

تأثیر اندیشه‌های نوافلاطونی، در باب «بهره‌مندی» و «صدور»، بر وضع اصطلاح «التباس» در اندیشه روزبهان بقلی شیرازی

همایون شکری*

ابراهیم رحیمی زنگنه**، وحید مبارک***

چکیده

در پژوهش حاضر، نگارندگان، برآنند که به روش توصیفی-تحلیلی، مشخص کنند که منظور روزبهان از به کاربردن واژه «التباس» چیست و منابع فکری وی در وضع این اصطلاح، کدام است. التباس، از واژه‌های ویژه در منظومه فکری روزبهان بقلی شیرازی (۶۰۶ ه.ق.) است. وی، برای مسمی کردن نحوه پدیدار شدن خداوند در عالم، از این عنوان استعاری بهره گرفته است. این اندیشه، قبل از روزبهان، در فلسفه یونان، به ویژه در اندیشه افلاطون و فلوطین، سابقه داشته است و وزبهان، با واسطه، از ایشان متأثر بوده است. نظریات افلاطون و فلوطین از طریق ترجمه آثار ایشان، هم‌نشینی با مسیحیان و... به عالم اسلام راه پیدا کرده بود و بر جریان فکری عالم اسلام تأثیرگذار بوده است. در این میان، عقاید روزبهان در باب رابطه آفریدگار با آفریدگان، به افلاطون و فلوطین، بسیار شبیه است تا جایی که حتی تمثیل‌های ایشان مشترک است. با در نظر گرفتن مراودات فرهنگی فراوان میان شرق و غرب مدیترانه، باید گفت که این شباهت به حدی است که ثابت می‌کند، روزبهان، متأثر از عقاید این فلسوفان یونانی بوده است و «نوافلاطونی» خواندن وی، بی‌وجه نیست.

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی، کرمانشاه (نویسنده مسئول)،
homaion83@gmail.com

** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی، کرمانشاه،
erahimi2009@yahoo.com

*** استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی، کرمانشاه،
vahidmabarak@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۰۷

Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

کلیدواژه‌ها: افلاطون، فلوطین، روزبهان بقلی شیرازی، بهره‌مندی، صدور و التباس.

۱. مقدمه

مسلمانان، با نام، عقاید و آثار افلاطون (Plato، ۳۴۷ پ.م.) آشنا بوده‌اند؛ اما در آثار آنان، نامی از فلوطین (Plotin، ۲۷۰ م.) به میان نیامده است. در برخی آثار حکمی و ملل و نحل، از کسی سخن به میان آمده است با عنوان «الشیخ الیونانی». در تحقیقات امروزی مشخص شده است که این شخص، افلوطین است. (ر.ک: بدوی، ۱۹۵۵: ۱). ابوسلیمان سجستانی منطقی (زنده در ۳۹۱ ه.ق.) در *صوان الحکمه* و شهرستانی (۵۴۸ ه.ق.) در *الملل و النحل* از شیخ یونانی نام برده، جملاتی از او نقل کرده‌اند. (همان: ۲) در *الحکمه الخالده*، به اشتباه، آمده است که وی یار و هم‌صحبت دیوجانس (۳۲۳ پ.م.) بوده است. مؤلف *الحکمه الخالده*، شیخ یونانی را صاحب حکمتی خاص می‌داند؛ اما از اصول عقاید او سخن نگفته است. مؤلف، برای آشنایی با عقاید وی، خواننده علاقه‌مند را به خواندن کتاب‌های او ارجاع می‌دهد: «فَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يُطَالِعَهَا فَلْيَقْرَأْهَا مِنْ تِلْكَ الْكُتُبِ فَأَنْهَا مَوْجُودَةٌ». (مسکویه، ۱۳۵۸: ۲۱۶). این جمله، نشانگر آن است که کتاب‌های شیخ یونانی، در دسترس علاقه‌مندان بوده است و گویی آثار و آموزه‌های او، آن‌چنان مشهور و آسان‌یاب است که لزومی نمی‌بیند به شرح عقاید او پردازد. به هر حال، باید پذیرفت که

در تاریخ فلسفه اسلامی، افلوطین، بدون شک، یکی از نافذترین حکمای یونانی بوده و فلسفه نوافلاطونی که از طریق ترجمه آثار افلوطین و شاگردان و پیروان او به عالم اسلام راه یافته، در سراسر تاریخ فلسفه در اسلام، مستقیم یا غیرمستقیم، مورد توجه واقع شده است. (پورجوادی، ۱۳۷۸: ۹۸).

تا جایی که برخی از محققین، تأثیر او را کمتر از تأثیر ارسطو (Aristotle، ۳۲۲ پ.م.) نمی‌دانند: «أن أثره في الفكر الإسلامي عامة لا يقل أبداً عن أثر أرسطو». (بدوی، ۱۹۵۵: ۲) از فلوطین، رساله‌هایی با عنوان نه‌گانه‌ها (Enneads) باقی مانده است. تا آن‌جا که ما می‌دانیم، خلاصه رساله‌های چهارم، پنجم و ششم، در قرن سوم، که *اثولوجیا* خوانده می‌شد، به عربی ترجمه شد. *اثولوجیا* «معرّب واژه یونانی تئولوگیا (Theologia) یعنی الهیات یا خداشناسی است». (خراسانی، ۱۳۷۳: ۵۷۹). اهمیت این اثر ترجمه شده فلوطین، برای ما، از نه‌گانه‌ها بیشتر است؛ زیرا مسلمانان، از خلال آثار ترجمه‌شده به زبان عربی، با عقاید و نظریات او آشنا شده‌اند. در پژوهش حاضر، هرچند به نه‌گانه‌ها رجوع کرده‌ایم، اما باید

تأکید کنیم که مهم‌ترین منبع مطالعه در خصوص فلوپتین در عالم اسلام کتاب *اثولوجیا* است. واضح است که مهم‌ترین منبع آشنایی مسلمانان با عقاید فلوپتین همین کتاب بوده است. برای مطالعه درباره تأثیر آموزه‌های فلوپتین در عالم اسلام، توجه و تأمل در این اثر و شروح آن، تا حدّ زیادی، پژوهشگران و خوانندگان را از مراجعه به متن نه‌گانه‌ها بی‌نیاز می‌کند. این رساله را دانشمندی مسیحی از مردم حمص، به نام عبدالملک بن عبدالله ناعمه الحمصی (قرن سوم ه.ق.) ترجمه کرده بود. این ترجمه، با نام *تاسوعات* نیز، مشهور بود و به اشتباه، به ارسطو نسبت داده شده بود. گذشته از این رساله‌ها، آثار دیگری به فلوپتین نسبت داده شده است که همه آنها، در *افلوپتین عند العرب*، گردآوری شده است. (ر.ک: بدوی، ۱۹۵۵: ۱-۱۸). *نسخ خطی اثولوجیا*، عموماً، به «خط فارسی» نوشته شده است. (ر.ک: بدوی، ۱۹۵۵: ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۳، ۵۴ و...). منظور از خط فارسی، یکی از خطوط تعلیق یا نستعلیق است. (ر.ک: شکری، ۱۳۹۸: ۳۲). این خطوط، که «خط ملی ایران» هستند، توسط کاتبان ایرانی به کار می‌رفته است. (ر.ک: فلچ‌خانی، ۱۳۹۴: ۷۳۶). این امر، نشان‌دهنده آن است که استنساخ آن، در ایران، امری رایج بوده است و طبیعتاً، سفارش‌دهنده و خواننده نیز ایرانی بوده است.

باید در نظر داشت که آشنایی مسلمانان با آموزه‌های فلوپتین، محدود به *اثولوجیا* نیست؛ بلکه، با آثار نوافلاطونیان دیگر، به خصوص فروریسوس و پروکلس نیز آشنا بودند. (پورجوادی، ۱۳۸۷: ۱۰۴). با این مقدمه و با در پیش چشم داشتن این نکته که در آثاری که از فلوپتین و شاگردانش به عربی برگردانده شده است، نوعی یگانگی و اتحاد در آفرینش بیان شده است، می‌توان گفت که آشکارترین تأثیر فلوپتین بر عقاید مسلمانان، آنجاست که نظریه وحدت وجود شکل می‌گیرد. (ر.ک: اولیری، ۱۳۷۴: ۴۲). آنجا که فلوپتین می‌گوید: «شک نیست که نباید سخن از مشاهده بگوییم؛ بلکه از شاهد و مشهود و باید، بی‌پروا، سخن از وحدت محضه به میان آوری». (استیس، ۱۳۸۸: ۲۴۳). با این مقدمات، باید پذیرفت که علاوه بر فلاسفه و حکمای مسلمان، عرفان اسلامی نیز از تأثیر آموزه‌های فلوپتین برکنار نبوده است.

یکی از مسائلی که در فلسفه افلاطون و سپس افلوپتین، مطرح شده است این است که آیا آن ذات واحد (Monad)، با آفریدگان ارتباط دارد؟ افلاطون، در خلال مباحثی که به نظریه مثل مربوط است، برای پاسخ به این سوال از استعاره «بهره‌مندی» (Methexis) استفاده کرده است. در ادامه به بهره‌مندی خواهیم پرداخت؛ اما ذکر این نکته در اینجا ضروری است

که مطرح کردن این مطلب، با انتقاد شدیدی از طرف شاگردش، ارسطو، مواجه شد. بعدها، افلوپین با درهم آمیختن آموزه‌های آن دو، سعی کرد ساختاری عقلانی‌تر از این قضیه ارائه کند. وی، حضور «واحد» در عالم را به مدد استعاره «صدور» یا «فیضان» (Emanation) توضیح داده است. فلوطین، واحد را به حجمی نورانی تشبیه کرد که بی‌اختیار و بدون این‌که مُصدّر دچار نقص، کاهش و تکثر شود، نور و گرما از او صادر می‌شود و بدین ترتیب، نحوه ارتباط میان واحد را با دیگر مراتب آفرینش، توصیف کرد. با این اصلاح، رأی افلاطون، پس از برانگیختن صحبت‌های فراوان، در فلسفه نوافلاطونی فلوطین، صورتی کم‌عیب و نقص یافت. با ترجمه/تولوجیا، مسلمانان از آموزه‌های وی استقبال کردند.

روزبهان بقلی شیرازی (۶۰۶ ه.ق.)، یکی از افرادی است که تحت تأثیر آموزه‌های فلوطین بوده است. وی همچنین از تأثیرگذارترین عرفای ایرانی-اسلامی است. آثار وی، بر تعالی نظام عرفانی، به ویژه جمال‌پرستان، بسیار مؤثر بوده است. او، در تنظیم آثارش، تحت تأثیر الاهیات نوافلاطونیان بوده است. بررسی این مهم، ثابت می‌کند که عقاید جمال‌پرستان، تا حد زیادی، متأثر از الاهیات فلسفی یونان است. به همین دلیل، ضروری است، جنبه‌های مختلف این تأثیرپذیری را مشخص کنیم. هدف ما از این پژوهش، آن است که به روش تحلیلی-توصیفی ابتدا، آبخورهای فکری روزبهان را در وضع اصطلاح «التباس» مشخص کنیم و سپس، روشن کنیم هدف روزبهان از به کار بردن این واژه چیست. به نظر می‌رسد، کلیت نظام فکری روزبهان، وی را به سمتی سوق داده است که پاسخی، متناسب با اعتقادات مذهبی خود، به مسأله ارتباط آفریننده با آفریدگان، فراهم کند. روزبهان، آفرینش اولیه را آن‌گونه تصویر می‌کرد که در فلسفه نوافلاطونیان تصویر شده بود. وی، قوام آفرینش را بر اساس ضرورت و بر پایه قاعده صدور می‌دانست؛ اما، به جای «صدور» یا «فیضان»، از واژه «التباس» بهره برده است. (بقلی شیرازی، ۱۳۸۹: ۵۳ - ۵۵). در پژوهش حاضر در پی پاسخ دادن به سوالات زیر هستیم:

۱. در فلسفه افلاطون و فلوطین، حضور خداوند در عالم، چگونه شرح و توضیح داده می‌شود؟

۲. روزبهان بقلی شیرازی، روند حضور خداوند در عالم را چگونه شرح و توضیح داده است؟

۳. التباس، در نظام فکری روزبهان، به چه معناست؟

۲. پیشینه پژوهش

در خصوص بررسی نظریات افلاطون و فلوطین، تاریخ فلسفه غرب راسل (۱۳۶۰) و تاریخ فلسفه کاپلستون (۱۳۹۲) بسیار مغتنم است. در این آثار، به تفصیل، نظر افلاطون و فلوطین، در باب آفرینش، بررسی شده است. مدکور (۱۳۶۳)، در مقاله‌ای با عنوان «نظریهٔ مُثُل و مسئلهٔ معرفت در فلسفهٔ اسلامی» بر آن است که ابعاد تأثیر معرفت‌شناسی افلاطونی بر معرفت‌شناسی را در فلسفهٔ اسلامی بررسی کند. در این مقاله، ضمن تأکید بر این قضیه که معرفت‌شناسی در نزد فیلسوفان مسلمان، متأثر از افلاطون بوده است، صحبت از مُثُل نیز به میان آمده است که در خلال آن قضیهٔ رابطهٔ پروردگار با آفریدگان نیز مورد بررسی قرار گرفته است. نویسنده، معتقد است که فیلسوفان مسلمان، نظریهٔ مُثُل را با اصلاحاتی پذیرفته‌اند. وی توضیح داده است که تغییرات فیلسوفان مسلمان، موجب وضع اصطلاحاتی در فلسفه شده است که بعدها به دستگاه فلسفی غرب می‌رود؛ اما از تأثیرهای گستردهٔ این نظریه، بر فلسفه و حکمت و عرفان ایرانی-اسلامی صحبت نمی‌کند. رحیمیان (۱۳۸۱)، در کتاب فیض و فاعلیت وجودی، به تفصیل به نظریهٔ فیض در نزد فلوطین پرداخته است. وی آثار فیلسوفان و حکمای را که تحت تأثیر نظریهٔ فیض بوده‌اند به گستردگی بررسی کرده است.

فاموری (۱۳۸۹)، در مقاله‌ای با عنوان «نگاهی به مفهوم التباس در نزد شیخ روزبهان بقلی شیرازی»، سعی کرده است مفهوم التباس در آثار روزبهان را شرح کند. وی، مفهوم التباس را در نزد روزبهان، مشابه با عالم خیال در نزد ابن عربی می‌داند. این در حالی است که التباس، حضور خداوند در عالم است و عالم خیال، عالم ادراکات حسی، عقلی و خیالی است. فاموری، می‌نویسد: «التباس، مفهومی است برای توضیح چگونگی امکان رؤیت خداوند قدیم در محلات». (همان: ۱۷۹). نگارندگان پژوهش حاضر، بر خلاف فاموری، معتقد هستند که التباس، ظهور حق در جامهٔ اشیاء است نه «امکان رؤیت خداوند». در واقع، فاعل عمل التباس، خداوند است نه بنده یا سالک.

نوری و دیگران (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل و تطبیق سه اصطلاح تمثّل و التباس و منازل در نظام فکری عین القضاة همدانی، روزبهان بقلی و محی الدین بن عربی»، واژه‌های فوق را، به مانند مهدی فاموری، حامل معنی رؤیت می‌دانند. این مقاله، آن‌چنان‌که از عنوان آن بر می‌آید، دارای سه بخش است. بخش مربوط به شرح و توضیح مفهوم التباس، تکرار همان گفته‌های فاموری است؛ البته بدون ارجاع. (به عنوان مثال: پاراگراف

صفحه ۱۱۰ مقاله نوری (۱۳۹۶) با صفحه پاراگراف آخر صفحه ۱۷۳ مقاله فاموری (۱۳۸۹) مقایسه شود. این امر سبب تکرار همان برداشت‌های نادرست از مفهوم التباس در نزد روزبهان شده است.

۳. بهره‌مندی (Participation, Methexis)

افلاطون، طی نظریهٔ مُثُل، سعی کرده بود، نظام آفرینش آغازین عالم و رابطهٔ میان آفریننده و آفریده‌ها را دسته‌بندی کند. پیش از افلاطون، دو نگاه کلی به این قضیه شایع بود. هراکلیتوس (۴۸۰ پ.م.)، فیلسوفی کثرت‌گراست. در نظر وی، «همه‌چیز، در تغییر و سیلان مطلق است و هیچ ثبات و پایداری‌ای وجود ندارد و همواره، این جمله معروف منسوب به او نیز، به طرق مختلف، بازگو می‌شود که «در یک رودخانه، نمی‌توان دوبار وارد شد؛ چون همواره، آب رودخانه در حال گذر و جریان است». (اردبیلی، ۱۳۹۳: ۲). یا «خورشید، هر روز، تازه است». (راسل، ۱۳۵۰، ۱/۱۰۲). در طرف مقابل، پارمنیدس (۴۷۰ پ.م.)، گفته است: «هیچ چیز، تغییر نمی‌کند». (همان: ۱۰۸). هستی‌شناسی وی، مبتنی است بر ثبات و وحدت. از نظر وی، «هرگونه کثرت، حرکت و تغییر، توهمی بیش نیست، و جهان، صرفاً، یک کل واحد، متصل، توپُر و مطلقاً، صُلب است». (اردبیلی، ۱۳۹۳: ۲). افلاطون، به هیچ کدام از این نظریات، گرایش تام و تمام نداشت. وی، در نظریهٔ مُثُل کوشید که وحدت و کثرت را در یک نظر واحد بگنجانند.

چون افلاطون، اثری مستقل در خصوص نظریهٔ مُثُل تدارک ندیده است، به ناچار، برای آشنایی با نظریهٔ وی باید آثار مختلف او از جمله جمهوری، فیدون، ثئتتوس، پارمنیدس را مطالعه کرد. نظریهٔ مُثُل، نظریهٔ محوری در اندیشهٔ افلاطون است که در شرح آن به طور خلاصه باید گفت که در این نظریه، عالم محسوس، روگرفتی است از عالم مُثُل: «تردید نمی‌توانیم داشت که جهان، بالضروره، تصویری است از چیزی». (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۸۳۸). به این ترتیب که در عالم ایده (Idea)، برای تعدادی از موجودات که نامی مشترک داشته باشند، یک ایده یا مثال، وجود دارد. در نظام فکری افلاطون، مُثُل، واقعی هستند و انسان، در کوشش خود برای درک آن، از راه عقل، مُثُل را کشف می‌کند. مُثُل، برای افلاطون مرجع عینی مفاهیم کلی است. بدین ترتیب، اشیاء محسوسی که انسان به حواس خود درمی‌یابد، روگرفتهایی از واقعیت‌های کلی هستند؛ یعنی مثل، در مقرر اصلی خود، در آسمان، جای دارند و محسوسات، تنها، از مُثُل «بهره‌مند» هستند. (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۹۲: ۱۹۴).

نظریهٔ مُثُل، خالی از اشکال نیست. ارسطو (۳۲۲ پ.م.)، در *متافیزیک* (Metaphysics) یا *مابعدالطبیعه*، به تفصیل، به نقد و بررسی نظریهٔ مُثُل پرداخته است. یکی از مواردی که وی بر آن انگشت می‌گذارد، مسألهٔ جدایی است. ارسطو، می‌گوید: «گفتن این‌که آنها، الگوهای هستند و سایر اشیا، از آنها بهره‌دارند، به کاربردن کلمات توخالی و استعارات شعری است.» (کاپلستون، ۱۳۹۲: ۳۳۸ - ۳۳۹). در نظر وی، مُثُل، جوهر اشیا هستند و «ناممکن می‌نماید که جوهر و چیزی که جوهر جوهر آن است، جدا از یکدیگر باشند؛ پس، چگونه ممکن است که ایده‌ها، اگر جوهر اشیا هستند، جدا از اشیا باشند؟» (لطفی، ۱۳۹۰: ۶۰). به نظر می‌رسد که ارسطو، در *مابعدالطبیعه*، مفهوم «دمیورژ» افلاطون را فراموش کرده باشد. در نظر افلاطون جدایی، برآمده از این نکته است که «تعالی» در این زمینه، یعنی این‌که مُثُل، با جزئیات محسوس، تغییر نمی‌کنند و از بین نمی‌روند. (کاپلستون، ۱۳۹۲: ۱۹۸). جاودانگی پس از مرگ نیز، به همین طریق ثابت می‌شود. (ر.ک: لطفی، ۱۳۹۰: ۱۹۹). بدین ترتیب، در نظام هستی‌شناسی افلاطون، وحدت، حاصل می‌شود و کثرتِ اشیا محسوس در ذیل بهره‌مندی ناقص از خدا یا واحد، توجیه می‌شود.

۴. صدور (Emanation)

فلوطين، مهم‌ترین فیلسوف نوافلاطونی است. وی، به واقع، آخرین فیلسوف کلاسیک یونان باستان است؛ از طرفی برخی معتقدند که فلوطين، «دستگاهی فلسفی» پدید نیآورده است. (ر.ک: یاسپرس، ۱۳۳۳: ۱۴). در مقابل، برخی برآنند که با وجود اینکه فلوطين خود را شارح افلاطون و ارسطو می‌داند، اما نظام فلسفی او نظامی نو و تازه است. (ر.ک: رحیمیان، ۱۳۸۱: ۱۴). با مطالعهٔ آثار فلوطين مشخص می‌شود که فلوطين، در نظر داشته است که با در پیش چشم داشتن دیدگاه‌های ارسطو و دیگر منتقدان دستگاه هستی‌شناختی افلاطون، عیوب نظریهٔ مثل او را رفع کند و در نهایت، آن را کامل کند. در این راه، وی، آرای افلاطون و ارسطو را در هم آمیخته است و دستگاه فلسفی تازه‌ای بنیاد نهاده است. (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۹۲: ۳۴۲).

از فلسفهٔ فلوطين، گاه با عنوان فلسفهٔ الهی یاد می‌شود. برخی، صراحتاً، وی را عارف می‌دانند. (ر.ک: استیس، ۱۳۸۸: ۲۹). برخی دیگر «دارای کشف و کرامت». (فروغی، ۱۳۳۴: ۶۷). از طرفی واقعیت این است که فلوطين، «یکی از عوامل مؤثر در تشکیل مسیحیت قرون وسطایی و الهیات کاتولیک» شناخته می‌شود. (راسل، ۱۳۵۰، ۵۲۹/۱). فلسفهٔ او

تجربه اتحاد و یگانگی بشر با خداوند را ممکن می‌داند و خود فلوطین، اذعان دارد که بارها در حالت خلسه، اتحاد با خداوند را تجربه کرده است. (فلوطین، ۱۳۹۶: ۳۵؛ فلوطین، ۱۳۸۹: ۴۳۹). در هر حال، آموزه‌های فلوطین با استقبال پیروان ادیان مواجه شد و بر عقاید آیندگان بسیار تأثیرگذار بود.

دیدگاه فلوطین به وحدت وجود نزدیک می‌شود؛ اما نمی‌توان او را یک وحدت وجودی صرف دانست. در واقع، نزدیک شدن به نوعی وحدت وجود، نکته‌ای است که فلوطین به یاری آن کوشیده است ایرادات ارسطو را برطرف کند. «از اهداف اساسی فلسفه فلوطین، فهم کیفیت ارتباط واحد و کثیر و نحوه برآمدن کثرت از وحدت است». (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۸۸). در نظام آفرینشی که فلوطین توصیف می‌کرد، میان مُثُل و اشیاء محسوس جدایی نبود؛ بلکه وی از اتحاد آنان سخن به میان آورد، بی‌آن‌که اعتقاد او، کاملاً، وحدت وجودی باشد. (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۹۲: ۵۳۸). در روندی که فلوطین توصیف کرده است، صادر اول، عقل (Nous) است.^۲ نوس یا عقل، منظر یا نوری است که واحد، خویشتن را به وسیله آن می‌شناسد. عقل، بر خلاف نظر افلاطون، در اندیشه فلوطین، جایگاه مُثُل است. کثرت نیز، در عقل مُنطوی است. عقل هرچند بسیط و بی‌نهایت است، اما نسبت به واحد، دارای جهات می‌باشد؛ چراکه نفس تعقل و روی به واحد و به خود آوردنش حکایت از امکان وقوع تعدد جهات در او دارد. (ر.ک: رحیمیان، ۱۳۸۱: ۷۵). عقل، به نوبه خود، مُصدِر است. از عقل، نفس یا روح (Soul) صادر می‌شود. نفس، روح عالم است و براساس صوری که از مُثُل بدو رسیده، طبیعت را می‌سازد. این

روح، هنگام آفرینش، چیزها را، مطابق مقصود و منظوری که بعدها به آنها ملحق خواهند شد، نمی‌آفریند و منتظر نقشه و تأمل و تفکر نمی‌شود؛ وگرنه لازم می‌آمد که آفریدنش ناشی از ذات خودش نباشد؛ بلکه، مطابق هنری که بعداً آموخته است بیافریند. (فلوطین، ۱۳۸۹: ۴۹۵).

وی، با این نازک‌اندیشی، آفرینش را، متکی به آن چیزی می‌داند که در اقنوم اول، یعنی عقل، صورتی معقول یافته است و منشأ آن، واحد است. در نظر فلوطین، «خاصیت نیروی روح، آفریدن آن‌گونه چیزهاست؛ هم‌چنان‌که خاصیت آتش، گرم کردن است و خاصیت اجسام دیگر، سرد کردن». (همان: ۴۹۶). این خلاصه‌ای است از روند آفرینش در اندیشه فلوطین.

در مراتب آفرینشی که فلوطین، توصیف کرده بود، یک واژه، نقشی مهم ایفا می‌کند. آن واژه، که موضوع پژوهش حاضر است، در لاتین Emanare و در انگلیسی Emanation، به معنی صدور یا فیضان است. فلوطین، در سراسر نه‌گانه‌ها از صدور می‌نویسد؛ اما دریافت مفهوم دقیق و سراسر این واژه، آسان نیست. وی، با توسل به این استعاره، بر آن بود که ارتباط میان واحد و اشیای محسوس را شرح و تفسیر کند. صدور،

توصیف نوعی منشأیت و فرآیند پیدایش را در بر دارد که در یک طرف مشتمل بر اصل کامل و متعالی و موجودات نازل‌تری است که در طی روندی از او ناشی شده‌اند و در طرف دیگر، حاصل اشراق و انبشاقی دفعی و غیر زمانی بین آن دو می‌باشد. (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۶۷).

رابطه فیض با مفیض، هیچ‌گاه منقطع نمی‌شود. آبشخور تمامی آفریده‌ها تنها از یک سرچشمه است. آن سرچشمه واحد است. «اعطای هستی تنها در حین احداث و آغاز آفرینش نیست؛ بلکه چون پدیده‌ها لوازم ذات حق‌اند و حق نیز رافع احتیاج آنها و حافظ و نگهدارنده همگان است، همواره، با آنها و مقوم آنهاست». (همان: ۸۳) فلوطین برای توضیح این مفهوم، از مثال‌هایی بهره گرفته بود. بهترین مثالی که در نه‌گانه‌ها آمده است این است که هنگامی که حجمی نورانی را در پیش چشم داشته باشیم، بی‌اختیار و خودانگیخته، نور و گرمای آن حجم فروزان، به ما می‌رسد. استعاره حجم نورانی، در اندیشه فلوطین، استعاره‌ای بنیادی است که وظیفه شرح، تفسیر و روشن ساختن مفهوم صدور را بر عهده دارد و تأکیدی است بر منشأ واحد و الهی آفرینش عالم. (Armstrong, 1937: 63). روی هم رفته، می‌توان گفت که صدور یا فیض، استعاره‌ای است، برای روندی که در آن، واحد، که منزله از صفات و خصوصیات است، بی‌آن‌که خود دچار نقص، تکثر، تحرک، کاهش‌پذیری و خودپراکنی بشود، به ضرورتی طبیعی، متعین می‌شود. اگر بخواهیم، صدور را بر اساس رأی فلوطین و به فشردگی تعریف کنیم، باید بگوییم: صدور، تعین واحد است.

در نظریه هستی‌شناسی فلوطین، مُثُل، رابطه مستقیمی با عالم ندارند. فلوطین، با تغییراتی که بر این نظریه اعمال کرد، عقل را حامل مُثُل دانست و پس از عقل، روح (در هر دو صورت: عالی و دانی) را واسطه حضور واحد در عالم قرار داد. بدین ترتیب، واحد، به ضرورت طبیعت، در عالم ماده حضور می‌یابد. طبیعت، روح (عالی و دانی) و عقل، بنابر ضرورتی طبیعی، از واحد صادر می‌شوند. صدور، مستلزم کاهش، نقصان و تکثیر نیست. درست به مانند بازتاب تصویر در آینه. شخصی که در مقابل آینه می‌ایستد، دوبرابر می‌شود؛

اما شخص، تکثیر نشده است و نقصانی بدو راه نیافته است. حال می‌توان گفت که فلوپین، برای توضیح روند آفرینش و پوشیدن لباس ماده، توسط واحد، روندی پیچیده را توصیف کرده است که تا حد زیادی پاسخ‌گوی انتقادات ارسطو نیز هست؛ چراکه با توصیف روندی که در بالا شرح داده شد، به خوبی مشخص می‌شود که دیگر میان مُثُل و اشیاء محسوس، جدایی نیست؛ همچنین، مشخص شد که خواسته افلاطون، که با وضع نظریه مُثُل، در پی یافتن راه میانه‌ای میان وحدت و کثرت بود، با باریک‌اندیشی مبتکرانه فلوپین، به شکلی قابل قبول و بی‌عیب درآمد. اوج ابتکار فلوپین در این نکته نهفته است. او رابطه کثرت و وحدت را به نحوی تصویر کرده است که کثرت عالم، مخل وحدت واحد نیست. (ر.ک: رحیمیان، ۱۳۸۱: ۷۵). بدین ترتیب، با مطرح کردن نظریه صدور، اتهام حلول را از خود دور کرده است. واضح است که نظریه همه‌خدایی یا حلول، در دستگاه فلسفی فلوپین نمی‌گنجد. فلوپین با تنظیم و توصیف دستگاه آفرینش و شرح واسطه‌هایی در امر خلقت^۳، میان آفریننده و آفریده‌های طبیعی رابطه‌ای ویژه تعریف کرده است که در آن، واحد دچار کاهش‌پذیری نمی‌شود و به تکثر، عالم را خلق نمی‌کند.

۵. عقاید نوافلاطونی در اسلام

پیش از پرداختن به مفهوم التباس در نزد روزبهان و ارتباط آن با استعاره صدور، لازم است که به عقاید فلاسفه و حکمای اسلامی، در باب نظریه مُثُل و مسأله جدایی، به اجمال، اشاره کنیم. آموزه‌های فلاسفه یونانی از راه‌های گوناگون در میان مسلمانان مطرح شده بود و آنان با نظریه مُثُل، بیگانه نبودند. در این میان، اخوان‌الصفا، فارابی^۴ (۳۲۹ ه.ق.)، ابن سینا^۵ (۴۱۶ ه.ق.)، سهروردی^۶ (۵۸۷ ه.ق.) و ابن عربی^۷ (۶۳۸ ه.ق.) آشکارا، به نظریه مُثُل پرداخته‌اند. در یک ردیف نهادن اسامی فوق، نباید این شائبه را ایجاد کند که همه این افراد، به یک کیفیت و به یک اندازه، تحت تأثیر نظریه مُثُل بودند. هر کدام از ایشان، به یک شکل و با حذف و اضافات و اصلاحاتی، نظریه مُثُل را پذیرفته‌اند. در نزد فلاسفه اسلامی، قضیه جدایی نیز، مطرح بوده است. ابن سینا، به تأثیر از آموزه‌های ارسطو، بر نظریه افلاطون خرده گرفته است؛ اما در نهایت، با تقسیم‌بندی وجود، به وجود عقلی و وجود حسّی، به علّیت موجودات مفارق، برای موجودات محسوس می‌رسد. (ر.ک: تیوای، ۱۳۸۸: ۵۳). با این تدبیر، ابن سینا، چاره‌ای اندیشیده است که پاسخی باشد به قضیه جدایی میان صور و محسوسات.

در میان فیلسوفان مسلمان پیش از روزبهان، آموزه‌های فلوطین در *اثولوجیا*، دربارهٔ آفرینش عالم و نظریهٔ مثل، بیش از عقاید افلاطون و ارسطو، رواج پیدا کرده بود. این، بدان دلیل بود که آموزه‌های فلوطین، به ویژه تصویر نحوهٔ فاعلیت در عرصهٔ وجود، با روح دین اسلام سازگار می‌نمود.^۹ فارابی تدوین‌کنندهٔ اصلی آرای فلوطین دربارهٔ فیض است. وی نظریهٔ فیض را با شریعت اسلام سازگار می‌دانست و

سعی بلیغی را در بسط و تشریح ابعاد مختلف این نظریه تا جزئی‌ترین خصوصیات فلوطینی آن، نظیر قول به عقل، نفس و... و با تکیه بر اصول ارسطویی و نوافلاطونی در کتبی مانند شرح *رسالهٔ زینون کبیر و فصوص الحکم* به کار گرفت. (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۱۰۴).

ابن سینا نیز وجود را فیض می‌نامد و به تفصیل، به بسط نظریهٔ فیض می‌پردازد. (ر.ک: رحیمیان، ۱۳۸۱: ۱۱۸). در روزگار حیات روزبهان، سهروردی که متأثر از آرای فلوطین بود، آرای وی را بسط و گسترش می‌داد. روی هم رفته، می‌توان گفت که فلاسفهٔ اسلامی به مانند فلوطین، جایگاه *مُثل* را در عقل *فعال* (*Dator formarum*) می‌دانند. در عالم اسلام، هستهٔ مرکزی علم *النفس*، مسألهٔ عقل است. در نظر عالمان مسلمان، «عقل *فعال*، واهب *صوری* است که در او وجود دارند». (مدکور، ۱۳۶۳: ۱۸) و بر طبق قاعدهٔ «امکان اشرف»،

هرگاه مشاهده شود که موجود ممکن *اخصی*، تحصیل و وجود یافته است، بالالتزام، بایستی، موجود ممکن *اشرفی* هم، قبل از آن، موجود شده باشد که علت آن باشد و بنابراین، قبل از اجسام و جسمانیات، مجرداتی، مانند عقول و نفوس، موجود بوده‌اند و بالجمله، موجود ممکن *اشرف*، در مراتب وجودی، مقدم [است] بر موجود ممکن *اخص*. (سجادی، ۱۳۳۸: ۲۴۰).

بدین ترتیب، ایشان، می‌پذیرند که آفرینش، دارای سلسهٔ مراتبی است «که همگی در طول یکدیگر، در نهایت، به مبدأ *کل* یا خدا می‌رسند». (تیوای، ۱۳۸۸: ۵۳). البته در عالم اسلام سلسهٔ مراتب آفرینش، همه جا، مطابق آنچه فلوطین تصویر کرده بود، نیست. ابوالحسن عامری (۳۸۱ هـ.ق)، به تبع نوافلاطونیان پس از فلوطین، مراتب آفرینش را پنج مرحله می‌داند: فوق *الدهر* (موجود بالذات)، مع *الدهر* (عقل یا قلم)، بعد *الدهر* (نفس یا لوح)، مع الزمان (عرش یا فلک الافلاک)، بعد الزمان (مکنونات یا طبیعت). *اخوان الصفا*، در توضیح ارتباط خداوند با عالم، نظام صدور را مطرح می‌کنند و مراتب صدور از باری تعالی

را مبتنی بر چهار مرحله می‌دانند: عقل فعال، نفس کلی عقل، هیولای اول و سایر خلائق. (ر.ک: رحیمیان، ۱۳۸۱: ۹۹ - ۱۰۴).

در نظر اول، دور می‌نماید که قضایای فوق، در عرفان اسلامی، مطرح شده باشد؛ اما باید گفت که بسیاری از موضوعات فلسفه مابعدالطبیعه، در میان عرفا، مطرح شده است. بدوی، در مقدمه *أفلوطين عند العرب*، گاه، از تعلیقات *اثولوجیا*، به زبان فارسی، سخن می‌گوید. (بدوی، ۱۹۵۵: ۵۴). این امر، مؤید سخن ابن مسکویه است که آثار «شیخ یونانی»، در دسترس همگان بوده است و بی‌تردید، مؤثر بر جریان فکری در میان مسلمانان. به عنوان مثال در *صوان الحکمه*، ذیل «الشیخ الیونانی» آفرینش عالم را این‌گونه، تصویر کرده است: «النفسُ جوهرٌ کریمٌ شریفٌ، یُشبهُ دائرةً قد دارتُ علی مرکزها، غیرَ أنها دائرةٌ لا بُدَّ لها و مرکزها هوَ العقلُ و كذلك العقلُ هوَ دائرةٌ استدرتُ علی مرکزها و هوَ خیرُ الأوَّلِ المحضِ». (المنطقی السجستانی، ۱۹۷۴: ۱۷۳). ابوسلیمان سجستانی (۳۸۰ ه.ق.)، در این عبارات، با استفاده از استعاره دایره، نظر فلوطین را درباره آفرینش، توضیح داده است. در روندی که او توصیف کرده نفس (روح) دایره‌وار، عقل را فراگرفته است و عقل نیز دایره‌وار در اطراف خیر محض است. ابوسلیمان، از راه تعالیم استادش، یحیی بن عدی (۳۶۴ ه.ق.)، با آموزه‌های فلوطین آشنا شده بود. یحیی، شاگرد ابوشرمتی بن یونس (۳۲۸ ه.ق.) بود. این دو، از نصرانیان یعقوبی بودند و الهیات کلیسا، در آن دوره، تحت تأثیر عقاید نوافلاطونیان بود. محتمل است که از این راه، آموزه‌های فلوطین، به ابوسلیمان منتقل شده باشد. توضیحات او در خصوص آفرینش و مراتب موجودات در *صوان الحکمه* و رساله *فی الکمال النخاص بنوع الانسان*، تأیید می‌کند که ابوسلیمان با آموزه‌های نوافلاطونیان آشنا بوده است و به احتمال قریب به یقین، شاگردان و همنشین‌های او و دیگر شاگردان ابو بشر و یحیی نیز در انتقال میراث نوافلاطونیان، به عالم اسلام، نقش مهمی داشته‌اند. (ر.ک: کرمر: ۱۳۷۹: ۳۹۹). می‌توان سلسله این انتقال را تا به شیراز پی گرفت. شاگرد و همنشین ابوسلیمان، ابوحنیان توحیدی (۴۱۰ ه.ق.)، در انتقال عقاید نوافلاطونیان به شیراز، نقشی عمده ایفا کرده است. توحیدی، در اواخر عمر، در شهر خود، شیراز، ساکن شده بود و پس از وفات، در مزارستان ابن خفیف شیرازی (۳۷۱ ه.ق.)، به خاک سپرده شد. کتب رجال شیرازی را صوفی می‌خوانند. به نظر می‌رسد او، حلقه ارتباطی انتقال آموزه‌های فلوطین به شیراز، است. (ر.ک: جنید شیرازی، ۱۳۶۶: ۵۳).

۶. روزبهان نوافلاطونی

خواندیم که حضور واحد در عالم، موضوعی است مهم در فلسفه یونان. حاصل تفکرات فلاسفه یونانی، به ویژه فلوطین، از راه‌های گوناگون، به عالم اسلام راه پیدا کرده بود و جزئی از جریان فکری در اسلام به شمار می‌آید. در این میان برخی از عرفا، از جمله روزبهان، را عرفایی نوافلاطونی خوانده‌اند. (ر.ک: کرین، ۱۳۶۱: ۲۷۱). این سخن، حاکی از آن است که روزبهان، تحت تأثیر میراث نوافلاطونیان بوده است. در عین حال، وی عارفی است جمال‌پرست. در اینجا لازم به ذکر است که جمال‌پرستان، در بسیاری از موارد، تحت تأثیر عقاید فلاسفه یونانی، به ویژه نوافلاطونیان، بوده‌اند. (ر.ک: رحیمی‌زنگنه و شکر، ۱۳۹۱: ۱۵۲). عرفای جمال‌پرست، با صراحت و روشنی، آفرینش عالم را تجلی باری تعالی می‌دانند. این اعتقاد، در آثار ایشان، به وفور، بازگو شده است؛ گاه، در لابه لای استعارات و گاه، به صراحت. روزبهان، در ذکر واقعه‌ای می‌گوید

نورش، در کرانه‌های زمین، آشکار گشت و تمام زمین را مانند التباس دیدم، و حق، تعالی، از قاف تا قاف، تجلی کرد و از قاف و تمام کوه‌ها ظاهر گشت، پس از آن، از طور سینا ظاهر شد و به وصف التباس تجلی کرد. (بقلی شیرازی، ۱۳۹۳ الف: ۳۶).

در این جمله، وی از کنار رفتن حجاب هستی و آشکارگی ذات خداوند، سخن می‌گوید. این اعتقاد، به آن معناست که او، حضور دائم خداوند در عالم را، به مانند فلوطین، پذیرفته است. در گمان و گرایش او، به واسطه التباس است که عالم، وجود یافته و انقطاع آن، موجب از بین رفتن عالم است. بر این اساس، عارف، آن هنگام به معرفت و مشاهده می‌رسد که هم‌نوا با فلوطین بگوید که «الغائبُ المَطْلُوبُ، فی طيِّ الشاهدِ الحاضرِ». (شهرستانی، ۱۴۱۳: ۴۷۷). در نظر او، راه شناخت، در مرحله اول، تدبّر و تأمل در عالم است؛ چراکه ذات باری تعالی در عالم است و به تعبیر روزبهان، به «لباس لطف» بر عالم، تجلی کرده است و «انوارِ ازلیات، از لباسِ خفیات... پیدا شود». (بقلی شیرازی، ۱۳۸۹: ۳۲۴).

روزبهان در آثارش از واژگانی بهره می‌گیرد که در متون فلسفی و حکمی رواج داشته است. این امر برآمده از تأثیرپذیری وی از این متون است که خود می‌تواند موضوع تحقیق جداگانه‌ای باشد. وی خداوند را «واحدِ احدِ فردِ وتر» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۳ الف: ۱۸)

می خواند. این بیان در متون صوفیه، اگر نه بی سابقه که کم سابقه است. بنابراین، باید پذیرفت که روزبهان، از آشکار کردن معتقدات فلسفی خود، پروایی ندارد.

۱.۶ روند آفرینش در نزد روزبهان

روزبهان، در گزارش خود از روند آفرینش، سلسله مراتبی را گزارش می کند که منطبق است بر آموزه های فلوطین. در ابتدا باید گفت که روزبهان به مانند دیگر مؤمنان و مسلمانان، آفرینش را از خداوند می داند. واضح است که درک روزبهان از وجود خداوند، در مرحله اول، درکی است برآمده از قرآن و سنت؛ اما مسلک او و جمال پرستان، به راه و روش قشربون، شبیه نیست؛ زیرا که ایشان از منابعی دیگر، جز قرآن و سنت نیز بهره برده اند. ذکر این نکته خالی از فایده نیست که برشمردن شباهت ها و تأثیر و تأثرها، ارزشمند است؛ اما «مسأله، تحلیل این معنی است که ذهن مسلمانان، با این اقتباس ها چگونه رفتار می کند و چگونه آنها را در خود جذب می کند». (نویا، ۱۳۷۳: ۶۳). آشکار است که تمامی میراث فکری فلوطین، به عالم اسلام منتقل نشده است و آنچنان که عبدالرحمن بدوی (۱۹۵۵: ۱۶) گفته است، *آنولوجیا*، بر وفق اعتقادات و اغراض جمهور مسلمین، روایت شده است. در نتیجه، وجود اختلافات اندک میان میراث فلوطین و نوافلاطونیان مسلمان، محتمل است.

پیش از هر چیز باید گفت که روزبهان نیز همچون فلوطین معتقد است که «تجسد، الزاماً، فاجعه برانگیز نیست؛ بلکه از نوعی ضرورت اجتناب ناپذیر مابعدالطبیعی ناشی می شود». (مجتهدی، ۱۳۹۴: ۱۲۳). مرحله نخست آفرینش در نظر روزبهان، صدور عقل از واحد است: «بزرگوار، آن عزیزی که عقلِ فعّال، پروانه شمع ربوبیتش». (بقلی شیرازی، ۱۳۸۹: ۴۴). روزبهان، همچون فلاسفه، عقلِ فعّال را اولین صادر از خداوند می داند و در بیانی نوافلاطونی، مسائل آفرینش را مطرح می کند. او، صادر اول را همچون پروانه ای می بیند که متوجه شمع است، که به واقع همان حجم نورانی فلوطین است. وی از واژگان کلیدی نظریه آفرینش فلوطین نیز استفاده می کند:

عقل، از وجود حق، پیرایه داشت، از آن در حجاب نشد. چنین گفتند که او را پیش از کون، که «أول ما صدر من الباری»، یعنی العقل. نور قدم، در آن آینه بی اسباب، پدید آمد، عقل را سلب صفت پوشانید؛ امانت آدم آن بود؛ زیرا که جان را جان جان بود تا در جوهر عقل، بی زحمت ارواح آن لطیفه مانده بود؛ از رتبت اصلی، جز یک درجه

تغییر نیافت حسن اصلی؛ زیرا که نورِ قدم، در حدث متجلی بود. (بقلی شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۴ - ۴۵).

این شباهت تصادفی نیست. روزبهان، به صراحت می‌گوید: «عقلِ صادر، نوآموزِ مکتبِ اوست». (بقلی شیرازی، ۱۳۸۹: ۴۴). او به مانند یک نوافلاطونی، اولین صادر از خداوند را عقل می‌داند و عقل را صادر الهامات او. الهامات خداوند را می‌توان، صورت دانست. همچنین، پیشتر خواندیم که روزبهان، به مانند فلوطین، از استعاره آینه و حجم فروزان (Luminous mass)، برای شرح معتقداتش استفاده می‌کند.

روزبهان، روح یا نفس را واسطه آفرینش طبیعت می‌داند و اینگونه بدان می‌پردازد: «روحِ قوَال، ساکنِ سجنِ قضا و قدرش... و روحِ خازن، قهرمانِ امرِ درگاهِ اوست». (همان: ۴۴) روح، خزانه‌دار ویدیعی است که از عقل به او رسیده است. این ودیعت، در بیان نوافلاطونی، صورتی است که از واحد، به عقل رسیده باشد و روح، به وسیله آن، طبیعت را آفریده باشد. در این مورد، بیان روزبهان نیز، مانند فلوطین، استعاری است. روزبهان، این مفهوم را به یاری استعاره نور، توضیح می‌دهد: «نور کبریا، در آن وسیله که گفتم، خود را در نیران طبیعت زد». (بقلی شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۵). روزبهان، برای اقناع ذهن مخاطب، به آیه ۳۵ سوره نور اشاره می‌کند: «اگر ندانی، رو تفسیر «اللَّهُ نُورِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ» برخوان، تا معنی «المِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ» بدانی، که نور مصباح نور قدمست، و روغنش از وسایط فعل خاص». (همان: ۴۶). شارح *عِبْرَالعاشقین*، در شرح این عبارات می‌نویسد:

در این آیه کریمه، ضرب المثلی است در ظهور عالم کون به تجلی نور الهی؛ و چون عالم کون طاقت صرف نور الهی نداشت از غایت قدس و عظمت، ضرورت بود وسایط؛ پس به واسطه عقل کل و نفس کل، تجلی فرمود در طبیعت کل، و جسم، که صورت عالم کبیر است، پیدا شد. (همان: ۱۶۶).

اگر عقل از واحد صادر نمی‌شد، آن لطیفه‌های جانِ جان (= مُثَل)، در جوهر عقل، باقی می‌ماند و «جز یک درجه تغیر نیافت... چون عقل آن ودیعت به روح داد، تغیر زیادت آمد». (همان: ۴۵). در نظر روزبهان، عقل و روح، واسطه‌هایی هستند که از نابودی اشیا، در فرایند صدور، جلوگیری می‌کنند:

اگر چه جوهر طبیعت، همچنان، روی بدین جهان نمودی، حقیقتاً و صرفاً، صورت بسوختی از غلبه آن نور و اگر صرف آن، بی واسطه روح، به دل سرایت کردی، بنیاد بشر برداشتی و اگر حقیقت، بی التباس عقل، به روح درآمدی، ارواح و اجساد، محترق کردی. (همان: ۴۵).

در این سلسله مراتب، از خداوند عقل صادر می شود، از عقل، روح و از روح اشیاء محسوس تا «نور قدم در حدث متجلی» باشد. (همان: ۴۵). به نظر فلاسفه نوافلاطونی مسلمان و روزبهان، «نفس جوهری است بسیط که از خالق عالم صادر شده؛ هم چنان که شعاع خورشید از خورشید ساطع شده است. این جوهر الهی... از طریق عالم روحانی با عقل به مشاهده نور باری تعالی نائل می آید». (پورجوادی، ۱۳۷۸: ۱۰۶).

۲.۶ التباس

التباس، از اصطلاحات ویژه روزبهان است. هانری کربن (Henry Corbin)، مدعی است «تمامی کشف الاسرار روزبهان، پیگیری موضوع التباس به صورت های گوناگون» است. (شایگان، ۱۳۷۳: ۳۵۴). این سخن را می توان به دیگر آثار روزبهان نیز تسری داد؛ زیرا در تمامی آثار او، موضوع فوق، به عنوان موضوعی محوری، مطرح شده است. به نظر می رسد، با این مفهوم ویژه، تنها روزبهان از این واژه استفاده کرده است.

التباس، در لغت، به معنی «پوشیدن کار بر کسی» است. (صفی پوری، ۱۳۹۷: ۲۸۵۵). به نظر می رسد که روزبهان، التباس را به جای صدور یا فیضان به کار می برد. در نزد روزبهان، حضور بی واسطه خداوند و آشکارگی صرف او، امری همیشگی نیست. در نظر او، آشکارگی صرف یا «تجلی خاص» خداوند، در مواردی اندک و بر «محبان خاص» رخ می دهد. سهم عموم عاشقان، پس از کنار زدن حجاب خواهش ها، مشاهده جمال ملتبس است. جمالی که در پس پدیده هاست و علت وجودی آنها نیز هست. (ر.ک: بقلی شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۳۳).

جمال پنهان در پس پدیده ها، برای روزبهان، اهمیت فراوانی دارد؛ تا جایی که در تمامی آثار خویش، بدان پرداخته است. در آثار او، التباس، حامل مفهومی است که فرایند حضور خداوند در عالم را، «به نعت ظهور، نه به وصف حلول»، (بقلی شیرازی، ۱۳۸۹: ۳۲۷) شرح می دهد که پیشتر، در شرح عقاید فلوطین، آن را «تعیین واحد» خواندیم. در نزد روزبهان، التباس، ظهور با واسطه حق در عالم است؛ یعنی خداوند، دائم، در عالم حضور دارد؛ اما

پوشیده و پنهان است. بدین ترتیب، او، دنیا را منزل التباس می‌داند. (ر.ک: بقلی شیرازی، ۱۳۸۳: ۹۱). روزبهان، در شرح تلبیس، التباس را تعریف کرده است: «حقیقت تلبس، ظهور تجلی است به تنزیه صفت در افعال» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۹: ۴۵۲ و همو، ۱۳۹۳: ب: ۲۸۱). به بیانی دیگر: «اللتباس، إظهار نور القدس». (بقلی شیرازی، ۲۰۰۵: ۱۳۱). روشن است که روزبهان معتقد است که هستی اشیای طبیعی از حق است. وی، با استفاده از این واژه، مفهوم فلوطینی «صدور» یا «فیضان»، را با واژه‌ای نو ارائه کرده است.

در مشرب‌الروح، بیان او، بیشتر، به فلوطین نزدیک می‌شود؛ آنجا که درباره‌ی رؤیت نور افعال، می‌گوید: عاشق با نظر کردن به آینه‌ی هستی، نور جمال حق را مشاهده می‌کند. نور افعال برای هر کسی مهیا نیست. در نظر روزبهان، شخصی که از کدورات شهوت پاک و منزّه شده باشد، می‌تواند در پس آفریدگان، نور جمال حق را ببیند: «قال العارف، قدس الله روحه: عقلُ العاشق إذا صفا عن كدر الخلیقة یری الحقُّ بكلِّ لباسٍ حُسن و هو درجاتُ اللتباس». (بقلی شیرازی، ۲۰۰۵: ۱۳۷). پس از این، عاشق، عرایس افعال باری را می‌بیند. می‌توان بر آن بود که عرایس افعال باری، صور موجود در عقل است که پس از پرهیز از خواهش‌های نفس، در ورای عالم اجسام بر عاشق آشکار می‌شوند.

روزبهان التباس را مختصّ به مقام صحو می‌داند: «سلطان مشاهده، جان عاشق را محترق کند، چون در فنا به شرف هلاک خواهد رسید، حقّ به شفقت جمال صرف از مرآت التباس در مقام صحو به وی نماید». (بقلی شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۲۸). در شرح این سخنان، وی از قرآن مدد می‌جوید. روزبهان حضرت خلیل را آن‌جا که می‌فرماید رَبِّ ارْنِی كَيْفَ تُحِی الْمَوْتِی (پروردگارا به من نشان ده چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟) (بقره، ۲۶۰) و حضرت پیامبر، صلوات الله علیه، را آن‌جا که در پاسخ ابوالدردا که از رؤیت پرسیده بود، گفت «رأیتُ نوراً»، در مقام صحو می‌بیند. در التباس، «حقّ، به لباس هستی» در می‌آید. (بقلی شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۴).

مسأله‌ی دیگری که فلوطین بر آن تأکید داشت این بود که واحد به واسطه‌ی صدور، دچار نقصان و کاهش و تکثر نمی‌شود. (ر.ک: فلوطین، ۱۳۹۶: ۲۳۶). این طرز تلقی در آثار روزبهان نیز مشاهده می‌شود. وی، معتقد است که خداوند به واسطه‌ی التباس در عالم حضور دائم دارد. این حضور دائم به معنی وحدت وجود نیست. روزبهان از استعاره‌ی قرآنی نور بهره می‌برد. در نظر او بهره‌ی پدیده‌ها از آفریدگار همانند بهره‌ی اشیا از نور است. (ر.ک: بقلی شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۶). در این حالت منبع نورانی، دچار تکثر و نقصان نمی‌شود. در همین

راستا، پیوند و وصال عاشق و معشوق ازلی را به پیوند مجدد دو نور، تشبیه می‌کند. در نظر او «آن دو نور، که در صورت دو جزء است در معنی کل محض است»، پس از وصال «ظاهراً و باطناً پیوند کلی» میان آنها برقرار می‌شود. (ر.ک: بقلی شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۹). چنانکه فلوطین می‌نویسد: «به گونه‌ای که هستی او با همان هستی بزرگوار آسمانی یکی است و دریافت کننده غیر از دریافت شده چیز دیگری نخواهد بود». (فلوطین، ۱۳۹۶: ۲۴۱).

نکته‌ای دیگر که خواننده آثار روزبهان را به معنا و مفهوم التباس، رهنمون است این است که در نظر وی، توجه و تأمل در زیبایی‌های محسوس، مختص مراحل ابتدایی عشق است. روزبهان، معتقد است که سالک، در مراحل متعالی سلوک، خواستار مشاهده بی‌واسطه است و توجه و تأمل در جمال ملبس در اکوان، راه‌زن است. سالک، در منازل متعالی، باید از «شرك التباس» (همان: ۱۲۸) بر حذر باشد؛ چراکه در آن‌جا از «مواسات التباس» (همان: ۹۱) بی‌نیاز است. این طرز تلقی، جنبه‌ای دیگر از منظور روزبهان را آشکار می‌کند. در نظر وی، حق، به التباس، در عالم است. عاشق، عارف و طالب، می‌کوشد و ساینده را کنار زده، به معرفت حقیقی برسد «تا انوار تجلی، بی‌التباس در رسد و همگان را ذوق حقیقت بدهد؛ نارسیدگان افعال را در عین نور تجلی برساند و در حقیقت از منزل تلوین به جهان تمکین رساند». (همان: ۹۰). آن‌چنان‌که یوسف را رسید: «جمال یوسف، تهمت التباس از راه: هذا ربی (انعام، ۷۶) خلیل برداشت؛ گفت: اِنِّی رَأِیْتُ أَحَدَ عَشَرَ مَوَكِبًا وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأِیْتُمْ لِی سَاجِدِیْنَ (یوسف، ۴)». (بقلی شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۶). تهمت التباس، ناظر است به این معنی که توجه و تأمل همیشگی در مظاهر جمال، گمراه کننده است و تأکیدی است بر ترک ظاهر در مراحل متعالی سلوک. این نکته، بارها، در *تولوجیا* تکرار شده است. فلوطین بر آن است که «دید چشم، بیرون هستی‌ها را در می‌یابد و دریافت خرد، در اندرون هستی‌هاست». (فلوطین، ۱۳۹۶: ۲۴۲). در نظر فلوطین توجه به دریافت‌های حسّی به عقل آسیب می‌رساند. در نظر او درنگ بر دریافت‌های حسّی درد و رنج به همراه دارد؛ اما درنگ بر دریافت‌های خرد نه تنها دردآور نیست، بلکه فهم را عمیق‌تر و استوارتر می‌کند. (ر.ک: فلوطین، ۱۳۹۶: ۲۴۳). فلوطین و روزبهان تأکید دارند که زیبایی مادی محل تأمل است؛ اما درنگ در جمال متلبس نباید ادامه‌دار باشد. طالب دیدار سرچشمه زیبایی‌ها باید به کشتن نفس و تقویت چشم دل، در پی درک منشأ صدور جمال باشد.

۳.۶ التباس، تجلی نیست

در نظام فکری روزبهان، التباس و تجلی، دو واژه‌ای هستند که هر دو به حضور حق در عالم اشاره دارند؛ اما دو واژه برای یک معنی، نیستند. التباس، ظهور با واسطه است و تجلی، حضور بی‌واسطه. به عبارتی دیگر، تجلی، آشکارگی بی‌واسطه حق است بر عاشق: «تجلی، اشراق نور اقبال حق است بر دل مقبلان» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۹: ۴۴۵) و حقیقت آن «هو ضیاء سلطان جمال الحق فی قلوب اهل التوحید و التفرید». (بقلی شیرازی، ۱۳۹۳: ۲۷۵). بر این اساس، رؤیت بی‌واسطه حق، توسط قلب و در حالت سُکر مقدور است. روزبهان، متذکر شده است که تجلی، امری است ویژه، که تنها بر موسی صفتان جاری می‌شود.

چه عجب داری سختم در مشاهده و کشف؟ به عزّ دیمومیش که به صد هزار جلال و کمال ازلی، حق را به حق دیدم، لیکن تو چه دانی حدیث بی‌غرضان؟ شبی با من در طوای ملکوت، بر طور جبروت، هم‌رنگ موسی شو، تا به هر ذره، در هر سنگی صد هزار تجلی بینی. (بقلی شیرازی، ۱۳۸۹: ۱۰۹ - ۱۱۰).

روزبهان، التباس را حضور همیشگی و بدون انقطاع خداوند در عالم می‌داند و تجلی را ظهور حق، بر دل برگزیدگان.

در این نظام فکری، حالت حضرت پیامبر ص را آن‌جا که فرمود: «رأیت ربّی فی أحسن صورة»، حالت سُکر می‌داند. آن‌جا که «وسایط التباس نیست... و رؤیت صرف قدم» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۲۹) «بی‌تلبیس التباس» (همان: ۷۶) دست می‌دهد. این سخنان روزبهان نیز، متأثر از فلوطین باشد. فلوطین، در خلال آثارش چند بار از خلسه‌ای (Ecstasy) سخن می‌گوید که در آن میان او و واحد، هیچ‌گونه جدایی نبوده است. این اتحاد خلسه‌آمیز کامل‌ترین و متعالی‌ترین رابطه انسان با خداوند است. از آثار فلوطین، چنین برمی‌آید که این اتفاق، به آن چهار باری که فرفوروس گفته است، محدود نمی‌شده است. آنچه از متن رساله هشتم از انثاد چهارم فلوطین، (ر.ک: فلوطین، ۱۸۹: ۶۳۹) به عربی ترجمه شده است و در میمر اول اثولوجیا آمده است، خواندنی است:

إنی ربما خلوتُ بنفسی و خلعتُ بدنی جانباً و صرتُ کأنی جوهرٌ مجردٌ بلا بدن فأکونُ داخلاً فی ذاتی رجعاً إليها خارجاً من سائر الأشياء - فأکونُ العلم و العالم و المعلوم جميعاً، فأری فی ذاتی من الحُسن و البهاء و الضیاء ما أبقى له متعجباً بهتاً، فأعلمُ أنّی جزءٌ من الأجزاء العالم الشریف الفاضل الإلهی، هی ذویة فعّاله.

فلما أيقنتُ بذلكَ ترقّيتُ بذاتي من ذلك العالمِ إلى العالمِ الإلهي، فصرتُ كأنّي موضوعٌ فيها متعلّقٌ بها، فأكونُ فوقَ العالمِ العقليّ كلّهُ، فأرى كأنّي واقفٌ في ذلك الموقفِ الشّريفِ الإلهي؛ فأرى هناك من النورِ و البهاءِ ما لا تقدر الألسنُ على صفتهِ و لا تعيه الأسماع. فإذا استغرقتني ذلك النورِ و البهاءِ و لم أقوَ على احتمالهِ هبطتُ من العقلِ إلى الفكرِ و الرؤيّة. فإذا صرتُ في عالمِ الفكرةِ و الرؤيّةِ حجبتُ الفكرةُ عنّي ذلك النورِ و البهاءِ، فأبقى متعجباً أنّي كيف انحدرتُ من ذلك الموضوعِ الشّامخِ الإلهي و صرتُ في موضعِ الفكرةِ بعد أن قويتُ نفسي على تخليفِ بدنِها و الرجوعِ إلى ذاتها و التّرقّي إلى العالمِ العقليّ ثمّ إلى العالمِ الإلهي حتّى صرتُ في الموضوعِ البهاءِ و النورِ الذي هو علّةُ كلِّ نورٍ و بهاءٍ. و من العجبِ أنّي كيف رأيتُ نفسي ممثلةً نوراً و هي في البدنِ كيّتها و هي غيرُ خارجهِ منه. (بدوي، ۱۹۵۵: ۲۲).

همانا، چه بسا، با خود بارها تنها ماندم و کالبد را از خود، جدا کردم و آن را به سویی نهادم و چنان شدم که گویا گوهری برکنار از ماده و بی کالبدم؛ پس در این حالت، من در اندرون خود بودم و به سوی او بازگشتم؛ به گونه‌ای که از همه چیزها به درآمدم؛ در چنان حالتی [که] من هم دانایی و هم دانا و هم دانسته بودم. در آن هنگام، چنان نیکویی و روشنایی و درخشندگی و زیبایی و فروغی در خود می‌یافتم که با شگفتی و حیرت و گیجی در هم آمیخته بود. آنگاه، دریافتم که من پاره‌ای از پاره‌های این جهان بزرگوار و برتر و خداگونه‌ام و جاننداری تکاپوگرّم. چون این حقیقت را به یقین دریافتم، با خویشتن از این جهان به جهان خداگونه بالا رفتم؛ پس چنان شدم که گویا جایگاه من در آنجاست و به آن جهان وابسته‌ام؛ سپس، بالای همه جهان عقلی جای گرفتم. آنگاه، خود را چنان یافتم که در جایگاه بزرگوار خدایی بازایستاده‌ام. در آنجا چنان روشنایی و درخشندگی و فروغی می‌یافتم که زبانها از بیان و گوش‌ها از شنیدن آن ناتوانند؛ پس همین که آن روشنایی و درخشندگی، همه تار و پود مرا در بر گرفت و در آن فرو رفتم و از پذیرفتن آن ناتوان ماندم، از جایگاه خرد، به سوی اندیشه و فکر بدرآمدم. اندیشه مرا از آن درخشندگی و روشنایی به یک سو نهاد و خود پرده و پوششی میان من و آن روشنایی گشت. آنگاه، با حالت شگفتی که در من پدید آمد، [از خود پرسیدم]: چگونه از جایگاه بلند خدایی فرود آمدم و در جایگاه فکر و اندیشه سیر نزولی کردم؟! بعد از آن روانم توانست کالبد خود را واپس نهد و به خویشتن بازگردد و به جهان عقلی بالا رود و به جهان خدایی صعود کند؛ به گونه‌ای که در جایگاه درخشندگی و روشنایی و فروزانی جای گیرد که آن جایگاه پدیدآورنده همه روشنایی و درخشندگی است و از شگفتی‌هاست که چگونه من خویشتن را آکنده و پر فروغ و انباشته از روشنایی دریافتم؛ در حالتی که هستی من در کالبدم بود؛ همانند حالت خویشتن به هنگامی که از کالبدم به درآمدم. (فلوطين، ۱۳۹۶: ۴۳ - ۴۴)

در نزد فلوطین، پایان سلوک، اتحاد با احد است. این عقیده، حاصل استدلال‌های منطقی و احتجاجات فلسفی فلوطین نیست؛ بلکه، چنانکه خواندیم، حاصل تجربه شخصی اوست. فروریوس، شاگرد و هم‌نشین فلوطین، می‌گوید:

به فلوطین، مقصد همیشه نزدیک را نشان داده‌اند و مقصد و پایان راهش، نزدیک شدن به خدایی بود که برتر از همه چیز است و یگانه شدن با او. در زمانی که در صحبت او بودم، چهار بار به آن مقصد رسید؛ آن هم نه تنها به نحو بالقوه، بلکه در فعلیتی وصف ناشدنی. (فلوطین، ۱۳۸۹: ۱۱۲۲).

چگونگی این استغراق، اتحاد یا خلسه (Ecstasy)، غیرقابل توصیف است. (ر.ک: پورجوادی، ۱۳۷۸: ۸۵).

روزبهان نیز، بارها، در خلال آثارش از اتحاد با حق، سخن گفته است. در میان آثار او کشف‌الاسرار گزارشگر بسیاری از واقعه‌هایی است که او «تجربه» کرده است: رویت خداوند، دیدار با ملائک، دیدن پیامبران و اولیا، و... روزبهان نیز، همچون فلوطین، از تجربه خود سخن می‌گوید.

ادراک وی، از اسرار عرفانی بر مبنای دریافت شهودی و مکاشفات عینی او از ژرفای حقیقت است. بنابراین، تألیفات عرفانی روزبهان، صرفاً، ادبیات صوفیانه فارسی یا به طور محض، آداب و رسوم تصوف نبوده، بلکه در واقع مبتنی بر عرفان ناب و خالص است. (ارنست، ۱۳۸۳: ۳۳).

بدین ترتیب، روزبهان نیز همچون فلوطین، مراتب رویت خداوند را تجربه کرده است.

۷. نتیجه‌گیری

افلاطون، با استفاده از «بهره‌مندی» سعی داشت بگوید که آفریدگان، از ذات الهی بهره‌مند هستند. به این ترتیب، عالم در عین کثرت در وحدتی بنیادی تصویر شد. فلوطین نیز همچون افلاطون، قائل به وحدت در عین کثرت بود. فلوطین، با علم به اینکه در نظریه افلاطون، میان عالم ایده و محسوسات، جدایی است، در نظریه خود از «صدور» یا «فیضان» بهره برد. در نزد وی، عالم، حاصل صدور واحد است. در نزد وی، صدور منجر به کاهش، تکثر، نقصان و... واحد نمی‌شود. در نهایت باید گفت که «صدور، تعیین واحد» است. این نظریه، در عالم اسلام مقبول افتاد. وحدت، در عین کثرت، مقبول طبع مسلمانان بود و مبتنی

بر آموزه‌های قرآنی. ابتدا، فلاسفه و پس از آن حکما و عرفا، به طریقی از این نظریه بهره بردند.

روزبهان بقلی شیرازی، که راه و رسم ویژه‌ای در عرفان دارد، آشکارا، تحت تأثیر نظریه فلوپین است. در نظر وی آفرینش عالم، از خداوند آغاز می‌شود و سپس به عقل و پس از آن به روح و در نهایت به ماده ختم می‌شود. در *عبر العاشقین و شرح شطحیات* این روند، درست به مانند آنچه در فلسفه فلوپین آمده است، توصیف شده است. وی، در برابر Emanation (صدور، فیضان) فلوپین، واژه التباس را به کار می‌برد. وی، دنیا را منزل التباس می‌داند. التباس، ظهور خداوند است در عالم. به عبارتی دیگر التباس حق، ظهور ذات الهی در اشیاء محسوس است. این امر، در روند آفرینش، ضروری و اجتناب ناپذیر بوده است. بر این اساس، توصیف روزبهان از آفرینش عالم، منطبق است بر آنچه که از فلوپین در عالم اسلام رواج یافته است و این امر نشان‌دهنده تأثیرپذیری آشکار روزبهان بقلی شیرازی از نظریات فلوپین است و باید روزبهان را یک نوافلاطونی دانست.

پی‌نوشت‌ها

۱. ر.ک به: اولیری، دلیسی. (۱۳۷۴). *انتقال علوم یونانی به عالم اسلام*. ترجمه احمد آرام. چاپ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی. هم‌چنین: گوتاس، دیمتری. (۱۳۹۴). *اندیشه یونانی، فرهنگ اسلامی*. ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی. چاپ دوم. تهران: فرزانه.
۲. Nous، در انگلیسی به Mind (ذهن) ترجمه شده است. سارتر، این معنی را نمی‌پسندد و معادل Spirit، به معنی «روح» را معادلی درست می‌داند. (راسل، ۱۳۵۰، ج ۱: ۵۳۵ - ۵۳۶). شهرستانی *در الملل و النحل* (۱۴۱۳: ۴۷۸) و فروغی *در سیر حکمت در اروپا* (۱۳۳۴: ۶۹)، در برابر آن از واژه «عقل» استفاده کرده‌اند. در این پژوهش نیز برای رعایت سنت فلسفه اسلامی، در برابر Nous از عقل استفاده می‌کنیم.
۳. «وساطت» در نزد فلوپین، مجوزی است برای بروز کثرت در آفرینش. استدلال وی را، که مبتنی است بر قاعده الواحد و لزوم و وساطت عقل، اینگونه تشریح کرده‌اند:
 واحد محض، فوق‌التمام است و عالم، حسی و ناقص و چون بین فوق‌التمام و ناقص مناسبتی نیست و از طرف دیگر، مناسبت تام بین علت و معلول، ممکن نیست، چون هر ابداعی مستلزم نقصان مبدع از مبدع است، بنابراین، لازم است بین آن دو، موجودی که می‌توان آن را تام نامید- یعنی عقل- واسطه شود. (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۸۹).

تأثیر اندیشه‌های نوافلاطونی، در باب «بهره‌مندی» و «صدور» ... ۲۳

حکما و فیلسوفان مسلمانان در خصوص این قاعده، عقاید متفاوتی ابراز کرده‌اند. (ر.ک: سجّادی، ۱۳۳۸: ۳۴۴).

۴. برای آشنایی بیشتر با عقاید اخوان الصفا، ر.ک. به: حلبی، علی اصغر. (۱۳۶۰). **گزیده متن رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا**. چاپ اول. تهران: زوآر.

۵. برای آشنایی بیشتر با نظریات فارابی در خصوص نظریهٔ مُثُل ر.ک. به: مدکور، ابراهیم. (۱۳۶۳). **نظریهٔ مُثُل و مسئلهٔ معرفت در فلسفهٔ اسلامی**. ترجمهٔ اسماعیل سعادت. مجلهٔ معارف. شمارهٔ ۱. صص ۵ - ۲۲.

۶. برای آشنایی بیشتر با آموزه‌های ابن سینا در خصوص نظریهٔ مُثُل ر.ک. به: تیوای، محمدعلی. (۱۳۸۸). **مشایبان و نظریهٔ مُثُل**. مجلهٔ آینهٔ معرفت. شمارهٔ ۲۱. صص ۱۳ - ۶۰.

۷. برای آشنایی بیشتر با نظریات سهروردی در خصوص نظریهٔ مُثُل ر.ک. به: دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۹). **شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی**. چاپ پنجم. تهران: حکمت. همچنین برای بررسی افکار مشترک میان سهروردی و فلوطین ر.ک. به: مجتهدی، ۱۳۹۴: ۱۴۳ - ۱۴۸.

۸. شیخ، سعید. (۱۳۹۰). **فرهنگ اصطلاحات فلسفهٔ اسلامی**. ترجمهٔ سعید رحیمیان. چاپ اول. تهران: مرکز.

۹. رحیمیان (۱۳۸۱) در کتاب **فیض و فاعلیت وجودی**، به تفصیل، به جنبه‌های مختلف نظریهٔ فیض یا صدور در **اثولوجیا** پرداخته است. بررسی مفصل وی دربارهٔ تأثیر نظریهٔ فیض بر حکما و فلاسفهٔ مسلمان شایان توجه است.

۱۰. در **عبرالعاشقین مُصَحَّحِ کرین و معین**، «بهمت» آمده است. ما ضبطِ نوریخش را برگزیدیم.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

ابن مسکویه، ابو علی احمد بن محمد بن یعقوب مسکویه خازن رازی. (۱۳۵۸). **حکمه الخالده**. حقیقه و قدم له عبدالرحمن بدوی. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.

اردبیلی، محمدمهدی. (۱۳۹۳). شرحی اجمالی بر نظریهٔ مُثُل افلاطون. مجلهٔ الکترونیکی فلسفهٔ نو: <http://newphilosophy.ir/?p=589>

استیس، والتر ترنس. (۱۳۸۸). عرفان و فلسفه. ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی. چاپ هفتم. تهران: سروش. افلاطون. (۱۳۸۰). مجموعهٔ آثار افلاطون. ترجمهٔ محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.

المنطقی السجستانی، ابوسلیمان. (۱۹۷۴). **صیوان الحکمه و ثلاث رسائل**. حقیقه و قدم له عبدالرحمن بدوی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

- بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۵۵). افلوطین عند العرب. قاهره: مکتبه النهضه المصریه.
- بقلی شیرازی، روزبهان بن ابی نصر. (۱۳۸۹). شرح شطحیات. به تصحیح و مقدمه هانری کربن. ترجمه مقدمه از محمدعلی امیرمعزی. چاپ ششم. تهران: طهوری.
- _____ . (۱۳۸۳). عبهرالعاشقین. به تصحیح و مقدمه هانری کربن و محمد معین. چاپ چهارم. تهران: منوچهری.
- _____ . (۱۳۸۰). عبهرالعاشقین. به سعی جواد نوربخش. چاپ دوم. تهران: یلدای قلم.
- _____ . (۱۳۹۳ الف). کشف الاسرار و مکاشفات الانوار. ترجمه محمد خواجوی. چاپ اول. تهران: مولی.
- _____ . (۱۳۹۳ ب). منطق الأسرار ببيان الأنوار. تصحیح سید علی اصغر میرباقری فرد و زهره نجفی. چاپ اول. تهران: سخن.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۷۸). درآمدی بر فلسفه افلوطین. چاپ سوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- تیوای، محمدعلی. (۱۳۸۸). مشایبان و نظریه مُثُل. مجله آینه معرفت. شماره ۲۱. صص ۱۳ - ۶۰.
- جنید شیرازی، معین‌الدین ابوالقاسم. (۱۳۶۶). شدّ الإزار فی حطّ الأوزار عن زوّار المزار. تحشیه و تصحیح محمد قزوینی. تهران: نوید.
- خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۷۶). اثولوجیا، در دایره المعارف بزرگ اسلامی. تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی. ج ۶: ۵۷۹ - ۵۸۵.
- راسل، برتراند. (۱۳۵۱). تاریخ فلسفه غرب. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۸۱). فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین. چاپ اول. قم: بوستان کتاب.
- رحیمی‌زنگنه، ابراهیم و شکری، همایون. (۱۳۹۱). حبّ افلاطونی و تأثیر آن بر عرفان اسلامی (با تکیه بر حبّ عدری و عرفان جمالی). مجله ادیان و عرفان. سال هشتم. شماره ۳۱. صص ۱۴۹ - ۱۶۸.
- سجّادی، سیدجعفر. (۱۳۳۸). لغات و اصطلاحات فلسفی. به اهتمام حُسام‌الدین قَهّاری. تهران: ابن سینا.
- شایگان، داریوش. (۱۳۷۳). هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی. ترجمه باقر پرهام. چاپ دوم. تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- شکری، همایون. (۱۳۹۸). خطّ ایرانی در استنساخ نُسخ عربی. فصل‌نامه قلم. شماره ۱۰. صص ۳۰ - ۳۳.
- شهرستانی، عبدالکریم. (۱۴۱۳). الملل و النحل. صَحَّحْ وَعَلَّقَ عَلَيْهِ احمد فهمی محمد. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- شیخ، سعید. (۱۳۹۰). فرهنگ اصطلاحات فلسفه اسلامی، در قرون میانه اسلامی مشتمل بر منطق و فلسفه مشاء و اشراق. ترجمه سعید رحیمیان. چاپ اول. تهران: مرکز.

تأثیر اندیشه‌های نوافلاطونی، در باب «بهره‌مندی» و «صدور» ... ۲۵

- صفی‌پوری، عبدالرحیم بن عبدالکریم. (۱۳۹۷). *متهی الأرب فی لغات العرب*. مقدمه، تصحیح، تعلیق و فهارس علی‌رضا حاجیان‌نژاد. چاپ اول. تهران: سخن.
- فاموری، مهدی. (۱۳۸۹). نگاهی به مفهوم التباس در نزد شیخ روزبهان بقلی شیرازی. *مجله مطالعات عرفانی دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان*. شماره ۱۲. صص ۱۶۳ - ۱۸۲.
- فروغی، محمد علی. (۱۳۳۴). *سیر حکمت در اروپا*. تهران: زوآر.
- فلوطین. (۱۳۹۶). *آنولوجیا*. ترجمه حسن ملک‌شاهی. چاپ سوم. تهران: سروش.
- _____ . (۱۳۸۹). *دوره آثار فلوطین*. ترجمه محمدحسن لطفی. چاپ دوم. تهران: خوارزمی.
- قلیچ‌خانی، حمیدرضا. (۱۳۹۴). *زرافشان، فرهنگ اصطلاحات و ترکیبات خوش‌نویسی، کتاب‌آرایی و نسخه‌پردازی در شعر فارسی*. چاپ اول. تهران: فرهنگ معاصر.
- کاپلستون، فردریک‌چالز. (۱۳۹۲). *تاریخ فلسفه، یونان و روم*. ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی. چاپ هفتم. تهران: سروش و علمی و فرهنگی.
- کرمر، جوئل. (۱۳۷۹). *فلسفه در عصر رنسانس اسلامی: ابوسلیمان سجستانی و مجلس او*. چاپ اول. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کرین، هانری. (۱۳۶۱). *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه اسدالله میسری. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.
- _____ . (۱۳۶۹). *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*. ترجمه جواد طباطبایی. چاپ اول. تهران: توس.
- لطفی، محمد حسن. (۱۳۹۰). *ما بعدالطبیعه ارسطو*. چاپ دوم. تهران: طرح نو.
- مجتهدی، کریم. (۱۳۹۴). *سهروردی و افکار او، تأملی در منابع فلسفه اشراق*. چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مدکور، ابراهیم. (۱۳۶۳). *نظریهٔ مُثُل و مسئلهٔ معرفت در فلسفه اسلامی*. ترجمه اسماعیل سعادت. *مجلهٔ معارف*. شمارهٔ ۱. صص ۵ - ۲۲.
- نوری، علی و دیگران. (۱۳۹۶). *تحلیل و تطبیق سه اصطلاح تمثّل و التباس و منازل در نظام فکری عین القضاة همدانی، روزبهان بقلی و محی‌الدین بن عربی*. *مجله پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهرگویا)*. شمارهٔ ۳۴. صص ۹۷ - ۱۲۸.
- یاسپرس، کارل. (۱۳۶۳). *فلوطین*. ترجمه محمدحسین لطفی. چاپ اول. تهران: خوارزمی.