

The Semantic Coordinates of the System of Grace from the Perspectives of Plotinus and Ibn Arabi

Hasan Mohammadzadeh*

Mansoor Imanpour**

Abstract

The "Theory of Grace" is one of the innovations of Plotinus and serves as a response to the issue of the emergence of multiplicities from the One. Throughout history, various explanations of grace have been provided by philosophers, but Ibn Arabi's interpretation is notably different. This research aims to examine the issue of the semantic coordinates of the system of grace by balancing the views of Plotinus and Ibn Arabi, utilizing the method of Aristotelian description and analysis, and evaluating it at two levels: components and foundations. The goal of this research is to discover and infer the components of the system of grace within the two epistemological frameworks of Plotinus and Ibn Arabi, in such a way that the relationship between the foundations and views of these two thinkers is demonstrated. The findings of the study indicate that the system of grace in Plotinus and Ibn Arabi has fundamental and structural differences in terms of both foundation and structure. Specifically, Ibn Arabi has been able to present a more precise and comprehensive analysis of grace by situating the theory within the context of the personal unity of existence. The most significant achievement and characteristic of Ibn Arabi's grace can be seen in his transition from the multiplicities of being and his profound explanation of the relationship between the Divine and creation, as well as the degree of presence and activity of the Divine.

Keywords: Grace, Meaning, Plotinus, Ibn Arabi.

* Ph.D. Candidate of Islamic philosophy and wisdom, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran
(Corresponding Author), Mohammadzadeh.h1367@gmail.com.

** Associate Professor, Department of Philosophy and wisdom, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz,
Iran, man3ima@yahoo.com

Date received: 26/09/2024, Date of acceptance: 01/10/2024



Introduction

The ongoing inquiry and research regarding "How multiplicities emerge from the One" has been one of the important and fundamental issues for both Muslim and non-Muslim philosophers and sages. This question has led to the emergence of various viewpoints and theories, such as the theory of evolution, the theory of participation, the theory of stimulation, the theory of all-godliness, the theory of creation from nothing, the theory of grace, and the theory of manifestation (Jaspers 1398 AHS: 21; Rahimian 1381 AHS: 69). In this context, Plotinus introduced another concept known as the "theory of grace" and sought to justify the emergence of multiplicities from the One. After Plotinus, several philosophers discussed this idea, each explaining it according to their own epistemological system, one of the most important of whom is Muhyiddin Ibn Arabi (1165-1240 CE). As a Muslim mystic, he provided a different interpretation of grace and even critiqued Plotinus and his view on the meaning of grace at times (Ibn Arabi 1356 AH: Vol. 2, 337; same: Vol. 2, 179-178; same: Vol. 2, 151). The significance and ontological status of the grace system on one hand, and Ibn Arabi's critique (died 638 AH) on the other, indicate the necessity of examining its semantic implications. The main question of this research is: what is the meaning and nature of the theory of grace from the perspectives of Plotinus and Ibn Arabi? By analyzing this question, the following sub-questions can be posed: 1. What meanings and truths do the components and elements constituting the meaning of grace have in these two epistemological systems? 2. In what cultural context and with what ontological basis was the theory of grace proposed by them? And fundamentally, where does this semantic difference originate? The author's hypothesis is that, given the foundational divergence of these two thoughts, the theory of grace is presented within two completely different frameworks, each having distinct ontological and semantic implications.

Materials & methods

The method used in this research is the Aristotelian analysis method, which focuses on the four causes of the system of grace. This method employs various techniques such as conceptual analysis, propositional analysis, and systemic analysis, as well as the reconstruction of viewpoints to arrive at a superior model and perspective. In addition, comparative studies at the level of reasons and foundations have also been utilized in this article to showcase Ibn Arabi's innovative system. The method of data collection from first-hand and relevant sources for the present research is also bibliographic and library-based.

Discussion & Result

Ibn Arabi, by proposing the theory of grace within the framework of the unity of existence, presents a different meaning of the system of grace. He argues that by transcending the multiplicities of existence and introducing the theory of manifestation, God is seen as the only being in the universe, while everything else is a reflection and manifestation of Him. Through this epistemological system, he discusses the system of grace and derives its semantic characteristics. The features of the system of grace according to Ibn Arabi can be summarized in the following points: "continuity," "immediacy," "unity and identity," "conformity with the God of religions," "proximity and active presence of God," "extensiveness and universality," "comprehensiveness and returnability to unity," and "absence of constraints such as: involuntariness and ignorance." The result and outcome of these characteristics can be observed in the profound explanation of this model of the relationship between the Truth and creation, as well as the degree of presence and activity of the Truth.

Conclusion

The concept of grace in Plotinus's epistemological system refers to divine and non-religious souls, whereas the grace in Ibn Arabi's thought aligns with religious teachings, performing the act of grace both in terms of occurrence and persistence. The grace in Plotinus's knowledge system pertains to the existence and being of things, while from Ibn Arabi's perspective, it represents the manifestation of being and the existential radiance of the Creator. Additionally, the source and object of Plotinus's grace is directly only the First Intellect, whereas in Ibn Arabi's view, the entire universe is encompassed by the general divine grace, which signifies the extensive nature of grace in Ibn Arabi's worldview. From Ibn Arabi's standpoint, the act of grace occurs directly and continuously, while in Plotinus, this truth happens through intermediaries. Furthermore, Ibn Arabi's grace possesses such comprehensiveness that it addresses the return of grace and the issue of resurrection, a point that remains unaddressed in Plotinus. Although both epistemological systems emphasize the impartiality of grace, the rationale behind grace in Ibn Arabi is explained by distinguishing the realm of the unseen from the realm of action and testimony, in such a way that grace is attributed to the perfection of God and the manifestation of His names .

In applying the second layer of the discussion and the ontological basis of the statements that account for the differences between these two perspectives, it can also be said that the ontological basis of the theory of grace in the mystical and philosophical

systems of Plotinus and Ibn Arabi is different. Since the theory of grace is presented in two completely different contexts, it has thus taken on a fundamentally different nature; because Ibn Arabi believes in the personal unity of existence, while the intellectual framework of Plotinus is alien to this premise. In conclusion, it can be said that both theories provide a successful framework for justifying the emergence of multiplicities from a single source, but the differences in their underlying structures and foundations have led to distinctions in issues, particularly the matters of "the relationship of the Truth with creation" and "the nature of the presence and activity of the Truth in the world," which are significant achievements of the theory of grace as interpreted by Ibn Arabi.

Bibliography

Quran, Translation by Fouladvand.

Ibn Turka Isfahani, Sain al-Din (1393 AHS), *Tamheed al-Qawa'id*, Edited and Annotated by Seyyed Jalal al-Din Ashtiyani, Sixth Edition, Qom: Boustane Ketab.

Ibn Rushd, Muhammad (1993), *Tahafut al-Tahafut*, Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani.

Ibn Sina, Hussein (1379 AHS), *Al-Najat*, Edited by Muhammad Taqi Danesh-Pazhooh, Tehran: University of Tehran Publishing and Printing Institute.

Ibn Sina, Hussein (1404 AH A), *Al-Ta'liqat*, Edited by Abdul Rahman Badawi, Qom: Maktabat al-'Ilam al-Islami.

Ibn Sina, Hussein (1404 AH B), *Al-Shifa (Theology)*, Edited by Ibrahim Madkur, Qom: Maktabat Ayatollah Marashi Najafi.

Ibn Sina, Hussein (1434 AH), *Al-Isharat wa al-Tanbihat*, Edited by Mojtaba Zarei, Third Edition, Qom: Boustane Ketab.

Ibn Arabi, Muhyiddin (1356 AH), *Fusus al-Hikam*, Commentary by Abu al-Ala Afifi, Cairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyya.

Ibn Arabi, Muhyiddin (1396 AHS), *Fusus al-Hikam*, Translation by Muhammad Khajavi, Fourth Edition, Tehran: Mowlavi.

Ibn Arabi, Muhyiddin (1442 AH), *Sharh Qaysari on Fusus al-Hikam by Ibn Arabi*, Translation by Muhammad Khajavi, Fourth Edition, Tehran: Mowlavi.

Ibn Fanari, Muhammad (1374 AHS), *Misbah al-Uns*, Translation by Muhammad Khajavi, Tehran: Mowlavi Publications.

Ibn Fanari, Muhammad (n.d.), *Misbah al-Uns bayn Al-Magul va Al-Mashhoud*, Edited by Muhammad Khajavi, Tehran: Mowlavi.

Ibn Manzur, Muhammad (1414 AH), *Lisan al-Arab*, Third Edition, Beirut: Dar al-Sader.

Ibn Maimun, Musa (n.d.), *Dalalat al-Hairin*, Edited by Hussein Atayi, Egypt: Library of Religious Culture.

85 Abstract

- Aristotle (1427 AH), *Metaphysics*, Translation by Muhammad Hassan Lotfi, Tehran: Tarh-e No.
- Plato (n.d.), *The Complete Works of Plato*, Translated by Muhammad Hassan Lotfi and Reza Kavyani, Tehran: Khwarazmi Publications.
- Bagheri Khalili, Ali Akbar (1386 AHS), "Similarities between Neoplatonic Philosophy and the Mysticism of Rumi", *Journal of Humanities Research*, No. 54, pp. 51-74.
- Badawi, Abdul Rahman (1429 AH), *Encyclopedia of Philosophy*, Qom: Dhawi al-Qurba.
- Badawi, Abdul Rahman (1955), *Plotinus among the Arabs*, Cairo: Library of the Egyptian Renaissance.
- Badawi, Abdul Rahman (1977), *Modern Platonism among the Arabs*, Kuwait: Printing Agency.
- Badawi, Abdul Rahman (1979), *The Fall of Greek Thought*, Cairo: Library of the Egyptian Renaissance.
- Bréhier, Émile (1967), *History of Philosophy*, Translation by Ali Morad Davoodi, Tehran: University of Tehran Publications.
- Bahar Nejad, Zakaria (1388 AHS), "Plotinus and the Theory of Unity of Existence", *Khordnameh Sadra*, No. 57, pp. 80-93.
- Pourjavadi, Nasrollah (1378 AHS), *An Introduction to the Philosophy of Plotinus*, Third Edition, Tehran: University Publishing Center.
- Jawhari, Ismail (1407 AH), *Al-Sihah Taj al-Lugha wa Sihah al-Arabiyya*, Edited by Ahmad Abdul Ghafour Attar, Fourth Edition, Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin.
- Hosseini Shahroodi, Morteza and Fatemeh Estesnaei (1392 AHS), "The Personal Unity of Existence and Its Reflection in the Knowledge of the One from the Perspective of Plotinus," *Philosophical Essays*, No. 23, pp. 5-26.
- Khorasani, Sharaf al-Din (n.d.), "Plotinus", *Great Islamic Encyclopedia*, Place and Publisher Unknown.
- Khomeini, Ruhollah (1376 AHS), *Misbah al-Hidayah ila al-Khilafah wa al-Wilayah*, Introduction by Jalal al-Din Ashtiyani, Third Edition, Tehran: Institute for the Organization and Publication of Works.
- Raghib Isfahani, Hossein (1430 AH), *Al-Mufradat*, Beirut: Al-Alami Foundation for Publications.
- Rahmani, Gholamreza (1390 AHS), *The Philosophy of Plotinus*, Qom: Bostan Ketab.
- Rahimian, Saeed (1381 AHS), *The Grace and Existential Efficacy from Plotinus to Sadr al-Muta'allihin*, Qom: Bostan Ketab.
- Sabzevari, Mulla Hadi (n.d.), *Sharh al-Asma al-Husna*, edited by Mohsen Bidarfar, Qom: Bidar Publications.
- Sajadi, Seyed Jafar (1373 AHS), *Cultural Dictionary of Islamic Knowledge*, Tehran: Koomesh.
- Sajadi, Seyed Jafar (1375 AHS), *Dictionary of Philosophical and Theological Sciences*, Tehran: Amir Kabir.
- Sajadi, Seyed Jafar (1379 AHS), *Dictionary of Philosophical Terms of Mulla Sadra*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Suhrawardi, Yahya (1372 AHS), *Collection of the Works of the Sheikh of Ishraq*, edited by Henry Corbin, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research (Research Center).

- Shibli Nomani, Muhammad (1386 AHS), *History of Theology*, translated by Seyyed Mohammad Taqi Fakhri Da'i Gilan, Tehran: Asatir.
- Shahrzuri, Shams al-Din (1365 AHS), *Nuzhat al-Arwah wa Rawdat al-Afrah (History of the Philosophers)*, translated by Maqsd Ali Tabrizi, edited by Mohammad Taqi Danesh Pazhooh and Mohammad Sarvar Moulai, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Shirazi, Yahya (1391 AHS), *Lessons on Sharhe Manzoumeh*, 3rd edition, Qom: Bostan Ketab.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad (1363 AHS), *Al-Mashair*, translated by Mirza Imad al-Dawlah, edited by Henry Corbin, Tehran: Tahouri.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad (1366 AHS), *Tafsir al-Quran al-Karim*, 2nd edition, Qom: Bidar Publications.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad (1981), *Al-Hikmat Al-Muta'aliyah fi Al-Asfar Al-Aqliyah Al-Arba'a*, with annotations by Allameh Tabatabai, 3rd edition, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Saliba, Jamil (1393 AHS), *Philosophical Dictionary*, translated by Manouchehr Sanei Darabi, 4th edition, Tehran: Wisdom Publishing Institute.
- Toraihi, Fakhri al-Din (1430 AH), *Majma al-Bahrain*, Beirut: Al-Alami Foundation for Publications.
- Abdul Hakim, Khalifa (2536), *Metaphysics of Rumi*, translated by Ahmad Mohammadi and Ahmad Mir Alai, Tehran: Sepehr Printing House.
- Al-Ajam, Rafiq (2000), *Encyclopedia of Terms of Imam Ghazali*, Beirut: Lebanon Publishers.
- Ghazali, Abu Hamid (n.d.), *Tahafut al-Falāsifah*, edited by Suleiman Dunya, 6th edition, Egypt: Dar al-Ma'arif.
- Farabi, Muhammad (1996), *Al-Siyasah Al-Madaniyyah*, Beirut: Dar and Library of Al-Hilal.
- Fakhri Razi, Muhammad (n.d.), *Al-Mabāhis Al-Mashriqiyyah fi Ilm Al-Ilāhiyyat va Al-Tabi'iyat*, Qom: Bidar Publications.
- Fakhri, Majid (1389 AHS), *The Course of Philosophy in the Islamic World*, translated under the supervision of Nasrollah Pourjouadi, 3rd edition, Tehran: University Publishing Center.
- Farahidi, Khalil (1409 AH), *Al-Ayn*, edited by Mahdi Makhzoumi and Ibrahim al-Samarrai, Qom: Dar al-Hijrah.
- Plotinus (1366 AHS), *The Complete Works of Plotinus*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Khwarizmi Publications .
- Plotinus (1388 AHS), *Enneads*, Arabic translation by Ibn Na'ima al-Hamasi, translated and explained by Hassan Malekshahi, 2nd edition, Tehran: Soroush.
- Qunawi, Sadr al-Din (n.d.), *Miftah al-Ghayb*, edited by Mohammad Khajavi, Tehran: Mowlavi.
- Copleston, Frederick Charles (1388 AHS), *A History of Philosophy*, translated by Seyed Jalal al-Din Mojtavavi, 7th edition, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Kahnouji, Mehdi (1387 AHS), "Monotheism from the Perspective of Plotinus and Muslim Mystics with Emphasis on the Views of Sadr al-Din Qunawi," *Marefat*, No. 133, pp. 60-39.
- Guthrie, W.K.C. (1375 AHS), *A History of Greek Philosophy*, translated by Mehdi Qavam Safari, Tehran: Fekr-e Rooz.

87 Abstract

Wall, Jean (1380 AHS), *Discussion on Metaphysics*, translated by Yahya Mahdavi and colleagues, 2nd edition, Tehran: Kharazmi.

Jaspers, Karl (1398 AHS), *Plotinus*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, 3rd edition, Tehran: Kharazmi Publications.

Inge, W.R (1918), *The philosophy of Plotinus*, London, Longmans vol.1.

Peters, E.F (1967), *Greek philosophical Terms*, New York university press.

Yandell Keith. E (1998), *Pantheism*, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0. London and New York: Routledge.

مختصات معنایی نظام فیض از دیدگاه فلوطین و ابن عربی

حسن محمدزاده*

منصور ایمان پور**

چکیده

«نظریه فیض» از ابداعات فلوطین و پاسخی بر مسأله‌ی صدور کثرات از واحد بود. از دیرباز تاکنون تبیین‌های متعددی از فیض، توسط حکما صورت پذیرفته است، اما تفسیر ابن عربی بسیار متفاوت است. پژوهش حاضر می‌کوشد مسأله‌ی: مختصات معنایی نظام فیض را با موازنه‌ی آرای افلوطین و ابن عربی و با بهره‌گیری از روش: توصیف و تحلیل ارسطویی بررسی کرده و آن را در دو سطح مؤلفه‌ها و مبانی، تطبیق و ارزیابی کند. هدف از انجام این پژوهش: کشف و استنباط مؤلفه‌های نظام فیض در دو دستگاه معرفتی فلوطین و ابن عربی است، به طوری که ارتباط مبانی و آرای این دو نشان داده شود. یافته‌های تحقیق: حاکی از آن است که نظام فیض فلوطین و ابن عربی از نظر مبنا و بنا تفاوت‌های بنیادین و ساختاری عمیقی دارند، به این صورت که ابن عربی توانسته است با طرح نظریه‌ی فیض در بستر وحدت شخصی وجود، تحلیل دقیق‌تر و جامع‌تری از آن ارائه دهد. مهم‌ترین دستاورد و شاخصه‌ی فیض ابن عربی را می‌توان در گذر او از کثرات هستی و تبیین عمیق از ربط حق با خلق، و میزان حضور و فاعلیت حق دانست.

کلیدواژه‌ها: فیض، معنا، فلوطین، ابن عربی.

* دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (نویسنده مسئول)،
Mohammadzadeh.h1367@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، man3ima@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۰



۱. مقدمه

در تاریخ علم فلسفه از دیرباز در میان اندیشمندان و حکمای مسلمان و غیرمسلمان درباره کیفیت خلق عالم و چگونگی پیدایش کثرات از مبدأ واحد و ارتباط حق با خلق، اختلافات عمیقی وجود داشته است (گاتری ۱۳۷۵: ج ۲، ۴۷؛ کاپلستون ۱۳۸۸: ج ۱، ۶۰؛ فارابی ۱۹۹۶م: ۲۱؛ ابن سینا ۴۳۴ق: ۳۱۶؛ سهروردی ۱۳۷۲: ج ۱، ۵۰؛ همان: ج ۲، ۱۲۵؛ ابن میمون بی تا: ج ۲، ۳۰۱؛ ابن رشد ۱۹۹۳م: ۱۷۷-۱۷۶؛ فخری ۱۳۸۹: ۴۱؛ ۱۶۵: ۱۹۶۷ (Peters 1967)). همواره ذهن فلاسفه با این پرسش مواجه بود که: «(If one why many?) اگر یکی، پس چرا خیلی؟! البته این پرسش در میان متکلمان و عارفان نیز مطرح بوده که هر یک با تأسی از نظام فکری و معرفتی خود به گونه‌ای در مورد این مهم سخن گفته است (ابن ترکه اصفهانی ۱۳۹۳: ۲۸۰؛ فخر رازی بی تا: ج ۲، ۵۰۷). آرا و نظریه‌هایی چون: «نظریه تطور»^۱ (خلیفه ۲۵۳۶: ۳۹-۳۶)، «نظریه بهره‌مندی و مشارکت» (Participation) (افلاطون بی تا: ج ۱، ۵۴۰)، «نظریه تحریک» (ارسطو ۱۴۲۷ق: ۴۷۵ و ۴۸۵)، «نظریه همه‌خدایی» (Pantheism) (وال ۱۳۸۰: ۷۷۴ و ۷۸۶؛ Yandell 1998: 6301)، «نظریه حدوث و خلق از عدم» (Ex nihilo) (غزالی بی تا: ۱۳۹)، «نظریه صدور» (ابن سینا ۴۳۴ق: ۲۸۶؛ ابن سینا ۱۴۰۴ق: ج ۱، ب ۲، ۲۱)، «نظریه ظهور» (ابن فناری ۱۳۷۴: ۱۸۵)، هفت راه حلّی است که توسط اندیشمندان این عرصه فکری مطرح شده است (یاسپرس ۱۳۹۸: ۲۱؛ رحیمیان ۱۳۸۱: ۶۹). در این میان اصطلاح دیگری به نام «فیض» (Emanation) در منابع متقدم فلسفی و عرفانی مشاهده می‌شود که کشف مختصات معناساختی آن از دیدگاه فلوطین (Plotinus) و ابن عربی موضوع مقاله حاضر است. «نظریه فیض» را برای اولین بار فلوطین (۲۷۰-۲۰۳م) بکار برد (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۲، ۷۱۵؛ رحیمیان ۱۳۸۱: ۶۷) و هدف او از این اصطلاح، یک هدف نظری و یک هدف عملی بود؛ هدف عملی او اتحاد با «احد» (The one) بود (خراسانی بی تا: ج ۱۰، ۲۰۸؛ فلوطین ۱۳۶۶: ج ۲، ۱۰۹۴) و هدف شناختی و نظری او کشف و بیان یک الگو و طرحی هستی‌شناسانه برای تبیین خلق عالم و پاسخ به مسأله صدور کثرت از واحد بود (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۲، ۶۸۱). پس از فلوطین، حکما و عرفای متعددی درباره این ایده سخن گفته و هر یک متناسب با سیستم معرفتی خود آن را توضیح داده‌اند که یکی از مهم‌ترین آنها محیی‌الدین ابن عربی (۱۲۴۰-۱۱۶۵م) است. او به‌عنوان عارفی مسلمان، تفسیر متفاوتی از فیض ارائه داده و حتی در برخی مواقع متعزّض فلوطین و دیدگاه او در معنای فیض شده است (ابن عربی ۱۳۵۶ق: ج ۲، ۳۳۷؛ همان: ج ۲، ۱۷۹-۱۷۸؛ همان: ج ۲، ۱۵۱). اهمیت و جایگاه هستی‌شناختی نظام فیض از سوی، و انتقاد ابن عربی (متوفی ۶۳۸ق) از سوی دیگر، حکایت از

ضرورت بررسی معناشناسانه آن دارد. دلیل انتخاب فلوطین و ابن عربی برای بررسی تطبیقی این است که: فلوطین مُبدع نظریه فیض است و ابن عربی نیز کسی است که این نظریه را در آثار خود مطرح کرده و با ارائه معنای دیگری از آن فلوطین را نقد کرده است، علاوه اینکه پژوهش متمرکز بر مقایسه عناصر معنایی آموزه فیض از دیدگاه فلوطین و ابن عربی - تا جایی که نویسنده آگاه است - پیشینه‌ای ندارد و این خود به تنهایی بر ضرورت و اهمیت این پژوهش می‌افزاید. در عین حال امتیاز دیگر این مقایسه آن است که می‌تواند دیدگاه کلی علم عرفان و فلسفه در مورد یک اصطلاح و نظریه واحد را مشخص کند که اساساً کار تطبیق میان این دو کمتر اتفاق افتاده است.^۲ پرسش اصلی پژوهش این است که معنا و ماهیت نظریه فیض از دیدگاه فلوطین و ابن عربی کدام است؟ با تجزیه و تحلیل این پرسش می‌توان سؤالات فرعی را چنین مطرح ساخت: ۱. مؤلفه‌ها و عناصر سازنده معنایی فیض در این دو دستگاه معرفتی چه معنا و حقیقتی دارند؟ ۲. نظریه فیض در کدام زمینه (Context) و بستر فرهنگی و با کدام مبنای هستی‌شناختی توسط ایشان مطرح شده است؟ و اساساً این تفاوت معناشناختی از کجا نشأت می‌گیرد؟ فرضیه نگارنده این است که با توجه به تغایر مبنایی این دو اندیشه، نظریه فیض در دو چارچوب کاملاً متفاوت از هم مطرح شده و آثار هستی‌شناختی و معناشناختی متمایزی از هم دارد. نویسنده با روش تحلیلی و با مراجعه به اسناد و مدارک کتابخانه‌ای به دنبال معناشناسی و تطبیق این مسأله در پارادایم فکری فلوطین و ابن عربی است. برای نیل به این هدف، پس از بیان پیشینه تحقیق و مفهوم فیض، با تحلیل ارسطویی و با تمرکز بر علل اربعه نظام فیض، به پرسش‌های اصلی و فرعی این مقاله پاسخ داده می‌شود و در سطح دوم تطبیق، به دلایل و مبنای هستی‌شناختی این تفاوت پرداخته می‌شود و در پایان، ارزیابی و تحلیل نویسنده از دو دیدگاه حاضر بیان می‌گردد:

۱.۱ پیشینه تحقیق

تاکنون تحقیقات متعددی در مورد نظریه فیض انجام گرفته است.^۳ نکته‌ای که در مورد اغلب این تحقیقات می‌توان گفت این است که رویکرد غالب و رایج در آنها: تبیین نظریه فیض از دیدگاه حکما و یا تطبیق آرای مکاتب مختلف فلسفی در مورد نظریه فیض بوده است، این در حالی است که میان دیدگاه عرفان و فلسفه به طور عام، و میان فلوطین و ابن عربی به طور خاص، تطبیقی با محوریت نظریه فیض صورت نپذیرفته است. در پیشینه عام این تحقیق، باقری خلیلی (۱۳۸۶) در مقاله‌ای به همانندی‌های فلسفه نوافلاطونی و عرفان مولوی پرداخته است، و

کهنوجی (۱۳۸۷) توحید از منظر افلوطین و عارفان مسلمان را با تأکید بر آرای صدرالدین قونوی مورد بررسی و تحقیق قرار داده است، بهارنژاد (۱۳۸۸) پژوهشی با عنوان افلوطین و نظریه وحدت وجود را سامان بخشیده است، و حسینی شاهرودی و استثنایی (۱۳۹۲) وحدت شخصی وجود و بازتاب آن در معرفت احد را از دیدگاه افلوطین بررسی نموده‌اند. نوآوری پژوهش حاضر در آن است که اولاً، مؤلفه‌های معناشناختی نظام فیض را در دستگاه معرفتی افلوطین و ابن عربی تحلیل و استنباط می‌کند ثانیاً، چرایی و دلیل این تفاوت‌ها را توضیح می‌دهد.

۲. مفهوم‌شناسی فیض

واژه «فیض» (Emanation) معادل معنای انبثاق و انبجاس بوده و مصدر باب «فاضَ یفیضُ» است. فیض در مقابل غیض (=اندرک) به معنای فزونی است که سرریز شدن، معنای لازم آن است، چنانچه تا شخصی نبخشد به صرف دارایی زیاد به او «رجل فیاض» گفته نمی‌شود (فراهیدی ۱۴۰۹ق: ج ۷، ۶۵؛ جوهری ۱۴۰۷ق: ج ۳، ۱۰۹۹). تراوش، ریزش و جریان و صدور از دیگر معانی هم ردیف این واژه است (صلیبا ۱۳۹۳: ۵۰۸). لغت‌دانان گفته‌اند: «فاضَ الماء فیضاً: إذا کثر حتی سالَ من جانب الوادی»؛ زمانی می‌توان از واژه «فیض» استفاده کرد که آب در اثر زیادت و فزونی از ظرف خود لبریز و سرریز شود^۵ (طریحی ۱۴۳۰ق: ۱۰۲۱؛ راغب اصفهانی ۱۴۳۰ق: ۵۱۲؛ سجادی ۱۳۷۳: ج ۳، ۱۴۴۶). مؤلف کتاب «اصطلاحات فلسفی یونان» در ذیل ماده اکلامپسیس (eklampsis) آن را معادل با پرتوافشانی (shining)، فیض (emanation)، و تشعشع (radiation) دانسته است (peters 1967: 51). در تعدادی از آیات قرآن کریم، از جمله آیه ۸۳ سوره مائده (تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ) واژه فیض به کار رفته است. حدیث مستفیض نیز به جهت شیوع و کثرت انتشارش به این عنوان نامگذاری شده است (جوهری ۱۴۰۷ق: ج ۳، ۱۰۹۹).

«فیض» در اصطلاح حکما، به فعل فاعلی گفته می‌شود که پیوسته و بدون عوض و غرض از فاعل آن صادر می‌شود (ابن سینا ۱۴۰۴ق الف: ۸۱؛ ابن سینا ۱۴۰۴ق ب: ج ۲، ۳۶۶؛ صلیبا ۱۳۹۳: ۵۰۸). به طوری که ابن سینا مقابل واژه «مفیض» را «مستعیض» دانسته (ابن سینا ۱۴۳۴ق: ۲۹۶) و استفاده از واژه فیض را تنها در مورد خدا و مجردات جایز می‌داند (ابن سینا ۱۴۰۴ق الف: ۱۰۰) با این استدلال که فعل آنها بدون عوض و غرض است. در حقیقت، نظام فیض توصیف نوعی صدور و پیدایش است که در آن، مبدأ فیض در اوج کمال قرار داشته و از

مختصات معنایی نظام فیض از دیدگاه ... (حسن محمدزاده و منصور ایمان پور) ۹۳

شدت وجود و تعالی، موجودات نازل تری از او سرریز می‌شوند، چنین فیض و اشراقی بدون هیچ کاهش و یا تغییر و تحوُّلی رخ می‌دهد، به طوری که وحدت و ثبات مفیض از بین نرفته و بدون انتشار در معلول‌های خود، وابستگی آنها به مبدأ هستی بخش محفوظ بماند (پورجوادی ۱۳۷۸: ۲۴؛ رحیمیان ۱۳۸۱: ۴۰ و ۶۷).

ملاهادی سبزواری در تعریف فیض می‌گوید: «فیض‌رسانی [فرآیند] صادر شدن فیض از مفیض است، به طوری که نه چیزی از کمالاتش کاسته و یا بر آن افزوده شود، مثل صدور سایه از صاحب سایه و یا تصویر از عکاس» (سبزواری بی‌تا: ج ۱، ۱۹۲). ملاصدرا با هدف تقریب به ذهن، حقیقت فیض را به فرآیند موجود در تکلم و درخشش خورشید تشبیه می‌کند (ملاصدرا ۱۹۸۱م: ج ۲، ۲۱۶)، همچنان که خود فلوطین برای تبیین آن از استعاره تصویر (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۱، ۶۷) و صدا در فضا (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۱، ۴۴۹) استفاده کرده است. صدرالدین قونوی بزرگترین شارح آرا و افکار ابن عربی در حقیقت فیض چنین گفته است: «فیضی که از حق تعالی به غیر او می‌رسد، عبارت است از صفت اکمالت خدا که زائد و مغایر با کمال ذاتی است. حقیقت الهی به لحاظ ذات، واجد همه کمالات است، اما با این ملاحظه که این کمالات در قالب‌های امکانی ظهور و بروز می‌نمایند، فیض نامیده می‌شود. ملاحظه اول را کمال ذاتی و ملاحظه دوم را اکمالت گویند. در مقام تشبیه، او مانند ظرفی است که کمال ذاتی آن، پُر بودن آن است، اما لبریز شدن این ظرف صفت اکمالت اوست، فیض ایجاد می‌کند نیز چنین است. امتلاء و پُری در باب حق تعالی همان غنای ذاتی و صمد بودن او است. آری ذاتی این چنین کمال دیگری به نام کمال اسمائی وصفاتی دارد و این همان صفت اکمالت است که از پُری کمالات جوشش می‌کند و بر عالم فیض می‌رساند (ابن‌فناری ۱۳۷۴: ۲۲۹-۲۲۸).

«فیض» به اعتباری در دو معنا به کار می‌رود: فیض اقدس و فیض مقدس (سجادی ۱۳۷۹: ۲۲). فیض اقدس، تجلی ذاتی حق است که موجب وجود اشیاء و استعدادها آنها در مرتبه علمی می‌شود و شائبه کثرت اسماء و کاستی امکانی در آن راه ندارد، برای همین نیز آن را عالم غیب و اقدس خوانده‌اند، اما فیض مقدس تجلی وجودی است و موجب ظهور اشیاء در خارج و عالم شهادت بر اساس اقتضای استعدادهایشان در فیض اقدس می‌شود. در واقع به واسطه فیض اقدس اعیان ثابته و استعدادها اصلی آنها در عالم علم تحصیل می‌یابد و به واسطه فیض مقدس، اعیان و لوازم آنها در عالم عین تحقق می‌یابند، از این رو فیض مقدس مترتب بر فیض اقدس است. از فیض مقدس تعبیر به نفس رحمانی، وجود منبسط و هویت ساریه هم شده است (ملاصدرا ۱۹۸۱م: ج ۱، ۱۱۰؛ همان: ج ۲، ۳۱۱؛ همان: ج ۲، ۳۵۴؛ سجادی ۱۳۷۵: ۸۳۶؛

ملاصدرا ۱۳۶۳: ۹۱-۹۰؛ ابن عربی ۱۴۴۲ق: ج ۱، ۴۲؛ همان: ج ۱، ۱۵۳؛ سجادی ۱۳۷۳: ج ۳، ۱۴۴۶).

۳. مؤلفه‌های معناشناختی نظریه فیض

برای تحلیل یک پدیده الگوهای گوناگونی وجود دارد که می‌توان پدیده را با آن تحلیل و ارزیابی کرد. یکی از الگوهای تحلیل وضعیت اشیاء، تحلیل ارسطویی است که در آن برای کشف و تعیین وضعیت یک پدیده به علل اربعه آن شیء اعمّ از: علت فاعلی، علت صوری، علت مادی و علت غایی آن توجه می‌شود (ارسطو ۱۴۲۷ق: ۱۶۷). با التفات به ارکان تحلیل ارسطویی می‌توان در هر فیضی چهار پرسش اساسی مطرح کرده و به دنبال آن چهار رکن از ارکان تحقق نظام فیض را بدست آورد. این عناصر معنایی را می‌توان در چهار اصل: ۱. مُفیض ۲. فیض و مُستفیض ۳. چگونگی و ساختار فیض‌رسانی ۴. چرایی فیض‌رسانی خلاصه کرد. پژوهش حاضر با این روش تحلیلی، کار مقایسه و تطبیق آرای فلوطین و ابن عربی در حقیقت فیض را انجام می‌دهد:

۱.۳ اصل اول: مُفیض

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های نظام فیض، اصل مفیض یا مبدأ فیض است که بیانگر علت فاعلی در فرآیند فیض می‌باشد. «مفیض» منشأ فیض و بخشنده آن به سایر موجودات است (سجادی ۱۳۷۵: ج ۲، ۷۴۳). با توجه به مبانی معرفتی این دو مکتب می‌توان گفت: مفیض از دیدگاه ابن عربی حدوداً و بقاء، وجود مطلق یا تجلی الهی است، اما مفیض از نگاه فلوطین حدوداً و ابتداءً احد یا فوق هستی (Uberseiende) است، اما در بقا و استدامه فیض، عقل اول و سپس نفس است (فلوطین ۱۳۸۸: هفت)؛ چراکه از نظر فلوطین آفریده با آفریننده باید مسانخت وجودی داشته باشد، و عالم کثرات هیچ سنخیتی با موجود بسیط ندارد (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۲، ۷۱۶). فلوطین معتقد است؛ احد همواره باید بسیط باشد وگرنه نمی‌توانست منشأ آفرینش باشد و از این جهت است که نمی‌تواند مبدأ همه چیز باشد (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۲، ۷۱۵؛ همان: ۷۰۳)، به همین دلیل او خلق کثرات را نه به احد، بلکه به صانع و عقل مربوط می‌داند (رحیمیان ۱۳۸۱: ۴۲). او با این بیان معتقد است؛ مبدأ آفرینش عالم طبیعت و کثرت، عقل اول و سپس به صورت مستقیم نفس است؛ زیرا ایجاد و آفرینش نوعی حرکت و فعالیت است و حال آنکه ذات احد

مختصات معنایی نظام فیض از دیدگاه ... (حسن محمدزاده و منصور ایمان پور) ۹۵

به دلیل ثبات، از هرگونه حرکت و فعالیتی منزّه و مبرراً است (کاپلستون ۱۳۸۸: ج ۱، ۵۳۷؛ رحمانی ۱۳۹۰: ۲۹۲).

فلوطين در میمر عاشر از اثولوجيا می گوید: «عقل بدون واسطه از احد صادر می شود، و همه حقایق هستی از عقل منبعث می گردد».^۷ او با این سخن، آفرینش موجودات را به عقل اول نسبت می دهد (فلوطين ۱۳۸۸: ۲۷۹).

یکی دیگر از تفاوت های بسیار مهم فلوطين و ابن عربی در «اصل مُفیض»، این است که عرفان فلوطين دینی نبود. خدایانی که افلوطين به آنها اعتقاد داشت، خدای غیردینی و همان نفوس الهی هستند؛ چرا که او مانند یونانیان از زمان افلاطون به بعد معتقد بود که اجرام آسمانی مانند خورشید و ماه و سیارات دارای نفوس هستند و این نفوس می توانند در جریان امور عالم تأثیر بگذارند (پورجوادی ۱۳۷۸: ۱۴). فلوطين به مبدأ اول نام خدا نهاده، بلکه این اسم را بر نفوس مدبر جهان یا ستارگان اطلاق کرده و آنها را خدایان دانسته است، علاوه اینکه او معتقد بود؛ باید مجموعه آداب و رسوم و مناسک دینی را از تفکر درباره مبادی وجود جدا نگه داشت (بریه ۱۹۶۷م: ۲۵۶-۲۵۵). از این جهت است که «لوگوس: کلمه» در فلسفه فیلون^۸ تفاوت اساسی با وسایط فلوطين پیدا می کند.

۲.۳ اصل دوم: مُفاض

دوّمین پایه تحقق نظام فیض، مفاض یا متعلّق فیض است که در تحلیل ارسطویی علت قابلی و مادی نامیده می شود. از نگاه فلوطين، مستفیض احد، عقل است و تنها او است که به دلیل سنخیت با احد، قابلیت دریافت فیض از احد را دارد، این در حالی است که ابن عربی فیض را منحصر به عقل اول نمی دانست، بلکه تمام عالم را مشمول فیض واحد، عامّ و مستمر الهی دانست (ابن عربی ۱۳۹۶: ۶؛ قونوی بی تا: ۳۱؛ ابن فناری بی تا: ۱۹۲). اساساً مانع و مشکل ناهمگونی وجودی که در فلوطين وجود داشت، در ابن عربی وجود ندارد؛ زیرا ابن عربی همه کائنات را مجلای وجود واحد می داند که می توان از آن به «تجلی جمعی» تعبیر آورد (ابن فناری بی تا: ۱۲۴). ناگفته روشن است که قلمرو فیض در نگاه ابن عربی فراتر و گسترده تر از فیض فلوطینی است، اما هر دو در بیان قاعده الواحد موفق بوده و می توانند مسأله صدور کثرت از واحد را تبیین کنند؛ چنانکه در فیض فلوطینی واحد از واحد صادر می شود، و نیز در ابن عربی اصولاً کثرتی در جهان وجود ندارد بلکه هر چه هست یک وجود است و بقیه، اعتبارات وجودی و «فیعی» آن «شیء» محسوب می شوند (قونوی بی تا: ۳۱؛ ملاصدرا ۱۹۸۱م: ج ۲، ۳۰۵).

اساساً در مکتب ابن عربی، مستفیض هویتی جدا از مفیض ندارد تا آنکه یکی را مفیض و دیگری را مستفیض بدانیم، بلکه مستفیض تشأن و تحیتی از مفیض است (ملاصدرا ۱۹۸۱م: ج ۲، ۳۶۷-۳۶۶) و کثرت ظهورات حق نیز ناشی از تعدد نسبت نسب وجودی است نه تعدد نفس وجود (قونوی بی تا: ۲۱).

در معنای اسم مصدری فیض، حقیقت فیض چیز جدایی از مفاض نیست، از این رو می توان مختصات معنایی فیض را در ادامه مستفیض چنین بیان کرد:

در فلسفه فلوطینی مقصود از صدور فیض، هستی است (صلیبا ۱۳۹۳: ۴۲۰)؛ زیرا در نظر او، ابتدا وجود عقل و سپس وجود نفس و سپس اشیاء به ترتیب ایجاد می شود (بدوی ۱۹۵۵م: ۲۰۹). در کتاب نجات ابن سینا فصلی تحت عنوان «صدور اشیاء از مدبر اول» وجود دارد (ابن سینا ۱۳۷۹: ج ۲، ۶۰۴) که بیانگر چیستی فیض و مجعول مفیض در نگاه حکما و شارحان نظریه فیض فلوطینی است، اما از منظر عرفان، وجود تنها بر خدا اطلاق می شود و بقیه، مظاهر و شعاع وجودی او هستند (ابن فناری بی تا: ۱۰۳). ابن عربی در بیان حقیقت فیض آن را به تجلی تعریف می کند و از ابن رو شارحان در شرح عبارت «الفیض: التجلی الدائم الذی لم یزل و لایزال» گفته اند: تجلی بدل کلّ از فیض است (ابن عربی ۱۳۹۶: ۶؛ ابن عربی ۱۴۴۲ق: ج ۱، ۱۵۱). طبق رابطه علی و معلولی، علت، به معلول هستی را می دهد و گویی علت، شیء سومی را به عنوان وجود به معلول اضافه می کند، اما در عرفان، نسبت علت با معلول، اضافه اشراقی است، به همین دلیل ملاصدرا در گذار از فلسفه به عرفان، مراد از صادر اول را وجود منبسط دانسته و از آن به «یلی الرّب» تعبیر آورده است (ملاصدرا ۱۹۸۱م: ج ۱، ۱۸۷؛ ملاصدرا ۱۳۶۶: ج ۲، ۳۹۳؛ رحیمیان ۱۳۸۱: ۲۳۲).

۳.۳ اصل سوم: چگونگی و ساختار فیض رسانی

سومین رکن از مختصات معنایی نظام فیض، علت صوری فیض است که بیانگر ساختار فیض رسانی مفیض می باشد. برای تحلیل و کشف دیدگاه فلوطین و ابن عربی در رابطه با نحوه فیض رسانی مفیض می توان به سه مؤلفه اساسی اشاره داشت:

الف. واسطه پذیری فیض

نحوه فیض رسانی در نظام فیض فلوطینی فیض رسانی واسطه ای است، این در حالی است که فیض در نظام معرفتی ابن عربی به طور مستقیم و بدون واسطه انجام می یابد (ابن عربی ۱۳۵۶ق:

مختصات معنایی نظام فیض از دیدگاه ... (حسن محمدزاده و منصور ایمان پور) ۹۷

ج ۱، ۲۸؛ بدوی ۱۹۵۵م: ۲۱۰-۲۰۹). هرچند نظریه وسائط از زمان افلاطون و به خصوص فیلون یهودی مطرح بود که به دلیل حفظ تعالی خداوند و تنزه او از ارتباط با عالم مطرح شده بود، اما این اصل به دست فلوطین پایه‌ای فلسفی‌تر پیدا کرد، از این رو در این نظام تنها ایجاد امر واحدی به نام عقل بلاواسطه به احد منسوب می‌شود و صنع بقیه عالم و کثرات هستی به اقنوم پایین‌تر مربوط می‌گردد (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۲، ۶۶۸-۶۶۹). چیزی که فلوطین را نسبت به طرح نظام وسائط وادار نمود دو چیز بود: ۱- پذیرش کثرات واقعی عالم، ۲- لزوم سنخیت بین علت و معلول. این در حالی است که رکن اول در ابن عربی وجود ندارد، و از این جهت در نظام معرفتی او سنخی از وسائط و طبقات هستی مشاهده نمی‌شود.

فلوطین در رساله چهارم از انثاد پنجم می‌گوید:

اگر پس از نخستین، چیزی هست، این چیز باید از نخستین ناشی باشد یا بی‌فاصله و یا میان آن دو میانگینی باشد و آن چیز از طریق میانگین، ناشی از نخستین باشد. پس باید یکی نخستین باشد، یکی دوم و یکی سوم و بدین ترتیب سوم از دوم ناشی باشد و دوم از نخستین (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۲، ۷۱۵).

این طرز تفکر، فلوطین را به سمت طرح اقانیم ثلاثه (Hypostasis) یعنی احد (The one)، عقل (Nous)، نفس (Soul) سوق داد، به صورتی که توجیه کثرات از واحد بدون وساطت ممکن نباشد (رحیمیان ۱۳۸۱: ۲۹۲)؛ چراکه از نظرگاه او استناد افعال کثیر به فاعل واحد از آن حیث که واحد است، بدون وساطت جهات و وسائط متکثر محال است (ملاصدرا ۱۹۸۱م: ج ۸، ۸۴). با این استدلال فلوطین اصل وساطت را مجوز بروز کثرات از ذات واحد دانسته و می‌گوید: واحد محض، فوق التمام است و عالم حسّی ناقص - به دلیل فقدان مناسبت - لازم است بین آنها موجودی که بتوان آن را تام نامید - یعنی عقل - واسطه شود (رحیمیان ۱۳۸۱: ۸۹). این در حالی است که در سیستم عرفانی ابن عربی وساطت جایگاهی نداشته و فیض سرمدی به‌طور مستقیم در مستفیض ظاهر می‌شود و فاعلیت او در جهان هستی به صورت مباشر است (ابن عربی ۱۳۵۶ق: ج ۱، ۲۸).

یکی از مهم‌ترین لوازم نظام واسطه‌ای، پذیرش کثرات عینی و واقعی در جهان هستی است. در فیض متولد از فضای فکری و فرهنگی فلوطین، کثرت امری پذیرفته است، اما در ابن عربی هرگونه مرتبه مشخص و عینی به شدت نفی می‌شود. توضیح آنکه: فلوطین علاوه بر طرح اقانیم سه‌گانه، به طبقات نفوس هم معتقد است و آن را به نفس عالی و نفس دانی تقسیم می‌کند (پورجوادی ۱۳۷۸: ۶۲؛ رحمانی ۱۳۹۰: ۴۴۵). فلوطین پیدایش عالم طبیعت را معلول گستاخی

نفس و حرص استقلال‌طلبی نفوس جزئی از نفس کلی می‌داند (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۲، ۶۶۱) و معتقد است؛ همین تقاضا و رغبت به استقلال بود که موجب پیدایش آنان شد. پذیرش کثرت در فلوطین تا جایی است که یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های اقانیم ثلاثه فلوطینی با اقانیم ثلاثه مسیحیت را همین استقلال آنها از همدیگر دانسته و گفته‌اند: مسیحیت به عینیت آنها معتقد است، اما فلوطین آنها را از هم جدا می‌پنداشت و اعتقادی به وحدت ندارد (بدوی ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۱۹۵).

فلوطین با پذیرش اصل کثرت، در مورد چرایی آن توضیح داده و می‌گوید: این کثرت از جهت واحد نیامده و اصولاً علتی نمی‌خواهد. او کثرت موجود در عقل اول را لازمه مرتبه هستی او می‌داند و معتقد است؛ همین که می‌دانیم معلول نمی‌تواند هم رتبه با علت باشد و عقل در مرتبه مادون واحد قرار دارد و ناقص‌تر از آن است، در همان حال درمی‌یابیم که از نشانه‌های ناقص‌تر همانا کثرت جهات است (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۲، ۷۰۷-۷۰۶).

ب. استمرار فیض

دوّمین شاخصه در بحث چگونگی، مسأله استمرار فیض است. به‌صراحت از عبارات ابن عربی و اقتضای نظام اندیشیدگی او در بحث تجلّی چنین می‌توان دریافت که او معتقد به استمرار فیض و تجلّی دائم است (ابن عربی ۱۳۵۶ق: ج ۱، ۲۸) و معتقد است؛ افتقار دائمی عالم مقتضی ظهورات ازلی، ابدی و سرمدی است (ابن فناری بی‌تا: ۹۹)، اما سیستم معرفتی فلوطین در مسأله فیض تنها به لزوم سنخیت میان علت و معلول اشاره کرده و فیض‌رسانی و صدور دفعی را مطرح می‌کند (بدوی ۱۹۵۵م: ۲۱۰) و دیگر پاسخگوی ادامه فیض‌رسانی نیست، نکته‌ای که در عرفان ابن عربی بر آن تأکید می‌شود و طبق آیه «کلّ یوم هو فی شأن» لحظه‌ای و آنّا فأنّا توصیف می‌شود (ابن فناری بی‌تا: ۹۹). ابن عربی در تعریف فیض به خصوصیت دوام اشاره کرده و می‌گوید: «فیض، تجلّی مستمر و همیشگی است که دارای دوام است»^۹ (ابن عربی ۱۳۹۶: ۶). ملاهادی سبزواری نیز در توصیف چنین فیضی می‌گوید: «فیض او دائمی و پیوسته است»^{۱۰} (شیرازی ۱۳۹۱: ج ۴، ۴۲۳). از این رو باید یکی دیگر از تفاوت‌های حاکم بر فیض فلوطین و ابن عربی را در استمرار آن جست و جو کرد.

ج. بازگشت‌پذیری فیض

تفاوت مهم دیگر در نظام فیض فلوطین و ابن عربی، بازگشت‌پذیر بودن فیض است، به این معنا که از دیدگاه ابن عربی فیض تنها مربوط به لحظه صدور و خروج نمی‌شود، بلکه همانطوری که در بحث فیض، مسأله صدور کثرت از واحد مطرح بود، رجوع و بازگشت کثرات به وحدت (Conversion) نیز مطرح است، اما باید دانست که مسأله رجوع کثرات در فیض فلوطین مغفول واقع شده است. در واقع فیض ابن عربی ترجمان کامل «إنا لله و إنا إليه راجعون» است، حقیقتی که در شرح فصوص الحکم بدان چنین تصریح می‌شود: «فیض ابن عربی با فیض افلوطینی اختلاف جوهری دارد: یکی در مسأله وحدت وجود، و دیگری در بازگشت این کثرات به وحدت»^{۱۱} (ابن عربی ۱۳۵۶ق: ج ۲، ۱۵۱).

ابن عربی می‌گوید: «همچنان که ابتدای فیض از او بود، در پایان نیز همه کثرات به‌سوی او بازخواهند گشت»^{۱۲} (ابن عربی ۱۳۹۶: ۶). این سخن حاکی از دو قوس نزولی و صعودی است که در آن جهان یک بار از او نشر و دگربار حشر می‌شود و در واحد جمع می‌گردد. ابن عربی با این بیان، بُعد دیگری از نظام فیض خود را که به مسأله بازگشت و معاد اشاره دارد حکایت می‌کند. قونوی در شرح آیه «إليه يرجع الأمر كله» با صراحت بیشتری به این اصل اشاره کرده و می‌گوید: «یعنی من الکثرة الی الوحدة»؛ مراد از رجوع امر، بازگشت کثرات به وحدت است (قونوی بی تا: ۸۷).

۴.۳ اصل چهارم: چرایی فیض‌رسانی

چهارمین پرسشی که می‌تواند وضعیت فیض از دیدگاه فلوطین و ابن عربی را برای ما تشریح کند، پرسش از چرایی فیض و علت غایی آن است. فلوطین در بیان چرایی فیض، تفکیکی میان مقام ذات و مقام فعل قائل نشده و فیض اول را معلول شدت کمالات مقام ذات پنداشته است، اما در ابن عربی کمال ذاتی که مقام غیب است، جدای از اکملیت و مقام شهود در نظر گرفته می‌شود و صدور کثرات و اعتبارات به اکملیت الهی و اسماء و صفات نسبت داده شده و از آن به فیض مقدس تعبیر می‌شود و چنین بیان می‌شود که در مقام فیض اقدس هیچ کثرتی وجود ندارد (خمینی ۱۳۷۶: ۴۵). ابن عربی در مقام بیان چرایی فیض‌رسانی به «حدیث کنز» نیز استناد داشته و علت ظهور حق را ضرورت شناخت و معرفت او معرفی می‌کند و معتقد است؛ علت خلق عالم و اساس حقیقی که هستی بر او تکیه دارد، حب ذاتی حق تعالی بر شناخته شدن است^{۱۳} (ابن عربی ۱۳۵۶ق: ج ۲، ۶۱؛ همان: ج ۲، ۳۰۳).

اگر بتوان از تفکیک فوق چشم پوشی کرد باید گفت: هر دو نظام معرفتی در پاسخ به این که او چرا فیض می‌رساند، مشترک بوده و معتقدند؛ او در فیض‌رسانی هیچ‌گونه عوض و غرضی ندارد و ذات او علت آفرینش و فیض‌رسانی است و بیرون از ذات، هدفی برای استکمال وجود ندارد. بنابراین اگر کسی از فلوطین درباره دلیل آفرینش و غرض احد در فیضان سؤال کند، جواب او این است که: بی‌نهایت بودن و فرط کمال واحد، علت فیضان است و این سخن به این معناست که اساساً کمال واحد، اقتضای فیضان و وجوددهی به اشیاء ممکن را دارد و در این میان قصد زائندی برای او وجود ندارد. عبارات فلوطین گویای این واقعیت است که انگیزه خلقت جز ظهور کمالات پنهانی ذات واحد نیست. او پری‌روی است که تاب مستوری ندارد (پورجوادی ۱۳۷۸: ۲۵). او در این باره می‌گوید: واحد نمی‌بایست تنها و پنهانی موجود باشد و گرنه همه چیز دیگر پنهان می‌ماند و روی نمی‌نمود و هیچ چیزی پای به عرصه هستی نمی‌نهاد (فلوطین ۱۳۶۶: ۶۴۶-۶۴۵). فلوطین در مقام مثال، تعبیر از حرارت و آتش می‌کند و می‌گوید: آتش سبب واقعیت یافتن گرما می‌شود (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۲، ۶۶۹)، یا همانند هاله‌ای از روشنایی، یا روشنایی خورشید، یا سرما و یخ، یا بوی عطر (یاسپرس ۱۳۹۸: ۲۲). فلوطین خود همین پرسش را مطرح کرده و می‌گوید: چرا او حرکتی بکند مگر نقصی دارد؟ سپس پاسخ می‌دهد: نیروی اثر بخشی را که از او فیضان می‌یابد باید همچون نوری تصور کنیم که از خورشید می‌تابد (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۲، ۷۰۴).

از این رو برخی معتقدند؛ فلوطین، احد را فاعل مختار نمی‌داند؛ چون قصدی و رای ذات خود ندارد و فاعل بالقصد نیست، بلکه همه هستی‌ها از او ناخواسته پدیدار گشته‌اند؛ مانند نور که ناخواسته از خورشید تابان است، یا همانند عکس چیزها که ناخواسته در آینه نمایان است (فلوطین ۱۳۸۸: هفت؛ فلوطین ۱۳۶۶: ج ۲، ۱۰۴۵؛ رحیمیان ۱۳۸۱: ۲۹۲). شارحان و راویان نظریه فلوطین نیز چنین برداشتی از دیدگاه او داشته و کار فیض‌رسانی را بدون اختیار توصیف کرده‌اند. «اینکه» خلق بلازمان فلوطین را صدوری ضروری و حاصل این اصل فلوطینی می‌داند (Inge 1918: 143-195) که: این امر ضروری است که هر اصلی (اقنوم) از خود بهره‌ای به دیگری بدهد (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۱، ۴۵۹). «امیل بریه» نیز در توصیف فیض فلوطینی می‌گوید: این تولید مقرون به آگاهی نیست، غیر ارادی است، ناشی از سرشار بودن و لبریز شدن است (بریه ۱۹۶۷: ۲۴۹).

۴. دلیل تفاوت دیدگاهها

چنانچه پیش تر بیان شد برای تطبیق عمیق تر و بنیادی تر این مسأله لازم است، دلیل تفاوت این نگرش ها را بررسی کرد. به این منظور شایسته است به بستر فکری و فرهنگی نظریه فیض در هر دوی آنها اشاره شود و مبنای وجودشناختی آن بدست آید؛ چراکه هیچ نظریه ای در خلاً شکل نمی گیرد و باید هر متنی (Text) را در زمینه (Context) آن معنا نمود، از این جهت لازم است برای فهم چرایی تفاوت های حاکم بر دیدگاه فلوطین و ابن عربی سؤالی چنین مطرح نمود که: فلوطین و ابن عربی نظریه فیض را در کدام مبنا و دستگاه فکری مطرح کرده اند؟

چنانچه مشهود است فلوطین در سنت یونانی و فلسفی می اندیشد، اما ابن عربی عارفی مسلمان است که در فضای دینی رابطه خدا و عالم را تحلیل و بررسی می کند، بنابراین از آنجایی که ایشان وابسته به دو فرهنگ متفاوت از هم اند، از این رو فلوطین به «وحدت وجود و کثرت موجود» معتقد است، اما ابن عربی به «وحدت شخصی وجود» تأکید می کند (بهارنژاد ۱۳۸۸: ۹۳-۹۲). این مهم ترین و عمیق ترین سیاق و قرینه ای است که می تواند ماهیت فیض از دیدگاه این دو را مشخص کند و به سؤال از چرایی تفاوت ها، پاسخی روشن و مناسب دهد. با توجه به این نکته اساسی باید گفت: فیض در سیستم فکری فلوطین، نظام صدور را معنا می دهد، و در نظام معرفتی ابن عربی، ظهور و تجلی را نتیجه خواهد داد، به این معنا که اگر بخواهیم فیض را در بافت فکری فلوطین و ابن عربی معنا کنیم به مفهومی به نام صدور و ظهور خواهیم رسید که از حیث مبنا و آثار، تفاوت های بسیار گسترده ای را رقم می زنند. این تحلیل زمانی تقویت می شود که بدانیم ابن عربی خود، معنای مورد نظر فلوطین را نقد کرده و این نظریه را در ساختار فکری خود چنین تفسیر می کند: «فیض بودن عالم به آن معنا نیست که افلوطین آن را اراده کرده است بلکه فیض، همان واحد است که به صورت تجلی، خود را در ساحت ممکنات نمایان ساخته است»^{۱۴} (ابن عربی ۱۳۵۶ق: ج ۲، ۱۶۲).

برخی از عبارات فلوطین حاکی از آن است که او نیز موجودات جهان هستی را ظهور و پرتویی از خدا می داند که اگر این سخن بیانگر دیدگاه وی باشد باید او را فیلسوف وحدت گرا و معتقد به نظریه تجلی و وحدت وجود دانست (رحیمیان ۱۳۸۱: ۷۷؛ حسینی شاهرودی واستثنایی ۱۳۹۲: ۲۳). اوج و کمال نظریه فیض فلوطینی در جایی است که می گوید: «هستی پرتو ضعیفی از واحد است» (Trace of the one) (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۲، ۷۲۷-۷۲۶)، او با مقایسه خلقت موجودات به اعداد می گوید: آنجا بهره وری سبب شد که چندی اعداد هستی بیابد و اینجا بهره وری به چیزها هستی می بخشد، به طوری که «هستی پرتو ضعیفی از واحد» است. اگر

کسی این هستی را ناشی از واحد بداند سخنش درست است؛ زیرا آنچه ما با عنوان این هستی، نخستین می‌نامیم، از واحد گامی بیرون نهاد، ولی نخواست دورتر برود، بلکه بازگشت و در درون خود ایستاد و بدین ترتیب جوهر و اجاق همه چیزها شد (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۲، ۷۲۷-۷۲۶؛ شهرزوری ۱۳۶۵: ۲۱۴). او سپس نحوه صدور عالم و نحوه ارتباط کثرات با واحد را به‌نحوه تکلم و ارتباط کلمات با صوت و درخشش خورشید تشبیه می‌کند^{۱۵} (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۲، ۹۴۲). فلوطین در جایی دیگر می‌گوید: ما جدا از هستی نیستیم، بلکه در آنیم و آن نیز جدا از ما نیست، همه هستی یکی است (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۲، ۹۳۶).

آیا از این گفتار می‌توان وحدت شخصی وجود را دریافت یا باید گفت افلوطین به نوعی وحدت در عین کثرت معتقد بود؟ از مجموع مطالب فلوطین چنین به‌نظر می‌رسد که او در کنار پذیرش وحدت عالم، کثرت را نیز پذیرفته است و از این جهت به‌دنبال چاره‌جویی و پاسخ به مشکل ربط کثرات به وحدت برآمده است، و‌گرنه چه نیازی به این چاره‌جویی بود و اصولاً نباید چنین پرسشی در نظام فکری او مطرح می‌شد، علاوه اینکه انشاء یا فیضان در نزد فلوطین حکایت از یک ترتیب منطقی موجودات می‌کند که هر چه از واحد دورتر شویم از وحدت کاسته شده و به کثرت افزوده می‌شود تا جایی که به اقلانیم سه‌گانه معتقد می‌شود (پورجوادی ۱۳۷۸: ۱۲).

کاپلستون در توصیف نظریه فیض فلوطین می‌گوید: «باید در انتساب وحدت وجود به فلوطین احتیاط کرد؛ زیرا با اینکه او خلقت از عدم را به‌دلیل آنکه مستلزم تغییر و دگرگونی است رد می‌کند، فیضان کاملاً وحدت وجودی خدا در مخلوقات فردی را هم که نوعی خودپراکندگی خداست رد می‌کند» (کاپلستون ۱۳۸۸: ج ۱، ۵۳۸-۵۳۷). علاوه اینکه فلوطین به‌خلاف ابن عربی، به حضور فاعلیت خدا، نه حضور ذات خدا معتقد بود (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۲، ۹۱۲) و این خود گویای دوری و غیریت او از مخلوقات است. عبدالرحمن بدوی معتقد است؛ فلوطین به کثرت در واحد معتقد بود، نه واحد در کثرت (بدوی ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۲۰۱)، این در حالی است که وحدت شخصی وجود مبتنی بر دو چیز است: کثرت در واحد و واحد در کثرت، اما مکتب فلوطین تنها بیانگر کثرت در واحد است و رکن دوم را نمی‌تواند تأمین کند (بدوی ۱۹۷۹م: ۱۳۳-۱۳۲).

مهم‌ترین دلیل بر این مدعا آن است که وحدت شخصی وجود با قول به اقلانیم ثلاثه، وسایط هستی‌بخش، و طبقات نفوس هستی قابل جمع نیست. پرواضح است که نظام فیض فلوطین متوقف بر وجود وسایط و اقلانیم سه‌گانه است، از این رو باید اصلی‌ترین تفاوت دیدگاه فلوطین

مختصات معنایی نظام فیض از دیدگاه ... (حسن محمدزاده و منصور ایمان پور) ۱۰۳

و ابن عربی را اعتقاد به موجودات مستقل و کثرات هستی دانست، چنانچه برخی از شارحان فصوص الحکم گفته‌اند: ابن عربی عقل اول، نفس و هیچ‌یک از موجودات جهان هستی را مستقل نمی‌داند^{۱۶} (ابن عربی ۱۳۵۶ق: ج ۲، ۳۳۷)، این در حالی است که اصل وسایط در نظام فلوطین موضوعیت داشته و بدون آن، نظام فیض فلوطین بی‌معنا خواهد بود. از این جهت باید گفت: گرچه فیوضات فلوطینی به اصل واحد باز می‌گردند، اما این فیوضات خودِ احد یا مظهري از مظاهر او نیستند (ابن عربی ۱۳۵۶ق: ج ۲، ۱۵۱).

احد از دیدگاه فلوطین اقلومی نامتعیین و بسیط است، ولی عقل و نفس، متعیین و غیربسیط هستند، علاوه اینکه فلوطین احد را فوق‌هستی و بقیه اقلانیم را موجود می‌نامد (بهارنژاد ۱۳۸۸: ۸۲). این سخنان حاکی از غیریت و استقلال اقلانیم از دیدگاه فلوطین است. همچنین باید توجه داشت که وحدت مورد نظر فلاسفه نوافلاطونی وحدت بالعرض و وحدت اکتسابی از واحد حقیقی است، نه وحدت حقیقی که مورد نظر عرفای اسلامی است (بدوی ۱۹۷۷م: ۳۲). عبارت «هو علة الأشیاء و لیس کشیء من الأشیاء بل هو بدء الشیء و لیس هو الأشیاء» بیانگر چنین وحدتی از دیدگاه فلوطین است (بدوی ۱۹۵۵م: ۱۳۴). چنانچه مدافعان وحدت الوجودی بودن فلوطین نیز به این حقیقت اشاره کرده و گفته‌اند: این دو اندیشه به لحاظ مراتب متفاوت است (کهنوجی ۱۳۸۷: ۵۶) و از همین رو برخی دیگر ترجیح داده‌اند در مقایسه فلوطین با عرفان اسلامی، تعبیر به «هماندی» - نه این همانی - کنند (باقری خلیلی ۱۳۸۶: ۵۷).

به همین دلیل ابوالعلا عقیفی در تعلیقه خود بر فصوص الحکم می‌گوید: «هرچند استعمال کلمه فیض از سوی ابن عربی نشانه اثرپذیری او از نوافلاطونیان است، اما تفاوت عمده در میان این دو اعتقاد به وحدت وجود است»^{۱۷} (ابن عربی ۱۳۵۶ق: ج ۲، ۹).

۵. تحلیل و ارزیابی

به نظر می‌رسد ساختار معرفتی ابن عربی دقیق‌تر و جامع‌تر از فلوطین در مسأله فیض باشد؛ زیرا اولاً، از حیث مبنای هستی‌شناختی نظریه تجلی و ظهور آثار علمی و عینی ارزشمندی را به‌دنبال دارد که در نظریه صدور تأمین نمی‌شود، چرا که در نظریه ظهور تنها یک هستی وجود دارد و بقیه سایه او محسوب می‌شوند و تنها این خود اثرات تربیتی والائی را به انسان ارزانی خواهد کرد و نگاه او را بس توحیدی‌تر می‌کند، ثانیاً اینکه:

مهم‌ترین فرق این دو نظام فکری در میزان توان بیان رابطه حق با خلق است. از دیدگاه فلوطین حضور احد در بین کثرات، حضور فاعلیت است، نه حضور ذات (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۲،

۹۱۲؛ رحیمیان ۱۳۸۱: ۵۱). در واقع معیت مورد نظر او معیت فاعلی است، اما از دیدگاه ابن عربی؛ اولاً، کثرتی وجود ندارد ثانیاً، حضورش با ذات و هویت خود او انجام می‌گیرد. از این روست که او در چگونگی ربط حق با خلق معتقد است؛ خدا اعتباراً دو نوع وجود دارد: یک وجود ذاتی و یک وجود اضافی که مثل سایه در ممکنات، امتداد داشته و با اسم الله، تجلی و ظاهر گشته است^{۱۸} (ابن عربی ۱۳۵۶ق: ج ۱، ۲۷). با این بیان ماسوای خدا همه امتداد هستی و سایه او محسوب می‌شوند و این شدت ارتباط میان حق با خلق را می‌رساند. این در حالی است که در کلمات فلوطین اصل کثرت، دوری و غیریت بین حق و خلق مشاهده می‌شود، آنجا که می‌گوید: «آنچه از او می‌آید خود او نیست و او از همه دور است» (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۲، ۷۰۴؛ همان: ۱۰۸۳).

حاصل آنکه: فلوطین به عینیت در عین غیریت معتقد است، اما مکتب ابن عربی مدافع وحدت و عینیت است (ابن عربی ۱۳۵۶ق: ج ۲، ۱۸۹) و این بیانگر اوج هنر ابن عربی بود که توانست نظریه‌ای را که با محوریت وسایط مطرح شده بود، با مبنای وحدت وجود، بدون واسطه تبیین کند و این مهم‌ترین فرق نظریه فیض از دیدگاه فلوطین و ابن عربی است. در ارزیابی و تحلیل نهایی به نظر می‌رسد، شاخصه‌هایی مانند: «استمرار»، «بی‌واسطه‌گی»، «وحدت و عینیت»، «انطباق با خدای ادیان»، «معیت و فاعلیت نزدیک خدا»، «گسترده‌گی و عمومیت»، «جامعیت و بازگشت‌پذیری به وحدت»، و «فقدان محذورهایی چون: بی‌ارادگی و ناآگاهی»، باعث ترجیح یافتن نظام فیض به قرائت ابن عربی می‌شود.

۶. نتیجه‌گیری

با توجه به فرآیند پژوهش چنین نتیجه‌گیری می‌شود که: مسأله فیض در دو دستگاه معرفتی فلوطین و ابن عربی با یک لفظ و دو معنا و ماهیتی کاملاً متمایز مطرح شده است. تفاوت مذکور هم در مرتبه مبنا و هم در مرتبه آثار و مؤلفه‌های معاشناختی نظریه فیض قابل مشاهده است. با روش تحلیل ارسطویی می‌توان گفت: مفیض در نظام معرفتی فلوطین همان نفوس الهی و غیردینی است، اما مفیض ابن عربی منطبق با آموزه‌های دینی بوده که کار فیض را حدوداً و بقاءً انجام می‌دهد. فیض مورد نظر در دستگاه معرفتی فلوطین هستی و وجود اشیاء است، در حالی که این امر از منظر ابن عربی ظهور هستی و شعاع وجودی پروردگار است، علاوه اینکه مفاض و متعلق فیض فلوطینی به‌طور مستقیم تنها عقل اول است، اما در ابن عربی سرتاسر جهان، مشمول فیض عام الهی هستند و این نشانه گسترده‌گی فیض در بینش ابن عربی است. از

دیدگاه ابن عربی کار فیض‌رسانی به صورت مستقیم و مستمر انجام می‌گیرد، در حالی که این حقیقت در فلوطین به همراه وسایط رخ می‌دهد، علاوه اینکه فیض ابن عربی از چنان جامعیتی برخوردار است که پاسخگوی بازگشت فیض و مسأله معاد آنها نیز هست، اما این نکته در فلوطین مسکوت می‌ماند. با اینکه در هر دو نظام معرفتی به بی‌غرض بودن فیض تأکید می‌شود، اما چرایی فیض‌رسانی در ابن عربی با تفکیک مقام غیب از مقام فعل و شهادت توضیح داده می‌شود، به این صورت که فیض به اکملیت خدا و تجلی اسماء نسبت داده می‌شود. در تطبیق لایه دوم بحث و مبنای هستی‌شناختی اقوال که عهده‌دار بیان منشأ تفاوت‌های این دو نگاه است نیز چنین می‌توان گفت: مبنای هستی‌شناختی نظریه فیض در دو دستگاه معرفتی عرفانی و فلسفی فلوطین و ابن عربی متفاوت است، و از آنجاکه نظریه فیض در دو بافت کاملاً متفاوت مطرح شده، از این رو ماهیت کاملاً متفاوتی به خود گرفته است؛ زیرا ابن عربی به وحدت شخصی وجود معتقد است، در حالی که چارچوب فکری فلوطین از این مبنا بیگانه است. در پایان می‌توان گفت: هر دو نظریه، طرحی موفق برای توجیه صدور کثرات از مبدأ واحد هستند، اما تفاوت در زیرساخت‌ها و مبانی، تمایز در مسائل را رقم زده است، به خصوص مسأله «ربط حق با خلق» و «کیفیت حضور و فاعلیت حق در عالم» که از دست‌آوردهای مهم نظریه فیض به قرائت ابن عربی است.

مختصات معنایی فیض از دیدگاه فلوطین و ابن عربی را به این صورت می‌توان خلاصه

کرد:

۱. نظریه فیض ابن عربی در بستر دینی شکل گرفته و درجه انطباق بیشتری با معارف دینی دارد، از جمله اینکه مفیض مورد نظر ابن عربی منطبق با خدای ادیان است، اما فلوطین قائل به نفوس الهی است.
۲. فیض در ابن عربی مستقیم و مستمر است و از این جهت میزان حضور خدا شدیدتر و نزدیک‌تر است.
۳. فیض ابن عربی بسی گسترده‌تر و شامل‌تر است، از این جهت آن را می‌توان فیض استغراقی نامید.
۴. در فرآیند فیض عرفانی احساس هیچ‌گونه استقلال و وجود ندارد و بر شدت عینیت و وابستگی تأکید می‌شود.

۵. فیض در نظام عرفانی به صورت تجلی و اضافه اشراقی است و ماسوی الله وجود «یَلی الرَّب» دارند.
۶. از مختصات فیض فلوطینی فیض واسطه‌ای است، در حالی که در نظام ابن عربی خبری از واسطه نیست.
۷. حضور خدا در ابن عربی حضور با ذات است، اما در فلوطین حضور فاعلیت است.
۸. ابن عربی بر مسأله بازگشت‌پذیری و جهان معاد نیز توجه می‌کند، اما فلوطین در این مورد ساکت است.
۹. در نظام فیض فلوطین صدور مربوط به مقام ذات است، اما در ابن عربی در تجلی اسماء و صفات، تعینات نسبی -نه نفسی- اعتبار می‌یابند.
۱۰. از دیدگاه فلوطین، مفیض هیچ اختیاری از خود ندارد و مقوله اختیار در او نادیده گرفته می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. شبلی این نظریه را به ابن مسکویه نسبت داده است (شبلی ۱۳۸۶: ج ۱، ب ۲، ۱۰۸).
۲. برای نمونه بنگرید به: مقاله «احد و احدیت؛ بررسی تطبیقی دیدگاه فلوطین و مکتب ابن عربی» نوشته محمدرضا فرهنگدکيا و دیگران؛ مقاله «بررسی تطبیقی تعبیرپذیری احد نزد افلوطین و مقام ذات نزد ابن عربی» نوشته شهناز شایان فر.
۳. پایان‌نامه «بررسی مبانی فلسفی نظریه فیض در حکمت متعالیه و لوازم آن»؛ نوشته میثم برزگر شقاقی، پایان‌نامه «بررسی تطبیقی مسأله فیض از دیدگاه فارابی و ملاصدرا»؛ نوشته طاهره علیمحمدی، مقاله «مؤلفه‌های بنیادین نظریه فیض در آثار کندی»؛ نوشته شمس‌الدین سراج و منیره حدادی، «چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض) از دیدگاه فارابی»؛ نوشته عین‌الله خادمی، «بررسی دیدگاه شیخ‌الرئیس درباره مسأله چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض)»؛ نوشته عین‌الله خادمی، «واکاوای نظریه فیض و تبیین نسبت آن با مسأله خلقت در نگرش ابن‌سینا»؛ نوشته صدیقه ریاحی مدوار، محمد اکوان و مهدی نجفی افرا، «نظریه اخوان‌الرضا درباره چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض)»؛ نوشته عین‌الله خادمی، «نظریه ملاصدرا درباره چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض)»؛ نوشته عین‌الله خادمی، «نظریه علامه طباطبایی درباره چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض)»؛ نوشته عین‌الله خادمی، «پیوستگی و گسستگی میان نظام فیض و طبیعیات و هیأت قدیم از منظر حکیمان مسلمان»؛ نوشته عین‌الله خادمی، «دیدگاه متکلمان مسلمان درباره نظام فیض»؛ نوشته فاطمه سلیمانی، «خوانشی بر مقایسه نسبت واحد و کثیر با تکیه عالم در آراء افلوطین و ملاصدرا»؛ نوشته فاطمه سلیمانی، «خوانشی بر مقایسه نسبت واحد و کثیر با تکیه

مختصات معنایی نظام فیض از دیدگاه ... (حسن محمدزاده و منصور ایمان پور) ۱۰۷

بر مفهوم واحد و احد در نظام فکری افلوطین و علامه طباطبایی؛ نوشته ریحانه مرادی پور و حسین کلباسی اشتری.

۴. واژه فیض می‌تواند دو کاربرد اصلی داشته باشد: الف. مصدر، ب. اسم مصدر. در حالت اول، بیانگر فرآیند کار خلقت و صفت خدا، و در حالت دوم بیانگر حاصل کار خواهد بود که بر «مفاض» منطبق می‌شود. مانند صفت خلق که به معنای مخلوق و یا فعل آفریدن است. چنانچه جمع بسته شدن واژه فیض به فیوض و ایاض نشانه مصدر نبودن آن است (ابن منظور ۱۴۱۴ق: ج ۷، ۲۱۱).

۵. غزالی در مورد تشبیه فیض الهی به فیضان آب معتقد است؛ «لا ینبغی أن تفهم من الفیض هنا ما تفهم من فیضان الماء من الإناء علی البید فإن ذلك عبارة عن انفصال جزء من الماء عن الإناء و اتصاله بالید، بل إفهم منه ما تفهمه من فیضان نور الشمس علی الحائط... کفیضان الصورة علی المرآة... و كذلك الجود الإلهی... فیعبر عنه بالفیض»؛ نباید فیض الهی را به فیضان آب از ظرف تشبیه کرد؛ زیرا در فیضان آب گسست و انفصال جزئی از آب مطرح است، بنابراین باید فیض الهی را به فیضان نور خورشید بر دیوار یا فیضان تصویر بر آینه تشبیه کرد (العجم ۲۰۰۰م: ب ۲، ۲۱۹).

۶. الإفاضة صدور المفاض من المفیض بحيث لا ینقص من کماله شیء إذا صدر عنه و لا یرید فی کماله شیء إذا رجع إلیه کوقوع الظل من ذی الظل و العکس من العاکس (سبزواری بی تا: ج ۱، ۱۹۲).

۷. فإن الهوية الأولى أعتی به هویة العقل هی التي انبجست منه اولاً بغير توسط ثم انبجست منه جمیع هویات الأشياء التي فی العالم الأعلى و العالم الأسفل بتوسط هویة العقل و العالم العقلی (فلوطین ۱۳۸۸: ۲۷۹).

۸. فیلون اولین فیلسوفی بود که میان الهیات و متافیزیک ارتباط برقرار کرد و ملقب به پدر فلسفه دینی شد (بدوی ۱۹۷۹م: ۸۹).

۹. التجلی الدائم الذی لم یزل و لا یزال (ابن عربی ۱۳۹۶: ۶).

۱۰. الفیض منه دائم متصل / والمستفیض دائرٌ و زائل (شیرازی ۱۳۹۱: ج ۴، ۴۲۳).

۱۱. فالترقی المذكور إذن هو التجلی الإلهی فی الصور، و هو فیض الوجود الدائم من الحق إلی الخلق، سواء فی هذه الدار أو فی الدار الآخرة - لا بدایة له و لا نهاية: هو الفیض المقدس الذی أشرنا إلیه سابقاً. ولكنه فیض یختلف اختلافاً جوهرياً عن الفیض الذی يتحدث عنه أفلوطين، لأن الفیوضات الأفلوطنیة و إن كانت ترجع إلی أصل واحد، لیست هی هذا الواحد و لا مظهراً من مظاهره كما أنها لا تلحقه أبداً و لا ترد إلیه بحال. و التجلیات عند ابن عربی هی الحق نفسه مهما اختلفت صورها (ابن عربی ۱۳۵۶ق: ج ۲، ۱۵۱).

۱۲. فالأمر کلّه منه، ابتداءه و انتهاؤه، و إلیه یرجع الأمر کلّه، كما ابتداء منه (ابن عربی ۱۳۹۶: ۶).

۱۳. كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف... ذلك الحبّ هو علة خلق العالم و هو الأساس الحقیقی الذی یقوم علیه الوجود (ابن عربی ۱۳۵۶ق: ج ۲، ۳۰۳).

۱۰۸ حکمت معاصر، سال ۱۵، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳

۱۴. ليس العالم فيضاً عن «الواحد المطلق» كما قال أفلوطين، بل هو ذلك الواحد متجلياً في صورة الممكنات المتعينة (ابن عربي ۱۳۵۶ق: ج ۲، ۱۶۲).
۱۵. فلوطین برای دفع توهم احتمالی توضیح می‌دهد که منظور من از پرتو افکنی خورشید، پرتو افکنی چیزی محسوس بر چیز محسوس نیست (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۲، ۹۴۲).
۱۶. إلا أن ابن عربي لا يدين بمذهب الفيوضات كما يدين أفلوطين، فإنّ العقل الأول و النفس الكلية و ما إلى ذلك من الفيوضات ليست وجودات مستقلة كل منها عن الآخر و عن الواحد الحق، لا يلحق آخرها بأولها و لا يتصل به (ابن عربي ۱۳۵۶ق: ج ۲، ۳۳۷).
۱۷. قد تشير كلمة الفيض الى تأثر ابن عربي بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة و نظام الفيوضات فيها... و يكفي أن تقرّ هنا أن مذهب ابن عربي صريح في القول بوحدة الوجود و الفلسفة الافلاطونية الحديثة ليست مذهبها وحدة وجود بالمعنى الدقيق. و انّ الفيوضات التي يتكلم عنها ابن عربي ليست الا تجليات لحقيقة واحدة في صور مختلفه (ابن عربي ۱۳۵۶ق: ج ۲، ۹).
۱۸. فللحقّ وجود حقيقي و هذا له في ذاته، و وجود إضافي و هو وجوده في أعيان الممكنات و هذا بالنسبة له كالظلّ الذي يمتد على سائر الموجودات فيعطيه وجودها باسم الله الظاهر (ابن عربي ۱۳۵۶ق: ج ۱، ۲۷).

کتاب‌نامه

- قرآن کریم، ترجمه فولادوند.
- ابن ترکه اصفهانی، صائغ‌الدین (۱۳۹۳)، تمهید التواعد، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ ششم، قم: بوستان کتاب.
- ابن رشد، محمد (۱۹۹۳م)، تهافت التهافت، بیروت: دارالفکر اللبناني.
- ابن سینا، حسین (۱۳۷۹)، النجاة، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین (۱۴۰۴ق الف)، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: مکتبه الاعلام الإسلامی.
- ابن سینا، حسین (۱۴۰۴ق ب)، الشفاء (الإلهيات)، تصحیح ابراهیم مدکور، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- ابن سینا، حسین (۱۴۳۴ق)، الاشارات و التنبيهات، تحقیق مجتبی زارعی، چاپ سوم، قم: بوستان کتاب.
- ابن عربي، محیی‌الدین (۱۳۵۶ق)، فصوص الحکم، تعلیقه ابوالعلاء عقیفی، قاهره: دار إحياء الكتب العربية.
- ابن عربي، محیی‌الدین (۱۳۹۶)، فصوص الحکم، ترجمه محمد خواجه‌ای، چاپ چهارم، تهران: مولی.
- ابن عربي، محیی‌الدین (۱۴۴۲ق)، شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن‌عربی، ترجمه محمد خواجه‌ای، چاپ چهارم، تهران: مولی.

مختصات معنایی نظام فیض از دیدگاه ... (حسن محمدزاده و منصور ایمان پور) ۱۰۹

- ابن فناری، محمد (۱۳۷۴)، مصباح الأنس، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: انتشارات مولی.
- ابن فناری، محمد (بی تا)، مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- ابن منظور، محمد (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دارصادر.
- ابن میمون، موسی (بی تا)، دلالة الحائرين، تصحیح حسین آتای، مصر: مكتبة الثقافة الدينية.
- ارسطو (۱۴۲۷ق)، متافیزیک (مابعدالطبیعة)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- افلاطون (بی تا)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی - رضا کاویانی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- باقری خلیلی، علی اکبر (۱۳۸۶)، «همانندی‌های فلسفه نوافلاطونی و عرفان مولوی»، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۵۴، صص ۷۴-۵۱.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۴۲۹ق)، موسوعة الفلسفة، قم: ذوی القربی.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۵۵م)، افلوطين عند العرب، قاهره: مكتبة النهضة المصرية.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۷م)، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، کویت: وكالة المطبوعات.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۹م)، خريف الفكر اليوناني، قاهره: مكتبة النهضة المصرية.
- بریه، امیل (۱۹۶۷م)، تاریخ فلسفه، ترجمه علی مراد داوودی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- بهارنژاد، زکریا (۱۳۸۸)، «افلوطين و نظریه وحدت وجود»، خردنامه صدرا، شماره ۵۷، صص ۹۳-۸۰.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۸)، درآمدی به فلسفه افلوطين، چاپ سوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جوهری، اسماعیل (۱۴۰۷ق)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، چاپ چهارم، بیروت: دارالعلم للملایین.
- حسینی شاهرودی، مرتضی و فاطمه استثنایی (۱۳۹۲)، «وحدت شخصی وجود و بازتاب آن در معرفت احد از دیدگاه افلوطين»، جستارهای فلسفی، شماره ۲۳، صص ۲۶-۵.
- خراسانی، شرف‌الدین (بی تا)، «افلوطين»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، بی جا، بی نا.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۶)، مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية، مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار.
- راغب اصفهانی، حسین (۱۴۳۰ق)، المفردات، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- رحمانی، غلامرضا (۱۳۹۰)، فلسفه فلوطین، قم: بوستان کتاب.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۱)، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدر المتألهین، قم: بوستان کتاب.
- سبزواری، ملاحادی (بی تا)، شرح الأسماء الحسنی، تحقیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران: کومش.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۵)، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، تهران: امیرکبیر.

- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۹)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملامت‌دار، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سهروردی، یحیی (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراقی، تصحیح هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- شبلی نعمانی، محمد (۱۳۸۶)، تاریخ علم کلام، ترجمه سیدمحمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران: اساطیر.
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۶۵)، نزهة الأرواح و روضة الأفراح (تاریخ الحكماء)، ترجمه مقصودعلی تبریزی، به کوشش محمدتقی دانش پژوه و محمد سرور مولائی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- شیرازی، یحیی (۱۳۹۱)، دروس شرح منظومه، چاپ سوم، قم: بوستان کتاب.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۳)، المشاعر، ترجمه میرزا عمادالدوله، به‌اهتمام: هانری کربن، تهران: طهوری.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، باحاشیه علامه طباطبایی، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صلیبا، جمیل (۱۳۹۳)، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، چاپ چهارم، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
- طریحی، فخرالدین (۴۳۰ق)، مجمع البحرین، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- عبدالحکیم، خلیفه (۲۵۳۶)، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، تهران: چاپخانه سپهر.
- العجم، رفیق (۲۰۰۰م)، موسوعة مصطلحات الإمام الغزالی، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- غزالی، ابوحامد (بی تا)، تهافت الفلاسفة، تحقیق سلیمان دنیا، چاپ ششم، مصر: دارالمعارف.
- فارابی، محمد (۱۹۹۶م)، السیاسة المدنیة، بیروت: دار ومکتبه الهلال.
- فخررازی، محمد (بی تا)، المباحث المشرفیة فی علم الإلهیات و الطبیعیات، قم: انتشارات بیدار.
- فخری، ماجد (۱۳۸۹)، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه زبیر نظر: نصرالله پورجوادی، چاپ سوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فراهیدی، خلیل (۱۴۰۹ق)، العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم السامرائی، قم: دارالهجرة.
- فلوطین (۱۳۶۶)، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- فلوطین (۱۳۸۸)، اتولوجیا، ترجمه عربی ابن ناعمه حمصی، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، چاپ دوم، تهران: سروش.
- قونوی، صدرالدین (بی تا)، مفتاح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، چاپ هفتم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

مختصات معنایی نظام فیض از دیدگاه ... (حسن محمدزاده و منصور ایمان‌پور) ۱۱۱

کهنوجی، مهدی (۱۳۸۷)، «توحید از منظر افلوپین و عارفان مسلمان با تأکید بر آراء صدرالدین قونوی»، معرفت، شماره ۱۳۳، صص ۶۰-۳۹.

گاتری، دبلیو.کی. سی (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.

وال، ژان (۱۳۸۰)، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.

یاسپرس، کارل (۱۳۹۸)، *فلوپین*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ سوم، تهران: انتشارات خوارزمی.

Inge, W.R (1918), *The philosophy of Plotinus*, London, longmans vol.1.

Peters, E.F (1967), *Greek philosophical Terms*, Newyork university press.

Yandell Keith. E (1998), *Pantheism*, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0. London and New York: Routledge.