

Participation and Presence: A Reflection on the Relation between the First Principle and the World in Plotinus' Philosophy

Zahra Amini¹  Mustafa Zali² 

1. PhD Student, Philosophy Department, Faculty of Humanities and Literature, University of Tehran, Tehran, Iran. (zahra.amini9@ut.ac.ir)
2. Philosophy Department, Faculty of Humanities and Literature, University of Tehran, Tehran, Iran. (m.zali@ut.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Recived: 2025/3/11
Revised: 2025/7/21
Accepted: 2025/7/26

Cite this article:
Amini,Z.,
Zali,M.(2025).
"Participation and
Presence: A Reflection
on the Relation
between the First
Principle and the
World in Plotinus'
Philosophy". *Ayeneh
Marefat*, 25(84),
1-20 (In Persian).

<https://doi.org/10.48308/jipt.2025.239149.1616>

ABSTRACT

One of the challenging issues in Plotinus' philosophy is the relation between the One (the Foundation) and the world, which has given rise to two distinct interpretive approaches. The central question in these two interpretive traditions revolves around explaining the characterization of the One as "beyond being". According to one interpretation, the "beyond being" principle is pure being devoid of form. In contrast, the rival interpretation holds that the beyond being principle transcends absolute being altogether. This article seeks to address the question of the relation between the One and the world and, subsequently, to adjudicate between these two interpretive approaches by examining the nature of the One's priority over the world. Through an analysis of the priority, it will be demonstrated that the simplicity and transcendence of the One implies a certain mode of priority which negates any participatory relation between the One and the world. Instead, it leads to a non-participatory presence of the One in the world, a conclusion that aligns with the implications of the second interpretation.

Keywords: Plotinus, the One (beyond being), Priority, Simplicity, Transcendence, Participation, Presence

* Corresponding Author Email Address: m.zali@ut.ac.ir
DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2025.239149.1616>



Copyright: © 2025 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Extended Abstract

Introduction

One of crucial debates in Plotinian scholarship is about the nature of the first principle or the Arche, i.e. the One and its relation to the world. Two dominant interpretive traditions have emerged in this regard and the core debate between them centers around understanding what it means for the Plotinian One to be described as "beyond being". The first tradition (represented by scholars like Bussanich, Emilsson, and Gerson) argues that the One is "pure being" (existence) devoid of form, sharing a fundamental commonality with the world through the very fact of its existence. According to this view, the One participates in the world as its constitutive ground, and the world, on the other hand, participates in the One by virtue of its being. By contrast, the second interpretation (advocated by scholars such as Halfwassen and Perl) insists on the One's transcendence over absolute being, i.e. not just determinate being but being as such, and according to this view, the first principle cannot share any attributes with the world. This reading emphasizes the radical transcendence of the One, where it stands beyond all categories, including existence itself. This article seeks to reframe the debate by shifting focus from the question of simplicity or complexity of the pure being (existence) to the implications of Plotinus' emphasis on transcendence and simplicity of the One to its relation to the world. Therefore, the central question of this article is: Does Plotinus' system allow for any participatory relation between the One and the world, or is their relation one of absolute transcendence? By addressing this question through an analysis of the One's priority, simplicity, and transcendence, the article offers a novel resolution to the interpretive debate, ultimately siding with the second tradition but through a fresh methodological approach, one that prioritizes the relation between the One and the world over ontological claims on the structure of pure existence.

Discussion

To adjudicate between two interpretative traditions, the authors examine Plotinus' account of the One's priority, through which the One enables the world's existence without itself depending on anything. This priority is bound to two further attributes: simplicity and transcendence. The One must be absolutely simple (without parts), for any composition would imply reliance on prior elements, undermining its prior status as the first principle of the world. Similarly, the One must transcend all determinate attributes (even "being" and "unity"), so as not to become subordinate to a higher category. Plotinus' critique of the Intellect (*νοῦς*) as lacking the simplicity and transcendence required for the first principle, reinforces this point. While the Intellect is the most determinate reality, i.e. the "One-Being" (*ἓν ὄν*) that unifies all intelligible forms in itself through the act of self-thinking, it also is a complex reality or in Plotinian terms, the "One-Many" (*ἓν πολλά*) not only because it contains all intelligible realities within itself, but also because its self-reflexive form of thought introduces a subject-object distinction to it, implying compositeness in it. Plus, the Intellect's structure denotes its mixture with the five "Greatest Kinds" (Being, Motion, Rest, Sameness, Difference), also reinforcing its composite structure. Thus, the Intellect cannot be the ultimate principle, but only the One, as wholly undifferentiated, totally simple and transcendent, is qualified as the true Arche of the world. The article then analyzes the One's relation to the world through a double negation discussed by Plotinus: The One is not in anything (i.e. it does not participate in lower realities) nor does it contain anything (i.e. it has no internal differentiation within itself). This double negation implies a very special sort of relation, which in this text is introduced as "presence". The so-called presence of the One in the world without its participating or being participated in the world, means the One grounds the world without being immanent within it or reducible to it. Even though the relation of this Plotinian Arche to the world, remains unclear and not fully determined, but this limitation is a necessary outcome of its absolute transcendence and simplicity and still, one point remains quite clear: Unlike the participatory model (defended in the first interpretation), where higher and lower levels share attributes with each other, Plotinus' One relates to the world solely as its unconditioned source, which is a relation of radical transcendence.

Conclusion

The authors conclude by synthesizing the above mentioned arguments into a final response to the interpretive debate. The first interpretative group, which premises a participatory relation between the One

and the world, fails to account for Plotinus' insistence on the One's absolute simplicity and transcendence. If the One were pure being, it would still have shared grounds with the world, rendering it dependent on a higher principle, which is precisely denied by Plotinus. Conversely, the second interpretation aligns with the One's role as the unconditioned ground: it neither shares in the world's being nor contains the world within itself through its existence. The article's unique contribution lies in its methodological shift, using the One's relation to the world (rather than ontological claims on complex structure of existence) to defend its absolute transcendence. By showing that the One's priority demands the negation of both participating in the world (i.e. not being contained in anything) and being participated in by beings (i.e. not containing anything), the authors demonstrate that Plotinus' metaphysics excludes any participatory model in relation between the world and its ultimate principle. This has broader implications for Neoplatonic metaphysics, contrasting two visions of reality: a hierarchical, participatory chain of being versus a radical distinction between the unconditioned One and the conditioned world. Ultimately, the present study not only resolves the dispute in favor of the second interpretive group by reaffirming the absolute transcendence of the One but also provides a framework for reinterpreting the Plotinian system as a cohesive whole. In this framework, the absence of the primal One from the world serves as the mediating factor that ensures its role as the true Arche of the world.

مشارکت و حضور: تأملی بر نسبت بنیاد و جهان در فلسفه‌ی فلوطین

زهرا امینی^۱، مصطفی زالی^{۲*}

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (zahra.amini9@ut.ac.ir)

۲. گروه فلسفه‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (m.zali@ut.ac.ir)

چکیده	اطلاعات مقاله
از مسائل مناقشه‌برانگیز در فلسفه‌ی فلوطین نسبت میان بنیاد و جهان است که دو جریان متمایز، در تفسیر آن، شکل گرفته است. مسئله‌ی اصلی در این دو جریان تفسیری توضیح توصیف بنیاد به فراوجود است. بنا بر تفسیری، مقصود از بنیاد فراوجود وجود محض عاری از صورت است که به واسطه‌ی وجود خود دارای اشتراک با جهان است، درحالی که بنیاد فراوجود، بنا بر تفسیر رقیب، فراتر از مطلق وجود و فاقد هرگونه اشتراک با جهان است. جستار پیش‌رو پاسخ به پرسش نسبت بنیاد و جهان و سپس داوری میان این دو جریان تفسیری را از مسیر تبیین نحوه‌ی تقدم بنیاد بر جهان پی می‌گیرد. با تبیین تقدم نشان داده خواهد شد که بساطت و تعالی بنیاد مستلزم نحوه‌ای از تقدم بنیاد بر جهان است که نافی اشتراک بنیاد و جهان و نسبت مشارکت میان آن دو است و درعین حال به نسبتی عام و اصطلاحاً حضور بنیاد در جهان می‌انجامد که با لوازم تفسیر دوم سازگار می‌نماید. کلیدواژه‌ها: فلوطین، بنیاد فراوجود، تقدم، بساطت، تعالی، مشارکت، حضور	نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخچه مقاله: دریافت: ۱۴۰۳/ ۱۲/ ۲۱ بازنگری: ۱۴۰۴/ ۴/ ۳۰ پذیرش: ۱۴۰۴/ ۵/ ۴ استناد به این مقاله: امینی، ز؛ زالی، م. (۱۴۰۴). «مشارکت و حضور: تأملی بر نسبت بنیاد و جهان در فلسفه‌ی فلوطین»، <i>آینه معرفت</i>، ۲۵(۸۴)، ۱-۲۰.

<https://doi.org/10.48308/jipt.2025.239149.1616>

* رایانامه نویسنده مسئول: m.zali@ut.ac.ir

شناسه دیجیتال مقاله: <https://doi.org/10.48308/jipt.2025.239149.1616>



Copyright: © 2025 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

مقدمه

پرسش از چیستی آرخه یا بنیاد جهان و نسبت آن با کثرات از اهم پرسش‌های مابعدالطبیعه است که پاسخ‌های متعددی از جانب فیلسوفان گوناگون دریافت کرده است. یکی از تأثیرگذارترین پاسخ‌ها به پرسش مذکور را فلوطین، بنیان‌گذار مکتب فلسفی موسوم به نوافلاطونی، ارائه کرد. او، با نقد رویکرد غالب آکادمی میانه در باب یکسان انگاشتن عقل الهی و آرخه و تبیین ضرورت فراروی از عقل به‌مثابه‌ی بنیاد جهان، تحلیلی از نسبت آرخه یا بنیاد با جهان ارائه کرد که منشأ رویکردی نوین به نسبت بنیاد و جهان شد که همواره مورد توجه فیلسوفان بوده است.

فلوطین بنیاد جهان را امر فراوجود (beyond being/ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) می‌داندست و این مسئله را با تأکید بر فراروی بنیاد از صورت‌مندی به اثبات می‌رسانید. تبیین مقصود فلوطین از بنیاد فراوجود محل اختلاف مفسران معاصر اوست؛ گروهی فراوجود بودن آرخه را فراموجود بودن آن در نظر می‌گیرند (Nikulin, 2019; O'Meara, 1996; Emilsson, 2007; Corrigan, 1996; Corrigan, 1984; Bussanich, 1996; Gerson, 1994). دیگر این مسئله را متضمن فراروی بنیاد از مطلق وجود می‌دانند (Halfwassen, 2021; Perl, 2015; Perl, 2007). بدین ترتیب، گروه نخست بنیاد فلوطینی را وجود محض (existence) و عاری از صورت و گروه رقیب آن را امری فراتر از مطلق وجود (اعم از وجود متعین و وجود محض) می‌انگارند.^۱

در نوشتار پیش‌رو، مسئله‌ی فراروی/عدم فراروی بنیاد از مطلق وجود با طرح دو نوآوری در نسبت با منازعه‌ی تفسیری فوق بررسی خواهد شد: نخست آنکه خود این مسئله ذیل پرسشی نو صورت‌بندی خواهد شد و دوم پاسخی نوآورانه از مسیر بازسازی اشارات پراکنده‌ی فلوطین ذیل نظامی مفهومی و منسجم ارائه خواهد شد. توضیح آنکه، برخلاف رویکرد غالب جریان‌های تفسیری که پرسش از فراروی/عدم فراروی بنیاد فلوطینی از مطلق وجود را با تمرکز بر تحلیل امر فراوجود پی می‌گیرند، مسئله‌ی مذکور در این نوشتار ذیل پرسش از نسبت میان بنیاد و جهان بازخوانی خواهد شد و، چنان‌که خواهیم دید، این صورت‌بندی جدید به نتایجی راه‌گشا پیرامون مسئله‌ی اصلی خواهد انجامید. بنابراین، پرسش محوری این مقاله بدین ترتیب قابل طرح است: لوازم دریافت فلوطین از نسبت میان بنیاد و جهان در پاسخ به پرسش فراوجود بودن بنیاد چه خواهد بود؟ چنان‌که خواهیم دید، بنا بر تفسیر نخست و با فرض عدم تمایز بنیاد و وجود محض، بنیاد به‌مثابه‌ی وجود عاری از صورت همچون جزء برساننده‌ی موجودات در آن‌ها مشارکت می‌کند و موجودات نیز از جنبه‌ی موجود بودن در بنیاد مشارکت می‌جویند و بدین معنی نوعی اشتراک میان بنیاد و جهان برقرار است. این در حالی است که، بنا بر تفسیر دوم و با فرض فراروی بنیاد از مطلق وجود، هیچ اشتراکی میان بنیاد و جهان قابل فرض نیست؛ چراکه بنیاد، ذیل این تفسیر، نه واجد تعینات موجود است و نه بهره‌مند از وجود و چنین بنیادی مطلقاً فاقد هرگونه اشتراک با امر بنیادیافته است. بدین ترتیب، هریک از دو تفسیر مذکور از بنیاد فراوجود به نتایج متفاوتی در باب نسبت بنیاد و جهان منتهی خواهد شد. بنابراین، به‌زعم نویسندگان این نوشتار، اختلاف محوری دو جریان تفسیری را می‌توان ذیل پرسش از اشتراک یا عدم اشتراک بنیاد و جهان در فلسفه‌ی فلوطین بازطرح کرد و، چنان‌که خواهیم دید، تجدیدنظر در پرسش اصلی به قضاوتی راه‌گشا میان دو گروه خواهد انجامید و این امر مساهمت دوم این نوشتار به ادبیات بحث مذکور است. به‌این ترتیب که گرچه نتیجه‌گیری نهایی نویسندگان هم‌راستا و دارای قرابت با تفسیر گروه دوم است، برخلاف آثار مفسران گروه مذکور که، با استدلال بر ساختار مرکب وجود نزد فلوطین، فراروی بنیاد از مطلق وجود را اثبات می‌کنند، بر این مدعا با تأمل بر نسبت بنیاد فلوطینی با جهان استدلال خواهد شد. بنابراین، در این نوشتار، فراروی بنیاد فلوطینی از مطلق وجود به شیوه‌ای متفاوت با آنچه در آثار موجود مورد

بحث است تبیین خواهد شد و این تمایز هم در نوآوری نویسندگان در نحوه‌ی طرح پرسش و هم، به تبع آن، در شیوه‌ی دفاع از تفسیر دوم قابل مشاهده است.

پاسخ به پرسش از نسبت میان بنیاد و جهان از مسیر بحث از نحوه‌ی تقدم بنیاد بر جهان و تلقی فلوطین از تقدم بررسی می‌شود؛ چراکه تقدم نسبت پایه و بنیادینی است که به‌نحو عام و در هر نظریه‌ای در باب بنیاد مفروض واقع شده است. تبیین نحوه‌ی تقدم بنیاد همان تبیین نسبت بنیاد و جهان و موضوع اصلی پژوهش پیش‌روست و، از آنجاکه تحلیل فلوطین از این مسئله به دو وصف بساطت و تعالی گره خورده، برای فهم نحوه‌ی تقدم بنیاد بر جهان لازم است به تلقی خاص او از بساطت و تعالی بنیاد بپردازیم. بدین ترتیب، بحث از تقدم بنیاد بر جهان با تحلیل موضع فلوطین در باب بساطت و تعالی به‌مثابه‌ی دو وصف ملازم با تقدم بنیاد همراه خواهد شد و با تحلیل تلقی فلوطین از بساطت و تعالی نتیجه‌گیری پیرامون دوگانه‌ی فراروی یا عدم‌فراروی آرخی فلوطینی از وجود و، به تبع آن، مشارکت یا عدم‌مشارکت جهان و بنیاد در یکدیگر انجام خواهد شد. بنابراین، سه مفهوم به‌ظاهر متمایز، که بحث از آن در آثار فلوطین پراکنده است، با روشی مفهومی-استدلالی در کنار هم قرار خواهند گرفت و، با تبیین منطقی دقیق از نسبت میان آن‌ها، بر نسبت میان بنیاد و جهان در چهارچوب اندیشه‌ی فلوطینی و تنقیح مبانی او استدلال خواهد شد.

در پژوهش‌های نگاشته‌شده به زبان فارسی، دوگانه‌ی مذکور هرگز به این صورت مطرح نشده و اندک پژوهشگرانی که به پرسش از فراوجود بودن بنیاد فلوطینی پرداخته‌اند یا صراحتاً به فراروی آن از وجود متعین حکم کرده و موضعی ذیل گروه نخست تفسیری اتخاذ کرده‌اند^۲ یا به ابهام و با قول به مواردی همچون اشتغال واحد فراوجود بر کمالات وجودی، که از لوازم پذیرش موجود بودن بنیاد فلوطینی است، به تفسیر نخست ملتزم شده‌اند.^۳ بنابراین، فراتر از پرسش از تبیین فراوجود بودن بنیاد به نظر می‌رسد دوگانه‌ی تفسیری مذکور و، به طریق اولی، نحوه‌ی استدلال له و علیه مواضع دو گروه تفسیری، که در این نوشتار محل بحث است، اساساً نزد پژوهشگران فارسی‌زبان مغفول باقی مانده است.

در انتهای مقدمه لازم است پیرامون دو مفهوم محوری حضور و مشارکت توضیحاتی ارائه شود که در این پژوهش برای اشاره به دو تفسیر از نسبت بنیاد فلوطینی و جهان استفاده شده است. لفظ مشارکت به موضع مفسران گروه نخست اختصاص یافته است؛ به این سبب که در فلسفه‌ی فلوطین، براساس تفسیر مذکور، اشتراکی میان بنیاد و جهان در بهره‌مندی از وجود برقرار است. واژه‌ی حضور نیز به موضع مفسران گروه رقیب اختصاص یافته است، چراکه تعبیر مذکور، برخلاف لفظ مشارکت، عمومیت بیشتری دارد و می‌توان نسبتی را از آن اراده کرد که متضمن اشتراک میان دو چیز نباشد؛ نسبتی که چنان‌که در واپسین بخش نوشتار پیش‌رو خواهیم دید با تلقی فلوطینی از نحوه‌ی تقدم بنیاد بر جهان سازگار می‌نماید. همچنین، گفتنی است که در این نوشتار و برای اشاره به بنیاد از الفاظ آرخی، احد و مبدأ نخستین نیز استفاده شده است و تعابیر مذکور به‌نحو مترادف به کار رفته‌اند.

بنیاد و مسئله‌ی تقدم

آرخی یا بنیاد جهان امری است مقدم بر سایر موجودات که به‌واسطه‌ی تقدم خود برای آن‌ها مبدأیت می‌یابد. به عبارت دیگر، تقدم اصلی‌ترین و ضروری‌ترین وصف بنیاد و وجه تمایز آن از امور بنیاد یافته است و، با نفی آن، بنیاد در عرض سایر چیزها قرار خواهد گرفت و مبدأیت آن برای سایر امور مخدوش خواهد شد.

اما تقدم به چه معناست؟ ارسطو، در مقام فیلسوفی اثرگذار در صورت‌بندی مناقشات پس از خود، امر مقدم در طبیعت و وجود را این‌گونه تعریف می‌کند: «اگر الف بتواند بدون ب باشد، اما معکوس این نسبت ممکن نباشد، یعنی ب بدون الف

ممکن نباشد، الف بر ب مقدم است» (Aristotle, 1019a3-4).^۴ آنچه از تعریف ارسطو روشن می‌نماید این است که نسبت تقدم مستلزم عدم‌تقارن (Asymmetry) میان دو امر و دالّ بر گونه‌ای رابطه‌ی وجودی از سنخ امکان‌بخشی است. بدین‌ترتیب، هرگاه نسبت میان دو امر نسبتی نامتقارن بود، به‌گونه‌ای که یکی امکان‌بخش دیگری باشد، امر نخست خودبسنده و خودبنیاد و امر دوم در نسبت با دیگری وابسته و بنیادیافته تلقی می‌شود. این نسبت به تصویری طولی و سلسله‌مراتبی از جهان گره خورده (Rabin, 2018: 38; Shaffer, 2012: 122) که در سراسر فلسفه‌ی کلاسیک و از جمله فلسفه‌ی نوافلاطونی یافت می‌شود، بدین‌ترتیب که در نظام فلسفی مورد تبیین فلوطین از جهان با سلسله‌ای طولی مواجهیم که، در آن، هر مرتبه وابسته به مرتبه‌ی برتر و مؤخر از آن و امکان‌بخش مرتبه‌ی فروتر از خویش و مقدم بر آن است (O'Meara, 1996: 72; Kalligas, 2023: 293-295). مقصود از تقدم آرخه‌ی نوافلاطونی بر جهان همین نسبت نامتقارن و امکان‌بخش است که، در ادامه، ابعاد و لوازم آن نیز روشن‌تر خواهد شد.

حال و در نسبت با پرسش محوری این نوشتار لازم است بدانیم تقدم آرخه ذیل چه ضوابطی تبیین‌پذیر است. بدین‌منظور، به تحلیل بساطت و تعالی به‌مثابه‌ی دو وصف اصلی بنیاد، که از تقدم آن لازم می‌آیند، می‌پردازیم و، پیش‌از آن، توضیحی پیرامون نسبت این دو وصف با مفهوم تقدم ارائه خواهیم کرد.

بساطت و تعالی اوصافی‌اند که از تقدم بنیاد لازم می‌آیند، بدین‌ترتیب که، اگر بنیاد بسیط نباشد و دارای اجزائی باشد، اجزای آن بر او مقدم خواهند بود و وصف تقدم و نخستین بودن به اجزای بنیاد تعلق خواهد گرفت. بدین‌ترتیب، بنیاد خود امری بنیادیافته خواهد بود و این خلاف فرض بنیاد بودن بنیاد است. همچنین، اگر بنیاد را امری متعالی از جهان ندانیم، بدین‌معنی که به اوصافی مشترک میان آرخه و سایر موجودات قائل شویم که آرخه بیش از سایر موجودات بهره‌مند از آن اوصاف باشد، اوصاف مذکور بر آرخه تقدم خواهد یافت و بنیاد وابسته به اوصاف خود و امری مادون آن‌ها خواهد بود و وصف نخستین بودن، این بار، به اوصاف مشترک بین آرخه و جهان تعلق خواهد گرفت.^۵ فلوطین در مواضع متعددی از این دو وصف و ضرورت متصف شدن بنیاد بدان‌ها سخن می‌گوید و، گرچه هرگز تصریحی به محدود شدن اوصاف بنیاد به این دو مورد ندارد، عمده مباحث او در باب اوصاف احد حول این دو وصف اساسی است^۶ و در فقراتی هر دو وصف را با هم برمی‌شمرد.^۷

بساطت بنیاد: تحلیل فلوطین از عقل و ضرورت فراروی بنیاد از آن

فلوطین با متقدمان و معاصران خود در آکادمی بر سر لزوم بساطت بنیاد جهان توافق داشت و همچون آن‌ها در پی تبیین بساطت آرخه بود. اما آنچه سبب تمایز فلوطین از سایر افلاطونیان و به شهرت وی در جایگاه مؤسس آکادمی جدید منجر شد تأکید وی بر ضرورت فراروی بنیاد از عقل به‌مثابه‌ی واحد موجود (One-Being/ ἓν ὄν) و واحد کثیر (One-Many/ ἓν πολλά) بود. فلوطین، در این مسیر، سه گام مهم برداشت: نخستین گام او این بود که تبیینی از عقل (Intellect/ νοῦς) ارائه داد که، بنا بر آن، عقل به‌مثابه‌ی واحد موجود دربرگیرنده‌ی کل موجودات و کامل‌ترین موجود است. در گام دوم و در امتداد گام نخست نشان داد که عقل وحدتی متکثر و به‌عبارتی واحد کثیر است و، در این گام، وجوه کثرت آن را تبیین کرد. سرانجام و در واپسین گام، با اتکا به دو گام نخست، ضرورت فراروی از عقل به امری بسیط‌تر را اثبات کرد.

در ادامه به شرح نخستین گام فلوطین در فراروی از انگاره‌ی ارسطویی از بنیاد می‌پردازیم.^۸

عقل واحد موجود است

در این مرحله، فلوپتین سعی دارد نشان دهد که عقل کامل‌ترین حقیقت موجود است که چیزی بیرون از آن نیست. او در این مرحله از تبیین خود به مباحث شکاکان باستان نیز نظر داشته؛^۹ یعنی به‌طور خاص در پی ارائه‌ی پاسخی به این پرسش بوده که چرا شناخت عقلانی شناختی یقین‌آور است یا چرا دستیابی عقل به اموری که خارج از او قرار دارند محال نیست. فلوپتین بر آن است تا به پرسش مذکور این‌گونه پاسخ دهد: عقل خطاناپذیر است؛ چراکه چیزی بیرون از آن نیست، بلکه مشتمل بر کل موجودات و همان با وجود است. او اثبات این مطلب را در دو مرحله پی می‌گیرد: در مرحله‌ی نخست، به تبیین وحدت عقل و معقولاتش می‌پردازد و، در مرحله‌ی دوم، با اتکا به تبیینی که ارسطو در فصل نهم کتاب لامبد^{۱۰} از نحوه‌ی خوداندیشی عقل ارائه می‌کند، نشان می‌دهد که فعلیت^{۱۱} عقل عین فعلیت وجود است و بنابراین عقل و وجود یکی‌اند و این‌همانی دارند.

در مرحله‌ی نخست، فلوپتین پاسخی نقضی به شکاکان ارائه می‌کند، بدین ترتیب که، اگر عقل فاقد حقیقت معقولات باشد، عقل نخواهد بود. توضیح آنکه، اگر تنها تصویر و بازنمودی از حقایق نزد عقل حاضر باشد، چنین می‌انگارد که خود آن چیزها را تعقل می‌کند، درحالی‌که چنین نیست. لذا، نه‌تنها شناختی فریبنده دارد، یعنی به‌جای خود موجودات تصاویر آن‌ها را می‌اندیشد، بلکه از شناخت فریبنده خود نیز ناآگاه است (Gerson, 2014: 92-97; Halfwassen, 2021: 52-54; Kalligas, 2023: 308). چنین عقلی، یعنی عقل فریبنده، امری متناقض و ناممکن است. به‌بیانی‌دیگر، فلوپتین معتقد است که، اگر عقل دسترسی مستقیم به حقیقت معقولات نداشته باشد، از اساس در گمراهی و در گمان نسبت داشتن با حقیقت به سر می‌برد و، در چنین وضعیتی، امکان شناخت عقلانی منتفی خواهد بود و، از آنجاکه شناخت در فلسفه‌ی فلوپتین بر نظام سلسله‌مراتبی عالم وجود استوار است و مراتب شناخت همچون مراتب وجود بر یکدیگر مبتنی‌اند، با نفی شناخت عقلانی، امکان شناخت به‌کلی از میان خواهد رفت (Gerson, 2014: 96).

مرحله‌ی دوم تبیین فلوپتین، که ناظر به یکسان و هم‌رتبه انگاشتن عقل و وجود است، به دو شکل در *انئادها* مطرح شده است. صورت نخست، که بدان اشاره شد، این است که عقل، به‌واسطه‌ی تعقل دائمی تمام موجودات و وحدت با آن‌ها، برابر با کل موجودات و به‌عبارتی موجود کامل و بدین معنی وجود است. در *انئاد پنجم و ششم*، بارها به این مسئله اشاره شده^{۱۱} (Plotinus, 5.3.5.33-35; 5.3.9.26-28; 5.3.15.13; 5.4.2.44-45; 5.5.3.1-2; 5.9.6.1-3, 7-11; 5.9.9.5-9; 6.9.2.45-47; 6.6.7.16-19; 6.6.8.1-5; 6.6.15.1-6; 6.7.17.32-35; 5.9.14.1; 6.2.21.5, 27-31, 56-60; Kalligas, 2023: 150, 238, 309, 328; Perl, 2015: 91-101; Emilsson, 2007: 159-160; Halfwassen, 2021: 56-59; Wallis, 1987: 923-924). البته، این بیان مبتنی بر استدلالی کاملاً متمایز از مطلب نخست نیست، بلکه بر بسط برخی ابعاد مطلب سابق مبتنی است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

فلوپتین در ابتدا به بیان این مطلب می‌پردازد که نه عقل بر وجود تقدم دارد و نه وجود بر عقل مقدم است. استدلال او بدین شرح است:

الف) عقل بر وجود مقدم نیست؛ چراکه لازمه‌ی چنین تقدمی این است که عقل در مرتبه‌ای مقدم بر موجودات قرار گیرد و با تعقل خویش آن‌ها را در وجود آورد و این مطلب مستلزم این نتیجه است که عقل به امری فروتر از خویش بیندیشد و این محال است (Plotinus, 5.9.7.14-17).

(ب) وجود نیز بر عقل مقدم نیست؛ چراکه اندیشیدن فعلیت است و امر فعال همواره بر امر منفعل تقدم دارد (Plotinus, 5.9.8.13-15).

سپس، نتیجه می‌گیرد:

اما وجود نیز فعلیت است. بنابراین، فعلیتی واحد برای هر دو وجود دارد و به عبارتی هر دو یک چیزند و وجود و عقل از یک سنخ‌اند. این مطلب درباره‌ی موجودات و فعلیت عقل و وجود نیز صادق است، همچنان‌که فعل اندیشیدن نیز چیزی نیست جز ایده‌ها یا اشکال وجود و فعلیت آن. ما این امور را دارای نسبت تقدم و تأخر لحاظ می‌کنیم، چراکه این‌ها را جدا از یکدیگر در نظر می‌گیریم. علت این امر آن است که عقل جداکننده یک چیز است، درحالی‌که عقل جداکننده جدایی نمی‌پذیرد و عین وجود و برابر با همه‌ی چیزهاست (Plotinus, 5.9.8.16-22).

یکسان بودن فعلیت وجود و اندیشه بر وحدت عقل و معقولاتش مبتنی است، بدین ترتیب که ازطرفی امر معقول درون عقل و خود عقل است و ازطرف دیگر عقل ماهیتی ورای فعل اندیشیدن ندارد و اصطلاحاً جوهر نخستینی است که ذاتش فعلیت و فعلیتش نفس فعل اندیشیدن است. بنابراین، عقل عین معقول و هر دو عین فعل اندیشیدن‌اند و لذا عقل و معقول یک چیز بیشتر نیستند: فعل اندیشیدن (Emilsson, 2007: 173-175; 1995: 32-35).

بدین ترتیب، با چنین استنتاجی روبه‌رو می‌شویم:

الف) متعلق اندیشه عقل است.

ب) عقل فعل اندیشیدن است.

∴ متعلق اندیشه فعل اندیشیدن است.^{۱۲}

حال، اگر نتیجه‌ی قیاس فوق را با مقدمه‌ای دیگر و نتیجه‌ی حاصل از قیاس دوم را با مقدمه‌ی دوم قیاس اول ترکیب کنیم، با دو قیاس دیگر روبه‌رو خواهیم بود:

الف) وجود متعلق اندیشه است.

ب) متعلق اندیشه فعل اندیشیدن است.

∴ وجود فعل اندیشیدن است.

الف) وجود فعل اندیشیدن است.

ب) فعل اندیشیدن عقل است.

∴ وجود عقل است.

فلوپتین در تبیین اخیر خویش از یکسان بودن عقل و وجود به‌وضوح به فصل نهم کتاب لامبدا در رساله‌ی متافیزیک ارسطو نظر داشته و هر دو مرحله از استدلال او بر مقدم نبودن وجود و عقل بر یکدیگر در اثر مذکور قابل‌ردیابی است.^{۱۳}

عقل واحد کثیر است

چنان‌که شرح آن گذشت، عقل واحد موجود و همان با کل موجودات و مشتمل بر آن‌هاست. این مطلب یکی از وجوه کثرت درونی عقل است، بدین ترتیب که، چون عقل حاوی کثرتی از ابژه‌ها و به عبارتی حاوی وجود تمام چیزهاست، واحد کثیر است (Plotinus, 5.1.8.26; 5.3.15.11, 23; 5.4.1.21; 6.2.15.14, 15; 6.2.17.25; 6.2.21.47; 6.4.11.16;)

6.7.14.12). اما تنها وجه کثرت عقل مربوط به محتوای آن نیست، بلکه فلوطین دو وجه دیگر را نیز در تبیین کثرت درونی عقل برمی‌شمرد: وجه دوم ناظر به فعل اصلی عقل یعنی خوداندیشی و وجه سوم ناظر به ساختار درونی عقل است. در ادامه، به تبیین مقصود فلوطین از دو وجه اخیر خواهیم پرداخت.

فلوطین معتقد است که فعل اصلی عقل، یعنی خوداندیشی، متضمن کثرت و منافی بساطت محض عقل است. توضیح آنکه او، با تحلیل فعل خوداندیشی، توجه ما را به کثرتی که لازمه‌ی فعل ذاتی عقل است فرامی‌خواند. او معتقد است قصدیت نهفته در هر نوع شناخت، که بالاترین شکل آن شناخت عقلی است که در عقل الهی و در فعل دائمی خوداندیشی به برترین نحو فعلیت یافته، مستلزم تمایز میان فاعل و قابل‌شناسایی است، به نحوی که، با نفی تمایز، اصل فعل روی‌آوری منتفی خواهد شد (Plotinus, 5.1.4.31-34; 5.1.9.9; 5.3.1.4; 5.3.1.10; 5.3.12.9; 5.6.1.6-14; 5.6.2.6, 10-14, 18-20).

به بیانی دیگر، او در پی آن است تا با نقد این ایده که اتحاد عقل و معقول ذیل فعل دائم خوداندیشی متضمن بساطت عقل است، نشان دهد که خوداندیشی متضمن وحدت و دوگانگی توأمان عقل است؛ چراکه، اگر میان عقل و متعلق اندیشه تمایز و دوگانگی کامل برقرار باشد، فعل خوداندیشی در کار نخواهد بود و پیامد نفی خوداندیشی عقل، چنان که بیان شد، نفی مطلق دسترسی آن به حقیقت خواهد بود و از طرف دیگر، اگر عقل در چنان وحدتی با موضوع اندیشه قرار بگیرد که فرض تمایز میان آن دو محال باشد، اساساً اندیشیدن در کار نخواهد بود، چراکه اندیشیدن متضمن روی‌آوری و روی‌آوری مستلزم تمایز میان فاعل و قابل است. بنابراین:

عقل باید دارای وحدت و دوگانگی باشد؛ [چراکه] اگر واحد نباشد، امر معقول جدا از عقل خواهد بود و در این صورت فعلیت عقل فعلیت نخستین نخواهد بود؛ زیرا امر معقول را به عنوان چیزی که مالک آن است ندارد و لذا به خود نمی‌اندیشد، در حالی که، اگر امر معقول را به عنوان چیزی که از آن اوست داشته باشد تا بتواند به معنای راستین بیندیشد، امر دوگانه [در عین دوگانگی] واحد خواهد بود. بنابراین، موضوع و فاعل اندیشه [متمایز و در عین حال] واحد خواهند بود. اما، اگر موضوع و فاعل اندیشه (صرفاً) واحد بوده و فاقد دوگانگی باشند، [در این صورت] عقل فاقد موضوع اندیشه خواهد بود. بنابراین، لازم است که فعل اندیشیدن بسیط و در عین حال مرکب باشد (Plotinus, 5.6.1.6-14).

بدین ترتیب، حتی اگر عقل تماماً متوجه خویش و متحد با معقولات خود باشد، فعل او همچنان متضمن غیریت و دوگانگی است و این تمایز میان فاعل و متعلق اندیشه دوگانگی و تکثری را در عقل رقم می‌زند که منافی بساطت محض آن به عنوان آرچه خواهد بود (Emilsson, 2007: 157-160; Gerson, 1994: 46; Kalligas, 2023: 239, 247, 253-254, 281-283, 287; Perl, 2015: 99-100, 163-164).

سومین و واپسین وجهی که فلوطین در تبیین کثرت عقل برمی‌شمرد کثرت ناظر به ساختار درونی آن است. توضیح آنکه او با پذیرش رأی افلاطون در رساله‌ی سوفسطایی (Plato, 244D2-255E3) تبیینی از نسبت پنج ایده‌ی برتر، که سایر ایده‌ها در آن‌ها مشارکت می‌جویند، با عقل ارائه می‌کند و سعی در تبیین ترکیب ساختار عقل از پنج ایده‌ی وجود، حرکت و سکون و این‌همانی و تمایز دارد (Kalligas, 2023: 239, 282; Perl, 2015: 100-104). این تبیین از دو نظر، یعنی هم از منظر عقل و هم از منظر وجود، که تقارن آن با عقل تبیین شد، قابل بررسی است، بدین ترتیب که می‌توان گفت عقل به واسطه‌ی ساختار درونی خود، از نظر تمایز عقل و معقول، حاوی مقوله‌ی تمایز است؛ از نظر اتحاد و همانی میان عقل و معقول، حاوی مقوله‌ی این‌همانی؛ از این نظر که جوهرش عین فعلیت و فعل اندیشیدن است، حاوی مقوله‌ی

حرکت و، از این نظر که فعلش فعلی دائمی و تغییرناپذیر است، حاوی مقوله‌ی سکون است. همچنین، از منظر وجود، می‌توان به این صورت به تبیین این مسئله پرداخت که وجود، از نظر تمایز و همانی با عقل، در ایده‌ی این‌همانی و ایده‌ی تمایز مشارکت می‌جوید؛ از این نظر که همان با عقل و فعلیت اندیشیدن است، در ایده‌ی حرکت و نهایتاً از نظر تغییرناپذیری و ثبات در ایده‌ی سکون مشارکت می‌جوید (Plotinus, 6.2.7-6.2.9). نسبت هریک از این ایده‌ها با عقل و وجود نسبتی متقارن است، یعنی عقل بر هیچ‌یک تقدم ندارد و برعکس (Plotinus, 6.2.8.43-48).

مشارکت ایده‌ها در یکدیگر و در ایده‌های برتر شرط تعقل است؛ چراکه حمل بدون آمیزش و تداخل ایده‌ها با یکدیگر ممکن نخواهد بود و اساساً شناخت از میان خواهد رفت (Nikulin, 2019: 10). ضرورت اختلاط ایده‌ها از عواملی بود که افلاطونیان را به قرار دادن ایده‌ها در اندیشه‌ی الهی سوق داد و فلوپتین معتقد است ضرورت همین امر، یعنی مشارکت عقل در چهار ایده‌ی متقارن با خویش، ساختار آن را از بساطت محض خارج خواهد کرد و، چنان‌که خواهیم دید، فاقد تعالی خواهد ساخت. بنابراین، حتی با عدم لحاظ کثرت ایده‌های درونی عقل، با نگاهی ابتدایی به ساختار اندیشه، متوجه کثرت آن می‌شویم.

بدین ترتیب، فلوپتین سه نحو کثرت را در عقل برمی‌شمرد: کثرت ایده‌ها، کثرت فعل اصلی عقل (خوداندیشی) و کثرت ساختار درونی عقل. به واسطه‌ی اشتغال بر این سه نحو از کثرت، عقل فاقد بساطت محض است و نمی‌توان آن را بنیاد انگاشت و برای بنیادگذاری آرخه لازم است به امری بسیط‌تر از آن فراروی کنیم.

عقل بنیاد نیست

چنان‌که شرح آن گذشت، بنا بر فلسفه‌ی نوافلاطونی، نسبتی طولی میان مراتب مختلف عالم برقرار است، به نحوی که امر مطلقاً کامل در رأس سلسله قرار دارد و، با نزول در مراتب این سلسله، درجات کمالات گوناگون از جمله وحدت نیز نزول می‌یابد.

کثرت محض امکان وجود یافتن ندارد؛ چراکه امر مطلقاً کثیر از اجزای کثیری تشکیل شده که هریک از اجزای آن نیز کثیرند و، از آن‌رو که جزء بر کل مقدم است، امری که هر جزء آن متوقف بر اجزای بی‌نهایت باشد امکان وجود نخواهد یافت. بدین ترتیب، هر امری برای اینکه موجود شود نیازمند وحدت است و هر موجودی واحدی کثیر و وحدت‌یافته به واسطه‌ی عاملی وحدت‌بخش است. هرچه در سلسله مراتب عالم به سمت بالا حرکت می‌کنیم، هر مرتبه دارای وحدتی برتر از مرتبه‌ی فروتر از خویش است تا به مرتبه‌ای برسیم که از بساطت محض برخوردار باشد و وحدت‌یافته به واسطه‌ی مرتبه‌ای برتر نباشد، بلکه خود وحدت‌بخش تمام مراتب موجود فروتر از خویش باشد.^{۱۴}

چنان‌که بحث شد، عقل مشتمل بر کثرت است و، از آنجاکه هر کثرتی ارجاع به امری بسیط‌تر از خویش دارد، نمی‌توان عقل را بنیاد جهان دانست، بلکه بنیاد امری است برتر و بسیط‌تر از عقل و برتر از وجود که عامل وحدت‌بخش عقل و وجود است (Plotinus, 1.7.1.1.20; 3.9.9.1-12; 5.1.8.7-8; 5.3.12.6-10, 47-52; 5.4.2.43; 5.6.2.1-3, 18-20; 6.7.38.24-25; 6.7.40.25-27; Emilsson, 2017: 70-75; Kalligas, 2023: 285, 288, 295, 324-329; Perl, 2015: 106-107; Meijer, 1992: 80, 103-104). در ادامه، به تبیین فلوپتین از فراوجود بودن بنیاد خواهیم پرداخت. البته، باید توجه داشت که تبیین او از چرایی تعالی بنیاد همان تبیینی است که از ضرورت بساطت مؤکد آن ارائه می‌کند، اما تحلیل او از چگونگی این تعالی بر لوازم بحث بساطت مطلق آرخه استوار است، یعنی بر تحلیل این مسئله که فراروی بنیاد از عقل و وجود چه نتایجی را در باب آرخه و نسبت آن با جهان در پی خواهد داشت.

نسبت بنیاد و جهان

در دو بخش گذشته دیدیم که بنیاد، به سبب بساطت مطلق خود، برتر از اندیشه و، به سبب فراروی از عقل و وجود، فراتر از تعین است. بنابراین، نه به مثابه‌ی موجودی در میان سایر موجودات و نه به منزله‌ی موجودی مشتمل بر تمام موجودات، بلکه در مرتبه‌ای برتر از آنان قرار دارد (Plotinus, 5.3.11.16-24; 5.4.2.36-40; 5.6.3.10; 5.6.6.19-22; 5.6.6.29; 6.9.2.44-46; 6.9.3.36-45; 6.9.5.30-35). چنان که در ادامه خواهیم دید، نحوه‌ی تقدم بنیاد بر جهان در فلسفه‌ی فلوپتین به تبیینی از نسبت بنیاد و جهان منتهی می‌شود که، بنا بر آن، آرخه در عین تقدم بر جهان نه مشتمل بر آن و نه جدا از آن است؛ نسبتی که با عنوان حضور و در تقابل با مشارکت، که ناظر به تبیینی از نسبت بنیاد و جهان است که با تفسیر گروه نخست از بنیاد فلوپتینی سازگار است، مورد بحث واقع خواهد شد.

بنیاد در چیزی نیست

فلوپتین بارها به تأکید بر این مسئله می‌پردازد که بنیاد در چیزی نیست، بلکه یگانه و در خویش است (Plotinus, 1.7.1.15-21; 1.8.2.24; 5.1.12.5; 5.2.2.26; 5.4.1.35; 5.4.2.17, 20; 5.5.9.9-11; 5.5.10.1-10; 5.6.3.5; 6.5.10.1-35; 6.8.16.14-15; 6.8.20.34-35). توضیح آنکه، چنان که دیدیم، در ورطه‌ی عقل و وجود، ایده‌ها در یکدیگر و در پنج ایده‌ی اصلی مشارکت می‌جویند، درحالی که بنیاد، بنا به ضرورتی که شرح آن گذشت، فراتر از این ورطه و برتر از آن است که در ایده‌ای مشارکت جوید. بنابراین، در هیچ ایده‌ای مشارکت نمی‌جوید و فاقد خصوصیتی مشترک با سایر چیزها و به عبارتی یگانه و متمایز^{۱۵} از همه چیز است (Plotinus, 5.3.10.17; 5.3.13; 5.5.13.1-12; 6.7.23.15-18; 6.8.8.22; Proclus, 1963: 9-11) (6.8.17.25-27; 6.9.6.16).

(بنیاد) واجد هیچ کیفیتی نیست، حتی کیفیت معقول؛ چراکه مجاورتی با تعینات ندارد و نسبتی با چیزی ندارد؛ چراکه خود به تنهایی و مقدم بر چیزها بوده است (Plotinus, 6.8.11.31-32).

چیزی در بنیاد نیست

گفتیم بنیاد در چیزی نیست؛ چراکه در چیزی مشارکت نمی‌جوید و یگانه و متمایز از همه چیز است. تمایز و یگانگی بنیاد مستلزم آن است که مشتمل بر امر متعینی نباشد. توضیح آنکه نه تنها مجاز به مشارکت جستن در چیزی نیست و بدین معنی در خویش است، بلکه چیز یا تعینی هم در او مشارکت نمی‌یابد و بدین معنی چیزی در بنیاد نیست (Plotinus, 5.3.12.50-52; 5.3.13; 5.5.10.15; 5.5.13.1-11, 33-34; 5.6.4.9-10; 5.6.6.32). آرخه مشارکت یابند، آرخه مشتمل بر ایده‌های تعینات خواهد بود و این امری است که در ورطه‌ی عقل محقق می‌شود؛ زیرا، چنان که دیدیم، اشتغال بر تعینات خاصیت عقل و وجود و نافی بساطت محض آرخه است.

احد فاقد چیزهاست (چراکه، اگر فاقد چیزی نبود، خودش یک چیز/ تعین بود) و، اگر یک چیز بود، احد نبود، چراکه آنچه خودش (یگانه و متمایز از همه) است بر آنچه یک چیز است تقدم دارد». (Plotinus, 5.3.12, 50-52). بنابراین، آنچه مطلقاً نیک است خود را به مثابه‌ی امری فراتر از تمام تعینات، که مطلقاً نیک است، بر ما می‌نمایاند و، چون چیزی در خود ندارد، با چیزی در نیامیخته (Plotinus, 5.5.13.33-35).

نکته‌ی قابل توجه این است که تعالی بنیاد مستلزم هر دو وجه در چیزی نبودن و مشتمل بر چیزی نبودن است. به عبارتی، تعالی بنیاد در فلسفه‌ی نوافلاطونی از دو جنبه به نفی اشتراک میان آرخه و جهان می‌انجامد: هم از جنبه‌ی مشارکت آرخه در تعینات و هم از جنبه‌ی مشارکت تعینات در آرخه. بدین ترتیب، با نفی نسبت مشارکت از دو جنبه مواجهیم. چنان‌که در ادامه خواهیم دید، نفی یا پذیرش چنین نسبتی به دو تلقی کاملاً متمایز از نسبت بنیاد و جهان می‌انجامد.

مشارکت و حضور: داوری نهایی در باب نسبت بنیاد و جهان

چنان‌که پیش‌تر و در مقدمه‌ی نوشتار حاضر بیان شد، در این پژوهش تلاش شده تا با بازخوانی پرسش از فراروی یا عدم‌فراروی بنیاد از مطلق وجود، در قالب پرسش از اشتراک یا عدم‌اشتراک بنیاد فلوطینی با جهان، پاسخی راهگشا به دوگانه‌ی تفسیری مشهور ارائه شود و بحث از نحوه‌ی تقدم و بساطت و تعالی بنیاد نیز در پی همین هدف دنبال شد. اکنون و پس از طرح مقدمات لازم می‌توان دو تفسیر از بنیاد فراوجود را در چهارچوب پرسش باز مطرح‌شده قضاوت کرد. چنان‌که دیدیم، نحوه‌ی تقدم بنیاد فراوجود متضمن بساطت و تعالی مؤکد آن است و این امر به نفی هرگونه نسبت اشتراکی میان بنیاد و جهان، چه از منظر بنیاد و چه از منظر جهان بنیاد یافته، خواهد انجامید. تبیین گروه نخست مفسران متضمن اشتراک میان بنیاد و جهان است و این گروه قادر به تبیین لوازم بساطت و تعالی مؤکد آرخه نیستند؛ چراکه، اگر بنیاد فلوطینی، بنا بر خوانش این گروه، وجود محض و عاری از صورت باشد، همچون جزئی در تمام موجودات مشارکت خواهد داشت و تمایز کامل او از جهان قابل تبیین نخواهد بود و درعین حال جهان یا مجموعه‌ی امور بنیاد یافته از او نیز در وجود محض مشارکت خواهد داشت و آنچه وجه مشارکت بنیاد در جهان است عیناً وجه مشارکت جهان در بنیاد خواهد بود، این درحالی است که، چنان‌که دیدیم، نحوه‌ی تقدم بنیاد فلوطینی متضمن نفی اشتراک آرخه و تعینات با یکدیگر است. تبیین این گروه از مفسران، از دو وجه عدم‌اشتراک بنیاد و جهان در یکدیگر، تبیینی است متمایز از آنچه بیان شد. مفسران مذکور در خویش بودن بنیاد را به واسطه‌ی خودپسندگی آن توضیح می‌دهند، یعنی به این ترتیب که بنیاد وابسته به چیزی نیست، درحالی که سایر چیزها معلول او هستند و وابسته به اویند و بدین معنی که بنیاد در خویش است و در چیزی نیست (Emilsson, 2017: 81; Kalligas, 2023: 317). بدین ترتیب و بنا بر این تفسیر، در خویش بودن بنیاد متضمن عدم‌اشتراک بنیاد و جهان نیست و حتی برخی از این مفسران به تصریح به اشتراک بنیاد و جهان اشاره دارند، به این ترتیب که می‌گویند بنیاد به مثابه‌ی جزئی برساننده در امور فروتر حاضر است (O'Meara, 1996: 72) و «امر مقدم بخشی از امر فروتر و در آن است، همچنان‌که امر فروتر نیز بالقوه در امر مقدم هست، (بدین ترتیب) علت‌ها در معلول‌هایشان و معلول‌ها در علت‌ها هستند» (O'Meara, 1996: 79). وجه دوم، یعنی عدم‌اشتمال جهان در بنیاد، را نیز این گروه به نحوی متفاوت و به این ترتیب تفسیر کرده‌اند که موجودات به نحو متعین و محدود در بنیاد نیستند، هرچند می‌توان گفت که احد به مثابه‌ی سرسلسله‌ی علل، به اجمال و به نحو بالقوه، امور مادون را در خویش دارد (Kalligas, 2023: 260-261; 2014: 641). بنابراین، عقل و احد هر دو در اشتمال نسبت به تعینات مشترک‌اند و تفاوتشان در نحوه‌ی این اشتمال است که در یکی به اجمال و در دیگری به تفصیل است.

بنا بر توضیحات فوق، نسبت بنیاد و جهان در تفسیر نخست تا حدی روشن شد، اما این نسبت در تفسیر رقیب چگونه قابل تبیین است؟ بنا بر این تفسیر، تبیین فلوطین از نحوه‌ی حضور آرخه در جهان تبیینی کاملاً سلبی است، بدین معنی که فلوطین تنها به این می‌پردازد که حضور احد در جهان چه ویژگی‌هایی ندارد، اما تبیینی ایجابی از چگونگی این حضور ارائه نمی‌کند و این مسئله لازمه‌ی تعالی بنیاد است؛ چراکه، اگر بنیاد امری است که به کلی از اندیشه‌ی فراروی دارد،

واضح است که تبیین نحوه‌ی حضور او در جهان نیز خارج از دسترس عقل باقی بماند. با این حال، در ادامه به اختصار به مختصات این نسبت، که تحت عنوان نسبت حضور و در تقابل با مشارکت معرفی شد، هرچند به نحوی ضرورتاً سلبی خواهیم پرداخت. گفتنی است که آنچه در ادامه خواهد آمد تبیینی است سازگار با بساطت و تعالی مؤکد بنیاد فلوپتینی و این تبیین برداشت خاص نویسندگان از لوازم تفسیر گروه دوم است. به واسطه‌ی اینکه پرسش از بنیاد فراوجود، آن چنان که در این نوشتار بر آن تأکید شده است، نزد مفسران مدافع تفسیر مذکور طرح نشده، پرداختن به نسبت بنیادی که فراتر از مطلق وجود است با جهان متعین و موجود تاحدی مغفول باقی مانده است.

آرخی‌ی نوافلاطونی نه دارای نسبتی احتمالی و اشتراک با تعینات است و نه امری جدا و متمایز از جهان است؛ چراکه اشتراک و تمایز در ورطه‌ی عقل و وجود امکان بروز می‌یابند و فرض امر نامتعین به مثابه‌ی امری جدا از چیزها یا مشابه با آن‌ها مستلزم متعین انگاشتن امر نامتعین و خلاف فرض فراتعین بودن آرچه است.

در تبیین عدم تمایز آرچه از جهان باید میان دو نحو تمایز و در نتیجه دو تلقی از حضور تفاوت قائل شد؛ عدم تمایز و حضور، در یک تلقی، به این معناست که این گونه نیست که امری در جایی باشد و در جای دیگر نباشد. این تلقی ناظر به این حقیقت است که آنچه غیری بیرون از آن متصور نیست نامتناهی است. این وضعیت به هر آنچه کاملاً غیرمادی باشد، قابل انتساب است، چنان که فلوپتین در فصول چهارم و پنجم از *انئاد ششم* به تفصیل این نحوه‌ی از حضور را ناظر به عقل و نفس اثبات می‌کند. اما معنایی که از حضور مطلق واحد نخستین در جهان مدنظر اوست معنایی مؤکدتر است، بدین ترتیب که عدم تناهی آرچه و حضور مطلق آن در جهان متضمن آن است که نه تنها غیری بیرون از آرچه نباشد، بلکه به واسطه‌ی بساطت مطلقش فاقد تمایزی درونی باشد و به عبارتی غیری درون آن نیز متصور نباشد. بدین ترتیب، حضور مبدأ نخستین در جهان به این نحو قابل تبیین است که، چون فاقد تمایز بیرونی است و چیزی جز او نیست، از حضور مطلق برخوردار است (Plotinus, 3.8.9.24, 28; 3.9.4; 5.5.8.28; 6.4.3.18; 6.8.16.1-2; 6.8.19.9-11, 6.9.4.25) و به این معنی همه چیز را در خود دارد،^{۱۶} (Plotinus, 5.2.1.1-2; 5.3.15.25-33; 5.3.16.27-34; 5.4.1.5-9; 5.4.2.15-20; 5.5.9.9-36; 5.5.10.3-8; 5.9.9.15; 6.8.18.1-3; 6.8.20.9, 18; 6.9.8.30-35; Halfwassen, 2021: 36-41; Perl, 2007: 22-26)، اما از آنجاکه مطلقاً بسیط و فاقد تمایز درونی است، چیزی در او مشارکت نمی‌جوید و مشتمل بر چیزی نیست.

بنابراین، احد کل نیست، چراکه در این صورت یک چیز [یک امر متعین] خواهد بود. [همچنین]، عقل نیز نیست، چراکه در این صورت کل خواهد بود، زیرا عقل کل است. (به علاوه)، وجود هم نیست، چراکه وجود کل است (Plotinus, 6.9.2.45-47). او همه چیز را در خود دارد، [چراکه غیری بیرون از او نیست]، در حالی که چیزی در او نیست، [چراکه غیریتی درون او نیست] و نیازی ندارد به اینکه آن چیزها خودش باشند (Plotinus, 6.8.21.25). او یگانه و فراتر از همه، در حقیقت خویش، آزاد است، چراکه حتی محدود به خود نیز نیست، بلکه تنها و حقیقتاً خودش است (Plotinus, 6.8.21.31-33).

فلوپتین در تأکید بر نحوه‌ی حضور آرچه در جهان گاه از آن به «قوه‌ی کل»^{۱۷} تعبیر می‌کند (Plotinus, 3.8.10.1, 4.8.6.11; 5.1.7.9; 5.3.15.33; 5.3.16.2; 5.4.1.24, 26, 36; 5.4.2.38-39; 6.7.32.31; 6.9.5.36). این تعبیر مؤیدی است بر برداشت خاص او از عدم تناهی بنیاد در تمایز با عقل و سایر مراتب، بدین ترتیب که احد، برخلاف عقل، مجموعه‌ی تعینات یا مشتمل بر آن‌ها نیست، بلکه قوه‌ی تعینات است، اما بالقوه بودن او نسبت به تعینات ناظر به فراروی او از تعین و فقدان تمایز درونی آن است. از طرف دیگر، این قوه قوه‌ی کل است و همچون عقل متمایز از امری بیرون خود نیست و

بدین معنی گیری بیرون از خود ندارد. بنابراین، بنیاد حاضر در جهان و غایب از آن است، چراکه نه اشتراکی با امور مادیون خود دارد و نه جدا و متمایز از آن‌هاست و، به تعبیر فلوپتین، «از هیچ چیز غایب نیست و از همه چیز غایب است و بدون اینکه حضور داشته باشد حاضر است» (Plotinus, 6.9.4.25).

نتیجه گیری

بنیاد در فلسفه‌ی نوافلاطونی مطلقاً بسیط و به همین دلیل برتر از عقل، فاقد تعین و فراوجود است. در تبیین فراوجود بودن بنیاد فلوپتینی ذیل دو تفسیر ممکن است که هریک به نتایج متفاوتی در باب نسبت بنیاد و جهان منتهی می‌شود؛ در تفسیر نخست، بنیاد امری موجود و دارای اشتراک با جهان و، در تفسیر دوم، بنیاد مطلقاً فراوجود و فاقد اشتراک با جهان است و این عدم اشتراک وجه تبیین حضور آرخه در جهان و سازگار با مبانی نظریه‌ی بنیاد فلوپتین است. هریک از این دو نسبت به دو تصویر متفاوت از جهان گره خورده است. در تصویر نخست، نسبتی علی میان تمام مراتب جهان برقرار است و هر مرتبه هم اشتراکی با امر برتر و هم با امر فروتر از خود دارد؛ اشتراکی که متضمن اشتغال مراتب طولی در یکدیگر است و تا بنیاد، که برترین مرتبه و علت العلل و مشتمل بر امور فروتر است، ادامه دارد. در تصویر دیگر، بنیاد سرسلسله‌ی علل نیست، بلکه شرطی است که سلسله‌ی پیوسته‌ای از نسبت‌های علی را ممکن ساخته، اما خود جزئی از این سلسله نیست و نسبت علی و اشتتمالی با مراتب فروتر از خود ندارد.^{۱۸} این دو تصویر، که به دو دریافت مشارکت و حضور از نسبت بنیاد و جهان گره خورده، محدود به تفسیر خاص ما از فلسفه‌ی فلوپتین نیست و در سراسر تاریخ متافیزیک قابل پیگیری است.

سپاسگزاری

این پژوهش به صورت مستقل توسط نویسندگان مقاله انجام شده و از هیچ سازمان یا نهادی، کمک مالی دریافت نشده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. دوگانه‌ی تفسیری مورد بحث در این نوشتار قدمت بسیاری دارد و از ابتدای شکل‌گیری جریان فلسفه‌ی نوافلاطونی نزد مفسران متقدم فلوپتین مطرح بوده است؛ برای مثال، فرفریوس، در تفسیر خود از فلوپتین، جانب تفسیر نخست را گرفت و بنیاد فراوجود را با وجود محض یکسان انگاشت، درحالی‌که پروکلس جانب تفسیر دوم را گرفت و بنیاد فلوپتینی را فراتر از مطلق وجود دانست. امتداد این دوگانه‌ی تفسیری در قرون میانه به تمایز آرای فیلسوفان مسیحی شرق و غرب انجامید و، درحالی‌که غالب فیلسوفان قلمرو غربی مسیحیت رأیی مشابه فرفریوس و جریان نخست تفسیری اتخاذ کردند، در کلیسای شرق، تفسیر پروکلس غلبه یافت و بسیاری از فیلسوفان کلیسای ارتودوکس به فراروی ذات خداوند از مطلق وجود حکم کردند (برای توضیح بیشتر درباره‌ی تاریخ و نتایج این تمایز، ر.ک: Bradshaw, 2004). در جهان اسلام نیز، تفسیر منتسب به فرفریوس مقبولیت بیشتری داشته است و فیلسوفان مسلمانی چون ابن‌سینا و صدرالمتألهین، با نفی تمایز وجود و ماهیت در ذات خداوند، موضعی مشابه گروه نخست اتخاذ کردند (برای مثال، ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۴۹-۳۵۱ و ۳۵۵-۳۵۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۶/۶۵، ۷۴، ۸۲-۸۳، ۸۶، ۸۹-۹۰، ۱۱۰، ۱۱۹، ۱۲۴). از آن‌رو که پرسش اصلی نوشتار پیش‌رو قضاوت در باب سازگاری یا عدم سازگاری هریک از دو تفسیر مذکور با فلسفه‌ی فلوپتین است، پرداختن به تاریخ و سرنوشت دو موضع تفسیری فراتر از حدود پرسش مذکور و نیازمند پژوهشی مستقل خواهد بود.

۲. برای مثال، ر.ک به: کهنوجی، ۱۳۸۸ و حیدریور، ۱۳۹۳.

۳. ر.ک به: امینی و ناجی اصفهانی، ۱۴۰۱: ۳۰.

روشن است که تعبیر قوه (potency) در اینجا ناظر به انفعال و پذیرش تعینات گوناگون نیست، بلکه ناظر به نحوه‌ی اشتغال احد بر چیزهاست. برخی از مفسران، برای جلوگیری از این سوءبرداشت، به جای قوه، از معادل قدرت (power) استفاده کرده‌اند (برای مثال، رک به: Bussanich, 1996: 49; Emilsson, 2017: 386)، اما باید توجه داشت که معادل مذکور نیز به اندازه‌ی معادل نخست در شرح مقصود فلوپتین نارسا می‌نماید؛ چراکه اگر به معنای فعلیتی لحاظ شود که صدور اقانیم بعدی از واحد نخستین را رقم می‌زند، نه تنها با تحلیلی که فلوپتین از جایگاه آرچه ارائه می‌کند ناسازگار است، بلکه با تصریح وی به فراروی احد از فعلیت نیز ناسازگار است (فلوپتین، 1.7.1.119، از بنیاد با عبارت beyond activity / ἐπέκεινα ἐνεργείας یا فرافعلیت یاد می‌کند) (برای توضیح بیشتر، رک به: Aubry, 2022: 98-101). پرل (۲۰۱۵) معتقد است تعبیر مذکور ناظر به چیزی بیش از تقدم هستی‌شناختی بنیاد بر سایر مراتب نبوده است و بیان دیگری است از وابستگی مراتب مادون احد به او (Perl, 2015: 128-129, 144). همچنین، برای آشنایی با موضعی مخالف این تفسیر، رک به: Bradshaw, 2004: 85-87; Kalligas, 2023: 261, 199; Kalligas, 2014: 327, 640-641.

۱۸. امیلسون (۲۰۱۷) به این تمایز بنیادین در تفسیر بنیاد فلوپتینی اشاره کرده و مسیری متفاوت را اتخاذ کرده است؛ چراکه به باور او می‌توان فعالیت در آرچه‌ی فلوپتینی قائل شد که به عقل و، به تبع آن، به جهان مادون خود شکل داده است (رک به: Emilsson, 2017: 77).

منابع

- ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۴). *الالهیات الشفاء*. قم: مکتبه المرعشی النجفی.
- امینی، سعیده و ناجی اصفهانی، حامد (۱۴۰۱). «بررسی مراتب وجود در نظام فلسفی فلوپتین». *معرفت فلسفی*، ۲۰(۲)، ۲۵-۴۰.
- حیدرپور کیانی، اسدالله (۱۳۹۳). «احد و ویژگی‌های آن در نظام فکری فلوپتین». *فلسفه‌ی دین*، ۱۱(۲)، ۳۴۸-۳۲۵.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۶۸). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه*. قم: مکتبه المصطفوی.
- کهنوجی، مهدی (۱۳۸۸). احد فلوپتینی و مقام ذات عرفانی. *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، ۱۰(۴۰)، ۱۲۷-۱۵۶.

References

- Amini, S., & Naji Isfahani, H. (2023). "An Investigation of the Hierarchy of Being in Plotinus' Philosophical System". *Ma'rifat-i Falsafi*, 20(2), 25-40. [In Persian]
- Aristotle (1991). *Complete Works*, translated and edited by J. Barnes. Princeton: Princeton University Press.
- Aubry, G. (2022). The One as First Principle of All in L. P. Gerson and J. Wilberding (eds.), *The New Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108770255>
- Banner, N. (2018). *Philosophic Silence and the One in Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316650790>
- Bradshaw, D. (2004). *Aristotle East and West*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511482489>
- Bussanich, J. (1996). Plotinus's metaphysics of the One in L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521470935>
- Corrigan, K. (1984). "A Philosophical Precursor to the Theory of Essence and Existence in St. Thomas Aquinas". *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 48, 219-240. <https://doi.org/10.1353/tho.1984.0040>
- Corrigan, K. (1996). Essence and existence in the Enneads in L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521470935>

- Dillon, J. (1977). *The Middle Platonists*. New York: Cornell University Press.
- Emilsson, E. K. (1995). "Plotinus on the Objects of Thought". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 77, 21-41. <https://doi.org/10.1515/agph.1995.77.1.21>
- Emilsson, E. K. (2007). *Plotinus on Intellect*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199281701.001.0001>
- Emilsson, E. K. (2017). *Plotinus*. London: Routledge.
- Gerson, L. P. (1994). *Plotinus (Arguments of the Philosophers)*. London: Routledge. <https://doi.org/10.1353/hph.2008.0931>
- Gerson, L. P. (2014). *Ennead V.5: That the Intelligibles are not External to the Intellect, and on the Good, Translation, Introduction and Commentary*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Halfwassen, J. (2021). *Plotinus, Neoplatonism and the Transcendence of the One*, edited and translated with an introduction by C. S. O'Brien. Ohio: Franciscan University Press.
- Heidarpur Kia'i, A. (2014). "Plotinus' System of Thought on The One and its Attributes". *Philosophy of Religion*, 11(2), 325-348. <https://doi.org/10.22059/jpht.2014.51718> [In Persian]
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abdullāh (1984). *Al-Ilāhīyāt al-Shifā'*. Qom: Maktabat al-Mar'ashī al-Najafī.
- Judson, L. (2019). *Aristotle Metaphysics Book A*. Clarendon Press.
- Kahnuji, M. (2009). "Plotinus' the One & the Station of Essence". *Journal of Philosophical Theological Research*, 10(4(40)), 127-156. <https://doi.org/10.22091/pfk.2009.201> [In Persian]
- Kalligas, P. (2014). *The Enneads of Plotinus: A Commentary*, Volume 1, translated by Nickolaos Koutras. Princeton: Princeton University Press.
- Kalligas, P. (2023). *The Enneads of Plotinus: A Commentary*, Volume 2, translated by Nickolaos Koutras. Princeton: Princeton University Press.
- Makin, S. (2006). *Aristotle: Metaphysics Theta*. Oxford: Clarendon Press.
- Meijer, P. A. (1992). *Plotinus on the Good or the One (Ennead VI, 9: An Analytical Commentary)*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Merlan, P. (1967). Greek Philosophy from Plato to Plotinus in A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521040549>
- Nikulin, D. (2019). *Neoplatonism in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190662363.001.0001>
- O'Meara, D. (1996). The Hierarchical Ordering of Reality in Plotinus in L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521470935>
- Perl, E. (2007). *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. New York: State University of New York Press. <https://doi.org/10.1353/hph.0.0171>
- Perl, E. (2015). *Ennead 5.1: On the Three Primary Levels of Reality*, translation, introduction and commentary. Las Vegas: Parmenides Publishing.

- Peramatzis, M. (2011). *Priority in Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Plato (1971). *Sophist*, translated by F. M. Cornford. in E. Hamilton & H. Cairns (eds.), *The Collected Dialogues of Plato including the Letters*. Princeton: Princeton University Press.
- Plotinus (2018). *The Enneads*, edited by L. P. Gerson, and translated by G. Boys-Stones, J. M. Dillon, L. P. Gerson, R. A. King, A. Smith and J. Wilberding. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.5840/ancientphil202040118>
- Proclus (1963). *The Elements of Theology*, translation, introduction and commentary by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198140979.001.0001>
- Proclus (1987). *Commentary on Plato's Parmenides*, translated by G. R. Morrow and J. M. Dillon. Princeton: Princeton University Press.
- Proclus (1995). *The Theology of Plato*, translated by Thomas Taylor. Somers: Prometheus Trust.
- Rabin, G. (2018). Grounding Orthodoxy and the Layered Conception in R. Bliss and G. Priest (eds.), *Reality and its Structure: Essays in Fundamentality*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198755630.001.0001>
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (1989). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fī al-Asfār al-Arba'ah al-'Aqlīyah*. Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī.
- Schaffer, J. (2012). Grounding, Transitivity, and Contrastivity in F. Correia, and B. Snieder (eds.), *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139149136>
- Wallis, R. T. (1987). Scepticism and Neoplatonism in Wolfgang Haase (ed.), *Rise and Decline of the Roman World*, Vol. 36.2. Berlin: De Gruyter.