

بررسی مفهوم خدا در *انئادها* و *اثولوجیا*

حسن عباسی حسین آبادی*

چکیده

بحث از مفهوم خدا با بررسی صفات خدا و نسبت آن با ذات و وجود خداوند به دست می آید. هریک از فلاسفه پیش از افلوپین، بنا بر مبانی خود این مسئله را بررسی کرده اند. پرسش ما این است که مفهوم خدا در *انئادها* و *اثولوجیا* چگونه تبیین می شوند؟ چقدر با هم هم پوشانی دارند؟ و چه تفاوتی دارند؟ آیا می توان آن دو را یکی دانست و یک تبیین برای هر دو ارائه داد؟ مفهوم خدا در *انئادها* و *اثولوجیا* یکی نیست؛ گاه با هم در یک راستا هستند و گاه در تضاد و تقابلند. کتاب *اثولوجیا* در مسئله «خدا» رویکردی ارسطویی دارد و از وجود، علیت و فعل محض سخن می گوید اما در *انئادها*، خدا «واحد» و «فراوجود» است. ذکر تمثیل های خورشید، آتش و نور در *انئادها* بیشتر یادآور افلاطون و متأثر از اوست. در این مقاله باید ابتدا بدانیم مراد از «وجود» در *انئادها* و *اثولوجیا* چیست؟ سپس، شاخصه های دیگر خداوند در *انئادها* و *اثولوجیا* را بررسی می کنیم تا به فهمی مناسب از مسئله خدا و همچنین، مفهوم خدا در اندیشه افلوپین برسیم.

کلیدواژه ها: وجود، صفات، خدا، واحد، *انئادها*، *اثولوجیا*، افلوپین.

۱. مقدمه

بررسی مسئله خدا در اندیشه فیلسوفان یونانی به طور صریح مطرح نبوده و هر یک بنا بر مبانی خود، به اصلی ثابت قائل می شدند که می توان از آن به «خدا» تعبیر کرد. در اندیشه افلاطون، در جمهوری، «خیر»، در *پارمنیدس*، «واحد» و در *تیمائوس*، «صانع» بیانگر خدا

* دانشیار، گروه فلسفه، دانشگاه پیام نور abasi.1374@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۳/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۹/۱۶

است. در ارسطو نیز «فکر فکر» و «محرک لایتحرک» خدا تلقی می‌شوند. اما مسئله نوشتار حاضر، بحث از مفهوم خدا در نگاه افلوپین، به‌ویژه در دو کتاب *انثادها* و *اثولوجیا* است. *انثادها* شامل پنجاه و چهار رساله است که فرفورئوس، شاگرد او، آن را در شش دسته نُه‌تایی مرتبه کرده و هر دسته را یک «انثاد» نامیده است. «انثاد» در یونانی به معنای «نُه‌گانه» است. واژه «اثولوجیا» نیز معرب کلمه یونانی θεολογία است که از واژه θεός به معنای «ایزد» و λογος به معنای «عقل» گرفته شده است. بنابراین، واژه «اثولوجیا» به معنای «ایزدشناسی» است.

در انتساب *انثادها* به افلوپین تردید نشده، اما اینکه آیا *اثولوجیا* متعلق به افلوپین است یا خیر، محل اختلاف نظر است. *اثولوجیا* در جهان اسلام همواره به‌عنوان اثری از ارسطو با تفسیر فرفورئوس صوری شناخته می‌شد، اما برخی تحقیقات اخیر نشان می‌دهد که کتاب برگرفته از انثادهای چهارم، پنجم و ششم افلوپین است. اما نگارنده نظریه سومی دارد که در مقاله‌ای با عنوان «سرگذشت *اثولوجیا*» (عباسی حسین‌آبادی، ۱۳۸۷) آن را نشان داده است؛ اینکه این کتاب ترجمه و تألیفی آزاد است و منشأی دوگانه از آراء افلوپین و ارسطو دارد. بار دیگر در این نوشتار، درصددیم با بررسی مفهوم خدا در این دو اثر و نشان دادن تفاوت‌ها و شباهت‌های این مفهوم‌سازی، استقلال نظر مؤلف *اثولوجیا* از مؤلف *انثادها* را اثبات کنیم.

درباره مسئله خدا در *اثولوجیا* پیش‌تر مقاله‌ای از نگارنده به چاپ رسیده (عباسی حسین‌آبادی، ۱۳۹۷) و درباره «احد» نزد افلوپین نیز مقالاتی از نویسندگان مختلف منتشر شده است. در این مقاله ابتدا بحث وجود در هر دو اثر بررسی می‌شود و سپس به شیوه تطبیقی، از واحد، فراوجود بودن و اندیشنده نبودن او و دیگر مباحث مرتبط با مفهوم‌سازی خدا در این دو کتاب، سخن به میان می‌آید. پرسش محوری ما این است که مفهوم خدا در *انثادها* و *اثولوجیا* چیست؟ آیا می‌توان نظریات این دو اثر درباره خدا را به هم تقلیل داد یا خیر؟

۲. بحث کلی از وجود

افلوپین برای بحث از مسئله «وجود»، از نظر پارمیندس بهره گرفته اما به‌صراحت به او اشاره نکرده بلکه از افلاطون سخن گفته است (O'Meara, 1976: 123). او در *انثادها* در

بحث‌های تقسیم وجود به بالقوه و بالفعل و تقسیم وجود به گذرا و ثابت، از «وجود» بحث کرده است. در *اثناد دوم*، رساله پنجم، به تقسیم وجود بنا بر بالقوه و بالفعل، پرداخته است: وجود بالقوه محدود، زمانی و متغیر و در مقابل، وجود بالفعل که ابدی و ثابت است. افلوپین مشخصات هر یک از این دو امر بنا بر مکان و جایگاهی که بدان تعلق دارند، یعنی جهان محسوس و جهان معقول، تبیین کرده است (افلوپین، ۱۳۶۶: اثناد ۲، رساله ۱/۵)؛ هرچه متعلق به حوزه «نخستین» است موجود بالفعل است، چون هرچه را که متعلق به آن است، از خود دارد و همیشه دارد (همان: ۳). همچنین در *اثناد ششم*، رساله‌های چهارم و پنجم، به پیروی از افلاطون، وجود را به دو دسته وجود گذرا، متغیر و در حال شدن که همواره شدن است، و وجودی که در خود و ثابت است، تقسیم می‌کند.

افلوپین در *اثناد ششم*، رساله چهارم، با مقابل هم قرار دادن کیهان حقیقی و تصویر کیهان، در توصیف کیهان حقیقی می‌گوید: کیهان حقیقی «نخستین» و «وجود» است و نیازی به اینکه مکانی بجوید ندارد و اصلاً در هیچ چیز نیست. کیهان به معنای «همه چیز»، نمی‌تواند در خود گسستگی و جایی خالی داشته باشد، بلکه در خود خویش پراست و وجودی است برابر با خود و عین خود. او چنین وجودی را که هیچ چیز نیست و در خود خویش پراست، «وجود در خود خویش» نامید. اینکه می‌گویند وجود در همه جاست، یعنی «در خود خویش» است. شرط بقای اینهمانی وجود و «در خود خویش بودن» وجود این است که «واحد» باشد (همان: اثناد ۶، رساله ۲/۴).

افلوپین بر جدا نبودن «وجود نخستین» از خویش تأکید دارد (همان: ۸). وجود حقیقی با خود برابر است، از خود بیرون نرفته و دستخوش «شدن» نمی‌شود. بنابراین، چنین ذاتی به ضرورت باید همواره قائم به خود باشد (همان: رساله ۳/۵). «واحد» به ضرورت، آن چیزی است که هست. در این بحث «واحد» و «وجود» یکی است. «واحد» اساس و بنیان «وجود» است. آنچه هست به این دلیل هست که یک واحد است (ایلخانی، ۱۳۸۰: ۴۸).

اما در *اثولوجیا* «وجود» همراه با «ماهیت» و در مقایسه با آن مطرح شده، به این معنا که وجود و ماهیت در امور معقول یکی است اما در امور محسوس متفاوت است. مؤلف *اثولوجیا* در مبحثی از نسبت وجود و ماهیت و از تمایز آنها در موجودات مادی و عینیت آنها در موجودات مجرد سخن گفته است. پرسش از «ماهیت»، همان پرسش از «وجود» است. پاسخ «ماهو؟» یعنی ماهیت آن چیست، و پاسخ «لم هو؟»، یعنی چرا آن ماهیت هست، هر دو یکی است. او معتقد است همه صفات و نمودهای یک چیز در خود آن چیز

گرد می‌آیند و وجود آن چیز همان صفات آن است؛ اگر غایت و صفات چیزی با هم، یکجا پدید آید، ماهیت آن تحقق می‌یابد. پس در واقع بنا بر *اتولوجیا*، مجموعه صفات و حالات چیزی که یکجا تحقق یابد، همان «ماهیت» و همان «وجود» اوست (افلوپتین، ۱۴۱۳: ۱۶۹-۱۷۰؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۴۱).

مؤلف *اتولوجیا* یکی دانستن «ماهیت» و «وجود» را مشروط به این می‌داند که صفات آنها با ماهیت آنها سازگار بوده و همه باهم یکجا باشند. او در ادامه می‌گوید شایسته است که موجودات جهان بالا نیز چنین باشد و که صفات آنها با ماهیت آنها سازگار باشد و همگی در یک جایگاه باشند و این حقیقت و ذات موجودات جهان بالاست. بر این اساس هرگاه سخن از «وجود» باری تعالی است، چون باری تعالی مجرد از ماده است، ماهیتی ندارد. او وجود محض و قائم بالذات است.

پس تا اینجای بحث از «وجود» دریافتیم که تلقی افلوپتین از «وجود» در *اتنادها* بر اساس دو دسته‌بندی مشخص می‌شود. در این دسته‌بندی‌ها یک طرف «وجود حقیقی» و «وجود بالفعل» است و طرف دیگر «وجود گذرا» و «وجود بالقوه». ویژگی‌های وجود حقیقی و بالفعل مانند هم هستند و وجود گذرا و بالقوه نیز مثل هم. تلقی مؤلف *اتولوجیا* این است که وجود و ماهیت در معقولات یکی هستند و سخن از «ماهیت» همان پرسش از «وجود» است، اما در محسوسات وجود غیر از ماهیت است.

۳. واحد و مؤلفه‌های او

«واحد» افلوپتین از کجا به فلسفه او راه یافته است؟ این پرسش مهمی است که محل اختلاف نظر است. برخی همچون ابرین (Elmer O Brien) معتقدند از اندیشه فیلون (۲۵۰ق.م-۵۰م) که متأثر از افلاطون بوده وارد اندیشه افلوپتین شده است، اما گروهی دیگر همچون آرمسترانگ (A. H. Armstrong)، شوایزر (Hans-Rudolf Schwyzer) و پائول هنری (Paul Henry) آن را برگرفته از رساله پارمنیدس افلاطون می‌دانند (Jackson, 1967: 389; Rist, 1962: 315). اینکه منشأ این اندیشه کجاست بحثی عمیق و از مجال مقاله کنونی خارج است؛ فرض ما بر این است که افلوپتین در بحث «واحد» از پیشینیان خود متأثر بوده، بر این اساس نگاه ما به تلقی خود افلوپتین از «واحد» است.

مؤلف *اتولوجیا* شناختی مبهم درباره «خدا» فرض می‌گیرد. بحث از «خدا» در بیانات او

متفاوت و مختلف است؛ از جمله «واحد»، «اصل نخستین»، «نخستین»، «باری تعالی» و اصطلاحات دیگری از این دست. در واقع مسئله امکان شرح «اصل نخستین» دقیقاً با جریان اندیشه افلوطینی و نوافلاطونی آغاز شد. بر مبنای نظریه نوافلاطونی، ما نمی‌توانیم به شناختی از طبیعت «اصل نخستین» دست یابیم، چراکه جایگاه آن «فراتر از وجود» است و از طریق محمول‌ها نمی‌توان توصیفی مناسب و شایسته از آن به دست داد (D'Ancona, 1997: 419). بر این اساس، برای فهم آن در *انثادها* و *اثولوجیا* نیاز داریم ویژگی‌هایی که در هر یک از این دو اثر برای واحد آمده را بررسی کنیم. این ویژگی‌ها در مواردی با هم اختلاف دارند و در مواردی مشابهند.

«واحد» در *انثادها* و *اثولوجیا* دارای مؤلفه‌هایی است که دال بر امری متعال و فوق همه چیز، است. «واحد» معرفی شده در *انثادها* مفهومی دشوار است، چون «هر چیزی هست و هیچ چیز نیست»؛ «هر جایی هست و هیچ جا نیست»؛ منبع همه موجودات است؛ به‌عنوان خیر، هدف و غایت همه امیال و خواست‌های انسان و غیرانسان است؛ اصل نخستین هر چیزی است؛ به‌عنوان موجود متعالی و نامتناهی و به‌عنوان متعلق برین عشق، مرکز مفهوم واقعیت بسیاری از تحلیل‌های فلسفی است.

کوشش برای فهم متناهی «ماهیت واحد» نامناسب است. بنابراین افلوطین برای توصیف واحد رویکردی سلبی در پیش می‌گیرد (Bussanich, 2006: 38). او در *انثاد ششم*، فصل چهارم و پنجم، صفاتی به وجود حقیقی و بالفعل نسبت می‌دهد؛ از جمله: واحد بودن، تقسیم‌ناپذیری، بساطت، کامل و نامتناهی. در این *انثاد سخن* از «احد مساوی وجود است» گفاه شده اما در *انثادهای دیگر* بر واحد بودن، فراوجود بودن، بساطت محض و نااندیشنده بودن او تکیه دارد. در واقع چنین وجودی با این مشخصات، «نخستین» نیز هست و تغییرناپذیر و ثابت و ازلی و ابدی است. اما در *اثولوجیا* بر وجود محض، فعل محض، نااندیشنده بودن و نور و روشنایی تأکید شده است. چون کتاب *اثولوجیا* — بنا بر عقیده نگارنده — تألیفی مستقل در جهان اسلام است، نه ترجمه‌ای صرف از یونان (ارسطو یا افلوطین)، در آن از مفاهیم اسلامی نیز استفاده شده است. به‌عنوان مثال، مفهوم «واحد» در کتاب *اثولوجیا* با الفاظ دیگری مانند «نورالانوار» و «باری» معادل‌سازی شده که از مفاهیم دین اسلام است (عباسی حسین‌آبادی، ۱۳۸۷: ۹۳).

«واحد» بودن در *انثادها* به چه معناست؟ آیا واحد بودن با وجود برابر است یا او برتر از وجود است؟ واحد معادل وجود را کمابیش در مبحث وجود بحث کردیم، اما سخن

متداول درباره *ائتادها* این است که «واحد فراتر از وجود است»؛ آنچه در اندیشه نمی‌گنجد و از این رو بیان‌نشده است، به نام «واحد» خوانده می‌شود. این واحد نه واحد عددی (یک) است، نه واحدی در برابر دیگری (=یکی) و نه واحدی از کثیر، بلکه واحدی است که به‌عنوان «یک» هم در اندیشه نمی‌گنجد، زیرا اندیشیدن به یک، بلافاصله اندیشیدن دویی و کثرت را به‌دنبال دارد (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۵).

۴. فرا وجود

سخنان افلوطین درباره اینکه «واحد» وجود است یا فراوجود، پراکنده است. هم میتوان گفت خدای *ائتادها* «وجود» است، هم می‌توان گفت «فراوجود» است؛ حتی می‌توان گفت به «وحدت وجود» نیز قائل است. درباره این تنوع آراء به مطالب مختلفی در *ائتادها* می‌توان استناد کرد.

«واحد فراتر از وجود است»، یعنی اگرچه منشأ وجود همه موجودات و منشأ همه چیز است اما خود عدم وجود است. اصل اول، بی‌نهایت و نامحدود است. افلوطین برای اثبات وجود نبودن واحد چنین استدلال می‌کند: اگر واحد، «وجود» می‌بود باید از علت وجود او سؤال شود و همین‌طور از علت وجود وجوددهنده‌اش، تا بی‌نهایت، که دور یا تسلسل پیش می‌آید. (علی‌پور، ۱۳۸۵: ۶۸-۶۷). او در *ائتادها* پا فراتر می‌نهد و می‌گوید:

حتی نباید گفت که او وجود دارد، زیرا او به‌وجود نیامده و وجود نیافته است؛ بلکه چیزهای دیگر پس از او، به‌علت او به‌وجود آمده‌اند. آنچه پیش‌تر از هر وجودی است، چگونه ممکن است وجود یافته باشد، خواه از طریق دیگری و خواه از طریق خود؟... (افلوطین، ۱۳۶۶: ائتاد ۶، رساله ۱۰/۵)

افلوطین در جایی دیگر می‌گوید آنچه گذرا و در حال شدن است، «موجود» است، وجود چیزهای موجود در حال شدن، همین در گذار بودن آنهاست. به عقیده او «واحد» برتر از وجود و در فراسوی وجود است. فراسوی وجود بودن به این معناست که او «این» نیست و نامی برای او وجود ندارد (همان: ۶). در واقع افلوطین در اینجا «وجود» بودن را خاص موجودات محسوس و در حال گذار دانسته و فراسوی وجود بودن را در مقابل وجود متعین و محدود قرار داده است. مراد او از فراوجود بودن واحد، سلب تعین و محدودیت که خاص مخلوقات و محسوسات است، از او و اثبات نامتعین و نامحدود بودن اوست.

بنابراین مراد از فراوجود بودن، ماهیت یا عدم بودن نیست، بلکه مراد این است که واحد در عین واقعیت داشتن، فوق وجود امکانی و به معنای دقیق‌تر، فوق وجود معین است. افلوطین وجود معین را همراه با محدودیت می‌داند در نتیجه چنین وجودی را از واحد سلب می‌کند. پس مراد از «فوق وجود» این است که او فوق هر تعین و هر قید اطلاقی است (تبرایی و عباسیان چالشتی، ۱۳۹۶: ۵۵۱).

فراوجود بودن واحد گاه معنای «وحدت وجود» را نیز به ذهن متبادر می‌کند:

اگر از دانش حقیقی برخوردار باشیم درمی‌یابیم که ما خود او (=خود وجود) هستیم نه بدان نحو که ما او را جدا از خودمان در خود داشته باشیم، بلکه بدین نحو که ما در او هستیم؛ ولی چون نه تنها ما، بلکه چیزهای دیگر نیز او هستند، پس همه ما او هستیم؛ ما همه چیزیم و در نتیجه یکی (=واحد) هستیم. (افلوطین، ۱۳۶۶: انثاد ۶، رساله ۷/۵)

اما مؤلف *اثولوجیا* نسبت به خدا رویکردی «وجودی» دارد؛ در واقع *اثولوجیا* با دلایلی خدا را علت وجودی و فعل محض می‌داند. می‌توان برای اثبات این ادعا شواهدی از متن *اثولوجیا* را به دست داد:

- در میمر سوم آمده: باری تعالی «وجود» است و وجود او ارجمند است و هیچ وجودی بر او پیشی ندارد و وجود او پیش از همه موجودات است (افلوطین، ۱۳۷۸: ۱۰۲؛ همو، ۱۴۱۳: ۵۲).

- در میمر هفتم این امر که همه وجودها از وجود او نشئت گرفته است را دلیل بر این آورده که تمامی اشیاء را نیز حفظ می‌کند؛ در اینجا خدا با وجود نخستین یکی گرفته شده است (همو، ۱۳۷۸: ۱۸۱؛ همو، ۱۴۱۳: ۸۷).

- در میمر هشتم آمده: جهان عقلانی توسط «وجود نخستین» اداره می‌شود و او «باری اول» است (همو، ۱۳۷۸: ۲۱۲؛ همو، ۱۴۱۳: ۹۴).

- میمر دهم با توصیف خدا به عنوان آفریدگار و پدیدآورنده همه چیز آغاز شده و وجود او نخستین است و با وجود دیگر چیزها یکی و همان نیست بلکه وجود همه چیزهای دیگر، از اوست. وجود همه پدیدآمده‌ها از وجود او پدیدار گشته است، پایداری و استواری همه حقیقت‌ها و نمودها به وجود او وابسته است و بازگشت همه وجودها به وجود او خواهد بود (همو، ۱۳۷۸: ۲۹۹؛ همو، ۱۴۱۳: ۱۳۴).

بنابراین اینکه خدا «وجود محض» است، چند معنا دارد: نخست اینکه، خدا در میان

موجودات، در بالاترین مرتبه است؛ یعنی وجود خدا نخستین است و پیش از او موجودی نیست و او ماورای وجود هم نیست. دوم اینکه، صفات معلول‌ها سبب کثرت آنها می‌شود اما خدا صفاتی ندارد که سبب کثرت در او شود؛ او تنها «از طریق خودش» یا «از طریق وجود محض» عمل می‌کند و وجود او اقتضای واحد بودن و بساطت دارد. سوم اینکه، خداوند فعل محض و قائم بالذات است، درحالی‌که معلول‌های او، وجودشان یا فعلیتشان را از خداوند دارند. چهارم اینکه، وجود خدا مبدأ و همچنین، غایت و انتها است؛ علت وجودی موجودات و همچنین علت بقای آنهاست. بنابراین خداوند «فعل» یا «وجود» نامیده می‌شود.

۵. واحد نااندیشینده

به عقیده افلوپین، اولین چیزی که از «واحد» پدید آمده «عقل» است و عقل «اندیشنده» است و زمانی که موضوع اندیشه را دارا باشد کمال آن محسوب می‌شود. اما «واحد» آن است که کمال جزء ذات اوست و پیش از اندیشیدن کامل است. او به هیچ‌روی نیازی به اندیشیدن ندارد، زیرا پیش از آنکه بیندیشد برای خود بسنده است و از اینرو نمی‌اندیشید؛ روشن است که واحد برتر از وجود، اصلاً نمی‌اندیشد و اندیشنده اصلی، عقل است (افلوپین، ۱۳۶۶: ائناد ۵، رساله ۶/۲).

در رویکردی که واحد فراوجود و نااندیشنده است، «وجود» با عقل یکی است. در این رویکرد «وجود» به عنوان امر مستقل از «معرفت» بکار نمی‌رود؛ وجود نزد افلوپین با تعقل یکی دانسته شده است. او می‌نویسد «هیچ تفاوتی میان وجود و دانستن نیست»، یعنی وجود با متعلق اندیشه یکی است. بودن با معقول بودن نزد افلوپین یکی است؛ جایی که وجود هست شناخت نیز هست، از اینرو واحد چون فاقد وجود است، شناختنی نیست. به نظر می‌رسد این اندیشه از پارمنیدس گرفته شده باشد (بهارنژاد، ۱۳۸۸: ۸۸).

در *ائتادها* دلیلی که برای نااندیشنده بودن واحد آمده چنین است:

اگر قرار بود نخستین بیندیشد، لازم می‌آمد که چیزی به آن افزوده شود و در این صورت دیگر نخستین نمی‌بود، بلکه دوم بود و واحد نمی‌بود، بلکه کثیر می‌بود؛ یعنی همه چیزهایی بود که درباره آنها می‌اندیشید و حتی اگر تنها به خودش بیندیشید نیز کثیر می‌بود. (افلوپین، ۱۳۶۶: ائناد ۵، رساله ۶/۲)

بنابر آنچه گفته شد در «امر نخستین»، چون «نخستین» است، نه چیزی برای اندیشیدن دارد و نه جایی برای اندیشیدن است. نخستین، نه یکی است و نه چیزی دوگانه. او فراسوی وجود است، از این رو در فراسوی اندیشیدن و برتر از اندیشیدن است. پس اگر بگوییم خود را نمی‌شناسد، سخن بی‌معنایی نگفته‌ایم، زیرا چیزی ندارد که بشناسد بلکه واحد است. گذشته از این، او نیازی به شناختن چیزهای دیگر ندارد، زیرا به آنها چیزی بزرگ‌تر و بهتر از شناختن آنها می‌بخشد. همیشه در میان آنهاست و آنها از او این قابلیت را اخذ می‌کنند که تا این حد که می‌تواند از نیکی بهره‌ور شوند (همان: ۶). افلوطین در انثاد اول، رساله هفتم می‌گوید: «او برتر از فعالیت، برتر از عقل، برتر از اندیشیدن است» (همان: انثاد ۱، رساله ۱/۷).

در *اثولوجیا* نیز خداوند نااندیشنده است، چراکه برای آفریدن نیاز به تفکر و اندیشیدن ندارد. اولاً، هر اندیشه‌ای آغازی دارد؛ باری که وجود او ارجمند و بزرگ است، نخستینی پیش از خود ندارد و هیچ وجودی بر وجود او پیشی ندارد. ثانیاً، هر اندیشه‌ای از فکر و اندیشه‌ای برمی‌خیزد و آن نیز از فکر و اندیشه دیگر. بدین‌سان سلسله به‌هم پیوسته اندیشه‌ها یا تا نامتناهی پیش می‌رود یا به جایی منتهی می‌گردد. اگر تا نامتناهی پیش رود، معرفتی حاصل نمی‌شود، ولی اگر به جایی منتهی شود آنچه فکر و اندیشه به آن منتهی می‌شود، یا حس است یا عقل.

اینکه نیروی حس، اندیشه را پدید آورد، به دو دلیل باطل است: اول اینکه، چون هر فاعلی پیش از فعل است، پس می‌بایست نیروهای حس بر وجود اندیشه پیشی داشته باشد و این امر ناممکن است، چون جایگاه وجود حس پس از وجود عقل است. دوم اینکه، آنگاه که خداوند آفرینش را آغاز کرد، نه حس وجود نداشت و نه عقل.

اما عقل وجودبخش و پدیدآورنده اندیشه است. مؤلف *اثولوجیا* توضیح می‌دهد که تفکر، چون تألیف قضایا برای رسیدن به نتیجه است و برخاسته از علم حصولی، و علم حصولی نیز ریشه در حس دارد، پس تفکر کار عقل محض نیز نمی‌تواند باشد. بنابراین فاعلیت خداوند پیش از پدید آمدن فکر و اندیشه است و فاعلیت او ناشی از فکر و اندیشه نیست (افلوطین، ۱۴۱۳: ۶۶-۶۷؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۳۷-۱۳۸).

هم مؤلف *اثولوجیا* و هم افلوطین در *انثادها*، از ارسطو برای فکر «خوداندیش» اصل نخستین جهان انتقاد کرده‌اند. اعتراض اصلی آنها این است که هر عقلی اگر مشغول اندیشیدن باشد، باید به چیزی بیندیشد و بنابراین عقل نمی‌تواند ذاتی بسیط باشد. در این

مورد، افلوپین دربارهٔ اندیشهٔ ارسطوئیان استدلال می‌کند که نه تنها ثنویت فاعل و متعلق وجود دارد، اندیشنده و اندیشه، بلکه خود اندیشه یک کثرت است (Rist, 1973: 76)، بنابراین اندیشیدن نیازمند متعلق است که موضوع اندیشه قرار گیرد. همین امر سبب کثرت فاعل اندیشه و متعلق شناسا و نیز اندیشنده و اندیشه و متعلق اندیشه می‌شود.

۶. نورالانوار

افلوپین واحد را «نور محض» می‌داند و «عقل» را به «خورشید» تشبیه می‌کند، زیرا روشنایی خورشید ذاتی آن نیست بلکه آن خود را از احد کسب کرده است. خورشید مرکز روشنایی است که از او می‌تابد و به او وابسته است. روشنایی درهمه جا با اوست و از او جدایی ناپذیر است (افلوپین، ۱۳۶۶: انثاد ۱، رسالهٔ ۷ / ۱).

افلوپین در انثاد پنجم، رسالهٔ چهارم، در مثالی از «آتش» استفاده می‌کند. او با مقایسهٔ «آتش» و گرمابخشی آن، با «واحد» و پدیدآوردگی او، می‌گوید: همان‌گونه که در آتش گرمایی هست که ذات اوست و گرمایی هست که هنگامی پدید می‌آید که آتش اثر می‌بخشد درحالی که خود آن به‌عنوان آتش ثابت می‌ماند. در جهان والا نیز چنین است. ذات برین برتر از وجود است و در جوهر خویش ساکن و آرام و ثابت است، «او» برتر از همه چیز و در نتیجه برتر از وجود است. وجود برین برتر از وجود و برتر از عقل و فراسوی وجود و فراسوی عقل است. وجود نقطهٔ مقابل نیندیشیدن نیست، ازاین‌رو عقل و وجود یکی است (همان: انثاد ۵، رسالهٔ ۴ / ۲).

نکتهٔ قابل تأمل این است که در این مبحث «ذات برین» و «وجود برین» را برتر از وجودی دانسته که با عقل یکی است. درواقع، به ذاتی برین که وجودی برین دارد قائل است که برتر از وجودی است که با عقل برابر است. آن ذات برین همان وجود برین است؛ وجود و ذات او یکی است و هر دو متعالی و برین‌اند.

مؤلف *اثولوجیا* می‌گوید: وجود نخستین همان روشنایی و تابندگی نخستین است. او بی‌نهایت درخشان و تابان است و پیوسته به همهٔ موجودات جهان برین نور و تابندگی می‌بخشد؛ ازاین‌رو وجود جهان برین تباهاشدهٔ نیست. نور نخستین همان «نورالانوار» است. او عالم عقل را به‌طور دائمی نورانی کرد و آسمان از جهان برین که بالای آن است روشنایی و درخشندگی برگرفت و به سروسامان دادن و تدبیر جهان ماده و حس پرداخت. همهٔ این

تدبیرها و سرو سامان‌دادن‌ها به وجود «باری تعالی» و «نخستین» مدبر همه وجودها، وابسته است. (افلوطین، ۱۴۱۳: ۱۲۰-۱۱۹؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۴۶).

«روشنایی» نکته مشترک میان این تمثیل‌ها در *اثنادها* و *اثولوجیا* است. این روشنایی برای اینکه بر خداوند اطلاق شود باید ذاتی باشد، از منبعی پدید نیامده بلکه خود منبع و منشأ روشنایی امور دیگر باشد، و روشنایی از او جداناپذیر باشد. چنین روشنایی‌ای «نخستین» نیز هست. پس روشنایی نخستین، همان نورالانوار است.

۷. بساطت

واحد افلوطین، «اول» و «نخستین» است. در تبیین واحد بودن به اثبات نخستین بودن او نیاز است و بحث از نخستین، واحد بودن را پیش فرض دارد. بحث او چنین است: او «نخستین» است، یعنی پیش از هر چیزی و غیر از همه چیزهایی که پس از اوست. او باید برای خود خویش باشد نه آمیخته با چیزی ناشی از آن. بنابراین «بسیط» است. اگر بسیط و عاری از هرگونه ترکیب نباشد، واحد به معنی راستین نخواهد بود و نمی‌تواند نخستین مبدأ و منشأ همه چیز باشد. چون بسیط و مستقل از هر چیز است، پس نخستین است. آنچه نخستین نیست نیازمند چیزی است که پیش از اوست و نیازمند اجزای بسیطی که او خود از ترکیب آنها پدید آمده است. با این اوصاف، او باید «واحد» به معنی راستین باشد، نه آنکه نخست چیزی دیگر باشد و آنگاه واحد. اگر او را «واحد» بنامیم نادرست است، چون نه مفهومی از او هست و نه دانشی برای شناختن او. او فراسوی وجود است (افلوطین، ۱۳۶۶: اثناد ۵، رساله ۱/۴).

افلوطین برای تبیین واحد، چند امر را با هم مطرح می‌کند؛ اینکه واحد، علت اول، قدیم و بسیط است و جسم نیست. هرگاه از «واحد» سخن می‌گوییم، مرادمان جسم نخستین نیست، چراکه جسم حادث است و علت اول نیست؛ حال آنکه واحد بسیط است و علت اول و قدیم است. بنابراین اگر پس از نخستین چیز دیگری موجود باشد، آن چیز نمی‌تواند بسیط باشد بلکه باید کثیر باشد. این کثیر از کجا می‌آید؟ افلوطین با بیان کامل بودن واحد، آن را علت این کثرت معرفی می‌کند. «نخستین» اگر کامل است کامل‌تر از هر چیزی است؛ اگر نیروی نخستین است، باید نیرومندتر از همه چیز باشد و نیروهای دیگر تصویری از او باشند؛ اگر چیزهای دیگر وجود دارند پس باید علت نخستین آنها را پدید آورده باشد و

همه چیز وجود خود را از بگیرند. آنچه از او پدید می‌آید باید در بالاترین پله وجود باشد، یعنی دو باشد؛ پس از نخستین و بهتر از همه چیزهای دیگر باشد (همانجا). مؤلف *اثولوجیا* گاهی خدا را «نخستین» نامیده و آن را وجود نخستین، علت نخستین، خیر محض و مبدأ و منشأ موجودات، لحاظ کرده است.

نخستین، وجود نخستین و خالق است. خالق کسی است که خیر محض است. علت نخستین وجود محض است... نخستین آغاز و مبدأ وجود و بالاتر و شریف‌تر از جوهر است، زیرا او منشأ و پدیدآورنده جوهر است. نخستین، خیر محض است. خیر نخستین... بسیطی که خیر همه اشیاء و موجودات از اوست. (Taylor, 1998: 224)

۸. احد و علیت

افلوپین بر «اصل علیت» تأکید می‌کند و «واحد» را «علت‌العلل» می‌داند. او در *اثناد پنجم*، فصل پنجم، ضمن تبیین «خیر نخستین»، علت بودن او را هم بیان می‌کند و با پذیرش علت بودن او، واحد بودن و بساطت را نیز تبیین می‌کند. واحد علت و منشأ همه اشیاء است و هیچ‌یک از اشیاء نیست، زیرا اقتضای ذات خیر این است که نه همه چیز باشد و نه یکی از همه چیز، بلکه برتر از همه چیز است؛ بسیط است، جز خیر نیست، هیچ چیز در خود ندارد و با چیزی آمیخته نیست، برتر از همه چیز و علت همه چیز است، زیرا آفریننده بهتر از مخلوق و کامل‌تر از آن است (افلوپین، ۱۳۶۶: *اثناد ۵*، رساله ۱۳/۵).

مؤلف *اثولوجیا* نیز با اصطلاح «خیر»، علت وجودی بودن خدا را بیان می‌کند. «خیر» به معنای اینکه «او خیر است برای اشیای دیگر، اگر آنها قادر به دریافت بخشی از آن باشند» و دومی یعنی اینکه «او زندگی می‌کند؛ در واقع او زندگی می‌بخشد». زنده بودن او یعنی وجود او، علت زندگی است (Wolfson, 2011: 126). آنچه بیشتر اهمیت دارد این است که خدا به‌طور خاص، علت وجود است و کلید بحث علت بودن خداوند را به ما می‌دهد (Adamson, 2002: 134).

افلوپین در *اثنادها* در موارد زیادی از «واحد» به‌عنوان «علت نخستین» یا «علت‌العلل» یاد کرده و عمل «ابداع» را به او نسبت داده است (بهارنژاد، ۱۳۸۸: ۸۷). «علیت» واحد نسبت به غیر خود، به دو صورت فاعلی و غایی است؛ با علیت فاعلی، مبدأ واقعیت و با علیت غایی، متعلق عام و کلی شوق و میل است. به عبارتی، واحد از یک سو «مبدأ وجود»

است و از سوی دیگر مبدأ «چرایی وجود». واحد در تکامل عقل به‌عنوان علت غایی عمل می‌کند (حیدرپور کیایی، ۱۳۹۳: ۳۳۲). علت فاعلی و غایی بودن واحد در *تولوجیا* نیز مطرح شده، با این بیان که همه چیز از او وجود یافته و به‌سوی او باز می‌گردند (افلوپین، ۱۴۱۳: ۱۳۴؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۹۹).

واحد چون کامل است، در پی چیزی نیست و به چیزی نیازی ندارد؛ فراوانی و ملاء او جهان را پدید می‌آورد. این پدید آوردن چیزی از واحد نمی‌کاهد، همچنان‌که خورشید روشنایی می‌بخشد و با این‌همه دگرگونی در آن راه نمی‌یابد (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۲۳). او نور می‌افشاند و نیروی اثربخشی از او فیضان می‌یابد، درحالی‌که در خود ثابت است. «واحد» با اینکه علت همه چیز و محیط بر همه است و همه در رسیدن به او در تلاشند، در این علت بودن و افاضه کردن چیزی از او کاسته نمی‌شود و اصلی ثابت و ساکن در خود است (حیدرپور کیایی، ۱۳۹۳: ۳۴۰).

«واحد» آفریننده و علت همه چیز است، در همه جا، با همه بزرگی خود، حضور دارد و در هیچ‌جا نیست، چون بسیط محض است (همان: ۳۴۳). افلوپین می‌گوید: ما منکر آنیم که خدا اینجا باشد و آنجا نباشد و اگر در همه جا هست، ممکن نیست منقسم باشد و جزیی از او اینجا باشد و جزیی آنجا؛ اگر منقسم شده باشد دیگر واحد نخواهد بود، چنین خدایی باید جسم باشد. پس خدا چیزی واحد است که همیشه عین خود است و در آنی واحد کلاً و تماماً در همه جا هست. به‌علاوه، ذات علوی نامحدود است، پس آن ذات از هیچ‌سو غایب نیست و در همه جا حاضر است (افلوپین، ۱۳۶۶: انثاد ۶، رساله ۴/۵).

۹. نامتناهی بودن

«واحد» نامتناهی است و چیزی وجود ندارد که او را محدود کند. افلوپین در رساله پنجم از انثاد پنجم، در بیان نامحدود بودن «واحد» می‌گوید:

مپندار که او بیش از همه چیزها وجود دارد، زیرا چیزهایی که مردمان آنها را داری بیشترین وجود می‌شمارند، نیستیشان بیش از همه چیز است، درحالی‌که آن نخستین، علت وجود است و در عین حال، برتر از وجود. از این‌رو باید آن عقیده رایج را معکوس سازی و گرنه از خدا تهی می‌مانی. (همان: انثاد ۵، رساله ۱۱/۵)

«واحد» چون جوهر فردی یا موجود جزئی نیست، شیء معین و محدودی نیز نخواهد بود و عاری از تعیین و محدودیت است. به هر موجودی می‌توان با «این» اشاره کرد، چون هر امر موجود، یک امر جزئی دارای تعیین، شکل و صورت است، ولی واحد را نمی‌توان با این لفظ اشاره کرد. او ایجادگر همه موجودات است، بنابراین نمی‌تواند خود یکی از موجودات باشد. او دارای هیچ کیفیت و کمیتی نیست و فراسوی هر نوع صفت است؛ فراسوی همه صفات دوگانه متضاد؛ مانند حرکت و سکون، وجود و ناموجود (حیدرپور کیایی، ۱۳۹۳: ۳۳۴-۳۳۳).

۱۰. تحلیل و بررسی

۱. در تحلیل مسئله وجود در *انثادها* و *اثولوجیا*، وجود حقیقی و وجود بالفعل مربوط به حوزه امور معقول هستند و لذا وجود و ماهیتشان یکی است. وجود بالقوه و گذرا نیز مربوط به حوزه محسوساتند که وجود و ماهیتشان متفاوت است. امور معقول دارای مشخصه ثبات و تغییرناپذیری هستند که همگی صفات اصلی مثل افلاطونی و وجود نزد پارمنیدس هستند.

۲. به گفته افلوپین در *انثاد پنجم*، رساله ششم، وجود به‌عنوان «خود» هر چیزی یا هر چیز فی‌نفسه و ایده هر چیز که در جهان معقول جای دارد، رنگ افلاطونی دارد. تعبیر وجود به «خود بودن» و «در خود خویش بودن»، نیز متأثر از اندیشه افلاطون است.

۳. آنچه موجود در عالم معقول است، کمال وجود خود را از خود دارد، اما وجود هنگامی تحقق و کمال می‌یابد که صورت اندیشیدن و زندگی را کسب کرده باشد. بدین ترتیب، وجود در آن واحد حاوی وجود و اندیشیدن و زندگی است. پس چون وجود است، عقل است و چون عقل وجود است، اندیشیدن و وجود در او توأم و در آن واحدند. بنابراین، اندیشیدن از وجود جدا نیست و از این رو کثیر است نه واحد (افلوپین، ۱۳۶۶: *انثاد ۵*، رساله ۶/۴). این بحث که اندیشیدن را به وجود گره زده نیز متأثر از پارمنیدس است که معتقد بود متعلق عقل، هستی است و صرفاً هستی به اندیشه درمی‌آید.

اما در *اثولوجیا* مرتبه وجود همتای اصل نخستین است؛ وجود و واحد یکی هستند، گرچه در عین حال عباراتی مشاهده می‌شود که بر یکی بودن وجود با عقل دلالت دارد. در صورت نخست، باید وجود با واحد یکی باشد نه با عقل، چون واحد اندیشیده نیست.

۴. مهم‌ترین تلقی ارسطو از وجود، جوهر بود اما نزد افلوطین، وجود بر جوهر اطلاق نمی‌شود، اگرچه شاید بتوان گفت وجود همان تحقق ماهیت است و مجموعه صفات و حالات شی‌ای که با هم سازگار باشند، ماهیت آن را شکل می‌دهد و ماهیت آن همان وجود آن است، البته در مجردات. افلوطین به هیچ مفهومی از وجود که به‌طور کلی بر جوهر و واحد اطلاق شود، معتقد نیست، تنها وجودی که وجود دارد، وجود جوهر است. این موجود در مرتبه پایین‌تر از واحد و در سطح عقول جای می‌گیرد (Bradshaw, 1999: 384).

وجود خدا در *اثولوجیا* فراماهیت، فراطبیعت و فراجوهر است. مؤلف *اثولوجیا* در این دیدگاه از ارسطو فاصله می‌گیرد که «وجود جوهر نیست» درحالی‌که برای ارسطو جوهر بیشترین دلالت را بر وجود دارد. از طرفی، یکی از اقسام جوهر که غیرمادی و سرمدی است، موضوع مابعدالطبیعه است اما به نظر مؤلف *اثولوجیا* جوهر در طبیعت است و وجود نیز نیست. بنابراین خدا که وجود است، جوهر نیست.

۵. به‌طور کلی بر اساس بحث‌ها می‌توان گفت، سخن گفتن درباره خدا به‌عنوان وجود در *اثولوجیا* و *انثادها* متفاوت است؛ از این حیث که در *اثولوجیا* خدا «وجود» است و در *انثادها* به دو صورت از آن سخن گفته شده، یکی در *انثاد پنجم*، رساله ششم، که معتقد است «احد فراوجود است» و نمی‌توان بر او وجود اطلاق کرد؛ دوم در *انثاد ششم*، رساله‌های چهارم و پنجم، که می‌گوید «احد وجود است»، چون و رای وجود چیزی نیست و وجود همه چیز را که وجود دارد، در خود دارد و قائم بالذات است. با این حساب، رویکرد غالب در *انثادها* این است که خدا «فراوجود» است. در این نوشتار این رویکرد غالب تاحدی متزلزل می‌شود، چراکه ابعادی از واحد=وجود در *انثادها* بر ملا می‌گردد.

۶. رویکرد افلوطین در *انثادها* برای بیان واحد به‌گونه‌ای است که در تبیین آن از صفات دیگر نیز بهره می‌گیرد و هر چه هویت واحد روشن شود، صفات و مؤلفه‌های او نیز مشخص‌تر می‌شود؛ در تبیین بسیط بودن، نخستین بودن لحاظ می‌شود و نخستین بودن و نیز بسیط بودن واحد بودن را در خود دارد. همچنین در تبیین وجود حقیقی که در خود خویش و قائم بالذات است، لازمه‌اش واحد بودن است.

۷. علت، امری وجودی است، چراکه وجودبخش است. بحث علیت و تأکید بر علت بودن واحد در *انثادها* و *اثولوجیا* هر دو آمده و این بیانگر تأثیر رویکرد ارسطویی بر اندیشه افلوطین و مؤلف *اثولوجیا* است؛ اگرچه در بحث از وجود، به‌ویژه در *انثاد پنجم*، فصل‌های

چهارم و پنجم، از افلاطون تأثیر پذیرفته است. به هر روی، ردپای این دو فیلسوف بزرگ یونان در اندیشه افلوپین در بحث از خدا مشهود است.

۸ هم مؤلف *اثولوجیا* و هم افلوپین در *انثادها*، از ارسطو برای فکر خود-اندیش اصل نخستین جهان، انتقاد کرده اند. اعتراض اصلی آنها این است که هر عقلی اگر مشغول اندیشیدن است، باید به چیزی بیندیشد و بنابراین عقل نمی تواند ذاتی بسیط باشد. در این مورد، افلوپین درباره فکر ارسطوئیان استدلال می کند که نه تنها فاعل و متعلق ثنویت دارند، اندیشنده و اندیشه، بلکه خود اندیشه نیز یک کثرت است. ما آن را به عنوان یک کثرت محدود تشخیص دادیم؛ یعنی عالم مثل افلاطون جهانی معقول است. اندیشیدن نیازمند متعلق است که موضوع اندیشه قرار گیرد و عقلی که به متعلق می اندیشید، همین اندیشیدن، سبب کثرت فاعل اندیشه، متعلق شناسا و نیز اندیشنده و اندیشه و متعلق اندیشه می شود.

۹. خدای *اثولوجیا* و *انثادها* نورالانوار نیز هست. خداوند منشأ عقل، نفس و دیگر انوار است، پس او نورالانوار است. از سوی دیگر، تعیین و محدودیت و هر آنچه مشخصه امور محسوس است، در او راه ندارد. او نامتناهی و همه جا حاضر است.

۱۱. نتیجه گیری

افلوپین تقسیم بندی ای برای وجود ارائه می دهد که بر نظر پارمنیدس و افلاطون درباره وجود مبتنی است. آن قسم از این تقسیم بندی که وجود حقیقی، ازلی و ابدی، ثابت و واحد است، به اعتبار اینکه وجود حقیقی، وجودی «در خود خویش» است که از خود جدا نمی شود و قائم به خویش است، با تأثیرپذیری از اندیشه افلاطون و پارمنیدس صورت بندی شده است. نگاه افلوپین به وجود به عنوان امری «واقعاً واقعی» که مشخصه اصلی آن «خود بودن» است، از این حیث که «خود» هر چیزی ذات و اساس آن چیز است و بیانگر نوعی ثبات، نیز یادآور فلسفه پارمنیدس است.

وجود حقیقی و بالفعل مطرح شده در *انثادها*، با توجه به اوصافی که بر آن برشمرده با واحد یکی است. وجود در *اثولوجیا* نیز همان اصل نخستین و باری تعالی است. با تحلیل ویژگی های وجود به این نتیجه رسیدیم که در آن بخش از *انثادها* و *اثولوجیا*، خدا همان وجود است.

نهایتاً اینکه، در تطبیق و مقایسه مباحث *اثولوجیا* و *انثادها* درباره مسئله خدا، می‌توان گفت: *انثادها* آنجا که از «خدا وجود است» بحث می‌کند، با رویکرد وجودی به خدا در *اثولوجیا* هم‌پوشانی دارد، اما آنجا که به صراحت می‌گوید «احد فرا وجود است»، با *اثولوجیا* اختلاف دارد. درباره «اصل نخستین» یا «احد» نیز نگاه مؤلف این آثار، متزلزل می‌شود؛ گاه به سوی «فرا وجود» بودن احد و گاه به سوی وجود بودنش پیش می‌رود. در هر صورت، هر گاه احد وجود نیست، وجودی که بر محسوسات و مخلوقات و عقل که همه آفریده او هستند، اطلاق می‌شود، بر او اطلاق نمی‌شود. او ذات و وجودی برتر است که وجودبخش و علت وجودی است.

منابع

- افلوپین (۱۳۶۶). دوره آثار افلوپین، ج ۲ و ۱. تهران: خوارزمی.
- افلوپین (۱۳۷۸). *اثولوجیا*. ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی. تهران: سروش.
- افلوپین (۱۴۱۳ق). «*اثولوجیا*» در: *افلوپین عند العرب*. تحقیق عبدالرحمن بدوی. قم: بیدار.
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۰). *متافیزیک بوئتیوس*. تهران: انتشارات الهام.
- بهارنژاد، زکریا (۱۳۸۸). «افلوپین و نظریه وحدت وجود». *خردنامه صدر*. شماره ۵۷، ص ۸۰-۹۱.
- تبرایی، مهناز؛ عباسیان چالستری، محمدعلی (۱۳۹۶). «نسبت مفهوم واجب‌الوجود فارابی با احد افلوپین». *فلسفه دین*. دوره ۱۴، شماره ۳، ص ۵۴۵-۵۶۹.
- حیدپور کیایی، اسدالله (۱۳۹۳). «احد و ویژگی‌های او در نظام فکری افلوپین». *فلسفه دین*. دوره ۱۱، شماره ۲، ص ۳۲۵-۳۴۸.
- عباسی حسین‌آبادی، حسن (۱۳۸۷). «سرگذشت *اثولوجیا*». *آینه معرفت*، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید بهشتی. شماره ۱۴، ص ۸۱-۱۰۴.
- عباسی حسین‌آبادی، حسن (۱۳۹۷). «مفهوم خدا در *اثولوجیا* با تأثیرپذیری از اندیشه ارسطو». *اندیشه دین*. شماره ۶۹، ص ۱۱۹-۱۳۶.
- علی‌پور، مهدی (۱۳۶۳). «سیری در اندیشه خدا در دستگاه فلسفی افلوپین». *خردنامه صدر*. شماره ۴۳، ص ۶۷-۸۳.
- یاسپرس، کارل (۱۳۹۳). *افلوپین*. ترجمه محدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.

Adamson, Peter (2002). *The Arabic Plotinus, a Philosophical Study of the Theology of Aristotle*. London: Duckworth.

Bradshaw, David (1999). "Neoplatonic Origins of the Act of Being". *The Review of Metaphysics*. Vol.53. No.2, pp.383-401.

- Bussanich, John (2006). "Plotinus's Metaphysics of the One". *Cambridge Companions Online*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jackson, Belford Darrell (1967). "Plotinus and Parmenides". *Journal of the History of Philosophy*, Johns Hopkins University Press. Vol.5, No.4, pp.315-327.
- O'Meara, Dominic J. (1976). "Being in Numenius and Plotinus: Some Points of Comparison". *Phronesis*. Vol. 21, No.2, pp.120-129.
- D'Ancona, C. (1997). *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Leuven University Press.
- Rist, John M. (1962). "The Neoplatonic One and Plato's Parmenides". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Vol.93, pp.389-401.
- Rist, John M. (1973). "The One of Plotinus and the God of Aristotle". *The Review of Metaphysics*. vol.27, No.1, pp.75-87.
- Taylor, Richard C. (1998). "Aquinas, the "Plotiniana Arabica" and the Metaphysics of Being and Actuality". *Journal of the History of Ideas*. Vol.59, No.2, pp.217-239.
- Wolfson, H. A. (1952). "Albinus and Plotinus on Divine Attributes". *Harvard Theological Review*. Vol.45, Issue 2, pp.115-130.