

مفهوم پروکلوسی اقنوم

مزدک رجبی *

چکیده

این مقاله به توضیح و تدقیق فهم پروکلوس از مفهوم اقنوم می‌پردازد. ایضاح مفهومی که پروکلوس دستگاه جهانشناسی خود را بر بنیاد آن طراحی، ترسیم و گسترش می‌دهد. پیکره مفهومی پروکلوس از واقعیت جهان در سلسله‌ای از مراتب رسم می‌شود که هر مرتبه اقنوم نام گرفته است. هر اقنوم به نحو علی وحدت مراتب پایتتر از خود است و از طریق بهره مندی در وحدت مرتبه بالاتر از خود جذب می‌شود تا سرانجام سلسله اقانیم در وحدتی نهایی تالیف می‌شوند. بدین ترتیب همه کثرات جهان با واسطه اقانیم بر وحدتی نهایی بنیاد می‌شوند. این مقاله چگونگی بسط و صدور اقانیم در ساخت واقعیت جهان و نسبت آنها با یکدیگر را براساس دو اصل بهره مندی و علیت جهت تبیین مساله اصلی جهانشناسی پروکلوس یعنی صدور عالم مادی با واسطه های وحدت، عقل و نفس به منزله علل و سطوح آشکارگی چگونگی صدور عالم مادی با واسطه های وحدت، عقل و نفس به منزله علل و سطوح وحدتبخش و بالفعل و ضروری جهان است.

کلیدواژه‌ها: تیمائوس، اقنوم، علیت، بهره مندی، عالم مادی.

* دانشیار گروه فلسفه غرب پژوهشکده مطالعات فلسفی و تاریخ علم، پژوهشگاه علوم انسانی و

مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. (m.rajabi@ihcs.ac.ir)

(تاریخ دریافت و پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۲۰-۱۴۰۰/۰۵/۱۷)

درآمد

افلاطون در محاوره تیمائوس بیان می‌کند نخستین پرسش پیرامون عالم مادی اینست که آیا عالم مادی حادث است یا قدیم و ازلی است؟ (Plato, 1950: 27 C 5) سپس در ادامه همین پرسش پرسشی دیگر طرح می‌کند و آن اینست که آیا عالم مادی همواره باقی می‌ماند یا این که دارای پایان زمانی است؟ افلاطون پرداختن به دو پرسش فوق‌الذکر را بنیادی‌ترین مسائل جهان‌شناسی می‌داند که در گستره مبادی دانش جهان‌شناسی پیش از هر چیز باید بدانها پاسخ داد. (Ibid: 28 B 5) اما پروکلوس وظیفه مبادی جهان‌شناسی را پاسخ به پرسش دیگری می‌داند؛ او طبیعیات را موظف می‌داند تا نخست به فرضیات بنیادین جهان‌شناسی بپردازد. (Proclus, 1965:236) این فرضیات چیستند و چرا او خود را پیش از هر چیز به پرداختن به آنها موظف می‌داند؟

فرضیات (انگاره‌ها) بنیادین

پروکلوس مانند همه فیلسوفان خلاق به تنیدن شبکه‌ای تودرتو از مفاهیم می‌پردازد. این شبکه البته در چشم اندازی روی می‌دهد که بدون فهم آن نمیتوان به درک شبکه مفاهیم فیلسوف نزدیک شد. در چشم انداز جهان‌شناسانه‌ای که پروکلوس درون آن شبکه مفاهیم خود را می‌تند طبیعیات دانش پرداختن به عالم مادی است. از چشم انداز او طبیعیات نیز مانند هندسه نخست باید به فرضیات بنیادین و تعاریف بپردازد پیش از آن که به قضایای منتج از آنها پرداخته شود، چراکه همه قضایای بعدی منتج از فرضیات بنیادین و تعاریف هستند. (Ibid:I,236) افلاطون نیز از روش فرضیه‌ای - برهانی دانش هندسه یعنی روش استنتاج قیاسی قضایا از اصول موضوعه

و تعاریف پیروی کرده است و در محاوره تیمائوس پیش از پرداختن به براهین از فرضیات بنیادین یعنی اصول متعارف و تعاریف آغاز کرده است. (Ibid:I,236) پروکلوس نیز طبیعت شناس (φυσιολόγος) را به لحاظ استفاده از روشی واحد با عالم هندسه همانند دانسته است؛ هردو مفروضات (ὑπόθεσις) را مبنای برهان قرار می دهند. البته در بیان او نکته بسیار ظریفی وجود دارد که فستوژیر بدان اشاره کرده است و نگارنده نیز با آن توافق دارد و آن نکته اینست که مفروضات یا به سخن بهتر اصول متعارف را باید با پیش فرض (ἀξιωματικός) یکی دانست. پیش فرضی که مد نظر پروکلوس است آن چیزی نیست که امروزه در روش شناسی علوم به کار می رود و قضایای نخستین به شمار می آیند یعنی خود گواه اند، بداهت ذاتی دارند و از برهان مبری هستند. پروکلوس پیش فرض را با فرضیه (hypothesis) یکی می داند و پیش فرض برای او معنایی ویژه دارد که در هندسه به کار می رود؛ در دانش هندسه وجود نقطه یا خط پیش فرض به معنی ویژه آن است. به همین ترتیب در دانش طبیعیات نیز تعریف وجود و شونده یک پیش فرض است. چنین پیش فرضهایی به عنوان مقدمه برای استنتاج برهان به کار می روند. ¹ (Proclus, 1967:66, note D) پروکلوس در این باره چنین می گوید:

"پیش فرضها (ἀξιώματα) با فرضیه ها (ὑπόθεσις) یکی هستند. هردو قضایای بنیادین و پایه ای (ἀρχαί جمع στεροτέρχαι) هستند که برای استنتاج برهان به کار

۱. شونده γενητός که از مصدر γενεσθαι در معنی تکوین و ریخت یافتن، به معنی تکوین و ریخت یافته است: مفهومی است حاکی موجودی که همواره تکوین می یابد، پدید می آید و دگرگون می شود و ایستایی ندارد.

می‌روند. واژه $\pi\rho\omicron\ \tau\omega\nu\ \acute{\alpha}\pi\omicron\delta\epsilon\iota\chi\epsilon\omega\nu$ که از مصدر $\acute{\alpha}\pi\omicron\delta\epsilon\iota\chi\iota\varsigma$ برگرفته شده است.

(Proclus, 1965:236)

به باور پروکلوس در بررسی عالم مادی نیز قضایای بنیادین یا همان پیش فرضها وجود دارند؛ این پیش فرضها باید به کار گرفته شوند، تا بتوان بر پایه آنها براهین را سامان داد. وی شیوه دانش حقیقی و یقینی را اساسا فرضیه‌ای - برهانی می‌داند و به همین دلیل بر رساله عناصر اقلیدس تفسیر نوشته است، چراکه عناصر اقلیدس الگویی کامل و نمونه‌ای (excellence par) در استفاده از روش فرضیه‌ای - برهانی است که می‌تواند به عنوان الگو در همه دانشها به کار رود. البته باید دانست که بررسی این موضوع از حوزه نوشته حاضر بیرون است و به موضوع روش شناسی و نسبت آن با هستی شناسی فلسفه او مربوط است.^۱

افلاطون قضایای بنیادین جهان شناسی را در قالب پنج پیش فرض بیان کرده

۱. برای مطالعه بیشتر در این زمینه نگاه کنید به:

Demetrios, D. Moukanos, " **Ontologie der Mathematika Bei Proklos Didochos**", *Philosophia*, 1981, 10-11, pp.387-397.

Frederick A. Homan, "Euclid's **Elements and Philosophical Development**", *Dionysius*, 1979, 3, pp.39-61.

Alexandria Parvu, Ilie PARVU, " **Le Problème du Postulat Chez Aristote, Euclide et Proclus**", *Revistei de Filozofie*, 1978, 25, pp.721-729.

Ian Mueller, " **Euclid's Elements and The Axiomatic Method**", *British Journal for the Philosophy of Science*, 1969, 20, pp.289-309.

برای مطالعه جایگاه ریاضیات در هستی‌شناسی و جهان‌شناسی پروکلوس نگاه کنید به:

Charles Annick, " **Sur le Caractère Intermédiaire Des mathématiques dans la Pensée de Proclus**", *Les Etudes Philosophiques*, 1967, 22, pp.69-80.

است؛ این پنج پیش فرض (ἀξιώματα) چنینند:

- (۱) موجود در معنای موجود حقیقی (ὄντως ὄν) آن وجهی است که همیشه توسط عقل انسان (νόησις) و با تعریف شناخته می‌شود. (Plato, 1950: 28 A 1-2)
- (۲) موجود در معنای شونده و پدیدآمده (γενητός) آن چیزی است که با حکم و قضاوت مبتنی بر ظن یا گمان (δόξα) و بر مبنای یک حس نامدلّل (αἴσθησις) است و اسم آن ημαθία است) شناخته می‌شود. (Ibid: 28 A 2-4)
- (۳) موجودات مادی یا طبیعی از علتی (αἰτία) سرچشمه می‌گیرد ولی موجود حقیقی و جاودانی معلول و شونده نیست. (Ibid: 28 A 4-6)
- (۴) الگوی موجودات حقیقی و جاودانی ضرورتاً زیباست (Ibid: 28 A 6-B 1) ولی الگوی شوندگان زیبا نیست. (Ibid: 28 B 1-3)
- (۵) عالم مادی (κόσμος) طبیعت (φύσις) نام دارد و این قضیه نخستین قضیه طبیعیات است. (Ibid: 28 B 3-5)

قضایای فوق قضایای بنیادین یا پنج پیش فرضی هستند که افلاطون آنها را بنیاد و پایه جهان شناسی خود قرار داده و پروکلوس نیز چنین روشی را در پیش می‌گیرد. او روش فرضیه‌ای - برهانی را اینگونه تعریف می‌کند: فرضیه‌ها یا پیش فرضها قضایایی هستند که نیاز به اثبات ندارند و مقدمه براهین قرار می‌گیرند. برای نمونه در هندسه وجود نقطه یا خط به اثبات نیازمند نیست ولی ابتناء به آنها مقدمه اثبات قضایایی قرار می‌گیرد که البته آنها به اثبات نیازمندند. به نظر پروکلوس طبیعت شناسی یا طبیعیات به منزله آن بخش از جهان شناسی که به عالم مادی یا طبیعت

می‌پردازد نیز از چنین روشی پیروی می‌کند. (Proclus, 1965: 237) منظور از قضایای بنیادین، فرضیه‌ها یا پیش‌فرضها این نیست که این قضایا برهان‌پذیر نیستند و یا بدهت ذاتی دارند؛ منظور اینست که اثبات این قضایا فراتر از مرزهای آن دانش خاص است. (Ibid:237) از این رو پیش‌فرض‌های طبیعات در دانش دیگری باید اثبات شوند که همان علم‌الاهیات یا فلسفه‌اولی است.

شخص تیمائوس در محاوره تیمائوس از افقی بالاتر از طبیعت به آن می‌نگرد یعنی از افق علم‌الاهیات یا فلسفه‌اولی به عالم مادی نگاه می‌کند و با چنین نگاهی موجود حقیقی را تعریف می‌کند حال آن‌که افلاطون برای یافتن علل بنیادین و پایه‌ای به سراغ تعریف موجود همیشگی و نیز تعریف شونده می‌رود و در قضایای پنجگانه به علل مادی، صوری، فاعلی، نمونه‌ای یا غایی و نیز طبیعت فی‌نفسه به عنوان علتی جداگانه می‌پردازد. (Ibid:237) ماده طبیعت علتی است که انفعال محض است و در ابتدا به شکل توده نامتعینی است که پذیرای صور اشیاء و موجودات زنده است. صور اشیاء و موجودات طبیعی علت صوری عالم مادی هستند. عقل یا دمیورگس این صور را به توده نخستین اعطاء می‌کند و دمیورگس به عنوان صانع عالم مادی در واقع علت فاعلی آنست. صور معقول مجرد یا عالم مثال علت نمونه‌ای و الگوی جاودانی عالم مادی هستند و بالاخره احد یا خیر محض علت نمونه‌ای یا غایی عالم مادی است، چراکه کل عالم مادی در فرآیند بازگشت به او تشبه پیدا می‌کند و از طریق نفس ناطقه انسانی به او باز می‌گردد. نفس عاملی است که می‌تواند عالم مادی را به عقل و از آن طریق به احد بازگرداند و با آن متحد کند.

روش هندسی افلاطون روشی است که وی برای پیش بردن مفاهیم و قضایا در محاوره تیمائوس از آن پیروی کرده است. افلاطون نخست قضایای بنیادی یا همان فرضیه‌ها یا پیش فرضها را بیان می‌کند؛ سپس تعاریف را ارائه می‌دهد و دست آخر براهین را بیان می‌کند. تعاریف پس از قضایای بنیادین می‌آیند نه اینکه بخشی از آن قضایا باشند و به راستی تعاریف آن قضایا هستند... همچنین باید اشاره کرد تعاریف با تقسیم قضایای بنیادین به دست نمی‌آیند؛ (Ibid:258) برای نمونه پروکلوس می‌گوید آنچه در عالم مادی پدید آمده ضرورتاً دارای معلول است و این چنین نیست که بتوان آن را بدون علت در نظر گرفت. نمونه دیگر اینست که هر آنچه بر بنیاد یک الگوی جاودانی استوار باشد موجودی ضرورتاً زیباست. (plato, 1950: 28 A 6-B 1) چنین قضایایی تعاریف قضایای بنیادین یا فرضیه‌ها هستند و اینچنین نیست که بخشی از آنها باشند و با تقسیم آنها به دست آمده باشند. (proclus, 1965: 258).

درباره تعاریف مطلب دیگری را نیز باید اضافه کرد؛ یکی از قضایا همان نقشی را دارد که حد وسط در یک قیاس ایفای می‌کند، و دیگری مانند نتیجه یک قیاس است. یکی قضیه‌ای آشکارتر و آشنا تر و دیگری قضیه‌ای کمتر آشکار و آشناست. (Ibid:258) پروکلوس در این باره چنین می‌گوید: *انسانی و مطالعات فلسفی*
"قضیه «هر آنچه در عالم مادی حادث می‌شود ضرورتاً به واسطه علتی حادث می‌شود» نتیجه و قضیه‌ای است که کمتر آشناست. قضیه «ناممکن است حادث بتواند بدون علت به عالم مادی آمده باشد» قضیه حد وسط است. (Ibid:258)"

شبهاتی که میان تعاریف و نتایج آنها با عمل قیاس وجود دارد موجب ایجاد مفهوم

گمراه کننده‌ای می‌شود؛ نمی‌توان به راستی گفت یکی از قضایا دقیقاً مانند حد وسط یک قیاس است بلکه باید گفت این قضیه آشکارتر و آشنا تر از قضیه دیگر است. نتیجه قضیه ایست که کمتر شناخته شده و آشناست. (Proclus, 1967: 98, note II) در مجموع می‌توان گفت نوع قیاسی که افلاطون به کار برده از نظر پروکلوس قیاس مقوله‌ای در شکل نخستین آن است. (Proclus, 1965: 260).

در چشم انداز پُرکُلوس عالم مادی را از سه جنبه می‌توان فهمید:

(۱) از آن جهت که دارای ماده است.

(۲) از آن جهت که دارای نفسی جهانی و نفوس جزئی است.

(۳) از آن جهت که دارای عقل است.

به باور وی رساله تیمائوس از هر سه جنبه به عالم مادی نگاه می‌کند. البته "تیمائوس" افلاطون علاوه بر سه جنبه مذکور، عالم مادی را به منزله یک کل افاضه شده یا صادر از دمیورگس در سیر فرآیند صدور نیز می‌نگرد. پروکلوس از بازگویی این مفهوم که بارها و بارها آن را با واژگان گوناگون بیان می‌کند، به نکته‌ای ویژه در دستگاه فلسفی خود اشاره می‌کند: طبیعیات برای او نوعی از الاهیات و زیرمجموعه آنست، چراکه علل همه موجودات ایزدان هستند، ولی نکته فوق مفهوم دیگری را نیز آشکار می‌کند و آن نکته اینست که همه طبیعیات بررسی اقانیم ماده، نفس و عقل نیست، بلکه بررسی صدور عالم مادی به عنوان یک کل از دمیورگس یعنی علت فاعلیش نیز از موضوعات اساسی آن است.

پروکلوس پیش از پرداختن به مفهوم صنعت عالم مادی به تحلیل دو مسئله

دشوار ($\delta\sigma\chi\alpha\iota\acute{\alpha}$)^۱ می‌پردازد، که بازگوکردن آنها ما را جهت بررسی بهتر صنعت عالم مادی یاری می‌کند.

(۱) نخستین مسئله اینست که واژه $\pi\eta$ در محاوره تیمائوس (plato, 1950: 27 c 4) به چه معنایی به کار رفته است؟ واژه $\pi\eta$ به لحاظ واژگانی به معنای از جهتی یا از جنبه‌ای است. قصد پروکلوس اینست که از واژگان افلاطون استفاده کند و در واقع آنها را به گونه‌ای تفسیر کند تا بتواند نتیجه بگیرد که باید از چند جهت به بررسی عالم مادی پرداخت. اما پرسشی که پیش کشیده می‌شود اینست که منظور پُرکُلوس از اینکه باید از چند جهت به بررسی عالم مادی پرداخت دقیقاً چیست؟ آیا چند دانش جهان‌شناسی وجود دارد یا یک دانش با رویکردهای مختلف؟ آنچه می‌توان از متن پُرکُلوس نتیجه گرفت اینست که دانش واحدی وجود دارد که می‌توان از خلال آن با رویکردهایی چند به موضوع عالم مادی پرداخت. از یک دیدگاه می‌توان مقوّمات عالم مادی را بررسی کرد که ماده و نفس و عقل هستند. از دیدگاهی دیگر می‌توان کل عالم مادی را به عنوان معلول علت فاعلیش یعنی دمیورگس بررسی کرد. از دیدگاه دوم مهمترین مفهوم طبیعیات، صنعت عالم مادی به وسیله دمیورگس است؛ به همین جهت پُرکُلوس پیش از پرداختن به ماده، نفس و عقل عالم مادی موضوع صنعت عالم مادی را مطرح کرده است.

(۲) پُرکُلوس واژه $\delta\acute{o}\xi\alpha\nu$ در این بخش از محاوره تیمائوس (Ibid, 27 D 5) را در

۱. این واژه در زبان یونانی در معنای " دشوار برای گذرکردن " به کار می‌رفته است. این واژه نشانگر مسائلی است که راه‌های گوناگونی برای پاسخ دادن به آنها وجود دارد.

معنی مراتب نفس ناطقه تفسیر می‌کند. نفس ناطقه به عنوان يك كل دارای سه بخش است. این سه بخش در واقع قوای مختلف نفسی واحد هستند:

(۱) عقل (νόησις).

(۲) قوه مفهوم ساز (διάνοια).

(۳) قوه ظن (δόξα).

اهمیت جهان شناسانه این قوا در افعال آنها نهفته است. عقل با ایزدان ارتباط دارد، چراکه عقل ماهیتی الهی دارد و ذات او از جنس عالم فوق قمر است. قوه مفهوم ساز در واقع قوه ایست که احکام علمی صادر می‌کند و سومین قوه احکام علمی را پیش روی دیگران اظهار می‌کند. (Proclus, 1965: 223)

اما اهمیت دو نکته فوق به لحاظ جهان شناسانه در چیست؟ اساساً چرا دو نکته مذکور بیان شد؟ باید بیان کرد که میان مراتب عالم مادی که در نکته نخست بدان پرداخته شد و مراتب نفس ناطقه که در نکته دوم بدان پرداختیم تناظر و تطابق وجود دارد. این سه قوه از جهت جهان شناختی بسیار مهم هستند، چرا که به نظر پروکلووس ابتدا باید از جهت معرفت شناختی مشخص کرد که با کدام یک از قوای معرفتی می‌توان عالم مادی را شناخت؛ به عبارت دیگر کدام يك از قوای معرفتی باماده عالم تطابق و تناظر دارد؟ ظن قوه ایست که شناخت عالم مادی به واسطه آن انجام می‌گیرد. قوه ظن ویژگی منحصر به فردی دارد که بنابراین تمایز و وضوح علمی را از قوه مفهوم ساز دریافت می‌کند. قوه ظن از یک سو داده‌ها را از قوای بالاتر از خود یعنی قوای عقل و مفهوم ساز دریافت می‌کند و از سوی دیگر بر قصد و غایت دمیورگس از

صناعت عالم مادی تأمل می‌کند و از این طریق می‌تواند ماهیت و طبیعت اشیاء مادی را درک کند. (Ibid: 223) قوه ظن در شناخت طبیعت بسیار مهم است و به همین دلیل در نظام شناخت شناسانه پروکلوس جایگاه ویژه‌ای دارد.

سه قوه مذکور بر روی هم اجزاء نفس ناطقه هستند به نحوی که همه از نفس واحدی که همان نفس کلی عالم مادی سرچشمه می‌گیرند؛ همین ترتیب در سلسله مراتب ایزدان نیز وجود دارد:

(۱) اولین مرتبه در میان ایزدان، عقل الاهی یا عقل دمیورگسی است که معقولات در آن هستند. بدین ترتیب پروکلوس دمیورگس افلاطون را به عقل (νοῦς) تبدیل می‌کند.

(۲) دومین مرتبه ایزدان، عالم مثل است که جواهر یا ذوات مفارق یا صور معقول در او هستند. عالم مثل همان علت نخستین عالم مادی است که علت قوه ظن در ما نیز هست و ازدید پروکلوس سروشهای کلدانی آن را به زیبایی وصف کرده است: "از یک سو دمیورگس علت عالم مثل است و از سوی دیگر علت موجودات مادی است. (Proclus, 1971: 14)

این تناظر میان قوای شناختی و معرفتی با ایزدان یا در واقع شناخت ایزدان است. ایزدان نیز از همان سلسله مراتبی تبعیت می‌کنند که قوای معرفتی از آن تبعیت می‌کنند. نظم واحدی بر همه چیز حاکم است و همین نکته رمز وحدت معرفت شناسی و جهان شناسی پروکلوس می‌باشد. وی پلی میان شناخت شناسی و جهان شناسی ایجاد می‌کند. جهان شناسی پروکلوس ارتباط بسیار تنگاتنگی با معرفت

شناسی وی دارد و در واقع می‌توان گفت که هر دو اینها در نظام فلسفی پروکلوس جنبه‌های مختلف یک حقیقت واحد هستند. اما پرسشی که در پایان این بخش برای ما مطرح می‌شود اینست که چگونه پروکلوس از تطابق میان جهان شناسی و معرفت شناسی برای تفسیر متن افلاطون استفاده کرده است؟ قصد وی از مطرح کردن تطابق مزبور ایجاد هماهنگی میان عقل انسان و عقل الاهی است؛ شاهد و گواه وی برای چنین مدعایی در متن افلاطون نیز وجود دارد؛ به باور وی شخص تیمائوس با دعا یا ورد، عقل خود را با عقل ایزدان هماهنگ می‌سازد. افلاطون چنین می‌گوید:

" که ملاحظات ما همواره و پیش از هر چیز با تعقل ایزدان هماهنگ و سپس با تعقل خود ما سازگار است. (Plato, 1950: 27 C 7c) "

علیت و بهره‌مندی

افلاطون فلاسفه پیش سقراطی را به واسطه برداشتشان از مفهوم علت ($\alpha\iota\tau\iota\alpha$) محرك نقد کرده (Ibid, 46 C-47 E; Plato, 1950: Phaedo, 95 D-99D; Plato, 1950: Laws, 892 C) و فلاسفه طبیعی پیش سقراطی را به علت مغالطه آنها مورد سرزنش قرار داده است؛ مغالطه آنها به نظر افلاطون این بوده که معدّات یا وسایل فراهم کننده را که شبه علت ($\sigma\upsilon\nu\alpha\iota\tau\iota\alpha$) هستند به جای علت حقیقی در نظر گرفته بودند. به نظر افلاطون معدّات بر اساس ضرورت ($\alpha\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta$) و بدون طرح و قصدی عقلانی ($\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$) عمل می‌کنند. افلاطون علت حقیقی حرکت را نفس می‌دانست، و در جای دیگری واقعیت را به سه علت صوری یا متناهی، فاعلی و مادی تقلیل داده است. (Philebus:1950, plato, 26 D-27 C) البته افلاطون خیر را به عنوان غایت و مثل را به عنوان نمونه یا الگو هم به عنوان علت مطرح کرده و

در مجموع به پنج علت قائل بوده است.

ارسطو چهار علت را مطرح کرد: علت صوری (εἶδος)، علت مادی (ύλη)، علت فاعلی (κινούν) و علت غایی (τέλος).

(Aristotle, 1998:Physics, II,194 B-195 A; 1997 :Metaphysics, 1013 A-1014 A.)

ارسطو علت مادی را مانند مقدمات قیاس می دانست که بنابراین، مقدمات ضرورتاً به نتیجه می انجامند؛ دقیقاً همانگونه که علت ضرورتاً به معلول منتج می شود.

(Aristotle, 1998:Physics, II, 195 A; 1964:Analytica posteriorae, II,94 A)

به نظر پُرکُلوس معلول شبیه (در علتش باقی می ماند فلسفی وجیع وجود و وحدت است که البته از خلال وحدت، عقل و نفس برقرار می شود. ی تازهدی است ولی عقل فلسفی وج در علتش باقی می ماند فلسفی وجیع وجود و وحدت است که البته از خلال وحدت، عقل و نفس برقرار می شود. ی تازهدی است ولی عقل فلسفی وج در علتش باقی می ماند فلسفی وجیع وجود و وحدت است که البته از خلال وحدت، عقل و نفس برقرار می شود. ی تازهدی است ولی عقل فلسفی وج (ὁμοιος) علت است. (Proclus,1963: 34-35) ^۱ و بنابراین معلول هم در علت حضور دارد و هم از آن مفارق است. (Ibid , 34-35) ^۲ بنابراین، سه تایی یا سه گانه ای وجود دارد: (۱) معلول (αἰτιατόν) در علتش باقی است (μένον)؛ که همان اِقنوم است. (۲) معلول از علت صادر می شود یا فیضان می یابد (πρόοδος)؛ که همان صدور است. (۳) معلول به علت

۱. به قضیه ۲۹ نگاه شود.

2. Ibid., proposition30; Plotinus, *Enneads*, V,5,9.

خود به مثابه خیر باز می‌گردد (ἐπιστροφή) (Ibid:38-39) که همان بازگشت است. بهره‌مندی (μέθεξις) مفهومی است که نخستین بار توسط افلاطون برای توصیف رابطه میان مثل یا صور معقول و مجرد (εἰδέα) و افراد جزئی و محسوس استفاده شد. (Plato, 1950:Phaedo, 100 D; Parmenides, 130 C-131A) ارسطو مفهوم بهره‌مندی در افلاطون را با مفهوم تقلید (μιμησις) یکی دانست و تفاوت آنها را فقط در جنبه لغوی مشاهده کرد.. (Aristotle, 1997:Metaphysics, 987 B) افلوپین از استعاره‌های دیگری برای تبیین رابطه میان ذوات معقول و اشیاء محسوس استفاده کرد. پُرکلوُس اهمیت زیادی برای مفهوم بهره‌مندی قائل بود. بهره‌مندی علاوه بر تبیین رابطه میان عالم محسوس و عالم معقول در هر اقسام نیز وجود دارد؛ یک سه‌گانه یا سه‌تایی در هر اقسام وجود دارد که عبارتند از: بهره‌مند نشده (ἀμέθεκτον)، بهره‌مند شده (μετεχομένον) و بهره‌مند یا مشارک (μετέχον). هر اقسام در واقع همان مثال یا صورت معقول و مجرد افلاطونی است که دارای سه‌گانه مذکور است؛ بهره‌مند شده مرتبه‌ای از اقسام است که بر افراد بهره‌مند آن اقسام مقدم است؛^۱ مثلاً نفس بهره‌مند شده بر نفوس بهره‌مند یا جزئی مقدم است. مرتبه بهره‌مند نشده نیز در هر اقسام وجود دارد و بر مرتبه بهره‌مند شده آن اقسام یا صورت مثالی مجرد و محض مقدم است چراکه مرتبه بهره‌مند نشده هر اقسام وحدت قبل از کثرت آن اقسام است؛ مثلاً نفس بهره‌مند نشده مقدم بر نفس بهره‌مند شده و نفوس بهره‌مند یا مشارک است. مرتبه بهره‌مند شده

۶. نسبت میان بهره‌مند شده، بهره‌مند نشده و بهره‌مند شبکه مفهومی بسیار ظریفی است که دستگاه مفهومی پروکلوُس در جهان‌شناسی بدون این شبکه بر ساخته نمی‌شود.

مند نشده هر اَقنوم همان موناَد آن اَقنوم است. اما مرتبه بهره مند شده هر اَقنوم وحدت در کثرت آن اَقنوم و مرتبه بهره مند هر اَقنوم همان افراد و مصادیق جزئی و محسوس آن اَقنوم است. (Ibid: proposition24, pp. 28-29) مرتبه بهره مند نشده هر اَقنوم همان مثال یا صورت مجرد و معقول افلاطون است. مرتبه بهره مند شده هر اَقنوم همان صورت انضمامی در ضمن افراد ارسطویی است و مرتبه بهره مند یا مشارک همان افراد شونده یا محسوس افلاطون است. پُرکُلوس رابطه میان عالم محسوس و عالم معقول را بدین شکل با بهره مندی تبیین کرده است؛ افراد محسوس یا همان شوندگان بهره مند یا مشارک از صور مجرد هستند. صور مجرد در وضعیتی کاملاً مجرد و مفارق از ماده به سر می برند و صور ارسطویی انضمامی نیز در افراد محسوس وجود دارند؛ بدین ترتیب پُرکُلوس مفاهیم افلاطونی و ارسطویی صورت را به نحوی نظام مند تألیف کرده است.

قوانین حاکم بر جهان

برای توضیح و تبیین طبیعیات و عالم مادی از نظر پُرکُلوس باید علاوه بر پیشفرضهای بنیادین از قوانین حاکم بر واقعیت به طور کلی آگاه بود. این قوانین بر همه مراتب واقعیت حاکم است. همانگونه که پیشتر بیان شد فلاسفه نوافلاطونی چنین قوانینی را پایه ریزی کردند و پُرکُلوس آنها را به بهترین وجه تبیین نمود.

به نظر پُرکُلوس معلول شبیه (در علتش باقی می ماند فلسفی وجبع وجود و وحدت است که البته از خلال وحدت، عقل و نفس برقرار می شود. ی تازهدی است ولی عقل فلسفی وج در علتش باقی می ماند فلسفی وجبع وجود و وحدت است که

البته از خلال وحدت، عقل و نفس برقرار می‌شود. ی تازهدی است ولی عقل فلسفی وج در علتش باقی می‌ماند فلسفی وجبع وجود و وحدت است که البته از خلال وحدت، عقل و نفس برقرار می‌شود. ی تازهدی است ولی عقل فلسفی وج (ὁμοίως) علت است (Proclus, 1963: 34-35) و بنابراین معلول هم در علت حضور دارد و هم از آن مفارق است؛ (Ibid: 35-34) ^۱ بنابراین، سه تایی یا سه گانه‌ای از سه آن (momentum) وجود دارد: ۱) معلول (αἰτιατός) در علتش باقی می‌ماند (μένος)؛ این آن همان اقنوم است. ۲) معلول از علت صادر می‌شود یا فیضان می‌یابد (πρόδος)؛ این آن همان فرآیند صدور است. ۳) معلول به علت خود به مثابه خیر باز می‌گردد (ἐπιστροφή). (Ibid: 38-39) این آن همان فرآیند بازگشت است.

اقنوم

در فلسفه افلاطون همه مثل به عنوان صور معقول یا ذوات مجرد (εἰδέα) به این معنی که موجودات حقیقی‌اند همان اقانیم هستند، اما مفهوم اقنوم به معنی دقیق آن در نزد نوافلاطونیان بروز و ظهور یافت؛ آنها مهمترین مثل را در يك سلسله مراتب طولی به صورت زنجیره‌ای پشت سرهم از احد تا ماده جای دادند و از تشابه با عدد هم استفاده کردند، چراکه آنها در این باب از نوفیثاغوریان متأثر بودند. مفاهیم مونا، دوتایی و سه تایی که در سلسله مراتب تکثر عرضی هر اقنوم مطرح شده، از نوفیثاغوریان به ویژه مُدِرَاتوس الهام گرفته شده است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که مفهوم اقنوم محصول التقاطی است که میان احد محاوره پارمنیدس، اندیشیدن به

1. Plotinus, *Enneads*, V,5,9.

اندیشه ارسطو، دمیورگس محاوره تیمائوس و نفس عالم مادی (ψυχή του πάντος) محاوره تیمائوس در زبان نوافلاطونیان انجام شده است. از نگاه افلوپین و پزکلووس اقوم مبدأ یا بنیان اولی و اعلائی موجود است که البته پیشتر از آنها آلبینوس^۱ و نومنیوس^۲ نیز این مفهوم را ساخته و پرداخته کرده بودند، ولی افلوپین برای نخستین بار چنین مفهومی را از دیدگاهی مابعدالطبیعی و اخلاقی تبیین کرد. اقانیم افلوپین عبارت بودند از: احد، عقل و نفس که البته اقوم نفس به طبیعت نیز تقسیم می‌شد.^۳ البته افلوپین به موازات اقانیم نامبرده سه گانه دیگری نیز مطرح کرده است: موجود، حیات و عقل. چنین سه گانه‌ای البته ریشه در سنت تفسیر بخشی از محاوره سوفیست افلاطون^۴ دارد، جایی که افلاطون مقولاتی را در حوزه موجود کاملاً واقعی (παντέλος) (δν) وارد می‌کند؛ این مقولات عبارتند از: تغییر یا حرکت (κίνησις)، حیات، نفس و تعقل (φρονέσις). قسمت نامبرده متن افلاطون مورد تفسیر افلوپین قرارگرفت و بدین وسیله وی توانست به لحاظ نظری ماده انگاری رواقیون را نفی کند؛ بنا بر تبیین افلوپین، موجود جسمانی و مادی نیست، بلکه دارای حیات و عقل است.^۵ البته افلوپین از مفهوم عقل ارسطو هم متأثر بوده است، جایی که ارسطو حیات خدا را به

1. Albinus
2. Eusebius.
3. Plotinus, **Enneads**, II,9,1; V,2,1; VI,7,42.
4. Plato, **Sophist**, 248 E.
5. Plotius, **Enneads**, IV,7,2; V,4,2.

عنوان فعلیت (ἐνέργεια) عقل (νοῦς) توصیف کرده است.^۱ ولی افلوپین به خلاف ارسطو موجود و حیات و تعقل را صفات یا اعراض اقنوم عقل در نظر گرفته است. به نظر وی اقنوم عقل فعلیتی درونی دارد که همان حیات است، و موجود و تعقل را با هم جمع می‌کند.^۲ البته سه گانه موجود، حیات و تعقل تبیین دیگری نیز در افلوپین دارد؛ حیات جنبه‌ای بیرونی دارد که نامتعیین (ἀόριστος) است و از منبع به سمت بیرون حرکت می‌کند. اما حیات از آن جهت که به منبع خود بازمی‌گردد دارای تعیین نیز هست؛ بازگشت او به سوی عقل (νοῦς) است.^۳

اقانیم نزد پزکولوس صورت دیگری به خود گرفتند. اقانیم موجود، حیات و عقل {نه تعقل افلوپین} متعالیتر از مراتب متناظر در نظام افلوپین هستند، (Ibid: 90-93) اما اقانیم پزکولوس از قانونی وجودشناختی تبعیت می‌کنند، که بنابر آن علت (αἴτιον) به معلولش (αἰτιατόν) به واسطه یک حد وسط (μέσον) صادر می‌شود یا فیضان می‌یابد. این مبنا ریشه در ریاضیات و علم جبر دارد، و پزکولوس با استفاده جهان شناختی از آن، پیوستگی (میان عالم فوق قمر و تحت قمر یا عالم مادی ایجاد کرد، به نحوی که عالم مادی از عالم الهی کاملاً مفارق نیست، (Ibid: 32-35) و بدین ترتیب مشکل مفارقت (χωρισμός) میان عالم محسوس و عالم معقول را که از افلاطون به جامانده بود حل کرد. البته چنین دیدگاهی احتمالاً به یامبلیخوس بازمی‌گردد (proclus, 1965: 313)

1. Aristotle, *Metaphysics*, 1072 B.
2. Plotinus, *Enneads*, VI,7,13.
3. Ibid., II,4,5.

پژکولوس علاوه بر سه گانه موجود، حیات و عقل از سه گانه یا سه تایی های دیگری نیز استفاده کرده است: ۱) علت، نیرو یا قوه (δύναμις)، معلول ۲) متعین یا متناهی (πέρας)، نامتعین یا نامتناهی (ἄπειρον)، مرکب ۳) بقاء، صدور، بازگشت ۴) بهره مند نشده (ἀμέθεκτον)، بهره مند شده (μετεχομένος)، بهره مند یا مشارک (μετέχον). سه گانه اخیر پژکولوس در راستای پاسخ به دوراهی (διλέμμα) مطروحه در محاوره پارمنیدس افلاطون بود؛ اگر احد به مثابه وحدت محض وجود دارد، پس تکثر چیست؟ پاسخ پژکولوس به دوراهی مذکور اینست که احد بهره مند نشده است، ولی چیزی را از خود صادر می کند که می تواند بهره مند شده باشد. (proclus, 1963: 26-29) مرتبه بهره مند شده در هر اقسام وجود دارد و بر افراد بهره مند آن اقسام یا صورت مثالی مقدم است؛ (Ibid: 28 – 29) مثلاً عقل بهره مند شده بر عقول بهره مند مقدم است. مرتبه بهره مند نشده نیز در هر اقسام وجود دارد و بر مرتبه بهره مند شده آن اقسام یا صورت مثالی مقدم است چراکه وحدت قبل از کثرت است؛ مثلاً عقل بهره مند نشده مقدم بر عقل بهره مند شده و عقول بهره مند است. مرتبه بهره مند نشده هر اقسام یا صورت مثالی همان مواند آن اقسام است. اما مرتبه بهره مند شده هر اقسام وحدت در کثرت آن اقسام است. (Ibid: 28 – 29)

به سخن دیگر نظام فلسفی پژکولوس در ادامه سنت فلاسفه افلاطونی میانه و نوافلاطونی کل واقعیت یا جهان را به سلسله اقسامی تقسیم می کرد که به تدریج از وحدت به کثرت صادر می شوند؛ به عبارت دیگر عالم مادی پایینترین بخش واقعیت یا جهان و معلول همه اقسام بالاتر از خود است و به همین دلیل مبادی و بنیانهای

عالم مادی را باید در اقلانیسم بالاتر از ماده جستجو کرد؛ به عبارت دیگر تبیین عالم مادی بدون تبیین مبادی و بنیانهای آن غیرممکن است.

اقلانیسم در نظام فلسفی پُرکُلوس عبارتند از: احد، (حد و بیحدی)، آحاد، موجود، حیات یا نیرو، عقل، نفس، طبیعت فی نفسه و ماده یا جسم. نظام واقعیت از دیدگاه پُرکُلوس را می‌توان به سه بخش تقسیم کرد: بخش نخست احد و آحاد یا ایزدان است که عالیترین اقلانیسم و حتی از موجود یا ذات نیز فراتر هستند. بخش دوم مبادی عالی عالم مادی یعنی موجود یا ذات حقیقی، حیات یا نیرو و عقل یا فعلیت است. بخشهای نخست و دوم عالم فوق قمر محسوب می‌شوند. بخش سوم عالم تحت قمر است که از نفس آغاز می‌شود و پس از نفس طبیعت و ماده قرار می‌گیرند. اقلانیسم در واقع مراتب مختلف واقعیت یا جهان از وحدت محض تا تکثر عالم مادی، از عالم فوق قمر تا عالم تحت قمر است. اقلانیسم در نظام فلسفی پُرکُلوس تکثر طولی واقعیت هستند؛ اما واقعیت در نظام فلسفی پُرکُلوس دارای تکثر عرضی نیز هست، بدین صورت که هر اقلانوم دارای مجموعه متکثری از مراتب است که هر کدام نماینده جنبه‌ای از آن اقلانوم هستند. تکثر عرضی در نظام پُرکُلوس چگونه شکل می‌گیرد؟

نخستین بنیاد نظام فلسفی پروکُلوس اینست که یک سه گانه (τρεῖς)^۱ در همه اقلانیسم وجود دارد؛ یعنی تکثری عرضی در هر اقلانوم وجود دارد که جدای از تکثر

۱. پرکُلوس تحت تأثیر افلاطونیان میانه و نوفیثاغوریان به عدد سه بسیار اهمیت می‌دهد. سه گانه در منطق وی بسیار اهمیت دارد و در سراسر نظام فلسفی وی حضور آن مشاهده می‌شود. البته افلوپین نیز تحت تأثیر افلاطونیان میانه و نوفیثاغوریان به عدد سه اهمیت می‌داده است، و این اهمیت در نظام فلسفیش حضوری برجسته دارد. اساسیترین جلوه آن تقسیم عالم به سه اقلانوم احد، عقل و نفس است.

طولی مراتب صدور یا فیضان است:

اگر هر اقنوم را لا بشرط در نظر گیریم بسیط است؛ به عبارت دیگر اگر هر اقنوم را فی نفسه در نظر گیریم بهره مند نشده و بهره مندی ناپذیر است. در این حالت نه او از چیزی بهره مند شده و نه چیزی از او بهره مند می‌شود. اقنوم فی نفسه یا بهره مند نشده و بهره مندی ناپذیر مونا^۱ اقنوم یا حالت محض و مطلق آن اقنوم است. این حالت، نخستین تبلور و بروز اقنوم است. (μὴν)

اگر اقنوم را بشرط لا در نظر گیریم همان مرتبه است که درون چیزهای دیگر راه یافته است. در این حالت اقنوم علت آن صفتی است که در واقعیات و مصادیق مختلف آن اقنوم وجود دارد. اقنوم در این حالت صادر شده است. (πρόδος) در واقع این حالت همان فرآیند صدور است که در هر اقنوم رخ می‌دهد و آن اقنوم به اقانیم پایینتر صادر می‌شود.

اگر اقنوم را بشرط شیء در نظر گیریم موجود در افراد و مصادیق خود است به نحوی که آنها از آن اقنوم بهره مند شده اند. این حالت همان فرآیند بازگشت (ἐπιστροφή) است که بنابر آن همه واقعیات به اقانیم بالاتر باز می‌گردند چراکه اقانیم

۱. μοναδ هر اقنوم ذات (ουσια) و نخستین مرتبه آن اقنوم است، که در حالت فی نفسه وجود دارد. مناد علت مراتب بعدب آن اقنوم است، و همه مراتب بعدی اقنوم از او بهره مند هستند. به همین علت خود او از هیچ چیز بهره مند نشده است. معنای لغوی آن واحد است، و می‌توان این واژه را در فلسفه پرکلوس به فی نفسه ترجمه کرد. اما از آنجایی که ما واژه واحد را در ترجمه مفهوم دیگری به کار برده ایم ترجیح داده ایم تا همان واژه یونانی μοναδ را به کار ببریم.

بالا تر علت اقانیم پایینتر هستند.

حال به دومین بنیاد نظام فلسفی پرکلووس می‌رسیم که پیشتر نیز بدان اشاره کردیم: هر اقنوم علت (αἰτία)^۱ اقانیم پایینتر و از اقانیم بالاتر بهره مند (μετεξίς)^۲ است؛ علیت و بهره مندی دو مفهوم بنیادی هستند که رابطه میان اقانیم یا واقعیات جهان را از صدر تا ذیل تبیین می‌کنند.

سومین قانون حاکم بر واقعیت در نظام فلسفی پُرکلووس همانگونه که پیشتر نیز ذکر کردیم قاعده الواحد است که بنابراین از هر علت فقط یک معلول صادر می‌شود و چنین قانونی بر همه مراتب جهان از صدر تا ذیل حاکم است. البته این قانون پیش از پُرکلووس شکل گرفته بود و پُرکلووس نیز از آن استفاده کرده است. دو دلیل برای تکوّن چنین قانونی نزد فلاسفه نوافلاطونی وجود داشت. نخستین دلیل این بوده است که آنها در مواجهه با جهان دو واقعیت کثرت و وحدت را مشاهده می‌کردند. آنها نمی‌توانستند مانند پارمنیدس و مکتب الّثایی به کلی کثرت را متعلق حواس بدانند و آن را انکار کنند و نه می‌توانستند رابطه وحدت محض را با کل واقعیت به مثابه علت العلل آن انکار کنند و به تعالی محض احد و مفارقت آن از عالم مادی قائل شوند؛ بنابراین ضروری بود که در فرآیند صدور و افاضه عالم مادی به وسائلی متوسل شوند تا تدریجی بودن صدور و فیضان عالم مادی را توجیه کنند. آنها

۱. واژه αἰτία, ας اسم مؤنثی است که به معنی علت یا مایه بوده است. فعل حالت وسط آن αἰτῖαι, ωμαι به معنی مشاهده کردن به عنوان علت و صفت آن αἰτῖαι, ον بوده است.
 ۲. واژه μετεξίς اسم مؤنثی به معنی بهره مندی یا مشارکت است که فعل آن در حالت معلوم μετεχῶ به معنی مشارکت کردن یا بهره مندشدن بوده است.

نمی‌خواستند بدون فرض واسطه از وحدت بحث و بسیط کثرت موجود در واقعیت را تبیین کنند از این رو مجبور بودند تا سائطی میان وحدت محض و کثرت برقرار سازند. دومین دلیل این بود که اگر از واحد معلولهای کثیر صادر شود در این صورت در واحد کثرت ایجاد خواهد شد و چنین صفتی با ذات واحد متعارض است؛ بنابراین نمی‌توان تصور کرد که از واحد معلولهای کثیری بدون واسطه صادر شود. با توجه به سه قانون جهان شناختی پُرکُلوس باید دید که مراتب واقعیت چگونه از وحدت محض تا کثرت بسط می‌یابند.

نخستین و بالاترین اِقنوم احد (το εν)^۱ است. احد خیر (ἀγαθός) و ایزد (Θεός) ایزدان است. در او دوگانه (διαδ) ای وجود دارد که در واقع اولین تکرار جهانشناختی است. از دوگانه مذکور دو صفت بنیادی احد صادر می‌شود هرچند که این دو صفت اِقنوم مستقلی به شمار نمی‌روند. وجود (εἶναι) احد یا حد فی نفسه (αὐτόπερας) و نیروی (δυναμης) او یا بیحدی فی نفسه (αὐτοαπειρία) دو صفت بنیادی مذکور هستند. حد فی نفسه علت وجود و نقصان و بیحدی فی نفسه علت نیرو و کمالی است که در همه جواهر عقلانی، نفسانی و مادی وجود دارد. در اندیشه فلاسفه یونانی از همان آغاز تکوین فکر فلسفی تا دوره پُرکُلوس مفهوم بیحدی (ἀπειρον) به معنی نیرو، عدم تعین و نقصان و مفهوم حد (πέρας) به معنی وجود، تعین و کمال بود (gobry, 2000: 24 – 25) از آن جا که اِقنوم احد وحدت محض است و حتی وجود

۱. واژه εν اسمی است از ریشه εις, μια, εν در حالت اضافی و ενος, μιας, ενος که به معنی يك و فعل آن در حالت معلوم εἶω بوده است.

و نیرو نیز تنها دو صفت او هستند در او به خلاف سایر اقانیم سه گانه وجود ندارد. کل واقعیت یا جهان از آن نظر که واحد است معلول احد است. احد علت نخست واقعیت و واحد فی نفسه، خیر فی نفسه و ایزد ایزدان است. وجود او همان حد فی نفسه و نیروی او همان بیحدی فی نفسه است. فعلیت او معرفت پیشین یا مشیت الاهی او است، که همه جهان را به نحوی بالقوه در خود دارد. او به جهان کمال اعطاء می کند.

احد اقنوم بهره مندی ناپذیر و والاترین علت همه اقنیم و واقعیات است؛ احد از یک سو علت وحدت همه واقعیات است و تقرّر هر جوهر یا ذاتی به وحدت اوست بنابراین احد علت همه جواهر است. احد از سوی دیگر مطلقاً بهره مندی ناپذیر است به نحوی که باید گفت که احد با واسطه علت همه جهان است و این واسطه همان آحاد (ἐνάδες) هستند. بنابر قانون جهان شناختی پُرکُلوس میان علت و معلول ضرورتاً تشابه ذاتی برقرار است. بنابراین از احد که وحدت محض است معلولی صادر می شود که ذاتاً از جنس وحدت محض است. آحاد چنین ویژگی دارند. آنها از وحدت احد بهره مند شده اند و در واقع نخستین ظهور و بروز همان احد ولی به نحو بهره مندی پذیر هستند. احد از آن نظر که فی نفسه مطلق و بسیط است بهره مندی ناپذیر است بنابراین آحاد واسطه ای هستند که وحدت صادر از او را به همه اقانیم پایتتر افاضه می کنند. همه اقانیم پس از آحاد وحدت احد را که برای تقرّر هر جوهری ضروری است با واسطه آنها داراست. وحدت صفتی است که از احد نشأت می گیرد و تا ماده صادر می شود. بدین ترتیب وحدت علت مجموع عالم فوق قمر و

تحت قمر است.

آحاد به دو دسته تقسیم می‌شوند:

(۱) آنهایی که ایزد و مستقل اند.

(۲) آنهایی که ایزد نیستند و وابسته اند.

معرفت پیشین یا همان مشیت الاهی احد، آحاد و نیروی آنها را صادر می‌کند. آحاد نیز علم پیشین یا فعلیت و نیرو دارند و با همکاری همه اقانیم پایین تر عالم مادی را صادر می‌کنند؛ بدین ترتیب عالم مادی با واسطه صادر از احد است. نیروی آحاد به پایین افاضه می‌شود و موجود علی الاطلاق را صادر می‌کند.

نخستین اقنوم پس از آحاد اقنوم موجود (Ov) یا جواهر و ذوات حقیقی است. موجود آمیخته‌ای (μίχτον) از وحدت و حیات یا نیروی وحدت است. اساساً تعریف موجود یعنی وحدت به علاوه نیرو یا حیات. خود موجود بهره مند از وحدت است. موجود علی الاطلاق علت وجود هر موجود بالفعلی است ولی واحدها علت وحدت هر موجود واحدی هستند. موجود از طرفی معلول حد یا وجود و از طرف دیگر معلول بیحدی یا حیات یا نیروست. وجود به عنوان علت تغییر فقط در عالم تحت قمر یا عالم مادی علیت دارد. در مجموع باید اشاره کرد که در فلسفه نوافلاطونی و به طریق اولی نزد پُرکلسوس وحدت فراتر و اعمّ از وجود است.

دومین اقنوم حیات یا نیرو (Ζωή)^۱ است. موجود علت فعلیت واقعیات است و

۱. واژه ζωνη, ης اسم مؤنثی است که به معنی حیات و گونه‌ای از حیات و فعل آن در حالت معلوم ζωω بوده است.

حیات نیروی موجود است؛ یعنی حیات یا نیرو علت تکثر عالم مادی است. در اقنوم حیات هم سه گانه پُرکلوسی وجود دارد؛ حیات یا نیروی فی نفسه یا بهره مند نشده به عنوان علت همه نیروها (مونات حیات یا نیرو)، علت هر حیات یا نیروی بهره مند شده و علت هر جوهری است که از حیات بهره مند است. بنابر قانون "همه چیز در همه چیز است" حیات یا نیروی فی نفسه (مونات حیات یا نیرو)، حیات های بهره مند شده و هر آن چه که از حیات بهره مند است، از وحدت و وجود که اقایم بالاتر هستند نیز بهره مندند. اقایم واحدها و موجود علت حیات یا نیرو هستند و حیات یا نیرو از آنها بهره مند است.

سومین اقنوم عقل (Noûs)^۱ است. عقل فی نفسه یا بهره مند نشده (مونات عقل)، عقول بهره مند شده و هر آن چه که از عقل بهره مند است سه گانه این اقنوم اند. البته اقنوم عقل صفت منحصر به فردی دارد که اقایم حیات و موجود فاقد آن هستند که بنابر صفت مذکور عقل علت فاعلی عالم مادی است. وجود عقل فی نفسه یا بهره مند نشده (مونات عقل) از یک سو علت فاعلی هر موجودی است که در عالم مادی یافت می شود و از سوی دیگر فعلیت عقل فی نفسه یا بهره مند نشده علت و دربرگیرنده همه صور و صفات عالم مادی است. بدین ترتیب همه آنچه در عالم مادی به نحوی بالفعل وجود دارد به نحوی بالقوه در اقنوم عقل نیز هست. بنابراین اقنوم عقل نزد پُرکلووس هم علت فاعلی یا دمیورگوس و هم علت نمونه ای یا الگوی

۱. واژه $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ - $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, $\nu\omicron\omicron\upsilon$ - $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ اسم مذکری است که به معنی قوه فکرکردن و هوش، روح و تفکر به کار می رفته است. فعل آن $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ بوده است.

عالم مادی است. مثل یا صور معقول (ιδεαι) به عنوان جواهری مجرد و مفارق از عالم مادی همان صور و صفات عالم مادی به نحوی جاودانی و تغییر ناپذیر هستند.

عقول بهره مند شده دو دسته هستند: (۱) صور معقولی که به نحو جزئی تقرّر دارند. هر صورت معقول جزئی موضوع یا متعلق تعقل (νοητός) است؛ بدین ترتیب نیاز به عقلی جزئی برای تعقل به او هست تا صور معقول جزئی در آن عقل جزئی متبلور شوند. (۲) عقل انسانی به عنوان عقلی جزئی می تواند به صور معقول جزئی بیندیشد یا نیندیشد. اما هر صورت معقول جزئی می تواند علتی بهره مند نشده باشد که علت صور بهره مند شده یعنی صور مادی و نیز علت هر جوهری است که این صور بهره مند شده را دارد؛ بنابراین هر صورت معقول جزئی خود یک سه گانه پدید می آورد: (۱) صور معقول جزئی مفارق و مجرد. (۲) صور مادی انضمامی که با ماده همراه هستند. (۳) موجوداتی که دارای صور مادی هستند.

موجود علت عالم مادی است، نیرو علت نیروی موجودات عالم مادی است، و عقل در واقع فعلیت موجودات عالم مادی است. چرا که عقل دربرگیرنده همه تکثر عالم مادی به نحوی بالقوه است. در تفکر پروکلوس عقل فعلیت مطلق و محض و با صدور و افاضه و ابداع مترادف است. البته تعقل یا فعل شناختن (νόησις) برای پروکلوس معنای دومی نیز دارد و آن اینست که هر معلولی به واسطه بهره مندی از علت به آن باز می گردد چرا که عقل علتی است که معلولهای خود را درون خود به نحوی بالقوه دارد و با شناختن آنها در واقع این معاولها به سوی او باز می گردند. عقل موضوعات یا متعلقات تعقل خود را به عنوان معلول در خود دارد و بدین علت که

آنها از ذات او جدا نیستند با فعل تعقل، آنها به عقل باز می‌گردند. البته آنها از علت خود جدا نشده بودند بلکه عقل با تأمل بر آنها در واقع آنها را بالفعل می‌سازد. عقل بهره‌مندی نا پذیر (موناذ عقل) نیز با شناختن وجود به او به عنوان علت خود باز می‌گردد.

در مجموع باید اشاره کرد که صفت وجود شناخته شده بودن (νοητός)، صفت نیرو خود فرآیند شناختن (νόησις) یا همان نیروی شناختن، و صفت عقل شناختن و تعقل (νοερός) است. از سوی دیگر پروکلوس عقل را به معنای عقول جزئی انسانی نیز به کار می‌برد، که همان عقول بهره‌شده و وابسته هستند که فقط صور جزئی در آنها ظهور می‌یابد یا گاهی هیچ صورت جزئی نیز در آنها نیست. دو صفت عقل یعنی فعلیت و شمول به اقنوم بعدی راه می‌یابد.

اقنوم نفس (Ψυχή)^۱ برآمده از اقنوم عقل است و ذات و کارکردی دوگانه دارد. هرچه که در عالم مادی متحرك و متغیر است از نفس بهره‌مند است، و نیز هر چه که دارای عقل است یا از عقل بهره‌مند است از نفس هم بهره‌مند است. نفس هم علت حرکت و تغییر و هم واسطه میان عقل و عالم مادی است. نفس صور و صفات مختلف بالقوه در عقل را یکی پس از دیگری در عالم مادی بالفعل می‌سازد. نفس نیروی عقل است و بدین ترتیب صور و صفات متکثر متقرر در عقل را در عالم مادی بالفعل می‌سازد. عقل فعلیت موجود است و نفس نیروی عقل است؛ بنابراین نفس نیروی

۱. واژه ψυχή, ης اسم مؤنثی است که از اسطوره‌ای به همین نام گرفته شده و به معنی نفس به کار می‌رفته است. فعل آن در حالت معلوم ψύχω بوده است.

فعلیت موجود است. از سوی دیگر نفس جزئی هم هست. نفس جزئی را یک جسم یا تن جزئی دارا شده و این نفس جزئی تقریری جدا از این تن جزئی ندارد، اگرچه می‌تواند پس از فساد تن از آن جدا شود چراکه نفس اساساً جوهری مجرد و مفارق از ماده است هرچند به واسطه سقوط به عالم مادی با ماده همراه شده ولی ذات او به اقلنوم عقل تعلق دارد و پس از فساد و مرگ تن مجدداً به عالم عقل باز می‌گردد. نفس تنزل یافته عقل و بدین علت واسطه میان اقلنوم عقل و اقلنوم بعدی است.

پنجمین اقلنوم طبیعت (Φύσις)^۱ است. طبیعت علت همه اجسام و علت حرکت و سکون آنهاست. طبیعت حال در اشیاء مادی و حرکت و سکون آنها و در واقع علت آنهاست. طبیعت از جسم جدایی ناپذیر است و علت جسمانی هر تغییر است که در عالم مادی رخ می‌دهد. نفس علت حقیقی تغییر و حرکت است ولی. طبیعت نیز علت ثانوی و جسمانی تغییر و حرکت در عالم تحت قمر است. پیشتر نیز اشاره کرده ایم که در نظام فلسفی پُرکلوُس یک جوهر یا یک پدیده دارای علل مختلفی است که این علل در عرض هم نیستند بلکه در طول هم قرار گرفته اند. طبیعت نیز در طول نفس و پس از او به عنوان علت ثانوی تغییرات عالم مادی است. آنچه در نظام جهان شاسانه پُرکلوُس درباره طبیعت شایان توجه و جالب است اینست که طبیعت آخرین واقعیت غیرمادی است که پیش از عالم مادی و تغییرپذیر محض قرار گرفته است. طبیعت با

۱. واژه φύσις, εως اسم مؤنثی است که به معنی طبیعت یا حالتی از وجود به کار می‌رفته و فعل آن φύσασθαι بوده است.

نفس و عقل علل حرکت و تغییر عالم کون و فسادند. ویژگیهای طبیعت معلول اقلانیم عقل و نفس و برآمده از آنهاست. البته باید توجه داشت که می‌توان طبیعت را از جهتی منحصرأ برآمده و معلول عقل انست. از آن جهت که طبیعت معلول نفس و عقل است درواقع نیروی نفس عاقل است و به مثابه نیروی نفس عاقل جزئی برفراز جسم قرار دارد ولی از آن جهت که طبیعت منحصرأ معلول عقل است و تنها بدان وابسته است به مثابه علت تغییر و حرکت جسم عالم مادی است. درواقع باید گفت که طبیعت دو چهره یا جلوه و ظهور دارد: یکی طبیعت به عنوان نیروی نفس که برفراز عالم مادی است و دیگری طبیعت به عنوان نیروی عقل که معلول عقل است و محرك جسم عالم مادی و جاری و ساری در کلیت آنست. به عبارت دیگر می‌توان گفت طبیعت دو کارکرد دارد و بنابه کارکرد دوم، طبیعت نیروی عقل است و علت بروز و ظهور ویژگیهای جاودانی عقل در عالم مادی در ظرف زمان است. تفاوت ماهوی طبیعت با نفس در همین کارکرد دوم طبیعت نهفته است؛ نفس فعلیت عقل و محرك ماده است درحالی که طبیعت نیروی عقل و محرك ماده است.

آخرین اقلانوم، ماده (Σωμα) ^۱ یا جسم فی نفسه است. اقلانوم ماده مانند احد، سه گانه یا سه تایی ندارد و فقط ماده فی نفسه است چراکه ماده انفعال محض است و هیچ جلوه‌ای از وجود، نیرو و فعلیت ندارد. اقلانوم ماده معلول همه اقلانیم پیشین است. احد

۱. واژه σωμα, ατος اسم خنثایی است که به معنی جسم یا ماده بوده و فعل مشتق از آن σωμασκεω به معنی تمرین کردن بر روی جسم خود بوده است.

در رأس جهان علت محض است. سایر اقانیم هم علت و هم معلول هستند. ماده در ذیل جهان فقط معلول است و مانند اقانیم بالاتر علت نیست؛

(rosan, 1963: 68-69) ماده یا جسم فی نفسه اگر چه بهره مند از اقنوم موجود است ولی از اقنوم نفس بهره مند نیست. (proclus, 1963: 68-69) عالم مادی برآمده و معلول همه علل پیشین خود است. ماده دریافت کننده همه آن ویژگیهاست به گونه‌ای که آن ویژگیها در سیلان دائمی هستند و علت این سیلان دائمی حرکت نفس و طبیعت در ظرف زمان است. از همین روی است که عالم مادی مرتبه‌ای حقیقی از واقعیت نیست بلکه فقط نوعی ظهور یا سایه‌ای از واقعیت است. ماده جوهر یا ذاتی مستقل نیست؛ و از همین روی سرچشمه بدی یا شر در عالم مادی و نفس انسان نیز ماده است. همانگونه که ذکر شد عالم مادی وابسته به علل پیشین است و تنها بارقه (εἰχονες)، تصویر (Eiδωλα) و روگرفتی (εἰχονες) از آن علل است. (Ibid, 10-11; Ibid: 63-63)

اما علت پیدایش ماده چیست؟ موجود فی نفسه (موناد موجود) علت عالم مادی و نیرو یا حیات فی نفسه (موناد نیرو یا حیات) نیروی این علت است تا عالم مادی را بالفعل و ضروری سازد. همانگونه که تحلیل کردیم همه اقانیم پیشین به عنوان علت در ماده حضور دارند و در واقع ماده از آنها بهره مند است. اما پرسش اینست که اقانیم چگونه در ماده وجود دارند؟ در پاسخ باید گفت عقل فی نفسه (موناد عقل) فعلیتی است که در درون خود، عالم مادی را با همه تکثر آن به نحوی بالقوه دربردارد. نفس فی نفسه (موناد نفس) علت حرکت در عالم مادی است، و کارکرد او در واقع

نیروی فعلیت عقل است که عالم مادی را بالفعل می‌سازد. ولی اگر نفس فعلیت عقل جزئی است، طبیعت نیروی این فعلیت است.



سخن آخر

عالم مادی بالفعل نیز آخرین معلول افانیم پیشین به منزله علل خود است. از این رو می‌توان گفت افانیم واقعیاتی هستند که علاوه بر تقرّر در مرتبه‌ای مجرد و مفارق از ماده، به نحو انضمامی در عالم مادی و اشیاء مادی نیز تقرّر دارند. این مهمترین وجه مفهومی اقلنوم نزد پروکلوس و دیگر افلاطونیان متاخر است: عالمی که ما با آن مواجه هستیم به نظر مادی است ولی عقل متافیزیکی وجوه دیگری در آن می‌یابد و این وجوه واقعیاتی‌اند که بالفعل در این عالم موجودند. این وجه که در دستگاه مفهومی افلاطون و ارسطو با ترکیب و تالیفی دیگر تنیده شده بود در فلسفه پروکلوس به هیات تالیفی تازه‌ای ساخته شده است. بنابراین مساله اصلی جهانشناسی پروکلوس چگونگی عالم مادی با واسطه‌های وحدت، عقل و نفس به منزله علل و سطوح وحدتبخش آنست.

1. Annick, Charles., " **Sur le Caractère Intermédiaire Desmathematiques dans la Pensée de Proclus**", *Les Etudes Philosophiques*, 1967, 22.
2. Aristotle, (1964). *Analytica Priora et Posteriora*, Recensvit Brevique Adnotatione Critica Instruxit W. D. Ross, Praefatione et Appendice Auxit L. Mino-Paluello, Oxford : Oxford University Press.
3. Aristotle, (1997). *Metaphysics*. Ed. par W.D. Ross, Oxford: Oxford University Press.
4. Aristotle, (1998). *Physics*. Ed. par W.D. Ross, Oxford: Oxford University Press.
5. Gobry, Ivan., (2000). *La Cosmologie des Ioniens*, Paris: L'Hartmattan.
6. Homan, Frederick A., " **Euclids 'Elements and Philosophical Developmnt**", *Dionysius*, 1979, 3 .
7. Moukanos, Demetrios, D., " **Ontologie der Mathematika Bei Proklos Didochos**", *Philosophia* , 1981, 10-11.
8. Mueller, Ian., " **Euclid's Elements and The Axiomatic Method**", *British Journal for the Philosophy of Science*, 1969, 20.
9. Parvu, Alexandria; Parvu, Illie., " **Le Problème du Postulat Chez Aristote, Euclide et Proclus**", *Revistei de Filozofie*, 1978, 25.
10. Platon, (1940-1943). *Oeuvres Completes*, trad. fr. par L. Robin, avec la

collaboration de J. Moreau (pour le Parménide et le Timée), (1950). vol.I-II, Paris.

11. Platon, *Timée-Critias*, Éd. et trad. fr. par A. Rivaud, Platon. Oeuvres Complètes. Tome X.

12. Platon, (1963). *Timée-Critias* (1925), trad.fr., introduction et notes par L.Brisson, avec la collaboration de M.Patillon, (1999). Paris.

13. Plotinus, (2002-2006). *Ennéades*, Trad.fr., introductions et notes par L. Brisson - J.-F. Pradeau [éds.] et alii ,Plotin.Traité 1-37, 5 vol., Paris.

14. Proclus, (1965). *Commentaire sur le Timée de Platon* =E.DIEHL, *Procli Diadochi In Platonis Timaeum Commentaria* (1903 – 1906). Leipzig. 3vol., réimpr. Amsterdam.

15. Proclus, (1966, 1967, 1968). *Commentaire sur le Timée*, Trad .fr .par A. J. Fesugièrè, , 5 vol., 1966 (Livre I), 1967 (Livres II et III), 1968 (Livres IV

16. et V), Paris.

17. Proclus, (1971). *Oracles Chaldaïques*, Texte et trad.fr.par É. Des Places: Paris.

18. Proclus, (1963). *The Elements of Theology*, A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E.R.Dodds [1932], Oxford: Oxford University Press.

19. Rosan, L.J., (1949). *The Philosophy of Proclus: The Final Phase of Ancient Thought*, New York: Cosmos.