



The Position of Dialectic and Analogy in the Theology of Plotinus

Hasan Abasi Hossein Abadi¹

Received: 2021/12/27 | Revised: 2022/03/13 | Accepted: 2022/04/05

Abstract

Dialectics in philosophy was first used by the philosophers of ancient Greece and was changed by philosophers throughout the history of philosophy, and there is a strong use of analogy in the works of Plato. In Plotinus, dialectics is discussed in the third treatise of the first *Enneads*, and analogy is also discussed in different cases, especially the fifth *Enneads*. In studying the language of theology in Plotinus, one can trace dialectic and analogy, as well as negative methods and silence. Much has been said about Plotinus' negative theology, but the discussion of dialectic and analogy in Plotinus' theology has been neglected. The question is, what is the place of dialectics and analogy in Plotinus' theological discussions? Can a connection be made between dialectic and analogy and Plotinus' theology? In this article, we try to answer the question of the role and position of dialectic and analogy in Plotinus' theology by elaborating on "dialectic" and "analogy." No research has been done on the dialectic and analogy of Plotinus, especially on the theology and language of religion.

Dialectic has been used in various meanings, and the purpose of this article is to address the dialectic in Plotinus' theology and the language of religion. Plotinus deals with dialectic, examining it both as a method and as a science, which pays attention to "truth" and "supreme reality" in both dialectical meanings. In addition to dialectic, he uses the analogy of "king", "fire", and "sun" in describing the One. To him, dialectic is the highest part of philosophy and not a tool.

In Plotinus' theology, dialectics and analogy are used to explain the One in such a way that it discovers both transcendental and ultimate reality and shows the way for the soul to reach that ultimate reality by distinguishing between reason and

1. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Payame Noor University, Rey Campus, Iran. h_abasi@pnu.ac.ir

Abasi Hossein Abadi, H. (2022). The Position of Dialectic and Analogy in the Theology of Plotinus. *Journal of Philosophical Theological Research*, 24(92), 95-114. doi: 10.22091/jptr.2022.7681.2651

© the authors



sensory perception and appealing to and paying attention to reason. This One is read with different names such as the first cause or “first good”, “final reality”, “transcendence”, and “beyond-thought.” In this way, a re-reading of the negative and positive methods is combined. Negative, either removes positive things that are specific to the stages below the One from the One in a detailed sense and places the One in the highest order; or, negative in itself has a positive meaning for “One” means both negative and positive. Negatively, the One is nothing but itself. The One in a positive way as existence is in a hierarchically distinct from sensible and tangible beings. Thus, in the dialectical method and analogy, both a negative description can be given in a detailed sense for the existence and meta-thought of the One, and a positive description of the One in “cause”, “analogy”, “goodness”, and “perfection” can be obtained. With dialectical and similar reading, the negative (positive) and positive descriptions of the One are not opposed to and are in line with each other.

Keywords: Dialectic, analogy, plotinus, one, language of religion.





جایگاه دیالکتیک و تشابه (آنالوژی) در الهیات افلوطین

حسن عباسی حسین‌آبادی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۰۶ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۱۲/۲۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۱۶

چکیده

ابتدا فیلسوفان یونان باستان بودند که «دیالکتیک» را در فلسفه به کار بردند، البته طی تاریخ فلسفه تغییراتی نیز در کاربرد آن ایجاد شد. «تشابه» نیز در آثار افلاطون به قوت وجود دارد. افلوطین نیز در *انئاده‌ها* دیالکتیک و تشابه را مطرح کرده است. در بررسی زبان دین افلوطین می‌توان دیالکتیک و تشابه و نیز روش‌های سلبی و سکوت را ردیابی کرد. درباره الهیات سلبی افلوطین سخن بسیار گفته شده است، اما بحث از دیالکتیک و تشابه در الهیات افلوطین مغفول مانده است. پرسش این است دیالکتیک و تشابه در مباحث الهیاتی افلوطین چه جایگاهی دارد؟ آیا می‌توان میان دیالکتیک و تشابه با الهیات افلوطین پیوندی یافت؟ افلوطین دیالکتیک را در رساله سوم «انئاد اول» در معانی مختلف بررسی می‌کند، هم به عنوان روش و هم به عنوان یک علم، و البته در هر دو معنای دیالکتیک به «حقیقت» و «واقعیت برین» توجه دارد. دیالکتیک نزد او عالی‌ترین بخش فلسفه است و صرفاً ابزار نیست. علاوه بر دیالکتیک، او در «انئاد پنجم» از تشابه (آنالوژی) «شاه»، «آتش» و «خورشید» در توصیف احد بهره می‌گیرد. این نوشتار بنا بر متون افلوطین به توصیف و تحلیل مسئله حاضر می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که در هر دو خوانش دیالکتیکی و تشابهی، توصیف سلبی تفضیلی و ایجابی از احد در تلفیق با هم صورت می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: دیالکتیک، تشابه، افلوطین، احد، زبان دین.

۱. دانشیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه پیام نور، مرکز ری، ایران. h_abasi@pnu.ac.ir

□ عباسی حسین‌آبادی، حسن (۱۴۰۱). جایگاه دیالکتیک و تشابه (آنالوژی) در الهیات افلوطین. *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، ۲۴(۹۲)،

۹۵-۱۱۴. doi: 10.22091/jptr.2022.7681.2651



۱. مقدمه

کلمه «دیالکتیک»^۱ واژه‌ای یونانی است که شامل معانی عرفی و اصطلاحی است. از جمله این معانی «گفتگو، بحث از طریق پرسش و پاسخ، جدل، منطق احتمالات، استدلال بر پایه اصول عام، مطلق سخن گفتن، زبان و طرز بیان» است. سابقه معنای اصطلاحی این واژه به زنون الیایی (حدود ۴۹۵-۴۳۰ قبل از میلاد) برمی‌گردد. در واقع، شیوه استدلالی را که زنون برای دفاع از عقاید پارمنیدس (حدود ۵۴۰-۴۷۰ قبل از میلاد) در خصوص وحدت و سکون در پیش گرفت دیالکتیک می‌خواندند و خود او نیز مبدع این فن است. اما معانی اصطلاحی این لفظ در طول تاریخ فلسفه و منطق از سقراط و افلاطون و ارسطو گرفته تا دوره‌های بعد یعنی قرون وسطی و عصر جدید تغییرات زیادی یافته است (فتحی، ۱۳۸۲، ص. ۲).

کلمه «آنالوژی»^۲ از ترکیب an یا ana، که بر تکرار (دو یا سه) دلالت دارد، و logos به معنای «صحبت کردن» ساخته شده و در زبان عرفی آنالوژی در معنای «شباهت امور متفاوت» فهم می‌شود (Doyle, 1969, p. 227).^۳ به نظر می‌رسد افلاطون نخستین متفکر یونانی است که از نظریه تشابه بهره برده و از آن برای شناخت متعالی‌ترین موجود، یعنی خیر، استفاده کرده است (ایلخانی، ۱۳۸۵، ص. ۷۵).

دیالکتیک در *انادهای افلوپین* در معانی مختلفی به کار رفته که قصد و هدف این نوشتار پرداختن به دیالکتیک در الهیات افلوپین و مبحث زبان دین است. درباره زبان دین افلوپین تاکنون بیشترین توجه‌ها به الهیات سلبی یا سلب و سکوت بوده و کمتر به الهیات ایجابی او پرداخته شده است. درباره مفاهیم دیالکتیک و تشابه نزد افلوپین خصوصاً در ارتباط با الهیات و زبان دین تاکنون پژوهشی صورت نگرفته است. در این زمینه محمدرضا موحدی نجف‌آبادی و حکاک (۱۳۹۵) مقاله‌ای با عنوان «تبیین استعاری و غیراستعاری فلوپین از صدور» نوشته‌اند که مسئله آن کاملاً متفاوت با مسئله نوشتار حاضر است. در این نوشتار برآنیم با پرداختن تفصیلی به «دیالکتیک» و «تشابه» به این پرسش پاسخ دهیم که نقش و جایگاه دیالکتیک و تشابه در الهیات افلوپین چیست.

۲. سخن گفتن از احد

نزد افلوپین «زبان» یک دستاورد طبیعت بشری است و فعالیت زبان به عملکرد نفس تعلق دارد، نه عقل. در فلسفه او «احد» بالاترین اصل است و همه چیزها برای وجودشان تماماً به او وابسته هستند. افلوپین به یک «بالاترین» غیرقابل مقایسه معتقد است که در سلسله هستی‌شناختی فاقد هر تعریف، کیفیت و بیان و توضیحی است، چراکه اشیای دیگر نیازمند تعریف و توضیح هستند (Robertson, 2008, pp. 64-65).

1. Dialectic

2. Analogia

۳. برای مطالعه بیشتر به کاکانی (۱۳۹۹) مراجعه کنید.

افلوپین درباره ظرفیت زبان و اندیشه برای درک احد با تردید سخن می‌گوید و معتقد است تفکر گفتمانی^۱ صورتی ضعیف از اندیشه است و بر عقل تکیه دارد (Robertson, 2008, p. 66). او برای سخن گفتن درباره احد از راه‌های متنوع مانند راه سلبی و راه ایجابی در قالب دیالکتیک و تشابه و استعاره استفاده می‌کند. رهیافت سلبی خود می‌تواند سلب و سکوت، ورهیافت تفضیلی باشد. افلوپین از نوعی از انتزاع یا سلب حمایت می‌کند که نه تنها سلبی است، بلکه ایجابی نیز هست (Carabine, 1995, p. 104). «هیچ شکل افراطی الهیات سلبی بدون محتوای ایجابی نیست. زبان نمی‌تواند آنچه احد هست را توصیف کند؛ تنها آنچه نیست را توصیف می‌کند» (Bussanich, 2006, p. 40). راه ایجابی برای سخن گفتن از خدا با شناسایی خصوصیات احد از طریق استدلال یا از طریق مثال و از معلول به علت و نیز بهره بردن از تشابه و استعاره و نماد حاصل می‌شود.

نمی‌توان جهان را بدون کلمات، تصورات و اندیشه‌ها لحاظ کرد، چون تصور مستلزم کلمات، تصورات و اندیشه‌هاست. اندیشه‌های ما درباره ناندیشگی ما را از تجربه بالفعل واقعیت جدا می‌کند. احد بالاترین است و ورای هر شرحی در سطح چیزهای پایین‌تر است. «آن حقیقتاً غیرقابل توصیف است، زیرا هر چه شما درباره آن بگویید همیشه درباره "چیزی" صحبت خواهید کرد. او "ورای همه چیزها، ورای عظمت برین عقل" است» (Hines, 2008, p. 82).

افلوپین می‌گوید خدا «نه آنچه متحرک و نه آنچه ساکن است» (فلوپین، ۱۳۶۶، اتناد ۶، رساله ۹، شماره ۳)، او «چیزی را نمی‌شناسد. از سوی دیگر چیزی در خود ندارد که نداند» (فلوپین، ۱۳۶۶، اتناد ۶، رساله ۹، شماره ۶). این جملات به چه معناست؟ او در *اتنادها* همانند افلاطون از دیالکتیک سخن می‌گوید. آیا می‌توان این عبارت‌ها را با دیالکتیک تبیین کرد؟ و از طریق دیالکتیک درباره احد سخن گفت؟

۳. دیالکتیک در افلوپین

دیالکتیک نزد افلاطون جایگاه مهمی دارد و هنر گزارش عقلانی چیزهاست. افلوپین تنها در رساله سوم از «اتناد اول» درباره دیالکتیک بحث می‌کند. او در بحث از دیالکتیک دنباله‌رو افلاطون است. پرسش او این است که کدام هنر، روش یا مطالعه ما را به اولین اصل چیزها و خود خیر می‌رساند؟ افلوپین با تأسی از افلاطون دیالکتیک را سفر روح به سوی «خیر» و «نخستین» می‌داند و می‌گوید این سفر دو مرحله دارد: مرحله اول صعود از پایین به سمت بالا است، و مرحله دوم سیر در مرحله بالا تا رسیدن به بلندترین نقطه جهان معقول است (فلوپین، ۱۳۶۶، اتناد ۱، رساله ۳، شماره ۱). نزد افلوپین سیر صعود به جهان معقول برای فیلسوف با وجود یک فرد راهنما ممکن است که راه را به او نشان دهد؛ در مرحله اول ریاضیات را که مربوط به امور محسوس و جسمانی نیست به او نشان دهد، و پس از آن به او دیالکتیک بیاموزد که در آن نیز

به کمال برسد (فلوطین، ۱۳۶۶، اناد ۱، رساله ۳، شماره ۳). افلوطنین در *انادها* می‌گوید:

دیالکتیک توانایی اندیشیدن منظم درباره هر چیز و یافتن مفهوم آن است. دیالکتیک علمی است که ما را قادر می‌سازد درباره هر چیزی تعقل کنیم، بگوییم آن چیست و چگونه از چیزهای دیگر متفاوت است و چه وجه اشتراکی با چیزهای دیگر دارد و کجا است ... (فلوطین، ۱۳۶۶، اناد ۱، رساله ۳، شماره ۴)

در این متن دیالکتیک توانایی فعالیت دانستن است. دیالکتیک حالتی است که به موجب آن می‌توان از «آنچه هست» هر چیزی شرحی داد و گفت هر چیز چیست. یا تعریف شامل ویژگی‌هایی است که هر چیزی را از دیگر چیزها متمایز می‌کند، همچنین ویژگی‌هایی که با چیزهای دیگر مشترک دارد. افلاطون نیز در جمهوری می‌گوید «دیالکتیک‌دان کسی است که قادر است از ماهیت هر چیزی گزارشی ارائه دهد» (افلاطون، ۱۳۸۲، ۲: ۵۳۴ ب ۳). در این متن افلوطنین با مفهوم افلاطونی «همان» و «غیریت» دیالکتیک را تبیین می‌کند. افلوطنین می‌گوید دیالکتیک قادر است «عنصر مشترک چیزی» و نیز این را که «چگونه هر چیز با چیز دیگری متفاوت است» مشخص کند. عنصر مشترک به «همانی» و تفاوت و تمایز چیزی از چیزی به «غیریت» اشاره دارد. او با بیان اینکه در هر چیزی «آنچه هست» نقطه شروع است اهمیت تعاریف را نشان می‌دهد. تعاریف نقطه شروع هر پژوهشی هستند (Schiaparelli, 2009, p. 256). افلوطنین در ادامه بحث دیالکتیک از جفتی از متضادها سخن می‌گوید:

دیالکتیک علمی است که ما را قادر می‌سازد درباره هر چیزی تعقل کنیم، بگوییم آیا واقعاً وجود دارد یا لا موجود است، چند گونه موجود حقیقی هست و چند گونه لا وجود که غیر از موجود حقیقی است. دیالکتیک درباره «خیر» و «غیرخیر» نیز سخن می‌گوید، درباره اینکه خیر چیست و غیرخیر کدام است. درباره ابدی و غیرابدی و اینکه هر یک از آنها چیست و اینکه شناخت آنها مبتنی بر شناسایی علمی است یا بر عقیده و پندار مبتنی است (فلوطین، ۱۳۶۶، اناد ۱، رساله ۳، شماره ۴).

در این متن درباره دیالکتیک، افلوطنین یک بار از چیستی شیء می‌پرسد و یک بار از وجود آن. در مقام نخست، از طریق دیالکتیک می‌توان درباره چیستی شیء فهمید که آن چیست و از طریق تعریف بیان مشترکات و اختلافات آن با چیزهای دیگر می‌توان به «آنچه هست» آن شیء پی برد. اما در مقام دوم دیالکتیک منتهی به شناخت وجود و مختصات وجودی شیء نیز می‌شود. آیا آن چیز واقعی است یا غیرواقعی؟ با بیان این پرسش جفت‌هایی از متضادها را که مختصات وجودی آن شیء نیز هستند بیان می‌کند، مانند خیر و غیرخیر، ازلی و غیرازلی. بنابراین نزد افلوطنین دیالکتیک با متضادها، یعنی «خیر و غیرخیر» و «ازلی و غیرازلی»، سروکار دارد و این کار را با خرد انجام می‌دهد، نه با پندار و عقیده. این نوع نگاه به دیالکتیک که با یک جفت متضاد سروکار دارد سنتی طولانی دارد. افلاطون در

سوفیست^۱ و پارمنیدس می‌گوید دیالکتیک با جفت متضاد وجود و ناموجود، واحد و کثیر، همانی و غیریت سروکار دارد (Schiaparelli, 2009, p. 260). در این جفت متضادهای خیر و غیرخیر، ازلی و غیرازلی، عنصر دوم این جفت‌ها از طریق سلب اولی به دست می‌آید. افلوپین از ازلی برای توصیف اشیائی استفاده می‌کند که در عالم معقول و متمایز از امور جهان محسوس هستند. بنابراین وقتی می‌گوید دیالکتیک از امور ازلی و غیرازلی بحث می‌کند قصدش این است که بین جهان معقول و جهان ادراکات حسی تمایز بگذارد. تمایز بین جهان معقول و محسوس نه تنها یک تمایز وجودشناسانه است، بلکه معنای اخلاقی نیز دارد؛ وابسته شدن به بدن و جسم، که بخشی از جهان محسوس است، و سبب دور شدن نفس از عالم معقول می‌شود. تمایز میان ازلی و غیرازلی گامی ضروری برای صعود نفس به عالم معقول است. حکمت و فعالیت عقلانی نفس راه صعود به عالم بالا است (Schiaparelli, 2009, p. 262).

در واقع افلوپین با تأسی از افلاطون دیالکتیک را «روش تقسیم و جمع» دانسته و می‌گوید:

[همان راهنما با کمک] روش افلاطون در تقسیم و جمع، در جهان معقول به خود چیزها و نخستین نوع هستی راه می‌یابد و از راه به هم پیوستن آنچه از این نوع نخستین برمی‌آید دایره جهان معقول را می‌پیماید. سپس راه بازگشت در پیش می‌گیرد تا دوباره به نقطه‌ای که حرکت را از آن آغاز کرده بود بازگردد. (فلوپین، ۱۳۶۶، انناد ۱، رساله ۳، شماره ۴)

نکته مهمی که در این مطلب آمده خط سیر دیدگاه‌ها راجع به نسبت «خدا و جهان» را در جریان نوافلاطونی شکل می‌دهد که از آن با عنوان «خروج»^۲ و «بازگشت»^۳ یاد می‌شود (Carabine, 2000, p. 29). این نگاه بر خروج از مبدأ و علت نخستین و بازگشت به علت نخستین تکیه دارد و در سخن افلوپین نیز حرکت از نقطه آغاز برای شناخت خود چیزها آغاز می‌شود و با بازگشت به نقطه آغاز پایان می‌یابد. دیالکتیک نزد افلوپین یک روش است. روش دیالکتیک روش تقسیم است، و روش تقسیم قادر است «آنچه آن هست» را درک کند. افلوپین در آغاز بخش مربوط به دیالکتیک می‌پرسد کدام هنر یا روش یا علم است که به نفس اجازه می‌دهد به سوی خیر یعنی مبدأ اول سفر کند؟ (فلوپین، ۱۳۶۶، انناد ۱، رساله ۳، شماره ۱). از آنجا که صعود نفس یکی از مباحث محوری فلسفه افلوپین است، پس دیالکتیک

۱. «باید تصدیق کنیم که حرکت همان است و همان نیست ... هنگامی که می‌گوییم همان است و همان نیست مقصودمان این نیست که از لحاظی واحد چنین است، بلکه وقتی می‌گوییم همان است مرادمان این است که از لحاظ بهره‌ور بودن از «همان» همان است و هنگامی که می‌گوییم همان نیست منظورمان این است که از حیث بهره‌ور بودن از «غیر» همان نیست و به سبب این بهره‌ور بودن از «غیر» از همان جداسافت و چیزی است جز همان» (افلاطون، ۱۳۸۲، ۳: ۲۵۶).

2. Exitus

3. Reditus

نیز برای او جایگاه مهمی دارد، چون به نفوس در جهان معقول اجازه می‌دهد تا به معرفت روحانی محض برسند (Schiaparelli, 2009, pp. 254-255).

افلوپین از دیالکتیک به معنای روش تقسیم سخن می‌گوید که نزد افلاطون نیز این معنای دیالکتیک دیده می‌شود: روش تقسیم برای رسیدن به جنس اول. اجناس اولیه بسیط‌ترین واقعیات در عالم معقول هستند، آنها ترکیبات اصلی صور هستند. روش تقسیم برای درک بسیط‌ترین واقعیات یا مرکبات اصلی صور است. بنابراین «دیالکتیک تقسیم می‌کند و ترکیب می‌کند تا به یک فهم کامل برسد» (Schiaparelli, 2009, pp. 263-264).

دیالکتیک مد نظر افلوپین شامل تعریف، تقسیم و تحلیل است. با واکاوی یک چیز برای دستیابی به «آنچه هست آن چیز»، مشترکات آن را لحاظ می‌کند، اختلاف آن با چیزهای دیگر را در نظر می‌گیرد، و مختصات وجودی آن چیز را تحلیل می‌کند. افلوپین بعد از بیان روش تقسیم و جمع می‌گوید فعالیت منطقی و استدلال قیاسی پایین‌تر از آن مرحله است. عقل اصول روشی در اختیار هر روح می‌گذارد که روح با مرتبط کردن آنها به عقل کامل می‌رسد.

زیرا دیالکتیک چنان که افلاطون می‌گوید ناب‌ترین بخش عقل و اندیشه است، و چون عالی‌ترین و پربهاترین قابلیت ماست به ضرورت باید با هستی حقیقی و پربهاترین چیزها سروکار داشته باشد. به عنوان علم با وجود سروکار دارد و به عنوان عقل با آنچه برتر از وجود است. (فلوپین، ۱۳۶۶، اثناد ۱، رساله ۳، شماره ۵)

دیالکتیک گران‌بهاترین بخش فلسفه است. فلسفه بخش‌های دیگری هم دارد و طبیعت و جهان مادی را به یاری دیالکتیک می‌پژوهد. (فلوپین، ۱۳۶۶، اثناد ۱، رساله ۳، شماره ۶). افلوپین درباره نسبت فلسفه و دیالکتیک دنباله‌رو افلاطون است و می‌گوید:

دیالکتیک عالی‌ترین بخش فلسفه است و نباید گمان کرد که دیالکتیک تنها ابزاری برای فلسفه است. زیرا دیالکتیک از نظریه‌ها و قواعد تهی تشکیل نمی‌شوند، بلکه به خود هر چیز (فی‌نفسه) می‌پردازد و همه موجودات همچون ماده‌ای در خدمت فعالیت اوست. دیالکتیک از طریق روش خاص خود به خود موجودات می‌رسد و دست یافتنش به خود موجودات با دست یافتن به نظریه‌هایش در آن احد صورت می‌گیرد. (فلوپین، ۱۳۶۶، اثناد ۱، رساله ۳، شماره ۵)

دیالکتیک یک بخش از فلسفه است، نه یک ابزار؛ دقیق‌ترین بخش فلسفه است. پایین‌ترین نوع معرفت علوم جزئی را ترک می‌کند و به حقایق کلی درباره آنها با نوعی از شهود می‌رسد. فلسفه شامل این مطالعات است و کسی نمی‌تواند بدون حرکت از مراحل پایین‌نخستین به حکمت برسد (Inge, 1917, pp. 289-290).

دیالکتیک به جزئیات فعالیت روح آگاه است و می‌داند استنتاج چیست و نیز می‌داند چه چیزی را تأیید و چه چیزی را نفی کند و می‌داند آنچه تائیدش می‌کند همان است که نفی اش می‌کند یا چیز دیگری است؛ همانی و غیریت را از هم تمییز می‌دهد و هر چیزی را که به او داده می‌شود از طریق شهود درونی درمی‌یابد (فلوپین، ۱۳۶۶، اناد ۱، رساله ۳، شماره ۵). در واقع دیالکتیک نزد افلوپین مطالعه مبادی نخستینی است که به حکمت شهودی منجر می‌شود. این از طریق منطق انجام می‌شود و نهایتاً به مراتب بالاتر می‌رسد. افلوپین دغدغه جداسازی صعود عقلانی از اخلاقی و عرفانی را ندارد و آن را رد می‌کند. منبع مشترک خیر، حقیقت و زیبایی باید فراتر از وجود و ورای معرفت باشد (Overstreet, 1909, p. 290). وقتی افلوپین می‌گوید دیالکتیک حقایق را می‌شناسد مراد او این است که دیالکتیک در مواجهه مستقیم با حقایقی است که واقعیات هستند، یعنی صور و اجناس اولیه وجودی. «حقیقت آن چیزی است که او «موجودات واقعی» می‌نامد. موجودات واقعی موجودات معقول هستند، یعنی واقعیاتی که در جهان معقول ساکن هستند». دیالکتیک یک درک بی‌واسطه از اشیاء و متعلقات خود است. دیالکتیک نه تنها واقعیات را می‌شناسد، بلکه نسبت‌های بین واقعیات را نیز می‌شناسد. او می‌داند چگونه آنها به یکدیگر مربوط می‌شوند، یعنی چگونه آنها جمع و تقسیم می‌شوند. بنابراین نه تنها درک یک صورت از خودش، بلکه نسبت‌های صور و اجناس نیز روشن می‌شود. «اگر آنها بگویند عدل و زیبایی واقعیات بسیط هستند، عدل بنفسه و زیبایی بنفسه، پس جهان معقول یک وحدت یا در وحدت نخواهد بود، بلکه هر چیز معقولی از دیگری جدا است» (Schiaparelli, 2009, p. 281). مشخصه اصلی دیالکتیک این است که ارتباط مستقیمی با واقعیات معقول و با ساختار جهان معقول دارد. دیالکتیک موجودات واقعی را مستقیماً بدون واسطه تصورات درک می‌کند و یک درک شهودی از آن دارد و نفس از طریق آن صعودش به خیر را به انجام می‌رساند (Schiaparelli, 2009, p. 285).

۱-۳. نسبت دیالکتیک و الهیات افلوپین

بعد از معرفی دیالکتیک در افلوپین، اینک به بررسی نسبت دیالکتیک با الهیات او می‌پردازیم. نسبت دیالکتیک و الهیات افلوپین را در توصیف احد، در فراوجود بودن، فراذات بودن و نیز فراخیر بودن تبیین می‌کنیم.

۱. کاربست دیالکتیک در امور معقول و صور است. مشخصه اصلی و اولیه صور، اوسیا (ousia) است که از طریق آن صور شناخته می‌شوند، ولی احد حقیقتی ورای اوسیا است؛ فارغ از این که اوسیا را به جوهر، ذات، هستی،^۱ یا موجود^۲ ترجمه کنیم. اوسیا بحثی کلیدی در سنت افلاطونی است. در

1. Entity

2. Being

افلوپتین شاهد توسعه‌ای عمده در فلسفه متعالی هستیم: یک واقعیت ویرای وجود به طور منطقی ویرای قابلیت عقل (نوس) است، زیرا افلوپتین «ویرای وجود» را شامل «ویرای اندیشه» و «ویرای بحث» می‌داند. نزد افلوپتین، اوسیا (وجود) همیشه معقول است، و هر چیز معقولی باید وجود داشته باشد (Banner, 2018, pp. 181-2). افلوپتین در *انادها* می‌گوید احد فراتر از وجود است.

حتی نباید گفت که او وجود دارد، زیرا او به وجود نیامده و وجود نیافته است، بلکه چیزهای دیگر پس از او به علت او به وجود آمده‌اند. آنچه پیش‌تر از هر وجودی است چگونه ممکن است وجود یافته باشد، خواه از طریق دیگری و خواه از طریق خود؟ (فلوپتین، ۱۳۶۶، اناد ۶، رساله ۵، شماره ۱۰)

برای اینکه وجود پدید آید، واحد خود نمی‌توانست هستی باشد، بلکه تنها می‌توانست پدیدآورنده هستی باشد و هستی، به اصطلاح، نخستین «شدن» است. چون «نخستین» کامل و پر است و چیزی نمی‌جوید و چیزی ندارد و نیازمند چیزی نیست. (فلوپتین، ۱۳۶۶، اناد ۵، رساله ۲، شماره ۱)

چون هستی که پدیدار شده است، شکل (صورت) است ... پس «او» به ضرورت باید بی‌شکل باشد. ولی چون بی‌شکل است، پس هستی نیست. زیرا هستی باید به نحوی باشد که بتوان درباره‌اش گفت: «این»، یعنی محدود باشد ... بنابراین «او» برتر از هستی و در فراسوی هستی است. «فراسوی هستی» اشاره به «این» نیست و نامی برای او نمی‌باشد، بلکه تنها به این معنی است که او این نیست. (فلوپتین، ۱۳۶۶، اناد ۵، رساله ۵، شماره ۶)

نزد افلوپتین، «وجود» بر امور محدود و متعین اطلاق می‌شود که دارای شکل یا صورت هستند و می‌توان درباره آنها سخن گفت، و بر «او» یا «احد» که هیچ یک از این امور درباره او گفته نمی‌شود «وجود» نیز اطلاق نمی‌شود؛ «او» برتر از وجود و در فراسوی وجود است. پس از یک سو احد «وجود» نیست، از سوی دیگر «فراسوی وجود» است. در واقع با سلب «وجود»، «فراوجود بودن» بر او اطلاق می‌شود، و فراوجود بودن نیز بیانگر این است که او این چیز مشخص نیست.

او در بحث از دیالکتیک می‌گوید دیالکتیک آن علمی است که مشخص می‌کند یک چیز آیا وجودش واقعی است یا واقعی نیست. در واقع بحث احد «فراوجود» است، در یک سطح تفضیلی - دیالکتیکی است، چراکه «فراوجود» در مقابل موجود محدود و متعین قرار می‌گیرد و سلب و نفی موجود محدود، احد را در مرتبه فراسوی آن قرار می‌دهد. از این رو «فراوجود» تفضیلی است. اما دیالکتیکی بودن آن نیز از آن روست که دیالکتیک سیر از امور محدود و متعین به سوی امور معقول است. مطرح کردن «وجود» برای امور دارای شکل و محدود و متعین، و در مقابل آن احد به عنوان «فراوجود» بیانگر

تمایز «وجود غیر واقعی و واقعی» و نیز تمایز میان موجود محدود متعین و معقول است، و در بحث دیالکتیک موجود معقول و واقعی با هم یکی می‌شوند، که سیر در میان امور معقول تا رسیدن به احد که فرای آنهاست ادامه می‌یابد.

۲. نظریه فراذاتی بودن احد افلوپین در گام نخست رد مقولات پذیرفته شده مانند وجود، اندیشه، ذات، فعالیت و غیره است، اصطلاح‌هایی که مربوط به واقعیت است. افلوپین در رساله دوم «انناد پنجم» در توصیف نخستین می‌گوید:

احد همه چیز است و در عین حال هیچ یک از چیزها نیست. زیرا اصل و مبدأ همه چیز نمی‌تواند خود از جمله آن چیزها باشد، بلکه او همه چیز است، بدین معناست که همه چیزها از او هستند و در تلاش برای رسیدن به او؛ یا بهتر است بگوییم همه چیزها هنوز در او «نیستند» بلکه «خواهند بود». (فلوپین، ۱۳۶۶، انناد ۵، رساله ۲، شماره ۱)

در ادامه می‌گوید چگونه ممکن است از این احد که خود بسیط است و هیچ گونه دویتی ندارد چیزهای کثیر پدید آیند؟ چون هیچ چیز در او نبود، همه چیز می‌تواند از آن پدید آید. احد خود نمی‌توانست هستی باشد، بلکه تنها می‌توانست پدیدآورنده هستی باشد. او چگونه منشأ اصلی آنهاست؟ آنچه از احد پدید می‌آید غیر از احد است، زیرا احد «او» است؛ و چون غیر از احد است، پس باید «دوئی و کثرت» باشد، زیرا غیریت و عینیت و کثرت تنها در این صورت می‌توانند وجود داشته باشند (فلوپین، ۱۳۶۶، انناد ۵، رساله ۳، شماره ۱۵).

دیالکتیک افلوپین متضمن مفاهیم «همانی» و «غیریت» افلاطون است. احد همان است و آنچه غیر از احد است غیریت است، و غیر از احد «دوئی و کثرت» است. چیزی خودش است و نقیض خودش نیست؛ دو وجه متضاد در مقابل هم که وجه دوم سلب و نفی وجه نخست است. «احد همه چیز است» و «هیچ یک از چیزها نیست». به لحاظ کمی، «هیچ یک» در مقابل «همه» است؛ به لحاظ کیفی، ایجاب و سلب در مقابل هم هستند. او همه چیز است، به این معنا که همه چیزها از او هستند و او اصل و مبدأ همه چیز است. و «هیچ یک از چیزها نیست»، او احد فراهستی است، چون اگر هستی بود، نمی‌توانست پدیدآورنده هستی باشد.

افلوپین می‌گوید احد هر جایی هست و هیچ جا نیست. هر جایی هست چون هیچ جا نیست و در هیچ موجودی نیست، و با این همه در همه هست. هر چیزی هست و هیچ چیزی نیست؛ همه-خلاق است و همه-نگهدار؛ تماماً در هر چیز هست و تماماً در خود است؛ از خود بیرون می‌رود، با این همه در خود باقی می‌ماند؛ از خود می‌بخشد، با این همه هیچ چیزی از خود نمی‌دهد. (Overstreet, 1909, p. 2).
تعبیر ایجابی افلوپین از احد، که بیانگر این است که او تماماً در خود است و از خود بیرون نمی‌رود،

اصطلاح «کامل»^۱ است. کامل به این دلیل که تماماً بی‌نیاز است. او «همیشه کامل» است، در واقع کامل‌ترین همه چیزهاست. احد کامل است، یگانه و منحصر به فرد است. موجودی که بدین طریق کامل و منحصر به فرد است شبیه به هیچ چیز دیگری نیست، بلکه «خود-خلاق» و «خود-گرایش» و «خود-وابسته» و «خود-متعین»^۲ است، زیرا هیچ چیزی شبیه او نیست و هیچ موجودی در سطح او وجود ندارد؛ او یگانه است (Carabine, 1995, pp. 112-113). موجود کامل مستقل از چیزهای دیگر است و همه چیزها وابسته به آن هستند. او بالفعل کامل است: «هر چیزی را در بر می‌گیرد و فاقد چیزی نیست»، «آنچه چیزی بیرون از خود ندارد کامل است»، و کمال برای خلاقیت احد ذاتی است (Bussanich, 2006, p. 44).

دیالکتیک افلوطینی از دو وجه متضاد تشکیل می‌شود که وجه دوم ضد وجه نخست است. اگر می‌گوید احد هر جایی هست، وجه دوم آن سلب وجه نخست است. در تمام مواردی که گفته شد این دو وجهی بودن متضاد و عبور به امر تفضیلی هست و همان در خود معنایی ایجابی نیز دارد. در واقع در یک عبارت دیالکتیکی که افلوطین در توصیف احد به کار می‌برد، معنای تفضیلی و نیز معنای ایجابی وجود دارد؛ هر دو معنای سلب و ایجاب در آن فهم می‌شود. او فراتر از اندیشه، فراتر از وجود، فراتر از حیات، نفس و فراتر از خیر، زیبایی و حقیقت است؛ او نااندیشیدنی، بیان‌ناشدنی و فراتر از هر روایی است؛ او «احد» است. مراد ما از «وحدانیت»^۳ این است که او «نخستین» است؛ مراد از «نخستین» این است که او «خیر» است (Overstreet, 1909, p. 2).

او فراتر از حیات، فراتر از وجود، فراتر از خیر و زیبایی و اندیشه است. به همین جهت «او» قابل بیان نیست. زیرا هر چه درباره او بگوییم، «چیزی» گفته‌ایم، و تنها سخنی که می‌توان درباره او با اشاره گفت این است: «در فراسوی همه چیزها و در فراسوی عقل» است؛ زیرا این سخن حاکی از نام نهادن نیست، بلکه حاکی از این است که «او» هیچ یک از همه چیزها نیست و نامی هم برای او وجود ندارد؛ زیرا درباره اش هیچ نمی‌توان گفت، بلکه باید در حد امکان به او اشاره کرد (فلوطین، ۱۳۶۶، انناد ۵، رساله ۳، شماره ۱۳). پس وقتی درباره او سخن می‌گوییم، «آنچه می‌گوییم او نیست: نه او را می‌شناسیم و نه می‌توانیم درباره اش بیندیشیم» (فلوطین، ۱۳۶۶، انناد ۵، رساله ۳، شماره ۱۴).

افلوطین از بیان دیالکتیکی توصیف احد به الهیات سلبی و تفضیلی می‌رسد که بگوید اگر «او» هیچ یک از چیزها نیست و فراتر از همه چیز و بخشنده وجود به آنهاست، پس نامی بر او نیست و نمی‌توان درباره او سخن گفت. بر این اساس، احد با روش سلبی و تزییعی توصیف می‌شود. هیچ چیزی را نمی‌توان بر «احد» اطلاق کرد، حتی نام «احد» و حتی هر بیانی که آن را توصیف کند. «احد» برای

1. Teleios

2. Self-creative, self-tending, self-related, self-defined

3. Oneness

افلوطین واقعیت نهایی است، این تنها بیانی درباره احد است که نیازی به توصیف جدی ندارد. به لحاظ وجودشناسی منبع هر چیزی است، عقل را به وجود می آورد و از عقل نیز نفس پدید می آید و به نوبت زمان و مکان و اجسام را خلق می کند، معمولاً به عنوان یکی از اولویت های وجودشناسانه فهمیده می شود و هرگز به عنوان یک روند متوالی در زمان شناخته نمی شود. احد نخستین است و منبع وجود همه چیز است. «احد» نخستین «واقعیت» است (Banner, 2018, pp. 176-180). دیالکتیک به شناخت واقعیت می پردازد.

۳. احد فراتر از خیر است. افلوطین در بحث از دیالکتیک با دو وجه متضاد سروکار دارد. یکی از دوتایی های متضاد «خیر و ناخیر» است. جفت خیر و ناخیر پرسش هایی ایجاد می کند، زیرا تبیین خیر و ناخیر روشن نیست. دست کم دو نظر وجود دارد: نظر اول این است که وقتی افلوطین درباره «خیر» سخن می گوید مرادش مبدأ نخستین یا همان هدف نهایی صعود است. در رساله هفتم «انناد اول»، او درباره «خیر نخستین» می گوید:

اگر چیزی برای چیزهای دیگر فعالیت نمی کند، چون خود بهتر از همه چیزهاست و برتر از همه آنها، و چیزهای دیگر همه برای رسیدن به او فعالیت می کنند، پس روشن است که آن چیز «خود خیر» است، زیرا اوست که بهره‌وری از خیر را برای چیزهای دیگر ممکن می سازد. (فلوطین، ۱۳۶۶، انناد ۱، رساله ۷، شماره ۱)

او در توصیف خیر نخستین می گوید که خیر خود نباید به چیزی بنگرد یا برای رسیدن به چیزی بکوشد؛ او ساکن و آرام و ثابت است و سرچشمه و علت همه فعالیت‌هاست؛ خیر را به همه چیز می‌بخشد، نه از راه فعالیت، زیرا همه فعالیت‌ها برای اوست. همچنین خیر بودنش نباید به سبب فعالیت یا حتی اندیشیدن باشد، زیرا او برتر از فعالیت و برتر از عقل و برتر از اندیشیدن است. همه چیز در طلب اوست و او خود آرام و ساکن است (فلوطین، ۱۳۶۶، انناد ۱، رساله ۷، شماره ۱).

نگاه دوم این است که وقتی افلوطین از «خیر» سخن می گوید مراد او «یک خیر» است. تمایز بین «خیر» و «یک خیر» است. در بحث از فضیلت او بی واسطه و به طور فلسفی به دیالکتیک پیوند می خورد (Schiaparelli, 2009, p. 261). «بدی آدمی ضد فضیلت است و فضیلت نیک محض نیست، بلکه نیکی خاصی است که به آدمی برای چیره شدن بر ماده یاری می کند، نیک محض کیفیت نیست، پس چگونه ممکن است ضدی داشته باشد» (فلوطین، ۱۳۶۶، انناد ۱، رساله ۸، شماره ۶). همچنین در «انناد اول»، رساله سوم، در بحث دیالکتیک می گوید: «فلسفه به یاری دیالکتیک درباره اخلاق به تحقیق می پردازد. دیالکتیک اصول را به دست می دهد و علم اخلاق آمادگی و تمرین را به آنها می افزاید. فضایل مبتنی بر تعقل اصول خود را که تقریباً جزء آن فضایل اند مدیون دیالکتیک هستند» (افلوطین، ۱۳۶۶، انناد ۱، رساله ۳، شماره ۶).

افلوپین درباره آنچه برای نفس ما خیر است می‌گوید: «خیر نفس شراکت با آن چیزی است که شبیه آن است و شر آن شراکت با آنچه متضاد آن است». زیرا برای یک نفس، فهم آنچه خیر است (و آنچه خیر نیست) یک ویژگی قطعی در فرایند پاکی است و تنها از راه پاکی است که نفس صعودش کامل می‌شود. بنا بر نظر افلوپین، دیالکتیک باعث رهایی از رذیلت می‌شود و رذیلت انسان متضاد با فضیلت است و گفتیم فضیلت «خیر» نیست، بلکه «یک خیر» است. پس دیالکتیک باعث پاکی نفس از شرارت و رذیلت اخلاقی می‌شود و شرّ اخلاقی ناشی از جهل است و با دور شدن نفس از عالم معقول آشکار می‌شود (Schiaparelli, 2009, p. 261).

بنابراین برخورد دیالکتیکی افلوپین با خیر به دو صورت است: یک بار دیالکتیک برای شناخت «خود خیر» است؛ یک بار نیز برای صعود نفس به خود خیر است.

۴. زیبایی فراتر از زیبایی است. افلوپین با بیان مراتب زیبایی حسی، عقلی و فضایل روحانی به خود زیبایی حقیقی می‌پردازد که آرام و در خود ساکن است و هر چه زیبا و دوست‌داشتنی است زیبایی را از او دارد (فلوپین، ۱۳۶۶، اناد ۱، رساله ۶، شماره ۷؛ رساله ۳، شماره ۱-۲). افلوپین در مبحث دیالکتیک نیز از «خود زیبا» و «امر زیبا» سخن می‌گوید: زیبایی امور در هماهنگی و تناسب است و منشأ همه زیبایی‌ها و هماهنگی‌ها «خود زیبایی» است. عاشق برای دیدن «خود زیبایی» باید از دیدن زیبایی یک تن به زیبایی همه تن‌ها و سپس به زیبایی قوانین و هنرها و سپس دانش‌ها و فضائل برسد و همه زیبایی‌ها را یک جا و به صورت واحد ببیند و از فضائل به سوی عقل و از عقل به «خیر» صعود کند (افلوپین، ۱۳۶۶، اناد ۱، رساله ۳، شماره ۲). بحث افلوپین درباره زیبایی بحث دیالکتیک در محاوره مهمانی افلاطون را به یاد می‌آورد، که موضوع آن عشق و رسیدن به عالی‌ترین مرتبه آن است. «احد» متعلق ارزشمند عشق است، اما آن همچنین عشق است و عشق را به سمت خودش هدایت می‌کند. عشق به احد نامتناهی است، چون خود اصل و مبدأ نامتناهی است. در این متن با دو مفهوم مواجه هستیم، «خود زیبایی» و «امر زیبا». اگر احد زیبایی است، بنابراین نباید امر زیبا باشد، درست همان‌طور که خود خیر با توجه به خودش یک خیر نیست، بلکه خیر به موجودات است. بنابراین احد یک زیبایی و رای زیبایی است (Banner, 2018, p. 182). افلوپین در این متن با سیر در مراتب زیبایی به معرفت «خود زیبایی» یا «زیبایی مطلق» می‌پردازد و این وظیفه دیالکتیک است.

۲-۳. تحلیل و بررسی دیالکتیک

۱. می‌توان نگاه افلوپین به مسئله دیالکتیک را به دو صورت بازخوانی کرد: دیالکتیک به عنوان یک روش و دیالکتیک به عنوان یک علم. نگاه روشی برای رسیدن به حقیقت اشیاء و «آنچه هست اشیاء» است، و به مرحله نظر دارد که فکر برای شناسایی امر حقیقی و رسیدن به حقیقت امور و در نهایت رسیدن به احد طی می‌کند. دیالکتیک از یک سو سیر صعودی از امور محسوس به سوی معقول است، از سوی دیگر

سیر و حرکت در مراتب معقول تا رسیدن به احد و «خیر نخستین». او برای تبیین این نگاه از مفاهیم «همان» و «غیریت» افلاطون نیز بهره می‌گیرد. با روش دیالکتیک می‌توان به «آنچه هست» اشیاء دست یافت و «آنچه نیست» را نیز تمییز داد. بنابراین برای فهم اینکه احد چیست و دست یافتن به درکی از آنچه هست احد، از راه سلبی وارد می‌شود و همه آنچه احد نیست را از او سلب می‌کند. از این طریق از دیالکتیک به راه سلبی و تفضیلی نیز ورود می‌یابد. مفهوم سلبی برای افلوطین در خود مفهومی ایجابی دارد و نوعی عبور و گذار از سلبی به ایجابی نیز هست. وقتی می‌گوید او «خیر» است، به امر متعالی نظر دارد، او مطلوب بالذات است، و نفس از طریق دیالکتیک می‌تواند به او به عنوان هدف صعود کند؛ وقتی می‌گوید او «ناخیر» است، یعنی خیری که در همه چیزهای دیگر است و سلب آن خیر. او علت خیر در همه چیزهای دیگر است. او در بحث دیالکتیک از دو مفهوم ازلی و غیرازلی نیز سخن می‌گوید که تمایز این دو از طریق دیالکتیک فهم می‌شود و مفهوم ازلی بر امور معقول اطلاق می‌شود و امور نازلی امور مدرک و محسوس هستند. پس با سلب امور غیرازلی و نیز مدرک از احد، به موجودی ازلی دست می‌یابد. بنابراین دیالکتیک به عنوان روش وسیله‌ای برای دست یافتن به واقعیت، حقیقت و خود اصیل چیزهاست و با روش دیالکتیکی می‌توان با سیر از محسوسات به معقولات دست یافت.

۲. اما نگاه دیگری به دیالکتیک نیز در اندیشه افلوطین وجود دارد: نگاه به ظرفیت شناخت، که این نگاه نیز به امر حقیقی و واقعی نظر دارد و با کمک خرد قابل دستیابی است. دیالکتیک در ارتباط با امر واقعی و حقیقی است و در این نگاه میان امور معقول و محسوس و میان امور واقعی و غیرواقعی تمایز می‌گذارد. افلوطین می‌گوید دیالکتیک راهی برای تمایز میان امور واقعی از امور غیرواقعی است. امور واقعی آنهایی هستند که در عالم معقول‌اند، مانند صور که با خرد قابل دستیابی هستند، در مقابل امور دیگر که با گمان و پندار درک می‌شوند. در این نگاه نیز در تمایز میان عالم معقول و محسوس و تمایز مراتب معرفت به خرد و گمان و پندار متأثر از افلاطون است و دیالکتیک او سیر از محسوس به معقول است.

۳. هر دو نگاه به دیالکتیک، چه نگاه روشی چه نگاه علمی، در یک جهت است و بر هم تطبیق دارند. هر دو نگاه خواهان دست یافتن به حاق حقیقت چیزی و «آنچه هست» آن هستند؛ چه نگاه روشی با تعریف و تقسیم و با استفاده از مفاهیم «همانی» و «غیریت» باشد، که قصدش شناخت «آنچه هست شیء» و پی بردن به حقیقت شیء و چیز است، چه نگاه به اینکه دیالکتیک فعالیت علمی است و نوعی علم است که به امور واقعی و حقیقی می‌پردازد و مسئله و موضوع شناختش امور ازلی و تغییرناپذیر و معقول است. بنابراین دیالکتیک در اندیشه افلوطین برابر با «فلسفه» و عالی‌ترین بخش آن است که به «خود هر چیز» می‌پردازد. عشق به جستجوی حقیقت و واقعیت سیر ارتقائی از کثرات و امور متغیر و محسوس به امور واحد و ثابت و معقول و رسیدن به معرفت هستی واقعی و حقیقی و ذات واقعی اشیاء است. «دیالکتیک به معنای دیدن و بیان کردن ذات اشیاء دقیقاً همان چیزی خواهد بود که تعریف یا حد بر آن دلالت می‌کند» (فتحی، ۱۳۸۲، ص. ۱۴). دیالکتیک سیر فکر است و راهی برای تعریف حقیقی و

حرکت انسان به سوی شناسایی راستین موجودات حقیقی و شهود آنها و در نهایت رسیدن به احد. اما چون دیالکتیک نزد افلوطین علاوه بر اینکه سیر از محسوس به معقول است، سیر صعودی نفس به احد و خیر نخستین نیز هست، در فلسفه نظری او دیالکتیک به معرفت به حقیقت و در فلسفه عملی و اخلاق به سیر نفس به احد می‌پردازد.

۴. «تشابه» در افلوطین

در اندیشه افلوطین کاربرد «استعاره»^۱ جایی است که به عنوان یک ابزار ساده ادبی استفاده شود. اما اگر بیانگر دلالت‌های متافیزیکی عمیق باشد، یعنی ابزاری برای استنباط مؤلفه‌های واقعیت متعالی از پدیده‌های جهان مادی، می‌توان آن را «تشابه» خواند. یکی از فراوان‌ترین تشابه‌ها در آثار او تشابه نور و خورشید و آتش است. زیرا نزد افلوطین نور امری غیر جسمانی است و جایگاه خاصی در متافیزیک او دارد. گاهی نور به عنوان یک استعاره ساده به کار می‌رود، گاهی به عنوان یک تشابه، اما همچنین به عنوان یک هستی واقعی که حلقه ربطی بین جهان‌های متعالی و فیزیکی است و با تشابه کشف می‌شود نیز به کار می‌رود (Smith, 2012, p. 1).

تشابه افلوطین در ابتدا در اشاره به مشخصه‌ای از یک سطح واقعیت با دیگری و معمولاً مشخصه یک سطح بالاتر و پایین‌تر واقعیت است. نمونه‌ای از تشابه در اندیشه افلوطین مقایسه یک نسبت علی در جهان محسوس با نسبتی علی در جهان معقول است که در آن به دو سطح پایین و بالایی واقعیت اشاره می‌شود، مانند اینکه چگونه عقل این جهان را ایجاد می‌کند؟ او می‌گوید مانند آتش ایجاد می‌کند؛ آتش یک گرمای ذاتی دارد و یک تأثیر علی به نام گرما در بیرون از خود دارد. بنابراین در منظومه هستی‌شناسی افلوطین هر سطحی از واقعیت یک تصویری است از آنچه در بالا قرار دارد.

افلوطین در *انتهای* در توصیف «خیر نخستین» می‌گوید:

همه چیز روی در او دارد، همان‌گونه که دایره روی به مرکز خود دارد و همه شعاع‌ها از آن مرکز می‌آیند. او را به خورشید نیز می‌توان تشبیه کرد: خورشید مرکز روشنایی است که از او می‌تابد و به او وابسته است. روشنایی در همه جا با اوست و از او جدایی ناپذیر است. حتی اگر روشنایی را در یک سو از خورشید قطع کنند باز روشنایی در سوی خورشید می‌ماند. (فلوطین، ۱۳۶۶، انتاد ۱، رساله ۷، شماره ۱)

در این متن دو «تشابه تناسب»^۲ به کار رفته است. «نسبت دایره و گرایش شعاع‌های آن به مرکز دایره» مانند «خیر نخستین» و «احد» است که همه چیز رو به سوی او دارد. تشابه دوم «تشابه خورشید» است. «خورشید

1. Metaphor

2. Proportionate analogy

مرکز روشنایی و منبع و مصدر روشنایی است و نور و گرما از او جدایی ناپذیر است. «خیر نخستین» نیز همان نسبت را با همه چیزهای دیگر غیر از خود دارد. منبع و مصدر وجود و هستی و خیر آنهاست.

افلوطن در جایی دیگر از *انادها* از تصور اورنگ شاهانه برای نشان دادن اینکه چگونه هر چیزی به بالاترین چیزها وابسته است استفاده می‌کند. او کلمه «پادشاه» را به کار می‌برد و می‌گوید این پادشاه عادل‌ترین حاکم طبیعی و پادشاه حقیقی است (Carabine, 1995, p. 106).

آن برترین خدا در آن بالا بر اورنگی نشسته است که وابسته به خودش است. زیرا او چنان نیست که از طریق چیزی بی‌روح بر ما متجلی گردد یا از طریق روح جهان، بلکه خود را از طریق زیبایی و جلال عظیمی اعلام می‌کند که پیشاپیش او حرکت می‌کند همچنان که درخور شاهان بزرگ است. (افلوطن، ۱۳۶۶، *اناد* ۵، رساله ۵، شماره ۳)

افلوطن در این متن با مقایسه شاه زمینی و شاهی که برترین خداست به اصل موضوع خود توصیف خدا می‌پردازد. برای دیدن شاهان زمینی سلسله‌مراتبی از فروترین تا بالاترین و نزدیک‌ترین مرتبه افراد به شاه وجود دارد، همه این مراتب در مقابل شاه به خاک می‌افتند، مگر کسانی که به تماشای نخستین دسته‌ها از این مراتب قناعت کرده‌اند. اما شاهی که برترین خدا است،

بر بیگانگان فرمان نمی‌راند، بلکه فرمان‌روایی او عادلانه‌ترین فرمان‌روایی‌ها است که بالطبع حق اوست و سلطنتش سلطنت حقیقی است. زیرا او شاه حقیقت و فرمان‌روای همه مخلوقات خویش و شاه شاهان است. حق این است که پدر خدایان نامیده شود. زئوس نیز از او تقلید می‌کند در اینکه همچون پدرش به نگرستن و نظاره کردن قناعت نمی‌ورزد، بلکه مانند جدش در راه فعلیت بخشیدن به هستی می‌کوشد. (افلوطن، ۱۳۶۶، *اناد* ۵، رساله ۵، شماره ۳)

این تشابه نیز مقایسه دو نسبت است، نسبت شاه زمینی به زیردستانش و نسبت شاه حقیقی با همه مخلوقات. بنابراین این تشابه نیز تناسب است که در فلسفه افلاطون نیز نمود دارد.

افلوطن در «اناد پنجم»، رساله چهارم، در مثالی از «آتش» استفاده می‌کند و با مقایسه «آتش» و گرمابخشی آن با «احد» و پدیدآوردگی او می‌گوید در وجود هر چیزی بخشی ثابت است و بخشی دیگر از وجود او بیرون می‌آید.

آنچه در هستی او ثابت است وجود فعلی اوست و آنچه از او بیرون می‌رود چیزی غیر از اوست، همان گونه که در آتش گرمایی هست که ذات اوست و گرمایی هست که هنگامی پدید می‌آید که آتش اثر می‌بخشد، در حالی که خود آن به عنوان آتش ثابت می‌ماند. در جهان والا نیز همین گونه است که ذات برین در جوهر خویش ساکن و آرام ثابت است، و در عین حال از نیروی اثربخشی کمالش، نیروی اثربخش دومی وجود مستقل می‌یابد و این وجود دوم، چون هستی خود را از بزرگ‌ترین نیرو دارد، هستی

می‌گردد. ذات برین برتر از هستی است. (فلوطین، ۱۳۶۶، انناد ۵، رساله ۴. شماره ۲)

افلوپین در ادامه بر «فراوجود بودن» احد تأکید بیشتری می‌کند. «او» برتر از همه چیز و در نتیجه برتر از هستی است. وجود برین برتر از وجود و برتر از عقل و فراسوی وجود و فراسوی عقل است. پس چیزی است که برتر از عقل و در فراسوی عقل است. وجود نقطه مقابل نیندیشیدن نیست، از اینرو عقل و وجود یکی است (فلوطین، ۱۳۶۶، انناد ۵، رساله ۴. شماره ۲).

۱-۴. تحلیل و بررسی تشابه

در مطالبی که گفته شد به دست آمد که افلوپین بر «اصل علیت» تأکید می‌کند. علیت فاعلی و نیز علیت غایی را می‌توان در اندیشه او یافت. علیت فاعلی، از سمت معلول، گذار از قوه به فعلیت است. معلول بدون علت نمی‌تواند ایجاد شود. احد بسیط و علت وجود همه امور مرکب است؛ علت وجود و بقای آنهاست. احد علت وجود است. افلوپین مراتبی برای وجود و وحدت قائل است: وحدت بزرگ‌تر نزدیک‌تر به احد است و ارزش بیشتری از هستی دارد. احد افلوپین بستر نهایی وجود همه اشیاء است. اما علاوه بر علت فاعلی می‌توان از علت غایی نیز سخن گفت. علیت غایی در فعالیت و کمال‌یافتگی عقل و صعود نفس به احد و خیر است. علیت غایی خیر در افلوپین به فعلیت عقل یا به نفس فردی در حیات عقلانی‌اش محدود نمی‌شود. جنبه بالاتر علیت غایی خیر واقعیات پایین‌تر را به سوی خود می‌کشد تا تحقق عالی و اتحاد با خیر. «عشق فطری و درونی نفس آشکار می‌کند که خیر وجود دارد... زیرا نفس غیر از خداست، اما از آن به وجود آمده و ضرورتاً در عشق و با اوست» (Bussanich, 2006, p. 56). در مبحث دیالکتیک دیدیم یک معنا و هدف دیالکتیک صعود نفس به مصدر آن یعنی «خیر» است. در واقع احد علت نخستین و علت فاعلی وجودی همه موجودات است و مقصد و هدف نهایی موجودات نیز اوست؛ همه به سوی او گرایش دارند. همه نفوس اعم از انسان‌ها، حیوانات و نباتات میل به «احد» دارند. زیرا احد یا خدا هدف برای همه موجودات زنده است؛ خیر مطلوب است، چون واقعیت نهایی است.

افلوپین در «انناد پنجم»، فصل پنجم، ضمن تبیین «خیر نخستین»، علت بودن او را نیز بیان می‌کند و با پذیرش علت بودن او، احد بودن و بساطت نیز تبیین می‌شود. «احد» علت و منشأ همه اشیاء است و خود هیچ یک از اشیاء نیست، زیرا اقتضای ذات خیر این است که نه همه چیز باشد و نه یکی از همه چیز؛ او برتر از همه چیز است و بسیط است و جز خیر نیست و هیچ چیز در خود ندارد و با چیزی آمیخته نیست و برتر از همه چیز و علت همه چیز است، زیرا آفریننده بهتر از مخلوق است و کامل‌تر از آن است (فلوطین، ۱۳۶۶، انناد ۵، رساله ۵. شماره ۱۳).

در متن افلوپین «تشابه تناسب» را می‌توان یافت. او در «انناد پنجم»، در توصیف احد، در رساله‌های مختلفی تشابه‌های مختلفی به کار می‌برد. در رساله پنجم تشابه «شاه» را می‌بینیم، یعنی مقایسه شاه زمینی و شاهی که برترین و خداست. این مطلب به این دلیل تشابه تناسب است که نسبت شاه زمینی با

مراتب پایین ترش و همین طور نسبت شاه برین نسبت به مخلوقات و مراتب پایین تر از خود نسبتی واقعی است و استعاری نیست که حمل معنای شاه در یکی از طرفین حقیقی و در طرف دیگر استعاری باشد. نسبت شاه زمینی با سلطنت شاهانه و مراتب زیردستش در متن واقع متحقق می شود و نسبت شاه آسمانی و مراتب پایینش نیز در حاکمیت عادلانه و حقیقی اش متحقق است. چون او از مقایسه این دو نسبت سخن می گوید، بنابراین شاهد تشابه تناسب هستیم.

در «انثاد پنجم»، رساله چهارم، تشابه «آتش» را به کار می گیرد. این تشابه نیز نوعی تشابه تناسب است. افلوطن در این تشابه یک بار نسبت آتش با گرمای ذاتی خود و نسبت به ذات خود آتش را لحاظ می کند، یک بار نیز نسبت آتش با گرمابخشی به چیزهای دیگر، یعنی گرمایی که تولید می کند و به دیگر چیزها گرما می دهد. در واقع گرمای آتش برای خود آتش ذاتی است و برای موجودات دیگر ذاتی نیست. او نسبت آتش با گرمای ذاتی خود و اثربخشی در گرما بخشیدن به چیزهای دیگر را از هم تمییز می دهد. برای «احد» نیز چنین است. احد در ذات خویش برین است و برتر از همه چیزهاست، اما وجوددهنده و علت همه چیزهاست. چنین تشابهی در افلوطن مقایسه دو نسبت است، نسبت آتش و گرمای آن با چیزهای دیگر در مقایسه با نسبت احد به عنوان علت نخستین چیزهای دیگر که مجدداً می توان آن را «تشابه تناسب» تلقی کرد.

۵. نتیجه گیری

در الهیات افلوطن، دیالکتیک و تشابه برای تبیین احد به این صورت به کار می رود که هم واقعیت برین و نهایی را کشف می کند و هم راه صعود نفس به آن واقعیت نهایی را با تمایز میان خرد و ادراک حسی و توسل و توجه به خرد نشان می دهد. در این میان احد با نام های مختلف «علت نخستین» یا «خیر نخستین»، «واقعیت نهایی» و «فراوجود» و «فراندیشه» بازخوانی می شود. در این مسیر بازخوانی روش سلبی و ایجابی در تلفیق با هم هستند. سلبی یا با معنای تفضیلی امور ایجابی را که خاص مراحل پایین تر از احد است از احد سلب می کند و احد را در مرتبه برین قرار می دهد، یا در خود معنایی ایجابی نیز دارد؛ یگانگی برای «احد» هم به طریق سلبی و هم ایجابی معنا می یابد. به طریق سلبی یعنی احد چیزی غیر از خودش نیست. احد به طریق ایجابی به عنوان هستی در سلسله مراتبی متمایز از موجودات معقول و محسوس است. در مبحث دیالکتیک، افلوطن از مفاهیم «همان و غیرت» برای دست یافتن به حقیقت اشیاء و در نهایت رسیدن به احد بهره می گیرد و «همان بودن» احد را در مرتبه خاص «فراوسوی» دیگر موجودات و مخلوقات که غیر از او هستند قرار می دهد. بنابراین در روش دیالکتیک و تشابه هم به توصیف سلبی به معنای تفضیلی می توان رسید، مثلاً در فراوجود، فراذات، و فراندیشه بودن احد، و هم به توصیف ایجابی احد در «علت»، «بساطت»، «خیر»، و «کامل» بودن می توان دست یافت. با خوانش دیالکتیکی و تشابهی، توصیف سلبی (تفضیلی) و ایجابی احد در مقابل هم نیستند بلکه همسو با یکدیگرند.

فهرست منابع

- افلاطون. (۱۳۸۲). *مجموعه آثار* (دوره چهار جلدی) (ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی). تهران: خوارزمی.
- ایلخانی، محمد. (۱۳۸۵). نظریه تشابه (analogia) در یونان. *فلسفه*، ۳۴ (۲): ۷۳-۹۲.
- فتحی، حسن. (۱۳۸۲). دیالکتیک در فلسفه افلاطون. *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، ۱۸۶: ۱-۲۲.
- فلوطین. (۱۳۶۶). *مجموعه آثار*، ج. ۱، ۲ (ترجمه محمدحسن لطفی). خوارزمی.
- کاکانی، مستانه. (۱۳۹۹). *نسبت خدا و وجود در فلسفه فرانسیسکو سوآرز بر اساس کتاب مباحثات مابعدالطبیعی* [رساله دکتری، دانشگاه علامه طباطبائی].
- موحدی نجف‌آبادی، محمدرضا، و حکاک، محمد. (۱۳۹۵). تبیین استعاره‌ی و غیراستعاره‌ی فلوطین از صدور. *شناخت*، ۲۹ (۲): ۲۰۱-۲۱۸.

References

- Banner, N. (2018). *Philosophic silence and the 'One' in Plotinus*. Cambri: Cambridge University Press.
- Bussanich, J. (2006). Plotinus' metaphysics of the One. In E. K. Emilsson (Ed.), *The Cambridge companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carabine (1995). *The unknown God, negative theology in the Platonic tradition: Plato to Eriugena*. Louvain: Peeters Press.
- Carabine, D. (2000). *Great medieval thinkers: John Scottus Eriugena*. Oxford: Oxford University Press.
- Doyle, J. P. (1969). Suarez on the analogy of being. *Modern Schoolman*, 46(3), 219-249. <https://doi.org/10.5840/schoolman196946364>
- Fathi, H. (1382 SH). Dialectic dar Falsafe-yi Plotinus. *Journal of Persian Language & Literature* (Former Journal of the Faculty of Literature, University of Tabriz), 186, 1-22. (In persian)
- Hines, B. (2008). *Return to the One, Plotinus' s guide to God realization, A modern exposition of an ancient classic, The Enneads*. Salem: Adrasteia Publishing.
- Ilkhani, M. (1385 SH). Nazariye-yi tashabuh dar Yunan. *Falsafe*, 34(2), 73-92. (In persian)
- Kakaie, M. (1399 SH). *Nisbat-i Khuda va wujud dar falsafeyi Francisco Swarez bar asas-i kitab-i Mabahithat-i Maba' d al-Tabi'a* [doctoral thesis, Allameh Tabatabaie University]. (In persian)
- Movahhedi Najafabadi, M. R., & Hakkak, M. (2017). Plotinus' metaphorical and non-metaphorical explanation of emanation. *Journal of Recognition*, 9(2), 201-218. (In persian)
- Overstreet, H. A. (1909). *The dialectic of Plotinus*. Berkeley: University Press.
- Plato. (1382 SH). *Majmu'a-yi athaar*, 4 vols. (M.H. Lutfi & R.Kaviani Trans.). Tehran: Khwarazmi
- Plotinus. (1366 SH). *Majmu'a-yi athaar*, vol. 1, 2, (M. H. Lutfi, Trans.). Tehran: Khwarazmi. (In persian)
- Ralph Inge, W. (1917). *The philosophy of Plotinus*. London: Longmans, Green and Co.
- Robertson, D. (2008). *Word and meaning in ancient Alexandria theories of language from Philo to Plotinus*. N.p: Ashgate.
- Schiaparelli, A. M. (2009). *Plotinus on dialectic*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/AGPH.2009.011>
- Smith, A. (2012). Image and analogy in Plotinus. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. 27(1), 1-27. doi: 10.1163/22134