



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 24
Autumn 2023 & Winter 2024

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

The Distinction in Various level of Existence according to Porphyry and Iamblichus` Thought

Hossein Kalbasi Ashtari¹

Abstract

Although the Neoplatonic school has been called as the last link and legacy of the chain of Hellenism's philosophical tradition, the combined and unifying characteristic of this philosophical school on the one hand, and the diversity of theoretical and practical tendencies and orientations within it on the other hand, raises a range of questions for scholars regarding the conceptual unity within those trends. Among the first questions, apart from the question related to the type and style of reading of the members of this school from the systems of Plato and Aristotle, it goes back to the ontological view of the philosophers of this philosophical tradition, which, although undoubtedly a reflection of the views of its founder - Plotinus - in the Enneads and especially the theory hypostasis. This article analyzes and compares the levels of existence among two early Neoplatonists - Porphyry, the student of Plotinus, and Iamblichus, the student of Porphyry - and their

¹. Professor of Philosophy, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Received: 11/06/2023

Reviewed: 10/07/2023

Revised: 09/12/2023

Accepted: 10/12/2023

degree of affinity and loyalty to the basic structure of Neoplatonism's Ontology, and shows that with Iamblichus, there is a kind of fundamental rotation of the type of integration with the elements. Mystery and priesthood emerged in this system and were finally rebuilt in the framework of Proclus' school and his influential writings.

Keywords: Neoplatonists, Porphyry, Iamblichus, degrees of existence, hypostases, theurgy.

Problem Statement

Porphyry and Iamblichus of Syria are known as important and influential figures of the Neoplatonic school. After Plotinus and Ammonius Saccas, as the founders of the Neoplatonic school, their successors developed a far more complex and extensive cosmology and metaphysics. Among the late Platonists, despite the many commonalities in theoretical and practical aspects, the differences are not small, and we even see fundamental turns in the approaches and explanations of teachers and students. Among these differences, we can mention the type of explanation of the hierarchy of beings and especially the way of issuing plurals from higher principles. In fact, the explanation of the relationship between pluralities and partial entities with a single principle was one of the most important main axes of the Neoplatonists' writings in the realm of metaphysics and ontology, and in order to solve the problems and difficulties related to it, most of the philosophers after Plotinus made changes in the order of Plotinus' triple principles. The reduction and transfer of some principles to each other in the philosophical system of Plotinus and Porphyry; and in contrary to the tendency of reducing them, the increase in the number of them in the teachings of Iamblichus and Proclus was one of these changes.

The ontological view of Neoplatonic philosophers, at least in terms of the number and plurality of levels of existence and their relationship with each other, indicates the inadequacy of this theory in relating multiplicity to the origin or supreme principles, and important differences and distinctions can be seen between them in this regard. This article deals with the basic structure of the Neoplatonists' ontology by analyzing and comparing the degrees of existence of two early Neoplatonists - Porphyry, the student of Plotinus, and Iamblichus, the student of Porphyry - and their degree of affinity and loyalty. According to their definition of the three levels of existence, the most important issues that are raised are: Is the concrete reality of objects and entities, subjective or external? Assuming the objectification of genus and types, what is their relationship with each other and is it possible to draw a hierarchy in this direction or not? How is the relationship between the Platonic and Aristotelian systems explained by Neoplatonists and how did they justify the incompatibilities between their views? Due to the existence of some distinct views of Neoplatonists with Plato's opinions; How could Platonists like Porphyry adapt such ideas to their philosophical system?

Method

The current research is a fundamental and historical research, and according to its topic, various qualitative research methods such as descriptive, analytical and comparative methods are used to investigate and analyze different aspects of the research topic.

Findings and Results

As much as Porphyry tried to preserve and transmit the structure and elements of the early system of the founders of the Neoplatonist school such as Plotinus and Ammonius Saccas, Iamblichus and his followers distanced themselves from it and did not stop at the pure philosophical reflection of the early Neoplatonists and emphasized more on the element of magic. By increasing the principles, in contrast to the simplicity of the hierarchical system of Plotinus and his student Porphyry, Iamblichus and other post-Iamblichus philosophical-theological presented a new combination of various religious, mystical and mythological components with the early teachings of the Neoplatonists, and they provided the grounds for the branching and multiplicity of this school's branches in the following periods. Specifically, in the context of the fundamental trinity of the one, nous and soul, as well as the hierarchy of beings among these principles, a type of ontological plan based on the multiplication of levels and gods and units was proposed by Iamblichus, which is not only unprecedented, but also in some cases with the original framework of this philosophical school was not compatible. But this initiative and innovation became so effective that most of the structural principles of systematic philosophy such as Proclus's philosophy, especially in theological principles, were influenced by him and the cultivated heritage of his followers.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
 Ontological Researches
 semi-annual scientific journal
 ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
 Type: Research

Vol.12, No. 24
 Autumn 2023 & Winter 2024

پژوهش‌های هستی‌شناختی
 دو فصلنامه علمی
 نوع مقاله: پژوهشی
 سال دوازدهم، شماره ۲۴
 پاییز و زمستان ۱۴۰۲
 صفحات ۴۳۸-۴۰۷

تمایز در مراتب هستی نزد فروریوس و یامبلیخوس سوری

حسین کلباسی اشتری^۱

چکیده

هرچند مکتب نوافلاطونی را به‌عنوان آخرین حلقه و میراث از زنجیره سنت فلسفی هلنیسم خوانده‌اند. اما ویژگی ترکیبی و تلفیقی این مدرسه فلسفی از سویی، و تنوع گرایش‌ها و جهت‌گیری‌های نظری و عملی درون آن از سوی دیگر، طیفی از پرسش‌ها را در زمینه وحدت مفهومی میان آن گرایش‌ها فرا روی پژوهشگران قرار داده و می‌دهد. از زمره نخستین پرسش‌ها، گذشته از پرسش مربوط به نوع و سنخ خوانش اصحاب این مدرسه از نظام‌های افلاطون و ارسطو، به دیدگاه هستی‌شناسانه فیلسوفان این سنت فلسفی بازمی‌گردد که گرچه بی‌تردید بازتابی از دیدگاه‌های موسس آن - افلوپین - در *تاسوعات (نئادها)* و به‌ویژه نظریه اکانیم سه‌گانه است. لکن می‌توان نشان داد حداقل در زمینه تعداد و تکرار مراتب هستی و نسبت آنها با یکدیگر، و به زعم آنان عدم کفایت این نظریه در ربط کثرات به مبدأ یا مبادی اعلی، اختلافات و تمایزات مهمی میان آنها برقرار است، به‌گونه‌ای که در برخی موارد وحدت بنیادی میان دو نظام فلسفی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. این نوشتار به تحلیل و مقایسه مراتب هستی نزد دو چهره از نوافلاطونیان نخستین - فروریوس شاگرد افلوپین و یامبلیخوس شاگرد فروریوس - و میزان قرابت و وفاداری آنان به ساختار اولیه هستی‌شناسی نوافلاطونیان می‌پردازد و نشان می‌دهد که با یامبلیخوس نوعی چرخش اساسی از نوع تلفیق با عناصر رمزی و کهانت در این نظام پدید آمده و نهایتاً در چارچوب مدرسی پروکلس و نوشته‌های تأثیرگذار او تجدید بنا شده است.

^۱ استاد گروه فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

کلید واژه‌ها: نوافلاطونیان، فروریوس، یامبلیخوس، مراتب هستی، اکانیم، کهانت.

مقدمه

اگرچه افلوپین (۲۰۴-۲۷۰ م.) و استاد او - آمونیوس ساکاس (۱۷۵-۲۴۳) - را به عنوان مؤسسان و نخستین نظریه‌پردازان مکتب نوافلاطونی - یا افلاطونیان متأخر - شناخته و دیدگاه آنان را مرجع و شاخص این مدرسه فلسفی معرفی کرده‌اند. اما جانشینان و اخلاف آنان جهان‌شناسی و مابعدالطبیعه به مراتب پیچیده‌تر و گسترده‌تری را نسبت به چارچوب طراحی شده اولیه، آن‌گونه که مثلاً در تاسوعات - انثادها^۱ افلوپین - انعکاس یافته است، بسط و توسعه دادند. در اینجا به دو تغییر مهم در این دوره از تحولات پسا افلاطونی توسط فیلسوفان پس از افلوپین خواهیم پرداخت:

نخست، تقلیل و تحویل برخی اکانیم در یکدیگر که پیش از آن به‌عنوان مبادی و اصول موضوعه پذیرفته شده بود (برای نمونه، ادغام دو اقنوم احد و عقل - نوس^۲ - با توجیه لزوم وحدت ماهوی آن‌ها)، در تعلیمات مکاتبی چون نظام فلسفی افلوپین و نظام شاگردش فروریوس. افلوپین و جانشینان بی‌واسطه او مانند فروریوس و دیگر مفسر گمنام فلسفه او، درصدد ادغام اکانیم در یکدیگر بودند تا آن‌ها را در یک اصل وحدت وجودی فرو بکاهند، همانند مفهوم مطلق حلولی^۳ در وحدت‌انگاری شرقی^۴ (برای نمونه در ادوایته ودانتا^۵، مذهب بودایی مهاییانا^۶ و مانند آن). در اینجا همین قدر اشاره کنیم که تبیین و تحلیل وجه عرفانی و اشراقی در هستی‌شناسی این مکتب خود موضوع مهمی در قلمرو پژوهش‌های سنت متأخر نوافلاطونی است که بی تردید مجال مستقلی را می‌طلبد. دوم، در جهت افزایش تعداد اکانیم و بر خلاف گرایش به تقلیل آن‌ها؛ برای نمونه، در تعلیمات یامبلیخوس^۷ سوری (م. ۳۲۶) و پروکلوس^۸ آتنی (م. ۴۸۵). فیلسوفان متأخر این مکتب نه تنها دست به افزایش سه اقنوم بنیادین افلوپین زدند، بلکه تعداد قابل توجهی از اصول و مبادی مابعدالطبیعی جدیدی را نیز استنتاج و صورت‌بندی کرده، پیچیدگی و سازمان‌دهی نوینی را در متافیزیک این مکتب عرضه کردند و درواقع، عنصر بارزی از صلابت و انعطاف‌ناپذیری را به هستی‌شناسی نوافلاطونی وارد کردند. بر پایه نوع تبیین هستی‌شناسانه

از اقا نیم و مراتب وجود، سه دوره از مکتب پسا افلاطونی^۹ را می‌توان از یکدیگر بازشناسی کرد:

۱. تعلیمات شاگردان بی‌واسطه افلوپین، همچون آملیوس^{۱۰} و فروریوس؛
۲. تعلیمات مکاتب سوری^{۱۱} و پرگامون^{۱۲} که بر پایه دیدگاه‌های یامبلیخوس شکل گرفتند؛
۳. و سرانجام، مکاتب نوافلاطونی قرون پنجم و ششم در آتن و اسکندریه. (بنگرید: امیلسون، ۱۳۹۹: فصل ۱۱)

در مورد دوره نخست، برجستگی فروریوس سوری، هم به لحاظ تنوع نوشته‌ها و هم به لحاظ تنظیم و انتشار نوشته‌های افلوپین، نسبت به دیگر شاگردان و جانشینان صاحب نام و گمنام افلوپین تردیدناپذیر است، از این‌رو در این مرحله، بیان دیدگاه‌های وی در این زمینه به‌عنوان نماینده دوره نخست ضرورت دارد.

فروریوس: فلسفه و دین

اهمیت فروریوس سوری (ح ۲۳۴-۳۰۵) در کل تاریخ فلسفه و به‌ویژه در تنظیم و صورت‌بندی تعلیمات مکتب نوافلاطونی بر پژوهشگران این حوزه پوشیده نیست؛ کسی که علاوه بر ثبت و تنظیم اندیشه‌های استادش افلوپین با عنوان *انئادها* - تاسوعات - زندگی‌نامه و نیز فهرست شاگردان وی را نیز به نگارش درآورد و امروزه سهم عمده آگاهی ما از این مدرسه فلسفی، مدیون تلاش‌های اوست. به‌رغم آنکه سهم عمده‌ای از آثار وی به دست ما نرسیده است. لکن برابر گزارش‌ها، فروریوس درباره موضوعات فراوانی نگاشته و حتی در کل هفتاد و هفت نوشته مختصر و مفصل را به او نسبت می‌دهند؛ کتاب‌هایی مشتمل بر شروحاتی بر رسائل افلاطون، ارسطو، تئوفراستس، بطلمیوس و افلوپین و رساله‌هایی در موضوعات دینی و تاریخی (همان: ۷۰۷)؛ کتاب‌هایی که در هر دو بخش امپراتوری شناخته شده بود و نفوذ داشت، (اما در عین حال) برای غرب امپراتوری اهمیت خاصی یافت. زیرا برخی از آثار او به زبان لاتینی ترجمه شدند و بر اندیشمندان مهمی چون آگوستین قدیس تاثیر گذارد (همان: ۷۰۶). در زندگی‌نامه *افلوپین*^{۱۳} که به قلم فروریوس نگاشته شده، لحن ستایش‌آمیز وی را نسبت به استادش افلوپین به‌عنوان یک فیلسوف صاحب سبک مشاهده می‌کنیم. بر این پایه، آثاری که اکنون در اختیار ماست و

نیز گزارش‌های نویسندگان متأخر دوره باستان نشان می‌دهد که فروریوس به لحاظ فلسفی اساساً پیرو افلوپین بوده است و اختلاف اصلی آنها بیشتر به علایق، سبک ادبی و نوشتاری و بالاخره نوع مسائل مورد تأکید آنها بازمی‌گردد (همان: ۷۰۷). در عین حال، وجود مفاهیم و عناصری چون «جایگاه سکوت در پالایش نفس»، «رهایی از استدلال‌های منطقی و فلسفی» و «نظاره و مراقبه» در اندیشه وی، حکایت از تعلق او به آموزه‌های سنت نوفیثاغوری و تأثیر افکار کسانی چون نومنیوس آپامه دارد (مجتهدی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۳-۱۵۴).

در هر صورت، این روشن است که تأکید فروریوس بر زندگی توأم با پرهیز و خویش‌داری است. زیرا در نظر او لازمه تعالی و عروج نفس، انتخاب این نوع از زندگی پرهیزگاران و به تعبیر خود او «تشبه به خدا» است؛ آموزه‌ای که فروریوس از استادش افلوپین به‌مثابه غایت اخلاق برگرفته بود (عظیمی، ۱۳۹۴: ۹) و اینکه در نظر وی، هدف از زندگی اخلاقی «همانند شدن به خدا» است (همان، ص ۱۴). با این وصف، طرح پرسشی با این عنوان که «فروریوس را آیا در اصل باید نوفیثاغوری دانست یا نوافلاطونی؟» موجه به نظر می‌رسد (مجتهدی، ۱۳۹۴، ۱۵۳). وی همچنین در مقایسه با اسلاف خود علاقه بیشتری نسبت به حیات دینی نشان می‌دهد و از طریق آمیختن فلسفه با مذهب شرک‌دنیای یونانی‌مآب، راه را برای ابداعات دیگر نوافلاطونیان متأخر هموار می‌کند. با فرض اینکه بیشتر آثار فروریوس - که احتمالاً مبین دیدگاه مابعدالطبیعی او بوده - از میان رفته است، ارائه تصویری دقیق و جامع از نظرگاه او دشوار می‌شود و از این‌رو نمی‌توان دقیقاً گفت وی تا چه حد از استادش افلوپین فراتر رفته است. اما به غیر از کوشش‌های او در بسط و گسترش منطق ارسطویی، به‌ویژه با نگارش اثر مهمی چون مدخل منطق - با عنوان *ایساغوجی* - نوع خوانش و مواجهه و به‌ویژه موضع‌گیری وی نسبت به دین و حیانی - به‌ویژه مسیحیت رایج قرن سوم (یعنی قبل از رسمیت یافتن آن در نیمه نخست قرن چهارم به فرمان کنستانتین) - در سراسر سده‌های میانه و حتی در دوره جدید همواره مورد توجه مورخان و محققان این حوزه قرار داشته و دارد.

تاریخ‌نگاران فلسفه عموماً بر دیدگاه منفی وی نسبت به مسیحیت تأکید داشته‌اند و به‌ویژه از انتقادات تند او در این زمینه گزارش کرده‌اند. اُزیوس - مورخ و اسقف اسکندریه در

اوایل قرن چهارم - فرفورئوس را دشمن مسیحیان خواند و در نتیجه آن، در ۴۴۸م. فرمان سوزاندن آثار وی از سوی مقامات کلیسا صادر شد (همان: ۱۵۸). تلاش او این بود که نشان دهد مسیحیت، دینی غیرمنطقی، فرومایه، درگیر تناقض‌ها و... بوده است و از این‌رو اهتمام ویژه‌ای به نقد و جرح بر *انجیل* و تفاسیر مسیحی داشت. الوهیت مسیح نقطه ویژه حمله‌ای او بود و دلایل بسیاری بر ضد الوهیت مسیح و آموزه‌های او آورد (کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۵۴۶). این رویکرد انتقادی بی‌وجه نبود و چنان‌که گفته شد، از ویژگی‌های تفکر افلوپین و جانشینان وی تاکید خاص و فراگیر بر جنبه‌های اخلاقی و عرفانی است که طبیعتاً به نوعی با مسیحیت نوپای آن عصر (رقابت یا) هم‌وردی می‌کرد. فلسفه افلوپین بن‌مایه اخلاقی - عرفانی پررنگی داشت و همین ویژگی سبب شده بود که فلسفه او به دین کنایه زند. شاید از همین روست که نوافلاطونی آتشی‌نی چون فرفورئوس، در برابر مسیحیت موضعی خصمانه می‌گیرد (عظیمی، ۱۳۹۴، ص ۱۴).

اما در پاسخ به این پرسش که علایق دینی فرفورئوس چگونه با نقد و حتی حملات وی نسبت به مسیحیت سازگار است؟ باید گفت فرفورئوس همانند استاد خود، به اساطیر شرک‌آلود یونانی و خدایان و فرشتگان نادیدنی باور داشت و آنها را باز نمود تمثیلی حقیقت فلسفی می‌دانست. ولی عامل مهم‌تر از این، به نقد تاریخی وی نسبت به اصالت مؤلفان برخی از بخش‌های کتاب مقدس بازمی‌گردد (Whittaker, 1918, p 108). وی حتی به غیب‌گویی و آیین‌های خرافاتی عامه مردم نیز معتقد بود و گفته می‌شود که پیش از آشنایی با فلوطین، دو کتاب یکی با نام *درباره فلسفه*، برگرفته از آیین‌های غیب‌گویی، و دیگری - یا شاید بخشی از همان اثر - با عنوان *درباره بازگشت نفس* نوشته بود که به نظر می‌رسد غیب‌گویی‌ها و باورهای اساطیری کلدانی را چونان راهنمای خود برگرفته است، به گونه‌ای که فرفورئوس، به پیروی از استادش به حلول و تناسخ باور داشت.

اما از سویی به رغم نمایل فرفورئوس به مذهب شرک یونانی، قرآینی نیز از باور وی به خدای واحد متعال و محیط بر عالم ماده وجود دارد (فرفورئوس، ۱۳۸۳، ص ۲۵) و از این‌رو تعیین دقیق موضع دینی فرفورئوس چندان آسان نیست و از سوی دیگر، نمی‌توان موضع نوافلاطونیان در برابر مسیحیت را بالکل یکسان و حتی مشابه فرض کرد، به ویژه آنکه اصحاب این مدرسه از اوایل قرن پنجم و سراسر قرن ششم - برای نمونه، از آگوستینوس و

بوئسیوس به بعد - نه تنها منتقد مسیحیت، بلکه عملاً فلسفه خویش را در جهت پیوند آموزه‌های این دین با سنت یونانی قرار دادند.

هستی و سلسله مراتب وجود

تقدیر فلسفه نوافلاطونی بی‌شبهت با تقدیر مؤلفه‌های اصلی آن، یعنی فلسفه‌های افلاطون و ارسطو نیست، به‌ویژه از جهت تغییرات و دگرگونی‌هایی که در ادوار بعدی هریک از این مدارس و مکاتب در جهت اصلاح، تکمیل یا گسترش نظریه‌های بنیان‌گذاران پدید آمد، به‌گونه‌ای که برای نمونه، شکاکیت آکادمی (افلاطونیان) میانه در اساس با یقین و جزمیت آکادمی قدیم سازگاری نداشت، در عین اینکه نمی‌توان انکار کرد که در این مکاتب، چارچوب فکری اخلاف به بسیاری از مولفه‌های اسلاف وفادار است. اما به هر تقدیر، در میان افلاطونیان متأخر، با وجود مشترکات بسیار در جنبه‌های نظری و عملی، تفاوت و اختلاف نیز اندک نیست و ای بسا میان استادان و شاگردان با چرخش‌هایی اساسی در رویکردها و تبیین‌ها مواجه شویم. از زمره این اختلاف‌ها را می‌توان در نوع تبیین سلسله مراتب موجودات و به‌ویژه نحوه صدور کثرات از مبادی عالی مشاهده کرد، یعنی همان مسأله‌ای که حتی افلاطونی‌های پیش از افلوپین را نیز سخت به خود مشغول داشته بود و نیز این مسأله که توضیح دهند چگونه می‌توان کثرتی از اشیا و اعیان جزئی و متفرد را به اصل و مبدایی واحد منتسب ساخت؟ بی‌وجه نیست اگر گفته شود محورهای اصلی نوشته‌های نوافلاطونیان در قلمرو مابعدالطبیعه و هستی‌شناسی عبارتند از: ربط حادث به قدیم؛ ربط متغیر به ثابت و مهم‌تر از آن ربط کثرت به وحدت (یا واحد).

در جهت حل اشکالات و دشواری‌های ناظر به این محورها و بویژه محور اخیر، اغلب فیلسوفان پس از افلوپین، دست به تغییراتی در ترتیب مبادی - اکانیم - سه‌گانه افلوپین بر پایه مضامین *تاسوعات* زدند، به‌گونه‌ای که این تغییرات را می‌توان تا آخرین چهره مؤثر این مدرسه در قرن ششم، یعنی یحیی فیلوپونوس در اثر معروف خویش - *ردیه بر پروکلوس* - به معنای *ردیه‌ای بر دیدگاه بزرگترین چهره نظام‌ساز این مدرسه فلسفی مشاهده کرد*^{۱۴}. در نوشتار حاضر، تغییرات ایجاد شده در رهیافت مابعدالطبیعی نسبت به

موجودات و مراتب واسطه را که توسط فروریوس بیان گردیده و از لابه‌لای آثار و گزارش‌های مربوطه به اندیشه وی قابل استخراج است، ملاحظه خواهیم کرد. اگرچه شهرت فروریوس بیشتر به سبب تدوین و ترتیب تاسوعات و نگارش زندگی‌نامه استادش افلوپین و همچنین انتشار نوشته‌های منطقی او به‌ویژه/یساغوجی است و علاوه بر این، از آراء اختصاصی و نوشته‌های مابعدالطبیعی او به دلیل طرد و امحای آن‌ها در سده‌های میانه اطلاع دقیقی در اختیارمان نیست. اما در عین حال از گزارش‌های برخی مورخان مانند اوزیوس، اسقف قیصریه (م. ۳۳۹) و برخی پاره‌نوشته‌ها می‌توان عناصر اصلی اندیشه وی را در این زمینه استخراج کرد. آنچه در نوشتار حاضر مورد توجه قرار گرفته، دیدگاه وی در مورد موجودات واسطه و چگونگی تبیین و توجیه سلسله مراتبی است که از «احد» تا «ماده» را دربر می‌گیرد:

شاید فروریوس را نتوان نخستین کسی دانست که سه‌گانه «وجود، حیات و عقل» را به جای سه‌گانه مشهور افلوپینی یعنی «واحد، عقل و نفس» نشانید، اما هرچه هست، از نابسندگی نظریه اکانیم سه‌گانه افلوپین در توضیح عناوینی چون وحدت و کثرت، حدوث و قدم عالم و نحوه اتحاد دوگانه نفس و بدن حکایت می‌کند. البته باید گفت میان پژوهشگران در این زمینه نظر واحدی وجود ندارد؛ آثار فروریوس آنقدر نیست که ما را به نتیجه‌ای قطعی رهنمون سازد، ولی از زمره متون کاملاً فلسفی که اکنون در اختیار ماست، رساله جملات^{۱۵} است که باید گفت به لحاظ محتوا در اصل رساله‌ای افلوپینی است. پیر هدوت^{۱۶} - از زمره محققان فرانسوی مکتب نوافلاطونی - معتقد است که نقش فروریوس در تبیین و ترجمه سلسله مراتب نوافلاطونی از جمله وجود، حیات و عقل بسیار قابل توجه است. اما پذیرش این سخن مستلزم برداشتی نسبتاً آزاد از تفسیر وی بر رساله پارمنیدس و دیگر منابعی است که اصالت فروریوسی آن‌ها محل تردید است (امیلسون، ۱۳۹۹، ص ۷۰۸).

اما در عین حال به نظر می‌رسد رهیافت فروریوس در ارتباط با نسبت اکانیم در طول زمان تغییراتی به خود دیده است؛ از هم سخنی با استادش افلوپین تا فاصله گرفتن از وی در این زمینه:

لونگینوس - استاد فروریوس در آتن - با توجه به رساله تیمائوس افلاطون که در آن مُثُل متمایز از دمیورژ است، مُثُل را جدای از عقل (نئوس) می‌داند. فروریوس نیز بر همین اعتقاد بود تا اینکه به مکتب فلوطین پیوست... وقائل به این شد که در عقل (نئوس) تعدد و تمایز وجود ندارد؛ یک حقیقت است که هم عاقل (توتون) است و هم معقول (توتومنون) و بدین سان دمیورژ افلاطون با عقل ارسطو در نئوس فلوطین متحد و یگانه می‌شوند، یعنی همه مُثُل‌ها (صُور کلیه) در نئوس موجود است و با آن یگانه. نه تنها صُور کلیه در نئوس موجود است، بلکه صور جزئی نیز در آن وجود دارد. (فروریوس، ۱۳۸۳، ص ۲۳)

چنان‌که می‌دانیم در تیمائوس افلاطون به وجود یک نفس عالم اشاره شده است، در حالی که بنابر نظر افلوطین و فروریوس، نفس صادر شده از عقل خود دارای دو مرتبه عالی و سافل است و نفوس جزئی به نوبه خود صادر شده از مرتبه سافل. اما باید توجه داشت که به لحاظ هستی‌شناسی، این کثرت نفوس جزئی، خللی به وحدت و هویت نفس کلی وارد نمی‌سازد. تا اینجا ظاهراً میان دیدگاه فروریوس با استادش تفاوتی نیست. اما وی با تأکید خاص بر غیرجسمانی بودن نفس، از سخن فلوطین فراتر رفته و می‌افزاید این نفس نیست که در جسم است، بلکه این جسم است که در نفس است و همچنین وجود نفس در عقل (همان: ۲۴) همچنین کثرت نفوس مقدم است بر کثرت بدن‌ها و اجسام، و این امر با وحدت مستمر نفوس در واحد ناسازگاری ندارد (Whittaker, 1918, p112). از سوی دیگر، دیدگاه برخی شاگردان و پسینیان فروریوس نیز به میزان نوآوری - و البته توانمندی فلسفی - رهیافت وی دلالت دارد. برای نمونه، یامبلیخوس - شاگرد فروریوس - با نظر به دیدگاه خاص فروریوس، هر دوی افلوطین و فروریوس را انتقاد می‌کند که نتوانسته‌اند تمایز دقیقی میان عقل و نفس ایجاد کنند. ناگفته نماند که هرچند زمینه بیان چنین تمایزی برای فروریوس وجود داشت، اما گویا وی در جملات غالباً از آن غفلت ورزیده و به نظر می‌رسد توجه وی در رساله اخیر، نه جنبه معرفت‌شناسانه، بلکه بیشتر جنبه هستی‌شناسانه نفس بوده است، در حالی که افلوطین در تشریح نسبت اکانیم سه‌گانه بر ویژگی عقلانی - معرفت‌شناسانه - نفس تأکید کرده و معتقد است نفس صرفاً واسطه‌ای میان عالم معقول و عالم محسوس نیست، همان‌گونه که عبارتی صریح در زمینه جایگاه

نفس در تیمائوس افلاطون بر این مسأله دلالت دارد. آنتونی لوید^{۱۷} در کتاب دیگری از فروریوس به نام جملات و نیز در تفسیر پارمنیدس که به آن اشاره شد، به تشخیص دیدگاهی در فروریوس دست یافته که بر مبنای آن وی در پی آن بوده است که اقاییم را با یکدیگر ادغام کرده و نتیجه بگیرد تنها «واحد» است که حقیقت دارد و سایر مراتب نوافلاطونی عبارتند از طبقات فرعی نظم یافته (یا مجموعه‌ای از مراتب متسلسل با سرسلسله‌ای به نام «واحد»). بدین ترتیب، هر یک از این مراتب - به جز مبادی و مراتب نخستین - نه تنها تصویری محض از مرتبه پیشین است، بلکه باید گفت تنها علت نخستین (واحد) است که می‌توان آن را قلمرو واقعی این مجموعه دانست (امیلسون، ۱۳۹۹، ص ۷۰۹).

می‌توان پرسید سرانجام تعریف فروریوس از این مراتب سه‌گانه چیست؟ پاسخ ممکن از سوی او چنین است: اگر بتوان هر چیز را بر حسب ویژگی‌ها و اقتضای درونی و ذاتی آن تعریف کرد، در اینجا باید گفت اقتضای درونی هر آنچه فروتر از «واحد» است، نتیجه ظهور خارجی مرتبه فراتر از خودش است؛ بنابراین، در جستجوی هستی حقیقی، ناگزیر در این سلسله مراتب باید تا آنجا بالا رویم که نهایتاً روشن شود تنها «واحد» است که کاملاً حقیقی است. این تقریر به نوعی معادل اندیشه وحدت‌گرایانه است. اما شواهد و قراین آن قدر نیست که با اطمینان گفته شود فروریوس نوعی وحدت‌گرایی (اندیشه توحیدی) مابعدالطبیعی را - آن هم به صورت نظام‌مند - تعلیم داده و به هر تقدیر، هر چند ممکن است این تمایل در افلوپین و فروریوس بسیار بیش از این‌ها هم بوده است. ولی نمی‌توان نتیجه گرفت که آن‌ها بر چنین عقیده‌ای به صورت جزمی پافشاری کرده‌اند (همان).

برای روشن شدن چگونگی تمایز و فراروی فروریوس در تبیین مراتب انواع و اجناس به‌ویژه از منظر هستی‌شناسی، توضیحی لازم است. در این زمینه امکان طرح پرسش‌هایی وجود دارد. پرسش نخست به صورت ایده‌باورانه (ایدئالیستی) چنین می‌شود: «آیا بر حسب نظرگاه افلوپین و به دنبال او فروریوس، واقعیت انضمامی اشیا و اعیان، امری است ذهنی یا خارجی؟». این پرسشی است دشوار و پیچیده که به آسانی نمی‌توان بدان پاسخ داد و از نشانه‌های این دشواری اینکه فروریوس حتی در منطق خود نیز با این مسأله مواجه

بوده است، به‌گونه‌ای که در مدخل خود بر مقولات ارسطو - موسوم به /ایساغوجی - چنین می‌نویسد:

... دانستن اینکه آیا (اجناس و انواع) همه واقعیت‌هائی قائم به خود هستند یا صرفاً تصویری ذهنی‌اند و در صورت پذیرفتن اینکه وجود مستقل و قائم به خود داشته باشند، آیا جسمانی‌اند یا غیرجسمانی، و بالاخره اینکه آیا به کلّ مفارق از محسوسات‌اند یا در اشیای محسوس‌اند و قوام شان به اشیای محسوس است... مساله ای است بسیار عمیق که مستلزم تحقیقی است کاملاً مجزاً و مبسوط‌تر. (فرفورئوس، ۱۳۸۳، ص ۶۱-۶۲)

گفتنی است دیدگاه افلوپین و فرفورئوس درباره موقعیت رساله مقولات درباره پرسش هستی‌شناسی متفاوت است: افلوپین که رساله‌ای انتقادی هرچند نه چندان دشمنانه علیه مقولات ارسطو نوشته بود، آن را اثری در باره وجود ارزیابی کرده بود و از این‌رو آن را متعلق به هستی‌شناسی و حاوی نظریاتی درباره ساختار جهان دانسته بود (امیلسون، ص ۷۱۱). وی به این نتیجه رسید که نسخه بازبینی شده از نظریه ارسطو در مقولات می‌تواند برای عالم محسوس درست باشد. شاگرد او، فرفورئوس می‌پذیرد که مقولات ارسطویی بر عالم محسوس منطبق‌اند. اما منکر این است که رساله مقولات رساله‌ای در هستی‌شناسی باشد، حتی اگر این هستی‌شناسی را به جهان محسوس محدود کنیم (همان).

دومین پرسش این‌گونه قابل طرح است که «با فرض عینیت یافتن اجناس و انواع، نسبت وجودی آن‌ها با یکدیگر چگونه است و آیا امکان ترسیم سلسله مراتبی در این جهت وجود دارد یا خیر؟» بی‌تردید فرفورئوس در پی پرکردن شکاف وجودشناسانه‌ای بود که همواره میان افلاطون و ارسطو وجود داشت، یعنی در یک سو قول به عینیت صور (ایده‌ها) و در سوی دیگر، قول به ذهنیت آن‌ها، و گزافه نیست گفته شود محور اصلی و کانونی کوشش نوافلاطونیان مصروف به توجیه همین مساله بوده و در همین جهت است که طرح موسوم به «درخت فرفورئوس» به میان آمد: «جوهر» به منزله جنس اعلی و پس از آن به ترتیب، «جسام»، «جسم متحرک» و «حیوان» قرار دارند. به دنبال فرفورئوس کسانی از نوافلاطونیان چون پروکلوس به مراتبی در میان مراتب درخت فرفورئوس قائل شدند؛

مراتبی که به نوعی وضعیت دو سویه دارند: به سوی فراتر از خود و به سوی فروتر از خود (مجتهدی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۶).

در هر صورت، این مطلب محرز است که با پذیرش وحدت‌انگاری مابعدالطبیعی - آن‌گونه که پیش از این توصیف کردیم - پاسخ ما به پرسش قبلی منفی خواهد بود، زیرا در این دیدگاه «واحد» به‌عنوان تنها وجود حقیقی، فراتر از هر اندیشه‌ای است؛ اما حداقل در ذهنیت^{۱۸} افلوپین و فرفورئوس، واحد به شیوه خاصی توصیف شده است: «واحد» شباهتی با نحوه ذهنیت انسان‌ها دارد، مانند برخی از صور اندیشه‌های فراعقلانی (برای نمونه، بنگرید: انثاد ۶، رساله ۸؛ انثاد ۵، رساله ۱). بدین ترتیب، حداقل دو نتیجه قابل استنتاج است: نخست، تأکید بر اینکه این مبدأ عالی، دارای عینیت و خارجیت و عاری از هرگونه جنبه ذهنی است، در اشتباه خواهیم بود. دوم اینکه، صرف‌نظر از هرگونه وحدت‌انگاری افراطی، قلمرو عقل از جنبه عینی نیز برخوردار است، یعنی قلمرویی که واجد نمونه‌های عالی (مثالی) چیزهایی است که اشیای عالم مادی سایه آن‌ها به شمار می‌روند. اما در عین حال، این نمونه‌ها از سنخ عقل و بنابراین ذهنی اند. بنابراین، افلوپین و فرفورئوس حداقل به این معنی ایده‌باور (ایده‌آلیست) به شمار می‌روند که تصور می‌کنند اعیان مادی محسوس واجد یک مبدأ ذهنی اند. اما باید خاطر نشان کرد که این ایده‌باوری^{۱۹} آن ایده‌باوری‌ای نیست که ادعا می‌کند عالم مادی محصول و نتیجه فعالیت ذهن ماست و اگرچه این عالم مجموعه‌ای از نمودها^{۲۰} یا حتی نوعی توهم^{۲۱} است. اما می‌توان آن را با نمود یا شبّحی که در آینه به صورت یک تصویر منعکس می‌شود، تشبیه کرد، نه با یک توهم صرف. البته روشن است آنچه در آینه دیده می‌شود، یک شیء واقعی نیست و اگر آن را به جای شیء واقعی بگیریم، دچار توهم شده‌ایم، با وجود این، تصویر منعکس در آینه کاملاً محصول تخیل و توهم ما نیست (امیلسون، ص ۷۱۰).

نفس و بدن

در زمینه علم‌النفس و وجودشناسی نفس نیز فرفورئوس معتقد است انسان حقیقی، انسانی است معقول و نفس حقیقی، نفسی نیست که در ارتباط با بدن است، بلکه نفسی است که فارغ از فعالیت‌ها و کارکردهای خارجی آن فی‌نفسه و در نسبت با مرتبه عالی‌تر لحاظ شود.

اما نفوس جزئی با جدا شدن از نفس عالم، با بدن و ماده پیوند یافته‌اند. همه نفوس آدمیان در آغاز در فلک ثوابت بوده‌اند، سپس هریک جامه‌ای ستاره‌ای یا نجومی که از «اثیر» یا «پنوما» است دربرکرده‌اند و به تعبیری دیگر، دارای مرکبی اثیری یا پنومائی شده‌اند که متحرک است (فروریوس، ص ۲۶). حیات بدن ناشی از اتحاد با نفس است و این تعبیری است از اتحاد ماده با صورت در نظام ارسطویی. از نظر فروریوس نفس مرتبط با بدن زنده است، همان‌طور که صورت درون بود در ذوات محسوس با ماده ارتباط دارد و همان‌طور که صورت درون بود از صور متعالی مشتق می‌شوند، به‌نحو مشابه نفوس نیز از نفس متعالی مشتق می‌گردند. حیات نفس و بدن که نفس به آن حیات می‌بخشد، مشتق از حیات روح است که این امر روشن می‌سازد چرا فروریوس میان حیات نفس و حیات بدن زنده قائل به تمایز نیست، در حالی که او حیات نفس متعالی و نفس تن‌مند را متمایز می‌داند. تا اینجا فروریوس دقیقاً دنباله‌رو افلوپین است. اما از اینجا به بعد نقطه جدایی قطعی فروریوس از افلوپین است و خود را ابتدا متعهدتر از افلوپین نسبت به این نظر ارسطو که نفس فعالیت بدن است و نتیجتاً متعهدتر به خودداری از نقد ارسطو به جهت ردّ جاودانگی نفس می‌سازد (کارمانولیز، ۱۳۹۲، ص ۳۱). از سوی دیگر، بدن آنگاه به فعلیت واقعی خود می‌رسد که در اتصال و ارتباط با نفس لحاظ شود و به بیانی دیگر «نفس بدن را یک بدن بالفعل کامل می‌سازد و در این معنا نفس کمال بدن زنده است و این دو تنها در اندیشه متمایزاند» (همان، ص ۳۱).

موافقت فروریوس با نظر ارسطو در مورد اینکه چگونه نفس با بدن اتحاد دارد و اینکه چگونه این امر علت کارکردهای بدن زنده را شرح می‌دهد، در اثری با عنوان *درباره قوای نفس* بیان شده است (همان، ص ۳۴). مهم‌ترین دشواری توافق‌ناپذیری در تبیین و گسترش دیدگاه افلاطون درباره نفس به همین نسبت دوگانه بازمی‌گردد، یعنی با حفظ ماهیت متمایز نفس از بدن، اولاً جاودانگی نفس در مقابل زوال تن و ثانیاً اتحاد و همراهی این دو چگونه امکان‌پذیر است؟ استدلال فروریوس بیانگر این است که نفسی که او به آن اشاره می‌کند، نفس متعالی است، یعنی همان نفس عقلانی که افلوپین از جاودانگی و سرمدیت آن با دلایلی مشابه دفاع می‌کند... فروریوس توضیح می‌دهد که افلاطون و ارسطو در مورد اصل الهی عقل - با اشاره به نزول نفس در *فایدروس* (قطعات ۲۴۶ و ۲۴۸) و مفهوم «نوس»

نزد ارسطو - اتفاق نظر دارند و سپس توضیح می‌دهد که این امر نشان‌دهنده توانایی نفس برای حصول شناخت خداست (همان، ص ۳۲ - ۳۴).

یامبلیخوس - شاگرد فروریوس - افلوپین و فروریوس را متهم می‌کند که از تمایزگذاری میان عقل و نفس ناتوان بوده‌اند. گویا فروریوس حتی با وجود آنکه می‌تواند از این تمایز حمایت کند. اما در مدخلی بر آموزش معقولات اغلب این تمایز نادیده گرفته شده است. لکن نمی‌توان انکار کرد که ظاهراً در اینجا آنچه موضوعیت دارد، پرسش از جایگاه هستی‌شناختی - و نه معرفت‌شناختی - نفس است. (امیلسون، ص ۷۰۸)

منطق

از زمره آثار ماندگار و ارزشمند فروریوس در زمینه فلسفه، بسط و گسترشی است که به دست وی در عرصه آثار منطقی ارسطو، آن هم در دوره بسط و غلبه سنت افلاطونی صورت پذیرفته است. همان‌طور که قبلاً هم ذکر شد، حتی قبل از افلوپین نیز افلاطونیان متمایل به سنت ارسطویی^{۲۲} وجود داشتند. برای نمونه، قبل از فروریوس افلاطونیان بودند که با رساله‌های منطقی ارسطو سروکار داشتند. اما به هر صورت این فروریوس است که سبب شد منطق ارسطویی در میان تعلیمات افلاطونی به نحو مؤثر مورد استفاده قرار گیرد. لذا از طریق او،/رغنون^{۲۳} ارسطو به‌عنوان مدخلی بر فلسفه مورد استفاده قرار گرفت؛ اثری که به سده‌های میانه و حتی بعد از آن نیز انتقال یافت.

فروریوس مقدمه‌ای بر مقولات^{۲۴} ارسطو نوشت که به /یساجوجی^{۲۵} شهرت یافت و بعدها در قرن ششم میلادی توسط بوئسیوس به لاتینی ترجمه شد و ترجمه وی تدریجاً به یک متن مقدماتی معتبر در سده‌های میانی تبدیل گردید. درواقع /یساجوجی نه تنها بر غرب لاتینی، بلکه بر شرق یونانی نیز تأثیر گذارد، تا آنجا که بعدها به زبان سریانی و عربی نیز ترجمه شد. به غیر از این، فروریوس تفسیرهای مفصلی نیز بر دیگر رساله‌های منطقی ارسطو نگاشته است که به جز یک تفسیر مقدماتی بر مقولات، تمامی آن‌ها از میان رفته‌اند. خواننده مقولات درخواهد یافت که این رساله حاوی برخی دیدگاه‌های متمایز با دیدگاه‌های افلاطون است؛ برای نمونه، این نظریه فروریوس که افراد (جزئیات) بر اجناس و انواع تقدم دارند. پرسش این است چگونه افلاطونیان جدی و وفاداری چون فروریوس

می‌توانستند این‌گونه آثار و نظریات را با نظام فلسفی خود سازگار کنند؟ پاسخ کلی این است که فروریوس و اتباع نوافلاطونی او در دوره متأخر بر این باور بودند که اساساً میان افلاطون و ارسطو اختلافی نیست؛ از این‌رو برای توجیه هرگونه اختلاف جدی میان آن‌ها آمادگی داشتند. گفته شده که فروریوس اثری درباره سازگاری میان افلاطون و ارسطو و اثر دیگری درباره تمایزات میان آن‌ها نگاشته است و حتی تلاش‌های نوافلاطونیان قبل از خود را در این زمینه نقد می‌کند: فروریوس می‌گوید که درس‌گفتارهای فلوطین با وجود ژرفای بسیار، دارای سامان استدلالی و منطقی چندانی نبوده است. یکی از مهم‌ترین اثرگذاری‌های فروریوس در تاریخ فلسفه این است که وی توانست جایگاه منطق ارسطو را در نوافلاطون‌گرایی استوار سازد و آن را چونان یک مادهٔ درسی ضروری در برنامهٔ آموزشی این مکتب بگنجانند (عظیمی، ۱۳۹۴، ص ۱۵).

با وجود آثاری مشابه در زمینه منطق، بی‌وجه نیست گفته شود وی تنها کسی بود که در درون آموزه‌های افلاطونی به منطق ارسطویی کاربردی محصل داد. از طریق او/آرگانون ارسطو بدانجا رسید که به‌منزلهٔ مقدمه‌ای برای فلسفه به کار رفت (همان، ص ۱۵). ابتکارات فروریوس در این زمینه اندک نیست و برای نمونه باید گفت وی در *ایساغوجی* «نوع» را جایگزین «تعریف» می‌کند و «فصل» را هم آشکارا به میان می‌آورد و این پنج کلی را چونان پیش‌زمینه‌هایی ضروری و/یا سودمند برای آموزه‌های مقولات، تقسیم و اثبات پیش می‌نهد (فروریوس، ص ۳۹؛ عظیمی و قراملکی، ۱۳۹۱، ص ۸۷). در این جهت، فروریوس از جنس، فصل، نوع، خاصه و عرض به عنوان پنج محمول کلی سخن می‌گوید که به رأی او برای شناخت آموزه‌های تعریف، تقسیم و اثبات ضروری‌اند (عظیمی و قراملکی، ص ۹۹-۱۰۰).

بی‌تردید، به واسطه روایت فروریوس از منطق ارسطو، راه‌سازگاری میان ارسطو و افلاطون دست کم در این عرصه هموارتر شده بود و چنان‌که گفته شد، حتی افلوطین نیز که رساله‌ای انتقادی - و نه چندان خصمانه - دربارهٔ مقولات ارسطو نگاشت، بر این اعتقاد بود که مقولات ارسطو در واقع اجناس عالی وجود است و بنابراین اثری است در زمینه هستی‌شناسی و بنابراین دربردارندهٔ نظریاتی درباره ساختار عالم. افلوطین به این نتیجه می‌رسد که تأمل در نظریه مقولات ارسطو نشان می‌دهد که وی به واقعیت و اصالت عالم

محسوس اعتقاد داشته است^{۲۶}. فروریوس اما، هرچند با این مطلب موافق است که مقولات ارسطو مربوط به عالم عینی محسوس‌اند، ولی این مطلب را نیز نمی‌پذیرد که مقولات رساله‌ای است صرفاً درباره پرسش‌های هستی‌شناختی؛ حتی هستی‌شناسی عالم محسوس. او این دیدگاه را می‌پذیرد که مقولات (و ظاهراً منطق ارسطو به طور کلی) کاملاً مستقل از مابعدالطبیعه و عرضه‌کننده شرحی قابل قبول درباره پدیدارهای محسوس^{۲۷} است. (ارسطو، مقولات، ۱۳۸۳، ص ۱۲۷). این مطالب ممکن است در قلمرو امور تجربی صادق باشد. اما یقیناً در قلمرو مابعدالطبیعه افلاطونی نمی‌تواند کاربردی داشته باشد.

با یادآور پرسش‌های سه گانه فروریوس در آغاز/یساغوجی، انتظار خواننده رساله او این است که مولف در پی پاسخی رضایت‌بخش باشد. اما چنین نیست، زیرا:

فروریوس گویا به دلیل ارتباط پرسش‌ها با حوزه متافیزیک و نه منطق، از پاسخ‌گویی بدان‌ها صرف نظر می‌کند. با این حال، پرسش‌های فروریوس سبب پدید آمدن مسأله مهم هستی‌شناسی کلیات شد که در این خصوص، بعدها سه دیدگاه کلی مطرح گشت: واقع‌گرایی، مفهوم‌گرایی و نام‌گرایی واقع‌گرایانه (ملایوسفی، ۱۳۹۱، ص ۳۸).

اما در این زمینه دیدگاه‌های دیگری هم مطرح شده، مانند اینکه:

فروریوس با تفسیری مختصر بر مقولات به نام/یساغوجی و مطرح کردن کلیات خمس، مقولات ارسطو را صرفاً منطقی می‌داند و در نهایت نشان می‌دهد که دیدگاه‌های هستی‌شناسانه افلاطون و ارسطو با هم سازگارند. به عبارتی هستی‌شناسی غیر افلاطونی ارسطو را در مقولات تغییر می‌دهد و مقولات را به منطق محدود می‌داند... وی در/یساغوجی چند کار انجام می‌دهد: اول آنکه، مقسم مقولات ارسطو را از موجود به لفظ تغییر می‌دهد. به این ترتیب مقولات را از اقسام وجود به اقسام لفظ تقلیل داده و کل بحث را به یک بحث منطقی که درآمد جدل است، محدود می‌کند. دوم آنکه، با منطقی صرف شدن مقولات جا برای نگاه هستی‌شناسانه افلاطونی دوباره باز می‌شود. زیرا کلیات دوباره می‌توانند موجودات حقیقی عالم بالا باشند که در فرآیند شناسایی با استدلال دیالکتیکی یا جدلی، می‌توان به وجود آن‌ها نائل شد. سومین کار آن بود که

استدلال قیاسی^{۲۸} ارسطویی را وارونه ساخت و به جای حرکت از کلی به جزئی، از جزئی به کلی برگرداند. (رفیعی و حاج‌حسینی، ۱۳۹۵، ص ۵۵-۵۶)

در اینجا بار دیگر پرسش نسبت میان نظام‌های افلاطونی و ارسطویی مطرح می‌شود و اینکه نوافلاطونیان چگونه ناسازگاری‌های میان این دو را توجیه می‌کردند. به‌طور کلی از نظر فروریوس متافیزیک افلاطون درباره‌ی امر واقع بر متافیزیک ارسطو برتری دارد ... علاوه بر این، فروریوس در آثار ارسطو پاسخ‌هایی را می‌یابد که افلاطون یا بدان‌ها نپرداخته و یا دست کم به روشنی پاسخ نداده است، این بدان معنی است که فروریوس در آثار ارسطو تکامل برخی آرای افلاطون را یافته است (همان، ص ۶۴-۶۵). البته به نظر می‌رسد باور فروریوس به سازگاری گوهرین میان افلاطون و ارسطو، خود ریشه در باور فراگیرتر دیگری دارد. او بر آن است که کذب و خطا به‌راستی در سخن و اندیشه‌ی فیلسوفان باستان راه ندارد و حکمت، آن حقیقت جاودانی است که حکیمان باریافته به درگاه آن هرگز نمی‌توانند تعارض و تخالف داشته باشند.

یامبلیخوس سوری: فلسفه، ریاضیات و علوم خفیه

یامبلیخوس سوری (ح ۲۴۰-ح ۳۳۰) را پس از افلوپین و شاگردش فروریوس، چهارمین و با احتساب آمونیوس ساکاس، پنجمین چهره تأثیرگذار مکتب نوافلاطونی خوانده‌اند. از جزئیات زندگی وی اطلاع چندانی در دست نیست. اما ظاهراً ائوناپیوس^{۲۹} ساردینی فقراتی از زندگی وی را بازگو کرده است؛ از جمله اینکه او نزد آناتولیوس و فروریوس تعلیم دید و نزد آناتولیوس مذاهب فیثاغوری، کلدانی و مصری را فرا گرفت (Lloyd, 1972, Vol. 3- p 105). البته اینکه آشنایی او با این دو تن در کجاها اتفاق افتاده نزد ما نامعلوم است. اما می‌توان حدس زد که او احتمالاً در حدود ۲۷۰ یا ۲۸۰م در روم - یعنی در آن هنگام که فروریوس مدرسه افلوپین را بازسازی می‌کرد - وی را در آنجا ملاقات کرده است. (Ibid).

این مسلم است که یامبلیخوس مدتی به عنوان شاگرد در حلقه‌ی درس فروریوس حاضر بوده است. ولی اندکی قبل از مرگ استاد، حلقه‌ی او را ترک کرده و احتمالاً در ۲۹۰ برای تأسیس مدرسه‌ی خود در شهر آپامنا^{۳۰} - که پیش‌تر از آن مرکز فعالیت فلسفی کسانی چون

نومنیوس^{۳۱} نوئیثاغوری بوده - به سوریه بازگشته است (Ibid). او در آنجا حلقه‌ای متشکل از اعیان و اشراف محلی تشکیل داد و شخصی به نام سوپاتر^{۳۲} - که ظاهراً از نظر مادی حامی او بوده است - و کسانی چون لیسینیوس^{۳۳} - که در شکوفایی مدرسه در حوزه شرقی نقش داشته‌اند - و کسانی چون آیداسیوس قدیس، اوستاخیوس کاپادوکیایی و ثیودورس آسینایی نیز در حلقه وی حاضر می شدند. اما پس از پیروزی امپراتور کنستانتین و به دلیل مخالفت او با انجمن‌های سحرآمیز و یونانی‌مأب و مقارن با مرگ یامبلیخوس، این مدرسه نیز تجزیه شد و شاگرد ارشد وی آئدسیوس^{۳۴} به پرگامون رفت و در آنجا سنت فکری یامبلیخوس را به نسل‌های بعدی تداوم بخشید (Ibid) بنابر گزارش‌های موجود مرگ یامبلیخوس را در حدود ۳۳۰ ضبط کرده‌اند. نقش و تاثیر تعلیمات یامبلیخوس و تمایز وی از اسلاف نوافلاطونی‌اش همواره مورد توجه و تحلیل پژوهشگران این حوزه قرار داشته و دارد، از آن‌رو که اختلاف نظر در این زمینه اندک نیست، اما از دیدگاه کسانی چون پروفیسور دادز:

اهمیت تاریخی یامبلیخوس آنچنان که باید و شاید درک نشده است، بی‌شک بدان سبب که آثار مابعدالطبیعی او از میان رفته و کلیات اندیشه‌هایش عمدتاً باید از روایت‌های پروکلوس و پاره‌های *اندر/اسرار مصریان* - اثری شبه فلسفی که در آثار استوبایوس حفظ شده است - بازسازی شود. درست است که او مفسر اسرار دین و اهل علوم غریبه بوده و البته از حیث کیفیت عقلانی هرگز به پوسیدونیوس یا افلوپین نمی‌رسد، اما سهم او در تکوین نهایی مکتب نوافلاطونی کمتر از ایشان نبوده است... با او نه تنها یک مکتب جدید، که جهت فکری تازه‌ای آغاز می‌شود. نه تنها سابقه بسیاری از تعالیم که بعدها در نظام نوافلاطونی اهمیت یافت، به او باز می‌گردد، بلکه ظاهراً بعضی اصول دیالکتیکی نیز که از ارکان این ساختمان فلسفی بشمار می‌آید - گو اینکه تا حدودی ریشه در اندیشه‌هایی قدیم‌تر دارد - نخستین بار در آثار او به صورت نظام‌مند استفاده شده است. اصول دیالکتیکی چون قانون حد وسط و سه‌گانه (ماندن، صدور، بازگشت) و انعکاس ساختاری واحد در مراتب متعاقب. نام یا ننگ نخستین

فیلسوف مدرسی بیشتر برآزنده اوست تا پروکلوس (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص ۲۵-۳۶).

با این حال، یامبلیخوس در زمان خود به‌عنوان معلمی سرشناس شهرت داشت، به‌گونه‌ای که از او با عنوان معلم الهی نام برده شده است. ولی می‌توان گفت در مقایسه با سایر نوافلاطونیان، نوشته‌های فلسفی او اصالت و تأثیر چندانی نداشته‌اند.

آثار

یامبلیخوس اصولاً نویسندهٔ پرکاری بود و از مهم‌ترین نوشته‌های او رساله‌ای است با عنوان *اسرار مصری؛ پاسخ نامهٔ فرفورئوس به آنه‌بو (آبامون)*^{۳۵}. او در *اسرار مصری* تلاش می‌کند اعمال و اوراد و مراسم جادوگرانه را با فلسفهٔ افلاطونی سازگار کند. اگرچه تلاش او در جهت توجیه عقلانی این اعمال است، با وجود این، اثر او ارزش علمی چندانی ندارد. ولی در عصر تجدید حیات فرهنگی اروپا برای مقاصد افسونگری با هیروگلیف و دیگر نمادهای مفروض شرقی مورد اقبال قرار گرفت. این کتاب متن مهمی است دربارهٔ فلسفهٔ دینی - و در عین حال علیه دیدگاه‌های فرفورئوس - که در آن یامبلیخوس تأکید می‌کند فلسفهٔ نوافلاطونی با دیانت مسیحی ناسازگار است. این کتاب با عنوان *Les mystères d'Égypte* با در ۱۹۶۶ در پاریس به چاپ رسید (Lloyd, p 105).

دیگر اثر مهم او شامل مجموعه‌ای است با عنوان *المذاهب الفیثاغوریهٔ حاوی ده کتاب* که در آن‌ها مقدمهٔ مفصلی بر فلسفهٔ فیثاغورس نگاشته شده است که البته فقط چهار کتاب اول آن موجودند و عبارتند از: *زندگی فیثاغورس*^{۳۶}، *پندهای فلسفی*^{۳۷}، *رساله‌ای در باب علوم کلی ریاضی*^{۳۸} و *شرح مقدمهٔ حساب*^{۳۹} از نیکوماخوس گراسایی^{۴۰} نوفیثاغوری. ذکر این نکته لازم است این کتاب صرفاً به زندگی فیثاغورس مربوط نیست، بلکه بیشتر توضیح روش زندگی فیثاغوری به همراه زندگینامهٔ فیثاغورس است (Ibid).

علاوه بر اینها، بخش عقایدنگارانه از رسالهٔ دربارهٔ نفس و خلاصه‌هایی از چند نامهٔ فلسفی او در *هستی‌شناسی جان استوبی*^{۴۱} باقی مانده‌اند (Ibid). به غیر از اینها، شواهدی مبنی بر شروحاتی از یامبلیخوس بر افلاطون و ارسطو و قطعاتی از این شرح‌ها وجود دارد که در آخرین شروح پروکلوس باقی مانده‌اند؛ اصیل‌ترین این شرح‌ها شرحی است بر *آلکسیادس*،

فایدروس، تیمائوس، و پارمنیدس افلاطون و نیز مقولات ارسطو که شرح مقولات وی توسط سیمپلیکیوس حفظ شده است.

نکته اساسی این است که یامبلیخوس در خلال شروح خود به شدت از ارسطو دفاع و تلاش کمتری در جهت ترکیب آن با گرایش عام نوافلاطونی می‌کند. برای نمونه، او از تعریف ارسطویی حرکت به عنوان نقص یا قوه در مقابل تلقی افلوپین و رواقیان که حرکت را نوعی فعالیت و فعلیت می‌دانستند، دفاع می‌کند. استدلال او این است که ارسطو مفهوم بالقوه را به معنای امکان در مقابل مفهوم بالفعل - چنین و چنان بودن - قرار می‌داد، در حالی که مخالفان او این مفهوم را با مفهوم امکان فی نفسه^{۴۲} به عنوان مخالف و متضاد فعلیت یا فعالیت مغشوش ساختند. اغلب مورخان در تبیین میزان اهمیت شرح تأثیرگذار او بر علم‌النفوس ارسطو به خطا رفته‌اند. با توجه به تمایزاتی که پیشگامان نوافلاطونی او میان عقل و نفس از سویی و میان نفس انسان و نفس غیر متحد با جسم بیان کرده‌اند، یامبلیخوس نشان می‌دهد که چگونه سنت افلاطونی خالص نیاز به تمایز علم‌النفوس و متافیزیک ندارد. او همانند بیشتر افلاطونیان زمان خود به باورهای گنوستیک و بعضاً اعمال جادوگرانه و ساحرانه در جهت نجات و رهایی انسان جذب شد.

مراتب هستی

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، او به عنوان شاگرد فروریوس در واقع به تمامی اندیشه‌ها و آثار او آشنایی داشت. ولی در مواردی مهم و کلیدی با او اختلاف عقیده پیدا کرد و راه خود را از وی و سنت نوافلاطونی جدا کرد (Ibid). از موارد مهم این اختلاف‌ها، تأکید یامبلیخوس بر موقعیت و اهمیت کهانت^{۴۳}، سحر و جادو و نسبت این امور با آموزش‌های فلسفی بوده است، بدین‌صورت که به عقیده یامبلیخوس، به صرف استدلال عقلی و روش فلسفی و بدون فراگیری سحر و جادو و التزام به مراسم و آداب کهانت، نمی‌توان به درجات بالای روشن‌بینی و معرفت رهنمون شد و انسان تنها از طریق شعائر سری و رمزی و نمادها است که می‌تواند با الوهیت ارتباط پیدا کند. یامبلیخوس می‌گوید:

تعقل نیست که کاهنان را به ایزدان می‌رساند. پس چه چیز فیلسوف نظری را از اتحاد کاهنانه با ایزدان بازمی‌دارد؟ زیرا در حقیقت چنین نیست (یعنی به این

اتحاد نائل نمی‌شود). اتحاد کاهنانه فقط با اجرای صحیح و تکامل بخش اعمالی وصف‌ناپذیر که فراتر از هر تعقلی است و با اتکا به قدرت نمادهائی زائدالوصف که تنها به تعقل ایزدان درمی‌آید، میسر می‌شود (به نقل از: پروکلوس، ۱۴۰۱، ص ۳۶).

آنچه در اینجا بیش از هر چیز به ذهن متبادر می‌شود، نقش و تأثیر سنت‌ها و آئین‌های کهن بر اندیشه‌های فلسفی به‌ویژه در قلمرو اسکندریه و پرگامون است و از آن جمله کهنات است که نوعی جادوی آئینی و کتاب آن سروش‌های کلدانی است که سبک و سیاق آن بیش از همه به پاپیروس‌های جادویی یونانی - مصری شباهت دارد. این تحول نتیجه طبیعی تنزل جایگاه کیهانی نفس انسان بود که یامبلیخوس و اکثر پیروانش بدان قائل بودند. (همان)

در این زمینه، وی به مراتب چهارگانه فضیلت مورد نظر فروریوس، مرتبه‌ای را نیز به‌عنوان پنجمین و عالی‌ترین مرتبه به نام فضایل یگانه (هنایای) یا کاهنانه اضافه کرد که آدمی به‌وسیله آن‌ها می‌تواند خودش را تا خود هستی نخستین برکشد. (تسلر، ۱۳۹۵، ص ۴۵۱) در اینجا تأثیر آیین گنوسی و آموزه‌های سرّی آنان بر اندیشه یامبلیخوس و برخی دیگر از افلاطونیان این دوره آشکار است و از این‌رو می‌توان گفت با یامبلیخوس است که فلسفه نوافلاطونی با سحر و جادو و علوم خفیه آمیخته شد و مهم‌تر اینکه، دیدگاه وی توسط افلاطونیان بعدی نیز مورد تأیید قرار گرفت. اما چنین نبود که این دستکاری در نظام هستی‌شناسانه نوافلاطونی واکنش‌های دیگر فیلسوفان را برانگیخته نکند. برای نمونه، فروریوس در نقد تندی علیه یامبلیخوس نامه‌ای خطاب به «آنه‌بو» نوشت و به دیدگاه ناظر به فراگیری و عمل به سحر و جادو شدیداً انتقاد کرد و در پاسخ به این نامه، یامبلیخوس نیز با حمایت شخصیت مشهوری از روحانیون بلندپایه مصری به نام آبامون (آنه بو)^{۴۴} به دفاع از خود برخاست. در کل باید گفت یامبلیخوس در آثار مکتوب خویش بیشتر در مقام یک متاله اهل نظر ظاهر شده است تا در مقام یک فیلسوف، و از آنجا که او تفکری غیر انتقادی داشت، ترجیح می‌داد که - به زعم خویش - الهیات سنتی را از اخیرترین و غربال شده‌ترین منابع اخذ کند (همان، ص ۴۴۹).

همان‌طور که پیش از این اشاره شد، نظام فلسفی یامبلیخوس اساساً تفصیل افلاطون محوری فلسفه افلوپین است، هرچند دیدگاه‌ها و نوشته‌های نوفیثاغوری و مکاشفات کلدانی^{۴۵} قویاً در او تأثیر داشته‌اند. ویژگی بارز فلسفه او این است که برغم آنکه وی نظام سه‌گانه مبادی افلوپین - احد، عقل و نفس - را پذیرفت. اما هرکدام را به نوبه خود تفصیل داد و سلسله مراتب موجودات را با شاخه‌ها و تقسیم‌بندی‌های بیشتر و جزئی‌تری ترسیم کرد (Wallis, 1972, p 113) تا بدین نحو، به زعم او برخی تناقضات دیدگاه افلوپین - به‌ویژه در مورد «احد» - را که در عین بساطت و وحدت، منشاء همه کثرات است، به شکلی مرتفع کند؛ بدین نحو که «احد»ی وراى احد افلوپین فرض کرد تا فاصله او را از کثرات به اعلی مرتبه ممکن، بیشتر و بیشتر کند و چنین واقعیتی را وراى هر نوع توصیف و هر خیری قرار دهد. از این رو «أحد نخست»، برتر و متعالی و وراى همه چیز و «أحد دوم» منبع کثرت و خلقت است (کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۵۴۷). احد نخست متعالی بر زوج محدودیت و نامحدودیت حاکمیت دارد و این دو به نوبه خود مبدأ سوم - احد وجود^{۴۶} - را که با اقنوم بعدی - یعنی عقل (نوس) یا عالی‌ترین عنصر - پیوسته است، ایجاد می‌کند. به همراه احد، وجود کثرتی از یگان‌های الهی - *henads* - قابل تشخیص است که به‌عنوان صور مرتسمه^{۴۷} یکپارچه نظام صورت‌هایی که محتوای عقل هستند به کار می‌آیند (Lloyd, p 105). به همین ترتیب، وی عقل مورد نظر افلوپین را به دو عالم معقول و عقلانی تقسیم کرد که اولی جهان مُثل است و دومی جهان موجودات زنده... و هر دو جهان معقول و عقلانی را نیز هر کدام به سه بخش تقسیم کرد که آخرین آن‌ها گویا تقسیمی هفت‌تایی می‌پذیرد (تسلر، ۱۳۹۵، ص ۴۵۰) بعدها همین تقسیم‌بندی نزد کسانی چون پروکلوس نیز افزایش یافت، به‌گونه‌ای که وی در اصول الهیات خویش، در میان ایزدان عقلی و معقول، طبقه‌ای واسطه از ایزدانی را قرار داد که هم عقلی و هم معقول‌اند. (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص ۳۲)

در نظام وجودشناختی یامبلیخوس، این تقسیم‌بندی به قلمرو نفس نیز سرایت کرده، به گونه‌ای که نفس نخستین، دو نفس دیگر را پدید می‌آورد. اما این نفوس را از عقل که بدان‌ها تعلق دارد، متمایز کرده و به خود عقل نیز صورتی دوگانه می‌بخشد (Wallis, 1972, p 114). گرایش یامبلیخوس به تقسیم و تکثیر مراتب، در هر دو سوی جهان

فراحسی و این جهانی نیز اعمال شده است؛ تغییری که به‌طور قطع او را به‌عنوان مبتکر نوعی هستی‌شناسی تلفیقی در نظام فلسفی و الهیاتی نوافلاطونیان معرفی می‌کند. برای نمونه، در قلمرو یگان‌ها و الهگان، ایزدان نیز در نظام فلسفی او به مراتب و طبقاتی چند تقسیم شده‌اند: ایزدان فراج جهانی و این جهانی که در مجموع به عدد سیصد و شصت می‌رسد؛ کمیتی که گویا از نظام اعداد فلکی و علم هیأت وام گرفته شده است. (تسلر، ۱۳۹۵، ص ۴۵۰) در نظام الهیاتی و فلسفی پروکلوس همین طبقات ایزدان و نیز سه‌گانه اصلی موجود و حیات و عقل به سه‌گانه‌های فرعی دیگری تقسیم شده است... و گفتنی است آموزه یگان‌های الهی که گویا از ویژگی‌های مکتب آتن به شمار آمده، در رساله *اصول الهیات* پروکلوس جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است. (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص ۳۱-۳۲)

افزون بر این، یامبلیخوس معتقد است که رابطه نفس با عقل و احد غیرمستقیم‌تر است و برای نجات فرد به وسائلی چون سحر و آداب کهنانت و تشریفات مذهبی نیاز است و در اینجاست که عمیقاً از تعلیمات اسلاف خود - افلوپین و فروریوس - جدا می‌شود. با چنین دیدگاه‌هایی بود که بعدها متهم شد که سنت افلاطونی را فراتر از یک مذهب قرار داده و همین مشخصه سبب شد که او را به‌طور خاص نزد امپراتور یولیان که قریب یک قرن بعد او می‌زیست، محبوب کرد. (Lloyd, p 105). همچنین گفته شده او بسیاری از خدایان سنتی مذاهب شرک را در نظامش جای داد، بدین ترتیب که همه ایزدان و اساطیر یونان را به عنوان شیاطین و فرشتگان در همین عالم معرفی کرد و تلاش نمود آن‌ها را بر اساس سلسله اعداد مرتب کند که این امر نیز بعدها توجه امپراتور یولیان را جلب کرد و تا بدانجا پیش رفت که سنت هلنی را به عنوان رقیبی برای مسیحیت قرار دهد؛ طرحی که با مرگ او در ۳۶۳ به پایان رسید.

تأثیر ریاضیات فیثاغوری بر آراء یامبلیخوس تا آنجا پیش رفت که اعتقاد داشت همه علوم بر کمیت‌های محدود و نامحدود بنا شده‌اند و سلسله اعداد در واقع از احد ساخته شده و بنابراین، احد مبدا کثرات است. احجام هندسی نیز از وحدت، نقاط و سطوح پدید آمده‌اند و از آنجا که این فرآیند صدور و پیدایش، زیبایی و خیر را نیز به همراه دارد، پس فراگیری دانش ریاضی و علوم مبتنی بر ریاضی راهی است به سوی فضیلت واقعی و اعداد فردی

بیشتر نمادهای خدایان فردی معابد یونان‌اند. با این وصف، تلقی ریاضی‌گونه یامبلیخوس از عالم به حوزه نظری محدود نمی‌شود و باید انتظار داشت به قلمرو عمل و احکام اخلاقی نیز کشانده شود:

یامبلیخوس چنین استدلال می‌کند که اگر دوگان را نظامی از دو یکان تلقی کنیم، در این صورت یکان‌ها باید پیش از دوگان پدید آمده باشند و اگر یکان نیمی از دوگان باشد، پس دوگان ضرورتاً بر یکان مقدم خواهد بود و اگر باید این ارتباط دوسویه میان یکان و دوگان حفظ شود، پس بالضروره آن‌ها هر دو همزمان و به‌طور مستقل باید وجود داشته باشند، چون همواره نصف، نصف آن چیزی است که دو برابر است و دو برابر، دو برابر آنچه نصف آنچه نصف است و هیچ‌یک تقدم یا تأخیری بر دیگری نخواهد داشت (بینای مطلق و دامادی، ۱۳۹۱، ص ۸۹).

یامبلیخوس و حوزه سوری

چنان‌که پیش از این بیان شد، یامبلیخوس با افزودن عناصر جدیدی از آئین‌های شرک، شامل اسطوره و سحر و کهنات و علوم غریبه و مانند آن و تأکید بر پالایش نفس به شیوه نوفیثاغوریان و غنوصیه، تلاش کرد تبیینی فلسفی از مذهب عمومی یونانی مطرح کند. اگرچه به نظر می‌رسد تعلیمات او تأثیر بلندمدتی در مدارس بعدی افلاطونیان نداشته است. ولی در عین حال رد پای اندیشه‌های وی را حتی تا زمان متألهان مسیحی قرون نوزدهم و بیستم نیز می‌توان شناسایی کرد. تأثیر اندیشه‌های او را تا آنجا دانسته‌اند که برای نمونه، اثر مهمی همچون *اصول الهیات* پروکلوس را شدیداً متأثر از افکار و کلمات یامبلیخوس خوانده‌اند (پروکلوس: ۳۱). تردیدی نیست که سابقه برخی تعلیمات این کتاب به یامبلیخوس بازمی‌گردد (همان). با این حال، از شاگردان بی‌واسطه و با واسطه او در دو حوزه آتن و پرگامون چیزی جز اطلاعاتی پراکنده آن هم به واسطه گزارش دیگر مورخان یا نوافلاطونیان در اختیار ما نیست.

از مهم‌ترین شاگردان او باید به تئودوروس آسینایی^{۴۸} اشاره کرد. چنین برمی‌آید که او در کوشش برای نشان دادن ترتیبی ثلاثی در همه بخش‌های جهان فوق حسی، پیش‌گام

پروکلوس بوده است. به دنبال موجود نخستین - که او بر خلاف یامبلیخوس، موجود واحدِ دومی را از آن متمایز نمی‌سازد - به سه تا سه‌گانه می‌رسیم که او عقل را بدانها تقسیم می‌کند: معقول، عقلانی و صانع که به نوبه خود به سه تا سه‌گانه تقسیم می‌شود. سپس نوبت به سه نفس می‌رسد که پایین‌ترین آنها نفس جهان یا سرنوشت است و بدن آن همان طبیعت است (تسلر، ۱۳۹۵، ص ۴۵۲). شخص اخیر به کلی راه خود را از استادش جدا کرد و برخی از تعالیم مختلف - آموزه‌های نومنیوس، افلوپین، آملیوس، فروریوس و یامبلیخوس - را با یکدیگر ترکیب کرده و تعلیم می‌داد.

آیدسیوس از دیگر شاگردان یامبلیخوس و پایه‌گذار حوزه‌ای در پرگامون (آلبانی فعلی) بوده است. به نظر می‌رسد حوزه مذکور جایگاهی را نیز برای طریقه عرفانی - فلسفی افلاطونی در خصوص پالایش و تطهیر قائل بوده و صرفاً بر رویکرد سحرآمیز تأکید نمی‌کرده است.

نتیجه‌گیری

به‌طور خلاصه می‌توان گفت به هر اندازه فروریوس در جهت حفظ و انتقال ساختار و عناصر نظام اولیه و نسبتاً خالص پایه‌گذاران مکتب - افلوپین و استادش آمونیوس ساکاس - تلاش کرد، یامبلیخوس و پیروان او با فاصله گرفتن از آن ساختار، به تأمل فلسفی محض نوافلاطونیان اولیه بسنده نکرده و در عوض بیشتر بر عنصر سحر و جادو تأکید کردند. بدین ترتیب، آموزه‌های آنان در خصوص تأکید خاص بر روش‌های سحرآمیز و سنت‌های کهن رمزی که در قرون بعدی مطرح شد، با اشکال و صورت‌هایی از مذهب هندو و بودا قابل مقایسه است. به‌علاوه، در مقابل سادگی نظام سلسله مراتبی افلوپین و شاگردش فروریوس، یامبلیخوس و دیگر حوزه‌های فلسفی - الهیاتی پسایامبلیخوسی^{۴۹} با افزایش و تعدد اقانیم، ضمن ارائه ترکیبی جدید از مولفه‌های گوناگون دینی، عرفانی و اسطوره‌ای با آموزه‌های اولیه نوافلاطونیان، زمینه‌های انشعاب و تعدد مشرب‌های این مدرسه را در دوره‌های بعدی فراهم ساختند. به‌طور مشخص، در زمینه سه‌گانه بنیادین احد و عقل و نفس و همچنین سلسله مراتب موجودات میان این اقانیم، گونه‌ای از طرح هستی‌شناسانه مبتنی بر تکثیر مراتب و ایزدان و یگان‌ها از جانب یامبلیخوس وارد شد که نه تنها بی‌سابقه،

بلکه در مواردی با چارچوب اولیه این مدرسه فلسفی سازگاری نداشت. اما همین ابتکار و ابداع آن قدر نافذ و موثر واقع گردید که عمده اصول ساختاری فلسفه نظام‌مندی چون فلسفه پروکلوس به‌ویژه در *اصول الهیات* متأثر از او (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص ۳۸) و میراث پرورش یافته پیروان اوست. از این فراتر، شاید بتوان گفت اگر فرفورئوس به دلیل مخالفت صریح خود با مسیحیت نتوانست باندازه منطق خود در قلمرو مابعدالطبیعه تأثیرگذار شود. اما یامبلیخوس برغم عدم وفاداری به اصول نوافلاطونیان اولیه، توانست راه شکل‌گیری مکتب نوافلاطونی مسیحی را - هرچند نه به اندازه آثار دیونسیوس مجعول - هموار کند.

تشکر و قدردانی

از مسئولان محترم نشریه پژوهش‌های هستی‌شناختی و داوران محترم که با دقت نظر عالمانه خویش سبب رفع ابهامات و بهبود مقاله حاضر شدند، سپاسگزارم.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

منابع و مآخذ

- Azimi M. [The Purple Philosopher: Life, Thoughts, and Writings of Porphyry]. *Journal of History of Philosophy*. 2015;4: 9-30. Persian.
- Azimi M, Qaramaleki, A. F. [The Development of Quinque Voces: Aristotle, Porphyry, Farabi, Ibn Sina]. *Journal of Philosophy and Kalam*. 2012;3: 87-122. Persian.
- Binayemotlagh S, Damadi, M. [Pythagoreans and their Attitude towards Number]. *Journal of History of Philosophy*. 2012;2: 71-100. Persian.
- Fathi H. [Translation of Outlines of the History of Greek Philosophy]. Eduard Zeller (Author). Tehran: Hekmat Publications; 2016. Persian.
- Ghotbi A. [Adaptation of Plato's and Aristotle's Psychology according to Porphyry]. Karmanolis G. E. (Author). *Journal of Information of wisdom and knowledge*. 2012;5: 31-37. Persian.

- Khansari M. [Translation of Isagoge and Categories]. Porphyry and Aristotle (Authors). Tehran: Nashr-e Daneshgahi Publication; 2022. Persian.
- Lloyd A. C. In: The Encyclopedia of Philosophy. Editor in Chief: Paul Edwards, Vol. 5-6, New York: Macmillan and Free Press; 1972.
- Lotfi M. H. [Translation of The Enneads]. Plotinus (Author). Tehran: Kharazmi Publication; 1987. Persian.
- Moazzami A. [Translation of Routledge History of Philosophy: From Aristotle to Augustine, Volume 2]. Emilsson, E. K. In: David Furley (Ed.). Tehran: Cheshmeh Publications; 2020. Persian.
- Mojtabavi J. [Translation of History of Philosophy, Volume 1: Greece and Rome]. Frederick Copleston (Author). Tehran: Elmi Farhangi (Soroush) Publications; 1989. Persian.
- Mojtahedi K. Late Platonists (from Eudarius to Victor Cousin). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies; 2015. Persian.
- Mollayusofi M. [The Influence of Original Sin on the Debate of Universals in Middle Ages]. Journal of Philosophy of Religion Research. 2012;19: 37-54. Persian.
- Rafi'i F, Hajhoseini, M. [A Comparative Study on Universals from different points of views (Aristotle, Porphyry, Avicenna)]. Journal of Human Science research. 20126;2: 55-79. Persian.
- Rezazadeh H. [Revision of the Rule of the Identity of Subject and Object]. Journal of the Faculty of Literatures & Humanities of Tehran University. 2007;4: 85-100. Persian.
- Saket A. H. [Translation of The Elements of Theology]. Proclus (Author). Tehran: The Iranian Research Institute of Philosophy; 2022. Persian.
- Tavakkoli Bina M. [Translation of Against Proclus' "On the eternity of the world, 1-5,]. Philoponus (Author). Tehran: The Iranian Research Institute of Philosophy; 2022. Persian.
- Wallis R. T. Neo-Platonism. London: Hackett Publishing Company, Inc.; 1972.
- Whittaker T. The Neo-Platonists, Cambridge: Cambridge University Press; 1918.

یادداشت‌ها

¹ Eneaddes

² Nous

- 3 Immanent Absolute
- 4 Eastern monism
- 5 Advaita Vedanta
- 6 Mahayana Buddhism
- 7 Iamblichus
- 8 Proclus
- 9 Post-Platonism
- 10 Amelius
- 11 Syrian
- 12 Pergamene
- 13 Life of Plotinus

^{۱۴} بنگرید: فیلوپونوس، ۱۴۰۱، مقدمه ترجمه انگلیسی

- 15 Sententiae
- 16 Pierre Hadot
- 17 Anthony Lloyd
- 18 Mental life
- 19 Idealism
- 20 Appearances
- 21 Illusion
- 22 Aristotelianism
- 23 Organon
- 24 Categories
- 25 Isagoge

^{۲۶} و این به معنای مخالفت صریح با دیدگاه افلاطونی است.

- 27 Sensible Phenomena
- 28 Deductive reasoning
- 29 Eunapius
- 30 Apamea
- 31 Numenius
- 32 Sopater
- 33 Licinius
- 34 Audesius

- 35 Reply to the Letter of Porphyry to Anebo/ On the Mysteries of the Egyptians

الأسرار المصرية/ رد المعلم ابامون علی رسالة فروریوس الی أنابون و حل الشکوک التي وردت فيه

^{۳۶} Life of Pythagoras / حیاة فیثاغورس

^{۳۷} Exhortation of philosophy / الحض علی الفلسفة

^{۳۸} On the General Science of Mathematic / رسالة فی العلم الرياضي بصفة العامة

^{۳۹} Introduction to Arithmetic/ مدخل الی علم الحساب / إلهیات الحساب

- 40 Nicomachus of Gerasa
- 41 John Stobi
- 42 possibility itself
- 43 Theurgy
- 44 Abammon
- 45 Chaldaean Oracles
- 46 Hen on
- 47 Pre figurations
- 48 Theodorus of Asina
- 49 Post- Iamblichean

معرفی نویسنده



حسین کلباسی اشتري استاد دانشگاه علامه طباطبائی است. ایشان مدتی در حوزه تحصیل کرده و دوره دکتری فلسفه را در دانشگاه تهران گذرانده‌اند. ایشان سردبیری مجلات تاریخ فلسفه و غرب‌شناسی بنیادی را بر عهده دارند. ایشان بیش از ۱۵۰ مقاله علمی پژوهشی در مجلات و کنفرانس‌های علمی ارائه کرده‌اند و بیش از ۳۰ عنوان تألیف و ترجمه در موضوعات فلسفه غرب، فلسفه اسلامی در کارنامه خود دارند.

Kalbasi ashtari, H. Professor, Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

hkalbasi@atu.ac.ir

How to cite this paper:

Hossein Kalbasi ashtari (2024). The Difference in Ontological Levels in Porphyry and Iamblichus Approach. *Journal of Ontological Researches*, 12 (24), 407-438. Persian.

DOI: 10.22061/orj.2024.2089

URL : https://orj.sru.ac.ir/article_2089.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی