

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۱۴۱-۱۵۵»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۷۲/۱

بهار و تابستان ۱۳۹۴، No.72/1، Knowledge

دلالت نامها بر ایده‌ها و اشیاء در فلسفه پروکلس

امیرحسین ساکت*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۹/۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۰

چکیده

به عقیده افلاطون ایده‌ها مدلول اصلی نامها هستند و دلالت نامها بر اشیاء فقط به نحو ثانوی و به سبب شباهت اشیاء به ایده‌ها ممکن است. ارسطو که منکر وجود مفارق ایده‌ها است، برخلاف افلاطون عقیده دارد که نامها در وهله اول بر محسوسات دلالت می‌کنند و دلالت آنها بر مفاهیم انتزاعی دلالتی ثانوی است. تلفیق آراء افلاطون و ارسطو در فلسفه نوافلاطونی سبب خلط این دو نظریه شد و بر اثر آن بسیاری از نوافلاطونیان به تبعیت از ارسطو نامها را دال بر محسوسات شمردند. فلوطین و پروکلس تنها نوافلاطونیانی بودند که به این خلط پی بردند و به پیروی از افلاطون ایده‌ها را مدلول اصلی نامها در نظر گرفتند. اما تفاوت ایده‌ها و اشیاء چنان زیاد است که افلاطون اطلاق نامها را بر ایده‌ها و اشیاء به اشتراک لفظی می‌داند و این باعث بروز مشکلاتی در فلسفه او می‌شود. علیت مستلزم شباهتی میان علت و معلول است، اما اگر تفاوت ایده‌ها و اشیاء به حدی باشد که نتوان نامها را به اشتراک معنوی بر آنها اطلاق کرد، چگونه ممکن است که ایده‌ها علت اشیاء باشند؟ فلوطین و پروکلس می‌کوشند تا دلالت نامها را بر ایده‌ها و اشیاء به نحوی توضیح دهند که شباهت و متعاقباً رابطه علی میان آنها نقض نشود.

واژگان کلیدی: فلسفه نوافلاطونی، پروکلس، نام، دلالت، اشتراک لفظی، اشتراک معنوی.

* دانشجوی دکتری فلسفه در دانشگاه شهید بهشتی، و عضو مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی. آدرس الکترونیک: saketof@yahoo.com

مقدمه

افلاطون و ارسطو درباره ماهیت زبان اختلاف نظر دارند و این از نتایج وجودشناسی و شناخت‌شناسی متفاوت آنان است. به نظر افلاطون وجود حقیقی، وجود ایده‌ها است و هرچیز دیگر وجود خود را از آنها می‌گیرد و در قیاس با آنها ناقص است. اشیاء محسوس به علت صیوروت دائم به معنای حقیقی موجود نیستند. شناخت حقیقی هم فقط به ایده‌ها تعلق می‌گیرد، زیرا محسوسات به علت صیوروت دائم شناختنی نیستند.^۱ ایده‌ها در عالمی دیگر وجودی مستقل از افراد دارند و نفس، پیش از هبوط به این عالم، آنها را دیده است و اکنون با دیدن افراد، آنها را به یاد می‌آورد.^۲ در *کراتیلوس* بر این نکته تأکید می‌شود که نام‌هایی که درست ساخته شده باشند، باید ناظر بر ایده‌ها باشند و ماهیت آنها را توصیف کنند^۳، زیرا محسوسات اصلاً ماهیتی ثابت ندارند که توصیف آن در نام بگنجد. به اعتقاد افلاطون چیزها نام‌شان را از ایده‌شان می‌گیرند، یعنی افراد به علت شباهتی که به ایده‌ها دارند، به همان نام خوانده می‌شوند.^۴

بنابراین نام‌ها در وهله اول و به معنای حقیقی بر ایده‌ها اطلاق می‌شوند، اما چون محسوسات به ایده‌ها شباهت دارند، یا از آنها بهره‌مندند، همان نام‌ها بر محسوسات نیز اطلاق می‌شوند، اگرچه اطلاق آنها بر محسوسات فقط به معنای مجازی ممکن است. ارسطو وجود مثل افلاطونی را نمی‌پذیرد^۵، زیرا به عقیده او وجود حقیقی وجود افراد است و شناخت نیز فقط به آنها تعلق می‌گیرد. البته او هم مانند افلاطون می‌داند که شناخت حقیقی به مفاهیم کلی تعلق می‌گیرد، اما به عقیده او کلی نه در عالم ایده‌ها، بلکه در ضمن افراد وجود دارد. از طریق ادراک حسی و مقایسه افراد می‌توان صورت نهفته در اشیاء را انتزاع کرد و مفاهیمی کلی ساخت که شناخت حقیقی با استفاده از آنها صورت می‌گیرد. این مفاهیم به صورت انتزاعی فقط در ذهن ما وجود دارند و در خارج هرگز به صورت جدا از افراد وجود ندارند. نام‌ها ناظر بر این مفاهیم‌اند و چون این مفاهیم از محسوسات انتزاع شده‌اند نام‌ها نیز در معنای حقیقی فقط بر محسوسات اطلاق می‌شوند و استفاده از نام‌ها برای توصیف ذوات مابعدالطبیعی فقط به معنایی مجازی ممکن است.

نوافلاطونیان و مسئله دلالت

تفاوت آشکار این دو نظریه بعدها فراموش شد و افلاطونیان میانه، و پس از آنان نوافلاطونیان،

۱. جمهوری، کتاب پنجم، 476d-480a

۲. فایدروس، 274c به بعد

۳. کراتیلوس، 424a, 423b, 439a

۴. فایدون، 102b؛ پارمنیدس، 130d-e؛ منون، 72b؛ فایدروس، 250e؛ نیز نک: ارسطو، *مابعدالطبیعه*، کتاب اول، فصل ششم، 987b

9-11

۵. *مابعدالطبیعه*، کتاب اول، فصل نهم

کوشیدند تا نظریه زبان افلاطون و ارسطو و حتی عناصری از منطق رواقی را با یکدیگر تلفیق کنند، غافل از اینکه هر یک از آنها مبتنی بر شناخت‌شناسی و وجودشناسی متفاوتی است. نقطه عطف این جریان شرح فرفورئوس^۱ بر مقولات ارسطو بود. فرفورئوس که تعارضی میان نظریه زبان افلاطون و ارسطو نمی‌دید، نظریه زبان ارسطو را برگزید و بدین ترتیب نظریه زبان ارسطو وارد فلسفه نوافلاطونی شد و به تدریج نظریه زبان افلاطون را کنار زد. فرفورئوس مانند ارسطو به قوای حسی اعتماد دارد و معتقد است که با استفاده از قوای حسی می‌توانیم شناختی نسبتاً درست از واقعیت پیرامون خود به دست آوریم. ذهن ما قادر است صورت‌های کلی را از ادراکات محسوس انتزاع کند و مفاهیمی کلی بسازد که شناخت حقیقی از طریق آنها صورت می‌گیرد.^۲ کلمات بر این مفاهیم کلی که از محسوسات انتزاع شده‌اند، دلالت می‌کنند و در نتیجه محسوسات، مدلول اصلی زبان هستند و اطلاق نامها بر معقولات و ذوات مابعدالطبیعی تنها به معنای مجازی و استعاری^۳ ممکن است.^۴ مثلاً به عقیده او اصطلاح جوهر اولاً و بالذات بر محسوسات اطلاق می‌شود و ثانیاً و بالعرض و تنها به نحوی استعاری بر معقولات اطلاق می‌گردد.^۵

البته او می‌پذیرد که ذوات معقول و مابعدالطبیعی بر محسوسات تقدم وجودی دارند، اما در عین حال معتقد است که محسوسات از نظر شناختی بر معقولات مقدم‌اند، زیرا ما آنها را قبل از معقولات می‌شناسیم و تبعاً نام‌هایی که می‌سازیم، در وهله اول ناظر بر محسوسات است. بنابراین زبان روزمره با واقعیت محسوس انطباق دارد و برای شناخت واقعیت می‌توان از آن استفاده کرد. تفکر مابعدالطبیعی نیز تنها با تعمیم این زبان و اطلاق استعاری و مجازی آن ممکن می‌شود.^۶ نظریه معناشناسی فرفورئوس نظریه غالب و فراگیر در پایان دوره باستان بود. رواج آن را می‌توان ناشی از تمایل نوافلاطونیان به اخذ منطق ارسطو و اهمیت تلفیق آن با اندیشه‌های افلاطون دانست. فلوطین، پروکلس و استادش، سوریانوس، تنها کسانی بودند که به خلط نظریه زبان افلاطون و ارسطو پی بردند و کوشیدند تا تفاوت‌های آنها را مشخص کنند.^۷ آنان به این نکته آگاه بودند که این دو نظریه بر دو وجودشناسی و شناخت‌شناسی کاملاً متفاوت بنا شده است و ترکیب آنها موجب اشتباهاتی فاحش خواهد شد. فلوطین تفاوت و تعارض آشکار این دو نظریه را دریافته بود و همچنانکه در بیشتر مسائل فلسفی با ارسطو مخالفت می‌کند، در این مسئله نیز

1. Porphyry

2. Porphyry, pp. 8-14

3. ὡς περ μεταφορᾶ

4. id, p 19-25

5. ὡς περ μεταφορᾶ κέχρηται τῷ τῆς οὐσίας ὀνόματι (id, p 55)

6. id, p 91

7. واندنبرگ بر این نظر است که انتقاد به نظریه زبان ارسطو و احیای نظریه زبان افلاطون، مهمترین هدف پروکلس در تفسیر کراتیلوس بوده است (۴۱).

Amirhossein Saket

نظریه افلاطون را می‌پذیرد و به نظریه ارسطو انتقاد می‌کند. ایده‌ها علت محسوسات اند و اسم‌ها نیز در وهله اول بر آنها اطلاق می‌شوند. هرچیز وجود و نام خود را از ایده اش می‌گیرد^۱ و هم‌چنانکه وجودش در قیاس با وجود ایده‌اش ناقص است، نام آن نیز در وهله اول بر ایده‌اش دلالت می‌کند و دلالت آن بر افراد، دلالتی ثانوی است. او مانند افلاطون که اطلاق نام‌ها را در وهله اول ناظر بر مثل می‌دانست، نه بر اشیاء، نام‌ها را اولاً و بالذات متعلق به اقنوم معقول می‌داند. او به ارسطو و مشائیان انتقاد می‌کند که مانند عوام از درک این تمایز عاجزند و اطلاق حقیقی را در مورد محسوسات به کار می‌برند و حتی در بحث از معقولات نیز این معانی ثانوی را در نظر دارند.^۲

پروکلوس و مسئله دلالت

بحث درباره نظریه زبان افلاطون و تفاوت‌های آن با نظریه زبان ارسطو با پروکلوس^۳ به اوج می‌رسد. فلوطین رساله مستقلی را به این بحث اختصاص نداده و آنچه در این باب گفته بیشتر در ضمن مباحث دیگر به میان آمده است. اما پروکلوس بخش بزرگی از تفسیر *کراتیلوس* را به این موضوع اختصاص داده و در تفسیر *پارمنیدس* و دیگر آثارش به تفصیل در این باب بحث می‌کند. وی به پیروی از فلوطین بر تعارض این دو نظریه تأکید کرده، در صدد بازسازی نظریه زبان افلاطون برآمده است. در *پارمنیدس* گفته می‌شود که افراد جزئی هم وجود و هم نام‌شان را از ایده‌ها می‌گیرند.^۴ پروکلوس در تفسیر این عبارت از کسانی انتقاد می‌کند که اشیاء جزئی را مدلول مدلول اصلی نام‌ها می‌پندارند و گمان می‌کنند که اطلاق نام‌ها بر ذوات معقول، اطلاق استعاری و مجازی است. آنان گمان می‌کنند که اشیاء جزئی، بدان سبب که به ما نزدیک‌ترند و در معرض حواس قرار دارند، بهتر از معقولاتی که از دسترس حواس ما دورند، شناخته می‌شوند و لذا معتقدند که نام‌ها نیز بر مفاهیم انتزاع شده از ادراکات حسی دلالت می‌کند. به گمان آنان نام‌ها نخست به اشیاء محسوس تعلق داشته‌اند و سپس خردمندان این نام‌ها را مجازاً به ذوات غیرحسی تعمیم دادند.

پروکلوس در تقبیح این عقیده می‌گوید که در این صورت مثلاً اگر «حیات سرمدی» را به خداوند نسبت می‌دهیم و او را «حی سرمدی» می‌خوانیم، «حیات» حقیقی در اصل متعلق به

۱. اشیاء محسوس تنها به علت بهره مندی {از ایده} مسمای نام خودند (V 9 5).

۲. همان، VI 1-3؛ واندنبرگ، ۶۲-۶۷.

امیرحسین ساکت

جانداران است و اطلاق آن بر خداوند، تنها به نحو مجازی و ثانوی ممکن است.^۱ اما به عقیده پروکولوس همان‌گونه که در *کراتیلوس* آمده است،^۲ خردمندانی که بر چیزها نام نهاده‌اند، به رموز دیالکتیک آگاه بوده و یقیناً می‌دانسته‌اند که حقیقت ایده‌ها در ایده‌ها بارزتر از تصویر آن در چیزهای مادی و محسوس است، و بدین سبب امکان شناختن و نامیدن ایده‌ها بیش از چیزهای مادی و محسوس است.^۳ بنابراین ایده‌ها نه تنها از حیث وجود، بلکه از حیث شناخت نیز بر محسوسات تقدم دارند، بدین معنا که شناخت حقیقی، شناخت ایده‌های ثابت و سرمدی است؛ اشیاء محسوس را به علت صیوروت دائم و اختلاط اضداد هرگز نمی‌توان شناخت.^۴ نامگذار بر اساس شناختی که از چیزها دارد به هرچیز نامی می‌دهد و چون چیزهای محسوس و جزئی در این عالم، به علت صیوروت دائم و اختلاط اضداد، هرگز شناختنی نیستند، نامگذار با استفاده از شناختی که از ایده‌ها دارد، به هرچیز نامی متناسب با ایده‌اش می‌دهد، زیرا ایده تنها چیزی است که واقعاً می‌توان آن را شناخت. بنابراین برخلاف نظر فروریوس که شناخت افراد جزئی را مقدم بر شناخت معقولات می‌دانست و بدین سبب محسوسات را مدلول اصلی نام‌ها تلقی می‌کرد، پروکولوس شناخت معقولات را بر شناخت محسوسات مقدم می‌داند و در نتیجه معتقد است که ایده‌ها مدلول حقیقی نام‌ها هستند و اطلاق نام‌ها بر افراد محسوس، تعمیمی مجازی است. پروکولوس با استفاده از مثال‌هایی نشان می‌دهد که نام‌ها در حقیقت بر ایده‌ها دلالت دارند نه بر اشیاء؛

«چیزهایی که در این عالم "برابر" خوانده می‌شوند، آکنده از اضدادشان‌اند (یعنی آکنده از نابرابری)، و "برابری" مطلق نیستند، پس چگونه می‌توان آنها

۱. پروکولوس در ادامه می‌گوید که حتی در این صورت تفاوتی نمی‌کند که خداوند را «حی» بخوانیم یا هر نام دلخواه دیگری به او بدهیم، چنانکه گفته‌اند کسی بردگانش را به نام ادوات دستوری {مانند «به»، «با»، «ما»...} نامیده بوده است (منظور دیودورس کروئوس فیلسوف (Diodorus Cronus) است). اینها همان نام‌هایی است که در *کراتیلوس* «قراردادی» خوانده شده و در مقابل نام‌های «طبیعی» قرار گرفته است و البته پروکولوس قراردادی بودن نام ذوات عالی و الهی را نمی‌پذیرد. او می‌گوید کسانی که نام‌ها را طبیعی می‌دانند، بر آنند که بعضی نام‌ها با بعضی چیزها تناسب دارند و بعضی نام‌ها با چیزهایی دیگر، هر نامی شباهتی به نامیده‌اش دارد، یعنی خصوصیات، تعداد و ترکیب حروف و هجاهای سازنده نام به گونه‌ای است که آن را تصویری شبیه به نامیده می‌سازد. بنابراین آنان نامگذاری را به خردمندان می‌سپارند و همان‌طور که در *کراتیلوس* آمده است، سقراط نامگذاری را کار دیالکتیسین می‌داند و معتقد است که نام‌ها به نحو اولی به ایده‌های غیرمادی و فقط به نحو ثانوی به اشیاء محسوس ارجاع دارند.

2. 390c-d

۳. تفسیر پارمنیدس، ۲۱۹-۲۲۰

۴. فلوطین درباره خیر اعلا می‌گوید: «خیر تنها علت و پدید آورنده جوهر {یعنی ایده} نیست، بلکه علت دیده شدن آن نیز هست. هم‌چنان که خورشید هم علت پیدایی چیزهای محسوس و هم علت دیده شدن آنها است ... ذات خیر نیز علت جوهر و عقل و در عین حال علت دریافته شدن است. نه هستی است و نه عقل، بلکه علت هردو آنها است و با روشنایی خاص خود برای هستی و عقل اندیشیدن را ممکن می‌سازد.» (VI 7 16) فلوطین مثال خورشید را از جمهوری گرفته است و می‌توان آن را به فلسفه پروکولوس نیز تعمیم داد. خیر اعلا علت وجود ایده‌ها و در عین حال علت شناخته شدن آنها است. همین نسبت میان ایده‌ها و افراد برقرار است. ایده هم علت وجود افراد است و هم علت شناخته شدن آنها و البته علت نامیده شدن آنها نیز هست.

Amirhossein Saket

را به راستی "برابر" خواند؟ انگار که چیزی آتشین را "آتش" بخوانند، در حالی که آتشین بودن را از دست داده باشد.^۱

او این مثال را از *فایدون* گرفته است که در آنجا سقراط به سیمپاس و کبس می‌گوید سنگ‌ها و چوب‌های برابر همیشه و از هر نظر برابر نیستند و از این رو باید بپذیریم که شناخت ما از برابری مربوط به ایده برابری است که همیشه و مطلقاً برابر است.^۲

بنابراین منظور ما از لفظ «برابر» اصلاً و اولاً ایده ثابت و تغییرناپذیر برابری است که برابری حقیقی است، نه مفهوم برابری که از سنگ‌ها و چوب‌های برابر انتزاع شده است. وانگهی، حتی نامی چون «انسان» نیز به راستی بر افراد انسان دلالت نمی‌کند. زیرا انسان جسمانی از بسیاری جهات «نانسان» است. بدیهی است که هریک از اجزاء مقوم انسان جسمانی، انسان نیست و بنابراین انسان از یک جهت انسان است و در عین حال از جهات بسیار، انسان نیست. اما ایده «انسان» این چنین نیست، یعنی اینکه از جهتی انسان و از جهتی نانسان باشد، بلکه مطلقاً و تماماً انسان است. هر جزئی از آن را که بگیریم، انسان است، هم‌چنانکه هر جزء زیبایی، زیبا است، و هر جزء حرکت، حرکت است. عقل از عناصر نامعقول، زیبایی از عناصر نازیبا، حرکت از عناصر ساکن و حیات از ممات تشکیل نشده است. به همین قیاس انسان از نانسان و هیچ ایده‌ای از ضدش قوام نیافته است. پس «انسان» به درستی بر ایده معقول اطلاق می‌شود و اطلاق آن بر انسان جسمانی، چندان درست نیست.^۳

بدین ترتیب پروکولوس نشان می‌دهد که در فلسفه افلاطون نام‌ها بر ایده‌ها دلالت می‌کنند و دلالت آنها بر اشیاء دلالتی ثانوی است. آنچه سبب می‌شود که دلالت نام‌ها بر ایده‌ها و اشیاء به یکسان نباشد، تفاوت شدید میان ایده‌ها و اشیاء است. ایده‌ها وجودی کامل و مطلق دارند و اشیاء در قیاس با آنها ناقص و نسبی‌اند. تفاوت آنها به اندازه‌ای است که افلاطون اطلاق نامی واحد را بر ایده و اشیاء به اشتراک لفظی می‌داند، یعنی نامی که بر آنها اطلاق می‌شود در هر مورد معنایی متفاوت دارد. به عقیده او:

«ایده‌هایی که به علت ارتباط با یکدیگر چنان شده‌اند که هستند، ماهیت ایده بودنشان از لحاظ ارتباطی است که با یکدیگر دارند، نه از لحاظ ارتباط با تصاویری که در دنیای ما هست، و اگر مایل باشی می‌توانی به جای تصاویر، اصطلاحی دیگر به کار ببری. چیزهایی هم که در دنیای ما وجود دارند و همان‌ها آن ایده‌ها هستند، فقط با یکدیگر ارتباط دارند، نه با آن ایده‌ها، و در نتیجه متعلق به یکدیگرند، نه به آن ایده‌ها. آن ایده‌ها

۱. تفسیر پارمنیدس، ص ۲۲۰

۲. فایدون، 74a-d

۳. تفسیر پارمنیدس، همانجا

با این چیزها تنها اشتراک در نام دارند.»^۱

وی هم‌چنین در نامه هفتم می‌گوید «آنچه دایره یا منحنی نامیده می‌شود، در عین حال متشکل از خطوط مستقیم است و به همین دلیل می‌توان آن را خط مستقیم هم نامید. دایره کامل در این عالم وجود ندارد و نام دایره نیز در حقیقت، دال بر ایده آن است. تعریف هم که مرکب از نام‌ها است، همین مشکل را دارد و مصداق حقیقی آن در این عالم یافت نمی‌شود. این وضعیت درباره همه چیز وجود دارد و لذا اطلاق نام‌ها بر اشیاء و امور این عالم، خالی از اشکال نیست.»^۲ این عقیده در فلسفه افلاطون تالی فاسدی داشت و آن این بود که اگر تفاوت ایده‌ها و اشیاء چنان زیاد باشد که نتوان نام‌ها را به یک معنا، یعنی به اشتراک معنوی، بر آنها اطلاق کرد، چگونه می‌توان ایده‌ها را علت اشیاء شمرد، در حالی که هیچ شباهتی میان آنها وجود ندارد؟ افلاطون در اینکه اطلاق نام‌ها بر ایده‌ها و افراد به اشتراک لفظی است یا به اشتراک معنوی، نظری ثابت نداشتند است و به نظر می‌رسد که اصطلاح «اشتراک لفظی» در این مورد با اندکی مسامحه به کار رفته است، زیرا اگر آن را به معنای دقیق آن در نظر بگیریم، ایده و افرادش هیچ نسبت و شباهتی به یکدیگر نخواهند داشت و این ناقض آن است که گفته شود، هر چیز به علت شرکت در ایده‌اش، نامش را از آن می‌گیرد. رابطه علی میان ایده‌ها و اشیاء، مستلزم شباهت آنها است و ادعان به اشتراک لفظی، به منزله نفی شباهت آنها است. در حقیقت افلاطون می‌خواهد بگوید که اطلاق یک نام بر ایده و افرادش نه به اشتراک معنوی است، زیرا تفاوت آنها بسیار زیاد است، و نه به اشتراک لفظی، زیرا در آن صورت هیچ نسبتی میان آنها باقی نمی‌ماند. افلاطون قائل به تشکیک نیست و این شق از دلالت را نمی‌شناسد، اما به نظر می‌رسد که با نفی اشتراک لفظی و معنوی، تنها شقی که باقی می‌ماند، دلالت تشکیکی است.^۳

۱. پارمنیدس، 133d

نیز نک: ارسطو، *مابعدالطبیعه*، کتاب اول، فصل نهم، 8-5 991a، که در انتقاد به نظریه مثل گفته می‌شود که اگر صورت در مثل و افراد مشترک نباشد، اطلاق نام واحد بر آنها به اشتراک لفظی خواهد بود، درست مانند اینکه کسی کالیاس و تمثال چوبی او را «انسان» بنامد.

۲. نامه هفتم، 343a-c

۳. چنین ابهامی در فلسفه ارسطو نیز دیده می‌شود (ساکت اف، «تشکیک»، ۳۷۳-۳۷۴/۱۵؛ ولسن، ۴۶۷) اشتراک لفظی و معنوی نزد فیلسوفان یونانی معمولاً به معنای مطلق آن به کار می‌رود، بدین معنا که آنان از اشتراک لفظی صرفاً اشتراک در نام را بدون هیچ شباهتی مراد می‌کنند و اشتراک معنوی را نیز به معنای شباهت تام و ماهیت مشترک به کار می‌برند. این دو مفهوم در فلسفه اسلامی بسط یافته و هر یک اقسامی مختلف را در بر گرفته است، به نحوی که اشتراک لفظی نه تنها شامل مواردی چون «شیر» و «شیر» است که هیچ اشتراکی جز نام ندارند، بلکه شامل مواردی می‌شود که مانند سایه و تصویر شباهتی به اصل خود دارند و بنابراین اشتراک آنها بیش از اشتراک لفظی است. همین بسط مفهومی در اشتراک معنوی نیز به چشم می‌خورد، زیرا فیلسوفان مسلمان این اصطلاح را علاوه بر ماهیت مشترک بر ماهیاتی اطلاق کرده‌اند که از بسیاری جهات با یکدیگر تفاوت دارند. اما در تفکر یونانی این موارد را غالباً خارج از اشتراک لفظی و معنوی شمرده‌اند و بی‌آنکه نامی به آنها بدهند، آنها را ذیل دسته سومی قرار داده‌اند. در این مقاله استدلال می‌شود که در فلسفه و منطق اسلامی مصادیق این دسته سوم گاه ذیل اشتراک لفظی و گاه ذیل اشتراک معنوی قرار گرفته‌اند (برای اطلاع از این بحث در فلسفه اسلامی رجوع شود به *اساس‌الافتیاس*، ۸-۱۲).

Amirhossein Saket

پروکلوس در تفسیر پارمنیدس به این بحث مناقشه برانگیز در میان مفسران افلاطون اشاره می‌کند که آیا به عقیده افلاطون اطلاق نام‌ها بر ایده‌ها و افراد به اشتراک معنوی است یا به اشتراک لفظی.^۱ به گفته او هر دو عقیده قائلانی داشته است.^۲ این گزارش تاریخی مؤید آن است که نوافلاطونیان به اهمیت این نکته در ارتباط میان زبان و شناخت، آگاه بوده‌اند و احتمالاً بسیاری از آنان هم‌چون پروکلوس هیچ یک از دو عقیده را قانع کننده نمی‌دانسته‌اند، چرا که اشتراک معنوی به نفی تفاوت ایده‌ها و افراد می‌انجامد و اشتراک لفظی، به تعطیل شناخت. فلوطین از جمله کسانی است که اشتراک نام محسوسات و معقولات را اشتراک لفظی می‌داند و همواره بر آن تأکید می‌کند.^۳ عالم معقول و محسوس از جهات متعدد با یکدیگر تفاوت دارند و تبعاً اطلاق نام‌های واحد بر آنها نوعی تشابه و اشتراک لفظی است.^۴ اطلاق نام‌ها بر معقولات، به معنای مطلق، و اطلاق آنها بر محسوسات، کاملاً نسبی است. آنچه در این عالم، «نخستین» نامیده می‌شود، تنها با توجه به آنچه پس از آن می‌آید، این نام را به خود می‌گیرد، اما در عالم معقولات، «نخستین» مطلقاً و از هر نظر نخستین است.^۵ «واحد متعین (یعنی شیء محسوسی که از واحد بهره‌مند شده است) واحد نیست، کثیر است. یکایک انواع تنها از حیث اشتراک نام واحدند، زیرا نوع کثیر است و اصطلاح واحد در اینجا (به تسامح و) به همان گونه به کار می‌رود که در مورد سپاه یا هر گروه دیگر.»^۶ اطلاق «واحد» حتی در اشیاء محسوس نیز همه جا به یک معنی نیست. مثلاً واحد در گروه و سپاه به همان معنی نیست که در کشتی و خانه.^۷ همین سخن سخن در مورد وجود نیز صادق است. فلوطین به خصوص در بحث مقولات دائماً تکرار می‌کند که معنای مقولات در مورد محسوسات و معقولات به اندازه‌ای متفاوت است که وجه اشتراکی جز نام ندارند.^۸

1. ὁμωνμία

۲. تفسیر پارمنیدس، ص ۲۲۰

۳. «کیهان ما غیر از کیهان بالایی است و از حیث نوع با آن برابر نیست، بلکه تنها از حیث نام با آن برابر است و تصویر آن است. (VI 3 1) زیبایی این جهانی و آن جهانی تنها شباهت نام با یکدیگر دارند و این سخن در مورد کیفیت نیز صادق است. سفید و سیاه اینجایی نیز غیر از سفید و سیاه آنجایی است.» (همان، VI 3 16)

4. ἀναλογία καὶ ὁμωνμία

۵. همان، VI 3 5

۶. همان، VI 2 10؛ رجوع شود به اساس الاقتباس، ص ۱۲، که در آنجا خواجه دلالت «واحد» را بر آنچه تقسیم می‌پذیرد و آنچه تقسیم نمی‌پذیرد دلالت تشکیکی شمرده است.

۷. همان، VI 2 11

۸. «آیا طبقات (مقولات) آنجایی با طبقات اینجایی برابرند، یا جوهر آنجایی با جوهر اینجایی تنها از حیث نام برابر است؟ اگر شق دوم درست باشد، پس طبقات هستی بیش از ده است، ولی اگر بگوییم هر دو برابرند، این سخن بی معنی خواهد بود، زیرا لازم خواهد آمد که جوهر چه در مورد اشیائی که هستی درجه اول دارند و چه در مورد چیزهایی که سپس‌تر و دیرتر از آنها هستند، به یک معنی باشد، حال

«جواهری که جواهر اول خوانده می‌شوند {یعنی جواهر مادی}، چه وجه اشتراکی با جواهر دوم {یعنی جواهر روحانی یا همان ایده‌ها} می‌توانند داشت، در حالی که جواهر دوم عنوان جواهر را از جواهری که پیشتر از آنها است به دست می‌آورند؟»^۱ «درست نیست اگر بگوییم که اطلاق نام «جواهر» بر معقولات و محسوسات به یک معناست، زیرا لازم خواهد آمد که جواهر، چه در مورد اشیائی که هستی درجه اول دارند و چه در مورد چیزهایی که مؤخر از آنها هستند، به یک معنی باشد، حال آنکه چیزهایی که وجودشان مقدم بر چیزهای دیگر است، نمی‌توانند با آن چیزهای دیگر در طبقه مشترک قرار داشته باشند.»^۲ «جواهر جسمانی تنها از حیث نام به جواهر سرمدی شباهت دارد و درست‌تر این است که اصلاً جواهرش نامیم، بلکه اصطلاح «شدن» را درباره آن به کار ببریم تا نامش با تصور صیوروت و دگرگونی سازگار باشد.»^۳ این نکته در مورد دیگر مقولات نیز صادق است.^۴ اعراضی مانند سفیدی و سیاهی و بزرگی و کوچکی که در عالم محسوس به جواهر جسمانی وابسته‌اند، در عالم معقول وجودی مستقل دارند و جواهر به شمار می‌آیند.^۵ هم‌چنین است وجود و وحدت و زیبایی و عدد و دیگر محمول‌هایی که به دو معنای

آنکه چیزهایی که وجودشان مقدم بر چیزهای دیگر است، نمی‌توانند با آن چیزهای دیگر در طبقه مشترک قرار داشته باشند» (همان، VI 1 1)

۱. همان، VI 1 2

۲. همان، VI 1 1

۳. همان، VI 3 2

۴. «اگر نسبت در همه موارد یکی و یک نوع باشد، پس در همه موارد چه از حیث نام و چه از حیث معنی، یکی است. ولی اگر بسته به موارد مختلف، مختلف باشد، در این صورت از حیث نام یکی و از حیث ماهیت مختلف است. زیرا این واقعیت که در هر دو مورد نام «نسبت» به کار می‌رود، دلیل نمی‌شود بر اینکه هر دو مورد دارای یک نوع هستی باشند.» (همان، VI 1 8) «کیفیت نیرویی است که به هستی خاص خود جواهر، صفت کیفیت را می‌افزاید. ولی اختلافات میان جواهر مختلف که مایه فرق آنها با یکدیگر است، تنها از حیث نام، نه از حیث ماهیت، کیفیت‌اند... ممکن است اینجا تنها تشابه اسمی در میان باشد، نه اینکه همه آن صفات تحت مفهوم واحدی قرار داشته باشند.» (همان، VI 1 10)

۵. «... اگر معرفت آن جهانی با معرفت زمینی تنها از حیث نام مشترک باشد، در ردیف چیزهایی که مورد بحث ماست، قرار ندارد. ولی اگر از حیث معنی نیز هر دو یکی هستند، پس لازم می‌آید که کیفیت اینجایی و آنجایی از هر حیث برابر باشند، مگر آنکه گفته شود همه چیزها و از جمله اندیشیدن در آن بالا جوهرند. همین سخن در مورد مقولات دیگر نیز صادق است.» (همان، VI 1 12) «کم و کیف هستند، اما هستی آنها {در قیاس با هستی معقولات} فقط به اشتراک لفظی است... آن «است» {یعنی هستی «کم» و «کیف» معقول} بیان وجود اصلی است، در حالی که «است» دیگر {یعنی هستی «کم» و «کیف» محسوس} بیان وجود ثانوی از طریق بهره‌وری است... سفید دارای وجود است، برای اینکه بر موجود و در موجود است و بنابراین وجود را از موجود دارد، ولی چون این وجود در جهان محسوس هم از سفید کسب می‌کند، نه از این طریق که در سفیدی باشد، بلکه برای اینکه سفیدی در اوست. ولی چون این وجود در جهان محسوس هم از طریق خود موجود نیست، باید بگوییم که وجود را از موجود حقیقی {ایده موجود} دارد و سفید بودن را از سفیدی حقیقی {ایده سفیدی} و آن موجود هم که سفید را کسب می‌کند، از طریق بهره‌وری از وجود آنجایی، وجود کسب می‌کند.» (همان، VI 3 26) «آتش {حقیقی} آن چیزی نیست که ما با توجه به کیفیتش آتش می‌نامیم، بلکه آتش {حقیقی} جواهر است، ولی آنچه می‌بینیم و آنچه هنگام سخن گفتن از آتش به آن نظر داریم {یعنی آتش محسوس} ما را از خود «چیز» {یعنی ایده آتش} دور می‌کند و ما فقط درباره کیفیت سخن می‌گوییم. در مورد محسوسات جز این نمی‌تواند بود، زیرا کیفیتی که در آنها است، جواهر نیست، بلکه اعراض و انفعالات جواهر است.» (همان، II 6 1)

کاملاً متفاوت بر ایده‌ها و افراد اطلاق می‌شوند.^۱

اما چنانکه پیش از این گفته شد، اشتراک لفظی تالی فاسدی دارد که عبارت است از قطع ارتباط علی میان ایده‌ها و افراد. مسئله این است که اگر تفاوت میان ایده‌ها و افراد چنان زیاد باشد که نتوان نام‌ها را به یک معنا بر آنها اطلاق کرد، چگونه ممکن است که افراد از ایده‌هایی پدید آمده باشند که هیچ شباهتی به آنها ندارند؟ فلوطین برای حل این مسئله می‌گوید که «شباهت بر دو نوع است: نوع اول آنجاست که دو چیز که به هم شبیه‌اند، از حیث طبیعت با هم برابرند، زیرا هر دو از اصلی واحد ناشی شده‌اند. نوع دوم آنجاست که چیزی به چیزی دیگر که پیشتر از آن است و اصل است، شباهت دارد. در نوع دوم، شباهت متقابل نیست، بدین معنی که {اگرچه آنچه پس از اصل می‌آید به اصل شباهت دارد} اصل به آنچه پس از آن می‌آید و فروتر از آن است، شباهت ندارد.»^۲

شباهت نوع اول میان افرادی برقرار است که از یک ایده پدید آمده‌اند. این نوع شباهت متقابل است، زیرا همه افراد معلول یک ایده‌اند و ایده مشترک علت شباهت آنها به یکدیگر است. اما شباهت نوع دوم که میان ایده و افرادش برقرار است، متقابل نیست، بدین معنی که اگرچه فرد به علت بهره مندی به ایده‌اش شباهت دارد، ایده هیچ شباهتی به افرادش ندارد. فلوطین در این فقره به موضوع نام‌ها اشاره‌ای نمی‌کند، اما از تمییز این دو قسم شباهت می‌توان چنین استنباط کرد که به رغم وجود رابطه علی میان ایده‌ها و افراد، نام‌ها به اشتراک معنوی بر آنها اطلاق نمی‌شوند.

پروکلوس در *اصول الهیات* در خلال بحث علت و معلول و تفاوت‌هایشان، تلویحاً به سه قسم اشتراک لفظی و اشتراک معنوی و شق ثالثی میان آنها اشاره کرده است.^۳ البته موضوع بحث او ارتباطی با اطلاق نام‌ها بر ایده‌ها و افراد ندارد، اما از توضیحات او به روشنی استنباط می‌شود که وی در خصوص اطلاق نام‌ها بر ایده‌ها و افراد چه عقیده‌ای داشته است. او می‌گوید «هرچیز که بر حسب وجودش صفتی را به چیزی دیگر ببخشد، خود به نحو اولی از آن صفت برخوردار است.»^۴ منظور او از «هرچیز که صفتی را به چیزی دیگر ببخشد» ایده، و منظور از «چیز دیگر»، افراد آن ایده است که چستی خود را از ایده دریافت می‌کنند. وی پیش از این، اثبات کرده است^۵

۱. «اعداد فی نفسه جز نام، وجه اشتراکی با اعداد اینجایی ندارند.» (همان، VI 14)

۲. همان، 122

۳. قضیه ۱۸، ص ۲۱

4. Παν τὸ τῷ εἶναι χορηγῶν ἄλλοις αὐτὸ πρότως ἐστὶ τοῦτο, οὗ μεταδίωσι τοῖς χορηγουμένοις (20).

امیرحسین ساکت

است^۱ که آنچه چیزی را به وجود می‌آورد، برتر از چیزی است که خود به وجود آورده است^۲ و اکنون با استناد به این اصل می‌گویند که «علتی که بر حسب وجودش صفتی را به معلول می‌بخشد، خود به نحوی «عالی‌تر / بیشتر»^۳ و «کامل‌تر»^۴ واجد آن صفت است. وجود پیشین صورت نزد واهب یا بخشنده آن (یعنی ایده)، واقعیتی «فراتر»^۵ از وجود پسین آن در معلول است. هردو یکی هستند و در عین حال با یکدیگر تفاوت دارند، زیرا این وجودی «متقدم / اولی»^۶ و آن وجودی «متأخر / ثانوی»^۷ و «مشتق» دارد.

وی در توضیح این مطلب می‌گوید که از سه حال خارج نیست: یا هردو عین یکدیگرند و تعریفی مشترک دارند؛ یا غیر از یکدیگرند و هیچ وجه اشتراکی ندارند؛ یا یکی وجودی «متقدم / اولی» و دیگری وجودی «مشتق / ثانوی» دارد. اگر هردو تعریفی مشترک داشته باشند، ممکن نیست که یکی علت و دیگری معلول باشد؛ ممکن نیست که یکی در خود و دیگری در معلول باشد؛ ممکن نیست که یکی فاعل و دیگری مفعول این جریان باشد. و اگر هیچ وجه اشتراکی نداشته باشند، چگونه ممکن است که دومی که هیچ شباهتی به اولی ندارد، از آن پدید آمده باشد؟ در نتیجه، تنها شق باقی مانده، این است که هرگاه چیزی صورتی یا صفتی را از چیزی دیگر دریافت می‌کند، واهب آن صورت به نحو «متقدم / اولی» همان چیزی است که می‌بخشد و دریافت کننده آن به نحو «مشتق / ثانوی» همان چیزی است که دریافت کرده است.

دو شق اول که پروکولوس در این فقره مطرح می‌کند، چیزی جز اشتراک لفظی و معنوی نیست و شق سوم حالتی بینابین و بسیار شبیه به مقوله تشکیک در فلسفه اسلامی است که برای رفع مسئله جدلی طرفین اشتراک لفظی و معنوی مطرح شده است. اگر ایده‌ها و افراد «تعریفی مشترک» داشته باشند، نام ایده به اشتراک معنوی بر هردو اطلاق می‌شود و اگر «هیچ وجه اشتراکی نداشته باشند»، اطلاق نام ایده بر آنها به اشتراک لفظی خواهد بود. پروکولوس شق ثالثی میان این دو می‌جوید تا نه شباهت میان ایده‌ها و افراد نفی شود، نه تفاوت‌هایشان، و این شق ثالث را وی در مقولاتی چون «تقدم»، «کمال» و «اشتقاق» یافته است.^۸

۱. قضیه ۷، ص ۷

2. Παν τὸ παρακτικὸν ἄλλου κρείττον ἔστι τῆς τοῦ παραγομένου φύσεως (8).

3. μεῖζόνως.

3. τελειότερον

5. κρείττον

5. πρώτως

7. δευτέρως

۸. تفسیر پارمنیلس، ص ۸۳. پروکولوس در تبیین تفاوت‌های میان ایده‌ها و اشیاء بر «تقدم و تأخر»، «کمال و نقص» و «اولیت و ثانویت» تأکید کرده است که از مشخصات مقوله تشکیک است. «تقدم و تأخر»، «کمال و نقص»، «اولیت و ثانویت» و مانند آنها در فلسفه اسلامی اقسام تشکیک شمرده می‌شود، اگرچه قسم معروف آن تشکیک در «شدت و ضعف» است و پروکولوس اشاره‌ای با آن نمی‌کند. با این حال دادز در توضیحاتی که بر قضیه هجدهم اصول الهیات نوشته است، معتقد است که پروکولوس تفاوت میان علت و معلول را در «شدت»^۹ و «ضعف» آنها می‌بیند. (۲۰۵)

Amirhossein Saket

در قضیه ۹۷ گفته می‌شود که «علت اصلی هر دسته از معلولها { خصوصیت مشخص خود را به کل دسته منتقل می‌کند و علت به نحو اولی آن چیزی است که دسته به نحو کاسته/ضعیف‌تر^۱ آن است.»^۲ زیرا صفت مشترک میان علت و معلول‌هایش یا به درجه‌ای برابر به علت متقدم و معلول‌های متأخر تعلق می‌گیرد، یا به درجاتی متفاوت. اگر به درجه‌ای برابر به آنها تعلق بگیرد، تقدم وجودی علت به معلول‌هایش بی معنا خواهد بود، و از اینجا معلوم می‌شود که صفت مشترک به درجاتی متفاوت در آنها موجود است، یعنی به نحو اولی و متقدم^۳ در علت، و به نحو اشتقاق^۴ در معلول‌ها وجود دارد.^۵

پروکلوس همین مطلب را در تفسیر پارمنیدیس با صراحتی بیشتر بیان می‌کند و این بار اصطلاحات مشترک لفظی و معنوی را نیز به کار می‌برد. در آنجا یک بار گفته می‌شود که موجودات کثیر، وجود و نام‌شان را از موجودی واحد می‌گیرند، اما نام مشترک آنها نه مشترک معنوی است و نه مشترک لفظی، بلکه «مشتق از یک واحد و مرتبط با آن» است. همه موجودات از یک موجود که وجود دارد و «موجود» خوانده می‌شود، اشتقاق یافته‌اند و «براساس سلسله مراتب‌شان» وجود دارند و «موجود» نامیده می‌شوند.^۶ منظور او این است که هرچه موجودی به مصدر وجود نزدیک‌تر باشد، بهره‌مندی آن از وجود بیشتر و اطلاق لفظ «موجود» بر آن به معنای حقیقی‌اش نزدیک‌تر است. «مشتق از یک واحد و مرتبط با آن» و «براساس سلسله مراتب»، اوصاف شق سوم دلالت است که هم‌چنان نامی ندارد. وی در صفحات بعد دوباره می‌گوید که حمل «موجود» بر کثرات (افراد) و آنچه مافوق کثرات است، (ایده) نه به اشتراک لفظی است، نه به اشتراک معنوی، بلکه لفظ «موجود» از موجودی که مقدم بر دیگر موجودات کثیر است، اشتقاق یافته و بر آنها اطلاق می‌شود.

پروکلوس در فقره‌ای دیگر همین عقیده را به افلاطون نسبت می‌دهد، با این تفاوت که این بار شق سومی در نظر نمی‌گیرد و اطلاق نام‌های مشترک را بر ایده‌ها و افراد به اشتراک لفظی می‌داند. با این حال او تذکر می‌دهد که اشتراک لفظی در اینجا معنایی متفاوت دارد و در توضیح

1. καθ ὑφ᾽ἑσιν

2. Παν τὸ καθ' ἑκάστην σειρὰν ἀρχικὸν αἴτιον τῆ σειρᾶ πάση της ἑαυτου μεταδίδωσιν ιδιότητος καὶ ὃ ἔστιν ἐκεينو πρώτως, τοὐτὸ ἔστιν αὐτῆ καθ' ὑφ᾽ἑσιν (86).

3. Πρώτως

4. ἔξαιρετος

5. ἢ γὰρ ὁμοίως ἔν τε τῷ ἡγουμένῳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἡ ιδιότης ὑπαρχει - καὶ πῶς ἔτι τὸ μὲν ἡγείται, τα δὲ μετ' ἐκεينو τὴν ὑπόστασιν ἔλαχεν; - ἢ ἀνομοίως. καὶ εἰ τοῦτο, δηλον ὡς ἀφ' ἐνὸς τῶ πλήθει τὸ ταυτόν, ἀλλ' οὐκ ἔμπαλιν, καὶ δευτέρως ἔστιν ἐν τῶ πλήθει τὸ πρώτως ἐν τῶ ἐνὶ προϋπαρχον ιδίωμα της σειρας ἔξαιρετον (Ibid).

اینکه این قسم دلالت چه تفاوتی با شکل مألوف اشتراک لفظی دارد، به موضوع شباهت و مثال «انسان» بازمی‌گردد.^۱ شباهت، شرط دلالت است و نام‌ها به علت شباهتی که ایده‌ها و افراد دارند، به آنها دلالت می‌کنند. اما نام «انسان» در اصل به ایده انسان شباهت دارد و شباهت آن به افراد انسان، شباهتی ثانوی است. وی نام‌ها را به تصاویر ایزدان تشبیه می‌کند که گاه تصویرگر در مکاشفه‌ای آن ایزد را می‌بیند و تصویری شبیه آن ترسیم می‌کند و گاه ممکن است که نه خود ایزد، بلکه تمثالی از آن را دیده باشد، مثلاً تمثال آتنا که فدیاس، پیکر تراش مشهور، ساخته است. در این صورت تصویری که او ترسیم می‌کند، نه به اصل، بلکه به تصویری دیگر شباهت دارد و فقط به واسطه این تصویر به اصل آن شبیه است. نام «انسان» نیز اگرچه بر ایده و افراد انسان اطلاق می‌شود، شباهت آن به آنها یکسان نیست.

او توجه ما را به این نکته جلب می‌کند که افلاطون در توصیف نام‌ها اصطلاح «ἔπωνυμία» را به کار برده است تا نشان دهد که نام‌هایی که بر چیزهای محسوس نهاده می‌شوند، نوعی «عنوان» و «لقب» به شمار می‌روند. درست مانند وقتی که نامی شریف را بر چیزی پست می‌نهند و معنایی غیر از معنای حقیقی‌اش را مراد می‌کنند. بنابراین «انسان» بدین معنا که نامی بر دو چیز کاملاً متفاوت اطلاق شود {مثلاً بر سقراط و یک اسب}، مشترک لفظی نیست، بلکه بدین معنا آن را مشترک لفظی می‌خوانند که اولاً و اصلاً بر ذاتی معقول، یعنی ایده و ثانیاً بر ذاتی محسوس اطلاق می‌شود. بدین معنا اطلاق نام «انسان» بر ایده و فرد انسان به دو معنای متفاوت است، اگرچه آنها به یکدیگر شباهت دارند و تفاوت آنها تفاوتی ماهوی نیست.

پروکلس در فقره اخیر برخلاف فقرات قبلی، اشتراک نام ایده‌ها و افراد را نوعی اشتراک لفظی می‌خواند که به گفته او تفاوت‌هایی با معنای رایج اشتراک لفظی دارد و در واقع همان است که وی در فقرات قبلی آن را شقی سوم تلقی کرده بود و از این جهت فقط تعبیری متفاوت به کار برده است. اما در این صورت شاید فلوطین نیز با او موافق باشد، زیرا اگرچه فلوطین بر اشتراک لفظی تأکید می‌کند، از توضیحات او معلوم می‌شود که چیزی شبیه به شق ثالث پروکلس را در نظر دارد و در تبیین تفاوت آنها معمولاً اصطلاحاتی چون «تقدم» و «بیشتر» و «حقیقی‌تر» را به کار می‌برد. مثلاً به عقیده او وجود و وحدت در معقولات، «بیشتر» و «حقیقی‌تر» از وجود و وحدت در محسوسات است و از این نظر اطلاق «وجود» و «وحدت» بر معقولات صادق‌تر از اطلاق آنها بر محسوسات است. هم‌چنین در مورد جواهر معقول و محسوس گفته شد که به نظر فلوطین از جمله تفاوت‌های آنها «تقدم» جواهر معقول بر جواهر محسوس است.^۲

۱. تفسیر پارمنیس، ص ۲۲۰-۲۲۱

۲. «علت اینکه واحد در چیزی متصل در درجه برتری موجود است و در چیزی تقسیم‌ناپذیر حتی در درجه‌ای بسیار برتر از آن، بی‌گمان این است که واحد، جوهری معین است و هستی دارد. زیرا در کشور عدم ممکن نیست «بیشتر» و «برتر» در میان باشد بلکه همان گونه که ما چه در مورد افراد اشیاء محسوس

نتیجه گیری

پروکلوس از معدود نوافلاطونیانی است که به خلط نادرست نظریه زبان افلاطون و ارسطو پی برده است و می‌کوشد تا با حذف عناصر ارسطویی، نظریه زبان افلاطون را احیا کند. وی به تبعیت از افلاطون و برخلاف اکثر نوافلاطونیان، ایده‌ها را مدلول اصلی و حقیقی نام‌ها می‌داند و معتقد است که دلالت نام‌ها بر اشیاء دلالتی ثانوی و مجازی است. وی در عین حال برای اجتناب از اشکالاتی که در فلسفه افلاطون بروز کرده است، دلالت نام‌ها بر ایده‌ها و اشیاء را نه به اشتراک لفظی می‌داند، نه به اشتراک معنوی، بلکه قائل به شق سومی است که نه مانند اشتراک معنوی مستلزم اینهمانی ایده‌ها و اشیاء باشد، نه مانند اشتراک لفظی به نفی رابطه علی میان آنها منجر شود. وی نامی به این نوع دلالت نمی‌دهد و همواره آن را شق سومی در نظر می‌گیرد که از جهت به اشتراک لفظی و از جهت به اشتراک معنوی شباهت دارد و در عین حال با هر دو متفاوت است. به عقیده او اگرچه نام‌ها به معنایی واحد بر ایده‌ها و اشیاء اطلاق می‌شوند (اشتراک معنوی) از حیث تقدم، اولویت، شدت و کمال با یکدیگر تفاوت دارند (اشتراک لفظی). به نظر می‌رسد که این نوع دلالت تا اندازه‌ای همانند دلالت تشکیکی در فلسفه اسلامی است زیرا دلالت تشکیکی نیز بر طبق تعریف، شقی میان اشتراک لفظی و معنوی است. ■

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

و چه در چیزهای معقول قائل به هستی هستیم و در عین حال می‌گوییم که هستی چیزهای معقول به معنی هستی بیشتر و برتر و حقیقی‌تری است و بدین سان در حوزه هستی به «بیشتر» و «حقیقی‌تر» قائلیم و موجود در درجه برتر را در حوزه هستی، حتی هستی محسوس هم، می‌جوییم نه در حوزه‌های دیگر، در مورد واحد نیز «بیشتر» و «حقیقی‌تر» صدق می‌کند و در اشیاء محسوس می‌بینیم که واحد در مورد یکی از آنها «بیشتر» صادق است تا در مورد دیگر، و در چیزهای معقول هم به نحو حقیقی‌تر وجود دارد.» (VI 6 13)

فهرست منابع:

افلاطون، *مجموعه آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی (با اندکی دخل و تصرف)، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ش؛

ساکت اف، امیرحسین، «تشکیک»، *دایره المعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۸۷ش؛ فلوطین، *دوره آثار*، ترجمه محمد حسین لطفی (با اندکی دخل و تصرف)، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶ش؛

نصیرالدین طوسی، *اساس الاقتباس*، به تصحیح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۶؛

ولفسن، ه. ا.، «اصطلاح مشکک در آثار ارسطو و فلسفه اسلامی و آثار ابن میمون»، *منطق و مباحث الفاظ*، به کوشش مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران، ۱۳۵۳ش؛

Aristotle, *Metaphysics*, Translated by W. D. Ross, Oxford University Press, 1924;

Porphyry, *On Aristotle's Categories*, translated by S. K. Strange, Ithaca, Cornell University Press, 1992;

Proclus, *Commentary on Plato's Parmenides*, Translated by G. R. Morrow & J. M. Dillon, Princeton University Press, 1987;

Proclus, *The Elements of Theology*, Translated by E. R. Dodds, Clarendon Press, Oxford, 1992;

Proclus, *On Plato's Cratylus*, translated by Brian Duvick, New York, 2007;

Van den Berg, R. M., *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context*, Brill, Leiden & Boston, 2008.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی