

پروکلوس و مسأله خوریسموس

امیرحسین ساکت*

چکیده

انفصال ایده‌ها و اشیاء از یکدیگر که از آن با عنوان خوریسموس یاد می‌شود باعث بروز مشکلاتی در وجودشناسی و شناخت‌شناسی افلاطون شده است. در صورت قطع ارتباط ایده‌ها و افراد، در وجودشناسی با این مشکل مواجه می‌شویم که چگونه ممکن است ایده‌ها علت افرادی باشند که با آنها ارتباطی ندارند. در شناخت‌شناسی باید به این مسأله پاسخ دهیم که اگر ایده‌ها با افراد ارتباطی نداشته باشند چگونه می‌توان از طریق اشیاء به شناخت ایده‌ها دست یافت. افلاطون و فیلسوفان بعدی هر یک به نحوی می‌کوشند تا به مسأله خوریسموس پاسخ دهند. پروکلوس در پاسخ به این مسأله از دو اصل «حد وسط» و «وجود متقابل چیزها در یکدیگر» استفاده کرده است که اگرچه سابقه آنها به فیلسوفان قبلی و حتی به آثار افلاطون باز می‌گردد اما نخستین بار پروکلوس آنها را بسط داد و به طور گسترده به کار برد. بر طبق اصل اول واسطه‌هایی میان ایده و افراد وجود دارند که فیض ایده را به افراد می‌رسانند و همچنین امکان شناخت ایده را از طریق افراد فراهم می‌سازند. بر طبق اصل دوم صورتی از ایده در افراد تجسم می‌یابد و در عین حال افراد نیز به نحوی بالقوه در ایده متعالی وجود دارند.

واژگان کلیدی: پروکلوس، افلاطون، فلسفه نوافلاطونی، خوریسموس، صدور، نظریه مثل.

به عقیده افلاطون شناخت حقیقی، شناخت ایده‌هاست اما وی در تبیین شناخت ایده‌ها با مشکلاتی از جمله خوریسموس ($\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$) مواجه شده بود و راه حلی برای آن می‌جست. خوریسموس رابطه ایده‌ها و افراد را گسسته و شناخت ایده‌ها و ذوات الهی را ناممکن ساخته است. این معضل در پارمنیدس به این صورت مطرح می‌شود که ممکن نیست که ایده در افراد باشد زیرا در آن صورت به تعداد افراد تکثیر خواهد شد که مغایر با وحدت آن است و همچنین دستخوش سیوروت و کون و فساد خواهد شد و این با ثبات و جاودانگی آن مغایرت دارد. در عین حال اگر ایده را جدا از افراد فرض کنیم این اشکال پیش می‌آید که چنین ایده‌ای چگونه می‌تواند علت و مقوم افراد باشد.^۱ اشکال دیگر این است که اگر شباهت افراد به یکدیگر سبب شده است که ایده‌ای بر فراز آنها در نظر بگیریم که علت شباهت آنها باشد آیا شباهت افراد به ایده‌ها مستلزم فرض ایده‌ای دیگر نیست که این شباهت دوم را تبیین کند.^۲ خوریسموس در اصل، انتقادی به وجودشناسی افلاطون است به این صورت که ایده‌های ثابت و جاودان چگونه ممکن است با افراد متغیر و فانی ارتباط داشته و علت آنها باشند. اما همین انتقاد در مرحله بعد به شناخت‌شناسی او هم تعمیم می‌یابد؛ زیرا اگر ارتباط ایده‌ها و افراد گسسته شود شناخت ایده‌ها از طریق افراد نیز ناممکن خواهد بود. توضیح آنکه اگرچه در فلسفه افلاطون وجود ایده بر وجود افراد تقدم دارد، اما شناخت ایده‌ها تنها از طریق شناخت افراد میسر می‌شود و مسبوق به آنهاست.^۳ افلاطون در پارمنیدس و در آثار بعدی خود می‌کوشد که به این پرسش‌ها پاسخ دهد. در تیمائوس در بحث از تکوین عالم از صانعی سخن گفته می‌شود که به ایده‌ها می‌نگرد و چیزها را شبیه به آنها می‌آفریند.^۴ در اینجا صانع واسطه‌ای میان ایده‌ها و افراد است که برای حل مسأله خوریسموس و پوشاندن شکاف میان ایده‌ها و افراد مطرح شده است. در فایدروس برای تبیین این مسأله که انسان چگونه می‌تواند ایده‌های جدا از افراد را بشناسد اسطوره‌ای دیگر نقل می‌شود که بر طبق آن نفس انسان پیش از هبوط به این عالم در رکاب ایزدان به عالم ایده‌ها عروج کرده و مستقیماً به ایده‌ها نگریسته‌است.^۵

این مسأله پس از افلاطون تداوم یافت و هریک از فیلسوفان و مکاتب فلسفی

کوشیدند به نحوی آن را مرتفع سازند. ارسطو وجود ایده‌های مفارق را انکار کرد و صورت معقول را در ضمن افراد می‌جست. رواقیان اساساً منکر تقابل امر محسوس و امر معقول شدند و ماده را یگانه حقیقت موجود دانستند که در عین حال وجهی عقلانی دارد. نوافلاطونیان نیز که به زعم خود فلسفه افلاطون را احیاء می‌کردند دوباره به مسأله خوریسموس برخوردند و راه حلی برای آن جستجو می‌کردند. ترکیب فلسفه افلاطون با عناصری از فلسفه رواقی و مشائی و همچنین ابداع نظریاتی جدید برای حل این مسأله بعضاً موفقیت‌آمیز بود اما غالباً خود مسائلی تازه به میان می‌آورد که حل آنها را دشوارتر می‌نمود.

از جمله دشوارترین و بارزترین نموده‌های خوریسموس در فلسفه نوافلاطونی مسأله خدای ناشناختنی بود. این مسأله به مرور بغرنج‌تر شد تا در فلسفه نوافلاطونی متأخر به شکافی عظیم میان انسان و الوهیت مبدل شد که شناخت الوهیت را تقریباً ناممکن می‌ساخت. این همان برهه از تاریخ اندیشه است که آن را به منزله پایان فلسفه یونان و آغاز قرون وسطی قلمداد کرده‌اند.^۷ اما این پایان ناگهان فرانسید و پیش از آن، نوافلاطونیان در حد خود در حل مسائل فلسفه افلاطون کوشیدند.

مسأله خوریسموس و کوشش برای رفع آن، در فلسفه پروکلوس کاملاً مشهود است؛ تا آنجا که دو اصل فلسفی که سنگ بنای نظام فکری او به شمار می‌آید در واقع کوششی برای پوشاندن شکاف میان عالم معقول و محسوس بوده است. اصل اول را به اختصار «وجود همه چیز در همه چیز» و اصل دوم را اصل «حد وسط» می‌نامیم. به موجب اصل اول همه چیز در همه چیز هست اما متناسب با هر یک از آنها و به موجب اصل دوم مادام که میان دو حد منطقی حد وسطی متصور باشد باید آن دو را تقسیم کرد. گزارف نیست اگر گفته شود که کل دستگاه فلسفی پروکلوس از این دو اصل استنتاج شده است. البته این قرائت ماست و او خود به امکان این استنتاج اشاره‌ای نکرده است اما شمول نتایج مرتب بر این دو اصل در فلسفه او چنان گسترده است که چنین استنتاجی دست‌کم «منطقاً» درست به نظر می‌رسد. هیچ یک از این دو اصل از خود پروکلوس نیست و پیش از او دیگر نوافلاطونیان از آنها استفاده می‌کردند و حتی سابقه آنها به افلاطون، آناکساگوراس و فیثاغوریان می‌رسد.

اما او نخستین کسی بود که آنها را تدوین و تبیین کرد و نتایج آن را به طور گسترده‌ای در فلسفه خود به کار گرفت. این دو اصل در اصول الهیات اثبات می‌شود و در آثار دیگر پروکلوس نیز، بارها تکرار و به آنها استناد شده است. ضمناً این دو اصل به نوبه خود مبتنی بر اصلی دیگر است که احتمالاً بر خود پروکلوس نیز پوشیده بوده است. این اصل سوم که در حقیقت پروکلوس را قادر به استفاده نظام‌مند از دو اصل دیگر ساخته است عبارت است از اختلاط فلسفه و منطق در تفکر نوافلاطونی. پیش از تشریح دو اصل اول، ذکر مختصری درباره این اصل سوم ضروری است.

اختلاط منطق و فلسفه از شاخص‌های فلسفه نوافلاطونی است که بدون توجه به آن درک بسیاری از مسائل و ویژگی‌های فلسفه نوافلاطونی غیرممکن خواهد بود. در فلسفه نوافلاطونی مرز میان ذهن و عین چندان مشخص نیست و گویی موضوعات منطق و فلسفه با یکدیگر خلط شده، احکام این دو حوزه به یکدیگر تسری یافته است. اقلانی چون «احد»، «عقل» و «نفس» که مبادی و طبقات عالم را تشکیل می‌دهند در حقیقت، اجناس و انواعی منطقی‌اند که در اعیان تحقق یافته‌اند. صدور موجودات از این مبادی و بازگشت همه چیز به آنها بیشتر به معنای اندراج متقابل اجناس و انواع منطقی در یکدیگر است و در نتیجه تقدم این مبادی بر موجودات، تقدمی منطقی و غیرزمانی است. اقلانیم نوافلاطونی که در اصل مأخوذ از محاورات افلاطون بوده است در فلسفه نوافلاطونی صبغه‌ای منطقی پیدا کرد. احد در پارمنیدس مطرح شده بود و نوافلاطونیان آن را با خیر که در جمهوری و ضیافت آمده بود یکی گرفتند و در رأس اقلانیم خود قرار دادند. عقل و نفس نیز در تیمائوس و قوانین آمده بود و اقلانیم دوم و سوم نوافلاطونی به آنها اختصاص یافت. اینکه در نظر افلاطون این سه مفهوم تا چه اندازه نتیجه تحلیلی منطقی است و تا چه اندازه بر وجود ذواتی مابعدالطبیعی دلالت می‌کند، مسأله‌ای قابل بحث است؛ اما بی‌شک در فلسفه نوافلاطونی این دو یکی است و اغلب تحلیل منطقی است که به نتایج مابعدالطبیعی می‌انجامد.^۸

شرح فرفوربوس بر مقولات ارسطو، معروف به ایساغوجی، نقطه عطفی در

تحول این بحث به شمار می‌آید. فروریوس با این کتاب که موضوع آن کلیات خمس یعنی جنس و نوع و فصل و عرض عام و عرض خاص بود منطق ارسطو را به نوافلاطونیان شناساند. وی در مقدمه شرح خود می‌گوید اینکه آیا کلی وجودی قائم به ذات دارد یا صرفاً تصویری ذهنی است و اگر وجودی قائم به ذات دارد جسمانی یا غیرجسمانی است مسأله‌ای بغرنج است که وی درباره‌اش اظهار نظری نخواهد کرد^۹ اما همین اشاره گذرا مجادلاتی برانگیخت که تا پایان قرون وسطی ادامه داشت. رئالیسم، ایده‌آلیسم و نومینالیسم، سه نحله بزرگ فلسفی در قرون وسطی، حول همین مسأله شکل گرفت. رئالیست‌ها وجود مستقل و مفارق مفاهیم کلی را پذیرفتند، ایده‌آلیست‌ها آنها را تصوراتی انتزاعی می‌دانستند و نومینالیست‌ها آنها را به نام‌ها تقلیل دادند. نوافلاطونیان که از اصحاب نحله اول به شمار می‌آیند وجود قائم به ذات و غیرجسمانی کلی را پذیرفتند و بدین سان در نظر ایشان مفاهیم منطقی به ذاتی مابعدالطبیعی تبدیل شدند که کائنات از آنها قوام یافته است. نمونه‌ای از این طرز فکر را در تقسیم عالم به عالم صغیر و کبیر می‌بینیم. در فلسفه نوافلاطونی گفته می‌شود که انسان عالم صغیر است و عالم کبیر را در مقیاسی کوچک‌تر در خود دارد. عالم کبیر نیز انسانی در مقیاسی عظیم است و مانند انسان عقل و نفس و جسمی دارد. تصدیق به وجود عقل و نفسی مستقل از انسان در رأس هرم موجودات، بدین معناست که مفاهیم ذهنی در اعیان تحقق دارند و قوانین منطق که در اصل قوانین ذهن بشر است، بر کل عالم حاکم است. بنابراین عالم و ذهن انسان به یکدیگر شبیه و تابع اصولی واحد است و شناخت هر یک مستلزم و متضمن شناخت دیگری است. این به منزله اختلاط مبانی و موضوعات منطق و فلسفه است که هم به معنای یکی شدن ابژه منطق و فلسفه است و هم به این معنا که اعیان منطقی و فلسفی تابع احکام و قوانینی واحدند.^{۱۰}

مناقشه نوافلاطونیان آتن و اسکندریه بر سر تفاوت‌های دیالکتیک افلاطون و منطق ارسطو از نتایج اختلاط منطق و فلسفه است. پروکلوس و بیشتر نوافلاطونیان آتنی در مقابل نوافلاطونیان اسکندرانی مدعی بودند که دیالکتیک افلاطون برخلاف منطق ارسطو صرفاً تفکری محض و انتزاعی نیست که ارتباطی با موضوع تفکر

نداشته باشد، بلکه تفکری است که در عین حال شامل موضوع تفکر است و از هر نظر با آن مطابقت دارد.^{۱۱} صرف نظر از اینکه افلاطون چه نظری درباره نسبت میان منطق و فلسفه داشته است؛ به عقیده پروکلوس، نفس متفکر همزمان با صعود در سلسله مراتب شناخت دیالکتیکی و شناخت موجودات عالی تر، در سلسله مراتب موجودات صعود می کند و به همین دلیل است که «شناخت» (επιστημη) در فلسفه پروکلوس «بازگشت» (επιστροφή) نامیده می شود؛ چرا که شناخت علت به منزله بازگشت به سوی آن است. توأمان بودن شناخت و صعود نفس در سلسله مراتب موجودات بدین سبب است که به عقیده پروکلوس اساساً صدور عالم از مبادی آن و شناخت این مبادی توسط انسان یا دیگر موجودات عاقل دو روی جریانی واحدند که در جهاتی معکوس جریان دارند و منطقاً مستلزم یکدیگرند.^{۱۲} مراحل شناخت که از پایین ترین معلول ها آغاز می شود و به بالاترین علت ها می رسد دقیقاً متناظر است با مراحل صدور موجودات از مبادی عالی آنها که از بالا به پایین جریان می یابد. همچنین این دو جریان، مطابق قوانینی واحد رخ می دهد که همان قوانین دیالکتیک است زیرا صدور موجودات از مبادی عالم نیز مطابق قوانین دیالکتیک صورت می پذیرد^{۱۳} و دقیقاً به همین دلیل است که شناخت دیالکتیکی ضامن شناخت صحیح است. به عبارت دیگر دیالکتیک قانون تفکر و در عین حال قانون تکوین موجودات است و این به منزله یکی بودن و تناظر منطق و فلسفه است.

اختلاط منطق و فلسفه، پروکلوس را قادر به استفاده گسترده از دو اصل «وجود همه چیز در همه چیز» و «حد وسط» نمود. بر طبق اصل اول که صورت کامل آن عبارت است از «وجود همه چیز در همه چیز به اقتضای هریک از آنها» همه چیز در همه چیز و در همه طبقات عالم به نوعی یافت می شود اما وجود هرچیز در چیزها و طبقات دیگر متناسب با اقتضائات آن چیزها و طبقات است.^{۱۴} مثلاً احد به صورت وحدت در تمام کثرات عالم حضور دارد زیرا تصور هیچ چیزی بدون تصور وحدت ممکن نیست اما در عین حال همه کثرات نیز در احد به عنوان یگانه مصدر و علت عالم حضور دارند. نخستین بار آناکساگوراس از این اصل استفاده کرده بود اما این اصل در فلسفه او معنایی کاملاً مادی و طبیعی داشت. وی می گفت که همه چیز در

همه چیز هست اما در هر چیز یک چیز بر چیزهای دیگر غلبه دارد. منظور او این بود که مثلاً در گیاه، گوشت و خون و استخوان هست؛ اگر نه، خوردن گیاه سبب رشد گوشت و خون و استخوان در بدن حیوانات نمی‌شد. با این حال غلبه عنصر گیاهی در گیاه و غلبه عنصر گوشت در گوشت سبب می‌شود که گیاه گیاه باشد و گوشت گوشت.^{۱۵} نگاه او کاملاً طبیعی بود و او توجیهی علمی برای تبدیل‌های طبیعت می‌جست. نظریه او فقط ناظر بر وجود متقابل عناصر طبیعت در یکدیگر بود اما آنچه در فلسفه پروکلوس می‌بینیم بیشتر ناظر بر وجود متقابل طبقات عالم در یکدیگر است و از آنجا که این طبقات در اصل اجناس و انواع منطقی‌اند، وجود متقابل آنها در یکدیگر عمدتاً به معنای اندراج متقابل مفاهیم و دلالت آنها بر یکدیگر است. صدور و پیدایش اقانیم مختلف از یکدیگر در حقیقت چیزی غیر از استنتاج اجناس و انواع منطقی از یکدیگر نیست و ترتیب آنها در سلسله مراتب عالم نیز نه تقدم و تأخر علی و زمانی بلکه صرفاً تقدم و تأخر منطقی است. اینکه احد قبل از اقانیم دیگر قرار دارد به این معنا نیست که احد آنها را در زمانی مشخص و احتمالاً از ماده‌ای که پیشاپیش وجود داشته به وجود آورده باشد. معنای تقدم احد بر اقانیم دیگر فقط تقدم منطقی وحدت بر سایر اجناس و انواع منطقی است. تصور هر مفهومی مستلزم تصور وحدت است اما عکس این قضیه صادق نیست. بنابراین احد حتی قبل از وجود و حیات و عقل قرار می‌گیرد زیرا هیچ یک از اینها را بدون وحدت نمی‌توان تصور کرد؛ اما برای تصور وحدت، تصور چیزی دیگر لازم نیست. وحدت در مفهوم هر جنس و نوعی مندرج است یعنی وحدت عام‌ترین جنس یا جنس الاجناس است. پس از آن وجود و حیات و عقل به ترتیب عام‌ترین مفاهیم‌اند و تصور هر یک از آنها منطقیلاً لازمه تصور اجناس و انواع بعدی است. به همین ترتیب نوع نیز در جنس خود مندرج است زیرا در غیر این صورت استنتاج نوع از جنس ممکن نمی‌بود. بنابراین وجود همه چیز در همه چیز در وهله اول به معنای اندراج متقابل جنس و نوع در یکدیگر است و روشن است که این از قواعد منطق است نه مابعدالطبیعه؛ اما چنانکه ذکر شد تفکیک منطق و مابعدالطبیعه در تفکر نوافلاطونی تقریباً وجود ندارد و این دو مصادیقی واحد دارند.

اثبات این اصل در فلسفه پروکلوس توأم با تبیین رابطه علی است. طبق اصل علیت آن گونه که در فلسفه او آمده است معلول طی سه مرحله از علت صادر می شود^{۱۶} که البته تقدم و تعدد این مراحل همچون موارد قبلی صرفاً عقلی و منطقی است اما بیان پروکلوس به نحوی است که تقدم و تعدد وجودی آنها را القاء می کند. مرحله اول وجود پیشین معلول در علت است که به وجود بالقوه ارسطو شباهت دارد. در مرحله دوم معلول از علت صادر می شود و به اصطلاح ارسطویی فعلیت پیدا می کند؛ اما نکته بدیع در نظریه پروکلوس این است که وی تأکید می کند که وجود پیشین معلول در علت همچنان در این مرحله استمرار دارد، یا به تعبیر خودش معلول پس از صدور از علت همچنان در آن می ماند.^{۱۷} تأکید پروکلوس بر اینکه معلول پس از تکوین، همچنان در علت خود می ماند پاسخی دیگر به مسأله خوریسموس است؛ زیرا بدین ترتیب، ارتباط علت و معلول پس از صدور ادامه خواهد داشت و معلول همواره متکی و محتاج به علتش می ماند. علت دیگر این تأکید آن است که علت و معلولی که در اینجا از آنها صحبت می شود همان جنس و نوع منطقی است و صدور معلول از علت، چیزی غیر از استنتاج نوع از جنس نیست و بدیهی است که نوع پس از استنتاج، همچنان در جنس خود مندرج است و استنتاج به منزله قطع رابطه آن دو نیست. مرحله سوم «بازگشت» نامیده می شود و طی آن معلول به علت باز می گردد.^{۱۸} بازگشت معلول به علت بدین معناست که معلول علت خود را می شناسد و این تنها بدین سبب ممکن است که علت در معلول حضور دارد. اگر علت در معلول حضور نداشته باشد، معلول قادر به شناخت علت نخواهد بود. معلول چه پیش از صدور و چه پس از آن، در علت خود هست و علت نیز به نحوی در معلول می ماند و همین سبب عود معلول به علت می شود. ضمناً وجود علت و معلول در یکدیگر محدود به علت و معلول بی واسطه آن نیست؛ بلکه علت از طریق وجودش در معلول، در معلولهای معلولش هم وجود دارد و معلول نیز به همین ترتیب در علتهای علتش وجود دارد و وجود متقابل آنها در یکدیگر در کل سلسله مراتب موجودات برقرار است. بدین سان پروکلوس شکاف میان علت و معلول را که مسأله خوریسموس از آن برمی خیزد، با فرض وجود متقابل علت و

معلول در یکدیگر مرتفع می‌سازد.^{۱۹}

اصل دوم که آن را به اختصار اصل «حد وسط» نامیده‌ایم مکمل اصل اول است و مسأله خوریسموس را به نحوی دیگر حل می‌کند. بر طبق این اصل که از اصول مربوط به تقسیم دیالکتیکی است، مادام که بتوان میان دو حد منطقی (یعنی دو ماهیت) حد سومی تصور کرد، باید به تقسیم حدود ادامه داد تا به حدود نهایی رسید. به عبارت دیگر تا جایی که امکان دارد باید میان هر دو مفهوم، مفهومی واسطه یافت که از حیثی به این و از حیثی به آن شباهت داشته باشد.^{۲۰} افلاطون این قاعده را در فیلبوس^{۲۱} و سیاستمدار^{۲۲} مطرح کرده است و رعایت آن را شرط تقسیم درست می‌داند. منظور از این قاعده آن است که در تقسیم جنس به انواع باید همه انواع متوسط شمرده شود و هیچ نوعی نباید نشمرده بماند. به عبارت دیگر میان جنس الاجناس و نوع سافل، جنس قریب یا اجناسی متوسط هست که باید یکی یکی شمرده شود. سقراط می‌گوید تفاوت فیلسوف حقیقی و مغالطه‌گر در همین است که مغالطه‌گر غافل از اجناس و انواع متوسط بلافاصله از جنس به نوع یا به تعبیر سقراط از واحد به کثیر می‌جهد.^{۲۳} در فلسفه پروکلوس این اصل اهمیتی فوق العاده می‌یابد و به تبع اختلاط مباحث منطقی و فلسفی به این صورت درمی‌آید که معادل هر حدی که از تقسیم منطقی حدود و مفاهیم کشف کنیم ذاتی مابعدالطبیعی در عالم وجود دارد و بالعکس اگر ذاتی در عالم وجود داشته باشد باید بتوان آن را از حدود و مفاهیم منطقی استنتاج کرد. مضاف بر اینکه چون در فلسفه پروکلوس تقسیم دیالکتیکی به معنای صدور کثرات از احد تفسیر شده است قاعده حد وسط نیز به قانون صدور تبدیل می‌شود. قاعده حد وسط نظریه صدور را بدین صورت تکمیل می‌کند که در سلسله مراتب موجودات که از احد صادر شده‌اند اقسام و طبقاتی متعدد متصور است که همه آنها باید شمرده شوند. ضمناً در سلسله مراتب موجودات همواره ذوات عام‌تر قبل از ذوات خاص‌تر پدید می‌آیند و ترتیب منطقی آنها با ترتیب واقعی آنها مطابقت می‌کند. مثلاً وجود مقدم بر حیات است و حیات مقدم بر عقل زیرا وجود عام‌تر از حیات است و حیات عام‌تر از عقل؛ چرا که بسیاری ذوات موجودند اما حیات ندارند و همچنین بسیاری موجودات حیات دارند

اما عاقل نیستند. بنابراین عالم کلی متصل است که هیچ انفصالی میان طبقات مختلف آن وجود ندارد و هریک از ذوات بلافاصله از علت یا علل خود به وجود می‌آید چنانکه میان آنها هیچ حد دیگری را نمی‌توان تصور کرد که جای آن خالی باشد؛ چه اگر چنین حدی قابل تصور باشد قطعاً باید وجود داشته باشد.^{۲۴} این چنین است که پروکلوس بر افانیم سه گانه فلوطین افزوده و هریک را به طبقاتی متعدد تقسیم کرده است.^{۲۵}

پروکلوس با استفاده از این اصل و با افزودن بر طبقات عالم می‌خواهد شکاف میان ایده‌ها و افراد یا شکاف میان عالم معقول و محسوس را پر کند و به نظر می‌رسد که در این مورد نیز پیرو افلاطون است. افلاطون در پاسخ به انتقاداتی که در پارمنیدس مطرح کرده بود در تیمائوس صانعی را پیش می‌کشد که واسطه‌ای میان ایده‌ها و افراد است. صانع به بالا، به ایده‌ها می‌نگرد و ماده را شبیه به آنها شکل می‌دهد.^{۲۶} چنانکه ملاحظه می‌شود افلاطون نیز برای حل این مسأله قائل به یک حد وسط شده است؛ یعنی صانعی که میان عالم مثل و عالم مخلوق قرار دارد؛ هرچند حد وسط به این معنا بسیار خام و ابتدایی‌تر از آن چیزی است که در فلسفه پروکلوس می‌بینیم. در فلسفه پروکلوس این موضوع کاملاً تحت قاعده درآمده و ضرورت آن پیشاپیش اثبات شده است. وانگهی از آنجا که این اصل در فلسفه پروکلوس دایر بر تناظر میان مفاهیم و موجودات است پروکلوس علاوه بر حل مسأله خوریسموس در بحث ایده‌ها و افراد (یعنی بحث وجودشناسی) مسأله خوریسموس را در بحث شناخت‌شناسی نیز حل می‌کند؛ زیرا معلوم می‌شود که شناخت معلول نهایتاً به شناخت علت می‌انجامد زیرا شکافی میان این دو وجود ندارد و حدودی میانی شکاف میان آنها را پوشانده‌اند.

درست است که پروکلوس قاعده حد وسط را از افلاطون اقتباس کرده است، اما تفاوتی مهم میان تقریر آنان از این قاعده وجود دارد که ناشی از همان مسأله ارتباط منطق و فلسفه است. افلاطون بر اهمیت و لزوم رعایت این اصل تأکید می‌کند اما مانند موارد قبلی چیزی درباره ضرورت یا چرایی تناظر این اصل با عالم نمی‌گوید، یعنی توضیح نمی‌دهد که چرا و چگونه رعایت این قاعده در تقسیم مفاهیم ضامن

شناخت درست است. توضیح نمی‌دهد که چه نسبتی میان مفاهیم منطقی و ذوات مابعدالطبیعی وجود دارد که هریک از اجزاء این ما به ازائی در آن دارد. علاوه بر این افلاطون تذکری می‌دهد که حاکی از تردید او به تناظر کامل این دو است. او می‌گوید دیالکتیسین باید بداند که هر نام یا مفهوم کلی یک جنس یا نوع حقیقی نیست. یعنی چه بسیار نام‌ها و مفاهیم کلی که مابه‌ازائی حقیقی در خارج ندارند.^{۲۷} مفاهیم و حدودی در زبان هست که بر هیچ ذات حقیقی دلالت نمی‌کند. احتمالاً این همان است که افلاطون را در دوره‌ای به زبان بدگمان کرده است. دیالکتیسین خواه ناخواه باید از زبان استفاده کند چنانکه افلاطون نیز چنین کرده است اما فیلسوف نباید همه جا به زبان اعتماد کند. ایده‌ها تنها ملاک حقیقت و مرجع نهایی فیلسوف است.^{۲۸} کلمات زبان ما گاه با ایده‌ها مطابقت می‌کند و گاه نمی‌کند. وقتی مطابقت می‌کند می‌توان با احتیاط از آنها برای کشف حقیقت استفاده کرد اما وقتی مطابقت نمی‌کند باید راهی دیگر جست. تشخیص اینکه زبان ما کجا مطابق حقیقت است و کجا نیست با فیلسوف و دیالکتیسین است.^{۲۹}

پروکلوس از اصل «وجود همه چیز در همه چیز» و «حد وسط» در حل مسأله ایده‌ها استفاده می‌کند؛ زیرا مسأله خوریسموس اصلاً از ارتباط میان ایده‌ها و افراد برخاسته بود. افلاطون قائل به وجود ایده‌هایی متعالی و مفارق بود و در تبیین ارتباط آنها با افراد به مشکل خوریسموس برخورد کرده بود. ارسطو در انتقاد به آن و برای پوشاندن شکاف میان ایده‌ها و افراد، نظریه صورت درونی را مطرح کرد که بر اساس آن صورت هر فرد در ضمن و در درون او وجود دارد. در نظریه افلاطون تعالی ایده‌ها حفظ می‌شد اما ارتباط میان ایده‌ها و افراد مبهم می‌ماند. در نظریه ارسطو ارتباط میان صورت و افراد مشخص بود اما تعالی ایده‌ها از دست می‌رفت زیرا چگونه ممکن است که صورتی در درون افراد باشد و همچنان متعالی بماند؟ پروکلوس ایده افلاطونی و صورت ارسطویی را با یکدیگر جمع می‌کند و در این کار از دو اصل «وجود همه چیز در همه چیز» و «حد وسط» استفاده می‌کند. طبق اصل اول ایده‌ها در همه طبقات عالم، چه در عالم مثل، چه در عالم ماده و چه در عوالم میان آنها، وجود دارند و طبق اصل دوم هیچ انفصالی میان آنها وجود ندارد.

طبق اصل اول ایده‌ها در هریک از طبقات عالم متناسب با شرایط هر طبقه ظهور دارند؛ یعنی ایده‌ها در عالم معقول کاملاً واحد و متعالی‌اند و در عالم مادی در ضمن افراد وجود دارند و به تعداد افراد تکثیر شده‌اند. طبق اصل دوم میان ایده متعالی و ایده‌ای که در ضمن افراد وجود دارد ایده سومی قابل تصور است که نه آن‌قدر متعالی است که نتوان ارتباط آن را با افراد توضیح داد و نه در ضمن افراد است که تعالی آن از دست برود. با توجه به تناظر مفاهیم منطقی و ذوات مابعدالطبیعی، قابل تصور بودن چنین حدی برای اثبات وجود آن کافی است. بنابراین سه قسم ایده در طبقات عالم وجود دارد.^{۳۰} ایده اول همان ایده مفارق و متعالی افلاطونی است که هیچ ارتباطی با افراد ندارد. ارتباط نداشتن به این معناست که فرد نمی‌تواند در آن شرکت کند (μετεχειν) و از این رو این ایده علت مستقیم فرد نیست. وی این ایده را ایده غیرقابل شرکت (αμεθεκτος) می‌نامد. ایده بعدی از این ایده غیرقابل شرکت صادر می‌شود اما افراد می‌توانند در آن شرکت کنند. این ایده، ایده قابل شرکت (μετεχομενος) نامیده شده است.^{۳۱} سومین ایده همان ایدوس ارسطویی (ειδος) یا به اصطلاح پروکولوس «مشترک» (μετεχοντα) است که فرد در آن شرکت کرده است و در ضمن فرد وجود دارد.^{۳۲}

اصل «وجود همه چیز در همه چیز» و «حد وسط» ضامن شباهت و اتصال میان ایده‌ها و افراد است و پروکولوس این گونه مسأله خوریسوموس را در وجودشناسی و شناخت‌شناسی مرتفع می‌سازد. در وجودشناسی گفته می‌شود که وجود ایده‌ها در ضمن افراد و وجود طبقات میانی ایده‌ها به منزله اتصال ایده‌ها و افراد است که امکان صدور افراد از ایده‌ها را تبیین می‌کند. مسأله خوریسوموس در شناخت‌شناسی نیز با فرض وجود درجاتی متفاوت از ایده‌ها تبیین می‌شود. به عقیده پروکولوس و بیشتر نوافلاطونیان، تصاویری که در نفس انسان منعکس می‌شود غیر از ایده‌ای است که در عقل الهی قرار دارد. پروکولوس ایده موجود در عقل الهی را ایده عقلی (νοερος) و انعکاس آن در نفس انسان را ایده معرفتی (επιστημονικως) یا نفسانی (ψυχικα) می‌نامد. اگرچه شناخت ایده عقلی برای انسان میسر نیست اما ایده نفسانی شباهتی تام به آن دارد زیرا این همان ایده عقلی است که در مرتبه‌ای پایین‌تر تحقق یافته

است. در این مورد نیز دو اصل مذکور ضامن شباهت و اتصال میان ایده عقلی و ایده نفسانی است.

پی‌نوشت‌ها

1. Parmenides, 130e-131e
2. ibid, 132a-b
3. Epistle VII, 342a- 344c
4. Timaeus, 30
5. Phaedrus, 274c
6. *Metaphysics*, book I, 9
7. Whittaker, 181,183

۸. دادز می‌گوید «به عقیده نوافلاطونیان «خیر» غیرقابل تعریف است اما مانند همیشه از منطق به مابعدالطبیعه می‌جهند و می‌گویند از آنجا که غیرقابل تعریف است، متعالی است» (ص ۱۹۵). بدین سان از مقدمات منطقی نتایجی مابعدالطبیعی استنتاج می‌کنند. Dodds, E. R., *Introduction and Commentary on The Elements of Theology*, Clarendon Press, Oxford, 1992, 268

9. Porphyry, *Introduction*, Translated with an Introduction and Commentary by Jonathan Barnes, Clarendon Press, London, 2006, p.3.

۱۰. به نظر دادز ضعف عمده نظام فلسفی پروکلوس فرض او مبنی بر انطباق ساختار عالم و منطق یونانی است. در فلسفه پروکلوس وجودشناسی دقیقاً انعکاس منطق است. در فلسفه نوافلاطونی جنس و نوع و فصل ارسطویی سلسله مراتبی از ذوات و قوا را تشکیل می‌دهند و تقدم منطقی و مابعدالطبیعی یکی است (همان، ۲۵، ۱۹۲-۱۹۳).

۱۱. پروکلوس در تفسیر *کراتیلوس* توضیح می‌دهد که تفاوت اصلی دیالکتیک افلاطون و منطق ارسطو در آن است که منطق و دیالکتیک ارسطو روشی محض و انتزاعی (*ζολιψ*) است که ارتباطی با چیزها ندارد (*ψιλας των πραγμάτων μεθόδου διαλεκτικας*) و از آن می‌توان در اثبات یا رد هر موضوعی استفاده کرد اما دیالکتیک افلاطون ارتباطی وثیق با چیزها دارد و جزئی از فلسفه اوست (*Proclus, On Plato's Cratylus, translated by Brian Duvick, New York*) (*μερος φιλοσοφία*) و وی می‌گوید «ارسطو قائل به یک فن خطابی (*ρητορικη*) و یک فن دیالکتیکی است که هر یک را می‌توان برای اثبات (*πειθειν*) یا رد (*ελεγχειν*) به کار برد. اما افلاطون قائل به دو نوع فن خطابی و دو نوع فن دیالکتیکی است. یک فن خطابی آن است که در *گرگیاس* مذمت می‌شود زیرا نوعی تملق (*κολακεια*) است و دیگری که معرفت به خیر و عدالت است در *فایدروس* ستوده شده است. همچنین دیالکتیک ارسطو جدلی (*εριστικη*) و بی اعتبار است اما دیالکتیکی که مشاهده مبادی ذوات حقیقی است جزئی از فلسفه به شمار می‌آید» (همانجا، IV 2, 13-21). البته نوافلاطونیان آتنی منکر فواید منطق ارسطویی نبودند و حتی آن را به عنوان درسی مقدماتی مطالعه می‌کردند اما عقیده داشتند که منطق ارسطویی به شناخت واقعیت نمی‌انجامد و نباید

بدان اکتفا کرد؛ هدف نهایی آنان فراگرفتن دیالکتیک افلاطونی بود که شامل شناخت واقعیات ($\tau\alpha$)
 ($\sigma\nu\tau\alpha$) هم می‌شد. به گفته مارینوس پس از آنکه پروکولوس آثار ارسطو را ظرف مدت دو سال نزد
 پلوتارک و سوریانوس آموخت مطالعه آثار افلاطون را آغاز کرد. همچنین وی می‌گوید «پس از غور
 کافی در آثار ارسطو که تو گویی آیین‌هایی مقدماتی و رازهایی کوچکتر بودند سوریانوس او را به
 رازهای بزرگتر افلاطون رهنمون شد و صور الهی آنها را بر او آشکار ساخت» (*Marinus, The Life of Proclus, translated by L. J. Rosan, in: Rosan, L. J., The Philosophy of Proclus, The Final Phase of Ancient Thought, Cosmos, New York, 1949, p. 20*). فلوطین نیز نظری مشابه
 درباره دیالکتیک داشت و می‌گفت که فلسفه آموزان باید مطالعاتشان را از ریاضیات و کسب فضایل
 اخلاقی آغاز کنند و سپس انواع قیاس و منطق ارسطویی را بیاموزند... به عقیده او اگرچه پیش از
 آموختن فلسفه باید منطق ارسطویی را فراگرفت و در آن متبحر شد منطق ارسطویی برخلاف دیالکتیک
 افلاطونی جزئی از فلسفه نیست (فلوطین، دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی (با اندکی دخل و
 تصرف)، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶ش، 3-5 I). وی می‌گوید «آیا فلسفه و دیالکتیک یکی است؟ خیر،
 اما دیالکتیک عالی‌ترین جزء فلسفه است. نباید دیالکتیک را صرفاً آلت فلسفه پنداشت زیرا دیالکتیک
 متشکل از قواعد محض نیست بلکه درباره حقیقت چیزهاست و همه موجودات همچون ماده‌ای برای
 آن به شمار می‌آیند. دیالکتیک به شیوه خاص خود به حقیقت موجودات می‌رسد و رسیدنش به حقیقت
 موجودات و طرح نظریاتش همزمان صورت می‌گیرد... به اشکال استنتاج نمی‌پردازد زیرا اینها چیزی
 بیش از حروف نیست، اما چون حقیقت را می‌شناسد می‌داند که استنتاج چیست... اگرچه دقت در
 جزئیات را به فنی‌وامی گذارد که بدان خرسند می‌شود» (۱، ۳، ۵).

۱۲. «هرچیز که در جریان پیشرفت از کثرتی از علل به وجود آمده باشد در جریان بازگشت از همان‌ها
 می‌گذرد»:

Proclus, *The Elements of Theology*, Translated by E. R. Dodds, Clarendon Press, Oxford, 1992, prop. 38, p. 40).

۱۳. پروکولوس در تفسیر کراتیلوس، III 2, 5-12، نشان می‌دهد که هریک از فنون دیالکتیک دقیقاً مطابق
 با یکی از مراحل تکوین و تکامل عالم است. فنون چهارگانه دیالکتیک یعنی تقسیم، تعریف، استدلال و
 تحلیل، متناظر است با چهار جریان و وضعیت اصلی عالم که عبارت است از صدور کثرات از احد،
 وجود وحدت در کثرت، وجود کثرت در وحدت و بازگشت کثرات به احد.

۱۴. «همه چیز در همه چیز هست، اما در هرکدام مطابق با طبیعت خاص آن. زیرا حیات و عقل در
 «وجود» و وجود و عقل در «حیات» و حیات و وجود در «عقل» وجود دارند، اما هریک از آنها در
 سطحی به نحو عقلی و در سطحی به نحو حیاتی و در سطحی به نحو وجودی وجود دارد» (اصول
 الهیات، قضیه ۱۰۳، ۹۲):

نیز نک: تفسیر کراتیلوس، ۸۵؛ افلاطون در سوفسطایی (259d-e) می‌گوید «کوشش در جدا ساختن
 همه چیز از همه چیز، نه تنها خوش ذوقی نیست، که نشانه فقدان دانش و فلسفه است... و هرگونه
 سخن گفتن را محال می‌سازد زیرا ما تنها از طریق به هم پیوستن ایده‌هاست که می‌توانیم سخن بگوییم»
 (افلاطون، مجموعه آثار، ترجمه محمد حسن لطفی (با اندکی دخل و تصرف)، خوارزمی، تهران،
 ۱۳۸۰ش):

(Plato, Theaetetus, Sophist, {Greek Text} with an English Translation by Harold North Fowler, London, 1972).

مقایسه کنید با فلوطین که می‌گوید: «اینکه همه چیز در همه چیز باشد اصلاً محال است» (2, 7, 4).
 ۱۵. وی می‌پرسد «زیرا چگونه ممکن است که از آنچه مو نیست، مو و از آنچه گوشت نیست، گوشت پدید آید؟» (Die Fragmente der Vorsokratiker, von Hermann Diels, herausgegeben von Walther (Kranz, Weidmann, 1972, II/37).

۱۶ - «هر معلولی در علت خود می‌ماند، پیش می‌رود و به آن باز می‌گردد» (اصول الهیات، قضیه ۳۵، ۳۹).

۱۷. «هرچه بلافاصله از اصلی به وجود آمده باشد، هم در علت موجد می‌ماند و هم از آن پیش می‌رود» (همان، قضیه ۳۰، ۳۴).

۱۸. «هرچه از اصلی پیش آمده باشد [صادر شده باشد] برحسب وجودش به آن باز می‌گردد» (همان، قضیه ۳۱، ۳۵).

۱۹. دادز در توضیح قضیه ۳۰ می‌نویسد: «این تناقض تالی ضروری نظریه علیت نوافلاطونیان است که می‌خواهند توسط آن تعالی و در عین حال درونی بودن علت را جمع کنند. اگر صدور و عود بی‌زمان ممکن باشد، آنچه فروتر است، هرگز از آنچه فراتر است جدا نمی‌شود. اما اگر فردیت حقیقی باشد و آنچه فراتر است تکثیر نشود، آنچه فروتر است باید همچون ذاتی جدا و نه صرفاً به عنوان جزئی از آنچه فراتر است تحقق پیدا کند. پروکلوس در تفسیر تیمائوس توضیح می‌دهد که فروتر به چه معنا در فراتر است. طبق توضیحات او جدایی فروتر از فراتر یک توهم است که ناشی از دیدگاهی نسبی است. عالم محسوس و معقول نمودی بیش نیستند و تنها احد کاملاً حقیقی است. نوافلاطونیان هیچگاه این نظر را نپذیرفتند، اما همیشه کمابیش به آن گرایش داشتند» (۲۱۷).

۲۰. «همه طبقات الهی توسط حدود میانی به یکدیگر پیوسته اند» (اصول الهیات، قضیه ۱۳۲، ۱۱۶).

21. Philebus, 16b-17a

22. Statesman, 262a-263e,

23. (Philebus, 16d-17a).

۲۴. در قضیه ۲۸/اصول الهیات آمده است که «هر علت موجدی چیزهای شبیه به خود را قبل از چیزهای غیر شبیه به وجود می‌آورد» (۳۳).

دادز در توضیح این قضیه می‌گوید «همچنانکه در عالم مادی خلاء وجود ندارد، در عالم روحانی نیز انفضالی میان کیفیات مختلف وجود ندارد» (۲۱۶). همچنین در قضیه ۲۹ می‌خوانیم که «هر پیشرفتی [یعنی هر صدور] توسط شباهت دومی [یعنی معلول] به اولی [یعنی علت] تکمیل می‌شود (۳۵). و بر طبق قضیه ۳۶ «در هر چیز که از طریق پیشرفت خود را تکثیر کند، چیزهایی که ابتدا به وجود می‌آیند کامل‌تر از چیزهای بعدی‌اند و الی آخر» (۳۹).

۲۵. مثلاً در فلسفه فلوطین میان احد و اقنوم دوم انفضالی وجود دارد که پروکلوس آن را با فرض طبقه‌ای از آحاد موسوم به هنادها پوشانده است. به نظر او تصور وجود یا عقل (یعنی اقنوم دوم فلوطین) بدون تصور وحدت محال است و این بدان معناست که وجود و عقل در احد شرکت دارند و لذا باید به نحوی میان آنها ارتباطی وجود داشته باشد. در عین حال احد مطلقاً متعالی است و هیچ ذاتی

حتی عقل نمی‌تواند در آن شرکت کند. هنادها که واسطه‌ای میان احد و اقنوم دوم‌اند وحدت‌هایی هستند که عقل و وجود در آنها شرکت می‌کنند و بدین سان نه تعالی احد از بین می‌رود و نه شرکت عقل و وجود در وحدت غیرممکن می‌شود.

26. Timaeus, 30

۲۷. «در تقسیم باید موضوع را به انواع تقسیم کرد نه به اجزاء، زیرا اگرچه هر نوعی یک جزء است، هر جزئی الزاماً یک نوع نیست» (سیاستمدار، ۲۶۲).

28. Cratylus, 439a-b

29. ibid, 390

۳۰. «هر موناَد اصلی علت دو گروه است. یکی گروهی متشکل از جواهری فی نفسه کامل و یکی تشعشعاتی که جوهریت آنها در غیر است» (اصول الهیات، قضیه ۶۴، ۶۰). و در قضیه ۶۵ می‌گوید «هر آنچه هست یا به صورت بالقوه در علت خود وجود دارد یا به صورت محمولی جوهری، یا به صورت یک تصویر و از طریق شرکت» (۶۲).

منظور این است که هر موناَدی مثلاً هر یک از آحاد (هنادها) یا عقل یا نفس، یک گروه جواهری به وجود می‌آورد که وجودی کامل و در خود دارند و یک گروه پایین‌تر که ناقص‌اند و وجودی در غیر (یعنی در ضمن افراد) دارند (۶۱).

۳۱. «هر آنچه غیرقابل شرکت باشد، قابل شرکت را از خود به وجود می‌آورد و همه جواهر قابل شرکت متمایل به موجودات غیرقابل شرکت بالایی اند» (همان، قضیه ۲۳، ۲۷).

دادز در توضیح این قضیه می‌گوید که این نظریه پاسخ فلسفه نوافلاطونی به مسأله‌ای است که در پارمنیدس مطرح شده است، یعنی اینکه صورت یا مثال هر چیز باید در درون آن و در عین حال بیرون از آن باشد (۲۱۰-۲۱۱). به نظر می‌جگر مفهوم «قابل شرکت» (μετεχομενος) در فلسفه پروکولوس مبهم است زیرا گاه به معنای ایده مندرج در افراد و گاه به معنای امتداد ایده به سوی افراد است [یعنی میان ایده و فرد]. دوریک برخلاف او معتقد است که این مفهوم فقط دال بر ایده مندرج در افراد است زیرا به عقیده او ایده «قابل شرکت» خصوصیتی است که علت به معلول می‌دهد نه جزئی از علت. ضمناً دوریک عقیده دارد که ایده «قابل شرکت» همان ایده «غیرقابل شرکت» است منتها از این حیث که فرد در آن شرکت کرده است:

On Proclus and His Influence on Medieval Philosophy, by E. P. Bos: P. A. Meijer, Review by Lucas Siorvanes, *The Classical Review*, New Series, Cambridge University Press, 1994, Vol. 44, No. 2, pp. 309-311.

۳۲. در قضیه ۲۴/اصول الهیات (ص ۲۸) آمده است که «آنچه غیرقابل شرکت است وحدتی قبل از کثرت است. آنچه قابل شرکت است، وحدتی در کثرت و واحدی است که در عین حال غیرواحد است، اما آنچه شرکت می‌کند غیر واحدی است که در عین حال واحد است».

منابع

- افلاطون، مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی (با اندکی دخل و تصرف)، خوارزمی، تهران، ۱۳۸۰ش.
- فلوطین، دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی (با اندکی دخل و تصرف)، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۶ش.
- Aristotle, *Metaphysics*, With an English Translation by G. Cyril Armstrong, London, 1962.
- Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, herausgegeben von Walther Kranz, Weidmann, 1972.
- Dodds, E. R., Introduction and Commentary on *The Elements of Theology*, Clarendon Press, Oxford, 1992, 268.
- Marinus, The Life of Proclus, translated by L. J. Rosan, in: Rosan, L. J., *The Philosophy of Proclus, The Final Phase of Ancient Thought*, Cosmos, New York, 1949.
- Proclus, *The Elements of Theology*, Translated by E. R. Dodds, Clarendon Press, Oxford, 1992; Dodds, E. R., Notes on *The Elements of Theology*.
- Id, *Commentary on Plato's Parmenides*, Translated by G. R. Morrow & J. M. Dillon, Princeton University Press, 1987;
- Id, *On Plato's Cratylus*, translated by Brian Duvick, New York, 2007;
- Plato, *Theaetetus, Sophist, Philebus*, with an English Translation by Harold North Fowler, London, 1972, 1975.
- Plotinus, *The Enneads*, Translated by Stephen McKenna, Second Edition Revised by B. S. Page, London, 1930.
- Meijer, P. A., On Proclus and His Influence on Medieval Philosophy, by E. P. Bos, Review by Lucas Siorvanes, *The Classical Review*, New Series, Cambridge University Press, 1994, Vol. 44, No. 2, pp. 309-311.
- Whittaker, T. *The Neo-Platonists, a Study in the History of Hellenism*, Hildesheim, 1961.
- Porphyry, *Introduction*, Translated with an Introduction and Commentary by Jonathan Barnes, Clarendon Press, London, 2006.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی