

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۷۶-۵۹»  
پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۶۱/۱  
پاییز و زمستان ۱۳۸۸، No.61/1، Knowledge

## جهانشناسی فلسفی تا دوره یونانی مابی و تفسیر تیمائوس

مزدک رجبی\*

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۱/۱۲

تاریخ پذیرش: ۹۰/۴/۸

### چکیده

تیمائوس از مهمترین کارهای افلاطون است. این اثر به راستی کاری جامع در باب نظریه جهانشناسی یا طبیعیات افلاطون است و پس از وی در ادوار گوناگون زمانی تا پایان فلسفه یونان یعنی سده ششم پیش از میلاد، همواره مورد توجه و اقبال بوده و تفاسیر گوناگونی بر آن نگاشته شده است. این مقاله تلاش می‌کند تا به سیر تحول چگونگی فهم آن تا زمان پروکولوس، به گونه ای مختصر نگاهی بیندازد.

**کلید واژه‌ها:** νοῦς λόγος، صدور، بازگشت، اقوم، واحدها، موجود، حیات، طبیعت، عقل، نفس، ماده، جوهر.

شیوه تفسیری حاکم بر تفکر نخستین فلاسفه آکادمی افلاطونی چنان بود که همه آثار افلاطون را به عنوان یک کل و مکمل و مبین یکدیگر می‌نگریستند. آنها تلاش می‌کردند تا نظامی جامع از مجموع نظریات افلاطون عرضه کنند؛ از همین روی آثار

---

\* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه شهید چمران اهواز، ای‌میل: mazdakrajabi@hotmail.com

افلاطون را به عنوان متونی همجهت یکدیگر در نظر می گرفتند.<sup>۱</sup> افلاطون هیچ گاه تلاش نکرد تا نظام فلسفی فراگیر و سازگاری برای پاسخگویی به همه مسائل و مشکلات فلسفی مورد نظر خود تأسیس کند، ولی نخستین شاگردان بلافصل وی چنین هدفی داشتند. آنها از جهان شناسی افلاطون و آراء گوناگون طرح شده در متون وی نیز چنین برداشت جامع و سازگاری ارائه دادند.

افلاطون علاوه بر *تیمائوس* در آثار دیگری نیز به مضامین جهان شناختی پرداخته بود:

(۱) کتاب دهم رساله *قوانین*، آنجا که اسطوره مردسیاسی (Πολιτικός) طرح شده است.<sup>۲</sup>

(۲) کتاب دهم محاوره *جمهوری*، آنجا که اسطوره *ار* (Er) طرح شده است.<sup>۳</sup> این بخش از *جمهوری*، با بخش مربوط به اجسام سماوی در *تیمائوس*<sup>۴</sup> ارتباط و شباهت زیادی دارد.

(۳) بخش مربوط به تناسخ نفوس انسانی در محاوره *فایدروس*<sup>۵</sup> هرچند کاملاً به مباحث جهان شناسانه مربوط نیست و فقط چند سطر آن به بحث ضرورت و تقدیر اختصاص دارد ولی مفسرین بعدی تلاش کردند آن را با اسطوره *ار* ترکیب کنند؛ چراکه آنها میان مضمون مسئولیت انسان که در محاوره *فایدروس* بیان شده، از سویی با قانون تقدیر و از سوی دیگر با مشیت الهی ارتباطی تنگاتنگ مشاهده می کردند. دو مضمون قانون تقدیر و مشیت الهی در اسطوره *ار* بیان شده اند. این پرسش که چرا مسئله مشیت الهی و ارتباط آن با آزادی و اختیار انسانی تا این اندازه برای مفسرین آکادمیهای افلاطونی اهمیت پیدا کرد موضوعی است که نیاز به تحقیقی مفصل و جداگانه دارد.

<sup>1</sup> G. Reydam-Schils, 1999: 32

<sup>2</sup> Plato, X, 268 D 5-274 E 4.

<sup>3</sup> Plato, X, 616 B 1-617 D 1.

<sup>4</sup> Ibid, 38 B 6-39 E 2.

<sup>5</sup> Ibid, 248 A 1-249 D 3.

### 3 Knowledge

پرسشی مهم برای ما در این بخش اینست که محاوره تیمائوس و مضامین نهفته در آن چه مسیر تاریخی پیموده است؟ مورو<sup>6</sup> و فستوژیر<sup>7</sup> استدلال می‌کردند که پس از مرگ افلاطون گونه ای جهان شناسی مرکب از آراء وی و برگرفته از محاوره تیمائوس، کتاب دهم رساله قوانین و رساله اپینمی<sup>8</sup> (Ἐπινομίης) منسوب به وی پدید آمد. رساله آخر در واقع نوشته فیلوپوس آپوسی<sup>9</sup> بود. این مجموعه نظریات بر روی هم جهان شناسی تأثیرگذاری را مهیا کرده بودند. به نظر دو محقق مذکور برخی آثار اولیه ارسطو مانند رساله در باب آسمان (De Caelo) و نیز دو قطعه فیثاغوری، در راستای جهان شناسی مزبور نوشته شده اند.<sup>10</sup> به هر روی اینکه آیا به راستی چنین جهان شناسی وجود داشته یا خیر پرسشی است که بررسی آن دغدغه این پژوهش نیست. این نکته برای ما تنها از این جهت اهمیت دارد که فلاسفه پس از افلاطون آرائی متفاوت با آراء اصیل خود وی داشتند؛ بنابراین با نگاه متفاوتی تیمائوس و جهان شناسی افلاطون را تفسیر می‌کردند.

تیمائوس بر جهان شناسی فلاسفه بعد از افلاطون بسیار کارگر افتاد و تفاسیر متعدد ایشان بر این محاوره نشاندهنده اهمیت آن است. این محاوره تا زمان پرگولوس به عنوان

<sup>6</sup> J. Moreau, 1939.

<sup>7</sup> A.J. Festugière, 1949.

<sup>8</sup> Philippus of Opus.

<sup>9</sup> Diogenes Laertius Lives of Eminent Philosophers, 1925: 3,37.

<sup>10</sup> در باره نویسنده حقیقی این دو قطعه نظرات گوناگونی ابراز شده است. یکی از این دو قطعه به فیلولائوس نسبت داده شده، که مورو این نسبت را نپذیرفته، آن را به حوزه بعد از افلاطونی نسبت داده است، درحالیکه فیلولائوس پیش از افلاطون می‌زیسته است. نگاه کنید به:

J. Moreau, 1939: 145-148.

H. Diels, W. Kranz, 1952, 44[32], B21.

دیوگنس لائرتیوس آن را به اسکندر پلیهستور (Alexander Polyhistor) در سده نخست پیش از میلاد مسیح نسبت داده است. نگاه کنید به:

Diogenes Laertius, 8, 24-33.

J. Moreau : 154-157.

نظر درباره تاریخ نگارش و نویسنده حقیقی این دو قطعه حدسی است. قطعه نخست عالم طبیعی را به عنوان واحد و کل (... ο κόσμος εις εὐν...) معرفی می‌کند. این دو صفت به وسیله نَفَس طبیعت (φυσειδιαπνεομενος) در عالم طبیعی پخش شده است. نگاه کنید به:

Philolaus of Croton, 1993: 343.

یکی از مهمترین منابع جهان شناسی به شمار می‌رفته است؛<sup>۱۱</sup> تا جایی که حتی فلاسفه غیر افلاطونی و یا مخالف افلاطون نیز بدان توجه داشته اند. متأسفانه اغلب این تفاسیر از بین رفته اند و امروزه دردسترس نیستند. توجه به جهان شناسی افلاطون تا اواخر قرن دوازدهم میلادی یعنی ورود ترجمه‌های آثار فلاسفه مسلمان و ارسطو به جهان لاتینی ادامه داشت.

### ۱. افلاطونیان نخستین، ارسطو، مشائیان و رواقیان

باور فلاسفه پس از افلاطون این بوده که محاوره *تیمائوس* اثری از تیمائوس لُکِرسی<sup>۱۲</sup> یا تیمائوس مجعول است. این دیدگاه در میان همه افلاطونیان و آکادمی دوره نخستین فراگیر بوده است.<sup>۱۳</sup> رساله *در باب نفس جهان و طبیعت* از تیمائوس مجعول به همراه رساله دیگری با نام *در باب ذات جهان* از اُکلوس لوکانوس<sup>۱۴</sup> یا اُکلوس مجعول در سده نخست پیش از میلاد مسیح نگاشته شده‌اند.<sup>۱۵</sup>

نخستین اعضای آکادمی دوره نخست از جمله اسپوزیپوس<sup>۱۶</sup> و کِسِنُکِرَاتِس<sup>۱۷</sup> تا اندازه ای به *تیمائوس* توجه کردند، ولی نخستین کسی که بر آن شرح نوشت کراتر<sup>۱۸</sup> بود. وی هم‌دوره زنون<sup>۱۹</sup> رواقی بود و شرح او بر *تیمائوس* قدیمترین شرح به جای مانده بر این اثر است.<sup>۲۰</sup> وی ادامه دهنده سنت تفسیری به جامانده از اسلاف خود در آکادمی قدیم بود و بنابراین سنت اعتقاد داشت که نباید صنعت عالم مادی را در

<sup>11</sup>. D.Runia, 1986: 38-57.

<sup>12</sup>. Timaeus Locres.

<sup>13</sup>. A. Lernould : 11.

<sup>14</sup>. Ocellus Lucanus.

۱۵ در این زمینه نگاه کنید:

**Lore and Science in Ancient Pythagoreanism**, 9 and 221-5.

و نیز نگاه کنید به:

J.Dillon, 1977: 118.

<sup>16</sup>. Speusippus.

<sup>17</sup>. Xenocrates.

<sup>18</sup>. Crantor.

<sup>19</sup>. Zeno.

<sup>20</sup>. In *Timaeum*, op. cit., I, 76, 2; 277, 8; Plutarch, 13,1,Cambridge,MA,1976,1012 F-1013 B.

تیمائوس به نحو لفظی تفسیر کرد.<sup>۲۱</sup>

برخی از محققان معاصر بر تأثیر آراء جهان شناسانه فلاسفه آکادمی قدیم به ویژه تأثیر قرائت کِسُنکِرَاتِس از تیمائوس بر فلاسفه رواقی تأکید کرده اند.<sup>۲۲</sup> برخی دیگر بر تأثیر قرائت ارسطو از تیمائوس بر آراء جهان شناسانه فلاسفه رواقی تأکید کرده اند<sup>۲۳</sup> که البته مورد انتقاد واقع شده است. منتقدان استدلال می کنند که آثار کامل ارسطو در دسترس رواقیان نخستین نبوده است، از این رو نمی توان بهره گیری آنها از ارسطو را دست کم در آراء جهان شناسانه توجیه کرد.<sup>۲۴</sup> نگارنده با رأی منتقدان موافق است؛ چراکه رواقیان نخستین به لحاظ آراء منطقی بسیار تحت تأثیر ارسطو بودند ولی به لحاظ آراء جهان شناسانه تنها با تیمائوس و آثار دوره نخستین ارسطو به ویژه رساله در باب فلسفه (De Philosophia) وی آشنا بودند؛ بنابراین جهان شناسی تیمائوس بر آراء رواقیان تأثیر بنیادی داشت؛ البته نمی توان تأثیر ارسطو را بر آنها به کلی انکار کرد.

جهان شناسی ارسطو واکنشی در برابر جهان شناسی افلاطون بود. تیمائوس عالم مادی را مصنوع و دارای آغاز زمانی ولی ابدی می دانست در حالی که ارسطو این نظر را نپذیرفت. به نظر وی عالم مادی مصنوع نیست و آغاز زمانی ندارد. از نظر وی عالم مادی، ازلی و ابدی است.<sup>۲۵</sup> برخی استدلال کرده اند که همین مفهوم ازلی و ابدی بودن ارسطویی عالم مادی است که بر نظریه زنون رواقی مبنی بر چرخه های تکرار شونده و ازلی و ابدی عالم مادی مؤثر بوده است.<sup>۲۶</sup>

<sup>21</sup> M. Baltes, 30-35, 2 Volumes, Leiden, 1976-1978, p. 19.

<sup>22</sup> H. Krämer, 1971: 108-131.

<sup>23</sup> D. Hahm, 1977: 15-65.

در جای جای اثر به این مفهوم پرداخته شده، از این رو نمی توان به صفحه خاصی از اثر ارجاع داد.

<sup>24</sup> F. Sandbach, 1985.

در همه صفحات به این مفهوم پرداخته است.

<sup>25</sup> Aristotle, 1955, fr 19 A-C.

<sup>26</sup> J. Mansfeld, 1979: 129-18

صفحات ۱۴۶-۱۴۹ به این مفهوم اختصاص یافته است.

-A. Long, 1985: 13-37.

تئوفراستوس<sup>۲۷</sup> شاگرد و مفسر آثار ارسطو مستقیماً به *تیمائوس* و جهان‌شناسی افلاطون پرداخت ولی با نقد مفهوم محرک لا یتحرک ارسطو مسیر را برای گذر از حوزه‌ی الاهی مابعدالطبیعی و فوق‌عالم محسوس که در *تیمائوس* برجسته بود به بنیانی فعال و حال در اشیاء که رواقیان به آن باور داشتند، هموار کرده باشد.<sup>۲۸</sup> وی مانند ارسطو باور داشت که باید مفهوم صنعت و آغاز زمانی عالم مادی در *تیمائوس* را به نحو لفظی تفسیر کرد؛ چراکه در غیر این صورت صنعت و آغاز زمانی عالم مادی به لحاظ فلسفی بی‌معنی خواهد بود. البته وی دریچه‌ای را برای تفسیر غیر لفظی *تیمائوس* نیز باز کرد، که بعدها مورد استفاده فلاسفه دیگر قرار گرفت.<sup>۲۹</sup>

آیتیوس<sup>۳۰</sup> نویسنده اثر معروف عقایدنگاری (*δοξαι*) بود، که اثرش در میان غربیان معروف به (*Placita*) است. این اثر متعلق به سده نخست میلادی است. آیتیوس که بیشتر به فلسفه طبیعی و جهان‌شناسی علاقه داشته، افلاطون را با نویسنده *تیمائوس* یکی می‌دانسته است.<sup>۳۱</sup> امروزه بخش‌هایی از اثر وی از طریق پلوتارخوس مجعول<sup>۳۲</sup> و در رساله استوبایوس<sup>۳۳</sup> و تئودرت<sup>۳۴</sup> (سده پنجم میلادی) باقی مانده است. احتمالاً اثر آیتیوس از رساله دیگری اخذ شده بوده که امروز در دسترس نیست و همان رساله مورد استفاده سیسرو<sup>۳۵</sup> و وارو<sup>۳۶</sup> بوده است. نام آن رساله نیز عقایدنگاری (*Vetusta Placita*) بوده است.<sup>۳۷</sup> برخی ادعا کرده اند که نسخه قدیمی‌تر این اثر در دسترس

<sup>۲۷</sup> Theophrastus.

<sup>۲۸</sup> E.Grurnach, 1932.

در همه صفحات به این مفهوم پرداخته است. همچنین در این باره نگاه کنید به:

A.Long, 1974: 9-10.

<sup>۲۹</sup> Theophrastus, 1992,Fr 241 A-B.

<sup>۳۰</sup> Aetius.

<sup>۳۱</sup> برای آشنایی با آرای آیتیوس نگاه کنید به:

J.Mansfeld And D.Runia 1: The Sources; *Philosophia Antiqua* 73, Leiden,1997, pp.333-3338 (Appendix).

<sup>۳۲</sup> Pseudo- Plutarch.

<sup>۳۳</sup> Stobaeus.

<sup>۳۴</sup> Theodoret.

<sup>۳۵</sup> Cicero.

<sup>۳۶</sup> Varro.

<sup>۳۷</sup> H.Diels, 1879,45ff.

## 7 Knowledge

خروسیپوس<sup>38</sup> رواقی بوده و احتمالاً منشأ این نسخه قدیمی‌تر را در حلقه شکاکیت آرکزیلائوس<sup>39</sup> و شاگردان وی باید جستجو کرد. آنها از عدم توافق (διάφωνια) آراء مختلف در یک موضوع به عنوان توجیهی برای نظریه تعلیق حکم استفاده می‌کردند.<sup>40</sup> به طور کلی در تأثیرپذیری رواقیان از تیمائوس باید این نکته را متذکر شد که کلی‌ترین جنبه جهان‌شناسی رواقیان این است که جهان در کلیت آن الاهی است و از نخستین تا آخرین موجود جهان بنابر مشیتی الاهی توسط عقلی حال در خود جهان پدید می‌آید و اداره می‌شود. این تصویر از جهان کاملاً مبتنی بر نگاهی غایت‌شناسانه است. رواقیان از این جهت تحت تأثیر جهان‌شناسی غایت‌شناسانه تیمائوس بودند، هرچند از محاوره *فایدن*<sup>41</sup> افلاطون نیز متأثر شده بودند به ویژه آن بخش از محاوره که سقراط نوعی طبیعیات غایت‌شناسانه را به تصویر می‌کشد.<sup>42</sup> در نظر افلاطون طبیعت یا عالم مادی خیر و زیبا است و خیریت و زیبایی‌اش را از عالم مثل بهره مند شده است. رواقیان نیز جهان را در کلیت آن خیر و زیبا و اصولاً جهان را کامل‌ترین و زیباترین جهان ممکن می‌دانستند؛ چراکه همه جهان برآمده از عقول بذری است و عقل بر همه جهان حاکم است. آراء پزیدنیوس<sup>43</sup> رواقی نیز با تأثیر بر افلاطونیان میانه بر تکوین آراء نوافلاطونیان مؤثر بود.<sup>44</sup> در واقع می‌توان وی را واسطه ای میان رواقیان و افلاطونیان میانه در نظر گرفت؛ هرچند برخی معتقدند که نظام تألیفی وی گسترده‌گی و انسجام کافی برای پاسخ دادن به نیازهای نظری و عملی زمانه و پذیرفته شدن به عنوان نظام فلسفی غالب و مقبول را برای فلاسفه بعدی نداشت.<sup>45</sup> راه حل وی در پاسخ به نیاز دینی زمانه

<sup>38</sup> Chrysippus.

<sup>39</sup> Arcesilaus.

<sup>40</sup> J.Mansfeld, 2.36.4,1990, 3167-3177.

دیدگاه مخالفی هم در این زمینه وجود دارد، که استدلال می‌کند خروسیپوس و حلقه آرکزیلائوس نسخه قدیمی‌ترین اثر را نمی‌شناخته‌اند. نگاه کنید به:

C.Lévy, 1996: 109-123.

<sup>41</sup> Phaedo.

<sup>42</sup> Plato, 96-99.

<sup>43</sup> Posidonius.

۴۴ برای نمونه نگاه کنید به :

R.T.wallis, 1995: 16-36.

<sup>45</sup> Proclus, xviii.

راه حلی مبتنی بر آراء ماده انگارانه رواقیان بود، درحالی که زمانه خواستار برداشت روحانی تری از مفاهیم نفس و خدا بود.

### افلاطونیان میانه

افلاطونیان میانه از رواقیان و مشائیان عناصری را وام گرفتند ولی در جهان شناسی همواره افلاطونی باقی ماندند. آنها دو مفهوم بنیادین تیمائوس را در جهان شناسی خود حفظ کردند:

۱. وجود بنیانی متعال بر فراز عالم مادی و محسوس که همان دمیورگس محاوره تیمائوس، خیر محض محاوره جمهوری و وحدت محض محاوره پارمنیدس است.
۲. عالم مثل بالاتر از عالم مادی به عنوان الگوی آن است. عالم مثل همان λόγος و νοῦς است.

تا سده نخست پیش از میلاد نظام افلاطونیان میانه بر سه بنیان جهان شناختی استوار بود: ایزد متعال، ماده و صور معقول یا عالم مثل. تا این دوره آنها صور معقول را در عقل الاهی جای می دادند؛ بدین ترتیب آنها از سویی رابطه حل نشده میان دمیورگس، خیر محض یا واحد محض با عالم مثل را به نحوی حل کردند و از سوی دیگر عالم مثل افلاطونی را به عنوان بنیانی مستقل و الگوی عالم مادی حفظ کردند.<sup>۴۶</sup>

یکی از مضامین مهم و برجسته برای افلاطونیان میانه مسئله رابطه طبیعت و مشیت الاهی بود که در مواجهه با تیمائوس به آن رسیده بودند. برای حل این مسئله افلاطونیان نخستین به دو بنیان مونا (μονάς) و دوتایی (δύο) متوسل شدند. به لحاظ تاریخی این دو بنیان در عقاید جهان شناسانه فیثاغوریان ریشه داشتند. برخی از افلاطونیان میانه مانند آنتیوخوس<sup>۴۷</sup> دو بنیان جهان شناسانه رواقیان را پذیرفته بودند. دو بنیان، یکی فعال و دیگری منفعل بود. وی عقل (λόγος) جهانی رواقیون را به عنوان بنیان فعال بر فراز عالم مثل به عنوان بنیان منفعل قرار داد. برخی دیگر از افلاطونیان

<sup>46</sup> John Dillon, 1998: 7, 424.

<sup>47</sup> Antiochus.



## 9 Knowledge

آکادمی های دوره میانی مانند ایودوروس<sup>۴۸</sup> دو بنیان مطرح در آکادمی های نخستین یعنی مونا و دوتایی را برای حل مسئله طبیعت و مشیت الاهی پذیرفتند؛ البته ایودوروس، احد محاوره *پارمنیدس* را بفرز این دو بنیان قرار داد که قطعاً از محاوره فیلبوس<sup>۴۹</sup> تأثیر گرفته بود. پلوتارکوس در تفسیر جهان شناسی محاوره تیمائوس به دو بنیان جهان شناسانه آکادمی نخستین باز گشت. وی و شاگردش آتیکوس<sup>۵۰</sup> نسبت به افلاطونیان نخستین برای بنیان دوتایی شأن والاتری در نظر گرفتند. این بنیان از نظر آنها جایگاه جهان شناختی مهمی پیدا کرد. دوتایی بنیان شر یا بی نظمی پیش-عالم بود. پلوتارکوس و آتیکوس مثل را به عنوان صور معقول و متعلق عقل الاهی در آن جای دادند.<sup>۵۱</sup>

آلکینوس<sup>۵۲</sup> و آپولیوس<sup>۵۳</sup> در تفسیر جهان شناسی محاوره تیمائوس ایزد متعال را فعلیت محض می دانستند و ماده را منفعل محض و قوه محض که هیچ فعلیتی ندارد. از نظر آنها مثل در عقل الاهی بودند.<sup>۵۴</sup>

نوفیثاغوریان چنان با افلاطونیان میانه قرابت فکری داشتند که به سختی می توان این دو مکتب را از هم جدا کرد. نومنیوس<sup>۵۵</sup> نوفیثاغوری تحت تأثیر افلاطونیان هم دوره خویش دوگانگی میان عالم معقول و محسوس را برجسته کرد. این مضمون تا دوره افلوپین باقی بود و بر وی تأثیر بنیادینی داشت. مُدراتوس گادسی<sup>۵۶</sup> نیز نوفیثاغوری دیگری بود که در واقع واضع اقانیم سه گانه است. به گزارش فُرفوریوس<sup>۵۷</sup> وی آراء جهان شناختی افلاطون در محاوره تیمائوس را به نظامی کامل تبدیل کرد. به نظر وی سه اقنوم و دو احد وجود داشت: اقنوم اول یا احد نخست بفرز موجود (τὸ ὄν)

<sup>48</sup>. Eudorus.

<sup>49</sup>. Philebus.

<sup>50</sup>. Atticus.

<sup>51</sup>. **Ibid:** 424-425.

<sup>52</sup>. Alcinous.

<sup>53</sup>. Apuleius.

<sup>54</sup>. **Ibid:** 425.

<sup>55</sup>. Numenius.

<sup>56</sup>. Moderatus Of Gades.

<sup>57</sup>. Porphyry.

حقیقی و جواهر (οὐσίαι) قرار دارد. اقنوم دوم یا احد دوم همان موجود حقیقی و متعلّق عقل، و درواقع همان عالم مثل است. سومین اقنوم همان نفس است، که بهره مند از احد و مثل است. ماده یا عالم محسوس پایتترین ذاتی است که از اقانیم بالاتر بهره مند نیست و به همین علت اقنوم مستقلی نیست. ماده درواقع انعکاسی از اقانیم بالاتر است و بدین طریق نظم را از آنها دریافت می‌کند.<sup>۵۸</sup>

### نوافلاطونیان

مفاهیم بنیادی جهان‌شناسی نوافلاطونیان صدور (πρόδος)<sup>۵۹</sup>، بازگشت (ἐπιστροφή)<sup>۶۰</sup> و اقنوم (ὑπόστασις)<sup>۶۱</sup> است. آنها مفهوم اقنوم را از افلاطونیان میانه‌اخذ کردند؛ اقانیم به نظر آنها مراتب متکثر واقعیت هستند که از احد به عنوان واحد محض و بالاترین اقنوم صادر می‌شوند و به تدریج بسط می‌یابند؛ البته مفهوم تدریجی به معنای زمانی نیست بلکه نشاندهنده تقدم و تأخر علی و ذاتی است که میان مراتب واقعیت وجود دارد. واقعیت یا جهان یک کل است به این معنی که "همه چیز در همه چیز هست". نظام نوافلاطونیان مبتنی بر وحدت‌انگاری<sup>۶۲</sup> است. به طور کلی باید گفت که بنابه تفسیر نوافلاطونیان در *تیمائوس* دو حرکت دیده می‌شود:

<sup>58</sup>. Ibid. 425.

<sup>۵۹</sup> واژه πρόδος اسم مذکری است که به لحاظ لغوی در معنی پیشتر رفتن است و در حالت جمع به معنی گروهی از سربازان پیشرو استفاده می‌شده است. در فلسفه نوافلاطونی به معنی صدور و فیضان وحدت به کثرت یا علت به معلولهاست.

<sup>۶۰</sup> واژه ἐπιστροφή اسم مؤنثی به معنی عمل یا فعل بازگرداندن است و فعل آن در حالت معلوم ἐπιστροφω به معنی گرداندن یا چرخاندن است. در فلسفه افلاطون به معنی بازگشت نفس انسان به عالم الاهی است. در فلسفه نوافلاطونی به معنی بازگشت همه واقعیات به احد است و درواقع این مفهوم در فلسفه افلاطون و نوافلاطونیان علاوه بر جنبه معرفت‌شناختی جنبه جهان‌شناختی نیز دارد.

<sup>۶۱</sup> واژه ὑπόστασις اسم مؤنثی است که در کاربرد خاص به معنی مبنا یا پایه بوده است و در کاربرد اخلاقی به معنی کسی که نفسی مطمئن و شجاع دارد استفاده می‌شده است. در فلسفه یونان به معنی جوهر یا واقعیت یا پایه و مبنا یکی شیء و نیز گاهی در معنی متضاد صورت ὑφίστημι استفاده می‌شده است.

<sup>62</sup>. Monism.

۱. حرکت از بالا به پایین؛ حرکت از دمیورگس و عالم مثل به سوی عالم مادی تا پایتترین مرتبه آن که همان ماده است.

۲. حرکت از پایین به بالا؛ این حرکت از ماده و عالم جسمانی آغاز شده، به سوی علل عالی جهان پیش می‌رود.

حرکت نخست، وجود شناختی و حرکت دوم، هم معرفت شناختی و هم وجود شناختی است. این دو حرکت بر روی هم یک دایره را شکل می‌دهند؛ چراکه شکل دایره در تفکر یونانیان کاملترین شکل و نیز حرکت دایره ای یا چرخه ای کاملترین حرکات بود. مفهوم حرکت دایره ای یا چرخه وجود شناسی و معرفت شناسی در فهم فلاسفه نوافلاطونی از جهان بسیار تأثیرگذار بود؛ حرکت یا نیمدایره نخست در واقع قوس نزولی یک دایره است که طی آن فرآیند صدور کثرت از وحدت محض رخ می‌دهد. حرکت یا نیمدایره دوم در واقع قوس صعودی دایره است که طی آن فرآیند بازگشت کثرات به وحدت محض رخ می‌دهد. البته تفسیر فلاسفه نوافلاطونی از جهان با تفسیر افلاطون متفاوت بود. در فصول بعد و از طریق تبیین جهان شناسی پراگماتوس بیشتر به این تفاوت می‌پردازیم.

پرسشی که اکنون باید بدان پاسخ داد اینست که *تیمائوس* چگونه دو حرکت مذکور را تبیین می‌کند؟ آیا در *تیمائوس* این دو حرکت با یکدیگر سازگارند؟ در گزارش *تیمائوس* بنابر حرکت نخست همه عالم مادی به عنوان یک کل معلول عقل است، اما بنابر حرکت دوم عالم مادی محصول نوعی ضرورت کور است.

بنا به اعتقاد نوافلاطونیان دو فرآیند در واقعیت یا جهان به عنوان یک کل رخ می‌دهد:

۱. فرآیند صدور: همه چیز به تدریج از وحدت محض به کثرت صادر می‌شود. در

فرآیند صدور مراتب بالاتر علت مراتب پایتتر هستند.

۲. فرآیند بازگشت: همه کثرات در نهایت به وحدت باز می‌گردند. در فرآیند بازگشت

هر چیز از مراتب بالاتر خود بهره مند است.<sup>63</sup>

دو فرآیند مذکور زمانمند نیستند و همواره اتفاق می‌افتند، به عبارت دیگر حقیقت واقعیت یا جهان بسط و قبضی دائمی است که زمانمند نیست بلکه ازلی و ابدی است. جهان شناسی نوافلاطونیان فقط بر محاورهٔ تیمائوس مبتنی نبود؛ آنها احد پارمنیدس را به عنوان اکتوم نخست عالم قرار دادند؛ دمیورگس تیمائوس را به عنوان عقل صانع عالم مادی دانستند و مثل را نیز درون اکتوم عقل جای دادند. نفس عالم مادی تیمائوس را به عنوان اکتوم نفس و ظرف یا تودهٔ نخستین را به عنوان جسم عالم مادی در نظر گرفتند و موجودات مادی را در پایینترین مرتبه واقعیت جای دادند. علت چنین برداشتی از محاورات افلاطون این بود که فلاسفهٔ نوافلاطونی قصد داشتند تا نظام منسجم و یکپارچه‌ای از آراء افلاطون ارائه کنند.

از نظر آنها اقامیم پشت سر هم و در طول یکدیگر قرار گرفته اند ولی این به معنای انفصال آنها از یکدیگر نیست. از نظر نوافلاطونیان دو قانون بر عالم حکمفرماست:

۱. اقامیم از یکدیگر انفصال ندارند و بر آنها "قانون پیوستگی"<sup>64</sup> حاکم است. قانون پیوستگی بنیانی است که بر کل جهان حاکم است و به نظر می‌رسد که نوافلاطونیان این قانون را از رواقیان أخذ کرده باشند.

۲. همهٔ موجودات طبیعی از آنجا که معلول اقامیم بالاترند، مملو از موجودات روحانی از قبیل ایزدان، فرشتگان دمونها و نفوس هستند. در فرآیند صدور، موجودات طبیعی از موجودات روحانی بهره مند می‌شوند و چنین پدیده‌ای بنابر "قانون امتلاء"<sup>65</sup> (منظور پیوستگی و عدم شکاف و شقاق میان مراتب عالم است) رخ می‌دهد.<sup>66</sup> البته واقعیت فوق‌بدان معنی نیست که همهٔ موجودات طبیعی از موجودات روحانی بهره مند هستند.

بنابر قانون امتلاء هر امر واقعی بهره مند از همهٔ اقامیم بالاتر از خود است؛ بدین

<sup>63</sup> Lucas Siorvanes, 2000: 801.

<sup>64</sup> Principle Of Continuity.

<sup>65</sup> Principle Of Plenitude.

<sup>66</sup> R.T.Wallis, 1995: 131.

ترتیب همهٔ اقانیم در هم هستند و انفصال آنها در واقع فرآیند صدور کثرت از وحدت محض را تبیین می‌کند. فرآیند صدور بدین ترتیب است:

۱. احد (τό ἓν) که وحدت محض و مطلق است.
۲. عقل (νοῦς) که با فعلیت خود عالم مادی را پدید می‌آورد.
۳. نفس (ψυχή) که واسط میان عقل و ماده (σώματα) است.
۴. ماده که پایتترین مرتبهٔ واقعیت است.

افلوپین ماده را اقنوم نمی‌دانست ولی پُرکُلوس آن را در میان اقانیم جای داد. به طور کلی باید اشاره کرد که نوافلاطونیان تلاش زیادی برای تبیین ماده انجام دادند. آنها با پرسشی به جامانده از افلاطون روبرو بودند و آن پرسش این بود که: آیا ماده محصول احد یا خیر محض است؟ یا ماده بنیانی مستقل از اوست؟ اگر ماده محصول احد باشد، دو مشکل ایجاد می‌شود:

۱. از آنجا که عالم مادی عالم کثرت محض است، وحدت احد به عنوان علت ماده خدشه دار می‌شود.
  ۲. احد خیر محض است و هیچ نقصانی در او راه ندارد پس چگونه ماده ناقص است؟ منشأ نقصان و شرّ موجود در ماده چیست؟
- اگر ماده محصول احد نباشد، بنیان مستقلی است که بدون تبیین باقی می‌ماند. ثنویت جهان شناختی منتج از فرض دوم با وحدت انگاری نظام نوافلاطونی مغایرت دارد.

احد بنیان نخستین و نهایی واقعیت است؛ به لحاظ فرآیند صدور، او بنیان نخستین و به لحاظ فرآیند بازگشت او بنیان نهایی است. او همان ایزد متعال و فراتر از نظام واقعیت است و در واقع هر واقعیتی هویت و اینهمانی خود را از او دریافت می‌کند.<sup>67</sup> منظور از اینهمانی همان وحدت است و وحدت بنیادی ترین مفهوم فلسفه نوافلاطونی است و به تعبیری وحدت بنیادی ترین مفهوم فلسفه یونان از آغاز بوده است.<sup>68</sup>

<sup>67</sup>. Lucas siorvanes, 800.

<sup>68</sup>. Lambros Couloubaritsis, 1998 : 52-58.

نوافلاطونیان بعدی مانند پُرکُلوس مراتب واقعیت را گسترش دادند. واحدها (Ένας)، موجود (τό ὄν) و حیات (ζωή) پس از احد و پیش از عقل قرار دارند. نفس، طبیعت (φύσις) و ماده پس از عقل قرار دارند.<sup>۶۹</sup> اما جایگاه تیمائوس نزد آنها چگونه بود؟

نوافلاطونیان آتن و اسکندریه پس از یامبلیخوس در سده های چهارم و پنجم تا سده ششم و بسته شدن آکادمی ها به دستور یوستینیانوس<sup>۷۰</sup> محاوره های افلاطون را به گونه ای ویژه دسته بندی می کردند و می فهمیدند. پیش از کارهای افلاطون کارهای ارسطو را چونان پیش درآمدی به کارهای افلاطون برگزیده بودند. سپس محاوره های افلاطون را در دو بخش جای داده بودند: دسته نخست دربرگیرنده ده محاوره بود که برای دریافت و یادگیری ارزشهای اخلاقی و شهروندی و نظری پیش بینی شده بود. این دسته با *آلکیبیادس*<sup>۷۱</sup> نخست آغاز شده، با خواندن محاوره های *گرگیاس*<sup>۷۲</sup>، *فایدن*<sup>۷۳</sup>، *کراتیلوس*<sup>۷۴</sup>، *ثئایتوس*<sup>۷۵</sup>، *سوفیست*<sup>۷۶</sup>، *سیاست*<sup>۷۷</sup>، *فایدروس*<sup>۷۸</sup> و *میهمانی*<sup>۷۹</sup> پیش می رفت و با خواندن *فیلپوس*<sup>۸۰</sup> پایان می یافت. *آلکیبیادس* نخست چونان پیش درآمدی بر دیگر محاوره ها بود. *گرگیاس* باید دانشجوی را با ارزش های شهروندی آشنا می ساخت. "*فایدن*" وی را با ارزش های اخلاقی آشنا می کرد. سپس شناخت نظری آغاز می شد. *کراتیلوس* دانشجوی را با نامها آشنا می ساخت. *ثئایتوس* وی را با مفاهیم آشنا می کرد. *سوفیست* و *سیاست* به وی سیاست می آموخت. *فایدروس* و *میهمانی* به وی الاهیات یاد می داد. در پایان *فیلپوس* گردآورنده همه آموخته های وی

<sup>69</sup> Lucas Siorvanes, 801.

<sup>70</sup> Justinianus.

<sup>71</sup> Alcibiades.

<sup>72</sup> Gorgias.

<sup>73</sup> Phaedon

<sup>74</sup> kratilus.

<sup>75</sup> Theaetetus.

<sup>76</sup> Sophist.

<sup>77</sup> Politics.

<sup>78</sup> Phaedrus.

<sup>79</sup> Symposium.

<sup>80</sup> Philebus.

بود. پس از پایان یافتن دوره نخست آموزش، دانشجو شایسته راه یافتن به دوره دوم می بود.

در دوره دوم تنها دو محاوره به وی آموزش داده می شد؛ *تیمائوس* که تألیف<sup>۸۱</sup> یا در واقع مجموعه طبیعیات افلاطون بود و *پارمنیدس* که تألیفی از الاهیات وی بود.<sup>۸۲</sup> این شیوه آموزشی را یامبلیخوس در آکادمی های آتن و اسکندریه پایه گذاری کرد و سپس با سیریانوس، پرکولوس و سیمپلیکیوس ادامه پیدا کرد. این دوره آموزشی تنها برای دانش و شناخت نظری نبود و آرزوی نهایی آن بازگرداندن نفس به سرچشمه اش بود. آنها گمان می کردند که هدف افلاطون از نگارش آثارش همین بوده است. بنابراین پرورش نفس هدف بنیادی آنها بود. ریاضیات در شیوه آموزشی نوافلاطونیان جایگاه بسیار والایی داشت؛ چراکه آنها باور داشتند ریاضیات در پرورش نفس برای بازگشت به سرچشمه اش بسیار کاراست. از همین روی ریاضیات در بخش نخست آموزشهای آنان جای داشت و در کنار آثار ارسطو به عنوان پیش درآمد آموزش داده می شد؛ ریاضیات و مقدمه فروریوس بر منطق ارسطو<sup>۸۳</sup> آغاز آموزشهای آنان بود.

از دوره یامبلیخوس روشی برای خواندن و تفسیر محاوره های افلاطون پدید آمد که بنا بر آن برای هر محاوره هدفی واحد در نظر می گرفتند. این گونه نگرش به آثار افلاطون علاوه بر جنبه فلسفی، جنبه ادبی هم داشت؛ چنین نگرشی تا زمان پرکولوس پابرجا بود.<sup>۸۴</sup> از نظر نوافلاطونیان هدف *تیمائوس* تعلیم طبیعیات بود. *تیمائوس* به همراه محاورات دیگر دوره میانی و متأخر افلاطون یعنی *فایدن*، *فایدروس* و *میهمانی* مجموعه نظرات نوافلاطونیان را درباره صور معقول یا مثل، فناپذیری و

<sup>81</sup>. Synthesis.

<sup>82</sup> برای چنین تقسیم بندی نگاه کنید به

E.Schutrumpf, 1991, 44,(1-2), 96-105.

<sup>83</sup> پیرامون اینکه خواندن ایساغوجی پیش درآمدی بر خواندن آثار ارسطو بوده است و ایساغوجی به همراه آثار ارسطو و ریاضیات پیش درآمد خواندن آثار افلاطون بودند نگاه کنید به:

I.Hadot, 1984, Xliii-lvi.

<sup>84</sup>. B.D.Larsen, 1972: 435-446 and J.A.Coulter, 1976: 75-97.

سرنوشت نفس، عروج نفس به عالم عقلانی به واسطه عشق و صدور عالم مادی از عالم نفسانی و نیز مفهوم نفس عالم شکل داد. مفهوم صدور عالم مادی از نفس و مفهوم علیت فاعلی عقل، کاملاً و منحصرأ بر *تیمائوس* استوار بود.<sup>۸۵</sup> نوافلاطونیان *تیمائوس* را در رأس همه محاورات افلاطون قرار می‌دادند.<sup>۸۶</sup>

#### کتاب‌شناسی:

- Plato, *Laws*, edited by E.B. England, Manchester University Press, Manchester, 1921
- \_\_\_\_\_. *Republic*, edited by J. Adam, revised D. A. Rees, Cambridge University press, Cambridge: 1963
- \_\_\_\_\_. *Timaeus*, edited by A. Rivaud, Platon, Timmee, Bude series, Les belles letters, Paris, 1925.
- \_\_\_\_\_. *Phaedrus*, edited by C. J. Rowe, Cambridge University press, Cambridge, 1995.
- J. Moreau, *L'Ame du Monde de Platon aux Stoiciens*; Paris, 1939
- A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trimégestre*, 2: *Le Dieu Cosmique*, Paris, 1949.
- H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidemann, 6th edition, 3 volumes, 1952
- G. Reydam-Schils, *Demiurge and Providence: Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Brepols publishers, Turnhout, 1999.
- D. Runia, "Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato," *Philosophia Antiqua* 44, Leiden, 1986
- De Anima Procreatione in Timaeo*, Edited By H. Chernis, Loeb Classical Library, Volume 13, 1, Cambridge, MA, 1976
- H. Krämer, *Platonismus und Hellenistische Philosophie*, Berlin, 1971

<sup>85</sup> R.T. Wallis: 19.

<sup>86</sup> *Ibid*: 18-19.



17 Knowledge

- D.Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, Columbus, OH, 1977
- F.Sandbach, *Aristotle and the Stoics*, Cambridge Philological Society, Suppl, Volume 10, Cambridge, 1985
- Aristotle, *De Philosophia, Fragments*, Edited By W.Ross, Oxford, 1955
- J.Mansfeld, " Providence and the destruction of the Universe in early Stoic thought," In *Studies In Hellenistic Religions*, M.Vermaseren(ed.), Leiden, 1979
- A.Long, " The Stoics on World-Conflagration and everlasting recurrence," in *SJPH*, Suppl 23, 1985
- E.Grulich, *Physis und Agathon in der Alten Stoa*, *Problemata, Forschungen Zur Klassischen Philologie* 6, Berlin, 1932
- A.Long, *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, London, 1974
- Theophrastus, *Sources for his Life, Writings, Thought and Influence*, Edited By W.Fortenbaugh, Et Al, *Philosophia Antiqua* 54,2 Volumes, Leiden, 1992
- J.Mansfeld And D.Runia, " Aetiana: The method and intellectual context of a doxographer, " 1: The Sources; *Philosophia Antiqua* 73, Leiden, 1997
- H.Diels, *Doxographi Graeci: Prolegomena*, Berlin, 1879
- J.Mansfeld, " Doxography and Dialectic: The Sitz im Leben of the Placita," in *ANRW*, 2.36.4, 1990
- C.Lévy, " Doxographie et philosophie chez Cicéron," in *Le Concept de Nature à Rome: La Physique ; études de Littérature Ancienne* 6, Paris, 1996
- R.T.wallis, *Neoplatonism*, Bristol classical press, London, 1995,
- Philosophy*, 10 Volumes, General Edited By Edward Craig, Routledge, London And New York, 1998
- Lucas Siorvanes, "Neoplatonism", In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London, 2000
- R.T.Wallis, *Neoplatonism*, Bristol Classical Press, London, 1995, p.131

- Lambros Couloubaritsis, *Histoire de la Philosophie Ancienne et Médiévale*;  
Paris, 1998,
- E.Schutrumpf, "Hermagoras of Temnos and the classification of Aristotle's  
works in Neoplatonic commentaries," *Mnemosyne*, 1991
- I.Hadot, *Prolégomènes à la Philosophie de Platon*, 1984, XIiii-1vi
- B.D.Larsen, *Jamblique de Chalcis: Exégète et Philosophe*, Aarhus, 1972,  
Volume I, pp.435-446 and J.A.Coulter, *The Literary Microcosm:  
Theories of Interpretation of Later Neoplatonism*, Leyden, 1976