

نسبت میان فلسفه افلاطون و ارسطو در مکتب اسکندرانی (آمونوسی)

روح الله فدائی^۱؛ احمد عسگری^۲

چکیده

از قرن اول قبل از میلاد مکتب افلاطونی همواره با فلسفه مشاء مواجهه داشته است. در این میان، جریانی که ایده تلفیق این دو مکتب را داشت در آمونیوس ساکاس به اوج رسید. این ایده در فروریوس محقق شد و از آن پس فلاسفه افلاطونی به جمع میان افلاطون و ارسطو اهتمام ویژه ورزیدند. لیکن سوریانوس و برقلس، از این جریان فاصله گرفتند و در موضعی مهم ارسطو را نقد کرده و فکر او را در مقابل رأی افلاطون تلقی نمودند. بعقیده برقلس، ارسطو عالم مثل را انکار کرده و از فهم علیت فاعلی الهی عاجز مانده و از اینرو فاعلیت او را در علیت غایی منحصر نموده است. علاوه بر آن، عقل را به مقام مبدأ اول و واحد علی الاطلاق

۱۳۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول)؛ roohollah_fadaee@yahoo.com

۲. استادیار دانشگاه شهید بهشتی؛ a_asgari@sbu.ac.ir

تاریخ تأیید: ۹۸/۲/۲۶

تاریخ دریافت: ۹۸/۱/۱۸



ارتقا داده که این خود خطایی خطیر و انحرافی بزرگ بود. در مقابل بواسطه تلاشهای آمونیوس هرمیایی و شاگردان وی، مکتب فلسفی اسکندریه شکل گرفت که طرح جمع افلاطون و ارسطو را بشکل نظام‌مند پی گرفت و به اوج خود رساند. سیمپلیکیوس بعنوان یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان این حوزه، متأثر از تعالیم آمونیوس هرمیایی، آنچه را برقلس موارد اختلاف افلاطون و ارسطو میدانست، بنحوی تحلیل و تفسیر نمود که به مواضع اشتراک و اتفاق بدل شود. وی این کار را نه به اقتضای ذوق و بموجب تفنن فکری، بلکه بواسطه الزامات فلسفی پیش رو انجام داد.

کلیدواژه‌ها: افلاطون، ارسطو، مکتب اسکندرانی، آمونیوس

* * *

مقدمه

هر چند اسکندریه، پیش از میلاد نیز بعنوان یک مرکز علمی و فرهنگی در دوران باستان محسوب میشد، اما از قرن پنجم میلادی است که اندیشه‌های نوافلاطونی بتدریج بدان وارد شد و طی حدود دو قرن مکتب اسکندریه در کنار آتن، به مرکز اصلی بسط فلسفه نوافلاطونی تبدیل گردید. شروع انتقال این فلسفه از آتن به اسکندریه به زمان سوریانوس (۴۳۷ م) بازمیگردد. وی در کنار اداره مدرسه فلسفی آتن، سخنرانی را نیز برای ترویج اندیشه نوافلاطونی به اسکندریه گسیل میداشت. بنظر میرسد اولین کرسی فلسفه نوافلاطونی در ۱۳۴ اسکندریه متعلق به هیروکلِس (Hierocles) (اوایل قرن پنجم میلادی)، شاگرد پلوتارخوس آتنی^(۱) است. پس از وی این کرسی در اختیار هرمیاس (۴۵۰-۴۱۰ م)، شاگرد سوریانوس در آتن و هم‌درس برقلس (۴۸۵-۴۱۲ م) قرار گرفت. مکتب اسکندرانی را تا زمان هرمیاس نمیتوان داری هویت مستقل دانست و خلاقیت و ابتکاری در مقایسه با مدرسه نوافلاطونی آتن در آن دیده



نمیشود (Griffin, 2016: 399; Lloyd, 2007:314-315). اما با قرار گرفتن تدریس فلسفه در اختیار آموئیوس (۵۲۰-۴۴۰ م)، فرزند هرمیاس، مکتب نوافلاطونی اسکندریه بتدریج شاخصه‌های خاص خود را پیدا کرد و از همینروست که مکتب اسکندرانی نوافلاطونی همواره با نام آموئیوس شناخته میشود. مهمترین ویژگی مکتب آموئیوس تأکید جدی بر مطالعه آثار ارسطوست، بنحوی که آموئیوس را مؤسس مهمترین و بزرگترین نظام مدرسی شرح اندیشه ارسطو در سنت نوافلاطونی دانسته‌اند (Blank, 2010: 661). اصلیتین شخصیت‌های این سنت فکری را در دو دسته میتوان جای داد: دسته اول که شاگردان مستقیم آموئیوس هستند شامل فیلوپونوس^(۲) (۴۹۰-۵۷۰ م)، سیمپلیکیوس (۴۹۰-۵۶۰ م)، آسکلپیوس (۵۶۵ م) و الومپیدوروس (۴۹۵-۵۷۰ م) است. برغم پرکاربودن آموئیوس، امروزه تنها یک اثر به قلم وی باقی است که شرح فی‌العبارة ارسطوست. اکثر فعالیت‌های علمی وی در قالب تدریس و سخنرانی‌های علمی بوده و بیشتر آنها توسط فیلوپونوس تقریر شده و برشته تحریر درآمده است.^(۳) یکی دیگر از شاگردان آموئیوس که تقریر شرح آموئیوس بر *مابعدالطبیعه* ارسطو را انجام داده آسکلپیوس است. سیمپلیکیوس یکی دیگر از شاگردان مستقیم آموئیوس است که بعنوان بزرگترین شارح ارسطو پس از آموئیوس شناخته میشود. هر چند طبق تقسیمبندی مشهور از فیلسوفان نوافلاطونی، وی را در زمره مکتب آتن قرار میدهند (Hadot, 2015: 127)، ولی بی‌شک وی مدتها در درسهای آموئیوس شرکت کرده و دانش منطق و همچنین رویکرد علمی خود نسبت به ارسطو را مدیون وی است (Lloyd, 2007: 317).^(۴) جوانترین شاگرد آموئیوس که طبق شواهد تاریخی کرسی فلسفه نوافلاطونی پس از آموئیوس به وی رسیده، الومپیدوروس است. هر چند پس از وی مکتب نوافلاطونی اسکندریه، در اواخر قرن ششم میلادی، با مسیحیت ادغام شد (Griffin, 2016: 394) ولی اندیشه این مکتب به شاگردان وی که در واقع شاگردان غیرمستقیم آموئیوس بودند، منتقل گردید و آنها وظیفه توسعه این سنت فکری را به عهده گرفتند.

۱۳۵



روح‌الله فدائی، احمد عسگری؛ نسبت میان فلسفه افلاطون و ارسطو در مکتب اسکندرانی (آموئیوس)

برجسته‌ترین شاگردان الومپیدوروس الیاس (قرن ششم میلادی)، داود (قرن ششم میلادی) و استفانوس (قرن هفتم میلادی) هستند که در مجموع امروزه اطلاعات و آثار کمتری از آنها، در مقایسه با نسل اول، باقی است، ولی تردیدی در نقش آنها در ترویج اندیشه آمونیوسی، بخصوص در حوزه‌های مسیحی و بالتبع انتقال آن به سایر فرهنگها وجود ندارد.^(۵)

پس از این آشنایی کلی با مکتب نوافلاطونی اسکندرانی، اکنون نظری داشته باشیم بر نسبت میان فلسفه افلاطون و ارسطو تا پیش از تأسیس مکتب اسکندرانی. نخستین تلاشهای جدی در زمینه رفع تعارضات میان این دو مکتب فلسفی از دوره افلاطونیان متوسط آغاز شد. ایودوروس اسکندرانی (قرن یکم قبل از میلاد) و آنتیخوس عسقلانی (۶۸-۱۲۵ ق.م) دو نماینده اصلی این جریان هستند که البته هر یک با مبنایی خاص به جمع میان افلاطون و ارسطو پرداختند.^(۶) البته باید توجه داشت رویکرد جمع‌گرایانه این دوره، تا زمان آمونیوس ساکاس (۲۴۲-۱۷۵ م)، همانند جمع‌گرایی نوافلاطونی، حداکثری محسوب نمیشود و از طرف دیگر رویکردهای انتقادی به ارسطو نیز در عرض این جریان نمایندگان جدی و قدرتمندی همچون آتیکوس (قرن دوم میلادی) و نیکوستراتوس (قرن دوم میلادی) دارد (Chiaradonna, 2016: 321-322). آمونیوس ساکاس، استاد افلوپین (۲۷۰-۲۰۳ م)، بعنوان آخرین فیلسوف این دوره، پروژه جمع را با قوت بیشتری به پیش برد و آن را وارد مرحله جدیدی کرد؛ او به نزاع افلاطونی - ارسطویی خاتمه داد و قائل به وحدتی اساسی بین دو حکیم شد. بعقیده او اگر زوائد و حواشی از کلام ایشان حذف شود، در اهم مسائل فلسفی وحدت رأی و اتفاق نظر دارند. از اینرو تعارض و تخالف این دو حکیم نه در اساس آموزه‌های ایشان، بلکه در طرز ادای معانی و نحوه بیان افکار است (Michalewski, 2016: 220, 232, 233). افلوپین، مؤسس مکتب نوافلاطونی، در خصوص نسبت افلاطون و ارسطو، اگرچه بشدت متأثر از

آمونئوس ساکاس بود، لکن این نسبت را به نحوی متفاوت درک میکرد. او که حکیمی افلاطونی بود و خود را در زمره اتباع افلاطون میدانست، تحت تأثیر استادش بنحوی اساسی متوجه آراء و آثار ارسطو شد. وی آثار ارسطو و شروح اسکندر را به دقت مطالعه میکرد و این برخلاف اسلاف افلاطونی وی بود که اطلاع دقیق و فنی از ارسطو نداشتند. بر این اساس، افلوپین در بسیاری از مباحث و مسائل خود (مثلاً در بحث وجود، نفس و عقل) از حیث محتوا یا اسلوب و روش بحث، یا زمینه طرح و تقریر مسئله متأثر از ارسطو بود. با این حال، برخلاف آمونئوس ساکاس معتقد نبود که بین دو فیلسوف توافقی اساسی وجود دارد، بلکه در عین استفاده از فلسفه ارسطو، رویکرد انتقادی خود را نسبت به وی از دست نمیداد. یکی از نمونه‌های واضح این رویکرد را میتوان در نقد وی نسبت به مقولات ارسطویی جستجو کرد. وی در ذیل بحث از انواع موجودات و دسته‌بندی آنها، به بررسی دیدگاهی میپردازد که موجودات را تحت ده جنس قرار میدهد. افلوپین این سؤال را مطرح میکند که امور مفارق یا همان معقولات، در کدام دسته جای خواهند گرفت؟ بنظر وی تنها گزینه قابل طرح، مقوله جوهر است. اما یک اصل متافیزیکی که ارسطو نیز بدان معتقد است مانع این کار میشود: اموری که نسبت تقدم و تأخر با یکدیگر دارند نمیتوانند تحت جنس واحدی قرار بگیرند. در نهایت وی چنین نتیجه میگیرد که مقولات دهگانه تنها شامل موجودات محسوس و مادی میشود نه موجود بما هو موجود (Plotinus, 1988: VI.1-5, 6.1, 15-29).

۱۳۷

بنظر میرسد ادامه‌دهنده حقیقی پروژه آمونئوس ساکاس را باید فرفورئوس (۳۰۵-۲۳۳ م.) دانست. وی با توجه گسترده به ارسطو، تلاش کرد نشان دهد که نوعی اتفاق نظر حداکثری میان افلاطون و ارسطو برقرار است؛ برای نمونه میتوان به پاسخی که فرفورئوس به اشکال چند سطر پیش افلوپین داده است اشاره کرد. وی معتقد است افلوپین به اشتباه گمان کرده که ارسطو در



روح‌الله فدائی، احمد عسگری؛ نسبت میان فلسفه افلاطون و ارسطو در مکتب اسکندرانی (آمونئوسی)

مقولات بدنبال ارائه تقسیمبندی از موجود بما هو موجود است، حال آنکه مقصود ارسطو در مقولات ارائه دسته‌بندی از الفاظ است از آن حیث که دال بر موجودات هستند (Porphyry, 2014: 56.33-57.12). فرفورئوس سپس توضیح میدهد که الفاظ در مقام اول به اشیائی دلالت دارند که برای انسان نزدیکترند، از اینرو مدلول اولیه الفاظ محسوساتند و از همینروست که ارسطو جواهر محسوس را جواهر اولیه میدانند. در نتیجه کاملاً طبیعی است که مقولات دربرگیرنده مفارقات نباشد و این مسئله منافاتی با اعتقاد ارسطو به اولی بودن بالطبیعة مفارقات ندارد (Ibid., 91.7-12; 19-25). در واقع فرفورئوس با این برداشت از مقولات ارسطویی، هم از ارسطو دفاع کرده و هم در عین حال فضا را برای بحث از معقولات که در اندیشه افلاطونی از اهمیت ویژه‌ی برخوردار است، باز گذاشته است. در حقیقت باید گفت فرفورئوس در مسئله نسبت افلاطون و ارسطو طریقه آمونیوس ساکاس و افلوپین را در کنار هم قرار داده است؛ یعنی از یک طرف اسلوب افلوپین در مواجهه فنی و عمیق با آراء و آثار ارسطو را اتخاذ کرده و از طرف دیگر رأی آمونیوس ساکاس را در توافق اساسی دو حکیم پذیرفته است. پس از فرفورئوس این رویکرد به رویکرد حاکم در میان فیلسوفان نوافلاطونی تبدیل شد تا اینکه سوریانوس و برقلس در قرن پنجم میلادی این فضا را شکستند و یکبار دیگر انتقادات جدی را بر فلسفه ارسطو وارد ساختند.^(۷) همانطور که اشاره شد، در همین زمان جریان نوافلاطونی اسکندرانی شکل گرفت؛ جریانی که تلاش میکرد در فهم نسبت ۱۳۸ میان افلاطون و ارسطو از نوافلاطونیان آتنی همعصر خود فاصله بگیرد و طرحی که امثال آمونیوس ساکاس و فرفورئوس پی‌ریزی کرده بودند را تکمیل کند. نوشتار حاضر بدنبال آن است تا با کاوش در آثار فیلسوفان اسکندرانی، زوایای مسیری که آنها در این زمینه طی کردند و نتایجی که بدست آوردند را مورد بررسی قرار دهد.

اظهارنظرهای تصریحی و تلویحی فیلسوفان اسکندرانی دربارهٔ رابطه فلسفه افلاطون و ارسطو

در این بخش تلاش میشود تا با اشاره به مهمترین بیانات فیلسوفان مکتب اسکندرانی در زمینه نسبت میان فلسفه افلاطون و ارسطو، نوع نگاه آنها بدین مسئله روشن گردد. سهم قابل توجهی از این بیانات در ضمن بحث از مقدمات ورود به فلسفه ارسطو مطرح شده است. از اینرو لازم است توضیحی مختصر دربارهٔ سنت مقدمه‌نگاری برای ورود به فلسفه بطور عام و فلسفه ارسطو بطور خاص داده شود. این سنت را میتوان از ویژگیهای دوره نوافلاطونی دانست؛ دوره‌یی که در آن توجه به آثار ارسطو در راستای فهم افلاطون اهمیت ویژه‌یی مییابد. بنظر میرسد شروع‌کننده این جریان فرفورئوس است که با نگاشتن ایساغوجی بعنوان مقدمه‌یی بر منطق ارسطویی (یا بطور خاص مبحث مقولات)، آن را به جزء لاینفک سیر مطالعاتی آثار ارسطو در مکتب نوافلاطونی تبدیل نمود. یامبلیخوس نیز در همین مسیر گام برداشت. وی در جنب شروح و تفاسیری بر محاورات افلاطون، شروحي دقیق و تفصیلی بر برخی رسائل ارسطو دارد^(۸). البته او قائل به وحدتی حتی اساسیتر از آنچه فرفورئوس قائل بود، شد. مضاف بر این، درسنامه‌های مدرسه آتن که بعداً مورد نظر امثال برقلس قرار گرفت، احتمالاً توسط یامبلیخوس طراحی شده بود که مطابق آن آثار ارسطو در ابتدا و پیش از آثار افلاطون قرار میگرفت.^(۹) گام بعدی در این جریان توسط برقلس برداشته شد. در زمان وی مکتب نوافلاطونی در آتن یک مدرسه کاملاً نظام‌مند بود که در آن آثار ارسطو و افلاطون طبق یک سیر و برنامه خاص تدریس و ۱۳۹ آموخته میشد. وی در راستای تعمیق این برنامه درسی، مجموعه‌یی از ده نکته درغالب ده سؤال- را بعنوان مقدمه ورود به فلسفه ارسطو و شروع تحصیلات فلسفی به این برنامه افزود. این ده سوال بدین قرارند: (۱) مکاتب فلسفی به چه روشهایی و بر اساس چه اصولی نامگذاری میشوند؟ (۲) دسته‌بندی آثار ارسطو چگونه است؟



روح‌الله فدائی، احمد عسگری؛ نسبت میان فلسفه افلاطون و ارسطو در مکتب اسکندرانی (آمونوسی)

۳) مطالعه آثار ارسطو را از چه کتابی باید آغاز کرد؟ (۴) غرض فلسفه ارسطو چیست؟ (۵) با چه ابزاری میتوان بدین غرض رسید؟ (۶) سبک نگارشی آثار ارسطو چگونه است؟ (۷) چرا ارسطو در آثارش مبهم سخن گفته است؟ (۸) مفسر [ارسطو] چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد؟ (۹) مخاطب آثار ارسطو چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد؟ (۱۰) پیش از مطالعه هر رساله از ارسطو، چه تعداد نکات کلیدی باید بررسی شود؟ آن نکات چیست و چه توجیهی دارد؟^(۱۰)

در واقع این ده مطلب، ذهن دانش‌جو را برای ورود به مباحث فلسفه ارسطو آماده کرده و از طرفی روش و نحوه مواجهه صحیح با این فلسفه را برای وی مشخص می‌ساخت. اما این طرح با ظهور مکتب اسکندرانی و بطور دقیقتر در زمان آمونیوس هرمیایی، از غنای بسیار بیشتری بهره‌مند گردید. آمونیوس مقدمات ششگانه‌ی را برای ورود به مباحث فلسفی - منطقی برای دانشجویانی که تازه وارد مرحله تحصیلات عالی - یعنی مطالعات فلسفی - شده بودند در نظر گرفت. ده نکته‌ی که از زمان برقلس بجای مانده بود نیز ذیل یکی از این مقدمات با عنوان «مقدمه‌ی بر فلسفه ارسطو» مطرح می‌گردید و البته در این دوره و توسط شاگردان نسل اول و نسل دوم آمونیوس، مباحث ناظر به این ده نکته بسط و عمق بیشتری نسبت به مدرسه آتن پیدا کرد.^(۱۱)

مطالبی که در زمینه سنت مقدمه‌نگاری ذکر شد، از آن جهت در این نوشتار حائز اهمیت است که یکی از بخشهایی که در آن میتوان بازتاب دیدگاه مکتب اسکندرانی در فهم از نسبت میان ارسطو و افلاطون را یافت، همین مقدمات ششگانه و بطور خاص مطالبی است که ذیل «مقدمه‌ی بر فلسفه ارسطو» آمده است. سؤال هشتم از این مقدمات، به ویژگی‌های مفسر حقیقی می‌پردازد. به بیان دیگر، کسی که قصد تفسیر و شرح آثار ارسطو را دارد، باید واجد چه صلاحیتها و شرایطی باشد؟ سیمپلیکیوس در بخشی از پاسخ خود به این سؤال چنین می‌گوید:



به اعتقاد من [مفسر خوب] نباید تنها با نگاه به الفاظ آنچه
[ارسطو] ضد افلاطون بیان داشته است، فیلسوفان را به
اختلاف نظر متهم کند، بلکه لازم است به معنا بنگرد و بدنبال
کشف ائتلاف^(۱۲) حاکم میان آن دو در اکثر نکات باشد
(Simplicius, 2003: 7.30-34).^(۱۳)

سیمپلیکیوس در این عبارت بوضوح از نظریه هماهنگی حداکثری میان
ارسطو و افلاطون دفاع میکند. در واقع، روش تفسیری وی در مواجهه با
ارسطو، نوعی تأویل‌گرایی محسوب میشود؛ چرا که آنچه محوریت دارد معنا
میباشد و نه الفاظ، از اینرو هرگونه اختلاف نظر میان این دو فیلسوف ظاهری
است و در نهایت محتوای اندیشه آن دو تعارضی با یکدیگر ندارد. داود (الیاس)
نیز در همین بخش از نکات دهگانه، مطلبی را بیان کرده که نتایج خاصی بر
آن مترتب است:

او(مفسر خوب) باید از همه آثار ارسطو آگاه باشد، تا پس از
نشان دادن آن که ارسطو همواره در توافق با خودش است، بتواند
آثار ارسطو را با آثار دیگرش تبیین کند، (همچنین) وی لازم
است نسبت به همه آثار افلاطون نیز آگاهی داشته باشد تا
بتواند، با مقدمه قراردادن آثار ارسطو برای آثار افلاطون، نشان
دهد که دومی (افلاطون) همواره موافق با خودش است.^(۱۴)

داود در مطلب بالا ابتدا از انسجام درونی فلسفه ارسطو دفاع میکند و
سپس این انسجام را مقدمه‌یی برای رسیدن به انسجام درونی نظام فلسفی^{۱۴۱}
افلاطون قرار میدهد. هر چند وی بصراحت به اتفاق نظر هر دو فیلسوف اشاره
نکرده است ولی از نحوه ارتباطی که میان انسجام فلسفی ارسطو و افلاطون
برقرار کرده، کاملاً واضح است که نوعی هماهنگی حداکثری را میان دو
فیلسوف فرض گرفته است.



یکی دیگر از مباحث مطرح شده در قالب نکات مقدماتی ورود به فلسفه ارسطو، نحوه نامگذاری مکاتب مختلف فلسفی است که در سؤال اول بدان پرداخته شده است. آمونیوس در اینبار بیان میدارد از آنجا که افلاطون در حین تدریس قدم میزده است، از اینرو جانشینان وی یعنی زنوکراتس (۳۱۴-۳۹۶ ق.م) و ارسطو مشائیان نامیده شدند. البته ابتدا به ارسطو «مشاء لوكيون» گفته میشد و به زنوکراتس «مشاء آکادمی»، ولی پس از مدتی واژه لوكيون حذف گردید و طرفداران ارسطو مشائی خوانده شدند و در طرف مقابل واژه مشاء برای طرفداران زنوکراتس حذف شد و آنها به اهل آکادمی معروف گشتند (Ammonius, 1991: 3.8-17). در اینجا این سؤال مطرح میگردد که چرا صفت مشاء که برگرفته از عادت افلاطون بود تنها برای ارسطویان باقی ماند و نه اصحاب زنوکراتس؟ الومپیدوروس بدین سؤال پاسخ داده است؛ وی معتقد است این نامگذاری از آنروست که این عنوان تنها شایسته ارسطوست؛ چرا که او مملو از آموزه‌های استادش افلاطون بوده است.^(۱۵) از این بیان الومپیدوروس میتوان به نسبت میان افلاطون و ارسطو در اندیشه وی دست یافت. الومپیدوروس ارسطو را در قالب شاگرد برحق افلاطون و بنوعی ادامه‌دهنده مکتب وی فهم کرده است و این یعنی نفی هرگونه تعارض قابل توجه میان این دو فیلسوف و حرکت در مسیر جمع میان آن دو.

آخرین مبحثی که از نکات دهگانه در این نوشتار مورد بررسی قرار میگیرد سؤال چهارم است که به غرض فلسفه ارسطو میپردازد. پیش از آنکه برداشت فیلسوفان اسکندرانی از هدف فلسفه ارسطو نشان داده شود، لازم است تا با دیدگاه مختار اندیشمندان مکتب نوافلاطونی در زمینه غرض فلسفه که طبق نظر آنها برگرفته از آراء افلاطون است، آشنا شدیم. افلاطون در محاوره جمهوری زمانی که از ایده خیر سخن میگوید آن را بعنوان اصل حقیقی (غیر فرضی) و آغازین همه چیز که ورای وجود و جوهر است معرفی میکند (Plato, 1997: 509b 5-8; 511b47). از طرف

دیگر، وی در مباحث مبسوط خود پیرامون واحد در محاوره پارمنیدس، واحد را چیزی جز خودش نمیداند^(۱۶) و در نتیجه میتوان چنین نتیجه گرفت که امری است و رای وجود. اینگونه شباهتها میان مثال خیر و واحد موجب شده که در فلسفه نوافلاطونی واحد بعنوان اقوم اول، اصل و علت همه چیز در نظر گرفته شود (Hadot, 2015: 320). بر این اساس، غرض فلسفه نوافلاطونی از لحاظ شناختی، معرفت واحد میباشد. حال باید دید فیلسوفان اسکندرانی هدف و غرض فلسفه ارسطو را چگونه تفسیر میکنند:

در مقام چهارم، علاوه بر این سؤالات، کسی ممکن است این سؤال را بپرسد که غرض و منفعت واضح فلسفه ارسطویی برای ما چیست؟ چنین پاسخ میدهیم که آن [یعنی فلسفه ارسطو] برای ارتقا به اصل مشترک همه چیز است و اینکه آن امر واحد، خیر بذاته، غیر جسمانی، تقسیم‌ناپذیر، و رای فهم، نامحدود و دارای قدرت نامتناهی است (Ammonius, 1991: 6.9-14).

بخش چهارم که در آن به بررسی غرض فلسفه ارسطو و منفعتی که بوضوح از آن بدست می‌آید، میپردازیم. منفعت واضح آن، شناخت اصل همه چیز بعنوان امری واحد، دارای قدرت نامتناهی، نامحدود، غیرجسمانی، و رای فهم، محرک میل اشیاء طبیعی و خیر بذاته است.^(۱۷)

بیانات فوق از زبان آمونیوس و الومپیدوروس نشان میدهد که در مکتب اسکندرانی، فلسفه ارسطویی نیز همانند فهمی که آنها از فلسفه افلاطون داشتند، ۱۴۳ انسان را بسمت شناخت واحد بعنوان اصل همه چیز راهنمایی میکند و این مطلب نشانه دیگری است بر هماهنگی کامل اندیشه‌های ارسطو و افلاطون.^(۱۸) پس از پرداختن به مهمترین مطالبی که در ضمن نکات دهگانه، در رابطه با نسبت افلاطون و ارسطو مطرح شده است، در ادامه، نمونه‌های دیگری از



روح‌الله فدائی، احمد عسگری؛ نسبت میان فلسفه افلاطون و ارسطو در مکتب اسکندرانی (آمونوس)

اظهارنظرهای فیلسوفان مکتب آمونیوس در همین زمینه بیان خواهد شد. سیمپلیکیوس در شرح خود بر کتاب درباره آسمان ارسطو، در حین بحث از حرکت افلاک، به برداشتهای اسکندر افرویدیسی از انتقادات ارسطو بر افلاطون گریزی میزند و نحوه مواجهه وی با این انتقادات را تخطئه میکند:

بنظر من اسکندر افرویدیسی در مطالب دیگر، سخنان ارسطو را بوضوح خوب فهم کرده - و از دیگر مشائیان بهتر عمل کرده است - اما در مواردی که ارسطو درباره افلاطون سخن میگوید، بنظر میرسد که وی به هدف ارسطو از ضد و نقیض گوییهایی که نسبت به ظاهر بیانات افلاطون بیان میدارد توجهی ندارد؛ اما او [یعنی اسکندر] بنحو موذیانهای با افلاطون مخالفت میکند، نه بنحوی که ارسطو تنها معنای ظاهری سخنان افلاطون را، آن هم به خاطر افراد ساده تر، نفی میکرد، بلکه او به اندیشه‌های [حقیقی] افلاطون الهی نیز حمله میکند... من این کار [یعنی بررسی سخنان اسکندر] را برای آن دسته افرادی که سخنان اسکندر را بنحو سطحی مطالعه میکنند و در خطر مخالفت با آموزه‌های افلاطون قرار دارند انجام میدهم؛ مخالفتی که در واقع مخالفت با آموزه‌های ارسطو و حقیقت الهی است (Simplicius, 2014: 377.20-34).

سه نکته مهم از سخنان سیمپلیکیوس بدست می‌آید: اولاً وی اصرار دارد تا مخالفت‌های ارسطو با افلاطون را تنها ناظر به ظاهر کلمات بداند. به بیان دیگر، زمانی که ارسطو از افلاطون انتقاد میکند، در حال نفی و رد برداشتهای سطحی و نادرست از اندیشه افلاطون است. ثانیاً، دلیل بروز این برداشتهای سطحی از افلاطون، که ارسطو خود را ملزم به مخالف با آنها میکند، سطح فهم پایین برخی مخاطبان است که توانایی پی بردن به مغز کلام افلاطون را ندارند. ثالثاً، روح آموزه‌های افلاطونی، ارسطویی و حقیقت الهی یکی است و نفی هر یک مستلزم نفی دیگری است. همه این نکات در بردارنده این پیام است که



هیچگونه تعارضی میان اندیشه افلاطون و ارسطو وجود ندارد و هر دو نظام فکری کاملاً قابل جمع با یکدیگر هستند.^(۱۹)

نمونه‌یی دیگر از عبارات فیلسوفان اسکندرانی که میتوان آن را دلیلی بر نگاه جمع‌گرایانه آنها در مواجهه با فلسفه افلاطون و ارسطو دانست، مطلبی از الومپیدوروس است که در شرح وی بر گرگیاس آمده است:

اما در رابطه با ارسطو باید بدین نکته اشاره کرد که اولاً وی هیچگونه مخالفتی، جز در ظاهر، با افلاطون ندارد. ثانیاً، حتی اگر مخالفتی هم داشته باشد، این موضوع (یعنی مخالفت با افلاطون) را نیز از افلاطون بدست آورده است؛ چرا که [افلاطون] ... در فایدون میگوید «به سقراط کم توجه کن و به حقیقت بسیار».^(۲۰)

در این بخش از نوشتار حاضر تلاش شد تا مهمترین اظهارنظرهای فیلسوفان مکتب آمونیوس، ناظر به نسبت میان فلسفه ارسطو و افلاطون، مورد بررسی قرار گیرد. در دو بخش آینده به نمونه‌هایی از تلاشهای عملی این فیلسوفان در جمع آراء به ظاهر متخالف ارسطو و افلاطون اشاره خواهد شد، تا در نهایت بتوان قضاوت جامعتری نسبت به رویکرد آنها در جمع میان افلاطون و ارسطو داشت.

مهمترین مواضع اختلاف افلاطون و ارسطو و نحوه ائتلاف آن دو در مکتب اسکندرانی

از آنچه گفته شد میتوان دریافت که فهم مکتب فلسفی اسکندریه و تأثیری که در تاریخ فلسفه داشته است، از منظر تلاش آن در جمع و توفیق افلاطون و ارسطو و در ائتلاف مواضع این دو حکیم قابل فهم و تحلیل است. اما نمیتوان به فهمی درست از این مسئله رسید، مگر آنکه اولاً، معلوم شود برداشت ایشان از مسائل پیش رو و نسبت میان افلاطون و ارسطو و اختلافات و تعارضات ایشان چه بوده است. در واقع چنین نبوده که این فیلسوفان از اختلاف رأی

۱۴۵



روح‌الله فدائی، احمد عسگری؛ نسبت میان فلسفه افلاطون و ارسطو در مکتب اسکندرانی (آمونوسی)

سال نهم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۸
صفحات ۱۳۳-۱۶۲

افلاطون و ارسطو در مسائل مختلف مطلع نباشند و بسادگی گمان میبرند که این دو حکیم را میتوان در کنار هم قرار دارد و آراء ایشان را قابل جمع دانست، بلکه همانطور که ذکر خواهد شد آنها از مواضع اختلاف و آراء متعارض و نقدهای متقابل (ارسطو بر افلاطون و افلاطون بر ارسطو) بخوبی مطلع بودند و بر آن اشراف داشتند و دقیقاً به همین سبب است که اقدام به جمع میان ارسطو و افلاطون نموده‌اند. اینکه چرا ایشان اصرار به چنین کاری داشتند ناشی از تلقیی بود که از مواضع اختلاف دو حکیم داشتند و معتقد بودند نمیتوان مسائل فلسفی پیش رو را بدون ائتلاف ارسطو و افلاطون حل کرد و پاسخ داد.^(۲۱) اما این مسائل چه بود و چگونه این فلاسفه را به انجام چنین طرح فلسفی برانگیخت؟

از یک طرف ایرادات و نقدهای ارسطو (و ارسطوئیان، از قبیل اسکندر) بر افلاطون را داریم و از طرف دیگر پاسخهای افلاطونیان و متقابلاً نقدهای ایشان بر ارسطو. ابتدا به ذکر اهم ایرادات ارسطو بر افلاطون میپردازیم؛ نقدهایی که زمینه‌ساز بحث و مجادله در ادوار بعدی گشت و تا زمان افلاطونیان آتنی و اسکندرانی قرون پنجم و ششم تداوم یافت. اگر اساس فلسفه افلاطون را در تمییز معقول از محسوس و اصالت معقول در مقابل محسوس بدانیم، نظریه مثل عقلیه مهمترین رأی در نظام فلسفی افلاطون تلقی خواهد شد که بر اساس آن کل نظام فلسفی افلاطون تبیین میشود. هرچند ارسطو ایرادات متعدد و نقدهایی مختلف بر افلاطون وارد میکند، لکن مهمترین نقد ارسطو را باید نقد نظریه مثل دانست.

۱۴۶

[نظریه مثل] اشکالات فراوانی دارد، اما عجیبت‌تر از همه این گفته ایشان است که اشیاء خاصی هستند و رای عالم ماده، با این حال همانند اشیاء مادیند جز آنکه باقیند در حالی که این اشیاء فانی. چونکه میگویند انسان، اسب، و سلامت



سال نهم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۸

فی نفسه (α ν خود انسان) وجود دارد و هیچ توضیح دیگری نمیگویند. کار ایشان از قبیل سخن کسانی است که میگفتند خدایان هستند لکن بصورت انسانند، چرا که آنها صرفاً قائل به انسانهای باقی بودند [یعنی تصور ایشان از خدا عبارت بود از انسانی که باقی است و نه فانی]. قول این گروه در خصوص مثل نیز جز قول به موجودات محسوس باقی نیست (Aristotle, 1984: 997b5-12).

ارسطو در تمییز معقول از محسوس و اینکه معقول اصل است، هم‌رأی و موافق افلاطون است، اشکال او در تبیین و تصویر معقول است. چنانکه از عبارت فوق معلوم است بنظر وی قائل شدن به عالم مثل ناشی از تصویری محسوسگونه از معقول است؛ همانطور که شاعران در قول به وجود خدا تصویری انسانگونه داشتند. بدین ترتیب نظریه مثل هیچ تبیینی از جهان محسوس بدست نمیدهد و نظریه مثل نحوه علیت و مبدئیت معقول برای محسوس را نمیتواند توضیح دهد.

اشیاء در هیچیک از معانی نمیتوانند از مثل باشند و صرف گفتن اینکه آنها اسوه (μ) اینها هستند و اینها مشارکت (μ) در آنها دارند، معنای محصلی ندارد (μ) و بیانی استعاری (μ) است (Ibid., 991a20-22).

ما خیال داریم ($i \mu$) جوهر اشیاء محسوس را بیان کنیم، و از اینرو طبقه‌یی دیگر از جواهر را قائل میشویم، در حالی که تبیین ما از اینکه به چه نحو آنها جوهر اینها هستند بواسطه سخنان بی‌معنی است. (μ) (Ibid., 992a26-28).

از اینرو وقتی تصویری غلط از جواهر معقول ترسیم شد، نحوه علیت و مبدئیت آنها نیز ناممکن میشود. ارسطو مشابه همین ایراد را (یعنی این ایراد کلی که افلاطون اگرچه به اصل وجود معقول آگاه بوده است اما آن را مانند

۱۴۷

عالم محسوس کرده است)، در باب عقل، نفس، عالم نیز دارد که از تقریر آنها صرف نظر کرده و به همین مقدار اکتفا میکنیم.^(۲۲)

پاسخهای افلاطونیان به ایرادات ارسطو روایتی طولانی دارد، اما یکی از طرق اساسی که افلاطونیان متوسط، بطور مشخص آلکینوس، طرح کردند، قرار دادن عالم مثل در عقل الهی بود^(۲۳) که از یکطرف نحوه ارتباط عالم عقل با عالم مادی را توضیح میدهد و از طرف دیگر مانع اشکالات ارسطو میشود؛ روشی که افلاطونیان بعدی از جمله افلوپتین آن را قبول کرده، بسط و تفصیل دادند و تکمیل نمودند.

در عین حال افلاطونیان نیز آراء ارسطو را مورد طعن و قدح قرار دادند و ایرادات متعددی را بر آن وارد ساختند. برقلس، از بزرگترین فیلسوفان افلاطونی، بشدت به نقد آراء ارسطو و اسکندر پرداخت و ایرادات او در واقع بنحوی زمینه بحث فلاسفه متعاقب اسکندرانی را مهیا ساخت. او ارسطو را به نادیده گرفتن علت ایجاد برای ذات افلاک متهم کرد. وی در شرح خود بر *طیمائوس* و *پارمنیدس* ابتدا با مشائیان همراهی نمود که برخلاف اپیکوریان که عالم را فاقد علت میدانستند و رواقیان که قائل به علت بودند اما آن را مفارق از ماده نمیدیدند، علت عالم را مفارق از ماده دانستند. همچنان مشائیان در اینکه خیر را مرجعی ساخته که بسان علت در ورای کل است مصیب بوده‌اند، اما اشکال رأی ایشان در آن بود که این علت را صرفاً غایی میدانستند و نه فاعلی و در نتیجه هم مثل را انکار کردند و هم قائل به عقل بسیط (فاقد کثرت) در ذروه عالم شدند (Proclus, 1987: 788; Proclus, 2008: 266, 25-267, 4; Proclus, 1987: 788).

۱۴۸
مقابل مشائیان این سؤال را مطرح کرد که اگر در نظر ارسطو، عقل علت غایی برای عالم است، این شوق به حرکت از کجا می‌آید؟ خود عالم نمیتواند علت ایجاد شوق باشد، پس بناچار عقل این کار را انجام میدهد. ارسطو خود معتقد بود که متعلق شوق شیء مشتاق را به حرکت درمی‌آورد، حال اگر توجه کنیم عالم دقیقاً بواسطه وجود و طبیعتش واجد شوق است، پس باید کل وجودش (و از جمله

شوقش) از عقل باشد (Ibid., 267, 5-13). در شرح پارمنیدس استدلالش را چنین
تقریر میکند که از دو حال خارج نیست: یا عالم از این خیر که علت نهایی
است چیزی حاصل میکند یا آنکه چیزی که مابازاء شوقش باشد عایدش
نمیشود. در فرض دوم باید گفت تلاش آن عبث است، اما اگر چیزی حاصل
میکند این همان خیر است که به عالم اعطاء مینماید و البته بحسب ذاتش
چنین میکند و از اینرو موجد آن است (Proclus, 1987: 788). بنابراین بنظر
برقلس مشائیان قوه ایجاد را از عقل سلب نموده و قائل شدند که چیزی از
عقل به عالم نازل نمیشود و مقام اشیائی که متعلق میل ما هستند را به عقل
دادند، در حالی که این اشیاء بحسب ذات خود قادر بر ایجاد چیزی نیستند
(Proclus, 2007: 92, 14-19). در مقابل افلاطون و فیثاغوریان به حق صانع عالم
را هم مفارق و متعال دانستند و هم موجد کل اشیاء و واجد عنایت بر کل
(Proclus, 2008: 267, 2-4). حال اگر مبدأ عالم موجد عالم است، معلوم میشود
افلاطون در قول به مثل محقّ بوده و ارسطو چون فاعلیت خدا برای عالم را
درک نکرده مثل را انکار نموده است. توضیح آنکه مثل در واقع رابط صانع با
عالمند و ایجاد و خیر و عنایت الهی از طریق مثل بر عالم وارد میشود. برقلس
در دفتر سوم از شرح پارمنیدس بتفصیل بدین بحث وارد شده است. بعقیده او
اگر علت جهان، خود را بماهو علت بشناسد پس کلیه اشیائی که علت آنهاست
را باید بشناسد و از اینرو مشتمل بر اشیائی است که میشناسد. حال اگر عقل،
علت عالم است، ناظم اشیاء نیز هست، زیرا صانع یکی است و کل متکثر است
و اجزاء آن در یک مرتبه نیستند. بنابراین صانع ناظم است و به نظم و ترتیب
آگاه است. او در تعقل ذات، خود را میشناسد و در شناخت خود ذات خویش را
درک میکند که لایتحرک است و مقصود شوق و میل اشیاء است؛ پس اشیائی
را که او متعلق شوقشان است نیز میشناسد، زیرا چنین نیست که بالعرض
متعلق شوق باشد بلکه این عین ذات اوست. از آن گذشته، نظم و ثبات عالم را

۱۴۹



روح‌الله فدائی، احمد عسگری؛ نسبت میان فلسفه افلاطون و ارسطو در مکتب اسکندرانی (آمونوسی)

سال نهم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۸
صفحات ۱۳۳-۱۶۲

چگونه باید تبیین کرد؟ (اگر قائل به مثل نباشیم)، از انسان همواره انسان زاده میشود و این بعقیده برقلس نیازمند اصل و مبدئی عقلانی است. در نهایت اگر علت صنع کل، کل را میشناسد، اما نظر به خارج داشته باشد از خود غافل است، اما اگر به خود نظر میکند پس مثل در خود او قرار دارد. همچنین باید گفت امر ثابت، علت ثابت میخواهد، آیا علت نوع انسان میتواند جزء امری ثابت و لایتغیر باشد؟ (نمیتواند علتی متغیر باشد، زیرا در آنصورت نوع انسان نیز فانی خواهد بود) و این اصل عقلانی ثابت (یعنی مثال انسان) را لازم می‌آورد. در نتیجه باید گفت علت ثابت همه صورتها اولاً عقل است، ثانیاً نفس، ثالثاً طبیعت و رابعاً اجسام (Proclus, 1987: 790-799).

اما خطای ارسطو بدین حد ختم نشده و وی مرتکب خطایی بزرگتر نیز شده است. وی عقل را مبدأ اول دانسته در حالی که مبدأ اول باید واحد باشد و بعقیده برقلس عقل کاملاً واحد و بسیط نیست و از اینرو مبدأ کل و اصل نخست، واحد است که ورای عقل است و ارسطو از این مسئله غفلت کرده است. او در اصول الهیات در قضیه بیستم بدین مطلب پرداخته است:

ورای اجسام نفس است و ورای نفوس عقل است و ورای عقول واحد قرار دارد. واحد مقدم بر عقل است، زیرا عقل برغم آنکه لایتحرک (α) است واحد نیست (ε ÷ ÷)، زیرا در تعقل خود متعلق فعالیت خود میشود. مضاف بر آن هر موجودی در وحدت مشارکت دارد (μ)، اما در عقل همه موجودات مشارکت ندارند؛ چرا که مشارکت در عقل (τ) مشارکت در علم (ω) است (و همه موجودات دارای علم نیستند). پس واحد ورای (ε) عقل

۱۵۰

است (Proclus, 1963: Pro. 20, 22-23).

اما مکتب آمونیوس طرز فکر دیگری را در این زمینه ترویج داد و برغم آنکه افلاطونی باقی ماند، تلاش کرد اشکالات وارده بر ارسطو را پاسخ دهد و معلوم دارد که وحدت رأیی اساسی بین دو حکیم برقرار است. بر اساس شواهد تاریخی،



آمونئوس هرمیایی کتابی مجزا دربارهٔ علیت فاعلی خدای ارسطویی، علاوه برای غایت آن، نگاشت که متأسفانه در دست نیست (Blank, 2010: 662)، اما سیمپلیکیوس در شرح خود بر طبیعیات ارسطو مباحث خود دربارهٔ فاعلیت خدای ارسطویی را برگرفته از همان کتاب مفقود آمونئوس دانسته و میگوید:

استاد من آمونئوس، کتابی کامل در زمینه ارائه ادله‌یی که نشان میدهد ارسطو خداوند را علت فاعلی همه عالم نیز میدانند نگاشته است و من در اینجا به مقدار نیاز از نکات وی برای مقصود خود بهره برده‌ام. آموزه‌های کاملتر وی در این زمینه را میتوان در همان کتاب یافت (Simplicius, 2001b: 1363, 9-12).

از اینرو بعقیده سیمپلیکیوس «فکر خوبی است که اثبات کنیم در اینجا نیز او [ارسطو] با استاد خود [یعنی افلاطون] موافق است که خداوند نه تنها علت غایی، بلکه علت فاعلی تمام عالم و فلک [اول] است» (Ibid., 1360, 29-30). وی در بحث نسبتاً مفصل خود در شرح طبیعیات، با استفاده از پنج دلیل تلاش میکند تا نشان دهد که محرک اول ارسطویی، علاوه بر علت غایی، علت فاعلی افلاک و تمام عالم نیز هست. وی تقریباً در هر پنج دلیل، با استناد به بیانات ارسطو در آثار مختلفش، چنین نتیجه میگیرد که گویا وی اساساً به علیت فاعلی محرک اول - در مواردی حتی بنحو فاعل ایجادی - تصریح کرده است (Ibid., 1367, 13-1362, 30). شاید اصلیت‌ترین استدلالش را در ضمن دلیل پنجم و در پاسخ به اشکالی که ممکن است بر دلیل پنجم وارد شود بیان کرده است:

۱۵۱

اما او [استشکل] باید به این نکته توجه کند که هر آنچه حرکتش را از امر دیگری میگیرد، بقای خود را نیز از دیگری دریافت میکند، اگر در واقع وجود مقدم بر حرکت باشد. لیکن از آنجا که طبق نظر ارسطو، قوه هر جسم متناهی (یعنی قوه‌یی که موجب حرکت و پدیدآورنده وجود است)، متناهی است؛ در



روح‌الله فدائی، احمد عسگری؛ نسبت میان فلسفه افلاطون و ارسطو در مکتب اسکندرانی (آمونئوسی)

نتیجه ضروری است همانگونه که [فلک] حرکت جاودانه‌اش را از
علتی نامتحرک میگیرد، وجود جسمانی‌اش را نیز از یک علت
غیرجسمانی دریافت کند (Ibid., 1363, 2-9).

کبرای استدلال سیمپلیکیوس که تمام استدلال بر آن متکی است یک
اصل مابعدالطبیعی است که طبق آن وجود مقدم بر حرکت است. در نگاه اول،
این اصل را میتوان بدینصورت فهم کرد که حرکت بعنوان یک عرض، تا زمانی
که موضوع آن محقق نباشد، تحقق پیدا نخواهد کرد. اما با بررسی دقیقتر
استدلال مشخص میشود که سیمپلیکیوس مطلب بیشتری را مد نظر دارد. وی
از این قاعده بدین نحو استفاده کرده است که اگر امری در حرکت نیازمند غیر
باشد، ضرورتاً در وجود خود نیز متکی به غیر است. پس اگر افلاک در حرکت
خود نیازمند غیر هستند، امکان ندارد قائم به خود باشند.^(۲۴)

همانطور که در اشکالات برقلس بر ارسطو ذکر شد، وی رد و انکار نظریه
مثل توسط ارسطو را با انکار علیت فاعلیه خداوند مرتبط میدانست. ارسطو
کثرت و تمایز علل را که در واقع همان عالم مثل بود، منکر شد و قائل به
عقلی بسیط در ذروه عالم گشت که بعقیده برقلس نتیجه آن انکار فاعلیت
الهی برای عالم است. به بیان دیگر، نفی مثل عقلیه متکثره با منتفی شدن
فاعلیت الهی تلازم دارد. به همین ترتیب سیمپلیکیوس نیز در دفاع از ارسطو
و پاسخ به این اشکالات این دو مسئله را در ارتباط با هم قرار میدهد. بعقیده
این حکیم، ارسطو به هیچ عنوان نه فاعلیت خداوند برای عالم را منکر شده
است و نه تمایز مبادی علی را. زیرا بصراحت به ناشی شدن نظم عالم از ناظم
عالم اقرار داشته و بدیهی است نظم بدون ترتیب و ترتب و تمایز، معنای
محصلی ندارد؛ اما انکار مثل توسط ارسطو دلیل دیگری دارد، نه آنکه ارسطو
بخواهد مبادی عقلی متمایز موجودات را انکار کند:

در خصوص مثل نیز [باید گفت] وی بوضوح قبول دارد که علل هر

چیز در خداوند است و آنکه این علل از هم متمایزند، زیرا او قائل شده است که دو نوع نظم وجود دارد؛ یکی در عالم و دیگری در خالق [عالم] و نظم اول مأخوذ است، دقیقاً به همان نحو که «در امور نظامی» دو نوع نظم وجود دارد؛ یکی در امیر و دیگر در سپاه، و دومی از اولی برآمده است و [بطور کلی] هر جا نظم باشد، تمایز وجود دارد. لکن اینکه او مُجاز نداشته این علل را با کلماتی که دال بر اشیاء جهان ماست بخوانیم (از قبیل انسان و اسب و غیره) بدان جهت است که اذهان اکثر کسان بوسیله [اطلاق] این کلمات منحرف میشود (Simplicius, 2011: 1.2-3, 87 1-11).

از اینرو ارسطو بجهت احتراز از درافتادن در تشبیه معقول به محسوس، از تقریر و تسمیه علل و مبادی عقلیه بدان نحو که افلاطون بیان کرده بود اجتناب نمود و مقصود ارسطو از مباحثی که در نفی و ردّ مثل آورده است بیش از این نیست. اما سیمپلیکیوس بحث دو نوع نظم را بر چه مبنایی طرح کرده است؟ ارسطو فصل دهم از لامبدا/ را چنین آغاز نموده است:

باید تحقیق کرد که در کدامیک از دو طریق طبیعت کل، واجد خیر (α) و [بلکه] نظام احسن^(۲۵) است، آیا بصورت چیزی مفارق و فی نفسه یا بصورت نظم (β)، یا هر دو مثل سپاه. زیرا خیر هم در نظم است و هم در امیر، بلکه بیشتر در امیر است؛ زیرا امیر از نظم نیست، بلکه نظم از امیر است (1075a11-15).

بدین ترتیب سیمپلیکیوس در عبارات ارسطو تصریحی مییابد که خیر و نظم ۱۵۳ عالم از مبدأ آن است و اگر نظم بدون تمایز و ترتب ناممکن است، پس مبدأ این تمایز و ترتب در مبدأ عالم وجود دارد و این بیان دیگر از همان مثل است. با این حال، همچنان چیزی از اشکال برقلس باقی است و آن اشکال سوم است. در هر صورت ارسطو مبدأالمبادی را عقل دانسته، حال آنکه افلاطونیان



این را خطا میدانند و واحد یا خیر را مبدأ نهایی می‌شمارند؛ اولاً باید گفت ارسطو به اینکه این مبدأ واحد و خیر است تصریح کرده است، از اینرو اشکال نخواهد بود که وی به مبدئیت واحد و خیر توجه نداشته، بلکه حداکثر آن را از عقل متمایز نکرده است؛ یعنی اشکال را بدین نحو باید طرح کرد که در نظر یک افلاطونی، ارسطو مبدأ را از مرتبه خود تنزل داده و در رتبه عقل قرار داده است، یا آنکه عقل را از جایگاه خود ارتقا داده و در موقع واحد فی‌نفسه و خیر فی‌نفسه برده است و نه آنکه خیر و واحد فی‌نفسه را منکر شده باشد (Memn, 2012: n. 11). اما سیمپلیکیوس در این مورد هم چیزی در کلام ارسطو مییابد که معتقد است ارسطو حتی این تمییز را نیز قائل شده است: «اینکه ارسطو تصویری از شیئی فراتر از عقل و جوهر داشته، از انتهای رساله در باب عبادت وی معلوم است که بوضوح میگوید خدا عقل است، حتی ورای عقل (Simplicius, 2005: 485 20-22).

حکمای اسکندرانی قول به وحدت مبدأ را به آخرین فصل مقاله لامبدا/ مستند میکردند که ماحصل بحث را ارسطو با این جمله امروس بیان میکند: «حکمرانان (حاکم، ارباب، فرمانده) بسیار خوب نیست، بگذار حاکمی واحد باشد» (Aristotle, 1984: 1076a4). مضاف بر آن، همانطور که نقل شد، در ابتدای لامبدا/ ده خیر عالم را ناشی از مبدأ عالم دانسته و در مقدمه/خلاق نیکوماخوسی میگوید: «بدرستی خیر آن است که مقصود هر چیزی است» (Ibid., 1094a2-3)، پس مبدأ خیر فی‌نفسه نیز هست. این فیلسوفان صفات دیگری نیز به مبدأ نزد ارسطو نسبت داده‌اند؛ از قبیل غیرمادی، فهم‌ناپذیر یا ۱۵۴ فراتر از فهم، نامحدود، قادر مطلق.^(۲۶)

بدین ترتیب در مکتب نوافلاطونی اسکندرانی، هماهنگی اساسی بین فلسفه افلاطون و ارسطو وجود دارد. البته این تلاش گسترده برای جمع حداکثری میان این دو فیلسوف اتفاقی یا از روی تفنن نبوده است، بلکه همانطور که برخی از محققین تعبیر کرده‌اند، افلاطون بدون ارسطو منجر به تشبیه میشود

و ارسطو بدون افلاطون به تعطیل میرسد، طریق درست تنزیه است که مستلزم جمع و توفیق افلاطون و ارسطوست (Menn,2017: p.49).

نتیجه‌گیری

نوشتار حاضر با هدف مشخص نمودن نسبت میان فلسفه افلاطون و ارسطو در مکتب اسکندرانی و بطور دقیقتر مکتب آمونیوس هرمیایی نگاشته شده است. عبارت دیگر، سؤال اصلی این نوشتار درباره نحوه روباوی فیلسوفان اسکندرانی با تعارضات این دو مکتب بزرگ فلسفی است. در همین راستا آثار و آراء اندیشمندان این حوزه از دو جنبه مورد بررسی قرار گرفت: در وهله اول، عباراتی از این فیلسوفان که بیان‌کننده نگاه کلی آنها درباره نسبت میان فلسفه افلاطون و ارسطو بود، استخراج گردید. محتوای این بخش را میتوان ناظر به مقام نظر دانست؛ چرا که در آن هیچگونه ورودی به نحوه مواجهه با مصادیق تعارضات میان فلسفه افلاطون و ارسطو نشده است. در بخش دوم، مهمترین نمونه‌های عملی از این مواجهه تحلیل و بررسی شد و نشان داده شد، طبق تفسیر مکتب اسکندرانی از ارسطو، وی بهیچوجه حقیقتاً مخالف مثل افلاطونی نبوده بلکه اشکالات وی بر این نظریه بمنظور احتراز از فهم ظاهری آن و در نتیجه تشبیه عالم معقول به محسوس است. بعلاوه، خدای ارسطویی در کنار علیت غایی، علت فاعلی و ایجادی عالم نیز - همانند صانع افلاطون- محسوب میشود. در نهایت، بعقیده ایشان، تدقیق در عبارات ارسطو بیانگر این مطلب است که وی از مثال خیر افلاطونی یا همان مرتبه واحد - که ۱۵۵

ورای عقل است- غافل نبوده است.

آنچه از بررسی آراء فیلسوفان مکتب آمونیوس، چه در مقام نظر و چه در مقام عمل، بدست می‌آید نتیجه‌ی واحد است که نشان میدهد پروژه جمع حداکثری میان نظام فکری افلاطون و ارسطو، خط فکری اصلی این جریان فلسفی است؛^(۲۷)



روح‌الله فدائی، احمد عسگری؛ نسبت میان فلسفه افلاطون و ارسطو در مکتب اسکندرانی (آمونیوسی)

طرحی که آمونیوس ساکاس و فروریوس آن را آغاز کرده ولی در مکتب نوافلاطونی آتن، در زمان سوریانوس و برقلس، رو به افول گذاشت. اما نقطه قوت احیای پروژه جمع در مکتب اسکندرانی توسط آمونیوس و شاگردانش، ترویج و بسط این اندیشه در قالب یک نظام مدرسی منسجم بود که موجب گردید این طرز فکر بصورت جدی تثبیت گردد و این سنت به فیلسوفان مسیحی در غرب و فیلسوفان مسلمان در شرق منتقل شود.^(۲۸)

پی نوشتها:

۱. در میان فیلسوفان افلاطونی، هنگامی که از پلوتارخوس به تنهایی نامبرده شود مقصود پلوتارخوس اهل خایرونا، اندیشمند و زندگینامه‌نویس افلاطونی متوسط (۱۲۷-۴۵ م) است. اما در اینجا پلوتارخوس اهل آتن (۴۳۰-۳۵۰ م) مد نظر است که از فیلسوفان نوافلاطون است.

۲. فیلوپونوس در سنت اسلامی به یحیی النحوی مشهور است.

۳. همچنین در رابطه با فیلوپونوس ذکر این نکته مهم است که به پیروی از Verrycken (243-244) باید از فیلوپونوس اول (متقدم) و فیلوپونوس دوم (متأخر) سخن گفت؛ چرا که صرفاً فیلوپونوسی که مقرر دروس آمونیوس است را میتوان پیرو مکتب نوافلاطونی اسکندریه دانست، اما وی بعدها متأثر از اندیشه مسیحی به مخالفت با بسیاری از آراء مکتب آمونیوس برمیخیزد.

بعلاوه برای مطالعه بیشتر درباره آثار آمونیوس و تقریرات دروس وی ر.ک:

Griffin, 2016: 402; Blank, 2010: 661-662.

۴. باید توجه داشت که برغم آنکه نظام فلسفی نهایی سیمپلیکیوس بسیار نزدیک به مکتب آتن است، ولی در زمینه نسبت میان افلاطون و ارسطو و رویکرد جمع میان آن دو، بسیار به نگاه غالب مکتب آمونیوس نزدیک است. از همینرو در این نوشتار استفاده گسترده‌ی از آراء وی شده است. در همین زمینه ر.ک:

Hadot, 2015: 127.

۵. برای مطالعه بیشتر درباره این سه فیلسوف ر.ک:



Griffin, 2016: 410-413

ظاهراً استفانوس آخرین فیلسوف شهیری است که در این مدرسه حضور داشته است. وی در ۶۱۰ کرسی مدرسه اسکندریه را متعاقب آنکه به بوزنطیه فراخوانده شد، ترک و به آنجا نقل مکان کرد. قریب سی سال بعد از این تاریخ اسکندریه توسط مسلمانان فتح شد.

۶. برای مطالعه بیشتر درباره تفاوت روش جمع میان ارسطو و افلاطون نزد این دو فیلسوف ر.ک:

Hadot, 2015: 43-44.

۷. برای مطالعه درباره رویکرد سوریانوس و برقلس در مواجهه با ارسطو ر.ک:

D'Hoine, 2016: 374.

همچنین برای مشاهده یک نمونه از انتقادات برقلس بر ارسطو به بخش محرک نامتحرک ارسطویی و دمیورگوس افلاطونی از نوشتار حاضر مراجعه نمایید.

۸. او بر رساله‌های مقولات و تحلیلات/اولی و احتمالاً بر باری/ارمنیاس و شاید بر فی السماء شرح داشته است. (ر.ک: Opsomer, 2016: 342)

۹. در همین رابطه ر.ک:

Opsomer, 2016: 376.

۱۰. کتاب مقدمه‌یی بر فلسفه ارسطو برقلس بدست ما نرسیده است ولی داود

(الیاس) تصریح میکند که این مقدمات دهگانه در آن کتاب ذکر شده است

(David (Elias), in *Categories*, pp.24-26.107, cited in Hadot, 2015: 122)

منابع فعلی برای دسترسی به این مقدمات، فیلسوفان پس از برقلس بخصوص اندیشمندان اسکندرانی است.

۱۱. برای مطالعه بیشتر در زمینه مقدمات ششگانه در مدرسه آمونیوس ر.ک:

Sorabji, 2016: 48-50.

۱۵۷

۱۲. « μ »، لفظاً بمعنای متصل‌کننده و جفت‌وجورکننده دو یا چند چیز

با یکدیگر است. از طرف دیگر واژه « μ » نیز در زبان یونانی وجود دارد که معنای اولی و اصلی آن هم‌آوایی و هماهنگی است. این دو واژه هنگامی که در حوزه اندیشه بکار برده میشوند، معنایی بسیار نزدیک به هم مییابند. بر همین اساس، هرچند در ادبیات فیلسوفان نوافلاطونی در نسبت



روح‌الله فدائی، احمد عسگری؛ نسبت میان فلسفه افلاطون و ارسطو در مکتب اسکندرانی (آمونئوس)

میان فلسفه افلاطون و ارسطو عموماً از اصطلاح « μ » استفاده شده، اما در ترجمه و بیان مطالب، علاوه بر تعابیری چون جمع و ائتلاف، اصطلاحات هماهنگی، توافق و اتفاق نظر نیز بکار گرفته شده است. ۱۳. ترجمه‌های فارسی نوشتار حاضر اغلب بر اساس ترجمه‌های انگلیسی متون یونانی صورت گرفته است مگر در مواردی که در ترجمه معادل‌های یونانی اصطلاحات نیز ذکر شده است (بطور مشخص *مابعدالطبیعه* ارسطو، *اصول الهیات* برقلس و *درسنامه افلاطونی* آکینوس که متن یونانی آن در دسترس بوده و ترجمه با نظر به آن انجام شده است).

14. David (Elias), In *Categories*, 123.7-11 cited in Hadot, 2015: 140.
15. Olympiodorus, *prolegomena et in categorias*, 5.28, cited in Hadot, 2015: 128.

۱۶. برای مطالعه بیشتر در زمینه چیستی واحد ر.ک: Plato, *Parmenides*, 139-140a. اساس استدلال افلاطون این است که اگر محمولی بتواند بر «واحد» حمل شود، واحد دیگر واحد نخواهد بود. از اینرو هر حملی در خصوص واحد آن را از واحد بودن خارج میکند.

17. Olympiodorus, *prolegomena et in categorias*, 5. 28, cited in Hadot, 2015: 131.
۱۸. البته نزاعی مهم در اینجا وجود دارد؛ افلاطون در یکجا (محاوره جمهوری) خیر را از اوسیا (وجود) متمایز کرده است. از اینرو نوافلاطونیان مبدأ اول را موجود میدانستند در حالی که بعقیده ایشان (برقلس) ارسطو مرتکب این خطا شده بود و مبدأ اول را همان عقل و موجود میدانست. با این حال حتی در این نکته نیز سیمپلیکیوس (در شرحش بر *فی‌السماء* در 22-20.485 (در ضمن شرح عبارت 25-10b292)) با تمسک به کلامی از ارسطو تلاش دارد بین دو حکیم جمع کند و آراء ایشان را توفیق دهد. عبارت سیمپلیکیوس چنین است: «اینکه ارسطو تصویری از شیء و رای عقل و موجود (سابستنس) داشته از انتهای رساله در باب دعا واضح است که میگوید خدا عقل است و حتی شیئی فراتر از عقل» (Simplicius, 2005: 2.14-10., 485, 20-22).

۱۹. برای مطالعه نمونه‌ی دیگر از اظهارات سیمپلیکیوس با همین مضمون ر.ک:
19. Simplicius, 2014: 2.1-9, 640, 29-2.
20. Olympiodorus, *On Plato's Gorgias*, 41.9, 1-7.

۲۱. در این رابطه و نیز اینکه چگونه فهم فلاسفه افلاطونی متأخر از تعارض افلاطون با ارسطو تقریباً در نقطه مقابل درک ما از اختلاف این دو فیلسوف است ر.ک: Menn, 2012: 44-46.

«نقش ماندگار ایشان [در تاریخ فلسفه] ناشی از فهمشان از تعارضات ارسطو و افلاطون است و نه در نظریه‌یی که در ائتلاف آنها طرح کردند» (ibid., 46).

۲۲. اشاره‌یی به موضوعات مذکور بر این قرار است: افلاطون نفس را محرک خود تحریک میداند و بنظر ارسطو این مادی تلقی کردن نفس است؛ عالم را حادث میداند و از جنس آتش و این نیز خطاست و دنیوی دیدن عالم است؛ عقل را بالقوه و متحرک میداند (دمیورگوس نظر به مثل میکند و از اینرو چیزی غیر از عقل آن را عقل میکند و خیری فراتر از خود را میجوید) و این نیز در شأن عقل نیست، بلکه عقل به هیچ چیز جز خود نظر ندارد و ازلاً و ابداً در فعلیتی ذاتی است.

۲۳. «چون عقل اول ($\tilde{\nu}$) اشرف ($\tilde{\omega}$) اشياء است، پس متعلق تعقلش نیز اشرف اشياء است، لکن چیزی اشرف از آن نیست، از اینرو علی‌الادوام به تعقل ذات و معقولاتش (μ) مشغول است، این فعالیت عقل، مثل ($\tilde{\iota}$) است» (Alcinoos, Pierre Louis, 1990: 10,3, 164 27-31؛ متن یونانی در ضمن ترجمه فرانسوی از 1990 موجود است).

۲۴. برای توضیح بیشتر درباره نحوه استدلال سیمپلیکیوس در این زمینه ر.ک: Golitsis, 2016: 429-430.

۲۵. $\tilde{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$ ، آریستون صفت تفضیلی از آگائون ($\tilde{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$) است.

۲۶. در این خصوص ر.ک:

Hadot, 2015: 129-136.

۲۷. البته باید توجه داشت که جمع حداکثری میان ارسطو و افلاطون در سنت نوافلاطونی، لزوماً بمعنی همعرض دانستن این دو فیلسوف تلقی نمیشود، بلکه قریب به اتفاق این فلاسفه فلسفه افلاطون را بلندمرتبه‌تر از فلسفه میدانستند. در این خصوص ر.ک:

Hadot, 2015: 143-146.

۲۸. لازم بذکر است روبرت ویزنوسکی در کتاب *الهیات ابن‌سینا*، معتقد است مکتب اسکندرانی طرح تطابق و توافق فلسفه ارسطو با افلاطون (او به این طرح این عنوان را داده

است: سونفونیای بزرگتر - هماهنگی بزرگتر) را از طریق طرح تطبیق و توافق آراء ارسطو با ارسطو تعقیب کرد (و او این را سونفونیای کوچکتر میخواند). بعقیده وی فلسفه و متون ارسطو مورث مفاهیمی مهم از قبیل تلوس (غایت)، انتلخیا (کمال)، اتوتلیک (مغیا بذات)، آلو تلیک (مغیا بغير)، کمال اول/ثانی و غیره بود که در درجه اول در تعریف نفس و حرکت ظاهر شده بود و البته موجب مباحث و منازعاتی در بین شارحان شد؛ بنحوی که در طی تاریخ فلسفه شارحان مشائی و نوافلاطونی ارسطو سعی در شرح و توضیح آن داشتند. مکتب اسکندرانی بطور خاص با تلاش در تفسیر ارسطو و ارائه تحلیلاتی در رفع تعارضات مطرح در آراء و اقوال وی برخی از این مفاهیم را مورد مذاقه و تحلیل و بعضاً بسط و ترکیب قرار دادند. بار معنایی جدیدی که این دسته از شارحان بر اصطلاحات ارسطویی حمل کردند ابزاری مناسب قرار گرفت تا طرح بزرگتر یعنی جمع و توفیق ارسطو و افلاطون بر اساس آن صورت وقوع یابد. رأی ویزنوسکی از این حیث جالب توجه است که نشان میدهد چرا افلاطونیان این حوزه تا این حد مشتاق آثار ارسطو بودند و شروح متعدد و تفاسیر مفصلی بر آثار ارسطو نوشتند. بررسی رأی ویزنوسکی ارتباط مستقیمی با موضوع نوشتار حاضر ندارد که قصدش ارائه تصویر فلسفه در حوزه اسکندرانی از طریق تعیین نسبت فلسفه افلاطون و ارسطوست. البته تحلیلات وی از کاری که این حکما در خصوص مفاهیم مهمی از فلسفه ارسطو انجام داده‌اند، تبیین و تحلیلهای ارزشمندی را در این موضوع مهیا میسازد، لکن شرح آن کاری است که به فرصتی دیگر باید احاله شود.

منابع انگلیسی:

1. Alcinoos (1990) *Enseignement des doctrines de Platon*, Pierre Louis, Paris: Les Belles Lettres.
2. _____ (1993) *The Hand Book of Platonism*, Trans. by John Dillon, Oxford University Press.
3. Ammonius (1991) *On Aristotle's Categories*, S. M. Cohen, & G. B. ۱۶. Matthews, Trans, New York: Cornell University Press.
4. Aristotle (1831) *Aristoteles Graece*, Immanuelis Bekkeri (ed.), Berolini: Apud Georgium Reimerum.
5. _____, (1984) *The Complete Works of Aristotle*, J. Barnes (ed)., New Jersey: Princeton University Press
6. Blank, D. (2010) "Ammonius Hermeiou and His School", in L. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Vol. 2, New York: Cambridge University Press.

7. Chiaradonna, R. (2016) "Porphyry and the Aristotelian Tradition", in A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden: Brill.
8. D'Hoine, P. (2016) "Syrianus and Proclus on Aristotle", in A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden: Brill.
9. Golitsis, P. (2016) "Simplicius and Philoponus on the Authority of Aristotle", In A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden: Brill.
10. Griffin, M. (2016) "Ammonius and the Alexandrian School" in A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden: Brill.
11. Hadot, I. (2015) *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, trans. by M. Chase. Leiden: Brill.
12. Lloyd, A. C. (2007) The Later Neoplatonists, in A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press.
13. Menn, S. (2012) "Self-Motion and Reflection: Hermias and Proclus on the Harmony of Plato and Aristotle on the Soul", in J. Wilberding and Christoph Horn (eds.) *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, University Press Oxford.
14. Michalewski, A. (2016) "The Reception of Aristotle in Middle Platonism: From Eudorus of Alexandria to Ammonius Saccas", in A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden: Brill.
15. Olympiodorus, (1998) *Commentary on Plato's Gorgias*, trans. by R. Jackson, K. Lycos, & H. Tarrant, Leiden: Brill.
16. Opsomer, Jan (2016) "An Intellective Perspective on Aristotle: Iamblichus the Divine", in A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden: Brill.
17. Plato, (1997) *Complete Works*, John M. Cooper, (ed.), Indianapolis: Hackett Publishing Company.
18. Plotinus, (1988) *Plotinus: Volume VI, Ennead VI.1-5.*, trans. by A. H. Armstrong, London: Harvard University Press.
19. Porphyry, (2014) *On Aristotle Categories*, trans. by S. K. Strange, Bloomsbury.
20. Proclus, (1963) *The Elements of Theology*, trans. by E. R. Dodds, London: Oxford.
21. _____ (1987) *Commentary on Plato's Parmenides*, translated by Glenn R. Morrow & John Dillon, with introduction and notes by John Dillon, Princeton University Press.
22. _____ (2007) *Commentary on Plato's Timaeus: Volume 3, Book 3*,

۱۶۱



- Part 1: Proclus on the World's Body*, translated with an introduction and notes by Dirk Baltzly, Cambridge University Press.
23. _____ (2008) *Commentary on Plato's Timaeus: Volume 2, Book 2: Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation*, trans. by D. T. Runia, & M. Share, New York: Cambridge University Press.
 24. Simplicius (2001a) *On Aristotle Categories 5-6.*, trans. by F. de Hass, & B. Fleet, Great Britain: Bloomsbury.
 25. _____ (2001b) *Simplicius: On Aristotle Physics 8.6-10*, trans. by R. D. McKirahan, Great Britain: Bloomsbury.
 26. _____ (2003) *On Aristotle's "Categories 1-4"*, trans. by M. Chase, New York: Cornell University Press.
 27. _____ (2005) *On Aristotle On the Heavens 2.10-14*, trans. by I. Mueller, Trans, Great Britain: Bloomsbury.
 28. _____ (2014) *Simplicius: On Aristotle On the Heavens 2.1-9.*, I. Mueller, Trans. by Great Britain: Bloomsbury.
 29. Sorabji, R. (2016) "Introduction", in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Re-Interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, New York, Bloomsbury.
 30. Verrycken, K. (2016) "The Metaphysics of Ammonius Son of Hermias", in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, New York: Bloomsbury.
 31. Wisnovsky, R. (2003) *Avicenna's Metaphysics in Context*, Great Britain: Cornell University Press.