

تأثیرپذیری فلوطین از ارسطو در مسئله صدور

سید محمد حکاک^۱، محمدرضا موحدی نجف آبادی^{۲*}

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

۲. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

(تاریخ دریافت: ۹۲/۱۱/۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۵/۲۶)

چکیده

نظریه صدور فلوطین (نظریه فعالیت دوگانه)، حاصل تلاش او برای پاسخ دادن به انتقادهای ارسطو بر افلاطون، در مسئله بهره‌مندی اشیا از مثل است. فلوطین نه تنها در اصل ایجاد مسئله برای او، بلکه در زبان و اصطلاحاتی که برای بیان آرای خویش به کار می‌گیرد (مانند ماده معقول، دویی نامتعیین و فعالیت)، تحت تأثیر ارسطو است. همچنین، نظریه فعالیت دوگانه، از جنبه‌های مهمی تحت تأثیر نظریه قوه و فعل ارسطو و فعالیت غایی محرک اول است. بر اساس این تأثیرپذیری‌ها، می‌توان گفت فلوطین به همان میزان که نوافلاطونی است، نوارسطویی هم هست و فلسفه او نه تقلیدی صرف، بلکه ترکیب مبتکرانه‌ای میان آرای افلاطون و ارسطو است.

واژگان کلیدی

ارسطو، صدور، فلوطین، نظریه فعالیت دوگانه.

۱. مقدمه

فلوطين صرفاً خود را شاگرد افلاطون می‌داند. او خود نمی‌خواهد مؤسس فلسفه جدیدی به نام "فلسفه نوافلاطونی" دانسته شود.^۱ اما ارزیابی‌های دستاوردها و تأثیرات فلوطين چیزی را بیش از برآورد خود او نشان می‌دهد. کاملاً واضح است که افلاطون‌گرایی فلوطين چیزی بیش از صرف تأمل در فلسفه افلاطون است. بین افلاطون و فلوطين فلسفه‌ها و فلاسفه بزرگی قرار گرفته‌اند: آثار ارسطو، رواقیان، اپیکوری‌ها، شکاکان و چهره‌های متعددی که معمولاً از آنها با عنوان "افلاطونیان میانه" یاد می‌شود. فلوطين با همه این فلسفه‌ها کاملاً آشناست، پس طبیعی است که فهم و تبیین فلوطين از حکمت افلاطون، از صافی پاسخ‌های فلوطين به انتقادهایی که بر افلاطون شده است، عبور کرده باشد. جرسون در این زمینه می‌گوید:

«اگر نوافلاطونیت چیزی جز تفسیر افلاطون نیست، پس تفاوت افلاطون‌گرایی فلوطين با افلاطون‌گرایی افلاطون چیست؟ ... به نظر من بهترین راه برای تمایز نهادن میان افلاطون‌گرایی فلوطين با افلاطون و نوافلاطونیان بعد از فلوطين، این است که بر پاسخ‌های فلوطين به انتقادهایی که علیه افلاطون شده است، تأکید کنیم. هر یک از این انتقادات که عمدتاً ارسطویی و رواقی هستند، مبتنی بر تفسیری از افلاطون هستند. فلوطين برای پاسخ دادن به این انتقادات، افلاطون را از نو تفسیر می‌کند» (جرسون، ۱۹۹۶: ۶).

بنا به گفته فروریوس، فلوطين در موضوعاتی که در درس‌هایش بحث می‌شد، می‌کوشید برتری *آرای آمونياس* را بر دیگران ثابت کند (فلوطين، ۱۳۸۹: ۱۱۱۱). گتی در مورد چيستی "آرای آمونياس" می‌گوید «مقصود فروریوس شیوه آمونياس در تلفیق و آشتی

۱. اصطلاح نوافلاطونی نخستین بار در سال ۱۸۳۱ توسط محققان آلمانی قرن ۱۹ ابداع شد (رنдал، ۱۹۶۹: ۴).

دادن میان افلاطون و ارسطو است» (گتی، ۱۹۹۶: ۱۶). فلوطین از اعتراض‌های ارسطو به افلاطون آگاه و به دنبال راه‌حلی برای پاسخگویی به آنهاست، به این منظور با حفظ بنیادهای نظریات افلاطون می‌کوشد آنها را در نظامی عقلانی و مشابه با نظام ارسطو از نو شکل‌دهی کند. هانریک می‌گوید به این معنا می‌توان فلوطین را یک افلاطونی ارسطویی یا حتی یک نوارسطویی نامید (هانریک، ۱۹۹۵: ۶۱۳). بنابراین، همان چیزی که از نظر جرسون معیار "نوافلاطونی" بودن فلسفه فلوطین محسوب می‌شود، از دیدگاه هانریک شاید معیار "نوارسطویی" بودن فلسفه فلوطین دانسته شود.

البته، آرای دیگری نیز در تفسیر عنوان "نوافلاطونی" وجود دارد. برای مثال، جان هرمن رندال معتقد است: «در این اصطلاح، "نو" به معنای یک نظریه جدید نیست. همه ایده‌های فلوطین را می‌توان در افلاطون و ارسطو پیدا کرد... مقیاس "نو"، نو بودن ارزش‌هاست نه جدید بودن ایده‌ها و حتی همین ارزش‌ها را نیز می‌توان در برخی آثار افلاطون و ارسطو یافت» (رندال، ۱۹۶۹: ۴). به نظر رندال، فلوطین مانند همه مصریان مطیع ایده‌های گذشتگان بوده و همین امر سبب شده است او به تفسیر و صلح میان افلاطون و ارسطو پردازد. وی فلوطین را بی‌پناهی می‌داند که از جهان خود به آغوش افکار افلاطون و ارسطو پناه برده^۱ و نظامی ساخته که حاصل تلفیق آرای آنهاست (رندال، ۱۹۶۹: ۶).

۱. قلمرو روم در زمان فلوطین با تنش‌های فراوانی مواجه و از درون در آستانه فروپاشی است. با این حال، بر خلاف رندال که معتقد است فلوطین از این اوضاع آشفته به فلسفه افلاطون و ارسطو پناه برده، به نظر استفان روسباک، فلسفه فلوطین تلاشی است برای اینکه جهان رومی را به هم پیوسته نگه دارد و تعادل را میان تنش‌های آن برقرار کند. روسباک فلسفه وحدت محور فلوطین را تلاشی می‌داند که به منظور تحقق این هدف صورت پذیرفته است. تلاش برای نشان دادن اینکه هر مرتبه و هر جنبه از جهان محسوس، در وحدتی الهی، یعنی احد، ریشه دارد و پافشاری بر این ادعا که نفس انسان علی‌رغم تکثر و چندپارگی واقعیات محسوس، قادر است زمینه نهایی واقعیت را "لمس" کند، به نظر روسباک، همگی ناظر بر راه‌حلی است که فلوطین برای حل مشکلات اجتماعی زمانه‌اش ارائه کرده است (روسباک، ۲۰۰۷: ۳۴). در مقابل این دو، آرمسترانگ معتقد است در زمانه فلوطین، تلقی فلسفه پردازان (اعم از آنهایی که فلسفه

آرمسترانگ نیز معنای دیگری برای نوافلاطونی بودن فلسفه فلوطین قائل است. وی معتقد است که نوافلاطونی بودن فلوطین به آن معناست که وی سعی کرده فلسفه افلاطون را نظام‌مند کند (آرمسترانگ، ۱۹۶۲: ۲۰). نظام‌مند نبودن و مبهم بودن اندیشه افلاطون سبب شده متأخران او هر یک به نحوی بکوشند نظام فکری او را استنباط و استخراج کنند و تفاسیر خود را به افلاطون نسبت دهند. یکی از این نحله‌های فکری، نوافلاطونیان هستند که بنیانگذارشان فلوطین است.

آرمسترانگ در ارزیابی نحوه مواجهه فلوطین با ارسطو در اثناها می‌گوید «در میان افلاطون‌گرایان میانه، گروهی وجود داشت که به شدت ضد ارسطویی بود و فلوطین به وضوح از افکار آنها آگاه بود و گاه دیدگاه‌هایشان را می‌پذیرفت. او می‌دانست که ارسطو غالباً با افلاطون تفاوت دارد و مطمئن بود هرکجا ارسطو متفاوت است، اشتباه کرده است» (آرمسترانگ، ۱۹۶۲: ۲۱). ویدر جای دیگری می‌گوید فلوطین گاه با ارسطو طوری رفتار می‌کند که «گویی افلاطون‌گرایی است که هوش فلسفی کمی دارد» (آرمسترانگ، ۱۹۸۸: ۷). بنابراین، به نظر می‌رسد آرمسترانگ معتقد است که فلوطین اساس مابعدالطبیعه ارسطو را افلاطونی می‌دانسته است. با این حال وی همچنین معترف است که «فلوطین گاه می‌تواند ارسطو را خیلی عمیق‌تر بفهمد و حتی زمانی که او را نقد می‌کند در اصل افکار خود ارسطو را بسط می‌دهد» (آرمسترانگ، ۱۹۸۸: ۷) و نیز معتقد است که «در کل می‌توان گفت

برایشان یک حرفه تمام‌وقت بود و آنهایی که فلسفه را یک رسالت دینی می‌دانستند) از فلسفه این بوده که فلسفه مستلزم کناره‌گیری از امور این جهانی است. از همین رو وی معتقد است که نامنی و آشفتگی و فلاکت‌بار بودن دوره فلوطین، بر نوشته‌های او تأثیری نگذاشته است و در آثار او کمترین نشانی از فعالیت یا علاقه به امور سیاسی دیده نمی‌شود (آرمسترانگ، ۱۹۶۲: ۱۲-۱۴). به نظر آرمسترانگ، پرداختن به ارسطو و افلاطون نیز نمایانگر این واقعیت است که فلوطین از حیث آموزش و پیش‌زمینه فرهنگی، کاملاً یونانی و درواقع، برخلاف آنچه مشهور است، نمی‌توان با قطعیت، فلوطین را به لحاظ ملیت و نژاد، مصری دانست (آرمسترانگ، ۱۹۶۲: ۱۱ و ۱۲).

شناخت فلوطین از افکار واقعی ارسطو، بسیار دقیق‌تر از شناخت او از افکار واقعی افلاطون بوده است» (آرمسترانگ، ۱۹۶۲: ۲۱).

فلوطین تنها چهار بار در ارجاع به ارسطو نام وی را ذکر کرده است: ۲-۱-۲، ۱۲؛ ۱-۲-۴، ۱۱؛ ۲-۵-۳، ۱۸ و ۱-۱-۹، ۷^۱ (استامتلوس، ۲۰۰۷: ۱۴؛ مکن، ۱۹۹۱: ۶۳۰-۶۳۵). با این حال همان‌طور که فروریوس گفته «اصول و عقاید مشایی و رواقی در آثارش فراوان است و خصوصاً چکیده مابعدالطبیعه ارسطو را در آنها می‌توان یافت» (فلوطین، ۱۳۸۹: ۱۱۱۱). با وجود این، به نظر نگارنده، نباید گمان کرد که فلوطین اساس مابعدالطبیعه ارسطو را افلاطونی می‌دانسته است، یا اینکه نظرهای فلوطین تنها تلفیقی از آرای پیشینیان اوست.

والیسو استامتلوس به درستی معتقدند که فلوطین برخلاف سایر نوافلاطونیان، در تلفیق آرای افلاطون و ارسطو میانه‌روست: فلوطین نظریه ارسطو راجع به عقل و ماده معقول، و نیز واژگان روان‌شناختی و آنتی‌تزیهای پویای فلسفی او را که عبارتند از «ماده - صورت»، «قوه - فعل» و «تقدم - تأخر» می‌پذیرد، ولی با این حال، روان‌شناسی ارسطو را به دلیل جدایی‌ناپذیر دانستن جسم و روح^۲ (۴-۷-۸)، اخلاق او را به علت وابسته دانستن سعادت به کامیابی برونی (۱-۴-۵) و الهیات ارسطو را به دلیل انکار اصلی که فراتر از عقل و مقدم بر آن است (۵-۶-۲ و ۶؛ ۶-۷-۳۷ و ۴۲)، مورد انتقاد قرار می‌دهد (والیس، ۱۹۹۵: ۲۳؛ استامتلوس، ۲۰۰۷: ۱۴). فلوطین همچنین معتقد است که ارسطو در فیزیک و متافیزیک، مقولات جهان محسوس را به اشتباه بر جهان معقول نیز اطلاق کرده است.^۳

۱. فلوطین، ۱۳۸۹: ۱۵۹ و ۱۶۱ و ۲۲۶ و ۶۷۲.

۲. حاصل این اصل در ارسطو، عدم اعتقاد به جاودانگی نفس است. به عبارت دیگر، هرچند نمی‌توان گفت که فلوطین دقیقاً به بقای فردی نفس قائل بوده (هرمان، ۱۹۶۹: ۳)، دست‌کم - برخلاف ارسطو - به بقای نوعی آن، پایبند بوده است.

۳. از نظر فلوطین جهان معقول، مقولات خودش را دارد و آن عبارت از پنج جنس عالی افلاطونی است: حرکت و سکون، همانی و غیریت و هستی.

هر یک از این موارد موضوع مقاله مجزایی است، اما آنچه در خور این مقاله خواهد بود، صرفاً بررسی تفصیلی تأثیر ارسطو بر نظریه صدور فلوطین است. به این منظور، ابتدا لازم است به اجمال نظریه فعالیت دوگانه فلوطین را توضیح دهیم.

۲. نظریه فعالیت دوگانه

نظریه فلوطین درباره صدور، از نظر او بسیار حائز اهمیت است و او در برخی از فقرات چنان بر آن تأکید دارد که گویی ارزش کل فلسفه او به این نظریه وابسته است (برای مثال ر.ک. ۴-۸-۵؛ ۲-۹-۳)، با این حال نظریه مذکور که به اعتقاد مفسران، نقطه اوج فلسفه فلوطین و اساس و بنیاد تمام تفکر اوست (آرمسترانگ، ۱۹۳۷: ۶۱)، در هاله‌ای از استعاره‌ها پنهان شده است (فلوطین برای توضیح نظریه‌اش راجع به صدور، غالباً از دو استعاره انتشاء نور از منبع نورانی^۱ و رشد بذر^۲ استفاده می‌کند). مفسران فلوطین گاه این نظریه را «تنزل و زوال»^۳ (لوید، ۱۹۹۰: ۹۸) و گاه «تجلی»^۴ (آرمسترانگ، ۱۹۳۷: ۶۱) نامیده‌اند. مقصود از این اصطلاحات به طور کلی این است که اقوم‌های پایین‌تر در اثر برون‌ریزی قدرت و حیات از احد ایجاد می‌شوند که به صورت خود به خودی و به نحو ضروری اتفاق می‌افتد، بی‌آنکه از منشأ آنها چیزی کاسته شود. در این برون‌ریزی دو نوع فعالیت قابل تشخیص است. واضح‌ترین بیان از این دو نوع فعالیت، در فقرة زیر آمده است:

«اما چطور زمانی که او نامتغیر است، عقل از او پدید می‌آید؟ در هر چیزی فعالیت^۵ وجود دارد که به جوهر^۶ [اوسیا] تعلق دارد و فعالیت وجود دارد که از جوهر برون می‌رود؛

۱. ۱-۷-۱؛ ۲-۱-۵؛ ۷-۱-۵؛ ۱-۲-۵؛ ۱۰-۳-۵؛ ۱۲-۳-۵؛ ۴-۶-۵؛ ۱۸-۸-۶.

۲. ۶-۹-۵؛ ۹-۸-۳؛ ۷-۳-۳.

3. Procession and Decline.

4. Emanation.

5. Activity.

۶. در این فقرة اوسیا (ousia) به جوهر (substance) ترجمه شده که در فلسفه اسلامی، قسمی از ماهیت و نقطه

فعالیتی از شیء که به جوهر تعلق دارد، فعلیت^۱ فعالی است از همان شیء خاص و دیگر فعالیتها از همین فعالیت اول ناشی می‌شوند و ضرورتاً در هر چیزی نتیجه آن [فعالیت اول شیء] و متفاوت از خود شیء هستند: همان‌طور که در آتش گرمایی وجود دارد که محتوای جوهر آن است و گرمایی نیز وجود دارد که از این گرمای اول به وجود می‌آید، زمانی که آتش در عین اینکه به عنوان آتش نامتغیر باقی می‌ماند فعالیت ذاتی جوهرش را تمرین می‌کند. در جهان بالاتر نیز وضعیت به همین گونه است....^۲ (آرمسترانگ، ۱۹۸۴: ۱۴۷).

بر اساس نظریه فعالیت دوگانه، تمام موجودات فعالیتی درونی و برونی دارند: فعالیت درونی جوهر حقیقی هر چیز را تشکیل می‌دهد و فعالیت برونی چیزی است که به عنوان تصویر شیء از شیء منتشر می‌شود (ریزمن - کیدر، ۲۰۰۶: ۳۷۹). ای سی لوید تمایز این فعالیت را با تفاوت دو حرف اضافه «of» و «from» نشان می‌دهد و فعالیت درونی را «فعالیتی که متعلق به جوهر است»^۳ و فعالیت برونی را «فعالیتی که از جانب جوهر است»^۴ می‌نامد (لوید، ۱۹۹۰: ۹۸). وی معتقد است ارائه معیار دقیقی برای تمایز میان دو فعالیت

مقابل وجود است. حال آنکه در فلوطین هستی (on) یکی از مؤلفه‌های اوسیاست و اوسیا کلیتی است که علاوه بر هستی، حرکت و سکون و اینهمانی و این نه‌آنی را نیز شامل می‌شود (آرمسترانگ، ۱۹۶۶: ۱۷۷؛ گریگن، ۱۹۹۶: ۱۰۶).

1. Actuality.

۲. متنی که مبنای ترجمه لطفی بوده، با ترجمه آرمسترانگ تفاوت‌های زیادی دارد. به‌طور کلی در ترجمه لطفی نظریه فعالیت دوگانه به‌سختی قابل تشخیص است، ولی در مورد فقره فوق ترجمه لطفی نیز به اندازه کافی گویا هست: «ولی این چگونه می‌تواند از او درحالی که او در خویشتن ساکن و ثابت است پدید آید؟ از طریق نیروی تأثیر؛ زیرا از نیروی تأثیر هرچیز، بخشی در هستی او ثابت است و بخشی دیگر از هستی او بیرون می‌آید. آنچه در هستی او ثابت است نیروی فعلی اوست و آنچه از او بیرون می‌رود، چیزی غیر از اوست: همان‌گونه که در آتش گرمایی هست که ذات اوست و گرمایی هم هست که هنگامی پدید می‌آید که آتش اثر می‌بخشد، درحالی که خود آن به‌عنوان آتش ثابت می‌ماند. در جهان والا نیز همین‌گونه است...» (فلوطین، ۱۳۸۹: ۷۱۷)

3. Activity "of" the Substance.

4. Activity "from" the Substance.

مشکل است (لوید، ۱۹۹۰: ۹۸). ظاهراً اولین کسی که تحقیق جامعی به منظور ارائه چنین معیاری صورت داده، ایجلفور کلا امیلسون در کتاب "عقل در فلوطین" است. جدا از اینکه نظریه فعالیت دوگانه تمی محوری در کل کتاب اوست، وی فصل اول کتابش را - با عنوان تجلی و فعالیت - به طور کامل به تبیین همین نظریه اختصاص داده است. تبیین امیلسون از نظریه فعالیت دوگانه به طور خلاصه از این قرار است:

ذات هر چیزی نوعی فعالیت (فعالیت درونی) است و این فعالیت، در اقامت سه گانه، با تأثیری خارجی همراه است که به صورتی غیرارادی اتفاق می افتد. در مورد احد، این فعالیت برونی سبب ظهور عقل ناتمام (عقل بالقوه) می شود. عقل ناتمام قبل از جدایی از احد، ادراکی حضوری از کمال احد دارد. همین ادراک موجب می شود پس از جدایی نقصان خویش را ادراک کند و بکوشد با منشأ خویش متحد شود. ماهیت عقلی عقل سبب می شود این تلاش در قالب اندیشیدن به احد خود را نشان دهد. عقل می کوشد نسبت به احد بصیرت یابد، اما تنها چیزی که به دست می آورد، تصویری از احد است. این تصویر، همان فعالیت برونی احد و در واقع، خود عقل است. به این ترتیب کوشش عقل برای شناخت احد، به شناخت خود عقل منتهی می شود. با حصول این شناخت، عقل ناتمام به فعلیت می رسد و عقل پدید می آید. به این ترتیب بازگشت فعالیت برونی احد (عقل ناتمام) به سوی احد برای شناخت او، موجب می شود فعالیت برونی احد به نهایت کمال و فعلیت خویش برسد. در این هنگام، این فعالیت برونی به نوبه خود فعالیت برونی خواهد بود که با فعالیت برونی همراه است که منشأ ظهور اقسام روح (نفس) خواهد بود.

بنابراین، به طور کلی، نظریه صدور فلوطین دو موقف دارد:

۱. فیضان عقل ناتمام از احد که به آن ماده معقول و دویی نامتعیین نیز گفته می شود و این همان فعالیت برونی احد، یعنی تصویری از ذات خدا و فعالیت درونی اوست.

۲. بازگشت عقل ناتمام به سوی احد و به فعلیت رسیدن عقل و ایده‌های عالم عقل، که به این معناست که عقل به نهایت کمال خود رسیده است و همچون هر چیز کامل دیگری، فعالیت برونی دارد و تولید می‌کند.

امیلسون در یک جمع‌بندی برای نظریه فعالیت دوگانه، شش ویژگی برمی‌شمارد:

۱. فعالیت دوگانه نافذ و فراگیر است: در تمامی مراتب موجودات از احد تا موجودات محسوس بی‌جان مثال دارد؛
۲. فعالیت درونی و برونی همانند شیء و تصویر آن در آینه هستند؛
۳. فعالیت درونی و برونی با استعاره‌هایی بیان شده‌اند که دلالت بر ظهور و تجلی دارند؛
۴. فعالیت برونی همواره و در هر لحظه بر فعالیت درونی مبتنی است نه اینکه از آن جدا شود و مستقلاً وجود داشته باشد؛
۵. با وجود اینکه فعالیت برونی، برون‌ریزی فعالیت درونی است، فعالیت درونی متغیر نمی‌شود و کاستی نمی‌پذیرد؛
۶. فعالیت درونی علاوه بر فعالیت بودن، یک *دونا‌مسیس* است (امیلسون، ۲۰۰۷: ۶۲)، یعنی نوعی از قوه است، اما نه قوه انفعال، بلکه قوه به معنای «توان انجام فعل» است (امیلسون، ۲۰۰۷: ۲۷-۳۱).

امیلسون این جمله مشهور فلوطین را که «هر چیز کاملی تولید می‌کند» (آرمسترانگ، ۱۹۸۴: ۱۴۳)، تعبیر دیگری از ویژگی اخیر می‌داند (امیلسون، ۲۰۰۷: ۳۱). این جمله بیانگر قاعده‌ای عمومی در ایجاد کردن است: هر چیزی (اعم از جاندار مانند انسان و درخت، یا غیرجاندار مانند آتش، برف و داروها) که کمال ذاتش محقق باشد، چیزی دیگر را که متفاوت از ذات آن، ولی همسرخ با آن است (مانند تولید مثل، میوه دادن، گرما، سرما و اثربخشی در درمان)، ایجاد می‌کند. از آنجا که ایجاد این فعالیت دوم متوسط فعالیت اول شیء صورت می‌پذیرد، باید گفت که فعالیت اول شیء، قوه ایجاد فعالیت دوم آن هم هست.

در ادامه، جهات مختلف تأثیرپذیری نظریه فعالیت دوگانه فلوطین را از ارسطو بررسی

می‌کنیم.

۳. تأثیرپذیری فلوطین از ارسطو در مسئله صدور

با اینکه نظریه فعالیت دوگانه فلوطین به درستی نظریه کاملاً بدیعی است، از جنبه‌های متعددی تحت تأثیر فلاسفه پیشین و به‌ویژه افلاطون و ارسطو است، که در این مقاله به تأثیرپذیری او از ارسطو می‌پردازیم. این مسئله را از چند جنبه می‌توان بررسی کرد. اول اینکه، فلوطین از واژگان ارسطویی برای بیان نظریه‌اش استفاده می‌کند: مفاهیم ماده، دویی نامتعیین و فعالیت همگی صبغه ارسطویی دارند. دوم اینکه، تلاش فلوطین برای نامتحرک ماندن احد و صدور عقل از او و نیز دلیلی که بازگشت عقل به احد را توجیه می‌کند، هر دو تحت تأثیر نظریه ارسطو راجع به علت غایی بودن عقل و محرک لایتحرک بودن آن هستند. به‌علاوه، برخی مدعی هستند که ریشه نظریه فعالیت دوگانه فلوطین، نظریه قوه و فعل ارسطو است. در ادامه هر یک از این موارد به تفصیل بررسی خواهد شد. اما پیش از همه، شاید بتوان تأثیر ارسطو را بر فلوطین از حیث ایجاد مسئله، مهم‌ترین تأثیر او در در این حوزه دانست.

۱.۳. تأثیر ارسطو بر فلوطین از حیث ایجاد مسئله

فلسفه فلوطین بیش از هر کس تحت تأثیر افلاطون است. در مسئله صدور نیز فلوطین به وضوح این تأثیرپذیری را اعتراف کرده است: «افلاطون نیز بر این عقیده بوده است که از نیک عقل پدید آمده است و از عقل روح. بنابراین، نظریات ما چیز تازه‌ای نیست بلکه مدت‌ها پیش، هرچند نه به این روشنی و صراحت، گفته شده‌اند و سخنان کنونی ما تنها تفسیر آن نظریات قدیمی‌اند» (فلوطین، ۱۳۸۹: ۶۷۲). با این حال آنچه در مورد تأثیرپذیری فلوطین از ارسطو قابل تأمل خواهد بود، این است که فلوطین با انتقادهای ارسطو از افلاطون کاملاً آشناست و قصد دارد افلاطون را به نحوی تفسیر کند که انتقادهای ارسطو بر او کارگر نباشد. امیلسون در کتاب *عقل در فلوطین* در خصوص تأثیرپذیری فلوطین از افلاطون در مسئله صدور می‌گوید:

«به نظر من، فلوطین با نظریه فعالیت دوگانه، در صدد تبیین رابطه میان علت و معلول است. افلاطون نیز این رابطه را بررسی کرده است؛ اما بررسی او بیشتر بیانگر رابطه معلول با علت است، که به صورت بهره‌مندی معلول از علت یا تقلید معلول از علت بیان می‌شود. افلاطون، تنها در فقرات مرموزی از تیمایوس و در تمثیل خورشید (که در جمهوری بیان شده)، رابطه علیت را از وجهه نظر علت تبیین کرده است. گویی فلوطین می‌خواهد این تصویر را، بر اساس فهمی که از افلاطون دارد کامل کند» (امیلسون، ۲۰۰۷: ۹).

فقره زیر از متافیزیک ارسطو، نشان می‌دهد که تلاش فلوطین برای کامل کردن تصویر صدور در افلاطون، خود تلاشی برای پاسخگویی به انتقاد ارسطو است:

«فیتاغوریان گفته بودند که اشیا به سبب «تقلید» از اعداد موجودند. افلاطون به جای این اصطلاح، واژه «بهره‌مندی» را به کار برد. ولی هیچ‌یک از آنها نگفتند که این «تقلید» یا «بهره‌مندی» از صور اصلی چیست، بلکه بار تحقیق در این مطلب را بر دوش دیگران نهادند (ارسطو، ۱۱۳۷۸: ۴۴).

بنابراین، با اینکه فلوطین در مسئله صدور، در صدد تفسیر آرای افلاطون است اما این ارسطوست که برای فلوطین مسئله ایجاد کرده است.

۲.۳. تأثیر ارسطو از حیث واژگان

فلسفه فلوطین ترکیبی واحد و باشکوه از میراث هشت سده فلسفه یونان است و طبیعتاً عناصری از همه این فلسفه‌ها در تفکر او وجود دارند. با این حال در میان عناصر فکری او افلاطون و ارسطو بیشترین سهم را دارند. وی در بسیاری از موارد از اصطلاحات ارسطو برای دفاع از افلاطون و اثبات صحت آرای او استفاده می‌کند (استامتلوس، ۲۰۰۷: ۱۴). البته فلوطین تنها پذیرنده این اصطلاحات نیست، بلکه مبانی اصطلاحات و به‌طور کلی آموزه‌هایی را که وارث آنهاست، نقد و بازاندیشی می‌کند. همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، در نظریه صدور فلوطین، مفاهیم «ماده»، «دویی نامتعیین» و «فعالیت» [فعالیت] صبغه ارسطویی دارند. ماده اعم از ماده معقول و محسوس است و دویی نامتعیین همان ماده

معقول است. از همین رو در ادامه، تأثیرپذیری فلوطین را از ارسطو در این سه اصطلاح، ذیل دو عنوان تشریح می‌کنیم.

۱.۲.۳. ماده معقول یا دویی نامتعیین

دویی نامتعیین در اصل مفهومی افلاطونی است که احتمالاً ریشه‌ای فیثاغوری دارد و یکی از عناصر دیدگاه افلاطون را راجع به تبیین ریاضی از چگونگی ظهور جهان، تشکیل می‌دهد. بنا بر استنباط اسکات آلسن، مقصود افلاطون از دویی نامتعیین و عبارات معادل با آن (فزونی و کاستی، بیش و کم، درازی و کوتاهی، افراط و تفریط، تجاوز یا قصور، نابرابری^۱ و ...)، نسبت طلایی بوده (آلسن، ۲۰۰۲: ۱۰۰) که از آموزه‌های محرمانه افلاطون محسوب می‌شده است و در محاورات افلاطون تنها اشاراتی به این نظریه دیده می‌شود (آلسن، ۲۰۰۲: ۱۰۶ و ۱۰۷). بر اساس دلایل آلسن، افلاطون در تقسیم خط، طبقات هستی و معرفت را بر اساس دویی نامتعیین تبیین کرده است (آلسن، ۲۰۰۲: ۱۰۲) و در تبیین ریاضی از جهان محسوس نیز، ۱۲ وجهی منتظم را که نسبت طلایی میان اضلاع مثلث‌های تشکیل‌دهنده آن وجود دارد، به اساسی‌ترین عنصر عالم، یعنی اثیر که عنصر تشکیل‌دهنده آسمان است، اختصاص می‌دهد.

یکی از کامل‌ترین تبیین‌های افلاطون از دویی نامتعیین در رساله مرد سیاسی آمده است. در این رساله افلاطون از زبان مرد بیگانه، این استفهام انکاری را مطرح می‌کند که: «وقتی چیزی، خواه سخن باشد خواه عمل، از حد معتدل تجاوز می‌کند و یا از آن عقب می‌ماند، آیا این تجاوز کردن و عقب ماندن یک «شدن» به معنای واقعی نیست؟» (افلاطون، ۱۳۵۰: ۵۳۶). از آنجا که دویی نامتعیین ترکیبی از «کوچک» و «بزرگ» یا «افراط» و «تفریط» است، می‌توان این‌گونه استنباط کرد که در افلاطون، «افراط و تفریط» نسبت به «اعتدال خیر اعلی» و «کوچک و بزرگی» نسبت به «وحدت مثال نیک»، عامل «شدن» و ظهور کثرت است. در

۱. برای اسامی مذکور ر.ک. افلاطون، ۱۳۵۰: ۵۳۶-۵۳۷؛ ارسطو، ۱۳۷۸: ۴۵-۴۶؛ آلسن، ۲۰۰۲: ۱۰۴.

هر صورت، ارسطو بر این استنباط صحه می‌گذارد و معتقد است دویی نامتین در افلاطون در حکم ماده‌ای است که میان محسوسات و معقولات مشترک است و بنا بر اینکه صورت آن، واحد یا ایده‌ها باشند به ترتیب، هستی ایده‌ها یا محسوسات را تشکیل می‌دهد (ارسطو، ۱۱۳۷۸: ۴۵-۴۶).

روی دیگر سکه ماده بودن دویی نامتین برای موجودات، عدد بودن ایده‌ها و محسوسات است که بر اساس آن لازم می‌آید در افلاطون دو طبقه عدد داشته باشیم: ایده‌ها و محسوسات. عدد بودن ایده‌ها و محسوسات (که جانمایه بسیاری از نقدهای ارسطو بر افلاطون محسوب می‌شود) توسط خود ارسطو مطرح شده و در آثاری که از افلاطون برجای مانده است مشاهده نمی‌شود. با این حال، نظر مذکور یا از طریق آثار دیگری از افلاطون که ما به آنها دسترسی نداریم یا از طریق ارسطو، به فلوطین رسیده و مورد قبول او نیز واقع شده است:

«عدد نخستین نیست، زیرا پیش از دویی واحد قرار دارد و دویی در مرتبه دوم است و از واحد بر می‌آید و نخستین بار واحد سبب می‌شود که دویی متعین گردد، در حالی که خود دویی نامتین است و هنگامی عدد می‌شود که متعین گردد» (فلوطین، ۱۳۸۹: ۶۶۷).

در فقره فوق فلوطین برای تبیین چگونگی ظهور اکتوم دوم، به جای تعبیرهای «عقلی که هنوز موفق به دیدن نشده است» (یعنی عقل ناتمام یا بالقوه) و «عقلی که با بازگشت به سوی احد هستی و عقل شده است» (یعنی عقل بالفعل)، از تعابیر «دویی نامتین» و تعین آن، که همان «عدد» است، استفاده می‌کند.^۱ چنانکه از این فقره به خوبی روشن است، برخلاف ارسطو که اعتقاد دارد افلاطون میان ماده معقول و محسوس فرقی نمی‌گذارد، فلوطین دویی نامتین را

۱. فلوطین عدد بودن محسوسات را نیز می‌پذیرد: «عدد حاضر بود و آنچه پدید آمد از عدد معین بهره‌ور گردید و همچنین هر فردی از هر چیز که پدید آمد، از واحد بهره‌مند شد تا بتواند یک فرد واحد باشد» (فلوطین، ۱۳۸۹: ۹۶۴)؛ «اگر هر شیء با عددی منطبق نباشد، یا اصلاً نمی‌تواند وجود داشته باشد یا نظمش به هم می‌خورد و از مرز خود تجاوز می‌کند و دیگر نه دارای اندازه می‌شود و نه دارای تناسب» (فلوطین، ۱۳۸۹: ۹۶۷).

تنها ناظر به اقوم دوم و درواقع، معادل با عقل ناتمام می‌داند و به‌علاوه، بر خلاف ارسطو و افلاطون که دویی نامتعیین را ازلی و غیرمخلوق می‌دانند، دویی نامتعیین را صادر از احد می‌داند و به این ترتیب یک هستی‌شناسی وحدت‌گرا پدید می‌آورد (نولت، ۲۰۱۰: ۱۰۳).

نکته دیگری که در زمینه تأثیرپذیری فلوطین از مفهوم ماده در ارسطو قابل تأمل خواهد بود، این است که فلوطین به پیروی از ارسطو اعتقاد دارد هر جسمی از ماده نخستین و صورت جسمیه ترکیب یافته است (موسوی بجنوردی، ۱۳۶۹، ج ۹: ۶۰۱) و به تعبیر کاپلستون، فلوطین مفهوم افلاطونی ماده و معنای ارسطویی آن را تلفیق کرده است (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۴۰). کاپلستون می‌گوید مفهوم افلاطونی ماده، ضرورت است که وضع مقابل عقل و فقدان نور است. اما مفهوم ارسطویی ماده، موضوع و محل صورت است که مقوم لازم اشیای مادی است. فلوطین هر دوی این مفاهیم را می‌پذیرد. به نظر او، ماده به دلیل بُعدش از احد که روشنایی محض است، فی‌نفسه ظلمت است، اما چون همواره صورت محسوس آن را همراهی می‌کند، از تارترین و کمترین مرتبه نور بهره‌مند است (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۴۰). در این بند، آنچه تا اینجا گفته شد راجع به ماده محسوس بود. فلوطین از وجود ماده محسوس - که در پذیرش آن تحت تأثیر ارسطو و البته، افلاطون است - به ماده معقول می‌رسد که اساس و مبنای ظهور عقل است: از آنجا که هر پدیداری که در عالم محسوس است، صورتی در عالم عقل دارد، ماده نیز باید صورتی در عالم عقل داشته باشد و آن هماناست که «ماده معقول» نامیده می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۴۰؛ رحمانی، ۱۳۹۰: ۳۶۹).

۲.۲.۳. فعالیت [فعلیت]

مفهوم «انرگیا»^۱ که در ترجمه‌های انگلیسی به صورت "act" یا "activity" ترجمه می‌شود و در زبان فارسی می‌توان آن را به فعالیت یا به عبارت دقیق‌تر، به فعلیت یک

1. Energeiai.

فعالیت ترجمه کرد، کلیدی‌ترین مفهوم در نظریه صدور فلوطین است. این واژه در اصل ارسطویی است، ولی فلوطین آن را به‌عنوان ترکیبی میان مقوله فعل ارسطویی و حرکت افلاطونی به‌کار می‌برد.

از نظر ارسطو دو گونه فعالیت داریم: کامل و ناقص (ارسطو، ۱۳۴۹: ۲۳۹-۲۴۰؛ همو، ۱۳۷۸ب: ۹۹-۱۰۰). ساختن یک خانه نمونه‌ای از یک فعالیت ناقص است: این کار فرآیندی است که تا زمان ساخته شدن خانه، ناقص است و پس از کامل شدن خانه نیز دیگر حرکت و فعالیت خانه‌سازی وجود ندارد. در واقع، فعالیت ناقص در ارسطو همان حرکت (کینسیز)^۱ است. در مقابل، دیدن و فهمیدن نمونه‌هایی از فعالیت کامل هستند: هر کسی به محض دیدن یا فهمیدن، فعل حال کامل «دیده است» و «فهمیده است» بر او صدق می‌کند. بنابراین، در نظر ارسطو، حرکت - که افلاطون در رساله سوفسطایی آن را یکی از پنج جنس عالی معرفی می‌کند که متعلق به عالم معقول و نقطه مقابل سکون است - تنها قسمی از فعالیت است و به دلیل زمانمند بودن متعلق به عالم معقول نیست.

فلوطین با نقد تفکیکی که ارسطو میان حرکت و فعالیت کامل ترسیم کرده است، تمایز این دو را برمی‌دارد و با تلفیق کردن مفهوم افلاطونی حرکت با مفهوم فعالیت کامل ارسطویی، جنس عالی بودن حرکت و حضور آن در عالم معقول را تثبیت می‌کند. به این منظور فلوطین از یک طرف، تلاش می‌کند تمایز حرکت و فعالیت کامل را در تدریجی یا آنی بودن تحقق غایت آنها، نقد کند و از سوی دیگر، می‌کوشد نشان دهد که هر دو مفهوم در ظرف جهان محسوس مستلزم زمانمندی هستند (۶-۱-۱۶). آرمسترانگ نقدهای فلوطین را در این مورد سطحی و غرض‌ورزانه می‌داند و معتقد است فلوطین در اثنا ۶-۱ صرفاً در این صدد است که به‌عنوان یک افلاطون‌گرا از پنج جنس عالی افلاطونی در مقابل مقولات دهگانه ارسطویی دفاع کند بی‌آنکه تلاش شایسته‌ای برای فهم موضع ارسطو به‌کار گیرد

1. Kinesis.

(آرمسترانگ، ۱۹۸۸: ۷). با این حال دست کم می توان نقدهای او را به عنوان دیدگاهی در کنار دیدگاه ارسطو مد نظر قرار داد:

۱. فلوطین می گوید فعالیت هایی که ارسطو آنها را ناقص می نامد، نقصانشان نه به دلیل تدریجی بودن تحقق غایت آنها، بلکه به این علت است که آنها را با امر زائدی بر خود فعل می سنجمیم و برای حرکت آنها دامنه خاصی مشخص می کنیم. برای مثال، «قدم زدن» یک فعالیت کامل است، مگر اینکه آن را با امر سومی بسنجمیم و بگوییم «مسیر مسابقه را قدم زدن» (ر.ک. ۱-۶-۱۶). در واقع، برخلاف نظر ارسطو و پیروانش - که این قیدی را که به فعل اضافه می شود بیانگر غایت فعل و از مشخصه های ضروری فعل می دانند و معتقدند که چون غایت فعل، تعیین کننده چیرستی و چرایی فعل است، مادام که غایت محقق نشود فعل ناقص است - فلوطین غایت را امر زائدی بر ذات فعل می داند و برای آن سهمی در ماهیت فعل قائل نیست. برای مثال هنگامی که راه می رویم تا به ایستگاه اتوبوس برسیم، از نظر فلوطین، در تمامی لحظات طی مسیر، فعل راه رفتن تماماً محقق است، ولی از نظر ارسطو این فعل زمانی کامل می شود که غایت آن محقق شود.

۲. فلوطین کامل بودن فعالیت ها نزد ارسطویان را تلویحاً دال بر زمانمند بودن آنها می داند. بنابراین، استدلال می کند که اگر ارسطویان می گویند حرکات زمانمند هستند و از این نظر با فعالیت های کامل متفاوتند، دقیقاً همین سخن را حداقل در مورد برخی از فعالیت های کامل - مثل دیدن و زندگی کردن - نیز می توان گفت. بنابراین، به نظر فلوطین «همان گونه که فعالیت غیرزمانمند است، مانعی ندارد حرکت نیز غیرزمانمند باشد، بلکه زمان به علت گستره خاصی از حرکت مطرح می شود» (آرمسترانگ، ۱۹۸۸: ۶۷). یعنی از آن حیث که به فاعل یک حرکت مربوط است، فعالیت فاعل «غیرزمانمند» است، اما از این حیث که هر فعلی دامنه و گستره خاصی دارد «زمانمند» است (امپلسون، ۲۰۰۷: ۳۵-۳۸).
بنابراین، «فعالیت» که مفهوم کلیدی نظریه صدور فلوطین است، ترکیبی است که فلوطین آن را با گذر دادن مفهوم افلاطونی حرکت، از آنتی تز نقدهای ارسطو به دست آورده

است. فعالیت نزد ارسطو مستلزم زمانمندی و تدریجی بودن است، اما با تغییراتی که فلوطین در کاربرد و معنای این اصطلاح به وجود آورده، فعالیت بودن یا فعالیت داشتنِ احد یا عقل در فلوطین (یا به عبارت دیگر، فعالیت درونی و برونیِ احد و عقل)، مستلزم زمانمندی و متغیر بودن آنها نیست.

۳.۳. مشابهت نظریه فعالیت دوگانه با نظریه قوه و فعل ارسطو

ارسطو در کتاب فیزیک بحثی را درباره دو نوع قوه و دو نوع فعلیت مطرح می‌کند: ۱. آموزنده، پیش از آنکه بیاموزد، بالقوه می‌داند؛ ۲. پس از آموختن و پیش از آنکه آموخته‌اش را تمرین کند نیز، به شیوه دیگری بالقوه می‌داند (ارسطو، ۱۹۹۵: ۴۲۵-۴۲۷). در شماره ۱، بالقوه (قوه اول) زمانی بالفعل (فعلیت اول) می‌شود که فاعل و قابل - یعنی معلم و متعلم - هر دو حاضر باشند. اما در شماره ۲، بالقوه (قوه دوم) همواره و ضرورتاً بالفعل (فعلیت دوم) است، مگر آنکه چیزی مانع شود. ارسطو این تفکیک را در مورد فعالیتی که چیز دیگری را تحت تأثیر قرار می‌دهد، قابل اطلاق می‌داند. مثالی که ارسطو در این زمینه مطرح می‌کند، همان مثال مشهور فلوطین برای تبیین تجلی، یعنی آتش و سوزندگی است.

ارسطو همچنین معتقد است حرکتی که در یک فاعل فعلیت یافته، در فاعل و قابل از حیث "جوهر و اساس" یکی است و آن دو فقط در "هستی و ذات" متفاوتند (ارسطو، ۱۹۹۵: ۳۴۴ و ۳۴۵). به عبارت دیگر، آن دو یک رخداد هستند اما دارای دو مفهوم متفاوتند: اگر الف توانایی‌اش را برای تعلیم تمرین کند و ب نیز توانایی‌اش را برای تعلم تمرین کند، تنها یک واقعیت وجود دارد، اما دو توصیف از آن وجود دارد: «الف به ب درس می‌دهد» و «ب از الف می‌آموزد»؛ زیرا «تعلیم» و «تعلم» به یک معنا نیستند. ارسطو این معنا را در عبارت نغزی بیان کرده است: فعالیت فاعل «جدا نمی‌شود بلکه از چیزی و در چیزی دیگر است» (ارسطو، ۱۹۹۵: ۳۴۵).

اکنون به بیان شباهت‌های این دو فقره با نظریهٔ فعالیت دوگانهٔ فلوطین می‌پردازیم:

۱. همان‌طور که قبلاً متذکر شده‌ایم، فعالیت و فعلیت هر دو ترجمهٔ واژهٔ یونانی انرگیا هستند. بنابراین، به‌وضوح می‌توان دو معنای فعالیت را در ارسطو - که اتفاقاً در زمینهٔ مسئلهٔ علیت (تحت تأثیر قرار گرفتن چیزی توسط دیگری) مطرح می‌شود - با دو فعالیت که در نظریهٔ فعالیت دوگانهٔ فلوطین مطرح است، مقایسه کرد: در ارسطو شیء با فعالیت اول محقق می‌شود، در فلوطین نیز فعالیت اول، جوهر و هستی شیء را تشکیل می‌دهد؛ فعالیت دوم ارسطو نیز همان چیزی است که فلوطین در زمینهٔ آن می‌گوید «هر چیز که رسیده می‌شود و کامل می‌گردد، شروع به تولید می‌کند» (فلوطین، ۱۳۸۹: ۶۶۹).

۲. همان‌طور که در نظر فلوطین فعالیت درونی ضرورتاً ظهور دارد، در دیدگاه ارسطو نیز قوهٔ دوم، به شرط نبود مانع، همواره و ضرورتاً فعالیت دوم شیء را تمرین می‌کند. یعنی برای مثال، آتش که فعالیت اول آن سوزندگی خود آتش است، به شرط نبود مانع، ضرورتاً موجب سوزاندن آنچه می‌شود که اطراف اوست و برای کسب این فعالیت دوم به چیزی بیرون از خود نیاز ندارد (ارسطو، ۱۳۷۸ب: ۳۴۶).

۳. مثالی که ارسطو برای بیان دو نوع فعالیت بیان می‌کند، همان مثال آتش و سوزندگی است که مثال مشهور همهٔ نوافلاطونیان در بیان مفهوم تجلی محسوب می‌شود.

۴. از نظر ارسطو، حتی اگر فعالیت یک عامل در قابلی باشد که غیر از عامل است، فعالیت از عامل «جدا نشده است» و این یکی از مصادیق عمل کردن شیئی در شیء دیگر است. اصطلاح «جدا نشدن» در فلوطین، نیز معنای مشابهی دارد: فعالیت برونی در چیزی دیگر است، ولی با این حال همچنان وابسته به فعالیت درونی است. در واقع، فلوطین اصطلاح «جدا نشدن» را از ارسطو گرفته و کاربرد این اصطلاح توسط فلوطین^۱، یکی از

۱. برای موارد کاربرد این اصطلاح ر.ک. ۱-۷-۱، ۲۷؛ ۱-۲-۵، ۱۳-۲۲؛ ۵-۳-۱۲، ۴۴؛ ۶-۲-۲۲، ۳۳-۵؛ ۶-۴-۳.

۸-۱۰؛ ۶-۴-۹، ۱۰.

اشارت‌های فراوانی است که در متون فلوطین به ارسطو - و در این مورد خاص، به نظریه قوه و فعل او - وجود دارد.

بر اساس این شباهت‌ها، لوید معتقد است نظریه فعالیت دوگانه فلوطین از نظریه قوه و فعل ارسطو گرفته شده است و تفاوت کمی با آن دارد. به نظر او نظریه فلوطین، همان مدل علیت فیزیکی ارسطو است که به علیت غیر فیزیکی تعمیم داده شده است (لوید، ۱۹۹۰: ۹۹). با این حال، دو نظریه مذکور، با وجود شباهت‌های موجود، دارای تفاوت‌های متعددی هم هستند.

با توجه به ویژگی‌هایی که امپلسون برای نظریه فعالیت دوگانه فلوطین استنباط کرده است، در نقد شباهت اول می‌توان گفت با اینکه تعلیم، چیزی از علم معلم نمی‌کاهد، ناشی از فعلیت کامل علم در معلم نیست و ضرورتاً و در همه حال معلم را همراهی نمی‌کند و انجام آن بدون قصد و آگاهی معلم صورت نمی‌گیرد؛ در حالی که فعالیت برونی در نظریه فلوطین خلاف آن است. به علاوه، در ارسطو، در فعلیت دوم، علاوه بر فاعلی که قوه فعل دارد، باید قابلی نیز وجود داشته باشد که دارای قوه انفعال باشد؛ در حالی که در نظر فلوطین فعالیت برونی تنها متکی بر فعالیت درونی است. در نقد شباهت دوم و سوم نیز باید گفت آتش برای نظریه دو نوع فعلیت ارسطو یک مصداق است. در حالی که برای فلوطین تنها یک تمثیل است که از جوهری مُقرب و از جوهری مُبعد است. وابستگی و توقف گرمای آتش (فعالیت برونی) بر خود آتش (فعالیت درونی)، مشابهت این دو فعالیت و تصویر بودن اولی نسبت به دومی، انشاء ضروری و غیرارادی دومی از اولی، همگی از وجوه نزدیک‌کننده این تمثیل هستند. اما در مقابل تفاوت‌های آشکاری نیز وجود دارد: هر فعالیت درونی تنها یک فعالیت برونی دارد که مرتبه‌اش پایین‌تر از خود اوست، در حالی که آتش علاوه بر گرما، معلولی مشابه خود نیز دارد (آتش زدن محیط اطراف خود). [به‌طور کلی، همان‌گونه که لوید توجه کرده است، در مثال‌های ارسطو اصلاً این بحث مطرح نیست که تولیدشده در مرتبه پایین‌تری نسبت به تولیدکننده قرار دارد (لوید، ۱۹۹۰: ۱۰۰) در حالی

که این یکی از اصول ضروری فعالیت برونی نزد فلوطین است]. به علاوه، فعالیت برونی ضرورتاً فعالیت درونی را همراهی می‌کند و هیچ چیزی مانع همراهی این دو نمی‌شود؛ در حالی که - دست کم از نظر ارسطو - ممانعت از گرمای آتش امکان‌پذیر است. بنابراین، با اینکه فلوطین و ارسطو از مثال‌های مشابهی برای تبیین نظریه‌هایشان استفاده کرده‌اند، باید توجه داشت که برخلاف مثال‌های ارسطو، مثال‌های فلوطین از نوع استعاره و تشبیه هستند. علاوه بر نقدهایی که به چهار شباهت فوق معطوف هستند، انتقادهای گریزناپذیر دیگری نیز وجود دارند: بالقوه بودن در فلوطین خود نوعی فعلیت است (عقل بالقوه فعالیت/فعلیت برونی احد است)؛ حال آنکه در ارسطو امر بالقوه از آن نظر که بالقوه است، هیچ فعلیتی ندارد. به علاوه، از شواهد ارسطو بر تقدم فعلیت این است که بنا با ساختن و نوازنده با نواختن، توان ساختن و نواختن را به دست می‌آورند (ارسطو، ۱۱۳۷۸: ۳۶۱)، حال آنکه ابتداء فعالیت برونی بر فعالیت درونی در فلوطین به این نحو نیست؛ در فلوطین فعالیت درونی کاملاً خودبسنده و بی‌نیاز از فعالیت برونی است و وجود فعالیت برونی تنها با اتکا به آن و به عنوان تصویری از آن میسر است. همچنین، از نظر ارسطو «موجود بالفعل همیشه به سبب یک موجود بالفعل، از موجود بالقوه پدید می‌آید» (ارسطو، ۱۱۳۷۸: ۳۶۱)، در حالی که در دیدگاه فلوطین، عقل بالقوه مقدم بر عقل بالفعل است و فعلیتی که بر عقل بالقوه تقدم دارد، عقل نیست بلکه احد است. البته، از نظرگاه دیگری می‌توان تقدم احد بر عقل ناتمام را کاربردی - هرچند تغییر یافته - از اصل تقدم فعلیت ارسطو دانست: عقل ناتمام فعالیت برونی احد و فعالیت برونی همواره تصویری از شیء و مشابه آن است. بنابراین، با اینکه احد و عقل ناتمام، ماهیت یکسانی ندارند، ماهیت‌های آن دو، در نهایت شباهت ممکن است.

بنابراین، اگر مقصود لوید این باشد که فلوطین "مدل علیت فیزیکی ارسطویی" را اخذ کرده و با حذف نقصان‌های مربوط به طبیعی بودن این مدل، یا به عبارت دقیق‌تر، با تلفیق آن با اصول نظریات افلاطون راجع به عالم ایده‌ها و چگونگی بهره‌مندی محسوسات از

آنها، آن را برای علیت غیرفیزیکی به کار برده است، آنگاه نظر او بیشتر دفاع‌پذیر خواهد بود.

۴.۳. مشابهت نظریهٔ فعالیت دوگانه با فاعلیت محرک اول در ارسطو

نظریهٔ ارسطو راجع به محرک لایتحرک، که به‌عنوان یک انرژیای محض و خودبسنده، موجب حرکت دایره‌ای و ابدی فلک اقصی می‌شود، از دیگر جنبه‌های فلسفهٔ ارسطوست که منشأ الهام فلوطین واقع شده است. در نظریهٔ ارسطو، محرک اصلی، علت غایی تمامی حرکات است. به‌علاوه، به‌نظر می‌رسد ارسطو حرکت مدور و یکنواخت فلک اقصی را معلولی می‌داند که به علت خود شبیه است و ویژگی‌های مهمی از او را در خود نگه می‌دارد، اما از جهاتی نیز نسبت به آن نقصان دارد. حرکت فلک اقصی از جهت ابدی بودن و یکنواختی، به علت آن شبیه است. فلک اقصی، تا آنجا که برای یک امر متغیر شاید میسر باشد، کامل است؛ با این حال به علت متحرک بودن - در مقایسه با فاعل خود - ضرورتاً نقصان‌هایی دارد (ارسطو، ۱۳۷۸آ: ۴۸۵؛ همو، ۱۳۷۸ب: ۳۷۴ و بعد).

با اینکه اصطلاح انرژی در این تبیین سهم اساسی دارد، اما الگوی کلی این نظریه، به‌شدت به نظریهٔ فعالیت دوگانهٔ فلوطین شبیه است، تا آنجا که به جرأت می‌توان گفت این ویژگی‌ها در فلسفهٔ ارسطو پیش‌زمینهٔ نظریهٔ فلوطین هستند (امیلسون، ۲۰۰۷: ۶۱). در نظریهٔ ارسطو درخصوص فاعلیت محرک اول، ویژگی‌های مهمی از نظریهٔ فعالیت دوگانهٔ فلوطین را می‌توان یافت: اینکه فعالیت برونی معلول فعالیت درونی و پایین‌تر از آن و تا حد امکان شبیه آن است و اینکه فعالیت درونی بی‌آنکه متغیر شود و بی‌آنکه به فعالیت برونی توجهی داشته باشد، آن را ایجاد می‌کند.

شباهت‌های نظریهٔ فلوطین به نظریهٔ فاعلیت محرک اول در ارسطو را از جهات جزئی‌تری نیز می‌توان مورد توجه قرار داد. همان‌طور که در تبیین نظریهٔ فعالیت دوگانه گفته شد، نظریهٔ صدور فلوطین دو جزء دارد: تنزل عقل ناتمام از احد و بازگشت آن به احد. توجه به اینکه چرا عقل ناتمام از احد فیضان می‌یابد و اینکه چرا پس از جدایی از

احد به سوی آن باز می‌گردد، عناصر ارسطویی فکر فلوطین را به خوبی نشان می‌دهد. در فلوطین آنچه سبب می‌شود عقل ناتمام ایجاد شود، بی‌آنکه تغیر و تأثیری در احد راه یابد، بالفعل بودن کمال احد و لبریز شدن اوست. یعنی همان‌طور که در ارسطو، علیت عقل برای حرکت فلک اقصی از طریق کمال آن محقق می‌شود، در فلوطین نیز فیضان احد و ظهور عقل ناتمام ناشی از کمال احد است. تأثر جزء دوم نظریه صدور فلوطین از نظریه فاعلیت محرک اول ارسطو نیز انکارناپذیر است. همان‌طور که نولت می‌گوید:

«این چرخش [چرخش عقل به سوی احد در فلوطین] معادل نظریه ارسطو راجع به لایتحرك بودن و علت غایی بودن عقل و ایجاد حرکت کیهانی بدین طریق است: نوس همچون متعلق شناسایی و عشق بی‌حرکت می‌ماند و همین باعث جنب و جوش و حرکت اجرام سماوی می‌شود»^۱ (نولت، ۲۰۱۰: ۱۰۳).

همان‌طور که قبلاً دیدیم، امیلسون نیز تبیین نسبتاً مشابهی از بازگشت عقل به سوی احد دارد: احد کاملاً بسیط و خودکفا و کمالی است که هر چیز آرزومند آن است. به هر اندازه که عقل ناتمام از احد فاصله می‌گیرد، از بساطت و کمال نیز فاصله می‌یابد. از آنجا که عقل ناتمام پیش از جدا شدن از احد تجربه بی‌واسطه‌ای از احد دارد، متوجه نقصان خود می‌شود و می‌کوشد با بازگشت به سوی احد، احد را به چنگ آورد. او می‌خواهد این کار را مطابق با طبیعت عقلانی خویش انجام دهد، یعنی می‌خواهد با شناخت احد او را دارا شود (امیلسون، ۲۰۰۷: ۷۳ و ۷۴؛ ۵-۶-۴، ۵-۶-۵؛ ۵-۶-۵، ۱۰). بنابراین، امیلسون نیز آنچه را سبب بازگشت عقل ناتمام به سوی احد می‌شود، عبارت از کمال احد و محبوب بودن او می‌داند که به وضوح، عنصری ارسطویی در اندیشه فلوطین است.

۱. نولت به علاوه فلوطین را در این نظر متأثر از آلبینوس (Albinus) می‌داند: «آلبینوس نیز این نظریه را پذیرفته است: خدا به‌عنوان علت غایی و به‌عنوان آنچه محبوب و خواستنی است سبب می‌شود که مراتب پایین‌تر کیهان به‌سوی او "بچرخند" و بکوشند با اندیشیدن به او از او تقلید کنند و مشابه او شوند» (نولت، ۲۰۱۰: ۱۰۳).

۴. نتیجه‌گیری

فلوطین در نظریهٔ صدور، از جهات متعددی تحت تأثیر ارسطوست. اول اینکه، نظریه‌ای که فلوطین در باب صدور طراحی کرده، کوششی است در جهت مقابله با انتقادهای ارسطو از افلاطون؛ دوم اینکه، واژگان و اصطلاحاتی مانند مادهٔ معقول، دویی نامتعیین و فعالیت (فعالیت)، که فلوطین برای تبیین نظریه‌اش به‌کار می‌گیرد، بار ارسطویی دارند؛ سوم اینکه، برخی از عناصر نظریهٔ فلوطین، حاکی از تأثیرپذیری او از نظریهٔ قوه و فعل ارسطوست، به‌طوری که گویی فلوطین این نظریه را با اصول اندیشهٔ افلاطون ترکیب کرده و حاصل این ترکیب، تعمیم یافتن علیت فیزیکی ارسطو به علیت غیرفیزیکی شده است. به‌علاوه، هر دو موقف نظریهٔ فلوطین در باب صدور (جدا شدن عقل ناتمام از احد و بازگشت آن به‌سوی احد و به‌فعالیت رسیدن عقل و هستی)، از جهاتی تحت تأثیر فاعلیت غایی محرک لایتحرک ارسطو است.

در مقابل، تفاوت‌های جالبی نیز وجود دارد. اصطلاح "مادهٔ معقول" فلوطین قطعاً وامدار اصطلاح مادهٔ ارسطو است ولی آن را در ترکیب با مفهوم دویی نامتعیین نزد افلاطون به‌کار می‌گیرد (البته، همان‌طور که گفته شد، احتمالاً تفاسیر ارسطو از دویی نامتعیین افلاطون نیز در فهم و تفسیر فلوطین از این مفهوم دخیل بوده است). همچنین، اصطلاح فعالیت (انرگیا) در نظریهٔ فعالیت دوگانهٔ فلوطین، ترکیبی از اصطلاح فعالیت ارسطو - که همان مقولهٔ "ان یفعل" یا "فعل" ارسطویی است - با مقولهٔ حرکت نزد افلاطون است. شباهت‌های توأم با اختلافاتی که نظریهٔ فلوطین با نظریه‌های فاعلیت محرک اول و نظریهٔ قوه و فعل ارسطو دارد نیز تنها تأییدی بر نظریهٔ جرسون دانسته می‌شود که معتقد است «بهترین راه برای تمایز نهادن میان افلاطون‌گرایی فلوطین با افلاطون و نوافلاطونیان بعد از فلوطین، این است که بر پاسخ‌های فلوطین به انتقادهایی که علیه افلاطون شده است، تأکید کنیم». گویی ارسطو در اندیشهٔ فلوطین همواره نقش

آنتی تزی را دارد که فلوطین از ترکیب آرا و انتقادهای او با آرای افلاطون، تفاسیر بدیع خود را ارائه می‌دهد. از همین روی، هیچ‌گاه نمی‌توان فلوطین را مفسری صرف تلقی کرد که دیدگاه‌هایش همان آرای افلاطون یا ارسطو است و در عین حال، در شکل‌گیری فلسفه فلوطین (در همه حوزها و به‌ویژه در حوزه نظریه فلوطین راجع به صدور)، تأثیر ارسطو به‌عنوان آنتی تزی که افکار فلوطین در مواجهه با آنها شکل گرفته، انکارناپذیر است.

منابع

۱. ارسطو (۱۳۶۹)، *درباره‌ی نفس*، ترجمه و تحشیه‌ی ع.م.د، تهران: حکمت.
۲. — (۱۳۷۸ آ)، *مابعدالطبیعه*، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
۳. — (۱۳۷۸ ب)، *سماع طبیعی (فیزیک)*، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
۴. افلاطون (۱۳۵۰)، *مجموعه آثار*، ج ۲، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، چاپخانه بیست و پنج شهریور (شرکت سهامی افست).
۵. رحمانی، غلامرضا (۱۳۹۰)، *فلسفه‌ی فلوطین*، قم: بوستان کتاب.
۶. فلوطین (۱۳۸۹)، *دوره آثار فلوطین*، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۷. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه‌ی جلال الدین مجتبوی، تهران: سروش.
۸. موسوی بجنوردی، کاظم (زیر نظر) (۱۳۶۹)، *دایره المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
9. Aristotle (1995), *The Complete Works of Aristotle*, edited by Janathan Barnes, Vol. 1, United Kingdom: Princeton University Press.
10. Armstrong, A.H. (1937), *Emanation in Plotinus*, Mind Vol. 46, pp: 61–6.
11. ———— A.H. (1962), *Plotinus*, United States of America: Collier Books, by arrangement with The Macmillan Company.
12. ———— (tra.) (1966), *Plotinus Ennead 2*, Cambridge: Harvard University Press.
13. ———— (tra.) (1984), *Plotinus (7 vols.)*, Vol. 5, Cambridge: Harvard University Press.
14. ———— (tra.) (1988), *Plotinus (7 vols.)*, Vol. 6, Cambridge: Harvard University Press.
15. Corrigan, K. (1996) *Essence and Existence in the Enneads*, In Gerson 1996, pp: 105–29.

16. Emilsson, E. K. (2007), *Plotinus on Intellect*, Oxford: Oxford University Press.
17. Gatti, M. L. (1996), *Plotinus: the Platonic Tradition and the Foundation of Neoplatonism*, In Gerson 1996, pp: 10–37.
18. Gerson, L. P. (ed.) (1996), *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press.
19. Honderich, Ted (ed.) (1995), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
20. Lloyd, A. C. (1990), *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford: Oxford University Press.
21. MacKenna, s. (tra.) (1991), *The Enneads, abridged with an introduction and notes by J. Dillon*, London: Penguin.
22. Nyvlt, Mark J. (2010), *Plotinus on the Generations of intellect: The transformation of the inherited Platonic and Aristotelian two-principles doctrine*, at <http://scindeks-clanci.ceon.rs/data/pdf/1450-6998/2010/1450-69981012101N.pdf>.
23. Olsen, Scott, (2002), *The Indefinite Dyad and the Golden Section: Uncovering Plato's Second Principle*, Nexus Network Journal, VOL. 4 No.1, pp: 97-110.
24. Raizman-Kedar, Yael (2006), *Plotinus's Conception of Unity and Multiplicity as the Root to the Medieval Distinction Between Lux and Lumen*, Studies in History and Philosophy of Science, Vol. 37: 379–397.
25. Randall, John H. (1969), *The Intelligible Universe of Plotinus*, Journal of the History of Ideas, Vol. 30, No. 1, pp: 3-16.
26. Rossbach, Stefan (2007), *The impact of `exile on thought: Plotinus, Derrida and Gnosticism*, History of the Human Sciences, Vol. 20 No. 4, pp: 27–52.
27. Stamatellos, Giannis (2007), *Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences*, Anthony Preus (ed.) Albany: State University of New York Press.
28. Wallis, R. T. (1995), *Neoplatonism*, 2nd edn. , London: Duckworth.