

تعلیمات (ta mathematica) افلاطون و ارتباط آن با حیات عالم*

دکتر منیره پلنگی**

چکیده

این مقاله اظهارات افلاطونی مشهور، لئون روبن را مبنی بر این که افلاطون میان نفس و تعلیمات نوعی قرابت نزدیک به وحدت می دیده است، تأیید و اثبات می کند. بدین معنی که منظور افلاطون از تعلیمات و نفس سریان یافته در سرتاسر عالم صیوروت یک چیز بوده است؛ درست همان گونه که وی مُثُل را همان اعداد می پنداشته است. پس چنانکه در یکی پنداشتن مُثُل و اعداد هیچ گونه استبعادی به ذهن صاحب نظران نرسیده است، این جا نیز طرح چنین استبعادی منطقی به نظر نمی رسد؛ زیرا هر دو در راستای اندیشه ای واحد و مبتنی بر نفوذ آموزه های فیثاغوری در تفکر افلاطون است. به ویژه اگر در نظر داشته باشیم که حیثیت بهره مندی، که گاه از آن با نام نظم و تناسب های ریاضی و گاهی دیگر با نام نفس یاد می شود، نمی تواند دو حیثیت باشد؛ زیرا که در آن صورت با هدف او که تبیین «وحدت در کثرت» در چارچوب نظریه بهره مندی است، ناسازگار شود. در ضمن مباحث نیز خواهیم دانست که تعلیمات، اموری جدا از عالم محسوسات و از عالم مُثُل نیستند. روش کار عمدتاً بر مبنای استفاده از تعالیم مشهور افلاطون، از جمله نظریه اعداد مثالی، نظریه بهره مندی، جایگاه نفس در نظام هستی، موقعیت امور میانه یا تعلیمات در نظام هستی و وحدت گرایی افلاطون بوده است. در عین حال از عبارات افلاطون و برخی مفسران قدیم و جدید برجسته نیز در تأیید مطلب استفاده شده است.

واژه های کلیدی: تعلیمات، نفس، اعداد مثالی، بهره مندی، مثل، دوگانه را نامتعیین، وحدت و کثرت، صیوروت.

*- تاریخ وصول: ۸۵/۰۲/۳۰ تأیید نهایی: ۸۶/۱۲/۱

** - استادیار مدرسه عالی شهید مطهری

مقدمه

این مسئله که افلاطون واقعیت را بر مبنای تقسیمی دو شقی - یعنی تقسیم به عالم موجود حقیقی یا مثل و عالم صیروت- تبیین کرده است، و در تمام مراحل اندیشه خود به آن وفادار مانده است، بر کسی پوشیده نیست. از طرف دیگر او معتقد به امور میانی یا تعلیمیات بوده است. به نحوی که در تقسیمات خط منقسم جمهوری که نمایانگر هر دو جنبه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی افلاطون است، برای تعلیمیات از هر دو جنبه سهمی قایل شده است و در عین حال در دوره سوم اندیشه‌اش که در آثاری چون فیلبس، تیمائوس، سیاست آشکار می‌شود، نیز بر وجود امور میانی یا تعلیمیات همچنان اصرار ورزیده است.

ارسطو در متافیزیک چنین استنباط کرده است که تعلیمیات اموری جدا از محسوسات اند (۱۸- ۱۴ ۹۸۷b)؛ در حالی که در نوع تفکر افلاطونی «جدایی»، آن‌گونه که مشائیان آن را می‌فهمند، تلقی نمی‌شود. چنان که همین اختلاف درباره مثل نیز میان ایشان مطرح است. فهم مسئله چندان دشوار نیست؛ زیرا می‌دانیم که افلاطون قایل به نظریه بهره‌مندی است، و در تبیین همین اندیشه، دیالکتیک را به منزله رؤیت کثرت در وحدت و وحدت در کثرت دانسته است. در سایه چنین نگرشی فیلسوف قاعداً نگاهی وحدت‌بین به سرتاسر هستی خواهد داشت. بنابراین عوالم واقعیت نمی‌توانند عوالمی جدا از یکدیگر و بی‌ارتباط به هم تلقی شوند.

از سوی دیگر افلاطون معتقد به سریان نفس، به عنوان عنصر زندگی، چه در جزء جزء عالم صیروت و چه در مجموعه آن است. او در تیمائوس، قوانین و دیگر آثار خود به این مسئله به عنوان جنبه بهره‌مندی جهان صیروت از جهان مُثُل می‌اندیشد. اکنون با این نگاه کلی به نظام هستی‌شناسی افلاطون، می‌توان به جستجوی ارتباط امور میانی یا تعلیمیات با نفس پرداخت که نمایانگر حیات در قلمرو صیروت است.

دیوید راس نقل می‌کند که روبن، افلاطونی بزرگ، بر آن است که افلاطون برای نفس نسبت به وسایط یا امور ریاضی قرابت خاصی قایل بوده است؛ اما از نظر راس «بعید می‌نماید که افلاطون چنین نظر غریبی را ابراز کرده باشد و هیچ مدرکی که گواه بر این مطلب باشد وجود ندارد. هر چند می‌توان گفت که افلاطون به یک معنا نفس را حد واسط میان مثل و محسوسات به حساب آورده است چنانکه امور ریاضی را هم، اگر چه به دلیلی کاملاً متفاوت، همین‌گونه دانسته است» (Ross, 1958, p.213).

به نظر می‌رسد استنباط روبین بر مبنایی محکم استوار است. زیرا با توجه دقیق به آثار افلاطون می‌توان دریافت که او گاه از وجهه بهره‌مندی عالم صیوروت، که اصولاً باید وجهه واحدی باشد، به حیات و نفس تعبیر کرده است^۱، و گاهی دیگر برای بهره‌مندی تعبیری همچون نظم، تناسب و هماهنگی، مقدار، حد یا تعین ریاضی را به کار گرفته است^۲ و گاهی نیز این هر دو گروه تعبیر را یکجا به کار برده است^۳.
برای آنکه صحت استنباط روبین معلوم گردد، نخست بررسی اجمالی نظریه اعداد مثالی افلاطون ضروری به نظر می‌رسد.

نظریه اعداد مثالی (Ideal Numbers)

در مرحله نهایی اندیشه افلاطون مثال خیر به عنوان واحد محض، و سایر مثل به عنوان عدد معرفی می‌شوند. در این عقیده، افلاطون متأثر از اندیشه‌های فیثاغوریان تلقی شده است. پس جای تعجب نیست اگر ساختار عالم صیوروت به صورت ریاضی تبیین گردد. به این معنا که بهره‌مندی عالم صیوروت از موجود حقیقی به صورت دریافت حد و تعین ریاضی توجیه شود.

در متافیزیک ارسطو (۲۵-۹۸۷b1۸) آمده است که افلاطون عدد را بر مثل اطلاق کرده و گفته است که هر صورت یا عدد مرکب از دو چیز است: (۱) واحد (one) که ارسطو آن را علت صوری می‌نامد، و (۲) چیزی با نام «بزرگ و کوچک»^۴ یا «دوگانه نامتعیین» (indefinite dyad)^۵ که به تعبیر ارسطو «علت مادی» خوانده می‌شود.^۶
حال با توجه به آنکه صور، علل همه چیزهای دیگرند، این عوامل دخیل در حقیقت صور، عوامل دخیل نهایی در تمام چیزها هستند. این همان چیزی است که با تعبیر «اشیای دیگر در صور سهیم‌اند»، بیان می‌شود و معنای روشن آن این است که چون مثل عدد تلقی شده‌اند، پس همان‌گونه که تیمائوس به ما می‌آموزد، تمام خصایص ذاتی اشیا بسته به ساختار ریاضی اجزای آنهاست. ارسطو می‌گوید که این نظریه افلاطون از این حیث همانند تعالیم فیثاغوری است که: اشیا «عدد» و یا «تقلید اعداد»ند. اما از جنبه‌ای دیگر با تعالیم ایشان متفاوت است؛ زیرا «دوگانه» (dyad) یا «بزرگ و کوچک» را به جای «نامحدود» قرار داده است. به علاوه او «تعلیمیات» را حد واسط میان اعداد و محسوسات قرار می‌داد. حال آنکه فیثاغوریان خود اشیا را اعداد تلقی می‌کردند (متافیزیک، ۲۸-۹۸۷b۲۵).

اما افلاطون در فیلیس ساختار سیوروت را ترکیبی از حد و نامحدود معرفی می کند، ولی در عین حال آمیزه به وجود آمده را امری واحد می داند که جوهر و ذاتش «به وجود آمدن»، یا همان «سیوروت» (*genesis eis ousian*)^۷ است. او می افزاید که این امر از طریق راه یافتن حد و مقدار، که موجب محدودیت و تعیین است، حاصل می گردد (فیلیس e ۲۵؛ d ۲۶).

تیلور می گوید که منظور از «حد» در عبارت فیلیس نسبت های ریاضی است؛ اگر چه به یک معنا می توان گفت که چون مثل تعیین کننده ذات و جوهر محسوسات اند، پس شأن حدود را آنها دارند؛ زیرا اگر مثل را از آن حیث که اشیا از آنها بهره مندند ملحوظ داریم، به عنوان عامل حد و تعیین عمل می کنند. (Taylor 1977, pp. 418, 509 infra). راس نیز بر آن است که منظور از حد در فیلیس همان مقدار و اندازه است. (Ross, 1958, p. 135).^۸ از آنچه گفته شد به خوبی روشن است که امور ریاضی، به عنوان امور میانی و واسطه، نمی توانند منفک و جدا از عالم سیوروت تلقی شوند، بلکه عاملی دخیل در ذات و ساختار عالم سیوروت اند، که این خود با مسئله بهره مندی، که از آموزه های مسلم افلاطون است، کاملاً منطبق و سازگار است.

تبیین ریاضی کل هستی بیانگر حضور وحدت و کثرت در هستی

رأس با تأکید بر این که طرح اعداد مثالی از جانب افلاطون به معنای انکار مثالی چون انسان، اسب و ... نیست، بلکه همان مثل مذکور خود به یک معنا عدد تلقی شده اند، نتیجه می گیرد که نباید اعداد مثالی افلاطون را مانند اعداد علم حساب به شمار آوریم و اشکالاتی را از قبیل آنچه ارسطو در متافیزیک (۳۴ a ۱۰۸۳-۳۷ b ۱۰۸۰) مطرح ساخته است، وارد بدانیم. او می افزاید که به طور کلی یونانیان «عدد» را با «کثرت» مرتبط، و از همین روی آغاز اعداد را «دو» می دانستند و «یک» را عدد تلقی نمی کردند. (Ross, 1958, pp. 178 – 182).^۹

تیلور نیز معتقد است که اگر حتی یاری تمام مفسران را هم نادیده بگیریم، تعالیم فیلیس ما را در فهم درست نظریه اعداد مثالی یاری خواهد کرد. زیرا در فیلیس می بینیم که «نامحدود» به چیزی اطلاق می شود که «پذیرای بیش و کمی به صورت نامحدود و نامتعیین» است. اگر چه آنجا بحث به طور مستقیم مربوط به اعداد نیست، اما ملاک ارائه شده بر ما روشن می سازد که چرا افلاطون آنچه را که فیثاغوریان «نامحدود» می خواندند، به عنوان «بزرگ و کوچک» یا «دوگانگی» خوانده است. «نامحدود» دوگانگی است؛ زیرا می تواند بی نهایت در هر دو جانب تغییر کند. و این کاملاً با دستیابی به «کثرت» با

آغاز کردن از «وحدت» مرتبط است؛ همانگونه که مفسران نیز بر آن تأکید دارند (Taylor, 1977, pp. 512 - 518).

پروکلوس در تفسیر خود بر پارمنیدس افلاطون صریحاً اظهار می‌کند که از نظر افلاطون «حدّ و نامحدود» به معنای «واحد و کثیر»، و این دو، مبادی نخستین همه‌ی مثل و همه‌ی اشیا هستند (Proclus, 1987, pp. 172 - 173, 291).^{۱۰} همچنین راس عقیده دارد که در فیلبس افلاطون قصد آن داشته است که میان کثرت محض و درجات مشخصی از کثرت تمایز قایل شود. «بزرگ و کوچک» صرفاً نام دیگری برای همان چیزی است که یکی از پیروان او، یعنی اسپوسیپوس (Speusippus) آن را کثرت محض (*plethos*) نام نهاده است (Ross, 1958, p. 184).^{۱۱}

اینک اگر به یاد آوریم که افلاطون بالاترین دانش بشری، یعنی دیالکتیک، را رؤیت کثرت در وحدت و وحدت در کثرت می‌خواند (سوفیست ۲۴d-۲۴۲d و پارمنیدس ۱۴۳c-۱۳۷c)، روشن می‌شود که تفسیر و برداشت صاحب‌نظران فوق‌الذکر بر پایه‌ی آموزه‌های خود افلاطون است. افلاطون با طرح «دوگانۀ نامتعیّن» یا «بزرگ و کوچک» و یا «نامحدود» از جنبۀ کثرت اشیا، و با تعبیر «واحد»، «برابر» و «حدّ» از جنبۀ وحدت اشیا سخن گفته است. بر این اساس اگر بخواهیم بر مبنای گواهی ارسطو، افلاطون را معتقد به این بدانیم که اسطقس مُثُل، اسطقس سایر چیزها نیز هست، و اینکه در هر دو عالم نحوه‌ی قابل یا عنصر کثرت با نام «نامحدود» یا «بزرگ و کوچک» وجود دارد، باید بگوییم که این عامل در قلمرو مثل همان جنبۀ تمایز مثل از یکدیگر و کثرت آنهاست؛ چنان که در عالم صیوروت می‌تواند به قابل مادی که ظرف یا پذیرای صورت (*receptacle, chora*) نامیده شده است، تفسیر شود. اگر چه نهایتاً کثرت هر دو قلمرو در سیطرۀ وحدتی مافوق، یعنی «احد» یا همان مثال خیر، در قلمرو مثل، و «نفس» در قلمرو صیوروت، قرار می‌گیرد؛ زیرا نفس نیز عامل وحدت و ثبات و جاودانگی عالم صیوروت است.

امور ریاضی حیثیت بهره‌مندی عالم صیوروت از مثل

چنان که می‌دانیم نظریۀ بهره‌مندی از آموزه‌های افلاطون مشهور است. با توجه به مباحث گذشته، اکنون باید این نکته را مورد تأمل قرار داد که چرا ارسطو می‌گوید که عناصر دخیل در مُثُل، عناصر دخیل در تمامی اشیا هستند، اما در عین حال امور ریاضی را به عنوان امور میان‌ی و حدّ واسط میان عالم مثل و عالم صیوروت تلقی می‌کند، و تفاوت آنها را با صور در این می‌داند که آنها کثیر اما مُثُل واحدند (متافیزیک، b15 ۹۸۷).

می‌توان چنین برداشت کرد که آنچه در تبیین ریاضی کل هستی، به عنوان تقدّر ریاضی یا حد در ساختار صیوروت، مدّ نظر بوده است، همین امور ریاضی یا عالم میانه است که به منزله حیثیت بهره‌مندی عالم صیوروت از عالم مثل می‌باشد. در نتیجه رابط و میانه بودن آن دقیقاً به صورت ربط اشراقی قابل تصور است. این همان چیزی است که در عبارت فیلیبس که پیشتر نقل شد به ما تعلیم می‌شود؛ یعنی این که حد یا تعین ریاضی «عنصر صوری» دخیل در ساختار عالم صیوروت است. بر پایه چنین برداشتی است که تیلور می‌گوید:

حال شاید بتوانیم منظور از این جمله را در یابیم که عناصر تشکیل دهنده مثل عناصر همه اشیا هستند. اشیایی که در جهان محسوس هستند - چنان که در فیلیبس می‌آموزیم - و/حادث و همگی در صیوروت‌اند. آنها حوادث یا جریان‌هایی هستند که به سمت تحقق یک قانون مشخص میل می‌کنند. و این قانون در نظر افلاطون می‌تواند به صورت عددی تبیین شود؛ چرا که اشیا پیوسته در صیوروت‌اند. از این رو نمایانگر انطباق ثابت و مطلق با آن قانون نیستند؛ زیرا اگر چنین می‌بود، باید یکباره «ساخته شده» و «تمام شده» می‌بودند و در نتیجه تجسم کاملی از آن قانون تلقی می‌گردیدند ... و همین است آن چیزی که افلاطون در بطن فلسفه خود با تعبیر بهره‌مندی محسوسات از صور، و با این عقیده که عناصر اعداد (یا مثل) عناصر همه اشیا هستند قصد کرده است (Taylor, 1977, p. 506).

پروکلوس، راس و گروب نیز بر این عقیده‌اند که حد در عالم صیوروت همان اندازه و مقدار است که عامل آن مُثُل می‌باشند (Proclus, 1987, pp. 461-466; Ross, 1958, pp. 135; 176-205; Grube, 1935, pp. 164, 301-302) بدین ترتیب می‌توان گفت که عامل حد و تعین ریاضی در ساختار عالم همان مرتبه نازله اعداد مثالی است؛ چنان که نفس عالم نیز مرتبه هبوط یافته و نازل شده مُثُل و کاملاً وابسته به آنها دانسته می‌شود. از این رو مشاهده می‌کنیم که تیمائوس به ما می‌آموزد که «نظم» حقیقی، که همان موهبت ارزانی شده بر عالم از جانب دمیورژ است، جز با تحقق نوعی «وحدت» میسر نیست (e-31d)، و در سیاست می‌خوانیم که نفس عالم عهده‌دار نظم عالم است (d-273a).

امور ریاضی همان نفس یا باطن عالم صیوروت

اکنون با توجه به ویژگی آشکاری که به گفته صاحب‌نظران در آثار افلاطون وجود دارد، و آن صراحت و تکرار مطالبی است که او به آنها توجه خاصی دارد، می‌توان به اطمینان گفت که برای این امور میانه، چه آن را «نفس» بخوانیم و چه «امور ریاضی»، هیچ‌گاه وجود منحازی قصد نشده است؛ بلکه مقصود از آنها همان حیثیت بهره‌مندی عالم صیوروت از عالم مثل است؛ زیرا این نکته نه تنها از مطالب مذکور و با عنایت به سریان

نفس و حیات در جسم عالم - که آموزه صریح تیمائوس (d - 34b) است - آشکار است، بلکه از تقسیم دوگانه واقعیت (و نه سه‌گانه) که به صورت مداوم در آثار افلاطون مشاهده می‌کنیم، یعنی تقسیم به عالم موجود حقیقی و عالم صیوروت، نیز به دست می‌آید. در کنار این تقسیم دوگانه مشهور و مکرر، همچنان بر وجود تعلیمیات، حیات، زیبایی، نظم، وحدت، تناسب و هماهنگی، حد و مقدار در عالم محسوس، به عنوان آنچه عالم محسوسات از عالم مثل بهره می‌گیرد، تأکید شده است. پس آن تناسب و نظمی که بر بی‌نظمی تحمیل شده است، و دمیوژر آن را به عالم اعطا کرده است، همان حیات و نفس عالم است. و چون افلاطون بر تقدم نفس بر جسم تأکید دارد (تیمائوس e - 34d - 36d؛ قوانین 892a - 891e)، پس در ربط اشرافی بودن آن هم هیچ تردیدی نمی‌توان روا داشت. بهره‌مندی اشیا از حیات همان بهره‌مندی از نظم، خیر و زیبایی است که چیزی جز حیثیت وحدت در کثرت عالم محسوس نیست. همچنین باید توجه داشت که حیثیت بهره‌مندی از عالمی که یکی از بارزترین ویژگی‌های آن وحدت است، خود نمی‌تواند اموری متعدد و از حیث وجود متمایز باشد.

مؤیدات مطلب در عبارات افلاطون

عباراتی در آثار افلاطون وجود دارد که می‌تواند دلالتی آشکار بر جدا نبودن^{۱۲} نفس یا امور ریاضی از عالم صیوروت داشته باشد. در عین حال برخی از آنها به خوبی از مساوت نفس و تعلیمیات حکایت می‌کنند.

الف) فیدون 74c1: «آیا خود برابرها به نظر نابرابر می‌آیند یا برابری نابرابری به نظر می‌رسد؟» راس درباره این عبارت می‌گوید: «در این عبارت خود برابرها به وضوح متمایز از مثال برابری به حساب آمده‌اند. اما در چند سطر بعد، یعنی در عبارت 74c4 منظور از خود برابرها به صراحت برابرهای محسوس عنوان شده است» (Ross, 1958, p. 59-60).

غالباً افلاطون تعبیر «خود» یا «بالذات» (auto) را در موضعی به کار می‌برد که می‌خواهد از مثل سخن بگوید. اما در این مورد واضح است که چیزی غیر از مُثُل را قصد کرده است. اما چون تعبیر «خود» را به کار برده است، ذهن به عالم میانه معطوف می‌گردد؛ زیرا با توجه به گفته راس، و با نظر به اینکه خود برابرها به صیغه جمع آورده شده

است، احتمال بسیار می‌رود که منظور عالم میانه یا حیثیت بهره‌مندی عالم محسوس از موجود حقیقی باشد که امری جدا از محسوسات هم نیست بلکه در ذات آنهاست. (ب) جمهوری ۶۱۱b: «چیزی که مرکب است، نمی‌تواند جاودانی باشد. مگر آنکه در ذاتش هماهنگی کامل حکمفرما باشد».

در این عبارت، جاودانگی شیء مرکب در گرو هماهنگی کامل فرض شده است. هماهنگی، بر اساس تعالیم افلاطون، در گرو نظم و تعین ریاضی است؛ یعنی همان چیزی که با تعبیر «حدّ» از آن یاد می‌شود. از طرف دیگر در آثار افلاطون با تکرار قابل ملاحظه-ای چنین آموخته می‌شود که جاودانگی مرهون داشتن نفس و حیات است^{۱۳}. ملاحظه این عبارات متعدد با هم نه تنها می‌تواند مؤید مساوقت نفس و تقدّر ریاضی و هماهنگی در عالم باشد، بلکه نیز به وضوح حاکی از آن است که این امور میانه در خود ذات موجود مرکب و صیوروت‌پذیر فرض شده‌اند؛ چنان که عبارت یاد شده از جمهوری نیز به صراحت بر آن دلالت دارد.

(ج) تیمائوس ۵۰c۱: «چیزهایی که به درون مکان (*chora*) یا قابل (*receptacle*) راه می‌یابند و از آن بیرون می‌روند، نقشها و تصاویر موجود حقیقی‌اند»: این تصاویر موجود حقیقی در واقع همان چیزهایی هستند که به عنوان نظم بر بی‌نظمی مکان، توسط دمیورژ تحمیل می‌شوند. از طرفی در همان تیمائوس (۵۷c – ۵۷e) می‌خوانیم که دمیورژ کار خود را برای به نظم کشیدن بی‌نظمی موجود در مکان یا قابل با اشکال و اعداد آغاز کرد و «بدین‌سان عناصر اربعه را به صورت اجسامی زیبا که از آن زیباتر قابل فرض نیست درآورد».

در این عبارت و عبارات پس از آن افلاطون به بیان ساختار و چگونگی سرشت عناصر به صورت اشکال و تناسب‌های ریاضی می‌پردازد، و چنان که تیلور، سولم سن و کورنفورد می‌گویند، بیان افلاطون به گونه‌ای است که حتی آثار خاص هر عنصری برخاسته از جنبه ریاضی آن، و جنبه ریاضی شیء توجیه‌کننده آثار و کیفیات مختص به آن تلقی شده است (Cornford, 1937, p. 32; Solmsen, 1960, pp. 46.47)؛ Taylor, 1977, p. 457؛ حال با توجه به آن که آثار و کیفیات خاص هر چیزی بسته به ذات و جوهر آن است، پس جنبه ریاضی شیء که در گفتار این مفسران به استناد تیمائوس آمده است، باید همان جوهر و واقعیت خاص شیء باشد که از عالم مثل، به اعطای دمیورژ، به منظور شبیه شدن عالم - به نیکوترین وجه ممکن - به خیر محض، شیء آن را بهره‌مند گشته است. همچنین باید به خاطر داشته باشیم که در تیمائوس مکرر آمده است

که تشبیه به سرمشق بدون روح و حیات میسر نیست (۳۴d - ۳۴b; ۳۱b - ۳۰a)^{۱۴}. و این جا در عبارت مورد بحث چنین امری به تناسب‌های ریاضی نسبت داده شده است.

د) فیلیس d - ۲۳c: در فیلیس در یک تقسیم چهار بخشی از اشیا «حد» حاکی از تعینات عددی و مقداری در ساختار عالم صیوروت است. از طرفی عالم صیوروت آمیزه‌ای از حد و نامحدود است. بنابراین «حد» یا تعین ریاضی نه به عنوان امری جدا، که به عنوان آنچه در ساختار صیوروت به کار رفته است، معرفی می‌شود. و این درست همان است که در تیمائوس با تعبیر «به نظم کشیدن با اشکال و اعداد» اظهار شده است. همچنین در فیلیس آمده است که آن «زیبایی» که صیوروت بهره‌مند از آن است، از اندازه و تناسب موجود در خود صیوروت حاصل شده است و حقیقت عالم چیزی جز اعتدال و زیبایی نیست (۶۵a - ۶۴d)؛ چنان که «طبیعت ابدیت و جاودانگی خاص خود اندازه و چیزهایی است که بهره‌مند از آن‌اند» (۶۶b - ۶۶a)^{۱۵}.

ه) سیاست ۲۸۳d به بعد: در این عبارات نیز همان مطالب با تفکیک میان دو گونه هنر اندازه‌گیری مطرح می‌شود. آن دو گونه هنر اندازه‌گیری عبارت‌اند از: (۱) آنگاه که بزرگی و کوچکی و به طور کلی هر افراط و تفریطی نسبت به یکدیگر سنجیده می‌شوند. (۲) آنگاه که بر اساس یک معیار ذاتاً درست و متعین (ten ton metrion phusin 283e3,e11, a2) سنجیده می‌شوند. در بیان گونه دوم هنر اندازه‌گیری افلاطون تعبیری شگفت‌انگیز و تأمل‌برانگیز به کار برده است. او می‌گوید که این گونه هنر اندازه‌گیری «منطبق با وجود ضروری صیوروت (شدن)» (kata ton tes geneseus anagkaian) (ousian, 283d 8-9) است. همین معنا بار دیگر از زبان «مردان فرهیخته» چنین نقل می‌شود که «هر اندازه‌گیری بر هر شدن حکومت دارد ... و اندازه‌گیری در هر عملی که از روی هنر انجام می‌پذیرد، نقشی اساسی دارد» (۲۸۵a).

همچنین در d - ۲۸۴c می‌خوانیم که اندازه‌گیری حقیقی مرتبط با صیوروت اندازه حقیقی (pros ten ton metrion genesin) است. فردلندر در این باره می‌گوید: «افلاطون اگر این مطالب را چند بار بر دهان بیگانه‌یایی گذارده، بی‌دلیل چنین نکرده

است. آنچه قرار است که این تعابیر از آن حکایت کنند، آن است که سیوروت یا به وجود آمدن (*genesis eis ousian*) نتیجه حاصل از حدّ و اندازه است و این دقیقاً یادآور همان تعالیم فیلیس (۲۶a به بعد) است» (Friedlander, 1970 , p. 291).

(و جمهوری ۸ - ۵۰۹dε: در این عبارت که به عبارت خط منقسم (the Divided Line) معروف است، خط مذکور نخست به دو بخش نابرابر، و سپس به قسمت های نابرابر دیگری تقسیم می شود. مفسران نابرابری بخش ها را حاکی از درجات مختلف واقعیت متعلقات دانش می دانند. اما واقعیت آن است که در این تقسیم بخش مربوط به امور ریاضی (*dianoia*) با بخش پایین تر که مربوط به محسوسات، یعنی متعلقات باور یا عقیده (*pistis*) است، برابر فرض شده است. اگرچه راس معتقد است که این برابری اتفاقی است و اصلاً مقصود و منظور افلاطون نبوده است (Ross, 1958 , p. 47)، اما با لحاظ عظمت و خردمندی افلاطون باور این گفته دشوار است و به نظر می رسد این تساوی را باید به این صورت تلقی کرد که افلاطون اگر وسایط را به عنوان مرتبه ای از واقعیت فرض کرده است، نه به آن معنا که وجودی مستقل و مجزا از وجود محسوسات برای آنها در نظر گرفته باشد، بلکه تحقق آنها در محسوسات، و در واقع تحقق خود محسوسات است.^{۱۶} نهایت امر آنکه با دو گونه دانش بشری این دو جنبه عالم سیوروت قابل درک است؛ یعنی جنبه نمود و ظاهر آن، با ادراک حسی، و جنبه باطنی آن که همان حیثیت بهره مندی از موجود حقیقی است، با دانش ریاضی، آن هم نه دانش ریاضی متعارف، بلکه دانش ریاضی فلسفی که افلاطون آن را در مقابل دانش ریاضی متعارف قرار داده و ممتاز می سازد (جمهوری ۵۲۷a-b). چنان که در سیاست هم به نام دو گونه هنر اندازه گیری از آنها یاد شده است (۲۸۴e) و در فیلیس (۵۷d و ۵۶d) نیز مورد توجه قرار گرفته است.

فردلندر در این باره می گوید: «تعالیم ریاضی افلاطون به جهت آن هدایتی که این تعالیم به سوی مثل دارند، ممتازند و این همان است که افلاطون آن را از ریاضیات متعارف جدا کرده و ریاضیات فلسفی اش می نامد» (Friedlander, 1969 , pp. 93 - 94).

بدین طریق ضمن آن که تطابق نظام معرفت شناختی و وجودشناختی، و به تبع آن جنبه واقعیت و نفس الامری بودن وسایط در اندیشه افلاطون توجیه شده و محفوظ می ماند، این نکته نیز فهمیده می شود که وسایط همان حیثیت باطنی، و یا به تعبیری، حیثیت بهره مندی عالم سیوروت است. به همین دلیل در خط منقسم مشاهده می کنیم که وسایط در

زمره معقولات قرار گرفته‌اند؛ زیرا جنبه باطنی یا بهره‌مندی امری است که نه با حواس، بلکه با درک عقلانی موجه امکان‌پذیر است. بر این اساس در جمهوری، آنگاه که دو بخش اصلی خط معرفی می‌شوند (۴-۱ ۵۰۹d)، از آن دو بخش با عنوان «مُثل» و «جزئیات» یاد نمی‌شود؛ زیرا در این صورت، دایره معقولات تنها منحصر به مثل می‌بود؛ بلکه از آن دو بخش اصلی به عنوان «متعلقات تعقل و متعلقات حس» یاد می‌شود. و نیز آنگاه که تفاوت قلمرو دیانو یا (*dianoia*) با قلمرو نوئزیس (*noesis*) شرح داده می‌شود (b ۵۱۰)، گفته شده است که برای معرفت به متعلقات قلمرو سوم (*dianoia*)، ذهن ناچار است که تصویری از چیزهای مربوط به قلمرو دوم (*pistis*) را به کار بندد. حال آنکه در قلمرو چهارم (*noesis*) دیگر چنین چیزی مورد لزوم نیست، و نفس به صورت مستقیم با خود مثل ارتباط می‌یابد.

حاصل آنکه امور میانی یا وسایط، موقعیتی یکسان با نفس در ارتباط با عالم سیوروت پیدا می‌کنند و چنانکه دیدیم نفس و امور ریاضی (یا وسایط) که حاکم بر عالم سیوروت‌اند نمی‌توانند دو امر مغایر با هم و نیز با عالم سیوروت باشند چنان که در آثار افلاطون، با وضوح تمام و به تکرار، احکامی یکسان همچون خیر، وحدت، جاودانگی، زیبایی، نظم، شباهت به موجود حقیقی به هر دو اسناد داده شده است. به همین دلیل در تیمائوس می‌آموزیم که: خیر بودن تا حد ممکن مستلزم داشتن «روح و حیات» است (b ۳۰) و این خیر بودن تا حد ممکن، همان «نظم» حاکم بر اشیا به وسیله «اشکال و تناسب‌های ریاضی» است (b ۵۳) و آنچه خیر را در اثر نظم و تناسب ایجاد می‌کند همان «وحدت کاملی» است که منشأ ثبات اشیا نیز هست (d-۳۲c)؛ چنان که «وحدت» عالم در گرو «تشبه به آن ذات واحد زنده‌ای» است که جامع تمام ذوات زنده معقول است (a ۳۱). پس جهان نیز «وحدتی شبیه به وحدت سرمشق» یعنی «وحدت جامع و صرف» است؛ زیرا نمی‌تواند در کنار سرمشق واحد ذات دومی موجود باشد (b ۳۱)؛ زیرا جهان را نمی‌شود به چیزهایی شبیه دانست که از نوع جزاءند؛ زیرا آنچه به ناقص شبیه است، نمی‌تواند زیبا باشد (e-۳۰d). از این رو صانع عالم چون خواست که جهان را شبیه به زیباترین و کامل‌ترین ذوات عالم معقول بسازد، آن را به صورت موجود دارای نفس و زنده دیدنی واحدی در آورد (e ۳۰). بی‌تردید بر پایه چنین تعالیمی است که پروکلوس می‌گوید:

عالم (*cosmos*) واحد است. به سبب هماهنگی و نظم موجود در ساختار جسمانی اش؛ به سبب توافق دو سویه فراشدهای ذاتی و طبیعی آن (the mutual sympathy of its natural processes)؛ به سبب فراهم آمدن حیات وحدانی ناشی از نفس کل؛ یعنی به سبب ریسمان واحد عقلانی^{۱۷} که آن را نگاه می دارد» (Proclus, 1987, p. 130).

و یا فردلندر می گوید:

... و هر چند جهان افلاطون به عالم مثل و عالم نمود تقسیم می شود، باید رابطی هر چه قوی تر این جدایی و انفکاک را به یک وحدتی رهنمون سازد^{۱۸}. ... دیانویا ... واسطه میان دانش محض (عالم مثل) و اعتقاد محض (جهان نمودهای سیال) قرار گرفته است. بدون تناسب عناصر و بدون نظام هماهنگ انحاء وجود و معرفت بدون وساطت نفس، آسمان و زمین درهم خواهد ریخت» (Friedlander, 1969, p. 43).

و گروب نیز می گوید: «نظم تحمیل شده بر بی نظمی همان صفت حیات عالم است» (Grube, 1935, p. 164).

اکنون شاید بتوان فهمید که چرا افلاطونی بزرگ، لئون روبن بر آن بود که افلاطون قرابت خاصی برای نفس نسبت به وسایط یا امور ریاضی قایل بوده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. مثلاً ر.ک تیمائوس **d-41b**، **34a-40a**؛ فیلیس **a 30** به بعد.
۲. ر.ک فیلیس **a 30** به بعد.
۳. ر.ک تیمائوس **b 30-29e**؛ **b 34-31e**. و در این‌جا شماره ببینید:
Paul Friedlander, 1970, pp. 51, 365-368 قابل ذکر است که نظام هستی‌شناسی افلاطون برخوردار از نوعی وحدت تشکیکی است که اقتضا می‌کند عالم میانه، چه از آن به نفس تعبیر کنیم و چه با عنوان تعلیمات از آن نام ببریم، جز حیثیت بهره‌مندی عالم صیوررت از عالم موجود حقیقی نباشد. در این باره ببینید مقاله نگارنده در مجله نامه فرهنگ، سال نهم دوره سوم، شماره ۳۱، پاییز ۱۳۷۸، ص ۱۰۲ با عنوان جایگاه نفس در صیوررت و حرکت جوهری عالم، و نیز مقاله نگارنده در خردنامه صدرا شماره بیستم تابستان ۱۳۷۹ ص ۵۰ به بعد، با عنوان مبانی نظریه حرکت جوهری ملاصدرا در افلاطون.
۴. این تعبیر که در عبارت متافیزیک آمده است از تعبیر «بزرگتر و کوچکتر» فیلیس **10-9c 25** اقتباس گردیده است؛ ر.ک Ross, 1958, p. 135
۵. *indefinite dyad* که هم معنا با «دوگانه» (*dyad*) به جای «بزرگ و کوچک» به کار می‌رود (ر.ک. Ross, 1958, pp. 162, 185; Cornford, 1980, pp. 3, 144, 178, 225; Taylor, 1977, pp. 512 – 513).
۶. راس می‌گوید: تعبیری که ارسطو به جای بزرگ و کوچک به کار برده است *hekmageion* به معنای ماده انعطاف‌پذیر (*plastic material*) است. ارسطو این کلمه را در هیچ جای دیگر به کار نبرده. در *ته‌ته تتوس* (۱۹۱۷ و ۱۹۶۳) و احتمالاً در تیمائوس (۵۰۲)، آنجا که افلاطون این لفظ را برای شرح نظریه خود درباره ماهیت «مکان» به کار می‌برد، نیز به همین معنا به کار رفته است. (Ross, 1958, p. 176). تیلور نیز با نقل همان عبارت نتیجه می‌گیرد که صور یا مثل اعداد محسوب شده‌اند و هر صورت (مثال) یا هر عدد دو عنصر متشکله دارد: «واحد» به عنوان علت صوری، و «بزرگ و کوچک یا دو گانگی نامتعیین» به عنوان علت مادی. پس عدد چیزی است که از تعیین یافتن یک تعیین‌پذیر (*determinable*) حاصل می‌گردد (Taylor, 1977, p. 508).

۷. درباره این که این تعبیر به معنای صیوروت بسیط و مطلق یعنی به اصطلاح مفادکان تامه است نه صیوروت خاص، ببینید 37, n. 53, p. 1970. Friedlander.
۸. نیز ر.ک. 324 – 325, pp. 1970. Friedlander.
۹. نیز ر.ک. 509, p. 1977. Taylor.
۱۰. نیز ر.ک. 382, p. 1970. Friedlander.
۱۱. نیز ر.ک. 203, 220, 239- 240, pp. 1970. Friedlander.
۱۲. ارسطو چنین استنباط کرده است که اینها جدا از محسوسات اند (متافیزیک ۱۸ – ۱۴ b ۹۸۷, ۵ – a2 ۹۹۱).
۱۳. برای نمونه ر.ک فیدون ۷۲d – ۷۰e, ۷۹c, فدروس c ۲۴۵, جمهوری ۶۱۱a – ۶۰۸a, سیاست ۷۰a – ۲۶۹e, تیمائوس ۳۱b – ۳۰a, ۳۶e, ۹۰.d.
۱۴. مقایسه کنید با فیدون a ۶۹ به بعد, فیلیس ۳۰a به بعد, و سیاست ۲۶۹d به بعد.
۱۵. مقایسه کنید با جمهوری ۵۲۷c – ۵۲۵. d.
۱۶. در این باره ر.ک. 253- 260, pp. 1969, Friedlander, 1965, Raven, pp. 180 – 181.
۱۷. به احتمال زیاد اشاره به تعبیری است که افلاطون در تیمائوس (b ۴۱) درباره اراده دمیورژ به عنوان نگهدارنده و حافظ عالم صیوروت به کار برده است.
۱۸. آشکار است که تلقی فرد لندر از عالم میانه یا وسایط به صورت رابط میان دو عالم صیوروت و مثل است که به وضوح تنها به صورت رابط اشراقی قابل تصور است. زیرا این رابط بین آن دو عالم وحدتی خاص حاصل می کند.

منابع

1. Cornford, F. M., Plato and Parmenide's Rutledge and Kegan Paul, London and Henley, 1980.
2. Cornford, F. M., Plato's cosmology: the Timaeus of Plato, Rutledge, London, 1937.
3. Friedlander, Paul, Plato, vol. 1, trans. Hans Meyrehoff, Princeton University Press, 1969.
4. Friedlander, Paul, Plato, vol. 3, trans. Hans Meyrehoff, Princeton University Press. 1970.
5. Grube, G. M. A., Plato's Thought, Beacon Press, Boston, 1935.
6. Proclus, Proclus' Commentary on Plato's Parmenides, trans. Glenn R. Morrow and John M. Dillon, Princeton University Press, 1987.
7. Raven, John Earle, Plato's Thought in the making, University Press, Cambridge, 1965.
8. Ross, David, Plato's Theory of Ideas, Clarendon Press, Oxford, 1958.
9. Solmsen, Friedrich, Aristotle's System of the Physical World, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1960.
10. Taylor, A. E. Plato, the Man and his work, Methuen and Co. LTD, London, 1977.

