

وجودشناسی و معرفت‌شناسی عقل نزد پروکلسوس

دکتر محمد ایلخانی*
مزدک رجیبی**

چکیده

در این مقاله معانی گوناگون و جایگاه وجودشناختی و معرفت‌شناختی عقل نزد پروکلسوس (Proclus) (۴۱۱-۴۸۵ م)، فیلسوف نوافلاطونی متأخر، مورد پژوهش قرار گرفته است. در اندیشه او، واقعیت، نظامی پیچیده از مراتب گوناگون است. نزد این فیلسوف همانند دیگر متفکران نوافلاطونی و برخلاف نظر ارسطو حقیقت واقعیتی عینی است و عقل علاوه بر جایگاه معرفت‌شناختی، کارکردی وجودشناختی دارد. نخست انواع عقل به لحاظ وجودی بررسی و سپس به نقش معرفتی هر یک از آنها پرداخته می‌شود. در ادامه جایگاه وجودی و معرفتی لوگوس به عنوان عقلی که نقش محوری دارد، تحلیل و تبیین خواهد شد. واژگان کلیدی: عقل (νοῦς)، عقل کلی (νοῦστα)، موناδ (μοναδ) عقل، لوگوس (λογος).

فلاسفه مسلمان با اندیشه پروکلسوس که آن را به نام "ابرقلس" می‌شناختند، به طور مستقیم از طریق کتاب العلیل یا رساله فی خیر المحض، که ترجمه خلاصه رساله عناصر الاهیات او بود آشنا شدند؛ البته این رساله را به نام ارسطو می‌شناختند. پروکلسوس از طریق ذکر آراء و نقل قول‌های گوناگون نیز در تاریخ فلسفه اسلامی به عنوان یکی از مهم‌ترین فلاسفه یونان مدنظر و تأثیرگذار بوده است.

یکی از مسائل اساسی در فلسفه یونان تبیین رابطه وحدت با کثرت در عالم است.^۱ در این ارتباط عقل جایگاه برجسته‌ای دارد. هراکلیتوس، لوگوس (λογος) را به عنوان عقلی که قانون و نظم عالم است و آناکساگوراس، نوس (νους) را به عنوان عقلی که به نظم عالم پرداخت مطرح کرد. در واقع، نزد هر دو متفکر، عقل به عنوان یک واقعیت عینی در عین ایجاد وحدت، کثرت را نیز در عالم نظم می‌بخشد و قانونمندی بین ثبات و وحدت را از یک طرف و تغییر و کثرت را از طرف دیگر پدید می‌آورد.^۲ این دو ویژگی لوگوس و نوس در فلسفه‌های یونانی و رومی حفظ گردید؛ البته افلاطون و ارسطو علاوه بر اینکه بر نقش عقل به عنوان قانون و ناظم عالم تأکید کردند به جنبه معرفت‌شناختی آن به ویژه در انسان نیز نظر داشتند، اما برجستگی عقل را می‌توان در فلسفه‌های افلاطونی میانه مشاهده کرد، که لوگوس و نوس را همراه با موجود (το ον)، صانع (δημιουργος) و جوهر - ذات (ουσία) در اقسام (ηποστασις) دوم از اقسام سه‌گانه احد، عقل و نفس عالم قرار دادند. عقل به عنوان یک اقسام، عامل کثرت پس از احد است.^۳ افلوپین (قرن سوم میلادی) نیز طرح افلاطونیان میانه را پی گرفت و اقسام سه‌گانه را مطرح کرد و در وجودشناسی صدوری خود سریان کثرت را از واحد تبیین نمود و سیر صعودی را نیز از کثرت به وحدت در نظر گرفت.

برای پروکلوس نیز مانند افلاطونیان میانه و نوافلاطونیان دیگر، واقعیت متشکل از سلسله‌مراتب طولی است که از وحدت محض به کثرت منتهی می‌شود. این سلسله مراتب عبارت است از: احد (το εν)، واحدها (εναδ)، موجود (το ον)، حیات (ζωη)، عقل (νους)، نفس (ψυχη)، طبیعت (φυσικς)، و ماده (σωμα) (Proclus, *The Elements of Theology*, pp.150-157). البته او تعداد اقسام را افزایش داد و هر مرتبه را یک اقسام (μοναδ) نامید که دارای کثرت طولی و عرضی است؛ بدین ترتیب که نخستین عضو هر اقسام مونا د آن است. مونا د ذاتاً بهره‌مند نشده و عضو متعال و نمونه‌اعلای آن است. از مونا د هر اقسام اعضای دیگر آن به واسطه بهره‌مندی صادر می‌شوند. نزد پروکلوس همانند افلوپین دو قوس نزولی و صعودی مشاهده می‌شود. حرکت از وحدت به کثرت نزولی است و دوجنبه وجودشناختی و معرفت‌شناختی دارد، ولی جنبه وجودشناختی آن برجسته‌تر است. حرکت صعودی از کثرت به وحدت است که جنبه معرفت‌شناختی آن برجسته‌تر است. جنبه وجودشناختی این سیر در جدایی نفس

از جسم، پیوستن آن به عقل و اتحادش با احد مشاهده می‌شود؛ در واقع سیر صعودی، حرکتی معرفتی همراه با نوعی اتحاد وجودی و بازگشت عقل به مبدأ خود است.

وجودشناسی عقل

انواع عقل

نزد پروکولوس عقل^۴ به عنوان علت مراتب پایین‌تر از خود همه چیز را دربردارد (Ibid., Proposition 173, pp. 150-153). این قانون به قانونی فراگیرتر بازمی‌گردد (Ibid., pp. 30-31) که بنا بر آن هر علتی شامل معلول یا معلول‌های خود است. خود این قانون نیز به یک قانون فراگیرتر اشاره دارد که ام‌القوانین وجودشناسی پروکولوس است: همه چیز در همه چیز هست (Ibid., Proposition 1, pp. 2-3)، اما در عین حال، هر عقل نیز به سبب بهره‌مندی از عقول بالاتر آنان را به نوعی در خود دارد. در واقع معلول فعلیت چیزی است که بالقوه در علت است؛ بدین ترتیب می‌توان گفت که در مجموع همه عقول از آن جهت که عقل‌اند یکی هستند (Ibid., pp. 150-153) و همه کثرات در نهایت در وحدت محض یعنی احد قرار دارند. سلسله مراتب عقل از نظر پروکولوس چنین است:

۱. موناذ عقل (عقل نخستین)؛

۲. عقل کلی؛

۳. مثل (صور معقول، کلیات مجرد)؛

۴. لوگوس؛^۵

۵. عقول فردی انسان‌ها.

با نظر به سلسله مراتب عقول، تقسیم‌بندی دیگری نیز می‌توان از لحاظ وجودشناختی ارائه کرد:

۱. عقل بهره‌مند نشده: بهره‌مند نشدن عین ذات اوست و همه متعلقات خود را به نحو بسیط می‌شناسد. این عقل، موناذ عقل یا عقل نخستین یا عقل فی‌نفسه است.

۲. عقول بهره‌مند شده: این عقول، پایین‌تر از عقل بهره‌مند نشده هستند و متعلقات آن را می‌شناسند، ولی علاوه بر آن هر یک متعلقات خود را نیز از جهت یا جنبه‌ای خاص می‌شناسد (Ibid., Proposition 170, pp. 148-149). از این عقول می‌توان به عنوان لوگوس، مثل و عقل کلی را نام برد. لوگوس در سلسله مراتب واقعیت پایین‌تر از عقل کلی و مثل قرار دارد و از

آنان بهره‌مند است. با توجه به اینکه مثل در عقل کلی هستند، لوگوس با اتحاد با عقل کلی با مثل نیز متحد می‌شود؛ بدین ترتیب، مثل به درون لوگوس راه می‌یابد (Id., In) *Platonis Timaeum Commentaria*, P.246

نزد پروکلس وجود عقل با تعقل او یکی است. (Id., *The Elements of Theology*, op.cit., Proposition 174, pp.152-153)؛ در واقع وجود او عین تعقلش است، و از سوی دیگر فعل آفریننده او نیز همان تعقلش است. به عبارت دیگر وجود، تعقل و آفرینش در عقل یکی است. از این رو، لوگوس با شناخت خود، موضوعات یا متعلقات شناخت خود را می‌آفریند. او با شناخت مثل به روگرفت آنها یا محسوسات نیز پی می‌برد. البته لوگوس چون در رتبه‌ای فراتر از محسوسات است آنها را در زمان نمی‌شناسد و خارج از آن آنها را ایجاد می‌کند. بدین ترتیب شناخت اقنوم عقل از محسوسات از طریق لوگوس و به واسطه حضور مثل آنها در لوگوس است.

با اینکه رابطه عقول بر اساس صدور است و صدور نیز از کلی به جزئی است، ولی در نظام فلسفی پروکلس هر عقل یک کل واحد است و رابطه عقول با یکدیگر رابطه یک کل با کل دیگر است. این امر حتی درباره عقول فردی انسان‌ها نیز صادق است و رابطه آنها با عقل کلی رابطه کل با کل است.

عقول و رابطه آنها با ایزدان

پروکلس موضوع صنع در عقل و در عالم را با تفسیری رمزی از اسطوره یونان توضیح می‌دهد. او همراه با جهان‌بینی تعدد ایزدان (polytheism) در یونان و روم عقول را همان ایزدان اسطوره‌های یونان در نظر می‌گیرد و در نظر دارد که بین فلسفه و اسطوره هماهنگی برقرار کند. بدین ترتیب در ارتباط با نسبت ایزدان با عقول او از پنج نوع ایزد سخن می‌گوید:

۱. ایزدان - پدر، که منشأ وجود اقنوم وجود و علت کل جهان و موجودات جاویدان هستند؛

۲. ایزدان - صانع، که منشأ فعلیت اقنوم وجود و علت موجودات زمانمند و مکانمند هستند؛

۳. ایزدان - پدر - صانع، منشأ وجود اقنوم عقل هستند؛

۴. ایزدان - صانع - پدر، که منشأ فعلیت اقنوم عقل هستند؛

۵. ایزدان خالص ($\alpha\chi\rho\alpha\nu\tau\omicron\iota\ \theta\epsilon\omicron\iota$)، که مجموعه ایزدان محافظ هستند- (Ibid., pp. 253,318)

(324). این ایزدان محافظت و نگهداری از اقنوم عقل را به عهده دارند.

در این بین، عقول بهره‌مند شده یا ایزد هستند یا در پیوند با ایزدان‌اند (Ibid., pp.158-159). عقل کلی نیز که از عقول بهره‌مند شده است ایزد است، اما لوگوس به عنوان فعلیت عقلانی محض (νοούματα) ایزد نیست، ولی در پیوند با ایزدان است. لوگوس صفت فعلیت محض خود را از موناذ عقل دریافت می‌کند، درحالی‌که عقولی که ایزد هستند الوهیت خود را به واسطه بهره‌مندی از واحدها صاحب می‌شوند (Ibid., pp.159-161).

همان‌طور که ذکر شد، واحدها در رتبه پایین‌تر از احد هستند و از حد و بی‌حدی احد صادر می‌شوند. واحدها ریشه و مبنای وحدت هر موجودند. فراتر از اقنوم عقل اقایم احد، واحدها، موجود و حیات قرار دارند. نظر به اینکه اقنوم عقل بهره‌مند از این اقایم است وحدت، موجود و حیات نیز در آن مشاهده می‌شود. علاوه بر این سه واقعیت، فعلیت نیز در اقنوم عقل هست. در واقع کثرت در این اقنوم به واسطه موجود، حیات و فعلیت است و وحدت آن همان موناذ عقل است. در اینجا به سبب محدودیت حجم مقاله فقط به بررسی نخستین گروه از ایزدان یعنی ایزد- پدر می‌پردازیم.

نخستین ایزد - پدر، کرونوس (Κρόνος) پسر ایزد آسمان، اورانوس، است که پدر نیز خوانده می‌شود (θεός πατήρ). او فرمانروا و محیط بر مرتبه وجود عقل است (Ibid., pp.256-265).

در وجود عقل نیز تکثر موجود، حیات و فعلیت یافت می‌شود و هریک نیز ایزدی را نمایندگی می‌نماید. ایزدان پایین‌تر از کرونوس اداره و سرپرستی اقایم پایین‌تر از اقنوم عقل همانند نفس، طبیعت و همین‌طور اجرام سماوی را به عهده دارند.

دومین ایزد- پدر (θεός πατήρ) در مرتبه اقنوم عقل حیات عقل است و پروکلوس آن را رئا می‌داند (Ibid., pp.265-268). این ایزد با اینکه در میان ایزد- پدرهاست، اما مؤنث است. این ایزد بانو بنابر اسطوره یونان خواهر و همسر کرونوس و مادر زئوس است؛ او حیات- نیروی درونی است که اقنوم عقل را به عنوان یک کل با حیات علی و بیرونی عقل که منبع و سرچشمه (πηγή) حیات و حرکت در اقنوم نفس است گره می‌زند.^۶

حیات عقل هفت مرتبه دارد: اولین مرتبه آن یک موناذ است که به کرونوس پیوسته است. در مراتب بعدی به صورت دو سه گانه است. سه گانه نخست به دیمتر و تیتان‌ها تعلق دارد. دیمتر خواهر زئوس و دیگر فرزند رئا و کرونوس است. سه گانه دوم به زئوس متعلق است.

سومین ایزد - پدر اقوم عقل، فعلیت عقل است و پروکلوس آن را زئوس نامیده است (Id., Platonic Theology, V., op.cit., pp. 268-318). زئوس به عنوان عقل صنعتگر (δημιουργικός νοός) از دیگر عقول متمایز است. او نزد پروکلوس جایگاه دمیورگوس یا صانع افلاطون را دارد و عقل فاعل و موجد است. در این مرتبه از عقل یعنی فعلیت عقل همه صفات جهان مادی که به عنوان علت در وجود عقل و حیات عقل به صورت بالقوه و متحد با هم حضور دارند، بالفعل می‌شوند؛ چرا که در مرتبه فعلیت برای نخستین بار تمایز میان این‌همانی (ταυτοτης) و غیریت (ετεροτης) ظاهر می‌گردد.

زئوس به عنوان فعلیت عقل و صانع جهان ممکن نیست که در اقامیم موجود و حیات باشد، چرا که صانع جهان علت نخستین جهان نیست بلکه تنها ناظم آن است. صانع حتی در وجود و حیات عقل نیز نیست و تنها در فعلیت عقل می‌توان او را یافت (Ibid., pp. 269-270). زئوس منشأ عدالت (δικη) و علت قضاوت (χριστις) نیز هست.^۷ زئوس فرمانروا و پادشاه کل جهان و ایزد ایزدان نیز هست.^۸ از نظر پروکلوس صفات زئوس تنها به صانع جهان متصف می‌شود؛ بنابراین زئوس می‌باید همان صانع جهان باشد (Ibid., op.cit., V, pp. 269-270, 290-304). او به عنوان یک موجود الهی، واحد و خیری است که افلاطون در رساله‌های پارمنیدس و جمهوری درباره آن بحث کرده بود (Ibid., pp. 273-280-pp. 288-290). در ضمن پروکلوس او را پدر و مولد (πατηρ και ποιητης) جهان نیز خطاب می‌کند (Ibid., pp. 276-280). نزد پروکلوس مفهوم مولد (ποιητες) با مفهوم صنعتگر (δημιουργικός) تفاوت دارد. مفهوم صنعتگر شمول بیشتری از مفهوم مولد دارد. صنع و صنعت و ویژگی و صفت دمیورگوس است. دمیورگوس جهان را بر اساس مثل می‌آفریند و علت فاعلی جهان است؛ در واقع او جهان را از توده‌ای بی‌نظم می‌سازد. در حالی که مفهوم مولد صفتی است که به انسان هم نسبت داده می‌شود. انسان فاقد صفت صنعت در معنایی است که دمیورگوس است. نزد پروکلوس تولید مرتبه خفیف‌تر و ضعیف‌تری نسبت به صنعت است.

علاوه بر ویژگی‌هایی که پیشتر ذکر شد، صانع دارای صفتی است که پروکلوس از آن با عنوان حیات زئوسی (δία ζωη) یاد می‌کند (Ibid., pp. 281, 283). این حیات، نیرویی بیرونی یا خارجی است که به وسیله آن عقل صانع مصنوعات (δημιουργια) خود را ایجاد می‌کند. به نظر پروکلوس این اساطیر اشاره به این مفهوم دارند که بین موجودات این جهان و صفاتشان در عالم

مثل شباهت وجود دارد. در واقع ایزدان نیز همانند دیگر موجودات نمونه خود را در اقوم عقل دارند. همچنین مشاهده می شود در حالی که افلاطون از ایزدان به عنوان موجودات ایجاد شده در طبیعت سخن می گوید، پروکلوس آنها را در مرتبه عقل متعالی قرار می دهد. او همچنین برخلاف اسطوره های یونان و افلاطون که شناخت ایزدان را در کسب سعادت دخیل نمی دانستند و اتصال و اتحاد با آنها را مد نظر قرار نمی دادند، معتقد است که لوگوس به عنوان فعل محض عقل به ایزدان متصل است. انسان ها با اشتغال به فلسفه به لوگوس رسیده و به ایزدان می پیوندند و به شناخت مثل نائل می گردند و از این راه جوهر و ذات معقول جهان را می شناسند. بالارفتن از سلسله مراتب واقعیت از راه فلسفه و با کمک لوگوس وحدت وجودشناسی و معرفت شناسی نظام فلسفی پروکلوس را آشکار می سازد.

معرفت شناسی عقل

انواع تعقل

می توان شش گونه ادراک یا به تعبیر پروکلوس تعقل^۹ را در فلسفه او یافت: تخیل، استدلال، تعقل عقول فردی، شهود، شهود بر مبنای لوگوس، تعقل عقل کلی و تعقل مونا د اقوم عقل. پروکلوس از ادراک حسی نام نمی برد، چون معتقد است که ادراک حسی تعقل نیست و به درون اشیا راه نمی یابد.

۱. ادراک تخیلی (φανταστική νοησις) که ارسطو آن را نوعی معرفت یا تعقل دانسته است (Aristotle, De Anima, Γ 10, 433 A 9-12)، از نظر پروکلوس تعقل حقیقی نیست. او آن را به سبب اینکه اشیا را با کمک تصاویر یا اشکال آنها می شناساند، تخیل یا عقل منفعل می نامد. در واقع تخیل در شناخت موجودات به درون (ενδον) آنها راه می یابد. نظر به اینکه قوه تخیل قادر به درک صورت نوعیه نیست نمی توان با آن به شناخت موجود حقیقی نائل گردید.

۲. تعقل استدلالی (μετα δατική): این گونه از تعقل مربوط به بخش عقلانی نفس انسان است، که از اقوم نفس نشأت می گیرد. اقوم نفس صادر از اقوم عقل است و در نتیجه قابلیت تعقل را به نفس انسان اهدا می نماید. از آنجا که ذات نفس تحرک و حیات است به نظر پروکلوس تعقل نفس زمانمند است، درحالی که عقل فراتر از زمان و در سرمدیت تعقل می کند.^{۱۰}

۳. تعقل عقول فردی انسان‌ها (τῶν μεριχῶν νοῶν): هر عقل فردی مثال ویژه خود را دارد و در صفات خود از آن مثال بهره‌مند است. او به کمک هر یک از صفات خود نه تنها با مثل رابطه برقرار می‌کند، بلکه کل عالم مثل را نیز به یکباره درک می‌کند. از سوی دیگر، هر عقل فردی از هر سه نوع دیگر عقول یعنی عقل کلی، لوگوس و مثل، صفات متفاوتی را به نحوی جزئی (μεριχῶς) بهره‌مند می‌شود.

۴. شهود بر مبنای لوگوس: در تعقل عقول فردی دوگانگی بین مثل و عقل فردی انسان باقی می‌ماند، اما در شهود بر مبنای لوگوس اتحادی بین عقل انسان و موناذ عقل از طریق لوگوس انجام می‌پذیرد. این تعقل، فعلیت صرف عقل (νοερα νοησις) یا عقل صرف (αὐτο νοησις) است. در این فعلیت، عقل انسان تبدیل به لوگوس می‌شود و از طریق عقل کلی با موناذ عقل متحد می‌گردد (Ibid., pp158-159).

۵. تعقل عقل کلی (νοητα): این مرتبه فراتر از عقل انسان است و به اقنوم عقل بدون ارتباط با اقلیم پایین‌تر مربوط می‌شود. این تعقل، عقل کلی را با موناذ عقل متحد می‌سازد. صفات این تعقل، نیرو و حیات است. عقل کلی از موناذ عقل پُر شده و موناذ عقل همه ذات او را دربرمی‌گیرد.

۶. تعقل موناذ اقنوم عقل: این تعقل، تعقل فی‌نفسه (νοητη νοησις) مربوط به عقل فی‌نفسه (νοησις η νοητη) یا موناذ عقل است. به عبارت دیگر موناذ عقل به خود می‌اندیشد. در موناذ عقل جوهریت (ουσιωδης) عین عقل است و هیچ غیریتی در این موناذ نیست (Id., *The Elements of Theology*, op. cit., Proposition 166, pp.144-145). این تعقل بسیط‌ترین شکل تعقل است.

حال کدام یک از انواع تعقل نزد پروکلووس می‌تواند به شناخت مثل یا حقیقت دست یابد؟ به باور او ادراک تخیلی به سبب اینکه مربوط به اشکال محسوس است و توانایی معرفت عقلانی را ندارد، از حوزه شناخت مثل خارج است. تعقل استدلالی نیز قادر به معرفت به مثل نیست، زیرا فاقد معرفت به کلیات است (το γαρ αθροον ουχ εχει). نفس عاقله هم از این حوزه معرفتی خارج است؛ به سبب اینکه رابطه‌ای بسیار ناچیز با مثل (το τοις αιωνι οις συστοι κον) دارد و تنها می‌تواند اشیای جزئی را به نحو زمانمند بشناسد. عقل فردی انسان‌ها نیز به طور مستقل قادر

به شناخت مثل نیست، چون با عقل کلی ارتباط ندارد و تعقل آن در حوزه جهان غیر متعالی باقی می ماند.

عقل کلی و موناخ اقوم عقل نیز به سبب فراتر بودن از مثل، شناختی از آن ندارند. شناخت مثل از اتحاد لوگوس با عقل کلی (του μεριχου νους) به دست می آید. البته شایان ذکر است که شناخت لوگوس از عالم مثل، مستمر و دائمی نیست و تنها می تواند گاهی آن را بشناسد. پروکلوس در این باب چنین می نویسد:

به راستی عقل کلی بی واسطه فراتر از ذات ما جای دارد. او ذات ما را رشد می دهد، بالا می برد و کمال می بخشد. او تا آنجا ما را ارتقا می بخشد یا به خود بازمی گرداند، که ما به یاری و از راه فلسفه تطهیر شویم و بتوانیم به یاری موناخ عقل، عقل [فردی] خود را با نیروی عقل کلی (νοεραν δυναμιν) متحد سازیم. این گونه نیست که عقل کلی یک عقل باشد و به عقول فردی تقسیم شده باشد؛ عقول فردی بخش هایی از عقل کلی نیستند، به نحوی که از آن بهره مند شده باشند، بلکه از طریق نفوس فرشتگان است که نفوس فردی ما به عقل کلی و واحد می پیوندند. نفوس فرشتگان و دایمون ها (δαιμον) پیوسته به واسطه عقل کلی فعلیت دارند، و به جهت رابطه با نفوس فرشتگان و دایمون هاست که نفوس فردی ما از نور عقل کلی بارها و بارها پیوسته بهره مند می شود (Ibid., P. 245).

هنگام تعقل در باب امور کلی، لوگوس با کمک عقل کلی به واسطه "نور عقلانی" (του νοερουφωτος) در ما ظهور می کند. در این هنگام، عقل فردی انسان از عقل کلی بهره مند می شود. در این روند معرفت شناختی، فرشتگان و دایمون ها به عنوان علل معده حضور دارند؛ بدین ترتیب انسان در این مرتبه از ادراک بهره مند از عقل کلی مملو شده و لوگوس در او به فعلیت می رسد (Ibid., P. 245). باید خاطر نشان کرد که در روند معرفت شناختی، لوگوس مستقلاً فعلیت دارد. فعلیت آن از اتحاد با نفس یا عقل انسان شکل می پذیرد؛ بدین ترتیب اتحاد لوگوس با انسان در دو مرتبه انجام می گیرد: مرتبه نفس و مرتبه عقل. انسان از طریق اتحاد نفس با لوگوس، معرفت استدلالی کسب می کند و به واسطه اتحاد عقل با آن به معرفت شهودی (νοησις) دست می یابد. در تعقل شهودی همه متعلقات معرفت یکباره و به گونه ای بسیط (νοησις) شناخته می شود. این شناخت زمانمند نیست (Ibid., P. 246).

باید خاطر نشان کرد که لوگوس نزد پروکلوس دارای دو وجه است: از لحاظ وجود شناختی، واقعیتی جوهری و وجودی بین سایر عقول دارد، اما در روند معرفت

شناختی به حالت متعالی عقل انسان در شناخت عالم مثل یا حقیقت تبدیل می‌شود. نزد پروکلس می‌توان از مفهوم جدیدی به نام عقل جزئی - لوگوس - عقل کلی سخن گفت. در واقع لوگوس، حالت یا وضعیت عقل انسان در اتحاد با عقل کلی است.

همان‌طور که مشاهده شد فعل شناخت لوگوس با نوعی فعل ایجاد توأم است. در واقع لوگوس با تعقل، همزمان، متعلقات خود را می‌آفریند و رابطه‌ای بی‌واسطه با آنها برقرار می‌کند. در ضمن او با شناخت مثل به روگرفت آنها یا محسوسات نیز پی می‌برد؛ بدین ترتیب او محسوسات را هم می‌آفریند. همان‌طور که ذکر شد لوگوس، محسوسات را به طور زمانمند نمی‌شناسد، چرا که او مرتبه بالاتر از آنهاست و به عنوان علت آنها را در خود دارد. به این ترتیب لوگوس شناختی شهودی به محسوسات دارد. معنای شناخت شهودی از بنیانی وجود شناختی سرچشمه می‌گیرد. از آنجا که شناخت شهودی حضور بی‌واسطه مدرک نزد مدرک است، مفارقتی میان لوگوس و محسوسات نیست، چرا که او علت محسوسات یعنی مثل را در خود دارد.

همان‌طور که ذکر شد شناخت استدلالی (*διανοία*) از همراهی لوگوس و نفس پدید می‌آید. نفس، محسوسات را به نحو زمانمند می‌شناسد و پروکلس بر خلاف ارسطو معتقد است که استدلال در ارتباط با زمان است و از توالی مقدمات در زمان و استنتاج از آنها شکل می‌گیرد، اما این ویژگی نفس از کدام واقعیت وجود شناختی سرچشمه می‌گیرد؟ همه عقول سرمدی هستند. نخستین واقعیاتی که از اقنوم عقل بهره‌مند می‌شوند در وجود و فعل خود، عقلانی، *Ibid.*, (op.cit., Proposition 175, pp. 152-153) و سرمدی هستند. فعلیت آنها زمانمند نیست؛ بنابراین نفس که افعال خود را به نحو زمانمند انجام می‌دهد، بی‌واسطه از اقنوم عقل بهره‌مند نشده است؛ از این رو ممکن نیست نفس، معرفت ویژه عقل را دارا باشد.

عقول همه صور (*εἶδον*) معقول یا مثل را در خود دارند. در سلسله مراتب واقعیت، عقول بالاتر، صور را به گونه‌ای فراگیر در خود دارند و عقول پایین‌تر همان صور را به گونه‌ای جزئی در برمی‌گیرند (*Ibid.*, Proposition 177, pp.156-157)؛ عقول پایین‌تر تفصیل بیشتری به صور می‌دهند و از این راه آنها را جزئی‌تر می‌سازند، ولی عقول بالاتر صور را به گونه‌ای بسیط‌تر می‌شناسند. اجمال و تفصیل میان معرفت عقول بالاتر و عقول پایین‌تر تفاوتی معرفت شناختی پدید می‌آورد که ریشه در وجودشناسی عقول دارد.

بنا بر واقعیت وجودشناختی، لوگوس همهٔ مثل را مانند عقل کلی می‌شناسد، ولی شناخت او از آنها به کلیت ادراک عقل کلی نیست؛ او آنها را گسترش داده است و با ویژگی‌های جزئی بیشتری درک می‌کند. لوگوس شناخت شهودی خود را از عقل کلی می‌گیرد، با این تفاوت که شناخت شهودی او در قیاس با شناخت شهودی عقل کلی اجمال کمتری دارد. لوگوس با شناختی جزئی‌تر به صور کلی یا مثل، با صور محسوس رابطهٔ نزدیک‌تری پیدا می‌کند و به جزئیات جهان محسوس معرفت دارد، اما شناخت او از عالم محسوس مستقیم نیست، بلکه از طریق عقل فردی انسان صورت می‌پذیرد. بدین گونه در قیاس با عقل کلی نزدیکی بیشتری با عالم محسوس دارد. لوگوس واسطه‌ای میان عقل کلی و نفس است.

تعریف و انواع لوگوس

افلاطون، لوگوس را به سه معنی به کار برده است (Plato, *Theaetetus*, 189-190):

۱. بیان یک اندیشه به وسیلهٔ واژگان؛
 ۲. اتحاد عناصری (στοιχείων) که یک شیء را می‌سازند؛
 ۳. مفاهیمی که بر صفات گوناگون یک موضوع دلالت می‌کنند.
- پروکلوس افزون بر معانی فوق، معانی دیگری نیز در ارتباط با انسان برای لوگوس ذکر کرده است (In *Platonis Timaeum Commentaria*, op.cit., I, pp. 246-247):

۱. معنای ظنی (δοξαστικός)؛
 ۲. معنای استدلالی یا علمی (επιστημονικός)؛
 ۳. معنای شهودی (νοερός).
- این سه معنی بدان جهت است که در انسان سه نوع لوگوس به معنای سه نوع تعقل وجود دارد:

۱. ظن؛
 ۲. تعقل استدلالی که بنیاد شناخت علمی (επιστήμη) است؛
 ۳. تعقل شهودی که همان تعقل بسیط است.
- البته معنای اصلی لوگوس همان عقل شهودی است؛ ولی می‌توان گفت که لوگوس سه نوع تجلی در انسان دارد:

۱. ظن یا گمان که پایین‌تر از عقل است؛
۲. عقل استدلالی یا علمی که نمی‌تواند با عقل کلی رابطه‌ای غیرزمانمند داشته باشد؛

۳. عقل شهودی که از ارتباط لوگوس با عقل کلی به وجود می‌آید و اشیای مادی را به نحوی غیرزمانمند می‌شناسد.

البته پروکلوس یادآور می‌شود که عقل استدلالی هم مثل را به نحو زمانمند می‌شناسد (Plato, *Republic*, VI, 511 D 8- E1). تنها لوگوس در معنای سوم تعقل حقیقی است و عقل استدلالی یا علمی که واسطهٔ میان مثل و ظن است تعقل حقیقی نیست. بیشتر مشاهده شد که تعقل استدلالی به سبب حضور نفس عالم در نفس یا عقل انسان است، اما باید خاطر نشان کرد که حضور نفس عالم در انسان همراه با حضور لوگوس است، زیرا لوگوس به عنوان علت نفس عالم، در انسان است و به همین دلیل پروکلوس از حضور لوگوس نه تنها در استدلال بلکه در ظن نیز سخن می‌گوید.

افلاطون (Plato, *Timaeus*, 37 A 5ss) لوگوس را همان تعقل می‌داند و هنگامی که لوگوس انسان به مثل می‌اندیشد معرفت حقیقی در او ایجاد می‌شود، ولی پروکلوس و سایر نوافلاطونیان برخلاف افلاطون تعقل را به معرفت استدلالی منحصر نمی‌کنند (In *Platonis Timaeum Commentaria*, op.cit., I, pp. 246-247). برای آنها معرفت حقیقی از معرفت استدلالی متعالی‌تر و بسیط‌تر است، زیرا معرفت استدلالی موضوعات گوناگون را با کمک مفاهیم می‌شناسد، ولی تعقل حقیقی صرفاً با شهودی بی واسطه و یکباره بدون رجوع به مفاهیم رخ می‌دهد. همان‌طور که ذکر شد در اقنوم دوم یعنی عقل، مثل نیز نوعی عقل می‌باشند که از لوگوس برتراند. اتحاد لوگوس با عقل کلی به نحوی است که او همزمان دارای فعلیتی واحد و دوگانه است؛ همان‌گونه که مثل همزمان دارای وحدت و کثرت هستند؛ آنها به دلیل اینکه عقلمند یک واحدند، ولی در عین حال به سبب اینکه هر یک مثالی جداگانه هستند دارای کثرت نیز می‌باشند. لوگوس نیز از جهت اینکه در درون خود مثل را دارد، هنگامی که به خود می‌اندیشد، با همان فعلیت به مثل می‌اندیشد، اما از جهت دیگر چون مثل در عقل کلی، هستند لوگوس فعل دیگری نیز انجام می‌دهد: اتحاد با عقل کلی و ادراک مثل از طریق این اتحاد.

مسئلهٔ بنیادی جهان‌شناسی پروکلوس، دوگانگی میان موجود حقیقی، که همواره هست، و موجودات در حال شدن است. او در نظر دارد تا نشان دهد که چگونه می‌توان موجود حقیقی را شناخت. برای او تنها لوگوس با فرا رفتن از ظن، تخیل و تعقل استدلالی، می‌تواند از طریق اتحاد با عقل کلی و مثل، موجود حقیقی را بشناسد. لوگوس در وحدت با مثل و عقل کلی،

جوهر و ذات اشیا را شهود می‌کند، چرا که جوهر و ذات واقعی هر شیء در مثال آن شیء نهفته است. همان‌طور که قبلاً ذکر شد نزد پروکلووس همانند دیگر نوافلاطونیان قوس صعود در مراتب واقعیت، عملی معرفت‌شناسانه و همزمان وجودشناسانه است؛ در نتیجه عمل معرفت‌شناختی لوگوس، فعلی وجودشناختی نیز هست، که به‌واسطه آن اتحاد میان لوگوس و مثال هر شیء رخ می‌دهد.

بدین ترتیب می‌توان مشاهده کرد که در فلسفه پروکلووس احساس نه توانایی شناخت ذوات اشیا را دارد و نه می‌تواند علل آنها را بشناسد، اما ظن (δοξη) با بهره‌گیری از مفاهیم محسوس (τους των αισθητων λογους) به نوعی ذوات اشیا را می‌شناسد، ولی ناتوان از معرفت به علل اشیاست. افلاطون مطرح کرده است که عقل استدلالی می‌تواند ذوات و علل اشیا را بشناسد (Plato, *Theaetetus*, 186 C 7-D5)، و ظن میان عقل استدلالی (διανοια) و حواس (αισθητων) جای دارد. معرفت علمی از عقل استدلالی سرچشمه می‌گیرد و می‌تواند ذوات و علل چیزها را تنها از طریق استدلال بشناسد، ولی ظن چنین توانی ندارد، اما پروکلووس تعقل شهودی را فراتر از عقل استدلالی می‌داند و به نظر او تعقل شهودی تنها تعقلی است که می‌تواند ذوات و علل اشیا را جدای از زمان بشناسد (In *Platonis Timaeum Commentaria*, op.cit., I, p. 248).

در واقع برای پروکلووس دو گونه معرفت وجود دارد: معرفت استدلالی و معرفت شهودی. معرفت استدلالی، انسان را در ارتباط با عالم واقع قرار می‌دهد و او از طریق عالم واقع کسب علم می‌کند. در این طریق، تأثیر معرفت‌شناسی افلاطون و ارسطو بر وی مشاهده می‌شود. معرفت شهودی از طریق اشراق و ارتباط لوگوس با عقل انسان و در انتها با اتحاد وجودی کامل بین عقل انسان و لوگوس متعالی صورت می‌پذیرد. این دو نوع معرفت نزد افلاطونیان میانه و نوافلاطونیان به دو نوع معرفت منجر می‌گردد: یکی محدود به شناخت عالم است و علم (scientia) و دیگری حکمت (sapientia) نامیده می‌شود.

ظن و حس

پروکلووس با استدلال‌های متعدد در باب نمونه‌ها و تعاریفی که از محاوره‌های گوناگون افلاطون مانند "جمهوری"، "ثائیتوس" و "گورگیاس" ارائه می‌دهد (Ibid., I, p. 250)، ظن را از حس و حس مشترک متمایز و بالاتر قرار داده و ویژگی‌های غیر عقلانی آن را بیان می‌کند.

به باور پروکلووس ظن در پایین‌ترین رتبه معرفت جای می‌گیرد و دورترین فاصله را از لوگوس و عقل کلی دارد. ظن قوه‌ای است که با کمک قوه حس که داده‌های حسی را به او می‌دهد، شیء مادی را می‌شناسد و در نتیجه از مفاهیم حسی فراتر رفته و به ذوات محسوسات معرفت می‌یابد؛ دقیقاً به همان گونه که لوگوس در اتحاد با عقل کلی با شناختی شهودی می‌تواند مثل را درک کند (*Ibid.*, I, p. 251). ظن ذوات موجودات محسوس را در این جهان می‌شناسد، ولی لوگوس ذوات مثالی آنها را در اقلونوم دوم یعنی اقلونوم عقل در می‌یابد.

شیء مادی فقط به وسیله ظن درک می‌شود، ولی در درون آن باقی نمی‌ماند، بلکه محسوسات از طریق آن به لوگوس انسان فرستاده می‌شوند. بدین ترتیب لوگوس انسان در عین معرفت به محسوسات به مثل آنها نیز معرفت دارد (*Ibid.*, I, p. 251). نظر به اینکه لوگوس انسان دارای صور معقول و محسوس است از ظن که فقط حاوی صور محسوس است رتبه وجود شناختی و در نتیجه معرفت‌شناختی فراتری دارد.

برخلاف لوگوس که با صور عقلی متحد می‌گردد، اتحادی بین ظن و داده‌های حسی به لحاظ وجودی رخ نمی‌دهد. به عبارت دیگر، ظن آنها را تنها از راه حواس گرد می‌آورد و سپس درباره آنها داوری می‌کند. این داوری غیر عقلانی است، زیرا همان‌طور که پیشتر بیان شد، تعقل حقیقی در آن راه ندارد. اگر ظن را فی‌نفسه در نظر بگیریم صور محسوس (τῶν) θεωρεῖ λογους خارج از خود را تأمل می‌کند، ولی اگر لوگوس انسان را در نظر بگیریم، صور موجود در مثل را مورد تأمل قرار می‌دهد.

به نظر می‌رسد که در درک کلی و در ارتباط با شناخت ذات موجودات پروکلووس بین افلاطون و ارسطو جمع می‌کند. افلاطون هر آنچه را به ظن مربوط است (προς ὁξάν) محسوس می‌نامد (Plato, *Parmenides*, 162-163)؛ محسوسات بنا به طبیعت خود متعلق به ظن هستند. آنچه معرفت حقیقی به آن تعلق می‌گیرد ذوات حقیقی موجودات در عالم مثل است؛ اما نزد پروکلووس معرفت به شیء مادی هم به ظن و هم به حس تعلق دارد. ظن با کمک حواس، ذات شیء مادی را درک می‌کند و کلیت آن را به عنوان یک شیء واحد می‌شناسد (*In Platonis Timaeum Commentaria, op.cit.*, I, p. 252) در اینجا پروکلووس با در نظر گرفتن شناختی مقدماتی از کلی در موجود محسوس از افلاطون فاصله گرفته و به ارسطو نزدیک می‌شود. اما آنجا که شناخت حقیقی را معرفت به مثل و ذات عقلانی موجودات در اقلونوم دوم می‌داند، همانند افلاطون می‌اندیشد و مبانی مشابهی شناخت حقیقی به موجود را رد می‌کند.

در باب نسبت میان ظن و لوگوس باید خاطر نشان کرد که لوگوس هم خود و هم ظن را می‌شناسد. ظن نیز هم به خود و هم به لوگوس شناخت دارد، ولی میان شناخت این دو از یکدیگر تفاوتی عمیق وجود دارد. نظر به اینکه نزد نوافلاطونیان هر علت به نحوی معلول را در خود دارد لوگوس، خود را به عنوان علت و ظن را به عنوان معلول می‌شناسد. معلول نیز به سبب بهره‌مندی از علت از آن شناخت دارد. در نتیجه ظن، لوگوس را می‌شناسد. همراهی و اتفاق لوگوس و ظن باعث می‌شود که هر دو به نفس عالم و جسم عالم شناخت پیدا کنند (*Ibid.*, I, P. 257). در این باب به نظر می‌رسد که پروکلوس تا حد زیادی راه افلاطون را پی می‌گیرد (*Timaeus, op.cit.*, 52 B 2s).

احد و عقل کلی

نزد پروکلوس احد فراتر از وجود و این‌همانی و غیریت است. در نتیجه نمی‌توان به او همانند دیگر موجودات معرفتی عقلانی داشت. به نظر او فقط عقل کلی و ظن قادر به شناخت احد هستند. دلیل او این است که احد را نمی‌توان از راه شناخت علت به معلول درک کرد، زیرا او نخستین علت است. بنابراین درک از احد از راه معلول به علت است. ویژگی مشترک عقل کلی با احد در این است که عقل کلی نیز دارای صفت یا بخشی غیر-عقلانی ($\tau\omega$) $\epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \mu\eta\nu\omega$ است. او این صفت را از احد دریافت کرده است و همان گونه که احد فراتر از وجود و عدم است، عقل کلی نیز فراتر از معرفت و جهل یا عقل و غیر عقل است. عقل کلی دقیقاً به واسطهٔ دارا بودن همین ویژگی است که می‌تواند احد را بشناسد (*In Platonis Timaeum Commentaria, op.cit.*, I, p. 258). از طرف دیگر، عقل کلی به سبب بهره‌مندی از احد و به دلیل درک کاملاً بسیط قادر است او را به عنوان علت بشناسد. این شناخت به عقل کلی خاتمه می‌یابد و به عقول دیگر سرایت نمی‌کند، چرا که دیگر عقول دارای درک کاملاً بسیط نیستند. شگفت‌آور این است که پروکلوس ظن را که پایین‌ترین مرتبهٔ معرفت است قادر به شناخت احد می‌داند؛ یعنی بالاترین مرتبهٔ واقعیت که فراتر از موجود و عقل است توسط آن شناخته می‌شود. دلیل آن را چنین ذکر می‌کند که ظن متعلق خود را به عنوان علت نمی‌شناسد. شناخت آن از محسوسات بدین سبب نیست که محسوسات معلول هستند. در واقع ظن، عدم معلول بودن را در درک محسوسات لحاظ می‌کند. واقعیتی که ذاتاً معلول نیست احد است؛ بدین ترتیب ظن همان رابطه‌ای را که با محسوسات دارد با احد نیز برقرار می‌کند و آن را همانند

محسوسات می‌شناسد. ولی باید خاطر نشان کرد که شناخت آن از احد سلبی است و دارای ابهام است؛ در حالی که شناخت عقل کلی از احد شهودی و واضح است.

در خاتمه می‌توان گفت که پروکولوس برخلاف ارسطو و همراه با افلاطون حقیقت را امری عینی و همان واقعیت حقیقی دانسته و عقل جایگاهی وجودشناختی و معرفت‌شناختی یافته است. اما در پی سنت افلاطونی میانه و به‌خصوص نوافلاطونی، فرایند هستی‌بخشی را با اشراق معرفت‌شناختی همراه کرده است. این امر در فرایند نزول از وحدت به کثرت یا قوس نزولی به ایجاد موجودات مختلف و ارتباط معرفت‌شناختی آنان و در قوس صعودی از کثرت به وحدت به شناخت حقیقی و اتحاد موجودات می‌انجامد. در واقع نزد پروکولوس همه چیز در همه چیز است و هیچ چیز خارج از احد نیست. به عبارت دیگر نزول و صعود در احد صورت می‌گیرد و کثرت در عین وحدت است. این نظریه به نحوی نزد افلوپین نیز یافت می‌شود، اما عقل‌شناسی پروکولوس بسیار پیچیده‌تر از عقل‌شناسی افلوپین و جایگاه عقل در این فرایند برجسته‌تر است. پروکولوس در تبیین جایگاه عقل از مفاهیم مشائی و اسطوره‌ای بهره بسیار برده و در حوزه معرفت‌شناسی ضمن بیان اینکه معرفت حقیقی شناخت عالم مثل و اتحاد با عقل متعالی است، معرفت به این عالم را نیز فراموش یا نفی نکرده است. در اینجا حضور ارسطو بیشتر به چشم می‌خورد؛ در واقع وی پس از فورفورئوس و شبیه به وی فیلسوفی افلاطونی است که به ارسطو و مبانی فلسفه مشایی نیز توجه داشته، هر چند در بسیاری موارد به نقد دیدگاه‌های ارسطو پرداخته است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

توضیحات

1. لامبروس کولوباریتسیس با تأکید بر محوری بودن این مسئله در فلسفه‌های یونانی و رومی مطالعات چندی در این زمینه انجام داده است. به عنوان مثال نک: Couloubaritsis.
2. *Les écoles présocratiques*, pp. 49-107, 593-660.
- همچنین رجوع شود به: شرف الدین خراسانی (شرف)، ص ۲۳۱-۴۴ و ۳۹۳-۴۲۲.
3. برای آشنایی با فلسفه‌های افلاطونی میانه رجوع شود به: Dillon.
4. نوس (νους) در زبان یونانی به معنای عقلی است که فعلیت و ایجاد را نیز در خود دارد. از زمان آناکساگوراس νους عقلی است که همزمان با تعقل ایجاد هم می‌کند. نزد

افلاطونیان میانه نوافلاطونیان نیز νοϋς با تعقل خود مراتب پایین تر عالم یعنی نفس و عالم جسمانی را ایجاد می کند. در زبان لاتین آن را intellectus و ratio ترجمه کرده اند، اما بارها به سبب نارسایی معادل های انتخاب شده همان واژه nous را به کار برده اند. ما آن را عقل ترجمه می کنیم.

۵. معمولاً در زبان فارسی لوگوس (λογος) به عقل ترجمه می شود. ما برای نوس (νοϋς) واژه عقل را برگزیده ایم و برای احتراز از خلط معنایی آن را با همان نام اصلی (یونانی) ذکر می کنیم.

۶. مقایسه شود با: Plato, *Sophist*, 251. Plotinus, *Enneads*, op.cit., VI, iii, 21.

۷. Plato, *Protagoras*, 321 D. Cf., Plato, *Laws*, op.cit., VI, 757 B.

۸. Plato, *Cratylus*, 396 A. Cf., *Critias*, 121 B.

۹. از نظر پروکلوس، واژه تعقل که در عبارت افلاطون (το νοησει περιληπτον) به کار رفته است دارای چند معنی است و هر یک برای نوعی از ادراک به کار می رود.

۱۰. اساس اندیشه افلوپین و پروکلوس درباره عقل و نفس بر این مفهوم استوار است که ذات عقل این همانی و سرمدیت و ذات نفس حرکت و حیات است. نفس واسطه ای میان عقل و عالم مادی است، از این رو هم دارای تعقل است و ویژگی تعقل را داراست و هم دارای حرکت است که حرکت از ویژگی های ذاتی عالم مادی است. نفس خود علت حرکت عالم مادی و نیز علت حیات آن است؛ در حالی که عقل ایستا و بدون حرکت است، چرا که همه چیز برای او به نحوی سرمدی حضوری جاودانی دارد. برای

افلوپین نگاه کنید به: Plotinus, *Enneads*, IV

برای پروکلوس نگاه کنید به: Proclus, *Platonic Theology*, VI, 1st Half, V, pp. 149-152.

دایمون ها موجودات بین انسان ها و ایزدان در ادیان یونانیان باستان بودند که پروکلوس آنها را نیز در نظام فلسفه خود به عنوان موجودات ماوراء طبیعی جای داده بود.

منابع

خراسانی (شرف)، شرف الدین، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.

- Aristotelis Opera, *De Anima*, Edited by I. Bekker, 5 volumes, Berlin, Reimer, 1831-1870.
- Aristotle, *On the Soul*, edited by R.D. Hicks, Cambridge, Cambridge University Press, 1907; Books II-III, Translated by D.W. Hamlyn, Clarendon Aristotle Series, Oxford, Oxford University Press, 1968.
- Blumenthal, H.J., "Neoplatonic Interpretations of Aristotle on Phantasia", *Review of Metaphysics*, 31, 1977, pp. 242-257.
- Couloubaritsis, L., *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, 1998.
- J. Dillon, J., *Middle Platonists*, London, 1977.
- Les écoles présocratiques*, Edition établie par J.-P. Dumont, Paris, 1991.
- Plato, *Platonis Opera*, Edited by J. Burnet, 5 Vols, Oxford, Clarendon Press, 1900-1905.
- Plotinus, *Enneads*, Translated by A.H. Armstrong, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press and London, Heinemann, 1966-1988.
- Proclus, *The Elements of Theology*, Translated & Commentary By E.R. Dodds, Clarendon Press, Oxford, 1992.
- , *In Platonis Timaeum Commentaria*, Amsterdam, 1965.
- , *Commentaire Sur Le Timée*, tr. A.J. Festugière, Paris, Vrin, 1966-8.
- , *Platonic Theology*, Translated by Thomas Taylor, London, 1816.
- , *The Elements of Theology*, Translated & Commentary by E.R. Dodds, Clarendon Press, Oxford, 1992.
- "Proclus on Perception", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 29(1982), pp.1-11.
- Rosan, L. J., *The Philosophy of Proclus: The Final Phase of Ancient Thought*, New York: Cosmos, 1949.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی