

«افلاطون الاهی»؛ تفسیر الهیاتی پروکلوس از گفت‌وگوهای افلاطون ×

رضا کورنگ بهشتی* دکتر سعید بینای مطلق**

دکتر علی کرباسی زاده اصفهانی***

چکیده

هدف از این مقاله تحلیل و بررسی تفسیر الهیاتی پروکلوس از گفت‌وگوهای افلاطون است. رویکرد الهیاتی به افلاطون ویژگی شاخص مرحله‌ی نهایی مکتب نوافلاطونی است. نظام‌یافته‌ترین و کامل‌ترین صورت‌بندی این رویکرد را در اثر سترگ پروکلوس، یعنی *الهیات افلاطونی* می‌توان یافت. پروکلوس در این اثر، دیدگاه الهیاتی خود درباره‌ی افلاطون را طی سه گام تبیین می‌کند. وی در گام نخست، ادعا می‌کند که افلاطون تنها کسی است که موضوع راستین الهیات به‌مثابه‌ی فلسفه‌ی اولی را مشخص و روش معرفت‌شناسی مطابق با آن را معین ساخته است. در گام دوم، پروکلوس با طرح ایده‌ی انواع مختلف گفتمان‌های الهیاتی، می‌کوشد اثبات کند که اهتمام اصلی افلاطون در سراسر آثارش، الهیات بوده و تعالیم الهیاتی او با تعالیم الهیات‌دانان سنت دینی یونان باستان کاملاً هماهنگ است. پروکلوس در گام سوم، ادعا می‌کند که بخش دوم گفت‌وگوی پارمنیدس افلاطون، حاوی کل نظام الهیاتی وی است و گفت‌وگوهای دیگر افلاطون را باید با ارجاع به این رساله، که در واقع نوعی الهیات سیستماتیک است، تفسیر کرد.

واژه‌های کلیدی: ۱- پروکلوس، ۲- افلاطون، ۳- الهیات، ۴- فلسفه‌ی اولی، ۵- گفتمان الهیاتی، ۶- گفت‌وگوی پارمنیدس.

۱. مقدمه

در سراسر دوران یونانی‌مآبی، یعنی دوران نفوذ شکاکیت در آکادمی افلاطون، نوعی تفسیر شکاکانه از گفت‌وگوهای افلاطون غلبه داشت. تلقی معمول از این گفت‌وگوها این بود که صرفاً مسائلی را طرح می‌کنند بی‌آن‌که به پاسخی قطعی نائل شوند. در این گفت‌وگوها، از صحنه‌های نمایشی و داستان‌های اسطوره‌ای بهره گرفته شده، اما دیدگاه‌های منسجم و سازگاری در آن‌ها دیده نمی‌شود. بدین‌سان، یافتن فلسفه‌ای نظام‌مند در آثار افلاطون، ناممکن انگاشته می‌شد. اما در مکاتب دوران اولیه‌ی امپراطوری روم، افلاطون به‌منزله‌ی مؤلفی با آرا و اقوال جازم، از نو کشف شد و افلاطونیان این دوران، که از زمان کارل پرشتر^۱ به بعد، به «افلاطونیان میانه» مشهور شدند، کوشیدند دیدگاه‌های او را نظام بخشند و تفسیرهای منسجمی از آثار افلاطون ارائه دهند. افلوپین و دیگر نوافلاطونیان بعدی این تلاش برای عرضه‌ی فهمی منسجم و یکپارچه از آموزه‌های افلاطون را از افلاطونیان میانه به میراث بردند (۲۳، صص: ۵۴۶ - ۵۴۸). یامبلیخوس^۲، جانشین و احتمالاً شاگرد فورفورئوس، بر جنبه‌ی دینی چشم‌انداز افلاطونی صریحاً تأکید کرد (۹، ص: ۳۰۰). بدین‌سان، از زمان یامبلیخوس به بعد، رویکرد تفسیری به گفت‌وگوهای افلاطون بیش از پیش صبغه‌ی الهیاتی یافت.^۳ هرچند این گرایش الهیاتی و دینی در مکتب نوافلاطونی متأخر، به میزان شایان توجهی، واکنشی علیه مسیحیت و خطر آن برای سنت دین یونانی بود، این گرایش را در حقیقت می‌توان آخرین و بسط‌یافته‌ترین مرحله‌ای دانست که فیلسوفان یونانی از عصر باستان تا آن زمان، در تلاش‌هایشان برای آشتی‌دادن فلسفه و سنت دینی یونان، بدان نائل گشتند.^۴

نظام‌یافته‌ترین رویکرد الهیاتی به افلاطون را در مکتب نوافلاطونی آتن^۵ و نزد برجسته‌ترین فیلسوف این مکتب یعنی پروکولوس^۶ می‌توان یافت. او در هماهنگی با چشم‌انداز کلی مکتب آتن، افلاطون را یک «متأله» و آثارش را «متون مقدس» می‌انگاشت. پروکولوس بر اساس چنین دیدگاهی، هدفی دوجبهی برای خود تعریف کرد: نخست، استخراج نظام الهیاتی از آثار افلاطون؛ و دوم، نشان‌دادن هماهنگی و توافق آن با دیگر سنت‌های الهیاتی یونان، یعنی الهیات اورفئوس، هومر، هزیود، فیثاغوریان، و نیز الهیات سروش‌های کلدانی^۷ (۶، ص: ۸۸). وی کوشید این هدف را در اثری که در اواخر زندگی خود نگاشت محقق سازد. این اثر همان کتاب شش جلدی *الهیات افلاطونی* است که می‌توان آن را نوعی جامع الهیات یونانی دانست.

هدف این مقاله توضیح و تحلیل رویکرد الهیاتی پروکولوس به افلاطون است. این تحلیل به‌طور عمده، بر دوازده فصل نخست از جلد اول *الهیات افلاطونی* و تا اندازه‌ای بر اثر دیگر

پروکلوس، یعنی تفسیر پارمنیدس/افلاطون، متمرکز است. بررسی متن‌محور ما نشان خواهد داد که پروکلوس تفسیر الهیاتی‌اش از افلاطون را طی سه گام یا بر اساس سه پیش‌فرض اساسی توجیه و تبیین کرده است. وی در وهله‌ی نخست، با یکسان دانستن الهیات و فلسفه‌ی اولی، نشان می‌دهد که تنها افلاطون توانسته است موضوع راستین این علم را تعیین کند. در وهله‌ی دوم، با قول به انواع مختلف گفتمان‌های الهیاتی، ادعا می‌کند که افلاطون در گفت‌وگوهایش از همه‌ی این انواع بهره‌جسته و افزون بر این، تعالیم الهیاتی وی با آموزه‌های متألهان دین یونانی سازگار است. در وهله‌ی سوم، با بیان این که گفتمان علمی-دیالکتیکی درباره‌ی الهیات، منحصرأز آن افلاطون است، تصریح می‌کند که افلاطون این الهیات علمی را در گفت‌وگوی پارمنیدس، به کامل‌ترین شکل ارائه کرده است. به‌علاوه، به‌نظر پروکلوس، پارمنیدس چهارچوب و شالوده‌ای را فراهم می‌آورد که دیگر گفتمان‌های الهیاتی را می‌توان در آن گنجانده و رمزگشایی کرد.

شرح و بررسی این سه گام یا سه پیش‌فرض بخش‌های اصلی مقاله را تشکیل خواهند داد. ایده‌ی اصلی مقاله این است که همین سه پیش‌فرض و نسبتشان با یکدیگر است که استخراج الهیات به‌مثابه‌ی یک دانش سیستماتیک از آثار افلاطون را برای پروکلوس ممکن می‌سازند. از این‌رو، رویکرد پروکلوس به افلاطون، در مقام مؤسس الهیات سیستماتیک علمی، تفسیری خاص و ویژه است که دست‌کم با رویکردهای معاصر بسیار متفاوت است.

۲. الهیات به‌مثابه‌ی فلسفه‌ی اولی

پروکلوس در خلاصه‌ی رئوس مطالب جلد نخست الهیات/افلاطونی، بحث خود درباره‌ی خود الهیات^۱ (ص: ۱۶ و ۱۲ و ۱۴، ص: ۶) بر طبق فلسفه‌ی افلاطون را در قالب سه پرسش آغاز می‌کند: «از نظر افلاطون یک الهیات‌دان کیست؟ از کجا می‌آغازد و تا کدامین اقنوم صعود می‌کند؟ و کدامین قوه‌ی نفس را به‌ویژه فعال می‌سازد؟» (ص: ۱ و ۱۴، ص: iii). در این‌جا، پروکلوس با به‌کار بردن یکی از اساسی‌ترین اصطلاحات رایج در وجودشناسی نوافلاطونیان، یعنی «اقنوم»^۲، به‌نحوی به پیوند مفهوم الهیات با وجودشناسی فلسفی در اندیشه‌ی خود اشاره می‌کند. وانگهی پرسش آخر نیز متضمن بحثی درباره‌ی روش معرفت‌شناسی الهیات مدّ نظر پروکلوس است. اما پیش از پرداختن به این پرسش‌ها، درباره‌ی کاربرد اصطلاح «الهیات/تنولوجیا» نزد افلاطون و ارسطو نکاتی مقدماتی را خاطر نشان می‌کنیم.

به‌گفته‌ی ورنر یگر (۱۱، ص: ۴ و ۳، ص: ۲۸)، این اصطلاح «نخستین بار» از سوی افلاطون در کتاب دوم جمهوری (۱۲: ۳۷۹ الف) به‌کار گرفته شد، آن‌جا که سقراط از

الگوهای سخن می‌گوید که شاعران باید بر اساس آن‌ها اسطوره‌سرایایی کنند.^{۱۰} بنابراین، این اصطلاح در نخستین کاربردش، به صورت *theologias*، صرفاً به معنای لفظی «سخن گفتن درباره‌ی خدایان» بود و بدین اعتبار، تنها به اساطیر باستانی مانند اساطیر هومر و هزیود اشاره داشت. نکته‌ی شایان توجه این است که افلاطون اصطلاح *تئولوگیا* را در زمینه‌ی نقدش بر آن صفات و عواطفی که اسطوره‌سرایان به سرشت الاهی نسبت می‌دهند به کار می‌برد. اما به جای ردّ کامل الهیات اسطوره‌ای، الگوها و قواعدی را تجویز می‌کند تا آنچه به راستی شایسته‌ی خداوند است به وی نسبت داده شود. براین اساس می‌توان گفت که افلاطون شالوده‌ی ادغام الهیات اسطوره‌ای در نوعی الهیات فلسفی‌تر و بنابراین منقح‌تر را پی‌ریزی کرده است.

ارسطو در *مابعدالطبیعه*، تعبیر *theologoi* به معنای «الهیات‌دانان/ سخن‌گویان درباره‌ی خدایان» را بارها به کار می‌برد (۴، صص: ۹۸۳.ب.۲۹، ۱۰۰۰.الف.۹، ۱۰۷۱.ب.۲۷، ۱۰۷۵.ب.۲۶، ۱۰۹۱.الف.۳۴). وی در این کاربرد، الهیات را با اسطوره مترادف می‌گیرد و رویکردی انتقادی به آن دارد. با وجود این، ارسطو در کنار این نگاه انتقادی به تعبیر *تئولوگویی*، از دانشی سخن می‌گوید که از ریاضیات و طبیعیات متمایز است و درباره‌ی آن چیزی است که وجودی مفارق و نامتحرک دارد.^{۱۱} از نظر او، موجودی با این ویژگی‌ها، اگر وجود داشته باشد، موجودی الاهی^{۱۲} است و باید اصل نخستین و بنیادین باشد. در نتیجه، افزون بر طبیعیات و ریاضیات، گونه‌ی سومی از دانش یا فلسفه‌ی نظری هست که *theologiké* نام دارد (۴، صص: ۱۰۶۴.الف.۳۰ - ۳۵، ۱۰۶۴.ب.۱ - ۵). این دانش دانش نخستین است، زیرا با مهم‌ترین پاره‌ی هستی یعنی «جوهر نخستین» سروکار دارد (۴، صص: ۱۰۲۶.الف.۱۰ - ۲۰). به گفته‌ی ارسطو، متفکران زمان‌های کهن این جوهر نخستین را خدا می‌انگاشتند و این نکته‌ی الهامی را در قالب اساطیر، برای پسینیان به ارث گذاشتند (۱۰۷۴.ب.۱ - ۱۰). بدین‌سان، ارسطو نیز به‌نحو ضمنی، اتصال و پیوند میان الهیات به‌مثابه‌ی اسطوره و الهیات به‌مثابه‌ی نوعی دانش فلسفی را تصدیق می‌کند.

پروکلوس این مفهوم ارسطویی از الهیات به‌منزله‌ی فلسفه‌ی اولی را مبنای کار خود قرار می‌دهد. وی به شیوه‌ی ارسطو در کتاب *آلغای بزرگ مابعدالطبیعه*، نوعی تاریخ مختصر انتقادی درباره‌ی عقاید مختلف درباره‌ی موضوع الهیات را ارائه می‌دهد و در ضمن آن، استدلال می‌کند که نه ارسطو یا دیگر متفکران یونانی، بلکه افلاطون، به موضوع راستین این علم راه یافته است.

به گفته‌ی پروکلوس، همه‌ی کسانی که به الهیات پرداخته‌اند موجوداتی را که بنا بر سرشتشان نخستین‌اند خدا نامیده‌اند و این موجودات نخستین را موضوع دانش الهیات^{۱۳}

قرار داده‌اند. اما درباره‌ی چیستی این مبادی مطلقاً نخستین و کاملاً خودبسنده‌ی موجودات اختلاف‌نظر دارند (۱۶، صص: ۱۲ - ۱۳ و ۱۴، صص: ۶ - ۷). وی این آراء را (به غیر از رأی افلاطون) به سه دسته تقسیم می‌کند. بر طبق رأی نخست، مبادی نخستین جسمانی‌اند؛ رأی دوم آن‌ها را عالی‌ترین نفوس یعنی نفوس مجرد و متعال از جسم می‌انگارد؛ و دیدگاه سوم عقل را مبدأ و مدبر عالم می‌داند (همان). پروکلوس در *الهیات افلاطونی*، از صاحبان این آراء مختلف نام نمی‌برد، اما در تفسیر *پارمنیدس افلاطون*، آن‌ها را مشخص می‌کند. به‌گفته‌ی وی، قائلان به جسمانی بودن اصل نخستین، رواقیان بوده‌اند؛ کسی که مبدأ را نفس غیرجسمانی می‌انگاشته آناکساگوراس بوده است؛ و ارسطو عقل نامتحرک را به‌مثابه‌ی اصل نخستین معرفی کرده است (۱۸، صص: ۱۲۱۴؛ ۱۹، صص: ۵۵۷).

در خصوص این گزارش سه نکته را می‌توان ذکر کرد. نخست این‌که، چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، یکی از اهداف پروکلوس نشان‌دادن هماهنگی الهیات افلاطونی با سنت الهیاتی-دینی یونان ماقبل افلاطون، یعنی الهیات اورفئوس، هومر، هزیود و فیثاغورس است. اما در این گزارش، هیچ‌ذکری از ایشان نیامده است، درحالی‌که خود پروکلوس در آثارش از جمله در همین جلد *نخست الهیات افلاطونی*، تعبیر «الهیات‌دانان»^{۱۴} را دقیقاً برای اشاره به آن‌ها به کار می‌برد (۱۶، صص: ۹، ۲۵، ۲۶، ۱۱۲ و ۱۲۱). در توضیح این مسأله، شاید بتوان گفت چنان‌که گفتیم، منظور اصلی پروکلوس در این گزارش، الهیات به معنای فلسفه‌ی اولی است. به‌عبارت‌دیگر، او در این‌جا، الهیات در قالب و بیان مشخصاً فلسفی را در نظر داشته است. در تأیید این توضیح، می‌توان به تعبیری که پروکلوس استفاده کرده است استناد نمود. وی در فقرات مذکور، دو بار از تعبیر «دانش»^{۱۵} برای الهیات استفاده می‌کند (۱۶، صص: ۱۲، ۱۳ و ۱۴، صص: ۶، ۷). در بخش بعدی مقاله، روشن خواهد شد که او میان الهیات به‌مثابه‌ی اسطوره و الهیات به‌مثابه‌ی دانش تمایز می‌نهد و البته «الهیات‌دانان» کهن یونان را نمایندگان الهیات اسطوره‌ای می‌داند. به‌علاوه، پروکلوس در فصل ۲۸م جلد *نخست الهیات افلاطونی* (فصل ۲۷م ترجمه‌ی انگلیسی)، تصریح می‌کند که افلاطون هنگام «اسطوره‌پردازی»، «در هماهنگی و مطابقت با الهیات‌دانان»^{۱۶} عمل می‌کند (۱۶، صص: ۱۲۱ و ۱۴، صص: ۸۷). وی در ادامه، افلاطون اسطوره‌پرداز را از افلاطونی که به‌نحو عقلانی و به‌نحو دیالکتیکی به تحقیق درباره‌ی مسائل الهیاتی می‌پردازد، متمایز می‌سازد (همان). براین‌اساس، بار دیگر می‌توان گفت هدف پروکلوس در این گزارش، ارائه‌ی آراء الهیات فلسفی بوده است.

نکته‌ی دوم که در ارتباط با نکته‌ی نخست به ذهن می‌آید این است که هرچند پروکلوس عقاید «فلسفی» درباره‌ی اصل نخستین را برشمرده است، بررسی خود را بر

خلاف کسی همچون ارسطو، با فیلسوفان معروف به پیش‌سقراطی و به‌ویژه با فیلسوفان ایونی آغاز نکرده است (درباره‌ی آناکساگوراس به‌زودی سخن خواهیم گفت).^{۱۷} وی حتی در گزارش خود، ترتیب تاریخی را در نظر نگرفته، بلکه نوعی ترتیب صعودی مراتب اصلی وجود در نظام وجودشناسی نوافلاطونی را اساس کار خویش قرار داده است؛ یعنی جسم، نفس، عقل و البته احد، که قول به آن را چنان‌که در ادامه می‌آید مختص افلاطون می‌داند. به‌هر تقدیر، این پرسش همچنان بر جا می‌ماند که چرا وی طبیعت‌شناسان ایونی را دست‌کم در شمار کسانی که اصل نخستین را جسم می‌انگارند نیاورده و بلافاصله از رواقیان به‌منزله‌ی نماینده‌ی برجسته‌ی این رأی نام برده است. وی حتی از اتمیان پیش‌سقراطی و اپیکوریان معاصر رواقیان، که قائل به مبدأ مادی برای عالم بودند، نیز نامی نمی‌برد. تا جایی که جست‌وجوی نگارنده نشان می‌دهد (در *الهیات/افلاطونی*، تفسیر پارمنیدس و تفسیر تیمایوس)، به نظر می‌رسد که پروکلوس به فیلسوف-طبیعت‌شناسان ایونی توجه چندانی ندارد. وی به‌طور مشخص، در دفتر نخست تفسیر پارمنیدس، تصریح می‌کند که ایونیان بر محور طبیعت و فعل و انفعالات طبیعی می‌گردند و کل فلسفه را در بررسی این امور می‌بینند (۱۸، ص: ۶۲۹. ۲۸ - ۳۱ و ۱۹، ص: ۲۸). بدین‌سان پروکلوس در خصوص موضوع دانش الهیات، ایشان را شایسته‌ی توجه نمی‌داند.^{۱۸} البته او در میان پیش‌سقراطیان، فیثاغوریان را مستثنا می‌سازد و چنان‌که خواهیم دید، شأن ویژه‌ای در الهیات برای آن‌ها قایل می‌شود. اما این‌که چرا در گزارش خود، ذکری از مکتب فیثاغوری به میان نمی‌آورد، شاید به دلیل این باشد که آن‌ها را نه در زمره‌ی فیلسوفان، بلکه در زمره‌ی «متألهان/الهیات‌دانان» می‌انگارد.^{۱۹}

اما جایگاه و نقش آناکساگوراس در گزارش پروکلوس، در نگاه نخست، مبهم و پرسش‌برانگیز است، زیرا معلوم نیست که چرا او را نماینده‌ی شاخص دیدگاهی معرفی کرده که مبدأ نخستین را نفس می‌انگارد. البته چنان‌که گفته شد، وی فقط در تفسیر پارمنیدس، از آنکساگوراس به‌منزله‌ی نماینده‌ی این رأی نام برده است، بی‌آن‌که توضیح بیشتری در این‌باره ارائه کند. این نکته از آن‌رو عجیب می‌نماید که آناکساگوراس تقریباً نخستین فیلسوفی تلقی می‌شود که در جهان‌شناسی‌اش نه از نفس، بلکه از «عقل/نوس» سخن گفت؛ و این واقعیتی است که هم ارسطو در *مابعدالطبیعه* (۴، ص: ۹۸۴ ب. ۱۵ - ۲۰) و هم افلاطون در *فایدون* (۹۷ س) بدان تصریح کرده‌اند. مترجمان و شارحان فرانسوی الهیات افلاطونی نیز اذعان می‌کنند که در منابع موجود درباره‌ی پیش‌سقراطیان، هیچ سند و شاهد دیگری که به دیدگاه پروکلوس شبیه وجود ندارد. ایشان حدس می‌زنند که نظر پروکلوس درباره‌ی رأی آنکساگوراس، که عقل را مبدأ حرکت معرفی می‌کند، نوعی «تفسیر

افلاطونی» است که طبق آن، نفس اصل و مبدأ حرکت است (۱۶، ص: ۱۳ یادداشت سوم صفحه‌ی ۱۲ متن). اما این نظر را نمی‌توان قبول کرد، به این دلیل مهم که خود پروکلوس هم در تفسیر پارمنیدس (۱۸، ص: ۶۲۹، ۳۵ و ۱۹، ص: ۲۸) و هم در تفسیر تیمایوس (۲۰، ص: ۹۲)، به نقد سقراط به آناکساگوراس در فایدون (۹۸س) اشاره می‌کند، که به‌رغم نام بردن از «عقل»، هیچ استفاده‌ی شایسته‌ای از آن در تبیین جهان نکرده است. به‌عبارت‌دیگر، پروکلوس در مواضع دیگر، به این‌که آناکساگوراس عقل را علت و مبدأ قرار داده اذعان کرده است. با وجود این، یکی از مترجمان، یعنی وسترنیک، بعداً در مقاله‌ای (۲۴، ص: ۱۰۹) نظر پیشین خود را با ذکر این نکته تصحیح می‌کند که ارسطو در کتاب درباره‌ی نفس (۱، صص: ۱۶ - ۱۷)، تصریح می‌کند که آناکساگوراس چنان سخن می‌گوید که گویی عقل و نفس را یکی می‌شمارد. بدین‌سان به نظر می‌رسد که منشأ نظر پروکلوس درباره‌ی آنکساگوراس تفسیر ارسطو از گفته‌های وی بوده است، اما خود پروکلوس از مرجع اسنادش هیچ نامی نبرده و چنان‌که گفتیم، هیچ تحلیلی درباره‌ی دیدگاه آنکساگوراس ارائه نداده است.

نکته‌ی سوم درباره‌ی جایگاه رواقیان در این گزارش است. به نظر می‌رسد که نام بردن از ایشان به این دلیل باشد که پروکلوس مکتب رواقی را در کنار مکتب ارسطویی، دو رقیب جدی برای مکتب افلاطونی می‌انگارد. سوای این‌که وجود رقابت میان این سه مکتب مورد تأیید پژوهشگران معاصر است (۲۳، صص: ۵۴۶ - ۵۴۷ و ۱۰، ص: ۲۵۳)، این نکته را می‌توان از اشاره‌ی تلویحی خود پروکلوس در فصل ششم الهیات/افلاطونی نیز استنباط کرد. وی در آن‌جا به نظری انتقادی اشاره می‌کند که طبق آن، در نوشته‌های کسانی که پس از افلاطون آمده‌اند، یک «فرم واحد و کامل الهیات»^۲ یعنی نوعی نظام الهیاتی یکپارچه و منسجم را می‌توان یافت، درحالی‌که نزد افلاطون چنین امکانی وجود ندارد (۱۶، ص: ۲۸ و ۱۴، ص: ۱۸). از آن‌جا که پروکلوس در گزارش خود، از دیدگاه رواقیان و ارسطویان نام برده، که دو مکتب پساافلاطونی برجسته‌اند، بی‌جا نخواهد بود چنین نتیجه بگیریم که از نظر او، این دو مکتب مدعی داشتن نوعی نظام الهیاتی بوده‌اند. به‌علاوه، هرچند در تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ی فلسفه به منطق، طبیعیات و اخلاق نزد رواقیان، «الهیات» دیده نمی‌شود، می‌توان گفت الهیات ایشان با طبیعیات یکی‌ست، زیرا طبیعت از منظر رواقی، یک کل واحد است که به دو اصل فعال و منفعل تحلیل‌شدنی است. اصل فعال، نظم‌دهنده و تعیین‌بخش همان خداست. درعین‌حال، این اصل الاهی نه متعال از طبیعت، بلکه حال در آن و نیز جسمانی است (۵، ص: ۱۰۶؛ ۱۰، ص: ۲۵۴ و ۲۲، ص: ۴۱). پس مفهوم «خدا» به‌مثابه‌ی اصل جسمانی فعال و مدبر طبیعت، که با مشیت فراگیر (و البته حلول‌یافته در

عالم)، همه‌چیز را به سوی خیر هدایت می‌کند یکی از مفاهیم اساسی در اندیشه‌ی رواقی است و از این‌رو، به نظر می‌رسد پروکلوس به‌درستی دیدگاه رواقی را در شمار الهیات فلسفی زمانه‌ی خود آورده است، به‌ویژه این‌که این دیدگاه رقیب جدی برای افلاطونیان و ارسطویان بوده که خدا را فوق جسم تلقی می‌کردند.

تا این‌جا، پروکلوس در پاسخ به پرسش نخست، نشان داد که الهیات‌دان کسی است که به مبدأ یا مبادی نخستین می‌پردازد و از این‌رو، الهیات‌دان خوانده می‌شود، که مبدأ نخستین را «خدا/ تئوس» می‌نامند. بدین‌سان، به نظر می‌رسد وی با تأکید بر مفهوم خدا و نیز استفاده از تعبیر «الهیات» به‌جای فلسفه، به تعریف ارسطویی از فلسفه‌ی اولی صبغه‌ی دینی‌تری می‌بخشد و زمینه را برای پیوند الهیات دینی و الهیات فلسفی و جمع این دو در افلاطون مهیا می‌سازد.^{۲۱} وی در پاسخ به پرسش دوم، با طرح نوعی عقایدنگاری، به‌نحوی نشان داد که مهم‌ترین نظام‌های الهیاتی فلسفی درنهایت تا اقنوم عقل نام‌تحرک صعود کرده، آن را مبدأ نخستین معرفی کرده‌اند. وی در ادامه، تصریح می‌کند که اما فقط افلاطون بود که اصل مطلقاً نخستین را، که ورای جسم و نفس و حتی عقل است، با هدایت ناشی از الهام الاهی کشف کرد؛ یعنی احد متعال یا وحدت فوق عقل. از این‌رو، به‌نظر پروکلوس، افلاطون توانست نظام سلسله‌مراتبی از اقانیم اصلی فوق جسمانی را به‌طور کامل معرفی کند، یعنی احد، عقل، نفس (۱۶، ص: ۱۳ - ۱۴ و ۱۴، ص: ۷). تا این‌جا، پروکلوس الهیات افلاطونی را در قالب سلسله‌مراتبی از اقانیم، تفسیر و صورت‌بندی می‌کند که از زمان افلوپین به بعد نزد نوافلاطونیان رایج شد. البته خود افلوپین نظریه‌ی سه اقنوم اصلی را به افلاطون نسبت می‌دهد و آن را به اشاراتی در نامه‌ی دوم، تیمائوس و پارمنیدس بازمی‌گرداند (۱۳، انثاد پنجم، رساله‌ی نخست، بخش هشتم). اما پروکلوس به این تفسیر از نظام اقانیم، بسطی به‌اصطلاح پساافلوپینی نیز می‌افزاید. این بسط، که به پیروی از دادز (۱۵، صص: ۲۱۲ - ۲۱۳)، می‌توان آن را «قانون پیوستگی» نامید، عبارت از این است که صدور موجودات باید پیوسته و متصل باشد و هیچ خلئی در میان نباشد.^{۲۲} پروکلوس در این‌جا، صرفاً به نتیجه‌ی مستقیم این قانون اشاره می‌کند؛ یعنی قول به کثرات عرضی متناسب و هم‌سنخ با هر یک از اقانیم، زیرا هر اقنوم در مقام یک مونا، یعنی در مقام وحدتی که وحدت‌بخش کثرات معینی است و آن‌ها را ذیل وحدت خود گرد می‌آورد و مدبّر کثرتی هم‌مرتبه^{۲۳} با خود است (۱۶، ص: ۱۴ و ۱۴، ص: ۷ - ۸). آنچه در این‌جا مهم است کثرت متناسب و هم‌سنخ احد است، که پروکلوس از آن‌ها به «یکان‌ها/آحاد/هنادهای الاهی»^{۲۴} نام می‌برد. «یکان‌های الاهی» همان کثرت خدایان‌اند و هدف از طرح آن‌ها در حقیقت، تأمین پشتوانه‌ای فلسفی و وحدت‌بنیاد برای چندخداآوری دین یونانی بوده

است.^{۲۵} بدین‌سان از نظر پروکلوس، افلاطون با برگزشتن از جسم و نفس و عقل و طرح احد متعال و کثرت متناسب و هم‌سنخش، یعنی یکان‌های الاهی، به غایتِ قصوای دانش الهیات رسیده است. به عبارت دیگر، الهیات افلاطون دانشی است که از احد (خدا)، یکان‌های الاهی (خدایان)، نحوه‌ی صدور و ویژگی‌های آن‌ها و ربط دیگر اقانیم و موجودات با آن‌ها بحث می‌کند. به عقیده‌ی پروکلوس، این دانش مقدم بر نظریه‌ی مُثُل عقلی است (همان). به عبارت دیگر، الهیات همچون نوعی *هنولوژی-هندولوژی*^{۲۶} از *انتولوژی*، که از مرتبه‌ی مُثُل آغاز می‌شود، برتر است و بنیاد آن به شمار می‌رود.

تصور الهیات به‌مثابه‌ی دانش «احد و یکان‌های الاهی»، بسط متأخرتری بوده و به یامبلیخوس بازمی‌گردد و اساساً ویژگی مکتب سوری و آتنی است. چنان‌که در بخش چهارم مقاله توضیح خواهیم داد، به‌نظر پروکلوس، مرجعیت «افلاطونی» برای این الهیات «چندخدا‌باور وحدت‌بنیاد» را می‌توان در گفت‌وگوی پارمنیدس یافت، البته نه به‌نحو مستقیم و آشکار، بلکه بر اساس یک تفسیر خاص، که حتی در زمان پروکلوس نیز تنها تفسیر نبوده است. پس آنچه پروکلوس الهیات «افلاطونی» می‌نامد نه به‌نحو بی‌واسطه از خود متون، بلکه از مجرای یک سنت تفسیری خاص، استخراج و تدوین و تنسیق شده است.

پروکلوس پس از تعیین موضوع راستین الهیات و اسناد آن به افلاطون، در پاسخ به پرسش سومش، به معرفت‌شناسی یا روش‌شناسی متناسب با آن اشاره می‌کند. به‌نظر وی، از آن‌جا که دانش الهیات از همه‌ی انواع شناخت، حتی دانش مُثُل عقلی، فراتر است، متعلق آن نه با حس شناخته می‌شود نه با عقیده، نه با استدلال و نه حتی با تعقل شهودی (مقایسه شود با نردبان معرفت در تمثیل خط افلاطون)؛ او با ذکر اصلی معرفت‌شناختی که در مواضع مختلف آثارش بدان اشاره می‌کند، یعنی «همه‌جا شبیه‌ی شبیه را می‌شناسد» اظهار می‌دارد که این متعلق، یعنی احد فقط با حضور خود احد در نفس شناخته می‌شود، که قلّه یا صدر هستی نفس را تشکیل می‌دهد و به‌عبارتی هستی هستی آن است (۱۶، ص: ۱۵ و ۱۴، ص: ۸ - ۹). در ادامه، پروکلوس برای توصیف روش شناخت موضوع الهیات، از تعبیر دینی-عرفانی بهره می‌گیرد. به‌گفته‌ی وی، در مقدس‌ترین و نهایی‌ترین مرحله‌ی آشنایی با اسرار، سالکان رازآشنا با ورود به بخش درونی معبد، اشراق الاهی^{۲۷} را در درون خودشان دریافت و در الوهیت مشارکت می‌کنند. همین نحوه‌ی معرفت و آشنایی، در الهیات نیز رخ می‌دهد، زیرا نفس با روی آوردن به خود، گام‌به‌گام به ذات خود نائل می‌شود: ابتدا این‌گونه است که تنها خود را نفس مشاهده می‌کند؛ اما با رسوخ ژرف‌تر در معرفت خویش، عقل و مراتب موجودات را در خودش می‌یابد؛ و با پیش‌رفتن به درونی‌ترین حریم^{۲۸}

خویش، درحالی که دیدگانش بسته است، سلسله مراتب خدایان یا یکان‌های الهی موجودات را به نظاره می‌نشیند (۱۶، ص: ۱۶ و ۱۴، ص: ۹).

بدین‌سان، هرچند موضوع الهیات واقعیت عینی احد و یکان‌های الهی و فیضان‌های آن‌ها در عالم وجود است، طریق معرفت بدان‌ها از راه حرکت درونی نفس از مراتب نفس و عقل و هستی و عروج به مرتبه‌ی الهی است و در این عروج، نفس با هستی هستی خویش یگانه می‌شود و در حقیقت، آن چیزی می‌شود که هست. پروکلوس این نحوه از شناخت فوق عقلی را از اشاره‌ای در *آلکبیداس اول افلاطون* (۱۳۳ب-س) برگرفته و آن را با شرح و بسط افلوپین تلفیق کرده است (۱۳، انثاد ششم، رساله‌ی نهم، بخش یازدهم). پس الهیات افلاطونی بدان‌گونه که پروکلوس آن را توصیف می‌کند، هرچند نوعی دانش سیستماتیک است، این دانش منحصر به نظامی از مفاهیم عقلی نیست، بلکه غایت نهایی این دانش، تبدل وجودی نفس و یگانه شدن با الوهیت است. از این‌رو، پروکلوس معتقد است که حتی افلاطون در مقام یک الهیات‌دان نوعی، کاشف اسرار و راهبر به آن‌هاست، که اسرار مقدس خدایان و فیضان‌شان بر موجودات را کشف و بیان می‌کند (۱۶، ص: ۶ و ۱۴، ص: ۲).

۳. انواع مختلف گفتمان‌های الهیاتی

گام بعدی پروکلوس برای تبیین فهم الهیاتی‌اش از افلاطون، نشان دادن این نکته است که افلاطون نه تنها موضوع راستین الهیات و روش معرفت‌شناختی آن را تعیین کرده، بلکه وی در همه‌ی آثارش، به‌ویژه در آثار اصلی، اساساً به همین موضوع پرداخته؛ اما در مقام تعلیم این موضوع واحد، از شیوه‌های بیانی مختلفی استفاده کرده است. پروکلوس در تفسیر پارمنیدس (۱۸، صص: ۶۴۶-۶۴۷؛ ۱۹، ص: ۳۹-۴۰) به‌نحو اجمالی و در *الهیات افلاطونی* به‌نحو مفصل‌تری از این شیوه‌های بیانی سخن می‌گوید. مبنای تحلیل ما اثر دوم است.

به‌نظر پروکلوس به‌طور کلی، چهار نوع گفتمان الهیاتی^{۲۹} وجود دارد که دو نوع آن از زبان اشاره و کنایه^{۳۰} و دو نوع دیگر از زبان روشن و بی‌پرده استفاده می‌کنند.^{۳۱} نوع نخست از خدایان به زبان سمبولیک^{۳۲} و اسطوره سخن می‌گوید. این گفتمان الهیاتی به سنت اورفئوسی و به‌طور کلی به سنت شاعران اسطوره‌سرا تعلق دارد. نوع دوم از تصاویر یا نگاره‌ها^{۳۳} بهره می‌گیرد. نمونه‌ی شاخص این نوع گفتمان الهیات فیثاغوریان است. به‌گفته‌ی پروکلوس، علوم ریاضی برای فیثاغوریان چونان تذکاری برای مبادی الهی به‌کار می‌رود و بدین اعتبار، مفاهیم این علوم در حکم تصویرند، زیرا ایشان اعداد و اشکال را به خدایان ارجاع می‌دادند. نوع سوم حقایق مربوط به خدایان را نه از خلال حجاب رمز و تصویر، بلکه به‌نحو مستقیم و از طریق خود الهام^{۳۴} آشکار می‌سازد. مثال بارز این نوع گفتمان

الهیاتی سروش‌های کلدانی است. در نهایت، نوع چهارم عبارت است از گفتمان علمی^{۳۵} و دیالکتیکی. به عقیده‌ی پروکلوس، هرچند این نوع اخیر خاستگاهی الثایی دارد، در واقع، مختص فلسفه‌ی افلاطون است (۱۶، ص: ۲۰ و ۱۴، ص: ۱۲). خود پروکلوس به‌نحو مبسوط و روشمند و منسجم، درباره‌ی این چهار نحوه بیان بحث نکرده است، اما از خلال اشاراتش هم در اثر مورد بررسی در این جا و هم در برخی آثار دیگرش، می‌کوشیم تحلیلی از دیدگاه وی در این باره ارائه دهیم.

ویژگی گفتمان نخست، یعنی گفتمان سمبولیک و اسطوره‌ای، این است که به‌طور عمده از تصورات محسوس بهره می‌گیرد. استفاده‌ی این تصورات محسوس از سوی شاعران اسطوره‌سرا به گونه‌ای است که به‌گفته‌ی پروکلوس، حقیقت در پس «حجب بسیار» پوشیده می‌شود و اسرار خدایان از طریق نوعی «معنای مستتر یا اشاره‌ای مبهم» بیان می‌شود. این از آن‌روست که در بیان اسطوره‌ای نه‌تنها محسوس به جای معقول و مادی به جای مجرد می‌نشیند، بلکه حتی «شیخ و دروغ»^{۳۶} به‌جای حقیقی می‌نشیند. از ادامه‌ی سخن پروکلوس می‌توان چنین استنباط کرد که منظور وی تصویرپردازی «بسیار تراژیک» در اساطیر است که طبق آن، خدایان مرتکب افعال ضد‌اخلاقی می‌شوند (۱۶، ص: ۲۱ و ۱۴، ص: ۱۳). نکته‌ی مهمی که پروکلوس خاطر نشان می‌کند این است که این تصاویر تراژیک ضد‌اخلاقی «سمبول‌هایی» اند (همان) که حقایق الاهی را می‌پوشانند. وی در مقاله‌ی ششم، تفسیر جمهوری تصریح می‌کند که «شرح و بیان سمبولیک» به سرشت امور با «متضادترین»^{۳۷} تعبیر «اشارت می‌کند» (۲۱، صص: ۷۲، ۸۴، ۲۹۴). پروکلوس در ادامه‌ی بحثش در *الهیات افلاطونی*، خاطر نشان می‌کند که افلاطون همین شیوه‌ی تراژیک در اسطوره‌سرایي را برای تربیت نامناسب و بیگانه با آن می‌داند. در همان حال، خود افلاطون آن بیان‌های اسطوره‌ای درباره‌ی خدایان را توصیه می‌کند که پذیرفتنی‌تر و با حقیقت و نیز با اندیشه‌ی فلسفی هماهنگ‌ترند. وی چنین الگوی الهیات اسطوره‌ای قابل قبولی را در جمهوری و نمونه‌هایی از آن را در *مهمانی*، *پروتاگوراس* و *گرگیاس* ارائه می‌کند. افلاطون نیز البته در این موارد بیان سمبولیک دارد (۱۶، صص: ۱۸ - ۱۹ و ۱۴، صص: ۱۱، ۱۳)، اما با توجه به نقدش بر اساطیر باستان، می‌توان نتیجه گرفت که سمبول‌های مورد استفاده‌ی او تعبیر متضاد نیستند، بلکه شباهت بیشتری با حقایق الاهی دارند. به هر تقدیر، از نظر پروکلوس، افلاطون الهیات اسطوره‌ای را مطلقاً رد نمی‌کند، بلکه صورت تنقیح‌یافته‌ای بدان می‌بخشد. وی در کل مقاله‌ی ششم تفسیر جمهوری می‌کوشد تمایز اساطیر افلاطونی و اساطیر شاعران را تمایز میان اساطیر تربیتی و اساطیر سری و باطنی معرفی کند و بدین طریق بر اساس نوعی تمایز مرتبتی، آن‌ها را با یک‌دیگر آشتی دهد.

گفتمان دوم، یعنی مفاهیم ریاضی را حد واسط محسوس و معقول می‌توان دانست؛ یعنی در عین این که متعلق ادراک عقلی‌اند، اما به شیوه‌ی حسی نیز قابل نمایش‌اند. بدین لحاظ، شاید بتوان گفت اعداد و اشکال ریاضی تصاویر تا اندازه‌ای مجردتر و بنابراین متناسب‌تری با مبادی الهی فراهم می‌آورند و ربط مستقیم‌تری با آن‌ها دارند یا دست‌کم آمیخته به «ضد» این مبادی نیستند. به‌گفته‌ی پروکلوس، افلاطون به‌ویژه در تیمایوس از این نوع گفتمان بهره گرفته است (۱۶، ص: ۱۹ و ۱۴، ص: ۱۱). اما نکته‌ی مهمی که پروکلوس در ادامه می‌افزاید (همان) این است که «مباحث طبیعیاتی و اخلاقی» او می‌تواند افزود مباحث سیاسی افلاطون «در دیگر گفت‌وگوها» بحث از مبادی الهی «از راه تصاویر»^{۳۸} است. بدین‌سان پروکلوس در این‌جا، مفهوم تصویر یا انگاره را به مباحث طبیعیاتی، اخلاقی و سیاسی در گفت‌وگوهای افلاطون گسترش می‌دهد تا از این طریق، بتواند نشان دهد که «همه‌ی» گفت‌وگوهای افلاطونی، دغدغه‌ای اساساً الهیاتی دارند. بدین اعتبار، بر خلاف بیشتر تفاسیر امروزی، که مباحث الهیاتی یا مابعدالطبیعی افلاطون را تابع دغدغه‌های اخلاقی و به‌ویژه سیاسی می‌دانند، پروکلوس، کاملاً به‌عکس، مباحث طبیعیاتی، اخلاقی و سیاسی در آثار افلاطون را تابع دغدغه‌ی الهیاتی می‌انگارد و حتی مفاهیم طبیعی، اخلاقی و سیاسی را تصاویری معرفی می‌کند که به شیوه‌ی خود، گویی نظام مرتبه‌ی الهی را باز می‌نمایانند. نکته‌ی مهم دیگر این است که پروکلوس بیان از راه تصاویر را بیان «از طریق مشابهت»^{۳۹} نیز می‌نامد (۱۶، ص: ۱۹ و ۱۴، ص: ۱۲). شاید این ویژگی را وجه تمایز تصویر از سمبول (به معنایی که بر اسطوره‌های شاعران قابل اطلاق است) بتوان دانست. اما وی در تفسیر جمهوری تصریح می‌کند که اساطیر تربیتی «از طریق شباهت سمبول‌ها» به مبادی الهی مرتبط می‌شوند (۲۱، ص: ۸۴). بدین‌سان می‌توان گفت در اساطیر تربیتی افلاطون، سمبول و تصویر بر هم منطبق می‌شوند و به‌اعتباری، اساطیر افلاطونی در کنار مباحث اخلاقی و سیاسی و طبیعی، همه در حکم تصویر مبادی الهی‌اند، یا به اعتباری دیگر، این‌ها همه سمبول‌های آن مبادی‌اند؛ البته سمبول‌هایی شبیه و نه متضاد.

گفتمان نوع سوم، یعنی گفتمان الهامی از گونه‌ی بیان روشن و بی‌پرده است. پروکلوس در فصل دوم الهیات افلاطونی، با اشاره‌ی تلویحی به شیوه‌ی الهامی، آن را همچون شیوه‌ی وصف می‌کند که «بسیار صریح و قاطع»^{۴۰} است (۱۶، ص: ۹ و ۱۴، ص: ۴). وی همچنین در مقاله‌ی سیزدهم تفسیر جمهوری، در توضیح سخنان موساسا درباره‌ی چگونگی زوال آرمان‌شهر، در ابتدای کتاب هشتم جمهوری می‌گوید که شیوه‌ی تعلیم آن‌ها آمیزه‌ای است از تعلیم با تصویر، زیرا از تصاویر عددی در این سخنان استفاده شده است و نیز «بیان قاطع و صریح»، زیرا این نحوه‌ی بیان شایسته‌ی سخنان خدایان و نیز شایسته‌ی الهام‌یافتگان

خدایان است (۱۷، ص: ۱۱۲). این الهام‌یافتگان حقیقت خدایان به‌خودی خود را نه از خلال حجاب‌ها بلکه توسط خود خدایان بیان می‌کنند (۱۶، ص: ۲۰ و ۱۴، ص: ۱۲). اگرچه پروکلوس در این سخنان تا اندازه‌ای به تفاوت میان بیان الهامی و بیان سمبولیک از حیث آشکار بودن اولی و در پرده بودن دومی اشاره کرده است، از آن‌جا که بیان الهامی نیز قالب زبان بشری به خود می‌گیرد، وی مشخص نمی‌کند مرز میان الهام با بیان تصویری، یعنی بیان از راه شباهت، و نیز بیان مفهومی فلسفی چیست. آیا در الهام، تعبیر و کلمات از خود خدایان است درحالی‌که در سه نوع دیگر، عامل انسانی در استفاده از تعبیر دخالت دارد؟ مسأله زمانی مبهم‌تر می‌شود که دریا بیم اصطلاحی را که پروکلوس برای گفتمان نوع سوم به کار می‌برد، یعنی *entheastikōs*، دقیقاً همانی است که افلاطون در *ایون* در وصف شاعران و از جمله هومر به کار برده است. به‌گفته‌ی افلاطون، شاعران نه از راه فن، بلکه همچون الهام‌یافتگان و مجذوبان^{۴۱} شعر می‌سرایند (۵۳۴ب و نیز ۵۳۳ا). وی می‌افزاید شاعران با نیرو و تأثیری الهی سخن می‌گویند (۵۳۴س) و نه خود ایشان، که خدا خود از زبان آن‌ها سخن می‌گوید (۵۳۴د). به‌گفته‌ی افلاطون، شاعران حلقه‌ی نخست سلسله‌ی مجذوبان خدایان‌اند و به‌ویژه از اورفئوس و هومر یاد می‌کند (۵۳۶ب)، یعنی کسانی که از نظر پروکلوس، نخستین نوع گفتمان الهیاتی را به کار برده‌اند. براین‌اساس، مرز گفتمان الهامی و گفتمان سمبولیک-اسطوره‌ای در اندیشه‌ی پروکلوس مبهم به نظر می‌رسد. در تأیید این نظر، می‌توان افزود که وی در *الهیات افلاطونی*، نمونه‌ی گفتمان الهامی مورد استفاده‌ی افلاطون را در *فایدروس* می‌یابد، درحالی‌که در تفسیر جمهوری می‌گوید سقراط در *فایدروس* به‌شیوه‌ای «الهامی و شاعرانه» سخن می‌گوید و نور الهی خیالش را به سوی «روایت سمبولیک» به جنبش درآورده است (۲۱، ص: ۲۳۶).^{۴۲}

اما گفتمان چهارم با مفاهیم عقلی مجرد سروکار دارد و از این‌رو، برای پروکلوس، در هماهنگی با معرفت‌شناسی افلاطونی، شأن علم یا اپیستمه دارد. از نظر پروکلوس، افلاطون تنها کسی است که کوشیده به‌نحو روشمند، تمایزهای دقیق و درستی برقرار سازد و با استفاده از مفاهیم دیالکتیکی، همچون واحد/احد، هستی، کل، جزء، همان، دیگر، شبیه، ناشبیه و غیره، صدور منظم کل اجناس الهی (سلسله‌مراتب خدایان)، صفات مشترک همه‌ی مراتب و صفات خاص هر یک از مراتب خدایان را تبیین و عرضه کند. به‌گفته‌ی وی، افلاطون این مهم را به‌ویژه در نیمه‌ی دوم گفت‌وگوی *پارمنیدس* محقق ساخته است (۱۶، ص: ۱۲ - ۲۰ و ۱۴، ص: ۱۲). نکته‌ای که در این‌جا به ذهن متبادر می‌شود این است که محتوای حقیقی دانش الهیات، چنان‌که در بخش قبل گفته شد، حتی از شناخت عقل شهودی نیز برمی‌گذرد. براین‌اساس، می‌توان گفت که از نظر پروکلوس، دانش الهیات

به‌عنوان نظام علمی متشکل از مفاهیم مجرد دیالکتیکی، دانش الهیات صرفاً در مقام تعلیم و تربیت است. البته این مرتبه یک شرط مقدماتی لازم در الهیات محسوب می‌شود و این از آن‌روست که پروکلوس نه در صدور مراتب هستی و نه در صعود نفس انسانی به سوی مبدأ، هیچ طفره و پرشی روا نمی‌دارد. وی در تفسیر پارمنیدس تصریح می‌کند که بیدار کردن تصویر احد، که در نفس حاضر است و نفس را به او متصل می‌سازد، مستلزم فعال کردن عقل شهودی است و فعال کردن عقل شهودی نیز مستلزم به‌کارگرفتن کامل مفاهیم عقل جزوی و استدلالی و قوه‌ی استدلال و برهان در گام‌های مقدماتی است (۱۸، صص: ۱۰۷۱ - ۱۰۷۲ و ۱۹، صص: ۴۲۴ - ۴۲۵). تلقی مفاهیم دیالکتیکی-فلسفی همچون ابزار تمهیدی، این نتیجه را در پی می‌آورد که از نظر پروکلوس، این مفاهیم نیز شأن نوعی «نشان» داشته باشند. وی به‌ویژه در تفسیر فرض‌های اول و دوم پارمنیدس افلاطون درباره‌ی یک، این مفاهیم را چونان نشان و علامت^{۴۳} مرتبه‌ای از خدایان معرفی می‌کند (۱۸، صص: ۱۱۷۲ - ۱۱۷۳ و ۱۲۰۵ و ۱۹، صص: ۵۲۳ - ۵۲۴ و ۵۵۱). نکته‌ی قابل توجه در این‌باره این است که پروکلوس در همان اثر، اظهار می‌کند که افلاطون به وسیله‌ی «نام‌های فلسفی»، مراتب الهی را «به‌نحو سمبولیک» نامیده است و در جاهای دیگری نیز این مفاهیم را سمبول می‌خواند (۱۸، صص: ۱۰۶۱ - ۱۰۶۲ و ۱۰۸۵ و ۱۱۱۱ و ۱۹، صص: ۴۱۷ - ۴۱۸ و ۴۳۵ و ۴۵۵). بدین‌سان بار دیگر دلالت مفهوم سمبول چنان گسترش می‌یابد که مفاهیم مجرد فلسفی را نیز شامل می‌شود. براین‌اساس، می‌توان گفت نزد پروکلوس هر بیان الهیاتی نهایتاً بیان سمبولیک است. همچنین پروکلوس مفاهیم فلسفی درباره‌ی خدایان را از سنخ «مفاهیم مشترک»^{۴۴} یا «مفاهیم پیشینی»^{۴۵} می‌داند که «به حسب طبیعت در ما» هستند و به‌عبارت‌دیگر «فطری»^{۴۶} اند و بنابراین «غیراکتسابی» و «تحریف‌نیافته»^{۴۷} اند (۱۶، صص: ۲۲ و ۱۴، صص: ۱۳). شاید بتوان گفت این مفاهیم در حکم نشان‌ها یا سمبول‌هایی‌اند که نه از بیرون، بلکه از درون و به‌نحو مستقیم‌تر به شناخت مراتب الهی راه می‌برند. وانگهی پروکلوس معتقد است که اساطیر به‌نحوی مفاهیم فطری را در ما بیدار می‌سازند (۱۶، صص: ۲۹ و ۱۴، صص: ۱۸). از این‌رو، می‌توان گفت «دانش» الهیات از طریق تأویل یا تفسیر «سمبول»های اسطوره‌ای و نیز «تصاویر» می‌کوشد هماهنگی آن‌ها را با مفاهیم فطری و نخستین نفس درباره‌ی الوهیت نشان دهد. در این‌جا، عمل تفسیر همچون نوعی حرکت صعودی از نظام سمبول/نشانه‌های فروتر و بیرونی به سمبول/نشانه‌های برتر و درونی نمودار می‌شود. نسبت میان بیان فلسفی با دو بیان سمبولیک و تصویری از این اشارات پروکلوس را نیز می‌توان دریافت. وی در فصل دوم *الهیات افلاطونی*، مبنای روش خود در طرح مباحث را وضوح، تمایز و سادگی معرفی

«افلاطون الاهی»؛ تفسیر الهیاتی پروکلوس از گفت‌وگوهای افلاطون ۱۰۳

می‌کند و براین اساس می‌گوید که آنچه را به صورت سمبول ابلاغ شده است به تعلیمی روشن و آشکار ترجمه می‌کند و آنچه را در قالب تصاویر منتقل شده، به نمونه و الگوی اصلی‌اش بازمی‌گرداند (۱۶، ص: ۹ و ۱۴، ص: ۴).

در خصوص نسبت بیان الهامی با بیان فلسفی-دیالکتیکی، که هر دو بیان‌هایی بی‌پرده‌اند، وضع پیچیده‌تر می‌نماید. پروکلوس در همان فقره‌ای از تفسیر پارمنیدس، که از نام‌های فلسفی و سرشت سمبولیک‌شان سخن می‌گوید، تصریح می‌کند که این نام‌ها از سنخ «نام‌هایی نیستند که برگرفته از مراتب خدایان‌اند و از سوی خدایان ابلاغ شده‌اند و بنابراین هستی آن‌ها را آشکار می‌سازند» (۱۸، ص: ۱۰۶۲ و ۱۹، ص: ۴۱۷). با وجود این، نام‌های فلسفی نیز متناسب‌اند و نظم و ترتیب‌شان با نظم مراتب الاهی هماهنگ است (همان). آیا پروکلوس بدین شیوه، نوعی برتری از حیث درجه‌ی آشکارکنندگی برای بیان الهامی قائل نشده است؟ در این صورت، آیا الهیات فلسفی-علمی باید با مرجع الهامی هماهنگ شود؟ وانگهی نسبت مفاهیم فطری و خدشه‌ناپذیر، که الهیات علمی با آن‌ها سر و کار دارد، با نام‌های الهامی خدایان چگونه است؟ آیا این مفاهیم را هم نمی‌توان نوعی الهام به اصطلاح تکوینی خدایان به نفس انسانی دانست و در این صورت، آیا این مفاهیم و آن نام‌ها هم‌پایه نخواهند بود؟ این پرسش اخیر زمانی بیشتر قوت می‌گیرد که در بابیم پروکلوس در سطور ابتدایی فصل دوم *الهیات افلاطونی*، تعبیر «فلسفه‌ی الهامی افلاطون»^{۴۷} را به کار می‌برد (۱۸، ص: ۸ و ۱۴، ص: ۳). شاید بتوان از ادامه‌ی سخنان پیش‌گفته‌ی پروکلوس درباره‌ی مبنای روشش (در همان فصل دوم)، نسبتی را میان بیان الهامی و فلسفی استنباط کرد. وی می‌گوید آنچه را به صورت «قول قطعی و جازم» بیان شده با «دلیل بررسی و اثبات می‌کند»^{۴۸} (۱۸، ص: ۹ و ۱۴، ص: ۴). بر اساس این گفته، شاید بتوان نتیجه گرفت که در این‌جا، بیان فلسفی تأیید برهانی الهام مستقیم را تدارک می‌بیند. چنین برداشتی البته با دیدگاه کلی پروکلوس، که منسک و آیین دینی یا *تئورژی*^{۴۹} را بر فعالیت فلسفی مقدم و اولی می‌داند، ناسازگار نیست.

به هر تقدیر، تا این‌جا روشن شد که ایده‌ی گونه‌های مختلف بیان یا گفتمان الهیاتی وحدت‌بخشیدن گفت‌وگوهای افلاطونی حول محوری واحد را برای پروکلوس امکان‌پذیر می‌سازد. این محور واحد همان الهیات به‌مثابه‌ی یگانه موضوع اصلی آثار افلاطون است. به عبارت دیگر، ایده‌ی مذکور وحدت موضوعی گفت‌وگوها و بنابراین پیوند درونی آن‌ها را نشان می‌دهد. البته می‌توان گفت که از یک منظر تحلیلی و سخت‌گیرانه و انتقادی، تفکیک‌نکردن روشن و دقیق این بیان‌ها و آمیختگی‌شان با یکدیگر، در واقع نوعی «ترفند» تفسیری برای یکپارچه ساختن نوشته‌های افلاطون است. اما از سوی دیگر، می‌توان این نظر

گرش (۸، ص: ۲۲) را نیز شایسته‌ی تأمل دانست، که به لحاظ فلسفی، ساده‌لوحانه است که تصور کنیم تفکیک کامل و تعیین مرز دقیق این گفتمان‌ها مخصوصاً در زمینه و بستر الهیات امکان‌پذیر است و ظاهراً پروکلوس از این تصور ساده‌لوحانه اجتناب کرده است. افزون بر این، تصدیق به وجود گفتمان‌های الهیاتی گوناگون، به تحقق وجه دوم هدف پروکلوس، که در مقدمه ذکر شد، کمک می‌کند؛ یعنی مبنایی می‌شود تا دیدگاه افلاطون با «سنت‌های الهیات‌دانان درباره‌ی اسرار مقدس» هماهنگ^{۵۱} نشان داده شود. به گفته‌ی پروکلوس، کل «الهیات یونانی» از «رازآموزی اورفئوس» سرچشمه می‌گیرد. در وهله‌ی نخست، فیثاغورس این تعلیم مقدس درباره‌ی خدایان را فرا می‌گیرد و در وهله‌ی بعد، «افلاطون از نوشته‌های فیثاغوری و اورفئوسی، دانش کامل الهیات را دریافت می‌کند» (۱۸، صص: ۲۵ - ۲۶ و ۱۹، ص: ۱۶). بدین‌سان، از نظر پروکلوس، کل سنت الهیاتی یونان به‌رغم تفاوت در شیوه‌ی بیان، خواه سمبولیک خواه الهامی خواه تصویری و خواه فلسفی، یک سلسله‌ی واحد مستمر را از اورفئوس تا افلاطون تشکیل می‌دهد.

۴. گفت‌وگوی پارمنیدس چنان سرّ اکبر^{۵۱} الهیات افلاطون

هرچند تا این‌جا پروکلوس کوشید نشان دهد که افلاطون موضوع راستین الهیات را مشخص کرده است و نیز همه‌ی آثارش با نحوه‌ی بیان‌های گوناگون، در نهایت هدف الهیاتی دارند، به نظر می‌رسد این گام‌ها هنوز برای استخراج نوعی «نظام علمی» الهیات از آثار افلاطون کافی نباشند. از این‌رو، پروکلوس با هدف جواب از سؤال مقدر، اعتراضی فرضی را مطرح می‌کند که به‌طور خلاصه بدین شرح است: بر هم انباشتن ایده‌ها و عباراتی که در میان آثار افلاطون پراکنده‌اند و آن‌ها را در آمیزه‌ای گرد هم آوردن، «الهیات» را به‌مثابه‌ی یک علم، ایجاد نمی‌کند. به‌عبارت‌دیگر، چنین شیوه‌ی ساختاری متشکل از تصورات و تصدیقات که به‌نحو سیستماتیک، سلسله‌مراتب الهی را به صورت جامع و کامل و یک‌جا و نیز به روشی مستدل و برهانی نمایش دهد ایجاد نمی‌کند. آن نوع الهیات سرهم‌بندی شده بسان تلاش کسانی است که به‌سبب نبود یک کلّ حقیقی مقدم بر اجزا می‌کوشند که با سرهم‌کردن اجزا به یک کل اعتباری و تصنعی دست یابند یا با چیدن چیزهای ناکامل در کنار هم، یک وجود کامل حاصل کنند، درحالی‌که علت موجه‌ی وجودات ناکامل وجود کامل است. در نتیجه، چنین الهیات تصنعی، که گویی حاصل دخل و تصرف در نوشته‌های افلاطون و بیرون‌کشیدن آراء الهیاتی از زمینه و متن اصلی‌شان است، وجود چنین علمی را در فلسفه‌ی افلاطون، که واجد تمامیت و کمال و تقدم نسبت به دیگر مباحث باشد، ثابت نمی‌کند. البته در گفت‌وگوی تیمائوس نوعی فلسفه‌ی کامل طبیعت و در گفت‌وگوهای

جمهوری و قوانین نظامی از فلسفه‌ی اخلاق را می‌توان یافت، اما هیچ اثری وجود ندارد که به الهیات به صورت نظام‌مند و جامع پرداخته باشد (۱۶، صص: ۲۷-۳۰ و ۱۴، صص: ۱۷-۱۹). پروکلوس اقرار می‌کند که پاسخی که به این اعتراض خواهد داد «خلاف‌آمد عادت و نظر مقبول»^{۵۲} می‌نماید و صرفاً برای پاره‌ای از افلاطونیان راستین، «روشن و بدیهی» است. به عقیده‌ی وی، برای یافتن دانش الهیات به صورت کامل و جامع در یک گفت‌وگوی افلاطونی، باید به پارمنیدس رجوع کرد. پروکلوس ادعا می‌کند که کل «اصول و مبادی دانش الهیات»^{۵۳} به‌طور کاملاً آشکار، در این گفت‌وگو دیده می‌شود، به طوری که این اثر چیزی نیست مگر «سرودی در حمد و ثنای پیدایش خدایان». دیگر گفت‌وگوهای افلاطونی فقط بخش‌هایی از این الهیات را بیان می‌کنند. از این‌رو، لازم است که همه‌ی آن‌ها را در جهت «نظریه‌ی واحد و کامل»^{۵۴} پارمنیدس گرد هم آورد و وحدت بخشید.^{۵۵} از این طریق، ناکامل بر کامل و جزء بر کل استوار می‌شود (۱۶، صص: ۳۱-۳۲ و ۱۴، صص: ۲۰-۲۱). با توجه به این مطالب، می‌توان گفت که روایت الهیاتی پروکلوس از آموزه‌ها و آثار افلاطون به‌طور کلی و نیز اعتقادش به وجود «الهیات افلاطونی» به‌منزله‌ی یک دانش عقلی، بر فهم و تفسیر «الهیاتی» گفت‌وگوی پارمنیدس استوار است.

به‌نظر پروکلوس، گام نخست و شرط اساسی در استخراج یک الهیات سیستماتیک از پارمنیدس، فهم درست موضوع این گفت‌وگو، و به‌عبارت دقیق‌تر، فهم موضوع بخش دوم آن است. در این بخش، پارمنیدس به شیوه‌ی دیالکتیکی به بررسی همه‌ی نتایجی می‌پردازد که از فرض وجود «یک/واحد» و نیز از فرض عدم آن، هم برای خود «یک» و هم برای ماسوا حاصل می‌شود. چنان‌که گفته شد، پروکلوس دیدگاه خود را درباره‌ی پارمنیدس «خلاف‌آمد رأی مقبول» می‌داند. وی در برابر خود، دو گروه اصلی رقیب باز می‌شناسد. او ضمن روایت تاریخ انتقادی مفصلی درباره‌ی تفسیر پارمنیدس، دیدگاه خود را توضیح می‌دهد و به نقد آراء دیگر می‌پردازد. بررسی مفصل این تاریخ انتقادی، که هم در تفسیر پارمنیدس (۱۸، صص: ۶۳۰-۶۴۵، ۱۰۵۲-۱۰۶۴ و ۱۹، صص: ۲۸-۳۸، ۴۱۰-۴۱۹) و هم در *الهیات افلاطونی* (۱۶، صص: ۳۴-۴۶ و ۱۴، صص: ۲۲-۳۲) روایت شده، خارج از محدوده‌ی مباحث این مقاله است و پژوهش مستقلی می‌طلبد. بنابراین در این‌جا، اشاره‌ای کوتاه به دیدگاه‌های رقیب می‌کنیم و به‌اجمال نظر ایجابی پروکلوس درباره‌ی دو فرض نخست بخش دوم پارمنیدس را بررسی می‌کنیم. البته باید متذکر شد که آنچه در این‌جا مسامحتاً نظر پروکلوس عنوان می‌شود به تصریح مکرر خود وی، نظر استادش سیریانوس است.

گروه نخست موضوع پارمنیدس را «تمرین در فن جدل و مناظره»^{۵۶} (۱۶، صص: ۳۲ - ۳۳ و ۱۴، صص: ۲۱ - ۲۲) و به عبارت دیگر، تمرینی در استدلال در دو طرف متقابل یک موضوع می‌دانند که «از پرداختن به واقعیات تهی است» (۱۸، صص: ۱۰۵۲ و ۱۹، صص: ۴۱۰). این گروه را به اندازه‌ی کافی، گروه دوم نقد کرده‌اند. این دسته‌ی اخیر، که پروکلوس آن‌ها را «دوستداران مُثُل» و «دوستداران نظاره‌ی موجودات حقیقی» می‌نامد، موضوع فرض‌های بخش دوم پارمنیدس را درباره‌ی «دانش مبادی نخستین» می‌داند (۱۶، صص: ۳۲ - ۳۳ و ۴۰؛ ۱۴، صص: ۲۱، ۲۷). از تعبیر پروکلوس روشن است که گروه دوم افلاطونیان مقدم بر او و به‌ویژه افلوپین و شاگردانش یعنی فورفوریوس و آملیوس‌اند.

در خصوص فرض نخست، کل این گروه، و نیز خود پروکلوس، همسخن‌اند که افلاطون در آن از اصل و مبدأ کل هستی، که خودش بیان‌ناشدنی، ناشناختنی و فوق وجود است، سخن می‌گوید (۱۶، صص: ۴۱ - ۴۲ و ۱۴، صص: ۲۷). زیرا به موجب این فرض، که یک فقط و فقط یک است، تنها نتایج سلبی حاصل می‌شود: یک فاقد جزء است؛ کل نیست؛ نه در خودش است و نه در دیگری؛ در زمان نیست؛ حتی نمی‌توان گفت که «هست»؛ و در یک کلام، نامیدنی و شناختنی هم نیست. بدین‌سان، فرض نخست از راه سلب‌های متعدد، یگانه اصل نخستین متعال را نشان می‌دهد.

در فرض دوم، با تصدیق هستی یک، یعنی این‌که «اگر یک هست»، همه‌ی صفات و ویژگی‌هایی که در فرض نخست از یک سلب شده بود بر آن قابل حمل می‌شود. درباره‌ی این فرض، دیدگاه پروکلوس (سیریانوس) از پیشینیان‌اش جدا می‌شود. به‌گفته‌ی وی، پیروان افلوپین معتقدند که فرض دوم درباره‌ی اقنوم عقل یا وجود حقیقی است. از این‌رو، می‌کوشند که همه‌ی نتایج فرض دوم را با طبیعت یگانه و کامل عقل هماهنگ سازند، زیرا از نظر ایشان، هرچند افلاطون در فرض دوم از معقولات بحث می‌کند، طبیعت عقل یگانه و بسیط و نامنقسم است. در مقابل، پروکلوس به پیروی از استادش، معتقد است که کسانی که کثرت نتایج ایجابی را به عقل یگانه نسبت می‌دهند مراتب متکثر و مختلف عقل/وجود را نامتعیین و درهم‌آمیخته می‌کنند، زیرا عقل/وجود بر خلاف «یک فوق وجود»، نه وحدت محض بلکه وحدت در عین کثرت یا کثرت همراه وحدت است. از این‌رو، فرض دوم که به دنبال فرض یک فوق کثرت می‌آید، نباید عقل/وجود را به‌نحو افتراق نیافته نمایش دهد، بلکه به‌عکس، باید کل مراتب را به‌تفصیل بازنمایاند. بنابراین، از یک آمیخته به وجود در فرض دوم، کل سلسله‌مراتب خدایان فیضان می‌یابد و بدین‌سان کل نتایج این فرض با کل مراحل فیضان «یک باشنده» متناظر است و هر نتیجه بیانگر یک مرتبه از خدایان و ویژگی خاص آن است. به‌گفته‌ی پروکلوس، معقول نیست که افلاطون در دیگر آثارش، از قلمرو

«افلاطون الاهی»؛ تفسیر الهیاتی پروکلوس از گفت‌وگوهای افلاطون ۱۰۷

خدایان سخن گفته باشد اما در سرتیترین^{۵۷} اثرش، فقط از یک متعال سخن گوید و هیچ اشاره‌ای به دیگر مراتب خدایان نکند (۱۶، صص: ۴۲ - ۴۴ و ۱۴، صص: ۲۹ - ۳۸). از نظر پروکلوس، فرض نخست بخش دوم پارمنیدس، نوعی الهیات سلبی درباره‌ی یک مطلق، و فرض دوم نوعی الهیات ایجابی درباره‌ی مراتب خدایان است. به عبارت دیگر، در این دو فرض نخستین، موضوع اصلی الهیات یعنی احد متعال و یکان‌های الاهی (هنولوژی-هنادولوژی) به‌نحو سیستماتیک و با استفاده از مفاهیم مجرد فلسفی و به روش استدلال عقلی مورد بحث قرار گرفته است.

۵. نتیجه‌گیری

در دورانی که مسیحیت بر عالم یونانی-رومی سیطره می‌یافت، پروکلوس کوشید تا از اصالت سنت‌های دینی و فلسفی یونان دفاع کند. البته همان‌طور که در مقدمه نیز گفته شد، این انگیزه‌ی بیرونی را فرع بر، یا حداکثر هم‌دوش هدف بنیادی‌تر تعیین نسبت عمیق‌تر و برقراری تعامل ژرف‌تر میان سنن دینی کهن و سنت فلسفی یونان باید دانست. از نظر پروکلوس، فقط چشم‌انداز افلاطونی می‌توانست چهارچوب لازم برای این هدف را تدارک ببندد. وی معتقد بود که گفت‌وگوهای افلاطون به بهترین وجه، آشتی و سازگاری دو سنت اصلی الهیاتی یونان، یعنی سنت دینی-اسطوره‌ای و سنت فلسفی را مجسم ساخته است. از این‌رو، وی افلاطون را پیش از هر چیز، یک «الهیات‌دان» می‌انگاشت. چنان‌که به تفصیل بیان شد، پروکلوس توجیه تفسیر الهیاتی‌اش از افلاطون را بر سه گام استوار می‌کند. در گام نخست، تصویری از الهیات به‌مثابه‌ی دانش اقلیم و مبادی نخستین هستی به‌نحو عام و دانش یک متعال (خدا) و یکان‌های الاهی (خدایان) به‌نحو خاص ارائه می‌دهد و افلاطون را کسی معرفی می‌کند که موضوع راستین الهیات را تعیین کرده است. دو گام بعدی به‌نحو تبیین و اثبات ادعای طرح شده در گام نخست‌اند. پروکلوس در گام دوم، با طرح ایده‌ی انواع گفتمان‌های الهیاتی کوشید هم وحدت موضوعی گفت‌وگوهای افلاطون را نشان دهد و هم سازگاری الهیات دینی-اسطوره‌ای با الهیات افلاطونی و استمرار اولی در دومی را تبیین کند. وی در گام سوم، که می‌توان آن را اساسی‌ترین گام در تفسیر الهیاتی افلاطون دانست، نشان داد که کل دانش سیستماتیک الهیات از گفت‌وگوی پارمنیدس قابل استخراج است. در حقیقت، پارمنیدس افلاطون‌گویی همان چهارچوب اساسی برای جمع و تألیف و نیز تأویل و رمزگشایی کل سنت الهیات یونانی را ارائه می‌هد.

ارزیابی کامل تفسیر الهیاتی پروکلوس از افلاطون، مستلزم مطالعه‌ی تفصیلی آثار او و آزمون گام‌های مذکور در متن آن‌ها و نیز بررسی دقیق شیوه‌ی استنادش به نوشته‌های افلاطون و روش تفسیر آن‌هاست. البته ممکن است از منظر رویکردهای تاریخی، روش‌های جدید در نقد متون و نیز گرایش غالب معاصر به تفکیک اندیشه و آثار خود افلاطون، از شرح و بسط‌های بعدی، قرائت پروکلوس از افلاطون ناپذیرفتنی و تحکمی به نظر رسد. برای مثال، ممکن است این نکته‌ی انتقادی مطرح شود که هرچند پروکلوس مدعی است که پارمنیدس رساله‌ای در الهیات علمی و فلسفی است، در واقع وی در فهم و تفسیرش از این اثر، نوعی نظام الهیات از پیش شکل گرفته نزد نوافلاطونیان متأخر یعنی از یامبلیخوس به بعد را مفروض گرفته است. به عبارت دیگر، پروکلوس به جای استخراج الهیات از خود متن پارمنیدس، نظامی از پیش ساخته شده را در آن خوانده یا بر آن تحمیل کرده است. اما در عین توجه به نقدهای ممکن، می‌توان گفت که تفسیر پروکلوس حتی از منظر رویکردهای هرمنوتیکی معاصر، تلاشی است در آشکار ساختن امکانات پوشیده و بالقوه‌ی اندیشه و آثار افلاطون. بدین‌سان، هم بخشی از تاریخ عقلانی خود یونان را بر ما مکشوف می‌سازد و هم افق ممکن‌تری را در فهم افلاطون برای ما می‌گشاید؛ البته به شرطی که این فهم جزم‌اندیشانه و صلب نشود و مانع و رادع دیگر فهم‌های ممکن نگردد. به‌علاوه، در تلاش تفسیری-فلسفی پروکلوس، صرف‌نظر از هماهنگی یا ناهماهنگی‌اش با افلاطون، ایده‌هایی طرح می‌شوند که به خودی خود، هم به‌لحاظ تاریخی و هم به‌لحاظ فلسفی مهم‌اند: ایده‌ی تمایز میان الهیات علمی در مقام تعلیم و تبیین و الهیات در مقام سیر و سلوک معنوی نفس به سوی مبدأ؛ ایده‌ی انواع زبان‌ها یا گفتمان‌های الهیاتی و نسبت آن‌ها با یکدیگر به‌ویژه نسبت بیان الهامی و بیان مفهومی-فلسفی؛ و ایده‌ی تلاش برای تدوین الهیات با تکیه بر مفاهیم مجرد و خردپذیر و علمی ساختن آن. این‌ها همگی ایده‌هایی‌اند که در طول تاریخ فلسفه و الهیات، حضوری مستمر داشته‌اند و مطالعه‌ی رویکرد پروکلوس به آن‌ها می‌تواند همچنان الهام‌بخش باشد.

یادداشت‌ها

× . این مقاله برگرفته از رساله‌ی دکتری نویسنده‌ی مسؤول با عنوان «پروکلوس و تدوین گونه‌ای جامع الهیات یونانی بر مبنای فلسفه‌ی افلاطون: مطالعه‌ای انتقادی» تنظیم شده است.

1. Karl Praechter (1858 – 1933)
2. Iamblichus (ca.245 – 325 C.E.)

«افلاطون الاهی»؛ تفسیر الهیاتی پروکلوس از گفت‌وگوهای افلاطون ۱۰۹

۳. همچنین درباره‌ی تلقی افلاطون به‌مثابه‌ی مرجعیت‌اعلای دینی و الهیاتی نزد افلاطونیان میانه و نوافلاطونیان نک: ۳، صص: ۷۱ - ۷۲.

۴. درباره‌ی این اندیشه که فلسفه نه دشمن بلکه همراه دین یونانی در عین تنقیح آن بوده است نک: ۲، ص: ۹ و نیز ۷، ص: ۲۵۶. به نظر می‌رسد که اثر برجسته‌ی ورنر یگر، یعنی *الهیات نخستین فیلسوفان یونان* نیز در هماهنگی با این اندیشه و در واکنش به مورخان «پوزیتیویستی» فلسفه‌ی یونان است. به‌ویژه نک: ۳، صص: ۱۹ - ۲۰ و ۳۳ همچنین ۱۱، ص: ۷.

۵. می‌توان از چهار مکتب یا حوزه‌ی نوافلاطونی نام برد: مکتب رُم با چهره‌های سرآغازین یعنی افلوپین و فورفورئوس؛ مکتب سوری یامبلیخوس؛ مکتب آتن با چهره‌هایی همچون پلوتارک/پلوتارخوس آتنی (Plutarch of Athens)، سیریانوس (Syrianus)، پروکلوس، ایزیدور/ایسیدوروس (Isidore)، داماسیوس/داماسکیوس (Damascius)؛ و مکتب اسکندریه که نمایندگان برجسته‌اش عبارت‌اند از هیروکلِس (Hierocles)، آمونیوس (Ammonius) (با آمونیوس ساکاس، استاد افلوپین اشتباه نشود)، اولیمیپیدوروس (Olympiodorus)، سیمپلیکیوس (Simplicius)، جان فیلوپونوس (John Philoponus) (۲۳، صص: ۵۴۹ - ۵۵۵).

6. Proclus (412-485 C.E.)

۷. *Chaldean Oracles* اثری درباره‌ی زایش خدایان و پیدایش کیهان که در وزن حماسی شش‌رکنی سروده شده است و آن را حاصل الهامات الاهی شخصی موسوم به یولیپانوس تئورژیست (Julian the theurgist) می‌انگاشتند و نزد نوافلاطونیان شأن کتاب مقدس را داشت (۲۳، ص: ۵۴۹). شایان ذکر است که پروکلوس در مجلدات پنجم و ششم *الهیات افلاطونی*، با تعبیر الهیات «بیگانگان/غیر یونانیان» (hoi barbaroi)، تلویحاً به این اثر اشاره می‌کند و البته آن را با «الهیات یونانی» (hē Hellēsi theologia) [تعبیر دیگر: (hē Hellenikē theologia)] هماهنگ می‌داند.

8. peri te autēs theologias

9. hupostasis

10. muthologeîn

11. khôristē kai akinētos

12. to theîon

13. theologikē episteme

14. theologoi

15. episteme

16. epomenōs tois theologois

۱۷. بر اساس نکته‌ای که یگر خاطر نشان می‌سازد می‌توان گفت که حتی پس از ارسطو و پیش از پروکلوس، امثال کیکرون یا سیسرو در کتابش با نام *در باب طبیعت خدا/یان* و اوگوستین قدیس در کتاب *در باب شهر خدا*، طبیعی‌دانان یونان از تالس تا آناکساگوراس را در زمره‌ی نخستین «الهیات‌دانان» گنجانند (۳، صص: ۳۱ - ۳۲ و ۳۳ - ۳۴ و ۱۱، صص: ۶ و ۸).

۱۸. او حتی در پیشگفتار دفتر نخست تفسیر تیمایوس *افلاطون*، در دو موضع اظهار می‌دارد که بیشتر طبیعت‌شناسان پیش از افلاطون، به ماده و به نازل‌ترین افعال طبیعت، که کاملاً راسخ در ماده‌اند، اهتمام ورزیده‌اند (۲۰، صص: ۹۲ و ۹۹). به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد که پروکلوس ایشان را حتی در نظریه‌ی طبیعت نیز چندان شایان توجه نمی‌داند.

۱۹. پروکلوس پارمنیدس را نیز فیلسوفی فیثاغوری می‌شمارد (۱۸، صص: ۶۱۹ و ۱۹، صص: ۲۰). وی توجهی ویژه به پارمنیدس و نظریه‌ی واحد-وجود او دارد، اما در این گزارش، از وی نام نمی‌برد. بحث مبسوط پروکلوس درباره‌ی پارمنیدس را باید در تفسیرش بر پارمنیدس افلاطون یافت.

20. hen kai teleion eidos theologias

۲۱. در تأیید این تحلیل، این نکته را می‌توان ذکر کرد که یکی از مهم‌ترین و نافذترین آثار پروکلوس، که لبّ لباب فلسفه‌ی افلاطونی دوران باستان متأخر به شمار می‌رود، *اصول الهیات* (stoicheiōsis thologikē) نام دارد نه اصول فلسفه. همچنین اثر مورد بحث در این مقاله، در حقیقت *الهیات بر طبق اندیشه و تعالیم افلاطون* (kata platōna) نام دارد؛ یعنی قصد پروکلوس بازسازی کل الهیات یونانی و نه فلسفه (به معنایی که متمایز و متعارض با الهیات فهمیده می‌شود) بر طبق آموزه‌های افلاطون است.

۲۲. برای بیان این قانون بنگرید به سه قضیه‌ی همبسته؛ یعنی قضایای ۲۱، ۲۸ و ۲۹ در *اصول الهیات* و شرح داد از آن‌ها (۱۵، صص: ۲۵، ۳۳، ۳۵، ۲۰۸ - ۲۰۹ و ۲۱۶ - ۲۱۷).

23. Sustoikhou

24. Henad

۲۵. موضوع هنادها یا یکان‌های الهی بحثی مهم و اساسی در نظام الهیات پروکلوس است و بررسی مبسوط آن مجال دیگری می‌طلبد.

26. Henology-Henadology

27. theian ellampsin

28. aduton

29. tropoi theologikoi

30. di' endeixeōs

31. de aparakaluptōs

32. *sumbolikōs*

33. *di' eikonōn*

34. *entheastikōs/kata tēn ek theōn epipnoian*

35. *kat' epistēmēn*

36. *eidōla kai pseudōs*

37. *tōn enantiōtatōn*

38. *dia tōn eikonōn*

39. *di' homoiotētos*

40. *apofantikōteron*

41. *entheoi kai katekhomenoi*

۴۲. این نکته را نیز به‌نحو گذرا متذکر شویم که پروکلوس در تفسیر پارمنیدس می‌گوید که آگاهی محض فوق‌مفهومی و فوق‌عقل‌شهودی از احد نیازمند تحریک الهامی (*entheastikēs*) است (۱۸، ص: ۱۰۷۲ و ۱۹، ص: ۴۲۵). به نظر می‌رسد این تعبیر در این‌جا همچون نیروی برکننده‌ی نفس به سوی احد به کار رفته است و نه به‌منزله‌ی آنچه از خدا(یان) بر نفس و زبان آدمی نازل می‌شود.

43. *sunthēma*

44. *koinai ennoiai*

45. *prolepsis*

46. *autofuēs*

47. *entheon* tou Platōnos filosofian

48. *tois tēs aitias basanizontes logismois*

49. *theurgy*

50. *sumfōns*

۵۱. واژه‌ی *epopteia* به معنی عالی‌ترین مقام و مرتبه در تشریف به اسرار در آیین‌های سری الیوسیسی (Eleusinian mysteries) است. پروکلوس در پیشگفتار تفسیر پارمنیدس تصریح می‌کند که افلاطون در این گفت‌وگو، سری‌ترین و رازآموزانه‌ترین (epoptikōtatatos) نظریه‌اش را آشکار ساخته است (۱۸، ص: ۶۱۷ و ۱۹، ص: ۱۹).

52. *paradoxon*

53. *ta tēs theologikēs epistēmēs axiōmata*

54. *tēn mian kai pantelē theorian*

55. sunagein

۵۶. logikon gumnasion از توضیحات و عبارات پروکولوس چنین استنباط می‌شود که صفت logikos را باید در کاربرد ارسطویی‌اش در *ارگانون* فهمید که مترادف فن جدل یا دیالکتیک (به معنای ارسطویی) است. بنابراین «تمرین منطقی» تعبیر دقیقی نخواهد بود.

57. epoptikōtatē⁽ⁱ⁾

منابع

۱. ارسطو (۱۳۷۸)، *درباره‌ی نفس*، ترجمه و تحشیه‌ی علیمراد داودی، تهران: حکمت.
۲. ریتر، گروندر، گابریل (۱۳۸۹)، *فرهنگ‌نامه‌ی تاریخی مفاهیم فلسفه*، جلد دوم، الهیات، ویراستاری محمدرضا حسینی بهشتی و بهمن پازوکی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران و مؤسسه نوارغنون.
۳. یگر، ورنر (۱۳۹۲)، *الهیات فیلسوفان نخستین یونان*، ترجمه‌ی فریده فرنودفر، تهران: حکمت.

4. Aristotle (2013), *Metaphysics*, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg025.>, perseus-grc1.

5. Brennan, Tad (2014), "The Stoics", in *Ancient Philosophy of Religion* edited by Graham Oppy and N. N. Trakakis, Routledge.

6. Brisson, Luc (2004), *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, translated by Catherine Tihanyi, Chicago and London: The University of Chicago Press.

7. Chlup, Radek (2012), *Proclus: an introduction*, Cambridge University Press.

8. Gersh, S (2000), "Proclus' Theological Methods. The Programme of Theol. Plat. I 4", in *Proclus et la Theologie Platonicienne*, edites par Segonds et Steel, Belgium: Leuven University Press, Paris: Les Belles Lettres.

9. Gerson, Lloyd P. (Editor) (2010), "The Cambridge History of Philosophy" in *Late Antiquity: Volume I*, Cambridge: Cambridge University Press.

10. Inwood, Brad (2006), "Stoicism", in *Encyclopedia of Philosophy*, Donald M. Borchert (Editor in Chief), Second Edition, Macmillan Reference USA, Thomson Gale.

11. Jaeger, Werner (1948), *The Theology of the Early Greek Philosophers: The Gifford Lectures 1936*, Oxford: Clarendon Press.

12. Plato(2013), *Republic*,
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0167>.

13. Plotinus (1969), *The Enneads*, translated by Stephen McKenna, London: Faber and Faber Ltd.

14. Proclus (1816), *Theology of Plato*, translated by Thomas Taylor, Vol. I, London: printed for the author by A. J. Valpy, Tooke's Court, Chancery Lane.

15. Proclus (1963), *The Elements of Theology*, A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds, Oxford: Clarendon.

16. Proclus (1968), *Théologie Platonicienne*, vol. 1, Saffrey H.D., and L.G. Westerink, (Series: Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres.

17. Proclus (1970), *Commentaire sur la République: Tome II*, traduit par A. J. Festugière, Paris: Vrin- C.N.R.S.

18. Proclus (1980), *Procli Commentarium in Platonis Parmenidem*, edited by Victor Cousin, Procli Philosophi Platonici Opera Inedita. Pars Tertia, Hildesheim & New York: Georg Olms Verlag.

19. Proclus (1987), *Commentary on Plato's Parmenides*, Morrow, G.R., and J.M. Dillon, Princeton (New Jersey): Princeton University Press.

20. Proclus (2007), *Commentary on Plato's Timaeus*, volume I, Book 1: Proclus on the Socratic State and Atlantis, translated with an introduction and notes by Harold Tarrant, Cambridge University Press.

21. Proclus (2012), *Proclus the Successor on Poetics and the Homeric Poems: Essays 5 and 6 of His Commentary on the Republic of Plato*, text, translation, notes, and introduction by Robert Lambertson, Atlanta: Society of Biblical Literature.

22. Sedley, David (2002), "The Origins of Stoic God", in *Traditions of theology: studies in Hellenistic theology: its background and aftermath*, edited by D. Frede and A. Laks, Leiden: Brill.

23. Steel, Carlos (2006), "Neoplatonism" in *Encyclopedia of Philosophy*, Donald M. Borchert (Editor in Chief), Second Edition, Macmillan Reference USA, Thomson Gale.

24. Westerink, L. G. (1987), "Proclus et les Presocratiques", in *Proclus Lector et Interprete des Anciens*, publies par Jean Pepin et H. D. Saffrey, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.

