
Philosophy and Theurgy in Proclus' Thought

Amir Hossein Saket 

Assistant Professor, Department of Philosophy, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: am_saketof@sbu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 10 April 2026
Accepted: 13 June 2026
Published Online: 27 June 2026

Keywords:
Proclus, Neoplatonists,
Theurgy, Magic, Causality

ABSTRACT

Theurgy is a form of magic that employs symbols to subjugate the will of the gods and manipulate divine powers. Theurgists believe that certain objects, due to their symbolic resemblances, possess a connection with the divine, and through their utilization, one can capture the will and powers of these deities. According to Proclus, theurgy is a form of knowledge, and despite certain differences, philosophy and theurgy share common foundations. While philosophy is a knowledge based on names and ideas, theurgy is a knowledge based on symbols. Proclus synthesizes these two forms of knowledge by providing a distinct interpretation of the concepts of causality and resemblance. He argues that all knowledge is founded upon a causal relationship, and that causality itself is based on the resemblance between cause and effect. Every cause produces effects that resemble it, and every effect returns to its cause by virtue of this resemblance; this return of the effect to its cause constitutes knowledge. The notions of causality and resemblance described by Proclus are foundational principles of magic, lacking parallels in traditional science or philosophy. By offering this distinct explanation of causality and resemblance, Proclus brings philosophy and magic into closer alignment.

Cite this article: Saket, A. H. (2026). Philosophy and Theurgy in Proclus' Thought. *Shenakht*, 19(91/2), 9-27.
<http://doi.org/10.48308/kj.2026.243897.1420>

Extended Abstract

Theurgy is a form of magic that uses symbols to subjugate the will of gods and to seize divine powers. The theurgist believes that certain objects are connected to gods through symbolic resemblances, and that by using these objects one can capture the will and powers of those gods. Theurgy was widespread in the Hellenistic era, coinciding with the rise of Neoplatonism, and some Neoplatonists, including Proclus, were inclined toward it. According to Proclus, theurgy is a kind of knowledge, and philosophy and theurgy share a common foundation despite certain differences. This common foundation is the concept of causality, which itself rests on two principles: similarity and connection. However, what he conceives of causality—and especially the two principles of similarity and connection—is very far from causality as commonly understood in philosophy and modern science, and is in fact influenced by magical beliefs. Thus, Proclus attempts to ground philosophy and theurgy on shared principles and to bring them closer together.

According to Proclus, philosophy is rational knowledge, whereas theurgy is knowledge based on symbols. The philosopher comes to know the higher and divine causes of beings through reason, while the theurgist does so through symbols. The relationship between these two kinds of knowledge is explained in the theory of causality, according to which knowledge and causality are concomitant: every kind of knowledge is based on a causal relation, and every cause is known through its effect. The world has both rational causes and causes beyond reason, each of which can be known through their effects. The philosopher knows rational causes, while the theurgist knows divine causes that transcend reason.

Knowledge is the result of a causal relation, or, in Proclus' terms, knowledge is the indication or return of the effect toward its cause. Every effect proceeds from its cause and returns to it in three stages. In the first stage, the effect is latent within the cause; then, in the second stage, it proceeds from it—that is, it comes into existence; and in the third stage, it returns to it—that is, it knows it or indicates it. In other words, effects come into being in the process of emanation from their causes, and in the process of reversion to their causes, they come to know them. The effects of intellect return toward their intellectual causes, and the effects of the gods return toward their divine, supra-rational causes. In the same way, the philosopher and the theurgist, by using these effects, come to know their respective causes.

Causal connection is based on two principles: connection (*syndesis*) and similarity (*homoiotēs*). "Connection" means that the effect, which was initially in the cause, remains connected to it even after emanation, and it is by virtue of this connection that it can return to it. The effect—or, more precisely, a part of it—remains in the cause,

and conversely, a part of the cause is transferred to the effect, thus preserving their connection. The presence of the effect in the cause is the condition of the effect's subsistence, and the presence of the cause in the effect is the condition of the effect's return to it. "Similarity" means that every cause produces an effect similar to itself, and it is by virtue of this similarity that the effect returns to its cause. Similarity and connection are related to each other, because the similarity of cause and effect is the result of their connection and mutual presence in one another.

Rational causes are present in their effects as names and ideas, while divine and supra-rational causes are present in their effects as symbols and are known through them. The effect of Intellect possesses an idea and also a true name that corresponds to its nature and indicates its cause. The effect of the gods lacks a name and idea, but contains a symbol that is similar and connected to its divine causes and indicates them. Contrary to modern conceptions, a symbol is not a conventional sign arbitrarily devised by humans to refer to something; rather, it is independent of our awareness and is a reality at the core of things, connecting them to their divine causes. On this basis, Proclus distinguishes two kinds of knowledge. Dialectical knowledge, which is based on names and ideas, pertains to the realm of Intellect; analogical knowledge, which is based on symbols, pertains to the divine realms. Philosophy is dialectical knowledge, and theurgy is analogical knowledge.

In dialectical knowledge, each thing is known through its essence, because the name and idea of each thing indicate its essence; but in analogical knowledge, each thing is known through a symbol that is connected and similar to it. The supreme gods, who transcend the hypostasis of Intellect and the Ideas, are inherently unknowable and nameless; yet each of them is known through the symbols present in their effects. Nevertheless, since every form of knowledge is a mode of causal relation and is based on connection and similarity, there is no fundamental difference between them; in the final analysis, dialectic can be reduced to analogy. In other words, connection and similarity are not exclusive to the indication and reversion of symbols; the indication and reversion of names and ideas to their referents are also based on connection and similarity. Therefore, philosophy and theurgy, despite certain differences, ultimately share common foundations.

Similarity and connection, which Proclus places at the heart of causality and at the center of his philosophy, are among the principal concepts of magic. According to anthropologists, the main forms of magic are largely based on the two principles of similarity and contiguity, which are very close to similarity and connection in Proclus' philosophy. According to these two principles, things that resemble one another or were once contiguous with one another affect each other regardless of temporal or spatial distance. For example, a person's image, by virtue of its resemblance to its subject, is connected to him, and any harm done to the image will also affect the person.

Likewise, a person's hair or nails, because they were once part of and thus contiguous with the body, remain connected to him, and any harm done to them will harm their owner as well.

In effect, this kind of magical connection between similar things or things once contiguous with one another functions as an analogue and alternative to the principle of causality in science and philosophy. But it is evident that such a conception of causality is contrary to modern scientific and philosophical notions. Today, we believe that similarity or contiguity is not a necessary condition for a causal relation, neither in the genesis of things nor in the knowledge of them. According to modern conceptions, cause and effect are congruent—that is, every cause has a determinate effect—but they are not necessarily similar to one another. For instance, an electric current, which is the cause of a lamp's illumination, is not similar to it. Nor does a microbe that causes a disease resemble the symptoms of that disease. Moreover, causal influence does not require the proximity or contiguity of cause and effect; it can act from a distance—for example, the gravitational force of the moon and sun causes ocean tides from thousands of kilometers away. Conversely, one does not discover the cause of things through their similarity or contiguity to the effect; discovering a causal relation requires far more complex analysis. Consequently, it appears that Proclus, by explaining the principle of causality in terms of similarity and connection (contiguity), attempts to synthesize philosophy and magic.

فلسفه و تئورژی در اندیشه پروکلوس

امیرحسین ساکت

استادیار، گروه فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: am_saketof@sbu.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۲۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۶

کلیدواژه‌ها:

پروکلوس، نوافلاطونیان، تئورژی، جادو، علیت

تئورژی نوعی جادو با استفاده از نمادها برای تسخیر اراده ایزدان و تصرف در قوای الهی است. تئورژیست معتقد است که بعضی اشیا به سبب شباهت‌هایی نمادین با ایزدان ارتباط دارند و با استفاده از آن‌ها می‌توان اراده و قوای آن ایزدان را تسخیر کرد. به عقیده پروکلوس، تئورژی نوعی معرفت است و فلسفه و تئورژی، به‌رغم بعضی تفاوت‌ها، مبانی مشترکی دارند. فلسفه معرفتی مبتنی بر نام‌ها و ایده‌ها و تئورژی معرفتی مبتنی بر نمادها است. وی این دو نوع معرفت را با تفسیری متفاوت از دو مفهوم علیت و شباهت با یکدیگر جمع می‌کند، زیرا، به عقیده او، هر معرفتی مبتنی بر رابطه علی و علیت مبتنی بر شباهت علت و معلول به یکدیگر است. هر علتی معلول‌هایی شبیه خود پدید می‌آورد و هر معلولی به موجب این شباهت به علت خود باز می‌گردد و بازگشت معلول به علت همان معرفت است. علیت و شباهتی که پروکلوس توصیف می‌کند از اصول جادو است و نظیری در علم و فلسفه ندارد. پروکلوس، با ارائه تبیینی متفاوت از علیت و شباهت، فلسفه و جادو را به یکدیگر نزدیک می‌سازد.

استناد: ساکت، امیرحسین (۱۴۰۵). فلسفه و تئورژی در اندیشه پروکلوس. شناخت، ۱۹(۹۱/۲)، ۹-۲۷

DOI: <http://doi.org/10.48308/kj.2026.243897.1420>



© نویسنندگان

ناشر: دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه

واژه یونانی $\theta\epsilon\omicron\upsilon\rho\gamma\iota\acute{\alpha}$ (تئورگیا) مرکب از $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (خدا) و $\epsilon\grave{\rho}\gamma\omicron\nu\omicron$ (کار)، نوعی سحر با استفاده از نمادها برای تصرف در اراده و قوای الهی است. تئورژیست^۱ مدعی است که خواص نمادین اشیا را می‌شناسد و با استفاده از آن‌ها می‌تواند با ایزدان و دیگر موجودات فراتر از عقل ارتباط برقرار کند. تئورژی، برخلاف جادو که قطعاً کهن‌تر از تئورژی بود، بیشتر برای امور دینی به کار می‌رفت تا امور روزمره و غایت آن ارتباط با ایزدان بود، خواه با صعود نفس^۲، خواه با احضار^۳ ایزدان به این عالم (هیرشل، ۱۹۷۹، ص ۱۳). تئورژیست می‌کوشد، با استفاده از نمادها و شباهتی که به عقیده او میان بعضی اشیا و ایزدان وجود دارد، قدرت و اراده آنان را تسخیر و در جهت اهداف خود هدایت کند. بعضی از اشیا مانند سنگ‌ها و گیاهان و اعضای بدن بعضی جانوران خواص جادویی دارند و تئورژیست با علم به این خواص می‌تواند از آن‌ها برای برقراری ارتباط با ایزدان و نیروهای الهی استفاده کند. مثلاً گل آفتابگردان به سبب شباهتی که به خورشید دارد، نماد خورشید و نماد آپولون، خدای خورشید، است و تئورژیست با استفاده از آن می‌تواند بر آپولون تأثیر بگذارد.^۴

تئورژی در عصر یونانی مآبی و مقارن با ظهور مکتب نوافلاطونی رواج بسیار داشت و فیلسوفان نوافلاطونی به آن بی‌توجه نبودند.^۵ بر طبق بعضی روایات نوافلاطونی، مبدع تئورژی ایولیائوس کلدانی (قرن دوم میلادی) و پسر همنامش بودند که اصول این دانش را در کتاب سروش‌های کلدانی^۶ تدوین کردند. بعضی نوافلاطونیان مانند فلوطین و فرفورئوس مخالف تئورژی بودند و امکان و اعتبار آن را انکار می‌کردند (هیرشل، ۱۹۷۹، ص ۱۳). بعضی دیگر مانند یامبلیخوس و پروکلوس نه تنها تئورژی را معتبر می‌دانستند بلکه خود، در کنار اندیشه‌های فلسفی، به تئورژی اشتغال داشتند و، به عبارت دیگر، خود تئورژیست بودند. از قرار معلوم، یامبلیخوس مروج تئورژی در میان نوافلاطونیان بوده است (دسپلیسس، ۱۹۷۷، ص ۲۹۴-۳۰۶). پروکلوس نیز تحت تأثیر وی شأن والایی برای تئورژی قائل بود و حتی آن را برتر از هر دانش انسانی می‌شمرد.^۷ با این حال، اختلافی میان این دو فیلسوف نوافلاطونی وجود دارد. یامبلیخوس تئورژی و فلسفه را دو روش

^۱ $\theta\epsilon\omicron\upsilon\rho\gamma\omicron\varsigma$

^۲ $\alpha\nu\alpha\gamma\omega\gamma\eta\ \psi\upsilon\chi\eta\varsigma$

^۳ $\pi\rho\acute{o}\sigma\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$

^۴ فهرست نام گیاهان و سنگ‌ها و حیوانات نمادین در طومارهای جادویی بسیار شایع است و بسیاری از آن‌ها را در آثار فیلسوفان نیز می‌یابیم. دادز با نقل قطعه‌ای از این آثار می‌نویسد که شاید یک شاخه گیاه یا پاره سنگ برای تماس با طوری از اطوار فعلی الهی کفایت کند: تخم کتان برای ظهور [ارواح؟] کفایت می‌کند. [گیاه] برگ‌بو، دیوخار، عنصل، مرجان و الماس یا یشم برای نگهبانی، دل موش کور برای پیش‌گویی و آب الهی و آب دریا برای تطهیر کافی است (Dodds, 1992, p. 276).

^۵ دادز بر این نظر است که گرایش روزافزون نوافلاطونیان پس از فلوطین به تئورژی هم‌زمان با شیوع لادری‌گری در میان آنان بوده است (Dodds, 1992, p. 265).

^۶ Chaldean Oracles

^۷ ماریئوس، شاگرد و زندگی‌نامه‌نویس پروکلوس، فصلی از زندگی‌نامه او را به فضایل تئورژیستی او اختصاص داده است و می‌نویسد که وی در نوجوانی نزد اورپیون نحوی، که از طبقه کاهنان مصر بود، درس می‌خواند (۱۷). به گفته ماریئوس

پروکلوس در اجتماعات کلدانی و نیایش‌های آنان شرکت می‌کرد و از جام جوشان برای پیش‌گویی آینده استفاده می‌کرد [...] او اهمیت و کاربرد آن‌ها را از آسکلپیگنیا، دختر پلوتارک آموخت، زیرا او به واسطه پدر و پدربزرگش، نستوریوس، تنها کسی بود که دانش اورگیس دیندار و تمام علم تئورژی را در اختیار داشت. پروکلوس نخست طبق آیین کلدانی تطهیر شد. سپس روح هکاته را احضار کرد و روح درخشان هکاته در کالبد او حلول کرد. با ابزار و ادوات تئورژیستی که مخصوص پیش‌گویی بود سبب بارش باران شد و آتن را از یک

متفاوت می‌داند و بر تفکیک آن‌ها تأکید دارد اما پروکلوس قائل به مبنای مشترک آن‌ها است و سعی در جمع آن‌ها دارد.^۱

معرفت و علیت

به نظر پروکلوس، تئورژی همانند فلسفه نوعی معرفت است و اگرچه معرفتی عقلی نیست اما معرفتی مبتنی بر نمادها است. درک این سخن مستلزم آشنایی با نظریه معرفت و نظریه علیت او است و این دو با یکدیگر ارتباط دارند. علیت و معرفت دو جنبه از رابطه‌ای واحد است. یعنی، هر معرفتی مبتنی بر ارتباطی علی است و متقابلاً جایی که ارتباط علی وجود نداشته باشد، معرفتی نیز وجود ندارد. طبق این نظریه، هر علتی را از معلول آن می‌توان شناخت و از آنجاکه جهان معلول عقل است، علل عقلی جهان را از معلول‌های آن‌ها می‌توان شناخت. طبیعت تا آنجا که معلول عقل است حاوی ایده‌هایی است که فیلسوف می‌تواند از آن‌ها علت آن‌ها را بشناسد. اما همچنین علت‌هایی فراتر از عقل وجود دارند که آن‌ها را نیز باید از معلول‌های خودشان و با روشی دیگر شناخت. این روش دیگر به عقیده پروکلوس تئورژی است که با استفاده از نمادهایی، که آن‌ها را معلول علل بالاتر می‌داند، سعی در برقراری ارتباط با علل بالاتر از عقل دارد.

فیلسوف از طریق ایده‌ها علل عقلی را می‌شناسد و تئورژیست از طریق نمادها به عوالم بالاتر متصل می‌شود. هرچیز که معلول عقل باشد حاوی ایده یا صورتی معقول است که علت، یعنی عقل، در آن نهاده است و از طریق این ایده می‌توان علت آن را شناخت. به همین ترتیب، بعضی اشیای طبیعی مانند سنگ‌ها و گیاهان و اعضای بعضی جانوران معلول ایزدان اند و، به علت شباهت‌هایی نمادین، با بعضی ایزدان و قوای الهی پیوند دارند و تئورژیست با استفاده از آن‌ها می‌تواند با ایزدان ارتباط برقرار کند. همان‌طور که موجودات معقول که معلول عقل اند حاوی صورتی معقول اند که از طریق آن با عقل ارتباط دارند، موجودات دیگر معلول علل بالاتر و حاوی نمادی می‌باشند که آن‌ها را با علل فراعقلی آن‌ها مرتبط می‌سازد.

برخلاف تصورات جدید، نماد نشانه‌ای قراردادی برای اشاره به چیزی نیست بلکه چیزی واقعی در درون موجودات است. امروزه غالباً عقیده بر آن است که نماد علامتی قراردادی میان افراد است، یعنی کسانی چیزی را علامتی برای اشاره به چیزی دیگر قرار می‌دهند. به عبارت دیگر، دلالت نماد بر مدلول خود طبیعی نیست بلکه مبتنی بر توافق افرادی است

خشکسالی سخت نجات داد. همچنین ادواتی را برای پیش‌گیری از وقوع زمین‌لرزه پیشنهاد کرد. قدرت پیش‌گویی سه‌پایه را آزمون. و حتی شعری درباره سرنوشت خود سرود» (۲۸-۲۹).

مارینوس تئورژی را برترین دانش می‌شمارد (۲۸) و از سروش‌های کلدانی با عنوان متن آسمانی یاد می‌کند. وی می‌نویسد که

پروکلوس به‌واسطه این سروش‌های آسمانی به آن فضایل والای نفسانی دست یافت که با مبلخوس آن‌ها را فضایل تئورژیستی می‌نامد. وی پنج سال تمام را صرف گردآوری و مذاقه در تمام متون باقی‌مانده کلدانی و تفاسیر پیشینیان بر آن‌ها کرد (۲۷).

^۱ مارینوس، ۳۵. برای اطلاع از اهمیت و کاربرد تئورژی در فلسفه پروکلوس نک.

Sheppard, Anne, 'Proclus' Attitude to Theurgy', *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 32, No. 1, Cambridge University Press, 1982, pp. 212-224; Schissel, Otmar, 'Platon und die Chaldaeischen in fruehbyzantinischer Zeit', *Neophilologus*, Vol. 14, 1929, pp. 49-53.

که آن را وضع کرده‌اند و از آن آگاه‌اند. اما، به عقیده پروکولوس، نماد مستقل از آگاهی ما و واقعیتی در بطن اشیا است که آن‌ها را به علل الهی آن‌ها متصل می‌کند. نمادها علاماتی نیستند که انسان وضع کرده باشد بلکه واقعیاتی در جهان‌اند که انسان آن‌ها را کشف و از آن‌ها استفاده می‌کند.^۱

جمع این دو نوع معرفت، فلسفه و تئورزی، در نظریه علیت میسر می‌شود. برطبق این نظریه، رابطه علی فراگیرترین رابطه در عالم و مبنای همه روابط دیگر از جمله روابط وجودی و معرفتی است. به عقیده پروکولوس، هر معلولی در سه مرحله از علت^۲ صادر می‌شود و به آن بازمی‌گردد. در مرحله اول معلول در علت نهفته است یا، به تعبیر او، در علت می‌ماند.^۳ در مرحله دوم معلول از علت صادر می‌شود^۴ و به ظهور می‌رسد و در مرحله سوم به سوی آن بازمی‌گردد.^۵ بنابراین، طبق این قاعده «هر معلولی در علت خود می‌ماند، پیش می‌رود و به آن بازمی‌گردد» (پروکولوس، ۱۹۹۲، صص ۳۸-۳۹). با این حال، ارتباط علت و معلول پس از صدور قطع نمی‌شود بلکه آن‌ها همچنان به نحوی در یکدیگر هستند. معلول یا، به بیان دقیق‌تر، جزئی از آن همچنان در علت می‌ماند، زیرا ماندن آن در علت به منزله امکان و شرط بقای آن است.^۶ علت نیز به نحوی در معلول حضور دارد و حضور آن لازمه بازگشت معلول به علت است.

علیت بُعدی وجودی و بُعدی معرفتی دارد. صدور بُعد وجودی و بازگشت بُعد معرفتی آن است. هر معلولی پس از صدور به نوعی به علت خود بازمی‌گردد، یعنی به آن دلالت می‌کند و، بنابراین، نوعی معرفت به آن دارد. اما معرفت عقلی تنها نوع بازگشت یا دلالت نیست بلکه معلول‌های علل فراتر از عقل به نحوی فراعقلی به سوی علل خود بازمی‌گردند و این معرفتی نمادین است. علت عقلی به صورت ایده و علل فراتر از عقل به صورت نماد در معلول خود حضور دارند.^۷ بدین ترتیب، موجودات عاقل از طریق ایده، یعنی با معرفت عقلی، و دیگر موجودات از طریق نمادها و با معرفتی نمادین به علت خود بازمی‌گردند و به آن دلالت دارند. «بازگشت نمادین» همانند «بازگشت عقلی» نوعی معرفت است اما، برخلاف شناخت عقلانی، به موجودات عاقل اختصاص ندارد.

پروکولوس قائل به سه نوع بازگشت است: بازگشت جوهری، بازگشت حیاتی و بازگشت عقلی. بازگشت یا شناخت عقلی مختص موجودات عاقل است و دیگر موجودات زنده بازگشت حیاتی دارند، یعنی از طریق قوه حیات به علت خود

^۱ «نماد»، دراصل، به دو نیمه استخوانی شکسته می‌گفتند که پس از پیمان بستن نزد خود نگاه می‌داشتند. وقتی دو نفر پیمان می‌بستند استخوانی را از میان می‌شکستند و هر یک نیمه‌ای را تا روز موعود نزد خود نگاه می‌داشت. شکستگی دو نیمه استخوان کاملاً متقارن بود و آن را نشانه پیمان می‌دانستند. تئورزیست‌های کلدانی این مفهوم را به پیمانی میان انسان و خدایان تعمیم دادند و شمایل‌هایی (*χαρακτηρες*) را به عنوان نماد به ردایشان می‌آویختند (Duvick, 136).

^۲ αιτια

^۳ μονή

^۴ προοδος

^۵ επιστροφη

^۶ «هرچه بلافاصله از اصلی به وجود آمده باشد [یعنی معلول]، هم در علت موجد می‌ماند و هم از آن پیش می‌رود» (The Elements of Theology, prop. 30, p. 30).

^۷ پروکولوس به فقره‌ای از سروش‌های کلدانی استناد می‌کند که برطبق آن «عقل نمادهایی را در سراسر عالم پراکنده است» (Commentary on Cratylus, XXI 52, 1-).
^۸ به عقیده پروکولوس، «سکان کشتی جهان» که به گفته افلاطون در دست «ناخدای جهان» است همان نمادهایی است که صانع در مخلوقات خود نهاده است و توسط

آن‌ها عالم را هدایت می‌کند (Commentary on Cratylus, LXXI 30, 12-28).

بازمی‌گردند و موجودات بی‌جان بازگشت جوهری دارند، یعنی از طریق جوهر خود به علت خود بازمی‌گردند و به آن دلالت می‌کنند:

بازگشت هر موجودی یا فقط جوهری^۱ است یا حیاتی^۲ یا همچنین شناختی^۳. زیرا یا فقط وجودش را از علت خود کسب می‌کند یا وجود و همچنین حیات را [از آن می‌گیرد] یا [علاوه بر آن‌ها] قوه شناخت را نیز از آن دریافت کرده است. لذا از این حیث که فقط هست بازگشت آن جوهری است و از این حیث که حیات دارد بازگشت آن حیاتی و از این حیث که می‌شناسد بازگشت آن شناختی است. زیرا هرگونه صادر شود، به همان‌گونه بازمی‌گردد و سنجه‌های بازگشت از سنجه‌های صدور معین می‌شود. از این رو، بعضی فقط طلبی وجودی دارند، [یعنی] قابلیت دارند که از علل مستفید شوند. بعضی دیگر [طلبی] حیاتی دارند، [یعنی] به سوی بالایی‌ها حرکت می‌کنند. بعضی دیگر نیز [طلبی] شناختی دارند، یعنی به نیکی علل خود آگاهند. (پروکلوس، ۱۹۹۲، ص ۴۳-۴۰)

دادز در شرح این قطعه می‌نویسد که سه نوع بازگشت، که در اینجا به آن‌ها اشاره شده، به ترتیب متناظر است با جسم^۴ و حیوان^۵ و نفس^۶ در عالم محسوس و اقلیم موجود^۷ و حیات^۸ و عقل^۹ در عالم معقول. عقل به سوی علت صورت‌های معقول، یعنی به سوی اقلیم عقل بازمی‌گردد و این بازگشتی شناختی است. جانداران به سوی اقلیم حیات، که علت همه اشکال حیات است، بازمی‌گردند و اجسام بی‌جان به سوی اقلیم موجود که علت موجودیت هر موجودی است^{۱۰}. به نظر دادز، این قابلیت^{۱۱}، که در فقرة بالا به آن اشاره شده است، قابلیت عام دریافت هر صورتی نیست و اساساً قوه دریافت صورت به معنای رایج آن به شمار نمی‌آید بلکه قابلیت دریافت هم‌نهاد^{۱۲} یا نماد^{۱۳} است که عبارت است از سنخیتی جادویی که هر شیء مادی در اینجا^{۱۴} را با یک ذات خاص روحانی یا با گروهی از ذوات آنجا^{۱۵} پیوند می‌دهد.

^۱ οὐσιώδῶς

^۲ ζωτικῶς

^۳ γνωστικῶς

^۴ σῶμα

^۵ ζῷον

^۶ ψυχή

^۷ ὄν

^۸ ζωή

^۹ νοῦς

^{۱۰} این فکر از زمان ادوکسوس که عقیده داشت، همه چیز آگاهانه یا ناآگاهانه به خیر nisis [= کشش] دارد، کاملاً معمول بود. این nisis [= کشش] در جانداران به صورت کشش آن‌ها به سوی کمالات خاص نوعشان در طول رشد و تکامل آن‌ها نمودار می‌شود. افلاطون خود گفته بود که حتی φυτόν [= نباتات] نیز خواستار حیات نیکاند (فیلپوس، 22B). به تعبیر پروکلوس، این همان ζωτικῆ ἐπιστροφή [= بازگشت حیاتی] و البته نوعی ἐνέργεια [= فعل] است، هر چند یک ἐνέργεια [= فعل] کور (Dodds, 194-195).

^{۱۱} ἐπιτηδείότης

^{۱۲} σύνθημα؛ این کلمه همچنین به معنای رمز و علامتی میان افرادی است که از آن اطلاع دارند.

^{۱۳} σύμβολον

^{۱۴} ἐνταῦθα

^{۱۵} ἐκεῖ

تئورژیست‌ها بعضی از این هم‌نهادها را می‌شناختند و از آن‌ها همچون وسایلی برای اتحاد با ایزدان بهره می‌بردند (دادز، ۱۹۹۲، صص ۲۲۲-۲۲۳). بازگشت عبارت است از میل به اتحاد با این هم‌نهاد و متعاقباً اتحاد با علت از طریق آن^۱. به عقیده پروکلوس، هریک از خصوصیات و قوای الهی نمادی در میان موجودات عوالم زیرین دارد که از قدرت آن‌ها بهره‌مند است:

خصوصیت هر طبقه الهی [...] به همه اجناس فروتر [بهره‌ای] می‌دهد. زیرا [...] خصوصیت قوای الهی، که از بالا اشراق می‌شود، در هریک از اجناس وجود دارد، زیرا هرچیز خصوصیت خود را از علت منسوب و قریب خود می‌گیرد [...] اگر الوهیتی پالاینده^۲ وجود داشته باشد، [قدرت] پالایش در میان نفوس و حیوانات و نباتات و کان‌ها نیز یافت می‌شود. و همچنین است اگر [الوهیتی] نگهدار^۳ وجود داشته باشد و به همین سان [الوهیتی] بازگردنده یا کمال‌بخش یا حیات‌بخش^۴

شبهات، مبنای مشترک علیت و معرفت

تعمق بیشتر در این مفهوم خاص از علیت فلسفه و تئورژی را باز هم به یکدیگر نزدیک‌تر می‌کند. ارتباط علی مبتنی بر شبهات علت و معلول به یکدیگر است. هر علتی معلول‌هایی شبیه به خود می‌سازد و هر معلولی به علتی بازمی‌گردد که به آن شبهات دارد. به عبارت دیگر، شبهات شرط اصلی تکوین و شناخت است^۵. شبهات علت و معلول به یکدیگر^۶ بدین سبب است که علت و معلول در یکدیگر حضور دارند.

نکته مهم آن است که شبهات فقط از عوارض علیت نیست بلکه اساس آن است، چندان که نه تنها علت و معلول به یکدیگر شبهات دارند بلکه عکس این قضیه نیز صادق است، یعنی همه چیزهای مشابه با یکدیگر ارتباط علی دارند. صدور و بازگشت فقط به سبب شبهات علت و معلول به یکدیگر ممکن می‌شود. معلول به علت خود شبهات دارد، چون

^۱ «طبیعت ... نشان‌هایی از قرابت به ایزدان را در اجسام می‌نهد، در بعضی نشان‌هایی خورشیدی و در بعضی نشان‌هایی از ماه، و در بعضی دیگر نشان‌هایی از دیگر ایزدان و، همچنین، آن‌ها را به سویی ایزدان بازمی‌گرداند» (Proclus, *Commentary on Timaeus*, I 210, 20).

^۲ καθαρτική
^۳ φρουρητικόν

^۴ Proclus, *The Elements of Theology*, prop. 145, p. 128-129. همچنین، براساس کتاب دوم الهیات افلاطونی (باب ۸)،

همه بالطبع آن را احترام می‌کنند و از طریق یک هم‌نهادی اسرارآمیز با آن وحدت دارند و، در اشتیاق آن طبیعت ناشناختنی و چشمه خیر، جریان از طبیعت خاص خود، شتابان با آن یکی می‌شوند و می‌خواهند که فقط با آن هم‌نهاد باشند و فقط از آن مستفید شوند.

^۵ شبهات شرط پیشرفت و بازگشت است (Proclus, *The Elements of Theology*, prop. 32; Dodds, 219).

^۶ «هر پیشرفتی [یعنی صدور معلول از علت] توسط شبهات دومی [یعنی معلول] به اولی [یعنی علت] تکمیل می‌شود» (Proclus, *The Elements of Theology*, (prop. 29, p. 35). همچنین به گفته فلوطین (Enneads, 3,3,6).

همه چیز در عالم برین وزیرین، هماهنگ و به موازات یکدیگر رخ می‌دهد. زیرا درست نیست که چیزها از هم گسسته باشند بلکه باید اقلاً به نحوی از انحاء شباهتی با هم داشته باشند. شاید اینکه می‌گویند تناسب همه چیز را به هم مربوط می‌کند (Timaeus, 31d-32b) و نگاه می‌دارد به همین معنی است.

از آن صادر شده است و به سبب همین شباهت می‌تواند به آن بازگردد. این رابطه میان همه چیزهای شبیه برقرار است: علت و معلول شبیه به یکدیگرند و، علاوه بر آن، همه چیزهای شبیه ارتباطی علی با یکدیگر دارند. هرگاه دو چیز مشابه یافت شود، یا یکی علت و دیگری معلول آن است یا هر دو معلول علتی دیگرند.^۱

اکنون می‌توان دانست که نماد به سبب شباهتی که به علت خود دارد با آن در ارتباط است. علل بالاتر از عقل نمادهایی در معلول‌های خود می‌نهند که به آن‌ها شباهت دارند و به سبب این شباهت به سوی آن‌ها بازمی‌گردند. اما عقل هم از این قاعده مستثنی نیست زیرا، طبق این نظر، ارتباط عقل و معلول‌های آن نیز مبتنی بر شباهت است، یعنی ایده‌هایی که عقل در اشیا می‌نهد نیز بالضرورة به آن شباهت دارد و به همین سبب به سوی آن بازمی‌گردد، یعنی به آن دلالت می‌کند. از این نظر تفاوتی میان عقل و علل بالاتر از آن وجود ندارد، زیرا ارتباط هر دو علت با معلول‌های آن‌ها مبتنی بر شباهت علت و معلول به یکدیگر است. بنابراین، شناخت عقلی نیز تا اندازه‌ای مبتنی بر شباهت ایده‌های مندرج در اشیا به ایده‌های موجود در عقل است.

جادو و زبان

ارتباط میان این مفاهیم در نظریه زبان پروکلوس نیز دیده می‌شود. علیت، معرفت و شباهت در موضوع نام‌ها به یکدیگر می‌پیوندند و نام نیز از موضوعات اصلی جادو است. نام‌ها نیز همانند بعضی اشیا از جمله وسایلی است که تئوریست از آن‌ها استفاده می‌کند. جریان فیضی^۲ که از واحد آغاز می‌شود و تا ادنی مراتب عالم امتداد می‌یابد از سویی فیضان وجود است و همه چیز را به وجود می‌آورد و از سویی دیگر فیضان معرفت است که شناخت علت‌های بالا را برای معلول‌های پایین ممکن می‌سازد (پروکلوس، ۲۰۰۷، LXXI 31, 8-11)^۳. نام‌ها نیز همراه با این جریان به طبقات پایین‌تر نازل می‌شوند (پروکلوس، ۲۰۰۷، LXXI 31, 29-30)^۴، زیرا در اقنوم معقول، وجود چیزها، معرفتی که به آن‌ها تعلق می‌گیرد و نام آن‌ها یکی است و تفاوتی میان آن‌ها نیست. نام هر چیز همان وجود آن است و معرفت به هر چیز چیزی جز نام آن نیست (پروکلوس، ۱۹۸۷، ص ۵۸۲-۵۸۳). نام‌هایی که همراه با جریان فیض الهی نازل می‌شود از یک سو حاوی معرفت حقیقی به ایده‌ها است و از سویی دیگر وجود ایده‌ها را در عالم تکثیر می‌کند و بدین‌گونه همه چیز را به وجود می‌آورد (پروکلوس، ۲۰۰۷، III 222, 3)^۵. نام و وجود و معرفت به صورت پرتوی نوری معقول^۶ از عالی‌ترین مراتب عالم به پایین می‌تابد و همه چیز از آن‌ها پدید می‌آید.^۷

^۱ به گفته فلوطین، شباهت بر دو نوع است. یکی آن است که دو چیز که طبیعتی مشترک دارند به یکدیگر شبیه‌اند زیرا علتی مشترک دارند. نوع دیگر شباهت میان دو چیزی است که یکی علت دیگری و مقدم بر آن باشد. شباهت نوع دوم متقابل نیست زیرا اگرچه معلول به علت شباهت دارد، علت به معلول، که مؤخر از آن است، شباهت ندارد (Enneads, 1,2,2).

^۲ ελλαμποις

^۳ Proclus, *Commentary on Cratylus*, LXXI 31, 8-11

^۴ Proclus, *Commentary on Cratylus*, LXXI 31, 29-30

^۵ Proclus, *Commentary on Timaeus*, III 222, 3

^۶ το φως το νοητον

^۷ ایزدان یا این نور بر مخلوقاتشان آشکار می‌شوند. پروکلوس می‌گوید به همین دلیل است که ایزدان در سروش‌های کلدانی ما را به تأمل در اشکال مختلف نور سفارش کرده‌اند (Proclus, *Commentary on Cratylus*, LXXI 31, 11-13).

نمادها که از علل الهی عالی تری صادر می‌شوند، با این جریان فیض، تا آخرین موجودات به معلول‌های خود می‌رسند. تکوین عالم توأم با نزول نام‌ها و نمادهاست و متقابلاً تکامل و بازگشت عالم به مبدأ آن نیز از طریق آن‌ها تحقق می‌یابد. دو جریان اصلی در عالم وجود دارد، یکی جریان صدور یا قوس نزول، که طی آن همه چیز از جمله وجود و معرفت و نام‌ها و نمادها به طبقات پایین نازل می‌شود و همه چیز از آن‌ها پدید می‌آید، و دیگری جریان بازگشت یا قوس صعود، که طی آن هر چیز به سوی علل خود و همه چیز به سوی مبدأ عالم بازمی‌گردد و، به تعبیر پروکلوس، هر چیز علل خود را می‌شناسد^۱. نام‌ها و نمادها معرفت طبقات بالاتر را برای طبقات پایین تر می‌آورند و، بدین‌سان، رابطه‌ای میان همه طبقات ایجاد می‌کنند. نام و نماد اثر و نشانه‌ای است که هر علت در معلول خود می‌نهد تا معلول بتواند از طریق آن علت و علت‌های خود را بشناسد و به سوی آن‌ها بازگردد^۲.

در ساحت عقل هر چیز نامی دارد و هر چیز با نامش شناخته می‌شود. در واقع، نام هر چیز همانند ایده‌اش مطابق با ذات آن است و از علت به آن رسیده است. اما ایزدان و علل فراتر از اقنوم عقل نامی ندارند و به همین علت شناخت عقلی آن‌ها ممکن نیست. ایزدان و ذوات بالاتر از عالم مثل نامی ندارند و لذا ناشناختنی‌اند اما ایزدانی که پایین تر از آن قرار می‌گیرند هریک نامی دارند که به طبقات پایین تر نازل شده است و از طریق این نام‌هاست که شناخته می‌شوند^۳.

ایزدان بالاتر از ایده‌ها ناشناختنی^۴ و ناگفتنی^۵ و بی‌نام^۶ اند و این یکی از نتایج اصل علیت در فلسفه پروکلوس است. به عقیده او، هر علت ذاتی ناشناختنی دارد که در خود می‌ماند و نیرویی^۷ دارد که از آن بیرون می‌رود و معلول را پدید می‌آورد. از این نیرو عقلی پدید می‌آید که معلول را به علت بازمی‌گرداند. «در خود ماندن» علت به معنای ناشناختنی بودن آن است. وجهی از علت در خود می‌ماند و هرگز بر معلول آشکار نمی‌شود. نیرویی که معلول را به وجود می‌آورد از بعضی جهات شناختنی و از بعضی جهات ناشناختنی است. عقل وجهی از علت است که معلول می‌تواند آن را بشناسد و از طریق آن با علت خود یکی شود. «بازگشت» معلول به علت بدین معناست که معلول علت خود را می‌شناسد و از

^۱ در اصول الهیات آمده است که «در هر سلسله الهی، عالی‌ترین عضو به پایین‌ترین عضو طبقه بالا شبیه است» (Proclus, *The Elements of Theology*, prop. 147, p. 129). و نیز «در هر جریان الهی، پایان شبیه آغاز است زیرا به آن بازمی‌گردد و، بدین‌سان، دایره‌ای بی‌آغاز و بی‌پایان شکل می‌گیرد» (Proclus, *The Elements of Theology*, prop. 146, p. 129).

^۲ پروکلوس در توصیف این رابطه گاهی تعبیری شاعرانه به کار می‌برد. او می‌گوید «نمادها و نشانه‌ها علقه‌ای میان علت و معلول به وجود می‌آورند و میلی را در معلول برمی‌انگیزند که هرگز آرام نمی‌گیرد» (Proclus, *Commentary on Cratylus*, LXXI 30, 20-26).

^۳ پروکلوس می‌گوید که حتی شاعران متأله نیز در معرفی ایزدان فقط تا این مرحله پیش رفته‌اند و از ایزدان بالاتر از فانس نامی نبرده‌اند زیرا بر فراز آن «همه چیز خاموش و پنهان است» (παντα και κρυπτασιγωμενα). هومر، هزیود، ارفئوس و نویسندگان سروش‌های کلدانی درباره ایزدان بالاتر سکوت کرده‌اند (Proclus, *Commentary on Cratylus*, CXIII 65, 8- CXV 67, 23). حتی سقراط در کراتولوس پس از ریشه‌شناسی نام اورانوس می‌گوید که نام ایزدان بالاتر را به یاد نمی‌آورد (396 c). پروکلوس می‌گوید این از آن‌رو است که ایزدان فوق‌فلکی، یعنی آن‌ها که بالاتر از اورانوس قرار دارند (ὕπερουρανιος)، به‌استثنای فانس، ناشناختنی و ناگفتنی و بی‌نام‌اند و فراموشی سقراط نیز اشاره‌ای به همین نکته است (Proclus, *Commentary on Cratylus*, CXIII 65, 26-66, 2).

^۴ ἀφροστος

^۵ ἀρητον

^۶ ἀπορητος

^۷ δυναμις

این طریق دوباره به آن می‌پیوندد. این سه‌گانه در مورد ایزدان نیز مصداق دارد. ایزدان وجودی واحد و ناگفتنی دارند، نیرویی که همه چیز از آن پدید می‌آید^۲ و عقلی که آگنده از اندیشه است^۳ (پروکلوس، ۲۰۰۷، 7، LXXI 29, 28-30)^۴. ایزدان به‌عنوان علت موجودات ذاتی ناشناختنی دارند که هرگز بر ذوات پایین‌تر مکشوف نخواهد شد:

هیچ معلولی در طبقات الهی نمی‌تواند همه قدرت علت خود را دریافت کند، چنان‌که به‌طور کلی اصل‌های ثانوی نمی‌توانند همه قدرت آنچه بر آن‌ها مقدم است دریافت کنند. اصل‌های اول قوای خاصی دارند که برتر از قوای اصل‌های پایین‌تر است و بر درجات پایین‌تر الوهیت پوشیده است [یعنی برای آن‌ها قابل درک نیست]. هر ایزدی کلی‌تر و کامل‌تر از ایزدانی است که پس از آن قرار دارند زیرا ایزدان بعدی نمی‌توانند به‌طور کامل در آن شرکت کنند و همواره جزئی از آن ایزد بر آن‌ها پوشیده می‌ماند. به این معنا، هر ایزد برای ایزدان بعدی نامتناهی و غیرقابل درک است. (پروکلوس،

۱۹۹۲، ص ۱۳۳)

این ذات ناشناختنی همان ذات متعال واحد است که فراتر از هر وجود و معرفت و نامی است. از این ذات ناشناختنی و بی‌نام ذوات الهی معقول صادر می‌شوند که همان نیروی آفریننده واحد هستند و تا عالم مثل، که آخرین عضو این اقوم است، ناشناختنی و بی‌نام می‌مانند. عالم مثل و ذوات عقلی‌ای که پس از آن قرار می‌گیرد، سومین وجه از علت الهی و معادل عقل الهی است. ایزدانی که پایین‌تر از عالم مثل هستند هریک نامی دارند و عالی‌ترین ایزدانی هستند که می‌توان شناخت.

براین اساس، پروکلوس دو نوع شناخت را از یکدیگر تفکیک می‌کند. شناخت دیالکتیکی که مبتنی بر ایده و نام و ناظر بر ساحت عقل است و شناخت آنالوژیک^۵ که مبتنی بر نمادها و ناظر بر عوالم الهی و فراتر از اقوم عقل است. در شناخت دیالکتیکی، هرچیز با ماهیت خود شناخته می‌شود، زیرا نام هرچیز بر ایده و ماهیت آن چیز دلالت می‌کند اما، در شناخت آنالوژیک، هرچیز با چیزی دیگر که آنالوگ^۶ یا مشابه آن خوانده می‌شود و به آن شباهتی دارد شناخته می‌شود. در شناخت آنالوژیک هرچیز با معلولش شناخته می‌شود، زیرا فرض این است که معلول به علت شباهت دارد. ایزدان متعال که فراتر از عالم مثل قرار دارند ذاتاً ناشناختنی و ناگفتنی اند اما هریک از آن‌ها معلول‌هایی شبیه خود دارد که با آن‌ها شناخته می‌شود، البته به غیر از واحد که هیچ معلولی ندارد و مطلقاً ناشناخته می‌ماند:

¹ τοῖνυ θεῶν καὶ ὑπαρξίν ἔχοντων ἐνοειδῆ καὶ ἀρρητόντων

² καὶ δυναμὶν γεννητικὴν τῶν ὁλῶν

³ καὶ νοῦν τελείον καὶ πληρῆ τῶν νοημάτων

⁴ Proclus, *Commentary on Cratylus*, LXXI 29, 28-30, 7

⁵ ἀναλογία

⁶ ἀναλογος

همهٔ ایزدان به نام اصل‌هایی^۱ نامیده می‌شوند که به آن‌ها پیوسته‌اند، زیرا طبایع مختلف آن‌ها، که در غیر این صورت ناشناختنی است، به‌واسطهٔ این اصل‌های مستقل شناخته می‌شود: هر الوهیتی فی‌نفسه ناگفتنی و ناشناختنی است، زیرا از جنسِ واحدِ ناگفتنی است. اما صفات خاص آنچه در آن شرکت شده است می‌توان به‌واسطهٔ [صفات] شرکت‌کننده‌های مختلف استنباط کرد.
(پروکلوس، ۱۹۹۲، صص ۱۴۲-۱۴۳)

و همچنین:

هرآنچه الهی است به‌دلیل وحدت فراتر از وجودش برای موجودات ثانوی ناگفتنی و ناشناختنی است اما از طریقِ موجوداتی که در آن شرکت دارند می‌توان آن را درک کرد و شناخت. از این رو، تنها اصل اول [یعنی واحد] که غیرقابل شرکت است [یعنی معلولی ندارد] کاملاً ناشناختنی است.^۲

نمادها نیز همچون نام‌ها همراه با جریان فیض به طبقات پایین‌تر نازل می‌شوند و حامل نوعی معرفت هستند، با این تفاوت که نزول آن‌ها از طبقاتی بالاتر از عالم مثل آغاز می‌شود و شعاع دریافت‌کنندگان آن‌ها نیز بسیار بزرگ‌تر از چیزهایی است که نام‌ها را دریافت می‌کنند.^۳ به‌علتِ ملازمهٔ نام و شناخت عقلی (دیالکتیک) فقط موجوداتی از نام‌ها بهره‌مند می‌شوند که از عقل برخوردارند، درحالی‌که نمادها ملازمه‌ای با عقل ندارند و بر همه موجودات نازل می‌شوند، حتی بر موجوداتی که از عقل و حیات محروم‌اند (پروکلوس، ۲۰۰۷، 7، 26-29, 30, LXXI).^۴

چیزهای پایین‌تر از عالم مثل، بدین علت که در حیطهٔ نام‌ها قرار گرفته‌اند، به روش دیالکتیکی یعنی با نام‌ها شناخته می‌شوند. شناخت دیالکتیکی بدون استفاده از نام‌ها غیرممکن است و لذا شناخت ذوات بالاتر از عالم مثل، که بیرون از حیطهٔ زبان‌اند، به روشی دیگر صورت می‌گیرد. شناخت این ذوات تنها به روش آنالوژی و به‌واسطهٔ نمادهایی ممکن است

^۱ αἰγι

^۲ Proclus, *The Elements of Theology*, prop. 123, p. 109. به نظر پروکلوس، حتی عقل کل هم تنها ارتباطی غیرمستقیم با واحد دارد (Dodds, 1992, 265).

ماده نیز از این جهت که هیچ معلولی ندارد مانند واحد است و همچون احد فقط به روش آنالوژی شناخته می‌شود. پروکلوس در تفسیر پارمنیدس می‌گوید که

ماده هم [مانند ذواتی که فراتر از مثل قرار گرفته‌اند]، به علت عدم تعیین و دوری زیاد از واحد، نامی ندارد زیرا «ماده» نام حقیقی‌اش

نیست و اغلب با نام چیزهای دیگر به آن اشاره می‌کنند مانند «ظرف» و «دایه» و «زیرایستا» که نوعی آنالوژی است (Proclus,)

Commentary on Parmenides, 594-595

^۳ در فلسفه پروکلوس، هرچه علت متعال‌تر باشد دامنهٔ تأثیرش گسترده‌تر و دایرهٔ معلول‌هایش وسیع‌تر خواهد بود. این نظریه قبلاً به‌نوعی در آثار سوریانوس آمده است (Dodds, 1992, 24). پروکلوس در اصول الهیات در قضیه ۵۷ می‌گوید که «هر علتی هم مقدم بر معلولش عمل می‌کند و هم موجد شمار بیشتری از چیزهاست» (۵۵) به همین دلیل است که شناخت دیالکتیکی نیز نوعی آنالوژی به شمار می‌آید اما عکس این قضیه صادق نیست. به عبارتی دیگر و به اصطلاح منطقی، نسبت میان آنالوژی و دیالکتیک عموم و خصوص مطلق است زیرا، در سلسله‌مراتب موجودات، حیطهٔ نمادها فراخ‌تر از حیطهٔ نام‌ها و محیط بر آن است زیرا عللی که نمادها را به وجود آورده‌اند، مقدم بر علت نام‌ها، ایده‌ها هستند.

^۴ Proclus, *Commentary on Cratylus*, LXXI 30 26-29

که با امور متعالی تشابه دارند.^۱ البته به یک معنا هر شناختی، حتی شناخت دیالکتیکی، مبتنی بر تشابه است و لذا نوعی آنالوژی به شمار می‌آید.^۲ نام هرچیز به طبیعت آن شباهت دارد و تنها به واسطه این شباهت است که شناخت چیزها از طریق نام‌ها میسر می‌شود. اما منظور پروکلوس از آنالوژی در معنای خاص شناختی است که در آن به جای نام‌ها از نمادها استفاده می‌شود.^۳ پروکلوس معتقد است که دلالت نماد بر مدلولش نه مانند دلالت طبیعی فرد [و همانند دلالت نام] بر ایده است که این تصویر آن باشد و نه دلالتی قراردادی است که هیچ رابطه‌ای میان آن‌ها وجود نداشته باشد. مثلاً وقتی که افلاطون این یا آن قوه نفس را «اسب» می‌خواند (افلاطون، ۱۹۷۰، 246a) نه بی دلیل است و نه آن‌ها را صورت^۴ اسب‌های محسوس می‌داند بلکه صرفاً از آنالوژی استفاده کرده است.^۵ حتی نام‌هایی که بعضی شاعران به این ایزدان داده‌اند نام‌هایی آنالوژیک است، یعنی مبتنی بر شباهتی میان آن ایزدان و چیزهای پایین مرتبه‌تر است.^۶

ماکو تصویری از قوه تفکیک‌کننده ایزدان است که کلیات و جزئیات را از یکدیگر تفکیک می‌کند و لذا نشانه‌ای دال بر ایزدان تفکیک‌کننده است. متألهان از «ماکو» برای دلالت بر این ایزدان استفاده می‌کنند اما منظورشان نه ایده ماکوست (زیرا مصنوعات چون ماکو هیچ ایده‌ای ندارند) و نه این نام (ماکو) را به صورت قراردادی به کار می‌برند. این نام را بی دلیل انتخاب نکرده‌اند، زیرا عجیب بود اگر نامی را بی دلیل بر ایزدان اطلاق می‌کردند. ایشان این نام‌ها را براساس آنالوژی برگزیده‌اند، زیرا نسبت ماکو به بافندگی مانند نسبت تفکیک به صنع صور است.^۷

^۱ نه تنها ذواتی که فراتر از مثل قرار گرفته‌اند بلکه ماده نیز بیرون از حیطه نام‌ها و دیالکتیک قرار می‌گیرد و تنها به روش آنالوژیک شناخته می‌شود، زیرا ماده نیز مانند ذوات مذکور هیچ صورتی ندارد. بنابراین، شعاع تأثیر ایده‌ها از فانس آغاز می‌شود و قبل از ماده محض پایان می‌یابد. چیزهایی که در این میان قرار دارند به روش دیالکتیکی و با نام‌ها شناخته می‌شوند. چیزهایی را که بیرون آن قرار می‌گیرند تنها به روش آنالوژیک می‌توان شناخت.

^۲ «هر بازگشتی توسط شباهت بازگردنده [یعنی معلول] به هدف بازگشت [یعنی علت] انجام می‌شود» (Proclus, *The Elements of Theology*, prop. 32, p. 37). پروکلوس شباهت نام‌های الهی به ذوات الهی را، که قاعده‌تاً نوعی شناخت دیالکتیکی است زیرا مبتنی بر نام است، نوعی آنالوژی می‌داند (Commentary on Cratylus, LVII, 25, 8-11).

^۳ پروکلوس می‌گوید که افلاطون استفاده از آنالوژی را مجاز می‌داند و خود از آن استفاده کرده است. مثلاً، به گمان او، سقراط در کراتولوس ایزدان را به رودی تشبیه کرده است که فیض را از طبقات بالا به طبقات پایین منتقل می‌کند (Commentary on Cratylus, CXLII 80, 15-25).

^۴ εἶδος

^۵ Proclus, *Commentary on Cratylus*, LVI 24, 29- 25, 1. نیز نک. همان، ص ۲۵، که در آنجا تقابل نام طبیعی، نماد و نام قراردادی تکرار شده است. دلالت نام [نامی که درست وضع شده باشد] بر ایده دلالتی طبیعی است زیرا نام تصویر ایده است. در مقابل آن، دلالت نام‌های قراردادی است که هیچ شباهتی به مدلول خود ندارند. دلالت نماد بر مدلولش میان این دو قسم دلالت قرار می‌گیرد و با هر دو متفاوت است.

^۶ Proclus, *Commentary on Cratylus*, CXIII 65, 16- 23, 66, 16-20. پروکلوس در تفسیر پارمنیدس می‌نویسد که فانس نخستین نام الهی است و دیگر نام‌هایی که سنت ارفونوسی به ذوات بالاتر از آن داده است، نام‌هایی چون «زمان»، «اثیر»، «خانوس» و «تخم»، نام‌های حقیقی این ایزدان نیست بلکه براساس آنالوژی بر آن‌ها اطلاق می‌شود. دلایل آن است که این ایزدان شناختی نیستند (Commentary on Parmenides, 594-595).

^۷ Proclus, *Commentary on Cratylus*, LVI 24 17-29. نیز نک. فلوطین (Enneads, 2,3,9). در جمهوری افلاطون آمده است که

پروکلوس با استناد به فقراتی از آثار افلاطون و سروش‌های کلدانی^۱ شناخت ایزدان فراتر از فانس را مستلزم نوعی «تشریف» و «مکاشفه» می‌داند که احتمالاً اشاره‌ای به آیین‌های تئورژیستی است. کلدانیان این مرحله از شناخت را که طی آن، عقل انسان از عالم مثل می‌گذرد و قادر به رؤیت ایزدان فراتر از آن می‌شود «گل عقل» می‌نامیدند. پروکلوس در الهیات افلاطونی توضیح می‌دهد که این «مناظر پاک و بسیط» را ایزدان متعال بر نفوس مکشوف می‌سازند. «زیرا نمادهای اسرارآمیز ذوات معقول و زیبایی‌های ناشناختنی و ناگفتنی آن‌ها از آنجا می‌تابد. در حقیقت تشریف و مکاشفه، نماد سکوتی ناگفتنی و اتحاد با ذوات معقول است که از طریق این مناظر اسرارآمیز میسر می‌شود» (پروکلوس، ۱۸۱۶، 4.9.30.9). نمادهای اسرارآمیزی که پروکلوس به آن‌ها اشاره می‌کند، همان آلات و نمادهایی است که کلدانیان برای ارتباط با ایزدان از آن‌ها استفاده می‌کردند. پروکلوس در تفسیر کراتولوس می‌گوید که بدین سبب است که در آیین‌های اسرارآمیز که عقیده بر تشابه میان ایزدان و اشیای محسوس است از این آلات استفاده می‌کنند. به گفته او، کسانی که به آیین‌های اسرارآمیز مشرف می‌شوند^۲، وقتی از طریق آنالوژی دانستند که هریک از اشیای این عالم پیوند و قرابتی با ایزدان دارد، از این اشیا به عنوان نشانه‌های قوای الهی استفاده می‌کنند. مثلاً ماکو نشانه قوای تفکیک‌کننده ایزدان است، جام نشانه قوای حیات‌بخش، عصا نشانه قوای حاکم و کلید نشانه قوای حافظ آنان است.

نتیجه‌گیری

بدیهی است که چنین مفهومی از علیت برخلاف تصورات علمی و فلسفی جدید است. امروزه به عقیده ما شباهت لازمه رابطه علی نیست، زیرا نه در تکوین چیزها دخیل است نه در شناخت آن‌ها. طبق تصورات جدید، علت و معلول با یکدیگر سنخیت دارد، یعنی هر علت معلولی معین دارد، اما آن‌ها لزوماً شبیه یکدیگر نیستند. مثلاً جریان برق که علت روشنایی چراغ است، شبیه آن نیست. یا میکروبی که علت بیماری است به عوارض بیماری شباهتی ندارد. متقابلاً علت چیزها را از شباهت آن به معلول کشف نمی‌کنند بلکه کشف رابطه علی مستلزم تحلیل‌های بسیار پیچیده‌تری است. در واقع، شباهت که پروکلوس آن را در موضوع علیت و در مرکز فلسفه خود قرار داده از مفاهیم اصلی جادو و دیگر اشکال

ماکویی که به عقیده گذشتگان به دست فرشته قسمت چرخانده می‌شود، به عقیده افلاطون همان چرخ فلک است که فرشتگان قسمت و مادرشان، ضرورت، آن را می‌چرخانند و سرنوشت هرکس را در بدو تولدش می‌ریسند. موجوداتی که به جهان می‌آیند از زیر چرخ ضرورت می‌گذرند (Republic, 616).

^۱ افلاطون، در فقره‌ای از فایدروس، در آنجا که می‌گوید نفس انسان پیش از هبوط به این عالم از گنبد آسمان سر می‌کشد و ذوات الهی را رؤیت می‌کند، اندیشیدن به ایزدان متعال را «اسرار» (τελεστη)، «تشریف» (μυησις) و «مکاشفه» (εποπετεια) می‌خواند. سقراط شرح می‌دهد که نفس پیش از هبوط به عالم کون‌وقساد چه دیده است و باید بکوشد که با تقویت بال‌هایش (πτεροα) دوباره به دیدار آن نائل شود. وی می‌گوید که

هنگامی که ما فیلسوفان در ملازمت زنوس بودیم و دیگران ملازم دیگر ایزدان، جمالی درخشان را دیدیم و به اسراری (λετητε) مشرف شدیم که به حق باید آن را مقدس‌ترین نامید. مشتاقانه آن را می‌ستودیم، زیرا هنوز پاک بودیم و از شروری که در آینده گرفتارمان کردند هیچ نمی‌دانستیم. ما مشرف شده بودیم (μυουμενοι) و مکاشفه‌ای (εποπετευοντες) را دریافت کرده بودیم و، در نوری ناب، مناظری پاک و بسیط و ثابت را مشاهده می‌کردیم. ما پاک بودیم و هنوز در این گوری که تن می‌خواندش مدفون نشده بودیم.

^۲ τελεστης

تفکرات بدوی است. انسان‌شناسان نشان داده‌اند که جادو و دین و اسطوره و بسیاری از تفکرات مردم ابتدایی، که بخش بزرگی از آن به صورت خرافات باقی مانده است، عمدتاً مبتنی بر مفهوم شباهت است. در بخش اعظم این تفکرات چیزها بر اساس شباهت با یکدیگر ارتباط دارند.

به عقیده انسان‌شناسان، دو اصل مهم در جادو شباهت و تماس است. به موجب این دو اصل، چیزهایی که با یکدیگر شباهت دارند یا زمانی در تماس با یکدیگر بوده‌اند، بدون توجه به بُعد زمان و مکان، بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. در حقیقت، ارتباط میان چیزهای مشابه یا چیزهایی که با یکدیگر تماس داشته‌اند نظیر علت در علم و تفکر جدید است. فریزر می‌نویسد:

اگر اصول تفکری را که مبنای جادو است بکاویم، احتمالاً خواهیم دید که به دو بخش تجزیه می‌شود: نخست اینکه هر چیزی همانند خود را می‌سازد یا هر معلولی شبیه علت خود است و دوم اینکه چیزهایی که زمانی باهم تماس داشتند، پس از قطع آن تماس جسمی، از دور بر هم اثر می‌کنند. اصل اول را می‌توان قانون شباهت و دومی را قانون تماس یا سرایت نامید. جادوگر از اصل اول نتیجه می‌گیرد که می‌تواند هر معلول دلخواهی را فقط با تقلید آن ایجاد کند. از دومی نتیجه می‌گیرد که با یک شیء مادی هر کاری که بکند، اثری مشابه بر شخصی که زمانی با آن شیء تماس داشته است خواهد نهاد. (فریزر، ۱۳۹۶، ص ۸۷)

نمونه جادوی شباهت استفاده‌ای است که جادوگر از عکس یا عروسک یا حتی از نام قربانی خود می‌کند، زیرا با این فرض که همه این‌ها شباهتی به شخص قربانی دارد، هر صدمه‌ای که جادوگر به آن‌ها بزند به شخص نیز وارد خواهد شد (فریزر، ۱۳۹۶، ص ۸۹-۹۶). انسان‌شناسان گزارش‌هایی از وحشت مردمان ابتدایی نقل می‌کنند که اولین بار با دستگاه عکاسی روبه‌رو می‌شدند و اجازه نمی‌دادند که از آنان عکسی بگیرند (فریزر، ۱۳۹۶، ص ۲۴۰-۲۴۲). همچنین گفته‌اند که این مردمان معمولاً نام خود را از بیگانگان پنهان می‌داشته‌اند، زیرا بیم داشتند که دشمنانشان با استفاده از آن به آنان صدمه بزنند (فریزر، ۱۳۹۶، ص ۲۷۱). این اصول به جادو محدود نمی‌شود و اعتقادات دیگری را نیز در بر می‌گیرد. مثلاً فریزر این اعتقاد بعضی اقوام کهن را مثال می‌زند که زن آبستن نباید بر پله‌های نردبان توقف کند، زیرا توقف او موجب تأخیر نوزاد در تولد می‌شود. مسلماً کسانی که چنین باوری داشته‌اند میان حرکت مادر بر نردبان و مسیر خروج نوزاد از رحم شباهتی می‌دیده‌اند (فریزر، ۱۳۹۶، ص ۹۷). آشناترین نمونه‌های جادوی تماس ارتباط میان انسان و لباس یا هر پاره‌ای از او مانند ناخن یا مو است که از او جدا شده باشد. از آنجا که این اجزا قبلاً در تماس با بدن شخص بوده است، پس از جدایی نیز با آن پیوند دارد و هر اثری بر این بر آن نیز اثر می‌گذارد. این باوری رایج میان همه مردمان کهن بوده است که هرکس مو یا ناخن کسی را در اختیار داشته باشد، می‌تواند از هر فاصله‌ای اراده خود را بر صاحب آن تحمیل کند (فریزر، ۱۳۹۶، ص ۱۰۴).

ارتباط علی در نظریه پروکلوس عمدتاً مبتنی بر شباهت است اما با تحلیل بیشتر می‌توان دریافت که مفهوم تماس نیز در نظریه او حائز اهمیت است. چنان‌که گذشت، معلول در مرحله اول و پیش از صدور در علت حضور دارد و حتی

پس از صدور و جدا شدن از علت، ارتباط میان آن‌ها حفظ می‌شود و، به تعبیر پروکلوس، علت و معلول همچنان به نحوی در یکدیگر می‌مانند و همین حضور متقابل بازگشت معلول به علت را میسر می‌سازد. حضور اولیه معلول در علت، چیزی جز تماس آن‌ها نیست و حضور متقابل علت و معلول در یکدیگر پس از جدایی همان ارتباط جادویی است که جادوگر میان چیزهایی که قبلاً در تماس با یکدیگر بوده‌اند می‌بیند. این پیوند ناگسستگی میان علت و معلول که می‌توان آن را اصل اتصال نامید، تقریباً معادل اصل تماس در جادوگری است.

نکته مهم‌تر آنکه جادوگر این دو اصل را نه تنها از قواعد و فنون جادوگری بلکه قانون حاکم بر طبیعت، یعنی نظیر اصل علیت در علوم جدید، می‌پندارد. فریزر می‌نویسد:

همان اصولی که جادوگر در کار بستِ هنر خود رعایت می‌کند، به اعتقاد او، ضمناً کار طبیعت بی‌روح را نیز تنظیم می‌کند. به عبارت دیگر، وی به‌طور ضمنی فکر می‌کند که قوانین مشابهت و تماس کاربردی جهانی دارد و به اعمال انسانی محدود نیست. در یک کلام، جادو نظام جعلی قانون طبیعی و همچنین راهنمایی فریبده تماس است. علم کاذب و نیز هنری بی‌ثمر است. از جنبه نظام قانون طبیعی، یعنی به‌عنوان بیان قوانینی که سلسله حوادث را در جهان منظم می‌کنند، می‌توان آن را جادوی نظری نامید. از جنبه مجموعه قواعدی که آدمیان در رسیدن به خواسته‌هایشان رعایت می‌کنند، می‌توان جادوی عملی اش نامید. (فریزر، ۱۳۹۶، ص ۸۷)

نکته آخر آنکه، فریزر هردو اصل مذکور را در اصل عام‌تر سمپاتی با یکدیگر جمع و آن را با علیت در فیزیک جدید مقایسه می‌کند:

چیزها از طریق سمپاتی مرموزی از راه دور بر هم اثر می‌کنند و علت از یکی به دیگری انتقال می‌یابد و وسیله‌اش، به تعبیر ما، نوعی اثر نامرئی است و با آنچه علم نوین برای مقصودی مشابه، یعنی تعیین نحوه تأثیر فیزیکی اشیا بر یکدیگر، از فاصله‌ای ظاهراً خالی، مسلم فرض کرده است، بی‌شبهت نیست. (فریزر، ۱۳۹۶، ص ۸۸)

پروکلوس نیز روابط علی فراگیر میان موجودات را سمپاتی^۱ می‌نامد که، به‌موجب آن، همه موجودات بر حسب مرتبه و طبقه با یکدیگر شباهت و اتصال و، در نتیجه، ارتباط دارند. از آنجاکه همه موجودات، در نهایت، معلول یک علت، یعنی معلول واحدند، همه کمابیش با یکدیگر شباهت و اتصال دارند و، در نتیجه، بسته به مقدار شباهت و اتصال، با یکدیگر ارتباط علی دارند، یعنی بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند. این همانند هر رابطه علی دو وجه وجودی و شناختی دارد، یعنی موجودات بر حسب این شباهت و اتصال بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و نیز به نحوی به یکدیگر دلالت می‌کنند.

^۱ συμπάθεια

References

- Dodds, E. R. (1992), Introduction and Commentary on *The Elements of Theology*, Clarendon Press, Oxford.
- Des Places, Eduard (1977), "Jamblich und die Chaldaeischen Orakel", *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Herausgegeben von Clemens Zintzen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, pp. 294-306.
- Duvick, B (2007). Introduction and Notes on *Proclus on Plato's Cratylus*. Cornell University Press, Ithaca, New York.
- Frazer, James George (2017), *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*, Translated by Kazem Firoozmand (in Persian).
- Hirschle, Maurus (1979), *Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan.
- Marinus, The Life of Proclus, translated by L. J. Rosan, in: Rosan, Laurence, Jay (1949), *The Philosophy of Proclus, The Final Phase of Ancient Thought*, Cosmos, New York.
- Plato (1970), *Complete Works*, The Loeb Classical Library, London.
- Plotinus (1930), *The Enneads*, Translated by Stephen MacKenna, Second Edition Revised by B. S. Page, London.
- Proclus (1987), *Commentary on Plato's Parmenides*, Translated by G. R. Morrow and J. M. Dillon, Princeton University Press.
- Proclus (1954), *Commentary on Alcibiades*, Translated by L. G. Westerink, North Holland Publishing Company.
- Proclus (2007), *On Plato's Cratylus*, Translated by Brian Duvick, Cornell University Press, Ithaca, New York
- Proclus (1816), *On The Theology of Plato*, Translated by Thomas Taylor, United Kingdom, Law
- Proclus (2007), *Commentary on Plato's Timaeus*, Translated with an Introduction and Notes by Harold Tarrant, Cambridge University Press.
- Proclus (1992), *The Elements of Theology*, with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds, Clarendon Press, Oxford.
- Rosan, Laurence, Jay (1949), *The Philosophy of Proclus: The Final Phase of Ancient Thought*, New York.
- Sheppard, Anne, 'Proclus' Attitude to Theurgy', *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 32, No. 1, Cambridge University Press, 1982, pp. 212-224.
- Schissel, Otmar, 'Platon und die Chaldaeischen in fruehbyzantinischer Zeit', *Neophilologus*, Vol. 14, 1929, pp. 49-53.