

اروس و تغییر معنای آن نزد پروکلوس

سعید بینای مطلق^۱، محمدجواد سبزواری^۲

چکیده

هدف نوشتار حاضر در وهله نخست پرداختن به معنا، جایگاه و نقش اروس نزد پروکلوس است و سپس در پی نشان دادن تغییر معنا یا تغییر نقشی است که در این مفهوم توسط وی روی داده و معنای این واژه را به مفهوم رقیب خود یعنی آگاپه مسیحی نزدیک کرده است. هرچند خود پروکلوس در هیچیک از آثارش به این تغییر معنایی اذعان نکرده و حتی بر این باور است که این کار را در راستای تفکر افلاطونی انجام میدهد، اما چنانکه خواهیم دید با معنایی که او از اروس مراد میکند، دیگر تقابلی میان اروس و آگاپه در میان نخواهد بود، بلکه آن دو با یکدیگر سازگار میشوند.

کلیدواژه‌ها: پروکلوس، زیبایی، اروس، آگاپه

* * *

۳۹

مقدمه

فلسفه افلاطون زمینه و توان برداشت تفسیری الهیاتی را در خود دارد. تلاش فیلسوفان نوافلاطونی در اواخر دوران باستان^(۱) معطوف به چنین برداشتی در

۱. دانشیار دانشگاه اصفهان؛ said_binayemotlagh@yahoo.fr

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)؛ mohammadjavadsabz@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۶/۳/۹ تاریخ تأیید: ۹۶/۸/۱۳



چشم‌انداز افلاطونی است؛ یعنی نزدیک نمودن و یگانه کردن فلسفه با سنن دینی^(۲) تلاشی که با یامبلیخوس و مهمتر از آن پروکلووس (۴۸۵-۴۱۲ م.) بعنوان برجسته‌ترین چهره نوافلاطونیان متأخر^(۳) و شاید بتوان گفت مهمترین شارح افلاطون به اوج خود رسید. یکی از این موضوعات، نحوه عروج نفس و درنهایت یگانگی با اصل نخستین واقعیت (یک) است. مفهوم «اروس» در نظام اندیشه افلاطونی، یکی از مفاهیمی است که با چگونگی این عروج سروکار دارد؛ همچنانکه خواهیم دید، اروس براساس تعریف افلاطونی، میل و خواستی است از روی ضعف و کاستی بمنظور دستیابی به غنا و کمال و همیشه مایل به مافوق خود است. اما نزد نوافلاطونیان متأخر، شاهد تغییر نقش اروس هستیم. بدینصورت که دیگر صرفاً اروس میل مادون به مافوق نیست و تنها کشش و خواستی از سر ضعف بسوی کمال نیست، بلکه پیش از این، توجه و نظر مافوق به مادون و کامل به ناقص است؛ هرچند در فقراتی از گفتگوهای افلاطون امکان چنین برداشتی را فراهم میکند، اما معنای غالب و شناخته شده اروس افلاطونی معطوف به میل مادون به مافوق است و نه عنایت و نظر مادون به مافوق. این نظر و توجه همان مفهوم بنیادین «عنایت» و یا «مشیت» نزد پروکلووس است که بر اساس آن، در ذات خدایان که سراسر خیرند، عنایت بر مادون خود نهفته است. این موضوع را میتوان بیش از دیگر آثار پروکلووس در شرح *آلکیبیادس* مشاهده نمود؛ شرحی که در آن سقراط بمثابه امر مافوق و در مقام عاشق - آموزگار، به آلکیبیادس زیبا و جوان، بمثابه امر مادون با عنایتی الهی نزدیک میشود تا او را از امور بیهوده و جنجال سیاسی بسوی شناخت خود سوق دهد؛ خودشناسی که معطوف به رجعت او بسوی الوهیت است؛ به نوعی امر مافوق برای نجات امر مادون بسوی او فرو می‌آید تا او را بسوی بالا برکشد. بنابراین، معنای تازه اروس، به مفهوم مسیحی «آگاه» (که در جای خود به آن خواهیم پرداخت) نزدیک میشود؛ مفهومی که در سنت مسیحی در ابتدا به خداوند اطلاق شده است و انسان نیز به برکت اینکه چنین عشق و محبتی در اصل از آن خداست، از آن بهره‌مند میشود و آن را برای خداوند و دیگری بکار میگیرد.

سه گام اصلی در نوشتار حاضر برداشته شده است: نخست، معنای اروس در منابع پیش‌سقراطی و سپس اسلاف تأثیرگذار در این موضوع بر پروکلوس، یعنی افلاطون و افلوپین ملاحظه میشود. سپس این مفهوم نزد خود پروکلوس براساس نظام اندیشه وی بررسی میشود و در گام آخر، معنای آگاپه و نسبت آن با اروس روشن میگردد. برای این کار ناگزیر برخی مفاهیم اساسی فلسفه پروکلوس همچون مفهوم «خیر»، «زیبایی»، «اقنوم» «وجود یا عقل»، «سه گان» «وجود، حیات و عقل» یا «چرخه» «ماندن، صدور و رجعت» و آموزه «مشیت» باختصار شرح داده خواهد شد.

معنای اروس پیش از افلاطون

هزیود در *تئوگونی* (زایش خدایان) در دو جا به اروس اشاره کرده است: نخست، اروس همراه با خائوس و گایا (زمین)، سه اصل نخستینند که خدایان از آنها پدید می‌آیند: «پیش از همه خائوس بود که پدید آمد و از پس آن گایا با سینه‌یی فراخ ... و اروس، الهه عشق، همان زیباترین الهگان جاودانه که هر دلی را نرم میکند و بر عقل و جان همه خدایان و آدمیان چیره میشود.»^(۴) در اینجا پس از پیدایش اروس است که خدایان بوجود می‌آیند و خائوس و گایا بوسیله نیروی خلاقه اروس به بسط وجود میپردازند. بنابراین هزیود در اینجا به نیروی آفریننده و زاینده اروس نظر دارد. با نظر به این فراز، افلاطون در *مهمانی* قبل از نقل سخن هزیود میگوید: «اروس خدایی است بس بزرگ که همه آدمیان و خدایان او را میپرستند، بخصوص برای آنکه کهنترین خدایان است.»^(۵) دوم، اروس به هنگام زایش آفرودیته، به همراه هیمرس زیبا، پرستار و سپس ملازم همیشگی آفرودیته بودند: «[آفرودیته] چون زاییده میشد، اروس و هیمرس زیبا، او را پرستار بودند و چون در راه رسیدن به خاندان خدایان ره میسپرد، ملازمان رکابش.»^(۶) اروس در اینجا، برخلاف مورد نخست، نه همچون اصل نخستین کیهانی، بلکه ملازم آفرودیته است.

در آموزه‌های ارفه‌یی اروس با نام «Phanes» قبل از پیدایش خدایان و آسمان و

زمین، درون یک «تخم یا بیضه» کیهانی که آبستن همه چیز است، بوجود می‌آید. او دارای بالهای طلایی درخشانی است که به همراه خائوس و تارتاروس موجب پدید آمدن هستی و هستندگان میشود. او در سروده‌های ارفه‌یی چنین توصیف شده است: «اروس بزرگ، منشأ لذات مطبوع، مقدس و ناب، مسحورکننده دیدگان، چابک و بالدار، نگهدارنده کلیدهای آسمان و زمین و هوا و دریاها و پهناور و او که با خدایان و میرایان بازی میکند.»^(۷)

پارمنیدس در نیمه دوم شعر فلسفی خود که به «راه پندار» معروف است، هنگامی که از پیدایش چیزها از اضداد (آتش یا روشنایی و تاریکی) سخن می‌گوید به اروس اشاره میکند: «در میان اینها الهه‌یی است که بر همه چیز فرمان میراند، زیرا اوست که کار زایش و آمیزش (ترکیب آتش و تاریکی) را آغاز میکند، مادینه را برای آمیزش بسوی نرینه روانه میکند و نرینه را بسوی مادینه.»^(۸)

بنابراین در منابع پیش سقراطی^(۹)، تقریباً اروس نقشی کیهان - زایشی دارد، پیش از آفرینش موجودات و حتی خدایان پدید آمده و موجب پیوند و زایش آنها میگردد.

اروس نزد افلاطون و افلوپین

اروس نزد افلاطون دو دلالت دارد:

۱. حالتی در نفس که موجب میل و کشش بسوی «زیبایی» میشود.

۲. موجودی در مقام خدا یا دایمون میباشد.

افلاطون در فایدروس اروس را نوعی «خواستن»^(۱۰) میداند؛ میل و خواستی برای دستیابی به زیبایی، چه زیبایی حقیقی و چه زیبایی غیرحقیقی.

۴۲ در همان گفتگو، اروس پسر آفرودیت (خدای زیبایی) و یکی از خدایان دیگر معرفی میگردد.^(۱۱) اما در مهمانی او نه خدا و نه بشر بلکه «واسطه‌یی میان خدایان و میرایان»^(۱۲) یعنی دایمونی بزرگ شمرده میشود؛ موجودی فرشته‌وش که فاصله میان آنها را پر میکند و «دعاهای آدمیان را به خدایان میبرد و فرمانهای خدایان را به آدمیان می‌آورد...» از برکت هستی او همه جهان به هم میپیوندد و بصورت واحدی



درمی‌آید. هر رابطه‌ی میان خدا و آدمی، چه در بیداری و چه در خواب، به یاری دایمون‌ها برقرار میشود.^(۱۳) بنابراین، اروس «دایمونی بزرگ» است که هم دعاهای آدمیان را به خدایان میبرد و هم فرمان خدایان را به آدمیان می‌آورد. او فرزند آفرودیت نیست، اما هم زمان با سالروز آفرودیت، در جشن تولد او، از پدری توانا و جوینده (پوروس) و مادری ضعیف و تهیدست (پنیا) زاده میشود: «هم فیلسوفی است جوای دانش و هم جادوگری است مغلطه‌باز...، نه به خدایان همانند است نه به آدمیان...؛ از اینرو اروس فیلسوف است و فیلسوف میانگینی است میان دانا و نادان».^(۱۴) نکته‌ی مهمی که در هر دو کاربرد معنای اروس قابل توجه است، ارتباط آن با زیبایی است. در کاربرد نخست، اروس میل و کششی بسوی زیبایی است و در کاربرد دوم، او از زیبایی (آفرودیت) و یا هم زمان با زیبایی بوجود می‌آید. در هر دو کاربرد، زیبایی متعلق اروس است. عاشق همچون فیلسوف - که میان دانایی و نادانی قرار گرفته - در پی زیبایی است. دایمون عشق نیز در مهمانی، نه در وفور است و نه در کاستی، بلکه طالب زیبایی و کمال میباشد. اگر متعلق فلسفه «وجود» است، متعلق اروس «زیبایی» است. بنابراین زیبایی را نمیتوان در معنای محدود کلمه همچون یک مفهوم یا امری زیباشناختی^۱ (در معنای مدرن کلمه) در نظر گرفت که دیگر ارتباطی میان زیبایی و وجود نیست. افلاطون زیبایی را هم‌تراز با «وجود» و «حقیقت» لحاظ میکند؛ یعنی آنچه کامل، زیبا و خواستنی‌ترین است.^(۱۵) بنابراین از نظر افلاطون، اروس میلی است از سر کاستی و نیاز بسوی کمال و زیبایی، نه تنها زیبایی این جهانی بلکه این زیبایی زمینه‌ساز زیبایی حقیقی است. بتعبیر دیگر، میتوان این سیر را سیر عروج نفس بسوی حقیقت زیبایی دانست. اما در عین حال، اروس همچون دایمون بزرگی است که علاوه بر بردن دعاهای آدمیان بسوی خدایان، فرمانهای خدایان را نیز به آدمیان می‌آورد.

نزد افلوپین، دیدگاه افلاطونی سیر نفس از مرتبه مادون به مرتبه مافوق یا فرارفتن از نقص و نیاز بسوی کمال و زیبایی، حفظ میشود، اما با اندکی تغییر که برخاسته از نظام



اندیشه اوست. نخست باید گفت نزد او نیز پیوند «زیبایی» با «وجود» حفظ و حتی پررنگتر میشود؛ برای نمونه او پس از آنکه درباره «به وجد آمدن»^۱ نفس به هنگام دیدن زیباییها (همچون فضایل و نفوس) سخن میگوید، به همانندی «زیبایی و وجود» اشاره میکند و بصراحت میگوید: «همه آنها (زیباییها) هستند و بر ما نمایان میشوند و کسی که آنها را میبیند، جز این نمیتواند گفت که آنها باشنده‌هایی هستند که به راستی هستند؛ یعنی آنها زیبا هستند.»^(۱۶) یا در جای دیگری میگوید: «کجا میتوان زیبایی بی‌نصیب از هستی یافت یا هستی بی‌نصیب از زیبایی؟ آنجا که زیبایی نیست، هستی نیز نمیتواند بود. هستی را از آن جهت همه خواهند که عین زیبایی است و زیبایی را از آنرو همه دوست دارند که عین هستی است.»^(۱۷)

در نتیجه، اروس میل از سر ضعف و نیاز بسوی زیبایی بمعنای خاص و والای کلمه است؛ آنچه هم‌ارز «وجود» و «حقیقت» میباشد. در این معنا، زیبایی با خیر، یکی میگردد و هرکه به زیبایی نزدیک میشود به همانسان نیک میگردد. بتعبیر دیگر، میل به زیبایی با «زیبا شدن» همراه است. بنابراین عشق اشتیاقی است برای زیبا یا نیک شدن.

براساس فلسفه افلوپین، عروج نفس بسوی جهان معقول، امری ثانوی است و قبل از آن همه چیز از «احد» تجلی یافته و صادر شده است. در اینجا ما شاهد دو حرکت یا دو فرایند صدور و رجعت هستیم؛ نخست، همه چیز از احد صادر گشته و بسوی مادون خود ساری و جاری شده است و سپس همه چیز بسوی اصل و منشأ خویش باز میگردد. نه تنها امر مادون به مافوق خود میل و شوق دارد، بلکه امر مافوق نیز به مادون خویش نظر و توجه دارد. اما تا جایی که نگارنده ملاحظه کرده

۴۴ است افلوپین در هیچ کجا توجه مافوق به مادون را به اروس نسبت نمیدهد.

او از دو نوع اروس سخن میگوید: نخست، اروس آسمانی که از آفرودیت آسمانی^(۱۸) زاییده شده است؛ آفرودیتی که «در آن بالا ساکن و آرام است» به جهان پایین فرو نمی‌آید، او با روی‌آوری و توجه و نظاره به کروئوس (عقل) شیفته او شد

1. αναβακκνεσθαι / anabakkheuesthai



و حاصل این توجه و شیفتگی، اروس بود.^(۱۹) اروس نیز روی در کرونوس دارد و «ماهیتش این است که همیشه واسطه‌یی میان عاشق و معشوق باشد و بعنوان چشم عشق و اشتیاق، با نیرویی که دارد به عاشق قابلیت نظاره به معشوق را ببخشد».^(۲۰) این اروس همیشه روی به بالا دارد و خود «نظاره»^(۲۱) است، بنابراین او نه تنها الوهیت را همچون افلاطون متعلق «اروس» میدانند، بلکه خود اروس را الوهیت در نظر می‌گیرد: «او تنها در بالا میماند که مقرر نفس ناب است».^(۲۲) دوم، اروس زمینی که از آفرودیت - دختر زئوس و دیونه - زاییده شده است و «سروکارش با پیوندهای عاشقانه است». این اروس از میل و شوق بسوی جهان بالا آکنده است و به همین دلیل، میل و شوق را در دل جوانان بیدار میکند و میل آنها را متوجه بالا میسازد؛^(۲۳) هرچند برخی در خود تصاویر آن زیبایی والا درمیمانند و به اشباح دل میندند و آنها را همچون خود زیباییها مورد توجه قرار میدهند. در نتیجه در هر دو نوع اروس، توجه به بالا و مافوق در مرکز توجه اروس است و نه بعکس «نفس»^(۲۴)، مادر عشق است و آفرودیت نفس است و عشق نیروی فعالیت نفس است در جستجوی خیر».^(۲۵)

بنابراین اروس نزد افلوپین میلی به جانب مافوق است و فعالیت در نفس است که موجب کشش او بسوی خیر(یک) میشود. اما همچنانکه گفتیم امر مافوق نیز به مادون خویش نظر دارد؛ لیکن این نظر داشتن نزد افلوپین به چه معناست؟ در پاسخ باید گفت نزد افلوپین، تقدم حرکت فیضان و صدور نسبت به رجعت، حیثیتی کیهان‌شناختی و یا کیهان‌زایشی دارد و نه جنبه یاری‌بخشی و تکامل مادون توسط مافوق، به این دلیل دیدگاه افلوپین درباره اروس، تفاوت بنیادینی نسبت به دیدگاه افلاطون ندارد. بدین ترتیب میتوان همنظر با نیگرن گفت: «هرگز توسط ۴۵ افلوپین عنایت و توجه مافوق به مادون، به ایده اروس مرتبط نشد و بنابراین نمیتوانست بر آن مؤثر باشد».^(۲۶)

اروس نزد پروکلوس

میتوان دیدگاه پروکلوس درباره عشق و زیبایی را در راستای دیدگاه افلاطون و



سعید بینای مطلق، محمدجواد سبزواری؛ اروس و تغییر معنای آن نزد پروکلوس

افلوپتین، هر چند با دقت و ظرافتی بیشتر، نگریست. با این حال نمیتوان از تغییر نگاه پروکلوس در اینباره چشم پوشید. او در اثری مستقل و بطور منسجم، همچنانکه به موضوعاتی چون گناه و مشیت و ... پرداخته، عشق و زیبایی را مورد بررسی قرار نداده است. اما میتوان دیدگاه وی در اینباره را بیش از هر اثر دیگرش، در شرح *آلکییادس* ملاحظه نمود؛ هرچند در *الهیات افلاطونی* نیز باختصار بدین موضوع پرداخته است. از نظر او گفتگوی *آلکییادس* در میان آثار افلاطون، نماینده کامل دانش عشق^(۲۷) (برای رسیدن به حقیقت زیبایی) است و هم صورت و هم محتوای آن در خدمت این دانشند.^(۲۸)

برای روشن شدن معنای اروس نزد پروکلوس و پیش از پرداختن به نقش و جایگاه آن، باید به مفاهیم «زیبایی»، «خیر»، «سه‌گان» «وجود، حیات و عقل» و یا «سه‌گان» «ماندن، صدور و رجعت»، بپردازیم.

۱. دلالت‌های زیبایی

همانطور که نزد افلاطون و افلوپتین دیدیم، زیبایی متعلق اروس است و غایت تلاش و جویندگی او، دستیابی به زیبایی است. پس لازم است بدانیم مفهوم زیبایی^(۲۹) نزد پروکلوس دقیقاً به چه معناست. این مفهوم نزد او دارای دلالت یکسانی نیست و میتوان دیدگاه وی را در اینباره از چهار منظر ملاحظه نمود. این چشم‌اندازها را نمیتوان از یکدیگر جدا دانست و به بیانی دیگر، پروکلوس از زوایای مختلفی به زیبایی مینگرد.

دلالت نخست «زیبایی» مرتبط با «خیر» یا «یک» میباشد؛ آنچه نزد نوافلاطونیان از جهتی اکتوم^۱ نخستین است و از جهت دیگر فراسوی اکانیم.^(۳۰) «یک» برای همه چیز علت است و درعین حال ورای علت. «خیر»ی که همه چیز از او صادر گشته و به او برمیگردد. ارتباط «زیبایی» با «خیر» معطوف به این «بازگشت» میباشد. «خیر» نمیتواند «زیبا» نباشد، آنچه میل همه چیزها بسوی اوست، ناگزیر باید «زیبا» نیز

1. *υποστασις* / *hupostasis*

باشد، چون «زیبایی» نیز آن چیزی است که متعلق میل و خواهش قرار میگیرد. پروکلوس در اواخر شرح *آلکیبیادس*، جایی که میخواهد اثبات کند خیر، زیباست، استدلال میکند که خیر خواستنی است و هر چیز خواستنی، دوست داشتنی است و هر چیز دوست داشتنی نیز زیباست، بنابراین هر امر خیری زیباست.^(۳۱) یا در کتاب *الهیات افلاطونی «خیر»* را متعلق میل و شوق و غایت مشترک همه چیز میخواند:

خدای نخستین (که غیرقابل وصف و شناخت است) همه امیال و خواسته‌ها را بسوی خود عطف میکند و مطابق با علتی که مقدم بر هر علتی است، بمتابه متعلق میل و غایت مشترک هر چیزی تقدیس و تکریم میشود... او معطی و موجد هر چیز زیباست... و بنابر سخن افلوپین، سرچشمه زیبایی است.^(۳۲)

ازاینرو، میتوان «زیبایی» را آنچه موجب شوق و کشش در موجودات بسوی خویش میشود و همچون محرک نامتحرک ارسطویی «به حرکت درمی آورد یا شوق برمی‌انگیزد»^(۳۳)، مرتبط با اقنوم نخست نوافلاطونیان دانست.

دلالت دوم، «زیبایی» بمتابه «ایده» یا «خود» زیبایی است؛ ایده‌یی که در میان دیگر ایده‌های افلاطونی جای دارد. پروکلوس در کتاب *اصول الهیات* هنگامی که نامی از «زیبایی»^۱ میبرد، آن را در کنار ایده‌های دیگری چون ایده «شباهت»، ایده «ثبات و استواری»، ایده «برابری» و...^(۳۴) ذکر میکند.

سوم، «زیبایی» در جایگاه اقنوم دوم، از اقنوم سه‌گانه نوافلاطونی قرار دارد؛ اقنومی که با نام «عقل» یا «وجود» شناخته شده است. پس «زیبایی» با «عقل» و به بیانی دیگر با «وجود» قرین و همبود^۲ است، چون «عقل» یا «وجود» صادر نخستین (از خیر یا یک) است و «زیبایی» نیز با آنها همبود میباشد.

۴۷

درباره دلالت سوم باید بیشتر سخن بگوییم و به تقسیمات ظریفتری که نوافلاطونیان متأخر (متأثر از یامبلیخوس) و بویژه پروکلوس درباره اقنوم دوم (وجود یا عقل) قائل شده‌اند، بپردازیم. زیرا بیان این تقسیمات، برای فهم بهتر متعلق

1. *καλος/kalos*

2. *συνπαρχει / sunparkhei*



سعید بینای مطلق، محمدجواد سبزواری؛ اروس و تغییر معنای آن نزد پروکلوس

اروس و نیز نقش آن به ما یاری میرساند.

پروکلوس در قضیه صد و یکم اصول الهیات بترتیب سه مرتبه «وجود»، «حیات» و «عقل» (مشارکت‌ناپذیر) را در اقوم دوم برمی‌شمارد.^(۳۵) ترتیب و تقدم و بنابراین تعالی و برتری این سه نسبت به یکدیگر، براساس شمول معلولهای هریک میباشد؛ «وجود» برتر و عالیتر از «حیات» و «حیات» عالیتر از «عقل».^(۳۶) پروکلوس اغلب از «وجود» به مرتبه «نوئون»^۱ تعبیر میکند؛ یعنی مرتبه‌یی که متعلق نظاره و تعقل عقل بمعنای خاص کلمه است و از «عقل» به مرتبه «نوئون»^۲ در مقام شناسنده یا فاعل شناخت. «حیات» بعنوان واسطه بین آن دو «نوئون - نوئون» و یکسان با خود عمل «نوئیس»^۳ یا تعقل، تلقی میشود؛ آنچه سبب پیوند «وجود» (معقول) و «عقل» (عاقل) میگردد.^(۳۷) «حیات در همان حال که از معقول پر میشود، عقل را پر می‌سازد»^(۳۸).

به بیان دقیقتر «زیبایی» بدینمعنا، در اقوم دوم (عقل) با مرتبه نخست از مراتب سه‌گانه این اقوم یعنی «وجود» قرین و همبود است. همچنانکه «وجود» متعلق نظاره و تعقل عقل قرارمیگیرد، «زیبایی» نیز متعلق میل و خواهش و بنابراین متعلق «اروس» خواهد بود. اگر بپذیریم که آنچه متعلق «اروس» است، علت صدور آن نیز میباشد میتوان شاهد درستی مدعای اخیر را (قرین بودن زیبایی با اقوم عقل) در این عبارت پروکلوس یافت؛ «اروس از عقل معقول صادر میشود...»^(۳۹) او در همین فقره، هنگامی که از نقش «اروس» (که در ادامه خواهد آمد) در میان معقولات و خدایان سخن میگوید، بصراحت «زیبایی» را هم‌پایه و قرین «وجود» نخستین مرتبه از اقوم عقل - لحاظ میکند: «اروس، در میان خدایان معقول و مستور^(۴۰)، عقل معقول را با زیبایی نخستین و مستور، مطابق با حالت خاصی از حیات برتر از ۴۸ ادراک معقول، یگانه می‌سازد».^(۴۱) بدینسان «عقل» از طریق «حیات» (که برتر از عقل و در میان آندو است) با «وجود» پیوند میابد. زیبایی، «نخستین» است از این جهت که در مرتبه «وجود» - که نخستین مرتبه از مراتب سه‌گانه است - قرار دارد و

1. *voñtov / noeton* - intelligible
2. *voñpov / noeron* - intellective
3. *voñsiv / noesis*

«مستور» است بجهت نسبت و پیوندش با «یک»؛ اقنومی که ورای هر توصیف و شناختی است. پروکلوس این وجه مستوری را در مورد «عشق» نیز قائل میشود و آن را به تأسی از الهیدانان^(۴۲) یونانی و نیز آموزه‌های کلدانی^(۴۳)، به «کوری عشق»^(۴۴) تعبیر میکند.

در نهایت چشم‌انداز دیگری که پروکلوس از طریق آن به زیبایی می‌پردازد، طبیعت‌های سه‌گانه‌یی است که او به تأسی از افلاطون در شرح *آلکیبیادس و الهیات افلاطونی* بیان میدارد. عبارت افلاطون در *فایدروس* چنین است: «هر چیز الهی، زیبا، حقیقی و خیر است.»^(۴۵) پروکلوس با توجه به سخن افلاطون، سه طبیعت^۱ را در میان خدایان و معقولات لحاظ میکند: طبایع خیر، دانایی و زیبایی. «خیر»^۲ صورت معقول «خیر اعلی» است، «دانایی»^۳ ادراک و شناخت معقول نخستین است و «زیبایی»^۴ زیباترین معقولات. هر سه طبیعت از سه موند ناشی میشوند؛ موند خیر، موند عقل و موند زیبایی. موند «خیر» غیرقابل‌وصف است و در قالب زبان نمی‌گنجد، چون زبان مربوط به ساحت امور وجودی است، اما «خیر» ورای وجود و لاجود؛ او برپا دارنده جهان در راه خیر میباشد. موند «عقل» بیانگر شناخت در هستی است که نشان آن «حقیقت»^۵ است و موند «زیبایی» بازگرداننده همه چیز به «سوی زیبایی» حقیقی است.^(۴۶) پروکلوس میگوید: «این سه طبیعت به همه ساحات الهی، صدور مییابد و به آنها یگانگی با عالم معقول را میتاباند.»^(۴۷) بدینسان در همه هستی و در هر مرتبه و ساحتی این سه سرشت حضور مییابند: «پس این سه‌گان همه چیزها را از خود سرشار میکنند و از طریق همه چیزها صادر میشوند.»^(۴۸)

۴۹

با توجه به هر چهار دلالت، بویژه دلالت سوم و چهارم، میتوان دریافت که از سوی «زیبایی» در مقام متعلق اروس، همچون «زیبایی» افلاطون و «محرک نامتحرک» ارسطو

1. *φύσις* / *fusis*
2. *αγαθόν* / *agathon* - good
3. *σοφόν* / *sofon* - wisdom
4. *καλόν* / *kalon* - beauty
5. *ἀληθεία* / *aletheia* - verite - truth



سعید بینای مطلق، محمدجواد سبزواری؛ اروس و تغییر معنای آن نزد پروکلوس

شوق برمی‌انگیزد و بتعبیری قبله نیاز و غایت هر موجودی است که بدلیل فقر و کاستیش در پی کمال و زیبایی است و هم از سوی دیگر به همه هستی صادر و ساطع میشود و در کنار «خیر» و «دانایی»، «همه چیز را از خود سرشار میکند و از طریق همه چیزها صادر میشود».^(۴۹)

این دو نقش «زیبایی» یعنی دو حرکت صدور یا تجلی و رجعت را نزد افلوپین نیز مشاهده کردیم؛ هرچند دیدگاه پروکلوس در همین چارچوب فکری قرار دارد، اما در مواردی با دیدگاه افلوپین متفاوت است. معنای دقیق «زیبایی» نزد پروکلوس، مطابق با نظام اندیشه وی، براساس سه مفهوم «ماندن، صدور و رجعت» باید ملاحظه شود.

پروکلوس درباره شیوه ایجاد باشندگان، توسط علل حقیقی و متعالی عالم، یا تبیین صدور مراتب مادون از مافوق در قضیه بیست و هفتم *اصول الهیات* میگوید: «هر اصل و هر علت موجهی بسبب وفور و کمال یا سرشاری قدرتش، موجد مراتب بعدی است».^(۵۰) هر ایجاد، سه وجه (جهت) را در خویش دارد؛ به اینصورت که علت بجهت وفور نیرو و کمال خود، بصورت دهشی بی‌حد، سرریز یا «صادر میشود»^۱ و معلول را بوجود می‌آورد و سپس به منشأ صدور خود «برمیگردد»^۲ در عین حال که آن علت، فی‌نفسه، خودبسنده و دارای کمال است، پس در خود «میماند».^۳ برای شرح این سه‌گان میتوانیم از همان سه‌گان «وجود»، «حیات» و «عقل» که همچون تمثیلی از این سه‌گانه است^(۵۱)، بهره ببریم:

وجود، از حیث موجودیت و بودن، ثابت/ماندگار است؛ بدین معنا که با مبادی نخستین گویی درهم پیچیده و گویی از یک صادر نشده و از آن جدا نشده است. وجود نخستین از آن حیث که واجد حیات است، از مبادی صادر میشود؛ یعنی بنحوی از مبدأ نخستین متمایز شده و بسوی تحقق خود و امکانات مرتبه خاص خود متمایل میشود. سرانجام وجود نخستین از آن حیث که واجد عقل است بسوی مبادی رجعت میکند و از این طریق است

1. *προοδος / proodos*
2. *επιστροφή / epistrofei*
3. *μονη / mone*

که حد و مرتبه خاص صادر نخستین معین و مشخص میشود، زیرا همین رجعت سبب میشود کران نهایی مرتبه وجود نخستین به سرآغاز و بتبع آن به مبادیش بازپیوندد.^(۵۲)

در اینجا ما با چرخه‌یی پویا مواجهیم که در حرکت نزولی خویش موجد و معطی مرتبه مادون و در حرکت صعودی بازگرداننده و تعیین‌بخش آن دهش و فیضان بی‌حد و حصر میباشد و درعین حال در خود «ماندگار» است و از موطن مألوف خود دور و جدا نمیشود. بدینسان «وجود» هم خود را تحقق میبخشد و هم خود و امکانات و قوای^۱ بینهایت خود را صادر میکند. علت بسبب کمال خود، در هر دو حرکت در خود میماند و دستخوش هیچ تغییری نمیشود. نه علت با صدور معلول، تخلیه میگردد و با ایجاد معلول کاستی میپذیرد و نه با «رجعت» معلول به علت، معلول در علت ذوب و مستحیل میشود. بنابراین، علت و معلول، شأن و مرتبه وجودی خود را حفظ میکنند. با توجه به این توضیحات، باید زیبایی و اروس را نیز در پرتو این سه‌گان دریافت.

۲. جایگاه و نقش اروس

با دانستن جایگاه و نقش «زیبایی» بهتر میتوانیم به جایگاه و نقش «اروس» پی ببریم؛ چراکه همیشه «اروس» سر در پی زیبایی دارد. پروکلوس پس از پرسشی درباره جایگاه و نحوه وجود آمدن «اروس»، سه موناخ و سه سرشت مذکور را ذیل «آموزه‌های پنهانتری درباره عشق»^(۵۳)، مطرح میکند و چنین ادامه میدهد:

نباید پنداشت که این خدا (اروس) یا مرتبه‌یی میان اولین چیزهایی است که هستند و یا میان آخرین آنها. او میان نخستین چیزها قرار ندارد، چون متعلق عشق (زیبایی) ورای آن است و در میان آخرین چیزها هم نمیتواند باشد چون آنچه عشق میورزد در اروس مشارکت یافته است. پس چیزی باید او را در راهی میانه میان عاشق و متعلق عشق ایجاد کند.^(۵۴)

۵۱

1. *δυναμεις / dunameis*
2. *απορητοτερον / aporetoton*



سعید بینای مطلق، محمدجواد سبزواری؛ اروس و تغییر معنای آن نزد پروکلوس

بنابراین، باید «اروس» پس از «زیبایی» - بمتابه دلالت سوم از زیبایی یعنی در جایگاه اکتوم دوم یا هم‌پایه مرتبه نخست سه‌گانه «وجود»، «حیات» و «عقل» و پیش از دیگران - در میانه قرار گیرد.

نزد پروکلوس، نقش «اروس» تنها بازگرداندن و عطف توجه فرد به «زیبایی» نیست، بلکه همچنین «اروس» بسوی موجودات مادون خود صادر میشود. هنگامی که پروکلوس از «صدور اروس» بسوی مادون خود سخن میگوید، به مفهوم اساسی دیگری نظر دارد؛ «اروس» با صدور خود به افراد مادونش «عنایت» دارد، برای آنها دست به تدارک میزند تا بتوانند بسوی حقیقت «زیبایی» بازگردند. با مفاهیم خود پروکلوس میتوان چنین گفت که «اروس» هم صادر میشود و هم بازمیگردد، یا هم تدارک میبندد و هم با تدارک و پیش‌اندیشی، متعلق تدارک (افراد) خود را بسوی زیبایی باز میگرداند. در اینجا مراد ما از عنایت داشتن، تدارک دیدن و از پیش اندیشیدن دقیقاً همان معنای «عنایت/مشیت»^(۵۵) است. پروکلوس در شرح *آلکیبیادس*، بکرات به آموزه «مشیت» اشاره میکند و سقراط را همچون «خدا یا دایمون نیک»^(۵۶) می‌داند که به معشوق خویش عنایت دارد. در تأیید این برداشت میتوان شاهدی نزد وی یافت.

او در شرح *آلکیبیادس* پس از شرح «انتشار زیبایی» در همه هستی و ساحات آن^(۵۶) به بهره‌مندی نفوس انسانی از آن میپردازد:

نفوس انسانها بهره و نصیبی از چنین الهامی را از طریق انس و الفت^۱ با خدا دریافت میدارند و با نظر به زیبایی به حرکت درمی‌آیند و برای بهره‌مند کردن و نجات نفوس ناکامل، بسوی ساحت شدن^۲ فرود می‌آیند. چون خدایان و پیروانشان با پایداری در سرشت خود به هر چه که دومین است یاری می‌رسانند و آنها را بسوی خود برمیگردانند.^(۵۷)

۵۲

این نفوس همچون خود «اروس» عمل میکنند. اما این بهره و یاری‌رسانی به نفوس ناکامل بسته به انتخاب نوع زندگی آنها قبل از تولد - براساس افسانه^۳ در

1. intimacy

2. γενεσις/ *geneleos*



جمهوری- به چندین شکل انجام میگیرد. پروکلوس در اینباره میگوید:

همانطور که نفوس [انسانی]، همراه با نظاره خدایان دیگر، بدون آلوده شدن به ساحت میرایان و نفوسی که در آن حدود در جنبشند، قرار گرفته‌اند - که برخی نفوس کامل با پیشگویی، برخی دیگر با آداب سیر و سلوکی و برخی با دواى الهی^(۵۸)، نفوس ناکامل را بسوی الوهیت برمیکشند - همانطور نفوسی که حیات عاشقانه را برگزیده‌اند، توسط خدایی که حامی جوانان زیباست^(۵۹)، به طبایع شریف و مستعد، بمنظور برافراشتن آنها از زیبایی ظاهر بسوی الوهیت، یاری میرسانند و بدینسان هم خود و هم محبوب خود را بسوی حقیقت زیبایی برمیکردانند.^(۶۰)

۳. ساحات اروس؛ اروس همچون زنجیر

پس از آنکه جایگاه زیبایی و اروس و نقش هریک را دانستیم، باید از ساحات اروس سخن بگوییم تا دریابیم چگونه اروس، بی آلوده شدن به مقتضیات مادون خود و دور شدن از موطن مألوف خویش، در افراد مشارکت میورزد و همچون «بند یا زنجیر» موجب پیوند و پیوستگی در هستی میشود. همچنین پروکلوس بدینوسیله ابهامی را که نزد افلاطون درباره خدا یا دایمون بودن اروس وجود داشت و محل بحث نوافلاطونیان قرار گرفته بود، میزداید.

اروس را میتوان در سه ساحت در نظر گرفت؛ اروس در مرتبه معقولات، در مرتبه محسوسات و در میان ایندو. اروس نخست در میان معقولات یا در میان خدایان بمثابه علت، حضور دارد. پروکلوس پس از بیان اینکه اگر چنین امری (یاری و تدارک سقراط برای آلکیبیادس بوسیله عشق) در میان انسانها وجود دارد، از آنجا که «همه آنچه خیر و موجب رهایی نفوس میباشد، علتش بوسیله خدایان مقرر گشته است»، میپرسد پس «چرا علت نخستین عشق، در میان خدایان نباشد؟»^(۶۱) از اینرو، علت نخستین عشق، در میان معقولات و خدایان قرار دارد. افزون بر این، همانطور که پیش از این گفتیم، در میان معقولات زیبایی در سه گان

۵۳



سعید بینای مطلق، محمدجواد سبزواری؛ اروس و تغییر معنای آن نزد پروکلوس

«وجود»، «حیات» و «عقل» با «وجود» قرین است و از آن اروس بوجود می‌آید، و از طریق «حیات»، «عقل» را به «وجود» بازمیگرداند.

دو ساحت دوم و سوم، بیرون از معقولات قرار می‌گیرند؛ یکی ساحت دایمون‌هاست و دیگری ساحت نفوس فردی (عالم محسوسات). اروس بیرون از معقولات در ساحت دایمون‌ها همان نقش میانه را ایفا میکند (پیوند عاشقان با متعلق عشق) و پروکلوس نیز پیرو افلاطون، اروس را «دایمونی بزرگ» میخواند. اروس در میان نفوس فردی نیز عامل پیوند آنها با یکدیگر و ترفیع آنها بسوی کمال خود میشود. بنابراین، اروس بیرون از معقولات «بند و زنجیر مشترک ناگسستگی را به موجوداتی که خواهان کمالند، می‌افکند»^(۶۲) در اینجا ما از سوی پروکلوس با تمثیلی دربارهٔ اروس روبرو میشویم که نمونه افلاطونی آن را در تیمائوس میابیم. او در تیمائوس میگوید: «بندهای ناگسستگی دوستی، جهان را یگانه و به هم پیوسته میکنند»^(۶۳) در اینجا میتوان «دوستی»^۱ را وجهی از اروس دانست که موجب پیوستگی در هستی میشود. پروکلوس در اینجا اروس را به بند یا زنجیری تشبیه میکند که از بالا (عالم معقولات) تا پایین کشیده شده است؛ «زنجیر عشق»^۲ یگانه است، اما همراه با مراتب و درجاتی. پروکلوس این تمثیل را - که اصل آن به آموزه‌های کلدانی میرسد - با ذکر جمله‌یی از سروشهای کلدانی چنین توصیف میکند: «آتش [این] پیوستگی عشق ... که نخست از عقل برمیخیزد و سر میزند و آتش پیوندش را در آتش عقل، نهان میدارد»^(۶۴) این «عقل» در آموزه‌های کلدانی، نزد پروکلوس همان اقنوم دوم یا صادر نخستین است (جایی که زیبایی نیز در آنجا سکنی دارد) که زاینده و صادرکننده اروس میباشد؛ او در ادامه میگوید: «او از عقل ۵۴ معقول صادر میشود و همه موجودات دومین را با همدیگر و هم با موجودات نخستین، پیوند میدهد و می‌آمیزد. پس او هم همه خدایان را با زیبایی معقول یگانه میکند، هم دایمون‌ها را با خدایان و هم ما را با دایمون‌ها و خدایان»^(۶۵) بنابراین، اروس بمتابه زنجیری هر سه ساحت (معقولات، محسوسات و میان آنها) را به

1. *φιλία* / *filia*

2. *η ερωτική σειρά* / *heerotikeseira*



یکدیگر پیوند میدهد: «آنچه عامل پیوند مافوق به مادون است، واسطه میان دو چیز که میانشان را پر میکند، آنها را متحد میسازد و موجب رجعت امر دومین به امر نخستین میشود».^(۶۶) پروکلوس دربارهٔ این پیوند همه چیزها و همه ساحات توضیح میدهد که انواع مختلف اروس، همچو بندی با یکدیگر همبسته شده‌اند و آسمان و زمین را به هم میپیوندند؛ اعلی درجه این بند، در بالاترین ساحت الهی محکم شده و بالاترین زیبایی پیوند دارد. این بند از طریق خدایان پایتتر و سپس صفوف فرشتگان و دایمونها و هروها^۱ ادامه مییابد و در نهایت به نفوس انسانی میرسد.^(۶۷) به سخن دیگر، میتوان گفت اروس از بالا با عنایت به همه چیزها، به آنها اجازه مشارکت در ساحات و حیات مافوقشان، یعنی آنچه در طلب آنند، میدهد و آنها را در این مسیر یاری میرساند: «آنچه عامل پیوند امر بالایی و امر پایینی است، واسطهٔ میان دو چیز که میانشان را پر میسازد، آنها را متحد میکند و موجب رجعت امر دومین به امر نخستین میشود».^(۶۸) اروس همچون زنجیری آسمان را به زمین پیوند میزند و مسیر میان آن دو را از هر دو جهت گشوده میدارد؛ «زنجیر اروس، نیروهای الهی را از عالم مافوق، به عالم مادون می‌آورد و شوق عالم مادون را بسوی عالم بالا سوق میدهد».^(۶۹) پروکلوس از این «عنایت و تدارک امر مافوق برای امر مادون» به «*προνοητικως/pronoetikos*»^(۷۰) تعبیر میکند و در مقابل برای بیان «وجد و اشتیاق امر مادون به امر مافوق» از واژه «*επιστρεπτικως/epistreptikos*»^(۷۱) استفاده میکند. بنابراین اروس در میان همه هستندگان حاضر است و موجب یگانگی آن با یکدیگر میگردد.

پروکلوس برای دوری از آمیختگی ساحات «اروس» با یکدیگر و برای حفظ شأن و منزلت خاص هر ساحت، حضور «اروس» را در این سه ساحت، به سه نحوه تقسیم میکند؛ نحوهٔ حضور «اروس» را نزد خدایان (عالم معقولات) بصورت «ورای ذات»،^۲ نزد دایمونها بصورت «ذاتی»^۳ و میان نفوس انسانی بصورت «بازتابنده»^۴

۵۵

1. *αγγελοι, δαιμονες, ηρωες/angeloi, daimones, heroes*
2. *υπερουσιως/hyperousios* - beyond essence
3. *ουσιαν/ousian* - essentially
4. *ελλαμπην/ellampsin* - irradiation



سعید بینای مطلق، محمدجواد سبزواری؛ اروس و تغییر معنای آن نزد پروکلوس

لحاظ میکند و بدینسان این سه ساحت و کیفیت آنها را شبیه به نقش سه‌گانه «عقل» می‌شمارد. این نقش سه‌گانه «عقل» همان تقسیم سه‌گانه‌یی است که در تبیین هر مرتبه وجود با مرتبه مافوق و مادونش بکار میرود، یا بتعبیر افلاطونی، آنچه نسبت میان ایده واحد معقول را با مصادیق کثیر محسوس تبیین میکند. پروکلوس آنها را در اصول الهیات چنین مینامد:

- امر مشارکت‌ناپذیر^۱

- امر مشارکت‌پذیر خود - کامل^۲

- امر مشارکت‌پذیر (بالغیر) پرتویافته^۳

امر مشارکت‌ناپذیر، همان علت مفارقی است که همیشه متعالی، مطلق و بدون مشارکت باقی میماند؛ همان مرتبه مونا که «لنفسه» و مقدم بر دیگران است. «آن تعالی دارد بر هر آنچه از آن پرتو و الهام یافته است».^(۷۲) امر مشارکت‌پذیر بذات^۴ و خود - کامل که مرتبه کثرت است، اما نه کثرتی که از اصل و وحدت خویش جدا شده است، بلکه همیشه روی به اصل و مونا خود دارد و هیچگاه از بهره‌مندی از علت خویش عدول نمیکند. امر مشارکت‌پذیر پرتویافته [بالغیر]، کثرت دومی که گاهی در اصل و علت خویش مشارکت مییابد و گاهی نه. بهره‌مندی او از علت خود همیشگی نیست. موجودات این مرتبه به محلی برای بودنشان نیازمندند و بنابراین بالغیرند. اگر بودن آنها را همچو پرتوهای در نظر بگیریم، آنها از مرتبه دوم (مشارکت‌پذیر بذات) پرتو و وجود مییابند.

اروس و آگاپه

۵۶ این معنای تازه اروس نزد پروکلوس، یعنی عنایت و توجه امر مافوق به امر مادون و درکل نسبت و پیوندی که اروس با آموزه «مشیت و عنایت الهی» دارد، موجب میشود که معنای اروس از فضای معنایی افلاطونی و نیز نوافلاطونیان

1. αμεθεκτος/ amethektos

2. αυτοτελεςμετεχομενον/ autoteles metekhomenon

3. ελλαμψιν/ ellampsin

4. ουσιοδης/ ousiodes - substantiel - essential



نخستین به سنت مسیحی نزدیک شود. زیرا نقش اروس از صرف توجه به ترفیع و تکامل خود فرد، به توجه و عنایت به دیگری بمنظور تکامل او، تغییر مییابد. ازاینرو لازم است در اینجا معنای عشق را در مسیحیت بررسی کنیم؛ عشقی که با نام «آگاپه» شناخته شده است.

۱. آگاپه

دو واژه در زبان یونانی معادل واژه «عشق»^۱ میباشند: «*eros/eros*» و «*αγαπη/agape*». یکی از نتایج تعاملات فکری نوافلاطونیان و مسیحیان قرون نخستین میلادی، این بود که مسیحیان بسیاری از مفاهیم مدنظر خود را با واژگان نوافلاطونی بیان میکردند. آگاپه یکی از این واژگانی است که دستخوش تحول معنایی شد. از اینرو بنظر نیگرن نمیتوان تاریخ ایده مسیحی آگاپه را بتهایی در یک خط زمانی مشخص نشان داد، «بلکه حکایت، حکایت مواجهه اروس و آگاپه با یکدیگر است».^(۷۳)

نمیتوان تعریف یکدستی از مفهوم «عشق» در مسیحیت ارائه داد. در *اناجیل* در نقاط مختلفی^(۷۴) به دوست داشتن خداوند با تمام توش و توان خود، اشاره شده است و واژه‌یی که برای فعل «دوست داشتن» آمده است، واژه «*αγαπησεις/agapeseis*» میباشد. برای نمونه در *انجیل لوقا* آمده که یکی از علمای دین برای آزمودن اعتقادات عیسی، از او میپرسد: «استاد، انسان چه باید بکند تا حیات جاودانی را بدست آورد؟ عیسی به او پاسخ میدهد:

در کتاب *تورات*، در اینباره چه نوشته شده است؟ مرد میگوید: نوشته شده که خدای خود را با تمام دل، با تمام جان، باتمام قوت و با تمام فکرت دوست بدار. همسایهات را نیز دوست بدار، همانقدر که خود را دوست میداری. عیسی فرمود: بسیار خوب، تو نیز چنین کن تا حیات جاودانی داشته باشی.^(۷۵)

۵۷

1. Love



سعید بینای مطلق، محمدجواد سبزواری؛ اروس و تغییر معنای آن نزد پروکلوس

سال هشتم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۶
صفحات ۶۸-۳۹

عشق ورزیدن خالصانه به خدا و نیز عشق به دیگری - همسایه - به اندازه عشق به خود، همچون نقطه آغازی برای معنای عشق مسیحی است. از سوی دیگر، خداوند نیز به انسان عشق میورزد و اساساً خود آگاپه است. یوحنا در نامه نخست خود تصریح میکند که محبت واقعی از آن خداوند است و کسی که محبت^۱ نمیکند خدا را نمیشناسد، زیرا:

خداوند محبت است. خدا با فرستادن فرزند یگانه خویش به این جهان گناه‌آلود، محبت خود را به ما نشان داد؛ بلی، خدا او را فرستاد تا جان خود را در راه ما فدا کند و ما را به زندگی ابدی برساند. این است محبت واقعی؛ ما او را محبت نکردیم بلکه او ما را محبت کرد و یگانه فرزندش را فرستاد تا کفاره گناهان ما شود.^(۷۶)

بنابراین، محبت ما از محبت خداوند ناشی میشود؛ یعنی ابتدا این خداست که محبت میکند و سپس انسان: «محبت ما نسبت به خدا، از محبتی ناشی میشود که او اول نسبت به ما داشت»^(۷۷) افزون بر این، محبت واقعی ما به خداوند بی‌توجه و بی‌محبت به دیگری ناممکن است، زیرا

اگر کسی ادعا میکند که خدا را دوست دارد، اما از هم‌نوع خود متنفر است، دروغ میگوید؛ چون اگر کسی نتواند هم‌نوع خود را که میبیند دوست داشته باشد، چگونه میتواند خدایی را که ندیده است، دوست بدارد؟ این حکم خداست که هر که او را دوست میدارد، باید هم‌نوع خود را نیز دوست داشته باشد.^(۷۸)

زندگی خود عیسی - همچون پدر که سراسر محبت است - به عشق‌ورزی و مهربان‌بخشی به دیگران گذشت؛ او با شفای بیماران، دهش به تنگدستان، خارج کردن اجنه از بدن جن‌زدگان، بخشایش گناهکاران، امیدبخشی به ناامیدان و در کل حیات، رنج و مرگ وی، بیانگر نوعی زندگی عاشقانه و مهرورزانه بمعنی عمیق کلمه است.^(۷۹) افزون بر این، محبت خداوند، براساس ارزشها نیست؛ او به همه چیز و همه کس به یک اندازه، عشق میورزد. انسان نباید لزوماً درستکار و باتقوا باشد تا

1. *αγάπη* / *agape*

مورد محبت خداوند قرار گیرد، بلکه مهر و عشق او آزادانه به همه کس عطا میشود. در انجیل مرقس آمده است که عیسی در ضیافتی با افراد بدنام هم سفره میشود و به آنها بسیار محبت و توجه میکند، روحانیون یهود با تعجب دلیل این توجه وی را از او جویا میشوند، عیسی در پاسخ میگوید: «بیماران به پزشک نیاز دارند نه اشخاص سالم. من نیز آمده‌ام تا گمراهان را به راه راست دعوت کنم، نه کسانی را که خود را عادل و مقدس میپندارند.»^(۸۰)

بنابراین هنگامی که از آگاپه در مسیحیت سخن می‌گوییم، نخست به عشق و محبت خالصانه و بی‌غرض خداوند به انسان نظر داریم که بیانگر آن است که خداوند نه تنها عشق می‌ورزد، بلکه خود عشق و محبت میباشد، پس باقتضای ذات خود بی‌چشمداشت، محبت می‌ورزد. سپس آگاپه، همچون پرتو و بازتابی از عشق خداوند به بندگانش، میان انسانها نیز برقرار میشود. آرمسترانگ در اینباره میگوید: «آگاپه خداوند، تنها با دهش پسرش برای ما ظهور پیدا کرده است و سرچشمه، علت و الگوی آگاپه در انسان است.»^(۸۱) وقتی سخن از «دوست داشتن همسایه، به اندازه خود» به میان می‌آید، مراد محبتی بی‌چشمداشت، خودجوش و از سر شفقت (نه ترحم) است. آگاپه بالطبع خود را نادیده می‌گیرد و فدا میکند و بتعبیری خود فراموشگر و حتی خود ویرانگر میباشد: «دشمنان خود را دوست بدارید و به کسانی که از شما نفرت دارند، خوبی کنید. اگر کسی به یک طرف صورت سیلی زد، بگذار به طرف دیگر هم بزند! ... همچون فرزندان خدا رفتار کنید، مانند پدر آسمانی خود دلسوز باشید.»^(۸۲) در این خود فراموشی و خود- ویرانگری، نوعی نامعقولی والایی وجود دارد؛ بعبارت دیگر آگاپه مرگ است، اما نه از خود، بلکه از خودپرستی. زمانی آدمی خود حقیقتش را درخواهد یافت که این چنین عشق و محبت بورزد.^(۸۳) افزون براین از آنجایی که خداوند، عالم نیز هست، به متعلق محبت و عشق خود علم دارد، و از اینرو با پیش‌اندیشی عشق خود را نثار میکند. از اینرو میتوان گفت آگاپه، عنایت و محبتی از سر سرشاری و ایثار است و نخست از بالا به پایین می‌آید و مادون خود را بهره‌مند میکند.

۵۹



سعید بینای مطلق، محمدجواد سبزواری؛ اروس و تغییر معنای آن نزد پروکلوس

۲. تفاوت آگاپه و اروس

حال لازم است به تفاوت‌های میان اروس و آگاپه بپردازیم تا چگونگی تغییر نقش اروس و نزدیک شدن آن به آگاپه را نزد پروکلوس بهتر دریابیم. بسخن دیگر، با ذکر تفاوت میان این دو مفهوم، متوجه می‌شویم با تغییری که توسط پروکلوس در معنای اروس پدید می‌آید، دیگر تقابلی میان اروس و آگاپه در کار نیست. بیان این تفاوتها، باتوجه به تقابلی است که بتدریج در طول زمان، در دو سنت فلسفی یونانی و یا نوافلاطونی و سنت دینی مسیحی بوجود آمده است. مهمترین کسی که در دوره معاصر به نسبت و تقابل این دو مفهوم در دو سنت یونانی و مسیحی پرداخته، الهیدان پروتستان، آندراس نیگرن است. از اینرو نگارنده برای ذکر این تقابلها به نیگرن نظر داشته است.^(۸۴)

آگاپه و اروس از چهار جهت با یکدیگر تفاوت اساسی دارند:

الف) اروس حرکتی از پایین بسوی بالاست، اما آگاپه حرکتی از بالا بسوی پایین. اروس میل و شوق امر مادون به امر مافوق است، بویژه شوق آدمی به تحصیل کمال و نیل او به نیکبختی. در طرف مقابل، آگاپه کمال و سرشاری و توانمندی بسوی کاستی و ضعف میباشد. ماکس شلر در اینباره میگوید:

دیدگاه مسیحی، اصل موضوعه یونانی را که میگوید عشق شوق مادون به مافوق است را رد میکند. درمقابل ملاک عشق در نگاه آنان، شوق و عنایت امر شریف به امر پست، سالم به بیمار، توانگر به تهیدست، زیبا به زشت، خیر و مقدس به نامقدس و دون پایه و مسیح به گناهکار و عوام میباشد.^(۸۵)

ع. بنابراین آگاپه، لطف و موهبتی است از مافوق به مادون، برای نجات و رهایی امر مادون. آگاپه برای دریافت الوهیت نیازمند تنزیه و تعالی نیست؛ پس در آگاپه تنها خداوند با عشق و لطف خویش، بسوی انسان می‌آید و نه بعکس.

ب) اروس از خواست و نیاز زاده شده، اما آگاپه از وفور و سرشاری برآمده است. اروس، اراده‌یی است که درصدد و خواهان داشتن چیزی است که فاقد آن است، درحالی که آگاپه دهشی از سر پُری و فراوانی است. اروس بدلیل نیاز و



فقدان، به حرکت درمی‌آید، اما آگاپه بدلیل تمول و کفایت. پس عشق خداوند به ما، اروس نمیتواند باشد بلکه آگاپه محض است؛ خداوند چون کاملترین است و بدین جهت مافوقی ندارد، تنها بسوی مادون خود عنایت و محبت دارد؛ محبتی سخاوتمندانه و از روی غنا. از اینرو عشق خداوند، برای تحصیل هیچ سود و منفعتی نیست، بلکه سرشت او عشق ورزیدن است و تنها میدهد و میبخشد و هیچ نمیطلبد و نمیگیرد.

ج) اروس مشروط است، اما آگاپه نامشروط. اروس مشروط به دیگری است که یا خود به خیر دست یابد و یا فرد را به تحصیل آن توانا سازد؛ من تنها بشرطی میتوانم از شما نیکی بطلبم که شما امکان این نیکی را داشته باشید. اما در آگاپه نیازی به داشتن فلان ویژگی در دیگری نیست، همین که دهنده عشق، مملو از مهر و محبت است، کافی است. مشروط بودن اروس و نامشروط بودن آگاپه، مبتنی بر تفاوت پیشین آن دو، یعنی حرکت از سر نیاز و حرکت از سر سرشاری و دهش میباشد. مشروط بودن اروس به این معناست که فرد با کیفیاتی همچون زیبایی و توانگری متعلق عشق خود، محدود گردیده است. بتعبیری خودانگیخته نیست، بلکه توسط متعلق عشق خود برانگیخته و فراخوانده شده است. اما در مقابل، آگاپه - عشق خدا به ما - خودانگیز است و بی‌توجه به غیر خود سرریز میشود و در نسبت با متعلق عشق خود، بر او تسلط و چیرگی دارد، بی‌تفاوت به خوب یا بد بودن آن. میتوان از این تفاوت به دو صورت سخن گفت: نخست، اروس برخلاف آگاپه، اکتسابی است و باید سزاوار آن شد تا تحصیل شود، اما در آگاپه، استحقاق و شایستگی متعلق، تأثیری در دهش آن ندارد و کاملاً خودانگیخته است. دوم، آگاپه برخلاف اروس، نسبت به ارزشها، بی‌تفاوت میباشد، هنگامی که خداوند به گناهکار محبت میکند، دال بر آن نیست که برای فرد گناهکار ارزشی بیش از فرد درستکار قائل است، بلکه عشق او نسبت به هر دو یکسان است؛ همچنانکه خورشید به دو چیز خوب و بد به یک اندازه میتابد.

د) اروس در متعلق عشق خود ارزشها را بازشناسی میکند و سپس عاشق میشود،

۶۱

اما در آگایه، عاشق با عشق خود به معشوق، ارزش را در او می‌آفریند. بعبارت دیگر، اروس در متعلق عشق خود، ارزش را کشف میکند، اما آگایه ارزش را به آن میبخشد. آگایه آفریننده عشق است و با آفرینش عشق خود، عشق میورزد و با عشق‌ورزی خود، ارزش را به متعلق عشقش عطا و افاضه میکند. بنابراین میتوان گفت انسانی که توسط خداوند عاشق گشته است، فی‌نفسه دارای ارزشی نیست، بلکه آنچه به او ارزش میدهد دقیقاً همین عشقی است که خداوند به او میورزد.

نتیجه‌گیری

در نوشتار حاضر نشان داده شده که جایگاه و نقش اروس نزد پروکلوس چیست و چگونه نزد وی معنای اروس یونانی به مفهوم آگایه مسیحی نزدیک میشود. همانطور که نزد افلاطون دیدیم اروس جایگاهی میان خدایان و میرایان دارد^(۸۶) و موجودی است که میل او بسوی بالا سوق مییابد و «دل در گرو زیبایی دارد».^(۸۷) او از ضعف و کاستیهایی ناشی شده است که در سرشت و ساحت وجودی وی وجود دارد، اما در ساحات مافوق هستی نیست. در مجموع، میل امر پایینی به امر بالایی، میل امر ناقص به امر کامل و میل موجود میرا به موجود نامیراست. نزد افلوپین نیز چنین نگاهی به اروس حفظ میشود، با این تفاوت که بجز فرایند رجعت بسوی اصل - که نزد افلاطون شاهد آن هستیم - همه امور الهی صادر نیز میشوند. حتی او اروس را امری الهی در نظر میگیرد، اما در هیچ جایی از آثار وی نمیتوان اروس را همچون امر الهی یاری‌بخش و نجات‌دهنده افراد مادون در نظر گرفت. همانطور که گفتیم حرکت فیضان و صدور نسبت به رجعت تقدم دارد، اما این تقدم وجهی کیهان‌زایشی دارد و نه جنبه یاری‌بخشی و تکامل مادون توسط مافوق. از نظر او نقش اروس تنها معطوف به بازگرداندن امور (عاشق) بسوی خود زیبایی است.

اما نزد پروکلوس با حفظ این دیدگاه درباره اروس، دیدگاهی دیگر نسبت به آن دیده میشود. در شرح *آلکیبیادس*، سخن از عشق انسانی کامل به انسانی ناکامل اما



مستعد میباشد که با عنایت و مشیت الهی همراه بوده است. ابتدا سقراط بمتابه نفسی کامل و امری الهی و مافوق بسوی نفس ناکامل و امرمادون فرومی آید تا جوان را برانگیزد تا به حقیقت «زیبایی» دست یابد. اروس با فرود خویش، هر چیزی را (از معقولات تا محسوسات) بسوی «زیبایی» بازمیگرداند و به این دلیل همچون زنجیری همه سطوح واقعیت را در عین حفظ منزلت و جایگاه وجودی خویش، به یکدیگر پیوند میدهد. کل هستی زیر نظر و تحت تأثیر اروس است. اینطور نیست که تنها امور مادون به مافوق خویش میل و شوق داشته باشند، بلکه امر مافوق نیز در اندیشه مادون خود است و آنها را از عنایت خود بهره مند میکند. اما باتوجه به همه این مطالب، پروکلوس خود را مفسر اندیشه های افلاطون و افلوپین میداند و مدعی طرح ادعای تازه ای درباره معنای اروس نیست، پس باید نزد خود افلاطون امکان چنین برداشتی را یافته باشد. افلاطون در عین حال که اروس را میل امر مادون به مافوق خواند، همانطور که گفتیم، اروس را دایمونی بزرگ دانست. دایمونها، علاوه بر بردن دعاهای آدمیان بسوی خدایان، فرامین خدایان را نیز بسوی آدمیان می آورند و به یاری آنهاست که هر رابطه ای میان خدا و آدمی برقرار میگردد. آیا همین اشاره برای مفسر افلاطون کافی نیست تا به بسط چنین ایده ای پردازد؟ هرچند بسط این مفهوم موجب دور شدن از معنای غالب اروس نزد افلاطون است، اما میتواند بعنوان برداشتی معقول و ممکن، ملاحظه گردد. به هر روی، پروکلوس در شرح *آلکسیادس* معنای اروس را وارد فضای تازه ای میکند؛ او از چگونگی فرو آمدن الوهیت، بسوی حیات بشری برای نجات و رهایی فرد سخن میگوید و از سنت نوافلاطونی متقدم دور میشود و به آگاپه مسیحی نزدیک میگردد؛ هرچند این قرابت مبتنی بر معنای افلاطونی و نوافلاطونی (متقدم) است، اما در عین حال بمعنای فاصله گرفتن از آن نیز میباشد. اروس نیروی الهی است که در همه اجزاء واقعیت رخنه کرده و همه را به راهی یگانه درمی آورد. اروس همچون زنجیری است که نیروهای الهی را از آسمان به زمین منتقل میکند و امور زمینی را به آسمان برمیکشد. اروس همچون مجرای است که هم الطاف الهی را به ما میرساند و هم رسانایی است که بوسیله آن

۶۳



سعید بینای مطلق، محمدجواد سبزواری؛ اروس و تغییر معنای آن نزد پروکلوس

میتوانیم به عالم مافوق خود عروج کنیم.

بنابراین چشم‌انداز، میان مفهوم یونانی اروس و مفهوم مسیحی آگاپه دیگر تقابل چندانی وجود ندارد. در نتیجه میتوان این تغییر معنای واژه «اروس» را همچون نمونه‌ی بارز از تأثیر فلسفه یونانی بطور عام و فلسفه نوافلاطونی بطور خاص بر سنت مسیحی نگریست؛ همچنانکه در موارد دیگری نیز سنت مسیحی از اندیشه یونانی بسیار بهره برده است.

پی‌نوشتها:

1. «Late Antiquity»: عصری که اروپا از دوران باستان کلاسیک (Classical Antiquity) به قرون میانه مسیحی گذر میکند.
2. سنی چون روایت کهن شاعران یونانی همچون هومر و هزیود و سنن دینی مصری و کلدانی.
3. یکی از سه دوره زمانی نوافلاطونی (نوافلاطونیان متقدم (۳ ق.م)، میانه (۴ ق.م)) که قرن ۵ و ۶ م را شامل میشود و در دو حوزه آتن و اسکندریه در جریان بوده است.
4. هسیودس، *تئوگونی*، ترجمه و شرح فرید فرنودفر، ص ۵۰ و ۵۱.
5. افلاطون، *دوره آثار*، مهمانی، b1۷۸.
6. *تئوگونی*، ص ۵۹ و ۶۰.
7. Guthrie, Guthrie, W.K.C., *Orpheus and Greek Religion*, pp.80-83, Tailor, Thomas, *The Mystical Hymns of Orpheus*, p.70.
8. خراسانی، شرف‌الدین، *نخستین فیلسوفان یونان*، ص ۲۸۳ (با اندکی تصرف).
9. البته در این منابع باید از امیدکلس نیز نام برد که دو اصل متافیزیکی دوستی و نفرت را که در پدید آمدن کیهان و ترکیب و جدایی چیزها، اثر دارند، لحاظ میکند. هرچند از لحاظ معنایی میان دوستی و عشق قرابتی هست، اما به این دلیل از او در متن نام برده نشد که از واژه «اروس» استفاده نمیکند بلکه «فیلیا» (دوستی) را بکار میرد.

10. $\delta\tau\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \sigma\ \nu\ \delta\acute{\eta}\ \epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha\ \tau\iota\varsigma\ \sigma\ \pi\alpha\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$ (Phaedrus: 237d)

۱۱. افلاطون، *دوره آثار*، *فایدروس*: 242e

۱۲. مهمانی: 2e۲۰

۱۳. همان: 2e-203a۲۰

۱۴. همان: 3d۲۰

۱۵. مؤید این برداشت را میتوان در گفتگوی *فایدروس* یافت؛ هنگامی که نفس برای تماشای «مرغزار حقیقت» به یاری بال و پر تکاپو میکند بسوی بالا برود؛ (c۲۴۸). با الهام از بینای مطلق، سعید؛ غفاری، علیرضا، «وجود و زیبایی نزد افلاطون»، *نامه مفید*، ش ۶۸.
۱۶. افلوپین، *دوره آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۱۱۶.
۱۷. همان، ص ۷۶۸.



۱۸. آفرودیت چون دختر آسمان (اورانوس) است، بی مادر و از تبار کرونوس میباشد. از نظر افلوپین کرونوس نماد عقل (اقتوم دوم) است و چون آفرودیت از او بوجود آمده است، همیشه نظر به او (بالا) دارد. از اینرو، میتوان بترتیب اورانوس، کرونوس و آفرودیت را نمادی از سه اقتوم اصلی دانست؛ یعنی احد، عقل و نفس. (همان، ص ۳۶۳-۳۶۶)

۱۹. همان، ص ۳۶۴.

۲۰. همانجا.

۲۱. «ορωσα- horosa» از نظر افلوپین نام اروس همچون چشمی است که از نظاره سرشار است و بعنوان نظاره‌یی که تصویر موضوع نظاره را در خود دارد، پدید آمده است. بزعم او نام اروس (eros) از اینجاست، زیرا وجودش از نظاره و دیدن (horasis) پدید آمده است. (همان، ص ۳۶۵)

۲۲. همان، ص ۳۶۶.

۲۳. همانجا.

۲۴. منظور از نفس، اقتوم سوم افلوپینی است.

۲۵. همان، ص ۳۶۷.

26. Nygren, Anders, *Agape and Eros*, trans. P. S. Watson, p. 569.

۲۷. پروکلوس در شرح *آلکیبیادس* از «دانش عشق» (της ερωτικής επιστήμης /tes erotikes epistemes) میبرد.

28. Proclus, *Proclus, Alcibiades I*, O' Neill, W. (trnaslator), pp. 18-19.

۲۹. منظور ما در اینجا از زیبایی، حقیقت زیبایی است و نه زیباییهای محسوس.

۳۰. اقایم سه‌گانه نزد پروکلوس بترتیب «یک»، «عقل» (یا وجود) و «نفس» میباشد.

31. Proclus, *Proclus, Alcibiades I*, O' Neill, W. (trnaslator), pp. 215-216.

32. Proclus, *Theology of Plato*, translated by Thomas Taylor, pp. 162-163.

۳۳. ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، ص ۳۹۹.

34. Proclus, *The Elements of Theology*, a Revised Text with translation, introduction and commentary by E. R. Dodds, pp. 27,61.

35. *Ibid.*, pp. 90-91.

۳۶. معنای «شمول معلولها»ی هریک که برتری و تعالی این سه نسبت به یکدیگر را مشخص میکند را میتوان با مثالی روشن نمود. «عقل» تنها معلولهایی را دربرمیگیرد که دارای نفسند، همچون نفوس انسانی، «حیات» معلولهایی که دارای حیاتند همچون نباتات، و «وجود» در همه چیزها هست حتی در جمادات. بنابراین، «وجود» دارای معلولهای بیشتری نسبت به «حیات» و «حیات» نیز دارای معلولهای بیشتری نسبت به «عقل» میباشد.

۶۵

Ibid., pp.58-59).

37. Chlup, Radek, *Proclus: An Introduction*.

کورنگ بهشتی، رضا، «پروکلوس و تدوین گونه‌ای «جامع‌الهیات» یونانی بر مبنای فلسفه افلاطون»، رساله دکتری رشته فلسفه‌گرایی غرب.

38. Gospels, <http://www.newadvent.org/bible/New Testamentp>, p.224.

39. *Απογαρτουνοητουνοουπροελθων ... / apo gar tou noetou nou proelthon*(Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, 2 Tome, p.42, Scheler, Max, *Ressentiment*, p.53).



سعید بینای مطلق، محمدجواد سبزواری؛ اروس و تغییر معنای آن نزد پروکلوس

۴۰. پروکلوس در قضیه صد و شصت و دوم اصول الهیات و نیز در تفسیر کراتیلوس منظور خود را از خدایان معقول و مستور بخوبی روشن میکند.
- (Proclus, *Proclus: Alcibiades I*, O'Neill, W. (translator), 2nd edition, p.42) (پاورقی شماره ۱۴۴)
41. «*και εν μεν τοις νοητοις και κρυφιοις θεοις ενιζων τω πρωτω και κρυφτω καλλει τον νουν τον νοητον κατα τινα νοησεως κρεττονα ζωην.*» (Scheler, Max, *Ressentiment*, 53).
42. *θεολογος / theologos (Ibid).*
۴۳. آیینی مذهبی - عرفانی با محوریت کتاب منظوم سروشهای کلدانی (Chaldaean Oracles) که آن را حاصل الهامات الهی یولیانیوس کلدانی یا پسرش یولیانیوس تئورزیست (Julian the Chaldaean) دانسته‌اند. این کتاب «در واقع نوعی خداپیدایی و کیهان‌پیدایی هماهنگ با چشم‌انداز افلاطونی است و نزد نوافلاطونیان شأن کتاب مقدس را داشت. «پروکلوس و تدوین گونه‌ی «جامع الهیات» یونانی بر مبنای فلسفه افلاطونی»، ص ۱۹.
44. *ερωτα εκεινον / erotaekeinon (Ibid).*
45. «*το δε θειον καλον, σοφον, αγαθον και παν ο τι τοιουτον / tode theion kalon, sofou, agathon kaiiranotitoiouton*» (Phaedrus:246e).
46. Proclus, *Proclus: Alcibiades I*, O'Neill, W. (translator), 2nd edition, pp. 32-35, Proclus, *Theology of Plato*, translated by Thomas Taylor, pp.13-117.
47. «*και η τριας αυτη προεισιν εωτευθεν επι παν προς το νοητον ενωσιν*» (Proclus, *Proclus: Alcibiades I*, O'Neill, W. (translator), 2nd edition, p.43)
- «پروکلوس و تدوین گونه‌ای «جامع الهیات» یونانی بر مبنای فلسفه افلاطونی»، رساله دکتری رشته فلسفه گرایش غرب، ص ۴۳.
48. Proclus, *Theology of Plato*, translated by Thomas Taylor, pp.114-115
49. *Ibid*
50. Proclus, *The Elements of Theology*, a revised Text with translation, introduction and commentary by E. R. Dodds, pp.31-32.
- «پروکلوس و تدوین گونه‌ای «جامع الهیات» یونانی بر مبنای فلسفه افلاطونی»، رساله دکتری رشته فلسفه گرایش غرب، ص ۴۳.
51. Chlup, Radek, *Proclus: An Introduction*, p. 94.
۵۲. «پروکلوس و تدوین گونه‌ای «جامع الهیات» یونانی بر مبنای فلسفه افلاطونی»، رساله دکتری رشته فلسفه گرایش غرب، ص ۴۱ و ۴۲.
53. Proclus, *Proclus: Alcibiades I*, O'Neill, W. (translator), 2nd edition, p. 32.
54. *Ibid.*
۵۵. «*προνοια / pronouia - providence*» همانطور که معنای دقیق کلمه «پرونویا» بمعنای «از پیش دانستن» است: «*προ/pro*» یعنی پیش و «*νοια-noia*» از فعل «*νοειν/noien*» بمعنای «دانستن».
۵۶. عبارت «انتشار زیبایی» از *فایدروس* است؛ آنجایی که افلاطون میگوید: «هر چیزی پیرامون انتشار زیبایی، برانگیخته و برافروخته میشود.» (1b۲۵)
57. Proclus, *Proclus: Alcibiades I*, O'Neill, W. (translator), 2nd edition, pp. 20-21.
58. «*και αι μεν δια μαντικης ωφελοσυ ταξελεστερας, αι δε δια τελεστικης, αλλαι δε δια της θειας ιατρικης*» (Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, 2 Tome, p. 27).

60. Proclus, *Proclus: Alcibiades I*, O'Neill, W. (translator), 2nd edition, pp. 20-21.
61. *Ibid.*, p. 37.
62. *Ibid.*, p.16.
۶۳. افلاطون در بند 2c3 تیمائوس میگوید: «بدین ترتیب جسم جهان از پیوند چهار عنصر (اربعه) پدید آمد و در پرتو تناسب، هماهنگی در آن حکمفرما گردید و میان اجزاء آن چنان دوستی برقرار شد که تمام این جسم بصورت واحد یگانه‌یی درآمد که هم اجزایش از آن تفکیک‌ناپذیرند و هم رابطی (بند و زنجیر) که آنها را به هم پیوسته است.» (افلاطون، مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، ۱۷۲۸)
64. «*ος εκ νοου εκθορε πρωτος εσσαμενος πυρι πυρ συνδεσμιον.*» (Proclus, *Proclus: Alcibiades I*, O'Neill, W. (translator), 2nd edition, p.42, Scheler, Max, *Ressentiment*, <http://www.marquette.edu/mupress/Ressentiment.shtml>, p.53).
65. *Ibid.*
66. *Ibid.*, p.41.
67. Proclus, *Sur le*, Proclus, *Proclus: Alcibiades I*, O'Neill, W. (translator), 2nd edition, The Hague: Martinus Nijhoff, pp.19-20
68. *Ibid.*, p.21.
69. Proclus, *The Elements of Theology*, a revised text with translation, Introduction and commentary by E. R. Dodds, p.125. Proclus, *Proclus: Alcibiades I*, O'Neill, W. (translator), 2nd edition, p.20.
70. Solicitude (Nygren, Anders, *Agape and Eros*, trans. P. S. Watson, p.575).
71. Longing (*Ibid.*).
72. Proclus, *Proclus: Alcibiades I*, O'Neill, W. (translator), 2nd edition, pp. 42-43.
73. Nygren, Anders, *op.cit.*, p.52.
۷۴. ر.ک: انجیل مرقس، بخش ۱۲، سطر ۳۰. ۱۳۰، انجیل متی، بخش ۲۲، سطر ۳۷. ۶۷.
75. Luke.10:27 “www.newadvent.org/bible/new_testament”.
76. “*οτι θεος αγαπηστιν*” / *hoti ho theos agape estin* - God is love. (John.I.4:7-10/2006:660)
77. *Ibid.*, 19.
78. *Ibid.*
۷۹. با الهام از: Oord, Thomas Jay, *The Nature of Love: a Theology*, Chalice Press, 2010.
80. Mark.2.17.
- ۶۷ 81. Armstrong, Arthur Hilary, *Platonic Eros and Christian Agape*, downside review 79, Spring, p.1.
82. Luke.6:27-36.
۸۳. با الهام از Nygren, Anders, *op.cit.*, xiv.
84. *Ibid.*, pp. 200-210.
- Brummer, Vincent, *op.cit.*, pp. 128-131.
85. (see: Brummer, Vincent, *The Model of Love*, p.128)
۸۶. مهمانی: 2e20
۸۷. فایدروس: e249



منابع فارسی:

۱. ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۹۲.
۲. افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۹.
۳. افلوپین، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۹.
۴. انجیل عیسی مسیح، ترجمه هزاره نو، انتشارات ایلام، ۲۰۰۶.
۵. ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۶.
۶. بینای مطلق، سعید؛ غفاری، علیرضا، «وجود و زیبایی نزد افلاطون»، نامه مفید، ش ۶۸، ۱۳۸۷.
۷. خراسانی، شرف‌الدین، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۰.
۸. کورنگ بهشتی، رضا، «پروکلوس و تدوین گونه‌ای «جامع الهیات» یونانی بر مبنای فلسفه افلاطون»، رساله دکتری رشته فلسفه گرایش غرب، دانشگاه اصفهان، ۱۳۹۴.
۹. هسیودس، تئوگونی هسیودس، ترجمه و شرح فرید فرنودفر، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.

منابع انگلیسی:

1. Armstrong, Arthur Hilary, *Platonic Eros and Christian Agape*, downside review 79, Spring 1961.
2. Brümmer, Vincent, *The Model of Love*, Cambridge University Press, 1993.
3. Chlup, Radek, *Proclus: An Introduction*, Cambridge University Press, 2012.
4. Gospels, [http://www.newadvent.org/bible/New Testament](http://www.newadvent.org/bible/New%20Testament), 2013.
5. Guthrie, W.K.C., *Orpheus and Greek Religion*, Princeton University Press, 1993.
6. Nygren, Anders, *Agape and Eros*, trans. P. S. Watson, Philadelphia: The Westminster Press, 1953.
7. Oord, Thomas Jay, *The Nature of Love: a Theology*, Chalice Press, 2010.
8. Plato, *Complete Works*, <http://data.perseus.org/texts/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-grc1>, 2015.
9. Proclus, *Theology of Plato*, translated by Thomas Taylor, London: printed for the author by A. J. Valpy, Tooke's Court, Chancery Lane, 1816.
10. Proclus, *The Elements of Theology*, A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds, Oxford: Clarendon, 1963.
11. Proclus, *Proclus: Alcibiades I*, O'Neill, W. (translator), 2nd edition, The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.
12. _____, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, 2 Tome, Paris: les Belles Lettres, 2003.
13. Scheler, Max, *Ressentiment*, <http://www.marquette.edu/mupress/Ressentiment.shtml>, 1998
14. Taylor, Thomas, *The Mystical Hymns of Orpheus*, Kshetra Books, 1824.