

نشریه پژوهش‌های فلسفی

دانشگاه تبریز

سال ۸، بهار و تابستان ۹۳

شماره مسلسل ۱۴

## شرح و بسط پروکولوس از اشارات افلاطون به مسئله شرور و نسبت آنها با عنایت و فاعلیت الهی

رضا کورنگ بهشتی\*

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)

دکتر سعید بینای مطلق

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

دکتر علی کرباسی زاده

استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

### چکیده

هرچند نزد افلاطون نظریه منسجمی درباره مسئله شر دیده نمی‌شود، اما در آثار او پاره‌هایی هست که برای افلاطونیان بعدی، دستمایه‌ای برای بسط و پرورش چنین نظریه‌ای شد. پروکولوس، برجسته‌ترین فیلسوف مکتب نوافلاطونی متأخر است که نظریه‌اش به دیدگاه مرجع نوافلاطونیان درباره مسئله شر بدل شد. وی در مواجهه‌ای انتقادی با پیشینیانش می‌کوشد که شرح و تبیینی وحدت‌انگار از اشارات افلاطون به مسئله شر ارائه دهد. بر اساس تبیین وی مراتب عالی هستی، خیر و فقط علت خیرند. شر واقعی ضروری است اما تنها به نحو نسبی، جانبی، بالعرض و آویخته به خیر تحقق دارد و تنها در مرتبه باشندگان جزئی یافت می‌شود. هستی بالعرض شر، علت وجودبخش ندارد بلکه پیدایی‌اش به سبب ناهماهنگی افعال نیروهای متعدد موجود مرکب جزئی است. آویختگی و آمیختگی هستی شر به خیر چنان است که به رغم ضدیتش با خیر، در تحقق خیر کل مشارکت دارد و از این رو با عنایت و فاعلیت مطلق الهی قابل جمع است.

واژه‌های کلیدی: شر، هستی بالعرض و جانبی، عنایت الهی، فاعلیت الهی، پروکولوس، افلاطون.

تأیید نهایی: ۹۲/۱۲/۵

تاریخ وصول: ۹۲/۹/۲۴

\*-Email: z.kbeheshti@gmail.com

## مقدمه

در نوشته‌های افلاطون یک نظریه منسجم و نظام‌مند درباره مسئله شر دیده نمی‌شود. در هیچ یک از گفتگوهای افلاطونی، مسئله شر به‌عنوان یک پرسش محوری فلسفی صورت‌بندی نشده و ابعاد این پرسش و به علاوه، پاسخ‌های ممکن به آن نیز تحلیل و بررسی نشده است. به همین دلیل، نزد افلاطون با نوعی «تئودیسسه» شرح و بسط یافته روبه‌رو نمی‌شویم. با وجود این، در نوشته‌های وی، پاره‌هایی به صورت پراکنده وجود دارند که به شرور و نسبت آنها با عنایت و فاعلیت الهی اشاره می‌کنند.

اندیشه‌های افلاطون، نزد افلاطونیان میانه (Middle Platonists)، افلوپین، فورفورئوس و به‌ویژه نزد نوافلاطونیان حوزه سوریه یعنی یامبلیخوس (Iamblichus)، و حوزه آتن یعنی سیریانوس (Syrianus) و پروکلوس (Proclus)، صبغه «الهیاتی» تری به خود می‌گیرد. از همین رو، نزد ایشان، آن پاره‌های پراکنده در آثار افلاطون به متون معیار (canonical texts) یا عبارات مرجعی (loci classici) برای شرح و بسط نوعی آموزه افلاطونی درباره مسئله شر بدل می‌شوند (Opsomer and Steel, 2003: 10,12; Phillips, 2007: 2, 5). گسترده‌ترین و مستدل‌ترین این شرح و بسط‌ها، از آن افلوپین و پروکلوس است. افلوپین در رساله هشتم از *اتحاد اول* با عنوان «درباره چیستی و منشأ شرور» این مسئله را بررسی کرده است. پروکلوس نیز در این آثارش به تفسیر آموزه افلاطونی درباره شر پرداخته است: (۱) شرح و تفسیر بر جمهوری؛ (۲) شرح و تفسیر بر *تیمائوس*؛ (۳) الهیات افلاطونی؛ (۴) در باب وجود شرور؛ (۵) رساله در باب گفتار دیوتیما در *مهمانی*؛ (۶) شرح و تفسیر بر *تئایتتوس*؛ (۷) شرح و تفسیر بر رساله هشتم از *اتحاد اول*؛ سه اثر آخر مفقود گشته‌اند (Opsomer and Steel, Ibid: 47; Phillips, Ibid: 7; Proclus, 1968, 152). این نکته شایان ذکر است که نه دیدگاه افلوپین بلکه دیدگاه پروکلوس به دیدگاه مرجع در مکتب نوافلاطونی متأخر بدل شد و بدین لحاظ، دیدگاه وی، بیش از دیگر نوافلاطونیان، معرف و نمایانگر آموزه نوافلاطونی درباره شرور است (Opsomer and Steel, Ibid: 12). پروکلوس، چشم‌انداز خاص خود را که به باور وی، شرح وفادارانه و اصیل دیدگاه خود افلاطون است، در مواجهه‌ای انتقادی با برخی از اسلاف هم‌مکتبش، یعنی افلاطونیان میانه و به‌ویژه افلوپین، و همچنین با نقد مکاتب رقیب یعنی ارسطوییان و رواقیان شکل می‌دهد. وی هم در جنبه انتقادی و هم در جنبه ایجابی نگاهش، از فورفورئوس، یامبلیخوس و بیش از همه از استادش سیریانوس تأثیر پذیرفته است (Opsomer and Steel, Ibid:12; Phillips, Ibid:6-7). بدین‌سان، دیدگاه پروکلوس درباره چیستی شرور و خاستگاه آنها، ثمره مطالعه و گفتگوی فعالانه وی با تاریخ تکون و تطور این مسئله در سنت فلسفی یونان است. افزون بر این، تلاش پروکلوس برای ارائه صورت‌بندی منسجمی از آموزه افلاطونی درباره شرور، بخشی از برنامه کلان وی در تدوین نوعی «نظام الهیات یونانی» بر

اساس تعالیم افلاطون را تشکیل می‌دهد. زیرا روشن است که یکی از بخش‌های اساسی در هر نظام الهیاتی، «تئودیهسه» یعنی تبیین نسبت پدیده‌های شرّ با صفات قدرت، عدالت و خیر خداوند است.

بررسی و تحلیل دیدگاه پروکلوس درباره مسئله شرّ، دست‌کم، از سه جهت اهمیت دارد: نخست آنکه زمینه‌ساز مطالعات مبسوط‌تری در خصوص چگونگی شکل‌گیری و تحول این مسئله در فلسفه یونان به‌طور کلی، و در مکتب افلاطونی به‌طور خاص است؛ دوم آنکه الهام‌بخش تحقیقات تطبیقی است. برای نمونه، تحقیق درباره چگونگی تأثیر دیدگاه پروکلوس بر فلسفه و الهیات مسیحی و اسلامی و بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌هایی که ناشی از تفاوت‌های موجود میان نگرش یونانی و نگرش ادیان ابراهیمی است؛ سوم آنکه توجه دقیق‌تر به رهیافت قدما به مسئله شرّ امکان ارزیابی رویکردهای امروزی به این مسئله را فراهم می‌آورد.

بررسی آرای پروکلوس را که بر شرح و بسط اشارات افلاطون و توجه به دیدگاه پیشینیانش مبتنی است در شش بخش اصلی پی می‌گیریم. نخست با نقل پاره‌های موجود در نوشته‌های افلاطون، نشان می‌دهیم چگونه این پاره‌ها زمینه صورت‌بندی مسئله شرّ را نزد افلاطونیان به‌طور کلی و به‌ویژه، به‌نحو نظام‌مندتر و منسجم‌تر نزد پروکلوس فراهم می‌آورند. بر اساس این صورت‌بندی، پنج مسئله اساسی را در بخش‌های بعدی بررسی می‌کنیم. نشان می‌دهیم که پروکلوس می‌کوشد از یک سو واقعیت شرور را تصدیق کند و از سوی دیگر بر اساس رویکردی وحدت‌انگار به تبیین واقعیت آنها و نسبتشان با مرتبه الهی بپردازد. وی بر همین اساس هرگونه تبیین صریحاً یا تلویحاً دوگانه‌انگار را نقد می‌کند و مبادی عالی هستی را از ایجاد شرور مبرا می‌داند.

### (۱) عبارات مرجع در آثار افلاطون

نخستین پاره را از کتاب دوم جمهوری نقل می‌کنیم، آنجایی که سقراط درباره الگو یا قالب‌هایی بحث می‌کند که شاعران به هنگام سخن گفتن درباره خدایان باید از آنها پیروی کنند:

پ۱- بنابراین از آنجایی که خدا خیر است، بر خلاف آنچه توده مردم می‌گویند، علت همه چیزهایی که برای آدمیان رخ می‌دهد نیست بلکه علت اندکی از آنهاست زیرا در مقایسه با بدی‌هایی که به ما می‌رسد، خوبی‌ها بسیار اندک‌اند. اما علت خوبی‌ها تنها خداست. اما بدی‌ها را باید در علت دیگری (alla atta aitia) بجوییم (افلاطون، ۱۳۸۰: ۸۸۳) [379c].

پاره بعدی، از تیمائوس است، جایی که درباره انگیزه صانع یا دمیورژ از آفرینش جهان و به عبارت دیگر از غایت آفرینش جهان سخن می‌رود:

پ۲- او [صانع] خیر بود و آنکس که خیر است هرگز نسبت به چیزی بخل و حسد نمی‌تواند داشت. و چون از بخل و حسد آزاد بود،

خواست (ebouléthé) که همه چیز تا جایی که ممکن است شبیه و مانند او شود... پس خدا خواست (boulétheis) که همه چیز تا حد امکان (kata dunamin) خیر باشد و هیچ چیز شرّ (flauron) نباشد. بنابراین هنگامی که کل دیدنی را برگرفت و آن را نه آرام بلکه در جنبشی ناهماهنگ و بی‌نظم (plémmelôs kai ataktôs) یافت، آن را از بی‌نظمی به نظم درآورد زیرا این حالت را از حالت نخستش بسی بهتر یافت. برای آنکس که بهترین (aristos) است، روا نبوده و نیست که جز زیباترین (kalliston) اعمال را انجام دهد (همو: ۶-۱۷۲۵) [بند 29e-30a].

پاره سوم بحثی است که از باب استطراد در تئای تتوس به میان می‌آید:

پ۳- تئودوروس، ممکن نیست که شرور یکسره از میان روند (out' apolesthai ta kaka dunaton)، زیرا همواره (aei) چیزی تقریباً ضدّ (hupenantion) خیر به ضرورت (ananké) باید باشد. و ممکن نیست که شرور در میان خدایان جای داشته باشند بلکه از سر ضرورت (ex anankés) در اطراف طبیعت میرا و این مکان چرخ می‌زنند (همو: ۱۳۲۶) [بند 176a].

دو پاره بعدی، به ترتیب، از افسانه «ار» در کتاب دهم جمهوری، و از تیمائوس هستند و درباره نفوس انسانی‌اند:

پ۴- هیچ دایمونی [موجودی الهی که بر تکمیل و اتمام تقدیر زندگی هر فرد نظارت دارد] برای شما مقدر نگشته (léxetai) است، بلکه شما خود دایمون خود را برمی‌گزینید (hairésesthe) [گزینش شیوه زیست]... مسئولیت با کسی است که گزینش می‌کند؛ خدا مسئول و مسبب نیست (theos anaitios) (همو: ۱۱۹۶) [617e].

پ۵- [صانع، تدبیر ابدان و نفوس انسانی را به خدایان جوان‌تر می‌سپارد] و ایشان تا جایی که ممکن است به بهترین و زیباترین وجه این زنده میرا را با بیشترین توان‌شان تدبیر می‌کنند، مگر آنجا که خود سبب بدی‌ها و شرور برای خود شود (همو: ۱۷۳۹) [42e].

پروکلوس بر اساس این قطعات، مسئله شرّ را به چند مسئله فرعی تجزیه و تحلیل می‌کند و تبیین آن را به عنوان یک مسئله واحد، بر تبیین گام به گام این مسائل مبتنی می‌سازد:

(۱) تبیین اینکه خدا یا خدایان تنها علت خوبی‌هایند و به هیچ وجه علت شرور، خواه شرور طبیعی خواه شرور اخلاقی نیستند؛

- ۲) تبیین جایگاه شرور در سلسله مراتب هستی؛
  - ۳) تبیین نحوه وجود و چیستی شرور؛
  - ۴) ایضاح معنای «علت داشتن» شرور بر اساس نحوه وجودی آنها؛
  - ۵) تبیین چگونگی نسبت یافتن شرور با مرتبه الهی، به ویژه با عنایت و فاعلیت الهی.
- اکنون به بررسی تبیین پروکلوس از این مسائل می پردازیم.

## ۲) خدایان علت همه خوبی‌ها نیستند و علت شرور نیستند

پروکلوس، در شرح پاره نخست، یعنی پاره نقل شده از جمهوری، در رساله «شرح و تفسیر بر جمهوری» به تبیین این مسئله می پردازد. بنا به شرح وی، افلاطون ابتدا قضیه‌ای را به عنوان یک اصل موضوع یگانه و نخستین (henos axiōmatos) ذکر می کند. این اصل عبارت از این است که «خدا حقیقتاً و ذاتاً خیر است». وی سپس، دو حکم را بر اساس آن اثبات می کند: «خدا علت هیچ شری نیست» و «خدا تنها علت خوبی‌هاست» و به بیان دقیق تر، «علت همه خوبی‌هاست» (Proclus, 1970: 42-3).

### ۲-۱) بیان اصل موضوع

پروکلوس از توضیح قضیه بیان کننده اصل موضوع می آغازد. عبارت خود افلاطون به یونانی چنین است:  $oukoun\ agathos\ ho\ ge\ theos\ to_{(i)}\ onti$  [آیا خدا بنا به تعریف، حقیقتاً و به راستی خیر نیست؟] (افلاطون، ۱۳۸۰: ۸۸۲). به گفته پروکلوس، در این عبارت کلمه خدا یعنی  $theos$  با حرف تعریف یعنی  $ho$  به کار رفته است. افزودن حرف تعریف یا بر فرد عالی و نخستین یک نوع دلالت می کند یا بر همه افراد یک نوع. به نظر وی، افلاطون در اینجا، از تعبیر  $ho\ theos$  نه صرفاً خدای مطلقاً نخستین بلکه همه خدایان را مراد می کند، زیرا در بند 381c آشکارا می گوید که هر یک (hekastos) از خدایان زیباترین و بهترین است (همو: ۸۸۶). بدین سان، پروکلوس در هماهنگی با افلاطون، خیر را صفت همه خدایان می داند (Proclus, op. cit.: 42). وی بدین طریق، دیدگاه افلاطونی را از دیگر دیدگاه‌های چندخدا باور که قایل به وجود خدا یا خدایان شرافرین بودند، مانند گنوسیان و مانویان، متمایز می سازد.

اما خیر بودن هر خدا، مقید به یک قید اساسی است؛ یعنی  $to_{(i)}\ onti$  که به معنای «در واقع»، «به راستی»، «حقیقتاً» و «ذاتاً» است. به گفته پروکلوس، نزد افلاطون، اینکه چیزی «بالذات» واجد فلان صفت باشد بدین معناست که در آن چیز، آن صفت به هیچ وجه آمیخته با ضد خود نیست. برای مثال، زیبای بالذات هیچ آمیختگی با ضد خود یعنی زشتی ندارد. بنابراین، خدا یا هر خدا ذاتاً نیک است و ذاتش به حسب خیر تقوّم یافته است ( $ousiōmenos\ kata\ to\ agathon$ ). چنین نیست که اول خدا باشد و سپس خیر به عنوان صفتی زائد بر ذات یا نوعی ملکه اکتسابی بر او حمل شود بلکه خیر بالذات ( $autoagathos$ ) است.

به سخن دیگر، در خدا، خیر بودن و خدا بودن عین یکدیگرند (Proclus, op. cit.: 43). وی در الهیات افلاطونی نیز می‌گوید که هویت و انیت خاص (huparxin heautou) خدا، به خیر تعریف می‌شود (en to<sub>(i)</sub> agatho<sub>(i)</sub> aforizon) و هموست که اولاً و بالذات سرشت خیر دارد (prôtôs agathoeides) و خیر نخستین است (prôtôs agathon) (Proclus, 1968: 82) پروکلوس پس از توضیح محتوای اصل آغازین به اثبات دو حکم پیش گفته بر اساس آن می‌پردازد.

## ۲-۲) خدا علت هیچ شرّی نیست

پروکلوس ابتدا شیوه استدلال خود افلاطون در جمهوری را به شکل استدلال قیاسی زیر صورت‌بندی می‌کند و سپس با شرح و بیان مقدمات «ب» تا «ه»، مبرهن بودن نتیجه را نشان می‌دهد. ساختار استدلال چنین است:

الف) هر خدایی ذاتاً خیر است.

ب) آنچه ذاتاً خیر است (to<sub>(i)</sub> onti agathon)، هرگز توان و قوه آسیب رساندن (ouden blaberon) ندارد. [بیان خود افلاطون: هیچ خیری توان آسیب رساندن ندارد (ouden ge tôn agathôn blaberon) (همو: ۸۸۲)].

ج) آنچه توان آسیب رساندن ندارد، آسیب نمی‌رساند. [با بیان افلاطون تقریباً یکی است جز آنکه لحن افلاطون پرسشی است (ar' oun ho mé blaberon blapteî; (همو)].

د) آنچه آسیب نمی‌رساند (آسیب‌رسان نیست) (to mé blapton)، شرّ ایجاد نمی‌کند (موجد شرّ نیست) (to méden kakon poioun). [بیان افلاطون: آیا آنچه آسیب نمی‌رساند، شرّ ایجاد می‌کند؟ (ho de mé blapteî kakon ti poiêi; (همو: ۸۸۳)].

ه) آنچه موجد شرّ نیست (to méden kakon poioun)، به هیچ روی علت شرّ نیست (oudenos aition estin tôn kakôn). [بیان افلاطون: و آیا آنچه هیچ شرّی ایجاد نمی‌کند، نمی‌تواند علت شرّی نیز باشد؟ (ho de ge méden kakon poiêi oud' an tinos eîé kakou aition; (همو)].

نتیجه) هیچ خدایی علت شرّ نیست.

بیان مقدمه ب: چنانکه گفته شد، خیر بالذات یعنی آنچه ذاتش به حسب خیر تقوّم یافته است. بنابراین به تمام ذات و حقیقت‌اش خیر است و نه تنها به وجهی. از این رو، در آنچه ذاتاً خیر است هیچ ویژگی و قابلیت متضاد با خیر راه ندارد، از جمله قابلیت آسیب رساندن.

بیان مقدمه ج: در اینجا، به تمایز میان آنچه قوه و توان انجام دادن کاری را دارد و آنچه بالفعل آن کار را انجام می‌دهد، اشاره شده است. روشن است که اگر چیزی، بالفعل آسیب رساند پس قوه و توان آسیب رساندن نیز دارد. اما بنا بر رابطه هم‌ارزی ( $p \rightarrow q \equiv \sim q \rightarrow \sim p$ ) نتیجه می‌شود که اگر چیزی توان و قوه آسیب رساندن ندارد پس بالفعل هم آسیب نمی‌رساند.

بیان مقدمه د: آسیب رساندن و ایجاد شرّ معادل یکدیگر و جابجایی‌پذیرند. به گفته پروکلوس، بنابر توضیح خود افلاطون در بند 335b-c کتاب اول جمهوری، آسیب رساندن (blabén) به کسی یا چیزی به معنی دقیق کلمه عبارت است از بدتر ساختن (kheiron poiouan) آن کس یا آن چیز از حیث فضیلت یا قابلیت (areté) مخصوصش [بیان خود افلاطون چنین است: آیا نباید بگوییم که انسان‌ها وقتی آسیب می‌بینند (blaptomenous)، از حیث فضیلت خاص انسانی (tén anthrôpeian aretén) بدتر می‌شوند (kheirous gignesthai)؟ (افلاطون، ۱۳۸۰: ۸۲۵)] در شرح بیشتر سخن پروکلوس می‌توان گفت که نتیجه بدتر ساختن کسی یا چیزی از حیث فضیلت و کمال مخصوصش، دور شدن آن کس یا چیز از طبیعت راستینش است. پس آسیب رساندن بدین معناست که در کسی یا چیزی وضعیتی خلاف و ضدّ طبیعت راستینش ایجاد شود. بعداً خواهیم گفت که شرّ، به اعتباری، همین خلاف و ضدّ طبیعت بودن است. بدین‌سان، آنچه هرگز بالفعل آسیب نمی‌رساند، در کسی یا چیزی، «خلاف و ضدّ طبیعتش» را ایجاد نمی‌کند و به عبارت دیگر به آن کس یا چیز شرّ نمی‌رساند.

بیان مقدمه ه: آنچه علت شرّ است، باید توان و قوه ایجاد شرّ داشته باشد. اما بر اساس مقدمه‌های پیشین این قوه و توان از خیر بالذات سلب می‌شود. بنابراین خیر بالذات یعنی خدا یا خدایان، علت شرّ نیستند و بدین طریق حکم نخست ثابت می‌شود. (Proclus, 1970: 44-47)

افزون بر این باید گفت که بر اساس پاره دوم، یعنی پاره نقل شده از تیمائوس، خدا یا صانع جهان، نه تنها علت شرّ نیست بلکه شرّ را به هیچ وجه «اراده» نمی‌کند. او می‌خواهد که «همه چیز» تا حد امکان شبیه او یعنی خیر باشد. به عبارت دیگر، خدا فقط خیر را اراده می‌کند. اکنون تبیین پروکلوس از حکم دوم را بررسی می‌کنیم.

## ۳-۲) خدایان تنها علت خوبی‌هایند

پروکلوس استدلال بر این حکم را نیز مشابه استدلال بر حکم پیشین صورت‌بندی می‌کند. اما خاطر نشان می‌سازد که در متن جمهوری تنها دو مقدمه «ب» و «ه» آمده‌اند. از این رو خود وی برای بازسازی استدلال، مقدمات دیگر را اضافه می‌کند. شکل استدلال چنین است:

الف) هر خدایی ذاتاً خیر است.

ب) هر آنچه ذاتاً خیر است، فقط سودمند است. [بیان افلاطون: آیا

آنچه خیر است سودمند است؟ (ôfelimon to agathon;) (همو: ۸۸۳)]

ج) آنچه فقط سودمند است، فقط سود می‌رساند.

د) آنچه فقط سودمند است، فقط خیر ایجاد می‌کند.

ه) آنچه فقط خیر ایجاد می‌کند، فقط علت خوبی است. [بیان افلاطون: پس آیا (خیر) علت اعمال نیک است؟ (aition ara eupragias) (همو). پروکلوس در اینجا توضیح می‌دهد که افلاطون به جای «هر خیر»، «اعمال خیر» آورده است زیرا ادامه گفتگو درباره این است که خدا تنها علت نیکی‌ها برای انسان‌هاست و اعمال نیک یا خیر تنها میان انسان‌ها یافت می‌شود زیرا اعمال (praxeis) و گزینش معقول (proairesis) به قلمرو انسانی تعلق دارند.]

نتیجه) خدایان فقط علت همه خوبی‌هایند

از آنجایی که تعابیر سودمندی/زیانمندی و ایجاد خیر/ایجاد شر، تعابیر متضادند، محتوای مقدمات استدلال اخیر با توجه به توضیحات مربوط به مقدمات استدلال پیشین قابل استنباط و قابل فهم است (Proclus, Ibid: 47-48). اما در اینجا دو نکته شایسته یادآوری است. نخست اینکه سودمند، صرفاً در مرحله قوه نمی‌ماند و زمانی توان خود را به منصه ظهور و فعلیت می‌رساند مگر آنکه مانعی بر سر تحقق آن باشد. اما مرتبه خیر بالذات، یعنی مرتبه خدایان، مرتبه برین و نخستین هستی است و به بیان دقیق‌تر خود پروکلوس در قضیه ۱۱۵ از اصول الهیات، مرتبه فوق هستی است (huperousios) (Proclus, 1971:101). بنابراین، فرض وجود مانعی خارجی برای ایجاد و دهش خیر از سوی این مرتبه پذیرفتنی نیست. به علاوه، با توجه به پاره دوم باید گفت که خیر بالذات عاری از بخل و حسد است و خیر بودن همه چیز را اراده می‌کند. بنابراین مانعی درونی نیز برای ظهور خیرش قابل تصور نیست. نکته دوم اینکه، پروکلوس در الهیات افلاطونی تأکید می‌کند که خدایان نه تنها علت خوبی‌ها بلکه علت «همه» خوبی‌هایند. زیرا اگر علت تامه و اصلی همه خوبی‌ها، خدا نباشد، پس علتی که خیر را به همه باشندگان می‌بخشد، باید در مرتبه دوم و پس از مرتبه خدایان باشد. اما این ناممکن است زیرا هر آنچه در مرتبه دوم است، ویژگی و خصوصیت هستی‌اش را از مرتبه برین و نخستین کسب می‌کند، از جمله ویژگی‌های خیر بودن و علت ایجاد خیر بودن. بنابراین، آنچه اولاً و بالذات و به اعلی درجه خیر است، خداست و ضرورتاً علت نه فقط پاره‌ای خوبی‌ها بلکه علت همه خوبی‌هاست. پس هر چه هست، خیرش را از خدایان کسب می‌کند و هیچ چیزی توان ایجاد خیر نخواهد داشت مگر آنکه به سوی مرتبه الهی روی آورد و از علت خیر بودن خدایان بهره‌مند گردد (Proclus, 1968: 82-83).

تا اینجا روشن شد که پروکلوس چگونه با تکیه بر ادعای افلاطون در جمهوری (که البته با ادعایش در تیمائوس هماهنگ است) نشان داد که خدا (یان) علت هیچ شری نیست (اند) بلکه فقط علت خیر و به بیان دقیق‌تر علت همه خیرهاست (بند). اما اگر چنین است، پس شرور از



کجا ناشی می‌شوند و چه مبدأ یا عاملی مسبب پیدایی آنهاست؟ آیا در اشارات خود افلاطون پاسخی برای این پرسش می‌توان یافت؟ وی در پاره نقل شده از جمهوری می‌گوید که علت شرور را باید در چیزهای دیگری جستجو کرد. از سوی دیگر در پاره نقل شده از تیمائوس گفته می‌شود که دمیورژ یا صانع جهان، «کل دیدنی نآرام و بی‌نظم» را برگرفت و بدان نظم بخشید. به علاوه خود افلاطون در گفتگوی مرد سیاسی در روایت اسطوره ادوار کیهانی که از زبان بیگانه‌الثایی نقل می‌شود تصریح می‌کند که جهان از سازنده خود تنها نظم و چیزهای نیک و زیبا دریافت می‌دارد اما از حالت پیشینش (tés emprosthen hexeôs) سختی، خشونت و بی‌عدالتی را در خود نگاه می‌دارد. این حالت پیشین به گفته بیگانه‌الثایی، حالت بی‌نظمی بزرگ (pollés ataxias) نوعی سرشت جسمانی (to sômatoeides) است که با طبیعت کهن و آغازین (palai fuseôs) آمیخته است (افلاطون، همو: ۱۴۸۷) [273b-c]. ظاهر این عبارات، در نگاه نخست، این اندیشه را به ذهن القا می‌کند که افلاطون گویا در خصوص مسئله شر راه حل دوگانه‌انگارانه‌ای پیشنهاد کرده است که به موجب آن در پیدایش جهان از سویی با دمیورژ نیک و عاری از حسد و نظم‌آفرین مواجهیم و از سوی دیگر با نوعی خمیرمایه یا ماده نخستین جهان که خود عاری از نظم است و بنابراین علت بی‌نظمی و بدی در جهان است.

اما چنانکه پیشتر اشاره کردیم و در ادامه نیز به تفصیل خواهیم گفت، پروکلوس چنین برداشت دوگانه‌انگارانه‌ای از اندیشه افلاطون را نمی‌پذیرد زیرا آن را با فراگیری و شمول «خیر اعلی» هم به لحاظ قدرت و هم به لحاظ عنایت و هم به لحاظ علیت ناسازگار می‌یابد. وی با وجود پذیرش چندخداآوری دین یونانی، این چشم‌انداز را بر اساس مابعدالطبیعه، به باور خود، وحدت‌انگار افلاطون تفسیر و تبیین می‌کند. بر طبق گفته‌های پروکلوس در *اصول الهیات*، کل مرتبه خدایان، احدی - الذات (heniaios) است که هم بر وحدت تام و تمام درونی هر خدا و هم بر وحدت جمعی پیونددهنده آنها دلالت دارد [قضیه ۱۱۳]. کثرت وحدت‌یافته خدایان در «احد بالذات» (autoenos) مشارکت یافته و مؤخر از اوست [قضیه‌های ۱-۵]. احد بالذات مساوق خیر محض است و یگانه علت نخستین (mias aitias, téis prôtés) «همه‌باشندگان» (panta ta onta) و بنابراین «یگانه» علت خیر همه آنهاست [قضیه‌های ۱۱-۱۳]. (Proclus, 1971: 4-5, 13-15, 101).

اما با تصدیق اینکه خیر محض یگانه علت نخستین «همه چیز» است، و با در نظر گرفتن اینکه خیر محض علت هیچ شری نیست و فقط موجب خیر است، هستی شر چگونه امکان‌پذیر خواهد بود؟

### ۳) جایگاه شرور در سلسله مراتب هستی

به نظر می‌رسد چشم‌انداز وحدت‌انگار در تبیین امکان وجود شر با دشواری پیچیده‌ای روبه‌رو می‌شود. زیرا اگر خیر علت هستی همه چیز باشد، علت هستی شر نیز باید باشد و این نتیجه بنا به استدلال‌های پیش‌گفته پذیرفتنی نیست. به لحاظ تاریخی، رواقیان، با اتخاذ نوعی

نگرش وحدت‌انگار، وجود شرور، و به بیان دقیق‌تر شرور طبیعی را به نفع عنایت و مشیت خیر فراگیر الهی نفی کردند. ایشان مدعی بودند که بسیاری از آنچه شرور نامیده می‌شوند، اگر از چشم‌اندازی کل‌گرایانه نگریسته شوند، به‌واقع شرّ نیستند (Opsomer and Steel, op. cit.: 20, 29). با وجود این، رواقیان به وجود ردائیل به‌عنوان شرور اخلاقی اذعان داشتند. اما مشکل در اینجاست که چگونه در عین انکار شرور در مرتبه کیهانی می‌توان به‌نحو سازگار، وجود ردائیل را تصدیق کرد. به سخن دیگر، اگر شرور در مرتبه‌ای از هستی یعنی در نفوس یافت می‌شوند، علتشان چیست و چه نسبتی با مشیت خیر الهی دارند؟ (Phillips, op. cit.: 17-18) وانگهی اگر به عقیده رواقیان، جهان و خدا یکی هستند و ماده و لوگوس تنها دو جنبه از یک واقعیت واحدند، اساساً «تخطی» نفوس انسانی از این جهان متعین به تعین علی لوگوس چگونه ممکن است (Chlup, 2009, 55). می‌توان گفت، نوع وحدت‌انگاری رواقیان ایشان را به اتخاذ مواضع ناسازگار درباره شرور سوق داده و آنها را از ارائه تبیینی منسجم از واقعیت یا عدم واقعیت شرّ ناتوان ساخته است.<sup>۱</sup> در وحدت‌انگاری رواقیان، گرایشی به اصالت درون‌باشندگی (immanentism) اصل الهی وجود دارد که به موجب آن خدا همان جهان و جهان همان خداست (Ibid). در چنین رویکردی، قول به ذومراتبی بودن هستی، چندان وجهی ندارد.

پروکلوس در مقابل چنین رویکردی می‌کوشد که قول به عنایت و مشیت خیر الهی را با قول به وجود شرور آشتی دهد. شیوه او، اتخاذ تفسیر وحدت‌انگارانه‌ای از افلاطون است که قول به سلسله‌مراتبی بودن هستی، جزء ذاتی آن است. در این تفسیر، که می‌توان آن را نوعی چشم‌انداز مبتنی بر وحدت تشکیکی وجود دانست، میان تعالی (transcendence) مبادی الهی هستی و حضور (immanence) فراگیرشان در هستی، تعادل و موازنه‌ای برقرار می‌شود. از همین رو، وی در گام نخست می‌کوشد که در عین اذعان به وجود شرور، جایگاه آنها را در سلسله‌مراتب هستی معین کند.

به نظر پروکلوس، می‌توان از دو گونه خیر سخن گفت. یکی خیر محض که خیر نخستین و بالذات است که فوق عقل و فوق وجود است و جز خیر نیست؛ و دیگری خیر غیرمحض و نسبی که دو حالت برایش قابل تصور است، یعنی گاه با فقدان و عدم آمیزشی ندارد و گاه با فقدان آمیخته است. به همین سان می‌توان از دو گونه شرّ سخن گفت. یکی شرّ محض نیامیخته با خیر؛ و دیگری شرّ نسبی که به‌نحوی آمیخته با خیر است. حال از آنجایی که خیر محض، علت وجود همه چیز است، شرّ محض که به هیچ وجه با خیر آمیخته نیست، امکان وجود نمی‌تواند داشت. وانگهی از آنجایی که خیر برین، در مقام علت وجود، خود «فوق وجود» است، می‌توان گفت که شرّ محض، که مطلقاً ضدّ خیر محض است، به تعبیری، حتی مادون عدم یا مادون لاوجود است. از سوی دیگر، شرّ نسبی به سبب آمیختگی‌اش با خیر، از نوعی هستی برخوردار است. شرّ نسبی از حیث شرّ بودنش «ضدّ» خیر است و به هیچ وجه نباید آن را، چنانکه از دیدگاه رواقیان تلویحاً برمی‌آید، نوعی خیر کمتر و فروتر دانست. اما نکته مهمی که پروکلوس بر آن تأکید می‌کند این

است که شرّ نسبی توان و امکان ضدّیت با خیر «کلّ» یا خیر «به‌طور کلی» را ندارد بلکه تنها با این یا آن خیر «جزئی» در تضادّ قرار می‌گیرد (Opsomer and Steel, op. cit: 63-64).

بدین‌سان، به نظر پروکلوس، سخن افلاطون در تیمائوس (پ ۲) با سخن وی در *تئای‌تئوس* (پ ۳) سازگار است. وی در تیمائوس، با نظر به جهان به‌مثابه یک کلّ، تصریح می‌کند که صانع عالم خواست که «همه چیز» خیر باشد و «هیچ چیز»، یعنی کلّ، شرّ نباشد. اما در *تئای‌تئوس*، با تفکیک درجات و مراتب هستی، یعنی قلمرو خدایان و طبیعت میرا، به‌ناگزیر این نتیجه را تصدیق می‌کند که شرّ برای باشندگان «جزئی» وجود دارد و این شرّ به ویران ساختن خیر آن باشندگان متمایل است (Opsomer and Steel, op. cit: 64-65). می‌توان گفت که در اندیشه پروکلوس تبیین دقیق واقعیت شرّ، مستلزم متوازن ساختن نگاه جمعی و کل‌نگر با نگاه تحلیلی و ذومراتب‌نگر به هستی است. بر این اساس، پروکلوس به تعیین باشندگان جزئی که در معرض شرورند می‌پردازد. وی در چهارچوب سلسله‌مراتب هستی نوافلاطونیان که ملهم از افلاطون و به‌ویژه افلوپین است، این کار را انجام می‌دهد.

به گفته پروکلوس، علت الهی خوبی‌ها، جاودانه در خود مستقر است، یعنی از خیر ذاتی خود جدایی‌ناپذیر است، و در همان حال بر باشندگان مادون خود، بدون هیچ بخل و حسدی، امکان مشارکت در خیر را می‌گستراند (Proclus, 1968: 83). از این رو، چنانکه پیشتر نیز گفته شد، مرتبه الهی، عاری از شرّ است. و اما در میان مشارکت‌کنندگان در خیر الهی، مراتب کلی (ta hola) (به معنای کلی سعی) بهره‌شان از خیر را همواره حفظ می‌کنند و پیوسته با سرشت و طبیعت خودشان هماهنگ‌اند و از آن تخطی نمی‌کنند. مراتب کلی عبارت‌اند از مرتبه عقل یا عالم عقول (noeroi)، نفوس کلی (psukhai holikai) و اجسام کلی (Ibid, 1967: 243) (hola somata). در این مراتب نیز شرّ یافت نمی‌شود. اما در میان باشندگان جزئی (ta merika)، سه گونه دستخوش شرور می‌شوند؛ ۱) نفس ناطقه جزئی، ۲) تصویر یا شبیح نفس یعنی نفس غیرناطقه حیوانی، و ۳) اجسام جزئی (Opsomer and Steel, op. cit.:99). ویژگی این باشندگان جزئی این است که افعال خود را در زمان می‌گسترانند و چون مشارکتشان در خیر را با تغییر و حرکت زمانی می‌آمیزند، نمی‌توانند دهش خیر خدایان را در بی‌جنبشی، وحدت و بساطت حفظ کنند (Proclus, 1968: 85).

و اما به عقیده پروکلوس ضرورت پیدایی شرور بر ضرورت پیدایی باشندگان جزئی مبتنی است؛ و ضرورت هستی باشندگان جزئی بر قانون «اتصال» و «تمامیت» در صدور مراتب هستی استوار است. این قانون اقتضا می‌کند که مثلّ عقلی و آنچه فوق آنهاست، یعنی مرتبه الهی یا «احد و خیر برین»، نه به‌نحو بی‌واسطه باشنده‌ای را که به‌نحو حادث و امکانی در آنها مشارکت می‌کند، بیافریند و نه گستره فعل ایجاد خود را به باشندگانی محدود سازند که همواره به‌نحو ثابت و بی‌تغییر در آنها مشارکت دارند. بلکه قدرت مطلق و خیر مطلق علل نخستین ایجاد می‌کند که باشندگانی بیافرینند که بی‌آلایش و بی‌تغییر نمی‌مانند بلکه زمانی در خیر مبادی

خود مشارکت می‌کنند و زمانی دیگر، از این مشارکت محروم می‌گردند. بدین‌سان، با نوعی فقدان درمی‌آمیزند، یعنی فقدان مشارکت در خیر (Opsomer and Steel, op. cit.:62-63). به سخن دیگر، برای آنکه آفرینش، «کامل و تامّ و تمام» باشد و مبادی نخستین و نیز مبادی میانی، یعنی آنهایی که مشارکتی دائمی در مبادی نخستین دارند، عقیم و سترون نباشند، صدور هستی باید به باشندگانی ختم شود که نسبت به مراتب عالی‌تر، مشارکت کمتر و متغیرتری در خیر دارند و بنابراین پیدایش شرّ در آنها ناگزیر و «ضروری» است.

شاید بتوان دیدگاه پروکلوس را با این بیان آشنا تر چنین توضیح داد: لازمه این سخن افلاطون در تیمائوس که خدا خواست که همه چیز «تا حدّ امکان» خیر باشد و هیچ چیز شرّ نباشد این است که خیر محض از آفریدن همه جهان‌های ممکنی که با خیر مطلق بودن او منافات ندارند امتناع نورد زیرا امتناع از گستراندن خیر تا بیشترین حد ممکن، به بیان افلاطون، نشانه نوعی بخل است و بنابراین نوعی شرّ به شما می‌رود. بر این اساس می‌توان گفت که قانون اتصال و تمامیت بر وجود عوالم ممکنی دلالت می‌کند که خیر مطلق و نامتناهی آنها را متحقق ساخته است. این عوالم ممکن از نظر نسبت خیر و شرّ در آنها بر پنج قسم می‌تواند باشند، یعنی (۱) جهانی که همواره و فقط خیر است؛ (۲) جهانی که شرّ محض است؛ (۳) جهانی که شرّ در آن غالب است؛ (۴) جهانی که خیر و شرّ در آن مساوی است؛ و (۵) جهانی که خیرش کثیر و شرّش قلیل است. از این پنج امکان، سه قسم میانی با خیر مطلق الهی آشکارا ناسازگارند در حالی که امکان نخست آشکارا با آن سازگار است (این امکان برای پروکلوس شامل سلسله عوالمی است که آنها را مراتب کلی می‌نامد). امکان آخر (مرتبه موجودات جزئی از نظر پروکلوس) نیز با خیر مطلق سازگار است زیرا چنانکه گفته شد امتناع از تحقق خیر کثیر «تا حد امکان» برای اجتناب از شرّ قلیل، خود شرّ کثیر است. در حقیقت همین امکان اخیر است که تمامیت گسترش خیر را محقق می‌سازد و گسترش تام و تمام خیر، خود خیری کثیر است. از نظر پروکلوس، بدیهی است که موجودات عالم ممکن اخیر فقط از راه مشارکت در خیر محض و بهره‌مندی هم مستقیم و هم غیرمستقیم از آن به وجود می‌آیند اما ویژگی زمانمندی و بنابراین تغییرپذیری این موجودات، ضرورتاً امکانی را در آنها سبب می‌شود که به موجب آن، بهره‌شان از خیر را همواره و به‌طور ثابت و منسجم نمی‌توانند حفظ کنند. همین امکان، سبب عروض وضعیتی در آنها می‌شود که از آن به شرّ تعبیر می‌کنند. افزون بر این شاید بتوان گفت که اگر «قلیل بودن» شرّ در این جهان را نه صرفاً به معنای کمی و مقداری بلکه اساساً با توجه به تبیینی که پروکلوس از «نحوه وجود» آن ارائه می‌دهد فهم کنیم، نظرگاه او و دیگر نظرگاه‌های مشابه را به نحو بهتری درک خواهیم کرد.

#### ۴) نحوه وجود شرّ و چیستی آن

آیا وجود شرّ در میان باشندگان جزئی، بدین معناست که خود همین باشندگان جزئی به‌مثابه جواهر جزئی، شرّند یا اینکه پاره‌ای از آنها خیر و پاره‌ای دیگر شرّند؟ پروکلوس تصریح

می‌کند که نفوس جزئی ناطقه و غیرناطقه و نیز اجسام جزئی، از حیث ذات یا جوهر (ousia) شر نیستند زیرا جوهر یا ذات باشندگان جزئی همگی از خدا نشأت گرفته‌اند (theothen). همچنین از حیث قوا و نیروها (dunamis) نیز شر نیستند زیرا قوا و نیروها، خواه در نفس خواه در جسم هماهنگ با طبیعت‌اند (kata phusin) (Proclus, 1967: 243). وانگهی اگر نفس، شر یعنی ضد طبیعت باشد، باید از طبیعت بگریزد در حالی که نفس نیز جزئی از طبیعت است و در آن مشارکت دارد. جسم نیز اگر ذاتاً شر باشد، فضیلت‌مندان و پارسایان که دارای جسم‌اند و با به کار گرفتن همین جسم فضیلت کسب کرده‌اند، امکان نداشت که در عین داشتن جسم فضیلت‌مند باشند (Ibid: 237). پس اگر اجسام و نفوس جزئی نه از حیث وجود یا جوهرشان و نه از حیث قوا و نیروهایشان شر نیستند، چگونه شر در آنها هستی می‌یابد؟ پروکلوس نحوه وجود شر در جزئی‌ها را با این اصطلاح بیان می‌کند «kata parhupostasin» (Ibid: 243; Proclus, 1968:84; Opsomer and Steel, op. cit.: 94). بنا بر تحقیق سفری (saffrey) و وسترنیک (westerink)، مترجمان و مصححان الهیات افلاطونی پروکلوس، واژه parhupostasis ظاهراً برای نخستین بار از سوی فورفورئوس به‌عنوان یک اصطلاح فلسفی به کار رفته است. وی صورت جمع این واژه را برای اشاره به «هستی‌های هم‌مرتبه» عقل و ابدیت به کار برده است. واژه از دو بخش تشکیل شده است؛ para که معنای اصلی آن «کنار»، «جانب» و مترادف‌های آن دو است؛ و hupostasis که معنای فلسفی آن هستی جوهری و قائم به ذات است. بدین‌سان، روشن می‌شود که فورفورئوس parhupostasis را به معنای جواهر «دوشادوش» و «هم‌مرتبه یا هم‌تراز» به کار برده است. به نظر می‌رسد که نخستین بار، یامبلیخوس این واژه را برای نحوه هستی شر استفاده کرده است و پروکلوس این تعبیر را از او و احتمالاً از طریق سیریانوس به میراث برده است (Proclus, 1968: 152; Opsomer and Steel, op. cit.: 51). به هر تقدیر، معنای واژه نزد پروکلوس با معنای نخستین‌اش یکسره متفاوت است. parhupostasis یعنی آنچه هستی‌اش، نوعی «هستی جانبی» یا «اثر جانبی» باشد، است که خود هستی جوهری دارد. بنابراین، شرور، هستی قائم به ذات ندارند بلکه برای هست شدن به‌نحو انگل‌وار به باشنده‌ای می‌چسبند که وجودی جوهری دارد.

اما این هستی جانبی یا انگل‌وار از چه نوعی است و چه طبیعت یا ماهیتی دارد؟ پاسخ به این پرسش دشوار است زیرا این نوع از هستی، به‌نحوی، از سنخ «هستی بالعرض» (kata sumbebekos) ارسطویی است که متعلق هیچ دانش و شناختی قرار نمی‌گیرد (ارسطو، ۱۳۷۹: ۱۹۷) [1026b. 5]. با وجود این، به لحاظ ضدیت هستی شرور با خیر، می‌توان از راه «سلب» ویژگی‌های خیر، و به بیان دقیق‌تر ویژگی‌هایی که در انحاء تجلی و هستی خیر با گسترده شدنش در باشندگان جلوه‌گر می‌شود، تا اندازه‌ای سرشت شرور را مشخص کرد. بر این اساس، شر چیزی نیست مگر بی‌حد و بی‌تعیین بودن، بی‌اندازه و بی‌نظم بودن، ناستوار و بی‌ثبات بودن، ضعیف و ناقص بودن و از این قبیل. از سوی دیگر شرور، بر خلاف خیر، عامل نابودی،

تقسیم و تجزیه، نقص و بی‌نظمی در چیزهایی هستند که بر آنها عارض می‌شوند. بدین‌سان، روشن می‌شود که شرّ در واقع، از سنخ فقدان و عدم (sterêsis/privation) است. پروکلوس در عدم دانستن شرّ، به دیدگاه ارسطو در این باره نزدیک می‌شود. به نظر ارسطو، صورت، چیزی الهی، خیر و خواستنی است. ضدّ صورت، عدم یا فقدان است که فی‌نفسه و بر حسب ذاتش لاوجود است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۵۳-۵۲) [192a]. به سخن دیگر، عدم نزد ارسطو، عدم صورت است و تضادّ صورت و عدم، در نهایت، همان تضادّ وجود و لاوجود است. اما چنانکه دیدیم، از نظر پروکلوس شرّ، و به بیان دقیق‌تر شرّ نسبی و نه شرّ محض، لاوجود صرف نیست و از نوعی هستی برخوردار است. بنابراین، شرّ هرچند عدم است اما از یک سو، عدم صرف نیست و از سوی دیگر، به معنای «عدم صورت» نیست. زیرا عدم صورت به معنای غیاب و نبود کامل همهّ ویژگی‌ها و توانایی‌ها و در یک کلام، غیاب هستی است و ضدّیت با چیزی که «نیست» محال است. به بیان دیگر، موضوع و محلی برای شرّ نمی‌ماند که با آن مقابله کند. عدمی بودن شرّ به معنای «عدم خیر» است و عدم خیر به شکل تقابلی «تقریباً و نسبتاً» فعالانه با خیر «نمایان» می‌شود. از همین رو، بی‌نظم و بی‌اندازه بودن شرّ به معنای صرف نبود نظم و اندازه نیست بلکه به معنای تقابل با نظم و اندازه است. شرّ با ویژگی یا کیفیتی که آن شرّ عدم آن محسوب می‌شود به‌نحو انگل‌واری همزیستی دارد و نه‌تنها به واسطهّ حضورش آن کیفیت یا ویژگی را تضعیف می‌کند بلکه قدرت و هستی خود را از همان کیفیت مثبت کسب می‌کند. به بیان دیگر، شرّ توان و قدرت خیر در یک باشندهّ جزئی را برای مبارزه علیه همان خیر به کار می‌گیرد و بنابراین توان ضدّیت و تقابل با خیر را از خود خیر کسب می‌کند (Opsomer and Steel, op. cit.: 86, 97). حال از آنجایی که شرّ به خودی خود، فعال و توانا نیست بلکه قابلیت‌اش برای فعالیت را از ضدّش یعنی خیر می‌گیرد، به‌درستی می‌توان گفت که شرّ ضدّ خیر به معنای دقیق کلمهّ ضدّ نیست. به سخن دیگر، ضدّین باید از شدت وجودی یکسانی برخوردار باشند در حالی که شرّ حتی «نقش ضدّ بودن» را از خیری می‌گیرد که در صد تقابل با آن است. در نتیجه، دقیق‌تر آن است که به پیروی از افلاطون در *تئایتوس* (پ ۳) بگوییم که شرّ «تا اندازه‌ای و به‌نحو تبعی و فرعی» «ضدّ» (hupenantion/subcontrary) خیر است و این نحوه ضدّیت، با هستی انگل‌وار و جانبی آن کاملاً هماهنگ است (Ibid: 99). هرچند به گفتهّ فیلیپس، دربارهّ تفسیر واژهّ hupenantion که افلاطون در این فقره از *تئایتوس* آورده در میان افلاطونیان اختلاف نظر وجود داشته است (Philips, op. cit.: 14) اما به هر تقدیر به نظر می‌رسد که ساختار مرکب این واژه یعنی ترکیب enantion به معنای ضدّ و hupo که بیانگر تبعیت و وابستگی است به پروکلوس این امکان را داده است که نوعی ضدّیت را میان خیر و شرور نسبی و جزئی مطرح سازد بی‌آنکه وجود مستقلی برای این شرور قایل شود. از همین روست که به گفتهّ خود پروکلوس مفهوم hupenantion با مفهوم parhupostasis کاملاً هماهنگ است (Opsomer and Steel, op. cit.: 99). اینجا بار

دیگر خاطرنشان می‌کنیم که از نظر پروکلوس، ضدیت نسبی و تقریبی شر با خیر صرفاً در موجوداتی است که مشارکتشان در خیر و بهره‌شان از آن تغییرناپذیر نیست. یعنی شر تنها با خیرهای جزئی به‌نحو نسبی ضدیت می‌کند اما هیچ شری امکان ضدیت با خیر نخستین و محض و نیز با خیر موجودات مجرد و سرمدی را ندارد.

### ۵) معنای «علت داشتن» شرور بر اساس نحوه وجودی آنها

پیشتر گفته شد که پروکلوس سه مرتبه عالی هستی، یعنی مرتبه الهی، مرتبه عقل و مرتبه نفس را از آن رو که «کلی» اند از شرّبری می‌داند و از آنجایی که این سه مرتبه، در حکم مبادی و علل «کلی» نیز هستند، آنها را علت موجد شرّ نمی‌داند. از همین رو، با سه تبیین عمده‌ای که در آن دوران، در خصوص علت شرّ وجود داشت مخالفت می‌کند. نخستین این سه عبارت است از تبیین مانویان و گنوسیان که قابل به وجود اصل شرّ در مرتبه الهی (en theois) بودند. دو تبیین دیگر به سنت افلاطونی تعلق داشتند. یک تبیین به وجود علت نمونه‌ای (paradeigmata noera) شرّ در عالم مُثُل یعنی همان مرتبه عقل معتقد بود. بحث و مناقشه درباره وجود مثال شرّ در میان نوافلاطونیان حول محور این پاره از تئایتوس شکل گرفته بود: «دوست من! دو الگو در وجود برپا داشته‌اند. یکی خدایی و بس خجسته (tou men theiou eudaimonestatou)؛ دیگری غیرخدایی و شریر و بس گجسته (tou de atheou athliôtatou)» (افلاطون، همو: ۱۳۲۷) [بند 176e]. ظاهراً تنها نماینده برجسته این دیدگاه آملیوس (Amelius)، شاگرد افلوپین بوده است. تبیین دیگر، نوعی نفس بدکار و شرّآفرین (psuchen kakergatin) را اصل یگانه شرّ تلقی می‌کرد. در گفتگوی *قوانین*، بیگانه آتی و کلینياس ضمن بحثی طولانی به این نتیجه می‌رسند که نفس را می‌توان به جوهر یا موجودی خودجنبان تعریف کرد. نفس کهن‌تر از بدن و برتر از آن است. بنابراین نفس علت همه چیز است، اعم از نیک و بد. دو گونه نفس وجود دارد، یکی خیر و یکی شرّ و افعال و حرکات یکی ضدّ افعال و حرکات دیگری است. حرکت نفس خیر که جهان را بدان تدبیر و هدایت می‌کند، منظم و معقول است در حالی که حرکات نفس شرّ نامنظم و نامعقول است. از میان این دو، نفس خیر است که انقلابات و حرکات فلکی و آسمانی را هدایت می‌کند و بدین‌سان هموست که بر جهان حکم می‌راند (افلاطون، همو: ۲۲۰۰-۲۲۰۳) [896a-898c]. نمایندگان برجسته مکتب افلاطونی میانه، یعنی پلوتارخوس خایرونایی (Plutarch of Chaeronea)، آتیکوس (Atticus) و نومنیوس (Numenius) با الهام از این فقره از *قوانین* افلاطون ادعا کردند که افلاطون در کنار خدای صانع و ماده منفعل، به اصل سومی نیز قابل شده است، یعنی یک نفس پیش‌کیهانی شرّ که علت ناآرامی و بی‌نظمی کل دیدنی‌ای است که در *تیمائوس* از آن سخن رفته است و بنابراین به یک مبدأ ازلی شرّ قابل شدند. (Proclus, 1968: 87, 153-4; Opsomer and Steel, op. cit.:15, 23, 88, 126; Phillips, op. cit.:14, 43-4)

اما اگر وجود شرور به این مبادی کلی منسوب نیست، آیا می‌توان ماده را اصل و علت شر دانست؟ افلوپین در رساله پیش‌گفته‌اش، با صراحت و تأکید تمام میان شر بالذات (kakon to auto) و شر بالعرض (kata sumbebekos) تمایز می‌نهد. او ماده را شر نخستین (kakon proton) و شر فی‌نفسه (kath' auto kakon) و شر راستین (to ontos kakon) معرفی می‌کند. طبیعت جسمانی، شر نخستین نیست بلکه به دلیل مشارکت در ماده (metekhei hules)، شر ثانوی (deuteron kakon) است. نفس نیز به دلیل گرایش به ماده و پیوند یافتنش با ماده از طریق تن جسمانی، به شر مبتلا گشته است (افلوپین، ۱۳۶۶: ۱۳۷-۱۳۵). از همین رو ماده، اصل همه شرور دیگر است و به‌عنوان اصل، ضد اصل خیر است. تضاد این دو اصل در حقیقت تضاد جوهر کلی یا وجود با آنچه جوهر نیست (me ousia) یعنی لاوجود است (همو: ۱۳۹).

اما پروکلوس، ماده را نه شر نخستین و فی‌نفسه می‌داند، زیرا از نظر او شر محض و نخستین وجود نمی‌تواند داشت؛ و نه آن را اصل و علت شرور جسمانی و نفسانی می‌انگارد. بدین لحاظ، وی از دیدگاه افلوپین فاصله می‌گیرد و آن را از دو جنبه نقد می‌کند.

جنبه نخست اینکه ماده، «مبدأ» شر نیست زیرا اگر ماده، اصلی نامخلوق، مستقل و مقابل خیر برین باشد به یک دوگانه‌انگاری مهلک نسبت به اصل نخستین فرومی‌غلتیم که با روح وحدت‌انگار اندیشه افلاطون ناسازگار است. در حقیقت، این اساسی‌ترین نقد پروکلوس به همه دیدگاه‌هایی است که اصلی نخستین و مطلق، خواه الهی خواه عقلانی خواه نفسانی خواه مادی، برای شر جستجو می‌کنند. از سوی دیگر، اگر ماده به‌نحوی نتیجه فیضان خیر باشد، با دو ناسازگاری روبه‌رو می‌شویم. یکی اینکه خود خیر شر به‌عنوان درجه خواهد بود زیرا بنا بر اصل علیت، صفات معلول به‌عنوان درجه در علت موجود است. دیگر اینکه، شر معلول و مخلوق، خیر خواهد بود زیرا باز بنا بر اصل علیت، معلول به علت نهایی خویش تشبه می‌جوید. (Opsomer and Steel, op. cit: 16-17)

جنبه دوم اینکه، ماده، «شر» نیست. زیرا به نظر پروکلوس، همان طوری که افلاطون در تیمائوس می‌گوید (افلاطون، همو: ۱۷۵۱-۱۷۵۲: 52d, 53a) افزون بر دو مؤلفه ضروری برای آفرینش یعنی وجود (بودن) (on) و صیوررت (شدن) (genesis)، ماده نیز در مقام مکان (khôra) یا ظرف (dexamené) صیوررت، «مادر و دایه» (tithênê) کل پیدایش عالم است و از این رو در ساخت آن مشارکت دارد و سومین مؤلفه «ضروری» برای عالم است. به علاوه، هر چند ماده «فاقد» اندازه است ولی «ضد» اندازه و نظم نیست بلکه به نظم و اندازه و صورت گرایش دارد. از همه مهم‌تر آنکه، به عقیده پروکلوس، ماده را می‌توان نهایی‌ترین تجلی «بی‌حدی» (apeiria) دانست که افلاطون در فیلبوس (همو: ۱۶۳۲: 16c)، آن را در کنار «حد» (peras)، دو مؤلفه اساسی‌ای معرفی می‌کند که سرشته شده (sumfuton) با هر آن چیزی



است که موجود است و در تفسیر پروکلوس، خداوند یا احد برین برای ایجاد هر چیز، ابتدا آن دو را به عنوان دوگان نخستین وجود ایجاد کرده است. بنابراین، ماده اثر فعل خداوند است و بدین لحاظ نه تنها شر نیست بلکه تا اندازه‌ای خیر است. به بیان دقیق‌تر، ماده نه شر است و نه خیر فی نفسه بلکه «خواهان» خیر است و با این «خواستن» امکان «به وجود آمدن» چیزهایی را فراهم می‌آورد که خواهان مشارکت در وجود و در خیرند. بنابراین، ماده عنصری ضروری در پیدایش جهان است. (Ibid: 38, 81, 82, 84)

به نظر پروکلوس، تلاش برای یافتن علت و اصلی یگانه برای شر، افزون بر فروغلتیدن در دوگانه‌انگاری، قایل شدن هستی «قائم به ذات» برای شر نیز محسوب می‌شود. اما چنانکه پیشتر روشن شد، شر هستی فی نفسه و قائم به ذات ندارد. بنابراین، برخلاف اینکه همه خوبی‌ها به سبب داشتن «قدر و اندازه مشترکشان» یعنی خیر، یک علت یگانه و غایی دارند، شرور، به دلیل فقدان «قدر و اندازه» مشترک، علت یگانه ندارند. از این رو، به پیروی از سخن افلاطون در جمهوری (پ ۱)، شرور علل متکثر، نامتعیین و جزئی دارند (Ibid: 93). به بیان روشن‌تر، «برهم‌کنش نامناسب» علل جزئی که هیچ یک به خودی خود شر نیست، به پیدایی شر جزئی می‌انجامد. این بدان سبب است که باشنده جزئی، خواه نفسانی خواه جسمانی، متکثر و مرکب از عناصر و نیروها یا قوای مختلف و متعدد است. بنابراین، همواره این احتمال وجود دارد که نیروها و عناصر سازنده باشنده‌ای جزئی، هر یک مطابق طبیعت خود ولی به نحو ناهماهنگ با یکدیگر فعل خاص خود را انجام دهند و با یکدیگر در تعارض افتند. در نتیجه، شر «به عرض» آن افعال ناهماهنگ و «در جانب» آنها «هست می‌شود» (parhuphystatai) (Proclus, 1970:55). به بیان باز هم دقیق‌تر، شر نه در ذات باشنده جزئی، و نه در قوای آن و نه در خود افعال بلکه در «ناهماهنگی» (asymmetria) میان افعال عناصر و قوا یافت می‌شود (Proclus, 1967: 243). این ناهماهنگی افعال در یک باشنده، وضعیتی خلاف طبیعت آن باشنده را سبب می‌شود و آن را از هستی راستین‌اش دور می‌کند. بدین لحاظ شر، «ضد طبیعت» آن باشنده است. پیدایی هستی «بالعرض» شر به سبب «ناهماهنگی» حاکی از این است که پیدایی‌اش «بدون غایت و طرح» (askopon) و کاملاً «نامتعیین» (aoriston) است و بنابراین حتی می‌توان گفت که وقوعش «به نحوی» «بی‌علت» (anaition pôs) است یعنی دارای علت اصیل و وجودبخش نیست. (Opsomer and Steel, op. cit.: 95)

بر اساس این تبیین، پروکلوس شرور حادث شده در سه باشنده جزئی پیش گفته، یعنی نفس ناطقه، نفس غیرناطقه و جسم را به ترتیب ناشی از این سه نوع ناهماهنگی و ضدیت کلی می‌داند: ناهماهنگی و ضدیت نفس ناطقه با عقل کلی (nous)، ناهماهنگی و ضدیت نفس غیرناطقه با عقل جزوی (logos)، ناهماهنگی و ضدیت جسم با طبیعت (phusis) (Opsomer and Steel, op. cit.: 99). بدین‌سان می‌توان گفت که اساس حدوث شر نزد پروکلوس، تنش و ناهماهنگی میان افعال اجزای طولی، یعنی اجزای عالی و دانی یک باشنده

جزئی است (Ibid, 91). این تنش به سبب ضعف مرتبه وجودی جزئی‌هاست که مشارکشان در مبادی عالی، همواره به یک حال نیست و دستخوش دگرگونی و شدت و ضعف است.

## ۶) نسبت شرور با عنایت و فاعلیت الهی

پروکلوس هم در رساله در باب وجود شرور و هم در رساله ده تردید در باب مشیت یا عنایت (De decem dubitationibus circa providentiam) تصدیق می‌کند که مسئله نسبت عنایت و مشیت خیر و فراگیر الهی با شرور، اذهان افراد بسیاری را پریشان ساخته است زیرا این مسئله در بدایت امر به شکل یک قیاس ذوحدین (dilemma) نمایان می‌شود: یا وجود شرور واقعیتی بدیهی است که در این صورت نمی‌توان پذیرفت که عنایت و مشیت خیر در همه چیز به نحو فراگیر حضور دارد (لازمه تصدیق شرور انکار عنایت الهی است)؛ یا مشیت و عنایت خیر بر همه چیز حکمفرماست که در این صورت همه چیز خیر است و چیزی موسوم به شر وجود ندارد (لازمه تصدیق عنایت الهی انکار واقعیت شرور است) (Opsomer and Steel, op. cit.: 100; Philips, op. cit.: 42). اما به گفته پروکلوس شاید بتوان نظرگاهی یافت که بر اساس آن، تصدیق واقعیت شرور و تصدیق عنایت و مشیت فراگیر الهی با یکدیگر در تعارض نیفتند (Opsomer and Steel, ibid). به نظر وی، قول به وجود شر محض که با خیر ضدیت مطلق دارد با قول به عنایت فراگیر الهی منافات دارد. اما در صورتی که برای شر، واقعیتی صرفاً جزئی، بالعرض و نسبی یعنی آمیخته یا چسبیده به خیر در نظر گیریم، می‌توان هم به واقعیت شر اذعان کرد و هم از چشم‌اندازی کل‌نگر، مانند چشم‌انداز رواقیان، آن را با عنایت و فاعلیت فراگیر الهی سازگار دانست.

پروکلوس معتقد است که نسبت چیزها با خدا و خدا با چیزها، با نسبت چیزها با یکدیگر و با ما متفاوت است. حالت نخست، نسبت کلی با جزئی است و حالت دوم، نسبت جزئی با جزئی. شر تنها نسبت به باشنده جزئی شر است اما نسبت به کل هستی و نسبت به خدا یا خدایان چنین نیست. جسمی که فاسد می‌شود، تنها نسبت به خود فاسد می‌شود اما نسبت به کل یکسره نیست و نابود نمی‌شود زیرا از یک سو، اصل عقلی آن (logos) در طبیعت کل باقی می‌ماند و از سوی دیگر، به چیز دیگری تبدیل می‌شود و این تبدیل و تبدل چیزها به حفظ تعادل کل یاری می‌رساند. شرور نفس نیز از سویی، آن را به مرتبه متناسب با احوال و افعال اش انتقال می‌دهند و بدین لحاظ عدالت و خیر کل حفظ می‌شود. از سوی دیگر، زمینه کيفر الهی و تطهیر خود نفس را فراهم می‌آورند و از این حیث، به خیر نفس می‌انجامند. به سخن دیگر، شر جزئی هرچند با نوعی خیر جزئی ضدیت دارد اما این ضدیت در نهایت در خیر کل مستحیل می‌شود. شر جزئی، به سبب آنکه بدون آویختن به خیر توان ضدیت با آن را ندارد، سرانجام در تحقق خیر کل، به رغم ضدیت‌اش، مشارکت می‌کند. بنابراین، شرور جزئی نه از آن حیث که شرند بلکه از آن حیث که تحت عنایت فراگیر الهی هستند، یعنی از حیث مشارکت‌شان در تحقق خیر کل،

متعلق علم و فاعلیت خداوند نیز قرار می‌گیرند (Ibid, 101-104). پروکلوس در رساله شرح تیمائوس، نسبت اراده خدا با شرور را چنین بیان می‌کند: «اگر از ما بپرسند که آیا خدا وجود شرور را اراده کرده است یا نه، پاسخ می‌دهیم هم آری و هم نه. زیرا وجود آنها را اراده کرده است از آن حیث که او وجود همه چیز را تأمین می‌کند. هر آنچه در کل عالم به نحوی وجود دارد ناشی از علت سازنده (دمیورژیک) است. اما وجود شرور را اراده نکرده است از آن حیث که همه چیز را خیر و نیکو می‌سازد. زیرا حتی شر را هم در ته‌رنگی از خیر می‌پوشاند» (Proclus, 1967: 241). شاید بتوان گفت که منظور پروکلوس در اینجا این است که خدا تنها فاعل ایجاد خیر است اما در عین اینکه فاعل ایجاد و مستقیم شر نیست، ظهور هستی جانبی و بالعرض شر را از آن حیث که نوعی هستی است تضمین می‌کند، یعنی مانع پیدایی چنین امکانی نمی‌شود. چنان است که گویی خیر برین و نامتناهی، به نحو متناقض‌نمایی، به امکان نفی خود یعنی نفی خیر اجازه می‌دهد تا آن اندازه‌ای که امکان هستی یافتن دارد یعنی به طور بس نسبی و جزئی و حداقلی، متحقق شود. در حقیقت این نیز نشانه‌ای از بی‌نهایتی خیر الهی است که حتی ضدش را نیز از بودن محروم نمی‌سازد زیرا به دلیل تفوق ذاتی‌اش آن را سرانجام در خود مستحیل می‌سازد. از همین رو پروکلوس تأکید می‌کند که شر با صبغه‌ای از خیر پوشیده شده است، یعنی هم به یمن خیر امکان ظهور یافته و هم در نهایت برای تحقق خیر کل به کار گرفته می‌شود. این دو نکته را پروکلوس خود چنین بیان می‌کند: «زیرا شر بدون آنکه نمود و جلوه ضد خود یعنی خیر را بپذیرد امکان هستی ندارد. زیرا هر چیزی از بهر خیر و به خاطر خیر است، حتی خود شر. اما در این صورت، همه چیز به خاطر خیر است و الوهیت علت شرور نیست. زیرا شر از آن حیث که شر است ناشی از مرتبه الوهی نیست بلکه از علل دیگری ناشی می‌شود که نه به سبب قدرت و توان بلکه به سبب ضعف و کاستی شر را موجب می‌شوند... اما خدا (یان) علت شرند از آن حیث که به نحوی خیر است» (Opsomer and Steel, op. cit.: 103-104). به سخن دیگر، «شرور، ملازم افعال اصلی پاره‌ای موجودات به عنوان اثر جانبی و انگلی آن افعال است. و همه اینها تنها از بهر خیر رخ می‌دهد. و به مجرد آنکه شرور به این شیوه جانبی و بالعرض و انگلی پدیدار می‌شوند کل، آنها را برای غایات خویش به کار می‌گیرد و با توانایی‌اش در بهره جستن درست و مناسب از شرور، آنها را عملاً خیر می‌سازد. به همین دلیل، شر هرگز محض نیست بلکه همواره در رد و نشانی از خیر مشارکت می‌جوید. بدین اعتبار حتی شر نیز ناشی از خدایان است اما به مثابه نوعی خیر» (Proclus, 1970: 55-56).

### جمع‌بندی و ارزیابی

در این مقاله نشان دادیم که پروکلوس به عنوان برجسته‌ترین فیلسوف مکتب نوافلاطونی متأخر و نیز به عنوان یکی از شارحان اصلی آثار افلاطون، می‌کوشد که از اشارات پراکنده افلاطون به مسئله شر، تبیینی نظام‌مند و منسجم ارائه دهد. وی بر اساس گفته‌های افلاطون، واقعیت شرور و ضرورت وجود آنها را بر اساس ضرورت فیضان هستی تا پایین‌ترین مراتب ممکن

تصدیق می‌کند. بدین لحاظ، دیدگاه خود را از دیدگاه رواقیان که متضمن انکار شرور است، متمایز می‌سازد. از سوی دیگر، بر خلاف افلاطونیان هم‌مکتب‌اش، از ارائه تبیینی از مسئله شرّ که مستلزم رویکردی دوگانه‌انگار است سر باز می‌زند. به عقیده پروکولوس، رویکرد دوگانه‌انگار، ناشی از مطلق انگاشتن هستی شرّ و منسوب ساختن آن به مبادی کلی هستی، اعم از الهی، عقلانی، نفسانی و حتی مادی است. بر خلاف چنین رویکردی، پروکولوس واقعیتی نسبی، جانی و بالعرض برای شرّ قایل می‌شود که تنها در پایین‌ترین مراتب جزئی وجود امکان ظهور می‌یابد. پیدایی شرور جزئی نه معلول مبادی عالی هستی بلکه نتیجه عرضی ناهماهنگی افعال عناصر و قوای سازنده موجود مرکب جزئی است. بدین لحاظ، شرّ علت «وجودبخش» و «مبدئی» ندارد. قول به نسبی بودن شرّ که حتی توان ضدیت‌اش با خیر را از خود خیر کسب می‌کند، به پروکولوس این امکان را می‌دهد که واقعیت شرور را با عنایت الهی و در نهایت با فاعلیت خداوند سازگار بداند.

ممکن است این اعتراض مطرح شود که کل استدلال‌ورزی پروکولوس صرفاً شیوه غامض و پیچیده‌ای برای طفره رفتن از مسئله شر باشد. در اندیشه وی، هستی شرّ، اجتناب‌ناپذیر و ضروری است اما در عین حال چیزی بیش از خطا و اعوجاجی بی‌طرح و بی‌غایت نیست. این خطا و اعوجاج هیچ مبدأ یا علت متحصل و مشخصی ندارد و آفریده هیچ کس و هیچ چیز نیست اما با وجود این بر جریان رویدادها و امور این جهان به‌نحو ملموس و مشخصی تأثیر می‌گذارد. بدین‌سان آیا شرّ به عاملی بس پارادوکسیکال یا متناقض‌نما بدل نمی‌شود که از چنگ هر کوششی برای فهم روشن عقلانی می‌گریزد؟ علاوه بر این آیا پروکولوس با عدمی انگاشتن شرّ آن را به مفهومی انتزاعی که ربط ملموسی با واقعیت ندارد بدل نمی‌کند؟ در برابر این اعتراضات شاید بتوان چنین پاسخ داد که پدیده شرّ پیچیده‌ترین و غامض‌ترین مصداق مسئله‌ای است که افلاطون در *سوفسطایی* در بحث از امکان سخن دروغ بدان اشاره کرده است: «دوست گرامی، به‌راستی با پژوهشی کاملاً دشوار درگیر شده‌ایم؛ به نظر آمدن و نمودن اما نبودن، چیزی گفتن اما راست نگفتن، چیزهایی چنین، چه در گذشته چه اکنون و چه همیشه، سرشارند از سرگردانی و نگرانی (aporias)» (افلاطون، همو: ۱۴۱۱e-236d). پروکولوس می‌کوشد در چشم‌اندازی وحدت‌انگار که اصل و مبدأ واحدش خیر و فقط خیر است جایی یا تبیینی برای این «عدم یا ناچیز» بیابد. نکته قابل توجه در تبیین او این است که وی میان «عدم وجود» یا به تعبیر خود وی «عدم صورت» و «عدم خیر» تفکیک می‌نهد. در حالی که عدم صورت، «فقدان» محض ویژگی‌های مقوم یک چیز است اما عدم خیر نه فقدان و غیاب صرف بلکه نوعی «انحراف و نابهنجاری» در طبیعت یک چیز است. برای مثال نبود عقل برای حیوانی همچون گرگ، مصداقی از فقدان صورت مقوم است که برای گرگ فقدان خنثی و بی‌ضرری محسوب می‌شود. اما نبود عقل برای انسان که در حکم صورت مقوم اوست در حکم فقدان خیر و بنابراین شرّ و خطرآفرین است. از سوی دیگر، مفاهیم *parhupostasis* و *hupenantion* روشن می‌سازند که فقدان خیر مندرج در مفهوم شرّ فقدانی مطلقاً خنثی نیست. در حقیقت با نشانیدن این مفاهیم

در کنار هم مشخص می‌شود که چگونه، چیزی به‌نحو انگل‌وار بر امکانات خیر یک موجود چنگ می‌زند و همان امکانات را در جهت تخریبشان به کار می‌بندد. بدین‌سان شاید بتوان گفت که پروکلوس از رهگذر این مفاهیم، از تبیینی انتزاعی از شرّ به‌مثابه نوعی فقدان پیشتر می‌رود و نوعی مواجهه واقع‌گرایانه، ملموس و عملی را با آن به‌ویژه در قلمرو انسانی و حوزه‌های متنوع / این قلمرو پیشنهاد می‌کند. با شرّ به‌عنوان فقدان و عدم صرف یا خنثی نمی‌توان مقابله کرد اما با شرّ به‌عنوان بروز انحراف و نابهنجاری در نیروهای خیر یک چیز می‌توان رو به رو شد. به علاوه، در پرتو توجه به این نکته که شرّ توان و قدرت اصیلی ندارد که همتراز قدرت خیر باشد بلکه همان قدرت خیر را برای مبارزه با آن به کار می‌برد، مقابله با شرّ، به‌مراتب، عملی‌تر و پذیرفتنی‌تر می‌شود زیرا برای مبارزه با شرّ تنها باید نیروهای خیر یک موجود و نظم و تناسب نیک آنها را بازشناخت و انحراف‌ها یا اعوجاج‌های عارض شده بر آنها را از نو اصلاح کرد (معنا و اهمیت خودشناسی از همین جا روشن می‌شود). در قلمرو تغیر و دگرگونی، اگر امکان تغیر به سوی کژی و انحراف هست، به همان اندازه امکان تغیر به سوی اصلاح کژی هم هست. در این امکان بروز شرّ یعنی تغیرپذیری، امکان جبران و اصلاح آن نیز نهفته و این خود نشانه دیگری بر غلبه فراگیر قدرت خیر است. اگر از این منظر به شیوه تبیین پروکلوس از پدیده شرّ بنگریم، آنگاه شاید بتوان گفت درست است که وی تصریح می‌کند که از چشم‌انداز کل و به‌اصطلاح الهی، همه چیز خیر است و حتی شرور نیز توسط مشیت خیر الهی نهایتاً در تحقق خیر کل به کار گرفته می‌شوند اما در عین حال، چشم‌انداز جزئیات یا نسبت جزئی با جزئی، و به تبع آن امکان مواجهه با شرور و رفع آنها و از این طریق مشارکت در خیر کل را نیز نادیده نمی‌گیرد. البته این قید را به نکته اخیر باید افزود که مقدرات و مقدرات چشم‌انداز جزئیات را نباید با گستره قدرت چشم‌انداز کل یا الهی خلط کرد. به سخن دیگر، گستره فعالیت مرتبه جزئی (که مصداق اعلاّی آن برای پروکلوس نفس ناطقه انسانی است) در رفع شرور، جزئی است و نمی‌تواند و نباید رفع کلی شرور در خیر کل را تحقق بخشد. «نمی‌تواند» چون در حدود توانایی‌های مرتبه وجودی‌اش نیست (انسان خدا نیست) و «نباید» زیرا جزئی نباید به‌نحو خودسرانه و بنابراین شریانه مقام کل را بخواهد و نقش آن را ایفا کند (انسان نباید از انسان بودن تعدی کند و خواستار خدا بودن شود. بنابراین انسان حداکثر باید در مقام خلیفه خدا عمل کند، نه خود خدا). پیامد اخلاقی و معنوی چنین خوانشی از مفاهیم مندرج در استدلال‌ورزی‌های پروکلوس می‌تواند این باشد که آدمی در عین تلاش برای رفع شرور جزئی که در محدوده قدرت جزئی او قرار دارند، در برابر ضرورت حدوث شرّ در این جهان عصیان نرزد، با مشاهده شرور گسترده که برایش پوچ و بی‌معنا می‌نمایند ایمان به سیطره و برتری ذاتی خیر را از کف ندهد، در برابر شروری که رفعشان از توان وی خارج است دست‌کم استواری اخلاقی بورزد و استحاله همه آنها را به مشیت خیر کل واگذارد. در نهایت، می‌توان گفت که ارزش مفاهیم تبیین‌گر پروکلوس در این است که افق‌هایی برای مواجهه با پدیده

متناقض‌گون و مفهوم‌گریز شرّ می‌کشایند بی‌آنکه مدعی تامّ و تمام بودن آنها باشیم زیرا تبیین مفهومی تام و تمام و کامل واقعیات وجودی نیز از توان نفس ناطقه «جزئی» خارج است.

#### پی‌نوشت‌ها

۱. به نظر می‌رسد پلوتارخوس خایرونایی (Plutarch of Chaeronea) از افلاطونیان میانه، نخستین کسی در میان افلاطونیان است که با اشاره به ناسازگاری متضمن در نظر رواقیان دیدگاه ایشان درباره شرّ را نقد کرده است. فیلیپس معتقد است به‌رغم تلاش‌های پراکنده رواقیان در تبیین چرایی وقوع شرور اخلاقی، نقد اساسی افلاطونیان بر «جنبه‌های مابعدالطبیعی» آموزه رواقیان و کاستی‌های آن متمرکز است. (Phillips, op. cit.: 17-18)

#### منابع

- ارسطو. (۱۳۷۹)، *مابعدالطبیعه*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، انتشارات حکمت.
- ارسطو. (۱۳۷۸)، *فیزیک*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو.
- افلاطون. (۱۳۸۰)، *دوره آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.
- افلوپتین. (۱۳۶۶)، *دوره آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.
- Chlup, Radek. "Proclus' Theory of Evil: An Ethical Perspective", *the International Journal of the Platonic Tradition*, 3, 2009, 26-57.
- Opsomer and Steel. (2003), *Proclus: On the Existence of Evils*, Great Britain: Cornell University Press.
- Phillips, John. (2007), *Order from Disorder: Proclus' Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism*, Leiden-Boston: Brill.
- Proclus. (1970), *Commentaire sur la République: Tome I*, traduit par A. J. Festugière, Paris: Vrin- C.N.R.S.
- ----- (1967), *Commentaire sur la Timée: Tome II*, traduit par A. J. Festugière, Paris: Vrin- C.N.R.S.
- ----- (1968), *Théologie Platonicienne: Tome I*, traduit par Saffrey et Westerink, Paris: Les Belles Lettres.
- ----- (1971), *The Elements of Theology, A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary* by E. R. Dodds, Oxford: Clarendon