

فلسفه دین، دوره ۱۳، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۵

صفحات ۷۱۷-۷۳۷

الهیات تنزیهی افلوطن

اسدالله حیدرپور کیایی*

دکتری فلسفه غرب

(تاریخ دریافت: ۹۴/۶/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۹/۲۱)

چکیده

مقاله حاضر ارائه توصیف و تحلیلی است از الهیات تنزیهی افلوطن. او در این روش تلاش می‌کند شناختی عقلی درباره خدا هرچند به نحو سلبی به دست آورد. سلب در این الهیات نه به معنای سلب محض و نه به معنای فقدان، بلکه سلب مبتنی بر تنزیه است که به تنزیه و پالایش یک مفهوم یا جوهر برای رسیدن به معنای حقیقی و دقیق آن می‌پردازد. بنابراین روش سلبی در الهیات سلبی افلوطن که همان روش تنزیه عقلی است، رها و حذف کردن کیفیات اضافی از احد برای دستیابی عقلی به وحدت محض و بساطت صرف اوست. وی در توصیف روش سلب به «اسناد و توصیف احد به آنچه نیست نه به آنچه هست» تأکید می‌کند و می‌توان از جنبه عقلی برای روش سلبی دو موضوع در نظر گرفت: یکی سلب انتقادی همه اظهارات مثبتی که انسان می‌تواند در مورد خدا طرح کند و دیگری سلب انتقادی از سلب‌های ما که هیچ‌گاه خاتمه نمی‌یابد. اما آنچه از طریق این روش سلبی دستگیر انسان می‌شود، شناخت عقلی نه از خود خدا، بلکه درباره او (فیوضات) است. ما نمی‌توانیم هیچ شناخت عقلی از ذات او به دست آوریم و از این رو نمی‌توانیم هیچ از او سخن بگوییم.

واژگان کلیدی

افلوطن، الهیات سلبی، سلب، تنزیه.

*. Email: a.heidarpour45@gmail.com

مقدمه

مقاله حاضر تلاشی است برای توضیح و تحلیل الهیات سلبی افلوپین و بیان اینکه سلب در این روش نه به معنای سلب محض یا فقدان، بلکه به معنای تنزیه احد از هر آنچه است که به غیر احد نسبت داده می‌شود. رهیافت الهیات سلبی^۱ افلوپین بر ایده تنزیه^۲ وی مبتنی است که با برخی از باورهای رایج آن زمانه همانندی دارد. نظریه تنزیه به عنوان امری شبیه به آداب تصفیه و تزکیه^۳ آیین‌های عرفانی^۴ عصر افلوپین است. وی می‌گوید چون احد نیک است همه آرزوی رسیدن به او دارند و این صعود شهودی به سوی او هنگامی ممکن است که انسان همه جامه‌های عاریتی را که به تناسب هبوط در بدن و هنگام نزول از جهان معقول به تن کرده بود، از خود برکند و هر چه غیر الوهیت است را از خود بزدايد و فقط نظاره آن واحد پاک کند؛ همانند هنگامی که انسان به زیارت مقدس‌ترین اماکن مذهبی می‌رود و همه جامه‌های خود را به یک سو می‌نهد (افلوپین، ۱۳۶۶: (۶-۱). ۷. ۶. ۱).^۵ البته گفتنی است که روش تنزیه که الهیات تنزیهی بر آن مبتنی است، روش صعودی عقلی تنزیه مفاهیم از احد است و با روش شهودی صعود و دل‌کندن از غیر احد فرق دارد. روش شهودی آیین‌های عرفانی در رسیدن به احد (که در آن انسان از همه چیز چشم می‌پوشد و افلوپین به آن به عنوان تجربه معنوی و الهیات عرفانی در رسیدن به خدا باور دارد) زمینه بروز نظریه تنزیه عقلی وی شد که در آن انسان همه چیز را از احد سلب می‌کند تا او را از هر نوع حدی منزّه کند (Hadot, 1988:44).

1. Negative theology
2. Abstraction , Aphaireseis
3. Purification Ritual
4. Mysteries

۵. در ارجاع به کتاب‌انداها از ترجمه مرحوم لطفی استفاده شده است. شماره‌های مذکور در ارجاع به انداها بر اساس شماره‌های ترجمه انگلیسی آرمسترانگ است. شماره سمت راست و داخل پرانتز بر شماره سطرها و شماره بعد از آن بر فصل و شماره بعد بر رساله و شماره مذکور در قسمت پایانی، بر شماره انشاد دلالت دارد. در برخی موارد تمامی فصل یک رساله مورد نظر بوده که در این صورت به ذکر سطرها احتیاج نبود، در غیر این صورت آدرس سطرها نیز ذکر شده است. در مورد ارجاع به رساله‌های افلاطون نیز همین امر صادق است.

در نظر افلاطون احد قابل شناخت نیست و نمی‌توان از او احساس و تصویری داشت. در نتیجه چیزی نمی‌توان از او گفت (افلاطون، پارمنیدس: ۱۴۲_a). افلوطين در مورد احد «وجودنیافته» می‌گوید باید خاموش ماند و دم از پرسیدن فروبست، چون پرسیدن برای رسیدن به اصل هر چیزی است و با رسیدن به اصل جای برای پرسیدن باقی نمی‌ماند (افلوطين، ۱۳۶۶: (۱-۳) ۸. ۱۱. ۶). به این سبب می‌بینیم سکوت مدخل بسیار مفیدی برای طرح و کاربرد افلاطونی الهیات سلبی است. در نظر افلوطين، استدلال و زبان ویژگی نفس در این جهان است و نفس در مرحله بالاتر همانند چشم همه چیز را می‌بیند و چیزی برایش مخفی نمی‌ماند (Mortley, 1975: 366). اشیا به واسطه اسامی و اسنادها از یکدیگر جدا می‌شوند و زبان نتیجه این کثرت و روش تقلید از کثرت است. بنابراین نظریه سکوت در نحله‌های فکری دوره افلوطين، زمینه مناسب دیگری برای طرح نظریه الهیات سلبی وی بود.

ارسطو (ارسطو، ۱۳۶۷: ۹۹۲a₁₀) بحث انتزاع و تنزیه ریاضی را درباره خط و نقطه ذکر کرده بود و آکادمی دوره وی نیز از روش انتزاع برای تعریف مفاهیم ریاضی استفاده می‌کردند. در واقع با این شیوه حذف و جدا کردن امور و معانی که ذاتی یک صورت یا جوهر ریاضی نبودند، به یک جوهر ریاضی مانند نقطه دست می‌یازیدند که این دقیقاً همان شیوه تنزیه و کارکرد سلب است. مثلاً از طریق اعمال روش تنزیه با حذف عمق، به حقیقت سطح و با سلب طول به خط و با سلب عرض، به معنای حقیقی نقطه آگاهی می‌یافتند. از این رو تنزیه روش اثباتی برای تحصیل شناخت و استنتاج بالاترین اصل است که این روش در معنا ویژگی سلبی دارد (Mortley, 1975, p. 375; Hadot, 1987: 185).

هیچ‌یک از افلاطون، ارسطو و رواقیون اصطلاح تنزیه را در معنای منطقی سلب استفاده نمی‌کردند. ایده تنزیه که ابزاری برای الهیات سلبی افلوطين است، برای آلبینیوس آشنا بود. او الهیات سلبی را با روش انتزاع ریاضی مرتبط می‌دانست. با استفاده آلبینیوس از معنای سلب منطقی در تنزیه، این جریان به‌عنوان یک روش الهیاتی سلب در سنت‌های فلسفه یونانی مسیحی و یهودی باقی ماند تا آنجا که دیمنیسیوس و دامسیوس مسیحی این دو اصطلاح را به‌جای یکدیگر به‌کار می‌بردند و تا سده چهارم میلادی، الهیات سلبی با هر دو

لفظ سلب و تنزیه شناخته می‌شد (Wolfson, 1952: 129-130) و (Hadot, 1987: 185).

فیلون اوصاف اسنادی به خدا در کتب مقدس را اینچنین توجیه می‌کند که این اسنادها در واقع فقط بر اساس ویژگی‌هایی که از دلایل مثبت وجود خدا به دست می‌آید، خدا را توصیف می‌کنند. به عبارتی، دلایل اثبات‌کننده وجود خدا بیانگر این معنا هستند که در ماورای جهان و موجودات درون آن، چیزی وجود دارد که علت آنهاست و هر نوع خصلت اسنادی به خدا صرفاً بر اساس این رابطه علی توصیف‌پذیر خواهد بود. هرچند فیلون به نظریه سلب در توصیف اوصاف الهی به عنوان نتیجه وصف‌ناپذیری خدا اشاره ندارد و از این نظریه در توجیه محمولات اثباتی به خدا بهره نمی‌برد، به صورت غیرصریح از آن استفاده می‌کند و بر اساس این جمله کتاب مقدس که «خدا شبیه انسان نیست» اوصاف زیادی به خدا نسبت می‌دهد که همه در نهایت به عدم شباهت اشیای جهان به خدا بازگشت دارند (Wolfson, 1952: 117).

افلوپین خدا را فوق وجود و دور از دسترس ادراک و تعقل انسان می‌داند، ولی در نظر متفکران مسیحی، خدا موجود ضروری، غیرمتناهی و وجودش کاملاً با وجود مخلوقات متفاوت است. الهیات سنتی نوافلاطونی‌ها برای متفکران مسیحی به‌ویژه آباء کلیسای سده چهارم و پنجم ناپذیرفتنی بود. این عدم پذیرش تا سده نوزدهم در سنت افلاطونی مسیحی قرون وسطی و پس از آن در مغرب زمین حاکم بود (Armstrong, 1979: 80, 85).

فقدان، سلب محض یا تنزیه در الهیات افلوپین

سلب^۱ در افلوپین متفاوت از فقدان^۲ است. برخی فقدان را در ارتباط با الهیات سلبی افلوپین می‌دانند که یک بنیاد متافیزیکی برای الهیات سلبی ایشان بنا می‌گذارد. اما اینچنین نیست؛ افلوپین برای بیان الهیات سلبی و مسائل معرفت‌شناسی از سلب و تنزیه و درباره ماده از فقدان استفاده می‌کند (Mortley, 1975: 373-4). در فقدان این معنا وجود دارد که موضوع، کارکرد خاصی را در هر لحظه به صورت بالقوه در خود دارد، ولی در حال حاضر

1. Apophasis, Negation

2. Steresis, Prevation

در مقام فعل بی‌بهره از آن است. مادهٔ این جهان به ترتیب همه چیز است ولی نه آنکه در آن واحد همه چیز باشد. تنها در زمان خاص چیز خاص خواهد بود (افلوپین، ۱۳۶۶: ۳۰۴.۲(۱۰)). تصدیق اینکه احد دارای فکر نیست به طریق فقدان، به این معناست که احد این کارکرد را دارد ولی در حال حاضر آن را انجام نمی‌دهد و این امر با بساطت محض احد ناسازگار خواهد بود. بنابراین منطق فقدان با استدلال دربارهٔ احد تناسب ندارد. افلوپین به صراحت می‌گوید احد نه اینکه قوه و استعداد اندیشیدن و هستی را دارد ولی در حال حاضر آنها را به فعلیت نرسانده است، بلکه او برتر از هر چیزی حتی اندیشیدن و هستی است. او خودکفاست و بی‌نیاز از اینکه چیزی را بجوید یا بیندیشد یا به فعلیت برساند. اینچنین نیست که او قدرت و وظیفهٔ انجام دادن همه چیز را دارد، ولی چون ادا نمی‌کند به شیوهٔ الهیات سلبی آنها را از او سلب کنیم. سلب اوصاف در خدا همانند پزشکی نیست که به طبابت نمی‌پردازد و طبابت را از او سلب می‌کنیم. در واقع نسبت این اوصاف و به‌طور کلی همه چیز به احد، رابطهٔ ملکه و عدم آن نیست (همان: ۳۲-۲۷(۳۷.۶)).

ارسطو واژهٔ سلب را به‌عنوان کیف قضیه به‌کار برده است که در آن محمول از موضوع سلب می‌شود ولی این اصطلاح با اصطلاح فقدان به‌معنای ملکه و عدم ملکه در ارسطو با یکدیگر تفاوت دارند. بنابراین وقتی گفته شود خدایان نه شیرینند و نه با فضیلت یا حیوانات نه شیرینند و نه با فضیلت، منظور سلب نسبت‌هاست نه فقدان نسبت‌هایی که صلاحیت داشتن آنها را دارند. آنگاه که گفته شود خدایان و نیز حیوانات فضیلت‌مند نیستند، معنایش این نیست که می‌توان آنها را به شیرین بودن متصف کرد.

با اینکه آلبینیوس و افلوپین هیچ‌کدام به صراحت نگفتند که منظورشان از تنزیه همان سلب ارسطوست، این معنا از سخنان آن دو فهمیده می‌شود (Wolfson, 1952: 120-1). بنابراین جمالتی همانند اینکه احد نه ساکن است و نه متحرک، نه به خود و دیگران آگاه و نه نادان و نه دارای خوبی و نه ناخوبی (افلوپین، ۱۳۶۶: ۶.۹.۶ و ۵.۵.۱۳) همه در واقع به‌معنای سلب در ارسطو و مقابل اصطلاح فقدان و معادل اصطلاح تنزیه وی است.

اما نظریهٔ تنزیه در افلوپین ربطی به سلب به‌معنای دقیق کلمه، یعنی نفی محض ندارد

(Mortley, 1975:375). افلوپین واژه سلب به این معنا را نه در مورد الهیات سلبی، بلکه در ارتباط با مقولات ارسطو به کار برده است و تلاش می‌کند متعلق سلب را بیابد. وی با اندکی تردید بیان می‌کند که عناوین و اصطلاحات مثبت تنها به معنای تعیین انواع و اصطلاحات منفی به معنای نفی انواع آنهاست (افلوپین، ۱۳۶۶: (۹-۱۵) (۶.۳.۱۹). الهیات تنزیهی افلوپین نمی‌تواند بر سلب محض مبتنی باشد، چون کاربرد سلب به این معنا در نهایت به بن‌بست روش عقلی منجر می‌شود که در آن هیچ نتوان درباره احد اندیشید و از آن سخن گفت. در الهیات سلبی افلوپین تلاش می‌شود جلوی اسناد هر نوع کثرت به احد گرفته و تعالی او حفظ شود و شیوه تنزیه در خدمت این هدف است.

آلبینیوس چهار طریق برای آگاهی یافتن انسان از خدا ذکر می‌کند که عبارتند از طریق اثباتی، تشبیهی، تعالی (صعود از کیفیت محسوس به مثال آن، که همان روش صعودی افلوپین است) و روش سلبی. طبیعی است روش سلبی برای وی روشی برای شناخت یک امر مطلقاً ناشناختنی نیست (Hadot, 1987:187). افلوپین نظریه سلب یا تنزیه را به عنوان یک طریق از چهار طرق عقلی شناخت احد معرفی می‌کند (افلوپین، ۱۳۶۶: (۵) (۶.۷.۳۶ و (۶) (۱۴.۳.۵ و (۳۶) (۱۱.۸.۶). اکنون در ابتدا سه روش (تشبیه، صعودی و شناخت خدا از طریق شناخت موجودات) از چهار روش الهیات عقلی افلوپین را به اختصار توضیح می‌دهیم و سپس روش سلبی مورد نظر افلوپین را بررسی می‌کنیم.

روش سلبی یا تنزیهی در شناخت احد

روش تشبیه یکی از روش‌های شناخت عقلی خداست. مقصود آلبینیوس و افلوپین از این روش در فهم و سخن گفتن از احد، همان تشبیه شناخت وجود مثال خیر به خورشید در رساله جمهوری (افلاطون، جمهوری: ۵۰۸ - ۵۰۹) است. تفسیر آلبینیوس از تشبیه مذکور این است که همان‌طور که خورشید نسبت به جهان محسوس علیت دارد، احد نیز چنین رابطه‌ای با جهان دارد و ما از وجود او همین قدر می‌دانیم و تا همین اندازه می‌توانیم از او سخن بگوییم. چیز دیگری از او و ذاتش نمی‌توانیم بگوییم. افلوپین نیز با استفاده از تشبیه معقولات ناشی از احد به اشیای محسوس موجود از نور، به شناخت وجود احد دست

می‌یابد و همانند افلاطون معتقد است همچنان که خورشید علت پیدایی چیزهای محسوس و علت دیده شدن آنهاست، ولی خود قوه باصره و اشیای محسوس نیست، خیر برین نیز هم علت هستی و عقل است و هم علت تعقل معقولات، هر چند خود نه هستی است و نه عقل (افلوطین، ۱۳۶۶: (۲۰-۳۰) ۶.۷.۳۶).

یکی دیگر از روش‌های سستی الهیاتی در شناخت خدا، روش صعودی^۱ است. این روش، طریق عقلی محسوب می‌شود و سلسله مراتبی برای شناخت مبدأ نخستین دارد. آلبینیوس و افلوطین این روش را از رساله مهمانی (افلاطون، رساله مهمانی، ۲۱۱) استخراج کرده‌اند. افلاطون در این رساله از زیبایی‌های زمینی به زیبایی‌های نفس و عقل و در نهایت به زیبایی نخستین راه می‌یابد. آلبینیوس با تأثیر از رساله مهمانی معتقد است به همراه نظاره مراتب صعودی زیبایی و رسیدن به مثال زیبایی، انسان مفهومی از احد و متناسب با جایگاه رفیعش در ذهن خود می‌سازد. به باور افلوطین در حوزه هستی هر آنچه بالایی موجود زیرین قرار دارد، برای آن موجود نیک است و این اصل بنیادینی در نظام هستی است و سلسله موجودات نیک نسبی، در نهایت به بالاترین مرتبه نیک ختم خواهند شد که نیک مطلق و سرمنشأ همه نیکی‌هاست. وی صورت را برای ماده و نفس را برای بدن نیک می‌داند و فضایل را برای نفس و عقل را برای نفس، نیک به حساب می‌آورد و برتر از عقل نیک مطلق قرار دارد که نیک برای عقل است (افلوطین، ۱۳۶۶: (۲۵-۳۰) ۶.۷.۲۵ و ۶.۷.۲۷).

افلوطین شناخت خدا را از طریق شناخت موجوداتی که از او ناشی شده‌اند، یکی از روش‌های چهارگانه الهیات عقلی و سستی می‌داند. خدا به عقل و زندگی هستی داده و از عقل نفوس و همه چیزهایی که از خرد، عقل و زندگی بهره دارند را پدید آورده است. اوست که همه را در حال هستی نگه می‌دارد و موجب می‌شود که اندیشنده، بیندیشد و زنده، زندگی کند. او علت ایجاد و بقای هر چیز است. در این شیوه شناخت، تعالی خدا از معلولات خود امری پذیرفتنی است (همان ۳۴ و ۱۸-۲۴) ۶.۷.۲۳).

افلوطین روش تنزیه را به «اسناد و توصیف احد به آنچه نیست نه به آنچه هست»

1. La method de remontee

(افلوپین، ۱۳۶۶: (۴) ۱۴. ۳. ۵) معنا می‌کند. تنزیه به این معنا همان روش سلب است. در الهیات سلبی آنچه سلب می‌شود، چیزی است که حد و مرز ایجاد می‌کند (Sells, 1985: 51). نامحدود از همه مقولات از جمله از مقوله وجود، رها و آزاد است. به عقیده افلوپین موجود امری دارای صورت و ماهیت محسوب می‌شود و هر چیز دارای ماهیت و صورت، محدود خواهد بود؛ اما خدا دارای صورت نیست و به دنبال آن عاری از حد و محدودیت است. از این رو خدا واقعی‌تر است و برتر از وجود خواهد بود. پس او را نمی‌توان با هیچ‌یک از مقولات هستی توصیف و نامگذاری کرد. همه این نوع مقولات را باید از او سلب کرد، حتی اصطلاح برتر از هستی را نمی‌توان به‌عنوان نام او در نظر گرفت؛ چون هر اسمی دلالت بر مسمی و متعلق خاص دارد و مرجع و مسمی داشتن اسم، بر تمایز با سایر مسماهای اسامی دیگر دلالت می‌کند و این خود یعنی محدودیت و تناهی (افلوپین، ۱۳۶۶: ۶.۵.۵).

سلب صفت از چیزی، به دو صورت انجام می‌گیرد:

۱. گاهی نفی صفتی از چیزی فقط بر فقدان آن صفت دلالت می‌کند، مانند امور سلبی استنادی به ماده اولی که پایین‌تر از امور ایجابی متناظر آنهاست؛ ۲. نوع دیگری از نفی صفات است که مرتبه وجودی برتری از اسناد صفات دارد. این نوع، بر نبود صفت در چیزی دلالت می‌کند که آن چیز خود علت وجود آن صفت در موجودات با درجه وجودی پایین‌تر است. همه امور و صفات اثباتی اصول درجه دوم، از اصل اول ناشی شده‌اند. امور سلب‌شده در احد، علت همه امور اثباتی متناظر در مراحل پایین‌تر وجود است. امور و اوصاف سلب‌شده از احد، علت کثرات جهانند. بنابراین امور سلبی در احد، برتر از امور اثباتی هستند؛ چون او نباید از اشیا باشد که ایجاد می‌کند. او در واقع برتر از این صفات است. به این سبب همه چیزهایی که از احد سلب می‌شوند، از او ناشی شده‌اند (Proclus, 1987: 1079.25-1082.17).

بر اساس الهیات سلبی وقتی گفته شود احد موجود نیست، به این معنا نیست که او ناموجود است. بی‌شکل و بی‌صورت بودن او به این معنا نیست که او نیازمند شکل باشد. او به همه صور، شکل و صورت می‌دهد و همه را ایجاد می‌کند. چیزی که ایجاد می‌کند،

فاقد صورت و چیزی که ایجاد می‌شود، برخوردار از صورت است. اوصاف متضاد، صفات امور موجودند و احد مبدأ وجود و از این‌رو برتر از وجود و برتر از اوصاف متضاد امور موجود است. او آن چیزی است که دیگران (عقل، هستی و حیات) نیستند، اما نه برای اینکه کمتر از آنهاست، بلکه برای آنکه بیشتر از آنهاست (یاسپرس، ۱۳۸۸: ۳۷). آنگاه که افلوپین می‌گوید احد و رای هستی است، سخن مذکور به این معنا نیست که احد وجود ندارد، بلکه بر این معنا دلالت دارد که هستی احد، مانند هستی سایر موجودات نیست. او مبدأ همه چیز است به این سبب نمی‌تواند خود یکی از آنها باشد؛ ولی تنها به این معنا هیچ است که هیچ سخنی از او نمی‌توان گفت، نه او را هستی می‌توان نامید، نه ماهیت و نه زندگی؛ زیرا برتر از همه آنهاست (افلوپین، ۱۳۶۶: (۳۵ - ۳۲) ۱۰، ۸، ۳).

لازم نیست آن که چیزی می‌دهد، آن چیز را داشته باشد، بلکه در مورد احد باید دهنده را برتر و آنچه را داده می‌شود، فروتر بدانیم. احد برتر از چیزهایی است که بعد از او می‌آیند. به عبارتی دهنده برتر از گیرنده است، در غیر این صورت، برخورداری احد از آنها با بساطت احد ناسازگار خواهد بود (افلوپین، همان، (۷) ۱۷، ۷، ۶). احد نه اینکه مادون خود را فاقد نیست، بلکه فراتر از مادون خود است و غیر خود را در خود به صورت بسیط دارد. او کامل و پُر است و از فرط پُری است که فیضان دارد. احد منشأ همه چیزهاست و لیکن عین همه نیست. در عین حال که همه چیز در او هست، او خود منزله از همه آنهاست. او متعالی از همه صفات و احکام منسوب به موجودات و تنزیه خالی کردن خدا از همه کثرت‌ها و همه علایق و امور انسانی است. باید خیر را در ماورای چیزهایی که خلق شده است، جست‌وجو کرد.

سلب در الهیات سلبی از دو جهت وابسته به هم، امکان بررسی دارد: ۱. سلب از جهت وجودی به منظور بررسی نقش و جایگاه نامتناهی در مقوله وجود. احد از همه مقولات وجود رهاست و نمی‌توان او را با آنها توصیف کرد. او مبدأ و اصل همه آنهاست نه خود یکی از آنها؛ ۲. سلب از جنبه تحدید و تعیین کردن نامتناهی به داشتن متعلق خاص (Sells, 1985: 52). در واقع نظریه سلب افلوپین از طریق فرایند بی‌پایان و پی‌درپی سلب‌ها، احد را از حالت ارجاع به متعلق به حالت غیرارجاعی تبدیل می‌کند که این امر در حقیقت خارج کردن حدود از احد است.

اهمیت نظریه تنزیه این است که هم نقش مثبت دارد و هم منفی. نقش و کارکرد تنزیه و پالایش آن در یک مفهوم از عمل سلبی آن بیشتر است. تنزیه یعنی رها کردن یک معنا برای رسیدن به معنای دقیق تر. در تنزیه صعود و حرکت به جلوست، به عنوان مثال در سلب خط صرفاً عدم خط نتیجه می‌دهد، ولی تنزیه خط، نقطه را به بار می‌آورد. تنزیه در حقیقت فرایند پالایش یک مفهوم است و روش عقلی معرفت‌زایی است. افزون بر این، تنزیه بر استمرار بین احد و نتایج حاصل از فیضان او دلالت دارد. جریان خلقت و ظهور، ارتباط مستمر یک رتبه با رتبه دیگر است. این اصل اساسی نوافلاطونی است که هر مرتبه مندرج در مرتبه بالاتر، کامل تر از مرتبه مادون است^۱ (Mortley, 1975: 376-7).

در روش تنزیه حرکت عقلی از امور مرکب برای دستیابی به امری با ترکیب کمتر و در نهایت برای رسیدن به امر بسیط محض صورت می‌گیرد و امری که نسبت به امر بسیط اضافی هستند، حذف می‌شوند. درجه ترکیب و بساطت هر موجودی جایگاه آن موجود را در مراتب هستی مشخص می‌کند و هر موجود مرکب، از موجود با ترکیب کمتر ایجاد می‌شود؛ به عبارت دیگر موجودات با اضافه شدن عناصری همچون ابعاد مکانی و زمانی به امر بسیط، پا به هستی می‌گذارند. در روش الهیات سلبی برای شناخت خدا که همان روش تنزیه است (برخلاف سلسله مراتب وجود که در یک روند نزولی با افزودن اضافات به مبدأ بسیط شکل می‌گیرند) حرکت صعودی از طریق حذف و سلب کردن اضافات و ترکیبات به طرف وحدت و بساطت بیشتر ادامه می‌یابد و در نهایت به بسیط محض ختم می‌شود. از این رو الهیات سلبی دارای دو جهت سلبی و اثباتی است، جهت سلب آن همان حذف و سلب کردن اضافات و جهت اثبات آن، همان دریافت حقایق بسیط و در نهایت بسیط محض است (Hadot, 1987: 186). در واقع هر چه به یک موجودی اضافه شود، آن موجود محدودتر و کوچک‌تر می‌شود و در مقابل هر چه از آن کاسته شود، بر ابعاد و سعه وجودی آن افزوده و هستی معقول خود خواهد شد و در نهایت با مبدأ اصلی خود متحد

۱. در ترجمه فارسی قسمت (۹-۷) ۶۷.۳۶ اتانداها مترجم از چهار روش کسب دانش، روش تنزیه را در ترجمه ذکر نکرده است.

خواهد شد. خلاصه اینکه روش تنزیه روشی عقلی برای راهیابی به واقعیت معقول و بسیط محض است (افلوپین، ۱۳۶۶: (۲۵ - ۲۰) ۱۲. ۵. ۶).

آرمسترانگ می گوید در نهایت باید نسبت به احد همه چیز را سلب کرد و این عمل برای کسی ممکن است که از احد شناخت کامل داشته باشد؛ ولی این سلب به معنای کنار گذاشتن^۱ و نفی همه چیز از احد نیست. به نظر وی هنگامی که چیزی را از احد سلب می کنیم، معلومات بیشتری از احد نصیب ما می شود تا وقتی که چیزی به او نسبت می دهیم. در انتساب عادل بودن یا عادل نبودن، در حالت اول، ایجاد محدودیت برای احد است (Armstrong, 1973: 21).

می توان گفت الهیات سلبی از جنبه عقلی دو موضوع دارد، یکی سلب انتقادی^۲ همه اظهارات مثبتی که انسان می تواند در مورد خدا طرح کند و دیگری سلب انتقادی از سلب های ما^۳ به این معنا که هستی، عقل و به طور کلی همه چیز از احد سلب می شود و او را برتر از عقل و هستی می نامند و آنگاه این برتری نیز سلب خواهد شد. به تعبیر دیگر، گفتمان سلبی صرفاً سلب صفات اثباتی نیست، بلکه سلب مضاعف را نیز دربر می گیرد. به نظر وی فرایند این نوع الهیات هیچ گاه خاتمه نمی یابد. آنگاه می توانیم وصف و اسم مثبت را از خدا سلب کنیم و همین طور سلب هایی که به خدا نسبت دادیم، سلب کنیم که درک درست و دقیق از آن امر اثباتی و سلبی داشته باشیم و باید این فهم دقیق و انتقادی خود را پیوسته واریسی کنیم و حتی هر نوع سکوت و توقف در سلب آغاز یک گفتمان انتقادی جدید است. این شعار الهیات سلبی نوافلاطونی است که «باید دوباره شروع کرد»^۴ (Armstrong, 1979a : 185,187 , Kenney,1993:443).

گفتنی است پابندی به الهیات سلبی برای کسی که در سنت یونانی فلسفه کلاسیک می اندیشد، بسیار سخت و پرزحمت است. سختی مذکور به این دلیل است که این امر

1. Abandonment
2. Critical Negation
3. Critical Negation of Our Negations
4. We must begin again

تمامی نظام تفکر فرد را فرو می‌ریزد و همه پیش‌فرض‌هایی را که اندیشه و گفت‌وگو فلسفی بر آن استوار است، به شدت به نقد می‌کشد (Armstrong, 1979a: 184). اما در ارزش و اعتبار الهیات سلبی گفته‌اند بدون الهیات سلبی، تصویر ما از واقعیت بی‌عمق، انتزاعی و امر غیرواقعی خواهد بود. در واقع اگر تصویر نهایی و کاملی (بر اساس الهیات ایجابی) از خدا بپذیریم، بینش و دید الهی خود را از دست خواهیم داد. الهیات سلبی اضطراب و دلهره در انسان ایجاد می‌کند و سبب می‌شود که نفس تحقیقات بیشتر و بی‌پایان درباره خدا انجام بدهد (Kenny, 1993: 441) و مانع این می‌شود که تمایل طبیعی انسان به بت‌ها رو کند. آنگاه که خدا را موجود حقیقی یا عقل، شخص یا هر اسم دیگری می‌خوانیم، این دعوت به بت‌پرستی است، ولی الهیات سلبی مانع بت‌پرستی خواهد بود. نهایت کارکرد الهیات ارائه تصویر از خداست، نه ارائه بت‌پرستی (Armstrong, 1979a: 188).

افلوپتین معرفت حاصل از این چهار روش را معرفت علمی می‌داند که ما را به ذات احد شناسا نمی‌کند، بلکه این روش‌ها مقدمه و راهنما برای رسیدن به حضور و شهود^۱ احدند و انسان را به سوی او سوق می‌دهند و برای نظاره او آماده می‌کنند. در نظر او راهنمای آدمی در این روش‌ها پاک کردن نفس، کسب فضایل، سیر و سلوک در کشور عقل و در نهایت نظاره احد و نظاره یگانگی خود با احد است. در این لحظه آدمی همه تعالیم و دانش‌ها را به یک سو می‌نهد و یکباره چشمش به او می‌افتد (همان، ۳۶. ۷. ۶).

افلوپتین دلیل مقدمه و راهنما بودن شناخت حاصل از این چهار روش را این می‌داند که شناخت دست‌کم مرکب از فاعل و متعلق شناخت است و اساساً علم مفهوم محسوب می‌شود و مفهوم در ذات خود کثرت می‌طلبد و نفس در این حالت از اوج وحدت فرو آمده و کثرت پذیرفته است و کثیر نمی‌تواند وحدت محض را دریابد؛ از این‌رو باید به حالت اولیه که از احد برآمده است، باز گردد تا بتواند به نظاره و سپس یگانگی او دست یابد؛ چه اینکه فقط شبیه می‌تواند شبیه را دریابد. به این سبب معرفت شهودی از آن چهار روش برتر است (همان، ۴. ۹. ۶). به بیان دیگر همه شناسایی‌ها و دانش‌ها مبتنی بر صورت

است و آنگاه که نفس انسانی به سوی چیزهای بی صورت پیش می‌رود، نقشی از آنها نمی‌پذیرد، در نتیجه کمتر به شناخت آنها دست می‌یابد؛ پس نفس انسان از آنها گریزان می‌شود و به سوی چیزهای دارای صورت به ویژه موجودات محسوس فرو می‌آید، ولی آنگاه که احد را به طریق سلبی از همه چیز سلب کرد و نفس خود را در حالت تنهایی و عاری از اضافات دید، به نظاره و شهود احد راه می‌یابد و خود را در اتحاد با احد خواهد دید (همان، (۱۰ - ۱) ۳.۹. ۶ و (۳۵ - ۳۰) ۱۰.۸. ۳ و (۳۵ - ۳۰) ۱۰.۸. ۳).

ولفسون می‌گوید سه طریق (سلب، تشبیه و سیر عقلی صعودی) اسناد محمولات به خدا ارجاع‌پذیر به دو طریق سلب و فعل است؛ به این معنا که طریق تشبیه و سیر صعودی در واقع همان توصیف رابطه‌ی علی خدا نسبت به جهان و مخلوقات خواهد بود. با وجود اینکه هم آلبینیوس و هم افلوپین علاوه بر توصیف خدا به صورت سلبی و به افعال (توصیف افعال خدا نه ذات خدا)، هر دو خدا را به اوصاف مثبت و اوصاف غیرفعلی نیز وصف کرده‌اند، منظور آنها از اوصاف مثبت، اوصاف منفی و از ویژگی‌های غیرفعلی، اوصاف فعلی است. مثلاً آلبینیوس خدا را کامل ذات به معنای عدم نیاز به چیزی و خیر به معنای اینکه او علت همه چیز است، توصیف می‌کند (Wolfson, 1952:125). همینطور افلوپین خدا را احد به معنای تقسیم‌ناپذیر (افلوپین، ۱۳۶۶: ۵.۹.۶) خودکفا به معنای بی‌نیاز، خیر به معنای اینکه به دیگران خیر می‌رساند و متفکر به این معنا که منشأ فکر دیگران است؛ معرفی می‌کند (همان: ۶.۹.۶).

تعامل الهیات سلبی با اسناد صفات اثباتی به احد

با اینکه اوصاف و اسامی اسنادی به خدا در معنای ارجاعی آن به خدا اسنادشدنی نیست و افلوپین هر نوع اسناد صفتی را به احد انکار می‌کند، الهیات تنزیهی افلوپین همانند عقیده‌ی سایر طرفداران این نظریه، بر فهم اثباتی از طبیعت احد مبتنی است و این نظریه به شکل افراطی و بدون هیچ نوع کمک از مفاهیم و احکام اثباتی درباره‌ی خدا، در نهایت به لادری‌گری ختم می‌شود. در واقع چنین می‌توان گفت که ایجاب پیش شرط سلب است و بدون پذیرش مبنای مثبت، چیزی وجود ندارد تا سلب شود. الهیات سلبی به نحوی به

قضایای اثباتی هرچند در مورد موجودات بعد از احد نیاز دارد. افلوپین احد را علت نخستین، امکان همه چیز (افلوپین، ۱۳۶۶: (۳۳) ۵.۳.۱۵) خالق و نگه‌دارنده همه چیز، برتر از وجود و اندیشه، خیر مطلق، زیبایی مطلق، برخوردار از قوام ذاتی و کمال، معیار همه چیز (در مقابل عقیده گرگیاس که انسان را معیار همه چیز می‌داند) (همان (۳) ۱۸.۸.۶) و (۵) ۲.۸.۱)، مهربان و اهل اعتدال (همان (۳۳-۳۵) ۵.۵.۱۲) می‌داند (104: Carabine, 1995). از این رو باید بررسی شود که او این امور اثباتی را به چه معنایی به احد نسبت می‌دهد. همه اصطلاحات و احکام اثباتی که افلوپین در مورد خدا به کار می‌برد، بر احد بسیط مبتنی است و به نظر نمی‌رسد که منظور وی از این اصطلاحات اثباتی، اسناد منطقی صفات به احد باشد، چه اینکه چنین اسنادی با احد بسیط ناسازگار خواهد بود. حتی کلمه ترکیبی احد بسیط که به ظاهر امر اثباتی است، به همان معنای اثباتی مورد نظر افلوپین نیست. این اوصاف هرچند معنای مثبت مبهم در مورد احد به انسان می‌دهند، ولی هیچ‌گاه ذات و ماهیت احد را روشن نمی‌کنند.

از آنچه گفته شد، این نتیجه حاصل می‌شود که اسامی مانند احد، خدا، خیر مطلق، بساطت محض، برتر از وجود و غیره، هیچ‌کدام نام‌های حقیقی خدا نیستند و با نامتناهی بودن خدا منافات دارند (افلوپین، ۱۳۶۶: ۶.۵.۵). در واقع این یک امر مسلم در نظام فکری افلوپین است که هر اسم و توصیفی که در ارجاع به یک امر نامتناهی به کار گرفته شود، نباید آنها را در معنای ارجاعی (ارجاع به متعلق) به کار برد (Sells, 1985: 49 - 50). افلوپین می‌گوید نام احد را که برای مبدأ نخستین به کار می‌بریم، به معنای سلب کثرت است، همانند پیروان فیثاغورس که یکدیگر را آپولون^۱ می‌نامیدند؛ چون پولون به معنای کثرت است و به کمک حرف نفی «آ» کثرت را سلب می‌کردند. اما اگر از کلمه احد معنای اثباتی و ارجاعی در نظر داشته باشیم، این معنا هنگامی که به احد نامی نمی‌دهیم، روشن‌تر نیست و شاید گوینده اصطلاح احد در بررسی خود با به‌کارگیری آن (که بر بساطت مطلق دلالت دارد) در نهایت وحدت را از او سلب کند؛ چه اینکه این نام نیز شایستگی بیان او را ندارد

1. Apollon

(افلوطین، ۱۳۶۶: ۵.۵.۶). او برتر از امور مادون خود (که خود اصل و مصدر آنها محسوب می‌شود) است. اما این برتر بودن و ماورای غیر خود بودن حدی برای او نیست از این‌رو باید این برتر بودن نیز سلب شود تا با وحدت محض و بساطت مطلق او ناسازگار نباشد. بنابراین از آنجا که اسامی فوق واقعی نیستند و به‌درستی در مورد احد به‌کار گرفته نمی‌شوند، به‌کارگیری آنها در مورد احد، قواعد، ساختار منطقی و معناشناختی خاصی را می‌طلبد.

افلوطین صراحتاً مقرر می‌دارد که هیچ نمی‌توان از احد سخن گفت؛ چون پرسش و سخن گفتن از ذات، کیفیت، علت و وجود و سایر جنبه‌های ذات او آنگاه ممکن است که او آنها را داشته باشد. او وقتی هیچ‌یک از این اوصاف را نداشته باشد، نمی‌توان از او سخن گفت (افلوطین، ۱۳۶۶: (۷ - ۱) ۸. ۶). وی در باب عدم توانایی انسان از شناخت و سخن گفتن از ذات احد می‌نویسد: «اما در «بارۀ او» سخن می‌گوییم ولی مطمئناً آنچه می‌گوییم "او" نیست. ما معرفت و تعقلی از "او" نداریم^۱. اینکه "او" را در شناسایی خود نداریم، آیا به این معنا است که به‌هیچ وجهی "او" را نداریم؟ اما ما او را به‌نحوی داریم که قادریم "دربارۀ او"، نه از خود "او"، حرف بزنیم» (همان (۱) ۱۴. ۳. ۵). با توجه به این عبارت، باید بین اندیشیدن و سخن گفتن «دربارۀ احد»^۲ و کسب معرفت و سخن گفتن از احد^۳ تمایز قائل شد. اندیشیدن و سخن گفتن «دربارۀ او» برای انسان فیلسوف اجتناب‌ناپذیر، ولی نسبت به خود احد خارج از توانایی عقل و نفس انسان است و اصل تناقض در مورد آن رعایت نمی‌شود؛ چون چیزی به او نمی‌توان اسناد داد، حتی همین معنا

۱. ظاهراً مرحوم لطفی در ترجمۀ فارسی این قسمت از انناد، دقت کافی به‌کار نبرده‌اند. وی قسمت (۲-۱) ۱۴.۳. ۵ از اننادها را چنین ترجمه کرده است: پس چگونه می‌توانیم درباره‌ او سخنی بگوییم؟ البته درباره‌ او سخن می‌گوییم، ولی آنچه می‌گوییم او نیست، نه او را می‌شناسیم و نه می‌توانیم درباره‌اش بیندیشیم. ترجمۀ فارسی درست قسمت اخیر که پررنگ شده، عبارت است از: نه او را می‌شناسیم و نه می‌توانیم به او بیندیشیم. یا ترجمه کنیم: ما شناخت و اندیشه‌ای از او نداریم. همان‌طوری که مکتاً و آرمسترانگ این عبارت را چنین ترجمه کرده‌اند: we have neither knowledge or thought of it.

2. speaking about the One and knowledge about the One.
3. speaking the One and knowledge the One.

نیز خود متعارض است. هر دو قضیه متناقض برای خود احد درست، ولی «درباره او» نادرست است؛ هرچند از دیدگاه تفکر استدلالی یعنی بطلان تناقض ممکن نیست که هر دو قضیه نسبت به احد درست یا نادرست باشد (Nikulin, 1998:329-330).

افلوپین در قسمت دیگر از اثناها به این سؤال می‌پردازد که با فرض عدم شناخت از خدا چگونه ما «درباره او» صحبت می‌کنیم؟ و او را علت و مبدأ همه چیز می‌نامیم؟ پاسخ افلوپین به این سؤال در این قسمت از اثناها در واقع تفسیر جمله پیش گفته اوست. افلوپین در پاسخ می‌گوید ما از احد صحبت نمی‌کنیم، ما از تجارب و احساس خودمان در هنگام نزدیکی و دوری با او سخن می‌گوییم. از تفسیر و بیان تجارب و احساس خودمان از حضور احد در خودمان و نیز از حضور احد در اشیا به‌عنوان ظهورات احد یاد می‌کنیم. در واقع از مادون او که تجلیات و فیوضات او هستند، سخن می‌گوییم. آنگاه که از او صحبت می‌کنیم، در واقع از خود صحبت می‌کنیم و نظر به چیزهایی داریم که پس از او هستند. ما فقط می‌توانیم به‌وسیله اوصافی که بعد از او و توسط او ایجاد شده‌اند «درباره او» یعنی از تجلیات او صحبت کنیم. اما این‌گونه صحبت نیز سخن گفتن از تجربه و احساسی است که ما از او به‌دست می‌آوریم، نه سخن گفتن از خود او.

وقتی از او به‌عنوان علت همه چیز یاد می‌کنیم، در واقع از او چیزی نمی‌گوییم و علت بودن را به‌عنوان صفتی برای او به‌کار نمی‌بریم، بلکه صفت عرضی خود را بیان می‌کنیم هنگامی که به‌اصطلاح به گرد او می‌گردیم و گاه در نزدیکی او می‌مانیم و گاه به‌سبب دشواری‌هایی که در این راه هست، از او به‌کلی دور می‌افتیم. با این نسبت به احد می‌خواهیم بگوییم ما از او چیزی داریم و وابسته به او هستیم (افلوپین، ۱۳۶۶: (۵۲ - ۴۸) ۳. ۹. ۶). ما در واقع نه از خود او، بلکه «درباره او» صحبت می‌کنیم. هیچ نامی ندارد و هیچ ادراکی و شناختی از او صورت نمی‌گیرد؛ چون هیچ چیزی نمی‌شود به او اسناد داد (همان: (۳۹ - ۳۷) ۴۱. ۷. ۶). تنها سخنی که در مقام اشاره به او می‌توان گفت، این است که او «در فراسوی همه چیزها و در فراسوی عقل» است و ما فقط می‌توانیم به او اشاره بکنیم و علامت و نشانی برای او در نظر بگیریم (همان: (۳ - ۲) ۱۳. ۳. ۵). چه نام و علامتی برای او در نظر بگیریم؟ این علامت‌ها و نام‌ها برگرفته از آنچه است که بعد از احد

قرار دارند (همان: (۶ - ۴) ۱۴. ۳. ۵). سخن گفتن از احد بر اساس آنچه بعد از او آمده، سخن گفتن سلبی است. اما این سخن نیز نامی برای مبدأ نخستین نیست، بلکه حکایت از این می‌کند که او هیچ‌یک از چیزها نیست. این عبارت هیچ معنای اثباتی دربارهٔ احد نمی‌گوید، بلکه تنها یعنی او «این چیز جزئی» یعنی یک موجود دارای شکل و صورت خاص نیست (سلب) بنابراین آن عنوان فراسوی هستی به‌هیچ روی و به‌هیچ معنا بر او محیط نیست و او را بیان نمی‌کند. با این جملات فقط در میان خودمان به او اشاره و از آنها برای تبادل افکار و گفت‌وگو استفاده می‌کنیم (همان، (۷ - ۱) ۱۳. ۳. ۵ و (۴۳ - ۴۰) ۵. ۹. ۶ و (۱۶ - ۱۲) ۶. ۵. ۵).

افلوپین تصریح می‌کند که حتی در مورد احد نمی‌توانیم بگوییم «است» چون احد به «است» نیاز ندارد و ما فقط برای اشاره به ذات او این اصطلاح را به کار می‌بریم. به نظر وی او نیک^۱ است نه چیز نیک^۲. او هیچ چیزی در خود ندارد، حتی چیز نیک؛ چون آن چه را او می‌تواند داشته باشد یا چیز نیک است یا چیز نیک نیست، ولی چیز غیرنیک نمی‌تواند در نیک باشد و نیک نیز چیز نیک را نمی‌تواند در خود داشته باشد ((۵ - ۱) ۱۳. ۵. ۵). اما هنگامی که می‌گوییم او عین «نیک» است منظور بیان نام یا صفتی از او نیست، بلکه می‌گوییم او خود خویش است؛ از این رو عاری و خالی از همه چیز است (همان: (۸ - ۱) ۶. ۷. ۳۸). در تعبیر دیگر وی می‌گوید او برای خود نیک نیست، بلکه تنها برای دیگران نیک است (همان: (۳۸ - ۳۶) ۴۱. ۷. ۶).

به نظر افلوپین اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم حتی حق نداریم احد را «او» بنامیم (همان، (۵۳) ۳. ۹. ۶). به اعتقاد وی سزاوارترین نامی که نه برای بیان هویت او، بلکه برای اشاره به او و تبادل گفتار دربارهٔ او مناسب خواهد بود، کلمهٔ احد است اما نه به این معنا که چیزی وجود دارد که واحد است، بلکه منظور واحد حقیقی نه واحد عددی است (همان: (۴۵ - ۳۴) ۵. ۹. ۶). اگر او را «احد» می‌نامیم، تنها برای این است که مجبوریم در

1. the Good

2. a good

اثناى سخن اشاره‌ای به او بکنیم، تصویری را که از آن ذات تقسیم‌ناپذیر داریم، به یکدیگر ابلاغ کنیم، نفس را به‌سوی وحدت رهبری کنیم، چشم و درون نفس انسانی را برای دیدن و نگریستن احد باز کنیم و راه را برای کسی که می‌خواهد او را بنگرد و نظاره کند، گشوده کنیم (همان: (۳۵ - ۳۲) ۵.۹.۶ و (۱۲ - ۸) ۴.۹.۶).

بنابراین وقتی علت بودن را به احد نسبت می‌دهیم، در واقع «درباره احد» سخن می‌گوییم و سخن گفتن «درباره احد» یعنی ما و همه موجودات وابسته به او هستیم و ما این تجربه وابستگی خود را توصیف می‌کنیم. وقتی از احد سخن می‌گوییم، در واقع بر اساس موجوداتی که بعد از احد هستند صحبت می‌کنیم. سخن از احد سخن «درباره احد» است و سخن «درباره احد» سخن از خودمان و جنبه‌های دیگر جهان است که مبین وابستگی، نقص و نیاز به امر برتر محسوب می‌شود (O'meara, 1993: 75 - 58). در واقع فقط به طریق آنی می‌توان به‌نحوی درباره او، نه از خود او شناخت حصولی حاصل کرد.

در اعتقاد دامیسوس ما فقط می‌توانیم بگوییم که خدا را نمی‌شناسیم و نسبت به او در جهل کامل به‌سر می‌بریم و برای ما غیرممکن است درباره او سخن بگوییم یا بگوییم خدا شناخت‌پذیر است یا شناخت‌ناپذیر (Hadot, 1987: 189-190)؛ اما در نظر افلوپین انسان نمی‌تواند خدا را در اندیشه خود بفهمد و از او شهود عقلی داشته باشد؛ ولی می‌تواند از طریق سلبی از او سخن بگوید و بیان کند که او چه چیزی نیست. ما نه می‌توانیم او را به اندیشه خود راه دهیم و از این طریق شناختی حاصل کنیم و نه می‌توانیم از او سخن بگوییم، ولی او را به‌نحوی داریم که بتوانیم «درباره او» نه از خود او سخن بگوییم. از خود خدا فقط می‌توانیم بگوییم که او چه چیزی نیست یعنی از او فقط به‌صورت الهیات سلبی می‌توانیم سخن بگوییم. اما هیچ چیزی را نمی‌توانیم به‌صورت اثباتی به او نسبت بدهیم (افلوپین، ۱۳۶۶: (۹ - ۱) ۱۴.۳.۵) چون او هیچ چیزی نیست، او مبدأ همه چیز و برتر از همه چیز و برتر از عقل است (همان (۳ - ۱) ۱۳.۳.۵ و (۴۵ - ۴۰) ۳.۹.۶). «درباره او» از طریق موجودات بعد از او می‌توانیم سخن بگوییم؛ از طریق هستی و عقل که کامل‌ترین چیز است. او در همه چیز بعد از خود حضور دارد و ما در خود شباهت‌های از او می‌بینیم (همان (۸) ۱۴.۳.۵ و (۱۹ - ۱۶) ۹.۸.۳ و (۳۵) ۵.۹.۶).

با توجه به این توضیحات روشن می‌شود که بین عقیده افلوطین مبنی بر اینکه احد بسیط محض، برتر از عقل و هستی، خیر محض و مبدأ نخستین همه اشیاست، با این ادعای وی که ما هیچ شناخت عقلی از احد نداریم، تهافتی وجود ندارد چون آنگاه که وی نفی هر نحو شناخت عقلی می‌کند، منظور شناخت عقلی و استدلالی از «خود احد» است، ولی آنگاه که اوصافی به احد نسبت می‌دهد، این اوصاف در واقع «درباره احد» است. نسبت‌هایی که «درباره احد» ذکر می‌شود، از طریق سلب اوصاف و تشبیه او به موجودات صورت می‌گیرد که گرچه در ظاهر شناخت و سخن از «خود احد» است، ولی در واقع «درباره احد» است نه «خود احد».



منابع

۱. ارسطو (۱۳۶۷). *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار.
۲. افلاطون (۱۳۸۰). *دوره مجموعه آثار*، ج ۲ - ۱، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۳. افلوپتین (۱۳۶۶). *انادها*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۴. یاسپرس، کارل (۱۳۸۸). *افلوپتین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
5. Armstrong, A. H (1979a), *The Escape of the One. An Investigation of Some Possibilities of Apophatic Theology Imperfectly Realised in the West*, in *Plotinian and Christian Studies*, London, Variorum Reprint.
6. ---- (1979b), *Negative Theology*, in *Plotinian and Christian Studies*, London, Variorum Reprints.
7. --- (1973), *Elements in the Thought of Plotinus at Variance with Classical Intellectualism*, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 93, pp. 13-22.
8. Carabine, D (1995), *The Unknown God, Negative Theology*, *In The Platonic Tradition: Plato To Eriugena*, Lounain, Peeters Press.
9. Hadot, P (1987), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes Augustiniennes.
10. ----- (1988), *commentaire et notes*, *In Plotin, Traite' 38 (VI,7)*, Paris, Les E'ditions Du Cerf.
11. Kenny, J.P (1993), *The Critical Value of Negation Theology*, *The Harvard Theological Review*, Vol. 86, No. 4 (Oct.), pp. 439-453.
12. Mortley, R (1975), *Negative Theology and Abstraction in Plotinus*, *The American Journal of Philology*, Vol. 96, No. 4 (Winter), pp. 363-377.
13. Nikulin, Dmitri (1998), *The one and many in Plotinus*, *Hermes*, 126. Bd. H. 3, pp. 326-340
14. O'meara, D.J (1993), *Plotinus, An introduction to the Enneads*, Oxford, Clarendon Press.
15. Plotinus (1969) *The Enneads*, trans. S. Mackenna, London, Faber and Faber Limited .
16. Plotinus (1988) *The Enneads I-VII*, trans. A.H.Armstrang, London Harward Unversity Press.
17. Sells, M (1985), *Apophasis in Plotinus: A Critical Approach*, *The Harvard Theological Review*, Vol. 78, No. 1/2 (Jan. - Apr.), pp. 47-65.
18. Wolfson, H. A (1952), *Albinus and Plotinus on Divine Attributes*, *The Harvard Theological Review*, Vol. 45, No. 2 (Apr), pp. 115-130.

19. Carabine.D (1995), The Unknown Theology, Negative Theology, In The Platonic Tradition: Plato To Eriugena, Louvain, Peeters Press.
20. Proclus (1987), Commentary on Plato's Parmenides, trans.G.R,Morrow and J.M,Dillon, Princeton University Press.

