

A New Formulation for Damascius' Critique on the Neoplatonic Transcendent Principle

Mohammad Habibollahi¹ | Ahmad Asgari²

¹ Corresponding Author, PhD Candidate of Philosophy, Shahid Beheshti University, Iran. Email: m_habibollahi@sbu.ac.ir

² Assistant Professor of Philosophy Department, Shahid Beheshti University, Iran. Email: ahmad_asgari55@yahoo.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 21 May 2022

Received in revised form 4 June 2022

Accepted 09 December 2022

Published online 13 August 2023

Keywords:

Damascius, first principle, transcendent principle, Neoplatonic One, the Ineffable

ABSTRACT

Perhaps assuming a principle which is beyond reason and being is the most characteristic of the Neoplatonic thought. This principle is absolutely ineffable and no epithet deserves it. We can talk about it merely by negation. But such a transcendent principle, which Plotinus introduced it to the platonic philosophy, did not remain without any critique among Neoplatonists. The most elaborated critique by a Neoplatonist is that of Damascius in the first part of his *Problems and Solutions*. He argues that the One, being an arche, cannot be transcendent, and being transcendent, refuses to be an arche. So, there is an inconsistency between being an arche and being transcendent. Therefore, the Neoplatonic One, which is the first principle, is not beyond being, rather it is a being. However, this claim, which is the corner stone of Damascius' argument, has been neglected by the writers on the topic, and they have sought other formulations for his argument. Based on Damascius' texts, we have argued that we can ascribe such a claim to Damascius, and further, regard it as the foundation of his belief in an absolutely transcendent beyond the One, which is completely ineffable and about which only silence is due.

Cite this article: Habibollahi, M. & Asgari, A. (2023). A New Formulation for Damascius' Critique on the Neoplatonic Transcendent Principle, *Journal of Philosophical Investigations*, 17(43), 320-337. <https://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.51688.3217>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

<https://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.51688.3217>

Extended Abstract

It is well known that the so-called Neoplatonic School of Philosophy assumed a transcendent principle and called it, after Plato's *Parmenides*, the One. The notion of a transcendent principle, i.e., a principle which is beyond reason and specially beyond being, refers to Plato's *Republic* and *Parmenides*. But, as has been shown by Dodds, it was Plato's nephew, Speusippus, who was chiefly responsible for arguing on behalf of a principle which is beyond being and reason, and thus paved the way for the Neoplatonic interpretation of Plato. It is notable that Aristotle, who was assumed a stubborn opponent by the Neoplatonists, in his turn, strongly criticized, on the basis of his belief in priority of actuality over potentiality, the notion of a principle which is not even a being. In fact, he regarded the nonbeing principle of Speusippus as a potential being inferior to actual being, rather than some nonbeing superior to actual being, as the Neoplatonists later assumed. However, for centuries to come, the main stream of Platonic Philosophy and, in fact, all other schools of philosophy were convinced that the first principle must be a being and a reason. This Aristotelian notion of first principle was dominant until Plotinus came and argued in favor of a transcendent principle which is beyond reason and being, the One. This notion, however, did not remain without any controversy, even among Neoplatonists themselves. Some of them admit beyond existent reason one principle, some two, and others none. Damascius, the last successor of Plato in Athens' Academy, has handed down to us the most elaborated critique of the Plotinian transcendent principle. The argument structure of his critical discussion, however, has been a controversial issue. The main point of his discussion is the notion of an absolutely ineffable which is beyond the Neoplatonic One. Three kinds of interpretation have been expounded about it; some scholars understand it as a limit of knowledge, analogous to a Kantian-like Noumenon, so that it is not a principle at all; it is something extra-system, and the principality begins with the One. The second interpretation makes the Ineffable the first principle from which the One proceeds, and the third regards it simply as a basis or condition for the transcendence of the One. Here, we have offered a new formulation for the first interpretation. To begin with, the transcendent principle had been assumed by Neoplatonists as an explanation of the Being as a whole, for a principle which is the source of beings and is not itself a being could explain why there are beings at all instead of nothing. An existent first principle, on the contrary, explains only what proceeds from itself, and not the Being as a whole, for itself is a being and it does not explain itself. But is a transcendent principle possible at all? Damascius argues that a principle, in so far as it is a principle, is necessarily a being, just like what it is a principle for. On the contrary, something transcendent does not have any relation, whatsoever, to anything else, including what it is transcendent over, since every relation presupposes being. Damascius, therefore, argues that notion of a transcendent principle is impossible in itself. He further argues that we can say nothing about the Ineffable without contradiction, and this alludes to our incapability of conceiving the Transcendent, so that it completely escapes our cognition and only silence deserves it. However, the Neoplatonists usually designate their first principle, the One, as the ineffable, and by the Parmenidean Thesis ('the same

thing can be thought as can be') conclude that the One is not being, rather it is beyond being. Damascius, on the contrary, argues that the One can be conceived by the way of negation or by analogy, so it is not absolutely ineffable, but is ineffable in one respect, and effable in another, and to the extent that it is effable, it can be regarded as a being. The Neoplatonic One, therefore, is the first principle, but it is not transcendent, and despite the Neoplatonists, it cannot explain the Being as a whole. On the other hand, the Transcendent Ineffable, which is absolutely ineffable, is not even a principle, and therefore, it cannot explain the Being as a whole too. Such an explanation is completely out of our cognitive power and is not a philosophical problem at all. But if the One does not explain the Being as a whole, what does it do? Damascius distinguishes between two problems: problem of unity, and the problem of transcendence. The former seeks to find the single simple basis of the multitude; the latter tries to find an answer to the question why there are beings at all instead of nothing. Ironically, the Neoplatonists begin with the first problem, but arrive at the second. For, after they found a simple one principle, based on its simplicity and consequently the impossibility of any predication on it, designate it as ineffable, and thereby, together with the Parmenidean Thesis, conclude its transcendence. So, while they were trying to answer the first problem, they also found a solution for the second. Damascius criticizes this transition and claims that simplicity of the One only excludes our positive cognition about it, but the negative cognition, as well as the analogical one, is a kind of knowledge, and this knowledge suffices for the One to be somehow existent. Therefore, simplicity does not entail transcendence, and finding an answer to the problem of multiplicity does not imply an answer to the problem of explaining Being as a whole. In any way, the fundamental element of Damascius' argument is that the first principle, i.e., the Neoplatonic One, is not beyond being. Despite obvious signs of it in the course of his discussion, this claim, however, has not been explicitly ascribed to him by scholars. We have tried to show that we are entitled to ascribe this claim to Damascius, and that it is this claim which plays the essential role in his argument.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



تقریری تازه از نقد داماسکیوس بر مبدأ متعالی نوافلاطونی

محمد حبیب‌اللهی^۱ | احمد عسگری^۲

^۱ (نویسنده مسئول)، دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، ایران. رایانامه: m_habibollahi@sbu.ac.ir

^۲ استادیار گروه فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: ahmad_asgari55@yahoo.com

چکیده

اطلاعات مقاله

مهم‌ترین مشخصه تفکر نوافلاطونی در نظر گرفتن مبدهی فوق عقل و ورای وجود است؛ مبدهی که مطلقاً ناگفتنی است و هیچ عنوانی شایسته‌اش نیست و تنها به طریق سلب می‌توان راجع به آن سخن گفت؛ اما چنین مبدأ متعالی‌ای، که ابتکار افلوپین به حساب می‌آید، در میان دیگر نوافلاطونیان بدون نقض و ابرام باقی نماند. مفصل‌ترین نقدی که به این نظریه از سوی یک نوافلاطونی به دستمان رسیده بخش نخست از کتاب دربارهٔ مبدای نخستین داماسکیوس است. او که آخرین رئیس آکادمی آتن بود در این متن استدلال می‌کند که واحد افلوپینی اگر بناست مبدأ نخستین باشد نمی‌تواند متعالی از وجود دانسته شود و اگر بناست متعالی از وجود فرض شود نمی‌تواند در عین حال مبدأ و آرخه باشد. میان مبدهیت و تعالی ناسازگاری وجود دارد و از این رو واحد نوافلاطونی که مبدأ نخستین است باید موجود دانسته شود، نه تعالی از وجود. از قضا این ادعا، یعنی موجودیت مبدأ نخستین که اساس استدلال داماسکیوس است، از سوی پژوهشگران مورد توجه واقع نشده است و ایشان به دنبال تقریرهای دیگری برای سخن داماسکیوس گشته‌اند. با شواهد متنی استدلال کرده‌ایم که می‌توان این مدعا را به داماسکیوس نسبت داد و همین را مبنای اعتقاد او به امری مطلقاً متعالی و غیر از واحد دانست، امری که دربارهٔ آن هیچ نمی‌توان گفت و اندیشید و تنها سکوت در موردش رواست.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۳۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۳/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۱۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۵/۲۲

کلیدواژه‌ها:

داماسکیوس، مبدأ نخستین، مبدأ متعالی، واحد نوافلاطونی، امر ناگفتنی

استناد: حبیب‌اللهی، محمد و عسگری، احمد. (۱۴۰۲). تقریری تازه از نقد داماسکیوس بر مبدأ متعالی نوافلاطونی، پژوهش‌های فلسفی، ۱۷(۴۳)، ۳۲۰-۳۳۷.

<https://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.51688.3217>

ناشر: دانشگاه تبریز.



© نویسندگان.

مقدمه

پیش از آنکه در سال ۵۲۹ م. به دستور امپراتور یوستینیانوس مدرسه افلاطونی آتن تعطیل شود، داماسکیوس واپسین رئیس آکادمی یا اصطلاحاً عقیب^۱ افلاطون بود.^۲ او بیشتر به خاطر شبه‌زندگی‌نامه‌ای که از خود به جا گذاشته مورد توجه بوده است، اثری که با دو نام تاریخ فلسفی^۳ و زندگی/ایسیدرس^۴ شناخته می‌شود. داماسکیوس را همچنین پرکارترین شارح آثار افلاطون پس از پرکلس دانسته‌اند. متأسفانه بیشتر شرح‌های او از میان رفته است. آنچه در اختیار داریم عبارت است از شرح پارمنیدس، فایدن، و فیلیس، که دو تای اخیر تا قرن نوزدهم از آثار الومپیودرس شمرده می‌شد.

پژوهشگران معمولاً داماسکیوس را نویسنده‌ای می‌شناسند که ابتکاری در شرح آثار فلسفی یا صورت‌بندی مسائل فلسفه نداشته و اساساً متفکری اصیل نبوده است. این رویکرد امروزه قدری تعدیل شده است. به طور خاص، اثری از داماسکیوس به نام مسائل و راه‌حل‌ها درباره مبادی نخستین^۵ اخیراً توجه پژوهشگران را به خود جلب کرده و موجب اعجاب ایشان گردیده است تا جایی که جان دیلن این اثر را هم‌ردیف تسعیات افلوپین و اصول‌الهیات پرکلس می‌داند (دیلن، ۱۹۹۶: ۱۲۴). کسانی که با آثار نوافلاطونی آشنایی دارند می‌دانند که دیلن با این مقایسه تا چه حد به این اثر ارج نهاده است. فان ریل حتی معتقد است که «داماسکیوس بی‌تردید اصیل‌ترین متفکر افلاطونیت متأخر باستان است، حتی اصیل‌تر از پرکلس» (فان ریل، ۲۰۱۰: ۶۷۱). سیمپلیکیوس که از شاگردان داماسکیوس بود به این اصالت این طور اشاره می‌کند:

آخلاف پرکلس تا زمان ما همگی از پرکلس تبعیت کردند، نه فقط در این مسئله، بلکه در همه مسائل دیگر. آسکیپودتس، بهترین از شاگردان پرکلس، و نیز داماسکیوس خودمان را از این گفته مستثنا می‌کنم که اولی به واسطه نبوغ سرآمدش از آموزه‌های ابداعی استقبال کرد و داماسکیوس به واسطه سخت‌کوشی^۶ و همدلی با یامبلیخوس در مخالفت کردن با بسیاری از آموزه‌های پرکلس تردید نکرد. (سیمپلیکیوس، شرح سماع طبیعی، ۷۹۵. ۱۱-۱۷؛ = ارمین، ۱۹۹۲، ۱۱۶-۱۱۷)

مشهورترین مورد مخالفت با پرکلس، و حتی افلوپین، را می‌توان در اعتقاد به ناگفتنی^۷ فوق واحد (احد) مشاهده کرد. داماسکیوس سه نظریه را درباره مبدأ نخستین نقل می‌کند:

^۱ διάδοχος

^۲ اطلاعات فوق راجع به زندگی و آثار داماسکیوس از آتاناسیادی، ۱۹۹۹ و فان ریل، ۲۰۱۰ است.

^۳ *Philosophical History*

^۴ *Life of Isidore*

^۵ ΑΠΟΡΙΑΙ ΚΑΙ ΛΥΣΕΙΣ ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΡΩΤΩΝ ΑΡΧΩΝ - *Dubitationes et solutiones de primis principis*

^۶ ترجمه همه متون یونانی از نگارنده است.

^۷ φιλοπονία

^۸ ἄρητον یا وصف‌ناپذیر، اما ترجمه به «ناگفتنی» بهتر است، زیرا این واژه در ابتدا به معنای «راز مگو» و چیزی که نباید به زبان آورد بوده است و بعداً نوافلاطونیان آن را برای آنچه قابل‌گفتن نیست و وصف‌ناپذیر است به کار بردند، اما هرگز فحواى اولیه خود را از دست نداد (نک. بتر، ۲۰۱۸، ۱۱). از این رو به نظر می‌رسد «ناگفتنی» مناسب‌تر از «وصف‌ناپذیر» باشد.

... آیا، آن گونه که یامبلیخوس بزرگ در کتاب بیست و هشتم از اثر عالی خویش، *الاهیات کلدانی*، معتقد شده، دو مبدأ نخستین پیش از نخستین تثلیث معقول وجود دارد که یکی مطلقاً ناگفتنی است و دیگری فوق تثلیث، یا، آن گونه که بیشتر اخلاف او می‌پنداشتند، نخستین تثلیث معقولات [بلافاصله] پس از علت و واحد ناگفتنی است، یا اینکه باید از این فرض نیز تنزل کنیم و همچون فروریوس بگوییم که مبدأ واحد همه چیز همان پدر تثلیث معقول است؟^۱ (مسائل و راه‌حل‌ها ۲، ۵. ۱ - ۱۳)^۲

آیا فراتر از اقلونم عقل دو مبدأ وجود دارد، یا یک مبدأ، یا اصلاً مبدئی فوق عقل وجود ندارد؟ داماسکیوس خود جانب یامبلیخوس را می‌گیرد و دو مرتبه بالاتر از عقل قائل می‌شود؛ اما در تفسیر سخن داماسکیوس اختلافاتی به وجود آمده است. برخی بر این باورند که ناگفتنی در نظر داماسکیوس اساساً مبدأ یا علت نیست، بلکه مانند نومن کانت حد شناخت است (آبل-رپ، ۲۰۱۰، ۴۶). در مقابل، برخی دیگر معتقدند که او ناگفتنی را مبدأ می‌داند، حال یا مبدأ و علتی که واحد از آن صادر می‌شود، چنان که عقل از واحد صادر می‌شود (فان ریل، ۲۰۱۰، ۶۷۹)، یا مبدئی که تنها اساس و مبنای تعالی واحد است نه اینکه واحد از آن صادر شود (گرایگ، ۲۰۲۰، ۲۹۱-۲۹۷).

در این نوشتار تفسیر نخست را با صورت‌بندی و تقریری نو بسط خواهیم داد، یعنی اینکه ناگفتنی اساساً مبدأ نیست؛ اما لازم است همین‌جا تأکید کنیم که این کار به معنای رد سایر تفسیرها و تقریرها نیست. در واقع همه آن‌ها مؤیداتی در کلام داماسکیوس دارند و شاید هرگز نتوان یک تفسیر را متعین نمود و ما نیز چنین قصدی نداریم. ما تنها برآنیم که بصیرت‌های موجود در تفسیر نخست را با تقریری نو شرح دهیم.

پیشینه مبدأ متعالی

می‌دانیم که افلوپین به عنوان آغازگر جریان موسوم به نوافلاطونیت مبدأ نخستین را واحد (یا احد) دانست، واحدی که متعالی از وجود، فوق عقل، و مطلقاً ناشناختنی است و تنها از طریق سلب می‌توان درباره‌اش سخن گفت. پیش‌تر پیشینه چنین مبدئی در سنت فلسفی معما بود؛ تسلر^۳ آن را تطور دیالکتیکی رواقیت می‌نامید، مُنراد^۴ آن را در مقابل آموزه راستین یونانی عقل واجد خاستگاهی شرقی می‌دانست، و واشرو^۵ و برخی دیگر ریشه آن را در فیلن اسکندرانی^۶ جستجو می‌کردند، برخی به نومنیوس یا آلکینس فکر می‌کردند، و دیگران واحد و ثنائی نامتعیین فیثاغوری-افلاطونی را متذکر می‌شدند (دادز، ۱۹۲۸، ۱۳۱-۱۳۲). دادز جدی‌ترین تلاش را برای اثبات

^۱ دلیل نشان داده است که این نمی‌تواند تمام سخن فروریوس باشد، زیرا او در مواضعی دیگر به امری ورای وجود ادعان کرده. وی معتقد است که فروریوس دو جنبه از واحد را از هم جدا کرده: جنبه تعالی و جنبه مبدئی. واحد از جنبه نخست متعالی و ورای وجود است، اما از جنبه دوم چنین نیست و می‌تواند مبدأ باشد. نک. (دیلن، ۱۹۹۶: ۱۲۳ و دیلن ۲۰۱۰).

^۲ ارجاعات به *مسائل و راه‌حل‌ها* مطابق با متن یونانی وسترنینگ و کومیس است. عدد نخست نشان‌دهنده شماره جلد، عدد دوم شماره صفحه، و عدد(های) بعدی شماره سطر است. ترجمه فرانسوی متن را در همان منبع و ترجمه انگلیسی آن را در آبل-رپ، ۲۰۱۰ ببینید.

^۳ Zeller

^۴ Monrad

^۵ Vacherot

^۶ Philo of Alexandria

خاستگاه افلاطونی واحد افلوپین صورت داد. او سعی کرد نشان دهد که سه اقنوم نوافلاطونی شرح و تفصیل سه فرضیه نخست بخش دوم از رساله پارمنیدس افلاطون است و این خوانش از پارمنیدس پیش از افلوپین نیز وجود داشته. وی خوانش مشابهی را در نوفیثاغوریان شناسایی می‌کند و آن را تا اسپوسیپس پیش می‌برد و در نهایت می‌گوید: «به نظر من با اسپوسیپس پیشاپیش قدم در راهی گذاشته‌ایم که به نوافلاطونیت منتهی می‌شود» (دادز، ۱۹۲۸، ۱۴۰).

اسپوسیپس پیرو تعالیم نانوشتۀ افلاطون بود و از همان‌جایی آغاز می‌کند که افلاطون به عنوان آخرین تعلیم ارائه کرده بود.^۱ مطابق این تعلیم فیثاغوری، مبدأ نخستین اشیاء عبارت است از واحد و ثنائی نامتعیین.^۲ اسپوسیپس تأکیدی ویژه بر مبدأ به عنوان بذریه یا قوه می‌کند به طوری که خود مبدأ اوصافی را که به دیگران می‌دهد واجد نیست:

باید دو مبدأ نخستین و برتر در نظر گرفت: واحد - که نباید حتی موجود^۳ خوانده شود، به علت بساطت و به علت مبدأ همه موجودات بودن، مبدئی که برآستی آنچه را مبدأ است نیست-، و مبدأ دیگر مبدأ کثرت است... (فستا، ۱۸۹۱، ۱۵، ۷-۱۰؛ دیلن، ۲۰۰۳، ۴۳)

اسپوسیپس همچنین مبدأ نخستین را با عقل یکی نمی‌داند؛ واحد در نظر او فوق عقل است؛ اسپوسیپس می‌گوید: «[خدا] عقل است که نه با واحد و نه با خیر یکی نیست و طبیعتی منحصر به فرد است» (تاران، ۱۹۸۱، ۱۵۵، پاره ۵۸؛ دیلن، ۲۰۰۳، ۶۳). ارسطو که نوافلاطونیان او را در مسئله مبدأ نخستین خصم خود می‌پنداشتند در همان زمان به نظریه به‌گفته دادز نوافلاطونی اسپوسیپس خرده می‌گیرد. او نه برتری مبدأ نخستین بر عقل را می‌پذیرد و نه تعالی‌اش را از وجود. مورد دوم را این گونه نقد می‌کند:

همچنین فرض آن کس صحیح نیست که، چون چیزهای کامل‌تر همیشه از چیزهای نامتعیین و ناکامل می‌آیند، مبادی کل^۴ را با مبدأ جانوران و گیاهان همانند می‌کند و می‌گوید که بدان علت در مورد نخستین‌ها نیز همین امر صدق می‌کند، به طوری که حتی خود واحد چیز موجودی نیست. [چرا این فرض صحیح نیست؟] زیرا حتی در آن موارد نیز مبادی‌ای که جانوران و گیاهان از آن‌ها به وجود آمده‌اند کامل‌اند، زیرا انسان است که انسان می‌زاید و نطفه نخستین نیست (مابعد/طبیعه، نو، ف، ۵، ۱۰۹۲ الف ۱۱-۱۷).

^۱ تفصیل نظریات فلسفی اسپوسیپس را در دیلن، ۲۰۰۳: ۴۰ به بعد و پاره‌ها و شواهد متعلق به او را در تاران، ۱۹۸۱ ببینید.

^۲ از همین‌جا می‌توان حدس زد که ممکن است برخی پیشینه نوافلاطونیت را در خود افلاطون و تعالیم نانوشتۀ اش بجویند. این در واقع کاری است که مکتب توبینگن (Tübingenschule) انجام می‌دهد. این مکتب نسخه مدرن نوافلاطونیت است؛ پژوهشگرانی مدرن که همان خوانشی را از افلاطون دارند که نوافلاطونیان داشتند (برای آشنایی با آرای ایشان نک. کرمر، ۱۹۹۰؛ برای گزارشی مختصر نک. بئر، ۲۰۱۸: ۲۶۶-۲۷۰). اما بزرگ‌ترین مشکل بر سر راه ایشان، و نیز بر سر راه دادز، آن است که تعلیم فیثاغوری قائل به ثنویت در مبدأ است، یعنی واحد و ثنائی نامتعیین، در حالی که چنین ثنویت در نوافلاطونیت مشاهده نمی‌شود. از این رو تلاش شده است تصویری مونیستی از افلاطون ارائه شود؛ نک. هافاوسن، ۲۰۱۲. قطب مقابل مکتب توبینگن چرنیس است که اعتقاد دارد افلاطون اساساً تعلیم نانوشتۀ‌ای نداشته است. نک. راس، ۱۹۵۱: ۱۴۲ به بعد.

^۳ ὄν

^۴ τὰς τοῦ ὄλου ἀρχὰς

در تمام دوران افلاطونیت میانه نظریهٔ ارسطو مبنی بر اینکه مبدأ نخستین موجود است و عبارت است از عقل غالب بود و جز در چند مورد استثناً خلاف آن دیده نمی‌شود (ویتیکر، ۱۹۶۹، بنر، ۲۰۱۸، ۱۵۲-۱۷۵). افلوپین بود که مبدأ نخستین متعالی از وجود و فوق عقل را تثبیت و آن را به عنوان آموزهٔ افلاطون معرفی نمود، آموزه‌ای که باید آن را از آموزهٔ ارسطو جدا دانست: «ارسطو بعداً گفت که مبدأ نخستین مفارق و معقول است، اما وقتی می‌گوید که او خود را تعقل می‌کند دیگر آن را مبدأ نخستین قرار نمی‌دهد» (تسعیات، ۱۰. ۷-۱۰). در نظر افلوپین واحد تعالی مطلق دارد و «در واقع هیچ یک از اموری که او مبدأ آن‌هاست نیست، بلکه چنان است که چون هیچ چیز بر او حمل نمی‌شود - نه وجود، نه جوهریت، نه حیات - چیزی برتر از آن‌هاست» (تسعیات، ۳. ۸. ۱۰. ۲۸-۳۱). اما مساهمت افلوپین در باب مبدأ نخستین در میان نوافلاطونیان بدون نقض و ابرام باقی نماند. گرچه همهٔ فیلسوفان - به استثنای سیمپلیکیوس (سیمپلیکیوس، شرح دربارهٔ آسمان، ۴۸۵. ۱۹-۲۲؛ مولر، ۲۰۰۵، ۲۶؛ نک. گولیتسیس، ۲۰۱۶، ۴۳۰) - در این زمینه خود را از ارسطو جدا می‌دانستند، اما در عین حال مناقشاتی بر سر توضیح افلوپین از مبدأ نخستین وجود داشت. مهم‌ترین اشکال این است که تعالی مطلق واحد مستلزم آن است که ارتباطی میان او و کثرات وجود نداشته باشد؛ هر گونه ارتباطی فرع بر موجودیت و در نتیجه نوعی هم‌ردیفی با سایر اشیا است که این به معنای نقض تعالی مطلق است. پس چگونه کثرات از امری که مطلقاً متعالی است سرچشمه می‌گیرند و او مبدأ و آرختهٔ آن‌ها می‌شود و ارتباطی با آن‌ها پیدا می‌کند؟ به عبارت دیگر، اصلاً چگونه می‌توان به مبدهٔ متعالی قائل شد؟ به نظر می‌رسد خود مفهوم «مبدأ متعالی» مشتمل بر تناقض باشد.

استدلال داماسکیوس بر امتناع مبدأ متعالی

مبدأ متعالی در میان نوافلاطونیان به این منظور فرض می‌شود که مبنایی برای وجود باشد. مبدهٔ که موجودات از آن صادر شده‌اند اما خودش موجود نیست می‌تواند وجود را توضیح دهد، یعنی اینکه چرا موجودات هستند و نه عدم؟ در واقع موجودات مبدهٔ دارند که خودش موجود نیست و وجود در لاوجود ریشه دارد. افلوپین می‌گوید:

[واحد] عقل نیست، بلکه مقدم بر عقل است، زیرا عقل چیزی است در میان موجودات، اما آن [= واحد] چیزی نیست، بلکه مقدم بر هر چیزی است و موجود نیست. و زیرا موجود دارای نوعی شکل وجود^۱ است و آن بی‌شکل است، حتی [فاقد] شکل معقول، زیرا طبیعت واحد در حالی که مکنون همه است هیچ یک از آن‌ها نیست (تسعیات، ۶. ۹. ۳۶-۴۱).

اگر وجود در وجود ریشه داشت، نقل کلام به آن وجود نخستین می‌شد و پرسش «چرا موجودات هستند بجای عدم؟» بی‌پاسخ می‌ماند؛ اما واحد لاوجود است و در حالی که مکنون همه است هیچ یک از آن‌ها نیست.

با این حال، داماسکیوس استدلال می‌کند که اساساً با در نظر گرفتن مبدأ نخستین نمی‌توان به آن پرسش پاسخ گفت، زیرا هیچ مبدهٔ نمی‌تواند متعالی از وجود باشد. او بحث خود را این‌گونه آغاز می‌کند:

^۱ οἶον μορφήν τὴν τοῦ ὄντος

آنچه «مبدأ واحد همه»^۱ خوانده می‌شود آیا ورای همه است یا جزئی از همه، به طوری که رأس آن‌هایی است که از او صادر می‌شوند؟ (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۱. ۴-۶)

واحد افلوطینی مبدأ همه اشیا معرفی گردیده بود (مثلاً تسعیات، ۶. ۹. ۳. ۱۵؛ ۶. ۹. ۵. ۲۴-۲۵). داماسکیوس می‌پرسد آنچه نوافلاطونیان مبدأ همه می‌گیرند آیا بیرون از همه است یا خودش یکی است در میان همه؟ سپس چند دلیل (یا تنبیه) اقامه می‌کند تا نشان دهد مبدأ نمی‌تواند بیرون از همه باشد. نخستین دلیل از این قرار است:

اگر کسی این را بگوید [که مبدأ بیرون از همه است، این پرسش متوجه او خواهد شد که] چگونه می‌تواند چیزی بیرون از همه باشد؟ چرا که همه به طور مطلق یعنی آنچه هیچ چیز، هر چه باشد، از آن بیرون نیست؛ اما [در این فرض] مبدأ بیرون است. بنابراین آنچه پس از مبدأ است همه به طور مطلق نیست، بلکه [همه] به جز مبدأ است (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۱. ۸-۱۱).

ممکن است گمان شود که در اینجا با الفاظ بازی شده است، زیرا به راحتی می‌توان گفت وقتی گفته می‌شود واحد/آرخه و مبدأ همه است منظور از «همه» اشیا دیگر غیر از واحد است؛ اما «همه» همچنین می‌تواند به معنایی شامل استعمال شود تا واحد را نیز در بر بگیرد. در این صورت دیگر نخواهیم گفت واحد مبدأ همه است، بلکه واحد جزئی از همه است. اما باید توجه کرد که داماسکیوس در اینجا می‌خواهد تناقض در گفته‌های نوافلاطونیان را آشکار سازد. افلوطین امیدوار بود که با گفتن اینکه واحد مبدأ همه چیز است مبنایی برای اصل وجود یافته باشد. واحد مبدأ همه چیز (همه موجودات) است، اما خودش چیز (موجود) نیست، بنابراین واحد چرایی اصل وجود را پاسخ می‌گوید. داماسکیوس در اینجا می‌گوید همین که مبدئی در نظر گرفته شد، موجودیت و شیء‌بودنش تصدیق شده است، زیرا چیزی (موجودی) در نظر گرفته شده است که قرار است مبدأ باشد. مبدأ به اقتضای مبدأبودنش ارتباطی با اشیا دیگر دارد و از این رو به نوعی با آن‌ها و در کنار آن‌ها و اصلاً یکی از آن‌هاست و نمی‌تواند اصل وجود را توضیح دهد:

علاوه بر این، مبدأ در ردیف اشیا صادر از مبدأ قرار گرفته است^۲، زیرا نسبت به آن‌ها مبدأ خوانده می‌شود و [مبدأ] است. همچنین علت برای معالیش [علت] است و نخستین برای آنچه پس از نخستین است [چنین] است؛ اما آنچه را ردیف^۳ واحد [مشمول بر] موجودات کثیره است «همه»^۴ می‌خوانیم، به طوری که مبدأ نیز در زمره آن‌هاست (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۱. ۱۶-۴).

^۱ ἡ μία τῶν πάντων ἀρχή

^۲ συντέτακται

^۳ σύνταξις

^۴ πάντα

هر آنچه نسبتی با اشیاء دارد در ردیف آن‌هاست، یعنی به یک معنا در کنار آن‌ها و در عرض آن‌هاست.^۱ از نظر داماسکیوس، کاری که نظام افلوپینی-پرکلسی انجام می‌دهد عبارت است از تبیین ارتباط میان اشیاء (موجودات) و این نظام هرگز از اشیاء فراتر نمی‌رود. بنابراین نمی‌توان با در نظر گرفتن مبدأ به فوق وجود رسید و اصل وجود را توضیح داد.

در این صورت چاره چیست؟ برای توجیه اصل وجود چه باید کرد؟ هر آنچه بیرون از همه و مبدأ همه در نظر گرفته شود و با همه نسبتی (نسبت علیت) برقرار کند دلایل فوق درباره آن تکرار خواهد شد و به مقتضای آن دلایل چنین امری نمی‌تواند بیرون از همه باشد. این امر نشان می‌دهد که نباید برای همه (اصل وجود) آرخبه و مبدئی در نظر گرفت، وگرنه گرفتار تسلسل خواهیم شد:

اما اگر همه همراه با مبدأ هستند [و مبدأ جزوی از همه است]، پس، چون مبدأ نیز در زمره همه در آمده است، چیزی مبدأ همه نیست [و همه مبدأ ندارد]. بنابراین ردیف واحد [مشمول بر] همه، که آن را «همه» می‌خوانیم، بی‌مبدأ و بی‌علت است، تا که تا بی‌نهایت ادامه ندهیم [و گرفتار تسلسل نشویم]. (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۲-۹-۱۲)

در اینجا داماسکیوس به صراحت اعلام می‌کند که کل موجودات (یا اصل وجود) مبدئی ندارد. نمی‌توان هیچ مبدئی برای همه (کل) در نظر گرفت، زیرا آن مبدأ نیز خودش به جرگه موجودات خواهد پیوست و مسئله اصل وجود بی‌پاسخ باقی خواهد ماند. اگر مبدئی در نظر بگیریم و صرفاً برای حل مسئله خودمان، یعنی مسئله توضیح اصل وجود، آن را متعالی از وجود فرض کنیم، گرفتار فرض امر محال شده‌ایم، زیرا مبدأ متعالی ذاتاً محال است. یافتن مبدأ نخستین (نخستین در میان موجودات) البته امری است صحیح، اما برای توجیه اصل وجود ناکافی است.

ناگفتنی بودن امر متعالی از وجود

با اینکه فرض مبدأ نخستین نمی‌تواند کل وجود را توضیح دهد، زیرا بلافاصله تناقض در آن آشکار می‌شود، اما عقل بازمی‌ایستد و سعی می‌کند اصل وجود را با در نظر گرفتن چیزی بیرون از همه توضیح دهد: «[اما اگر واحد در میان همه است] دلیل از ما مبدأ دیگری مقدم بر همه طلب می‌کند، که دیگر سزاوار نیست همه دانسته شود یا در ردیف اموری که از آن [صادراند قرار گیرد]» (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۳-۲۳-۲۵)، «همه چیز از آن ساحت مانند حریمی نهان نشئت می‌گیرد، از امری ناگفتنی و به طریقی ناگفتنی، زیرا آن [ساحت] کثرات را مانند واحد پیش نمی‌نهد» (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۸-۷-۹). در واقع آن امر متعالی، برخلاف مبدأ نخستین بسیط،

^۱ گفته شده است که داماسکیوس در اینجا به فهم پرکلس از علیت خرده می‌گیرد. پرکلس در قضیه ۷ از اصول الهیات می‌گوید «هر علت موجه‌ای برتر از آن چیزی است که به وجود می‌آورد»؛ اما داماسکیوس با هم‌ردیف قرار دادن واحد با سایر اشیاء این قضیه را انکار می‌کند (رَب، ۲۰۰۰: ۲۰۷، ۲۰۸: ۲۰۸: ۲۰۷، ۲۰۸: ۲۰۷، ۲۰۸: ۲۰۷). احتمالاً باید نظریه بدیل در باب علیت را چنین دانست که علت در معلول خود حال و به یک معنا پست‌تر از آن است (دیلن، ۱۹۸۷: ۱۸). به منظور نشان دادن نقد داماسکیوس به علیت پرکلسی به این فقره تمسک شده است: «چگونه کثیر از واحد به وجود می‌آید؟ زیرا این مانند آن است که بگوییم سرما از گرما ناشی می‌شود. آیا برای پاسخ به این پرسش همان‌طور که فیلسوفان می‌گویند باید بگوییم که آنچه صادر می‌شود پست‌تر از آن چیزی می‌گردد که [آن را] به وجود می‌آورد، پس چون چیزی که از واحد نشئت می‌گیرد از آن [رتبه] انحطاط می‌یابد و [دیگر] واحد نیست ضرورتاً کثیر است؟» (مسائل و راه‌حل‌ها ۳: ۱۳، ۱۸-۱۴: ۲). نک. رَب، ۲۰۰۰: ۲۰۷؛ اما باید گفت داماسکیوس در این فقره قضیه پرکلس را نقد نمی‌کند و صرفاً شایستگی آن را به عنوان پاسخی برای انشاء کثرت از وحدت رد می‌کند. در بحث جاری نیز داماسکیوس با قراردادن واحد در ردیف سایر اشیاء به علیت پرکلسی متعرض نمی‌شود، زیرا با این کار سلسله مراتب طولی میان اشیاء را از بین نبرده و فقط تعالی مطلق مبدأ نخستین را انکار کرده است.

«نه آرخه است و نه می‌تواند علت خوانده شود، نه نخستین، نه مقدم بر همه، و نه ورای همه» (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۴. ۱۵-۱۶). هیچ نسبتی نباید میان او و اشیا در نظر گرفت و آنچه درباره او می‌گوییم قاصر از بیان حقیقت است:

اگر با گفتن این مطالب راجع به او، اینکه او ناگفتنی^۱ است، اینکه او حریم ممنوعه همه است، و اینکه او غیرقابل تصور است، در سخن دچار تناقض می‌شویم^۲، باید بدانیم که این‌ها عناوین و افکاری‌اند [کاشف] از دردهای زایمان^۳ خودمان که جرأت کرده، راجع به او فضولی می‌کنند، در حالی که بر دروازه‌های حریم ممنوعه ایستاده، هیچ چیزی را از اموری که راجع به اوست گزارش نمی‌کنند و [تنها] تأثرات درونی‌مان را در مورد او آشکار می‌سازند، یعنی سرگشتگی‌ها و واماندگی‌های خودمان^۴، البته نه به طور صریح، بلکه با اشارت^۵، و این‌ها نیز تنها برای کسانی که قادرند [این امور را] دریابند. (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۸. ۱۲-۲۱)

حتی گفتن اینکه این امر مطلقاً متعالی است متناقض است، زیرا «متعالی همواره از چیزی تعالی می‌جوید»، پس با چیزی نسبتی دارد «و به طور کامل متعالی نیست» (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۲۱. ۸-۹)، «پس اگر بخواهد واقعاً متعالی فرض شود نباید حتی متعالی فرض شود» (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۲۱. ۱۱-۱۲). می‌بینیم که حتی عنوان «متعالی» که مناسب‌ترین عنوان برای دلالت بر تعالی شیء است این وظیفه را به درستی انجام نمی‌دهد، به طوری که باید این عنوان را از شیء متعالی سلب کنیم (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۲۱. ۱۲-۱۴)؛ اما سلب نیز مشکل را برطرف نمی‌سازد، زیرا:

سلب نیز نوعی سخن است و مسلوب^۶ عنه چیزی است، اما [ناگفتنی] هیچ نیست و از این رو نه مسلوب^۷ عنه است و نه اصلاً گفتنی و نه به نحوی از انحاء معلوم، به طوری که [حتی] نمی‌توان سلب را سلب کرد (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۲۱. ۱۵-۱۸).

بنابراین ناگفتنی از قلمرو زبان و شناخت بیرون، و هر چه درباره آن بگوییم گرفتار تناقض است: «غفلت کامل درباره آن وجود دارد و آن را نه به عنوان معلوم می‌شناسیم و نه به عنوان مجهول. بنابراین کاملاً دچار تناقض می‌شویم، زیرا به هیچ روی بدان نائل نمی‌گردیم» (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۱۸. ۷-۱۰). این تناقض حد زبان و اندیشه را برای مان آشکار می‌سازد:

^۱ ἀπόρητον

^۲ περιτρεπόμεθα اصطلاح ارسطویی برای تناقض ἀντίφασις است. داماسکیوس اصطلاح περιτροπή - در اصل به معنای بازگشت - را به این معنا از مکتب شکاکیت متأخر باستان اخذ کرده است. درخصوص تناقض در مکتب شکاکیت پورهنی نک. پرنیت، ۱۹۷۶. درخصوص تأثیرپذیری داماسکیوس از آن مکتب نک. آبل-رپ، ۱۹۹۸.

^۳ ὀδίνων سقراط افلاطون در *تیمائوس* شوق به دانستن را به درد زیمان تشبیه کرده است. از این رو افلاطونیان آن را به همین معنا به کار می‌برند. فرانک این جمله را این طور ترجمه کرده است: «بلکه سرگشتگی‌ها و واماندگی‌ها در این باره اشواق درونی خودمان را نسبت به او آشکار می‌کنند» (فرانک، ۲۰۰۴: ۲۸). این ترجمه با متن یونانی مطابقت ندارد.

^۴ δι' ἐνδείξεων اصطلاح «اشارت» در میان نوافلاطونیان متداول است. با سخن صریح نمی‌توان در باب مبادی و امور ماورایی سخن گفت، زیرا زبان از به انجام رساندن چنین وظیفه‌ای قاصر است، پس باید به اشارت متوسل شد که در قالب تصویر و نماد صورت می‌پذیرد (راجع به اشارت در نوافلاطونیان نک. لاوتر، ۱۹۹۵: ۸-۱۰)؛ اما در اینجا نه تصویر و نماد و اسطوره، بلکه تناقض اشارتی بر ناگفتنی درون قرار داده شده است.

تناقض کامل سخن و اندیشه خودش بیانی است که برای مان آن چیزی را که در موردش سخن می‌گوییم آشکار می‌کند. و چه چیزی حد سخن خواهد بود جز سکوت ناتوان [از تفهیم] و تسلیم به اینکه درباره آن چیزهایی که هیچ حقی برای ورود علم به آنها نیست - چون حریم‌های ممنوعه‌اند - هیچ نمی‌دانیم (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۲۱-۱۸-۲۲).

اگر بگوییم ناگفتنی ناگفتنی است این گزاره خودش را نقض می‌کند. این بدین معناست که زبان از اظهار چیزی درباره او قاصر است؛ اما این تناقض و قصور خود نوعی ابراز و بیان است از ناگفتنی، اما نه از خود ناگفتنی بلکه از آگاهی و شوق ناگفتنی ما به ناگفتنی^۱.

وقتی راجع به ناگفتنی سخن می‌گوییم «با دریافتن آن می‌پنداریم که آن را دریافته‌ایم» (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۱۶-۱۵-۱۶) و این آگاهی نخست است؛ اما پس از التفات به متناقض بودن این سخنان به آگاهی‌ای برتر نائل می‌شویم حاکی از اینکه «او از ذهن ما تعالی می‌جوید» (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۱۶-۱۶-۱۷). این آگاهی برتر مطالبه سکوت می‌کند و اگر بخواهد به زبان درآید دچار تناقض می‌گردد. این سه مرحله، یعنی ادعای شناخت، آگاهی به تناقض، و سکوت، مراحلی است که ذهن در جستجوی امر مطلقاً متعالی طی می‌کند. اگر بخواهیم از امر مطلقاً متعالی سخن بگوییم تنها می‌توانیم سخن متناقض بگوییم. پس باید از این مرحله نیز عبور کنیم و «چه چیزی حد سخن خواهد بود جز سکوت» (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۲۱-۲۰)، نه فقط سکوت زبانی بلکه همچنین سکوت فکری و «تسلیم به اینکه درباره آن چیزهایی که هیچ حقی برای ورود علم به آنها نیست - چون حریم‌های ممنوعه‌اند - هیچ نمی‌دانیم» (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۲۱-۲۱-۲۲).

جالب است که همین سکوت بهانه‌ای شده تا داماسکیوس عقیده خود را به افلاطون نیز نسبت دهد. افلاطون در پارمنیدس از واحد سخن گفته و آن را ناگفتنی معرفی کرده است:

افلاطون می‌گوید [پارمنیدس: ۱۴۱ هـ - ۱۴۲ الف] که واحد اگر هست، واحد نیست، و اگر نیست هیچ بیانی بر آن منطبق نخواهد بود، به طوری که هیچ سلبی نیز [در مورد آن صادق نخواهد بود]. بلکه هیچ نامی [نخواهد داشت] زیرا آن [که نامی دارد] بسیط نیست. همچنین هیچ اعتقادی [راجع به آن وجود نخواهد داشت]، و نه هیچ شناختی، زیرا این [گونه چیز]ها بسیط نیستند. حتی خود عقل نیز بسیط نیست، به طوری که واحد کاملاً ناشناختنی و ناگفتنی است. پس چرا به دنبال چیزی برتر غیر از ناگفتنی [= واحد] هستیم؟ (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۹-۳-۹)

^۱ پرکلس در شرح پارمنیدس (۵۴) این پرسش را مطرح می‌کند که چگونه واحد را که به کلی نام‌ناپذیر است واحد می‌نامیم؟ پاسخ از این قرار است که همه موجودات گرایشی ذاتی به سوی واحد دارند و نفس نیز از این قاعده مستثنی نیست. اثر و توان این کشش همان واحد در درون ماست و این واحد درونی بیانی از خود واحد است. در نام‌گذاری واحد در واقع این یافت درونی واحد را واحد می‌نامیم. بنابراین واحد خودش نام‌ناپذیر است، اما واحد درونی ما نام‌پذیر است، واحدی که بیانی از خود واحد است (نک. مارو و دیلن، ۱۹۸۷: ۵۹۱). داماسکیوس روندی مشابه را برای ناگفتنی در نظر گرفته است.

اگر افلاطون درست می‌گوید که واحد ناگفتنی است، پس چرا به دنبال ناگفتنی‌تر از آنیم؟ پاسخ این است:

یا شاید افلاطون نیز به وساطتِ واحد ما را به نحوی ناگفتنی، با همین کنارزدنِ واحد، به سوی ناگفتنی برتر از واحد، که اکنون عرضه شد، برکشیده است، همان‌گونه که با کنارزدنِ دیگر چیزها [ما را] به سوی واحد برکشید؛ چرا که در *سوفسطائی* نشان داد که واحد را واجد شأنی منزه می‌داند و آن را ذاتاً مقدم بر وجود ارائه کرد؛ اما اگر همین که تا واحد بالا رفت سکوت اختیار کرد، این [سکوت] دربارهٔ آنچه کاملاً غیرقابل بیان است نیز برزندهٔ افلاطون است (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۹، ۱۰-۱۷).

افلاطون در رسالهٔ *سوفسطائی* با کنار گذاشتنِ دیگر اشیا ما را متوجه واحد، اما پس از آن دربارهٔ واحد سکوت اختیار کرده است. در پارمنیدس نیز می‌خواهد با کنار گذاشتنِ واحد ما را به ناگفتنی مطلق رهنمون شود و به طریق اولی راجع به آن هیچ سخنی نخواهد گفت و سکوت مطلق اختیار خواهد کرد. بنابراین افلاطون با سکوتِ خود از امر برتر از واحد سخن گفته است. به بیان دیگر، همان‌گونه که گفتیم ناگفتنی مطلق برتر از واحد هیچ سخنی بر نمی‌تابد و باید در مورد آن مطلقاً سکوت کرد. افلاطون به مقتضای این لزوم سکوت پایبند مانده و هیچ سخنی راجع به ناگفتنی مطلق نگفته است، در حالی که سخنانی را به طریق سلب راجع به واحد مطرح کرده است.

ریشه‌یابی اعتقاد به تعالی واحد و نقد داماسکیوس بر آن

این نکته حائز اهمیت است که افلوپین از تعالی آغاز نمی‌کند، بلکه از بساطت آغاز می‌کند و تعالی را از آن نتیجه می‌گیرد. استدلال او آن است که وحدت بر کثرت مقدم است و کثرت هستی باید به امری واحد (= بسیط) بازگردند:

... باید امری بسیط^۱ مقدم بر همه باشد و غیر از هر آن چیزی باشد که پس از اوست، بالذات موجود، نامخلوط با چیزهایی که پس از اوست...، براستی واحد^۲، نه اینکه چیزی دیگر باشد و سپس واحد... زیرا اگر بسیط نباشد ... مبدأ نخواهد بود (تسعیات، ۵، ۴، ۱، ۵-۱۲).

بنابراین مبدأ نخستین باید مطلقاً بسیط باشد و از همین روست که واحد خوانده شده است؛ اما بساطت مطلق مبدأ نخستین دو نتیجهٔ مهم در پی دارد:

اولاً: مبدأ نخستین، برخلاف نظر ارسطو و ارسطویان و افلاطونیان میانه، نمی‌تواند عقل باشد و امری است برتر از عقل، زیرا عقل مرکب است:

اینکه عقل نمی‌تواند نخستین باشد از این ملاحظات آشکار خواهد شد: عقل ضرورتاً در حال تعقل است... اگر خودش هم عاقل باشد و هم معقول، دوتا خواهد بود نه بسیط و نه واحد. و اگر به غیر نگاه می‌کند، به

^۱ ἀπλοῦς

^۲ ἕν

چیزی به کلی بهتر و مقدم بر خودش [نگاه می‌کند]... و بدین طریق در رتبه دوم خواهد بود (تسعیات، ۶. ۹. ۲. ۳۲-۴۰).

داماسکیوس این نتیجه را می‌پذیرد و ارسطو را صریحاً نقد می‌کند و می‌گوید که مبدأ نخستین فوق عقل است و عقل به علت ترکیبش نمی‌تواند منشأ کثرات باشد (نک. مسائل و راه‌حل‌ها، ۱. ۳۴. ۹ - ۳۵. ۱۳).

ثانیاً: مبدأ نخستین که مطلقاً بسیط است ناگفتنی است و چیزی در مورد آن جز به طریق سلب نمی‌توان گفت، زیرا هر حملی مشعر به ترکیب است. بنابراین افلوطین مبدأ نخستین، یعنی واحد، را مطلقاً ناگفتنی می‌دانست. او امتناع دریافت و فهم واحد را مطرح می‌کند (تسعیات، ۵. ۴. ۱. ۹ - ۱۰؛ ۶. ۹. ۴) و هیچ نامی را برانزده آن نمی‌داند، حتی نام «واحد» را (تسعیات، ۵. ۴. ۱. ۹؛ ۶. ۹. ۵. ۳۱-۳۳). او همچنین در مورد علیت واحد می‌گوید:

گفتن اینکه [آن] علت است حمل یک عرض بر او نیست، بلکه برای ما [چنین است]، زیرا در کنار او چیزی اخذ کرده‌ایم در حالی که او در خودش است. کسی که به طور دقیق سخن می‌گوید نه باید «آن» بگوید و نه «است»، بلکه این ماییم که به نحوی حول آن می‌چرخیم و می‌خواهیم تأثرات خودمان را تعبیر کنیم؛ گاهی نزدیک [می‌شویم] و گاه دیگر در سرگشتگی‌هایی راجع به او فرومی‌افتیم (تسعیات، ۶. ۹. ۳. ۴۹-۵۵).

در واقع عقل انسانی تنها می‌تواند چیزی را دریابد که گونه‌ای ترکیب در آن باشد و امر مطلقاً بسیط از دسترس آن بیرون است: «اگر در تعقل کثرت هست، ضرورتاً در آنچه کثرت نیست تعقل راه ندارد؛ اما این همان امر نخستین بود. بنابراین تعقل و عقل در امور متأخر از آن خواهند بود» (تسعیات، ۵. ۶. ۳. ۲۳-۲۶).

از اینجا نتیجه‌ای دیگر حاصل می‌شود و آن اینکه مبدأ نخستین مطلقاً بسیط برتر از وجود است، یعنی مطلقاً متعالی است. این نتیجه از دو طریق قابل استنتاج است:

(الف) نخست اینکه واحد مطلقاً بسیط هیچ حملی را بر نمی‌تابد، از جمله حمل موجودیت راه، پس حتی موجودیت را نمی‌توان بر آن حمل کرد، بلکه باید آن را از آن سلب نمود. این یعنی مبدأ نخستین موجود نیست.

(ب) چنان که گفته شد مبدأ نخستین قابل تعقل و فهم نیست؛ نمی‌توان چیزی در مورد آن به زبان آورد یا حتی اندیشید؛ اما پارمنیدیس می‌گفت: «آنچه می‌تواند اندیشه شود همان است که می‌تواند باشد»^۱ (پاره ۳) و این یعنی مبدأ نخستین نمی‌تواند وجود داشته باشد، چرا که نمی‌تواند اندیشه شود. واحد افلوطین چون ناگفتنی و نااندیشیدنی است نمی‌تواند در ساحت وجود باشد و باید آن را بیرون از همه/کل دانست: «طبیعت واحد در حالی که مکون همه است هیچ یک از آن‌ها نیست» (تسعیات، ۶. ۹. ۳. ۴۰-۴۱).

^۱ به یونانی: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. در ترجمه، νοεῖν و εἶναι را dative گرفتن نه nominative. نک. هن، ۲۰۰۳: ۵۳-۵۴. این اصل پارمنیدیس از افلاطون و ارسطو تا افلوطین و پس از آن بر اندیشه فلسفی حاکم بوده است. پرل آن را در مورد افلاطون، ارسطو، افلوطین، و توماس بررسی کرده است. (نک. پرل، ۲۰۱۴).

اما همان‌گونه که دیدیم استدلال داماسکیوس نشان داد که نمی‌توان مبدئی متعالی از وجود در نظر گرفت. مبدأ به اقتضای مبدأ بودنش باید موجود باشد. اکنون داماسکیوس در موقعیتی قرار گرفته که از یک سو به مقتضای استدلالاتی که ارائه کرد نمی‌تواند تعالی مبدأ نخستین بسیط را بپذیرد و از سوی دیگر خود را در برابر استدلال فوق می‌بیند که ظاهراً ثابت می‌کند مبدأ نخستین بسیط باید متعالی از وجود باشد.

داماسکیوس این‌گونه از این آپوریا تفصی می‌جوید که استدلال دال بر تعالی واحد را رد می‌کند. البته رد استدلال صورت الف را در داماسکیوس به صراحت نمی‌توان یافت، اما وی صورت ب را صریحاً رد کرده است. صورت ب متشکل از دو مقدمه بود: واحد ناگفتنی است (صغری)، ناگفتنی ناموجود است (کبری). داماسکیوس کبری را می‌پذیرد و آن را این‌گونه بیان می‌کند:

اگر موجودات کثیره ردیفی واحد شوند آن‌ها را «همه» می‌خوانیم، به طوری که مبدأ نیز در میان این «همه» است. به طور کلی، آن چیزهایی را به طور مطلق «همه» می‌خوانیم که به نحوی آن‌ها را تصور می‌کنیم، اما مبدأ را نیز تصور می‌کنیم (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۲. ۳-۶).

چیزی موجود است که بتوان آن را به نحوی تصور کرد، پس آنچه را نمی‌توان تصور کرد ناموجود است و این همان کبراست؛ اما در همین متن مشاهده می‌شود که داماسکیوس صغری را نپذیرفته است، زیرا می‌گوید مبدأ را نیز به نحوی تصور می‌کنیم و این یعنی مبدأ نخستین (واحد) مطلقاً ناگفتنی نیست. قضیه از این قرار است که واحد را به نحوی -از طریق سلب یا آنالوژی- می‌توان شناخت، پس مطلقاً ناگفتنی نیست:

از آنجا که ناگفتنی و ناشناختنی به انحای مختلف است، پس واحد نیز چنین [= ناگفتنی] است؛ اما با اینکه اکنون در چنین وضعیتی هستیم... توسط آنالوژی و توسط سلب‌ها [خود را] برمی‌کشیم... به سوی امور اشرف. تاکنون نیز این کارها را انجام می‌دادیم و به سرانجام می‌رساندیم.^۱ اما شاید آنچه کاملاً ناگفتنی است چنین باشد که راجع به آن حتی ناگفتنی بودن را نتوان فرض کرد (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۱۰. ۱۵-۲۴).

در واقع «واحد به نحوی گفتنی و به نحوی ناگفتنی است؛ اما آن [یعنی غیب‌الغیوب فوق مبدأ نخستین] را تنها سکوت مطلق سزد و پیش از آن، جهل مطلق که از هر شناختی محروم کند» (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۱۱. ۱۴-۱۶).

بنابراین آرخه و مبدأ نخستین، یعنی واحد -که می‌تواند به نحوی شناخته شود-، ورای وجود و واجد تعالی مطلق نیست.^۲ ما به دنبال آرخه و علتی نخستین در میان موجودات بودیم که آن را یافتیم؛ واحد؛ «واحد کاملاً علت است، زیرا تنها واحد باید علت کثیر باشد، چرا که عدم نیست، زیرا عدم علت هیچ چیز نیست» (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۵. ۲۴-۲۶)؛ اما برای اینکه اصل وجود توضیح داده شود به امری ورای وجود نیازمندیم و این دقیقاً همان لزوم فرض امر ناگفتنی مطلقاً متعالی است. این امر متعالی وجود نیست بلکه

^۱ اشاره‌ای است به سخنان مفصل نوافلاطونیان دربارهٔ واحد، در حالی که خودشان اذعان داشتند که واحد ناگفتنی است و درباره آن هیچ نمی‌توان گفت.

^۲ البته داماسکیوس در مواردی تصریح کرده است که واحد برتر از وجود است (مثلاً: مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۹. ۱۵-۱۶؛ ۱۰. ۲-۳). همان‌گونه که اشاره شد سخنان داماسکیوس یکدست نیست و همین امر موجب شده که تفاسیر مختلفی بپذیرد.

عدم است. البته «اگر عدم است پس عدم باید دو نوع باشد: یکی عظیم‌تر از واحد و دیگری دون آن» (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۷-۲۴-۲۵). این امر مطلقاً ناشناختنی است و حتی همین سخن راجع به آن گرفتار تناقض است. بنابراین تنها چیزی که می‌توان گفت آن است که توجیه اصل وجود از قدرت شناختنی ما بیرون است و باید راجع به آن سکوت اختیار کرد.

تفکیک دو مسئله و نتیجه‌گیری

مدعای داماسکیوس آن است که اگر می‌خواهیم کثرت را به وحدت بازگردانیم، در این روند از ساحت وجود و از دایره اشیا خارج نخواهیم شد. وقتی واحد یا مطلقاً بسیطی یافتیم که منشأ همه اشیا دیگر است، با اینکه هنوز از ساحت وجود خارج نشده‌ایم (و نباید می‌شدیم)، ارجاع کثرت به وحدت تمام شده است.^۱ تا اینجا هر چه یافته‌ایم موجود است، چه مبدأ مطلقاً بسیط و چه امور صادره از آن مبدأ، و هنوز از وجود تعالی نجسته‌ایم. لیکن علاوه بر ارجاع کثرت به وحدت مسئله دیگری وجود دارد و آن توضیح اصل وجود است؛ چرا به جای آنکه چیزی نباشد چیزی هست؟ اینجاست که نیاز به امری متعالی داریم که از ساحت وجود بیرون باشد و بتواند وجود را به لا وجود ارجاع دهد و پرسش فوق را پاسخ گوید؛ اما، همان‌گونه که داماسکیوس نشان داد، چنین امری قابل فرض نیست و محدودیت شناخت بشری، حتی به طریق سلب یا آنالوژی، مانع از چنین فرضی است. توضیح اصل وجود از حیطة فلسفه و شناخت بشری بیرون است و نمی‌توان آن را پاسخ گفت. در این باره تنها سکوت رواست.

بنابراین به طور خلاصه می‌توان گفت کاری که داماسکیوس انجام داده این است که مسئله تعالی را از مسئله وحدت (یا بساطت) جدا کرده.^۲ در مسئله وحدت مبدأ را می‌جوییم و در مسئله تعالی نامبدأ را، زیرا امر متعالی نمی‌تواند مبدأ باشد. افلوپین با یکی کردن این دو مسئله ناچار شده به مبدأ متعالی، یا مبدأ نامبدأ، قائل شود، یعنی واحد را هم مبدأ بدانند و هم مبدأ ندانند: «همه زیباها و همه مقدس‌ها مؤخر از آنند، زیرا او مبدأ آن‌هاست. نه بلکه از جهتی دیگر مبدأ نیست» (تسعیات، ۶. ۸. ۸-۹)؛ اما داماسکیوس واحد را یک کلام مبدأ می‌داند: «اگر چیزی را مبدأ و علت و نخستین و بسیط‌ترین می‌خوانیم، این‌ها و هر عنوان دیگری در آن ساحت تنها براننده واحد است» (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۵، ۲-۴). البته داماسکیوس آگاه است که حمل این عناوین بر واحد با بساطت محض آن سازگاری ندارد و از این رو واحد دارای هیچ اسم و رسمی نیست (نک. مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۵، ۸)، اما این موجب نمی‌شود که گزاره‌های حاکی از مبدئیت یا علیت واحد کاذب باشند تا ناچار باشیم آن‌ها را سلب کنیم، زیرا «این امور به نحوی براننده واحد در آن‌اند» (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۵، ۸-۹)، بنابراین واحد «به دقیق‌ترین معنا علت و نخستین است» (مسائل و راه‌حل‌ها ۱، ۵، ۱۱-۱۲).

^۱ چگونگی انشاء کثرت از وحدت مسئله دیگری است که همه نظام‌های مونیستی با آن درگیرند و داماسکیوس نیز به شیوه‌ای ابداعی بدان پرداخته است.
^۲ قابل ذکر است که دیلن هنگام تقریر محل نزاع در بحث از داماسکیوس می‌گوید که واحد افلوپینی از یک طرف متعالی است و از طرف دیگر علت و مبدأ است و از این رو باید به نحوی مشتمل بر کثرت باشد و این دو - یعنی تعالی و اشتغال بر کثرت - قابل جمع نیستند. نک. دیلن، ۱۹۹۶: ۱۲۱-۱۲۴. بنابراین دیلن تنافی را میان تعالی و کثرت قرار داده است. برای روندی مشابه نک. رپ، ۲۰۰۰: ۲۰۲-۲۰۴. باید گفت در واقع دو تنافی می‌توان مطرح کرد؛ نخست: تنافی میان بساطت و مبدئیت که معضل انشاء کثرت از وحدت را به میان می‌آورد، زیرا مبدأ به اقتضای مبدأ کثرت باید مشتمل بر کثرت باشد. دوم: تنافی میان تعالی و مبدئیت، زیرا متعالی مطلق حتی نمی‌تواند با غیر رابطه مبدئیت داشته باشد. این‌ها دو بحث مجزایند. داماسکیوس در بحث از ناگفتنی با تنافی دوم سروکار دارد، هرچند بعداً باید تنافی اول را نیز طرح و حل کند تا مبدئیت واحد را به کرسی نشانند. بنابراین تنافی سرنوشت‌ساز در بحث از ناگفتنی تنافی میان تعالی و خود مبدئیت است نه، آن‌گونه که دیلن گفته، تنافی میان تعالی و لازمه مبدئیت، یعنی تکرر.

حاصل سخن اینکه داماسکیوس استدلال می‌کند که یکی کردن دو مسئله بساطت و تعالی توسط نوافلاطونیان موجب شده که نکته هر دو مسئله از دست برود؛ واحد متعالی افلوپینی نه می‌تواند به درستی مبدأ کثرات باشد، زیرا بناست متعالی باشد، و نه می‌تواند به درستی متعالی و فراتر از وجود باشد، زیرا بناست مبدأ باشد. این در حالی است که هیچ ضرورتی بر این‌همانی این دو مسئله وجود ندارد، زیرا همان‌گونه که دانستیم بساطت مستلزم تعالی نیست. بنابراین باید ابتدا به دنبال مبدأ بسیط گشت و پس از آن، اگر ممکن باشد (که نیست)، امر متعالی را یافت.

اساس این تقریر از داماسکیوس آن است که مبدأ نخستین، یا همان واحد نوافلاطونی، متعالی از وجود نیست، بلکه موجود است، گرچه از عقل فراتر است. این مدعا چنان از فرضیه‌های نوافلاطونی دور است که ناظران در کلام داماسکیوس هیچ یک حاضر به تصریح به آن نشده‌اند. کوشیدیم نشان دهیم که می‌توان این مطلب را به داماسکیوس منتسب کرد و با سخنان وی مستند نمود.

References

- Ahbel-Rappe, S. (1998). Scepticism in the Sixth Century? Damascius' Doubts and Solutions Concerning First Principles. *Journal of the History of Philosophy*, 36(3), 337-363.
- Ahbel-Rappe, S. (2010). *Damascius: Problems and Solutions Concerning First Principles*. Oxford University Press.
- Ahbel-Rappe, S. (2018). *Damascius the Platonic Successor: Socratic Activity and Philosophy in the 6th Century CE*. In: Tarrant, H. et al, pp. 515-532.
- Athanassiadi, P. (1999). *Damascius: The Philosophical History*. Apamea – Athens.
- Banner, Nicholas. (2018). *Philosophic Silence and the 'One' in Plotinus*. Cambridge.
- Burnyeat, M. (1976). Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy. *The Philosophical Review*, 85(1): 44-69.
- Dillon, J. (1987). *General Introduction*. In: Morrow & Dillon, pp. xi-xliv.
- Dillon, J. (1996). Damascius on the Ineffable. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 78, 120-129.
- Dillon, J. (2003). *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274 BC)*. Oxford University Press.
- Dillon, J. (2010). Intellect and the One in Porphyry's *Sententiae*. *The International Journal of the Platonic Tradition*, 4, 27-35.
- Dodds, E. R. (1928). The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One. *The Classical Quarterly*, 22(3/4): 129-142.
- Falcon, A. (ed.). (2016). *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*. Brill.
- Festa, Nicolaus. (ed.). (1891). *Iamblichus: De Communi Mathematica Scientia Liber*. Reprinted 1975, Teubner.
- Franke, W. (2004). Of the Ineffable: Aporetics of the Notion of an Absolute Principle. *Arion*, 12(1), 19-39.
- Gerson, L. (ed.) (2010). *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. Vol. 2. Cambridge University Press.
- Golitsis, P. (2016). *Simplicius and Philoponus on the Authority of Aristotle*. In A. Falcon (ed.), pp. 419-438.

- Greig, Jonathan. (2020). *The First Principle in Late Neoplatonism: A Study of the One's Causality in Proclus and Damascius*. Brill.
- Halfwassen, J. (2012). *Monism and Dualism in Plato's Doctrine of Principles*. In Nikulin (ed). pp. 143-160.
- Henn, Martin J. (2003). *Parmenides of Elea: A Verse Translation with Interpretive Essays and Commentary to the Text*. Praeger.
- Krämer, H. J. (1990). *Plato and the Foundations of Metaphysics*. Translated by J. R. Catan. CEU.
- Lautner, Peter. (1995). *Introduction*. In Urmson & Lautner, pp. 4-10.
- Morrow, G. & Dillon, J. (1987). *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Princeton University Press.
- Mueller, I. (2005). *Simplicius: On Aristotle on the Heavens*, Vol. 2. 10-14. Bloomsbury.
- Nikulin, D. (ed.) (2012). *The Other Plato: The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings*. State University of New York Press.
- Perl, E. D. (2014). *Thinking Being: Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*. Brill.
- Rappe, S. (2000). *Reading Neoplatonism: Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*. Cambridge.
- Ross, D. (1951). *Plato's Theory of Ideas*. Reprinted 1966, Oxford.
- Tarán, Leonardo. (1981). *Speusippus of Athens: A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*. Leiden-Brill.
- Tarrant, H.; Layne, D. A.; Baltzly, D. & Renaud, F. (2018). *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*. Brill.
- Urmson, J. O. (1992). *Simplicius: Corollaries on Place and Time*. Reprinted 2014, Bloomsbury.
- Urmson, J. O. & Lautner, P. (1995). *Simplicius: On Aristotle on the Soul*, 1.1-2.4. Reprinted 2014, Bloomsbury.
- Van Riel, G. (2010). *Damascius*. In Gerson (Ed), pp. 667-696.
- Westerink, L. G. & Combès, J. (1986). *Traité des premiers principes: Tome I, De l'ineffable et de l'un*. Les Belles Lettres.
- Westerink, L. G. & Combès, J. (1986). *Traité des premiers principes: Tome III, De la procession de l'unifié*. Les Belles Lettres.
- Westerink, L. G. & Combès, J. (1989). *Traité des premiers principes: Tome II, De la triade et de l'unifié*. Les Belles Lettres.
- Whittaker, J. (1969). ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ. *Vigiliae Christianae*, 23(2), 91-104.