



Journal of Philosophical Investigations



University of Tabriz

The Metamorphoses of the Neoplatonic School Case Study: Proclus and Damascius

Hossein Kalbasi-Eshtari 

Professor of Philosophy Department, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: hkashtari@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 01 November 2025

Received in revised form 15
November 2025

Accepted 16 November 2025

Published online 22 November
2025

Keywords:

Plotinus, Proclus, Damascius,
Intermediate Beings, Henades,
Triple Entities

ABSTRACT

Throughout the history of the formation and development of the Neoplatonic school (school, tradition), as in many philosophical traditions, various transformations - and in our terminology here, metamorphoses - can be recognized in the form of changes in the opinions and perspectives of the successors towards the predecessors, even in the principles and foundations of thought. The discussion of how changes and transformations in the foundations of ideas can still be placed under one heading and considered to belong to a philosophical school, and what is the criterion of unity or plurality in metaphysical ideas, requires another occasion, but it can be said that under the heading of the Neoplatonic school, a wide range of different and diverse ideas and research can be included, which are sometimes in opposition to each other, but despite these differences and distinctions, a common spirit can be recognized among them, which alone guarantees their spiritual unity and it is not wrong for them to be placed under a single philosophical tradition. Among these metamorphoses, it is obtained from comparing the ideas of two famous figures of this philosophical tradition, namely Proclus and his student Damascius, that despite all the theoretical commonalities, they have distanced themselves from each other in important elements of the metaphysical system. In this article, in order to increase the fame of Proclus, we will first introduce a summary of the characteristics of his philosophical system and metaphysical perspective, and then we will discuss in more detail the thought of his philosophical successor - Damascius - in this area.

Cite this article: Kalbasi-Eshtari, H. (2025). The Metamorphoses of the Neoplatonic School Case Study: Proclus and Damascius. *Journal of Philosophical Investigations*, 19 (52), 673-696. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.70164.4325>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Like Aristotle, Proclus believed that ancient traditions often contained truths expressed in mythological language, and so he turned his attention to the theologies of the Orphic and Chaldean traditions prevalent in Hellenic culture. For example, he studied the commentary of Sorianus on the Orphic writings alongside works by Porphyry and Iamblichus on the Chaldean Soroushs, and he himself wrote a commentary on this collection, which, according to Marinus, took five years to write. He was interested in studying the various forms of religious beliefs and ancient rituals, and even paid attention to the sacred days and occasions recorded in the Egyptian and Greek calendars, and believed that the philosopher should be a spiritual interpreter of mankind, not just an interpreter of a group of people (Gillespie, 1981, 161).

It is not without reason that Proclus has been considered the greatest representative of Neoplatonic thought in the classical period, since he presented at least the achievements of the four main figures - or rather, four schools of thought - of this school, namely Plotinus, Porphyry, Iamblichus, and Sorrianus, in a new composition that could at the same time be more compatible with religious teachings, especially with Christianity, which in the fifth century had enjoyed a much greater expansion than the Christianity of the time of Plotinus and even his direct disciples. For example, while making great use of Plotinus' ontological ideas, he also defended the proliferation of extrasensory levels believed in by Iamblichus and probably the early church fathers (Remes, 2008, 27). Therefore, he devoted all his talent and creativity to systematizing and developing the theories of his predecessors and strengthening their logical structures by adding more details and branches. However, it should also be known that Proclus was not simply a systematic philosopher, but a thinker attached to the achievements of Greek culture in religion, literature, science and art. In this regard, he showed great effort in recognizing and rereading those achievements, so that it can be said with confidence that his literary works are as brilliant and enduring as his philosophical works. Unfortunately, many of his writings have been lost and our knowledge is limited to their names and titles. Nevertheless, the amount of his works that remain provides us with precious data about this last stage of the development of Greek culture in the classical era. Works that, due to their new foundation in philosophy and ethics, actually establish a form of Greek rationality in the last confrontation with the Christian tradition after the period of the early church fathers (Gillespie, 1981, 160), but in such a way that in this confrontation, none of the elements of philosophy and religion are reduced or reduced, as is seen, for example, in Porphyry's criticism of Christianity.

Another important topic on which Damascius's influence is significant and pervasive is the subject of the soul. Many later Neoplatonists rejected the Plotinian dualism about the soul. Plotinus believed that the soul had two parts: the intellect, which was transcendent, fixed, and eternal, and had no connection with the physical world; and the other part, which was absorbed into the material world. However, modern views held that the soul absorbed itself into the material world in its entirety without losing its identity and essence or nullifying its immortality. In this way, the issue of the unity of soul and body was also dissolved. However, this modern view faced the question of whether the soul would change if it were absorbed into the material world. Proclus accepted the

traditional view of immutability, but Damascius, in agreement with Iamblichus, had a different view. According to Damascius, the soul could undergo substantial change without losing its identity. In his view, it is possible for the essence of the soul to be inherently variable, in other words, the essence of the soul's essence can be change and movement, and in this case, changes in the soul will not be contrary to its essence. Damascius makes this clearer through an example. He says that a sponge is compressed or expanded under the influence of its environment, but it remains the same sponge. In the same way, the soul undergoes changes under the influence of the environment, without its identity being lost, because external conditions make some possibilities possible for it and take others away from it, or cause some other changes in the soul. At the same time, the soul remains the soul, and this does not necessarily lead to mortality.

From what has been stated in the realm of ontological and psychological discussions among the later Neoplatonists, it can be seen that the followers of Plotinus in the fifth and sixth centuries AD thought mainly within the same framework and lines drawn in the *Aeneids* or other metaphysical works of Plotinus and his immediate successors, with the difference that they distinguished themselves from their predecessors in two areas: first, in seeking to resolve the problems and theoretical inconsistencies existing in their intellectual system that would respond to the need and intellectual thirst of the audience and followers of the Neoplatonic school, and second, in multiplying and developing the levels and degrees of principles and subordinate entities in order to fill the void and gap caused by the issuance of worlds as the greatest challenge to the metaphysical system of the Neoplatonic school. Meanwhile, the development of Christian teachings in the empire on the one hand and the convergence of ancient, mystical, and mythical sects and rituals in Alexandria of that era, paved the way for the emergence of new writing bodies that undoubtedly influenced the formation of new poetic systems composed of all those elements. A clear example of this is the effective influence of Gnostic, Hermetic, and Manichaean religions, as well as elements of magic and mystical beliefs, on the body of Neoplatonic systems, and this is considered a topic of interest to researchers in the field of religions and mythology.



دگردیسی‌های مدرسه نوافلاطونی مطالعه موردی: پروکلوس و داماسکیوس

حسین کلباسی اشتري

استاد، گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. رایانامه: hkashtari@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۷ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۹/۰۱ کلیدواژه‌ها: افلوپین، پروکلوس، داماسکیوس، موجودات واسطه، هنادها، اقانیم سه گانه	در طول تاریخ شکل‌گیری و بسط مدرسه (مکتب، سنت) نوافلاطونی، همانند بسیاری از سنت‌های فلسفی، دگرگونی‌ها - و به تعبیر ما در اینجا، دگردیسی‌های مختلفی را از نوع تغییر در آراء و دیدگاه‌های اخلاف نسبت به اسلاف، حتی در اصول و مبانی فکری می‌توان تشخیص داد. بحث در اینکه چگونه تغییر و تحول در مبانی اندیشه‌ها را می‌توان همچنان ذیل یک عنوان قرار داد و آنها را متعلق به یک مدرسه فلسفی دانست و اینکه ملاک وحدت یا کثرت در اندیشه‌های مابعدالطبیعی چیست، به مجال دیگری نیاز دارد، ولی همینقدر می‌توان گفت در ذیل عنوان مکتب نوافلاطونی، طیف وسیعی از اندیشه‌ها و جستارهای متفاوت و متنوع را می‌توان لحاظ کرد که بعضاً در تقابل یا یکدیگر قرار دارند، اما به رغم این اختلافات و تمایزات، روح مشترکی در میان آنها قابل تشخیص است که به تنهایی ضامن وحدت معنوی آنهاست و بیراه نیست که تحت یک سنت واحد فلسفی قرار گیرند. از زمره این دگردیسی‌ها، از مقایسه اندیشه‌های دو چهره نامدار این سنت فلسفی یعنی پروکلوس و شاگرد او داماسکیوس بدست می‌آید که با وجود همه اشتراکات نظری، در عناصر مهمی از دستگاه مابعدالطبیعی از یکدیگر فاصله گرفته‌اند. در این نوشتار، به جهت شهرت افزون تر پروکلوس، ابتدا خلاصه‌ای از مختصات نظام فلسفی و دیدگاه مابعدالطبیعی او را معرفی و سپس به نحو تفصیلی تر به بیان اندیشه خلف فلسفی او - داماسکیوس - در این عرصه خواهیم پرداخت.

استناد: کلباسی اشتري، حسین. (۱۴۰۴). دگردیسی‌های مدرسه نوافلاطونی مطالعه موردی: پروکلوس و داماسکیوس، پژوهش‌های فلسفی، ۱۹ (۵۲)، ۶۹۶-۶۷۳.

<https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.70164.4325>



© نویسنده‌گان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

ویژگی‌های کلی نظام فلسفی پروکلوس

از ویژگی‌های بارز اندیشه پروکلوس بُرْقُلُس، اَبَرْقُلُس، دیادوخس ۴۱۲-۴۱۰/۴۸۵ را باید تداوم سنت شرح نویسی بر آثار قدما، بویژه افلاطون و ارسطو - و البته با تاکید بر آثار افلاطون - دانست و بی تردید وی این سنت را مرهون استادان خویش همچون پلوتارک و سوریانوس است. در واقع، سنت شرح آثار افلاطون به تعلیمات آکادمی قدیم بازمی‌گردد؛ سنتی که بوسیله سوریانوس قوت بیشتری گرفت و اکثر شاگردان او - از جمله آمونیاس هرمیاس و پروکلوس - راه او را ادامه دادند. برای نمونه، در گزارش برخی منابع تاریخی آمده که پروکلوس نخستین چهره این مکتب بوده که تیمائوس افلاطون را شرح کرده است (آئودی، ۲۰۰۱، ۱۶۰-۱۶۱).

از دیگر جنبه‌های اندیشه پروکلوس، ساختار نظام‌مند و طبقه‌بندی شده فلسفه اوست که درواقع، نظام فلسفی نوافلاطونی را با ساختاری نوآورانه و بدیع عرضه کرد و بر غنای معنوی و منطقی آن افزود. همت او عمدتاً مصروف ایضاح افزون تر میراث فلسفی افلوپین، یامبلیخوس و سوریانوس گردید و عملاً بر پُر کردن شکاف‌های باقیمانده از استادان نوافلاطونی قبل از وی تمرکز یافت و در نتیجه، زمینه تغییرات زیادی را در مسیر گسترش مدرسه و دستگاه فلسفی نوافلاطونی فراهم ساخت (رِمِس، ۲۰۰۸، ۲۸). این نظام فلسفی مدون و بدیع در کتاب معروف و مفصل او یعنی *اصول الهیات* بسیار بروز دارد؛ اثری که از مهم‌ترین و آخرین میراث نوافلاطونیان متأخر شمرده شده و در ادوار بعدی و حتی تا عصر روشنگری و زمانه هگل نیز تأثیرگذار بوده است (آئودی، ۲۰۰۱، ۶۰۵). در این اثر، دستگاه فلسفی افلاطون با خوانش افلوپین، در سیاق مقاصد الهیاتی و دین باورانه با یکدیگر ترکیب شده و در عین حال، ردّ پای ایزدان یونانی و صبغه اسطوره‌ای آن نیز کاملاً آشکار است و به همین سبب، با وجهه نظر برخی نویسندگان مسیحی سده‌های میانه ناسازگار آمد و واکنش‌هایی را برانگیخت. در کل باید گفت، نظام فلسفی وی نسبت به اسلاف او مفصل‌تر و مشتمل بر جزئیات بسیاری شده و چنانکه گفته شد، عمیقاً تحت تأثیر افکار یامبلیخوس و سوریانوس قرار داشته است. دلیل اصلی تفصیل و گستردگی نظام فلسفی پروکلوس این است که وی از انبوهی از آموزه‌های اسلاف خویش استقبال کرد و حتی انواع آیین‌ها و رسومات گذشتگان را نیز پذیرفت و حتی تلاش کرد در نظام فلسفی خویش، به نوعی از انواع و مراتب اساطیر، مذاهب و باورهای آئین‌های مختلف بهره گیرد.^۱ در این جهت، توسل پروکلوس به شیوه‌هایی چون تاویل، سمبولیسم و حتی علوم خفیه در جهت حصول هیات تالیفی با صبغه افلاطونی و مشابه با دستگاه فلسفی - الهیاتی دور از انتظار نیست:

می‌توان گفت نزد پروکلوس هر بیان الهیاتی نهایتاً بیان سمبولیک است. پروکلوس مفاهیم فلسفی یا «مفاهیم پیشینی» ای درباره‌ی خدایان را از سنخ «مفاهیم مشترک» ی می‌داند که «به حسب طبیعت» در ما هستند و به عبارت دیگر «فطری» اند و بنابراین «غیراکتسابی» و «تحریف‌نیافته» اند... شاید بتوان گفت این مفاهیم در حکم نشان‌ها یا سمبول‌هایی‌اند که نه از بیرون، بلکه از درون و به نحو مستقیم‌تر به شناخت مراتب الهی راه می‌برند. وانگهی پروکلوس معتقد است که اساطیر به نحوی مفاهیم فطری را در ما بیدار می‌سازند. از این‌رو، می‌توان گفت «دانش» الهیات، از طریق تاویل یا تفسیر «سمبول» های اسطوره‌ای و نیز «تصاویر» می‌کوشد هماهنگی آنها را با مفاهیم فطری و نخستین نفس درباره الوهیت نشان دهد. در اینجا، عمل تفسیر نوعی حرکتی است صعودی از نظام سمبول/نشان‌های فروتر و بیرونی به

^۱ ر.ک. Dictionary of Scientific Biography, Ibid, p 161

سمبول/نشانه‌های برتر و درونی. از این اشارات پروکلوس می‌توان نسبت میان بیان فلسفی و دو بیان سمبولیک و تصویری را نیز دریافت (کورنگ بهشتی، بینای مطلق، کرباسی‌زاده اصفهانی، ۱۳۹۴، ۱۰۲).

پروکلوس همچون ارسطو بر این عقیده بود که سنت‌های کهن، غالباً مشتمل بر حقایقی است که به زبان اسطوره بیان شده و از اینرو نظر خود را به الهیات سنت اُرفه‌ای و کلدانی رایج در فرهنگ هلنی معطوف ساخت و برای نمونه، شرح سوریانوس بر نوشته‌های اُرفه‌ای را در کنار آثاری از فرفورئوس و یامبلیخوس دربارهٔ سروش‌های کلدانی^۱ مطالعه کرد و خود نیز تفسیری بر این مجموعه نگاشت که به گفتهٔ مارینوس، نگارش آن پنج سال بدرازا کشید. وی به مطالعه آنحاء و اقسام باورهای دینی و مناسک کهن اهتمام داشت و حتی به آیام و مناسبت‌های مقدس مندرج در تقویم‌های مصری و یونانی توجه می‌کرد و معتقد بود فیلسوف لازم است مفسر روحانی نوع بشر باشد، نه فقط مفسر گروهی از مردمان (گیلسپی، ۱۹۸۱، ۱۶۱).

بی‌جهت نیست که پروکلوس را بزرگترین نماینده اندیشه نوافلاطونی دوره کلاسیک برشمرده اند، از آنرو که حداقل دستاوردهای چهار چهره - و بهتر بگوئیم چهار جریان فکری - عمده این مکتب یعنی افلوپتین، فرفورئوس، یامبلیخوس و سوریانوس را در هیات تالیفی جدیدی عرضه کرد که در عین حال بتواند سازگاری افزون تری با آموزه‌های دینی بویژه با مسیحیت نیز داشته باشد، مسیحیتی که در قرن پنجم از گسترش به مراتب افزون تری نسبت به مسیحیت عصر افلوپتین و حتی شاگردان بیواسطه او برخوردار شده بود. برای نمونه، او ضمن بهره‌گیری بسیار از انگاره‌های هستی‌شناختی افلوپتین، از تکثیر مراتب فراحسی مورد اعتقاد یامبلیخوس و احتمالاً آباء نخستین کلیسا نیز دفاع می‌کرد (ریس، ۲۰۰۸، ۲۷). از اینرو همه استعداد و خلاقیت خود را در جهت نظام‌سازی و توسعه نظریات اسلاف خود و تقویت ساختارهای منطقی آنها، به مدد الحاق جزئیات و فروعات افزون تر مصروف کرد، اما این را نیز باید دانست پروکلوس نه صرفاً فیلسوفی نظام‌مند، بلکه متفکری بود دلبسته به دستاوردهای فرهنگ یونانی در مذهب، ادبیات، علم و هنر و در این جهت، در شناخت و بازخوانی آن دستاوردها تلاش بسیاری از خود نشان داد، بگونه‌ای که می‌توان به جرات گفت آثار ادبی او همانند آثار فلسفی وی درخشان و ماندگارند، اما دریغ که بسیاری از نوشته‌های او مفقود شده و آگاهی ما محدود به نام و عنوان آنهاست. با وجود این، همین میزان باقیمانده از آثار او، داده‌های گرانبهایی را درباره این واپسین مرحله از بسط فرهنگ یونانی عصر کلاسیک در اختیار ما قرار می‌دهند؛ آثاری که به دلیل برخورداری از بنیادی نوین در فلسفه و اخلاق، در واقع اساس صورتی از عقلانیت یونانی را در آخرین رویارویی با سنت مسیحی پس از دوره آباء نخستین کلیسا پایه‌گذاری می‌کند (گیلسپی، ۱۹۸۱، ۱۶۰)، اما به نحوی که در این رویارویی، هیچیک از عناصر فلسفه و دین به تقلیل و تحویل دچار نشوند، مانند آنچه برای نمونه، نزد فرفورئوس در نقد وی بر مسیحیت دیده می‌شود.

بازخوانی آموزه اقلیم سه گانه

بر طبق دیدگاه مشترک نوافلاطونیان و به اقتضای دیدگاه بنیان‌گذار مکتب - افلوپتین - هدف فلسفه چیزی نیست جز رسیدن به بینش و سرانجام، تلاقی با اصل نهائی عالم و در اصطلاح، نخستین اقنوم وجود یعنی «أحد» توصیف‌ناپذیرمتعالی؛ اصلی که همه اشیاء از او نشأت یافته و برحسب طبایع و ماهیات و ظرفیت‌های مختص به خود، به سوی او بازخواهند گشت (افلوپتین، ۱۳۶۶، ۷۶). نکته اینجاست که پیش از پروکلوس، وصول به این هدف نظام‌مند از طریق اندیشه صرف و به عبارتی فلسفه‌ورزی ناب میسر بود،

اما در نگاه پروکلوس، مطالعه فلسفه نیازمند پیش‌نیازهایی همچون منطق، ریاضیات، علوم طبیعی و حتی دانش‌های سری است و از این جهت، از زمره نوشته‌های بسیار مهم او، تفسیری است بر نخستین کتاب *اصول/اقلیدس* که گویا محصول درسگفتارهای او در آکادمی است. با وجود این، هرچند نمی‌توان او را ریاضیدان به معنای مصطلح کلمه دانست، اما به جهت برخورداری او از فهمی دقیق از روش ریاضی و شناختی گسترده از ریاضیات یونان کهن - از تالس تا زمان خود او - ضمن آنکه توانست شرح و توضیحی بدیع از اندیشه‌های اسلاف خود عرضه کند، همچنین توانست از آموزه‌های آنها در آثار خود بهره فراوان گیرد. از این رو، گذشته از ورود عناصر ریاضی در مابعدالطبیعه بدست او، شرح *اصول/اقلیدس* وی را به‌مثابه نخستین شرح کلاسیک دنیای باستان، دارای سهمی مهم در شکل‌گیری فلسفه ریاضیات دانسته‌اند (گیلسپی، ۱۹۸۱، ۱۶۰). از سوی دیگر، ارجاعات بی‌شمار پروکلوس در این اثر به اسلاف اقلیدس و شاگردان وی که دیرزمانی تا عصر ما ناشناخته بودند، سبب شد تا این کتاب، اثری ارزشمند در تاریخ علم نیز به شمار آید (گیلسپی، ۱۹۸۱، ۱۶۰-۱۶۱).

چنانکه گفته شد، پروکلوس طلب علوم دیگری همچون فلکیات و اخترشناسی را برای مطالعه فلسفه ضروری دانست و از این رو در آثار اخترشناسی گذشتگان نیز جستجو کرد و بویژه در آرای بطلمیوس - اخترشناس نامدار یونانی - به تأمل پرداخت. کوشش اصلی بطلمیوس آن بود که بی‌نظمی‌های حرکات اجرام آسمانی را با الگوهای ریاضی تبیین کند و همین امر پروکلوس را به یادگیری و تعلیم آن به شاگردان خویش راغب ساخت، ولی در عین حال، نقدهایی نیز به پیچیدگی و عدم عمومیت مفروضات آن داشت که در کتاب *تفصیل مفروضات منجمان*^۱ انعکاس یافته است (گیلسپی، ۱۹۸۱، ۱۶۱).

هستی‌شناسی

از سنت‌های رایج در میان فیلسوفان آن است که به هنگام بیان نظریه مختار خود، به پیشینه آن نزد اسلاف اشاره کرده و به نوعی نسبت خود با آراء آنها را بیان کنند، اما شیوه پروکلوس فدری متفاوت است و حتی برخلاف کسانی چون ارسطو، علاقه چندانی به بیان سابقه موضوع مورد بحث ندارد و گویا در بحث از هستس‌شناسی اقلانیم سه گانه، خود را ملزم به ذکر نام شخص افلوپین هم نمی‌داند:

هرچند پروکلوس عقاید فلسفی درباره اصل (مبدأ) نخستین را برشمرده است، اما بررسی خود را بر خلاف کسانی همچون ارسطو، با فیلسوفان معروف به پیش سقراطی و به ویژه با فیلسوفان ایونی آغاز نکرده است. وی حتی در گزارش خود، ترتیب تاریخی را در نظر نگرفته، بلکه نوعی ترتیب صعودی مراتب اصلی وجود در نظام وجودشناسی نوافلاطونی را اساس کار خویش قرار داده است؛ یعنی جسم، نفس، عقل و البته احد، که قول به آن را ... مختص افلاطون می‌داند (کورنگ بهشتی، بینای مطلق، کرباسی‌زاده اصفهانی، ۱۳۹۴، ۹۳ و ۹۴).

^۱ Hypotyposis of Astronomers

در یک نگاه کلی می‌توان گفت هرچند پروکلوس در تبیین و تقریر مراتب هستی، نامی از افلوپین نمی‌برد، اما در این زمینه، مشخصاً از انگاره‌های افلوپین چندان فاصله‌ای نگرفته است، با این تفاوت که با رویکردی خاص نسبت به مرتبه سوم، بر این اعتقاد رفته است که از تالیف دو امر متقابل، امر سومی پدید می‌آید و به عبارتی دیگر، هستی در سه لحظه تجلی می‌کند:

- وجود باقی در ذات که چیزی از کمال خویش را از دست نمی‌دهد؛

- وجود فعال که لاجرم باید از ذات خود خارج شده و کائنات از او تکوین یابند؛

- وجود به مثابه غایت که همه ممکنات و متکونات باید به او بازگردند.

به همین دلیل، هر معلولی از معلولات علاقه‌ای سه‌گانه به علت خویش دارد، یعنی از سویی به جهت تشابه به علت در آن باقی مانده و از سویی دیگر به جهت اختلاف با آن، از علت خویش خارج شده و باز از سویی دیگر، سرانجام به علت خویش بازگشته و در آن منحل خواهد شد. اما وجود اصلی که سرچشمه کل وجود است، مبدئی است غیرقابل احاطه و غیرقابل وصف که همه آحاد الهی از آن نشأت گرفته و مبادی ایجاد تکثرات‌اند و البته مصادیق همان خدایان یونانی‌اند:

از زمره نام‌هایی که پروکلوس مکرر آن را برای مبدأ نخستین به کار می‌برد، «علت اول» است و بر این پایه، نظام فلسفی پروکلوس را می‌توان یک نظام علی و معلولی نامید. حجم وسیعی از دو کتاب *الخیر/المحض و اصول/الهیات* به مبحث علیت و تبیین رابطه علی - معلولی اختصاص دارد. دو اصل مهم در رابطه میان علت و معلول در جهان بینی پروکلوس وجود دارد که بر دیدگاه او درباره شناخت مبدأ نخستین تأثیرگذار است (رحیمیان، اسکندری، ۱۳۹۱، ۳۸ و ۳۹).

بیان وی در باره مبدأ یا اقنوم نخست با بیانی که در *تاسوعات/انادها*^۱ افلوپین انعکاس یافته، بسیار نزدیک است، با این تفاوت که بیان پروکلوس جزئی تر و تفصیلی تر از افلوپین است و نیز در تبیین نحوه علیت واحد نسبت به معلولات، دقیق تر از افلوپین عمل کرده است. پروکلوس به غیرقابل توصیف و متعالی بودن «أحد» اعتقاد داشت و در عین حال (چنانکه خواهیم گفت)، سلسله‌ای از واحدها (هنادها) را مسلم گرفت که هم متعالی‌اند و غیرقابل شناخت و هم قابل توصیف و در مظان دسترسی نفس انسان (= حلولی) (رِمس، ۲۰۰۸، ۶۲).

در موافقت و هم سخنی با افلوپین بیان می‌کند که «علت اولی برتر از صفات است و هیچ نطقی بدان نمی‌رسد، زیرا وصف تنها با نطق ممکن است و نطق با عقل و عقل با فکر و فکر با وهم و وهم با حواس. علت اولی «فوق همه اشیاء است»، زیرا علت همه چیزهاست و به همین دلیل، تحت ادراک حسی، وهمی، فکری، عقلی و نطقی قرار نمی‌گیرد و بنابراین، موصوف به هیچ صفتی نمی‌شود» (رحیمیان، اسکندری، ۱۳۹۱، ۳۴). اما با وجود تعالی مبدأ نخستین از سایر موجودات، حضور و رسوخ آن در پیکره عالم تا حدی است که با باور به «حلول در اجسام و اشیاء» انطباق دارد و به نظر می‌رسد در اینجا پروکلوس به نوعی تحت تأثیر «لوگوس» رواقیان قرار دارد:

مفهوم «خدا» به مثابه اصل جسمانی فعال و مدبر طبیعت که با مشیت فراگیر (و البته حلول یافته در عالم)، همه چیز را به سوی خیر هدایت می‌کند، از زمره مفاهیم اساسی در اندیشه رواقی است و از این‌رو، به نظر می‌رسد پروکلوس ... دیدگاه رواقی را در شمار

الهیات فلسفی زمانه خود آورده است، به ویژه اینکه این دیدگاه رقیب جدی برای افلاطونیان و ارسطوییان بوده که خدا را فوق جسم تلقی می‌کردند (کورنگ بهشتی، بینای مطلق، کرباسی‌زاده اصفهانی، ۱۳۹۴، ۹۵ و ۹۶)

از مهم‌ترین فرازهای هستی‌شناسی نوافلاطونی، مساله نسبت علت اولی (احد) با «وجود» است؛ مساله‌ای که بعدها هم در دوره اسلامی و هم در سده‌های میانی غرب مورد مناقشه بسیار قرار گرفته و از زمره غوامض نظام الهیاتی مسیحیت و بویژه الهیات سلبی بشمار می‌رود. پرسشی که در ادوار بعدی بویژه از سوی فیلسوفانی چون ابن سینا مطرح شد، این بود که اگر «علت اولی» برتر از هر چیز و حتی خود «وجود» باشد، آنگاه انتساب او به هستی چگونه امکانپذیر است؟ پاسخ مقدر این بوده که نزد نوافلاطونیان، اتصاف «احد» به وصف «وجود»، در ردیف انتساب سایر صفات به «علت اولی» است که در اساس، از هر نعت و صفتی مبراست:

مبدأ نخستین نزد پروکلوس فوق «وجود» است، زیرا از اولین صادر خود لزوماً برتر است، بنابراین، مبرّی دانستن مبدأ نخستین از هر نوع تعینی - حتی تعیین وجودی - مجوزی است برای الهیات سلبی در دیدگاه پروکلوس. در نتیجه، از منظر وجود شناختی، از آنجا که مبدأ نخستین در مرتبه‌ای فوق «وجود» قرار دارد، به واسطه ساحت وجودی اش، دست یابی به هرگونه معرفت ایجابی از او ناممکن است؛ او نه تنها دارای هیچ وصفی نیست، بلکه هیچ اسمی را نیز نمی‌توان بر او اطلاق کرد، چنانکه پروکلوس در ابتدای رساله فی خیر/المحض (باب ۲۱) می‌نویسد: «العلّة الاولى فوق کل اسم یُسمی به» (رحیمیان، اسکندری، ۱۳۹۱، ۳۶)

بدین ترتیب، پروکلوس در باب پنجم فی خیر/المحض، آدمی را از شناخت مبدأ نخستین ناتوان می‌داند و دلیل این امر را در دو چیز می‌داند: نخست، ساحت وجودی خاص مبدأ نخستین و دوم، ناتوانی زبانی انسان در توصیف خداوند (رحیمیان، اسکندری، ۱۳۹۱، ۳۶) اما سایر مراتب، به جهت نسبتی که با علت نخستین می‌یابند، وصفی از اوصاف را می‌پذیرند، به نحوی که اولین صادر (یا موجود متکوّن)، عقول است و به وصف ذات خویش، ماهیت و به وصف صادر و علت خود (یعنی احد)، حیات و به حسب غایتش، عقل و هر یک از این درجات سه‌گانه، سه عنصر مفروض دارند: متناهی، نامتناهی و آنچه از آن صادر می‌شود و سپس سه‌گانه سه‌گانه‌ها که در رأس آنها سلسله‌های سه‌گانه به ترتیب زیر قرار دارند:

سلسله ایزدان معقول؛

سلسله ایزدان عقلی معقول؛

سلسله ایزدان عقلی

بدین ترتیب و بطور کلی، نزد پروکلوس سلسله موجودات در ساختار صدور موجودات و برحسب نظام علی معلولی از این قرارند:

احد

خدایان یا واحداث

جفت‌های شرکت‌ناپذیر

جفت‌های شرکت‌پذیر

وجود شرکت‌ناپذیر

وجود شرکت‌پذیر

عقل شرکت‌ناپذیر

عقل شرکت‌پذیر

نفس شرکت‌ناپذیر

نفس شرکت‌پذیر

جسم یا قلمرو محسوسات (رِمِس، ۲۰۰۸، ۷۲؛ پروکلوس، ۱۴۰۱، ۱۲۰-۱۳۰)

مثال مورد استفاده پروکلوس برای ترسیم و توجیه سلسلهٔ واحداث (هنادها) که بوسیلهٔ هنادی بالاتر هدایت می‌شوند، «نور» است. به بیان او، انواع و منابع مختلفی برای نور وجود دارند، هم چنانکه نور، عللی گوناگون - اعم از آتش مادی یا نور حاصل از تشعشع اجسام آسمانی - در جهان دارد، اما نورها به لحاظ شدت و ضعف با یکدیگر متفاوتند... یک هناد، منبعی است واحد و متعالی و برتر از همه نظام سلسله‌مراتبی و دارای ویژگی‌های متمایز، و هناد دیگری است در سطوح پایین‌تر و البته قابل دسترس برای شناخت انسانی (رِمِس، ۲۰۰۸، ۷۳).

آنچه از فلوطین (و به روایتی از افلاطون) به ارث رسیده، جدا نمودن دو جنبهٔ هنادی^۱ و مونادیک^۲ در «احد» می‌باشد که اولین جنبه عبارت است از احدیت ذاتی که با هیچ موجودی نسبت ندارد و فراتر از توصیف و فکر و بیان است و دومین جنبه، عبارت است از رتبه‌ای شبیه مقام واحدیت (نزد عرفا) که لحاظ کردن «احد» است با جمیع کمالات و از بسیط الحقیقه‌ای حکایت می‌کند که تمامی اشیاء از آن صدور یافته و بر آن قابل حمل می‌باشند (مورن؛ ویلون؛ ۱۳۷۶، ۵۴).

پروکلوس به تبعیت از یامبلیخوس، این دو جنبه را به عنوان جنبه‌ای مشترک و جنبه‌ای نامشترک برای همهٔ ساحت‌ها و عوالم در نظر می‌گیرد، چنانکه حتی برای ساحت احد نیز هنادها و مونادهایی غالباً سه بخشی لحاظ می‌کند که مصحح و توجیه کننده صدور کثرت از آن بشمار می‌روند. تاثیر این صورت سه بخشی (سه ضربی) بعدها در فرآیندهای دیالکتیکی کلام مسیحی و سپس فلسفه جدید و معاصر کاملاً نمایان است. بنابراین، دغدغه اصلی طرح نظام دیالکتیکی پروکلوس بسط نوعی «علیت سه بخشی» است که پیش از او، یامبلیخوس نیز در نظام فلسفی خویش بکار بسته بود. وجه دیگر - و البته اساسی تر - نظام وجودشناختی پروکلوس، ارجاع و حتی بازگشت مراتب و اعیان و موجودات صادرشده از مبدا به همان مبدا است، بازگشت به مثابه غایت و نهایت صیورورت کائنات در یک فرایند استکمالی. از تفسیر پروکلوس بر تیمائوس افلاطون چنین برمی‌آید که جهان هستی دارای وحدت و الوهیت است و هرچند علوم طبیعت ذاتاً الوهی نیستند، ولی با واسطه با آن ساحت الوهی مرتبطاند و آنچه بوسیلهٔ طبیعت ساخته شده، به نحوی از انحاء وجودی الهی دارد و در نهایت وجود الهی را بازتاب می‌دهد. بدین ترتیب، پروکلوس همچون دیگر نوافلاطونیان می‌پذیرد که جهان اعیان و کائنات نمی‌تواند بدون ارجاع به علل عالی الهی تبیین شود. توضیح اینکه، معلول صادر شده از علت، با وجود اختلاف اساسی با مبدا خویش، تا اندازهٔ زیادی شبیه علت خویش است و این امر در تبیین ربط و نسبت علی - معلولی نظام نوافلاطونی نقش مهمی را ایفا می‌کند. از این رو، سه مرتبه - یا لحظه - بسط و تعین وجودی عبارتند از:

^۱.henadic

^۲.monadic

- ماندن در مبدا؛

- صدور از مبدا؛

- بازگشت به مبدا.

سلسله مراتب صدور نیز به بیانی دیگر اینچنین است:

- واحد؛

- واحداث (هنادها)؛ ایزدانی فوق ذات و درک ناشدنی و منشأ مشیت و عنایت که خیرها به آنان منسوب است؛

- نوس؛ مُدرکات، مُدرکات (وجود) و معقولات (حیات)، معقولات (فکر).

علم النفس

در نظام الهیاتی پروکلوس، موجودات واسطه و میانی (واحداث، هنادها) شامل ارباب انواع، ارواح و فرشتگان، نقش مهمی در ربط و اتصال میان مراتب سه‌گانه نوافلاطونی بر عهده دارند و در اصل، با فرض وجود چنین موجودات میانی است که گویا از شکاف میان مبادی سه‌گانه افلوپینی احد و عقل و نفس کاسته شده و از این طریق، طبیعی است که تغییرات زیادی در نظام الهیاتی این مکتب و حتی متعاقب آن، در پیکره الهیاتی مسیحیت ایجاد گردد. بر همین سیاق، نوعی تکثیر سه‌گانه در مراتب صادره از علت نخستین نیز توسط پروکلوس (و احتمالاً تحت تأثیر یامبلیخوس) ایجاد شد، به گونه‌ای که مثلاً «نفس» که خود از اقنوم «عقل» صادر شده، وحدت اصلی کل نفوس فردی است که به نوبه خود دارای سه طایفه است:

- نفوس الهی (مسیطره و مجرّده و داخل در جهان)؛

- نفوس جنتیه (ملائکه و پریان)؛

- نفوس انسانی (شامل نفوس جزئی که هر یک عالم صغیر است).

بدین ترتیب، نفس که واسطه بین عالم فوق محسوس و عالم محسوس است، دارای سه قلمرو فرعی نفوس الهی، نفوس شیطانی و نفوس انسانی است که در عین کثرت، به اصل واحدی تعلق دارند. ایزدان یونانی در قلمرو نفوس الهی مستقرند و عالم به‌عنوان مجموعه‌ای زنده، توسط نفوس الهی ساخته و هدایت می‌شود و بنابراین، نمی‌تواند شرّ خوانده شود، از آن رو که نمی‌توان شرّ را به الوهیت نسبت داد (مورن؛ ویلون؛ ۱۳۷۶، ۵۵۱).

نفوس غیر الهی می‌توانند به «احد» بازگردند و تحت فیض الهی، مثال زیبایی را ببینند؛ حقیقت حکمت را کسب کنند و از حقیقت خیر بهره گیرند و البته پروکلوس در این طریق، تمسک به برخی مناسک، سحر و جادو و غیبگویی‌ها را نیز لازم می‌داند. از همین عبارات و فقرات می‌توان به التفات جدی پروکلوس به وجه عملی و اخلاقی فلسفه و حتی تفتّن به موضوع پاداش و کیفر اخروی نفس پی برد؛ صورتی از وحدت دین و عرفان و فلسفه محض برای وصول به غایات انسانی:

به اعتقاد بُرقلس (پروکلوس)، نفس در عالم، حرکتی ادواری دارد و هر نفسی را، به طور متناوب و ادواری، صعود و نزولی بی‌وقفه است؛ امکان سعادت ابدی (جدایی کامل نفس از بدن) یا کیفر ابدی (نابودی کامل نفس) پذیرفتنی نیست... برقلس در عروج نفس پس از مرحله عشق (اروس) و مرحله حقیقت که نفس را به ماورای عشق به زیبا رهنمون می‌شود و او را از معرفت پر می‌کند، از مرحله ایمان سخن گفته است که «نوع اعلای شهود» و سکوت عرفانی است در حضور درک نشدنی و بیان نکردنی، از سوی دیگر،

پروکلوس نقش مهمی به جسم (بدن، هیئت) کیهان داده و وحدت الوهی آن را نه تنها معلول بُعد مثالی آن، بلکه ناشی از بُعد جسمانی هم می‌داند و از این رو در نظر وی، هیئت جسمانی در ترکیب کیهان نقشی نظام‌مند دارد و حتی کمال و تمامیت کیهان تا اندازه زیادی مرهون بُعد جسمانی آن است. بدن یا جسم کیهان، شامل همه عناصر است و بنابراین، کمال و نقص را توأمان دارد و در اینجا است که پروکلوس از افلوطین که بر نقش نفس و وجه مثالی کیهان تأکید بیشتری می‌ورزید، فاصله می‌گیرد (رِمِس، ۲۰۰۸، ۸۰).

مساله شر

با لحاظ مبادی دخیل در فرآیند صدور و نحوه پدیدآمدن مراتب موجودات به تقریر نوافلاطونیان، پرسش از ماهیت شر در منظومه فکری نوافلاطونیان که هستی و مراتب آن را تجلیات علت اولی - به مثابه خیر مطلق و بلکه حقیقت غیر قابل توصیف - می‌دانند، اجتناب ناپذیر است. در این زمینه، هم پروکلوس و هم دیگر چهره‌های این مکتب، به تبیینی مرکب از عناصر افلاطونی، فیثاغوری، رواقی و اسطوره‌ای روی آورده اند، هر چند مایه و صبغه افلاطونی آن افزونتر و پررنگ تر از دیگر عناصر پیش گفته است:

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 خیزند. 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، علتی 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 کل (هستنده‌ها) مشارکت دارد و از این رو با عنایت و فاعلیت مطلق الهی قابل جمع است (کوررنگ بهشتی، بینای مطلق، کرباسی زاده، ۱۳۹۳، ۲۷).

در نظام مبتنی بر زوج ترکیبی ماده - صورت و قوه - فعل ارسطو، نازل ترین مرتبه هستی به ماده فاقد تعین (*hyle*، هیولی) تعلق دارد و از آنجا که فاقد هرگونه تعین و فعلیتی است، از دایره هستنده‌ها خارج و در حکم معدوم فرض می‌شود. این تقریر ارسطو از ماده بلا تعین، در فلسفه یونانی ماب و بویژه در الهیات مسیحی دستمایه تبیین و توجیه شر قرار گرفت و برای نمونه، نزد افلوطین و پس از وی آگوستین، منشاء شرور در عالم طبیعت به وجه مادی آن بازمی‌گردد. در اینجا نیز پروکلوس در تصور هیولی از فلوطین جدا شده و دریافت که هیولی نیز از قابلیت قبول صفات و کیفیات برخوردار است و بنابراین، شر محض نیست، زیرا در غیر این صورت، مبدأ ثانویه‌ای در برابر مبدأ خیر پدیدار می‌شود. همچنین ممکن نیست ماده را با خیر بتوان وصف کرد، زیرا ماهیت آن نقص و کاستی است، ولی با این همه، وجود شر برای کمال هستی ضروری است. پروکلوس شر را حرمان و فقدان خیر و امری عدمی و فاقد هرگونه وجود مستقل دانست و با این حال معتقد بود که وجود شر در قیاس با خیر سنجیده می‌شود و در واقع یک جلوه وابسته و انحرافی از خیر حقیقی است. وجود شر امری عارضی، آنهم از عوارض جانبی و معلول فرعی و جانبی خیر است ... در نتیجه شر به یک معنا نتیجه خیر است و در پی آن می‌آید (رِمِس، ۲۰۰۸، ۹۷). شواهد بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد دیدگاه پروکلوس در باب شر با دیدگاه یامبلیخوس در این زمینه از شباهت‌های بسیاری برخوردار است (رِمِس، ۲۰۰۸، ۹۵).

پروکلوس همچنین الوهیت‌های شخصی^۱ را در سطوح عالی‌تر سلسله مراتب متافیزیکی مسلم می‌گیرد (رِمِس، ۲۰۰۸، ۹۵).

¹ personal divinity

طبق طرح پروکلوس، احد خود نامتغیر باقی مانده و قلمرو وجود را فعلیت می‌بخشد و و ذاتش محفوظ است و این نظریه تقریباً حد وسطی است بین خلق از عدم و وحدت وجود حقیقی که فلوپین نیز مدّ نظر داشت. او بر اساس این اصل که فقط شبیه می‌تواند به شبیه برسد معتقد است نفس می‌تواند به احد نائل آید و او نیز مانند اسلاف خویش - فرفورئوس، یامبلیخوس و سوریانوس - یک بدن اثری از نور را که چیزی بین امر مادی و غیرمادی است به نفس نسبت داده که فناپذیر است و با چشمان این بدن اثری نفس قادر است تجلّی خدا در انسان را مشاهده کند و از طریق درجات مختلف فضیلت و به عروج و اتحاد با واحد دست می‌یابد. بر این اساس، پروکلوس سه مرحله کلّی در عروج نفس تشخیص می‌دهد: اروس (عشق)، حقیقت و ایمان. این حقیقت است که نفس را به ماورای عشق و زیبایی رهنمون ساخته و آن را از معرفت نسبت به حقیقت سرشار می‌کند و نیز ایمان عبارت است از سکوتی عرفانی در حضوری درک‌ناشدنی و بیان‌ناشدنی (رِمِس، ۲۰۰۸، ۹۵).

اروس، به مفهوم مسیحی «آگاه» نزدیک می‌شود؛ مفهومی که در سنت مسیحی در ابتدا به خداوند اطلاق شده است و انسان نیز به برکت اینکه چنین عشق و محبتی در اصل از آن خداست، از آن بهره‌مند می‌شود و آن را برای خداوند و دیگری بکار می‌گیرد (بینای مطلق، سعید؛ سبزواری، ۱۳۹۶، ۴۰).

برپایه تعریف افلاطونی، «اروس» میل و خواستی است از روی ضعف و کاستی بمنظور دستیابی به غنا و کمال و همیشه مایل به مافوق خود است. اما نزد نوافلاطونیان دوره متأخر، نقش اروس تغییر یافته است، بدینصورت که دیگر اروس صرفاً میل مادون به مافوق و تنها کشش و خواستی از سر ضعف بسوی کمال نیست، بلکه پیش از این، توجه و نظر مافوق به مادون و کامل به ناقص است. بدین ترتیب، «زیبایی» در جایگاه اقنوم دوم از اقانیم سه‌گانه نوافلاطونی قرار می‌گیرد؛ اقنومی که با نام «عقل» یا «وجود» شناخته شده است. پس «زیبایی» با «عقل» و به بیانی دیگر با «وجود» قرین و همبود است، از آن رو که «عقل» یا «وجود» صادر نخستین و «زیبایی» نیز با آن‌ها همبود است (بینای مطلق، سعید؛ سبزواری، ۱۳۹۶، ۴۷).

اما پرسش اصلی همچنان پابرجاست و آن اینکه نسبت الهیات ساخته پرداخته پروکلوس با نظام هستی‌شناختی - الهیاتی افلاطون چیست و چه تغییراتی را به خود دیده است؟ پاسخ اجمالی همان است که در آغاز بدان اشاره شد، یعنی افزودن مجموعه‌ای از مراتب و وسائط به مثابه حلقه‌های پیوند میان دو قلمرو الوهیت سرمدی و اشیاء فناپذیر:

پروکلوس توجیه تفسیر الهیاتی‌اش از افلاطون را بر سه گام استوار می‌کند. در گام نخست، تصویری از الهیات به مثابه دانش اقانیم و مبادی نخستین هستی به نحو عام، و دانش مربوط به یک متعال (خدا) و یکان‌های الهی (خدایان) به نحو خاص ارائه می‌دهد و افلاطون را کسی معرفی می‌کند که موضوع راستین الهیات را تعیین کرده است. دو گام بعدی به نحوی تبیین و اثبات ادعای طرح شده در گام نخست‌اند. پروکلوس در گام دوم، با طرح ایده انواع گفتمان‌های الهیاتی کوشید هم وحدت موضوعی محاورات افلاطون را نشان دهد و هم سازگاری الهیات دینی - اسطوره‌ای با الهیات افلاطونی و استمرار اولی در دومی را تبیین کند. وی در گام سوم، که می‌توان آن را اساسی‌ترین گام در تفسیر الهیاتی افلاطون دانست، نشان داد که کل دانش سیستماتیک الهیات از محاوره پارمنیدیس قابل استخراج است. در حقیقت، پارمنیدیس افلاطون

گویی همان چهارچوب اساسی برای جمع و تألیف و نیز تأویل و رمزگشایی کل سنت الهیات یونانی را ارائه می‌دهد (کورنگ بهشتی، بینای مطلق، کرباسی‌زاده اصفهانی، ۱۳۹۴، ۱۰۷).

در تلاش تفسیری- فلسفی پروکلوس، صرف‌نظر از هماهنگی یا ناهماهنگی آن با افلاطون، ایده‌هایی مطرح می‌شوند که به خودی خود، هم به لحاظ تاریخی و هم به لحاظ فلسفی مهم‌اند: ایده تمایز میان الهیات علمی در مقام تعلیم و تبیین و الهیات در مقام سیر و سلوک معنوی نفس به سوی مبدأ؛ ایده انواع زبان‌ها یا گفتمان‌های الهیاتی و نسبت آنها با یکدیگر به‌ویژه نسبت بیان الهامی و بیان مفهومی- فلسفی و سرانجام، ایده تلاش برای تدوین الهیات با تکیه بر مفاهیم مجرد و خردپذیر و علمی ساختن آن. الهیات افلاطون دانشی است که از احد (خدا)، یکان‌های الهی (خدایان)، نحوه صدور و ویژگی‌های آنها و ربط دیگر اقانیم و موجودات با آنها بحث می‌کند. به عقیده پروکلوس، این دانش مقدم بر نظریه مثل عقلی است. به عبارت دیگر، الهیات - همچون نوعی هندولوژی - از انتولوژی که از مرتبه‌ای از مثل آغاز می‌شود، برتر است و بنیاد آن به شمار می‌رود (کورنگ بهشتی، بینای مطلق، کرباسی‌زاده اصفهانی، ۱۳۹۴، ۹۷).

وی با استفاده از این چهارچوب مابعدالطبیعی، به توسعه نوعی الهیات عملی دست زد و به عبارتی، اصناف منظم و ویژگی‌های طبقات مختلف ایزدان را تشریح کرد. این نظریه در واقع توسعه نظریه فلوپین بود، به نحوی که همچون افلوپین سه اقنوم اصلی احد، عقل، نفس را پذیرفت، اما مانند سلف خود یامبلیخوس، میان احد و عقل تمایزات بسیاری ایجاد کرد و به واسطه‌هایی با عناوین زیر قائل شد:

۱. موجودات عقلانی که متعلق شهود عقلانی اند؛^۱

۲. متعلقات عقل یا معقولات^۲؛

۳. آنچه هم تعقل کرده و هم معقول واقع شده (عاقل و معقول)^۳.

این سه سطح از عقول با سه سطح هستی‌شناختی وجود، حیات و عقل متناظرند که پیشتر در افلوپین و فرفوربوس هم مطرح بوده است. به تناسب نزدیک یا دور بودن از مبدا و برخورداری از وحدت، شباهت به مبدا نیز معنا می‌یابد و مفاهیمی چون خیر و زیبایی را به درجات می‌توان بدانها اطلاق کرد:

چگونگی قرار گرفتن موجودات در جهان‌بینی پروکلوس بر اساس سه معیار وحدت، علیت و زمان بیان می‌شود. براساس معیار وحدت در سلسله موجودات، هر موجودی به میزان برخورداری از وحدت دارای حسن است و آنکه وحدتش بیشتر است، شباهت بیشتری نیز به واحد دارد و در نتیجه به آن نزدیک‌تر است. بنابراین، ما با دو اصل روبرو هستیم که یکی معلول دیگری است:

۱. هر موجودی دارای وحدت بیشتری باشد، دارای شباهت بیشتری با واحد است.

۲. هر موجودی که به واحد شبیه‌تر باشد به آن نزدیک‌تر است (رحیمیان، اسکندری، ۱۳۹۲، ۲۳)

این سه سطح، ساختارهای ذاتی و درونی سطوح متوالی وجودند و ارتباطات و تعاملات بین این سه، ناشی از وحدت و یگانگی ساختار بنیادی همه علل اولیه با معلولات آنها به نحو رابطه حلولی^۴ است.

^۱ intelligible beings

^۲ intellectual beings

^۳ intelligible & intellectual beings

^۴ immanence

پروکلوس به این تفسیر از نظام اقاانیم، بسطی به اصطلاح پساافلوپینی نیز می‌افزاید. این بسط، که به پیروی از دادز می‌توان آن را «قانون پیوستگی» نامید، عبارت از این است که صدور موجودات باید پیوسته و متصل باشد و هیچ خللی در میان نباشد. پروکلوس در اینجا، صرفاً به نتیجه مستقیم این قانون اشاره می‌کند؛ یعنی قول به کثرات عرضی متناسب و هم‌سنخ با هر یک از اقاانیم، زیرا هر اقنوم در مقام یک موناد، یعنی در مقام وحدتی که وحدت‌بخش کثرات معینی است و آنها را ذیل وحدت خود گرد می‌آورد و مدبر کثرتی هم‌مرتبه با خود است (کورنگ بهشتی، بینیای مطلق، کرباسی‌زاده اصفهانی، ۱۳۹۴، ۹۶)

پروکلوس از این سه‌گانه برای حل مشکلات نوافلاطونیان در مساله چگونگی صدور کثرات بهره گرفت، زیرا پرسش اصلی این بود که «احد» چگونه می‌تواند به رغم وحدت صرف، علت همه کثرات خوانده شود؟ و چگونه در حالیکه کثرات از او پدید آمده‌اند، او همچنان بسیط و شرکت‌ناپذیر باقی می‌ماند؟ پاسخ پروکلوس این است که موجودات واسطه‌ای هستند که در امر صدور مشارکت می‌کنند و به نظر می‌رسد این نظریه از تعبیر معروف یامبلیخوس نشأت گرفته باشد که «هر علت ایجاد، ابتدا وجود را در اشیای مانند خود و سپس در غیرمانند خود ایجاد می‌کند». بدین ترتیب، می‌توان گفت آثار یامبلیخوس بنیادی را فراهم ساخت که پروکلوس آن را شرح و تفصیل داد و شالوده‌ای بنیان نهاد که از آئین‌ها و مناسک مذهبی و اسطوره سرشار بود (اسمیت، ۲۰۰۱، ۸۵) در این زمینه گفته شده که پروکلوس به شدت از آیین‌های کلدانی و ارفه‌ای تأثیر پذیرفته، به سحر و جادو پرداخته و سرودهای روحانی را نوشته و معابد کلدانی را درک و آموزه‌های آنان را تفسیر کرده است (اسمیت، ۲۰۰۱، ۸۶) و همچون یامبلیخوس - و برخلاف فلوپین و فرفوربوس که تأثیر سحر را خارج از جهان فیزیکی رد کرده بودند - تأثیر آن را در جهان‌های بالاتر پذیرفت... لذا در نظر وی، «احد» به نحو علی بر تمام نظام هستی و حتی کوچکترین کائنات فاقد عقل و نفس نیز گسترده شده و مؤثر است (اسمیت، ۲۰۰۱، ۸۶-۸۸).

سرانجام اینکه پروکلوس نیز به پیروی از افلوپین، مبدأ نخستین را فوق وجود می‌داند، اما تفاوت پروکلوس و افلوپین در آن است که در نظام فلسفی پروکلوس، از آنجا که وجود به عنوان صادر اول معرفی گردیده، بنابراین، لزوماً مبدأ نخستین فوق وجود است؛ زیرا باید از اولین مخلوق خود برتر باشد (رحیمیان؛ اسکندری، ۱۳۹۲، ۴۸).

مؤلفه‌های نظام فلسفی داماسکیوس

داماسکیوس^۱ (حدود ۵۳۸/۵۵۰-۴۶۲م) فیلسوف نوافلاطونی و آخرین رییس آکادمی افلاطون، پیش از بسته شدن آنها به دستور امپراطور ژوستین (یوستینیان) در ۵۲۹م است که احتمالاً در دمشق به دنیا آمده (آئودی، ۲۰۰۱، ۷۷۱) و به همین سبب نام او نیز به این محل منتسب شده است. از جزئیات زندگی وی اطلاعات چندانی در دست نیست و آگاهی ما از زندگانی او، بیشتر مدیون گزارش‌های فوتیوس - مورخ و سراسقف کلیسای ارتدوکس شرقی در قرن نهم - و همچنین دانشنامه موسوم به «سودا» متعلق به قرن دهم میلادی است. او در اسکندریه تعلیم دید و عمدتاً خطابه آموخت، اما کمی قبل از مرگ پروکلوس (۴۸۵م) به آتن رفت و در آنجا استاد خطابه شد، ولی با حضور در جلسات فلسفی ایزیدوروس^۲ در ۴۹۱م به فلسفه روی آورد و به اسکندریه بازگشت و در آنجا

^۱ به عربی: دمسقیوس (Δαμάσκιος) Damascius

^۲ Isidorus

در درسگفتارهای آمونیاک هر میاس شرکت نمود. در اسکندریه بود که از طریق مجمع آیدزیا - مادر آمونیوس هر میاس - و شخص گمنام و گوشه نشینی به نام ساراپیون با امور معنوی و عرفانی نیز آشنائی یافت. او مجدداً به آتن برگشت و از ۵۱۰ م به بعد رییس آکادمی افلاطون شد و مسئولیت احیای معنوی و مادی آن را به عهده گرفت، تا اینکه در ۵۲۹ م به دستور یوستینیان (ژوستی نین) امپراطور، مدرسه فوق تعطیل شد و به ناچار مکتب نوافلاطونی برای مدت نسبتاً طولانی بجای آتن در اسکندریه به فعالیت خود ادامه داد؛ همانجائی که کسانی چون افلوپین در آنجا تحصیل کرد و با توجه به موقعیت خاصی که آن شهر برخوردار بود، زمینه تلاقی آئین‌ها و سنت‌های مختلف شرق و غرب برای شکل‌گیری و حتی استمرار مدرسه نوافلاطونی کاملاً فراهم شد. از قرار معلوم، مکتب یاد شده حیات مستمر و درازمدتی در آن سرزمین داشته است، هرچند که اطلاعات ما در این باره نقایص و کاستی‌هایی دارد، اما به نظر می‌رسد به رغم تعطیل شدن حوزه فلسفی آتن در اوایل قرن ششم، مکتب و مدرسه نوافلاطونی در قرن پنجم در مناطق دیگری از شهرت قابل توجهی برخوردار شد و حتی تا قرن هفتم نیز همچنان فعال بوده است و البته باید توجه داشت که با وجود ارتباط و تعامل میان حوزه‌های فلسفی اسکندریه و آتن، در عین حال وجوه تمایز مهمی میان آنها قابل تشخیص است که باید بر آن تأکید شود:

نخست اینکه، اسکندرانی‌ها نسبت به آتنی‌ها اقبال کمتری نسبت به تفکرات مابعدالطبیعی داشتند و البته شهرت آنها غالباً به دلیل تفسیرهایی بود که بر آثار ارسطو داشتند.

دوم اینکه، اسکندرانی‌ها از تفکرات و آیین‌های شرک کمتر استقبال می‌کردند و تا آن زمان غالباً در شمار مسیحیان درآمده بودند که برای نمونه می‌توان از مفسر و منتقد مشهور ارسطو، یحیای فیلوبونسی^۱ نام برد.

برابر گزارش آگاتیاس - مورخ یونانی قرن ششم - در اوایل ۵۳۱م. داماسکیوس به همراه شش فیلسوف دیگر - از جمله استادش ایزیدوروس و شاگرد نامدارش سیمپلیکیوس، اوراسیوس و پرسین که همگی از چهره‌های شاخص فلسفی عصر بشمار می‌رفتند - به امپراطوری پارس و دربار خسرو اول (انوشیروان) در تیسفون عزیمت کردند، اما پس از مدت کوتاهی در ۵۳۳م به رغم وجود صلح و آزادی و امنیت کافی برای فعالیت فلسفی در آن قلمرو، به آتن بازگشتند.

به جهت اهمیت این سفر که در واقع نه یک سیاحت و گردش عادی، بلکه به منزله یکی از مقاطع و نقاط کانونی تلاقی سنت‌های فلسفی و فرهنگی شرق و غرب در دنیای باستان بشمار می‌رود و نیز درباره انگیزه‌ها، حکایت‌ها و رویدادها، نتایج و پیامدهای آن، تحلیل‌های مختلفی صورت گرفته و در آنجا که مدارک و مستندات کافی در اختیار نبوده، به مدد قوه حدس و گمان، مطالبی از سوی مورخان و نویسندگان ادبی مطرح شده است، از جمله در *شاهنامه* فردوسی یا *دیوان نظامی گنجوی* بخش مهمی به همین رویداد اختصاص یافته است. از زمره مهم‌ترین مداخل این رویداد عبارتند از: استقبال شخص خسرو انوشیروان و آگاهی وی از فلسفه‌های افلاطون و ارسطو؛ دستور وی برای ترجمه متون و آثار یونانی به زبان فارسی؛ تاثیر این سفر و حتی نقش شخص داماسکیوس در انعقاد معاهده صلح میان انوشیروان و ژوستی نین، امپراتور روم. چرایی و چگونگی استقرار این فیلسوفان در شهر مرزی حران و موقعیت خاص این شهر در ترابط سنت‌های دینی و آئینی شرق و غرب - بویژه مزدائیسیم و هرمیتیسیم - و نکات و موضوعاتی دیگر، هر یک می‌تواند سرفصل پژوهشی مستقل را شکل دهد. داماسکیوس اواخر عمر خود را احتمالاً در شهر «حمص» در غرب سوریه و در ۱۶۰ کیلومتری دمشق - گذراند و در همانجا نیز وفات کرد.

¹ John Philoponus

از استادان او می‌توان به ایزیدوروس - که داماسکیوس بعدها زندگینامه وی را نگاشت و در سفرهای متعددی همچون عزیمت به آتن او را همراهی کرد - و آمونیاس هرمیاس - رییس مدرسه اسکندریه در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم - اشاره کرد. (اسمیت، ۲۰۰۱، ۱۰۷) علاوه بر این، او بسیار تحت تأثیر افکار و آراء مدرسه آتن به ویژه آراء پروکلوُس، سوریانوس و یامبلیخوس قرار داشت که به نوعی در نضج افکار وی نقش به سزایی ایفا کردند (دیلون، ۱۹۹۸، ۱۰۷). با این حال، به رغم موافقت با پروکلوُس در مسائل مهم فلسفی همچون مبادی عالم و ماهیت و افعال نفس، وی غالباً موضع یامبلیخوس را در این زمینه‌ها ترجیح می‌داد (دیلون، ۱۹۹۸، ۱۰۷). از شاگردان مشهور وی نیز می‌توان به سیمپلیکیوس - شارح مشهور آثار ارسطو که به نبوغ و دانش استادش در تدریس گواهی داده - و نیز المپیدوروس - مترجم و شارح برخی محاورات افلاطون - اشاره کرد (دیلون، ۱۹۹۸، ۱۰۷).

از زمره مقاطع مهم در زندگی داماسکیوس - و بلکه کل تاریخ فلسفه و مسیحیت کلاسیک - موقعیت سنتی فلسفه و آموزه‌های غیر دینی یونانی مآب از یک سو و موقعیت رو به گسترش و تثبیت شده مسیحیت در قلمرو امپراتوری بویژه پس از اقدامات کنستانتین و رسمیت یافتن این دین در مناطق مختلف تحت تسلط و نفوذ امپراتوری از سوی دیگر است. تقابل این دو سنت فلسفی و دینی از همان آغاز انتشار مسیحیت در گوشه و کنار دنیای باستان به اشکال مختلف ظهور کرد و از جمله، در اواسط قرن پنجم و در شهر اسکندریه نیز به شدت بالا گرفت و به نحوی بر زندگی داماسکیوس نیز تأثیر گذارد و احتمالاً سبب بازگشت وی به آتن گردید. به نظر می‌رسد آتن در آن مقطع تاریخی هم به لحاظ پیشینه سنت‌ها و مکاتب مختلف فلسفی و هم به جهت وجود چهره‌های شاخص علمی، همچنان برای فعالیت مدارس و حلقه‌های نوافلاطونی مناسب ترین مکان به شمار می‌آمده، بگونه‌ای که داماسکیوس در حدود سال ۵۲۰ عهده دار ریاست مدرسه آتن گردید و تا زمان تعطیلی مدارس به دستور ژوستی نین در سال ۵۲۹ در این سمت باقی ماند.

آثار

از داماسکیوس آثار اندکی باقی مانده که از این مقدار نیز اغلب وضعیت مطلوبی ندارند. هیچ شرحی از او درباره ارسطو باقی نمانده، اما سیمپلیکیوس در شرح خود بر فیزیک ارسطو، نقل قول‌های فراوانی از رساله او با عنوان درباره عدد، مکان و زمان^۱ آورده است. شرح او بر افلاطون بهتر از بقیه آثارش باقی مانده، اما باقیمانده شرح فایدون و فیلبوس به شکل یادداشت‌های شاگردانش در دست است. تنها آثار باقیمانده از او عبارتند از: مسائل و راه‌حل‌ها در باب مبادی اولیه^۲ - یا درباره مبادی اولیه - و شرح بر محاورات پارمنیدس، فیدون و فیلبوس افلاطون^۳. در این دو اثر اخیر می‌توان به کیفیت تفلسف او پی برد. او در پایان یک سنت طولانی فلسفی جای دارد و ترکیب هوشمندانه و ظریفی از شرح و بسط آن سنت و تحلیل نقادانه آن را به نمایش می‌گذارد. او همه غوامض مابعدالطبیعی سوریانوس و پروکلوُس و یامبلیخوس را می‌پذیرد و در موضعی به یامبلیخوس تمایل می‌یابد و در مخالفت با تمایلات شدید آن دو به الهیات التقاطی^۴، به سروش‌های کلدانی^۵ و الهیات اورفه‌ای^۶ تمسک می‌جوید. اما در عین حال، همه اصول اساسی مکتب نوافلاطونی را در محک دیالکتیک قرار می‌دهد (دیلون، ۱۹۹۸، ۱۰۷). یحیی فیلوپونسی - فیلسوف نوافلاطونی قرن ششم -

¹ On Number, Space and Time

² Problems and Solutions on First Principles

³ Commentary on Plato's Parmenides

⁴ syncretistic theology

⁵ Chaldaean Oracles

⁶ Orphic Theology

به رساله‌ای از داماسکیوس درباره اخترشناسی و فوتیوس - اسقف اعظم قسطنطنیه در قرن نهم - به رسائلی از وی در زمینه امور غیر طبیعی اشاره کرده اند، اما اثر دیگری که در عین حال بیش از بقیه آثار وی شهرت یافته با عنوان *تاریخ فلسفه* است که در واقع همان زندگینامه استادش ایزیدوروس است، اما وی در این اثر عمدتاً به نقد افکار اصحاب آکادمی در نقل و تفسیر آراء افلاطون و کوشش در جهت اصلاح تلقی نوافلاطونیان در بازخوانی اندیشه‌های فیثاغورس و افلاطون پرداخته است. بر این اساس، اولین اثر مهم او با عنوان درباره مبادی اولیه - در ترجمه فرانسوی: *Traité des premiers principes* در سه جلد توسط لیندرت وسترنیک^۱ و جوزف کومبس^۲ بین سال‌های ۱۹۸۶-۱۹۹۱م همراه با برخی یادداشت‌ها در پاریس به چاپ رسیده است (دیلون، ۱۹۹۸، ۷۷۲). در این کتاب چند موضوع اصلی بررسی شده‌اند:

۱. طبیعت مبدأ اولیه که داماسکیوس یک مبدأ مطلق غیرقابل توصیف^۳ مقدم بر حالت احد^۴ را بررسی می‌کند و تناقضات ناشی از فرض مبدأ بسیط و متعالی و منبع همه خلقت و همه کثرات را تحلیل می‌نماید.
۲. تحلیل اجزای قلمرو هنادها، سه گانه احد - کثرت^۵، کثرت - احد^۶، و امر وحدت یافته که در واقع وحدت دوتاست.
۳. بحث محوری متافیزیک نوافلاطونی یعنی فرآیند سه گانه صدور^۷، بازگشت^۸ و درنهایت، مثل افلاطون که در شرح خود بر پارمنیدس معتقد است طبیعت نفس اساساً امری است واسطگی^۹ که موضوع تغییر قرار می‌گیرد (دیلون، ۱۹۹۸، ۷۷۱-۷۷۲). یگر شروح او بر محاورات افلاطون شامل شروحی است بر *فیلوس*، *فایدون*، *آلکیبیادس* و *تیمائوس*. همچنین شروحی بر آثار ارسطو شامل *مقولات*، *درباره آسمان* و کتاب اول *درباره کائنات* جو (آئودی، ۲۰۰۱).

هستی‌شناختی

نظام فلسفی داماسکیوس مشتمل بر فصول و عناوین متداول آثار فلسفی نظیر منطق، مابعدالطبیعه، طبیعیات و اخلاق نیست، بلکه باید آنرا بیشتر تفصیل نظام مدرسی - نوافلاطونی پروکلوس و عرضه کثرت فزاینده‌ای از اعیان مابعدالطبیعی دانست (آئودی، ۲۰۰۱). بدین ترتیب، درواقع وی تلاش خاصی برای ایجاد نظام فلسفی جدیدی به عمل نیاورد و بیشتر به نقد آرای اسلاف خود پرداخت و از آنجا که نظام فکری او بیشتر مسئله‌محور^{۱۰} بود، بعضاً نقدهای جدی و مهمی به برخی موضوعات فلسفی گذشتگان خود وارد ساخت و کوشش کرد با طرح پرسش‌ها و جستارهایی جدیدتر، شکوک موضوع مورد بحث را آشکارتر کرده و راه‌حل‌های جدیدی ارائه نماید. او به خصوص در مسئله مبادی (آرخای) به شدت آراء دیگر فیلسوفان را مورد تحلیل انتقادی قرار داد (کریگ، ۱۹۹۸). هرچند هدف او از نقد دیدگاه‌ها، نه تخریب نظام‌های فلسفی گذشته، بلکه بیشتر نشان دادن کاستی‌ها و نابسندگی‌های آن نظام‌ها بوده است (کریگ، ۱۹۹۸). نکته جالب توجه در مورد او این است که به رغم شکوک و انتقادات بسیاری که بر اسلاف خود وارد کرد، اما هیچ‌گاه

¹ Leendert Westerink

² Joseph Combès

³ absolutely ineffable principle

⁴ One

⁵ Monad

⁶ Indefinite Dyad

⁷ procession

⁸ return

⁹ median entity

¹⁰ aporetic

در ورطهٔ شکاکیت گرفتار نشد، زیرا بر این باور بود که به رغم وجود مسائل و ابهاماتی چند در نظام‌های فلسفی، این نظام‌ها باید از استحکام لازم برخوردار بوده و شکننده نباشند، همانطور که در مورد برخی سنت‌های اساطیری و مناسک مذهبی اینگونه است (کریگ، ۱۹۹۸، ۶۲۳).

داماسکیوس بیش از دیگر فیلسوفان نوافلاطونی از طبیعت متزلزل مباحث عقلی که پرسش‌ها و مسائلی فراتر از تجربهٔ هر روزهٔ زندگی را برمی‌انگیزد، پرده برداشت و سعی کرد کرانه‌های عقلانیت را نشان دهد و نیز در مورد آنچه که قابل بیان نیست سخن بگوید. برای نمونه، در مورد مبدأ اولیه می‌گوید فقط باید از دلالت‌ها و تمثیلاتی مناسب با واقعیت‌های الهی استفاده کرد. تاکید داماسکیوس بر محدودیت عقل و از این رو، تاکید بر سکوت و جهل متعالی^۱، فلسفه وی را در نسبت نزدیکی با فلسفه‌های شرقی به ویژه آموزه‌های شرق آسیا (بودایی، دائویی و کنفوسیوسی) قرار می‌دهد (مورتلی، ۱۹۸۶، ۱۱۹). آثار او به انحای مختلف، تحلیل انتقادی موضع پروکلوس است که از نظر او بسیار با ساختار نظام‌مند و منسجم منطقی سروکار داشت. او پرسش‌هایی را دربارهٔ وحدت و کثرت، صدور^۲ و بازگشت^۳، مبادی (اقانیم) سه‌گانه و مفاهیمی از قبیل اراده و مشیت را مطرح ساخته و به بوتهٔ نقد می‌کشد (مورتلی، ۱۹۸۶، ۶۲۲). همچنین گفتنی است داماسکیوس شارح مستقیم آثار فیلسوفان متقدم - مانند افلاطون و ارسطو - نیست، بلکه در واقع شارح شروح دیگران است؛ یعنی شرح داماسکیوس بر اثری از افلاطون، در واقع شرحی است بر شرح دیگران و البته اغلب این شروح، ناظر به شرح‌های پروکلوس بر آثار افلاطون است.

داماسکیوس مهم‌ترین تحلیل‌های نقادانهٔ خود بر سنت فلسفی گذشتهٔ یونانی را که بیشتر بر محور بحث مبدأ و اصل هستی است، در رسالهٔ مستقلی با عنوان دربارهٔ مبادی / اولیه^۴ نگاشته و مشتمل بر تأملات فلسفی بدیعی است در باب علل اولیهٔ همهٔ اشیاء (مورتلی، ۱۹۸۶، ۶۲۲). در ابتدای این رساله وی این پرسش را مطرح می‌کند که آیا مبدأ نخستین خود مفارق از صور کلی است یا نه؛ صوری که او خود مبدأ آن است؟ و اگر مفارق است، چگونه همچنان از مقام مبدأ برخوردار است؟ و در صورت مفارق بودن، تعبیر «همه چیز» کاذب خواهد بود، زیرا دست کم یک چیز، مبدأ را در بر نمی‌گیرد (اپسومر، ۲۰۱۴، ۱۵۰۳). اگر خارج از کل است، چطور می‌توانیم بفهمیم که کل از آن ناشی شده است؟ همچنین، اگر مبدأ در کل و در کنار دیگر چیزها باشد، آنگاه این کل، علتی درونی خواهد داشت و از این نظر به دور یا تسلسل می‌انجامد؛ چراکه یا خود، علت خود است و یا سلسله‌ای بی‌نهایت از علت‌ها شکل می‌گیرد و نیز، اگر مبدأ در کنار دیگر چیزها و در کل باشد، آنگاه برای هر چیز که متعلق به این کل باشد، می‌توان گفت یا مبدأ است یا از مبدأ نشأت گرفته و در هر دو صورت به موضوع مبدأ می‌رسد. حال دوباره می‌توان پرسید که مبدأ درون کل است یا ورای آن و پرسش اولیه به تسلسل می‌انجامد (اپسومر، ۲۰۱۴، ۱۵۰۳). لذا به نظر می‌رسد مبدأ اولیه هنوز نه مبدأ است نه علت و نه با هیچ مقولهٔ دیگری که برای تبیین رابطهٔ بین موجودات به کار می‌رود متناسب نیست. او یک «هیچ» غیرقابل توصیف است که ما در ورای یک کل مفروض می‌گیریم. این غیرقابل توصیف، حتی ورای احد^۵ یعنی مبدأ اولیهٔ همهٔ اشیاء قرار دارد (کریگ، ۱۹۹۸، ۶۲۳). استدلال‌های

¹ hyperignorance

² procession

³ return

⁴ *De principiis; On the First Principles*

⁵ One

داماسکیوس نه فقط معطوف به بحث از سرشت هستی و واقعیت است، بلکه تا حد زیادی نظر به توانایی‌های عقلی ما نیز دارد (کریگ، ۱۹۹۸، ۶۲۳).

او بر این اساس، به نقد بساطت «احد»^۱ در سنت افلوپین می‌پردازد و تلقی بساطت مطلق احد به‌عنوان وجه پارادایمی او را نادرست دانسته، از آن رو که دیگر خصلت‌های ذاتی او را تباه خواهد ساخت، یعنی تصور احد به‌عنوان کل، باعث ایجاد شکاف عظیمی بین او و کثرات و لذا عدم تبیین صحیح خلقت کثرات از او خواهد شد، اما اگر احد را یگانه - کل اولیه^۲ - که مقدم بر همه کثرات و عوارض و محیط بر آنهاست برشماریم، این شکاف به نحو قابل توجهی از بین خواهد رفت (ریس، ۲۰۰۸، ۶۲-۶۳، ۱۶۳). بنابراین، «احد» نه وحدت مطلق، بلکه شاید هر چیزی^۳ در وحدت بنیادی^۴ است و به‌عنوان یک احد فراگیر می‌تواند بهتر به هر چیزی که احاطه کرده نزدیکتر شود به جای اینکه از هر چیزی سلب گردد (ریس، ۲۰۰۸، ۱۶۳). او از این رو چنین دیدگاهی را مطرح و نقد می‌کند که معتقد است تمایزات و اختلافات در نسبت با وحدت و یگانگی نباید نادیده گرفته شوند، بلکه باید در وحدت مغلوب شده و از آن جعل گردند، و این همان انقباض یا ساده‌سازی همه اندیشه‌ها در یک اندیشه واحد است، و لذا این راه حل خود را با عنوان «ذوب و انحلال تمایزات در یکدیگر» معرفی می‌کند (ریس، ۲۰۰۸، ۱۶۳).

داماسکیوس از جنبه‌های دیگر هم به چنین وحدتی نزدیک می‌شود و آن از طریق استنتاج محدودیت عقل است، چراکه مسئله محدودیت عقل در داماسکیوس صرفاً به این وجه سلبی محدود نمی‌شود، بلکه مقدمه‌ای برای آموزه‌هایی مهم تر است. از نظر او اگر هدف فلسفه نفوذ به خود هستی و به چنگ آوردن هستی است و اگر هستی از دسترس عقل بیرون است و در عین حال، عقل ابزاری بی‌فایده نیست، بنابراین کار عقل اشاره به پاسخ‌ها است یا رهنمون شدن به جایی که می‌توان پاسخ را یافت، زیرا عقل استدلالی با گزاره‌ها سر و کار دارد، در حالیکه پاسخ باید چیزی غیرزبانی باشد. در این صورت عقل مصباحی است برای رسیدن به این هستی برین. داماسکیوس بر این مبنا نتیجه می‌گیرد که تفاوت فیثاغورس، افلاطون، آموزه‌های اورف‌های، سروش‌های کلدانی و ادیان مصری تفاوتی ظاهری است؛ تفاوت آنها در این است که هر کدام مجموعه‌ای متفاوت از اصطلاحات تخصصی را به کار می‌برد. اما این واژگان فنی پاسخ‌های نهایی نیستند، بلکه اشاره‌هایی برای یافتن پاسخ‌های اصلی‌اند. از این رو همه آنها، به رغم اختلاف واژگانی در واقع یک چیز می‌گویند و به عبارت دقیق‌تر، به پاسخی واحد اشاره می‌کنند. از منظر داماسکیوس، یگانگی و هماهنگی این مکاتب به ظاهر مخالف از طریق تاویل متون و آموزه‌ها روشن می‌شوند.

بدین شیوه داماسکیوس راه شناخت و رسیدن به این هستی معقول را نشان می‌دهد و در عین تأکید بر محدودیت عقل، خواهان کنار گذاشتن عقل نیست، بلکه تا جایی که یارای عقل است، باید از آن بهره برد. از طرف دیگر، وی به محو تمایزات در یک نظریه کلی اذعان کرده است. اکنون وی «زندگی فلسفی» و نیل به مراتب وجودی والا را از دو جهت مکمل هم قرار می‌دهد: نخست، باید توانایی‌ها و محدودیت‌های عقل استدلالی را به صورت دقیق مورد بررسی قرار داد و آن را شناخت؛ و سپس، لازم است تا از رهگذر تکامل و بسط بینش‌های^۵ عقلی که با کسب فضایل یکسان است، به شناخت چنین جهان معقولی نائل شد. از این رو داماسکیوس دو نگرش و گرایش عمده نوافلاطونی را با هم هماهنگ می‌کند: نخست، نگرش و گرایشی که بر اهمیت عقل فلسفی تأکید می‌کند؛

¹ One

² primarily One - All

³ everything

⁴ profound unity

⁵ insights

و دیگری که بر سلوک مذهبی برای تهذیب نفس تاکید می‌کند. به تعبیری روشن‌تر، برای شناخت حقیقی به غیر از عقل، به سلوک روحی هم نیازمندیم که این جنبه‌های عقلانی در شروح وی بر رساله‌ها و درباره مبادی/ولیه مورد بحث قرار گرفته است. بحث از سیر و سلوک نفسانی و کسب فضیلت که دومین جنبه از پیش‌شرط‌های شناخت حقیقت است، در دیگر آثار وی و به ویژه زندگی ایزیدوروس بسط داده شده است.

بدین ترتیب، «احد» در نظر وی به صورتی غیر قابل توصیف و ورای هرگونه نسبت منطقی و عقلی قرار می‌گیرد و از اینرو، راه برای نوعی الهیات سلبی و تنزیهی هموار می‌شود. وی پروکلوس را از جهت توصیف ناقص و حتی تناقض آمیز احد مورد نقد قرار داده و معتقد است وی احد را در عین یگانگی و وحدت، به وصف دو گانه و کثرت توصیف کرده و امر متناهی را در درون نامتناهی قرار داده است. با وجود تمایل داماسکیوس به سنت‌های غیر دینی و باورهای اسطوره‌ای یونان و اقبال او به منابع مشرقی همچون سروش‌های کلدانی، در عین حال نمی‌توان اندیشه هستی‌شناسانه و مابعدالطبیعی وی را کاملاً مستقل از اسلاف نوافلاطونی اش دانست، بگونه‌ای که در بسیاری از فقرات و مداخل اندیشه او، رد پای تاسوعات افلوطین و اصول/الهیات پروکلوس آشکار است.

علم النفس و حکمت عملی

کتاب زندگی ایزیدوروس همان اندازه که زندگی‌نامه است، به همان اندازه کتابی آموزشی است و بیان نوعی نظام اخلاقی در قالب زندگی‌نامه معمول در بین نوافلاطونیان است که در آن فضیلت‌مندی و سعادت در زندگی قهرمان فلسفی نشان داده می‌شود (او^۱مرا، ۲۰۰۶، ۷۴-۷۵). اغلب آنها نظامی از فضایل را پیش‌فرض می‌گیرند و زندگی اشخاص بر حسب آنها صورت‌بندی می‌شود. این فضایل به ترتیب عبارتند از: فضیلت طبیعی، اخلاقی، مدنی^۲، تطهیری^۳، نظری^۴ و فراطبیعی^۵. فضایل طبیعی در زمان تولد با انسان هستند و به نوعی استعداد هستند نه چیزهای مكتسب. این فضایل پیش‌شرط دیگر فضایل اند و عبارتند از چیزهایی مانند سلامتی، قوای نفسانی قوی و صائب و نیروهای عقلانی و تخیلی مناسب و همچنین حافظه قوی. اما فضایل طبیعی محدود به فضایل مرتبط با بدن نیستند، بلکه چیزهایی شامل حقیقت‌جویی و علم‌دوستی و شجاعت را هم شامل می‌شوند (او^۱مرا، ۲۰۰۶، ۷۹-۸۰). دومین مرتبه فضیلت اخلاقی است که از راه آموزش و پرورش مناسب در دوران کودکی و جوانی و پرورش فضایل طبیعی به دست می‌آید. مهم‌ترین فضیلت اخلاقی که وجه مشخصه فضایل اخلاقی است «میان‌رویی»^۶ است و شامل میان‌رویی در شهوات و نیروهای روانی غیرعقلانی می‌شود. فضیلت مدنی همان عدالت است که می‌تواند درونی یا بیرونی باشد. یعنی عدالت می‌تواند وجه درونی داشته باشد و عدالت در «جمهوری نفس» با حاکمیت عقل باشد؛ و می‌تواند عدالت بیرونی باشد که یا با افراد خانواده است، یعنی تدبیر منزل^۶، یا در شهر و حکومت سیاسی است که

¹ political

² purificatory

³ theoretical

⁴ theurgical

⁵ moderation

⁶ economics

سیاست خوانده می‌شود. وقتی نفس همراه با بدن در نظر گرفته شود فضیلت مدنی آخرین مرتبه فضایل است، اما اگر نفس به صورت فی نفسه مد نظر باشد سه مرحله دیگر وجود خواهد داشت: تطهیری، نظری و فراطبیعی (او^۲مرا، ۲۰۰۶، ۸۱-۸۴). فضیلت تطهیری، پالایش روح از جسمانیات و الهی شدن است و به هنگام خلع بدن به دست می‌آید. مشخصه فضیلت تطهیری آمادگی برای مرگ و باور به جاودانگی نفس است. فضیلت نظری همان کمال عقلانی است و به عبارت دیگر، منظور از کمال عقلانی صرفاً استعداد عقلی و مهارت‌های عقلانی نیست، بلکه نوعی فضیلت مخصوص قوه عقل است که آن را شبیه علم الهی می‌کند. و در نهایت، فضیلت فراطبیعی است که تقریباً با کرامات عرفانی از یک سنخ‌اند. اما چون بیشتر این بخش از کتاب مفقود شده است، کیفیت دقیق آن مشخص نیست (او^۲مرا، ۲۰۰۶، ۸۶-۸۴).

از دیگر مباحث مهمی که تاثیر داماسکیوس در آن چشمگیر و نافذ است، موضوع نفس است. بسیاری از نوافلاطونیان متأخر، ثنویت افلوپینی درباره نفس را رد می‌کردند. افلوپین بر این نظر بود که نفس دو بخش دارد: عقل که متعالی و ثابت و جاودان است و با جهان جسمانی ارتباطی ندارد؛ و بخش دیگر که به عالم ماده حلول می‌کند، اما دیدگاه‌های جدید بر این نظر بودند که نفس بدون اینکه هویت و ذات خود را از دست دهد یا جاودانگی‌اش باطل شود، در تمامیت خود به عالم ماده حلول می‌کند. بدین ترتیب، مسئله وحدت نفس و بدن هم منحل می‌شود. اما این دیدگاه جدید با این مسئله روبرو است که اگر نفس به عالم ماده می‌آید، آیا دچار تغییر می‌شود یا خیر؟ پروکلوئوس نظر سنتی تغییرناپذیری را می‌پذیرد، اما داماسکیوس، هماهنگ با یامبلیخوس، نظری دیگر دارد. از نظر داماسکیوس، نفس می‌تواند دچار تغییر جوهری شود، بدون اینکه هویت آن از دست برود. از نظر او ممکن است که جوهر نفسانی ذاتاً متغیر باشد و به عبارت دیگر، ذات جوهر نفس می‌تواند تغییر و حرکت باشد و در این صورت است که تغییرات در نفس مخالف ذات آن نخواهد بود. داماسکیوس از طریق یک مثال این مسئله را روشن‌تر می‌کند. وی می‌گوید یک اسفنج تحت تاثیر محیط خود فشرده یا باز می‌شود، اما همچنان همان اسفنج است. به همین شیوه، نفس هم تحت تاثیر محیط دچار تغییراتی می‌شود، بدون آنکه هویت آن از میان برود، چراکه شرایط بیرونی برخی امکانات را برای او ممکن می‌کند و برخی دیگر را از او می‌گیرد و یا مسبب برخی تغییرات دیگر در نفس می‌شود. در عین حال نفس بودن نفس باقی می‌ماند و این مسئله لزوماً به فناپذیری نمی‌انجامد.

نتیجه‌گیری

از آنچه که در قلمرو مباحث هستی‌شناختی و علم النفس نزد نوافلاطونیان متأخر بیان شد، می‌توان دریافت که اتباع افلوپین در سده‌های پنجم و ششم میلادی عمدتاً در همان چارچوب و خطوط ترسیم شده در *نژادها* یا دیگر آثار مابعدالطبیعی افلوپین و جانشینان بیواسطه او می‌اندیشیدند، با این تفاوت که در دو زمینه از اسلاف خود متمایز شده اند: نخست، در صدد رفع مشکلات و ناسازگاری‌های نظری موجود در دستگاه فکری آنان که پاسخ‌گوی نیاز و عطش فکری مخاطبان و اصحاب مدرسه نوافلاطونی باشد و دوم، تکثیر و توسعه مراتب و درجات مبادی و اقانیم فرعی به منظور پر کردن خلاء و فترت ناشی از صدور عوالم به منزله بزرگترین چالش نظام مابعدالطبیعی مدرسه نوافلاطونی. در این میان، توسعه آموزه‌های مسیحیت در قلمرو امپراطوری از یک سو و تلاقی مشارب و مسلک‌ها و آئین‌های کهن،

رمزی و اسطوره‌ای در اسکندریه آن عصر، زمینه ظهور هیات‌های تالیفی جدیدی را فراهم ساخت که بی تردید بر شکل‌گیری منظومه‌های نوپدید و مرکب از همه آن عناصر تاثیر می‌گذارد. نمونه آشکار آن، نفوذ موثر آئین‌های گنوسی، هرمسی، مانوی و نیز عناصری از سحر و جادو و باورهای رمزی در کالبد نظام‌های نوافلاطونی است و این خود از موضوعات مورد علاقه پژوهشگران حوزه ادیان و اسطوره‌شناسی بشمار می‌رود.

منابع

- الفا رونی ایلی. (۱۴۱۲). *موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب* (ج ۱). دارالکتب العلمیة.
- بینای مطلق سعید؛ و سبزواری محمد جواد. (۱۳۹۶). اروس و تغییر معنای آن نزد پروکلوس. *نشریه تاریخ فلسفه*، (۲)، ۳۹-۶۸.
- حفنی عبدالمنعم. (بی‌تا). *موسوعة الفلسفة*. دار ابن زیدون.
- رحیمیان، سعید و اسکندری زهرا. (۱۳۹۱). الهیات سلبی از دیدگاه پروکلوس. *نشریه متافیزیک*، (۱۳)، ۳۱-۴۴.
- رحیمیان، سعید و اسکندری زهرا. (۱۳۹۲الف). صادر اول از دیدگاه پروکلوس و صدرالمتهلین. *الهیات تطبیقی*، (۱۰)، ۴۱-۵۰.
- رحیمیان، سعید و اسکندری زهرا. (۱۳۹۲ب). نفس از دیدگاه بروکلوس (پروکلوس) و شیخ اشراق. *تاریخ فلسفه*، (۴)، ۱۷-۴۲.
- سلیمان حشمت، رضا. (بی‌تا). *برقلس. دانشنامه جهان اسلام*، جلد ۳، ۱۴۸-۱۵۴.
- طراپیشی جورج. (۱۹۸۷). *معجم الفلاسفة*. دارلطلیعه.
- کوررننگ بهشتی، رضا؛ بینای مطلق، سعید و کرباسی‌زاده، علی. (۱۳۹۳). شرح و بسط پروکلوس از اشارات افلاطون به مسئله شرور و نسبت آنها با عنایت و فاعلیت الهی. *پژوهش‌های فلسفی*، (۱۳)، ۲۷-۴۸.
- کوررننگ بهشتی، رضا؛ بینای مطلق، سعید و کرباسی‌زاده، علی. (۱۳۹۴). «افلاطون الاهی»: تفسیر الهیاتی پروکلوس از گفت‌وگوهای افلاطون. *نشریه اندیشه دینی*، (شماره ۵۷)، ۸۹ تا ۱۱۴.
- گلن مورن جان ویلون. (۱۳۷۶). پروکلوس و نظام فلسفی او. (رحیمیان سعید، مترجم)، *کیهان/اندیشه*، (۱۲)، ۵۳-۶۸.

References

- Agathias. (1975). *The histories* (J. D. Frendo, Trans.). Berlin, Germany: Walter de Gruyter.
- Audi, R. (2001). *The Cambridge dictionary of philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Craig, E. (1998). *Routledge encyclopedia of philosophy* (Vol. 7). London, UK: Routledge.
- Dillon, J. (1998). *Routledge encyclopedia of philosophy* (Vol. 1). London, UK: Routledge.
- Borchert, D. M. (2006). *Encyclopedia of philosophy* (Vol. 2). Detroit, MI, USA: Macmillan Reference.
- Gerd van Riel. (2010). *Damascius*. Leuven, Belgium: Leuven University Press.
- Gillespie, C. C. (1981). *Dictionary of scientific biography* (Vol. 11). New York, NY, USA: Scribner's Sons.
- Mortley, R. (1986). *From word to silence: Vol. 2. The way of negation, Christian and Greek*. Bonn, Germany: Hanstein Verlag.
- O'Meara, D. J. (2006). *Patterns of perfection in Damascius' Life of Isidore* (Vol. 51). Leiden, Netherlands: Brill.
- Opsomer, J. (n.d.). *Syrianus, Proclus, and Damascius*.
- Remes, P. (2008). *Neoplatonism*. Durham, UK: Acumen Publishing.

Sheffield, F. (2014). *The Routledge companion to ancient philosophy*. London, UK: Routledge.

Smith, A. (2001). *Philosophy in late antiquity*. London, UK: Routledge.

The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity. (2010). (Vol. 2). Cambridge, UK: Cambridge University Press.