

## مکتب افلاطونی میانه؛ معرفی و تحلیل آموزه‌های دینی و فلسفی

محبوبه هادی‌نا\*

### چکیده

مکتب افلاطونی میانه (Middle platonism) از مهمترین مکاتب فلسفی - دینی در سده اول پیشامسیحی است که با داعیه احیای مکتب افلاطونی اصیل، شالوده‌یی از بنیادیتترین آموزه‌های معرفتی و فلسفی آن روزگار را در نظام فلسفی خود دارد؛ آموزه‌هایی چون ذات باری واحد، خدای خالق، هبوط روح، معرفت عقلانی و نجات و رستگاری. با تأمل در آثار افلاطونیان میانه میتوان دریافت که مبانی فلسفی این مکتب بیش از هر چیز بر تفسیر مجدد برخی آموزه‌های دینی - فلسفی مکاتب افلاطونی، رواقی، فیثاغورثی و گنوسی بنا شده است؛ چنانکه در آثار همه فیلسوفان این مکاتب، ردپای پررنگ از دغدغه تبیین مسئله یگانگی و تعالی ذات باری تعالی، چگونگی خلق جهان و تبیین وجود شر در آن، ملاحظه میشود. بهمین دلیل مبانی فلسفه افلاطونی میانی اساساً دینی است و موضوعاتی چون دوگانگی ذات الوهیت در دو مفهوم، خدای باری و فرازمند و صانع یا خالق جهان، دوگانگی خاستگاه روحانی و مادی انسان و هبوط روح، کیهان‌شناسی و ساختار مادی جهان و فرجام کار آن، فرجام‌شناسی با محوریت آموزه نجات و رستگاری انسان از طریق معرفت عقلانی، و در نهایت، مبحث اخلاقیات و تعریف چارچوبهای

۹۱

\* دانش‌آموخته دکتری مطالعات تطبیقی ادیان، واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران؛  
hadinia\_m@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۱۵ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1400.12.2.8.6

سال ۱۲، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۰  
صفحات ۹۱-۱۲۲

عملی آن برای رسیدن به کمال عقلانی که لازمه رستگاری است، شاکله اصلی نظام و اندیشه فلسفی مکتب افلاطونی میانه را تشکیل داده است. نوشتار حاضر میکوشد ضمن تبیین و تشریح آموزه‌های فلسفی افلاطونی میانه، با جستاری تطبیقی، به تحلیل مبانی و چگونگی شکلگیری آنها در مقام یک مکتب فلسفی - دینی بپردازد.

**کلیدواژگان:** مکتب افلاطونی میانه، دوگرایی ذات الوهیت، هبوط روح، معرفت عقلانی، رستگاری.

\*\*\*

#### مقدمه

مکتب افلاطونی میانه بتعبیر بسیاری از اندیشمندان، حاصل تلفیق آموزه‌های فلسفی - دینی مکاتب رایج در منطقه شامات، بویژه اسکندریه و انطاکیه در حدود سده اول پیش از میلاد تا سده دوم میلادی است. منظور از این مکاتب، فلسفه‌های اپیکوری (Epicureanism)، رواقی (Stoicism)، افلاطونی (Platonism)، فیثاغورثی (Pythagorean) و مکاتب دینی همچون گنوسی (Gnosticism) و یهودیت است. اما این گفته اعتبار چندانی ندارد، زیرا آموزه‌ها و مبانی نظری این مکاتب، برغم تشابهات بسیار، با یکدیگر هماهنگ نیستند و از جهات بسیار، با هم اختلافات اساسی دارند. بهمین دلیل در تبیین آموزه‌ها و خاستگاه فلسفه افلاطونی میانه، بهتر است بگوییم این مکتب حاصل تفسیر مجدد و تأویل برخی آموزه‌های نظری و الهیاتی مکاتب مختلف دینی - فلسفی رایج در منطقه شامات، فلسطین و مصر در سده‌های نزدیک به پیدایش مسیحیت و پس از آن، است.

مکتب افلاطونی میانه رسماً با آنتیوخوس آسکالونی (Antiochus of Ascalon) (۱۳۰-۶۷ ق.م) در حدود سال ۸۰ قبل از میلاد تأسیس شد و تا سده دوم میلادی در سراسر جهان مدیترانه‌یی نفوذ کرده و گسترش یافت. این مکتب در تدوین الهیات مسیحی و مبانی کلامی و عقیدتی آن بیش از هر مکتب فلسفی رایج دیگری تأثیرگذار بوده است (Runia, 1986: p. 49). با این حال، بسیاری از محققان پیشینه اندیشه فلسفی افلاطونی میانه را به سده چهارم پیش از میلاد باز میگردانند، و فلاسفه و اندیشمندان بزرگ این مکتب را در سه دوره مهم تاریخی بترتیب زیر برمی‌شمارند:

۹۲



سال ۱۲، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۰

- افلاطونیان میانه اولیه؛ اسپوزیبوس (۴۷۰-۳۳۹ ق.م)، اگزنوکریتس (Xenocrates) (۳۹۶-۳۱۴ ق.م)، پولمون (Polemon) (۳۵۰-۲۶۷ ق.م) و آنتیخوس آسکالونی (Antiochus of Ascalon) (۸۰ ق.م)،

- افلاطونیان میانه اسکندرانی؛ ایودوریوس (Eudorus) (۸۰ ق.م) و فیلون اسکندرانی (Philo of Alexandria) (۶۰ م)،

- افلاطونیان میانه متأخر و مسیحی؛ پلوتارخ (Plutarch) (۱۲۵ میلادی)، آموناس ساکاس (۱۷۵-۲۴۲ م)<sup>۱</sup>، و از میان اندیشمندان مسیحی؛ کلمنت و اورینگ اسکندرانی (سده دوم میلادی) (Dillon, 1979: p. 19).

بگواهی تاریخ فلسفه، فیلسوفان و اندیشمندان مکتب افلاطونی میانه تمام سعی خود را صرف مطالعه و مبادله عقاید فلسفی و نظریات دینی خویش کرده‌اند تا تعبیری نو، متقن و جامع از مبانی خدانشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی رایج زمان خود ارائه دهند که بتواند اندیشه‌های دینی و نظری اذهان متفکر و حقیقت‌جو را امتناع کند. بهمین دلیل، بسیاری از فلاسفه معتقدند بنیادینترین قضایای فلسفی در این دوره تدوین شده و در آموزه‌های آموزگاران این عصر، بویژه در اندیشه فلوطین (Plotinus) و کلام مسیحی، تبلوری درخشان یافته است (Idem, 1977: pp. 63-67).

### مبانی دینی و فلسفی مکتب افلاطونی میانه

افلاطونیان میانه منشأ وجود را «واحد» میدانستند که از نظر آنها ماهیتی «برین»، «یگانه»، «بینام و مانند»، «ازلی و ابدی»، و «نخستین» دارد که در مرتبه کبریایی خود مطلق «نور» و «خیر» و «زیبایی» است. او ورای تقریر و شناخت است و هیچ‌کس و هیچ چیز نمیتواند به معرفتش نایل آید. او در قلمرو برین الوهیت جای دارد و از جهان و هر آنچه در آن است فاصله دارد. فضای میان قلمرو برین الوهیت واحد و جهان هستی را جهانها و آسمانهای متعدد اشغال کرده‌اند. واحد، وجودی برین و منزله است که از آفرینندگی و تدبیر جهان بدور است. جهان توسط خدایی فرودست ساخته شده که دمیورگ (Demiurge) نام دارد. دمیورگ جهان هستی را صورت بخشیده و اداره میکند. این صورتهای حاصل انعکاس نمونه‌های مُثلی در قالب اجسام و اشیاء محسوسند که با هنرمندی و صنعتگری او ساخته شده است. مُثُل یا ایده‌ها از ازل با واحد وجود داشته‌اند و واقعتهای جاودانه عینی هستند که با ابزار صانع جهان که لوگوس یا عقل الهی نام دارد،

برای تکوین جهان الگوبرداری شده‌اند. لوگوس نمایندهٔ فعال واحد در جهان است. رابطهٔ لوگوس با واحد نیز همانند عالم ایده‌ها، رابطه‌ی ازلی است. همانطوریکه ایده‌ها، کلیاتی در اندیشهٔ واحد هستند، لوگوس نیز عقل خدا و چون شعله‌ی از آتش، به ماهیت جوهری واحد وابسته است، بدون آنکه چیزی از ذات متعال الوهیت کاسته شود.

در جهان و از میان تمام مخلوقات، تنها انسان موجودی الهی با روحی جاودانه است. روحی که از نظر جوهری، همانند واحد و از واحد است که در میان جسمی که ساختهٔ دست صانع است، هبوط کرده و گرفتار شده است. آرمان غایی انسان در مکتب افلاطونی میانه، سرشاری و کمال عقل (روح) و شناخت ماهیت ذاتی خود و بازگشت بسوی واحد متعال است.

در اینجا، مهمترین آموزه‌های دینی و نظری مکتب افلاطونی میانه در حوزهٔ الهیات، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و اخلاقیات را بررسی کرده و شاخصهای مهم اعتقادی متفکران این دوره را بیان میکنیم.

### خدانشناسی

مکتب افلاطونی میانه در تدوین الهیات و آموزه‌های خدانشناسی خویش، بیشتر از هر مکتب دیگری، از فلسفهٔ افلاطونی و تمثیل و تبیین فیثاغورثی بهره برده است. افلاطونیان میانه خود را پیروان راستین افلاطون میدانستند و معتقد بودند افلاطون انسانی مقدس، الهی و خردمند بوده که از آسمانها برای بیداری انسان فرستاده شده است (Atticus, 1981: p. 1). از اینرو، آموزه‌های مکتب افلاطونی دربارهٔ واحد متعال، صانع جهان، پیدایش و ادارهٔ جهان، انسان و همانندی روح او با واحد، و آموزهٔ جاودانگی روح، همواره مورد توجه افلاطونیان میانه بوده است.

افلاطونیان میانه پیروی از افلاطون، در قلمرو الوهیت به دو خدا یا بتعبیر برخی از فیلسوفان این مکتب مانند فیلون و متکلیمان مسیحی که در حوزهٔ کلام و الهیات به آموزهٔ یکتاپرستی پایبند بودند، به یک خدا در دو ساحت الهیاتی باور داشتند و بکمک آموزه‌های عددی فیثاغورثی، ماهیت حقیقی این دو خدا را تبیین نموده‌اند. خدای نخست که در نظر آنان در قلمرو «برین الوهیت» (ملاء اعلیٰ / Pleroma) جای دارد، وجودی مطلق و نامتعیّن است که در اعلی مرتبهٔ وجودی خویش از غیر از ذات اقدس خود، عاری است. او نورالانوار، نور برین، حقیقت لایتناهی، خیر مطلق، زیبایی ناب، و پدر ازلی است (Runia, 1986: p. 162).

روحی عالی و نادیدنی است که گرچه مظهر عالیترین صفات و منشأ تمام دانشها و هستیهاست (Bury, 1973: p.7)، در درک و وصف بشر نمیگنجد (Plato, 1953: vol. 2, p. 161). او منشأ خیر و وجود، اصل غایی و منشأ عالم صور است (Bury, 1973: p. 7). افلاطونیان میانه مانند افلاطون، این حقیقت متعال را «واحد» نامیده‌اند. واحد متعال، فراسوی هستی و دور از جهان و آفریده‌های آن قرار دارد؛ وجودی منزّه که از خلق جهان ماده بدور است و هیچگونه قرابت و سنخیتی با آن ندارد و بهمین دلیل، نمیتواند رابطه‌ی مستقیم با جهان داشته باشد.

خدای دوم، صانع جهان (دمیورگ) است که ساخت جهان ماده و آفریده‌های آن، فعل اوست. او در مرتبه وجودی فروتر از واحد قرار دارد و بتعبیر افلاطونیان میانه، دست خدای برین در تبیین ایده آفرینش و تدبیر جهان است (Runia, 1986: p. 162). صانع دارای صفات و کیفیات بوده و با درک و شعور بشری قابل شناخت است. بنابراین، او که اسم و صفت دارد و بواسطه آن شناخته میشود، صانع است. همانگونه که افلاطون تعلیم میداد: «بسی اشتباه است که بپنداریم صفاتی را که میشناسیم، شایسته اطلاق به پادشاه جهان هستی (= واحد) است» (Plato, 1975: vol. 10, p. 312).

افلاطونیان میانه در آثار خود میان واحد متعال و صانع جهان بصراحت تمایز قائل شده‌اند. آنها واحد را منشأ وجود و علت تامه جهان و اجسام دانسته‌اند و صانع را سازنده جهان و واضع قوانین حاکم بر آن، و همواره میان این دو جنبه از الوهیت تمایز قائل بوده‌اند. در این آموزه که بپتردید ریشه در تعالیم افلاطون دارد،<sup>۲</sup> صانع، آفریدگار جهان نیست بلکه مقلدی است که جهان را از روی الگوی ایده‌هایی که در عالم مثل وجود داشته‌اند، ساخته است. به این ترتیب، جهان از عدم و نیستی (exnihilo) خلق نشده، بلکه از نظم بخشیدن به بینظمی اولیه و صورت دادن به اشکال هندسی اولیه در ظرف و مکان بوجود آمده است. در این فرایند، صنعتگری و صورتگری صانع به اراده واحد متعال صورت گرفته است و اجسام به اراده واحد، هر یک در ظرف و صورت خاصی ظاهر و پیدا شده‌اند (Ibid: p. 51).

بسیاری از اندیشمندان افلاطونی میانه، نقش صانع را با عقل (nous) یکی میدانستند (Bury, 1973: p. 11) و او را عامل دخالت عقل واحد (= لوگوس) در جهان هستی معرفی کرده‌اند. در موارد بسیاری نیز صفت خیر را به صانع نسبت داده‌اند و او را

مظهر خیر اعلی دانسته‌اند، که کاملاً روشن است او را چهره ایده‌آل خیر شمرده‌اند، نه منشأ آن؛ همانگونه که افلاطون چنین پنداشته بود (Ibid).

البته این دوگانگی در ساحت الوهیت با آنچه در مکاتب گنوسی مطرح است، بسیار متفاوت است. در اندیشه گنوسی، نگرش دوگانه‌انگارانه بنیادینی وجود دارد که بر مبنای آن، واحد و صانع از نظر وجودی در تقابل با همدیگر قرار دارند، نه در طول یکدیگر. صانع موجودی شرور و پلید است که در برخی از مکاتب، وجودی کاملاً مستقل از واحد دارد و خود یک بُن ازل یا اصل علی وجودی بحساب می‌آید که از قلمروی متمایز از قلمرو سراسر نور و زیبایی واحد، برخوردار است (Jonas, 1963: pp. 57-58). در بعضی دیگر از مکاتب، او یکی از موجودات روحانی در بارگاه واحد برین است که بر اثر نادانی و غرور، نافرمانی و سرکشی میکند. بهر حال، او که جهان را میسازد، صانع است که بر اساس شرارت ذاتی یا بسبب جهل و نادانی خود، جهان ماده را خلق میکند؛ جهانی که تیرگی و پلشتی و پلیدی خصیصه ذاتی آن است (The Apocryphon of Jhon, 1984: pp. 100-104).

اما در اندیشه افلاطونی میانه، نه صانع موجودی پلید و شرور است و نه جهانی که آفریده است. صانع دست و کارگزار خدای واحد است؛ موجودی که وجود و قدرتش از واحد است و با صورت بخشیدن به ایده‌ها و تصورات موجود در عقل یا ذهن واحد (عالم مُثُل)، جهان ماده را جان میبخشد. بنابراین، جهان ماده گرچه آفریده واحد نیست و از او فاصله دارد، اما ماهیتی پلشت و پلید ندارد، زیرا ایده و صورت خلق آن از عقل (ذهن) واحد صادر شده است.

این دوگانگی ساحت الوهیت و رابطه میان آنها بر اساس مراتب وجودی، در تعالیم فلاسفه افلاطونی میانه، بسته به میزان تأثیرپذیریشان از مکاتب رایج فلسفی در آن روزگار، تعابیری گوناگون یافته است. برای مثال، آنتیخوس اسکالونی، قلمرو دوگانه الوهیت را با دو اصل فعال (Piooun) و منفعل (Paschon) رواقی تعریف میکند و برخلاف دیگر افلاطونیان، اشاره‌ی به نام واحد نمیکند. رواقیان به دو اصل حقیقی معتقد بودند که هر دو مادی هستند و با هم یک مجموعه را تشکیل میدهند، این دو اصل عبارتند از اصل مادی فعال و اصل مادی منفعل. اصل منفعل مادی عاری از کیفیات و اصل فعال کیفیت‌پذیر است. این اصلها، دو وجه از وجود خدای واحد هستند. رواقیان گاهی اصل فعال را با عقل (Nous) یکی دانسته‌اند (Copleston, 1962: pp. 132-133). آنتیخوس اسکالونی نیز ماهیت ذاتی اصل فعال را عقل میدانند و آن را با نور و آتش

نمادانگاری میکند. عقل که شکلی خاص ندارد، در تمامی اجسام و حتی ذرات نفوذ میکند و بموجب آن اجسام و ذرات صورت میبندند و جان میگیرند. این تعریف که بنظر میرسد تعبیر دیگری از آموزه فلسفی «دمیدن روح از واحد در اجسام» باشد، وابستگی و ابقاء هستی موجودات و اشیاء را به اصل فعال، بعنوان سرمنشأ هستی، نشان میدهد؛ با این تفاوت که در این تعریف، روح نه از واحد - چنانکه افلاطونیان و برخی از گنوسی‌ها تعلیم میدادند- بلکه از صانع بر اجسام دمیده شده است؛ درست مانند برخی از مکاتب گنوسی<sup>۳</sup> که معتقد بودند نه تنها جسم انسان بلکه حتی روح او نیز توسط نیروهای صانع آفریده شده است (The Apocryphon of Jhon, 1989: p. 107).

آنتیخوس جایگاه عقل یا اصل فعال (hegemonikon) را آسمان میدانست، درحالیکه به روی زمین، آن را اصل قوه جاذبه ذرات (hexis) معرفی میکرد. در این تعریف، اصل فعال آنتیخوس متناظر با صانع افلاطونی است. ماهیت اصل منفعل، ماده است. ماده بدون شکل و کیفیت است و جوهر (ousia) مادی و ازلی تمامی اجسام عالم میباشد (Dillon, 1977: pp. 108-109). از آنجا که در فلسفه آنتیخوس دو اصل صانع و ماده، مبنا و اصل علی در خلق جهان و اجسام هستند، بنظر میرسد اصل منفعل او متناظر بر مفهوم عالم مثل افلاطونی باشد. در اینصورت، سکوت او درباره واحد متعال میتواند دلالتی باشد بر پابندی او به آموزه مقام تنزیه و تعالی واحد از امر آفرینش، و وصف‌ناپذیری حقیقت وجود لایتنهای او که در فلسفه افلاطونی و دیگر مکاتب رایج آن روزگار، کم یا بیش مورد تأکید بوده است.

اسپوزیپوس فیلسوف دیگری از دسته نخستین فیلسوفان افلاطونی میانه است که پیروی از فیثاغورثیان، تعبیر دیگری از الوهیت دارد. او به خدایی واحد با دو جنبه فرازمند و فرودست باور دارد. خدای فرازمند، منزله از صفت و کیفیت است و آن را «مناد» (Monad) مینامد و خدای صانع را که خدای فرودست است، «دیاد» (Dyad) میخواند. دیاد منشأ صفات و کیفیات و مرجع علی آفرینش جهان و کائنات است. خدای مناد در اعلی مرتبه الوهیت قرار دارد و با پرهیز از آفرینش و دخالت در اداره امور آن، تعالی و تنزه خود را حفظ کرده است. با این وصف، مناد منشأ نهایی و مطلق وجود و خیر است، اگرچه پدیدآورنده و مقسم آن در جهان هستی نیست (Gersh, 1986: p. 249). اسپوزیپوس در اینباره چنین استدلال میکند: «علت هرگز نمیتواند مالک کیفیات و صفاتی باشد که خود،

آنها را در معلول ظاهر ساخته است. بهمین دلیل اگر مناد را منبع علی وجود نیکی چیزها بدانیم، خود او نمیتواند وجود یا نیک باشد و این سؤال مطرح میشود که منشأ وجود و نیکی چیست؟» (Dillon, 1979: pp. 12-14).

او برای پاسخ، به تفسیر نظریه واحد افلاطون پرداخته است. اسپوزیپوس مناد را منزله از نام و صفت دانسته و دیاد را منبع وجود و نیکی و اعطاءکننده آن در جهان هستی معرفی کرده است. دیاد، اصل مقابل مناد نیست، یا چنانکه گنوسیپا خدای فرودست را اصل شر میدانستند، شرور نیست (Ibid). اصولاً از دیدگاه افلاطونیان میانه، در قلمرو الوهیت، خیر و شر معنا ندارند و تنها در سطح عینی وجود است که حضور و تشخیص پیدا میکنند. دیاد، نامتناهی و علت وجودی تمام اشیاء و تمایزهای موجود در میان آنهاست. او در قلمرو الوهیت، یک طبقه‌بندی منظم از خدایان و موجودات روحانی ارائه کرده که در رأس آنها، مناد در اعلی مرتبه الوهیت قرار دارد، سپس دیاد بعنوان خالق وجود و نیکوییها، پس از آن، اعداد و خاصیت‌های اسرارآمیزشان (تأثیر فیثاغورثیان) و در آخر، روح انسانی. مناد برغم تعالی و تنزهش از هر صفت و کیفیتی، علت حقیقی و منبع نهایی وجود و نیکویی است، اما خالق و پدیدآورنده آنها نیست. دیاد که در مرتبه‌ی پایینتر قرار گرفته است، در کسوت صفات وجود و نیکویی ظاهر میشود و جهان و اجسام را خلق و ظاهر میسازد؛ دیاد خدای خالق و منشأ کثرات و محدودات است (Ibid: pp. 14-18).

اندیشمند برجسته دیگر این دوره، اگزنوکریتس، تحت تأثیر فلسفه ارسطویی، مناد را عقل اول یا عقل الهی معرفی میکند و در تبیین ماهیت آن به نظریه مثل افلاطون نزدیک میشود. عقل اول که الگو و تصویر تمام اجسام موجود در هستی در آن نقش بسته است، به اراده مناد و بدست دیاد، بشکل عینی در جهان هستی ظهور و تجلی می‌یابد. عقل اول از ازل با مناد بوده و تا ابد نیز باقی است؛ درحالیکه دیاد، ازلی نیست و مخلوق مناد است که پس از خلق، جاودانه شده است. دیاد منشأ وجود و نیکویی و تمام صفات و کیفیاتی است که در جهان و انسان وجود دارند؛ صفاتی چون وجود، نیکویی، عدالت، لذت، الم، حسادت و... . دیاد جهان هستی را خلق نمیکند بلکه آن را ظاهر ساخته و اداره میکند. او مقلدی است که جهان را عیناً آنگونه که در عقل اول (عالم مثل) نقش بسته بود، در عالم عین ظاهر ساخته است (Ibid: pp. 24-26).

از این تعاریف مشخص میشود که بیشتر اندیشمندان این دوره، مانند آنتیخوس و اسپوزیپوس، صانع را با عقل (nous) افلاطونی و واحد متعال را با روح نامتعیّن کلی،



همسان دانسته‌اند. واحد متعال، منشأ و علت همه چیزهاست. او علت وجودی جهان مادی و همینطور صانع جهان است. در واقع او علت تامه جهان و کل اشیاء است. او نظم عملی جهان را به صانع میسپارد که در آسمانها ساکن است و خدای آسمانها نام دارد. رابطه میان واحد متعال و صانع، رابطه‌ی دوسویه است. صانع از نظر وجودی و اختیار خلق و اداره جهان، به واحد متعال وابسته است و واحد متعال مشیت و تحقق قانون علیت خود برای خلق و اداره جهان را از طریق صانع اعمال میکند (Hagg, 2006: p. 78).

سیر مطالعات تاریخی فلسفه گواه آنست که متفکران دوره بعدی، مانند ایودوریوس و فیلون، در تبیین مبانی الهیاتی خود، ضمن پایبندی به نظام فلسفی افلاطونی میانه، سعی کرده‌اند به بازخوانی اصول فلسفی این مکتب، بر پایه مبانی الهیات صرف توحیدی بپردازند. این موضوع البته درباره فیلون اسکندرانی که خود از سنت توحیدی دیانت یهود برخاسته بود، شگفت‌انگیز نمی‌نماید. آنچه تأمل برانگیز است، اندیشه‌های ایودوریوس است. او در مبانی الهیاتی خود، ذات واحد متعال را بعنوان منشأ وجود و هستی، در رأس مناد و دیاد قرار داده و این دو را کارگزاران واحد متعال در خلق و اداره جهان معرفی کرده است (Wolfson, 1982: vol. 2, pp. 199-200). در دیدگاه او، مناد مظهر صورت و شکل است و دیاد مظهر ماده. واحد متعال اصل علی و غایی ماده و صورت است. به این ترتیب، اگرچه جهان هستی از دخالت صورت و ماده بوجود آمده، اما آفریننده اصلی همه اجسام واحد متعال است که در فلسفه او خدای اعلی نام دارد. فرضیه اصل علی یا اصل غایی که خدای اعلی نامیده میشود، بعدها در دوره افلاطونی متأخر توسعه بسیار یافت. این دیدگاه به نظریه آنتیخوس و البته فلاسفه رواقی بسیار نزدیک است.

فیلون، برجسته‌ترین متفکر افلاطونی میانه در اسکندریه و در تمام تاریخ این مکتب، فیلسوفی یهودی بود که از یکسو مجذوب آموزه‌های فلسفه افلاطونی بود و از سوی دیگر، بشدت تحت تأثیر تعاملات نظری و توحیدی کتاب مقدس یهودی قرار داشت که از نظر او وحی منزل بود. از دیدگاه فیلون، خدا وجود محض، بسیط، مطلق و قائم به ذات است که در همه‌جا حاضر است و در تمام اشیاء وجود دارد (Philo, 1968: vol. 2, 168. 48). با این حال، خدا جسم نیست و فضایی را اشغال نمیکند. او خالق فضا و مکان است و اجسام مادی را در بستر فضا و زمان خلق میکند. او خالق است که در هر چیزی که خلق کرده است، حضور دارد (Idem, 1958: vol. 5, 1. 63. 11). او قدرت خود را در سراسر زمین و آسمان

بسط داده است و بواسطه آن در همه جا حاضر است. هیچ نقطه‌یی از جهان بدون حضور او، موجود نیست (Idem, 1968: vol. 4, 24. 134-147).

این تعاریف فیلون از خداوند و ارتباط آن با آفرینش، میتواند نمونه نخستینی باشد از آموزه «وحدت وجود» که بسیار پیشتر از او، و احتمالاً برای نخستین بار، توسط رواقیان در الهیات فلسفی مطرح گردید. رواقیان معتقد بودند خدا، یعنی اصل واحد عقلانی، جهان و اجسام را از یک ماده اولیه آفریده و آن، «آتش» است که جوهر ذاتی خدا و تمام اشیاء است. بهمین دلیل آتش را عالیترین اثر میدانستند (Cicero, 1972: vol. 19, pp. 223-224). آتش که جوهر خداست، در جهان نفوذ کرده و در هنگام خلق اجسام، بنا بر قاعده اختلاط کامل اجرام، با عناصر آن یکی شده است (Copleston, 1962: vol. 1, pp. 132-133) و در آخر نیز، همه اشیاء بسوی او بازگشته و در او حل میشوند. از اینرو جوهر همه اشیاء آتش است و از آنجایی که آتش عالیترین اثر و دارای عقل است، خدا بوسیله آن جهان و اشیاء را اداره میکند. بر همین اساس، خدا خارج از جهان نیست و در تمامی اجسام حضور دارد (Cicero, 1972: vol. 1, pp. 223-224). از این منظر، رواقیان را میتوان از نخستین اندیشمندان نظریه وحدت وجودی دانست.

فیلون در الهیات خود با صراحت تمام خداوند را بعنوان ذات واحد متعال معرفی میکند که حتی نسبت به ایده‌های خیر و زیبایی نیز تعالی دارد. او معتقد است واحد افلاطونی و مُناد فیثاغورثی «تصویر متجسد شده خدای متعال یهودی» هستند (Wolfson, 1982: vol. 1, p. 155)، که برغم تنزه و تعالی ذاتیش، خالق جهان است و با مشیت تامه خود و با وساطت لوگوس و قدرتها، در کار جهان دخالت و نظارت دارد (Runia, 1986: vol. 1, p. 438). فیلون در الهیات، نقشی نیز برای عقل الهی (Nous) قائل است. او معتقد است خدا صاحب عقل نیست، بلکه خود عقل کامل و عقل الهی است (Philo, 1966: vol. 5, 1.3.13) و آن را با لوگوس یکی میگیرد. از نظر او این عقل الهی یا لوگوس، ابزار خدا در خلق و اداره جهان است (Idem, 1976: vol. 1, 2.80). از اینرو واحد متعال، یگانه و بدون شریک است و در قلمرو الوهیت، خدای دیگری جز او وجود ندارد. البته فیلون تحت تأثیر افلاطون، گاهی از خدای صانع (دمیورگ) نیز نام برده است. او اصطلاح دمیورگ را برای اشاره به فعالیت خلاقانه خدا بکار میبرد و گاهی نیز او را پدر این جهان میخواند. با این وصف، محور اندیشه الهیاتی وی، خدای واحد یهودی است که وجود خدای دیگری جز خود را تحمل نمیکند؛ او واحد و بلاشریک است (Runia, 1986: pp. 107, 433).

۱۰۰



فیلون خدا را بصوت تنزیهی توصیف میکند که برغم برخی تعبیر کتاب مقدس که برای او اندامهایی چون دست و صورت قائل است، فاقد شکل انسانی است. او معتقد است خدا غیرقابل درک و شناخت است؛ تنها چیزی که در مورد او میتوان با استناد به جمله «هست آنکه هست» (سفر خروج، ۳: ۱۴) گفت، اینست که او «هست». اما در مورد ماهیت او نه میتوان اندیشید و نه میتوان سخن گفت. با این حال، فیلون گاهی اوصافی چون منشأ خیر، وصف‌ناپذیر (akatonomatos)، بیان‌ناشدنی (arrhetos) و غیرقابل شناخت (kata pasasideas) را نیز به خدای خود نسبت میدهد که پیش از وی در میان یهودیان رواج نداشت و با این اوصاف، ماهیت خدا را تا حدودی تعریف میکند. از نظر فیلون، خدای عاری از احساسات و هیجانات است، اما از نیکوییها، خشنود و از پلیدی و شر، بیزاری میجوید (Wolfson, 1982: vol. 1, p. 155). او بهترین حافظ انسان از اعمال ناپسند و شرورانه است (Philo, 1968: vol. 2, 11.41-45).

در دوره متأخر افلاطونی میانه، تحولاتی در نظام فکری برخی از اندیشمندان این مکتب، بویژه پلوتارخ بوجود آمد که خط مشی نظام الهیاتی آنها را از نظام فکری اندیشمندان پیشین تا حدودی جدا ساخت و آنها را بگونه‌یی به نظام دوگرایی گنوسی نزدیک ساخت؛ چنانکه در حوزه الوهیت، به دو اصل و دو بن ازلی اعتقاد پیدا کردند که وجودهای غایی خلق و ایجاد جهان بوده‌اند. آنها مناد و دیاد را بعنوان دو اصل متخالف وجودی در مقابل یکدیگر پذیرفتند؛ مناد متعال، واحد و عقل کامل معرفی شد و دیاد، با خدای شری که خالق جهان و کثرات است، همسان انگاشته شد. دیاد خدایی بهره‌مند از عقل و خردمند و صنعتگر است. از نظر آنان، درحالیکه مناد در تنزه خود، بری از صفت و حرکت است، دیاد به خلق و اداره جهان مشغول است. او خالق و مدبر است نه مقلد، و جهان هستی را از ماده ازل یا ماده اولیه خلق کرده است. به این ترتیب، از مفهوم عالم مُثُل افلاطونی نزد آنان اثری نیست.

پلوتارخ مانند گنوسیه‌ها برای مناد و دیاد، یاران و موجودات مجرد بیشماری قائل بود. یاران مناد موجوداتی نورانی و روحانی و یاران دیاد، موجوداتی از نژاد دیوان هستند که در سراسر جهان هستی که قلمرو حکومت دمیورگ است، پراکنده و فعال میباشند (Dillon, 1977: pp. 199-200). مناد پلوتارخ بسیار شبیه واحد افلاطونی است. او مناد را وجود حقیقی (To ontoson)، ازلی، غیرقابل تغییر، غیرقابل ترکیب و نیالوده به ماده

۱۰۱



محبوبه هادی‌نا؛ مکتب افلاطونی میانه؛ معرفی و تحلیل آموزه‌های دینی و فلسفی

سال ۱۲، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۰  
صفحات ۹۱-۱۲۲

میدانست، و اینها همه صفاتی هستند که استاد او، آمونیا، در توصیف واحد متعال بکار برده است (Wolfson, 1982: vol. 2, pp. 199-200).

## انسانشناسی

آغازگاه اندیشه‌های انسانشناسی افلاطونی میانه، باور به خاستگاه دوگانه انسان است که تقریباً در تمامی مکاتب فلسفی آن روزگار موضوعی پذیرفته شده بود. این آموزه که در مکاتب افلاطونی، رواقی و فیثاغورثی از یکسو، و گنوسی از سوی دیگر، با دو رویکرد فکری و معرفتی متفاوت طرح و تبیین شده، در اندیشه افلاطونیان میانه بازتابی دوسویه داشته است. در همه این مکاتب، روح جوهری ازلی خوانده شده که از آغاز با واحد بوده و از عالم برین الوهیت به اراده واحد در جسم دمیده شده است. روح همانگونه که افلاطون در رساله جمهوری بدان اشاره کرده، عنصر حیات و حرکت و مسئول افعال عقلانی و اخلاقی انسان و مخلوقی الهی است که پس از آفرینش، حیات ازلی یافته است (Plato, 1953: vol. 2, p. 133). بهمین دلیل با مرگ از میان نمی‌رود بلکه در زندگی بعدی خود با اجزاء اعمال خویش بصورت پاداش یا مکافات به حیات خود ادامه میدهد (Bury, 1973: pp. 569, 245).

فیثاغورثیان نیز میان روح و واحد متعال یگانگی و وحدت ماهوی قائل بودند. از نظر آنها، روح تنها موجودی است که صاحب اراده است و بهمین دلیل بیش از هر آفریده دیگری به واحد شبیه است. روح در جسم که ساخته دست مناد و دیاد است، اسیر شده و پس از بازپیداییهای مکرر (آموزه تناسخ) سرانجام به منشأ حقیقی خود یعنی عالم برین الوهیت بازمی‌گردد (Tredennick, 1956: vol. 1, p. xx). در این دیدگاه، جسم با آنکه ساخته دست صانع است، اما پلشت و ناپاک نیست. جسم مرکب روح است و تا زمانی که روح در عالم ناسوت زندگی میکند، با آن همراه است. بنابراین برای رهایی روح از بند جسم، نیازی به رعایت تربیتهای زاهدانه و ریاضتهای سخت جسمانی نیست. روح تنها با رسیدن به مرتبه اعلی «عقلانیت کامل»، تعالی و کمال ذاتی خود را بازمی‌یابد و به خاستگاه اعلی خود بازمی‌گردد.

البته این آموزه در اندیشه گنوسی تعریف دیگری دارد. گنوسیان انسان را آمیزه‌یی از سه عنصر روح و جسم و روان میدانستند که از دو خاستگاه متفاوت درهم‌تنیده شده‌اند. روح سرشتی الوهی دارد و از بارگاه اعلی الوهیت است که در آن مأمّن الهی، در حالتی از وحدت و یگانگی با واحد متعال بسر میبرد تا آنکه طی فرایندی، این وحدت و یکپارچگی از هم گسسته

۱۰۲



شده و تکه‌یی از آن جوهر الهی از مبدأ خویش جدا گشته و در ظلمات ماده و عالم جسمانیت هیبوط کرده و زندانی تن میشود (Jonas, 1963: p. 63). جسم، ساخته دست خدای صانع است. روان نیز که از آن به جان حیوانی تعبیر میشود، با آنکه بارقه‌هایی از نور الهی را در خود دارد، بنا بر برخی از متون گنوسی، ساخته دست صانع و نیروهای دون‌پایه اوست. جسم و روان، هر دو ظلمانی و پلیدند (The Apocryphon of John, 1989: pp. 102-103). نجات در فلسفه گنوسی حاصل معرفت باطنی و آگاهی شهودی انسان است بر شناخت خود، شناخت خدای متعال و شناخت منزلگاه حقیقی خود، که از دو طریق متفاوت بدست می‌آید؛ امتناع از لذات و تمنیات جسمانی که زمینه‌ساز بیداری و آگاهی شهودی انسان است و اندیشه اباحه‌گری که پرهیز جسمانی و ریاضت نفس و تزکیه آن را در دستیابی بر نجات بیشتر دانسته و تنها به معرفت باطنی و بیداری معنوی بسنده کرده است.

اندیشمندان دوره نخست افلاطونی میانه انسان را متشکل از دو بخش روح و جسم میدانستند و با آنکه بر فضیلت روح بر جسم اذعان داشتند، معتقد بودند این دو جزء هر یک مکمل دیگری است و انسان را بتنهایی نه میتوان روح نامید و نه جسم؛ همانگونه که مایع داخل یک فنجان به تنهایی نه فنجان است و نه آب، بلکه چیزی است که هم فنجان نامیده میشود و هم آب (Wolfson, 1982: p. 70).

اگزونوکریتس گزارشی مبسوط از آفرینش روح و هیبوط آن در جسم ارائه داده که پلوتارخ آن را نقل کرده است. بر اساس این گزارش، روح ذاتاً ازلی و از واحد است که در کالبد انسان دمیده شده است (Ibid: p. 30). روح موجود، عددی و حاصل بسط و تغییر اعداد است. او روح را عدد خود - متحرک تعریف میکند که به هر دو قلمرو عقلانی و حسی جهان مرتبط است. از نظر او، روح از آموزه‌های عددی جداست اما قادر به درک عدد و هندسه و ریاضیات است. روح از مناد ناشی شده است و در مرحله چهارم وجود که قلمرو ماه است، سکنی دارد. عنصر روح آتش است، بهمین دلیل ارواح در ماه و دیگر سیارات سکنی دارند. روح انسان در برخی کیفیات و صفات با ارواح حیوانات و گیاهان اشتراک دارد. اولین ویژگی مشترک آن حافظه (بخاطر آوردن وقایع) است که ادراکات را در ذهن فعال میکند. سرنوشت ارواح پس از مرگ با یکدیگر فرق دارد. ارواح پاک پس از مفارقت با بدن به آسمان صعود میکنند و به قلمرو ماه برمیگردند اما ارواح ناپاک به قلمروی که زیر ماه قرار دارد و محل دیوان و شیاطین است و با حادس (Hades) یکی

۱۰۳



محبوبه هادی‌نا؛ مکتب افلاطونی میانه؛ معرفی و تحلیل آموزه‌های دینی و فلسفی

سال ۱۲، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۰  
صفحات ۹۱-۱۲۲

گرفته میشود، سقوط میکنند (Dillon, 1979: pp. 32-33).

از دیدگاه افلاطونیان میانه نخستین، سرنوشت انسان محتوم و از پیش تعیین شده است. این نظریه کاملاً رواقی است. تقدیر و تعیین سرنوشت، وظیفه لوگوس است. تقدیری که او رقم میزند، حتمی و غیرقابل تغییر است؛ این تقدیر گاهی شانسی و اقبال (Tyche) نیز خوانده شده است. با این وصف، متفکران افلاطونی برای انسان، از آنرو که قدرت تصمیمگیری دارد و با نبوغ خود میتواند وقوع برخی اتفاقات را پیشبینی کند، قائل به اراده و آزادی انتخاب هستند. اما آزادی اراده انسان بسیار محدود است؛ همانطور که درک تمام موضوعات و حوادث جهان نیز برای او ممکن نیست (Ibid: p. 84). متفکران دیگری مانند آنتیخوس به اختیار آزاد برای انسان معتقدند و نظریه تقدیر مقدر رواقی را کاملاً رد میکنند. به اعتقاد او انسان میتواند با اراده خود، سرنوشت خویش را رقم بزند (Ibid).

درحالیکه اگر نوکریتس روح را حاصل حرکت اعداد، و اعداد را از دیاد نامتناهی میدانست، شاگرد او، کرتور (Crantor)، ماهیت روح را ترکیبی از دو بُعد عقلانی و احساسی تلقی میکرد که در هر دو قلمرو عقل و حس، موجودیت دارد. ایودوریوس اندیشمند دیگری است که در پی تلیق این دو دیدگاه میگوید: «خلقت روح، متکی بر اعداد و حرکت آنان نیست بلکه روح بواسطه نشئت حرکت از واحد که اصل و منبع همه چیز است، پدید می آید» (Ibid: p. 131). او بصراحت روح را از واحد متعال میداند و به ازلیت و جاودانگی روح معتقد است. از نظر وی، روح توسط واحد و در ابتدای زمان، اما مانند جهان نه در بستری از زمان خلق شده است؛ در جریان حرکتی که زمان نیز در آن تولد یافته است (Ibid: pp. 131-132).

در دوره میانی، فیلون بیروی از کتاب مقدس یهود، انسان را اشرف مخلوقات میخواند. بنا بر سفر پیدایش، خدا انسان را بر صورت خویش آفریده است که به اعتقاد فیلون این شباهت، جسمانی نیست، زیرا خداوند بری از شکل و صورت است بلکه منظور شباهت روح انسان به جلال ملکوتی خداوند است. از نظر فیلون واژه صورت، اشاره به الگوی ایده روح در ذهن خداوند دارد (تأثیر عالم مُثُل افلاطونی). به این معنی که روح انسان از ازل در ذهن خدا موجود بوده است. فیلون این شباهت را اینگونه توجیه میکند: «همانگونه که خدا نادیدنی است اما جوهر همه اجسام است، روح نیز نادیدنی است اما تمام اجسام را میبیند» (Phillo, 1976: pp. 27, 83-88).

فیلون انسان را متشکل از روح و جسم میدانست. عالترین بخش وجودی انسان روح است، که متعلق به پدر متعال هستی و از عالم اعلی الوهیت است (Wolfson, 1982: vol. 2, p. 202).

۱۰۴



سال ۱۲، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۰

روح از خدای متعال ناشی شده است و دارای دو جزء عقلانی (logikon) و غیرعقلانی (alogon) است. فیلون جزء عقلانی را با عقل و خرد افلاطونی (nous) یکی دانسته که در اینباره تحت تأثیر تقسیمبندی سه جزئی روح است که افلاطون در رسالهٔ جمهوری ارائه کرده است. در آنجا افلاطون برای روح، سه جزء عقلانی، شهوانی و شهودی قائل است. فیلون، جزء شهوانی را جزء غیرعقلانی مینامد و جزء شهودی و عقلانی را یکی میدانند. از نظر او، هر دو جزء روح، مهم و محترم هستند اما جزء عقلانی روح، موهبتی است که خداوند از میان تمام مخلوقات تنها به انسان عطا کرده است. عقل، قوهٔ بصیرت روح و قدرت آزادیبخش آن از قید و بندهای ضرورت است و در ارجمندی آن همین بس که به جلال خداوند متعال شبیه است (Philo, 1968: vol. 3, 9.44-47). او در تفسیری که بر سفر پیدایش دارد، آدم را عقل (nous) و حوا را احساس - شهوت (aesthesis) یا روح غیرعقلانی مینامد. اتحاد این دو جزء، موجب حرکت و فعالیت عقل در انسان میشود. این تفسیر بسیار شبیه تعبیر فیثاغورثی است که روح عقلانی (ogimos) را ارباب، احساس (epithymia) را خانم خانه و شهود (thymos) را پسر جوان خانواده توصیف میکند.

دربارهٔ ماهیت روح، فیلون به کتاب مقدس (سفر پیدایش، ۹: ۴) استناد میکند که میگوید: «خون حیات است»؛ بهمین دلیل، جوهر روح را از خون میدانند. خون، ذات و جوهر روح عقلانی است. خون در جزء غیرعقلانی بیشتر و در جزء عقلانی کمتر جریان دارد. در واقع جزء عقلانی روح در مرتبهٔ تعالیش، با واحد خالق و با عقل کامل یکی میشود و بهمین دلیل نیاز آن به خون کمتر است.

در مورد جاودانگی روح، فیلون معتقد است بخش غیرمعقول روح فناپذیر و میراست اما جزء عقلانی همواره جاودانه است. او در تفسیر خود بر سفر خروج (۱۵:۱۵) میگوید: «فناناپذیری روح، تلویحی است از بازگشتش به شهر مادری (metropolis) پس از مقارنت از بدن» (Wolfson, 1982: vol. 2, pp. 264 – 262). نگرش فیلون در اینباره کاملاً گنوسی است. او بر این باور است که انسان در جهان بیگانه و غریب است و زمانی که میمیرد، روح کالبد جسمانی را ترک کرده و به منزلگاه اصلی خود بازمیگردد. بنابراین جز خداوند هیچ شهروند واقعی‌یی در جهان ساکن نیست، انسانها همگی مسافرانی دور از وطن اصلی هستند. او مانند رواقیان معتقد است تنها ارواح کسانی که معقول و خردمندند سعادت جاودانگی را میچشند و به شهر خدا وارد شده و ساکن میگردند، آنها جام مقدس

۱۰۵



محبوبه هادی‌نا؛ مکتب افلاطونی میانه؛ معرفی و تحلیل آموزه‌های دینی و فلسفی

سال ۱۲، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۰  
صفحات ۹۱-۱۲۲

را از گردانندهٔ جام الهی و سرورِ شادیهای روحانی، یعنی لوگوس (عقل الهی) میگیرند و مینوشند (Philo, 1958: vol. 5, p. 553).

فیلون همانند افلاطونیان و فیثاغورثیان، به جاودانگی روح معتقد است؛ از سوی دیگر، مانند رواقیان اعتقاد دارد که تنها ارواح خردمند و عاقل لذت جاودانگی را خواهند چشید (Idem, 1978: vol. 1, p. 176). او مانند هر افلاطونی دیگر، مخالف جبرگرایی رواقی است و از سوی دیگر به مشیت الهی نیز باور دارد، بهمین دلیل سعی کرده این دو مقوله را با یکدیگر جمع کند. از نظر فیلون، انسان آزادی اراده و عمل دارد، اما اراده او در محدوده‌یی از ضروریات (ananke) عمل میکند. این زنجیره ضروریات، مشیت یا تقدیر الهی است که بوسیلهٔ لوگوس بعنوان عامل خدا در جهان اعمال میگردد. لوگوس در سراسر جهان و نیز در وجود انسان، جاری است. لوگوس اراده را در انسان برمی‌انگیزاند و او را به راهی که تقدیر مقدر کرده است، راهنمایی میکند. در واقع، ما ابزاری (organa) در دست صانع هنرمند (technites) هستیم. او در ما میل و اراده به انجام عمل را برمی‌انگیزد و ما به اراده و میل، اعمال را انجام میدهیم و هنرمند به هدف خود میرسد. در حقیقت، فاعل حقیقی ما نیستیم، خداوند است که از طریق ما عمل میکند. فیلون در مورد اعمال شرورانه انسان و نقش خدا در انجام آنها سکوت کرده است. احتمالاً با دیدگاه کتاب مقدسی او، این اعمال موردپسند خداوند نیستند و با ارادهٔ آزاد انسان صورت میگیرند (Wolfson, 1982: vol. 1, p. 167).

پلوتارخ نیز وابستگی روح به اعداد را رد کرده و به جاودانگی روح بعنوان مخلوق ازلی خداوند قائل است. او بر خلاف فیلون، میان روح و عقل تمایز قائل میشود و میگوید:

آنان که عقل را جزئی از روح میدانند، در اشتباهند؛ زیرا همانگونه که روح بر جسم افضلیت دارد، عقل نیز عالیتر و روحانیتر از روح است. بهم پیوستگی روح و جسم، حاصل شهوات و احساس است که جزء غیرعقلانی وجود انسان هستند. اما بهم پیوستگی عقل و روح، عقل (لوگوس) را در انسان فعال میکند که بواسطهٔ آن، لذت و درد، فضیلت و شرارت شناخته میشود. بهمین دلیل روح دارای اجزاء عقلانی (Nous) و غیرعقلانی (Anous) نیست. اما بخشی از روح با جسم و شهوت درمی‌آمیزد و دستخوش دگرگونیها و رنجها و لذتها میشود و بخش دیگر روح که در اعماق ذاتی خود سکنی دارد، همواره درستکار و شریف است و با شهوت نمی‌آمیزد و از پای در نمی‌آید (Ibid: pp. 211-213).



## جهانشناسی

جهانشناسی افلاطونیان میانه اولیه، آمیخته‌یی از نظریات فلسفی مکاتب افلاطونی، فیثاغورثی و رواقی است. فیلسوفان این دوره مانند افلاطونیان به خلق جهان از عدم معتقد نبودند، بلکه بر این باور بودند که جهان هستی با الگوبرداری از جهان ایده‌ها (عالم مُثُل) و توسط صانع ساخته شده است. در واقع، در تکوین جهان سه اصل خدای متعال، عالم مُثُل و ماده نقش داشته‌اند و در این میان، صانع عامل خدای متعال در تحقق اراده او در تکوین جهان هستی بوده است. برخی از اندیشمندان به تقلید از فیثاغورثیان، مسئله تکوین جهان را بوسیله آموزه‌های اعداد تبیین کرده‌اند؛ به این معنا که به سلسله نظامی از اعداد معتقد بودند که در رأس آن دیاد قرار داشت. این سلسله اعداد یا همان مراتب وجودی، همان نقشی را در خلقت بر عهده دارند که موجودات و قوای روحانی یا فرشتگان در فلسفه یکتاپرستانه فیلون و اندیشمندان هم‌مسلك او در دوره میانی عهده‌دار بودند. نظام اعداد خارج از مُناد (واحد متعال) قرار دارند و مخلوق اویند و ابزار علی پیدایش ماده و کثرات در دست دیاد هستند. با وساطت اعداد، سلسله مراتب موجودات از دیاد نشئت گرفته و در تمام سطوح هستی در جهان پراکنده میشوند.

در رأس این موجودات، زیبایی و خیر قرار دارند. خود اعداد، نه زیبا هستند و نه خیر، در واقع آنها نیز فاقد صفات و کیفیات هستند. وجود، خیر و زیبایی بوسیله اعداد در جهان ظاهر میشوند. صفات منفی‌یی چون شرارت و پلیدی در قلمرو اعداد نیستند و تنها در سطوح پایینتر هستی یعنی در قلمروهایی که تحت قلمرو اعداد قرار ندارند، بر اثر فقدان خیر و زیبایی ظاهر میشوند. البته برخی فلاسفه مانند اسپوزیپوس، نظریه اعداد و وساطت آنها در میان عالم برین مُناد و جهان هستی را رد کرده‌اند (Ibid)، اما برخی دیگر چون اگزنوکریتس، نه تنها نظریه اعداد که حتی خطوط هندسی را نیز در امر آفرینش جهان دخیل دانسته‌اند. اگزنوکریتس معتقد است خطوط هندسی، پدیده‌هایی ثابت و غیرقابل تقلیلند که پس از ادغام و آمیختگی با ماده، به اشکال عریض، پهن، کوتاه و بلند ظاهر میشوند و سطوح را تشکیل میدهند (Ibid: pp. 34-35).

آنتیخوس اسکالون، نظریه پیدایی جهان را با ادغام آموزه‌های افلاطونی و رواقی تدوین کرده است. او مانند رواقیان به دو نوع کیفیت اولیه و ثانویه در جهان باور داشت. کیفیات اولیه، شامل چهار عناصر آتش، هوا، آب و زمین هستند که از میان آنها، دو عنصر

۱۰۷



محبوبه هادی‌نا؛ مکتب افلاطونی میانه؛ معرفی و تحلیل آموزه‌های دینی و فلسفی

سال ۱۲، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۰  
صفحات ۹۱-۱۲۲

اول عنصر فعال و دو عنصر دوم عناصر منفعل هستند. کیفیات ثانویه، حرکت، سکون، حرارت، شکل و صورت هستند. آنتیخوس تحت تأثیر افلاطون، مفاهیمی چون لوگوس، جهان ایده‌ها و روح جهانی را در تکوین جهان مؤثر میدانند. او معتقد است جهان هستی مطابق با جهان مثالها و تصورات ساخته شده است. به این ترتیب، ایده‌ها در هر جسم «واجد شرایط» (poia) که از ماده شکل گرفته و با نیروی لوگوس (عقل الهی) دارای حرکت و سکون شده‌اند، هبوط میکنند و موجود میشوند (Ibid: p. 81).

ویژگی برجسته نظریات مربوط به جهان‌شناسی در این دوره، تقسیمات سه‌گانه جهان است که نخستین بار توسط اگزنوکریتس مطرح گردید و تقریباً مورد توجه فلاسفه معاصر وی و نیز فلاسفه پس از او واقع شد. اگزنوکریتس معتقد بود در جهان هستی، سه قلمرو کیهانی یا سه شکل از هستی وجود دارد که عبارتند از: قلمرو محسوسات، قلمرو عقلانیت، و قلمروی که حاصل تلفیق این دو است. از دیدگاه او، آنچه زیر گنبد آسمان موجود است، محسوس است، زیرا با حواس، قابل رؤیت و شناخت است و آنچه خارج از آسمان و زمین قرار دارد، معقول است، زیرا از دسترس حواس بدور است و براحته در دسترس چشم و دیگر ابزار حواس قرار نمیگیرد. قلمرو سوم، آسمان است که ترکیبی از قلمرو محسوسات و معقولات میباشد. آسمان با ادراک و حواس انسانی قابل شناخت و رؤیت است و ماهیت آن، بوسیله علم نجوم و هیئت قابل درک و شناخت است. معیار درک محسوسات، حواس است، معیار شناخت معقولات، عقل و دانش است و معیار شناخت موضوعات محسوس و معقول، نظریه و عقیده است. در آموزه او، تأثیر دیدگاه ارسطویی مشهود است، زیرا مسئله وساطت آسمان بعنوان مرز میان قلمرو عقلانی و قلمرو محسوسات، از دیدگاه‌های مشهور ارسطویان است که اگزنوکریتس آن را بار دیگر مطرح نمودن است (Ibid: pp. 36-37).

اسپوزیپوس، نوع دیگری از تقسیمات جهانی را ارائه داده است. از دیدگاه او، ماده، عنصر زیربنایی تمام اشکال و صورتهای موجود در جهان هستی است. ماده، جوهری فاقد شکل و صورت، و عاری از صفات و کیفیات است که قابلیت تحمل هر نوع تغییر و تحولی را دارد، تا آنکه شکل گرفته و موجود شود. ماده حتی تحمل تجزیه و فساد را نیز دارد، اما بخش‌پذیر یا عبارتی، جوهر فرد نیست و جاودانه است.

بنظر میرسد نظریه ماده از آموزه ماده افلاطون در رساله تیمائوس گرفته شده است؛ با این تفاوت که اسپوزیپوس برای ایجاد اشیاء غیر از شرط تغییر و تحول ماده، دارا بودن

«قابلیت لازم موجود شدن در اشیاء» را نیز مؤثر میدانند. در واقع، هر شیئی که در جهان هستی پدید آمده است، استعداد موجود بودن را داشته و با تغییر و تحول ماده، استعداد او از حالت بالقوه به بالفعل تبدیل، و در جهان ظاهر شده است. از نظر اسپوزیپوس همه چیز در جهان، حتی بدن انسان نیز حاصل ماده و تغییر و تحولات آن است. بعقیده وی، میزان تغییرات و تراکم «غلظت ماده»، سه قلمرو وجودی را در جهان تعیین میکند که بر اساس آن، اشیاء با اشکال و صورتهای مختلف ظاهر میشوند (Ibid: pp. 14-15).

ایودوریوس، فیلسوف دوره میانی، مواد اولیه خلقت را از دو عنصر ماده و صورت میدانند. مناد مظهر صورت است و دیاد نماینده ماده، که بعنوان ابزار علی خلقت عمل میکند. مناد بر دیاد عمل مینماید و با اعمال تغییر و تحولاتی بر ماده، به آن شکل و صورت میبخشد و دیاد با رعایت اصول عقلی، جهان هستی و اشکال و صورتهای را خلق میکند. الگوی صورتهای از قبل توسط واحد خلق شده‌اند که مناد نماینده و پاینده آنهاست. دیاد بکمک ابزار علی که ماده است و با رعایت تطابق کامل الگوها و صورتهای نمونه‌های عینی را می‌آفریند و شکل میبخشد. ایودوریوس برعکس متفکران دوره اولیه، اهمیتی برای اعداد و نقش آنان در آفرینش جهان قائل نیست. از نظر او وساطت میان واحد و جهان هستی را نه اعداد که حرکات بر عهده میگیرند. حرکت، بستر و مبنای خلق تمام اشیاء است. حرکت از واحد ناشی شده و در بستر حرکت زمان متولد میشود. عملکرد مناد و دیاد و خلق تمام عناصر هستی، همگی در بستر حرکت ایجاد میگردد. ایودوریوس نیز مانند اگزنوکریتس قائل به ازلیت جهان است و آن را مخلوق ازلی میدانند که از ابتدا با واحد بوده است (Ibid: pp. 126-129).

اما فیلون مانند دیگر افلاطونیان، جهان را مخلوق ازلی میدانست که نه تنها مولود زمان نیست بلکه زمان با آن پدید آمده است. از دیدگاه او در قلمرو محسوسات، هیچ چیز کاملتر از جهان نیست و جهان از آسمان و زمین، هوا و آب تشکیل شده است. فیلون در رساله ازلیت جهان، نظریه اپیکوریان در مورد پیدایی جهان از اتمها و نابودی آن را رد کرده است.<sup>۴</sup> او معتقد است جهان، مخلوق اما ازلی است، همانطور که افلاطون در رساله تیمائوس و حضرت موسی (ع) در کتاب مقدس گفته‌اند (Philo, 1967: vol. 9, I.1.4). در میان عناصر جهان، هوا و نور اهمیت بیشتری دارند. فیلون، هوا را دم حیات و نفس خداوند توصیف میکند که حیات‌بخش اجسام و اشیاء است. نور نیز زیباترین و باشکوه‌ترین

۱۰۹



محبوبه هادی‌نا؛ مکتب افلاطونی میانه؛ معرفی و تحلیل آموزه‌های دینی و فلسفی

سال ۱۲، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۰  
صفحات ۹۱-۱۲۲

مخلوق خداوند است؛ نور صورتِ لوگوس است (Naham, 1987: p. 7).

اختلاف فیلون با متفکران هم‌مشرَب خود در اینست که او جهان را متکی به علت بیرون از خودش، یعنی واحد میدانست. او الوهیت افلاطونی - فیثاغورثی یعنی واحد یا مناد را با خدای یهود یکی دانسته (Runia, 1986: p. 433) و مانند افلاطون، فاصلهٔ میان واحد متعال و جهان هستی را با طرح سلسله مراتب وجودی پُر نمود. بر فراز این مراتب وجودی، واحد متعال و ذیل مقام الوهیت او، لوگوس و فرشتگان و موجودات روحانی قرار دارند که ملازمان خدا و واسطه‌های او در برقراری ارتباط با جهان و انسان هستند. او این سلسله مراتب را به نردبانی تشبیه میکند که خداوند در رأس آن ایستاده و انسان در پایین آن و فرشتگان الهی بعنوان واسطهٔ میان آنها، از آن بالا و پایین میروند (سفر پیدایش، ۲۸: ۱۲). در رأس فرشتگان الهی، لوگوس قرار دارد که بالاترین ویژگی آن صفت توزیع‌کنندگی اوست. لوگوس تبیین‌کننده و تقسیم‌کننده ماهیت مادهٔ جهانی است. لوگوس ابزار خداوند در خلق و آفرینش جهان هستی است. فیلون لوگوس را با عدد هفت نمادنگاری میکند و آن را یک ایده یا صورت (eikon) میدانند که از ازل با خدا بوده است و خود الگوی (paradeigma) تمام اشیاء و اجسام است (Wolfson, 1980: vol. 1, p. 160).

فیلون با بسط مفهوم لوگوس، به نظریهٔ عالم مُثُل افلاطونی نزدیک شده و بکمک آن به تبیین نظریهٔ جهان‌شناسی خود پرداخت که در آن سه رکن اصلی یعنی خدا، لوگوس و عالم مُثُل، نقش اساسی و ارتباطی متقابل و تنگاتنگ با یکدیگر دارند (Philo, 1976: vol. 1, p. 4.17).

از دیدگاه فیلون، خداوند جهان را از ازل با مشیت و قدرت خود و تنها بخاطر انسان آفریده است. جهان ازلی است و هرگز از میان نخواهد رفت. عنصر اولیهٔ خلقت، ماده است که توسط خداوند خلق شده است. بعقیدهٔ فیلون ماده و جهان از ازل با خداوند بوده‌اند (Ibid)؛ از این نظر او به فلسفهٔ افلاطونی و رواقی<sup>۵</sup> بسیار نزدیک میشود. با این حال، در آثار وی عبارات ضد و نقیض نیز در اینباره وجود دارد. او از یکسو تأکید میکند که هرگز چیزی با الوهیت، نه پیش از خلقت و نه پس از آن، موجود نبوده است و از سوی دیگر میگوید: هرگز زمانی نبوده که ماده توسط خدا خلق شده باشد؛ یعنی بطور ضمنی ازلیت ماده را میپذیرد (Wolfson, 1982: vol. 1, p. 200). او تبیین آفرینش جهان را با نظریهٔ ایده‌ها یا مُثُل آغاز کرده و نظریهٔ ایده‌های افلاطون را با عبارات کتاب مقدس و مفاهیمی مقارن با اعتقادات یهودی بیان میکند و معتقد است اگرچه در هیچ عبارتی از کتاب مقدس لفظ و معنی ایده‌ها نیامده است، اما تلویحاً در سه عبارت به وجود آنها اشاره شده

۱۱۰



سال ۱۲، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۰

است؛ نخست آیهی در سفر پیدایش (۱: ۲۷-۲۶) که میگوید: «خدا انسان را بر صورت خویش آفریده است». از نظر او، اصطلاح صورت خدا، اشاره به ایده یا تصویر مُثلی انسان دارد. دوم، آیهی در ترجمه سبعینی کتاب مقدس، که میگوید: «تو همه چیز را برای ما آنگونه میخواهی که با آن تو را جلال کنیم، همه چیز حتی الگوی خیمه پرستش و تمام ظروف آن». در این جمله، عبارت الگو اشاره به تصویر یا ایده مُثلی خیمه و ظروف دارد. سوم، عبارت «من ترا میپرستم، جلال ترا» در سفر خروج (۱۶: ۳۳) که از نظر فیلون، اشاره به آموزه ایده‌ها دارد.

او با استناد به این سه عبارات، تلاش خود را برای موافق دانستن فلسفه افلاطون با تعالیم کتاب مقدس نشان میدهد (Ibid). با این حال، نظریه ایده‌های او اختلافاتی با نظریه ایده‌های افلاطون دارد. فیلون مانند افلاطون (Plato, 1975: p. 400) عالم مُثّل را اندیشه یا عقل خدا (واحد متعال) تصور میکند که در آن ایده و صورت اولیه همه اشیاء عالم و عناصر جهان هستی از ازل، و پیش از ظهور در عالم عین، نقش بسته است؛ اما برخلاف افلاطون، وجود ایده‌ها را بعنوان موجودات مجرد واقعی انکار میکند. از نظر فیلون، عالم مُثّل یا همانا عالم ذهن و اندیشه خدا، از ازل در او و با او موجود بوده است (Philo, 1978: 4.17). حال آنکه، افلاطون ایده‌ها را کلیاتی قائم به ذات معرفی میکند که واقعیتی مستقل دارند و از ازل در عالم برین الوهیت با واحد وجود داشته‌اند؛ از اینرو، ایده‌ها در ذات خود هیچ تمایزی با یکدیگر ندارند و تنها پس از تعلق یافتن به ظروف مخلوق است که از هم متفاوت میشوند (Plato, 1975: p. 400). افلاطون در رساله تیمائوس، صانع را علت فاعلی و واردکننده نظم در جهان و پدیدآورنده اشیاء طبیعی طبق الگوی ایده‌ها میداند (Bury, 1973: p. 7).

افزون بر آن، فیلون صراحتاً عالم ایده‌ها را مخلوق خداوند معرفی میکند که در ازل توسط خداوند خلق شده‌اند، درحالی‌که افلاطون هرگز این مسئله را روشن نکرده است که آیا عالم مُثّل، مخلوق خداوند است یا خیر، و آیا خدا بعنوان علت ایده‌ها، خارج از آنها قرار دارد یا اینکه یکی از آنها بحساب می‌آید؟ در رساله جمهوری، افلاطون گاهی از واحد بعنوان خالق عالم مُثّل یاد میکند، گاهی نیز عالم مُثّل و ایده‌ها را با عنوان «نامخلوق» و «فناناپذیر» توصیف میکند (Plato, 1953: pp. 161-163). اما موضع فیلون در اینباره کاملاً آشکار است. او با استناد به کتاب مقدس، خدا را بعنوان موجودی واحد و متعال و

ازلی می‌شناسد که نه خلق شده و نه از میان می‌رود: او ازلی و ابدی است. عالم مُثُل مخلوق اوست که در ابتدای زمان خلق شده است (Philo, 1968: 48. 168) و این مقارن است با ارادهٔ خداوند برای خلق جهان هستی. او در اینجا مفهوم لوگوس الهی را مطرح کرده و آن را محلی میدانند که ایده‌ها در آن قرار دارند. بر این مبنای خداوند ابتدا لوگوس را بعنوان اولین مخلوق آفرید و سپس مُثُل یعنی ایده‌ها یا تصورات را در آن قرار داد. عمل خلقت، عمل جان‌بخشی ایده‌ها و تصورات بیجان موجود در اندیشهٔ خداوند است که توسط لوگوس صورت می‌پذیرد (Ibid: 204). این تعریف فیلون دقیقاً همان تعریف رواقیان از آموزهٔ لوگوس است که می‌گویند لوگوس در ذات خود، بذرهایی دارد که صور فعال همهٔ اشیاء در آن بصورت بالقوه موجود است. سپس این صور در قالب اشیاء فردی ظاهر میشوند. لوگوس همان الوهیت یا «خرد» ساری در طبیعت است که وظیفه دارد جهان را به اوج کمال خود (= صورت اولیهٔ خود در عالم مثال) برساند (Copleston, 1962: vol. 1, p. 133).

اما نقش مُثُل در فرایند خلقت چیست؟ افلاطون عالم مُثُل را عالم معقولات ثانویه می‌خواند و آن را بسیط و ابدی و تغییرناپذیر توصیف می‌کند. فیلون پیروی از او، عالم مُثُل را عالم معقولات مینامد و ایده‌ها را موجوداتی معقول میدانند که در عالم مُثُل نقش بسته‌اند (Philo, 1968: p. 204). بهمین دلیل، برخلاف افلاطون که عالم مُثُل را ازلی و نامخلوق میدانند، او عالم مُثُل را مخلوق خداوند قلمداد می‌کند که در آن الگوی اولیهٔ موجودات عالم عینی نقش بسته است (Ibid: 209). الگوها تنها زمانی که خداوند بر خلق جهان هستی امر و اراده می‌کند، در اندیشهٔ او وارد و درک میشوند و قبل از آن در اندیشهٔ او حضور ندارند. در دیدگاه فیلون، خداوند «عقل کامل» است و ذهن او یک ذهن عاقل و فعال است که هرگز از متعلقات اندیشه خالی نیست، بهمین دلیل میتوان فرض کرد که همواره در اندیشهٔ خداوند یک کثرت نامتناهی از ایده‌ها و تصورات البته نه بصورت الگوهای اولیه وجود دارد. الگوهای اولیه در عالم مُثُل یا عالم معقولات حضور دارند که با ارادهٔ خداوند برای خلق نمونه‌های عینی استفاده میشوند.

۱۱۲

الگوها و ایده‌ها فعالند. از اینرو فیلون گاهی تحت تأثیر آموزه‌های فیثاغورثیان، آنها را بمتابجه اعداد تصور می‌کند (Dillon, 1977: p. 159). اعداد، اشکال مادی عناصر جهان را مطابق با ماهیت الگوها و ایده‌های اولیه تنظیم کرده و شکل می‌بخشند. بهمین دلیل حرکت از اعداد ناشی میشود و خداوند اداره‌کنندهٔ اعداد و اشکالی است که در کار خلق جهان دخالت دارند (Wolfson, 1982: vol. 1, pp. 155-156).



در دیدگاه افلاطونیان، ایده‌ها دارای قدرتهای علی هستند و حتی قدرت دخل و تصرف هم دارند، اما در آموزه جهانشناسی فیلون، مفهوم مستقل و مؤثری با عنوان «قدرتها» (Dynamis) مطرح میشود که نقش بسزایی در امر خلقت جهان ایفا میکند. فیلون، قدرت ایده‌های افلاطونی را با مفهوم قدرتهای خدا در کتاب مقدس یکی میگیرد. برای مثال، او واژه جلال را در آیه «من ترا میستایم، جلال ترا» (سفر خروج، ۳۳: ۱۶)، به قدرت معنا میکند (Ibid: pp. 218-219). فیلون همانطور که ایده‌ها را مخلوق خدا میداند، قدرتها را نیز آفریده‌های او تلقی میکند. خدا، پدر قدرتهاست و قدرتها ملازمان خدا در تحقق اراده او بر خلق و اداره جهان هستند (Ibid: p. 220). بهمین دلیل فیلون آنها را مخلوقات ازلی دانسته و گاهی با فرشتگان کتاب مقدس یکی میگیرد (Bigg, 1968: p. 36). قدرتها عاملان خدا در خلق ایده‌ها و عینیت‌بخشی به آنها در جهان هستند که در رأس آنها لوگوس قرار دارد. فیلون هرگز قدرتها را از نظر ذات، جدا از خدا نمیداند. در واقع آنها بمثابة نفس خداوند هستند و همانند پرتوهای خورشید به منبع نورانی خود وابسته‌اند، آنها از خدایند و از او جدا نیستند. با این وصف، فیلون بصراحت ماهیت این قدرتها را آشکار نمیسازد و معلوم نیست که آیا آنها عطایای خدا به انسان و جهان هستند یا ملازمان و یاورانی که خدا برای خود خلق کرده است (Ibid: p. 39; Dillon, 1977: pp. 163-167). فیلون دو عنصر کلمه خدا (لوگوس) و حکمت (سوفیا) را بعنوان دو قوای اصلی خدا معرفی میکند که در رأس تمام قدرتها و ذیل مرتبه وحدانیت متعال قرار گرفته‌اند. درست شبیه دو قوه «زیبایی» و «خیر» افلاطونی که ذیل واحد قرار دارند. فیلون، لوگوس را مذکر و حکمت را موجودی مؤنث تصویر میکند. حکمت در سمت راست یهوه بعنوان قدرت ارزیاب او قرار میگیرد. او همیار خدای اعلی در کار خلق و اداره جهان است و نقش مادر را برای تمام خلقت بازی میکند و لوگوس، پسر خدا و در بعضی عبارات «ذهن خلاق» خداست که بواسطه او جهان هستی بوجود می‌آید (Bigg, 1968: p. 44). در اندیشه فیلون، لوگوس با اصل مؤنث، یعنی حکمت درهم می‌آمیزد و به این ترتیب علت اصلی و مادی عالم است که در همه چیز حضور دارد. او عامل خدا در خلق و اداره جهان است (Ibid; Dillon, 1977: pp. 163-164). در برخی عبارات نیز فیلون عدالت و خیرخواهی را قوای اصلی میدانند؛ در این مورد بنظر میرسد از نسخه حزقیال که مورد استفاده ریهیهای فلسطینی بوده، بهره برده است (Bigg, 1968: p. 39). با این وصف، فیلون

در میان قوای الهی، بیشترین اهمیت را برای لوگوس قائل است. مفهوم لوگوس که ریشه در مکاتب هلنی دارد، نزد افلاطونیان بمعنی «نفس جهانی»، و در نظر رواقیان «عقل الهی» است که در تمام جریان خلقت و در جهان هستی ساری و جاری است. لوگوس در مکتب فیلون نیز «روح زنده الهی» است که در سراسر زمین پراکنده است و زمین را قدوس و تابناک میسازد. او لوگوس را «عقل خدا» میخواند و آن را جانشین عقل (Nous) افلاطونی میکند (Wolfson, 1982: vol. 1, p. 230). از نظر او لوگوس همان شخینا (Shakhina) یا جلال خداوندی است که شهود و اندیشه انسانی را از حضور خدا سرشار میسازد. او سایه خدا، پسر خدا و اولین مخلوق الهی است. فیلون گاهی لوگوس را مُناد، خدای دوم ذیل خدای واحد یهود، معرفی میکند (Bigg, 1968: pp. 42-43). او لوگوس را واسطه میان واحد و جهان و انسان میداند. لوگوس بر صورت خدا آفریده شده و انسان بر صورت لوگوس و برای درک خدا و تقرب به او، لوگوس واسطه‌ی است که باید شناخته شود. از سوی دیگر، فیلون تحت تأثیر اندیشه یونانی، لوگوس را «پیامبری الهی» مینامد که بخشنده نور الهی است. او در تاریکناهی گناه و شرارت نور تابان الهی است که هدایت میکند و رستگاری میبخشد (Ibid: pp. 44-45).

از سوی دیگر، فیلون لوگوس را ذهن یا عقل الهی میخواند که جایگاه «جهان معقولات» یا «جهان ایده‌ها» است. بهمین دلیل لوگوس فیلون با جهان مُثل افلاطونی تطابق می‌یابد. او در اینباره میگوید: «جهان مملو از ایده‌هایی است که پیشاپیش بر عقل الهی که خالق این جهان است، نقش بسته بود و لوگوس بعنوان توزیع کننده ماهیت ماده اولیه، آنها را در جهان عینی ظاهر ساخته است. از اینرو لوگوس هم جایگاه مُثل و هم حاکم فعال و قدرت سامان‌بخش ماده اولیه برای حضور ایده‌ها در جهان عینی است» (Wolfson, 1982: pp. 230-232; Nahum, 1987: p. 9).

فیلون، لوگوس را «ایده ایده‌ها» میخواند، همانطور که ارسطو ذهن را «صورت صورته‌ها»، و معتقد است عقل بشری مطابق با عالیترین ایده یعنی لوگوس ساخته شده است (Ibid: p. 233). از اینرو، لوگوس یا عقل نادیدنی الهی را میتوان با عقل بصیر که تصویر خدا خوانده میشود شناخت. لوگوس نور است، نوری بر فراز تمام نورها که حتی خورشید و ماه و سیارات و ستارگان نیز از آن روشنایی میگیرند (Naham, 1987: p. 8). فیلون تقسیمات سه‌گانه‌ی را که اگزنوکریتس برای جهان ارائه داده بود پذیرفته است. ولی در برخی از عبارات، تقسیمبندی دیگری از جهان ارائه داده و آن را به دو قلمرو؛



«جهان عقلانی» و «جهان محسوسات» تقسیم میکند. منشأ علی جهان عقلانی، واحد متعال است که قدرت خلاقه خوانده میشود. منشأ علی جهان محسوسات، قدرتهای برتر و اصلیند، که قدرت شاهی (basilike dynamis) خوانده میشوند. انسانها بنا بر استعدادهای ذاتی و میزان طهارت روحی خود، واحد را در سه کسوت درک میکنند. عالیترین و فاضلترین افراد به رؤیت و درک واحد نایل می‌آیند. دسته دوم، قدرت خلاقانه را می‌شناسد و دسته سوم، تنها موفق به درک قدرت شاهی او میشوند و باقی انسانها که تنها بواسطه ترس از مجازات اخروی او را می‌پرستند، هرگز قادر به شناخت او نخواهند بود (Dillon, 1977: pp. 168-169).

مفهوم افلاطونی دمیورگ یا خدای صنعتگر، در آموزه‌های فیلون جای خود را به فرشتگان یا قدرتهای شاهی داده است که عامل خدای واحد متعال در تدبیر امور جهان هستی معرفی میشوند، بدین ترتیب تأملات یکتاپرستانه فیلون نیز مصون میماند (Ibid: pp. 169-170).

متفکران دوره متأخر، مانند پلوتارخ، وساطت لوگوس در برقراری ارتباط میان خدا و جهان را پذیرفته و بر مفهوم لوگوس که قبلاً مطرح شده بود، معنایی تازه افزوده‌اند و آن قائل شدن به دو جنبه «تعالی» و «حضور در همه چیز» برای لوگوس بود. پلوتارخ این دو جنبه از لوگوس را با دو عنصر روح و جسم اوزیریس، ایزد خورشید مصری، تطبیق و تبیین کرده است. روح اوزیریس چون جنبه متعال لوگوس، ازلی و فناپذیر است درحالیکه جسم او مانند جنبه حاضر لوگوس در جهان، تحدیدپذیر است. او میگوید: «آنچه حقیقتاً وجود دارد، عقل است که بر تغییر و تجزیه فائق می‌آید». از اینرو لوگوس متعال را با «عقل» یکی میگیرد. پلوتارخ مانند افلاطون عالم مُثُل و ایده‌ها را با اندیشه خدا یکی میگیرد و برخلاف او جایگاه ایده‌ها را نه لوگوس، که خداوند میداند. خدا جامع تمام ایده‌ها و الگوهایی است که بر مبنای آن جهان هستی خلق شده است (Idid: pp. 200-201).

او تحت تأثیر جهانبینی اگزنوکریتس، جهان را بر اساس نظریه «غلظت ماده» به سه قلمرو تقسیم میکند و تحت نفوذ فلسفه ارسطویی، سلسله مراتب چهارگانه وجودی را میپذیرد که بر فراز آنها مناد قرار میگیرد. این چهار عنصر اصلی عبارتند از: زندگی (Zoe)، حرکت (Motive)، تولیدمثل (genesis) و زوال (phthora). با دخالت مناد، عنصر زندگی در خورشید به حرکت میپیوندد و حرکت در خورشید به تولید مثل و تولید مثل در ماه به زوال می‌انجامد. حاکم و اداره‌کننده جهان، صانع است که با عقل اول یکی گرفته میشود. مناد بعنوان اصل و منشأ حیات، بر فراز عقل یا صانع قرار دارد. مناد خالق جهان است و

صانع اداره‌کننده و ویران‌کننده جهان هستی.

وجود از مناد جاری میشود و به خورشید و از آنجا به ماه میرسد و در ماه به ابدان انسانی هبوط میکند. پس از مرگ، ارواح بدن را ترک و به ماه بازمیگردند و عقل، روح را ترک کرده و به خورشید صعود میکند. این جریان بصورت بالعکس نیز اتفاق می‌افتد. هنگام خلق جهان و ارواح، مناد، ذهن و عقل را در خورشید قرار میدهد و خورشید عقل را بر ماه می‌پاشد و ماه ارواح معقول را در کالبدها وارد میکند. بنظر میرسد این آموزه‌ها توصیفی از فعالیت صانع باشد که بعنوان خالق و مدبر جهان، جهان هستی و انسان را می‌آفریند، زیرا در ثبوت بنیادین پلوتارخ، خدای اعلی یعنی مناد، از خلق و اداره جهان منزّه است و دمیورگ، خدای فرودست این وظیفه را بر عهده می‌گیرد (Ibid: pp. 214-216).

### اخلاقیات

گزارشهایی از پدران اولیه کلیسای مسیحی در دست است که نشان میدهد متفکران افلاطونی میانه در دوره اولیه، عالترین فضیلت اخلاقی را رسیدن به سعادت میدانستند و سعادت از نظر آنان، «تکامل ماهیت اشیا در سیر طبیعیشان» تعریف شده است. این عقیده یادآور همان آموزه رواقی است که میگوید: «ماهیت عین حیات و حیات، عین ماهیت است». بهمین دلیل، همانگونه که ماهیت حیات، تعادل و نظم و آرامش است، هدف انسان نیکوکار نیز باید رهایی از آشفتگی و آشوب و رسیدن به تعادل و آرامش باشد که این ماهیت عقل انسانی نیز هست. یکی از راههای رسیدن به تعادل از نظر فلاسفه این دوره، بیتفاوت بودن نسبت به رنج و لذت است؛ چنانکه از اسپوزیپوس نقل است: «رنج و لذت هر دو شر، و اعتدال میان آنها سعادت و فضیلت است» (Ibid: p. 18-19).

از سوی دیگر، متفکران افلاطونی میانه مانند فیلسوفان رواقی، بهره‌مندی از لذتهای غریزی را نه تنها در منافات با فضایل اخلاقی میدانستند (Copleston, 1962, p. 32-34)، بلکه معتقد بودند محو علل آشفتگی و آشوب در زندگی بشر از طریق رعایت اصول اولیه یا ارضای غرایز اصلی و طبیعی در حد اعتدال امکانپذیر است و با کردار نیک و نگرشهای نیکو تقویت میشود. البته برای انسان خردمند و فاضل شایسته آنست که نسبت به غرایز طبیعی خود خویشتندار باشد (Ibid: pp. 33-34).

آنتیخوس نیز در حوزه اخلاقیات به فلسفه رواقی تمایل داشته و با زنون در مواردی

توافق کامل دارد. او خیر برتر را هماهنگی زندگی انسان با نظم طبیعت و عقل میداند. اما در مورد برخورداری از غرایز طبیعی سعی میکند میان آموزه‌های رواقی و افلاطونی توافق ایجاد کند. بهمین دلیل، اگرچه لذتهای طبیعی را نفی نمیکند اما خوشتنداری و پرهیز را محترم می‌شمارد. از نظر او تلاش هر انسانی برای زندگی بر طبق ماهیت طبیعی و ذات بشریش، فضیلت برتر است. او فضایل اصلی را مانند افلاطون و ارسطو چهار مورد برمیشمارد؛ احتیاط (phronesis)، اعتدال (sophrosyne)، شجاعت (andreia) و عدالت (dikaiosyne) (Dillon, 1979: pp. 71, 35).

برای افلاطونیان میانه اسکندریه نیز آموزه رواقی زندگی طبق طبیعت که به زندگی بر اساس غرایز اولیه تعبیر میشود، نه تنها یک فضیلت اخلاقی محسوب میشد، بلکه طریقتی بود که به سعادت یعنی زندگی بر ابناء ماهیت روح نیز منتهی میگردد، که یک زندگی صرفاً عقلانی و موازی با موازین عقلانی دانسته میشد؛ بهمین دلیل، مانند سوفسطائیان، مخالف هر نوع شریعت و قانونی بودند که توسط بشر وضع شده باشد و استدلالشان آن بود که این نوع قوانین برخلاف قانون طبیعت عمل میکنند. این در حالیست که افلاطونیان، قوانین شرعی و اخلاقی را اگر توسط یک قانونگذار خردمند و عاقل وضع شده باشد، در تطابق با طبیعت و قابل هدایت‌گری میدانستند (Wolfson, 1982: vol. 2, pp. 177-178).

دیدگاه فیلون در اینباره، در نقطه مقابل اندیشمندان زمان خود قرار دارد. او معتقد است تنها قانون شرعی و اخلاقی قابل اتقان آنست که توسط خداوند که خالق طبیعت است وضع شده باشد. طبیعت، مخلوق خداست و او بیش از هر کس دیگری میدانند که چه قانونی در تطابق با طبیعت قرار دارد. از اینرو قوانینی که او وضع میکند موازی با ماهیت طبیعی است و مانند جهان طبیعی، ازلی و تغییرناپذیر است. به علاوه، قوانین اخلاقی که توسط انسانهای خردمند وضع شده‌اند، قوانین شایع شهریند که همواره با یکدیگر اختلافاتی داشته‌اند و معمولاً مغایر با سیر طبیعی عمل میکنند؛ درحالیکه قانون الهی یک قانون کلی جهانی است که برای همه ملتها و کشورها قابل اجراست و این بخاطر خصوصیت طبیعی بودن آن است (Ibid: pp. 180-181).

فیلون عالیترین فضایل اخلاقی را حکمت، عدالت، شجاعت و اعتدال میدانست. حکمت عالیترین موهبت الهی است که تنها خردمندان و صاحبان بصیرت از آن

برخوردارند (Philo, 1987: vol. 7, pp. 102-104). او نیز مانند افلاطون در جمهوری، عدالت را به خورشید تشبیه میکند (Dillon, 1977: p. 148.) و شجاعت را برخورداری از عقل برای سودرسانی به خود، جهان و انسانهای دیگر میدانند. اگر روحی از بصیرت و حکمت بهره‌مند باشد، شجاعتِ خوار شمردن همه چیز، جز عقل و معرفت را در خود می‌یابد (Philo, 1987: vol. 7, p. 159). در جایی دیگر، او تقوی، یا تقدس را سلطان فضایل اخلاقی معرفی کرده و حکمت را ذیل آن قرار داده و در جایی دیگر، نعدوستی را تاج تقوی و پارسایی دانسته است (Ibid: p. 150). هدف از این فضایل، پیروی انسان از خدا و شبیه شدن به اوست. بعقیده فیلون، خدا خود را الگوی عالی برای انسان معرفی کرده و فضیلت، ابزار پیروی انسان از خداست. روح انسان از خدا نشئت گرفته و با همانندی با او، فضایی چون زیبایی، نیکوکاری و عدالت، ذاتی وجود او میگردد (Ibid: p. 192).

او تقسیم فضیلت به سه حوزه نظر، عمل و انگیزه که نخستین بار توسط اسپوزیپوس مطرح شده بود را پذیرفت و جلوه برجسته هر یک را بترتیب سه شیخ بزرگ یهودی، یعنی ابراهیم، اسحاق و یعقوب معرفی کرد. او معتقد است هر سه این مشایخ گرچه جامع این صفات را در خود دارند، اما بطور ویژه هر یک مظهر یکی از این صفات عالی هستند (Ibid, p. 150).

پلوتارخ نیز مانند فیلون و نوافلاطونیان، برترین فضیلت اخلاقی را تلاش برای همانندی با واحد متعال (مناد) تعریف کرده است. از دیدگاه او فضایل اخلاقی همانند حکمت و عدالت، ابزاری هستند که با آن انسان به خدا نزدیک میشود. او مانند ارسطو دو بُعد عقلانی و غیرعقلانی روح را میپذیرد اما برخلاف ارسطو که فضیلت برتر را حالتی میان دو حد افراط و تفریط میداند، فضیلت را یک نیرو (Virt) یا قوه (Dynamis) میداند و آن را اینگونه تعریف میکند: «فضیلت، آمیخته‌یی از آذوات نامرکب چون سیاهی و سفیدی نیست، فضیلت، واسطه‌یی میان مضمول و مشتمل چون عدد ۸ میان اعداد ۴ و ۱۲ نیست، فضیلت، واسطه‌یی میان حد افراط و تفریط یعنی خیر و شر نیست، بلکه فضیلت هماهنگ‌کننده تمام عناصر غیرعقلانی توسط روح عقلانی است». در این تعریف البته نفوذ عقاید فیثاغورثیان نیز مشهود است.

پلوتارخ معتقد بود انسان، محصول آمیختگی روح و جسم است؛ بهمین دلیل هم فضایل جسمانی باید رعایت شود و هم فضیلت‌های روحانی. فضایل جسم، رفع نیازهای

غریزی و شهوانی در حد اعتدال است که ایجاد نیرومندی، زیبایی و سلامتی میکند و فضیلت روح، عدالت، اعتدال و حکمت است. از اینرو در فلسفه او قربانی کردن فضایل جسم برای تعالی روح، کاری بیهوده و بیثمر است (Dillon, 1977: pp. 194-197).

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در حوالی سده‌های دوم پیش از میلاد تا دوم میلادی، در تاریخ تفکر و تأملات دینی - نظری انسان، مکتب فلسفی جدیدی پا به عرصه وجود نهاد که بیش از آنچه بانی آموزه‌های نوین و اصیل باشد، حاصل تفسیر و تلفیق آموزه‌های معرفتی و فلسفی در نظام‌های رایج فلسفی روزگاران خود بود. این نظام فلسفی که با نام مکتب افلاطونی میانه شناخته می‌شود، بنیان اندیشه‌های نظری خود را بر پایه آموزه‌های دینی و تبیین موضوعات مهم الهیاتی همچون تبیین مسئله یگانگی و تعالی ذات باری واحد، خدای خالق، موضوع خلق جهان و تبیین وجود شر در آن، هبوط روح، معرفت عقلانی و نجات و رستگاری انسان مبتنی ساخت.

کندوکاو در تاریخ فلسفه و بررسی مبانی و اندیشه‌های فلسفی آشکار نمود که در این برهه تاریخی که عصر رویارویی مکاتب مختلف فکری و دینی از شرق و غرب جهان باستان در جغرافیای گسترده یونانی‌مآبی، بویژه در اسکندریه مصر بود، مکاتب فلسفی اساساً دینی بودند و مهمترین دغدغه اندیشمندان و متفکران آنها، ایجاد تعامل و توافق میان آموزه‌های گوناگون الهیاتی بود که در سراسر منطقه رواج داشت؛ از یکسو، تأملات یکتاپرستانه که از مرزهای دینی - نظری ایرانیان و در پرتو تعالیم زرتشت برخاسته بود، و بر وجود خداوندی برین عنوان سرمنشأ هستی، و در عین حال مؤثر در امر آفرینش تعلیم میداد و از سوی دیگر، آموزه تعالی خدای برین و تبیین امر آفرینش بدست خدای فرودست که توسط افلاطون در جهان یونانی مطرح شده بود، و البته تأملات ثنوی گنوسی که در جهت دیگر این جغرافیای فکری قرار داشت و میان خدای برین و خالق جهان تمایز و تقابل وجودی و کارکردی قائل بود. این موضوعات جملگی نیاز به تفسیر و تعبیری جدید داشتند تا بتواند یک جهان‌شناسی و فرجام‌شناسی متقن و قابل درک برای انسان عصر خود ارائه دهند تا در پرتو آن، ساحت وجودی انسان تعریف شود و زندگی و مرگ او نیز معنا گردد.

۱۱۹



محبوبه هادی‌نا؛ مکتب افلاطونی میانه؛ معرفی و تحلیل آموزه‌های دینی و فلسفی

سال ۱۲، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۰  
صفحات ۹۱-۱۲۲

در این فضای فکری، مکتب افلاطونی میانه شکل گرفت و تلاش نمود دوگانگی ذات الوهیت در دو مفهوم خدای باری و خالق جهان، دوگانگی خاستگاه روحانی و مادی انسان و هبوط روح، جهان‌شناسی و فرجام‌شناسی را با محوریت آموزه نجات و رستگاری انسان از طریق معرفت عقلانی را تبیین نماید. آنچه مکتب افلاطونی میانه تدوین نمود، بعدها در سایه مکتب نوظهور فلسفی دیگری با نام مکتب نوافلاطونی نضج و کمال یافت و در دین نوظهور مسیحی، موجب شکلگیری کلام الهیاتی و تبیین آموزه‌های دینی آن گردید.

### پی‌نوشتها

۱. آمونیاس ساکاس در تاریخ فلسفه بعنوان مؤسس مکتب فلسفه نوافلاطونی شناخته میشود. او برغم پرورش فکری در مکتب افلاطونی میانه، دارای تأملات نظری و تفکرات خاص فلسفی در زمینه تفسیر و ارتقای آموزه‌های فلسفی این مکتب است، چنانکه اندیشه‌های فلسفی او از نظر نحله فکری پخته‌تر و متفاوت‌تر از اندیشه‌های اندیشمندان پیشین خود است و بررسی آن در این مقوله نمیگنجد.

۲. افلاطون در رساله اپینومیوس این دو وجه از الوهیت را اینگونه تعریف میکند: «به نام خدایی که علت همه اشیاء حال و آینده است و به نام پدر که رهبر آن است». بنظر میرسد در این عبارت واژه خدا اشاره به واحد متعال و کلمه رهبر دلالت بر صانع دارد (Plato, 1975: vol. 10, p. 326).

۳. دیدگاه افلاطونیان و گنوسیان درباره ماهیت انسان و خاستگاه دوگانه روحانی و جسمانی او تفاوت‌های اساسی با یکدیگر دارند که در مبحث «انسان‌شناسی» بدان خواهیم پرداخت.

۴. در مکتب فلسفه اپیکورس، اشیاء و اجسام جهانی همگی حاصل ترکیب ذرات مادی ازلی یعنی اتمها هستند و با از میان رفتن اتمها، آنها نیز نیست و نابود میشوند. اتمها علت فاعلی پیدایی جهان و اشیاء هستند، آنان ازلی و ابدی و دارای حرکت و سکون و ترکیب و آرایشند. با حرکت و تغییر آرایش آنها، اشیاء جهان شکل میگیرند و با سکون و فروپاشی آنان اشیاء نیز نابود میشوند (Diogenes Laertius, 1970: vol. 1, p. 569).

۵. در فلسفه رواقی خدا یعنی اصل واحد عقلانی، جهان و اجسام را از یک ماده بیشکل ازلی آفریده و آن را با مشیت تامه خود اداره میکند. رواقیان این ماده اولیه را «آتش» میدانند که جوهر ذاتی خدا و تمام اشیاء است؛ بهمین دلیل آتش را عالیترین اثر میخوانند (Cicero, 1972: vol. 19, pp. 223-224).

آتش که جوهر خداست در جهان نفوذ کرده و هنگام خلق اجسام، بنا بر قاعده اختلاط کامل اجرام، با عناصر آن یکی شده است (Copleston, 1962: vol. 1, pp. 132-133).

در آخر نیز، همهٔ اشیاء بسوی او بازگشته و در او حل میشوند، از اینرو جوهر همهٔ اشیاء آتش است و از آنجا که آتش عالیتین اثیر و دارای عقل است، خدا بوسیلهٔ آن جهان و اشیاء را اداره میکند. از اینرو، خداوند خارج از جهان نیست و در تمامی اجسام حضور دارد (Cicero, 1972: vol. 1. pp. 223-224). از این دیدگاه، رواقیان را میتوان نخستین اندیشمندان نظریهٔ وحدت وجودی بشمار آورد.

## منابع

- Atticus (1981). *Fragments*, ed. E. Des Places, Paris: Collection Bude.
- Bigg, Ch. (1968). *The Christian Platonists of Aalenandria*. Oxford: Oxford University Press.
- Bury, R. G. (1973). Introduction to the Timaeus Epistle. In *The Loeb Classical Library*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cicero, (1972). *De Natura Deorum Academica*. *The Classical Library*. trans. H. Rackham. ed. E. H. Warmington. vol. 19. Cambridge: Harvard University Press.
- Copleston, F. Ch. (1962). *A History of Philosophy*. vol. 1. New York: Image Books.
- Dillon, J. (1977). *The Middle Platonists*. London: Duckworth.
- \_\_\_\_\_. (1979). *The Academy in the Middle Platonic Period*. London.
- Diogenes L. (1970). *Lives of Eminent Philosophers*. *The Loeb Classical Library*. trans. H. Rackham. ed. E. H. Warmington. vol.1. Cambridge: Harvard University Press.
- Gersh, S. (1986). *Middle Platonism and Neo Platonism: The Latin Tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Hagg, H. F. (2006). *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*. ed. G. C. Andrew Louth. Oxford: Oxford University Press.
- Jonas, Hans (1963). *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston.
- Naham, G. (1987). *The Essential Philo*. Leiden: Brill.
- Philo (1958). *On Dreams*. *The Loeb Classical Library*. trans. F. H. Colson & G. H. Whitaker. ed. T. E. Page, vol. 5. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. (1966). on the Moses, 1.3. 13, in *The Loeb Classical Library*, trans. F. H. Colson, ed. T. E. Page, Cambridge, Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. (1967). On the Eternity of the World. *The Loeb Classical Library*, trans. F. H. Colson and G. H. Whitkar, ed. E. H. Warmington. vol. 9. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. (1968). On the Giants. *The Loeb Classical Library*. trans. F. H. Colson and G. H. Whitaker, ed. E. H. Warmington. vol. 2. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. (1968). On the Posterity of Cain and His Exile. *The Loeb Classical Library*. trans. F. H. Colson & G.H. Whitaker, ed. T. E. Page, vol. 2. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. (1968). The Unchangeableness of God. *The Loeb Classical Library*. trans. F. H. Colson & G. H. Whitaker, ed. E. H. Warmington. vol. 3. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. (1968). The Confusion of Tongues. *The Loeb Classical Library*. trans. F.H.

۱۲۱



محبوبه هادی‌نا؛ مکتب افلاطونی میانه؛ معرفی و تحلیل آموزه‌های دینی و فلسفی

سال ۱۲، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۰  
صفحات ۹۱-۱۲۲

- Colson & G. H. Whitaker, ed. E. H. Warmington. vol. 4. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. (1976). On the Account of the Word's Creation. *The Loeb Classical Library*. trans. F. H. Colson & G. H. Whitaker. ed. T. E. Page, vol. 1. Cambridge: Harvard University Press.
- Plato (1953). The Republic. *The Loeb Classical Library*. trans. P. Shorey. ed. T. E. Page. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. (1975). The Epinumeas. *The Loeb Classic Library* trans. R. G. Bury. ed. G. P. Good. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. (1975). The Timaeus Epistle. *The loeb Classica library*. trans. R. G. Bury, ed. G. P. Good. Cambridge: Harvard University Press.
- Runia, D. (1986). *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill.
- The Apocryphon of John* (1984). Nag Hammadi Library in English. trans. F. Wisse. ed. J. Robinson. New York: Leiden.
- Tredennick, H. (1956). Introduction of the Metaphysics. *The Loeb Classical Library*. trans. H. Tredennick, ed. T. E. Page, Cambridge: Harvard University Press.
- Wolfson, H. A. (1982). *Philo: Foundation of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. Cambridge: Harvard University Press.