

تضمینات سیاسی فلسفه فلوطین

شروین مقیمی زنجانی*

نویسنده مسئول

حاتم قادری**

چکیده

بیشتر شارحان فلسفه کلاسیک به‌ویژه کسانی که بر فلسفه فلوطین تمرکز کرده‌اند، برآنند که وی برخلاف فیلسوفان دوره شکوفایی فلسفه در یونان، به‌خصوص افلاطون در مقام بنیادگذار فلسفه سیاسی، به سیاست و تدوین طرحی از نظام سیاسی نیک به‌عنوان شالوده و مبنای فلسفه سیاسی قدیم، التفاتی نداشته است. اگرچه فلوطین به مقولاتی چون دولت، حکومت، آزادی و عدالت به‌صورت مستقل پرداخته است و از این‌ها نمی‌توان وی را فیلسوف سیاسی قلمداد نمود، اما به‌زعم ما می‌توان دلالت‌ها و تضمینات سیاسی را در فلسفه [غیرسیاسی] وی مورد ملاحظه قرار داد و از آن طریق طرحی از «فلسفه سیاسی» فلوطین تدوین کرد. تلاش ما در این مقاله، احصای برخی از مهم‌ترین این دلالت‌ها و مرتبط‌ساختن آن‌ها با یکدیگر به‌نحوی است که بتوان از آن منظومه‌ای ناظر بر آرمانی سیاسی تدوین کرد.

واژگان کلیدی: فلسفه سیاسی، فلسفه نوافلاطونی، فلوطین، سیاست، افلاطون
(جمهور و قوانین)

*. دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، moghimima@gmail.com

** استادیار علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ghaderyh@modares.ac.ir

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۲/۱۹؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۰۳/۱۱]

مقدمه

آنچه در بدو امر با نگاه به *نئادهای* "فلوطین" آشکار می‌گردد، عدم التفات جدی وی به فلسفه‌پردازی در مورد مقولات ماهیتا سیاسی است. این نکته به ویژه زمانی برجستگی بیشتری پیدا می‌کند که در نظر آوریم فلوطین، یک فیلسوف افلاطونی است و افلاطون کسی است که به تعبیر "لئو اشتراوس" اساسا فلسفه را در چارچوبی سیاسی ارائه می‌کند (Strauss, 1988, p.9). اگر تعریف ما از فلسفه سیاسی، پرداختن به مقولات سیاسی مثل دولت، حکومت، آزادی، عدالت و غیره به روش فلسفی باشد، آنگاه باید گفت فلوطین را نمی‌توان «فیلسوف سیاسی» قلمداد نمود؛ زیرا در آثار وی، بحث مستقلی در این باب وجود ندارد و جز اشاراتی جزئی که بیشتر جنبه مثالی دارد، بحث مفصلی با موضوعیت مقولات سیاسی دیده نمی‌شود. حتی معدود کسانی که به وجود «فلسفه سیاسی» فلوطین قائل هستند، بر اهمیت تضمینات و دلالت‌های سیاسی وی و نه بحث مستقلی در باب مقولاتی چون حکومت و عدالت تأکید می‌کنند (Ousager, 2005, p.12). اما نکته‌ای که وجود دارد این است که به واسطه سرشت عقلی تفکر فلوطین و وامداری چشمگیرش از سنت فلسفه یونانی به ویژه افلاطون، می‌توان با استفاده از همین تضمینات سیاسی، طرحی از «فلسفه سیاسی» مورد نظر فلوطین تدوین کرد. تلاش ما در این مقاله، به دست دادن طرحی از «فلسفه سیاسی» فلوطین با ابتدای بر تضمینات سیاسی فلسفه اوست.

شارحان فلوطین را از حیث بحث در باب نسبت فلسفه وی با سیاست به سه دسته کلی تقسیم کردند. اغلب شارحان بر این باورند که فلوطین برخلاف افلاطون، هیچ دیدگاه سیاسی خاصی ندارد و علاقه وی منحصر به مباحث مابعدالطبیعی است. "اچ. ای. آرمسترانگ" (H. A. Armstrong) شارح و مترجم برجسته فلسفه فلوطین اظهار می‌دارد که «فلوطین علاقه‌ای به سیاست نداشت» و سپس نتیجه می‌گیرد که عقاید سیاسی معمول و متداول وی آن چنان عمیق و اثرگذار نبود که جنبه عام پیدا کند (Plotinus, 1984, p.136). بر این اساس در نگاه فلوطین ما، نفوس مان و نه باشنده‌ای برآمده از نسبت میان نفس و بدن هستیم. اگر نسبتی هم با تن وجود داشته باشد، خطری برای وصول به عالم علوی است و باید از آن پرهیز کرد. وظیفه فلسفه در واقع همین مفارقت نفس از ماده و بدن است.

دسته دیگری از شارحان بر وجود نشانه‌هایی از «سیاست قدرت» یا «سیاست واقعی» (Real politics) در نوشته‌های او تأکید می‌کنند. بر اساس این، روگردانی محتمل فلوطین از فعالیت‌های سیاسی نه ناشی از آموزه‌های نظری وی بلکه حاصل شرایط نامطلوب و بی‌ثبات امپراطوری روم تلقی می‌گردد. البته باید توجه داشت که تفاسیری از این دست ریشه در شرح‌های مترجم و شارح بزرگ آلمانی فلوطین یعنی "ریشارد هاردر" (Richard Harder) در دهه ۱۹۳۰ میلادی دارد که می‌کوشید باتوجه به مبانی ایدئولوژی نازیسم، تفسیری مبتنی بر «سیاست واقعی» از فلسفه فلوطین به دست دهد.^۱ بر اساس این دریافت شبه‌فاشیستی فلسفه فلوطین، فلسفه پرستش زندگی است و

این با هم عنانی خشونت و زندگی در نازیسم و فاشیسم نسبتی تنگاتنگ داشت.^۲ خطای تفسیر فوق از آنجا آشکار می‌گردد که زندگی یا حیات در نظر فلوپتین، مشخصه یا شرط لازم حرکت و مرگ و خشونت، ضرورت بیرونی زندگی در عرصه جهان محسوسات است، نه روی دیگر زندگی. اما گروه سوم از شارحان معتقدند که هیچ‌یک از دو برداشت رادیکال فوق نمی‌تواند حق مطلب را درباره نسبت فلسفه فلوپتین با سیاست روشن سازد. به زعم آنان، ما بایستی تضمینات و دلالت‌های سیاسی فلسفه فلوپتین را در بستر فلسفه روزگار او مورد ملاحظه قرار دهیم که بخش عمده آن میراث بر فلسفه کلاسیک یونان به‌ویژه افلاطون بود. بر همین سیاق است که برخی از شارحان تلاش می‌کنند با کنار هم نهادن دلالت‌های سیاسی فلسفه فلوپتین، طرحی از آنچه می‌توان آن را «فلسفه سیاسی فلوپتین» نامید، تدوین کنند. این عبارت اگرچه ممکن است در بدو امر نامتعارف به نظر برسد، اما با تدقیق در آرای فلوپتین و ردیابی مدعیات سیاسی وی در هم‌پرسه‌های افلاطون و نحله‌های فلسفی متداول در آن روزگار، می‌توان به توفیق در تدوین چنین طرحی امیدوار بود. "فان اورت" اظهار می‌دارد:

«فلوپتین صرفاً از منزلگاه آسمانی و ملکوتی محبوب سخن نگفت، بلکه – اگرچه به بیان "نیلور"، وی افلاطون را افلاطون بدون سیاست در نظر گرفت – از پولیس زمینی و مساهمت شهروندان در آن نیز سخن به میان آورد. گزاره‌های مرتبط با این موضوع را می‌توان در سرتاسر رساله‌های او مشاهده کرد (Van Oort, 1991, p.249).»

از سوی دیگر، احتراز فلوپتین از ورود جدی به مناسبات سیاسی و مدنی و بازداشتن اطرافیانش از این کار ضرورتاً نه به معنای باور او به سیاست قدرت است و نه بی‌التفاتی وی نسبت به سیاست آرمانی که اتفاقاً موضوع اصلی فلسفه سیاسی کلاسیک به‌شمار می‌رود. به بیان "دمنیک اومتارا"، «فلاسفه‌ای که بر احتراز از حضور در زندگی سیاسی تأکید می‌نمودند، می‌توانستند به اسلاف بلندآوازه خود تأسی کنند (O'Meara, 2003, p.5). به عبارت دیگر، احتراز برخی فرزندان و اسلاف فلوپتین از ورود به عرصه مناسبات مدنی خود می‌تواند گویای دغدغه آنان نسبت به طرحی از سیاست آرمانی تلقی گردد. "سقراط" در *اپولوژی* بر احتراز از ورود به سیاستی که آن را نادرست می‌پندارد تأکید کرده و به شدت از درستی آن دفاع می‌کند (Plato, 1997, p. 29). حتی برخی از شارحان برآنند که اگر تعریف مدرن یعنی تعریف امثال "ماکیاولی" و "هابز" را از سیاست بپذیریم، فلسفه افلاطون نه تنها سیاسی نیست، بلکه ضدسیاسی است (Leys, 1965, p.237). از سوی دیگر، باید در تصور راجع به نقش اجتماعی فلوپتین تجدیدنظر کنیم. فلوپتین به هیچ‌وجه حیات رهبانی و منقطع از اجتماع را پی نگرفت. باتوجه به منابع موجود و اطلاعات ارزشمند "فورفوروس"، اکنون آشکار شده‌است که فلوپتین علاوه بر نقش آموزشی و تهذیب فلسفی شاگردانش، وظیفه حمایت از منافع مالی فرزندان بی‌سرپرست خانواده‌های اشراف را نیز با پذیرفتن آنان در خانه خود بر عهده داشت (Porphyry, 1966, p.31). او، به‌نوعی یک حافظ و

پشتیبان «الهی» بود. فلوطین به جز این کار نوع دوستانه، به کار قضاوت و داوری غیررسمی، ظاهراً با اجازه مراجع قضایی نیز می‌پرداخت (Ibid, p. 33). با این مقدمه، راه برای ورود به بحث اصلی مقاله هموار می‌گردد، یعنی تلاش در جهت نشان دادن اینکه اگر بتوان از چیزی با عنوان «فلسفه سیاسی» فلوطین با تعریف موسعی که از آن به دست خواهیم داد سخن گفت، این فلسفه نمی‌تواند نافی شالوده‌های اساسی فلسفه سیاسی افلاطون باشد.

۱. سرشت سلسله مراتبی فلسفه فلوطین

از مهم‌ترین مؤلفه‌های فلسفه فلوطین، سرشت سلسله‌مراتبی آن است که از حیث بحث در اندیشه سیاسی می‌تواند اهمیت زیادی داشته باشد. اگرچه می‌توان نوعی نظام مبتنی بر سلسله‌مراتب را نزد افلاطون نیز مشاهده کرد (افلاطون، ۱۳۶۷، صص ۱۲۲۸-۱۲۲۴). اما، فلوطین با وارد کردن مقوله «صدر» (Emanation) یا «انبعاث» بر وجه سلسله‌مراتبی وجود و معرفت در عالم تأکید کرد و آن را به کل فلسفه خویش تسری داد.

پیش از پرداختن به نظام سلسله‌مراتبی مورد نظر فلوطین باید به نسبت میان وجود و معرفت نزد وی بپردازیم. فلوطین به تبع افلاطون در دفتر ششم هم پرسه‌جمه‌ور، بر ملازمت وجود و معرفت و مراتب مندرج در هر یک از آن‌ها تأکید می‌ورزد (پورجوادی، ۱۳۶۳، ص ۷۸). فلوطین در این رأی، هم‌چون افلاطون به مدعیات فیلسوفان مکتب الئا استناد می‌کند. اینکه «اندیشیدن و هستی هر دو همان است»، سخنی است که به "پارمنیدس" نسبت داده شده است (خراسانی، ۱۳۵۷، ص ۲۹۵). البته باید دانست که ملازمت وجود و معرفت به نوعی از سوی فیلسوفان رواقی نیز مطرح شده بود و فلوطین در طرح این بحث به آرای آنان نیز نظر داشت. (Wallis, 1995, p.48). فیلسوف فلوطین، از طریق تفلسف و تزکی نفس خود را از حیث وجودی ارتقا می‌بخشد تا بتواند به درک مراتب برتر ساحت معقول نائل گردد.

۱.۱. قوس نزولی

مراتب فلسفه فلوطین با بحث از «واحد» (The One) یا «احد» آغاز می‌شود. واحد، امری است که ورای وجود قرار می‌گیرد و درک آن از حوصله عقل بیرون است. «واحد در مقام منشاء و مبداء هر چیز، «هیچ چیز» نیست؛ نه کیفیت است نه کمیت؛ نه عقل است نه نفس، نه در حرکت است نه در سکون؛ نه در زمان نه در مکان. واحد خودمعرف است؛ واحد، واحد است». واحد، ورای هستی است و هر آنچه هست از فیض واحد وجود یافته است. به عبارت دیگر، واحد منشاء و سرچشمه فیضان وجود است (Ibid, p.353). بنابراین، واحد منزله از همه احکام و صفاتی است که به موجودات نسبت داده می‌شود. این گزاره، در واقع شالوده‌ای است برای طرح و تدوین آنچه به «الهیات تنزیهی» مشهور است.

اولین حیثیتی که از او صادر می‌شود و فلوپین آن را «صادر اول» می‌نامد، عقل کلی است. با وجود یافتن صادر اول است که هستی‌دائستین موضوعیت پیدا می‌کند؛ زیرا پیش از آن واحد، عین وحدت است. با ظهور عقل کلی است که کثرت روی می‌نماید. صدور عقل کلی، ناشی از حرکت واحد نیست؛ زیرا واحد بساطت محض است و حرکت از او سر نمی‌زند (Ibid, p.211). فلوپین، اظهار می‌دارد که صدور عقل کلی ناشی از «پری» یا «لبریزی» واحد است (Ibid, p.214). فلوپین در اینجا از استعاره آشنای خورشید و هاله نور گرد آن استفاده می‌کند (Ibid, p.211). عقل، در این معنا نوری است که پیوسته از واحد (خورشید) که بالضروره لایتغیر است، ساطع می‌گردد.

سومین اقسام در فلسفه فلوپین که از عقل کلی صادر می‌شود، نفس کلی است. نفس در فلسفه "ارسطو"، حیثیتی کیهان‌شناختی به‌شمار نمی‌آید؛ بلکه صورت بدن یا کمال آن بود. در واقع، «نفس» در ارسطو مقوله‌ای است که تنها با توجه به بدن و یا به بیانی وجه مادی موضوعیت می‌یابد.^۳ رأی فلوپین در باب «نفس» به رأی رواقیون^۴ و البته "افلاطون" که به نفس جهان قائل بودند نزدیک‌تر است. به‌زعم فلوپین، هم «عقل واحد» و هم «عقل کثیر» داریم، «و بدین ترتیب باید هم نفوس بسیار داشته باشیم و هم یک نفس واحد؛ نفس واحد منشاء و خاستگاه همه نفوس متفاوت است، درست همانگونه که از یک جنس، انواع گوناگون منبعث می‌شود» (Plotinus, op.cit, p.202). «نفس» نیز به‌ترتیبی که «عقل» از «واحد» منبعث شد، از «عقل کلی» صادر می‌گردد (Ibid, p.214). نکته کلیدی در نفس‌شناسی فلوپین نسبت نفس با عالم ماده است. این معضل چنانکه می‌دانیم نزد افلاطون نیز مطرح بود. "هنری بلومنثال" شارح برجسته فلسفه فلوپین -بیشتر تأملاتش را حول نفس‌شناسی وی متمرکز ساخته است- اظهار می‌دارد:

«نزد فلوپین، نفس که از طریق ماده به نفوس فردی شکل می‌بخشد، با ماده مرتبط نیست بلکه برخلاف رأی ارسطو با بدن (سوما) که خود ترکیبی از صورت و ماده است، مرتبط است. به عبارت دیگر فرد، عبارت از نفس + ماده نیست، بلکه متشکل از نفس +۱ نفس +۲ ماده است (Blumenthal, 1999, p.83).

فلوپین برخلاف افلاطون و نیز ارسطو، «نفس» را مندرج در «بدن» نمی‌داند؛ بلکه بدن را محاط در نفس جهان به حساب می‌آورد. بدن، بدین معنا همان نفس^۲ یا نازل‌ترین بخش از نفس جهان است که می‌توان آن را نقطه اتصال نفس با ماده دانست؛ جایی که فلوپین از آن گاه با عنوان فوزیس نام می‌برد (Ibid, p.84). فلوپین در اینجا می‌کوشد تا به مدد نظریه فیض یا صدور معضل نسبت میان عالم معقول و محسوس را حل و فصل کند و از این‌رو، محاط‌بودن بدن را در نفس جهان باید با ابتدای بر نظریه «صدرو»، مورد ملاحظه قرار داد. از این حیث طبیعت یا فوزیس، حیثیتی است که از نازل‌ترین بخش نفس جهان صادر می‌گردد؛ حیثیتی که با عالم محسوس مرتبط است (Plotinus, Op.cit, pp.214-15). طبیعت با این وصف هنوز به‌واسطه نفس از خصلتی ایجابی، یعنی

از فیض عالم معقول برخوردار است؛ اما آخرین و نازل ترین مرحله این قوس نزولی، «ماده» است که اگرچه حاصل قوس نزولی وجود است، اما بهره‌ای از عالم معقول ندارد و از این رو مطلقاً سلبی است. ماده، بدین معنا از آنجا که از هیچ «صورتی» برخوردار نیست، لاجرم «لمس ناپذیر» است. ماده چنانکه فلوطین آن را وصف می‌کند «لاوجود محض» است (Plotinus, 1967, p.241). به عبارت دیگر، همانگونه که «واحد»، خیر محض است، «ماده» شر مطلق است.

۲.۱. قوس صعودی

«قوس صعودی» از حیث بحث در اندیشه سیاسی، اهمیت فراوانی دارد. نزد فلوطین، رجعت به عالم معقول یا قوس صعودی مورد نظر فلوطین امری نیست که بتوان بی مقدمه به حصول آن نائل آمد؛ بلکه مستلزم کوشش فلسفی (پرداختن به دیالکتیک) از یک سو و تهذیب اخلاقی (کسب فضائل) از سوی دیگر است. انحراف اصلی و اساسی فلوطین از فلسفه یونانی این است که به زعم وی، وجود اینجایی و اکنونی بشر، منتج از فراموشی و گستاخی نفس و بنابراین فی نفسه حاوی شر است. فلوطین اظهار می‌دارد که بلایی که به دنبال اختلاط با ماده در مقام شر مطلق دامنگیر آدمی شده است، حاصل ورود خودخواسته وی به عرصه شدن و میل به تملک بر خود است (Plotinus, 1952, p.208). فلوطین به تأسی از مرادش افلاطون، این وضعیت را با استعاره «غار» توضیح می‌دهد؛ غاری که البته رهایی از آن برخلاف دریافت این جهانی تر افلاطون، تنها با مفارقت کامل از جهان محسوس امکان پذیر است؛ غاری که فارغ از مبنایی معرفت‌شناختی، خصلتی در اساس هستی‌شناختی دارد.

«همه جا می‌شنویم که نفس انسان در زندان تلخ و رقت‌بار جسم اسیر است؛ او قربانی هراس‌ها، امیال، رنج‌ها و همه اشکال شر است؛ بدن برای او زندان یا گور است و کپهان برایش غار یا مغاره.» (Ibid, p.202).

به زعم فلوطین، وضعیت جاری نفس وضع بالفعل اوست. اما او به حسب بهره‌ای که از عالم معقول دارد، بالقوه قادر است تا از این وضعیت رها شود. نکته‌ای که پیشتر بدان اشاره کردیم، جاودانی نبودن یا به بیان بهتر موقتی بودن رهایی نفس از تن است که مبتنی بر دریافت دوری او از مقوله زمان است. اما آنچه در اینجا اهمیت فراوانی دارد، این نکته است که تبدیل این امکان *بالتقوه* به *بالفعل*، اولاً چگونه صورت می‌گیرد و ثانیاً آیا نیازمند مرجعیت یا تبعیت از *اقتدار* دیگری است یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش‌های اساسی است که آشکار می‌گردد، فلوطین به‌رغم فاصله از فلسفه کلاسیک یونان، در برخی از مهم‌ترین مبانی فکری‌اش که می‌تواند از حیث سیاسی دلالت‌های مهمی داشته باشد، متکی بر میراث فکر یونانی است. به علاوه باید در نظر داشت که فلوطین را نمی‌توان فیلسوفی معاداندیش تلقی کرد و تأکید وی بر تغییر هستی‌شناختی آدمی، به معنای رهایی مکانی از وضعیت جاری زندگی نیست، بلکه کوشش در راستای زیستن مطابق عدالت و فرزاندگی (فرونسیس) است (O'Meara, 2003, p.35).

فلوطین، فرآیند بازگشت نفس را *الهی شدن* (Divinization/Theosis) می‌نامد. تأکید بر تشبیه به امر الهی در فلسفه یونانی سابقه‌ای دراز دارد.^۵ نزد فلوطین و در ادامه سنت فکر یونانی این ایده که زندگی فضیلت‌مندانه، زندگی‌ای خداگون است با تصدیق این امر موضوعیت می‌یابد که این تأله یا تشابه، نتیجه کوششی در جهت تقلید یا الگو قرار دادن امر الهی تا سرحد امکان است. نخستین مرحله الهی شدن یا به عبارتی پله نخست این قوس صعودی، «کسب فضائل» است؛ نکته‌ای که فلوطین با تأکید بر آن، پای بندی اش را به میراث اندیشه یونانی آشکار می‌سازد. فلوطین با ابتنای بر فقره‌ای از جمهور افلاطون، چهار فضیلت اصلی را بازتعریف می‌کند:

فرزادگی عملی (فرونسیس) که با عقل استدلالی مرتبط است؛ دلبری که با احساسات و عواطف نسبت دارد؛ میانه روی که مبتنی بر نوعی سازگاری و هماهنگی میان احساسات و عقل است؛ [و] عدالت که همه این اجزاء [نفس] را آنجا که بحث حکومت کردن یا تحت حکومت بودن مدنظر است، در انجام کار ویژه‌های اشان به بهترین وجه، با یکدیگر سازگار می‌کند (Plotinus, 1966, p.129).

با این حال، باید دانست که دریافت فلوطین از فضایل چهارگانه، برخلاف افلاطون به کارکرد درست اجزای یک شهر تسری نمی‌یابد. در واقع، فلوطین با فاصله گرفتن از فلسفه سیاسی کلاسیک در یونان، و در ادامه گسستی که با رواقیون آغاز شده بود، فضایل اخلاقی را به نحوی غیرمدنی و به تعبیر "جان دیلن" در قالب فضایل «تنزیهی» مورد ملاحظه قرار می‌دهد. (Dillon, 1999, p.322). فلوطین، از سوی دیگر تلاش می‌کند تا میان فضایل پالاینده یا تنزیهی از یک سو و فضایی که بعداً از طریق عمل به آن‌ها پدید می‌آید، تمایز قائل شود (Plotinus, op.cit, p.137). بنابراین، ما از یک سو با فضایل تنزیهی یا پالاینده سر و کار داریم و از سوی دیگر با فضایی که مشخصه نفس پالایش شده هستند. بحث ما در اینجا ناظر بر فضایل تنزیهی یا پالاینده است که به زعم فلوطین، نخستین مرحله از فرایند الهی شدن محسوب می‌گردد.

چنانکه گفتیم برخی شارحان چون "دیلن"، برآنند که فلوطین فضایل مدنی را به سود فضایل تنزیهی یا پالاینده از صحنه بیرون رانده است. اما تفسیر دیگری نیز می‌توان از شرح فلوطین بر فضایل ارائه کرد. اگرچه فلوطین برخلاف افلاطون دامنه فضایل چهارگانه را به فضایل پولیس تسری نمی‌دهد و دعوی دیلن از این حیث کاملاً قابل قبول است، اما می‌توان تصور کرد که فلوطین همچنان بر اهمیت فضایل «مدنی» به عنوان ابتدایی‌ترین مرحله از سیر الهی شدن قائل است، هرچند که برخلاف افلاطون ارزشی ابزاری یا تبعی و نه ارزشی فی‌نفسه برای آن‌ها قائل شده باشد. فلوطین در یکی از مهم‌ترین فرازهای رساله دوم از *اثنا* نخست اظهار می‌دارد:

«فضائل شهری یا مدنی (Politikai aretai) که در بالا آن‌ها را برشمردیم، حقیقتاً با ارائه معیاری برای امیال مان، و نیز ارزانی کردن ضابطه‌ای برای همه اعمال مان، به ما

سامان بخشیده و ما را بهتر می‌سازند؛ و فضایل مزبور به مدد آنچه همواره بهترین است، و از طریق حدگذاری و ممانعت از امر نامحدود و نامعین و با به صحنه آوردن امر سنجیده و حساب شده، پندارهای نادرست را از ساحت [نفس] ما می‌زدایند؛ و فضایل شهری یا مدنی، خود آشکارا سنجیده، محدود و معین اند. و از آنجا که آنها معیار صورت‌هایی هستند که به ماده نفس ما شکل می‌بخشند، به معیاری شبیه‌اند که در «آنجا» واقع است و اثری از آن «بهترین جا» در آنها وجود دارد.» (Ibid, p.133)

از آنجا که فلوطین در سنت فلسفه یونانی می‌اندیشد، نمی‌تواند از طرح فضایل مدنی دست‌کم در حد ابزاری اولیه و ابتدایی برای سیر الهی‌شدن چشم‌پوشی کند. حتی "دیلن" نیز می‌پذیرد که فلوطین بر وجود فضایل «مدنی» به نحوی بالقوه، در شخص فیلسوف یا فرزانه‌ای که عازم طریق الهی‌شدن است، تأکید می‌کند (Dillon, op.cit, p. 324). در نتیجه فضایل شهری یا مدنی با توجه به نظریه «مراتب فضایل» در فلسفه فلوطین، نه تنها برای قرار گرفتن در موضع حصول فضایل پالاینده یا برتر ضروری هستند، بلکه کسب آنها به معنای حصول فضایل برتر نیز نمی‌تواند باشد؛ این در حالی است که حصول فضایل پالاینده یا تنزیهی به معنای این است که شخص از پیش فضایل شهری یا مدنی را کسب نموده‌است (Plotinus, op.cit, p.147).

۲. مراتب علم

مقوله دیگری که می‌توان با تأمل در آن جایگاه سیاست را نزد فلوطین و فلسفه نوافلاطونی آشکار ساخت، بحث از مراتب یا اقسام علوم است. فلوطین به تبع سنت تعلیم و تربیت فلسفی در دوره یونانی مآبی به ویژه مکتب رواقی "اپیکتوس" و نحله‌های "اپیکوری" و البته مشائیان متأخر بر ضرورت تعیین روال آموزشی و تقدم و تأخر مطالعه رساله‌های مختلف تأکید داشت. برنامه درسی مکاتب نوافلاطونی به نحوی طراحی می‌شد که شاگرد را به سوی زیستی متفاوت و الهی‌گونه سوق دهد و از این رو تعلیم و تربیت غایت و هدفی عملی داشت. "پیر هداک" بر آن است که «مواجهه با یک اثر فلسفی متعلق به دوره باستان همواره باید با فرض آموزه تعالی معنوی نفس مورد ملاحظه قرار گیرد» (Hadot, 1995, p.64). البته از فحوای زندگی‌نامه "فورفوروس"، چیز زیادی درباره برنامه درسی موردنظر فلوطین به دست نمی‌آید. اما، می‌توان گفت که بیشتر آثار افلاطون و ارسطو و در کنار آن آثار شارحان آن دوره اعم از افلاطونیان و ارسطوئیان مورد مطالعه قرار می‌گرفته است. فلوطین در جای‌جای انشاده‌ها به این سلسله مراتب اشاراتی دارد و کسب فضایل را به عنوان نخستین مرحله از سیر صعودی به سوی واحد مورد تأکید قرار می‌دهد. او در جایی از کسب «فضایل» در کنار «برقراری نظم و سامان درست» به عنوان نخستین مراحل در فرایند تزکیه نفس [کاتارسیس] که در نهایت می‌بایست به پیوند با خیر مطلق [واحد] بیانجامد سخن می‌گوید (Plotinus, 1952, p.339). "فورفوروس" نیز در تدوین رسائل فلوطین همین ترتیب را حفظ می‌کند. بدین ترتیب انشاد نخست در مقام مرحله نخست تعلیم و تربیت فلسفی از

یک سو و آغاز فرایند الهی شدن، محتوایی بیشتر «اخلاقی/عملی» دارد؛ سپس رسائل بعدی به ترتیب با فیزیک، نفس‌شناسی، عقل کلی و در نهایت واحدشناسی ادامه می‌یابند. فلوپین خود به انحای مختلف بر این تقسیم‌بندی تأکید دارد. او در پایان رساله سوم از انشاد نخست می‌نویسد:

«به‌همین ترتیب حکمت عملی با توجه به وجه متأملانه‌اش، منبعث از جدل است و در عین حال اعمال و خصلت‌های فضیلت‌مندانه‌ای را که پدیدآورنده آن‌هاست، به آن می‌افزاید. ... دیگر فضایل، تعقل را بر تجارب و اعمال خاص و مشخص بار می‌کنند. اما حکمت عملی [فرونسیس]، نوعی تعقل برتر است که مناسبت بیشتری با امر عام و جهانشمول دارد؛ حکمت عملی به پرسش‌های ناظر بر سازگاری و ترتب، گزینش زمان مناسب برای انجام‌دادن یا انجام‌ندادن عملی خاص، و تصمیم‌گیری بر سر اتخاذ این روش یا رد روش دیگر می‌پردازد.» (Ibid, pp.11-12).

نکته بسیار کلیدی در فهم دریافت فلوپین از فضایل عملی که آن را باتوجه به تعمیق گسست میان عالم محسوس از معقول در زمره امور محسوس قرار می‌دهد، مقوله بهره‌آدمی از جهان معقول و لاجرم ساحت غیرمحسوس وجود انسانی است که به‌زعم وی می‌تواند به صناعات این‌جهانی از جمله سیاست خصلتی «عقلی» [به‌معنای آمیخته با استلزامات جهان معقول] ببخشد:

«صناعات تقلیدی-تقاشی، مجسمه‌سازی و رقص- را نمی‌توان به ساحت برتر نسبت داد. مگر با ابتدای بر اصل عقلی مندرج در آدمی... معماری و نجاری... فن کشاورزی و پزشکی فن بلاغت و سپاه‌گیری و سیاست - تحت اشکالی که از طریق آن با خیر مطلق [واحد] پیوند می‌یابند و آنگاه که در «آن» نظر می‌کنند- از چیزی بهره‌مند می‌شوند که از «آنجا» آمده‌است و دانش خود را بر دانش «آنجایی» مبتنی می‌سازند.» (Ibid, p. 250)

اهمیت فقره فوق از آن‌روست که وجهی اساسی از وام‌داری فلسفه فلوپین را به‌ویژه به فلسفه سیاسی افلاطون آشکار می‌سازد. نزد افلاطون نیز سیاست آرمانی فیلسوف‌شاه، مبتنی بر الگویی از عالم معقول بود و این سنت همچنان نزد فلوپین حفظ شده‌است. به‌عنوان نتیجه این بخش باید گفت که نزد فلوپین تعلیم و تربیت فلسفی، یگانه راه صعود به عالم معقول و اتحاد با واحد است. از سوی دیگر، این تعلیم و تربیت باید مبتنی بر مراتب و مراحل باشد؛ از جمله نخستین مراحل این برنامه درسی که در عین حال نوعی الگوی زندگی نیز هست، کسب فضایل عملی است؛ فضایی که باتوجه به متن‌انها، مشتمل بر فضایل اخلاقی و مدنی است و نکته اساسی اینکه فلوپین در چند مرحله بر اهمیت و ضرورت آن‌ها تأکید ورزیده‌است.

۳. استعاره شاهی نزد فلوطین

«استعاره شاهی» که از سوی فلوطین به کرات مورد استفاده قرار می‌گیرد، مبین باور وی به نوعی نظام مونیستی است. در مورد فلوطین به سبب عدم تمرکزش بر مقولات سیاسی، ناچاریم تا برای تدوین طرحی از اندیشه سیاسی وی به همین مشابیهت‌ها یا استعاره‌ها تمسک کرده و استدلالات سیاسی آن را مورد بررسی قرار دهیم. به بیان "اساگر" که می‌کوشد تا به تدوین آنچه «فلسفه سیاسی فلوطین» می‌نامد، میادرت ورزد،

ما همواره می‌بایست گزاره‌های از حیث سیاسی کم و بیش مبهم و دوپهلوی فلوطین را در پرتوی منظرگاه مابعدالطبیعی سه‌گانه [واحد، عقل، نفس] و مشخص وی مورد ملاحظه قرار دهیم. در واقع گزاره‌های سیاسی مزبور به گزاره‌هایی عمدتاً سیاسی-فلسفی یا حتی گزاره‌هایی ناظر بر فلسفه فرا-سیاسی بدل می‌گردند (Ousager, op.cit, p. 214).

«استعاره شاهی» نیز در فلسفه فلوطین چنین جایگاهی دارد. فلوطین در برخی از فقرات/نقدها، برای توضیح جایگاه واحد (The One)، از استعاره پادشاه استفاده می‌کند، جایگاهی که در کانون قرار می‌گیرد و عقل و نفس در حول آن، به یکدیگر پیوند می‌یابند. (Plotinus op.cit, p. 212). به نظر می‌رسد که استفاده از این استعاره نزد فلوطین، به تأسی از افلاطون، در اغلب موارد، واجد سرشت امری نیز هست و متضمن برقراری نوعی رابطه دوسویه میان فرمانروا و فرمان بردار است. افلاطون در هم‌پرسه فیلیوس، از «عقل» (Nous) با عنوان «پادشاه آسمان و زمین» یاد می‌کند (Plato, 1997, p.416). در اینجا عقل واجد خصلتی شاهانه و در مقام یک حاکم است و این به فقره‌ای در سوفیست که در آنجا از شاه بزرگ پارسی سخن به میان می‌آید (Ibid, p.256)، بسیار شبیه است. برخی از مفسران فلسفه فلوطین بر آنند که او نیز به تبع افلاطون که فلاسفه را با خدایان قیاس می‌کند و آنان را پادشاه می‌خواند (Ibid, p.543)، و بر سیاست به عنوان صنعتی شاهانه تأکید می‌ورزد (Ibid, p.194) و بر ضرورت حصول این صنعت برای رسیدن به اهداف غایی حیات انسانی، تأکید دارد (Ousager, op.cit, p.215). آنچه مسلم است اینکه فلوطین، استعاره پادشاه را به عنوان نمادی از یک اصل مابعدالطبیعی به کار می‌برد که متعلق به سامانی برتر و برین است؛ نمادی که موجد دیگر اصول تابعه نیز هست. با این حال، «شاه» صرفاً نماد واحد، یا خیر مطلق نیست، بلکه نمادی برای ایضاح دیگر اصول در قیاس با یکدیگر نیز به شمار می‌رود. بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت که با توجه به نسبتی که در فلسفه فلوطین میان عالم محسوس و معقول برقرار می‌گردد، و نیز ضرورت تبعیت عالم محسوس از سامان برتر عالم معقول، استعاره شاهی، واجد تضمینی سیاسی است و با نخبه‌گرایی موجود در فلسفه نوافلاطونی از یک سنخ است. مطابق با اصل علیت عمودی (Principle of Vertical Causation) یا سلسله‌مراتبی در فلسفه فلوطین، هر اصل متقدم، واجد قدرت بیشتری نسبت به اصول فروتر از خود است و از جانب آن‌ها، متأثر

نمی‌گردد. بنابراین آشکار است که فلوپتین از به‌کاربردن استعاره شاهی، نه فقط تفصیل و تقدم و یا شرف، بلکه سرشت امری و فرمانی آن را نیز مدنظر داشته است. به زعم فلوپتین، این قابل‌تصور نیست که چیزی واجد تقدم شرفی باشد، اما به همان اندازه از قدرت بیشتری برخوردار نباشد (Ibid, p.216).

اما برای اطمینان بیشتر بهتر است توضیحی برای این عمل خلاقانه [خلق جهان محسوسات] به وسیله ساحتی [نفس کلی] که قرابت بیشتری با عالم علوی دارد ارائه کنیم: نفس‌هایی که گرایش‌شان به جهان برین است، از قدرت (Energeia) بیشتری برخوردارند. . . آن‌ها به سبب همین قدرت بیشتر، از جانب ماده‌ای که بر روی آن عمل می‌کنند، آسیب کمتری می‌بینند؛ و این قدرت به نحوی لاینقطع، پیوندش را با عالم علوی حفظ می‌کند (Plotinus, op.cit, p.145).

فلوپتین نشان می‌دهد که به‌نحوی اساسی از پس‌زمینه تاریخی پادشاهی‌های هلنیستی که از زمان اسکندر کبیر در جریان بود متأثر است. نکته کلیدی در اینجا از جهت بحثی که ما در این مقاله دنبال می‌کنیم، نکته‌ای تاریخی است و آن اینکه آیین‌ها و مناسک مربوط به سنن پادشاهی ایرانیان، اثراتی غیرقابل چشم‌پوشی بر سنت شاهی در جهان یونانی داشته است (Ousager, op.cit, p.218). فلوپتین در فقره‌ای از اثناذ پنجم، و در بحث از جایگاه واحد یا خدای خدایان، چنین می‌نویسد:

«اما، آن برترین خدا در آن بالا بر اورنگی نشسته است که وابسته به خودش است. زیرا او چنان نیست که از طریق چیزی بی‌روح بر ما متجلی گردد یا از طریق روح جهان، بلکه خود را از طریق زیبایی و جلال عظیمی اعلام می‌کند که پیشاپیش او حرکت می‌کند، همچنان که درخور شاهان بزرگ است. پیشتر از همه پیادگانی می‌آیند که مرتبه‌ای فروتر دارند؛ پس از آنان، بلندپایگان می‌آیند و سپس درباریان که همیشه در پیرامون شاهند و خود جلوه‌ای شاهانه دارند؛ به دنبال آنان شریفترین اطرافیان شاه می‌رسند و سرانجام پشت سر همه ناگهان شاه نمایان می‌شود و همه در برابرش به خاک می‌افتند (Plotinus, op.cit, pp.229-230).

با توجه به ابتدای آرای فلوپتین بر هم‌پرسه‌های افلاطون، وضعیت آرمانی برای او وضعیتی است که در آن پادشاه زمینی، درست به مانند پادشاه الهی که عناصر عالم را به یکدیگر پیوند می‌دهد، چنین کاری را در خصوص اجتماع تحت فرمانش به انجام برساند.^۷ در فلسفه فلوپتین، نفس جهان یا همان اقلوم سوم، کار تدبیر جهان محسوسات را برعهده دارد. او این کار را به نحوی درونی به انجام می‌رساند و این نحوه تدبیر، که از جانب حیثیتی معقول، یعنی نفس جهان صورت می‌گیرد، با تدبیر این جهانی موجودات محسوس، از جمله آدمی، تفاوت دارد. کار سیاستمدار نیز از این قاعده مستثنی نیست و به مانند کار پزشک است که درمان را از بیرون و اجزاء آغاز می‌کند.

«سامان‌بخشی به جهان [کاسموس] چونان سامان‌بخشی به یک واحد زنده است: در اینجا هم با عملی سر و کار داریم که به واسطه امری بیرونی تعیین می‌شود و با اجزاء مرتبط است و هم عملی که به واسطه امری درونی تعیین می‌گردد و با اصول سر و کار دارد: از این رو پزشک را داریم که عملش مبتنی بر امور بیرونی و اجزاء است و از این رو اغلب یا سرگردان می‌شود یا دل به همه انواع محاسبات می‌سپارد؛ درحالی‌که عمل طبیعت مبتنی بر اصول درونی است و نیازی به تأمل و محاسبه ندارد» (Ibid, p.163)

به‌رغم تفاوتی که در اینجا وجود دارد، اما به نظر می‌رسد که آنچه فلوطین دربارهٔ تدبیر جهان محسوس به دست نفس جهان می‌گوید، قابل اطلاق به سیاستمدار آرمانی، یا پادشاه زمینی باشد که می‌کوشد امور اجتماع را به بهترین وجه، سامان دهد.

۴. نسبت تضمینات سیاسی فلسفهٔ فلوطین و هم‌پرسهٔ قوانین افلاطون

همهٔ معدود شارحانی که کوشیده‌اند تا فلسفهٔ فلوطین را از منظر بحث در اندیشهٔ سیاسی و تأمل در سویه‌هایی از آن که ناظر بر فلسفهٔ سیاسی است مورد ملاحظه قرار دهند، بر اهمیت هم‌پرسهٔ قوانین در فهم این دلالت‌ها تأکید کرده‌اند. تأمل در هم‌پرسهٔ قوانین افلاطون از یک‌سو، و برخی فقره‌ها در *انتهای فلوطین* و نیز طرحی که وی به نقل از فورفورئوس از شهر افلاطونی در ذهن داشته است از سوی دیگر، بر ما آشکار می‌سازد که فلوطین در بسیاری از دریافت‌های سیاسی‌اش به نوعی از این هم‌پرسه و مسائل مطرح شده در آن، متأثر بوده است. ما در این بخش تلاش می‌کنیم تا این ربط و پیوند را به نوعی مورد ملاحظه قرار دهیم؛ اما ابتدا لازم است تا اندکی در باب خود هم‌پرسه قوانین و نسبت آن با جمهور که مورد مناقشه برخی مفسران جدید است، نکاتی را به بحث بنشینیم.

فلوطین خود را یک افلاطونی می‌دانست و هیچ تصویری از مقوله‌ای به اسم «فلسفهٔ نوافلاطونی» نداشت که بخواهد خود را بدان منتسب کند. طرح فلسفهٔ نوافلاطونی در واقع تلاش مورخان قرن نوزدهمی بود که می‌کوشیدند با ابتدای بر معیارهای جدیدی که برای فهم تاریخ بر ساخته بودند، دوره‌های مختلف فکری را از یکدیگر متمایز سازند. فلوطین در مقام کسی که در سنت قدمایی فلسفهٔ افلاطونی به تفکر می‌پرداخت، افلاطون و فلسفهٔ وی را کلیدی می‌دانست که همهٔ اجزای آن به نوعی با یکدیگر در پیوند بودند. ما در بحث از جایگاه هم‌پرسهٔ قوانین در دلالت‌های سیاسی فلسفهٔ فلوطین، به این امر اشاره خواهیم کرد که هم‌پرسه‌های قوانین و جمهور، نزد فلوطین، در طول هم قرار دارند و به هیچ وجه معرف گسستی در فلسفهٔ افلاطون به شمار نمی‌آیند. اما این تصور جایگاهش را در میان مفسران جدیدی که اغلب از منظر فلسفهٔ تحلیلی در آثار کسانی چون افلاطون نظر می‌کردند، از دست داد. تأمل در تمایزی که "چارلز کان" میان دو نوع نگاه بدیل به مکتوبات و سبک نگارش افلاطون وجود دارد وارد می‌سازد، می‌تواند به نوعی به کار ما در اینجا نیز بیاید. کان معتقد است که «تفسیر افلاطون از آغاز سده نوزدهم میلادی به دو گرایش عمده و اصلی تقسیم شده است: یک دیدگاه وحدت‌گرایانه که به "شلاپرماخر"

می‌رسد و یک دیدگاه تکوینی که با "کارل فردریش هرمان" آغاز شد» (Kahn, 2004, p. 38). از منظر وحدت‌گرایان، هم‌پرسه‌های گوناگون افلاطون همه از یک منظرگاه به رشته تحریر درآمده است و تمایز و تفاوت میان آن‌ها ناشی از ملاحظات تربیتی و سبک‌آزمایی‌های ادبی است. اما به‌زعم هواداران دیدگاه دوم، تغییر و دگرگونی در هم‌پرسه‌ها حاکی از تغییری در خود فلسفه افلاطون است که روندی تدریجی و تکوینی داشته است (Ibid, pp. 38-39).

اگر این تمایز را مبنای کار قرار دهیم فلوپتین بی‌تردید هوادار دیدگاه نخست است و از پیش معتقد است که تفاوت در هم‌پرسه‌های مختلف به هیچ‌روی به معنای تغییر در مبانی فلسفه افلاطونی نیست بلکه حاکی از مقتضیات «عملی»^۸ یا «تربیتی» است. بنابراین، باید در نظر داشته باشیم که مفروض برخی از شارحان اندیشه سیاسی یونان باستان مبنی بر تغییر دیدگاه افلاطون در نگاه به سیاست در هم‌پرسه‌های *قوانین* و *سیاستمدار*، در قیاس با هم‌پرسه *جمهور*، نمی‌تواند نزد فلوپتین محلی از اعراب داشته باشد. از این‌رو، می‌توان به طرح این مدعا پرداخت که آرمان هم‌پرسه *جمهور* افقی است که افلاطون تلاش می‌کند در *قوانین* طرحی معطوف به آن تدوین کند، طرحی که همواره روی در افق *جمهور* دارد. این دست‌کم درکی است که فیلسوفان نوافلاطونی از جمله فلوپتین و اخلافس از کلیت فلسفه افلاطون داشتند؛ درکی که اتفاقاً نشانه‌هایی مثل فقره فوق می‌تواند مؤید آن باشد. این تلقی نزد فلوپتین با تأکید بر مقوله «الهی شدن» آدمی به عنوان غایت قصوای زندگی انسانی، برجستگی خاصی پیدا می‌کند. الهی شدن مقوله‌ای نبود که در *قوانین* مورد تأکید قرار نگیرد.^۹ "ارسطو" نیز معتقد است که تمایز بنیادینی میان *قوانین* و *جمهور* وجود ندارد و افلاطون در *قوانین* نیز به تدریج به بحث درباره شکل کمال مطلوب مطلق خود در *جمهور* نیل می‌کند. به‌زعم ارسطو جز اشتراک زنان و دارایی مقررات هر دو نوع حکومت یکی است و شیوه تربیت در هر دو یکسان است (ارسطو، ۱۳۸۶، ص ۷۵). "ست برنارد" نیز البته از منظری کاملاً متفاوت بر قرابت و مشابهت طرح کلی *قوانین* و *جمهور* تأکید می‌کند. او که در پی ایضاح نسبت نفس و هستی در *جمهور* و *قوانین* است، عنوان می‌دارد که «هم‌پرسه *قوانین* نیز چنان سایر هم‌پرسه‌های افلاطون، نفس‌شناسی را در بستر یک هستی‌شناسی مطرح می‌کند؛ هستی‌شناسی‌ای که عمداً آن را به شکلی تلویحی و پنهانی مطرح می‌سازد» (Bernardete, 2000, p. vii).

از سوی دیگر، باید دانست که یکی از اصول فلسفه سیاسی قدیم این است «که در طرح بنیادگذاری شهر آرمانی، امکان تحقق عملی آن ذی‌مدخل نیست» (طباطبائی، ۱۳۸۳، ص ۶۴). امر آرمانی از آنجا که متعلق به عالم مجردات عقلی است نمی‌تواند در عالم محسوسات محقق شود و مهم‌ترین «کارویژه» اش قرار گرفتن در جایگاه الگو یا افقی برای اموری است که در جهان محسوس رخ می‌نماید. (همان) به نظر "اشتراوس" نیز هم‌پرسه *قوانین* بخشی از طرح افلاطون برای ارائه پاسخی به این پرسش بوده است که بهترین سامان سیاسی که با سرشت و ماهیت انسان مطابقت داشته باشد کدام است؟ *جمهور* و *سیاستمدار* زمینه را برای پاسخ به این پرسش فراهم می‌آورند. اما پاسخ را *قوانین* می‌دهد که از دید وی یگانه اثر به راستی سیاسی افلاطون است (Strauss, 1987, p.78). اشتراوس در شرحی که بر *قوانین* افلاطون نگاشته است، همه تلاش خود را به کار می‌گیرد تا نشان دهد که *قوانین* از این‌حیث از *جمهور* متمایز

می‌گردد که آنچه در جمهور سرشتی تلویحی داشت، در *قوانین* به نحوی صریح بیان می‌گردد.
(Strauss, 1975, p vii)

یکی از مهم‌ترین فقراتی که می‌توان برای نشان دادن نسبت میان فلسفه سیاسی نوافلاطونی آن‌گونه که از سوی فلوطین روایت می‌شود و هم‌پرسه *قوانین* افلاطون بدان استناد کرد، فقره هفتم از دفتر نهم از انثاد ششم است که فلوطین آن را با شرح صعود نفس به سوی واحد آغاز می‌کند. وی می‌نویسد:

«خلاصه اینکه ما باید از هر چه بیرونی است فارغ شویم و تمام و کمال روی سوی درون کنیم؛ بی‌آنکه گوشه چشمی به امر بیرونی داشته باشیم، همه چیز را فراموش کنیم، نخست آن چیزهایی را که به ما ربط پیدا می‌کنند و سپس هر آن گمان و فکرتی را؛ خود را در نظاره امر والا [واحد] از یاد ببریم؛ اگر همه چیز در آنجا با «او» امتزاج یابد، آدمی در صورت امکان می‌تواند به پیام آور آن پیوند برای دیگران تبدیل شود».

می‌توانیم فرض بگیریم که "مینوس" به چنین گفت‌وشنودی [با واحد] نائل شده بود، زیرا وی به عنوان «محررم زئوس» شهره است؛ او در حالی که یاد زئوس را در خاطر داشت، قوانینی وضع کرد که از آن گفت‌وشنود خبر می‌داد؛ او به خاطر لقاءاش در «آنجا»، مامور به انجام وظیفه [در اینجا] بود. اما از سوی دیگر برخی این خدمت مدنی را دون شأن خود می‌دانند و مانند در آنجا را ترجیح می‌دهند (Plotinus, op.cit, p. 358).

فلوطین در این فقره مهم به شرح صعود نفس برای وحدت با واحد می‌پردازد؛ وحدتی که نتیجه آن می‌تواند آگاهی و اعلانی از این وحدت به دیگران باشد. نکته کلیدی اینکه فعالیت مزبور با فعالیت قانونگذار مشهور یونانیان یعنی مینوس قیاس شده است، کسی که با زئوس مصاحبت داشت و با ابتنای بر تصویری از این مصاحبت به وضع قانون مبادرت می‌ورزید. تلاش "مینوس" تلاشی است که می‌توان آن را در ذیل «امر سیاسی» مورد ملاحظه قرار داد. تاثیر *قوانین* افلاطون بر تلقی فلوطین در این فقره تا حد زیادی آشکار است. هم‌پرسه *قوانین* با سخن از این قانونگذار اسطوره‌ای آغاز می‌شود:

«آتنی!": علی‌الظاهر به هومر تاسی جسته‌ای و از مینوس می‌گویی که هر نه سال یک بار برای مشاوره نزد پدرش زئوس می‌رفت و قوانینی را بر بنیاد اظهارات خداوند برای شهرهای شما وضع کرد؟
"کلینياس!": آری در شهر ما "کرت" این‌گونه است..» (Plato, op.cit, p.1319)

بنابراین قانونگذار با ابتنای بر نوع خاصی از معرفت که همان تصویر معاشرت و مصاحبت با امر والا

است دست به کار وضع قوانین می‌شود. این نکته در فلوپین از جنبه بسیار مهم دیگر که می‌تواند با موضوع این مقاله مرتبط باشد نیز اهمیت پیدا می‌کند. اشتراوس در شرحی که بر *تلخیص‌النوامیس* "فارابی" نگاشته است، تأکید می‌کند که فارابی در رساله مزبور *قوانین افلاطون* را با نگاه به شرایطی که ظهور اسلام و به‌طور کلی ادیان وحیانی پدید آورده بود، بازنویسی کرد؛ او کوشید تا نشان دهد که حیات اسلام طبق معیارهای درستی است که توسط افلاطون ارائه شده‌است و بر اساس این توجیهی کاملاً عقلانی و دقیق، هم برای محتوا و هم برای خاستگاه اسلام ارائه کرد. مطابق شرح اشتراوس از *تلخیص* فارابی، افلاطون در آغاز قوانین و در بحث از علت فاعلی قانونگذاری، بر آن است که قانونگذار «زئوس» است و قوانین وی از هر نوع عقلی برتر هستند. اما این به معنای بررسی و تحقیق در قوانین مزبور نیست، زیرا نه ناظر بر بررسی منشاء آن قوانین بلکه معطوف به کشف این است که تصریحات مخصوص آن‌ها به چه شیوه‌ای قابل قبول عقل صحیح است (Strauss, 1988, p.151). به عبارت دیگر، فارابی در بستر تمدن اسلامی می‌کوشد تا دریافت‌اش از نسبت میان مینوس یونانی و زئوس را با نسبت میان فیلسوف-نبی و خدای واحد در مذهب اسلام، تطبیق دهد. وقتی نقش کلیدی فلسفه نوافلاطونی در درک متفکران مسلمان از فلسفه افلاطون را به یاد بیاوریم آن‌گاه می‌توان به طرح این مدعا پرداخت که تلاش کسی چون فلوپین در اقتباس از *قوانین افلاطون*، با تلاش نوافلاطونیان مسلمان از جمله خود فارابی قابل قیاس است.

فهم بهتر جایگاه واضع قانون نزد فلوپین منوط به فهم تلقی وی از مقوله «عمل» در قیاس با مقوله «معرفت» یا «دانش» است. به زعم فلوپین هر عمل، خلق یا ایجاد، نتیجه فرعی و تبعی دانش است. او می‌نویسد:

«آدمیان نیز وقتی نیروی تأمل‌شان تقلیل می‌رود، دست به عمل می‌زنند؛ عملی که سایه‌ای از تأمل و استدلال عقلی است» (Plotinus, 1967, p. 371).

اما نکته مهم تمایزی است که وی میان دو نوع عمل برقرار می‌سازد:

«ما همه جا می‌بینیم که ساختن و عمل کردن یا ضعف و ناتوانی [نظر] است و یا نتیجه تأمل و استدلال عقلی. اگر عامل یا سازنده به فراسوی آنچه بدان عمل می‌کند هیچ نظری نیافکند، عمل وی ناتوانی [نظر] اوست و اگر عامل یا سازنده به متعلق اولی‌تر دیگری از تأمل و تعقل که برتر از آن چیزی است که وی انجام داده و می‌سازد نظر کند، عمل وی نتیجه تأمل و استدلال عقلی است» (Ibid, p.373).

عمل دوم باری ایجابی دارد و اگرچه از حیث هستی شناختی تابع و محصول فرعی معرفت است، اما از آنجا که مبتنی بر دانش است، ارزشمند تلقی می‌گردد. وضع قانون بدین سیاق در زمره عملی است که محصول یا نتیجه فرعی معرفت است و بنابراین ایجاباً مورد تصدیق فلوپین است.

بنابراین، همان‌گونه که "دومنیك اومئارا" بیان می‌دارد: «می‌توان به تبیین این امر پرداخت که دانش یا معرفت چگونه می‌تواند آنقدر زایا و پربار شود که «عمل» سیاسی از آن نتیجه شود». نفس در اتحاد با واحد با خیر مطلق وحدت می‌یابد که از پری، لبریز است و همین لبریزی است که مابقی واقعیت را ممکن می‌سازد. وقتی نفس با واحد وحدت می‌یابد، چونان او لبریز می‌شود و قوانینی را ایجاد می‌کند که تصویر یا نشانه‌ای از آن خیر مطلق‌اند. درواقع، فلوطین و به‌ویژه نوافلاطونیان پس از او از آنجا که برخلاف مفسران امروزی فلسفه افلاطون جمهور و قوانین را در راستای هم مطالعه می‌کردند، قوانین وضع شده توسط نفس اتحادیافته با واحد را، قوانینی می‌دانستند که هم قابل اطلاق به «شهر آسمانی» جمهور است و هم ناظر بر «شهر خدایان» قوانین. فلوطین شهر موردنظر خود را با نقادی صورت مخالف آن به نحوی سلبی ترسیم می‌کند؛ شهری که اگرچه به واسطه تقرر این جهانی، در بهترین حالت می‌تواند «شهر خدایان» قوانین افلاطون باشد، اما بی‌تردید سایه یا تقلیدی از «شهر آسمانی» جمهور است؛ شهری که در افق قرار دارد:

تردید و تغییر در معیار و ضابطه با هم روی می‌دهند [حاصل آمیختگی نفس با بدن]؛ با این حال خرد راستین جزء برتر وجود ما، اسیر و دربند توده نیروهای درهم و آشفته است و از این‌رو قادر نیست با توجه به ماهیت‌اش، حق مطلب را ادا کند. درست همان‌گونه که در میان توده پرهیاهوی انجمن عمومی، مشاوران برتر سخن می‌رانند ولی کسی بدانان گوش نمی‌سپارد و آنچه چیره می‌شود عربده و قیل و قال پست‌ترین مردمان است و این درحالی است که مشاور دانا خاموش می‌نشیند و مقهور زیردستان‌اش می‌شود. بی‌ارزش‌ترین آدمیان، حقیرترین ماهیت را از خود بروز می‌دهند؛ اینان مردمانی‌اند که پست‌ترین نوع سازمان سیاسی را به یاد می‌آورند؛ در نوع متوسط آن، شهروندانی را داریم که تاحدی از نیکی برخوردارند و یک قانون شهروندی دموکراتیک را وضع می‌کنند که البته خارج از ضبط و مهار نیست. در نوع برتر، زندگی ماهیتی آریستوکراتیک دارد و مردمان از آنچه وجه نازل وجود آدمی است فاصله گرفته و مطیع وجه برتر می‌شوند. اما بهترین نوع جایی است که آدمی به مجرد دست می‌یابد، حکومت از آن یکی است و آن اصل یگانه و برتر بر مابقی حکم می‌راند (Plotinus, 1967, p.166).

فقره فوق را به‌رغم طولانی‌بودن به تمامی نقل کردیم چون از اهمیت بسیاری برخوردار است. در اینجا آشکار می‌گردد که فلوطین نه تنها شهر آسمانی جمهور را الگویی برای شهر افلاطونی‌اش که شهری ملهم از شهر خدایان قوانین و توصیه‌های افلاطون در نامه هفتم است تلقی می‌کند، بلکه با توجه به شرایط و مقتضیات حیات آمیخته با امر محسوس، بر کمال مطلوب ممکن تأکید می‌ورزد. به عبارت دیگر، نزد کسی چون فلوطین و بیش از او افلاطونیان متاخر از آنجا که شهر آسمانی جمهور، در «ناکجا» است

و چونان یک الگو تدوین شده است، پس قانون حاکم بر مدینه فاضله ثانوی یا به بیان ارسطویی کمال مطلوب ممکن که موضوع هم پرسه قوانین است، می تواند محملی برای تحقق دغدغه اصلی آنان، یعنی «الهی شدن» باشد. تقدم و برتری قانون امری است که به صراحت در قوانین افلاطون مورد تأکید قرار گرفته است (Plato, op.cit, p.1402) می توان این فرض را مطرح کرد که شهر افلاطونی مورد نظر فلوپین نیز باتوجه به رژیم سیاسی مختلط مورد نظر افلاطون در قوانین، ترکیبی از آن سه نوع حکومتی باشد که در فقره پیشین از *تئادها* نقل کردیم؛ یعنی ترکیبی از عناصر دموکراتیک و پادشاهی که خصلت بهترین حکومت ثانوی در سنت فلسفه سیاسی نوافلاطونی به ویژه نزد اخلاف فلوپین است. فلوپین با تأکید بر اینکه زندگی در ساحت محسوس همواره توأم با تقابل، جنگ و نزاع است (Ousager, op.cit, p320)، می کوشد تا مبنایی فراهم آورد که بر اساس آن بتوان به سازگاری و هماهنگی رسید. این درست همان چیزی است که به بیان "ارنست بارکر" در کانون دغدغه های افلاطون، قرار داشت وقتی هم پرسه قوانین را تدوین می کرد (Barker, 1960, p. 346).

۵. شهر افلاطونی فلوپین

فلوپین طرح صریح و منسجمی از شهر آرمانی، آن گونه که استادش افلاطون در انداخت، ارائه نکرد. اما *تئادها* او، به علاوه فقراتی از زندگی نامه فلوپین به قلم "فورفوروس"، واجد تضمینات و دلالت هایی است که می تواند ما را در فهم سیاست آرمانی فلوپین مدد رساند. در فقره دوازدهم زندگی نامه فلوپین، چنین آمده است:

«امپراطور "کالیانوس" و همسرش "سالونینا"، ارزش و احترام بسیاری برای فلوپین قائل بودند. او می کوشید تا بیشترین بهره را از دوستی شان ببرد: گفته شده بود که در "کامپانیا"، شهری متعلق به فیلسوفان وجود داشته که از میان رفته است؛ همین شد که فلوپین از آنان در مورد احیای آن شهر پرسش کرد، و پیشنهاد کرد که پس از تأسیس شهر مزبور، قلمروی اطراف شهر برای این منظور در اختیار آنان قرار داده شود؛ کسانی که در شهر مزبور ساکن می شدند، مطابق قوانین افلاطون زندگی می کردند، و شهر مزبور شهر افلاطونی (Platonopolis) نام می گرفت؛ و او مسئولیت انتقال خود و هم قطارانش، را برعهده گرفت. فیلسوف [فلوپین] به اسانی به این خواسته خود می رسید اگر برخی از درباریان از روی حسد و شرارت، مانع تحقق این طرح نمی شدند (Plotinus, 1967, pp. 37-39).

مفسران فلسفه فلوپین، در باب این فقره از فورفوروس، نظرات متعددی را مطرح ساخته اند. اما آنچه به نظر قطعی می رسد، این امر است که شهر مورد نظر، چنانکه از نامش پیداست و نیز با توجه به تصریحی که در متن آمده است، شهری افلاطونی و مطابق با قوانین افلاطون است. غالب شارحان برآنند

که مراد از قوانین افلاطون، همان هم‌پرسه‌قوانین اوست که اتفاقاً نقش محوری و اساسی در فلسفه سیاسی فلوطین دارد. به نظر ما، فقره مزبور را می‌باید در پرتوی دلالت‌های سیاسی موجود در رساله‌های خود فلوطین مورد خوانش قرار داد؛ دلالت‌هایی که حاکی از غلبه دریافت سیاسی افلاطون در قوانین، بر دریافت سیاسی فلوطین است.

یکی از مقومات فلسفه سیاسی کلاسیک که در تأمل حاملان آن در باب شهر آرمانی نیز بازتاب می‌یافت، خصلت مدنی آن بود. این مدنی‌بودن از یک‌سو ارتباط آرمان‌شهر را با واقعیت موجود حفظ می‌کرد و اجازه نمی‌داد که طرح شهر آرمانی با گسستن کامل از محسوسات، به‌نوعی تعلیق به محال شود؛ و از سوی دیگر بر سرشت اشتراکی لوگوس، و نفی دانش یا معرفت انحصاری، دلالت می‌کرد. این به معنای این نیست که نزد فیلسوفان کلاسیکی چون فلوطین، همه نفوس با یکدیگر برابرند، بلکه بدین معنی است که اگرچه افرادی که با یکدیگر همکاری می‌کنند، از حیث قوای نفسانی در یک سطح نیستند، اما بالقوه در مسئولیتی مشترک سهیم‌اند زیرا «همه نفوس، از نفسی واحد [نفس جهان] منبعث شده‌اند، و از این رو با یکدیگر اشتراک احساس دارند» (Plotinus, 1967, p.145). فلوطین در جای دیگری می‌نویسد:

«بنابراین تأمل در مجموعه دیگری از واقعیات، نشان می‌دهد که ما در نسبتی همدلانه با یکدیگر به سر می‌بریم؛ [وقتی یکی از ما] رنج می‌کشد، می‌کوشیم تا آن را برطرف کنیم و به اقتضای طبیعت، به دوستی‌ها و همبستگی‌ها شکل می‌بخشیم، و همه این‌ها صرفاً می‌تواند ناشی از قدری وحدت در میان ما باشد» (Ibid, p.206).

در متن یونانی، از ضرورت فیلیا یا دوستی میان همه نفوس، آن هم به اقتضای طبیعت آدمی، یا همان فوزیس او سخن به میان آمده است؛ تلقی‌ای که می‌توان آن را در ارسطو نیز سراغ گرفت. ارسطو در /خلاق نیکوماخوسی و در بحث از دوستی می‌نویسد:

«در واقع هیچ‌کس با دارابودن تمام خوبی‌های این دنیا، راهی انتخاب نمی‌کند که به تنهایی از آن همه مزایا بهره‌مند گردد، زیرا انسان موجودی است اجتماعی و اساساً مدنی‌الطبع» (ارسطو، ۱۳۸۱، ص ۱۸۵).

بنابراین شهر افلاطونی موردنظر فلوطین، مختص فیلسوفان نیست، و حضور دیگر شئون در این شهر، تنها به خاطر رفع حوائج فیلسوفان موضوعیت پیدا نمی‌کند. آنچه فلوطین با ابتدای بر هم‌پرسه‌قوانین افلاطون مدنظر دارد، نقشی حداقلی برای فیلسوفان، آن هم درخصوص قوانین و احکام لایتغیری است که در شورای شبانه اتخاذ می‌گردد (Ousager, op.cit, p. 208). چنانکه افلاطون می‌گوید، نقش «شورای شبانه»، نقشی نظارتی و ناظر بر بررسی معضلاتی است که در فرآیند قانونگذاری روی می‌دهد (Plato, op.cit, p.1600). فلوطین با بیان اینکه از میان «کسانی هم که دانشی

واحد دارند، یکی بیشتر می‌داند و یکی کمتر»، آرمان شهر افلاطونی‌اش را با ابتدای بر تمثیل پزشک^۱ و بیمار، یا باغبان و درخت تصویر می‌کند. بر اساس این، شهروند آرمانی «سالم»، موظف به خدمت به دیگر شهروندان در جهت ارتقای آنان، چه از حیث نظری و چه از حیث عملی است (فلوپتین، پیشین، ص ۴۸۶)

اگر بپذیریم که سیاست آرمانی فلوپتین ناظر بر هم‌پرسه‌قوانین افلاطون است، آنگاه روشن می‌گردد که شهر افلاطونی وی، یک کمال مطلوب ممکن است. افلاطون زمینه طرح بحث از این شهر آرمانی ثانوی را در هم‌پرسه سیاستمدار، فراهم آورده بود.^{۱۱} در واقع، می‌توان دیدگاه فلوپتین را در طراحی شهر افلاطونی، دیدگاهی مبتنی بر نوعی آرمان‌گرایی واقع‌گرایانه نامید که می‌کوشد در مقابل فسادپذیری قوانین این جهانی، دست‌کم شرایطی را به وجود آورد تا با ابتدای بر فلسفه، بتوان قوانینی کم و بیش ثابت را برای تدبیر امور وضع نمود. از سوی دیگر لازم است اشاره شود که با توجه به قراین موجود، به نظر نمی‌رسد که فلوپتین درصدد بوده باشد تا شهر افلاطونی را کاملاً متمایز از دستگاه امپراطوری تأسیس کند. فلوپتین با درکی که از عدم ثبات و زوال تدریجی امپراطوری روم پیدا کرده بود، می‌کوشید تا شهر افلاطونی را به‌مثابه یک «عقل بذری» (Logos spermatikos)، در دل امپراطوری تحت فرمان «گالیانوس»، تأسیس کند تا از این طریق بتواند به احیای آن همت‌گمارد (Ousager, op.cit, p.263). شهر افلاطونی موردنظر فلوپتین، می‌توانست به‌عنوان شهری که بهره‌ای از عقل کلی دارد، منبع و منشأ تغییر و احیاء در کل امپراطوری روم باشد. این تفسیر البته با مشی و مرام افلاطونی او نیز کاملاً سازگار می‌افتد.

پی‌نوشت‌ها

۱. "ریشارد هارد" عضو حزب نازی و عضو آکادمی علوم آلمان در "برلین" بود. وی صاحب مقالاتی با عنوان «بیماری ذهنی» قوم یهود و روس بود و شارحانی چون "اتفرید بکر" صاحب شرحی فاشیستی در باب فلوپتین از شاگردان وی محسوب می‌شدند.

۲. از جمله مهم‌ترین فرازهایی که قائلان به این تفسیر بر آن تأکید می‌کنند فقره زیر از /نقاد سوم است: «بنابراین همه چیز از عقل که واحد است و از اصل مقوم و سازنده‌ای برآمده است که از آن منبعث می‌گردد، و به اجزای خود تقسیم شده است، و به ضرورت برخی از این اجزاء با یکدیگر مألوف‌اند و برخی با هم سر ستیز دارند؛ برخی به نحوی ارادی به یکدیگر آسیب می‌رسانند و برخی دیگر این کار را ناخواسته انجام می‌دهند، و برخی با نابودساختن زمینه را برای به وجود آمدن دیگری فراهم می‌آورند...» (Plotinus, 1967, p.49).

۳. ارسطو در رساله در باب نفس می‌نویسد: «اگر نفس واجد خصلتی جدای از فعل و انفعالاتی چون ترس و عصبانیت نباشد، نمی‌تواند جدای از بدن وجود داشته باشد» (Aristotle, 1993, pp.3-4). البته باید در نظر داشت که ارسطو غیرمحسوس بودن نفس را تصدیق می‌کرد اما امکان مفارقت آن را از ماده نمی‌پذیرفت (Aristotle, 2002, p.3).

۴. البته باید دقت داشت که مفارقت کامل نفس از بدن ازسوی رواقیون پذیرفته نشد و همین امر اعتراض فلوطین را برانگیخت. (wallis, ibid, p.52)
۵. افلاطون در *تئاتیتوس* (b ۱۷۶) بحث «تشبه به خداوند تا سرحد امکان» را مطرح ساخت. او در *جمهور* (a-b ۶۱۳) نیز کسب فضایل چهارگانه را که فلوطین نیز بر آن ها تأکید دارد، در راستای *الهی شدن* مورد ملاحظه قرار می دهد. ارسطو نیز در *اخلاق نیکوماخوسی* اظهار می دارد که برترین نوع زندگی و غایتی که خیر انسان است، زندگی متأملانه است و زندگی متأملانه نه به اعتبار انسان بودن بلکه از آن جهت میسر است که پرتویی الهی در وجود انسان است (b ۱۱۷۷). در فلسفه سیاسی رواقی نیز تلقی مشابهی از «کاسموپولیس» وجود دارد؛ دریافتی مبتنی بر ضرورت تشبه به زندگی خدایان یا تاله به امر الهی (Schofield, 1999, pp.65-8).
۶. لازم به ذکر است که استفاده از این استعاره، به سنت افلاطونی و نوافلاطونی منحصر نمی شود و به احتمال فراوان، به مانند بسیاری از آموزه های سنت فلسفه افلاطونی، خاستگاهی فیثاغوری دارد. «دیوگنس لائرتیوس» در فصلی از اثرش که به فیثاغورس اختصاص داده است، اظهار می دارد که فیثاغورس سه رساله داشته است: در باب تعلیم، در باب قانون و در باب پادشاهی (لائرتیوس، ۱۳۸۷، ص ۳۴۷). استفاده از این استعاره در میان دیگر فیلسوفان یونانی نیز رواج داشته است. به عنوان مثال «هراکلیتوس» در عبارتی چنین می گوید: «جنگ، پدر و پادشاه همه چیز است...». (Gagarin and Woodruff, 2003, p.154). همچنین در نامه دوم از مجموعه نامه های منتسب به افلاطون نیز چنین تعبیری در باب ایده نیک وجود دارد. در این نامه علت اصلی همه چیزهای نیک با تعبیر شاه جهان یاد شده است (Plato, 1997, p.1638).
۷. «اصل حاکم بر جهان، تدبیر همه امور را در دست دارد و عوامل فرعی که همان افراد باشند، برحسب ظرفیت و قابلیت شان به این فرایند خدمت می رسانند؛ درست همانگونه که در یک جنگ، فرمانده سپاه طرح و نقشه اصلی را می ریزد و سربازان تلاش می کنند تا آن را به بهترین نحو محقق سازند» (Ibid, p.93)
۸. این وجه یعنی مقتضیات «عملی» مولفه ای کلیدی در فهم دلالت های سیاسی فلسفه فلوطین با توجه به الگوی *قوانین* است. چنانکه در ادامه با تفصیل بیشتر خواهد آمد، هم پرسه *قوانین* به خاطر همین اقتضائات «عملی»، طرحی از دولت کمال مطلوب ممکن عرضه می دارد که در طول طرح حکومت *جمهور* قرار دارد نه در عرض آن.
۹. افلاطون در *قوانین* می نویسد: «بنابراین اگر تو می خواهی خودت را به کسی با چنین ماهیتی [ماهیت خدایی] تبدیل کنی، باید بکوشی تا در بالاترین سطح بدان تشبه جویی» (Ibid, p.1403).
۱۰. افلاطون به کرات از این تمثیل استفاده می کند. (Ibid, p. 559)
۱۱. البته این به هیچ وجه بدین معنا نیست که نزد فلوطین، یا دیگر افلاطونی های دوره باستان، *سیاستمدار* و *قوانین*، گسستی با *جمهور* دارند که ناشی از ناامیدی افلاطون نسبت به تحقق کمال مطلوب مطلق است. برای فلوطین و دیگر اصحاب فلسفه افلاطون، اینکه شهر آرمانی *جمهور*، افتی بود که کمال

مطلوب ممکن مندرج در قوانین بر پایه آن جامه تحقق می‌پوشید، یک فرض اصلی و اساسی بود (O'Meara, op.cit, pp.92-3).

فهرست منابع

- ارسطو (۱۳۸۶). *سیاست*. ترجمه حمید عنایت. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ارسطو (۱۳۸۱). *اخلاق نیکوماخس*. ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- افلاطون (۱۳۶۷). *دوره آثار*. ترجمه محمدحسن لطفی. جلد دوم. تهران: انتشارات خوارزمی.
- پورجوادی. نصرالله (۱۳۶۴). *درآمدی به فلسفه افلوپتین*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۵۷). *نخستین فیلسوفان یونان*. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- طباطبائی، جواد (۱۳۸۳). *زوال اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: انتشارات کویر.
- فلوپتین (۱۳۶۶). *دوره آثار فلوپتین* (دو جلدی)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.

Aristotle (2002), *De Anima*, book II and III (with passage from book I), Translated with Introduction and Notes by D.W.Hamlyn. Clarendon Press, Oxford.

Barker Ernest (1960). *Greek Political Theory: Plato and his predecessors*. University Paperback.

Ousager, Asger (2005). *Plotinus: On Selfhood, Freedom and Politics*. Aarhus University Press.

Blumenthal, H.J(1999). "On Soul and Intellect". In *The Cambridge Companion to Plotinus*, edited by Lloyd P. Gerson, Cambridge University Press.

Dillon M. John. (1999) "An Ethic for the Late Antique Sage". In *The Cambridge Companion to Plotinus*, edited by Lloyd P. Gerson, Cambridge University Press.

Gagarin, Michael. And Woodruff, Paul (2003), *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, Cambridge Texts in the History of Political Thought.

Hadot, P(1995). *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Black Well.

Kahn Charles. H. (2004). *Plato and the Socratic Dialogues: The Philosophical Use of Literary Form*. Cambridge University Press.

Leys, Wayne A.R. (Jul 1965). "Was Plato Non-Political?" *Ethics*, Vol 75, No 4. p 273.

- O'Meara Dominic J(2003). *Platonopolis: Platonic political philosophy in late antiquity*. Oxford. Oxford University Press.
- Plato (1997). *Plato Complete Works*. John M. Cooper. Hackett Publishing Company.
- Plotinus (1966). *Ennead I-II*. Translated by H. A. Armstrong. Loeb Classical Library.
- _____. (1967). *Ennead III*. Translated by H. A. Armstrong. Loeb Classical Library.
- _____. (1984). *Ennead IV*. Translated by H. A. Armstrong. Loeb Classical Library.
- _____. (1952) *Plotinus the SexEnneads*. Translated by Stephen McKenna. The University of Chicago.
- Porphyry (1966), *On the Life of Plotinus and the Order of His Books*. In Plotinus. *Ennead IV*. Translated by H. A. Armstrong. Loeb Classical Library.
- Schofield, Malcolm. (1999) *The Stoic Idea of the City*. The University of Chicago Press.
- Seth, Bernardete(2000). *Plato's "Laws": The Discovery of Being*. The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo (1987). *History of Political Philosophy*. The University of Chicago Press.
- _____. (1988). *Persecution and the Art of Writing*. The University of Chicago Press.
- _____. (1975). *The Argument and the Action of Plato's Laws*. The University of Chicago Press.
- _____. (1988). *What is Political Philosophy*. The University of Chicago Press.
- Van Oort (1991). *Jerusalem and Babylon: a study into Augustine's City of God and the sources of his Doctrine of the two Cities*. Leyden.
- Wallis, R.T(1995). *Neoplatonism*. Hackett Publishing Company.