

بررسی تطبیقی مفهوم «عشق» نزد فلوطین و مولانا

مهدی خادمی کولایی^{۱*}، سیده هاجر بزرگی قلعه‌سری^۲

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران
۲. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

پذیرش: ۹۳/۲/۲۷

دریافت: ۹۳/۹/۲۵

چکیده

عنصر عشق که خداوند آن را با کیمیاکاری خاص خود، کریمانه به جهان درون و برون آدمی ارزانی داشته، موضوعی اصیل و حیاتی است؛ زیرا در ذات آدمی و بنیاد هستی ریشه دارد. فلوطین (۲۰۳ یا ۲۰۴-۲۷۰ م) و مولوی (۶۰۴-۶۷۲ ه.ق.) از جمله اندیشمندانی هستند که در موضوع عشق و مفاهیم مرتبط با آن، به تفصیل سخن‌آفرینی کرده‌اند.

بررسی بازتاب اندیشه‌های نوافلاطونی در متون ادبی و عرفانی، از جمله در مثنوی مولانا، از جهات بسیاری اهمیت دارد و پدیده مهم عشق نیز از جمله مفاهیم بلند و رازآمیزی است که به‌نوعی عرفان فلوطین را با عرفان مولوی پیوند می‌زند؛ مضامینی که در آثار بررسی‌شده این دو شخصیت، در بعضی از موارد یکسان و کاملاً متأثر از یکدیگر و در برخی از موارد، ناهمسان و دگرگونه به‌نظر می‌رسند. در این مقاله، بر پایه روش کتابخانه‌ای و به شیوه توصیفی، استنباطی و تحلیلی، به بررسی مقایسه‌ای مقوله عشق در «دوره آثار فلوطین» و «مثنوی مولانا» - با وجود فاصله زمانی تقریباً هزارساله آن‌ها از یکدیگر - می‌پردازیم و نمودهای روشنی از هم‌گونی‌ها و ناهم‌گونی‌های مفهوم عشق را در این دو اثر مورد ارزیابی قرار می‌دهیم.

واژگان کلیدی: عشق، زیبایی، احد، فلوطین، مولوی.

Email: m.khademikulaei@yahoo.com

* نویسنده مسئول مقاله:

این مقاله مستخرج از طرحی با عنوان «بررسی و تحلیل رابطه آفریدگار و آفرینش از منظر فلوطین و مولانا (مثنوی)» است که با حمایت مالی دانشگاه پیام نور، به تصویب رسیده است.



۱. مقدمه

تاریخ یونان از نظر ادب و هنر طلوعی شکوفان و آغازی شکوهمند دارد و علاوه بر این یونانیان پیشینه فلسفی غنی و توانمندی دارند. فلوطین یکی از میراث‌داران معرفت‌افزای این گستره تمدن فکری است. او در پی‌ریزی نظام فلسفی‌اش از جمع‌بندی و تکمیل اندیشه‌های گذشتگان خود، از جمله ارسطو، افلاطون و آرای حکمای مشرق زمین بهره برد و توانست با رویکردی مؤثر به تکمیل اندیشه‌های گذشتگان بپردازد و بر بینش و نگرش متفکران پس از خود نیز تأثیری بسزا بگذارد. نوافلاطونیان به اصولی معتقد بوده‌اند که از میان آن‌ها، مواردی چون وحدت وجود، روح، زیبایی، قوس صعود و نزول و عشق، آثار زیادی در تصوف و عرفان اسلامی بر جای گذاشته‌اند. مولوی از جمله شاعرانی است که ادامه سیر فلسفه و عقل‌گرایی در مثنوی او دیده می‌شود. «به نظر می‌رسد مولانا قاعداً از فلسفه‌های مشهور یونانی اطلاع داشته است؛ ولی اثبات کمیت آن اطلاعات و کیفیت تأثر مولانا از آن‌ها، کار بسیار دشواری است» (جعفری، [بی‌تا]: ۷۱).

در این تحقیق برآنیم تا سیاست‌های فکری و اندیشه‌های فلوطینی را درباره عشق با نظرگاه مولانا در مثنوی مقایسه کنیم.

سؤالات این پژوهش عبارت‌اند از:

۱. آیا در مثنوی، نمودهایی از اندیشه‌های فلوطینی با موضوع عشق، به فراخور منش اندیشه‌ای مولانا، وجود دارد؟
۲. رویکرد احتمالی مولانا به برخی از مقوله‌های بینشی فلوطین چگونه است؟ فرضیه‌های این پژوهش عبارت‌اند از:

۱. می‌توان با درنگی بیشتر، به طیف و طنین تازه‌تری از آهنگ دیرسال ذهن فلوطین دست یافت که در مثنوی دراز آهنگ مولوی بازتاب یافته است.
۲. تأثیر مولانا از فلوطین نه از جنس تقلید، بلکه ناشی از چشیدن طعم مدعا و در نتیجه فهمیدن دلایل آن متفکر و رسیدن به درکی مشترک با او در برخی از مقوله‌ها، از جمله عشق، صورت گرفته است.

این پژوهش از نوع کتابخانه‌ای است. اطلاعات لازم را از منابع معتبر گردآوری و طبقه‌بندی کردیم و با بهره‌گیری از شیوه توصیفی-تحلیلی، مورد ارزیابی و نقد قرار دادیم.

۲. پیشینه پژوهش

درباره مقایسه اندیشه‌های فلوطین با مولانا و موارد مرتبط با آن، تحقیقاتی انجام شده است؛^۱ اما در مورد بررسی تطبیقی موضوعی خاص، مثل عشق در اندیشه فلوطین و مولانا، پژوهش مستقلی صورت نپذیرفته است.

غیبت گام‌های بلند و مؤثر در این مورد، هنوز هم به‌خوبی دیده می‌شود؛ از این رو مبحث طرح‌شده در این مقاله، با در نظر داشتن جزئی‌نگاری ژرف‌کاوانه آن، بی‌شک بی‌سابقه است و می‌تواند شعاع‌های روشنی بر برخی از ابهامات و زوایای پنهان و نامکشوف این موضوع بیفکند.

۳. فلوطین و نشانه‌های تأثیر او بر فلسفه ایران و اسلام قبل از مولوی

بسیاری از پژوهندگان، سرآغاز آشنایی مسلمانان با فلسفه یونان را قرن دوم هجری می‌دانند. فلوطین، بدون این‌که نامی از او در کتب فلاسفه ما باشد- چون آرای او تماماً به نام ارسطو ثبت شده بود- در آرای آنان حضور دارد. وی در اسکندریه خدمت «آموناس ساکاس» را درک کرد و به برکت صحبت او از فلسفه و عرفان بهره‌مند و طالب آشنایی با حکمت ایرانیان شد و با این هدف در سال ۲۴۲ م. همراه «گردیانوس»، امپراتور روم که با شاپوربن اردشیر ساسانی جنگ داشت، به ایران آمد. به نوشته فروریوس، انگیزه او از این کار، آشنایی با نحل‌های فلسفی بود که در ایران تعلیم داده می‌شد.

«اوج تأثیر دو فرهنگ [یونانی و ایرانی] در یکدیگر، هنگامی بود که «ژوستین» در ۵۲۹ م. درهای آکادمی یونان را بست و تحقیقات فلسفی را ممنوع کرد» (فروغی، ۱۳۷۵: ۱/۷۶). ماجرا به همین‌جا ختم نشد و به‌دنبال آن، حدود سال ۵۳۲ م.:

به‌علت عدم رضایت او از طرز تفکر فیلسوفان، موجبات آزار فلاسفه فراهم گردید و مدرسه آتن بسته شد و هفت نفر از استادان [معروف به فلاسفه هفت‌گانه نوافلاطونی] این مدرسه و از جمله «داماسکیوس»، از شغل خود برکنار شدند و به ایران مهاجرت کردند و خسرو ساسانی (انوشیروان) مقدم آنان را گرامی داشت (اولیری، ۱۳۷۴: ۴۷).

در ایران بعد از اسلام، یعقوب‌بن اسحاق الکندی (۱۸۵-۲۵۲ ه.ق.) از نخستین مترجمان و مفسران آثار فلاسفه یونان بود که مستقیماً به آثار حکمای یونانی دسترسی داشت و به

ترجمه پاره‌ای از آثار ارسطو و تفسیر و بیان آن‌ها پرداخت. «وی اگرچه متفکری مشایی بوده، متأثر از «اثولوجیا»ی فلوطین بوده است» (آرمسترانگ، ۱۳۸۲: ۲۰۴).

فارابی (۲۶۰-۳۳۹ ه.ق.)، معروف به معلم ثانی، اولین متفکر و فیلسوف مسلمان است. او در عالم اسلام همان نقشی را داشت که فلوطین در فلسفه غرب. فلسفه فارابی آمیزه‌ای است از حکمت ارسطویی و نوافلاطونی که رنگ اسلامی و به‌خصوص شیعی اثنی‌عشری به خود گرفته است. او در منطق و طبیعیات، ارسطویی است و در اخلاق و سیاست افلاطونی؛ و [در] مابعدالطبیعه [به مکتب] فلوطینی [گرایش دارد] (الفاخوری، ۱۳۶۷: ۳۹۷-۴۰۰).

یکی از منابع او کتاب *اثولوجیا*^۲ بود. وی تصور می‌کرد که این کتاب به ارسطو تعلق دارد؛ درحالی‌که مطالب این کتاب، ارتباطی با ارسطو نداشت.

«ابن‌سینا [۳۵۹-۴۱۶ ه.ش] که فیلسوفی مشایی و شارح اندیشه‌های ارسطو است، به‌خصوص در رساله‌ی *حی‌بن یقظان*، به مفاهیمی همچون غربت و دوری از وطن و میل بازگشت به وطن می‌پردازد که این مضامین، رنگ و بوی نوافلاطونی دارد (آرمسترانگ، ۱۳۸۲: ۲۰۴).

سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ه.ق.) می‌نویسد:

در ایران، نحل‌های از حکما بودند که مردم را به حق هدایت می‌کردند و اینان حکمایی بودند غیر از مشبهه مجوس، و تنها ما حکمت نوریه شریفه ایشان را که مشرب افلاطون و حکمای پیش از او نیز بود، در کتاب *حکمه‌الاشراق* و کتبی که پیش از آن نوشته‌ایم، زنده ساختیم (الفاخوری، ۱۳۶۷: ۲۵۷).

برای نمونه، تجربه خلع بدن را که به افلاطون نسبت داده‌اند، درحقیقت از آن فلوطین و برگرفته از کتاب *تاسوعات* وی است. «چنانکه در «تلویحات»، سهروردی ظاهراً به استناد آنچه در *اثولوجیا* هست، نقل می‌کند که: من بعضی اوقات با نفس خویش خلوت می‌کنم و بدن فرومی‌گذارم؛ چنان‌که مجرد می‌شوم و از سایر چیزها بیرون می‌آیم و به ذات خویش درون می‌شوم» (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۲۵۹). چنین حالی، یعنی تأله یا خدا شدن را به مولانا نیز نسبت داده‌اند. «مثنوی مولانا و تمام حیات او که در مثنوی انعکاس دارد، حاکی از استغراق در همین تجربه تأله است» (همو، ۱۳۶۴: ۲۲).

در کتاب *نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادی آن*، موارد متعددی از همانندی‌های فکری سهروردی با فلوطین به‌صورت مستند کنار هم قرار گرفته‌اند که تنها

به نقل نمونه‌ای از آن که با بحث ما مرتبط‌تر است، بسنده می‌کنیم.

در نظر فلوطین، برترین مقام انسان، مقام بینش حقیقت و نظاره زیبایی مطلق است و رسیدن به این مقصد، بسته به اندازه توجه و شور و شوق و گذشتن از هفت‌شهر عشق است. سخن سه‌رودی نیز جز این نیست. او نیز سلطانی عالم را طفیل عشق می‌بیند و می‌گوید: شوق است که جان‌های آگاه را به سوی نورالانوار می‌برد (موحد، ۱۳۸۴: ۹۹-۱۰۰).

آمیختگی فلسفه نوافلاطونی با عرفان که مقوله‌ای ایمانی است، باعث شد که نگرش فلسفی نوافلاطونی، بیش از سایر مکاتب، مورد توجه متکلمان اسلامی قرار گیرد. فلسفه که به دلیل ساختار عقلانی‌اش مورد قبول عقول واقع می‌شد و به دلیل نگرش متفاوتی که با ادیان داشت، امکان ورود به عرصه توجیهات مذهبی را نمی‌یافت، در مکتب نوافلاطونی به دلیل همین ساختار آمیزشی‌اش جواز ورود یافت و بسیاری از مقولاتی را که با توجیهات دینی تقریباً همخوانی داشتند، وارد جهان‌بینی مذهبی مسلمانان کرد.

این پلوتن یا فلوطین که از زعمای حکمت نوافلاطونی است، همان است که شهرستانی، صاحب *الملل و النحل*، از او به اسم «شیخ‌الیونانی» نام می‌برد. اتفاقاً با آن‌که فلوطین و فلسفه نوافلاطونی او به شهرت ارسطو نیست، تأثیر زیاد متعلق به اوست. به طوری‌که از تواریخ فلسفه برمی‌آید، اول فلسفه‌ای که مسلمین با آن آشنا شده‌اند، افلاطونی جدید است (غنی، ۱۳۸۶: ۸۶).

۴. رابطه فلوطین با عرفان

فلوطین یک عارف بود و دلیل این‌که او را یک عارف و حتی پدر عرفان غرب خوانند، این است که روش فلسفی او مبتنی بر نوعی سیر و سلوک عرفانی است. این نکته را باید در نظر داشته باشیم که عرفان فلوطین، عرفانی غیر دینی است؛ زیرا برخلاف عرفان‌های دینی که مبتنی بر وحی هستند، عرفان او تلاقی و تلازمی با وحی ندارد. فلوطین بدون شک یکی از پرنفوذترین حکمای یونانی در تاریخ فلسفه اسلامی است و فلسفه‌اش که از طریق شاگردان او و ترجمه آثار وی به عالم اسلام راه یافته، مستقیم یا غیر مستقیم مورد توجه واقع شده است. تمایلات عرفانی فلسفه نوافلاطونی در کنار انتساب نادرست تفکرات فلوطین به ارسطو و سایر فیلسوفان یونانی، اندیشه‌های متفکران یونانی را که به دلیل ماهیت متفاوتشان با تعالیم وحیانی مسلمانان قابل جمع نبودند، در نظر مسلمانان قابل قبول گردانید؛ برای نمونه عنصر

عرفان در اندیشه‌های فلوطین، زمینه‌اشتراک را میان فلسفه وی و ادیان وحیانی ایجاد کرد و فلسفه یونانی را برای مسلمانان پذیرفتنی گردانید.

۵. ساختار دستگاه فکری فلوطین

فلوطین دو مسئله اساسی (فلسفه و دین) را محور کار خود قرار می‌دهد. در مورد دین، این نکته را مورد بحث قرار می‌دهد که چگونه و از چه راه باید نفس یا روح را به طهارت و صفای نخستینش بازگرداند و در مورد فلسفه هم از این نکته صحبت می‌کند که ترکیب عالم وجود چگونه است و چگونه می‌توان آن را به روشی که مورد پسند عقل باشد، توجیه کرد.

فلوطین در ساخت نظام فلسفی‌اش از دو منبع عقل و اشراق بهره جست. وی با استفاده از عقل از ابزار شناخت استنتاجی و منطقی و با استفاده از اشراق که امتیاز برجسته او نسبت به سایر فیلسوفان است، از ابزار شناخت بالقوه وجود خود بهره‌مند شد. همراهی عقل به‌عنوان عنصر بالفعل در مقوله شناسایی با اشراق به‌عنوان نیروی بالقوه در اندیشه او، فلسفه وی را نسبت به سایر نظام‌های فلسفی تا زمان او، کامل‌تر کرده است (پورجوادی، ۱۳۶۴: ۱۱).

ارکان اصلی فلسفه فلوطین یا به‌عبارتی «اقانیم» سه‌گانه‌ای که فلوطین به آن معتقد بود، عبارت‌اند از: مبدأ نخستین که اصل همه موجودات است و فلوطین آن را احد می‌خواند و معتقد است که «آن کاملاً مجرد و انتزاعی است و با نام‌های «نیک» و «خیر» و «نخستین» از آن یاد می‌شود» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۵۸۲). از نظر وی، چون شناخت فقط در حوزه صورت امکان‌پذیر است و جان ما از فهم و دریافت چیزهای بدون صورت عاجز است، احد که فاقد حد و صورت است، قابل شناخت نیست. او احد را کامل و پر می‌داند و معتقد است که از فرط پری، همچون چشمه‌ای فیضان می‌کند. «چون نخستین، کامل و پر است، چیزی نمی‌جوید، چیزی ندارد و نیازمند چیزی نیست، تقریباً می‌توان گفت لبریز شد و از این برتری چیز دیگری پدید آمد» (بودری‌نژاد، ۱۳۸۷: ۶۸۱).

از حرکت احد، عقل کلی یا الهی ایجاد می‌شود و با این عقل، وجود، حیات و عالم کثرت ظاهر می‌شود؛ مانند صادر شدن عقل کلی از احد. فلوطین در مورد به‌وجود آمدن عقل، از آن با عنوان عقل یاد نمی‌کند؛ بلکه آن را چیز دوم می‌نامد؛ زیرا معتقد است که این چیز دوم ابتدا به وجود آمد و هستی یافت و بعد از هستی یافتن به واحد نگریست و برای شناسایی به آن

اندیشید و از این رو عقل شد. «این چیز دوم، گرد «او» را فرامی‌گیرد و این چیز دوم هاله‌ای است، از درخششی که از «او» می‌تابد، درحالی‌که «او» ساکن است» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۶۶۸)؛ به سخن دیگر، عقل، تصویر احد و بزرگ‌ترین چیز و بلافاصله پس از «او» است و به بسیاری از صفات «او» متّصف است.

خود این عقل کلی، مصدر یا منشأ نفس کلی می‌شود (همان: ۶۸۱)؛ به این ترتیب، از نظر وی دوری از احد، از وحدت می‌کاهد، به کثرت می‌افزاید و این کثرت در نفس کلی بیشتر از عقل کلی است. در نظام فلسفی فلوطین، روح یا نفس کلی، «اقنوم» سوم است و به‌عنوان تصویر خود، روح حس‌کننده یا نفس حیوانی و روح نباتی را پدید می‌آورد.

۶. عشق از دیدگاه فلوطین و مولانا

۶-۱. شباهت‌ها

۶-۱-۱. شناخت احد به‌عنوان نهایت عشق

آنچه در فلسفه فلوطین جلوه می‌کند این است که وی خیر مطلق را متعالی‌ترین هدفی می‌داند که نفس برخوردار از عشق بدان می‌رسد. او این نوع از عشق را عشق به اشیای محسوس نمی‌داند؛ بلکه آن را عشق عرفانی و کامل و حقیقی می‌داند که با عشق به الله مولوی برابری می‌کند. صوفیان عشق را صفت حق‌تعالی و لطیفه عالی و روحانی می‌دانند و سلامت عقل و حس را به‌وسیله آن می‌سنجند. «عشق حقیقی باید راه به‌سوی خدایی برد که نمی‌میرد» (شیمل، ۱۳۷۰: ۴۶۲).

فلوطین زیبایی محسوس، یعنی جسمانی را پرتوی از زیبایی حقیقی می‌داند که امر معقول است؛ یعنی به نیروی عقل درک می‌شود؛ زیرا اصل و حقیقت زیبایی صورت است و زیبایی بدن، جمال ظاهری نفس و روح است و زیبایی نفس از عقل و عقل، عین زیبایی است. پس همان شوق و اشتیاقی که به ارباب نوق، از مشاهده زیبایی جسمانی دست می‌دهد، برای اهل معنی از مشاهده زیبایی عقلانی، یعنی فضیلت‌ها و کمالات حاصل می‌گردد و این عشقی است که مرحله دوم سیر و سلوک نفس‌های پاک است. در این مقام عشق هنوز ناتمام است و زمانی‌که به ماورای زیبایی و صورت نظر داشته باشد، کامل است؛ یعنی به اصل و منشأ که خیر و نیکی است و مصدر کل صورت‌ها و همه موجودات و فوق آن‌ها است. زیبایی نفوس و عقول، مطلوبیت و معشوقیت نمی‌یابد؛ مگر آن‌که به نور خیر، منور و افروخته شده باشد (لاهیجی، ۱۳۸۷: ۴۷).

رهنمون شدن از مشاهده زیبایی حسی و زمینی، چون جمال انسانی، به زیبایی فراحسی (جمال الهی)، اصلی است که هر دو اندیشمند را به سوی شناخت احد، به عنوان نهایت عشق، سوق می‌دهد. در «قصه دقوقی و کراماتش» مولوی به این نکته اشاره می‌کند که ممدوح یکی بیشتر نیست و سایر ممدوحان تنها نمودی از وجود ممدوح حقیقی به شمار می‌روند.

زانکه خود ممدوح، جز یک بیش نیست
کیش‌ها زین روی، جز یک کیش نیست
دان که هرمدحی به نور حق رود
بر صور و اشخاص عاریت بود

(مولوی: ۳ / ۲۱۲۴-۲۱۲۵)

فلوطين عاشقان را به دو گروه تقسیم می‌کند؛ گروهی که زیبایی زمینی را می‌پرستند و به آن قانع هستند و گروهی که با دیدن زیبایی زمینی به یاد زیبایی دیگر (مطلق) می‌افتند، به آن به دیده پرستش می‌نگرند و از زیبایی این جهانی نیز چشم نمی‌بندند (فلوطين، ۱۳۶۶: ۳۶۳). بخش نخست از این نوع نگرش در عشق‌شناسی، با دیدگاه عرفای اسلامی، به ویژه مولانا، سازگار است؛ اما درباره بخش دوم آن باید بگوییم که از دید مولانا، دلدادگان زیبایی حقیقی چنان محو جمال محبوب ازلی می‌شوند که چشم از همه نکویی‌های این جهان فرومی‌بندند و کاملاً دل در گرو حسن معشوق ابدی و جاودانه می‌سپارند.

چون جان بدان کوی رفت، ابتدا به مشاهده آنجا می‌پردازد، ولیکن همین که عزیزترین چیزها را دید، روی از اغیار برمی‌گرداند؛ چنان‌که چون کسی به خانه‌ای مجل و زیبا وارد شود، بسا که به دیدن خانه بپردازد و از حسن و جمال آن محظوظ شود؛ اما این حال تا زمانی دوام دارد که خداوند خانه هنوز ظاهر نشده است و چون بیاید و رویاروی میهمان بایستد، هوش از سر او به‌دررود و از یاد هرچه غیر اوست، فارغ شود و دیده از همه چیز برگردد [...] این نظر کردن بر دوام است و فعل دیدن، عین دیدار یار است. ناظر و نظر یکی شده و لوح دل از نقش غیر، پاک و مصفا گشته است (پورجوادی، ۱۳۶۴: ۷۴).

مولانا عشق بشری را وسیله‌ای برای صفای روح می‌داند که بر اثر یک خیال درست می‌تواند وسیله عروج او به سوی حقیقت شود. او معتقد است اگر آدمی به دنبال هوای نفس رود و به رخسار دلبران میرا و ناپایدار این جهانی دل ببندد، پر و بال معراجش فرومی‌ریزد و از پرواز به سوی محبوب کامل، باز می‌ماند:

عشق‌هایی کز پی رنگی بود
عشق نبود، عاقبت ننگی بود

زآن‌که عشق مردگان پاینده نیست زآن‌که مرده سوی ما آینده نیست
(مولوی: ۱/ ۲۰۵ و ۲۱۷)

۲-۱-۶. بی‌نهایت بودن احد به‌عنوان منشأ و غایت عشق

از آنجا که فلوطین احد را که منشأ و غایت عشق است، بدون حد و مرز توصیف می‌کند، برای عشق هم حد و مرزی قائل نمی‌شود:

وقتی که چیزی اشتیاق تو را برمی‌انگیزد و تو آرزوی رسیدن به او را در سر می‌پرورانی، ولی هیچ‌گونه شکل و صورتی را در او نمی‌یابی، عشقی خارق‌العاده تو را فرامی‌گیرد؛ زیرا اشتیاقی که اینجا پدید می‌آید، محدود نیست؛ چون معشوق هم حد و مرز ندارد و از این‌روست که عشق به او بی‌نهایت است و زیبایی‌اش نیز نوعی دیگر است و برتر از هر زیبایی [...] بدین ترتیب او منشأ زیبایی است و غایت زیبایی (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۰۲۸).

نکته قابل تأمل دیگر در افکار فلوطین این است که او اصل زیبایی حقیقی را زیبایی بدون صورت و بی‌حد و مرز می‌داند.

زیبایی حقیقی یا به سخن درست‌تر، «برتر از زیبایی» نباید صورت و اندازه داشته باشد؛ آنچه بی‌شکل و صورت است، زیبایی اصلی است، نخستین است و زیبایی و ماهیت نیک هموست؛ احساسی هم که عاشقان دارند، دلیل درستی این سخن است، تا هنگامی که عاشقان دل در چیز محسوسی بسته‌اند، به معنی واقعی دوست نمی‌دارند (همان: ۱۰۲۹).

مولانا در این مورد می‌گوید:

درنگنجد عشق درگفت‌وشنید عشق دریایی است قعرش ناپدید
(مولوی: ۵/ ۲۷۳۱)

۳-۱-۶. چگونگی دریافت احد به‌عنوان غایت عشق

فلوطین در مورد چگونگی دریافت عشق معتقد است کسی که منشأ عشق را اشتیاقی برای رسیدن به خود زیبایی و یادآوری آن و بی‌بردن ناآگاهانه به خویشی خود با زیبایی می‌داند، علت راستین عشق را یافته است (فلوطین، ۱۳۶۶: ۳۶۱)؛ به سخن دیگر، «فلوطین معتقد است که جان با قطع همگی پیوندها به خدا می‌رسد» (تابنده، ۱۳۲۷: ۴۹).

مولوی هم در مورد چگونگی دریافت عشق حقیقی، به عاشق راستین هشدار می‌دهد که

تنها به خودش روی آورد؛ زیرا او را یآوری جز خودش نیست:

روی در روی خود آرای عشق‌کیش نیست ای مفتون تو را جز خویش خویش

(مولوی: ۶/ ۱۹۸۲)

همچنین مولوی برای رسیدن به عشق حقیقی (خدا) معتقد به اشراق و شهود است و تنها حسّ و عقل را برای رسیدن به این مقصد عالی کافی نمی‌داند:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن
عقل، در شرحش چو خر در گل بخت شرح عشق و عاشقی هم، عشق گفت

(همان: ۱/ ۱۱۲ و ۱۱۵)

به نظر مولوی، آنچه در عشق حقیقی و الهی هدف عاشق است، فنا شدن در معشوق است؛ حالتی که در آن از «من»، «خود» و «انانیت عاشق واقعی، چیزی باقی نمی‌ماند:

جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای

(مولوی: ۱/ ۰۳)

هیچ‌کس را، تا نگردد او فنا نیست ره در بارگاه کبریا
چیست معراج فلک؟ این نیستی عاشقان را مذهب و دین نیستی

(همان: ۶/ ۲۳۲-۲۳۳)

در حکایت شمع و پروانه نیز تا زمانی که پروانه مشغول پرواز به دور شمع است، فقط صورت زیبایی را می‌بیند؛ اما همین که خود را به آتش می‌زند و از وجود مادی خود می‌گذرد، به کمال وصال می‌رسد. مولوی در قصهٔ «سبحانی ما اعظم شأنی گفتن ابویزید قدس‌الله سره» می‌گوید: هنگامی که شور عشق الهی هستی عارف را محو می‌سازد، عقلش از اثر می‌افتد و دیگر نیازی به آن نیست؛ چون شمع صبحی که با طلوع خورشید، نورش محو و بی‌اثر می‌گردد و تا خورشید نتابد، پرتوافشان می‌ماند.

مولانا با توجه به این نظر فلوپتین که جان با قطع همگی پیوندها می‌تواند به خدا برسد، در داستان «آن عاشق که با معشوق خود برشمرده خدمت‌ها ...» و یا در دفتر پنجم ذیل عنوان «عاشقی از معشوق خود پرسید که خود را دوست‌تر داری یا من ...» می‌گوید: شرط اصلی عشق، گذشت از بقای موهوم و خروج از منزل «من» و «مایی» است و تا وقتی که «من» خود را حفظ کرده‌ای، به جوهر عشق نرسیده باشی (زمانی، ۱۳۸۷: ۳/ ۳۵۰)؛ به عبارت دیگر، مولانا شرط

رسیدن به احد یا «عشق برتر» را تهذیب نفس از شهوات که فلوطین نیز به آن معتقد است، می‌داند:

من نی‌ام فرعون کآیم سوی نیل سوی آتش می‌روم من چون خلیل

(مولوی: ۴۵ / ۵)

سالک عاشق باید گردنه‌های سلوک را پشت سر نهد، از پوسته و ظاهر بگذرد تا به هسته و معنا برسد و از این طریق، بهشت آرزوشده خود را با وصال معشوق بیابد:

گر ز صورت بگذرید ای دوستان جنت است و گلستان در گلستان

(مولوی: ۵۷۸ / ۳)

از نظر فلوطین، عشق یکی از مراحل سلوک نفس است و درک بی‌واسطه آن تنها با ریاضت و تهذیب نفس میسر می‌شود. مولانا در حکایت «مجنون و سگ کوی لیلی»، به بیان این حقیقت می‌پردازد که آدمی با پشت سر گذاشتن صورت‌های مجازی، امکان دیدن صورت‌های واقعی پدیده‌ها را پیدا می‌کند:

صورت خود چون شکستی سوختی صورت کل را شکست آموختی

بعد از آن هر صورتی را بشکنی همچو حیدر باب خیبر برکنی

(همان: ۵۷۹ / ۳ - ۵۸۰)

۴-۱-۶. رابطه عشق با اخلاق

پیوستن به فراهستی، نهایت عنایت در فلسفه فلوطین است. به همان ترتیب که روح ممکن است دچار سیر نزولی شود، می‌تواند تا آخرین نقطه هرم، سیر صعودی داشته باشد. فلوطین هم، به جز خرد و عقل، عشق را برای وصول به وصال و کمال شناخت، از ملزومات برمی‌شمارد. وی روشنایی حاصل از خرد را تنها تا حدود خاصی قابل اتکا می‌داند (فلوطین، ۱۳۶۶: ۷۷۸).

وصول به حق مستلزم بی‌خودی است؛ حالتی که شخص از همه چیز، حتی از خود، بی‌خبر و بیگانه می‌شود؛ اما نفس تا وقتی که به بدن تعلق دارد، به این حالت دست نمی‌یابد. فلوطین مدعی بود که «در مدت عمر چهار مرتبه آن حالت را دیده و این لذت را چشیده است» (فروغی، ۱۳۷۵: ۷۴).

از نظر مولوی، عشق انسان نسبت به هر چیز هستی، نمادی از عشق‌ورزی به خالق هستی است (مولوی: ۵۴۹ / ۳ - ۵۶۰). به نظر وی، هرکس را که عشق نیست، حیات هم نیست.

عشق است که روح انسان را صیقل و جلا می‌دهد و جمیع بیماری‌ها را درمان می‌کند. اگر آتش عشق در خرمن وجود آدمی افتد، تمامی انانیت‌ها و خودبینی‌ها را می‌سوزاند و انسان خاکی و زمینی را به اوج ملکوت می‌برد.

هرکه را جامه ز عشقی چاک شد
شادباش ای عشق خوش‌سودای ما
او ز حرص و جمله عیبی پاک شد
ای طبیب جمله علت‌های ما
ای تو افلاطون و جالینوس ما
ای دوای نخوت و ناموس ما

(مولوی: ۲۴-۲۲ / ۱)

وی همچنین عشق را چه بر صورت باشد و چه بر معنی، سبب دگرگونی مثبت اخلاق و کیمیای تبدیل‌گر کثرت به وحدت می‌داند که به رهنمونی آدمی به دامن حق منجر می‌شود.

عاشقی گر زین سر و گر زان سراسر است
عاقبت ما را بدان سر رهبر است

(همان: ۱۱۱ / ۱)

مولوی معتقد است که عشق بشری در صورتی می‌تواند وسیله‌ای برای صفای روح شود که در آن همهٔ روزنه‌ها برای ورود تمنیات نفسانی مسدود گردد.

پر نگه دار و چنین شهوت مران
خلق پندارند عشرت می‌کنند
تا پر میلّت برد سوی جنان
بر خیالی پرّ خود برمی‌کنند

(همان: ۲۱۳۷-۲۱۳۸ / ۳)

۵-۱-۶ پذیرفتن دو نوع عشق

۵-۱-۶-۱ عشق حقیقی

شناختن زیبایی محسوس به‌عنوان پرتوی از زیبایی حقیقی، فلوطین را ملزم می‌سازد که عشق کامل را عشقی بشناسد که در آن عاشق به ماورای زیبایی محسوس نظر داشته باشد؛ زیرا از نظر وی، «عاشقان و به‌طور کلی پرستندگان زیبایی‌های زمینی نمی‌دانند که در واقع زیبایی آن‌جهانی را می‌پرستند، زیبایی این جهان در واقع همان است» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۷۶۷). این نظر فلوطین به این دلیل است که از نگاه وی، ذات ابدی، نخستین و تنها چیز زیبا است و هر آنچه از او برمی‌آید، زیبا است (همان: ۳۶۲).

مولوی هم با پذیرفتن هر دو نوع عشق حقیقی و مجازی، عشق مجازی را پلی برای

رسیدن به عشق حقیقی (خدا) معرفی می‌کند و اعتقاد دارد وقتی که صورت‌های مجازی عشق محو شود، عشق به‌طور مطلق بر انسان عاشق ظاهر می‌شود؛ زیرا اصل و سرچشمه عشق و جمال را حقیقت مطلق می‌بیند (مولوی: ۵/ ۳۲۷۷-۳۲۸۵).

مولوی بقا را خاص جمال الهی می‌داند و عشق زنده و ماندگار را عشق به خدای متعال برمی‌شمارد که هر لحظه در نظر عاشق، تازه می‌نماید و کهنگی و پژمردگی را در آن راهی نیست.

عشق زنده در روان و در بصر هر دمی باشد ز غنچه تازه‌تر

(همان: ۲۱۸/۱)

در نگاه مولانا، عشق حقیقی انسان را از قید خود رها می‌کند و به خدا می‌رساند؛ بنابراین طالب عشق جاویدان باید عاشق کسی باشد که همواره زنده است و می‌تواند از شراب جان‌فزای بقا و جاودانگی به او بنوشاند و او را نیز همچون خود جاودانه کند. «ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل: ۹۶): «وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى» (طه: ۷۳).

عشق آن زنده‌گزين كو باقى است كز شراب جان‌فزايت ساقى است

(مولوی: ۲۱۹/۱)

این نوع عشق برخلاف عشق‌های مجازی است که توقف در آن‌ها حاصلی جز آزرده‌گی و رنجوری ندارد:

عاشقان از درد زان نالیده‌اند كه نظر ناچايگه مالیده‌اند

(همان: ۲۲۹/۴)

هرچه جز عشق خدای احسن است گر شکرخواريست آن جان‌کندن است

(همان: ۳۶۸۶/۱)

بر همین مبنا، مولانا عشق مجازی را معبری برای ورود به میدان عشق واقعی می‌پندارد و معشوق حقیقی را کسی می‌داند که مطلقاً واحد یگانه و اولین و آخرین مقصود باشد. او در همین عشق حقیقی، خدا را منبع و منشأ زیبایی می‌یابد؛ همان که زیباست و زیبایی را دوست دارد.

او جمیل است و مُحَبَّبٌ لِلْجَمَالِ كى جوان نوگزيند پير زال

(همان: ۷۹/۲)



۲-۵-۱. عشق‌های مجازی

فلوطين جسم و بدن را که در زمرهٔ عشق‌های مجازی است، لایق عشق ورزیدن نمی‌داند. وی عشق زمینی و آفل را طرد و به عشق حقیقی و جاودان توصیه می‌کند. در نظر او، احد (خدا)، منشأ همهٔ زیبایی‌ها و لایق عشق ورزیدن است (فلوطين، ۱۳۶۶: ۳۶۳). مولوی هم عشق را وقتی به صورت منتهی شود، مردود می‌شمارد و می‌گوید: نباید به هر چیز زیبا که نور موقتی و عاریتی دارد، عشق ورزید؛ بلکه باید از این زیبایی‌های موقتی گذر کرد و به منشأ همهٔ زیبایی‌ها، یعنی «خدا» رسید (مولوی: ۲/ ۷۰۰-۷۱۶).

مونسى مگزين خسى را، از خسى عارىت باشد درو آن مونسى

(همان: ۳/ ۵۴۸)

درواقع، هیچ انسانی جز خدا را دوست ندارد؛ زیرا خدای متعال در زیر همین نام‌ها که آن‌ها را زیبا می‌پنداریم، پنهان است. مجنون که عاشق لیلای خودش است هم از عمق ذات و وجدان خودش بی‌خبر است.

این نشان می‌دهد که در نزد مولانا عشق اگر به امر حسی متوقف شود، شایبهٔ غرض دارد و عشق واقعی که باید انسان را از خود خالی کند و به آنچه ماورای خود است متوجه نماید، نیست؛ ازاین رو، آن کسی که عشق وی از حد صورت تجاوز نمی‌کند، حالش در نزد مولانا یادآور آن صیادی است که دنبال سایه می‌دود (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ۵۰۰).

۶-۱-۶. ساری و جاری بودن جریان عشق در تمامی پدیده‌ها

فلوطين نیز عنصر عشق را در تمامی پدیده‌ها و کیهان جاری و ساری می‌داند و با استدلال، این موضوع مهم را اثبات می‌کند. او عشق را چون عاطفه‌ای می‌داند که در روح پدیدار می‌شود. به نظر او، عشق یک پدیدهٔ فوق‌العاده ظریف روحی و روانی است که از تجربهٔ شخصی فراتر است (فلوطين، ۱۳۶۶: ۳۶۳).

در سخنان فلوطين، وحدت کاملاً مشهود است. «او در همه‌جا است و در هیچ‌جا نیست [...] اگر او در هیچ‌جا نیست، پس از هیچ‌جا چیزی بر او افزوده نمی‌شود و اگر همه‌جا است، پس با تمام بزرگی خود در همه‌جا است و ازاین رو، «همه‌جا» خود اوست» (فلوطين، ۱۳۶۶: ۱۰۶۶). به نظر او، همه‌چیز و همه‌جا از نظر ما که از عالم حس و ماده هستیم، به بیانی دیگر

خود «او» است؛ گرچه «او» فراتر از مکان و زمان و اشیا است.

عرفا راز آفرینش و وجود را در عشق خلاصه می‌کنند و آن را مبنای آفرینش و وجود تلقی می‌کنند. مولوی نیز با اذعان به این باور، بارها در مثنوی، بر جاری و ساری بودن جریان عشق در تمام هستی تأکید می‌کند:

آفتاب اندر فلک دستک‌زنان / نره‌ها چون عاشقان بازی‌کنان

(مولوی، ۱۵۰ / ۲۵۳۴)

عشق جوشد بحر را مانند ریگ / عشق ساید کوه را مانند ریگ

عشق بشکافد فلک را صد شکاف / عشق لرزاند زمین را از گزاف

(همان: ۵ / ۲۷۳۵-۲۷۳۶)

از نظر او، همین جذب و انجذاب عشق است که نظام عالم و افلاک را به جنبش و گردش مداوم وادار می‌کند:

عشق مستسقی است، مستسقی طلب / در پی هم‌این و آن چون روز و شب

روز بر شب عاشقست و مضطر است / چون بینی، شب بر آن عاشق‌ترست

(همان: ۶ / ۲۶۷۵-۲۶۷۶)

در مثنوی معنوی، همه چیز برای خدمت به انسان و انسان برای عشق الهی آفریده شده است و تنها عشق الهی می‌تواند میان آدمیان وحدت برقرار سازد. مولوی همچون افلاطون، عشق را باعث وحدت کل هستی و مساوی با وجود دانسته است؛ پس هر جا وجود است، عشق نیز هست (زمانی، ۱۳۸۷: ۲ / ۹۰۹).

آفرین بر عشق کل اوستاد / صد هزاران نره را داد اتحاد

همچو خاک مفترق بر ره‌گنر / یک سبوشان کرد دست کوزه‌گر

(مولوی: ۲ / ۳۷۲۷-۳۷۲۸)

۲-۶. تفاوت‌ها

یکی از مهم‌ترین اندیشه‌هایی که تصوف اسلامی از اندیشه‌های نوافلاطونی اقتباس کرد و آن

را مطابق ذاتقه روح و روان خود پرورش داد، موضوع عشق به خدا است که صوفی آن را مدار همه فعالیت‌های خود قرار می‌دهد؛ زیرا صوفی می‌خواهد با پروبال عشق به خدا برسد:

جسم خاک از عشق، برافلاک شد کوه، در رقص آمد و چالاک شد

عشق، جان طور آمد، عاشقا طور، مست و خر موسی صاعقا

(مولوی: ۱ / ۲۵-۲۶)

مولانا رابطه میان خالق و مخلوق را مانند پیوند میان عاشق و معشوق می‌داند. از نظر وی، سالک عاشق حضرت حق است؛ عاشقی که چون به وصال معشوق برسد، تار مویی از هستی مجازی او باقی نمی‌ماند:

گفت: عاشق، دوست می‌جوید به تفت چون که معشوق آمد، آن عاشق برفت

عاشق حقی و حق آن است کوی چون بیاید، نبود از تو توی مو

صد چو تو فانیست پیش آن نظر عاشقی بر نفی خود خواجه مگر؟

سایه‌ای و عاشقی بر آفتاب شمس آید، سایه لا گردد شتاب

(همان: ۳ / ۶۲۰-۶۲۳)

این رابطه دوسویه عشق، ابتدا از سوی خدا آغاز می‌شود. هرچند در قرآن از کلمه عشق سخنی به میان نیامده است، معادل‌های معنایی آن با واژه‌هایی چون حب، وُد و مودت، در آیاتی (بقره: ۱۶۵، مریم: ۹۶، روم: ۲۱) دیده می‌شود و عموماً «يُحِبُّونَ» درکنار «يُحِبُّهُمْ» قرار گرفته است:

چون يُحِبُّونَ بخواندی در نُبی با يُحِبُّهُمْ قرین در مطلبی

(مولوی: ۵ / ۲۱۸۶)

به عبارتی، حبّ (عشق) وصف خداوند است که بنده نیز می‌تواند پرتوی از آن صفت را در خود تحقق بخشد:

پس محبت وصف حق دان، عشق نیز خوف نبود وصف بیزدان ای عزیز

(همان: ۵ / ۲۱۸۷)

بازرترین تفاوتی که میان گفتار فلوطین با مولوی در مورد عشق وجود دارد، این است که مولوی پدیده عشق را میان خالق و مخلوق (عبد و معبود) دوسویه می‌داند. از نظر او، عشق و

محبت پیوندی دوسری است و این جاذبه و کشش از روز ازل در نهاد همگان نهاده شده است و خاص انسان نیست و هر جزئی از عالم، جفت و خواهان همدیگرند؛ چنان‌که آسمان و زمین مانند آهن و آهن‌ربا جاذب یکدیگرند (مولوی: ۳/ ۴۳۹۳-۴۴۰۵). این حقیقت را که عشق از صفات خداوند است، بسیاری از آیات قرآن که در آن‌ها از «محبت» پروردگار سخن رفته است، تأیید می‌کنند. مولانا هم در مثنوی، بر عشق‌ورزی حق بر بنده تأکید می‌کند و سبب خلقت را همین موضوع می‌داند:

عشق حق و سرّ شاهد بازی‌اش بود مایهٔ جمله پرده‌سازی‌اش
پس از آن لولاک گفت اندر لقا در شب معراج شاهدباز ما

(همان: ۶/ ۲۸۸۳-۲۸۸۴)

فلوطین مانند بسیاری از فیلسوفان (ارسطو و اسپینوزا)، عشق خدا به آدمیان را به رسمیت نمی‌شناسد؛ بلکه معتقد است که تنها عشق آدمیان به خدا پایهٔ زندگی راستین است (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۴۱)؛ به عبارت دیگر، فلوطین جریان عشق میان خالق و مخلوق را یک‌طرفه و آن هم از جانب مخلوق به خدا می‌داند. خدای فلوطین هیچ عشقی به بندگان ندارد و از روی عشق مخلوقات را نمی‌آفریند؛ بلکه فقط از فرط پُری فیضان می‌کند. این نظر فلوطین برخلاف تفکر فیلسوفان بزرگی، چون فارابی و ابن‌سینا است که تحت تأثیر مستقیم نوافلاطونیان بوده‌اند؛ زیرا فارابی در کتاب نصوص، به اثبات عشق حق تعالی به ذات خود و عاشق و معشوقی خداوند می‌پردازد (رجایی بخارایی، ۱۳۶۴: ۶۱۳). نظر فلوطین با مبانی عرفان اسلامی، از جمله مراحل سه‌گانهٔ «تحقق عاشق و معشوق»، «اتحاد عاشق و معشوق» و «قلب عاشق و معشوق» (همان: ۶۲۹) هم تضاد دارد؛ بنابراین مولوی برخلاف فلوطین، با استناد به تعالیم دینی، بر عشق و محبت خدا به بندگانش تأکید می‌کند.

از نظر فلوطین، کسی که عشق را وسیلهٔ رسیدن به حقیقت و منشأ عشق را اشتیاقی برای رسیدن به زیبایی می‌داند، علت راستین عشق را درمی‌یابد (فلوطین، ۱۳۶۶: ۳۶۱). وی به‌نوعی، به پیوستگی این دو پدیده (عشق و زیبایی) اشاره می‌کند و از آنجا که نوافلاطونیان معتقدند تا زیبایی نباشد، عشق پدید نمی‌آید و برخی دیگر نظری عکس این نگرش را داشته‌اند، مولانا به پیوستگی میان این دو پدیده معتقد است؛ اما نظر وی، جمع میان آن دو نظر است (مولوی: ۳/ ۵۳۸-۵۴۶). وی می‌گوید: نگرستن از منظر عشق، زیبایی پدید می‌آورد و در بیان



این‌که شکوه و زیبایی موجودات برخاسته از عشق است، حکایت «مجنون و سگ کوی لیلی» را بیان می‌کند. وی در این حکایت، گرمی داشتن سگ کوی لیلی از سوی مجنون را برخاسته از عشق می‌داند (همان: ۳/ ۵۶۵-۵۷۲، ۴/ ۷۴-۷۷، ۵/ ۳۲۸۶-۳۲۹۱).

۷. نتیجه‌گیری

مولوی و فلوطین حد والای عشق را احد معرفی می‌کنند و عشق‌های مجازی و صوری را وسیله‌ای برای رسیدن به عشق حقیقی و برتر (احد) می‌دانند. دانستن زیبایی مجازی به‌عنوان پل و نردبانی برای رسیدن به عشق حقیقی، نفی عشق مجازی و دانستن خدا به‌عنوان عشق حقیقی و پایدار در نزد دو اندیشمند، احتمال ورود تفکرات نوافلاطونی را در افکار مولوی پررنگ می‌کند؛ گرچه برخی این نوع شباهت‌ها را از نوع همزیستی فکری و یا توارد اندیشه‌ای برمی‌شمردند و هرگونه تأثیرپذیری یکی از دیگری را انکار می‌کنند. مولوی خداوند را عاشق تمام موجودات می‌داند؛ زیرا به نظر وی، اشیا و موجودات، چیزی جز صورت‌های تعین‌یافته حق‌تعالی نیستند و همه آن‌ها از جهتی عاشق و از جهتی معشوق هستند. این رابطه دوسویه عشق، از نظر مولوی، کل هستی و مهم‌تر از همه، انسان و خدا را با رشته‌ای ناگسستنی به هم پیوند می‌زند. خدای مولوی هم عاشق است و هم معشوق؛ درحالی که خدای فلوطین فقط موضوع عشق بی‌نهایت است و خودش عاشق نیست. برخلاف نگرش مولانا، «احد» فلوطین هیچ‌گونه علاقه و توجهی به موجودات نشان نمی‌دهد.

نوافلاطونیان وجود عشق را وابسته به وجود زیبایی می‌دانند؛ یعنی معتقدند تا زیبایی نباشد، عشق پدید نمی‌آید؛ از این رو، چگونگی تلازم و همبستگی میان عشق و زیبایی نزد دو اندیشمند، متفاوت به نظر می‌رسد. وابسته بودن عشق به وجود زیبایی نزد فلوطین، با افکار مولوی تعارض دارد؛ زیرا وی نگرستن از منظر عشق را موجب ایجاد زیبایی می‌داند، شکوه و زیبایی موجودات هستی را کاملاً برخاسته از عشق معرفی می‌کند و در پیدایش و پدیداری زیبایی، عشق را دارای فاعلیت و عاملیت می‌داند. مولوی باور دارد که از برکت کیمیای عشق، همه چیز برای انسان زیبا و دلربا جلوه می‌کند.

نگرش عارفانه فلوطین از بنیادهای فلسفی یونان نشأت گرفته است و در رویکرد عارفانه او به فلسفه، از شور و شوق عاشقانه، آن‌گونه که در اندیشه مولانا موج می‌زند، اثری نیست.

در پایان، باید بگوییم که آبخور اصلی اندیشه مولوی، قرآن و سنت نبوی است و وی در کنار آن، به فراخور موضوع و مقام سخن، از سرچشمه‌های زلال عقاید و باورهای کهن ایرانی نیز جرعه‌هایی نوشیده است. مولوی در یک ساختار سنتی- الهیاتی می‌اندیشد؛ اما فلوطین بدون داشتن دین آسمانی مبتنی بر وحی، در یک ساختار عقلانی نسبتاً ذوق‌گرا با جهان روبه‌رو می‌شود. در ساختار عقلانی فلوطین، عناصر جهان با هم ارتباطی منطقی دارند؛ منطقی که در دستگاه اندیشه او ویژگی‌ها و تعاریف خاص خود را دارد.

۸. پی‌نوشت‌ها

۱. از جمله *پندارهای یونانی در مثنوی* نوشته فاطمه حیدری (۱۳۸۴)؛ «همانندی‌های فلسفه نوافلاطونی و عرفان مولوی» از علی‌اکبر باقری خلیلی (۱۳۸۶) در *پژوهش‌نامه علوم انسانی*، ش ۵۴؛ «هنر و معرفت نزد فلوطین» نوشته یحیی بوذری‌نژاد (۱۳۸۷) در *نامه حکمت*، س ۶، ش ۱ و «پیوندهای فکری مولانا با بهاء‌ولد، افلاطون» از فاطمه حیدری (۱۳۸۸) در *پژوهش‌نامه فرهنگ و ادب*، ش ۹.
۲. اثولوجیا، معرب تئولوگیا (theologia)، به معنای فلسفه اولی یا الهیات است. متقدمان فلسفه ایران این کتاب را به‌اشتباه به ارسطو نسبت می‌دادند و آن را هم‌ردیف کتاب مهم *مابعدالطبیعه* می‌خواندند. ابن‌سینا تنها کسی بود که به این کتاب و نویسنده‌اش شک کرد. با تحقیقات «والنتین روزه» در ۱۸۸۳م، معلوم شد که این اثر نقلی آزاد از «انئاد»های چهارم، پنجم و ششم فلوطین یا بخشی از همان کتاب *تاسوعات* او در ده «میمر» است.

۹. منابع

- قرآن کریم.
- آرمسترانگ، کرن (۱۳۸۳). *خداشناسی از ابراهیم تا کنون*. ترجمه محسن سپهر. تهران: مرکز.
- الفاخوری، حنا (۱۳۶۷). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. ترجمه عبدالمحمد آیتی. چ ۳. تهران: سمت.



- اولیری، دیلسی (۱۳۷۴). *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*. ترجمه احمد آرام. چ ۳. تهران: مرکز.
- باقری خلیلی، علی اکبر (۱۳۸۶). «همانندی‌های فلسفه نوافلاطونی و عرفان مولوی» *پژوهش‌نامه علوم انسانی*. ش ۵۴.
- بوذری‌نژاد، یحیی (۱۳۸۷). *هنر و زیبایی نزد فلوطین*. رساله دکتری فلسفه غرب. دانشگاه اصفهان.
- بوذری‌نژاد، یحیی (۱۳۸۷). «هنر و معرفت نزد فلوطین» *نامه حکمت*. س ۶. ش ۱.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۶۴). *درآمدی به فلسفه فلوطین*. چ ۲. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- تابنده، سلطان‌حسین (۱۳۲۷). *فلسفه فلوطین، رئیس افلاطونیان اخیر*. تهران: چاپخانه دانشگاه.
- جعفری، محمدتقی [بی‌تا]. *مولوی و جهان‌بینی‌ها در مکتب‌های شرق و غرب*. چ ۲. تهران: بعثت.
- حیدری، فاطمه (۱۳۸۴). *پندارهای یونانی در مثنوی*. تهران: روزنه.
- ----- (۱۳۸۸) «پیوندهای فکری مولانا با بهاء‌ولد، افلاطون» *پژوهش‌نامه فرهنگ و ادب*. ش ۹.
- رجایی بخارایی، احمدعلی (۱۳۶۴). *فرهنگ اشعار حافظ*. چ ۲. تهران: علمی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸). *دنباله جست‌وجو در تصوف*. چ ۷. تهران: امیرکبیر.
- ----- (۱۳۶۴). *سرّ نی*. تهران: علمی.
- زمانی، کریم (۱۳۸۷-۱۳۹۰). *شرح جامع مثنوی*. تهران: اطلاعات.
- شیمیل، آن‌ماری (۱۳۸۰). *شکوه شمس*. ترجمه حسن لاهوتی. چ ۳. تهران: نشر دانشگاهی.
- غنی، قاسم (۱۳۸۶). *تاریخ تصوف در اسلام*. چ ۱۰. تهران: زوار.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۷۵). *سیر حکمت در اروپا*. چ ۶. تهران: زوار.
- فلوطین (۱۳۶۶). *دوره آثار فلوطین*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- لاهیجی، شیخ‌محمد (۱۳۸۷). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. با مقدمه کیوان سمیعی. تهران: سنایی.

- موحد، صمد (۱۳۸۴). *نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادی آن*. چ ۲. تهران: طهوری.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۹). *مثنوی معنوی*. به کوشش نیکلسون. تهران: مولی.
- یاسپرس، کارل (۱۳۶۳). *فلوطین*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.

References:

- Al-Fakhouri, H. (1988). *History of Philosophy in the Islamic World*. Translated by: A.M. Ayati. 3rd ed., Tehran: SAMT [In Persian].
- Aliri, D. (1995). *Transmission of Greek Science to the Islamic World*. Translated by: Ahmed Aram. 3rd ed., Tehran: Markaz [In Persian].
- Armstrong, K. (2004). *History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity, and Islam*. Translated by: Mohsen Sepehr. Tehran: Markaz [In Persian].
- Bagheri Khalili, A.A. (2007). "Likenesses No-Aflatooni Philosophy and the Mysticism of Molavi" *Journal of Human Sciences*. No. 54 [In Persian].
- Bouzarinezhad, Y. (2006). "Art and Beauty for Pluto". *Name Hekmat*. Vol.6. No.1 [In Persian].
- ----- (2006). *Art and Beauty for Pluto*. Ph.D. Dissertation: College of Western Philosophy, Isfahan University [In Persian].
- Flootin (1987). *Period of Plotinus Works*. Translated by: Mohammad Lotfi. Tehran: Kharizmi [In Persian].
- Forooghi, M.A. (1926). *The Course of Wisdom in Europe*. 6th ed., Tehran: Zovvar [In Persian].
- Ghani, Gh. (2006). *The History of Mystism in Islam* (Two volumes). 10th ed., Tehran: Zovvar [In Persian].
- Heidari, F. (2009). "Molavi's mental connection with Baha-o-Al-Valad, Aflatoon" *Journal of Culture and Literature*. No. 9 [In Persian].



- ----- (2005). *Greek Ideas in Masnavi*. Tehran: Rosaneh [In Persian].
- Jafari, MT. [Nodate]. *Mowlavi and Worldviews in the Schools of East and West*. 2nd print. Tehran: Be'sat [In Persian].
- Jaspers, K. (1984). *Pluto*. Translated by: Mohammad Hassan Lotfi Tabrizi. Tehran: Kharazmi [In Persian].
- Lahiji, Sh.M. (2007). *Mafatih-Al-e'jaz*. Foreword by: Keyvan Samiee. Tehran: Sanaie [In Persian].
- Molavi, J.M. (1990). *Masnavi-e-Manavi* (Six booklets in three volumes), Effort by: Reynold Alien Nicklson. Tehran: Mola [In Persian].
- Movehed S. (2005). Look at the Source of Wisdom, Illumination and Its Fundamental Concepts. 2nd print. Tehran: Tahouri [In Persian].
- Pourjavadi, N. (1985). *An Introduction to Plutonic Philosophy*. 2nd ed., Tehran: Nashre Daneshgahi [In Persian].
- Rajae Bokharaee, A.A. (1985). *A Dictionary of Hafez's Poems*. 2nd ed., Tehran: Elmi [In Persian].
- Shimel, A. (2001). *The Triumphal Sun*. Translated by: Hassan Lahuti. 3rd ed., Tehran: Nashre Daneshgahi [In Persian].
- Tanabandeh, S.H. (1948). *The Philosophy of Pluto: Master for Plato-Disciples*. Tehran: University Press [In Persian].
- *The Holy Quran* (2005). Translated by: Seyed Ali Mousavi Garmaroodi. Editor: Bahaoddin Khorramshahi. 2nd ed., Tehran: Ghadyani Press [In Persian].
- Zamani, K. (2008-2011). *The Comprehensive Interpretation of Masnavi* (Six volumes). Tehran: Ettelaat [In Persian].
- Zarrinkoob, A. (1985). *Secret of Reed* (Two volumes). Tehran: Elmi [In Persian].
- ----- (1999). *The continuation of search in Mysticism*. 7th ed., Tehran, Amirkabir [In Persian].