

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

دربافت: ۹۲/۹/۲۵

پذیرش: ۹۳/۲/۲۷

چکیده

عنصر عشق که خداوند آن را با کیمیاکاری خاص خود، کریمانه به جهان درون و بروون آدمی ارزانی داشته، موضوعی اصیل و حیاتی است؛ زیرا در ذات آدمی و بنیاد هستی ریشه دارد. فلوطین (۲۰۳ یا ۴۷۰-۲۰۴ م) و مولوی (۶۷۲-۶۰۴ م.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 به نوعی عرفان فلوطین را با عرفان مولوی پیوند می‌زند؛ مضماینی که در آثار بررسی شده این دو شخصیت، در بعضی از موارد یکسان و کاملاً متأثر از یکدیگر و در برخی از موارد، ناهمسان و دگرگونه به نظر 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، احدها، 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 پیشینهٔ فلسفی غنی و توانمندی دارند. فلوطین یکی از میراثداران معرفت‌افزای این گسترهٔ تمدن فکری است. او در پی‌ریزی نظام فلسفی‌اش از جمع‌بندی و تکمیل اندیشه‌های گذشتگان خود، از جمله ارسسطو، افلاطون و آرای حکماء 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 ادامهٔ سیر فلسفه و عقل‌گرایی در متنوی او دیده می‌شود. «به نظر می‌رسد مولانا قاعدتاً 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 برآئیم تا سیاست‌های فکری و اندیشه‌های فلوطینی را دربارهٔ عشق با نظرگاه مولانا در متنوی مقایسه کنیم.

سؤالات این پژوهش عبارت‌اند از:

۱. آیا در متنوی، 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 متنوی درازآهنگ مولوی بازتاب یافته است.

۲. تأثیر مولانا از فلوطین نه از جنس تقليد، بلکه ناشی از چشیدن طعم مدعای 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 شیوهٔ توصیفی-تحلیلی، مورد ارزیابی و نقد قرار دادیم.

۲. پیشینهٔ پژوهش

دربارهٔ مقایسهٔ اندیشه‌های فلسطین با مولانا و موارد مرتبط با آن، تحقیقاتی انجام شده است؛^۱ اما درمورد بررسی تطبیقی موضوعی خاص، مثل عشق در اندیشهٔ فلسطین و مولانا، پژوهش مستقلی صورت نپذیرفته است.

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

۳. فلسطین و نشانه‌های تأثیر او بر فلسفهٔ ایران و اسلام قبل از مولوی

بسیاری از پژوهندگان، سرآغاز آشنایی مسلمانان با فلسفهٔ یونان را قرن دوم هجری می‌دانند. فلسطین، بدون این‌که نامی از او در کتب فلسفهٔ ما باشد—چون آرای او تماماً به نام ارسیطو ثبت شده بود—در آرای آنان حضور دارد. وی در اسکندریه خدمت «آمونیاس ساکاس» را درک کرد و به برکت صحبت او از فلسفهٔ و عرفان بهره‌مند و طالب آشنایی با حکمت ایرانیان شد و با این هدف در سال ۲۴۲ م. همراه «گردیانوس»، امپراتور روم که با شاپور بن اردشیر ساسانی جنگ داشت، به ایران آمد. به نوشتهٔ فروفوریوس، انگیزهٔ او از این کار، آشنایی با نحله‌های فلسفی بود که در ایران تعلیم داده می‌شد.

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

به علت عدم رضایت او از طرز تفکر فیلسوفان، موجبات آزار فلسفهٔ فراهم گردید و مدرسهٔ آتن بسته شد و هفت نفر از استادان [معروف به فلسفهٔ هفتگانهٔ 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، یعقوب بن اسحاق الکندی (۱۸۵-۲۵۲ ه.ق.) از نخستین مترجمان و مفسران آثار فلسفهٔ یونان بود که مستقیماً به آثار حکماء یونانی دسترسی داشت و به

ترجمه پاره‌ای از آثار ارسسطو و تفسیر و بیان آن‌ها پرداخت. «وی اگرچه متفکری مشایی بوده، متأثر از «اثولوژیا»ی فلوطین بوده است» (آرمسترانگ، ۱۳۸۲: ۲۰۴). فارابی (۲۶۰-۳۲۹ ق.م)، 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 ارسسطوی و نوافلاطونی که رنگ اسلامی و بهخصوص شیعی اثنا عشری به خود گرفته است. او در منطق و طبیعتات، ارسسطوی است و در اخلاق و سیاست افلاطونی؛ و [در] مابعدالطبیعه [به مکتب] فلوطینی [گردید] (الفاخوری، ۱۳۶۷: ۴۰۰-۳۹۷).

یکی از منابع او کتاب *اثولوژیا*^۱ بود. وی تصور می‌کرد که این کتاب به ارسسطو تعلق دارد؛ درحالی‌که مطالب این کتاب، ارتباطی با ارسسطو نداشت.

«ابن‌سینا [۴۱۶-۳۵۹ م.ش] که فیلسوفی مشایی و شارح اندیشه‌های ارسسطو است، بهخصوص در رساله حبی بن یقطان، 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 (۵۸۷-۵۴۹ ق.م) می‌نویسد:

در ایران، نحله‌ای از حکما بودند که مردم را به حق هدایت می‌کردند و اینان حکمایی بودند غیر از مشتبهه مجووس، 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 ظاهرأ به استناد آنچه در *اثولوژیا* 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 به صورت مستند کنار هم قرار گرفته‌اند که تنها

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

درنظر 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 سه‌پروردی نیز جز این نیست. او نیز سلطانی عالم را طفیل عشق می‌بیند و می‌گوید: شوق است که جان‌های آگاه را به‌سوی نورالانوار می‌برد (موده، 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 به‌دلیل ساختار عقلانی‌اش مورد قبول عقول واقع می‌شد و به‌دلیل نگرش متفاوتی که با ادیان داشت، امکان ورود به عرصه توجیهات مذهبی را نمی‌یافتد، در مکتب نوافلاطونی به‌دلیل همین ساختار آمیزشی‌اش جواز ورود یافت و بسیاری از مقولاتی را که با توجیهات دینی تقریباً همخوانی داشتند، وارد جهان‌بینی مذهبی مسلمانان کرد.

این پلوتون 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 ارسسطو نیست، تأثیر زیاد متعلق به اوست. به‌طوری‌که از تواریخ فلسفه برمی‌آید، اول فلسفه‌ای که مسلمین با آن آشنا شده‌اند، افلاطونی جدید است (غنى، ۱۳۸۶: ۸۶).

۴. رابطه فلوطین با عرفان

فلوطین یک عارف بود و دلیل این‌که او را یک عارف و حتی پدر عرفان غرب خواندند، 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 حکماء یونانی در تاریخ فلسفه اسلامی است و فلسفه‌اش که از طریق شاگردان او و ترجمه‌آثار 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 ارسسطو و سایر فیلسوفان یونانی، اندیشه‌های متقکران یونانی را که به‌دلیل ماهیت متفاوت‌شان با تعالیم وحیانی مسلمانان قابل جمع نبودند، در نظر مسلمانان قابل قبول گردانید؛ برای نمونه عنصر

عرفان در اندیشه‌های فلوطین، زمینه اشتراک را میان فلسفه‌وی و ادیان وحیانی ایجاد کرد و فلسفه یونانی را برای مسلمانان پذیرفتی 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 صفاتی نخستینش بازگرداند و در مورد فلسفه هم از این نکته صحبت می‌کند که ترکیب عالم وجود چگونه است و چگونه می‌توان آن را به روشنی 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 بر جسته او نسبت به سایر فیلسوفان است، از ابزار شناخت بالقوه وجود خود بهره‌مند شد. همراهی عقل به عنوان عنصر بالفعل در مقوله شناسایی با اشراق به عنوان نیروی بالقوه در اندیشه او، فلسفه‌وی را نسبت به سایر نظام‌های فلسفی تا زمان او، کامل‌تر کرده است (پورجوادی، ۱۳۶۴: ۱۱).

ارکان اصلی فلسفه فلوطین یا به عبارتی «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 پرمی‌داند 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 لبیز شد و از این برتری چیز دیگری پیدی 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 وجود 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 این‌رو 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 احده و بزرگ‌ترین چیز و بلافصله پس از «او» است و به بسیاری از صفات «او» متنصف است.

خود این عقل کلی، مصدر یا منشأ نفس کلی می‌شود (همان: ۶۸۱)؛ به این ترتیب، از نظر وی دوری از احده، 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 به عنوان تصویر خود، روح حسکننده یا نفس حیوانی و روح نباتی را پدید می‌آورد.

۶. عشق از دیدگاه فلوطین و مولانا

۱-۱. شبهات‌ها

۱-۱-۶. شناخت احده به عنوان 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 حق تعالی و لطیفة عالی و روحانی می‌دانند و سلامت عقل و حس را به وسیله آن می‌سنجدند. «عشق حقیقی باید راه به سوی 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 ذوق، 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 زمانی که به ماوراء 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 معشوقيت نمی‌باشد؛ 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 فراخسی (جمال الهی)، اصلی است که هر دو اندیشمند را به سوی شناخت اhad، به عنوان نهایت عشق، سوق می‌دهد. در «قصه دقوقی و کراماتش» مولوی به این نکته اشاره می‌کند که مددوه یکی بیشتر نیست و سایر مددوه‌ها تنها نمودی از وجود مددوه حقیقت، به شمار می‌روند.

کیش‌ها زین روی، جز یک کیش نیست
بر صور و اشخاص عاریت بسورد

ز آنکه خود ممدوح، جز یک بیش نیست
دان که هر مدحی به نور حق رود

(مولوی: ۲۱۲۴-۲۱۲۵ / ۳)

فلوطین عاشقان را به دو گروه تقسیم می‌کند؛ گروهی که زیبایی زمینی را می‌پرستند و به آن قانون هستند و گروهی که با دیدن زیبایی زمینی به یاد زیبایی دیگر (مطلق) می‌افتد، به آن به دیده پرستش می‌نگردند و از زیبایی این جهانی نیز چشم نمی‌بندند (فلوطین، 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 محیوب ازلی می‌شوند که چشم از همه نکویی‌های این جهان فرومی‌بندند و کاملاً دل در گرو حسن معشوق ایدی 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 مجلل و زیبا وارد شود، بسا که به دیدن خانه بپردازد و از حسن و جمال آن محظوظ شود؛ اما این حال تا زمانی دوام ندارد که خداوند خانه هنوز ظاهر نشده است و چون بباید و رویاروی میهمان بایستد، هوش از سر او بهدررود و از یاد هرچه غیر اوست، فارغ شود و دیده از همه‌چیز برگیرد [...] این نظر کردن بر دوام است و فعل دیدن، عین دیدار یار است. ناظر و نظر یکی شده و لوح دل از نقش غیر، باک و مصغاً گشته است (بو، حادی، ۲۶۴-۷۴).

مولانا عشق بشری را وسیله‌ای برای صفاتی روح می‌داند که بر اثر یک خیال درست می‌تواند وسیلهٔ عروج او به‌سوی حقیقت شود. او معتقد است اگر آدمی به‌دبیال هوای نفس رود و به رخسار دلبران میرا و نایابیدار این جهانی دل ببند، پر و بال معراجش فرومی‌ریزد و از پیرواز به‌سوی محبوب کامل، بازمی‌ماند:

عشق هایی کز پی رنگی بود عشق نبود، عاقبت ننگی بود

ز آن که عشق مردگان پایینده نیست
 (مولوی: ۲۰۵ و ۲۱۷)

۱-۲. بی‌نهایت بودن احد به عنوان 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 مشعوق 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 بی‌شكل 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 هنگامی‌که عاشقان دل در چیز محسوسی بسته‌اند، به معنی واقعی دوست نمی‌دارند (همان: ۱۰۲۹).

مولانا در این مورد می‌گوید:

درنگنجد عشق در گفت و شنید
 عشق دریایی است قعرش ناپدید
 (مولوی: ۲۷۳۱/۵)

۱-۳. چگونگی دریافت احد به عنوان غایت عشق

فلوطین درمورد چگونگی دریافت عشق معتقد است کسی که منشأ عشق را اشتیاقی برای رسیدن به خود زیبایی و یادآوری آن و پی بردن 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 درمورد چگونگی دریافت عشق حقیقی، به عاشق راستین هشدار می‌دهد که

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

روی در روی خود آرای عشق‌کش

(مولوی: ۱۹۸۲/۶)

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

هرچه گویم عشق را شرح و بیان

شرح عشق و عاشقی هم، عشق گفت

(همان: ۱۱۵ و ۱۱۲)

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

(مولوی: ۰۳/۱)

هیچ‌کس را، تا نگردد او فنا

چیست معراج فلک؟ این نیستی

(همان: ۲۲۲-۲۲۳)

در حکایت شمع و پروانه نیز تا زمانی‌که پروانه مشغول پرواز به دور شمع است، فقط صورت زیبایی را می‌بیند؛ اما همین‌که خود را به آتش می‌زند و از وجود مادی خود می‌گذرد، به کمال وصال می‌رسد. مولوی در قصه «سبحانی ما اعظم شانی گفتن ابویزید قدس الله سره» می‌گوید: هنگامی‌که 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 فلسفی که جان با قطع همگی پیوندها می‌تواند به خدا برسد، در داستان «آن عاشق که با معشوق خود برشمرد 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 وقتی‌که «من» خود را حفظ کرده‌ای، به جوهر عشق نرسیده باشی (زمانی، ۱۲۸۷: ۳۵۰/۳)، به عبارت دیگر، مولانا شرط

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

سوی آتش می‌روم من چون خلیل
من نی ام فرعون کا یم سوی نیل
(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:

جنت است و گلستان در گلستان
گر ز صورت بگزیرید ای دوستان
(مولوی: ۵۷۸ / ۳)

از نظر فلوطین، عشق یکی از مراحل سلوک نفس است و درک بی‌واسطه آن تنها با ریاضت و تهذیب نفس 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 خیر برکنی
(همان: ۵۷۹ - ۵۸۰ / ۳)

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 ملزمات برمی‌شمارد. وی روشنایی حاصل از خرد را تها 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، نهادی از عشق‌ورزی به خالق هستی است (مولوی: ۳ / ۵۴۹ - 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 خون وجود آدمی افتاد، تمامی انانیت‌ها و خودبینی‌ها را می‌سوزاند و انسان خاکی و زمینی را به اوج ملکوت می‌برد.

او ز حرص و جمله عیی پاک شد	هرکه را جامه ز عشقی چاک شد
ای طبیب جمله علت‌های ما	شارباش ای عشق خوش‌سودای ما
ای تو افالاطون و جالینوس ما	ای دوای نخوت و ناموس ما

(مولوی: 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 رهمنوی آدمی به دامان حق منجر می‌شود.
عاقبت ما را بدان سر رهبر است

(همان: ۱۱۱/۱)

مولوی معتقد است که عشق بشری در صورتی می‌تواند وسیله‌ای برای صفاتی روح شود که در آن همه روزنه‌ها برای ورود تمدنات نفسانی مسدود گردد.

تا پر میلت برد سوی جنان	پر نگه دار و چنین شهوت مران
بر خیالی پر خود برمی‌کنند	خلق پندرند عشرت می‌کنند

(همان: ۲۱۳۷-۲۱۳۸/۳)

۶-۱-۵. پذیرفتن دو نوع عشق

۶-۱-۵-۱. عشق حقیقی

شناختن زیبایی محسوس به عنوان 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 پرستنده‌گان 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 به طور مطلق بر انسان عاشق ظاهر می‌شود؛ زیرا اصل و سرچشمۀ عشق و جمال را حقیقت مطلق می‌بیند (مولوی: ۳۲۷۷-۳۲۸۵ / ۵).

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

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

(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 يَنْفَذُ وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل: ۹۶)؛ «وَاللَّهُ خَيْرٌ وَ أَبْقَى» (طه: ۷۳).

عشق آن زنده گزین کو باقی است
کز شراب جان‌فزایت ساقی است

(مولوی: ۲۱۹ / ۱)

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

عاشقان از درد زان نالیده‌اند
که نظر ناجایگه مالیده‌اند

(همان: ۲۲۹ / ۴)

هرچه جز عشق خدای احسن است
گر شکرخواریست آن جان کنن است

(همان: ۳۶۸۶ / ۱)

بر همین مبنای، مولانا عشق مجازی را معبری برای ورود به میدان عشق واقعی می‌پنداشد و عشوق 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 مُحَبٌ لِلْجَمَالِ
کی جوان نو گزیند پیر زال

(همان: ۷۹ / ۲)

۶-۱-۵-۲ عشق‌های مجازی

فلوطین جسم و بدن را که در زمرة 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 همه زیبایی‌ها و لایق عشق ورزیدن است (فلوطین، ۱۳۶۶: ۳۶۳). مولوی هم عشق را وقتی به صورت منتهی شود، مردود می‌شمارد و می‌گوید: نباید به هر چیز زیبا که نور موقعی و عاریتی دارد، عشق ورزید؛ بلکه باید از این زیبایی‌های موقعی گذر کرد و به منشأ همه زیبایی‌ها، یعنی «خدا» رسید (مولوی: ۷۰۰ / ۲).

عاریت باشد درو آن مونسی
مونسی مگزین خسی را، از خسی

(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 وجودان خودش بی‌خبر است.

این نشان می‌دهد که در نزد مولانا عشق اگر به امر حسی متوقف شود، شاییه غرض دارد و عشق واقعی که باید انسان را از خود خالی کند و به آنچه ماورای خود است متوجه نماید، نیست؛ از این 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

فلوطین 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 پدیده فوق‌العاده ظریف روحی و روانی است که از تجربه شخصی فراتر است (فلوطین، ۱۳۶۶: ۳۶۳).

در سخنان فلوطین، 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 از این‌رو، «همه‌جا» خود اوست» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۰۶۶). به نظر او، همه‌چیز و همه‌جا ازنظر ما که از عالم حس و ماده هستیم، به بیانی دیگر

خود «او» است؛ گرچه «او» فراتر از مکان و زمان و اشیا است.
عراfa راز آفرینش و وجود را در عشق خلاصه می‌کند و آن را مبنای آفرینش و وجود
تلقی می‌کند. مولوی نیز با اذعان به این باور، بارها در مثنوی، بر جاری و ساری بودن
جريان عشق در تمام هستی تأکید می‌کند:

آفتاب اندر فلک دستکننzan

نرهها چون عاشقان بازی‌کنان

(مولوی، ۵ / ۲۵۲۴)

عشق ساید کوه را مانند ریگ

عشق جوشد بحر را مانند دیگ

عشق لرزاند زمین را از گزاف

عشق بشکافد فلک را صد شکاف

(همان: ۵ / ۲۷۳۵-۲۷۳۶)

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

مداوم و ادار می‌کند:

لرپی هم این و آن چون روز و شب

عشق مستسقی است، مستسقی طلب

چون بینی، شب بر آن عاشقتر است

روز بر شب عاشقست و مضطراست

(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 هرجا وجود است،

عشق نیز هست (زمانی، ۹۰۹ / ۲: ۱۳۸۷).

صد هزاران نره را دارد اتحاد

آفرین بر عشق کل اوستار

یک سبوشان کرد دست کوزه‌گر

همچو خاک مفترق بر رهگذر

(مولوی: ۲ / ۳۷۲۷-۳۷۲۸)

۶-۲. تفاوت‌ها

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

را مطابق ذاته 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 پرروبال عشق به خدا برسد:

جسم خاک از عشق، بر افالک شد
کوه، بر رقص آمد و چالاک شد
طور، مست و خرموسی صاعقاً

(مولوی: ۱/۲۵-۲۶)

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

چون که معشوق آمد، آن عاشق برفت	گفت: عاشق، دوست می‌جوید به‌تفت
چون بیاید، نبود از تو تای مو	عاشق حقی و حق آن است کو
عاشقی بر نفی خود خواجه مگر؟	صد چو تو فانیست پیش آن نظر
شمس آید، سایه لاغرده شتاب	سایه‌ای و عاشقی بر آفتاب

(همان: ۴۶۲۰-۴۶۲۳/۳)

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

با يَحِبُّهُمْ قرین بر مطلبی	چون يُحِبُّونَ بخواندی در تُبی
(مولوی: ۵/۲۱۸۶)	

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

خوف نبود وصف بیزان ای عزیز	پس محبت وصف حق دان، عشق نیز
(همان: ۵/۲۱۸۷)	

بازترین تفاوتی که میان گفتار فلسفیین با مولوی درمورد عشق وجود دارد، این است که مولوی پدیده عشق را میان خالق و مخلوق (عبد و معبد) دوسویه می‌داند. ازنظر 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 همیگرند؛ چنان‌که آسمان و زمین مانند آهن و آهن‌ریا جاذب یکیگرند (مولوی: ۴۰۵-۴۲۹۳/۲). 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 بندۀ تأکید می‌کند و سبب خلقت را همین موضوع می‌داند:

عشق حق و سر شاهد بازی اش
بود مایه جمله پرده‌سازی اش
در شب معراج شاهد باز ما
پس از آن سولاک گفت اندر لقا
(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 پایه 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 این‌سینا است که تحت تأثیر مستقیم نوافلاطونیان بوده‌اند؛ زیرا فارابی در کتاب فصوص، 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 سه‌گانه «تحقیق 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 وسیله 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 تگریش 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: نگریستن 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، گرامی داشتن سگ کوی لیلی ازسوی مجنون را برخاسته از عشق می‌داند (همان: ۳/۵۶۵-۵۷۲؛ ۴/۷۷-۷۸۶؛ ۵/۳۲۹۱-۳۲۸۶).

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 به عنوان پل و نزدبانی برای رسیدن به عشق حقیقی، نفی عشق مجازی و دانستن خدا به عنوان 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 بر می‌شمرند و هرگونه تأثیرپذیری یکی از دیگری را انکار می‌کند. مولوی خداوند را عاشق تمام موجودات می‌داند؛ زیرا به نظر وی، اشیا و موجودات، چیزی جز صورت‌های تعیین‌یافته حق تعالی 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؛ در حالی 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 این‌رو، 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 نگریستن 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 آبخشخور 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 رویه‌رو 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 بوذری‌بنزاد (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. اثولوچیا، معرب تئولوگیا (theologia)، به معنای فلسفه اولی یا الهیات است. متقدمان فلسفه ایران این کتاب را به اشتباه به ارسسطو نسبت می‌دادند و آن را همدیف کتاب مهم مابعدالطبیعه می‌خوانند. 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 «انتاد»‌های چهارم، پنجم و ششم فلوطین یا بخشی از همان کتاب تاسوعات او در ده «میمر» است.

۹. منابع

- قرآن کریم.
- آرمستانگ، کرن (۱۳۸۳). خداشناسی از ابراهیم تاکنون. ترجمه محسن سپهر. تهران: مرکز.
- الفاخوری، حتا (۱۳۶۷). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. ترجمه عبدالمحمد آیتی. چ ۳. تهران: سمت.

- اولیری، دلیسی (۱۳۷۴). *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*. ترجمه احمد آرام. ج. ۲. تهران: مرکز.
- باقری خلیلی، علی‌اکبر (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.
- پورجواوی، نصرالله (۱۳۶۴). *درآمدی به فلسفه فلوطین*. ج. ۲. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- تابنده، سلطان‌حسین (۱۳۲۷). *فلسفه فلوطین، رئیس افلاطونیان اخیز*. تهران: چاپخانه دانشگاه.
- جعفری، محمدتقی [بی‌تا]. *مولوی و جهان‌بینی‌ها در مکتب‌های شرق و غرب*. ج. ۲. تهران: بعثت.
- حیدری، فاطمه (۱۳۸۴). *پندارهای یونانی در مثنوی*. تهران: روزنه.
- (۱۳۸۸) «بیوندهای فکری مولانا با بهاء‌الله، افلاطون» *پژوهشنامه فرهنگ و ادب*. ش. ۹.
- رجایی بخارایی، احمدعلی (۱۳۶۴). *فرهنگ اشعار حافظ*. ج. ۲. تهران: علمی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸). *دنیاله جست‌وجو در تصوف*. ج. ۷. تهران: امیرکبیر.
- (۱۳۶۴). *سرنی*. تهران: علمی.
- زمانی، کریم (۱۳۸۷-۱۳۹۰). *شرح جامع مثنوی*. تهران: اطلاعات.
- شیمل، آن‌ماری (۱۳۸۰). *شکوه شمس*. ترجمه حسن لاهوتی. ج. ۳. تهران: نشر دانشگاهی.
- غنی، قاسم (۱۳۸۶). *تاریخ تصوف در اسلام*. ج. ۱۰. تهران: زوار.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۷۵). *سیر حکمت در اروپا*. ج. 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، جلال الدین محمد (۱۳۶۹). *مثنوی معنوی*. به کوشش نیکلسون. تهران: مولوی.
- 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].
- Rajaei 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].