

تحلیل تطبیقی مقوله عشق در داستان ضیافت افلاطون و داستان پادشاه و کنیزک مولانا^۱

علی ضیاءالدینی دشتخاکی^۲
محمدصادق بصیری^۳

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۶/۱۴

تاریخ تصویب: ۹۵/۱۰/۲۷

چکیده

مطالعه عشق و مفهوم آن، نه به عنوان یک مفهوم فلسفی، ادبی یا اجتماعی، بلکه به عنوان مفهومی چندبعدی، ابعاد مختلف زندگی بشر از ماجرای رازناک آفرینش تا زندگی در دنیای امروز را دربر گرفته و اندیشه دانشوران اقوام مختلف، از افلاطون و ابن سینا تا سیمون دوبوار و استرنبرگ را درنور دیده است. به همین دلیل است که ما عشق را مقوله‌ای برانگیزاننده می‌شناسیم که در لایه‌های مختلف زندگی بشر شورآفرینی کرده و در بالاترین سطح تجربه ذهنی بشر رخ نموده و جلوه‌گری کرده است. از جمله آثاری که مفهوم عشق در آن‌ها جلوه ویژه‌ای یافته است،

^۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2017.11147.1166

^۲. عضو پژوهشکده فرهنگ اسلام و ایران، دانشگاه شهید باهنر کرمان (نویسنده مسئول).

ali.ziaaddinidashtekhaki@mail.um.ac.ir

^۳. استاد گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان. basiri@uk.ac.ir

می‌توان به ضیافت افلاطون و داستان پادشاه و کنیزک مولانا اشاره کرد. هریک از این دو اثر، به گونه‌ای به دگردیسی مفهوم عشق و انواع آن پرداخته‌اند.

هدف از این مطالعه، تبیین مفهوم عشق در دو حوزه تمدنی یونان و ایران است که در آن، به روش تحلیل محتوا و براساس مکتب ادبیات تطبیقی فرانسوی و نیز با تکیه بر ارتباط حکمت و فلسفه، به بررسی حقیقت عشق، انواع عشق و کارکردها و ضرورت‌های آن در این دو اثر پرداخته‌ایم. مطابق نتایج، عشق در اندیشه افلاطون و مولانا، دارای یک سیر تکاملی است؛ اساس نگرش افلاطون و مولانا به مقوله عشق فلسفی است؛ در نگرشی حکمی به عشق، بین نوع متعالی و نوع فرودست آن رابطه‌ای معنادار وجود دارد و مولانا در داستان پادشاه و کنیزک، از حکمت یونان باستان تأثیر پذیرفته است.

واژه‌های کلیدی: عشق، افلاطون، مولانا، ضیافت، داستان پادشاه و کنیزک.

مقدمه

نگاهی گذرا به داستان پادشاه و کنیزک مولانا و ضیافت افلاطون

داستان ضیافت افلاطون، به قول فروغی از عجایب کتب است (افلاطون، ۱۳۹۱: ۳۷). این کتاب، داستان یک مهمانی در منزل یکی از دوستان سقراط به نام آگاتون^۱ را بازگو می‌کند که در آن، مهمانان از شراب، نشاط و هیاهو خسته می‌شوند و تصمیم می‌گیرند که هریک خطابه‌ای در ستایش خدای عشق، اروس^۲ بگویند. فدروس^۳ از ستایش عشق و خویشکاری او، پوزانیاس^۴ درباره انواع عشق، آروکسی ماخوس^۵ درباره رابطه انواع عشق با جسم، آریستوفانس^۶ درباره پیدایش عشق در آغاز خلقت و آگاتون درباره ویژگی‌های عشق سخن می‌گویند، اما سقراط^۷ به گونه‌ای فلسفی و از زبان دیوتیمیای^۸ کاهنه، از ماهیت و حقیقت عشق رمزگشایی می‌کند و جایگاه برتر عشق و درجات آن را بیان می‌سازد. داستان ضیافت با مکالمه بین گلاکون^۹ و آپولودوروس^{۱۰}، در راه فالرون به آتن شروع می‌شود و

در آن، آپلودورس گفت و گوهای عشق در خانه آگاتون را از زبان آریستودموس، از اهالی کیداتنايوم بیان می کند. دو رساله فیدون (درباره بقای نفس) و ضیافت (درباره عشق) از شاهکارهای افلاطون به شمار می رود. فروغی (همان: ۲۵) می گوید: «در میان آثار افلاطون، برخی تصنیف ها از جهت مطالب فلسفی و همچنین از حیث عبارت و صنعت از شاهکارهای او محسوب می شود. مانند کتاب های سیاست، فیدون و ضیافت.»

- موضوع رساله ضیافت، عشق است. در ضیافت، سقراط از زبان زنی کاهنه، تولد اروس، خدای عشق و فرزند چاره گری و فقر را بیان می کند. اروس، از این جهت که دو بعد چاره گری و فقر را دربرمی گیرد، به عشق شبیه است و واسطه بین خدایان و آدمیان قلمداد می شود.

- درباره مآخذ ضیافت نمی توان حکم قطعی صادر کرد، اما مطالعه متن نشان می دهد که ضیافت، علاوه بر تأثیر پذیری از حکمت سقراط، از فلسفه و عرفان التقاطی گنوسی نیز بهره جسته است.

داستان رمزی پادشاه و کنیزک، چهار شخصیت محوری دارد: شاه، کنیزک، طیب غیبی و زرگر. در اغلب شروح مثنوی، شاه را رمز روح، کنیز را رمز نفس، طیب الهی را رمز پیر و زرگر را نماد دنیا دانسته اند. در این داستان، پادشاهی که به شکار رفته بود، خود صید عشق می شود و دل به کنیزکی می سپارد. بهای او را می پردازد و او را با خود به قصرش می برد. غافل از اینکه کنیزک، خود دل در گرو مرد زرگری از سرزمین سمرقند دارد. عاشقی، کنیزک را رنجور می کند و تلاش طیبیان و پادشاه دل باخته در درمان او بی اثر است. تا اینکه شاه مستأصل به مسجد پناه می برد و از درگاه پروردگار مدد می جوید. او در مسجد به خواب می رود و به او الهام می شود که روز بعد، طیبی غیبی، از عالم کشف و شهود، گره از کار او می گشاید. روز بعد و پس از ملاقات طیب و شاه، طیب در خلوت، از راه پرسشگری و روانکاوی، علت بیماری (عشق به زرگر) را کشف و با وصال آن دو، آن را درمان می کند. چندی بعد، زرگر بر اثر دارویی که طیب غیبی به او خورانده بود، رو به ضعف می گذارد و این امر موجب دلزدگی کنیزک از زرگر و درنهایت مرگ زرگر و وصال شاه و کنیزک می شود.

- موضوع این رساله نیز عشق است. روایتی که آغاز و پایان ندارد و تأویل و تفسیرهای متعددی از آن می‌شود. قوام در تفسیری روایت‌شناختی معتقد است که «در این داستان، شخصیت محوری کنیزک، در اغلب موقعیت‌های روایی در نقش یک شیء ظاهر شده است و در آن، عشق و شهوت به‌عنوان فرستنده و شاه به‌عنوان یک کنشگر مطرح است» (قوام و خادمی، ۱۳۹۰: ۸۷-۸۸).
- مأخذ اندیشه مولانا، حکمت یونانی، عرفان التقاطی گنوسی، اندیشه‌های ایران باستان و نیز فلسفه‌مشاری و روایت‌های مشابه در قرون اولیه اسلامی بوده است. فروزانفر (۱۳۶۲: ۳۵) می‌نویسد: «بخشی از حکایت پادشاه و کنیزک را برگرفته از یک قصه ابن سینا و بخش دیگری را متأثر از حکایتی در مصیبت‌نامه عطارد ذکر کرده‌اند.» همچنین این درون‌مایه شعری^{۱۱} در آثار دیگری از جمله در فردوس‌الحکمه، عیون‌الخبار، چهارمقاله، اسکندرنامه و مصیبت‌نامه نیز آمده است (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۶۶: ۴۲۱؛ نیکلسن، ۱۳۷۴: ۶۲۸؛ فروزانفر، ۱۳۶۷: ۴۱). این مضمون در روایات گنوسی و از جمله در روایت *ترانه مروارید* یا *جامه فخر*، به شکل نمادینی بیان شده است. در مورد تأثیرپذیری عرفان و تصوف ایرانی از حکمت یونانی هم دیدگاه‌هایی مطرح شده که رابطه اندیشه عرفای ایرانی و از جمله مولوی را با بخشی از حکمت یونان قدیم تأیید می‌کند. از جمله فروغی در مقدمه *ضیافت* به ماجرای تعطیلی آکادمی افلاطون در دوره ژوستینین (امپراتور رم) و مهاجرت تعدادی از حکما و فلاسفه یونان به ایران اشاره می‌کند. همچنین گفته شده است «یک نفر عیسوی به نام پولوس پرسا^{۱۲}، مختصری از منطق ارسطو را برای انوشیروان ترجمه کرد. این امر مورد توجه شاه واقع شد. توجه خسرو انوشیروان به افکار فلاسفه سبب شد او برخلاف میل موبدان، به درس فلسفه اورانیوس، حکیم سریانی گوش بسپارد. عده‌ای معتقدند که انوشیروان، تصنیفات ارسطو و افلاطون را بسیار دوست می‌داشته است» (کریستن سن ۱۳۷۴: ۵۵۹-۵۶۱). این زمینه فکری شاه و آزادی نسبی مذاهب در ایران و نیز تعطیلی مدرسه فلسفی آتن، زمینه مهاجرت برخی فلاسفه یونان به تیسفون را فراهم آورد. مهاجران مورد توجه ویژه شاه واقع شدند و با وجود آنان، فرهنگ یونانی در ایران حیات جدیدی یافت. به‌علاوه، نمی‌توان از تحولات ایران در

زمان سلوکیان و جانشینان اسکندر چشم‌پوشی کرد. البته این احتمال هم مطرح شده که فلسفه و حکمت یونان باستان، به صورت ناشناخته و غیرمستقیم به آثار دوره اسلامی راه یافته است. گاتاس آرای کندی و امثال و حکم یونانی موجود در زبان عربی را از منابع مهم و مؤثر در این امر می‌داند (Gutas, 1998: 37). دایرةالمعارف تشیع، نفوذ اندیشه‌های یونانی را - که در آثار بزرگان قرون اولیه اسلامی بازتاب یافته - مربوط به عصر ساسانی دانسته است (ر.ک: صدر حاج‌سیدجوادی، ۱۳۷۴: ۲۹۱).

مسئله پژوهش

این جستار بر آن است که با بررسی مفهوم عشق در دو اثر، اهداف سیر روایی در داستان پادشاه و کنیزک و بیان خطابی در داستان ضیافت را تبیین کند و با تشریح ماهیت عشق، زوایایی از رابطه عشق روحانی و جسمانی را در دو اثر واکاوی و بازنمایی کند. مقوله عشق مهم‌ترین پدیده، در حیات مادی و معنوی بشر است که در ادوار مختلف توانسته است رنگی دیگر بر حیات انسانی بیاشد و زندگی فردی و اجتماعی او را جهت دهد. فروم (۱۳۹۳: ۲۱) عشق را «پاسخی به مسئله وجود بشر می‌داند» و آن را «قدرتی فعال در انسان» قلمداد می‌کند (همان: ۳۹). مطالعه ماهیت، ضرورت و کارکردهای عشق، از دیرباز مورد توجه دانشوران واقع شده است تا شاید بشر بتواند به زوایای ناشناخته این مفهوم پر دامنه و مؤثر پی ببرد. پرداختن به موضوعی این چنین - که آن را «اسطربلاب اسرار خدا» نامیده‌اند (مولانا، ۱۳۷۳: ۱۲) - و تلاش در جهت کشف مفاهیم و کارکردهای آن، یکی از ضرورت‌های بلامنازع در پژوهش‌های علوم انسانی به‌شمار می‌رود؛ خاصه وقتی مفهوم عشق در اندیشه دو تن از بزرگان تاریخ فرهنگ جهان، افلاطون و مولانا، در گستره‌ای وسیع مطرح شده است، تحقیق درباره آن ضرورتی مضاعف می‌یابد.

پیشینه پژوهش

در مورد دو داستان «ضیافت» و «پادشاه و کنیزک» تاکنون پژوهش‌های فراوانی انجام شده است. در مورد داستان اول مثنوی، «برخی تأویل‌ها مناسبتی با منظور مولانا ندارد» (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۵۰). در خوانش‌های موجود از ضیافت هم اغلب جنبه‌های فلسفی داستان دیده شده

است. البته تعداد کمی از این کارها در حوزه مطالعات تطبیقی است. مقاله «تحلیل داستان پادشاه و کنیزک برمبنای شیوه تداعی آزاد و گفت‌وگوی سقراطی» (قبادی و گرجی، ۱۳۸۶: ۱۷۷-۱۹۲) از جمله کارهایی است که به بررسی ده مقاله‌ای پرداخته که تا دهه هشتاد در تحلیل داستان پادشاه و کنیزک چاپ شده است. بخش‌هایی از برخی مقالات دیگر نیز به اشاراتی گذرا به موضوع این جستار داشته است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از:

- «کلام محوری عشق در اندیشه فلسفی افلاطون» (احمدزاده، ۱۳۸۲: ۱-۱۰)
- «بررسی تطبیقی عشق نزد فلوطین و مولانا» (خادمی کولایی و بزرگی قلعه‌سری، ۱۳۹۴: ۱۴۳-۱۶۴)
- «مفهوم دیالکتیک در فلسفه افلاطون» (معصوم، ۱۳۸۴: ۱۰۷-۱۲۰)
- «عقل و عشق در بیان افلاطون حکیم و رومی» (کرمانی، ۱۳۸۴: ۱۴۵-۱۶۴)
- «پیوند عشق حقیقی و زیبایی مطلق از دیدگاه افلاطون و ملاصدرا» (علمی سولا و محمدیه، ۱۳۹۱: ۵۳-۸۲)
- «خطابه آلکیبیادس، قرائتی از رساله مهمانی افلاطون» (نوسبوم، ۱۳۹۰: ۲۵-۹۶)

اگرچه تاکنون دو داستان ضیافت و پادشاه و کنیزک از دیدگاه‌های مختلف بررسی شده‌اند، تاکنون هیچ نوشته مستقلی مقوله عشق را در این دو اثر به صورت تطبیقی مطالعه نکرده است. بدین ترتیب و با توجه به تأثیرپذیری مولانا از اندیشه‌های حکمی و فلسفی یونان و قطعی بودن وجود رابطه تأثیر بین دو روایت، این جستار در حوزه پژوهش‌های مکتب ادبیات تطبیقی فرانسوی جای می‌گیرد. روش کار در این پژوهش، کتابخانه‌ای، با تکیه بر شیوه تحلیل محتوا و محور منابع، دو کتاب ضیافت افلاطون و مثنوی معنوی مولاناست.

بحث

شباهت‌های کلی دو اثر: ضیافت و داستان پادشاه و کنیزک، در ساخت کلی خود، شباهت‌هایی دارند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

- وجه اشتراک بارز داستان ضیافت و داستان اول مثنوی این است که هر دو مسئله عشق را در دو شکل روحانی و جسمانی آن مطرح می‌کنند و به ماهیت و کیفیت آن می‌پردازند.
- دیالکتیک عشق، ساختار دو اثر را دربر گرفته است. عشق، از مهم‌ترین مسائل بشری و عنصری است که «گاه با وجود آدمی چنان عجین می‌شود که انسان فریاد اناالحق برمی‌آورد و یا ندا می‌دهد که دل من خزینه کسی نیست؛ خزینه عشق است» (انجوی شیرازی، بی‌تا: ۳۶). در آغاز داستان اول مثنوی، مولانا آن را به‌عنوان یکی از مسائل بشری و نقد حال انسان مطرح می‌کند و می‌گوید:

بشنوید ای دوستان این داستان خود حقیقت نقد حال ماست آن (مولانا، ۱۳۷۳: ۶)

- در ضیافت هم، در خطابه اول، فدروس می‌گوید: «عشق سرچشمه بزرگ‌ترین منافع بنی‌آدم است و آدمی هیچ سود و سعادت را همانند آن نتواند یافت» (افلاطون، ۱۳۹۱: ۵۹).
- یکی از وجوه مشترک در کلیت دو اثر، جذابیت روایت است. ساختار روایی، موضوع عام و برآمده از امر زیبا (عشق)، وجود جنبه‌های فلسفی و نظم روایی موجود در دو اثر، از عمده‌ترین عوامل در این زمینه ارزیابی می‌شود. آرتور رمبو در شعری اشتیاق را در متن ضیافت جست‌وجو می‌کند: «حالا همین روزها وقتی خودم را آماده قارقار دیدم، به فکر جست‌وجوی کلید ضیافت کهن افتادم تا شاید اشتیاق دوباره بیابم» (invan.blogfa.com). داستان اول مثنوی نیز همچون ضیافت، به دلیل چیدمان استادانه حوادث و برخورداری از شوریدگی برآمده از عشق، از جذابیت خاصی برخوردار است.

- بر هر دو داستان منطق پرسشگری حاکم است. فلاسفه، جست‌وجوی حقیقت از طریق پرسش و پاسخ را به‌عنوان بخشی از دیالکتیک سقراطی می‌شناسند. مولوی این منطق را در گفت‌وگوی طیب غیبی با کنیزک، و افلاطون، آن را در ساماندهی به خطابه سقراط و مکالمه او با دیوتیما پیاده‌سازی می‌کند:

زان کنیزک بر طریق داستان باز می‌پرسید حال دوستان

گفت چون بیرون شدی از شهر خویش؟ در کدامین شهر بودستی تو پیش؟

(مولانا، ۱۳۷۳: ۱۵)

- «آسان‌ترین راه برای حقیقت عشق آن است که همان شیوه دیوتیما را در پیش گیریم و سؤال و جوابی را که بین ما ردوبدل شد، با شما در میان بگذارم» (افلاطون، ۱۳۹۱: ۱۰۵).
- اگرچه وجه غالب داستان مولوی عرفانی و وجه غالب داستان افلاطون فلسفی است، هر دو داستان از شیوه روایت پردازی بهره برده‌اند که در بیان مضامین عرفانی و فلسفی کاربرد دیرینه‌ای دارد. بهره‌گیری از تکنیک‌های روایت پردازی نظیر شخصیت پردازی، گره افکنی، تعلیق روایی و تنظیم استادانه حوادث، از موارد مشترک در دو اثر به‌شمار می‌رود.
 - مفهوم عشق در کلیت هر دو اثر دارای یک سیر مشخص است. در داستان پادشاه و کنیزک، مولانا با رمزپردازی عرفانی سعی دارد تا مفهوم عشق را از بدوی‌ترین شکل آن تا ماندگارترین و فلسفی‌ترین نوع آن یعنی عشق روحانی نقش بزند. در ضیافت هم خطابه‌های آغازین (خطابه فدروس و پوزانیاس) به انواع عشق و عشق زمینی اختصاص دارد و خطابه سقراط - که مرجع عشق‌شناسی در داستان است - خطابه‌های قلبی را با شیوه‌ای خاص به عرصه ماهیت عشق می‌کشد و با عشق آسمانی پیوند می‌خورد.
 - مولانا، خداوند ذوق است و اشعار او بی‌اختیار انسان را به عالم جذب و عشق رهنمون می‌شود. از طرفی «افلاطون را استاد حکمت اشراق می‌خوانند و حکمت اشراق، سرچشمه‌اش ذوق و شور است» (همان: ۲۵). وجود این ویژگی در اندیشه‌های افلاطون و مولانا سبب برجستگی جنبه‌های اشراقی در سطوح روایتی دو اثر شده است.
 - از موارد مشترک در دو اثر، برقراری رابطه بین داستان عشق و دانش طب است. در داستان ضیافت و در خطابه اروکسی ماخوس (همان: ۷۲-۷۸)، این رابطه به نوعی مطرح می‌شود. در داستان کنیزک و پادشاه هم طیب غیبی، از راه روانکاوی به رنج کنیزک پی می‌برد (مولانا، ۱۳۷۳: ۱۲-۱۷).
 - از دیگر موارد مشترک بین دو اثر، پیروی از اصول عمده عشق افلاطونی است. «دو اصل عمده عشق افلاطونی، یکی انس و الفت گرفتن ارواح قدسی با هم و دیگری سخن معروف افلاطون است که عشق، جنون و جذب الهی است» (ستاری، ۱۳۸۵: ۴۱۵). وجه نخست که در انس گرفتن سقراط و دیوتیما در داستان ضیافت و نیز پیوند شاه و طیب غیبی در داستان اول مثنوی نمود یافته است، از واضح‌ترین بنیان‌های اندیشه در آثار اهل سکر نیز هست.

هنر عشق

عشق را به دلیل دایره شمول وسیع آن، نمی‌توان تعریف کرد. ابن عربی (بی‌تا: ۲۵۹) می‌گوید: «از عشق هیچ تعریف ذاتی قابل‌ارائه نیست. هر کس عشق را تعریف کند، آن را شناخته است.» این نگاه به مقوله عشق، نگاهی شناختی است که بسیاری بر آن تکیه زده‌اند. فروم (۱۳۹۳: ۱۳) می‌نویسد: «عشق چیزی است که باید از آن شناخت پیدا کرد.» با بررسی دقیق این دو نگرش می‌توان گفت که مفهوم عشق، نه مترادف با مفهوم معرفت که مبتنی بر آن است. این امر در مورد هنر نیز صادق است. این تجانس و ویژگی شناختی در مورد عشق، از یک سو عشق را نه یک مهارت، بلکه به مثابه یک هنر معرفی می‌کند. هنری که رمبو در مورد آن می‌گوید: «عشق را در برابر دیکتاتوری امنیت و عافیت باید از نو ابداع کرد» (Rimbaud, 2001: 229) و از سوی دیگر، در تقابل با مفهوم تاریخی و فرهنگی عشق از این واژه تقدس‌زدایی می‌کند. در عرفان اسلامی نیز عشق ورزیدن به عنوان یک هنر مفاخره‌آمیز مطرح می‌شود:

عاشق و رند و نظر بازم و می‌گویم فاش
تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام
(حافظ، ۱۳۸۵: ۳۰۲)

فروم با نگاهی شناختی به عشق می‌گوید: «عشق هنر است، همچنان که زندگی هنر است» (فروم، ۱۳۹۳: ۱۸) و یادگیری این هنر را مستلزم تسلط نظری و عملی بر آن می‌داند. بررسی حقیقت عشق در دو اثر مورد بحث، مستلزم نگاه شناختی به مفهوم عشق و درک تعاریف موجود از آن است.

ساخت دوتایی عشق

بررسی روساختی دو داستان به ما نشان می‌دهد که عشق در این دو اثر دارای ساختاری دوتایی است. ساختاری که بدیو (Badiou, 2012: 28)، در شناخت مقوله عشق بر آن تأکید دارد. بدین مفهوم که عشق از مواجهه دو فرد یا دو ذهنیت است که پدید می‌آید. در ادبیات عاشقانه، وجود این ساختار، در آثار متعدد رخ نموده است. رمثو و ژولیت (در درام شکسپیر)، کلتوپاترا (ملکه مصر) و ژولیوس سزار (قیصر روم)، داود و بستامه (در تورات)، سامسون و دلیله (در تورات)، یوسف و زلیخا (در قرآن)، اتللو و دزدمونا (در درام

شکسپیر)، رابعه و بکتاش، و عروه و عفرا (در ادبیات عرب) و مهر و مشتری (در ادب فارسی) نمونه‌هایی از این دست هستند. در ضیافت، عشق ساختاری دوتایی دارد. پوزانیاس در خطابه‌اش می‌گوید: «چون دو آفرودیت وجود دارد، پس عشق هم دوتاست» (افلاطون، ۱۳۹۱: ۶۴) و در بخش دیگری، عشق را حاصل آمیزش پوروس و پنیا می‌داند (همان: ۱۰۸-۱۰۹). در داستان کنیزک و شاه هم در دو بخش شاه و کنیزک و زرگر و کنیزک این ساخت دوتایی وجود دارد. وجود این ساخت دوگانه را می‌توان به نوعی دیگر در مواجهه سقراط و دیوتیما و شاه و طیب غیبی نیز مشاهده کرد. همچنان که دیوتیما در ضیافت با عالم غیب ارتباط دارد، طیب غیبی نیز با عالم غیب رابطه دارد.

ویژگی‌های عشق

عشق در دو اثر ویژگی‌های مشترکی دارد. در ضیافت «عشق شوق تملک پایدار و همیشگی خیر است» (Plato, 1924: 576). افلاطون «عشق را چیزی میان خوبی و بدی و زشتی و زیبایی می‌داند که نه خداست و نه موجود فانی؛ بلکه موجودی است روحانی بین این دو» (همان: ۱۰۴-۱۰۷). حال آنکه مولانا مانند ابن عربی، عشق را فراتر از تعریف می‌داند. از نوع نگرش دو روایت به مقوله عشق و سیر دنیایی به ماورایی آن و نیز با توجه به تعاریف عشق می‌توان به ویژگی‌های آن پی برد: از دیدگاه رایس «عشق یک حالت روان‌شناختی است که دارای سه جزء است: شوریدگی، صمیمیت، تصمیم - تعهد» (Rice, 1997: 49).

ماسینیون می‌گوید: «نمی‌دانم عشق چیست، ولی می‌دانم که نوعی جنون است. سلطه خدایی که نه می‌توان او را نثا گفت و نه او را هجا گفت» (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۱۱۸). آلدی «عشق را یکی از نیروهای به هم پیوسته‌ای می‌داند که در همه مراتب طبیعت جاری است» (آلدی، ۱۳۷۸: ۹). مطابق نظر ارسطو، عشق، کوری حس از درک عیوب محبوب و نوعی مایخولیاست (نقل از: دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۰ / ۱۵۹۰۰). در تذکرة‌الاولیا، «عشق جنون الهی است، نه مدموم است و نه محمود» (عطار، ۱۳۴۶: ۱۸).

در تعاریف فوق، دانشوران از سه منظر ماتریالیستی، عرفانی و فلسفی به مفهوم عشق پرداخته‌اند. این سه وجه در داستان پادشاه و کنیزک و ضیافت نیز دیده می‌شود. از

ویژگی‌های مهم عشق در تعریف آلدی این است که دارای قلمروی وسیع است. «قلمرو عشق تنها جان و تن انسان نیست، بلکه سراسر جهان هستی را دربر گرفته است» (افلاطون، ۱۳۹۱: ۷۳). بحر بی‌کناره شعر حافظ (۱۳۸۵: ۷۱) در کلام مولانا هم قلمروی وسیع دارد. در داستان اول مثنوی هم این مضمون مشاهده می‌شود:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن
(مولانا، ۱۳۷۳: ۱۲)

تعریف رایس از عشق، مبتنی بر قرابت آن با پاکی و جوانی است؛ چراکه «عشق و جوانی پیوسته با هم زیست می‌کنند. خدای عشق، همیشه نورسیده و نازک طبع است. از پلشتی‌گریزان و نیکوترین و زیباترین خدایان است» (افلاطون، ۱۳۹۱: ۹۰ و ۹۴). در مثنوی هم عشق نه تنها نازک طبع و توأم با جوانی و پاک است، بلکه پلشتی‌ها را می‌زداید:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و عیب کلی پاک شد
(مولانا، ۱۳۷۳: ۶)

در تعریف عطار، عشق با خداوند و دنیای نور ارتباط دارد. مولانا علاوه بر داستان پادشاه و کنیزک، در داستان موسی، عشق را «جان‌طور» می‌داند (همان: ۷). در قسمت دیگری می‌گوید: «آفتاب آمد دلیل آفتاب» (همان: ۱۳). در ضیافت و در خطابه سقراط نیز آمده است: «کاش ما را دیده حقیقت‌بین می‌بود و چشمان ما به دیدن زیبایی‌های خدایی باز می‌شد» (افلاطون، ۱۳۹۱: ۱۲۵).

ازلی بودن، از دیگر ویژگی‌های عشق است:

در ازل پرتو حسنش ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
(حافظ، ۱۳۸۵: ۱۴۶)

در ضیافت «هرج و مرج عالم هستی را فرا گرفته بود تا اینکه زمین آفریده شد و عشق پدید آمد» (همان: ۵۸-۵۹؛ ۶۴؛ ۸۱). پرداختن به عهد‌الست، در شعر عرفانی فارسی و از جمله شعر مولانا نیز پرتکرار است.

از دیگر ویژگی‌های عشق - که در تعاریف مختلف عشق آمده است - قرین و ملازم بودن آن با درد و ملامت است:

هر که او خواهان درد کار نیست
از درخت عشق برخوردار نیست
گر تو هستی اهل عشق و مرد راه
درد خواه و درد خواه و درد خواه
(عطار، ۱۳۶۴: ۲۷۵)

در داستان پادشاه و کنیزک، عاشقی، «بیماری دل» تعبیر می‌شود:

عاشقی پیداست از زاری دل
نیست بیماری چو بیماری دل
(مولانا، ۱۳۷۳: ۱۲)

در ضیافت، علاوه بر اینکه عشق فرزند خدای فقر، پنیاست (افلاطون، ۱۳۹۱: ۱۰۸-۱۰۹)، «عاشق، نزد معشوقش افزون بر آنچه که همه مردم او را تحقیر می‌کنند، شرمسار می‌شود و رنج و زبونی و حقارت می‌کشد» (همان: ۶۰).
نگاهی به مهم‌ترین ویژگی‌های عشق و مطالعه موردی آن در دو داستان، حاکی از وجود کاردکردها و شباهت‌های این مقوله در دو فرهنگ است. تعامل بین فرهنگی و ریشه‌های مشترک هند و اروپایی در فرهنگ ایرانی و یونانی را می‌توان به‌عنوان عوامل ایجاد این مشترکات ارزیابی کرد.

انواع عشق

در دو اثر، نیروی عشق، عشاق را از تنگناهای موحش و قدرتمند مخالفت‌ها، جنگ‌ها و جدایی‌ها عبور می‌دهد و در واقع در نقش یک سازنده جلوه می‌کند. ساخت دوتایی عشق، در همه ادوار و آثار، مفهومی فرارونده داشته و هرگز به برداشت یا تأویل خاصی تقلیل نیافته است. این واقعیت سبب شده است مفهوم عشق جنبه‌ها و ابعاد متعدد و رازگونه‌ای بیابد. واقعیتی که عشق را در مسیری تکاملی قرار می‌دهد و از آن، انواع عشق پدید می‌آید؛ بنابراین، «عشق، پوششی محض برای میل جنسی و تمهیدی مطمئن و وهم‌آلود به‌منظور تضمین بقای نوع بشر نیست» (بدیو، ۱۳۹۳: ۳۹). همین امر گستره عشق را وسیع‌تر می‌کند؛ گستره‌ای که شمول و انواع آن همواره از مباحث جدی در مطالعه مفهوم عشق بوده است. تقسیم عشق به عشق برادرانه، مادرانه، اروتیک، عشق به خود و عشق به خدا، نمونه‌ای از این دست است.

مراتب و انواع عشق

ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا به وجود دو نوع عشق اعتقاد داشتند: عشق مجازی و عشق روحانی. واضح است که منشأ عشق جسمانی عزیزه است و در عشق‌های روحانی، معشوق فراتر از دنیای مادی و یک حقیقت متافیزیکی است که انسان با آن ارتباط قلبی برقرار می‌کند. صدرالمতألّهین، گونه‌ای دیگر از دسته‌بندی عشق را ارائه کرده است. او «محبت نفوس حیوانی به نکاح، محبت رؤسا به ریاست و حفظ آن، محبت و عشق تجار برای جمع‌آوری مال و ثروت، محبت علما و حکما در اندوختن علوم و معارف و احکام و مسائل علمی، محبت و عشق اهل صنعت برای اظهار صنع خود» (صدرالمتألّهین، بی‌تا: ۱۶۴) را مهم‌ترین انواع عشق می‌داند. در دو داستان ضیافت و پادشاه و کنیزک، مانند فلسفه مشائی، عشق به دو نوع آسمانی و زمینی تقسیم شده است. در ضیافت، آروکسی ماخوس نیز مانند پوزانیاس، عشق را دو نوع می‌داند و با مثالی از عالم موسیقی می‌گوید: «پای دو نوع عشق در میان است. یکی عشق زیبای آسمانی که منظور آن شادی بخشیدن به زندگی مردمان پرهیزگار است و راهنمای روندگان راه راستی و فضیلت، و دیگری عشق بازاری و تنی است که پسر پولی هیمینیاست و باید با آن با احتیاط برخورد کرد؛ به گونه‌ای که از اثرات و نتایج آن خوب بهره‌برداری شود؛ وگرنه ایجاد هرزگی و بی‌بندوباری می‌نماید» (افلاطون، ۱۳۹۱: ۷۷).

در داستان اول مثنوی، عشق به دو نوع پایدار و ناپایدار (روحانی و نفسانی) تقسیم می‌شود. در این داستان، عشق شاه به کنیزک با عشق کنیزک به زرگر تفاوت ماهوی دارد و این دو داستان، مصداق این دو نوع عشق به‌شمار می‌روند. بررسی تطبیقی مفهوم عشق در دو داستان نشان می‌دهد که دو مؤلفه عشق حقیقی و مجازی در موارد زیر تفاوت دارند:

- وجود کمال نفس در عشق حقیقی و نبود آن در عشق مجازی؛
 - همراه‌بودن عشق حقیقی با واقعیت برخلاف عشق مجازی؛
 - وجود استمرار و پایداری در عشق حقیقی برخلاف عشق مجازی.
- حال آنکه این دو نوع عشق از حیث وجود محبت مفروط و همراه‌بودن با زیبایی معشوق کاملاً شبیه به هم‌اند. عشق در هر دو داستان، از الگوی سقراطی - دیوتیمایی پیروی می‌کند.

بدین معنا که افلاطون و مولانا برای بیان مفهوم و انواع عشق، از پی‌ریزی شخصیت یک راهنما در داستان (دیوتیما و طیب غیبی) بهره می‌برند. در هردو داستان، راهنما به عالم ماورای طبیعی متصل است و با شخصیت‌های اصلی داستان (سقراط- پادشاه)، که رمز نفس روحانی هستند، ارتباط دارد. در این طرح روایی، مراتب عشق عبارتند از: عشق به جمال و زیبایی، عشق به زیبایی باطنی یا کمال، عشق به امر پایدار و باقی.

انواع عشق در اندیشه مولانا و افلاطون

مولانا و افلاطون، عشق را به دو نوع زمینی و آسمانی دسته‌بندی کرده‌اند:

الف) عشق آسمانی: نگاهی پدیدارشناسی به نحوه شکل‌گیری عشق آسمانی در دو روایت (مولانا، بی تا: ۱۵) به ما نشان می‌دهد:

- در ضیافت، افلاطون به شکل‌گیری نوعی از عشق، بین افرادی می‌پردازد که جان آن‌ها بیش از جسمشان زاینده و بالنده است. او کودک دانایی را یکی از نفوس روحانی می‌داند (ر.ک: افلاطون، ۱۳۹۱: ۱۲۰-۱۲۱). این جلوه از عشق، در خویشکاری و شخصیت طیب غیبی در داستان اول مثنوی نیز جلوه‌گر شده است.
- در ضیافت، عشق آسمانی یا آفرودیت پیر، پسر اورانوس - که مادری ندارد- پیوند دارد و در آفرینش او زنی مشارکت نداشته است (همان: ۶۵). در داستان پادشاه و کنیزک نیز عشق آسمانی، در نتیجه گسست میان پادشاه و کنیزک و پیوند او با پیر رقم می‌خورد. البته این وجه از تفکر یونانی در برخی آثار عرفانی، در قالب عشق‌ورزیدن به جوانان نوحه‌رخ می‌نماید که می‌توانیم ریشه‌های آن را در حکمت یونانی بیابیم.
- در دو داستان، عشق آسمانی «دوست مرشد با افتخار عقول» (همان: ۹۶) و موجودی روحانی است.
- در دو اثر، این بینش حاکم است که «آنچه نپاید، دلبستگی را نشاید» (سعدی، ۱۳۷۴: ۳۲). چنانکه در هردو اثر، همه خطابه‌ها و بخش‌های روایت به دنبال رسیدن به عشق پایدارند و هدف در هردو اثر یکی است. رسیدن از عشق زمینی به عشق آسمانی و پایدار. مولانا می‌گوید:

عشق آن زنده گزین کو باقی است کز شراب جان‌فزایت ساقی است
عشق آن بگزین که جمله انبیا یافتند از عشق او کار و کیا
(مولانا، ۱۳۷۳: ۱۹)

افلاطون هم، در *ضیافت* (۱۱۶:۱۳۹۱) عشق پایدار را می‌پسندد و می‌گوید: «عشق باید خواهان ابدیت و جاودانگی باشد.» غایت این عشق، رسیدن به خوبی برای همیشه است. در قرآن کریم و در داستان ابراهیم و آزر، ابراهیم می‌گوید: «لأحبّ الآفلین (انعام/۷۶) (به چیزی که افول و غروب می‌کند، عشق نمی‌ورزم).

• در داستان اول مثنوی، پادشاه «که ملک دنیا بودش و هم ملک دین» (مولانا، ۱۳۷۳: ۸) از ثروت و شهرت برخوردار است. مولانا شخصیت شاه را به عمد در ساختار این روایت جای داده است تا با شهرت آفرینی عشق، ارتباطی غیرمستقیم داشته باشد. در *ضیافت* نیز می‌خوانیم: «هرکس استادش عشق باشد، در همه جهان مشهور می‌گردد. کسانی بلند آوازه‌تر شده‌اند که شاگردی مکتب عشق را کرده‌اند» (افلاطون، ۱۳۹۱: ۹۴).

(ب) عشق زمینی: عشق زمینی بر پایه خواهش‌های جسمانی نقش می‌گیرد. عشقی که آلدی آن را «عشق بلعنده و فرودهنده» می‌نامد (آلدی، ۱۳۷۸: ۲۵). عشقی که بر پایه نیاز جسمی شکل می‌گیرد. هدف غایی این نوع عشق، آفرینش و زاینده‌گی است. افلاطون، در بینشی ماتریالیستی نسبت به عشق و در خطابه آریستوفانس معتقد است که «هر انسانی نیمه انسان دیگری است و همواره در جست‌وجوی نیمه دیگر خویش است» (افلاطون، ۱۳۹۱: ۸۳). مولانا نیز در بینشی عرفانی می‌گوید:

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش بازجوید روزگار وصل خویش
(مولانا، ۱۳۷۳: ۵)

• در داستان *ضیافت*، عشق زمینی در مواردی تأثیرات مثبت در زندگی بشر دارد؛ برای مثال، عشق زمینی سبب احساس رأفت و خویشاوندی می‌شود (افلاطون، ۱۳۹۱: ۸۴). در داستان اول مثنوی هم شاه نسبت به کنیزک، احساس رأفت و خویشی می‌کند. در اغلب تأویل‌های موجود از عشق، نوع زمینی آن از جایگاهی فروتر برخوردار است. در این دو داستان نیز مفهوم عشق زمینی چنین ویژگی دارد. رذالت و پستی که از تن دادن

زرگر به عشق زمینی برایش رقم می خورد؛ در ضیافت به عنوان یک قاعده آمده است: «اگر مردمان به عشق زمینی روی آورند، رذالت و پستی عاید می شود» (همان: ۷۸).

عشق‌هایی کز پی رنگی بود عشق نبود، عاقبت ننگی بود

(مولانا، ۱۳۷۳: ۱۸)

• در ضیافت، «اگر معشوقی زود رام گردد، زشت می نماید و پیوند عشقش چندان شرافتی ندارد» (افلاطون، ۱۳۹۱: ۷۰). در داستان مثنوی هم کنیزک در برابر زرگر زود رام می شود. از این رو پیوند عشق آن دو پیوندی سبک و گذراست.

• در ضیافت، عشق زمینی دوام و ثباتی ندارد. «عاشق بازاری که عشق او به صورت است و تن و نه به سیرت و جان، عشقی پست دارد. چنین عشقی پایدار نیست. از این رو وقتی نشاط جوانی گذشت، عشق او هم زایل می شود و عاشق به دنبال عشقی دیگر، عهد خود را می شکند و همه چیز را فراموش می کند» (همان: ۶۹-۷۰) و این ترجمان حال کنیزک و زرگر در مثنوی است. زرگر زمانی که پیغام شاه را در سمرقند دریافت می کند، تعهد خود را نسبت به خانواده اش ندیده می گیرد و با دلبستگی به مادیات به قصر می آید:

مرد مال و خلعت بسیار دید غره شد از شهر و فرزندان برید

(مولانا، ۱۳۷۳: ۱۷)

پس از ورود زرگر به قصر، عشق کنیزک به او چنین وضعیتی دارد. کنیزک بعد از بیماری زرگر عشق به او را از دست می دهد.

عشقی که نه عشق جاودانی است بازیچه شهوت جوانی است

عشق آن باشد که گم نگردهد تا باشد از این قدم نگردهد

(نظامی، ۱۳۷۴: ۴۸۲)

این مضمون بارها در ضیافت آمده است: «عاشقی که به تن بشری و نه به نفس انسانی

عشق می ورزد، نه او را قدر و قیمتی هست و نه عشق او را دوام و ثباتی.»

• در داستان پادشاه و کنیزک، عشق کنیزک نسبت به زرگر مانند عشق آفرودیت جوان به دختر زئوس و دیون، خدای زمینی در ضیافت است. کار این هر دو، تسکین شهوات نفسانی است. بدین سبب عشق آنان اثر سوء برجای می گذارد (ن.ک: افلاطون، ۱۳۹۱: ۶۵).

ج) رابطه عشق آسمانی و عشق زمینی: سیر دو داستان ضیافت و پادشاه و کنیزک، بر مبنای حرکت از عشق زمینی به عشق آسمانی است. گویاترین جمله در تبیین این رابطه، تعبیر «المجاز قنطرة الحقیقه» است (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۸۶). اینکه در مثنوی شاه پس از ملاقات طیب غیبی گفت: معشوقم تو بودستی نه آن / لیک کار از کار خیزد در جهان (مولانا، ۱۳۷۳: ۱۰)، بیانگر سیر عشق و رابطه انواع آن با یکدیگر است. در ضیافت نیز خدمت و تحمل سختی در راه معشوق، نه تنها ننگ عاشق نیست؛ بلکه از افتخارات اوست. در داستان پادشاه و کنیزک نیز سختی‌هایی که شاه در راه عشق به خود می‌دهد و بی‌قراری‌هایش برای نجات کنیزک، جلوه‌هایی از زیبایی عشق را نمایان می‌سازد. رابطه بین عشق زمینی و آسمانی، متضمن مفهوم بازگشت به اصل نیز هست. مفهومی که در سطحی اسطوره‌ای در ضیافت هم مطرح شده است: «اگر خدایان را چنانکه سزاوار است محترم بشماریم، ما را به اصل و سرشت اولیمان باز می‌گردانند» (ضیافت، ۱۳۹۱: ۸۷). افلاطون یکی از اهداف عشق را بازگشت به اصل می‌داند و می‌گوید: «عشق، جز این نیست که در بدایت حال خود یکی بوده، اینک در صدد آنیم که در نهایت نیز بدان حال بازگردیم» (همان: ۸۵). در داستان پادشاه و کنیزک نیز کنش‌های شاه و بیان روایی او تداعی‌گر این جمله افلاطون است که «مهرورزی، همان عشق به جاودانگی و زندگی ابدی و پایدار است» (همان: ۱۱۹).

عشق و عرفان

کار افلاطون برخلاف روش کار مولانا در داستان پادشاه و کنیزک، پیش از آنکه جنبه عرفانی به خود بگیرد، نوعی شیوه شناختی - فلسفی را دنبال می‌کند و در بردارنده جنبه‌های آموزشی است. در هردو اثر، عشق زمینی، به‌عنوان منبع و پایه استعلا^{۱۳} مطرح می‌شود و با دور شدن از جنبه‌های شهوانی آن، به مفهوم عشق و رای هستی^{۱۴} پیوند می‌خورد. به این طریق، مولوی و افلاطون هردو حرکت از عشق زمینی به نوعی معرفت را ترسیم می‌کنند. در ضیافت، افلاطون عشق زمینی را به‌عنوان یک ضرورت مطرح می‌کند و می‌گوید: «کسی که بخواهد راه درست را بی‌یابد، باید در دوران جوانی به زیبا چهره‌ای دل‌بندد» (همان: ۱۲۲). چنین عاشقی اگر راهبرش راه درست را به او نشان داده باشد، با گذار از

مراحل مختلف به عشق پایدار می‌رسد. این سیر تکاملی، یعنی رسیدن به عشق باقی از راه سیر مراحل عشق به کمک یک راهنما، در ساختار داستان پادشاه و کنیزک نیز به چشم می‌خورد.

جدول ۱. مقایسهٔ مراحل رسیدن به عشق پایدار در ضیافت و داستان پادشاه و کنیزک

مراحل رسیدن به عشق پایدار در ضیافت افلاطون	مراحل عشق در داستان اول مثنوی
✓ رسیدن از یک زیبایی به دو زیبایی	✓ وجود شاه و پیدایی عشق در آغاز داستان
✓ رسیدن به زیبایی تن و اندام	✓ کشف زیبایی کنیزک
✓ رسیدن به زیبایی اخلاق و منش و رفتار نیکو	✓ مراقبت و تلاش شاه برای بهبودی حال کنیزک
✓ رسیدن به زیبایی خرد و حکمت	✓ آشنایی و هم‌نشینی با طیب غیبی
✓ رسیدن به زیبایی مطلق و بی پایان	✓ رسیدن به عشق پایدار و باقی

در دو اثر، راهنما منطق حاکم بر روایت را تعیین می‌کند. در واقع «ورود مراد و راهنما علاوه بر تعریف عشق و زیبایی و تبیین راه درست عشق‌ورزیدن، افلاطون را از منطق دیالکتیکی خارج می‌کند و در منطق ارتباط کامل و در جست‌وجوی کمال قرار می‌دهد» (ایلخانی، ۱۳۸۵: ۱۰۲). در هر دو داستان، عشق دارای نقطهٔ کانونی است. در ضیافت، خانهٔ آگاتون و در داستان مثنوی، قصر پادشاه نماد مرکز عشق‌اند و درهای آن، به روی همه باز است. در پادشاه و کنیزک پزشکان مختلف می‌آیند و در ضیافت، آریستودموس، وقتی در حالت تردید و به توصیهٔ سقراط، ناخوانده به مهمانی می‌رود، درهای خانه باز است و غلام خانه و آگاتون که خود از حلقهٔ عشاق است، از او استقبال می‌کنند» (افلاطون، ۱۳۹۱: ۵۲).

- در بررسی رابطهٔ عشق و عرفان، نگاهی به روابط دیوتیمای کاهنه و سقراط و مقایسهٔ آن با روابط پادشاه و طیب غیبی اهمیت خاصی دارد. براساس نوشتهٔ نوسباوم، «دیوتیما به معنای «بزرگداشت خدا» است. او زنی است که دخول به ذهن پاک را بر لذت‌های جسمانی ترجیح می‌دهد و امر الهی را بیش از امور صرفاً بشری پاس می‌دارد» (نوسباوم، ۱۳۹۰: ۴۳). سقراط مفهوم عشق را از زبان دیوتیما بازگو می‌کند. کاهن بودن دیوتیما و اینکه او آموزگار سقراط بوده است، با شخصیت طیب غیبی که در مثنوی نماد پیر عرفانی است، شباهت معناداری دارد. دیوتیما، به‌مثابهٔ یک دلیل راه، با مسائل معرفتی

آشناست، اسرار ماورایی را می‌داند و برای دریافت حقیقت راهکارهای مناسب عرضه می‌کند. شخصیت او از حیث کارکردی، به شخصیت طیب غیبی، شباهت دارد؛ چراکه طیب نیز با اسرار عالم غیب آشنا، با این عالم در ارتباط و ولی حق است. او می‌کوشد تا با بازتعریف ارزش‌های انسانی، حقیقت عشق را بازنماید:

دید شخصی کاملی پرماه‌ای آفتابی در میان سایه‌ای
می‌رسید از دور مانند هلال نیست بود و هست بر شکل خیال
آن ولی حق چو پیدا شد ز دور از سر و پایش همی می‌تافت نور
(مولانا، ۱۳۷۳: ۹-۱۰)

- از جمله مواردی که پل بین عشق و عرفان قلمداد می‌شود، لطف معشوق است. در عرفان اسلامی لطف معشوق فصل الخطابی برای عاشق قلمداد می‌شود و به او برتری می‌بخشد؛ آن گونه که «جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای» (همان: ۷). در ضیافت نیز این مفهوم ذکر شده است: «هرچند خدایان فداکاری عاشق را گرامی می‌دارند، از آن گرامی‌تر در نظرشان لطف معشوق است» (افلاطون، ۱۳۹۱: ۶۵).
- در داستان اول مثنوی، حرکت شاه از قصر به مسجد به منزله حرکت از عالم مادی به عالم روحانی است. در ضیافت هم حرکت از مالرون به آتن و رفتن به خانه آگاتون، حرکت از دنیای انسانی به جهان پاک ارزیابی می‌شود.

خویشکاری عشق: رتبه‌بندی عشق در داستان ضیافت و داستان پادشاه و کنیزک سبب شده است که در بررسی شناختی مقوله عشق، خویشکاری آن در سطح وسیعی مورد توجه واقع شود که مهم‌ترین آن عبارتند از:

- عشق در هردو اثر، تأثیری کیمیاگرانه دارد. تأثیر عشق از اجسام و اجساد فراتر می‌رود و روح را متحول می‌کند. در مناقب‌العارفین آمده است «اگرچه کبار ماضی علم کیمیا را در اجسام و اجساد به کار بردند و این عجیب نیست، اما کیمیاگری در عقول و ارواح عجیب است» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱۴۳). تحول روحانی در وجود پادشاه و کنیزک، درمان‌شدن کنیزک با نیروی عشق و اشاره به زاینده‌گی روح در ضیافت (افلاطون، ۱۳۹۱: ۱۲۰) و درمانگری عشق (همان: ۷۹) تبیین جلوه‌ای از این کیمیاگری در دو اثر

است. هگل در این زمینه می‌گوید: «عشق، عینیت را به‌طور کامل ویران می‌کند و بدین‌سان تفکر را استعلا می‌بخشد. عشق انسان را از تمام خصایص بیگانه دور می‌کند و حقیقت زیستن را دور از ناراستی‌ها بازمی‌نماید.»

- یکی از مهم‌ترین کارکردهای عشق در این دو اثر، رساندن عشاق به سعادت‌مندی و زندگی باارزش است. در ضیافت (۱۳۹۱: ۶، ۶۴، ۷۸، ۱۱۲)، بارها بر سعادت‌مندی انسان با اتکا به عشق تأکید شده است. مولانا نیز در آغاز داستان ضمن اینکه داستان را نقد حال انسان می‌داند، پی‌بردن به عشق را مایهٔ برخورداری و سعادت معرفی می‌کند:

نقد حال خویش را گر پی بریم هم ز دنیا هم ز عقبی برخورداریم
(مولانا، ۱۳۷۳: ۶)

روایت مولانا از عشق، سرنوشت شاه و رسیدن او به زندگی باارزش، با جملات افلاطون در ضیافت کاملاً همساز است. این طرح عشق به‌طور کلی در ادبیات جایگاه ویژه‌ای دارد.

- عشق در ضیافت (۱۳۹۱: ۹۶) «پدر امنیت، ملاطفت، شادی و رغبت است که با آن خیرات عزت می‌یابند و بدی‌ها ذلت و زوال». این وجه از عشق، در تکامل شاه پس از عشق‌ورزیدن به کنیزک و نیز رنجوری زرگر پس از وصال با کنیزک نمایان شده است. حافظ می‌گوید: طفیل هستی عشق‌اند آدمی و پری / ارادتی بنما تا سعادت بیبری (حافظ، ۱۳۸۵: ۵۲۱). ابن فارض هم در بیتی این مضمون را آورده است:

فإن شئت أن تحيا سعيداً فمت به شهيداً والافالغرام له أهل
(ابن‌فارض، ۱۹۸۳: ۱۳۴)

- در داستان پادشاه و کنیزک، عشق برای پادشاه به‌مثابهٔ میانجی بین عالم روحانی و عالم فانی مطرح می‌شود. همچنان‌که در ضیافت «عشق واسطه‌ای است میان خدایان و موجودات فانی» (افلاطون، ۱۳۹۱: ۱۰۷) و این واسطه‌گری سراسر جهان هستی را به یکدیگر پیوند می‌زند» (همان: ۱۰۵).

- براساس نظر افلاطون، عشق سه کارکرد موروثی دارد: شکارگری، تهی‌دستی (میراث پدرش پنی) و چاره‌جویی (میراث مادرش پوروس) (همان: ۱۰۱-۱۰۸). در مثنوی هم

شاه - که برای شکار رفته است - خود صید عشق می شود (مولانا، ۱۳۷۳: ۶). همچنین چاره جویی و تهی دستی عشق، در طرح شخصیت شاه و کنیزک نمود یافته است.

- در ضیافت، انسان عاشق و فداکار، به زندگی دوباره می رسد. همچنان که الکسیس، در حالی دوباره به جهان بازگشت که از گروه بی شماری که با تقوا زیسته بودند، هیچ کس به این توفیق دست نیافت (افلاطون، ۱۳۹۱: ۶۲). در مثنوی نیز پادشاه، در فرایندی رمزی، قبل از درمان کنیزک زندگی دوباره می یابد. با توجه به متن ضیافت، شاید برتری عشق بر زهد - که نمونه برجسته اش را در شعر حافظ می بینیم - ریشه در حکمت و فلسفه یونانی داشته باشد.

نتیجه گیری

بررسی مفهوم عشق و جنبه های مختلف آن در دو اثر، علاوه بر اینکه بخشی از تفاوت های اندیشه یونانی با عرفان ایرانی را به ما نشان داد، وجود رابطه تأثیر بین آن دو و نیز شباهت های ساختاری و مفهومی دو اثر را روشن ساخت. این جستار پس از بررسی ابعاد مختلف مفهوم عشق در دو اثر از دیدگاه شناختی، به نتایجی دست یافت که عبارتند از:

- کاربرد مفهوم عشق در هر دو اثر، بر پایه نوعی تفکر استعلایی و توجه به دو نوع عشق روحانی و جسمانی انجام شده است. در هر دو اثر عشق آسمانی ستایش شده است. اگرچه در ضیافت، در بازنمایی مفهوم انواع عشق، نوعی نگرش ماتریالیستی هم حاکم است.
- عشق در هر دو اثر بر مبنای ساختار دوتایی پی ریزی شده است. بر این اساس، مفهوم عشق در هر دو اثر مفهومی فرارونده است که نمی توان آن را به بنیان های یک رابطه ساده یا یک برداشت سطحی تقلیل داد.
- عرفان اسلامی و از جمله اندیشه مولانا، پس از عصر ساسانی، با نفوذ و گسترش اندیشه فلاسفه یونانی در ایران، از تأثیر عرفان گنوسی و فلسفه یونانی برکنار نبوده است.
- عشق در اندیشه افلاطون و مولانا دارای یک سیر تکاملی است.

- اساس نگرش افلاطون و مولانا به مقوله عشق، فلسفی است. آنان بر پایه همین نگاه، چپستی و ماهیت عشق را بررسی کرده‌اند و به دسته‌بندی عشق براساس کیفیت آن دست یافته‌اند.
- در نگرش حکمی به عشق، بین نوع متعالی و فرودست آن رابطه ای معنادار وجود دارد.
- مولانا و افلاطون با گذراندن عشق از مراحل مختلف، از آن یک مانیفست می‌سازند که دربرگیرنده اصول و ویژگی‌های انواع عشق است و حرکت به سوی عشق پایدار را به عنوان یک آرمان بشری معرفی می‌کند.

پی‌نوشت

1. Agathon
2. Eros
3. Phedorus
4. Pausanias
5. Eryximachus
6. Aristophanes
7. Socrates
8. Diotima
9. Glaucon
10. Apollodorus
11. Motif
12. Paulus Persa
13. Transcendence
14. The loving of beyond being



منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۸). ترجمه طاهره صفارزاده. اسوه. قم.
- آلدی، رنه. (۱۳۷۸). عشق. ترجمه جلال ستاری. توس. تهران.
- ابن عربی، محی‌الدین. (بی‌تا). الفتوحات المکیه. ج چهارم. داراحیاء التراث العربی. بیروت.
- ابن فارض، عمرو بن ابی‌الحسن. (۱۹۸۳). دیوان اشعار. دارالبیروت للطباعة و النشر. بیروت.

- احمدزاده، شیده. (۱۳۸۲). «کلام محوری عشق در اندیشه فلسفی افلاطون». مجله شناخت. ش ۳۹ و ۴۰. صص ۱-۱۰.
- افلاطون. (۱۳۹۱). ضیافت یا سخن در خصوص عشق. ترجمه محمدابراهیم امینی فرد. پیش گفتار از محمدعلی فروغی. جامی. تهران.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۶۲). مناقب‌العارفین. به کوشش تحسین یازیجی. از روی چاپ آنقره. دنیای کتاب. تهران.
- انجوی شیرازی، ابوالقاسم. (بی‌تا). مکتب شمس. نشر علم. تهران.
- ایلخانی، محمد. (۱۳۸۵). «افلاطون و حکمت سقراطی». مجله شناخت. ش ۴۹. صص ۸۵-۱۰۸.
- بدیو، آلن. (۱۳۹۳). در ستایش عشق، گفت‌وگو با نیکلاس تروننگ. ترجمه مریم عبدالرحیم کاشی. ترانه. تهران.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۵). دیوان حافظ. به سعی سایه. نشر کارنامه. تهران.
- خادمی کولایی، مهدی و سیده هاجر بزرگی قلعه‌سری. (۱۳۹۴). «بررسی تطبیقی مفهوم عشق نزد فلوطین و مولانا». مجله پژوهش‌های ادبیات تطبیقی دانشگاه تربیت مدرس. دوره ۳. ش ۱ (پیاپی ۵). صص ۱۴۳-۱۶۴.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۶). بحر در کوزه. انتشارات علمی. تهران.
- ستاری، جلال. (۱۳۸۵). حالات عشق مجنون. توس. تهران.
- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین. (۱۳۷۴). کلیات سعدی. مطابق نسخه تصحیح‌شده محمدعلی فروغی. رها. تهران.
- صدرالمتألهین شیرازی، صدرالدین محمد. (بی‌تا). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة. ج سوم. مکتبه المصطفوی. قم.
- صدر حاج سیدجوادی، احمد، فانی، کامران و بهاء‌الدین خرمشاهی. (۱۳۷۴). دایرة‌المعارف تشیع. ج یازدهم. بنیاد خیریه و فرهنگی شط. تهران.

- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۶۴). *تذکره‌الاولیاء*. به تصحیح محمد استعلامی. زوار. تهران.
- _____ . (۱۳۶۴). *مصیبت‌نامه*. تصحیح عبدالوهاب نورانی وصال. زوار. تهران.
- علمی سولا، محمد کاظم و زهرا محمدی محمدیه. (۱۳۹۱). «پیوند عشق حقیقی و زیبایی از دیدگاه افلاطون و ملاصدرا». *قبسات*. ش ۶۶. صص ۵۳-۸۲
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۶۷). *شرح مثنوی شریف*. ج اول. زوار. تهران.
- _____ . (۱۳۶۲). *مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی*. امیرکبیر. تهران.
- فروم، اریک. (۱۳۹۳). *هنر عشق ورزیدن*. ترجمه ابوذر کریمی. نسل نواندیش. تهران.
- قبادی، حسینعلی و مصطفی گرجی. (۱۳۸۶). «تحلیل داستان پادشاه و کنیزک بر مبنای شیوه تداعی آزاد و گفت‌وگوی سقراطی». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. ش ۱۸۳. صص ۱۷۷-۱۹۲.
- قوام، ابوالقاسم و نرگس خادمی. (۱۳۹۰). «شخصیت کنیزک در مثنوی معنوی». *مجله نقد ادبی*. ش ۱۳. صص ۶۹-۹۰.
- کرمانی، طوبی. (۱۳۸۴). «عقل و عشق در بیان افلاطون حکیم و مولای رومی». *مجله مقالات و بررسی‌ها*. ش ۷۴. صص ۱۴۵-۱۶۴.
- کریستن سن، آرتور. (۱۳۷۴). *ایران در زمان ساسانیان: تاریخ ایران ساسانی تا حمله عرب و وضع دولت و ملت در زمان ساسانیان*. ترجمه رشید یاسمی. دنیای کتاب. تهران.
- ماسینیون، لویی. (۱۳۶۲). *مصائب حلاج*. ترجمه سید ضیاءالدین هشترودی. بنیاد علوم انسانی. تهران.
- معصوم، حسین. (۱۳۸۴). «مفهوم دیالکتیک در فلسفه افلاطون». *نشریه فلسفه دین*. ش ۳. صص ۱۰۷-۱۲۰.
- مولانا، جلال‌الدین محمد. (بی تا). *کلیات دیوان شمس تبریزی*. با مقدمه و تصحیح محمد عباسی. نشر طلوع. تهران.

- _____ (۱۳۷۳). *مثنوی معنوی*. با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر. مطابق نسخه تصحیح شده رینولد نیکلسن. علمی. تهران.
- نظامی گنجوی، ابومحمد الیاس. (۱۳۷۴). *کلیات حکیم نظامی*. به اهتمام پرویز بابایی. براساس تصحیح وحید دستگردی. راد. تهران.
- نوسباوم، مارتا. (۱۳۹۰). «خطابه آلكیبيادس، قرائتی از رساله مهمانی افلاطون». *مجموعه مقالات درباره عشق*. ترجمه آرش نراقی. نشرنی. تهران. صص ۲۵-۹۶.
- نیکلسن، رینولد. الین. (۱۳۷۴). *شرح مثنوی معنوی مولوی*. ترجمه حسن لاهوتی. انتشارات علمی فرهنگی. تهران.
- Badiou, A. and Troung, N. (2012). *In Praise of Love*. Translated by Peter Bush. Serpent's Tail. London.
- Gutas, D. (1998). "Plato's Symposium in the Arabic Tradition". In *orients*. Vol. 31. PP. 36-60.
- Hegel, G.W.F. (1971). *Early Theological Manuscripts*. Translated by T. Knox. Philadelphia. University of Pennsylvania.
- Plato. (1924). *Symposium*. Translated by Benjamin Jowett. In the dialogues of Plato. Vol. 7. Oxford. New York.
- Rice, P. (1997). *Intimate Relationships, Marriage and Families*. Mayfield Publishing Company. London.
- Rimbaud, A. (2001). *Collected Poems*. Translated by Martin Sorrel. Oxford University Press. New York.
- <http://www.invan.blogfa.com/post-28.aspx>.