

الهیات شهودی یا راه عشق در رسیدن به خیر اعلی از نظر افلوطین

اسدالله حیدرپور کیانی*

چکیده

راه عشق یکی از دو راه رسیدن به احد در دیدگاه افلوطین است. مقاله حاضر ابتدا در مقام توصیف راه عشق، آن را یک فرایند سیر و سلوک نفس می‌داند که از دیدن زیبایی‌های محسوس شروع و به زیبایی‌های معقول ادامه می‌یابد و بعد به فوق زیبایی عروج می‌کند تا خود را در حد امکان، شبیه احد نماید و با او یگانه گردد. سپس این موضوع بررسی می‌شود که آیا ارتباط عاشقانه بین انسان و خدا صرفاً از طرف انسان برای رسیدن به خداست یا خدا نیز به رستگاری انسان عنایت دارد؟ نظر به اینکه اشتیاق انسان به سوی مبدأ خود و بازگشت به احد در نهاد انسان قرار داده شده است که این شوق بالقوه، با تزکیه و سیر و سلوک شهودی انسان فعلیت می‌یابد و نیز با توجه به اینکه خدا که خودکفا و بسیط مطلق است، علت فاعلی و غائی ایجاد انسان و علت مبقیه اوست؛ از این رو در نظر افلوطین خدا عنایت ویژه به سعادت انسان مبذول نموده است.

واژه‌های کلیدی: افلوطین، عشق، الهیات شهودی، تجربه عرفانی، بازگشت نفس، خیر برتر.

* دانش‌آموخته دکتری فلسفه در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

رایانامه: a.heidarpour45@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۴/۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۸

مقدمه

مقاله حاضر، نخست عشق حقیقی از دیدگاه افلوطین را توصیف می‌کند و سپس به این سؤال می‌پردازد که آیا عشق بین انسان و خدا عشقی است دو طرفه یا اینکه خدا هیچ توجه و عنایتی به سعادت و رستگاری انسان ندارد؟

روش شناخت عقلی که عبارت از شناخت سلبی، شناخت تدریجی صعودی، شناخت از طریق موجودات و شناخت به کمک تشبیه است؛ و روش تصفیه و پالایش نفس، دو روشی است که افلوطین برای رسیدن به خیر اعلی به خدمت می‌گیرد. به عبارت دیگر دو روش وی عبارت‌اند از الهیات عقلی و الهیات عرفانی (افلوطین، ۱۳۶۶: ۳۶، ۷، ۶).^۱ این دو روش همان دو روشی است که افلاطون از آنها به عنوان دیالکتیک عقلی و دیالکتیک عشق (تشبیه اسب ارابه‌ای و ارابه‌ران، دیدن زیبایی‌های حسی، نفسانی و عقلی و در نهایت به کمک یادآوری شوق دیدن مثال زیبایی) در رساله فایدروس (افلاطون، فایدروس: ۲۴۸-۲۵۳) نام می‌برد که اولی با استنتاج و استدلال تحقق می‌یابد و در دیگری نفس به شهود ناگهانی و غیر قابل بیان از خیر اعلی نائل می‌گردد (Brehier, ۱۹۶۱, pp: ۱۵۲-۳).

افلوطین در موضوع روش عرفانی تأثیر زیادی از افلاطون به‌ویژه از دو رساله فایدروس و مهمانی پذیرفته است و در رساله پنجم از اثناس سه، در ضمن نه فصل عشق خدایی و زمینی را معنا نموده و اصطلاحاتی همانند آفرودیت، اروس، زئوس، توانگری و تنگدستی که فراوان مورد استفاده افلاطون بوده را تفسیر می‌نماید.

افلاطون در رساله فایدروس بر این باور است زیبایی راستین که در حیات معقول مشاهده می‌شود، درخشش و جلای خاصی دارد. تصاویر آن را در جهان محسوس، کسانی می‌بینند که حقیقت راستین را چندین بار در عالم بالا مشاهده نموده و در زندگی این جهانی، پاکی و صفای خود را از دست نداده باشند. بدین صورت، با دیدن زیبایی‌های این جهانی یاد زیبایی اصیل در ایشان زنده می‌شود. این گونه انسان‌ها، موافق سیرت و شیوه فکر خویش که برگرفته از الگو و خدای خود است از میان زیباییان، معشوقی برمی‌گزینند و دل در او می‌بندند و می‌کوشند او را شبیه خدای خود تربیت نمایند. بدین معنا که هم خود از خدا تقلید می‌کنند و هم تا

آنجا که در توان ایشان است می‌کوشند معشوق خود را از هر حیث همانند خدای خود سازند. از این عشق که فرایندی است خلاق و مولد و با دست یافتن به معشوق از بین نمی‌رود، به عنوان تربیت یاد می‌شود (افلاطون، فایدروس: ۲۵۳^d-۲۵۲^b).

عشق در رساله مهمانی، صرفاً هر نوع شوق و آرزوی نامتعیین به چیز دوست داشتنی نیست. عشق حقیقی اشتیاق به تملک دائمی خوبی است و به این مقصود از طریق بالفعل کردن استعداد نهفته در خود، به تعبیر افلاطون، با «تولید در زیبا و بارور ساختن چیزی زیبا، خواه آن چیز زیبا تن باشد و خواه نفس» دست می‌یابند. وقتی عاشق با خوبی‌ای که به دنبالش است، متحد می‌شود عشق او ناپدید نمی‌شود؛ بلکه تبدیل به عشق به ایجاد خوبی مابعد می‌شود. علت وجود عشق به این معنا میل به جاودانگی است (افلاطون، مهمانی: ۲۰۶^b و ۲۰۹^a). وی بر این اعتقاد است که عاشق برای رسیدن به مقصود و مرحله نهایی عشق به صورت دیالکتیکی و سلسله مراتبی با مظاهر گوناگون زیبایی از قبیل تن زیبا، تن‌های زیبا، زیبایی نفس، زیبایی اخلاق، آداب، سنن و قوانین آشنا می‌گردد؛ در هر مرحله تعالیم و فضایل خود را به معشوق می‌سپارد، آفرینشی نیکو در او ایجاد می‌نماید، او را هر روز بهتر از روز گذشته می‌نماید و به کمک یکدیگر فضایل و تعالیم درست را می‌پرورانند. عاشق با طی این مراحل درمی‌یابد که نباید پایبند مظهری واحد باشد بلکه بایستی با یک نظاره تمامی پهنای زیبایی را بیابد. در این حال سخنان زیبا و اندیشه‌های عمیقی خواهد آفرید و به یاری نیرویی که از این نوع آفریدنی‌ها می‌یابد به یکباره به یگانه‌شناسایی که زیبایی خاص یعنی مثال زیبایی موضوع آن است، دست می‌یابد. فقط در این مرحله است که زندگی ارزش راستین دارد و انسان حاضر نخواهد شد آن را با چیزی معاوضه نماید. از این‌رو پاداش ره‌یافته‌گان به این مرحله قرار گرفتن در جرگه دوستان خدا و زندگی جاوید است (افلاطون، مهمانی: ۲۱۰^b-۲۱۲^a). در فرایند تجلی عشق حقیقی، هم عاشق تعالی می‌یابد و هم معشوق؛ و این صعود نفسانی همان تربیت است. عشق در هر دو رساله افلاطون مولد و خلاق است و با دست یافتن به معشوق از بین نمی‌رود و به تربیت معشوق بر اساس الگوها می‌پردازد و عاشق تلاش می‌کند که معشوق را تا حد امکان بشری همانند الگوی خود سازد.

به منظور تنقیح مسأله مورد تحقیق، بیان این موضوع لازم است که افلوطین در ابتدای رساله پنج از اثناد سه این سؤال را طرح می‌کند که آیا عشق، خداست یا فرشته^۲ یا اثر نفس (عشق عاطفی) است که در نفوس پدید می‌آید و یا اینکه نوعی از آن خدا یا فرشته و نوع دیگر عشق عاطفی است؟ او عشق عاطفی را به عشق پاک و زشت تقسیم می‌کند و از عشق پاک که به دنبال زیبایی مطلق است سخن می‌گوید (افلوطین، ۱۳۶۶: ۱. ۵. ۳) که همان عشق در الهیات عرفانی است و در فصل‌های ۲۲، ۳۱، ۳۲ و ۳۴ از رساله ۷ اثناد ۶ آن را توضیح می‌دهد. موضوع مقاله حاضر بررسی همین نوع عشق است. وی سپس در توضیح عشق و مبدأ آن می‌گوید دو نوع آفرودیت یعنی نفس وجود دارد؛ یکی نفس آسمانی یا همان نفس کلی است که مستقیماً از عقل فیضان یافته است و خدایی‌ترین نفس است که همیشه در عالم معقول سکنی دارد. وی می‌گوید بهتر است آن را الهه بنامیم. این الهه روی در مصدر و مبدأ خود داشت و شیفته او شد از این رو عشق به عنوان یک موجود جوهری و واقعی از نظاره مشتاقانه نفس کلی به عقل زائیده شد. این عشق به عنوان یک موجود متعالی و مستقل واسطه بین عاشق و معشوق است که هر سه همیشه در عالم معقول به سر می‌برند. افلوطین از این عشق برتر به عنوان خدا یاد می‌کند که نفس کلی را همیشه در جوار عقل و خیر برتر نگه می‌دارد.

آفرودیت دیگر، نفس جهان ماست که از اشتیاق او به مصدر خود، عشق دومی به عنوان موجود مجزا زائیده شد که عشق‌های زمینی را سرپرستی می‌کند. نفس جهان ما چون آکنده از اشتیاق به جهان برتر از خود است، این اشتیاق را در جوانان بیدار می‌سازد و نفوس آنها را متوجه عالم معقول و خیر برتر می‌سازد. نفوس فردی نیز اروس مطابق طبیعت خود پدید می‌آورند. این عشق نفوس فردی، همان فرشته‌ای است که بر هر نفس انسانی گماشته شده و او را هدایت می‌کند. بنابراین نفس مادر عشق است و عشق نیروی فعالیت نفس در جستجوی نیکی است (همان: ۲. ۵. ۳ و ۳. ۵. ۳، ۴ و ۵).

عشق به مثابه روش بازگشت نفس به جایگاه اصلی خود

عشق^۳ افلاطونی نقش مهمی در ائنادهای افلوطین دارد و در فهم مفهوم عشق و

کارکرد آن در اندیشه افلوپین بسیار با اهمیت است. این عشق گرایش عمومی همه موجودات را به خیر برتر مشخص می‌کند. هر موجودی در جستجوی خیر خود است. بدین جهت هر موجودی خیر ویژه خود را دارد (افلوپین، ۱۳۶۶: (۵) ۲۶. ۶. ۷). مثلاً، صورت خیر ویژه ماده است، فضایل و عقل خیر ویژه نفس‌اند و عقل نیز در جستجوی خیر خاص خود است که آن خیر برتر نام دارد. خیر هر چیزی با خیر نخستین متفاوت است. خیر هر چیزی امری است ناقص و مرکب. بنابراین خیر در ما و خیر نخستین با هم فرق دارد. خیر هر چیزی آن چیزی است که در مراتب هستی بی‌واسطه بالاتر از آن قرار دارد. این صعود به همین صورت ادامه یافته و در نهایت در بلندترین مرتبه پایان می‌یابد که برتر و خیرتر از آن چیزی نیست. این مرحله افزون بر اینکه خیر برتر و خیر نخستین است، اصل و منشأ همه خیرهاست (همان: (۱۵-۲۰) ۲۵. ۶. ۷).

وجودی که مبدأ نخستین به انسان داده است، وجودی فعال و پویاست که انسان را به مبدأ خود باز می‌گرداند. این فعالیت و بازگشت به مبدأ همان عشقی است که او به ما داده است و ما را سازگار و شبیه به خود می‌گرداند. بدین سبب اشتیاق نفس انسان در طلب خدا از آغاز در او قرار داشت هر چند او از این اشتیاق آگاه نباشد. از این رو هیچ نیازی نیست که از طریق دیدن زیبایی‌های زمینی به یاد او بیافتد. همه چیز از خدا و درخداست و خدا که مبدأ نخستین است، خیر و زیبایی مطلق است. از این رو انسان از این خیر مطلق برآمده است و نفس او پیوسته در جستجوی زیبایی و خیر مطلق است. زیبایی‌های دیگر که موقتی و گذراند عطش انسان را سیراب نمی‌کنند و در می‌یابد که این زیبایی‌های گذرا منشأ ثابت و دائمی دارند. بدین سبب انسان ذاتاً و فطرتاً خیرخواه است و به دنبال خوبی‌ها می‌رود و از بدی بیزار است (همان: (۱۴-۲۲) ۳۱. ۶. ۷).

نفس با سه اشتیاق صعودی به سوی زیبایی سیر می‌کند و هر بار از زیبایی مادون چشم می‌پوشد تا به مرحله بالاتر صعود نماید: اشتیاق نسبت به زیبایی‌های محسوس زمینی، عدم اقناع نفس از پذیرش آنها به عنوان متعلق عشق، گذر از آنها به سوی اصول معقول آنها، رسیدن به مثال زیبایی و در نهایت نائل شدن به مبدأ زیبایی

که فوق هر نوع زیبایی است. افلوطین این فرایند سیر و سلوک عرفانی نفس را در قالب دو مرحله ذکر می‌کند که در مرحله اول، نفس از زیبایی‌های محسوس حرکت خود را آغاز و به زیبایی‌های جهان معقول ختم می‌نماید. در مرحله دوم، نفس سیر و سلوک خود را در جهان معقول ادامه می‌دهد و به اوج قله زیبایی دست می‌یابد (همان: ۱. ۳. ۱ و ۲. ۹. ۵). در فرایند صعودی عشق، به عقیده افلوطین بحث دلدادگی، تربیت و تعالی معشوق در میان نیست. آنچه برای افلوطین مهم است این است که هیچ یک از معشوق‌های زمینی و معقول، به خاطر وجود اشتیاق به خیر اعلی در نهاد انسان، اشتیاق نهایی عاشق را ارضاء نمی‌کنند و عاشق باید از آنها به عنوان تصاویر معشوق نهایی غمض نظر نماید تا به مبدأ اصلی خود واصل گردد و آنگاه در جوار او آرام گیرد.

عشق عرفانی، عشق زمینی نیست بلکه حقیقی و کامل است. در این عشق توجه و نظر به شیء محدود و معین نیست. معشوق یک حقیقت نامتناهی و بدون صورت است. اشتیاقی که چنین معشوقی در انسان ایجاد می‌کند و انسان نیز آرزوی رسیدن به او را در سر می‌پروراند، عشقی است خارق‌العاده و بی‌نهایت. در این عشق معنوی، معشوق و عشق نامتناهی است. زیبایی او از نوع دیگر، برتر از هر نوع زیبایی و منشاء زیبایی است (همان: ۲۰. ۳۲. ۶. ۷).

آنگاه که نفس به سوی خدا صعود نماید و او را ببیند و بشناسد سخت از این نظاره شادمان می‌شود و مسحور و مجذوب او می‌گردد و در می‌یابد که در خود نیز پاره‌ای از او دارد. بدین سبب اشتیاق غریبی به او دست می‌دهد و تا آنجا که برای او مقدر باشد، تن و جان خود را شبیه معشوق می‌سازد. راست‌آزمایی شباهت به مقصود به این است که سالک در عمل پیوسته از جهت معرفت و فضایل بهتر و به معشوق نزدیک‌تر شود (همان: ۱۲-۳. ۳۱. ۶۷ و ۱. ۲. ۱).

اشتیاق انسان به سوی خیر برتر را می‌توان با توجه به جزء حقیقی نفس این چنین نیز توضیح داد که نفس انسان دارای دو جزء است؛ یک جزء آن که افلوطین از آن به جزء برین و خردمند تعبیر می‌کند، هیچ‌گاه وارد بدن نمی‌شود و پیوسته در جهان معقول به صورت تقسیم‌ناپذیر می‌ماند؛ ولی جزء فرودین به اقتضای طبیعت

نفس وارد بدن می‌شود، حواس بدن او را به خود مشغول می‌دارد، اختیار را از او می‌رباید و در نتیجه بر خلاف طبیعت خود عمل می‌نماید. با توجه به جزء برتر نفس و نیز با توجه به اینکه جزء فرودین هنگامی که از تن دور می‌شود و دوباره به موطن اصلی خود و به سوی احد صعود می‌نماید؛ بازگشت به زندگی عقل الهی همیشه برای انسان وجود دارد و انسان باید زندگی این جهانی خود را سازگار با آن جزء عقلی خود نماید (همان: ۸، ۸، ۴، ۴، ۹، ۴ و (۲۹-۲۹) ۱، ۱، ۵ و (۲۴-۲۳) ۳، ۹، ۴).

به نظر افلاطون چون هر زیبایی ایجابگر و ملهم عشق است، نفس آکنده از عشق به زیبایی خواهد بود (افلاطون، فایدروس: ۲۴۹_{d-e}) و به این دلیل است که افلوپین تلاش می‌کند تا ثابت نماید خیر اعلی، زیبایی متعالی و مافوق خود زیبایی است (۵۳: p, ۱۹۸۸, Hadot) و نفس مالا مال از عشق به این مافوق زیبایی است و در آغاز پرتو ضعیفی از آن نور قوی در انسان وجود دارد که موجب اشتیاق او به این زیبایی لایتناهی می‌گردد. خدا که زیبایی حقیقی و به عبارتی فوق زیبایی است برترین و دل‌انگیزترین زیبایی است که از هر صورتی عاری است؛ چه اینکه هر موجود زیبا دارای صورت خودکفا نیست و زیبایی خود را از اصل برتر دریافت نموده؛ از این رو نفس به این صور زیبا اکتفا نمی‌کند و در جستجوی برترین آنها می‌گردد. در واقع هر عشق به زیبایی زمینی در نهایت به عشق زیبایی نامتناهی ختم خواهد شد که بی‌صورت است. بنابراین خدا مبدأ و غایت زیبایی است (افلوپین، ۱۳۶۶: ۲۵) ۳۲، ۶، ۷ و (۱۲) ۳۳، ۶، ۷).

از آنچه از افلاطون و افلوپین گفته آمد این نتیجه حاصل می‌شود که عشق تنها به معنای اشتیاق برای ارضاء و تکمیل نیازهای عاشق نیست که منشاء صرفاً خودخواهانه داشته باشد؛ بلکه شامل شوق رسیدن به معشوقی است که با رسیدن به او و اتحاد با او نیز ادامه دارد و همچنان فعال و مولد است. اوج این نوع عشق اتحاد با خیر برتر است که در نهایت عاشق خود را فانی در او می‌بیند.

دستیابی به مبدأ و مقصد هستی از راه عشق و به تعبیری الهیات شهودی دست‌کم به دو مقدمه بنیادین نیاز دارد:

۱. الهیات سلبی و به تعبیری الهیات تنزیهی زمینه‌ساز شهود احد است (Brehier,)

۱۵۶: p (۱۹۶۱)، به این معنا که باید همه چیز غیر از او را از او جدا کرد و او را در ذهن از همه چیز دور نمود و تنها، در ذهن خود قرار داد و تلاش کرد تا چیزی به او افزوده نگردد (افلوطین، ۱۳۶۶: (۲۵-۳۱) ۲۱، ۸، ۶). چنین زمینه و آمادگی چه بسا به سعادت عظیم منجر می‌شود که از آن به حالت خلسه تعبیر می‌گردد که تجربه شخصی غیر قابل بیان است و نمی‌توان آن را دوباره از روی اختیار ایجاد و یا تقلید نمود.

۲. دست‌یابی به مقام خلسه، علاوه بر تجرید خدا از هر چه غیر او، به این مقدمه و زمینه بنیادین نیز نیاز دارد که انسان هر صورتی حتی صورت معقول را از خود دور نماید. آنگاه که دل و عقل به صورت دیگری مشغول باشد نمی‌تواند به نظاره او نائل آید. از این رو باید هر چه غیر خدا را از خود دور نماید تا بتواند به او نزدیک و با او متحد گردد؛ همان‌طور که برای درک معقول بایستی هر ادراک حسی را از خود دور نمود. خدا هنگامی سعادت بهره‌وری به خود را به نفس می‌دهد و او را به حضور خود راه می‌دهد که نفس از هر چه غیر خداست مجرد شده و تا آنجا که ممکن است خود را شبیه او کرده باشد. خدا بی‌صورت و نامتناهی است. نفسی که اشتیاق رسیدن و یگانه شدن با او را دارد، باید در حله امکان به چنین صفاتی مزین شود. وقتی نفس شبیه او بشود خود را همانند او بی‌صورت می‌بیند. در چنین زمینه‌ای است که آن دو یکی می‌شوند. در این حالت نفس از خود آگاه نیست و مستغرق و فانی در او است (همان: (۱۵-۱) ۳۴، ۷، ۶).

افلوطین درباره تناسب بین بیننده و دیده شده می‌گوید: «... کسی که می‌خواهد ببیند باید چشمی داشته باشد که با آنچه قصد دیدنش را دارد خویش و همانند باشد. چشم هرگز نمی‌توانست خورشید را ببیند اگر خود همانند خورشید نبود؛ نفس نیز اگر خود زیبا نباشد زیبایی را نمی‌تواند دید. از این رو کسی که می‌خواهد نیکی و زیبایی را ببیند نخست خود باید همانند خدا گردد و نیک و زیبا شود» (همان: (۱۵-۲۰) ۱، ۶، ۹). وقتی نفس صعود یافته، خدا را می‌بیند که خود را جدا از او نبیند. نفس در این حالت چیز دیگر شده و آن خود قبلی نیست. نفس انسانی خدا را در خود می‌یابد و می‌بیند که او چگونه با نفس یگانه شده است. انسان در کمال تنهایی، خود

را عین او می‌بیند. تنها در این حالت است که انسان می‌تواند در او بنگردد و از روشنایی معقول آکنده گردد و با او یگانه شود. تا زمانی که انسان در این حالت است اروس و عشق او آسمانی و نفس او همان آفرودیت آسمانی است. آنگاه که از این حالت در بیاید عشق و آفرودیت او زمینی خواهد شد (همان: (۱۵-۹). ۶.۹ و (۱۵-۱۰) ۱۰. ۶.۹ و (۱۳-۱۰) ۳۴. ۵.۷). افلوپین در آخرین عبارت کتاب خود (بر اساس ترتیب فعلی اثناها) می‌نویسد: «چنین است زندگی خدایان و آدمیان خدایی: آزادی از زنجیرهای زمینی، زندگی عاری از شهوات این جهانی و گریز و پرواز^۴ از تنهایی به سوی احد» (همان: (۵۱-۴۹) ۱۱. ۶.۹).

فرفوریوس می‌گوید خودش یک‌بار به خدا نزدیک و با او یگانه گردیده و در حضور او بر افلوپین چهار بار حالت خلسه که آن نزدیک شدن و سپس متحد شدن با خدا است عارض گردیده است (فرفوریوس، ۱۳۶۶: ش ۲۳). افلوپین در توصیف حالت خلسه خود می‌نویسد: «بارها هنگامی که از خواب بیدار می‌شوم (منظور فراغت از بدن و توجه به نفس است) و به خود می‌آیم و جهان بیرون را پشت سر می‌نهم و اندر خود در می‌آیم زیبایی حیرت‌انگیزی می‌بینم. در آن دم به تعلق خود به جهان علوی اعتماد می‌یابم و والاترین زندگی را می‌گذرانم و از جهان عقل‌گذر می‌کنم و از همه معقولات برتر می‌پریم و با خدا یکی می‌گردم» (افلوپین، ۱۳۶۶: (۳-۱) ۸. ۴).

تجربه عرفانی که به‌طور عینی انسان را به سوی خدا هدایت می‌کند، به عنوان مسیر و روشی است که به‌وسیله آن نفس می‌خواهد شبیه آن چیزی شود که به آن عشق می‌ورزد. تجربه عرفانی دارای طبیعت عاشقانه و فوق عقلی است. در تجربه عرفانی نه اندیشیدن بلکه برخورد عقلی محض^۵ با احد صورت می‌گیرد؛ در لحظه مواجهه نه توانایی سخن گفتن است و نه فرصت آن. آنگاه این مواجهه و دیدار خدا و یگانه شدن با او برای نفس حاصل می‌شود که انسان همه چیز را از خود دور کرده باشد حتی آگاهی از خود را. باید همه زیبایی‌های جهان را تصویر و سایه زیبایی نخستین دانست و از همه آنها چشم فروبست. در لحظه دیدن احد، نفس آکنده از روشنایی است که نه تنها از او آمده است بلکه خود اوست. این لحظه رسیدن به

هدف نهایی راستین برای نفس است. بعد از این مواجهه ناگهانی و نزول از این مرحله است که اندیشیدن آغاز می‌شود (همان: (۲۵-۳۹) ۱۷. ۳. ۵ و (۱۵-۲۰) ۷. ۹. ۶).

از آنچه گفته شد این معنای روشن به دست می‌آید که روش عرفانی افلوپین نه وحدت وجودی^۶ بلکه یکتاپرستانه^۷ است که در آن نفس انسان در جستجوی یگانه شدن و به تعبیر دقیق، یگانه دیدن خود با خداست و از هر چه غیر خدا گذر می‌کند تا خود را در اتحاد با او ببیند، نه اینکه در جستجوی تحقق بخشیدن به عنوان یک امر مطلق باشد (Armstrong, ۲۰۰۸, p:۲۶۳). در عرفان افلوپینی خدا مبدأ و اصل همه چیز است و همه موجودات در مرتبه خود نه موهوم بلکه موجودند و از مرتبه بالاتر فیضان یافته‌اند؛ هر چند عارف در اوج سلوک عرفانی، از همه چیز و حتی از خود گذر می‌کند و خود را در یگانگی با خدا می‌بیند. بدین جهت، اتحاد مورد نظر افلوپین وحدت شهود است نه وحدت وجود عاشق و معشوق. یگانه دیدن خود با خدا که از آن به فناء تعبیر می‌شود به معنای ندیدن خود و نه به معنای نابودی خود است؛ چه اینکه ندیدن خود و رهیدن از قیود و تشخیصات انسانی موجب کمال و شهود خیر اعلی می‌گردد. سالک در این مرحله ذات و هویتی از خود نمی‌بیند و نه اینکه ذات او با ذات مبدأ نخستین متحد شده و یا اینکه ذات خدا جایگزین ذات او شده باشد. بنابراین وحدت مورد نظر عرفان افلوپین، پائتیسیم، به این معنا که همه باشنده‌های عالم بخشی از خدایند و در مجموع خدای واحدی را تشکیل داده‌اند، نیست و نیز وحدت مورد نظر وی وحدت وجود به این معنا که تنها یک موجود، هستی حقیقی دارد و بقیه اعتباری، موهوم و عاری از هستی حقیقی‌اند؛ نیست. ادعای افلوپین وحدت در شهود است و بس.

اتحاد و یگانگی نفس با خدا در واقع دو نوع یگانگی است که هم‌زمان واقع می‌شوند:

۱. یگانگی نفس انسانی با خود به این معناست که نفس به درون خود بر می‌گردد و همه جامه‌های عاریتی را که هنگام نزول به تن کرده بود و همه اضافات و تعلقات به مادون را از خود دور می‌کند و به ذات خود برمی‌گردد. به عبارتی هر چه دیدنی با چشم است را باید رها کند و به درون خویش بازگردد. افلوپین درباره

دیدن زیبایی نفس می‌گوید: «به خود خویش باز گرد و در خویشتن بنگر و اگر بینی زیبا نیستی همان کن که پیکر تراشان با پیکر می‌کنند: هرچه را زیادی است بتراش و دور بینداز، اینجا را صاف کن، آنجا را جلا بده، کج را راست کن و سایه را روشن ساز و از کار خسته مشو تا روشنایی خدایی فضیلت درخشیدن آغاز کند... وقتی بدین مرحله رسیدی و چنین شدی و با خود خویش یگانه گردیدی... آن وقت است که چشم بینا و نیروی بینایی شده‌ای و به خود اعتماد می‌توانی کرد... به آنجا که می‌خواستی صعود کردی... نگاهت را متمرکز کن و بنگر. تنها این چشم می‌تواند زیبایی کامل و راستین را بنگرد» (افلوپین، ۱۳۶۶: ۱۵-۱۶). (۱)

افلوپین با تشبیه اسقاط اضافات نفس به فعالیت مجسمه‌ساز روی مجسمه، می‌گوید دست‌یابی نفس به زیبایی مطلق آنگاه ممکن است که نفس انسانی خود را شبیه او کرده باشد؛ چون شبیه می‌تواند شبیه را بنگرد. او می‌خواهد سالک این مسیر خود را شبیه زیبایی مطلق کند. بدین جهت می‌گوید با خود یگانه شو و زیادی‌ها را از خود دور کن تا بتوانی شبیه او گردی و با او متحد شوی. اما افلاطون در رساله فایدروس می‌گوید عاشق روی معشوق کار می‌کند تا معشوق خود را خدایی‌تر کند و در این فرایند خود نیز خدایی‌تر گردد (افلاطون، فایدروس C ۲۵۳- C ۲۵۲). عشق حقیقی مورد نظر افلاطون خلاق و مولد خوبی در معشوق است.

۲. یگانگی دوم، وحدت نفس با علت نخستین خود است که در آن همه دوگانگی‌ها حتی دوگانگی منطقی بین فاعل و متعلق در موجود خودآگاه نیز محو می‌شود (Henry, ۱۹۶۹: LXVII).

این دو نوع یگانگی در واقع یکی هستند. با حضور دائمی خدا در انسان، بازگشت به درون خویش همان بازگشت به خدا خواهد بود. درون‌گرایی به معنای دقیق کلمه همان بازگشت به اصل خود است و کسی که خود را بشناسد می‌داند از کجا آمده است. خودشناسی همان خداشناسی و مراجعه به درون همان بازگشت به اصل خود است. بدین جهت ملاحظه می‌گردد که در نظام فکری افلوپین هدف از زندگی انسان، یگانگی همیشگی با خدا است. لازمه سیر صعودی، این است که نفس ابتدا با مرحله بالاتر خود که عقل است متحد گردد؛ ناظر و منظور یکی شود و همه

اشیاء معقول را نه از بیرون بلکه در درون خود ببیند و سپس در مرحله بالاتر با خدا یگانه گردد (افلوطین، ۱۳۶۶: ۹. ۶. ۱ و (۱۲) ۳۶. ۷. ۶). اما آرزوی یگانگی نفس با عقل نه از این جهت است که او عقل است بلکه عقل را علاوه بر هویت ذاتی اش، به خاطر اینکه از نیک برآمده و مشتاقانه به سوی او در حرکت است و از او بهره‌مند است عاشقانه طلب می‌نماید (همان: (۲۵) ۲۰. ۷. ۶ و (۱۵) ۲۱. ۷. ۶). نفس انسانی از طریق پاک ساختن خود، کسب فضایل و صعود به سوی جهان عقل در آن جهان سکنی می‌گزیند و از سفره عقل بهره می‌برد و با او یگانه می‌گردد و اشیاء معقول را نه از بیرون بلکه در درون خود می‌بیند (همان: (۱۲-۸) ۳۶. ۷. ۶).

آرزوی داشتن زندگی به سبک عقل در سنت ارسطویی بسیار پُررنگ است. وی از حیات عقل الهی (مبدأ نخستین) به عنوان بالاترین لذت و خوشی ابدی یاد می‌کند (ارسطو، ۱۳۶۷: ۲۷ b ۱۰۷۲) و از لحظات گذرایی که عقل انسان با عقل الهی یگانه می‌شود به عنوان لحظاتی که انسان به سعادت فوق انسانی می‌رسد یاد می‌کند (افلوطین، ۱۳۶۶: (۲۵) ۳۲. ۷. ۶). روشن است منظور ارسطو از عقل الهی که محرک نخستین و غایت‌الغایات است، همان احد افلوطین است.

خلاصه اینکه یگانگی عرفانی عبارت است از نقطه اوج فرایند طولانی سیر و سلوک نفس که افلوطین از آن به عنوان صعودی نام می‌برد که حرکت باطنی به عمیق‌ترین لایه درونی نفس نیز هست. اتحاد عرفانی تلاش نفس انسانی برای تصفیه و تجرید از همه چیز درونی و برونی است به منظور اینکه خود را در اتحاد و یگانگی با خدا ببیند (Armstrong, ۲۰۰۸, p: ۲۶۱). تمام نظام فلسفی افلوطین صعود و ارتقاء ذهن و دل‌دادگی به خداست. تأملات و بحث‌های فلسفی صرفاً روش و ابزاری برای حل مباحث فلسفی نیست بلکه روشی عرفانی برای تشویق و بازگشت نفس به بالا و جایگاه اولیه‌اش نیز هست (ibid., p: ۲۶۰).

ویژگی‌های تجربه عرفانی

هدو مترجم و مفسر فرانسوی رساله هفتم از انشاد ششم برای تجربه عرفانی افلوطین شش ویژگی به شرح ذیل قائل است که تماماً برگرفته از فصل ۳۴ و اندکی از فصل ۳۶ رساله ۷ انشاد ۶ می‌باشد (Hadot, ۱۹۸۸, p: ۵۸-۶۴):

۱. یگانگی نفس با خدا یک حالت شعف و خلسه‌ای است گذرا، کوتاه، استثنایی، نادر، غیرمنتظره و ناگهانی. از یک طرف آرزو و اشتیاق دراز و طولانی نفس انسانی در طلب خیر اعلی و از طرف دیگر جرقه و روشنایی ناگهانی.

۲. خدا در همه موجودات و نفوس حاضر است و این حضور را فقط می‌توان با تجربه عرفانی آزمود. تجربه عرفانی با احساس حضور نمایان می‌شود و فقط با ظهور خدا در درون نفس انسانی قابل مقایسه است. در نظام فکری افلوپین وقتی نفس جزئی، مجال مواجهه با احد را می‌یابد؛ وقتی او در نفس حاضر می‌شود؛ و به سخن درست‌تر وقتی او برای نفس حاضر می‌شود؛ و نیز وقتی ناگهان او را در خود می‌یابد و می‌بیند؛ که نفس از هر چه پیرامونش است، چشم پوشیده باشد (افلوپین، ۱۳۶۶: (۱۵-۱۶) ۳۴، ۷، ۶).

۳. ادراک حضور خدا در نفس یک شهود و نظاره است به عنوان ظهور درونی. در این نظاره و شهود چشم انسان آکنده از نور می‌گردد؛ اما به کمک نور چیز دیگری دیده نمی‌شود؛ آنچه مشهود می‌شود خود نور است (همان: (۲۰-۱۵) ۳۶، ۷، ۶).

۴. این شهود یک وحدت عاشقانه است که نمی‌شود آن‌دو را از یکدیگر متمایز نمود. در این وحدت دیگر دو نیستند بلکه یکی‌اند. این عشق در حسرت و دلتنگی وحدت پیشین نفس با خداست.

۵. اکنون نفس در آرزو و اشتیاق وحدت دوباره خود، از همه چیز حتی از خود چشم می‌پوشد. او در حالت نادر وحدت، از تن خود نیز آگاهی ندارد و هر چه غیر اوست را کنار می‌نهد و خود را با او یگانه می‌بیند. انسان در این وضعیت مجال این را ندارد که به خود بنگرد و ببیند که چه چیزی است. نفس در این حالت شعف، مستغرق در خداست.

۶. ویژگی دیگر این وحدت عرفانی شادی و شعیفی است در انسان، که از بازگشت^۱ به وحدت نخستین با خدا به او دست داده است.

تأثیر تلاش انسان یا فیض الهی در اتحاد انسان با خدا

آیا این اتحاد عرفانی که افلوطین از آن به تماس^۹ یا دیدار^{۱۰} یاد می‌کند صرفاً با تلاش انسانی به دست می‌آید یا نیازمند عنایت خدا نیز هست؟ آیا این ارتباط و اتحاد عاشقانه دوسویه است یا یک‌سویه؟ بررسی این موضوع را در سه جهت دنبال می‌کنیم: الف) عشق خدا به خود. ب) عشق انسان به خدا. ج) عشق خدا به انسان.

اما از جهت اول، در نظر افلوطین خدا هم عاشق خود و هم معشوق خود است و این دو یعنی عاشق و معشوق در او یکی هستند (همان: (۱-۲) ۱۵-۸، ۶). معشوق او فقط خود اوست و او به چیز دیگری عشق نمی‌ورزد؛ چه اینکه عشق به چیز دیگر جستجو به منظور دستیابی به آن چیزی است که عاشق آن را ندارد و این نوع عشق با تبیینی که افلوطین از خدا ارائه می‌کند سازگار نیست.

اما از جهت دوم، اشتیاق انسان به سوی خدا و بازگشت به او راه خدا از ابتدا در نهاد انسان قرار داده است. بدین سبب نفس در طلب او بر می‌آید و هیچ نیازی ندارد که با دیدن زیبایی‌های زمینی به یاد خدا بیفتد (همان: (۱۸-۲۳) ۳۱-۷، ۶). همه موجودات بالاجبار به مقتضای طبیعت خود در طلب اویند؛ چنانکه گویی احساس می‌کنند بدون او نمی‌توانند باشند. نیک به مثابه مقصد و غایت طلب مادرزاد در نهاد ما گذاشته شده است و همیشه در ماست؛ از این رو نیازی به یادآوری او نمی‌بینیم. او پیوسته در ما حاضر است (همان: (۱-۸) ۱۲، ۵، ۵). خدا بدین سان معشوق نفس می‌گردد که روشنایی پرحرارتی از او می‌آید و نفس را بیدار و توانا می‌کند و به سوی خود می‌کشد (همان: (۲۰-۲۲) ۲۲، ۷، ۶). تا به آنجا که آمده بازگردد. این همان غایت‌الغایات بودن خدا در تفکر افلوطین است. از این رو در نظر افلوطین خدا نه تنها مبدأ نخستین بلکه غایت نهایی هر چیزی است.

گفتمنی است غایت نهایی مورد نظر افلوطین با آنچه ارسطو در مورد محرک نخستین می‌گوید تبیین متفاوتی دارد. افلوطین احد را از این جهت خیر برتر و غایت نهایی می‌داند که همه موجودات صادره از او دوباره به او به عنوان معشوق نهایی و خیر برتر بازمی‌گردند؛ ولی به عقیده ارسطو محرک نخستین به عنوان علت غایی نقش فاعلی دارد و با شوقی که ایجاد می‌کند موجب حرکت افلاک و جهان و

پیدایش موجودات می‌شود. در ارسطو سخن از بازگشت به خدا به آن صورتی که در افلوپین وجود دارد مطرح نیست.

علیت غایی بودن خیر برتر در سیر بازگشت نفس به جایگاه اولیه خود گرچه به صورت بالقوه در انسان نهاده شده است ولی فعلیت این نوع علیت نیاز به تلاش انسان دارد. کسب معرفت شهودی از خدا و یگانه شدن انسان با او تنها از طریق تزکیه نفس امکان‌پذیر است که همان‌طور که در ابتدا گفته آمد، تجرید نفس از هر نوع صورت حسی و معقول، خالی کردن نفس از هر چه غیر خدا و بازگشت به درون خود است که این خود گرچه فعالیت عملی و جوارحی به سبک عبادات عملی در ادیان ابراهیمی نیست؛ لکن تلاش عقلی و درونی نفس است برای زدودن نفس از هر چه غیر خداست. توجه به این معنا بایسته است که این زدودن تنها زدودن عقلی همانند الهیات سلبی نیست که خدا را از هر مفهوم و صفت اثباتی خالی می‌نماید؛ بلکه نفس افزون بر این، هنگامی به مواجهه با خدا نائل می‌گردد که از هر چه در پیرامونش است چشم بپوشد و خود را چنان بیاراید که در حد امکان شبیه او شود.

افلوپین در تعبیر دیگری تزکیه نفس را با نقل عبارتی از افلاطون (افلاطون، رساله تئتوس: b ۱۷۶) این چنین تقریر می‌کند که چون بدی در جهان وجود دارد و نفس نیز می‌خواهد از بدی بگریزد؛ از این رو چاره‌ای نیست مگر اینکه از این جهان مادی رخت بریند. گریز از جهان و رسیدن به عالم معقول برای نفس انسانی به این است که تا آنجا که ممکن است همانند خدا شود و شبیه شدن به خدا به این است که انسان از روی بینش در راه عدل و پرهیزکاری گام بردارد و با فضیلت زندگی کند. در نظر افلوپین نیکی از جهان برین می‌آید و کسی که بخواهد از خرد و نیکی بهره‌مند گردد باید خود را همانند آن جهان نماید و مطابق آن زیست کند (افلوپین، ۱۳۶۶: (۶-۹) ۱۶. ۴. ۱. ۲. ۱). طبیعی است که فضیلت در خدا از نوع دیگر و برتر از نوع فضیلت ماست (همان: (۲۷-۳۲ و ۱-۶) ۱. ۲. ۱). اما اگر خدا برتر از هر چیز و هر فضیلتی است انسان در چه چیزی بایستی شبیه خدا شود؟ در خدا فضایل اجتماعی مانند دانایی که خاص موجود متفکر و شجاعت که ویژه جزء دلیری نفس و

خویشتن‌داری که هماهنگی تمایلات با نیروی عقل و عدالت که حاصل سازگاری قواست وجود ندارد. افلوطین می‌گوید فضایل خدا از نوع فضایل ما نیست و به نحوی فضایل او برتر از فضایل انسان‌هاست؛ ولی ما به یاری فضایل خود می‌توانیم شبیه او گردیم و این مستلزم این نیست که در خدا نیز فضایی همانند فضایل ما باشد. اگر چیزی شبیه چیزی باشد لازم نیست که چیز دوم نیز شبیه چیز اول باشد (همان: ۱.۲.۲). افلاطون در مورد شباهت اشیاء محسوس به ایده‌های خود می‌گوید اگر اشیاء محسوس شبیه ایده‌ها باشند، ایده‌ها نمی‌توانند شبیه اشیاء محسوس باشند والا این روند بی‌نهایت ادامه خواهد داشت (افلاطون، پارمنیدس: ۱۳۳_a - ۱۳۲_e). در نظر افلوطین شباهت بر دو نوع است: الف) یک نوع آن، این است که دو چیزی که به هم شبیه‌اند از حیث طبیعت یکی‌اند و از منشاء واحد ناشی شده‌اند. در این حالت شباهت متقابل است. ب) نوع دوم، دو چیزی که یکی اصل و دیگری مبدأ است؛ در این حالت شباهت متقابل نیست و فقط فرع به اصل شباهت دارد. شباهت در مورد بحث حاضر از نوع دوم است (افلوطین، ۱۳۶۶: ۸-۵). ۲. ۱. فضیلت در نفس است نه در عقل و خدا. فضیلت پاک شدن از بدی‌هاست. نفس آنگاه که با تن آمیخته می‌شود و تحت فرمان هیجان‌های او قرار می‌گیرد بد است و وقتی از این بدی نجات می‌یابد و دارای فضیلت می‌شود که بدون مشارکت تن به تنهایی عمل نماید یعنی آنگاه داناست که پیرو امیال تن نباشد و آنگاه شجاع است که در او عقل حاکم و تمایلات مطیع باشند. بنابراین حالت عقلی فارغ از هیجان همانند خدا شدن است و آنچه خدایی است پاک است. طبیعی است که هیچ‌یک از این حالات در مورد خدا موضوعیت و معنا ندارد (همان: ۱.۲.۳).

در ارتباط با بحث تزکیه نفس، این سؤال طرح می‌شود که نفس انسانی تا چه حد می‌تواند پاک شود و بر تمایلات و هیجان‌ها خود مسلط شود و تا چه اندازه می‌تواند از تن جدا گردد؟ افلوطین در پاسخ می‌نویسد: «نفس هنگامی می‌تواند به خود باز گردد و در خود فرو رود و خود را از هیجان‌ها آزاد سازد که اجازه ندهد تن از لذا، جز آن مقدار که برای تسکین دردها و رفع خستگی‌هایش کافی است، بهره‌برد؛ دردهایی را که راه‌گریز از آنها نیست با بردباری تحمل کند و در رنج‌های تن

شریک نشود و در برابر امواج میل‌های تن خود را نبازد... به هیچ بدی نگراید؛ در خوردن و نوشیدن به حد نیاز بسنده کند؛ در پی لذایذ شهوانی نرود جز بدان مقدار که برای تسکین غریزه تابع خرد ضروری است. نفس باید از هر آلودگی پاک باشد و بکوشد جزء بی‌خرد خود را پاک کند تا همه احساس‌هایی که به او روی می‌آورند همین‌که به او نزدیک شدند معتدل گردند» (همان: (۵-۱۵) ۱.۲.۵).

افلوپین این سؤال را طرح می‌نماید که چرا نفوسی که از جهان برین آمده‌اند، پدر و اصل خود را فراموش کرده‌اند و اکنون نه او را می‌شناسند و نه خود و جایگاه خویش را؟ به عبارت دیگر نفس انسانی که چنین جایگاه رفیعی داشته و دارای فضیلت کامل بوده چرا و چگونه در این جهان مادی این چنین از اصل خود دور شده و برای بازگشت دوباره به اصل خود نیازمند ترکیه گردیده است؟ وی خود در جواب، سخن از بدی آغازین نفوس می‌کند که این بدی نخستین را در قالب چهار کلمه گستاخی، هوس شدن، غیریت نخستین و حرص استقلال بیان می‌دارد (همان: (۶-۴) ۱. ۱. ۵) که به نظر به معنای واحدی اشاره دارد و آن معنا این است که عقل، نخستین منشاء بدی انسان متجسد است. بدی عقل به این جهت است که افراد متجسد انسانی تصویر عقل‌اند و این تصویر، اجسامی هستند که شامل ماده و نفوس جزئی‌اند؛ نفوسی که سرمنشاء آرزوها و خواسته‌های غیرعقلی می‌باشند. بدی و تباهی نفوسی که مستعد پیروی از عقل‌اند سیر نزولی نفس از اصل خود می‌باشد. بنابراین بدی و تباهی نفوس جزئی از تجسد آنها برخاسته است که این تجسد تصویر عقل است. اما این بدی در جزء عقلی نفس که آن را عقل تنزک نیافته نامیده‌اند رسوخ نکرده است (Gerson, 1994, p: 206). افلوپین در توضیح این جدایی و دوری نفس از اصل خویش می‌گوید آنگاه که نفس جزئی راه مخالف عقل و جزء عقلی خود را در پیش می‌گیرد و از اصل خود جدا و مستقل می‌گردد از این جدایی شادمان می‌شود و این مسیر مخالف را ادامه می‌دهد تا از اصل خود خیلی دور گردد همانند فرزندی که زمانی طولانی از پدر خود جدا شده باشد که در این صورت پدر، سرزمین و خود حقیقی خود را فراموش می‌کند و دیگر آنها را نمی‌شناسد. در واقع چون از خود می‌گریزد نمی‌تواند اصل خود را بیابد. چنین نفسی جهان کم ارزش‌تر

از خود را بر خود برتری می‌دهد و مهر آن را در دل می‌گیرد و جایگاه خود را فراموش می‌کند. افلوپین می‌گوید برای بازگرداندن چنین فرد تنزل یافته، به سوی منشاء و خود واقعی‌اش باید از دو راه و به تعبیری از دو استدلال استفاده نمود که عبارت‌اند: ۱. نمایان ساختن بی‌ارجی چیزهایی که اکنون به دیده احترام به آنها می‌نگرد و نمایان ساختن ارجمندی نفس که می‌تواند به مبدأ خود اتصال یابد. ۲: اثبات احد به عنوان اصل و منشاء نفس (افلوپین، ۱۳۶۶: (۷-۱۵). ۱. ۵).

از آنچه گفته آمد این معنا به دست می‌آید که در نظام فلسفی افلوپین، انسان برای یگانه شدن با خدا احتیاج به انجام آیین‌های مذهبی به سبک ادیان ابراهیمی ندارد. برخی علت این عدم نیاز را این می‌دانند که افلوپین برای خدا هیچ رفتار رهایی‌بخش ویژه‌ای قائل نیست و نیز اعتقادی به تأثیر تشریفات ویژه مذهبی و یا ارتباط و حیانی بر نفوس انسان ندارد و گفته‌اند خدا همه آنچه به ما می‌دهد از فیض اجتناب‌ناپذیر و ابدی او صادر می‌شود که فوران و ریزشی است از غنا و پُری او (Armstrong, ۲۰۰۸, p: ۲۶۰).

اما از جهت سوم، در اینکه آیا خدا نیز اشتیاق و توجهی به انسان به‌طور خاص و به بقیه موجودات به‌طور عام دارد یا نه، برخی بر این عقیده‌اند که افلوپین برای خدا هیچ نقش رهایی‌بخشی نسبت به سعادت و رستگاری انسان قائل نیست. نه از طرف خدا کوشش و توجه خیرخواهانه به انسان شده و نه عشق و اشتیاقی از طرف خدا^{۱۱} نسبت به انسان وجود دارد. تلاش‌های زیادی توسط نویسندگانی افلوپینی و مسیحی در ترویج این نظر صورت گرفته است. آندرس نیگرن^{۱۲} در کتاب مشهور خود بین دو اصطلاح Eros فلسفه یونانی و Agape مسیحیت که هر دو به معنای عشق^{۱۳} است تفاوت آشکار قائل شده است. عشق در معنای اروس، عشقی است مبتنی بر نیازها، خواسته‌ها و خودطلبی‌های عاشق که در آن او شوق دست‌یافتن و به‌دست آوردن معشوق را در سر دارد. آنچه در این نوع عشق اهمیت دارد ارضاء عشق عاشق و برطرف کردن نیاز و خواسته عاشق است. اما عشق در معنای دوم که از آن تعبیر به agape می‌شود، عشقی است ذاتی، نامشروط و سخاوتمندانه و ناشی از ایشار و از خودگذشتگی که در آن عاشق به دیگران عشق می‌ورزد؛ اما نه برای برطرف کردن

نیازی از خود، بلکه خود را تسلیم معشوق می‌نماید و صرفاً به خاطر خود آنها، به آنها عشق می‌ورزد. به نظر نیگرن عشق به معنای اول همان اروس فلسفه یونان است که در آن انسان برای رسیدن به کمال خود به خدا عشق می‌ورزد. طبیعی است که این نوع عشق در مورد عشق خدا به مخلوقات صادق نیست. اما عشق در معنای دوم همان عشق حقیقی مسیحی است.

جان ترویلارد یکی از برجسته‌ترین افرادی است که به مخالفت با این نوع برداشت از نظر افلوپین در باب نقش خدا در رستگاری انسان پرداخته است. وی هر چند تفسیر نیگرن از عشق در مسیحیت را قبول دارد ولی وجود تهافت شدید بین دو نوع عشق در فلسفه یونان و فلسفه مسیحی را رد می‌کند و تفسیر نیگرن از اروس یونانی را ناشی از فهم نادرست وی از معنای حقیقی این مفهوم در افلاطون و افلاطونیان متأخر می‌داند (Armstrong, ۱۹۷۹, p: ۱۰۵). ایشان در کتاب معروف خود^{۱۴} به چندین مورد از این نوع برداشت‌های غلط از اندیشه افلوپین اشاره نموده است (Armstrong, ۱۹۷۹, p: ۱۲۷). عمده سخن نیگرن و پیروانش این است، خدا در نظام افلاطونی و افلوپینی خودکفا، بسیط مطلق و بی‌نیاز از غیر خود است؛ از این رو او هیچ نیازی ندارد که به سعادت انسان بیندیشد و برای انسان تلاشی بنماید. بدین سبب اروس به هیچ وجه در مورد خدا صادق نیست. آرمسترانگ (Armstrong, ۱۹۷۹, p: ۱۱۴) هر چند مخالف نظر نیگرن و موافق با دیدگاه ترویلارد است، می‌گوید هیچ متنی در ائادها وجود ندارد که دلالت بر عشق و توجه خدا به مخلوقات و به‌ویژه انسان نماید. به نظر وی یکی از دلایل عمده این ادعا این است که خدا تغییرناپذیر و ثابت است. او هیچ نیازی به ایجاد موجودات ندارد. ایجاد و عدم ایجاد موجودات برای او تفاوت ندارد. او خودکفا و قائم به ذات است و به هیچ نحو متأثر از مخلوقات خود نمی‌شود. خدا به اشیائی که بعد از او می‌آیند نیازی ندارد. او چنان است که اگر موجود دوم پدید نمی‌آمد فرقی به حال او نمی‌کرد و در عین حال اگر دیگری امکان پدید آمدن از او را داشت او مضایقه نمی‌ورزید. کل هستی پدید آمده و چیز دیگری نیست که پدید نیامده باشد (فلوپین، ۱۳۶۶: ۴۷-۴۳) ۵. ۵. به‌علاوه افلوپین در فصل هشت از ائاد سه بر این نظر تأکید دارد که فعل الهی و بهترین و

خدایی ترین فعل انسانی بدون توجه به خواست، برنامه‌ریزی و تمرکز روی خود عمل و صرفاً بر اساس نظر واقع می‌شود و در واقع در هر حال به تقدم نظر بر عمل تأکید دارد. همچنین من حقیقی انسان در نظر افلوپین موجود ابدی و غیرمنفعل است و در ابتدا همه نیازمندی‌های خود را دریافت کرده است و به هیچ وجه هیچ تغییری در او صورت نمی‌گیرد (Armstrong, 1979, 114-115).

هر چند عبارت صریحی در اثناها دایر بر عشق خدا به انسان‌ها وجود ندارد، لکن به دلایل ذیل که مبتنی بر عبارات افلوپین و از اصول و مبانی بنیادین وی است نمی‌توان با این دیدگاه که خدا هیچ توجه و علاقه‌ای به انسان ندارد، موافقت نمود:

۱. اشتیاق انسان به سوی خدا و بازگشت به او را خدا از ابتدا در نهاد انسان به عنوان خیر برتر قرار داده است. شوق به بازگشت به همان جایی که از اول آمده، درون مایه حیات انسان است که این شوق بالقوه با تزکیه عملی نفس انسانی بار وجود می‌گیرد. از این رو افلوپین می‌گوید خدا در همه چیز حضور دارد (افلوپین، ۱۳۶۶: ۱۶، ۸، ۶). وجود چنین شوق و دیعت نهاده، خود دلالت بر توجه خدا به سعادت انسان دارد. لکن این امر دلالت بر نیاز و نقص در خدا نمی‌کند. توجه به فعلیت رسیدن توانایی‌های انسان، هیچ ملازمه‌ای با نیاز خدا به سعادت و رهایی انسان ندارد. او می‌تواند کامل، خودکفا، بسیط مطلق و بی‌نیاز از غیر باشد و در عین حال زمینه سعادت دیگران را قصد و فراهم نماید. به عبارتی هدف از افعال خدا به فعل برمی‌گردد، نه به خود به عنوان فاعل. او برتر از همه چیز است و همه چیز را در خود دارد. از این رو قصد به کمال رساندن انسان به معنای قصدی که انسان در کارهایش برای رفع نیازی انجام می‌دهد نیست. او برتر از هر چیز و هر صفتی است. افلوپین بعد از بیان این مطلب که خدا هیچ تکلیفی برای انجام دادن ندارد، به صراحت در این باره می‌نویسد: «او (خدا) از آن جهت هیچ وظیفه‌ای ندارد که هرگز قصد نمی‌کند که چیزی پدید آورد؛ او برای خود کافی است و نیازی ندارد که چیزی جز خود را بجوید، زیرا برتر از همه چیز است» (همان: ۳۰-۲۷) ۳۷، ۷.

۲. در نظر افلوطین نه تنها خدا منشاء ایجاد بلکه علت مبقیه نیز هست. وی می‌گوید: «او به عقل و زندگی هستی بخشیده است و از عقل، نفوس و همه چیزهایی را که از خرد، عقل و زندگی بهره‌ای دارند پدیدآورده است... اکنون او آنها را در حال هستی نیز نگاه می‌دارد و سبب می‌شود که اندیشنده بیندیشد و زنده زندگی کند و همو منشاء عقل و زندگی است» (همان: (۱۹-۲۵) ۲۳، ۷، ۶). در عبارت دیگر با صراحت بیشتر وی می‌گوید خیر اعلی هر لحظه و برای همیشه مواهب خود را به انسان اعطا می‌کند: «ما از او (خیر اعلی) بریده و جدا نیستیم حتی هنگامی که تن بر ما چیره است و ما را به سوی خود می‌کشد، بلکه از آن جهت نفس می‌کشیم و نگاه‌داشته می‌شویم که او با ما چنان نمی‌کند که یک‌بار ببخشد و آنگاه روی از ما برتابد، بلکه همیشه می‌دهد و می‌بخشد» (افلوطین، ۱۳۶۶: (۱۲-۱۴) ۹، ۹، ۹). به علاوه مبنای اصل بودن خدا و تصویر بودن ماسوی که افلوطین بارها به آن اشاره دارد، دلالت بر علت محدثه و مبقیه بودن خدا دارد که اگر لحظه و آنی اصل نباشد تصویری از آن در کار نخواهد بود.

افلوطین خدا را علت نخستین در ایجاد و بقای همه چیز می‌داند و این علیت هر چند به صورت فیضان است ولی این لبریزی و فیضان ناشی از اجبار اخلاقی و کلامی نیست. ضرورت فیضان موجودات ناشی از غنا و پُری ذات خداست. او هر چند به غیر خود نیاز ندارد و در فرایند تکمیل خود دست نیاز به هیچ قصد و فعلی دراز نمی‌کند، ولی ذات او مقتضی چنین فیضانی است. او علت نخستین در ایجاد و بقای هر چیزی است و طبیعی است که علت نمی‌تواند به معلول خود وابسته و نیازمند باشد. او در علت بودن خود کامل است والا علت تامه نمی‌بود. براین اساس همه حرکات انسان تحت سلطه و عنایت خداست. خدا در این علیت خود دارای قصد به معنایی که دلالت بر نیاز و نقصان کند نیست. او معطی اوصاف و برتر از این گونه اوصاف است. او در خود خویش که همه چیز است می‌نگرد و در خود خویش فرو می‌رود و خود را قصد می‌کند. از آن جهت که او همه چیز را در خود به نحو بساطت دارد و نیز عاشق و معشوق خود است. بدین‌رو او به همه چیز که در او یافت می‌شود عشق می‌ورزد.

بنابراین در نظر افلوطین، علیت ایجاد و بقائی خدا و علیت غائی او زمینه برای پذیرش این باور نمی‌گذارد که گفته شود خدا هیچ نقشی در رهایی و سعادت انسان ندارد. الهیایه باید این علیت طوری معنا شود که دلالت بر نیاز خدا به وجود این نوع علیت در او و در نتیجه دلالت بر ضعف و نقصان او ننماید و تهافتی با خودکفائی ذاتی، قوام ذاتی و بساطت مطلق او نداشته باشد.

افزون بر این دو دلیل، افلوطین دست کم در دو مورد در انشاهای از خدا درخواست کمک نموده است. درخواست افلوطین از خدا و دعا به درگاه او بر این فرض مبتنی است که او را نسبت به حوائج و خواسته‌های انسان صاحب نقش و تأثیر می‌داند و برای او به نحوی نقش و جایگاهی نسبت به سعادت انسان قائل است. یک مورد آنجا است که وی برای توضیح چگونگی فیضان کثیر از احد، می‌گوید: «پیش از آغاز سخن، خدا را می‌خوانیم ولی نه با سخن، بلکه از این طریق که روحمان دست دعا به سوی او برمی‌دارد؛ زیرا تنها بدین سان می‌توانیم در تنهایی به او دعا کنیم» (افلوطین، ۱۳۶۶: (۹-۱۱) ۶. ۱. ۵). در عبارت دیگر وی آنگاه که جهان را به عنوان یک کل کامل در ذهن به تصور در می‌آورد می‌نویسد: «آنگاه خدا را بخوان که آنچه را تو اکنون در تصور داری آفریده و پدید آورده است و دعا کن تا بیاید؛ باشد که بیاید و جهان خود را با همه خدایانی که در آن هستند بیاورد...» (افلوطین، ۱۳۶۶: (۱۳-۱۶) ۹. ۸. ۵). همچنین وی برای درمان اوج اشتیاق انسان در یگانگی با خدا از اوراد و عزائم استمداد می‌جوید (افلوطین، ۱۳۶۶: (۲۰) ۱۷. ۳. ۵).

فرفورئوس در زندگی‌نامه افلوطین می‌نویسد آنگاه که افلوطین در مسیرهای ناهموار و پر پیچ و خم قرار می‌گیرد، خدایان (موجودات برتر مادون خدا ولی پیوسته به او) او را دوباره به راه راست هدایت می‌کنند؛ به این معنا که شعاع باریک استواری از نور برای او می‌فرستند (فرفورئوس (زندگی‌نامه)، ۱۳۶۶: ۲۳).

نتیجه

تجربه عرفانی در اندیشه افلوطین، تلاش نفس انسانی است برای تجرید و تصفیه نفس خود از هرگونه اضافات بیرونی و درونی به منظور اینکه خود را در یگانگی با

مبدأ نخستین ببیند. بدین سبب سعی وافر می‌نماید تا آنجا که ممکن است خود را شبیه او نماید چه اینکه این خودشناسی همان مبدأشناسی است. زمینه و محرک این تلاش، وجودی است که خدا به انسان داده و در این وجود اشتیاق به بازگشت به مبدأ و اصل نهاده شده است. اما مبدایی که چنین اشتیاقی در انسان قرارداده، علت ایجاد، غایت نهایی او و علت مبقیه حیات او نیز هست؛ بدین طریق سعادت و رستگاری انسان مورد عنایت ویژه او بوده است. چنین توجه خدا به انسان و سایر مخلوقات، منافاتی با کمال ذاتی، خودکفایی ذاتی و بسیط مطلق بودن او ندارد؛ چون در این توجه و عنایت به خلق، خود مقصود نبوده و برای رفع نیاز و دفع نقصی از خود انجام نداده است.



پی‌نوشت‌ها

۱. در ارجاع به کتاب‌ها از ترجمه مرحوم لطفی استفاده شده است. شماره‌های مذکور در ارجاع به کتاب‌ها بر اساس شماره‌های ترجمه انگلیسی آرمسترانگ است. شماره سمت راست و داخل پرانتز بر شماره سطرها و شماره بعد از آن بر فصل و شماره بعد بر رساله و شماره مذکور در قسمت پایانی بر شماره انشاد دلالت دارد. در برخی موارد تمامی فصل یک رساله مورد نظر بوده که در این صورت احتیاج به ذکر سطرها نبوده در غیر این صورت آدرس سطرها نیز ذکر شده است. در مورد ارجاع به رساله‌ها افلاطون نیز همین امر صادق می‌باشد.

۲. Daimon, spirit

۳. Eros

۴. Escape in solitude to the solitary= Flight of the alone to the alone.

۵. Contact purely intellectual

۶. Monistic mysticism

۷. Theistic

۸. Epistrophe

۹. Contact

۱۰. Vision

۱۱. Divine agape

۱۲. آندرس نیگرن (۱۸۹۰-۱۹۷۸) Andres Nygren روش مطالعاتی را دنبال نمود که در آن مفاهیم اساسی مسیحیت به روش انتقادی و تاریخی مورد مذاقه قرار می‌گرفت. یکی از مفاهیم بنیادین در فرهنگ مسیحیت مفهوم عشق الهی (Divine Agape) است. او با مطالعه انجیل، آرای ابای کلیسا و کل تاریخ مسیحیت به ویژگی مشترک در مفهوم عشق الهی رسید و آن مفهوم را در تغایر با مفهوم عشق و اروس فلسفه یونان یافت. نتیجه تحقیقات وی در این باره در کتاب دو جلدی تحت عنوان *Agape and Eros* منتشر شد. این کتاب یکی از اصیل‌ترین آثار در الهیات مسیحی و یکی از با ارزش‌ترین تالیفات الهیاتی در قرن بیستم میلادی می‌باشد.

۱۳. Love

۱۴. Trouillard, Jean, *La Procession Plotinienne et La Purification Plotinienne*, Paris, ۱۹۵۵.

۱۵. دو ترجمه انگلیسی مکنا و آرمسترانگ و نیز ترجمه فرانسوی پیر هدو، این قسمت انشاد را این چنین ترجمه نموده‌اند: «از آنجا که خدا برای انجام دادن کاری هیچ تعهد و الزامی ندارد او هیچ کار و وظیفه‌ای ندارد چون خودکفا است و مجبور به طلب و جستجوی چیزی نیست». پیر هدو در تفسیر این عبارت می‌نویسد نباید فعالیتی را به خدا نسبت بدهیم که انجام آن کمالی برای خدا

حاصل نماید و یا اینکه خدا مجبور به انجام آن برای دیگران باشد (Hadot, ۱۹۸۸: ۳۵۴). بنابراین سخن از خودکفایی و بی‌نیازی احد و عدم تعهد او در انجام دادن کاری برای دیگران است، عملی که با انجام آن کمالی برای احد حاصل شود و این منافات با این ندارد که احد از سر پُری و فیضان خیری به دیگران برساند خیری که کمالی برای او به دنبال نمی‌آورد.



منابع

۱. افلاطون، دوره آثار، ج ۳ (رساله‌های فایدروس، تئتوس و پارمنیدس)، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۸۰.
۲. افلوطین، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۶.
۳. ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، نشر گفتار، تهران، ۱۳۶۷.
۴. فروریوس صوری، زندگی‌نامه افلوطین، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۶.
۵. Armstrong, A. H., *Plotinus*, in *The Cambridge History Of Later Greek And Early Medieval Philosophy*, Edited by Armstrong, A.H, Cambridge Histories Online, Cambridge, ۲۰۰۸.
۶. Armstrong, A. H., "Salvation, Plotinian And Christian" in *Plotinian and Christian Studies*, ch.VI, Edited by A.H, Armstrong, Voriorum Reprinted, London, ۱۹۷۹.
۷. Armstrong, A.H., "Platonic EROS and Christian AGAPE" in *Plotinian and Christian Studies*, ch.IX, Edited by A.H, Armstrong, Voriorum Reprinted, London ۱۹۷۹.
۸. Bréhier, E, *La Philosophie de Plotin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris. ۱۹۶۱.
۹. Gerson, L .P, *Plotinus*, Routledge, London and New York, ۱۹۹۴.
۱۰. Hadot, P, *Introduction*, in *Plotin, Traité' ۳۸ (VI, ۷)*, Les Editions du Cerf, Paris, ۱۹۸۸.
۱۱. Henry.P, *Introduction*, in *The Enneads*, Translated by S. Mackenna, Faber and Faber Limited, London, ۱۹۶۹.
۱۲. Plotinus, *The Enneads I-VII*, Translated by A. H. Armstrang, Harward Unversity Press, London, ۱۹۶۶-۱۹۸۸.
۱۳. Plotinus. *The Enneads*, Translated by S. Mackenna, Faber and Faber Limited, London, ۱۹۶۹.
۱۴. Plotin, *Traité ۳۸*, Traduit par Pierre Hadot, Les Editions du Cerf, Paris, ۱۹۸۸.