

## مبانی معرفت شناختی عشق از دیدگاه افلاطون و مولوی با تکیه بر محوارات ضیافت، فایدروس، ثنای تتوس و دیوان شمس

روح اله هادی \*

(نویسنده مسئول)

زهرا مستفید کریق \*\*

سید محمدرضا حسینی بهشتی \*\*\*

### چکیده

عشق از مباحث مشترک میان عرفان و فلسفه است. طبق دیدگاه افلاطون و ملاحظات عاشقانه مولوی، عشق به عنوان یک منبع عقل الهی، مدرک کل شمرده می شود. در مقاله پیش رو به شباهت‌های این دو دیدگاه فلسفی و عرفانی در باب عشق می پردازیم. در تبارشناسی اندیشه و تجربه زیسته مولوی در ساحت عشق و نوع فهم کلی حاکم بر صورت بندی او از مفاهیم عاشقانه، نقب به بنیاد تاریخی، فلسفی این نوع نگرش، ضروری می نماید. در این مسیر، سایه اندیشه افلاطونی به عنوان خاستگاه و مرجعیت ارزش گذار فضیلت محور در عرصه عشق، مطرح می شود. در این رویکرد تطبیقی فلسفه و عرفان در پدیده عشق، جهت تعیین نقش معرفت حسی، عقلی و شهودی، با روش دیالکتیک افلاطون مواجه هستیم که در نه محاوره مختلف از جمله فایدروس، ضیافت، جمهوری و ثنای تتوس بدان پرداخته است. با تکیه بر این مباحث، ما در آثار مولوی به ویژه دیوان شمس، ضمن طرح‌هایی در غزل، با لایه‌های برهانی معرفت‌شناسانه‌ای روبرو می شویم که با نگاه افلاطون در باب معرفت و عشق هم‌پوشانی دارد و نشانگر تأثیرپذیری مولوی از نوع نگرش هستی‌شناسانه و

\* دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

a.a.ahmadi.a@gmail.com

\*\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، پردیس البرز دانشگاه تهران، تهران، ایران.

zahramostafid@yahoo.com

\*\*\* دانشیار فلسفه، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

a.a.ahmadi.a@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۲۹ تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۳/۰۱]

فضیلت محور افلاطون است.

واژگان کلیدی: افلاطون، مولوی، عشق، معرفت، دیالکتیک.



در تبیین پدیده «عشق» به عنوان یکی از مهم‌ترین وجوه حیات آدمی، لزوم توجه به بنیادهای معرفت‌شناختی آن رخ می‌نماید. نوع تلاش افلاطون در فهم و تبیین پیدایش و نمود پدیده‌ها و نیز تمایلات ناشی از کسب معرفت در روح، موجب آن است که بتوان او را در زمره پایه‌گذاران مبانی شناخت پدیدارها برشمرد. در واقع تصور لوگوس فاینومنا [یا پدیدارها]، کاملاً صبغه افلاطونی دارد و منشاء آن را کما بیش به‌طور مشخص می‌توان به اهتمام افلاطون به نجات نموده‌ها از جهان سیلان هراکلیتی، از طریق مربوط ساختن آن‌ها به جهان لوگوس، یعنی جهان صور [ایده‌های] تغییرناپذیر مشاهده کرد (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۱: ۴۹). آن‌چه ضمن مبانی معرفت‌شناختی عشق در آثار افلاطون و تطبیق‌جویی رهیافت‌های وی در نوع نگرش مولوی، می‌توان یافت، بیان تمثیلی و استعاری از تجارب عینی و عملی شهودی در لایه‌های محاورات فلسفی افلاطون و آثار عرفانی مولویست. عمده‌ترین دیدگاه‌های افلاطون راجع به عشق، در محاورات ضیافت، فایدروس و بخشی از الکیبیداس اول، رساله هشتم قوانین، و مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی وی، در تیمایوس، ثئی تتوس، جمهوری، فایدون، منون، فیلبوس، کراتولوس، است. دیدگاه‌های مولوی نیز در این باب‌ها را به ترتیب کثرت بسامد میان لایه‌های برهانی موجود در دیوان شمس، مثنوی و فیه مافیه، می‌یابیم. در بوم زیست نگرش معرفتی فلسفه یونان و آیین مسیحیت به عشق و امتداد لایه‌های نامرئی آن در عرفان و تصوف اسلامی، با ظهور «مولوی»، که خود بر مذهب حنفی بود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۱۸)، آمیزهای خاص از فلسفه و عرفان عاشقانه پدید آورد که، مرزبندی تعاملات فکری سخت‌گیرانه حاکمیت اشاعره را درنوردیده و نفوذ خود را حتی در سلوک معرفتی انسان معاصر نیز، اعمال نمود. «علاقمندی به میراث علمی یونان و یونانی مآبی، پس از لشکرکشی‌های اسکندر، قرن ۳ ق. م. تا قرن ۱ م. و در قرون بعد، نهضت ترجمه در قرن ۳ هجری، در رواج و انتقال علوم یونانی به ممالک اسلامی نقش داشت» (رشدی‌راشد، ۱۳۹۶: ۱۰۹-۱۱۲). از آن‌جا که آسیای صغیر، بستر فرهنگی تمدن یونانی و رومی بوده و اقوامی که در آن‌جا زندگی می‌کردند زبان و فرهنگ یونانی را به کمال می‌شناختند، این فرهنگ در این شهر (قونیه)، حضور آشکاری داشته است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۲۶). کاربرد قریب شانزده بار نام افلاطون در چهارده غزل<sup>۱</sup> و نیز «ملمعات یونانی دیوان کبیر» (گولپینارلی، ۱۳۹۰: ۳۸۲-۳۸۶)، گواه حضور آن زبان و فرهنگ، تا عصر مولوی، و ورود به عرفان اسلامی است. شمس تبریزی نیز بر همین اساس می

گوید: بوعلی نیم فلسفی است، فلسفی کامل افلاطون است (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۷: بخش ۲، سخنان شمس، پاره ۵۰: ۳۱). نمونه دیگر این آشنایی یا لاقل تشابه فرهنگی را، در آیین سماع و چرخیدن عارفانه، هنگام غزل خوانی مولانا و یارانش، در محاوره (Ion: 534) و نیز در بخش پایانی (Kriton: 54) یافت می‌شود. افلاطون از شاعران غزل خوان مجذوب و بی‌خبر از خویش یاد نموده و به رفتار پرستندگان کوبله اشاره دارد که، حتی پس از انقطاع نوای نی، در حال وجد سماع، به چرخیدن دور الهه خود ادامه می‌دادند.

**پرسش و فرضیه تحقیق:** آیا با وجود بعد وسیع تاریخ اندیشه و احتمال تطورات معنایی برخی مفاهیم معرفتی، میان دو تفکر فلسفی و عرفانی افلاطون و مولوی، در باب پدیده عشق، و نقش معرفت در آن، افق یکسان و رهیافت مشترکی وجود دارد؟ روش این پژوهش واکاوی و تحلیل آراء جهت انطباق احتمالی «رویکرد عرفانی فلسفه افلاطون» و «رویکرد فلسفی عرفان مولوی» توصیفی، تحلیلی و تطبیقی است.

از جوه عمده این تطبیق جویی «نگاه معرفت‌شناسانه افلاطون به پدیده عشق» و «ورود مولوی به مبانی فلسفی، میان بیان عارفانه از عشق» است. با این مفروض که شوق ادراک و معرفت به حقیقت زیبای دور از دسترس، با آرزوی پیوند جاودانه گره خورده و عشق رخ می‌نماید و مؤید این فرض در تبیین افلاطونی سیر عشق، آن جاست که اروس حقیقی را فیلسوف می‌داند (Symposium: 204). مولوی نیز در (غزل: ۱۷۷۷) نقش حکیمانه معشوق را در خطاب به او چنین یادآور می‌شود:

آن سو مرو این سو بیا ای گلبن خندان من ای عقل عقل عقل من، ای جان جان جان من

### پیشینه پژوهش

در جستجو میان آثار معاصر انگلیسی زبان، دانشنامه استنفورد ذیل مدخل عشق، تبیین موجزی از دیدگاه افلاطون در باب عشق به دست می‌دهد. افلاطون پژوهانی چون Cooper در Unwritten Philosophy and other essays و Plato's Theaetetus و نیز

The Rhetoric of Morality and Philosophy در Seth Benardete  
Plato, s Gorgias and Phaedrus به تحلیل این محاورات پرداخته‌اند. مارتا نوسباوم،  
رابرت سالومون و رابرت نوزیک، مجموعه مقالاتی تحت عنوان «درباره عشق» بخش الکییادس  
و آریستوفانس محاوره ضیافت را تحلیل نموده‌اند. لئواشترانس نیز مجموعه درس‌گفتارهایی تحلیلی و  
جامع با عنوان «ضیافت افلاطون» دارد. فردریک کاپلستون و امیل بریه به ترتیب، در تاریخ فلسفه  
یونان و راتلج، به محاورات یادشده اشاراتی دارند. کارل بورمان و گستون مر، هریک در آثاری جداگانه با  
عنوان «افلاطون» و تئودور گمپرتس در کتاب متفکران یونانی جلد دوم و A. W. Price در  
Love and Friendship in Plato and Aristotle از دانشگاه آکسفورد و Graeme  
Nicholson در کتاب The Philosophy of Love Plato, s Phaedrus از دانشگاه  
پوردو امریکا، شرح و تفسیرهایی بر این محاورات نوشته‌اند. مجموعه مقالاتی نیز در وب سایت مجله  
الکترونیکی مطالعات بین رشته‌ای Janus hed از افلاطون پژوهان معاصر، موجود است. در تطبیق  
نگاه مولوی با افلاطون در زمینه عشق و معرفت، بر مبنای «کلیات شمس» که محور اصلی استنادات  
این پژوهش است، اثر مستقلی در دست نیست و آثار موجود درباره غزلیات شمس بسیار محدود بوده  
و «حتی در حد تصحیح هم کار قابل توجهی نشده چه رسد به شرح و تفسیر» (یشیری، ۱۳۹۲: ۴۶).  
شفیعی کدکنی، در گزیده‌ای از غزلیات شمس با عنوان «در عشق زنده بودن» و در «مقدمه و گزینش  
و تفسیر غزلیات شمس تبریز»، بخشی از مقدمه را به اندیشه‌های بنیادین و جهان‌بینی مولوی  
اختصاص داده است. اما در باره مثنوی با آثار گسترده‌ای مواجهیم. از جمله «مولوی چه می گوید» از  
جلال‌الدین همایی و «پندارهای یونانی در مثنوی» از فاطمه حیدری، که با تلفیق برخی مباحث  
معرفتی مشترک در انواع فلسفه (نه صرفاً افلاطونی، بلکه) اعم از یونانی و رواقی، نوافلاطونی مسیحی  
و اسلامی با مطالبی از مثنوی قیاس شده، که با نیم نگاهی به دیوان شمس و فیه مافیه همراه  
است. کتاب «عقل از دیدگاه مولانا» اثر پری ریاحی، خالی از نگاه فلسفی نیست. از مولوی پژوهان غیر  
ایرانی می‌توان به عبدالباقی گولپینارلی، ۱۹۵۱ م. اشاره کرد که در کتاب «مولانا جلال‌الدین»، به برخی  
مطالب فلسفی در آثار مولوی نگاهی بسیار گذرا داشته است. ویلیام چیتیک نیز در «راه عرفانی عشق» (۱۳۸۲)  
مختصراً، به بعضی مباحث عام فلسفی توجهی دارد.

## مقدمه

نخستین نکته دربارهٔ اندیشهٔ کلی افلاطون این که، آراء وی شامل دو ساحت معرفتی فلسفی و عرفانی است. اساساً فلسفهٔ افلاطون، بیشتر گرایش به اخلاق عملی و تهذیب نفس دارد و سیر مباحث بنیادین آن اعم از هستی‌شناسی، عالم مثال و عشق، به ادراک شهودی ختم می‌شود. به عبارتی، هر آن‌چه افلاطون طرح کرده لزوماً فلسفه نیست بلکه بخش‌های مهمی از دیدگاه او در باب تفسیر کلی جهان و روح و خدایان و عشق، وارد حوزهٔ اسطوره و عرفان می‌شود، به گونه‌ای که اگر غایت فلسفهٔ او را مختوم به عرفان بدانیم بیراه نرفته ایم. در واقع شباهت فلسفهٔ افلاطون به عرفان، در تهذیب نفس برای معرفت و رسیدن به حقیقت است. «مسئلهٔ اصلی حکمت‌رهایی از عالم مادی است که البته فقط از راه معرفت تحصیل می‌شود؛ حتی پالایش نفس نیز راهی به سوی تحصیل معرفت است» (قوام‌صفری، ۱۳۸۶: ۴۶). مریدگشتگی و عشق، ره‌آورد حیرتی ناشی از درک ناگهانی زیبایی‌های فراتر از آورده‌های پیشین حواس، زمانی است که، روح در مسیر نیل به سعادت و نیک‌بختی جاوید در تکاپو باشد. سقراط می‌گوید: «من بارها گفته‌ام جز عشق هنری ندارم» (Symposium: 177b). در نگاه فضیلت‌محور افلاطون و مولوی، عشق قدیم‌ترین و مهم‌ترین عنصر حیات، که در عین هدفمندی، غایت نیست. بلکه کنشی است مبتنی بر معرفت شهودی که در واسازی برهان دیالکتیک، در چرخهٔ نظام لوگوس سامان بخش عالم<sup>۲</sup>، در حرکت از محسوس به معقول، جهت وحدت بخشی، بازگشت مجدد به سوی محسوس دارد. شاکلهٔ مفهومی معرفت به حقیقت در هر ذهنی، مبتنی بر تاریخچهٔ معرفت پیشینی اوست که در صورت‌بندی مجموعه برآیندهای مفاهیم مختلف، شکل گرفته و در نسبت‌سنجی با پدیده‌ها، به لحاظ مشابهت و مغایرت، به داوری ارزش‌گذارانهٔ معرفتی، یا باور صادق موجه می‌رسد. گرچه افلاطون در محاوراتی چون هیپیاوس بزرگ و لوسیپس که به آپریا<sup>۳</sup> ختم می‌شوند، ضمن اجماع نظر کلی به معیار صدق باور نرسیده و مختوم به «تمی دانم سقراطی» در شیوهٔ سلبی نشان می‌دهد چه چیزهایی زیبایی، دوستی یا حقیقت و خیر نیست و هم چنین معیار صدق، لزوماً از راه ایجاب، اثبات‌پذیر نیست. چنین نگاهی را در برخی ابیات دیوان شمس و یا مثنوی، چون داستان دقوقی و یا دژ هوش ربّ، که پایان‌بندی باز یا مبهم دارند هم

می‌بایم. مولوی در پرداختن به مبانی عشق، به مفاهیم بنیادین فلسفی هم ورود نموده است. لذا آثار او را نباید عرفانی صرف پنداشت. عمده مخالفت‌های او با فلاسفه، معطوف به اندیشه‌های التقاطی رایج ارسطویی و رواقی و برخی نوافلاطونیان مسیحی، درباب مفاهیمی چون اثبات خدا و علت و معلول و حدوث و قدم است<sup>۴</sup>. ورود مولوی به این مبانی پلی برای طرح اندیشه‌های فلسفی در عرفان و برداشتن مرز فلسفه افلاطون و عرفان اسلامی در توجه به مبانی فلسفی است، که در گزاره‌های سلبی یا ایجابی، همراه کاربرد جفت واژه‌هایی نظیر: عقل کلی و جزئی، علت و معلول و علت اولی، جوهر و عرض، جزء و کل، هیولی و صورت، محسوس و معقول، حدوث و قدم و نفس و بدن، در دیوان شمس، به عنوان زبان گویا و انحصاری عشق مولوی و آثار دیگر او، مشهود است:

تو «عقل کل» چو شهری دان، سواد شهر «نفس کل» و این اجزا درآمد شد مثال کاروانستی  
(قصیده: ۳۶)

چو بر سلطان بی علت رسیدی      هلا بر «علت و معلول» می خند

(غ: ۶۸۴)

«جوهر» آن باشد که قائم بر خود است      آن «عرض» باشد که فرع آن شده است  
(مثنوی: ۴: ۸۰۸)

نیز مصراع نخست رباعی زیر، قابل انطباق با (Philebus: 27) که در کل معطوف به فلسفه ارسطواست:

هر قبض اثر «علت اولی» باشد      صورت همه مقبول «هیولی» باشد

هر «جزء» ز «کل» بود ولی لازم نیست      کجا همه کل قابل اجزا باشد (رباعی: ۵۹۶)

ایات زیر در مطابقت کامل با (Timaeus: 45 b- a) است:

پرتو روح است نطق و چشم و گوش      پرتو آتش بود در آب جوش (مثنوی: ۱: ۳۲۷۳)

از دو پاره پیه این نور روان      موج نورش می‌زند بر آسمان (همان: ۲: ۲۴۵۱)

یکی از پرسامدترین مفاهیم معرفت افلاطونی دخیل در نگاه مولوی، تمثیل غار و سیاقی از مفهوم اصلِ اصل است:

از غار به نور تو به باغ ازل آیند      ای یار چه یاری تو وای غار چه غاری! (غ: ۳۳۸۵)

پرتو خورشید بر دیوار تافت      تابش عاریتی دیوار یافت (مثنوی ۲: ۷۱۰)

مرغ بر بالا پران و سایه اش      می دود بر خاک پران مرغ وش

الاهی صیاد آن سایه شود      می دود چندان که بی مایه شود

بی خبر کان عکس آن مرغ هواست      بی خبر کان اصل آن سایه کجاست (مثنوی ۱: ۲۲-۴۲۰)

### معرفت و باور

معرفت: «باور صادق موجه است» (Phaido: 85c). «باور» امری استنتاجی است. استنباط و استنتاج کار حس نیست بلکه کار نفس و امری درونی (قلبی) است که در حمل پذیری وجود از صور عقلانی و تعیین نسبت آن با این همانی، مشابهت و یا مغایرت داده‌های خام حس ظاهر (به عنوان ابزار نفس) به حس باطن، نقش دارد. باور، داوری نفس در ورود به ساحت عقل عملی است. در سیر صعودی فرآیند ادراک، مقوله‌بندی گزاره‌های معرفتی، از راه عقل (لوگوس) و با تکیه بر چرخه داده‌های پیشین اجزای نفس رخ می‌دهد. به دلیل صبروری بودن جهان و فاعل شناسا به عنوان جزیی از جهان صبروری، باز نموده‌های حسی از حاق واقع، گاه مغایر و متضاد با حقیقتند. «صادق»، انکار ناپذیرترین عقیده در شواهد و قرائن معطوف به واقعیت و علت است. مولوی می‌گوید: «از چه رسید آب را آینه‌گی؟ ز صافی‌ای / شرح که بی زبان بود، بی ضرر و زیان بود/ هم تو بگو شه‌نشها! فایده موجهی» (ترجیعات: ۱۸) و «موجه»، پیوندی علی میان باور و پدیده است. فرق معرفت و باور این است که باور اعم از صادق و کاذب است. اما «معرفت»، پندار درستی است که بتوان توضیح خردمندانه درباره آن داد. اگر کسی درباره چیزی پندار درست داشته باشد ولی نتواند آن را تعریف کند، باید گفت روح او به حقیقت برخورد، ولی شناسایی به‌دست نیاورده (Theaetetus: 202). «سخن از دو عالم است: عالم



چیزهایی که به چشم می آیند (محسوسات)، و آن چه که به وسیله خرد شناخته می شوند (معقولات)» (Republic6: 509). «افلاطون بین مطالعه درباره واقعیات (تا اُنتا)، از طریق [کنش] پدیدارها (ارگا) و تعاریف (لوگوی)، تمایز می گذارد» (ابویی، ۱۳۹۵: ۶). در نگاه مولوی، خورشید معرفت ثابت است و طلوع آن [باور در] روح و عقل است: آفتاب معرفت را نقل نیست / مشرق او غیر جان و عقل نیست (مثنوی ۲: ۴۳). مولوی در باب عالم محسوس و معقول، بر نقص ادراک حسی و توصیف مشاهده بی ستیر نور حقیقت تأکید دارد. داستان «فیل اندر خانه تاریک» یک نمونه است. در نگاه او، باور، امری درونی یا روحی که معیار صدق آن، معرفت عقل کل است. «هزار سخن از بیرون بگوی، تا از اندرون مصدق نباشد، سود ندارد» (مولوی، ۱۳۷۴: ۲۶). اگرچه رؤیت عینی، صدق را فزونی می بخشد: نگاه کن به دو چشمم اگر باور نیست (غ: ۴۰۴) و مرده حیات یابد و زنده شود قدید / باور نمی کنی به سوی باغ رو بین (ترجیعات: ۷) چون نبد بوجهل از اصحاب درد/ دید صد شق قمر باور نکرد (مثنوی ۲: ۲۰۶۰) و باور ناشی از عقل کل صادق است «ای عقل کل ای عقل کل، تو هر چه گفتی صادقی» (غ: ۱۴۳۰). نیز عشق راه وجود باور درونی در معرفت شهودی می شمارد: عشق کان بینش آمد ز آفتاب کن فکان: (قصیده ۲۴: بیت ۷۵).

### معرفت پیشینی روح

افلاطون به کمک اسطوره گردش آسمانی ارواح (Phaedrus: 246-253)، به تبیین نخستین خیزابه‌های تمایلات نفس آدمی پرداخته و آثار معرفت‌شناختی تجارب پیشین روح را، منشاء جهت‌گیری احکام سلبی و ایجابی ذهن می‌شمارد یعنی، «توان ادراکی» هر کس، برآیند دریافت‌های حاصل از سیر روح او، در «ماقبل الطبیعه» (قبل از ورود به عالم محسوس) است. به عبارت دیگر بخش بنیادین پرونده معرفت آدمی، تابع ظرفیت پیشینی روح در عالم مثال است. اراده آدمی در چرخه آغازین این فرآیند دخالت نداشته و نوعی جبر<sup>۵</sup> بر مرحله آغازین صُنْع حاکم است. در یک جریان موازی، این همانند چیزی است که در اندیشه دینی از آن به عنوان تقدیر یاد می‌شود. این جبر آغازین، طبق کتاب قوانین افلاطون به ویژه کتاب دوم و پنجم و نهم و نیز در نگاه مولوی، مغایرتی با اختیار و تعلیم و تربیت و گزینش راه خیر یا شر و غایتمندی زندگی آدمی در جهان محسوس ندارد:

این که فردا این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم» (مثنوی ۵: ۳۰۲۴)

در باب معرفت پیشینی روح، «هرچند افلاطون به عنوان کاشف امر پیشینی<sup>۶</sup> محسوب نمی‌شود و «آموزه یادآوری چنان که می‌دانیم یادگاری از تعلیمات فیثاغوریان و همفکران آن‌هاست» (قوام صفری، ۱۳۸۱: ۱۱۵). اما اصل تجربه پیشینی «ادراک روح، پیش از هر بار ورود به این جهان» از مبانی فلسفه اوست. ابتدا در تمثیل منون می‌گوید: انسان هیچ چیز را نمی‌آموزد بلکه پس از فراموشی ناشی از هبوط در این عالم، صرفاً باید به یاد آورد (Meno: 81-87). سپس در مرحله ای اصلاح شده و رویکرد اسطوره ای در (Phaedrus: 247 a) یادآوری راه کسب قوای حاصل از سیر پیشین روح در عالم مثال می‌داند. طبق اسطوره گردش آسمانی ارواح در سیر معرفتی پیش از هبوط، «نفس از این که سرانجام هستی را دیده کاملاً خشنود است و با اندیشیدن حقیقت، تغذیه می‌کند و کامیاب می‌شود و صرف خود عدالت و همین‌طور خوب‌بستن‌داری و معرفت را می‌بیند. نه معرفتی همجنس صبرورت، بلکه معرفت حقیقی متعلق به هستی ای که حقیقتاً موجود است» (قوام صفری، ۱۳۸۱: الف : ۸۱). «دیدن مثل در آن گردش، به معنی مجهز شدن به قوه عقلانی است. هر انسانی در سیر الهی‌اش همه مثل را ندیده [لذا] قوه عقلانی ذومراتب است. هر کسی متناسب با دیدن مثل، به مرتبه‌ای از قوه عقل، دست کم از حیث کارکرد معرفت‌شناختی آن، مجهز است» (همان: ۸۴). ورود به عالم مادی موجب حجاب غار ظلمانی است. «فراموشی ناشی از هبوط و اشتغال به بدن مانع وصول نفس به معرفت است؛ پس باید نفس به فراغت دست یابد» (Phaedo: 66). منظور فراغت از اشتغال به بدن یا «نوعی تزکیه و تهذیب (Ibid: 69b-c) و تعلیم و تربیت است (Republic: 501a). طبق مراحل چهارگانه تمثیل غار (Ibid: 516)، نفس به یاری مثال خیرآماده می‌شود (Ibid: 508) به تجدید شهود برسد. شناخت منبع حقیقت در بارش معرفتی، از طریق آنامنسیس (یادآوری) رخ می‌دهد. اصل رخداد اولیه شهود یک‌باره و ناگهانی، اما تمهیدات مواجهه شهودی با خورشید معرفت و اصل حقایق، تدریجی است (Ibid: 519, 516). آنامنسیس حاکی از کسب توان ادراک و «پیدایش قابلیت ثنوی در انسان است که چون واجدان شود بی‌درنگ توانایی لازم برای به کار بستن بالفعل معرفت خود را خواهد داشت. یادآوری یا آموختن، مستلزم فرآیند معینی است که بدون ادراک حسی و کوشش

عقلانی میسر نیست» (قوام صفری، ۱۳۸۱: ب: ۱۱۹) و اما در نگاهی مشابه مولوی می‌گوید: «آدمی عظیم چیزی است. در وی همه چیز مکتوب است. حجب و ظلمات نمی‌گذارد که او آن علم را در خود بخواند» (مولوی، ۱۳۷۴: ۱۶۲) و منظور او از حجب و ظلمات درگیری‌های عالم مادی است. [زیرا] «علم و انواع حریف از اندرون آدمی پیدا شده است» (همان). در تطابق نگاه او با نگرش افلاطون در باب «صورت‌های کلی یا همان عالم مثال» و «فراموشی ناشی از هیبوط» و «یادآوری» روح مولوی می‌گوید:

ما هم از اجزای آدم بوده ایم      در بهشت آن لحن‌ها بشنوده‌ایم  
گرچه برما ریخت ز آب و گل شکی      یادمان آید از آن‌ها اندکی (مثنوی ۴: ۷-۷۳۶)  
ای صورت هر شادی، اندر دل ما یادی      ای صورت عشق کل، اندر دل ما یاد آ (دیوان: قطعه ۷)  
آن چنان کز نیست در هست آمدی      هین! بگو چون آمدی؟ مست آمدی  
راه‌های آمدن یادت نماند      لیک رمزی بر تو بر خواهیم خواند (مثنوی ۳: ۹۰-۱۲۸۹)  
در نتیجه از نظر افلاطون و مولوی، وجود آدمی در بدو تولد به زنجیره ادراک پیشینی اتصال دارد.

### مراتب نفس و نقش معرفتی آن در نگاه افلاطون و مولوی:

در نظر افلاطون، الگوی آفرینش، فقط در علم الهی، قدیم است و خلق هستی، از عدم صورت گرفته است و نفس نیز اگرچه پیش از ورود به جهان مادی وجود داشته، اما قدیم نیست. [نگاه عرفان اسلامی با این نظر مطابقت دارد] «به احتمال قوی این جهان دارای نفس<sup>۷</sup> و خرد است و به نیروی حکمت و اراده خدا پدید آمده و قدیم نیست و حادث است. استاد سازنده (دمیورگ)، جهان پیر ناشدنی را بر اساس الگویی سرمدی خلق نمود. میان جهان و تک تک موجودات و انواع، با آن الگوی سرمدی، شباهت کامل وجود دارد. آن الگو همه موجودات زنده و معقولات را در مجموعه خود دارد، همان گونه که این جهان، ما و همه مخلوقات را در خود جمع دارد» (Timaeus: b & 29a- 30 & 35a) (28). نفس تنها خویشاوند مثل (Republic: 490b) [که] پیش از هیبوط مشاهداتی از اصل حقایق داشته (Phaedo: 75c-d) و دارای معرفت درعالم محسوسات و به‌عنوان خود متحرک

(اوتو کینون)، منشاء جنبش هرچیز و بالضروره جاوید است. پس از هبوط و حلول، با کالبدی زمینی می‌پیوندد و آن را به جنبش درمی‌آورد. جسم در ساختار مرکب با نفس، زنده فانی نامیده می‌شود. جز نفس هیچ چیز نیست که جنبشش از خود باشد (Phaedrus: 246 b7-8 & 245c 7-9). «روح همین که در تنی فانی جای گرفت، بیهوش شده و آگاهی به خود را از دست می‌دهد. اما وقتی هیجان و توج ناشی از جریان رشد و تغذیه آرام تر گردد، حرکات دورانی روح، آرامش خود را باز یافته، دوباره به راه خود بازگشته و پیشرفت خود را با راه هریک از مدارها، هماهنگ می‌سازد و غیر و همان راه، با نام صحیح شان می‌خواند و در نتیجه صاحبش را دارای روح خردمند ساخته و در صورت تربیت صحیح، از بیماری‌های بزرگ مصون می‌ماند» (Timaeus:4). در این مسیر نهایتاً «عشق یک تجربه تجسم نفس است» (Benardete, 1991: 34).

مولوی به وجود عشق در نفس جهان قائل است و آن را عامل هر جنبش و رویش می‌داند: همه اجزای عالم عاشقانند (غ: ۲۷۸۷) کجا جنبد جهانی بی هوایی؟ / اگر دریا ز عشق آگه نبود / قرار داشتی آخر به جایی (همان) و نفس (جان) در قفس تن است: بدن را قفس دان و جان مرغ پران (قصیده: ۴۹) و جان آدمی زمانی در افق‌های هستی در پرواز بوده واز برابر حق گذری داشته است ولی ناگهان گرفتار جهان فانی شده است: در آفاق گردون زمانی پریدی / گذشتی بدان شه که او را سزایی (همان). من مرغ لاهوتی بدم، دیدی که ناسوتی شدم / دامش ندیدم ناگهان در وی گرفتار آمدم (غ: ۱۳۰۲). در دیدگاه افلاطون نفس آدمی شامل سه بخش که نخست وجه خدایی و جاودان «خرد (لوگستکون) است و دو بخش دیگر فانی اند یعنی: «همت و اراده» (تیمو آیدوس) در جایگاه سینه یا قلب، عامل ایجاد احساس خشم و شجاعت، با کارکرد ادراک انفعالات خطرناک ناشی از ضرورت‌هایی چون لذت جذب بدی و درد دافع نیکی است و سوم وجه «حیوانی و شهوات» (اپی ثومه تیکون)، پست‌ترین بخش نفس، واقع در میان حجاب حاجز تا ناف، سر درآخور غرایز داشته و سخن خرد را نخواهد فهمید (Republic: 435- 444) & (Timaeus: 69-74 & 89-90). مولوی منطبق با تلقی افلاطونی، نفس را با روح یکی می‌شمرد: نفس واحد روح انسانی بود (مثنوی: ۲: ۱۸۸). او به‌طور یک‌جا به سه بخش منقسم افلاطونی نفس اشاره نکرده اما به صورت مجزا به تک تک

مفاهیم منقسم افلاطونی نفس پرداخته است. در این باب راجع به خرد می‌گوید: گوش‌ها بسته است، لب بر بند/ از خرد گوشوار بایستی (قصیده: ۳۷). زمین و آسمان‌ها را مدد از عالم عقل است/ که عقل اقلیم نورانی و پاکِ دُر فشانستی (قصیده: ۳۶). اگرچه عقل بیدار است، آن از حی قیوم است (همان). مولوی قریب پنجاه بار در دیوان شمس سینه را جایگاه عواطف و خواسته‌ها دانسته که راز غیب، شوق و عشق و کرم و یا غم و کینه، غل و غش و حسد در آن پدید می‌آید. شراب عاشقان از سینه جوشد: (غ: ۵۷۷). او این وجه نفس را مهم و عامل آراستن اندیشه‌ها می‌داند: مطلب تویی طالب تویی هم منتهی هم مبتدا/ در سینه‌ها برخاسته، اندیشه را آراسته (غ: ۱۵) و با همت و اراده می‌توان انفعالات و عواطف را درون سینه‌ها کنترل نمود: رو سینه را چون سینه‌ها هفت آب شوی از کینه‌ها (غ: ۱۹۴۴). زیرا مرکز انعکاس انفعالات ناشی از ادراک است: بر سینه نهد عقل، چنان دل شکنی را (غ: ۱۷۴). او نفس را مولد صور (ذهنی) می‌داند که می‌توان این را نزدیک با مفهوم صورت‌بندی‌های ادراک نفس در (Phaedrus: 271b) یافت: «ای نفس کل صورت مکن، وی عقل کل بشکن قلم» (غ: ۱۲۰۵). «نفس کل نشانی وجود و آشکارگی عقل کل است: تو عقل کل چو شهری دان، سواد شهر نفس کل (قصیده: ۳۶). وی در باب وجه سوم نفس افلاطونی، می‌گوید: شهوت حلق بی نمک، شهوت فرج پس دُوک / با سگ و خوک مشترک، با خر و گاو همسری (قصیده: ۴۳). نیز در عرفان و اندیشه اسلامی، مراتب نفس در تقسیم به مطمئن و لوّامه و اّماره، با نگرش افلاطونی قابل انطباق است. «این نفس مطمئن خموشی غذای اوست/ وین نفس ناطقه سوی گفتار می‌رود (غ: ۷۸۳). لوّامه و اّماره به جنگند شب و روز (غ: ۱۹۴۵). چو از مردان مددیابی، یکی عیش ابدیابی / سپاه بی عدد یابی به قهر نفس اّماره (غ: ۲۰۵۹). مولوی غالباً روح حیوانی را نفس تعبیر نموده که عرفای مسلمان از آن به نفس اّماره یاد می‌کنند» (چیتیک، ۱۳۸۲: ۳۷). «چون برود صبر و خرد نفس تو اّماره شود» (غ: ۷۹۷). نیز عشق به روی الوهی معشوق را همه هوای نفس خود می‌داند:

چون همه عشق روی توست جمله هوای نفس ما کفر شد دست لاجرم جمله هوای نفس ما

(غ: ۲۰۰)

## انواع معرفت و ابزارهای آن

در فرآیند وسعت بخشی ادراک و تمایلات، سه نوع معرفت: حسی، عقلی، شهودی همراه با ابزارهایی چون حواس ظاهری و باطنی و استعداد پیشینی نفس، نقش دارند. افلاطون، « نخستین مرحلهٔ ایجاد معرفت درعالم محسوس، را (آنامنسیس) یادآوری ادراک حسی» (Republic 6 e: 501d-506) می‌داند. « نیروی شناسایی از آغاز در نفس آدمی هست. عامل شناسایی باید به همراه تمام روح از جهان کون و فساد به سوی جهان هستی جاودان گردانده شود تا به تدریج به مشاهدهٔ هستی حقیقی خو گرفته و بتواند دیدار شهودی خورشید جهان حقایق یا همان ادراک ایدهٔ نیک را تحمل نماید» (Republic: 518). او در (Timaeus: 64-78) سه مؤلفه یا اسباب برای معرفت<sup>۱</sup> می‌شناسد که شامل حواس پنجگانه (حس ظاهر)، حواس باطنی (عواطف) و عقل (عضو دارای استعداد و درک و تفکر) است. مولوی حس را حجاب و عامل ظلم به نفس می‌شمرد: یارب ظلمت نفسی، بر در حجاب حسی (قصیده: ۵۰). زین پنج حس ظاهر و زین پنج حس سر/ده چشمه گشاینده درین قارهٔ ما کو؟ (غ: ۱۹۴۵).

**الف) دریافت حسی و آبرای معرفت:** افلاطون عناصر اولیه و عناصر مرکب را قابل درک می‌داند. اما عناصر اولیه را بر خلاف عناصر مرکب، تعریف پذیر نمی‌داند. « ادراک حسی، پدید آمدن جنبشی است که به خاطر تأثر مشترک روح و تن بر هم ایجاد شده و روح از آن‌ها مطلع می‌گردد. حافظه، همان حفظ و نگهداری ادراک حسی است که روح، همراه تن کسب کرده ولی به تنهایی دوباره در نظر آورد و گرنه فراموشی صورت می‌گیرد و بازیابی خاطرهٔ گم شده اعم از خاطرهٔ یک ادراک حسی و یا خاطرهٔ یک شناخت را، یادآوری می‌نامیم. میل به یک حالت یا پیدایش امیال (ترکیبی از لذت و الم) و عواطف موافق یا مخالف از راه حافظه پیدا می‌شود. میل و خواهش و دارا بودن حیات، در مورد هر جاننداری از مختصات نفس است. (Timaeus: 35 & Philebus: 33-34). ادراک حسی به تنهایی سبب دستیابی به معرفت نیست (Symposium: 210-212a). زیرا قوهٔ معرفت باید خطاناپذیر باشد (Theaetetus: 152 & Republic: 577e). معرفت حاصل از انفعالات حسی، گزاره‌های یک‌سان دربارهٔ یک پدیده تولید نمی‌کنند. ادراکات حسی انفعال پذیرانی هستند که

تحت تأثیر صیروری بودن حالات خود، در شرایط و زمان های متفاوت گاه احکام متناقضی در شناخت یک چیز صادر می کنند». اگر فاعلی یک بار با یک انفعال پذیر و بار دیگر با انفعال پذیر دیگری برخورد کند، حاصل برخورد در هر دو مورد یکی نبوده و از برخورد من انفعال پذیر و آن فاعل، دو حال و نتیجه مختلف پدید خواهد آمد (Theaetetus: 159-160). اساساً داده حسی به تنهایی یک گزاره خام و فاقد هرگونه تحلیل و معرفت است. خبرهایی که از حس به روح می رسد شایان اعتماد نیست بلکه نیازمند رسیدگی است (Republic: 524). «هنگامی که درباره دو حس بینایی و شنوایی می اندیشی این اندیشه را نه به وسیله یکی از آن دو حس می توان درک کرد و نه به وسیله حس دیگر (Theaetetus: 185). قوای حسی [فقط] ابزار معرفت است و معرفت در نفس پدید می آید (Philebus: 34)، که ادراک حسی مقدمه آن است. یعنی نفس در اتحاد خود با جسم و عقل، صاحب معرفت و افعال متعدد است. «به جای آنکه بگوییم: با چشم می بینیم و با گوش می شنویم، درست تر آن است بگوییم: ما با «وسیله» چشم یا گوش می بینیم یا می شنویم. در ما چیز واحدی وجود دارد که ما با وجود آن چیز و ابزار حواس، محسوسات را درک می کنیم» (Timaeus: 187a-186 & Theaetetus: 163-164). منظور از امر واحد در ادراک، همان نفس است و به لحاظ رتبی چهار نوع فعالیت برای نفس وجود دارد: «تعقل»، «فهم»، «عقیده»، «پندار» (خیال). شناسایی از طریق تعقل (خرد) بالاترین مرتبه و شناسایی از طریق فهم (فکر) مرتبه دوم و طریق عقیده و اعتماد به گواهی حواس سوم و چهارم پندار، که فقط نمود خیالی حقیقت و در پایین ترین مرتبه است. هر یک از این چهار فعالیت به نسبت بهره مندی از هستی حقیقی، از روشنی و دقت علمی بهره ورند» (Republic: 511). «عناصر اولیه که همه چیز و حتی من و تو، از ترکیب آن ها پدید آمده ایم، تعریف پذیر نیستند ولی قابل ادراک اند. فقط نام آن ها را می توانیم ببریم. اگر تعریف پذیر بودند، لازم می آمد که بتوانیم توصیفشان کنیم بی آن که چیزی بر آن ها بیفزاییم. ولی چیزهای مرکب بر خلاف عناصر اولیه هم توضیح پذیرند و هم شناختنی و می توان دریافت درستی در باره آن ها به دست آورد. لذا با خویشتن شناسی، آن چه را نمی دانیم نباید دانایی بینداریم» (Theaetetus : 202). «بین کیفیت سخن در باره یک تصویر والگویی آن تصویر، تفاوت هست. سخن علمی، ثابت و قاطع و از هر حیث خدشه ناپذیر است. سخن درباره تصویر چیزها، جنبه پندار و احتمال و اعتقاد دارد. میان اعتقاد

و دانش راستین همان فرق است که میان شدن و بودن. چون همه دارای طبیعت بشری هستیم سخنان ما درباره خدایان و پیدایش جهان، در حد حدس و احتمال است و خالی از تناقض و مطابق حقیقت نخواهد بود» (Timaeus: 29&48) برای اطمینان در بیان درست در مورد اشیای متغیر و سیروری همیشه خواهیم گفت که، صورت فعلی آن چنین است (Ibid: 49).

مولوی در بحث معرفت حسی آن را را به حس ظاهر و باطن تقسیم نموده و حس ظاهر را مرکب حواس باطن می‌شمرد: نور حق بر نور حس راکب شود / آنگهی جان سوی حق راغب شود (مثنوی ۲۱: ۱۲۹۰) و ادراک حسی را در قیاس با ادراک روح، چون برگی مقابل کوه می‌داند: «کوه است جان در معرفت / تن برگ کاهی در صفت (قصیده: ۳۱) و براین باور است که وجود ما غیر از جسم ماست و عالم ماده، وجود ما را نهان ساخته: جسم ما روپوش ما شد در جهان (مثنوی ۴: ۸۲۳) و اگر راه هجوم داده‌های گل‌آلود و تیره جهان ماده بر حواس ظاهر بسته شود، بارش داده‌های معرفتی عقل کل، همه وجود بشر را دربر خواهد گرفت: بر بند پنج حس را زین سیل‌های تیره / تا عقل کل زشش سو بر تو مطیر باشد (غ: ۵۷۹). در ابیات زیر ضمن آرزوی نابینا شدن یا از بین رفتن حواس نمّام (گزارشگرهای دو رو) در وجود آدمی، آن‌ها را عامل عدم درک اصل حقایق می‌شمارد و اگر حواس نازل نفسانی، گرد ظرف لذت‌های مادی نگردند، فوراً سیمرغ‌گون خواهند شد.

این حس چون جاسوس ما، شد بسته و محبوس ما / چون می‌نبیند اصل را، ای کاشکی اعماستی

بنشسته حس نفس خس، نزدیک کاسه چون مگ / گر کاسه نگزیدی نفس، در حین مگس

عنقاستی

(غ: ۲۲۲۳)

او چشم ظاهر را همواره مُدرک امور مادی و چشم روح را بینای نفس ترندساز، می‌نامد: «دیده تن دایماً تن بین بود / دیده جان، جان پرفن بین بود» (مثنوی ۶: ۶۵۹). هم‌چنین «چشم حس همچون کف دستت و بس / نیست کف را بر همه او دسترس» (مثنوی ۳: ۱۲۶۹). لذا از نظر مولوی، حس و دریافت حسی، مایه مشوب شدن شناخت حقیقی عقلی ما می‌شود و در فرآیند ادراک، عاملیت یا بسته



ماندن چشمه‌های حواس، ناشی از عدم یا وجود پرتو افکنی پریان تند و بی محابای مقیم بر آن‌هاست و احتیاط برابر مجاری حس ظاهر و پنج حس باطن لازم است. نیز توهم و تصور، پوششگر چراگاه حس ظاهرند.<sup>۹</sup>

این پنج چشمه حس تا بر تنت روان است      ز اشراق آن پری دان، گه بسته، گاه مجری  
وان پنج حس باطن، چون وهم و چون تصور      هم پنج چشمه می‌دان پویان به سوی مرعی  
هر چشمه را دو مشرف، پنجاه میر آیند      صورت به تو نمایند اندر زمان اجلی (ع: ۹)

این مواضع مولوی و «افلاطون به معنای نفی وقوع تجربه حسی نبوده، بلکه نفی ایستایی و پاسبانی بر سر تجربه تحقق یافته است. وقوف بر حس و خفتن بر سر عقل جزئی خطاست. تجارب حسی باید تحقق یابند و بعد مبدل به پلی برای عبور به مراتب بالاتر شوند. شخص فاقد هرگونه تجربه حسی فاقد ادراک از صور معقول مثالی خواهد بود. یعنی شرط یادآوری پس از هبوط روح، وجود اندام حسی است. اگر روح در این عالم از ابتدا فاقد اندام حسی باشد هرگز یادآوری صورت نخواهد بست. لذا ضرورت رسیدن به عالم معقول، عبور از پل عالم محسوس است» (کاپلستون، ۱۳۹۳: ۱۷۸). از نظر افلاطون «محسوسات موضوع علم به معنی حقیقی نیست» (Republic: 529). شناسایی عناصر اصلی عالم در جهان محسوسات ناممکن است و نیز «شناسایی حقیقی برای ما در این عالم میسر نیست؛ فقط، توان ادراک مشخصاتی از چیزها وجود دارد. اما به شناسایی و دانش حقیقی درباره اشیا محسوس نمی‌توان دست یافت. کسی که نتواند درباره چیزی توضیح بدهد و به سؤال‌هایی که می‌کنند پاسخ بگوید، به آن چیز شناسایی ندارد. ولی اگر علاوه بردر یافت درست، توانایی توضیح هم داشته باشد شناسایی را به حد کمال داراست. حال چگونه ممکن است که عناصر اصلی شناختنی باشند ولی هرچه از ترکیب آن‌ها پدید آمده شناختنی باشد؟! تعریف، چیزی جز ترکیب چند نام نیست (Theaetetus: 202). اگر دانایی، داشتن شناسایی و اگر مقصود از تعریف چیزی، دانایی به خصوصیات آن باشد، پس معنی شناسایی، پندار درستی است که، با شناخت خصوصیات مشخصی که آن را از چیزهای دیگر جدا می‌سازد، همراه باشد. لذا شناسایی، پندار درستی است که با شناسایی همراه باشد! و این خنده‌دار است! بنابراین شناسایی نه ادراک حسی و نه پندار درست و نه پندار درست

همراه با تعریف است (Ibid: 209-210). لذا با این تعریف از شناسایی، آشکارا «آپریا» شکل می‌گیرد. از سوی دیگر در نگاه مولوی نیز به «آپریای معرفتی» می‌رسیم:

عقل و عشق و معرفت شد نردبان بام حق لیک حق را در حقیقت نردبانی دیگر است (غ: ۳۶۱).

**ب) عقل و حقیقت اشیا:** اساساً «نوس» معادل یونانی واژه عقل است که در فلسفه افلاطون به صورت مشترک لفظی بین معانی متعدد اعم از ادراک و اندیشه و نفس و قلب به کار می‌رود<sup>۱</sup>. وقتی «مرکز ادراک، یا همان نفس عاقله، همه آن چیزها را بر تو می‌نمایاند، هستی و نیستی، همانندی و ناهمانندی، همانی و دگری، وحدت و کثرت و فردی و زوجی و برای درک، روح ما به جنبه مشترک همان چیزها، مستقیم و بی‌واسطه، بر می‌خورد. وجود، کلی‌تر از هر کلی دیگر است که روح، به وسیله خود درمی‌یابد. همانندی و ناهمانندی و همانی و غیره نیز از آن قبیل‌اند. زیبایی و زشتی و نیکی و بدی نیز. روح در مورد این چیزها مستقیم و بی‌واسطه عمل می‌کند. بدین نحو که آن‌ها را در برابر یکدیگر قرار داده و می‌سنجد (Theaetetus: 185-186). در دستگاه فکری افلاطون، شرط خطا ناپذیری معرفت، ثبات فاعل شناسا و جهان مادیست که به دلیل صیورث ثابت ندارد. اگر چه امور مادی به صورت تجربی و استدلالی از طریق عقل قابل شناسایی هستند؛ اما دست‌یابی به اصل حقیقت مثالی و معقول نخستین بهره‌مند از خیر، از طریق شهود عقلی، حاصل نگرش دیالکتیکی و تهذیب نفس و ظهور قدرت الوهی نفس است. طبق اصل آنامنسیس (Phaedrus: 249b & a) (Meno: 82) و روایت تمثیل غار (Republic7: 515- 518)، این شهود برای هر کس کاملاً فردی بوده و قابل تبیین نیست اما به مدد عشق در وجود راهنمای عاشق، در مراحل تدریجی از طریق نفی عوالم سایه و ارمادی و تهذیب نفس، زمینه آن ایجاد و سرانجام با فاصله از غار سایه‌ها یا همان عالم محسوس، معرفت حقیقی و دریافتن وجود و ماهیت راستین، حاصل می‌شود و نه از راه ادراک حسی. طبق تمثیل خورشید و غار، کارآمدی عقل جزئی، رتق و فتق امور عوالم سایه وار مادی است. تنظیم قوانین بشری (نوموس)، براساس عقل جزئی حسابگر و منفعت‌جو، اعتباری و عامل اختلاف نگرش‌هاست.

مولوی نیز طی تقسیم عقل به کلی و جزئی، با دیدگاهی مشابه افلاطون، برای عقل جزئی، اعتبار قائل نیست. اما برای داوری عقل کل شأن حاکمیت قائل است: «عقل جزوی را (عجب) چه چیز باشد که عقل کل را نباشد؟ عقل جزوی قابل آن نیست که از خود چیزی اختراع کند که آن را و جنس (حقیقت مثالی) آن چیزها را ندیده باشد. این که مردم تصنیفها کرده‌اند و هندسه‌های نو و بنیادهای نو نهاده‌اند، تصنیف نو نیست: جنس آن را دیده‌اند، برآن جا زیادت می‌کنند (گونه گونه ساختن و جدا کردن و سرهم کردن در صناعت حاصل عقل جزئی است). آن‌ها که از خود نو اختراع کنند، ایشان عقل کل باشند. عقل جزوی قابل آموختن است، محتاج است به تعلیم. عقل کل معلم است. محتاج نیست و همچنین جمله پیشه‌ها را چون باز کاوی اصل و آغاز آن وحی بوده است و از انبیا آموخته‌اند و ایشان عقل کل اند» (مولوی، ۱۳۷۴: ۷۷-۷۸). طبق (قصیده ۳۶ ب: ۳۱) عقل کل چون شهریست که نفس کل از اجزای آن و پیوسته در تردد است و از اقلیم عقل نورانی و پاک گوهر افشان به زمین و آسمان‌ها مدد می‌رسد (همان). جهان عقل روشن را مددها از صفات آید/ صفات ذات خلاق که شاه کن فکانستی (همان ب: ۲۴). در نگاه مولوی «حواس انسانی تحت فرمان عقل و عقل مطیع فرمان روح، یعنی نفس قدسی علوی انسانی است و اگر عقل در اطاعت روح صافی نشود و از دام اوهام آزاد نگردد و حس تحت اداره عقل، از شهوات و اغلاط حسی و اندیشه‌های واهی و شهوات طبیعی پیراسته نشود؛ انسان هرگز به درک ماهیات اشیاء و وصول به مرتبه کشف و شهود حقایق امور، توفیق نخواهد یافت و اگر به نیروی عقل صافی، زنگ حس و خیال زدوده شد، حقایق اشیاء در خواب و بیداری بر ما کشف خواهد شد» (همایی، ۱۳۶۹: ۷۱۵-۷۱۶). نیز «عقل، عشق به خردمند تر سالخورده‌تر را سبب می‌شود» (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۱۱۲).

عجز از ادراک ماهیت عمو      حالت عامه بود مطلق مگو

زان که ماهیات و سرّ سرّ آن      پیش چشم کاملان باشد عیان (مثنوی ۳: ۱-۳۶۵۰)

و عقل نباید طبع حس بر خود بگیرد بلکه حس باید طبع عقل یابد (قصیده: ۳۶). چنین نگرشی به آزادی عقل از احساس، نگرش فلسفی محسوب می‌شود. «فلسفه همچون اروس با اجبار نا همخوان است» (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۹۷). اگر آزادی عقل نباشد هوی غالب می‌شود مولوی می‌گوید:

عقل بسته شد و هوی مختار/ عقل را اختیار بایستی (قصیده: ۳۸) و امکان اقامت در جهان عقل با خروج از جهان ماده است: تاز زهدان جهان همچو جنینت نبرم/ در جهان خرد و عقل تو را جا نکنم (غ: ۱۴۳) وی پای بندی به عشق را منوط به تمیز عقل بین معشوق زیبای حقیقی و دروغین می داند و فراتر از این، معشوق را عقلِ عقل (حکمت عقلانیت‌ها) می شمارد. وی عاشق و دیوانه گمشده خود؛ حقیقت حکمت و عقلانیت در معشوق عاقل است:

تو عقل عقلی و من مست پر خطای توام      خطای مست بود پیش عقلِ عقل معاف

اشکال گنده پیر ز اشکال شاهدان      گر عقل ما نداند، در عشق مرتدیم (غ: ۱۴۸۱)

و عقل تحت تأثیر روح، و مبنای اولیه گرایش های روح، عالم بالاست.

لیک جان در عقل تأثیری کند      زان اثر آن عقل تدبیری کند (مثنوی ۳: ب ۳۵۸۶)

شاه بگفته نکته‌ای خفیه به گوش هر کسی      گفته به جان هر یکی غیر پیام دیگری

(قصیده ۴۳: ب: ۲۹)

لذا هیچ دو تن را نمی توان در ادراکات و تمایلات کاملاً مساوی هم شمرد و گمان می رود که، یکی از دلایل منحصر به فرد بودن ادراکات شهودی و حتی نحوه وقوع اکتشافات علمی نیز، زمینه متفاوت توان معرفتی هر روح در عالم ذر باشد.

### معرفت شهودی یک ایده فرارونده

در نظر افلاطون معرفت (ایبستمه) خطا ندارد و نهایت آن شهود حقیقت مثالی عالم است. وی علم به جهان مادی را چون علم به سایه ها تلقی نموده و دانش حقیقی نمی داند: «کسی که در باره محسوسات به تحقیق می پردازد، کار او را پژوهش علمی نمی نامم. محسوسات، موضوع علم به معنی حقیقی نیست» (Republic: 529).

معرفت زمانی محقق می شود که به مدد راهنما، با تهذیب نفس و فاصله از عالم کثرات حسی،

به عالم وحدت مثالی و شهود نوتیک پا نهاده شود. غایت عشق در این معرفت شهودی، رسیدن به فضیلت جاودانه خیر اعلی، و انوار زیبای خورشید حق است. حقیقت هستی ایده نیک است و «گردانیدن روح (نفس) به سوی ایده نیک، جزو هنر تربیت است» (Ibid: 518). معرفت شهودی یک ایده فرارونده از جهان مادی، یعنی محسوسات و عقل جزئی و علم است و بر آن ها پیشی گرفته و به ادراک اصل حقیقت مثالی امور، نائل می گردد. «جهان مثالی افلاطون، در صدد فهم حقیقت یا حقایق بیرون از طبیعت و خارج از جهان مکانی و زمانی است» (استیس، ۱۳۹۲: ۱۸). در این باب مولوی می گوید: «زیرو بالا چند گویم، لا مکان اصل من است» (غ: ۱۲۴۶). «مسئله رؤیت عقلانی در بین افلاطون پژوهان غربی مخالفان و موافقان دارد. کسانی چون کمپرتس و امیل بریه و گاتری و تسلر از جمله موافقان و کسانی چون گیل فاین و گاسلینگ از مخالفان تلقی این معنا در نگاه افلاطون هستند» (سلطانی کوهستانی و صدر مجلس، ۱۳۹۳: ۱۲-۱۳). از نظر افلاطون نهایت تفسیر ممکن از جهان و علم طبیعی و روح و خدایان، تفسیر غیر دقیق و احتمالاتی است و اساساً معرفت کامل و حقیقی در این جهان به دست نمی آید. زیرا حد معرفت برای عقول و عالم صیروری، بیش از این میسر نیست (Timaeus: 29). از الگوهای بنیادین مشترک بین فلسفه و عرفان درنگرش افلاطون و مولوی و حتی ابن عربی و بسیاری از عرفای دیگر حصول معرفت شهودی است. این معرفت ناشی از مجموعه ادراکاتی است که به صورت رخدادی درونی و فردی حاصل می شود. معرفتی که ورای تصورات عادی است و آموختنی نیست اما گزاره‌هایی تمثیلی و توصیفی از رخداد آن به قصد ترغیب دیگران برای حرکت به سوی قطع وابستگی‌ها و تهذیب، تا رسیدن به مرحله شهود (رؤیت) بی واسطه و مستقیم روح از عالم مثل، به عنوان حقایق تمامی چیزها ارائه می شود. از فرآیندهای مشترک معرفتی بین افلاطون و مولوی تکیه بر رؤیت است که در آثار افلاطون و مولوی بسیار بدان توجه شده است. تمثیل غار برای ادراک عالم مثال نمونه‌ای از آن است. «آدمی دید است و باقی پوست است» (مثنوی ۱: ۱۴۰۶) و این رؤیت روحانی منوط به بصیرت حاصل از تزکیه نفس است. «چودیده جان گشادی تو، بدیدی ملک روحانی» (غ: ۲۴۰۴). گام‌های پیش از شهود افلاطونی، به صورت<sup>۱۱</sup> (مبتنی بر بحث) بوده اما اصل شهود از نگاه افلاطون و مولوی ناگهانی رخ می دهد.

## شهود در چهار رساله افلاطون

۱. شهود پیشینی و بی‌واسطه قبل از هبوط طبق داستان اسطوره‌ای گردش آسمانی ارواح که ذیل عنوان معرفت پیشینی روح بدان پرداخته شد، مبتنی بر شوق به دانایی است که پس از هبوط، عشق را رقم می‌زند (Phaedrus: 247). مولوی در این معنا می‌گوید:

دلبر روز الست چیز دگر گفت پست      هیچ کسی هست کو آرد آن را به یاد؟ (غ: ۴۵۲)  
 بیا بیا که هم‌ره موسی شویم تا که طور      که کلمه‌الله آمد مخاطبه‌طوری  
 که دامنم بگرفته ست و می‌کشد عشقی      چنان که گرسنه گیرد کنار کندوری (قصیده: ۴۶)  
 کی بود کز قفص برون پرد      مرغ جانم به سوی گلزاری  
 بچشد او غریب چاشت خوری      بگشاید عجیب منقاری  
 چون دل و چشم، معده نور خورد      زان که اصل غذا بد انواری (قصیده: ۴۴)

۲. شهود در گذر از عشق به محسوس زیبا سوی معقول زیبا، که عاشق در این مسیر به راهنمایی رهبر کارآزموده، درمی‌یابد که همه زیبایی‌های جسمانی از یک تبارند و هیچ تنی را در این مطلب بردیگری برتری نیست. لذا این نوع دلبستگی را حقیر می‌شمارد و در این راه چشم به زیبایی روح گشوده و آن را بسی برتر از زیبایی تن می‌یابد و به سوی دانش و هنر می‌گراید و بعد از این مرحله، در پایان راه یکبار با زیبایی حیرت‌انگیزی که طبیعتی غیر از طبیعت زیبایی‌های دیگر دارد رو به رو می‌گردد که زیبایی موجودی سرمدی است؛ نه به وجود می‌آید و نه از بین می‌رود و نه بزرگتر و نه کوچک‌تر می‌گردد و دگرگون‌ناپذیر است. که کسی که در راه عشق به این مرحله رسید و دیدگانش به این زیبایی اصلی باز شد، می‌توان گفت به مقصد خویش نزدیک شده است و سعادت بالاتر از این نیست (Symposium: 210-212). بدین‌گونه شهود عارفانه در عبور از عشق به زمینی به سوی عشق بر زیبای سرمدی رقم می‌خورد. هم افلاطون و هم مولوی به دلیل غیر قابل تبیین بودن ادراکات شهودی، غالباً با طرحواره‌هایی تمثیلی و رمزآلود آن‌ها را گزارش نموده‌اند. غزل، ۹۴۴ با مطلع

«داد جارویی به دستم آن نگار / گفت کز دریا بر انگیزان غبار»، نمونه گویایی از همین معنا است.

۳. شهود با منشأ تهذیب نفس: رهبری فیلسوف عاشق با تکیه بر ادراک شهودی و متکی بر رؤیت است (Republic: 523-532). معرفت محصول زهد سالف است (مثنوی ۶: ۲۰۹۰). در تمثیل غار، مراحل فرآیند معرفتی منجر به خروج از غار به کمک راهنما، طی مراتب چهارگانه سیر ادراک انوار حق، عشق در پی حیرت حاصل از معرفت شهودی، پدیدار می‌گردد و روح عاشق، بی‌قرار از شهود حق، برای ابلاغ آن حقایق به نسیان‌زدگان درون غار، بازگشت شیفته‌واری را در پیش گرفته و گاه تا پای جان هم برای آگاهی بخشی به دیگران ایستادگی می‌کند (Republic: 516). افلاطون در «جمهوری، فیلسوف کامل را شاهانه‌ترین حاکمیت برخوردار می‌داند و پیشانی‌اش کرده اما، نه تا زمانی که راه پر فراز و نشیب غار را برگشته تا «نیک» مانند خورشید بر پیشانی‌اش بتابد و یاد گرفته چه چیز موجب می‌شود زندگی انسان ارزش زیست داشته باشد» (Cornford, 1967: 80). از استلزامات چنین شهودی آن که هیچ‌گاه بدون تجرد از غار جهان محسوسات، تابش انوار حق، رخ نخواهد داد و حاکمیت بر نفس از ضروریات آن است. در محاوره Symposium، در خطابه‌های فایدروس: ۱۷۹ و پلوسانیاس: ۱۸۴ والکیبیادس: ۲۱۶ و ۲۱۷ و نیز در محاوره Alcibiades 1: 131). به ضرورت وجود راهنما و پیر به عنوان عاشق راه بلدی که به معرفت می‌رساند اشاره شده است. «افلاطون دفاع از فضیلت اخلاقی را بر عهده عاشقی سالخورده می‌گذارد» (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۹۲).

در انطباق بازگشت عارفانه از کشف عالم مثال و دعوت مشتاقانه اهالی غار به حقایق شهودی (غزل: ۱۳۰۲) چنین می‌یابیم:

باز آدمم، باز آدمم، از پیش آن یار آدمم	در من نگر، در من نگر بهر تو غم‌خوار آدمم
شاد آدمم، شاد آدمم، از جمله آزاد آدمم	چندین هزاران سال شد، تا من به گفتار آدمم
آن جا روم آن جا روم، بالا بدم بالا روم	بازم رهان، بازم رهان، کاین جا به زنه‌ار آدمم

در تفهیم غارنشینان بر گزارش‌های شهودی و دعوت فیلسوف آگاه و عارف و اصل به‌عنوان هدایتگر به بیرون غار و عالم انوار، اگر از سوی داعی این راه، شتاب ناشی از شوق وجود داشته باشد،

بسیاری از مخاطبان با او همگام نمی شوند زیرا به دلیل وابستگی و عادت به تاریکی غار، دچار ضعف بینایی شده و در نسبت گرفتن واقعیت خود با آن راه، رنجور و متحیر، به خشم و دشمنی دچار می گردند و بسا فجایی چون اعدام سقراط و بردار شدن حلاج و قتل سهروردی و طرد شمس تبریزی، بارمی آید. لذا یکی از دلایلی که مولوی در فوران هیجانات ادراک شهودی با حسرتی مکرر، لفظ هشدار گونه خمش را در فرآیند گزاره های معرفتی در ابیات خویش به کار برده همین است. او از نزاع با غفلت زدگان پرهیز می دهد: هله هشدار که با بی خبران نستیزی (غ: ۲۴۸۳) باش چو شطرنج روان، خامش و خود جمله زبان (غ: ۱۳۰۰) و در اشاره به پیروی از معشوق و راهبر الهی می گوید: چوشه است سایه بانم، چوروان شود روانم (غ: ۲۶۱۲). و این که در نورهدایت، چندصدایی از میان بر خاسته، وحدت نظر حاصل می شد به شرطی که: در کف هر کس اگر شمعی بدی / اختلاف از گفتشان بیرون شدی (مثنوی ۳: ۱۲۶۰). لذا در تطبیق با اندیشه افلاطونی مندرج در مفاهیم روایی اشعار مولوی، غلبه با این نوع شهود است زیرا باورهای عارفانه پایه و راهبردی، اعم از نفی عوالم محسوس به سود معقول و توجه به اصل حقایق و رخداد عشق در رؤیت خورشید حق و لزوم وجود راهنما در این مسیر و واکنش بی خبران به دعوت بر خروج از غار ظلمانی عالم محسوس، در تبیین های تمثیلی، بسیار نزدیک به هم و گاه یکسان است.

۴. شهود در خواب توسط کسی که درونی موزون دارد و اهل میانه روی و خویششن داری درخشم و اراده است و اجزای نفس را خواب نموده و اجزای شریف متفکران را بیدار سازد. او در رؤیا به مشاهده والاترین حقایق توفیق می یابد (جمهوری: ۵۷۲).

مرا آن اصل بیداری دگر باره به خواب اندر بداد افیون شور و شر، ببرد از سر ببرد از سر (غ: ۹۱۹)

### معرفت و روش های دیالکتیک

دستیابی به معرفت در سیر دیالکتیکی، یا از طریق حرکت به سوی شناسایی وجود (آتولوژیک) و یا عشق (اروتیک) رخ می دهد. سقراط می گوید: «چه در سخن گفتن و چه در اندیشیدن اگر کسی را بیابم که بتواند در واحد، جزئیات کثیر را ببیند و در جزئیات کثیر و پراکنده، واحد را، چنان سر در پی و



می‌گذارم که گویی خدای من است. من کسانی را که از این هنر بهره‌وراند اهل دیالکتیک می‌نامم» (Phaedrus: 266 b). دیالکتیک روش گردآوری و تقسیم و کند و کاو رابطه‌ی درونی‌عام‌ترین انواع و مفاهیمی چون هستی و تفاوتست (تیلور، ۱۳۹۵: ۷۵۳) و شامل روش کسب آگاهی از حقایق مثالی که در محاورات میانی افلاطون، شامل برهان انتقادی مستقل از مفاهیم [رایج] از طریق پرسش و پاسخ و در جمهوری مبتنی بر امر نیک است که توضیح روشنی در باره‌ی آن داده نشده است. دیالکتیک، کشف و شناسایی و کاربرد به جا (کارآگاهانه) اطلاعات و دانش‌ها جهت نیل به هدف (Eutydemus: 290) و درسیر محسوس به معقول عشق‌ورزی به زیبایی دگرگون‌ناپذیر سرمدی است (Symposium: 210). و در نگاه ارزشگذارانه «عالی‌ترین دانش هاست که موضوع آن ایده‌ی خیر و عدالت و دیگر قابلیت‌های انسانی است که فقط به علت بهره‌داشتن از ایده‌ی خیر، خوب و سودمندند» (Republic: 504) و این یعنی درک حقایق، در خالص‌ترین وجه ممکن از هر ایده توسط دیالکتیسین. «اگر همه جهان را مالک باشیم ولی دست ما از خیر تهی باشد دارای ثروتی نخواهیم بود. و اگر همه دانش‌ها را به دست آوریم ولی خوبی و زیبایی را نشناسیم صاحب معرفتی نخواهیم بود» (Ibid: 505). «دیالکتیک دانستن دانستن و محکی برای تشخیص این که چه کسی قادر است بی‌یاری جستن از چشم‌ها و دیگر آلات حس، به هستی حقیقی راه یابد» (اسپرس، ۱۳۵۷: ۱۰۶) به نقل از (خارمیدس: ۱۷۳ و جمهوری: ۵۳۳).

و اما نوعی دیالکتیک به روش پیشا افلاطونی، بر اساس حرکت میان فرض‌های متقابل به روش سلبی «ابطال از طریق تقابل و مقایسه نظریه‌ها (آراء)» (تیلور، ۱۳۹۵: ۷۵۳) است. ما در آیات مولوی، هردو شیوه دیالکتیک یعنی پیشا افلاطونی (سقراطی) و نیز افلاطونی را می‌یابیم: «هر چیز که می‌بینی در بی‌خبری بینی / تا با خبری والله او پرده بنگشاید» (غ: ۸۲۱). وی مفاهیم عرفانی مندرج در ذهن خویش را طی طرحواره‌هایی روایی کوتاه و بلند، با پرسش‌هایی مورد تقابل و نقد دیالکتیکی قرار داده و نتیجه را به‌گونه آپوریک (بدون پاسخ قطعی) به‌نمی‌دانم سقراطی و فلسفه‌ی نانوشتۀ افلاطونی کشانده است. در این شیوه، گاه پس از طرح مبانی عشق و عرفان، با این توضیح که مفهوم درگفتار نمی‌گنجد، بدون پاسخ قطعی، ضمن کاربرد واژه «خمش» مطلب را خاتمه می‌دهد: خمش، خمش، که اشارات عشق معکوس است / نهان شوند معانی زگفتن بسیار (غ: ۹۴۲) و قصیده

۵۴ با مطلع: «مرا سودای آن دلبر زندانایی و قرآیی / برون آورد تا گشتم چنین شیدا و سودایی» و (قصیده ۳۰، با مطلع: «در خلاصه عشق آخر شیوه اسلام کو؟ / در کشوف مشکلاتش صاحب اعلام کو؟» و البته گاهی هم وی مفاهیم معرفت‌شناختی خود را به شیوه دیالکتیک افلاطونی یعنی تقسیم مفاهیم و حرکت از سوی کثیر به واحد و بالعکس، اظهار نموده است؛ از جمله در قصیده ۲۴ طی ۸۳ بیت، مصادیق این همانی کثیر و واحد را به آن واحد نخستین (خداوند) می‌رساند و در نهایت عقل را، دانایی شیرین شمرده و عشق را، کان بیش بر خاسته از آفتاب کن فکان، می‌داند. که مطلع آن چنین است: «ای ز تو مه پای کوبان و زهره دف زنان / می‌زنند ای جان مردان، عشق ما بر دف، زنان» نیز در قصیده ۱ با مطلع: «آن خواجه را در کوی ما، در گل فرو رفتست پا / با تو بگویم حال او، بر خوان ادا جاء القضا»، طی ۴۵ بیت ابتدا به شیوه روایی، از زاویه دید سوم شخص عینی، چون قاضی بیگانه‌ای از دور به قضاوت وضعیت خویش پیش از رخداد عشق نشست و از بیت ۱۸ و بعد با رفت و برگشت بین مجموعه‌ای از زاویه دیدها به تناوب از اول به دوم و سوم شخص، دیالوگ‌وار سخن می‌گوید و از بیت ۲۳ به بعد، عشق خود به شمس را تلویحاً عشق مجازی و تمرینی برای زمینه عشق بردخای رحمان می‌شمارد و از بیت ۳۰ به آگاهی‌های شهودی همراه با نقد بر وضعیت معرفت‌شناسی و وجودشناسی پرداخته و سرانجام شیوه‌نامه راه را، ترک کام در عشق زمینی می‌داند. در قیاس سیر کلی فرآیند عشق به معشوق، از نظر مولوی و افلاطون، بحث سیر دیالکتیکی عشق از محسوس به معقول (Symposium: 210)، تنها از آن جهت قابل تطبیق است که مولوی پس از تجربه عشق (غیر اروتیک) به شمس، زیبایی‌های ترسیم شده از وجود او را، با زیبایی‌های حسام‌الدین چلبی و صلاح‌الدین زرکوب، از یک تبار یافته و با عشق بر زیبایی روح آنان و ادراک زیبایی اخلاق و تزکیه عرفانی، در عشق به زیبایی سرمدی اوج گرفته است.

پارهای چون برانی اندرین ره بدانی	غیر این گلستان‌ها باغ و گلزار دیگر
دل مرا برد ناگه سوی آن شهره خرگه	من گرفتار گشتم دل گرفتار دیگر
جز که در عشق صانع، عمر هرزه است و ضایع	ژاژ دان در طریقت فعل و گفتار دیگر

(قصیده: ۱۷)

«غایت معرفت‌شناسی افلاطون نیل به سعادت از مسیر فضیلت اخلاقی است، اما این معرفت‌شناسی در دیالکتیک او معمولاً سلبی و مختوم به آگاهی از جهل است و این که معرفت از چه راه‌هایی حاصل نمی‌شود. افلاطون در کراتولوس کاربرد زبان و کلمات را معرفت نمی‌داند و در فایدون می‌گوید در زندگی جسمانی نمی‌توان به معرفت رسید. اما این‌ها پیام نهایی این آثار نیست و گرنه سقراط و افلاطون فیلسوفانی شکاک بودند، در حالی که هیچ یک از نوشته‌های حاکی از جنبه معرفت‌شناسی سلبی آنان به دلسردی از کسب معرفت ختم نمی‌شود. معرفت‌شناسی در بخش‌هایی از منون، جمهوری، مهمانی و فایدروس، شهودی به شیوه ایجابی است. در واقع شهود پاسخ ایجابی افلاطون به پرسش‌های معرفت‌شناختی است که از طریق رؤیت روحانی و نه بینایی حسی، محقق می‌گردد» (شفیع بیگ، ۱۳۹۲: ۸۳-۸۲). از نگاه مولوی نیز کاربرد زبان و واژگان، فاقد قدرت دستیابی به معرفت به حقیقی است: ای زبان تو بس زبانی مر مرا / چون تویی گویا، چه گویم مر تو را (مثنوی ۱: ۱۶۹۹) نیز باید گفت: «از روی سخن این قدر فهم شود. و الا حقیقت معنی محال است که از لفظ و عبارت معلوم شود» (مولوی، ۱۳۷۴: ۱۵۳). سخن خود چندان عظیم نیست و قوتی ندارد و چگونه عظیم باشد؟ آخر، سخن است و بلکه خود موجب ضعف. مؤثر، حق است و مهیج حق. این در میان روپوش باشد. ترکیب دو سه حرف چه موجب حیات و هیجان باشد (همان: ۱۵۵).

اختلاف خلق از نام اوفتاد چون به معنی رفت آرام اوفتاد (مثنوی ۲: ۳۶۸۰)

کاشکی هستی زبانی داشتی تا زهستان پرده‌ها برداشتی

هرچه گویی ای دم هستی از آن پرده‌ای دیگر بر آن بستی بدان

آفت ادراک آن قال است و حال خون به خون شستن محال آمد محال

(مثنوی ۳: ۶-۴۷۲۳)

## سیر دیالکتیکی معرفت در عشق

نخست پیش‌زمینه معرفتی همراه با احساس کاستی در منطق رسمی حاکم بر زندگی فاعل شناسا وجود دارد عشق خواهان چیزی است که آن را ندارد. اروس، اروس به چیزی است، که میل معطوف به آن است (Symposium: 200a1-3) و اگر اروس نیازمند امور زیبا باشد و امور نیک هم زیبا باشند، پس اروس نیازمند امور نیک است (Ibid: 201c 4-9). نقطه عطف در باروری عشق، باور صادق موجه، نسبت به وجود زیبایی در معشوق، همراه با احساس تنهایی و درد فقدان است. افلاطون در تعریف زیبایی می‌گوید: زیبایی، سودمندی و به فضیلت خود رسیدن هر چیزی است: همیشه این است و همیشه این خواهد بود که، آن چه سودمند است زیباست و آن چه که مضر است زشت است (Republic 4: 457b). ربط و نسبت معرفت در عشق، در سیر دیالکتیکی حرکت از محسوس به معقول از وجهی که محسوسات و مفاهیم و کثرات را مورد بررسی قرار دهد، فعالیتش در حوزه عقل جزئی و از آن حیث که به بحث وجود و نظام وحدت و امر ثابت پرداخته و زیر ساخت ربط و نسبت این امور را دریابد، وارد حوزه عقل کلی می‌گردد. در نگاه مولوی، تقابل دیالکتیکی در عشق، نسبت به ساحت زیبایی حیران‌کننده معشوق در وجه الوهی است که منجر به باروری، بالیدن و شکوفایی توان نهفته در عشق، در پرتو معشوق می‌گردد. ادراک شهودی از زیبایی مبدعانه و ظاهراً فاقد نظم، به نحوی که مجموعه چند حس یا همه حواس را با هم در گیر می‌نماید و آن‌گاه، در رخداد درک ناگهانی نوعی نظام‌مندی و هماهنگی اجزا به گونه‌ای فرا آرمانی‌تر از تصورات فاعل شناسا از وجه زیباشناختی رخ داده و حیرتی ناشی از این ادراک زیبایی در معرفت شهودی ایجاد شده و عشق و تسلیم محض پدیدار می‌گردد:

عشق ز آغاز همه حیرت است      عقل در او خیره و جان گشته دنگ (غ: ۱۳۳۱)

گفتم: این روی فرشته‌ست عجب! یا بشر است؟!      گفت: این غیر فرشته‌ست و بشر، هیچ مگو

(غ: ۱۹۶۵)

سر فروکرد از فلک آن ماهروی سیم تن      آستین را می فشاند اندر اشارت سوی من

مبانی معرفت ... (روح‌اله هادی و زهرا مستفید کریق و سید محمدرضا حسینی بهشتی) ۲۵۹

همچو چشم کشتگان چشمان من حیران او و زشراب عشق او این جان من بی‌خوشتن

(غ: ۱۵۹۵)

روح و عقول سو به سو، سجده‌کنان به پیش او کای هوس و مراد جان، سخت لطیف منظری

(ترجیع: ۱۸ بند ۲).

بخشی از پیام مولوی در غزلیات، بر غیرقابل ترسیم بودن معرفت شهودی در ادراک زیبایی معشوق است. در عین حال دیدگاه افلاطون در این باب چنین است: «اکثر مردم نمی‌توانند دریابند که، برای دسته‌ای از مهم‌ترین و ارزشمندترین چیزها، اصلاً هیچ تصویری وجود ندارد که برای استفاده نوع بشر بتوان عرضه نمود. لذا باید تمرین شود که بتوان لوگوسی از هر چیز ارائه و دریافت نمود. چراکه این چیزهای فاقد جسم، زیباترین و مهم‌ترین چیزهایند که آشکارا فقط با توضیح و تشریح و نه هیچ چیز دیگری، نشان داده می‌شوند» (Politikos: 285e19-286a6). در جهان مادی، معرفت حقیقی به عوالم مثال و معرفت به مفاهیمی هم‌چون زیبایی حقیقی و خیر، از این دسته دوم‌اند که به دلیل انتزاعی بودن، قابل تجسد و تجسم نیستند و افلاطون این مفاهیم را ورای عالم محسوسات، در عالم مثال، مفروض گرفته و بخشی از زمینه نیل به معرفت، نوع و میزان ادراک پیشاحملی (پیشاگزارهای) است (meno: 81-87). مولوی در غیر حقیقی بودن دانش در عالم می‌گوید:

در مدارس طالب علمی که نیست در صوامع طالب حلمی که نیست

هست‌ها را سوی پس‌افکنده‌اند نیست‌ها را طالب‌اند و بنده‌اند

(مثنوی: ۶، رجوع به قصه رنجور)

و یارب مرا پیش از اجل فارغ کن از علم و عمل خاصه زعلم منطقی در جمله افواه آمده

(غ: ۲۲۷۹).

مولوی درباب غایت معرفت در سیر عشق از مفهوم ایده افلاطونی، تحت عنوان: «اصل اصل» یاد نموده که فقط در غزلیات شمس، دست کم بیش از هشتاد و هشت مورد، به‌صراحت

براین مفهوم اشاره دارد.

هر هستی‌ای در وصل خود، در وصل اصل خود خنک زنان بر نیستی دستک زنان اندر نما  
(قصیده: ۲)

افلاطون دانای حقیقی را خداوند دانسته و نویسندگان و شاعران و قانونگذاران را نهایتاً فیلسوف یا دوستدارانش می‌نامد. زیرا دانا نامی بزرگ و خاص خداوند است (Phaedrus: 278b-c). مولوی نیز شناسایی حقیقی را در این عالم میسر نمی‌داند (مولوی، ۱۳۷۴: ۹۳) و در قصیده ۲۰، با تکرار ردیف نمی‌دانم، با وجود تأکید بر میل به معرفت در آدمی، سقراطوار جویبار حقیقت هستی را ناشناخته می‌داند: مرا سیلاب بر بوده، مرا جویای جو کرده/ که این سیلاب و این جو را نمی‌دانم، نمی‌دانم.

### عشق رکن عمده نفس عالم:

رکن عمده هستی، جنبش و تکاپوی اجزای آن به سوی مثال خیر و نور حق، جهت پیوند جاودان است که شوق این پیوند را عشق نامیده‌اند و «الهیة جهان آفرین، عشق را پیش از خدایان دیگر آفرید» (Symposium: 178). در نتیجه جهان مصنوع، هوشمند و غایتمند است. در نگاه افلاطون و مولوی، عشق نیرویی است که حداکثر توان روح را آشکار ساخته و به نمایش می‌گذارد. از نظر مولوی معرفت لازمه عشق به حق است و تا ادراکی از حق در آدمی نباشد، طلب پدید نمی‌آید: «طلب آدمی از برای چیز نوبی است که نیافته است. الا طلبی که یافته باشد و طلب کند، این طلب حق است. همه چیز را تا نجویی، نیایی. جز، این دوست را: تا نیایی، نجویی» (مولوی، ۱۳۷۴: ۶۳). «عشق و طلب چه باشد؟ آیینة تجلی» (غ: ۲۴۵). شناخت شهودی حاصل تجلی خورشید حق بر غارتاریک جهان مادی، ناگهانی و فارغ از استدلال و محاسبات عقل منفعت طلب و درگیر روزمرگی است.

آفتی نبود بتر از ناشناخت تو بر او یار و ندانی عشق باخت (مثنوی ۳: ۳۷۸۱)

دانش ناقص نداند فرق را لاجرم خورشید داند برق را (همان: ۱۵۳۵)

مبانی معرفت ... (روح اله هادی و زهرا مستفید کریق و سید محمدرضا حسینی بهشتی) ۲۶۱

در نظر مولوی نیز عشق قدیم و ازلی است و ریشه اش تا ابد باقی می ماند و تکیه گاهش ورای زمین و فلک است:

شاخ عشق اندر ازل دان ، بیخ عشق اندر ابد      این شجر را تکیه بر عرش و ثری و ساق نیست  
(غ: ۴۱۳)

مریم عشق قدیم، زاد مسیحی عجب      داد نیابد خرد ، چون که چنین فتنه زاد (غ: ۴۵۱)  
مولوی و افلاطون، جهان را دارای روح ادراک و عشق می دانند. مطابقت این مفاهیم در (Timaeus: 32&37&39) قابل توجه است :

جمله اجزای جهان زان حکم پیش      جفت جفت عاشقان و جفت خویش  
دور گردون ها ز موج عشق دان      گرنبودی عشق بفسردی جهان  
پس زمین و چرخ را دان هوشمند      چونک کار هوشمندان می کنند  
(مثنوی ۳: ۴۴۰۱ و بعد)

### اهمیت متافیزیکی عشق

ظاهراً افلاطون در فایدون، پارمنیدس، جمهوری و فایدروس، جانب جهان نامحسوس و معقول را می گیرد اما به نظر می رسد در هیچ دیالوگی جز ضیافت، به جایگاه و پیوند و نسبت دو جهان محسوس و معقول اشاره نمی کند. در این محاوره عشق، به عنوان اصلی ترین وجه پسوخته (نفس) در مرکز کل جهان هستی قرار دارد و به منزله پیوندگاهی است که کل جهان نامحسوس و محسوس را به خود گره می زند. بدین ترتیب یکی از بنیادی ترین مسائل متافیزیک با پرسش نفس چیست یا به عبارت دقیق تر اروس چیست گره می خورد. «افلاطون و ارسطو به یک یا چند جزء غیر عقلی در نفس قایل شده اند» (بریه، ۱۹۶۷: ۷۹). افلاطون ضمن نشان دادن اهمیت خودشناسی سقراط «خودت را بشناس» مسائل فلسفی را از طریق مواجهه نفوس انسانی تشریح می کند. بر این اساس اگر نفس، در پس تمام افعال متکثر، معادل این همانی با من تردید ناپذیر فرض شود، در اصل عامل همبستگی

کل قوای جسمانی و عنصر کانونی و بنیادین وحدت بخش خواهد بود. در نتیجه هر نوع ادراک و احساس، توسط «من ادراک کننده» یا همان نفس صورت می گیرد که همواره در حال خود آشکارگی است و کل جهان را در نسبت با خود باز تعریف نموده و هر چیز را توضیح می دهد. لذا «اروس، تمنای برخاسته از نفس [من تردید ناپذیر] در برابر کاستی‌ها در امر زیبا و نیک جاودان است». (Symposiu: 207a). «عشق انرژی است که روح را در والاترین اراده به دوش می کشد. همان انرژی که در مراحل پست‌تر درغریزه ظاهر شده، محرک روح است و این انرژی خود متحرک انسان، به درستی در والاترین بخش، طبیعت جاودان، ساکن می شود». (Cornford, 1967: 80). «سقراط ادعا می کرد که امور عاشقانه تنها قلمرو استادی او به حساب می آید و از خود بیخودی (جنون) الهی، کاملاً عقلانی و بالاترین مرحله خویشتنداری<sup>۱۲</sup> است» (Benardete, 1991: 103). لذا نفس با تمنای گشودگی به سمت زیبایی و خیر، جایگاه نوئتیک ویژه‌ای دارد و چنین تمنایی عین استدراک عقلانی و حاصل دریافت‌های معرفتی است و هرگونه انکار عقل و معرفت در این امر، مساوی تلقی دیگر در انواع عقلانیت خواهد بود. مولوی در این معانی چنین سروده است:

این محبت هم نتیجه دانش است      کی گزافه بر چنین تختی نشست

دانش ناقص کجا این عشق زاد؟      عشق زاید ناقص، اما بر جماد (مثنوی ۲: ۱۵۳۳-۱۵۳۲)

عشق در فراروی از عقل جزئی، به سوی عقل کلی متمایل است. عشق زبان سلب و نفی هرآن چیزی است که مغایر با ادراکات شهودی از زیبایی معشوق باشد و این ادراکی است که بی‌واسطه و به طریق ایجاب و با علم حضوری رخ می دهد. مولوی عشق را هدیه‌ای احیاگر عقل و دل و روح و عامل استواری زمانه می شمارد:

داد دل و عقل و جان، مفخر تبریزیان      ازمدد این سه داد یافت زمانه سداد (غ: ۴۵۲)

ای صورت عشق ابد/وی حسن تو بیرون زحد... تا من ترا بشناختم/ خود را برون انداختم از ترس‌ها در ایمنی (ترجیع بند ۱).



افلاطون پس از طرح پدیدارشناسانه انواع عشق در محاوره ضیافت، آن را در محاوره فایدروس از دو زاویه نگرش، در سه ساحت نفس مورد تحلیل قرار داد. او در این محاوره، با طرح زیباشناختی و انسان‌شناسانه و اخلاق‌محور، به ماهیت این پدیده پرداخته و بر زمینه پیشینی شناخت به تلفیق معرفت‌شناسی و وجودشناسی تکیه می‌کند. وی در نیمه نخست محاوره فایدروس، ضمن مذمت عاشقان، در نگاهی آسیب‌شناسانه به عشق؛ که طی خطابه فایدروس به نقل از لوسیاس و هم‌آوایی سقراط با آن مفاهیم آمده، در مقایسه‌هایی غیر عاشق را بر عاشق برتری داده و عشق را مایه بی‌خردی و شری و شرم‌آور شمرده و عاشق را بیمار در خور ترحم نامید که هنگام ناکامی هر کردار ولو ناپسند معشوق را می‌ستاید (Phaedrus: 231-232). و عشق به معشوق را، نوعی تمایل جسمانی لجام گسیخته و عاری از خرد، چون عشق گرگ به گوسفند و بیماری لذت‌جویی قلمداد کرده؛ به گونه‌ای که عاشق از شدت حسادت و ترس به خطر افتادن موقعیت خویش، هرگز خواهان برتری موقعیت معشوق و دانایی و خردمندی او نبوده، وی را از همه چیز و همه کس محروم می‌خواهد. لذا هرگز عاشق حامی و هادی خوبی برای معشوق نخواهد بود؛ زیرا موجب ملالت و بیزاری و تباهی تن و روح معشوق خواهد شد و سرانجام هم به معشوق پشت نموده و رو سوی عشق دیگر خواهد نمود (Ibid: 241-242). اما سقراط پس از این تبیین، بی‌درنگ با چرخش معکوس به عشق پرداخته و خود را بابت آن سخنان مخالف عشق، نیازمند استغفار و تطهیر دانسته، اروس (عشق) را امری خدایی می‌شمارد که مایه شر نتواند بود (Ibid: 243) و دیوانگی عشق را نعمتی هبه الهی می‌نامد (Ibid: 245) و با توصیف نفس به مثابه منشاء جنبش مرگ‌ناپذیر، به درد اشتیاق عاشق اشاره دارد که سوز و صداقت عاشق به معشوق منتقل خواهد شد و تسکین عاشق در کنار معشوق خواهد بود و بر آن است که، فضیلت خویش‌داری و نیل به سعادت و موهبت‌های الهی، را فقط در دوستی عاشقان می‌توان یافت، نه در زیرکی و حسابگری غیر عاشقان. در آثار افلاطون دوگونه عشق مبتنی بر زیبایی و خیر مطرح است:

الف) عشق اروتیک، که در محاوره ضیافت، فایدروس، لوسیاس، الکیبیداس اول و خارمیدس مطرح و نهایتاً در سیر محسوس به معقول، به مقام رؤیت زیبایی دانش و روح، هدایت می‌شود: (Symposium: 211-212) و سقراط از زبان دیوتیما در حقیقت عشق حقیقی را فیلسوف می‌شمارد (Ibid: 204-205) و نهایتاً در این محاوره حتی الکیبیداس هم دلیل عشق خویش بر

سقراط را دستیابی به معرفت آسمانی او اعلام می‌نماید (Ibid: 217). در این محاورات، عشق اروتیک به عنوان پل عبور به سوی عشق الهی تلقی شده است. نکته این‌که در این نگاه افلاطون و مولوی، عشق به معشوق مؤنث مطرح نیست:

خیز تا رقص در آییم همه دست زنان / که رهیدیم به مردی همه از دست زنان

(ترجیعات: ۲۲، بند ۲)

اما طرح عشق اروتیک در محاورات ازجوه افتراق نگرش افلاطون و مولوی به پدیده تکاملی عشق است. مولوی در رویکرد عاشقانه به سه معشوق خویش کاملاً دور از هرگونه گرایش اروتیک، به طرز حیرت‌انگیز پرشور ظاهر شده است و اگرچه گاه جملات مندرج در ابیات وی اروتیک می‌نماید: فرجه باغ می‌کنی، شادی و لاغ می‌کنی / با صنمان شرمگین پرده شرم می‌دری (ترجیعات ۱۸: بند ۲ بیت ۱۱) و در موارد بسیاری به وصف پیکر سیمتن و قامت و چهره زیبای معشوق پرداخته است.<sup>۱۳</sup> اما پیام اروتیک از آن ابیات قابل برداشت نیست.

ب) عشق مبتنی بر رؤیت زیبایی خورشید حق، همراه با تلاش بر بیداری و رهایی اهالی غفلت‌زده باورمند به سایه‌های غار است (Republic7: 514&Then). در نظر افلاطون «والا ترین صورت عشق، فلسفه‌ورزی و تسلیم شدن به حقیقت است» (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۱۴۹). غایت عشق، بهره‌مندی جاودانه از خیر به وسیله و منشاء ادراک زیبایی برخاسته از مثال خیر (آگاتون)، ازجوه تشابه نگاه افلاطون و مولوی است. مولوی در غزلیات خویش به چهار معشوق پرداخته که عشق بر سه معشوق زمینی در طول عشق به معشوق ازلی و جاودان یعنی خداوند رحمان است که گاه با لقب شه از آن‌ها یاد می‌کند. یعنی آن سه معشوق زمینی: (شمس تبریزی و حسام‌الدین چلبی و صلاح‌الدین زرکوب) همه فضیلت و ارزش وجودی‌شان در آشکارسازی مفاهیم معرفت‌شناختی از جلوه‌های ناب خیر اعلی و خالق هستی، آن زیبای مطلق است.

## ماهیت عشق در وجه التفاتی آن

افلاطون در (اوثوفرون: ۱۰) با سؤالی بدین مضمون که: آیا محبوب به دلیل ارزش خویش است که مورد محبت و عشق واقع می شود یا چون مورد محبت و عشق قرار گرفته ارزشمند محسوب می شود؟ به فضیلت محور بودن عشق و تفاوت آن با دوست داشتن خدایان (آگاه) اشاره می کند. هر پدیده، یا «هر شونده باید به نیروی علتی بشود، (به وجود آید)، زیرا ممکن نیست چیزی بی علت بشود و به وجود آید» (Timaeus: 4-5 & 28a). لذا هرکنشی به سان بیانیه پنهان درون آدمی است و هم سنخ با آرمان های معرفتی بروز می یابد. مولوی می گوید: «هر فعلی، اما خیر و اما شر، که از بنده صادر شود، او آن را به نیتی و پیشنهادی می کند (مولوی، ۱۳۷۴: ۱۱۰). لذا ضروریست که پیدایش عشق نیز به نیروی علتی باشد و انگیزه نهفته ای، برانگیزاننده آن گردد. در واقع عشق باز نمودی از الگوهای بنیادین آرمان های پنهان در درون عاشق است. هم از این رو، هرگاه معشوقی مغایر با آن الگوهای بنیادین و آرمانی ظاهر شود، زیبایی های مورد باور عاشق درباره او، بی رونق خواهد شد. افلاطون در (Symposium: 199-200) به صراحت بر این وجه عشق تأکید نموده است. این که هفت سخنران به عنوان نماینده هفت نوع نگرش در انواع عشق، در این محاوره نظرورزی نموده اند؛ گویای همین معناست. به عنوان مثال، در سخنرانی آگاتون، عشق، عشق به شکوه و شهرت است و اروس گرایش به امری فراتر از زیبایی جسمانی شمرده شده است (Ibid: 197b9-3). در سخنرانی فایدروس، عشق برآیند فضیلت است که ربط ضروری به باور عاشق نسبت به والایی معشوق دارد. عشق همواره عشق به چیزی است (Ibid: 199e). عاشق خواستار چیزی در هنگامی است که آن را ندارد و هنوز مالک آن نیست و نیازمند آن است. (Ibid: 200) اروس، عشق به امور زیباست تا از آن وی شوند (Ibid: 204d1-7). عنصر وحدت بخش به همه این احساسات، «من معقول» است. آن «من» که همواره حضور دارد و احساس می شود وحس درونی<sup>۱۴</sup> نسبت به آن وجود دارد و همواره در حال خود آشکارگی به سر می برد. نیرویی در «من» هست که همه چیز با این نیرو توضیح داده و کل جهان در نسبت با آن، باز تعریف می شود. این «من» در عین گفتگو، لذت و درد را ادراک نموده و منطبق با سازوکارهای پنهان و آشکار مفاهیم ذهنی و معرفتی خود عمل می کند (Ibid: 189c-d). بدون تردید در دیوان شمس نیز، عمده ترین محور سخن، باز نمود ادراک «من»

نسبت به معشوق، در نسبت‌سنجی پیوسته با جهان هستی است. لذا اگر بنا باشد در نگاهی ساختاری، براساس انتخاب و ترکیب کلمات، واژه‌های قافیه را، به عنوان محور مورد تأکید شاعر فرض کنیم، ۶۰ عنوان غزل از مولوی را می‌یابیم که، با ردیف «من» سروده شده و اگر شناسه‌های «یم» و «م» و ضمیر جمع بدل از مفرد «ما» را بر این‌ها بیفزاییم، از حوصله احصاء برون خواهد شد! درحقیقت هیچ‌کس همچون عاشق در این آشکارگی «من ارزشگذار خویش»، در هیاهوی درون و برون به سر نمی‌برد. در محاورات فایدروس، لوسیسی، ضیافت، الکیبیداس اول، این قاعده به خوبی مشهود است. در فایدروس، سه‌گونه تحلیل متفاوت و حتی متضاد از عشق، سه باز نمود از «من» در نسبت‌سنجی با معشوق است. این باز نمود در ضیافت، هفت نوع روایت از «من» عاشقان را شامل می‌شود. عاشق پیوسته، در قوی‌ترین حالت ممکن به تعیین بخشی ادراکات خویش، در چهارچوب باوری صادقانه، پرداخته و به شدت بر آن پافشاری می‌نماید. عشق چیزی جز باز نمود حاکمیت باور صادق، در اندیشه عاشق نیست. افلاطون در مفصل‌بندی نظریات خود درباره عشق در ضیافت و فایدروس، به نوعی میل به مرجعیت آموزه مقدس یا الهیات وحیانی را نشان می‌دهد و عقل طبیعی را نیازمند عقل الهی و شهودی می‌داند (Symposium: 211). به این نکته باید توجه نمود که اروس نه مثال است و نه روگرفت مثال، زیرا صبروری است و اگر روگرفت مثال بود نمی‌توانست به عنوان جزء سوم یا حلقه اتصال، در پیوندگاه روگرفت مثال (محسوس)، با معقول باشد. «سقراط بذر درکی آسمانی از عشق را افشاند که بعدها در الهیات مسیحی به بار نشست» (نوسباوم، ۱۳۹۵: ۱۲۷). «عشق یعنی اشتیاق به تملک جاودان نیک برای همیشه، با انگیختگی ناشی از ادراک زیبایی» (Symposium: 207) و ظهور چنین اشتیاقی عین عقلانیت محض است. در این مرحله، حسابگری‌های ارزش‌گذارانه عقل جزبی در روزمرگی‌های دوره فقدان عشق راه عقل و هوشیاری شمردن، خطاست. اما از آن‌جا که در فرآیند ظهور عشق، عملاً چرخش ناگهانی در کنش‌های عقل روزمره عاشق پدید آمده و محافظه‌کاری‌های «عقلانی‌نما، بی‌پروا کنار نهاده می‌شود، بدان لقب جنون داده‌اند. این درحقیقت، نوعی وارونه‌سازی مصطلح و یا نام‌گذاری آبرونیک است. «چو دانستی که دیوانه شدی عقل است این دانش» (غ: ۱۹۱۸). «در نظر افلاطون عشق به معنای عشق به الف یا ب

نیست بلکه به معنای عشق به چیزی در درون شماست که دیگر دارای تفرّد فردی نیست. بلکه عشق به کل هستی خویش در تفرّدش و در منسوبیتش به گسترده‌ترین معنا است» (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۲۴۳). مولوی در این باره می‌گوید: به درون توست یوسف، چه روی به مصر، هرزه؟/ تو درآ درون پرده، بنگر چه خوش لقایی (غ: ۲۳۳۷)

### نتیجه‌گیری

طبق نگاه افلاطون و مولوی، آدمی آن چیزی را درک می‌کند که درباره آن مفهومی پیشینی داشته باشد. لذا پدیده‌های فاقد نسبت و ربط با ادراکات حسی یا عقلی، اساساً درک نمی‌شوند. چه رسد به این که موجد عشق باشند. براساس نابرابری ادراکات پیشینی، چیزها به چشم مردمان همیشه یک‌سان نمودار نمی‌گردند. تا معرفتی نباشد، رخداد عشق معنی ندارد. در این میان، دیدگاه شیخ شطاح و شیخ اکبر (روزبهان بقلی و ابن عربی) نیز مؤید این نگاه است که آدمی چیزی را که نمی‌شناسد، نمی‌تواند دوست بدارد. .. عشق وابسته و تابع معرفت است. حاصل سخن این که، در رخداد عشق، از رهگذر دیالکتیک سلیبی و ایجابی، نخست ادراکاتی از زیبایی و خیر آرمانی گم‌گشته پدید آمده که مبتنی بر باورهای مندرج در ادراکات پیشینی بوده و بیرون از مفاهیم والای مندرج در من وجودی عاشق نیست و این ادراکات ناگهان با معشوق منطبق نموده، که نوعی شهود حسی، با تکیه بر شهود نوّتیک در ترکیب ذهن و فاهمه است. بدین صورت کثرات آرمانی دست‌نیافتنی در ذهن، ناگهان در وحدتی تعیین یافته، باورمندانه منحصراً با وجود معشوق تطبیق داده می‌شود، که برانگیزاننده شوق وافر می‌گردد و میل به ادراک بیشتر از طریق پیوند جاودانه «من» عاشق، در باور به تکرارناپذیری و دست‌نیافتنی بودن معشوق، گره می‌خورد و ناخودآگاه تکاپو و بی‌قراری آشکار می‌گردد. پس خلاصه این صورت‌بندی در اشتراک بین فلسفه و عرفان این‌که: ابتدا ادراک زیبایی و خیرمفقود، دوم طلب و سوم عشق بردستیابی به معرفت حقیقی در وجود معشوق، پدیدار می‌شود. ما بر آنیم که در این فرآیند، سیر فلسفه افلاطونی مبتنی بر درنگ میان کلمات نیست؛ بلکه در معیت فیلسوف حقیقت، با تمرین به خروج از عوالم سایه‌ها، در جهت آشکارسازی و رؤیت مثال خیر پیش می‌رود. بر این اساس می‌توان گفت: چنین مسیری در فلسفه مختوم به عرفان است. از منظر افلاطون، اروس (عشق) بر خاسته از میل شدید حرکت و برگزشتن از دانش فروتر به سوی دانش فراتر است، تمایلات حسی متعلق به

عوامل مادی است؛ و در گذار از عوالم مادی به عالم ایده به قلمرو ذاتی و ضروری راه می یابد. اروس (عشق)، عامل حرکت از نیستی به هستی و از فقر به غنی و از بد به سوی نیک و یگانه راه رهایی از خود بینی از طریق شناخت است. درنگاه افلاطونی، هر آنچه که به والاترین مرتبه هستی ارتقا می یابد «خیر مطلق» و «وجود راستین» و بر خوردار از والاترین ارزش و اعتبار است. از منظر افلاطون، عشق به عنوان عامل خود بنیاد وحدت بخش، در نظام منطقی عالم (لوگوس) حاکم است و از طریق عقل کلی، گوش سپردن بدان به طریق اولی بر انسان به عنوان برترین موجود نظام هستی، لازم است. تا جهت دستیابی به ثبات و آرامش سعادت‌مندانۀ جاوید عمل کند. مولوی درنگاهی منطبق با نگرش افلاطونی، وجود عشق به عنوان یک اصل در اساس هستی راه دلیل بر ضرورت وجود این عامل وحدت بخش در صنع نظام عالم می شمارد که پل عبور از کثرات به سوی وحدت خدائسانه (تئولوژیک) است. درنگاه افلاطون و مولوی، غایت عشق، نیل به زیبایی‌های ذاتی جاودان در مسیر وحدت بخشی و تشبیه هرچه بیشتر به اله واحد است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. ن. ک. مقاله نیروی، محمد یوسف و دیگران، «اشعار یونانی در دیوان کبیر مولوی». مجله علمی پژوهشی ادب فارسی. (۱۳۹۲). شماره ۱۱، ص ۲۱-۴۰ و نیز رادفر، ابوالقاسم. «پژوهشی تطبیقی در وجوه مشترک فرهنگ و ادبیات فارسی و یونانی»، مجله مطالعات ادبیات تطبیقی. (۱۳۸۷). شماره ۵. ص ۸۷-۱۰۴.

### 2. cosmos

۳. عدم پاسخ قطعی به پرسش‌های مطرح شده و راه به جایی نبردن در دست‌یابی به پاسخ نهایی. ن. ک. (ابویی مهریزی، ملیحه. «بررسی محاوره‌های تعریفی افلاطون» «مجه علمی پژوهشی فلسفه». (۱۳۹۳). شماره ۲، دوره ۴۲، مقاله ۱، ص ۱-۱۶).

مبانی معرفت ... (روح اله هادی و زهرا مستفید کریق و سید محمدرضا حسینی بهشتی) ۲۶۹

۴. (ن.ک. غزلیات : ۷۱۰ و ۷۲۹ و ۶۹۵ و ۶۸۴ و رشته سوم از ترجیع بند ۱۶ و نیز فیه مافیه، ۱۳۷۴: ۱۰۶) و ن. ک. (اثولوجیا، ۱۴۱۳: ۶۹، ۱۳۰، ۱۷۷) (افلوپین عندالعرب، تصحیح عبد الرحمن بدوی. قم. بیدار).

5. Determinism

6. Apriori

۷. در اصل یونانی آثار افلاطون، واژه نفس به جای روح به کار رفته و افلاطون واژه روح را در زبان یونانی آثار خویش نیاورده است. بنابراین هر جا واژه روح در آثار ترجمه شده افلاطون به کار برده می شود مسامحتاً جهت سهولت تفهیم مطلب یا رعایت امانت در نقل قول از مترجم است. به نظر می رسد ما به ازای نفس را در آثار مولوی گاه می توان با «دل» و گاه با «جان» یا همان قوای باطنی و مرکز عواطف و نیز بصیرت و معرفت تطبیق نمود که مصداقی از آن را در غزل ۱۷۷۴ با ردیف دل من به خوبی می یابیم.

8. episteme

۹. به نظر می رسد پریان در اندیشه دینی معادل فرشتگان حامل قوه وحی و فهم و در اندیشه یونانی معادل الهه ها باشند.

۱۰. (Liddell, Scott & Jones, 1973: 1180-1181) و ن. ک. (سلطانی

کوهستانی، مریم و صدر مجلس، مجید ۱۳۹۳: ۱۷).

11. discursive

12. sophrosune

۱۳. ن. ک. (غ: ۸۹۴-۸۹۵) و نیز ن. ک. (غ: ۱۷۴- و ۹۳۲) و (بیت ۵ و ۴ غ: ۱۷۰)

14. Internal

### فهرست منابع

اسپیگلبرگ، هربرت. (۱۳۹۱). جنبش پدیدارشناسی درآمدی تاریخی. ترجمه مسعود علیا. تهران: مینوی خرد.

استیس، والتر. (۱۳۹۲). عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چاپ هشتم، تهران:

سروش.

اشتراوس، لئو. (۱۳۹۶). مجموعه درس‌گفتارهای فلسفه سیاسی یونان باستان (ضیافت افلاطون به نزد لئو اشتراوس)، ترجمه ایرج آذر فزا، چاپ نخست، تهران: علمی فرهنگی.  
 افلاطون. (۱۳۸۰). دوره آثار افلاطون. ترجمه محمد حسن لطفی. چهار جلدی. چاپ سوم. تهران: خوارزمی. (در متن عنوان‌های فارسی از مجموعه آثار افلاطون بر اساس این نسخه است).  
 بریه، امیل. (۱۹۶۷). تاریخ فلسفه در دوره انتشار فرهنگ یونانی و دوره رومی، ترجمه علی مراد داودی، ج ۲، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.  
 تیلور، کریستوفر چارلز ویستن. (۱۳۹۵). تاریخ فلسفه راتلج، ترجمه مرتضوی، جلد ۱، چاپ ۳، تهران: نشر چشمه.

چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۲). راه عرفانی عشق، چاپ اول، تهران: نشر پیکان.  
 رشدی، راشد. (۱۳۹۳). «بررسی انتقال علوم یونانی به عربی». ترجمه حسن امینی. مجله میراث علمی اسلام و ایران، سال سوم، شماره دوم (پیاپی ۶)، صص ۱۰۹-۱۲۴.  
 ستاری، جلال. (۱۳۷۴). عشق صوفیانه. تهران: مرکز.  
 سلطانی کوهستانی، مریم. و صدر مجلس، مجید. (۱۳۹۳). «اشراق و شهود از نگاه افلاطون». نشریه پژوهش‌های فلسفی. دانشگاه تبریز. سال ۸، شماره مسلسل ۱۴، صص ۱-۲۶.  
 شفیعی بیک، ایمان. (۱۳۹۲). «معرفت شهودی در فلسفه افلاطون». جاوبیان خرد، شماره ۲۴، صص ۱۰۴-۸۱.  
 شفیعی کدکنی، محمد رضا. (۱۳۹۵). غزلیات شمس تبریز، مقدمه، گزینش و تفسیر، چاپ هشتم، تهران: سخن.

صاحب الزمانی، ناصرالدین. (۱۳۸۹). خط سوم، چاپ ۲۲، تهران: انتشارات عطایی.  
 قوام صفری، مهدی. (۱۳۸۱). الف. «آنامنسیس واسطوره گردش ارواح». فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران. شماره ۶ و ۷، صص ۷۵-۹۰.



مبانی معرفت ... (روح اله هادی و زهرا مستفید کریق و سید محمدرضا حسینی بهشتی) ۲۷۱

قوام صفری، مهدی. (۱۳۸۱) ب. آنانسیس. فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران. شماره ۴ و ۵، صص ۱۱۳-۱۳۱.

قوام صفری، مهدی. (۱۳۸۶). «اشراق از نگاه افلاطون و سهروردی». مجله ذهن، شماره ۳۱، صص ۳۳-۴۹.

کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۹۳). تاریخ فلسفه، ترجمه جلال الدین مجتبوی، جلد ۱، چاپ ۸، تهران: علمی فرهنگی؛ سروش.

گولپینارلی، عبد الباقی. (۱۳۹۰). مولانا جلال الدین، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌هایی از آن‌ها، ترجمه توفیق ه. سبحانی، چاپ دوم، تهران: کتاب پارسه.

مولوی، جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۹۳). کلیات شمس. بر اساس چاپ بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران: هرمس. (در متن با علامت اختصاری غ و یا قصیده آمده است)

مولوی، جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۷۴). فیه مافیه. چاپ دوم، تهران: نشر مرکز.

نوسباوم، مارتا. سالومون، رابرت. نوزیک، رابرت. تامس، لارنس. آنت، بایر. راپاپورت، الیزابت.

(۱۳۹۵). درباره عشق: ترجمه آرش نراقی. چاپ ششم، تهران: نشر نی.

همایی، جلال الدین. (۱۳۶۹). مولوی نامه، مولوی چه می گوید؟ جلد ۲، چاپ هفتم، تهران، مؤسسه نشر هما.

یاسپرس، کارل. (۱۳۵۷). افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی. چاپ اول، تهران: خوارزمی.

یثربی، سید یحیی. (۱۳۹۲). زبانه شمس و زبان مولوی، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.

Cornford. F.m. (1967). *The unwritten philosophy and other essays*, Cambridge at the University press.

*Plato Complete Works*. (1997). Edited with introduction and notes, by JOHN M. COOPER, Associate Editor, D.S. Hutchinson Hackett, Indianapolis/ Cambridge: Publishing Company.

(کلیه آثار افلاطون اعم از جمهوری و ثدای تتوس و ... که با عنوان انگلیسی در متن آمده بر اساس

این ترجمه کپی راست)

Seth Benardete. (1991). *The Rhetorical of Morality and Philosophy, Plato, s Gorgias and Phaedrus*, London: the University of Chicago press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی