

## رابطه عشق با معرفت شهودی نزد افلوطین<sup>۱</sup>

نرگس جاهد خانشیر<sup>۲</sup>

مهدی نجفی افرا<sup>۳</sup>

جمشید جلالی شیجانی<sup>۴</sup>

### چکیده

عشق یکی از راه‌های مهم شناخت حقیقت، خصوصاً امور متعالی است که از دیر باز مورد توجه فلاسفه از جمله افلاطون و افلوطین بوده است. افلوطین هم جایگاه مهم جهان‌شناختی و هم انسان‌شناختی و هم معرفت‌شناختی برای آن قائل است. به نظر افلوطین، عشق ارتباط بخش میان احد به عنوان موجودی غیر قابل شناخت و انسان به عنوان موجودی عاقل و عاشق است. چگونگی این ارتباط بر اساس معرفت است که مسئله اصلی تحقیق می‌باشد. نتیجه تحقیق آن است که عشق در نگرش معرفت‌شناسانه به دلیل مواجهه مستقیم با خود حقیقت یکی از مهمترین راه‌های اتحاد و یکی شدن با احد است و معرفت به این موضوع، خاستگاه حرکت سالک برای نیل به این اتحاد می‌باشد. راه عشق همان راه شهودی است که امروزه مورد تاکید عرفا و بسیاری از فلاسفه خصوصاً پدیدارشناسانی است که بر مواجهه فارغ از مفاهیم با خود وجود و حقیقت اشیاء و امور متعالی تاکید دارند. این تحقیق تلاش دارد تا با اتکاء به روش تحلیلی توصیفی به واکاوی اندیشه افلوطین در اهمیت عشق و شهود در شناخت پرداخته و بر اهمیت آن در معرفت‌شناسی تاکید ورزد.

**کلید واژه‌ها:** افلوطین، عشق، معرفت شهودی، معرفت‌شناسی

۱- این مقاله مستخرج از رساله دکتری می‌باشد.

۲- دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
nages.jahed65@gmail.com

۳- استاد گروه فلسفه، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

mah.najafiafra@iauctb.ac.ir

۴- دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
jalaishey@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۱۰/۱۴ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱/۱۸

در این مقاله به تبیین معرفت‌شناختی عشق در آراء افلوطین پرداخته می‌شود. منظور از رویکرد معرفت‌شناختی رابطه معرفتی انسان با خداوند از طریق عشق است. جنبه‌های مجهول و مبهم تحقیق تمییز کارکردهای معرفت‌شناختی در رابطه با عشق می‌باشد، از این رو که اصطلاح معرفت‌شناسی<sup>۱</sup>، در فلسفه معاصر مصطلح شده است دارای کاربرد در دوره نوافلاطونی نبوده اما تحلیل کارکردی آن سبب تدقیق در بررسی اندیشه‌های این فیلسوف درباره عشق است. از دیگر موارد مبهم، اندازه و شدت تأثیرپذیری افلوطین از افلاطون در باب رابطه معرفت و عشق است. اهمیت تحقیق به سبب رمزگشایی از رابطه معرفت با عشق در آراء افلوطین می‌باشد؛ زیرا عشق به عنوان امری معرفت‌شناختی، ارتباط دهنده میان احد و انسان است. در نگاه افلوطین احد در مرتبه‌ای قرار داد که برانگیزاننده عشق و عین اشتیاق است؛ هرچند عشق احد به خود خویش بوده و زیبایی او از خودش و در خودش است. عشق در نگرش معرفت‌شناسانه به عنوان یکی از راههای مهم معرفت به خداوند است. منظور از این مقاله اولاً تبیین جایگاه عشق از بعد معرفت‌شناسانه نزد افلوطین و ثانیاً توجه به عشق از طریق تبیین معرفت به نظام صدوری در نظام عالم-عالم طبیعت و نفس و عقل-در نظر افلوطین و نظریه تأثیر عشق در معرفت انسان نسبت به خداوند در سیر صعودی یا قوس صعود است. مسئله اصلی تحقیق نیز تبیین رابطه عشق-مبحثی هستی‌شناسانه که نیاز به فاعل شناسا ندارد- و معرفت‌شهودی-امر معرفت‌شناسانه که نیازمند فاعل شناساست- نزد افلوطین است.

عشق نزد افلوطین از نظر معرفت‌شناختی یک فرایند سیر و سلوک نفس است در این سیر، عشق در درون عاشق 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.

در رابطه با موضوع تحقیق، حیدرپور کیایی (۱۳۹۳) با مقاله‌ای تحت عنوان «الهیات شهودی یا راه عشق در رسیدن به خیر اعلی از نظر افلوطین» و همچنین خادمی کولایی و بزرگی قلعه سری (۱۳۹۴) در تحقیقی با عنوان «بررسی تطبیقی مفهوم عشق نزد فلوطین و مولانا» و رحمانی و رحمت‌الله اف (۱۳۹۶) در مقاله‌ای به نام «بررسی نظریه معرفت و شهود فوق هستی‌نزد فلوطین» و حسینی شاهرودی و استثنایی در مقاله‌ای تحت عنوان «وحدت شخصی وجود و بازتاب آن در معرفت احد از دیدگاه افلوطین» و مسعودی و عنبرسوز (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «شهود عقلانی از منظر افلاطون و فلوطین» یا عشق را از منظر هستی‌شناسانه در آراء فلوطین بررسی نموده‌اند و یا اینگونه موضوع معرفت‌شناسی را جدا از مفهوم عشق بررسی نموده‌اند، که تفاوت

## رابطه عشق با معرفت شهودی نزد افلوپتین ۹

تحقیق حاضر نگرش معرفت شناسانه و برجسته کردن بُعد معرفت شناسانه عشق ذیل آراء افلوپتین است که در تحقیقات پیشین وجود ندارد.

### خوانش افلوپتین از افلاطون درباره عشق

افلوپتین تحت تأثیر افلاطون و دیگر فلاسفه یونانی، عشق را از جهت اسطوره ای تبیین کرده است. او در ذیل تفسیری که از رساله های افلاطون بدست می دهد، به الهه‌هایی نظیر اروس<sup>۱</sup>، آفرودیت<sup>۲</sup>، پوروس<sup>۳</sup>، پنیا<sup>۴</sup>، زئوس<sup>۵</sup>، ناریسیس<sup>۶</sup> و آپولون<sup>۷</sup> در رابطه با عشق توجه می کند. مهمترین تأثیرپذیری افلوپتین درباره استفاده از الهه‌ها و اسطوره های یونانی در تبیین عشق، تأثیرپذیری از رساله میهمانی است که در آن، با نقل قول دیوتیما، اروس فرزند دو خدای پوروس (به معنای توانگری) و پنیا (به معنای تهیدستی) خوانده می شود. بر همین اساس است که تبیین اسطوره ای، اروس را دارای دو خصیصه نیاز و نقص می کند که طالب و مشتاق خیر است، زیرا هر چیز طالب خیر دارای خیر است و در عین نقص و نیاز از خیر بهره دارد. افلوپتین نقص و نیاز در اسطوره عشق را تحویل به رنج و درد می کند و نیاز عاشق به عشق سبب بی تابی و رنج اوست. افلوپتین ضمن تفسیر رساله فایدروس از اسطوره ها نیز استفاده می برد و در آنجا اروس را نتیجه پیوند آفرودیت و کروئوس (عقل) می داند. هر چند افلوپتین قائل به دو آفرودیت است که یکی آسمانی است و دیگری زمینی. آفرودیت آسمانی دختر اورانوس است و آفرودیت زمینی دختر زئوس و الهه عشقهای زمینی است (نک: افلوپتین، ۱۳۶۶: ۱۸۰-۱۸۶).

در این زمینه؛ افلوپتین بخشهایی از گفتگوهای افلاطون را انتخاب می کند و به تفسیر آنها می پردازد. مهمترین این تفسیرها از رساله میهمانی و گفتگوی سقراط درباره زایش اروس است (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۲۷) و همچنین بخشی که درباره رموز عظیم عشق (همان، ۴۳۴) است و جایی که پاسانیاس درباره تمایز دو نوع آفرودیت و دو نوع اروس صحبت می کند (همان، ۴۰۳). افلوپتین این موضوعات را در بخش پنجم کتاب سوم انثاد بحث می کند. در این بخش بحث می شود که آیا اروس یک خدا (god) است یا یک فرشته (daimon) یا انفعالی از نفس است (افلوپتین، ۱۳۶۶: ۱-۳). افلوپتین؛ اروس را در این هر سه مقوله طبقه بندی می کند. جایی که افلاطون اروس را به عنوان انفعالی از نفس معرفی می کند رساله فایدروس است (افلاطون،

- 
- 1- Eros
  - 2- Aphrodite
  - 3- Porus
  - 4- Penia
  - 5- Zeus
  - 6- Narcissus
  - 7- Apollo

۱۳۸۰، ج ۳: ۱۲۴۱) در این معنا اروس چیزی است که در نفوس پدید می‌آید و مشتاق امور زیبا است (افلوپتین، ۱۳۶۶: ۱۱-۱۲). اما اصل و ریشه آن میل به زیبایی است که در خود نفس وجود دارد (همان، ۱۹-۱۶). افلوپتین، موضوع افلاطون درباره انفعال نفس را به عشقی درونی به خیر تحویل می‌کند که دارای نوعی شناخت و آگاهی از خویشاوندی با عقل است، زیرا خواست امور زیبایی تصاویری از زیبایی فی‌نفسه را در خود دارد. افلوپتین می‌نویسد:

اگر ما اشتیاق به چیزهای زیبا حس کنیم به سبب تشخیص چیزی در آنهاست که باعث زیبایی آنها می‌گردد و آن چیز که خواستنی است همان زیبایی فی‌نفسه است. و چیزهایی که زیبا نامیده می‌شوند به دلیل این تصویر از آن خواستنی هستند. امکان این شناخت از زیبایی ساخته و بواسطه چیزهای زیبا نیست بلکه چیزی است که از پیش در نفس انسان وجود دارد که بواسطه تصاویر زیبا فعال می‌شود (Bertozzi, 2012: 119) (VI.7[38] 21-22).

افلوپتین در بخش ۲-۹ کتاب سوم به تفسیر افلاطون درباره اروس به عنوان یک خدا و پسر آفرودیت (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۲۲۸، همان، ج ۱: ۴۰۳) و سپس اروس به عنوان یک فرشته (دایمون) که والدین متفاوتی دارد (همان، ج ۱: ۴۲۶-۴۲۸) می‌پردازد.

### مراحل معرفتی عشق در انسان

نزد افلوپتین، عشق در انسانها که دارای نفس هستند، در حصول به مراتب معرفت و نیل به زیبایی اصیل در عقل و همچنین اتحاد با احد نقشی مهم دارد. اما مهمترین نکته در رابطه با عشق در مرتبه انسانها توجه به این اصل است که با وجود اینکه تمام انسانها دارای روح هستند، اما بسیاری امکان نائل شدن به مراتب والای معرفت و حصول زیبایی عقل و اتحاد با احد را ندارند. به همین سبب است که افلوپتین انسانها را در سه گروه دسته‌بندی می‌کند، هرچند تمامی انسانها دارای فطرت عشق و درک زیبایی هستند. گروه اول، کسانی هستند که در کودکی از حواس خود بیشتر از عقل مورد استفاده قرار داده‌اند. خو گرفتن این افراد به حس باعث پیروی از حواس و کسب لذات محسوس و دوری از رنج محسوس در آنها شده است. افلوپتین این گروه را به مرغهای چاقی تشبیه می‌کند که چنان پر و بالشان به گل و لای آلوده شده که به رغم داشتن بال قادر به پرواز نیستند. گروه دوم کسانی هستند که روحشان کمی برتر و والاتر است این افراد را یارای عبور از جهان مادی و محسوس و اشتیاق بسوی امور زیبا هست، اما به این جهت که توانا به دیدن عالم بالا نیستند دوباره به زندگی در جهان محسوس باز می‌گردند. گروه سوم اما؛

عنایت خداوند همراه آنهاست و دیدگان تیزتر دارند و به یاری این دیدگان جهان برین را

## رابطه عشق با معرفت شهودی نزد افلوطین ۱۱

مشاهده می کنند و به سمت آن می روند و در آن اقامت می گزینند و آن را چون موطن خود می بینند و به همین واسطه لذات عمیقی را تجربه می کنند و به لذت‌های زمینی به دیده تحقیر می نگرند (افلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ۷۷۶).

افلوطین با بیان این مراحل، صرفاً بروز عشق در انسان را در مرحله سوم می داند یعنی هنگامی که شخص از لذات حسی و زیبایی‌های محسوس و رنج آور بودن امور دنیوی عبور کرده ولذت زیبایی‌های عالم بالا را درک می کند:

چشم به نظاره او بگشاید، شعله عشق در درونش زبانه میکشد و آتش آرزو سرپایش را فرا میگیرد و نشاطی درنیافتی تمامی وجودش را به لرزه در می آورد. هر که او را دیده از نشاطی حیرت انگیز آکنده است و ترسی بر او چیره است که با رنج همراه نیست، در بند عشق حقیقی است و به همه عشق‌های دیگر می خندد و به همه چیزهایی که بیشتر زیبا پنداشته بود به چشم حقارت می نگرد (افلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۱۹).

این شخص که به مرتبه عشق می رسد، دارای فهم مراتب پایین تر نیز هست و چنین عاشقی هم موسیقیدان است و هم نزدیک به فیلسوف. زیرا موسیقیدان مرتبه پایین تر از عاشق و عاشق مرتبه پایین تر برای نیل به فیلسوف شدن است که با این احوال توانایی او برای صعود و گریز از عالم طبیعت بیشتر از دیگران است (همان، ۷۱).

افلوطین عاشقان را از زمره افرادی می داند که دارای روح‌های لطیف و زیبا هستند و چنین اشخاصی شایستگی صعود به عالم معقول را دارند. البته موسیقیدان و فیلسوف نیز به سبب داشتن روح زیبا چنین استحقاقی را نیز برای صعود دارند.

تفاوت نامهایی که افلوطین درباره این گروهها می آورد و آنها را موسیقیدان، فیلسوف و عاشق می نامد، بواسطه نوع روش و رویکرد آنها در صعود به عالم معقول است، و گرنه هر سه این گروهها در پی زیبایی‌های معشوق واقعی یعنی خیر محض هستند. در این مرتبه وجود راهنما برای این سفر صعود دارای اهمیت بسیاری نزد افلوطین است.

راهنما به انسانهایی که روحشان پس از تعلق به بدن مادی دچار فراموشی از اصل و ریشه خود شده اند، می آموزد که برای رهایی از عالم طبیعت چه کارهایی را باید انجام دهد که روح او تجلی گاه خیر و احد شود. به نظر افلوطین راهنما، افراد را متوجه اهمیت بی توجهی به مادیات و محسوسات می کند. زیرا به نظر افلوطین:

موجودی که به دیگری دل ببندد و در او به چشم ستایش بنگرد و سر در پی او نهد همین خود اعتراف اوست بر اینکه خود را کمتر از محبوب می داند. روحی که خود را فرومایه تر از اشیایی می شمارد که دستخوش کون و فساد هستند و پست تر از همه چیزهایی می

داند که دوستشان دارد از قابلیت پذیرایی ماهیت و نیروی خدایی بی بهره می گردد (همان، ۶۶۱).

بنابراین راهنما باید به چنین سالکانی بیاموزد که آنچه برایش از امور مادی و طبیعی زیباست، دارای زیبایی اصلیلی نیست: «یکی بی ارجی چیزهایی را نمایان می سازد که اکنون به چشم روح پر ارج می نمایند» (همان، ۶۶۲) و دیگر اینکه «اصل و منشأ روح و ارج آن را به یاد روح می آورد» (همان).

راهنما، خود روح را درست می شناسد پس در ابتدا باید خودش را خوب شناخته باشد. نتیجه این امر دریافت این موضوع که می توان در روح تحقیق کرد و روح تحقیق پذیر است و هم شناخت روح و هم شناختی که از این شناخت برای راهنما پدید می آید سبب بصیرت و چشمی بینا برای نیل به هدف در او می شود (همان).

همین امر در سالک نیز انجام می شود و در ابتدا راهنما سعی می کند که روح سالک را که مشغول امور مادی و محسوس است به ظرفیت های روح خودش توجه و تذکر دهد. دریافت این قدرت روح دروازه ای است که سالک را در مرحله دوم آشنا با روح جهان می کند. این درک کلی، فهم از برتری روح از عالم مادی و محسوسات را به سالک می دهد، در مرحله بعدی دریافت این نکته برای روح سالک است که روح جهان مخلوق خدایی برتر است:

اما علتی که ماهیت خدایی را به خدایان می بخشد (روح جهان) باید خدایی کهن تر از آنان باشد. روح ما نیز از نوع روح جهان است و چون آن را در کمال پاک، بی زوائد و آلایشها می نگریم در آن همان ماهیت پر ارجی را می یابیم که خاص روح جهان است و به مراتب پر ارج تر از همه موجودات جسمانی. موجود جسمانی همه اش خاک است. اگر هم آتش باشد ماهیت اصلیش یعنی آنچه می سوزاند، جز روح چه تواند بود؟ ولی اگر تنها چیزی ارزش دارد که دارای روح است، پس چرا از خود غافل می مانی و در پی چیزی دیگر می روی؟ چون آنچه تو در همه چیز گرانبها می دانی جز روح نیست پس بدان که تو خود نیز گرانبها هستی (همان، ج ۲: ۶۶۴).

راهنما به عاشق می آموزاند که به روح خویش و ظرفیت های آن در مقابل زیبایی های امور محسوس و طبیعت رجوع کند و سپس ارتباطی که میان روح فردی خویش با روح جهان وجود دارد را دریابد و سپس آنچه که خالق این روح و خیر محض است برای او هویدا شود. این مراحل صرفاً بواسطه تحقیر عالم طبیعت بدست می آید، زیرا تا زمانی که زیبایی مادی و محسوس صرفاً سایه ای از آن زیبایی محسوب نشوند عبور از عالم محسوس به عالم معقول برای عاشق پدید نمی آید. عالم معقول نیز فیضانی از ذات احد است که ایده زیبایی از اوست (رحمانی، ۱۳۸۷: ۲۹۶).

### رابطه عشق با معرفت شهودی نزد افلوپین ۱۳

اهمیت تحقیر زیبایی های مادی تا جایی است که به نظر افلوپین تنها راه دیدن زیبایی واقعی برای عاشق این است که چشمی که برای دیدن زیبایی های طبیعی است بسته شود تا بواسطه آن چشم دیگری که برای دیدن عالم بالا است گشوده شود. به نظر او این چشم را همه دارند اما تنها اندکی از آن استفاده می کنند (افلوپین، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۲۰).

دریافت حقیقت زیبایی نیازمند تعالی نفس و آراستگی آن به ارزشهای اخلاقی است، یعنی آفرینش روح زیبا در درون آدمی بستر مشاهده زیبایی حقیقی است، در اینجا افلوپین به زیبا ترین وجه همگونی و همراهی فلسفه، هنر و اخلاق را به تصویر می کشد، با این سلوک درونی است که عاشق با کسب فضائل در روح خویش، خدایی می شود و این خدایی شدن زیبایی های خیر را در نظر او هویدا و مألوف می کند (افلوپین، ۱۳۸۹: ۱۲۱).

اما عاشقان که طالب زیبایی خیر هستند صفاتی را فضائل روح است کسب می کنند، یکی از مهمترین این فضائل که زیبا است، عفت است، در کسب عفت عاشقان دو گونه هستند، یکی: «کسانی که تن زیبا را بدان جهت که زیباست دوست دارند و همچنین آنان که به آمیزش جنسی می گرایند و دل در زنان می بندند تا نسلشان باقی بماند هر دو در دایره عفت می مانند» (همان، ۳۶۳).

گروه دوم بر اساس تمایزی که عفت در امور محسوس و معقول است از یکدیگر دارای تفاوت اند: «فرقشان تنها اینجاست که گروه دوم زیبایی زمینی را می پرستند و به آن قانعند ولی گروه اول که به دیدن زیبایی زمینی به یاد زیبایی دیگری می افتند زیبایی مطلق را به دیده پرستش می نگرند ولی از زیبایی این جهانی نیز چشم نمی بندند و این را به عنوان مخلوق و بازیچه زیبایی آن جهانی تلقی می کنند. این هر دو گروه به گرد زیبایی می گردند بی آنکه سر و کاری با زشتی بیابند» (همان).

افلوپین البته در زمینه عفت بیان می دارد که شخصی که برای عفت نظر به زیبایی محسوس برای تولید مثل دارد، امری در جهت نیل به زیبایی مطلق و عشق راستین انجام می دهد:

همه می دانند که عاطفه ای که اروس را مسئولش می دانیم در روحی پیدا می شود که می خواهد با موجود زیبایی هم آغوش شود و این خواهش یا ناشی از طرز فکری پاک است که با زیبایی مطلق سر و کار دارد و یا مقصدش این است که عملی زشت انجام دهد. وظیفه فیلسوف این است که با توجه به این واقعیت بپرسد که منشأ عشق در این دو گونه کوشش چیست. کسی که منشأ عشق را اشتیاقی برای رسیدن به خود زیبایی و یادآوری خود زیبایی و پی بردن ناآگاهانه به خویش خود با زیبایی می داند-اشتیاقی که از پیش در روح آدمی وجود دارد-به عقیده من علت راستین عشق را یافته است (همان).

افلوپین این دلیل را برای همسو بودن عشق زمینی و زیبایی های زمینی با زیبایی های معقول می آورد که

عشق زمینی را همان عشق آن جهانی می‌داند: «عاشقان و به طور کلی پرستندگان زیبایی های زمینی نمی‌دانند که در واقع زیبایی آن جهانی را می‌پرستند زیرا علت زیبایی این جهان همان است» (افلوطین، ۱۳۸۹: ۷۶۷) زیرا به نظر افلوطین جهان مادی تقلیدی از جهان بالا است با این اصل که زیبایی جهان بالا واقعی و عالی تر است. افلوطین در این موضوع خود را پیرو افلاطون می‌داند:

افلاطون می‌گوید که پدر و صانع جهان بسیار شادمان گردید و تصمیم گرفت اثر خود را هر چه بیشتر همانند سرمشق سازد و با این سخن به زیبایی فوق العاده سرمشق اشاره می‌کند و می‌خواهد بگوید این جهان هم که به تقلید از آن جهان ساخته شده زیباست چون تصویر آن جهان است. به همین جهت معتقدیم که نکوهش کنندگان این جهان دچار گمراهی و یگانه‌یویی می‌توانند که بر این جهان می‌توان گرفت این است که در زیبایی به آن جهان نمی‌رسد (همان).

هر چند قانع شدن به عفت در این جهان و بسنده کردن به زیبایی محسوس، خطایی است که افلوطین عاشق را از آن به حذر می‌دارد:

برای مردمانی که از اروس زمینی الهام می‌پذیرند زیبایی زمینی را که در اشباح و تصاویر یعنی تنها، نمایان است کافی است زیرا صورت اصلی زیبایی را که سبب می‌شود آنان به زیبایی زمینی دل ببندند نمی‌توانند دید. حتی اگر با دیدن زیبایی زمینی به یاد زیبایی آن جهانی بیفتند به همین تصویر زمینی قناعت می‌ورزند. ولی اگر به یاد آن زیبایی نیفتند ندانند که حالتی که به آنان روی آورده است چیست زیبایی زمینی را زیبایی حقیقی می‌انگارند ولی اگر اختیار از دست بدهند و با معشوق بیامیزند دست به خطا می‌آیند (همان، ۳۶۲).

## عشق در احد

افلوطین رابطه عشق و احد را چنین مشخص می‌کند: «او هم برانگیزنده عشق است و هم عین عشق است او عشق به خود خویش است و زیبائیش از خودش و در خودش است» (افلوطین، ۱۳۶۶، ج ۳: ۱۰۶۵) این گفته افلوطین درباره رابطه عشق و احد سبب اختلاف نظر در آراء مفسران او در رابطه با عشق احد به موجودات شده است. در همین رابطه یاسپرس در کتاب *افلوطین*، عشق احد نسبت به مخلوقات را رد می‌کند؛ زیرا احد معرفی شده از سوی افلوطین موضوع عشقی بی‌نهایت است، ولی خود به آفریدگان عشق ندارد. او این موضوع را چنین تشریح می‌کند:

خدای یکتا برای ما مهمترین چیزهاست. وقتی روی در او داریم هستی ما هستی به معنی والاتری است؛ در دوری از او هستی به معنای پایتتری داریم. زندگی در این جهان بی



## رابطه عشق با معرفت شهودی نزد افلوپین ۱۵

وطنی و تبعید است ولی این خدا همچون ذاتی شخصی روی به ما نمی کند و محبتی به ما ندارد. افلوپین مانند بسیاری از فیلسوفان عشق خدا را به آدمیان نمی شناسد بلکه معتقد است که تنها عشق آدمیان به خدا زندگی راستین است (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۴۰-۴۱).

از دیگر مفسران افلوپین که معتقد نیست وی اعتقاد به اشتیاق خداوند به موجودات داشته باشد، آرمسترانگ است زیرا او نظریه فیض را به مثابه فرایندی غیر ارادی که خودبخودی و به صرافت طبع است تلقی می کند که از میل و خواست احد ناشی نمی شود (آرمسترانگ، ۱۳۷۸). اما برخی در مقابل این نظریه به رساله هشتم از اثناد ششم استناد می کند و بیان می دارد که افلوپین از واژه میل معنای خاصی را مدنظر دارد که با در نظر گرفتن آن می توان قائل به گرایش احد به مخلوقات بود. در واقع افلوپین بیان می دارد که میل و خواست انسان از سر نیاز است در حالیکه میل و گرایش احد از سر نیازمندی نیست (Rahimian, 2005: 109). با تدقیق در این دو نظر می توان چنین استدلال کرد که مدعای افرادی که عشق احد را به مخلوقات مجاز می دانند صرفاً درباره خدایان که در عالم عقل هستند، مصداق دارد؛ زیرا افلوپین معتقد است که خدایان زندگی را از روی عقل و با پیروی از میل های عاقلانه می گذرانند و دارای آزادی هستند و انسانهایی که از عقل تبعیت می کنند از آزادی و استقلال در امور خود برخوردارند، لذا میل و خواستشان با آزادی همراه است. اما درباره احد نمی توان چنین اطلاقی را مجاز دانست؛ زیرا که اراده آزاد تنها در حوزه عقل معنا دارد، در حالیکه احد فراتر از عقل است و از سوی دیگر، عشق ورزیدن در عالم هستی با فراق میان عاشق و معشوق همراه بوده و بنابراین توأم با نیاز است در حالیکه در ساحت احد وحدت مطلق وجود دارد و هیچ دوگانگی و کثرتی نیست و همچنین از این رو که افلوپین درباره تعطیل بودن سخن گفتن یا انتصاب صفات به احد، و تفاوت معانی صفات در ساحت احد، تأکید می کند، نمی توان عشق را به همین معنا به احد نیز تسری داد. بنابراین: «وقتی از او حرفی به میان می آوریم در حقیقت از خودمان و در خودمان حرف می زنیم و لذا بسته به شرایطی که خود تجربه می کنیم درباره او نیز نظر می دهیم» (Omera, 1993: 56).

### عشق در اقامیم عقل و نفس

نزد افلوپین اولین موجود که توسط احد و از فیض او بوجود می آید، عقل است. عقل مساوق با وجود و خیر است. نفس در اقوم پس از عقل و از عقل پدید می آید. اما دو اقوم عقل و نفس با امری به نام عشق رابطه دارند که آن بواسطه زیبایی و خیر است. بر اساس زیباییو خیر است که می توان عشق را در دو اقوم عقل و نفس دریافت. افلوپین برای تبیین این رابطه، ابتدا زیبایی را در دو نحوه محسوس و معقول تقسیم و زیبایی محسوس را در حوزه نفس و زیبایی معقول را در حوزه عقل جای می دهد. زیبایی محسوس مرتبط با نفس همان زیبایی مکتسب از طریق حواس بینایی و شنوایی است. تنها این دو حس در نفس هستند که انسان را قادر

به درک زیبایی می‌کنند. او در این باره می‌گوید: «زیبایی در دیدنیهاست و گاه در شنیدنیها؛ مثلا در نحوه به هم پیوستن واژه‌ها و در تمام موسیقی: زیرا نواها و آهنگها نیز زیبا هستند» (افلوپین، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۱۱).

نزد افلوپین فراروی از طریق زیبایی‌های محسوس بواسطه درک زیبایی از امور دیدنی و امور شنیدنی پدید می‌آید و انسان را رهنمون در درک امور زیبای غیرمحسوس می‌کند: «برای کسانی که از محدوده ادراک حسی برتر می‌توانند رفت، امیال و نحوه‌های زندگی و خویها و دانشها نیز زیبا هستند همچنین است فضایل» (همان، ۱۱۱). زیبایی‌های این چنینی به نظر او عینی هستند، و در مقابل زیبایی‌های محسوس را زیبایی‌های ذهنی می‌داند، به همین علت عینی بودن زیبایی‌ها در امور غیرمحسوس مانند دانش‌ها و فضائل است که آنها زیباترند. زیرا خود زیبایی نیز مانند عدالت «فاقد بعدند و بنابراین اندیشیدن درباره آنها نیز سر و کاری با بعد ندارد و روح باید آنها را با هستی تقسیم نشده خود بپذیرد، زیرا تنها در این صورت زیبایی و عدالت که خود تقسیم ناپذیرند در آن جای می‌گیرند» (همان، ۶۲۴-۶۲۳).

پس از این رتبه‌پذیری زیبایی در امور عینی و ذهنی، افلوپین به آنچیزی که باعث زیبایی در این دو اقنوم (عقل و نفس) است توجه می‌کند. در ذیل این مباحث به نقد دیدگاه رواقیان درباره ماهیت و چگونگی زیبایی پرداخته و منتقد این گروه است که زیبایی در عقل و نفس را بواسطه تناسب درست اجزاء نسبت به یکدیگر و نسبت به کل تعریف کرده‌اند (همان، ۱۱۲). نزد افلوپین این تعریف جامعی از علت زیبایی در امور محسوس و معقول نیست

زیرا اگر چنین باشد، نمی‌توانیم اشیاء بسیط و ساده را زیبا بدانیم و زیبایی منحصر به اشیاء مرکب می‌شود و این درست نیست. از سویی وقتی چیزی مرکبی زیبا باشد، باید اجزاء آنکه بسیط هستند هم زیبا باشد زیرا ممکن نیست که چیزی از اجزای زشت ترکیب یافته باشد ولی زیبا باشد. بدین ترتیب، اگر زیبایی تناسب باشد چیزهایی از قبیل رنگ یا نور را نمی‌توان زیبا دانست چون بسیط هستند. از طرفی هر چیزی که متناسب باشد لزوماً زیبا نیست زیرا در این حالت، چیزهای بد هم اگر با هم متناسب باشد باید گفت زیبا هستند؛ مثل دو جمله «عدالت ابلهی است و درستکاری دیوانگیاست» که از هر جهت با هم تناسب دارند ولی جملات زشتی هستند (همان، ۱۱۲).

نقد افلوپین بر تعریف زیباییه عنوان تناسب برای ملاک زیبایی بر جامع و مانع نبودن آن تکیه دارد، هرچند آنها انکار نیز نمی‌کنند بلکه بیان می‌دارد که «در هر چیز متناسب زیبا علت زیبائیش جز تناسب چیز دیگری هم باید باشد؟ حتی خود مناسب هم به علت آن چیز است که زیباست» (همان).

اما آنچه در عقل باعث زیبایی است و نفس را نیز بواسطه آن جذب می‌کند، امری است که افلوپین آن را بی حد بودن می‌نامد؛ مانند روح، فضایل و دانشها. ویژگی بی حد بودن به آنها این خصیصه را می‌دهد که

## رابطه عشق با معرفت شهودی نزد افلوطین ۱۷

حاصل از چیزی نباشند و همچنین ترکیب و تناسب در آنها نیز دارای همین ویژگی بی حد بودن، باشد. خواست همین بی حد بودن که همان عشق است، در نفس بواسطه اشیاء محسوسی است که بهره مند از ایده و صورت عقلانی هستند، زیرا تا شیء ای بی بهره از ایده و صورت باشد، زشت است و از ایده و صورت خدایی بی بهره است. همان چیزی که در فلسفه ارسطویی از آن به ماده اولی یا هیولا ذکر می شود:

زیبایی اشیاء محسوس به سبب بهره ای است که از ایده و صورت یافته اند، هرچیز بی شکل با اینکه بر حسب طبیعت قابلیت پذیرش شکل و صورت دارد مادام که از ایده و صورت بهره نیافته، زشت است و دور از ایده خدایی. این دوری از ایده زشتی مطلق است. ولی چیزی هم زشت است که ایده و نیروی صورت دهنده بر او کاملاً چیره نگردیده است زیرا ماده این شکل کامل و مطابق صورت نیافته است (همان، ۱۱۳).

### کارکرد معرفت شناختی عشق

بحث معرفت شناسانه عشق نزد افلوطین با جنبه صعودی در تکوین عالم قابل انطباق است. اینکه بواسطه عشق است که انسان به عوالم نفس کلی و عقل و همچنین یکی شدن با احد دست می یابد. از نظر افلوطین انسان موجودی دو گانه و متشکل از جسم و روح است، بسته به اینکه تا چه حد تحت تأثیر روح یا جسم باشد، نحوه حرکت و حیاتش متفاوت خواهد بود، اما از آنجا که روح او جزئی از روح کل و بنابراین پاره ای از یکی از سه اقنوم است بنابر طبیعت خود، همواره مشتاق است که دوباره به اصل خود باز گردد. از این حرکت روح به سوی واحد و اصل خود به قوس صعودی روح تعبیر می شود در مقابل حرکت آغازین و سقوط روح به عالم ماده که قوس نزولی روح است (پورجوادی، ۱۳۶۴: ۱۳ و ۵۸).

برای درک رابطه عشق با معرفت می بایست در ابتدا خصوصیات معرفت عقلی که معرفت حقیقی است، بیان شود. معرفت عقلی به نظر افلوطین دارای چنین ویژگی هایی است:

یقینی است، شهودی و بی واسطه به دست آمده، نه از طریق ابزار ادراک. درونی است نه بیرونی. دانش او از خود اوست. همیشه و دائمی نزد مدرک حاضر است و فعلیت دارد. از استدلال و استنتاج برای درک آن استفاده نشده و ویژگی آخر اینکه معلوم و مدرک، امری واقعی و حقیقی است نه تصویر حقیقت، به خلاف مدرک به ادراک حسی؛ چرا که در آنچه از طریق ادراک حسی می شناسیم، تنها تصویر آن چیز است و ادراک حسی نمی تواند، خود، چیزی را دریابد؛ زیرا حقیقت هر چیز از دسترس ادراک حسی دور می ماند (افلوطین، ۱۳۶۶: ۷۲۱).

یاسپرس با طبقه بندی مراحل ادراک معرفت عقلانی نزد افلوطین را چنین تقسیم بندی می کند:  
افلوطین از سه مرحله ادراک حسی، فهم و خرد (عقل) سخن می گوید. ادراک حسی

هنوز با اندیشیدن توأم نیست. فهم از راه جدا کردن و فرق نهادن و تمیز و تشخیص و از طریق دلیل و استنتاج و تفکر مبتنی بر فرضیات به شناسایی می‌رسند. خود به نحو مستقیم و بدون اندیشیدن مبتنی بر فرضیات در چیزهای جدا جدا و کثیر، وحدت را می‌بیند و در واحد، کثرت را (یاسپرس، ۱۳۶۳، ۴۲).

افلوپین روش کسب این معرفت که راه صعود برای نیل به آن است، دیالکتیک می‌داند. دیالکتیک نزد افلوپین چنین تعریف شده:

دیالکتیک توانایی اندیشیدن منظم درباره هر چیز و یافتن مفهوم آن است: یعنی گفتن اینکه آن خود چیست، چه فرقی با چیزهای دیگر دارد و چه وجه اشتراکی با آنها و جایش کجاست و آیا موجود است یا موجود نیست و چند گونه موجود حقیقی هست و چند گونه لاوجود که غیر از موجود حقیقی است. دیالکتیک درباره نیک و غیر نیک نیز سخن می‌گوید و در اینکه نیک چیست و غیر نیک کدام است و همچنین درباره ابدی و غیر ابدی و اینکه هر یک از آنها چیست و سخنش درباره هر یک از آنها بر شناسایی علمی متکی است، نه بر عقیده و پندار. به جای سرگردانی در جهان محسوسات به جهان معقولات گام می‌نهد و در آنجا مسکن می‌گزیند و هم در آنجا به فعالیت می‌پردازد و ما را از دروغ و سفسطه و نادرستی رهائی می‌بخشد و روح را در آنجا که افلاطون چمنزار حقیقت نامیده است، میچراند و به خود چیزها یعنی به نخستین نوع هستی، راه می‌یابد و از به هم پیوستن آنچه از این نوع نخستین بر می‌آید دایره جهان معقول را می‌پیماید و سپس راه بازگشت در پیش می‌گیرد تا دوباره به نخستین نقطه‌ای که حرکت را از آن آغاز کرده بود باز می‌گردد. آنگاه آرام می‌گیرد و چون به وحدت رسیده است. بی‌آنکه پربشانی به خود راه دهد به نظاره می‌پردازد (افلوپین، ۱۳۶۶، ج ۱: ۷۳-۷۴).

مهمترین خصیصه دیالکتیک نزد افلوپین شهودی بودن آن است نه اینکه از طریق اشکال منطقی و استنتاج بدست آید.

چگونگی شهودی که با عروج روح پدید می‌آید و سبب اتحاد و یکی شدن انسان با احد می‌شود در چهار مرحله رخ می‌دهد:

۱- تزکیه و تطهیر؛ ۲- تعلیم یا فکر منطقی که مقرون به رویت است. ۳- فکر شهودی یا رویت عقلی. ۴- خلسه یا اتحاد عرفانی با احد که خصیصه این مرحله فقدان هر گونه ثنویت است (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۴۸-۴۷).  
مرحله اول که تزکیه است مسیری است که عاشق شروع می‌کند تا مرحله چهارم که خلسه‌ای است که همراه با اشتیاق رسیدن به معشوق رخ می‌دهد:

وقتی که چیزی اشتیاق تو را بر می‌انگیزاند و تو آرزوی رسیدن به او را در سر می‌

## رابطه عشق با معرفت شهوی نزد افلوطن ۱۹

پرورانی ولی هیچ گونه شکل و صورتی در او نمی یابی عشق خارق العاده تو را فرامی گیرد زیرا اشتیاقی که اینجا پدید می آید محدود نیست چون معشوق هم حد و مرزی ندارد و از این روست که عشق به او بی نهایت است. زیباییش نیز نوعی دیگر است و برتر از هر زیبایی زیرا چون او خود هیچ نیست زیبایی اش چه می تواند بود؟ ولی چون اشتیاق بر می انگیزاند پس باید پدیده آورنده زیبایی باشد. بدین ترتیب او منشأ زیبایی است و غایت زیبایی (افلوطن، ۱۳۶۶، ج ۳: ۱۰۲۸).

احد به نظر افلوطن «او هم برانگیزنده عشق است و هم عین عشق است او عشق به خود خویش است و زیباییش از خودش و در خودش است» (همان، ۱۰۶۵) بنابراین از این رو که غایت و منشأ عشق زیبایی است. (افلوطن، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۶۱) و عاشق با عبور از زیبایی روح کلی به خالق آن دست می یابد این دست یابی به معشوق اصلی بدون خلسه امکان نمی پذیرد.

پس عشق در ابتدا نقش بیدار کننده روح عاشق و توجه دهنده او بسوی عالم والتری است که زیبایی اصیل در آنجاست، و همچنین عاشق به این موضوع متذکر می شود که جهان محسوس سایه و تصویری از آن زیبایی حقیقی است و عاشق می بایست برای یافتن آن زیبایی حقیقی از زیبایی محسوس عبور کرده و طالب زیبایی جهان والا شود:

آدمیان فراموش کرده اند که از آغاز تا امروز در طلب چه چیزند. همه موجودات در طلب او هستند و طبیعتشان بدین طلب مجبور می کند. چنانکه گویی حدس می زند و احساس می کنند که بی او نمی توانند بود. به زیبایی تنها کسانی بر می خورند که می دانند و بیدارند. و آنکه این بیداری را سبب می شود اروس (عشق) است (افلوطن، ۱۳۸۹: ۷۳۴).

پس یادآوری که نوعی معرفت است که سبب بیداری برای نائل شده به او است بواسطه عشق است. به نظر افلوطن عشق می تواند با زایش های پی در پی عاشق را به سرچشمه و خالق زیبایی روح برساند:

آنجا چگونه جایی است و از کدام راه می توان به آن رسید؟ به آنجا کسی می تواند راه بیابد که بر حسب استعداد فطری، عشق به حرکتش آورده است و فیلسوف به معنی راستین است. چنین کسی همینکه چشمش به زیبایی بیفتد اشتیاق به تولید سراپای وجودش را فرامی گیرد و به درد زایش دچار می شود ولی زیبایی تن خرسندش نمی سازد بلکه برتر می پرد و به زیبایی روح و فضیلت و علم و عدالت و رسوم و آداب روی می آورد. ولی در این مرحله نیز مقام نمی کند و فراتر می پرد و به علت و سرچشمه زیبایی روح می رسد و از آنجا نیز می گذرد تا سرانجام به مقام نخستین راه می یابد که زیباییش از خودش است و چون بدین مقام رسید اشتیاق تولیدش تسکین می پذیرد و از

### معرفت‌شهودی عشق فراتر از معرفت عقل

تأکید افلوپتین بر عقل و دیالکتیک برای نیل به عالم معقول به این معنا نیست که عقل و تفکر تنها راه رسیدن به این عالم است. به نظر افلوپتین برای یگانه شدن با احد می‌بایست از تعقل و اندیشه فراتر رفت. مثالهایی که افلوپتین در باره خلسه می‌آورد، نشان‌دهنده رابطه میان عشق و خلسه است:

در آن دم چنان حالی دارد روح که حتی به اندیشیدن و تعقل که پیشتر برایش آنهمه ارج قائل بود اعتنایی نمی‌کند زیرا اندیشیدن حرکت است و او نمی‌خواهد حرکتی بکند و بخود می‌گوید که او نیز نمی‌اندیشد هر چند او روح خود در حالی چشم به نظاره گشوده است که عقل شده است و در مکان عقل جای گرفته است و هنگامی که در مکان عقل قرار دارد و در آنجا حرکت می‌کند در کمال انزوا و تنهایی می‌اندیشد ولی همینکه یکباره چشمش به او می‌افتد از همه دست می‌شوید و حال او حال همچون کسی است که به خانه‌ای آراسته و مجلل وارد شده است و از آنهمه زیبایی و جلال در شگفتی می‌افتد ولی همینکه چشمش به خداوند خانه می‌افتد که زیبایی‌اش مانند زیبایی دیوار خانه نیست بلکه شایسته نظاره حقیقی است چشم از همه چیز بر می‌دارد و از آن پس جز خداوند خانه را نمی‌بیند و چون در او می‌نگرد و چشم از او بر نمی‌گیرد سرانجام چیزی بیرون از خود نمی‌بیند بلکه دیدنش با آنچه می‌بیند بهم می‌آمیزد بطوریکه آنچه پیشتر منظور بود در خود او نظر می‌شود و همه منظوره‌های دیگر را از یاد می‌برد... اما روح در حالیکه در او می‌نگرد عقل را که در خود دارد گیج می‌کند و از میان بر می‌دارد یا به عبارت درست‌تر عقل که در روح است پیش از روح می‌نگرد و آنگاه نگرشش به روح نیز می‌رسد و هر دو یکی می‌شوند (همان، ۱۰۳۱)

پس احد با دانش متعارف قابل فهم نیست، زیرا نمی‌توان به همان صورتی که به دیگر چیزها اندیشیده می‌شود به احد نیز اندیشید و به ذات او پی برد. این موضوع بواسطه حضور امکان‌پذیر است. حضور برتر از علم و دانش است. افلوپتین به سبب اینکه دانش را پایین افتادن از اوج قدرت می‌داند، زیرا علم مفهوم است و مفهوم عدد و کثیر است و همچنین روح چون در بند عدد و کثرت می‌افتد وحدت خویش را از دست می‌دهد. پس پیشنهاد می‌دهد که برای معرفت به احد می‌بایست از علم بالاتر رفت و از تمام امور حتی آنهایی که بسیار زیبا باشند، چشم بریست زیرا هر زیبایی پس از احد است و از احد می‌آید، همانگونه که روشنایی از خورشید است. به نظر افلوپتین این معرفت‌ناپذیری از طریق علم به احد به این دلیل است که درباره او نه می‌توان سخن گفت و نه می‌توان چیزی نوشت.

## رابطه عشق با معرفت شهودی نزد افلوپین ۲۱

گفتن و نوشتن درباره احد تنها برای سوق دادن دیگران و آماده کردن دیدگان دیگران برای نظاره کردن اوست. به نظر افلوپین این گفتن و نوشتن برای آموزش آغاز راه و شروع حرکت برای کسانی است که میل دارند به او برسند. در این باره فرد می بایست خود را نظاره کند، زیرا او از هیچکس دور نیست و در عین حال از همه دور است اما توانایی برای دریافتن احد و آمادگی برای هماهنگی و سازگاری با او شروع مسیری است که بواسطه گفتن و نوشتن انجام می پذیرد (همان، ۱۰۸۳).

### معرفت شهودی عشق در اتحاد با خداوند

افلوپین برخلاف راه دانش، نائل شدن و اتحاد با احد را بواسطه عشق می داند. عشق به چیزی که حد ندارد و بی اندازه است و دارای هیچ صورتی نیست حتی صورت عقل و هستی. به نظر افلوپین با عقل نمی توان چیزی را که خود متعلق به اوست یا پیشتر از اوست را مشاهده کرد و به آن معرفت یافت. "او" نزد افلوپین چیزی نیست بلکه پیشتر از هر چیز است و عاری از صورت است (همان، ۱۰۸۱). معرفت به احد از طریق انگیزه ای است که عشق به فیلسوف می دهد امکان پذیر است. افلوپین می نویسد:

به آنجا کسی می تواند راه بیابد که بر حسب استعداد فطری، عشق به حرکتش آورده است و فیلسوف به معنی راستین است (همان، ۷۷۸).

معرفت از طریق عشق نوعی از معرفت است که از علم فراتر است و نمی توان آن را با گفتن و نوشتن بیان داشت. معرفت افلوپین یک آگاهی و دانائی که بخشی از وجود آدمی یعنی ذهن او را احاطه کرده باشد نیست، بلکه معرفتی است که در جان آدمی نشسته است، تمام زندگی و بود آدمی را دگرگون می سازد به هستی پاک و بی شائبه ای چونان خود خدا دست می یابد، شعله ای در زندگی است که عروج و تعالی انسان را فراهم می سازد. تاکید افلوپین بر تعالی نفس و حتی فرو افتادن در خلسه و بی خبری از تن و دنیا راهی در خدا شناسی پدید آورده که مورد توجه عرفا در دنیای مسیحیت و یهود و اسلام شده است، نه اینکه او عرفا را تحت تاثیر خود قرار داده باشد، بلکه راهی به روی انسانها گشوده تا با سلوک درونی به رویت همان حقایقی برسند که پیشتر افلوپین به آنها دست یافته بود. تقلید و تبعیت از دیگری در عرفان نیست، عارف کسی است که خود در معرض تجربه مستقیم هستی است بنابراین، بدون اینکه خود را تابع دیگری سازد ممکن است تجربه مشابهی با دیگران داشته باشد و این تجربه های مشابه در عرفانهای مختلف با بسترهای دینی و فرهنگی متفاوت به خوبی قابل رویت است. لذا تاثیر پذیری عرفان اسلامی یا عرفانهای دیگر از افلوپین سخنی گزاف است چنانکه بیگانگی اینها از یکدیگر نیز ناروا و حاکی از عدم درک درست از رخداد سلوک و مکاشفه است، عرفا در هر جا و با هر بستر دینی و فرهنگی که باشند زبانی واحد دارند و به خوبی همراهی آنها در تبیین

حقیقت دیده می‌شود. بیشترین نقطه وحدت در ادیان مختلف، همین حقایق حاصل از مکاشفات عرفانی است.

### نتایج مقاله

عشق فراهم کننده بستر شهود و مواجهه مستقیم با خود حقیقت است، تاکید بر شهود نه تنها در میان عرفا دوام و بقاء یافته است بلکه در میان فیلسوفان حتی فیلسوفان معاصر به انحاء مختلف مورد توجه قرار گرفته است. کسانی که تلاش می‌کنند تا فاعل شناسا با کمترین پیش فرضها با واقعیت مواجه شود، به خالص ترین شکل ممکن واقعیت را درک کند بر این روش با مختصر تفاوت‌هایی تاکید و توجه نشان داده اند. راه شهود نه تنها نقصانی برای تفکر فلسفی محسوب نمی‌شود، بلکه راه مواجهه مستقیم با واقعیت را فراهم می‌سازد، بستر اتحاد با حق برین یعنی احد را مهیا می‌کند، در نگرش معرفت شناسانه ای که از آراء افلوطین درباره عشق دریافت می‌شود، عشق برخلاف راه دانش، مسیر نائل شدن و اتحاد با احد است. عشق قادر است به چیزی که حد و اندازه ندارد و دارای هیچ صورتی نیست، نائل شود. زیرا با عقل نمی‌توان چیزی را که خود متعلق به اوست یا پیشتر از اوست را مشاهده کرد و به آن معرفت یافت. اما این معرفت برای نیل به احد از طریق انگیزه ای است که عشق به فیلسوف می‌دهد. بنابراین، معرفت از طریق عشق، نوعی از معرفت است که از علم فراتر است و نمی‌توان آن را با گفتن و نوشتن بیان داشت. بنابراین، در تفکر فلسفی افلوطین، فلسفه، عرفان، موسیقی و اخلاق به وحدت می‌رسند و نقش همه آنها در حوزه معرفت شناسی برجسته می‌شود. تا انسان به پالایش نفس و زیست اخلاقی سوق پیدا نکند، موانستی با حقایق برین پیدا نکرده و قادر به شهود و مکاشفه آنها نخواهد شد. شاید تنها مشکلی که بتوان براساس تفکر امروزی بر اندیشه افلوطین گرفت، آن است که او بیش از حد به تحقیر طبیعت و شناخت حسی پرداخته است، و همین عاملی بوده تا قرن‌ها اهمیت شناخت حسی و علمی مغفول باقی بماند. اما درست است که ما برای رسیدن به دستاوردهای دنیای مدرن در حوزه طبیعت، نیازمند روشی جایگزین برای معرفت شناسی افلوطین هستیم اما نباید غافل بود که نگرش عاشقانه به طبیعت و سیر از عالم مافوق به عالم مادون و تفسیر عشقی طبیعت از محاسن و زیبایی‌هایی برخوردار است که در تفکر نوین برای آن جایگزینی وجود ندارد. از همه مهمتر در معرفت شناسی افلوطین همراهی وجودی صاحب معرفت با حقیقت است، جایی که در آن مراتب معرفت بر مراتب هستی انطباق پیدا می‌کند، تعالی معرفت معادل با تعالی وجودی صاحب معرفت است و در آن جدائی فاعل شناسا و متعلق شناخت در هم فرو می‌ریزد. در نهایت منجر به نمایشی از زندگی می‌شود که در آن عمل و نظر هم به وحدت می‌رسند و عارف و فیلسوف به زیستی خردمندانه و عاشقانه دست می‌یازند. دیگر فلسفه امری آموختنی نخواهد بود بلکه به راهی پیمودنی مبدل خواهد شد.



## رابطه عشق با معرفت شهودی نزد افلوپتین ۲۳

### منابع

- افلاطون. (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
- آرمسترانگ، هیلاری. (۱۳۷۸). *دانشنامه ملخص فلسفه و فیلسوفان غرب*، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، قم: بوستان توحید.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۶۴). *درآمدی به فلسفه افلوپتین*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- حیدرپور کیانی، اسدالله. (۱۳۹۳). *الهیات شهودی یا راه عشق در رسیدن به خیر اعلی از نظر افلوپتین*، دو فصلنامه علمی و پژوهشی جاویدان خرد، دوره ۱۱، شماره ۲۵ - شماره پیاپی ۱، بهار و تابستان، صص ۲۹-۵۴.
- خادمی کولایی، مهدی و بزرگی قلعه سری، هاجر. (۱۳۹۴). *بررسی تطبیقی مفهوم عشق نزد افلوپتین و مولانا*، نشریه پژوهش های ادبیات تطبیقی، بهار و تابستان، شماره ۵.
- رحمانی، غلامرضا. (۱۳۸۷). *فلسفه عرفانی افلوپتین*، تهران: سفینه.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۸۱). *فیض و فاعلیت وجودی*، قم: بوستان کتاب قم.
- افلوپتین. (۱۳۸۹). *دوره آثار افلوپتین (تاسوعات)*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*، ترجمه جلال الدین مجتوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
- یاسپرس، کارل. (۱۳۷۷). *افلوپتین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- Omera, Dominic. (1993). *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, Oxford.
- Rahimian, Saeed. (2005). *the God of Plotinus: Thing or Person*, Wisdom and Philosophy. No 3
- Bertozzi, Alberto. (2012). *On Eros in Plotinus: Attempt at a Systematic Reconstruction (with a Preliminary Chapter on Plato*