

## بازتاب اندیشه های فلسفی افلوپینی در مثنوی مم و زین

### جیهاد شوکری رشید

به شی زمانی فارسی کولیزی، زمان زانکوی سه لاهه ددین، هه ریمی کوردستان-عیراق.

وهرگرتن: 2019/02 پهسه ندرکن: 2019/03 به لافکرن: 2019/03 <https://doi.org/10.26436/hjuoz.2019.7.1.461>

#### چکیده:

احمدخانی از شاعران اندیشمندی است که از هنر شعری و داستانسرایبی برای بیان اندیشه های فکری خود بهره های زیادی برده است. مثنوی مم و زین به عنوان بزرگترین منظومه عاشقانه در ادبیات کردی تصویری از جهان بینی شاعر را ارائه داده است که نسبت به سایر منظومه های عاشقانه دیگر در ادبیات کردی از کمال و پختگی بیشتری برخوردار است چرا که علاوه بر جنبه ی عاشقانه آن، هم بر جنبه ی زاهدانه و معتبدانه سلوک تأکید کرده است و هم بر جنبه فلسفی که در لا به لای پنهان این منظومه کارکردی فلسفی نهفته است. بررسی اندیشه های فلسفی و جهان بینی این شاعر که محور اصلی این پژوهش را به خود اختصاص می دهد، چهره احمد خانی را برای ما روشن و دنیای نگرشی او را برای ما آشکارتر خواهد نمود که چه مقدار از اندیشه های فلوطینی ریشه در آثار وی داشته است. روی هم رفته اندیشیدن به اضلاع و کانونهای ارجاعی و انتزاعی منظومه مم و زین نشان می دهد که احمد خانی ماهرانه زوایای پنهان این شعر یا روایت را در منزلتی تعالی گرایانه و با رویکردی غایت شناسانه فراهم آورده است به گونه ای که مبانی بنیادین وجودشناسی را به گونه ای معرفت شناختی تبیین کرده است. این پژوهش با هدف شکافتن ریشه های اندیشه و جهان بینی خانی در اصول فکری فلوطین نگاشته شده است از این رو نگارنده در این مقاله می کوشد تا با توجه به روش استنادی، به تحلیل شاخصه های جهان نگری در آثار فلوطین و خانی بپردازد تا جهان شناسی آنان را آشکار کند.

واژه های کلیدی: فلوطین، احمد خانی، فلسفه، مثنوی مم و زین.

#### 1. مقدمه

توصیفی و فلسفی برخوردار بوده است. مثنوی مم و زین ساختاری منسجم دارد و با شخصیت های اصلی و فرعی و بر اساس حوادث و صحنه های متعدد با زبان و تعابیر رمزگونه با نیروهای معنوی انسان بنا نهاده شده است تا بیانگر فلسفه آفرینش انسان و به کمال رسیدن روح باشد. از رهگذر دریافت ها، به صراحت می توان گفت که خانی در این منظومه صرفا در پی توصیف و بیان لذت نفس در قالب و نگاهی شاعرانه نبوده است، بلکه از این رهیافت مبانی بنیادین وجودشناسی (Ontology) را به گونه ای معرفت شناختی (Epistemology) تبیین کرده است. نگارنده در این مقاله با چنین نگرش و دریافتی و با استفاده از روش مطالعه کتابخانه ای و با شیوه تحلیلی-فلسفی به گردآوری مطالب و اثبات نظریات خود مبادرت ورزیده است. شیوه گزینش و نوع فرآوری زبان و اندیشه احمد خانی از جمله عوامل کارسازی است که اثر مم و زین را در جریان تاریخ خوانش ها پویا و دینامیک نگه داشته است. از نظر بارت (Barthes Roland): «متن ادبی بایستی به طرزی عمل کند که خواننده صرفا مصرف کننده

فلوطین از آخرین فیلسوفان عهد یونان باستان است که اشراق نظریات این فیلسوف تا به امروز، برای همه طالبان معرفت باعث تأمل و توجه بوده است. اگر چه نام فلوطین را به اندازه افلاطون (Plato) و ارسطو نمی شناسند، اما جایگاه او در فلسفه، ریاست بر نوافلاطونیان است. فلسفه ای که او بنیان نهاده، بر نوعی عرفان و اشراق تأکید دارد. از اینرو؛ فلسفه فلوطینی یکی از مهم ترین آبشخورهای عرفان و تصوف اسلامی است (یثربی، 1392: 13) و باروری این مکتب از مطالعه آثار برجسته ترین شاعران کرد از جمله؛ جزیری، محوی، خانی و نالی... آشکار می گردد. کشف و تبیین مؤلفه های موجود در نظام فلسفی فلوطینی در سروده «مم و زین»، حاکی از ژرفای تأثیرپذیری احمد خانی از تعالیم فلوطین است. این پژوهش با ارایه شواهدی سعی در بازنمایی این تأثیر عمیق و بنیادین داشته است. احمد خانی در مثنوی مم و زین تصویری از جهان بینی خویش را ارائه داده است که هم از آموزه های مکاشفه ای و هم از قابلیت های

و خانی، همواره موضوع درخور توجهی برای پژوهشگران خواهد بود. در این پژوهش اندیشه‌ها و آرا فلوطین در مثنوی مم و زین بازنمایی می‌شود، زیرا آگاهی‌های فلسفی بهتر می‌توانند جلوه‌های آرمانی بشر را به درستی بیان کنند و از طرفی هم پژوهشهایی از این دست، امکان فهم دقیق تری از آثار ارزشمند ادبی را فراهم می‌کند، و از سوی دیگر زمینه‌ای مناسب برای تعاملات فکری سازنده میان پژوهشگران ادبیات کردی و فلسفه است.

#### 4.1. روش تحقیق:

نوع پژوهش بنیادی است و بسیاری از اطلاعات مربوط به پژوهش از طریق روش کتابخانه‌ای گردآوری شده و به شیوه توصیفی، استنباطی و تحلیلی ارائه گردیده است تا بر این اساس بتوان مؤلفه‌های موجود در نظام فلسفی فلوطینی که در مثنوی مم و زین انعکاس یافته، تبیین شود و با ارایه شواهدی سعی بر آن داشت تا در بازنمایی این تأثیر عمیق و بنیادین دسترسی پیدا کرد.

### 2. مباحث نظری

#### 1.1. فلوطین:

فلوطین یا افلوپین (203-270 م) در شهر لوکوپولیس در مصرعلیا چشم به جهان هستی گشود. زبان او؛ زبان یونانی بوده و بر پایه آموزه‌های آداب و فرهنگ یونانی رشد یافته بود. (نک: لطفی، 1366: 1100) وی در اسکندریه تحصیل نمود و سال‌های طولانی به یادگیری علم و فلسفه و عرفان پرداخت. از فیلسوفان قرن سوم، از پیروان افکار و اندیشه‌های افلاطون است که بر اثر گرایش به افکار افلاطونی و آنایی با تفکرات باطنی و عرفانی زمانی خود، نوعی رویکرد عرفانی به فلسفه و مباحث میتافیزیکی از خود نشان می‌دهد تا آنجا که او را «پدر همه انواع عرفان اندیشنده» (یاسپرس، 1363: 143) خوانده‌اند. فلوطین با درآمیختن فلسفه افلاطون با فلسفه ارسطو و نیز رواقی و اندیشه‌های عرفانی، توانست فلسفه جدیدی را بنیان گذارد که می‌توان آن را از مهم‌ترین فلسفه‌های تاریخ فلسفه دانست (یاسپرس، 1363: 409). و او در طریقه بحث و حکمت ماوراءالطبیعی به ارسطو تاسی می‌جست (نک: غنی، 1383: 100). همچنین به فیلسوفان گذشته همچون پارتینوس (Parmenides) و هراکلیتوس (Heraclitus) ارادت می‌ورزید. (نک: یاسپرس، 1363: 142) وی نظام فلسفی خود را در نه‌گانه‌هایش بیان کرده و مورخان تاریخ فلسفه، فلسفه فلوطین را به دلیل بن‌مایه‌های هستی‌شناختی (Ontology)،

نباشد، بلکه تولید کننده متن باشد» (آلن، 1385: 139) و این همان موردی است که ژوئل رومان آن را «یک فرض اصلی کنش فلسفی می‌داند» (ریکور، 1386: 63) و پل ریکور (Paul Ricour) آن را «دیالیکت دو دنیا، دنیای متن و خواننده تلقی می‌کند.» (همان: همان صفحه) چنانچه منظومه «مم و زین» دو سطح مجزا از هم دارد: سطح ظاهری و بیرونی که همان توصیفی از جنبه‌ی عاشقانه آن بوده است و سطح دیگر؛ سطح درونی و نهفته که در واقع عقلانیت و کنش فلسفی منظومه مم و زین در همین نوع دوم متمرکز است که خانی با زبان شعری خویش، بسیار ماهرانه زوایای پنهان این روایت را در منزلتی تعالی گرایانه و با رویکردی غایت‌شناسانه (Endothermic) فراهم آورده که البته اغلب محققان و کسانی که به تفسیر و تحلیل این منظومه پرداخته‌اند از آن غافل بوده‌اند.

#### 1.1. پیشینه پژوهش:

بررسی و بازنمایی آرا و اندیشه‌های فلسفه فلوطینی در مثنوی مم و زین پژوهشی تازه است که برای نخستین بار انجام می‌شود. تا آنجا که نگارنده جستجو و مطالعه کرده است تا به حال محقق یا منتقدی با این سبک و سیاق به بررسی و مطالعه این منظومه نپرداخته است. این جستار با نگاهی معرفت‌شناسانه به تحلیل فلسفی ساختار روایت «مم و زین» پرداخته و از دید فلسفه افلوپینی و چگونگی ارتباط آنها با یکدیگر و آنگاه با وجود مطلق در بعد غایت‌شناسی (Teleology) تحلیل کرده است.

#### 2.1. مسأله‌ی پژوهش:

(1) با خوانش مثنوی مم و زین تا چه اندازه میتوان به اندیشه‌های بنیادین و جهانبینی احمد خانی پی برد؟  
(2) تا چه اندازه می‌توان بر حسب شواهد نشان داد که احمدخانی تحت تأثیرپذیری آرای فلسفی نوافلاطون قرار گرفته است؟  
(3) آیا می‌توان در مثنوی مم و زین به نمودهایی از آراء فلسفی دست یافت؟ و در این راستا رویکرد احتمالی خانی به برخی از مقوله‌های بینشی افلوپینی چگونه بوده است؟  
(4) آیا در مثنوی مم و زین؛ بازتابی از اندیشه‌های فلوطینی به فراخور منش اندیشه‌ای خانی وجود دارد؟

#### 3.1. ضرورت و اهمیت پژوهش:

از آنجایی که مثنوی مم و زین قرابت بیشتری با افکار فلسفی داشته، از این رو، می‌توان با بهره‌گیری از قاعده‌های علمی و دانش فلسفی بن‌مایه‌های فکری و نوع نگاه و برداشت احمدخانی را پژوهید. شباهت‌های فکری و نظری میان فلوطین

منظومه به این که می‌خواهد داستانی پیش پا افتاده را به داستانی خواندنی و با ارزش بدل سازد، اشاره می‌کند (نک: م، 2012: 54) و شاعر با شناختی که از جامعه عصر خود دارد در پی آن است تا اثری را عرضه کند که مورد بی‌مهری قرار نگیرد، از این رو با آب و رنگی شایسته آن را سازگار با فرهنگ عصر خود می‌سازد. بهره‌گیری شاعر از تعبیر گوناگون علمی و پرداختن به بعضی مقوله‌های عرفانی، فلسفی، اجتماعی، سیاسی و نجومی بیانگر تبحر وی در علوم متداول عصر خویش است.

### 3.2. تأثیر آرا و اندیشه‌های فلسفی فلوطینی بر تصوف اسلامی:

فلسفه فلوطین یک نظام فکری شرقی است که با افکار و عقاید عرفانی از قبیل ترک دنیا، تهذیب نفس، تزکیه روح و تصفیه درون، کشف و شهود و سفر در خود، ریاضت‌های سخت، توجه به عالم ماورایی و... ترکیب شده و بر آرا و عقاید صوفیه تأثیر بسزایی داشته است. البته این تأثیر از دو لحاظ قابل انکار نیست: «نخست، از جنبه فلسفه افلاطون، یعنی عقاید افلاطون به وساطت مکتب اسکندریه در تصوف اسلامی تأثیر کرده است...؛ جنبه دوم، اشراق و الهام و وحی و واردات قلبی و عجز عقل از درک حقیقت خالق که فوق عقل قرار گرفته است و بالاخره وحدت وجود است که جنبه‌های اختصاصی فلسفه مکتب اسکندریه به شمار می‌روند و همه را باید در ردیف تأثیرات این مکتب از افکار و عقاید مشرق زمین قرار داد.» (مرتضوی، 1365: 329) تا آنجا که فلوطین «فلسفه یونانی را برای نخستین بار با اندیشه‌های عرفانی توأم ساخته است و بسیاری از پژوهشگران معتقدند که اندیشه‌های او در عرفان اسلامی و ایرانی اثری شایان توجه بخشیده است» (یاسپرس، 1388: 8) وی جزو فیلسوفانی است که بیشتر توجه او به عالمی ویرای عالم مادی و خاکی بوده، تعالیم وی غالباً در جهت ترک دنیا و علائق دنیوی بود. از اینرو نمی‌توانست زیاد به دنیا و امور دنیوی بیندیشد. غایت فلسفه از نظر او چیزی جز رستگاری از طریق بازگشت جان آدمی به مبدأ نخستین نیست و این بازگشت خود یک سیر و سلوک عرفانی است و به همین جهت گاهی او را عارف نامیده‌اند. زیرا «روش فلسفی او خود مبتنی بر نوعی سیر و سلوک عرفانی است» (پورجوادی، 1378: 13) و برای رسیدن به حقیقت همچون دیگر فیلسوفان، عقل و حس را ابزاری کافی و کامل نمی‌دانست بلکه بیشتر به اشراق و بصیرت درونی تکیه می‌کرد و «به نوعی شناخت بی‌واسطه یعنی دریافت شهودی قائل است. انسان به واسطه شوق رسیدن به اصل و خاستگاه خود از مراحل حسی و خیالی و عقلانی می‌گذرد و به مقام دریافت شهودی نائل می‌گردد. در این مرحله می‌تواند با مقام احد یگانه شود، اما باید با

روح شناسی و عرفانی وی که متأثر از افلاطون بوده است فلسفه نوافلاطونی نامیده اند<sup>(1)</sup> و تا آنجا که ابراز بیان شده است که فلسفه فلوطین ترکیبی از فلسفه افلاطون، ارسطو و زنون و مانی بود. (نک: رحمانی، 1390: 52) این فلسفه در اسکندریه تشکیل شد. بنیانگذار این نوع نگرش، آمونیاس ساکاس (Ammonius Saccas) و فلوطین بوده‌اند که تلاش داشتند تا عقاید و اندیشه افلاطون را تحلیل و بسط دهند. (فلوطین، 1366: 12) تا آن اندازه که «آگوستین قدیس<sup>(2)</sup>، فلوطین را شخصی می‌داند که در وجود او، افلاطون بار دیگر زندگی کرد» (راسل، 1365: 904) درباره جهان بینی افلوطین باید گفت که وی واقعیت عالم را به سلسله مراتبی از اعیان و موجودات که اصطلاحاً اقاییم<sup>(3)</sup> نامیده میشود، تقسیم می‌کند (نک: لطفی، 1366: 29). این مراتب یا اقاییم در نظر او عبارتند از: احد (واحد)، عقل و نفس (افلوطین، 1366: 681) که در واقع او عالم عقل را عالم وجود و عالم محسوسات را دون وجود و تصویر عالم معقول می‌دانست (همان: 452). اما محور اصلی فلسفه فلوطینی، واحد و عالم عقول است که انسان در سیر نزول از آن به عالم محسوسات منتقل می‌شود و در سیر صعود تلاش می‌کند که از این عالم به سوی عالم الوهی و وحدت بالا رود (همان: 196). از اینرو، او نوعی وحدت‌گرایی را ارائه کرد.

### 2.2. مثنوی مم و زین:

مم و زین از شاهکارهای شعری داستانسرای معروف کرد، احمد خانی است. شاعر آن را در بحر هزج مسدس اخرج مقبوض محذوف (مقصود) در قالب مثنوی به رشته‌ی نظم در آورده است. این منظومه یک اثر داستانی از نوع حماسی و غنایی است که تعداد ابیات آن به 2655 بیت می‌رسد. داستان مم و زین بر مدار عشقی طبیعی و فطری شکل می‌گیرد و به جریان در می‌آید. تمایل و کششی از این نوع، میان زن و مرد بر اساس سنت آفرینش است و بی‌آن بدیهی است که هیچ زندگی تازه‌ای پدید نمی‌آید. فضای داستان که حوادث در آن جریان می‌یابد در جزیره بوتان واقع در ترکیه امروزی است. زبان داستان، زبان کردی کرمانجی می‌باشد. شاعر مستقیماً آن را از ادبیات عامیانه که سینه به سینه نقل زبانها بوده است، اخذ کرده و سپس به تصریح خود و به پیروی از تمایلات درونی و اهدافی که مدنظر داشته هر جا که لازم دانسته به پیراستن آن از زواید مختلف اظهار نظر داشته است. خانی منشأ داستان مم و زین را از بیت کردی «می‌آلان» که از قدمت بسیاری برخوردار است برگرفته است. به همین علت توانسته خود را از قید و بند افسانه برحذر داشته و به سوی واقعیت گام بردارد. شاعر در جایی از این

میان فلسفه و ادبیات زمینه بررسی تطبیقی افکار آنها را فراهم می‌کند که در این جستار تلاش می‌شود با ارائه شواهد و مستندات آشکار گردد که احمدخانی تحت تأثیرپذیری آرای فلسفی افلوپینی قرار گرفته است.

**1.4.2. روح و مراتب روح:** به باور فلوطین اولین وظیفه فلسفه این است که روح را به یاد سرچشمه ایزدش بیندازد که در واقع از اصل خود جدا و از خدا دور شده است؛ پس باید اصل و قدر شایستگی روح را به وی نمود و این باور را در او پدید آورد که برتر از چیزهای محسوس و جسمانی است و مقدر وی روی کردن به خداوند است (ورنر، 1373: 218) و برای روح آدمی و درجات کمال آن تقسیم‌بندی‌هایی قایل است که کیفیات مراتب روحی انسان از دیدگاه او بر سه جزء بوده است:

- 1) جزء برتر روح که با عالم بالا در ارتباط است.
- 2) جزء فرودین که با جسم در آمیخته است و عامل بی‌خردی و هیجان‌ات منفی است.
- 3) بخش میانه که پیوسته میان بخش برتر و فروتر در کشمکش است و آن چه ما به عنوان «من» از خود درک می‌کنیم مربوط به این بخش می‌شود. (افلوپین، 1389: 258، 349 و 357)

تطهیر و تزکیه از وابستگی‌های حسی و دنیوی پاک شد و هم از قلمرو حکومت بدن و حواس باید آزاد گشت. (نجف آبادی، 1389: 53) و این همان اصلی است که پایه‌های اساسی تصوف و عرفان اسلامی را تشکیل می‌دهد که برای وصول به «احد» باید از حس و عقل گذشت و به سیر معنوی و کشف و شهود متوسل شد و همچنین مسأله اتحاد و حلول و وحدت وجود و ولایت مطلق احد بر اثر تبلیغات وسیع نوافلاطونیان بر تصوف تأثیر نهاد و موجب تحرک نحله‌های گوناگون صوفیه شد و اشخاصی چون حسین بن منصور حلاج، ابوسعید ابوالخیر، ابوالقاسم قشیری، و ده‌ها خرّقه‌پوش دیگر از تعالیم این مکتب فلسفی الهام پذیرفتند و اصل و اساس ریشه معتقدات نوافلاطونی را با آموزه‌های الهی قرآن درآمیختند. (گوهرین، 1364: 17) البته اگرچه «حکمت نوافلاطونی در سخن حلاج و غزالی نیز جلوه یافته است، اما جلوه گاه عمده آن حکمت شیخ اشراق است.» (زرین کوب، 1385: 124)

#### 4.2. انعکاس فلسفه فلوطینی در مثنوی مم و زین:

اگر چه افلوپین در پایه فیلسوف و احمدخانی در مقام شاعر و داستان سرای بزرگ در ادبیات کردی شناخته می‌شوند؛ اما باید مدنظر قرار داد که شیوه برداشت مشابه هر دو اندیشمند از رابطه

نمودار(1): کیفیات مراتب روحی آدمی از دیدگاه افلوپین



**1.1.4.2. جزء برتر روح:** از دیدگاه فلسفی فلوطین جزء برتر روح که در سطح بالایی قرار دارد با عالم بالا در ارتباط است و بر این باور است که هر روحی، حتی روحی که با تن پیوسته است، نیکی را می‌جوید چون اصل و منشأش روح بالایی است. در این بخش روح برتر، روی در خویش دارد و ساکن و آرام است (فلوطین، 1389: 366). فلوطین بازگشت به وطن اصلی را شامل حال تمامی افراد انسانی نمی‌داند. هر چند که معتقد است تمامی افراد در بخش برتر روح خود از تمامی نیروها بهره‌مندند. اما افرادی می‌توانند به عالم بالا صعود کنند که به گفته وی

شایان عنایت است که این مراتب را می‌توان در تفکر و جهان بینی احمدخانی ردیابی کرد و میزان تأثیر فلسفه فلوطینی را بر اندیشه‌های خانی، با نگاه به اثر مم و زین مورد بررسی قرا داد. علی‌رغم گرایش منظمه مم و زین به عرفان عاشقانه اسلامی؛ عرفان او صرفاً به عرفان نظری و فلسفی محدود نمی‌شود بلکه در آن علاوه بر نظریات بنیادی در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و عرفان و تصوف و سرشار از ذوق و شکفتگی روح نیز ملاحظه می‌شود.

عشق و اشتیاق با روح همراه است. روح چون غیر از خداست ولی از خدا برآمده، دائم در اشتیاق رسیدن به اوست.» (همان: 1091) و این عشق تنها برای کسی حاصل می‌شود که از امور مادی روی بگرداند، و با دوری جستن از لذات دنیای محسوس نفس خود را مجرد سازد و به مرحله تزکیه نفس و تصفیه دل و باطن رسیده باشد تا اهلیت عشق ورزیدن به نیک حقیقی را پیدا کند «عشق نیکان این جهان، عشق به نیکی حقیقی است» (فلوطین، 1389: 370) به اعتقاد خانی هم آنچه نفوس ناطقه را به سوی نورالانوار می‌کشاند، شوق و عشق نفوس ناطقه (جزء برتر روح) است:

غافل مهبه عشقی فیله حقیقه قه‌دری  
وی بزبان گرانبه‌هایه  
خو‌هش جه‌وه‌ره جینسی کی‌میایه قه‌دری  
وی بزبان گرانبه‌هایه (م، 2008: 242)  
غافل مشو، عشق فی الحقیقه باشد  
ترا اقرب الطریقه  
عنقای بلند و کیمیا عشق  
و عزیز و پر عطا عشق (م، 2012: 308)

از نگاه خانی، انسان فطرتاً به عالم دیگری اشتیاق دارد و مانعی که او را به غفلت وادار می‌کند، پرداختن به موضوعات مادی و اشتغال به جهان ماده است، اما در صورتیکه به کمال معرفت و ادراک و پرداختن به امور نیک دست یابد، عشق و علاقه او به نور قاهر و رب النوع خود زیاد خواهد شد، و چنانچه نفوس ناطقه دارای قدرت تأثیر نامتناهی باشند، جاذبه اشتغالات جسمانی و مادی، نمی‌تواند او را از افق نوری یا تمایل او به نور قاهر بازدارد، در صورتیکه نفس ناطقه بتواند جواهر جسمانی را مورد غلبه و استیلا قرار دهد، شور و شوق آنها به عالم انوار افزوده خواهد شد. و توسط انوار قاهره، روشنتر می‌شوند و اتصال به عالم نور محض برایشان به صفتی راسخ تبدیل می‌شود و چنانچه بدن آنها توسط مرگ نابود شود، به دلیل اینکه مجذوب منبع نور و سرچشمه های روشنایی بوده‌اند، در بدن حیوانی جذب نمیشوند و در مورد آنها تناسخ روی نخواهد داد و علاوه بر جذب شدن در نورالانوار، به علت قداست نورالانوار (ذات حق)، آنها نیز قداست می‌یابند و در عداد قدسیین در می‌آیند.

البته شایان عنایت است که نور، یکی از مباحث مهم و کلیدی در عرفان اسلامی و از پرطرفدارترین، مباحث نظری-کلامی در میان متکلمان و فلاسفه است «تصور خدا به منزله نور و تصور مخلوقات به عنوان انوار بهره مند که از لحاظ سلسله مراتب بر طبق درجه روشنایی و درخشندگی‌شان مرتب شده‌اند را نوافلاطونیان از عرفان ایران باستان دریافت کرده‌اند» (حسن‌لی،

«عنایت الهی» شامل حالشان شده باشد. (همان: 777) به این سبب، فلوطین تنها به گروه خاصی توجه داشته و از میان انسانها سه دسته را از سایرین برای صعود مستعدتر می‌داند: هنرمند، عاشق، فیلسوف و از این میان فیلسوف، فردی است که از سایرین امکان صعود را دارا تر است و می‌تواند نقش هدایت‌گر را برای دو دسته مذکور داشته باشد. (فلوطین، 1389: 71) از میان دسته‌هایی که فلوطین بدان اشاره داشته، عاشق از دسته‌ای است که احمد خانی توجه خاصی به آن داشته است که از نظر او امکان صعود را بیشتر دارا تر هستند. زیرا ساختار روایت "مم و زین" بر محور عشق حقیقی است که خود زمینه ساز ماهیت عرفانی آن شده است، از اینرو، در لابه لای زیرین و رویین داستان مم و زین، اشارات و قضاوت‌های عارفانه‌ی زیادی موج می‌زند که در باطن، با فلسفه فلوطینی پیوند ویژه‌ای دارد. «مم» عاشق و دل‌سوخته فردی است که از سایرین، امکان صعود را دارا تر است و می‌تواند نقش هدایتگر را برای «زین» داشته باشد که با این هدف می‌توان قدرت مؤلف مم و زین را در ایجاد هماهنگی میان اجزای ظرفیت داستانی برای بیان رمزها و نشانه‌های فلسفی از خلال بررسی شخصیت و رفتار «مم» در داستان، بر اساس معیارهای مندرج در فلسفه فلوطینی باز جست<sup>(4)</sup> و از این طریق؛ نگاه عارفانه خانی و تا اندازه‌ای گرایش او را به مبانی فلسفه فلوطینی در این روایت عاشقانه نشان داد. البته افلاطون نیز درک زندگی روحانی و سعادت جاودانه را در گرو عشق حقیقی می‌داند: «او عشق مجازی را باعث خروج جسم از عقیمی و به وجود آمدن فرزند و ابقای نوع می‌داند و عشق حقیقی را نیز سبب خروج روح از عقیمی و رهایی از نازایی دانسته که سبب درک اشراق و زندگی جاوید و شناخت جمال حق و نیکی مطلق و حیات روحانی می‌شود.» (حسینی کازرونی، ۱۳۸۶: ۲۵) این نگرش، اعتقاد خانی را به ازلیت عشق بر مخاطب هویدا می‌سازد، همانطور که عشق حقیقی منشأ و سرچشمه‌ای قدیمی دارد. و «عشق در این جهان روح فردی را به سوی جوهر نیک (= احد) رهبری می‌کند...» (فلوطین، 1389: 367) فلوطین سبب این اشتیاق و میل روح به سوی نیک حقیقی را این چنین بیان می‌کند: «... علت این امر این است که نفس، آنچنانکه هست، طبیعتاً به موجودات علوی در مراتب بالا تعلق دارد و چون چیزی هم سنخ خود مشاهده کند یا نشانی از سنخیت در آن ببیند غرق در سرور و شادی می‌شود و روی بدن می‌آورد و متذکر حقیقت وجود خویش و آنچه بدو تعلق دارد می‌شود» (فلوطین، 1389: 113) و در جایی دیگر می‌گوید اشتیاق و عشق با روح متولد شده است: «... وجود اشتیاق (= عشق) در روح است که با روح توأم پدید آمده است، و بهمین جهت در نقش‌ها و داستان‌ها،

1384: 192-193). در این بخش از منظومه مم و زین، نکته دقیق و درخور اعتنایی که خانی طرح می کند؛ نوعی ماهیت ادخالی، یعنی رابطه تأثیر و تأثری پدیده ها بر یکدیگر و هستی شناسی است. به بیانی ساده تر، در چنین نظام فکری مفاهیم مددلی با دال از یک نوع اند. زیرا زمانی که نیاز به کمال گرایی باشد، بایستی همه پدیده ها و موجودات از جنبه هستی منفرد و مستقل به جنبه تکاملی پیوسته و متحد سیر کند تا اینکه در جهان معنای وجود، لحظه‌ها و هویت ظاهری شکلی همذات پندار و نمودی قابلیت پذیر با یکی بودن را به خود می گیرند و درهم می آمیزند تا کمال قرب و اتم وجود معنای حقیقی را استیفا کند:

ئەو نوور بئەمرئى عالمولغیب بوو مەنشەئى فە یضى عالموا

غەیب (م، 2008: 33)

آن نور به امر عالم الغیب شد منشأ

فیض عالم طیب (م، 2012: 22)

قەلبى وىیە وادىیا موقەدەس روخا وى ب نوورئى حەق

موقەبەس (م، 2008: 206)

قلب او چو وادی مقدس روح او به نور حق

مقبس (م، 2012: 259)

به باور افلوپین «چون روح ذاتی واحد است که نیروهای کثیر دارد، گاه با جزء بهتر خود که بهترین جزء هستی است به جهان معقول عروج می کند، گاه با جزء بدش به سوی زمین فرود می آید و جزء میانگین را به خود می کشد. زیرا حق ندارد تمام روح را به پایین بکشد. این سرنوشت را از آن رو مجبور است تحمل کند که در جهان معقولات، آن جا که روح جهان جای دارد نمانده است (فلوپین، 1366: 258) البته از منظر خانی روح جاویدان است و می تواند با پاکی از آرایش های جسمانی، پس از مرگ، به معرفت دست یابد. و به نظر وی، نزدیکی نفوس ناطقه به نورالانوار، نزدیکی مکانی نیست، بلکه این نزدیکی و مقارنه، به سبب صفات و ملکات اخلاقی است. از نظر او نفس ناطقه اگر بتواند خود را با علم و عمل از بند محسوسات برهاند و به عالم عقول (بالا) برساند و انوار آن را مشاهده کند، هم زیبایی آنها را می بیند و هم می تواند لذتی که ایشان از خود می برند را در نفس خود تجربه کند. "مم" در این مرحله است که با نمونه مثالی خویش، یا به تعبیر سهروردی<sup>(5)</sup> طباع تام خود ملاقات می کند و زیبایی مثالی نفسش را می بیند. اما در نظر او مشاهده زیبایی های معقول آخرین مرحله از ادراک زیبایی نیست و انسان می تواند به مرحله ای برسد که خویش را فراموش کند و با زیبایی مطلق یکی گردد و سخن از «لا اله الا انا» گوید؛ چرا که در این مرحله دوئیتی بین خود و نورالانوار نمی بیند و هر چه

می بیند الله است.» (سهرودی، 1380: 324/3) همچنانکه احمد خانی داستانش را از سطح حوادثی عینی و واقعی به سطح حوادث روحانی و نفسانی و سرنوشت روح منتقل می کند و آن را رمز احوال خلق می سازد و معنایی عرفانی بدان می بخشد. خانی سیر و سفر و صعود روح آدمی به سوی جهان معقول را در دو مرحله می داند؛ روح آدمی در مرحله اول از این جهان مادی به سوی جهان معقول صعود می نماید زین بار اول می میرد و همه در آن شب تا سحر بر بالین او می گریند؛ و در همان لحظه روح مم نیز در زندان در حالت کما یا مرگ به سر می برد که به عالم معقول می رود:

بەر قەك ب عەجەب مەمى ب سەر كەت شەوقەك ژ سەرئى

مەمى ب دەر كەت

ئەى دیدەئى دل نەبووی مەفتوح ئىنكار نەكى

تەجەللىا روخ (م، 2008: 215)

یک نور عجب به منبر آمد نور دگری ز

مم بر آمد

...ای دیده دل نگشتی مفتوح انکار نکن

تجلی روح (م، 2012: 273 و 274)

با این تفسیر از نظر خانی وجود حقیقی و اصیل انسان همان روح است و با این تعبیر سرنوشت روح یا نفس ناطق انسانی را پس از هبوط از عالم مجرده و تعلق به عالم ملک و ماده و تن خاکی نشان می دهد زیرا خانی علی رغم بینش فلسفی افلوپین می خواهد روح را به یاد سرچشمه ایزدش بیندازد که از اصل خود جدا و از خدا دور شده است؛ پس باید اصل و قدر شایستگی روح را به وی نمود و این باور را در او پدید آورد که برتر از چیزهای محسوس و جسمانی است و مقدر وی روی کردن به خداوند است.

**2.1.4.2. جزء میانه:** آنچه پیوسته میان نیروی عقل و نفس اماره دچار کشمکش و تضاد می شود همان روح و قلب آدمی در این مرتبه است. بخش میانه از طرفی با روح برتر و از طرف دیگر با بخش فروتر در ارتباط است (فلوپین، 1366: 258). به نظر فلوپین روح با این ذات خدایی خود وارد تن می شود و آزادانه برای خود می خرامد تا بتواند برای امور این جهان صورت بخش باشد. سعادت حقیقی زمانی نصیب او خواهد شد که بتواند از این جهان رهایی یابد و به اصل روشن خورشید حقیقت، پر و بال بگشاید و گرنه در بدی خود دست و پا خواهد زد (فلوپین، 1366: 645). چنانچه خانی، تنها راه رهایی خویش را در بازگشت به وطن اصلی خلاصه می داند و بازگشت را که رسیدن به مقام خلافت الهی است در فنای خود و رهایی از خود ممکن می داند:

هندی ژ خوه وی هبیت وجودی نینن ژ خودی ئه و  
نمودی  
فانی نه بیتن فه نای مو تله ق نابینتن ئه و بقای  
بالحق

فانیستی ژ بو وه را بایه

باقیتی ژ بو وه را لقایه

ئهما نه به ئیتسال و الحاق به لکو نه  
به ئینفسال و ئیتلاق (م، 2008: 250)

تا وقتی که هست خود وجودی نبود ز خدای او  
نمودی

تا فانی نشد فنای مطلق

هرگز نبیند بقای بالحق

فانی شدنش او را بقا هست باقی شدنش او را لقا هست  
امانه به اتصال و الحاق حتی

نه به انفصال و اطلاق (م، 2012: 318)

البته رهایی از خود که فلوطین از آن نام می برد همان اصطلاحی است که عرفای اسلامی از آن به عنوان فنا یاد می کنند که از والاترین درجات وجودی بشریت و از عالی ترین کمالات جهان هستی است که در این مرتبه با توجه به روایت، «مم» به یگانگی مطلق می رسد و به دوئی التفاتی نمی کند، و بیننده و بینش همه یکی می شود. اینجا مرتبه ای است که «منی» یا «انانیت» از میان رخت بر خاسته است. «پورجوادی، 1380: 238) از اینرو، آنچه پیوسته میان نیروی عقل و نفس اماره دچار کشمکش و تضاد می شود همان روح و قلب آدمی در این مرتبه است که از منظر احمد خانی کیفیت نفسانی همراه با اشتیاق دردناک وصال، موجب شدیدترین هیجانان روحی در انسان می شود و عاشق را با نیاز جان سوز وصال و عطش پیوستن به مبدأ آفرینش، دل باخته و سر از پای ناشناخته خواهد ساخت. در واقع می توان گفت که حدوث هستی در واقع هستی ارجاعی است. یعنی اینکه مرجع هستی موجودات، وجود مطلق است و رابطه موجودات با وجود نوعی نظام معرفت شناختی است که احمد خانی آن را از طریق آموزه های عرفانی اش دریافته است. به این ترتیب، عامل پیدایی این منظومه نوعی شناخت عمیق فلسفی است و به بیانی بهتر درد فلسفی است و این درد فلسفی برای خانی در منظومه مم و زین، همان درد دور ماندن از اصل خویش است و به همین دلیل او شاعری است فیلسوف یا هنرمندی است که فیلسوفانه می اندیشد و شاعرانه می سراید. همین تلفیق فلسفه و شعر است که او را مدد رسانده تا افق جهان کران مند را با امکانات جهان بی کرانه شاعری و فلسفه درآمیزد.

**3.1.4.2. جزء فرودین:** بخش فروتر که سایه ای از روح برتر است و با تن ترکیب یافته و بخش حیوانی موجود زنده است و با عالم محسوسات در ارتباط است و همچنین ادراک حسی مربوط به این بخش است (فلوطین، 1366: 258) برای مهار غرایز و امیال جسمانی، جزء بی خرد روح یا همان بخش فرودین روح باید تحت فرمان بخش برتر باشد تا سبکیار شود و بر مملکت خویش حکمفرما باشد. در نگاه افلوطین جسم فقط ابزاری است برای زندگی مادی انسان و توجه پیش از حد بدان روح را سنگین و بی مقدار می کند و او را از مسیر عروج باز می دارد: «روح هنگامی می تواند به خود بازگردد و در خود فرود رود و خود را از هیجان ها آزاد سازد که اجازه ندهد تن از لذایذ جز آن مقدار که برای تسکین دردها و رفع خستگی هایش کافی است بهره ببرد؛ دردهایی را که راه گریز از آن ها نیست با بردباری تحمل کند و در رنج های تن شریک نشود و در برابر امواج میل های تن خود را نبازد» (فلوطین، 1366: 64) از نظر خانی هم، این جاذبه وقتی بوجود می آید که از امور مادی، قطع علاقه شود و اشتغال نفوس ناطقه به جهان مادی نباشد<sup>(6)</sup>:

دونیا من گهر چ بوویه زیندان ئیروه تنی ئهزم موسلمان  
دونیا کو به هشتی کافرانه مه ئوایی

به لابی مؤمنانه (م، 2008: 182)

دنیا شده بهر من چو زندان

امروز به تنها منم موسلمان

دنیا چو بهشت کافران است مأوی

بلای مؤمنان است (م، 2012: 219-220)

البته شایان عنایت است که فلوطین در ادامه سیر روح و نشان دادن اشتیاق آن می گوید: «کسانی بدانجا رسند که فطرتاً عاشق آمده اند و به صرافت طبع و به حقیقت طالب معرفتند. عاشق دردمند حسن اند و زیبایی های مادی حجاب آنها نمی شود، بلکه از این زیبایی ها به اموری پناه می برند که از جمال جان برخوردار است - چیزهایی چون فضیلت و علم و عدالت و رسوم و آداب - و پس از آن نیز گامی فراتر می روند تا به اعلی مرتبه این سیر یعنی به مبدأ المبادئ یا «نخستین» که حسنش ذاتی است برسند. چون رونده بدین پایگاه رسد، دردی که بی درمان بود درمان پذیرد. (فلوطین، 1366: 778) و از منظر خانی درمان این درد همان عشق است که عاشق به واسطه این عشق است که جان را به دیدار و وصل معشوق می رساند. البته خانی این مرتبه از روح آدمی را مانع رشد و کمال انسان می داند که از آن به عنوان نفس اماره تعبیر می کند که عامل بازدارنده از کسب کمالات و منشأ تمامی شرارت های آدمی شناخته می شود و هدف

خانی از مفهوم فنا کردن «خود» که بدان اشاره شد، بر ناپود کردن همین جنبه از مرتبه روح آدمی متعلق است.

**2.4.2. صدور کثرت از وحدت:** نظریه صدور با فلسفه نوافلاطونی وارد تصوف شد، و تأثیر زیادی بر تفکر صوفیه گذاشت، زیرا آنان حقیقت را واحد می‌دانند و احدیت را اصل و منشأ کل وجود می‌شمارند و همه موجودات را تراوش و فیضانی از مبدأ نخستین و مصدر کل که همان احد است، فرض می‌کنند. و افلوطین در این باره می‌گوید: «موجودات که فیض الهی‌اند، از خدایی محض جریان می‌یابند و همانگونه که چشمه از منبعی پایان ناپذیر جاری می‌شود و یا نور از خورشید سریان می‌یابد بی آنکه بر خورشید اثر بگذارد ...» (فراست، 1388: 35). حضور چنین تفکر نوافلاطونی را می‌توان در اعتقادات صوفیه و از جمله احمد خانی توجیه کرد که با مذاق و مشرب آن‌ها خوش آمده و آن‌ها را مورد استناد قرار داده است. برای مثال در نظریه قرآنی «آنا لله و آنا الیه راجعون»، بازگشت به سوی خدا را، صوفیه آن را به منزله رجوع روح به وحدت مطلق که از آن صادر شده است، تأویل کرده‌اند. خانی نیز با بینش فکری خویش از چنین آیاتی اشتیاق بازگشت به اصل خویش را این چنین توصیف کرده است که راهنمایی‌های درونی «مم»، (خود) - که از منبع اصلی ناخودآگاه او ریشه می‌گیرد- او را به طرف یگانگی از کثرت به وحدت سوق می‌دهد و او را آن قدر غرق خواسته‌های خود می‌کند که از شخصیت "من" که بخش طبیعی خودآگاه «مم» است با تهذیب و ریاضت و مراقبه از اسارت کاملاً رها می‌کند و به حد اعلائی تعالی خود (فرامن) تبدیل می‌شود که نقطه اوج خودآگاهی است، بنابراین در این مرحله است، "من" «مم» در "خود" حل شده و او را به طرف یگانگی از کثرت به وحدت سوق می‌دهد:

ئە ف جیسە ل م بووینە موخە ططهط ئە و خەط  
هەمی بووینە مونه ققەط

نینە عەجەب ئەر بێم حولوولی  
صوورەتی هەبوولی (م، 2008: 81)

این جسم شده ز من مخلط  
شدند همه منقط

نبود عجب از حلول جانم  
باقی و دگر ندانم (م، 2012: 62)

و به اعتقاد خانی بدون هیچ قصد و غرض مادی به کشش درونی و اتصال روح خود به عالم غیب هدایت می‌شود و از دنیای ملموس بیرون و به مرکز مینوی جهان، که محدوده تابش نیروهای قدسی است، متصل می‌کند که با خودشناسی و بازگشت به خود، به یگانگی از کثرت به وحدت می‌رسد.

جان چوو و بجانی موتته‌صل بوو ئەو رووح ب-  
رووحی مومضه‌حل بوو

گاغا وهکو جان ژ تەن رهوان بوو جانان ئەوی  
دیت و جان ب جان بوو (م، 2008: 158)

جان رفت و به جان متصل شد  
روح مضمحل شد

آنگه که روان ما روان شد  
و جان به جان شد (م، 2012: 256-258)

البته فلوطین مبحث یگانگی از کثرت به وحدت را با مطلب روشن تری ابراز بیان می‌نماید. وی می‌گوید: «چشمه‌ای را تصور کن که سرچشمه‌ای غیر از خود ندارد، تمام هستی خود را به رودخانه‌ها می‌ریزد بی آنکه هرگز به پایان برسد، بلکه خود خویش می‌ماند و ثابت و آرام است، و رودهایی که از او جاری می‌گردند، پیش از آنکه از هم جدا شوند، دمی با هم می‌مانند ولی در همان حال هر کدام می‌داند که به کدام سو خواهد رفت و به کجا خواهد ریخت.» (فلوطین، 1389: 450) از اینرو، با چنین برداشتی «جریان صدور نزد افلوطین دارای خصیصه وحدت وجودی است، زیرا در نظر او عالم از خدا به اقتضای ضرورت طبیعت ناشی و صادر شده است» (کاپلستون، 1368: 537). در روایت مم و زین «مم» در سلوک معنوی و پالایش نفس در چاه، در تجربه‌ای عرفانی- وارد فضای بی‌تعیین ناخودآگاه می‌شود که در آن، مفاهیم از کثرت به وحدت می‌رسند؛ و «مم» در آن به هویتی قدسی می‌رسد. زیرا فرد در نتیجه این گونه توسعه دادن شخصیت خویش احساس «ابرمرد» یا خداگونه بودن می‌کند. (اوداینیک، 1379: 33)

**3.4.2. وحدت وجود:** نظریه وحدت وجود از اساسی ترین آرا در قلمرو عرفان و فلسفه است که از منظر خاصی به تبیین و تحلیل حقیقت هستی می‌پردازد. از میان مباحث معرفت و آگاهی عرفانی و فلسفی، «وحدت وجود» پیش از هر موضوعی توجه عارفان و صوفیان را جلب نموده است. اندیشه توحیدی و وحدت وجود یکی از مباحث بحث برانگیز صوفیان است. جز این که همه صوفیه بر مدلول آن متفق نیستند، بلکه آن چه مورد اتفاق همگان است، مظاهر آن است. (فاخوری، 1391: 275) بزرگ ترین احیاگر اندیشه وحدت وجودی محیی الدین عربی است که تصوف را به نوعی فلسفه تبدیل کرد و با عقاید اشاعره و حکمت اسکندریه و افلاطونیان جدید آمیخته کرد. فلوطین که از دیدگاه مورخان فلسفه، نوعی مدیر و رهبر روحانی قلمداد می‌گردد (کاپلستون، 1367: 543) و به تعبیر یاسپرس پدر همه انواع عرفان اندیشه ورز بود (یاسپرس، 1363: 143) خدا را وجودی کاملاً و مطلقاً متعالی و ورای هر فکر و وجودی می‌دانست که



افلوپین احد را علت نخستین، امکان همه چیز، خالق و نگارنده همه چیز، برتر از وجود و اندیشه، خیر مطلق، زیبایی مطلق، برخوردار از قوام ذاتی و کمال، معیار همه چیز<sup>(9)</sup>، مهربان و اهل اعتدال می‌داند (Carabine, 1995; 104) بنا به اعتقاد و باور خانی هم، احد اصلی است که همه اصول به او متکی است و او در وجود خویش محتاج به هیچ توضیحی نیست، چون فوق او فوقی نیست تا مبین آن باشد:

ئەى باقىيى بى زه‌والى دایم وهى هادیيى بى فه‌نايى قایم  
ئەى خالقى ئەرز و ئەسمانان وهى

خالقى جومله ئینس و جانان (م، 2008: 28)

ای باقی بی زوال و دائم ای هادی بی فنای  
قائم

ای خالق ارض و آسمان ها وی

خالق جمله انس و جانها (م، 2012: 17)

احمد خانی از موحدان و متصوفان پرشوری بود که گرایش به بینش وحدت وجود داشته و مشربش نیز لذت شهود بوده است. وی دارای تفکر و اندیشه وحدت وجودی است لذا برای تبیین مسأله تجلی وحدت در کثرت، او نیز به تشبیه و تمثیل متوسل می‌شود و این همه نقش‌های گوناگون در جهان هستی، نتیجه جلوه‌گری های رنگاورنگ معشوق ازلی در آینه وجود خلاق می‌داند.

فیلجومله چ ئەووهل و چ ئاخړ

ئەلقیصمه چ موئمن و چ کافر

هەریهك ژ ته‌را وه بوونه مه‌ظه‌ر

په‌نگه دوان و بویی موصمه (م، 2008: 29)

بالجمله چه اول و چه آخر القصه

چه مومن و چه کافر

هر یک شده مظهر تو باری در هر چه

که هست مضمهر آری (م، 2012: 18)

صدور کثرت از وحدت، و تجلی حق در آینه اشیا و صور عالم، یکی از نظریه‌های اساسی است که مدنظر خانی بوده است. خانی با بهره از تمثیل عرفانی آینه و نقش منعکس شده در آینه، بیان می‌کند که حق تعالی موجود بذات خود است که ظهور ذاتش در مرآت اعیان ممکناتی است که معدوم اند.

ئایا نه‌ته‌چی کرن موقابیل

هەریهك ته بهه‌ف کرن موعادیل

ئایینه ته‌چی کرن موکه‌په‌ر

دوان ته‌کر موصه‌وه (م، 2008: 30, 31)

چون خلق نمودی و مقابل

هر یک دگری را شد معادل

غیر قابل درک و ذاتاً توصیف ناپذیر است: «درباره او سخنی نیست (ناگفتنی است) که درباره اش دانشی نیست (نادانستنی است)، آنکه گفته می‌شود در فراسوی جواهر است.» (فلوپین، 1366: 535) فلوپین مبدأ متعال را به احد و واحد نام گذاری کرده است<sup>(7)</sup> (رحیمیان، 1383: 101) و احد را ورای هرگونه اسناد و اتصافی می‌داند که در ذهن بگنجد (فلوپین، 1389: 134) و براین اعتقاد است که صدور اشیا از احد هیچ تأثیری بر او نمی‌گذارد و هیچ نقصی بر او وارد نمی‌شود، همانگونه که جاری شدن چشمه از منبعی پایان ناپذیر بر آن تأثیر نمی‌گذارد و یا تابش نور از خورشید، نقصی بر خورشید وارد نمی‌کند: «[احد] طبیعتش چنان است که او سرچشمه کاملترین چیزهاست، یعنی نیرویی است که هستی را پدید می‌آورد، در حالی که خود او به کلی در خود خویش است، بی آنکه چیزی از او کم شود یا او به ذات‌هایی که پدید می‌آورد تبدیل گردد.» (فلوپین، 1389: 1085)، بنابر این، خدا مبدأ خیر<sup>(8)</sup> و فیض است. چیزی از احد بالاتر نیست تا به او وحدت ببخشد و وحدت عین ذات اوست. البته بحث از وحدت وجود با اعتقاد به توحید و با تفسیری عرفانی از آیات و روایات دینی آغاز می‌گردد و با ابن عربی به زبان فلسفی و حکیمانه تبدیل می‌شود. فلوپین «حقیقت را واحد می‌داند و احدیت را اصل و منشأ کل وجود می‌شمارد. موجودات را تراوش و فیضانی از مبدأ نخستین و مصدر کل می‌انگارد و غایت وجود را هم بازگشت به سوی همان مبدأ می‌پندارد» (فروغی، 1383: 79). در واقع او یک دستگاه فکری هرمی منسجم و ساده دارد و در نگاهی کلی معتقد است هستی با آن که یکی است، تمام آن در همه جا است. (فلوپین، 1366: ج2، 914) چنانچه در اندیشه وحدت وجودی خانی عالم همه اوست و چیزی از احد بالاتر نیست تا به او وحدت ببخشد و سراسر هستی یک وجود بیش نیست و همه عالم مظاهر و جلوه های تجلی یک حقیقت واحدی حقیقت ازلی اند. از منظر خانی وحدت عین ذات اوست و عالم طبیعت صورت‌هایی است حاصل شده در آینه ذات الهی، بلکه عین ذات الهی است که در آینه های اعیان ثابته منعکس شده است. حق تعالی در مرتبه ذات از هرگونه تعین و کثرت رهاست و در این مرتبه ذات الهی، حقیقت وجود هیچ اسم و صفتی ندارد و قابل شناخت نیست. از این جهت هم بی نظیر و همتاست:

ئەى واحیدی بى شه‌ریکی به‌کتا

وهى واحیدی بى وهى واحیدی بى

نه نظیر و همتا (م، 2008: 28)

ای واحد بی شریک و یکتا

نظیر و همتا (م، 2012: 17)

آینه تو کنون مکرر از قامت  
و حسن تو مصور (م، 2012: 19)  
این شعر دیدگاه خانی را درباره ارتباط عالم هستی با خداوند و  
به عبارتی، جهان بینی او را توضیح می دهد. خانی جلوه جلال  
و جمال حق را دائماً در تجلی مستمر می ببیند. جز تماشا و  
تمنای او در جزء جزء پدیده ها و اجزای هستی نمی بیند و  
نمی شناسد:

عیشق ئایینه‌یی خودا نه‌مایه خورشید  
صیفته خودان ضیایه (م، 2008: 242)

عشق آینه خدا نمایم خورشید صفت  
ید و ضیایم (م، 2012: 308)  
در هر صورت، با دقت و تأمل در آرا و اندیشه‌های فلوطین و خانی  
بر خواننده آشکار می شود که وجود هر موجودی، شاهد و گواه  
احدی حق تعالی می باشد، زیرا که در هر شیء، حق به صورت  
واحدیت ظهور نموده است و هر چیزی در این عالم، مظهر و  
جلوه گاه اسمی و صفتی از باری تعالی است. البته وحدت وجود  
گاهی وحدت آفاقی است و گاهی وحدت انفسی. بدین معنی که  
فرد عارف به جایی می رسد که فاصله و حتی دوگانگی بین خود  
و خدا را حس نمی کند. خود را نمی بیند و در خود نیز خدا را  
می بیند که بدان اشاره شد.

4.4.2. وحدت شهود/معرفت شهودی: وحدت شهود مربوط به  
حال عارف و اثری است که به واسطه شهود عرفانی در جان او  
پیدا شده است و جزو علم احوال به حساب می آید. با تأمل در  
زندگی افلوپین و شرح حالی که شاگردش  
فررفریوس (Porphyry) برای او نوشته می توان به این نتیجه  
رسید که او اهل ریاضت و سیر و سلوک بوده است: «او در خواب  
نشد و روح خود را پاک و ناب نگاه داشت و همواره برای رسیدن  
به جهان خدایی که با تمام روحش به آن عشق می ورزید، کوشید  
و همه همت خود را صرف راهی از خیزابه های تلخ زندگی خون  
آشام این جهانی کرد.» (افلوپین، 1366، ج2: 1122) البته  
روش شهودی آیین های عرفانی در رسیدن به احد که در آن  
انسان از همه چیز چشم میپوشد و افلوپین به آن به عنوان  
تجربه معنوی و الهیات عرفانی در رسیدن به خدا باور دارد، زمینه  
بروز نظریه تنزیه عقلی وی شد که در آن انسان همه چیز را از  
احد سلب می کند تا او را از هر نوع حدی منزه  
کند (Hadot, 1988: 44). با این وجود می توان افلوپین را نه  
تنها فیلسوف بلکه عارف وحدت شهودی بنامیم. در واقع «غایت  
فلسفه از نظر فلوطین چیزی جز رستگاری از طریق بازگشت  
جان آدمی به مبدأ نخستین نیست. البته این بازگشت خود یک  
سیر و سلوک عرفانی است، و به همین جهت نیز هست که

فلوطین را گاهی عارف خوانده اند.» (پورجوادی، 1378: 13) و  
به عقیده فلوطین « برای اینکه نفس یا روح بتواند به اتحاد با  
واحد برسد باید مراحل را پشت سر بگذارد؛ نخست عمل تصفیه  
و پالایش و آزادی از قلمرو حکومت بدن و حواس؛ آنگاه رسیدن  
نفس به فوق ادراک هستی و ورای فکر استدلالی» (کاپلستون،  
1368: 542). همانطوریکه «مم» با پشت سر گذاشتن آزمون‌ها  
و سختی‌های متعدد و گذر از مراحل گوناگون توانست با مجاهده  
و کوشش به مطلوب خود برسد و در نهایت زمینه تحول روحی  
را در خود هموار سازد تا به معرفت شهودی دست یابد. از منظر  
خانی شهود والاترین نوع معرفت است. معرفتی است که با  
وضعیت وجودی آدمی گره می خورد؛ تا آن اندازه که گام نهادن  
در مسیر آن، راه زندگی آدمی را تعیین می کند؛ چرا که کسب  
آن مستلزم تطهیر اخلاقی و تسلط بر نفس و وارستگی از تعلقات  
دنوی و سیر عروجی و تشبه به الوهیت است و روح برگزیده و  
تطهیر یافته، با تجرد از تن و عروج به ماورای ساحت جسمانی،  
می تواند معرفت شهودی را حاصل آورد:

مه‌شهود بوین ل قه‌لبی ئه‌نوار مه‌کشوف بوین ل به‌ر  
وی ئه‌سرار (م، 2008: 184)

مشهود بر او هزار انوار مکشوف بر او هر آنچه  
اسرار (م، 2012: 224)

بدین صورت "مم" به تمام ظرفیت‌های درونی خویش واقف  
می‌شود که در یکی شدن تن و جان نمایان است تا آنجا که به  
سوی عزت و اقتدار گام برمی‌دارد و به کمال می‌رسد. کمالی که  
در طی آن، روح مم پای را از حوزه محدود دنیای خاکی فراتر  
می‌گذارد و در جذب و شوق تجربیات عرفانی در جهان نامکشوف  
و نامتناهی ملکوت به تجربه مقدس «شهود» نائل می‌شود. البته  
از نگاه احمد خانی، درک ماهیت عالم هستی برای بسیاری سخت  
و یا غیرقابل دریافت است. از این رو، شهود از هر کس بر نمی  
آید، بلکه تنها برگزیدگانی اندک شمار با کوشش های طاقت  
فرسا و تحمل سختی های فراوان می توان بدان نائل آیند. چون  
اینان سرخ های رابطه های معناگرایانه نظام هستی را - که  
مسیر عشق مجازی به عشق حقیقی است- به درستی نیافته اند  
و یا گم کرده اند، اما در روایت «مم و زین» مشاهده می کنیم  
که خانی از زبان شخصیت «مم»، به سبب آموزه های اشراقی و  
مکاشفه ای اش، اضلاع و مطاوی پدیده ها را و حتی چگونگی در  
پیوستگی آنها را در نقطه متمرکز کل وجود عمیقاً دریافته است.  
احمد خانی دیگر مرگ «مم» را انحلال و نابودی تلقی نمی کند  
و آن را در عین بودن می داند و اوج مرگ قهرمان در مرگ  
اختیاری «مم» تجلی می یابد و وی دیگر از مرگ باکی ندارد و  
مشتاقانه به استقبال مرگ می رود. از اینرو، «مم» در مسیر

از طریق مکاشفه درونی بدست آمده است. در اندیشه فلوطینی، خودشناسی بر اساس خودآگاهی تبیین شده و خودآگاهی یعنی ادراک مستمر ذات و این ادراک «من» در حقیقت تجربه ای از درک روح برای انسان است و بر اساس شهود درونی یا درون نگری است (شکری، 2016: 117-118). چنانچه فلوطین می گوید: «چشم تن را باید ببندیم و چشمی دیگر بگشاییم، چشمی که همه دارند ولی تنها عده کمی از آن سود می جویند» (فلوطین، 1389: 120) و «گسترش حقیقی شخصیت، به معنای وقوف بر رشدی است که از سرچشمه‌های درونی مایه می‌گیرد، بدون عمق روانی هرگز نمی‌توان به قدر کافی با عظمت هدف خود متناسب بود.» (یونگ، 1368: 72) «مم» با تأمل در خویشتن و توجه به ناخودآگاه درونی خود و تمرکز در خویش از چاه جسمانی و خودآگاهی بیرون می‌آید و بین خودآگاه و ناخودآگاه روانی هماهنگی و تعادل برقرار می‌کند و به ندای درونی تن می‌دهد و با تولد دوباره به سوی عزت و اقتدار گام برمی‌دارد و به کمال می‌رسد. از اینرو، مهم‌ترین خویش‌کاری «مم»، دست یافتن به «خویشتن یا تکامل شخصیت» است. «خویشتن، نمودگار کلیت انسان و غایت رشد اوست.» (مورنو، 1376: 79) و در واقع راز هستی تنها از راه انکشاف درونی و حضور آن در تجارب شخصی، یعنی شهود، پرده‌گشایی می‌شود. خودشناسی در اثر مم و زین اعم از ذوقی و بحثی از جایگاه خاص و ممتازی برخوردار است. در اندیشه فلسفی خانی، مم با شناخت «خود» یا «من» از عالم حس به فراخس گام نهاده و با تفکر و اندیشه در «من» و دریافت «خود» و از عالم ظلمات و ماده وارد عالم انوار می‌شود. شناخت «خود» انسان را از اینکه همتای سایر حیوانات شود، رهایی می‌بخشد و راه او را به سوی عالم نور می‌گشاید و او به عالم مجردات گام نهاده و با اتحاد با موجودات نورانی و گرفتن نیرو و علم از آنها می‌تواند در این عالم تأثیر گذار باشد. از نظر فلوطین، پرداختن به روح و پرورش درون با دوری جستن از لذایذ جسمانی ممکن است. «با قطع همه پیوندها و همه چیز را از خود دور کردن» (فلوطین، 1389: 711) در این صورت شخص می‌تواند علاوه بر شناخت، پیوندی با اصل خود داشته و به والاترین مرتبه وجودی در این جهان و در جهان دیگر دست یابد:

وان ری کو برن ب جانبی ذات باقی  
گه‌پییان ب ذات ذه‌پرپرات (م، 2008: 206)  
بردند چو ره به جانی ذات جاودانه  
شدند به ذات ذرات (م، 2012: 258)  
از اینروست که خانی هویت اصیل انسانی را شایسته رسیدن به آن مرتبه می‌داند. در فلسفه اشراق شناخت «من» یا «خود»

سلوک معنوی خویش به کمالات بسیاری دست یافت که یکی از آن مرگ ارادی است.

دیساه‌گه‌پم ژبا وه ره‌ققاص مورتاض بيم  
ب جه‌ننه‌تا خاص (م، 2008: 207)  
دیگر بروم ز اینجا رقص مراض شوم  
به جنت خاص (م، 2012: 261)  
اما از دید بسیاری مرگ فاجعه است و بایستی هنگام مرگ کسی حجاب تألم بر پدیده‌ها در افتد، اما از نگاه خانی مرگ نوعی تعالی در نظام هستی‌شناسی است و درحقیقت، مرگ نوعی هستی‌ست و آن هم هستی وصول. با این وجود می‌توان گفت که مسأله وحدت وجود از شمار معارف کشفی فلوطین و خانی می‌باشد که هر دوی آنها بر این باورند که وحدت را در حال کشف عیناً مشاهده می‌کنند. معنی وحدت شهود این است که با طلوع نور مشهود عارف آن چنان جذب می‌شود که نه تنها غیر را نمی‌بیند بلکه وجود خویش نیز از یاد می‌رود و این غلبه نور مشهود بر شاهد و پنهان شدن وجود به نور مشهود است:  
بی حوسنی ته نینه وان وجودهک بی نوری ته نینه  
وان نمودهک (م، 2008: 29)  
بی حسن تو نیست هیچ وجودی بی نور تو نیست  
هیچ نمودی (م، 2012: 18)

**5.4.2. خودیابی:** خودشناسی یکی از مباحثی است که کلیه فلاسفه به آن پرداخته و مدخلی برای وجودشناسی است. فلوطین خودشناسی را برای یافتن هویت اصیل انسان که همان بعد روحانی و معنوی و رویکردی به جزء خدایی و اخلاقی انسانی است لازم دانسته است و به نظر او خودیابی مدخلی برای شناخت هستی و مابعدالطبیعه است. نوافلاطونیان بر این باورند که راه به سوی خدا، راه به درون ما است و بازگشت به سوی مبدأ کل و مطلق از طریق یک حالت بازگشت به «خود» تحقق پذیر است (ریتر، 1370: 300) زیرا آنها شناخت هستی را از طریق مقولات ناممکن دانسته‌اند. همانگونه که سفر به دنیای درون و کشف ناشناخته‌ها که به تأویلی، سفر از خودآگاهی به ناخودآگاهی و انکشاف لایه‌های پنهان این بخش از روان محسوب می‌شود، یکی از درونمایه‌های مهم کهن‌الگویی مثنوی مم و زین به حساب می‌آید. مم بن مایه سفر را برای انکشاف درونی خویش برگزیده است. او با سفرکردن و پشت سر گذاشتن آزمون‌ها و سختی‌های متعدد، زمینه تحول روحی را در خود هموار می‌سازد. در روایت مم و زین خودشناسی از مهم‌ترین الگوی نظام شخصیتی مم به شمار می‌رود. "خود" یک عامل راهنمای درونی و مرکز تنظیم‌کننده‌ای است که باعث بسط دایم و بلوغ شخصیتی مم می‌شود. بعد متعالی که «مم» بدان رسیده است نه از راه فکر و اندیشه، بلکه

باب عشق حقیقی و تفاوت آن با عشق مجازی بسیار سخن گفته است و به باور فلوطین «مفهوم عشق به طور کلی هرگونه کوششی است برای رسیدن به خوبی و نیکبختی، و این خود والاترین هدف هر آدمی است.» (افلوطین، 1366: 54) و تا آنجا که دوستی حق را با وجود طلب و جدّ تمام، عشق گویند (مایل هروی، 1362: 41) و در ضمن «عشقی که انسان را از سایر کاینات متمایز می کند ناشی از نوع دانش و شناخت است که شاید آن را معرفت باید خواند» (زرین کوب، 1374: 496). خانی برای کشف حقایق و درک معرفت به مشربی روی آورده است که بالاتر از افکار و اندیشه‌های انسان و بریء از قیاس و برهان و منطق بشری بوده و جامع همه خوبی‌ها و زیبایی‌ها و به دور از تمام جنگ و جدال‌های لفظی و فکری و نظری بوده است که این مشرب شورانگیز، همان مشرب عشق است:

ئە ی ره‌ره‌وی ئە‌قره‌ب‌وطه‌ریقه خورشید  
صیفته خودان ضیایه  
غافل مبهه عیشقی فیله‌حقیقه ئە ی  
ره‌ره‌وی ئە‌قره‌ب‌وطه‌ریقه (م، 2008: 242)  
عشق آینه خدا نمایم خورشید  
صفت ید و ضیایم

غافل مشو، عشق فی الحقیقه باشد ترا  
اقرب الطریقه (م، 2012: 308)  
فلوطین مانند افلاطون معتقد است که عشق آدمی را به شناخت حقیقت می‌رساند. و زندگی اخلاقی نیز که بر مبنای فضیلت استوار شده باشد، واصل کننده آدمی به حقیقت است (فاخوری و خلیل جر، 1391: 89). از نگاه عرفان مدارانه اخلاقی خانی، برای تهذیب نفس تحول و دگرگونی در انسان لازم است<sup>(10)</sup> و بر این مبنا آن اکسیر اعظمی که در انسان تحولی ژرف ایجاد می کند جذب و عشق درونی است. عشق حقیقی به دلیل جلوه‌های بیکران حق تعالی هر دم جلوه‌ای تازه دارد و هر لحظه به حالتی بروز می‌یابد، بنابراین هر لحظه به گونه ای است که عاشق را شیفته تر و بی قرارتر می سازد:

ئە‌ه‌ه‌ عیشق و هه‌وا کوپونه دلداش جان  
و دلّی دئی بدن ب شاباش (م، 1962: 89)  
این عشق و هوا چو با هم آمد  
سرخسی بدهد به صورت زرد (م، 2012: 115)  
لذا درمانی برای این اشتیاق‌ها و التهاب‌ها نیست و هر حرکتی در جهان بر مبنای عشق قرار گرفته است و تنها دلیل جریان هستی، عشق است:

دل شوشه‌یه ئەو چرا د نا‌هه سیر جوزئه دکولیدا به‌لا‌هه

دروازه ورود به آن است. چنانچه حکمت اشراق بر دو پایه ذوق و استدلال یعنی تجربه عرفانی و تفکر منطقی استوار است. کلید فهم این حکمت، خودشناسی و معرفت نفس است (سهروردی، 1361: 13). "من" اولین پایگاه وجود فراحسی و غیرمادی در عالم حس و ماده است، که انسان با تفکر در خویشتن به آن راه یافته و «من» را با تجربه درونی کشف می کند. شناخت خود در حقیقت، پیوند «من» حسی با «من» نورانی است. کربن (Henty Corbin) میگوید: «پیوند مذکور نه تنها مستلزم یک بازتاب، بلکه مقتضی یک بازگشت نیز هست. من آسمانی حقیقت عینی خود را حفظ می کند، همچنان که حقیقت عینی آینه ای که مقابل ما قرار می گیرد و ما خود را در آن می شناسیم و باز می شناسیم همواره محفوظ می ماند» (کربن، 1390: 471). «انسان با تفکر در خود و دریافت من وجودش را از عالم حس تعالی بخشیده، از مرتبه حسی فراتر رفته و اولین گام را در ساخت فراحسی یعنی «خود» نهاده است» (همان: 468). البته کربن تمایزی لطیف و اعتباری میان من و خود قائل شده، «من» را همان پدیدار ظاهری و جسمانی دانسته و «خود» نشانی از بیکرانگی و ازلیت و ابدیت او دانسته، و می گوید: «شناخت خویش به اتحاد یا به بیان دقیقتر به اتحاد دوباره من ظاهر و من متعالی منتهی میشود» (همان: 470) و در حقیقت منظور خانی از خودشناسی این است که انسان با تفکر به حقیقت وجودی خویش یعنی «خود» پی برد و در فکر سلامت و پرورش آن، با اصلاح نفس و تهذیب اخلاق و پرورش ملکات باشد تا به قواعد و اصول خوب و درست، برای چگونه انسانی زیستن دست یابد. با این وجود از نظر افلوطین و خانی وجود حقیقی و اصیل انسانی همان روح است و هر دو خودشناسی را برای یافتن هویت اصیل انسان که همان بعد روحانی و معنوی و رویکردی به جزء خدایی و اخلاق انسانی است لازم دانسته اند و هدف هر دو، تعالی بخشیدن وجود انسان از عالم جسمانی است.

**6.4.2. عشق و تقابل آن با عقل:** عشق از مباحثی است که در مکتب فلاسفه بسیار حائز اهمیت بوده است و براین اساس پایه گذاری شده است. «افلاطون بنیانگذار این مکتب (فلسفه یونان) به مسأله عشق و اشراقات معنوی و روحانی اهمیت بسیار زیادی قائل بوده است و به عقیده افلاطون تنها راه معرفت و وصول به حق، کشف و شهود است» (زنجانی، 1376: 47) و فلوطین نیز، خود مظهر عشق افلاطونی است و میگوید باید حقیقت را فهمید و به آن رسید و باید جامه تن را که هنگام هبوط در این عالم پوشیده ایم، بیان کنیم. مقصودش از جامه تن وابستگی‌های انسان در این عالم و حجاب هایی است که با آنها روبرو می شود. افلوطین فیلسوفی است که به عشق بسیار اهمیت می دهد و در

1391:119) از نظرگاه افلوپین «روح هر فردی به چیزی میل می‌کند که با طبیعتش مطابق است و عشقی پدید می‌آورد مطابق ارزش و استعداد خود». (فلوپین، 1389:366) چنانچه عشق نوعی چشم‌گشودن و آگاهی یافتن از موجودیت و حقیقت وجود دیگری است که تاکنون به دلیل وجود پرده‌ی خودبینی برای انسان غیر ممکن بوده است. بنابراین، عشق، حذف نفس، و از خود فارغ شدن است که با از میان بردن خودخواهی انسان، از او موجودی دیگری ساخته و او را به سوی فنا یا مرگ ارادی سوق می‌دهد:

حه‌یوانییه‌تا مه‌ بوویه‌ زایل روحانییه‌تا مه‌ بوویه‌ کامیل  
(م، 2008:209)

حیوانیت ما گشته زائل روحانیت ما گشته کامل  
(م، 2012:265)

تا آنجا که به واسطه عشق، این تغییر و تحول درونی بزرگ، توانست "مم" عاشق را در مسیری قرار دهد که از عشق مجازی او را به عشق و حقیقت کمال برساند. با این وجود عشق همچو افسونی می‌ماند که برای عاشق طرحی نو در جهان می‌افکند و از طریق عشق آنچه فهم ناشدنی است، انجام می‌گیرد (فرانکل، 1377:236) البته به باور فلوپین، نیروی متفکر روح است که «تصویرهای حاصل از ادراک حسی را می‌آزماید و به هم پیوند می‌دهد؛ یا از هم جدا می‌کند... و با یاری گرفتن از آگاهی، دریافتهای تازه را می‌شناسد و با دریافت‌هایی که پیشتر به دست آورده بود؛ می‌سجد و این جریان همان چیزی است که یادآوری می‌خوانیم» (فلوپین، 1389:688) این دریافتهای از نظر فلوپین یا از جهان محسوس و یا از جهان معقول؛ اما فعالیت روح منحصر به این نیست؛ عقل با جزء متفکر روح فرق دارد و در مقامی برتر از روح است (نک: همان: 690-694).

خانی معتقد است که رسیدن به حقیقت و فنای در حق مسیری نامحدود است و پروازی لایتناهیی لازم دارد و از آن جایی که دنیای دل و احساس نیز دنیایی وسیع و بی‌کران و نامحدود است، و این خود تناسبی میان آن دو ایجاد می‌کند. اما جهان عقل و استدلال و تجربه، جهانی دامن‌دار و محدودتر است، لذا از مسیر عقل حرکت کردن، ممکن است سالک را تا پای قلّه حقیقت و وصال دوست برساند، ولی فیض ربّانی و فضل الهی و الهام و بصیرت درونی لازم است تا قلّه سعادت و کمال را فتح کرد. (شکری، 2018:276) از طرفی هم؛ «این دل همان قوه- ای است که مرکز الهام و سروش می‌خوانند و این، باز همان چیزی است که سالک باید با توجهات به آن، به مقامات سلوک پی ببرد و باز، این همان نیرو و قوه‌ای است که می‌تواند شناسایی

سیر جوزه دکولیدنا به‌ لاقه صّهتن بوی

نساگری دلارام (م، 2008:99)

دل شیشه و نور عشق در آن جزئی که به کل گشته پنهان  
بالجمله ز فرق تا به اقدام سوختند ز  
عشق آن دلارام (م، 2012:90)

بنابراین، تمام دگرگونی‌ها و تحولاتی که در موجودات ایجاد می‌شود به واسطه قوه عشق است؛ استحاله از شکلی به شکل دیگر که باعث رشد و کمال است، همه از تجلیات عشق اند. زیرا که سریع‌ترین راه برای تبدیل اخلاق و از بین بردن رذایل و اتصاف به فضایل اخلاقی عشق است. عشق بزرگ‌ترین طبیعتی است که هم رذایل را که برخاسته از نخوت و خودبینی است از بین می‌برد و هم انسان را متصف به فضایل انسانی و الهی می‌کند. چنانچه «به باور مولانا هم عشق خواه حقیقی یا مجازی سبب تبدیل اخلاق است.» (فروزانفر، 1348:29) با توجه به روایت «مم و زین» می‌توان ابراز نمود که احمد خانی امکان ادراک زیبایی را همنوعی نفس با صورت‌های زیبایی بخش می‌داند. زیرا شناختی که نفس «مم» از زیبایی و منشأ آن دارد باعث می‌شود تا وی نوعی مجانست بین خود و «زین» درک کند، شادمان شود، به جنبش درآید و در پی آن بدان تمایل نشان دهد؛ زیرا از طریق آن اصل ذات خویش را به یاد می‌آورد. و اینجاست که خانی این تمایل را عشق می‌نامد و متعلق‌های آن را خود زیبایی، زیبایی احد و صور و مظاهر آن‌ها در طبیعت و زیبایی آثار هنری می‌داند. در واقع خانی در روایت مم و زین، بین مم و معشوقش پیوند روحی برقرار می‌کند، تا اینکه مم در سلوک روحانی خویش پخته شود و به کمال و معرفت نائل گردد و این بزرگترین خاصیت عشق روحانی است که با او زاده شده و با آن به کمال می‌رسد و پس از مرگ هم به برکت آن به جاودانگی دست می‌یابد:

جیسمی مه‌ نه‌گه‌ر دچپته چالیّ روحی د مه‌ دی بکن وصالیّ  
(م، 2008:209)

اجساد اگر چه به قعر چالند ارواح به جنت  
وصالند (م، 2012:262)

زیرا بنا به تأویل خانی، عاشق است که می‌تواند راه به سوی نیک‌ببرد و متوجه اصل زیبایی و منشأ آن، یعنی صور عالم بالا شود و «کسی که چشم به نظاره او (احد) بگشاید شعله عشق در درونش زبانه می‌کشد و آتش آرزو سراپایش را فرا می‌گیرد و نشاطی در نیافتنی تمام وجودش را به لرزه در می‌آورد... در بند عشق حقیقی است، به همه عشق‌های دیگر می‌خندد... و از این که همانند او شده است لذت می‌برد... یگانه آرزویی که روح در سر دارد این است که از دیدار او بی‌بهره نماند.» (فاخوری وجر،

کننده راه حق و معرفت باشد. و این همه زمانی تحقق پیدا می‌کند که با ریاضات و مشقات فراوان صفا یابد، صافی شود و چنان آینه‌ای بی غبار پاک و صیقلی گردد. (محمدی، 1381: 19) از اینرو چنین ابراز بیان دارد:

دل بسوی مه‌ه‌للی عشق و حالا فی حالی د فی مه‌ه‌للی  
ثالا

نینه عه‌جه ب ئه ر بیم حولولوی من

مایه ژ صوره‌ته‌ی ه‌یولوی (م، 2008: 81)

دل گشته مکان عشق حالا پر گشته ز دوست کلبه  
ما

نبود عجب از حلول جانم جسمم

باقی و دگر ندانم (م، 2012: 62)

در واقع احمدخانی ماهیت تجربه عرفانی را طوری می‌داند که ذاتا قابل بیان نیست. زیرا ابراز تعبیر و بیان به منظور این است که مفهومی را به دیگری منتقل کند تا طرف مقابل آن را فهم نماید. از اینرو، تجارب عرفانی از یک طرف محسوسند نه مفهوم؛ و از طرف دیگر، از محسوساتی نیستند که همه کس قوه احساس و ادراک آن را در خود داشته باشد. البته از نظر خانی، عشق حتی اگر این جهانی و مجازی باشد وسیله ای برای رسیدن به شناخت معنوی و شناخت حقیقی است و از دیدگاه فلوطین، عشق عاطفه‌ای است که در روح پدیدار می‌شود. (فلوطین، 1389: 363) و یا آن را اشتیاق به زیبایی می‌داند که بیشتر در روح انسان قرار داده‌اند: «کسی که منشأ عشق را اشتیاقی برای رسیدن به خود زیبایی، و یادآوری خود زیبایی، و پی بردن نا آگاهانه به خویشی خود با زیبایی می‌داند - اشتیاقی که از پیش در روح آدمی وجود دارد - به عقیده من علت راستین عشق را یافته است». (همان: 361) البته «جلوه ای از تقابل روش و نگرش اشراقی افلاطونی (بر مبنای عشق شهود) در برابر روش و نگرش مشائی ارسطویی بر مبنای عقل و برهان است» (خرمشاهی، 1389: 757) که تقابل زیبا و آشکار عقل و عشق در گفتمان شعر و اندیشه خانی همانند عرفا خالی نیست. (11)

**7.4.2. قوس صعود و قوس نزول:** مبحث هیبوط آدمی از عالم بالا (علیا) به عالم پایین (سفلی) و آرزوی انسان برای بازگشت به عالمی که در عهد ازلی بدان تعلق داشته است، از اساسی ترین مباحث فلسفی-عرفانی در آثار بسیاری از فیلسوفان است. فلوطین و خانی در مباحث عرفانی خود به بحث قوس صعود و نزول در ارتباط عالم معنا و ماده پرداخته اند. فلوطین معتقد است که آدمی با نزول در این جهان از وطن اصلی خویش دور گشته و از این رو به امور مادون و پست‌تر دل بسته است: «چه

شده است که ارواح که از آن جهان آمده اند و متعلق به آنند پدر خود را از یاد برده‌اند؟ و نه خود را می‌شناسند و نه او را... دل‌بستگی به این جهان محسوس و حقیر شمردن خود خویش سبب شد که این جهان برین را به کلی از یاد ببرند...» (فلوطین، 1366: 661) انعکاس این بینش را می‌توان در جهان بینی خانی ملاحظه کرد که روح انسان را در غربت می‌داند و سعادت انسان را در بازگشت به وطن و بازگشت را در گرو تهذیب و تصفیه اخلاقی انسان ممکن می‌داند. در حقیقت اگر بخواهیم مباحث سیر و سلوک عرفانی در اندیشه خانی را به طور خاص از میان اثر گرانسنگش، مثنوی مم و زین بررسی نماییم، شاید بارزترین منظومه فکری خانی که با زبان داستان و به صورت موجز نوشته، همان مسئله قوس نزول و صعود آدمی بوده است که در این داستان خانی با زبان رمز، روح شخصیت مم را تراشیده افکار خویش در مسئله فلسفی قوس صعود و نزول ساخته و سپس سیر و سلوک عرفانی را توضیح می‌دهد. از اینروست که می‌توان گفت که نظام فلسفی فلوطین در مسئله قوس صعود و نزول تطابق چشمگیری با نظام فکری احمد خانی داشته است. به نظر افلوطین روح و جان ما جزئی از نفس کلی است که در عالم محسوس گرفتار شده است؛ ولی ماهیتی از عالم وجود محض است یا عالم مثل که میل به عالم بالا دارد. افلوطین معتقد است زمانیکه نفس ما به عالم سفلی هیبوط نموده، به طور کلی از عالم عقلی مفارقت نکرده است. زیرا می‌توانست به صورت تام از آن عالم مفارقت نماید. مگر آنکه فاسد گردد و از ذات خود خارج گردد و نفس گرچه هیبوط کرده، ولی متعلق به عالم اصلی خود است. چنانچه حرکت نفس را به سوی زیبایی مطلق دارای خصایصی نزدیکی می‌دانند و غایت فلسفه افلوطین آن است که رستگاری انسان فقط از طریق بازگشت به مبدأ نخستین امکان پذیر است. (افلوطین، 1366: 90) احمد خانی نیز بر این باور است که انسان ذاتا طالب آزادی است و از تنهایی و محبوس ماندن در جایی محزون و گرفته است و روح انسان نیز چون از عالم امر است و جایگاهش در این دنیای خاکی نیست خواهان عروج و صعود از زندان تن به دنیای دیگر می‌باشد تا روزگار وصل خویش را باز جوید و در آنجا زندگی جدیدی را شروع نماید. البته همانطور که بدان اشاره شد از دیدگاه فلوطین، هر روحی استعداد صعود به سوی عالم معقول را دارد، اما این امر به این معنا نیست که هر روحی بتواند به عالم بالا صعود نماید. از اینرو، وی بر آن است که روح هر انسانی نمی‌تواند به عالم بالا صعود نماید؛ زیرا سیر معنوی و روحانی از این جهان مادی به سوی عالم معقول دارای شرایطی است که تنها برخی از ارواح آدمیان دارای آن می‌باشند؛ ارواحی که همه و یا بیشتر حقایق

خودآگاه به سوی وحدت ناخودآگاه جمعی است، که در آن ادراک آگاهی جای خود را به ادراک فراآگاهی می‌دهد و در بازگشت از این تجربه ناخودآگاهانه عرفانی، باز در کوی عقل و خودآگاهی متعالی و پالایش یافته مقیم می‌شود. تا اینکه «مم» خود را به «پرواز و عروج» متعهد می‌کند و در خود شور و وجدی پدید می‌آورد تا جان قربانی شده را به رفیع ترین پایه آسمان برساند و آن را به ایزد آسمان پیش کش کند و در پرتو عشق بال و پرش رستن را اختیار می‌نماید:

شه‌هباز ژ قه‌یدی مه‌رکه‌زا فرش په‌رواز کرو گه‌هیشته زیل

عرش (م، 2008: 221)

شه‌هباز ز قید مرکز فرش پرواز بکرد و رفت تا

عرش (م، 2012: 281)

همانطور که از نظر افلاطون روح انسانی (بر اثر هبوط از جایگاه حقیقی خود)، بالهای خود را از دست داده است و در پرتو عشق دوباره بال و پرش رستن آغاز می‌کند» (فلوطین، 1389: 286). با این وجود روح «مم» از دنیای ملموس بیرون و به مرکز مینوی جهان، که محدوده تابش نیروهای قدسی است، متصل می‌کند:

گافا وه‌کو جان ژ ته‌ن ره‌وان بوو جانان ئه‌وی دیت و جان

ب جان بوو (م، 2008: 206)

جانی که ز جسم ما روان گشت جانان بدید و جان به

جان‌گشت (م، 2012: 257)

در نظر افلوپین راهنمای آدمی در روش حق شناسی؛ پاک کردن نفس، کسب فضایل، سیر و سلوک در کشور عقل در نهایت نظاره احد و نظاره یگانگی خود با احد است. در این لحظه آدمی همه تعلیم و دانش‌ها را به یک سو می‌نهد و یکباره چشمش به او می‌افتد (حیدرپور کیایی، 1395: 728) همچنانکه «مم» سرانجام به مرتبه دیدار خداوند نایل می‌شود:

ئه‌م چونه حزوری میری میران وی حاکمی حاکم

و فه‌قیران (م، 2008: 220)

رفتم به حضور میر میران آن حاکم حاکم

و فقیران (م، 2012: 280)

با این وجود بنا به دیدگاه افلوپین و با تأمل در روایت مم و زین؛ احمدخانی سیر و سفر و صعود روح آدمی به سوی جهان معقول را در دو مرحله می‌داند؛ روح آدمی در مرحله اول از این جهان مادی به سوی جهان معقول صعود می‌نماید (نک: م، 2012: 273 و 274) و در مرحله دوم به بلندترین نقطه جهان معقول؛ یعنی جایی که سفر روح سالک به پایان می‌رسد. (نک: م، 2012: 281) اما چنین نیست که هر انسانی بتواند سیر و صعود خود را به پایان برساند و به قله رفیع سفر روحانی نایل گردد، بلکه ارواحی موفق به صعود به مقصد اقصی خواهند شد که پس

عالم معقول را نظار کرده باشند و در هبوط و سقوط خود به این عالم در کالبد انسانهایی قرار گرفته باشند که بعدها عاشق خواهند شد. با درک این واقعیت که روایت مم و زین، روایت نمادین سفر سالک است، مشتمل بر سفر معنوی (سیر الی الله) و با توجه به درونی بودن روایت و رمزی بودن آن از نظرگاه نقد اساطیری، استحاله‌ای درونی بین حیات هشیارانه بشری و تعالی معنوی، ناهشیارانه تا حد غلبه جذب و شوق تجربیات عرفانی بر رهیافتهای محسوس عقلی است. «مم» برای درک پیام ضمیر ناخودآگاه سفری را در پیش می‌گیرد که نشانگر میل به تغییر درونی و نیاز به تجربه‌ای جدید است. سر آغاز این گونه سفرها تکانه‌ای روحی مانند رویایی شگفت است و در پایان سفر، شخصیت قهرمان به دلیل برخورد با کهن الگوها دگرگونی ژرفی را تجربه خواهد کرد. به گونه ای که «مم» در مسیر سفر خود از عالم ملک به عالم ملکوت و سرانجام به مرتبه دیدار خداوند نایل می‌شود (شوکر، 2016: 127)

وان تهرک کرن سه‌رای فانی ئه‌و چوونه جیهانی

جاویدانی

ئه‌و قه‌طره د قولزوما صیفاتان ئه‌و

ذهره د به‌حرا موهلیماتان

دهم هاتنه ساحیلی فه‌نایی

گه‌ه‌چونه ب سه‌رحه‌دی به‌قایی

فیلج‌ومله ژ مه‌رکه‌زا تورایی

ئه‌و ه‌ذهره گی‌هانه ئافتابی (م، 2008: 206-205)

رفتند از این سرای فانی

تا سوی جهان جاودانی

با قطره‌ی چشمه‌ی صفاتی آن

ذره ز بحر کایناتی

ناکام و غمین به دهر فانی

عازم به سرای جاودانی

با عشق ز عالم ترایی مم

گشته کنون چو آفتابی (م، 2012: 256-257)

شایان عنایت است که فلوطین معرفت حاصل شده را از چهار روش (پاک کردن نفس، کسب فضایل، سیر و سلوک در کشور عقل و در نهایت نظاره احد) را معرفت علمی می‌داند که ما را به ذات احد شناسا نمی‌کند و این روشها مقدمه و راهنما برای رسیدن به حضور و شهود احدند و انسان را به سوی او سوق می‌دهند و برای نظاره او آماده می‌کنند. (حیدرپور کیایی، 1395: 728) که «مم» با کسب حاصل از معرفت علمی به جستجو در جهان خارج، به هویت، آگاهی و در نهایت استقلال روانی دست می‌یابد. سیر «مم» عارف به سوی خدا، سفری درونی از کثرت

است که نفسیا روح می تواند در تحت شرائطی مساعد از دنیای مادی (چاه) یا غار عالم اشباح خارج شده و به سوی جهان وحدت علوی برین که مقام و موطن اصلی اوست، بازگردد و به نظر آنان

همه ارواح و نفوس قادر به چنین خروج و عروزی نیستند. (5) در حقیقت احمد خانی همچون فلوطین، در کنار برداشت های فلسفی از مفهوم روح انسان تلقیات عرفانی هم دارد. وی، همانند فلوطین به زندانی بودن جان در تن اشاره کرده است و معتقد است که روحی خدایی در کالبد تن انسان حلول کرده و از این رو در این جهان غریب است. و مانند فلوطین کمال انسانی را در گرو بازگشت روح به جهان معقولات می داند و با توجه به این مقوله، جسم در نگاه افلوطین و خانی، فقط ابزاری است برای زندگی مادی انسان و توجه پیش از حد بدان روح را سنگین و بی مقدار می کند و او را از مسیر عروج بازمی دارد.

#### 4. بی‌نوشت‌ها

(1) محققان اروپایی در قرن 19 میلادی برای تمایز بخشیدن به نظام فلسفی فلوطین از فلسفه افلاطون مکتب فکری وی را نوافلاطونی نامیدند (نک: پورجوادی، 1366: 10) و از این جهت که فلوطین حکمت و مکتب خود را مانند فیثاغورس مستقیماً از ایران گرفته بود و به همین دلیل وی را فیثاغورس ثانی نیز لقب داده اند (نک: خامنه ای، 1380: 199)

(2) آریلیوس اوگوستینوس (Aurelius Augustin) معروف به قدیس اوگوستین از تأثیرگذارترین دانشمندان در فرهنگ غرب و از شکل دهندگان اصلی سنت مسیحی غربی کاتولیک و پروتستان است. تأثیر او بر تفکر قرون وسطا بسیار عمیق بود. او با انتقال بسیاری از ویژگی های تفکر نوافلاطونی به مسیحیت نخستین، فیلسوف بزرگ مسیحی در غرب به شمار می آید. (Knowles, 1992: 39-40)

(3) اِقنوم: لفظ اقنوم که جمع آن اِقانیم است، در اصل، آرامی و به معنی اصل هر چیز است. (پورجوادی، 1378: 12)

(4) در تمثیل های رمزی، به طور معمول مفاهیمی چون عقل، عشق، حسن، حزن و جز آن، اندیشه ها و تجربه های عرفانی را از طریق شخصیت بخشی در ضمن حوادث و گفتگوها بیان می کنند. سیر حوادث و گفتگوها به اقتضای شخصیت ها در زمینه ای متناسب و هماهنگ با اندیشه و مقصود نویسنده به پیش می رود (پورنامداریان، 1364: 137-136)

(5) شهاب الدین یحیی بن حبش سهروردی (549-587)، معروف به شیخ اشراق، مؤسس حکمت اشراقی است. سهروردی از فیلسوفان نوافلاطونی است.

(6) از نظر سهروردی نیز پرداختن به روح با دوری جستن از لذات جسمانی ممکن است (سهروردی، 1361: ج 2: 271)

(7) احد نخستین اقنوم (اصل) از اِقانیم (اصول) سه گانه افلوطین است؛ این اِقانیم شامل احد، عقل و نفس است. نام احد را از سنت فیثاغوری اخذ کرده است. (Armstrong, 1967: 237)

از نیل به عالم معقول جای پای را محکم کرده باشند و گرنه سفر آنها در ابتدای جهان معقول متوقف خواهد شد.

#### 3. نتایج و یافته های تحقیق

نتایج حاصل آمده از این پژوهش نشان می دهد که اندیشه‌ی خانی بیش از سایر عرفا و صوفیان کرد انعکاس دهنده اندیشه های نوافلاطونی است زیرا:

(1) با توجه به جهان بینی خانی، مثنوی مم و زین بر پایه وحدت وجود اجزای هستی با خالق و اسارت انسان در عالم مادی و لزوم بازگشت نفس و تأکید بی کفایتی عقل در راه وصال و کفایت عشق به عنوان مرکب تیزروی انسان در راه بازگشت به سوی خالق سروده شده است که همگی مفاهیمی نوافلاطونی است.

(2) خودشناسی که در حوزه های فلسفی و به خصوص فلسفه افلوطینی، جهت فهم و درک هرچه بهتر و عمیق تر ساختار وجود انسانی مطرح است، در مثنوی مم و زین از جایگاه ویژه ای برخوردار بوده است و خانی خودشناسی را متضمن رهایی و نجات «مم» دانسته که استدلال هایی برای اثبات ثنویت وجود انسانی نیز هست. در اندیشه خانی، خودشناسی بر اساس خودآگاهی تبیین شده و خودآگاهی یعنی ادراک مستمر ذات و این ادراک «من» در حقیقت تجربه ای از درک روح برای انسان است و بر اساس شهود درونی یا درون نگری است.

(3) برآیند مباحث و تحلیل فلسفی نمونه ها به درستی و دقیق آشکار می کند که مثنوی «مم و زین» کارکرد و رویکردی هستی شناختی دارد. باورهای مکاشفه ای او باعث شده تا شالوده این مثنوی در قابلیت سطح درونی و نهفته، که بیان مفاهیم فلسفی و معرفت شناختی است، پدید آید و از بین آن همه مکاتب فلسفی می توان گفت که آراء فلوطین، تأثیر بسزایی بر تفکرات عرفانی خانی گذاشته است. مهمترین وجوه مشترک این اندیشه ها عبارتند از: تجرید و رهایی روح از قیود جسمانی، دنیاگریزی، روح گرایی، اهمیت و توجه به جهانی دیگر، عدم پایداری جهان، اعتقاد به نوعی وحدت وجود که از آن می توان به عنوان وحدت شهود تعبیر کرد و همچنین عشق بین خالق و مخلوق و یکی پنداشتن کل هستی و سریان تجلی احد مطلق در تمام هستی و وجود است.

(4) فلوطین و خانی هر دو سالک پرشور و موحدی به شمار می روند که واجد تجربه وحدت وجودی هستند و در آثارشان مضامین فراوانی در تبیین و تفسیر و حکمت وحدت وجودی دیده می شود و همچنین بر وحدت شهود نیز تأکید داشته اند و هر دو قائلند به اینکه نفس یا روح با اصل و مبدأ خویش که همان مقام و موطن اصلی اوست پیوندی ناگسستنی دارد و جدائی از چنین مقام و موطنی موقتی و گذراست به همین جهت



خامنه‌ای، سید محمد (1380)، سیر حکمت در ایران و جهان، چ اول، تهران: انتشارات حکمت اسلامی صدرا  
 خانی، احمد (2008). مم و زین. ناماده کردن و بتر اویز نووسینی: هتزار، هتولیر: نارس  
 \_\_\_\_\_ (2012). مم و زین. ترجمه د. شیرزاد شفیع بارزانی. چ اول. اربیل: دانشگاه صلاح‌الدین  
 خرمشاهی، بهاء‌الدین (1380)، حافظ نامه، بخش اول، چاپ دوازدهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی  
 راسل، برتراند (1365). تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، جلد 1، تهران: پرواز  
 رحمانی، غلامرضا (1390)، فلسفه فلوطین، چ اول، قم: موسسه بوستان کتاب قم  
 رحیمیان، سعید (1383). هویت فلسفه اسلامی، تهران: بوستان کتاب  
 ریتر، هلموت (1379)، دریای جان، مترجم عباس زریاب خوبی و مهر آفاق بایبوردی، چاپ دوم، جلد دوم تهران: انتشارات بین المللی الهدی  
 ریکور، پل (1386) زندگی در دنیای متن. ترجمه‌ی بابک احمدی، تهران: مرکز  
 زرین کوب، عبدالحسین (1374)، پله پله تا ملاقات خدا، تهران: انتشارات علمی  
 \_\_\_\_\_ (1385)، ارسطو و فن شعر، تهران: انتشارات امیر کبیر  
 زنجانی، عباسعلی (1376)، تاریخ تصوف، چاپ سوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه  
 سهروردی، شهاب‌الدین (1361) حکمت الاشراف، ترجمه دکتر جعفر سجادی، تهران  
 \_\_\_\_\_ (1380) مجموعه منصفیات، تصحیح و مقدمه: سید حسین نصر، جلد 3، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 شوکری، جیهاد (2018)، تقابل عقل و عشق در مثنوی مم و زین، مجله علوم انسانی دانشگاه صلاح‌الدین، شماره 3، جلد 22  
 \_\_\_\_\_ (2016)، آرکی تایپ و نمادینه‌های آن در حماسه مم و زین، مجله علوم انسانی دانشگاه صلاح‌الدین، شماره 4، جلد 20  
 غنی، قاسم (1383)، تاریخ تصوف در اسلام، جلد 2، چ نهم، تهران: زوار فاخوری، حنا، جر، خلیل (1391)، تاریخ فلسفه در جهان سلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی و فرهنگی  
 فراست، اس.ئی (1388) آموزه‌های اساسی فیلسوفان بزرگ، ترجمه غلامحسین توکلی، تهران: انتشارات حکمت  
 فرانکل، ویکتور (1377). انسان در جست و جوی معنا، مترجمان: نهضت صالحیان و میلانی، تهران: ادرسا  
 فروزانفر، بدیع الزمان (1348)، شرح مثنوی شریف، جز سوم، تهران: دانشگاه تهران  
 فروغی، محمدعلی (1383)، سیر حکمت در اروپا، تصحیح امیر جلال‌الدین اعلم، چ چهارم، تهران: البرز  
 فلوطین، (1389)، دوره‌ی آثار فلوطین، ج 1 و 2، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، چاپ دوم، تهران: خوارزمی  
 کاشفی، ملاحسین واعظ (1385). لباب مثنوی، تصحیح عبدالکریم سروش، چاپ سوم، تهران: صراط

8 «خیر» از اصطلاحاتی است که نزد افلاطون کاربرد داشته است. از آن جهت به احد خیر گفته می‌شود که همه در جستجوی اویند و او غایت همه چیز است (Polotinus, 1988: VI, 5.1)  
 9 در مقابل عقیده‌ی گرگیاس که انسان را معیار همه چیز می‌داند (افلوپین، 1366: 178).  
 10 فلوطین در تبیین برنامۀ جهان اشاره می‌کند که نباید همه چیزها یک اندازه نیک و زیبا باشند، زیرا در این صورت همه چیز در هر سطح از جمله محسوسات یکی خواهند بود. همان طور که اگر هستی سراسر نورانی بود و غیر از وجودات نورانی چیزی نبود، دیگر شناخت خود نور میسر نمی‌بود، به همین منوال اگر همه چیز در یک سطح از زیبایی بود، دیگر تشخیص خود زیبایی امکان نداشت (فلوطین، 1389: 319) یکی از صحنه‌های زیبای داستان خانی‌الهمین بینش فلسفی فلوطینی است که او با گذشت و چشم پوشی، حتی شخصیت‌های بد داستان را هم تا آخر بد نمی‌داند؛ بلکه آنان را می‌بخشد و خواننده را نیز به گذشت و عفو تشویق می‌نماید. زیرا اگر همه چیز در یک سطح از زیبایی و نیکی بود، دیگر تشخیص خود زیبایی یا نیکی امکان نداشت. از اینرو، وقتی خبر کشته شدن بکر که نماد بدی است و باعث به زندان رفتن مم و مانع وصال مم و زین شده به زین می‌رسد، برای او دلسوزی می‌نماید و به تاجدین و امیر می‌گوید که تو را به خدا ای امیر، مردان خوب از کینه و بدی بدورند. حکمت الهی این گونه مقدر کرده است که هر جا خوبی هست، بدی هم هست؛ هر جا گل هست، خار هم هست، و اگر او نبود، آوازه‌ی ما چنین شرق و غرب را فرا نمی‌گرفت و نام ما ماندگار نمی‌شد.  
 11 برای کسب معلومات بیشتر رجوع شود به مقاله "تقابل عقل و عشق در مثنوی مم و زین" مجله علوم انسانی دانشگاه صلاح‌الدین، شماره 3، جلد 22.

### 5. فهرست منابع

آن، گراهام (1385)، رولان بارت (بینامتنیت)، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز  
 اواداینیک، ولودیمیر والتر (1379). یونگ و سیاست. ترجمه علیرضا طیب، چاپ اول، تهران: نشر نی.  
 پاسپرس، کارل (1363)، فلوطین، ترجمه محمد حسن لطفی، چ اول، تهران: خوارزمی  
 پورجوادی، نصر الله (1378)، درآمدی به فلسفه افلوپین، چاپ سوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی  
 \_\_\_\_\_ (1380)، اشراق و عرفان، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی  
 \_\_\_\_\_ (1364)، در آمدی بر فلسفه افلوپین، چ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی  
 حسن لی، کاووس (1384)، ساده بسیار نقش، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی  
 حسینی کازرونی، سید احمد (۱۳۸۶) تصوف و عرفان، چاپ اول، تهران: موسسه انتشارات ارمغان  
 حیدرپور کیایی، اسدالله (1395)، الهیات تنزیهی افلوپین، فلسفه دین، دوره 13، شماره 4، صص 717-737

ورنر، شارل (1373)، سیر حکمت در یونان، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: انتشارات زوار  
یاسپرس، کارل، (1388)، فلوطین، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، چاپ دوم، تهران: خوارزمی  
یشربی، سیدیچی (1392). عرفان نظری (تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف)، چ هشتم، قم: موسسه بوستان کتاب  
یونگ، کارل گوستاو (1391). انسان و سمبوله‌ایش، ترجمه محمود سلطانیه. تهران: جامی  
\_\_\_\_\_ (1368). چهار صورت مثالی، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: آستان قدس رضوی.

Armstrong, A.H(editor)(1967), The Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy, New York: Cambridge University press.  
Id(1988), Enneads, With an English Translation by A.H. Armstrong, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Vol. VI&VII.  
Hadot, P (1988), commentaire et notes, In Plotin, Traite' 38(VI,7), Paris, Les E'ditions Du Cerf.  
Carabine. D (1995), The Unknown Theology, Negative Theology, In The Platonic Tradition: plato TO Eriugena, Louvain, Peeters Press.  
Knowles, David(1992), The Evolution of Medieval Thought, New York, Vintage Books

کاپلستون، فردریک، (1368)، تاریخ فلسفه (یونان و روم)، ترجمه سید جلال الدین مجتبی‌وی، جلد اول، چاپ دم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و سروش  
کرین، هانری (1390)، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، ترجمه احمدفرید، تهران: موسسه فلسفه ایران.  
کلباسی، اشتری، حسین (1380). سنت ارسطویی و مکتب نوافلاطونی، اصفهان: کانون پژوهش.  
گوهرین، سید صادق (1364)، شرح اصطلاحات تصوف، جلد اول و دوم، چاپ اول، تهران: زوار  
لطفی، محمد حسن (1366)، دوره آثار فلوطین (تاسوعات)، چاپ اول، تهران: انتشارات خوارزمی  
مایل هروی، نجیب (1362). رشف اللاحاظ فی کشف الالفاظ، تهران: انتشارات مولی  
محمدی، کاظم، (1381)، چالش درون (جدال تاریخی عقل و عشق) ، تهران: سازمان چاپ و انتشارات  
مرتضوی، منوچهر (1365)، مکتب حافظ، چاپ دوم، تهران: توس  
مورنو، آنتونیو (1376) یونگ، خدایان و انسان مدرن، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران: مرکز  
نجف آبادی، میرحسن (1389)، عرفان و فلسفه، تهران: خوارزمی

## په‌نگدانه‌وه‌ى هزره‌ فهلسه‌فيايه‌ ئه‌فلوتينايه‌كان له‌ مه‌سنه‌وه‌ى مه‌م و زيندا

پوخته:

ئه‌حمه‌دى خانى له‌ بىرمه‌ندانه‌يه‌ كه‌ بۆ ده‌ربىرى بىر و هزرى خۆى سوڊى زۆرى له‌ هونه‌رى شيعر و چىرۆكىبۆزى وه‌رگرتووه‌. مه‌سنه‌وى مه‌م و زين، وه‌ك گه‌وره‌ترين هۆنراوه‌ى ئه‌ويندارانه‌ى كورديه‌ وئيه‌يه‌كى ئه‌وتۆى له‌ جيهانبينى شاعىر خستوه‌ته‌روو، كه‌ به‌رانبه‌ر هۆنراوه‌ ئه‌وينداریيه‌كانى ديكه‌ى له‌ ئه‌ده‌بىياتى كوردیدا پوخت و ته‌واوتره‌، چونكه‌ سه‌ره‌راى لایه‌نه‌ ئه‌وينداریيه‌كانى، هه‌م له‌سه‌ر لایه‌نى زاهيدانه‌ و عابده‌نه‌ى سلوك جه‌ختى كرڊوه‌ته‌وه‌ هه‌م له‌سه‌ر لایه‌نى فهلسه‌فى، كه‌ له‌ توى توى شاراوه‌ى ئه‌م هونراوه‌یدا كاركردى فهلسه‌فيايه‌ت بووه‌. تاوتويكردى بىره‌ فهلسه‌فى و جيهانبينيه‌كانى ئه‌م شاعيره‌ كه‌ ته‌وه‌رى سه‌ره‌كى ئه‌م لىكولینه‌وه‌يه‌ پىكدین، سيما و دونیای تىروانىنى ئه‌ومان بۆ رونتر و ئاشكراتر ده‌رده‌خه‌ن كه‌ چ راده‌يه‌ك له‌ بىرۆكه‌ى ئه‌فلوتينايه‌ له‌ به‌رهمه‌كانیدا ره‌نگى داوه‌ته‌وه‌. له‌ سه‌ره‌كه‌، تىرامان له‌ لایه‌ن و ناونده‌ ئاماژه‌ى و نابه‌رجه‌سته‌كانى هۆنراوه‌ى مه‌م و زين ده‌ريده‌خات كه‌ ئه‌حمه‌دى خانى زۆر لىهاتوانه‌ گۆشه‌ شاراوه‌كانى ئه‌م هۆنراوه‌ یان گىرانه‌وه‌يه‌ى له‌ پىگه‌يه‌كى به‌رزه‌ خوازيانه‌وه‌ و به‌ روانگه‌يه‌كى غايه‌ت و ئامانج ناسانه‌ ده‌سته‌به‌ر كرڊوه‌، به‌ شىوه‌يه‌كه‌ كه‌ بنه‌ما سه‌ره‌كيايه‌كانى بووناسى به‌ شىوه‌يه‌كى مه‌عريفه‌ناسانه‌ روون كرڊوه‌ته‌وه‌. ئه‌م توپۆزینه‌وه‌يه‌ به‌ مه‌به‌ستى دۆزینه‌وه‌ى ده‌گه‌كانى هزر و جيهان بينى خانى له‌ بنه‌ما هزرىيه‌كانى فلوتین نوسراوه‌. له‌م رووه‌وه‌، له‌م وتاره‌دا هه‌ولده‌دات تا به‌ سه‌رنجدان به‌ مپتۆدى به‌لگه‌ى سيما جيهانبينيه‌كانى ئه‌فلوتین و خانى شىكارى بكات بۆ ئه‌وه‌ى جيهانناسى ئه‌و دوو زانایه‌ ده‌ربخات.

په‌یڤین سه‌ره‌كى: فلوتین، ئه‌حمه‌دى خانى، فهلسه‌فه‌، مه‌سنه‌وى مه‌م و زين.

### انعکاس الفکرى لفسلفه افلوطينى فى مثنویة مم و زين

الملخص:

احمدي خاني هو احد المفكرين الذين استفادوا من الفن الشعري والقصصي في التعبير عن افكاره. مثنوية مم و زين تعتبر احد اهم الأشعار الرومانتيكية مقارنةً بغيرها في الأدب الكوردي وذلك يرجع لسبب وهو أنه إضافة الى الطابع الرومانتيكي الذي نشعر به إلا أن الطابع الصوفي والفلسفي هما الطاغيان فيها ويعبران عن لب هذا الشعر. إن إدراك المنظور الكوني ل(خاني) و فلسفته العالمية هو هدف هذا البحث، والذي من خلاله سيتم توضيح الأفكار الأفلوطينية في كتاباته. التأمل في الأفكار غير الماثية ل(مم و زين) يوضح مدى عبقرية (خاني) في الفن المجازي لشرح الزوايا المبهمة لتلك الأفكار للوصول الى النقطة المطلوبة، بنفس طريقة العالم الوجودي. نظر هذا البحث في شرح جذور الفكر والمنظور الكوني ل ( خاني) في الفكر الافلوطيني وعليه يحاول الباحث أن يحلل الصفات الوجودية التي تجمع بين كل من خاني وافلوطين بطريقة علمية.

الكلمات الدالة: أفلوطين، احمدي خاني ، فلسفة، مثنوية مم و زين.

## The Reflection of the Plotinus reason in Masnawi Mam u Zin

### Abstract:

Ahmadi Khani is one of the sophists who deduced from the art of poem and story narration. Masnawi Mam u Zin considered to be one of the most important Romantic poems in comparison with the other Romantic poems in Kurdish literature, because in addition of its romantic side it emphasized on the mystic and philosophical behavior which are the core of this poem. The realization of Khani 's universal philosophy is the purpose of this research ; the perspective world of Khani will be more clear and obvious for the reader in addition to that it shows to a degree the Plotinus ideas which were involved in his writings. Thinking in the invisible ideas of Mam u zin shows Khani's creativity in using metaphor for explaining these unclear angles of the invisible ideas to reach to the wanted point in the same way of an ontologist.

This research paper is written to explain the roots of reason and the world perspective of Khani in the Plotinus reason, from this perspective this research tries by the practical method analyzing the universal characteristics of Plotinus and Khani's ontology.

**Keywords:** Plotinus, Ahmadi Khani, philosophy, Masnawi Mam u Zin.