

## بررسی تطبیقی آراء ناصر خسرو و برادران شلگل در باب مفهوم «خرد» و «خردورزی» بر مبنای فلسفه فلوپین

احسان کوشا<sup>۱</sup>، علی اصغر حلبی<sup>۲</sup>

چکیده

در این پژوهش آراء نمایندگان از دو مکتب فکری مهم در جهان شرق و غرب یعنی مذهب اسماعیلی و رمانتیسیم، در باب «خرد» مورد مطالعه تطبیقی قرار گرفته است. ناصر خسرو (۳۹۴-۴۸۱ ه. ق) به عنوان نماینده مذهب اسماعیلی و برادران شلگل: فردریش (۱۷۷۲-۱۸۲۹م) و آگوست ویلهلم (۱۷۶۷-۱۸۴۵م) به عنوان نمایندگان مکتب رمانتیسیم انتخاب شده‌اند. از نظر این متفکران، خرد- به کاربرنده آن- و موضوع نمی‌توانند از هم جدا باشند و اندیشنده با رشد یافتن خرد، خودش هم رشد یافته و از مرزهای محدودش برمی‌گذرد. در تاریخ تفکر، ریشه چنین دیدگاهی را باید در فلسفه نوافلاطونی و به ویژه شخص فلوپین جست. این پژوهش به دنبال آن بوده که نقاط اشتراک و افتراق ایده‌های ناصر خسرو و برادران شلگل را درباره «خرد» با نگاهی با تفکرات فلوپین، در زمینه‌های زیر مشخص کند: جهان‌بینی، ماهیت خرد، ارتباط خرد با اخلاق، زیبا شناسی و دین. این پژوهش به شیوه توصیفی-تحلیلی-تطبیقی و از طریق مطالعه کتابخانه‌ای، فیش برداری و تحلیل یادداشت‌ها انجام شده است.

کلمات کلیدی: ناصر خسرو، برادران شلگل، خرد، فلوپین

## مقدمه

اگر در مطالعات تطبیقی به آبخورهای مکاتب فکری توجه شود، اشتراکات آنها به نحو روشن‌تری رخ می‌نماید و در عین حال برخی موارد کلیدی که کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند، اهمیت می‌یابند. این مسئله موجب می‌شود که جنبه‌های مختلف اندیشه‌ها بهتر نمایان شود و گاه مواردی که به اشتباه فهمیده شده‌اند نیز اصلاح گردند. در این پژوهش نگاهی داشته‌ایم به آراء ناصر خسرو و برادران شلگل که آثارشان در رسالهٔ دکتری نگارنده، مورد مطالعهٔ تطبیقی قرار گرفته و واکاوی ریشه‌های افکار آنان مشخص کرد که متأثر از اندیشه‌های فلوطین بوده‌اند. فلوطین فیلسوفی است با تأثیرگذاری بسیار بر مکاتب فکری بعد از خود؛ اما در طول تاریخ، بسیاری از متفکران و مورخان او را با افلاطون یکی می‌دانستند. یاسپرس می‌گوید با مطالعاتی که در صد سال اخیر صورت گرفت، مشخص شد که بسیاری از پیروان افلاطون در واقع پیرو فلوطین بوده‌اند! (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۴۵) این فیلسوف هم از نظر زمانی بر ناصر خسرو و شلگل‌ها متقدم بوده و هم تأثیرگذاری او بر اینها ثابت شده‌است.

یکی از مفاهیم کلیدی در مکتب‌های فکری متأثر از افلاطون و فلوطین، «خرد» و «خردورزی» است اما نگرش متفکران گوناگون و زمان‌های مختلف در باب ماهیت و چگونگی استفاده از این ابزار تفاوت‌هایی دارد. این پژوهش تلاش دارد نشان دهد که پیروان مذهب اسماعیلی در جهان اسلام و رمانتیک‌های آلمانی در جهان غرب چگونه از فلسفهٔ فلوطین برای تبیین «خرد» به عنوان ابزار درک جهان و تعالی انسان سود برده‌اند؛ و نیز شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها در این زمینه چه بوده‌است.

یک نکته که لازم به ذکر به نظر می‌رسد این است که بسیاری از سخنان ناصر خسرو و برادران شلگل خطاب به مخالفانشان گفته شده و در هنگام مطالعهٔ آثار آنها نباید این نکته را از نظر دور داشت. عتاب‌های تندوتیز ناصر خسرو عموماً خطاب به متعصبینی است که اصرار داشتند اندیشیدن «=خردورزی» با قوای محدود بشری در باب امور ماورائی معتبر نیست؛ و مکتب رمانتیک هم بیش از همه در برابر جبرگرایان علمی (*determinists*) موضع گرفته بود که می‌خواستند همه چیز از جمله هنر، ادبیات و ساختار جهان را بر اساس دانش مبتنی بر منطق صوری و ریاضی وار توضیح دهند. فردریش شلگل در تاختن بر آنها از زبان طنز بهره بسیار گرفته‌است.

پرسش‌های اصلی ما در این موارد خلاصه می‌شوند: زمینهٔ پدید آمدن شباهت‌های اساسی بین ایده‌های متفکران مورد بحث چیست؟ ماهیت و کیفیت خرد از نظر آنها چگونه بیان می‌شود؟ و هر کدام بر کدام جنبه از این مفهوم بیشتر تأکید دارند؟

## پیشینه پژوهش

در باب مطالعه تطبیقی آراء فلوطین با متفکران مسلمان و ایرانی مقالاتی وجود دارد که نشان از اقبال پژوهشگران به بازخوانی اندیشه‌های این فیلسوف و تأثیراتش بر متفکران ایرانی دارد. از جمله «مقایسه أحد در فلسفه افلوطین و واجب الوجود در فلسفه ملاصدرا» رضا اکبریان و طبیه کرمی، چاپ شده در مجله «پژوهشنامه فلسفه دین» شماره ۱۷. یا «مقایسه تطبیقی مراحل صعود و نزول عرفانی در اندیشه افلوطین و سهروردی» نوشته سید مهدی ساداتی نژاد در مجله «اندیشه نوین دینی» شماره ۳۶. علی اکبر باقری خلیلی در مقاله‌ای با عنوان «همانندی‌های فلسفه نوافلاطونی و عرفان مولوی» در مجله «شناخت» شماره ۵۴ به مطالعه مفهوم «خرد» در اندیشه‌های مولوی و فلوطین توجه نشان داده و خرد را به عنوان یک عنصر کلیدی در دیدگاه‌های آنان مطرح کرده است. مهدی ماحوزی و کیمیا تاج نیا در مقاله «ملازمت «انسان» و «خرد» در شعر ناصر خسرو و ابوالعلاء» در مجله: «مطالعات ادبیات تطبیقی» شماره ۳۲ مفهوم خرد را از نظر ناصر خسرو و ابوالعلاء معری مطالعه و مقایسه کرده‌اند. از نظر آنها ناصر خسرو خرد را به عنوان راهی برای پالایش درون و رسیدن به معنای زندگی مورد استفاده قرار داده است. نویسندگان تأکید کرده‌اند که «خرد» یکی از اساسی‌ترین کلیدواژه‌های شعر ناصر خسرو است که به تقریب آن را در چهار صد مورد به کار برده است. آنها شناخت ناصر خسرو از خرد را چنین توصیف می‌کنند: خرد مدار و مرکز جهان و مصدر هر شناخت و معرفتی است. حمیدرضا خوارزمی در مقاله‌ای با عنوان «ریشه افکار فلسفی ناصر خسرو در اندیشه‌های فلوطین» (۱۳۹۴) چاپ شده در نشریه زبان و ادب دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان تلاش کرده برخی ریشه‌های تفکر ناصر خسرو را در اندیشه‌های فلوطین بیابد. «برادران شلگل» نام کتابی است با ترجمه سید مسعود حسینی از مطالب دانشنامه اینترنتی دانشگاه استنفورد. (چاپ ۱۳۹۳) نشر ققنوس. مجله ارغنون شماره ۲ تابستان ۷۳ به بررسی مکتب رمانتیسم پرداخته که در مقالات مختلف آن اشاراتی به برادران شلگل شده: از جمله «در باب فلسفه رمانتیک زندگی» از لوکاچ با ترجمه مراد فرهادپور. در زبان فارسی مطالب زیادی در مورد شلگل‌ها وجود ندارد.

### چارچوب نظری

بررسی اندیشه‌های ناصر خسرو و برادران شلگل نشان می‌دهد که شباهت‌هایی بنیادی بین افکارشان در زمینه مفهوم «خرد»، این ابزار شناخت و تفسیر جهان وجود دارد. جستجو برای درک ریشه این شباهت‌ها نشان می‌دهد که آنها از تفکرات فلوطین اسکندران تأثیرهای عمیقی پذیرفته بوده‌اند. مطالعه تطبیقی دیدگاه‌های این اندیشه‌ورزان با در نظر داشتن منشاء تفکراتشان می‌تواند تفاوت‌ها و شباهت‌های عمده میان اندیشه‌های آنها را (به عنوان مهم‌ترین کارکرد مطالعات ادبیات تطبیقی) تبیین کند. به این صورت فرضی ما وجود شباهت‌های اصلی بین دیدگاه‌های متفکران مورد بحث در باب «خرد» و کشف ریشه این شباهت‌ها در تفکرات فلوطین بوده است.

## بحث و بررسی

### مبانی نظری مشابه؛ جهان‌بینی

#### نقطه آغاز شباهت‌ها: توصیف ساختار جهان

بنیاد هر اندیشه و مکتب فکری بر جهان‌بینی متفکران آن قرار دارد؛ اگر جهان‌بینی چند متفکر به هم نزدیک باشد، بقیه اجزای نظام فکری یا فلسفی آنها هم شباهت‌های زیادی به هم پیدا می‌کند و در غیر این صورت خیر. از این رو ما نخست به بررسی جهان‌بینی متفکران مورد بحث می‌پردازیم.

دوگانگی ظاهری جهان، اصل اساسی اندیشه اندیشمندان مورد نظر ماست. در یک سوی آن واحد، احد، مطلق یا خدا قرار دارد که سرچشمه نور و خلاقیت است و سوی دیگر آن را جهان مادی تشکیل می‌دهد که محل استقرار تاریکی و دروغ است. این نگرش در فلسفه فلوطین مبتنی بر این دیدگاه است که «جهان هستی حد وسطی است که میان «برتر از باشنده» و «ناباشنده گسترده شده است.» (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۴) مبداء نخستین، واحد یا احد، حقیقتی است و رای وجود و بیرون از هرگونه توصیف. کمال مطلق است. پُر است و از فرط پُری همچون چشمه‌ای فیاض می‌جوشد. (اما به‌رغم این آفرینش هیچگونه انفعال و حرکتی در آن راه ندارد) از این فیضان عقل کلی پدید می‌آید و با این عقل است که وجود و حیات و علم و کثرت معقولات ظاهر می‌شود. همان گونه که عقل کلی از واحد صادر می‌شود، این عقل خودش مصدر یا منشاء نشأتی می‌شود که نفس کلی نام دارد. هر یکی از مبادی سه‌گانه در فلسفه فلوطین، «اقتوم» خوانده شده است. فروتر از مرتبه نفس نیز عالم طبیعت است که از نفس ناشی شده و درست نقطه مقابل واحد است. (پورجوادی، ۱۳۷۸: ۱۱-۱۳) باید توجه داشت که طبق نظر او اندیشه تنها می‌تواند تا مرز عالم احدیت پیش برود و جواز ورود به آن را نمی‌یابد: «اندیشه به مرزی می‌رسد که فراتر از آن نمی‌تواند برود.» (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۳۵) فردریش شلگل با بیان کنایی می‌گوید: «کسی که «بی‌نهایت» را آرزو می‌کند نمی‌داند چه چیز را آرزو می‌کند اما نمی‌توان این جمله را بر عکس کرد!» (همان: ۱۴۹)

آنچه که از فلسفه فلوطین ذکر شد، شباهت تامی با نظریه‌های ناصرخسرو دارد. ناصرخسرو به‌عنوان یک پیرو و متکلم مذهب اسماعیلی معتقد است عالم اول، بارگاه خداوند یعنی پدیدآورنده گوهر «عقل» است که قابل شناخت نیست: «پس هرچه علم بر وی محیط است همه جز خدایست و چون روا نیست که خدای تعالی زیر علم باشد و علم آنست که چیزها و هستی‌ها همه زیر اوست و نیست هم زیر اوست، روا نباشد که گویم خدای هست و یا نیست از بهر آنکه این هردو زیر علم است و خدای زیر علم نیست.» (ناصرخسرو، ۱۳۸۲: ۲۷)

آفرینش در عالم دوم رخ می‌دهد که او در قصیده‌ای به توصیف آن پرداخته است. گوهرهای عقل و نفس، جهان مادی را که مبتنی بر فساد و نوسازی مداوم است، می‌سازند. به این ترتیب توصیف ساختار جهان از نظر او با دیدگاه فلوطین انطباق دارد:

بالای هفت چرخ ————— دور دو گوهرند      کز ————— دور هر دو عالم و آدم منورند  
 در عالم دوم که بود کارگاهش ————— ان      و ————— ان کنندگان و بنا و بناگرند  
 روزی دهان پنج حواس و چهار طبع      خوالیگران نه فلک و هفت اخترند  
 (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۲۴۳)

آرامز نظریهٔ رمانتیک معرفت را از اخلاف فلسفهٔ افلوپین به شمار می‌آورد که ریشه‌های دور آن به «عالم مثل» افلاطون و مفهوم «واحد» و «صدور» کثرت از وحدت و بازگشت دوباره به «مبداء فیض» در فلسفهٔ فلوطین می‌رسد. (جعفری جزی، ۱۳۷۸: ۱۳۶) آنچه فلوطین و ناصرخسرو عالم والا (عقل و نفس) می‌نامند، در جهان‌بینی رمانتیک‌ها به صورت «نیروی آفریننده که نادیدنی و ناملموس است» (کاتیاد. هی و آلن اسمیت، ۱۳۹۳: ۲۹) نمود می‌یابد: آگوست و یلهلم شلگل می‌گویند: «آن چیزی که اشیاء زندهٔ مستقل را می‌آفریند، نیرویی آفریننده است که زندگی‌اش در گرو هیچ‌گونه ساز کار خارجی نیست [تا این] که خودآیینی‌اش را حفظ کند، زیرا به چیزی وابسته نیست مگر به توان درونی و طبیعی‌اش برای زیستن.» (همان: ۳۰) اما آنها عالم عقل و نفس را به صورت جداگانه مطرح نمی‌کنند بلکه سیستمی را شرح می‌دهند که در آن سلسله مراتب وجود، از منبع ظهور آن یعنی نیروی فیاض تا پایین‌ترین مرتبهٔ هستی، یعنی جمادات، روی هم رفته یک «کل ارگانیک» را می‌سازند.

### نظریات وحدت وجودی؛ یگانگی انسان و جهان

همانطور که گفتیم دوگانگی این جهان، نه واقعی بلکه ظاهری و در واقع امری «زبانی» و برای توصیف موقعیت است زیرا در حقیقت همهٔ سلسله مراتب، در اتحاد با هم به سر می‌برند و جدا از یکدیگر نیستند. آنچه که جهان نامیده می‌شود نه چیزی ساختهٔ دست «واحد» بلکه تجلی اوست و «جز او» وجود ندارد. اقلانیم سه‌گانه از نظر فلوطین با هم متحدند. به تعبیر دیگر واحد که خود مبداء همه چیز است، همهٔ نشأت را در خود دارد و مانند واحد عددی در همهٔ اعداد سریان دارد. (پورجوادی، ۱۳۷۸: ۱۳) «واحد ساکن می‌ماند و برای آنکه ببیند، عقل و باشنده می‌گردد.» (پاسپرس، ۱۳۶۳: ۲۲-۲۳) شباهت نظرگاه ناصرخسرو با دیدگاه فلوطین آن است که او تأکید می‌کند دو گوهر عقل و نفس نه در جایی دور از دسترس بلکه در وجود (تن و سر) انسان قرار دارند. در واقع نسبت دوگوهر با آگاهی انسان، نسبتی جداشونده و بیگانه نیست.

پیدا از آن شد... دند که گشته... ند ناپدید      زان بی تن و سرند که اندر تن و سرند  
وین از صفت بود که نگنجد در ج... هان      و آنگاه در تن و سرما هر دو مض... مرند  
(ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۲۴۳)

«طبق دیدگاه‌های [آگوست] شلگل، طبیعت ارگانیک است به این معنا که مبدائی سامان یافته و سامان بخش است که به همه موجودات هوش عطا می‌کند.» (کاتیاد. هی و آلن اسمیت، ۱۳۹۳: ۲۹-۳۰) «انسان قادر است این واقعیت را درک کند که خود، در مقام نوعی ارگانیسم، آینه ساختار ارگانیک طبیعت است.» (همان: ۳۰) در فلسفه فیخته هم که بنیاد رمانتیسم آلمانی است، چنین چیزی به وضوح ذکر شده است: آگاهی عبارت است از آگاهی «من مطلق» نسبت به خودش و «مطلق» از راه انسان نسبت به خویش آگاه است نه به خودی خود و جدای از انسان. (جعفری جزی، ۱۳۷۸: ۱۳۶) «دنیای فکری نوالیس و فردریش شلگل نوعی تلقی مبالغه‌آمیز و شاعرانه از فلسفه فیخته است.» (همان: ۱۳۶)

### ماهیت خرد

بعد از این مقدمات در باب جهان‌بینی متفکران مذکور اکنون باید سراغ بررسی مفهوم «خرد» به عنوان نیروی شناخت جهان برویم. آنها با به کاربردن نوع خاصی از «خرد» به این جهان بینی رسیده‌اند و ما می‌خواهیم از چند و چون آن آگاه شویم. از نظر آنها «انسان» از عالم‌ترین نزول کرده و در میان دو عالم قرار گرفته است؛ هدف این است (یا باید باشد) که به جهان‌ترین باز گردد و این راه را با کمک آگاهی و نیروی شناخت جهان طی کند. نفس «اندیشیدن» در اینجا چندان اهمیت دارد که حصول این جهان حاصل آن دانسته می‌شود: «کار عقل، تعقل است اما منظور از تعقل چیست؟ افلوپین این شناسایی را نظر و کار عقل را نظر کردن می‌خواند.» (پورجوادی، ۱۳۷۸: ۲۸) (دکتر پورجوادی در پاورقی توضیح داده که «نظر کردن» را معادل واژه انگلیسی (*contemplation*) گرفته است.

### دیالکتیک

کدام هنر یا روش یا عمل می‌تواند ما را بدانجا که باید سفر کنیم، ببرد؟ «دیالکتیک توانایی اندیشیدن منظم درباره هر چیز و یافتن مفهوم آن است. دیالکتیک درباره نیک و غیرنیک نیز سخن می‌گوید و در اینکه نیک چیست و غیرنیک کدام است و همچنین درباره ابدی و غیر ابدی 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 نادرستی‌های می‌بخشد و روح را در آنجا که افلاطون چمنزار حقیقت نامیده است، می‌چراند.» (فلوپین، ۱۳۸۹: ۷۴) «عقل اصول روشن و آشکاری را در دسترس هر روحی که توانایی اخذ آنها را دارد، می‌نهد. آنگاه روح، آنها را به هم می‌پیوندد و با هم مرتبط می‌سازد تا به عقل کامل

می‌رسد.» (همان: ۷۴) «بنابراین دیالکتیک گرانبهاترین بخش فلسفه است.» (همان: ۷۵) به این صورت عقل از طریق «تعقل» جهان را ایجاد می‌کند و انسان از طریق «دیالکتیک» سیر صعودی به سوی جهان برین را طی می‌کند. اگر از اختلاف زبان‌ها صرف‌نظر کنیم، منظور از دیالکتیک، همان «خردورزی» مورد نظر ناصرخسرو یا (*Wit*) مورد نظر برادران شلگل است و اینها واژگان دیگری برای بیان مفهوم «تعقل» هستند که به عنوان کنش انسان در مسیر صعود به کار برده می‌شود. در سراسر دیوان ناصرخسرو شاید «خرد» بیش از هر چیز مورد توجه و ستایش او بوده است.

نیک و بد بنیوش و بر سنجش به معیار خرد - کر خرد برتر به دو جهان سوی من معیار نیست  
(ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۳۱۰)

### خرد؛ پرسشگری و آگاهی نامحدود

از نظر ناصرخسرو خداوند جهان را به خاطر دانش آفریده و این مقام بلند اندیشه و «خرد» را به عنوان مقصود آفرینش نزد او روشن می‌سازد. بدیهی است که هرگونه شناختی ابتدا با پرسش آغاز می‌شود؛ اما آیا این پرسش‌ها باید در فضایی محدود قرار گیرند یا می‌توانند به هر وادی‌ای وارد شوند؟ ناصر در اینجا پاسخی زفت به ظاهرگرایانی که به تعطیلی عقل و دوری از اندیشه باور دارند، می‌دهد. باید توجه داشته باشیم که بخش مهمی از مخالفان ناصرخسرو در این مقوله جای می‌گرفتند و علت هر رخدادی در عالم هستی را اراده خدا و غیر قابل پرسش می‌دانستند.

جهان را بنا کرد از بهر دانش خدای جهان دار بی یار و یاور  
تو گویی که چون و چرا را نجویم؟ سوی من همین است بس مذهب خر  
(ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۲۴۳)

در دیدگاه فلوطین این پرسش‌ها باید تا جایی ادامه پیدا کنند تا به مفهوم «نیندیشیدنی که برتر از هستی و پیش از هستی است» (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۲۲) راه پیدا کنند. در این مسیر، رهرو بایستی از هرآنچه که می‌تواند بهره گیرد. در واقع هرآنچه که برای آدمی فضیلت محسوب شود، به کمک او خواهد آمد، بنابراین محدودیتی در کسب دانش اعم از طبیعی، ریاضی و... وجود ندارد. همچنین شناخت موسیقی و انواع زیبایی‌ها به رهرو کمک خواهد کرد که به سوی بنیاد آنها گام بردارد. فضایل اخلاقی هم جان او را آماده دریافت معانی خواهند کرد؛ و به این صورت ویژگی اصلی «ادراک» و کسب «خرد» در این مسیر، نامحدود بودن آن است. همین طرز نگرش بود که هم از فلوطین و هم از ناصرخسرو و برادران شلگل مردانی جامع‌الاطراف و آراسته به چندین هنر ساخته بود. «یک شخص نخبه و آزاد باید بتواند خودش را با اراده برای اینکه فلسفی باشد یا زبان‌شناس، تحلیلگر یا شاعرانه،

تاریخی یا بلاغی، باستانی یا مدرن، کوک کند؛ کاملاً اختیاری، درست مثل اینکه سازی را را کوک می‌کنند؛ در هر زمان و به هر درجه‌ای.» (Schlegel, 1971: 164)

«نخست باید که مؤمن علم را بداند که چیست تا چون بشناسدش طلب تواندش کردن مرو را که هرکه چیزی را نشناسد هرگز بدو نرسد. پس گویم که علم اندر یافتن چیزهاست چنانکه آن چیزهاست و اندریابنده چیزها چنانکه هست، عقل است و علم اندر گوهر عقل است و گواهی عقل کلیمه باری است سبحانه و تعالی که همه روحانیان و جسمانیان زیر او ست و هرچه زیر علم نیاید مرو را هست نشاید گفتن» (ناصرخسرو، ۱۳۸۲: ۲۷) وقتی این جنس از مسائل مطرح می‌شود باید توجه داشت که موضوع از مقوله عقل استدلالی و علمی خارج شده و به قلمرویی دیگر پا می‌نهد. جهانی که برای ورود به آن باید به ابزار خاصی از شناخت مجهز بود تا بتوان جواز ورود به آن را دریافت کرد.

فردریش شلگل در «گفتارهایی در باب مذهب» در مقام تعریف رمانتیسم بر می‌آید و این نکته را خاطر نشان می‌کند که به نظر اشلایر ماخر عقل [استدلالی] جز دنیای برون را نمی‌شناسد، اما اگر فرمانروایی را به دست تخیل [شناخت روحانی] بدهیم، به خدا می‌رسیم؛ و چنین می‌گوید: «کاملاً درست است، تخیل خلاق عامل مختص به لاهوت است.» نوالیس به تکمیل این مفهوم می‌پردازد و در حاشیه چنین می‌نگارد: «مگر نیکوتر آن نیست که بگویم دل است؟» (ر. ک شامیسو، ۱۳۷۸: ۱۲)

فلسفه‌ای که لازمه مواجهه با مسائل ماوراءالطبیعی است از اندیشنده (خردورز) جدا نمی‌تواند بود و بیش از موضوع، با خود متفکر کار دارد و می‌خواهد او را از خامدستی و جهل به در آورد زیرا موضوع با «خود» او بیگانه نیست: «آنچه که عموماً دلیل و برهان نامیده می‌شود، تنها زیرمجموعه‌ای از این نوع است. اصطلاحاً، نوع ضعیف و آبکی‌اش. در عین حال نمونه‌ای قوی و آتشین هم وجود دارد که در واقع خرد را هوشمندانه می‌سازد و یک قابلیت انعطاف و جنبش را به سبکی منجمد اعطا می‌کند.» (Schlegel, 1971: 155)

چنانکه ناصرخسرو می‌گوید آتش این خرد از آتش واقعی (طبعی) بیشتر حرارت دارد.

خرد زآتش طبع آتش تر است      که مر مردم خام را او پزند

(ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۲۷۳)

فردریش شلگل تأکید می‌کند که از نظر او روح مثل دانه‌ای است که تنها پتانسیلی برای شکوفا شدن به شمار می‌رود و تا زمانی که از خودی خود بیرون نیاید، ارزشی ندارد اما وقتی شکوفا شود، می‌توان آن را

خرد یا در واقع «خرد واقعی و نه کاذب» نامید: «خرد، شکوفایی روح محصور شده است.»  
(Schlegel, 1971: 190)

منطق صوری تا قبل از رمانتیک‌ها چنان بر اریکه قدرت تکیه زده بود که تقریباً همه ساحت‌ها را در سلطه خود می‌دید. قوانین آن در همه علوم از ریاضیات گرفته تا علوم طبیعی و هنر همه چیز را تحت تأثیر خود قرار داده بودند. گزاره‌هایی که باید به ترتیب خاصی چیده می‌شدند تا از طریق نتیجه‌گیری با روش‌های خاص بتوان به حقیقت دست یافت. در حقیقت فرض بر این است که حقیقت به صورت ثابتی وجود دارد و برهان‌های منطقی، جوینده را به سمت آن هدایت می‌کنند. این منطق توسط بیکن و دکارت زیر سؤال رفته بود اما ساختار کلی آن عوض نشده بود. جنبش رمانتیک‌ها نمی‌خواست ساختار کلی آن منطق را بپذیرد؛ زیرا آن را پا سخگویی همه مسائل نمی‌دانست. در حقیقت منطق صوری فقط توانایی حل کردن بخشی از مسائل را دارد و این جا شلگل می‌گوید که بخش کم اهمیت و کم ارزش آن را. گویا از نظر او چنین «خرد»ی کندرو و زمخت است و انجماد ذاتی آن امکان نفوذش به درون هر چیزی را نمی‌دهد. در برابر چنین خردی، او نوع دیگری را معرفی می‌کند. خردی که مصداق «عقل سرد» نیست بلکه حرارت آن می‌تواند مسائل را در خود حل کند. به این ترتیب خرد با موضوع ترکیب شده و دیگر از آن جدا نیست. رمانتیک‌ها بر نقاط ضعف منطق صوری تأکید بسیاری می‌کنند زیرا «منطق»ی که آنها دنبالش بودند نمی‌خواست همه چیز را با معیارهای خشک و ریاضی وار بسنجد بلکه بیش و پیش از هر چیز، می‌خواست که با «خرد»ی هوشمند و منعطف حقیقت را دریابد. منظور او منطقی است که بتواند خودش را با موضوع مورد بحثش تطبیق دهد و اینها در حقیقت کنار زدن منطق ارسطویی را یادآوری می‌کنند زیرا اصول اساسی آن را زیر سؤال می‌برند. «خرد» مورد نظر شلگل آن طور که با مطالعه سایر آثار او و دیگر رمانتیک‌ها مشخص می‌شود «خرد شاعرانه» است. خردی که منشاء آن نه عقل بلکه روح است؛ روح شکوفنده. اینکه حقیقت امر ثابتی است که باید آن را با قوانین علمی یا ریاضیات یافت در یک طرف قضیه و اینکه حقیقت امری زنده و متحرک است که ممکن است تغییر شکل دهد و باید مرتب آن را جست و با آن یکی شد، در طرف دیگر قضیه قرار دارند. در اینجا بد نیست که به سوء برداشتی از این بیت ناصرخسرو هم اشاره کنیم که چون بدون توجه به نظام فکری او خوانده شده، معنایی متمایز با مفهوم حقیقی اش پیدا کرده است!

درخت تو گر بار دانش بگیرد به زیر آوری چرخ نیلوفری را

(ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۱۴۲)

با توجه به آنچه که آمد، واژه «دانش» در شعر ناصرخسرو، مفهوم علم ریاضی و طبیعی (آن‌هم آموخته‌شان برای تسلط و فرمانروایی بر جهان) را ندارد بلکه منظور او از دانش، نوعی شناخت است

که حاصل آن باید شناسا را به جهان ملکوت و اطاعت از پروردگار راهنمون شود: «و هرکه از عز علم نصیب بیشتر یافته است به امر خدای نزدیک‌تر است و امر خدای بیشتر پذیرفته است و فرمان بردارتر است و هر که داناتر بشود خدای را مطیع‌تر شود و هرکه دانای تمام شود به نعمت جاویدی رسد که عاقبت کار دانا رحمت خداست.» (ناصرخسرو، ۱۳۸۲: ۲۷)

### جنبه‌های مختلف مفهوم خرد

#### جنبه زیباشناسانه و ادبی؛ خرد شاعرانه

همان‌طور که پیش از این ذکر شد و زبانزد هم هست، جهان‌بینی رمانتیک‌ها اساساً زیباشناسانه و شاعرانه است. آگوست و بلهلم شلگل می‌گوید: انسان «قادر است آفرینشگری طبیعت را از راه هنر بازآفرینی کند و افزون بر آن در نفس این واقعیت نیز به باریک‌اندیشی بپردازد. این استدلال شلگل را ترغیب کرد تا کل نبوغ بشری و آفرینشگری شاعرانه وی، (هنر و زبان) را ظرفیت آفرینش جهانی در دل جهانی تعریف کند.» (کاتیاد. هی و آن اسمیت، ۱۳۹۳: ۳۰) (به نزد شلگل انسان تنها از طریق هنر و هرآنچه هنر بر آن دلالت دارد، قادر می‌شود آن وحدتی را که ظاهراً گم‌گشته بازآید.) (همان: ۳۶) او «تأکید می‌ورزید هر اثر هنری فرامود اشتیاق است، عطشی است نسبت به بازآفرینی همان وحدتی که از راه «بینش روحانی طبیعت» تجربه می‌شود.» (همان: ۳۶) موضع‌گیری رمانتیک‌ها بیش از نتوکلاسیست‌ها در مقابل جبرگرایان علمی بود زیرا آنها می‌خواستند جهان را به عنوان ساختمانی که ساعت‌ساز دقیق الهی آن را پدید آورده توجیه کنند و در دیدگاه آنان «روح» یا به بیان رمانتیک‌ها «طبیعت جهان» جایگاهی نخواهد داشت. از نظر رمانتیک‌ها وقتی روح در موقعیتی صحیح برای شناخت قرار بگیرد دیگر نیازی به توجیه و تعریف جهان بر اساس ریاضیات نیست. «آنها (نتوکلاسیست‌ها-جبرگرایان علمی) احترام بسیار کمی به «خرد» می‌گذارند؛ اظهارات آنها به قدر کافی مشروح نیست زیرا نگرش آنها تنها یک ریاضیات تاریک است. . .» (Schlegel, 1971: 221)

در مطالعه آثار فلوطین از همان ابتدا با نثری تمثیلی و شاعرانه روبرو می‌شویم و این ناگزیر است که وقتی سخن از امور مجرد به میان آید، زبان به سمت استفاده از تمثیل پیش برود. به ویژه وقتی سخن از زیبایی و عشق به میان آید، بیان شاعرانه، ظرفیت‌های خود را برای بیان موضوع آشکار می‌سازد: «نگریستن، [که کار عقل است] دوست داشتن است. عاشقان، تماشاگراند که روی در ایده‌ها دارند. جانوران نیز هنگامی که تولید مثل می‌کنند، محرکشان مفهوم‌های ناآگاه است. تولید یعنی عمل تماشا، اشتیاقی است به پدید آوردن اشکال فراوان و تحقق بخشیدن به جهان. هر پدید آورده شده‌ای، پدیدآورنده خود را دوست دارد و آرزوی بازگشت به آن را دارد.» (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۲۳) (وقتی که حرکت تعالی به طرح‌های تصاویر واحد و عقل و طبیعت منجر می‌شود، مکث و تماشا آغاز می‌گردد.

در این مرحله خود اندیشه نیز («شعری منطقی») می شود. (همان: ۸۴) از نظر فلوپتین سه نمونه انسان می توانند مسیر صعود را طی کنند: مو سیقیدان، عاشق و فیلسوف. مو سیقیدان چون شور و هیجان هنری را می شناسد این امکان را می یابد که با هدایت یک راهنما از هیجان های منفرد گذشته و به سرچشمه زیبایی ها برسد. عاشق هم باید یاد بگیرد که به جای دیدن زیبایی در یک تن آن را در همه تن ها مشاهده کند و از این راه دریابد که زیبایی امری است جدای از تن ها؛ و از این طریق او یاد خواهد گرفت که چگونه واحد را ببیند. (فلوپتین، ۱۳۸۹: ۷۴) به این ترتیب او راه هدایت را منحصر به فلاسفه ندانسته و برای هنرمندان و اهل ذوق هم مسیری می گشاید. این جنبه از اندیشه فلوپتین است که بیشتر از بقیه جنبه هایش مورد توجه رمانتیک ها قرار گرفته است. «روح زیبایی را از طریق توانایی خاصی که بدین منظور به او داده شده، می شناسد و قادر است قادر است به همراه دیگر توانایی های خود در آن باره داوری کند.» (همان: ۱۱۴)

بیشتر اظهارات فردریش شلگل در کتاب «قطعات» نکته هایی است که با توجه به همین موضوع بر نوکلاسیسیست ها و جبرگرایان علمی می گیرد. آنها که می خواستند زیبایی را حاصل تناسبات قابل سنجش فرض کرده و آن را به صورت سیستمی ریاضی وار ارائه دهند. «مردم به شعر گوته ایراد می گیرند که از لحاظ رعایت قوانین عروض و قافیه سهل انگار است، اما آیا قوانین شعر شش هجایی آلمانی به اندازه شعر گوته دارای استحکام و اعتبار جهانی هستند؟» (Schlegel, 1971: 143). به این صورت فردریش شلگل شعر گوته بزرگ که رمانتیک ها او را در حد ستایش تحسین می کردند، در مقابل قواعد شعر شش هجایی آلمانی می گذارد و با پرسشی طنزآمیز مخاطب را دعوت می کند که در باب مقایسه ارزش آنها با هم به قضاوت بپردازد. در اینجا معیار او برای درک زیبایی از طریق «روح»، اعتبار جهانی است زیرا همه مردم جهان آن را دارند اما قوانین شعر شش هجایی آلمانی نکته ای فنی و محدود به ادبای کشور آلمان است.

از نظر فلوپتین ماده که اصل سر است نمی تواند به تنهایی ظهور یابد و برای تجلی در این جهان باید اندک نشانی از جهان برین را با خود داشته باشد. وقتی اهل ذوق با زیبایی های حسی برخورد می کنند، این نشان اندک را می بینند. در این شرایط اگر مجذوب ماده شوند، به تاریکی جهان ظلمت گرفتار شده و اگر با نگرستن به آن، سرچشمه اش را بجویند، راهی جهان برین و کشف آن خواهند شد. از این رو زیبایی سرشستی دوگانه می یابد: گمراه کننده و هدایت گر و این، به طرز نگرش بیننده ارتباط دارد. این چنین تناقضی به وضوح در آثار ناصر خسرو مشاهده می شود. او در مقام یک شاعر زیبایی های طبیعت را به شکل شگفت انگیزی مشاهده و بیان می کند و بعد بلافاصله از آنها بیزار می جوید!

چند گویی که چو ایام بهار آید گُل بیاراید و و بادام به بار آید

روی بستان را چون چهره دل‌بندان  
از شکوفه رخ و از سبزه عذار آید  
روی گلنار چو بزداید قطر شیب  
بلبل از گل به سلام گل نار آید  
گل تبار و آل دارد همه مهرویان  
هرگهی کاید با آل و تبار آید  
زاروارست کنون بلبل و تا یکچند  
زاغ زار آید، او زی گـلزار آید  
این چنین بیهوده‌ای نیز مگو با من!  
که مرا از سخن بیهوده عار آید  
شصت بار آمد نورو ز مرا مهمان  
جز همان نیست - اگر - ششصد بار آید!  
(ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۲۴۳)

و این شگفت‌انگیز نیست زیرا تناقضات هم در دیدگاه فلوطین نقش اساسی‌ای دارند و هم در دیدگاه شلگل‌ها. چنانکه یاسپرس بعد از برشمردن پنج مورد از تناقضات اساسی اندیشه فلوطین، می‌گوید که برای «روشن‌تر ساختن اندیشه او» (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۳۵) شناخت این تناقضات لازم است؛ و اصولاً یکی از دلایل مهم برای دوری از زبان منطقی معمول در فلسفه و گرایش به بیان شاعرانه وجود همین تناقضات است. تناقض (*paradox*) که در فلسفه موجب ابطال قضیه می‌شود در ادبیات صنعتی بلاغی برای آراستن کلام به شمار می‌رود. علت اینکه فردریش شلگل مرتب از بیان آیرونیک یا طنزآمیز استفاده می‌کند هم به جهان‌بینی او برمی‌گردد. او معتقد بود آیرونی عبارت است از «شناسایی این حقیقت که جهان ذاتاً متناقض ناماست و فقط رویکردی دوگانه می‌تواند تمامیت متناقض آن را نشان بدهد.» (کالین موکه، ۱۳۸۹: ۱۴)

### جنبه اخلاقی

انسان در فلسفه فلوطین در میانه این عالم قرار دارد و چون شمه‌ای از عالم عقل را با خود دارد، می‌تواند با نظر کردن به آن، روی سوی عالم قدس گرداند و از طرف دیگر می‌تواند با توجه به عالم ماده که اصل شرّ و بدی است، به ظلمات آن گرفتار شود. اصل اساسی اخلاق در نظر متفکران مورد بحث ما همین نکته است؛ اما در قیاس با فلوطین و برادران شلگل، ناصرخسرو بیشترین تأکید را بر اخلاق دارد. بخش مهمی از ابیات دیوان او به اندرزهای اخلاقی اختصاص داده شده است؛ زیرا از نظر او تنها دل‌های پاک هستند که می‌توانند پذیرای خرد واقعی باشند؛ یعنی اگر دل کسی را طمع مال دنیا پر کرده یا به آلودگی‌ای از آلودگی‌های نفسانی آمیخته باشد، کسب خرد برای او ممکن نیست. اینجا است که مرزهای مفهوم خرد مورد نظر ناصرخسرو با عقل و علم به معنای معمول آن آشکار می‌شوند.

ای آن که جز طرب نه همی بینمت طلب      گر مردمی ستور مشو مردمی طلب

(ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۲۰۸)

ای شده مشغول به کار جـــــهان      غـرّه چـرایـی به جهان جـــــهان

(همان: ۱۳)

به بازی مده عمر باقی به باد      که مانده شود هرکه خیره دود

(همان: ۲۷۳)

دام داران را بدان و دورباش از دامـــــشان      صید نادانان شدن سوی خرد جز عار

(همان: ۳۱۰)

نگر کان چه تخم است کامروز کاری      همان بایدت خورد فردا از او بر

(همان: ۴۴)

اما نباید تصور کرد که منظور ناصر از اینکه مخاطب را از کاشتن بدی بر حذر می‌دارد صرفاً ترساندن او از عقوبت اخروی است بلکه از نظر او نرسیدن به شناخت (دوری از خرد) خودش بدترین عذاب خواهد بود.

من نه همی طاعت از آن دارمـــــش      تا مـــــی و شیرم دهد و انگبـــــسین

کار ستور است خور و خفت و خیز      شو تو بخور چون کنی ابرو به چین

نیستی آگاه تو هیچ از بهـــــشت      خور چه کنی گر نه خری را ستیـــــن

تا نشناسی تو لطیف از کثیـــــف      مانده ای اندر قفـــــس آهنیـــــن

(همان: ۴۵۷)

رمانتیک‌های آلمانی وقتی که کارشان را شروع و به پیش بردن آن اقدام کردند، نگاهشان به اخلاق به اخلاق به معنای رایج آن منفی بود. برای آنها بسیاری از دستورات اخلاقی چون می‌توانستند برای انسان محدودیت ایجاد کنند، پذیرفتنی نبودند. رمانتیک‌ها بیش از هرچیز به دنبال «آزادی روح» بودند تا بتوانند از آن طریق محدودیت‌های شناخت را از سر راه بردارند. این آزادی، اوایل به صورت سرپیچی از هرگونه دستور اخلاقی که به امور ظاهری مربوط باشد، نمود یافت. چنین نگرشی در آثار آنها آشکارا دیده می‌شد. فردریش شلگل به خاطر نوشتن رمانی به نام «لوسیندا» بسیار مورد انتقاد قرار گرفت. او در این رمان عواطف عاشقانه را به صورتی عریان و بی‌پرده و پر از لذت‌های حسی توصیف کرده است؛ اما این چنین برخوردی با اخلاقیات به خاطر آن نبود که رمانتیک‌ها جهان مادی را بر دنیای برین ترجیح می‌دادند زیرا «مدرنیته به نزد [آگوست] شلگل معلول درک دردآور شکافی عبورناپذیر و به تبع

آن این بصیرت است که خشنودی حقیقی هیچگاه دست یافتنی نیست، یعنی هیچ شیء خارجی هرگز نمی‌تواند به تمامی روانمان را سرشار سازد و هر لذت ناپایدار، جز فریبی گذرا و لحظه‌ای نیست.» (کاتیاد. هی و آلن اسمیت، ۱۳۹۳: ۳۱) از این رو هدف آنان از غرق شدن در زیبایی‌ها، جستن راهی برای رسیدن به امر والا بود. فردریش شلگل اعتقاد داشت که زیبایی لزوماً باید با امر لایتناهی ارتباط داشته باشد وگرنه نمی‌تواند شکوهمندی خود را حفظ کند. او شعر را نوع عالی هنر و هم رتبه با دین و فلسفه می‌دانست. (ولک، ۱۳۷۶: ۲۷)

### جنبه دینی

دینداری وجه غالب اندیشه ناصرخسرو است. البته دینداری او از سر تعصب و خشک مغزی نیست بلکه بر خردورزی و اندیشیدن بنا نهاده شده است. او در بیتی می‌گوید که دین را هم باید به محک خرد سنجید و این برای یک مسلمان معتقد، نهایت ارزشمندی این مفهوم به شمار می‌رود؛ و به این صورت خرد و دین هیچ تعارضی با هم پیدا نمی‌کنند. البته پیداست که این سخن چگونه او را در برابر متعصبینی قرار می‌دهد که به رجحان «نص دینی» در هنگام تعارض آن با حکم عقل، باور داشتند.

راست آن است ره دین که پسند خرد است      که خرد اهل زمین را ز خداوند عطاست

(همان: ۲۱)

«جهد کنید ای برادران اندر طلب کردن علم تا بدان به خدای عزوجل نزدیک‌تر شوید که رحمت خدای تعالی علم است.» (ناصرخسرو، ۱۳۸۲: ۲۷) و به این شکل دانش و رحمت خداوند مفهومی در حد همسانی می‌یابند. او وقتی به تناقض‌های ظاهری احکام دینی برخورد می‌کند، به جای پذیرش بی‌چون و چرا، مطابق روش اسماعیلیه دست به تأویل زده و به روشن سازی یا در حقیقت تطبیق آنها با «خرد» می‌پردازد. «اسماعیلیه علم و اعتقاد را غایت هستی و زندگانی بشر می‌دانند و به بهشت و دوزخ جسمانی قائل نیستند. ولی برای مبتدیان این کلمات را به معنی معمول و متداول آنها تفسیر می‌کنند اما چون به خداوندان مراتب بالا یعنی ارباب معرفت می‌رسند، بهشت را به لقاء یا دیدار خداوند و اتصاف و تخلّق به اخلاق الهی و یا نفس انسان کامل و دوزخ را به حرمان از معارف و گرفتاری و توغّل در ماده یا نفس انسان جاهل و محروم از لقای خدا و جز آن تأویل می‌کنند. بعث و نشور و رستاخیز را نیز به صورت جسمانی قائل نبوده‌اند و احکام شرعی را نیز چنانکه اشارت رفت، تأویل می‌کردند.» (حلی، ۱۳۸۶: ۲۴۳) اما رمانتیه‌ست‌های آلمانی در زمان اوج فعالیت‌های این مکتب چندان گرایش به مذهب نشان نمی‌دادند و این تفاوت عمده آنها با ناصرخسرو است. البته بعدها زمزمه تفکرات دینی به مباحثشان راه یافت. البته نمی‌خواستند به طور کامل به دین گذشتگان بازگردند بلکه در پی ساختن مسلکی جدید بودند که بتواند با اقتضانات و تحولات دنیای مدرن همخوانی داشته

باشد. «روز دوم دسامبر ۱۷۸۹، فردریش شلگل به نوالیس چنین می‌نویسد: «بر سر آنم که مذهبی نو پدید آردم یا به زبان دیگر در بشارت آن سهیم باشم؛ زیرا که این مذهب نو خواهد آمد و بدون من هم پیروز خواهد شد.» اما وقتی حلقه آتناوم از هم می‌پاشد و نوالیس از دنیا می‌رود، برادران شلگل نیز جدا شده و در ادامه زندگی، هرکدام راهی متفاوت از دیگری را در پیش می‌گیرند. (. . .)؛ و پنج شش سال دیگر در سال ۱۸۰۵ [فردریش] می‌گوید که در صدد آفرینش مذهبی نو بودن دیوانگی است زیرا که دین مسیح از پیش متضمن هر مذهب جدید ممکن است. در واقع از این نکته، نتیجه‌ها می‌گیرد و به مذهب کاتولیک می‌گردد.» (همان: ۱۳) دلیل گرایش فردریش به مذهب کاتولیک مشخص نیست، می‌توان آن را حاصل سرخوردگی از محقق نشدن آرمان‌های رمانتیسیم دانست یا اینکه مسئله‌ای شخصی و روانی به حساب آورد. (همانطور که دلیل تغییر کیش ناصر خسرو را هم به صورت مشخص نمی‌دانیم.)

تفکر فلوپین در باب دین وجهی خاص دارد. او به معنایی که در ادیان ابراهیمی درک می‌شود، دین‌دار نیست اما از آنجایی که «احد» در فلسفه او جایگاه اصلی را داشته و همه اجزای جهان و انسان رو به سوی او دارند، دیدگاه‌هایش به اندیشه‌های دین‌داران بسیار نزدیک است. «هیچ فیلسوفی مانند فلوپین شیفته واحد نبوده است. ولی این واحد خدای زنده کتاب مقدس نیست، به خشم نمی‌آید و به آدمیان رحمت و عنایت نمی‌کند. خدای فلوپین موضوع عشقی بی‌نهایت است. ولی خود او عشقی به آفریدگان ندارد. همه چیز از اوست ولی نه بر اثر اراده او. برای این خدای یکتا، نه تشریفات مذهبی هست و نه جامعه‌ای مذهبی. روح با واحدی که در اوست به سوی «واحد یگانه» می‌گریزد. خدا را می‌توان به شرط زندگی اخلاقی، در آنچنان اندیشیدن فلسفی‌ای یافت که از هرگونه تعین و تشخیص پرهیز کند. دعا کردن، حرکت به سوی خداست در حال اندیشیدن فلسفی.» (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۴۱)

### نتیجه‌گیری

مطالعه تطبیقی آراء و اندیشه‌های فلوپین، ناصر خسرو و برادران شلگل نشان می‌دهد که روش و هدف آنها در شناخت و ماهیت خرد به هم نزدیک است زیرا جهان‌بینی آنها با هم شباهت زیادی دارد. با توجه به تقدم فلوپین و تأثیرگذاری‌های گسترده اندیشه‌اش بر مکاتب فکری بعد از خود، شاید بتوان نظرگاه‌های ناصر خسرو و برادران شلگل را دو برداشت و تفسیر مختلف از یک اندیشه واحد (فلسفه فلوپین) یا تجلی آن به دو صورت گوناگون دانست. برداشت و تفسیری که با توجه به آمیختگی آن با فرهنگ و تاریخ و جغرافیای برداشت‌کنندگان، با منشاء و سرچشمه پیدایشش، تفاوت‌هایی یافته است. در زمینه فکر فلسفی، آنها ساختمان جهان را به گونه‌ای مشابه می‌بینند: آفرینش از دل عالم والا می‌جو شد و بر می‌آید و وقتی نزول می‌کند، مشتاق می‌شود که به اصل خود باز گردد. از نظر آنها خرد نیرویی است که انسان را به توانایی صعود مجهز می‌کند؛ صعود از جهان مادی به عالم برین. این نیروی

شگرف، هیچ محدودیتی ندارد و همزمان می‌تواند از منطق، ادراک حسی، دید هنری و عبادت به معنای مذهبی سود ببرد؛ اما باید دانست که هرکدام از متفکران، تأکید شان بر جنبه ای از آگاهی مورد نظر یا همان «خرد» است. نگرش فلوطین بیشتر فلسفی است و به دیالکتیک روی می‌آورد، ناصر خسرو به تهذیب نفس، اخلاق و دین‌گرایی دارد و برادران شلگل از دریچه هنر و خلاقیت هنری به جهان و امور آن نگاه می‌کنند. اساسی‌ترین نکات در تشابه بین آراء این متفکران در مورد «خرد» این موارد است: اهمیت خرد - نامحدود بودن آن - توان مجهر ساختن انسان به نیروی گذر از عالم مادی و رسیدن به سرچشمه خلاقیت‌ها و عالم برین.

## منابع

### الف) کتاب‌ها

- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۷۸) درآمدی به فلسفه افلوطین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جعفری جزئی، مسعود. (۱۳۷۸) سیر رمانتیسم در اروپا، چاپ اول، تهران: انتشارات مرکز.

- حلبی، علی اصغر. (۱۳۸۶) تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی، چاپ دوم، تهران: انتشارات اساطیر.
- شامیسو، فن آلبرت. (۱۳۷۶) مردی که سایه اش را فروخت، ترجمه عبدالله توکل، چاپ اول، تهران: انتشارات مرکز.
- فلوطین. (۱۳۸۹) دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
- کالین موکه، داگلاس. (۱۹۷۰م). آبرونی. ترجمه حسن افشار (۱۳۸۹). چاپ اول. تهران: نشر مرکز.
- کاتیا د. هی و اسپیت، آلن. (۱۳۹۳) برادران شلگل، ترجمه سیدمسعود حسینی، چاپ اول، تهران: انتشارات ققنوس.
- ناصر خسرو. (۱۳۸۲) وجه دین (تصحیح ت. ارانی) تهران: انتشارات اساطیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴) دیوان اشعار (به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق)، چاپ ششم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ولک، رنه (۱۳۷۳) تاریخ نقد جدید، ترجمه سعید ارباب شیرانی، چاپ اول، تهران: انتشارات نیلوفر.
- یاسپرس، کارل (۱۳۶۳) فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران: انتشارات خوارزمی.

ب) منبع انگلیسی

Schlegel, Friedrich Wilhelm von (1971) *Lucinda and the Fragments*,  
Translated by Peter Firchow. Minnesota: university of Minnesota pub

