

همانندی‌های فلسفه نوافلاطونی و عرفان مولوی

* علی‌اکبر باقری خلیلی

دانشگاه مازندران

چکیده

فلوطین با ترکیب افکار افلاطون، ارسطو، آرا و عقاید ادیان و مذاهب مختلف، از جمله حکمت و فلسفه کهن شرقی، فلسفه نوافلاطونی را پی‌ریزی کرد. فلسفه او بر فلسفه و عرفان و تصوف اسلامی-ایرانی تأثیر گذاشت و حکمت اشراق، برجسته‌ترین حکمت ایرانی متأثر از آن است. این مقاله، ضمن بحث از چگونگی تأثیر و تأثر فلسفه نوافلاطونی و حکمت و تصوف اسلامی، به بازتاب آن در عرفان مولوی پرداخته و همانندی‌های فلسفه نوافلاطونی و عرفان مولوی را بررسی کرده است. در این بررسی، مبانی فلسفه فلوطین، یعنی احد، عقل کلی و نفس کلی مورد بازکاوی قرار گرفته و با اندیشه فلسفی و بیشش عرفانی مولوی سنجیده شده است و همانندی‌ها و تفاوت‌های اساسی آن دو، به‌ویژه در موضوع نفس کلی، بازگشت نفس، چگونگی بازگشت نفس، معرفت، وحدت وجود، هستی معقول و محسوس و آفرینش بر اساس صدور یا فیضان و تجلی، تجزیه و تحلیل شده است. کلیدواژه‌ها: افلوطین، مولوی، احد، عقل کلی و نفس کلی.

The Affinity between the Neo - Platonic Philosophy and Rumi's Mysticism

Aliakbar Bagheri Khalili, Ph.D.

Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature
Mazandaran University

Abstract

Plutonium (Faloutin) by fusing Plato's ideas and Aristotle's ideas as well as beliefs and doctrines of different religions such as the Hekmat (wisdom) and ancient oriental philosophy established the Neo-Platonic philosophy. His philosophy had a great impact on Iranian-Islamic philosophy and mysticism so much so that the Ishrāgh philosophy which is the most prominent philosophy was affected by it. The primary concern of the present article while arguing an illustration of the quality of this effect and the impact of neo-platonic philosophy as well as Hekmat (Wisdom) and Islamic mysticism, delineates its influence on Molavi's mysticism and explores the affinity of neo-platonic philosophy and Molavi's mysticism. In this study, Faloutin's basic philosophy, that is, oneness, all-knowing Reason, and all-inclusive Self (essence) is argued and is compared with Molavi's philosophical thought and mysticism. It also analyzes their affinities and discrepancies, especially in such points as all-embracing self, return of the self, the quality of this returning, recognition, unified oneness, rational being, creation based on revelation (manifestation).

Keywords: Plutonium (Faloutin), Rumi, Oneness, All-embracing reason and All-embracing self.

۱. فلوطین

پلوتینوس، پلوتن، افلوطین یا فلوطین (۲۰۳ - ۲۷۰م) را «پدر همهٔ انواع عرفان اندیشنده» (یاسپرس ۱۳۶۳: ۱۴۳) و «پار رازهای نهفته» (فلوطین ۱۳۷۸: ۱۱۴) و «الشیخ الیونانی» (غنی ۱۳۸۳: ۸۶) خوانده‌اند و «اگوستین قدیس، فلوطین را شخصی می‌داند که در وجود او، افلاطون بار دیگر زندگی کرد» (راسل ۱۳۶۵: ۹۰۴). او در لیکوپولیس، یکی از شهرهای مصر به دنیا آمد. فلسفه را نزد آمونیوس ساکاس در اسکندریه آموخت. از میان فلاسفهٔ پیشین، بیش از همه به افلاطون عشق می‌ورزید و از ارسطو، طریقه و منهج بحث و حکمت ماورای طبیعی را آموخت (غنی ۱۳۸۳: ۱۰۰) و فلسفهٔ خود را بر نظریات افلاطون و ارسطو بنا نهاد. به همین سبب فلسفهٔ او را حکمت یا فلسفهٔ نوافلاطونی و پیروانش را نوافلاطونیان یا افلاطونیان جدید نامیدند.

فلسفهٔ استدلالی که با افلاطون و ارسطو به اوج اعتبار رسیده و بعد از ارسطو رو به انحطاط نهاده بود، در ظلمت فلسفهٔ فلوطین فرو رفت؛ لذا او را از این دیدگاه، اعتبار چندانی نیست؛ ولی طریقهٔ اخلاقی او، عالی‌ترین، خالص‌ترین و زیباترین اوجی است که دنیای قدیم به آن دست یافته است (همان: ۹۵).

آرا و عقاید فلوطین در اثناها یا تاسوعات یا نه‌گانه‌ها که فرفوروس آن را مدون کرده و بدین نام خوانده شده، به نگارش در آمده است. او برای توجیه ترکیب عالم وجود، فلسفهٔ خود را بر سه مبدأ یا اقنوم: ۱- احد، ۲- عقل کلی و ۳- نفس کلی، استوار می‌سازد و از این جهت که می‌کوشد تا دریچهٔ حقایق تازه و جهان‌بینی جدیدی را به روی پیروانش بگشاید، تا حد یک فیلسوف به پیش می‌رود، اما آنچه او را از لایه‌های فلسفهٔ شکاک و استدلالی در جایگاه یک عارف یا صوفی بیرون می‌کشد و بر فراز آگاهی وحدانی بالا می‌برد، کوشش او برای تزکیهٔ روح از آلودگی ملک و عروج بر ملکوت است. «آنچه فلوطین می‌خواهد، اندیشیدن فلسفی ناب است و این که هر روحی بتواند خویشتن را آزاد سازد» (یاسپرس ۱۳۶۳: ۱۴۱). از این رو، «فلسفهٔ فلوطین تنش میان ابدیت برتر از هستی و نیستی و عقل و جهان از یک سو، و محدودیت زمانی سرنوشت یکایک ارواح از سوی دیگر است» (همان: ۹۴) و وظیفهٔ فلسفهٔ او آشناسازی روح با راه عروج و پیمودن آن است.

فلوطین با مذهب فلسفی‌اش با سه عقیدهٔ معروف مادیت، شکاکیت و ثنویت به ستیزه برخاست (فلوطین ۱۳۷۸: شش) تا احد را به عنوان والاترین حقیقت مافوق عقل معرفی کند.

از این رو، حکمت از دیدگاه او، معرفت رجعت به اصل یا احد است که حرکت در قوس صعودی را سرعت می‌بخشد. با این همه، «عرفان فلوطین، عرفان غیردینی است و منظور از دین در این جا، دین آسمانی، یعنی دینی است که مبتنی بر وحی باشد... دین از نظر او امری شخصی و فردی است. از نظر او انسان باید در وجود خود سیر معنوی داشته باشد.» (پورجوادی ۱۳۶۴: ۱۳-۱۴). لذا، چارچوب فکری و عرفانی‌اش، یک نظام فلسفی است. و ت. استیس، با این که فلوطین را از دیدگاه ادیان رسمی، عارف نامتدین می‌خواند و عرفان را ذاتاً یک پدیده دینی نمی‌داند، برای نظرهای عرفانی او اعتبار شایانی قائل است و در عرصه تجربه‌های عارفانه، او را به سبب عدم وابستگی به هیچ یک از ادیان شرق و غرب، قاضی بی‌طرفی می‌شناسد (رک: استیس ۱۳۶۱: ۲۴۵ و ۳۵۵).

به هر حال، آنچه امروزه فلسفه یا حکمت نوافلاطونی خوانده می‌شود و حتی تأثیر نوشته‌های اصیل فلوطین در آن سخت اندک است و نقل عبارات فلوطین در نوشته‌های نوافلاطونیان به ندرت پیش می‌آید (یاسپرس ۱۳۶۳: ۱۴۳-۱۴۴). حکمتی ترکیب یافته از افکار افلاطون، ارسطو، گزنوفان، فیثاغورس، فلوطین، عقاید مسیحیان، یهودیان، گنوستیک‌ها، وثنیون مصر و اصول و عناصر حکمت شرقی است.

بینش و تجربه‌های عرفانی فلوطین مؤیدند که تجربه‌های عرفانی معینی وجود دارند که در تمامی فرهنگ‌ها، ادیان و اوضاع اجتماعی مختلف یکسان‌اند و طبق توصیفی که از آن‌ها به دست داده‌اند، ویژگی‌های مشترک زیر را دارا هستند:

- ۱- آگاهی وحدانی (وحدت وجودی) ۲- بی‌زمان و مکان بودن ۳- احساس عینیت یا حقیقت داشتن ۴- احساس تبرک و تیمن، نشاط، صلح و صفا ۵- احساس مقدس، قدسی یا الوهی بودن تجربه‌ها ۶- متناقض‌نمایی ۷- بیان ناپذیری (استیس ۱۳۶۱: ۱۱۰-۱۱۱).

۲. آیا مولوی از فلسفه نوافلاطونی تأثیر پذیرفته است؟

پاسخ بدین سؤال که آیا مولوی از فلسفه نوافلاطونی تأثیر پذیرفته است یا خیر؟ قدری دشوار و نیازمند توضیح بیشتر درباره اصول و عناصر اقتباسی فلسفه نوافلاطونی از حکمت‌ها و مذهب‌های غیر یونانی و نیز بررسی چگونگی ارتباط تصوف اسلامی با فلسفه نوافلاطونی است.

۱-۲. تأثیر فلسفه و حکمت کهن شرقی بر فلسفه نوافلاطونی

چنان که پیشتر اشاره شد، فلسفه نوافلاطونی ترکیبی از افکار افلاطون، ارسطو، گزنوفان، فیثاغورس و... است و «توانایی فلوطین در آمیختن فلسفه افلاطون و ارسطو با فلسفه رواقیان است. او از این سه جریان فکری» (فلوطین ۱۳۷۸: هشت) فلسفه نوافلاطونی را با صبغه عرفانی و دینی خاص خود پدید آورد. از طرف دیگر چنان که کارل یاسپرس می‌گوید «برخورد با روح شرقی از روزگاران قدیم یونانیان را به جنبش آورده است. اینان اندیشه‌های شرقی را گرفتند و دگرگون ساختند و زبانی به آن‌ها بخشیدند که برای بارآمدگان در دامن فرهنگ یونانی قابل فهم باشد» (یاسپرس ۱۳۶۳: ۱۴۲). از جمله آن‌ها تأثیرپذیری این فلسفه از فلسفه عمیق و آسمانی بوداست (مرتضوی ۱۳۶۵: ۳۲۹). علاوه بر این، یکی از فرازهای زندگی فلوطین، همراهی او با لشکر گردیانوس، امپراتور رُم در سال ۲۴۲ یا ۲۴۳ م. برای جنگ با شاپورین اردشیر ساسانی، به قصد آشنایی با فرهنگ و فلسفه ایران و هند است (فروغی، بی تا: ۵۱/فلوطین ۱۳۷۸: پنج/ غنی ۱۳۸۳: ۹۹-۱۰۰) برای نمونه «تصور خدا به منزله نور و تصور مخلوقات به عنوان انوار بهره‌مند (که از لحاظ سلسله مراتب بر طبق درجه روشنائی و درخشندگی‌شان مرتب شده‌اند) را نوافلاطونیان از عرفان ایران باستان (آریاییان) دریافت کرده‌اند» (حسن لی، ۱۳۸۴: ۱۹۲-۱۹۳). و بدین ترتیب، حکمت نوافلاطونی از حکمت ایرانی تأثیر می‌پذیرد (ضیاءنور، ۱۳۶۹: ۹۱).

بنابراین، فلوطین فلسفه منطقی و استدلالی غرب را با بصیرت و احساسات دینی شرق پیوند می‌دهد و از آمیزش این دو، یعنی فلسفه و دین، حکمت خود را پدید می‌آورد.

۲-۲. تأثیر فلسفه نوافلاطونی بر تصوف اسلامی

با پذیرش تأثیر فلسفه و حکمت کهن شرقی بر فلسفه نوافلاطونی، فرض سرچشمه نوافلاطونی برای تصوف اسلامی رد می‌شود و «خلاصت که بخواهند منشأ تصوف را خارج از قلمرو شریعت اسلامی و تنها در آیین مسیح، مانویت، مذاهب هندوان یا حکمت نوافلاطونی بجویند» (زرین کوب ج ۱۳۶۲: ۱۵۵-۱۵۶). سعید نفیسی نیز معتقد است تصوف ایران قرن‌ها پیش از حکمت یونانی در آسیا رواج داشته و مطلقاً نمی‌تواند از سرچشمه حکمت نوافلاطونی و مسلک اسکندرانی برخوردار شده باشد (رک: نفیسی، بی تا: ۴۷)؛ اما تأثیر فلسفه نوافلاطونی بر تصوف اسلامی (نه سرچشمه تصوف اسلامی) و حکمت ایرانی انکارناپذیر است. سال ۵۲۹ م

نقطه عطف رواج این فلسفه در مشرق زمین است. در این سال «امپراتور یوستی نیانوس، مدارس فلسفی وثنی را بست و معلمین و شاگردان آن‌ها را متفرق ساخت که از جمله، جماعتی به دربار ساسانیان ملتجی شدند و بعدها آرا و عقاید آن‌ها از راه صوامع مسیحیان سوریه و مدرسه جندی‌شاپور خوزستان و صابیان حران در بین‌النهرین به مسلمانان‌ها رسید و غالب کتبی که به نام حکمت الهی ارسطو به عربی ترجمه شده، آثار نوافلاطونیان است و نیز کتب عارفانه و حکمت اشراق و اسرار الهی که به نام دیونیزیوس و غیره در آسیای غربی انتشار یافت، همه ملتقط از اقوال اسکندریه است» (غنی ۱۳۸۳: ۱۰۰).

کثرت مجالس مناظره میان متکلمان مسلمان و پیروان فلسفه نوافلاطونی، به‌ویژه صابی‌ها از عوامل دیگر رواج این فلسفه در میان صوفیه بوده است. به‌این ترتیب، حکمای اشراقی اسکندریه، آن‌چه را که از حکمت و فلسفه کهن شرقی اقتباس کرده بودند، در قالبی منظم و با پشتوانه‌ای فلسفی و سرشتی اشراقی به حکمای شرقی و صوفیه ایرانی عرضه کردند و نه تنها فلاسفه بزرگی چون فارابی و ابن‌سینا از فلسفه نوافلاطونی متأثر شدند و حکمای اشراقی و اخوان‌الصفا مدیون آنان‌اند، بلکه با وجود مخالفت‌هایی که «از طرف صوفیه نسبت به فلسفه و فلاسفه می‌شده است، صوفیه نتوانستند خود را و مذهب خود را از تأثیر افکار و آرای فلسفی دور نگه دارند» (پورجوادی ۱۳۸۰: ۱۹۴-۱۹۵) تا آن‌جا که تصوف را که تا این وقت، بیشتر مبنای عملی و زاهدانه داشت، به تاسی از نوافلاطونیان دارای مبانی علمی و نظری نمودند و همان‌طور که ابراهیم ادهم تأثیرات بودایی را وارد تصوف نمود، ذوالنون هم تأثیرات مسیحی و نوافلاطونی را وارد تصوف کرد (زرین‌کوب ج ۱۳۶۲: ۱۵۳) و اخوان‌الصفا و پیروان ابن عربی بیش از دیگران در ترویج حکمت نوافلاطونی و اسکندرانی کوشیدند.

حکمت اشراق، برجسته‌ترین حکمت ایرانی متأثر از فلسفه نوافلاطونی است. این حکمت که از آن به علم سلوکی نیز تعبیر می‌کنند، در حقیقت نوعی فلسفه نوافلاطونی تطبیق یافته با موازین اسلامی و اصطلاحات فرهنگ و آیین ایرانی پیش از اسلام، به‌ویژه حکمت مغان است و تفاوت عمده آن با فلسفه مشایی نیز این است که اشراق و الهام و واردات قلبی را منبع حقیقت می‌داند.

از طرف دیگر، نشانه‌های فلسفه نوافلاطونی در آثار شاعران زبان فارسی نیز کاملاً مشهود است. این نشانه‌ها به خصوص در سه مثنوی‌سرایی تعلیمی عرفانی، یعنی سنایی، عطار و مولوی بیش از دیگران است؛ چنانکه «سنایی قدیم‌ترین شاعر صوفی است که در پاره‌ای از

اشعار خود فلسفه یا حکمت یونانی را نکوهش کرده است، اگرچه خود او نیز تحت تأثیر فلسفه نوافلاطونی است... افکار سنایی، به خصوص در مثنوی سیرالعباد، متأثر از آرای فلسفی و عرفانی ابن سیناست. داستان پرواز مرغان به طرف جزیرهٔ سیمرغ که عطار از آن به عنوان داستان اصلی منطق الطیر استفاده کرده است، در اصل متعلق به متفکر بزرگ نوافلاطونی در عالم اسلام، یعنی ابوعلی سیناست» (بورجوادی ۱۳۸۰: ۱۹۳-۱۹۵). عبدالحسین زرین کوب (زرین کوب ب ۱۳۶۲: ۲۸۵-۲۸۶)، منوچهر مرتضوی (مرتضوی ۱۳۶۵: ۳۲۹) و سعید نفیسی (نفیسی بی تا: ۵۴) معتقدند که مولوی بیش از دیگران از فلسفهٔ نوافلاطونی تأثیر پذیرفته است. منوچهر مرتضوی برای تأثیر فلسفهٔ نوافلاطونی بر تصوف اسلامی دو جنبه قائل شده است: «نخست، از جنبهٔ فلسفهٔ افلاطون، یعنی عقاید افلاطون به وساطت مکتب اسکندریه در تصوف اسلامی تأثیر کرده است...؛ جنبهٔ 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 فلسفهٔ مکتب اسکندریه به شمار می‌روند و همه را باید در ردیف تأثرات این مکتب از افکار و عقاید مشرق زمین قرار داد.» (مرتضوی ۱۳۶۵: ۳۲۹)

۲-۳. مولوی و فلسفهٔ نوافلاطونی

قاسم غنی، مولوی را بهترین مترجم و معرف افکار فلوطین و مثنوی و دیوان کبیر او را تقریباً شامل تمام مسایل فلسفهٔ نوافلاطونی می‌داند و پنجاه بیت آغازین مثنوی را خلاصه‌ای از اصول عقاید نوافلاطونیان برمی‌شمارد (غنی ۱۳۸۳: ۱۰۶ و ۱۱۴). زرین کوب، رجوع به مبدأ را به منزلهٔ رمز نی‌نامهٔ مثنوی و نیز موضوع انسان کامل را متأثر از نوافلاطونیان می‌داند (زرین کوب ب ۱۳۶۲: ۲۸۵-۲۸۶).

محمدتقی جعفری در مقایسهٔ جهان‌بینی مولانا با فلوطین دو مسأله را مطرح می‌کند: «مسألهٔ یکم: این که رابطهٔ خدا با سایر موجودات رابطهٔ کل و اجزا نیست؛ زیرا که خدا بالاتر از کل است. خدا در همه چیز حی و حاضر است. احدیت بی آن که به آمدن نیاز باشد، در همه جا حضور دارد ... و منظور مولانا از کل و اجزا به معنای اصطلاحی نیست؛ زیرا مولانا خود بهتر می‌داند که کل به معنای اصطلاحی آن یک مفهوم انتزاعی از اجزای تشکیل یافته در یک مجموع است و همواره تقدم با وجود اجزاست، نه کل؛ بلکه مقصود او از کل، استقلال در وجود بوده و منظورش از اجزا، تبعیت در هستی است.

مسأله دوم: فلوطین می‌گوید: مطلوب حقیقی روح، کسب نور و دیدار جمال حق است که منور به نور خویشتن است و نور اوست که سبب دیدار می‌شود؛ زیرا که روح از او نور می‌گیرد و او را می‌بیند، چنان‌که نور خورشید است که ما را قادر به دیدن خورشید می‌سازد. مولانا گوید: آفتاب آمد دلیل آفتاب / گر دلالت باید از وی رو متاب» (جعفری، بی‌تا: ۸۷ - ۸۹).

با توجه به آنچه نگاشته شد، نگارنده در عین حال که تأثیرات غیرمستقیم فلسفه نوافلاطونی بر مولوی را رد نمی‌کند، اما به دلیل: الف) تأثیرات متقابل حکمت و فلسفه کهن شرقی و فلسفه نوافلاطونی؛ ب) صبغه خاص اسلامی عرفان مولوی؛ پ) تفاوت‌هایی که در پاره‌ای از نگرش‌های عرفانی او با فلوطین وجود دارد، عنوان «هماندنی‌های فلسفه نوافلاطونی و عرفان مولوی» را برای این مقاله شایسته‌تر دانسته و این هماندنی‌ها را عمدتاً در موضوع‌ها و محورهایی که در پی می‌آیند، یافته و بررسی و تحلیل کرده است.

۳. اقانیم سه‌گانه

فلوطین حل دو مسأله اساسی را وجهه همت خود قرار داده بود: یکی فلسفه و دیگری دین مبتنی بر نظام فکری خاص او، نه دین آسمانی. از این‌رو، در بُعد فلسفی، ترکیب هستی و عالم وجود را بر سه مبدأ یا اقنوم استوار ساخت که عبارتند از: ۱- احد، ۲- عقل کلی و ۳- نفس کلی.

۳-۱. احد

افلوطین، احد یا واحد را اصل و مبدأ و مصدر همه موجودات، برتر از هر وجود و فراتر از هر توصیفی می‌شناسد و او را به سبب این‌که برتر از تصور و درک ماست، والاتر از هر نامی می‌داند و به هیچ نامی نمی‌خواند؛ اما اگر برای او ناگزیر از نامی باشیم، احد، الواحد و الخیر مطلق را شایسته‌ترین می‌داند. شناخت صوفیه از خداوند نیز چنین است که «تفکروا فی آلاءالله و لا تفکروا فی ذاته». از این‌رو، شیخ محمود شبستری فکر کردن در آلا را شرط راه، ولی تفکر در ذات حق را محض گناه می‌داند و گوید: «بود در ذات حق اندیشه باطل / محال محض دان تحصیل حاصل» (شبستری ۱۳۶۸: ۷۱) و مولوی می‌گوید:

تالِب بحر این نشان پای‌هاست پس نشان پا درون بحر لاسست

مثنوی د ۵: ۴۵

همچنین افلوپین معتقد است احد «بسیط‌ترین چیزهاست و بسنده به خویش است؛ زیرا از چیزهای کثیر ترکیب نیافته است. در چیزی دیگر نیست، چون نه از چیزی برآمده است و نه در چیزی دیگر است و نه ترکیب یافته از چیزهای کثیر است. پس به ضرورت هیچ چیز نمی‌تواند برتر از او باشد» (یاسپرس ۱۳۶۳: ۳۵). مولانا نیز همه هستی را غرض‌های زائیده از صورتی می‌داند که پدید آمده از «یک فکرت عقل کل» اند (رک: مثنوی ۲: ۴۹). به علاوه، او هستی جهان حس و رنگ را از ترکیب و عدد می‌داند و عالم توحید را ماورای حس و ترکیب: باز هستی جهان حس و رنگ تنگ‌تر آمد که زندانی است تنگ علت تنگی است ترکیب و عدد جانب ترکیب، حس‌ها می‌کشد زان سوی حس، عالم توحید دان گر «یکی» خواهی، بدان جانب بران مثنوی ۱: ۱۴۸

از این رو، مولوی از یک طرف، هم‌چون فلوطین معتقد است که «پابرجایی هستی همه هستی‌ها به پدیدآورنده نخست خواهد بود و هستی ما به هستی او وابسته است» (فلوطین ۱۳۷۸: ۲۷۳) و از طرف دیگر، همان طور که فلوطین را عقیده بر آن است که هستی احد یا نخست «همان روشنایی و تابندگی نخست است و او همان تابندگی همه تابندگی‌ها و درخشندگی همه درخشندگی‌هاست و او بی‌نهایت درخشان و تابان است و این درخشندگی و تابندگی او بی‌پایان و بی‌کرانه خواهد بود» (همان: ۲۴۶) و «جملگی جهان عکس روی اوست که در جهان افتاده است» (همان: هفت) و توصیف‌های مذکور از احد و موجودات خود متأثر از مثل افلاطونی و آیین مهری ایرانیان است و عرفای اسلامی اعیان ثابت‌ه را دارای همان خاصیت مثل افلاطونی می‌دانند و هر یک از انسان‌ها را مظهر و آئینه اسمی و صفتی از اسما و صفات الهی؛ مولانا هم، حق را خورشید می‌داند (رک: مثنوی ۶: ۲۰۶) و خلق را آب صاف و زلالی می‌انگارد که صفات ذوالجلال در آن‌ها تابیده است. از این رو، پادشاهان، مظهر شاهی حق و فاضلان، مرآت آگاهی حق‌اند و:

خوبروی‌ان آینه‌ی خوبی او عشق ایشان عکس مطلوبی او
مثنوی ۶: ۱۴۶

بنابراین، همه هستی، عکس و سایه‌ای از اسما و صفات اویند (مثنوی ۱: ۷۷) و:
جسم سایه‌ی سایه‌ی دل است جسم کی اندر خور پایه‌ی دل است
مثنوی ۶: ۱۵۱

اما تفاوت بینش مولانا با فلوطین نسبت به خدا یا احد در این است که خدای مولوی منشأ دینی دارد؛ در حالی که احد فلوطین ریشه در گرایش‌های غیردینی دارد؛ چنان که نیکلسون می‌نویسد: «اگرچه آن واحد فلوطین، خدایی با شخصیت دینی نبود و چنین وضعی در مورد انواعی از تصوف که چندان هم جنبه مذهبی ندارند و بیشتر فلسفی‌اند، دیده می‌شود، اما تصوف حلاج و غزالی و ابن فارض و جلال‌الدین رومی به مانند تمام صوفیه دوره نخستین، به‌طور برجسته‌ای صبغه دینی دارد» (نیکلسون ۱۳۳۴: ۹۹).

۳-۲. عقل کلی

افلوطین نخستین صادر از احد را عقل کلی یا خرد تمام و رسا و کامل می‌داند که بی‌زمان آفریده شد (فلوطین ۱۳۷۸: ۱۴۲ و ۳۰۶) و آن را گرمی‌ترین و برترین صادر از احد می‌شناسد و «با صفات زیبا و زیباترین چیزهایش می‌ستاید» (یاسپرس ۱۳۶۴: ۱۹)؛ زیرا احد که سرشار از خیر و خوبی و نیکی و زیبایی است، به سبب این سرشاری، آن را آفرید و همه سرشاری‌ها و برتری‌های خود را به عقل کلی داد و رابطه آن با احد، چون رابطه نور با خورشید است و چون «خرد، همه حقیقت‌هاست، پس همین که خویشتن را دریابد، همه حقیقت‌ها را دریافته است» (فلوطین ۱۳۷۸: ۶۹) و تا زمانی که به مبدأ خود، یعنی احد روی نیاورد و او را نشناسد، چون دیده‌ای نابیناست و بنیایی او در شناخت و مشاهده حسن و جمال احد است. مولوی در مثنوی از دو گونه عقل سخن می‌گوید: یکی، عقل کلی؛ دیگری، عقل جزوی.

۳-۲-۱. عقل کلی در مثنوی

مولوی عقل کلی را در دو تعبیر به کار می‌برد: یکی، عقل مجرد علوی مفارق از مادیات و ماده که برابر با نفس کلی است؛ دیگری، عقل کامل و محیط و دانا بر حقایق همه اشیا و پدیده‌ها که ویژه انبیا و اولیا و کاملان است (همایی ۱۳۶۶: ۴۶۹) و معتقد است «کل عالم صورت عقل کل است» (مثنوی ۴: ۱۵۹) و «این جهان یک فکرت است از عقل کل» (همان، ۲: ۴۹) و با اسناد آن به پیامبر اکرم «عقل کل را گفت مازاغ‌البصر» (همان، ۴: ۶۹) به دلیل فانی بودن آن حضرت از خود و از عقل جزوی (زرین‌کوب ۱۳۶۸: ۶۱۳)، آن را ویژه مردان خدا می‌گرداند و غایت و کمالش را هم‌چون فلوطین، شناخت خدا و اشراف بر اسرار و رموز هستی و به تعبیر خودش «باطن‌بینی» بیان می‌کند:

جهد کن تا پیر عقل و دین شوی تا چو عقل کل تو باطن بین شوی

مثنوی د ۴: ۱۰۸

علاوه بر عقل کلی، مولانا مطابق اعتقادات دینی (شریعت) و باورهای سلوکی (طریقت) برای آن، نامها و نموده‌های دیگری نیز ذکر می‌کند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: عقل ممدوح یا ایمانی و عقل موهوبی.

۳-۲-۱. عقل ممدوح یا ایمانی

این عقل در مقابل، عقل مذموم است و مراد از آن، عقل عملی مُدرک صلاح دنیا و فلاح عقباست. از این‌رو، به عقیده مولوی، انسان یا باید خود عاقل کامل و بی‌نیاز از مرشد و راهبر باشد یا باید تسلیم عاقل کامل شود و در سایه رهبری او، طریق صلاح و فلاح را بییامد و به کمال در خور حال خود نایل آید. از این‌رو گوید:

عقل باشد مرد را بال و پری چون ندارد عقل، عقل رهبری

مثنوی د ۶: ۱۸۴

و صاحبان عقل ممدوح را «دلیل و پیشوای قافله» و «پیرو نور خود» می‌داند:

پیرو نور خودست آن پیشرو تابع خویش است آن بی‌خویش‌رو

همان د ۴: ۱۰۹

در حالی که فلوطین چنین عقلی را نمی‌پذیرد و سلوک روح تحت هدایت عاقل کامل یا رهبر را قبول نمی‌کند و «از اندیشه معراج روح تحت رهبری رهاننده‌ای که از سوی خدا فرستاده شده باشد تا روح را از این جهان بیرون ببرد، بیگانه است. آنچه فلوطین می‌خواهد، اندیشیدن فلسفی ناب است و این که هر روحی بتواند خویشتن را آزاد سازد» (یاسپرس ۱۳۶۳: ۱۴۱).

۳-۲-۲. عقل موهوبی

مولوی در مقابل عقل اکتسابی، از عقل موهوبی سخن می‌گوید و مراد از آن، علم لدنی یا شهودی است که با بخشش و لطف یزدان از سینه می‌جوشد و در میان جان جاری می‌گردد:

عقل دیگر بخشش یزدان بود چشمه آن در میان جان بود

مثنوی د ۴: ۹۹

از این‌رو، با دفتر و کتاب و استاد سرکاری ندرد و از جمله آثار آن «این است که حقایق و ماهیات اشیا پیش عارفان کامل روشن‌دل، مکشوف و معلوم است؛ اما عامه خلق از ادراک

ماهیات اشیا عاجزند و از آن موهبت که مخصوص صنف انسان کامل است، بهره ندارند. پس این که می‌گویند بشر بر درک حقایق اشیا قادر نیست، اختصاص به طبقه عامه دارد، کاملان صاحب‌دل را از این حکم باید جدا و مستثنا شناخت» (همایی ۱۳۶۶: ۵۳۸)؛ چنان که مولانا گوید:

عجز از ادراک ماهیت عمّو حالت عامه بود، مطلق مگو
ز آنک ماهیات و سرسّر آن پیش چشم کاملان باشد عیان
مثنوی د: ۳: ۱۶۹

۳-۲-۲. عقل جزوی

عقلی است که بشر فطرتاً با خود دارد و در عالم مادی و امور حسی از آن سود می‌جوید. این عقل آلت کسب منافع است و عاجز از درک حقایق:

عقل جزوی عقل استخراج نیست جز پذیرای فن و محتاج نیست
همان د: ۴: ۶۸

اگرچه «عقل جزوی نور هدایت دارد، اما نور آن به نور برق و درخشش می‌ماند. یک لمحّه بیش نمی‌پاید و با نور آن نمی‌توان راه و منزل و مقصد را پیدا کرد» (زرین‌کوب ۱۳۶۸: ۱۵-۱۶/۶ رک: مثنوی ۴: ۱۶۲). وهم و ظن، آفت آن است و چون با آن‌ها بیامیزد، از حق سر می‌تابد (رک: مثنوی، ۳: ۷۶) و به همین سبب در طریق طلب حق، عقل جزوی را نباید وزیر خود گرفت و راهنمای خود قرار داد (رک: همان ۴: ۶۶). خودپرستی عقل جزوی، عامل انکار عشق و حرمان از ادراک حق است:

عقل جزوی عشق را منکر بود گرچه بنماید که صاحب سیر بود
همان د: ۱: ۹۹

و چون با این خودپرستی و کامجویی، ادعای دلالت و هدایت نیز دارد، عقل کل یا حکمت بالغه الهی را بدنام می‌سازد:

عقل جزوی، عقل را بدنام کرد کام دنیا مرد را بی‌کام کرد
همان د: ۵: ۳۰

این عقل در مثنوی، نام‌ها و نموده‌های دیگری نیز دارد که مهم‌ترین‌شان عبارتند از: عقل مذموم، عقل فلسفی یا بحثی و عقل اکتسابی.

۳-۲-۱. عقل مذموم

عقل مذموم مظهر اوصاف منفی، نظیر حيله، حسادت، کینه و خونریزی و... است و صاحبان آن به خودپرستی و خودپسندی موصوف‌اند. خودپرستی انگیزه اعمال آنان و خودپسندی غرور ناشی از اعمال‌شان است. مولوی غایت آن را دنیاطلبی و سودجویی می‌داند و بیزاری از آن را لازمه خدابینی و آخرت‌خواهی (رک: مثنوی ۴: ۱۶۲). از این‌رو، آن را باید در کوی عشق، قربانی کرد:

عقل را قربان کن اندر عشق دوست عقل‌ها باری از آن سوی است کوست
همان: ۷۴

۳-۲-۲. عقل فلسفی یا بحثی

این عقل یکی دیگر از نمودهای عقل جزوی یا معاش‌اندیش است و مراد از آن «قوه فکر و اندیشه و شعور انسانی است در ترتیب قیاسات و اقامه دلایل در استحسانات آمیخته از ظن و یقین که در فلسفه و کلام و دیگر فنون درسی اکتسابی و بحث و مناظره علمی و مذهبی به کار می‌آید و چون دارنده این عقل در همه چیز جدل و مکابره می‌کند، آن را عقل بحثی گفته‌اند» (همایی ۱۳۶۶: ۴۸۷). مولانا بر آن است که «عقل بحثی گر در و مرجان بود/ آن دگر باشد که بحث جان بود» (مثنوی ۱: ۷۷) به عقیده او آنان پشت به مقصود در حرکت‌اند و هر قدر که بیشتر می‌دوند، بیشتر از مراد دل، دور می‌مانند (رک: همان ۶: ۱۱۱-۱۱۲) آنان عاشق حل مشکل‌اند و دشمن چراغ مقبل (رک: همان ۴: ۱۰۹) و از این‌رو، مولانا فلسفه و نظایر آن را «علم بنای آخور» می‌خواند (رک: همان ۷۸) و صاحبان عقل فلسفی را منکر اولیا و دارندگان حکمت بالغه الهی معرفی می‌کند:

گویند او که پرتو سودای خلق بس خیالات آورد در رای خلق
بلکه عکس آن فساد و کفر او این خیال منکری را زد برو
همان ۱۵: ۱۵۶

۳-۲-۳. عقل اکتسابی

عقل اکتسابی در برابر عقل موهوبی قرار دارد و مولانا از آن با عنوان عقل کسبی یا تحصیلی هم یاد می‌کند و منظورش علم اکتسابی یا درسی است که از طفولیت در مدرسه و مکتب از معلم و استاد آموخته می‌شود و ارزش و کارآمدی آن در زندگی، در پویایی و تازگی‌اش نهفته است. این عقل چون راهنمای عاقل به حق نیست، در نظر مولوی باعث گرانی جان است:

عقل دو عقل است اول مکسبی
از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر
عقل تو افزون شود بر دیگران
که درآموزی تو در مکتب صبی
از معانی وز علوم خوب و بکر
لیک تو باشی زحفظ آن گران
همان د: ۴: ۹۹-۹۸

۳-۳. نفس کلی

نفس کلی در سلسله مراتب وجودی، مولود عقل کلی است. فلوطین برای نفس کلی دو نگاه یا دو جهت قائل است. در نگرش به بالا که شناسایی خردمندانه است، به سبب پیوند با عقل کلی- که حلقه میانگین احد و نفس است- روی در احد و عالم معقولات دارد؛ و در نگرش به پایین- که در حکم غرور و خود اثباتی و غفلت از نائوس یا عقل کلی است- به عنوان حلقه میانگین عقل کلی و عالم محسوسات عمل می‌کند و عالم طبیعت و محسوسات از او صادر می‌گردد و طبیعت هستی‌های جزئی را پدید می‌آورد. بدین‌سان از بالا به پایین، پنج اصل وجود دارد: ۱. احد ۲. عقل کلی ۳. نفس کلی ۴. طبیعت ۵. ماده. (فلوطین ۱۳۷۸: ۷/ یاسپرس ۱۳۶۳: ۱۶-۱۷ و ۱۰۱/ راسل ۱۳۶۵: ۴۱۷-۴۱۸)

بنابراین، فلوطین نفس کلی را در نگاه به احد، فی‌ذاته واحد می‌داند و در نگاه به پایین، چون پدیدآورنده طبیعت و نفوس فردی یا جزئی است، آن‌را کثیر می‌شناسد. در نگاه اخیر است که نفس کلی به دلیل غرور، گرفتار غفلت و غربت عالم ماده می‌گردد و دو گناه از او سر می‌زند: «یکی انگیزه اوست به فروافتادن از میهن نامحسوس (معقول)؛ و دیگری، کارهای بدی است که در جهان مرتکب می‌شود» (یاسپرس ۱۳۶۳: ۹۶)؛ اما برخلاف مسیحیان که گناهکاری نفس را ذاتی نفس می‌پندارند، افلوطین و مولانا این گناهکاری را عرضی می‌دانند، نه ذاتی.

نفوس جزئی یا فردی که نفس کلی مصدر آن‌هاست، سه دسته‌اند: اول، نفوس سمائی که برای عقل و خدا زندگی می‌کنند و به مشاهده جمال حق مشغول‌اند. دوم، نفوس سرگردان، مثل فرشتگان که مجذوب خیرند و شیاطین که مجذوب شرند. سوم، نفوس بشری که مبدأ آسمانی داشته ولی در اجسام ساقط شده و این سقوط عقاب غرور آن‌ها و موقتی است و در صورت تمایل به خیر، به مشاهده الهی نایل خواهند شد. (غنی ۱۰۵: ۱۳۸۳)

نفس در عرفان اسلامی به دو معنی آمده: یکی، جامع و مصدر. تمام اوصاف و اعمال نکوهیده که شیطانی است و با نگاه نفس به پایین در فلسفه فلوطین سازگار است؛ دیگری، به

معنی حقیقت و ذات آدمی که رحمانی است و با نگاه نفس به بالا در فلسفه فلوطین هماهنگی دارد.

اگرچه مولانا از نگرش نوافلاطونیان نسبت به نفس به دور نمی‌باشد، «چنان‌که قول به نفس کل که عارف آن را مدبر حرکات انسان کبیر نشان می‌دهد و اشارتی که به تدبیر عقل مشیر در گردش احوال عالم دارد و متضمن تأثیر اقوال حکما در باب نفوس فلکی و عقل فعال و نظایر این مقالات منقول از حکمای نوافلاطونی به نظر می‌رسد و پیداست که آشنایی دیرینه با معانی و اقوال حکما نمی‌تواند در طرز فکر و بیان گوینده مثنوی تأثیر قابل ملاحظه‌ای باقی نگذاشته باشد» (زرین کوب ۱۳۶۸: ۶۳۴-۶۳۵)؛

تو قیاس از چرخ دولابی بگیر
گردشش از کیست، از عقل مشیر
مثنوی ۱۵۸: ۱

اما نگرش او به نفس اساساً صبغه اسلامی دارد و مبتنی بر تعالیم قرآن کریم و اصطلاحات دینی است؛ چنان که مراد او از نفس به عنوان یک عامل بازدارنده و منشأ همه شرارت‌ها، نفس اماره است و از سایر مراتب آن با نام‌های روح، جان و روان یاد می‌کند و برای نفس آدمی چهار مرتبه قائل می‌گردد: ۱. جسم ۲. روح ۳. عقل ۴. وحی (همایی ۱۳۶۶: ۱۷۵) و در دفتر دوم مثنوی به شرح آن‌ها می‌پردازد و مرتبه «روح‌وحیی» را والاتر از درک عقل می‌شناسد. علت این نوع نگرش نیز توجه مولانا به جنبه‌های عملی عرفان و رعایت حال مستمعان و سالکان است، اما هرگاه سایر اوصاف نفس مورد نظرش باشد، از آن‌ها به صورت نفس ناطقه، لوآمه، مطمئنه و نفس کل (مثنوی ۱۵: ۷۵، ۱۵۴ و ۱۵۷/۲۵: ۵/۱۶: ۳۴ و ۱۰۲) و نظایر آن‌ها یاد می‌کند. به هر حال، در تفکر مولانا، نفس در مفهوم اماره، مانع تحقق کمالی انسانی است و در مفهوم مطمئنه که نفس ناطقه و روح قدسی تعابیر دیگری از آن هستند، متضمن تحقق کمالی انسانی است (زرین کوب ۱۳۶۸: ۱۶۱۷-۱۶۲۱).

یکی دیگر از همانندی‌های نگرش فلوطین و بینش مولانا در ارتباط با نفس، بازگشت نفس به احد یا به اصل است.

۳-۳-۱. بازگشت نفس

چنان‌که اشاره کردیم، نفس در نگاه به پایین، به سبب غرور، از نائوس یا عقل کلی غافل ماند و طبیعت را آفرید و با این آفرینش، قوس نزولی خود را پشت‌سر گذاشته، گرفتار غربت عالم

ماده شد. از این رو، مولانا و فلوطین، هر دو انسان را موجودی متشکل از نفس (جان) و تن می‌شناسند؛ چنان که فلوطین گوید «ما ذاتی دوگانه هستیم؛ بخشی از ما خدایی است و بخشی دیگر حیوانی» (یاسپرس ۱۳۶۳: ۱۰۱). بخش خدایی از عالم معقولات به محسوسات، و به تعبیر مولانا از لاهوت به ناسوت گرفتار آمد:

من مرغ لاهوتی بدم، دیدی که ناسوتی شدم دماش ندیدم، ناگهان در وی گرفتار آمدم

دیوان شمس ج ۲: ۱۲

مثنوی و غزلیات شمس از آغاز تا پایان، شرح احوال جانگداز این نفس (روح) محبوس در تن و شوق رهایی از این زندان است:

تا کی به حبس این جهان من خویش زندانی کنم وقت است جان پاک را تا میر میدانی کنم همان

افلوطین طی مجدد این طریق را بازگشت نفس می‌خواند و آن را غایت فلسفه خود می‌داند (پورجوادی ۱۳۶۴: ۱۳ و ۵۸).

درباره چگونگی بازگشت نفس، اولاً هر دو بر معرفت و تعلیم تأکید دارند؛ چنان که این امر، یکی از موضوعات محوری مثنوی مولوی است و فلوطین آن را وابسته به دو کار می‌داند: یکی، این که بی‌قدری‌اشیایی را که نفس برای آن‌ها ارج می‌نهد، به او نشان دهیم؛ و دیگر، حقیقت وجودی‌اش را به او بشناسانیم. از این رو، اشراف بر شرف اصل، به معرفت بر بی‌اعتباری تعلقات این جهانی وابسته است و نفس با این که استعداد این دو کار را دارد اما به خودی خود قادر به انجام آن‌ها نیست و باید به تعلیم و موعظه روی آورد (همان)؛ ثانیاً هر دو، این بازگشت را منوط به ریاضت و تزکیه نفس و کسب فضایل اخلاقی می‌دانند؛ به عبارت دقیق‌تر، تزکیه نفس در نزد فلوطین دو مرحله دارد: یکی، کسب فضایل شهری یا اجتماعی که ناظر بر دستورهای شرعی است و صلاح کار در آن‌هاست؛ و دیگری، کسب فضایل عالی‌تر که متضمن دستورهای طریقت و آیین رندی است که روی در خرابی نفس از تعلقات و تعینات جسمانی دارد و افلوطین این طریقه بازگشت نفس را جدل می‌نامد (پورجوادی ۱۳۶۴: ۷۰ و ۸۹-۹۰).

اختلاف اساسی مولانا با فلوطین در چگونگی بازگشت نفس، اعتقاد مولانا به رهبر و مرشد برای هدایت و دستگیری سالکان (مثنوی ۱: ۱۴۱ و ۱۴۳) و عدم اعتقاد فلوطین بدین موضوع است که قبلاً اشاره شد؛ اما دلیل این اختلاف را در نوع عرفان آن دو باید جست‌وجو

کرد؛ عرفان مولوی مبتنی بر دین آسمانی است و بر وحی تکیه دارد، درحالی که عرفان فلوطین مبتنی بر دین غیر آسمانی (دارای نظام فکری فلسفی) و بدون اتکا بر وحی است. از این رو، کسی که ملتزم به وحی نمی‌باشد باید متکی بر کوشش خود باشد؛ ولی سالک ملتزم به وحی، کوشش را شرط لازم می‌داند، نه کافی، و متکی بر کشش و جذبۀ الهی است (پورجوادی ۱۳۶۴: ۱۲-۱۴)؛ چنان که مولانا اگرچه جذب را اصل می‌داند ولی هشدار می‌دهد که از کوشش نباید دریغ ورزید:

اصل خود جذب است، لیک ای خواجه تاش کارکن، موقوف آن جذبہ میباش

مثنوی ۶: ۷۴

و حافظ می‌گوید:

گرچه وصالش نه به کوشش دهند آن قدر ای دل که توانی بکوش

حافظ: ۱۵۴

و در مجموع عرفای اسلامی چنان بر این باور استوارند که کوشش بی‌کشش را بی‌فایده می‌دانند:

به رحمت سر زلف تو وا تقم ورنه کشش چو نبود از آن سو، چه سود کوشیدن

همان: ۲۱۷

چنان که اشاره کردیم، یکی از مراحل اساسی سیر و سلوک نفس برای بازگشت، معرفت است. لذا، باید دید معرفت در مکتب شیخ یونان و مذهب ملای روم چگونه است؟

۳-۲-۳. معرفت

فلوطین برای سلوک نفس سه مرحله قائل است: هنر، عشق و حکمت. او هنر را طلب راستی، خیر و زیبایی می‌داند و حکمت را طلب ماورای راستی و خیر و زیبایی، یعنی احد. در فلسفۀ او زیبایی همبستۀ نفس (روح) و زندگی راستین اوست و زشتی، عَرَض و افزوده به او. از این رو، نفس هنگامی که خود را می‌شناسد، زیباست و اگر خود را نشناسد، زشت. پس، زیبایی را باید در «آن جا» جست، نه در «این جا» (احمدی ۱۳۸۰: ۷۰)؛ زیرا «خرد همین که میل و شوق به جهان پست و فرومایه را پذیرا شد، به صورت نفس در آمد. پس، نفس همان خرد است که اندیشۀ شوق و میل و رغبت به جهان ماده در آن پدید آمده است... ولی در همه این دگرگونی‌ها

و سیرنزولی، هرگز خرد از آن جدا نخواهد گشت» (افلوپتین ۱۳۷۸: ۴۰) و خرد برترین و گرمای‌ترین و زیباترین صادر از احد است و «فلسفه ماورای طبیعی او در آن واحد هم شناسایی مبتنی بر اندیشیدن است و هم عروج» (یاسپرس ۱۳۶۳: ۹۲)؛ یعنی فلوپتین از میان معرفت حسی، اکتسابی و متعالی یا اشراقی، معرفت اشراقی را معرفت بلاواسطه و مستقیم احد می‌داند و برمی‌گزیند و مشاهده و دریافت عالم عقل را به‌عنوان دانش واقعی معرفی می‌کند؛ لیکن آن نفسی می‌تواند به مشاهده عالم عقل و دیدار احد نایل آید که عاشق باشد.

افلوپتین گوید «هرچه از اجسام آسمانی به این جهان فرود می‌آید، همانا همگی نیک و خوب است» (فلوپتین ۱۳۷۸: ۱۵۸). او خیر ماده را صورت؛ خیر جسد را نفس؛ و خیر نفس را فضیلت می‌داند و فضیلت را دیدار احد. بالاتر از نفس، عقل است و بالاتر از عقل، خیر مطلق یا احد. بنابراین، خیر مطلق متعالی‌ترین هدفی است که نفسی که دارای عشق باشد، بدان می‌رسد؛ زیرا معرفت او به مدد عقل، محال است و خیر مطلق نه از آن‌رو که موضوع عشق است، خیر است بلکه بدان دلیل که خیر است، موضوع عشق است و این عشق حقیقی به‌هیچ موضوع معین محدودی تعلق نمی‌گیرد بلکه خاص معشوق بی‌حدی است که جمال او برتر از هر جمالی است و مشاهده او — که کوتاه و موقتی است — تنها با ریاضت و تجرید نفس از طریق سفر جدلی و اشراق میسر می‌گردد و برای این شهود، نیاز به‌هیچ واسطه‌ای نیست؛ زیرا احد و نفس (روح) با هم به وحدت می‌رسند (رک: حنّالفاخوری ۱۳۶۷: ۹۱-۹۲).

معرفت در مکتب مولوی نیز تنها از طریق عشق و اشراق حاصل می‌گردد. او عشق را میل به کمال تعبیر می‌کند و بدین‌سبب، آواز نی را از آتش عشق می‌داند و پختگی می را از جوشش عشق (مثنوی ۱۵: ۹). او عشق را همچون کیمیا وسیله تبدیل اخلاق و صفات می‌داند و بر آن است که از محبت تلخ‌ها، شیرین می‌شوند و مس‌ها، زرین؛ دُردها صافی می‌گردند و دُردها، شافی (همان ۲: ۷۲). انسان به موهبت عشق بر حقایق زندگی و رموز هستی وقوف یافته، لب آن‌را می‌یابد؛ چنان‌که باد، حمال سلیمان می‌شود؛ بحر با موسی سخن‌دانی می‌کند؛ نار برای ابراهیم نسرين می‌شود و سنگ به احمد، سلام می‌کند (همان ۳: ۵۲). بنابراین، مولانا عشق را مطمئن‌ترین آلت معرفت حق و شناخت اسرار الهی می‌داند و آن‌را اسطرلاب اسرار خدا معرفی می‌کند.

مولوی در مثنوی به تشریح عوامل و مبانی عشق می‌پردازد و معتقد است که عشق به زنده تعلق می‌گیرد، نه مرده؛ و از میان زندگان نیز باید عشق آن‌را برگزید که باقی است و

جمله انبیا از عشق او کار و کیا یافتند (همان ۱۵: ۱۹)؛ اما «طرفه آن است که مولانا در تبیین منشأ عشق و ارتباط آن با روح و حیات، ظاهراً ناخودآگاه به همان قولی می‌رسد که حکمای نوافلاطونی بدان رسیده‌اند و وقتی می‌پرسد که آن چه بر صورت آن عاشق گشته‌ای، چرا وقتی جان از آن صورت بیرون رفت، آن را فرو می‌نهی و بدان عشق و علاقه‌ای نشان نمی‌دهی، در واقع سؤال فلوطین را مطرح می‌کند که می‌پرسد: چرا صورت زنده شعاع حسن دارد اما صورت مرده جز نقشی از آن حسن را حفظ نمی‌کند؟» (زرین کوب ۱۳۶۸: ۴۹۹).

زآن که عشق مردگان پاینده نیست زآن که مرده سوی ما آینده نیست
عشق زنده در روان و در بصر هردمی باشد زغنچه تازه‌تر
مثنوی ۱۵: ۱۹

از طرف دیگر، مولانا نیز هم‌چون افلوطین، معرفت حق به وسیله عقل جزوی را رد می‌کند و عقل را «سر نیز و پای سست» (همان ۱۳: ۶) و «ناقص» (همان ۴: ۱۰۹) و شایسته قربانی در کوی دوست (همان: ۷۴) می‌داند. از این رو، «عقل جزوی، عقل استخراج نیست» (همان: ۶۸) و توصیه می‌کند که:

عقل جزوی را وزیر خود مگیر عقل کل را ساز ای سلطان وزیر
همان: ۶۶

اختلاف عمده فلوطین و مولانا در معرفت عاشقانه احد یا حق، این است که فلوطین عشق را یک‌طرفه می‌داند و فقط عشق آفریده به آفریننده را می‌پذیرد؛ یعنی «خدای فلوطین، موضوع عشق بی‌نهایت است ولی خود او عشق به آفریدگان ندارد.» (یاسپرس ۱۳۶۳: ۴۰) با این که نفس (روح) از عالم معقولات و ساحت خیر مطلق جدا افتاده و به عالم محسوسات تبعید شده است «ولی این خدا هم‌چون ذاتی شخصی روی به ما نمی‌کند و محبتی به ما ندارد. اشتیاقی به ما ندارد و برای ما نیست، ولی ما به او مشتاقیم و برای او هستیم. فلوطین مانند بسیاری از فیلسوفان (ارسطو و اسپینوزا) عشق خدا را به آدمیان نمی‌شناسد، بلکه معتقد است که تنها عشق آدمیان به خدا پایه زندگی راستین است» (همان: ۱۴۱).

این موضوع اولاً با تفکر فلاسفه بزرگی چون فارابی و ابن‌سینا که تحت‌تأثیر مستقیم فلسفه نوافلاطونیان‌اند، مخالف است؛ مثلاً فارابی در کتاب فصوص به اثبات عشق حق تعالی به ذات خود و عاشقیّت و معشوقیت خداوند می‌پردازد (رجایی بخارایی ۱۳۶۴: ۱۳۶).

ثانیاً با تعالیم دینی ما مخالف است؛ زیرا قرآن کریم بر عشق و محبت خدا به بندگانش تأکید دارد و حتی محبت حق را مقدم بر محبت عبد بیان می‌فرماید: «فسوف يأتي الله بقوم يُحِبُّهُمْ و يُحِبُّونَهُ» (مائده: ۵۴).

ثالثاً با مبانی عرفان اسلامی در باره عشق، از جمله مراحل سه‌گانه آن: ۱- تحقق عاشق و معشوق، ۲- اتحاد عاشق و معشوق و ۳- قلب عاشق و معشوق (رجایی بخارایی ۱۳۶۴: ۶۲۹) ناسازگار است.

مولانا در جای‌جای مثنوی بر عشق حق به بندگان تأکید و عشق او را به آفریدگان سبب آفرینش ذکر می‌کند و «شاهد بازی» او را «مایه پرده‌سازی» هایش بیان می‌نماید:

عشق حق و سر شاهد بازی‌اش بود مایه جمله پرده‌سازی‌اش
پس از آن لولاک گفت اندر لقا در شب معراج شاهدباز ما
مثنوی ۶: ۱۳۴

خواجه شیراز هم خداوند را در عین معشوقی، عاشق عاشقانش توصیف می‌کند: سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق، چه شد؟ ما به او محتاج بودیم، او به ما مشتاق بود
حافظا: ۵۹

از جمله موضوعاتی که در بحث از بازگشت نفس به احد ذکر کردیم، اتحاد نفس با خیر مطلق، یعنی به وحدت رسیدن آن دو با هم، در عرفان فلوطین و مولاناست که نیازمند بررسی بیشتری است.

۳-۳-۳. وحدت

گزنوفان مشهور به فیلسوف ثانی، اولین حکیم یونانی است که اصل وحدت وجود را مطرح کرد و سپس پارمنیدس و فیثاغورس هم به‌گمان برخی، این اصل را پذیرفتند (ضیاءنور ۱۳۶۹: ۸۴-۸۵) و بعدها به‌عنوان یکی از اصول بنیادی فلسفه فلوطین مطرح گردید. به اعتقاد فلوطین «همه هستی‌ها پدید آمده از خرد است و خرد همه هستی‌هاست» (افلوطین ۱۳۷۸: ۲۱۵). پس، هستی دارای دو مرتبه است: یکی، هستی معقول و دیگری، هستی محسوس. «هستی معقول، هستی راستین است و صورت اصلی هستی است، درحالی‌که هستی محسوس، هستی درجه دوم است و هستی تصویر است» (یاسپرس ۱۳۶۳: ۵۸). لذا، هرچه در «این‌جا» است، سایه ناچیزی از «آن‌جا» است و فلوطین انسان مادی و این جهانی را «صنم»، یعنی نشانه و نمود انسان بر کنار از ماده و آن جهانی می‌شناسد. این اصل، بازتاب

همان اندیشهٔ مُثُل افلاطونی یا اعیان ثابتۀ عرفانی اسلامی (خرمشاهی ۱۳۸۳: ۱۳۳) است و یکی از بن‌مایه‌های اصلی عرفان مولوی. مولانا این عالم را ظلّ و سایهٔ آن عالم می‌داند و کثرت را سایه و نمود وحدت. از این رو، ما چون‌گیم و او زندهٔ زخمه؛ و ما مانند نییم و او دمندهٔ نوا؛ و:

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما تو وجود مطلق فانی نما
ما همه شیران ولی شیر علم حمله‌مان از باد باشد دم‌بدم
باد ما و بود ما از داد توست هستی ما جمله از ایجاد توست
مثنوی ۱۵: ۳۶

مبنای بینش فلوطین و مولانا در تقسیم هستی به بود و نمود یا اصل و سایه، وابسته به فلسفهٔ آفرینش در عرفان آن دو است. فلوطین در فلسفهٔ خود از نوع یا مفهوم هستی یافتن موجودات به «صدور یا صادر» تعبیر می‌کند و برای توجیه آن به تصویرها و تمثیل‌ها متوسل می‌گردد. این نوع آفرینش را بعدها فیضان و تجلّی نامیدند و «با خلق از عدم که ادیان توحیدی و مخصوصاً اسلام قائل به آن است، فرق دارد» (خرم‌شاهی ۱۳۸۳: ۱۳۳). براین اساس است که مولوی هستی را در حکم اشعه و پرتو آفتاب حقیقت و یا آیینه‌های اسما و صفات الهی می‌شناسد و گوید:

چون مراد و حکم یزدان غفور بود در قدمت تجلّی و ظهور
پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ای تا بود شاهش را آینه‌های
مثنوی ۶: ۱۰۳

خلق را چون آبدان صاف و زلال علوم انسانی و مطالعات ترکیبی
اندر او تابان صفات ذوالجلال
همان: ۱۴۶

وحدت وجود به‌عنوان مهمترین اصل فلسفهٔ نوافلاطونیان بیش از سایر اصول، توجه صوفیه را به‌خود جلب کرد و در عرفان اسلامی، محی‌الدین ابن‌عربی، بزرگترین مروّج آن شناخته شد و «خلاصهٔ نظریهٔ وحدت وجودی او را می‌توان در این عبارت فشردهٔ او ملاحظه کرد: فسبحان من اظهر الاشياء و هو عینها؛ منزه است آن که اشیا را آشکار کرد و او، خود عین اشیا بود... وقتی این حقیقت گستردهٔ ازلی و ابدی را به اعتبار ذات او بنگری، «حق» است و چون از چشم‌انداز مظاهر و اعتبارات و اضافات نظر کنی، «خلق» است» (نیکلسون ۱۳۷۴: ۱۴۰-۱۴۱).

مولوی، مثنوی خود را دکان وحدت می‌خواند و غیر واحد را بت (مثنوی ۶: ۷۶) و از همان آغاز، آن را در نی‌نامه مطرح کرده و در داستان‌هایی نظیر «قصهٔ آن کس که در یاری

بکوفت» (۱۵: ۱۷۴) و «چالیش عقل با نفس» (۴د: ۷۹-۸۰) و «در معنی این‌که: ارنا الاشیاء کماهی...» (رک: ۵: ۹۷-۹۹) به تشریح آن پرداخته است و تلاش کرده تا رهایی از تعینات جسمانی، تعلقات نفسانی، رفع حجاب‌های میان کثیر و واحد و فناشدن در احد را به مریدانش بیاموزد:

منبسط بودیم و یک جوهر همه	بی‌سر و بی‌پا بُدیم آن سر همه
یک‌گهر بودیم همچون آفتاب	بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به‌صورت آمد آن نور سَره	شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجیق	تا رود فرق از میان این فریق

همان د: ۱: ۳۹-۴۰

از این رو، مرحله‌نهایی بازگشت نفس، «یکی‌شدن با مقام احدیت است. این اتحاد، یگانگی حقیقی است و در آن همه شخصیت‌ها و خصوصیت‌ها از میان خواهند رفت و جملگی در ذات احد فانی خواهند شد... و جان با پیوستن به خرد بی‌کرانه، شادمان خواهد شد» (فلوطین ۱۳۷۸: هشت و ۲۳۵)؛ اما این شادمانگی را توصیف نمی‌تواند بکند، زیرا «مشاهده راه را بر گرفتار می‌بندد» (استیس ۱۳۶۱: ۲۸۹) و به تعبیر مولانا:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان	چون به‌عشق آیم، خجل باشم از آن...
عقل در شرحش چو خر در گل بخت	شرح عشق و عاشقی، هم عشق گفت
آفتاب آمد دلیل آفتاب	گر دلیلت باید، از وی رو متاب

همان د: ۱: ۳۹-۴۰

۴. نتیجه‌گیری

۱- فلوطین (۲۰۳-۲۷۰ م.) با ترکیب افکار افلاطون، ارسطو، گزنوفان، عقاید مسیحیان، وثنیون مصر و فلسفه و حکمت کهن شرقی، فلسفه نوافلاطونی را پی‌ریزی کرد و به مدد آن به حل دو مسأله اصلی، یعنی دین و فلسفه، براساس سه مبدأ یا اقوم: احد، عقل کلی و نفس کلی همت گماشت. اگرچه فلسفه او بر فلسفه و تصوف و عرفان اسلامی - ایرانی تأثیر گذاشت و حکمت اشراق، برجسته‌ترین حکمت ایرانی متأثر از آن است؛ اما خود از تأثیرپذیری فلسفه و حکمت شرقی، به‌ویژه ایران و هند بر کنار نبوده است؛ لیکن این‌که عده‌ای مولوی را تحت تأثیر فلسفه نوافلاطونی دانسته‌اند، به‌نظر نگارنده دلایل استواری ارائه نکرده و با توجه

به: الف) تأثیرات متقابل حکمت و فلسفه کهن شرقی و فلسفه نوافلاطونی؛ ب) صبغه خاص اسلامی عرفان مولوی؛ ج) تفاوت‌هایی که در پاره‌ای از بینش‌های عرفانی او با فلوطین وجود دارد، بهتر است از آن به‌عنوان «هماندی‌های فلسفه نوافلاطونی و عرفان مولوی» یاد کنیم.

۲- فلوطین و مولوی، احد یا خیر مطلق یا واحد را مصدر و منبع همه هستی و برتر و فراتر از همه موجودات می‌شناسند؛ اما تفاوت دیدگاه‌شان در این است که خدای مولوی دارای شخصیت دین آسمانی است و احد فلوطین بدون شخصیت دین آسمانی.

۳- فلوطین عقل کلی را نخستین صادر از احد و برترین و کاملترین و زیباترین صادر می‌داند و کارش را معرفت و شناخت احد بیان می‌کند. مولوی نیز عقل کلی را محیط و دانا بر حقایق همه اشیا و پدیده‌ها و خاص انبیا و اولیا و کاملان می‌داند؛ اما ماهیت و صفات این عقل و سایر نمودهای آن، مثل عقل ایمانی و موهوبی غالباً صبغه اسلامی دارند.

۴- نفس کلی در فلسفه فلوطین، مصدر طبیعت و نفوس فردی و جزئی است و دارای دو نگاه یا دو جهت. در نگاه به بالا، روی در احد دارد و دارای شناسایی خردمندانه است؛ اما در نگاه به پایین، به سبب غرور و غفلت از عقل کلی، عالم طبیعت و محسوسات را آفرید و خود نیز به عقاب آن، سیر نزولی را پیمود و گرفتار غربت عالم ماده و گناه و آلودگی شد.

مولوی هم از این نفس با عنوان عقل (نفس) مشیر یاد می‌کند، اما نگرش او به نفس اساساً صبغه اسلامی دارد و مبتنی بر تعالیم قرآنی و اصطلاحات دینی است، مثل نفس امّاره، نوامه و مطمئنه.

۴-۱- درباره بازگشت نفس به احد یا حق، اولاً هر دو بر معرفت، تعلیم و تزکیه تأکید دارند، اما تفاوت‌شان در این است که مولانا در سلوک نفس بر پیر و رهبر، برای دستگیری و هدایت سالک اصرار می‌ورزد؛ ولی فلوطین به دلیل عدم اعتقاد به دین آسمانی مبتنی بر وحی، پیر و رهبر را نمی‌پذیرد؛ ثانیاً مولانا به سبب اعتقاد به دین آسمانی مبتنی بر وحی، ضمن تأکید بر کوشش، کشش و جذبۀ الهی را اصل می‌داند، ولی سلوک فلوطین استوار بر کوشش است.

۴-۲- در باره معرفت که یکی از مراحل اساسی سیر و سلوک نفس است، هر دو معرفت عاشقانه یا اشراقی را معرفت مستقیم و متعالی می‌دانند؛ اما عشق خدای فلوطین یک‌طرفه است و این خدا با این که موضوع عشق بی‌نهایت است، خود عاشق آفریدگانش نیست و به آنان اشتیاقی ندارد؛ در حالی که خدای مولوی هم عاشق است و هم معشوق.

۴-۳- در باره وحدت وجود، هر دو معتقدند که:

اولاً همه هستی‌ها پدید آمده از احد است و احد، همه هستی‌هاست. ثانیاً هستی معقول، هستی راستین و صورت اصلی است و هستی محسوس، هستی درجه دوم و هستی تصویر و نمود و سایه. ثالثاً تقسیم هستی به بود و نمود یا اصل و سایه، منبعث از اعتقاد به آفرینش براساس صدور یا فیضان و تجلی است. رابعاً مرحله نهایی بازگشت نفس، یکی‌شدن با مقام احدیت و نیل به شادمانگی غیرقابل توصیف است؛ زیرا مشاهده راه را بر گفتار می‌بندد. در تمام این مراحل، صبغه دینی عرفان مولوی بسیار پررنگ‌تر از فلوپین است.

منابع

- احمدی، بابک. ۱۳۸۰. حقیقت و زیبایی، چاپ پنجم، تهران: مرکز.
- استیس، و.ت. ۱۳۶۱، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چاپ دوم، تهران: سروش.
- پورجوادی، نصرالله. ۱۳۶۴، درآمدی به فلسفه افلوپین، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ . ۱۳۸۰، اشراق و عرفان، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جعفری، محمدتقی. بی‌تا، مولوی و جهان‌بینی‌ها، چاپ سوم، تهران: بعثت.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۶۱، دیوان، به کوشش ابوالقاسم انجوی شیرازی، چاپ چهارم، تهران: جاویدان.
- حسن‌لی، کاووس. ۱۳۸۴، ساده بسیار نقش، چاپ اول، تهران: علمی و فرهنگی.
- حنّالفاخوری، خلیل‌الجرّ. ۱۳۶۷، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالحمّد آیتی، چاپ سوم، تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. ۱۳۸۳، حافظ حافظه ماست، چاپ دوم، تهران: قطره.
- راسل، برنارد. ۱۳۶۵، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، جلد ۱، تهران: پرواز.
- رجایی بخارایی، احمدعلی. ۱۳۶۴. فرهنگ اشعار حافظ. چاپ دوم. تهران: علمی.
- زرّین کوب، عبدالحسین. الف ۱۳۶۲. ارزش میراث صوفیه. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.

- _____ . ب ۱۳۶۲. دنباله جستجو در تصوف ایران. چاپ اول. تهران: امیرکبیر.
- _____ . ج ۱۳۶۲. کارنامه اسلام. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.
- _____ . ۱۳۶۸. سرّ نی. ۲جلد. چاپ سوم. تهران: علمی.
- شبستری، شیخ محمود. ۱۳۶۸. گلشن راز. به اهتمام صمد موحد. چاپ اول. تهران: طهوری.
- ضیاء نور، فضل الله. ۱۳۶۹. وحدت وجود. چاپ اول. تهران: زوّار.
- غنی، قاسم. ۱۳۸۳. تاریخ تصوف در اسلام. ۳جلد. چاپ نهم. تهران: زوّار.
- فروغی، محمدعلی. بی تا. سیر حکمت در اروپا. جلد اول. تهران: زوّار.
- فلوطین . ۱۳۷۸. اتولوجیا. ترجمه عربی ابن ناعمه حمصی. ترجمه فارسی حسن ملکشاهی. چاپ اول. تهران: سروش.
- مرتضوی، منوچهر. ۱۳۶۵. مکتب حافظ. چاپ دوم. تهران: توس.
- مولانا جلال الدین محمد. ۱۳۶۸، دیوان شمس تبریزی، به کوشش م. درویش، چاپ هشتم، تهران: جاویدان.
- _____ . ۱۳۷۲، مثنوی، تصحیح محمد استعلامی، ۶ دفتر، چاپ چهارم، تهران: زوّار.
- نفیسی، سعید . بی تا. سرچشمه تصوف در ایران. تهران: کتابفروشی فروغی.
- نیکلسون، رینولد ا. ۱۳۷۴. تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ دوم. تهران: سخن.
- همایی، جلال الدین. ۱۳۶۶. مولوی نامه (مولوی چه می گوید). ۲جلد. چاپ ششم. تهران: هما.
- یاسپرس، کارل. ۱۳۶۳. فلوطین. ترجمه محمدحسن لطفی. چاپ اول. تهران: خوارزمی.