



در نظر بازی ما بی خیران حیرانند من چنینم که نمودم دگر ایشان دانند  
 «عاقلان» نقطه پرگار وجودند ولی «عشق» داند که در این دایره سرگردانند  
 جلوه گاه رخ «او» دیده من تنها نیست ماه و خورشید همین «آینه» می گردانند...  
 وصل خورشید به شب پره اعمی نرسد که در آن آینه «صاحب نظران» حیرانند  
 (حافظ قزوینی - غنی، غزل ۱۹۳)

در دیوان حافظ بیت هایی وجود دارد که به گفته مولوی «هر کسی از ظن خود...»  
 یارش می شود و برابر با مقدمات و پیشینه اندیشه های خود به حل نکته می پردازد. یکی  
 از آن نکات، موضوع «نظر و نظر بازی» است.

اگرچه این شاعر بلند آوازه، زیباترین و بدیع ترین واژه ها را برای بیان موضوع های  
 گوناگون زمان برگزیده، و به عبارتی روشن تر، تنهای تنها و یک تنه بار سنگین پیام  
 اجتماعی و سیاسی و فرهنگی را بر وش عبارات های دیوان نهاده و آن را به یادگار برای  
 انسان های دردمند تاریخ پس از خود به میراث گذاشته، به همان اندازه نیز اصطلاحات و  
 واژه های فلسفه های پیش از خود را همچون نگینی بر حلقه ابیات دیوان به گونه ای  
 نشانده است که به یقین دیده اهل ادب و ادبیات با دیدن آن زیبایی خیره می ماند و زبان به  
 تحسین می گشاید. حافظ خود نیز بدین نکته اشاره دارد:

کس چو حافظ نگشاد از رخ اندیشه نقاب تا سر زلف سخن را به قلم شانه زدند  
 برای راه یافتن به مفهوم و مدلول واژه «نظر»، ناگزیر باید به کتاب ها و نوشته های  
 عرفانی و هم نوشته های حکمی مراجعه کرد. زیرا وقتی حافظ خود می گوید:

چو مستعد نظر نیستی وصال مجوی که جام جم نکند سود وقت بی بصری  
 منظور او از این «نظر» چیست؟ اگر مرادش دیدن با چشم سر باشد، که می توانست  
 بگوید: «چو مستعد نگه نیستی وصال مجوی». پس «نظر» باید با «نگاه» تفاوت داشته  
 باشد.

برای پی بردن به منظور حافظ از واژه «نظر»، ضروری است به آفرینش از دیدگاه



فلسفه فلوطین نظری انداخته شود؛ چه، فلسفه فلوطین بیشترین تأثیر را در اندیشه‌های اسماعیلی آن روزگار و پیش از وی داشته است و به احتمال موردی که در شعر حافظ جلوه می‌کند، بیشتر این دیدگاه بوده است. علاوه بر آن، دیدگاه عرفانی نیز که در روزگار شاعر بدان توجه می‌شده است، پس از آن با استناد به شعر حافظ به بررسی گرفته می‌شود.

فلوطین در فلسفه خود، «احد» را مبدأ و مصدر آفرینش می‌داند و او را «فوق موجود» معرفی می‌کند و گاه نیز او را «حقیقت مطلق، مبدأ نخستین و خیر مطلق» می‌نامد که ورای صرورت‌ها و تعین است، تا جایی که می‌گوید: خیر مطلق، ورای حد و نهایت و ورای صرورت و ورای وجود است و مرتبه وجود، مرتبه‌ای دون مرتبه احدیت است، زیرا مرتبه‌ای که در آن حد و ماهیتی باشد، آن چیز موجود خواهد بود ولی او ورای موجود است و موجود از او صادر می‌شود و موجودات همه از فیض احد موجود می‌شوند.

(فلوطین ۱۳۶۶: ج ۱، ص ص ۴۴۱ و ۴۴۹؛ ج ۲، ص ص ۶۶۷ و ۷۰۴-۵)

همین نظر را در نوشته‌های حکمای اسلامی نیز می‌توان دید؛ که: حقیقت بسیط، منزله و متعالی از همه چیزها است و در عین حال هیچ‌یک از آنها نیست یعنی «نه چیز» یا «لاشیء» است: «بسیط الحقیقة کل الاشیاء و لیس بشیء منها» (غلامحسین ابراهیمی دینانی ۱۳۵۷: قاعده ۲۲).

در حدیث روایت شده از امام محمد باقر (ع) نیز می‌توان این نظر را دید؛ که فرمود: «کل ما میزتموه باوہامکم فی ادق معانیہ مخلوق مصنوع مثلکم، مردود الیکم» (۱) (بدیع الزمان فروزانفر ۱۳۶۱: ۱۴۲).

بدین سبب است که فلوطین گوید: از «احد»، نه می‌توان سخن گفت و نه درباره آن چیزی نوشت؛ و اگر که درباره او سخن بگوییم یا چیزی بنویسیم، این کار به منزله نشان دادن راه است، راهی که به شهودی منتهی می‌شود، که گفتنی نیست. و این نشان را به مشتاقان باید تعلیم داد؛ و حد تعلیم، نشان دادن راه و جهت آن است. (فلوطین ۱۳۶۶: ۱۴۲)



ج ۱، ص ۴۵۱؛ ج ۲، ص ۶۸۱.۲ و ۷۱۳ به بعد) در قرآن هم به این موضوع با کلام و عبارتی بسیار روشن اشاره رفته است: «شَبَّاحَةٌ وَ تَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا» (۲) (قرآن ۱۷ / ۴۳).  
 فلوطین «احد» را فوق و بالاتر از موجود در نظر می‌گیرد و می‌گوید: «موجود از او صادر می‌شود» و «اولین نشأه که از احد انتشار می‌یابد، عقل کلی یا خرد نام دارد؛ و با این نشأه، هستی و حیات آغاز می‌شود، زیرا پیش از صدور عقل هیچ‌گونه دوئیتی وجود نداشت، چون احد خود عین وحدت است، و با صدور عقل است که کثرت پدید می‌آید» (۳).

شیخ محمود شبستری می‌گوید:  
 چو آیات است، روشن گشته از ذات نگردد ذات او روشن ز آیات  
 همه عالم به نور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا  
 چون صدور هر چیز مستلزم نوعی حرکت است، و هیچ چیز حرکت نمی‌کند مگر آن‌که مرادی از آن حاصل شود، این استدلال را در مرحله مادیون احد می‌توان در نظر گرفت؛ چرا که احد، از هر استدلالی در مرحله موجودات مبرا و فوق آنها است. اگر بگوییم که عقل از حرکت هست شده است نه از احد، در آن صورت حرکت، عرض بر احد خواهد بود و ذات باری محل کثرت خواهد بود و وحدت از او سلب خواهد شد؛ و چون احد، بسیط محض است و هیچ‌گونه کثرت را در او راه نیست، در واقع احد در بساطت خود به همه چیز وحدت می‌بخشد.

فلوطین برای توجیه نظر خود، از مثال نور و اشراق آن از منبع نور یا خورشید استفاده می‌کند؛ و عقل را به نوری تشبیه می‌کند که پیوسته از خورشید ذات حق واحد - که هرگز دگرگونی در او حاصل نمی‌شود - بیرون می‌آید و بر پیرامون آن منبع حلقه می‌زند. و به همین دلیل، برای پیداشدن عقل، واژه «فیضان» یا «فیض» را به کار می‌گیرد. (نصرالله



هدف فلوطین از به کارگیری این واژه آن است که این توهم حاصل نشود که احد در پیداشدن عقل نیازمند بوده است. به عبارت دیگر، حتی منبع نور به این فیضان نیز نیازی ندارد؛ بلکه ذات حق که منبع نور است، ذاتاً اشراق دارد. و در این مرتبه که عقل - همان نور احد - پدید آمده است، نه زمان و مکان وجود دارد، نه پیش و پس، نه بالا و پایین، و نه... ولی مرتبه صدور و فیض و تجلی ازلی است؛ و حافظ از این مرتبه چنین می گوید:

از دم صبح ازل تا آخر شام ابد دوستی و مهر بر یک عهد و یک میثاق بود  
سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما به او محتاج بودیم، او به ما مشتاق بود  
(حافظ قزوینی - غنی، غزل شماره ۲۰۶)

در عرفان اسلامی، از مرتبه پیش از صدور عقل با واژه‌هایی چون حقیقت وجود، ذات بحت، وجود مطلق، هستی صرف نام برده شده است و اشراقیان آن را «نور» نامیده‌اند؛ چنان‌که عبدالرحمان جامی گوید:

خواهم که بخوانمش به صد نام، اما او برتر از آن است که گنجد در نام

(عبدالرحمن جامی ۱۳۵۲: ۲۱)

غزالی از مرتبه صدور عقل از حقیقت مطلق با واژه «عشق» یاد می‌کند؛ عشق را رابطه پیوند عقل و ذات حق می‌داند؛ و در حقیقت ذات حق نیز چنان سخن می‌گوید که گاهی به نظر می‌آید عشق هم اوست؛ اما برای آنکه این دو مفهوم را نیامیزد، از ذات حق با واژه «او» یاد می‌کند و می‌گوید:

او مرغ خود است و آشیان خود است؛ ذات خود است و صفات خود است؛ پر خود است و بال خود است؛ هوای خود است و پرواز خود است؛ صیاد خود است و شکار خود است... طالب خود است و مطلوب خود است؛ و اول خود است و آخر خود است؛ سلطبن خود است و رعیت خود است... هم آشیان است و هم مرغ.

پیش همراز شد مادر غم عشق غمگسار خویشیم شوریده و سرگشته کار خویشیم



سودازدگان روزگار خویشیم و صیادانیم و هم شکار خویشیم  
 (احمد غزالی: ۱۳۵۹: فصل ۱۰)

و درباره «عشق» که کل کتاب را بدین منظور نگاشته و بدین بهانه همه تجارب عرفانی  
 خویش را رقم زده است، می‌گوید:

عشق، رابطه پیوند است؛ تعلق به هر دو جانب دارد (احد و عقل)؛ اگر نسبت او  
 در سمت عاشق درست شود، پیوند ضرورت بود از هر دو جانب، که او خود  
 مقدمه یکی است. (احمد غزالی: ۱۳۵۹: فصل ۱۱)

از سوی دیگر، فلوطین نشأه را با منشأ آن، نسبت پیکر یا صورت مرآتی (عکس آینه)  
 یک چیز با خود آن چیز می‌داند؛ و عقل نیز چون از احد ناشی شده، پس پیکر اوست و  
 این پیکر در نظر فلوطین به معنی تمثال آن منبع نیست، بلکه شکلی است که در آینه  
 وجود منعکس می‌شود به گونه‌ای که اگر چیزی از پیش آینه کنار رود، تصویر یا پیکر او  
 نیز محو می‌شود. یعنی پیکر و صورت مرآتی نمی‌تواند مستقل از اصل خود باشد.  
 نسبت عقل با احد نیز چنین است و عقل نمی‌تواند مستقل از او وجود داشته باشد و  
 در واقع جوهر وجود منبع است که وجود عرضی را بر عقل ممکن می‌سازد. (فلوطین  
 ۱۳۶۶: ج ۲، ص ۲۴۰، ۶۷۰ و ۸۴۵-۷)

غزالی نیز از این مرتبه چنین داد معنی می‌دهد:

دیده حسن از جمال خود بردوخته است؛ که کمال حسن خود را درتواند یافت  
 الا در «آینه عشق» عاشق. لاجرم از این روی جمال را «عاشقی» دریابد تا  
 «معشوق» از حسن خود در «آینه عشق» و «طلب عاشق» قوت تواند خورد و این  
 سرّی عظیم است و مفتاح بسیار اسرار است.

مستی فزودنم ز رخس بی سبب نبود

همین دلیل، برای پیدایش عقل، واژه «عقل» می‌بود و جام بود و حریف طرب نبود



مستغفرم اگر «تو بگویی» «تو» بوده‌ای  
 «او» بود در طلب، که «مرا» این طلب نبود  
 پس خود عاشق به حسن معشوق، از معشوق نزدیک‌تر است؛ که معشوق  
 به واسطه او قوت می‌خورد از حسن و جمال خود. لاجرم «عاشق»، «معشوق» را  
 از «خودی خودش»، «خودتر» است؛ و برای این است که بر او از دیده او غیرت  
 برد. اینجا که عاشق معشوق را از او، او تر بود، عجایب علایق پیوند تمهید افتد  
 به شرط بی‌پیوندی عاشق با خود؛ پیوند عشق تا به جایی رسد که اعتقاد کند  
 عاشق، که معشوق خود اوست. «اناالحق و سبحانی» این نقطه است. (۴) (احمد

غزالی ۱۳۵۹: فصل ۱۳)

چنان‌که ملاحظه می‌شود، غزالی «عشق» را وسیله پیوند عاشق و معشوق می‌داند؛ و  
 در واقع، رابطه‌ای را که سبب وجود عاشق است، عشق می‌خواند؛ اگرچه معشوق و  
 عاشق و عشق در سرچشمه یکی بیش نیست و معشوق خود منبع و اصل عشق است.  
 بدین سبب است که غزالی گاه از حقیقت مطلق با واژه «او» یاد می‌کند، گاه او را عشق  
 مطلق می‌خواند و زمانی نیز از او با واژه معشوق یاد می‌کند. (احمد غزالی ۱۳۵۹: فصل ۱۴)  
 فلوطین به‌هنگام بحث از این مرحله، عقل را جدا از احد نمی‌داند بلکه او را وابسته به  
 احد می‌داند اما احد را که از او با عبارت «خیر محض» نام می‌برد، قبله‌گاه همه چیز به‌ویژه  
 عقل می‌داند و نیازمندی موجودات را بر او یادآوری می‌کند و می‌گوید: به‌ویژه عقل روی  
 نیاز به درگاه احد می‌آورد؛ زیرا احد قیوم است و عقل قائم به قیام اوست. فلوطین مرتبه  
 عقل را مرتبه «موجودیت» می‌خواند؛ پس صادر اول (عقل) از دیدگاه فلوطین، هم عقل  
 است و هم وجود.

اما دلیل این‌که چرا فلوطین این مرتبه را عقل می‌خواند، آن است که در این مرتبه از  
 عقل، معرفت و شناسایی مد نظر است و کار عقل، شناسایی است. اگرچه در سطرهای  
 پیش عنوان شد که موجود بودن از عقل آغاز می‌شود، اما موجود بودن چیزی غیر از



شناسایی است؛ پس این دو مرتبه از مراتب عقل است، به عبارت دیگر موجود بودن عقل بحث وجود را پیش می‌آورد. اما عقل علاوه بر این که عین وجود است (در عین هست بودن)، عالم و شناسا نیز است؛ زیرا لازمه عقل، شناسایی است.

فلوطين این شناسایی عقل را چنین توجیه می‌کند: «کار عقل، تعقل و اندیشیدن است»؛ اما منظور از تعقل چیست؟ فلوطين این شناسایی یا تعقل را «نظر» می‌نامد و کار عقل را نظر کردن می‌خواند. بنابراین، ذات عقل که عین وجود است، تعقل و اندیشیدن نیز هست و این جز نظر کردن عقل نیست. (نصرالله پورجوادی ۱۳۶۴: ص ۲۸۹؛ فلوطين ۱۳۶۶: ج ۱، ص ۴۲۷).

جمله «کار عقل، نظر است»، دلالت دارد بر این که باید ناظر و منظوری باشد؛ یعنی صرف «نظر» داشتن، بر دویی راه می‌برد؛ حال آن که در ذات احد نظر راه ندارد و آن جا ناظر و منظور نمی‌گنجد، چون او را از این مراتب مبرا و منزّه معرفی کردیم، که او هم آشیان است و هم مرغ، هم ناظر است و هم منظور.

به هنگام نظر کردن، اگر ناظر و منظور یکی باشند - یعنی ناظر و منظور عین یکدیگر باشند - به این نظر کردن، دویی بودن «عرضی» گفته می‌شود و اگر ناظر و منظور از یکدیگر مستقل باشند، به آن دویی بودن «ذاتی» می‌گویند. علم و شناسایی نوع اول را «علم حضوری» نامند که در آن عالم و معلوم یکی هستند و علم نیز رابطه عالم و معلوم است. اما علم و شناسایی نوع دوم را «علم حصولی» گویند که ناظر بر موجودی دارای ذهن (عالم)، قوه بینایی (حواس) و شیء خارجی (معلوم) است.

و چون نظر کردن تنها مختص و ویژه چشم ظاهری نیست، می‌توان در مراتب بالاتر وجود، تصور چنین علمی را داشت و این مرتبه، همان است که فلوطين درباره عقل و کار آن بیان می‌کند که: «عقل، صاحب نظر است.» (فلوطين ۱۳۶۶: ج ۱، ص ۴۳۸ به بعد؛ نصرالله



وجه خدا اگر شودت منظر نظر  
 زین پس شکی نماند که صاحب نظر شوی  
 در این مرحله باید دید که متعلق نظر یا منظور عقل چیست؟  
 فلوطین می‌گوید: «منظور عقل، جز عین عقل نیست».  
 در این‌گونه نظر کردن، ناظر و منظور و حتی نظر یکی است و چون کار نظاره کردن در  
 عقل پیدا شده، از همین جا دویی در عقل راه یافته، و چون این نظاره کرده عین ناظر  
 است، در واقع ناظر و منظور یکی هستند و این دویی، امری ذاتی نیست بلکه عرضی  
 است.

و فلوطین چنین می‌گوید:

زمانی که کسی می‌گوید: «من این شیء هستم»، یا آن شیء غیر از گوینده است،  
 که در آن صورت گفته آن شخص دروغ و کذب است و یا مشمول اوست، و در  
 این صورت در او کثرت داخل شده است. در غیر این دو حالت، گفته شخص  
 مساوی خواهد بود با این عبارت که: «من همانم که هستم» یا «من منم» (فلوطین  
 ۱۳۶۶: ج ۱، صص ۹-۲۳۷؛ ج ۲، صص ۲-۷۰۰ و ۷۲۰ به بعد)

حال باید دید که آیا هست شدن (وجود) و نظر (ناظر بودن) در یک آن پدید آمده  
 است یا در آنات دوگانه؟

پاسخ فلوطین، در بخش دوم پرسش نهفته است و می‌توان گفت این مرتبه، مرتبه  
 پدید آمدن «زمان» در ساحت عقل است. او بر این اعتقاد است که وجود و شناسایی  
 (نظر) در یک آن تحقق نیافته، بلکه ابتدا عقل وجود پیدا کرده یعنی در مقابل ذات احد،  
 حقیقت محض ایستاده و سپس بر منشأ و سرچشمه خود نظر افکنده است:

این نشأة (عقل) یا صادر اول، به قبله خود و منشأ خویش روی آورده و صدف  
 تهی خود را پرگهر ساخته و ناظر او شده است؛ پس (از این جهت) عقل (نامیده)  
 شده است.



«وجود» چیزی جز ایستادن در برابر احد نیست (و هستی از همین لحظه آغاز می شود). از فیض نظر بر احد است که این وجود عقل نامیده می شود؛ (اما) روی آوردن بدین منظر تا انجام نظاره، در عین حال هم تعقل و اندیشیدن است و هم «وجود». (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۱، ص ۹-۱۲۷ و ص ۴۴۸ به بعد؛ ج ۲، ص ۷۰۶ به بعد و ۷۱۵ به بعد؛ نصرالله پورجوادی ۱۳۶۴: ص ۲۵-۶) حافظ نیز در این باره چنین می گوید:

نظر پاک تواند رخ جانان دیدن

که در آینه نظر جز به صفا نتوان کرد

همچنین:

چشم آلوده نظر از رخ جانان دور است

پاک شو اول و پس دیده بر آن پاک انداز  
فلوطین باز هم تأکید می کند که هرچند در تعقل و نظر کردن عقل، کثرت پدید آمده، این کثرت نیز در وحدت است؛ از این حیث که معلوم و منظور عین عالم و قاهر است که اگر چنین نمی بود، حقیقتی نمی بود. (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۱، ص ۸-۴۵۷)

اتحاد عاقل و معقول در این مرتبه بدین لحاظ است که در عقل فعلیت محض است، دویی عالم و معلوم در مرتبه ای است که علم هنوز بالقوه است و محکوم به شدن یا صیوریت است؛ اما در مرتبه ای از عقل که علم فعلیت محض است، هیچ گونه دویی وجود ندارد و عالم و معلوم یکی است و خود عین علم و شناسایی است.

فلوطین در این مرتبه نیز چنین می گوید:

عقل الهی چیزی نیست که متعلقات خود را - به سان حواس که محسوسات را

ادراک می کند - بشناسد؛ [در مرتبه ادراک حواس، محسوس از حاشه جداست]

اما در اینجا (شناسایی) عقل عین معقول است. در مرتبه علم به مجردات، عالم

و معلوم عین یکدیگر هستند. (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۲، ص ۷۱۶ به بعد و ۷۲۴)



پس اگر در مرتبه عقل، علم و شناسایی بی واسطه و حضوری است، در مرحله نفس که خود از پرتو نور عقل پدید آمده است، حصولی و با واسطه است و نفس نیز با عقل - به همان گونه که درباره عقل و احد عنوان شد - یکی است. چنان که:

عقل، مشعل خود را از نور خود برافروخته است؛ پس، بخشنده نور و پذیرنده آن نور یکی است. (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۲، ص ۷۲۳ به بعد)

از این لحاظ، برافروختن مشعل خود از نور خود، در کمال استغنا و بی نیازی است و به نور بخش دیگری نیاز ندارد و آنچه را که نظاره می کند، بیرون از او نیست و همه یک چیز است؛ یعنی در مرتبه عقل، کثرت در وحدت است.

عین القضاة نیز از این مرتبه سخن می گوید:

عشق روی در خود دارد، پس هم او شاهد است و هم او مشهود و عشق خود را شناسد، پس هم او عارف است و هم او معروف؛ در هوای خود پرد و شکار از عالم خود کند، پس هم او شکار است و هم او صیاد. آنچه یابدش، در عالم خود یابد؛ پس هم او طالب است و هم او مطلوب. نظر از خود بر ندارد و بر کس نگمارد؛ پس هم او قاصد است و هم او مقصود.

صیاد هم او، صید هم او، دانه هم او

ساقی و حریف و می و پیمانه هم او

گفتم که ز عشق او به بتخانه شوم

دیدم که بت حاکم بتخانه هم او

(عین القضاة همدانی - بی تا: ۳۵)

چنان که عنوان شد، عقل بر احد نظر می کند و در این نظر کردن، صدف تهی عقل از گوهر نظر پر می شود. این فعل را افلاطون اساس صدور نفس از عقل می داند. پس نفس، حاصل نظر عقل بر احد و نمایش اوست. چون نفس نمایش عقل است، همیشه با او پیوسته است و پیوند دارد و از فیض عقل بهره مند می شود؛ پس نفس بدون عقل



نمی‌تواند قیامی داشته باشد و این پیوند را فلوطین «وجه حقیقی» نفس می‌داند و در اعتقادهای اسلامی این وجه است که باقی و پایدار است و از بین نمی‌رود. فلوطین در این باره چنین می‌نویسد:

چون عقل از فیض نظر کردن بر احد، همانند احد می‌شود، فعل احد را که فیضان نیروی بیکران است، تکرار می‌کند (از برکت نظر بر احد، آفریننده می‌شود). نشأة ثانی (نفس)، پیکر و نمایش عقل الهی است؛ چنان‌که عقل نیز نمایش احد است.

این نیروی فعال که از ذات عقل نشأة گرفته، «نفس» است. (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۱،

صص ۴۲۷ به بعد؛ ۵۰۷-۹ و ۵۲۹-۵۳۲؛ ج ۲، صص ۱-۳ و ۷۰۱)

یعنی نفس، ظهور و بروز عقل و حتی همه فعل عقل است. حرارتی است که از آتش برخاسته و این حرارت در نهاد آتش بوده است؛ و هم چنان‌که عقل دارای نظر است، نظر نفس نیز به عقل است و صدف تهی خود را از عقل پر می‌سازد و حاصل این نظر نفس، طبیعت را به وجود می‌آورد و طبیعت بخش اسفل و نازل نفس و نیروی حیات بیرونی است که در نفس نبات و زمین در حال جنبش است و در واقع پیکر نفس طبیعت و عالم محسوسات است، هم چنان‌که نفس پیکر عقل بود. فلوطین می‌گوید:

نفس از عقل که بدون جنبش است، بر می‌خیزد؛ چنان‌که عقل از حقیقت

بی جنبش (احد) برخاست. ولی کار نفس، مانند آن دو، بی جنبش نیست.

طبیعت (پیکر نفس) از حرکت و جنبش آن پدید می‌آید؛ (هنگامی که به عقل نظر

می‌افکند) از برکت نظر بر اصل خود، صدف تهی او پر می‌شود ولیکن بر اثر

حرکتی که این بار نزولی است، پیکر خود را که طبیعت است، می‌آفریند که

عبارت از عالم حس است. اما پیوند هیچ یک از این مراتب، با مرتبة مافوق قطع

و بریده نمی‌شود. تمایل نفس و رغبت او به امور پایین و نازل، موجب تولد و

یجاد آنان می‌شود و علی‌رغم این تنزل وجه علوی نفس فارغ از این رغبت و

تمایل به مرحله اسفل باقی می‌ماند. (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۱، صص ۵۰-۴۴۹ و ۴۵۱ و



۴۶۱ و ۴۷۴ و ۴۸۳ و ۴۸۷) (۴۸۷)

وجه نخستین نفس، یعنی آن که روی به عالم علوی (عقل) دارد و همواره از آن حقیقت سرشار و منور است و در همان جا می ماند (پیرامون عقل حلقه می زند).

اما وجه دیگر نفس، به طفیل بهره مند شدن از وجه نخست بهره مند می شود و در بخش نازل سریان می یابد؛ زیرا نفس همواره در سریان است. حیات از حیات می جوشد؛ زیرا که فعلیت همه جا سرایت می کند و جایی نیست که از فیض نفس محروم بماند. (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۱، ص ص ۴۹۳ - ۴۸۷ و ۸ - ۴۹۷)

با همین مطلب می توان به کلام وحی توجه کرد: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا، قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ.» (قرآن ۴۱ / ۱۱)؛ که بر سریان نفس در طبیعت شاهد است و مؤید همین موضوع تواند بود. اگرچه در سراسر قرآن می توان مواردی بسیار برای این منظور فراهم کرد؛ از جمله: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا...» (قرآن ۳۳ / ۷۲).

چون عقل با احد، و نفس با عقل پیوند دارد، نفس فردی اشبای متکثر جهان نیز که از نظر و نمایش نفس پدید می آید، به طور غیر مستقیم و با واسطه با احد پیوستگی دارد؛ و اگر فلوطین همین مرتبه را نفس می گوید، عرفای اسلامی از آن به «جان» و «روح» نام می برند، چنان که غزالی می نویسد:

بارگاه عشق، دیوان جان است که در ازل، ارواح را داغ «الست بریکم» آن جا باز نهاده است؛ اگر پرده ها شفاف آید، او نیز در درون حجب بتابد.

و این جا سری بزرگ است که عشق این حدیث، از درون بیرون آید، و عشق خلق از بیرون در درون رود. اما پیدا است که تا کی تواند رفت. (احمد غزالی ۱۳۵۹: فصل

۳۳)

آنچه لازم است در این بخش بدان توجه شود، آن است که آنچه در فلسفه فلوطین مد نظر است، قانونی است که بر جهان حاکم است و این قانون را شاید به تعبیری دیگر



جنبش و حرکت و زایش دانست؛ زیرا در جهان هستی به طور کلی قانون‌هایی وجود دارد که حرکت اشیا تابع آنها است و چنین نیست که آن قانون‌ها را نفس به وجود آورده باشد بلکه آن قانون‌ها نتیجه نظاره نفس است. (فلوطين ۱۳۶۶: ج ۱، ص ۲۳۶ به بعد و ۲۹۲ به بعد ۶۱۰ به بعد)

چون نفس به نظاره پردازد، از پرتو نظر او طبیعت پدید می‌شود و خود طبیعت نیز دارای نظر است و این نظر طبیعت، قانون حاکم بر آن است. و به تبع این عقیده، هر چیز موجود در جهان محسوسات دارای نظر است و هر حرکت و جنبشی که در عالم باشد، ناشی از نظر است؛ لذا تدبیر عالم جسمانی با نظر انجام می‌گیرد و چون نظر همان جنبش و حرکت است و حرکت نیز عین حیات و زندگی است، عالم هستی در کل زنده است، و چون نفس فردی نیز از نظر پدید آمده است، خود دارای نظر است، و از پرتو همین نظر است که به حقیقت خرد - که نقطه پیوند با عقل است - به عقل می‌پیوندد و سرانجام همه بر احد ناظر می‌شوند.

در این مکتب، فلوطين همچون مکتب عرفان، مردم را با توجه به تجربه‌های درونی و عرفانی به طبقاتی بخش‌بندی می‌کند و بر این عقیده است که همگان را توان رسیدن به حالات و مقامات خاص نظر نیست؛ اما توجه او بیشتر به طبقه اندیشمندان و فیلسوفان است تا سالکان و عارفان.

فلوطين عامه مردم را در پست‌ترین مرتبه وجود و حیات - یعنی در عالم مادی و محسوس - گرفتار لذایذ مادی و شهوات و هوای نفس می‌داند. در عرفان اسلامی نیز از این گروه با واژه «عوام» یاد می‌شود. فلوطين می‌گوید که این گروه قادر نیستند آن لطیفه ربانی و بارقه الهی را که در نهادشان به ودیعه نهاده شده است، به اصل خود بازگردانند؛ و تلاش این گروه فقط صرف تمایلات و شهوات جسمانی و گریز از رنج و درد - که مخالف نفس هواپرست است - می‌شود.

در میان گروه نخست، هستند کسانی که به استدلال و اندیشیدن مبادرت می‌ورزند؛



اما باز هم از حد اشتهای نفس نازل و برآوردن مراد آن - که در واقع تدبیر زندگی محسوس است - تجاوز نمی‌کنند:

برخی از مردم در سراسر عمر خود در مرتبه محسوسات می‌مانند. از نظر آنان،

آغاز و پایان هر چیز امور حسی است و خیر و شر چیزی جز شیرینی و تلخی

محسوسات نیست. پندارند اگر از بعض لذایذ حواس گریزان باشند و به بعض

دیگر روی آورند، به مراد خویش رسیده‌اند. و آن گروه از اینها که به تفکر و

استدلال (فلسفه) روی می‌آورند، گویند که حکمت در آن (امور محسوس) نهفته

است. اینان همچون پرندگان هستند که بر اثر سنگینی (پیوند با حواس) زمینگیر

شده‌اند و با آنکه بال پرواز دارند (نیروی عقل و استدلال)، توان پرواز ندارند.

(نصرالله پورجوادی ۱۳۶۴: ص ۹-۶۷)

گروه دوم کسانی هستند که عالم محسوسات و لذایذ و شهوات را مقام آزادگی

نمی‌شمارند، بلکه می‌دانند که جهان محسوس برای آنان زندانی بیش نیست و مرغ

جانشان در قفس طبیعت گرفتار است؛ پس می‌کوشند خود را از قفس برهانند و به آسمان

یا مرتبه لامکان پرواز کنند. اینان برای بهره‌گیری از محسوسات، از نیروی برهان و

استدلال بهره نمی‌گیرند، بلکه با بال همت و نیروی شوق پرواز می‌کنند؛ اما همت آنان

بیش از پروازی اندک در آسمان آزادگی نیست و قادر نیستند خود را به عالم «تمکین»

برسانند و پس از پرواز دوباره به عالم طبیعت نزول می‌کنند:

گروهی نیز هستند که از زمین برمی‌خیزند و اندکی به هوای می‌پزند. همت ایشان

رادارشان می‌کند که به جای آنکه چیزی را که به مذاق نفس دون لذیذتر است، به

آنچه شریفتر است، روی آورند؛ اما چون ایشان را نیروی آن نیست که بر مراتب

اعلی ترقی کنند، باز به زمین مذلت سرنگون می‌شوند و گرفتار کارهایی

می‌شوند که قصد داشتند از آن بگریزند. (نصرالله پورجوادی ۱۳۶۴: ص ۶۸)

در عرفان به این گروه، «خواص» نام داده‌اند.



گروه سوم از نظر فلوطین کسانی هستند که می‌توانند به مقصود برسند و سرانجام گوهر حقیقت را به دست آورند. این گروه عاشقان حقیقت‌اند و خلق و خوی الهی دارند. اینان را در عرفان اسلامی «خاص‌الخاص» نامند که از ساحت دنیا گریزانند و به بال همت و نیروی شوق در آسمان حقیقت اوج می‌گیرند و به مشاهده اصل و حقیقت خود نایل می‌شوند:

سومین گروه کسانی هستند که در عظمت قدرت و حدت بصر، همچون خدایان شده‌اند؛ و دیده بصیرت ایشان، جمال الهی را به وضوح مشاهده می‌کند. اینان از میان ابر و مه که زمین را فرا گرفته است، اوج می‌گیرند و در مکان لامکان متمکن می‌شوند و از بالا به زیر می‌نگرند؛ و با اقامت در کوی حقیقت که آشیان اصلی ایشان است، غرق سرور و شادی می‌شوند. (نصرالله پورجوادی ۱۳۶۴: ۶۹)

از نظر فلوطین، تنها فیلسوف است که می‌تواند به مقام تمکین برسد و راهی که او در پیش دارد، به خیر مطلق یا به احد می‌انجامد و دیگران متعهد و دنباله‌رو او هستند، اما خود او مقلد نیست. کوشش فیلسوف آن است که خود را به خدایان همانند کند. زیرا کسانی که نیک‌کردار و دارای فضیلت هستند، به منزله شبه حقیقت هستند. (فلوطین ۱۳۶۶: ۱۰۴۶ به بعد و ۱۰۵۰ به بعد)

از همین گروه سوم است که در عرفان اسلامی به «پیر»، «مرشد»، «مراد»، «قطب»، ... نام برده شده است؛ که خود حدیث مشهوری دارد که در کتاب‌های عرفا از آن یاد شده است:

ما يزال عبدی يتقرب الی بالنوافل حتی أحبته فاذا اجبته كنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی يبصر به و یده الّتی یبطش بها و رجله الّتی یمشی بها... (۶)  
(بدیع الزمان فروزانفر ۱۳۶۱: ۱۸)

ترقی نفس را نیز می‌توان از نظر فلوطین بررسی کرد. او می‌گوید:  
هر فعلی برای حصول نظر است. پس حرکت نفس در جهت بالا نیز چیزی جز



پیدا کردن نظر نیست. در مرتبه محسوسات نیز نفس دارای نظر است اگرچه نظر او در این مرتبه ضعیف است. نفس‌هایی که نظری ضعیف دارند، تنها به سایه حقیقت می‌رسند. (نصرالله پورجوادی ۱۳۶۴: ۵۴)

کسانی که بخواهند این سایه‌ها را ترک گویند، باید نظر خود را تقویت کنند؛ و لازمه این کار، داشتن عشق و شوق است. از نظر فلوطین، کسانی که می‌خواهند نخستین مرحله را طی کنند، تنها فیلسوفان نیستند؛ بلکه اشخاص دیگر همچون هنرمندان و موسیقی‌دانان هم در ردیف این گروه‌هاند. شاید بتوان این اشخاص را «اهل نظر» و «صاحب نظر» نامید که با دیدگاه پاک و بی‌آلایش خود در جهان هستی ذات حق را از ورای حجاب‌ها مشاهده می‌کنند.

تقویت نظر در مرحله نخستین، پی بردن به حسن و جمالی است که اصل آن در عالم بالا است. صاحب نظران و اهل نظر بیش از دیگران بدین نکته توجه دارند و به گفته احمد غزالی: اگرچه عاشق با عشق آشناست، با معشوق هیچ آشنایی ندارد. (احمد غزالی ۱۳۵۹: فصل ۶)

زیرا این گروه جمال سرمدی حق را با نظری که حاصل کرده‌اند، در همه هستی چنان در جلوه می‌بینند که دیده را به غیر از او می‌دوزند و در همه کائنات او را می‌بینند. تعالی و ترقی نفس جزئی اهل نظر از این راه ممکن است که اگر نظر تقویت نشود، چنان دیدی حاصل نمی‌شود.

اما غزالی از این مرتبه با عبارت «هدایت عشق» یاد می‌کند که در آن مرتبه هنوز نمی‌توان به معشوق حقیقی رسید؛ بلکه آثار آن جمال در هرچه مشاهده می‌شود، متجلی است و بدان از مجنون مثال می‌زنند:

تا بدایت عشق بود، هر جا که مشابه آن حدیث بیفتد، همه به دوست گیرد. همچون چند روز طعام نخورده بود، آهویی به دام او افتاد؛ اگر امش نمود، رها کرد. [پرسیدند چرا چنین کردی؟] گفت: از او چیزی به لیلی می‌ماند؛ جفا شرط



نیست. (احمد غزالی ۱۳۵۹: فصل ۲۳)

این گروه که صاحب نظر، اهل نظر و نظربازند، چنانند که نه آزار دیگران خواهند و نه رنج درد موجودات را. اینان با مشاهده شاهد ازل در کل هستی، با مهربانی و محبت به دیگران عنایت می کنند که:

به خلق و لطف توان کرد صید اهل نظر  
 به بند و دام نگیرند مرغ دانا را  
 دوستان عیب نظربازی حافظ نکند  
 که من او را ز محبان شما می بینم  
 در نظربازی ما بی خبران حیرانند  
 من چنینم که نمودم دگر ایشان دانند  
 عاقلان نقطه پرگار وجودند ولی  
 عشق داند که در این آینه سرگردانند

فلو طین هم بر این اعتقاد است که حسن حقیقت مطلق در عالم تجلی کرده است؛ لیکن هنرمند عاشق در سیر صعودی خود، در حد این تجلیات توقف نمی کند، بلکه آن قدر می کوشد تا به اصل و منشأ آن حسن و جمال برسد. بنابراین، راه کسانی که شیفته جمال ازلی اند، این است که از تجلی جمال در خلق به حقیقت آن راه یابند و تجلی آن حقیقت را در مجردات و هنرها و علوم و فضایل اخلاقی مشاهده کنند تا سرانجام به نظاره اصل حسن و جمال در صورت عقل کلی نایل شوند. و این مرتبه، پایان مرحله اول است که هنرمندان و موسیقی دانان و فیلسوفان توانایی طی این مرحله را دارند؛ و از این به بعد مرحله دوم ترقی که همان سیر صعودی به سوی حقیقت مطلق است، شروع می شود.

مرحله دوم این سلوک صعودی را به نظر فلو طین تنها فیلسوف می تواند در نوردد؛ چرا که بر لوح جانش جمال ازل نقش بسته است ولی ال را به یاد نمی آورد، لذا می توشد تا از



فیض نظر به آن حسن ازلی برسد. پس نفس چنین حکیمی، نظارهٔ عقل می‌کند و از پرتو چنین نظری از پندار خودی که سایهٔ حقیقت خودی اوست، خویشتن را رها می‌کند و به سرّ وجود خویشتن خویش که همان پیوند با عقل محض است، می‌رسد. بنابراین، ترقی معنوی و عروج روحانی وی از لحاظ آگاهی و معرفت است و این معرفت، شناخت حقیقت نهاد خویش است:

در وجود حکیم، عقل نفوذ می‌کند و آنچه او به دیگران می‌نماید، در خود دارد. او بر خود نظر می‌افکند. وصول او به وحدت و سکون نه فقط در حق اشیای خارجی است، بلکه در حق چیزهایی است که در وجود اوست. او همه چیز را در خود می‌یابد. (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۱، صص ۲۹۲ به بعد و ۲۹۴ به بعد و ۲۹۹ به بعد؛ ج ۲، صص ۶۹۸ به بعد و ۷۱۶ به بعد)

و حافظ شاید از این دیدگاه به آفرینش و جهان هستی نظر می‌انداخت که گفت: سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد آنچه «خود» داشت زیگانه تمنا می‌کرد گهری کز صدف کون و مکان بیرون است

طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد و چون حافظ می‌داند که نیازمندان «فلاح راهی به صلاح» ندارند، و ناپختگان راه‌نرفته نمی‌توانند به چنین دیدگاهی راه پیدا کنند ولی نیازمندان بلا «روی جان از غبار راه این وادی بی‌پایان نمی‌شویند و ره بلا می‌سپرنند» تا شاهد ازلی جمال را در آغوش کشند و در این راه پرتشیب و فراز نمی‌هراسند و از شور و غوغای عوام محتسب‌زده نمی‌اندیشند تا جایی که به راز نهانی و حقیقی پی ببرند، صلا می‌زند که: ای سالکان این بیابان پرخطر! این راز با هر کس مگویند چون اهلی لازم است و شایسته‌ای که به رمز آن آگاه شود که:



نه هر که چهره برافروخت دلبری داند  
 نه هر که آینه سازد سکندری داند  
 نه هر که طرف کله کج نهاد و تند نشست  
 کلاه‌داری و آیین سروری داند  
 که با خامان ناپخته، سخن از رازهای پخته گفتن روا نیست و هر کس که خود را به ذی  
 بزرگان آراند، به شنیدن اسرار حق سزا نیست. چنین سخنانی درخور مرغ سحری است  
 که مجموعه گل را ارج می‌نهد و معنی رنگ و بوی نهفته در گل را می‌شناسد:

قدر مجموعه گل مرغ سحر داند و بس  
 که نه هر کاو ورقی خواند معانی دانست  
 چنین آگاهی و شناخت و این‌گونه رازدانی و معرفت را در ادبیات عرفانی شایسته مرد  
 کامل و انسان متعالی و پیر و مراد دانسته‌اند؛ چرا که چنین انسانی به نوع انسان آن‌چنان  
 مهر می‌ورزد که می‌خواهد تا آن‌جا که ممکن است، همه را از زندان جهل و خرافات  
 برهاند و به وادی معرفت رهنمون شود: همان حقیقت مطلق در عالم تجلی کرده است؛  
 بنده پیر مغانم که ز جهلم برهاند  
 پیر ما هر چه کند عین عنایت باشد  
 تا جایی که خود لسان‌الغیب نیز با تجربه‌ای که در این راه حاصل می‌کند، در هر جا که  
 ممکن باشد، از آن وطن ازلی سخن می‌راند که:  
 هوای کوی تو از سر نمی‌رود آری  
 غریب را دل سرگشته با وطن باشد  
 و سرانجام به آن‌جا می‌رسد که می‌گوید: اگر کسی بتواند پس از طی مراحل خطرناک  
 و مهالک راه به مرتبه‌ای برسد که از نسیم و نفحه باد یمانی بهره‌گیرد، می‌تواند با یک نظر  
 و به یمن نظر راستین خود هر چیز را به عقیق و لعل تبدیل کند و هر زشتی را زیبا، هر  
 بدی را یحی، هر ناموزون را موزون، هر نامتناسب را متناسب و هر بی‌نظم را بانظم بیند و



دیده نیک‌بین و خدایین او هرگز چیزی ناموزون نخواهد دید که: «نظر» در پیش نیاید  
 سنگ و گل را کند از «یمن نظر» لعل و عقیق  
 هر که قدر نفس باد یمانی دانست  
 همین جا است که لسان‌الغیب به داشتن چنین نظری و بهره‌مندی از آن سرافرازی  
 می‌کند که:

عاشق و رند و نظر‌بازم و می‌گویم فاش  
 تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام  
 اما چون سالک راه‌افتاده که هنوز در مراحل سیر، تجربه‌های لازم را حاصل نکرده  
 است و تا رسیدن به مقام وصول و اتحاد، مراتب زیادی پیش روی دارد و ممکن است در  
 این راه پرنشیب و فراز خطرات مهالک، او را از راه بازدارد و از ترقی معنوی او را  
 برگرداند، باید دست به راهنمای کاردان و دلیل راه دهد و در هر موقع از ار چاره‌سازی  
 کند؛ در غیر این صورت راه به جایی نخواهد برد. و در این مراحل خطرناک است که نظر  
 پیر می‌تواند از او دستگیری کند:

کار از تو می‌رود نظری ای دلیل راه

کانصاف می‌دهیم و ز راه او فتاده‌ایم

بیا که چاره ذوق حضور و نظم امور

به فیض بخشی اهل نظر توانی کرد

این حالت که موجب از راه ماندن سالک می‌شود، بسیار دردناک است و چون جرقه‌ای

است که گاه می‌درخشد و در لحظه‌ای دیگر خاموش می‌شود و همواره در آمد و شد

است. شاید نیز اگر چنین نباشد، سالک در پی یافتن آن لحظه بر نمی‌آید؛ لذا می‌توان از آن

به هجر و وصل یا فراق و وصال تعبیر کرد. غزالی در سوانح از این مرحله چنین می‌گوید:

پروانه که عاشق آتش آمد، قوت او در دوری اشراق است. طلایه اشراق او را

میزبانی می‌دهند و دعوت می‌دهند؛ و او به پر هم خود در هوای صب او



(معشوق) پرواز عشق می‌زند. اما پرش چندان باید تا بدو رسد. چون بدو رسید، نیز او را روشی نبود؛ [بلکه] روش آتش را بود در او. و او را نیز قوتی نبود؛ قوت آتش را بود. و این بزرگ‌سری است. (احمد غزالی ۱۳۵۹: فصل ۳۹)

و در بخش دیگر می‌گوید:

از آنچه عاشق را تواند بود، هیچ چیز نیست که ساز وصال تواند آمد. ساز وصال معشوق را تواند بود. و این هم سری بزرگ است که وصال مرتبه معشوق است و حق اوست. فراق است که مرتبه عاشق است و حق اوست. لاجرم وجود عاشق، ساز فراق است؛ و وجود معشوق، ساز وصال. عشق خود از این علایق و علل دور است؛ که عشق را از وصال و فراق، هیچ صفت نیست. این صفات عاشق و معشوق است؛ پس وصال، مرتبه تعزز و کبریای معشوق است؛ و فراق، مرتبه تذلل و افتقار عاشق است...

آن را که وجودش زحمت بود و ساز فراق بود، او را ساز وصال کجا آید؟ زمین وصال نیستی آمد و زمین فراق هستی آمد. تا شاهد الفنا در صحبت بود، وصال وصال بود. چون او بازگردد، حقیقت فراق سایه افکند، امکان وصال برخیزد، که عاشق را ساز وصال نتواند بود که آن وظیفه معشوق است. (احمد غزالی ۱۳۵۹: فصل ۳۹)

و حافظ نیز از این مرحله چنین یاد می‌کند:

ز هجر و وصل تو در حیرتم چه چاره کنم

نه در برابر چشمی، نه غایب از نظری

در همین مرحله است که سالک نویای بی تجربه باید مشکلات حاصل از هجر و وصل را با مراد خود که انسانی کامل است، در میان بگذارد؛ چنان‌که سهروردی برای حل مشکلات و طرح آن با شیخ می‌گوید:



چون سخنی بشنود [حالتی روی کند] که فهم نتواند کرد، به انکار درپیش نیاید، بلکه به اندرون [در خلوت] از حضرت شیخ استکشاف آن کند؛ از بهر آن که شیخ به حق ناطق باشد و بیاید دانست که در حضور صادقان، دل او از حجاب بیرون می آید و به برکت صحبت ایشان، [مشکل] مکشوف می شود. (عبدالؤمن اصفهانی ۱۳۶۴: ۱۶۴)

و این شیخ در دیوان حافظ با عنوان «پیر مغان» شناخته شده است که می تواند با یک نظرافکندن معما را حل کند و در سکوتی سرشار از ناگفته ها، در کشف مشکل یاری رساند و با اشاره ای، موضوع های زیادی را مسیر دهد و گره های فراوانی را بگشاید:

مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش

کاو به «تأیید نظر» حل معما می کرد

و یا:

تلقین درس اهل نظریک اشارت است

گفتم کنایتی و مکرر نمی کنم

فلوپین بر این اعتقاد است که شخص حکیم برای رسیدن به مرحله وحدت و سکون که در آن همه چیز را در خود می یابد - و پیشتر بدان اشاره رفت - نخست باید ریاضی بیاموزد و سپس به فرا گرفتن جدل (دیالکتیک) پردازد؛ زیرا از نظر او شخص حکیم و فیلسوف از بالاترین آگاهی و تفکر باید بهره مند باشد، لذا از دید وی جدل صنعتی است که همه کسانی که می خواهند از ترقیات معنوی بهره مند شوند، باید فراگیرند:

جدل عملی است که به وسیله آن در مورد هر چیز به طور معقول حکم می شود و

با استفاده از آن ماهیت اشیا معلوم می شود و وجه افتراق و تشابه هر چیز با

چیزهای دیگر شناخته می شود... همین جدل در مورد عدم خیر و خود خیر و

افرادی که تحت عنوان خیر و ضد آن هستند، رسیدگی می کند و امور حادث را از

قدیم سحیص می نند. بدین ترتیب است که نفس با پرداختن به جدل، از



سرگردانی عالم حس رها می‌شود و در عالم عقل سکنی می‌گزینند. (فلوطين

۱۳۶۶: ج ۱، صص ۷۳ به بعد و ۸۲ به بعد)

با نظریه‌ای که فلوطين دربارهٔ جدل ارائه می‌دهد، معلوم می‌شود که جدل همان فعالیت نفس ناطقه یا اندیشهٔ انسان از راه عقل و خرد است که نتیجهٔ آن رسیدن به مرحلهٔ فعالیت عقلانی است و یا خود، حقیقت استدلال است که با آن غبار تردید از پیش دیدهٔ عقل زدوده می‌شود. و این مرتبه، همان است که اندیشه‌وران عرفان اسلامی با استفاده از آن روش - که همان کلام یا پرداختن به مسائل دینی با ابزار فلسفه و جدل است - دربارهٔ موضوع‌های مختلف عقیدتی سخن گفته‌اند.

اینک این پرسش پیش می‌آید که آیا استدلال با جدل یا دیالکتیک یکی است؟ باید گفت که استدلال از گنج جدل بهره می‌گیرد. در استدلال، کار ذهن و اندیشه با مفهوم‌ها و عبارت‌ها است اما در جدل موضوع مورد توجه، نه صورت‌های ذهنی و مفهوم‌های آن، بلکه استخراج مطالب نظریه و رسیدن به صورت‌های محض عقلی است. در واقع، تحصیل همراه با استدلال است و از پرتو همین نیرو است که حکیم می‌تواند به ساحت عقل عروج کند و عالم محسوسات را ترک گوید و به عالم بی‌رنگی و تعلق راه یابد.

در این باره، فلوطين چنین می‌گوید: *تراجم علوم انسانی*

چون جان بدان کوی رفت (عقل محض)، ابتدا به مشاهدهٔ آن کوی می‌پردازد؛

ولیکن چون عزیزترین چیزها را دید، روی از اغیار برمی‌گرداند. همچون کسی که

به خانه‌ای زیبا وارد شود؛ بسا که به دیدن زیبایی‌های خانه بپردازد و از حسن و

جمال آن محظوظ شود، اما این حال تا زمانی دوام دارد که خداوند خانه هنوز

ظاهر نشده است. چون آن میزبان عالیقدر بیاید و رویاروی میهمان بایستد،

هوش از سر او به در رود و از باد هرچه غیر اوست، فارغ شود و دیده از همه چیز

برگیرد و بهوت روی او شود. در این نظرکردن، دیگر اشیای خانه راره نیست.

این نظرکردن بر دوام است و فعل دیدن، عین دیدار یار است؛ ناظر و نظریکی



شده و لوح دل از نقش غیر پاک گشته است. (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۲، صص ۸۴۳ به

بعد و ۶۶۴ به بعد)

در این عبارات‌ها است که فلوطین به عروج نفس اشاره می‌کند و هم به وصول به احد که در تصوف از آن با اصطلاح فنا یاد کرده‌اند. چنان‌که در تصوف نیز فنا را دارای مراتب دانسته‌اند:

مراد از فنا، فنای عبد است در حق، و فنای جهت بشریت اوست در جهت ربوبیت. به وسیله «فنا» اشاره کنند به سقوط اوصاف مذمومه؛ و به وسیله واژه «بقا» اشاره کنند به قیام اوصاف محموده. و چون هر بنده خالی از یکی از این دو حالت نیست، بنابراین هرگاه یکی از دو حالت نباشد، قسم دیگر خواهد برد. پس کسی که از اوصاف مذمومه فانی شده باشد، در وی اوصاف محموده ظاهر شود و برعکس کسی که اوصاف مذمومه بر وی غالب شود، اوصاف و فضایل محموده از او پوشیده می‌شود، زیرا «فنا» از احوال ذمیمه خود به واسطه عدم آن افعال است. و فنای او از نفس خود و از خلق، به زوال احساس، از نفس خود و خلق است. (ملا محسن فیض کاشانی ۱۳۴۲: ۹۹؛ بدیع الزمان فروزانفر ۱۳۶۷:

(۳۶)

در نوشته‌های عرفانی از چنین کسی با واژه «انسان کامل» یاد شده است؛ که برای شناخت چنین فردی، ناگزیر از مراجعه به نوشته‌های پیشین هستیم:

قیصری در مقدمه فصوص الحکم می‌نویسد:

جميع مراتب الهی و کونی، از عقول و نفوس کلی و جزئی و مراتب طبیعت تا آخر تنزلات وجود، مرتبه انسان کامل است. و از این لحاظ انسان خلیفت خداست که کتاب جامع کتاب‌های الهی و کونی است. (حسین خوارزمی ۱۳۶۸:

(۱۱)

نَسفی هم در کتاب انسان کامل خود ویژگی‌هایی را برای چنین مردی ضروری



می‌داند و می‌نویسد:

بدان که انسان کامل را باید چهار چیز به کمال باشد: اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف. (عزیزالدین نسفی ۱۳۵۹: ۸)

و اضافه می‌کند:

چون انسان کامل را دانستی، اکنون بدان که این انسان کامل را اسامی بسیار است؛ به اضافات و اعتبارات به اسامی مختلفه ذکر کرده‌اند، و جمله راست است:

ای درویش! انسان کامل را شیخ و پیشوا و هادی و مهدی گویند؛ و دانا و بالغ و کامل و مکمل گویند؛ و امام و خلیفه و قطب و صاحب زمان گویند؛ و جام جهان‌نما و آینه گیتی‌نمای و تریاق بزرگ و اکسیر اعظم گویند؛ و «عیسی» گویند که مرده زنده می‌کند؛ «خضر» گویند که آب حیات خورده است؛ و «سلیمان» گویند که زبان مرغان می‌داند. و این انسان کامل همیشه در عالم باشد و زیادت از یکی نباشد از جهت آن که تمامت موجودات همچون یک شخص است، و انسان کامل دل آن شخص است، و موجودات بی‌دل نتوانند بود، پس انسان کامل همیشه در عالم باشد، و دل زیادت از یکی نبود. ای درویش! چون انسان کامل خدای را بشناخت و به بقای خدای مشرف شد، و اشیا را کماهی و حکمت اشیا را کماهی بدانست و بدید، هیچ طاعتی بهتر از آن ندانست که راحت به خلق رساند، و هیچ راحتی بهتر از آن ندید که با مردم چیزی گوید و چیزی کند که مردم چون آن بشنوند و به آن کار کنند، دنیا را به آسانی بگذرانند و از بلاها و فتنه‌های این عالمی ایمن باشند و در آخرت رستگار شوند. و هر که چنین کند، وارث انبیا است؛ از جهت آن که علم و عمل انبیا، میراث انبیا است و علم و عمل انبیا، فرزند انبیا است. (عزیزالدین نسفی ۱۳۵۹: ۵ و ۶)

پس اگر چنین انسان داشته باشد، هر که آن گفت که از نادانان است، آن اکسیر اعظم و یگانه و کبریت احمر خواهد بود که حافظ همواره به دنبال و در جستجوی چنین مردی



بوده است؛ که گفت:

کمال دلبری و حسن در نظر بازی است

به شیوه نظر از «نادران دوران» باش

اما با کمال حسرت هر چه جستجو کرد، نیافت؛ لاجرم به نومیذی صداد زد که:

مراد دل ز که جویم که نیست دلداری

که جلوه نظر و شیوه کرم دارد

و بالأخره این راه پرنشیب و فراز را به تنهایی در نوردید تا مگر کمال جمال را در آینه

جان شاهد باشد؛ اما راه به جایی نبرد و جز حیرت و سرگردانی دستگیرش نشد که:

از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود

زنهار از این بیابان وین راه بی نهایت

در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود

از گوشه‌ای برون آی ای کوکب هدایت

## یادداشت‌ها

۱. هر چه به باریک‌ترین شکل ممکن [در باره ذات حق] در خیال خود بیندیشید، [آن چیز]

آفریده و پیداشده شما و ساخته شده مانند خودتان است و به شما باز می‌گردد (شناخت ذات

خدا، غیر آن چیزی است که شما با دریافت‌های توهمی به آن رسیده‌اید).

۲. ذات حق، پاک و منزّه از آن است که می‌گویند؛ [سیار] فراتر و بزرگ‌تر از گفته‌ها است.

۳. اول ما خلق الله العقل.

۴. اشاره است به سخن «انا الحق» حسین منصور حلاج و «سبحانی ما اعظم شانی» بایزید

بسطامی که از شطحیات آن دو عارف است. رک: فریدالدین عطار نیشابوری - بی تا: ج ۲، ص

۱۷۶ (بایزید) و ج ۱، ص ۴-۱۳۴ (حلاج)؛ روزبهان بقلی شیرازی ۱۳۶۰: ۸۹ و ۱۰۳

(بایزید)، ۲۱۵ و ۳۷۳ (حلاج).



۵. سپس به آسمان پرداخت که به صورت دود (بخار) بود؛ پس به آسمان و زمین فرمود: خواه ناخواه رام شوید. [آنها] گفتند: البته رام و تسلیم و پیرو هستیم.
۶. بنده من همواره می‌کوشد با انجام دادن کارهای مستحبی، حبیب من شود. هنگامی که او را به عنوان حبیب برگزیدم، گوش او می‌شوم تا با آن بشنود و چشم او می‌شوم تا با آن ببیند و دست او می‌شوم تا با آن کار کند و پای او می‌شوم تا با آن راه برود...

### کتابنامه

- آشتیانی، جلال‌الدین. ۱۳۵۰، شرح مقدمه قیصری. تهران: تبلیغات اسلامی.
- ابراهیمی دینایی، غلامحسین. ۱۳۵۷. قواعد کلی فلسفی اسلامی. (قاعده ۲۲). تهران: شرکت سهامی انتشار.
- اصفهبانی، عبدالمؤمن. ۱۳۶۴. ترجمه عوارف المعارف. به کوشش قاسم انصاری. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- پورجوادی، نصرالله. ۱۳۶۴. درآمدی به فلسفه فلوطین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جامی، عبدالرحمن. ۱۳۵۲. اشعة اللمعات. به کوشش حامد ربانی. تهران: انتشارات علمیه.
- خوارزمی، حسین. ۱۳۶۸. شرح فصوص الحکم. به کوشش مایل هروی. تهران: انتشارات مولی.
- روزبهان بقلی شیرازی. ۱۳۶۰. شرح شطحیات. به کوشش هنری کرین. تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه.
- سجادی، جعفر. ۱۳۵۰. فرهنگ اصطلاحات عرفانی. تهران: طهوری.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. بی تا. تذکرة الاولیا. به کوشش رینولد نیکلسن. تهران: انتشارات مولی.
- عین‌القضاة همدانی. بی تا. لوائح. به کوشش رحیم فرمنش. تهران: منوچهری.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۴۲. کلمات مکنونه (نسخه خطی). به کوشش عزیزالله عطاردی قوچانی. تهران: انتشارات فراهانی.



غزالی، احمد. ۱۳۵۹. سوانح. به کوشش پورجوادی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

غنی، (دکتر) قاسم و قزوینی، محمد. بی تا. دیوان حافظ. تهران: زوار.

فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۶۱. احادیث مثوی. تهران: امیر کبیر.

\_\_\_\_\_ (به کوشش). ۱۳۶۷. ترجمه رساله قشیریه. تهران: انتشارات علمی و

فرهنگی.

فلوپین. ۱۳۶۶. نه گانه ها. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.

قرآن مجید.

نسفی، عزیزالدین. ۱۳۵۹. انسان کامل. به کوشش ماریژان موله، تهران: انجمن ایرانشناسی

فرانسه.



ژوبشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی