

تطبیق جهانی مولانا و فلوطین

دکتر حمیدرضا خوارزمی

استادیار دانشگاه شهید باهنر کرمان

چکیده

جهان‌بینی نگرش کلی انسان به هستی و خویش است که پاسخگوی سؤال‌های اساسی وی نیز هست؛ این پرسش‌ها شامل جهان و چگونگی پدیدآمدن آن تا جایگاه موجودات و چگونگی هست شدن آنها و به‌ویژه نگاه به انسان و جایگاه او در هستی، تا تشریح جهان بعد از مرگ و در نهایت نگاه به پایان هستی است. فلوطین از اندیشمندان قرن دوم میلادی و از شاگردان افلاطون، با اندیشه خاص خود راه جدیدی در فلسفه گشود. مولانا جلال‌الدین بلخی، شاعر و عارف بزرگ فارسی‌زبان قرن هفتم هجری قمری نیز با عرفان عاشقانه خود نگاه خاصی به هستی داشته است. پرسش اصلی که این پژوهش در پی پاسخ به آن است، چگونگی نگاه این دو اندیشمند به هستی است. برای یافتن پاسخ با توجه به روش تطبیقی، به تحلیل تطبیقی شاخصه‌های جهان‌نگری در آثار فلوطین و مولانا پرداخته‌ایم و با بررسی و تجزیه و تحلیل، ارتباطها و شباهت‌های و تفاوت‌ها بین جهان‌شناسی آنان مشخص گردیده است. نتیجه کلام آنکه هستی‌شناسی مولانا و فلوطین به هم نزدیک است؛ با این حال تفاوت‌هایی هم در این مورد دیده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: فلوطین، مولانا، هستی‌شناسی، جهان‌بینی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۰۵/۱۳

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۰۹/۲۲

Email: hamidrezakharazmi@yahoo.com

مقدمه

انسان در میان موجودات روحیه خاصی دارد که به دلیل آفرینش خاص و امکانات بالقوه‌اش سعی کرده است از منظرهای گوناگون هستی را درک و شرح کند. در این بین او نه از یک منظر، بلکه به دلیل گرایش‌های گوناگون به مشرب‌ها و مکتب‌های خاص، از نگاه ویژه آن مشرب به هستی نگریسته است. هر فرد در ذهن خود مجموعه ساخت‌های پنهانی دارد که به صورت منظم و مشخص در باورها، ارزش‌ها، آگاهی‌ها، سنت‌ها و عادات طبقه‌بندی شده‌اند و هرگاه انسان بخواهد، می‌تواند از طبقات ذهنی خود هر یادداشتی که نیاز داشته باشد، برداشت کند. گاهی این عمل به صورت ناخودآگاه یا غریزی صورت می‌گیرد و گاهی به صورت کاملاً خودآگاه. واکنش ما در برابر حوادث یا به صورت عکس‌العمل آنی است یا به صورت اندیشه آنی. اگر واکنش آنی داشته باشیم از زیرساخت‌های ذهنی استفاده می‌کنیم و اگر واکنش آنی داشته باشیم، از اندیشه کمک گرفته‌ایم. به طور کلی زیرمجموعه‌های فکری که مربوط به یک فرهنگ است، جهان‌نگری او را نشان می‌دهد. توضیح بیشتر در این زمینه این است که یک مسلک و یک فلسفه زندگی، خواه ناخواه بر نوعی اعتقاد، بینش، ارزیابی درباره هستی و بر یک نوع تفسیر و تحلیل از جهان مبتنی است. نوع برداشت و طرز تفکری که یک مکتب درباره جهان و هستی عرضه می‌دارد، زیرساخت و تکیه‌گاه فکری آن مکتب به شمار می‌رود؛ این زیرساخت و تکیه‌گاه از جهان‌بینی فرد ناشی می‌شود.

انسان‌ها بر اساس شناخت و برداشتی که از جهان هستی دارند، برنامه‌ای برای خود فراهم می‌آورند که مسیر زندگی آنان را برای رسیدن به هدف و هموار می‌کند. این برنامه‌ریزی جز در سایه جهان‌بینی فرد نمی‌تواند قرار گیرد؛ جهان‌بینی‌ای که مسیر مشخصی در برابر انسان قرار می‌دهد تا با کمک استدلال‌ها و اندیشه‌هایی که این جهان‌بینی را کسب کرده، راه را آهسته و پیوسته تا رسیدن به سعادت بی‌یابد.

نویسندگان اندیشمند در آثار خود این جهان‌بینی را به طور واضح‌تری به منصفه ظهور و بروز رسانده‌اند. دو اندیشمند یکی از مکتب اسکندرانی مصر و یکی از مکتب عرفانی ایران، هرکدام برای خود اندیشه‌های منحصر به فردی دارند.

فلوطین در سال ۲۰۳ م در مصر به دنیا آمد و در اسکندریه تحصیل نمود و سال‌های طولانی به یادگیری علم و فلسفه و عرفان پرداخت. او به عنوان نماینده مهم مکتب نوافلاطونی، که تحت تأثیر فلسفه یونان، بخصوص افلاطون بود، راهی تازه در جهان حکمت و فلسفه گشود که مدت مدیدی اندیشمندان به افکار او توجه داشتند. فلسفه نوافلاطونی، آمیزه‌ای از نظام‌های فلسفی کهن از رویکردهای افلاطون، ارسطو، رواقیون و فلسفه شرقی است. این فلسفه در اسکندریه تشکیل شد. بنیانگذار این نوع نگرش، آموناس ساکاس و فلوطین بودند که خود را طرفدار افلاطون معرفی می‌کردند و تلاش داشتند تا عقاید و اندیشه او را تحلیل و بسط دهند. (فلوطین ۱۳۶۸: ۱۲، مقدمه مترجم)

مولانا جلال الدین بلخی رومی، شاعر و عارف بزرگ فارسی‌زبان قرن هفتم هجری قمری، از خلاق‌ترین و شگفت‌انگیزترین سرایندگان شعر فارسی، با عرفان عاشقانه خود راهی را که سنایی و عطار در شعر آغاز کرده‌بودند به اوج رساند و دنیای خاصی، آمیخته با شهود و معرفت آفرید. اندیشه‌های فلوطین یکی از سرچشمه‌های عرفان اسلامی محسوب شده است. (یثربی ۱۳۹۲: ۱۳) تطبیق اندیشه‌های این دو اندیشمند در باب هستی می‌تواند شباهت‌ها و تفاوت‌های دنیای آنان را نمایان سازد.

شناخت جهان‌بینی فلوطین و مولانا، علاوه بر آنکه در مورد هستی و انسان، جهان‌نگری این دو شاعر را به طور مشخص نشان می‌دهد، باعث می‌شود دنیای این دو فیلسوف و عارف را بشناسیم و میزان تأثیر فلوطین را بر عرفان اسلامی، با نگاه به آثار مولانا به عنوان نماینده عرفان عاشقانه اسلامی، که عرفان او صرفاً به

عرفان نظری و فلسفی محدود نمی‌شود، بلکه در آن علاوه بر نظریات بنیادی در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و الهیات سرشار از ذوق و شکفتگی روح است، مشاهده کنیم؛ همچنین شباهت‌ها و تفاوت‌های جهان‌نگری این دو اندیشمند، با انجام این تطبیق قابل مشاهده خواهد بود.

نگارنده در این مقاله می‌کوشد تا با توجه به روش تطبیقی، به تحلیل شاخصه‌های جهان‌نگری در آثار فلوطین و مولانا پردازد و با بررسی و تجزیه و تحلیل ارتباط‌ها و شباهت‌ها و تفاوت‌ها، جهان‌شناسی آنان را آشکار کند. بدین منظور ابتدا مختصری در مورد مؤلفه‌های جهان‌شناختی و حدود بحث آن گفته خواهد شد، سپس ضمن بیان آرای ایشان در خصوص جهان و انسان، مؤلفه‌های یاد شده، در آثارشان، به طور تطبیقی، تحلیل خواهد شد. روش تطبیق بر اساس بنیان دیدگاه‌های مکتب آمریکایی قرار دارد. «مکتب فرانسوی ادبیات تطبیقی که پیشگام عرصه پژوهش‌های ادبیات تطبیقی در جهان است، بر دو اصل تأثیر و ارتباطات ادبی استوار است. به سخن دیگر از دیدگاه این مکتب، اثبات روابط تاریخی بین آثار ادبی که به زبان‌های مختلف نگاشته شده‌اند، شرط مسلم و قطعی ورود به عرصه پژوهش‌های ادبیات تطبیقی است. مکتب فرانسوی بیشتر به شواهدی توجه دارد که بتواند تأثیرپذیری یا تأثیرگذاری را اثبات نماید. مکتب آمریکایی حیطه ارتباطات و تأثیرات ادبی را به عنوان یکی از زمینه‌های عمده پژوهشی در ادبیات تطبیقی می‌پذیرد، متها از منظری فراخ‌تر؛ بدین سان که بر یافتن مدرک تاریخی و شواهد اثبات‌گرایانه اصرار نمی‌ورزد و می‌پذیرد که برخی از شباهت‌ها بین آثار ادبی ناشی از روح مشترک همه انسان‌هاست و بیشتر بر آن است که ادبیات را به عنوان پدیده‌ای جهانی و در ارتباط با سایر شاخه‌های دانش بشری و هنرهای زیبا معرفی نماید.» (شرکت مقدم ۱۳۸۸: ۶۱ و ۶۲)

پیشینه پژوهش

ندایی (۱۳۸۴) در مقاله «درآمدی بر معرفت‌شناسی فلوطین» به بحث علم حضوری در نگاه فلوطین پرداخته و همچنین دیدگاه‌های معرفت‌شناسانه وی را بررسی کرده است.

علی پور (۱۳۸۵) در مقاله «سیری در اندیشه خدا در دستگاه فلسفی فلوطین» به نظامی که فلوطین از عالم ارائه می‌کند، پرداخته و سه اقنوم از: واحد، عقل و نفس را تحلیل کرده است.

باقری خلیلی (۱۳۸۶) در مقاله «همانندی‌های فلسفه نوافلاطونی و عرفان مولوی» ضمن بحث از چگونگی اثرگذاری فلسفه نوافلاطونی در حکمت و تصوف اسلامی، به بازتاب آن در عرفان مولوی پرداخته و همانندی‌های فلسفه نوافلاطونی و عرفان مولوی را بررسی کرده است.

شفیعی کدکنی (۱۳۵۳) در مقاله «روزنه‌ای خرد بر جهانی بزرگ» با نگاهی دقیق به جهان‌نگری مولانا در غزلیات شمس پرداخته است.

مرتضوی (۱۳۹۰) در جهان‌بینی و حکمت مولانا به نقد آثار مولانا و شناخت نوع جهان‌بینی وی پرداخته است. این کتاب با هدف شکافتن اندیشه و جهان‌بینی مولوی تدوین گردیده و مشتمل بر چهل و پنج مقاله و یادداشت است. نویسنده، با مطالعه آثار و سروده‌های مولانا سعی در شناخت شیوه فکری و جهان‌بینی وی داشته و نظریه‌های خویش را در قالب این مقاله‌ها و یادداشت‌ها عرضه کرده است.

اما نگارنده، نگاه این دو اندیشمند را در قالب نگاه به آفریدگار، چگونگی پدیدآمدن هستی و جایگاه انسان بررسی خواهد کرد که در این تقسیم‌بندی هر قسمت زیرمجموعه‌هایی خواهد داشت.

هستی‌شناسی فلوطین و مولانا

اندیشمندان سعی نموده‌اند نموداری از هستی عرضه کنند و بر اساس آن نمودار به تحلیل هستی و علل آن پردازند. هر مکتب فکری، از این نمودار به نحوی سود می‌برد؛ چون علت هستی مهم‌ترین چیزی است که در هر مکتب برای پیروان و طرفدارانش مهم است. بر این پایه کار مولانا دنباله‌ای از نگرش‌های عرفانی است. فلوطین بر مبنای نگرش‌های هستی‌شناسانه افلاطون و آیین مسیحیت و آمیختن مرز این دو، در واقع باعث آمیزش فلسفه و دین شد و راهی مجزا برای رسیدن به حقیقت پیش روی ما نهاد.

دلیل به وجود آمدن هستی

بر اساس دیدگاه فلوطین، این جهان بر آن جهت پیدا شده است که ضروری بود که طبیعتی دوم موجود باشد؛ زیرا جهان حقیقی از چنان نوعی نبود که موجود واپسین باشد، بلکه جهان نخستین بود و از آن رو قابلیت آن را داشت، بی‌آنکه بخواهد، جهان دیگر را فراهم آورد. (فلوطین ۱۳۶۸: ۳۰۷)

بر اساس این فکر، وجود جهان ناشی از ضرورت است، نه اندیشه و محاسبه قبلی؛ و ناشی از این است که ذات برتر تصویری از خود به وجود آورده است و همه این موجودات، تصویر ذات برترند، نه آفریده او. نکته دیگر، این اندیشه است که این جهان از پایه جهان دیگر است. «از آن جهان حقیقی این جهان به وجود می‌آید.» (فلوطین ۱۳۶۸: ۳۰۷) قبل از فلوطین، استاد او، افلاطون جهان را شامل جهان محسوسات و جهان معقولات موسوم به مُثُل می‌دانست و معتقد بود: وجود فقط متعلق به این جهان است و جهان مثل، جهان شدن (صیوررت)^(۱) است. (افلاطون ۱۳۸۰: ۱۰۵۱) در ورای این مثل هم حقیقت مطلق است. حقیقت مطلق هم به دید

او همان زیبایی است. (افلاطون ۱۳۸۰: ۱۰۱۳) آن جهان که زندگی حقیقی در آن جریان دارد، به صورت دایره‌ای غیرقابل تقسیم و تجزیه‌ناپذیر است. در نظر مولانا خداوند هستی را در جهت استکمال خود در ظهور نیاورد. خداوند قبل از خلقتش هم دارای صفات کامل بود. ظهور هستی بر مبنای جود و لطف حق بوده است.

از برای لطف، عالم را بساخت
ذره‌ها را آفتاب او نواخت
(مولوی ۱۳۹۲/۲/۲۶۳۲)

من نکردم امر تا سودی کنم
بلکه تا بر بندگان جودی کنم
(همان/ ۲/ ۱۷۵۶)

در جایی دیگر مولانا دلیل آفرینش را احسان می‌داند.

گفت پیغمبر که حق فرموده است
قصدم از خلق احسان بوده است
آفریدم تا ز من سودی کنند
تا ز شهدم دست‌آلودی کنند
نه برای آنکه تا سودی کنم
وز برهنه من قبایی بر کنم
(همان/ ۲/ ۲۶۳۵-۲۶۳۷)

فلوپین جهان را نتیجه فیض می‌داند. «واحد یا احد همه چیز است و در عین حال هیچ‌یک از آنها نیست. همه چیز به این معنی است که همه چیزها از او هستند و در تلاش برای رسیدن به او. چون "نخستین" کامل و پر است، می‌توان گفت که لبریز شد و از این لبریزی چیز دیگر به وجود آمد.» (فلوپین ۱۳۶۸: ۶۸۲) دقیقاً مثل حوض آبی که لبریز از آب شد و آب سرازیر شده، به صورت جویی از آن حوض جاری گشت. جوی‌ها در مسیر خود برکه‌ها، آبگیرها و ... را به وجود آوردند تا اینکه دیگر قدرت پیشروی نداشتند و برای هستی‌یافتن، نیازمند این بودند که به اصل خود که حوض آب باشد، برگردند. بیان مولانا در تمثیل گنج که در پی خواهد آمد، با گفته فلوپین که این موجودات تصویر ذات برترند، همانندی‌هایی دارد.

کل عالم را سبو دان ای پسر
کو بود از علم و خوبی تا به سر
قطره‌ای از دجله خوبی اوست
کان نمی‌گنجد ز پری زیر پوست

گنج مخفی^(۳) بد ز پری چاک کرد خاک را تابان‌تر از افلاک کرد
 گنج مخفی بد ز پری جوش کرد خاک را سلطان اطلس‌پوش کرد
 (مولوی ۱/۱۳۹۲ / ۲۸۶۰ - ۲۸۶۳)

تمثیل گنج بر زبان عرفا بسیار جاری بوده است؛ چون از دید عرفا رابطه خدا و جهان، رابطه آفریده و آفریننده نیست، بلکه آفریننده در جهان جاری شده است. برخی از افراد، مثل ابن عربی، گنج را با تمثیل آینه نشان می‌دهند. جهان آینه‌ای است که حق تعالی خود را در آن مشاهده می‌کند. «حق تعالی سراسر عالم را به وجود آورده بود، به صورت شبحی هموار و بی‌روح، چون آینه‌ای بی‌صیقل.... آدم عین صیقل آن آینه و روح آن صورت بود.» (ابن عربی ۱۳۸۵: ۱۵۶) سهروردی هم قبل از ابن عربی، تمثیل آینه را به کار برده بود. او انسان را آینه‌ای می‌دید که نور حق در آن تابان است. «نبینی اگر آینه را در برابر خورشید بدانند، صورت خورشید در وی ظاهر گردد؟ اگر تقدیراً آینه را چشم بودی و در آن هنگام که در برابر خورشید است درخود نگریستی، همه خورشید را دیدی، اگرچه آهن است، انا الشمس گفتی؛ زیرا که درخود إلا آفتاب ندیدی.» (سهروردی ۱۳۴۸، ج ۳: ۳۲۴) نجم رازی در تعبیر این امر گوید: «خلقت آفرینش، تبع وجود انسان بود و حکمت در وجود انسان اظهار صفات ألوهیت و انسان آینه جمال نمای حق [است]. جمال حق در این آینه باز توان دید که: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ؛ یعنی هر که خود را شناخت، خدایش را شناخت. اول می‌باید که آینه خود را به آینگی بشناسد تا اگر ناگاه صفا پذیرد و جمال حق بنماید، حقیقت آن جمال بر خود نبندد [که] نگوید: انا الحق؛ گوید انا المرآة و من آینه‌ام. بشنو تا بدانی، بدان تا بکنی، بکن تا بروی، برو تا برسی، برس تا بیابی، بیاب تا گم شوی، گم شو تا یافته شوی، یافته گرد تا شناسی، شناس تا دوست داری، دوست دار تا دوست شوی، آنگه سِرِّ فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ كَشَفِ افْتَد.» (نجم‌الدین رازی ۱۳۷۳: ۳۸)

مولانا در تعبیر بالا جهان را قطره‌ای از وجود نخستین می‌داند. وجود نخستین به مانند دید فلوپین، گنج پنهانی بود که از وسعت زیاده‌اش در خاک نماند، بلکه جوشید و هستی را پدید آورد. طریق دیگر در به وجود آمدن هستی از دید مولانا، تجلی است. آنچه در حقیقت موجودات قابل مشاهده است، وحدت و یگانگی است نه شرک و دوگانگی. وحدت یعنی پذیرای یک وجود:

تفرقه برخیزد و شرک و دوی وحدت است اندر وجود معنوی
چون شناسد جان من جان تو را یاد آرند اتحاد ماجرا
موسی و هارون شوند اندر زمین مختلط خوش، همچو شیر و انگبین
(مولوی ۱۳۹۲/۴/۳۸۲۹ - ۲۸۳۱)

در عرفان اسلامی تجلی به دو معنای سلوکی و متافیزیکی (وجودشناختی) آمده است. در معنای اول تجلی عبارت است از آشکار شدن ذات و صفات و افعال حق تعالی بر ضمیر سالک؛ اما در معنای دوم، عالم هستی، تجلی حق تعالی است بر خویش. این دو معنا با حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» که در سخنان عارفان بارها آمده است، ارتباط نزدیکی دارد. (کلاباذی ۱۳۱۵: ۱۲۲؛ علاءالدوله سمنانی ۱۳۶۹: ۱۳) از این دید علت پیدایش همه موجودات، همان تجلی حق است که به دو صورت تعبیر شده است: تجلی علمی، ظهور حق در صورت اعیان ثابت، در حضرت علم (فیض اقدس) است و تجلی شهودی وجودی، ظهور حق به احکام و آثار اعیان ثابت (فیض مقدس). (ابن عربی ۱۳۸۵: ۱۴۶)

در تجلی نخست در مرتبه علم، حق به صورت اعیان و قابلیت و استعدادها آن ظهور کرده است و در تجلی دوم به احکام و آثار اعیان، مطابق استعدادها و قابلیت‌ها به آنها تحقق بخشیده و عالم را به وجود آورده است. در نگاه مولانا مخلوقات عین ظهور حق تعالی هستند. جهان هم در نتیجه این تجلی ظهور می‌یابد.

که‌گه آن بی‌صورت از کتم عدم مر صور را رو نماید از کرم
تا مدد گیرد از او هر صورتی از کمال و از جمال و قدرتی
(مولوی ۱۳۹۲ / ۶ / ۳۷۴۳ و ۳۷۴۴)

و این باعث می‌شود، هر طرف را که بنگریم اکرام حق را ببینیم.
شش جهت عالم همه اکرام اوست هر طرف که بنگری اعلام اوست
(همان / ۳ / ۳۷۰۸)

هستی از دید فلوپین همان واحد است. «ما هستی را در عین حال کثیر می‌نامیم.
واحدی با اشکال و صور کثیر که کثیر را در خود، به صورت واحد گرد آورده
است.» (فلوپین ۱۳۶۸: ۸۳۸) به عبارت دیگر هستی بیش از یک طبقه است و همه
این طبقات تحت واحدی قرار دارند. همه در ماهیتی واحد شریکند و وجود جهان
معقول، مجموعه‌ای از همه آنها است. هستی از دید مولانا هم چیزی نامتناهی است
که همواره رو به گسترش است. (شفیعی‌کدکنی ۱۳۵۳: ۵۵)

و این صورت‌بخش جهان، که ساده و بی‌صورت است، تمام تعینات هستی در
حیطه اراده ذات او است و خود از پذیرش صورت برکنار است. (همان: ۵۶) این
وجود تعبیر به «وجود مطلق فانی‌نما» است.

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما تو وجود مطلق فانی‌نما
آنکه هست می‌نماید هست پوست وانکه فانی می‌نماید، اصل اوست
(مولوی ۱۳۹۲ / ۴ / ۳۰۴۷)

و همه صورت‌ها، اصل هستی خود را از «هستی‌بخش» می‌گیرند.
این صور دارد ز بی‌صورت وجود چیست پس بر موجد خویش جحود
(همان / ۶ / ۳۷۳۸)

اما پرسش این‌جا است که خدا چگونه نیستی را هست کرد؟ برای جواب به
این پرسش باید بگوییم که «خدایی که هستی محض است، با نیستی متحد بود. در
نستی تجلی کرد و نیستی رنگ هستی گرفت و بی‌رنگی اسیر رنگ شد.» (کاکایی
۱۳۸۶: ۵۰)

نیست را بنمود هست و محتشم هست را بنمود بر شکل عدم
(مولوی ۱۳۹۲/۵/۱۰۲۶)

انگیزه خلقت از دید فلوپین

انگیزه خلقت از دید فلوپین «ظهور کمالات پنهانی ذات احد است.» (علیپور ۱۳۸۵: ۷۴) احد نمی‌توانست تنها بماند؛ چون در این صورت همه چیز دیگر پنهان می‌ماند و روی نمی‌نمود و هیچ چیز پای به عرصه هستی نمی‌نهاد. مولانا انگیزه خلقت را با بیان تمثیل گنج پنهانی، عشق الهی به خود می‌داند و این عشق توأم با معرفت است؛ چون از دید مولانا شالوده هستی بر عشق نهاده شده است. عشق فقط صفت خداوند و بشر نیست، بلکه اصل خلقت و پیدایی عالم است.

عشق مانند دریایی کران ناپیدا است و آسمان‌ها و زمین چون کف و موجی از این دریایند. گردش و پویش آسمان‌ها و زمین از عشق است و اگر سریان عشق در شریان عالم نباشد، عالم از ایستادگی فسرده می‌شود و جمادی در نبات و نبات در حیوان و حیوان در انسان محو و فانی نمی‌شود. ذرات عالم عاشق کمال حقانند و راه علو استکمال را می‌پویند و در شتاب و جنبش خویش حق را تسبیح می‌گویند و تن‌شان از این جنبش عشق پاک و پیراسته می‌شود.

دور گردون‌ها ز موج عشق دان
کی جمادی محو گشتی در نبات؟
گر نبودی عشق، بفسردی جهان
کی فدای روح گشتی نامیات؟
کز نسیمش حامله شد مریمی؟...
روح کی گشتی فدای آن دمی

(مولوی ۱۳۹۲/۵/۳۸۵۴-۳۸۵۶)

خلاصه اینکه هر حرکتی در جهان بر مبنای عشق قرار گرفته است و تنها دلیل جریان هستی، عشق است.

عقل، هستی بعد از واحد

فلوطین حاصل فیض و سرریزی احد را عقل می‌داند. (فلوطین ۱۳۶۸: ۶۶۹) و در فلسفه و نگرش او عقل جایگاهی خاص دارد. اگر بتوانیم به این مرتبه پای گذاریم، هستی را درک خواهیم کرد؛ چون چهره معقول همه هستی در این مرتبه نهفته است. مولانا عقیده دارد که یزدان مجید قبل از آفرینش دو جهان، عقل را آفریده است.

تا بدانی که آسمان‌های سمی هست عکس مدرکات آدمی
نی که اول دست یزدان مجید از دو عالم پیش‌تر، عقل آفرید
(مولوی ۱۳۹۲ / ۶ / ۱۹۳۵-۱۹۳۶)

تنها تفاوت دید مولانا با فلوطین در باب عقل، این است که فلوطین حاصل شدن عقل از احد را به دلیل فیض می‌داند، ولی مولانا آن را حاصل آفرینش به حساب می‌آورد.

از دید فلوطین عقل همان هستی است. چون احد فیضان یافت، فیضان نخست روی بدو آورد و از او آبستن شد و عامل هستی گردید و نگرشش به او عامل پدید آمدن عقل شد. (فلوطین ۱۳۶۸: ۶۸۳) مولانا هم جایگاه به وجود آمدن عقل را عدم می‌داند.

از عدم چون عقل زیبا رو گشاد با مع علوم خلعتش داد و هزارش نام داد
(مولوی ۱۳۹۲ / ۴ / ۲۱۷۹)

عقل ذاتی یگانه است. تمام هستی در آن جریان دارد. تنها یک وجود است که از احد صادر شده است و به‌سان آینه‌ای که جلو عروس می‌برند، عقل، این زیبای هستی، پیشاپیش احد راه می‌رود.

این جهان یک فکرت است از عقل کل عقل چون شاه است و صورت‌ها رسل
(همان / ۲ / ۹۷۸)

این عقل را نباید همانند خرد جزئی خود اندیشیم که محتوای خود را از مقدمات و احکام منطقی به دست می‌آورد و از طریق فعالیت فکری و با توجه به علت و معلول به هستی، شناسایی می‌یابد و پیش از آنکه راه اندیشیدن و استنتاج را بیاموزد تهی است. بلکه عقل کلی همه چیز دارد و همه چیز است و از هر حیث کامل است. مولانا تعبیرهای زیادی برای عقل کل به کار می‌برد و همیشه به ما آگاهی می‌دهد که خرد جزئی را با عقل کلی مقایسه نکنیم. او عقل کل را با تعبیرهایی مثل عقل کامل، عقل عقل، عقل احمد، عقل شریف، عقل ابدلان، عقل رسول، نورنور، شاه خرد، شاه نظر، عقل یا عقول الهی، عقل بی‌غبار، آمن از ریب‌المنون، عقلی یزدان‌بخش تعبیر کرده است. تفاوت آشکاری بین عقل جزئی و کلی وجود دارد:

عقل دفترها کند یکسر سیاه عقل عقل آفاق دارد پر ز ماه
از سیاهی وز سپیدی فارغ است نور ماهش بر دل و جان بازغ است
(مولوی ۱۳۹۲/۳/۲۵۳۱ و ۲۵۳۲)

زاده شدن نفس یا روح

بعد از عقل نوبت هستی نفس است. شکوفایی عقل و بیرون شدن از خویش، نزول به سوی آن چیزی است که پایین‌تر از او بوده، در پله واپسین قرار داشته و طبیعتش فروتر از او است؛ زیرا عقل استعداد آن را ندارد که به چیزی فراتر از خود صعود کند، بلکه مجبور است آثاری از خود بروز دهد و ساکن و آرام نماند. ضرورت طبیعتش آن را برمی‌دارد که به سوی نفس نزول کند. «عقل در واقع اصل معقول صورت‌بخش را به نفس می‌بخشد. اجزای صورت‌بخش هیچ فرقی با هم ندارند، ولی آن‌گاه که این مفهوم، محتوای خود را به توده جسمانی منتقل می‌کند، اجزا از هم متمایز می‌شوند. آنچه این موجودات را به هم پیوند می‌دهد و آهنگی یگانه

می‌یابند، مفهومی است که در آنها وجود دارد. (فلوطين ۱۳۶۸: ۳۰۷) نفس کلی منشعب شده از عقل کلی، وجودی واحد و جوهری مجرد است که دلیل هستی و زندگی ما است. این وجود بسیط هم به مانند عقل، به نفس جزئی تبدیل می‌شود و در این حالت دیگر قدرت بازآفرینی ندارد؛ یعنی همه موجودات این جهانی نفوس جزئی هستند که از عقل کل به وجود آمده‌اند. این اندیشه، اندیشه فلوطين است. نگاه اندیشمندان اسلامی اعم از فلاسفه، حکما، عرفا و ... اندکی متفاوت از هستی‌نگری فلوطين نسبت به نفس است. در ادامه از دید حکما و فلاسفه به تعریف نفس می‌پردازیم تا در نهایت با دنیای عرفانی و اندیشه مولوی آن را تحلیل کنیم.

نفس از دید حکمای اسلامی «جوهری است بسیط و روحانی و زنده به ذات و دانا است به قوت و فاعل به طبع و او صورتی است از صورت‌های عقل فعال». (ناصر خسرو ۱۳۶۳: ۸۹) منظور از عقل فعال در اینجا همان عقل کلی است و تقریباً همان نگرش فلوطين نسبت به نفس کلی، در این تعریف گنجانده شده است. تنها تفاوت این است که نفس را صورتی از عقل کلی می‌داند نه سرشاری آن. تعریف فلاسفه اسلامی از نفس، به نفس جزئی مطرح شده در افکار فلوطين شبیه است: نفس جوهری دانسته شده که به جسم تعلق می‌گیرد و بیشتر افعال خود را به واسطه آلات جسمانی انجام می‌دهد. در جسم تصرف و تدبیر می‌نماید، ولی حقیقت ذاتش جسم یا جزء آن نیست. (نیکزاد ۱۳۸۲: ۲۶) از این دیدگاه، دو نوع نفس در هستی هست که یکی «حقیقت مجرد انسان» و دیگری «امر لطیفی» است که پس از آمیختن چهار آخشیح، ایجاد می‌شود و به آن «روح بخاری» گویند. این روح شامل روح طبیعی، نفسانی و حیوانی است. ارزشمندترین آنها، روح نفسانی است که در مغز تولید می‌شود و عامل ادراک انسانی می‌گردد. (ابن سینا ۱۳۷۶: ۳۵۸) روح بخاری واسطه نفس غیبی و بدن جسمانی است. همین نفس مجرد غیبی است که در عرفان روح نامیده می‌شود. نفس از دیدگاه عرفان عبارت است از مجموع

خلاصه لطایف اجزای ترکیب بدن که آن را روح حیوانی و طبیعی خوانند و نوری که به آن فایض شود از روح علوی انسانی و بدان نور مورد الهام فجور و تقوا گردد. (عزالدین محمود کاشانی ۱۳۸۱: ۸۳) در این تعریف، نفس با روح دو امر مجزا دانسته شده‌اند. می‌توان گفت که روح کلی معادل نفس کلی و روح جزئی معادل نفس دانسته شده است.

مولانا تقریباً با ذکر مدارج روح، اندیشه‌ای به مانند اندیشه فلوطین را در مراتب هستی می‌پذیرد. بر طبق این اندیشه، وقتی بتوانیم از دام تن رهایی یابیم، نخستین مرتبه عبور از جان، بعد رسیدن به روح و نهایتاً فتح عقل است.

جسم، ظاهر؛ روح، مخفی آمده است جسم همچون آستین، جان همچو دست
باز عقل از روح مخفی‌تر بود حس به سوی روح زوتر ره برد
(مولوی ۱۳۹۲/۲/۳۲۵۷ و ۳۲۵۸)

اگر از جهت بالا به پایین نگاه کنیم، مراتب رسیدن روح به هستی این جهانی، از جماد به نبات بعد به حیوان و بعد به سوی انسان است.

آمده اول به اقلیم جماد وز جمادی در نباتی اوفتاد
سال‌ها اندر نباتی عمر کرد وز جمادی یاد نورد از نبرد
وز نباتی چون به حیوانی فتاد نامدش حال نباتی هیچ یاد
جز همین میلی که دارد سوی آن خاصه در وقت بهار و ضیمران...
باز از حیوان سوی انسانیش می‌کشد آن خالقی که دانیش
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت
(همان/ ۴/ ۳۶۳۷-۳۶۴۷)

فلوطین این مرتبه‌ها را در هستی بیان نمی‌کند. از نظر او فرودآمدن نفس کلی در دنیای پایین‌تر، مثل نوری است که گسترده شد و هستی یا نفوس جزئی را هست کرد.

نفس و جهان برتر

گفتیم که خصوصیت واحد، فیض‌بخشی است و عقل که از فیض به وجود آمده است، در نظر به اصل که همان واحد است، مانند اصل می‌شود و خصوصیتش که فیض است به او منتقل می‌شود و با سرریزی، نفس کلی را به وجود می‌آورد. (فلوطين ۱۳۶۸: ۶۶۵) از دید مولانا هم روح یا به تعبیری نفس، به جهان دیگر تعلق داشته است.

از منازل‌های جان‌ش یاد داد وز سفرهای روانش یاد داد
وز زمانی کز زمان خالی بدهست وز مقام قدسی که اجلاالی بدهست
وز هوایی کاندرو سیمرخ روح پیش از این دیده‌ست پرواز و فتوح
(مولوی ۱۳۹۲/۱/۱۴۳۹ و ۱۴۴۰)

روح لطیف علوی در اثر آمیزش جسمانی رنگ و بوی قوای حیوانی می‌گیرد و روز به روز به مادیات علاقه‌مند می‌شود و در این دنیا احساس دلگیری می‌کند. حقیقت هر فرد زمانی کامل می‌شود که «ره زند و بر سر گنج شه زند»:

مرغ کو اندر قفس زندانی است می‌نجوید رستن از نادانی است
روح‌هایی کز قفس‌ها رسته‌اند انبیا و رهبر شایسته‌اند
(همان/ ۱/ ۱۵۴۱ و ۱۵۴۲)

مولانا دو راه برای از رهایی می‌شناسد: یکی از سعی و تلاش و ریاضت است و دیگر هدایت و دستگیری اولیای الهی است.

جان بده از بهر این جام ای پسر بی‌جهاد و صبر کی باشد ظفر؟
(همان/ ۳/ ۲۱۱)

مولوی به کرات در لابه‌لای مثنوی، از وجود نوری صحبت می‌کند که به انسان روشنایی می‌بخشد. این روشنایی که چراغ راه سالکان و نومردان است، می‌تواند نردبان رسیدن به حقیقت باشد.

پیر تابستان و خلقان تیرماه خلق مانند شبنم و پیر ماه...
او چنین پیریست کش آغاز نیست با چنین در یتیم انباز نیست...
پیر را بگزین که بی پیر این سفر هست بس پرآفت و خوف و خطر
آن رهی که بارها تو رفته‌ای بی قلاووز اندر آن آشفته‌ای
پس رهی را که ندیدی تو هیچ هین مرو تنها، ز رهبر سر میچ
(مولوی ۱۳۹۲ / ۱ / ۲۹۳۹ تا ۲۹۴۵)

هیچ کس بدون پیر نمی‌تواند سالم در این سفر پرآفت و مخاطره‌انگیز به مقصد برسد.

مولانا در مورد دوم با فلوطین اختلاف نظر دارد؛ چون فلوطین سلوک روح تحت هدایت رهبر را نمی‌پذیرد و از اندیشه معراج روح تحت رهبری رهاننده‌ای که از سوی خدا فرستاده شده باشد تا روح را از این جهان بیرون برد، بیگانه است. آنچه فلوطین می‌خواهد، اندیشیدن فلسفی ناب است و این که هر روحی بتواند خویشتن را آزاد سازد. (یاسپرس، به نقل از باقری ۱۳۸۶: ۴۳) از دید فلوطین ارواح خود به مقام برتر ارتقا پیدا می‌کنند.

در هر صورت نگاهی که مولوی به مراتب هستی‌یافتن نفس ذکر می‌کند، به مانند نظر فلوطین است. او باوری را مطرح کرده که در عرفان اسلامی جایگاه خاصی دارد. طبق نظریه‌اش «اگر نفس از اصل خود جدا شود، به صورت جزئی در بدن افراد به فعالیت ادامه می‌دهد و اگر از زندان رهایی یابد، به اصل اندیشه، پای در راه صعود می‌گذارد.» (فلوطین ۱۳۶۸: ۶۶۳) «چون نفس دقیقاً مطابق دستوری که از ماورای خود دریافت کرده است، عمل نمی‌کند، برخی موجودات را خودسرانه و موافق خواست خود پدید می‌آورد. این پدیده‌ها چیزهای پست‌تری هستند که نقصی در آنها دیده می‌شود.» (همان: ۱۱۴)

چگونگی جاودانگی روح

به نظر فلوطین فرود آمدن نفس به این جهان به واسطه آزادی و اجبار بود. هرچند این سخن نوعی کلام پاردوکسی است، فرود اجبار به این خاطر بود که به مرتبه فروتر قدم نهاد و چون مقتضای ذات موجودات، حرکت به سوی جهان والاتر است، نزول برای آنان باید نوعی اجبار باشد؛ ولی اختیار به این خاطر بود که از حرکتی پیروی می‌کرد که مقتضای ذاتش بود؛ به عبارت دیگر منشأ حرکتش خودش بود؛ پس در فرود آمدن آزاد بود. به دنبال این عمل، نفس دچار رنج و کیفر می‌شود. دلیل کیفر او، گناه سقوط او و اعمالی که در این جهان مرتکب می‌شود و بدترین کیفر برایش اقامت در جهان پست و جهان زیر ماه است و کیفر دیگر، فرورفتن در کالبد‌های دیگر است و در نتیجه دچار اعمال لگام‌گسیخته و نابودگر می‌شود. روح با این ذات خدایی خود وارد تن می‌شود و آزادانه برای خود می‌خرامد تا بتواند برای امور این جهان صورت‌بخش باشد. سعادت حقیقی زمانی نصیب او خواهد شد که بتواند از این جهان رهایی یابد و به اصل روشن خورشید حقیقت، پر و بال بگشاید و گرنه در بدی خود دست و پا خواهد زد. (فلوطین ۱۳۶۸: ۶۴۴ و ۶۴۵) نفس با حرکت به سوی بالا برای خود جهان زیبا را رقم می‌زند و در حرکت به جهان فروتر جهان اجسام را با وجود خود آراستگی می‌بخشد. مولانا در یک فکر با فلوطین همراه است که این نفس دوزخ خوی را اگر بتوانیم پرفصفا کنیم، می‌توانیم حقیقت واحد را دریابیم.

| | | | | |
|-----------------------------|------|------|----------|---------------------------------|
| چون شما این نفس دوزخ‌خوی را | آتش | گبر | فتنه‌جوی | را |
| جهد‌ها کردید و او شد پر صفا | نار | را | کشتید | از بهر خدا |
| آتش شهوت که شعله می‌زدی | سبزه | تقوی | شد | و نور هدی |
| | | | | (مولوی ۱۳۹۲ / ۲ / ۲۵۵۹ تا ۲۵۶۱) |

جایگاه انسان در هستی

عرش و فلک و روح در این گردش احوال اشتر به قطارند و تو آن بازپسینی
در چرخ دلت ناگه یک درد درآید سر بر زنی از چرخ، بدانی که نه اینی
(مولوی ۱۳۶۳: غزل ۲۶۴۱)

تاکنون دانستیم که افلاک تا کره ماه که فلک اول است، از سرشاری و نگرش عقل
و نفس کلی به وجود آمد. اما در جهان زیر ماه هم تا رسیدن به آفرینش انسان،
راه‌هایی پیموده شد. این موجودات زیر ماه که به موجودات طبیعت معروفند، به
نظر فارابی با نقص وجودی شروع شدند و کم‌کم کامل گردیدند. (فارابی ۱۳۵۴: ۱۳۳)
پس ما نگره‌ای در مورد هستی داریم که یک جهان فراتر از ماه و یکی دیگر جهان
فروتر از ماه است. در جهان فراتر از ماه هر چه از احد به پایین حرکت کنیم، هر
آفریده نسبت به آفریده بالایی ناقص‌تر است؛ مثلاً عقل ناقص‌تر از احد است و
نفس، ناقص‌تر از عقل تا رسیدن به مرز ماه. در جهان زیرین برعکس، موجود
نخستی که بعد از ماه به وجود آید، در موجودات طبیعت، ناقص‌تر از مرتبه پایین‌تر
خود است؛ مثلاً در جهان طبیعت، نبات مقدم بر حیوان است، ولی ناقص‌تر از
حیوان است. تا به کامل‌ترین موجود به نام انسان ختم شود.

در اندیشه هستی‌شناسی عرفانی، انسان و تکامل او بعد از مرتبه نباتی و حیوانی
است. با این که از نظر تقدم، نبات و حیوان بر او پیشی دارند، جایگاه انسان کامل‌تر
است. به همین نسبت است که «از دید مولانا، انسان در مرکز هستی قرار دارد.»
(جابری ۱۳۹۲: ۴۲) فلوپین برعکس مولانا، انسان را مرتبه بین کیهان و حیوان می‌داند.
«در کیهان آدمیان در بخش میانه قرار دارند. بیش‌ترین بخش کیهان متعلق به آسمان
است و زمین در مرکز کیهان است. آدمی میان خدا و حیوان قرار گرفته است. گاه
به این می‌گراید و گاه به آن ...» (فلوپین ۱۳۶۸: ۳۱۵) ولی فلوپین به این معترف
است که جایگاه انسان، بهتر از جایگاه سایر موجودات است. (همان: ۳۱۷)

مولانا در ابیات زیر مرحله تکامل انسان از حالت جمادی تا انسانی و سپس پیمودن راه‌ها برای رسیدن به حقیقت هستی را نشان داده است:

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم به حیوان برزدم
 مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
 حمله دیگر بمیرم از بشر تا بر آرم از ملایک پر و سر
 وز ملک هم بایدم جستن ز جو کل شیء هالک الا وجهه
 بار دیگر از ملک قربان شوم آنچ اندر وهم ناید آن شوم
 پس عدم کردم چون ارغنون گویدم انا الیه راجعون
 (مولوی ۱۳۹۲/۳/۳۹۰۱ تا ۳۹۰۶)

برخی، این نمونه اشعار مولانا را حاصل نگاه تناسخ‌گرای او می‌دانند، در حالی که با افکار عرفانی نه تنها تناسخ نیست، بلکه در این مرتبه آفرینش، انسان به تنهایی جهان کوچکی است که همه جهان بالا با گستردگی خود در او جاری است. مولانا در سیمانگاری از انسان تمام ابعاد وجودی او را در نظر می‌گیرد و خط حرکت بشر، از نقطه زمینی تا رسیدن به تعالی را لحظه به لحظه تفسیر می‌کند «اما نکته‌ای لازم به ذکر است. مقصود از «عدم» نیستی محض نیست. رسیدن به عدم به مانند ارغنون زیباترین بخش نظریات مولاناست... مولانا هم مانند آهنگ از اجزای طبیعت سر برمی‌کشد و از عالم طبیعت (فیزیک) به عالم ماورای طبیعت (متافیزیک) رهسپار می‌گردد و وارد اشعه‌ای الهی می‌شود (انالیه راجعون)» (جعفری ۱۳۷۹: ۱۵۵) نزد آموزه‌های عرفانی مولانا، تناسخ^(۳) هیچ سنخیتی با افکار او ندارد در مقایسه، افکار فلوطین به تناسخ نزدیک‌ترند.

به نظر فلوطین، ارواحی که به مقام بالاتر ارتقا می‌یابند، یا درجهان محسوسند یا در بیرون از این جهان در خورشید یا یکی از سیارات، ساکنند. هر یک برحسب اینکه در بیرون از زمین چه نوع فعالیتی داشته باشند، هر روحی روی ستاره‌ای متناسب با اخلاق و نیرویی که در او فعال است، جای می‌گیرد و آن ستاره فرشته

نگهبان او می‌شود. ارواحی که از جهان محسوس به در آمده‌اند، اقامت در جهان محسوس را پشت سر نهاده‌اند. چون این نفس هستی بخشیدن را با خود به جهان بالا برده است، در بازگشت موجودات بسیاری را به وجود می‌آورد. (فلوپین ۱۳۶۸: ۳۵۵)

حقیقت انسان در مقایسه با جایگاه حق

از نظر فلوپین اشیا به نسبتی که از خیر و زیبایی بهره‌مند هستند، حقیقی‌اند. (مجتبوی ۱۳۵۶: ۳۲) انسان هم به دید مولانا دوگانگی با حق ندارد و اگر از صورت رها شود می‌تواند با حقیقت واحد یکی شود؛ مانند ده سیب و به که به ظاهر ده می‌آیند ولی وقتی آبشان را بفشریم، یک شوند و یا ده چراغ به ظاهر با هم تفاوت دارند، ولی چون دقیق بنگریم همه آنها روی هم با یک شعله می‌سوزند و تفاوتی بین شعله آنها نیست.

نه غلط گفتم که نایب با منوب
نه دو باشد تا توی صورت پرست
گر دو پنداری، قبیح آید نه خوب
پیش او یک گشت کز صورت برست
چون به صورت بنگری، چشم تو دوست
تو به نورش درنگر کز چشم رست
(مولوی ۱۳۹۲ / ۱ / ۶۷۳ تا ۶۷۵)

مولانا در جایی دیگر این اندیشه را واضح‌تر مطرح کرده است. او انسان‌ها را آب زلال می‌داند که صفات ذوالجلال در آن تابان است. (همان / ۶ / ۳۱۷۱) تا جایی که انسان را عین حق می‌داند:

چون مرا دیدی خدا را دیده‌ای
چشم نیکو باز کن در من نگر
گرد کعبه صدق برگردیده‌ای...
تا ببینی نور حق اندر بشر
(همان / ۲ / ۲۲۴۷ تا ۲۲۴۹)

همه این مثال‌ها حقیقت حق و انسان را یکی می‌داند. انسان ترکیبی از جزء زمینی و جزء آسمانی است. پنج حس ظاهری وجود زمینی او است و پنج حس باطنی

وجود آسمانی او. ارزش حس باطن در مقابل ظاهری، به مانند ارزش زر در مقابل مس است.

حس ابدان قوت ظلمت می‌خورد حس جان از آفتابی می‌چرد
(مولوی ۱۳۹۲ / ۲ / ۵۱)

یکی از تفاوت‌های بشر با حیوانات دیگر همین حس‌های باطنی هستند و برای بازگشت به سوی حقیقت واحد باید از همین حس‌های باطن استفاده کند. اختلافی هم که در بین انسان‌ها هست از اصل فطرت آنان سرچشمه می‌گیرد. مولانا بر نظر معتزله که معتقدند عقل‌ها از اصل اعتدال دارند و تنها تجربه و تعلیم مقدار خرد را کم و زیاد می‌کند، ایراد می‌گیرد.

باطل است این، زانکه رای کودکی کی ندارد تجربه در مسلکی
بردمید اندیشه‌ای زان طفل خرد پیر با صد تجربه بویی نبرد
خود فزون آن به کی آن از فطرت است تا ز افزونی که جهد و فکرت است
(همان / ۳ / ۱۵۴۱ تا ۱۵۴۳)

پس انسان‌ها در مراتب مختلف‌اند و این اختلاف به خاطر فطرت آنان است. انسان مانند حروف الفبا است که هرچند اینها حروف نامیده می‌شوند، بین آنان در دلالت تفاوت وجود دارد. از یک روی ضد و از روی دیگر متحدند. از یک روی هزل و از دیگر روی جد هستند. (همان / ۱ / ۲۹۱)

نتیجه

فلوطين از فیلسوفان قرن سوم، از پیروان افکار و اندیشه‌های افلاطون است که بر اثر گرایش به افکار افلاطونی و آشنایی با تفکرات باطنی و عرفانی زمان خود، نوعی رویکرد عرفانی به فلسفه و مباحث متافیزیکی از خود نشان می‌دهد. مولانا هم از عرفای قرن هفتم، بر اساس آموزه‌های عرفان اسلامی، نظریه‌های خود را در

آثارش ابراز کرده است. در خیلی از موارد اندیشه‌های فلوطین و مولانا کاملاً همخوانی دارند و ممکن است در اثر تأثیر فلسفه فلوطین بر عرفان اسلامی یا بر اثر تجربه‌های مشترک اشراقی این دو دانشمند باشد. برخی موارد هم تفاوت‌هایی در اندیشه این دو اندیشمند دیده می‌شود که شاید دید نزدیک به فلسفه فلوطین در گرایش عرفانی و دید نزدیک به آموزه‌های اسلامی برای مولانا دلیل این تفاوت اندک باشد. در نگاه به هستی، موضوع محوری اندیشه فلوطین و مولانا واحد یا احد است. واحد، اول و آخر همه چیز است. از نظر آنان، این واحد است که وجود حقیقی است و تمام موجودات عالم و ماسوای او اعتباری‌اند. چرا که ماسوای او در هستی داری و داشتن وصف هستی و چیستی و نیز راه‌یابی به تعالی و خیر، وابسته به او هستند. اختلاف‌های نگرشی این دو اندیشمند را می‌توان در موارد زیر ذکر کرد:

الف) از دید فلوطین پدید آمدن هستی بر مبنای فیض و سرریزی واحد است و از دید مولانا این مبنا بر اساس لطف و حب است که به صورت تجلی بر هستی جلوه نموده و هست‌ها را هست کرده است؛

ب) انگیزه خلقت از دید فلوطین ظهور کمالات پنهانی است، ولی از دید مولانا عشق الهی به خود است که با تمثیل گنج پنهانی نموده شده است؛

ج) عقل از دید فلوطین حاصل فیض بخشی واحد است، ولی از دید مولانا حاصل آفرینش است؛

د) از دید فلوطین با سرریزی نفس کلی، نفوس جزئی به وجود آمد، ولی از دید مولانا تا پدید آمدن نفوس جزئی تا رسیدن به مهم‌ترین دلیل هستی که انسان باشد، راه‌هایی پیموده شده است.

ه) مولانا در مورد هدایت و دستگیری اولیای حق، با فلوطین اختلاف نظر دارد؛ چون فلوطین سلوک روح تحت هدایت رهبر را نمی‌پذیرد و از اندیشه معراج

روح، تحت رهبری رهاننده‌ای که از سوی خدا فرستاده شده باشد تا روح را از این جهان بیرون برد، بیگانه است. آنچه فلوطین می‌خواهد، اندیشیدن فلسفی ناب است و این که هر روحی بتواند خویشتن را آزاد سازد.

(و) از دید مولانا، انسان کامل‌ترین تکامل را بعد از مرتبه جماد، نبات و حیوان طی کرده و در مرکز هستی قرار دارد، فلوطین برعکس او، انسان را مرتبه بین کیهان و حیوان می‌داند.

پی‌نوشت

(۱) افلاطون هیچ‌گاه کتاب مستقلی دربارهٔ مثل نوشت. البته طرحی در دسترس است که نشان می‌دهد افلاطون بنا داشته تا بعد از نگارش رسالات سوفیست و مرد سیاسی، رساله‌ای به نام فیلسوف بنویسد. «اگر فرصت دست داد روزی دیگر فیلسوف را دقیق‌تر تماشا خواهیم کرد.» (افلاطون ۱۳۸۰: ۱۴۳۷) «هیچ‌گونه نوشته‌ای از من در وجود نیامده و در آینده نیز وجود پیدا نخواهد کرد؛ زیرا آن مطالب مانند دیگر مطالب علمی نیست که به وسیله اصطلاحات و الفاظ عادی بتوان تشریح و بیان نمود.» (همان: ۱۸۶۳)

(۲) حدیثی است به نقل از حضرت داوود که چون از حضرت حق علت آفرینش و رمز و راز خلقت را جویا شد، خداوند متعال در پاسخ فرمود: «كُنْتُ كَنْزًا مَّخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ وَ خَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ.» (مجلسی ۱۴۰۳، ج ۸۴: ۱۹۹)

(۳) مولانا مسخ را رد نمی‌کند.

نقض توبه و عهد آن اصحاب سبت موجب مسخ آمد و اهلاک و مقت پس خدا آن قوم را بوزینه کرد چونکه عهد حق شکستند از نبرد (مولوی ۱۳۹۲ / ۵ / ۲۵۹۲ تا ۲۵۹۳)

مولانا این مسخ را نه ظاهری، بلکه مسخ دل می‌داند. اصحاب سبت اشاره به آیه قرآن دارد. سبت یکی از روزهای مذهبی یهود است که نزد ایشان قداست و حرمت ویژه‌ای دارد. بر اساس آنچه در سفر پیدایش از عهد عتیق آمده است، خداوند پس از خلق جهان در شش روز، در

هفتمین روز دست از کار کشید و «آرامی گرفت» و به همین دلیل آن روز را مقدس داشت. (کتاب مقدس، پیدایش ۲: ۲۴؛ التحقیق، ج ۵: ۱۶)

در زمان حضرت داوود (علیه السلام) از سوی خداوند به قومی که در کنار دریا می زیستند، فرمان رسید تا از صید و خوردن ماهی در روز سبت خودداری کنند. گروهی از آنان به این امر الهی توجه نکردند و حيله‌ای اندیشیدند. گویند در ساحل دریا گودال‌هایی کردند و راهی را از دریا به این گودال‌ها تعبیه نمودند تا در روزهای شنبه همراه با امواج دریا، مقداری آب و ماهیان درون آن به این گودال‌ها داخل گردند و دیگر قادر به خارج شدن از آن نباشند. (طبری ۱۳۳۹، ج ۲: ۳۸۰)

بدین ترتیب اگر چه آنان در روز شنبه عملاً صید نمی‌کردند، تله‌ها، به طور طبیعی کار خود را انجام می‌دادند و ایشان روز یکشنبه بر سر گودال‌ها می‌آمدند و ماهی‌های گرفتار را صید می‌نمودند.

کتابنامه

کتاب مقدس، عهد عتیق. ۱۳۹۳. بر اساس کتاب مقدس اورشلیم. ترجمه پیروز سیار. تهران: هرمس.

ابن سینا، حسین بن علی. ۱۳۷۶. *الالهیات من کتاب الشفا*. به تحقیق حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

_____ ۱۳۸۵. *فصوص الحکم*. برگردان متن و توضیح از محمدعلی موحد و صمد موحد. تهران: کارنامه.

افلاطون. ۱۳۸۰. *مجموعه آثار (چهار جلد)*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.

باقری خلیلی، علی‌اکبر. ۱۳۸۶. «هماندی‌های فلسفه نوافلاطونی و عرفان مولوی»، نشریه شناخت، ش ۵۴.

جابری، ناصر. ۱۳۹۲. «رابطه شناخت و بینش با عین و ذهن در مثنوی»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*، س ۹، ش ۳۰.

جعفری، محمد تقی. ۱۳۷۹. *مولوی و جهان‌بینی‌ها*. چ سوم. تهران: مؤسسه نشر و تدوین آثار علامه جعفری.

سهروردی شیخ شهاب الدین. ۱۳۴۸. مجموعه مصنفات. تصحیح و تحشیه و مقدمه حسین نصر؛ مقدمه و تجزیه و تحلیل فرانسوی: هنری کرین ج ۳. تهران: انستیتو ایران و فرانسه.

شرکت مقدم، صدیقه. ۱۳۸۸. «مکتب‌های ادبیات تطبیقی»، نشریه مطالعات ادبیات تطبیقی، ش ۱۲.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۵۳. «روزنه‌ای خرد بر جهانی بزرگ»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، اردیبهشت، ش ۸۳.

طبری، محمد بن جریر. ۱۳۳۹. ترجمه تفسیر طبری. به تصحیح و اهتمام حبیب یغمائی. تهران: دانشگاه تهران.

عزالدین محمود بن علی کاشانی. ۱۳۸۱. مصباح‌الهدایه. با تصحیح و مقدمه جلال‌الدین همایی. چ ششم. تهران: هما.

علاءالدوله سمنانی، احمد بن محمد. ۱۳۶۹. مصنفات فارسی. به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی.

علی پور، مهدی. ۱۳۸۵. «سیری در اندیشه خدا در دستگاه فلسفی فلوطین»، نشریه خردنامه صدر، بهار - ش ۴۳.

فارابی، ابونصر. ۱۳۵۴. آرای اهل مدینه الفاضله. ترجمه جعفر سجادی. تهران: رز.

فلوطین. ۱۳۶۶. دوره آثار، دو جلد، ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی.

کاکایی، قاسم. ۱۳۸۶. «نیستی و کارکرد آن در الهیات در نگاه مولانا و اکهارت»، مجله

پژوهش‌های فلسفه و دین. زمستان، ش ده. *ژورنال بین‌رشته‌ای مطالعات فلسفی*
کلابادی، ابوبکر محمد بن ابراهیم. ۱۳۱۵. التعرف لمذهب التصوف. ترجمه محمدجواد شریعت. تهران: اساطیر.

مجتبوی، جلال‌الدین. ۱۳۵۶. «جهان برین و جهان فرودین در فلسفه افلوطین»، ضمیمه مجله دانشکده علوم انسانی تهران، ش چهار.

مجلسی، محمدباقر. ۱۴۰۳ق. بحارالانوار، ج ۸۴. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

مرتضوی، منوچهر. ۱۳۹۰. جهان‌بینی و حکمت مولانا. تهران: توس.

مصطفوی، حسن. ۱۳۶۸. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (۱۴) جلد. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

س ۱۲ - ش ۴۵ - زمستان ۹۵ _____ تطبیق جهانبینی مولانا و فلوپین / ۸۷

مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۶۳. کلیات شمس یا دیوان کبیر: مشتمل بر قصائد و غزلیات و مقطعات فارسی و عربی و ترجیعات و ملمعات، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.

_____ . ۱۳۹۲. مثنوی معنوی. براساس نسخه نیکلسن. به‌کوشش سعید حمیدیان. تهران: قطره. چ ششم.

ناصر خسرو، ابومعین. ۱۳۶۳. جامع‌الحکمتین. به تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی هانری کربن و محمد معین. تهران: طهوری.

نجم‌الدین رازی، عبدالله. ۱۳۷۳. مرصادالعباد. به تصحیح محمدامین ریاحی. چ ششم. تهران: علمی و فرهنگی.

ندایی، محمد علی. ۱۳۸۴. «درآمدی بر معرفت‌شناسی فلوپین»، نشریه الهیات و حقوق، ش ۱۸.

نیکزاد، عباس. ۱۳۸۲. معرفت نفس از دیدگاه حکیمان. قم: آیت عشق.

یثربی، سیدیحیی. ۱۳۹۲. عرفان نظری (تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف). چ هشتم. قم: مؤسسه بوستان کتاب.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References

- The Holy Bible. (2014/1393SH). *Based on The Holy Bible of Jerusalem*. Tr. by Pirouz Sayy r. Tehran: Hermes.
- 'Al '-oddoleh-ye Semn ī Ahmad ibn-e Mohammad. (1990/1369SH). *Mosannafāt-e Fārsi*. With the effort of Najib M yel Heravi. Tehr n: 'Elmi va Farhangi.
- Ali-pour, Mehdi. (2006/1385SH). " Seyr-i dar andisheh-ye khod dar dastg h-e falsafi-ye Plotinus". *Kheradnāmeḥ-ye sadrā*. Spring. Year.43.
- B gheri Khalili, 'Ali Akbar. (2006/1386SH). "*Hamāndi-hā-ye falsafeh-ye aflātouni va 'erfān-e Mowlavi*". Shen kht, summer. No.54.
- 'Ezz-eddin Mahmoud, K sh ni. (2002/1381SH). *Mesbāh-ol-hedāya*. Ed. By l -eddin Hom ē 6th ed. Tehr n: Hom .
- F r bi, Abu-nasr. (1975/1354SH). *Arāe ahl-e madinat-al-fazelah*. Tr. by Ja'far Sajj di. Ēhran: Roz.
- Ibn-e Sin Ḥossein ben 'Ali. (1997/1376 SH). *AL-Ilāhiyyāt men kitāb al-shafā*. Researched by Hasan-zadeh moli Qom: Daftar-e tabligh -t e esl mi.
- Ibn-Sin , Hossein ben 'Ali. (2006/1385SH). *Fusous-ol hekam*. Translated and explained by Mohammad 'Ali Movahhed and Samad Movahhed. Tehr n: K rn meh.
- J beri, N ser. (2013/1392SH). " R beteh-ye shen kht b 'eyn va zehn dar Masnavi". *Āzād University Quarterly Journal of Mytho- mystic Literature*. Year 9. No. 30.
- Ja'fari, Mohammad Taghi. (2000/1379SH). *Mowlavi va jahān-bini hā*. 4th ed. Tehr n: Moasseseh-ye nashr va tadvin-e s r-e 'all meh Ja'fari.
- K k ei, Gh sem. (2007 /1386SH). "Nisti va k rkard-e n dar el ḥiy t dar neg h-e Mowl n va Eckhart". *Pazhuhesh-hā-ye falsafeh va din*. Winter. No.10.
- Kal bdi, Abo-Bakr Mohammad ben Ebr him. (1934/1313SH). *Al-ta'arrof le-mazhab al-tasavvof*. Tr. by Mohammad Jav d Shari'at. Tehr n: As tir.
- Majlesi, Mohammad B gher. (1982/1403AH). *Behār-ol Anvār*. Vol. 84. Beirut: D r-ol-ahy ' al-tor s Al-'arabi.
- Mojtabavi, Jal -eddin. (1977/1356SH). "Jah n-e barin va foroudin dar falsafeh-ye Efloutin". *Tehrān humanity faculty*. No.4.
- Mortazavi, Manouchehr. (2011/1390SH). *Jahān-bini va hekmat-e Mowlānā*. Tehr n: Tous.

- Mowlavi, Jal -biddin Mohammad. (1984/1363SH). *Kolliyy t-e Shams y divan-e Kabir: Moshtamel bar qas ed va qazaliyy t va moghatta' t va ghazaliyy t-e F rsi va 'arabi va tarji' t va molamma' t*. Ed. by Badi'-ol-zam æ Forouz nfar. Tehr n: Amirkabir.
- Mowlavi, Jal -biddin Mohammad. (2013/1392SH). *Masnavi-ye Ma'navi*. Ed. By Nicholson. With the effort of Sa'id Hamidiy n. Tehr n: Ghatreh. 6th ed.
- Najm-oddin R zi, 'Abd-oll h. (1994/1373SH). *Mersād-ol-'ebād*. Ed. by Mohammad Amin Riy hi. 6th ed. Tehr n: 'Elmi va Farhangi.
- N ser Khosrow, Abo-Mo'ein. (1984/1363SH). *Jāme'-ol-hekmateyn*. Ed. by Henry Corbin and Mohammad Mo'ein. Tehr n: Tahouri.
- Ned ei, Mohammad 'Ali. (2005/1384SH). "Dar- madi bar ma'refat-shen si-ye Flotin". *Elāhiyyāt va hoghough*. No. 18.
- Nikz d, 'Abb s. (2003/1382SH). *Ma'refat az did-gāh-e hakimān*. Qom: yat-e 'Eshgh.
- Plato. (2001/1380HS). *Majmou'eh Āsār* (Compelete Works). 4th vol. Tr. by Mohammad Hasan Lotfi. Tehr n: Kh razmi.
- Plotinus. (1987/1366SH). *Doreh-ye sār* 2 Vol. Tr. by mohammad Hossein Lotfi. Tehr n: Kh razmi.
- Shafi'ei Kadkani, Mohammad Rez . (1974/1353SH). "Rowzane-i khord bar jah ni bozorg". *Journal of Faculty of Literature and Humanities of UT*. No.83.
- Sherkat Moghaddam, Seddigheh. (2009/1388SH). "Maktab-h -ye adabiyy t-e tatbighi". *Motāle'āt-e adabiyāt-e tatbighi*. No.12th.
- Sohravardi, Shekh Shah b- eddin. (1969/1348SH). *Majmou'eh mosannafāt*. Ed. And Tr. by Hossein Nasr. Ed. And France analyse by. Henry Kurban. 3 vol. Tehr n: Anistitue Ir n & France.
- Tabari, Mohammad- ibn Jarir. (1960/1339SH). *Tarjomeh-ye tafsir-e tabari*. Ed. by Habib Yaghm ie Tehr n: University of Tehran.
- Yasrebi, Seyyed Yahy . (2013/1392SH). *'Erfān-e nazari (tahghighi dar seyr-e takāmoli va osoul va masāel-e tasavvof)*. 8th ed. Qom: Mo'asseseh-ye Boust n-e Ket b.