

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۱۱

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۷

دوره ۲۱-شماره ۸۲-زمستان ۱۴۰۳-حصص: ۲۱۳-۲۳۴

مقاله پژوهشی

تجلی تعالیم فلسفی - عرفانی فلوطین در الهی‌نامه عطار نیشابوری

سهیلا زینلی^۱

حسین آریان^۲

نزهت نوحی^۳

چکیده

فلوطین معروف‌ترین فیلسوف عارف مسلک فلسفه نوافلاطونی است که در نزد حکما و فلاسفه اسلامی به شیخ‌الیونانی شهرت دارد. این نظام فلسفی از طریق نشر و ترجمه آثار نوافلاطونیان به-خصوص آموزه‌های فلوطین، وارد دنیای اسلام شد و در فلسفه و عرفان اسلامی و ایرانی نفوذ یافت. در این میان، تعالیم نوافلاطونی در آثار واصلان و جویندگان معرفت، چون: سنایی، عطار، مولوی و ... بیشتر نمود یافته است. عطار نیشابوری که تصویرگر اندیشه‌ها و مفاهیم دلکش و نغز عرفانی است، از زبان شعر بهره‌می‌جوید تا با بیان حکایت‌های تمثیلی و رمزی، تعالیم عارفانه خویش را به مخاطبان عرضه دارد. مثنوی الهی‌نامه، جهان‌بینی شاعر را به‌نمایش می‌گذارد و انعکاس سیر درونی او است. او در این اثر به‌صورت ماهرانه اندیشه‌های تعالی‌گرایانه خود را با رویکردی غایت‌شناسانه بیان می‌کند و اصول بنیادین وجود و معرفت‌شناسی را با اشاراتی به نظریه فلوطین تبیین و تشریح می‌کند. از این‌رو، نگارنده مقاله تلاش دارد تا با روش تحلیلی توصیفی، به بازتاب اندیشه‌های فلسفی - عرفانی فلوطین در این منظومه بپردازد و هدف آن، به‌تصویر کشیدن وجوه اشتراکات تعالیم عرفانی و ذوقی فلوطین و عطار در بیان موضوعات اساسی چون احد، عقل و روح است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه نوافلاطونی، فلوطین، عرفان اسلامی، عطار نیشابوری، مثنوی الهی‌نامه.

۱- دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

۲- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران. نویسنده مسئول:

arian.h@iaui.ir

۳- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

پیشگفتار

فلوطین یا پلوتینوس در اواخر سال ۲۰۴ یا اوایل ۲۰۵ میلادی در شهر لوکوپولیس مصر متولد شد. به دلیل علاقه‌مندی به فلسفه، در محضر آمونیوس ساکاس حاضر شد. آمونیوس ساکاس، یکی از استادان بزرگ فلسفه و مؤسس فلسفه نوافلاطونی است. او یازده سال، در خدمت استاد بود و پس از مرگ او، در جهت رشد و اعتلای این نظام فلسفی تلاش فراوانی کرد که آن را باید حکمت اشراقی و عرفان نامید. (فروغی، ۱۳۸۸: ۷۸) او ده سال در رم به صورت شفاهی و مباحثه، به تعلیم فلسفه پرداخت. سپس با اصرار و درخواست پیروانش، تصمیم گرفت، اندیشه‌های خود را مکتوب کند. (پورجوادی، ۱۳۷۸: ۵ و ۸) «در حدود سال ۲۵۳ یا ۲۵۴ م. یعنی در چهل و نه سالگی، شروع به نوشتن رسایل فلسفی و عقاید حکمی خویش نمود و تا سال ۲۶۳ م. یعنی قبل از ورود فروریوس صوری به رم و پیش از آشنایی با وی بیست و یک رساله تألیف کرد.» (رحمانی، ۱۳۸۷: ۷) فلوطین، پس از آشنایی با فروریوس و به درخواست او، بیست و چهار رساله دیگر را نوشت و بدین ترتیب، تعداد رساله‌های او به چهل و پنج رسید. فروریوس، تعلیم و ثمره کاوش‌گری و ژرف‌اندیشی‌های فلوطین را در شش گروه نه‌تایی مرتب و منظم کرد و آن‌ها را انشاده‌ها نامید. (اروین، ۱۳۸۰: ۲۵۲) هریک از این انشاده‌ها، به موضوعات خاصی چون؛ مسائل اخلاقی، طبیعت و طبیعیات، جهان و عنایات الهی، نفس، عقل و احد یا خیر مطلق، اختصاص یافته‌است. (پورجوادی، ۱۳۷۸: ۱۰)

عوامل نفوذ فلسفه نوافلاطونی در عرفان اسلامی

دو عامل اساسی در انتقال تفکر یونانی به سوی مشرق زمین تأثیرگذار و مهم بوده‌است؛ نخست گرویدن امپراتوری روم به آیین مسیحیت و دوم جهانی‌شدن امپراتوری ساسانی. (نصر و لیمن، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۶۳) همچنین ارتباط مستقیم فلسفه و عرفان با یکدیگر نیز، در این امر بی‌تأثیر نبوده‌است. چراکه فلسفه و عرفان دو شیوه مهم، جهت رسیدن به معرفت و حقیقت هستند و ارتباط دوسویه میان آن‌ها برقرار است. «هیچ عارفی نمی‌تواند نسبت به عقل بی‌اعتنا باشد و هیچ فیلسوفی خالی از عشق و احساس نیز وجود ندارد.» (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۹: ۱۱)

در ادامه به بیان راه‌های نفوذ اعتقادات یونانی و آموزه‌های نوافلاطونی در عرفان اسلامی پرداخته-

می‌شود:

۱. شخصیت عرفانی فلوطین

به دلیل نگرش فلسفی - عرفانی فلوطین به مسائل، از او به عنوان عارف و پدر عرفان غربی یاد شده - است. او هدف خود را از فلسفه، رستگاری از طریق بازگشت جان آدمی، به مبدأ نخستین بیان می‌کند و جزو فیلسوفانی است که نسبت به عالم مادی و تعلقات آن بی‌توجه و تعالیم او در جهت ترک این جهان و علایق دنیوی بوده است. بازگشت روح به سوی حقیقت مطلق، نوعی سیر و سلوک عرفانی است که فلوطین نیز چون عرفا به این بازگشت اعتقاد دارد. (پورجوادی، ۱۳۷۸: ۱۳) او همانند فیلسوفان و عرفا، عقل و حس را برای رسیدن به حقیقت کافی نمی‌داند و بر اشراق و شهود درونی تأکید دارد و اشاره می‌کند که از طریق سیر و سلوک معنوی توانسته است، چهار بار به دیدار واحد نایل - آید. «تنها کسی که او را دیده است، می‌داند من چه می‌گویم.» (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۰۹۲)

۲. سازگاری فلسفه نوافلاطونی با عرفان و تصوف اسلامی

میان برخی از عقاید نوافلاطونی با اندیشه‌های متصوفه، هم‌خوانی و سازگاری وجود دارد. فلوطین نیز چون اهل طریقت، شناخت حقیقت را از طریق عقل محال می‌داند و معتقد است: معرفت واحد از طریق اشراق و اتصال امکان‌پذیر است. چون انسان با تزکیه و تهذیب نفس می‌تواند، از عقل و حس بگذرد و بی‌واسطه به دیدار واحد نایل آید. در این مرحله او می‌تواند با واحد یگانه شود. (صابری نجف‌آبادی، ۱۳۸۹: ۵۳) از نظر فلوطین، تمام تلاش‌های انسان، باید صرف عروج روحانی به سوی ذات احدیت شود. با تفکر در عقاید نوافلاطونی درمی‌یابیم، برای صوفی که از دنیای فانی دست‌شسته و توجه خود را متوجه عالم برین کرده، فلسفه فلوطین بسیار خوشایند است. به همین دلیل، آن را مقصد نهایی خود می‌داند. (غنی، ۱۳۸۳: ۱۰۶)

۳. اندیشه‌های آریایی و زرتشتی

اندیشه‌های آریایی و زرتشتی، از منابع مهم تفکرات یونان باستان است. زرتشت دو اصل بنیادی را از آریاییان به امانت گرفت؛ اولی قانون ذاتی طبیعت است و دوم اینکه کشاکش در ذات طبیعت راه دارد. او نظام فلسفی خود را، بر اساس این دو اصل بنیان‌نهاد و به آشتی دادن بدی و نیکی جاویدان خداوند پرداخت. بدین ترتیب، او درباره ذات نهایی هستی، آرای فلسفی ژرفی به‌جای گذاشت که ظاهراً در فلسفه دوره‌های بعد، نفوذ پیدا کرد. فلسفه یونان از فکر و اندیشه او بهره برد و گنوستیک‌های عارف مشرب مسیحی، از رسوخ و نفوذ او در امان نماندند و حتی این نفوذ به برخی از نظام‌های فلسفی مغرب زمین نیز رسید. (اقبال‌لاهوری، ۱۳۵۴: ۲۱-۲۰) «تصور خدا به منزله نور و تصور مخلوقات به عنوان انوار بهره‌مند (که از لحاظ سلسله مراتب بر طبق درجه روشنایی و درخشندگی شان مرتب

شده‌اند) را نوافلاطونیان از عرفان ایران باستان «آریاییان» دریافت کرده‌اند.» (حسن‌لی، ۱۳۸۴: ۱۹۳-۱۹۲)

۴. اخوان‌الصفاء

در مورد تأثیرپذیری نویسندگان اخوان‌الصفاء از نوافلاطونیان آمده‌است: «عقاید افلاطون نیز در تفکر اخوان‌الصفاء بی‌تأثیر نبود، اما این تأثیر مستقیم صور نگرفت، عقاید افلاطون از طریق نوافلاطونیان در اخوان‌الصفاء تأثیر گذاشت. در رسائل فقط چند بار به آثاری چون جمهوریت و فیدون اشاره شده‌است.» (پورجوادی، ۱۳۷۸: ۶۰)

این نویسندگان، نظام فکری فلوپین را که بر سه اصل احد، عقل و نفس بنا شده‌است، پذیرفتند و مرتبه چهارمی هم برای آن در نظر گرفتند. در مقایسه‌ای که ریچارد نئون، در مورد آرای اخوان‌الصفاء با فلسفه نوافلاطونی انجام داده، به این نتیجه رسید که هدف هر دو مکتب عرفانی، یک چیز بود و آن عبارت است از: قرب به درگاه باری تعالی و وصال با حضرت احدیت. اما روش این دو مکتب با یکدیگر تفاوت داشت. (همان: ۶۱-۶۰)

بیان مسأله

نوافلاطونیان از جمله شاگردان افلاطون بودند که آرای فلسفی وی را، پس از او رواج دادند و سبب شکل‌گیری اندیشه‌هایی شدند که در تمامی سده‌های پیشین، سایه سنگینی را بر تفکرات متفکران و نویسندگان، در حوزه وسیع جغرافیایی، از شرق تا غرب برجای گذاشتند. در ایران نیز نظرات فلوپین و دیدگاه او به نظام هستی، در آثار شاعران عارف و نویسندگان بازتاب یافته‌است. به‌هرحال، آبشخور اندیشه‌های عرفانی در ایران، آموزه‌های کیش‌های ایران باستان، اندیشه‌های فلسفی مردمان مغرب زمین و فیلسوفان آنان؛ یعنی افلاطون و شاگردان او است که در نهایت با تعالیم اسلامی در هم آمیخته‌است. در این مقاله، اندیشه‌های فلسفی - عرفانی فلوپین در مثنوی الهی‌نامه مورد بررسی قرار گرفته‌است. عطار با به‌کارگیری داستان‌های تمثیلی، برای بیان عقاید عرفانی خویش، از این تعالیم بهره‌برده و این افکار با اندیشه‌های عرفان اسلامی عجین شده‌است. کشف و دریافت اندیشه‌های فلوپین از خلال این اثر، ما را با دنیای عمیق‌تر اندیشه‌های عطار آشنایی کند که در رویه ظاهری خود و در بررسی‌های سطحی، چندان به آن‌ها توجه نشده‌است.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی در زمینه اندیشه‌های نوافلاطونیان و فلوپین در آثار عارفان بزرگ، چون: سنایی، عطار، مولوی و ... صورت گرفته‌است که به مهم‌ترین آن‌ها به‌اختصار اشاره می‌شود.

- سلیمان، فهری و همکاران، (۱۳۹۵)، «بررسی اندیشه‌های نوافلاطونی در غزلیات عرفانی از آغاز تا پایان قرن هشتم (با محوریت سنایی، عطار، مولوی و حافظ)»، وزارت علوم، تحقیقات، فناوری، دانشگاه ارومیه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، رساله دکتری.
- فهری، سلیمان و همکاران، (۲۰۱۶)، «بازتاب اندیشه‌های فلسفی فلوطین در اشعار عطار نیشابوری»، دوره ۲۰، شماره ۳.
- اشرف‌زاده، رضا و همکار، (۱۳۹۵)، «تأثیر افکار نوافلاطونی در عرفان اسلامی (خصوصاً در آثار عطار و مولوی)»، فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی، دوره ۱۲، شماره ۵.
- باقری، سیده فاطمه صغری، (۱۳۹۳)، «بررسی تطبیقی انسان‌شناسی عطار نیشابوری و افلوطین»، کنگره ملی پژوهش‌های کاربردی علوم انسانی اسلامی.
- شریف‌زاده، حکیمه‌السادات و همکاران، (۱۳۹۱)، «بررسی تطبیقی فلسفه تربیتی عطار نیشابوری و افلوطین»، دو فصلنامه مطالعات ادبی متون اسلامی، دوره ۱، شماره ۳.
- اشرف‌زاده، رضا و همکار، (۱۳۹۰)، «بررسی نگرش توحیدی عطار و مشابهت‌های آن با نظریات نوافلاطونی»، نشریه ادبیات فارسی، دوره ۷، شماره ۳.

ضرورت و اهمیت تحقیق

بررسی‌ها نشان می‌دهد، پژوهش مستقل و جامعی با این موضوع در مثنوی الهی‌نامه صورت نگرفته است. از این رو، نگارنده در نظر دارد، تعالیم فلوطین را در این اثر فاخر عرفانی بررسی و تحلیل کند و میزان این مشابهت‌ها را با استناد به اشعار عطار نمایان‌تر سازد. واکاوی این منظومه می‌تواند برای پژوهشگران علاقه‌مند به فلسفه و زبان و ادبیات فارسی مفید واقع شود و بر دامنه اطلاعات آنان بیفزاید. همچنین زمینه‌های لازم را برای فهم دقیق‌تر آثار ارزشمند ادبی و تعاملات فکری سازنده، میان پژوهشگران این دو رشته فراهم سازد. چون این موضوع، نیازمند تحقیقات و بررسی‌های بیشتری است، می‌تواند جنبه نوآورانه داشته باشد و دریچه جدیدی از این اندیشه‌ها را، در آثار این عارف بزرگ در مقابل دیدگان ادب پژوهان بگشاید.

تجلی تعالیم فلسفی - عرفانی فلوطین در الهی‌نامه عطار نیشابوری

عطار از جمله شاعرانی است که توانسته است با هنرمندی و ظرافت تمام، تعالیم عرفانی، فلسفی و حکمت را در آثار خود با به‌کارگیری قصه، تمثیل و رمز بیان کند. اندیشه‌های عارفانه او در شکل‌دهی به عرفان اسلامی - ایرانی نقش مهمی دارد. الهی‌نامه او نوعی سفر در درون خود است. عطار در این منظومه، داستان خلیفه‌ای را مطرح می‌کند که دارای شش پسر است. «شش پسر پادشاه که هر کدام آرزویی بزرگ و محال در سر می‌پروراند، هر کدام یکی از وجوه روان‌شناسی انسان را با سخنان و

خواست‌های خود آينگی کنند.» (عطار، ۱۳۹۴: ۲۹) عطار در پايان اين داستان، به انسان ياد آورمی شود که به دنبال هر آنچه در نظام طبيعت هستی، در درون خویش بجوی.

نگارنده در اين مقاله تلاش دارد به بررسی سه اصل مهم - احد، عقل و روح - که از اساسی‌ترین اندیشه‌های فلسفی - عرفانی فلوطین است و در الهی‌نامه عطار بازتاب داشته است، بپردازد. در اصل اول که احد است به موضوعاتی چون وحدت وجود، صدور کثرت از وحدت و فنا و اتحاد با حق تعالی اشاره شده است. اصل دوم، عقل است که از دیدگاه فلوطین و عطار بررسی شده است. اصل سوم به روح اختصاص دارد و به موضوعاتی چون: ماهیت، قدمت و جاودانگی روح، قوس نزول، قوس صعود و تجرید روح از قیودات مادی و جسمانی اشاره شده است.

۱. اقنوم اول: احد (واحد)

۱-۱- نظریه وحدت وجود از دیدگاه فلوطین و عطار

فلوطین و عطار از پیروان نظریه وحدت وجود به شمار می‌روند. در مکتب فلسفی فلوطین، سه جوهر یا اقنوم اهمیت فراوانی دارند که عبارتند از: ۱. احد ۲. عقل ۳. روح. او در اثناها و اثولوجیا این سه اصل را مورد توجه و بحث قرار داده و به تبیین و تشریح آن‌ها پرداخته است. اساس جهان‌بینی او، بر مسئله وحدت وجود و بینش وحدت‌گرایانه بنا شده است. «اساس فلسفه‌اش بر وحدت وجود استوار است یعنی واحد را وجود حقیقی و احدیت را اصل و مبدأ هستی شمرده و او را «صورت مطلق» و «فعل تام» و «خیر مطلق» نامیده و موجودات را «فیض» و تراوشی از او دانسته است که دوباره بدو بازمی‌گردند.» (ضیاءنور، ۱۳۶۹: ۹۲) در کلام فلوطین به صراحت نامی از خداوند به میان نمی‌رود، اما می‌توان از احد، واحد و نخستین تعبیر به خداوند کرد. هنگامی که فلوطین می‌گوید «او فراسوی همه چیز و فراسوی عقل است.» (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲: ۷۰۴) یا «او اعجوبه‌ای است در نیافتنی که درباره‌اش نمی‌توانیم گفت هست، وگرنه صفتی به او نسبت داده‌ایم؛ ولی اگر ناچار شویم اشاره‌ای به او بکنیم سزاوارترین کلمه‌ای که به زبان می‌توان آورد «واحد» است.» (همان: ۱۰۸۵) مراد از او، ذات مقدس خداوند است که نمی‌توان به کنه ذات او پی‌برد و در موردش اظهار نظر کرد و حتی او را به صفتی متصف کرد. فلوطین در جایی دیگر از خداوند با نام نخستین یاد می‌کند که سرچشمه موجودات است و باید مقدم بر همه چیز و واحد به معنای حقیقی باشد. «نخستین همان است که بود حتی وقتی که دیگری از او پدید می‌آید.» (همان: ۷۲۶) یا «نخستین باید بسیط باشد، و پیش از همه چیز، و غیر از همه چیزهایی که پس از اوست؛ باید برای خود خویش باشد، نه آمیخته با چیزی ناشی از او.» (همان: ۷۱۵) چنین دیدگاهی در اندیشه‌های عارفانه عطار نیز متجلی است. او از طریق ذوق و عرفان به تبیین مسئله وحدت وجود پرداخته است و در آثار خود با تبیین اندیشه‌های عرفانی خویش، تلاش می‌کند تا

مردم را به یگانگی و وحدت خداوند و پرهیز از تعصّب رهنمون‌سازد. از مهم‌ترین موضوعاتی که عطار در آثار خود بیان کرده، خدا، انسان و جهان است. از نظر او میان خداوند و جهان آفرینش ارتباط خالق و مخلوق برقرار است و انسان و جهان از او صادر و متجلی شده‌اند. وی در آغاز منظومه عرفانی الهی‌نامه، به حمد و ستایش و توصیف حق تعالی می‌پردازد و نام خداوند را مفرح‌نامه جان‌ها و سر فهرست دیوان‌ها بیان می‌کند. همان خدایی که برتر از همه چیز است و کائنات هستی، در برابر ذات او فاقد ارزش و اعتبار هستند. او واحد مطلق، وجود حقیقی و مافوق وجود است؛ و قوه ادراک آدمی از درک و شرح و بیان آن عاجز و ناتوان است.

مفرح‌نامه جان‌هاست نامش سر فهرست دیوان‌هاست نامش

ز نامش پُر شکر شد کام جان‌ها ز یادش پرگهر تیغ زبان‌ها

اگر بی‌یاد او بویی ست رنگی ست و گر بی‌نام او نامی ست ننگی ست

(عطار، ۱۳۹۴: ۱۱۱)

در اندیشه فلوطین، واحد اصل و مبدأ همه چیز است که نمی‌تواند خود آن چیز باشد. به عبارت دیگر تمام چیزها از او صادر شده‌اند و در تلاش هستند که به او بازگردند. «واحد همه چیز است و درعین حال، هیچ یک از چیزها نیست. زیرا اصل و مبدأ همه چیز، نمی‌تواند خود آن چیزها باشد، بلکه او همه چیز بدین معنی است که همه چیزها از او هستند و در تلاش رسیدن به او؛ یا بهتر است بگوییم همه چیزها هنوز در او «نیستند» بلکه خواهن بود.» (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲: ۶۸۱) عطار نیز حق تعالی را منشأ و مبدأ کائنات هستی می‌داند که در تمام اشیا و موجودات عالم، متجلی شده‌است. در نظام جهان هرچه هست، نمودی از ذات مقدس خداوند است و جز او چیز دیگری وجود ندارد. هدف غایی تمام موجودات هستی، بازگشت به مبدأ اصلی است.

تویی و جز تو چیزی نیست اعیان تویی عقل و تویی قلب و تویی جان

(عطار، ۱۳۹۴: ۱۲۱)

فلوطین کشاکش و میل درونی موجودات را برای بازگشت به موطن نخستین، در گرو رهایی آنان از عالم محسوسات بیان می‌کند که در آن گرفتار شده‌اند و چون دچار نقایص وجودی هستند، حال می‌خواهند با پیوستن ب سوی مطلق هستی و با صعود به جهان برین، به کمال و وحدت برسند. «آنچه از او صادر می‌شود عیناً همانند او نیست و بهتر از او هم نیست زیرا چه چیز می‌تواند بهتر از او باشد؟ پس باید فروتر باشد یعنی ناقص‌تر. ناقص‌تر از واحد چیست؟ غیر واحد؛ یعنی کثیر که در تلاش رسیدن به وحدت است یعنی کثیر واحد.» (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲: ۷۰۶) عطار نیز به جدایی روح انسان

از عالم برین اشاره کرده و این دنیا را غریبستان و خود را چون غریبی پنداشته که از اصل و مبدأ خویش دورگشته است.

۲-۱- صدور کثرت از وحدت در نگاه فلوپین و عطار

صدور کثرت از وحدت از جمله موضوعات مشترک در تعالیم فلوپین و عطار است. از نظر فلوپین، واحد، مبنا و اساس کثیر است. اگر واحد نباشد، کثیری هم وجود ندارد. او هستی یافتن کثرات را منوط به وجود واحد می‌داند که سرچشمه اصلی است. «لازم می‌آید که پایه و مبنای این کثیر، واحدی باشد چه اگر واحدی وجود نداشته باشد که کثیر از آن برآید یا اگر اصلاً «یک» نباشد که در ردیف چیزها در مرتبه نخست شمرده شود، کثیر وجود نمی‌تواند داشت.» (فلوپین، ۱۳۸۹، ج ۲: ۷۴۳) او معتقد است: واحد مقدم بر کثیر و ابدی است و غیر واحد از او پدیدمی‌آید. منظور او از غیر واحد همان کثرات هستند که در نظام طبیعت جلوه‌گری می‌کنند و بی‌شمارند: «وقتی که چیزی از واحد پدیدمی‌آید آن چیز باید غیر از واحد باشد، زیرا واحد «او» است و چون غیر از واحد است پس باید دویی و کثرت باشد.» (همان: ۷۰۸) حال این کثرات تصویر و رونوشتی از خداوند هستند و این جهان مملو از کثرات بی‌نهایت است. (همان: ۷۲۷) این فیلسوف، در پاسخ به این سوال که واحد چگونه کثیر می‌شود، می‌گوید: «بدین سان که در همه جاست زیرا هیچ جایی نیست که او در آن نباشد. بدین ترتیب همه جا را پرمی‌کند و بنابراین، کثرت است و حتی باید گفت همه چیز است.» (همان، ج ۱: ۴۶۰) چنین نگرشی در عرفان اسلامی و در میان ایرانیان نیز رواج داشته است. در باور آنان نیز هرچه در عالم محسوسات اجازه بروز و ظهور یافته، از منشأ نخستین بوده و خداوند در تمام مظاهر این جهان متجلی شده است. عطار در الهی‌نامه با زبان نمادین، به تشریح جریان صدور هستی از خداوند می‌پردازد و از تمثیل نور و پرتو نور، عکس و تصویر و آفتاب و سایه بهره‌می‌جوید. او باری تعالی را نور و کثرات را پرتویی از نور الهی می‌داند که در عالم ناسوت تجلی یافته‌اند. همچنین وی در توصیف و نعت پیامبر اکرم (ص) اذعان می‌کند که منبع روشنی و نور پیامبر (ص)، خداوند است.

چو نور پاک اوست از پرتو ذات نظر افکند سوی جمله ذرات

(عطار، ۱۳۹۴: ۱۱۹)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

در تمثیلی دیگر، او کثرات را رونوشت و تصویری از حق تعالی بیان می‌کند که نمی‌توانند خود او باشند و عالم مملو از مصادیق این تجلی است. همچنین منشأ زیبایی و نکویی کثرات از وجود حقیقی خداوند نشأت گرفته‌است.

ولی تو او نه‌ای تو عکس او‌یی ازان دائم جمیلی و نکویی

پیر است از وی دو عالم ای نکوبین ببین خود را گرت چشم است او بین

(همان: ۲۵۹-۲۵۸)

از دیدگاه فلوطین، هستی نخستین چیزی است که از واحد صادر شده و خداوند، مبدع و صانع هستی است. «... ربوبیت، علت اولی است و اینکه دهر و زمان هر دو در تحت آن‌اند و اینکه ربوبیت علت‌العلل و مبدع آن‌ها به نوعی از ابداع است ... حرکت همه‌اشیا از اوست و به سبب اوست، و اینکه اشیا، به سبب نوعی شوق و آرزومندی به سوی او به حرکت درمی‌آیند.» (فخری، ۱۳۸۹: ۳۸) او جریان صدور هستی از سوی خداوند را، یک جریان ضروری و انکارناپذیر می‌پندارد و بر اساس اقتضای ضرورت طبیعت، عالم و مظاهر آن از خداوند صادر و ناشی می‌شوند. حال که خداوند مقدم و علت‌العلل کائنات است، در عرش کبریایی خویش بدون هیچ نقصانی جاودان باقی می‌ماند و پدیده‌ها برای نمایان شدن و جلوه‌گری به وجود او نیاز دارند. (کاپلستون، ۱۳۹۶: ۵۳۷)

۱-۳- فنا و اتحاد با حق تعالی از دیدگاه فلوطین و عطار

فلوطین و عطار، از معتقدان به فنا و اتحاد با خالق مطلق هستند. یونانیان قدیم به اتصال و اتحاد جوینده راه طریقت، با خداوند اعتقاد داشتند. چنانچه آداب، رموز و اسرار که به دیونیزوس منسوب است، دلالت بر تفکر عرفانی اتصال و اتحاد انسان با خداوند دارد. همچنین مراسم «اورفه» یا «ارفیوس» نیز حاکی از تمایلات عارفانه یونانی‌هاست که افراد لباس سفید بر تن می‌کردند و از خوردن گوشت امتناع می‌ورزیدند. (یثربی، ۱۳۸۷: ۴۲-۴۱) در نظام فلسفی نوافلاطونیان نیز به یگانه‌شدن انسان با احد اشاره شده‌است. از دیدگاه آنان، لازم است برای نیل به این هدف، انسان از ادراک حسی، فهم و عقل و خرد، پا را فراتر بگذارد و از مراتب مذکور عبور کند تا به مرتبه بالاتری رسد که همان اتحاد با واحد است: «برای اینکه نفس یا روح بتواند به اتحاد با واحد برسد، ضروری است مراحل را پشت سر بگذارد؛ نخست عمل تصفیه و پالایش و آزادی از قلمرو حکومت بدن و حواس، آنگاه رسیدن نفس به فوق ادراک حسی و ورای فکر استدلالی؛ اما این مراحل، تمهیدی برای مرحله نهایی، یعنی مرحله اتحاد عرفانی با خدا یا احد که برتر از زیبایی است ...، و وصف آن دیدار با الفاظ و کلمات دشوار است.» (کاپلستون، ۱۳۹۶، ج ۱: ۵۴۲) بنابراین برای اتحاد با خداوند باید از ادراکات حسی و عقلی گذر کرد و به مرحله‌ای فراتر از اندیشیدن رسید: «در این یگانه‌شدن، همه موضوعات و خود من

از میان برمی‌خیزد، درحالی‌که از منبع همه هستی‌ها آکنده‌اند و خود هستی می‌گردند». (یاسپرس، ۱۳۸۸: ۴۲) از دیدگاه فلوپتین، نفس آدمی برای دیدار با واحد باید همه چیز، حتی عقل را که اولین صادر از اوست، پشت سر بگذارد و با عبور از جهان محسوسات و گام‌نهادن در عالم معقولات به مرتبه‌ای صعود کند که بی‌واسطه به دیدار حق نایل آید و با او یگانه و متحد شود. این حالت را که خلسه نامیده‌اند، شاگرد فلوپتین - فرفوریوس - در شرح حال او بیان کرده و اظهار می‌کند، استادش آن را چهار بار تجربه کرده‌است. (پورجوادی، ۱۳۸۹: ۳۱) فلوپتین که تجربه اتحاد با احد را داشته‌است، در وصف آن می‌گوید: «بارها هنگامی که از خواب تن بیدار می‌شوم و به خود می‌آیم و جهان بیرون را پشت سر می‌نهم و [در خود فرو می‌روم]، زیبایی حیرت‌انگیزی می‌بینم، و در آن دم به تعلق خود به جهان علوی اعتماد می‌یابم و والاترین زندگی را می‌گذرانم و از جهان عقل می‌گذرم و از همه معقولات برتر می‌پریم و با خدا یکی می‌گردم.» (فلوپتین، ۱۳۸۹، ج ۱: ۶۳۹) از نظر او هنگامی که روح به این مقام دست می‌یابد و در حضور جانان است، حاضر نیست این حالت را حتی با تمام شکوه و عظمت عالم ملکوت عوض کند، زیرا این حالت بهترین حالتی است که نصیب او شده و آنجا مرتبه‌ای است که روح به برتر از آن نمی‌تواند دست‌یابد و آن را تجربه کند. (همان، ج ۲: ۱۰۹۲) در آموزه‌های عطار، به اساس اتحاد میان آدمی و خداوند در روز ازل اشاره شده‌است. آرزوی اتصال با الوهیت در نهاد هر انسانی نهفته‌است و سالک می‌تواند در اثر ریاضت و طی طریق در مسیر الی‌الله، به مرتبه فنا فی‌الله برسد؛ طوری که اثری از وجود او باقی‌نماند و در ذات معشوق فانی شود.

میان ما و او پیش از دو عالم اساس اتحاد افتاد محکم

(عطار، ۱۳۹۴: ۳۷۰)

در اندیشه این عارف، فنا، مردن از خویشتن و از بین رفتن اوصاف بشری و زنده شدن از خداوند است. یعنی انسان از تمام وابستگی‌های عالم سفلی چشم فروبندد و جز تعلق خاطر به خداوند، به چیزی دیگر نیندیشد. بنابراین هنگامی که سالک به درجه فنا نایل می‌آید، دیگر نقشی و حتی نام و نشانی از او در عالم خاکی باقی‌نمی‌ماند. هلموت ریتز این مفهوم را به فنای اخلاقی تعبیر کرده‌است. (ریتز، ۱۳۸۸: ۲۶۴) عطار در دو حکایت «ابراهیم ادهم» و «کیخسرو و جام جم» به فنای خویشتن اشاره کرده‌است. در حکایت ابراهیم ادهم آمده‌است:

که از من در دو عالم من نمانده‌ست وجودم یک سر سوزن نمانده‌ست

چو ما فانی شدیم از خویشتن پاک که بیند نقش ما در عالم خاک؟

چو فانی گشت از ما جسم و جان هم ز ما نه نام ماند و نه نشان هم

تو باشی هرچه باشی ما نباشیم که ما هرگز دگر پیدا نباشیم

چه جویی نقش ما چون با ازل شد
چو نقش ما به بی‌نقشی بدل شد
اگر از خویش می‌جویی خبر تو
بمیر از خود مکن در خود نظر تو
(عطار، ۱۳۹۴: ۲۵۹-۲۵۸)

عطار میان فنا با گشایش در امور، جاودانگی و کمال پیوند برقرار کرده است. در اندیشه او هنگامی - که انسان به درجه فنا می‌رسد و از امور دنیوی و لذایذ آن چشم فرومی‌بندد، کارهایش سروسامان می‌یابد و با فراغ‌بال و خاطری آسوده، روزگار می‌گذراند. بقای انسان در این سرای سپنج، مایه بلا است و در عوض، فانی شدن او از خویش، موجبات آسایش او را در هر دو سرا فراهم می‌سازد.

تا تو هستی خود در پیش داری
بالای جاودان با خویش داری
(همان: ۲۶۵)

او فنا را موجب جاودانگی انسان می‌داند که آرامش و قرار را به همراه دارد. چون انسان، دوستدار جاودانگی است، تنها از طریق فانی شدن از خویش و ترک منیت می‌تواند به این هدف دست‌یابد. فنا را می‌توان چون سدّ و حصاری دانست که سالک را در مقابل آسیب‌های روزگار در امان نگاه می‌دارد و از او در برابر انواع آلائش‌های دنیوی که در کمین اوست، محافظت می‌کند. بنابراین در این حصار نیستی، آرامش وجود دارد.

اگر خواهی تو نقش جاودان یافت
چنان نقشی به بی‌نقشی توان یافت
کنون گر زانک ما خواهی چو ما شو
به ترک خود بگو از خود فنا شو
حصاری از فنا باید درین کوی
وگرنه بر تو زخم آید ز هر سوی
(همان: ۲۵۸)

۲. اَقنوم دوم: عقل

۲-۱- عقل از دیدگاه فلوطین و عطار

بحث در مورد عقل، از جمله موضوعات مشترک در آموزه‌های فلوطین و عطار است. فلوطین، اَقنوم دوم از اَقانیم ثلاثه را عقل نامیده که از نیک پدیدار شده است. «افلاطون نیز بر این عقیده بوده - است که از نیک، عقل پدید آمده است و از عقل روح» (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲: ۶۷۲-۶۷۱) او عقل را جزئی از نخستین می‌داند، چون از نخستین فیضان یافته است و هنگامی ذات کامل، محسوب می‌شود که در پرتو نخستین باشد. از نظر او عقل عالی‌ترین چیزها است و شایسته نیست که منشأیی جز نخستین

داشته باشد، در آن لحظه که عقل پدید می آید، خود او در آن واحد همه چیز را پدیدمی آورد، یعنی تمام ایده های زیبا و همه ذوات معقول از او به وجود می آیند. این فیلسوف یونانی، عقل را رونوشتی از واحد می داند که از او تقلید می کند، یعنی چون پُر و کامل می شود، لبری می شود و در نتیجه آنچه از او فیضان می یابد در حقیقت تصویری از او است. حال تصویر و نیروی اثربخشی که از عقل صادر می شود، روح است. (همان: ۶۷۱-۶۷۰) او می گوید: «عقل ذاتی یگانه است: تمامی هستی است. اگر چنین است، پس او خدای بزرگی است، یا بهتر است بگوییم نه یک خدا بلکه کل الوهیت است. ولی با این- همه، خدای دوم است که بر ما متجل می شود پیش از آنکه برترین خدا را ببینیم.» (همان: ۷۲۴) چون عقل خداوند دوم است، نمی تواند در مورد ذات الوهیت که خداوند نخستین است، سخنی گوید. «عقل همان است که وجود یا ذات را می شناسد. اما در بین وجود یا معقولی که شناخته می شود و عقلی که آن را می شناسد گویی باید قائل به تفاوت بود.» (بریه، ۱۳۹۵: ۲۵۲-۲۵۱)

از منظر بسیاری از عرفا، عقل اولین چیزی است که از سوی خداوند آفریده شده است. «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ» (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۱۶۸) عطار نیز در مورد عقل و مراتب آن به اظهار نظر پرداخته است. گاه از محدودیت آن و گاه از برتری آن در بسیاری از امور سخن می گوید و آن را به انواع و درجات مختلف تقسیم می کند. او در آغاز منظومه الهی نامه، به محدودیت و ناتوانی قوه عقل اشاره کرده، چون عقل محدود به حد و اندازه و ذات حق تعالی مبرا از حد و اندازه است و کیفیت در او راه ندارد و نمی تواند او را آنچنان که هست، بشناسد. از نظر وی، عقل نمی تواند به توصیف ذات خداوند مطلق پردازد؛ چون عقل صاحب نطق، در مقابل آفریدگار خویش لال است و ممکن الوجود (خداوند دوم) نمی تواند در مورد واجب الوجود (خداوند اول) زبان به سخن بگشاید.

به نام آنکه ملکش بی زوال است به وصفش عقل صاحب نطق لال است

چو عقل هیچ کس بالای او نیست کسی داننده الای او نیست

(عطار، ۱۳۹۴: ۱۱۱)

تعالیم دوگانه شیخ نیشابور درباره عقل، درخور تأمل است. وی در آثار خود به توصیف جنبه های مثبت و منفی عقل پرداخته است. گاه آن را می ستاید و گاه نگاهی انتقادی و تحقیرآمیز نسبت به آن دارد. به خصوص هنگامی که عقل را در مقابل عشق قرار می دهد و به تقابل آن ها می پردازد، برای عشق جایگاهی والاتر در نظر می گیرد و از برتری عشق در مقابل عقل سخن می گوید. چنین دیدگاهی در عرفای قبل و بعد از عطار نیز به وضوح مشاهده می شود. «عقل در آثار عطار اگرچه در مقابل عشق تحقیر می شود، اما در ارتباط با دین و الهیات، به مناسبت، گاهی ستایش و گاهی نکوهش گردیده است. عقل تا آنجا که خاضع و تسلیم دین و نقل است، ممدوح شمرده می شود، اما در آنجا که در جستجوی حل مسائل مربوط به ماوراء الطبیعه برمی آید، مذموم است. سخنان شیخ درباره عقل و دین،

خالی از احتیاط‌اندیشی نیست. به‌نظر می‌رسد بنابر اقتضای زمان، گاهی لازم می‌نموده که برای خطرات ناشی از سخنان بی‌پروای مبتنی بر تصوّف عاشقانه خویش، تمهیداتی دفاعی ببیندیشد» (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۲۰۴) فلوطین در افکار خود، تفسیر زیبایی از عقل ارائه می‌دهد و وجود علم و دانش، شناسایی و هستی حقیقی را متعلّق به آن می‌داند. عقل به جست‌وجوی حقیقت نمی‌رود، چون حقیقت در خود اوست و به همین دلیل، او پایه و بنیان هستی و حقیقت است و از این روی هستی و حقیقت دارای زندگی و اندیشیدن است. (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲: ۷۲۵-۷۲۴) عطار هم در حکایت «زن صالحه که شوهرش به سفر رفته» به قوه شناسایی و تمییز عقل در مورد امور نیک و بد اشاره می‌کند که انسان از طریق تعقل و قدرت تفکر می‌تواند راه صواب را از ناصواب تشخیص دهد و در مسیر درست گام بردارد.

زنش گفت «این که در عالم نشان داد	خدایت ای برادر عقل از ان داد
که تا عقل و خرد را کاربندی	که تا از عقل یابی بهره‌مندی
بین از چشم عقل ای پاک‌دامن	تو چندینی نکویی کرده با من
مکافات تو این باشد؟ بیندیش	از این کشتن چه حرمت گردهم بیش؟»

(عطار، ۱۳۹۴: ۱۳۵)

۳. اقنوم سوم: روح

۳-۱- ماهیت روح از دیدگاه فلوطین و عطار

فلوطین و عطار در مورد روح، مفصّل بحث کرده‌اند و نظرات مشترکی دارند. فلوطین معتقد است: تحقیق در مورد روح، اطاعت از فرمان حق تعالی است، چون خداوند ما را موظف کرده است که خود را بشناسیم. (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۸۱) در مکتب فلسفی او، روح اقنوم سوم است که از واقعیات معقول به‌شمار می‌رود. «روح ذاتی معقول و متعلّق به عالم علوی است.» (همان: ۴۷۳) از نظر او نفس کلی، در سلسله مراتب وجودی، از عقل کلی متولد می‌شود و برای آن، دو نگاه قائل است: در نگرش به بالا که شناسایی خردمندانه است، به دلیل پیوند با عقل کلی - که واسطه میان 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 عقل کلی است - به عنوان واسطه میان عقل کلی و عالم محسوسات عمل می‌کند و عالم طبیعت از او صادر می‌شود و طبیعت هستی‌های جزئی را به وجود می‌آورد. بنابراین، می‌توان سلسله مراتب وجود را چنین تقسیم‌بندی کرد: احد، عقل کلی، نفس کلی، طبیعت، ماده. (همان: ۷ / راسل، ۱۳۶۵: ۴۱۸-۴۱۷)

عطار نیز، در منظومه‌های عرفانی الهی‌نامه، منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه به عدم تعلّق روح به این جهان تأکید کرده‌است. او در آغاز الهی‌نامه، در خطاب به روح انسانی، به اعتبار دارنده این روح، به ربّانی بودن آن اشاره می‌کند که دلالت بر آیه شریفه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء / ۸۵) دارد.

الا ای مشک جان بگشای نافه که هستی نایب دارالخلافه

که روح امر ربّانی تو داری سریر ملک روحانی تو داری

(عطار، ۱۳۹۴: ۱۲۸)

۲-۳- قدمت روح از دیدگاه فلوپین و عطار

در میان اهل شریعت و اهل حکمت، درباره قدمت ارواح اختلاف نظر وجود دارد. از دیدگاه اهل شریعت، آفرینش ارواح آدمیان قبل از اجساد آنان، بالفعل موجود بوده‌است. اما اهل حکمت بر این باورند که نفوس آدمیان قبل از اجساد آنان محال است که بالفعل موجود باشند، اما به صورت بالقوه موجود بودند. (سجادی، ۱۳۸۶: ۴۲۷) اغلب عرفا نیز در آثار خود با استناد به روایت «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ» به آفرینش ارواح قبل از اجساد اشاره کرده‌اند. اعتقاد به این نظریه، در میان فلاسفه یونان نیز مشاهده می‌شود. فلوپین در مورد قدمت روح، اعتقاد به ازلی بودن ارواح دارد. از نظر او زمان و مکان در مورد آن‌ها صدق نمی‌کند، چون زمان و مکان در مورد چیزهایی صدق می‌کند که دارای بعد و مساحت باشند، در حالی که، روح بسیط و متعلّق به عالم امر است و ویژگی‌های عالم ماده، شامل آن نمی‌شود. «ارواح انسانی نیز به معنی واقعی در زمان نیستند بلکه تنها حالات و اعمالشان در قید زمان است، زیرا، ارواح، ازلی هستند و زمان، سپس‌تر از آن‌هاست و آنچه زمان است، فروتر از زمان قرار دارد، زیرا زمان باید بر آنچه در زمان است، محیط باشد.» (فلوپین، ۱۳۸۹، ج ۱: ۵۴۳) عطار نیز در قالب داستان، به توصیف آفرینش ارواح قبل از اجساد پرداخته و معتقد است ارواح سال‌ها پیش از اجساد خلق شده‌اند. به دنبال آفرینش جان‌ها، خداوند جهان را پدیدار کرد و هنگامی که جان‌ها دنیا را دیدند از هر ده جان، نه جان سوی دنیا دویدند و بقیه جان‌ها وارد بهشت شدند.

چنین گفتند کان مدّت که ارواح درو بود آفریده پیش از اشباح

شمار مدّتش سالی سه چار است که هریک سال از آن پنجه‌هزار است

چنین نقل است کان جان‌های عالی دران مدّت که بود از جسم خالی

به جمع آن جمله را پیوسته کردند به یک صفشان، به هم، در بسته کردند

پس انگه از پی جان‌ها به یکبار به رأی‌العین دنیا شد پدیدار

چو آن جان‌ها همه دنیا بدیدند ز ده جان، نه سوی دنیا دویندند
 وزان قسمی که ماند آن جایگه باز بهشت افتادشان بر راست آغاز
 چو این قسم ای عجب جنت بدیدند ز ده جان، نه سوی دوزخ رمیدند
 بماندند اندکی ارواح بر جای که ایشان را نماند از هیچ سو رای
 (عطار، ۱۳۹۴: ۲۳۵)

۳-۳- جاودانگی روح از دیدگاه فلوطین و عطار

از دیدگاه فلاسفه بزرگ یونان چون سقراط و افلاطون، روح پادشاه بدن محسوب می‌شود. چون همان‌طور که عقل بر جهان حاکم است، روح نیز بر جسم حکمرانی و سلطنت دارد. در رساله فدون به دیدگاه مشترک آنان در مورد جاودانگی و فناپذیری روح اشاره شده است. چون روح از عالم علوی است و منشأ الهی و ربانی دارد، از حیات جاودانه برخوردار است. (ورنر، ۱۳۷۳: ۵۰) فلوطین نیز چون استادش افلاطون، به بقای روح و اتصال او به روح مطلق که خداوند است، اعتقاد دارد. از نظر او روح در صورتی می‌تواند به روح مطلق بپیوندد که اعمال نیک انجام دهد و پاکی را سر لوحه کار خویش قرار دهد در این صورت چیزی جز نیکی عاید او نخواهد شد. «پس از مرگ، روح می‌تواند در حال آزادی از بند تن به کار خود ادامه دهد. اگر روح، پس از مرگ به کل روح بپیوندد چگونه ممکن است در آنجا دچار مصیبت گردد؟ همچنان که برای خدایان بدی وجود ندارد و تنها نیکی هست ارواحی هم که پاکی خود نگاه داشته‌اند جز نیکی نمی‌بینند.» (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۲۹) او از جمله فیلسوفانی است که بر جنبه علوی و جاودانگی روح تأکید داشته است و روح را به دلیل دارا بودن طبیعتی الهی و روحانی، فناپذیر می‌داند. «هنگام بررسی روح نیز باید همه زواید بیگانه را به یک سو بنهیم و در خود آن بنگریم آن‌گاه به مرگ‌ناپذیریش یقین خواهیم کرد زیرا طبیعتی روحانی و الهی خواهیم دید که اعتنایی به امور محسوس و تباه‌شدنی ندارد.» (همان: ۶۳۱) این طرز نگرش در الهی‌نامه عطار نیز بازتاب داشته است. در این اثر پادشاه، نماد روح است که عمری جاودان دارد. شش فرزند پادشاه که عبارت از نفس، شیطان، عقل، علم، فقر و توحید است هریک خواستار برآورده شدن آرزو و امل خویش هستند. شیخ بر آن است که به انسان بیاموزد، اگر حقیقت هر کدام از این آرزوها را خواستاری، در درون خویش باید به دنبال آن باشی و جست‌وجو کنی.

تسویی شاه و خلیفه جاودانه پسر داری شش و هریک یگانه
 یکی نفس است، در محسوس جایش یکی شیطان‌ست در موهوم رایش
 یکی عقل است، معقولات گویان یکی علم است معلومات جویان

یکی فقر است و معدومات خواهد یکی توحید کل یک ذات خواهد
چو این هر شش به فرمان راه یابد حضور جاودان آنگاه یابد
(عطار، ۱۳۹۴: ۱۲۹)

۴-۳- روح و قوس نزول از دیدگاه فلوطین و عطار

فلوطین و عطار در تبیین افکار خود، در مورد قوس نزول و قوس صعود و ارتباط آنان با عالم معنا و ماده به بحث و گفت‌وگو پرداخته‌اند. روح انسان از عالم لاهوت به عالم ناسوت هیبوط کرده و در عالم ماده گرفتار انواع آرایش‌ها و ناپاکی‌ها شده‌است که به این سقوط «قوس نزول» گفته می‌شود. تا زمانی که روح انسان در عالم محسوسات سیر کند و به امور مادی و دنیوی مشغول باشد، در اسارت به‌سرمی‌برد و توفیق صعود به عالم معقول را ندارد. فلوطین اشاره می‌کند که ما انسان‌ها قبل از این نزول در عالم بالا منزل داشتیم و اجزای جهان معقول بودیم. «ما پیش از این شدن، در آنجا بودیم، آدمیان دیگر بودیم، بعضی از ما خدا [خدا] گونه بود و روح محض بود و عقل بود، با کل هستی پیوسته بودیم، اجزای جهان معقول بودیم امروز به آن آدمی بالایی، آدمی دیگر اضافه شده‌است، این آدمی دیگر که می‌خواست موجود باشد ما را یافت و همچون جامه‌ای ما را دربرگرفت... بدین ترتیب ما دو آدمی شدیم.» (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲: ۹۲۷) از نظر او، انسان، دو آدمی است، یکی روحانی و ماورای این جهان و دیگری مادی و متعلق به این جهان. از منظر عرفانی عطار روح آخرین منزل سالک کوی طریقت و متعلق به عالم علوی است که از عالم جاوید به عالم فانی هیبوط کرده‌است و اکنون در غربت به‌سرمی‌برد. اما استعداد بازگشت به عالم بالا یعنی منزلگاه نخستین خود را دارد.

دلا چون نیست جانت این جهانی برانش زین جهان گر مرد انی
(عطار، ۱۳۹۴: ۲۴۷)

او بارها در آثار خویش، از هیبوط روح به این جهان و اسارت آن در کالبد پرده‌گشایی کرده و تن را دمی می‌داند که مرغ جان در آن گرفتار شده‌است. مرغ جان که در عرش مسکن داشت از آن فرودآمده و در این سرای محنت اسیر گشته‌است. حال اگر انسان به یاری آن نشتا بد، روح در اسارت تن باقی می‌ماند و دیگر امکان بازگشت به عالم ملکوت را نخواهد داشت. اما آدمی با تهذیب نفس و دل بریدن از دنیا و مظاهر هستی می‌تواند مقدمات صعود روح، به عالم بالا را فراهم کند و آن را به منزلگاه نخستین خود، رهنمون سازد.

چو تن شد مرغ جان را دامگاهی چرا زین دام کرد ارامگاهی؟
(همان: ۳۲۳)

این اندیشه در میان یونانیان نیز از سابقه دیرینه برخوردار است. فلوطین از هبوط روح خویش به این جهان دچار حیرت شده است و می‌گوید: «اما باز لحظه تنزل و هبوط از مرتبه عقل کلی به عقل جزئی استدلالی فرامی‌رسد. آنگاه مبهوت شده از خود می‌پرسم چه شد که هم اکنون این تنزل روی-داد؟ به راستی چرا باید نفس وارد بدن شود، نفسی که حتی هنگامی که در اسارت تن است آن شرف و عزت اصلی پیشین خود را حفظ می‌کند؟» (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲: ۶۳۹)

۵-۳- روح و قوس صعود از دیدگاه فلوطین و عطار

روح در صورتی می‌تواند قوس صعود را بپیماید که از آلودگی‌ها و خواهش‌های نفسانی رها شود و با تزکیه و پالایش خود بتواند در عالم روحانی به پرواز درآید. از سیر و سلوک به عنوان قوس صعود تعبیر شده و اولین گام برای بازگشت به سوی مبدأ، تزکیه و تطهیر نفس است که با دوری جستن از عالم مادی و اغراض و خواهش‌های نفسانی امکان‌پذیر است. «اما نفوسی که بخواهند به مبدأ بازگشت کنند و قوس صعود را بپیمایند باید از عالم مادی اغراض جسته به نظاره و سیر عالم معنی پردازند نخست تزکیه و تطهیر نموده خود را از آلائش اغراض و خواهش‌های پست پاک‌کنند آنگاه در راه سلوک گام‌نهند.» (فروغی، ۱۳۸۸: ۸۳)

سیر و سلوک روح انسان به سوی عالم برین و شهود و دیدار او با حق تعالی دارای دو مرحله است: در مرحله نخست روح آدمی از تعلقات مادی و زخارف دنیوی قطع پیوند و وابستگی خود را قطع می‌کند و به سوی عالم معقول صعود می‌نماید، پس از آن که به این عالم راه‌یافت، مرحله دوم سلوک آغاز می‌شود و روح به سوی فوق هستی و فراسوی جوهر، صعود خواهد کرد و به لقای او خواهد رسید. (کاپلستون، ۱۳۹۶، ج ۱: ۵۵۲) از دیدگاه فلوطین نیز این سفر معنوی دارای دو مرحله است: «مرحله اول صعود از پایین به بالاست؛ و مرحله دوم را کسانی می‌پیمایند که به کشور عقل رسیده و در آنجا، به اصطلاح، جای پا را محکم کرده‌اند. اینان باید گام در مرحله دوم نهند تا به پایان کشور عقل، و بلندترین نقطه جهان معقول، آنجا که سفر به پایان می‌رسد، راه‌یابند.» (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۱: ۷۱) از دیدگاه عطار تصوف یعنی سیر و سلوک سالک و حرکت به سوی کمال مطلوب و دیدار با خداوند. این امر محقق نمی‌شود مگر آنکه انسان هنگام سختی‌ها صبر را پیشه خویش سازد و مظاهر و تعلقات دنیوی را هیچ انگارد و بر چشم هوا و هوس میل‌کشد تا آن را نابینا گرداند و چشم خدایش به دیدار حق بینا شود تا به سوی او بازگردد.

تصوف چیست؟ در صبر آرمیدن طمع از جمله عالم بریدن

(عطار، ۱۳۹۴: ۲۲۵)

اگر شایسته‌ای راه خدا را به‌کلی میل‌کش چشم هوا را

چو ناینجا شود چشم هوایت به حق بینا شود چشم خدایت

(همان: ۱۱۳)

فلوطین در صعود خویش به عالم بالا، از بازگشت خود به موطن اصلی سخن می‌گوید که چگونه از تعلقات این دنیا ره شده و به‌سوی حضرت حق برگشته و در آن هنگام، روشنایی و زیبایی حیرت‌انگیزی وجود او را فراگرفته، خود را خداگونه و جاننداری تکاپوگر تصور کرده‌است. «همانا چه‌بسا با خود بارها تنها ماندم، و کالبدم را از خود جدا کردم، ... پس در این حالت، من در اندرون خود بودم و به‌سوی او بازگشتم. ... آنگاه دریافتم که من پاره‌ای از پاره‌های این جهان بزرگوار و برتر و خداگونه‌ام، و جاننداری تکاپوگرم.» (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۳) عطار نیز در توصیف شب معراج پیامبر اکرم (ص)، از نحوه صعود او به عالم علوی پرده برمی‌دارد و بیان می‌کند پیامبر پس از لقاء خداوند، به عالم مادی هبوط کرد.

ازین تاریک‌دان خیز و گذرکن به دارالملک ربانی سفرکن

ز تن بگذشت وز جان هم سفر کرد چو بی‌خود شد ز خود در حق نظر کرد

محمد خود ندید و جان جان دید لقای خالق کون و مکان دید

(عطار، ۱۳۹۴: ۱۲۰-۱۱۹)

۳-۶- تجرید روح از قیودات مادی از دیدگاه فلوطین و عطار

فلوطین و عطار در کلام خود، بر تجرید روح از قیودات مادی و جسمانی تأکید دارند. تجرید از نظر اصطلاحی، «عاری شدن بنده است از قیودات مادی و حجب ظلمانی و انصراف از ماسوی الله و توجه به ذات احدیت.» (سجادی، ۱۳۳۸: ۷۶) فلوطین فیلسوفی عارف مشرب بود که هدف تعالیم او را می‌توان در تجرید و رهایی روح از قیودات جسمانی بیان کرد. عنصر عاطفه و تفکرات عرفانی در اندیشه‌های او بارز و نمایان است. (دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۲: ۵۹۴) از نظر او، راه رهایی نفس از شهوات جسمانی، اعراض آن از امور دنیوی و پرداختن به ذات حق است. «نفس نیز وقتی از شهوات بدنی که با آن آمیخته‌است جدا شود و از سایر تعلقات جسمانی خلاص گردد و باز به تجرد اصلی خود برسد، زشتی و قبحی که با آن بیگانه است او را ترک می‌گوید.» (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۱۷) عطار در اسرارنامه، دل سالک را، موضع تجرید و محل ظهور و جایگاه حق تعالی بیان می‌کند.

دل تو موضع تجرید امد سرای خلوت و توحید امد

(عطار، ۱۳۹۴: ۱۲۹)

نتیجه‌گیری

فلوطین نماینده تمام‌عیار فلسفه نوافلاطونی محسوب می‌شود. در نظام فلسفی او، اقانیم ثلاثه (احد، عقل و روح) اهمّیت و جایگاه ویژه‌ای دارند. او در اثناها و اثولوجیا این سه اصل را مورد توجّه و بحث قرار داده و به تبیین و تشریح آن‌ها پرداخته‌است. به‌دلیل نگرش فلسفی - عرفانی فلوطین به مسائل، از او به‌عنوان عارف و پدر عرفان غربی یاد شده‌است. عطار نیشابوری نیز از عرفای نامدار عرفان اسلامی است. اگرچه اندیشه‌های عارفانه او صبغه اسلامی دارد؛ اما در بیان و تشریح افکار خود، اشتراکاتی زیادی با فلوطین دارد. نتایج حاصله از این پژوهش نشان می‌دهد اغلب تعالیم فلوطین، در الهی‌نامه عطار نمودی بارز و روشن دارد که عبارت است از: ۱. جهان‌بینی فلوطین و عطار بر نظریه وحدت وجود استوار است. آنان معتقدند که واحد (خدا) همه چیز است و کثرات ترواش‌هایی از او هستند که در عالم ماده، اجازه ظهور یافته‌اند. به همین دلیل، همه چیز میل بازگشت به مبدأ نخستین را دارد. ۲. در اندیشه آنان، عقل اولین صادر از سوی باری تعالی است که قوه تشخیص امور نیک و بد را از هم دارد، اما نمی‌تواند در مورد خالق خویش، اظهار نظر کند. ۳. هر دو روح را، ازلی و متعلق به جهان برین می‌دانند که فناپذیر است. روح در قوس نزول، از عالم علوی به عالم سفلی هبوط کرده - است که در اثر ریاضت، تزکیه و تصفیه نفس می‌تواند قوس صعود را بپیماید و به موطن اصلی خویش بازگردد. در این مرحله نفس، با واحد یگانه و متحد می‌شود و فلوطین و عطار از این اتحاد به فنا فی - الله تعبیر کرده‌اند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم، (۱۳۸۴)، مترجم مهدی الهی قمشه‌ای، چاپ دوم، قم: انتشارات حلم.
۲. اروین، ترنس، (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه غرب، تفکر در عهد باستان، مترجم محمد سعید حنایی، تهران: قصیده سرا.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۹)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۱، تهران: طرح نو.
۴. اقبال لاهوری، محمد، (۱۳۵۴)، سیر فلسفه در ایران، ترجمه ا.ح. آریان‌پور، تهران: مؤسسه فرهنگی.
۵. بریه، امیل، (۱۳۹۵)، تاریخ فلسفه، ج ۲، مترجم علی مراد داودی، چاپ سوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۶. پورجوادی، نصرالله، (۱۳۷۸)، درآمدی به فلسفه افلوطین، چاپ سوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۷. پورنامداریان، تقی، (۱۳۷۵)، دیدار با سیمرخ، هفت مقاله در عرفان و شعر و در اندیشه عطار، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. حسن‌لی، کاووس، (۱۳۸۴)، ساده بسیار نقش، تهران: علمی فرهنگی.
۹. راسل، برتراند، (۱۳۶۵)، تاریخ فلسفه غرب، مترجم نجف دریابندری، ج ۱، تهران: پرواز.
۱۰. ریتز، هلموت، (۱۳۸۸)، دریای جان (سیری در آراء و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری)، ج اول، ترجمه عباس زریاب‌خویی و مهرآفاق بایبوردی، چاپ سوم، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
۱۱. رحمانی، غلامرضا، (۱۳۸۷)، فلسفه عرفانی افلوطین، تهران: سفینه.
۱۲. سجادی، سیدجعفر، (۱۳۸۶)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ هشتم، تهران: طهوری.
۱۳. _____، (۱۳۳۸)، فرهنگ لغات و اصطلاحات فلسفی، به اهتمام حسام‌الدین قهاری، تهران: سعدی.
۱۴. شریف، میان محمد، (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه در اسلام، چاپ دوم، تهران: مرکز دانشگاهی.
۱۵. صابری نجف آبادی، ملیحه، (۱۳۸۹)، کلیات تاریخ فلسفه به زبان ساده، تهران: سمت.
۱۶. صارمی، سهیلا، (۱۳۸۶)، فرهنگ مصطلحات عرفانی و مفاهیم برجسته در زبان عطار، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۷. ضیاء نور، فضل‌الله، (۱۳۶۹)، وحدت وجود، تهران: زوار.

۱۸. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۹۴)، اسرارنامه، با مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران: سخن.
۱۹. _____، الهی‌نامه، با مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران، سخن.
۲۰. غنی، قاسم، (۱۳۸۳)، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، چاپ نهم، تهران، زوار.
۲۱. کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۹۶)، تاریخ فلسفه (یونان و روم)، مترجم سیدجلال‌الدین مجتبی، چاپ یازدهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۲. فخری، ماجد، (۱۳۸۹)، سیر فلسفه در جهان اسلام، چاپ سوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۳. فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۷۰)، احادیث مثنوی، چاپ پنجم، تهران: امیر کبیر.
۲۴. فروغی، محمدعلی، (۱۳۸۸)، سیر حکمت در اروپا، چاپ پنجم، تهران: زوار.
۲۵. فلوطین، (۱۳۸۹)، دوره آثار فلوطین «تاسوعات»، مترجم محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.
۲۶. نصر و لیمن، حسین و الیور، (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، چاپ سوم، تهران: حکمت.
۲۷. ورنر، شارل، (۱۳۷۳)، حکمت یونان، ترجمه بزرگ نادرزاده، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۸. هالینگ دیل، ر.ج، (۱۳۹۵)، تاریخ فلسفه غرب، مترجم عبدالحسین آذرنگ، چ یازدهم، تهران: ققنوس.
۲۹. یاسپرس، کارل، (۱۳۸۸)، فلوطین، مترجم محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۳۰. یثربی، سیدیحیی، (۱۳۸۷)، فلسفه عرفان، قم، بوستان کتاب، چاپ ششم.
۳۱. دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، (۱۳۸۲)، زیر نظر کاظم بجنوردی، ج ۹، تهران.

Received: 2022/5/1
Accepted: 2022/7/18
Vol.21/No.82/Winter2025

scientific quarterly journal of Islamic mysticism
(Erfan.eslami.zanjan@gmail.com)
<https://sanad.iau.ir/journal/mysticism>

Manifestation of Plotin's Philosophical-Mystical Teachings in Attar Nishaburi's Theology

Soheila Zeinali¹, Hossein Arian^{2}, Nozhat Noohi³*

PhD Student, Persian Language and Literature, Zanjan Branch, Islamic Azad University, Zanjan, Iran.

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Zanjan Branch, Islamic Azad University, Zanjan, Iran. *Corresponding Author, arian.h@iau.ir

Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Zanjan Branch, Islamic Azad University, Zanjan, Iran.

Abstract

Plotin is the most famous mystic philosopher of Neo-Platonist philosophy, who is known as Sheikh Al-yunani among Islamic sages and philosophers. This philosophical system entered the Islamic world through the publication and translation of the works of the Neoplatonists, especially the teachings of Plotinus, and gained influence in Islamic and Iranian philosophy and mysticism. In the meantime, Neoplatonic teachings have been shown in the works of scholars and seekers of knowledge, such as: Sana'ei, Attar, Molavi, etc. Attar Nishabouri, who portrays charming and mystical thoughts and concepts, uses the language of poetry to present his mystical teachings to the audience by telling allegorical and mystical stories. Elahinamah displays the worldview of the poet and is a reflection of his inner journey. In this work, he skillfully expresses his transcendental thoughts with a teleological approach and explains and describes the fundamental principles of existence and epistemology with references to Plotin's theory. Therefore, in this article, the author tries to reflect the philosophical-mystical thoughts of Plotinus in this system with a descriptive analytical method, and its purpose is to portray the commonalities of the mystical teachings and taste of Plotinus and Attar in expressing the basic issues like Ahad, wisdom and spirit.

Keywords: Neoplatonic philosophy, Plotinus, Islamic mysticism, Attar Nishaburi, Elahinamah.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی