فصل‌نامهٔ علمی- پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی
سال یازدهم، شماره ۴۴، پاییز ۱۳۹۹
صفحات ۶۹-۴۲

پندارهای نوافلاطونی در منطق‌الطیر عطار نیشابوری

سهیلا زینلی[۱]
تورج عقدایی[۲]

چکیده

حکمت نوافلاطونی، یکی از مهم‌ترین مکاتب فلسفی یونان باستان است که در قرن سوم میلادی، فلوطین آن را به یک نظام فلسفی جامع و منسجم تبدیل کرد و سال‌های متمادی بر غرب و شرق تسلّط یافت. این نظام فلسفی، ابتدا بر فلسفه و سپس بر عرفان مسیحی و تصوّف اسلامی تأثیر گذاشت. شباهت‌های بسیاری در طرز نگرش فلوطین به هستی، با عارفانی چون سنایی، عطار، مولوی و... وجود دارد. در این مقاله برای داده‌های تحقیق، از روش تحلیلی توصیفی استفاده شده و هدف آن، نشان دادن دیدگاه‌های مشترک فلوطین و عطار در بیان مسائل فلسفی – عرفانی است. بنابراین این سؤال مطرح است که این اشتراکات در بیان چه موضوعاتی است؟ از این رو نویسندگان تلاش دارند با شواهد شعری متعدّد از منظومهٔ منطق‌الطیر و به عنوان بخشی از نتایج پژوهش، نشان دهند که عطار به مثابهٔ عارفی موحّد، در جای جای این منظومه، به مسایلی نظیر وحدت وجود، عقل، روح و... که پیش از عارفان مسلمان، در آثار فلوطین آمده، اشاره کرده است. بررسی این شباهت‌ها، میزان تعامل اندیشه‌های نوافلاطونی را با آرای عطار نمایان ساخته است.

واژگان‌کلیدی: اندیشه‌های نوافلاطونی، فلوطین، عرفان اسلامی، عطار نیشابوری، منطق‌الطیر.

۱- دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.(نویسندهٔ مسئول)
zeinali_soheila@yahoo.com
۲- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.
dr.aghdaie@gmail.com

تاریخ دریافت ۹۹/۲/۲
تاریخ پذیرش ۹۹/۹/۲۹

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

۱- مقدمه

فلوطین یا (پلوتینوس) آخرین و مهم‌ترین فیلسوف بزرگ یونان به شمار می‌رود که در نزد فلاسفه و حکمای اسلامی به شیخ‌الیونانی شهرت دارد (فخری،۳۷:۱۳۸۹). او در سال‌های آخر حیات خویش، به درخواست پیروانش بر آن شد تا تعالیم خود را به شکل مکتوب درآورد (رحمانی،۷:۱۳۸۷). شاگرد او «فرفوریوس» آموزه‌ها و ثمرهٔ کاوش‌گری و ژرف‌اندیشی‌های استادش را در پنجاه و چهار رساله گردآوری و در شش گروه نه‌تایی مرتّب و منظّم کرد و آن‌ها را *تاسوعات* نامید. او در *تاسوعات* به تبیین نظام فلسفی خود پرداخته است (اروین،۱۳۸۰: ۲۵۲). مکتب فلسفی فلوطین از ترکیب تفکرات فلسفی ارسطو و افلاطون و همچنین آرای فیثاغورس و رواقیان و حکمت شرقی به وجود آمده است. مورخان تاریخ فلسفه، فلسفهٔ او را به دلیل دارا بودن بن‌مایه‌های هستی‌شناختی، روح‌شناسی و عرفانی که تحت تأثیر افلاطون بوده است، فلسفهٔ نوافلاطونی نامیدند (رحمانی،۱۳۸۷: ۵۲). این مکتب، در روم پدید آمد و در سراسر امپراتوری آن خصوصاً در شرق آن و سپس در بغداد رواج پیدا کرد و به مدت ۴۰۰ سال مورد توجّه بود. سپس بر آیین و فلسفهٔ قرون وسطی و حکمت اسلامی تأثیرات فراوانی گذاشت (صابری نجف‌آبادی، ۱۳۸۹: ۵۰). دو موضوع دین و فلسفه برای فلوطین اهمّیّت ویژه‌ای دارد. از دیدگاه او دین، شناخت عرفانی خداوند است که بنای آن بر اساس تجربهٔ عرفانی فرد است و بیان می‌کند که چگونه و از چه راهی می‌توان روح را به صفای نخستین و مبدأ اول خود بازگرداند. در فلسفه، بحث از عالم وجود است و اینکه از چه چیزی ترکیب یافته و چگونه می‌توان به حکم عقل آن را توجیه کرد (فاخوری و جر،۱۳۹۱: ۸۴).

آشنایی مسلمانان با اندیشه‌های یونانی، به قرن‌های دوم و سوم هجری برمی‌گردد. از متکلّمان عقل‌گرا یعنی جهمیه و معتزله، می‌توان به عنوان نخستین کسانی نام برد که از این فلسفه تأثیر پذیرفته‌اند (نقیب‌زاده،۱۳۹۲: ۱۰۵). در طول تاریخ فلسفهٔ اسلامی، فلوطین نافذترین فیلسوف یونانی است. ابن‌ندیم از او با نام فلوطینس به عنوان یکی از مفسران

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

کتاب‌های فلاسفه نام می‌برد. مسلمانان از طریق ترجمهٔ آثـار ایـن فیلسـوف و پیـروانش، بـا مکتب فلسفی وی آشنا شدند. کتاب *اثولوجیا* مهم‌ترین اثر نوافلاطونیان بود کـه مسـلمانان را به طور مستقیم با تعالیم فلوطین آشنا سـاخت و در تکـوین فلسـفهٔ اسـلامی نقـش بسـزایی برعهده داشت (پورجوادی، ۱۳۷۸: ۹۹-۹۸). مسلمانان بیشتر خلاصه‌ای از کتاب‌های چهارم تا ششم انئادها را که در میان آنان به اثولوجیای ارسطو معروف بود، مـی‌خواندنـد (نصـر و لیمن، ۱۳۸۹: ۷۹). غنی نیز از ابن‌سینا به عنوان یکی از فیلسوفان بـزرگ جهـان اسـلام نـام می‌برد که از اندیشه‌های نوافلاطونی تأثیر پذیرفته است. «غالباً می‌گوینـد ابـن‌سـینا، فقـط بـه فلسفهٔ ارسطو اشتغال داشته است... ولیکن فلسفهٔ افلاطـون هـم در او، رسـوخ بسـیار داشـته است. مخصوصاً در قسمت الهیات شباهت بسیاری بین آنچه که در حکمت ارسطو پنداشـته شده و عقاید فلوطین است» (غنی،۱۳۹۳: ۸۷). ذوالنون مصری از جملـه عرفـایی اسـت کـه تعالیم نوافلاطونی را در تصوف اسلامی وارد کرده است. «محیط فکری بغداد، صـوفیه را بـا معارف یونان و تعالیم نوافلاطونیان آشنا کرد و بدین گونه تصوف را که از زهد و پرهیـز بـه عشق و عرفان تحول یافته بود با عقاید راجع به وحدت وجود و مباحث مربوط به اثولوجیـا آشنا نمود» (زرین‌کوب،۱۳۸۲: ۵۹).

۱-۱- اهداف، پرسش‌ها و روش پژوهش

هدف این مقاله بررسی آرای نوافلاطونی و نمایان ساختن هماننـدی‌هـای آن بـا عرفـان اسلامی است. بررسی این آموزه‌ها، کمک زیادی بـه درک و دریافـت مخاطبـان، در جهـت غنای زبان عرفا و زوایای علمی و فکری آن‌ها می‌کند و در جهت بهتر معرّفی کـردن افکـار عارفانهٔ عطار نیشابوری سهم بزرگی بر عهده خواهد داشت. سوال مطرح شـده ایـن اسـت، موضوعات و مفاهیم مشترکی که در فلسفهٔ نوافلاطونی و عرفان عطـار مطـرح شـده اسـت، کدامند؟ که در متن مقاله به آن پاسخ داده شده است. روش پژوهش بنیادی است و بسیاری از اطلاعات مربوط به پژوهش از طریق روش کتابخانه‌ای گردآوری و بـه شـیوه‌ی تحلیلـی توصیفی بیان شده است.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

۱-۲- پیشینهٔ پژوهش

رساله‌ای با عنوان «بررسی اندیشه‌های نوافلاطونی در غزلیّات عرفانی از آغاز تا پایان قرن هشتم (با محوریّت سنایی، عطّار، مولوی و حافظ)» توسّط سلیمان، در سال ۱۳۹۵ و همچنین مقاله‌ای نیز با عنوان «بازتاب اندیشه‌های فلسفی فلوطین در اشعار عطّار نیشابوری»، توسّط همین نویسنده در سال ۱۳۹۴ نگارش یافته است. نویسنده در رساله و مقالهٔ خود، موضوعاتی چون وحدت وجود، صدور کثرت از وحدت، تقابل عشق و عقل، قوس نزول و صعود روح، قضا و قدر و نظام احسن مطرح کرده است. شعرای عارف و صوفی مسلک مورد پژوهش، با در اختیار گرفتن زبان شعر، رمز و تمثیل و با استفاده از اندیشه‌های عرفانی برگرفته از متون اسلامی، تحت تأثیر آرا و عقاید نوافلاطونی واقع شده و توانسته به این افکار و اندیشه‌ها و اصول رنگ و لعابی اسلامی بدهند و آن را در ترویج اصول و مبانی عرفان ایرانی و اسلامی به خدمت بگیرند.

مقاله‌ای با عنوان «تأثیر افکار نوافلاطونی در عرفان اسلامی (خصوصاً در آثار عطّار و مولوی)» توسط اشرف‌زاده و پور فرج بیگ‌زاده در سال ۱۳۹۵ نوشته شده است. در این مقاله نویسندگان معتقدند از میان مکاتب فلسفی و کلامی، آرای فلوطین تأثیر بیشتری بر تفکرات عرفانی گذاشته و در این میان عطار و مولوی بیش از سایر شعرا، از این فلسفه بهره برده‌اند. اهم وجوه مشترک این آرا عبارت است از: تجرید و رهایی روح از قیود جسمانی، دنیا گریزی، ناپایداری جهان، اعتقاد به وحدت وجود، غلبه تقدیر بر تدبیر، عشق بین خالق و مخلوق.

مقالهٔ دیگری نیز با عنوان «بررسی تطبیقی انسان‌شناسی عطار نیشابوری و افلوطین» توسط صفری باقری در سال ۱۳۹۳ نوشته شده است. از نظر عطار و فلوطین، انسان موجودی مرکب از جسم و روح است و جسم اعتبار چندانی ندارد. در خصوص سعادت و تکامل انسان، عطار عروج به سوی خداوند را، از راه ذوق و شوق موجب کمال می‌داند، این در حالی است که فلوطین سعادت حقیقی را داشتن قدرت تعقّل و زندگی عقلانی و یکی شدن با عشق اعلی و رسیدن به احد قلمداد می‌کند. دربارهٔ جبر و اختیار، هر دو ضمن

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

عقیده به جبر برای انسان قائل به اختیار هستند. در باب تناسخ ارواح نیز فلوطین معتقد به آن است، ولی عطار چنین اعتقادی ندارد.

مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی فلسفهٔ تربیتی عطّار نیشابوری و افلوطین» توسط شریف‌زاده و همکارانش در سال ۱۳۹۱ نوشته شده است. در جهان‌بینی فلوطین و عطار خداوند، وحدت محض و موجودات، در لباس کثرت نمایان شده‌اند و تراوش‌هایی از وجود حق تعالی هستند که همواره میل بازگشت به سوی مبدأ نخستین را دارند. اما در مورد دیدگاه مشترک آنان، نسبت به مسائلی چون؛ واحد مافوق وجود، خداشناسی و خودشناسی، عقل و روح پژوهش مستقلی در مثنوی منطق‌الطیر صورت نگرفته که در این مقاله به آن‌ها پرداخته شده است.

مقاله‌ای با عنوان «بررسی نگرش توحیدی عطار و مشابهت‌های آن با نظریات نوافلاطونی» توسط اشرف‌زاده و حاجت پوربیرگانی در سال ۱۳۹۰ به رشتهٔ تحریر در آمده است. در این مقاله نویسندگان به بیان نظرات عطار در باب توحید پرداخته‌اند و نگرش شیخ را نگرشی زاهدانه می‌دانند که شباهت‌هایی با نظریات نوافلاطونیان دارد. فلوطین و عطار احد را منبع همه چیز می‌دانند که خود بی‌نیاز از همه چیز است و همه‌ی کثرات، کشاکش و میل درونی به سوی او دارند و در تلاش برای رسیدن به او هستند.

۲- پندارهای نوافلاطونی در منطق‌الطیر عطار نیشابوری

اشتراکات زیادی میان دیدگاه فلوطین و عطار در بیان اغلب مباحث عرفانی و فلسفی وجود دارد. در این مقاله نگارنده سعی دارد به بررسی و تحلیل مهم‌ترین آن‌ها که در حکمت نوافلاطونی به اقانیم ثلاثه (واحد، عقل و روح) معروف است، بپردازد و این همانندی‌ها را با بیان شواهد شعری از منطق‌الطیر به تصویر بکشد.

۲-۱- واحد از نگاه فلوطین و عطار

فلوطین که پس از ارسطو و افلاطون از بزرگ‌ترین فیلسوفان یونان باستان محسوب می‌شود، به سه جوهر و اقنوم معتقد بود: ۱. احد (خدا) ۲. عقل ۳. روح (نفس). او وحدت

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

وجودی است و «اساس فلسفه‌اش بر وحدت وجود استوار است یعنی واحد را وجود حقیقی و «احدیت» را اصل و مبدأ هستی شمرده و او را به «صورت مطلق» و «فعل تام» و «خیر مطلق» نامیده و موجودات را «فیض» و تراوشی از او دانسته است که دوباره بدو باز می‌گردند» (ضیاء نور،۱۳۶۹: ۹۲). این فیلسوف، از خداوند با نام‌هایی چون: «احد»، «واحد»، «نخستین» و ... نام می‌برد و می‌گوید: «او فراسوی همه چیز و فراسوی عقل است» (فلوطین، ۱۳۸۹، ج۲: ۷۰۴). بنابراین نمی‌توان به کنه ذات او پی برد و در مورد او سخنی گفت و حتّی او را به صفتی متّصف کرد. «او اعجوبه‌ای است درنیافتنی که درباره‌اش نمی‌توانیم گفت هست، و گرنه صفتی به او نسبت داده‌ایم؛ ولی اگر ناچار شویم اشاره‌ای به او بکنیم سزاوارترین کلمه‌ای که به زبان می‌توان آورد «واحد» است» (همان: ۱۰۸۵). از نظر او «نخستین همان است که بود حتّی وقتی که دیگری از او پدید می‌آید» (همان: ۷۲۶). «نخستین» باید مقدم بر همه چیز و واحد به معنای حقیقی باشد و در همهٔ چیزها وجود داشته باشد. «نخستین باید بسیط باشد، و پیش از همه چیز و غیر از همهٔ چیزهایی که پس از اوست؛ باید برای خود خویش باشد، نه آمیخته با چیزی ناشی از او» (همان: ۷۱۵).

عطار نیز چون فلوطین وحدت وجودی است. انعکاس این موضوع را می‌توان به وضوح، در اشعار او مشاهده کرد. او منظومه‌های عرفانی خویش را، با نعت و ستایش پروردگار جهانیان آغاز کرده و از توحید و یگانگی خالق بی‌بدیل جهان پرده برداشته است. توصیفات او در باب توحید حق تعالی، دلالت بر اعتقاد او به همین نظریه دارد. منظور وی از توحید، توحید خاص، یعنی توحید وجود و اعتقاد و علم به یکتایی هستی است. «اشیاء چه بیش باشند و چه کم، اصل و مایهٔ آن‌ها «یکی» است و وحدت آن یکی، حقیقی است نه عددی و این توحید عملی است ویژهٔ خاصگان؛ اما توحید عینی و حقیقی، یگانه ساختن خویش برای حق و استغراق در او است؛ به اینکه خود را گم کند، و «او» را پیدا نماید که آن ویژهٔ اولیا است» (ضیاءنور، ۱۳۶۹: ۱۲۴).

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

«رویها چون زین بیابان در کنند جمله سر از یک گریبان برکنند»
«گر بسی بینی عدد، گر اندکی آن یکی باشد درین ره در یکی»
«چون بسی باشد یک اندر یک مدام آن یک اندر یک، یکی باشد تمام»
«نیست آن یک کان احد آید تو را زان یکی کان در عدد آید تو را»
(عطار، ۱۳۹۵: ۴۰۲)

شیخ در مثنوی منطق‌الطیر، خداوند را کل و کل را خداوند می‌داند و از انسان می‌خواهد که در طلب و جست و جوی کل باشد و کل را بر همه چیز و بر همه کس برگزیند. این اندیشه در فلسفهٔ غرب نیز وجود دارد. «خدا جهان است و جهان خداست یا خدا کل است و کل خداست» (استیس، ۱۳۷۵: ۲۱۴).

«هر که کل شد، جزو را با او چه کار؟ وانکه جان شد عضو را با او چه کار؟»
«گر تو هستی مرد کلّی، کل ببین کل طلب، کل باش، کل شو، کل گزین»
(عطار، ۱۳۹۵: ۲۶۹)

فلوطین نیز چون عرفا معتقد است، واحد اصل و مبدأ همه چیز است و نمی‌تواند خود آن چیزها باشد. یعنی تمام کائنات، از وجود او تراوش یافته‌اند و به همین دلیل در تلاش برای رسیدن به خداوند هستند. عطار نیز چنین نگرشی دارد و در ذرّه ذرّهٔ موجودات هستی، حضور واحد را حس می‌کند و ذات مقدّس او را در تمام مظاهر هستی، جاری و ساری می‌بیند. از نظر او، در این عالم، هر چه هست از اوست و بدو باز می‌گردد.

«عرش بر آب است و عالم بر هواست بگذر از آب و هوا جمله خداست»
«در نگر کاین عالم و آن عالم اوست نیست غیر او وگر هست آن هم اوست»
«جمله یک ذات است امّا متّصف جمله یک حرف و عبارت مختلف»
«ای ز پیدایی خود بس ناپدید جملهٔ عالم تو و کس ناپدید»
(همان: ۲۳۶-۲۳۵)

زیباترین نگرش عطار در مورد نظریهٔ وحدت وجود، در شاهکار ادبی او یعنی منطق‌الطیر، ترسیم شده است. او در این مثنوی به صورت نمادین، داستان سی‌مرغ به

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

تصویر می‌کشد و از شوق درونی و میل بازگشت آن‌ها به سوی رهبر حقیقی خود یعنی سیمرغ پرده برمی‌دارد. هنگامی که سفر مرغان آغاز می‌شود و در وادی صعبناک و پرپیچ و خم کوه قاف قدم می‌گذارند، در هر وادی، تعدادی از آن‌ها به خاطر رنج‌هایی که متحمّل می‌شوند، از طی طریق باز می‌مانند و آن گاه که سفر به پایان می‌رسد، از انبوه مرغان، تنها تعداد محدودی باقی می‌ماند و بدین گونه، کثرت به وحدت می‌پیوند و جویندگان حقیقی به مبدأ نخستین خود باز می‌گردند.

«خویش را دیدند سیمرغ تمام — بود خود سیمرغ سی‌مرغ مدام»
«چون سوی سیمرغ کردند نگاه — بود آن سیمرغ، این کاین جایگاه»
«ور به سوی خویش کردندی نظر — بود این سی‌مرغ ایشان، آن دگر»
«ور نظر در هر دو کردندی به هم — هر دو یک سیمرغ بودی بیش‌وکم»
(همان: ۴۲۶)

در این داستان سیمرغ، نماد الوهیّت و حقیقت مطلق است. عطار نیز به هر چه در جهان هستی می‌نگرد، آن را وحدت محض می‌داند که کثرت و دوگانگی در آن راه ندارد. جز و کل، عرش و فرش و عالم معقول و محسوس، جملگی بر یک حقیقت گواهی می‌دهند و آن وجود خداوند است. «به حسب آنچه عطار در این داستان آورده، سی‌مرغ سالک، در پایان سلوک از گوهر ذات خود آگاه شدند. گوهر ذات آنان همان قلب پاک و صافی است که در آیینهٔ حق شناخته می‌شود و به همین جهت است که سی‌مرغ سالک، در آیینهٔ صاف و شفاف حق، خود را دیدند و در این مشاهده، سی‌مرغ، چیزی جز سیمرغ نبود، زیرا در این مقام است که مرغان، نظر از خویشتن برمی‌گیرند و در سیمرغ راستین، محو و مندک می‌شوند. به عبارت دیگر خودی و انانیّت پنهان می‌شود و حقیقت حق آشکار می‌گردد» (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۳: ۱۹۸-۱۹۷).

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

«جــزو و کــل برهــان ذات پــاک اوســت
عرش و فرش اقطـاع مشـتی خـاک اوسـت»
«عـرش بـر آب اسـت و عـالم بـر هواسـت
بگـــذر از آب و هـــوا جملـــه خداســـت»
«عـرش و عـالم جـز طلسـمی بـیش نیسـت
اوست و بس وین جمله اسمی بیش نیسـت»
«در نگــر کــاین عــالم و آن عــالم اوســت
نیست غیـر او وگـر هسـت آن هـم اوسـت»
(عطار، ۱۳۹۵: ۲۳۵)

بازتاب اندیشهٔ «وحدت وجود»، تنها اختصاص به منظومهٔ منطـق‌الطیـر نـدارد؛ بلکـه در سایر آثار عطار نیز نمودی گسترده یافته است و محور اصلی سخنان او را تشکیل مـی‌دهـد. از نظر او «هر که طالب دوست است، باید از کثرت بگریزد، از غیر تبرّا جوید و بـا دوسـت تولّا کند و در خُم وحدت یک رنگ شود تا به لقای دوست رسد، و در حقیقت، سر در سر کلمهٔ توحید (لا اله الا الله) کند» (صارمی، ۱۳۸۶: ذیل «وحدت»).

۲-۲- واحد مافوق وجود از نگاه فلوطین و عطار

در جهان‌بینی فلوطین، اعتقاد به «احد» در جایگاه اول قرار دارد و خداوند فاعل حقیقـی جهان است که مافوق هستی است و تمام موجودات عالم از او نشأت گرفتـه‌انـد. «او قابـل بیان نیست، زیرا هر چـه دربـارهٔ او بگـویی، چیـزی گفتـه‌ای» (فلـوطین، ۱۳۸۹، ج۲: ۷۰۴). بنابراین شناسایی حق در ظرف تفکّر و اندیشهٔ انسان نمی‌گنجد و محـدود را یـارای سـخن گفتن در مورد ذات نامحدود الهی نیست: «....البته دربارهٔ او سـخن مـی‌گـوییم، ولـی آنچـه می‌گویی، او نیست؛ نه او را می‌شناسیم و نه می‌توانیم درباره‌اش بیندیشم..» (همان: ۷۰۵).

عطار نیز خداوند را واحد مطلق و وجود حقیقی می‌داند که مافوق وجود و برتر از همه چیز است، به طوری که قوهٔ ادراک آدمی از درک و شرح و بیان آن عاجز و ناتوان است.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

«واصفان را وصف او در خورد نیست لایق هر مرد و هر نامرد نیست»

(عطار، ۱۳۹۵: ۲۳۷)

در منظر عارفانهٔ شیخ، خداوند در رأس نظام آفرینش قرار دارد و پدید آورندهٔ هستی است، به همین دلیل عقل و جان و هر چیزی که به طور مستقیم یا غیرمستقیم از او فیضان یافته است، نمی‌تواند در مورد کنه و ذات او، اظهارنظر کند و از صفات او آگاهی یابد، چون معرفت آدمی در شناخت خداوند، ناچیز و ناتوان است.

«عقل و جان را گرد ذاتت راه نیست وز صفاتت هیچ کس آگاه نیست»

«چند گویم چون نیایی در صفت چون کنم چون من ندارم معرفت»

(همان: ۲۳۷-۲۳۶)

۲-۳- صدور کثرت از وحدت

اعتقاد به واحد و صادر شدن کثرات از سوی او، باور دیرینه‌ای است که در میان ایرانیان و صوفیه رواج داشته است. از نظر آنان مظاهر این جهان، جلوه‌هایی از ذات احدیّت است و حق تعالی در تمام پدیده‌های عالم، تجلّی یافته است. از دیدگاه متصوّفه، موجودات متناهی هستند و خداوند نامتناهی است و تمام هستی دلالت بر قدرت، علم و کمال حق تعالی دارد. در فلسفه نیز چنین دیدگاهی وجود دارد و از حق تعالی به عنوان واجب‌الوجود و از کثرات به عنوان حادثات تعبیر شده است. بر این اساس، حادثات از واجب‌الوجود پدیدار شده‌اند. فلوطین در برابر «وحدت» و «واحد»، از مظاهر خداوند با عنوان «کثیر» یاد می‌کند و هستی یافتن کثرات را منوط به وجود واحد می‌داند که سرچشمه‌ی 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 مرتبهٔ نخست شمرده شود، کثیر وجود نمی‌تواند داشت» (فلوطین، ۱۳۸۹، ج۲: ۷۴۳). او همانند عرفا معتقد است: واحد، مقدّم بر کثیر و ابدی است و کثرات حادث هستند و هر لحظه، جلوه‌های واحد در قلمرو هستی نمایان می‌شوند و از این رو بی‌شمارند. وی کثرات را غیر واحد می‌نامد و

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

می‌گوید: «وقتی که چیزی از واحد پدید می‌آید، آن چیز باید غیر از واحد باشد، زیرا واحد «او» است و چون غیر از واحد است، پس باید دوئی و کثرت باشد» (همان: ۷۰۸). عطار نیز جریان صدور کثرت از وحدت را امری ضروری و غیر قابل انکار می‌داند. او با نگاه عارفانهٔ خویش به عالم محسوسات، خداوند را در تمام عرصه‌های هستی حاضر و ناظر می‌بیند و تمام موجودات و کائنات عالم را انعکاس و جلوه‌ای از جمال زیبای محبوب حقیقی می‌داند.

«این همه آثار صنع از فرّ اوست　　جمله انمودار نقش پرّ اوست»
(عطار، ۱۳۹۵: ۲۶۵)

«ای ز پیدایی‌ّ خود بس ناپدید　　جملهٔ عالم تو و کس ناپدید»
(همان: ۲۳۶)

از دیدگاه فلوطین، هستی، نخستین چیزی است که از واحد صادر شده و خداوند، صانع هستی است: «چون هیچ چیز در او نبود، همه چیز می‌تواند از او برآید، و برای اینکه هستی پدید آید، واحد خود نمی‌توانست هستی باشد بلکه تنها می‌توانست پدیدآورندهٔ هستی باشد. هستی به اصطلاح، نخستین «شدن» است» (فلوطین، ۱۳۸۹، ج۱: ۶۸۱). در کتاب *اثولوجیا* آمده است: «... ربوبیت، علّت اولی است و اینکه دهر و زمان هر دو در تحت آن‌اند و اینکه ربوبیت علّت‌العلل و مبدع آن‌ها به نوعی از ابداع است ... حرکت همهٔ اشیا از اوست و به سبب اوست و اینکه اشیا، به سبب نوعی شوق و آرزومندی به سوی او به حرکت در می‌آیند» (فخری، ۱۳۸۹: ۳۸).

عطار برای تبیین بهتر مفهوم وحدت و کثرت، از تمثیل‌هایی چون دریا، قطره، آفتاب و سایه استفاده می‌کند. او محبوب مطلق جهان را چون دریایی عظیم و کثرات را قطره‌های کوچکی می‌پندارد که همواره آرزوی پیوستن به دریا را در سر می‌پرورانند، تا همان گونه که از کل صادر شده‌اند، به مبدأ اصلی خویش بازگردند.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

«حضرت حق هست دریای عظیم قطره‌ای خرد است جنّات‌النعیم»
«قطره باشد هر که را دریا بود هر چه جز دریا بود سودا بود»
(عطار، ۱۳۹۵: ۲۶۹)

از دیدگاه او، خداوند، آفتاب و موجودات و کائنات هستی، تنها سایه‌هایی از واحد مطلق هستند که در نظام آفرینش، اجازهٔ ظهور یافته‌اند و رهایی انسان از عالم مادیّات، در گرو آن است که بداند موجودیّت او حقیقی نیست و او تنها سایه‌ای از خالق خویش است و سایه را یارای مقابله با آفتاب نیست.

«چون بدانستی که ظلّ کیستی فارغی، گر مُردی و گر زیستی»
«سایه در خورشید گم بینی مدام خود همه خورشید بینی والسلام»
(همان: ۲۸۱ و ۲۸۳)

«سایه از خورشید می‌جوید وصال می‌نیابد، اینت سودا و محال!»
(همان: ۴۴۱)

۲-۴- شناخت حق تعالی

در جهان‌بینی فلوطین، حق تعالی ورای شناسایی است؛ چرا که شناسایی از طریق جوهر دوم، یعنی عقل صورت می‌گیرد، در حالی که خداوند واحد مطلق است، پس چیزی که از واحد صادر شده و در مرتبهٔ دوم قرار دارد، چگونه می‌تواند ماورای خود را بشناسد. «ولی خود «او» که در ورای عقل است، در ورای شناسایی است؛ و همانگونه که به هیچ چیز نیاز ندارد، نیازمند شناسایی هم نیست» (فلوطین، ۱۳۸۹، ج۲: ۷۰۴). او شناخت «نیک» را، والاترین شناسایی ذکر می‌کند. «شناسایی نیک، یا به عبارت بهتر، دریافت شهودی نیک، والاترین شناسایی‌هاست؛ و او (=افلاطون) می‌گوید این شناسایی «برترین دانشها» است و مرادش از دانش، نظارهٔ او نیست، بلکه چیزی است که باید پیشتر از این نظاره، دربارهٔ «او» آموخت» (همان: ۱۰۳۳).

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

«عقل و جان را گرد ذاتت راه نیست وز صفاتت هیچ کس آگاه نیست»
«چند گویم چون نیایی در صفت چون کنم چون من ندارم معرفت»

(عطار، ۱۳۹۵: ۲۳۷- ۲۳۶)

از دیدگاه فلوطین، خداشناسی، امری فطری و غریزی است. از روز ازل، درد طلب و میل درونی به سوی معبود حقیقی در وجود تمام انسان به ودیعت نهاده شده و او خود را از شناخت حقیقت متعالی، بی‌نیاز ندیده است. اما چون خداوند در فراسوی همهٔ چیزها و در فراسوی عقل است، معرفت ذات او، برای انسان امکان‌پذیر نیست و از قوهٔ تعقّل آدمی خارج است. (فلوطین، ۱۳۸۹، ج۲: ۷۰۵). در مصیبت‌نامه آمده است:

«هست عقل و جان و دل محدود خویش کی رسد محدود در معبود خویش»

(عطار، ۱۳۹۵: ۱۲۳)

عطار نیز در آثار خود به درد طلب و کشش درونی انسان به سوی خداوند، بارها اشاره کرده است. همین درد طلب است که سالک راستین را به حرکت و تکاپو وا می‌دارد تا در کشف اسرار حقیقت و معرفت، گام بردارد. او در منطق‌الطیر، وادی سوم را معرفت نامیده که عشق، مقدّمهٔ آن است. از نظر شیخ، معرفت، وادی ناپیدایی است که ابتدا و انتهای آن مشخّص نیست و برای آن حدّ و مرزی نمی‌توان متصوّر شد.

«بعد از آن بنمایدت پیش نظر معرفت را وادیی بی‌پا و سر»

(همان: ۳۹۲)

در نگاه عارفانهٔ شیخ، راه‌های شناخت حق تعالی متعدّد است؛ به عبارتی دیگر به تعداد نفوس آدمی، راه برای شناخت خداوند وجود دارد، اما هیچ راهی، همانند راه دیگر نیست و این امر موجب اختلاف، میان سالکان مسیر الی‌ا... نمی‌شود، چون هدف همهٔ آن‌ها معرفت باری تعالی است.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

«هیچ کس نبود که او این جایگاه مختلف گردد ز بسیاریّ راه»
«هیچ ره در وی نه چون آن دیگر است سالک تن، سالک جان، دیگر است»
(همان)

سالکی که در وادی معرفت گام برمی‌دارد، به اندازهٔ توان و ظرفیت وجودی خویش در یکی از مسیرهای سلوک به سوی سیمرغ جان، طی طریق می‌کند و به همان اندازه به درگاه خداوند نزدیک می‌شود.

«لاجرم بس ره که پیش آمد پدید هر یکی بر حدّ خویش آمد پدید»
(همان: ۳۵۰)
«سیر هر کس تا کمال وی بود قرب هر کس حسب حال وی بود»
(همان: ۳۹۲)

در این وادی، سرّ ذرات عالم و هزاران اسرار الهی از پس پردهٔ عصمت در برابر چشمان سالک نمایان می‌شود و دنیای تاریک و سیاه، برای او چون گلشن روشن و زیبا می‌شود. سالکی که به معرفت خداوند نایل می‌شود، چنان بینا می‌گردد که تنها باطن امور را درمی‌یابد و خداوند را در تمام ذرّات هستی مشاهده می‌کند. در این وادی، تنها افراد محدودی به طور کامل می‌توانند بینندهٔ اسرار الهی شوند و به این شایستگی دست یابند.

«سرّ ذرّاتش همه روشن شود گلخن دنیا برو گلشن شود»
«مغز بیند از درون نه پوست او خود نبیند ذرّه‌ای جز دوست او»
«هر چه بیند روی او بیند مدام ذرّه ذرّه کوی او بیند مدام»
(همان: ۳۹۳ -۳۹۲)

در اندیشهٔ عطار، وادی معرفت، مختصّ انسان کامل است تا بتواند با تمام توان خویش در دریای عمیق معرفت الهی غوّاصی کند و درّ گرانبهای معرفت را صید کند؛ اگر نتوانست به این مقصود نایل آید، باید اظهار کند چون بخت برگشته و نگون‌سار است، نمی‌تواند به این درّ دست یابد و از آن بهره‌مند گردد.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

«کاملی باید درو جانی شگرف تا کند غوّاصی این بحر ژرف»
«خویش را در بحر عرفان غرق کن ورنه باری خاک ره بر فرق کن»
«گو نه‌ای، ای خفته، اهل تهنیت پس چرا خود را نداری تعزیت»
(همان: ۳۹۳)

در نگاه عارف، شناخت کنه ذات خداوند از دایرهٔ ادراک عقلی و قلبی ما انسان‌ها خارج است و آنچه از خداوند ادراک می‌کنیم، اولین تعیّن او و اشرف اسماء او است که حضرت وجود و حضرت نور است و در تمام موجودات، ساری و جاری است. «ما عَرَفناکَ حَقّ مَعرِفَتکَ وَ ما عَبدناکَ حَقَّ عبادَتک».

«جمله عاجز روی بر خاک آمدند در خطاب «ما عَرَفناک» آمدند»
«من که باشم تا زنم لاف شناخت او شناسا شد که جز با او نساخت»
(همان: ۲۳۸)

۲-۵- خودشناسی مقدمهٔ خداشناسی

در میان فلاسفهٔ غرب، موضوع خودشناسی امری مهم بوده است. آنان نیز چون عرفا، شناخت خداوند را منوط به شناخت نفس دانسته‌اند. «فیلون اسکندرانی (۳۰ سال پیش از مسیح تا سال ۴۰ مسیحی) که ادبیاتی را که در آن مفاهیم تورات با عناصر فکر رواقی- افلاطونی در هم آمیخته بود، بارور کرد، با تفسیر جملهٔ معروف سقراط یعنی «خود را بشناس» به عرفان می‌گراید. رواقیان در ترجمهٔ این جمله گفته‌اند: هر کس خود را بشناسد، خدا را خواهد شناخت. به عقیدهٔ فیلون، ما باید بیاموزیم که تنها در روح زندگی می‌کنیم، از دنیای تن رخت بربندیم و حس و نطق را ترک گوییم، تا خدا را در آرامش ذهن خود بیابیم» (راداکریشنان، ۱۳۸۲، ج۲: ۷۹). سقراط، بارها در سخنان خود بیان کرده بود که اولین وظیفهٔ هر انسانی، شناخت خود است. او انسان‌ها را به پرداختن روح و شناختن خود که از آن غافلند، فرا می‌خواند؛ چرا که آدمی برای کسب موفّقیّت در هر فنّی، نیاز به شناخت دارد. حال چگونه می‌تواند نسبت به مهم‌ترین و سخت‌ترین فن که همان خوب زیستن و شناخت

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

نفس است، بی‌توجّه باشد (ورنر، ۱۳۷۳: ۵۸). از دیدگاه فلوطین، شناخت خود، بر دو نوع است: «یکی این که آدمی ماهیت نیروی تفکّر روح را می‌شناسد. نوع دوم که برتر از نوع نخستین است، این است که آدمی به نیروی عقل، خود را می‌شناسد، از این طریق که خود عقل می‌شود» (فلوطین، ۱۳۸۹، ج۲: ۶۹۱).

از نظر عرفا، آدمی تا خود را نشناسد، نمی‌تواند به شناخت خالق خویش دست یابد؛ اما این شناخت، خود به منزلهٔ شناخت غایی و نهایی حق تعالی نیست، چون انسان به منزلهٔ پرتویی از نور است، حال پرتو نور چگونه می‌تواند به شناخت نور برسد؟ معتقدین به وحدت وجود، آدمی را صورت تجسّد یافتهٔ خداوند یا حلول لاهوت در ناسوت می‌دانند و به همین دلیل، شناخت نفس، منجر به شناخت حق خواهد شد و همین شناخت و معرفت او را به وادی طلب کشانده و موجب حرکت و ترقّی او به مدارج بالای کمال می‌شود. «جنید گوید: اول چیزیکه بنده محتاج است بدان، شناخت آفریده است؛ آفریدگار خویش را...» (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۴). شیخ اشراق، شناخت خداوند را موقوف به شناخت نفس انسان می‌داند و می‌گوید: «بدان که شناخت حق تعالی موقوف است بر شناخت نفس خود، چنانکه مصطفی علیه‌السّلام می‌فرماید» «مَن عَرَفَ نَفسَهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّهُ» (سهروردی، ۱۳۷۳، ج۳: ۳۷۴). معرفت آدمی نسبت به خویشتن باعث می‌شود که او از اسرار و رموزی بسیار آگاه شود و بداند که کیست و به چه علت آفریده شده و آفرینندهٔ او کیست. او با شناخت استعدادها و توانایی‌های خود، به قدرت خداوند پی خواهد برد و به شناخت حق تعالی نیز دست می‌یابد: «هر که خود را بشناسد به فنا، حق را تعالی ا... بشناسد به بقا...» (هجویری، ۱۳۸۷: ۳۵۳). عطار نیز انسان را به خودشناسی توصیه می‌کند و هر ذرّه از ذرّات عالم را چون درگاهی می‌داند که با عبور از آن می‌توان به معرفت حق تعالی دست یافت.

«هست با هر ذرّه درگاهی دگر　　پس ز هر ذرّه بدو راهی دگر»

(عطار، ۱۳۹۵: ۲۳۷)

از نظر او، شناخت خداوند از طریق خود او میسّر است؛ یعنی تا خداوند خود را به بنده

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

نشناساند، کوشش انسان جهت شناخت او امری بی‌ثمر خواهد بود. به بیان دیگر، هدایت، امری است که از طریق عقل کسب نمی‌شود، بلکه با توجّه و عنایت حق صورت می‌پذیرد (همان: ۴۶۴). «اِنَّکَ لا تَهدِی مَن اَحبَبَت وَلکنَّ اللهَ یَهدی مَن یَشاءِ» (قصص/ ۵۶). فلوطین نیز با استناد به رسالهٔ «خارمیدس» افلاطون، از زبان سقراط در تحلیل عبارت «خود را بشناس»، می‌گوید: این عبارت در خطاب به کسانی است که چون کثیر هستند به سختی می‌توانند از محتواهای درون خود آگاهی یابند. آنان نه اصل خود را می‌شناسند و نه به ماهیت وجودی خویش واقف هستند، اما خداوند، برتر از معرفت و اندیشیدن به خود است و برای خود بسنده است. به همین دلیل او برای خود نیک محسوب نمی‌شود، بلکه برای دیگران نیک است؛ زیرا همهٔ موجودات به او نیاز دارند، در حالی او از خود بی‌نیاز است (فلوطین، ۱۳۸۹، ج۲: ۱۰۴۰).

«آنچه گویی و آنچه دانی آن تویی خویش را بشناس صد چندان تویی»
«تو بدو بشناس او را نه به خود راه ازو خیزد بدو، نه از خرد»
(عطار، ۱۳۹۵: ۲۳۷)

عرفا انسان را آیینهٔ جمال‌نمای حق تعالی می‌دانند و معتقدند که خداوند او را، صورت خویش آفریده و به همین دلیل خودشناسی را مقدمهٔ خداشناسی دانسته‌اند. غزالی می‌گوید: نفس آدمی همچون آینه‌ای صاف و روشن است که با نگریستن در آن می‌توان به شناخت خداوند دست یافت، امّا چون مراتب دید آدمیان مختلف است، بسیاری از مردم با نگریستن در خود نمی‌توانند به این شناخت برسند. (غزالی، ۱۳۷۵، ج۱: ۴۷). از دیدگاه عطار نیز، چون بنده را یارای عشق بازی با جمال زیبای معشوق ازلی نیست، به همین دلیل، خداوند دل را تجلی‌گاه خویش قرار داد تا عاشقان راه طریقت در آن به دیدار دوست نایل آیند.

«با جمالش عشق نتوانست باخت از کمال لطف خود آیینه ساخت»
«هست آن آیینه دل، در دل نگر تا ببینی روی او در دل مگر»
(عطار، ۱۳۹۵: ۲۸۱)

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

۲-۶- عقل در نگاه فلوطین و عطار

فلوطین، اقنوم دوم 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، ج۲: ۶۷۱). او عقل را، عالی‌ترین چیزها می‌داند و می‌گوید: شایسته نیست که منبعی جز نخستین داشته باشد. در آن لحظه که عقل پدید می‌آید، خود او در آن واحد همه چیز را پدید می‌آورد، یعنی تمام ایده‌های زیبا و همه ذوات معقول از او به وجود می‌آیند (همان). این فیلسوف یونانی، عقل را، تصویر و رونوشتی از واحد می‌داند که از او تقلید می‌کند، یعنی چون پر و کامل می‌شود، لبریز می‌شود و در نتیجه آنچه از او فیضان می‌یابد، در حقیقت تصویری از او است (همان: ۶۸۱). در باور فلوطین؛ «عقل، ذاتی یگانه است. تمامی هستی است. اگر چنین است، پس او خدایی بزرگ است، یا بهتر است بگوییم، نه یک خدا، بلکه کل الوهیت است؛ ولی با این همه، خدای دوم است که بر ما متجلّی می‌شود، پیش از آنکه برترین خدا را ببینیم» (همان: ۷۲۴). بنابراین چون عقل، خداوند دوم است، نمی‌تواند در مورد ذات الوهیّت که نخستین خداوند است، سخنی گوید. چنین دیدگاهی در مورد عقل، شیوهٔ متصوّفه است که خداوند را از امور حادث مبرّا می‌دانند و معرفت او را به وسیلهٔ عقل، ممکن نمی‌دانند؛ چون شناخت عقل به حوادث و عوارض محدود است و عقل که مخلوق خداوند است، قادر به درک و شناخت او نیست و نمی‌تواند راهنمای انسان در این مسیر باشد.

«عقل را در خلوت او راه نیست　　علم نیز از وقت او آگاه نیست»
(عطار، ۱۳۹۵: ۲۴۷)

«وصف او چون کار جان پاک نیست　　عقل را سرمایهٔ ادراک نیست»
(همان: ۲۶۴)

«عقل را بر گنج وصلش دست نیست　　جان پاک آن جایگه گر هست نیست»
(همان: ۲۳۸)

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

عطار، عقل را از ادراک ذات حق تعالی محروم دانسته و در اشعار خویش، بارها به ایـن موضوع تأکید کرده است. او نیز مانند فلوطین، معتقد است؛ چون عقل و جان از ذات حـق تعالی صادر شده‌اند، نمی‌توانند به توصیف خالق خویش بپردازند و به کنـه او پـی ببرنـد و اگر ذرّه‌ای از جمال معشوق، از پس پردهٔ عصمت جلوه‌گری کند، عقـل از بی‌عقلی رسـوای عالم خواهد شد.

«عقـل اگـر از تـو وجـودی پـی بـرد لیـک هرگـز ره بـه کنهـت کـی بـرد؟»

(همان: ۲۳۶)

«لاجرم هم عقل و هم جان خیره مانـد در صـفاتش بـا دو چشـم تیـره مانـد»

«گـــر جمـــالش ذرّه‌ای پیـــدا شـــدی عقـــل، از لایعقلـــی، رســـوا شـــدی»

(همان: ۲۶۴ و ۲۶۷)

تعالیم دوگانهٔ شیخ نیشابور دربارهٔ عقل، درخور تأمّل است. وی در آثار خود به توصیف جنبه‌های مثبت و منفی عقل پرداخته، گاه آن را می‌ستاید و گاه نگاهی انتقادی و تحقیرآمیـز نسبت به آن ابراز می دارد، به خصوص هنگامی که او را در مقابل عشق قرار می‌دهـد و بـه تقابل آن‌ها می‌پردازد، برای عشق جایگاهی والاتر در نظـر مـی‌گیـرد و از برتـری عشـق در مقابل عقل سخن می‌گوید. چنین دیدگاهی در عرفای قبل و بعـد از عطـار نیـز بـه وضـوح مشاهده می‌شود که همواره از برتری عشق در مقابل عقل سـخن گفتـه‌انـد. «عقـل در آثـار عطار اگر چه در مقابل عشق تحقیر می‌شود، اما در ارتباط بـا دیـن و الهیـات، بـه مناسـبت، گاهی ستایش و گاهی نکوهش گردیده است. عقل تا آنجا که خاضع و تسلیم دیـن و نقـل است، ممدوح شمرده می‌شود، امّـا در آن جـا کـه در جسـتجوی حـل مسـائل مربـوط بـه ماوراءالطبیعه برمی‌آید، مذموم است. سخنان شـیخ دربـارهٔ عقـل و دیـن، خـالی از احتیـاط اندیشی نیست. به نظر می‌رسد بنابر اقتضای زمان، گاهی لازم می‌نموده کـه بـرای خطـرات ناشی از سخنان بی‌پروای مبتنی بر تصـوّف عاشـقانهٔ خـویش، تمهیـداتی دفـاعی بیندیشـد» (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۲۰۴).

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

شیخ نیشابور، بارها در آثار خود به عجز و ناتوانی عقل جزوی یا همان عقل فلسفی اشاره کرده و معتقد است: این عقل، توان درک سرّ عشق را ندارد و نمی‌تواند راهنمای انسان در این مسیر باشد: «عطّار به عنوان حکیم، راه رستگاری و رسیدن به حقیقت را از طریق فکرت قلبی میّسر می‌داند و نه فکرت عقلی که منشأ اندیشه‌های فلسفی و چون و چراهایی است که راه به حق نمی‌برد» (صارمی، ۱۳۹۱: ۳۴). این نگرش در منطق‌الطیر نیز بازتاب یافته است. او گاه این نوع عقل را «طفل شیر خواره» و گاه «ابجد خوان عشق» می‌نامد و گاهی آن را چون دود می‌پندارد که یارای مقابله در برابر عشق ندارد، و چون عشق بیاید به ناچار می‌گریزد:

«ای خرد در راه تو طفلی بشیر گم شده در جستجویت عقل پیر»

(عطار، ۱۳۹۵: ۲۴۲)

«عقل در سودای عشق استاد نیست عشق، کار عقل مادرزاد نیست»

«عشق اینجا آتشست و عقل دود عشق کامد درگریزد عقل زود»

(همان: ۳۸۶)

عطار که با فلسفه و نظریات آن مخالف است، می‌گوید: «تجارب روحانی از رهگذر عقل فلسفی حاصل نمی‌شود و نیاز به طوری ورای عقل دارد.» (عطار، ۱۳۹۴: ۳۴) او تأکید می‌کند که دولت روحانیان را در حکمت یونانیان نمی‌توان جستجو کرد و به همین خاطر باید آن حکمت را کنار گذاشت تا در حکمت دین به جایگاه مردان رسید. او حکمت دین را بر حکمت یونان، برتر می‌داند و به نکوهش فلسفه می‌پردازد:

«کی شناسی دولت روحانیون در میان حکمت یونیان»

«تا ازان حکمت نگردی فرد تو کی شوی در حکمت دین مرد تو؟»

«هر که نام آن برد در راه عشق نیست در دیوان دین آگاه عشق»

«کاف کفر اینجا بحق المعرفه دوستر دارم ز فای فلسفه»

«حکمت یثرب بَسَت ای مرد دین خاک بر یونان فشان در درد دین»

(همان،۱۳۹۵:۴۳۹)

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

عقل جزوی تکیه بر استدلال و بحث و جدل دارد و با این اوصاف نمی‌توانـد هـدایتگر سالک به سوی مقصود حقیقی باشد؛ زیرا او با چون و چرا آوردن و ایجاد شک و تردید در وجود سالک، مانع وصول او به کمال مطلق می‌شود و او را گرفتار مظاهر ناپایدار عالم مـاده می‌سازد. هنگامی که عطار عقل را در برابر عشق به تصویر می‌کشد، به سرگردانی، نـاتوانی، گمراهی و خامی آن اشاره می‌کند که سرانجامی جز نابودی ندارد.

«ای خـــرد ســرگشتـهٔ درگـــاه تـــو عقـل را سـر رشتـــه گـــم در راه تـــو»

(همان: ۲۳۶)

۲-۷- روح در نگاه فلوطین و عطار

فلوطین، اقنوم سوم را روح نامیده است و تحقیق در مورد آن را، اطاعت از فرمـان حـق تعالی می‌داند، چون خداوند ما را موظّف کرده است که خـود را بشناسـیم (فلـوطین، ۱۳۸۹، ج۱: ۴۸۱). روح، طبیعتی همانند عقل دارد و در پرتو عقل، کمال خود را به دسـت مـی‌آورد. عقل، برای روح چون پدری است که او را می‌پرورانـد و موجـب رشـد و نمـو او مـی‌شـود (همان، ج۲: ۶۶۵). از دیدگاه این فیلسوف، روح از واقعیّات معقول به شمار می‌رود که بـه عالم علوی تعلّق دارد (همان، ج۱: ۴۷۳) و در میان فلاسفهٔ پیش از فلوطین نیز ایـن اعتقـاد مشاهده می‌شود. فیلسوفان بزرگی چـون هراکلیتـوس، امپـدوکلس، فیثـاغورث و افلاطـون معتقدند: «نفس از عالم عقلی در بدن هبوط می‌کند و به محض رهایی از قید بدن دوباره بـه آن عالم باز می‌گردد» (فخری، ۱۳۸۹: ۳۸).

در قرآن کریم نیز، خطاب به پیامبر اکرم (ص) آمده است: «وَ یَسئَلُونَکَ عَنِ الـرُّوحِ، قُـل الرُّوحُ مِن أمرِ رَبّی» (اسراء / ۸۵) و می‌پرسـندت از روح، بگـو روح از امـر پروردگـار مـن است. عرفا نیز با استناد به این آیه، روح را متعلّـق بـه عـالم علـوی مـی‌داننـد؛ عـالمی کـه غیرمادی است و کثرت در آن راه ندارد. همچنین این موضوع می‌تواند دلیلـی بـر ناشـناخته بودن روح آدمی در نزد اهل زمین و آسمان باشد. بیشتر عرفا و اهل معرفـت بـه تبعیّـت از علما و اهل دین دربارهٔ ماهیت و کیفیت روح، به بحث و گفتگو نپرداخته‌اند.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

عطّار نیز در منظومه‌های عرفانی خود چون؛ الهی‌نامه، منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه بارها به متعلّق بودن روح به عالم ربانی اشاره و به آیهٔ مبارکهٔ «فَإِذا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِیهِ مِن رُوحِی» (ص / ۷۲) استناد کرده است.

«سرّ روح از عالم امر است و بس پس «نفخت فیه من روحی» نفس»

(عطار، ۱۳۹۵: ۲۴۵)

در مصیبت‌نامه می‌گوید:

«پیر گفتش: هست جبریل امین روح، یعنی امر ربّ العالمین»

(همان: ۱۶۸)

از دیدگاه شیخ، چون روح متعلّق جهان برین است، باید آن را از قید و بند این جهان و متعلّقات آن دور کرد تا با صفای کامل به سرای برین و جایگاه اصلی خویش بازگردد. در الهی‌نامه می‌گوید:

«دلا چون نیست جانت این جهانی برانش زین جهان گر مرد آنی»

(همان، ۱۳۹۴: ۲۴۷)

فلوطین نفس را دارای دو وجه و جنبه می‌داند: نخست جنبهٔ علوی و ربانی آن که سرّ وجود است و استعداد ذاتی دارد تا بندها را بگسلد و از دام تن رهایی یابد و به مبدأ اصلی خویش باز گردد. دوّم جنبهٔ سفلی نفس که به هبوط او در این عالم دلالت دارد و وضع فعلی او را نشان می‌دهد (پورجوادی، ۱۳۷۸: ۶۲-۶۱). **۲-۸- جاودانگی روح**

از دیدگاه فلاسفهٔ بزرگ یونان چون سقراط و افلاطون، روح، پادشاه بدن محسوب می‌شود؛ چون همان طور که عقل حاکم بر جهان است، روح نیز بر جسم حکمرانی و سلطنت دارد. در رسالهٔ فدون به دیدگاه مشترک آنان در مورد جاودانگی و فناناپذیری روح اشاره شده است. چون روح از عالم علوی است و منشأ الهی و ربّانی دارد، از حیات جاودانه برخوردار است (ورنر، ۱۳۷۳: ۵۰).

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

در نگاه عطار نیز هنگامی که کوس مرگ نواخته می‌شود و روح از جسم مفارقت می‌جوید، از عالم مادی بار سفر را می‌بندد و به تنهایی رهسپار عالم برین می‌شود. این نوع نگرش شیخ دلالت بر جاودانه بودن روح دارد. او جان را چون گنج گرانبهایی می‌پندارد، همان طور که برای دستیابی به گنج باید طلسم را شکست، برای نمایان شدن جان نیز باید آن را از بند جسم رها ساخت.

«آگهند از روی این دریا بسی — لیک آگه نیست از قعرش کسی»
«گنج در قعر است گیتی چون طلسم — بشکند آخر طلسم و بند جسم»
«گنج یابی چون طلسم از پیش رفت — جان شود پیدا چو جسم از پیش رفت»

(عطار، ۱۳۹۵ :۲۳۹)

افلاطون در رسالهٔ فایدون بر فناناپذیری روح اعتقاد دارد. از نظر او نفس چیزی است که فناناپذیر و جاودان باشد. چون نفس آدمی قبل از ورود به این جهان و برخورداری از حیات این عالم، حیاتی متضاد با زندگی کنونی داشته است، بنابراین پس از پایان این زندگی، بار دیگر به زندگی و موطن اصلی خویش رجعت خواهد کرد و این دلیلی بر فناناپذیری روح به شمار می‌رود که میرایی دربارهٔ آن صدق نمی‌کند. از سوی دیگر هر چیزی که مرکب باشد، قابلیت تجزیه‌پذیری دارد و هر شیی که بسیط است تجزیه‌ناپذیر است و در نتیجه دستخوش فنا نمی‌شود و جاودان است. روح نیز که بسیط است، تجزیه‌ناپذیر و در عین حال فسادناپذیر است و جاودانگی جز لاینفک وجود او محسوب می‌شود (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج۲: ۹۸۴ –۹۸۰).

فلوطین نیز چون افلاطون به بقای روح و اتّصال 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 لوحهٔ کار خویش قرار دهد در این صورت چیزی جز نیکی عاید او نخواهد شد (فلوطین، ۱۳۸۹، ج۱ : ۱۲۹). او از جمله فیلسوفانی است روح را به دلیل دارا بودن طبیعتی الهی و روحانی، فناناپذیر می‌داند. «هنگام بررسی روح نیز باید همه زواید

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

بیگانه را به یک سو بنهیم و در خود آن بنگریم آن گاه به مرگ ناپذیریش یقین خواهیم کرد زیرا طبیعتی روحانی و الهی خواهیم دید که اعتنایی به امور محسوس و تباه شدنی ندارد» (همان: ۶۳۱).

۳- نتیجه‌گیری

نتایج حاصله از این مقاله نشان می‌دهد، نظرات فلوطین و عطار دربارهٔ اقانیم ثلاثه با یکدیگر هم‌سو و مشترک است و می‌توان گفت: ۱. هر دو، «وحدت وجودی» هستند و معتقدند که واحد همه چیز است و تمام هستی از او صادر شده و فیضان یافته است. به همین دلیل، همه چیز میل بازگشت به سوی او دارد. ۲. از نظر آنان حق تعالی مافوق وجود است و در قوّه‌ی محدود ادراک آدمی نمی‌گنجد. ۳. فلوطین و عطّار، خداشناسی، را امری فطری و غریزی می‌دانند، چون از روز ازل درد طلب و میل درونی به سوی معبود حقیقی در وجود تمام انسان‌ها به ودیعت نهاده شده، امّا چون خداوند در فراسوی تمام چیزها و در فراسوی عقل است، معرفت ذات او برای انسان امکان‌پذیر نیست و شناسایی او از قوّه‌ی تعقّل آدمی خارج است. ۴.آن‌ها خودشناسی را، مقدمهٔ خداشناسی بیان کرده‌اند و انسان، از طریق شناخت خود می‌تواند، به شناخت وجهی از وجوه حق تعالی دست یابد، اما نمی‌تواند کنه ذات او را بشناسد. ۴. آن دو، «روح» را امری ربانی و متعلّق به عالم برین می‌دانند که فناناپذیر است و بر این باورند که باید آن را از قید و بند این جهان و متعلّقات آن دور کرد تا با صفای کامل به موطن اصلی خویش بازگردد.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

کتاب‌نامه

- قرآن کریم، (۱۳۸۴)، مترجم مهدی الهی قمشه‌ای، چاپ دوم، قم، انتشارات حلم.
- ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۳)، دفتر عقل و آیت عشق، ج دوم، تهران، طرح نو.
- اروین، ترنس، (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفهٔ غرب، اندیشه‌ی فلسفی در عصر باستان، ترجمهٔ محمد سعید حنایی، تهران، روزنه.
- استیس، و.ت، (۱۳۷۵)، عرفان و فلسفه، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، تهران، سروش.
- پورجوادی، نصراله، (۱۳۷۸)، درآمدی به فلسفهٔ افلوطین، چاپ سوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- پورنامداریان، تقی، (۱۳۷۵)، دیدار با سیمرغ، هفت مقاله در عرفان و شعر و در اندیشهٔ عطار، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- راداکریشنان، سر و پالی، (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفهٔ شرق و غرب، مترجم جواد یوسفیان، ج۲،تهران، علمی فرهنگی.
- رحمانی، غلامرضا، (۱۳۸۷)، فلسفهٔ عرفانی افلوطین، تهران سفینه.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۲)، ارزش میراث صوفیه، چاپ یازدهم، تهران، امیرکبیر.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۷۳)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن، ج ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صابری نجف‌آبادی، ملیحه، (۱۳۸۹)، کلیات تاریخ فلسفه به زبان ساده، تهران، سمت.
- صارمی، سهیلا، (۱۳۸۶)، فرهنگ مصطلحات عرفانی و مفاهیم برجسته در زبان عطار، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه مطالعات علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- .....، (۱۳۹۱)، عطار نیشابوری، تهران، دفتر پژوهشهای فرهنگی.
- ضیاء نور، فضل‌اله، (۱۳۶۹)، وحدت وجود، تهران، زوار.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۹۴)، الف، الهی‌نامه، با مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ هفتم، تهران، سخن.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

- .....، (۱۳۹۵)، الف، مصیبت‌نامه، با مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پانزدهم، تهران، سخن.
- .....، ب، منطق‌الطیر، با مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پانزدهم، تهران، سخن.
- غزالی، ابوحامد امام محمد، (۱۳۷۵)، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوجم، چاپ هشتم، تهران، علمی فرهنگی.
- غنی، قاسم، (۱۳۹۳)، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، چاپ نهم، تهران، زوار.
- فاخوری و خلیل جر، (۱۳۹۱)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، عبدالمحمد آیتی، چاپ دهم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- فخری، ماجد، (۱۳۸۹)، سیر فلسفه در جهان اسلام، چاپ سوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- فلوطین، (۱۳۸۹)، دورهٔ آثار فلوطین «تاسوعات»، مترجم محمدحسن لطفی، ج او ۲، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
- قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۸۵)، ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، مترجم ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، مصحح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ نهم، تهران، علمی فرهنگی.
- گمپرتس، تئودور، (۱۳۷۵)، متفکران یونانی، مترجم محمد حسن لطفی، ج ۱و ۲، تهران، خوارزمی.
- نصر و لیمن، حسین و الیور، (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفهٔ اسلامی، ج اول، چاپ سوم، تهران، انتشارات حکمت.
- نقیب‌زاده، میرعبدالحسین، (۱۳۹۲)، درآمدی به فلسفه، چاپ سیزدهم، تهران، طهوری.
- ورنر، شارل، (۱۳۷۳)، حکمت یونان، ترجمهٔ بزرگ نادرزاده، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- هجویری غزنوی، ابوالحسین علی‌بن عثمان الجلابی، (۱۳۸۷)، کشف‌المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، با مقدمهٔ قاسم انصاری، چاپ دهم، تهران، طهوری.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

References

- Attar Neyshabouri, Farid al-Din Muhammad ibn Ibrahim (2012). Attar Neishabouri. Tehran: Cultural Research Center.
- Attar Neyshabouri, Farid al-Din Muhammad ibn Ibrahim, (2015 b). Mantegh'o'teir. Introduction & Editing by Shafiei Kadkani, M. 15th Edition. Tehran: Sokhan. .
- Attar Neyshabouri, Farid al-Din Muhammad ibn Ibrahim, (2015a). Elahinameh. Introduction & Editing by Shafiei Kadkani, M. 7th Edition. Tehran: Sokhan.
- Ebrahimi Dinani, Gh. (2001). The Notebook of Reason and the Sign of Love. 2nd Edition. Tarhe Nov: Tehran.
- Fakhoori & Khalil Jer. (2012). History of Philosophy in Islamic World. Ayati, A. 10th Edition. Tehran: Scientific & Cultural Publications.
- Fakhri, M. (2010). Evolution of Philosophy in Islamic World. 3rd Edition. Tehran: Academic Publications Center.
- Ghani, Gh. (1994). Discussion about Works, Thoughts & memoirs of Hafez. 9th Edition. Tehran: Zowwar.
- Ghashiri, A. (2006). Translation of Ghashirie's Thesis. Translated by Osmani, A. Edited by forouzanfar, B. 9th Editon. Tehan: Scientific & Cultural.
- Ghaznavi, H & Al-Jalabi, A. (2008). Kashf ol Mahjoob. Edited by Zhokofski, V. Preface by Ansari Gh. 10th Edition. Tehran: Tahoori.
- Ghazzali, A. (1996). Kmiay e saadat. Prepared by Khadivjam, H. 8th Edition: Tehran.
- Irvin, T. (2001). History of Westen Philosophy, Philosophical Thoughts in Ancient Era. Translated by Hanaee, M. S. Rozaneh: Tehan.
- Nasr, H & Liman, O. (2010). History of Islamic Philosophy. Vol 1. 3rd Edition. Tehran: Hekmat Publications.
- Plato. (2009). Periods of Plato's Works "Tasou'aat". Translated by Lotfi, MH. Vol 1 & 2. 2nd Edition. Tehran: Kharazmi.
- Pourjavadi, N. (1999). An Introduction to Platonic Philosophy. Third Edition. Ehran: Markaze Nashre Daneshahi.
- Pournadarian, T. (1996). The Vision Simurgh. 7 Articles in Mysticism & Poem and in Attar's houghts. Tehran: Humanities & Cultural Studies Research Center.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

- Rad, E. Sir & Pauly. (2003). History of East and West Philosophy. Translated by Yousefian, J. 2nd Vol. Tehran: Scientific Cultural.
- Rahmani, Gh. (2008). The Mystical Philosophy of Plato. Tehran: Safineh.
- Saberi Najafabadi, M. (2010). General Principles of Philosophy Made Simple. Tehran: Samt.
- Saremi, S. (2007). Dictionary of Mystical Expressions & Salient Concepts in Attar Language. 2nd Edition. Tehran. Humanity & Cultural Studies Center.
- Sohrevardi, Sh, Y. (1994). Collections of Sheikh Eshragh's Writings. Prepared by Corban, H. 2nd Vol. Tehan: Humanity & Cultural Studies Research Center.
- Stace, W, T. Mysticism and Philosophy. (1996). Translated by Khorramshahi B. Soroush: Tehran.
- Theodor, G. (1996). Greek Thinkers. Translated by Lotfi, MH. Vol 1 & 2. Tehran: Kharazmi.
- Werner, Sh. (1994). Wisdom of Greece. Translated by Naderzadeh, B. 2nd Edition. Tehran: Scientific & Cultural.
- Attar Neyshabouri, Farid al-Din Muhammad ibn Ibrahim, (2016). A. Mosibatnameh. Introduction & Editing by Shafiei Kadkani, M. 15th Edition. Tehran: Sokhan.
- Holy Quran. (2003). Translated by Mahdi Elahi Ghomshei. 2nd Edition. Helm Publications: Qom.
- Naghibzadeh, M. (2013). An Introduction to Philosophy. 13th Edition. Tehran: Tahoori
- Zarinkoob, A. (2003). The Value of Soufism. 11th Edition. Tehran: Amir Kabir

Zianour, F. (1990). Unity of Existence. Tehran: Zowwar

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]