

بررسی و مقایسه مهمترین اندیشه های مولوی با فلوطین

دکتر عبدالله و ائق عباسی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان

سمیه بابایی مبارکه

کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی

چکیده

شیوه ای از تفکر وجود دارد که در آن عرفان با فلسفه در می آمیزد و منشأ ایرانی یونانی دارد. عقاید فلاسفه نوافلاطونی که فلوطین یکی از جمله برجسته ترین آنهاست در این مکتب جای پا و اثرات عیان خود را به جای گذاشته است. به دلیل نزدیکی برخی از اندیشه های مولوی با عقاید این گروه از فیلسوفان، در این مقاله به مقایسه اندیشه فلوطین به عنوان سردمدار فلسفه نوافلاطونی و مولانا جلال الدین رومی، چهره ماندگار عرفان مشرق، همچنین شباهت ها و تفاوت های موجود بین این دو دیدگاه پرداخته شده است. ذکر این نکته نیز ضروری به نظر می رسد که دیدگاه های مولانا در حوزه عرفان، اشراق و کشف و شهود قبل از اینکه الهام گرفته از تفکر نوافلاطونیان و به ویژه فلوطین باشد خاستگاه قرآنی و وحیانی دارد. در نهایت با بررسی های به عمل آمده مشخص گردید که اندیشه ناب، بلند، و عرفانی مولانا وام گرفته از تعالیم افلاطونیان اخیر از جمله فلوطین نیست و اگر شباهتی هم دیده می شود به صورت ناخودآگاه است.

واژگان کلیدی: مولوی، فلوطین، وحدت وجود، روح، عقل کل

مقدمه:

عرفان یا میستیک (Mystique) از واژه یونانی میستیکوس (Mystikos) مشتق شده است و آن به معنی سری و غیبی است. عرفان مبتنی بر این باور است که انسان را یارای ارتباط گیری با خدا و قوای فوق طبیعی از طریق ریاضت، تزکیه نفس و سیر و سلوک بوده و بدین طریق می توان به واسطه الهام درونی، بر رازهای

پنهانی دست یافت. این تفکر که ریشه در دوران قبل از اسلام در میان ایرانیان، هندیان، یونانیان داشته در دوران بعد از اسلام در ایران و بلاد اسلامی همچون بسیاری از مکاتب رنگ و بوی مذهب اسلام را به خود می‌گیرد. در حقیقت از نظر عرفان، زندگی پلی است که پس از طی آن، روح انسان با روح کل «خدا» در می‌آمیزد.

در ایران پس از اسلام عرفان در سه چهره خود را ظاهر می‌سازد:

- ۱- جریان تقشُّف: در این شیوه نگرش عرفانی، زهد و افراط در عبادات از نقش بسیار بارزی برخوردار است. ریشه این تفکر را می‌توان در تعالیم مانی جستجو کرد از چهره‌های برجسته این مکتب حسن بصری بود که پیروان زیادی را گرد آورد.
- ۲- پیروان صحو: این دسته از عرفا در راه شناخت روح کل و اشتیاق انسانی به آن گام بر می‌داشتند در نتیجه به جانب فلسفه‌گرایی بیشتری دارند. جنید بغدادی از معروفترین پیروان این مکتب می‌باشد.
- ۳- پیروان سکر: منصور حلاج، بایزید بسطامی و عین‌القضات همدانی از مشهورترین عرفای این مکتبند.

بین این مکتب و شیوه تفکر دسته دوم، تفاوت ماهوی از لحاظ شیوه نگرش نسبت به خدا، جهان و انسان و رابطه بین آنها وجود نداشته و تنها تفاوت اساسی در آن است که تقیه جای خود را به علنیت می‌دهد. عرفای پیرو این مکتب به صراحت از امتزاج ذات خداوند با اشیا و تجلی روح خدا در انسان سخن می‌گفتند. در حقیقت چه پیروان صحو و چه اصحاب سکر، به واسطه طرز تفکر خود فلسفه‌گرا بودند و در دریای پهناور تفکر عرفانی آنها، اندیشه‌های فلسفی موج می‌زد. این شیوه از تفکر که در آن عرفان با فلسفه در می‌آمیزد، بر خلاف مکتب پیروان دسته اول منشا ایرانی و یونانی دارد. عقاید فلاسفه نو افلاطونی از جمله فلوطین در این مکتب جای پا و اثرات عیان خود را به جا گذاشته است.

فلوطین در سال ۲۰۴ تا ۲۰۵ میلادی دیده به جهان گشود و در ۲۸ سالگی به اسکندریه رفت و ۱۱ سال در محضر فیلسوف اسکندرانی، آمونیوس ساکاس، به فراگیری فلسفه پرداخت. در ۳۹ سالگی به علت اشتیاق به آشنایی با فلسفه ایرانی و هندی همراه سپاهیان گردیانوس امپراتور روم، که قصد لشکرکشی به ایران را داشت، روی به ایران نهاد و در بازگشت به شهر رم رفت و در آنجا حلقه درسی تشکیل داد و به تدریس فلسفه پرداخت او تا ده سال صرفاً به تدریس قناعت ورزیده و چیزی نوشت. نخستین بار در ۴۹ سالگی، به

خواهش شاگردان، نوشتن را آغاز کرد و چون در ۶۹ سالگی درگذشت بیش از ۱۶ یا ۱۷ سال مجال نوشتن نیافت.

فر فوریوس شاگرد فلوطین نوشته‌های فلوطین را که در مجموع ۵۴ رساله است گرد آورد و در شش دسته (۹ گانه) مرتب ساخت و هر دسته را یک (اثناد) نامید. از اینرو نوشته‌های فلوطین، اثناهای فلوطین نام گرفت. فر فوریوس در پایان شرح کوتاهی هم از زندگی فلوطین نوشت که یگانه سند شایان اعتبار درباره زندگی یکی از بزرگترین فیلسوفان جهان است. (یاسپرس، ۱۳۶۶: ۱۵)

۱- وحدت وجود:

مولوی و فلوطین هر دو از طرفداران وحدت وجود می‌باشند که هر کدام حقیقت را فقط یک چیز می‌دانند و آن ذات حق می‌باشد که از هر وصفی منزّه است. مولوی حقیقت را واحد فرد یگانه ای می‌داند که با اختلاف درجات در سراسر موجودات سریان و جریان دارد و بر همین اساس او وجود را به نور تشبیه می‌کند که یک حقیقت است و بر حسب شدت و ضعف و قلت و کثرت در درجات و مراتب مختلف ظاهر می‌شود، پس این گونه نتیجه می‌گیرد اختلاف مراتب وجود نیز مانند اختلاف درجات و مراتب نور است. شاید همین طرز تفکر باعث شده که او در ابیاتی مثنوی را دکان وحدت معرفی کند:

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هر چه بینی آن بت است (۱۵۲۸/۶)

فلوطین هم حقیقت را واحد می‌نامد، احدیت را اصل و منشا کل وجود می‌شمارد و موجودات را جمعاً تراوش و فیضانی از مبدا نخستین و مصدر کل می‌انگارد (فروغی، ۱۳۶۰: ۸۶)

او به جای استفاده از واژه خدا یا خالق از واژه احد استفاده می‌کند و این واژه از کلیدی ترین واژه‌ها در نظام فکری فلوطین است. (علیزمانی، ۱۳۸۳: ۱۰۵) احد از دیدگاه فلوطین دارای اوصاف ذیل می‌باشد:

وحدت: فلوطین در اثناد پنجم، با اشاره به وحدت حقیقی احد، وحدت عددی را از او سلب می‌کند: «در این راه باید تا واحدی پیش رفت که واحد حقیقی است نه مانند دیگر چیزهایی که در عین واحد بودن کثیرند و تنها از طریق بهره‌وری از واحد حقیقی واحدند» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۷۲۵) می‌بینیم که او معتقد است که تنها وحدت احد به معنای حقیقی کلمه است.

بساطت: فلوطین تاکید می‌کند که مبدا نخستین یا خیر محض باید از هر جهت بسیط باشد از دیدگاه او مبدا نخستین باید منزّه از هر گونه ترکیب و تحدیدی باشد (علیزمانی، ۱۳۸۳: ۱۰۷)

اطلاق و عدم تناهی: فلوطین معتقد است واحد به لحاظ منطقی نمی تواند متناهی یا مقید و یا محدود باشد. تعالی و تنزیه: در نظام فکری فلوطین وصف «تعالی و تنزیه» از بین همه اوصاف و ویژگی های احد متمایز بوده و از جایگاه محوری خاصی برخوردار است: «ماهیت خود او غیر از آن چیزهایی است که می آفریند و زنده می کند و منظم می سازد و ارزشش به مراتب بیش از ارزش همه آن چیزهاست» (فلوطین، ۱۳۶۶:۶۶۲)

باری احد از دیدگاه فلوطین «غیر قابل ادراک، غیر قابل بیان و غیر قابل توصیف» است. فلوطین با توجه به تصویری که از احد دارد و او را امری متعالی، نامتناهی، بسیط از تمام جهات، فوق وجود و عدم می داند به این نتیجه منطقی می رسد که حقیقت احد آن چنان که هست، برای بشر و تعقل محدود او غیر قابل فهم، توصیف و بیان است.

۱-۱- تعالی و تنزیه احد از وصف:

مولانا و فلوطین هر دو از معتقدان برتری احد از وصف می باشند. مولوی بیان می کند که تصویرهای ذهنی ما از پروردگار، لایق او نیست و یادی که مبتنی بر معیارهای مادی و جسمی باشد این یاد کردن خیالات کسانی است که عقل ناقص مادی دارند و وصف ذات حق از این عبارات بسیار دور است (استعلامی، ۱۳۷۵:۱۰۸)

گفت گر چه پاکم از ذکر شما نیست لایق مر مرا تصویرها

ذکر جسمانه خیال ناقص است وصف شاهانه از آنها خالص است (۷۲۰/۲)

در دفتر ششم هر گونه وصف را درباره حق مشرکانه می یابد و به همین مناسبت می گوید:

چون که جفت احوالینم ای شمن لازم آید مشرکانه دم زدن

آن یکی زان سوی وصف است و خیال جز دویی ناید به میدان مقال (۲۰۳۳/۶)

فلوطین هم حال کسانی را که اوصافی به خدا نسبت می دهند، شبیه حال مداحانی می داند که از هنر مدح بیگانه اند: «اینان چون سخنی را که سزاوار ممدوح است نمی یابند صفاتی به ممدوح نسبت می دهند که دون شان اوست بدین سان از مقام وی می کاهند» (فلوطین، ۱۳۶۶:۷۳۶) و نیز می گوید: «هیچ اسمی به تحقیق شایسته او نیست ولی از آنجا که ما با عالم اشیا خو گرفته ایم و بر هر چیزی اسمی می نهیم و از راه این تسمیه علم حاصل می کنیم، پس حتی المقدور می خواهیم اسمی بر او بنهیم. ما ناگزیریم اسمی بر او بنهیم» (پورجوادی، بی تا: ۱۸)

۲-۱- عجز اندیشه از شناخت احد:

مولوی عقل بحثی را در شناخت حقیقت عاجز می‌یابد و بیان می‌کند که این عقل فقط به محسوسات که سایه و نمودی از حقیقت هستند اکتفا دارد، و حال او را مانند حال صیادی می‌داند که مرغ هوا را نمی‌بیند و در دنبال سایه چندان راه می‌پوید که خود را از پا می‌اندازد و نمی‌داند که بر فراز این سایه لغزنده و بر فراز سر او ذات حقیقی و ثابتی هم هست که اشتغال به سایه او را از توجه آن باز داشته است (زرین کوب، ۱۳۵۸: ۴۰۵)

مرغ بر بالاپران و سایه اش می‌دود بر خاک و پران مرغ وش

ابلهی صیاد آن سایه شود می‌دود چندان که بی‌مایه شود

بی‌خبر کان عکس آن مرغ هواست بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست (۱۳۷۱/۱)

در جای دیگر بیان می‌کند عقل به ذات حق راه ندارد و از زبان پیامبر (ص) اینگونه می‌گوید:

زین وصیت کرد ما را مصطفی بحث کم جویند در راه خدا

آنکه در ذاتش تفکر کرد نیست در حقیقت آن نظر در ذات نیست (۳۷۱۰/۴)

فلو طین هم از طرفی می‌خواهد با نیروی عقل و اندیشه در مورد خدا صحبت کند اما او باز به این نکته می‌رسد که اندیشیدن در مورد خدا فراتر از عقل و حس است: «آدمی به هیچ روی نمی‌تواند واحد را از راه شناسایی علمی یا از راه اندیشیدن ناب دریابد، بلکه در پرتو حضوری در می‌یابد که بسیار بالاتر از علم است» (یاسپرس، ۱۳۶۶: ۴۰۶)

۲- عقل کل:

مولوی کل عالم را صورتی از عقل کل می‌داند و اولین صادره را نیز عقل کل می‌نامد که در حکم پدر و مربی تمام خلق و جمیع کسانی که «اهل قل» و مخاطب به خطاب وحی و شریعت هستند معرفی می‌کند و این موضوع را در تمثیل خشم کودک با پدر چنین زیبا بیان می‌کند:

کل عالم صورت عقل کل است اوست بابای هر آنک اهل قل است

چون کسی با اهل کل کفران فرود صورت کل پیش او هم سگ نمود (۳۲۵۹/۴)

فلوطين هم اين اندیشه را به گونه ای ديگر بيان می کند، او احد را پدر می نامد، عقل را پسر و روح جهان را نوه. در نظر او عقل باشنده راستين است و در قيد زمان نيست، در روشنايي ناب خانه دارد، بر همه باشنده ها محيط است و جهان زيبای طبيعت سايه ای از اوست (ياسپرس، ۱۳۶۶: ۱۹)

در جای ديگر بيان می کند که اين صادر اول خود مصدر نیز هست و آنچه از او صادر شده نفس است که برای ادراک معقولات به تفکر و استدلال و تفکيک و تحليل احتياج دارد و در جنب عقل مانند ماه است نسبت به خورشيد که روشنايي از او کسب می کند احديت و عقل و نفس اقانيم سه گانه می باشند و هر یک به قدر مرتبه خود لاهوتی هستند. عقل واسطه میان ذات احديت و نفس است و نفس واسطه میان مجردات و محسوسات می باشد (فروغی، ۱۳۶۰: ۸۸)

۳- روح:

۳-۱- مرگ ناپذيري روح:

مولوی مرگ را یکی از ادوار طبيعی حیات، و انتقال یا عروج از جهان تاريک طبيعت به عالم روشن علوی می داند و آن را به رهايی جنين از تنگنای زهدان تشبيه می کند بنابراین از مرگ نمی هراسد و آن را پايان روح نمی داند بلکه از آن استقبال می کند چون حیات جان را در فناي بدن عنصری می داند و می گوید:

گر جنين را کس بگفتی در رحم	هست بيرون، عالمی بس منتظم
او به حکم حال خود، منکر بدی	زين رسالت معرض و کافر شدی
همچنانکه خلق عام اندر جهان	زان جهان ابدال می گویندشان
کين جهان چاهيست بس تاريک و تنگ	هست بيرون، عالمی بی بو و رنگ (۵۳/۳)

و نیز:

مرگ دان کان آفتاب امت است کاب حیوانی نهان در ظلمت است (همایی، ۱۳۶۲: ۷۸۶)

فلوطين هم از طرفداران اين اندیشه می باشد. او روح را به دليل روحانی و الهی بودنش مرگ ناپذير می داند و اینگونه بيان می کند: «هنگام بررسی روح نیز باید همه زوايد بیگانه را به یک سو نهمیم و در خود آن بنگریم آنگاه به مرگ ناپذيري اش يقين خواهیم کرد زیرا طبيعتی روحانی و الهی خواهیم دید که اعتنائی به امور

محسوس و تباه شدنی ندارد بلکه با نیروی ابدی خود تنها درباره امور ابدی می اندیشد» (یاسپرس، ۱۳۶۶: ۶۳۲)

۲-۳- گرفتار شدن روح در ماده (قوس نزول):

مولوی روح را در آغاز پاک از جمیع آلودگی های جسم و جسمانی می داند و معتقد است روح بعد از آنکه به بدن عنصری تعلق گرفت رنگ قوای حیوانی و جسمانی به خود می گیرد و از ناپاکی های طبیعت متأثر می گردد و زمانی از این آلودگی نجات پیدا می کند که جسم و روح از هم گسسته شود:

جان مجرد گشته از غوغای تن می پرد با پر دل نی پای تن

تلخ کی باشد کسی را کش برند از میان زهر ماران سوی قند(همایی، ۱۳۶۲: ۱۰۵)

فلوطين هم در این زمینه معتقد است روح یا نفس انسانی در قوس نزول از عالم ملکوت به عالم ناسوت آمده گرفتار ماده شده و با آرایش های این عالم و نقص و زشتی و بدی که خاصیت ماده است آلوده گردیده است و اگر به این عالم ماده که عالم مجازی است توجه نشان دهد و از عالم معقولات و روحانیت که عالم حقیقت است منصرف شود مقدمات سقوطش را فراهم کرده است (فروغی، ۱۳۶۰: ۹۰) و نیز: «روح در ماده فرو می افتد و در آنجا ناتوان می گردد و ماده سبب بدی آن می شود» (یاسپرس، ۱۳۶۶: ۹۸)

۳-۳- شور و اشتیاق روح برای بازگشت (قوس صعود):

مولانا معتقد است که روح انسانی که جزئی از روح مطلق(خداوند) بوده، در زندان تن اسیر است و اشتیاق آن را دارد که روزی به مبدأ و اصل خود بر گردد او این مسأله را در سرآغاز دفتر اول از زبان نی این چنین زیبا بیان می کند:

بشنو از نی چون حکایت می کند از جدایی ها شکایت می کند

از نیستان تا مرا بریده اند در نفیرم مرد و زن نالیده اند(۱/۱)

همین اندیشه را فلوطين تحت عنوان قوس صعود مطرح می کند که پس از پاک شدن از آرایش ها سلوک معنوی را سه مرحله معرفی می کند: هنر(طلب جمال و حقیقت)، عشق(عشق به صورت) و حکمت(عشق به ماورای صورت) او آرزوی بازگشت را در همه آفریده ها می یابد و این چنین می گوید: «آرزوی ما بازگشت به آن میهن می باشد و سیر به سوی آن با چشم سر میسر نیست چشم سر را باید بست و دیده دل را باید گشود آنگاه دیده می شود که آنچه می جوئیم از ما دور نیست بلکه در خود ماست» (فروغی، ۱۳۶۰: ۹۲)

۴-۳- کوشش راه نجات روح:

مولوی و فلوطین هر دو کوشش و تلاش را از عوامل موثر در راه نجات روح می دانند. مولوی در این باره می گوید:

جان بده از بحر آن جام ای پسر بی جهاد و صبر کی باشد ظفر(همایی، ۱۳۶۲: ۱۳)
از سخنان فلوطین در این مورد به این جملات می توان اشاره نمود: «همه روشها تحت تأثیر انگیزه ای واحد قرار دارند کوشش و تلاش روح برای رسیدن به اصل خویش، رسیدن به این اهداف نیکبختی روح است» (یاسپرس، ۱۳۶۶: ۳۲)

۴- عشق:

مولوی عشقی را ارج می نهد که بر خلاف عشق حیوانی هدف آن منحصر در لذت جسمانی نیست، بلکه انس روحانی در آن مطرح است و ناشی از تجانس روحی است و ناخود آگاه به همان قولی می رسد که حکمای نو افلاطونی به آن رسیده اند و وقتی می پرسد که آنچه بر صورت عاشق گشته ای چرا وقتی جان از آن صورت بیرون رفت آن را فرو می نهی و به آن عشق و علاقه ای نشان نمی دهی، در واقع سؤال فلوطین را مطرح می کند که می پرسد: چرا صورت زنده شعاع حسن دارد اما صورت مرده جز نقشی از آن حسن را حفظ نمی کند؟ (زرین کوب، ۱۳۵۸: ۴۹۹)

زآنکه عشق مردگان پاینده نیست زآنکه مرده سوی ما آینده نیست
عشق زنده در روان و در بصر هر دمی باشد ز غنچه تازه تر
عشق آن زنده گزین کو باقی است از شراب جان فزایت ساقی است (۲۱۷/۱)

۵- عالم مثال:

جسم سایه سایه سایه دل است جسم کی اندر خور پایه دل است (۳۳۰۷/۶)
اشاره به اینکه جسم سایه سایه سایه دل است تعبیری صوفیانه از نظریه افلاطون و نو افلاطونیان از جمله فلوطین در باب مثال است و اسناد منشأ اعیان حسی به حقایق مجرد در مثنوی تعبیری از همان مفهوم می نماید.

باد سوزان است این آتش بدان پرتو آتش بود، نه عین آن

عین آتش در اثیر آمد یقین پرتو و سایه وی است اندر زمین (۴۲۲/۳)
فلوطين هم معتقد به یک جهان اشکال و صور می باشد جهانی که در قید زمان نیست، در خویش آرام و ساکن است، در عین کثرت مجموعه ای یگانه است (کیهان عقل) آن اشکال ایده نامیده می شوند و صور اصلی همه باشندند و هستند و باشندند راستین اند، در حالیکه همه چیزها که بعداً پدید آمده اند تصویرهای این باشندند و از هستی نمودی دارند (یاسپرس، ۱۳۶۶: ۱۷)

۶- انتقاد از ماده گرایی:

مولوی بر این باور است که جسم و جسمانیات و هر چه مربوط به ماده باشد فانی است:
جمله حسهای بشر هم بی بقاست زانکه پیش نور روز حشر لاست
نور حس جان بی پایان ما نیست کلی فانی و لا چون گیا (همایی، ۱۳۶۲: ۱۴۰)
فلوطين می گوید: «کسانی هستند که ماده را یگانه باشندند به معنی راستین می انگارند و گمان می برند که همه چیز از ماده است اینان فریب نمود و حس بینایی را می خورند و جسم را باشندند می پندارند» (یاسپرس، ۱۳۶۶: ۱۱۲)

۷- جهان عرصه تضاد:

مولوی تمام عالم را عرصه جنگ و نزاع بین خیر و شر و دین با کفری می داند و تضاد را به عنوان یکی از خصیصه های عالم حس معرفی می کند جهانی که جهان اضداد است و محکوم به فناست. او در ابیاتی از دفتر ششم به این معنی اشاره دارد:

این جهان جنگ است و کل چون بنگری ذره با ذره، چو دین با کفری
آن یکی ذره همی پرد به چپ آن دگر سوی یمین اندر طلب
ذره ای بالا و آن دگر نگون جنگ فعلیشان بین اندر دو کون
پس بنای خلق بر اضداد بود لاجرم ما جنگیم از ضر و سود (۳۶/۳)

فلوطين جهان را پرده نقاشی می داند که زیبایی پرده را فقط در هماهنگی اجزاء نابرابر می بیند و اینگونه می گوید: «تصویر جهان همانند پرده نقاشی است که در آن هم روشنایی است و هم تیرگی، و وجود تیرگی بر

زیبایی تصویر می افزاید، زیبایی تصویر از یکنواختی نیست بلکه از هماهنگی اجزاء نابرابر است بنابراین در جهان وجود بدی ضروری است و اگر بدی نباشد تمامی جهان ناقص است» (یاسپرس، ۱۳۶۶: ۲۶)

با توجه به مطالب یاد شده به این نتیجه می رسیم که هر دو وجود تضاد را در جهان از لوازم نظام احسن می دانند.

۸- آزادی و اختیار:

مولانا جبر را ناشی از نادانی می داند و به جبری معتقد است که همراه با قبول قدرت مطلق پروردگار، مسؤولیت بنده را نیز نادیده نگیرد یعنی حالتی مابین جبر و تفویض مطلق. او در ابیات زیر معتقدان به جبر را اینگونه سرزنش می کند:

تو یقین می دان که جرمی کرده ای جبر را از جهل پیش آورده ای
 که: مرا روزی و قسمت این بُدست پس چرا دی بودت این دولت به دست؟
 قسمت خود، خود بریدی تو ز جهل قسمت خود را فزاید مرد عقل (۲/۲۸۳۳)

در برابر جبر رواقی و همچنین در مقابل کسانی که به تأثیر احکام و نجوم اعتقاد دارند، فلوطین با قاطعیت معتقد به آزادی آدمیان است. «راست است که تقدیر هر چیزی را به راهی معین سوق می دهد ولی تقدیر نباید چنان باشد که ما دیگر نباشیم» (یاسپرس، ۱۳۶۶: ۹۷)

۹- از صنع به صانع رسیدن:

هر چند مولوی در مورد شناخت حق به اندیشه «عرفت ربی بربی» معتقد است اما گونه ای از شناخت یعنی از صنع به صانع رسیدن را برای عامی که هنوز در مرتبه نفس متوقف مانده مطرح می کند و خودشناسی را به عنوان نمونه ای از صنع صانع، مقدمه ای بر خداشناسی می داند و در سخنی از زبان پیغمبر (ص) اینچنین می گوید:

بهر آن پیغمبر این را شرح ساخت هر که خود بشناخت یزدان را شناخت (۵/۲۱۱۴)

در دیدگاه فلسفی فلوطین هم این نکته شایان اهمیت است که با دیدن هر مخلوق انسان می تواند به خالق برسد: «چگونگی سایه نیک به ما می نماید که صورت اصلی خود نیک را چگونه باید بیاندیشیم. آنکه به

دیدار کیهان عقل نائل می‌شود باید به فکر آفریننده ای بیفتد که پسری بدین زیبایی و کمال پدید آورده است» (یاسپرس، ۱۳۶۶: ۳۱)

با این تفاسیر تفاوت‌هایی نیز در دیدگاه‌های این دو دیده می‌شود که در ادامه به مواردی چند از آنها اشاره می‌شود.

۱۰- تفاوت‌ها:

۱- ۱۰- تناسخ ملکوتی، تناسخ ملکی:

مولوی معتقد به تناسخ ملکوتی یا تجسم اعمال و صفات بشر در محشر می‌باشد به عنوان مثال او معتقد است چون سبعی و درنده خوبی بر وجود کسی غالب باشد در محشر به صورت گرگان و پلنگان درنده آشکار می‌شود:

ای دریده پوستین یوسفان گرگ بر خیزی از این خواب گران

گرگ گشته یک به یک خواهی تو می‌درانند از غضب اعضای تو

و اگر دارای روح پاک و خوی مهذب و آراسته باشد به صورت زیبای نورانی خود یا به کسوت فرشتگان محشور می‌گردد.

سیرتی کان بر وجودت غالب است هم بر آن تصویر، حشرت واجب است

گرچه پنهان باشدت پیدا شود هر که او خائن بود رسوا شود (همایی، ۱۳۶۲: ۱۵۰)

و حال آنکه فلوطن معتقد به تناسخ ملکی می‌باشد یعنی انتقال روح از بدنی به بدن شخص دیگر. حلول روح در کالبدهای گوناگون برای او مطلبی فرعی است و رویدادی است که در مراحل پایین و در هستی طبیعی به وقوع می‌پیوندد او این مطلب را چنین بیان می‌کند: «گمان نرود که کس بر حسب تصادف بنده شده یا بر حسب تصادف به اسارت درآمده است. آنکه مادرش را کشته است در زندگی دیگر، زن می‌شود و به دست پسرش کشته می‌شود» (یاسپرس، ۱۳۶۶: ۱۰۰)

۲- ۱۰- پای استدلالیان چوبین بود، یافتن راه عروج کار فلسفه است (دو نظر متفاوت):

نسبت به فلسفی لحن انکار و تحقیری در کلام مولانا هست تصویری که مولانا از اهل فلسفه در ذهن دارد تصویر حال ملحد دهری است که با پای چوبین استدلال طی طریق می‌کند چون نابینا هست از هر سو می‌رود اما هیچ جا به نور راه نمی‌یابد.

صد هزاران اهل تقلید و نشان افکنندشان نیم وهمی در گمان
 که به ظن تقلید و استدلالشان قایم است و بسته پر و بالشان
 شبهه ای انگیزد آن شیطان دون در فتند این جمله کوران سرنگون
 پای استدلالیون چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود (۲۱۲۹/۱)

اما فلوطین بر خلاف مولانا به عنوان یک فیلسوف فلسفه را در راه عروج ارج می نهد و اینچنین می گوید: «فلسفه شناسایی می آورد که روح را به سوی بالا سوق می دهد. نخستین شرط عروج روح نحوه زندگی و پاک شدن روح است، پاک شدن به یاری زندگی فلسفی» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۷۲۰)

۳-۱۰- هر شورنده ای، شوراننده ای دارد، خدای فلوطین تمایلی به مخلوقاتش ندارد:

یکی از وجوه تمایز اندیشه های مولوی با فلوطین در موضوع کشش عشق و جاذبه دو طرفه بین احد و بنده است که مولوی معتقد به عشق دو جانبه به سوی حق می باشد یعنی هر شورنده ای ناچار شوراننده ای دارد و در تقریر این معنی، حکایت عاشقی دراز هجران را در پایان دفتر سوم مطرح می کند ابیات زیر از اوست:

هیچ عاشق خود نباشد وصل جو که نه معشوقش بود جویای او
 لیک عشق عاشقان تن زه کند عشق معشوقان خوش و فربه کند (۴۳۹۶/۳)

و نیز:

میل و عشق آن شرف هم سوی جان زین یحب را و یحبون را بدان
 حاصل آنکه هر که او طالب بود حال مطلوبش در او راغب بود (۴۴۴۲/۳)

اما خدای فلوطین هیچ تمایلی به مخلوقاتش ندارد:

ولی این واحد، خدای زنده کتاب مقدس نیست، به خشم نمی آید و به آدمیان رحمت و عنایت نمی کند، خدای فلوطین موضوع عشقی بی نهایت است ولی خود او عشق به آفرینندگان ندارد همه چیز از اوست ولی نه بر اثر اراده او، دعا کردن، حرکت به سوی خداست در حال اندیشیدن فلسفی. این خدا چون ذات شخصی روی به ما نمی کند و به ما محبتی ندارد. «اشتیاقی به ما ندارد و برای ما نیست ولی ما به او مشتقایم و برای او هستیم» (یاسپرس، ۱۳۶۶: ۴۱)

نتیجه:

با توجه به شباهت حکمت و افکار فلوطین با تعلیم عرفانی مولوی و با ملاحظه اینکه در سده ششم میلادی جمعی از حکمای یونان که از افلاطونیان اخیر بودند و به ایران آمدند بعضی از محققان را بر آن داشته است تا اندیشه های مولانا را ترجمانی از افکار عرفانی فلوطین (نو افلاطونیان) قبل از اسلام و افکار محی الدین ابن عربی بدانند.

اما از آنجا که گفته شد فلوطین خود برای استفاده از حکمت مشرق به ایران آمده و از گفته های دانشمندان اسلامی هم بر می آید که در این کشور از دیرگاهی حکمایی بوده اند که در مسلک اشراق قدم می زده اند، می توان تصور کرد که افلاطونیان اخیر عقاید خود را از دانشمندان شرق گرفته باشند. اشاراتی که بعضی از نویسندگان یونان به مرتاضین هند کرده و ایشان را حکمای عریان خوانده اند نیز می تواند مؤید این نظر باشد. با توجه به مطالب فوق نمی توان اندیشه ناب، بلند و عرفانی مولانا را وام گرفته از تعالیم افلاطونیان اخیر از جمله فلوطین دانست و اگر شباهتی هم دیده می شود به صورت ناخودآگاه بوده است.

کتابنامه:

۱. استعلامی، محمد (۱۳۷۵)، *شرح مثنوی*، چاپ پنجم، تهران: انتشارات زوار.
۲. پور جوادی، نصر الله (بی تا)، *فلسفه فلوطین*، تهران: نشر دانشگاهی.
۳. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۸)، *سرنی*، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی.
۴. صدر زاده، محمد (۱۳۷۷)، *فلسفه و عرفان از نظر اسلام*، تهران: موسسه فرهنگی رسا.
۵. عزیزمانی، امیر عباس، «*سلب یا سکوت؟ بررسی و نقد الهیات سلبی فلوطین*»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۱۲، پاییز ۱۳۸۳.
۶. فروغی، محمد علی (۱۳۶۰)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران: انتشارات زوار.
۷. فلوطین (۱۳۶۶)، *دوره آثار فلوطین*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۸. مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۵۷)، *شرح مثنوی*، به تصحیح رینولد نیکلسون، چاپ پنجم، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۹. همایی، جلال الدین (۱۳۶۲)، *مولوی نامه* «مولوی چه می گوید»، چاپ پنجم، تهران: انتشارات آگاه.
۱۰. یاسپرس، کارل (۱۳۶۶)، *فلوطین*، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران: چاپ اول.