

مقایسه‌ی تهذیب اخلاق در اندیشه‌های فلوپین و مولوی

مسعود روحانی^۱

آتنا ریحانی

چکیده

هدف و چشم‌انداز جهانی عرفان در فرهنگ‌های متفاوت عامل وحدت بخش میان اندیشه‌های عارفان بزرگ با ملل و زبان گوناگون می‌شود و در این میان تبادلات فرهنگی که میان اقوام مختلف در طول تاریخ آن ملت‌ها پیش می‌آید در ایجاد مضامین مشترک میان اندیشه‌وران ملت‌ها سهیم است. زبان مشترک عرفان و تبادلات فرهنگی میان ایران و مغرب زمین در برهه‌ای از تاریخ منجر به ایجاد بسیاری از مضامین و نقطه نظرات مشترک میان پلوتینیوس به عنوان عارف و فیلسوف مغرب زمین و مولانا به عنوان عارف و متفکری ایرانی شده است.

در این مقاله سعی بر این شده است تا ضمن معرفی اجمالی پلوتینیوس و فلسفه‌اش و نحوه‌ی تأثیرات وی بر عرفان و تصوف ایرانی، برخی از مفاهیم مشترکی را که میان وی و مولانا به عنوان عارف نامی ایرانی در زمینه‌ی تهذیب اخلاق وجود دارد روشن گردد.

واژگان کلیدی: عرفان، وصال، تهذیب، خرد، عشق

۱- در آمد:

فلوپین (۲۷۰-۲۰۵م) از مردم مصر، آخرین فیلسوف از دوران فلسفه‌ی عهد قدیم در یونان است. وی در لیکوپولیس مصر به دنیا آمد و فلسفه را نزد آمونیوس ساکاس در اسکندریه آموخت (ر.ک. سیر حکمت در اروپا، ۶۸). اما در آثارش نامی از وی دیده نمی‌شود و در عوض در اندیشه‌های وی نام افلاطون، جایگاه استاد را به خود اختصاص داده است. به همین دلیل با وجود تأثیرپذیری وی از اندیشه‌های اسلاف یونانی‌اش از جمله ارسطو و رواقیون و... فلسفه‌ی وی با عنوان نوافلاطونی نامیده شده است. درباره زندگی فلوپین اطلاعات کاملی موجود نیست و همین مقدار را هم مدیون فروریوس - شاگردش - هستیم. وی علاوه بر این که شرح کوتاهی از زندگی فلوپین را نوشته است، اندیشه‌های وی را تحت عنوان اتولوجیا مدون ساخته و نظم و ترتیب بخشیده است. (ر.ک. در آمدی به فلسفه‌ی فلوپین، ۲).

فلسفه‌ی فلوپین جامع و گلیچینی است از برترین اندیشه‌های فیلسوفان یونانی قبل از وی، علاوه بر این وجود گرایشات عرفانی، فلسفه‌ی او را با سایر نظام‌های فلسفی متفاوت کرده است. در حقیقت وی با بهره‌گیری از دو منبع عقل و اشراق، در پی ریزی نظام فلسفی‌اش از دو ابزار شناخت عقل و اشراق بهره جست. وی با استفاده از عقل از ابزار شناخت استنتاجی و با استفاده از اشراق که امتیاز بر جست‌های او نسبت به سایر فیلسوفان است از ابزار شناخت بالقوه‌ی وجودش بهره‌مند شده است. چراکه؛ «هر انسانی می‌تواند به آگاهی عرفانی برسد به شرط آنکه بتواند گریبان خویش را از دست کثرت محتویات تجربی برهاند و این برابر با این است که بگوییم حالت عرفانی در همه‌ی انسان‌ها بالقوه هست.» (عرفان و فلسفه، ۳۴۴). به این ترتیب باید گفت که همراهی عقل به عنوان عنصر بالفعل در مقوله‌ی شناسایی با اشراق به عنوان نیروی بالقوه در اندیشه‌ی فلوپین، فلسفه‌ی وی را نسبت به سایر نظام‌های فلسفی تا زمان او کامل‌تر کرده است. «برتراند راسل... در یکی از مقالات مشهورش چنین نوشته است: بزرگ‌ترین فلاسفه نیز احساس کرده‌اند که هم به علم و هم به عرفان احتیاج دارند، و سپس به دنبال آن افزوده است که اتحاد عارف و عالم به گمان من والاترین مقامی را که در عالم اندیشه برای بشر قابل حصول است به حاصل می‌آورد» (همان، ۱۷).

۲- فلسفه فلوطین:

نظام فلسفی فلوطین از پنج رکن که مشتمل بر سه اقوم واحد، عقل و نفس کلی و دو جزء طبیعت و ماده است تشکیل شده است.

واحد، در رأس هرم هستی، برتر از وجود و کاملاً مجرد و انتزاعی است و با عنوان «نیک» و «خیر» و «نخستین» از آن یاد می‌شود و هیچ اسم و صفتی برایش قابل نسبت نیست. (ر.ک. دوره آثار فلوطین، ۱۵۸۲) واحد، هیچ گونه توجهی به آفریدگان خود ندارد و عقل از آن نه بر اثر عمل آفرینش که در نتیجه یافعال واحد باشد بلکه بر اثر فیضان واحد به وجود می‌آید. (ر.ک. همان، ۶۸۱)

عقل اولین موجود، است و در نورانیت محض قرار دارد و صور کلیه سایر موجودات را شامل است. عقل تصویر واحد است. از این رو بزرگ‌ترین چیزها پس از او عقل است که بی‌فاصله پس از اوست و دوم است. عقل ازلی و ابدی است؛ زیرا از موجودی ازلی و ابدی تولید شده است. ساکن و آرام است در قید زمان نیست و در نهایت نورانیت و درخشش و نیکبختی به سر می‌برد و جامع ایده‌ها و ذوات معقول است و اتحاد عاقل و معقول در این ساحت صورت می‌گیرد. (ر.ک. همان: ۷۰۴ و ۷۸۵)

عقل و تمامی موجودات بعد از آن در اثر نگرش و تماشا - که ناشی از نیاز به مافوق است - مرتبه‌ی بعد از خود را به وجود می‌آورند. از این رو بر اثر نگرش که در اندیشه‌ی فلوطین صعود نامیده می‌شود، تولید یا نزول صورت می‌گیرد.

بر اثر نگرش عقل در واحد، نفس کلی از آن تولید می‌شود. روح تصویر عقل است، و از عقل روشنایی و حیات می‌یابد. در او می‌نگرد و به او می‌اندیشد و در حال نگرش چیزهای بعد از خود را که از او فروتر هستند پدید می‌آورد اما بر خلاف عقل در سکون نمی‌آفریند بلکه در حرکت می‌آفریند. از نفس کلی، روح کیهان، ارواح نباتی و حیوانی و انسان به وجود می‌آید از نظر فلوطین این ارواح در اثر گستاخی نزول کرده‌اند و در قالب گیاه و یا حیوان و انسان جای گرفته‌اند «نفس کلی در نزد خود ساکن و ثابت می‌ماند بی‌آنکه در تن فرو افتد، و همه‌ی ارواح دیگر اعم از روح جهان و سایر ارواح از آن بر می‌آیند...» (همان: ۴۸۶) در این میان ارواحی که در کالبد انسانی جای می‌گیرند به واسطه‌ی نیروی خرد و تفکر در انسان، امکان صعود دارند. به این ترتیب میان ارواح نباتی و حیوانی و انسانی تفاوتی وجود ندارد تنها تفاوت در این است که ارواح انسانی کمتر گستاخی کرده‌اند و در جسمی جای گرفته‌اند که امکان صعود برایشان فراهم است «هر تولید شده‌ای عین آن چیزی می‌گردد که به آن دل می‌بندد.» (همان، ۶۸۲)

طبیعت، نتیجه‌ی نزول روح است. فلوطین تا پیش از این درباره‌ی، نشأت عقل و روح از عنوان تجلی و صدور استفاده می‌کرد؛ اما در مورد طبیعت این‌گونه نیست. زیرا طبیعت در نتیجه‌ی فیضان روح حاصل نشده بلکه در نظر فلوطین حاصل حرص استقلال و گستاخی روح است؛ «آغاز بدی برای ارواح، گستاخی بود و هوس «شدن» و غیریت نخستین و حرص استقلال». (همان: ۶۶۱) طبیعت فروترین و پست‌ترین جزء روح است؛ چرا که به جانب ماده گرایش یافته است. طبیعت، تصویری از روح است که در ماده نقش می‌بندد طبیعت هم بر طبق فلسفه‌ی فلوطین دارای نگرش و نظر به تولیدکننده‌ی خود است و حاصل این نگرش، انبوهی از موجودات زنده است که از روح آکنده‌اند.

ماده به عنوان آخرین رکن هرم، نیستی وجود، بی‌اندازگی و از این رو بدی مطلق است و همانند واحد هیچ توصیفی از آن قابل ارائه نیست، توصیف فلوطین از ماده به معنای قائل شدن به اصالت برای ماده در برابر احد نیست. زیرا ماده در حوزه‌ی لاجود و نقطه‌ی مقابل وجود یعنی در مقابل ساحت عقل که آغاز وجود است قرار می‌گیرد.

۲-۲- علل وجود گرایش‌های عرفانی در فلسفه‌ی فلوطین

تابعاً از جامعیت اندیشه‌های یونانی در یک اثر انتظار گرایش‌های عرفانی نمی‌رود و از طرفی انعکاس تفکرات

یونانی در اندیشه‌های فردی مصری جای پرسش باقی می‌گذارد. پاسخ به این پرسش در سه عامل قابل تفکیک است:

۱- پس از مرگ اسکندر مقدونی، شهر اسکندریه‌ی مصر توسط بطلمیوس - مؤسس حکومت بطالسه - پایتخت شد و با توجه و تشویق وی اسکندریه، کانون فلسفه و اندیشه قرار گرفت. حکمای اسکندریه، اغلب یونانی و وارث اندیشه‌ی اندیشمندان بزرگی همچون، ارسطو، افلاطون و... بودند. اما به واسطه‌ی موقعیت جغرافیایی اسکندریه و اتصال با مشرق زمین و همچنین اندیشه‌های دینی باستانی خود مصری‌ها، گرایشات شرقی با اندیشه‌های حکمای یونانی آمیخته گشت و از این رو حوزه‌های فلسفی اسکندریه را با گرایشات متفاوتی نسبت به فلسفه‌ی یونانی سامان یافت همچون: آکادمیان جدید و رواقیون جدید. «اسکندریه را باید محل امتزاج دین و فلسفه شمرد زیرا در آن جا شرق و غرب با هم تماس پیدا کردند و روح شرقی با روح غربی آمیخته شد». (تاریخ تصوف، ۹۴)

۲- سفر فلوطین به قصد آشنایی با اندیشه‌های مشرق زمین به همراه گردیانوس در لشکرکشی وی به ایران. (ر.ک. دوره آثار فلوطین، ۱۱۰۱)

۳- تجربه‌ی معنوی فلوطین را نیز باید در زمره عوامل مؤثر در حضور حس اشراقی در جهان‌بینی و تفکرات فلوطین افزود. چنان که گفته شده فلوطین چهار بار تجربه‌ی عرفانی داشته است (ر.ک. سیر حکمت در اروپا، ۷۲) به عنوان نمونه‌ای از تأثیر اندیشه‌های شرقی در فلسفه‌ی نوافلاطونی می‌توان به «تصور خدا به منزله‌ی نور و تصور مخلوقات به عنوان انوار بهره‌مند که از لحاظ سلسله مراتب بر طبق درجه‌ی روشنایی و درخشندگی شان مرتب بر شده‌اند را نوافلاطونیان از عرفان ایران باستان دریافت کرده‌اند». (ساده‌ی بسیار نقش، ۱۹۳ و ۱۹۲) اشاره کرد. عوامل برشمرده شده در امتزاج تفکرات شرقی و غربی در آثار فلوطین مؤثر بوده است.

این جامعیت تفکرات فلسفی یونانی در آثار فلوطین در کنار اندیشه‌های شرقی منجر شده است که از جانب محققین با عنوان حکیم التقاطی نامیده شود؛ «فلوطین از تحقیقات جمیع دانشمندان سلف بهره برده و با نظر به حکمت ارسطو بالاخص پیرو افلاطون بوده و از آراء حکما و عرفای مشرق زمین هم استفاده‌ی کلی نموده و به این ملاحظه است که محققان فلوطین را از حکمای التقاطی شمرده‌اند». (ر.ک. سیر حکمت در اروپا، ۷۲)

بهره‌گیری فلوطین از عرفان در کنار فلسفه، نظام فلسفی‌اش را نسبت به سایر فلسفه‌های عهد قدیم یونان به مذاق ادیان دلنشین‌تر کرده است و ادیان توحیدی در تدوین اندیشه‌های کلامی و فلسفی خود بیش از همه از فلسفه‌ی نوافلاطونی متأثر گشته‌اند.

۳-۲- فلوطین و مسلمانان:

هرچند فلوطین عارفی غیر دینی است، اما آنچه فلسفه‌ی وی را به عنوان صاحب امتیاز ذوق عرفانی مورد توجه ادیان قرار می‌دهد، نقطه‌ی اشتراکی است که میان ادیان و عرفان، فارغ از دینی بودن یا نبودن آن وجود دارد چرا که؛ «عرفان و ادیان رسمی در یک نقطه به یکدیگر نزدیک و پیوسته می‌شوند چه هر دو به فراسوی افق‌های دنیوی، به «نامتناهی» و «ابدی» چشم دوخته‌اند، و در هر دو شور حالی هست در خور عوالم مقدس و مینوی». (عرفان و فلسفه، ۳۵۷) در جهان اسلام، مسلمانان از طریق نهضت ترجمه با فلسفه یونانی آشنا شدند و همان طور که ذکر شد خاصیت عرفانی فلسفه‌ی نوافلاطونی عامل اصلی جذب مسلمانان نسبت به فلسفه‌ی یونانی و کوشش آن‌ها در تطبیق عقاید اسلامی با فلسفه‌ی یونانی گشت. نکته‌ی قابل توجه این است که مسلمانان ذیل نام ارسطو، از آثار فلوطین بهره می‌بردند، و فردی به این نام و مکتبی به نام نوافلاطونی در میان مسلمانان شناخته شده نبود، و تنها در برخی تذکره‌ها از حکیمی با نام شیخ یونانی نام برده شده است «قدیمی‌ترین کتاب‌هایی که در آن‌ها از شیخ یونانی ذکر شده است؛ *صوان الحکمه* ابوسلیمان منطقی سجستانی و *جاویدان* خرد احمد بن محمد بن مسکویه و *الملل والنحل* شهرستانی است». (در آمدی بر فلسفه‌ی فلوطین، ۹۹) «مجموع تعالیم شیخ یونانی از تأثیر مذاهب هندی و عقاید گنوسی و شرقی خالی نیست، تجانس آن با عقاید صوفیه سبب شده است که اثو لوجیا - هرچند که به عنوان یک رساله

منسوب به ارسطو - در آثار حکمای اشراقی و صوفیه تأثیر قابل ملاحظه‌ای بگذارد». (دنباله‌ی جستجو در تاریخ تصوف، ۲۸۴)

ابن سینا فیلسوفی مشائی و شارح اندیشه‌های ارسطوست در حالی که اسلوب و گرایشات فکری اندیشه‌ی فلوطین از جمله غربت و اندیشه‌ی بازگشت به وطن در رساله‌ی عرفانی حی بن یقظان، از نمونه‌ها و نشانه‌های بارز تأثیرپذیری او از آراء نوافلاطونی است.

۴-۲- فلوطین و تصوف

تأثیر فلوطین علاوه بر این که در حوزه‌ی فلسفه و کلام اسلامی جایگاه خاص خود را یافت. توانسته در قرون سوم و چهارم یعنی دوران رشد و شکوفایی تصوف اسلامی با وجود مخالفت‌هایی که صوفیان با فلسفه داشته‌اند نه به عنوان تنها منبع غیر اسلامی آن بلکه به عنوان یکی از منابع غیر اسلامی تأثیر بنیادی و عمیقی بر جای بگذارد. تصوف اسلامی در مراحل اولیه‌ی تکوین در صدر اسلام، ساده و مبتنی بر زهد و خوف از خدا بوده است و اندیشه‌هایی که حاکی از عشق و محبت به خالق باشد جز در آثار برخی از متصوفه از جمله «رابعه» هنوز بر فضای تصوف اسلامی حاکم نبوده است. (ر.ک. مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، ۴۹ و ۵۰)

دم زدن از وصال با خدا و یا وحدت وجود با خالق هستی و عشق و محبت میان خالق و مخلوق که با توحید دینی متناقض می‌نمود، در قرون سوم و چهارم رواج یافت. در این میان ذوالنون مصری بیش از سایرین از فلسفه‌ی نوافلاطونی اقتباس کرده و با تصوف آمیخته است. (ر.ک. تاریخ تصوف، ۳۵ و ۵۹)

تناقض میان اقوال صوفیه و تعالیم متشرعین، عامل تلاش صوفیان جهت ارائه‌ی دلایل قرآنی و ذکر احادیث به منظور مستند ساختن اندیشه‌هایشان گشت. تعالیم صوفیانه توانست فلسفه‌ی نوافلاطونی را با تعالیم دینی بیامیزد و بر عرفان غیردینی فلوطین در فرهنگ اسلام جامه‌ای اسلامی ببوشاند. تعالیم عرفانی در میان عرفای قرون بعدی به کمال رشد و پختگی خود رسید. در اشعار به جای مانده از شعرای فارسی نشانه‌های فلسفه‌ی نوافلاطونی به روشنی مشهود است. از جمله در آثار مولانا که در میان شاعران فارسی زبان بیش از سایرین انعکاس دهنده‌ی اندیشه‌ی نوافلاطونی است؛ «مولانا جلال الدین رومی، بهترین مترجم و معرف افکار فلوطین و فلسفه‌ی نوافلاطونی است و هرکس دیوان و مثنوی این عارف بزرگ را که در حکم دایره المعارف عرفا است تتبع کرده باشد، تقریباً تمام مسائل نوافلاطونی را خواهد یافت». (همان، ۱۰۶)

۵-۲- فلوطین و مولوی

مولانا (۶۰۴-۶۷۲) به عنوان بزرگ‌ترین عارف شاعر قرن هفتم هجری در مثنوی همچون سایر آثارش تصویری از جهان بینی اش ارائه داده است که نسبت به سایر آثار عرفانی قبل، از کمال و پختگی بیشتری برخوردار است؛ چرا که هم بر جنبه‌ی زاهدانه و متعبدانه‌ی سلوک و هم بر جنبه‌ی عاشقانه‌ی آن تأکید کرده است.

باتوجه به جهان بینی مثنوی که بر پایه‌ی وحدت وجود اجزای هستی با خالق (مثنوی، ۱:۳۶) و اسارت انسان در عالم مادی از میان سایر موجودات (۱:۴۷)، و لزوم بازگشت نفس و تأکید بر بی‌کفایتی عقل در راه وصال (۴:۶۹۴) و کفایت عشق به عنوان مرکب تیزروی انسان در راه بازگشت به سوی خالق (همان، ۱:۳۹ و ۴۰) که همگی مفاهیمی نوافلاطونی است باید گفت که اندیشه‌ی مولانا بیش از سایر عرفا انعکاس دهنده‌ی اندیشه‌های نوافلاطونی است.

با توجه به آن چه نگاشته شد، و همچنین تأثیر غیرمستقیم فلوطین بر اندیشه‌ای مولانا، و تلفیق آن با تعالیم اسلامی، نگارنده تلاش دارد در مقوله‌ی تهذیب اخلاق که در جهان بینی هردو عارف به عنوان ابزارهای کارآمد انسان در مسیر صعود مطرح شده است، ضمن نشان دادن شباهت‌های نظرات این دو متفکر، تفاوت‌های اندیشه‌هایشان را نیز در این مقوله طرح و بررسی کند.

۶-۲- چگونگی تهذیب اخلاق در نگاه فلوطین:

فلوطین، معتقد است که آدمی با نزول در این جهان از وطن خود دور گشته و پدر را فراموش کرده و از این رو

به امور مادون و پست‌تر دل بسته است: «چه شده است که ارواح که از آن جهان آمده‌اند و متعلق به آند پدر خود را از یاد برده‌اند؟ و نه خود را می‌شناسند و نه او را... دل‌بستگی به این جهان محسوس و حقیر شمردن خود خویش سبب شد که این جهان برین را به کلی از یاد ببرند...» (همان: ۶۶۱) از نظر فلوطین روح انسانی از سه جزء تشکیل شده است:

- ۱- جزء برتر روح که با عالم بالا در ارتباط است.
 - ۲- جزء فرودین که با جسم در آمیخته است و عامل بی‌خردی و هیجان‌ات منفی است.
 - ۳- بخش میانه که پیوسته میان بخش برتر و فروتر در کشمکش است و آن چه ما به عنوان «من» از خود درک می‌کنیم مربوط به این بخش می‌شود. (ر.ک. همان: ۲۵۸ و ۴۹ و ۳۱۷)
- انسان، به لحاظ این که در ذاتش با مبدأ خیر و نیک پیوند دارد و نیز به لحاظ این که به واسطه‌ی تعلق به بدن با امور محسوس و مادی سروکار دارد، پیوسته در کشمکش میان این دو نیرو سرگردان است. آن چه به انسان در گزینش راه درست کمک می‌کند خرد است و آن چه راه بازگشت را برای انسان میسر می‌کند، ارتقا و جودی انسان از دو طریق حکمت عملی و نظری است. در بخش نظری فرد باید توجه خود را از امور مادون محسوس به امر غیر محسوس و مافوق طبیعت تغییر دهد، و در حکمت عملی، تہذیب اخلاق و کسب فضایل به عنوان ابزاری در خدمت انسان امر بازگشت را تسهیل می‌کند: «فلوطین از سه مرحله‌ی ادراک حسی، فهم و خرد (عقل) سخن می‌گوید. ادراک حسی هنوز توأم با اندیشیدن نیست. فهم از راه جدا کردن و فرق نهادن و تمیز و تشخیص دادن، و از طریق دلیل و استنتاج و تفکر مبتنی بر فرضیات به شناسایی می‌رسد. خرد به نحو مستقیم و بدون اندیشیدن مبتنی بر فرضیات، در چیزهای جدا جدا و کثیر، وحدت را می‌بیند و در وحدت کثرت را». (فلوطین، ۴۲) فلوطین بازگشت به وطن اصلی را شامل حال تمامی افراد انسانی نمی‌داند. هر چند که معتقد است تمامی افراد در بخش برتر روح خود از تمامی نیروها بهره‌مندند. اما افرادی می‌توانند به عالم بالا صعود کنند که به گفته‌ی وی «عنایت الهی» (ر.ک. دوره‌ی آثار فلوطین، ۷۷۷) شامل حالشان شده باشد. به این سبب، روی صحت فلوطین در فلسفه‌اش عامه‌ی مردم نیست و تنها به گروه خاصی توجه دارد و از میان انسان‌ها سه دسته را از سایرین برای صعود مستعدتر می‌داند:

- ۱- هنرمند
- ۲- عاشق
- ۳- فیلسوف و از این میان فیلسوف، فردی است که از سایرین امکان صعود را دارا تر است و می‌تواند نقش هدایت‌گر را برای دو دسته‌ی مذکور داشته باشد. (ر.ک. همان: ۷۱)

۱- صعود از مرتبه‌ی محسوسات: } حکمت نظری: توجه به عالم مافوق محسوسات
حکمت عملی: تہذیب اخلاق از طریق به کارگیری خرد

۲- صعود به مرتبه‌ی معقولات؛ استنتاجی: } حکمت نظری: ایمان به وجود موجودات معقول
حکمت عملی: یادگیری ریاضیات، فلسفه و علم.

۳- صعود از مرتبه‌ی معقولات؛ } حکمت نظری: شناخت شهودی هستی
حکمت عملی: از طریق دیالکتیک

حکمت نظری: فقدان هرگونه ثنویت

۴- صعوبده سوی واحد:

حکمت عملی: عشق و نگرش

(ر.ک. تاریخ فلسفه، ۵۴۲)

همان طور که ملاحظه می‌شود، تهذیب اخلاق در نگاه فلوطین در سطوح ابتدایی مورد نیاز است و خرد به عنوان عامل معیار و سامان بخش، در تهذیب اخلاق کاربرد دارد. به این صورت که برای مهار غرایز و امیال جسمانی، جزء بی‌خرد روح یا همان بخش فرودین روح باید تحت فرمان بخش برتر باشد و ما (بخش میانه) زمانی می‌توانیم سبکبار شویم که خرد را بر مملکت وجود خویش حکم فرما سازیم. با حاکمیت خرد تهذیب اخلاق که در نگاه فلوطین با ریاضت جسمانی ممکن می‌گردد صورت می‌گیرد و از این طریق امکان بازگشت برای روح فراهم می‌شود.

«روح هنگامی می‌تواند به خود بازگردد و در خود فرو رود و خود را از هیجان‌ها آزاد سازد که اجازه ندهد تن از لذایذ جز آن مقدار که برای تسکین دردها و رفع خستگی‌هایش کافی است بهره ببرد؛ دردهایی را که راه‌گریز از آن‌ها نیست با بردباری تحمل کند و در رنج‌های تن شریک نشود و در برابر امواج میل‌های تن خود را نبازد... و در خوردن و نوشیدن به حد نیاز بسنده کند و در پی لذایذ شهوانی نرود جز بدان مقدار که برای تسکین غریزه‌ی تابع خرد ضروری است». (دوره‌ی آثار فلوطین، ۶۴) خرد در اندیشه‌ی فلوطین تا مرحله‌ی سوم کاربرد دارد؛ در مرحله‌ی دوم در قالب عقل استدلالی و در مرحله‌ی سوم؛ تحت عنوان دیالکتیک که در تعریف فلوطین عبارت است از «دیالکتیک، توانایی اندیشیدن منظم درباره‌ی هر چیز و یافتن مفهوم متفاوت آن است. یعنی یافتن این که آن، خود، چیست و چه فرقی با چیزهای دیگر دارد و چه اشتراکی با آن‌ها، و جایش کجاست و آیا موجود است یا لاوجود و چندگونه موجود حقیقی است و چندگونه لاوجود که غیر از وجود حقیقی است. (همان، ۷۳) فلوطین منشأ دیالکتیک را عقل می‌داند و از آن با عنوان اصول روشن و آشکاری یاد می‌کند که عقل در اختیار هر روحی که توانایی اخذ آن را دارد، قرار می‌دهد. روح آن‌ها را به هم می‌پیوندد و با هم مرتبط می‌سازد تا به عقل کامل می‌رسد. «دیالکتیک ناب‌ترین بخش عقل است که به عنوان علم با وجود سرو کار دارد و به عنوان عقل با برتر از وجود». (همان، ۷۴) از این رو عقل شهودی است. آن چه در مفهوم عقل تغییر می‌یابد مرتبه‌ی عقل است. در آخرین مرتبه‌ی صعود، عقل جایی ندارد و آن چه عامل بینایی بخش به فیلسوف است، عشق و نیاز است.

۳- مولانا

مولانا انسان را در جهان مادی زندانی و تنها راه رهایی وی را در بازگشت انسان به وطن خلاصه می‌داند و بازگشت را که رسیدن به مقام خلافت الهی است در فنای خود و رهایی از خود ممکن می‌داند. (مثنوی، د: ۵: ۶۳/۸۸۰: ۵۰۸: ۳۵/۱۰۰۶)

این جهان زندان و ما زندانیان حفره کن زندان و خود را وارهان

(د: ۴۷)

در تعبیر مولانا «خودی» که باید از آن رها شد، نفس اماره است که به عنوان عامل بازدارنده از کسب کمالات و منشأ تمامی شرارت‌های آدمی شناخته می‌شود و این نام‌گذاری با توجه به تعالیم دینی و قرآنی صورت گرفته است. مولانا وجود آدمی را به لحاظ مراتب، شامل چهار مرتبه می‌داند:

۱- جسم ۲- روح ۳- عقل ۴- وحی (مولوی چه می‌گوید؟، ۱۷۵)

نفس اماره به کیفیت جاندر مرتبه‌ی تعلق به جسم اطلاق می‌شود. به عبارت دیگر جان انسان در مرتبه‌ی حیوانی در تعبیر مولانا نفس اماره است که پست‌ترین مرتبه در وجود انسان است. مولانا این مرتبه از روح آدمی را مانع رشد و کمال انسان می‌شمارد و مقصود وی از مفهوم فنا کردن «خود» بر نابود کردن همین جنبه از مرتبه‌ی روح آدمی متعلق است:

<p>مادر بتها بت نفس شماسست هر که مرد اندر تن او نفس گبر هین بکش او را که بهر آن دنی هر دمی قصد عزیز می‌کنی (مثنوی، د: ۳۸)</p>	<p>ز آن که آن بت مار و این بت اژدهاست مر ورا فرمان برد خورشید وابر هر دمی قصد عزیز می‌کنی (مثنوی، د: ۳۸)</p>
---	--

در حقیقت تأکید مولانا بر حکمت عملی و اسلامی منجر به این شده که وی در نام گذاری کیفیات مراتب روحی انسان از عنوان‌هایی چون نفس اماره، نفس لوامه و ناطقه و مطمئنه یاد کند.

علاوه بر این روح حیوانی که میان انسان و حیوان مشترک است، مولانا از کیفیت روح در مرتبه‌ی دوم با عنوان: نفس ناطقه و لوامه یاد می‌کند. (همان، د: ۵: ۸۱۱) که سبب امتیاز وی بر حیوانات می‌شود و در تمامی انسان‌ها مشترک است. (همان، د: ۴۵۷۰/ ۵۷۰: ۱۴۷) آن چه پیوسته میان نیروی عقل و نفس اماره دچار کشمکش و تضاد می‌شود همان روح و قلب آدمی در این مرتبه است. (همان، د: ۳۰: ۴۵۳/ ۶۱۷ و ۶۱۸) مولانا برتر شدن آدمی از مقام جسم و روح را با عنوان نفس مطمئنه که کمال انسان است و مرتبه‌ی پیامبران و اولیاء خداست یاد می‌کند. (همان، د: ۵: ۷۴۵) از نظر وی عقل و به دنبال آن علم برای نجات انسان، در برابر نیروی درونی نفس سایه‌ی خدا است (همان، د: ۴: ۶۴۳) که در رهایی انسان و شناخت مکاید نفس، انسان را یاری می‌کند.

<p>تا چه عالم هاست در سودای عقل عقل ضد شهوت است ای پهلوان خاتم ملک سلیمان است علم علم دریایی است بی حد وکنار تا چه با پهناست این دریای حق آن که شهوت می تند عقلش مخوان (همان، د: ۵۳)</p> <p>جمله عالم صورت و جان است علم طالب علم است غواص بحار (همان، د: ۵۱)</p>	<p>تا چه عالم هاست در سودای عقل عقل ضد شهوت است ای پهلوان خاتم ملک سلیمان است علم علم دریایی است بی حد وکنار تا چه با پهناست این دریای حق آن که شهوت می تند عقلش مخوان (همان، د: ۵۳)</p> <p>جمله عالم صورت و جان است علم طالب علم است غواص بحار (همان، د: ۵۱)</p>
---	---

اما عقل نیز همچون سایر مراتب یاد شده برای انسان دارای مراتبی است «و حقیقت هر کس به تحقیق که در هر مرتبه دارد وابسته است». (سر نی، ۶۱۵)

مولانا پست‌ترین مراتب عقل را؛
۱- عقل جزوی را قرار می‌دهد که متعلق به جسم و امور دنیایی و همچون جسم حاصل کون و فساد افلاک است. مولانا آن را مایه‌ی بدنای عقل می‌داند. (مثنوی، د: ۵: ۷۴۱/ ۱۰۸۷: ۶)

۲- مراتب بالاتر از عقل جزوی، عقل تحصیلی و مکسبی و پس از آن عقل تحقیقی است که به مرتبه‌ی آموختن و تحصیل و تحقیق و بحث و چون و چرا تعلق دارد و عقل فلسفی هم که در کلام مولانا آمده است در همین رده دسته‌بندی می‌شود مولانا این علوم را «علم بنای آخور» و باری بردوش می‌داند و البته در صورتی آن را مفید می‌داند که بر بصیرت فرد بیافزاید. (همان، د: ۴: ۶۳۶/ ۶۳۷- ۳۵: ۴۹۷/ ۶: ۱۰۱۴)

۳- آن چه در تزکیه و تعالی مدنظر مولانا قرار می‌گیرد، عقل ایمانی و دینی است که از عنایت و لطف خداوند شامل حال کسی می‌شود (همان، د: ۴: ۶۳۶/ ۶۳۷) و انبیاء و پیامبر از این موهبت برخوردارند. (همان، د: ۲: ۳۱۳) دسته‌بندی مولانا از علم هم بر همان اساس عقل است و آن را سه دسته می‌داند:

۱- علم کسبی که تا جایی که راه تعالی را روشن کند خوب است و مابقی وبال. (همان، د: ۱: ۴۹/ ۲: ۲۷۳/ ۴: ۶۱۷)
۲- دیگری علم تحقیقی که از مجاهده و سلوک و آموختن آگاهانه و هدف‌دار علم تقلیدی حاصل می‌شود؛ مولانا خودشناسی را که در زمره‌ی علم تحقیقی قابل دسته‌بندی است جان جان علم می‌داند. (همان، د: ۱: ۱۵۳/ ۳: ۴۵۳)

۳- در آخر علم موهوبی که از بخشش و لطف خداوند و بدون زحمت شامل حال خواص می‌شود. (همان، د: ۳: ۵۰۶)

از نظر مولوی عقل در راه تهذیب و تزکیه هادی است، اما برای هدایت انسان کامل نیست. (همان، د: ۱: ۴۵/۵۱: ۶۵۰) وی معتقد است که پیامبران، عقل عقلمند و از جانب خدا برای هدایت انسان فرستاده شده‌اند. (همان، د: ۱: ۱۱۳) و در محک انبیا و قرآن می‌توان عقل را از لغزش باز شناخت و از این رو وجود انبیا از رحمت عام خداوند است (همان، د: ۴: ۶۵۱). به این ترتیب با تأکید مولانا بر نقش تعیین کننده‌ی انبیا، «نخستین گام، پیوستگی محض به فرامین دینی است. روزه گرفتن، نماز، زکات و حج گزاردن واجب است زیرا بیان‌گر اعتقاد راستین است». (شکوه شمس، ۴۰۵) و مولانا آن را عامل مؤثر در تصفیه و تهذیب اخلاق می‌شمارد:

این نماز هست سلوک معنوی	بی‌دلیلی در نمازت چون روی
گشته کشته تن ز شهوت‌ها و آز	شد به بسم الله بسمل در نماز
جوشش وافزونی زر در زکوة	عصمت از فحشا ومنکر در صلوه
نان دهی از بهر حق نانت دهند	جان دهی از بهر حق جانت دهند
حج زیارت زیارت کردن خانه بود	حج رب البیت مردانه بود
کعبه را گر هر دمی عزی فزود	آن زاخلاصات ابراهیم بود
ای خنک آن کو جهادی می کند	بر بدن زجری و دادی می کند
تا ز رنج آن جهانی وارهد	بر خود این رنج عبادت می نهد

مولانا هر چند تأثیر اجرای ظاهری این فرامین را منکر نیست اما، حکمت این اعمال را در معنای باطنی آن‌ها می‌داند «درست است که در باب عبادات و اعمال طاعات هم مولانا به نوعی معنی باطنی که متضمن حکمت و سر آن‌هاست نظر دارد اما این باطن‌گرایی در معنی نفی ظاهر این اعمال نیست». (سرنی، ۶۷۳) از نظر مولانا عاملی که انسان را در فرامین شرعی به باطن اعمال می‌رساند، و درون فرد را از خودخواهی می‌روبد عشق و خلوص است. (مثنوی، د: ۱: ۱۱۸)

انجام فرامین دینی تحت عنوان شریعت قرار می‌گیرد تا مقصد که در نظر وی - وصال با حق - است، تنها بخشی از راه است و باقی راه در منزل طریقت طی می‌شود. مولانا در ابتدای دفتر پنجم مثنوی، شریعت را تنها آموختن علم کیمیا می‌داند. طریقت را استعمال این علم و مقصد یا حقیقت را مبدل به زر شدن می‌داند. (ر.ک. مثنوی، ۷۲۰) طی مرتبه‌ی طریقت، که تصفیه و تطهیر نفس به گونه‌ی جدی‌تری در آن دنبال می‌شود، علاوه بر به کارگیری تعالیم شرعی، بدون راهنمایی فردی و اصل به عنوان «مرشد و پیر» امکان‌پذیر نیست. (همان، د: ۶: ۱۰۸۵) این مرتبه از مراحل زیادی از جمله تنبیه و توبه، خلوت، ترک دنیا، سهر، جوع، صبر، صمت، خمول و... (ر.ک. لب لباب مثنوی، عین دوم) تشکیل شده است و بدون عنایت حق ممکن است به هیچ نتیجه‌ای نینجامد و با پروبال عشق ممکن است ره صد ساله یک شبه پیموده شود. (مثنوی، د: ۶: ۱۰۷۶)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود تهذیب اخلاق در نزد مولانا پیوسته مورد تأکید قرار می‌گیرد و در تمامی مراحل سلوک از ملزومات تعالی به شمار می‌رود. آن چه در تهذیب متغیر می‌شود، عامل سامان بخش و هدایت‌گر فرد است؛ در مراحل اولیه خرد عامل هدایت‌گر فرد است که باید توسط شریعت هدایت شود و سپس در مراحل عالی‌تر، وجود راهنما و به اصطلاح «پیر طریقت» در شناسایی مکاید نفس ضروری می‌شود و در نهایت عاملی که می‌تواند جانشین تمامی عناصر هدایت‌گر باشد عشق معرفی می‌شود.

۴-مقایسه‌ی اندیشه‌های فلوطین و مولانا:

۴-۱-شباهت‌ها:

هر دو متفکر روح انسان را در غربت می‌دانند و سعادت انسان را در بازگشت به وطن و بازگشت را در گرو تهذیب و تصفیه‌ی اخلاقی انسان ممکن می‌دانند، و برای خرد در زمینه‌ی تهذیب اخلاق نقش مؤثری در نظر

می‌گیرند. هر دو عارف برای روح آدمی و درجات کمال آن تقسیم‌بندی‌هایی قایل هستند که با توجه به منشأ اسلامی نام‌گذاری‌های مولانا به شکل زیر با یکدیگر قابل تطبیقند.

مراتب روح: مولوی	نفس مطمئنہ	فلوطین روح برتر	مراتب روح:
	نفس لوامہ	روح میانه (درک خود) مکان کشمکش	
	نفس امارہ	روح فروتر	

هر دو خرد را تنها تا بخشی از راه قابل اتکا می‌دانند و اشراق از طریق بال‌های عشق را برای طی باقی راه لازم می‌دانند. فیلسوف در مراحل اولیه صعود در نگاه فلوطین نقش هدایت‌گر دارد و مولانا هدایت پیر و مرشد را در طریقت لازم می‌داند. هر دو بر عنایت الهی به عنوان نقش تعیین‌کننده در صعود فرد تأکید دارند.

۴-۲- تفاوت‌ها:

مفهوم کمال انسان برای مولانا متأثر از تعالیم دینی به معنای رسیدن به مقام خلافت الهی است در حالی که فلوطین به چنین مسائلی اشاره نمی‌کند. مولانا خرد مقید به دین را برای هدایت کامل می‌داند و نه خرد به تنهایی و فلوطین خرد را به تنهایی کامل می‌داند. فلوطین فلسفه و یادگیری ریاضیات را در مراحل صعود ضروری می‌داند. مولانا این علوم را در خور بنای آخور می‌داند و تنها در صورتی که به عنوان عامل بصیرت فرد عالم و در نتیجه عامل صعود شوند، دارای اعتبار می‌شوند. مولانا تمامی انسان‌ها را قادر به صعود می‌داند. فلوطین سه دسته را از سایرین منفک می‌کند. مولانا برای شریعت و وجود انبیاء نقش ناجی را در نظر دارد اما فلوطین به عنوان عارفی غیر دین‌دار به چنین مسائلی توجه ندارد. فلوطین برای عقل در مرتبه‌ی دیالکتیک ادراک شهودی را در نظر می‌گیرد در حالی که مولانا از این مرتبه‌ی عقل با عنوان عقل ایمانی و شهودی یاد می‌کند.

۵- نتیجه‌گیری:

فلوطین، میراث‌دار چندین قرن تفکر فلسفی مغرب زمین، توانست با آمیختن فلسفه‌ی کهنسال یونان با شناخت و اندیشه‌ی عرفانی شرقی کامل‌ترین نظام فلسفی زمان خود را ارائه دهد و در اندیشه‌های پس از خود از جمله در فلسفه و تصوف اسلامی مؤثر باشد. عرفان مولوی در قرن هفتم در حقیقت توانسته بازتابی کامل از اندیشه‌های عرفانی اسلامی را در اوج دوران پختگی‌اش انعکاس دهد و از این جهت، عرفان مولانا نسبت به سایر عرفا در بردارنده‌ی بسیاری از جریان‌های فرهنگی است که تا آن زمان در تصوف اسلامی نفوذ کرده‌اند. مقایسه‌ی مقوله‌ی تہذیب در نزد فلوطین و مولانا می‌تواند به خوبی نقاط نظرات مشترک و متفاوت این دو عارف را نمایان سازد. تأکید بر غربت انسان و نقش مؤثر خرد و عشق و عنایت الهی در نظرگاه هر دو عارف از جمله نقاط قابل توجه مشترک میانشان است و تأکید فلوطین بر علوم منطقی و فلسفی و عدم توجه وی به انبیا و امور دینی از جمله نقاط متفاوت در اندیشه‌های این دو متفکر است و در نهایت باید گفت با وجود اشتراک هدف در عرفان هر دو عارف که بازگشت و یگانگی با مبدأ هستی است، نقش دین در اندیشه‌ی مولوی به عنوان عارفی مسلمان به عرفان او نسبت به فلوطین به عنوان عارفی غیردینی رنگی دیگرگونه بخشیده است.

فهرست منابع:

- ۱- تاریخ تصوف در اسلام ج ۲؛ غنی، قاسم، چاپ نهم، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۸۳
- ۲- تاریخ فلسفه؛ کاپلستون، فردریک، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، چاپ ششم، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۸۶
- ۳- ساده‌ی بسیار نقش؛ حسن‌لی، کاوس، چاپ اول، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴
- ۴- سرنی ج ۲؛ زرین کوب، عبدالحسین، چاپ یازدهم، انتشارات علم، تهران، ۱۳۸۶
- ۵- سیر حکمت در اروپا؛ فروغی، محمدعلی، تصحیح امیرجلال‌الدین اعلم، چاپ چهارم، انتشارات البرز، تهران، ۱۳۸۳
- ۶- شکوه شمس؛ شیمیل، آن ماری، ترجمه حسن لاهوتی، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷.
- ۷- در آمدی بر فلسفه‌ی افلوطین؛ پور جوادی، نصرالله، چاپ دوم، انتشارات مرکز دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۸.
- ۸- دنباله‌ی جستجو در تصوف؛ زرین کوب، عبدالحسین، چاپ هفتم، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۷.
- ۹- دوره‌ی آثار افلوطین ج ۱ و ۲؛ افلوطین، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۳
- ۱۰- افلوطین؛ یاسپرس، کارل، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ اول، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۳
- ۱۱- لب لباب مثنوی؛ کاشفی، مولانا ملا حسین، تصحیح نصرالله تقوی، چاپ اول انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۷۵
- ۱۲- عرفان و فلسفه؛ استیس، والتر ترنس، بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ پنجم، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۹.
- ۱۳- مثنوی معنوی (۶ دفتر)؛ بلخی، مولانا جلال‌الدین محمد، رینولد انیکلسون، چاپ سوم، هرمس، تهران، ۱۳۸۵
- ۱۴- مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف؛ سجادی، سید ضیاء‌الدین، چاپ نهم، انتشارات سمت، تهران، زمستان ۱۳۸۰
- ۱۵- مولوی چه می‌گوید؟ ج ۱؛ همایی، جلال‌الدین، چاپ نهم، نشر هما، تهران، ۱۳۷۶

دانشگاه هرمزگان

انجمن علمی زبان و ادبیات فارسی

هفتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی

www.anjomanfarsi.ir

The comparison of moral refinement in thoughts of Plotin and Molavy

Masudruhany (ph.D)

Assistant professor- department of Persian language and literature
In language of gnosticism and cultural exchanges between Iran and the west led to the creation of many concepts and common opinion between Plotonius as a western gnostic and Molana as an Iranian Gnostics and thinker. Atenareyhani

Abstract

The aim and global perspective of Gnosticism in different cultures is a factor of unifying the thoughts of great Gnostics with different nations and language and cultural exchanges between different nations during the time are effective in creating common concepts between the nations thinkers.

the commo

We tried in this article to introduce plotonius and his philosophy and the way of his effects on Iranian gnosticism and Sufism in addition to some common concepts between he and molana as a well known Gnostics in the field of moral refinement.

Key words: Gnosticism-fruition-refinement-love-wisdom

دانشگاه هرمزگان

انجمن علمی زبان و ادبیات فارسی

هفتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی

www.anjomanfarsi.ir