

## همانندی‌های حکمت نوافلاطونی و اسرارنامه عطار نیشابوری

سهیلا زینلی<sup>۱</sup>، تورج عقدایی<sup>۲\*</sup>، حسین آریان<sup>۳</sup> و نزهت نوحی<sup>۴</sup>

## چکیده

فلوطين پس از ارسطو و افلاطون، تأثیرگذارترین فیلسوف یونان بر فلاسفه مسلمان است. از او به عنوان مهم‌ترین نماینده مکتب نوافلاطونی یاد شده است. این نظام فلسفی در قرن سوم میلادی، به یمن اندیشه‌های والای این فیلسوف، به رشد و بالندگی رسید و توانست سال‌های زیادی در غرب و شرق رواج یابد. تعامل حکمت نوافلاطونی با فلسفه و عرفان اسلامی موجب شد، اندیشمندان و عارفان مسلمان به دلیل نگرش عرفانی نوافلاطونی‌ها، در آثار خود از تعالیم آنان استفاده کنند. هدف این مقاله، به تصویر کشیدن اندیشه‌های مشترک فلوطين با افکار عطار نیشابوری است. نگارنده در این مقاله تلاش دارد با ذکر شواهد شعری متعدد از منظومه اسرارنامه، به عنوان بخشی از نتایج پژوهش نشان دهد که عطار، در این مثنوی به موضوعاتی نظیر؛ وحدت‌گرایی، عقل، روح، سریان عشق، سیر و سلوک عارفانه، نظام احسن و ... اشاره کرده که پیش‌تر در آثار فلوطين آمده است. با بررسی این اشتراکات، میزان دقیق مشابهت‌های اندیشه‌های نوافلاطونی با آرای عطار نمایان شد. برای تحلیل داده‌های تحقیق، از روش توصیفی استفاده شده است.

**کلید واژه‌ها:** اندیشه‌های نوافلاطونی، فلوطين، عرفان اسلامی، عطار نیشابوری، اسرارنامه.

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

**Zeinali\_sheila@yahoo.com**

<sup>۲</sup> دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران. (نویسنده مسئول)

**Dr.aghdaie@gmail.com**

<sup>۳</sup> استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

<sup>۴</sup> استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

## مقدمه

اندیشه‌های فلسفی و به خصوص تعالیم نوافلاطونی موجب غنی‌تر شدن عرفان اسلامی و رشد نظری و علمی آن شده و همچنین عرفان و تصوّف را، به سمت آرای فلسفی متمایل کرده است تا به عمق و گستردگی بیشتری دست یابد. از ذوالنون مصری به عنوان نخستین عارفی یاد شده که از این تعالیم بهره برده و آن را وارد عرفان اسلامی کرده است. سپس عرفای نامداری چون سنایی، مولوی، عطار، حافظ و ... در آثار خود به این اندیشه‌ها توجّه داشته و برای تبیین افکار عرفانی خویش از آن استفاده کرده‌اند. هدف این مقاله بررسی همانندی‌های آرای نوافلاطونی با اندیشه‌های عطار نیشابوری است. چون پژوهش مستقل و جامعی در این خصوص، بر روی مثنوی اسرارنامه صورت نگرفته است، نگارنده در این مقاله در نظر دارد، تعالیم فلوطین را در این منظومه بررسی و تحلیل کند و میزان این مشابهت‌ها را با استناد به اشعار او نمایان‌تر سازد. بررسی و تحلیل این اثر می‌تواند گام کوچکی در جهت بالا بردن اطلاعات پژوهشگران باشد و زمینه‌های لازم را برای فهم دقیق‌تر آثار ارزشمند ادبی و تعاملات فکری سازنده، میان پژوهشگران ادبیات فارسی و دانش فلسفه فراهم سازد. چون این موضوع، نیازمند تحقیقات و بررسی‌های بیشتری است، می‌تواند جنبه نوآورانه داشته باشد و دریچه جدیدی از این اندیشه‌ها را، در آثار این عارف بزرگ در مقابل دیدگان ادب پژوهان بگشاید. روش پژوهش بنیادی است و بسیاری از اطلاعات مربوط به آن از طریق روش کتابخانه‌ای گردآوری و به شیوه توصیفی، استنباطی و تحلیلی بیان شده است.

## پیشینه پژوهش

رساله‌ای با عنوان «بررسی اندیشه‌های نوافلاطونی در غزلیات عرفانی از آغاز تا پایان قرن هشتم (با محوریت سنایی، عطار، مولوی و حافظ)» توسط فهری اوامر سلیمان دانشجوی مقطع دکتری، با راهنمایی محمّدمیر عبیدی‌نیا و محمّدحسین خان‌محمدی در سال ۱۳۹۵ در دانشگاه ارومیه نوشته شده است. پایان‌نامه دیگری با عنوان «خداشناسی در فلسفه فلوطین و مقایسه آن با چند تن از بزرگان عرفان اسلامی (مولانا- ابن عربی و ابن فارض)» به قلم محسن چگینی با راهنمایی اصغر دادبه در سال ۱۳۷۶ در دانشگاه علامه طباطبایی نگارش یافته است. مقالاتی نیز در این زمینه نوشته

است که به اختصار بیان می‌شود: «بازتاب اندیشه‌های فلسفی فلوطین در اشعار عطار نیشابوری»، توسط فهری اوامر سلیمان، عضو هیأت علمی دانشگاه صلاح‌الدین در سال ۱۳۹۴؛ «هماندی‌های فلسفه نوافلاطونی و عرفان مولوی» توسط علی اکبر خلیلی استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران در سال ۱۳۸۶؛ «تأثیر افکار نوافلاطونی در عرفان اسلامی (خصوصاً در آثار عطار و مولوی)» توسط رضا اشرف‌زاده استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد و روجا پور فرج بیگ‌زاده دانشجوی مقطع دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد سبزوار در سال ۱۳۹۵؛ «بررسی تطبیقی فلسفه تربیتی عطار نیشابوری و افلوپین» توسط حکیمه‌السادات شریف‌زاده، استادیار دانشگاه مازندران و همکارانش در سال ۱۳۹۱؛ «بازتاب اندیشه‌های نوافلاطونی در آثار مولانا»، به قلم محمدامیر مشهدی و فرشته عربشاهی در سال ۱۳۹۴؛ «بررسی نگرش توحیدی عطار و مشابهت‌های آن با نظریات نوافلاطونی» توسط رضا اشرف‌زاده استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد و مژگان حاجت پوربیرگانی در سال ۱۳۹۰؛ «بررسی تطبیقی انسان‌شناسی عطار نیشابوری و افلوپین» توسط سیده فاطمه صغری باقری کارشناس ارشد دانشگاه مازندران در سال ۱۳۹۳؛ «بررسی و مقایسه مهم‌ترین اندیشه‌های مولوی با فلوطین» توسط عبدالله واثق عباسی دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان و سمیه بابایی مبارکه در سال ۱۳۸۹؛ «تطبیق جهان‌بینی مولانا و فلوطین»، توسط حمیدرضا خوارزمی در سال ۱۳۹۵؛ «وجودشناسی در اندیشه عطار»، توسط محمدحسین خان‌محمدی و محمدامیر عبیدی‌نیا و فهری اوامر سلیمان در سال ۱۳۹۴.

### نظام فلسفی فلوطین

مکتب فلسفی فلوطین از ترکیب تفکرات فلسفی ارسطو، افلاطون، همچنین آرای فیثاغورس و رواقیان، حکمت شرقی و دین مسیحیت به وجود آمد. مورخان تاریخ فلسفه، فلسفه او را به دلیل دارا بودن بن‌مایه‌های هستی‌شناختی، روح‌شناسی و عرفانی که تحت تأثیر افلاطون بوده است، فلسفه «نوافلاطونی» نامیدند. (رحمانی، ۱۳۸۷: ۵۲) «فلسفه فلوطین متکی به عقل انسانی است و فلسفه تعقل و استدلال است و تعبد و ایمان و معتقدات جزمی و استناد به مرجعیت مقامی مافوق

عقل که فلسفه مسیحی هرگز از آن چشم نمی‌پوشد، در فلسفه فلوطین جایی ندارد.» (اشرف‌زاده و پورفرج بیگزاده، ۱۳۹۵: ۱۲) به همین دلیل نوافلاطون‌یسم تلاشی برای عقلانی نمودن دین مسیحیت بود. این مکتب در سراسر امپراتوری روم، خصوصاً در شرق آن به مدت چهارصد سال رواج داشت. سپس بر آیین و فلسفه قرون وسطی و حکمت اسلامی تأثیرات فراوانی گذاشت و از طریق مکتب بغداد وارد جهان اسلام شد. (صابری نجف‌آبادی، ۱۳۸۹: ۵۰) تعالیم فلوطین در شش گروه نه‌تایی، توسط شاگردش فرفورئوس مرتب و منظم شد و آن‌ها را «انثادها» (enneat) نامید. او در انثادها به تبیین نظام فلسفی خود پرداخته است. «شاخصه فلسفه فلوطین و فلسفه نوافلاطونی در کل، تقسیم‌بندی واقعیت به سلسله مراتب مرتب پله پله و مرحله به مرحله، مرسوم به اقانیم است.» (فورلی، ۱۳۹۲: ۶۸۲) دو موضوع دین و فلسفه برای او اهمیت ویژه‌ای دارد. این در حالی است که «در غرب، تا قرن نهم/پانزدهم علم و فلسفه را مخالف دین می‌دانستند. بنابراین تعلیمات ارسطو و ابن‌رشد تحریم شده بود، برونو را به آتش سوخته بودند، کپلر در معرض ایداء و تعقیب قرار گرفته بود و گالیله را وادار به انکار نظریاتش کرده بودند. متفکران مسلمان، در پی افلاطون، ارسطو، افلوطن، عقل و ایمان را سازگار کردند و برای خود و اروپا گسترش بلامانع هر دو را ممکن ساختند.» (شریف، ۱۳۸۹، ج ۳: ۵۰۴) از دیدگاه فلوطین، دین، شناخت عرفانی خداوند است که بنای آن بر اساس تجربه 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، از عالم وجود بحث است و اینکه از چه چیزی ترکیب یافته است و چگونه می‌توان به حکم عقل آن را توجیه کرد. (فاخوری و جر، ۱۳۹۱: ۸۴)

### تعامل تعالیم یونانی با عرفان اسلامی

از دیدگاه حسین نصر «دو عامل در انتقال تفکر یونانی به سوی مشرق زمین مهم و تأثیرگذار بوده است؛ نخست گرویدن امپراتوری روم به آیین مسیحیت و دوم جهانی شدن امپراتوری ساسانی.» (نصر و لیمن، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۶۳) اما ابراهیمی‌دینانی به ارتباط مستقیم فلسفه و عرفان اشاره می‌کند و می‌گوید: فلسفه و عرفان دو شیوه اساسی، جهت رسیدن به معرفت و حقیقت هستند و ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند و تصور یکی از آن‌ها بدون دیگری خالی از معنا و مفهوم است. «هیچ عارفی نمی‌تواند نسبت به عقل بی‌اعتنا باشد و هیچ فیلسوفی خالی از عشق و

احساس نیز وجود ندارد». (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ۱۱) بر این اساس، بسیاری از فیلسوفان مانند افلاطون و فلوطین و حتی ابن سینا و فارابی در کنار اندیشه‌های فلسفی خویش، نگاهی نیز به مسائل عرفانی و کشف و شهود قلبی داشته‌اند. همچنین بسیاری از عرفای صاحب نام چون: سنایی، عطار، مولوی، ابن عربی و عین‌القضات همدانی در کنار اندیشه‌های عارفانه خویش، از تعالیم فلسفی نیز بهره برده‌اند. یاسپرس معتقد است؛ فلسفه فلوطین مورد توجه مسلمانان و به خصوص ایرانیان بوده است. با آنکه او، در دامن فرهنگ یونانی - رومی پرورش یافته بود، اما برای نخستین بار توانست فرهنگ یونانی را با اندیشه‌های عرفانی همراه سازد و تأثیر به‌سزایی در عرفان اسلامی و ایرانی بگذارد. (یاسپرس، ۱۳۸۸: ۸) از حکمت اشراق می‌توان به عنوان بزرگ‌ترین حکمت ایرانی متأثر از تعالیم نوافلاطونی نام برد. این حکمت که به علم سلوکی نیز مشهور است، در حقیقت نوعی فلسفه نوافلاطونی است که با موازین اسلامی و اصطلاحات فرهنگ و آیین ایرانی پیش از اسلام، به ویژه حکمت مغان تطبیق یافته و تنها تفاوت آن با فلسفه مشایی این است که اشراق و واردات قلبی را منبع حقیقت می‌داند. (ر.ک. غنی، ۱۳۸۳: ۱۰۰) پس از سهروردی، این اندیشه‌ها در میان عرفا ترویج یافت و نشانه‌های آن در سه مثنوی سرای تعلیمی عرفانی، یعنی سنایی، عطار و مولوی بیش از دیگران مشهود است.

### همانندی‌های حکمت نوافلاطونی و اسرارنامه عطار نیشابوری

مشابهت‌های زیادی میان دیدگاه فلوطین و اندیشه‌های عطار نیشابوری در بیان اغلب مباحث وجود دارد. نگارنده در این مقاله سعی دارد به بررسی و تحلیل موضوعاتی چون: «وحدت وجود»، «صدور کثرت از وحدت»، «عقل»، «سریان عشق در کائنات هستی»، «روح و ارتباط آن با جسم»، «سیر و سلوک عارفانه» و «نظام احسن» پردازد و این همانندی‌ها را با بیان شواهد شعری از منظومه اسرارنامه برای مخاطبان به تصویر بکشد.

#### ۱. وحدت وجود در نگاه فلوطین و عطار

نظریه وحدت وجود یکی از مبانی مهم هستی‌شناسی میان فلوطین و اهل عرفان است. دیدگاه وحدت‌گرا (monist) در شرق و غرب با تعبیرات مختلفی مطرح شده است. برخی از صاحب‌نظران

در بررسی ریشه لغوی این کلمه گفته‌اند که از دو جزء خدا (theo) و همه (pan) یونان درست شده و به معنای «همه‌خدایی» است. در غرب این موضوع، با عنوان‌هایی چون (pantheism) و (panentheism) ذکر شده است. در آیین‌های گوناگون چون تائو، بودا، ذن، هندو تا رواقیان افلاطونیان و نوافلاطونیان و وایتهد می‌توان ردّ پای این نظریه را دنبال و بررسی کرد. (ر.ک. افراسیاب‌پور و کاشانی‌ها، ۱۳۹۶: ۱۰۸-۱۰۷) فلوطین که پس از ارسطو و افلاطون از بزرگ‌ترین فیلسوفان یونان باستان محسوب می‌شود، در اثناها و اثولوجیا، عالم معقول را در سه اصل یا اقسام خلاصه می‌کند. این سه اصل عبارتند از: احد، عقل و روح. اساس جهان‌بینی او، بر مسئله وحدت وجود و بینش وحدت‌گرایانه بنا شده است. از نظر او واحد، فوق هر تعینی است و به دلیل نامتناهی بودن، در تمام اشیا و در عین حال ورای آن‌هاست. به بیان دیگر او وجود حقیقی و اصل و مبدأ هستی است که از او با نام‌هایی چون خیر مطلق، صورت مطلق و فعل تام یاد شده است. تمام موجودات عالم، تراوشی از احد هستند که در عرصه جهان جاری گشته‌اند و دوباره به او باز خواهند گشت. (ر.ک. ضیاءنور، ۱۳۶۹: ۹۲) او واحد را فراسوی همه چیز و فراسوی عقل می‌داند که نمی‌توان به کنه ذات او پی برد و در مورد او اظهار نظر کرد و حتی او را به صفتی متّصف کرد. (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲: ۷۰۴) «او اعجوبه‌ای است در نیافتنی که درباره‌اش نمی‌توانیم گفت هست، وگرنه صفتی به او نسبت داده‌ایم؛ ولی اگر ناچار شویم اشاره‌ای به او بکنیم سزاوارترین کلمه‌ای که به زبان می‌توان آورد «واحد» است.» (همان: ۱۰۸۵) از نظر او «نخستین همان است که بود، حتی وقتی که دیگری از او پدید می‌آید.» (همان: ۷۲۶) نخستین باید بسیط و مقدّم بر همه چیز و واحد به معنای حقیقی باشد. «نخستین باید بسیط باشد و پیش از همه چیز و غیر از همه چیزهایی که پس از اوست؛ باید برای خود خویش باشد، نه آمیخته با چیزی ناشی از او.» (همان: ۷۱۵)

اعتقاد به وحدت انگاری در اندیشه‌های عطار نیز چون فلوطین، به وضوح مشاهده می‌شود. بازتاب این موضوع در آغاز منظومه عرفانی اسرارنامه نمودی پر رنگ دارد. او کلامش را به نعت و ستایش پروردگار جهانیان مزین کرده و از توحید و یگانگی خالق هستی پرده برداشته است. توصیفات زیبا و هنرمندانه او از حق تعالی، دلالت بر اعتقاد او بر این نظریه دارد. از نظر او توحید دور افکندن اضافات و ماسوی‌الله است و آنچه در پهنه هستی جلوه‌گری می‌کند، عین وحدت است.

نکو گویی نکو گفته‌ست در ذات  
 نینم جز تو من یک چیز دیگر  
 در آن وحدت چرا پیوند جویم  
 چو من دیبای توحید تو بافم  
 که «التَّوْحِيدُ إِسْقَاطُ الْإِضَافَاتِ»  
 چو تو هستی چه باشد نیز دیگر  
 توی مطلوب و طالب، چند جویم؟  
 چنان خواهم که جان را بر شکافم  
 (عطار، ۱۳۹۴، الف: ۸۹)

منظور عطار از توحید، توحید خاص یعنی توحید وجود و اعتقاد و علم به یکتایی هستی است. او حق تعالی را اصل و مایه اشیا می‌داند که واحد حقیقی است و تمام موجودات عالم به یگانگی و توحید او اذعان دارند و او را می‌ستایند. شیخ، سالک کوی جانان را به سوی حق تعالی فرا می‌خواند و می‌گوید: آفریدگار عالم لاهوت و ناسوت و همه چیز او است و هیچ چیز جز او نیست. در این مرحله آنچه در برابر دیدگان سالک نقش می‌بندد، وحدت است و تمام کثرات را در توحید کل، هیچ می‌انگارد. سالک چون قطره‌ای است که در برابر دریای وحدت ارزشی ندارد.

چو در هر دو جهان یک کردگار است  
 یکی خوان و یکی خواه و یکی جوی  
 ترا با کار چار ارکان چه کار است؟  
 یکی بین و یکی دان و یکی گوی  
 زهی اسم و زهی معنی همه تو  
 همی گویم که «ای تو، ای همه تو!»  
 (همان: ۸۸)

نظریه وحدت شخصی وجود، یعنی انحصار وجود در حق تعالی، در آثار عطار به صورت‌های مختلفی بیان شده است. وی در منظومه اسرارنامه تمام مظاهر هستی را، تجلیات حق تعالی می‌داند و معتقد است در هر دو عالم، چیزی جز خداوند نمود حقیقی ندارد. اگر تمام اعضا و جوارح انسان زبان به سخن گفتن بگشایند یا چشم به دیدن باز کنند، جز نام او سخنی بر زبان نخواهند راند و جز او چیزی دیگری را نظاره نخواهند نکرد.

اگر هر موی من گردد زبانی  
 گر از هر جزو من چشمی شود باز  
 نیابد جز ز نام تو نشانی  
 ترا خواند، ترا داند، دگر هیچ  
 (همان: ۱۲۳)

فلوطین، «واحد» را اصل و مبدأ همه چیز می‌داند که نمی‌تواند خود آن چیزها باشد. اهل عرفان نیز چنین دیدگاهی دارند. از نظر این فیلسوف، همه کائنات، از واحد صادر شده‌اند؛ به همین دلیل در تلاش برای رسیدن به خداوند هستند. عطار نیز چنین نگرشی دارد و در ذره ذره موجودات هستی، وجود حق تعالی را احساس می‌کند و او را در تمام اشیا و موجودات عالم، جاری و ساری می‌بیند. در باور فلوطین، در این عالم، هر چه هست از اوست و بدو باز می‌گردد. او به کشاکش و میل درونی موجودات، برای بازگشت به عالم برین و رهایی از عالم محسوسات اشاره می‌کند که در آن گرفتار شده و چون دچار نقایص وجودی‌اند، می‌خواهند با پیوستن به مطلق هستی و با صعود به جهان برین، به وجودی تام دست یابند و به وحدت برسند. «آنچه از او صادر می‌شود، عیناً همانند او نیست و بهتر از او هم نیست؛ زیرا چه چیز می‌تواند بهتر از او باشد! پس باید فروتر باشد، یعنی ناقص‌تر. ناقص‌تر از واحد چیست؟ غیر واحد؛ یعنی کثیر که در تلاش رسیدن به وحدت است؛ یعنی کثیر واحد». (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲: ۷۰۶) او در ادامه به تبیین و تشریح جریان صدور هستی از سوی خداوند می‌پردازد و آن را یک جریان، انکارناپذیر می‌داند که بر اساس اقتضای ضرورت طبیعت، عالم از خداوند صادر و ناشی می‌شود. حال که خداوند علت‌العلل کائنات و اصل اول است، در مقررّ خاص خویش، بدون هیچ نقصانی جاودان باقی می‌ماند و پدیده‌ها برای نمایان شدن و جلوه‌گری به وجود او نیاز دارند. «فلوطین معتقد بود که عالم بالضروره از خدا صادر یا ناشی می‌شود، زیرا که اصل ضرورت این است که کمتر کامل از کاملتر صادر شود. ... آنکه مقدم‌تر است در عرش خاص خود همیشه ماندگار است». (کاپلستون، ۱۳۹۶، ج ۱: ۵۳۷)

هر آن صورت که در نقص و کمالی ست  
چو تو در پیش آینه نشینی

درین آینه عکسی و خیالی است  
نینی آینه، تو روی بینی

(عطار، ۱۳۹۴، الف: ۱۵۵)

مقصود عطار، از این یگانگی و وحدت، حلول نیست، بلکه منظور او از تبدیل کثرت به وحدت، استغراق وجودی در وجود دیگر است. «عطار قائل به حلول نمی‌باشد و معتقد است؛ اگر حلولی در کار باشد همین فنا از صفات بشری و بعد از آن بقا به صفات الهی است.» (اشرف‌زاده و حاجت‌پور بیرگانی، ۱۳۹۰: ۳۶)



سراپایت یکی گردد چو فرموک	چو مردان ترک گیری پنبه و دوک
شود چون پنبه‌ای موی سیاهت	نه سر مآند، نه پنبه در کلاهد
ترا پنبه کند از خود، که هین دورا	که بر جای تو می‌بنشیند آن نور
مشو زنه‌ار ای مرد فضولی	ازین معنی، که من گفتم، حلولی
حلول و اتحاد اینجا حرام است	ولیکن کار استغراق عام است

(عطار، ۱۳۹۴، الف: ۱۵۶)

نتیجه‌ای که می‌توان از سیر این نظریه در جهان‌بینی عطار گرفت، این است که در سراسر نظام هستی، وحدت حاکم است و سایر موجودات، تنها تجلیات وجود حق تعالی هستند که در لباس کثرت ظاهر شده‌اند. هنگامی که انسان از تعلقات نفس خویش، رها شود و به دم روحانی و الهی که از جانب حق تعالی بر او ارزانی شده است، بیندیشد، بی‌شک به مقام وحدت کل نایل خواهد آمد.

جمله او بینی، چو دایم جمله اوست	نیست در هر دو جهان بیرون دوست
---------------------------------	-------------------------------

(همان، ۱۳۹۵: ۲۲۹)

مقام وحدت کل بی‌شک آنجاست	تو بی‌تو شو، که «اُترک نفسک» آنجاست
---------------------------	-------------------------------------

(همان: ۱۵۲)

## ۲. صدور کثرت از وحدت در نگاه فلوطین و عطار

این نظریه یکی از مهم‌ترین مباحث مشترک میان فلسفه و عرفان اسلامی است. اعتقاد به واحد و صادر شدن کثرت از سوی او، باور دیرینه‌ای است که در میان ایرانیان و صوفیه رواج داشته است. از دیدگاه متصوفه مظاهر این جهان، جلوه‌هایی از ذات احدیت هستند و حق تعالی در تمام پدیده‌های عالم، تجلی یافته است. آنان معتقدند 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. 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 سرچشمه اصلی است. «لازم می‌آید که پایه و مبنای این کثیر، واحدی باشد؛ چه اگر واحدی وجود نداشته باشد که کثیر از آن برآید یا اگر اصلاً «یک» نباشد که در ردیف چیزها در مرتبه نخست شمرده شود، کثیر وجود نمی‌تواند داشت». (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲: ۷۴۳) او همانند عرفا معتقد است: واحد، مقدم بر کثیر و ابدی است و کثرات حادث هستند و

هر لحظه، جلوه‌های واحد در قلمرو هستی نمایان می‌شوند و از این رو بی‌شمار هستند. وی کثرات را غیر واحد می‌نامد و 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 دویی و کثرت باشد.» (همان: ۷۰۸) عطار نیز چون فلوطین به جریان صدور آفرینش از سوی خداوند اعتقاد راسخ دارد و کثرات را سایه‌هایی از وجود باری تعالی می‌داند که از سوی او در نظام طبیعت اجازه ظهور و بروز یافته‌اند و این امر دلالت بر قدرت تام و بی‌بدیل مبدع کل دارد.

تویی معنی و بیرون تو اسم است	تویی گنج و همه عالم طلسم است
وجود جمله ظل حضرت تست	همه آثار صنع و قدرت تست

(عطار، ۱۳۹۴، الف: ۸۹)

فلوطین در قالب تمثیل به تبیین نظریه صدور می‌پردازد و می‌گوید: «نسبت میان احد و اقنوم‌های دیگر را به نسبت خورشید و اشعه آن؛ یا به حرارت و آتش؛ یا سرما و برف و یا به بوی خوش و عطر تشبیه می‌کند.» (خان‌محمدی و سلیمان، ۲۰۱۶: ۱۱۱) عطار نیز در بیان صدور کثرت از وحدت، از تمثیل‌هایی چون: آینه، دریا و نور استفاده کرده است که به اختصار به هر یک اشاره می‌شود:

۱. تمثیل آینه و آینه‌دان: عطار در بیان این تمثیل، وجود را چون آینه و عدم را به منزله آینه‌دان می‌داند. منظور از وجود، همان وحدت است که در پرده اسرار نهان است و مراد از عدم، کثرات هستند که در آینه وحدت چون عکس و خیال به نظر می‌رسند و در جهان هستی نمایان هستند.

وجود، آینه است اما نهان است	عدم، آینه را آینه‌دان است
هر آن صورت که در نقص و کمالی ست	درین آینه عکس و خیالی ست
چو تو در پیش آینه نشینی	نبینی آینه، تو روی بینی

(عطار، ۱۳۹۴، الف: ۱۵۵)

۲. تمثیل قطره و دریا: این تمثیل از نمونه‌های رایجی است که عرفا از آن برای وحدت وجود استفاده کرده‌اند. عطار نیز از این تمثیل بهره برده و حق تعالی را چون دریایی عظیم و کثرات را قطره‌های کوچکی دانسته است که همواره آرزوی پیوستن به دریا را در سر می‌پروراند.

چو در دریایِ قدرتِ قطره‌ای تو      چو با خورشیدِ حضرتِ ذره‌ای تو،  
چگونه وصلِ او داری تو امید؟      چگونه بر توانی شد به خورشید؟  
(همان: ۱۲۸)

۳. تمثیل نور و پرتو نور: عرفا از حق تعالی به نور تعبیر کرده و معتقدند که خداوند، در عالم محسوسات، مانند نور تجلی یافته است. آنان در بیان این تمثیل، به آیه کریمه «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ...» (نور / ۳۵) استناد کرده‌اند. از دیدگاه عطار، کثرات، پرتوی نور الهی هستند که در عالم متجلی شده‌اند.

چو نور پاک اوست از پرتو ذات      نظر افکند سوی جمله ذرات  
(عطار، ۱۳۹۴، ب: ۱۱۹)  
دو عالم غرق این دریای نور است      ولیکن نقش عالم‌ها غرور است  
(همان، الف: ۱۳۶)

### ۳. عقل در نگاه فلوطین و عطار

عقل، یکی از مباحث مشترک میان اندیشه‌های نوافلاطونی با عرفان اسلامی است. در نظام فلسفی فلوطین، عقل نخستین، صادر از سوی واحد است و برای آن منشئی جز خداوند نمی‌توان متصور شد و هنگامی ذات کامل محسوب می‌شود که در پرتو نخستین باشد. (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲: ۶۷۱-۶۷۰) او می‌گوید: «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 متجلی می‌شود، پیش از آنکه برترین خدا را ببینیم.» (همان: ۷۲۴) چون عقل خداوند دوم است، نمی‌تواند در مورد ذات الوهیت که خداوند نخستین است، سخنی گوید. بریه می‌گوید: «عقل همان است که وجود یا ذات را می‌شناسد، اما در بین وجود یا معقولی که شناخته می‌شود و عقلی که آن را می‌شناسد، گویی باید قائل به تفاوت بود.» (بریه، ۱۳۹۵: ۲۵۲-۲۵۱)

عطار از دو بُعد به عقل می‌نگرد و معتقد است؛ هنگامی که عقل در برابر دین و شرع، خاضع و تابع امر قل باشد، ممدوح و زمانی که به دنبال حل مسائل ماورالطبیعه برآید، مذموم شمرده می‌شود. (شریف‌زاده و همکاران، ۱۳۹۱: ۶۷) او بارها در آثار خود به عجز و ناتوانی عقل جزوی یا

همان عقل فلسفی اشاره کرده است، چون این عقل، توان درک سرّ عشق را ندارد و نمی‌تواند راهنمای انسان در مسیر مزبور باشد. «عطار به عنوان حکیم، راه رستگاری و رسیدن به حقیقت را، از طریق فکرت قلبی میسر می‌داند و نه فکرت عقلی که منشأ اندیشه‌های فلسفی و چون و چراهایی است که راه به حق نمی‌برد.» (صارمی، ۱۳۹۱: ۳۴)

به عقل ار نقش این اسرار بندی	میان گبرکان ز نثار بندی
ورای عقل، چندان طور بیش است	که بُعد و هم را در غور بیش است
چو عقل فلسفی در علت افتاد	ز دین مصطفای دولت افتاد
(عطار، ۱۳۹۴، الف: ۱۲۱-۱۲۰)	

از نظر او، عقل و جان را در برابر جلال و جبروت باری تعالی قدرتی نیست. هنگامی که انسان به دیدار حق تعالی نایل می‌آید، نمی‌تواند از هیبت این دیدار تاب بیاورد، در نتیجه عقل و جان در این وادی حیران و سرگردان می‌شوند و از پای در می‌آیند.

عقل در سودای او حیران بماند	جان ز عجز انگشت در دندان بماند
در جلالت عقل و جان فرتوت شد	عقل حیران گشت و جان مبهوت شد
(همان، ۱۳۹۵: ۲۳۸-۲۳۷)	

#### ۴. روح و ارتباط آن با جسم

موضوع روح و تفکر در مورد آن از جمله مباحثی است که از روزگاران گذشته در میان ادیان و مکاتب مختلف فلسفی مورد توجه بزرگان و فیلسوفان بوده است. در قرآن کریم خطاب به پیامبر اکرم (ص) آمده است: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ، قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء / ۸۵) و می‌پرسندت از روح، بگو روح از امر پروردگار من است. عرفا با استناد به این آیه، روح را متعلق به عالم علوی می‌دانند؛ عالمی که غیرمادی است و کثرت در آن راه ندارد. همچنین این موضوع می‌تواند دلیلی بر ناشناخته بودن روح آدمی در نزد اهل زمین و آسمان باشد. بیشتر عرفا و اهل معرفت به تبعیت از علما و اهل دین درباره ماهیت و کیفیت روح، به بحث و گفتگو نپرداخته‌اند.

اعتقاد تعلق داشتن روح به عالم علوی تنها در نگاه اهل معرفت خلاصه نمی‌شود، چنین دیدگاهی در میان فلاسفه بزرگ و نامی یونان نیز مشاهده می‌شود. فیلسوفان بزرگی چون

«هراکلیتوس»، «امپدوکلس»، «فیثاغورث» و «افلاطون» معتقدند: «نفس از عالم عقلی در بدن هبوط می‌کند و به محض رهایی از قید بدن دوباره به آن عالم باز می‌گردد». (فخری، ۱۳۸۹: ۳۸) فلوطین که اقنوم سوم از اقانیم ثلاثه را روح یا نفس نامیده است، مانند عرفا جایگاه آن را عالم معقول بیان می‌کند. از نظر او نفس کلی، در سلسله مراتب وجودی، از عقل کلی متولد می‌شود و برای آن، دو نگاه قائل است: در نگرش به بالا که شناسایی خردمندانه است، به دلیل پیوند با عقل کلی - که واسطه میان احد و نفس است - روی در احد و عالم معقولات دارد و در نگرش به پایین - که در حکم غرور و خود اثباتی و غفلت از عقل کلی است - به عنوان واسطه میان عقل کلی و عالم محسوسات عمل می‌کند و عالم طبیعت از او صادر می‌شود. بنابراین، می‌توان سلسله مراتب وجود را چنین تقسیم‌بندی کرد: احد، عقل کلی، نفس کلی، طبیعت و ماده. (ر.ک. فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۱: ۷) وی معتقد است: در جهان برین، ارواح فاقد جسم و در کنار یکدیگر هستند و فاصله مکانی میان آن‌ها وجود ندارد و تقسیم نشده‌اند. «روح ذاتی معقول و متعلق به عالم علوی است.» (همان: ۴۷۳) او تحقیق در مورد روح را اطاعت از فرمان خداوند می‌داند، چون خداوند ما را موظف کرده است که خود را بشناسیم.

در جهان بینی عرفانی عطار نیز، روح متعلق به عالم معقول است، باید آن را از قید و بند این جهان و متعلقات آن دور کرد تا با صفای کامل به سرای برین و جایگاه اصلی خویش بازگردد.

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

(عطار، ۱۳۹۴، ب: ۲۴۷)

از منظر فلوطین، روح باعث پیدایش شکل و قالب خاص جسم شده و حیات جسم بدان متصل است. «آدمی چنان روحی است که در ماده وارد می‌شود و سبب پیدایی خاص تن می‌گردد». (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲: ۹۹۲) با توجه به این نظر می‌توان گفت جسم انسان بدون وجود روح معنا و مفهومی ندارد و آنچه به جسم حیات و اعتبار می‌بخشد و آن را به تحرک و پویایی بر می‌انگیزد، روح است.

تنت زنده به جان و جان نهانی تو از جان زنده و جان را ندانی

(عطار، ۱۳۹۴، الف: ۸۸)

این فیلسوف یونانی، جسم را چون گدایی ترسیم می‌کند که بر در روح ایستاده تا به او یاری رساند. «ماده همچون گدایی بر در روح ایستاده است و با بی‌صبری اجازه می‌خواهد که درآید.»

(فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۴۷) روح و جسم لازم و ملزوم یکدیگر هستند و تصور یکی بدون دیگری امری محال است. آن دو موجبات حیات و کسب کمال یکدیگر را فراهم می‌کنند، اگر روح نباشد، جسم از حیات بهره نخواهد برد و اگر جسم نباشد، روح از کسب کمالاتی که به سبب آن به عالم ماده تنزل یافته است، باز خواهد ماند. عطار معتقد است: شرح و بیان جسم و جان، امری ساده و آسان نیست. او انسان را چون آینه‌ای می‌پندارد که دارای دو روی و وجه است؛ یک روی آن جسم و روی دیگر جان نام دارد. جسم او در بند امیال مادی و شهوانی است و جان او به انجام امور معنوی و کسب معرفت گرایش دارد و چه زیبا است که انسان به آمال و خواسته‌های روح خود پردازد و بر امور جسمانی خویش غلبه کند.

چگونه شرح جسم و جان دهم من	که جان و جسم را یکسان نهم من
یک آینه‌ست، جسم و جان دو رویش	به حکمت می‌نماید از دو سویش:
اگر زین سو نماید جسم باشد	ز آن سو جان پاکش اسم باشد
عزیزا تو چه دانی خوشتن را	طلسمی بوالعجب دان جان و تن را
	(عطار، ۱۳۹۴، الف: ۱۱۱۹-۱۱۸)

##### ۵. سریان عشق از نگاه فلوطین و عطار

فلوطین عنصر عشق را در تمامی پدیده‌های جهان ساری و جاری می‌داند و با بیان دلیل و برهان به اثبات آن می‌پردازد. از نظر او «عشق عاطفه‌ای است که در روح انسان نمایان می‌شود و یک پدیده فوق‌العاده ظریف روحی و روانی است که از تجربه شخصی فراتر است». (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۶۳) همچنین عشق نیرویی است که روح آدمی را به فعالیت و می‌دارد و همواره در جستجوی نیکی و زیبایی است. این نیرو در نظام طبیعت، به منزله رهبری است که روح انسان را به سوی خداوند رهنمون می‌سازد. «عشق در این جهان روح فردی را به سوی جوهر نیک رهبری می‌کند، عشق متعلق به روح برتر نیز خدائی است که به نحو ابدی روح را با نیک پیوسته نگاه می‌دارد». (همان: ۳۶۷)

در باور عطار، عشق منشأ جنب و جوش و تکاپوی کائنات جهان است و هر چه در عالم است، پیوسته بر مدار عشق می‌گردد و در این مسیر از آن بهره‌مند می‌شود و به سوی خیر مطلق سیر

استکمالی دارد. از نظر او کمال عشق در موجودات هستی، با توجه به توان و ظرفیت وجودی‌شان متفاوت است. کمال عشق حیوان در خوردن، آشامیدن و شهوت‌رانی، کمال عشق انسان در جاه و طلب، کمال عارفان در نیست شدن از خود، کمال عاشقان در بی‌خبری از خویشتن خویش، کمال فرشتگان، هم جواری با حضرت عشق و کمال عشق در مقام و منزلت آن خلاصه می‌شود.

همه در عشق می‌گردند از حال	چه در وقت و چه در ماه و چه در سال
کمال عشق حیوان: خورد و شهوت	کمال عشق انسان: جاه و قوت
کمال عارفان: در نیستی هست	کمال عاشقان: در نیستی مست
کمال قدسیان: در قربت عشق	کمال عشق: هم در رتبت عشق

(عطار، ۱۳۹۴، الف: ۱۱۲)

از نظر حکمای افلاطونی نیز نظام عالم و حرکت افلاک بر اساس همین جاذبه و سریان عشق بنا نهاده شده است. «همه کائنات طالب کمالند و آنچه آنها را کمال می‌بخشد و از رکود و سکون بیرون می‌آورد، عشق است». (زرین‌کوب، ۱۳۹۱: ۱۶۴)

شیخ نیشابور در مقاله پنجم منظومه اسرارنامه با ظرافت و هنرمندی خاصی، به مقایسه جامع و کامل، میان عقل و عشق پرداخته است. او عقل را به آب، ظاهرین، گنجشک دام ناتمام، دیباچه دیوان داغ، نقد سرای کائنات، زاهد نما و ... و در مقابل عشق را به آتش، باطن‌گرا، سیمرخ معانی، درمی شب چراغ، اکسیر حیات، شنگی لابلالی و ... تشبیه می‌کند و به برتری عشق بر عقل تأکید می‌کند. آنجا که عشق باشد، عقل را مجالی برای ابراز وجود نباشد. چون عشق سیمرخ معانی و اکسیر حیات است و راهروان خود را به جاودانگی رهنمون می‌سازد.

چو عشق آمد خرد را میل درکش	به داغ عشق خود را نیل درکش
خرد آبت و عشق آتش به صورت	نسازد آب با آتش ضرورت
خرد جز ظاهر دو جهان نبیند	ولیکن عشق جز جانان نبیند
خرد گنجشک دام ناتمامی است	ولیکن عشق سیمرخ معانی است
خرد نقد سرای کائنات است	ولیکن عشق اکسیر حیات است
خرد طفل است و عشق استاد کار است	از این تا آن تفاوت بی‌شمار است

(عطار، ۱۳۹۴، الف: ۱۱۰)

عطار نیروی عشق را می‌ستاید و معتقد است آنجا که لشکر عشق می‌تازد، عقل به ناچار می‌گریزد و یارای مقابله با سپاه قدرتمند عشق را ندارد.

چو آید لشکر عشق از کمین‌گاه      نماند عقل را از هیچ سو راه  
گریزان گردد - از هر سوی ناکام      چو عشق از در درآید - عقل از بام  
(همان)

فلوطین و عطار به رهبری عشق برای هدایت روح انسان به سوی جوهر نیک اعتقاد دارند. در واقع عشق حلقه اتصال روح فردی به خداوند و مبدأ نخستین است.

#### ۶. سیر و سلوک عارفانه از دید گاه فلوطین و عطار

سیر و سلوک عارفانه همان طور که در عرفان اسلامی نمودی پر رنگ داشته است و بیشتر عرفا در مورد آن سخن گفته‌اند، در اندیشه فلوطین نیز مورد توجه بوده است. او روح انسان را در این عالم، چون مسافری پنداشته که در طلب جایگاه و موطن نخستین خویش است و میل بازگشت به عالم معقول را دارد. «روح چیزی ارجمند و خدایی است، پس یقین بدان که به یاری چنین چیزی می‌توانی رسید و بی‌واهمه و تردید پای در راه صعود بنه و بدان که راه درازی در پیش نداری زیرا مراحل میان تو و او بسیار نیستند. اکنون تصور کن حوزه‌ای را که بی‌فاصله بر فراز روح است و خدایی تر از او: آن حوزه خدایی را تصور کن، که روح پس از او و از او می‌آید.» (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲: ۶۶۴)

عطار که در آثار منظوم و مثنوی خویش به توضیح و تبیین نحوه سلوک عارفانه پرداخته، به هر دو نوع سیر آفاقی و انفسی، توجه ویژه‌ای داشته است: «او در همان حال و لحظه‌ای که در عالم ملک به زندگی ادامه می‌دهد، باب عالم ملکوت را نیز مفتوح می‌داند و با چشم ملکوتی به مشاهده آن می‌پردازد.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱: ۱۰۳) وی مانند سایر عرفا، سیر آفاقی را مقدم بر سیر انفسی دانسته و سالک راه طریقت را بدان رهنمون کرده است: «این تقدّم بدین سبب است که از منظر عرفان اسلامی، مرتبه آفاق در وجود عینی، مقدم بر وجود انسان بوده و در حقیقت، مرحله تفصیلی وجود انسان است.» (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۸۷/۱) در منظومه‌های عارفانه عطار، سالکان راه طریقت به دنبال جستجوی محبوب حقیقی هستند و هدف آنان از سیر آفاقی و انفسی، نیل به وصال



معشوق است. در این منظومه‌ها، شیخ نیشابور علاوه بر طراحی و ترسیم رموز سلوک روحانی، توجه انسان را به تفکر در مظاهر هستی، جلب می‌کند. وی در آغاز منظومه منطق الطیر به مخاطب القا می‌کند که سالک در طی مراحل سلوک، از سیر آفاقی بی‌نیاز نیست و در این باره باید بیندیشد:

فکر کن در صنعت آن پادشاه      کاین همه بر هیچ می‌دارد نگاه  
(عطار، ۱۳۹۵: ۲۳۵)

او سپس سالکان را به سیر انفسی توصیه می‌کند و معتقد است: جستجوی خداوند زمانی میسر است که سالک خود را در وجود حق، فانی و مستغرق کند تا به بقا و جاودانگی رسد: «فنا عبارت است از نهایت سیر الی‌الله و بقا عبارت است از بدایت سیر فی‌الله». (کاشانی، ۱۳۸۹: ۲۹۶)

در نگر تا اول و آخر چه بود      گر به آخر دانی آخر چه سود؟  
(عطار، ۱۳۹۵: ۴۲۸)

عطار در مثنوی اسرارنامه، با بیان این مطلب که «خداوندا، حقیقت اشیا را همان گونه که هست به من نشان بده»، به مخاطب القا می‌کند که در باطن موجودات هستی، رازی نهفته است و باید آن را کشف کرد. چرا که دیدن باطن اشیا، چشم رازبین می‌طلبد و اگر سالک در طی سلوک خویش از آن برخوردار نباشد، به هدف خود نخواهد رسید.

به صنع حق نگر تا راز بینی      حقیقت‌های اشیا باز بینی  
اگر اشیا چنین بودی که پیداست      سوال مصطفی کی آمدی راست؟  
نه با حق، مهتر دین، گفت: «الهی      به من بنمای اشیا را کماهی»  
(همان، ۱۳۹۴، الف: ۱۳۵)

هنگامی که سالک کوی حقیقت، قدم در راه سلوک می‌گذارد و از عقبه‌های پر پیچ و خم آن عبور می‌کند، به مرحله فنا فی‌الله می‌رسد. یعنی تمام چیزهایی را که در این عالم مشاهده می‌کند، در مقابل دیدگان او، همه هیچ و فانی و بی‌ارزش است. آنچه درمی‌یابد و می‌بیند، تنها تصوّر و خیال است و آنچه می‌شنود، صدا است:

اگر گویی که چیست این هرچ پیداست      بگویم راست گر تو بشنوی راست:  
همه ناچیز و فانی و همه هیچ      همه همچون طلسمی پیچ بر پیچ  
خیال است آنچه بدانستی و دیدی      صدای است آنچه در عالم شنیدی  
(همان: ۱۳۶)

در جهان بینی عطار، حرکت و سلوک، شرط اساسی برای رسیدن به کمال است. او در منظومه اسرارنامه، با بیان تمثیل، به شرح و تبیین سیر آفاقی و انفسی پرداخته است تا به راهروان واقعی کوی طریقت بیاموزد که عروج روحانی روح، تنها در سایه رهایی از قید تن و تعلقات دنیای مادی میسر است؛ اما علاوه بر تلاش و کوشش سالک، عنایت خداوند نیز باید توشه راه او باشد تا به دیدار یار ازلی، نایل آید. او سیر و سفر در راه حق را چون اکسیری گرانبها می‌پندارد که باعث تحوّل و دگرگونی در عناصر مادی طبیعت و انسان می‌شود و موجبات کمال را فراهم می‌سازد. قطره باران در اثر سفر به مرواریدی گرانبها و برگ توت به دیبا و اطلس تبدیل می‌شود که مورد توجه همگان است. در ارزش و منزلت سفر همین بس که ماه نو، به هلال کامل مبدل می‌شود و به تکامل می‌رسد.

تو ناکرده سفر گوهر نگردی	چو خاکستر شدی اخگر نگردی
سفر کردی ز دریا سوی عنصر	سفر ناکرده قطره کی شود ذر
نخستین، قطره باران سفر کرد	وز آن پس قعر دریا پر گهر کرد
به دریا گر گهر پنهان بماند	گهر با خاک ره یکسان بماند
ولی چون گوهر از دریا برآید	ز زیر طشت پر زر، با سر آید
چو برگ تود از موضع سفر کرد	ز دیبا و ز اطلس سر به در کرد
سفر را گر نه این انجام بودی	فلک را یک نفس آرام بودی
سفر را گر چنین قدری نبودی	مه نو از سفر بدری نبودی

(همان: ۱۰۶)

در سیر آفاقی، تمام عناصر طبیعت در حال حرکت و تکاپو هستند. عطار با بینش و نگاه نافذ خویش، دایره توجه مخاطب را از لایه‌های بیرونی کائنات عالم به باطن آن معطوف می‌سازد و بیان می‌کند که در دل هر ذره‌ای، خورشیدی و در دل هر قطره‌ای، دریایی نمایان است. حال سالک باید بر اساس بینش و تفکر خویش گام در راه سلوک گذارد، تا پرده از اسرار نظام طبیعت بردارد و نادیدنی‌ها را مشاهده کند، ناشنیدنی‌ها را بشنود و سرانجام در ذات حق، فانی و مستغرق شود. در اندیشه او، همه کاملان و انبیای الهی و امامان، در اصل، حکم پیر را دارند که از سوی خداوند برای ارشاد و هدایت خلق برانگیخته می‌شوند:

چو هست آن حضرت از هر دو جهان دور	از آنست از زمان و از مکان دور
بود در یک نفس مهدی و آدم	نه آن یک بیش از این، نه این از آن کم

چو حالی این زمین کردی بدّل تو      یکی بینی ابد را با ازل تو  
(عطار، ۱۳۹۴، الف: ۱۰۷)

#### ۷. نظام احسن از دیدگاه فلوطین و عطار

نظام احسن یکی دیگر موضوعاتی است که در فلسفه و عرفان اسلامی مطرح شده است. در مورد سیر این نظریه باید گفت؛ فیلسوفان بزرگی چون افلاطون و ارسطو در مورد آن سخن گفته‌اند و فلوطین بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز این نظریه به شمار می‌رود. این موضوع از طریق ترجمه آثار یونانی به عربی، وارد جهان اسلام شد و در قرون اولیه، فیلسوفان مسلمان در مورد آن اظهار نظر کردند. از گروه اخوان‌الصفاء، ابن‌سینا، غزالی، سهروردی، ملاصدرا و شیخ ملاهادی سبزواری می‌توان به عنوان فیلسوفان و بزرگان صاحب‌نظری نام برد که در آثار خود به تبیین این موضوع پرداخته‌اند. «سنگ بنای نظام احسن را افلاطون نهاد و ارسطوی حکیم، احداث‌گر دومین ستون آن بود، تا این که به دست حکمای مسلمان شیعه، دیوارها و سقفش بنا گردید تا بالاخره صدرالحکما و الموحدین، صدرالمتألهین شیرازی با شیواترین بیان، حکایت‌گر طراحی مستحکم ستون‌ها و سقف و دیوار این خانه شد». (فیاض‌بخش، ۱۳۸۵: ۸) محوریت بحث در نظام احسن، تمام موجودات جهان اعم از مادی و معنوی را در برمی‌گیرد. یعنی هر آنچه که در دو عالم وجود دارد، موضوع این بحث قرار می‌گیرد.

فلوطین می‌گوید: «تصویر جهان همانند پرده نقاشی است که در آن، هم روشنایی هست و هم تیرگی. وجود تیرگی بر زیبایی تصویر می‌افزاید. زیبایی تصویر از یک نواختی نیست، بلکه از هماهنگی اجزاء نابرابر است. بدین سان در جهان نیز وجود بدی ضروری است و اگر بدی نباشد، تمامی جهان ناقص است.» (یاسپرس، ۱۳۸۸: ۱۱۸-۱۱۷) این فیلسوف به پیروی از استاد خود افلاطون می‌گوید: «هر چه از خدا به این جهان می‌آید، نیک است، بدی ناشی از طبیعت قدیم است. منظور از این سخن، ماده است که هنوز به دست خدا نظم نیافته بود». (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۴۰)

در شعر فارسی، سنایی نخستین شاعر و عارفی است که در تبیین نظام عرفانی جهان و آنچه آن را نظام احسن خوانده‌اند، سخن گفته است. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۴۴) از نظر او خداوند جهان را به زیباترین وجه ممکن آفریده است. عطار نیز چنین دیدگاهی دارد و معتقد است؛ خداوند خود مظهر زیبایی و نیکی است و این جهان را در عین زیبایی و بدون هیچ عیب و نقصی آفریده است. بنابراین در نظام هستی، همه چیز به جای خود نیکو است:

خداوندی که هر چیزی که او کرد  
ترا گر نیست نیکو، او نکو کرد  
(عطار، ۱۳۹۴، الف: ۱۱۳)

شیخ در مثنوی اسرارنامه حکایتی را به تصویر می کشد که شخصی از دانشمندی درباره آفرینش این جهان سؤال می کند و دانشمند به او پاسخ می دهد: «برای اینکه می بینی»

سوالی کرد زین شیوه یکی خام که «از بهر چرا عالم چنین است چو آن پیوسته در جنبش فتاده ست چرا این هفت گردد بر هم اینجا جوابش داد آن سلطان مطلق سخن بشنو نه دل تاب و نه سر پیچ	از آن سلطان بر حق پیر بسطام که آن یک آسمان این یک زمین است؟ چرا این ساکن اینجا ایستاده ست؟ چرا جایی ست خاص این عالم اینجا؟ که «بشنو این جواب از ما علی الحق، برای این که می بینی، دگر هیچ!» (همان: ۱۲۱)
--	---

او در ادامه به آن شخص یادآور می شود اگر مانند فیلسوفان به دنبال دلیل برای همه چیز باشی، از دین حضرت محمد (ص) دور خواهی شد؛ باید تن و جان را به اسرار الهی منور کنی و با چشم دل به کائنات بنگری تا در شک و دو دلی گرفتار نشوی:

چو ما در اصل کل علت نگویم چو عقل فلسفی در علت افتاد تن و جان را منور کن به اسرار	بلی در فرع هم علت نجویم ز دین مصطفای بی دولت افتاد وگر نه جان و تن گردد گرفتار (همان)
--	--

از دیدگاه فلوطین و عطار، تمام نقش هایی که خداوند در عرصه هستی با قلم خویش به تصویر کشیده، زیبا و عاری از هر گونه عیب و نقص است. نگریستن به هر کدام از آنها چه زیبا و چه نازیبا، دلالت بر اکمل و احسن بودن صنع الهی دارد؛ اما انسان های ظاهربین، نظری دیگر دارند و معتقدند؛ عیب و نقص دنیا بیشتر از حُسن آن است. چکیده و عصاره نظرات اندیشمندان و عرفا را در این باره می توان در بیت زیر خلاصه کرد:

هر چه هست از قامت ناساز بی اندام ماست ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست (حافظ، ۱۳۸۴: ۱۰۰)
--

## نتیجه‌گیری

نتایج حاصله از این مقاله نشان می‌دهد که فلوپتین و عطّار در طرح و بیان اغلب مباحث فلسفی - عرفانی دارای وجوه اشتراکاتی هستند که می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱- هر دو اعتقاد راسخ به وحدت وجود دارند. از نظر آنان واحد همه چیز است و تمام هستی از او فیضان یافته است. به همین دلیل، همه چیز میل بازگشت به سوی او دارد.

۲- در اندیشه آنان، عقل اولین صادر از سوی باری تعالی است و شناخت و معرفت خداوند، از طریق عقل جزئی میسر نیست؛ چون او مافوق وجود است و در قوه محدود ادراک آدمی نمی‌گنجد.

۳- آن دو، «روح» را متعلق به عالم برین می‌دانند و بر این باورند که باید آن را از قید و بند این جهان و متعلقات آن دور کرد تا با صفای کامل به سرای برین و جایگاه اصلی خویش بازگردد.

۴- از دیدگاه آنان، سریان عشق در نظام هستی جاری و ساری است و عشق موجب حرکت و کمال انسان می‌شود. آن‌ها عشق چون راهبری می‌دانند که روح فردی را به واحد و به مبدأ نخستین هدایت می‌کند.

۵- هر دو به سیر و سلوک عارفانه روح اعتقاد دارند و هدف نهایی سالک را در این مسیر، وصال به ذات احدیت می‌دانند.

۶- در نگاه آنان، نظام آفرینش، نظام احسن است و خداوند هر چیزی را به بهترین و زیباترین شکل ممکن خلق کرده است. خوبی و بدی، زشتی و زیبایی، روشنی و تیرگی و ... در کنار هم معنا می‌یابد و بدون آن‌ها زندگی یکنواخت و بی‌روح بود.

## فهرست منابع و مأخذ

## الف: کتابنامه

- ۱- قرآن کریم، (۱۳۸۴)، مترجم مهدی الهی قمشه‌ای، قم: حلم، چاپ دوم.
- ۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۱)، دفتر عقل و آیت عشق، ج دوم، تهران: طرح نو.
- ۳- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۱، تهران: طرح نو.
- ۴- بریه، امیل، (۱۳۹۵)، تاریخ فلسفه، مترجم علی مراد داودی، تهران: نشر دانشگاهی، چاپ سوم.
- ۵- حافظ شیرازی، (۱۳۸۴)، غزلیات حافظ شیرازی، تصحیح خلیل خطیب رهبر، تهران: صفی‌علیشاه، چاپ سی و هشتم.
- ۶- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن، (۱۳۶۸)، شرح فصوص الحکم، تهران: نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
- ۷- رحمانی، غلامرضا، (۱۳۸۷)، فلسفه عرفانی افلوطین، تهران: سفینه، چاپ اول.
- ۸- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۹۱)، صدای بال سیمرغ، تهران: علمی، چاپ ششم.
- ۹- شریف، میان محمد، (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران: مرکز دانشگاهی، چاپ دوم.
- ۱۰- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۵)، تازیانه‌های سلوک، تهران: آگاه، چاپ پنجم.
- ۱۱- صارمی، سهیلا، (۱۳۹۱)، عطار نیشابوری، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، چاپ اول.
- ۱۲- صابری نجف‌آبادی، ملیحه، (۱۳۸۹)، کلیات تاریخ فلسفه به زبان ساده، تهران: سمت، چاپ اول.
- ۱۳- ضیاء نور، فضل‌الله، (۱۳۶۹)، وحدت وجود، تهران: زوآر، چاپ اول.
- ۱۴- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۹۴)، الف، اسرارنامه، با مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ هفتم.
- ۱۵- \_\_\_\_\_، ب، الهی‌نامه، با مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ هفتم.

- ۱۶- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۵)، منطق الطیر، با مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ پانزدهم.
- ۱۷- غنی، قاسم، (۱۳۸۳)، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، تهران: زوار، چاپ نهم.
- ۱۸- الفاخوری و الجبر، حنا و خلیل، (۱۳۹۱)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی فرهنگی، چاپ دهم.
- ۱۹- فخری، ماجد، (۱۳۸۹)، سیر فلسفه در جهان اسلام، تهران: نشر دانشگاهی، چاپ سوم.
- ۲۰- فلوطین، (۱۳۸۹)، دوره آثار فلوطین «تاسوعات»، مترجم محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، چاپ دوم.
- ۲۱- فورلی، دیوید، (۱۳۹۲)، تاریخ فلسفه راتلج (از ارسطو تا آگوستین)، ج ۲، مترجم علی معظمی، تهران: گیسو، چاپ دوم.
- ۲۲- فیاض بخش، نفیسه، (۱۳۸۵)، جمال حسن و نظام احسن، تهران: احیاء کتاب.
- ۲۳- کاپلستون، فدریک، (۱۳۹۶)، تاریخ فلسفه، ج ۱، مترجم سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۴- کاشانی، عزالدین محمود بن علی، (۱۳۸۹)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: زوار، چاپ اول.
- ۲۵- نصر و لیمن، حسین و الیور، (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه اسلامی، ج اول، تهران: حکمت.
- ۲۶- یاسپرس، کارل، (۱۳۸۸)، فلوطین، مترجم محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، چاپ اول.

### ب: مقالات

- ۱- اشرف‌زاده و پورفرج بیگزاده، رضا و روجا، (۱۳۹۵)، «تأثیر افکار نوافلاطونی در عرفان اسلامی (خصوصاً در آثار عطار و مولوی)»، فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد، شماره ۵، صص: ۴۰-۷.

- ۲- اشرف‌زاده و حاجت‌پور بیرگانی، رضا و مژگان، (۱۳۹۰)، «بررسی نگرش توحیدی عطار و مشابهت‌های آن با نظریات نوافلاطونی»، فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد، شماره ۳۰، صص: ۲۳-۴۳.
- ۳- افراسیاب‌پور و کاشانی‌ها، علی‌اکبر و زهرا، (۱۳۹۶)، «جایگاه وحدت وجود در عرفان جامی»، فصلنامه عرفان اسلامی، شماره پنجاه و سوم، سال چهاردهم، صص: ۱۰۵-۱۲۱.
- ۴- خان‌محمدی و سلیمان، محمدحسین و فهری‌اومر، (۲۰۱۶)، «بازتاب اندیشه‌های فلسفی فلوطین در اشعار عطار نیشابوری»، به رگی ۲۰، شماره ۳، صص: ۱۰۵-۱۲۳.
- ۵- شریف‌زاده، پیروز، نوروز و باقری، حکیمه‌السادات، غلامرضا، مهدی و سیده فاطمه صغری، (۱۳۹۱)، «بررسی تطبیقی فلسفه تربیتی عطار نیشابوری و افلوطین»، دو فصلنامه مطالعات ادبی متون اسلامی، دوره ۱، شماره ۳، صص: ۴۷-۷۹.