

تأثیر افکار نوافلاطونی در عرفان اسلامی (خصوصاً در آثار عطار و مولوی)

دکتر رضا اشرف‌زاده^۱

استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد

روجا پورفرج بیگ‌زاده^۲

دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد سبزوار

(تاریخ دریافت: ۹۵/۱/۲۵ تاریخ پذیرش: ۹۵/۳/۱)

چکیده

عرفان اسلامی پدیده‌ای شکل گرفته در بستر تفکرات فلسفی و کلامی است این جریان پربار فرهنگی، بار سنگینی از مضامین و آموزه‌های مکاتب فکری پیشین را بر دوش می‌کشد. فلسفه نوافلاطونی یکی از مهمترین آبخورهای عرفان و تصوف اسلامی است و باروری این مکتب از مطالعه آثار برجسته‌ترین عارفان سده‌های ششم و هفتم هجری یعنی شیخ فریدالدین عطار نیشابوری و جلال‌الدین محمد بلخی آشکار می‌گردد. کشف، دسته‌بندی و تبیین مؤلفه‌های موجود در نظام فلسفی نوافلاطونیان در سروده‌های عطار و مولوی، حاکی از ژرفای تأثیرپذیری این دو قلّه رفیع عرفان اسلامی از تعالیم فلوطین است. این مقاله با ارایه شواهدی سعی در بازنمایی این تأثیر عمیق و بنیادین دارد.

واژگان کلیدی: عرفان اسلامی، فلسفه نوافلاطونی، فلوطین، عطار و مولوی.

مقدمه

تصوّف پدیده‌ای دفعی و خلق‌الساعه نیست و از این روی گمانه‌زنی‌ها دربارهٔ سرچشمه‌های شکل‌گیری آن فراوان است عده‌ای مانند ادوارد براون تصوّف را واکنشی آریایی در برابر دین جامد سامیان دانسته‌اند و تصوّف را تشکیلات ضد اسلامی دانسته و آن را یکی از احزاب مختلف آریایی نژاد و ایرانی می‌دانند. بعضی مانند فون کریمر و دوزی عقاید برهمایی و بودایی هندوستان را در آن مؤثر دانسته‌اند و در فلسفه "ودان تا" آن را جست‌وجو کرده‌اند. جمعی مانند مرکس، ماکدونالد، آسین پاسالیو و نیکلسون حکمت یونانیان به ویژه طریقه اشراق و نو افلاطونیان را منشأ تصوّف دانسته‌اند بعضی مسیحیت و مانویت را مبدأ تصوّف معرفی کرده‌اند. در کنار تمام این عقاید، عده‌ای نیز تصوّف را زائیده مکتب اسلام و تعلیمات آن دانسته‌اند.

لویی ماسینیون و سیدنی اسپنسر، تصوّف را پدیده‌ای می‌دانند که در زمینهٔ اسلام به‌وجود آمده و آن را دنباله سیر تکاملی گرایش‌های زاهدانه نخستین سده رهبری اسلام به‌شمار آورده و بطروثنفسکی ضمن تأیید این عقیده می‌گوید صوفی‌گری بر زمینهٔ اسلامی و بر اثر سیر تکاملی دین اسلام و در شرایط جامعهٔ فودالی پدید آمده و معتقداتی عرفانی غیر اسلامی موجب ظهور تصوّف نشده ولی بعدها اندک تأثیری در سیر بعدی آن داشته است. سعید نفیسی تصوّف ایران را از عرفان عراق و بین‌النهرین و مغرب متمایز کرده و تصوّف را حکمتی به کلی آریایی دانسته و هرگونه رابطهٔ آن با افکار سامی را انکار کرده است. اما گروهی هم از تأثیر فلسفه نوافلاطونی و تفکر اسکندرانی، هرمسی، اسرایلی، عبرانی بر تصوّف ایرانی، سخن گفته‌اند که جای تأمل و پژوهش بسیار دارد.

پیشینه تحقیق

قرن چهارم به بعد که تصوّف علمی جای تصوّف عملی را می‌گیرد، بسیاری از بزرگان عرفان به تدوین کتاب دربارهٔ مسایل تصوّف و عرفان می‌پردازند، از آن جمله در زبان فارسی ابوعثمان، جلابی هجویری، کتاب کشف‌المحجوب را به زبان فارسی و غزنوی رساله قشیریه را به زبان فارسی ترجمه می‌کند. همچنین مستملی بخارایی کتاب تعرّف را از زبان عربی به زبان فارسی برمی‌گرداند به نام شرح تعرّف که این کتاب از امّهات کتب

عرفانی است و اخیراً دانشمندان خارجی و ایرانی به تحقیق در مورد تصوّف برخاسته‌اند و کتاب‌هایی چند تالیف نموده‌اند از جمله: تصوّف اسلامی از نیکلسون، زهد اسلامی از گلدریهر و دکتر قاسم غنی کتاب تاریخ تصوّف در اسلام را که بخشی از کتاب تاریخ عصر حافظ است تالیف نموده همچنین دکتر کیایی‌نژاد کتاب سیرتصوّف و عرفان در اسلام را تالیف نموده‌اند ضمناً کتاب‌های گوناگون در این باره نوشته شده است. هدف از این مقاله رسیدن به این مطلب است که عرفای اسلامی از قرن پنجم به بعد با تفکرات نوافلاطونی آشنا شدند و عطار نیشابوری و مولوی تا چه حد از این تفکرات بهره گرفته‌اند.

هدف تحقیق

مقصود از این پژوهش، آن است که آیا عرفان و تصوّف اسلامی را می‌توان به معنای واقعی کلمه عرفان اسلامی دانست؟ یعنی عرفانی که برخاسته از متن اسلام و منابع اصیل مذهبی مسلمانان است، مانند علم فقه و حدیث و تفسیر، و با آن که باید آن را عرفان مسلمانان دانست یعنی نوعی علم و معرفت و شیوه زندگی که ربطی به اسلام ندارد جز آنکه اصحاب و پیروان آن منتسب به اسلام بوده‌اند، درست مانند طب و ریاضیات مسلمانان؟ در این باره عرفای نو متصوّفه معتقدند عرفان و تصوّف محض اسلام و اسلام محض است ایشان همواره برای مطالب خود از آیات قرآن و سنت نبوی و رفتار و گفتار دیگر رهبران دینی شاهد می‌آورند به گونه‌ای که کتاب‌هایشان مملو از آیات و روایات است با مروری گذرا بر کتاب‌های آنان به روشنی دانسته می‌شود که این گروه همواره مطالب خویش را مستند به متون مذهبی و مستنبط از کلام خداوند و سخنان پیشوایان دین دانسته بلکه باطن شریعت و گوهر دین و پیام اصلی پیامبر را همان مطالب عرفانی خویش می‌دانند. اما گروهی دیگر معتقدند که تصوّف در میان مسلمانان از آغاز پیدایش و همچنین در مراحل تکاملی خود همواره تحت تأثیر فرهنگ‌های بیرون از حوزه اسلام بوده و در واقع از بیرون وارد حوزه اسلامی شده است بدین صورت که مسلمانان در اثر تماس و آشنایی با راهبان مسیحی که شیوه زهد افراطی و ترک لذایذ دنیوی را پیشه خود ساخته بودند و ترک خانه و کاشانه نموده و از ازدواج کردن اجتناب می‌نمودند چنین راه و روشی را برگزیدند تا آنجا که لباس خویش را نیز همانند آنان ساختند و پشمینه پوشی که سنت

راهبان مسیحی بود، در میان ایشان رواج یافت و اساساً به همین سبب آنان راصوفی می‌خواندند، آنگاه در اثر ترجمه کتاب‌های یونانی و سریانی به عربی، تصوف وارد حوزه اسلامی گشت و آنچه عرفان اسلامی خوانده می‌شود در واقع آمیخته‌ای است از آنچه که در این فرهنگ‌ها و تمدن‌ها وجود داشته است و البته این عناصر به دست مسلمانان که از نبوغ و ذوق سرشاری برخوردار بودند صورت نوینی به خود گرفت و تکامل یافت و به دست کسانی چون محیی‌الدین عربی به اوج خود رسید این نظریه عمدتاً از سوی دو گروه ابراز می‌گردد:

یک‌دسته فقها و متکلمان مسلمانی هستند که تصوف را بدعتی بزرگ می‌دانند که توسط برخی مسلمانان ناآگاه و یا مغرض در جامعه اسلامی راه یافت و گروه دیگر شرق‌شناسان و اسلام‌شناسانی هستند که مدعی‌اند مطالب عرفا فوق آن چیزی است که آیین اسلام عرضه نموده است؛ در نظر ایشان تعالیم قرآن کریم در همان سطح ابتدایی و عوام است و هرگز اشاره‌ای به اندیشه‌های ظریف و دقیق کسانی چون حافظ، مولوی، ابن عربی و مانند آن ندارد بعضی از مستشرقین اصرار داشته و دارند که عرفان و اندیشه‌های لطیف و دقیق عرفانی همه از خارج از جهان اسلام به جهان اسلام راه یافته است؛ گاهی برای آن ریشه مسیحی قایل می‌شوند و می‌گویند افکار عارفانه، نتیجه ارتباط مسلمین با راهبان مسیحی است و گاهی آن را عکس‌العمل ایرانی‌ها علیه اسلام و عرب می‌خوانند و از جمله آن‌ها تأثیرپذیری این فلسفه از فلسفه نو افلاطونی که خود محصول ترکیب افکار ارسطو و افلاطون و فیثاغورث و گنوسی‌های اسکندریه و آرا و عقاید یهود و مسیحیان بوده است معرفی می‌کنند. ما در این پژوهش برآنیم تا نظر گروه اخیر را با نیم‌نگاهی به آثار دو تن از سرآمدان عرفان فارسی در سده‌های ششم و هفتم هجری یعنی عطار و مولوی مورد بررسی قرار دهیم.

فلوطین و آثار او

در میانه‌های قرن سوم میلادی هنگامی که فکر و فرهنگ هلنی در برابر اندیشه مسیحی واپس نشسته بود و تفکرات هرمسی و رؤیاهای تأویزی‌گرای نخستین قرن‌های میلادی

فلسفه را جز یک سلسله تشریفات سری، حایز اهمیّت به‌شمار نمی‌آورد و عوامل گوناگون زمینه را برای پیدایش و گسترش فرهنگ قرون وسطایی مهیا می‌ساخت تا از حاکمیّت خرد به‌عنوان ابزار فلسفه و کلید حقیقت پاسداری شود، فلوطین و اپسین فیلسوف بزرگ یونانی قدر است کرد و نظامی فلسفی پی ریخت که از حیث شمول و اثربخشی جملگی فلسفه‌های پیش از خود را تحت‌الشعاع قرار داد و به موازات فلسفه ارسطو در رشد و پویایی فلسفه مسیحی و اسلامی مؤثر بود (رک. لطفی، ۱۳۶۶: ۱۱).

پلوتینوس، پلوتن، افلوپین، یافلوپین (۲۰۳ - ۲۷۰ م) در شهر لوکوپولیس در مصرعلیا چشم به جهان گشود زبانش یونانی بود و برپایه آموزه‌های فرهنگ یونانی رشد یافته بود (رک. لطفی، ۱۳۶۶: ۱۱۰۰) شاگرد او فرفوریوس در خصوص زندگی وی می‌نویسد: «استادم در ۲۸ سالگی به فلسفه گرایش یافت و نزد مدرسان فلسفه در اسکندریه به تلمذ پرداخت اما محضر آن استادان بزرگ را مفید نیافت و از این‌رو برای آشنایی با فلسفه ایرانی و هندی، تحقیقات وسیع میدانی را در پیش گرفت. وی همراه با امپراتور گردیانوس که عزم لشکرکشی به ایران و پیکار با شاپور اردشیربن ساسانی را داشت به ایران رفت و به علّت کشته شدن امپراتور به دست فیلیپ عرب در بین‌النهرین به انطاکیه گریخت (رک. خامنه‌ای، ۱۳۸۰: ۲۰۳) وی پس از بازگشت به روم به احیاء فلسفه افلاطون همت گماشت و آرای استاد خود آمونیوس را نوآفرینی کرد و با تاسیس مدرسه‌ای شروع به تعلیم فلسفه نمود. در ده سال تدریس خود اثرمکتوبی خلق نکرد تا اینکه شاگردانش وی را به نگارش رسالات فلسفی برانگیختند.

رساله پنجاه و چهار گانه او را، شاگردش فرفوریوس گردآوری کرد و آن را درشش دفتر درج نمود و در هر گروه یا دفتر نه رساله را گنجانند و آنها را نه‌گانه نامید که درعربی به تسعات و تاسوعات شهرت یافته‌اند و برگردان آنها توسط ابن ناعمه با عنوان اثولوجیا به عربی انجام گرفته است (رک. زرین کوب، ۱۳۸۵: ۲۸۴). فلوطین از میان فلاسفه پیشین شیفته افلاطون بود و در طریقه بحث و حکمت ماوراءالطبیعی به ارسطو تاسی می‌جست (رک. غنی، ۱۳۸۳: ۱۰۰) همچنین به فیلسوفان گذشته همچون پارتینوس و هراکلیت ارادت می‌ورزید (رک. یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۴۲) فلوطین نظام فلسفی خود را در نه‌گانه‌هایش بیان کرده

و مورخان تاریخ فلسفه، فلسفه فلوطین را به دلیل بن مایه‌های هستی‌شناختی، روح‌شناسی و عرفانی وی که متأثر از افلاطون بوده است فلسفه نوافلاطونی نامیده‌اند نیز گفته شده که فلسفه فلوطین ترکیبی از فلسفه‌های افلاطون، ارسطو و زنون و مانی بود (رک. رحمانی، ۱۳۹۰: ۵۲).

فلسفه فلوطین یک نظام فکری شرقی است. محققان اروپایی در قرن ۱۹ میلادی برای تمایز بخشیدن به نظام فلسفی فلوطین از فلسفه افلاطون مکتب فکری وی را نوافلاطونی نامیدند (رک. پورجوادی، ۱۳۶۶: ۱۰) و «اگوستین قدیس، فلوطین را شخصی می‌داند که در وجود او، افلاطون بار دیگر زندگی کرد» (رک: راسل، ۱۳۶۵: ۹۰۴) 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 چشم‌نمی‌پوشد در فلسفه فلوطین جایی ندارد (رک. لطفی، ۱۳۶۶: ۲۹). فرق مکتب فلوطین با مکاتب سقراط و افلاطون در این است که فلوطین حکمت و مکتب خود را مانند فیثاغورس مستقیماً از ایران گرفته بود و به‌همین دلیل وی را فیثاغورس ثانی نیز لقب داده‌اند (رک. خامنه‌ای، ۱۳۸۰: ۱۹۹) فلوطین علاوه بر تأثر از حکمت ایرانی به تلفیق فلسفه‌های افلاطون و ارسطو و رواقیان نیز پرداخت (رک. یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۳۸).

در نظام فلسفی فلوطین سه اصل یا مبدأ که اقنوم نامیده می‌شوند وجود دارد اولاً «واحد» که برتر از وجود و برتر از عقل و برتر از جهان معقول است ثانیاً: «عقل» و ثالثاً «روح» یا «نفس»، بعد از آنها در مرتبه پایین‌تر از روح، طبیعت یا جهان محسوس قرار دارد و در مرتبه واپسین ماده است که آن نیز از طریق عقل شناختنی نیست واحد بسیط و نخستین است پس از واحد، عقل یعنی نخستین اصل متفکر قرار دارد و پس از عقل روح (رک. لطفی، ۱۳۶۶: ۲۹) در هر یک از مبادی سه‌گانه در فلسفه نوافلاطونی، اقنوم (Hypostasis) در اصل آرامی به معنی منشا هر چیز معرفی گردیده است انسان از نظر فلوطین ثنویت جان و تن دارد جان یا نفس فردی، جزئی از نفس کلی است که در قالب جسم و در کهف عالم مادی گرفتار گردیده است (رک. پورجوادی، ۱۳۶۴: ۱۳). از آنجا که رستگاری انسان جز از طریق بازگشت جان آدمی به مبدأ نخستین امکان‌پذیر نیست این

بازگشت سیرو سلوکی عرفانی و هشیارانه می‌طلبد و همین امر فلوطین را به‌عنوان پدر عرفان مغرب زمین معرفی می‌کند (رک. خامنه‌ای، ۱۳۸۰: ۲۰۵). سِرِّ موفقیّت فلسفه نوافلاطونی همان است که پیش‌تر از آن با عنوان تلفیق فلسفه‌های پیشین یاد کردیم. فلوطین، فلسفه خود را بر مبنای آمیزه‌ای از حکمت عقلی یونان و عرفان شرقی بنا نمود و چنان مستحکم به حیات خود ادامه داد که کلیان، رواقیان، اپیکوریان، نیز نتوانستند بر آن تفوّق و چیرگی یابند؛ به دیگر سخن نظام فلسفی فلوطین، اوج کمال فلسفه یونان است و جایی است که عقل و اشراق یا فلسفه و عرفان در آن بهم می‌رسند و یافته‌های عقل فلسفی با شهود عرفانی تکمیل می‌شود (رک. فنایی اشکوری، ۱۳۹۱: ۲۸۷).

بینش و تجربه‌های عرفانی فلوطین دارای این مشترکات هفت گانه است: ۱- آگاهی وحدانی (وحدت وجودی) ۲- بی زمان و مکان بودن ۳- احساس عینیت یا حقیقت داشتن ۴- احساس تبرک و تیمن توأم با نشاط صلح و صفا ۵- احساس مقدّس ، قدسی یا الهوی بودن تجربه‌ها ۶- متناقض نمایی ۷- بیان ناپذیری (رک. استیس، ۱۳۶۱: ۱۱۰ - ۱۱۱).

آرای فلوطین و نوافلاطونیان از چه زمانی در دنیای اسلام رخنه کرد؟

سنت فلسفی فلوطین و نحله نوافلاطونی حوزه‌های فلسفی و کلامی مسیحیان و مسلمانان را در بر گرفت تا حدی که می‌توان به جرأت گفت در دوره جدید فلسفه غرب نیز تأثیر فلسفه فلوطین رؤیت‌پذیر است. شاگردان مکتب او پس از مرگش بر جهانی‌سازی آموزه‌های وی کمر بستند (رک. پور جوادی، ۱۳۶۶: ۹۶) در تاریخ فلسفه اسلامی فلوطین توسط ابن‌ندیم معرفی گردید. او به نام "التفکّر" حاشیه‌ای بر تفکرات و آرای فلسفی فلوطین نوشته است. ابن‌قفطی نیز در تاریخ الحکما از فلوطین به‌عنوان یکی از حکما یاد کرده و مانند ابن‌ندیم او نیز این حکیم را یکی از شارحان کتاب ارسطو پنداشته و متذکّر شده که برخی از تصنیفات وی به سریانی ترجمه گردیده است. در تذکره‌های مسلمانان از یک حکیم یونانی یا شیخ یونانی نام برده شده که همان فلوطین است. سوانح‌الحکمة ابوسلیمان منطقی سجستانی و جاویدان خرد احمد بن محمد مسکویه و الملل والنحل شهرستانی از جمله آثاری هستند که از فلوطین یاد کرده‌اند و گفته‌اند که وی مصاحب و

شاگرد دیوجانس کبیر بوده است (رک. پورجوادی، ۱۳۶۶: ۱۰۶-۱۰۸). از جمله فلاسفه‌ای که در اسلام تحت تأثیر فلوطین قرار داشت، اخوان الصفا نام دارد علاوه بر اخوان الصفا، فلسفه مشایی نیز تحت تأثیر افکار نوافلاطونی قرار داشت. مهمترین اثر نوافلاطونی که مستقیماً مسلمانان را با نحله فلوطین آشنا ساخت، اثولوجیا بود که تأثیر خود را در تکوین فلسفه اسلامی بر جای گذاشت (رک. پورجوادی، ۱۳۶۶: ۱۱۴-۱۱۵) شاگردان صدر المتألهین شیرازی نیز به آرای فلوطین نظر داشتند و تعلیقاتی بر آثار او نوشتند.

درباره وضع فلسفه یونانی از جمله فلسفه فلوطین در اسلام، باید گفت که نمی‌توان دقیقاً معلوم کرد فلسفه اسلامی منبعث و مقتبس از اندیشه‌های نوافلاطونی بوده است. چرا که فلسفه فلوطین به موازات فلسفه ارسطو در فلسفه مسیحی و اسلامی تأثیرگذار بوده است (رک. لطفی، ۱۳۶۶: ۱۱-۱۲) فلسفه در جهان اسلام رنگی اسلامی دارد و موضوعات فلسفی از ارسطو یا افلاطون و پیروان حکمت مشاء یا اشراق صیغه‌های دینی فلسفی اسلامی را نادیده نمی‌گیرند. پس از ورود فلسفه یونان در جامعه اسلامی و رواج آن در میان مسلمانان و طرح مسایل و موضوعاتی که تا آن زمان در علوم اسلامی سابقه نداشت، تشّت آرا و عقاید در اصول و فروع در میان دانشمندان اسلامی را موجب گردید و سر انجام منتهی به فرقه‌های گوناگون و مسلک‌های متنوع شد و این امر سبب تصادم افکار و تقویت نهضت علمی گردید (رک. کیایی‌نژاد، ۱۳۶۶: ۱۰۵).

تصوّف و عرفان اسلامی چگونه شکل گرفت؟

تصوّف و عرفان در نزد مسلمین، آمیزه‌ای از فلسفه و مذهب است که می‌خواهد آدمیان را به حق و کمال واصل کند و آنان را از طریق سیر و تفکّر و شهود و ذوق به حق تعالی ملحق گرداند؛ پس از گذشت مدتی کوتاه از فتوحات اسلامی، ملل و نحل مختلفی پدیدار شد و در اسلام فرقه‌ها و مکاتبی به وجود آمدند که تصوّف نیز یکی از آنها بود که در قرن دوم هجری پدیدار گردید. (رک. غنی، ۱۳۷۵: ۲-۳) اسلام دین عملی حقیقت بین و معتدلی است که پیروان خود را به میانه‌روی و اعتدال توصیه می‌کند و تنعم آدمیان در دنیا را در حد اعتدال تأیید می‌نماید و به آنان متذکر می‌شود که آخرت را فراموش نکنند؛ علاوه بر این، اسلام داعیه حکومت بر بشر را نیز داراست و اصلاح دین و دنیا را به صورت توأمان

مد نظر دارد. آیات فراوانی در قرآن، دلالت بر توأمان بودن توجّه به دنیا و آخرت دارد این قبیل آیات قرآنی در ذهن و ضمیر عده‌ای از مسلمانان که اهل دین و تقوای فراوان بودند اثر گذاشت و آنان را به سوی زهدی افراطی، سوق داد. بعد از دوره خلفای اربعه خصوصاً در اوایل قرن اوّل که غالب مردم، سرگرم شکل دادن به زندگی عبادی خود بودند، زهد و عباد ظهور کردند و کوشیدند اوضاع و احوال بهتری در جامعه مسلمانان به وجود آورند.

تمایلات نیرومند زاهدانه‌ای که در قرن اوّل هجری، دنیای اسلام را فرا گرفته بود زمینه مناسب برای رشد نخستین بذره‌های تصوّف به‌شمار می‌آمد. عواملی که باعث ایجاد و بروز تمایلات زاهدانه شد: نخست مبالغه در احساس گناه، و دیگر ترسی که از عقاب الهی در آخرت بر دل‌های مسلمانان سیطره یافته بود. در آغاز حرکت، زهد با قوانین دین هماهنگ بود اما با مبالغه بر متابعت از پاره‌ای از تعالیم پیامبر(ص)، زهد و تصوّف پر رنگ‌تر شد. (رک. منصور، ۱۳۹۰: ۱۳۸)

قدیمترین شکل تصوّف اسلامی تزهد و تقشف و مقابله با دنیا پرستی و غرق شدن در لذّات بود و نوعی خروج و اعتراض بر ضد بی‌عدالتی‌های اجتماعی محسوب می‌شد و تصفیه و تطهیر باطن را توصیه می‌کرد و غایت این اعمال را رضای خدا معرفی می‌نمود.

از سخنان صوفیّه قرن اوّل هجری چنین دریافت می‌شود که تصوّف در این دوره، ترک علائق و وسوسه‌های دنیوی و روی آوردن به عبادت خالصانه و برخورداری از صفای باطن بوده است (رک. کیایی‌نژاد، ۱۳۶۶: ۹۴) از نیمه دوم قرن دوم هجری یک تحوّل فکری مهم در تصوّف اسلامی به‌وجود آمد و برای نخستین بار، زاهدان و مرتاضان مباحثی چون عشق و محبت الهی را به میان آوردند. رابعه عدویه، از سرآمدان این جریان محسوب می‌شود. همچنین مسأله وحدت وجود، کم‌کم در گفته‌های صوفیان مشاهده می‌گردد و اصطلاحات و تعابیر خاصی خلق می‌شود (رک. کیایی‌نژاد، ۱۳۶۶: ۹۶-۹۷). با وجود این، تصوّف در قرن دوم بسیار ساده و بی‌تکلف و زاهدانه بوده و به روش و سنت پیامبر اسلام شباهت بسیار داشته است متصوّفه با ورع و تقوای بسیار زندگی می‌کردند و به امور دنیا بی‌اعتنا بودند. ابوهاشم صوفی، سفیان ثوری، ابراهیم ادهم، داوود طایی، شقیق بلخی، فضیل عیاض، و معروف کرخی از این دسته محسوب می‌شوند. (رک. سجادی، ۱۳۷۴: ۵۱-۵۲)

نزدیکترین قول‌ها به عقل و منطق و موازین لغت این است که صوفی واژه‌ای تازی و مشتق از لغت صوف به معنای پشم است و وجه تسمیه زهاد به صوفی پشمینه پوش بودن آنان بوده است پوشیدن صوف پیش‌تر عادت مسیحیان به‌شمار می‌آمده که در اواخر قرن دوم هجری و اوایل قرن سوم در میان مسلمانان رواج یافته است تصوف در قرن سوم آوازه‌ای فراگیرتر یافت و از سادگی و زهد و بی‌اعتنایی صرف به دنیا بیرون آمد و با اعتدال‌گرایی مواجه گردید و از ریاضت‌های افراطی، فاصله گرفت. (رک. سجادی، ۱۳۷۴: ۵۸)

تصوف واقعی به‌دست مردمان این دوره تاسیس شد و تعبیرات و اصطلاحات و رسوم ظواهر ویژه پیدا کرد و قوانین و اصول آن توسط بزرگانی چون قشیری، سراج، هجویری، و غزالی تدوین یافت. (رک. غنی، ۱۳۷۵: ۵۵) سه صفت اساسی مخصوص تصوف در قرن سوم (عصر پختگی و کمال آن) بدین قرار است: ۱- پابندی به تفکر، تدبّر و امعان نظر به دستورات الهی در قرآن و بها ندادن صرف به ریاضات شاقه، صوفیان عهد دوم از قبیل ابراهیم ادهم و رابعه عدویه زندگی سخت و پرمشقت را اساس نجات می‌دانستند.

۲- شیوع افکار وحدت وجودی

۳- درآمدن صوفیه به شکل و حزب و فرقه خاص و پیداشدن خانقاه که به تجمعات صوفیانه تشخیص می‌بخشید. (رک. نفیسی، ۱۳۴۳: ۱۸۹)

چگونه افکار نوافلاطونی در افکار مسلمانان خصوصاً صوفیان و عارفان وارد شد؟

برجسته‌ترین نشانه‌های بیگانه عناصر نیرو بخش، مقتبس از میراث فلسفی یونان، رهبانیت مسیحی است که عادات پرهیزکارانه را دربرمی‌گیرد. نور محمدی در نزد صوفیه، همان روح الهی است که خداوند در آدم دمیده است همان کلمه الهی یا لوگوس است که برطبق عقیده بعضی از گنوستیک‌های مسیحی در پیامبران تجسد می‌یابد و مصدر روحی است چهره اصلی حقیقت محمدیه چیزی است در تقابل ظهور جسمانی و خاکی آن. نوافلاطونیان با نظری که در باب فیوضات داشته‌اند واحد فلوپین را شخصیتی غیر دینی می‌شمردند و متصوفه اسلامی، همچون حلاج و غزالی و ابن‌فارض و جلال‌الدین رومی آموزه‌های صوفیه دوره نخستین را صبغه دینی بخشیده‌اند (رک. نیکلسون، ۱۳۸۲: ۹۲). و بدین ترتیب، حکمت نوافلاطونی از حکمت ایرانی تأثیر می‌پذیرد. (رک: ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۹۱)

تعالیم نوافلاطونی در محیط زندگانی عقلی اسلام نفوذ کرد و زاهدان صوفی منش که ترک دنیا اختیار کرده بودند به آن متمایل شدند و موضوعاتی چون اتحاد عاقل و معقول و فیضان عالم وجود از مبدأ اوّل و گرفتاری روح انسان در بند بدن و آلودگی به آرایش‌های ماده و میل روح به بازگشت به وطن و مقرر اصلی خود، محور آموزه‌های نوافلاطونیان برای مسلمانان بود. تجلّی این عقاید در تصوّف نظری اسلام بارز است و در ادبیات ایران، متبلور گردیده است. (رک. گلدزیهر، ایکناتس، ۱۳۷۱: ۵۱-۵۲)

انتشار آثار فلوطین و پیدا شدن فلسفه نوافلاطونی در ایجاد و رشد تصوّف و عرفان مؤثر بوده است به این معنی که زهدِ عملی، متصوّفه را از اساس و پایه نظری برخوردار کرده است. مولانا، جلال الدین محمد بلخی، بهترین مترجم و معرف افکار فلوطین و فلسفه اشراقی افلاطونی است. مولوی عقل کلی را در دو تعبیر به کار می‌برد: یکی، عقل مجرد علوی مفارق از مادیات و ماده که برابر با نفس کلی است، دیگری، عقل کامل و محیط و دانا بر حقایق همه اشیا و پدیده‌ها که ویژه انبیا و اولیا و کاملان است.

(رک: همایی، ۱۳۶۶: ۴۶۹)

تصوّف بعد از تماس با افکار و آرا مختلف و منابع گوناگون غیراسلامی از قبیل مسیحیت و حکمت نوافلاطونی، صاحب طریقه و مسلک معین شد و عناصر خارجی آن رنگی اسلامی یافتند. تمام منابعی که سرچشمه‌های تصوّف را معرفی می‌کنند آن را مشربی التقاطی می‌شمارند و در این بین مکتب فلسفی نوافلاطونیان صاحب بیشترین تأثیر بر تصوّف به‌شمار می‌آمده است. منابع مهم خارجی تصوّف از جمله دیانت مسیحی و افکار هندی و بودایی به پای تأثیرات ژرف نوافلاطونیان بر تصوّف نمی‌رسند.

(رک. غنی، ۱۳۸۲: ۹-۱۰)

مسأله اتحاد و حلول و وحدت وجود و ولایت مطلق احد بر اثر تبلیغات وسیع نوافلاطونیان بر تصوّف تأثیر نهاد و موجب تحرک نحله‌های گوناگون صوفیه شد و اشخاصی چون حسین بن منصور حلاج، ابوسعید ابوالخیر، ابوالقاسم قشیری، و ده‌ها خرّقه پوش دیگر از تعالیم این مکتب فلسفی الهام پذیرفتند و اصل و اساس ریشه معتقدات نوافلاطونی را با آموزه‌های الهی قرآن در آمیختند. (رک. گوهرین، مقدمه، ۱۳۶۴: ۱۷)

در قرن سوم با ترجمه متون یونانی و عربی فلسفه یونان باستان از جمله آرای نوافلاطونی با وسعت بیشتری ترجمه گردید و ابن کندی (متوفی، ۲۶ ه. ق) فلسفه یونانی را از منظر اندیشه‌های اسلامی، مورد بررسی قرارداد و تصادم افکار و تقویت نهضت‌های علمی را سبب گردید (رک. کیایی‌نژاد، ۱۳۶۶: ۴-۵). تصوف اسلامی در عین شباهت با مکتب نوافلاطونی رویکردهای اسلامی را نیز وجه نظر قرار داده و بتدریج از عقاید و مذاهب غیر اسلامی تأثیر پذیرفته است. ظهور فرقه‌هایی نظیر غلاة، معتزله، قرامطه، باطنیه و امثال آنها، گواه این تأثیر وسیع از مکاتب فکری غیراسلامی است. (رک. زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۱۳)

منابع مهم خارجی تصوف علاوه بر آثار فلوطین آموزه‌های مانوی و بودایی بود و وحدت وجود را به این گونه توصیف می‌کرد که همه دنیا آئینه قدرت حق تعالی است و هر موجود حکم آئینه‌ای را دارد که خدا در آن جلوه‌گر شده است

(رک. غنی، ۱۳۷۵: ۱۱۰-۱۱۱)

اساس تصوف و عرفان در قرون وسطی مغرب زمین، آثار فلوطین بوده است تصوف در این دوران رنگ علم و فلسفه به خود گرفته است و ترجمه برخی آثار سریانی به توسعه این نحله اسلامی منتهی گردیده است (رک. غنی، ۱۳۷۵: ۸۹-۹۰) شباهتی که بین تعالیم قدمای فلسفه مانند فیثاغورس، امباذقلس، و آرای افلاطون و فلوطین دیده می‌شود با جوهر تعالیم صوفیه مجانست دارد و در نزد بعضی از قدمای حکمت اسلامی برخی از منقولات حکمای نوافلاطونی روایت می‌شده است. (رک. زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۲۶۸)

نکات مشترک فلسفه نوافلاطونی و عرفان اسلامی:

از مجموع آنچه بیان گردید، باید گفت که عرفان اسلامی در محورهای زیر از فلسفه نوافلاطونی تأثیر پذیرفته است و اگر این تأثیر مستقیم هم صورت نگرفته است باز هم نمی‌توان منکر تقدم زمانی فلسفه نوافلاطونی بر آموزه‌ها و نظریه‌پذیری موجود در عرفان اسلامی شد:

- ۱- تجرید و رهایی روح از قيود جسمانی ۲- جهان‌گریزی ۳- روح‌گرایی ۴- توجه دادن به جهانی ورای جهان مادی ۵- تأکید بر دروغین و ناپایدار بودن جهان ۶- اعتقاد به وحدت وجود و نفی وجودهای سایه آسا ۷- فاصله بین احد و انسانها ۸- غلبه تقدیر بر

تدبیر ۹- نظر فلوطین در مورد آفرینش عقل و نفس کلی ۱۰- هماهنگ سازی آفرینش از دید فلوطین با تثلیث مسیحی ۱۱- مسأله عشق خالق به مخلوق و بالعکس.

۲- نقطه‌های مهم فلسفه نوافلاطونی

۱- تجرید و رهایی روح از قیود جسمانی:

« کلمه تجرید از نظر معنای اصطلاحی آن نزد صوفیان به معنای عاری شدن بنده است از قیودات مادی و حجب ظلمانی و انصراف از ماسوی الله و توجه به ذات احدیت و معنای آن نزد اهل نظر، عبارت از تحلیل و جدا کردن امور و اجزا و ضمائم و اوصاف موجودات از یکدیگر است به طوری که هریک جداگانه مورد لحاظ قرار گیرد و به معنای انتزاع صور موجودات و ملحوظ کردن آن به نحوی که مجرد از ماده باشد، آمده است و در هر حال معنای اصطلاحی آن با معنای لغوی که خالص و محض کردن است، مناسب است و در کلمات فلاسفه اغلب به معنای انتزاع صور مجرده آمده است». (سجادی، ۱۳۳۸: ۷۶) عطار:

من عشق تو را به کف نهم پیش آرم گویم که حساب من از این باید کرد
(عطار، ۱۳۷۵، رباعی ۷۷۴)

مولوی:

ما ز بالاییم و بالا می‌رویم ما ز دریاییم دریا می‌رویم
(مولوی، ۱۳۶۸، ب ۱۶۷۴)

ما از اینجا و از آنجا نیستیم ما ز بی‌جاییم و بی‌جا می‌رویم
(مولوی، ۱۳۶۸، ب ۱۶۷۵)

۲- جهان‌گزینی:

« نسبت میان دو امری که یکی موضوع و دیگری محمول باشد، ربط می‌گویند که موجب بستگی میان آن دو امر می‌شود؛ چنان‌که گفته شود جسم سفید است که سفیدی نسبت داده شده است به جسم و همان نسبت سفیدی را به جسم ربط می‌گویند و آنچه سبب این نسبت شده است، رابط می‌نامند. یکی از مسایل مهم فلسفی مسأله چگونگی و

کیفیت ربط حوادث به قدیم می‌باشد که مورد بحث و اختلاف فلاسفه قرار گرفته است و یکی از معضلات مسایل فلسفی به حساب آمده است. این اشکال بر این مبنی است که با توجه به این که میان علت و معلول، سنخیت کامل شرط است چگونه حوادث متغیره متجدده که در معرض کون و فساد و فنا و زوال‌اند، معلول ذات ازلی و ابدی می‌توانند باشند و اصل دیگری که این اشکال را سخت‌تر کرده است توحید میان علت و معلول است باین معنی که از واحد من جمیع الجهات، نتواند جز معلول واحد صادر شود.

در هر حال بر مبنای اصل اول، اشکال ربط حادث به قدیم پیش آمده است و بر مبنای اصل دوم، کیفیت صدور متکثرات از ذات واحد پیش آمده است. در مورد اشکال اول که اکنون مورد نظر ست فلاسفه هریک راهی را برگزیده‌اند، بعضی حرکت دورویه فلکی را رابط میان قدیم و حادث داشته‌اند. در هر حال گفته‌اند که به حسب اتصّال و ثباتش در متن دهر مستند به ثابت است و بر حسب وجود سریانی و غیر قار بودنش، منتسب به حوادث زمانی است و به عبارت دیگر، گویند حوادث کلاً مستند به حرکات دو رویه فلک الافلاک بوده و حرکت برای آن ذاتی و مستند به ذات است و ذاتی "لا یعلل" و برای حرکت فلک دو نسبت هست یکی نسبت به ذات یعنی ذات حرکت که ثابت و مستمرست و حرکت به معنای توسط است که راسم امر ممتدی است که حرکت به معنای قطع باشد. حرکت به معنای توسط امری است ثابت و دایم به اعتبار ذاتش و تجدد دو سیلان او به نسبت و اعتبارش به حد و مفروضه است در مافیة حرکت. صدرا از راه حرکت جوهری، حوادث را به قدیم مرتبط می‌سازد و می‌گوید تمام طبایع متجدده، متغیره مستند به حرکت در طبیعت‌اند و حرکت در طبیعت و جوهر اشیا، به ذات خود است یعنی ذاتی جوهر است. شیخ اشراق می‌گوید حرکت از لوازم ماهیت است و مجعول بالعرض است و آنچه مجعول بذات است خود ماهیت است نه حرکت و تجدد آن». (همان: ۱۴۳ - ۱۴۴)

مولوی:

این جهان زندان بود ما بندیان پاره کن اغلال و خود را وارهان
(مولوی، ۱۳۷۲: دفتر اول، ب ۹۸۲)

جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد
(مولوی، ۱۳۷۲: دفتر اول، ب ۲۵)

۳- روح گرایی:

« کسانی که قواعد طبیعی را که حاکم بر ماده است برای توجیه و تفسیر و کشف رموز آفرینش کافی ندانسته و حقیقت غیرمادی و نامریی را ناظم و مدبر ماده و جهان وجود می‌دانند روحیون نامند در مقابل طبیعیون که تمام حوادث و موجودات عالم آفرینش و کاینات را مستند به قواعد طبیعی می‌دانستند و حقیقتی غیر از ماده قایل نبودند حکما از همان قدیم بر دو دسته شده‌اند یک دسته، محسوسات یعنی امور مادی و جسمانی را حقیقت می‌دانسته‌اند و یک دسته دیگر، معقولات را حقیقت و امور واقعی متأصل به حساب می‌آوردند خواه برای محسوسات هم حقیقت و تأصلی قایل باشند مانند مشأیان یا نه مانند افلاطون دسته اول را مادی و دسته دوم را روحی می‌نامند در اوایل قرن نوزدهم نیز این دو نظریه فلسفی در میان فلاسفه اروپا رواج پیدا کرده و گروهی پیرو نظریه مادی مذهب و گروهی دیگر نظریه روحی مذهبان را تأیید و پذیرفتند. پیروان مذهب روحی که خود تحوّل در مذهب روحی قدیم، پدید آورده‌اند؛ گویند موجودات همه دارای روح‌اند و ارواح جزیی را از اجزا یک روح کلی می‌دانند و از این جهت آنان را وحدت روحی می‌دانند که کره زمین و همچنین کرات دیگر را دارای نفس می‌دانستند. پیروان مذهب مادی گویند تمام اشیا و کاینات عالم و حتی احساسات و عواطف و غیره مظاهر ماده‌اند و جوهر مستقلی به نام روح موجود نیست؛ این دسته را وحدت مادی هم نامیده‌اند. در این میان مذهب دیگری خودنمایی کرده است به نام مذهب ثنویت که هم برای ماده حقیقت و اصالت قایل بوده وهم برای روح و جوهر مجرد عقلی.

به قول علامه جعفری: «فلوطین می‌گوید که مطلوب حقیقی روح، کسب نور و دیدار جمال حق است که منور به نور خویشتن است و نور اوست که سبب دیدار می‌شود، زیرا که روح از او نور می‌گیرد و او را می‌بیند، چنان که نور خورشید است که ما را قادر به دیدن خورشید می‌سازد. مولانا می‌گوید:

آفتاب آمد دلیل آفتاب / گر دلالت باید از وی رو متاب

(رک: جعفری، بی تا: ۸۷ - ۸۹)

آنچه را فلاسفه جوهر عقلی نامیده‌اند الهیون روح القدس می‌نامند؛ که افلاطون جوهر عقلی را روح القدس نامیده است. در قرآن مجید نیز کلمه روح القدس به کار برده شده است. در هر حال در کلمات فلاسفه عرفان مشرب از عقل تعبیر به روح القدس شده است. در زبان متشرعین از عقل اول تعبیر به جبرئیل گردیده است (روح الممات) جوهری که با خروج آن موجود زنده، فانی شده و می‌میرد، روح ممات می‌نامند؛ در مقابل روح حیات که به وسیله آن اکل و شرب و حس و حرکت انجام می‌شود و در محل خود بیان شد که فلاسفه برای روح مراحل قایل و بلکه ارواح متعدده قایل‌اند که از جمله همان جرم لطیف بخاری باشد و همان روح است که منشأ حرکت و حس است و در نتیجه حرکات و جنبش‌های حیوانی است و حیات و ممات حیوان، بستگی به آن دارد و از این جهت هم روح حیات است و هم روح ممات از آن رو که با وجود آن حیات برقرارست و با رفتن آن مرگ و فنا و تلاشی بدن. « (همان: ۱۴۷ - ۱۴۸)

مولوی:

غفلت از تن بود چون تن روح شد بیند او اسرار را بی هیچ بد
(مولوی، ۱۳۷۲: دفتر سوم ب ۳۵۶۶)

مرغ باغ ملکوت، نیم از عالم خاک چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم
(مولوی، ۱۳۶۸: ب ۳۶۸۲)

به هر حال، در تفکر مولانا، نفس در مفهوم اماره، مانع تحقق کمالی انسانی است و در مفهوم مطمئنه که نفس ناطقه و روح قدسی، تعبیر دیگری از آن هستند، متضمن تحقق کمالی انسانی است. (رک: زرین کوب، ۱۳۶۸: ۶۱۷ - ۶۲۱)

۴- توجه دادن به جهانی و رای جهان مادی:

« عالم ملکوت، عالم مجردات است و آن بر دو قسم است: یکی ملکوت اعلی که عالم عقول است و دیگری ملکوت اسفل که نفوس می‌باشد. لانهایت یعنی امری که حدی نداشته باشد و بیان شد که فرض بی نهایت یا در اعداد است یا در ابعاد و یا در امور

عرضیه موجود بالفعل است که لا نهایت عرضی می‌باشد و یا در امور طولیه مترتبه موجوده بالفعل است مانند تسلسل در علل و معلول و یا آنکه از نوع بی‌نهایت اعتباری که بی‌نهایت یقفی می‌نامند و یا در حوادث متعاقبه، متوارده است و یا در قوی و تأثیرات است و در هر حال دلایل و براهنی که به منظور ابطال مترتب به ترتیب وضعی یا طبیعی باشند، محال است و بی‌نهایت در امور اعتباری که بستگی به اعتبار معتبر داشته و هر موقع که ذهن از ساختن از امور مترتبه خودداری کند متوقف می‌شود، مانعی ندارد.

شیخ گوید، همان‌طوری که اجسام متناهی‌اند، تأثیرات آنها نیز متناهی است چه آن‌که تأثیر و تأثر در زمان، واقع می‌شود و زمان هم متناهی است پس فعل و انفعال اجسام که عبارت دیگری از تأثیر و تأثر می‌باشد، متناهی است. شیخ در مقام بیان اقسام و فروض بی‌نهایت و ابطال آن گوید و از این بیان آشکار شد که وجود غیر متناهی بالفعل در مقادیر و اعداد مترتبه، محال است. در مورد بی‌نهایت در حرکت هم گوید وجود حرکات غیر متناهی محال است زیرا حرکت در مکان است و مکان هم محدود است در حرکت استبدالی و حرکات انتقالی و مستقیم یعنی غیر مستدیر هم دوری حرکت مشخص و خاصی است و معنای یک‌دور بودن آنست که مبدأ و منتهایی دارد و این خود لازمه متناهی بودن است کلمه بی‌نهایت گاه اطلاق می‌شود بر اموری که قدرت بر احتساب و شمارش آنها نیست و یا در ابعاد انتهای آن تصور نمی‌شود مانند فاصله میان زمین و آسمان و اطلاق بی‌نهایت به این معنی مجازی است». (همان: ۱۹۰، ۲۷۰)

عطار:

ای مرغ روح بر پیر از این دامِ بلا پرواز کن به ذروه ایوانِ کبریا

(عطار ۱۳۷۵: غزل ۵۸۳)

در نگر کاین عالمِ بالا و آن عالمِ اوست نیست غیر از او و گر هست او هم اوست

(عطار، ۱۳۷۵: غزل ۳۰۷)

مولوی:

ساقیا این مُعجبان آب و گِل را مست کن کن تا بداند هریکی کو از چه دولت دور بود

(مولوی، ۱۳۶۸: غزل ۳۶۸۲)

خُنک آن روز که پرواز کنم تا بر دوست به امید سرکوشش پر و بالی
(مولوی، ۱۳۶۸: ۳۶۸۲)

عطار:

دردا که هیچ عاشق پایان ره نداند و آن ماهروی ما رخ در نقاب مانده
(عطار، ۱۳۷۵: غزل ۷۲۵)

آنجا که نقدها را ناقد عیار خواهد مردان مرد بینی در اضطراب مانده
(عطار، ۱۳۷۵: غزل ۷۲۵)

روزی که باز خواهد از جان و دل امانت هم دل تباہ بینی هم جان خراب مانده
(عطار، ۱۳۷۵: غزل ۷۲۵)

۵- تأکید بر دروغین و نا پایدار بودن جهان:

« صدرا گوید از کلمه وجود گاهی معنای مصدری یعنی موجودیت اراده می شود که امر ذهنی است و گاه وجود خارجی حقیقی اراده می شود مانند نور که گاه از آن اراده می شود نورانیت و گاه امری که ظاهر بذاته و مظهر لغیره باشد، اراده می شود. (اسفار ج ۱-۱۳) در هر حال در این مورد که وجود به معنای مفهوم عام بدیهی، امری اعتباری است عقلی متفق علیه میان قایلین باصالت وجود و اصالت ماهیت است. فرق میان مذهب اصالت وجودی و اصالت ماهیتی در این است که پیروان اصالت وجود گویند این مفهوم عام اعتباری، دارای منشأ انتزاعی است عینی و متأصل در خارج و واحد است و دارای مراتب به شدت و ضعف و وجودات خاصه عبارت از انتساب ماهیات اعتباریه به آن امر متأصل خارجی است که از اضافه امر متأصل و متحصّل ذو مراتب به امور غیر متأصله و موجودات خاصه پدید آمده اند.

در مقابل پیروان اصالت ماهیت گویند غیر از همان مفهوم عام اعتباری ذهنی چیزی در خارج نیست که به نام وجود خوانده شود و آن چه در خارج هست همان ماهیات متخالفه است و مفهوم وجود و موجود از همان ماهیات متخالفه، انتزاع می شود چنان که مشیت وحدت وجود و غیره در نتیجه امر لا متحصّل همان وجود است و آن همان مفهوم هستی است که ذهنی است. وجود مطلق نزد عرفا، وجودی است که محدود به حدّ خاصی نباشد

و وجود مقید به خلاف آن است مانند: انسان- فلک - نفس - عقل و غیره. وجود مطلق و غیرمحدود همه اشیاست بروجه اوسط وجود مطلق را فیض مقدّس و مشیّت مطلقه نامیده‌اند. وجود معلول بعینه وجودش برای فاعلش می‌باشد زیرا معلول بالذات و بدون توجّه به علت آن، مصداق حکم " موجود " نیست بلکه مصداق حکم " معدوم " است و تحقّق و تحصّل آن به لحاظ علت است و بنابراین وجود نفسی معلول عین وجود آن به انتساب و استناد به علت آن می‌باشد». (همان: ۳۵۱-۳۵۲)

عطار:

هر چه را آن پایداری یک دم است نیم جو ارزد اگر صد عالم است
(عطار، ۱۳۸۹: منطق الطّیر ب ۲۴۲۱)

از پی یک ساعته وصلی که نیست چون کنم بنیادبر اصلی که نیست
(عطار، ۱۳۸۹: منطق الطّیر ب ۲۴۲۲)

مولوی:

هرکسی کو دور ماند از اصلِ خویش باز جوید روزگار وصلِ خویش
(مولوی، ۱۳۷۲: دفتر اول ب ۴)

۶-اعتقاد به وحدت وجود و نفی وجودهای سایه آسا:

« عرفا و بعضی از فلاسفه عارف مشرب گویند وجود در مرتبه ذات خود واحد است و تکثر در ماهیات است که مراتب تجلیات و ظهورات حق است و وجود در جهان یکی است و همان هستی محض است و موجودات دیگر نمودند نه بود و همه آنها رشحات فیض وجود واحد به وحدت حقیقی هستند. قاضی در دستور العلماء گوید معنای وحدت وجود نزد محققان این است که وجود در خارج، یکی است یعنی واحد شخصی است و قایم بذات است و عارض و حال در ممکنات نیست و وجود ممکن، عبارت از صرف تعلق و ربط خاص است به آن وجود بذاته و این نسبت و تعلق عبارت از نسبت قیومیّت و مبدأییت و اشراق نور وجود است نه نسبت حال و عروض و اتّحاد و غیره از نسبت‌هایی که در میان ممکنات است و بالجمله اگر در کلمات فلاسفه، خوب دقت شود آشکار می‌گردد که هرگاه گفته شود وجود واحد است و تکثر در جهات وجود در اثر انتساب

ماهیات ممکنه به وجود حاصل شده است و به عبارت دیگر سوای وجود ماهیات دیگری قایل باشیم ولو به اعتبار قایل به کثرت موجود و وحدت وجود شده ایم و هرگاه گفته شود که وجود خود متطور به اطوار و متشأن به شئون مختلف است و موجودات مکتثره خود شئونی از وجود واحدند قایل به وحدت وجود و وحدت موجود شده ایم.

مسأله وحدت وجود، از نظر تاریخی در فلسفه الیایی به وسیله اکسینوفانس و پارمیندس پدید آمده است آنها می گفتند خدا و وجود شامل هر چیزی است و خدا و عالم یکی است فلوطین نیز وحدت وجودی است و آن را حقیقت می داند و احدیت را اصل و منشأ کل وجود می داند و موجودات را جمعاً تراوش فیض حق می داند. رواقیان نیز نوعی از وحدت وجودی بوده و لکن جسمانی نه روحانی چنان که میدانیم عده ای از فلاسفه مانند طالس ملطی نیز از جهتی وحدت وجودی اند. (همان: ۳۵۳-۳۵۴)

بنا بر آنچه که در فلسفه وحدت وجود آمده است خدا در عین این که مصدر همه اشیاء به شمار می آید هیچ یک از اشیای صادره نیست و به هیچ وصفی نمی توان او را توصیف نموده و هر تعبیری از قبیل موجود، وجود، جوهر، و حیات ناقص تلقی می گردد خدا بالاتر از همه اینها است و به هیچ طریقی نمی توان او را به تصور در آورد چرا که فوق تعریف است. فکر و اراده نیز نمی توان برای او قایل شد زیرا که فکر مستلزم دو چیز است: یک، اندیشنده و دیگری چیزی که در آن فکر می شود. اراده نیز مستلزم این است که اراده کننده طالب حالتی شود غیر از حالتی که در آن قرار دارد و این امرائینی است در صورتی که خدا واحد است، اساس مهم فلسفه فلوطین وحدت وجود است که همه موجودات را تراوشات مبدأ احدیت می داند و مقصود او از همه اشیاء مجموع اشیاء نیست بلکه مراد وی کمال هر چیز است (رک. غنی، ۱۳۷۵: ۱۰۵).

فلوطین، مبدأ نخستین که اصل همه موجودات علوی و سفلی است واحد یا احد می خواند. واحد حقیقتی است و رای وجود و بیرون از هرگونه توصیف، کمال مطلق است، پر است و از فرط پری چون چشمه ای فیاض می جوشد و از حرکت این فیضان، نشاط و نشأت پدید می آید (رک. غنی، ۱۳۸۵: ۱۵). گزنو فان مشهور به فیلسوف ثانی، اولین حکیم یونانی است که اصل وحدت وجود را مطرح کرد و سپس پارمیندس و فیثاغورس هم به

گمان برخی، این اصل را پذیرفتند (رک: ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۸۴-۸۵). فلوطین وحدت وجودی است یعنی حقیقت را واحد می‌داند و احدیت را سرچشمه. موجودات به باور او تراوش و فیضانی از مبدأ نخستین و مصدر کل هستند و غایت وجود بازگشت به سوی همان مبدأ *

(ر.ک. فروغی، ۱۳۸۸: ۷۹)

اساس مذهب فلوطین، وحدت وجود است با این توضیح که واحد همه اشیا است و هیچ‌یک از اشیا نیست. خدا نسبتی عام با همه آفریدگان دارد و مبری از تجزیه تعدد می‌باشد. فلوطین از مبدأ و مصدر کل، تعبیر به احد می‌کند تا فکر مجرد و فعل تام را از تحدید و تصغی مبراً نماید، آن را از چنبره وهم و قیاس خارج کند و کشف و شهود را وسیله‌ای برای عروج به حق معرفی می‌کند و در عین حال رسیدن به احد را کوتاه می‌سازد. مسأله اصلی در مابعدالطبیعه فلوطین، حل مسأله وحدت و کثرت است؛ می‌توان گفت احد فراسوی هر کثرتی است که حادث نیست، زمانی نیست، مکانی نیست، زوال پذیر نیست و با این وجود نمی‌توان صفات ایجابی را به او نیز نسبت داد.

(ر.ک. فنایی اشکوری، ۱۳۹۱: ۲۸۲-۲۸۳)

فلوطین در تنزیه خدا به منتهی درجه تصور آن زمان دست یافت و خدا در نظر او مافوق هر چیز و صفتی شد و یا هیچ محمولی با آن موضوع مطابقت نمی‌کرد. خبر دادن از احد غیرممکن بود و از آن جا که خدا برتر از وجود است امکان ندارد که غیر موجود یا عدم باشد زیرا عدم پست‌تر از وجود است نه برتر از آن. (ر.ک. گلدزیهر و ایگناتس، ۱۳۷۱: ۵۲)

اسپینوزا بر این باور است که خدا ذاتی است واجب و جامع صفات بی شمار و جهان پرتو این ذات است و همان‌گونه که نتیجه طبیعی و منتطقی وجود اوست همین عالم از آن مبدأ سرچشمه گرفته است. فلوطین عملاً واحد را علت هستی همه چیز می‌داند و می‌گوید احد در خویشتن ساکن و ثابت است و عقل به گرد آن می‌گردد، اوسیر تکاملی را شامل همه موجودات می‌داند و همگان را تابع قانون اصلی یعنی بازگشت به احد می‌شمارد.

(ر.ک. لطفی، ۱۳۶۶: ۳۰).

واحد برای فلوطین اولین و آخرین است که روح را به سوی خود رهبری می کند واحد که گاه به نام خدا و گاه به نام نیک و گاه به نام نخستین خوانده می شود اعجوبه ای دست نیافتنی است که درباره اش نمی توان سخن گفت و صفتی را نمی توان به او نسبت داد. (ر.ک. لطفی، ۱۳۶۶: ۳۰)

عطار:

تو دریا بین اگر چشم تو بیناست	که عالم نیست عالم، کفک دریاست (عطار، ۱۳۸۶: اسرارنامه ب ۶۷۵)
خیال است این همه عالم بیندیش	مبین آخر خیالی را از این پیش (عطار، ۱۳۸۶: اسرارنامه ب ۶۷۶)
غیر تو هر چه هست سراب و نمایش	کاینجا نه اندک است و نه بسیار آمده (عطار، ۱۳۷۵: قصاید ۲۶)
اینجا حلول کفر بود اتحاد هم	کاین وحدتی است لیک به تکرار آمده (عطار، ۱۳۷۵: قصیده ۲۶)
یک عین متفق که جزو ذره ای نبود	چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده (عطار، ۱۳۷۵: قصیده ۲۶)

مولوی:

ای برادر یک دم از خود دور شو	با خود آی و غرق بحر نور شو (مولوی، ۱۳۷۲: دفتر اول، ب ۱۸۹۵)
گر همی خواهی که بفروزی چو روز	هستی همچون شب خود را بسوز (مولوی، ۱۳۷۲: دفتر اول، ب ۳۰۱۰)
پیش ما صد سال و یک ساعت یکیست	که دراز و کوتاه از ما منفکیست (مولوی، ۱۳۷۲: دفتر سوم، ب ۲۹۳۷)
آن دراز و کوتاهی در جسم ماست	آن دراز و کوتاه اندر جان کجاست (مولوی، ۱۳۷۲: دفتر سوم، ب ۲۹۳۸)
که از آن سو مولد و مادت یکیست	صد هزاران سال و یک ساعت یکیست (مولوی، ۱۳۷۲: دفتر اول، ب ۳۵۰۴)

۷- فاصله بین احد و انسانها:

« کلمه حاصل در کلمات فلاسفه گاه به معنای ثابت آمده است که همان واسطه میان موجود و معدوم باشد و گاه به معنای ثابت، مرادف با وجود آمده است و حافظه قوه‌ای است مترتب در تجویف آخر دماغ و نگهبان مدرکات و همیه است و در حقیقت خزانه وهم است. (اسفار ج ۳- ص ۵۲- دستور العلما ج ۲ ص ۴) کلمه حاق به معنای وسط آمده است و معنای "حاق الحاق" وسط وسط است. کلمه حال در لغت به معنای حلول و نزد صوفیه امری است که وارد بر قلب سالک می‌شود. عده‌ای از اهل نظر میان وجود و عدم واسطه‌ای قایل شده‌اند که آن را حال می‌نامند. اصطلاح کثرت در وحدت نزد فلاسفه به این معنی است که وجود در عین وحدت جامع و واجد جمیع مراتب و کمالات و کثرات است و اولین کثرتی که در عالم وجود تحقق یافته است، مرتبه صفات و اسما است.

و بالجمله فلاسفه الهی گویند وجودات و موجودات در عین کثرت اندک و فانی در وحدت اند و ظل و رشح وجود بسیط واحد به وحدت حقیقی می‌باشند و وجود اندر کمال خویش ساری است و تعیینها امور اعتباری است و اگر نازی کند عالم فرو ریزد و هیچ یک از مراتب تعیینات و وجودات و ماهیات عوالم امکانی، وجود استقلالی نداشته و عین الربط و صرف التعلق‌اند و بنابراین کثرات عالم کون نمودند نه بود. و ظل و سایه و رشح فیض حق‌اند.

قیصری گوید عرفا وجود به شرط لا را مرتبه احدیت و جمع الجمع و حقیقه الحقایق و مرتبه عمی نامند که مرتبه استهلاك کلیه اسما و صفات در اوست. و قیصری گوید وجود به شرطی شی اگر به شرط جمیع اشیا لازمه آن گرفته شود مرتبه الهیه است که عرفا مرتبه واحدیت و مقام جمع هم نامیده‌اند.

قطب الدین گوید و چون تأمل کنی، وجود او را یابی ابتدا کرده از اشرف فالاشرف بر مراتب او، و وجود واجبی را آن است که او را شرف الاعلی است که لایتناهی است و عقول با اختلافی که در رتبت دارند اشرف ممکنات‌اند و اشرف ایشان، عقل اول است و تلو عقل اول در شرف نفوس سماوی است آنگاه مرتبه صور آنگاه مرتبه هیولای مشترک

میان عناصر و از اینجا آغاز می‌کند در ارتقا. (درة التاج جمله پنجم از فن دوم، ص ۹۰) «.
(همان: ۱۱۳-۱۱۴، ۲۵۹، ۲۹۶)

عطار:

صد هزاران پرده دارد بیشتر هم ز نور و هم ز ظلمت پیش در
(عطار، ۱۳۸۹: منطق‌الطیر، ب ۷۱۶)

ای ظاهر تو عاشق و و معشوق باطنت مطلوب را که دید طلبکار آمده
(عطار، ۱۳۷۵: قصاید، ب ۲۶)

نیست آن یک کان احد آید تو را زان یکی کان در عدد آید تو را
(عطار، ۱۳۸۹: منطق‌الطیر، ب ۳۷۲۴)

مولوی:

آنها که طلبکار خدایید خدایید بیرون ز شما نیست شما یید شما یید
(مولوی، ۱۳۶۸: غ ۹۰۵)

۸- غلبه تقدیر بر تدبیر:

«تقدیر به معنای اندازه است و نزد اهل نظر به معنای مشخص و معین شدن حوادث وجودی و تعیین و اندازه آن در عالم قضا الهی و تدوین در لوح محفوظ به وسیله قلم قدرت می‌باشد. (شفاح ۲- ۴۴۵- دستور العلماء ج ۱- ۳۴۵)

جبر در لغت به معنای شکسته بستن و نیکو کردن است و از نظر علمی و فلسفی انتساب کلیه امور به ذات خدای متعال است و بنده آلت محض بوده و هیچ نوع اراده‌ای از خود نداشته و مانند جمادات می‌باشد. تفویض برعکس جبر به معنای واگذر کردن کلیه افعال و امور بندگان است به نحوی که هر فردی در فعل خود مختار مطلق و خالق افعال و اعمال خود بوده و در ایجاد خیرات و شرور مستقل باشد. جبری مذهب می‌گوید خدای متعال بندگان را آفریده و زمام آنها را به دست خود آنان داده و هرکاری بخواهند می‌توانند انجام دهند این مسأله بدو به طریق فوق مطرح شده و مورد بحث قرار گرفته است و یکی از مسایل کلامی بوده است؛ لکن بعداً فلاسفه این مسأله را از نظر فلسفی و علمی مورد بحث قرار داده‌اند و بر اصل قواعد علمی و حکمی مورد نقض و ابرام قرار گرفته و در

طول تاریخ به انحاء مختلف بیان و شقوق و فروضی بدان اضافه شده است و در هر حال اغلب متکلمان اسلامی هم نظریه جبری مذهبیان را مردود دانسته وهم عقیده کسانی که پیرو اختیار مطلق می‌باشند و حد فاصل میان آن دو را نیکو شمرده‌اند و موافق با دین و عقل دانسته‌اند که بین دو امر و حالت بینابین را صدرا گویند.

حد فاصل میان جبر و اختیار مطلق این نیست که فعل بندگان مرکب از جبر و تفویض است و باین معنی هم نیست که هیچ‌یک از جبر و تفویض نیست و به این معنی هم نیست که از جهتی اختیار مطلق و از جهتی جبر مطلق باشد و به این معنی هم نیست که مضطر در صورت مختار باشد چنان که در کلمات شیخ دیده می‌شود و نه آن که برای بندگان اختیار ناقص و جبر ناقص باشد بلکه معنی " امر بین الامرین " این است که بندگان در اعمال و حرکات خود مختارند، از همان جهت که مجبورند. صدرا بعد از این نقل از کلام شیخ طوسی گوید شکی نیست که در موقع تحقق اسباب و علل، فعل واجب می‌شود و در موقع فقدان اسباب و علل، فعل ممتنع می‌گردد. (اسفار ج ۳ ص ۳۴) « همان: ۹۱، ۹۹)

مولوی:

آنچه آبست شب جز آن نژاد حیلها و مکرها بادست باد
(مولوی، ۱۳۶۸: غ ۱۶۸)

کی شود دل خوش به حیل‌های گش زآنکه بیند حیل حق بر سرش
(مولوی، ۱۳۷۲: دفتر دوم، ب ۱۰۵۵)

او درون دام دامی می‌نهد جان تو نه زآن جهد نه زین جهد
(مولوی، ۱۳۷۲: دفتر دوم، ب ۱۰۵۶)

گر بروید ور بریزد صد گیاه عاقبت بر روید آن گشته اله
(مولوی، ۱۳۷۲: دفتر دوم ب ۱۰۵۷)

۹- نظر فلوطین در مورد آفرینش عقل و نفس کلی:

« فلاسفه عقل اوّل را از عقول طولی، صادر اوّل می‌دانند. بعض اوّل ما صدر را هیولا و شیخ اشراق نور اوّل نامیده است. شیخ اشراق گوید اوّل ماصدر از "نور الانوار" نور مجرد است که قدمای فلاسفه عنصر اوّل و مشایبان، عقل اوّل نامیده‌اند.

نفس از نظر افلاطون جوهری است مستقل قائم به ذات خود که تعلق تدبیری به ابدان دارد و در تعریف آن گفته‌اند نفس جوهری است غیر مایت و در تصرف و تدبیر نیاز به واسطه روحانی دیگری دارد که روحانیت آن کمتر باشد و آن واسطه روح حیوانی است که آن هم واسطه‌ای دارد که قلب است.

نفس، در عین وحدت و بساطت، جلوات و مظاهر متعددی است که هر لحظه به شکل آن بت عیار در آمد و جلوه او در سمع سامعه و در بصر باصره و در شمّ شامه و در ذوق و در لمس لامسه و در مرتبه خیال متخیله و مفکره و واهمه و حافظه و عاقله است. حاجی سبزواری گوید نفس در عین وحدت خود که ظل و سایه‌ای است از وحدت حقه حقیقیه واجب الوجود تعالی است کل القوی است هم در مقام کثرت در وحدت و هم در مقام وحدت در کثرت.

صدرا در مقام بیان اینکه نفس کل القوی است به معنای اینکه مدرک به جمیع ادراک منسوب به قوای انسانی است گوید نفس ناطقه که او محرک جمیع تحریکات صادره از قوای حرکت حیوانی و نباتی و طبیعی است در عین وحدت و بساطت، جامع جمیع قوای نباتی و حیوانی و انسانی و مرتبه جمع‌الجمع آنهاست، و باز گوید اگر دقت و تعمق شود هر فعل و حرکت و قوتی و حاسه من حیث هو که فعل آن قوت است؛ فعل نفس است. مثلاً: ابصارفعل باصره است بلشک زیرا عبارت احضار صورت مبصر و یا انفعال بصر است به واسطه آن و همین طور سماع فعل سمع است و بعد گوید ولکن اگر خوب بنگریم همه آنها فعل نفس است بلاشک.

اوّل ماصدر از ذات حق تعالی را مشایبان عقل اوّل و اشراقیان نور اوّل و نورالانوار

نامیده‌اند». (همان: ۱۶۵، ۱۹۷، ۳۲۹، ۳۳۶-۳۳۷)

عطار:

عقل و جان را گرد ذاتت راه نیست وز صفات هیچ کس آگاه نیست
(عطار، ۱۳۸۹: منطق الطیر، ب ۷۴)

عقل در سودای او حیران بماند جان ز عجز، انگشت در دندان بماند
(عطار، ۱۳۸۹: منطق الطیر، ب ۱۱۴)

مولوی:

نفس است کدبانوی من، من کدخدا و شوی او کدبانویم گر بد کند بر روی کدبان زخم
(مولوی، ۱۳۶۸: غ ۲۵۵۵)

منبسط بودیم یک گوهر همه بی سر و پا بدیم آن سر همه
(مولوی، ۱۳۷۲: دفتر اول، ب ۶۸۶)

یک گهر بودیم همچون آفتاب بی گره بودیم و صافی همچو آب
(مولوی، ۱۳۷۲: دفتر اول، ب ۶۸۷)

چون به صورت آمد آن نور شد عدد چون سایه‌های کنگره
(مولوی، ۱۳۷۲: دفتر اول، ب ۶۸۸)

کنگره ویران کنید از منجنیق تا رود فرق از میان این فریق
(مولوی، ۱۳۷۲: دفتر اول، ب ۶۸۹)

۱۰- هماهنگ سازی آفرینش از دید فلوطین با تثلیث مسیحیت:

«اقانیم جمع و اقنوم به معنای اصل است. جوهری گوید این لغت ممکن است رومی الاصل باشد و بعضی گویند که یونانی الاصل است در هر حال مسأله اقانیم سه گانه که اکنون از معتقدات نصاری است جریان تاریخی خاصی دارد که شرح آن از عهده این رساله خارج است.

بعضی از فلاسفه گویند وجود مطلق سه جنبه دارد که هر یک تمام وجودند و آنها از یکدیگر متمایزند اول جنبه قدرت، دوم جنبه عقل، سوم جنبه عشق و این سه جنبه است که در مسیحیت به عنوان " اب و ابن و روح القدس " آمده است.

(دستورالعلماء ج ۱- ۱۵۱- میرحکمت جلد اول ۸۸-۹۳-۱۱۰)

در دستورالعلماء مذکور است که اقانیم ثلاثه عبارت از وجود و حیات و علم است که گاهی به نام اب و ابن و روح القدس خوانده می‌شود. فلوطین احدیت و عقل و نفس را اقانیم ثلاثه می‌داند و در قول به اقانیم ثلاثه جمع میان افلاطون و ارسطو و رواقیان کرده است زیرا آنچه را فلوطین، مصدر اول خوانده، همان است که افلاطون خیر مطلق نامیده است و عقل را که ارسطو مبدأ یا منتهای کل می‌داند او صادر اول می‌داند و نفس را که رواقیان پروردگار عالم می‌دانستند فلوطینی " اقنوم سوم " شمرده است. در هر حال فلاسفه مسیحی مذهب این امر، یعنی اعتقاد به " اقانیم سه گانه " که یکی از اصول مذهبی مسیحیان بوده و به طور عامیانه بیان می‌شده است و در نتیجه مستلزم شرک به خدا بوده است و از این جهت مخالف با نظر وحدت و یگانه پرستی بوده است و فلاسفه که همواره طالب وحدت بوده‌اند، نمی‌توانستند نظر سطحی عامیان و رایج میان مسیحیان را قبول کرده و گردن نهند و علاوه بر این مورد تقبیح و خرده‌گیری موخدان واقع می‌شده است، سعی کرده‌اند با استفاده از کلمات فلاسفه و نظریات علمی فلسفی مسأله اقانیم را به صورت منطقی‌تری بیان نمایند که در عین آن که لطمه‌ای به عقیده عامیانه وارد نیاورد، جنبه وحدت پیدا کند و گفته‌اند که خداوند در عین وحدت و یگانگی سه وجود است:

الف (پدر ب) پسر ج) روح القدس

پدر وجود مطلق و منشأ قدرت است. پسر کلام اوست یا عقل که به واسطه آن مخلوق را آفریده است. روح القدس واسطه میان پدر و پسر و جنبه محبت است. فیلون یهودی نیز در اواخر ماه قبل از میلاد مسیح خواست محتویات تورات را با فلسفه یونان وفق دهد و مذهب تثلیث را که عیسویان بنیاد اصول عقاید خود قرار داده بودند، بیان کند. فلوطین نیز از بیانات او متوجه به اقانیم ثلاثه گردیده است.

(میر حکمت جلد اول ص ۹۸-۹۶-۱۱۰)

این مسأله حتی در میان فلاسفه قرون اخیر نیز مورد توجه قرار گرفته است و با تعصب خاصی، خواسته‌اند به آن رنگ فلسفی بدهند و چنان که در بالا بیان شد در فکر تصحیح این امر برآمدند که آن سه جنبه مذکور در نفس انسان، به صورت اراده و عقل و عشق، ظهور دارد و در عالم طبیعت به صورت الکتریسیته و نور و حرارت در آمده است.

نفسیات سه گانه عبارت‌اند از:

الف- وجود فی نفسه لنفسه بنفسه (وجود ذات حق تعالی)

ب- وجود یا موجود فی نفسه لنفسه بغيره (وجود جواهر)

ج- موجود فی نفسه لغيره بغيره (وجود اعراض) « (همان: ۳۴-۳۵، ۳۳۸)

ویژگی مکتب فلوطین عرفانی بودن و روانی و همسازی آنست و ذوات ثلاثه در آن باهم ارتباطی طولی دارند و سه حقیقت عرضی یعنی اب، ابن و روح اقدس را به وجود می‌آورد و این همان تثلیث مسیحیت، است و مسیحیت نخستین مایه‌های فکری خود را از فلسفه فلوطین به دست آورده است. (ر.ک. رحمانی، ۱۳۹۰: ۶۰) اندیشمندان مسیحی نیز که پیشروشان آگوستین است اندیشه‌های فلوطین را اخذ کرده‌اند و احد را به عنوان واحد. عقل بر صدر اقاییم سه‌گانه فلوطین قرار داده‌اند و روح و موجود سوم را بر اساس این باور در کنار احد قرار داده‌اند تحوّل اندیشه فلوطین در مکتب پروکلس به غنی‌ترین حدّ خود رسید و تثلیث، رواجی گسترده‌تر از گذشته پیدا کرد. (ر.ک. یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۴۴)

نفس کلی در سلسله مراتب وجودی، مولود عقل کلی است.

فلوطین برای نفس کلی دو نگاه یا دو جهت قایل است. در نگرش به بالا که شناسایی خردمندان است، به سبب پیوند با عقل کلی- که حلقه میانگین 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 نایوس یا عقل کلی است- به عنوان حلقه میانگین عقل کلی و عالم محسوسات عمل می‌کند و عالم طبیعت و محسوسات از او صادر می‌گردد و طبیعت هستی‌های جزئی را پدید می‌آورد.

بدین سان از بالا به پایین، پنج اصل وجود دارد:

۱- احد ۲- عقل کلی ۳- نفس کلی ۴- طبیعت ۵- ماده. (ر.ک : فلوطین: ۱۳۷۸: ۷)

اختلاف مسیحیان در قرون اوّلیه، ناشی از تمایز باورهای انجیلی آنان با تفکرات یونانی در بستر اندیشه‌های وجدانی بود. سنت آگوستین پیش از مسیحی شدن، معتقد به آیین مانی بود و آنچه او را از مانویت معرض ساخت فلسفه افلاطونی و سپس آثار فلوطین بود. در نظر او فلسفه فلوطین موفقیت‌آمیزترین فلسفه‌ای بود که انسان می‌توانست به مدد عقل به

آن برسد. یک راهب سریانی به نام دیونوسیوس آریو پاغی که در اوایل قرن ششم میلادی می‌زیست تثلیث مسیحیت و کیفیت خلقت در این دیانت را به وسیله نظرات فلوطین تفسیر کرد و رساله‌ی الهیات عرفانی را پدید آورد و خدا را در این رساله و رای تشبیه و تنزیه معرفی نمود. (رک. رحمانی، ۱۳۹۰: ۱۰۵)

هاتف اصفهانی:

در کلیسا به دلبری ترسا	گفت: ای جان به دام تو در بند
نام حق یگانه چون شاید	که اب و ابن و روح قدس نهند
لب شیرین گشود و با من گفت	وز شکر خنده ریخت از لب قند
که گر از سر وحدت آگاهی	تهمت کافری به ما می‌سند
در سه آینه شاهد ازلی	پرتو از روی تابناک افکند
سه نگرده بریشم ار او را	پرنیان خوانی و حریر و پرند
ما در این گفت و گو که از یکسو	شد ز ناقوس این ترانه بلند
که یکی هست و هیچ نیست جز او	وحده لا اله الا هو

(هاتف اصفهانی، ۱۳۹۲: ترجیع بند)

۱۱- مسأله عشق خالق به مخلوق و بالعکس:

«میل مفراط را شوق نامیده‌اند فلاسفه می‌گویند شوق عبارت از طلب کمال است که بر وجهی حاصل و بر وجهی دیگر حاصل نباشد؛ زیرا چیزی که به‌طور مطلق و کلی عادم صفتی باشد آن را نمی‌تواند طلب کند چه آن که شوق به مجهول و معدوم مطلق، محال است و در محل خود بیان می‌شود که هر فعل و حرکتی ناچار به دنبال مقدماتی است که از جمله علم باشد و مادام که کسی به هیچ وجه اطلاع و آگاهی از چیزی نداشته باشد چگونه می‌تواند به دنبال آن رود و چنین است طالب کمال که مادام که نداند چیزی کمال است و اصولاً تصور آن برایش حاصل نگردد، چگونه به دنبال آن می‌رود و موقعی عالم به کمال می‌شود که واجد مرتبه‌ای از آن باشد و اگر فاقد تمام مراتب کمال باشد، عالم بدان نخواهد بود و در نتیجه میل و علاقه‌ای بدان حاصل نخواهد کرد.

مبدأ حرکت نفوس را به طرف کمال مطلوب، که حقّ تعالی باشد شوق نفسانی نامیده‌اند. صدرا گوید نفس انسانی را مقام معلوم و معینی نیست نه از لحاظ هویت و نه از لحاظ درجت، یعنی او را درجه معینی در وجود نیست که مانند سایر موجودات طبیعی و نفسیه و عقلیه باشد که هریک را درجه و مقام معلومی باشد بلکه نفس انسانی را درجات و مقاماتی است متفاوت و نسّاتی است سابق و لاحق و برای او در هر مقام و درجت صورت دیگری است که در هر حال و در هر مرتبه‌ای و مرحله‌ای که باشد باز طالب مرتبه فوق است و خواستار کمال دیگری که همان وصول به کمال حقیقی باشد که خدای متعال است. اشتیاق به لقای حقّ تعالی و معرفت ذات و شهود صفات در ذات را عشق اکبر می‌نامند فلاسفه و ظرفا گویند اگر عشق عالی نمی‌بود موجودات طراً مضمحل می‌شدند و آنچه حافظ ممکنات و معلولات نازل است عشق است (عشق عالی) که ساری در تمام ممکنات و موجودات جهان هستی می‌باشد زیرا تمام موجودات عالم، طالب و عاشق کمال‌اند و غایت این مرتبه‌ای از عشق به ذات خدای متعال است.»

(سجادی، ۱۳۳۸: ۱۶۲-۱۶۳، ۱۹۴)

عطار:

پادشاه خویش را در دل ببین عرش را در ذره حاصل ببین
(عطار، منطق‌الطیر ۱۳۸۹: ب ۱۱۲۳)

مولوی:

عشق آمد و از غیر بپرداخت مرا برداشت به لطف چون بینداخت مرا
(مولوی، ۱۳۶۸: رباعی ۱۷)

شکر است خدای را که مانند شکر در آب وصال خویش بگداخت مرا
(مولوی، ۱۳۶۸: رباعی ۵۴)

اوّل که حدیث عاشقی بشنودم جان و دل و دیده در رهش فرسودم
(مولوی، ۱۳۶۸: رباعی ۶۶)

گفتم که مگر عاشق و معشوق دواند خود هردو، یکی بود من آحول بودم
(مولوی، ۱۳۶۸: رباعی ۶۶)

نتیجه

عرفان اسلامی، براساس زهد اسلامی شکل گرفته است و در حقیقت صورت مبالغه آمیز و تظاهرگونه زهد اسلامی است که از زمانی که «بیت الحکمه» در زمان هارون الرشید دایر گردید و کتاب‌های ملل گوناگون در آن مورد بحث و ترجمه قرار گرفت، کم کم آن عقاید در بین بعضی مکاتب دینی، خصوصاً عرفان و تصوّف نفوذ کرد و از قرن پنجم به بعد در آثار بعضی از عارفان دیده می‌شود.

از بین آن همه مکاتب فلسفی و کلامی، آراء فلوطین، تأثیر بیشتری بر تفکرات عرفانی - که به هر صورت از فلسفه بیزاری می‌جست - گذاشت و شعرای برجسته‌ای چون سنایی غزنوی، عطار نیشابوری، مولوی بلخی، و حتی حافظ شیرازی و شیخ عبدالرحمن جامی، گاه گاهی، از این تفکرات - که به فلسفه نوافلاطونی مشهور است و با عرفان اسلامی سازگاری دارد - در اشعار خویش بهره گرفته‌اند.

از این میان عطار نیشابوری و مولوی بلخی بیش از سایر شعرا، از این فلسفه استفاده کرده‌اند، البته آن اندیشه‌ها را به نوعی رنگ عرفان اسلامی داده و نکات ظریف عرفانی را بیان کرده‌اند.

اهمّ وجوه مشترک این اندیشه‌ها، تجرید و رهایی روح از قیود جسمانی، دنیا گریزی، روح گرایی، توجه دادن به جهانی دیگر، ناپایداری جهان، اعتقاد به نوعی وحدت وجود - که می‌توان آن را به « وحدت شهود » تعبیر کرد -، پرده‌های بین احد و انسان‌ها، غلبه تقدیر بر تدبیر، تعبیر عارفانه از « احد، عقل و نفس » به صورت تثلیث مسیحیت، و عشق بین خالق و مخلوق.

و بالاخره یکی پنداشتن کلّ هستی و سریان تجلّی احد مطلق در تمام هستی و وجود است.

فهرست منابع

۱. استیس، و. ت. (۱۳۶۱)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چاپ دوم، تهران: سروش.
۲. پورجوادی، نصرالله، (۱۳۶۴)، درآمدی بر فلسفه افلوطین، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳. فضلوی، تقی، (۱۳۷۵)، تصحیح دیوان عطار، چاپ نهم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. جعفری، محمد تقی، بی تا، مولوی و جهان بینی‌ها، چاپ سوم، تهران: بعثت.
۵. خامنه‌ای، سید محمد، (۱۳۸۰)، سیر حکمت در ایران و جهان، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت اسلامی صدرا.
۶. راسل، برتراند، (۱۳۶۵)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، جلد ۱، تهران: پرواز.
۷. رحمانی، غلامرضا، (۱۳۹۰)، فلسفه فلوطین، چاپ اول، قم: موسسه بوستان کتاب قم.
۸. زرین کوب، عبدالحسین، الف (۱۳۶۲)، ارزش میراث صوفیه، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
۹. _____، _____، ب (۱۳۶۲)، دنباله جستجو در تصوف ایران، چاپ اول، تهران: امیرکبیر.
۱۰. _____، _____، ج (۱۳۶۲)، کارنامه اسلام، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
۱۱. _____، _____، (۱۳۶۸) سرّنی، جلد ۲، چاپ سوم، تهران: علمی.
۱۲. سجادی، سیدجعفر، (۱۳۳۸)، فرهنگ لغات و اصطلاحات فلسفی، به اهتمام حسام‌الدین قهاری، چاپ اول، تهران: چاپخانه سعدی.
۱۳. سجادی، سید ضیاءالدین، (۱۳۷۴)، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، چاپ چهارم، تهران: سمت.
۱۴. شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۶)، مقدمه، تصحیح و تعلیقات اسرارنامه، چاپ دوم، انتشارات سخن.
۱۵. _____، _____، (۱۳۸۹)، مقدمه، تصحیح و تعلیقات منطق‌الطیر، چاپ هشتم، انتشارات سخن.
۱۶. ضیا نور، فضل‌الله، (۱۳۶۹)، وحدت وجود، چاپ اول، تهران: زوار.
۱۷. علیدوست، محمد، (۱۳۹۲)، دیوان هاتف اصفهانی، چاپ اول، انتشارات مدرسه.

۱۸. غنی، قاسم، (۱۳۸۳)، تاریخ تصوف در اسلام، جلد ۳، چاپ نهم، تهران: زوار.
۱۹. فروغی، محمد علی، (۱۳۸۸)، سیر حکمت در اروپا، جلد اول، چاپ پنجم، تهران: زوار.
۲۰. فلوطین، (۱۳۷۸)، اثولوجیا، ترجمه عربی ابن ناعمه حمصی، ترجمه فارسی حسن ملک‌شاهی، چاپ اول، تهران: سروش.
۲۱. فنایی اشکوری، محمد، (۱۳۹۱)، درآمدی بر تاریخ فلسفه غرب (جلد نخست: یونان و روم)، چاپ اول، تهران: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۲. کیایی نژاد، زین‌الدین، (۱۳۶۶)، سیر عرفان در اسلام، چاپ اول، تهران.
۲۳. گلدزیهر-ایگناتس، زهد و تصوف در اسلام، ترجمه محمد علی خلیلی.
۲۴. گوهرین، سید صادق، (۱۳۶۷)، شرح اصطلاحات تصوف، جلد اول و دوم، چاپ اول، تهران: زوار.
۲۵. لطفی، محمد حسن، (۱۳۶۶)، دوره آثار فلوطین (تاسوعات)، چاپ اول، تهران: انتشارات خوارزمی.
۲۶. منصوری، (۱۳۹۰)، پیدایی تصوف، چاپ اول، قم: موسسه بوستان کتاب قم.
۲۷. مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۶۸)، دیوان شمس تبریزی، به کوشش م. درویش، چاپ هشتم، تهران: جاویدان.
۲۸. _____، _____، (۱۳۷۲)، مثنوی، تصحیح محمد استعلامی، دفتر ۶، چاپ چهارم، تهران: زوار.
۲۹. نفیسی، سعید، (۱۳۴۳)، سرچشمه تصوف در ایران، تهران: کتابفروشی فروغی.
۳۰. نیکلسون، رینولدا، (۱۳۷۴)، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران: سخن.
۳۱. همایی، جلال‌الدین، (۱۳۶۶)، مولوی‌نامه (مولوی چه می‌گوید)، جلد ۲، چاپ ششم، تهران: هما.
۳۲. یاسپرس، کارل، (۱۳۶۳)، فلوطین، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ اول، تهران: خوارزمی.