

Pazhuheshnameh Irfan

N.30.spring & summer (2024)

pages: 47- 71

Continuation of the views of pre-Socratics and Plato on the foundations of theoretical and practical mysticism

With the focus on applying the views of the followers of the revelatory religions in the Middle Ages from Plotinus to Rumi and the Timurid era

*Mahnoosh Jorak*¹

*Habibollah Abbasi*²

*Zahra Mostafid Karigh*³

Abstract: From a phenomenological view, of the discourse patterns of practical and theoretical wisdom of Muslim mystics are related to the relations between the thoughts and opinions of believing mystics to other revelatory religions, including Christianity Middle. Oure method in this research is the method of comparative analysis of the discussed opinions.

The result is that the view of theoretical and practical wisdom among Islamic mystics in this article, along its non-linear historical course, with the type of attitude of the Cheistian mystics under oure investigation, in the foundation of The Pythagorean-Socratic-Platonic philosophy, show conformity and solidarity.

Key words: Plato, Mysticism, Religions

1 Ph.D student

2 Corresponding Authour / e-mail:h.abbasi@khu.ac.ir

3 Advisor

امتداد آرای پیشاسقراطیان و افلاطون در مبانی عرفان نظری و عملی

با محوریت تطبیق آرای پیروان ادیان وحیانی

در سده‌های میانه از فلوطین تا مولانا و عصر تیموری

مهنوش جرک *

حبیب‌اله عباسی **

زهره مستفید کریق ***

چکیده: در نگاه پدیدارشناسانه به الگوهای گفتمان حکمت عملی و نظری عرفای مسلمان، با ربط و نسبت‌هایی میان اندیشه و آرای عرفای باورمند به سایر ادیان وحیانی از جمله مسیحیت مواجهیم که این ربط و نسبت‌ها به نوبه خود، منشعب از اندیشه‌های معرفت‌شناسانه افلاطون‌گرایان سده‌های میانه است. شیوه ما در این تحقیق به روش تحلیل تطبیقی آرای فلاسفه و عرفای مورد بحث است.

گفتمان حکمت نظری و عملی در عرفای اسلامی مورد توجه در این پژوهش، در امتداد سیر تاریخی غیر خطی خود با این نوع نگرش عرفای مسیحی مورد بررسی ما، نتیجه اینکه گفتمان حکمت نظری و عملی در عرفای اسلامی مورد توجه در این پژوهش، در امتداد سیر تاریخی غیر خطی خود با این نوع نگرش عرفای مسیحی مورد بررسی ما، در مبانی فلسفه «فیثاغوری - سقراطی - افلاطونی»، انطباق و هم‌بستگی نشان می‌دهند.

کلیدواژه‌ها: افلاطون، عرفان، ادیان

* دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد واحد رودهن

رایانامه: h.abbasi@khu.ac.ir

** استاد تمام دانشگاه خوارزمی، (نویسنده مسئول)

*** استادیار دانشگاه تهران

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۵/۲۱؛ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۶/۲۸

مقدمه:

با اینکه در تفاسیر فلسفی و عرفانی درباره «خدا، هستی، انسان»، نخستین اندیشه‌وران در ساحت عرفان نظری و عرفان عملی (فرونسیس) را نمی‌توان دقیقاً مشخص نمود، اما در تعیین ربط و نسبت مفاهیم عرفانی مندرج در لایه‌های تفکر فلسفی «یونان؛ عرفان مسیحی؛ اسلام» طی سده‌های میانه، طیفی از اندیشه‌های تصوف و تزکیه فیثاغوری را به عنوان ریشه‌های آرای پیشا افلاطونیان می‌یابیم که با جهت‌گیری نظام فکری افلاطونی، ربط مفهومی دارد، به نحوی که بخش قابل توجهی از مبانی آن‌ها با ساختار عرفان شهودی در مسیحیت و اسلام هم‌پوشانی دارد؛ این درحالی است که اندیشه‌وران این ساحت در دیدگاه رایج خود به شکاف بنیادین میان فلسفه و عرفان قائل بوده‌اند.

از آنجا که جمعیت فیثاغوریان نماینده روح بیداری و احیای دینی [بوده] است؛ یقیناً میان آیین «ارفه‌ای» و آیین «فیثاغوری» زمینه و اساس مشترکی وجود دارد (کاپلستون، ۱۳۹۳، ج ۱: ۴۰).

در نیمه دوم قرن شش قمری، فیثاغورس به عنوان پیشوا و پدر فلسفه الهی در کروتون (واقع در جنوب ایتالیا)، انجمنی دینی بنیاد نهاد که ویژگی ممتاز آن خصیصه مرتاضی و دینی بود که در پایان تمدن ایونی، احیای دینی رخ نمود. وی کوشید عناصر دینی اصیلی را عرضه کند. محور افکار و اعمال دینی - مرتاضی فیثاغوریان اندیشه تزکیه و تطهیر بود. از مباحث مرتبط به اندیشه فیثاغوریان، تجدید حیات دینی، با اندیشه قدیمی قدرت نفس و استمرار نیرومندی آن پس از مرگ است (کاپلستون، ۱۳۹۳، ج ۱: ۴۱-۳۹).

پس از دوره فیثاغورث بخش‌هایی از مهم‌ترین مفاهیم عرفانی را هم بسته با فلسفه کلاسیک یونان و به‌طور خاص نگرش سقراطی افلاطون می‌یابیم که به شیوه دیالکتیک و در قالب محاوراتی چون جمهوری، سوفسطایی و قوانین، در قالب حکمت عملی (Phronesis) صورت‌بندی شده است (Kavandi, Ahmadi, 2019).

در فلسفه افلاطون این مفاهیم عرفان‌گرایانه، منتهی به طرح نظریه رازآلود کشف و شهود عوالم مثال و بحث ملاقات با نیک، و پیوستن به عالم نور گردید (Plato, 1997, Republic 7, 514a-519c). افلاطون ضمن بهره‌وری از تمثیل‌ها و روایت‌هایی به فرضیه مثال پرداخت. فرضیه‌ای که در طریق شهود‌گرایانه، مبتنی بر ادراک فرارونده از عالم سایه‌وار مادی است و حول محور کلیدی

چرخش دیدگاه از زمین به آسمان می گردد. این ادراک شهودی متکی بر مفاهیم بنیادینِ مشابَهت، مغایرت، مجانبیت و این‌همانی است که در پرتو شهود خورشید درخشان حقیقت، آشکار می گردد. مهم‌ترین اندیشه‌های افلاطون در باب ادراکات معرفت‌شناختی را در محاورات گریگاس، منون، ثئی تتوس، تیمایوس، جمهوری، فایدون، فیلبوس و کراتولوس می‌یابیم (مستفید، ۱۳۹۸: ۱۴).

پژوهش حاضر با توجه به سیر کروئولوژیک مبانی اولیه عرفان در یونان باستان، در جست‌وجوی وجوه مشترک مفروض است و با این رویکرد تاریخی به بازخوانی حکمت نظری و عملی عرفان نوافلاطونی تا قرن ۱۲-۱۳ سده‌های میانه می‌پردازد.

کارآمدی این طریق پژوهش در تطابق آرای فلسفی-عرفانی، گامی جهت دریافت مبانی وحدت از منظر ادیان و حیانی در راه تقریب شیوه‌های راهبرد حیات جمعی است. در این طریق به موازات بازخوانی مبانی و بازاندیشی در دیدگاه‌های عرفای مسیحی و مسلمان، آرای کسانی چون کلمنت اسکندرانی، فیلون اسکندرانی، فلوپین و همتایان او شایان بررسی است.

ازاین‌رو پژوهش تطبیقی حاضر در جهت نشان دادن ربط و نسبت‌های مفروض، نیازمند نوعی بررسی هرمی است که هر وجه آن در گستره وسیع تاریخ شکل‌گیری خود مختوم به محور مشترکی ذیل عنوان عرفان الهی است.

- وجوه سه گانه این هرم فرضی را در عرصه ظهور تاریخی‌اش بدین قرار می‌توان ترسیم نمود:
- امتداد آرای فلسفه رازآلودِ عرفان گرایانه فیثاغوری و سقراطی- افلاطونی در محاوراتی چون فایدون؛
 - آرای نوافلاطونی عرفای مسیحی همچون فلوپین و هم‌اندیشان او مشهود است؛
 - امتداد نگاه نوافلاطونیان در عرفان اسلامی در طول قرن هفتم طی دیدگاه عرفانی غالب مولوی آشکارا قابل دریافت است. تاحدی که غلبه نگرش نوافلاطونی جدای از اینکه در دیدگاه مقلدان شاخصی چون جامی یافت می‌شود، در گفتمان مقلدانه شاعری نه چندان مشهور همچون قاسم انوار (عصر تیموری) با شمه‌هایی از گفتمان عرفانی مبتنی بر آرای فیثاغوری- افلاطونی بروز و ظهور یافته است.
 - یادآوری این نکته ضروری است که در این مسیر طولانی و پرفراز و نشیب تاریخی (قریب به پنج قرن قبل از میلاد تا قرن ۱۳ و ۱۴ میلادی)، هرگز نمی‌توان انتظار امتداد خط سیر واحدی

را از غلبه بی‌وقفه یک نوع اندیشه داشت، بلکه اندیشه‌های موافق و مخالف فیثاغوری - افلاطونی، به صورت جریان‌های ادواری نامنظم، به موازات موقعیت‌های گوناگون تاریخ اجتماعی و فرهنگی، با انواعی از شدت و ضعف، ظهور و بروز یافته‌اند.

از این رو در این پژوهش در پی پاسخ به پرسش‌های زیر هستیم.

- مبانی اولیه عرفان عملی و نظری در مسیحیت و اسلام تحت تأثیر احتمالی آرای کدام

نوع اندیشه‌ها است؟

- چه پیوندها و ربط و نسبت‌های ایمان شهودی در ساحت نگاه عرفانی، فلسفه

سقراطی - افلاطونی قابل دریافت است؟

- اندیشه‌های فلسفی مختوم به عرفان سقراطی - افلاطونی در کدام محاورات او طرح

شده و بر محور چه مفاهیمی صورت‌بندی است؟

- حقیقت‌جویی نوافلاطونیان چگونه در نگاه فلوطین متبلور شده است؟

- چه انطباقی بین آرای عرفانی مولوی و نگاه سقراطی - افلاطونی و نوافلاطونیان به ویژه

فلوطین می‌توان یافت؟

- غلبه نگرش عرفانی نوافلاطونی - اسلامی تا چه سطحی از متون عصر تیموری قابل

ردیابی است؟

فرض این پژوهش بر آن است که اندیشه و اخلاق عرفانی اسلامی افزون‌بر مبانی دینی خود از دو وجه برخاسته از فرهنگ قدرتمند تاریخی پیش از خود یعنی وجه سقراطی - افلاطونی در یونان باستان و گرایش‌های وحیانی در نوافلاطونیان قرون وسطی، تلفیق شده و از آن نیز تأثیر پذیرفته است. به نحوی که امتداد این اندیشه در آرای کسانی چون مولانا و ابن عربی قابل مشاهده است. سپس دنباله این اثرپذیری تاریخی به نحو مقلدانه‌ای، به شعر عرفانی فارسی در عصر تیموری راه یافته است به گونه‌ای که رقیقه‌ای از آن را حتی در نوع گفتمان برخی شعرای مسلمان عارف‌مسلک و مقلد همچون قاسم انوار می‌یابیم که گویای امتداد عرفان منشعب از اندیشه‌های تلفیقی افلاطونی، نوافلاطونیان مسیحی و عرفای مسلمان است.

مبانی اولیه عرفان در تاریخ فلسفه

در نظام اندیشه بشری، فلسفه به مثابه دانش نخستین، از آغاز به بحث معرفت نسبت به سه گانه «خدا»، «هستی» و «انسان» پرداخته است که حاصل آن ارائه تبیین‌هایی معرفت‌شناختی و اخلاقی از چگونگی مواجهه نظری و عملی با این مبانی بنیادین در طول حیات بشری است.

در منابع مختلف تاریخ فلسفه، از دو آیین «ارفئوسی - فیثاغوری» به عنوان نخستین شیوه‌های عملی و نظری عرفان یاد شده که محور مشترک همه آن‌ها اندیشه‌های راهبردی تزکیه و تطهیر است. با وجود توافق و پیوند آشکار و قوی میان آیین ارفه‌ای و فیثاغوری، آنچه در باب قیاس میان آن‌ها مطرح شده، به صورت خلاصه از این قرار است:

- مثل این است که دو مکتب «ارفه‌ای-فیثاغوری»، دو تجسم زنانه و مردانه، جهت فکری واحدند (گمپرتس، ۱۳۷۵: ج ۱، ۱۴۴).

- در مبانی «مکتب ارفه‌ای» وجه خیال به دور از ریاضی و نجوم مطرح بود. فقدان اعتماد به نفس آدمی و گرایش به رستگاری و پاک ماندن فردی از طریق ریاضت و کفاره دادن همراه با ترس از آلوده شدن به گناه غلبه داشت و حس برادری دینی، اعضای جمعیت را وحدت می‌بخشید.

- درحالی که در «مکتب فیثاغوری» تزکیه از طریق خویش‌داری سخت‌گیرانه و تربیت اخلاقی از طریق موسیقی و خودآزمودن‌ها مطرح بوده است. از مبانی اندیشه آنان، اشتیاق به معرفت متکی بر فهم؛ پژوهش در ریاضی و نجوم به دور از خیال‌پردازی درباره پیدایش جهان و خدایان بود. در این میان عامل پیوند همفکران، اخلاق و اندیشه اجتماعی و مدنی و تعلقات نیمه سیاسی بود (رک: گمپرتس، ۱۳۷۵: ج ۱، ۱۴۴).

البته آموزه‌های فیثاغوریان به پیروانشان، سرّی و رازآلود بود و هر کسی مجاز به دست‌یابی بدان آموزه‌ها نبود مگر اینکه طی سال‌های متمادی آزمون خود را در باب تزکیه نفس و موارد دیگر، پس داده باشد (تیلور، ۱۹۳۶، ج ۱، ۵۴۲).

پس از فیثاغوریان، سقراط (ق.م - ۳۹۹ ق.م) فیلسوف فضیلت‌جوی اخلاق، و به قول ولاستوس، فیلسوف طنزپرداز اخلاق (تیلور، ۱۹۳۶، ج ۱: ۵۴۲)، دیدگاه‌هایی شفاهی را در باب اخلاق عملی و تزکیه (Catharsis) مطرح نمود و اصول خویش‌داری را با تکیه بر اندیشه‌های معرفت‌شناختی و عوالم

شهودی طرح کرد. این دیدگاه‌ها بنابر تصریح شخص سقراط برخاسته از معبد دلفی بود. تا اینکه سرانجام وی جان خویش را بر سر ترویج گفتمان‌های مبتنی بر این اندیشه‌ها نهاد.

در این راه سقراط که از عقلانی‌سازی اساطیر رویگردان شده بود، خودشناسی (sophrosune) را مبدأ راه غلبه بر نفس حیوانی برشمرد (Benardete, 1991: 128). از نظر او خودآگاهی مستلزم هنر نفی علم و تغییر و دگرگونی هر تجربه‌ای به سوی معرفت و سرمستی الهی است (Benardete, 1991: 103-104).

سپس شاگرد و مرید او یعنی آریستوکلس مشهور به افلاطون (۴۲۷ ق.م) دیدگاه‌های شفاهی استاد خود را رسماً در قالب محاورات روایی و نمایشنامه‌ای به صورت مکتوب درآورد (رک: کاپلستون، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۵۵-۱۱۹ و بعد).

افلاطون به عنوان شاگرد وفادار در این مجموعه آثار، مبانی نگرش اخلاق عرفان فیثاغوری - سقراطی را به گونه‌ای مبسوط تبیین نمود.

در نظریات مطروحه سقراط توسط افلاطون، «تجرّد و دور بودن از ماده و امور هیولانی، ملاک برتری و بلندی جایگاه شناخته می‌شود» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ۳۳۱).

افزون بر این‌ها برخی افلاطون‌پژوهان برآن‌اند که فیلسوفان یونان باستان از اندیشه‌های شرقی، اثرپذیر بوده‌اند (گاتری، ج ۱: ۳۲-۳۳)؛ که این معنا به نوبه خود درتمثیل غار، طی بحث چرخش نگاه به سوی نور و خورشید حقیقت، قابل اطلاق و تبیین است.

از وجوه مشترک عمده در فلسفه افلاطون و عرفان الهی بحث شهود و فاهمه است.

فلسفه سقراطی - افلاطونی در مقام عقل هرگز عاری و فارغ از شهود و فاهمه شهودی نبوده و قائل بر این است که معرفت عقلی بی‌واسطه شهود رخ نمی‌دهد.

امتداد این معنا در قرون وسطی - از اواخر قرن ۵ و اوایل قرن ۶ - یعنی ۵۰۰ سال پس از فراگیر شدن مسیحیت در اروپا؛ یعنی دوران فروپاشی روم توسط اقوام وحشی شمال اروپا (شامل ژرمن‌ها و گوت‌ها) بود، که عصر تاریک فروپاشی تمدن شهرنشینی اروپا، آغاز می‌شد (رک: اشپیل فوگل، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۷۹ و بعد).

اندیشه‌های فلسفی مختوم به عرفان در نظریه افلاطون

عرفان در اندیشه‌های فیثاغوری-افلاطونی و الهیاتی، شیوه‌ای غایت‌انگارانه است که با تکیه بر مبانی معرفت‌شناختی حکمی، علاوه بر راه‌های نظری، حکمت عملی (Phronesis) را نیز برای چگونگی مواجهه با خدا، هستی و انسان، پی می‌گیرد.

در پی نوع نگرش فیثاغوریان به فلسفه و حکمت عملی، نگاه سقراطی - افلاطونی مطرح است که فلسفه را هنر زیستن فضیلت‌مندانه و ترجیح فضیلت (arete) بر رذیلت، تحت هر شرایط و ولو محرومیت از نعمت‌ها و خوبی‌ها می‌دانند (Cooper=Apology, 28b, & Crito, 1991, 48c- d). درواقع رویکرد فلسفه افلاطون اخلاق‌محور است. در این فلسفه سعادت یا همان یودایمونیا به زبان یونانی، هدف و غایت زندگی است.

از نظر افلاطون نفس فناپذیر و جاودان است و بر همین اساس باید در طول زندگی از نفس مراقبت و پرستاری نمود. زیرا اگر با رسیدن مرگ همه چیز پایان می‌یافت این خود برای مردمان شریر سعادتی می‌بود زیرا با مردن، هم از بند تن‌رهایی می‌یافتند و هم نفس‌شان با همه بدی‌ها نابود می‌گردید. ولی نفس چون مرگ‌ناپذیر است تربیتی را که دیده و غذایی را که چشیده با خود به جهان دیگر می‌برد و این‌ها در گام نخستین، مایه نیکبختی یا بدبختی او خواهند شد (گمپرتس ۱۳۷۵، ج ۲: ۹۷۵).

اساساً اخلاق بر دانش ماهیت کیهان و جایگاه آدمی در آن، و به‌طور مشخص، بر دانش ما از ارزش اشیا استوار است... در حالت ایده‌آل همان فضیلت‌مندی و هدف هنر زندگی «خوشبختی» است.

برخی ممکن است خوشبختی کامل را در زندگی غرق در کوشش و یافته‌های فکری بدانند و برخی دیگر خوشبختی را در زندگی ایثارگرانه که وقف دیگران است بدانند، اما در هر صورت تلقی فرد از خوشبختی کلیت زندگی وی را تحت تاثیر قرار خواهد داد و مانند نقطه مرجعی برای کنش‌ها و تصمیمات او عمل خواهد کرد در این باره (رک: تبلور، راتلج، ۱۳۹۲، ج ۲: ۴۶۴، ۴۶۵).

افلاطون در محاوره «منون»^۱ وجود فضیلت در آدمی را امری الوهی و غیر قابل آموزش و غیراکتسابی می‌شمارد، به نحوی که این امر دانش محسوب نمی‌شود بلکه پیش از هبوط و ورود به عالم مادی بر اثر کشف ناشی از شهود عوالم مثالی حاصل شده است (منون، فقرات: ۸۶، ۹۶، ۹۹، ۱۰۰).

به علاوه او در (فایدروس، فقره: ۲۴۹) اصل یادآوری (آنامنسیس) را در گرو همین مقام شهود در عالم پیشین می شمارد. نیز در «جمهوری کتاب هفتم»، نوع دیگری از مقام کشف و شهود خورشید حقیقت را مطرح می نماید که منوط به عبور و خروج آدمی از ایام زندگی در غار جهل پس از گذر از این عالم مادی است (Plato, 1997, Cooper, Republic 7, 514a-519c).

وی در تمثیل غار به صراحت، عقل و علم و تعدد تجارب غارنشینان را نفی کرده است. یعنی همان کسانی را که به صورت تجربی برآند که سایه ها (هستی جهان) را می شناسند. این قضیه ممثل کسانی است که به شیوه عاقلانه و نه عاشقانه زندگی امنی را برای خود برگزیدند و به علم و عقل تجربی و حسابگر، براساس محاسبات پیش بینی پذیر و مشاهدات حسی و تجربه عقلانی متکی هستند؛ افلاطون دقیقاً این دیدگاه ها را مورد هدف قرار داده و به صاحبان آن توصیه می کند که در عادات و نحوه نگرش شان به مبداء آفرینش و هستی و توان معرفتی انسان چرخشی داشته باشند، چرخش نگرشی که موجب دریافت عرصه جدیدی از وحدت فهم و مبانی معرفتی نسبت به «خدا و هستی و انسان»، آن هم در سطح فرازمینی می شود. این تغییر نگاه موجب ملاقات الوهی انسان از عالم «مثال و ایده خیر» و دستیابی به سعادت، ذیل وحدت زیبایی و نور حقیقت جاوید می گردد.

فیلمون اسکندرانی حلقه واسط اندیشه های افلاطونی و عرفان مسیحی

راه نیل به سعادت از طریق فضیلت وحدت در نظر فلاسفه مسیحی، توسط اندیشه دینی - فلسفی «فیلمون اسکندرانی» پرورده شد. بعد از او فلوپتین به نحو چشمگیری ادراک عقلانی و عرفان مسیحی را با تکیه بر اصل پارمنیدسی این همانی (Identity)، یا «وحدت بنیادین میان فکر، وجود، اراده خدا» (هستی و انسان)، طرح نمود.

فیلمون نخستین اندیشمند دینی است که درصدد جمع میان دین و فلسفه برآمده است و در این خصوص راه حل های درخور توجهی پیشنهاد کرد که در سده های متمادی با پاره ای جرح و تعدیل مورد توجه اندیشمندان مسیحی، مسلمان و یهودی قرار گرفته است (گندمی نصرآبادی، ۱۳۸۶: ۱۰۵).
باور به دولایه بودن متون دینی و ارائه تفسیر تمثیلی به مدد فلسفه یونان به منظور کشف حجاب از چهره متون، یکی از ابتکارات فیلمون است. به عبارت دیگر، تعالیم باطنی و تأکید بر باطنی گری یکی از مواردی است که در آن تأثیر فیلمون بر اخلافتش مشهود است (گندمی نصرآبادی، ۱۳۸۶: ۱۰۶).

فیلون ... الهام‌بخش این جمله مشهور شد که « فلسفه خادم [کنیزك] الهیات است » (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۵۰).

فلسفه نه تنها تمهیدی برای مسیحیت بود بلکه به فهم مسیحیت نیز کمک می‌کرد. نیز کلمنت اسکندرانی به عنوان اولین حکیم اسکندرانی مسیحی مایل بود این دین را در ارتباط با فلسفه ببیند و عقل نظری را در تنظیم و توسعه الهیات مورد استفاده قرار دهد. او شناخت ثبوتی خدا را رد نمود، با این اندیشه که ما به خداوند فقط شناختی سلبی داریم. مثلاً او (خدا) نوع نیست، جنس نیست و فراتر از تجربه و تصور ماست. ما می‌توانیم کمالاتی را به خدا نسبت دهیم ولی در عین حال باید به یاد داشته باشیم همه اسم‌هایی که برای خدا به کار می‌بریم نامناسب‌اند. به عبارت دیگر، غیر قابل اطلاق هستند. کلمنت براساس سخنانی از افلاطون در کتاب جمهوری دربارهٔ خیر مطلق؛ و همچنین به پیروی از فیلون، طریق سلبی را مطرح کرد که مورد توجه عرفا بود (کاپلستون، ۱۳۹۲، ج ۲: ۶۱-۶۰).

در امتداد این اندیشه، ابن میمون، صاحب کتاب *دلائل الحائرين* (۱۱۳۵-۱۲۰۴ م.) نیز *طریقه خود را که طریقه سلبی شناخته می‌شود، بهترین طریق برای معرفت [به] خداوند دانسته و معتقد است کسانی که خداوند را به صفات ایجابی موصوف می‌کنند در راه خطرناک شرک قدم می‌گذارند* (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ۳۳۴).

اخلاق فلسفی عرفانی مطرح در آرای فلوطین که خود منشعب از نگاه شهودمحور افلاطون بود؛ به نحوی بخش عمده‌ای از شیوه‌های راهبردی حیات جمعی شعرای عارف مسلک زبان فارسی شد. به بیان دیگر، برآیند الگوهای سلب و ایجاب انگاره‌های عرفان نظری و عملی برخاسته از آن دسته از باورهای اورفئوسی - فیثاغوری - افلاطونی است که با اندیشه‌های ادیان و حیانی قابل انطباق بوده یا دست کم مغایرت ندارد. باورهایی که بر حیات جمعی عرفای مسیحی - اسلامی سایه افکند. در امتداد ربط و نسبت‌های باورمندان به این مسیر فکری، با امثال ابن عربی، مولانا و پیروان‌شان تا عصر تیموری مواجه می‌شویم.

چگونگی دستیابی به حقیقت در اندیشه‌های سقراطی - افلاطونی

محور حقیقت‌جویی در اندیشه‌های افلاطون برای طرح مسئله نفس، در محاورات «فایدروس» و «فایدون» آمده است. نفس در فایدروس ذیل تمثیل اراهران و اسب سرکش، طرح و وصف شده و در رساله فایدون به کیفیت نفس پرداخته شده است.

افلاطون معرفت را نوعی شناخت یقینی و حکمی می‌داند که باید در وجود فرد تحقق یابد تا به

سعادت برسد.

بر همین مبنا بود که طبق محاوره فایدروس، سقراط تکیه بر نوشتار را موجب سستی روح آدمیان و ابتلا به نسیان می‌دانست، که این تکیه بر نوشتار منجر به این می‌شود تا خوانندگان نادانی را، دانایی فرض کنند. وی نوشته را ضعیف‌تر از کلام مستقیم گوینده می‌شمرد و قائل بدان بود که، چون صاحب سخن خود در نوشته‌اش حضور ندارد، لذا اگر بدفهمی برای خواننده اتفاق بیفتد، صاحب سخن نمی‌تواند به دفاع و تفهیم درست از سخن خویش پردازد. نوشتار صرفاً مفید برای حفظ مطالب و یاری به حافظه در دوران پیری است. درحقیقت نوشتار سایه‌ای از سخن زنده و نمودی از دانش و معرفت است نه خود دانش و معرفت حقیقی. دانش حقیقی از طریق رجوع آدمیان به درون خویش و بی‌واسطه عوامل بیگانه و از راه یادآوری (آنامنسیس) یافته‌های روح در دوران قبل از هبوط به جسم به دست می‌آید. همچنین بر آن است که هنر را نمی‌توان در قالب حروف الفبا یعنی نوشتار گنجانند. از حروف الفبا نمی‌توان چیزی روشن و شایان اعتماد به دست آورد (رک: افلاطون، ۱۳۸۰، فایدروس، فقرات ۲۷۶-۲۷۵). از منظر افلاطون فلسفه از طریق مطالعه، آموختنی و یادگرفتنی نیست. (افلاطون، ۱۳۸۰، نامه ۷، فقره ۳۴۱). لذا نیل به مرحله معرفت و حکمت از طریق تزکیه (Catharsis) و تطهیر درونی است که نفس از توهم نادرست پاک شده و قادر به ادراک و نیل به امر نیک می‌شود. «لذا پیروزی بر هوس‌ها و شهوات سبب می‌شود زندگی قرین نیک‌بختی گردد، درحالی که شکست خوردن در برابر آن‌ها مایه بدبختی است» (افلاطون، ۱۳۸۰، قوانین، کتاب هشتم، فقره ۸۴۰).

براساس آنچه در محاوره جمهوری، کتاب هفتم آمده است؛ به جرئت می‌توان گفت: کوشش شخصی تبدیل‌نشدنی، و بالذات مستلزم نوعی رهایی است که گسستن از تفکر عامیانه و نیز تصفیۀ روح در برابر منافع و مصالح طبیعی، و عادات مکتسب در زندگی عینی و روزمره اقتضا می‌کند (رک: افلاطون، ۱۳۸۰، جمهوری، کتاب هفتم، فقره ۵۱۶ و بعد).

این شیوه نگرش درحقیقت، استمرار اندیشه فیثاغوریان در این باره بود. در این مسیر سقراط نیز چیزی نوشت و بعدها افلاطون نیز در باب عدم کتابت عقاید فلسفی خویش نیز بر این ادعا بیان داشت که هر آنچه نوشته، صرفاً ثبت عقاید سقراط بوده است:

اگر درباره اشاراتی که از من شنیده‌ای نیک بیندیشی و آن‌ها را در هنگام نشست و برخاست با فیلسوفان دیگر و چه با مطالعه اندیشه‌های دیگران و تطبیق و سنجش آن‌ها با یکدیگر، تجزیه و تحلیل کنی و بیازمایی، به کنه تعالیم و اندیشه‌های من پی خواهی برد و نه تنها با آن‌ها انس خواهی گرفت بلکه با خود من نیز مأنوس خواهی شد دل قوی دار و از کوشش دریغ مکن ... و درعین حال مراقب باش که آن مطالب در میان توده مردم راه نیابند زیرا مردمان بی‌خرد بر آن‌ها می‌خندند درحالی که برگزیدگان خدا در برابر آن‌ها سرفرو می‌آورند و اگر آن اندیشه‌ها در ضمن بحث شفاهی بیان شوند و گوینده و شنونده به آن‌ها دل بدهند و با ارادت و اشتیاق در درک آن‌ها بکوشند با گذشت زمان چون زر ناب، صاف و درخشان می‌گردند. تجربه شگفت دارم که می‌خواهم تونیز بشنوی: گروهی از شاگردان که از سرعت درک و حافظه قوی و نیروی تفکر بهره کافی دارند و افلاسی سال در حلقه درس من حاضر بوده‌اند، اعتراف می‌کنند که اموری را که در آغاز موهوم و باورنکردنی می‌پنداشتند، امروز به صورت حقیقت می‌بینند و می‌پذیرند درحالی که دنیای ظواهر که در آغاز به صورت حقیقت می‌نمود، امروز در نظر ایشان موهوم جلوه می‌کند. به هوش باش! تا مبادا از روی سهل‌انگاری اندیشه‌هایی را در جهان منتشر کنی که پس از چندی از انتشار آن‌ها پشیمان گردی. بزرگ‌ترین احتیاطی که در این باره باید کرد این است که هنگام تحقیق در دشوارترین و عمیق‌ترین مسائل فلسفی نباید چیزی نوشت؛ زیرا از انتشار مطالب نوشته و افتادن آن‌ها به دست مردمان نمی‌توان جلوگیری کرد. بدین جهت من خود نیز درباره مهم‌ترین حقایق فلسفی چیزی ننوشته‌ام و در این خصوص نوشته‌ای به نام افلاطون وجود ندارد و در آینده نیز نخواهد بود و هرچه هست به نام سقراط است که در آن نوشته‌ها، صورتی آرمانی یافته و زندگی را از سرگرفته است (افلاطون، ۱۳۸۰، نامه شماره ۲: فقره‌های ۳۱۳ و ۳۱۴).

براین اساس، از جنبه‌ای دیگر می‌توان گفت که افلاطون اصلاً به تفکیک نظر و عمل قائل نبوده و یا شاید نظر را بر عمل مرجح می‌دانسته است. از این رو نوشتن علوم و دانش‌ها بدون اعلام نیاز از سوی طالبان آن و به شیوه امروزی در آن زمان رایج و مطرح نبوده است. او در نامه هفتم نوشتن هر حقیقتی را مبتذل ساختن آن شمرده و الفاظ را ناتوان از به دوش کشیدن بار حقایق شمرده است:

در برابر کسانی که مبتدل ساختن هر حقیقتی را از راه نوشتن و روی کاغذ آوردن جانیز می‌دانند، عقیده مخالفی هست که در درستی آن تردیدی نیست. ... کسی که از تربیت روحی درستی بهره‌مند است هرگز آماده نخواهد شد حقایقی را که به وسیله عقل محض دریافته است در قالب ناقص و نارسای الفاظ بریزد زیرا زبان از کشیدن بار حقایق ناتوان است و این ناتوانی و نارسایی در آنچه به یاری حروف و کلمات عرضه می‌گردد و انتشار می‌یابد هویدا است (افلاون، ۱۳۸۰، نامه هفتم، فقره ۳۴۳ نیز در این باره رک: مستفید کریق، ۱۳۹۸: ۷۱).

افلوپین نیز در این میان جز «رساله‌ای درباره دیوها و جن‌ها» و نیز نوشته دیگری با عنوان «پادشاه تنها سازنده است»، چیز دیگری نوشت و تنها درس‌هایش را بر پایه سخنرانی‌های آمونیوس (که او نیز هرگز چیزی در فلسفه نوشته بود) قرار می‌داد. وی شاگردانش را تشویق می‌کرد که پرسش‌هایی مطرح کنند، از این رو در مجالس درس وی پرگویی‌های بیهوده ادامه می‌یافت (فروریوس، ۱۳۶۶، ج ۲، ۱۱۰۵-۱۱۰۱).

یادآور می‌شود که در امتداد چنین نگرش تاریخی نسبت به مبانی حکمت عملی، در سده‌های میانه نزد عرفای مسلمان نیز با موضوع تأکید بر وجه عملی عرفان و حکمت مواجه بودیم. حتی نفی کتابت مفاهیم عرفانی در ابتدا حاکی از این دیدگاه سقراطی افلاطونی بود که فضیلت‌ها دانش اکتسابی نیستند. بر این مبنا به نشر اصول و تعالیم عرفانی از طریق نوشتار باور نداشتند. با توجه بر شیوع این باور و منش سقراطی حتی اگر کسی مطالب علمی می‌نوشت، در مقدمه اظهار می‌داشت که این کار بنابه درخواست یکی از علاقه‌مندان صورت پذیرفته است؛ کما اینکه ابوریحان بیرونی نوشتن کتاب *التفهیم لأوائل الصناعات* (التنجیم خود را بنابر درخواست ریحانه دختر حسین خوارزمی اعلام داشت و ابن سینا کتابت *دانشنامه علایی* در باب *فلسفه و طبیعیات* را بنابر درخواست علاءالدوله دیلمی ذکر کرده است. از میان عرفای مسلمان، شمس تبریزی نیز بر این سیره هرگز چیزی ننوشت. مثنوی معنوی نیز بنابه درخواست حسام‌الدین چلبی و به دست او کتابت شد.

فلوطین و نقش او در گسترش تفکر فلسفی

افلوپتین (فلوطین یا پلوتونیوس) (۲۰۵-۲۰۷م) فیلسوف بنیان‌گذار مکتب نوافلاطونی نزد فیلسوفان اسلامی مشهور به شیخ الیونانی است. اما نام او در یک نوشته محمدبن زکریای رازی به شکل فلوطینس آمده است (زکریای رازی، ۱۴۰۲ق، ج ۱: ۱۲۱).

اهمیت ویژه افلوپتین برای اندیشه اسلامی چنان است که اگر تأثیر غیرمستقیم جهان‌بینی این فیلسوف و پیروان وی نمی‌بود، تفکر فلسفی اسلامی در شکل گذشته و کنونی آن، به‌ویژه پس از فلسفه ابن رشدی پدید نیامده بود (رک: خراسانی، ۱۳۹۹، ج ۱۰: ۲۰۸).

سی سال پس از اقامت افلوپتین در رم، شاگرد فیلسوفش آملیوس به وی پیوست و بیست‌وچهار سال نزد او ماند. آملیوس از پرکارترین هم‌نشینان افلوپتین بود. یادداشت‌هایی از درس‌ها و سخنرانی‌های او برمی‌داشت و در حدود یک‌صد جزوه از آن‌ها گردآورد.

از زندگی و سرگذشت افلوپتین آگاهی‌هایی کم و بیش دقیقی در دست است که مهم‌ترین منبع آن زندگی‌نامه‌ای است از شاگرد برجسته و دوست وفادارش، فرفریوس سی سال پس از مرگ او، یعنی در حدود سال ۳۰۱م، با عنوان «زندگی افلوپتین و ترتیب کتاب‌های او» نوشته است. ترتیب کتاب‌های او بیست‌وشش فصل است. در مراجع کنونی اروپایی با عنوان اختصاری لاتینی آن «زندگی افلوپتین» (vita plotini) نامیده و به آن ارجاع داده می‌شود (فرفریوس، ۱۳۶۶، ج ۱ و ۲).

بنابر گزارش فرفریوس، افلوپتین خوش نمی‌داشت که دربارهٔ تبار یا پدر و مادر و زادگاهش سخن گوید؛ اما بنابر محاسبه، وی در سیزدهمین سال فرمانروایی امپراتور روم «سپتیموس سوروس» (حکومت ۱۹۳-۲۱۱م) یعنی در ۲۰۵ میلادی زاده شده بود. اوناپیوس نویسنده کتاب *زندگی‌نامه سوفیست‌ها* زادگاه افلوپتین را شهر لوکوپولیس در مصر علیا (اسیوط در مصر کنونی) می‌داند. افلوپتین در بیست‌وهشت سالگی، یعنی در ۲۳۲ میلادی به فلسفه روی آورده و در اسکندریه آموزش دیده بود. درباره استادان وی هیچ‌گونه آگاهی در دسترس نیست، جز اینکه ظاهراً یکی از دوستانش وی را به فیلسوف مشهور زمان، «آمونئوس ساکاس» معرفی کرده بوده است. گفته می‌شود که افلوپتین پس از حضور در درس‌های وی و شنیدن سخنان او به دوستش گفته بود: من در جست‌وجوی او بودم (خراسانی، ۱۳۹۹، ج ۱۰: ۲۰۸).

وی سال‌ها نزد آمونیوس آموزش فلسفی دید و در آن تبحر کامل یافت و مشتاق آن شد که با آموزش‌های فلسفی ایرانی و نیز آنچه نزد هندیان بود آشنا شود. در آغاز سال ۲۴۳ م، جنگی میان آنتونیوس گردیانوس امپراطور روم (حکومت ۲۴۴-۲۴۳) و شاپور اول (حکومت ۳۷۲-۲۴۱) در گرفت. افلوپین که در آن زمان سی‌ونه ساله بود، داوطلب شرکت در آن جنگ شد تا بتواند به مشرق‌زمین سفر کند و با فلسفه ایرانیان و بین‌النهرین آشنا شود، اما وی پس از کشته شدن گردیانوس در بین‌النهرین با دشواری توانست از ایران بگریزد و به انطاکیه برود. شاید علت بازنگشتن افلوپین به اسکندریه، مرگ استادش آمونیوس در غیاب وی بوده باشد. او در این زمان چهل ساله بود. پس از رسیدن فیلیپ عرب یعنی قاتل گردیانوس به حکومت در همان سال (۲۴۴) افلوپین به روم رفت و در آن‌جا مکتبی فلسفی گشود و شاگردان بر او گردآمدند. او ده سال تمام درس می‌داد و سخنرانی می‌کرد، اما چیزی نمی‌نوشت زیرا وی با همراهی دو تن از فیلسوفان دیگر توافق کرده بودند که آنچه از آموزه‌ها و عقاید آمونیوس دریافته بودند، هرگز در درس‌ها و سخنرانی‌هایشان آشکار نکنند (خراسانی، ۱۳۹۹، ج ۱۰: ۲۰۸).

براساس نظریهٔ پرهیز از نوشتن، حقایق باید در روح آدمی نفوذ کند و از اعمال هرکس سر برآورد و حال آنکه نوشتار سبب مبتذل ساختن حقایق شمرده می‌شده است.

افلوپین بارها بیمار شد و اغلب از بیماری‌های روده رنج می‌برد، اما از خوردن دارو امتناع می‌کرد و آن را برای مردی سالمند مناسب نمی‌دانست. وی همچنین از خوردن گوشت شکار وحشی سرباز می‌زد و گوشت جانوران اهلی را نیز نمی‌خورد و به شیوه‌ای زاهدانه می‌زیست. بنابر گزارش استوخیوس، افلوپین هنگام مرگ ۶۶ ساله بود. فروریوس گزارش می‌دهد که طی سال‌هایی که وی نزد افلوپین می‌گذرانده، همواره او را برمی‌انگیخته و تشویق می‌کرده است که به نوشتن ادامه دهد. بنابر این گزارش، افلوپین نخستین بار در چهل‌ونه سالگی، آغاز به تألیف کرده بوده و بر روی هم پنجاه و چهار رساله نوشته است. فروریوس در شصت و هشت سالگی به گردآوری و ویراستاری نوشته‌های استادش پرداخت. وی آن پنجاه و چهار رساله را به شش گروه تقسیم کرد که هر گروه نه رساله را شامل می‌شد. فروریوس آن مجموعه را «أنثادس» یعنی نه گانه نامیده که از آن پس به این عنوان شهرت یافته است. او در کار خود زمان‌بندی نوشته‌ها یعنی پیشی و پسی زمان تألیف آن‌ها را

در نظر نمی‌گیرد، اما از لحاظ موضوعی ترتیب رساله‌ها کاملاً واضح است. موضوع‌ها از چیزهای محسوس زمینی آغاز می‌شود و به فرامحسوس آسمانی می‌رسد (فروریوس، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۱۰۱-۱۱۰۵).

حقیقت‌جویی نوافلاطونیان در نگاه فلوپین

در قرون وسطی در راستای ارائه درک خاصی از جهان، تلاش‌هایی برای همگرایی میان فلسفه و عرفان دینی صورت پذیرفت. از آنجا که دامنه زبان یونانی در دنیای روم شرقی گسترده بود، مسیحیت نیز همین زبان را برای خود پذیرفت و عهد جدید به زبان یونانی نوشته شد. مسیحیان برای بیان مفاهیم دین‌شناسی پیچیده از تفکر یونانی مدد گرفتند. مخصوصاً در این میان تأثیر تفکرات نوافلاطونی اهمیت پیدا کرد که در سده سوم میلادی در آثار پلوتینوس (فلوپین) به اوج رسید. متکلمان مسیحی از مفاهیم نوافلاطونی برای توصیف اصول مسیحیت و استفاده کردند (اشپیل فوگل، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۷۲). انتشار رهبانیت به انتشار دین مسیح فوق‌العاده کمک رساند. هرچند آغاز رهبانیت به سده سوم بازمی‌گردد، لکن مورخان به سده چهارم برچسب «قرن رهبانیت» زده‌اند (اشپیل فوگل، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۷۵). این تلاش‌ها در ساحت مفاهیم ذهنی و عرفان شهودی رخ داد.

چنین می‌نماید که فلوپین اصول فلسفه فیثاغوریان، افلاطون را روشن‌تر از همه کسانی که پیش از او در این رشته‌ها کار کرده‌اند تشریح و تفسیر نموده است (فروریوس، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۱۱۹). مفاهیم شعری، ریاضی، خواب، شهود، عالم مثال افلاطونی و نیز مراحل و مدارج عرفانی (طلب، عشق، معرفت، توحید، حیرت، فقر و فنای فی‌الله) اموری ذهنی هستند و مابه‌ازای واقعی در عالم خارج ندارند. از بین این موضوعات اگر بنا باشد میان فلسفه و ادبیات همگرایی رخ دهد بدون تردید عشق یکی از مفاهیم مشترک خواهد بود. البته شهود و عوالم مثالی و مراتب عرفان نیز می‌توانند زمینه‌های همگرایی میان عرفان و دست‌کم فلسفه افلاطونی را فراهم سازند.

آرای عرفانی مولوی مبتنی بر فلسفه افلاطون و نوافلاطونیان

تصوّف بعد از تماس با افکار و آرای 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 (غنی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۹-۱۰).

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، جلال‌الدین 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 (همایی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۴۶۹).

از بین آن همه مکاتب فلسفی و کلامی، آرای 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 (اشرف‌زاده و دیگران. ۱۳۹۵، ۴۰).

آن دسته از مبانی فکری و آرای عرفا و فلاسفه مسیحی و مسلمان، که قابل مقایسه و انطباق به نظر می‌رسند، با آرای فلاسفه یونان باستان به‌ویژه آرای فیثاغوری - افلاطونی، در بحث ترکیه نفس (کاتارسیس) هم‌پوشانی دارند.

کما اینکه مولوی در این معنا چنین سروده است:

تَرْتَقِیْ أَنْفَاسُنَا بِالْمُنْتَقِیْ مُحْتَفَاً مِّنَّا إِلَى دَارِ الْبَقَا

(مثنوی، د: ۱؛ ب: ۸۸۳)

یعنی: نفس‌های ما به برکت پاکیزگی معنوی به بارگاه الهی صعود می‌کند. و این نَفَس‌های پاک (ذکر و نیایش) به سان ارمغانی است از برای سرای جاودان (رک مثنوی، شرح زمانی، ۱۳۸۳: ۳۰۶).

براساس آنچه در تواریخ فلسفه آمده است، اندیشه‌های مسیحی از فلسفه کلاسیک یونان جدا نیست و عرفان هم از اندیشه‌های مسیحی جدا نیست. عرفان اسلامی بسیار تحت تأثیر قرآن و سنت است، اما عرفان اسلامی نیز از عرفان مسیحی دور نیست (مستفید، ۱۳۹۸: ۴۶).

شهر قونیه در عصر مولانا محل تلاقی سه فرهنگ اساسی دنیای قدیم بوده است. ایرانیان، ترکان و رومیان (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۵).

مجموعه آرای فلسفی - دینی و عرفانی حاکم بر آن دوران، راهبرد حیات جمعی عرفا را میان طیف وسیعی از باورمندان مسیحی و مسلمان قرون وسطی، راهبری کرد، به نحوی که امتداد آن را تا دوره تیموریان نیز می‌توان ردیابی نمود.

در برهه‌هایی از قرون وسطی با مبانی مشترک درهم تنیده‌ای از عرفان اسلامی و مسیحی مواجه می‌شویم که روایتگر راز و رمزهای بنیادین و نوعی کنش‌های معرفت‌شناختی است. مصادیق عرفان اسلامی در قالب نثر و نظم فارسی قرن ششم به بعد، ظهور یافته و تا عصر تیموری با فراز و فرودهای آثار شایان رتبه‌بندی، ارائه شده است.

ادبیات در برترین صورت عرفانی خود با فلسفه و دین نسبت برقرار نمود و از طریق کلان روایت‌های کلی تمثیلی موجب بازاندیشی و بازخوانی مبانی بنیادین هستی‌شناختی شد و تلاش‌هایی برای درک حقایق عالم از طریق شهود مثالی و امر کلی نشان داد.

به عنوان مثال مولوی در تمثیلی متناسب با تمثیل غار افلاطون، به طرزی باورمندانه هستی این عالم مادی را سایه‌هایی می‌شمارد که دویدن در پی آن سایه‌ها جز خواری و بی‌مایگی در پی ندارد:

مرغ بر بالا پران و سایه‌اش	می‌دود بر خاک پُرآن مرغ‌وش
ابلهی صیاد آن سایه شود	می‌دود چندان که بی‌مایه شود
بی‌خبر کان عکس آن مرغ‌هواست	بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست
تیر اندازد به سوی سایه او	ترکشش خالی شود از جست‌وجو
ترکش عمرش تهی شد عمر رفت	از دویدن در شکار سایه تفت

(مثنوی، د ۱: ۴۲۱-۴۱۷)

در ادامه این معنا مولوی در جهت خروج از عالم غیر اصیل سایه‌ها توصیه بر اعلام برائت از این عالم و همراهی با راهبر و راهنمایی دارد که به اصل نور خورشید حقیقت راه برده است:

کیف مدّ الظّلّ نقشِ اولیاست کو دلیلِ نورِ خورشیدِ خداست
اندرین وادی مرو بی این دلیل لا أُحِبُّ الآفلینِ گو چون خلیل
رو ز سایه آفتابی را بیاب دامن شه شمس تبریزی بتاب

(مثنوی، ۱: ایات ۴۲۷-۴۲۵)

مطابق با مفهوم چرخش نگاه معرفت‌شناسانه تمثیل غار افلاطون؛ از میان آثار مولانا با قصیده‌ای در کلیات شمس با مطلع زیر مواجه می‌شویم که در بحث چرخش نگاه او بسیار شایان توجه است:

آن خواجه را در کوی ما، در گل فرو رفته است پا

با تو بگویم حال او، برخوان اذا جاءَ القضا

(مولوی، ۱۳۹۳: قصیده ۱)

مولوی در این قصیده موقعیت اجتماعی خود پیش از تغییر نگاه خویش را ذیل ضمیر سوم شخص مفرد غایب (او) به گونه‌ای توصیف کرده که گویا «من او» پیش از رخداد این تحول معرفت‌شناسانه ناشی از عشق به آفتاب معرفت، بیگانه یا «غیر» بوده است. او این «من پیشین» خود را «دیگری» می‌شمارد. از جمله توصیفات او از «من پیشین» خود چنین است:

جباروار و زفت او، دامن‌کشان می‌رفت او تسخرکنان بر عاشقان بازپچه دیده عشق را
بر آسمان‌ها برده سر، وز سرنیشت او بی‌خبر همیان او پر سیم وزر، گوشش پر از طال بقا
از بوسه‌ها بر دست او، وز سجده‌ها بر پای او وز لورکند شاعران، وز دمدمه هر ژاژخا
فرعون و شدادی شده، خیکی پر از بادی شده موری بده ماری شده، وان مار گشته ازدها

(مولوی، ۱۳۹۳: قصیده ۱)

در این ابیات مولانا چرخش نگاه خود را مرهون ضربت جفای عشقی مجازی می‌داند. ضربه عشقی که بر اثر استجاب دعای اوست که از سوی خداوند وارد می‌شود! عشقی که عقل مصلحت‌اندیش تجربه‌گرای مادی در گرو آن رفته و سپس به طرزی شناور، این حال، تمرین عشق عرفانی و ادراک شهودی نور حق می‌شود.

در این مرحله مولانا سخن از عشق رازآلودی دارد و اذعان می‌نماید که مغالطه‌وار به تبیین ذره‌ای از آفتاب آن و قطره‌ای از دریای وسیع آن می‌پردازد. در پرتو نور او و قطره‌ای از دریای بی‌پایان پی به ماجرای حقیقت بی‌انتهای می‌برد. او در جهت درک حقیقت سه گانه «خداوند»، «هستی» و «انسان»، توصیه بر ترک این جهان کهنه می‌نماید:

این از عنایت‌ها شمر، کز کوی عشق آمد ضرر
عشق مجازی را گذر بر عشق حق است انتها
غازی به‌دست پور خود شمشیر چوین می‌دهد
تا او در آن اُستا شود، شمشیر گیرد در غزا
عشقی که بر انسان بود، شمشیر چوین آن بود
آن عشق با رحمان شود چون آخر آید ابتلا
مطلوب را طالب کند، مغلوب را غالب کند
ای بس دعاگو را که حق کرد از کرم قبله دعا!
باریک شد اینجا سخن، دم می‌نگنجد در دهن
من مغلطه خواهم زدن اینجا روا باشد دعا
او می‌زند من کیستم؟ من صورتم خاک‌کیستم
رَمال بر خاکی زند نقش صوابی یا خطا
هستی تو انبار کُهن، دستی در این انبار کن
بنگر چگونه گندمی وانگه به طاحون بر هلا
هست آن جهان چون آسیا، هست این جهان چون خرمنی
آنجا همی خواهی بُدن گر گندمی گر لوبیا
رو ترک این گو ای مُصر، آن خواجه را بین منتظر
کو نیم کاره می‌کند تعجیل می‌گوید: «صلا»
(مولوی، ۱۳۹۳: قصیده ۱)

قاسم انوار نمادی از نگاه مقلدانه عرفانی - اسلامی در میان ادبای گمنام عصر تیموری

امتداد نگاه مقلدانه عرفانی مطرح شده در موارد فوق‌الذکر را نه تنها در میان شعرای مشهوری چون جامی می‌توان یافت، بلکه این نوع نگرش آنچنان سیطره یافته بود که ما امتداد آن را در اشعار کسی چون قاسم انوار شاعر گمنام و نه‌چندان مشهور عصر تیموری نیز به‌وضوح می‌یابیم.

سعید نفیسی در مقدمه بر کتاب کلیات قاسم/انوار که شاید یکی از قدیمی‌ترین تحلیل‌های معاصر درباره شعر انوار باشد، بیان می‌کند که شعر قاسم انوار بین همه سخن‌سرایان فارسی، به شعر مولوی نزدیک‌تر است:

قاسم/انوار در غزل همواره پیرو روش مخصوص او/ مولوی/ بوده و غزل وی از همه سخن‌سرایان دیگر به غزلیات مولانا جلال‌الدین نزدیک‌تر است و بیشتر همان لحن و آهنگ سخن او را دارد (نفیسی، ۱۳۳۷، مقدمه: صد).

سعید نفیسی در مقدمه بر اشعار قاسم انوار بیان می‌کند که انوار همچون مولوی در پی طرح معانی عرفانی بوده است:

مولوی در بند لفظ نبوده و در پی معنی گشته و مقصود وی از شاعری بیان کردن افکار بلند حکیمانه و عارفانه است و به همین جهت سخن انوار در میان سراینده‌گان فارسی زبان به غزل‌های مولوی بیش از همه مانده است (نفیسی، ۱۳۳۷، مقدمه: صد و هفت).

اما باید توجه داشت که طرح همین مبانی و مفاهیم عرفانی نیز در شعر مولوی با استدلال، پیچیدگی و تلاش برای بسط آن در قالب تمثیل و در شعر قاسم انوار به گونه‌ای بسیط و شاید در ساده‌ترین حالت ممکن بیان شده است.

قاسم انوار در طرح مفاهیم عرفانی و حتی زبان غزل بسیار به مولوی نزدیک شده تا حدی که در موارد متعدد کارش به تقلید انجامیده است. به عنوان مثال وی بر وزن و تکرار دایره‌واژگانی غزلی از مولوی چنین سروده است:

عجب در حسن یکتایی عجب موزون و زیبایی / عجب شاه دلارایی زهی یکتای بی‌همتا
(انوار، ۱۳۳۷: ص ۶ ب ۷۹)

که بر اساس غزل زیر از مولانا نوشته شده است:

عجب سروی، عجب ماهی، عجب یاقوت و مرجانی/عجب جسمی، عجب عقلی، عجب عشقی، عجب جانی
(مولوی، ۱۳۷۶: ترجیعات سی‌ام)

نیز در ابیات او کاربرد جفت واژگان «آفتاب» و «سایه» پر تکرار است. به عنوان نمونه در بیت زیر آمده است :

تو آفتاب حسنی و ما سایه تو ایم / ای آفتاب حسن از این سایه رو متاب

(انوار، ۱۳۳۷: ۲۲)

به غایت روشن است اما به معنی / عقل و نفس کل مدان جز آدم و حوا

(انوار، ۱۳۳۷: غزل ۹)

الا ای عشق سلطان‌وش که اجمالی و تفصیلی / تویی حکمت، تویی قدرت، تویی زیباتر از زیبا

(انوار، ۱۳۳۷: ۹)

در غار جهان عاشق یاریم و نزاریم در غار جهان قصه آن یار توان گفت

چون قطره ز دریا شد و واگشت به دریا با او صفتِ قلم زخار توان گفت

(انوار، ۱۳۳۷: غزل ۱۲۲)

طبق آنچه در ابیات فوق از قاسم انوار مشهود است تمه نگرشی افلاطونی و نوافلاطونی است که از معبر قرون وسطی و سپس عرفان اسلامی، به طریقی مقلدانه به اشعار او راه یافته است. مفاهیمی چون خورشید و سایه، عشق و حکمت، نفس و عقل کل از جمله این مفاهیم‌اند اگرچه به پختگی و سنجیدگی دیدگاه پیشینیان ناائل نشده است. از همین رو در تحلیل دیدگاه انوار و کسانی چون اوست که منتقدی چون شفیعی کدکنی شعر شاعران عارفی مانند شاعران قرن نهم را فاقد ارزش عرفانی می‌داند و معتقد است این شاعران

با انباشتن غزل‌های خویش از فرهنگ عرفانی ابن عربی و اصطلاحات خاص تصوف او

شعر خویش را به عرفان سنجاق می‌زنند یا عرفان را به شعر خویش (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۸:

۶۰-۵۹).

نتیجه:

براساس قاعده وحدت وجود یا «این‌همانی بین عقل و وجود» در نگاه به عنوان نخستین فیلسوف وحدت‌گرا در محاوره پارمنیدس افلاطون، مبنی بر اینکه «هست هست و نه هست، نه هست» یا به عبارت دیگر (الف، الف) است و امتداد این قاعده در کتاب ششم جمهوری ذیل تمثیل خورشید و نیز ایده خیر که افلاطون وحدت مطلق خیر با خداوند را تبیین می‌کند، سران این نگاه را در فلسفه قرون وسطی از جمله در نگاه عرفایی چون فلوطین، مبنی بر اینکه به وحدت حقیقی عقل با وجود

خداوند قائل شده‌اند و به شهود عقلانی خداوند قائل‌اند ما ادامه این میراث فکری را در نگاه عرفای اسلامی از جمله مولانا و نیز ابن عربی و نیز پیروان خط تاریخ فکر آنان، یعنی کسانی چون قاسم انوار می‌یابیم. همگی باورمند به وحدت وجود هستند و کل این مجموعه فکری عشق به نور حقیقت جمال الوهی را تنها راه ادراک حقایق از طریق شهود می‌شمارند.

پی‌نوشت:

۱. ارجاعات به آثار افلاطون، اعم از محاورات منون، جمهوری، فایدروس، نامه‌های یکم تا هفتم، قوانین، پارمنیدس و... براساس ترجمه محمدحسن لطفی و یا ترجمه انگلیسی، John.M Cooper. با شیوه ارجاع دهی رایج استفانوس است. در این شیوه هر محاوره با شماره‌بندی‌های ثابت از فقره‌ها (پاراگراف‌ها) ارجاع داده می‌شود.

کتاب‌نامه:

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۳)، *فیلسوفان یهودی و یک مسئله بزرگ*، چاپ پنجم، تهران، هرمس.
- اشپیل فوگل، جکسون جی. (۱۳۸۰)، *تمدن مغرب زمین*، ترجمه محمدحسین آریا، تهران: امیرکبیر.
- اشرف‌زاده، پورفرج بیگزاده. (۱۳۹۵)، «تأثیر افکار نوافلاطونی در عرفان اسلامی (خصوصاً در آثار عطار و مولوی)»، *فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی*، دوره ۱۲، شماره ۵، ۱۳۹۵، ۴۰-۱۱.
- افلاطون، (۱۳۸۰)، *مجموعه آثار*، دوره سه جلدی، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، چاپ سوم، تهران: خوارزمی.
- انوار، قاسم. (۱۳۳۷)، *کلیات اشعار*، با مقدمه سعید نفیسی، تهران: سنایی.
- تیلور، کریستوفر چارلز ویستن. (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه راتلج، از آغاز تا افلاطون*، جلد یک، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: چشمه.
- *تاریخ فلسفه راتلج از ارسطو تا آگوستین*. (۱۳۹۲)، ترجمه حسن مرتضوی، ویراستار دیوید فورلی، چاپ دوم، تهران: گيسا.
- خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۹۸) «افلوپین»، در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.

- ژیلسون، اتین. (۱۳۸۹)، *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، تهران: سمت.
- رازی، محمدبن زکریا. (۱۴۰۲) *رسائل الفلسفیه*، بیروت: ناشر: بی نا.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۸)، *زبور پارسی*، تهران: آگاه.
- غنی، قاسم. (۱۳۸۳)، *تاریخ تصوف در اسلام*، چاپ نهم، تهران: زوار.
- فرربیوس. (۱۳۶۶)، *دوره آثار فلوطین*، دو جلدی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۹۳)، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، جلد اول، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، چاپ هشتم، تهران: سروش.
- _____ (۱۳۹۳)، *تاریخ فلسفه قرون وسطی*، جلد دوم، ترجمه ابراهیم دادجو، چاپ دوم، تهران: سروش.
- گاتری، دبلیو، کی. سی. (۱۳۹۵)، *تاریخ فلسفه یونان، پیش از سقراطیان متقدم و فیثاغوریان*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، دانشگاه تهران.
- گمپرتس، تئودور. (۱۳۷۵)، *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- گندمی نصرآبادی، رضا. (۱۳۸۶)، «نسبت عقل و وحی نگاهی به فلسفه فیلون اسکندرانی»، مجله حکمت و فلسفه، سال سوم، شماره دوم و سوم، تابستان و پاییز، ۱۰۳-۱۲۰.
- مستفید کریق، زهرا. (۱۳۹۸)، رساله دکتری، «عشق در نگاه مولوی و افلاطون با محوریت رساله های ضیافت، فایدروس، لوسیس و هیپاس بزرگ افلاطون و غزلیات شمس و مثنوی»، دانشگاه تهران.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۳)، *مثنوی معنوی*، شرح کریم زمانی، تهران: اطلاعات.
- _____ (۱۳۹۳)، *کلیات شمس*، بدیع الزمان فروزانفر، تهران: هرمس.
- _____ (۱۳۸۷)، *غزلیات شمس تبریزی*، مقدمه شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- همایی، جلال الدین. (۱۳۶۶)، *مولوی نامه (مولوی چه می گوید)*، جلد ۲، چاپ ششم، تهران: هما،
- نفیسی، سعید. (۱۳۳۷)، *مقدمه بر کلیات قاسم انوار*، تهران: سنایی.

- Benardate, Seth, *The Retic of Morality and Philosophy, Plato's Gorgias and Phaedrus*, the University of Chicago Press, Chicago 60637, London, Published 1991.

- Plato (1997) *Plato Complete Works*, edited by John M. Cooper and associate editor D. S. Hutchinson, Hackett.
- *Apology*, translated by G. M. A. Grube.
- *Crito*, translated by G. M. A. Grube.
- kavandi, Sahar, Ahmadi, Maryam, University of Tabriz-Iran, *Quarterly Journal of Philosophical Investigations*, Vol. 13/ spring 2019, p: 317-336.