

معرفت حضوری به احد نزد افلوطین و مولوی

هادی داوودی زواره^۱، سعید بینای مطلق^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۷/۱۲/۱۹ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۸/۴/۹)

چکیده

معرفت حضوری در باب خداشناسی از جانب اندیشمندان بسیاری مورد واکاوی قرار گرفته است. این نوشتار در پی پاسخ به این سؤال است که در منظر افلوطین و مولوی معرفت حضوری به احد چگونه و از چه طریقی حاصل می‌شود؟ فرضیه مقاله این است که: امکان معرفت حضوری برای شناخت احد از طریق نوس/عقل کلی به روش شهودی وجود دارد اما در مرحله نهایی این ادراک حضوری حتی با فرارفتن از نوس/عقل کلی به دست می‌آید. روش مقاله در فهم و تحلیل سخنان این دو، تطبیقی با رویکرد تفسیری است. اهمیت جستار به ویژه در زمینه مطالعات بین‌فرهنگی از این رو است که با وجود آن که برخلاف مولوی، عرفان افلوطینی ملتزم به وحی نیست و این عرفان ارتباط چندانی با دین عصر خود (مسیحیت) برقرار نمی‌کرد و فارغ از تفاوت در منطق و بیان، در خصوص امکان معرفت حضوری به احد و چگونگی آن، اشتراکات نسبی یافت می‌شود.

کلید واژه‌ها: عقل استدلالی (دیانویا/جزئی)، عقل مشاهده‌گر (نوس/کلی)، فراوجودی احد، معرفت حضوری

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)؛

Email: davoodi1364@gmail.com

Email: said_binayemotlagh@yahoo.fr

۲. دانشیار فلسفه دانشگاه اصفهان؛

(این مقاله مستخرج از پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته فلسفه دانشگاه اصفهان است)

۱. درآمد

معرفت‌شناسی^۱ را می‌توان شاخه‌ای از فلسفه دانست که به بررسی ماهیت، حدود معرفت و مبانی آن می‌پردازد و قابلیت اعتماد به ادعاهای معرفتی را می‌سنجد. معرفت‌شناسی طی چند دهه اخیر در جهان یکی از پر دامنه‌ترین مباحث تحقیقاتی بوده است. این اندیشه امروزه اگرچه در هیئتی نو رخ نموده اما در شاخه عرفان سابقه‌ای بس طولانی دارد. البته نه افلوپین نه مولوی همچون دیگر متفکران عهد قدیم - که مباحث وجودی را وجهه همت خویش قرار می‌دادند - بحث ویژه‌ای را به معرفت‌شناسی اختصاص نداده‌اند اما از لابلای آثار و اندیشه‌هایشان می‌توان ویژگی‌های نظام معرفت‌شناسی آن‌ها را دریافت.

در کنار درجات علم و شناخت، یکی از مباحث مهم و ریشه‌دار در معرفت‌شناسی تقسیم آن به دو قسم حصولی و حضوری است. به طور کلی علم و معرفت را با معیار حصول صورت شیء یا حضور ذات شیء نزد مدرک، به دو نوع حصولی (انطباعی) و حضوری تقسیم می‌کنند: «ان العلم یكون علی وجهین احدهما یسمی حصولیا و هو بحصول صورہ الشیء عندالمدرک و یسمی بالعلم الانطباعی ایضاً... و الاخر یسمی حضوریا و هو بحضور الاشیاء انفسها عندالعالم» [۱۰، ص ۱۲۳].

معرفت عرفانی در صورت اصلی خود که تجربه عرفانی نامیده می‌شود و به مثابه مصداقی از علم حضوری، غیر ارتسامی است. برخلاف علم تصویری ما به اشیاء بیرونی، علم حضوری نمی‌تواند به عنوان بخشی از علم عمومی ما به کار رود از اینرو این علم، انتقال‌پذیر نیست. به این معنا که نمی‌توان در این علم با دیگران مساهمه نمود مگر از طریق تشبیه اجمالی [۲، ص ۲۷۵-۲۷۶].

معلوم است که چنین دسترسی مستقیم به حقیقت عرفان از طریق تفکر فلسفی رایج که فقط به توجیه منطقی، معناشناختی و معرفت‌شناختی از صدق و کذب قضایای عرفانی و اظهار نظرات متناقض می‌پردازد، امکان‌پذیر نیست. نتیجه آن که مفهوم و اصطلاح عرفان تفکری است که از طریق تأمل درباره زبان موضوعی تجربیات عرفانی صورت می‌گیرد و در حیطه علم حصولی باقی می‌ماند در حالی که خود تجربیات عرفانی همواره در رتبه علم حضوری قرار می‌گیرد.

در خصوص وجوه تمایز این دو اندیشمند باید یادآور شد که فلسفه افلوپین برخلاف

عرفان مولوی بر بستر و زمینه هیچ دین و وحی آسمانی استوار نیست و خدایی که تصویر می‌کند خدای زنده کتب مقدس نیست؛ به خشم نمی‌آید و به آدمیان رحمت و عنایت نمی‌کند. درست است که او نیز همچون مولوی زندگی در این جهان را بی‌وطنی و تبعید می‌داند ولی احد اشتیاقی به ما ندارد و برای ما نیست؛ صرفاً ما به او مشتاقیم و برای او هستیم [۱۸، ۴۰-۴۱] در مقابل، خداوند برای مولوی حکم معشوقی دارد که با او وارد مکالمه و پرسش می‌شود:

من از عالم ترا تنها گزینم
روا داری که من غمگین نشینم؟
مرا تو چون چنان داری، چنانم
مرا تو چون چنین خواهی، چنینم

(مولوی، کلیات شمس، غزل ۱۴۴۲)^۱

گاه مکالمه با خداوند چنان شدت می‌گیرد و وارد ساحت گرم و صمیمی می‌شود که در مواقعی از زبان خدا سخن می‌گوید و ضمیر «خود» و «ما» به او برمی‌گردد:

بیا بیا که نیابی چو ما دگر یاری
چو ما به جمله جهان خود کجا است دلداری؟
تو بی ز گوش شنو، بی‌زبان بگو با ما
که نیست گفت زبانی خلاف و آزاری
(مولوی، کلیات شمس: غزل ۲۳۹۹)

در مقاله پیش رو به تناظر اندیشه‌های این دو متفکر در قالب سؤال اصلی و با رعایت شرایط و لوازم پژوهش تطبیقی خواهیم پرداخت. با انتخاب موضوعات ذیل این پرسش، آراء هر دو متفکر را به صورت توأمان طرح و تحلیل می‌کنیم. کوشیده‌ایم که آثار افلوپین و مولوی را حتی‌الامکان با خود همان اثر یا آثار دیگرشان فهم کنیم و رجوع به منابع شرح و تفسیری را با دقت در زمینه بحث و با قید احتیاط توأم کرده‌ایم. در بخش اول برای فهم نگرش افلوپین و مولوی به عقل و نقش آن در معرفت به احد، اقسام دوگانه عقل در نظام فکری این دو اندیشمند شرح و تحلیل می‌شود. در بخش دوم به مسئله چیستی احد می‌پردازیم و بخش سوم عهده‌دار بیان امکان شناخت و ادراک احد از منظر این دو است.

۲. تناظر دیانویا و نوس افلوپین با عقل جزئی و کلی مولوی

یکی از کلیدواژه‌ها در تفکر فلسفی افلوپین و اندیشه عرفانی مولوی عقل است که علاوه بر جایگاه مهم آن در منظومه هستی‌شناسی آن‌ها نقش بسزایی در مباحث معرفت‌شناسی این دو نیز دارد.

۱. همه استنادها به «کلیات شمس» بر اساس نسخه بدیع‌الزمان فروزانفر و بر مبنای شماره غزل است.

آنچه از «او» پدید می‌آید پس از «او» بزرگ‌ترین چیزها است که بی‌فاصله پس از «او» است و افلوپین نام او را عقل گذارده است (Plotinus, 5, 1, 6: 29-31).^۱ اساساً برای افلوپین هستی و عقل، جوهر واحدی است و در نتیجه هستی و فعلیت هستی و عقل نیز جوهری واحدند. اندیشه‌هایی بدین معنی ایده و صورت هستی و فعلیت هستی‌اند منتها اندیشه ما آدمیان آن‌ها را پاره‌پاره می‌کند و جدا از هم می‌انگارد؛ زیرا عقل تقسیم‌پذیر ما فرق دارد با آن عقل تقسیم‌ناپذیر که تقسیم نمی‌کند و خود آن، هستی و کل همه چیزها است (Plotinus, 5, 9, 8: 307).

افلوپین در قالب استفهام انکاری می‌پرسد: هستی چگونه ممکن است در جایی دیگر، بیرون از او باشد؟ اصلاً آن جای دیگر کجا می‌تواند بود؟ بنابراین او به هستی به عنوان خود خویش و به عنوان چیزی در خود خویش می‌اندیشد. البته به هستی نمی‌تواند همچون چیزی در جهان محسوس بیندیشد؛ زیرا اصل و حقیقت هیچ‌چیز قابل ادراک به یاری حس نیست (Plotinus, 5, 9, 5: 297-299).

مولوی نیز به این نکته واقف بوده است و عقل کلی را سرمنشأ و زیربنای هستی می‌داند، بدان معنا که هر آنچه در زمین و آسمان‌ها است از پی عقل به وجود آمده و بر پایه‌ی آن هستی یافته‌اند. مولوی در مورد مرتبه وجودی عقل و اهمیت آن در تکوین و تنظیم عالم، با استناد به حدیث «اول ما خلق الله العقل» اگرچه نه همچون فلاسفه عقل را جوهر اما مخلوق نخست و صادر اول از ذات باری می‌شمارد. به بیان او در مجالس سبعه: «چون از عالم لا مکان و از کتم غیب به صحرای وجود آورد تا صحرای وجود از این آفتاب سعود نور و ضیاء گرفت، خواست که هنرهای عقل را و عجایبها و لطایفها و غرایبها که در ضمیر عقل بود، بر موجودات پیدا کند و او را بدان فضیلت از همه ممتاز و جدا کند» [۱۶، ص ۱۵۲].

عقل کلی به عقیده عموم حکما اسلامی - که در این خصوص بسیار متأثر از اندیشه افلوپین هستند - نخستین صادر است از مصدر حق تعالی یعنی مرتبه احدیت. در منظومه تفکر مولوی نیز همه جریان حیات صراحتاً برآمده از یک فکر و اندیشه است بدین معنی که عالم حیات و هستی از حیات جمادی و حیوانی گرفته تا عالم امر و حق همه حقیقتش همان اندیشه است. منشأ این اندیشه همان چیزی است که می‌توان از آن

۱. استنادها به متن «انناد» افلوپین بر اساس ترجمه آرمسترانگ و به شیوه رایج است یعنی: (شماره انناد، شماره رساله، شماره فصل: صفحه).

به عقل کل تعبیر کرد. مولوی در این ابیات مهم و مشهور به سیری که مبدلات اندیشه و مراتب آن دارند اشاره می‌کند:

آن عرض‌ها از چه زاید؟ از صور وین صور هم از چه زاید؟ از فکر
این جهان یک فکرت است از عقل کل عقل چون شاه است و صورت‌ها رسل

(مولوی، مثنوی: ۲د ب ۹۷۸)

کل عالم و هستندگان برآمده از عقل کل است و همه چیز و همه امور داخل این فکر که منبعث است از عقل کل، سیلان و فعالیت دارند. در تفکر مولوی برخلاف فلاسفه، عالم و هستندگان آن نه جواهر جسمی بل همان اعراض‌اند که از صورت‌ها ناشی می‌گردند و این صور نوعیه نیز چیزی نیستند مگر یک اندیشه که آن هم از عقل کل صادر شده است.

پس از منظر مولوی عقل کل که جامع کمالات جمیع عقول است اول موجودی است که حضرت حق از غیب مطلق متوجه ایجاد عالم کون ساخت. این عقل را به واسطه توسط میان حق و خلق به استفاضه علوم و معارف از مافوق و افاضه به ما تحت، قلم خواندند و به جهت ظهور اشیاء که بدو مرآت عکوس اشعه جمال و جلال است به نور، مسمی گردانیدند. این عقل از شوائب اوهام صافی است؛ اما عقل دیگر، عقل مشوب به اوهام است که آنرا عقل جزئی و معیشتی خوانند [۹، ص ۸۳-۸۴].

۲-۱. دیانویا و نوس از منظر افلوطین

چنانچه ذکر شد عقل (صادر اول) برای افلوطین همه چیز است و مترادف با وجود. او باور به یکسانی عقل و هستی را از پارمنیدس گرفته است. به اعتقاد او پایه این نظریه را پیش از همه پارمنیدس نهاده و عقل و وجود را یکی شمرده است آنجا که می‌گوید: اندیشیدن و بودن یکی است (Plotinus, 5, 1, 8: 41).

همچنین صرف تأمل در کلمه عقل نشان می‌دهد که ما در این مرحله با شناسایی و عقل درونی نیز روبرو هستیم. افلوطین در اشاره به عقل درونی می‌گوید: بی‌گمان عقل نیز به عنوان اصلی والا در ما هست. ولی بودن او در ما هم به نحو مشترک است برای اینکه تقسیم‌پذیر نیست و در همه جا همان است. به نحو خاص نیز هست بدین معنی که برای هر فردی تمام آنرا در برترین بخش روح خود دارد (Plotinus, 1, 1, 8: 111). البته عقل کلی به عنوان فاعل شناسایی و هستی راستین به عنوان موضوع و متعلق آن - که هر دو با هم چیز واحدی را تشکیل می‌دهند - از جهتی عین هم‌اند و از جهتی

غیر هم؛ به عبارت دیگر از جهتی بین عاقل و معقول اتحاد وجود دارد و از جهتی دیگر اختلاف و گرنه هیچ‌گونه تفکر و اندیشیدنی در عقل کلی به وقوع نمی‌پیوست.

در منظومه عرفانی افلوپینی جهان معقول به عنوان صادر اول تنها حاوی تمام عقل و عقل کل نیست بلکه نیروهای عقلی و عقول یکایک موجودات نیز در آن جای دارند به همین شکل نفس نیز کثیر است همچنان که در بیان منطقی، یک «جنس» دارای «انواع» کثیر است. در یک تقسیم‌بندی کلی افلوپین عقل را به دو قسم «نوس^۱» و «دیانوئا^۲» مجزا می‌کند.

در خصوص دیانوئا البته افلوپین کمتر از این قسم ادراک عقلی (عقل جزئی یا فهم) سخن گفته، بلکه بیشتر از دو شناخت حسی و عقلی (عقل کلی یا خرد) گفت‌وگو کرده است. از نظر وی، فهم در حدّ واسط آن دو قرار دارد و به طور مستقیم، نه همچون ادراک حسی با اشیای خارجی ارتباط دارد و نه با امور معقول همچون عقل.

عقل در سطح دیانوئا (فهم) به تفکر مبتنی بر فرضیات و به استنتاج توسل می‌جوید و با یاری گرفتن از ابزار چیزی می‌سازد بدین ترتیب مستعد به بیراهه رفتن است به ویژه اگر از قوای مادون خود نظیر واهمه و متخیله تأثیر پذیرد. برخلاف این عقل، عقل در سطح نوس (خرد) می‌نگرد و تماشا می‌کند و به طور مستقیم در کثرت، واحد را می‌بیند. از همین رو است که نوس را عموماً شهود یا شهود عقلی یا بصیرت عقلی ترجمه می‌کنند [۸، ص ۱۰۳]. تمامی کثرت مثل (صور کلیه) به طور تقسیم‌ناپذیر در نوس منطوی است البته تمایز در نوس به طور مطلق فهمیده نمی‌شود. دمیورژ افلاطون و نوئزیس نوئزیس (عقل عقل) ارسطو در نوس افلوپین با هم جمع شده‌اند [20, p467].

افلوپین در وصف نوس (عقل کلی) این سؤال را مطرح می‌کند که آیا عقل حقیقی فریب می‌خورد و چیزی را که نیست موجود می‌پندارد و تصورش می‌کند؟ پاسخ مشخص است: به هیچ روی. چه، اگر عاری از عقل باشد چگونه می‌تواند عقل باشد؟ پس این عقل همیشه می‌داند بی‌آن‌که هیچ‌گاه فراموش کند و دانشش نه متکی به پندار است و نه تردیدآمیز و نه چیزی است که از دیگری شنیده یا آموخته باشد. از این رو دانش او چیزی نیست که از طریق محاسبه و استدلال به دست آمده باشد (Plotinus, 5, 5, 1: 155).

در ادامه متناظر با اصطلاحات نوس و دیانوئا در نظام فکری افلوپین به شرح و بیان عقل کلی و جزئی یعنی عقل مشاهده‌کننده و عقل محاسبه‌گر در تفکر مولوی می‌پردازیم.

1. nous
2. dianoia

۲-۲. عقل جزئی و عقل کلی از منظر مولوی

همچنان که نزد افلوپین عقل، واحدی است حاوی کثیر برای مولوی نیز دریای شگرفی است که در معنای قوای ادراکی فراتر از حس و جان (نفس حیوانی) و با درجات مختلف در وجود آدمی قرار دارد:

تا چه عالم‌هاست در سودای عقل تا چه با پهناست این دریای عقل

(مولوی، مثنوی: د ۱ ب ۱۱۱۰)^۱

مولوی براساس زمینه‌های فکری و مذهبی خاص خود، در خصوص عقل یک تقسیم‌بندی کلی طرح می‌کند: عقل کلی و عقل جزئی. این تقسیم‌بندی عمدتاً معطوف به حیطة معرفت‌شناسی است. در بیان مولوی تعبیرهایی همچون «عقل معاد، عقل دین، عقل وهبی یا موهبی، عقل هدایت و...» مساوق با عقل کلی و عناوینی چون «عقل معاش، عقل دنیا، عقل کسبی یا اکتسابی، عقل حسابگر و...» مطابق با عقل جزئی است.

مولوی درباره سیر ناکامی عقل جزئی در دستیابی به حقیقت معتقد است این عقل از ناحیه قوای مادون خود تغذیه می‌شود و از آن جهت که قوای مادون عقل یعنی حس، وهم و خیال محدودیت و خطاهای خاص خود را دارند این نواقص به عقل نیز سرایت می‌کند و همین وهم و گمان است که با عقل می‌آمیزد و حتی پایه استدلال عقلی را واهی و سست می‌کند:

عقل جزوی آفتش وهم است و ظن زانک در ظلمات شد او را وطن

(مولوی، مثنوی: د ۳ ب ۱۵۵۸)

عقل جزوی را وزیر خود مگیر عقل کل را ساز ای سلطان، وزیر

(مولوی، مثنوی: د ۴ ب ۱۲۵۸)

عقل جزئی در نظر مولوی همان عقل استدلالی و محاسبه‌گر است محتاج تعلیم و تقلید که کلیه حرف و فنون بر مبنای آن سامان و توسعه یافته است: «عقل جزوی قابل آن نیست که از خود چیزی اختراع کند که آنرا ندیده باشد و اینک مردم تصنیف‌ها کرده‌اند و در هندسها و بنیادهای نو نهاده‌اند، تصنیف نو نیست، جنس آن را دیده‌اند بر آنجا زیادت می‌کنند آن‌ها که از خود نو اختراع کنند ایشان عقل کل باشند، عقل جزوی قابل آموختن است محتاج است به تعلیم عقل کل که او واضع همه چیزهاست» [۱۵، ص ۱۴۲].

در تقسیم‌بندی کلی مولوی از عقل به دو قسم کلی و جزئی، عقل کلی بی‌هیچ قید و شرطی مورد تمجید مولوی است:

۱. کلیه ارجاع‌ها به «مثنوی» بر اساس نسخه نیکلسون و بر مبنای شماره دفتر و ابیات است.

عقل جزوی گاه چیره گه نگون عقل کلی ایمن از ریب المَنون
 چونکه قشر عقل صد برهان دهد عقل کُل، کی گام بی ایقان نهد؟
 عقل، دفترها کند یکسر سیاه عقلِ عقل آفاق دارد پُر ز ماه
 (مولوی، مثنوی: د ۳ب ۱۱۴۵)
 (مولوی، مثنوی: د ۳ب ۲۵۳۱-۲۵۳۰)

عقل مصرع اول ایبات فوق اشاره به همان عقل جزئی است یعنی همان قوه ادراکی که فراتر از قوای حاسه، متخیله و واهمه در فلسفه، مدرک کلیات - البته نه در معنای سعه وجودی بلکه در معنای آنچه با واسطه از حقیقت معقول مجرد تحت عنوان مفاهیم کلی در ذهن منعکس می‌شود - نام دارد اما تعبیر عقلِ عقل در مصرع آخر، عقل کلی را افاده می‌کند.

چنانچه ذکر شد عقل کلی برای مولوی واجد بعد معرفت‌شناسی نیز هست. در این معنا عقل، قوه ادراکی است که به درون هستندگان راه می‌جوید و به تأمل در حقایق مجرد و صور نوعیه می‌پردازد [۶، ج ۲ ص ۷۴۸]. معرفتی که در این سطح برای عقل حاصل می‌شود یکسره با آنچه عقل جزئی درمی‌یابد متفاوت است. عقل کلی به جای اینکه از جزئیات به کلیات برسد و با تجربه و استقراء جزءها به امر کلی معرفت پیدا کند و یا از امر معلوم به مجهول معرفت یابد و در این کار از استدلال و قوانین وضعی فکر استفاده کند، راهی متفاوت در پیش می‌گیرد. عقل کلی می‌خواهد با شهود و نظاره به معرفت به احد نائل شود.

۲. چیستی احد

افلوپین پیرامون معرفت به احد همواره بر این مطلب تأکید داشته است که از احد نه می‌توان سخن گفت و نه درباره او چیزی نوشت و اگر هم درباره او سخن می‌گوییم یا چیزی می‌نویسیم این فقط به منزله نشان دادن راه و جهت است. در بیان افلوپین او چون لایتناهی است پس اندازه و بزرگی ندارد زیرا اندازه و بزرگی هم پس از او است و همین امر امکان شناخت ما را از او به عنوان امری فوق وجود سلب می‌کند (Plotinus, 6, 7. 32: 185).

البته به طور یقین منظور افلوپین از فوق وجود بودن احد معدوم بودن آن نیست [19, p39]. به تعبیری اگر روا نیست وجود را یا هر امر دیگری را به او نسبت دهیم، به این دلیل نیست که کمتر از این‌ها است بلکه بیشتر از این‌ها و فوق همه چیز و متعالی است؛ زیرا

وجود در نگاه افلوطین با یک نحوه محدودیت، تنزل، تعیین و تناهی همراه است و از آنجا که احد بری از هرگونه نقص و محدودیت است نمی‌توان وجود را بر او اطلاق کرد. این بیان را می‌توان متناظر با یکی از معانی عدم در کلام مولوی دانست یعنی آنچه در سنت فکری اسلامی مقام ذات خدا انگاشته می‌شود و اندیشه آدمی را بدان هیچ‌گونه دسترسی نیست.

باید توجه داشت که واژه عدم یا نیستی در مثنوی در معانی متعددی به کار رفته است. عدم گاه به معنای «زوال و نابودی» به کار می‌رود و گاه به معنای «فنای سالک در حق». همچنین در معنای «خودشکنی» نیز در مثنوی به کار رفته است و چهارمین معنای عدم «عالم غیب و مقام مجردات و روحانیت صرف» است [۱۷، ۶۵۴-۶۶۰] که این معنی چهارم مورد تأکید بیشتری قرار گرفته است. البته عالم غیب در مثنوی خود در معانی وسیعی به کار رفته است و شامل قلمرو تمام اموری است که نزد حس غایب است از اینرو عدم نزد مولانا هم شامل عدم مضاف - که نزد عرفا عین ثابت خوانده می‌شود - و هم شامل عدم مطلق می‌شود. فروزانفر نیز به این نکته اشاره کرده است. او در شرح ابیات ذیل از مثنوی عدم را نه معادل نیست و نابود بلکه ناظر به این دانسته که فعل او به ماده و محسوسات محتاج نیست [۶، ج ۲ ص ۵۴۳]:

بر عدم‌ها کان ندارد چشم و گوش چون فسون خواند همی آید بجوش
از فسون او عدم‌ها زود زود خوش مُعَلَّق می‌زند سوی وجود

(مولوی، مثنوی: ۱۴۵۰-۱۴۴۹)

مولوی در این ابیات نیز این معنی از عدم را مدنظر دارد:

با چنان قادر خدایی کز عدم صد چو عالم هست گرداند به دم
این جهان محدود و آن خود بی‌حد است نقش و صورت پیش آن معنی سد است
(مولوی، مثنوی: ۱۵۲۲ ب ۱۵ و ۵۲۶)

اما تا بدین جا سخن از عدمی - به معنای عالم غیب و مجردات - بود که به آن عدم مضاف می‌گفتند و در نهایت از یک نوع تعیین رقیق که همانا تعیین در علم باری تعالی بود، برخوردار است؛ اما عدم در معنی چهارم در مثنوی متضمن معنای وسیع‌تر و جامع‌تری نیز هست. در این فرض، عدم مرادف با مطلق در اطلاق خویش بوده، مربوط به مرتبه ذات خداوند است که نامتعیین و نامحدود است. برخلاف اعیان ثابتی که در علم باری تعالی تعیین دارند، لازمه عدم تعیین بودن ذات این است که حتی به ذهن هم

درنیاید؛ چراکه اگر به ذهن درآید، ذهن بر آن محیط می‌شود و در نتیجه نامتعیین نخواهد بود. صرفاً در این معنا می‌توان عدم را معادل فرا وجودی احد در تفکر افلوطین دانست. طبیعی است که این عدم از نگاه مولانا سرچشمه وجود خواهد بود و لازمه چنین امری بی‌رنگی، بی‌صورتی و بی‌تعینی است که از ویژگی‌های ذات باری تعالی است.

از عدم چون عقل زیبا رو گشاد خلعتش داد و هزارش نام داد

(مولوی، مثنوی: ۴د ب ۲۱۷۹)

عدم امکان شناخت خدا در این مرتبه (احد افلوطینی = عدم مرادف با مطلق در اطلاق خویش = مرتبه ذات) مورد تأیید همه عارفان بوده است و بر زبان بسیار از آنان به عبارات مختلف جاری شده است. عموماً با استناد به حدیث نبوی «تَفَكَّرُوا فِي آلَاءِ اللَّهِ وَلَا تَتَفَكَّرُوا فِي ذَاتِهِ» [ص ۲۴۱] اندیشیدن در ذات او را نهی کرده و عقل را به تفکر درباره آلای و صفات او دعوت کرده‌اند:

زین وصیت کرد ما را مصطفی بحث کم جوید در ذات خدا
آن که در ذاتش تفکر کردنی است در حقیقت آن نظر در ذات نیست
هست آن پندار او زیرا به راه صد هزاران پرده آمد تا اله

(مولوی، مثنوی: ۴د ب ۳۷۰۴-۳۷۰۲)

البته در کلام عرفا از نوعی آگاهی و ادراک خدا سخن به میان آمده است اما مشخص می‌شود این نوع آگاهی که همه مسئله عرفان پیرامون آن دور می‌زند متمایز از شناختی است که معمولاً از طریق آگاهی عقلی و متعارف خودمان به دست می‌آوریم. این نوعی علم حضوری است که با حقیقت وجودی انسان متحد است. نهایت اینکه افلوطین میان دو پرسش «چگونه می‌توانیم نامتناهی را بشناسیم؟» و «چگونه می‌توانیم نامتناهی را ادراک کنیم؟» تمایز قائل می‌شود. پاسخ او به پرسش نخست دلالت می‌کند که ما نمی‌توانیم نامتناهی را بشناسیم و پاسخ او به پرسش دوم حکایتگر این است که ما می‌توانیم نامتناهی را به نحوی ادراک کنیم.

تا بدین جای این جستار نشان دادیم که از منظر افلوطین و مولوی امکان معرفت به ذات احد از راه دانش و استدلال (دیانونیا/عقل جزئی) میسر نیست. با این همه امکان دریافت آن ذات به طریق شهودی (نوس/عقل کلی) وجود دارد و بخش بعدی (پایانی) می‌کوشد از عهده بیان چگونگی ادراک این امر نامتناهی برآید.

۳. معرفت حضوری به احد

چنان‌که دیدیم در اندیشه عرفانی، خداوند دارای تعالی معرفتی است و نمی‌توان هیچ نوع شناخت متعارفی از خدا - دست‌کم در مقام ذات یا الوهیت او - داشت و در هیچ حد و تعریفی قرار داد. خود «او» که ورای عقل است برتر از شناسایی است و همان‌گونه که به هیچ چیز نیاز ندارد نیازمند شناسایی هم نیست؛ بلکه شناسایی در مرتبه دوم قرار دارد زیرا شناسایی، «چیزی» است در حالی که او حقیقتی بسیط است «بدون چیزی». به همین جهت هم او قابل بیان نیست زیرا هرچه درباره او گفته شود چیزی گفته شده است. یگانه سخنی که در مقام اشاره به او می‌توان گفت چنین است: در فراسوی همه چیزها از این‌رو که این سخن نامی نیست بلکه حاکی از این است که او هیچ‌یک از همه چیزها نیست و نامی هم برای او وجود ندارد؛ زیرا درباره‌اش هیچ نمی‌توانیم گفت. البته اینکه ما او را در شناسایی خود نداریم به این معنی نیست که او را به هیچ‌وجه نداریم. او را بدین اندازه داریم که درباره‌اش سخن می‌توانیم گفت ولی آنچه می‌گوییم او نیست. هنگامی که سخن درباره او می‌گوییم نظر به چیزهایی داریم که پس از او هستند (Plotinus, 5, 3, 14: 123). مولانا در توصیف معرفت حق به تمثیل روی می‌آورد، اما این کار از سر ناچاری است و از کاربرد آن ناراضی، از این‌رو هیچ تمثیلی، روح او را سیراب نمی‌کند:

ای برون از وهم و قال و قیل من خاک بر فرق من و تمثیل من
بنده نشکبید ز تصویرِ خوشت هر دمّت گوید که جانم مفرّشت
همچو آن چوپان که می‌گفت: ای خدا پیشِ چوپان و مُحَبّ خود بیا

(مولوی، مثنوی: د ۵ ب ۳۳۲۰-۳۳۱۸)

در بیان مولوی در فیه ما فیه: «اجسام را عالمست تصورات را عالمست و تخیلات را عالمست و توهمات را عالمست و حق تعالی ورای همه عالمهاست نه داخل است نه خارج... چون تصرفات او در این تصورات بدین لطیفیست که بی نشانست پس او که آفریننده این همه است بنگر که او چه بی نشان باشد و چه لطیف باشد» [۱۵، ص ۹۹]. پس کسی که بخواهد دقیق باشد «او» را آن و این نیز نمی‌نامد. او برتر از فعالیت، برتر از عقل و برتر از اندیشیدن است؛ به عبارت دیگر باید درباره او چنین بیندیشیم که همه چیز برآمده از اوست و او خود معلق از هیچ چیز نیست و این سخن راست است که همه چیز در طلب اوست. این ذاتِ مطلق و بسیطِ محض، خود آرام و ساکن است و همه چیز روی در «او» دارد (Plotinus, 1, 7, 1: 271).

البته افلوپین این تذکر را می‌دهد که وقتی این بیان‌ها را درباره‌اش می‌شنویم نباید «او» را که به اندیشه‌مان نمی‌آید هیچ بینگاریم بلکه باید با او به عنوان ملاً حیران‌کننده روبرو شویم [۱۸، ص ۳۵-۳۷].

در باور مولوی نیز انسان در شناخت خداوند همواره دچار حیرت می‌شود و زبان‌ش در توصیف خدا مبتلا به تناقض‌گویی می‌شود. این حیرت و تناقض‌گویی در سرتاسر مثنوی دیده می‌شود. به نظر او معرفت خدا چنان پیچیده و ذو ابعاد است که انسان را دچار تناقض می‌کند و انسان غرق‌شده در دریای حیرت از سر ناچاری دست و پا می‌زند:

گاه تناقض گاه ناز و گه نیاز	گاه سودای حقیقت گه مجاز
مرد غرقه گشته جانی می‌کند	دست را در هر گیاهی می‌زند
تا کدامین دست گیرد در خطر	دست و پای می‌زند از بیم سر

(مولوی، مثنوی: ۱۵ ب ۱۸۱۹-۱۸۱۷)

افلوپین پس از شرح فرا وجودی «او» با طرح این پرسش که سرانجام این «وجود نیافته» خود چیست؟ در پاسخ می‌گوید: ما بی‌آن‌که بتوانیم بر عظمتش احاطه یابیم خواهیم گفت که او نه کمیتی دارد نه کیفیتی؛ زیرا صورتی در او نیست حتی صورتی معقول. با چیزی هم نسبت و پیوندی ندارد؛ زیرا بر خود استوار بوده است پیش‌تر از آن‌که چیزی باشد پس باید خاموش ماند باید موضوع را به حال خود رها کرد و بی‌نتیجه گذاشت و دم از پرسیدن فروبست (Plotinus, 6, 8, 11: 261-263).

چنان‌که می‌بینیم بیان توصیفی افلوپین درباره او سرشار از تنزیه است. در خصوص مولوی که تفکراتش مأخوذ از وحی اسلامی است این تنزیه^۱ البته با تشبیه^۲ آمیخته است به ویژه که مولوی نسبت دادن برخی صفات به خدا را بسته به درجه معرفت‌شناسی افراد روا می‌دارد. به تعبیر مولوی در فیه ما فیه: «یکی گفت خدا. هیچ او را معنی روی ننمود و خیره و افسرده ماند، چونک گفتند خدا چنین کرد و چنین فرمود و چنین نهی کرد. گرم شد و دید... تا واسطه امر و نهی و خلق و قدرت به وی شرح نکردند نتوانست دیدن» [۱۵، ص ۱۹۶].

لازم به ذکر است که عرفان مولوی یک عرفان دینی شدیداً متکی بر وحی است که در این عرفان کوشش فرد فقط شرط لازم وصول است اما عمده تکیه بر توفیق الهی و عنایت ربانی است. برخلاف مولوی، افلوپین اگرچه مخالفی با دین عصر خود

1. transcendence

2. immanence

(مسیحیت) نداشت اما ارتباط چندانی با دین برقرار نمی‌کرد. نتیجه این نگرش آن که از نظر او انسان باید در وجود خود سیر معنوی داشته باشد به همین دلیل افلوطین به مراسم و مناسک مذهبی در اجتماع بی‌اعتنا بود. در مجموع این عرفان ملتزم به وحی نیست و از لحاظ عملی کسی که ملتزم به وحی نیست باید متکی بر کوشش خود باشد. همچنین باید توجه داشت که افلوطین و مولوی در بیان مقام ذات احد اگر از سر ناچاری از تشبیه استفاده می‌کنند اما نسبت به توابع آن هشدار هم می‌دهند. از نظر افلوطین کسی که همه چیز را از او سلب کند و هیچ چیزی به او نسبت ندهد و ادعا نکند که چیزی در او است سخن درست گفته است ما نیز نباید چیزهایی را که فروتر و سپس‌تر از او هستند به او نسبت دهیم؛ از این رو در تعبیر افلوطین او «چون» نیک است نه «چیزی نیک» چیزی در خود ندارد حتی چیزی نیک. او تنها و عاری و فارغ از همه چیز است (Plotinus, 5, 5, 13: 195).

مولوی نیز بسیار نزدیک به تعبیر افلوطین می‌گوید: هر چه گویم «مثال» است؛ «مثال» نیست چنانچه حق تعالی نور خویشتن را به چراغی درون چراغدان و آبگینه تشبیه کرده است جهت مثال: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ» (قرآن الحکیم، نور: ۳۵).

چنان که می‌دانیم مثل در اصطلاح منطق، دو فرد از یک نوع را گویند که در جمیع ذاتیات با هم یکسان‌اند و تنها اختلاف آن‌ها در تشخیص و فردیت است اما مثل و مثال از مقوله تشبیه و استعاره و مجاز است که در آن دو موجود یا دو حادثه مابین‌الذات را به سبب وجه یا جوهری از مشابهت ظاهری و یا باطنی یکسان شمارند؛ از این رو معروف است که مثال از جهتی (وجه مشابهت) نزدیک و از جهاتی (سایر وجوه) دور می‌کند. از همین رو است که مولوی در مثنوی هشدار می‌دهد که مخاطبش در صورت مثال فرونماند و آنرا عین ممثّل نشمارد:

فرق و اشکالات آید زین مقال زانک نبود مثل، این باشد مثال

(مولوی، مثنوی: د ۴ ب ۴۱۹)

جای سوز اندر مکان کی در رود؟ نور نامحدود را حد کی بود؟
لیک تمثیلی و تصویری کنند تا که دریابد ضعیفی عشقمند
مثل نبود لیک باشد آن مثیل تا کند عقل مجمّد را گسیل

(مولوی، مثنوی: د ۶ ب ۱۱۸-۱۱۶)

از جمله مولوی در غزلیات شمس برای بیان عظمت جایگاه احد از این تشبیه استفاده می‌کند:

خانه خرابی گرفت ز آن که فُتق زفت بود هیچ نگنجد فلک در در و دهلیز من
(مولوی، کلیات شمس: غزل ۱۷۶۹)

این‌جا مولوی خواستار بیان این نکته است که خانه تنگ هستی و معرفت عارف در برابر عظمت مقام «او» تاب نمی‌آورد و در بیان افلوطین نمی‌توان «او» را از طریق دانش استدلالی شناخت و نمی‌توان به یاری اندیشیدنی بدانسان که در مورد دیگر موضوعات اندیشه می‌اندیشیم به ذات او پی برد؛ بلکه تنها در حضوری که بسیار برتر از دانش است می‌توان به او رسید (Plotinus, 6, 9, 4: 315).

افلوطین تعالی راستین را تلاشی برای فرارفتن از مقولات و جهان محسوس و عالم مجردات برای رسیدن به فرا هستی و نباشنده می‌داند تا به جای اینکه از موضوعی به موضوع دیگر - که پایان ندارد - حرکت کنیم از راه تعالی از اندیشه موضوعی به اندیشه بی‌موضوع بجهیم [21, p150]. مولوی نیز - همانند سایر عرفا - خدا را برتر از ساحت اندیشه آدمی توصیف کرده است. در بیان مولوی در فیه ما فیه: «حق تعالی در این عالم تصورات نگنجد و در هیچ عالمی که اگر در عالم تصورات بگنجد لازم است که مصور بر او محیط شود پس او خالق تصورات نباشد پس معلوم شد که او ورای همه عالمهاست» [۱۵، ص ۹۹].

هرچه اندیشی، پذیرای فناست آنک در اندیشه ناید آن خداست

(مولوی، مثنوی: د ۲ ب ۳۱۰۷)

از نظر افلوطین، انسان برای دریافت و نظاره احد بایستی به درون خود رجوع کند و از هرچه امر بیرونی است چشم بپوشد و تا این آمادگی نباشد دریافت او ممکن نیست. افلوطین می‌نویسد راستی جای شگفتی است که او چگونه نمی‌آید و با اینهمه حاضر است و چگونه او در هیچ جا نیست و با این همه هیچ جا نیست که او نباشد (Plotinus, 5, 5, 8: 181).

او برای کسی که استعداد دریافتن او را دارد حاضر است ولی برای کسی که از نظاره ناتوان است حاضر نیست. روح اگر بخواهد به راستی از ذات نخستین، ملأ و روشنایی بپذیرد باید هر صورت و شکلی را از خود دور کند؛ بنابراین آدمی باید از هر چه در بیرون است کناره گیرد و کاملاً و به معنای راستین روی در درون خود آورد و آنگاه چشم به نظاره او بگشاید و پس از آن که با او یگانه شد و به قدر کافی به اصطلاح با او هم‌نشین شد می‌تواند بازگردد و آنگاه اگر قدرت آنرا داشته باشد، یگانگی خود را با او به

دیگران نیز بگوید. او برای هیچ کس در بیرون نیست بلکه در همه است بی آن که بدانند. این مردمان هستند که از او می‌گریزند و به عبارت درست‌تر از خود می‌گریزند. ما از او بریده و جدا نیستیم حتی هنگامی که تن بر ما چیره است و ما را به سوی خود می‌کشد، از آن جهت نفس می‌کشیم و نگاه داشته می‌شویم که او با ما چنان نمی‌کند که یک‌بار ببخشد و آنگاه روی از ما برتابد بلکه همیشه می‌دهد و می‌بخشد؛ اما ما هنگامی که روی در او می‌آوریم هستی به معنی برتری داریم زیرا زندگی و تندرستی ما به دست اوست و تنها هنگامی که دور از او هستیم، هستی ما هستی به معنای فروتری است اما آنگاه که به خود آییم و خود را برآمده از او بدانیم او را در می‌یابیم و این ادراک و دریافت، آرامشی بر ما مستولی می‌کند (Plotinus, 6, 9, 7 and 9: 327-335).

افلوپتین در خصوص امکان و نحوه شناسایی او این سؤال را طرح می‌کند که چون شناسایی ما به چیزهای دیگر به یاری عقل صورت می‌گیرد و عقل را هم به یاری عقل می‌توانیم شناخت پس آن چیز برتر از عقل را به یاری چگونه شهودی می‌توانیم دریافت؟ در پاسخ این سؤال افلوپتین می‌نویسد: علت اینکه او را می‌توانیم دریافت این است که او با آنچه در ما هست شباهت دارد زیرا در ما هم چیزی از او هست یا به عبارت بهتر هیچ نقطه و هیچ چیزی نمی‌توان تصور کرد که او در آن نباشد؛ زیرا تو در هر جا که نیروی دریا بندهات را متوجه آنچه در همه جا هست بسازی می‌توانی «او» را دریابی و هنگامی که او را در می‌یابیم در برابر معجزه‌ای قرار می‌گیریم. آنگاه که به سوی او عروج می‌کنیم و در او آرام می‌گیریم از راه شهود هر دم ژرف‌تر به او واقف می‌شویم و به عظمت این نامتناهی از طریق آنچه پس از او و در پرتو او است پی می‌بریم (Plotinus, 3, 8, 10: 397).

بنابراین مسئله، مسئله ادراک نامتناهی است. افلوپتین در عین دشواری چنین مسئله‌ای به روشنی اشاره می‌کند که چگونه می‌توان به این مسئله به شکل رضایت-بخشی با نظم و ترتیب واحدی پرداخت. تو می‌پرسی که چگونه می‌توانیم نامتناهی را بشناسیم؟ من پاسخ می‌دهم: البته مضحک است که کسی بکوشد بر چنان ذاتی احاطه-ناپذیر محیط شود اصلاً این شناخت از طریق عقل نیست. کار عقل این است که تمایز بگذارد و تعریف کند. از این رو نامتناهی نمی‌تواند یکی از متعلقات شناخت عقل به حساب آید. همان‌گونه که اگر کسی بخواهد در ذات معقول بنگرد حق ندارد کوچک‌ترین تصویری از جهان محسوس در ذهن داشته باشد کسی هم که آرزوی نظاره

آنچه را در فراسوی معقولات است در سر دارد ناچار باید هر محتوای معقولی را از خود دور کند. این واقعیت که «او» هست^۱، از طریق معقولات می‌توان شناخت ولی اینرا که او چگونه است تنها کسی می‌تواند دریابد که معقولات را به یکسو نهد. از این‌رو است که افلوطین حتی نگریستن و تماشای متفکرانه عقل (نوس) که دقیق‌ترین و والاترین نگریستن‌ها است در اندیشیدن درباره ذات نامتناهی وافی به مقصود نمی‌داند؛ زیرا هر جا که عقل هست اندیشیدن هم هست بنابراین عقل همیشه در دویی دوگانه است: اندیشنده و آنچه اندیشیده می‌شود [۱۸، ص ۴۴] و از این طریق امکان دریافت بسیط مطلق میسر نخواهد بود.

در اعتقاد مولوی در مراحل نهایی شناخت، دیگر هیچ‌گونه از این ادراکات کارایی ندارند:

فکر کاو آنجا؟ همه نور است پاک بهر توست این لفظِ فکر ای فکرناک

(مولوی، مثنوی: ۶د ب ۱۱۴)

افلوطین نیز شبیه مولوی اندیشیدن را یک مرحله میانی می‌داند. اندیشیدن زمانی تحقق می‌یابد که خود اندیشنده از موضوع اندیشه جدا نگاه داشته می‌شود. نهایت امر آن که باید او را به طریق معرفت حضوری درک کرد؛ اما این ادراک، بیان کردنی نیست. روح وقتی به دیدار احد نائل شد، حالت ادراک عقلی را رها می‌کند چنان‌که مسافری که داخل کاخی می‌شود ابتدا زیبایی‌های گوناگونی که آن قصر را آرایش داده تحسین می‌کند، اما وقتی صاحب آن خانه ظاهر می‌شود تنها او مورد توجه است [۱۲، ص ۳۵-۳۶]. به تعبیر قاضی سعید: «عقل‌ها را به ساحت کبریای او راهی نیست» [۷، ص ۲۳۶] و در بیان شمس تبریزی «عقل تا درگاه ره می‌برد؛ اما اندرون خانه ره نمی‌برد» [۳، ص ۱۸۰].

مولوی نیز در تحلیل نهایی عقل کلی را در رسیدن به مرتبه شهود، ناقص می‌داند از این‌رو معتقد است که انسان در درک معرفت حقیقی باید به مرتبه جان (اینجا به معنای روح و روان) نائل آید:

نعل‌های باژگونه است ای پسر عقلِ کلی را کند هم خیره‌سر

(مولوی، مثنوی: ۵د ب ۲۷۵)

عرصه‌ای کش خاک، زرّ ده دَهِی است زر به هدیه بردن آنجا، ابلهی است

ای بی‌برده عقل، هدیه تا اله عقل آنجا کمتر است از خاکِ راه

(مولوی، مثنوی: ۴د ب ۵۶۸-۵۶۷)

۱. «او» ورای هستی و فرا وجود است. تعبیر «او هست» از سر ناچاری و صرفاً برای بیان این مطلب است که «او» در زمره نباشنده‌ها نیست.

جان شو و از راهِ جان، جان را شناس یارِ بینش شو، نه فرزندِ قیاس

(مولوی، مثنوی: ۳ د ب ۳۱۹۲)

چنان که دیدیم برای افلوپتین تعقل و تفکر جایگاه مهمی در رشد معرفتی انسان دارد با این همه افلوپتین آنرا مرحله مقدماتی پیش از نظاره و شهود در مراحل والا می‌داند و به تفسیری که بیان کردیم امکان این شناخت شهودی از طریق نوس حاصل می‌شود. افلوپتین طریقه دیدن و شهود را مناسب حال ادراک این ذات نامتناهی ذکر می‌کند: با گوش نمی‌توان او را دریافت و با شنیدن نمی‌توان چیزی از او فهمید بلکه اگر اصلاً برخورد و آسیبی با او امکان‌پذیر باشد از طریق دیدن است. البته دیدن در این ساحت به یاری روشنایی دیگری است که از آن ذات نخستین می‌تابد (Plotinus, 5, 5, 6 and 7: 175-177) و کسی که موفق شود چشم به نظاره او بگشاید از حیرتی نشاط‌انگیز آکنده می‌شود و خشیتی بر او چیره می‌شود که با رنج همراه نیست (Plotinus, 1, 6, 7: 253).

مولوی نیز در بحث ابزار شناخت آدمی، ادراک وی را متناسب با همان به‌کارگیری قوه شناسایی می‌داند. اگر واهمه را به کار گیرد، ادراک او نیز وهمی خواهد بود؛ اگر خیال را به کار گیرد، ادراک او نیز جز خیالی نباشد. اگر گوش را به کار بندد اخباری حاصل می‌آید که می‌تواند صحیح باشد یا نباشد، اما اگر چشم را به کار گیرد حاصلش ادراک عینی و یقینی است. به همین دلیل مولوی گوش را دلالة و اصحاب قال خوانده است و معتقد است چنین شناختی نهایتاً می‌تواند در دگرگونی صفات انسانی مؤثر باشد؛ اما ادراک بصری می‌تواند ذات انسان را دگرگون کند زیرا شهود مرحله دگرگونی ذات است و مرتبه عین‌الیقین [۴، ص ۱۷۸]:

گوش دلّاله است و چشم اهلِ وصال چشم، صاحب‌حال و گوش اصحابِ قال
در شنودِ گوش، تبدیل صفات در عیانِ دیده‌ها تبدیل ذات

(مولوی، مثنوی: ۲ د ب ۸۵۸-۸۵۹)

اما در مرحله پیوستن روح به عالم مجردات و وحدت روح که خود نتیجه افکندن همه علایق و قیود و اضافات مادی است که بر سر راه صعود روح به عالم برین وجود دارد معلوم نزد عالم حاضر است و نیازی به وسائط و آلات برای ادراک، وجود نخواهد داشت. این‌گونه است که شنیدن، گفتن، دیدن و... یکی می‌شوند و نیازی به سمع، قال، بصر و... نخواهد بود [۱۱، ص ۲۰۹]؛ در این مرتبه، صرف حضور بدون هیچ واسطه‌ای، باعث ادراک می‌شود و این همان تعبیر مولانا است که دیدن و گفتن آمیخته می‌شوند که در بیان مولانا در انتهای داستان موسی و شبان شرح این حالت، وراي آگهی است:

بعد از آن در سرّ موسی حق نهفت
 رازهایی گفت کان ناید به گفت
 بر دل موسی سخن‌ها ریختند
 دیدن و گفتن بهم آمیختند
 (مولوی، مثنوی: د ۲ ب ۱۷۷۳-۱۷۷۲)

بعد از این گر شرح گویم ابله‌ی است
 زآن که شرح این، ورای آگهی است
 (مولوی، مثنوی: د ۲ ب ۱۷۷۵)

شاید بتوان این حالت را این‌گونه وصف کرد: روح هنگامی که از آرزوی رسیدن به او آکنده می‌شود هر صورتی که دارد حتی صورت معقول را از خود دور می‌سازد زیرا ممکن نیست روح، مادام که چیزی با خود دارد او را به بهترین وجه دیدار کند بلکه باید به کلی از نیک و بد عاری شود تا در حالی که تنها و مجرد است بتواند با او برخورد کند. در این حال روح نه بر هستی تن آگاه است و نه درباره خود چنان سخن می‌گوید که گوئی موجود زنده است و هیچ اعتنایی به خود یا به تن ندارد بلکه در او مستغرق است و آماده نیست او را با چیزی عوض کند زیرا می‌داند که بهتر و برتر از او چیزی وجود ندارد و کوچک‌ترین اعتنا به هر چیز هرچند در جهان برین باشد برای روح معنایی جز فرو افتادن ندارد. شادمانی روح در چنان حالتی به‌گونه‌ای است که اگر هرچه در پیرامونش است نابود شود شادمان‌تر می‌شود زیرا نابودی همه چیز سبب می‌شود که او بتواند کاملاً تنها در نزد او بماند.

روح در آن دم چنان حالی دارد که حتی به اندیشیدن و تعقل (عقل کلی/نوس) که پیش‌تر برایش آن همه ارج قائل بود، اعتنایی نمی‌کند؛ زیرا اندیشیدن حرکت است و او نمی‌خواهد حرکتی کند. او (روح) خود در حالی چشم به نظاره گشوده و به حضور او رسیده است که عقل شده و در مکان عقل جای گرفته است. در این جایگاه در کمال انزوا و تنهایی می‌اندیشد ولی همینکه یکباره چشمش به «او» می‌افتد از همه چیز دست می‌شوید. توصیه افلوپین هم این است که وقتی می‌خواهی او را دربیابی یا حتی می‌خواهی درباره او سخنی بگویی همه چیز را کنار بگذار و دور کن. در این اندیشه مباش که چیزی بر او بیفزایی بلکه متوجه این باش که شاید هنوز چیزی مانده است که در ذهن خود از او دور نکرده‌ای. همه چیز را باید از آن ذات علوی سلب کرد؛ زیرا او نیازی به یاری و وسیله ندارد و اگر چیزی به او بیفزایی از راه افزودن از او می‌کاهی (Plotinus, 6, 7, 41: 215).

در اینجا اندیشه افلوپین و مولوی از هر چیز معین و معلوم و از هر شکل و صورت

دریافتنی فراتر می‌رود. این دو در برابر این پرسش که هستی چگونه از احد پدید می‌آید از راه دعا وارد می‌شوند تا به واسطه دعا و در حال دعا چنان به تنهایی در برابر احد قرار گیرند که بتوانند آن حضوری را که تنها به یاری آن می‌توان درباره موضوع آن سخن بامعنایی گفت به دست آورند. این فراتر رفتن از طریق سلسله‌ای از مراتب معرفت صورت می‌گیرد و در هر فرا رفتنی، آنچه در مرتبه بالاتر است و به خاطر آن فراتر رفته می‌شود حضور می‌یابد.

۴. نتیجه

افق وسیع اندیشه و سخنانی که از تجربه زیسته افلوطین و مولوی برآمده باعث جاودانگی آثارشان شده و بر محدودیت‌های فرهنگی، اقلیمی و زبانی غلبه کرده است. امروز نیز پیام معنوی‌شان مورد نیاز برای باز یافتن حقیقت سرّ وجودی انسانی است که گرفتار آمده است و دچار مادی‌گرایی، مصرف‌زدگی، تعصب و عرفان‌های کاذب شده‌اند. در این راستا این مقاله پاسخی بود به این سؤال: «در اندیشه افلوطین و مولوی معرفت حضوری به احد چگونه و از چه طریقی حاصل می‌شود؟» در پاسخ به این سؤال، تقسیم‌بندی دوگانه عقل از جانب افلوطین به «دیانونیا» و «نوس» را در تناظر با تقسیم‌بندی عقل از جانب مولوی به «جزئی» و «کلی» مطرح کردیم. دیدیم معرفتی که حاصل از عقل جزئی و دیانونیا است، معرفتی است ناقص زیرا که این عقل شناختی از اعیان ثابت، ندارد از اینرو در معرض آفت وهم و گمان است. در مقابل عقل کلی (نوس) به حقایق معقول مجرد از راه شهود می‌پردازد و به کلی از تأثیرات وهم و تصورات وهمی و متخیله فاصله می‌گیرد. در این مرحله از عقل امکان معرفت به احد فراهم می‌شود اما چنانچه ذکر شد معرفت عقلی حتی در سطح نوس همچنان شناختی با واسطه است.

اوج معرفتی که از آثار افلوطین و مولوی به احد قابل استنباط است این است که نمی‌توان به یاری اندیشیدنی بدانسان که در مورد دیگر موضوعات اندیشه می‌اندیشیم به ذات او پی برد؛ زیرا روح وقتی به دیدار احد نائل شد، حالت ادراک عقلی را رها می‌کند بلکه تنها در حضوری که بسیار برتر از دانش است می‌توان به او رسید. ما نمی‌توانیم نامتناهی را بشناسیم اما می‌توانیم نامتناهی را به نحوی ادراک کنیم. نهایت امر آن که باید او را به وسیله نوعی حضور درک کرد؛ حضوری که چگونگی آن بیان کردنی نیست. هر دو بزرگ نیز بارها این تذکار را داده‌اند که سخن گفتن یا نوشتن ما درباره «او» فقط به منزله نشان دادن راه و جهت است.

البته با توجه به اینکه حقیقت را امری واحد و مطلق می‌دانیم اما میان نحله‌های مختلف فکری پراکنده شده است آنهایی که توانسته‌اند با کشف و شهود، آن حقیقت را درک کنند بین تعبیری که از مشاهدات خود داشته‌اند هماهنگی‌های زیادی دیده می‌شود. در غایت نگاه آن‌ها این همانندی‌ها چشمگیر می‌نماید. هدف افلوطین از طرح مباحث فلسفی خود در انثادها (رساله‌های نه‌گانه) تعالی انسان از عالم محسوس به عالم معقول و در نهایت یگانه شدن با مطلق است که فراسوی تمامی محسوسات و معقولات قرار دارد. همچنان که در نگاه افلوطین، شناخت حقیقت، غایت طلب و سلوک نیست بلکه وصل به حقیقت و اتحاد با آن منتهای مطلوب است در اندیشه مولوی نیز انسان کامل کسی است که از مراحل حکمت بحثی که همان حکمت اهل فلسفه و برهان است، گذشته و توانسته به مرتبه حکمت کشفی و الهی دست یابد تا نی روح به نیستان عالم معنا بازگردد.

منابع

- [۱] القرآن الحکیم.
- [۲] حائری یزدی، مهدی (۱۳۹۵) علم حضوری، ترجمه مرتضی پویان، تهران: نشر علم.
- [۳] شمس تبریزی (۱۳۹۶) مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، چاپ پنجم، تهران: خوارزمی.
- [۴] شهیدی، جعفر (۱۳۷۵) شرح مثنوی: جزو اول از دفتر دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- [۵] فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۲) مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- [۶] _____ (۱۳۹۰) شرح مثنوی شریف، چاپ پانزدهم، تهران: زوآر.
- [۷] قاضی سعید، محمدبن محمد مفید قمی (۱۴۱۵ق) شرح توحید الصدوق، تحقیق دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: موسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- [۸] قوام صفری، مهدی (۱۳۹۳) «نوس: دانش علمی برهان‌ناپذیر و ملکه معرفتی ارسطو (بخش دوم)» نشریه فلسفه، سال چهل و دوم، شماره ۱: ۱۱۴-۱۰۱.
- [۹] کاشفی، ملاحسین (۱۳۹۰) لب لباب مثنوی، به اهتمام و تصحیح حاج سید نصرالله تقوی، چاپ پنجم، تهران: اساطیر.
- [۱۰] کرمی، محمدحسین (۱۳۸۹) دانش و حکمت در نگاه مولوی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل و قطب علمی تحقیق در متون حکمی و عرفانی دانشگاه اصفهان.
- [۱۱] مباشری، محبوبه (۱۳۸۲ و ۱۳۸۳) «وحدت قوا در اشعار مولانا: شرح بیتی از مثنوی»، مجله علوم انسانی دانشگاه الزهراء، شماره ۴۸ و ۴۹، صص: ۲۱۲-۱۸۱.

- [۱۲] مجتبوی، جلال‌الدین (۱۳۵۶) «جهان برین و جهان فرودین در فلسفه‌ی افلوطین»، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۴، صص: ۳۶-۲۹.
- [۱۳] مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۶) کلیات شمس، بر اساس چاپ بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران: هرمس.
- [۱۴] ——— (۱۳۸۸) مثنوی معنوی، براساس نسخه نیکلسون، چاپ ششم، تهران: نشر محمد.
- [۱۵] ——— (۱۳۸۹) فیه ما فیه، با تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سیزدهم، تهران: امیرکبیر.
- [۱۶] ——— (۱۳۹۰) مجالس سبعة، تصحیح و توضیح دکتر توفیق سبحانی، چاپ چهارم، تهران: کیهان.
- [۱۷] همایی، جلال‌الدین (۱۳۶۶) مولوی‌نامه، چاپ ششم، تهران: هما.
- [۱۸] یاسپرس، کارل (۱۳۸۸) فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.
- [19] Bussanich. John (2005) Plotinus's Metaphysics of the One, the Cambridge companion to Plotinus, ed. T.k gerson, combridge university press, pp: 38-66.
- [20] Copleston, Frederick (1993) A History of Philosophy: Greece and Rome, USA: IMAGE BOOKS.
- [21] Nicholson, R. A. (1934) The Mathnavi of Jalal al-Din Rumi, trans, London.
- [22] Plotinus (1966) Enneads, English translation by A. Armstrong, Harvard university press.

