

مقایسه مفهوم انسان در اندیشه‌های ناصر خسرو و فلوطین

مرتضی محسنی*

آتنا ریحانی**

چکیده

به دست دادن تعریف جامع و دقیق از انسان دغدغه اساسی مکاتب فلسفی در فرهنگ‌های متفاوت است. فلاسفه و متفکران، در ادوار گوناگون، تعاریف متفاوتی از انسان عرضه کرده‌اند. آنچه در تمامی این تعاریف درخور توجه است، تأثیر فضای فرهنگی و تاریخی بر تعاریف اندیشمندان و فلاسفه هر دوره است که از مقولات گوناگون علوم انسانی و به تبع آن، تأثیر مراودات فرهنگی میان تمدن‌ها بر این تعاریف است. در این جستار، سعی شده تا با توجه به تأثیرپذیری فرهنگی ایران از فلسفه یونانی در دوران اسلامی اندیشه‌های فلوطین، به مثابه میراث‌دار گلچینی از فلسفه کلاسیک غربی، با ناصر خسرو به منزله متفکری ایرانی و اندیشمندی اسماعیلی، در مقوله انسان مقایسه و شباهت‌ها و تفاوت‌های اندیشه‌های این دو متفکر با یکدیگر سنجیده شود. در یک نتیجه‌گیری کلی باید گفت، در بیان تحلیل‌هایی که هر یک از این دو متفکر عرضه کرده‌اند عامل اصلی سامان‌بخش، فضای فکری عصر و نیاز فکری مخاطبان‌شان بوده است.

کلیدواژه‌ها: انسان، اندیشه اسلامی، مراودات فرهنگی، فلوطین، ناصر خسرو.

۱. مقدمه

مفهوم انسان از جمله مفاهیمی است که قدمتی به اندازه تاریخ تفکرات فلسفی بشر دارد. در تمدن‌های گوناگون و در فضاهای فکری متفاوت تعاریف عرضه شده از این مقوله متفاوت

* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول) mohseni45@yahoo.com

** کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۳/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۵/۳۱

بوده است و عواملی چون فضای عقیدتی و اجتماعی و سیاسی در چگونگی این تعاریف مؤثر بوده‌اند. در این میان، ارتباطات فرهنگی جوامع و تمدن‌های کهن گذرگاه‌هایی بوده که در گسترده‌تر کردن نگرش متفکران هر سرزمین تأثیرگذار بوده و تعاریفشان را در بسیاری از مقولات علمی و فلسفی دست‌خوش دگرگونی‌های میمون و مبارکی ساخته است.

نهضت ترجمه نقطه عطفی در تاریخ مراودات فرهنگی مسلمانان با سایر تمدن‌ها بود. همراه با گسترش فتوحات مسلمین، بسیاری از تمدن‌های کهن، از جمله تمدن‌های هندوایرانی از فرهنگ اسلامی تأثیرات عمیقی پذیرفتند و در مقابل، تأثیرات بسیاری بر فرهنگ اسلامی گذاشتند. تمدن یونان، با توجه به سابقه کهن در زمینه اندیشه‌های علمی و فلسفی، توانست در میان افکار اندیشمندان اسلامی نقش مؤثری ایفا کند. البته سابقه آشنایی مشرق زمین با اندیشه‌های یونانی به پنج قرن پیش از ظهور اسلام بازمی‌گردد. در ایران مراکز علمی همچون جندی شاپور و نصیبین در زمان شاهنشاهی ساسانی به فعالیت‌های تخصصی می‌پرداختند و زبان علمی‌شان یونانی، پهلوی، سریانی، هندی و ... بود.

در این مراکز، به اختلاف، زبان‌های یونانی و سریانی و پهلوی و نبطی و هندی، به‌عنوان زبان‌های علمی، متداول و مورد استفاده بود و در تمام آن‌ها علوم مختلف عقلی خاصه حکمت طبیعی و ریاضی و تمام شعب آن و منطق ارسطویی رایج بود و در آن‌ها هم از اطلاعات قدیمه محلی و هم از آثار علمی علمای یونانی استفاده می‌شد (صفا، ۱۳۷۷: ۳۴).

پس از ظهور اسلام تا اواخر حکومت اموی، به‌علت توجه به فتوحات و مسائل سیاسی پیرامون آن، توجه خاصی به مسائل علمی و فرهنگی مبذول نمی‌شد. نخستین اقدامی که در این راه صورت گرفت تأسیس بیت‌الحکمه به‌دست خلفای عباسی پس از خلافت منصور دوانیقی بود (همان). ترجمه علوم به زبان عربی از مهم‌ترین فعالیت‌های بیت‌الحکمه بود و متون گوناگون طبی و ریاضی و فلسفی یونانی از سریانی و گاه مستقیماً از یونانی به عربی ترجمه می‌شد. در این زمان، به‌علت رواج فلسفه نوافلاطونی در شام و در میان سریانی‌ها، غالباً فلسفه‌ای که مسلمین با آن آشنا می‌شدند فلسفه نوافلاطونی بود. به‌علت استناد نادرست آثار نوافلاطونی به متفکران دیگر، به‌خصوص افلاطون و ارسطو، فلوطین در میان مسلمانان مجهول مانده و اندیشه‌های او ذیل نام ارسطو و افلاطون قرار می‌گرفته است.

هرچندکه افلوپین را مسلمانان به این نام نمی‌شناخته‌اند، در تذکره‌های ایشان از یک حکیم یونانی به نام "شیخ یونانی" نام برده شده است که بعدها در قرن نوزدهم میلادی مستشرقان متوجه شده‌اند که این شخص همان فلوطین یا پلوتینوس است. قدیمی‌ترین کتاب‌هایی که

در آن‌ها از شیخ یونانی ذکری شده است *صوان الحکمه ابوسلیمان منطقی سجستانی* و *جاویدان خرد احمد بن مسکویه و الملل والنحل* شهرستانی است (پورجوادی، ۱۳۷۸: ۹۸).

از این‌رو، فیلسوفان مسلمان که اغلب خود را شارح و پیرو فلسفه مشایی ارسطو یا افلاطون می‌دانستند، ناخواسته مفاهیم و اندیشه‌های نوافلاطونی را با مفاهیم و اندیشه‌های افلاطونی و ارسطویی می‌آمیختند. چنان‌که یعقوب ال‌کندی، ملقب به فیلسوف‌العرب و نخستین نویسنده عرب آثار فلسفی اسلامی، اگرچه خود را متفکری مشایی می‌دانسته، متأثر از *تولوجیای فلوطین* بوده است.

همچنین، فرقه‌های خردگرای اسلامی دیگر، مانند اسماعیلیان، از جمله فرقه‌هایی‌اند که از فلسفه نوافلاطونی متأثر شده‌اند. درحقیقت، اختلاف شیعیان با دستگاه خلافت عباسی و موضع‌گیری‌های آن‌ها در حوزه‌های فکری و اجتماعی و سیاسی در برابر مفاهیم عقیدتی مورد تأکید خلافت، اشعری‌گری، که راهی برای ادامه حاکمیت عباسی بوده موجب شد که شیعیان برای بی‌اعتبار ساختن اندیشه‌هایی که خلافت را معتبر نشان می‌داد به اندیشه‌های تفکرگرا و خردمداری چون نحله‌های هلنی و گنوسی متمایل شوند. شیعیان می‌کوشیدند از این طریق و با توجیهاتی که خود فرقه به تعالیم هلنی می‌افزود، عزل خلفای عباسی و تشکیل حکومتی دیگر را ضروری نشان دهند. البته نهضت ترجمه را، که عامل آشنایی مسلمانان با تفکرات فلسفی یونانی بوده، باید زمینه‌ساز این تمایلات دانست.

نفوذ تعالیم گنوسی و اندیشه‌های یونانی در میان شیعیان تندرو و ارتباط اسماعیل، فرزند امام صادق (ع)، به‌عنوان عامل تشکیل فرقه اسماعیلیه با آنان، زمینه‌ساز نفوذ تعالیم فلسفی یونانی در اندیشه‌های اسماعیلیان نخستین شد (دفتری، ۱۳۸۶: ۱۱۷). پس از تشکیل فرقه اسماعیلیان فاطمی متفکرانی چون محمد بن احمد النسفی، ابوحاتم الرازی و ابویعقوب السجستانی از جمله اندیشمندان برجسته‌ای بودند که عناصر نوافلاطونی را در جهان‌شناسی اسماعیلی وارد کردند.

۲. فلوطین و فلسفه نوافلاطونی

آنچه درباره فلوطین (۲۰۵-۲۷۰ م) می‌دانیم بسیار اندک است و این مقدار اندک را هم مدیون تذکره‌ای هستیم که شاگردش فروریوس صوری، با عنوان «زندگانی فلوطین» در ۳۰۱ م، حدود ۳۰ سال پس از وفات استاد خود، نوشته و آن را مقدمه آثار وی قرار داده است. طریقه فلسفی نوافلاطونی که فلوطین آن را انسجام و قوام داد با نام وی که صاحب

این مکتب بود، شناخته می‌شود. فلوطین تا ۴۹ سالگی فقط به تعلیم شفاهی می‌پرداخت، اما پس از آن، به‌علت اصرار اطرافیان، به نوشتن اندیشه‌هایش روی آورد و تا پایان عمر ادامه داد. تألیفاتش را شاگردش فروریوس مدون کرد و نظم و ترتیب داد. فلوطین در اواخر عمر به‌علت بیماری جذام تنها شد و سرانجام، از همین بیماری درگذشت (پورجوادی، ۱۳۷۸: ۱). بلوتینوس، در پی‌ریزی نظام فلسفی‌اش از دو منبع عقل و اشراق در سنت یونانی بهره‌جسته است. وی با استفاده از عقل از ابزار شناخت استنتاجی و منطقی و با استفاده از اشراق، که امتیاز برجسته او در مقایسه با سایر فیلسوفان است، از ابزار شناخت بالقوه وجود خود بهره‌مند شده است؛ چراکه،

هر انسانی می‌تواند به آگاهی عرفانی برسد به شرط آن‌که بتواند گریبان خویش را از دست کثرت محتویات تجربی برهاند و این برابر با این است که بگوییم حالت عرفانی در همه انسان‌ها بالقوه هست (استیس، ۱۳۷۹: ۳۴۴).

از این رو، پیش از هر توضیحی باید این نکته را مد نظر داشت که فلسفه نوافلاطونی همچون اسلافش صرفاً عقلانی نیست، بلکه ترکیبی از عناصر عرفانی و عقلانی است و برگه قبول این فلسفه در میان ادیان و حیانی همین عنصر عرفانی بوده است. نظام فلسفی فلوطین از پنج رکن، مشتمل بر سه اقنوم واحد و عقل و نفس کلی و دو جزء طبیعت و ماده، تشکیل شده است.

واحد در رأس هرم هستی برتر از وجود و کاملاً مجرد و انتزاعی است و با نام‌های «نیک» و «خیر» و «نخستین» از آن یاد می‌شود و هیچ اسم و صفتی را نمی‌توان به آن نسبت داد (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۵۸۲). فلوطین در توجیه عمل آفرینش آن را حاصل فیضان واحد می‌داند (همان: ۶۸۱).

عقل اولین موجود است و در نورانیت محض قرار دارد و صور کلیه سایر موجودات را شامل می‌شود. عقل تصویر واحد است، ساکن و آرام است و در قید زمان نیست (همان: ۷۰۴، ۷۸۵). عقل و تمامی موجودات بعد از آن، بر اثر نگرش و تماشا که ناشی از نیاز به مافوق است، مرتبه بعد از خود را به وجود می‌آورند. از این رو، بر اثر نگرش که در اندیشه فلوطین صعود نامیده می‌شود، تولید یا نزول صورت می‌گیرد.

بر اثر نگرش عقل در واحد، نفس کلی تولید می‌شود. نفس کلی یا روح، تصویر عقل است، اما برخلاف عقل در سکون نمی‌آفریند، بلکه در حرکت می‌آفریند. از نفس کلی، روح کیهان، ارواح نباتی و حیوانی و انسان به وجود می‌آید (همان: ۴۸۶).

طبیعت نتیجه نزول روح است. طبیعت در نتیجه فیضان روح حاصل نشده بلکه در نظر فلوپین حاصل حرص استقلال و گستاخی روح است (همان: ۶۶۱). طبیعت تصویری از روح است و نگرش و نظر به تولیدکننده خود دارد و حاصل این نگرش انبوهی از موجودات زنده است که از روح آکنده‌اند.

ماده در حکم آخرین رکن هرم، نیستی وجود، بی‌اندازگی و به اعتباری، بدی مطلق است. در این مسئله او به ترکیب نظر افلاطون و ارسطو می‌پردازد.

زیرا در عین آن‌که مفهوم افلاطونی ماده را به‌عنوان ضرورت و به‌عنوان وضع مقابل معقول و به‌عنوان فقدان نور قبول می‌کند، مفهوم ارسطویی ماده را هم به‌عنوان موضوع و محل صورت و به‌عنوان مقوم لازم اشیا می‌پذیرد (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۵۴۰).

۳. ناصر خسرو و اندیشه‌های فلسفی در نگاه وی

حکیم ناصر بن خسرو قبادیانی بلخی، ملقب به ابومعین، در سال ۳۹۴ ق در قبادیان بلخ متولد شد (ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۱۵، ۵۰۷). جزئیات زندگی ناصر خسرو، جز مواردی که در *سفرنامه* و *دیوان اشعارش* به آن اشاره کرده، روشن نیست. ابتدای جوانی او در دربار سلطان محمود غزنوی و سلطان مسعود به شغل دبیری گذشت. بعد از شکست غزنویان، او به مرو به درگاه سلطان چغری بیک سلجوقی رفت و به خدمت او درآمد (ناصر خسرو، ۱۳۷۵: ۹۷، ۱۷۲). او در *سفرنامه* و *دیوان اشعارش* مدعی است که به‌دنبال خوابی که در جوزجانان دید زندگی درباری‌اش را رها کرد و راه سفر درگرفت که ماحصل آن آشنایی با مذهب اسماعیلیه در مصر بود (همان: ۲-۳؛ ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۵۰۸). وی در این مذهب به درجه حجت اسماعیلی رسید و مسئولیت ارشاد مردم جزیره خراسان را بر عهده گرفت، اما به‌علت مخالفت‌های بسیار دشمنان، از بلخ به یمگان‌دره گریخت و تا پایان عمر در آن‌جا ماند.

فلسفه نزد ناصر خسرو به‌تنهایی راه‌گشا نیست و اعتبار آن در کنار دین است. عامل تعیین‌کننده در اندیشه‌های ناصر خسرو بیش از فلسفه، شرع و مذهب است. هرچند ناصر خسرو در عقایدش در مقام متکلمی اسماعیلی از عناصر فلسفی بهره‌مند شده است و پایه‌های جهان‌بینی‌اش را متأثر از اسماعیلیان براساس جهان‌بینی‌های فلسفه یونانی - اسلامی توجیه می‌کند، فلسفه یونانی را درخور اعتنا نمی‌داند و در برابر فلسفه موضع‌گیری خاضعانه ندارد، تاجایی که فلسفه را هپیون (افیون) دین می‌خواند (ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۲۵۷).

۴. انسان در نگاه فلوطین و ناصر خسرو

به‌رغم تفاوت‌هایی در مبنا و زمینه‌های اندیشه‌های این دو متفکر، به‌طور کلی می‌توان شباهت‌هایی را، از جمله درباره انسان، مشاهده کرد. رساله اول از انثاد اول تاسوعات فلوطین با عنوان «آدمی چیست؟» درباره انسان بحث می‌کند، اما برخلاف آنچه ما معمولاً در متونی که راجع به انسان نوشته شده است می‌بینیم فلوطین به تعریف و تمجید از آدمی نمی‌پردازد و او را تافته‌ای جداافتاده از سایر موجودات نمی‌پندارد.

آدمی بهترین مخلوقات نیست بلکه به انتخاب خود در مقامی میانه جای گرفته است (فلوطین، ۱۳۶۶: ۳۱۷).

آنچه او درباره انسان در این بخش می‌گوید بیشتر، شناخت ساختار وجودی انسان از حیث چگونگی هم‌نشینی و ترکیب تن و روح مدنظر اوست و این‌که در این موجود تازه، ادراک حسی مربوط به تن است یا به روح و یا آنچه ما به نام «من» درک می‌کنیم مربوط به کدام بخش این موجود زنده است. فلوطین در این مبحث، چنان تحلیل کرده که تاحدی به تحلیل‌های روان‌شناسی در این زمینه نزدیک است. وی با مطرح‌ساختن سؤالات متعدد سعی کرده است تا حقیقت ساختار انسان را به‌گونه‌ای روشن کند که رفتارهای وی قابل توجیه منطقی باشد؛ هرچند این توصیف ساختاری در قالب نظام فلسفی و جهان‌شناسی وی صورت گرفته است. فلوطین بحث خود را با این پرسش آغاز می‌کند که امیال و عواطف و احساسات و هیجاناتی که در آدمی وجود دارد ناشی از چیست؟ آیا ناشی از روح است؟ یا به‌واسطه استفاده ابزاری روح از تن است یا ناشی از ترکیب مطلق روح و تن است و یا این‌که ترکیب روح و تن به‌گونه‌ای بوده که موجود تازه‌ای پدید آمده است و این احساسات مربوط به اوست. سپس، به پاسخ‌گویی و توجیه و یا ردّ هر یک از موارد فوق می‌پردازد. نگرش فلوطین به انسان و نحوه مواجهه با پرسش‌هایی در مورد او بیشتر تحت تأثیر نگرش فیثاغوری در تفکر افلاطون و رویکرد منفی به حیات جسمانی انسان منطوی در اندیشه‌های رواقیون و کلیون است. به‌هر حال، با این‌که فلوطین نظر جهان‌شناختی افلاطون و ارسطو را به هم می‌آمیزد «از ارفه‌ای و نوفیثاغوری درباره ماده به‌عنوان اصل شر حمایت و دفاع می‌کند» (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۵۴۰).

فلوطین معتقد است انسان موجودی است که به‌واسطه تأثیر روح، که از آن با عنوان «صورت» یاد می‌کند، بر تن پدید آمده است و این احساسات مربوط به اوست. اما این ترکیب بدین معنی نیست که روح، خود را کاملاً در اختیار تن قرار می‌دهد. بلکه،

روح نوعی روشنایی به تن با کیفیتی خاص بخشیده است و از طریق بخشیدن این روشنایی به تن، موجود زنده را به عنوان موجود تازه پدید آورده است و ادراک حسی و همه عواطفی که مال موجود زنده دانسته‌ایم، متعلق به این موجود تازه است (فلوطین، ۱۳۶۶: ۴۹).

فلوطین، همان‌طور که در نظام فلسفی‌اش اشاره کرده بود، روح را منفعل نمی‌داند؛ زیرا روح از آنچه پایین‌تر از اوست بی‌نیاز است، از این رو، فلوطین روح را به سه بخش تقسیم می‌کند:

۱. بخش برتر که روی در عالم معقولات دارد و ایده انسان راستین در همین بخش واقع شده است. در این بخش روح برتر، روی در خویش دارد و ساکن و آرام است.
۲. بخش میانه که از طرفی با روح برتر و از طرفی با بخش فروتر مرتبط است.
۳. بخش فروتر که سایه‌ای از روح برتر است و با تن ترکیب یافته و بخش حیوانی موجود زنده است و با عالم محسوسات در ارتباط است و ادراک حسی مربوط به این بخش است (همان: ۲۵۸).

بخش میانه از طرفی تصاویری را که از بخش فروتر به او می‌رسد دریافت می‌کند و از طرفی، به واسطه ارتباطش با بخش برتر روح، به نظاره صورت‌های حقیقی‌تری که در عالم معقولات است می‌پردازد و آن‌ها را از طریق وجه اشتراکی که با هم دارند، می‌بیند و درباره آن‌ها تفکر می‌کند و بر موجود زنده فرمان می‌راند.

در اندیشه فلوطین آنچه ما در خود به نام «من» درک می‌کنیم، همین بخش میانه روح است که به کار داوری و تعقل می‌پردازد و بر موجود زنده فرمان می‌راند. «من» همان نقطه‌ای است که آن را «آدمی» می‌خوانند. از آن‌جا که «من» به تعقل و اندیشیدن می‌پردازد، فلوطین آدمی را با روح برتر یا همان روح خردمند منطبق می‌داند.

تفکرکننده خود ما هستیم و درباره اندیشه‌هایی که هنگام تفکر پیدا می‌شوند ما تفکر می‌کنیم؛ این خود ماییم، ولی فعالیت‌های عقل از بالا می‌آیند و فعالیت‌های ادراک حسی از پایین. خود ما جزء اصلی روح هستیم. میان دو نیروی پست و عالی، یعنی میان ادراک حسی و عقل قرار داریم (همان: ۶۹۰).

فلوطین بخش برتر و بخش فروتر روح را شامل نیروهایی می‌داند که بالقوه‌اند و در صورتی که ما خود به آن آگاهی بیابیم می‌توانیم از آن نیروها بهره‌مند شویم (همان: ۵۳۰). با توجه به این بینش، عقیده فلوطین را درباره روح آدمی با آنچه فروید در روان‌شناسی، راجع به بخش خودآگاه و بخش ناخودآگاه روح، مطرح کرده، می‌توان تطبیق داد. بخش برتر روح منطبق با ناخودآگاه است و بخش میانه که به کار تجزیه و

تحلیل و تصمیم‌گیری و تفکر و تعقل و ... می‌پردازد، بخش خودآگاه روح است. خودآگاه روح یا همان بخش میانه برزخی است میان دو نیروی نیک و شر و انسان درگیر کشمکش میان این دو نیرو است.

ناصر خسرو پیش از توجه به فلسفه نوافلاطونی، که می‌تواند متأثر از اسماعیلی بودنش باشد، متکلمی مسلمان است. پای‌بندی او به مذهب اسماعیلی و ایفای مسئولیت تبلیغ مذهبی وی را از توجه به توجیه جزئیات در مفهوم انسان بازداشته و بیشتر تلاشش را مبدول هدایت انسان کرده است. از این رو، مفهوم انسان در نظر وی امری حل شده است. وی روح انسان را همچون فلوطین موشکافانه بررسی نمی‌کند، و آن را به سه بخش تقسیم‌پذیر نمی‌داند (همان: ۲۵۸)؛ چراکه اولاً مخاطبانش از او نمی‌خواهند و ثانیاً وی فقط مبلغ مسائلی بوده که از قبل گفته شده است. وی بنیان‌گذار فلسفه و مکتبی خاص نیست که نیاز به توجیه تازه مفاهیم داشته باشد.

از خواب و خور انباز تو گشته‌ست بهایم آمیزش تو بیشتر است انده کمتر
چیزی که ستورانت بدان با تو شریک‌اند منت نهد بر تو بدان ایزد داور

(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۵۰۶)

ناصر خسرو در تعریف خود از انسان، همانند ارسطو، فصل ممیز انسان را از سایر موجودات، ناطق بودن، یعنی دو عامل خرد و سخن، برمی‌شمرد و در کنار این دو عامل، علم را سبب برتری انسان به هم‌نوعانش می‌داند.

۱. خرد: در نظر ناصر خسرو عامل کلیدی در رشد و تعالی انسان خرد است. کمتر شعری را می‌شود از ناصر خسرو خواند و بازتاب خرد را در آن ندید (همان: ۷۱، ۳۸۴):

خرد آن است که مردم ز بها و شرفش از خداوند جهان اهل خطاب است و ثناست
خرد از هر خللی پشت و زهر غم فرج است خرد از بیم امان است و زهر درد شفاست

(همان: ۲۱)

۲. سخن: سخن از نظر ناصر خسرو عامل برتری انسان بر سایر مخلوقات است و زمانی که سخن باشد و زمانی که سخن به استخدام عقل درآید و نکو شود، انسان را بر سایر هم‌نوعان در مقام برتری قرار می‌دهد (همان: ۳۹۳، ۱۸، ۴):

جانن به سخن پاک شود زان که خردمند از راه سخن برشود از چاه به جوزا
فخرت به سخن باید ازیرا که بدو کرد فخر آن که نماند از پس او ناقه غضبا

مرتضی محسنی و آتنا ریحانی ۱۰۵

زنده به سخن باید گشتنت ازیراک مرده به سخن زنده همی کرد مسیحا
پیدا به سخن باید ماندن که نمانده است در عالم کس بی سخن پیدا، پیدا

(همان: ۵)

اشاره به سخن از جمله مواردی است که فلوطین بدان اشاره‌ای نکرده است.

۳. علم: در دیدگاه شاعر یمگان علم عامل و معیار برتری انسان‌ها بر یکدیگر است (همان: ۴۸۸، ۳۸۲، ۳۵۶، ۴۸۹، ...). درحقیقت، خرد وقتی مرکز توجه انسان واقع شود به صورت علم، وی را از سایرین ممتاز می‌کند. بنابراین، علم حاصل توجه انسان به خرد است. علم نیز از جمله مواردی است که فلوطین به آن به صورتی که ناصر خسرو توجه داشته ننگریسته است. فلوطین شناخت را پلکان صعود انسان دانسته (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۵۲۴) و به صورت کلی از آن یاد نکرده است:

بالنده بی دانش مانند نباتی کز خاک سیه زاید و از آب مقطر

(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۵۰۷)

در کنار تعاریفی که تاحدودی مبتنی بر فلسفه و منطق است، ناصر خسرو به تعاریفی که به انسان جنبه قدسی می‌بخشد نیز نظر دارد و برخلاف فلوطین، که انسان را تافته جدا بافته نمی‌داند (فلوطین، ۱۳۶۶: ۳۷۱)، انسان را عالم صغیر و سرور آفرینش قلمداد می‌کند (ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۱۷۶، ۱۰۳):

در تن خویش بیسن عالم را یک‌سر هفت نجم و ده و دو برج و چهار ارکان

(همان: ۴۱۱)

بدین ترتیب، انسان در نگاه ناصر خسرو هدف و غایت آفرینش و مهتر و سالار جهان و برتر و مسلط بر سایر موجودات است. شاعر در دیوانش سعی دارد با یادآوری برتری انسان بر سایر موجودات وی را در برابر مقام خود متنبه کند (همان: ۳۱، ۳۸۴، ۳۳، ۵۰۲، ۴۸۹، ۴۱۱):

مراد خدای از جهان مردم است دگر هرچه بینی همه بر سری است
نبینی که بر آسمان و زمین مر او را خداوندی و مهتری است

(همان: ۱۱)

ناصر خسرو همانند فلوطین انسان را موجودی فطرتاً پاک می‌داند (همان: ۴۹۹، ۱۶؛ فلوطین، ۱۳۶۶: ۲۵۸):

تا ذات نهاده در صفایم همه عین خرد و سفره ذاتیم همه

(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۵۳۰)

ناصر خسرو، برخلاف فلوطین که به این گونه مقوله‌ها در مورد انسان توجهی ندارد، رسیدن انسان را به مرتبه ناطق نه یک‌باره، بلکه تدریجی قلمداد می‌کند:

از حال نباتی برسیدم به ستوری	یک چند همی بودم چون مرغک بی‌پر
در حال چهارم اثر مردمی آمد	چون ناطقه ره یافت در این جسم مکدر
پیموده شد از گنبد بر من چهل و دو	جویان خرد گشت مرا نفس سخن‌ور
رسم فلک و گردش ایام موالید	از دانا بشنیدم و برخواند ز دفتر

(همان: ۵۰۸)

از نظر ناصر خسرو، پنج حواس انسان عطایای خداوندند تا به روح وی برای شناخت هستی یاری رسانند:

بشناس که توفیق تو این پنج حواس است	هر پنج عطا ز ایزد مر پیر و جوان را
سمع و بصر و ذوق و شم و حس که بدو یافت	جوینده ز نایافتن خیر امان را
دیدن ز ره چشم، شنیدن ز ره گوش	بوی از ره بینی چو مزه کام و زبان را
پنجم ز ره دست پساوش که بدانی	نرمی ز درشتی چو ز خز خارخلان را
محسوس بود هرچه در این پنج حس آید	محسوس مر این را دان معقول جز آن را
این پنج در علم از آن بر تو گشادند	تا بازشناسی هنر و عیب جهان را

(همان: ۵۴۴)

۱.۴ غربت روح

همان‌طور که گفته شد، در نگاه فلوطین روح انسان از طرفی با خیر و مبدأ نیک ارتباط دارد و از طرف دیگر، به سبب داشتن جسم با نیروهای مادون مرتبط است. از این رو، پیوسته در کشمکش میان این دو نیرو سرگردان است. به عقیده فلوطین، این سرنوشت روح است؛ زیرا از جهان معقولات پایین آمده و روی به سوی جهان پست‌تر آورده است.

چون روح ذاتی واحد است که نیروهای کثیر دارد، گاه با جزء بهتر خود که بهترین جزء هستی است به جهان معقول عروج می‌کند، گاه با جزء بدش به سوی زمین فرود می‌آید. و

جزء میانگین را با خود می‌کشد. زیرا حق ندارد تمام روح را به پایین بکشد. این سرنوشت را از آن‌رو مجبور است تحمل کند که در جهان معقولات، آن‌جاکه روح جهان جای دارد نمانده است (فلوطین، ۱۳۶۶: ۲۵۸).

به‌علت همین ارتباط روح با مبدأ خیر، فلوطین روح را در این دنیا غریب می‌داند:

چه شده است که ارواح که از آن جهان آمده‌اند و متعلق به آن‌اند پدر خود را از یاد برده‌اند؟ و نه خود را می‌شناسند و نه او را ... دل‌بستگی به این جهان محسوس و حقیرش‌مردن خود خویش سبب شد که این جهان برین را به‌کلی از یاد ببرند ... (همان: ۶۶۱).

ناصر خسرو، همچون فلوطین، در کنار برداشت‌های فلسفی از مفهوم انسان، تلقیاتی عرفانی هم دارد. وی، همانند فلوطین، بارها به زندانی‌بودن جان در تن اشاره کرده است (ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۴، ۲۰، ۳۰). ناصر خسرو معتقد است که روحی خدایی در کالبد تن انسان حلول کرده و از این‌رو در این جهان غریب است (همان: ۸، ۱۰، ۱۵، ۱۶، ۳۲، ۵۰۴).

به زنجیر عنصر بیستندمان چو دیوانگان زان به بند اندریم
بلی بند و زندان ما عنصر است و گر چند ما فتنه بر عنصریم

(همان: ۵۰۴)

۲.۴ جایگاه جسم انسان

فلوطین کمال انسان را تنها در گرو بازگشت روح به جهان معقولات می‌داند. تلاش فلوطین، در سرتاسر فلسفه‌اش، به این موضوع اختصاص یافته است که چگونه روح انسان می‌تواند با مبدأ خیر بیوندد. با توجه به این مقوله، جسم در نگاه وی فقط ابزاری است برای زندگی مادی انسان و توجه بیش از حد بدان روح را سنگین و بی‌مقدار می‌کند و او را از مسیر عروج بازمی‌دارد.

روح هنگامی می‌تواند به خود بازگردد و در خود فرو رود و خود را از هیجان‌ها آزاد سازد که اجازه ندهد تن از لذایذ جز آن مقدار که برای تسکین دردها و رفع خستگی‌هایش کافی است بهره‌برد؛ دردهایی را که راه‌گریز از آن‌ها نیست با بردباری تحمل کند و در رنج‌های تن شریک نشود و در برابر امواج میل‌های تن خود را نبازد ... و در خوردن و نوشیدن به حد نیاز بسنده کند و در پی لذایذ شهوانی نرود جز بدان مقدار که برای تسکین غریزه تابع خرد ضروری است (فلوطین، ۱۳۶۶: ۶۴).

برای مهار غرایز و امیال جسمانی، جزء بی‌خرد روح یا همان بخش فرودین روح باید

تحت فرمان بخش برتر باشد. و ما (بخش میانه) زمانی می‌توانیم سبک‌بار شویم که خرد را بر مملکت وجود خویش حکم‌فرما سازیم. ناصر خسرو هم مانند فلوطین برای جسم انسان ارزشی قائل نیست و آن را درخور توجه نمی‌داند و آن را فصل مشترک انسان با سایر حیوانات می‌داند:

از خواب خور انباز تو گشته است بهایم آمیزش تو بیشتر است، انده کمتر
چیزی که ستورانت بدان با تو شریکند منت نهاد بر تو بدان ایزد داور
(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۵۰۶)

خویشان تواند جانور پاک زیرا که تو زنده‌ای چو ایشان
پس چونکه رهی و بنده گشتند ای خویش، ترا به جمله خویشان؟
(همان: ۳۸۴)

وی نیز، همچون فلوطین، معتقد است که برای تعالی باید از جسم استفاده ابزاری کرد، و آلا جسم جز عامل اسارت چیزی نیست:

جان تو از بهر عبادت شده‌ست بسته در این خانه پراستخوان
کان تو است این تن و طاعت گهر گوهر بیرون کن از این تیره کان
(همان: ۱۵)

۳.۴ کمال انسان

فلوطین اتحاد با مبدأ را کمال انسان می‌داند و با توجه به نظام فلسفی اش صعود انسان را در گرو حرکت انسان در دو محور نظری و عملی ممکن می‌داند؛ به این صورت که شناخت انسان از عالم محسوس موجب صعود وی به عالم معقولات و سپس، از آنجا به بالاترین نقطه عالم هستی می‌شود. کسب شناخت در هر مرحله، نیازمند ابزاری است که در مراحل دیگر تغییر می‌یابد. شناسایی در مراحل اولیه با تهذیب اخلاق و با به‌کارگیری ابزاری خرد صورت می‌پذیرد؛ در مرحله دوم، برای ایمان آوردن به معقولات به ممارست در زمینه ریاضیات و کارکردن با اعداد نیازمندیم و در مرحله بعدی، برای کسب شناخت شهودی از دیالکتیک بهره‌مند می‌شویم. فلوطین در تعریف دیالکتیک آورده است.

دیالکتیک توانایی اندیشیدن منظم درباره هر چیز و یافتن مفهوم متفاوت آن است؛ یعنی

یافتن این‌که آن، خود چیست و چه فرقی با چیزهای دیگر دارد و چه اشتراکی با آن‌ها، و جایش کجاست و آیا موجود است یا لاجود و چندگونه موجود حقیقی است و چندگونه لاجود که غیر از وجود حقیقی است (فلوطین، ۱۳۶۶: ۷۳).

فلوطین منشأ دیالکتیک را عقل می‌داند و از آن با توصیف اصول روشن و آشکاری یاد می‌کند که عقل در اختیار هر روحی که توانایی اخذ آن را دارد قرار می‌دهد. روح آن‌ها را به هم می‌پیوندد و با هم مرتبط می‌سازد تا به عقل کامل می‌رسد.

دیالکتیک ناب‌ترین بخش عقل است که به‌عنوان علم با وجود سروکار دارد و به‌عنوان عقل با برتر از وجود (همان: ۷۴).

از این‌رو، عقل شهودی است. در مرحله آخر هم، که تنها بال و پر عشق قادر به بازکردن چشمان روح آدمی در برابر حقایق است.

نشان‌دادن توازی مراحل صعود در حکمت عملی و نظری در نگاه فلوطین به روشن‌تر شدن بحث کمک می‌کند:

حکمت نظری: توجه به عالم مافوق محسوسات

۱. صعود از مرتبه محسوسات

حکمت عملی: تهذیب اخلاق با به‌کارگیری خرد

حکمت نظری: ایمان به وجود موجودات معقول

۲. صعود به مرتبه معقولات استتاجی

حکمت عملی: یادگیری ریاضیات و فلسفه و علم

حکمت نظری: شناخت شهودی هستی

۳. صعود از مرتبه معقولات

حکمت عملی: از طریق دیالکتیک

حکمت نظری: فقدان هرگونه ثنویت

۴. صعود به سوی واحد

حکمت عملی: عشق و نگرش

(کاپلستون، ۱۳۸۶: ۵۴۲)

آنچه در مراحل کمال انسان قابل توجه است، اهمیت عنصر خرد است که تا مرحله سوم در سطوح متفاوت به کار انسان می‌آید، به این ترتیب که عقل در مرحله اول، با عنوان خرد برای نظم بخشیدن و کنترل اعمال انسان؛ در مرحله دوم، به صورت عقل استدلالی؛ و در مرحله سوم، با عنوان دیالکتیک عمل می‌کند و تنها در مرحله آخر است که پای عقل چوبین می‌شود و ناچار به کناره‌گیری است و شناسایی تنها به مدد سیمرخ عشق امکان پذیر می‌شود.

ناصر خسرو رسالت آدمی را، در این جهان، بازگشت به سوی خدا و هدف از قرار گرفتن جان را در تن در عبادت و شناخت خدا توجیه پذیر می‌داند؛ بدون این که منظور او شامل تلقی عرفانی وصال با خدا باشد (ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۱۵، ۳۰، ۳۲، ۲۸، ۳۶). به این ترتیب، برخلاف فلوطین که کمال انسان را در وصال با مبدأ می‌داند، ناصر خسرو اولاً، متأثر از آیات قرآنی، عبادت را غایت خلقت می‌خواند و ثانیاً، به مفاهیمی همچون وصال و ... نمی‌اندیشد. در اندیشه ناصر خسرو تهذیب اخلاق، با توجه به حکمت نظری، بر دو پایه کسب شناخت از امور محسوس با ابزارهای حسی و کسب شناخت در مرتبه معقولات با ابزار عقلی استوار است و تهذیب یا همان حکمت عملی، که به رهایی انسان از زندان مادیات منجر می‌شود، صرفاً با عبور از مرتبه حکمت نظری ممکن می‌شود.

در حکمت عملی، ناصر خسرو خرد را برترین ابزار شناخت و تهذیب اخلاق می‌شناسد:

ای برادر شناخت محسوسات	نردبانی ست اندر این زندان
تو به پایه‌ش یکان یکان بر شو	پس بیاسای بر سر سولان
سر آن نردبان به معقول است	که سرایی ست زنده و آبادان

(همان: ۲۴۱)

جان را به آتش خرد و طاعت

از معصیت چرا که نپالایی

(همان: ۶)

به این ترتیب، مراحل شناخت در نزد ناصر خسرو از طرفی همانند فلوطین بر مبنای حکمت عملی و نظری استوار است؛ اما از طرفی دیگر، برخلاف فلوطین که مراحل شناسایی را در چهار مرحله می‌دانست تنها شامل دو مرحله می‌داند؛ مرحله اول، شامل شناخت با ابزارهای حسی و از طریق تهذیب اخلاق و با به کارگیری خرد است و مرحله دوم، شامل صعود به عالم معقولات است که با ابزار استتاجی صورت می‌گیرد:

حکمت نظری: شناخت محسوسات

مرحله اول صعود:

حکمت عملی: تهذیب اخلاق

حکمت نظری: شناخت عالم معقولات

مرحله دوم صعود:

حکمت عملی: ابزار استنتاجی

ناصر خسرو، همچون فلوطین، اولاً به تهذیب اخلاق نگاهی ابزاری دارد و ثانیاً خرد را عامل سامان‌دهنده در امر تهذیب اخلاق می‌داند.

ناصر خسرو، برخلاف فلوطین که خرد را امری کامل و به خود بسنده در راه هدایت انسان در مسیر تعالی می‌شمارد، خرد را زمانی کامل و نجات‌بخش می‌خواند که متکی به دین و آراسته به زینت طاعت از دین و قرآن باشد:

خرد را به ایمان و حکمت پیور که فرزند خود را چنین گفت لقمان

(همان: ۸۴)

۴.۴ طبقه‌بندی انسان‌ها

فلوطین انسان‌ها را تنها با توجه به توانایی شان برای صعود تقسیم‌بندی می‌کند: ۱. گروه اول افراد و عامه مردم را شامل می‌شود که از حواس خود بیش از عقل بهره می‌برند. آنچه نیک و بد را برای عامه روشن می‌کند، لذت‌بردن و یا نامطبوع‌بودن آن است؛ حال این دسته همچون مرغانی است که پر و بالشان به گل‌ولای آغشته شده است و از بلندپروازی ناتوان‌اند. ۲. گروهی دیگر اندکی بالاتر از جهان فرودین می‌پرند؛ اما چون توانایی دیدن جهان برین را ندارند، درحالی که کلمه فضیلت را بر زبان دارند، به جهان امور عملی فرومی‌افتند. ۳. گروه سوم آن دسته‌اند که عنایت الهی شامل حالشان شده است؛ اینان روشنایی جهان برتر را می‌بینند و به سوی وطن بازمی‌گردند (فلوطین، ۱۳۶۶: ۷۷۷). فلوطین در کنار این تقسیم‌بندی، تقسیم سه‌گانه دیگری نیز براساس نفوس انسانی قادر به صعود عرضه می‌کند:

۱. موسیقی‌دان (هنرمند)؛ ۲. عاشق؛ ۳. فیلسوف (همان: ۷۱).

در میان آنان، فیلسوف راه صعود را به اقتضای طبیعتش پیش می‌گیرد و قادر به رهبری دیگران نیز هست.

از این رو، باید گفت روی صحبت فلوطین در فلسفه‌اش بیش از هرکسی با فیلسوف است و فلسفه او را باید فلسفه خواص نامید.

ناصر خسرو، به تبعیت از فاطمیان، معتقد است که امکان شناخت برای عوام دشوار و ناممکن است. وی تعالیم خود را متأثر از اندیشه‌های فاطمیان، به سبب آمیختگی آن با فلسفه عمدتاً یونانی و نوافلاطونی، برای همگان قابل درک نمی‌داند؛ از این رو، باید گفت که فلسفه وی نیز همچون فلوطین روی به خواص دارد و گروه خاصی را مخاطب خود قرار می‌دهد:

عقل چه آورد ز گردون پیام خاصه سوی خاص نهانی ز عام؟
گفت: چو خود نیست فلک را قرار نیست درو نیز شما را مقام

(همان: ۳۹۰)

۵. نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب مطرح شده در این نوشتار، در زمینه جایگاه انسان در آثار و اشعار فلوطین و ناصر خسرو و تأثیرپذیری مکتب اسماعیلی از اندیشه‌های نوافلاطونی و اهداف سیاسی و رنگ اسلامی مکتب اسماعیلی و نیز، با توجه به این که هریک از این مکاتب در جوی متمایز از یکدیگر بالیده‌اند، می‌توان گفت که با عنایت به رشد روزافزون فرهنگ اسلامی در قرن پنجم هجری در جامعه ایرانی از یک سو، و تضعیف جلوه‌های خردبندی فرهنگ ایرانی از سوی حاکمان سلجوقی، ناصر خسرو در تعریف انسان از تلفیق عناصر فلسفی، منطقی، اسلامی، و نوافلاطونی بهره برده است تا خلاً مؤلفه‌های خردبندی فرهنگ ایرانی را پُر کند. نکته درخور توجه در این جا این است که هر دو حکیم از مطرح کردن بحث انسان‌شناسی می‌خواهند انسان را برای حرکت به سوی کمال تشویق کنند؛ با این تفاوت که فلوطین با تحلیل تجربی در کنار طرح نکات سمبلیک و عرفانی، از جمله این که انسان در این عالم غریب است و ...، مخاطب را به نقطه لزوم کمال می‌رساند، اما ناصر خسرو برای همان تحریضات به بیان سمبلیک بسنده کرده است و از استدلال‌های تجربی، با توجه به این که در فضای فکری جامعه روزگارش ضرورتی برای اقناع مخاطبان از این طریق نبوده، دوری کرده است. در یک جمع‌بندی، باید گفت در تحلیل‌هایی که هریک از این دو متفکر ارائه کرده‌اند، عامل اصلی سامان‌بخش فضای اجتماعی و سیاسی جامعه و نیاز فکری مخاطبان‌شان بوده است.

منابع

- استیس، والتر ترنس (۱۳۷۹). *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۸). *درآمدی بر فلسفه افلوپین*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- دفتری، فرهاد (۱۳۸۶). *تاریخ عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۷). *تاریخ ادبیات در ایران*، خلاصه ج ۱ و ۲، تهران: ققنوس.
- فلوپین (۱۳۶۶). *دوره آثار فلوپین*، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، تهران: خوارزمی.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه، یونان و روم*، ترجمه سیدجلال‌الدین مینوی، ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
- ناصرخسرو قبادیانی بلخی (۱۳۷۵). *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران: زوار.
- ناصرخسرو قبادیانی بلخی (۱۳۷۸). *دیوان اشعار*، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.