



University of
Sistan and Baluchestan

A Comparative Study of the Mystical Thought of Attar of Nishapur and Plotinus in *Manṭiq al-Ṭayr*

Milad Movahhedirad¹ | Nafise Irani²

1. Ph.D. in Persian Language and Literature University of Mazandaran, Mazandaran, Iran. E-mail: movahedi03@umail.umz.ac.ir

2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature Education, University of Farhangian, Tehran, Tehran, Iran. E-mail: n.iranii@cfu.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received: 6 June 2026 Received in revised form: 16 July 2026 Accepted: 11 August 2026 Published online: 19 September 2026 Keywords: Attar of Nishapur, Plotinus, <i>Manṭiq al-Ṭayr</i>, Neoplatonism, Islamic Mysticism.	Introduction Mysticism and philosophy have long maintained a profound and sometimes complex relationship within human intellectual traditions, particularly in the Islamic world. The transmission of Greek philosophical heritage into Islamic civilization—especially Platonic and Neoplatonic doctrines—provided fertile ground for extensive intellectual interactions between philosophical reason and mystical intuition. Among these traditions, the Neoplatonic philosophy of Plotinus, with its key concepts such as the One, emanation, the hierarchy of being, the return of the soul to its origin, and the incapacity of intellect to comprehend the Absolute Essence, played a decisive role in shaping many subsequent intellectual systems. On the other hand, ‘Attār of Nishapur, as one of the most eminent figures of Islamic mysticism, presents in his works—most notably <i>Manṭiq al-Ṭayr</i>—a symbolic and narrative-based depiction of the spiritual journey of the human soul. In this work, fundamental mystical concepts such as the unity of being, annihilation (<i>fanā</i>), the soul’s exile, the movement from multiplicity toward unity, and the Absolute Truth are vividly represented. The conceptual affinities between ‘Attār’s thought and Plotinus’s teachings raise a central question: to what extent are these similarities the result of direct or indirect influence of Neoplatonism on Islamic mysticism, and how does ‘Attār reinterpret these concepts within the framework of mystical experience and Islamic doctrine? The primary aim of this study is to conduct a comparative analysis of the mystical thought of ‘Attār of Nishapur as reflected in <i>Manṭiq al-Ṭayr</i> and the philosophical foundations of Plotinus, with the purpose of elucidating both the convergences and divergences between these two intellectual systems.
Cite this article: Movahhedirad, M., & Irani, N. (2026). A Comparative Study of the Mystical Thought of Attar of Nishapur and Plotinus in <i>Manṭiq al-Ṭayr</i>. <i>Studies in Comparative Religion and Mysticism</i>, 10 (2), 141-167. DOI: http://doi.org/10.22111/jrm.2025.51065.1254	
© The Author(s). Movahhedirad, Milad., & Irani, Nafise Publisher: University of Sistan and Baluchestan DOI: http://doi.org/10.22111/jrm.2025.51065.1254	

Research Method

This study adopts a descriptive–analytical approach and is conducted within the framework of comparative studies. Data were collected through library research, with primary sources including *Manṭiq al-Ṭayr* by ‘Attār of Nishapur and the works of Plotinus—particularly the *Enneads*, consulted through authoritative Persian and English translations. In the initial stage, key shared concepts between the two systems—such as the hierarchy of being, unity and multiplicity, the soul’s exile, the union of intellect and intelligible, the limitations of rational cognition in apprehending the Divine Essence, and the ultimate goal of spiritual wayfaring—were identified and extracted.

Subsequently, these concepts were traced and analyzed within the text of *Manṭiq al-Ṭayr*, after which a systematic comparative analysis was carried out between the views of ‘Attār and Plotinus. Throughout the research process, particular care was taken to avoid imposing philosophical presuppositions onto the mystical text, and the analyses were grounded in textual evidence while remaining attentive to the religious and mystical context of ‘Attār’s works.

Discussion

The findings of this study indicate that there are significant conceptual similarities between the thought of ‘Attār of Nishapur and that of Plotinus. Both intellectual systems emphasize the existence of a single, absolute Reality as the source of all levels of being. The concept of emanation in Plotinus’s philosophy corresponds meaningfully with the mystical movement from multiplicity to unity depicted in *Manṭiq al-Ṭayr*. Moreover, the incapacity of rational intellect to comprehend the Absolute Essence and the necessity of transcending sensory and rational cognition in order to attain Truth are prominently emphasized in both traditions.

The symbol of the Simurgh in *Manṭiq al-Ṭayr*, as the representation of the One Reality, bears a clear resemblance to the concept of the One in Plotinus’s philosophy. Likewise, the narrative of the thirty birds functions as an allegory for the dissolution of multiplicity into unity and reflects a form of union between the knower and the known. Furthermore, the classification of birds in *Manṭiq al-Ṭayr*—each representing a particular type of seeker hindered by specific attachments—can be compared with Plotinus’s categorization of human beings based on their levels of perception and proximity to the ultimate Truth.

Nevertheless, fundamental differences also distinguish these two systems of thought. ‘Attār transforms philosophical concepts within the framework of Islamic mysticism, endowing them with a devotional, ethical, and love-centered dimension. Whereas the ultimate goal of the spiritual journey in Plotinus’s philosophy is an intellectual–ontological union with the One, in ‘Attār’s mysticism this path culminates in annihilation in God (*fanā’ fī Allāh*) and subsistence through God (*baqā’ bi Allāh*), accompanied by divine love and adherence to the Sharia. Consequently, mystical experience in ‘Attār’s thought transcends mere philosophical contemplation and emerges as an existential and faith-based experience.

Conclusion

The results of this study demonstrate that ‘Attār of Nishapur creatively appropriates certain Neoplatonic concepts and reconfigures them within the framework of Islamic mysticism. *Manṭiq al-Ṭayr* can thus be regarded as a remarkable example of the synthesis of philosophical reason and mystical intuition, in which philosophical ideas are not presented abstractly but are embodied through allegory, narrative, and lived mystical experience.

This research further shows that the similarities between the thought of ‘Attār and Plotinus do not imply mere imitation; rather, they reflect a profound intellectual dialogue between two distinct traditions. In this dialogue, Islamic mysticism, while preserving its religious identity, draws upon philosophical capacities to articulate the nature of the human spiritual journey. A comparative examination of these two intellectual systems contributes to a deeper understanding of the relationship between philosophy and mysticism and offers a renewed perspective on ‘Attār’s position in the history of mystical thought.

تحلیل اشتراکات اندیشگانی عطار در منطق الطیر با تفکرات فلوطین

میلاد موحدی راد^۱ | نفیسه ایرانی^۲ ✉

۱. دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، ایران. رایانامه: movahedi03@umail.umz.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فرهنگیان، ایران، تهران، ایران. رایانامه: n.iranii@cfu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	فلسفه و عرفان ارتباط نزدیک و تنگاتنگی با هم دارند و نمی‌توان این دو را از هم جدا کرد. عرفا و فلاسفه در دوره‌های مختلف، افکار و اندیشه‌های نزدیکی داشته‌اند؛ از این رهگذر، آموزه‌ها و تجربیات عملی و عرفانی از قبیل ترک دنیا، روح، تصفیه درون، کشف و شهود و وحدت وجود از مباحث مشترک میان فلسفه نوافلاطونی و عرفان اسلامی است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۳/۱۶	حکمت نوافلاطونی از مهم‌ترین مکاتب فلسفی یونان باستان بوده‌است که فلوطین توانست آن را به شکل نظام فکری منسجمی درآورد. طرز نگرش فلوطین به جهان هستی با طرز نگرش عارفی چون عطار نیشابوری، شباهت‌های فراوانی دارد. مهم‌ترین وجه اشتراک فلوطین به عنوان یک فیلسوف و عطار در نقش یک عارف، جست‌وجوی یک معرفت فراحسی است. فلسفه به مدد عقل و معرفت انتزاعی و عرفان به مدد قلب و کشش روحی، در پی معرفت کشفی و شهودی هستند. این گونه است که فلسفه و عرفان (فیلسوف و عارف) برای وصول به حقیقت، با هم سختیت دارند؛ به همین دلیل، نویسندگان در این مقاله، با روش توصیفی-تحلیلی، منطق الطیر عطار را بررسی کرده‌اند تا میزان تعامل عرفان و فلسفه (تعامل اندیشگانی عطار و فلوطین) را نمایان سازند. دستاورد این پژوهش تبیین اشتراکات و تمایزات اندیشگانی فلوطین و عطار است؛ هم‌چنین این پژوهش وجه تمایز و افتراق افکار عطار نیشابوری را در منطق الطیر، تحت تأثیر اندیشه‌های فلوطین نشان می‌دهد. وجود اندیشه‌هایی نظیر آفرینش و مرتبه پیش از صدور عقل، اتحاد عاقل و معقول، غربت روح، فناء فی الله و طبقه‌بندی مردم در منطق الطیر، طرز نگرش عطار را به طرز نگرش نوافلاطونی نزدیک می‌کند.
واژه‌های کلیدی: عطار، فلوطین، فنا، منطق الطیر، اندیشه‌های نوافلاطونی.	

استناد: موحدی راد، میلاد؛ و ایرانی، نفیسه (۱۴۰۵). تحلیل اشتراکات اندیشگانی عطار در منطق الطیر با تفکرات فلوطین. *مطالعات ادیان و عرفان*

DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2025.51065.1254>

تطبیقی، ۱۰ (۲)، ۱۶۷-۱۴۱.



© نویسندگان. موحدی راد، میلاد؛ و ایرانی، نفیسه

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

مقدمه

مفاهیم مشترک میان اندیشه‌های بزرگان و عارفان هر جامعه، قدمتی به‌اندازه تاریخ تفکرات فلسفی دارد. در تمدن‌های گوناگون و در فضا‌های فکری متفاوت، تعاریف عرضه‌شده از مفاهیمی مانند ترک دنیاپرستی و تصفیۀ باطن از رذایل اخلاقی، کشف و شهود، وحدت وجود و... با هم شباهت داشته‌اند. عواملی چون فضای عقیدتی و شرایط اجتماعی و سیاسی، در چگونگی این تعاریف و شباهت میان آن‌ها، دخیل و مؤثر بوده است. در این میان، ارتباط فرهنگی تمدن‌ها و جوامع گذشته با یکدیگر، در بسط و گسترش نگرش متفکران، شاعران و عارفان هر سرزمین تأثیرگذار بوده است و سبب شده خروجی اندیشه آنان در بسیاری از مقولات عرفانی و فلسفی، شبیه به هم باشد. «جست‌وجو در عرفان‌مایه‌های یونانی، هندی، یهودی، مسیحی، هرمسی و نوافلاطونی می‌تواند دست‌مایۀ ارجمندی برای شناخت مشترکات و مشابهات ساختار روانی انسان از طریق آرا و اندیشه‌ها و دریافت اقوام و فرهنگ‌ها باشد» (پورنامداریان، ۱۳۸۲، ص. ۱۸). «در دورۀ بنی‌عباس که از سال ۱۳۲ قمری شروع می‌شود، فرهنگ مسلمانان در سایۀ آمیختن با ملت‌های دیگر، رنگ دیگری گرفت؛ در نتیجه، سبب کسب علوم و آداب ملت‌های دیگر شد؛ در واقع، غلبه بر ملت‌هایی که از نظر علم و فن و تمدن بر اعراب برتری داشتند، موجب کسب علوم آن‌ها شد و اعراب به‌ناگزیر از علوم و تمدن ملت‌های مغلوب بهره‌مند شدند» (فروهر، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۲). در دورۀ بنی‌عباس، وقتی بغداد مرکز خلافت شد، گروه بزرگی از صوفیان آن روزگار در بغداد ساکن شدند و تأسیس بیت‌الحکمه توسط حکومت عباسی ترجمۀ علوم گوناگون از جمله طب، ریاضیات و فلسفۀ یونانی را به زبان عربی ممکن ساخت. هرچند «فلوطین را مسلمانان به این نام نمی‌شناخته‌اند، در تذکره‌های خود، از یک حکیم یونانی به‌نام «شیخ یونانی» نام برده‌اند. بعدها در قرن نوزدهم میلادی، مستشرقان متوجه شدند که این شخص همان فلوطین یا پلوتینوس است. قدیمی‌ترین کتاب‌هایی که در آن‌ها، از شیخ یونانی یاد شده است «صوان/الحکمه» ابوسلیمان منطق‌ی سجستانی، «جاوید/ن‌خرد» احمد بن مسکویه و «الملل و النحل» شهرستانی است» (محسنی و ریحانی، ۱۳۹۰، ص. ۹۹). از این طریق، فیلسوفان مسلمان ناخواسته مفاهیم و اندیشه‌های نوافلاطونی را با مفاهیم و اندیشه‌های دینی خود درآمیختند و تحت تأثیر میانی فلسفی و عرفانی فلوطین قرار گرفتند. «نفوذ این فلسفه به حدی شد که بعدها وقتی مسلمانان با فلسفۀ افلاطون و ارسطو آشنا شدند، باز هم با نحوه نگرش افلاطونیان جدید، به آن توجه کردند و با

این که ابن سینا به فلسفه ارسطو بیش تر توجه داشت و کتاب شفا و نجات وی در واقع، شرح فلسفه ارسطو به حساب می آمد، اما فلسفه نوافلاطونی به گونه چشم گیری در آن رسوخ داشت، به ویژه در قسمت الهیات، شباهت های بسیاری بین حکمت ارسطو و عقاید فلوطین وجود دارد.» (فروهر، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۷) از این رهگذر، رفته رفته به شکل مستقیم و غیرمستقیم، این اندیشه ها در میان صوفیان رواج یافت و در شعر و نثر آنان تجلی یافت. ناگفته پیداست که «نقش تصوف جدا از این که از زبان شعر یا نثر بیان شود، خود نوعی هنر است یا بهتر بگوییم، نوعی بینش هنری است در پیرامون مذاهب» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۸، ص. ۲۷) و منطق الطیر عطار «یکی از برجسته ترین آثار عرفانی در ادبیات جهان است و شاید بعد از مثنوی شریف جلال الدین مولوی، هیچ اثری در ادبیات منظوم عرفانی در جهان اسلام، به پای این منظومه نرسد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۸، ص. ۳۸)؛ به عبارت دیگر «عطار نشان می دهد که شاعر در مرحله تأمل باطنی، مثل فیلسوف می کوشد تا برای آنچه در پیرامون اوست یا درباره او مطرح است، جوابی بیابد که مایه شناخت و تمیز آن ها باشد» (زرین کوب، ۱۳۷۸، ص. ۱۴۳).

۱ پرسش های پژوهش

در پژوهش حاضر، تلاش می شود تا افکار عطار در منطق الطیر، از ساحت عرفانی و فلسفی بررسی شود و از این رهگذر، به پرسش های اصلی پژوهش پاسخ دهیم. این پرسش ها عبارت اند از:

۱) اشتراک و تمایز اندیشگانی عطار و فلوطین در منطق الطیر چگونه نمود یافته است؟

۲) نوافلاطونیان چه تأثیری بر عرفان اسلامی (خاصه عطار) گذاشته اند و تأثیرش در منطق الطیر چگونه ارزیابی می شود؟

۲. پیشینه پژوهش

درباره تأثیر فلوطین بر منطق الطیر عطار، پژوهش مستقلی صورت نگرفته است و اکثر پژوهش های صورت گرفته ناظر بر بخشی از اندیشه های عرفانی و فلسفی فلوطین است و این موضوع تفاوت این پژوهش را با سایر تحقیقات انجام شده آشکار می سازد. نمونه آثار پژوهشی انجام شده در این حوزه، عبارت اند از:

شریف زاده (۱۳۹۱) در مقاله «بررسی تطبیقی فلسفه تربیتی عطار نیشابوری و افلوطین»، به دیدگاه های فلسفی عطار و فلوطین در زمینه جهان شناسی، انسان شناسی و معرفت شناسی پرداخته،

دلالت‌های تربیتی آن را استخراج کرده، شباهت‌ها و تفاوت‌های دو دیدگاه را در این زمینه‌ها تحلیل کرده، اصل اعتدال را به‌عنوان مهم‌ترین مفهوم مشترک میان تفکرات عطار و فلوطین مطرح کرده و معتقد است که وابستگی و عدم وابستگی به شریعت مهم‌ترین وجه افتراق این دو دیدگاه است. باقری (۱۳۹۳) در مقاله «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های انسان‌شناسی عطار نیشابوری و افلوطین»، ضمن اشاره به نظرات عطار و فلوطین درباره انسان و ابعاد وجودی او، به بررسی تطبیقی افکار آن‌ها پرداخته و شباهت‌ها و تفاوت‌هایی را که میان دیدگاه آنان وجود دارد، تجزیه و تحلیل کرده‌است. اشرف‌زاده و پورفرج بیگزاده (۱۳۹۵) در مقاله «تأثیر افکار نوافلاطونی در عرفان اسلامی، خصوصاً در آثار عطار و مولوی»، به عرفان اسلامی به‌عنوان پدیده‌ای شکل‌گرفته در بستر تفکرات فلسفی و کلامی نگریسته‌اند، فلسفه نوافلاطونی را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین آبخورهای عرفان و تصوف اسلامی معرفی کرده‌اند، به کشف، دسته‌بندی و تبیین مؤلفه‌های موجود در نظام فلسفی نوافلاطونیان پرداخته‌اند و تأثیر این مؤلفه‌ها را در سروده‌های عطار و مولوی بررسی کرده‌اند. شکوری (۱۳۹۹) در مقاله «تحلیل مقوله زیبایی در اندیشه عطار با رویکرد به آرای فلوطین»، با بررسی واژگان مربوط به زیبایی در اشعار عطار و مقایسه آن با مکتب زیبایی‌شناسی فلوطین، شباهت‌ها و تفاوت‌های میان این دو دیدگاه را واکاوی کرده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که از دیدگاه عطار و فلوطین، زیبایی امری مدرج است. زینلی (۱۳۹۹) در مقاله «پندارهای نوافلاطونی در منطق الطیر عطار»، تلاش کرده است تأثیر نوافلاطونیان را بر منطق الطیر نشان دهد و مسائلی چون وحدت وجود را از منظر فلسفی و عرفانی بررسی نماید و عطار را به مثابه عارفی موحد تحت تأثیر حکمت فلوطین بداند. زینلی (۱۴۰۱) در مقاله «هماندی‌های حکمت نوافلاطونی و اسرارنامه عطار نیشابوری» نیز، به تحلیل نظام فلسفی فلوطین به‌عنوان مهم‌ترین چهره مکتب نوافلاطونی می‌پردازد و موضوعاتی چون وحدت‌گرایی، عقل، سیروسلوک و نظام احسن در اسرارنامه را با آرای فلوطین تطبیق می‌دهد. زینلی (۱۴۰۱) همچنین در مقاله «هماندی‌های حکمت نوافلاطونی و اسرارنامه عطار نیشابوری»، تلاش کرده‌است با ذکر شواهدی از منظومه اسرارنامه، سریان عشق و سیر و سلوک عارفانه و نظام احسن را تبیین کنند و مشابهت‌های اندیشه نوافلاطونی را با آرای عطار نشان دهند. محمدرضا فرهمندکیا (۱۴۰۳) در مقاله «نقد دیدگاه فلوطین در باب حقیقت زمان بر اساس مبانی ملاصدرا»، در ابتدا به شاخص‌ترین آراء نوافلاطونیان در باب زمان می‌پردازد و نگاه ابداعی فلوطین را در ارتباط با زمان و تصویر آن در ظهور

روح در عالم ماده با آراء ملاصدرا تطبیق می‌دهد. مینا مریدی و دیگران (۱۴۰۳) در مقاله «خوانش بینامتنی سیر نزولی و صعودی روح در آثار فلوطین و نجم‌الدین رازی» با وجود انتقاد صریح نجم رازی از فلسفه، در مبحث نزول روح و سیر پیوستن آن به قالب و جذبۀ عشق الهی در صعود و فناپذیری با افلوطین یک نظر و همسو هستند.

آنچه باعث شد که نگارندگان این مقاله، به این موضوع بپردازند وجود نقاط مغفول مانده در منطق/طیر با آرای فلوطین است. در مقالات فوق موضوعات مهم عرفانی مانند «آفرینش پیش از صدور عقل»، مسئله «فناء فی الله در سیر و سلوک الی الله» و همچنین طبقات مختلف مردم در فلسفۀ الهی و روحانی فلوطین، مغفول مانده بود و یا در آثار دیگر عطار با شکل و سیاقی مختص به آن اثر واکاوی شده بودند که تنها بعدی از نظر آن‌ها را شامل می‌شد؛ در حالی که عارف در هر اثر عرفانی به دنبال گشودن گره‌های تازه از مسیر خود و سالکین است و در معرض تجلی‌های گوناگون از علوم معرفتی قرار می‌گیرد که برای درک جامع‌تر بایستۀ توجه است.

۳. روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش در پی پاسخ به دو سؤال است که در بخش «پرسش‌های پژوهش» مطرح شد. داده‌های مورد نیاز برای پاسخ‌گویی به این سؤالات، با روش کتابخانه‌ای و با بهره‌گیری از اشعار منطق/طیر و دورۀ آثار فلوطین جمع‌آوری و سپس بررسی و تجزیه و تحلیل شده‌اند. روش این پژوهش توصیفی-تحلیلی است و واحد آن کتاب سترگ منطق/طیر عطار نیشابوری و آثار فلوطین با ترجمۀ حسن لطفی است.

فلوطین و نشانه‌های تأثیر او بر فلسفۀ ایران و اسلام، قبل از عطار

فلوطین از بزرگ‌ترین فیلسوفان یونانی است که در قرن سوم میلادی، دیده به جهان گشود و بر اثر گرایش به افکار افلاطونی و آشنایی با تفکرات عرفانی زمان خود، با رویکردی عرفانی و باطنی، به مباحث فلسفی پرداخت و ردپای اندیشه‌اش بعدها در آثار منظوم و منثور بسیاری از اندیشمندان و عارفان مسلمان دیده شد. «او به دفاع از حاکمیت خرد به‌عنوان ابزار فلسفه و کلید حقیقت برخاسته و فلسفۀ تازه و بزرگی را بنیان نهاده است که از حیث جهان‌گیری و اثربخشی، همۀ فلسفه‌های پیشین را (به‌جز فلسفۀ ارسطو) تحت‌الشعاع قرار داده و به موازات فلسفۀ ارسطو، بر فلسفۀ مسیحی و اسلامی تأثیر گذاشت و اگر تا چندی پیش، نامی از او در میان ما نبوده، از این روست که فلسفۀ او به‌عنوان

فلسفه افلاطون و گاه فلسفه ارسطو شناخته شده است؛ چنانکه کتابی با عنوان «اثولوجیا»^۱ _ که حاوی پاره‌هایی از نوشته‌های فلوطین است _ در نزد ما، به /اثولوجیای ارسطو معروف شده است (فلوطین، ۱۳۶۶، ص. ۱۱). «از این رو، اندیشه‌های فلوطین و تأثیر آن‌ها بر تصوف اسلامی به‌طور عام و منطق الطیر عطار به‌طور خاص، قابل ملاحظه است؛ به عبارت دیگر، «نظریه نفوذ اندیشه شرقی در فلسفه یونانی از طریق فلوطین پذیرفتنی نیست» (فلوطین، ۱۳۶۶، ص. ۱۴۲).

«همه توجه فلوطین معطوف به جهان معقول، احد، تزکیه، تصفیه جان و دل و کشف و شهود است و حتی گاهی او را عارف خوانده‌اند؛ به همین دلیل، فلوطین نسبت به دنیا بسیار بی‌علاقه بوده است و این بی‌علاقگی او بر شاگردانش هم تأثیر گذاشته بود.» (فهری، ۱۳۹۵، ص. ۸) فلوطین یک عارف بود و «دلیل این‌که او را یک عارف و حتی پدر عرفان غرب خواندند، این است که روش فلسفی او مبتنی بر سیر و سلوک عرفانی است. این نکته را باید در نظر داشته باشیم که عرفان فلوطین عرفانی غیردینی است؛ زیرا برخلاف عرفان‌های دینی که مبتنی بر وحی هستند، عرفان او تلاقی و تلازمی با وحی ندارد. فلوطین بدون شک، یکی از پرنفوذترین حکمای یونانی در تاریخ فلسفه اسلامی است و فلسفه‌اش _ که از طریق شاگردان او و ترجمه آثارش به عالم اسلام راه یافته _ به‌شکل مستقیم یا غیرمستقیم، فیلسوفان مسلمان را تحت تأثیر قرار داده است.» (محسنی و ریحانی، ۱۳۹۰، ص. ۹۹ - ۱۰۰)

می‌توان گفت که «نظام فلسفی فلوطین از پنج رکن، شامل سه اقنوم احد 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 «تیک»، «خیر» و «نخستین» از آن یاد می‌شود و هیچ اسم و صفی را نمی‌توان به آن نسبت داد. فلوطین در توجیه عمل آفرینش، آن را حاصل فیضان واحد می‌داند. عقل اولین موجود است و در نورانیت محض قرار دارد و شامل صور کلیه سایر موجودات می‌شود. عقل تصویری واحد و ساکن و آرام است و در قید زمان نیست. 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

^۱ . Ethology

سکون نمی‌آفرینند؛ بلکه در حرکت می‌آفرینند. از نفس کلی، روح کیهان، ارواح نباتی و حیوانی و انسان به‌وجود می‌آید. طبیعت نتیجه نزول روح است و در نتیجه فیضان روح حاصل نشده‌است؛ بلکه در نظر فلوپین، حاصل حرص استقلال و گستاخی روح است. طبیعت تصویری از روح است و به تولیدکننده خود نظر دارد. حاصل این نگرش به‌وجودآمدن انبوهی از موجودات زنده است که از روح آکنده‌اند. ماده در حکم آخرین رکن هرم، نیستی وجود، بی‌اندازگی و به اعتباری بدی مطلق است. «محسنی و ریحانی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۰ - ۱۰۱) بسیاری از پژوهشگران «سرآغاز آشنایی مسلمانان با فلسفه یونان را قرن دوم هجری می‌دانند و آرای فلوپین در آرای فیلسوفان این قرن دیده می‌شود؛ ولی معمولاً نامی از او در کتب فلاسفه ما نیست؛ زیرا آرای او تماماً به نام ارسطو عرضه شده‌است.

فلوپین در اسکندریه، خدمت آمونياس ساکاس^۱ را درک کرد و به برکت صحبت با او، از فلسفه و عرفان بهره‌مند و طالب آشنایی با حکمت ایرانیان شد و با این هدف، در سال ۲۴۲ میلادی، همراه با گردیانوس^۲، امپراتور روم که با شاپور ساسانی جنگ داشت، به ایران آمد. به نوشته پورفیری^۳، انگیزه او از این کار آشنایی با نحله‌های فلسفی‌ای بود که در ایران تعلیم داده می‌شد. در ایران بعد از اسلام، یعقوب بن اسحاق الکندی از نخستین مترجمان و مفسران آثار فلاسفه یونان بود. او مستقیماً به آثار حکمای یونانی دسترسی داشت و به ترجمه پاره‌ای از آثار ارسطو و تفسیر و تبیین آن‌ها پرداخت. وی اگرچه متفکری مشایی بود، اما/تولوجیای فلوپین نیز بر افکار او تأثیر گذاشته‌بود. «خادمی کولایی و بزرگی قلعه‌سردی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۶ - ۱۴۵)

«در فلسفه اسلامی، سه مشرب معروف مشایی، اشراقی و حکمت متعالیه، هریک به گونه‌ای از حکمت فلوپین ارتزاق کرده‌اند. آغاز آشنایی مسلمانان با آرای فلوپین، به عصر ترجمه آثار حکمای یونان در قرن هفتم و هشتم برمی‌گردد. اتفاق قابل توجه در تاریخ این آشنایی، سوءتفاهمی است که درباره کتاب اثولوجیای فلوپین پیش آمده‌است. کتاب/تولجیا _ که با عناوین «تربوبیه» و «الهیات و فلسفه اولی» ترجمه شد_ اثری در دست مسلمانان بود که آن را ترجمه فرفورپوس (پورفیری) از کتاب ارسطو می‌دانستند.» (گرجیان و رودگر، ۱۳۹۱، ص ۱۴۵)

^۱ . Ammonias sacc.as

^۲ . Gardianos

^۳ . Porphyry

آفرینش و مراتب هستی (مرتبه پیش از صدور عقل)

فلوطین با طرح «سه گانه احد یا واحد، عقل و روح (نفس) و با فرض واقعی بودن این مراتب برای هستی، پایه اندیشه خود را بنا می‌نهد و احکامی را که پس از این صادر می‌کند، براساس این فرضیه پیکربندی می‌نماید. مسلماً هر پدیده‌ای در عالم هستی، ظهوری از مرتبه بالاتر است و به هر شیوه‌ای که این سیر طولی را طرح کنیم، مسیر فیض و سرریز آن از مرتبه بالاتر به سمت مرتبه پایین‌تر قطعی است. او از این جهت به برهان صدور یا فیض قائل است که مراتب فرودست را سرریز مرتبه فوقانی می‌داند و معتقد است که مراتب فرودست در فیاضیت زمان و مکان نقشی ندارند.» (موسوی، ۱۳۹۷، ص. ۱۷) عطار نیز در منطق الطیر، خداوند را سرچشمه تمامی فیوضات می‌داند. او می‌گوید که تمامی موجودات، از انسان گرفته تا آسمان و زمین و بحر، مخلوق خداوند هستند؛ به دیگر سخن، آفرینش از سوی خداست و هدف از آن تجلی بوده است. از نظر عطار، این تجلی همیشگی است و جهان هستی را چیزی جز ظهور حضرت حق نمی‌داند. آنچه را که عطار در شعر تجلی می‌نامد، فلوطین «مصدر اول و افلاطون خیر مطلق نامیده است و عقلی را که ارسطو مبدأ یا منتهای کل وجود می‌داند، فلوطین صادر اول و مصدر دوم نامیده است.» (فروغی، ۱۳۸۷، ص. ۲۷) قرآن کریم می‌فرماید: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا...» (۱۱/ ۷) عطار نیز سروده است:

«عرش را بر آب بنیاد او نهاد	خاکیان را عمر بر باد او نهاد
کرد در شش روز هفت انجم پدید	وز دو حرف آورد نه طارم پدید
عقل را چون دید، بینایی گرفت	علم دادش تا شناسایی گرفت

(عطار، ۱۳۸۹، ص. ۲۳۵-۲۳۳)

عطار در ادامه همین اندیشه، مطابق با تفکرات فلوطین می‌سراید:

«جمله در توحید او مستغرق اند چيست مستغرق؟ که محو مطلق اند»

(عطار، ۱۳۸۹، ص. ۲۳۵)

فلوطین «برتر از باشنده را آن چیزی می‌داند که در اندیشه نمی‌گنجد و بیان‌شدنی نیست.»

(یاسپرس، ۱۳۶۳، ص. ۱۵) او در ادامه، خدا را برتر از تصور و درک ما می‌داند و معتقد است که خدا

والا تر از هرگونه توصیف، تعریف و نام‌نهادن است. فلوپتین عقل و خرد را طفلی شیرخواره در راه شناخت حق تعالی می‌داند. دقیقاً همین باور عمیق را عطار نیز بیان کرده‌است:

«ای خرد در راه تو طفلی بشیر گم شده در جست‌وجویت عقل پیر
در چنان ذاتی، من آن‌گه کی رسم؟ از زعم من در منزّه کی رسم؟
در میان بحرِ گردون مانده‌ام وز درون پرده بیرون مانده‌ام»

(عطار، ۱۳۸۹، ص. ۲۴۲)

در واقع، آنچه در منطق/طّیر مشهود است، همان وجود مطلق و نور واحدی است که فلوپتین در فلسفه خود، «آن را مبدأ و مصدر آفرینش می‌داند و با عنوان «فوق موجود» معرفی می‌کند؛ گاه نیز آن را «حقیقت مطلق»، «مبدأ نخستین» و «خیر مطلق» می‌نامد که ورای صورت‌ها و تعین است، تا جایی که می‌گوید خیر مطلق ورای حد و نهایت و ورای صورت و ورای وجود است و مرتبه وجود، مرتبه‌ای دون احدیت است؛ زیرا در مرتبه‌ای که حد و ماهیتی باشد، آن چیز موجود خواهد بود؛ ولی او ورای موجود است و موجود از او صادر می‌شود و موجودات همه از فیض احد موجود می‌شوند» (فروهر، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۷). از دیدگاه فلوپتین، «واحد بی حرکت است و بسنده برای خود. اگر قرار است پس از او دومی باشد، این دوم باید پدید آید، بی آن‌که واحد به سویی بگراید یا پیدایی آن را بخواهد یا اصلاً جنبشی بکند» (یاسپرس، ص. ۲۱). عطار می‌گوید:

«نه اشارت می‌پذیرد، نه بیان نه کسی زو علم دارد، نه نشان»

(عطار، ۱۳۸۹، ص. ۲۳۸)

«ای خدای بی‌نهایت! جز تو کیست؟ چون تویی بی‌حد و غایت، جز تو چیست؟»

(عطار، ۱۳۸۹، ص. ۲۴۲)

او نیز چون فلوپتین، قائل به اصل واحد و مبدئی واحد برای عالم هستی است. فلوپتین معتقد است «واحد چون کامل است و چیزی نمی‌جوید و نیاز به چیزی ندارد، تقریباً لبریز می‌شود و فراوانی و ملأ او جهان را پدید می‌آورد و این پدیدآمدن چیزی را از واحد نمی‌کاهد» (یاسپرس، ۱۳۶۳، ص. ۲۳). عطار نیز باور دارد:

«ای ز پیدایی خود بس ناپدید جمله عالم تو و کس ناپدید»

(عطار، ۱۳۸۹، ص. ۲۳۶)

هم چنین فلوطین می گوید: «عقل که در تمام هستی مرتبه دوم را حائز است، باشنده دوم است و در قید زمان نیست و زندگی اشکال ناب صور اصلی یا ایده هاست. عقل در روشنائی ناب خانه دارد و بر همه باشنده ها محیط است» (یاسپرس، ۱۳۶۳، ص. ۲۳). عطار خداوند را برتر از خرد انسان می داند، به شکلی که نمی توان از او گفت و او را چنان که هست، توصیف کرد؛ درواقع، خدا لایدرک و لایوصف است؛ از دیگر سو، «همین نظر را در نوشته های حکمای اسلامی نیز می توان دید. آن ها معتقدند که حقیقت بسیط، منزّه و متعالی از همه چیزهاست و در عین حال، هیچ یک از آن ها نیست؛ یعنی «نه چیز» یا «لاشیء» است؛ به همین دلیل است که فلوطین می گوید «از احد نه می توان سخن گفت و نه می توان درباره آن چیزی نوشت و اگر درباره او سخن بگوییم یا چیزی بنویسیم، این کار به منزله نشان دادن راه است؛ اما راهی که به شهود منتهی شود، گفتنی نیست. او معتقد است که این نشان را به مشتاقان باید تعلیم داد و حد تعلیم نشان دادن راه و جهت آن است» (یاسپرس، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۷). عطار نیز می فرماید:

«ای خرد سرگشته درگاه تو عقل را سر رشته گم در راه تو
عقل اگر از تو وجودی پی برد لیک هرگز ره به گنجهت کی برد؟»

(عطار، ۱۳۸۹، ص. ۲۳۶)

به عبارت دیگر، «فلوطین احد را فوق و بالاتر از موجود در نظر می گیرد و می گوید: موجود از او صادر می شود و اولین نشئی که از احد انتشار می یابد، عقل کلی یا خرد نام دارد. با این نشئت، هستی و حیات آغاز می شود؛ زیرا پیش از صدور عقل، هیچ گونه دوگانگی ای وجود نداشت؛ چون احد خود عین وحدت است و با صدور عقل است که کثرت پدید می آید.» (یاسپرس، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۸) عطار در منطق الطیر، این وحدت در عین کثرت را بازگو کرده است:

«جمله در توحید او مستغرق اند چیست مستغرق؟ که محو مطلق اند
گرچه هست از پشت ماهی تا به ماه جمله ذرات بر ذاتش گواه
پستی خاک و بلندی فلک دو گواهی بس بود بر یک به یک
باد و خاک و آتش و خون آورد سر خویش از جمله بیرون آورد
جزء و کل برهان ذات پاک اوست عرش و فرش اقطاع مشتی خاک اوست»

(عطار، ۱۳۸۹، ص. ۲۳۵)

در ادامه، فلوطین آفرینش موجودات را شرح می‌دهد: «چون صدور هر چیز مستلزم نوعی حرکت است و هیچ چیز حرکت نمی‌کند، مگر آن که مرادی از آن حاصل شود، این استدلال را می‌توان در مرحلهٔ مادون احد در نظر گرفت؛ چراکه احد از هر استدلالی در مرحلهٔ موجودات، مبراً و فوق آن‌هاست. اگر بگوییم عقل از حرکت هست شده‌است، نه از احد، در آن صورت، حرکت عرض بر احد و ذات باری محل کثرت خواهد بود و وحدت از او سلب خواهد شد و چون احد بسیط محض است و هیچ‌گونه کثرتی به ذات او راه نمی‌یابد، درواقع، احد در بساطت خود به همه چیز وحدت می‌بخشد. فلوطین برای توجیه نظر خود، از مثال نور و اشراق آن از منبع نور یا خورشید استفاده می‌کند و عقل را به نوری تشبیه می‌کند که پیوسته از خورشید ذات حق واحد _ که هرگز دگرگونی در او حاصل نمی‌شود _ بیرون می‌آید و بر پیرامون آن منبع حلقه می‌زند؛ به همین دلیل، برای پیداشدن عقل، واژهٔ «فیضان» یا «فیض» را به کار می‌برد» (فروهر، ۱۳۸۷: ۱۰۷). عطار این مضمون را چنین سروده است:

جمله یک ذات است، اما متّصف	جمله یک حرف و عبارت مختلف
مرد می‌باید که باشد شه‌شناس	گر ببیند شاه را در صد لباس
ای دریغا هیچ کس را نیست تاب!	دیده‌ها کور و جهان پر ز آفتاب
گر ببینی، این خرد را گم کنی	جمله او بینی و خود را گم کنی
ای ز پیدایی خود بس ناپدید	جملهٔ عالم تو و کس ناپدید
ای ز جمله بیش و هم پیش از همه	جمله از خود دیده و خویش از همه»

(عطار، ۱۳۸۹، ص. ۲۳۶)

عطار در منطق‌الطّیر، از مرتبهٔ پیش از صدور عقل، به «بی‌نامی» و «در عبارت نیامدن»، «اشارت و بیان نپذیرفتن» و «آفتاب» یاد کرده‌است:

«آن مگو، چون در اشارت نایدت	دم مزن، چون در عبارت نایدت
نه اشارت می‌پذیرد، نه بیان	نه کسی زو علم دارد، نه نشان»

(همان‌جا)

و در جایی دیگر، ذات باری تعالی را مانند آفتاب دانسته‌است:

«ای دریغا هیچ کس را نیست تاب!	دیده‌ها کور و جهان پر ز آفتاب»
-------------------------------	--------------------------------

(همان: ۲۳۷)

این مضمون در عرفان اسلامی، به نور تشبیه شده است و فلوطین نیز به نوعی آن را تجلی نور الهی دانسته و آن را به آینه تشبیه کرده است. «در عرفان اسلامی، از مرتبه پیش از صدور عقل، با واژه‌هایی چون: حقیقت وجود، ذات بحت، وجود مطلق و هستی صرف یاد شده است و اشراقیان آن را نور نامیده‌اند، چنانکه عبدالرحمان جامی می‌گوید:

«خواهم که بخوانمش به صد نام، اما او برتر از آن است که گنجد در نام»

(جامی، ۱۳۹۹، ص. ۷۸)؛ (فروهر، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۸)

علاوه بر این، «تبیین سعادت انسان براساس دیدگاه فلوطین، مستقیماً با نظریه وی درباره ساختمان عالم و به‌ویژه نظر او درباره مبدأ کائنات ارتباط دارد؛ بنابراین اگر بخواهیم سعادت انسان و سیر و سلوک وی را در قوس صعود از دیدگاه فلوطین تبیین کنیم، باید پیش‌تر از نظر او درباره قوس نزولی و مراتب هستی آگاه شویم. فلوطین درباره احد و مبدأ هستی می‌گوید «واحد همه چیز است و در عین حال، هیچ‌یک از چیزها نیست؛ یعنی همه چیزها از او هستند و خواهان رسیدن به او. این بیان را می‌توان اشاره‌ای به قوس نزول و قوس صعود دانست. فلسفه فلوطین حول سه اقنوم، جوهر و اصل دور می‌زند. یکی فوق هستی، واحد یا نیک محض است که وراى وجود و مبدأ همه هستی است؛ دیگری هستی حقیقی یا عقل که با واسطه و به‌ضرورت، از ذات بسیط فوق هستی فیضان یافته و صادر شده است و سومی هستی واسطه، نفس و روح کلی است که واسطه‌ای بین عالم معقولات و محسوسات است و از ذات عقل کلی و هستی حقیقی فیضان یافته و صادر شده است» (اخلاقی، ۱۴۰۰، ص. ۴۶؛ به نقل از فلوطین ۱۳۶۶).

غزالی از مرتبه صدور عقل از حقیقت مطلق، با واژه عشق یاد می‌کند. فلوطین آن را، نسبت پیکر یا صورت مرآت (عکس آینه) یک چیز با خود آن چیز می‌داند و عقل نیز چون از احد ناشی شده، پس پیکر اوست. این پیکر در نظر فلوطین، به معنی تمثال آن منبع نیست؛ بلکه شکلی است که در آینه وجود منعکس می‌شود، به گونه‌ای که اگر چیزی از پیش آینه کنار رود، تصویر یا پیکر او نیز محو می‌شود؛ یعنی: پیکر و صورت مرآتی نمی‌تواند از اصل خود مستقل باشد. نسبت عقل با احد نیز چنین است و عقل نمی‌تواند مستقل از او وجود داشته باشد؛ درواقع، جوهر وجود منبع است که وجود عرضی را بر عقل ممکن می‌سازد» (فروهر، ۱۳۹۷، ص. ۱۱). عطار هم مضمون آینه‌بودن منشأ تجلیات حق را این گونه در پرسش مرغان مطرح می‌کند:

«آینه فرمود حالی پادشاه کاندرا آینه توان کردن نگاه
 روی را از آینه می‌تافتی هرکس از رویش نشانی یافتی
 گر تو می‌داری جمال یار دوست دل بدان آینه دیدار اوست»
 (عطار، ۱۳۸۹، ص. ۲۶۳)

اتحاد عاقل و معقول و تجلی حقیقت مطلق

فلوطین با تقسیم هستی به سه مرتبهٔ احد، عقل و نفس، به اتحاد عاقل و معقول و تجلی حقیقت واحد می‌رسد. احد در نظر او بسیط مطلق است و یگانه‌ای است که همه چیز از او صادر می‌شود و هیچ کثرتی به او راه ندارد. مراتب پایین‌تر مثل عقل و نفس، صرفاً تجلیات و فیوضات «واحد» هستند. این نگرش نوعی وحدت وجود را به شکلی بنیادین مطرح می‌کند یعنی در نهایت یک حقیقت باقی می‌ماند. در منطق الطیر عطار، «سیمرغ» نماد وجود احد و «سی مرغ» نشان انسان‌هاست. در پایان سفر عرفانی؛ سی مرغ در می‌یابند که حقیقتاً همان سیمرغ‌اند و کثراتشان وهمی بیش نیست. وحدت مطلق فقط در حقیقت سیمرغ تحقق دارد و پرتوی از همان احد است.

«هر لباسی کان به صحرا آمده‌است سایهٔ سیمرغ زیبا آمده‌است
 گر همه چل مرغ و گر سیمرغ بود هرچه دیدی، سایهٔ سیمرغ بود
 سایه را سیمرغ چون نبود جدا گر جدایی گویی، آن نبود روا
 هردو چون هستند با هم، باز جوی در گذر از سایه، وانگه راز جوی
 گر تو را پیدا شود یک فتح باب تو درون سایه بینی آفتاب
 سایه در خورشید گم بینی مدام خود همه خورشید بینی، والسلام»
 (عطار، ۱۳۸۹، ص. ۲۴۳)

«هرچه ایشان کرده بودند آن همه بود کرده نقش تا پایان همه
 آن همه خود بود، سخت این بود، لیک کان اسیران چون نگه کردند نیک
 چون نگه کردند، آن سی مرغ زود بی‌شک این سی مرغ آن سیمرغ بود»
 (عطار، ۱۳۸۹، ص. ۲۳۵-۲۳۴)

فلوطین باور دارد که «قوس صعودی با وجود انسان محقق می‌شود و نفوس جزئی در ضمن وجود انسانی و به تبع نفوس آدمی، به عوالم بعد از زمان و ماده متصل می‌شوند؛ ولی فقط انسان دارای حشر

مستقل و تام است و برخی از نفوس کاملان بعد از طی درجات برزخ و عقول، به حق متصل می‌شوند.» (فلوطین، ۱۳۵۶: ۲۳) وقتی از اتحاد عاقل و معقول سخن می‌گوییم، بحث از وحدت و کثرت و چگونگی ارتباط و اتحاد وجود، که واحد است در مقابل موجودات کثیر، طرح می‌شود. وجود عینی و حقیقی، واحد و بسیط است و کثرت و تعددی که در جهان بیرون مشاهده می‌شود، امری خارج از ذات وجود حقیقی نیست، همان‌طور که فلوطین در فلسفه خود، به آن اشاره داشته‌است و «تأکید می‌کند هرچند در تعقل و نظر کردن عقل، کثرت پدید آمده، این کثرت نیز در وحدت است، از این حیث که معلوم و منظور عین عالم و ناظر است. اگر چنین نمی‌بود، حقیقتی هم نمی‌بود» (فروهر، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۴).

فلوطین می‌گوید: «عقل الهی چیزی نیست که متعلقات خود را به‌سان حواس _ که محسوسات را ادراک می‌کند _ بشناسد (در مرتبه ادراک حواس، محسوس از حاسته جداست)؛ اما در این جا، عقل عین معقول است. در مرتبه علم به مجردات، عالم و معلوم عین یکدیگر هستند؛ از این لحاظ برافروختن مشعل خود از نور خود، در کمال استغنا و بی‌نیازی است و به نوربخش دیگری نیاز ندارد و آنچه را که نظاره می‌کند، بیرون از او نیست و همه یک چیز است؛ یعنی: در مرتبه عقل، کثرت در وحدت است» (فروهر، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۴). عطار این مرحله را این‌گونه توصیف کرده‌است:

«آنچه اول شد پدید از غیبِ غیب	بود نورِ پاکِ او، بی هیچ ریب
بعد از آن، آن نور عالی زد علم	گشت عرش و کرسی و لوح و قلم
یک علم از نور پاکش عالم است	یک علم ذریت است و آدم است»

(عطار، ۱۳۸۹، ص. ۲۴۳)

«خویش را دیدند سیمرغ تمام	یود خود سیمرغ سی مرغ تمام
چون سوی سیمرغ کردند نگاه	بود این سیمرغ این کین جایگاه
ور به‌سوی خویش کردند نظر	بود این سیمرغ ایشان آن دگر
ور نظر در هردو کردند به هم	هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم
بود این یک آن و آن یک بود این	در همه عالم، کسی نشنود این»

(عطار، ۱۳۸۹، ص ص. ۲۳۷ - ۲۳۶)

عطار همچون فلوطین، سیر کلی آدمی به سوی حضرت حق را حرکتی روحانی و بی‌وقفه می‌داند. اگر عشق نیروی پشت پرده این حرکت و سیر نمی‌بود، این حرکت بی‌وقفه برای وصال مطلوب و محبوب حقیقی غیرممکن می‌شد. «فلوطین هم بر این اعتقاد است که حسن حقیقت مطلق در عالم تجلی کرده‌است؛ لیکن هنرمند عاشق در سیر صعودی خود، در حد این تجلیات توقف نمی‌کند؛ بلکه آن‌قدر می‌کوشد تا به اصل و منشأ آن حسن و جمال برسد؛ بنابراین راه کسانی که شیفته جمال ازلی‌اند، این است که از تجلی جمال در خلق، به حقیقت آن راه یابند و تجلی آن حقیقت را در مجردات و هنرها و علوم و فضایل اخلاقی مشاهده کنند تا سرانجام به نظاره اصل حسن و جمال در صورت عقل کلی نایل شوند.» (فروهر، ۱۳۸۷: ۱۲۰) عطار نیز می‌گوید:

«جزء و کل برهان ذات پاک اوست عرش و فرش اقطاع مشتی خاک اوست
 عرش بر آب است و عالم بر هواست بگذر از آب و هوا، جمله خداست
 عرش و عالم جز طلسمی بیش نیست اوست و بس، این جمله اسمی بیش نیست
 چون تویی جاوید در هستی تمام دست‌ها کلی فروبستی تمام»
 (عطار، ۱۳۸۹، ص. ۲۳۵)

طبقه‌بندی مردم و مراتب هستی

فلوطین معتقد است که «پس از واحد، دیگری همچون هاله‌ای از روشنایی است که از آن می‌تابد و گرد آن را فرامی‌گیرد، همچون روشنایی به گرد خورشید یا گرما به گرد آتش یا سرما به گرد یخ یا بوی خوش به گرد عطر. هرچه فاصله بیش‌تر می‌شود، روشنایی کم‌تر می‌گردد تا آن‌که در تاریکی و خلأ و نیستی گم می‌شود.» (یاسپرس، ۱۳۶۳، ص. ۲۲) «فلوطین مردم را با توجه به تجربه‌های درونی و عرفانی، به طبقاتی تقسیم می‌کند و بر این عقیده است که همگان را توان رسیدن به حالات و مقامات خاص نظر نیست. فلوطین عامه مردم را در پست‌ترین مرتبه وجود و حیات، یعنی در عالم مادی و محسوس و گرفتار در لذایذ مادی و شهوات و هوای نفس می‌داند. در عرفان اسلامی نیز، از این گروه با واژه «عوام» یاد می‌شود. فلوطین می‌گوید که این گروه قادر نیستند آن لطیفه ربّانی و بارقه الهی را که در نهادشان به ودیعه نهاده شده‌است، به اصل خود بازگردانند و تلاش این گروه فقط صرف تمایلات و شهوات جسمانی از رنج و درد که مخالف نفس هواپرست است، می‌شود.» (فروهر، ۱۳۸۷: ۱۱۹-۱۲۰) طبقات مردم در منطق الطیر، در قالب انواع طیور ظاهر می‌شود و با توجه به

دیدگاه فلوطین، طبقه اول در نگاه عطار، در عذراوری بلبل _ که نماد هواپرستی و شهوت است و تمایلات نفسانی خود را نسبت به گل بهانه می‌کند تا به سفر خود پایان دهد _ تجلی پیدا می‌کند:

«طاقت سیمرغ نارد بلبلی بلبلی را بس بود عشق گلی
هدهدش گفت: ای به صورت مانده باز بیش از این در عشق رعنائی مساز
عشق چیزی کان زوال آرد پدید کاملان را آن ملال آرد پدید»

(عطار، ۱۳۸۹، ص. ۲۶۵)

گروه دوم کسانی هستند که «عالم محسوسات و لذایذ و شهوات را مقام آزادگی نمی‌شمارند؛ بلکه می‌دانند که جهان محسوس برای آنان زندانی بیش نیست و مرغ جانشان در قفس طبیعت گرفتار است؛ پس می‌کوشند خود را از قفس برهانند و به آسمان یا مرتبه لامکان پرواز کنند. اینان برای بهره‌گیری از محسوسات، از نیروی برهان و استدلال بهره نمی‌گیرند؛ بلکه با بال همت و نیروی شوق پرواز می‌کنند؛ اما همت آنان بیش از پروازی اندک در آسمان آزادگی نیست و قادر نیستند خود را به عالم تمکین برسانند و پس از پرواز، دوباره به عالم طبیعت نزول می‌کنند.» (فروهر، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۹-۱۲۵). این گروه در منطق الطیر عطار، به شکل کبک ظاهر می‌شوند. اگرچه آن‌ها عاشق هستند، اما این عشق چندروزه آن‌ها را به سرمنزل مقصود نمی‌رساند؛ زیرا کوشش آنان اندک است و برای ادامه مسیر کافی نیست:

«کبک بس خرم خرامان در رسید سرکش و سرمست از کان در رسید
سرخ منقار وشی پوش آمده خون او از دیده در جوش آمده
گفت: من پیوسته در کان گشته‌ام بر سر گوهر فراوان گشته‌ام
بوده‌ام پیوسته با تیغ و کمر تا توانم بود سرهنگ گهر
عشق گوهر آتشی زد در دلم بس بود این آتش خوش حاصلم
درمیان سنگ و آتش مانده‌ام هم معطل، هم مشوش مانده‌ام»

(عطار، ۱۳۸۹، ص. ۲۷۱)

گروه سوم از نظر فلوطین، کسانی هستند که «می‌توانند به مقصود برسند و سرانجام گوهر حقیقت را به دست آورند. این گروه عاشقان حقیقت‌اند و خلق و خوی الهی دارند. اینان را در عرفان اسلامی، «خاص الخاص» می‌نامند که از ساحت دنیا گریزانند و با بال همت و نیروی شوق، در آسمان

حقیقت اوج می‌گیرند و به مشاهده اصل و حقیقت خود نایل می‌شوند. در عرفان اسلامی، از این گروه با عناوینی چون: پیر، مرشد، مراد، قطب و ... یاد شده است. دیدگاه عارفان درباره این گروه به حدیث مشهوری برمی‌گردد که در کتاب‌های عرفانی آمده است: «مَایَزَالُ عَبْدی یَتَقَرَّبُ إِلَیَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّىٰ أُحِبَّهُ فَإِذَا أُحِبَّتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذی یَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذی یُبْصِرُ بِهِ وَیَدَهُ الَّتِی یَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِی یَمْشِی بِهَا...» (فروهر، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۰) آن گونه که از منطق الطیر برمی‌آید، این گروه در ظاهر پرنده‌ای به نام هدهد ظاهر می‌شود که هادی و راهنماست و قرار است مرغان را _ که همان سالکان طریق الی الله هستند _ به حقیقت مطلق برساند و در این راه پرخوف و خطر، مراد مسیر و رفیق راهشان شود:

«مرحبا ای هدهد هادی‌شده!	درحقیقت، پیک هر وادی شده
ای به سرحد سبا سیر تو خوش	با سلیمان منطق الطیر تو خوش
صاحب سر سلیمان آمدی	از تفاخر تاجور زان آمدی»

(عطار، ۱۳۸۹، ص. ۲۵۹)

«جمله گفتند: این زمان ما را به نقد	پیشوایی باید اندر حل و عقد
تا کند در راه، ما را رهبری	زانکه نتوان ساختن از خودسری
در چنین ره، حاکمی باید شگرف	بو که بتوان رست از این دریای ژرف
قرعه افکندند بس لایق فتاد	قرعه‌شان بر هدهد عاشق فتاد
جمله او را رهبر خود ساختند	گر همی فرمود، سر می‌باختند
هدهد هادی چو آمد پهلوان	تاج بر فرقش نهادند آن زمان»

(عطار، ۱۳۸۹، ص. ۸۹)

غربت روح و فنا

فلوطین عروج روح انسان را در مفهوم فرار تنها به سوی تنها بیان می‌کند و روح با بریدن از تعلقات و کثرات به سوی احد حرکت می‌کند. این حالت اوج غربت روح است چرا که تمامی پیوندهایش فرو می‌ریزد تا به وحدت و اصل خویش برسد این تجربه نوعی فناء و محو شدن کامل ذات جزیی در حقیقت واحد و بسیط است و عطار همین مفهوم را در قالب سفر پرندگان به سوی سیمرغ تمثیل می‌کند؛ هر پرنده نماد سالکی است که باید از هوای نفس و عوالم کثرات و عادات

فردی عبور کند تا غریبانه به وادی فنا برسد. غربت و تنهایی در هر دو نظام اندیشگانی (عطار و فلوطین) با در نظر گرفتن استقلال فکری و فضای فرهنگی متفاوت معنای فنای فی الله را به تصویر می کشد. از دید فلوطین، «در هستی کنونی، محرک روح اشتیاق برای گذشتن از همه چیز و رسیدن به جایی است که یگانه شدن کامل در آن صورت می پذیرد. به عقیده او، روح هر شکلی را که دارد و حتی شکل اندیشیدنی را از خود دور می کند» (یاسپرس، ۱۳۶۳، ص. ۹۱) «بازگشت او به سوی احد، غایت و سرنوشت نهایی و مطلوب وی است و تنها به این صورت، یگانگی و سنخیت موجودات با ذات احد و امتداد یافتن احدیت در پرتو وجودشان معنی تواند داشت. از میان موجودات، تنها انسان نسبت به غایت مطلوب خلقت خود و دیگر موجودات آگاه می شود و مسیر بازگشت را با آگاهی معرفت شناختی طی می کند؛ به این ترتیب، فلسفه فلوطین دو جهت دارد: جهتی که در آن، انسان همچون دیگر موجودات، از فیضان ضروری احد پدید آمده است و جهتی که انسان آگاهانه و با اراده شخصی، در آن ایفای نقش می کند و آن را با تلاش برای یگانگی و با اشراقی معرفت شناختی به انجام می رساند.» (منوچهری و ریخته گران، ۱۳۹۹، ص. ۴۶۶) فلسفه فلوطین «در آن واحد، هم شناسایی مبتنی بر اندیشیدن است و هم عروج روح.» (یاسپرس، ۱۳۶۳، ص. ۹۲) خداوند مهربان به مشیت حکیمانه خود، بشر را به گونه ای آفرید که در طول حیات، مدام به کمال مطلق و از رهگذر آن، به جاودانگی خویش می اندیشد و برای دستیابی به این هدف، از هیچ کوششی دریغ نمی کند و منزل ها را یکی پس از دیگری برای نیل به مقصود و مطلوب حقیقی خود، پشت سر می گذارد. در چنین حالتی، خویش را فراموش می کند و فقط محبوب حقیقی خود را می بیند، چنانکه فلوطین می گوید: «چون جان بدان کوی رفت (عقل محض)، ابتدا به مشاهده آن کوی می پردازد؛ ولیکن چون عزیزترین چیزها را دید، روی از اغیار برمی گرداند، همچون کسی که به خانه زیبایی وارد شود؛ اما این حال تا زمانی دوام دارد که خداوند خانه هنوز ظاهر نشده است. چون آن میزبان عالی قدر بیاید و رویاروی میهمان بایستد، هوش از سر او به در رود و از باد هرچه غیر از اوست، فارغ شود و دیده از همه چیز برگردد و مبهوت روی او شود. در این نظر کردن، دیگر اشیای خانه را راه نیست. این نظر کردن بر دوام است و فعل دیدن، عین دیدار یار است. ناظر و نظر یکی شده و لوح دل از نقش غیر پاک گشته است. در این عبارت هاست که فلوطین هم به عروج نفس اشاره می کند و هم به وصال احد که صوفیان از آن با اصطلاح «فنا» یاد کرده اند.» (فروهر، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۹) «هنگامی

که روح با او (خدا) یگانه شده است و دیگر هیچ نمی‌نگرد و هیچ تماشا نمی‌کند، ترسی از بدبختی ندارد و اگر همه چیز از میان برود، نه تنها اندوهگین نمی‌شود، بلکه به آرزویش می‌رسد؛ زیرا می‌تواند با واحد تنها بماند» (یاسپرس، ۱۳۶۳، ص. ۹۲) علاوه بر این، «او برای بیان مرگ‌ناپذیری روح، ابتدا به تعریف ماهیت روح و تن می‌پردازد و این سؤالات را طرح می‌کند که: «آیا انسان کلاً مرگ‌ناپذیر است یا کلاً فناپذیر؟»، «آیا جزئی از ما مرگ‌پذیر و تباه‌شدنی است و جزئی دیگر برحسب طبیعتش ابدی و مرگ‌ناپذیر؟». از نظر او، انسان موجودی بسیط نیست؛ بلکه از روح و تن تشکیل شده و از آن‌جا که تن خود مرکب است، نمی‌تواند مصون از فنا باشد؛ زیرا به چشم می‌بینیم که تن چگونه می‌پوسد و انحلال می‌پذیرد و از آن‌جا که تن جزئی از ماست، پس ما کلاً مرگ‌ناپذیر نیستیم؛ بلکه جزئی از ما فناپذیر است و جزء دیگر ما که مرگ‌ناپذیر است، همان روح ماست.» (خانی و دیگران، ۱۳۹۸، ص. ۷۱) عطار نیز این مضمون زیبا را در منطق‌الطیر، این‌گونه بیان کرده است:

«محو گشتم، گم شدم، هیچم نماند سایه ماندم، ذره پیچم نماند

قطره بودم، گم شدم در بحر راز می‌نیابم این زمان آن قطره باز

گرچه گم‌گشتن نه کار هر کسی است در فنا گم‌گشتم و چون من بسی است

هم ز عکس روی سیمرغ جهان چهره سیمرغ دیدند از جهان

چون نگه کردند آن سی مرغ زود بی‌شک این سی مرغ آن سیمرغ بود»

(عطار، ۱۳۸۹، ص. ۲۳۵)

از زمانی که بشر از عالم وحدت به عالم کثرت آمده است، هر جا که هست، غریبه‌ای است که از دیار خود دور مانده، غریبه‌ای دورافتاده که به تعبیر مولانا، از اصل خویش جدا شده است. «در نگاه فلوطین، روح انسان از طرفی با خیر و مبدأ نیک ارتباط دارد و از طرف دیگر، به سبب داشتن جسم یا نیروهای مادون، با شر و بدی ارتباط دارد؛ 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 رو 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 مفعول عروج می‌کند، گاه با جزء بدش به سوی زمین فرود می‌آید و باید جزء میانگین را با خود بکشد. او مجبور است این سرنوشت را تحمل کند؛ زیرا در جهان

معقولات، در آن جا که روح جهان جای دارد، نمانده است.» (محسنی و ریحانی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۶-۱۰۷؛ به نقل از فلوطین ۱۳۶۶، ص. ۲۵۸) عطار نیز می گوید:

«چارچوب طبع بشکن مردوار	در درون غار وحدت کن قرار
چون بلی نفس گرداب بلاست	کی شود کار تو در گرداب راست؟
صحبت این مار بیرون فکند	وز بهشت عدن بیرون فکند
گر خلاصی بایدت زین مار زشت	آدمت با خاص گیرد در بهشت
خویش را زین چاه ظلمانی برآر	سر ز اوج عرش رحمانی برآر»

(عطار، ۱۳۸۹، ص ۲۴۳ - ۲۴۲)

فلوطین «اتحاد با مبدأ را کمال انسان می داند و با توجه به نظام فلسفی اش، صعود انسان را مشروط به حرکت او در دو محور نظری و عملی می داند، به این صورت که شناخت انسان از عالم محسوس موجب صعود وی به عالم معقولات و سپس از آن جا به بالاترین نقطه عالم هستی می شود. کسب شناخت در هر مرحله، نیازمند ابزاری است که در مراحل دیگر تغییر می یابد. شناسایی در مراحل اولیه، با تهذیب اخلاق و به کارگیری ابزار خرد صورت می پذیرد؛ 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 بهره می گیریم.» (محسنی و ریحانی، ۱۳۹۰، ص. ۱۰۸؛ به نقل از فلوطین ۱۳۶۶، ص. ۷۳) عطار می گوید:

«دیو را در بند و زندان بازدار	تا سلیمان را تو باشی رازدار
دیو را وقتی که در زندان کنی	با سلیمان قصد شادروان کنی
چون خلیل، آن کس که از نمرود رست	خوش تواند بود بر آتش نشست
سر بزن نمرود را همچون قلم	چون خلیل الله در آتش نه قدم
چون شدی از وحشت نمرود پاک	حله پوش، از آتشین طوقت چه باک؟»

(عطار، ۱۳۸۹، ص. ۲۳۵)

معرفت در نزد عطار، چیزی است که فقط از جانب خدا به صورت وحی یا الهام یا کشف ظاهر می شود. این شناخت، حقیقتی است شفاف و صیقل خورده و جلوه ای است از موجود کامل که سخن گفتن از او برای آنان که از وصول به حق محروم و عاجزند، غیرقابل درک است. عطار می گوید:

«گر در آیی و برون آیی ز خود سوی معنی راه یابی از خرد
چون خرد سوی معانیت آورد خضر آب زندگانیت آورد»
(عطار، ۱۳۸۹، ص ۲۳۷ - ۲۳۶)

و باز می‌گوید:

«هر یکی بینا شود بر قدر خویش باز یابد در حقیقت صدر خویش
سر ذراتش همه روشن شود گلخن دنیا بر او گلشن شود»
(عطار، ۱۳۸۹، ص ۲۹۵)

فلوطین این شناخت را چنین وصف می‌کند: «معرفت عقلانی، معرفت اعلا، ناب و حقیقی است، معرفتی که نه متکی بر پندار و تردید است و نه چیزی است که از دیگری شنیده یا آموخته شده باشد. این معرفت چیزی نیست که از راه تحقیق و استدلال به دست آمده باشد؛ بلکه در حقیقت، دانشی ندارد و عقل باید درستی آن را تأیید کند. فلوطین می‌گوید اگر وجود دانش و شناسایی و هستی حقیقی را بپذیریم، باید همه آن‌ها را متعلق به عقل بدانیم؛ زیرا عقل همیشه می‌داند و به راستی می‌داند و هیچ چیز را از یاد نمی‌برد و نیاز ندارد که در جست‌وجوی حقیقت به این سو و آن سو برود؛ زیرا حقیقت در خود اوست؛ از این رو، او خود پایه و بنیان هستی و حقیقت است و به همین دلیل، هستی و حقیقت دارای زندگی و اندیشیدن است.» (فلوطین ۱۳۶۶: ۷۲۳-۷۲۴؛ ندایی، ۱۳۸۴: ۱۰۷-۱۰۸) عطار می‌گوید:

«خه خه ای موسیچه موسی صفت خیز و موسیقار زن در معرفت
گردد از جان مرد موسیقی‌شناس لحن موسیقی خلقت را سپاس»
(عطار، ۱۳۸۹: ۳۵)

بنابراین در هر دو سنت فکری، فنا نقطه اوج و مقصد سفر است و به عبارتی دیگر غربت روح پیش‌نیاز فنا و لقای الهی است.

نتیجه‌گیری

با توجه به اشتراکات اساسی چون مراتب هستی و طبقات مردم، اتحاد عاقل و معقول، روح و عقل و غایت سلوک معرفتی که منجر به قرب و وحدت است؛ می‌توان گفت عطار در منطق الطیر گرچه خمیرمایه تفکراتش متأثر از عناصر نوافلاطونی، خاصه فلوطین است اما در مسیر اسلامی شدن،

رنگ و لعابی مستقل یافته است. حضور شریعت و نقش نبی و ولایت ولی کامل به عنوان راهنما، وجه افتراق اساسی عطار با فلوطین است. حضور تجربه عرفانی اصیل عطار با وجوه نمادین آن در منطق الطیر، زیستی اصیل و عارفانه دارد و نه صرفاً عقلانی، و همین وجه غنی اسلامی، عرفان او را از نظام فلسفی صرف فلوطین متمایز می‌سازد. نتایج به دست آمده در این پژوهش که در پژوهش‌های مشابه به چشم نمی‌خورد حاکی از آن است که هر چند نکات اشتراکی اندیشگانی عطار و فلوطین در اتحاد عاقل و معقول، و مراتب آفرینش پیش از صدور عقل، در هر دو نظام فکری مشابهت‌هایی دارند اما هدف سلوک در عرفان اسلامی و منطق الطیر عطار، لقاء و فناء فی الله است نه صرفاً اتحادی عقلانی با احد.

تأثیر اشتراکات فلسفه نوافلاطونی بر عرفان اسلامی به‌ویژه در منطق الطیر، پیامدهایی چون تثبیت و تعمیق مفاهیم وحدت وجود و اتحاد عاقل و معقول به عرفان اسلامی بخشیده و چالش‌های معرفتی و کلامی دین و فلسفه را با رویکرد عرفانی پوشش داده است. فلسفه نوافلاطونی با توجه به اهمیت شهود به عرفان اسلامی ابزاری نظری داد تا صرفاً عقلانی نباشد؛ بلکه ترکیبی از تجربه مستقیم و عقلانیت باشد، آن‌گونه که در منطق الطیر مشهود است. با وجود این اشتراکات عطار در منطق الطیر نیز، با افزودن لایه‌های تجربی، دینی و اخلاقی، ساختار فلسفه نوافلاطونی را تغییر داد و به یک ویژگی منحصر به فرد در اثر خود تبدیل کرد. بنابراین عطار نه تنها متأثر از فلسفه نوافلاطونی است، بلکه آن را در چارچوب عرفان اسلامی بازآفرینی کرده و با تجربه عرفانی و شهود شاعرانه خود بعدی ملموس‌تر به آن بخشیده است. این رویکرد مسیر فهمی عمیق و جامع‌تر از رابطه میان فلسفه و عرفان اسلامی را در برابر ما می‌گذارد و اهمیت هم‌زیستی تحلیلی و تطبیقی اشتراکات و تمایزات را در پژوهش‌های آتی تقویت می‌کند.

۱) جدول پیامدهای تأثیر متقابل فلسفه نوافلاطونی با تفکرات عطار در منطق الطیر

عرفان اسلامی: عطار (۲)

نوافلاطونیان: فلوطین (۱)

تثبیت و تعمیق مفاهیم وحدت وجود و اتحاد عقل	از بین رفتن چالش‌های معرفتی و کلامی
گسترش نگرش‌های عرفانی با تأکید بر تجربه	ترکیب تجربه مستقیم عرفانی و عقلانیت فلسفی
تعمیق مسیر سلوکی و اخلاقی	بارور شدن عرفان با محبت و تزکیه عقلانی
پل ارتباطی فلسفه یونانی و جهان‌بینی اسلامی	استقلال هویت عرفان اسلامی در منطق الطیر

(۲) جدول جامع تحلیلی (مقایسه اشتراکات اندیشگانی فلوطین و عطار)

مصادیق اندیشگانی عطار در منطق الطیر	اندیشه فلسفی فلوطین
گم شده در جست‌وجویت عقل پیر...	عقل توانایی شناخت خداوند را ندارد
ای ز پیدایی خود بس ناپدید...	واحد کامل است و از شدت فراوانی دیده نمی‌شود
جزء و کل برهان پاک ذات اوست...	احد عین وحدت است و با صدور عقل کثرت...
نه اشارت می‌پذیرد، نه بیان...	مرتبه پیش از صدور عقل
دل بدان آیینه دیدار دوست...	تشبیه خدا به آینه
سایه در خورشید گم بینی مدام...	اتحاد عاقل و معقول
هر لباسی کان به صحرا آمده/ سایه سیمرغ زیبا آمده	وحدت و فنای الهی
طبقه‌بندی مرغان در سفر به سمت سیمرغ	طبقه‌بندی مردم

منابع

* قرآن کریم.

اخلاقی، مرضیه. (۱۴۰۰). سعادت انسان در سیر صعودی از دیدگاه فلوطین. *مجله کلام حکمت*، سال ۴، ص ۴۳-۵۷.

پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۲). *دیدار با سیمرغ (شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار)*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

جامی، عبدالرحمن. (۱۳۹۹). *شعه‌المعات*. تصحیح هادی رستگارمقدم. تهران: بوستان کتاب.

خادمی کولایی، مهدی و بزرگی قلعه‌سردی، سیده‌هاجر. (۱۳۹۳). بررسی تطبیقی مفهوم عشق نزد فلوطین و مولانا. *دوفصل‌نامه علمی-پژوهشی پژوهش‌های ادبیات تطبیقی*. دوره ۳، شماره ۱ (پیاپی ۵)، ص ۱۴۳-۱۶۴.

خانی، مریم و چنگی، مهری و میردیلیمی، حسن. (۱۳۹۸). مرگ از دیدگاه ابن سینا و فلوطین. *مجله معرفت*. سال ۲۸، پیاپی ۲۵۹، ص ۶۳-۷۴.

زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۸). *صدای بال سیمرغ (درباره زندگی و اندیشه عطار)*. تهران: سخن.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۸). *زبور پارسی (نگاهی به زندگی و غزل‌های عطار)*. چاپ اول. تهران: آگه.

عطار، فریدالدین ابوحامد محمد. (۱۳۸۹). منطق الطیر، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ دهم. تهران: سخن.

فروغی، محمدعلی. (۱۳۸۷). سیر حکمت در اروپا. چاپ پنجم. تهران: نیلوفر.
 فروهر، نصرت‌الله. (۱۳۷۹). نظر از دیدگاه فلوطین و حافظ. مجموعه مقالات علوم انسانی. دفتر اول. ص ص. ۱۰۵-۱۳۳.

فروهر، نصرت‌الله. (۱۳۸۷). کارنامه تصوف. چاپ اول. تهران: افکار.
 فلوطین. (۱۳۵۶). اتولوجیا (با تعلیقات قاضی سعید قمی). ترجمه سیدجلال آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

فلوطین. (۱۳۶۶). دوره آثار فلوطین. ترجمه محمدحسن لطفی. چاپ اول. تهران: خوارزمی.
 فهری، سلیمان. (۱۳۹۵). بررسی اندیشه‌های نوافلاطونی در غزلیات عرفانی از آغاز تا پایان قرن هشتم. پایان‌نامه دکتری زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه ارومیه.

گرجیان، محمدمهدی و رودگر، نرجس. (۱۳۹۱). انعکاس فلسفه فلوطین در حکمت صدرالمتأهلین. فصل‌نامه اسراء، سال ۴، شماره ۳ (پیاپی ۱۱). ص ص. ۱۴۳-۱۷۰.
 محسنی، مرتضی و ریحانی، آتنا. (۱۳۹۰). مقایسه مفهوم انسان در اندیشه‌های ناصر خسرو و فلوطین. مجله کهن‌نامه ادب فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. سال ۲، شماره ۲، ص ص. ۹۷-۱۳۳.

منوچهری مقدم، سارا و ریخته‌گران، محمدرضا. (۱۳۹۹). نحوه و غایت عروج نفس در فلسفه فلوطین. مجله ادیان و عرفان. سال ۵۳، شماره ۲، ص ص. ۴۷۸-۴۵۹.

موسوی، سیدمحسن. (۱۳۹۷). فلسفه فلوطین و نگرش او درباره زیبایی‌شناسی. تهران: مؤسسه فرهنگی-هنری پایمان اندیشه فردا.

ندایی، محمدعلی. (۱۳۸۴). درآمدی بر معرفت‌شناسی فلوطین. مجله الهیات و حقوق دانشگاه رضوی. سال ۵، شماره ۵ (پیاپی ۱۸)، ص ص. ۱۰۱-۱۲۲.

یاسپرس، کارل. (۱۳۶۳). فلوطین. ترجمه محمدحسن لطفی. چاپ اول. تهران: خوارزمی.