



دوفصلنامه علمی تخصصی آموزه‌های حکمت اسلامی

سال دوم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۴۰۳

ISSN: 3041-9549 | EISSN: 3060-5764

مقاله پژوهشی

جستاری در وجوه افتراق عقل و عشق از دیدگاه حکیم ملاهادی سبزواری

سید محمد حسینی نیک^۱



چکیده

تاکید قرآن کریم و روایات بر عقل و نپرداختن به واژه «عشق» با وجود کاربرد زیاد آن میان اقشار مختلف، مؤلف را به بررسی وجوه افتراق عقل و عشق واداشت. این پژوهش با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی-تحلیلی، به واکاوی نظریات حکیم سبزواری می‌پردازد. وی با اینکه فیلسوف نامداری است؛ اما در بیان عقل و عشق از جاده انصاف خارج نشده است. عاقلانه نوشته و عاشقانه سروده است. طریق عقل را هموار و طریق عشق را دشوار دانسته و بر این باور است که عقل، اهل تمیز و عشق، اهل توحید است. عقل، مُلک فنون و عشق مُلک جنون است؛ از این جهت، عشق را عاشق کش و جان پرور، یغماگر و خون خوار و آذر آتشین خو، و عقل را هستی طلب، ناصح، آزر، نرم خو و رنجور می‌داند. گاهی عشق را جامع اوصاف متضاد دانسته است. هرچند رتبه عشق را برتر می‌داند؛ ولی از بیان عظمت عقل منور غافل نبوده است. مراد از عقلی که به اوصاف نکوهشی متصف کرده است، عقل مشوب است؛ از این رو، برخلاف عده‌ای که عقل را سامری و عشق را موسوی دانسته‌اند، عشق را خضر و عقل منور را موسی می‌داند. هرچند مراد آن‌ها نیز باید عقل مشوب، جزئی و مشوش به اوهام و خیال باشد. طبق یافته‌های پژوهش، عقل و عشق با هم افتراقاتی دارند که این تحقیق به تبیین تفاوت ماهوی، وصفی و رتبی آن‌ها پرداخته است.

واژگان کلیدی: عقل، عشق، ملاهادی سبزواری، افتراق، وصفی، رتبی.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۸

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۱۴

۱. استادیار گروه آموزش معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان تهران و استاد سطح سه حوزه علمیه گچساران (نویسنده مسئول)

mohammadhosseini20@yahoo.com

✻ طرح مسئله

عقل و عشق از جمله مفاهیمی است که بیشتر فلاسفه و عرفا در مورد آن‌ها بحث نموده‌اند؛ هرچند مفهوم عقل در میان فلاسفه و مفهوم عشق در میان عرفا بیشتر خودنمایی می‌کند. در هر حال، دو واژه عقل و عشق دارای مفاهیم و کاربردهای مختلفی است. در متون عرفانی نیز نسبت به حسن و قبح آن‌ها قضاوت‌های به ظاهر متضادی دیده می‌شود که گویا هر کدام از آن‌ها به معنای خاصی از عقل و عشق اشاره داشته‌اند.

هرچند بحث از تقابل میان عقل و عشق در میان عرفای مسلمان، سابقه‌ای دیرینه دارد؛ ولی شاید این بحث ریشه در اختلافات میان اشاعره و معتزله داشته باشد که در نهایت اشاعره بسیاری از اصول عقلی از جمله اصل علیت را انکار کرده و به دشمنی با عقل پرداختند. البته تقابل مورد بحث آن‌ها تقابل عقل و شرع بود که بعید نیست همین تقابل به تدریج جای خود را به تقابل عقل و عشق داده باشد؛ تقابلی که عرفا سردمداران آن بوده‌اند. به مرور زمان با توجه به انکار ناپذیر بودن نقش عقل، بعضی از عرفا و فلاسفه سعی کردند این تقابل را توجیه کنند. به نظر می‌رسد حکیم ملاهادی سبزواری، با تفکیک میان عقل منور و عقل مشوب این مسئله را منصفانه بررسی کرده است؛ به طوری که اشعار این فیلسوف نامدار، سراسر مدح عشق و سرشار از بزرگداشت عقل منور است.

با توجه به اینکه این دو مفهوم بیشتر به صورت جداگانه و گاهی به صورت تطبیق بررسی شده و کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالاتی در مورد آن‌ها نوشته شده است؛ ولی وجوه افتراق عقل و عشق به صورت تفصیلی و تطبیقی از دیدگاه ملاهادی سبزواری، فیلسوف شریعتمدار عارف مسلک، بررسی نشده است. در حالی که وی سرمایه علمی و معنوی دیگر فیلسوفان، متکلمان و عارفان قبل از خود را در اختیار داشته و با آگاهی از دیدگاه آن‌ها، نوآوری‌هایی را پدید آورده است.

حکیم ملاهادی سبزواری در بحث‌های فلسفی از محور عقل منور خارج نشده و آنگاه که حرف از عشق می‌زند، مسند عشق را مدار قاب قوسین خوانده و آدمی را سرگردان وجود معشوق ازلی می‌داند که با بیرون رفتن از شهر بند عقل در ملک جنون مأوا می‌کند و خود را سیمرخ کوه قاف عشق دانسته که عنقای خرد پیش او زیون است (سبزواری، ۱۳۷۲، الف، ص ۸۹).

در این پژوهش سعی شده است خلأ بحث تفصیلی از وجوه افتراق عقل و عشق از دیدگاه ملاهادی

سبزواری جبران شود. مسائلی که در ادامه می‌آید، به طور تفصیلی در این تحقیق بررسی شده است:

۱. تفاوت ماهوی میان عقل و عشق چیست؟
۲. آیا میان آن‌ها تفاوت وصفی وجود دارد؟
۳. رتبه کدام یک برتر است؟
۴. در صورت برتر بودن عشق، آیا عقل نکوهش شده است؟

همچنین بحث از تفاوت عقل و عشق در آثار وی، بیشتر در شرح مثنوی معنوی و دیوان اشعارش وجود دارد که جنبه عارفانه آن نمایان تر است.

لازم به یادآوری است که بررسی افتراق عقل و عشق از جنبه‌های دیگر و همچنین ارتباط و اشتراک آن‌ها، نیاز به پژوهش‌های مستقل دارد. از این رو تحقیق پیش رو، فقط به پرسش‌های مذکور پرداخته است و در نهایت نتیجه‌گیری خواهد کرد.

تفاوت‌های عقل و عشق، تعظیم عقل و عشق، و تفکیک انواع عقل از یکدیگر مشخص می‌کند که تعظیم ایشان ناظر به عقل مشوب و جزئی نیست؛ بلکه مربوط به عقل منور است؛ زیرا عقول جزئی را مجموعه «خیال» و «وهم» می‌داند (سبزواری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۳۷) و بر این باور است که عقل جزئی در ناقصان، غلط کار است بر خلاف عقلی که منور به نورالله تعالی است (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۵۰).

۱. ماهیت‌شناسی عقل و عشق

ابتدا ماهیت عقل و سپس ماهیت عشق از دیدگاه استاد الحکماء و المتألهین، ملاهادی سبزواری، تبیین خواهد شد تا تفاوت ماهوی آن‌ها مشخص گردد.

۱-۱. ماهیت عقل

بعید نیست که تعدد معانی واژه عقل باعث برداشت‌های مختلف از آن و ستایش یا نکوهش آن شده باشد. باتوجه به اختلاف ظاهری عرفا و فلاسفه در آن، شایسته است در گام نخست، مفهوم عقل به طور کامل روشن شود؛ از این رو، دیدگاه حکیم ملاهادی سبزواری که سرمایه‌ی دیگر فیلسوفان، متکلمان و عارفان را دارا بوده و خودش نیز دارای افکار بدیعی است، درباره مفهوم عقل بررسی خواهد شد.

واژه‌شناسان برای عقل معانی گوناگونی مانند «فهمیدن، هوش، علم، قوه تدبیر زندگی و بند بر پای

بستن» برشمرده‌اند (معین، ۱۳۸۷، ص ۷۰۲-۷۰۳). همچنین واژگانی مانند «لُبّ، حِجّی، نُهیة، اِدْرَاک، فَهْم، نُهی، گیس، بَصَرٌ بِالْأُمُور» در زبان عربی را نزدیک به معنای عقل دانسته‌اند (اسماعیل صینی و همکاران، ۱۴۱۴ق، ص ۸۰). در مجموع با بررسی معانی گوناگون عقل می‌توان نتیجه گرفت که عقل، دارای یک بُعد ادراکی (معرفتی) و یک بُعد امساک (بازدارندگی) است (علامه حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۲۲).

شاید اصل در عقل، همان بُعد ادراکی باشد؛ زیرا با ادراک است که امساک حاصل می‌شود؛ یعنی عقل با ادراک و شناخت خوبی و بدی و نقص و کمال، باعث امساک و منع انسان از بدی و عمل ناشایست می‌شود. همچنین در مکتب عرفانی با برجسته نمودن بُعد امساک عقل، بعد ادراکی آن را کوچک کرده و کم رنگ نشان داده‌اند و برعکس در مشرب فلسفی با تأکید بر بُعد ادراکی عقل بُعد امساک آن، کمتر جلوه می‌کند.

۱-۱-۱. جنبه ادراکی عقل از دیدگاه حکیم سبزواری

روشن است که انسان دارای انواع ادراکات از جمله ادراک حسی، وهمی، خیالی و عقلی است (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۹۲-۴۵۰)؛ ولی موضوع بحث در اینجا ادراک عقلی است که مُدرک کلیات، اعلی‌المدارک، مستخدم الكل و لسان القلب است (همان، ج ۳، ص ۶۶-۹۲-۱۴۰-۴۸۵) و حتی یکی از دلایل احسن التقویم دانستن انسان را اعطاء عقلی مُدرک کلیات به او دانسته‌اند (همان، ۲۹۸).

مرحوم محقق سبزواری، به نقل از امام علی ۷ عقل را چنین تعریف می‌کند:

«جوهر دَرَاک محیط بالاشیاء من جمیع جهات ها عارف بالشّیء قبل
کونه علّة للموجودات ونهایه المطالب» (همو، ۱۳۸۳، ۴۹۲-۴۹۱).

به نظر می‌رسد مفهوم تعریف مذکور به تعریف فلاسفه از عقول کلی (عقل کلّ یا عقل اوّل) شباهت دارد و دنباله حدیث مؤید آن است؛ زیرا آن را عارف به اشیاء قبل از آفرینش و همچنین علّت موجودات و پایان مطالب دانسته است. البته بعضی تصریح کرده‌اند که تعریف فلاسفه اشاره به عقل اوّل دارد (مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ق، ۲۱۳).

حکیم سبزواری بر این باور است که عقل در اصطلاح حکما علاوه بر موجودات مدرک، بر نفس معقولات (مُدْرک) نیز اطلاق می‌شود؛ زیرا «معقول» موجودی مجرّد، بسیط، محیط به کلّ افراد و انحاء وجودات حاصله به آن هاست و هر موجودی که چنین باشد، «عقل» است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۹۰).

این تعریف جامعی است که شامل همه عقول می‌شود.

وی همچنین «نفس ناطقه» را عقل می‌داند؛ زیرا که عقل، آن جوهر مدرکی است که معقولی برای آن حاصل باشد (همان، ص ۸۴) و نفس، همان جوهر مجرد ممکن است که فقط ذاتاً مفارق از ماده است نه فعلاً (همو، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۱).

پس عقل، همان نفس است و البته تا نفس، بندها را نگسلد به آن عقل نمی‌گویند. (همو، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۸). مدرک تا وقتی که مدرک جزئی، محدود، مادی، خیالی و وهمی است، «نفس» است و «عقل» نه به طور حقیقی و نه مجازی بر آن اطلاق نمی‌شود. نفس، وجودی محدود و محفوف به «ماده»، «وضع»، «جهت»، «مقدار» و «شکل» است و هرگاه نفس، معقول را که مجرّد از این امور است، تعقل کند، مستحقّ است که به آن عقل گفته شود. (همو، ۱۳۸۳، ص ۳۹۰)

باتوجه به اینکه حکیم سبزواری نفس ناطقه را عقل نامیده است (همو، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۱) و آن را موجود مدرک و دارای دو قوه مختلف (عقل نظری و عقل عملی) می‌داند (همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۸۲-۴۸۱-۳۹۱-۷۳؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۷۹)، پس باید قوای آن را نیز دارای إدراک دانست؛ زیرا در غیر این صورت نباید آن‌ها را عقل می‌نامید. به همین دلیل وی تصریح نموده است که عقل نظری و عقل عملی هر دو دارای شأن تعقل هستند (همو، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۲۶)؛ یعنی هر دو دارای جنبه إدراکی هستند که با جنبه إمساک داشتن آن‌ها منافاتی ندارد.

پس عقل، میزانی است که با آن حق و باطل علوم و اعمال سنجیده می‌شود (همان، ج ۲، ص ۴۲۴). میزان سنجش صدق و کذب عقاید نیز هست که عقل نظری و عقل عملی دو کفه آن هستند (همان، ج ۳، ص ۹۸). گاهی مراد از عقل، دانای حقایق است که مفاهیم و عناوین مطابقه با معنونات را از ملک مقرب و عقل کلی استعمال می‌کند (همان، ج ۲، ص ۱۶۲).

بنابراین، لفظ عقل به اشتراک لفظی، گاهی به خود ادراکات عقلی و معقولات (مدرک)، گاهی به قوه ادراک کننده (مدرک) و گاهی به عقول کلیه گفته می‌شود. همه این معانی به جنبه ادراکی آن اشاره دارند و به نفس ناطقه و قوای آن یعنی عقل نظری و عملی و مراتب آن‌ها و عقول کلیه‌ای که عامل تعقل هستند، ناظر است.

۱-۱-۲. جنبه إمساکی عقل از دیدگاه حکیم سبزواری

هرچند حکیم سبزواری، به خاطر شهرتش در مشرب فلسفی، ظاهراً به جنبه إدارکی عقل بیشتر اهمیت داده است؛ ولی قطعاً از جنبه إمساکی عقل غافل نبوده است. وی همانند بیشتر اهل لغت که گفته‌اند: «العَقْلُ: الْحِجْرُ وَ النَّهْيُ» (ابن درید، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۴۳۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۵۸)، همین معنا را در چند موضع برای عقل ذکر کرده است:

۱. «نهی: به ضمِ اوّل، جمعِ نُهیه؛ یعنی عقل» (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۴۰)؛
۲. «نهی: جمعِ نُهیه به ضمِ نون؛ عقل که اولو النّهی اولو العقول است» (همان، ج ۲، ص ۱۶۲).

حکیم سبزواری، همان‌طور که اولو النّهی را اولو العقول دانست، اولو الالباب را نیز اولو العقول می‌داند. (همان، ج ۲، ص ۳۸۷). ایشان بر این باور است که: «لباب: به فتح لام، جمع لیبیب یعنی عاقل و به ضمّ لام، [یعنی] خالص از هر چیز و عقل را لبّ گویند؛ چون خالص از هوا شود یا چون خلاصه است از آنچه در انسان است» (همان، ص ۲۶۸). این عبارت به این معناست که هرگاه انسان بتواند عقلش را از از حسّ، وهم و خیالش جدا کند آن وقت به او «لیبیب» گفته می‌شود و از این جهت است که ایشان اعتقاد دارد: «لبّ آدمی، عقل بسیط مجزّد است» (همو، ۱۳۸۳، ص ۳۵۱).

بنابراین، لیبیب خواندنِ عاقل به جنبه إمساکی عقل اشاره دارد و می‌توان گفت هر لیبیبی عاقل است؛ ولی هر عاقلی لیبیب نیست. به دیگر سخن عقل، شبیه عقال (افسار) برای شتر سرکشِ نفس است که صاحبش را از اینکه از راه درست منحرف شود، منع می‌کند و تسلیم مشیت الهی است.

عقل دارای تقسیم‌بندی‌های مختلفی است و تقسیم مرتبط، تقسیم عقل به «عقل منوّر» و «عقل مشوّب» است. هرچند حکیم سبزواری در بحثی مستقل، به این تقسیم‌بندی و تعریف آن‌ها تصریح نکرده است؛ ولی از مطالب پراکنده‌ای که در آثار وی موجود است، می‌توان فهمید که وی «عقل مشوّب» را عقول جزئی می‌داند که «خیال» و «وهم» است و در عقل و معقول بالقوه مانده‌اند (سبزواری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۳۷) و چون این عقل از مرحله بالقوه به فعلیت نرسیده است، شایسته نام عقل نیست. به همین دلیل است که گفته‌اند: «عقل جزئی عقل را بد نام کرد» (مولوی، ۱۳۷۳، ص ۶۵۹)؛ یعنی نام عقل را نباید بر عقل جزئی می‌گذاشتند؛ چراکه عقلی که مشوّب به قوای جزئی، وهمی و خیالی است، نباید همنام عقلی باشد که منور به نور حق است؛ از این رو، «عقل مشوّب» را در مقابل «عقل منوّر» دانسته‌اند. پس: «جاهل،

حواسش و عقل مشوب به وهمش، همه غلط کارند؛ به خلاف عقل منور بنور الله. آنچه ادراک می کند و تعقل می کند، همه آیات الله و انوار الله است» (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۵۰).

بنابراین، «عقل منور» همان عقل دارای اشراق است که به مرتبه بالاتر صعود کرده است و با نور حق منور شده است. ملاهادی سبزواری در مبحث کیفیت صدور مجردات و مادیات، عقل را دارای اشراق دانسته و بر این باور است که از اشراق عقل بر نفس، عقل به وجود می آید؛ به این صورت که اشراق از نور حق تعالی بر عقل کل و از آن بر عقل فعال و روح القدس و از آن، بر عقل بسیط انسانی و از آن بر عقل تفصیلی وارد می شود. (همو، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۴۹). وی عقل جزئی را همان خرد آدمی می داند که او را از حیوانات ممتاز ساخته است و امور معاش را پیش بینی می کند؛ نه امور معاد (همان، ج ۲، ص ۴۰۴).

وی بر این باور است که عقل جزئی قابل استکمال است و با طی مراتب استکمال می تواند متصل یا متحد با عقل فعال بشود و به واسطه آن از نور حق منور گردد. همچنین با تحلق به اخلاق روحانی مجرد، بالفعل و تام می شود و کلیت پیدا می کند (همان، ج ۱، ص ۳۹۹). سپس با اتصال یا اتحاد با عقل فعال و عقل کل، هم رنگ آن ها می شود و تجرد و ترفع می یابد و به قول علامه حسن زاده آملی اتحاد وجودی پیدا می کند؛ نه اتحاد مفهومی (همو، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۳۱). این همان چیزی است که عرفا دنبال آن بودند تا مستقیماً از منبع نور، کسب فیض نمایند. در نهایت، این حکیم عارف مسلک عقل جزئی را از عقل کلی ناگزیر می داند؛ زیرا برای صیقل دادن آئینه دل و تحصیل معرفت، عمل کردن ضروری است و به همین خاطر، عقل جزئی باید از استاد اخذ کند تا به معرفت آن اعتنا شود. (همو، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۷۲)

بنابراین، هرچند «برق نور عقل جزئی، مشوب به وهم و خیال است» (همان، ج ۳، ص ۵۰۴)؛ ولی اگر از دام وهم و خیال رها بشود و مقدمات غلط در آن جا نگیرد، با عنایت حق تعالی و تهذیب و ریاضت نفس، به کمال می رسد به عقول کلی ملحق می شود. در نهایت، به واسطه آن ها منور به نور حق می شود و به حقیقت خواهد رسید.

۲-۱. ماهیت عشق

عشق در لغت به معنای افراط در محبت، به حد افراط دوست داشتن، دوستی مفراط و محبت تام آمده است. (معین، ۱۳۸۳، ص ۶۹۹؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۱۲) و همچنین گفته شده است: «العشْقُ: فرط الحب،

وقیل: هو عَجِبَ المحب بالمحبوب یكون فی عَفَافِ الحُبِّ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۲۵۱) و حتی عشق را «تجاوز الحد فی المحبة» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۱۴) دانسته‌اند. در فرهنگ‌های فلسفی و عرفانی هم همین معنا ذکر شده است: «العشق افراط المحبة» (صلیبا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۴).

حکیم ملاهادی سبزواری همه الفاظ «ارادت»، «شوق»، «میل»، «رضا»، «ابتهاج»، «محبت» و «عشق» را به توجیهی به یک معنا دانسته است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۷۶). وی براین باور است که روح معانی الفاظ حب و عشق واحد است و تفاوتی میان آن دو نیست؛ البته لفظ «عشق» در شرع زیاد به کار نرفته است. سرّ آن، این است که نبی، بما هو نبی، شأنش اِتیان به آداب و تنظیم عالم کثرت است؛ درحالی که شأن عشق تخریب و وحدت است (همو، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۰).

هرچند برای واژه عشق در لغت و اصطلاحات مختلف، معانی متفاوتی ذکر شده است؛ اما در عین حال حکیم سبزواری براین باور است که عشق قابل تعریف نیست و هرکس آن را تعریف کند از حقیقت عشق ناآگاه است و اسرار آن را نمی‌داند؛ ازاین رو، عشق را سرّ نهانی دانسته است که قابل بیان نیست (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۱۹۱).

ایشان عشق را صلح کل دانسته که سخنش یکی است؛ اما نادانان سخن‌ها به میان آوردند (همان، ص ۱۲۱). گویا، صلح کل بودن عشق به این معناست که عاشق با همه موجودات آشتی دارد و خود را با آن‌ها یکی می‌داند؛ همان‌طور که حکیم سبزواری نیز حقیقت وجود را «محبت» دانسته است. (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۸۲).

وی همچنین می‌گوید:

««عشق»، به معنای معشوقیت است و چون ادراک خیریت و لذت و ملایمت است، عشق به معنای عاشقیت است و دانستی که همه [اشیاء] «ادراک» دارند و هر وجود، به اندازه وجدان، او را «عاشق» است و به اندازه وجود «معشوق» است» (همو، ۱۳۸۳، ص ۸۰).

بنابراین، حکیم سبزواری با اینکه عشق را صلح کل و به معنای محبت، معشوقیت و عاشقیت دانسته است؛ اما در عین حال، آن را تعریف شدنی نمی‌داند.

۲. تفاوت اوصاف عقل و عشق

محقق سبزواری، در آثارش برای عقل و عشق، اوصاف متفاوتی را به طور پراکنده بیان نموده است که در این پژوهش برخی از آن‌ها به صورت تطبیق تبیین می‌گردد. البته اوصافی که به مدح عقل پرداخته است، مربوط به عقل منور و اوصافی که به نوعی نکوهش محسوب می‌شود، مربوط به عقل مشوب است.

۲-۱. طریق هموار عقل، طریق دشوار عشق

حکیم سبزواری، عقل را پناه و خانه امن دانسته است (همو، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۴)؛ ولی راه عشق را پر از بلا و دشواری ترسیم نموده است؛ به طوری که بسترش مملو از ریگ بیابان‌هاست (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۲۵).

وی برای این باور است که چون در هر قدمی از راه عشق صد بلا وجود دارد. تا کسی ترک سر نکند و از همه چیزش نگذرد، نباید در راه عشق قدم بگذارد. از این رو، در این راه پر بلا، طالب مهری خضر است (همان، ص ۲۹). آن چنان عشق را ارزشمند دانسته که سفارش کرده است هرگاه نقدِ بلا را در بازار عشق بیاورند، اگر جنس دل و جانت را بستانند، آن را بفروش؛ زیرا سرمایه ارزشمند کالای بازار عشق را فقط باید در کشور دل جست (همان، ص ۱۶۲-۴۵). به همین دلیل، وی به کسی که اندیشه سر دارد، توصیه می‌کند در ره عشق پا نگذارد؛ زیرا که عاشق هرگز اندیشه چیزی را ندارد (همان، ص ۴۵).

حکیم ملاهادی سبزواری خود را در پیچ و تاب راه عشق، گرفتار مشکلات دیده است و راه حل آن‌ها را در طلب مهری خضر دانسته است؛ ولی در عین حال، برای نشاط دو جهان غم عشق را کافی می‌داند (همان، ص ۱۳۹).

ایشان در شرح بیتي از مثنوی معنوی، مراد از غمی که شادی را افزون می‌کند، درد و غم عشق دانسته است (همو، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۰۸)؛ از این رو، غم عشق را از خداوند متعال طلب کرده است؛ یعنی غم عشق دوست داشتنی است؛ بر عکس دیگر غم‌ها که عقل از آن گریزان است (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۲۳۶).

در نهایت با توجه به اینکه طریق رسیدن به چیزهای ارزشمندتر، دشوارتر است، دشواری راه عشق حاکی از ارزشمندتر بودن آن است. البته این مطلب از ارزشمندی عقل منور، چیزی کم نخواهد کرد.

۲-۲. عقل منظم و عشق موحد

حکیم ملاهادی سبزواری شأن عشق را تخریب و وحدت، و شأن عقل را تنظیم کثرت دانسته است. ایشان سر استعمال کم «عشق» در شرع را این می‌داند که شأن نبی بما هو نبی، ایتیان به آداب و تنظیم عالم کثرت و شأن عشق، تخریب و وحدت است. وی اعتقاد دارد که اگر پیامبر احیاناً از عبارات «من عشقی عشقته» و غیر آن استفاده نموده‌اند، به جهت جایگاه ولایت ایشان است؛ همانند تکلمشان از مقام جمع و وحدت است که از جهت وظیفه ولی بودن اوست (همو، ۱۳۷۲، ب، ص ۴۵۹). وی در جای دیگری ضمن اشاره به حدیث قدسی: «(من عشقی عشقته و من عشقته قتلته و من قتلته فعلی دیته و من علی دیته فأننا دیته)» (همو، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۰)، لسان اولیا و حکما را پراز عشق دانسته است و دلیل کمی ورود عشق در لسان نبی را از این جهت دانسته که: «(نبی، من حیث ائه نبی، مؤدب و منظم عالم است و عشق مخربست و به ندرت که بیاورد، من حیث ائه ولی است. و اما مُساوقات آن، در هر لسانی هست، مثل محبت و مشیت و ارادت و ابتهاج و امثال این‌ها)» (همان).

وی، عشق را چنان بنیان‌گن می‌داند که سیلاب آن همه چیز را با خود می‌برد و حتی مُلک خود را نیز ویران خواهد کرد (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۱۸۴-۲۹)؛ بنابراین عقل کثرت‌آفرین، وحدت‌شکن و منظم است؛ برعکس عشق که وحدت‌آفرین و مخرب است.

۲-۳. عقل، مُلک فنون و عشق، مُلک جنون

حکیم ملاهادی سبزواری معتقد است عقل جزئی در امور معاش پیش‌بینی دارد، نه در امور معاد؛ از این رو آدمی با عقل جزئی، فنون معاش را آموخته و با آن‌ها به حل مشکل معاش می‌پردازد (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۰۴). وی عقل جزئی را آمیخته به هوا دانسته (همان، ص ۳، ج ۳۰۲) و معتقد است عقول جزئی صرفاً مجموعه‌ای «خیال» و «وهم» هستند و در عقل و معقول بالقوه مانده‌اند (همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۳۷) و با آن، نمی‌توان مافوق عالم عقل و جسم را درک کرد؛ زیرا مُدرک باید از سنخ مُدرک باشد (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۱). به همین دلیل: «عارف سالک، عقل دوراندیش را کنار می‌گذارد و جنونی را که ورای راه مصلحت جویی است، بر چنان عقلی ترجیح می‌دهد؛ چرا که عقل جزوی راه بدان سوی عالم حس ندارد» (زرین کوب، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۶۱۶).

در نهایت، ایشان چون برای فنون عقل مشوب، خریداری نمی‌یابد، رو به سوی ملک جنون آورده و

انسان را سرگردان معشوق ازلی دانسته که با خروج از شهر بند عقل در ملک جنون مأوا کرده است؛ زیرا کشور عقل که ملک فنون است در خور سلطان غم که ملک جنون می باشد، نیست. (سبزواری، ۱۳۷۲، الف، ص ۱۷۸-۸۹)

البته جنون عشق، جنون طبیعی نیست (همو، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۶۷)؛ بلکه جنون اندر جنون است و جنونی خوش است که صدای دیوانه عشق را به عرش می رساند (همان، ص ۱۴۲-۱۴۱).

۴-۲. عقل جزئی، زُهره و عقل کامل، عطارد و عشق، جوزاء

حکیم الهی ملاهادی سبزواری، همچون عرفا برای عقل و عشق قائل به ستاره بوده و بر این باور است که همه جاتضاد و تقابل است. زیرا: «هر مظهر لطفی مظهر قهری در مقابل یا در خود دارد. می فرماید که آنچه آن خسرو کند شیرین بود و زُهره عقل جزئی، زُهره ندارد که چون و چرا بگوید» (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۴۶). پس عقل و حتی عقل جزئی نیز تسلیم است.

وی همچنین در شرح بیّتی از مثنوی معنوی، مراد از عطارد را عقل کامل دانسته است (همان، ج ۱، ص ۳۲۲).

وی در جای دیگر، دلیل نسبت دادن به عطارد را چنین بیان نموده است که: «تربیت ارباب قلم و حساب و متصرفین در امور مردم را می کند» (همان، ج ۲، ص ۴۰۴). در بخش دیگر تصریح می کند: «کسانی که سبب بین باشند، در تحت احکام نجومند و آن ها که خدا بینند، در تصرف اسماء، بلکه خود اسمائند و مظاهر را در اسماء فانی بینند» (همان، ج ۳، ص ۱۷۶).

همچنین از عشق تعبیر به جوزاء کرده و جوزا را عقد نطق کمر جوزا دانسته است (همان، ج ۳، ص ۲۶۴).

دیگر عرفا نیز به کمر جوزاء اشاره نموده اند؛ از جمله بقلی شیرازی (۱۳۷۴، ص ۱۹۰)، عطار نیشابوری (۱۳۵۴، ص ۳۶۱-۳۵۱) و خواجوی کرمانی (۱۳۶۶، ص ۱۳۹).

بنابراین، عقل و عشق را نه تنها همانند کواکب، بلکه عین کواکب دانسته اند و معتقدند که عقل جزئی، زُهره و عقل کامل، عطارد و عشق، جوزاء است.

۵-۲. عشق، جان‌پرور و عقل، هستی‌طلب

حاجی سبزواری شیوه معشوق را عاشق‌کشی دانسته و معتقد است، هرچند قتل بی‌گناهان گناه است؛ ولی شرع عاشق، قتل عاشق بی‌گناه را حلال کرده است (سبزواری، ۱۳۷۲، الف، ص ۱۴۱-۳۰).

البته، دلیل حلال بودن قتل در شرع عشق این است که عشق با کشتن نفس عاشق، او را زنده کرده است و حیات جاودانگی به او داده است؛ همان‌طور که حافظ شیرازی می‌گوید:

«هرگز نگیرد آنکه دلش زنده شده به عشق ثبت است بر جریده عالم دوام ما»
(حافظ، ۱۳۷۷، ص ۷)

حکیم ملاهادی سبزواری که به لسان الغیب، حافظ شیرازی، ارادت خاصی دارد و به نحوی متأثر از وی بوده است، مرده زنده را زنده عشق می‌خواند و با تأکید بر نیست شدن در هوای حضرت دوست، بقای او را دائمی می‌داند. وی بر این باور است که پاداش نیستی، هستی ابدی خواهد بود (سبزواری، ۱۳۷۲، الف، ص ۲۴۷-۵۵)؛ زیرا با توجه به اینکه مرحله فنا همان «فناء فی الله» و «بقاء بالله» است (همو، ۱۳۸۳، ص ۳۹۱) پس فنا در عشق، عین بقاء است. در نتیجه، این فنا برای رسیدن به بقاست. همان‌طور که عطار نیشابوری می‌گوید:

«ای دل آخر خرویشتن را کن فنا تایابی در فنا عین بقا»
(عطار نیشابوری، ۱۳۷۶، ص ۴۸۱).

حکیم سبزواری، حتی کشته شدن در راه عشق را زندگی در زندگی دانسته است (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۷)؛ و از این رو، عشق را حیات جاودانی، سرمایه عیش و کامرانی، و علت تمام هستی و پادشاه مُلک وجود، می‌داند (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۲۱۲-۱۲۱).

بنابراین عشق، در عین عاشق‌کشی نه تنها زنده‌کننده و جان‌پرور است؛ بلکه آب حیوان که به حضرت خضر زندگی جاوید بخشید، یک قطره از چشمه جان‌پرور عشق است. از این رو، محقق سبزواری با نگوهرش هستی خواهی عقل، سری را که اندیشه سر دارد و سر می‌خواهد، با کدو برابر دانسته است و خود را طالب کالای خواجه هستی طلب زهد فروش نمی‌داند. (همان، ص ۱۵۴-۴۵)

بنابراین، وی عشق را عاشق‌کش و جان‌پرور، و عقل را خواجه هستی طلب دانسته است که هرچند در

کشور خودش صاحب مقام است؛ ولی در کشور عشق، جایی ندارد.

۲-۶. عقل، ناصح و اندرزگو و عشق یغماگر و خونخوار

مرحوم حاجی سبزواری، بر این باور است که شأن عقل، پند و اندرز دادن است و نفس ناطقه به سبب آن که عاشق است، پند و اندرز عقل را قبول نمی‌کند (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۵۰۷)؛ یعنی عشق، عامل عدم پذیرش اندرز عقل می‌شود. وی در جای دیگری به نصیحت ناپذیری عشق، تصریح می‌کند و خود را از کسانی نمی‌داند که به پند ناصح گوش دهد (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۷۷). این به این معناست که اگر عشق مربوط به دنیا باشد، نه تنها نصیحت عقل را نمی‌پذیرد؛ بلکه باعث می‌شود که عاشق، عقل ناصح را از بین ببرد (همو، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۵۲).

همچنین بر این باور است که عشق با جادوی چشم خود، عالم را شیدا می‌کند و نه تنها پند عقل را نمی‌پذیرد؛ بلکه به یغماگری عقل و دین می‌پردازد (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۱۰۲). وی علاوه بر یغماگر بودن عشق، خون خوار بودن را نیز آئین و شیوه آن می‌داند (همان، ۱۳۲). دلیل پذیرش خون خواری عشق، این است که تا عاشق اسیر عشق و فانی در اسرار نباشد، پی به اسرار حق نخواهد برد (همان، ص ۲۱۸).

حکیم ملاهادی سبزواری، منصور حلاج را نمونه و نمادی از خون خواری عشق دانسته است و دلیل به دار آویخته شدن عاشقانی امثال او را افشای سرّ محبت می‌داند. وی با توصیه به کتمان آن، خودش را به خاموشی فراخوانده است تا مانند منصور به سوی دار برده نشود. توصیه او به این خاطر است که سرّ حق از اندیشه برون است (همان، ص ۷۹-۸۹-۵۶). به این جهت که دیگران نیز توان فهم آن را ندارند، پس هر کس آن را افشا کند، منصور وار به سوی دار برده خواهد شد. وی در عین حال، منصور وار بودن را شرط کامرواشدن می‌داند (همان، ص ۱۰۸)؛ یعنی یار عاشقان، کام هیچ کس را نخواهد داد؛ مگر اینکه همانند منصور به دار فنا آویخته شود. گویا ملاهادی سبزواری و کسانی که سبک عارفانه داشته‌اند به منصور حلاج و مدل او علاقه داشته‌اند؛ زیرا مکرر نام او را ذکر کردند و در بیان مقاصدشان او را به عنوان شاهد مثال آورده‌اند.

۲-۷. عقل، اهل تمییز و عشق، اهل توحید

عقل، نه تنها خودش باعث تمایز انسان و حیوانات است؛ بلکه آلت تمییز انسان بوده و ممیز و سنجشگر حق و باطل است. حکیم الهی ملاهادی سبزواری نیز، عقل را میزان سنجش حق و باطل علوم و اعمال

می‌داند؛ چه علوم فکریه صرف باشد و چه علوم متعلقه به اعمال. (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۲۴). همچنین عقل، سنجشگر صدق و کذب عقاید است که عقل نظری و عقل عملی گفتن آن هستند (همان، ج ۳، ص ۹۸) و چون عقل مدرک کلیات است (همان، ج ۳، ص ۹۲-۶۶)، آن را میزان صحیحی دانسته است که با آن: «کلی هر چیز به نحو خلوص از غیر، اگرچه لوازم آن باشد، منقّی و مبرا از اغیار و اغبره علایق، مُدرک شود» (همان، ج ۱، ص ۴۰۲).

عشق، دنبال توحید است؛ از این رو عرفا علم‌داران وحدت و قائل به وحدت وجود هستند. علامه سبزواری بر این باور است که مراد از توحید خاصی در زبان موحدان، همان فقر ذاتی وجود عالم و عالمیان به وجود حضرت قیوم و غنی مغنی است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۸۱).

به همین دلیل وی در شرح بیّتی از مثنوی معنوی می‌گوید:

«پنج و شش، عدد است و عدد کثرت است و عشق را کار با تحقق به توحید است» (همو، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۴۹).

استاد الحکما و المتألهین ملاهادی سبزواری، همه موجودات را آئینه حق تعالی و جلوه او دانسته است و چشمی که نوری غیر از او را ببیند را به چشم احوالی تشبیه می‌کند که یک مشعل را دو مشعل می‌بیند. (همو، ۱۳۸۳، ص ۲۴۰)

همان‌طور که با وجود نور خورشید موقعیتی برای اظهار وجود نور شمع نیست، با وجود نور مطلق حق تعالی نیز اظهار وجود برای دیگران جایگاهی ندارد. وی در نهایت، سخن عشق را یکی دانسته و معتقد است سخنان مخالف آن مربوط به عده‌ای نادان است (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۱۲۱). بنابراین، عقل، تمیزدهنده و عشق وحدت‌گراست.

۸-۲. عقل، آزم و نرم‌خو، و عشق، آذر آتشین خو

حکیم سبزواری با آزمی دانستن عقل، با کنایه خطاب به عقل می‌گوید: «تو کجا و جنگ عشق» (همان: ص ۱۵۳). وی عقل و خرد را آزمی دانسته و آزم، یعنی «شرم، حیا، ادب، نرمی» (کرمانی، ۱۳۶۶، ص ۳۸۳).

البته، حاجی سبزواری در شرح بیّتی از مثنوی معنوی آزم را دارای معانی بسیار می‌داند:

«و چون «التأسیس خیر من التأکید» اینجا به معنی شرم نمی‌گیریم؛ بلکه به معنای انصاف و نرمی و خشم و غیظ و گناه و نحو این از

صفات خلقی است» (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۷۱).

البته وی بر خلاف «آزم عقل» معتقد به «آذر عشق» است. آذر به معنی آتش است (همان، ج ۲، ص ۳۵). ایشان معتقد است که آذر عشق در هر گوشه‌ای، سینه‌های بسیاری را سوزانده است که شرر سینه وی نیز، اخگری از مجمر عشق است (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۱۵۴).

ملاهادی سبزواری، عشق را آتشین خو معرفی می‌کند (همان، ۸۸) و افسردگان بی عشق را در خور دم و نفس آتشین عشق نمی‌داند (همو، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۹). وی به خاطر عشق، دل خود را البریز از خون می‌داند و بر این باور است که عشق، نهنگ آتشین و دریای خون است (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۸۸)؛ بنابراین عقل، آزم و عشق، آذر است.

۹-۲. عقل جزئی، رنجور و عشق، مغرور

حکیم الهی ملاهادی سبزواری نیز در شرح مثنوی معنوی با توجه به اوصافی که مولانا در مورد عقل به کار برده که دلالت بر ضعف عقل می‌نماید، توضیحاتی داده است و نقضی بر مولانا وارد نکرده است. از این واکنش، می‌توان به نوعی موافقت او را تخمین زد. مثلاً در شرح بیقی از مثنوی معنوی می‌گوید: «مزم عقل است: یعنی عقلش زمین گیر است» (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۴۵)؛ به همین سبب، وی معتقد است عقل جزئی تاگور را بیشتر نمی‌بیند (همان، ۴۰۴) و در توضیح این بیت مثنوی معنوی:

«عقل رنجور آردش سوی طیب لیک نبود در دوا عقلش مصیب»
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۶۱۸)

اظهار می‌دارد که عقل رنجور:

«اشارت است به آن که عقل جزئی، هرگاه نوری باشد، طلب از آن
منبعث می‌شود. این است غایت امرش و مطلوب نمی‌شود و ارشاد از
آن نمی‌آید» (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۰۵).

ملاهادی سبزواری نیز عقل جزئی را ضعیف دانسته و بر این باور است که نفس مسئله در مطلب حق، عقل ضعیف را تزیین می‌کند (همان، ج ۳، ص ۵۱۵).

وی برخلاف اینکه عقل جزئی را رنجور و ضعیف می‌داند؛ اما عشق را مغرور معرفی می‌کند و می‌گوید:

«هوای یار باشد در سر اسرار غرور عشق پیچد در دماغم» (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۱۷۴).

البته غرور عشق آن چنان عاشق را مغرور می‌کند که فرهاد خود را پرویز می‌داند (لاهیجی، ۱۳۶۹، ص ۲۸۷).
در نهایت، ایشان بر این باور است که باید از هر نوع تکبری دوری ورزید؛ چه تکبری که از اخلاق مذموم است و چه تکبری که از شطحیات عرفانی و غرور سبحانی است (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۳۸).

۳. تفاوت عقل و عشق در رتبه

محقق سبزواری در عین ارزشمند دانستن عقل، معتقد به برتری عشق است و این مطلب از آنچه در آثارش وجود دارد، اثبات پذیر است که در ادامه تبیین خواهد شد.

۳-۱. عشق برتر از عقل

از آنچه در توصیف عقل و عشق حکیم محقق سبزواری گفته شد، معلوم می‌شود که عقل و عشق هر کدام در جای خود ارزشمند است؛ گرچه در عین حال هم رتبه نیستند. وی با اینکه فیلسوف نامدار و کم نظیری است؛ اما گرایش عارفانه دارد و با لحاظ انواع عقل و تعظیم عقل منور، برتر بودن عشق را به تصویر می‌کشد. هر چند هر دو از طرقی به الله تعالی هستند؛ ولی «أین ضیاء الشمس من ضوء السراج» (سبزواری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۰). با این حال، از عقل منور به عنوان خواجه تعبیر می‌کند که در کشور خودش کسی است؛ ولی در کشور عشق جایی ندارد (سبزواری، ۱۳۷۲، الف، ص ۴۵). البته با توجه به تفاوتی که میان عقل منور و عقل مشوب قائل است، عقول جزئی را مجموعه «خیال» و «وهم» دانسته است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۳۷) که غلط کار است؛ بر خلاف عقلی که منور به نور الله تعالی است (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۵۰).

۳-۱-۱. شواهد برتری عشق بر عقل نزد حکیم سبزواری

با بیان تطبیقی اوصافی که ملاهادی سبزواری برای عقل و عشق بیان کرده است، برتر بودن عشق از دیدگاه وی روشن خواهد شد. در ادامه به برخی از شواهد برتری عشق نزد وی اشاره می‌شود.

الف) عقل جزئی، حقیقت شناس و عشق، حقیقت شناس

حکیم الهی ملاهادی سبزواری از خداوند متعال می‌خواهد که او را سرگرم عشق خود کند و چنان از صهبای شهود مستش کند که سر از پان شناسد و زبانش شکر بار از حقیقت گردد. (سبزواری، ۱۳۷۲، الف، ص ۲۳۶).

همچنین عقل را حقیقت‌شناس می‌داند و بر این باور است که عقل، حقیقت حق تعالی را آن گونه که هست، در نمی‌یابد (همان، ص ۲۰۰)؛ زیرا عقل محدود و خداوند متعال نامحدود است. مرادوی در اینجا عقل جزئی و مشوب است و تا زمانی که منور نگردد، حقیقت را درک نخواهد کرد. به طور کلی عقل و حس به موجودی که فوق عالم عقول و بی سو و بی جهت است، راهی ندارند و آن را درک نخواهند کرد؛ مگر به واسطه نور الله (همو، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۰۳)؛ چرا که باید میان مُدرک و مُدرک تناسب وجود داشته باشد (همان، ج ۳، ص ۳۰۳)؛ «حق تعالی چون محیط است، محاط عقل نشود؛ چه جای حس» (همان، ص ۳۸۵).

بنابراین، عقل جزئی و مشوب، آن گونه که شایسته است قادر به شناخت حق تعالی نیست؛ مگر نور الهی واسطه شود؛ یعنی با منور شدن عقل، قادر به درک مافوق عالم عقول است؛ ولی با عشق می‌توان از صهبای شهودش مست شد.

ب) عقل؛ کلید بهشت و عشق؛ عین بهشت

حکیم متأله ملاهادی سبزواری، بالفعل شدن عقل را موجب ورود به بهشت می‌داند و معتقد است سبب هفت در بودن درهای دوزخ و هشت در بودن درهای بهشت، مدارک جزئی هفتگانه است که همان مشاعر پنجگانه ظاهری و دو مدرک باطنی (حس مشترک و وهم) هستند. (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۶۸-۳۶۷)؛ یعنی هرگاه: «مدارک آدمی در ادراک آیات الله صرف نشود و ادراک جزئیات به جهت نیل کلیات و مجردات نباشد، چون ابواب سبعة جهنم می‌شوند؛ چنان که هرگاه مدارک سبعة در ادراک آیات الله صرف شود و به تمکین رسند و عقل هم که باب هشتم است بالفعل شود، چون ابواب ثمانية هشت بهشت شوند» (همان، ص ۴۲۵).

بنابراین، عقل بالفعل و منور یکی از عوامل ورود به بهشت است؛ اما حکیم سبزواری، عشق را باغ بهشت می‌دند که در پی دیدار بهشت است (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۱۷۸) و از این جهت، دیگر نیازی به دعوت او به بهشت نیست؛ زیرا خودش باغ بهشتی است که مشتاق دیدار بهشت است.

ج) عشق، خضر و عقل، موسی

استاد المتألهین ملاهادی سبزواری، عقل بالفعل و منور به نور الهی را موسوی می‌داند و بر این باور است که عقل به معنای «مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ» وقتی به فعلیت رسد کلمه موسویه است (همو، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۴۸؛ ج ۳، ص ۱۲).

نگاه ایشان این است که اگر عقل، یک موسی بیاورد، صد مثل موسی طالب دیدار عشق است (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۵۶).

وی در اینجا تأیید می‌کند که عقل بالفعل و منور به نور الهی، پیامبر است و اعتقاد دارد که چنین عقلی می‌تواند موسی باشد؛ هرچند عشق را بالاتر دانسته است و به همین جهت در جای دیگر تشبیهی می‌ورد که این برتری را بهتر بفهماند. وی آب خضر را، که اشاره‌ای به حیات جاودانه است، به هوادار درد عشق تعریف می‌کند و نور موسی را یک شرراز آن می‌داند (همان، ص ۱۳۱).

می‌توان گفت که حکیم سبزواری، عشق را خضر و عقل منور را موسی می‌داند که مشتاق اوست. پس هر دو نزد وی دارای عظمت است و هیچ‌یک را تحقیر نکرده است. برخی عقل را سامری و عشق را موسی دانسته‌اند که باید مرادشان عقل مشوب باشد؛ همان‌طور که لسان الغیب، حافظ شیرازی، عقل را سامری خوانده است (حافظ، ۱۳۷۷، ص ۸۹). به عبارتی، حيله‌سازی عقل در برابر عشق عینا همان کاری است که سامری در مقابل عصا و یدییضای موسی کرد و همان‌طور که این معجزات حضرت موسی ۷ سحر سامری را باطل کرد، عشق هم تمام حيله‌های عقل را باطل می‌کند (سودی بسنوی، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۸۷۱). شهید مطهری رحمته الله علیه بیانی دارد:

«این، تحقیر عقل است در مقابل عشق. عقل در مقابل عشق چه می‌تواند بکند؟ عقل، سامری است در مقابل عشق که موسی است» (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۴۲۰).

بنابراین، تحقیر عقل و در مقابل عشق قراردادن آن، مربوط به عقل منور به انوار الهی نیست؛ بلکه به عقل مشوب و اسیر اوهام مرتبط است.

د) عقل جزئی؛ زندانی، عشق؛ شهود عرفانی

ملاهادی سبزواری، عقل را همانند شیری دانسته که در قعر چاه طبیعت است و نفس اماره و مسوله بر آن مسلط است. قوای مدرکه و محرکه در اطاعتش مشقت و کراهت دارند و همگی یاغی و طاغی بر عقلند. (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۰۵).

وی هرچند بر این باور است که عقل جزئی انسان را به دلیل و برهان راهنمایی می‌کند (همان، ۱،

ص ۱۱۱)؛ اما عقل فلسفی (عقل جزئی) را متأله نمی‌داند و این بیت مثنوی معنوی: «فلسفی گوید ز معقولات دون عقل از دهلیز می‌ماند برون» را طعنی در حق آن معنا می‌کند. وی بر این باور است که عقل متفلسف: «به درون بار نیافته و از تأله بی نصیب است» (همان، ج ۱، ص ۱۸۵). از این جهت بیت دیگری از مثنوی معنوی که عقل را دائماً محبوس صور معرفی می‌کند را نیز این گونه شرح می‌دهد که عقل: «از علاقه این صورت به علاقه آن صورت، و از آن به دیگری، گرفتار است» (همان، ج ۳، ص ۵۲۵). وی در ادامه خروج عقل را از این محدوده و نفوذ آن را به فوق آسمان، منوط به پیروی از وحی، الهام و برهان دینی دانسته است؛ به این معنا که عقل فقط با شهود عرفانی و حکمت الهی برهانی، می‌تواند به فوق آسمان راه یابد: «و طیران کند به عالم معنی از اقطار عالم صورت و صندوق‌های تعینات جهان» (همان).

به عبارت دیگر، عقل جزئی در صندوق‌های تعینات جهان محصور و زندانی است و تا زمانی که در این زندان است و منور به نور الهی نشده است، خبری از عالم ماورای زندان نخواهد داشت. برای خروج از این زندان، نیاز به شهود عرفانی و حکمت الهی برهانی دارد.

از نظر ایشان وجود عقل کل، برهان است و منور به حضرت برهان (حق تعالی) است (همان، ج ۲، ص ۱۱۱). روشن است که عشق، محور همه مباحث عرفا و شاه‌بیت مباحث عرفانی است و آنگاه: «که عاشق خود را در مرکز و محور عشق قرار می‌دهد، به کنه حقایق عرفانی و اسرار و رموز حیات و کائنات پی می‌برد» (سجزی دهلوی، ۲۰۰۷ م، ص ۴۳). همان‌طور که حاجی سبزواری از خداوند متعال می‌خواهد تا او را سرگرم عشق خود کند و چنان از صهبای شهود مستش کند که سر از پان شناسد و با درخواست کلید گنج معنی شدن بیانش، از معشوق حقیقی، زبان شکر بار از حقیقت راطلب می‌کند. (سبزواری، ۱۳۷۲، الف، ص ۲۳۶)

بنابراین، عقل جزئی تا منور به حکمت الهی نشود، به فوق آسمان نفوذ نخواهد کرد؛ ولی عشق به کشف و شهود عرفانی قادر است.

ه) طفل بودن عقل جزئی و استاد بودن عشق

حکیم ملاهادی سبزواری عقل و خرد را نخورده و پیرانزد عاشقان و سالکان، طفل دبیرستانی دانسته است (همان، ص ۴۴). طفل دبیرستانی دانستن عقل در برابر عشق به نوعی برتری و استادی عشق دلالت دارد. البته محقق سبزواری در جای دیگری برای عقل از تعبیر خردسالی

شیرین کلام استفاده نموده است (همان، ص ۲۰۸). همه این تعابیر از عقل جزئی حکایت دارد که نیازمند بلوغ است تا در مسیر تکامل به کمال مطلوب برسد؛ زیرا عقل: «چون ز طفلی رست که عقل بالغ و کلی شد مجرد و بی نیاز از تن و قوای تن شد به جزئی بی بقا و بی بنا مبالات ندارد و مکتفی به ذات و باطن ذات خود می شود و عالم به جزئیات حضوری می گردد و هر جزئی از دیدنی و شنیدنی و غیر این با جمیع جزئیات دیگر مدرک او می شود» (همو، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۹۱).

عقل جزئی نیز برای رسیدن به بلوغ نیاز به استاد دارد. حکیم سبزواری نیز بعد از آنکه برای تصفیل مرآت دل، اعمال صالحه و تقرب معرفت خدا، که معرفت غایت کل است، را ضروری دانسته است، بر اینکه عقل جزئی نیاز به استاد دارد تأکید می کند و می گوید:

«عقل جزئی باید از استاد اخذ کند تا اعتناء به آن معرفت باشد، پس عقل جزئی از عقل کلی ناگزیر است» (همان، ج ۱، ص ۱۷۲).

البته سالک در مسیر عشق نیازمند به مهری خضر است. (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۳۰)؛ بنابراین، طفل دانستن عقل جزئی در برابر عشق، بیانگر جایگاه برتر عشق است.

و) مقام عقل جزئی، مقام نفس الامر و مقام عشق مقام «من رانی»

ملاهادی سبزواری بر این باور است که عالم امر همان عقل و نفس است (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۵۷). وی در این مورد می گوید:

«مقام عقل جزئی نیز از مراتب نفس الامر است که او حاق نفس الامر وجود محیط خدا و صفات او باشد و معیت قیومیه خدا معیت بود است با نغود بود» (همان، ج ۱، ص ۲۱۳).

وی نیز صفحات اعیان و صحائف نفس الامر را کتاب عقل، که همان جان جان و عقل کل است، می داند (همان، ج ۲، ص ۱۱۱) و هدف از حکمت را به نقل از ملاصدرا، تبدیل انسان به عالم عقلی مطابق و موازن عالم عینی دانسته است. (همو، ۱۳۷۲، ب، ص ۴۴۳).

همچنین عشق را مدار قاب قوسین و مقام آن را مقام «من رانی» دانسته است (سبزواری، ۱۳۷۰، ص ۱۶۷)؛ مقامی که فقط خدایم بیند.

حاجی سبزواری، مظهر عشق را نه تنها مقامات ظهور می داند؛ بلکه همه ممکنات غیب را محضر عشق دانسته و آنقدر مقام عشق را بالا می داند که می گوید:

«می رساند به مقامی که خدایش داند بیخودی را که گذارند بسر افسر عشق» (همان، ص ۱۵۴).

یعنی، مقام عشق آنقدر با عظمت است که هرگاه بر سر عاشق بیخود افسر عشق را گذارند به مقامی می رسد که فقط خدا می داند و برای غیر از او قابل درک نیست. همان طور که سعدی شیرازی می گوید:

«رسد آدمی به جائی که بجز خدا نبیند بنگر که تاجه حدّ است مکان آدمیت» (سعدی، ۱۳۸۵، ص ۶۱۹)

و این مقام عشق که برای غیر خدا قابل درک نیست، باید همان مقام فنا و توحید باشد که مطلوب عاشق سالک است. بنابراین، عقل جزئی با نفس الامر و عالم عینیت و عشق با عالم غیب، و ظهور و مقام «من رانی» سروکار دارد.

ز) قلمرو عقل، عالم عقول و مفاهیم کلی و قلمرو عشق، کلّ عالم هستی

مرحوم محقق سبزواری، عقل را دارای قلمرو دانسته و بر این باور است که قلمرو عقل همان عالم عقول و مفاهیم کلیه مطابقه با حقایق است. عقل و حسّ به موجودی که فوق عالم عقول است راهی ندارند و آن را درک نخواهند کرد مگر به واسطه نور الله (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۰۳)؛ زیرا عقل مشوب، محدود است.

ملاهادی سبزواری با وجود اینکه قلمرو عقل جزئی را محدود دانسته است، بر این باور است که عشق، قلمروئی شناسد؛ بلکه قلمرو عشق، تمام هستی است. وی طایر عشق را همافر همایون بال دانسته که همه وجود زیر بال و پر آن بوده و هر آنچه در معبر هستی است معدن عشق است (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۱۵۵).

بر همین اساس عشق، آن چنان در تمام موجودات عالم سریان دارد که علم داران عشق (عرفا) قائل به وحدت وجود هستند و هیچ چیزی غیر از وجود حق را نمی بینند. از این جهت است که حکیم سبزواری به

سریان عشق در کل موجودات تصریح نموده است (همو، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۵؛ ۱۳۸۳، ص ۸۰).

در نتیجه، معلوم شد که قلمرو عقل، فقط همان عالم عقول و مفاهیم کلی است؛ اما قلمرو عشق، کل عالم هستی است؛ چون عشق سریان داشته و جوشش آن در تمام عالم جاری است.

پس قلمرو عقل مشوب، محدود و قلمرو عشق، نامحدود است.

ح) زبونی عقاب عقل و شیرزبان عشق

ملاهادی سبزواری خودش را که نمادی از عاشقی است، سیمرغ کوه قاف عشق دانسته و می‌گوید:
 «من آن سیمرغ کوه قاف عشقم که عنقای خرد پیشم زبون است»
 (سبزواری، ۱۳۷۲، الف، ص ۸۹).

وی در این بیت در عین برتر دانستن عشق، برای عقل جایگاه قائل شده است و از آن به عنقاتعیر نموده است؛ یعنی عقل موجود ارزشمندی است؛ اما در هر حال، عنقای خرد را پیش سیمرغ عشق، زبون می‌داند.

البته این حکیم الهی، در جای دیگری عقاب عقل را در برابر شیرزبان عشق ضعیف دانسته است. (همان، ص ۱۱). وی عقل و عشق را دو موجود شکاری دانسته که هر دو از قویترین‌ها هستند؛ یکی عقاب عقل که از قویترین پرندگان و دیگری شیر عشق که از قویترین حیوانات است؛ با این تفاوت که اگر در مقابل هم قرار گیرند، شیر عشق بسیار قوی‌تر از عقاب عقل است. هرچند هر دو در جایگاه خودشان با ارزش و قدرتمند هستند؛ ولی در عین حال عقاب عقل را در برابر عشق، پشه لاغر دانسته است؛ همان‌طور که دم‌زدن عقل جزئی را در برابر پیامبر ﷺ طنین مگسی به عرصه عنقا می‌داند (همان، ص ۱۸۶-۱۱۱). گویا پیامبر ﷺ را که عقل کل است، عین عشق می‌داند و تکلیف وی را از سایر عقول جدا کرده است.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش بیانگر آن است که حکیم سبزواری، در تبیین عقل و عشق از جاده انصاف خارج نشده و هرچند وی به عنوان فیلسوفی عقل محور شهرت یافته است؛ اما در عمل، سلوک عارفانه داشته و شعرهای عارفانه‌اش سرشار از تمجید عشق است. وی با اینکه رتبه عشق را برتر می‌داند؛ ولی از بیان عظمت عقل منور غافل نیست. اگر اوصافی که بیانگر نکوهش عقل هستند به کار می‌برد، عقل منور را که به واسطه نور الهی قادر به نفوذ در فوق آسمان خواهد بود، قصد نکرده است؛ بلکه مرادش عقل مشوب و جزئی است. از این رو، از اوصافی که عقل منور را تحقیر کنند، استفاده ننموده است؛ بلکه آن را در جای خود ارزشمند دانسته و به ستایش آن پرداخته است. همچنین که سعی در تطبیق دیدگاه‌هایش با شریعت دارد. بنابراین، هرچند ملاهادی سبزواری عقل و عشق را دارای اختلافات ماهوی، وصفی و رتبی دانسته است؛ ولی هریک از آن‌ها را پادشاه کشور خود می‌داند و با اعتقاد به اینکه عقل در کشور عشق جایی ندارد، عشق را برتر از عقل دانسته است.

در نهایت، می‌توان گفت آن عقلی که عرفا به ملامت آن پرداخته‌اند، قسم خاصی از عقل، یعنی عقل جزئی به کمال نرسیده و آمیخته با اوهام و خیالات است که مطلوب هیچ عارف و فیلسوفی نبوده و حتی شایسته نام عقل نیست؛ زیرا عقل منور و عشق، هرکدام چراغی برای شناخت حقایق جهان است که به روش خاص خود، روشنگر حقیقتند.

❁ منابع و مآخذ

۱. ابن درید، محمد بن حسن، (۱۹۸۸م)، *جمهرة اللغة*، چاپ اول، بیروت: دار العلم للملایین.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
۳. احمد بن محمد مقرئ (فیومی)، (۱۴۱۴ق)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، چاپ دوم، قم: موسسه دار الهجره.
۴. بقلی شیرازی، روزبهان، (۱۳۷۴)، *شرح شطحیات*، چاپ سوم، تهران: انتشارات طهوری.
۵. حافظ شیرازی، شمس الدین محمد، (۱۳۷۷)، *دیوان حافظ*، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، مقدمه اسماعیل خداپننده، تهران: اقبال.
۶. (علامه حلی) حلی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۱۹ق)، *نهایه المرام فی علم الکلام*، چاپ اول، قم: بی نا.
۷. خواجه‌ی کرمانی، کمال الدین ابوالعطاء محمود بن علی بن محمود، (۱۳۷۸)، *دیوان غزلیات خواجه‌ی کرمانی*، چاپ اول، تهران: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان.
۸. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۷)، *سرنی*، چاپ هفتم، تهران: انتشارات علمی.
۹. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۸۳)، *أسرار الحكم*، مقدمه استاد صدوقی، تصحیح کریم فیضی، چاپ اول، قم: مطبوعات دینی.
۱۰. _____ (۱۳۶۰)، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیة*، چاپ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۱. _____ (۱۳۷۲)، *الف*، *دیوان اسرار کلیات اشعار فارسی حاج ملاهادی سبزواری*، مقدمه، تصحیح، تعلیقات و ترجمه انگلیسی به قلم حسن امین، لندن: چاپخانه پکا.
۱۲. _____ (۱۳۷۲)، *ب*، *شرح الأسماء الحسنی*، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. _____ (۱۳۷۲)، *ج*، *شرح دعاء الصبح*، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران.
۱۴. _____ (۱۳۷۴)، *شرح مثنوی معنوی*، چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۵. _____ (۱۳۷۹)، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق آیت الله حسن زاده آملی، تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.
۱۶. سجزی دهلوی، امیرحسن علاء، (۲۰۰۷م)، *رساله مخ المعانی*، چاپ اول، علیگر: انستیتوی تحقیقات فارسی.
۱۷. (سعدی)، ابومحمد مُشرف الدین مُصلِح بن عبد الله بن مشرّف، (۱۳۸۵)، *کلیات سعدی*، تصحیح محمد علی فروغی، چاپ اول، تهران: انتشارات هرمس.
۱۸. سودی بسنوی، محمد؛ ستارزاده، عصمت، (۱۳۷۵)، *شرح سودی بر حافظ*، چاپ چهارم، انزلی-ارومیه: بی نا.
۱۹. صلیبا، جمیل؛ صانعی دره بیدی، منوچهر، (۱۳۶۶)، *فرهنگ فلسفی*، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.

۲۰. صینی، محمود اسماعیل؛ مصطفیٰ عبدالعزیز، ناصف؛ احمد سلیمان، مصطفیٰ، (۱۴۱۴ق)، المکتز العربی المعاصر، چاپ اول. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۲۱. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵)، مجمع البحرين، چاپ سوم، تهران: مرتضوی.
۲۲. عطارنیشابوری، فریدالدین، (۱۳۷۶)، لسان الغیب، چاپ اول، تهران: انتشارات سنائی.
۲۳. _____ (۱۳۵۴)، مصیبت نامه، چاپ اول، تهران: کتابخانه مرکزی.
۲۴. کرمانی، اوحدالدین، (۱۳۶۶)، دیوان رباعیات اوحد الدین کرمانی، چاپ اول، تهران: سروش.
۲۵. لاهیجی، عبد الرزاق بن علی، (۱۳۶۹)، دیوان فیاض لاهیجی، چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۲۶. مجمع البحوث الاسلامیه، (۱۴۱۴ق)، شرح المصطلحات الفلسفیه، چاپ اول، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۲۷. مطهری، مرتضیٰ، (۱۳۷۷)، مجموعه آثار شهید مطهری، چاپ هشتم، تهران: صدرا.
۲۸. معین، محمد، (۱۳۸۷)، فرهنگ معین، چاپ اول، تهران: انتشارات فرهنگ نما با همکاری انتشارات کتاب آزاد.
۲۹. (مولوی)، جلال الدین محمد بلخی، (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی، چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.



Journal of The Islamic Wisdom Teachings
Vol.2, No.2, spring and summer 2024
ISSN: 3041-9549 | EISSN: 3060-5764

Research Article

An Exploration of the distinctions between Intellect and Love from the perspective of Hakim Mullahadi Sabzevari

Seyed Mohammad Huseini Nik¹



Abstract

The emphasis of the Holy Quran and narrations on intellect (Aql) and the absence of the word "love" (Ishq) despite its widespread use among different classes of people, prompted the author to examine the distinctions between intellect and love. This research, using library resources and a descriptive-analytical method, delves into the theories of Hakim Sabzevari. Although a renowned philosopher, Sabzevari does not stray from the path of fairness in his discussion of intellect and love. He writes rationally and composes poetry lovingly. He considers the path of intellect to be smooth and the path of love to be difficult, and believes that intellect is the source of discernment and love is the source of monotheism. Intellect is the realm of arts and sciences, while love is the realm of madness. In this sense, he considers love to be a destroyer of lovers and a nurturer of souls, a plunderer and a bloodthirsty, a fiery and passionate one, while he considers intellect to be a seeker of existence, a counselor, a bashful, gentle, and sorrowful one. At times, he has described love as encompassing contradictory attributes. Although he considers love to be of a higher rank, he does not neglect to mention the greatness of enlightened intellect. The intellect that he has attributed with negative qualities is the clouded intellect. Therefore, contrary to those who have considered intellect to be the Samaritan and love to be the Moses, he considers love to be Khidr and enlightened intellect to be Moses. However, their intention must also be the clouded, partial, and confused intellect with illusions and fancies. According to the findings of the research, intellect and love have differences, and this research has dealt with the clarification of their substantial, descriptive, and rank differences.

Keywords: Intellect, Love, Mullahadi Sabzevari, Distinction, Descriptive, Rank.

*Received date: 2021/06/04

Accepted date: 2023/ 11/09

1. Assistant Professor of the Department of Islamic Education, Farhangian University of Tehran and Level 3 Professor of Gachsaran Seminary (corresponding author)

mohammadhosseini20@yahoo.com