

تحلیل و بررسی عقل و عشق در متون نثر عرفانی فارسی از آغاز تا پایان قرن هفتم

سلمان رحیمی، حسین حسن پورآلاشتی، علی اکبر باقری خلیلی، سیاوش حق جو
گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، ساری، ایران.

بهمن ۱۴۰۰، دوره ۱۴، شماره پیاپی ۶۹، صفحات ۱۹۳-۲۱۵

DOI: ۱۰.۲۲۰۳۴/bahareadab.۲۰۲۲.۱۴. ۶۲۲۸

نشریه علمی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی

(بهار ادب)

چکیده:

هدف و زمینه: دو موضوع بسیار مهمی که همیشه با چالشهای فراوانی در بین صاحب‌نظران و محققان حوزه پژوهشهای عرفانی روبرو بوده است، رابطه عقل و عشق از دیدگاه عرفاست. با توجه به تعاریف و نظریات مختلفی که درباره این دو نیروی خدادادی است، کدامیک از این دو، انسان را به سعادت و لقای الهی میرسانند. آیا در این مسیر نسبت به یکدیگر برتری دارند؟ اینکه عارف شاعری همچون مولوی پای استدلالیون را چوبین میداند و یا عطار نیشابوری عقل را برای طی طریق در مسیر خداوند، طفلی بشیر می‌شمارد و غالباً عرفا عقل را ذم میکنند، و از طرف دیگر همین عرفا از گوهری به نام عشق سخن‌پردازی میکنند و آن را مرکبی توانا برای رسیدن به خداوند میدانند، موضوعاتی است که ضرورت بحث در باب آن را ضروری می‌سازد.

روش مطالعه: این پژوهش با روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و به طریق توصیفی-تحلیلی-تطبیقی نگاشته شده است. در بخش پردازش تحلیلی موضوع، ابتدا به نظر عرفا درباره عقل پرداخته شده و در بخش بعدی نظر ایشان را درباره عشق تحلیل و بررسی شده است.

یافته‌ها: در متون منثور عرفانی نیز در این باره بحث مفصل شده است. کشف/محمجوب با دقت هرچه تمامتر به نظریات اختلافی عرفا در این رابطه پرداخته است و رساله قشیریه فصلی از کتابش را به این موضوع اختصاص داده است. البته کسانی همچون نجم‌الدین رازی، بهاء ولد و سهروردی هرکدام رساله‌ای جداگانه در این باب نگاشته‌اند.

نتیجه‌گیری: عقیده نویسندگان بر این است که عقل دارای مراتب مختلفی است که عرفا تنها آن جنبه از عقل جزئی‌نگر و معاش‌اندیش را که عاقبت‌طلب است، در تقابل با عشق میدانند و جنبه روحانی عقل که میتواند با عقل فعال در ارتباط باشد و زمینه پیشرفت سالک را فراهم آورد، هیچگونه تعارضی با عشق ندارد، بلکه با مرکب عشق هماهنگ و همسو است.

تاریخ دریافت: ۱۱ آذر ۱۳۹۹

تاریخ داوری: ۱۴ دی ۱۳۹۹

تاریخ اصلاح: ۲۶ دی ۱۳۹۹

تاریخ پذیرش: ۱۳ اسفند ۱۳۹۹

کلمات کلیدی:

عقل، عشق، متون عرفانی فارسی،
منثور، ادبیات عرفانی.

* نویسنده مسئول:

alashtya@gmail.com ✉

☎ ۳۵۳۰۳۰۰۰ (۹۸ ۱۱)



ORIGINAL RESEARCH ARTICLE

Analysis of reason and love in Persian mystical prose texts from the beginning to the end of the seventh century

S. Rahimi, H. Hassanpour Alashti*, A. Bagheri Khalili, S. Haghjoo

Department of Persian Language and Literature, Mazandaran University, Sari, Iran

ARTICLE INFO

Article History:

Received: ۰۱ december ۲۰۲۰

Reviewed: ۰۳ January ۲۰۲۱

Revised: ۱۵ January ۲۰۲۱

Accepted: ۰۳ March ۲۰۲۱

KEYWORDS

Reason, love, Persian mystical texts, Prose, mystical literature

*Corresponding Author

✉ alashtya@gmail.com

☎ (+۹۸ ۱۱) ۳۵۳۰۳۰۰۰

ABSTRACT

BACKGROUND AND OBJECTIVES: Two very important issues that have always faced many challenges among experts and researchers in the field of mystical research, is the relationship between reason and love from the perspective of mystics. According to the different definitions and theories about these two God-given forces, which of the two leads man to divine bliss and encounter? Are they superior to each other in this direction? That a mystic poet like Rumi considers the feet of reasoners as wood, or that Attar Neyshabouri considers reason to be a child of the path in the path of God, and often mystics blame the intellect, and on the other hand, the same mystics speak of a gem called love and call it They know that they are capable of reaching God, these are the issues that make it necessary to discuss them.

METHODOLOGY: This research has been written by library information retrieval method and descriptive-analytical-comparative. In the analytical processing section of the subject, first the mystics' views on reason are discussed and in the next section their views on love are analyzed and examined.

FINDINGS: This has been discussed in detail in mystical prose texts. Kashfat al-Mahjoub has dealt with the mystics' differing theories in this regard as carefully as possible, and Qushayriyah's treatise has devoted a chapter of his book to this subject. Of course, people like Najmuddin Razi, Bah al-Ullah, and Suhrawardi have each written separate treatises on the subject.

CONCLUSION: The authors believe that the intellect has different levels that mystics consider only that part of the partial and subsistence intellect which is sanity, as opposed to love and the spiritual aspect of the intellect that can be related to the active intellect and the background of progress. Provided by the seeker, it has no conflict with love, but is in harmony with the compound of love.

DOI: ۱۰.۲۲۰۳۴/bahareadab.۲۰۲۲.۱۴.۶۲۲۸

NUMBER OF REFERENCES	NUMBER OF TABLES	NUMBER OF FIGURES
 ۲.	 ۰	 ۰

مقدمه

دو موضوع بسیار مهمی که همیشه با چالشهای فراوانی در بین صاحب‌نظران و محققان حوزه پژوهشهای عرفانی روبرو بوده است، رابطه عقل و عشق از دیدگاه عرفاست. ابتدا تعریف مختصری از این دو واژه ذکر میشود. عقل از حیث لغوی «خرد و دانش و دریافت یا دریافت صفات اشیاء از حسن و قبح و کمال و نقصان و خیر و شر، یا علم به مطلق امور بسبب قولی که ممیز قبیح از حسن است» (لغتنامه، دهخدا: ذیل واژه) و به معنای «هوش، شعور ذاتی، فهم» (فرهنگ لغت، معین: ذیل واژه) آورده شده است. عشق نیز به معنی «از حد درگذشتن دوستی، شیفتگی، شیفتن، مهربانی، دلشدگی» (لغتنامه، دهخدا: ذیل واژه) و «به حد افراط دوست داشتن، دوستی مفرط، محبت تام» (فرهنگ لغت، معین: ذیل واژه) آمده است. البته معانی که برای این دو واژه در فرهنگهای مختلف عربی از جمله *اقرّب الموارِد، منتهی الأرب، غیاث اللغات، آندراج* و... آمده است، بسیار فراوان و مفصل است که در اینجا مد نظر نیست و بیشتر معنای اصطلاحی این دو واژه کاربرد دارد.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی، از عرفای قرن ششم، ریشه این کلمه را برگرفته از گیاه عشقه میدانند که ابتدا ریشه خودش را در زمین محکم میکند، سپس با پیچیدن در اطراف درختی که همنشینش شده است، او را آنچنان تحت فشار میگذارد تا در نهایت هیچ حیاتی در رگهای درخت باقی نماند و خشک میشود. «عشق را از عشقه گرفته‌اند، و عشقه گیاهی است که در باغ پدید آید درین درخت، اول بیخ در زمینی سخت کند پس سر برآورد و خود را در درخت میپیچد و همچنان می‌رود تا جمله درخت را فراگیرد و چنانش در شکنجه کند که نم در میان درخت نماند و هر غذا که بواسطه آب و هوا به درخت میرسد به تاراج می‌برد تا آنگاه که درخت خشک شود» (عقل سرخ، پورنامداریان: ص ۸۸).

«عشق نزد اهل سلوک بذل همه چیز و تحمل همه چیز است. و گفته‌اند عشق آخر مرتبه محبت است، و محبت اول درجه عشق است. و گفته‌اند عشق عبارت است از افراط محبت و شدت آن. و گفته‌اند آتشی است که در دل فروخته شود تا هر جز محبوب است، بسوزاند» (موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، تهرانوی: ص ۱۰۱۲). البته این واژه در قرون اولیه کمتر بکار برده شده و بجای آن از کلمه محبت استفاده میشده است؛ «چنین بنظر میرسد که این پرهیز تنها بسبب تداول بیشتر کلمه محبت نسبت به کلمه عشق و وجود مشتقات آن در قرآن و حدیث نبوده، بلکه علت دیگر آن بار عاطفی ملایمتر کلمه محبت در قیاس با کلمه عشق بوده است که رعایت احتیاط و امکان تبری و گریز از خطرهای احتمالی را بیشتر ممکن میکرده است» (دیدار با سیمرغ، پورنامداریان: ص ۲۱).

«عقل نوری است در دل که حق و باطل بوسیله آن شناخته شود. و گفته‌اند قوه‌ای است برای نفس ناطقه. عقل چیزی است که بوسیله آن حقایق اشیا را میتوان درک کرد» (التعریفات، جرجانی: ص ۱۳۳). در این پژوهش سعی شده به سؤالات ذیل پاسخ داده شود:

۱. عقل چیست و عشق کدام است؟
۲. چرا عقل مذموم است و عشق ممدوح؟
۳. آیا عقل و عشقی که در متون عرفانی درباره آنها بحث شده است، با هم تعارض دارند و چگونه؟
۴. تطور تاریخی مفهوم عقل و عشق و تقابل آنها چگونه است؟
۵. با توجه به سخنان عرفا، نظر ایشان درباره این دو قوه انسانی، برای طی مراتب عرفانی چیست؟

ضرورت و سابقه پژوهش

با توجه به تعاریف و نظریات مختلفی که دربارهٔ این دو نیروی خدادادی است، کدامیک از این دو، انسان را به سعادت و لقای الهی می‌رسانند. آیا در این مسیر نسبت به یکدیگر برتری دارند؟ اینکه عارف شاعری همچون مولوی پای استدلالیون را چوبین میداند و یا عطار نیشابوری عقل را برای طی طریق در مسیر خداوند، طفلی بشیر می‌شمارد و غالباً عرفا عقل را ذم می‌کنند، و از طرف دیگر همین عرفا از گوهری به نام عشق سخن‌پردازی می‌کنند و آن را مرکبی توانا برای رسیدن به خداوند میدانند، موضوعاتی است که ضرورت بحث در باب آن را ضروری می‌سازد. گرچه در این باره مقاله‌ها و حتی کتبی نگاشته شده است، هنوز جای دارد که در یک نگاه تاریخی و فرایندی این موضوع کاویده گردد و جریان شکل‌گیری و تحول آن نشان داده شود.

دربارهٔ موضوع عقل و عشق کتابهایی نوشته شده است، که برخی از آنها به یکی از موضوعات بتنهایی پراخته‌اند و برخی هر دو موضوع و تقابل و تعارض بین آنها را با یکدیگر مقایسه کرده‌اند. دربارهٔ کتاب و مقالاتی که بطور مستقل دربارهٔ عشق از منظر عرفا نگاشته شده است برای نمونه میتوان به *عشق الهی* از بنیامین آبراهاموف، *عشق در سه مکتب* از علی کریمیان صیقلانی، *سخن عشق* از علی اصغر حلبی، *عشق و عرفان از دیدگاه ابن عربی* از محمود محمود الغراب و *منطق عشق عرفانی* از علیقلی بیانی اشاره کرد. جلال ستاری نیز در کتاب *عشق صوفیانه* سعی کرده است به جنبه‌های مختلف این موضوع بپردازد، اما از آنجاکه موضوع کتاب تنها عشق صوفیانه و عرفانی است به تعارض آن با عقل نپرداخته‌اند. از جمله کتابهایی که به رابطهٔ عقل و عشق پرداخته‌اند، میتوان به کتاب *دفتر عقل و آیت عشق* از دکتر غلامحسین دینانی اشاره کرد. البته برخی کتابهایی که ایشان برای نمونه انتخاب کرده‌اند، جزو ادب عرفانی محسوب نمیشوند و بیشتر به جنبهٔ عقلانی در این کتب توجه داشته‌اند، همچون شاهنامهٔ فردوسی و کتب ناصر خسرو. کتاب دیگری که بصورت موردی به پژوهش در این باره پرداخته است، *عقل و عشق در منظر ابوحامد غزالی* نگاشتهٔ سها بهنوی و نصیری است؛ این کتاب که در ۹۸ صفحه تنظیم شده است، با تعریف لغوی دو واژهٔ عقل و عشق مطلبش را آغاز میکند. سپس با تعریف اصطلاحی این دو واژه از منظر قرآن، فلاسفه، متکلمان و عرفا، موضوع را بخوبی تبیین میکند. ایشان در نهایت به بررسی آرای غزالی دربارهٔ عقل و عشق می‌پردازد. پراکندگی آثار غزالی در طول حیاتش باعث شده وی در برخی کتبش بطور کامل متأثر از آرای فلاسفه باشد و در برخی دیگر به اشاعره نزدیکتر باشد و در آثاری همچون *مشکاة الأنوار* و *معراج السالکین* همچون متصوفه جلوه کند. از نظر این دانشمند بزرگ، انسان برای عروج به ملکوت اعلی علاوه بر عقل به بال دیگری به نام عشق نیز نیاز دارد.

در زمینهٔ مقالات نیز پژوهشهایی بصورت موردی انجام شده است که به بررسی رابطهٔ عقل و عشق در اثر یا آثار یک فرد پرداخته است. برای نمونه میتوان به مقالهٔ «عقل و عشق در بیان افلاطون حکیم و ملای روم» نوشتهٔ طوبی کرمانی اشاره کرد. در این مقاله به بررسی تطبیقی آرای افلاطون و مولوی دربارهٔ عقل و عشق پرداخته شده است. نویسنده مقاله را به دو بخش تقسیم نموده است. در بخش اول به آن جنبه از تصور مولوی از عشق که با آرای افلاطون همخوانی دارد، پرداخته است. این مشابهتها در آرای این دو دانشمند بدین ترتیب است: مصلحت‌بین نبودن عشق، عشق به زیبایی، عشق بعنوان یکی از اصول اتحاد و فنا، عشق بعنوان یکی از اصول تکوین عالم. در بخش بعدی با آوردن مقدمه‌ای دربارهٔ نظر حکما و عرفا دربارهٔ عشق، به این نتیجه میرسد که با توجه به دو کتاب *فردوس و مهمانی* که از تألیفات افلاطون است، از نظر این حکیم یونانی عشق مقامی ارجمند دارد، اما هم‌دوش حکمت است و به بیانی بهتر، عشق و حکمت مکمل هم و دو روی مختلف کوشش و سلوک آدمی برای رسیدن به

حقیقتند. «نسب‌شناسی عقل و عشق در معرفت شهودی با رویکرد قرآنی روایی» عنوان مقاله دیگری است که رستمی‌نسب با همکارانش آن را نگاشته‌اند. نویسندگان در این مقاله کوشیده‌اند معرفت شهودی را بعنوان بهترین نوع شناخت معرفی کنند. برای رسیدن به معرفت شهودی انسان به دو ابزار عقل و عشق نیاز دارد. در همین راستا نویسندگان مقاله از رساله عقل و عشق نجم‌الدین رازی، سخنان ابن‌عربی، مولوی و سهروردی بهره‌های فراوان برده‌اند. گرچه براساس این کتب، عشق بر عقل چیرگی دارد و راه معرفت شهودی از طریق عقل میسر نیست، اما نویسندگان معتقدند فحوای سخن عرفا حکایت از ابزار بودن عشق در این مسیر است. نادر ابراهیمی و منصور نیک‌پناه در مقاله‌ای با عنوان «سنجش و سازش نقل، عقل و عشق در هرم معرفتی مولانا» بیان میکنند که از نظر مولوی شکل هندسی معرفت دینی دارای سه ضلع است که عبارتند از: قرآن، برهان (عقل) و عشق. به نظر نویسندگان این مقاله مولوی ضلع قرآن را بر دیگر اضلاع مسلط میداند و عقل باید در برابر آموزه‌های انبیا که قادر به درک آنها نمیباشد، مثل مسائل مربوط به معاد و مراحل زندگی اخروی تسلیم بوده و به همه آنها ایمان بیاورد. ایشان بعد از این مقدمه به بررسی این اضلاع سه‌گانه میپردازند. همچنانکه مشاهده میشود هیچکدام از پژوهشها سیر تاریخی این موضوع را در متون منشور عرفانی فارسی بررسی نکرده‌اند. با توجه به مهم بودن موضوع عقل و عشق در زمینه مسائل عرفانی، بررسی صاحب‌نظران و مؤلفان متون عرفانی در این باره، بسیار مهم و ضروری است. از آنجاکه تعداد آثار منشور عرفانی از قرن اول تا هفت بسیار زیاد است و در یک مقال، آنها نمیگنجد، سعی شده تا امهات متون عرفانی در این زمینه بررسی و تحلیل گردد.

بحث و بررسی

پردازش تحلیلی موضوع

عقل

فلاسفه، که سردمدار علوم عقلی محسوب میشوند، عقل را شریفترین موجودات میدانند و عرفا که داعیه‌دار عرفان و علوم کشفی و ذوقی هستند، عقل را برای طی مسیر عرفان، محدود و ناتوان می‌شمارند و درعوض برای رسیدن به حق، مرکب عشق را پیشنهاد میکنند. «عشق حقیقی خدا وقتی بالفعل میشود که جذابیت عقل شکسته شده و انفصال فائق آید» (طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، چیتیک: ص ۴۴۱). ویلیام چیتیک به کدام جنبه از عقل اشاره دارد، که با شکستن آن، عشق حقیقی به خدا بالفعل میشود؟ در ادامه به تحلیل نظر عرفا در بین کتب عرفانی درباره عقل میپردازیم.

-رسالة قشیریة (ابوالقاسم قشیری)

«زین‌الاسلام ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن... از اکابر علما و کتاب و شعرا و متصوفه قرن پنجم هجری است که در ربیع‌الاول سال ۳۸۶ ق در ناحیه استوا متولد گردیده است» (مقدمه رساله قشیریة، فروزانفر: صص ۱۱-۱۲). او از جمله صوفیانی است که هم در بیان مسائل تصوف و هم در نقل قول سخنان ابن گروه، کتاب دارد. رساله قشیریة موضوعات مختلف تصوف از توبه و مجاهده گرفته تا احکام و آداب سفر را بررسی کرده است. وی ضمن توضیح و تبیین این مسائل، اقوال مختلف صوفیان نامدار را به فراخور موضوع، نقل کرده است. او نقل قولهای فراوانی از عرفای نامدار آورده است که عقل را راهنما و دلیل راه میدانند. «ابوطیب مراعی همی‌گوید خرد را دلیلها است و حکمت را اشاره...، عقل راه نماید و حکمت اشاره کند» (رساله قشیریة: ص ۹۰). عقل اشتباهات و هم را آشکار میکند تا

انسان را به خطا نیندازد. «ابوعلی رودباری گوید هرچه وهم گوید چنین است، عقل دلیل فرماناید کی به خلاف آن است» (همان: ص ۹۵).

قشیری معتقد است با انجام گناهان چشم عقل کور میشود و نمیتواند اسرار الهی را دریافت کند. او مکان عقل را در دل میداند. «و خداوند سبحانه و تعالی به داوود علیه‌السلام وحی کرد که قوم خویش را بترسان و بیم کن از خوردن شهوات دنیا که دلها که در شهوت دنیا بسته بود، عقل آن دل، از من محجوب بود» (همان: ص ۲۲۹). چنانکه مشاهده میشود وی تنها عقل سلیم را در نظر میگیرد و گرنه چه بسا که عقل از راه راست نیز منحرف شود. او در این مطالبش همان عقل سلیم را که شایستگی دریافت معانی روحانی پیدا کرده است، مد نظر دارد. «گفتم یا رسول الله! پدر و مادرم فدای تو باد، عقل چیست؟ گفت بازایستادن از معصیتها و حریص بودن بر طاعت خدای» (همان: ص ۵۳۹).

البته قشیری مثل دیگر عرفا معتقد است عقل از شناخت خداوند عاجز است و نمیتواند آن را وصف کند. «و عقل او را درنیابد» (همان: ص ۵۱۶)؛ «ذات او یک چیز است که با هیچ چیز نماند از آفریده‌ها... اندر وهم صورت نبندد و به عقل تقدیر نتوان کرد» (همان: ص ۲۲). «و هم جنید گوید که عقل عقلا چون به نهایت رسد در توحید، به حیرت ادا کند» (همان: ص ۵۴۱). او در حالات عرفانی نیز جایگاهی برای عقل قائل نمیشود؛ برای مثال یکی از حالات عرفانی در مرتبه «محو» قرار گرفتن است که قشیری معتقد است در این مرحله دیگر نه حسی بکار می‌آید و نه عقلی تعقل میکند. «چون غلبه محو را بود، نه علم بود و نه فهم بود و نه عقل بود و نه حس بود» (همان: ص ۱۰۲). نویسنده قول یکی از صوفیان را نقل میکند که سه نوع روزه برای روح و عقل و جسم قائل است، روزه عقل را مخالفت با هوای نفس میداند. «روزه بر سه گونه باشد، روزه روح بود به کوتاهی امل، و روزه عقل بود به مخالفت هوا و روزه نفس بود بازایستادن از طعام و محارمها» (همان: ص ۷۵). یکی دیگر از پیران عارف، زکات عقل را درازی اندوه میداند. «بر هر چیزی زکات است و زکات عقل درازی اندوه بود» (همان: ص ۲۷۱).

-کشف‌المحجوب (هجویری)

این عارف بزرگ «احتمالاً در اواخر قرن چهارم در شهر غزنه چشم به جهان گشوده است و دوران کودکی و نوجوانی را در جلاب و هجویر -از محلات غزنه- میان خانواده‌ای محترم و پرهیزگار گذارنده و زیر نظر و تربیت پدرش شیخ عثمان بن ابی علی نشئت یافته است» (مقدمه کشف‌المحجوب، ژوکوفسکی: ص ۵). «در طریقت از مسلک جنیدیه پیروی میکرد و صحو را فناگاه مردان میدانست و آن را بر سکر که بازیچه کودکان است، ترجیح میداد» (همان: ص ۶). وی درباره عقل مسائلی را مطرح میکند که به نظر تازه است. هنگامی که سخن از کرامات عرفا میشود، یکی از ابزار سنجش و تشخیص کرامات واقعی از دروغین را عقل میداند. «بدانک چون حجت عقل ثابت شد بر صحت کرامات و دلیل بر ثبوت آن قایم شد، باید تا دلیل کتابی نیز ترا معلوم گردد» (کشف‌المحجوب: ص ۲۹۰). بنابراین هجویری اعتقاد دارد عقل جزو منابعی است که صحت و سقم کرامات را میفهمد و این نشان از ارزش عقل در نظر وی دارد، هرچند که آن را کافی نمیداند و دلیل از کتاب و سنت را نیز در کنار عقل معتبر می‌شمارد تا هر سه با کمک هم سره را از ناسره مشخص کنند. در واقع وی عقل را ابزاری سنجشی میداند که میتواند استدلال کند و نظر دهد. «بحمدالله تعالی کی خداوند ما را از بدعت و خطر محفوظ گردانید و عقل داد تا بدان نظر و استدلال کردیم» (همان: ص ۳۳۹).

وی اقوال گروههای مختلف درباره عقل و نسبت آن را با معرفت بررسی میکند. از نظر گروهی معرفت به عقل است. او این نظر باطل میدانند، چراکه کفار نیز عقل دارند، اما کافران و کودکانی که عقلی ندارند، اما مؤمن محسوب میشوند. «و جز عاقل را بدو معرفت روا نباشد و باطلست این قول به دیوانگانی که اندر دار اسلامند که حکمشان حکم معرفت و به کودکانی که عاقل نباشند و حکمشان حکم ایمان بود، اگر معرفت به عقل بودی ایشان را چون عقل نیست حکم معرفت نبود و کافران را که عقل است حکم کفر» (همان: ص ۳۴۳). او عقل را علت معرفت نمیداند، چراکه اگر اینطور بود، هر عاقلی، عارف بود. «اگر عقل معرفت را علت بودی بایستی تا هر که عاقل بودی عارف بودی و همه بی عقلان جاهلان بودند» (همانجا). اهل سنت و جماعت معتقدند که عقل، «علت» معرفت نیست، بلکه «سبب» است، چراکه علت حقیقی خداوند است. هجویری با این نظر موافق است. «به نزدیک اهل سنت و جماعت صحت عقل و رؤیت آیت سبب معرفت است، نه علت آن؛ کی علت آن جز محض عنایت و لطف مشیت خداوند نیست نعمت نعماء» (همانجا).

خداوند تن را آفرید و آن را بوسیله جان زنده کرد و جان را نیز خودش زنده نگه میدارد. بنابراین عقلی که نمیتواند حتی تن را زنده نگه دارد، چگونه میتواند دل را زنده کند. «پس خداوند -تعالی- تن را بیافرید و حوالت زندگانی آن به جان کرد و دل را بیافرید و حوالت زندگانی آن به خود کرد. پس چون عقل و رایت را قدرت زنده کردن تن نباشد، محال باشد که دل را زنده کند» (همان: ص ۳۴۴). هجویری برای عقل در حد ابزاری سنجشی احترام قائل میشود و جایگاه آن را محفوظ میداند، اما هنگامی که سخن معرفت و طریق عرفانی میشود، جایگاهی برای وی نمیبیند و این کار را موکول به عنایت و نظر خداوند میداند. او با آوردن سخنی از ابوالحسن نوری سخنش را در ذهن مخاطب محکمتر میکند. «و ابوالحسن نوری گوید، رضی الله عنه: لا دلیل علی الله سواه، انما العلم یطلب لاداء الخدمه. جز او دلیل دلها نیست به معرفت خود، علم ادای خدمت را طلبند، نه صحت معرفت را» (همان: ص ۳۴۵).

-انس التائبین، کنوز الحکمه (شیخ احمد جام)

احمد جام نامقی ملقب به ژنده پیل از عرفای قرن پنج و ششم است. او معاصر غزالی، عین القضاات همدانی و سنایی غزنوی بود و کراماتی به وی نسبت داده‌اند. از آثارش که همه به پارسی بوده، انس التائبین، سراج السائرین، فتوح القلوب و مفتاح النجاه را نام برده‌اند. وی درباره عقل مطالب مفیدی دارد که در ادامه به آن میپردازیم. از نظر شیخ جام عقل موهبتی ارزشمند از جانب خداوند و اولین مخلوق وی است و هیچ کاری بدون بهره‌گیری از عقل به هدف درست نمیرسد. «بدان که اول همه چیزها عقل است و عقل مایه همه دانشهاست و بی عقل هیچ کار راست نیاید. همه چیزها را به علم حاجت است و علم را به عقل حاجت است» (انس التائبین: ص ۱۹). چنانکه شیخ ژنده پیل بیان کرده است هر چیزی به علم محتاج است و علم به عقل محتاج. عقل، مشاور و همنشین معرفت است و معرفت بدون عقل، به جایی نمیرسد. «عقل هم شکل و ندیم معرفت است و پایبند نیکوییهاست... معرفت بی پایبند عقل بس مقامی نکند» (همان: ص ۲۱). او عقل را همچون فرمانروایی میداند که اگر بر انسان مسلط باشد، علاوه بر اینکه فرد را از هواهای نفسانی محفوظ میدارد، الهاماتی را نیز که به شخص میشود، از دسترس شیطان و نفس به دور میدارد تا در جای خودش به بار نشیند. «هر که را عقل امیر است و هوا اسیر، آن فرشته که ملهم است آب میرد به زمین الهام و کشت و باغ و بوستان، و هر چه میخواهد میکارد» (کنوزالحکمه: ص ۱۷). شیخ جام با آوردن روایتی جایگاه عقل را بیشتر بالا میبرد. «پس گفت: یا محمد! به درستی که خدای عز و جل مرا به تو فرستاد به سه هدیه؛ اختیار کن از آن هر چه خواهی. پس گفت رسول الله (ص): آن سه هدیه چیست؟

جبرئیل گفت: آن «عقل»، و «ایمان» است، و «شرم» است. پس رسول الله (ص) «عقل» را اختیار کرد؛ پس «شرم» گفت مر ایمان را که به درستی که اختیار کرد عقل را. پس گفت ایمان مر شرم را که: تو برو! که به درستی که خداوند من مرا فرموده است که تو جدا مباش از عقل یک چشم زخم. پس حیا مر ایمان را گفت که: تو می‌خواهی که باشی بازو؟ ایمان گفت آری. پس حیا فرا ایمان گفت: به درستی که آفریدگار من مرا امر کرده است که: تو از ایمان جدا مباش یک چشم زخم. پس هر سه جمع آمدند در دل پیغمبر (ص) «همان: ص ۱۵۹». البته وی به این نکته نیز اشاره میکند که اگر کسی از این نعمت خدادادی برخوردار باشد، اما از آن استفاده نکند و خودش را در مسیر هوا و هوس بیندازد، مستوجب عقاب و خذلان خواهد بود. «عقل نیکو چیزی است؛ اما به حقیقت میباید دانست که هرکه خدای عزوجل او را عاقل آفرید، نردوان بلا و محنت دو جهان فرا بام وی نهاد؛ زیرا که هیچ دیوانه و معتوه ناعاقل در دوزخ نشود، و به هیچ سؤال معاتب و معاقب نیستند» (همان: ص ۵۲).

شیخ جام با اینکه برای عقل این مرتبه و منزلت را قائل است، هنگامی که سخن از عوالم عرفانی میشود، او را در این مسیر سپهسالاری بیش نمیداند و فرماندهی را از آن «معرفت» میداند که با نور «هدایت» این مسیر را برای عقل روشن میسازد تا در مسیر درست حرکت کند. «در این علم جز به علم معرفت، و نور هدایت راه نتوان برد؛ و هرکه نه بر طریق معرفت و نور هدایت، بدین طریق بیرون شود به جز در گمراهی نیفتد. اما هرکه را در این طریق «معرفت» امیر است، و «نور هدایت» دلیل است، و «علم» سر شحنه است، و «عقل» سپهسالار است، میتواند بدین طریق در رود، و جستجوی این بکند، اما اگر این چهار چیز باز و یار نیست، آن به که گرد این طریق نگردد» (همان: ص ۹۴).

- کتاب المعارف (بهاء‌ولد)

یکی از کتابهایی که درباره عقل و عشق مطالب فراوانی دارد و در عین حال از سرچشمه‌های اصلی تفکر جلال‌الدین مولوی محسوب میگردد، کتاب معارف بهاء‌ولد است. پدر مولوی در این کتاب به جایگاه عقل در مراتب مختلف میپردازد. وی معتقد است عقل عقلای عالم از مسیر عرفان بویی نبرده است. «عقل عقلای همه عالم ازین راه و ازین عالم ما بویی نبردند» (معارف، بهاء‌ولد، ج ۱: ص ۷). در این مسیر، عقل هرچه فکر میکند، خیالی بیش نیست و همان خیال هم همچون هلال ماهی است که در این دریای عظیم دست و پا میزند و از روح مدد میگیرد. «درین عالم همه خیال عقل چون هلال روشن میبینم که موج میزنند با دستها و پایها و مدد میگیرند از عالم روح» (همان: ص ۲۲). البته وی در ارزش و مرتبت عقل در جای دیگر حق مطلب را ادا کرده است. او عقل را همچون فرشته‌ای میداند که خداوند به انسان عطا کرده است تا در برابر نفس که همان شیطان درونی است، به مقابله برخیزد. هر کس که عقلش بر نفسش پیروز شود، سعادتمند خواهد شد. «اکنون بدانک در آدم و آدمی هم ملکی مرکب شده است و آن عقلست و هم شیطانی مرکب شده است و آن نفس است و شیطان در نفس خویشتن متمرّدست مگر بر سبیل ندرت منقاد شود که اسلم شیطانی؛ مگر این عقل همان فرشته است و این نفس همان شیطانست... اگر شجاع‌الدین عقل غالب آید نفس لولی باش لوندشکل هر جانشین یاه‌رو را اسیر کند و چون مغلوب عقل شود آزادش کند و مقامش بهشت گردد» (همان: ص ۸۱). «نفسی و عقلی است در یک خانه جمع شده‌اند و ازدواجی هست میان ایشان؛ ای عقل! به فرمان نفس مشو و داروش مده تا هلاک شود» (همان، ج ۲: ص ۹۴).

بهاء‌ولد در موارد متعددی عقل را به حضرت جبرئیل تشبیه میکند و آن را بصورت اضافه تشبیهی «جبرئیل عقل» می‌آورد. «در لوح محفوظ تنت مدت عمر ترا ثبت کرده‌اند چنانکه جبرئیل عقلت هر روز در مصلحتی و در تدبیریت

اینکه میگوییم بیندیشم که این کار چه مصلحت دارد و این مصلحت چه روی دهد مرا آن اندیشه از تدبیر و مصلحت عقل است در تو و آن آن است که جبرئیل عقلت به نزد لوح حافظه خود میبرد که الله همه کار ترا و مدت عمر ترا بر لوح او ثبت کرده است و هر روز همان قدر که جبرئیل عقلت را حاجت آید می‌اندیشد مصلحتی را یعنی این جبرئیل عقلت چشم در نهاده باشد به لوح حافظه که از هر مصلحتی چه پدید آید و چه روی نماید آنقدر که پدید آمد آن فرمان را به عالم تن تو برساند» (همان، ج: ۱، ص: ۱۶۵). از این تشبیهی که بهاء‌ولد برای عقل بکار میبرد، میتوان به عظمت و منزلت عقل در نزد این عارف پی برد. جبرئیل یکی از چهار فرشته مقرب الهی است که مسئول وحی الهی به پیامبران بوده است و او چیزی جز مطالب صحیح و الهی منتقل نمیکند، بنابراین عقل سلیم نیز از دیدگاه بهاء‌ولد همچون جبرئیل است که راه درست را به فرد نشان میدهد و هیچگاه وی را به راه باطل نمیخواند. یکی از نشانه‌های دیگر درباره این موضوع که در کتاب معارف بسیار بچشم میخورد، آوردن صفت تمیز برای عقل یا آن دو را با او عطف در کنار یکدیگر آوردن است که باز نشان میدهد که بهاء‌ولد قدرت تشخیص درست از غلط برای عقل قائل است و آن را بطور ناخودگاه در کنار واژه عقل تکرار میکند (برای نمونه ر. ک معارف، ص: ۱۷۲، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۶۵ و....). «عقل از بهر تمیز میان نیکی و بدیست» (همان: ص: ۲۷۰).

او نعمت عقل را حجتی برای روح در مقابل نفس میداند، چراکه نفس با وجود عقل که تمیزدهنده راه خوب از بد است، دیگر نباید به خطا رود. «روح چو از عالم علوی آمد، گوهر عقل با او همراه کردند، تا او را حجت بود بر نفس و به وی حقها ثابت کند و نفس را ملزم کند و با خود ببرد» (همان: ص: ۲۸۴). او با تمام این توصیفات زیبا و منزلت با عظمتی که برای عقل قائل میشود، هنگامی که سخن از عرفان و مسیر راه عشق میشود، برای وی جایگاهی نمیبیند. «عارف آن کس است که بزرگی خداوندی بر وی چنان مستولی بود، که تصرف عقل خود در اوامر و نواهی الله نیارد... کار انبیا عقلی نیست، شرابی است که روح پیمانه اوست و عقل دیوانه اوست» (همان: ص: ۳۴۷).

-عوارف المعارف (سهروردی)

«شیخ شهاب الدین سهروردی (ابوحفص عمر بن محمد) صاحب عوارف المعارف و رشف النصایح و اعلام الهدی، در رجب ۵۳۹ در سهرورد زنجان متولد شده و در سنه ۶۳۲ وفات کرده است. او یکی از معروفترین و بزرگترین عرفای ایران بشمار است» (تاریخ تصوف در اسلام، غنی: ص: ۴۳۷).

سهروردی در کتاب عوارف المعارف در کنار بررسی مسائل مختلف تصوف، به موضوع عقل و جایگاه آن در بدن آدمی پرداخته است. وی اختلاف صاحب‌نظران را درباره مکان عقل در بدن آدمی، ناشی از ندیدن عقل بر یک قانون و منش میداند. آنجا که عقل به کارهای خوب تشویق میکند، جایگاهش در دل است و آنجا که محرک افعال بد است، مکانش در دماغ است. «بعضی گفته‌اند محل عقل دماغ است، بعضی گفته‌اند دل است و اختلاف ایشان بدان سبب است که عقل را بر یک نسق و قانون نمی‌بینند. وقتی او را بینند که محرض کارهای نیک است و وقتی وی را می‌بینند که مقوی کارهای بد است. و دل و دماغ نسبتی دارند بدین هر دو صفت؛ چون او را محرض طاعت بینند، گویند مسکن او دل است. و چون او را مقوی عصیان و عقوق بینند، گویند مسکن او دماغ است» (عوارف- المعارف: ص: ۱۷۴). او همچون عزالدین کاشانی عقل را مفسر و زبان روح میداند «بباید دانست که عقل زبان روح است و ترجمان بصیرت» (همان: ص: ۱۷۵). سهروردی این قول را قبول ندارد که میگویند هر که علم ندارد، عقل ندارد، بلکه عقل را ابزاری برای شناخت و رسیدن به علم میداند. «بعضی گفته‌اند عقل از جمله علوم است، هر کس

که از علم خالی باشد، او را نگویند مردی عاقل است. و این قول ضعیف است» (همان: ص ۱۷۶). او در ادامه ضمن تأکید بر اینکه عقل ترجمان روح است، بیان میکند که عقل اگر به انوار روحی که به وی میرسد، توجه و اطاعت کند، به راه راست رفته است و اگر مخالف اوامر و نواهی عمل کند، راهش به خطاست. «عقل چیزی است که بدان ادراک علوم کنند. بر این تقریر، عقل لسان روح باشد. فیضی از روح به نور عقل میرسد، شکل علوم در او پیدا شود [بر مثال لوح، که شکل مکتوب در او پیدا شود] و این عقل، یکبار مستقیم باشد و مدبر اوامر باشد و یکبار کژ شود و مایل نفس و مناهی شود» (همان: ص ۱۷۶). بنابراین سهروردی مرتبه عقل را پایینتر از روح میداند. البته وی با تمام ارزشهایی که برای عقل قائل میشود، آن را در مسیر عرفان و ادراک درجه عرفان و محبوبان حضرت حق ناتوان میداند و تنها برای عالم شهادت مفید می‌شمرد. «باید دانست که به عقل، ادراک مقام محبوبان خاص و احوال ایشان نتوان کرد. از بهر آنکه عقل موکل است بر عالم شهادت، و راه نتواند برد به حضرت عزت آلا به مجرد وجود، و زهره ندارد که گرد شهود گردد. بیت

آنجا که توئی عقل کجا در تو رسد / خود زشت بود که عقل ما در تو رسد» (همان: ص ۹۴).

– رساله عقل و عشق، مرصادالعباد (نجم‌الدین رازی)

شیخ نجم‌الدین رازی از عرفای قرن هفتم است که آثار فراوانی در زمینه مسائل عرفانی به فارسی و عربی نگاشته است. یکی از ویژگیهای برجسته آثار وی، نویسندگی ماهرانه و ادبی است. او درباره عقل مطالب تازه و جدیدی مطرح میکند که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

با اینکه اکثر عرفا در مسیر سیروسلوک عرفانی، جایگاهی برای عقل قائل نمیشوند و او را در این راه، محدود و ناتوان میدانند، شیخ نجم‌الدین یکی از ویژگیهای سالک را برخوردار بودن از صفت عقل میداند. او معتقد است که سالک بعد از اینکه تعلقات را کنار نهاد، برای اینکه بتواند به فرمانهای مرشدش عمل کند، باید بیست صفت در وی باشد. او شانزدهمین صفت را عقل میداند که سالک بوسیله آن حرکاتش حساب شده و به فرمان شیخ پیش میرود. «شانزدهم عقل است، باید که به تصرف عقل حرکات او مضبوط باشد، تا حرکتی بر خلاف رضای شیخ و فرمان و روش او، از او در وجود نیاید» (مرصادالعباد: صص ۲۶۱-۲۶۲). او در بیان شرایطی که فرد باید برای احراز مقام شیخی (مرادی) در تصوف داشته باشد، سومین شرط را عقل میداند. «سیم عقل است، باید که با عقل دینی عقل معاش دنیاوی به کمال دارد، تا در تربیت مرید به شرایط شیخوخیت قیام تواند نمود.» (همان: ص ۱۲۵).

تا قالب و نفس آدمی به کمال نرسند، دل که محل عقل است، شایستگی پذیرش نور عقل را پیدا نمیکند. «تا قالب و نفس به کمال نرسند دل که محل عقل و معدن ایمان و نظرگاه حق است شایستگی آن نگیرد که مظهر نور عقل و ایمان و نظر حق گردد» (همان: ص ۹۲). از نظر وی عقل عنصری ارزشمند و الهی است که در دل هر کسی نزول نمیکند. نکته جالب توجه این است که رازی محل عقل را در دل میداند. او عقل را یکی از صفات روح میداند که در دل نزول میکند. «فیض روح به دل به صفت میرسد، و صفت روح دل را حیات و علم و عقل میبخشد تا دل مدرک آن میشود، همچنانکه نور آفتاب که صفت اوست فیضان کند در خانه‌ای، آن خانه از فیضان نور آفتاب منور شود، و در خانه نوری ظاهر گردد، خانه موصوف شود به صفت آفتاب در نورانیت» (همان: ص ۹۸). او در یک تقسیم‌بندی دل را دارای شش طور (بطن) میداند که به این ترتیب است: صدر، قلب، شغاف، فؤاد، حبه‌القلب، سویدا. او جایگاه عقل را در طور دوم یعنی قلب میداند. «و طور دوم را از دل قلب خوانند، و آن محل نور عقل است که «فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا» (همان: ص ۱۰۱).

شیخ نجم‌الدین به غیر از عقل به قوای دیگری نیز معتقد است و آنها را برتر و والاتر از عقل میدانند، بگونه‌ای که دست عقل به آنها نمی‌رسد و آنها دل، روح و سر هستند. «ورای عقل آلاتی دیگرست انسان را هزار باره از عقل شریفتر، چون دل حقیقی و سر و روح و خفی، و به عقل ادراک این آلات نتوان کرد و آن را پرورش به عقل نتوان داد» (همان: ص ۱۰۳). شیخ نجم‌الدین بدن انسان را به کشوری تشبیه میکند که پادشاه آن دل است و وزیرش عقل است و عشق همچون داروغه‌ای است. «سلطان عشق را به شحنگی فرودارند، و وزیر عقل را به بوابی بر در دل نشانند» (همان: ص ۱۰۶). «وزیر پادشاه را به مثبت عقل است دل را، چنانکه دل را از عقلی کامل ناگزیر است، تا به مشاورت او در ممالک بدن تصرف کند و مصالح کلی و جزوی بدین رعایت کند، پادشاه را از وزیری عالم عادل منصف متمیز... ناگزیرست، که در جمله احوال در خصوص و عموم با او مشاورت کند، و جملگی ارکان دولت و نواب حضرت و عامه رعیت را مراجعت با او بود... چون وزیر چنین بود پادشاه به فراغت و رفاهیت به جهانگیری و آنچ شرایط و آداب سلطنت است مشغول تواند بود، و آلا پادشاه را چون به جهان‌داری و احکام وزارت قیام باید نمود، از جهانگیری و شرائط و ناموس سلطنت بازماند، و احوال مملکت و رعیت مختل شود» (همان: ص ۲۲۴).

البته وی عقل را از شناخت ذات و صفات خداوند ناتوان میدانند و می‌گوید هرچه که عقل درباره ذات و صفات حضرت حق بگوید، خداوند از آنها منزّه است. «با او (عقل) در معرفت ذات و صفات باری جلّ جلاله مشورت باید کرد، و هرچه ادراک او بدان رسد و فهم او دریابد از ذات و صفات باری جلّ جلاله، بدانکه حضرت عزّت از آن منزّه است و به خلاف آن است که عقل ادراک کنه ذات و صفات او کند» (همان: ص ۲۹). گاهی اوقات صفات جلال، تاریکی مطلق است، حال صفت خداوند که نور است چگونه با تاریکی جمع میشود و جمع بین دو ضد از نظر عقل محال است، در صورتی که در عالم عرفان وجود دارد. «انوار صفات جمال مشرق است نه محرق، و انوار صفات جلال محرق است نه مشرق، و هر فهم و عقل ادراک این معانی نکند، بلکه گاه بود که نور صفات جلال، ظلمانی صرف بود، و عقل چگونه فهم کند نور ظلمانی، که عقل «الجمع بین الضدین» محال شناسد» (همان: ص ۱۵۳).

شیخ نجم‌الدین معتقد است که عقل باید در برابر اوامر و نواهی شریعت، تسلیم باشد و آنها که می‌گویند ما به کمک عقلمان به تهذیب اخلاق می‌پردازیم و به شرع نیازی نداریم، در گمراهی و ضلالت گرفتار خواهند شد. «چون ما تهذیب اخلاق به نظر عقل حاصل کنیم ما را به شرع و انبیا چه حاجت باشد؟ شیطان ایشان را ازین مزله به دوزخ برد، نور ایمان حقیقی نداشتند، تا بازبینند که از حجاب طبع به طبع بیرون نتوان آمد. که اگر کسی هزار سال به نظر عقل خویش نفس را ریاضت فرماید، تا در نفس هزار گونه صفا و بینایی و روشنایی پدید آید، و بعضی حجب صفات بشری برخیزد؛ این جمله تقویت حجاب طبع دهد، و کدورت و نابینایی حقیقی زیادت کند، زیرا که چون پیش ازین صفا و بینایی نداشت طالب آن بود، و میدانست که در کدورت و نابینایی است؛ اکنون که قدرت اثر صفا و بینایی در نفس باز یافت، پندارد صفا و بینایی حقیقی است از طلب فروماند، و آن پندار حجابی معظمتر از جمله حجب شود، و در نابینایی حقیقی بیفزاید» (همان: ص ۱۸۵).

-انسان الکامل، کشف الحقایق، حقایق التنزیل (نسفی)

«شیخ عزیزالدین محمد نسفی خوارزمی، یکی از بزرگترین عارفان و از چیره‌دستترین نثرنویسان زبان پارسی در سده هفتم هجری بوده است» (احوال عارفان و طریقه‌های عرفانی، حلبی: ص ۳۹۹). او کتابهای متعدد و گرانبهایی در زمینه مسائل عرفانی نگاشته است که از جمله میتوان به این آثار اشاره کرد. الانسان الکامل، زبدة الحقایق، بیان التنزیل، کشف الحقایق و... از آنجاکه «از اواخر سده ششم هجری به بعد فلسفه و کلام و مباحث عقلی در آثار و

مؤلفات صوفیه نفوذ یافت» (همان: ص ۴۰۱)، در آثار نسفی نیز شاهد تأملات فلسفی یک عارف در مباحث گوناگون اعتقادی هستیم، بطوریکه هرکس از حال و روزگار نسفی اطلاعی نداشته باشد با خواندن آثار وی احساس میکند که وی یک فیلسوف بوده است. در ادامه به برخی نظریات وی که بیشتر با زبانی صوفیانه، نه نگاهی حکیمانه، دربارهٔ عقل نگاشته شده است، می‌پردازیم.

عزیزالدین نسفی در تعبیری زیبا عقل را با چهار فرشتهٔ مقرب الهی برابر میداند، چراکه عقل سبب علم (= جبرئیل) و روزی (میکائیل) است و انسان را از باد غرور و غفلت، آگاه میکند (اسرافیل) و همچنین عقل با فهم مطلبی، در واقع روح آن را قبض کرده است (= عزرائیل). «ای درویش! بدان که عقل است که جبرئیل است، زیرا سبب علم تو عقل است و عقل است که میکائیل است، زیرا که سبب رزق تو عقل است و عقل است که اسرافیل است، زیرا که عقل است که به یک نفخه تو را از غرور و خیال فرومیراند و به یک نفخهٔ دیگر تو را به حقایق و معانی زنده میگرداند و عقل است که عزرائیل است، زیرا که عقل است که قابض ارواح است، از جهت آنکه هر وقت چیزی را چنان که آن چیز است دانستی، جان آن چیز را قبض کردی» (انسان کامل، نسفی: ص ۹۵).

نسفی خلیفهٔ خدا را در عالم صغیر عقل میداند و انسان متصف به صفت عقل را خلیفه خدا در عالم کبیر بر می‌شمرد. به هر حال از نظر وی عقل در هر دو عالم صغیر و کبیر، ارزشمند و متمایزکننده است. «ای درویش! در عالم صغیر عقل خلیفهٔ خدای است و در عالم کبیر انسان عاقل خلیفهٔ خدای است» (همان: ص ۱۸۶). وی در ادامه می‌گوید که خداوند به عقل خطاب میکند که خودت و صفات و افعالت را بشناس تا مرا بشناسی. «چون عقل به خلافت بنشست، خطاب آمد که ای عقل، خود را بشناس و صفات و افعال خود را بدان تا مرا و صفات و افعال مرا بشناسی» (همانجا). این سخن یادآور سخن حضرت علی (ع) است که می‌فرمایند: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (غررالحکم، آمدی: ص ۵۵۸).

غذای عقل، دانستن و آموختن است و غذای جسم، همین غذاهای مادی و دنیایی است. «بدان که طعام و شراب هر چیز سزاوار آن چیز باشد، و لذت و راحت هر چیز در چیزی باشد که مناسب حال آن چیز بود. چنانکه لذت و راحت عقل در دانستن و آموختن علم و حکمت است و لذت و راحت جسم در غذاهای بدنی است» (انسان کامل، نسفی: ص ۱۹۱). عقل همچون حضرت سلیمان است که زبان مرغان را می‌فهمد و انسانها همچون مرغها هستند که بواسطهٔ همین عقل زبان یکدیگر را فهم میکنند. «عقل که سلیمان است، زبان مرغان میداند و جمله با وی در سخنانند، زبان همه را فهم کند و حکمت خدا را در همه درمی‌یابد و به این سبب در لذت و راحت میباشد. ای درویش! هر فردی از افراد موجودات مرغیند، جمله به این سلیمان در سخنند... زبان همه را فهم کند و حکمت همه را دریابد» (همان: صص ۱۹۱-۱۹۲). نکته‌ای که در اینجا به آن برمیخوریم این است که علم بدون عقل قابل تحصیل نیست و تا عقلی در کار نباشد، علمی بدست نمی‌آید، چنانکه شیخ احمد جام نیز می‌گوید که «عقل عقلا چون ماه است، همچنانکه ماه و ستاره نور از آفتاب گیرند، علم نور از عقل گیرد» (کنوزالحکمه: ص ۴۸).

همانطور که اشاره کردیم در قرن ششم، عرفا تحت تأثیر مطالب فلسفی بودند و بحث در این موضوعات رواج داشت. نسفی نیز در کتاب *انسان کامل* بکرات به نقل آرای ایشان می‌پردازد. عقل اول از ذات باری تعالی صادر شده است و از عقل اول، عقل دوم و نفس اول و فلک اول صادر شده است و این سلسله مراتب تا عقل دهم و نفس نهم و فلک نهم همچنان ادامه دارد. «اهل حکمت می‌گویند که از ذات باری تعالی و تقدس یک جوهر بیش صادر نشد و نام آن جوهر عقل اول است. و عقل جوهری بسیط است و قابل تجزى و تقسیم نیست. پس از باری تعالی که احد حقیقی است احد حقیقی صادر شد، و آن عقل اول است. باقی آبا و امهات از عقل اول صادر شدند، از جهت آنکه

درین عقل اول که احد حقیقی است، به اضافات و اعتبارات کثرت پیدا آمد، یعنی نظر به ذات عقل و نظر به علت عقل، و نظر به رابطه که میان علت و معلول است، به این سه نظر در عقل اول سه اعتبار پیدا آمد، و به هر اعتباری از عقل اول چیزی صادر شد، عقلی و نفسی و فلکی. همچنین از هر عقلی عقلی و نفسی و فلکی صادر میشد، تا بعد از عقل اول نه عقل و نه نفس و نه فلک پیدا آمدند» (انس التائبین: ص ۱۲۶).

عشق

-رسالة قشیریه

قشیری در رسالة قشیریه مسائل و مبانی تصوف را بررسی کرده است و با نقل قول از بزرگان این مکتب، سخنانش را مستند نموده است. او باب چهل نهم کتابش را به موضوع محبت اختصاص داده است. در آنجا بحث مفصلی نیز درباره عشق و رابطه آن با محبت و تشابهات و تفاوت‌های آنها میکند. وی محبتی را که از حد خودش بیشتر شود، عشق مینامد و این قول را از ابوعلی رودباری نقل میکند. «عشق آن بود که در محبت از حد درگذرد.» (رسالة قشیریه: ص ۵۸۲).

او از اینکه رابطه بین بنده و خداوند را عشق بنامد، احتراز میکند و آن را با عبارت محبت جایگزین مینماید. «حق تعالی را وصف نکنند بدانکه از حد درگذرد، پس [او را] به عشق وصف نکنند و اگر جمله دوستی خلق همه به یک شخص دهند، به استحقاق قدر حق سبحانه نرسد، پس نگویند که بنده از حد درگذشت [در محبت حق تعالی و حق تعالی را وصف نکنند به عشق و بنده را نیز در صفت او تعالی وصف نکنند به عشق]، پس شاید وصف کردن حق به عشق بنده را و نه بنده را به عشق حق، به هیچ وجه روا نباشد» (همان: ص ۵۸۲).

قشیری عشق را تنها در ارتباط بنده با خداوند محدود نمیکند، بلکه آن را عنصری میداند که ممکن است برای هر فردی نسبت به فردی دیگر پیش بیاید؛ البته منظور او از عشق، هوس نیست، بلکه عاشق شدن حقیقی و دل باختن کامل است. او حکایتی را در این زمینه نقل میکند که جوانی عاشق با خواندن بیتی با این مضمون که عشق بدون مرگ، خیری در آن نیست، خودش را از بام به پایین پرت میکند. «گویند روز عیدی جوانی بیرون آمد و مردمان ایستاده، وی این بیت همی گفت. شعر

من مات عشقا فلیمت هکذا لا خیر فی عشق بلا موت

و خویشتن از بامی بزرگ بیفکند و بمرد.» (همان: ص ۵۸۸). حکایتی دیگر نیز به این ترتیب است که فردی عاشق برای وداع با معشوقش میرود. یک چشمش گریه میکند و چشم دیگرش این فراق را نظاره میکند. فرد عاشق تا هشتاد و چهار سال آن چشمی را که نگاه کرده بود، میبندد تا مجازاتش کرده باشد. «حکایت کنند که یکی از هند به کسی عاشق شد، آن کس به سفر میشد، این به وداع او بیرون رفت، یک چشم او بر فراق آن دوست بگریست و یک چشم نگریست هشتاد و چهار سال عقوبتش کرد بدان که برهم نهاد که چرا در فراق دوست وی نگریست» (همانجا).

-کشف المحجوب

هجویری در کتاب کشف المحجوب در فصلی مستقل به موضوع عشق پرداخته است. همچنانکه روش او در این کتاب است، وی با آوردن نظریات گروه‌های مختلف و بررسی دقیق آنها، موضوع را بخوبی تبیین میکند. این بحث همیشه بین عرفا بوده است که آیا تعبیر عشق را درباره رابطه خداوند با بندگانش میتوان بکار برد یا خیر. هجویری

با بیان این مطلب بحثش را شروع میکند. «اندر عشق مشایخ را سخن بسیارست؛ گروهی از آن طایفه آن بر حقّ روا داشته‌اند، اما از حقّ تعالی روا نباشد و گفتند کی عشق صفت منع باشد از محبوب خود و بنده ممنوعست از حقّ و حقّ تعالی ممنوع نیست؛ پس عشق بنده را بر وی جائز بود و از وی روا نباشد و باز گروهی گفتند که بر حقّ تعالی بنده را عشق روا نباشد، از آنج عشق تجاوز حدّ بود و خداوند تعالی محدود نیست» (کشف‌المحجوب: صص ۴۰۱-۴۰۰). وی به تفاوت ظریفی که بین عشق و محبت وجود دارد، اشاره میکند و از قول گروهی نقل میکند که عشق هیچگاه بصورت کامل محقق نمیشود، چرا لازمه آن، ادراک کامل ذات حق است، در صورتیکه این ادراک هیچگاه رخ نمیدهد، چرا که ذات حق نامحدود است؛ اما محبت رخ میدهد. «متأخران گفتند عشق اندر دو جهان درست نباید آلا بر طلب ادراک ذات و ذات حقّ تعالی مدرک نیست؛ و محبت با صفت درست آید باید که عشق درست نیاید بر وی» (همانجا). عشق جز با دیدن به وقوع نمیپیوندد و از آنجاکه خداوند را نمیتوان دید، عشق نیز امکان‌پذیر نمیشود و محبت که شنیدنی است امکان بوجود آمدنش هست. «و نیز گویند که عشق جز به معاینه صورت نگیرد و محبت به سمع روا باشد، چون آن نظری بود بر حقّ روا نباشد که اندر دنیا کس وی را نبیند، چون این خبری بود. هر یک دعوی کردند که اندر خطاب همه یکسانند پس حقّ تعالی به ذات مدرک و محسوس نیست تا خلق را با وی عشق درست آید و به صفات و افعال محسن و مکرم اولیا را محبت درست آید» (همانجا).

انس‌التائبین، کنوز الحکمه

شیخ احمد جام که از عرفای قرن ششم است و تألیفاتی در زمینه مسائل عرفانی و اخلاقی دارد، در یکی از معروفترین کتابهایش که *انس‌التائبین* نام دارد، یک باب مستقل را به موضوع عشق و عاشقی اختصاص داده است. موضوع باب سی‌وسوم کتاب چنین است «میپرسند که عشق چیست؟ و عاشق کیست؟ و شاید که کسی گوید بر حق عاشقم یا نی؟». چنانکه از عنوان این باب برمی‌آید، شیخ در این بخش به موضوع عشق و عاشق و اینکه عشق بر خداوند مجاز است یا نه، پرداخته است. همین که شیخ یک فصل مستقل از مهمترین تألیفاتش را به موضوع عشق اختصاص داده است، نشان‌دهنده اهمیت و منزلت این موضوع در نزد وی است. او ابتدا راه عشق را از راه شهوت جدا میکند و میگوید: «اگر کسی عشق و عاشقی چنین میدانند که مردی بر زنی یا بر غلامی یا بر چیزی که شهوت او خواهد، عاشق شود، البته که نشاید؛ این چنین عشق و عاشقی به کفر نزدیکتر باشد از آنکه به ایمان» (انس‌التائبین: ص ۲۰۹).

هرچند که در قرآن کلمه «عشق» نیامده است، اما در احادیث از این کلمه فراوان استفاده شده است. «اگر گوید که اسم عشق در قرآن نیست، گویم که روا باشد که در قرآن نباشد، اما در اخبار صحیح بسیار است اسم عشق و عاشقی... قال رسول الله يَقُولُ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: إِذَا كَانَ الْغَالِبُ عَلَى عَبْدِي الْإِشْتِغَالُ بِي جَعَلْتُ نَعِيمَهُ وَلَذَّتْهُ فِي ذِكْرِي؛ عَشِقْنِي وَعَشِقْتَهُ وَرَفَعْتُ الْحِجَابَ فِيمَا بَيْنِي وَبَيْنَهُ مِثْلًا كَانَ بَيْنَ عَيْنِهِ؛ أَوْلَئِكَ الْبُدَاءُ حَقًّا. أَوْلَئِكَ كَلَامُهُمْ كَلَامُ الْأَنْبِيَاء... پارسى خبر چنین باشد که رسول گفت که خدای میگوید که چون غالب گردد بر بنده من محبت من، مشغول کند همگی خود را به من، من نیز کنم لذت و نعمت او را در ذکر خویش؛ تا او عاشق من گردد و من عاشق او. و برارم همه حجابهایی که بین من و اوست، گویی که من در پیش چشم اویم...» (همان: ص ۲۱۰). او ریشه این کلمه را برگرفته از گیاه عشقه میدانند که بر گرد هر درختی که درآید یا آن را خشک میکند یا به شکل خودش درمی‌آورد. «بدان که عشق را از عشقه گرفته‌اند... آن گیاهی است که کس نبیند که از کجا برآید و کی برآید. آن وقت بینند که بر سر درخت رسیده باشد و درخت را به صفت خویش گردانیده... یا درخت را خشک

کند و یا داغ خویش بر وی نهد که هرگز از داغ وی خالی نباشد. عشق را از این عشقه گرفته‌اند و عشقه این گیاه است که بر هرچه آویزد، او را از صفت خویش بگرداند» (همان: ص ۲۱۲).

شیخ جام مرتبه عاشقان را برابر نمیداند و ایشان را به ثروتمندان تشبیه میکند، که هرچند ثروتمند هستند، اما تفاوت ثروتشان بسیار است. «مثل عشق و عاشقی چون مثل توانگران است. کس بود که بر دویست درم اسم توانگری باود... و کس بود که بر صد هزار گوهر اسم توانگری دارد. در نام یکیند، اما مینگر تا از یک توانگر تا به دیگری چند فرق است. عاشقان هم چنینند. از عاشقی تا عاشقی بسیار تفاوت است» (همانجا). در دوستی با حق مراتب مختلفی وجود دارد که به ترتیب چنین است. اول ارادت، دوم مهر، سوم شوق، چهارم خلّت و پنجم محبت. حال فرد هرکدام از این منازل را که با موفقیت طی کند، درجه عشق او ارزش بیشتری دارد و همچون همان افراد ثروتمند است که برخی ده درم ثروت دارند و بعضی هزار گوهر. «دوستی حق سببانه و تعالی بر چند روی است. اول ارداتی پیدا آید، آن گاه آن ارادت مهر گردد، و آن مهر عشق گردد. کس باشد که در این درجه پای باز کند و از آنجا فراتر نیاید تا به در مرگ. و آن عشق همچون توانگری باشد که بر دویست درم اسم توانگری یافته باشد، و کس بود که مهر وی شوق گردد و آنجا عشق پیدا آید، و کس بود که شوق وی ولایت گردد و آنجا عشق پیدا آید، و کس بود که ولایت وی خلّت گردد و آنجا عشق پیدا آید، و کس بود که خلّت وی محبت گردد و آنجا عشق پیدا آید. و این هر پنج که یاد کرده آمد، همه بر مقدار عقل ایشان گردد» (همانجا).

شیخ احمد جام معتقد است که عشق در صورتی تحقق پیدا میکند که بتواند در عقل تصرف کند، بنابراین هرچه عقل کمتر باشد، فرد زودتر عاشق میشود. چنانکه عقلای بزرگ کمتر عاشق میشوند. «هرکه را عقل اندکتر باشد، زودتر عاشق گردد، اما عشق وی فراخورد عقل وی باشد... تا دوستی مرد در عقل او تصرف نکند، و تا محبت وی بر عقل زور نکند، مرد عاشق نشود» (همانجا). «چون عقل کمال دارد، محبت در آن تصرف نتواند کرد، و آن را از جای نتواند جنباند. از آن است که علما و فقها و کسانی را که عقل تمامتر باشد، عشق کمتر باشد» (همان: ص ۲۱۳). به همین دلیل است که پیامبر اسلام در مقام محبت بود، نه عشق. زیرا عقل وی کامل بود و عشق این توانایی را نداشت که در آن تصرف کند. «رسول را محبت به کمال بود، نه عشق. از آن بود که عقل او کامل بود. چون بی قرار گشتی، عقل کامل بند او گشتیو او را نگه داشتی» (همان: ص ۲۱۴). البته وی در ادامه کسی را که به درجه محبت رسیده باشد و در عین حال در کمال عقل باشد، از درجه عاشق بالاتر می‌شمارد. «رسول را کمال عقل بود، از آن بود که محبت او عشق نگشت که عقل او را لنگر گشته بود. محبت با کمال عقل زیادت از درجه عشق باشد» (همان: ص ۲۱۶).

وی عشق را همچون دریایی میداند که عمقش پیدا نیست و کرانه‌ای ندارد. هرکسی نمیتواند وارد این بحر عظیم شود و هر شناگری یارای شنا کردن در آن را ندارد. «عشق دریایی عظیم است که کس به کرانه آن نرسد، و قهری دارد که هرچیزی در قعر آن جای نگیرد، و آبی دارد که هرکس از آن شربتی نتواند خورد، و هر ملّاحی در آنجا کشتی نتواند راند، و هر غواصی از او در بر نتواند آورد، و هر جانور در آنجا زندگانی نتواند کرد» (همان: ص ۲۱۸). سالکان راه حق همچون قربانیانی در پیشگاه معبود هستند که برای کباب شدن باید با آتش عشق آمیخته شوند، و گرنه شایستگی قربانی شدن در راه معشوق را پیدا نمیکند. «مَثَل دوستان خدای عز و جل مَثَل قربان است و مَثَل عشق چون آتش است؛ اگرچه قربان نیکو باشد، تا به آتش بریان نکنی، پیش ملوک نتوان برد. همچنین همه دل عزیزان عزیز است و به کارد مجاهدت قربان کرده اند و لیکن هرچه به آتش عشق بریان نکرده‌اند، خوان ملوک را نشاید» (همانجا).

-کتاب‌المعارف

بهاء‌ولد، پدر جلال‌الدین مولوی، از عرفای قرن ششم و هفتم که در کتاب معارف، مطالب ارزشمندی دربارهٔ عشق و ویژگیها و منزلت آن نگاشته شده است. وی کسی را عاشق میدانند که از همه چیز ترک تعلق کرده باشد و هیچ چیزی را برای خودش نخواهد. او غایت دوستی و محبت را عشق میدانند و عبادت و طاعت را نمونهٔ بارزی از عشق به خداوند می‌شمارد. «پرستش و عبادت نهایت عشق است و غایت دوستی است هرچه کم از آنست آن را محبت و عشق اندک گویند ای الله من همه را از خود محو میکنم تا همه عشق ترا ثابت کنم» (معارف بهاء‌ولد، ج: ص ۳۰). او عشق به الله را باعث نظم در کارها و موزون شدن افعالش میدانند. «اکنون من مر دوستی الله را باشم تا همه حرکات من پسندیده شود؛ چون عشق الله می‌آید، همه حرکات من موزون میشود» (همان: ص ۳۳). او به دیگران نیز توصیه میکند تا با خداوند دوست شوند، تا حرکاتشان موزون و پسندیده شود. «مر دوستی الله را باش تا همه حرکات تو پسندیده شود، چون عشق آمد و محبت آمد حرکات تو موزون شود» (همان: ص ۱۰۵).

بهاء‌ولد مقصود تمام صور هستی را عشق میدانند و هرکه در او عشق بیشتری باشد، بنیهٔ قویتری دارد. «این همه صور در هر دو جهان مر بنده را آن گرمی و عشق و رغبت و محبت آمد، پس مقصود از صور احسان الله آن گرمی و عشق و رغبت و محبت دادن آمد از الله و وجود بنده آن گرمیست و عشق است و محبت است و مزه است و هرکه را آن مزه و رغبت و محبت و عشق بیشتر، وجود او قویتر» (همان: ص ۶۸).

او در بیانی لطیف و با نگاهی عارفانه تمام اجزای بدنش را عاشق الله میدانند که با کمال میل و رغبت از او اطاعت میکنند. «ای اجزای من همه عاشق زار الله‌اید و از عشق الله همه فرمان بردارید به طوع و رغبت» (همان: ص ۱۱۱). او متلاشی شدن کوه طور را در داستان حضرت موسی (ع)، ناشی از عشق کوه طور به الله میدانند. «باطن کوه طور چو از الله واقف شد، از عشق پاره‌پاره شد» (همان: ص ۱۴۰). و میگوید حال اگر باطن انسان نیز عاشق الله شود، تمام وجودش در معشوق فانی خواهد شد. «اگر باطن تو نیز سره‌سره بنگرد واقف شود و واله شود» (همانجا). او کسی را که از کیفیت و چگونگی عشق سؤال میکند، بی‌بهره از عشق میدانند و معتقد است که هزاران انبیا در این راه سر داده‌اند. انسان عاشق اندیشه‌ای از رسوایی ندارد. «عشق آنست که از رسوایی بی‌خبر است. پس علم الله عشق است که هیچ بی‌کار نیست و هیچ رنجش نیست کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ. اگر گویند که عشق چیست و یا بر چه چیزست، گویم بدانک چندین هزار انبیا علیهم السلام تن خود در عشق سرها درباختند. هرکه چگونگی طلبد از عشق، بی‌مزه شود. هرکه بحث کند از عشق و محبت، هرگز آن مزه نیابد که میان عاشق و معشوق بود» (همان: ص ۱۴۴).

او عشق را دوسویه میدانند، به این ترتیب که روی معشوق را سرخ میکنند و روی عاشق را زرد مینمایند و هرکه در دل عشق الله را داشته باشد، هیچ عشق دیگری در دل نتواند راه داد. «معشوق رخساره‌افروز بود. عشق رخسارهٔ معشوق را سرخ میکند و رخسارهٔ عاشق را زرد میکند. باز اسم و مسمی هر دو یکی است؛ یعنی چو اسم الله را مبینی الله را دیده باشی اکنون چون من یگانگی محبت را و عشق را دیدم که چگونه است پس غیر محبت الله و عشق (الله) اندیشه کار دیگر و از آن کسی دیگر در دل نیارم» (همان: ص ۱۷۳).

-عوارف‌المعارف

سهروردی، که از عرفای قرن ششم و هفتم است، تألیفات فراوانی از خودش بجای گذاشته است. از جملهٔ این آثار میتوان به اعلام‌الهدی و عقیده اهل‌التقی، جذب‌القلوب الی مواصلة‌المحسوب، رشف‌النصایح الیمانیه و کشف

الفضایح الیونانیة، فتوت نامه و عوارف المعارف اشاره کرد. کتاب عوارف سهروردی در زمینه مسائل عرفانی نگاشته شده است. این کتاب از امهات متون صوفیه و مشتمل بر شصت و سه باب است. در این کتاب بطور مستقیم از واژه عشق استفاده نشده است و اگر ابیاتی در کتاب این واژه را در خودش جای داده است، افزوده‌های مترجم آن است. سهروردی بجای واژه عشق از کلمه محبت استفاده میکند، چراکه طبق عقیده عرفا کلمه عشق برای رابطه بین خدا و بنده مناسب نیست و بر طبق آیه قرآن (يَحِبُّهُمْ وَ يَحْبُوْنَهُ) کلمه محبت واژه بهتری برای ارتباط بین حبیب و محبوب است (کشف‌المحجوب: صص ۴۰۰-۴۰۱).

هرگاه دل از تعلقات و مشغولیات دنیایی رها گردد و خالص شود، محبت خداوند در چنین دلی جای میگیرد و شیرینی این محبت احساس میشود. این محبت الهی، روح را قوی میکند تا بسمت حضرت احدیت پرواز نماید و چون در قرب مقام احدیت جای گرفت، جذبات الطاف الهی شامل حالش میگردد. «هر آن دلی که مجرّد شود از شواغل این عالمی، حلاوت محبت پاک صافی بیابد و محبت صافی، قوت روح دهد، تا قرب حضرت احدیت بیابد، چون قرب یافت، مدد جذبات الطاف غیبی بیابد» (عوارف المعارف: ص ۱۳). چنانکه مشاهده میشود، سهروردی در رابطه بین سالک و خداوند هیچگونه اشاره‌ای به عقل نمیکند، بلکه مرکب محبت (عشق) را مایه قوت روح در این مسیر میدانند و البته معتقد است که این گوهر شگفت‌انگیز محبت (عشق) در هر دلی جای نمیگیرد، بلکه آن قلوبی که از اشتغالات نفسانی و تعلقات این دنیایی برکنار هستند، شایسته‌اش میشوند. آنچه انسان را به قرب حق میرساند، محبت (عشق) است. این محبت امری اکتسابی نیست، بلکه خود حضرت حق آن را در قلوب خواص جای میدهد و عطای این‌چنینی، قرب آن چینی نیز در پی خواهد داشت. «دلال محبت خاص، او را به قربت خاص رساند» (همان: ص ۱۷).

عشاق تو از الست مست آمده‌اند	سر مست ز بادۀ الست آمده‌اند
می‌مینوشند و پند می‌ننیوشند	کایشان ز الست می‌پرست آمده‌اند

(همانجا)

حالاتی که حبیب در مقابل محبوب دارد، سراسر عشق و دلدادگی است. سالکان حضرت دوست در مقابل محبوبشان، سر بر زانو مینهند و طور سینه‌ای ایشان همان زانوست. از آنجا به قرب میرسند و با حضرت معشوق راز و نیاز میکنند. «خدای تعالی را بندگانند که خاصانند، که طور سینه‌ای ایشان، زانوهای ایشان است، که چون سر بر زانو نهند، در محل قرب راه یابند و با دوست حقیقی در مناجات آیند، بی واسطه حجاب به زبان حال مترنم باشند:

دوشم ز اتفاق شبی دست داده بود	کز مادر زمانه چنان شب، نزاده بود
بر نطع بیخودی ندبی باختم چنانک	عرش مجید پیش شهم یک پیاده بود
عشق قدیم مطرب و آواز ناله ساز	از بیخودی پیاله و از مهر باده بود
اسرار کلئئات که محبوب غیرتست	در پیش من نقاب تعزّز گشاده بود
بل هرچه هست و بود و بود جمله	بنده‌وار بر درگه تعزّز من ایستاده بود

(همان: ص ۶۱)

هنگامی که ذوالنون مصری وارد بغداد میشود، جمعی به دیدن وی میروند. آنها اجازه میگیرند تا مقداری آواز خوان، آواز بخواند. شیخ اجازه میدهد. اشعاری را که این فرد بر زبان جاری میکند، سراسر از عشق و محبت به حضرت حق میگوید. آنچنان سالک در وجود حضرت حق فانی میشود، که گویا با وی یکی شده است. این حالت در دلی که غمگین و شکسته و مضطرب شده است، بوجود می‌آید. دلی که از فراق محبوبش شکسته شده و همچنان مضطرب

مانده است. او هیچ چاره‌ای ندارد مگر اینکه به همان بارگاه مراجعت کند. درنهایت محبت حضرت حق تجلی میکند و اینچنین دلی را برای خودش میرباید. «آورده‌اند که سلطان‌العابدین ذو النّون مصری -رحمه- به بغداد رفت، جمعی به دیدن وی رفتند با قوال. و اجازت خواستند که قوال قولی بگوید، اجازت داد و قوال این قول بر گفت قول:

صغیر هواک عذّبنی / فکیف به اذا احتنکا

و انت جمعت فی قلبی / هوی قد کان مشترکا

اما ترثی لمکتئب / اذا ضحک الخلیّ بکی

معنی این ابیات شیخ تاج‌الدین -رحمه- به پارسی گفته است قطعه:

سحرگهی که شهنشاه عشق بار دهد	به ببقارای با جان من قرار دهد
عجب نباشد اگر ببقرار باشد آن	که دل به عشوه و سودای آن نگار دهد
معاملیست چنین پاک و پاکباز هوا	که زور و زر خرد و ناله‌های زار دهد
هر آنکه در چمن دل نهال غم کارد	عجب مدار کزین کارهای بار دهد
چو آن صنم دهدت دردهای خون‌آلود	منال، اگر نه به جای یکی هزار دهد
بشارتی دهم خوش که چون سگت بکشم	عجبت آنکه بر اینم هم انتظار دهد
به فال دار غم یار و سرفراز بدان	مبارک آید هر غم که غمگسار دهد
هزار جان مقدس فدای بادی باد	که بوی زلف و نسیم دیار یار دهد

(همان: صص ۹۲-۹۳)

سهروردی معتقد است که حال عارفان و محبوبان حضرت حق، برای عقل قابل درک نیست، چراکه عقل در عالم شهادت صاحب نظر است و در عالم غیب جایگاهی ندارد تا بتواند در آن باره اظهارنظری نماید. «و نباید دانست: که به عقل، ادراک مقام محبوبان خاص و احوال ایشان نتوان کرد. از بهر آنکه عقل موکل است بر عالم شهادت. و راه نتواند برد به حضرت عزّت آلا به مجرد وجود، و زهره ندارد که گرد شهود گردد، بیت:

آنجا که توئی عقل کجا در تو رسد	خود زشت بود که عقل ما در تو رسد
گویند ثنای هر کسی برتر ازو	تو برتر از آنی که ثنا در تو رسد»

(همان: ص ۹۴)

سهروردی همچون دیگر عرفا، جایگاهی برای عقل در سیروسلوک عرفانی قائل نمیشود و این مسیر الهی را تنها با مرکب عشق میسر میداند.

-رسالة عقل و عشق، مرصاد العباد

شیخ نجم‌الدین رازی از عرفای قرن هفتم هجری است که در آثار عرفانیش مباحث مفصلی درباره جایگاه و مرتبه عشق و محبت آورده است. از نظر این عارف ادیب، گوهر عشق توسط خداوند در روز الست در نهاد آدم قرار داده شده است، بنابراین انسان قبل از ورود به این دنیا، این گوهر را با خودش دارد. «تخم عشق در زمین دلها ابتدا به دستکاری خطاب «الستُ بِرِئَکُم» انداختند» (مرصادالعباد: ص ۶).

ما شیر و می عشق تو با هم خوردیم با عشق تو در طفولیت خو کردیم
نی نی غلطم چه جای این است که ما با عشق تو در ازل بهم پروردیم
(همان: ص ۲۴)

البته این مطلب نشان‌دهنده آن است که رازی معتقد است ابتدا خداوند به انسان محبتش را نشان داده است و سپس انسان محبت نموده است. چنانکه در قرآن نیز در آیه «يَحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» ابتدا سخن از محبت خداوند به بندگان است و بعد از آن بندگان عاشق وی میشوند. «اگر «يَحِبُّهُمْ» سابق نبودی بر «يَحِبُّونَهُ» هیچ‌کس زهره نداشتی که لاف محبت زدی. سر این رشته از انبساط «يَحِبُّهُمْ» باز شد» (همان: ص ۲۴). البته بین عاشق و معشوق بیگانگی یا دوگانگی نیست. «به حقیقت میان عاشق و معشوق بیگانگی و دوگانگی نیست

بیگانگی نیست تو مایی ما تو / سر جامه تویی و بن جامه ما

بلک جامه عشق را تار «يَحِبُّهُمْ» آمد و پود «يَحِبُّونَهُ». سر رشته فتنه این حدیث از اشارت «فاحببت ان اعرف» برخاست و لیکن، سامان سخن گفتن با لبها نیست» (همان: ص ۲۷).

بین عشق و عقل نزاع است. هر جا که عشق بساطش را پهن کند، عقل به کناری می‌رود و هرگاه که عقل وارد میدان شود، عشق به گوشه‌ای می‌خزد. عشق می‌خواهد که درباره معشوقش صحبت کند، اما نور حضرت معشوق لحظه‌ای تجلی میکند و عبارت و عقل را می‌سوزاند. «میان محبت و عقل منازعت و مخالفت است، هرگز با یکدیگر نسازند، بهر منزل که محبت رخت اندازد عقل خانه پردازد، هرکجا عقل خانه گیرد، محبت کرانه گیرد. شعر:

عشق آمد و کرد عقل غارت ای دل تو بجان بر این بشارت
ترک عجمی است عشق دانی کز ترک عجیب نیست غارت
می‌خواست که در عبارت آرد وصف رخ او به استعارت
نور رخ او زبانه‌ای زد هم عقل بسوخت هم عبارت
(همان: ص ۳۴).

یکی از تفاوت‌های اصلی ملائکه با آدمیان در این است که فرشتگان از عشق بی‌بهره‌اند، آنها بگونه‌ای آفریده شده‌اند، که خداوند را پرستش کنند و در وجود آنها از عشق خبری نیست، اما در اسنان عشق به ودیعت نهاده شده است و انسان بین پرستیدن یا نپرستیدن خداوند، مختار است، بنابراین اگر این پرستش را انجام می‌دهد از سر عشق به خداوند است. «الطاف الوهیت و حکمت ربوبیت بسر ملائکه فرومی‌گفت: «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ». شما چه دانید که ما را با این مشتی خاک از ازل تا ابد چه کارها در پیش است؟

عشقی است که از ازل مرا در سر بود / کاری است که تا ابد مرا در پیش است

معذورید که شما را سروکار با عشق نبوده است. شما خشک‌زاهدان صومعه‌نشین حظایر قدسید، از گرمروان خرابات عشق چه خبر دارید، سلامتیا را از ذوق حلاوت ملامتیا چه چاشنی؟» (همان: ص ۴۰).

در عین حال هر عقل آلوده به هوا و هوسی نمیتواند اسرار الهی را دریابد، بلکه این راه از طریق عشق بر انسان گشاده می‌شود. «در زیر این پرده بینوایان را اسرار بسیار است، و این معانی لایق ادراک هر عقل که آلوده هواست نباشد، و بیشتر خلق طامات پندارند، و هریک را سری بزرگ است از اسرار مکنون غیب که جز دیده اهل غیب بر آن نیفتد، که گفته‌اند زبان لالان هم مادر لالان داند. بیت

تا با غم عشق تو هم‌آواز شدم / صدمه زیادت به عدم باز شدم» (همان: ص ۱۸)

نتیجه‌گیری

عقل دارای مراتب مختلفی است که از نظر عرفا، تنها آن جنبه از عقل که به امور جزئی و دنیایی توجه میکند و معاش‌اندیش است، برای رساندن سالک به معبود، ناقص و ضعیف است و بلکه از نظر برخی از ایشان، این جنبه از عقل مانع از پیشرفت سالک در عقبه‌های روحانی و سلوکی است. اما جنبه‌های تکاملی عقل که مراتبی همچون عقل هیولانی، عقل بالفعل، عقل بالملکه و عقل بالمستفاد و عقل قدسی را طی میکند و در نهایت با عقل دهم یا فعال اتصال پیدا میکند، هیچگونه تعارضی با مرکب عشق ندارند، بلکه همسو با آن، برای رساندن سالک به وصال، یاری مینماید. منتها اصطلاحاتی همچون عقل هیولانی، بالفعل و... که در حکمت مشاء و اشراق مطرح میشود، در زبان عرفا با این اصطلاحات مطرح نشده است، بلکه این مراتب عقل، مورد تحسین و تمجید ایشان قرار گرفته است و حتی در مواردی جزو شرایط اصلی سلوک یا رسیدن به مرتبهٔ مرادی و شیخی محسوب میگردد. برای نمونه نجم‌الدین رازی در بیان شرایطی که فرد باید برای احراز مقام شیخی (مرادی) در تصوف داشته باشد، سومین شرط را عقل میدانند و عزیزالدین نسفی در تعبیری زیبا عقل را با چهار فرشته مقرب الهی برابر میدانند، چراکه عقل سبب علم (= جبرئیل) و روزی (میکائیل) است و انسان را از باد غرور و غفلت، آگاه میکند (اسرافیل) و همچنین عقل با فهم مطلبی، در واقع روح آن را قبض کرده است (= عزرائیل). موارد مختلف دیگری نیز که در متن مقاله به آنها پرداخته شده است و عرفا به تمجید و تکریم عقل پرداخته‌اند، همه به جنبه‌های روحانی و متعالی عقل اشاره دارند، نه عقل معاش‌اندیش و عاقبت‌طلب دنیوی. بنابراین عرفا هیچگونه تعارض و تقابلی بین این جنبه از عقل با مرکب عشق نمی‌بینند و هر دو را برای رسیدن سالک به وصال الهی مهم و ضروری می‌شمارند.

مشارکت نویسندگان

این مقاله از رساله دوره دکترای زبان و ادبیات فارسی مصوب در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مازندران استخراج شده است. آقای دکتر حسین حسن پور آلاشتی راهنمایی این رساله را بر عهده داشته و در تصحیح مقاله و کمک در نگارش نقش داشته‌اند. آقای سلمان رحیمی به عنوان پژوهشگر این رساله در گردآوری داده‌ها و تنظیم متن نهایی و دستیابی به نتیجه تحقیق ایفای نقش کردند. آقای دکتر علی اکبر باقری خلیلی و آقای دکتر سیاوش حق‌جو نیز با کمک در نگارش آن، نقش مشاوران این پژوهش را برعهده داشتند. در نهایت تحلیل محتوای مقاله حاصل تلاش و مشارکت هر چهار پژوهشگر بوده است.

تشکر و قدردانی

بدین وسیله از حمایت‌های تمام استادان محترم دانشگاه مازندران که در انجام این تحقیق از نظرات آنها بهره بردم، و همچنین سالها از محضرشان کسب فیض کردم و ماحصل آموخته‌هایم را در نگارش این مقاله بکار بردم، کمال تشکر و قدردانی را دارم.

تعارض منافع

نویسندگان این مقاله گواهی مینمایند که این اثر در هیچ نشریه داخلی و خارجی به چاپ نرسیده و حاصل فعالیتهای پژوهشی تمامی نویسندگان است، و ایشان نسبت به انتشار آن آگاهی و رضایت دارند. این تحقیق طبق

کلیه قوانین و مقررات اخلاقی اجرا شده و هیچ تخلف و تقلبی صورت نگرفته است. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش به عهده نویسنده مسئول است، و ایشان مسئولیت کلیه موارد ذکر شده را بر عهده میگیرند.

REFERENCE

- Amadi, Abdul vahed ibn Muhammad. (۱۴۱۰ AH). *Ghorr al-Hakam wa Darr al-Kalam*, Qom: Dar al-Kitab al-Islami, p.۵۵۸.
- Baha-alDin, Mohammad Balkhi. (۲۰۰۳). *Ma'aref*, edited by Badi' al-Zaman Forouzanfar, third edition, Tehran: Tahoori.
- Chitik, William. (۲۰۱۱). *The Mystical Path of Knowledge from Ibn Arabi's Perspective*, translated by Mehdi Najafi Afra, second edition, Tehran: Jami, p.۴۴۱.
- Dehkhoda, Ali Akbar. (۱۹۹۸). *Dictionary*, Volume ۱۰, Second Edition, Tehran: Tehran University Publishing and Printing Institute.
- Ghani, Qasem. (۲۰۰۹). *History of Sufism in Islam*, Tehran: Zavar, p.۴۳۷.
- Halabi, Ali Asghar. (۲۰۱۳). *The Mystics and Mystical Methods*, Tehran: Zavar, p.۳۹۹.
- Hojviri, Abolhassan Ibn Ali. (۱۹۹۶). *Kashfat al-Mahjoub*, edited by Zhukovsky and Valentin Alexei Yerich, fourth edition, Tehran: Tahoori.
- Jam, Ahmad. (۲۰۰۸). *Kanouz al-Hekmat*, edited by Ali Fazel, Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Jam, Ahmad. (۲۰۱۱). *Ons Al-Ta'ebin*, correction and explanation by Ali Fazel, second edition, Tehran: Toos.
- Jorjani, Mohammad Ibn Ali. (۱۹۹۱). *Definitions*, Tehran: Naser Khosrow, p.۱۳۳.
- Mo'ain, Mohammad. (۲۰۱۰). *Farhang-e Farsi*, second edition, Tehran: Behzad.
- Nasafi, Aziz al-Din. (۲۰۱۱). *The Book of the Perfect Man*, with correction and introduction by Marijan Moleh, ۱۱th edition, Tehran: Tahoori.
- Pournamdarian, Taghi. (۲۰۰۷). *Meeting with Simorgh*, Fourth Edition, Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies, p.۲۱.
- Pournamdarian, Taghi. (۲۰۱۱). *Red Wisdom*, Tehran: Sokhan, p.۸۸.
- Qoshiri, Abolghasem. (۲۰۰۸). *Qoshiri treatise*, translated by Abu Ali Hassan ibn Ahmad Osmani, edited by Badi' al-Zaman Forouzanfar, Tehran: Zavar.
- Razi, Najmuddin. (۱۹۴۳). *Mersad al-Ebad*, Tehran: Np.
- Razi, Najmuddin. (۱۹۸۸). *Treatise on Love and Reason (Criteria of Truthfulness in the Example of Love)*, edited and edited by Taqi Tafazli, third edition, Tehran: Scientific and Cultural.
- Razi, Najmuddin. (۲۰۰۸). *Mersad Al-Ebad*, by Mohammad Amin Riahi, ۱۳th edition, Tehran: Scientific and Cultural.
- Suhrawardi, Shahab al-Din Abu Hafs. (۱۹۹۶). *Avarf al-Ma'aref*, translated by Abu Mansour Isfahani, second edition, Tehran: scientific and cultural.

Tahanavi, Mohammad Ali. (۱۴۱۳ AH). Encyclopedia of the Discovery of the Terms of Arts and Sciences, translated by George Zinati and Abdullah Khaledi, Lebanon: Beirut, p. ۱۰-۱۲.

فهرست منابع فارسی

- احوال عارفان و طریقه‌های عرفانی، حلبی، علی‌اصغر (۱۳۹۲)، تهران: زوار.
- انس التائبین، جام، احمد (۱۳۹۰)، تصحیح و توضیح علی فاضل، چاپ دوم، تهران: توس.
- تاریخ تصوف در اسلام، غنی، قاسم (۱۳۸۸)، تهران: زوار.
- التعریفات، جرجانی، محمدبن علی (۱۳۷۰)، تهران: ناصر خسرو.
- دیدار با سیمرخ، پورنامداریان، تقی (۱۳۸۶)، چاپ چهارم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رسالة عشق و عقل رازی، نجم‌الدین (۱۳۶۷)، (معیار الصدق فی مصداق العشق)، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، چاپ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- رسالة قشیریه، قشیری، ابوالقاسم (۱۳۸۷)، ترجمه ابوعلی حسن ابن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: زوار.
- طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن‌عربی، چیتیک، ویلیام (۱۳۹۰)، ترجمه مهدی نجفی افرا، چاپ دوم، تهران: جامی.
- عقل سرخ، پورنامداریان، تقی (۱۳۹۰)، تهران: سخن.
- عوارف‌المعارف، سهروردی، شهاب‌الدین ابوحفص (۱۳۷۵)، ترجمه ابومنصور اصفهانی، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- غرر الحکم و درر الکلم، آمدی، عبدالواحدبن محمد (۱۴۱۰ق)، قم: دار الکتاب الإسلامی.
- فرهنگ فارسی معین، محمد (۱۳۸۹)، ، چاپ دوم، تهران: بهزاد.
- کتاب الانسان الكامل، نسفی، عزیزالدین (۱۳۹۰)، با تصحیح و مقدمه ماریژان موله، چاپ یازدهم، تهران: طهوری.
- کشف‌المحجوب، هجویری، ابوالحسن بن علی (۱۳۷۵)، مصحح ژوکوفسکی و والتین آلکسی یریچ، چاپ چهارم، تهران: طهوری.
- کنوزالحکمه، جام، احمد (۱۳۸۷)، تصحیح علی فاضل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- لغتنامه، دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، ج ۱۰، چاپ دوم، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- مرصادالعباد، رازی، نجم‌الدین (۱۳۲۲)، تهران: بی نا.
- مرصادالعباد، رازی، نجم‌الدین (۱۳۸۷) به اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ سیزدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- معارف، بهاء ولد، محمد بلخی (۱۳۸۲)، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران: طهوری.
- موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، تهانوی، محمدعلی، (۱۴۱۳ق)، ترجمه جرج زیناتی و عبدالله خالدی، لبنان: بیروت.

معرفی نویسندگان

سلمان رحیمی: دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، ساری، ایران.
(Email: salman.rahimi90@yahoo.com)

حسین حسن پور آلاشتی: دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، ساری، ایران.
(Email: alashtya@gmail.com : نویسنده مسئول)

علی اکبر باقری خلیلی: استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، ساری، ایران.
(Email: aabagheri@umz.ac.ir)

سیاوش حق جو: دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، ساری، ایران.
(Email: s.haghjou@umz.ac.ir)

COPYRIGHTS

© ۲۰۲۱ The author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY ۴.۰), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. no permission is required from the authors or the publishers.

Introducing the authors

Salman Rahimi: PhD student, Department of Persian Language and Literature, Mazandaran University, Sari, Iran.

(Email: salman.rahimi90@yahoo.com)

Hossein Hassanpour Alashti: Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Mazandaran University, Sari, Iran.

(Email: alashtya@gmail.com : Responsible author)

Ali Akbar Bagheri Khalili: Professor, Department of Persian Language and Literature, Mazandaran University, Sari, Iran.

(Email: aabagheri@umz.ac.ir)

Siavash Haghjoo: Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Mazandaran University, Sari, Iran.

(Email: s.haghjou@umz.ac.ir)