

نگاهی اجمالی به کارکرد عقل و عشق در اندیشه ابن عربی، مولوی و سنایی

علی سینا رخشنده مند*
 دکتر اصغر دادبه**
 دکتر سعید حمیدیان***

چکیده

یکی از مضامین مشترک شاعران و نویسندگان ادبیات فارسی، موضوع عقل و عشق است. بررسی کارکردهای عقل و عشق و این‌که عشق، شارح غوامض عقل؛ ولی عقل از شناخت رموز عشق ناتوان است، دیدگاه‌های گوناگونی را در پی داشته است. از آنجایی که یکی از اصول صوفیه عشق ستایی و عقل ستیزی است، عرفا راه علوم و فلسفه و عقل معاش را در شناخت حق ناتوان می‌دانند و معتقدند آنچه می‌تواند انسان را به معرفت حقیقت و حقیقی برساند عشق است و بس.

این مضمون در اندیشه دو ابر مرد عرفان و فرهنگ اسلامی در قرن هفتم یعنی ابن عربی و مولوی و اندیشه حکیم سنایی غزنوی که بنیان‌گذار تفکر عرفانی در شعر فارسی - قرن پنجم و اوایل قرن ششم - است به طرز خاصی، نمود پیدا کرده و جلوه گر است و از مباحث بسیار مهم و کلیدی اندیشه آنان به شمار می‌رود.

از این روی در این وجیزه مشخص خواهیم کرد که آیا عرفا و بخصوص ابن عربی، مولوی و سنایی با همه معانی عقل مخالف هستند؟ عقل و عشق در اندیشه آنان چه جایگاهی دارد و «گسست» و «پیوست» میان عقل و عشق کجاست؟

کلیدواژه: عقل، عشق، ابن عربی، مولوی، سنایی.

* دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

** استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

*** استاد بازنشسته دانشگاه علامه طباطبائی و مدرس دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب.

مقدمه

مراد از بررسی عقل در آثار ابن عربی، مولوی و سنایی در واقع تحقیق در تجلیات و کارکردهای عقل در آثار بزرگانی است که به ضدیت با عقل شهرت دارند. در این تحقیق نشان داده می‌شود که اولاً این بزرگان از عقل چه معنایی اراده می‌کنند، آیا اساساً موجودی به نام عقل در جهان بینی آنان جایی و جایگاهی دارند یا نه، ثانیاً اگر عقل در جهان بینی آنان جایی و جایگاهی ندارد جانشین عقل چیست؟ و برعکس اگر عقل هم در اندیشه آنان جایی دارد کارکرد آن چیست؟

کانت از دو حوزه سخن گفت: حوزه نومنون‌ها یا ذات‌ها و حوزه فنومنون‌ها یا ظواهر (= پدیدارها/ پدیده‌ها/ نمودها) و اعلام کرد که عقل، عقلی که ارسطو و ابن‌سینا و دیگر فیلسوفان عقل‌گرا از آن سخن می‌گویند - نمی‌تواند به حوزه نومنون‌ها یا ذات‌ها راه یابد و تنها می‌تواند فنومنون‌ها یا پدیدارها را بشناسد. این سخن و این دیدگاه نیز به دیدگاه عارفان در باب توان عقل شباهت دارد، آنان نیز از ناتوانی عقل در شناخت حقایق (= نومنون‌ها به تعبیر کانت) سخن می‌گویند و از عقلی ویژه که به تعبیر سنایی در «دبیرستان الرحمن» آموزش دیده است، سخن در میان می‌آورند.

جریانی را که کانت در اروپا پدید آورد ادامه یافت و متفکرانی که پس از وی ظهور کردند دنبال کار او را گرفتند و جریان ویژه فلسفه، از جمله پدیدارشناسی (مکتب هوسرل) پدید آوردند. در جهان اسلام، به ویژه در ایران، از همان آغاز و در پی ورود اندیشه‌های یونانی به حوزه تفکر اسلامی، واکنش‌هایی در برابر آن ظهور کرد: واکنش‌های جریان‌های کلامی، واکنش‌های جریان‌های عرفانی و واکنش فلسفی اشراقی. متفکران این جریان‌ها بر آن بودند که روی آوردن به اندیشه‌های یونانی - به تعبیر امروز - غرب زدگی است و به نوعی تقابل با جهان‌بینی اسلامی است. البته از نگرش ملی (به ویژه در فلسفه اشراق) نمی‌توان غافل بود. جریان‌های کلامی و عرفانی، با توجه خاص به باورهای دینی به نظریه پردازی علیه آراء فلسفی - که از یونان آمده بود و البته با تفکرات اسلامی هم تلفیق شده بود - پرداختند.

از جمله مهم‌ترین آراء آنان در باب عقل و توان عقل بود که به رغم نظر فیلسوفان (فارابی و ابن‌سینا و پیروان آنان) آن را در شناخت حقیقت ناتوان می‌دیدند و چنانکه پیشتر اشارت رفت آموزش ایرانی عقل را

شرط بنیادی کشف حقیقت می‌شمردند و این، مسأله‌ای است که در آراء تمام اندیشمندان عارف مشرب از جمله ابن عربی، مولوی و سنایی دیده می‌شود.

در منابع دینی، فلسفی، علمی و عرفانی و... تعاریف بسیارگوناگونی و مختلفی از عقل شده است، تا آن‌جا که اهل معرفت هر تعریفی را به اعتباری خاص مطرح نموده‌اند.

بر اساس آنچه در قاموس‌های لغت آمده، عقل از جهت لغوی در دو معنا به کار رفته است: یکی حبس، ضبط، منع و امساک و دیگری فهم و درک. وقتی عقل درباره انسان به کار می‌رود به معنای کسی است که هوای نفس خویش را حبس کرده است. (مصطفوی، 1360: 196، ج 8)

در قرآن کریم (36) بار عقل و مشتقات آن آمده است. در لغت عرب، عقل به معنای: «نور روحانی به تدرك النفس العلوم الضرورية و النظرية و قيل غريزة يتهد بها الانسان لفهم الخطاب وهو مأخوذ من عقل البعير من معنى الربط.» (الشرتونی، 1899: 908) عقل نوری روحانی است که با آن نفس (انسان) علوم مورد نیاز و علوم نظری را ادراک می‌کند و به آن غریزه ای گفته می‌شود که انسان با آن به فهم گفتار قادر می‌گردد و آن از ریسمان شتر به معنی بستن گرفته شده است.

عقل در معنای اصطلاحی، به علت کارکردهای مختلف آن، شامل اصطلاحات متنوعی است. از همین روی، یک تعریف خاص برای عقل نمی‌توان ذکر کرد؛ بلکه هر یک از اصطلاحات معنای خاص خود را دارند. اصطلاحات گوناگون در باره عقل یا از نوع اختلافات معمول، رایج و عمومی است و یا به این دلیل است که اصطلاحات هر یک از گروه‌های اندیشمندان (متکلمان، فلاسفه و...) غیر از دیگری است.

از قرن دوم به بعد بحث عقل و نقل رونق گرفت و مذاهب عقل گرا چون معتزله به وجود آمد. اما با ظهور اشاعره، عقل گرایی پیشین از رونق افتاد.

اگر پیشینه ادبیات فارسی را از این دیدگاه مورد پژوهش و مذاقه قرار دهیم، با دو دوره متفاوت مواجه هستیم: دوره اول از آغاز تا حوالی قرن ششم که همواره عقل و خرد مورد توجه بوده است. اما در دوره دوم که از حدود قرن ششم آغاز می‌شود، خرد ستیزی و خردگریزی قدر

می‌بیند و بر صدر می‌نشیند و از فلسفه و هرچه در این کلمه گنجانده شده است به عنوان «علوم مهجور» یا «حکمت کفرآمیز» یاد می‌شود، یعنی روزگاری که

« طغرل‌ها و آلب ارسلان‌ها اصولاً اهل فرهنگ و اندیشه نبوده‌اند و سنجرها حتی سواد خواندن و نوشتن نداشته‌اند و نظام الملک‌ها اصولاً علوم عقلی را حرام و جزء کفریات قلمداد می‌نموده‌اند و غزالی‌ها با دلایل بسیار در تهافت‌ها، نوع فیلسوفان بخصوص بوعلی و فارابی را کافر می‌نمایانده و فلسفه و منطق و ریاضیات را تحریم همی نموده‌اند و همه این‌ها با دستیاری خلافت بغداد "اعتقاد قادری" را ضمیمه در "فرمان سنجری" می‌نموده‌اند که اندیشه و اعتقاد جز به طریق آن و به این شیوه کفر است...» (محبتی، ۱۳۷۹، ۹-۳۵۸)

در این دوره خردستیزی و نکوهش و مذمت عقل اوج می‌گیرد و شاعرانی نظیر سنایی و مولانا و... عشق را با هوشیاری و عقل سازگار نمی‌دانند و به نوعی عقل در راه عشق قربانی می‌شود، البته «معنای قربانی کردن عقل در عشق الهی آن نیست که عقل را از دست بدهیم بلکه به جهت تقوی و واقع بینی، نورانیتی به دست بیاوریم که قیافه اصلی و الهی عقل را به ما نشان بدهد» (جعفری، 1378: 134).

از دیگرسوی سخن از عشق همانند خود عشق، بی پایان و نامکرر است و بقول خواجه شیراز:

مشکل عشق نه در حوصله دانش ماست حل این نکته بدان فکر خطا نتوان کرد

(حافظ، ۱۳۶۲: ۲۸۲)

نیز در جای دیگر فرموده‌اند:

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست (همان، ۱۳۶۲: 48)

از نظر لغوی در مورد ریشه کلمه عشق و این‌که از کجا اقتباس شده است چنین گفته‌اند: «عشق مأخوذ از عشقه است و آن گیاهی است که بر تنه هر درختی که پیچد، آن را خشک سازد و خود به طراوت خویش باقی بماند. پس هر عشقی بر هر تنی که برآید، جز محبوب را خشک کند و محو گرداند و آن، تن را ضعیف سازد و روح و دل را منور گرداند.» (تهانوی، ۱۹۶۷: ۱۰۱۲، ج ۲)

از نظر اصطلاحی افلاطون عشق را «جنون الهی دانسته که نفوس قدسی و ارواح عالی به این جنون مبتلا می‌شوند و علاجش جز فنا و استغراق در معشوق و بقا یافتن به شهود وصال، نخواهد بود.»

(الهی قمشه ای، ۱۳۶۳: ۱۳۰، ج ۱) و ارسطو چنین تعریفی از عشق دارد: «عمی الحس عن إدراک عیوب المحبوب.» (الشیرازی، بی تا، ۴۰۴، ج ۱)

حلاج در مورد عشق چنین گفته است: «العشق نارٌ، نورٌ أولِ نارٍ و کانت فی الازل، تتلَوْن بِکُلِّ لَوْنٍ وَ تَبْدُو بِکُلِّ صِفَه وَ یَلْتَهَبُ ذَاتَهُ بِذَاتِهِ وَ تَتَشَعَّعُ صِفَاتُهُ بِصِفَاتِهِ.» (دیلمی، 1962: 44)

ازدیگر سوی نیز باید گفت که «ورود لفظ عشق به زبان صوفیانه یکی از مهمترین حوادثی است که در تاریخ تصوف و ادب پارسی رخ داده است. این حادثه صرفاً مربوط به کاربرد یک لفظ نبود. لفظ عشق به منزله تخمی بود که از آن در سرزمین خراسان درخت تنومند و پهناوری رویید با شاخ و برگهای فراوان و سایه ای گسترده. این درخت همان زبان تصوف عاشقانه و شعر عاشقانه- صوفیانه پارسی است که قلمرو وسیعی از سرزمین های اسلامی را فتح کرده و در شعر زبانهای دیگر، از جمله ترکی و اردو، تاثیر گذاشته است.» (پور جوادی، 1387: 49)

جمع باید کرد اجزا را عشق	تا شوی خوش چون سمرقند و دمشق
--------------------------	------------------------------

(مولوی، 1362: 3287، ج 4)

حقیقت عشق در عبارت ننگجد «دست عبارات به معانی عشق، بس پوشیده است» (غزالی، 1359: 39) و کنهش در غایت خفا و پوشیدگی است. " معلومات به دو قسم اند: یک دسته از آن ها قابل تعریف اند و یک دسته غیرقابل تعریف. محبت نزد کسانی که عشق شناسند و درباره آن سخن می گویند قابل تعریف نیست. کسی آن را می شناسد که محبت در وجودش لانه کرده و صفت او شده باشد. اما حقیقت آن، قابل شناخت و وجودش قابل انکار نیست." (ابن عربی، بی تا: 487، ج 3) عشق را نمی توان به کمند الفاظ درکشید.

در نظر ابن عربی، عشق، از «عشقه» است. (ابن عربی: بی تا، 67 ج 5). در معنای «عشقه» گفته اند: «نوعی درخت است که سبز می شود سپس لاغر و زرد می گردد.»

(البستانی: 1997، م، 604)

هم چنین در مورد تعریف عشق گفته اند: «عشق» از مصدر عشق «چسپیدن و التصاق» است. به گیاه پیچک «لبلاب» عشقه گویند، زیرا بر تنه درخت می پیچد و بالا می رود و آن را

خشک می‌کند و این تمثیل حالت عشق است که بر هر دلی عارض شود احوال طبیعی او را محو می‌کند. (زمانی، ۱۳۸۳: 432)

از لفظ عشق در قرآن کریم ذکری نشده ولی به کلمه محبت اشاره شده است.

به قول افصح المتکلمین سعدی شیرازی:

فرمان عقل و عشق به یکجای نشوند

غوغا بود دو پادشاه اندر ولایتی

زانگه که عشق دست تطاول دارز کرد

معلوم شد که عقل ندارد کفایتی

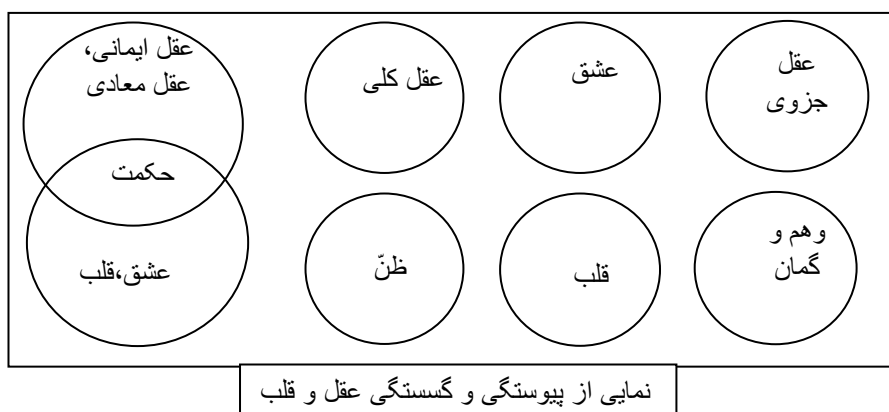
(سعدی، ۱۳۷۲: ۶۶۲)

« اینک پرسش تحقیق ما این است که مرز گسست و نقطه پیوست عقل و عشق و پیرو آن فلسفه و عرفان کجاست؟ و اصولاً آیا با به کار بردن چنین اصطلاحاتی می‌تواند واقعیت را به ما بشناساند و برای همیشه تکلیف ما را با این دعوی چند ساله روشن کند؟ به گمان ما صورت مسأله بسیار روشن است و بزرگان معرفت به روشنی پاسخ داده‌اند. حاصل پیام ایشان این است که در این رهگذر واقعاً یک مرز گسست است و یک نقطه پیوست. گسستگی میان عقل و عشق و فلسفه و عرفان وجود دارد و پیوستگی میان این‌ها نیز موجود است و هیچ یک از این دو مورد قابل انکار نیست؛ اما هر یک در شرایط خود درست و معتبر است. بر این تقدیر هیچ‌گاه میان عقل جزوی و عشق و حتی عقل علمی و عرفان پیوندی نخواهد بود؛ زیرا عالم معرفت فراتر از این خرده‌ها قرار دارد تا هستی انسان زیرو رو نشود و تحول مناسب آن جهان بزرگ معنوی که در درون خود انسان است پیدا نشود این گسستگی از بین نخواهد رفت. دیگر آن که عقل جزوی خود را کامل و سرآمد می‌بیند و گمان می‌برد که هیچ کس و هیچ چیز برتر از نیست... »

اما نقطه پیوست عقل و عشق وقتی است که عقل به کمال رسیده باشد و به اصطلاح عقل معادی و ایمانی و عرشی باشد. چنین عقلی هیچ تضادی با عشق و عرفان ندارد؛ بلکه حقیقت آن با حقیقت عشق یکی است و به همین گونه جهان با عظمت و بی‌انتهای عقل با قلب و عشق در یک نقطه ی بسیار نورانی و بلند پایه به هم می‌رسند و آن چیزی نیست جز حکمت.

آنچه در باب گسستگی و پیوستگی عقل و عشق مطرح کردیم در فضای هندسی زیر قابل مشاهده

است: «



(نیری، 1392: 112-109)

دیدگاه ابن عربی

دیدگاه عرفا و صوفیه، -با توجه به مشرب عرفانی آن‌ها- درباره عقل متفاوت است؛ سکر مشربان، عقل را بی‌اعتبار و از رسیدن به ورای عقل بی‌نصیب می‌دانند، صحو مشربان یا اعتدال‌گرایان عقل را یکسره بی‌اعتبار ندانسته بلکه برای آن درجات و مراتبی قائل شده‌اند. معرفت و شناخت خداوند متعال از نظر ابن عربی، دارای مراتبی است، از همین روی گاه از سه طریق عقل، نقل و کشف و گاه از طریق عقل و کشف و گاهی در کنار موارد یاد شده از حواس سخن می‌گوید. ابن عربی به تحسین کارکرد عقل در مقام فعل و ادراک می‌پردازد، اما مقام و مرتبه او را در شناخت ذات حق کافی و کارآمد نمی‌داند و در این مورد معتقد است: آنها دریافته‌اند، که این‌جا علم دیگری است، که راه فکر به دریافت آن ناتوان است... و چون شنیده‌اند که حضرت حق به قلوب بندگانش نازل می‌شود و از آنان دلجویی می‌کند و اگر کسی به جانب حق برود، حق به سوی وی می‌شتابد بنابراین به طور کامل متوجه حق شده و از آنچه از این قوا و حواس بشری اخذ می‌کنند، دست برداشته و در این وقت، وقت توجه به خداوند - به برکت نور خود، علم الهی به قلبشان افزوده شده و به این نکته آگاهشان کرده است که عقل و علم نظری را نه قدرت رسیدن به این نوع معرفت - معرفت حاصل از طریق مشاهده و تجلی و نه حق رد و انکار آن است. (ابن عربی، بی تا: 288، ج 1)

در عرفان ابن عربی شناخت حقیقت هستی به واسطه عقل مقدور نیست و راه رسیدن به آن و تقرب به آن حقیقت قدسی در مرکزی به نام «قلب» مستقر است. قلب به وسیله قوه «خیال» و «همّت عارف» راه به سوی ادراک حقایق می‌گشاید. (مظاهری، ۱۳۹۰: ۹۱)

در مجمع‌البحرین در مورد عقل چنین آمده است: «و موضعه فی الاحادیث القلب و دماغ»، یعنی مکان عقل هم مغزاست و هم دل. با این بیان، مفسران به حالت اخیر از اعتبار عنوان عقل، توجه بیشتری داشتند. (طریحی، 1365: 180)

عقل از آن جهت که مفکر است و می‌خواهد با استدلال به وسیله معلومات خود به نتایج برسد محدود به حدی معین است که از آن فراتر نمی‌تواند برود. اما از آن جهت که «پذیرای» حقایق است، به هیچ حدی محدود نیست. (ابن عربی، 1421: 218، ج 2)

ابن عربی معتقد است: عقل حدودی دارد که اگر از آن حدود خارج شود گرفتار ضلالت و گمراهی می‌شود. (همان، ۴۲۳) همچنین بیان می‌دارد که، اگر ما از راه عقل به شناسایی احکام علوم ذوقی و عشق بپردازیم، به بیراهه رفته‌ایم و معرفت عقلی، معرفتی سلبی و تنزیهی است و معرفت تنزیهی از معرفت است.

(همان، ۶۶۰)

عقل مورد مخالفت عارفان، عقل فلسفی است که در فرآیند ادراک، انسان باید تجربه کند تا بیابد. از این روی در نگاه ابن عربی عقل در عالم ماوراء فقط تا اثبات وجود «واجب» تواناست و از درک صفات و هویت او عاجز است؛ چون عقل محدود است و او نامحدود، و احاطه محدود به نامحدود محال است و هر معرفتی از آن عالم، ظنی و غیرقابل اعتماد است. (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۷۲ / ۲). به همین خاطر در تعریف عرفان گفته‌اند: «عرفان طریقه ای است که در کشف حقایق جهان و پیوند انسان و حقیقت، نه بر عقل و استدلال، بلکه بر ذوق و اشراق و وصول و اتحاد با حقیقت تکیه دارد.» (بشری، ۱۳۶۶: ۳۳) و (نراقی، ۱۳۷۸: ۵۹)

از نظر ابن عربی، عقل خود بین (عقل جزوی) است که مانع و مزاحم آدمی است. عقلی که گمان می‌رود موجب علم است، باعث جهول بودن انسان می‌شود. انسان به درجه عبودیت کامل نمی‌رسد مگر این که عقل و صفات عقلانی که وجه تمایز انسان از حیوانات دیگر است در او محو شود. در فصوص‌الحکم می‌گوید:

فلا خلق اعلى من جماد و بعده نبات على قدر يكون و اوزان

وذور حس بعاد النبیت والکل عارف
و اما السمی آدمأ فمقید

بخلافه کشفأ و ایضاح برهان
بعقل و فکر او قلاده ایمان

(ابن عربی، 140: 85)

از جمله دلایل ناتوانی عقل در شناخت خداوند مقلد بودن آن است «عقل مقلد خیال است و خیال هم مقلد حواس و قوه خیال علاوه بر آن که مقلد است، در نگهداری امور محتاج حافظه و مذکره است، زیرا خیال قادر بر حفظ و نگهداری مدرکات نیست و در عین حال همه این قوا در معرض اشتباه و خطا هستند.»

(ابن عربی، 1329: 94، ج 1)

همچنین معتقد است، صفت محبت در هر یک از اشخاص به میزان عقل او ارزیابی می شود. کسی که در حال عشق به موقف عقلی خود وفادار است جز به اندازه مقتضای نظر عقلی، از سلطان محبت دریافت نمی کند اما کسی که در موقف قبول قرار گرفته، میزان پذیرش او از حق به گونه ای است که حق خود را به آن توصیف کرده است، به این ترتیب عقل همواره میان نظر و قبول قرار گرفته و احکام محبت در آن عقلی که نظر می کند با احکام محبت در آن عقلی که در مقام قبول قرار گرفته متفاوت است. (ابن عربی، 1405: 13)

ابن عربی عشق را اصل و اساس هستی و جهان شناسی می داند، این نگرش بر اساس حدیث قدسی «کنز مخفی» است که در بین صوفیان معروف بود. طبق این حدیث، دادوود نبی از خداوند سوال می کند «یارب لماذا خقت الخلق؟» دادوود چنین پاسخ می شنود: «كنتُ كنزاً مخفياً، فأحببتُ أن أعرف، فخلقتُ الخلق لکی» «گنجی پنهان بودم، پس دوست داشتم شناخته شو، پس آفریدگان را آفریدم تا شناخته بشوم». در کتاب های فتوحات مکیه و فصوص الحکم ابن عربی به این حدیث استناد شده و آفرینش جهان را یکسره نتیجه عشق و تجلی حسن و حرکت حبی دانسته است.

الخب ینسب للإنسان واللّه

بنسبه لیس یذری علمنا ما هی

ألخاب ذوق ولا تذرین حقیقته

ألیس ذا عجب و الله ق لله

لوازم الخب تکسونی هویتها

ثواب النقیضین مثل الحاضر الساهی

بالخبب ضخ وجوب الحتی خیث بری

فینا و فیهِ وکشناعین اشیاو

محبت هم به انسان نسبت داده می شود و هم از جهت به خدای مهربان. اما دانش ما آن احاطه را ندارد که بدانیم محبت چیست.

عشق و حبت لطیفه و ذوقی است خاص و بسی شگفت‌انگیز، ولی حقیقت و ماهیت آن چنانکه باید ادراک نمی‌شود. آیا این مطلبی عجیب نیست؟ سوگند به خدا، و سوگند به خدا که محبت و عشقی لطیفه‌ای است بسی جالب و دلنشین و عجیب.

عشق و محبت همچون جامه‌ای سراسر وجود مرا فرا گرفته است. اما جامه‌ای از دو رنگ مخالف، مانند شخصی است که پیشتر، روی من حاضر است و در عین حال غافل و غایب. آشکارا می‌گویم که: هرگاه جمال ازلی در وجود ما و در حق تجلی و تحقق یافته است تنها و تنها مربوط به عشق و محبت بوده است. (ابن عربی، بی تا: ۳۲۰، ج ۲)

سر انجام از گفتار خود استغفار می‌جوید و بیان می‌دارد که:

استغفرالله مما قلت و قد اقول من جهة الشکر لله

من از آنچه درباره‌ی لطیفه‌ی عشق و محبت گفتم از خدای تعالی معذرت می‌خواهیم که الفاظ من در معرفی و تعریف محبت و عشق بسیار قاصر است، اما این تعریف‌ها را به لحاظ آن نمودم که تنها شکر نعمت محبت و عشق به جا آورده باشم و گرنه کلمات کجا و شور و ذوق عشق کجا؟ در مکتب او معلومات را به دوستانه تقسیم می‌شوند: «یک دسته از آن‌ها قابل تعریف و یک دسته غیرقابل تعریف است. محبت نزد کسانی که عشق شناسند و درباره‌ی آن سخن می‌گویند قابل تعریف نیست. کسی آن را می‌شناسد که محبت در وجودش لانه کرده و صفت او شده باشد. اما حقیقت آن، قابل شناخت و وجودش قابل انکار نیست.» (ابن عربی، بی تا: ۴۸۷، ج ۳)

در اندیشه‌ی ابن عربی، عشق و محبت تعریف بردار نیست و هر کس به تعریف آن دو بپردازد، بر اثر عدم شناخت و آگاهی است: «و کسی که عشق را تعریف کند آن را نشناخته و کسی که جرعه‌های از عشق نچشد، آن را نشناخته و کسی که بگوید سیراب شدم آن را نشناخته؛ عشق شراب بی نهایت است.»

(ابن عربی، بی تا: ۱۱۱، ج ۲)

معتقد است: عشق چشیدن است و حقیقت آن نا شناخته و مکتوم است یعنی نمی‌توان عشق را از راه عقل شناخت و در قالب الفاظ و عبارات بیان کرد «عشق چنین نیست که مانند هر علمی در قالب عبارات بگنجد، همه‌ی علوم ذوقی از این قبیل‌اند» (همان، ۱۷۰-۱۷۱)

در جای دیگر می‌گوید: «عشق، حد ذاتی ندارد که با آن شناسایی شود اما از راه تعریف به رسم و تعاریف لفظی می‌توان به حریم آن نزدیک شد. پس هرکس عشق را تعریف کند و هرکس آن را نچشیده باشد، عشق را نشناخته است.» (همان، ۱۶۵)

در روایت نیز آمده است که خدا خود را به «شدت حب» توصیف می‌کند اما نمی‌توان به خدا اسم عشق و عاشق اطلاق کرد، زیرا عشق عبارت است از این که دوست داشتن به عاشق روی آورد تا آن جا که با تمام ذرات او آمیخته گردد و سراپای وجود او را در بر گیرد. عشق، از «عشقه» است. (ابن عربی: بی تا، 67، ج 5)

ابن عربی عشق را «محبت مفرط» می‌داند. (ابن عربی: بی تا، 484، ج 3) همچنین به آیات قرآنی استناد می‌کند: از عشق در قرآن با «شدت حب» تعبیر شده است. «و الذین آمنوا اشد حبا لله» (بقره، 165) از نظر ابن عربی، عقل خود بین است که مانع و مزاحم آدمی است و عشق لازمه وحدت حقیقی است.

به تعبیر شارح فصوص الحکم: «المحبه لازمه للوحده الحقیقه، فیسریان الوحده فی الوجود تسری المحبه» (کاشانی، 1361: 299) با سربان وحدت در هستی، عشق نیز ساری و جاری است. هم چنین حقیقت عشق را در حوزه ی «علم الاذواق» بیان می‌کند و می‌گوید: الحب ذوق و لا تدری حقیقه» (همان، ۴۸۰) با استفاده از اصطلاحات متکلمان و مفسران، عشق را یکی از چهار لقب برای محبت معرفی می‌کند که عبارتند از: حب، ود، عشق و هوا. و در عشق را در هستی آن به سه گونه طبیعی، روحانی و الهی تقسیم می‌کند.

در اندیشه و نظریه عشق ابن عربی، سخن از ناسازگاری و تضاد میان عقل و عشق است: هر عشقی که در عاشق، عقلی یا تعقلی بر جای بگذارد که جز به محبوبش بیندیشد، عشق ناب نیست بلکه حدیث نفس است، چرا که: خیری در عشقی نیست که با عقل تدبیر کند. (ابن عربی: 1329، ق، ۳۲۶، ج ۲) تضاد عشق و عقل را چنین ترسیم می‌کند: عشق بر نفوس غالب از عقل است و این از آن رو است که عقل، دارنده خود را مقید می‌سازد، در حالی که از اوصاف عشق گمراهی و سرگشتگی است و حیرت هم با عقل‌ها ناسازگار است، زیرا عقل موجب جمع انسان و حیرت موجب پراکندگی وی است (همان، ۳۳۸، ج ۲) سرانجام چنین نتیجه می‌گیرد که عشق با

عقل در یک جا و مکان جمع نمی‌آید. از این روی، حکم عشق با حکم عقل در تناقض است. چرا که عقل سخن می‌گوید، اما جنون عشق لال است. (همان، ۱۱۲، ج ۲)

یکی از پرسش‌های اساسی و مهم در موضوع عشق، نسبت میان عشق انسانی و عشق الهی (عشق انسان به انسان دیگر و به خداوند) است. او در این باره می‌گوید: «مخلوق برای خداوند مظهر است؛ نه ظاهر، پس، اگر کسی با عشقی الهی به دیگری عشق ورزد، عشق او، عشق به خداوند است.» (همان، 113)

این مطلب چنین توضیح می‌دهد: «منظور از عشق الهی در این گفتار، عشقی است که خداوند با آفرینش، در وجود مظاهر خویش نهاده است.» (همان : 113)

«اگر وجود مخلوق همراه با عشق و محبت تصور نشود، مخلوق هیچ گاه وجود نخواهد یافت» (همان)

در واقع، به مقتضای «المجاز قنطره الحقیقه» ابن عربی عشق مجازی را پلی به سوی عشق حقیقی می‌داند و نه تنها برای عشق انسانی اعتباری ویژه قائل است، بلکه عشق عرفانی را ناشی از درهم آمیختگی عشق جسمانی و حسی با عشق معنوی و روحانی می‌داند. (ستاری، 1374: 237) از همین روی در «الذخائر و اللعلاق فی شرح ترجمان الشواق» به تأویل تعبیر عاشقانه ترجمان‌الشواق پرداخته است.

لازم به ذکر است ابن عربی هنگامی که قدم در راه عرفان گذاشت از تاثیر زنانی چون یاسمین مرشنائی و فاطمه قربطی و دختری به نام قره‌العین بی بهره نبوده است. (ذکاوتی، 1367: 8) اما دوشیزه‌ای که ابن عربی را دگرگون کرد و بیشترین تاثیر عرفانی را بر او داشته است «نظام» معرف به «عین الشمس» است «... نامش نظام بود و لقبش عین الشمس و البهاء (چشمه نور و زیبایی). او از زنان پارسا و دانشور و زاهد و گوشه‌گزین و به راستی پیشوای حرمین و پرورده سرزمین امین بود. گوشه چشمش فریبا و اندامش نازک و زیبا بود. چون سخن بسیار می‌گفت، سخن را درمانده می‌کرد و چون کوتاه می‌گفت، ناتوان، با این که زبان‌آور بود، سخنش روشن و آشکار از چون زبان به سخن می‌گشود قس بن ساعده از سخن باز می‌ماند و چون دست به بخشش می‌گشود معن بن زائده خود را پنهان می‌کرد...» (ابن عربی، 1395: 47-48)

چنان‌که خود نیز این گذر از عشق مجازی و رسیدن به عشق الهی را تجربه کرده است و چنان‌که

می‌دانیم که عشق به نظام، دختر مکین الدین اصفهانی او را به سرودن اشعار عاشقانه (کتاب ترجمان الاشواقی) وا می‌دارد (نجیب محمود، 1387: 99-141) و (ستاری، 1374: 237)

در نظر او «در نشئه عنصری، وصالی عظیم تر از نکاح وجود ندارد» (ابن عربی، 1370: 217) بنابراین «تجلی نکاح قطب را به طلب عشق ورزیدن به حق وامی‌دارد و قطب به زیبایی‌های محدود نیز عشق می‌ورزد؛ چراکه زیبایی محدود با زیبایی مطلق تناسب و نزدیکی دارد و جمال محدود او را به سر منزل مقصود می‌رساند.» (همان، 126-127)

از همین روی «به نظر ابن عربی به همین دلیل است که می‌توان گفت خدا آدم را دوست می‌داشت به همان صورت که ادم حواء را دوست می‌داشت یعنی با همان محبت. آدم با محبت ورزیدن به حواء از الگوی الهی سرمشق می‌گرفت. آدم تجسم الهی (تخلق الهی) است. نیز به همین دلیل است که مرد در محبت روحانی اش به زن در واقع به پروردگارش محبت می‌کند. درست همانطور که ادم آینه‌ای است که حق صورت خویش را در آن مشاهده می‌کند، و صورت آدم قادر است همه‌ی اسماء حق، اسماء «گنج نهان» در ذات متجلی نشده‌ی الهی (ذات الحاق) را عیان سازد، زن نیز آینه، یعنی مظه‌ری است که مرد صورت خویش را در آن می‌بیند، همان صورتی که در وجود نهان او بوده است، همان خویشتن خویش که او برای شناخت پروردگارش باید آن را بشناسد.» (کربن، 1395: 255)

در مورد تاثیر عشق مجازی چنین آمده است: «عشق مجازی بر دل انسان، نرمی و تأثر و وجد و رقت می‌بخشد، و انسان را از علایق و دل بستگی‌های این جهانی آزاد کرده و او را وارد می‌کند که از هر کس و هر چیزی که جز معشوق وی است روی گرداند، و تمام هموم و خواسته‌ها و امیال و آرزویش به یک نقطه تمرکز یابد. همین کار باعث می‌شود که توجه او به معشوق حقیقی نسبت به دیگران آسانتر باشد، چه دیگران باید از هزاران خواسته و هم و هدف دست بردارند، اما او از همه دست کشیده، فقط از یک مورد باید دل برکند و مهر بردارد، تا آن دل را به آستان معشوق حقیقی برده و آن مهر را بر معشوق حقیقی بیفکند.» (یشربی، 1374: 332)

چنان که در حدیث قدسی آمده است «کنت کنزاً مخفياً فاحبت آن اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» در تحلیل این حدیث ابن عربی معتقد است: «به واسطه‌ی احبت، وحدت صرف متنزل به کثرت شد و از این حرکت، اسماء و صفات ظاهر شدند و منشا این حرکت غیبی عشق به ذات و اسماء و صفات بود و سبب این تجلی عشق و محبت بود.» (جهانگیری، 1383: 95)

دیدگاه مولانا

در اندیشه مولانا جلال الدین محمد بلخی عقل، اندیشه و خردورزی اساس انسانیت است، «ای برادر تو همان اندیشه‌ای» یعنی بدون این عنصر مهم، مابقی چیزی جز مشتی گوشت و پوست و استخوان و رگ و پی نیست، در عین حال از عقول ناقص زیادی یاد می‌کند و با ذکر عیب و نقص و کاستی این عقول، آنها را مردود و بی اعتبار می‌داند. « کلام (سخن) همچون آفتاب است. همه آدمیان گرم و زنده ازویند و دائماً آفتاب هست و موجود است و حاضر است و همه از او دائماً گرم‌اند، الا آفتاب در نظر نمی‌آید و نمی‌دانند که از او زنده‌اند و گرم‌اند. اما چون به واسطه لفظی و غبارتی خواهی شکایت، خواهی خیرخواهی شر گفته آید، آفتاب در نظر آید همچون آفتاب فلکی که دائماً تابان است اما در نظر نمی‌آید شعاعش تا بر دیواری نتابد... هر اندیشه که تو را به عالم علوی می‌کشد و از عالم سفلی سرد و فاتر می‌گرداند، پرتو فیض خداست.» (مولوی، 1384: 196)

اگر نظری به مثنوی معنوی ملای روم بیندازیم در خواهیم یافت که در نود و پنج مورد از عقل سخن رانده که در مواردی زبان به ستایش و گاهی زبان به آن نکوهش گشوده است. بنابر این مولوی در مورد عقل دیدگاهی دو وجهی دارد و آن را با شرایطی می‌پذیرد و با شرایطی بی اعتبار می‌شمارد.

مولانا در پنج دفتر اول مثنوی با عقل سر سازگاری ندارد، روی خوش نشان نمی‌دهد و شاعری خردستیز است و اما در دفتر ششم مثنوی دیدگاه متفاوتی نسبت به این مساله دارد، با بررسی دفتر ششم مثنوی و مقایسه آن با پنج دفتر دیگر آن، متوجه نگاه متناقض و دوگانه مولانا نسبت به عقل می‌شویم.

عقلی که مولانا مورد نکوهش قرار می‌دهد و سر سازگاری با آن ندارد، آن عقل مصلحت اندیش، حسابگر، ثنویت بین، استدلال گر و قیاسی گرا، زیرکسار، کار افزا و مکرانگیز که دائماً در بیع و شری و سود و طالب سود و نفع آنی است از آن به عقل جزوی یاد می‌کند. همان عقلی که به وادی نظر و استدلال درآمده و همان استدلال عقیده پای آن شده و از پرواز به عالم معنوی باز داشته است.

پیش بینی این خرد تاگور بود
 این خرد از گور خاکی نگذرد
 زین قلم وین عقل رو بیزار شو
 و آن صاحب‌دل به نفخ صور بود
 وین قدم عرصهٔ عجایب نسپرد
 چشم غیبی جوی و برخوردارشو
 مولوی، 1362: ب15-33013، ج4)

فرق زشت و نغز از عقل آورید
 چشم غره شد به خضرای دمن
 آفت مرغ است چشم کام بین
 دام دیگر بُد که عقلش در نیافت
 نی ز چشمی کز سیه گفت و سفید
 عقل گوید بر محک ماش زن
 مخلص مرغ است عقل دام بین
 وحی غایب بین بدین سو ز آن
 شتافت

(همان: 90-2967، ج6)

آن جایی که دیوانگی را بهتر از عقل می‌داند، ناظر به پوسته و قشر ظاهری عقل است که همان عقل استدلال‌گر و قیاس‌گر است:

آزمودم عقل دوران‌دیش را
 بعد از این دیوانه سازم خویش را
 (مولوی، 1362: 245)

عقل جزوی همچو برق است و
 درخش
 نیست نور برق بهر رهبری
 برق عقل ما برای گریه است
 عقل کودک گفت بر کتاب تن
 عقل رنجور آردش سوی طبیب
 در درختی کی توان شد سوی
 و خش
 بلکه امر است ابر را که می‌گری
 تا بگرید نیستی در شوق هست
 لیک نتواند به خود آموختن
 لیک نبود در دوا عقلش مصیب

(همان، 23-3319، ج4)

«عقل چندان خوب است و مطلوب است که تو را بر در پادشاه آورد، چون بر در او رسیدی، عقل را طلاق ده که این ساعت عقل زیان توست و راهزن است. چون به وی رسیدی،

خود را تسلیم کن... و همچنین بیمار عقل او چندان نیک است که او را بر طبیب آورد. بعد از آن، عقل او را در کار نیست و خویشتن را به طبیب باید تسلیم کردن.» (همان، 1384: 55)

اندین بحث ار خرد ره بین بدی	فخر رازی رازدان دین بدی
لیک چون من لم یدق لم یدر بود	عقل و تخیلات او حیرت فزود
کی شود کشف از تفکر این أنا	آن أنا مکشوف شد بعد از فنا
میفتد این عقل ها در افتقاد	در مفاکی حلول و اتحاد

(همان، 1362: 47-4144، ج5)

و اما چنان‌که پیشتر گفته شد در دفتر ششم مثنوی، نگاهی دگرگونه نسبت به عقل دارد و آن را در وصف اولیاء به حساب می‌آورد و حتی این جهان را فکرتی از آن عقل می‌داند. همان عقل باطن بین و حقیقت یاب که عاقبت‌بین و عافیت‌خواهی جزو ذات آن و معیار پذیرش سایر عبادت‌ها است. همان‌که در مواردی در معنای نفس ناطقه و جان اولیاء و مردان کامل و راهنما و راهبر سعادت ابدی به کار می‌رود و از آن به «عقل کل» یاد می‌کند و با القابی از قبیل عقل ممدوح، عقل ایمانی، عقل عقل، عقل مجرد علوی و مفارق از مادیات و... توصیف شده است و «همان عقل اول است که به عقیده حکمای اسلام نخستین صادری است از مصدر وجود، یعنی حق تعالی.» (فروزانفر، 1367: 748)

از یک اندیشه که آید در درون

صد جهان گردد به یک دم سرنگون

(مولوی، 1362: 1032-2 ج2)

یا

کل عالم صورت عقل کل است

کوست بابای هر آن‌که اهل قل

است

(مولوی، 1362: 60-3259 ج2)

در فیه ما فیه آمده است «عقل جزوی قابل آموختن است. محتاج به تعلیم است. عقل

کل خود معلم است، نیازی به آموزش ندارد، خداوند همان ارباب خرد یا عقل کل

است.» (همان، 1384: 166) عقل کل نخستین جلوه آفرینش است و آنچه آدمی ادراک می‌کند

از طریق عقل کل به انبیا و اولیا و سپس به مراتب این جهانی می‌رسد. (استعلامی، 1367: 294)

عقل تو هم چون شتربان تو شتر
عقل عقلند اولیاء و عقل‌ها
می‌کشاند هر طرف در حکم مر
بر مثال اشتران تا انتها

(مولوی، 1362 : 2492-2494، ج 1)

این جهان یک فطرت است از عقل کل
عقل چون شاه است و صورتها رسل

(همان: 978، ج 2)

جهد کن تا پیر عقل و دین شوی
تا چو عقل کل باطن بین شوی

(همان، 2178، ج 4)

این سخن‌هایی که از عقل کل است
بوی آن گلزار و سرو سنبل است

(همان، 1899، ج 1)

به عقیده مولانا، عقل جزوی قادر نیست که چیزی را به وجود آورد که جنس آن را ندیده باشد و اما عقل کل قادر است چیزی را بدون سابقه قبلی از نو وجود آورد. (مولوی، 1384: 77)
از این روی چنان‌که پیشتر نیز گفته شد: «چنین عقلی هیچ تضادی با عشق و عرفان ندارد، بلکه حقیقت آن با حقیقت عشق یکی است و به همین گونه جهان با عظمت و بی‌انتهای عقل با قلب و عشق در یک نقطه بسیار نورانی و بلند پایه به هم می‌رسند و آن چیزی نیست جز حکمت.» (نیری، 1392: 111)

مرا حق از می‌عشق آفریدست
همان عشقم اگر مرگم بساید

(مولوی، 832: 1378، ج 2)

اما عقل جزوی، منکر عشق است:

عقل جزوی عشق را منکر بود
گرچه بنماید که صاحب سر بود

(همان، 1362: 982، ج 1)

سفارش می‌کند که از گامی که به سر زمین اسرار نمی‌رسد و از این عقل که به چهار دیواری عالم محسوسات محدود شده رخ برتاب و به جای آن چشم باطنی طلب کن و از بصیرت نافذ معنوی برخوردار شو :

زین قدم وین عقل رو بیزار شو چشم غیبی جو و برخوردار شو

(همان، 3314، ج 4)

معتقد است که از این بینش سطحی و از این عقل جزوی چیزی جز سر گیجه بدست نمی‌آید، پس این بینش سطحی و عقل جزوی را رها کن و منتظر فیض و رحمت خداوندی بشو:

زین نظر وین عقل، ناید جز دوار پس نظر بگذار و بگذین انتظار

(همان، 3315، ج 4)

هم چنین بیان می‌کند که اگر عقل مغلوب نفس شود، به فرومایگی و رذیلت آن متصف می‌شود:

عاقبت بین است عقل از خاصیت نفس باشد کو نبیند عاقبت
عقل کو مغلوب نفس او نفس شد مشتری مات زحل شد نحس شد

(همان، 3/2-1552)

در عین حال معتقد است که همین عقل جزوی یکسره خالی از نور معرفت نیست بلکه به برق و درخشش زود گذر آسمانی شبیه است که گاه گاهی درخشش دارد، اما درخششی است سریع‌الزوال و نمی‌توان با آن طی طریق کرد و راز جهان هستی را درنوردید:

عقل جزوی همچو برقست و درخش در درخششی کی توان شد سوی و خش؟

(همان، 3319، ج 4)

از قربانی کردن عقل سخن می‌گوید:

عقل را قربان کن اندر عشق دوست عقل‌ها باری از آن سویست کاوست

(همان، 3319، ج 4)

«لاجرم در عرفان کشفی که مولانا تعلیم می‌کند عقل هرگز به جناب عشق راه ندارد و

اگر منکر اهمیّت آن گردد مایه تعب نیست.» (زرین کوب، 1386: 21) از این روی باید عقل

معاش را در راه عشق الهی فدا کرد تا ده چندان یا هفتصد چندان عوض یابی:

چون ببازی عقل در عشق صمد

عشر امثالت دهد یا هفتصد

(همان، 2336، ج 5)

باید به مدد عشق الهی، به جمعیت خاطر رسید :

جمع باید کرد اجزا را به عشق

تا شوی خوش چون سمرقند و دمشق

(همان، 3289، ج 4)

همان عشقی که ماهیتش از انظار پنهان است، اما حیرت و احوال عجیب آن برای همگان قابل رؤیت است و جان سلطانان جان یعنی انبیا و اولیای الهی برای رسیدن به آن مرتبه در حسرت و رغبت است :

سخت پنهان ست و پیدا حیرتش

جان سلطانان جان، در حسرتش

(همان، 4720، ج 4)

در مورد عقل و عشق در دیوان کبیر این گونه اظهار نظر می کند:

در میان عاشقان، عاقل مباح

خاصه اندر عشق این لعین قبا

دور بادا عاقلان از عاشقان

دور بادا بوی گلخن از صبا

گر در آید عاقلی، گو راه نیست

ور در آید غاشقی، صد مرحبا

ننگ آید عشق را از نور عقل

بد بود پیری در ایام صبا

(همان: 1375، 172، ج 1)

عقل را معذول کردیم و هوا را حد زدیم

کاین جلالت لایق این عقل و این اخلاق

نیست

(همان، 1378: 395)

مولانا از دو عشق سخن می گوید: عشق جزء و عشق کل:

عاشقان کل، نه عشاق جزو

ماند از کل آن که شد مشتاق جزو

(همان: 1375، 2813، ج 1)

و همانند ابن عربی بیان می دارد که راه عشق راهی غریب، بی کران و بی نهایت و عشق «ورای حد تقریر و بیان» است و یافتنی است نه گفتنی از این روی حقیقت عشق در کلام بشر نمی گنجد و شناخت عشق به طور کامل مسیر نیست، چرا که عشق دریایی است که ژرفای آن ناپیداست و

هفت دریای عالم در برابر دریای عشق، بی‌مقدار است، همان‌طور که شمارش قطره‌های دریا محال است، شرح عشق نیز با کلام بشری محال است.

هرچه گوید مرد عاشق، بوی عشق از دهنش می‌جهد در کوی عشق

(همان، ۲۸۸۰، ج ۱)

در ننگجد عشق در گفت و شنید عشق دریایی است قعرش ناپدید

قطره‌های بحر را نتوان شمرد هفت دریا پیش آن بحری است خرد

(همان، ۸۵۸)

عشق اندر فضل و علم و دفتر و اوراق هر چه گفت و گوی خلق آن ره ره عشاق

نیست نیست

(همان، ۱۳۷۸: ۳۹۵)

عشق را از اوصاف خدای بی‌نیاز می‌داند و چون صفات عین ذات هستند پس در عبارت ننگجد و لایتناهی هستند؛ از این روی معتقد است که:

شرح عشق ار من بگویم بردوام صدقیامت بگذرد و آن ناتمام

(همان، ۱۴۲۴، ج ۴)

گویند عشق چیست؟ بگو: ترک اختیار هر کو ز اختیار نرسد اختیار

نیست

(همان، ۱۳۷۸: ۴۵۵)

بدون شک عشق نقطه دایره سیر روحی مولانا است، هر چه می‌گوید و به هر چه دست می‌زند و به هر سو که می‌رود در اطراف آن محور می‌گردد.

کار من اینست که کاریم نیست عاشقم از عشق تو عاریم نیست

خویش من آنست که از عشق زاد خوشتر از این خویش و تباریم نیست...

چیست فزون از دو جهان، شهر عشق بهتر از این شهر و دیاریم نیست...

(همان: ۱۳۷۵، ۵۰۶)

عشق بود کان هنر، عشق بود معدن زر دوست شود جلوه از آن، پوست شود پر زر

از این

عشق چو بگشاید لب، بوی دهد، بوی
مشک شده مست ازو، گشته خجل عنبر از

این

عجب

(همان، 1819)

« محرک و جاذبه ای که روح را در سیر الی الله و تمام کاینات را در سیر به سوی کمال به پویه و جنبش در می آورد عشق است که مولانا آن را امری وصف ناپذیر می داند. ... این که عشق را از همان آغاز مثنوی و دوای نخوت و ناموس انسان و معالج و درمانگر وی از بیماری های ناشی از آن احوال می خواند نشان آن است که نزد وی رهایی از خودی که نخوت و ناموس تعبیری از آن است بی تجربه عشق حاصل نمی آید.» (زرین کوب، 1386: 21) همان گونه که پیشتر بیان کردیم که مولانا در مورد عقل دیدگاهی دو وجهی دارد، در مورد عشق نیز چنین است و عشق در اندیشه ملای روم دو چهره کاملاً متمایز جلوه می کند. نخست عشق ظاهری، مجازی و غیر حقیقی یا عشق از پی رنگ؛ دو دیگر عشق حقیقی. «به عقیده صوفیه اساس و بنیاد جهان بر عشق نهاده شده است، جنب و جوش و روشنایی سراسر عالم وجود از پرتو عشق است و کمال واقعی را در عشق باید جست و جو کرد.» (نوربخش، 1384: 45)

همین رها کن عشق های صورتی	عشق بر صورت نه بر روی ستی
آنچه بر صورت، تو عاشق گشته ای	چون برون شد، جان چرایش هشته ای
صورتش برجاست این زشتی چیست	عاشقا و ابین که معشوق تو کیست؟
بر کلوخی دل چه بندی ای سلیم	وا طلب اصلی که پایدار و مقیم
رو «نعمره ننکسه» بخوان	دل طلب کن، دل منه بر استخوان

(همان، 705)

عشق در شناخت حق از طریق کشف و شهود به شناخت دست می یابد. این مرحله را نمی توان با واژه محدود و نارسا بیان کرد؛ زیرا به قول مولانا:

حرف و صوت و گفت را برهم زخم
تا که بی این هرسه با تو دم زخم

(همان، 904)

حرف و صوت و گفت، مانع درک معنی و عمق ذات محبوب است و باید این هرسه را برهم زد و از راه دل، عشق را دریافت و عاشق در این مرحله تنها به معشوق و دیدار و وصال او می‌اندیشد «كُنْتُ إِذَا سَمِعَهُ الذِّي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الذِّي يُبْصِرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الذِّي يَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا» بدین وسیله، کلّ ماسوی را نادیده می‌گیرد و غرق دریای عشق حق می‌گردد و چنان غریقی هرگز راه رهایی نمی‌جوید و چون شکاری است که از بند عشق رهایی نمی‌خواهد. البته مولانا این عشق مجازی را پلی به سوی عشق حقیقی میدانند «امکان ندارد که بی عشق مجازی مجازی کسی به حقیقت رسد که المجاز قنطره الحقیقه.» (بایقرا، 1313، 15) مولانا بر این عقیده است که همین عشق صورتی، «گاهی» نردبان و قنطره عشق حقیقی می‌شود و سالک را به سر منزل مقصود اصلی که سعادت جاودانی است، می‌رساند:

عاشقی گر زین سر و زآن سر است عاقبت ما را بدان سر رهبر است

(مولوی، 1362: 111، ج 1)

از این رو عشق مجازی به عنوان مرکبی برای عشق حقیقی است «عشق لیلی را یک چندی از نهاد مجنون مرکبی ساختند تا پخته عشق لیلی شود، آنگاه بار کشیدن عشق الله را قبول کرد.»

(عین القضاة، 1341: 105)

در مورد عشق حقیقی سفارش می‌کند که عشق آن کسی را انتخاب کن که جاویدان است و مدام تو را از شراب جان‌افزای جاودانگی سیراب می‌کند:

عشق آن زنده‌گزين كو باقى است كز شراب جانفزاييت ساقى است

عشق آن بگزين كه جمله انبيا يافتند از عشق او كار و كيا

(همان، 220-221، ج 1)

عشق ز اوصاف خدای بی نیاز عاشقی بر غیر او باشد مجاز

(همان، 971، ج 6)

مولانا از زبان عشق پاره‌ای از ویژگی‌ها یا آثار عشق را چنین بیان می‌کند:

گفتم عشق را شبی راست بگو تو گفتم حیات باقی ام عمر خوش

کیستی؟ مکررم

گفتمش ای برون زجان خانه
همره آتش دلم پهلوی دیده ترم
توکجاست گفت

رنگرزم ز من بود هر رخ زعفرانی
چیست الاقم و ولی عاشق اسب لاغرم
غازه لاله‌ها منم قیمت کاله‌ها منم
لذت ناله‌ها منم کاشف هر مسترم ...

(همان، 1378، 1402)

معتقد است کسی که از عشق الهی ارتزاق کند به مظاهر فریبنده دنیوی بی توجه است:

عاشقی کز عشق یزدان خورد قوت
صد بدن پیشش نیرزد تره توت

(همان، 2711، ج 5)

اگر عشق نبود جهان هستی چگونه ممکن بود هویدا شود چرا که عالم طفیل ونتیجه عشق حق است:

گر نبود عشق هستی کی بدی؟
کی زدی نان برتو و تو کی شدی؟

(همان، 2012، ج 5)

هر دو جهان پیش منقار عشق دانه‌ای بیش نیست:

هر چه جزعشق است شد ماکول عشق
دو جهان یک دانه پیش نول عشق

(همان، 2726، ج 5)

پیدایش جهان را نتیجه عشق می‌داند و معتقد به حرکت «حبی» است «از آنجا که بی‌عشق سیر الی الله که غایت وجود انسان است حاصل نمی‌شود و از آنجا که غایت سیر کاینات در مراتب کمال هم جزو وجود انسان نیست، اگر نزد مولانا جمیع اجزای عالم مسخر عشق و تمام هستی متوقف برعشق و حتی وجود افلاک همه کاینات هم به یک معنی فرع و تابع وجود عشق تلقی شود نیز این اقوال فارغ یا دعوی بی حجت نیست و این که دور گردونها را مولانا از موج عشق می‌داند و عالم را بدون عشق از هرگونه حرارت و حرکت خالی نشان می‌دهد پیداست که نظر به

غائیت عشق و نقش انسان کامل در تحقق غائیت عالم دارد.» (زرین کوب، 1386: 21)

دور گردون ها ز موج عشق دان
گر نبود عشق بفسردی جهان

(همان، 3854، ج 5)

در عظمت عشق می‌گوید:

شاخ عشق انر ازل دان بیخ عشق

این شجر را تکیه بر عرش و ثری و ساق

اندر ابد

نیست

(همان، 1378: 395)

مولانا در دیوان کبیر نقش عشق در همه جلوات جهان و عاشقی مظاهر طبیعت را تصویر و توصیف میکند و در ضمن چنین تصویر و توصیفی به تبیین رفتار طبیعی شایسته آنها می پردازد:

همه اجزای عالم عاشقانند	و هر جزو جهان مست لقای...
اگر این آسمان عاشق نبود	نبودی سینه او را صفایی
وگر خورشید هم عاشق نبود	نبودی در جمال او ضیایی
زمین و کوه اگر نه عاشق اندی	نرستی از دل هر دو گیاهی
اگر دریا ز عشق آگه نبود	قراری داشتی آخر به جایی
تو عاشق باش تا عاشق شناسی	وفا کن تا بینی باوفایی
نپذیرفت آسمان بار امانت	که عاشق بود و ترسید از خطایی

(مولانا، 1378: 90)

دیدگاه سنایی

چنان که می‌دانیم سنایی بر پسینیان خود تأثیری ژرف و غیر قابل انکاری گذاشته است آن گونه که مولانا می‌فرماید: «هر کس سخنان عطار را به جد خواند اسرار سنایی را فهم کند و هر کس که سخنان سنایی را به اعتقاد مطالعه نماید، کلام ما را ادراک کند و از آن برخوردار شود و برخوردار». (افلاکی، 1362: 458، ج 1)

از مقایسهٔ اجمالی اندیشه و تفکر سنایی و مولانا چنین استنباط می‌شود که، سنایی در اوایل حدیقه تا باب چهارم، شاعری است عقل‌گرا، اما بعد از آن چندان به عقل روی خوش نشان نمی‌دهد و در حقیقت، شاعری خردستیز است. برعکس مولانا در پنج دفتر اول مثنوی با عقل سر سازگاری ندارد و در دفتر ششم با نگاهی متفاوت نسبت به عقل، جنبه‌های خردگرایی او بیشتر می‌شود.

هرچند که مولانا تحت تأثیر بسیار زیاد سنایی قرار گرفته اما به قول برتلس از نظر ساختار کاملا با هم متفاوت هستند. البته مولانا به بعضی تفاوت‌های جزئی اشاره ای دارد، مثلا: «حکیم الهی، خواجه سنایی و فریدالدین عطار بس بزرگان دین بودند و لیکن اغلب سخن از فراق گفتند اما ما سخن همه از وصال گفتیم.»

(افلاکی، 1362: 220، ج 1)

سنایی ترکیبات مختلفی در مورد عقل به کار می برد و «در مواردی که به خلاف یا خصومت با عقل برمی خیزد غرض وی ساحت های خاصی از عقل است، یعنی عقل نظری فقط وقتی پای از گلیم فراتر می کشد و دعوی حل مشکلات و اسرار کون و مکان می کند، و نیز عقل جزئی معاش و مصلحت اندیش.»

(حمیدیان، 1383: 29)

در یکی از قصاید غرای خود با مطلع «شرط مردان نیست در دل عشق جانان داشتن» در

مورد عقل چنین می گوید:

عقل ناکس روی را مصحف در آب انداختن	عشق برنا پیشه را شمشیر بران داشتن...
تا کی از کاهل نمازی ای حکیم زشت خوی	همچو دونان، اعتقاد اهل یونان داشتن....
عقل نبود فلسفه خواندن ز بهر کاملی	عقل چه بود جان نبی خواه و نبی دان
	داشتن....
عقل را بهر تماشا گرد سروستان غیب	همچو طاووسان روحانی خرامان داشتن....
از برای پاکی دین در سرای خامشی	عقل دانا زندگی را به زندان داشتن....
عقل و جان پستان و پستان است طفل راه	گزر تو مردی تا کی از پستان و پستان
را	داشتن؟...
تا بیابی بوی یوسف بایدت یعقوب وار	رخت و پخت عقل و جان در بیت احزان
	داشتن...
قابل تکلیف شرعی تا خرد با تست زانک	چاره نبود اسب کودن یا فیل بهمان
	داشتن...

(سنایی، 1312: 144)

«رویکرد سنایی به عقل آمیزه ای از نگرش های مختلف حکمی، دینی و عرفانی است.»

(ضیایی، 1390، 165)

به نظر او یکی از دلایل ناتوانی عقل در شناخت ذات حق، مقلد و «مزور نویس» بودن آن

است :

چیست عقل در این سپنج سرای جز مزور نویس خط خدای

(سنایی، 1377: 61)

از جمله مواردی که عقل مورد نکوهش قرار گرفته شده است ناتوانی آن از شناخت ذات خداوندی است از این روی سنایی عقل را با شرایطی می پذیرد و با شرایطی بی اعتبار می شمارد و آن « را

در جایگاه شناخت ذات حق قرآن و رسول قربان می سازد.» (زرین کوب، 1369: 251)

از همین روی به بیان این مسأله می پردازد که علم به هر چیزی مستلزم احاطه بر آن است، عقل در هنگام علم به هر چیزی باید به آن ها احاطه داشته باشد. این قاعده در شناخت ممکن الوجود به واجب الوجود، ناممکن است. محال و غیر ممکن است که عقل بر کل حقیقت حق تعالی یا حتی بر بعض آن سیطره شناختی پیدا کند چرا که خداوند جز پذیر هم نیست.

هیچ دل را بکنه او ره نیست عقل و جان از کمالش آگه نیست

دل عقل از جلال او خیره عقل جان با کمال او تیره

عقل را پر بسوخت آتش او از پی رشک گرد مفرش او

نیست از راه عقل و وهم و حواس جز خدای ایچ کس خدای شناس

(همان، 61)

حریم عشق را بسی بالاتر از عقل و جان می داند:

عشق برتر ز عقل و از جان است لی مع الله وقت مردان است

(همان، 328)

به تیغ عشق شو کشته که تا عمر ابد یابی که از شمشیر بویحیی نشان ندهد کسی احیا

(سنایی، 1312: 73)

معتقد است که ادراک عقلی انسان قادر به فهم ذات او نیست:

ذات او را نبرده ره ادراک

عقل را جان و دل در آن ره چاک

(سنایی، 1377: 64)

دستاورد عقل در سیر و سلوک شناخت خداوند، جز حیرانی و سرگردانی چیز دیگری

نیست:

غایت عقل در رهش حیرت

مایه عقل سوی او غیرت

(همان، 63)

احدیت و صمدیت خداوندی از آن نوع و دستی نیست که عقل و فهم و حس می‌شناسند:

آن احد نی که عقل داند و فهم و آن صمد نی که حس شناسد و وهم

(همان، 64)

عقل در راه شناخت کوشید، ولی عجز و ناتوانی خود از شناخت خداوند راه، شناخت

دانست:

عقل حشش بتوخت نیک بتاخت

عجز در راه او شناخت شناخت

(همان، 63)

موضع دیگری که عقل مورد نکوهش و سرزنش واقع شده، تقابل آن با عشق است، آن

جایی که عقل را در کوی عشق نابینا می‌داند:

عقل در کوی عشق نابیناست

عاقلی کار بوعلی سیناست

(سنایی، 1374 : 300)

عقل در کوی عشق ره نبرد

تواز آن کور چشم چشم مدار

کاندر اقلیم عشق بیکاریست

عقل های تهی رو پر کار

کی توان گفت سر عشق به عقل؟

کی توان سفت سنگ خاره به خار؟

(سنایی، 1312: 75)

باز در قصیده ای دیگر که می‌توان آن را معارضه عقل و عشق نام داد آورده است:

خیر تا خود ز عقل باز کنیم

در میدان عشق فراز کنیم

(همان، 123)

در اندیشه سنایی عالم تجلی خداست و معرفت خداوندی با معرفت انسان و هستی به دست می‌آید همچنین تعبیری «وحدت وجودی» از عشق دارد و معتقد به اتحاد عاشق و معشوق است:

عشق، هم عاشق است و هم معشوق عشق دو رویه نیست یک رویی است

(همان، 736)

« بعضی از عرفا و از جمله عین القضاة همدانی معتقدند که اگر خدا آینه را خلق نمی کرد معنای وحدت وجود قابل تبیین نبود.» (کاکایی، 1381: 471)

برای تبیین این مسأله از تمثیل روی و آینه بهره برده است و بیان می‌دارد آنچه در هستی نمود دارد وجود حق تعالی است که در آینه‌های مظاهر هستی تجلی کرده است، «آینه پارادکسی از هو لا هو است، یعنی هم اوست و هم او نیست. آینه حیرت اندر حیرت است.» (همان: 482)

با تو چون رخ در آینه مصقول نزره اتحاد و روی حلول

(سنایی، 1374: 69-82)

هست ها تحت قدرت اویند همه با او و او همی جویند
جنبش نور سوی نور باشد نور کی ز آفتاب دور باشد

(همان، 65)

چرخ و آنکس که چرخ گردان است آسیاببست و آسیابانست

(همان، 48)

مطابق حدیث: «كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن اعرف فخلقت الخلق لكي أعرف» (من گنجی پنهان بودم دوست داشتم شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم)، در عرفان اساس آفرینش عشق است.

گفت گنجی بدم نهانی من خُلقَ الخلق تا بدانی من

(همان، 67)

در اندیشه سنایی زبان اشارت و عبارت از تعریف عشق عاجز است و جز خود عشق هیچ چیز دیگری قادر به تفسیر آن نیست.

عین و شین و قاف را آنجا که درس عاشقی است جز که عین و شین و قاف آنجا دگر تفسیر نیست

(سنایی، 1312: 94)

در اندیشه او عشق و ایمان چشیدنی است و فقط خود عشق تفسیرگر عشق است:

عقل و فرمان کشیدنی باشد عشق و ایمان چشیدنی باشد

(سنایی، 1374: 203)

در «ذکر معنی و برهان عشق» می فرماید:

عشق را بی خودی صفت باشد عشق را خون دل صلت باشد

هر کرا عشق چهره بنماید دل و جاننش جمله بر باید

(همان، 1387: 334)

فرمان به از میان برد عقل و نیرو بخشیدن به عشق است

عقل ناکس روی را مصحف در آب انداختن عشق برنا پیشه را شمشیر بران داشتن

(سنایی، 1312: 170)

و نیز در قصیده‌ای چنین می‌سراید:

نیست حکم عقل جایز یک دم اندر راه عشق زانکه بیرون است راه او ز فرمان و جواز

(سنایی، ۱۳۵۴، 301)

راه عشق را بالاتر از نه فلک می‌داند و در اندیشه او عنقای مغربی است که هر کسی را

توان دسترسی به آن نیست:

عشق را کس وجود نشناسد هر دلی را وطن نپرماسد

گر نکو بنگری نه جای شک است عشق را ره ورای نه فلک است

کس نیاید به عشق بر پیروز عشق عنقای مغرب است امروز

(سنایی: 1374: 328-334)

«اولین کسی که تعبیر عشق حقیقی و عشق مجازی را وارد زبان شعر عاشقانه- صوفیانه

پارسی کرده است حکیم سنایی است.» (پور جوادی، 1387: 199)

سنایی در حدیقه «الباب الخامس» با عنوان «درعشق مجازی» توضیح می‌دهد: عشق مجازی عشقی است که انسان به ماسوی الله دارد و چنین عشقی در نزد سنایی و کلا صوفیان بی ارزش و زیان بار است.

هرچند «به طور کلی، در عصر سنایی و عین القضاة عشق مجازی به عنوان راه مجاز و در مقابل راه حقیقت در نظر گرفته می‌شده است» (پورجوادی، 1387: 200) با این وجود، سنایی عشق مجازی را برای مقدمه عشق حقیقی می‌پذیرد؛ ولی برای نامحرمان و هوپرستان حرام میدانند و برای عارفان واقعی وسیله وصول به عشق حقیقی:

عشق در ظاهر حرام است از پی نامحرمان زآنکه هر بیگانه ای شایسته این نام نیست
تا نیفتد بر امید عشق در دام هوا کاین ره خاص است، اندر وی مجال عام نیست

(سنایی، 1362: 96)

«سنایی پیرو مکتب جمال در عرفان ایرانی اسلامی بوده است و پایبندی به اصول عقاید این مکتب را می‌توان در آثار او دریافت. مکتب عشق و جمال بر اساس اصالت به زیبایی استوار شده. [پیروان این مکتب] همه هستی را تصویری از چهره آن زیبای حقیقی می‌دانند. آنها زیبایی را مادر عشق می‌دانند و می‌گویند که هستی زیباست؛ چون از زیبا بجز زیبا به وجود نمی‌آید و عشق گرمابخش و حرکت دهنده هستی است. خدا عشق و عاشق و معشوق حقیقی است. فلسفه خوش بینی که (لیس فی الامکان ابداع ممالکان) بر آن حکم فرماست که این اصول و دیگر عقاید عرفانی آن را در آثار سنایی می‌توان مشاهده کرد.» (افراسیابپور، 1388: 171)

درمقام مقایسه عقل و دل نیز سنایی، دل را بر عقل مرجح میدانند و بر صدر می‌نشانند و از او به‌عنوان مهتر عقل و پروبال خرد یاد می‌کند:

پروبال خرد ز دل باشد تن بی دل جوال گل باشد

(همان، 3775)

دین ز دل خیزد و خرد ز دماغ دل چو روز آمد و خرد چو چراغ

(همان، 2728)

دل که بر عقل مهتری دارد گل شکل صنوبری دارد

(همان، 3788)

از تن و جاه و عقل و جان بگذر

در ره حق دلی به دست آور

(همان، 3779)

جای دیگری که از ناتوانی عقل می گوید در توصیف و سر قرآن است:

عقل جزوی کی تواند گشت بر قرآن محیط عنکبوتی کی تواند کرد سیمرغی شکار؟

(همان، 130)

وهم حیران ز شکل صورتهاش

عقل واله ز سر سورتهاش

(سنایی، 1377: 71)

عقل کی شرح و بسط او داند

ذوق سر سر او نکو داند

بکن از بهر حرمت قرآن

عقل را پیش نطق او قربان

عقل نبود دلیل اسرارش

عقل عاجز شدست در کارش

(همان، 176-175)

یکی از بهر حرمت قرآن

عقل را پیش نطق او قربان

(همان، 175)

از دیگر مواضعی که به ناتوانی عقل می پردازد، اندر نعت پیامبر ما محمد مصطفی (ص)

است:

ای سنایی گرهمی جویی ز لطف حق سنا

عقل را قربان کن اندر بارگاه مصطفی

(سنایی، 1312: 5)

مولانا در این مورد می گوید:

عقل قربان کن به پیش مصطفی

حسبی الله گو اللهم کفی

(مولانا، 1378: 1408، ج 4)

عقل کل بوده در دبستانش

نفس کل گاهواره جنبانش

(سنایی، 1377: 192)

کفر اشهاد کرده بر مویش

عقل در یوزه کرده از کویش

(همان، 193)

قدم صدق یافت نقل از وی
وز عقيله برست عقل از وی
هر مصلح که مصطفی فرمود
عقل داند که گوش باید بود
عقل داود وار در محراب
پیش او خر راکعباً و اناب
پیش او عقل قد خمیده رود
تو بیای آیی او بدیده رود

(همان، 3-202)

عقل از آن نامدار مشهور است
عقل کل بی بهاش چیزی نشد
عقل از آن کارگاه مزدور است
تا نشد چاکرش عزیز نشد
عقل وجان را به دولت احمد
از بقا ساختند حصن ابد

(همان، 6-205)

سنایی در باب چهارم حدیقه «فی صفة العقل و احوال و افعال و غایت و عنایت و سبب
وجوده» اختصاص داده است و این نشان از اهمیت عقل در اندیشه اوست. در این فصل به نوعی
عقل مورد تمجید و ستایش است و اندر ستایش عقل؛ داد سخن داده است:

هرچه در زیر چرخ نیک و بدند
عقل هم گوهر است و هم کانست
خوشه چینان خرمن خردند
هم رسول است و هم نگهبانست

(همان، 295)

مشرق آفتاب عقل ازل
مغرب او خدای عزوجل

(همان، 296)

از جهالت ترا رهاند عقل
به حقیقت ترا رساند عقل

(همان، 297)

عقل سلطان قادر خوش خوست
سایه با ذات آشنا باشد
آنکه سایه خدایش خوانند اوست
سایه از ذات کی جدا باشد

(همان، 8-297)

بر اساس آنچه آمد چنین استنباط می‌شود که؛ از نظر حکما نهایت سیر عقلانی به درک و
دریافت و رسیدن به عالم عقول یا سرانجام به عقل کل منتهی می‌شود، اما سنایی بر آن است که
پس از این مرحله سیر فی‌الله شروع می‌شود و این چیزی است خارج از توان عقل و جز با

راهنمایی و راهبری عشق درک آن میسر نمی‌شود، زیرا «عقل از حد ادراک صفات از پشت پرده حجاب و وسایل تجاوز نمی‌کند و نمی‌تواند در بحر معرفت ذات فرو رفته و به مقام دریافت بی‌واسطه از حضرت حق نایل گردد به دلیل این‌که معرفت حقیقی جز با نور الهی آن هم پس از فنای کلی با عشق و جذب (جذب) حاصل نمی‌شود در حالی که عقل اقتضاء بقا می‌کند.» (یثربی، 1374: 273) و قسم اعظمی از ناسازگاری، تضاد و خرد ستیزی‌های سنایی به سیر عقل در ذات الهی برمی‌گردد که عقل با همه عظمت خویش از انجام آن عاجز و ناتوان است. در باب چهارم حدیقه «در نفس کلی و پیوستنش به عقل و معرفت» چگونگی اتصال انسان به عقل کل و سپس عبور از آن چنین بیان شده است:

مرد چون عقل را بنا کند	جرم و شکل سها چو ماه کند
مدتی گرد عقل برگردد	گرچه باشد پسر پدر گردد
پادشاهی شود ز مایه عقل	آفتابی شود ز سایه عقل
جوهرش چون کند ز نقصان نقل	برتر آید یکی شود با عقل
چون شد از فیض عقل بر خود شاه	خلعت شوق باید از الله
شوق چون در نهادش آویزد	عقل کل را زره برانگیزد
تا کنون عقل بود بر وی صبر	زوکنون عقل گشت امر پذیر
چون شود بر نهاد خود مالک	بشنود کار جعی الی ربک

(سنایی، 1377: 308)

نتیجه

براساس آنچه آمد می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که:

1- عقل معانی مختلفی دارد، عارفان به طور اعم و ابن عربی، مولوی و سنایی به طور اخص همه معانی عقل را مورد نکوهش قرار نداده و سر سازگاری تضادی و تقابلی ندارند بلکه نسبت به عقل دیدگاهی دو وجهی و دوسویه نگر دارد و آن را با شرایطی می‌پذیرند و با شرایطی بی اعتبار می‌شمارند عقل به عنوان صادر اول، عقل در اصطلاح منطق، عقل به معنای متعارف

مورد مناقشه نیست، عقل مورد مخالفت آنان عقل فلسفی مصلحت‌اندیش، حسابگر، ثنویت‌بین، استدلال‌گر و قیاسی‌گرا، زیرک‌سار، کارافزا و مکرانگیز است.

2- هر سه اندیشمند معتقدند: عقل طالب و خواهان منافع دنیوی و اخروی است، اما با دو عالم عشق را بیگانگی است.

3- هر سه اعتقاد دارند: عقل در بند سلامت و عشق در بند ملامت است

4- هر سه عارف راه عقل را طولانی و راه عشق را کوتاه و سریع می‌دانند

5- هر سه اتفاق نظر دارند: عقل اکتسابی، ولی عشق ذوقی است.

6- هر سه بر اساس حدیث: «كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن اعرف فخلقت الخلق لكي

أعرف» (من گنجی پنهان بودم دوست داشتم شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم)، اساس آفرینش را عشق می‌دانند.

7- هر سه، از عشق تعبیری «وحدت وجودی» دارد و معتقدند به اتحاد عاشق و معشوق.

8- هر سه به مقتضای «المجاز قنطره الحقیقه» عشق مجازی را پلی به سوی عشق حقیقی میدانند.

9- هر سه اتفاق نظر دارند: حقیقت عشق در کلام بشر نمی‌گنجد و شناخت عشق به طور کامل مسیر نیست.

کتابنامه

قرآن کریم

- ابن عربی، محی‌الدین (1361 ق) رسائل، کتاب المسائل، بی‌نا، حیدرآباد دکن
- ابن عربی، محی‌الدین (1369) تجلیات الهی، مقدمه عثمان اسماعیل یحیی، نشر دانشگاهی، تهران
- ابن عربی، محی‌الدین (1380) المسایل، ترجمه سید محمد دامادی، علمی فرهنگی، تهران
- ابن عربی، محی‌الدین (1365) فصوص الحکم و خصوص الکلم، چاپ انتقادی به کوشش ابوالعلاء عفیفی، بی‌نا، قاهره
- ابن عربی، محی‌الدین (1400) فصوص الحکم، تعلیق ابوالعلاء عفیفی، دارالکتاب العربی، بیروت
- ابن عربی، محی‌الدین (1405) الفتوحات المکیه، الهیئه المصریه العامه لکتاب، مصر
- ابن عربی، محی‌الدین (1423) التجلیات الالهیه، با تعلیقات ابن سورکین، دارالکتاب العلمیه، بیروت
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا) کتاب المسایل، ترجمه محمد دامادی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران
- ابن عربی، محی‌الدین (1329 ق) الفتوحات المکیه فی معرفه اسرار المالکیه والملکیه، به کوشش عثمان یحیی، قاهره
- ابن عربی، محی‌الدین (1397) ده رساله ابن عربی، به کوششی نجیب مایل هروی، نشر مولی، تهران
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا) الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر
- ابن عربی، محی‌الدین (1367) رسائل، شرح هروی، انتشارات موسی، تهران
- ابن عربی، محی‌الدین (1421 ق) مجموعه رسائل ابن عربی، دارالحجۃ البیضاء، بیروت
- ابن عربی، محی‌الدین (1395) عشق و زیبایی و زن، پژوهش و برگردان قاسم میرآخوری، چاپ اول، فهرست، تهران.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا) الفتوحات المکیه، دار صادر، بیروت
- ابن قییم الجوزیه، محمد ابن ابی بکر (بی‌تا) مفتاح دارالسعاد، بیروت
- ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم (1410 م) لسان العرب، دارالفکر، بیروت
- استعلامی، محمد (1367) شرح مثنوی، زوار، تهران.
- افراسیابور، علی اکبر (1388) شرح جامع حدیقه الحقیقه وشریعه الطریقه، ناشر محمدابراهیم شریعتی افغانستانی، تهران.
- افلاکی، احمد (1362) مناقب العارفین، به کوشش یازجی، دنیای کتاب، تهران

- بایقرا، سلطان حسین (1313) مجالس العشاق، چاپ هند.
- البهستانی، بطرس (1997م) محیط المحيط، مکتبه لبنان، بیروت
- التهانوی، محمدعلی بن علی (۱۹۶۷) کشف اصطلاحات الفنون، چاپ دوم، خیام، تهران.
- الشیرازی، صدرالدین محمد (بی تا) الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، دایره المعارف الاسلامیه، قم.
- الهی قمشه ای، محی الدین مهدی (۱۳۶۳) حکمت الهی، عام و خاص، چاپ ششم، اسلامی، تهران.
- پورجوادی، نصرالله (1387) باده عشق: پژوهشی در مورد معنای باده در شعر عرفانی فارسی، چاپ دوم، کارنامه، تهران.
- جرجانی، علی بن محمد (بی تا) التعریفات، دارالسرور، بیروت.
- جهانگیری، محسن (1383) ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، دانشگاه تهران، تهران.
- حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۶۲) دیوان، به تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، چاپ دوم، نیل، تهران.
- حمیدیان، سعید (1383) سعدی در غزل، چاپ سوم، نیلوفر، تهران
- دیلمی، ابوالحسن (1962) عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف، تصحیح واده، قاهره.
- ذکاوتی فراگوزلو، علی رضا (1367) حافظ عارف و ابن عربی شاعر، نشر دانش، ش 49
- زرین کوب، عبدالحسین (1369) فرار از مدرسه، امیرکبیر، تهران.
- زمانی، کریم (۱۳۸۳) میناگر عشق، چاپ دوم، نشر نی، تهران
- زمانی، کریم، (۱۳۷۰) شرح جامع مثنوی معنوی، چاپ سوم، انتشارات اطلاعات، تهران
- ستاری، جلال (1392) عشق صوفیانه، چاپ هفتم، مرکز نشر، تهران
- سعدی، مصلح الدین (1376) کلیات سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی، چاپ چهارم، نگاه، تهران
- سنایی غزنوی، ابوالمجد ابن آدم (۱۳۱۲) دیوان، به سعی و اهتمام مدرس رضوی، ابن سینا، تهران
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود ابن آدم (۱۳۷۴) حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح سیدمحمدتقی مدرس رضوی، چاپ ششم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران
- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم (۱۳۷۷) حدیقه الحقیقه، تصحیح تقی مدرس رضوی، دانشگاه تهران، تهران
- سنایی غزنوی، مجدود ابن آدم (1316) سیرالعباد الی المعاد، تصحیح سعید نفیسی، چاپ اول، انتشارات مجله ادبی نسیم صبا، تهران
- سنایی، مجدود ابن آدم، (1382) حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح مریم حسینی، نشر دانشگاهی، تهران
- شاه نعمت الله ولی (1385) کلیات اشعار، به اهتمام جواد نوربخش، نشر یلدا قلم، تهران
- الشرتونی لبنانی، سعید (۱۸۹۹) اقرب الموارد، مطبعه مرسل السیوعیه، بیروت

- ضیایی، سید عبدالحمید (1390) در غیاب عقل: تحلیل انتقادی خرد ستیزی در ادبیات فارسی، چاپ اول، فکرآذین، تهران.
- عین القضاة، ابوالمعالی عبدالله بن محمد (1341) تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، منوچهری، تهران
- غزالی، احمد (1359) سوانح، به تصحیح نصرالله پور جوادی، بنیاد فرهنگی ایران، تهران
- فروزانفر، بدیع الزمان (1361) شرح مثنوی، زوار، تهران.
- کاشانی، عبد الرزاق (1361) شرح فصوص الحکم، انتشارات بیدار، قم
- کاکایی، قاسم (1381) وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، هرمس، تهران.
- کوربن، هانری (1395) تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشالله رحمتی، چاپ سوم، جامی، تهران
- محبتی، مهدی (1379) سیمرغ در جست و جوی قاف، سخن، تهران
- مصطفوی، حسن (1360) التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران
- مظاهری، عبدالرضا (1390) اندیشه ابن عربی، نشر علم، تهران
- مولوی، جلال الدین محمد (1375) مثنوی معنوی تصحیح رینولد نیکلسون، انتشارات پژوهش، تهران.
- مولوی، جلال الدین محمد (1378) کلیات شمس تبریزی، تصحیح عباسی، نشر طلوع، تهران.
- مولوی، جلال الدین محمد (1362) مثنوی معنوی، تصحیح رینولد الین نیکلسون، امیرکبیر، تهران
- مولوی، جلال الدین محمد (1375) مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، انتشارات بهنود، تهران
- مولوی، جلال الدین محمد (1387) فیه ما فیه، تصحیح و حواشی فروزانفر، زوار، تهران
- مولوی، جلال الدین محمد (1365)، مثنوی معنوی، به اهتمام محمد رضائی، نشر پدیده (کلاله خاور)، تهران
- مولوی، جلال الدین محمد، 1375، دیوان شمس تبریزی، نشر افکار، تهران.
- مولوی، جلال الدین محمد (1384) فیه مافیه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال الدین محمد (1366) مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، چاپ نهم، امیرکبیر، تهران.
- نراقی، احمد (1378) رساله دین شناخت، طرح نو، تهران.
- نوربخش، جواد (1384) در خرابات، یلدا قلم، تهران.
- نیری، محمد یوسف (1392) نرگس عاشقان: تحلیل ساده و بنیادی مبانی محوری عرفان اسلامی، چاپ اول، دانشگاه شیراز، شیراز.
- یثربی، سید یحیی (1366) فلسفه عرفان، چاپ اول، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم.
- یثربی، سید یحیی (1368) سیر تکاملی و اصول و مسائل عرفان و فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز