

دو فصل نامه‌ی علمی-پژوهشی زبان و ادبیات
فارسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد فسا
س ۱۰، ش ۱ (پیاپی ۲۰)، بهار و تابستان ۱۳۹۸

عقل و عشق، تقابل یا تناسب؟

دکتر مظاهر نیکخواه

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد شهرکرد، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرکرد، ایران
فرزاد محمدی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد شهرکرد، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرکرد، ایران
حمزه محمدی دهچشمه

مدرس گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، شهرکرد، ایران

چکیده

عشق و عقل دو ساحت عمده و بنیادی از ساخت‌های هستی انسان بوده و ماهیت او نیز به این دو امر وابسته است. تنها موجودی که بار سنگین و طاق‌ت فرسای امانت الهی را به دوش کشید انسان بود و توانایی تحمل این بار سنگین نیز از آثار عقل و عشق به شمار می‌آید. عظمت و شکوه انسان از عقل و عشق به دست می‌آید. سعادت و شقاوت او نیز در پرتو این دو امر تعیین می‌گردد. حماسه‌های بزرگی که انسان از طریق عشق آفریده، شگفت انگیز است؛ چنان‌که آثار فکری و فرهنگی او نیز که از عقل سرچشمه گرفته إعجاب آور و خیره کننده است. درباره ماهیت عقل و عشق و تفاوت میان این دو امر بنیادی و اصیل سخن بسیار گفته شده و بررسی‌های فراوان انجام پذیرفته است، ولی هرگز نمی‌توان ادعا کرد که سخن گفتن در این باب به پایان رسیده و آنچه باید گفته شود، مطرح گشته است. این سخن درباره بسیاری از امور دیگر نیز صادق است؛ زیرا کم نیست شمار ماهیت و اموری که سال‌های متمادی مورد بحث و بررسی قرار گرفته ولی هنوز به راه حل نهایی خود نرسیده است. آنچه در این پژوهش بررسی می‌شود، موضوعی است که اندیشمندان کمتر به آن پرداخته‌اند و آن تناسب و آشنایی یا به عبارت دیگر اتحاد و هماهنگی بین عقل و عشق است. می‌توان گفت میان عقل و عشق اگرچه در آغاز امر، نوعی اختلاف و تقابل دیده می‌شود ولی در پایان کار و نهایت امر، این اختلاف و تقابل از میان برداشته می‌شود و این دو امر اساسی با یکدیگر متحد و هماهنگ می‌شوند.

واژگان کلیدی: عقل، عشق، عرفان، عشق حقیقی و مجازی

Email: mazahernikkhah@gmail.com

farzad_pnu@yahoo.com

hamzehm@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۳/۲۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۱/۱۷

۱- مقدمه

درباره‌ی ماهیت عقل و عشق و تفاوت میان این دو امر بنیادی و اصیل سخن بسیار گفته شده و بررسی‌های فراوان انجام پذیرفته است ولی هرگز نمی‌توان ادعا کرد که سخن گفتن در این باب به پایان رسیده و آنچه باید گفته شود مطرح گشته است. ولی هنوز به راه حل نهایی خود نرسیده و هیچ گونه گرهی از کار فرو بسته آن باز نشده است. با این همه مساله عقل و عشق با سایر مسائل متفاوت بوده و مشکلی که در مورد این دو امر اساسی وجود دارد غیر از مشکلاتی است که در مورد سایر امور مطرح می‌گردد.

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست
(ابراهیمی، ۱۳۸۰: ۱۸)

مشکلی که به طور خاص در مورد عقل مطرح می‌گردد این است که این گوهر شریف برای درک ماهیت خود ناچار باید خود را موضوع ادراک خود قرار دهد. این مسأله نیز مسلم است که آنچه موضوع ادراک واقع می‌شود به عنوان یک شیء مطرح می‌گردد و چیزی که به عنوان یک شیء مطرح می‌شود نمی‌توان آن را عقل به شمار آورد. «عقل در حد ذات خود شناسنده است و شناسندگی با شیء واقع شدن سازگار نیست در این صورت چگونه می‌توان از عقل به عنوان یک شیء که موضوع ادراک واقع می‌شود سخن گفت؟» (زرّین‌کوب، ۱۳۷۲: ۸۳)

درک ماهیت عشق نیز مشکل خاص خود را دارد که البته با مشکل درک ماهیت عقل متفاوت است. درک ماهیت عشق از آن جهت مشکل است که عشق وقتی شعله‌ور می‌گردد، جایی برای عقل باقی نمی‌گذارد. به عبارت دیگر می‌توان گفت عشق همانند آتش است که شعله‌های سوزان آن همه چیز را طعمه حریق خود ساخته و جایی برای غیر خود باقی نمی‌گذارد چنان که مولوی نیز گفته است:

عشق آن شعله است کو چون بر فروخت هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت
(مولوی، ۱۳۵۴، دفتر پنجم: ۱۲۳)

«بیشتر کسانی که عشق را در مقابل عقل قرار داده‌اند، سخانی قریب به این مضمون ابراز داشته و معتقدند عقل نمی‌تواند به جهان آتشوش و شگفت انگیز عشق، احاطه و اشراف داشته باشد» (ستاری، ۱۳۷۴: ۹۲) از آنچه که در اینجا ذکر شد این نتیجه به دست می‌آید که اگر درک ماهیت عقل مشکل است درک ماهیت عشق نیز خالی از اشکال نیست.

بسیاری از عرفا در طریق سیر و سلوک خود از بصیرت قلبی سخن گفته و گاهی نیز کلمه عشق و ذوق را به کار برده‌اند. منظور این بزرگان از به کار بردن این گونه عناوین نوعی معرفت بی‌واسطه است که به تجربه‌های حسی و شهودی شبیه‌تر است از آنچه معرفت

عقلی و استدلالی خوانده می‌شود.» سجادی، ۱۳۷۲: ۱۳۲) آنچه یک سالک از طریق ذوق و عشق درمی‌یابد ضمن این که به تجربه‌های حسی شبیه است در اعماق جان و ژرفای روح ریشه داشته و پیوسته او را به سوی حقیقت مطلق سوق می‌دهد. «سالک طریق حق، اهل باطن است و در اندیشه و کردار با اهل ظاهر تفاوت دارد.» (حسینی کازرونی، ۱۳۸۶: ۴۷)

۱-۱- پیشینه‌ی پژوهش

در رابطه‌ی تقابل و تضادّ میان عقل و عشق به‌ویژه در آثار عرفانی، آثار مختلفی به عرصه‌ی ظهور رسیده است که هرکدام از آنها به نوعی، خرد و دل (عقل و عشق) را رو در روی هم و دونقطه‌ی کاملاً مخالف یکدیگر قلمداد کرده و تقریباً در تمامی این آثار، عشق را بر عقل مقدّم و برتر دانسته‌اند. به برخی از آنها اشاره می‌شود:

«تقابل عقل و عشق از دیدگاه عطار»؛ اجاقی‌زاده، شهین. (۱۳۸۵)، پژوهشنامه‌ی ادب حماسی، سال دوم، شماره ۳، صص ۱۷۶-۱۳۵. این مقاله به تبیین دیدگاه عطار درباره‌ی برتری عشق بر خرد پرداخته است.

«تقابل عقل و عشق در آثار امیرخسرو دهلوی»؛ پارسه، فرنوش؛ قانونی، حمیدرضا. (۱۳۹۵)، مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه، شماره ۱، صص ۴۳۷-۴۲۸. این مقاله اشاره می‌کند که آشنایی و پرچم‌داری امیرخسرو دهلوی در عرفان سرزمین هند موجب شده تا عشق او در بیشتر موارد به حضرت الوهیت مصداق یابد و همانند شاعران دیگر این اعصار (حافظ، سعدی و مولوی) به برتری عشق بر عقل بیانجامد.

«بررسی عقل و عشق در مثنوی»؛ آریا، غلامعلی، قاضی طباطبایی، زینب. (۱۳۸۷)، نامه‌ی الهیات، شماره ۵، صص ۱۶

۵. نویسندگان در این مقاله ابتدا به بررسی مفهوم عقل و انواع آن، سپس مفهوم عشق و وجوه مختلف آن و در نهایت تقابل میان این دو مقوله از دیدگاه مولانا پرداخته‌اند.

«عقل و تقابل آن با عشق و جنون در مثنوی و غزلیات شمس»؛ خدیور، هادی؛ توحیدیان، رجب. (۱۳۸۹)، تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی، شماره ۳، صص ۵۴-۲۹. این مقاله به بحث و بررسی در زمینه‌ی تقابل و تعارض عقل (عقل عقل) با جنون و عشق عارفانه در مثنوی و غزلیات شمس، همراه با ذکر شواهدی از دیگر اشعار و متون عرفانی پرداخته است.

بنابراین، درباره‌ی تقابل و تضادّ میان عقل و عشق، مقالات و آثار فراوانی منتشر شده است، اما تاکنون تحقیق مستقلی در رابطه با تناسب، اتحاد و هماهنگی میان عقل و عشق صورت نگرفته و پژوهش حاضر بدین لحاظ، جدید محسوب می‌شود.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- سه ساحت مختلف در حقیقت هستی انسان

حقیقت هستی انسان نه تنها دارای دو جنبه ظاهر و باطن است، بلکه از یک منظر دیگر می‌توان در وجود او سه ساحت مختلف و متفاوت را مورد شناسایی قرار داد که هر یک از آنها دارای اهمیت فراوان است. این سه ساحت به ترتیب زیر عبارتند از:

۱. ساحت اراده

۲. ساحت محبت یا عشق

۳. ساحت معرفت و شناسایی یا عقل

هر یک از این ساحت‌ها به دو صورت متقابل ظهور پیدا می‌کند که در عین تقابل، مکمل یکدیگر نیز شناخته می‌شوند.

«دو صورت متقابل فعل و ترک به اراده منسوب می‌گردد، دو حالت مختلف آرامش و یا شور و اشتیاق از ساحت محبت ناشی می‌شوند و بالاخره دو جنبه افتراق و اتحاد یا وحدت و کثرت از آثار معرفت به شمار می‌آید.» (کامیاب، ۱۳۷۸: ۷۷) همان‌گونه که در آغاز سخن یادآور شدیم، درباره تفاوت میان ساحت‌های سه گانه وجود انسان بسیار سخن گفته شده است. کسانی اراده را در انسان اصل دانسته و سایر امور را از آثار و نتایج آن به شمار آورده اند، گروهی دیگر برای عشق و محبت اهمیت فراوان قائل شده و همه امور دیگر را در پرتوی جلوه‌های عشق توجیه کرده اند و بالاخره بسیاری از حکما و فلاسفه روی ساحت معرفت و شناخت تکیه کرده و آن را پایه و اساس همه کارهای انسان دانسته‌اند. (صفا، ۱۳۷۱: ۴۴۳) هر یک از این سه گروه برای اثبات مدّعی خود ادله و براهینی اقامه کرده‌اند که خالی از استحکام و اعتبار نیست.

«طرفداران عشق و محبت به فلاسفه حمله کرده و سخنان آن را سست و راهشان را ناهموار دانسته‌اند.» (یثربی، ۱۳۷۴: ۱۱۲) شاید کمتر شاعر یا عارفی را می‌توان شناخت که در باب نکوهش و انتقاد از راه و رسم فلاسفه سخن نگفته باشد. طرفداران ساحت اراده نیز در نکوهش از مواضع فلاسفه کوتاهی نکرده‌اند و تا آنجا که توانسته‌اند در این باب اصرار ورزیده‌اند. البته فیلسوفان نیز درباره اهمیت و اعتبار مواضع فکری خود سخن گفته و به نقص و نارسایی استدلال‌های دو گروه مخالف اشاره کرده‌اند. این کشمکش و برخورد که در میان سه گروه مزبور دیده می‌شود، نشان دهنده‌ی این است که «عشق و اراده و معرفت در سه ساحت مختلف وجود انسان تحقق پذیرفته و در سطح ظاهر با یکدیگر سازگار نیستند ولی اگر کسی به بعد باطنی انسان توجه کند و در ژرفای هستی او به تأمل پردازد، به آسانی درمی‌یابد که عشق و معرفت با یکدیگر متحد بوده و اراده نیز از آنها جدا نیست.» فروزان‌فر،

(۱۳۸۲: ۹۵)

در قرآن کریم به طور مکرر، مسأله‌ی فکر و معرفت مورد تأکید و توصیه واقع شده و از سخنان پیغمبر (ص) و سایر اولیای دین نیز همین معنی مستفاد می‌گردد. از مجموع تعلیمات اسلامی می‌توان دریافت که «فکر باید همراه با ذکر باشد و این دو عنصر اساسی در حیات معنوی انسان همان نقشی را ایفا می‌کنند که خون و رگ در زندگی طبیعی و جسمانی او به عهده دارند. ذکر بدون فکر مفید نتیجه نیست، چنان‌که فکر بدون ذکر نیز انسان را به مقصد و هدف نهایی نمی‌رساند.» (ابرهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۷۳) مراجعه به آیات شریفه قرآن نشان می‌دهد که کلمه «قلب» غالباً مترادف با «عقل» به کار گرفته شده است. البته وقتی گفته می‌شود قلب به معنای عقل استعمال شده، منظور عقل سوداندیش و روزمره به معنی رایج و متداول این کلمه نیست، بلکه مقصود از این عقل آن گوهر قدسی و شریفی است که همواره به سوی امر متعالی متوجه بوده و می‌کوشد تا بدان مقام والا دسترسی پیدا کند. شیخ نجم‌الدین رازی در رساله عشق و عقل یا «عیارالصدق فی مصداق العشق» با صراحت تمام گفته است: «همان‌گونه که چشم، محل بینایی است، قلب نیز در حقیقت محل ظهور عقل شناخته می‌شود.» (رازی، ۱۳۷۱: ۱۴۶) این عارف بزرگ سپس می‌افزاید «روح بنا بر امر خداوند به قالب پیکر انسان پیوست و چون این پیکر در اثر تدبیر پروردگار از بهترین نوع ترکیب برخوردار است هر موضعی از مواضع ظاهری و باطنی آن محل ظهور یکی از صفات روح گشت. اگر چشم محل ظهور صفت بینایی واقع شد، گوش نیز محل شنوایی و زبان محل گویایی قرار گرفت.» (همان: ۱۴۸) این سخن در مورد سایر مواضع و محل‌های بدن نیز صادق است؛ یعنی هر عضوی از اعضای بدن محل ظهور یکی از خصلت‌های گوناگون روح شناخته می‌شود و در این میان «قلب، محل ظهور عقل خواهد بود.» (ابرهیمی، ۱۳۸۰: ۱۰۲)

نجم‌الدین رازی معتقد است که «اگر هر یک از مواضع بدن محل ظهور یکی از صفات روح شناخته می‌شود به روشنی معلوم می‌شود که روح در عالم خویش و صرف نظر از بدن به همه این صفات موصوف بوده است.» (رازی، ۱۳۷۱: ۱۶۸) لازمه این سخن، آن است که بگوییم قالب بدن و پیکر ظاهری انسان خلیفه روح بوده و همانند یک آئینه ذاتو صفات این گوهر قدسی را منعکس می‌سازد. (یثربی، ۱۳۷۴: ۶۵) به این ترتیب «هرگونه صفت و خصلتی که در روح وجود دارد، در یکی از واضع و محل‌های مختلف بدن بر اساس نوعی سنخیت و مناسبت ظهور پیدا می‌کند و آن محل، مظهر آن صفت شناخته می‌شود.» (سجادی، ۱۳۷۲: ۱۲۱) البته باید به این نکته توجه داشت که هر موضعی از مواضع بدن انسان به عنوان یکی از مظاهر روح به اندازه ظرفیت و استعداد خود می‌تواند صفت روحی و

معنوی متناسب با خود را آشکار سازد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که هر یک از صفات غیبی روح در یکی از مواضع بدن بر حسب ظرفیت عالم حس و شهادت ظهور پیدا می‌کند. اکنون «اگر روح در عالم غیب مدرک کلیات است با ظهور در مواضع بدن، مدرک جزئیات خواهد بود و از این طریق است که انسان خلافت عالم غیب و شهادت را به عهده گرفته و در هر دو جهان همانند یک آئینه صفات ظاهری و باطنی حق تبارک و تعالی را منعکس می‌سازد.» (ابراهیمی، ۱۳۸۰: ۱۳۳) بر شخص خردمند پوشیده نیست که وقتی شیخ نجم‌الدین رازی هر یک از مواقع بدن انسان را محل ظهور یکی از صفات روح می‌شناسد، ناچار باید گفت منظور او از قلب نیز همان چیزی است که قلب صنوبری نامیده می‌شود. به عبارت دیگر، می‌توان گفت او قلب را در ردیف سایر اعضای بدن قرار داده و آن را محل ظهور عقل شناخته است.

تردیدی نمی‌توان داشت که وقتی قلب در ردیف سایر اعضای بدن مورد توجه واقع شود، ناچار باید معنای ظاهری و جسمانی آن منظور گردد. در حالی که اهل معرفت از معنی باطنی قلب سخن می‌گویند و آن را بالاتر از آن پیزی می‌دانند که در اصطلاح پزشکان «قلب» نامیده می‌شود. در اینجا باید گفت، درست است که شیخ نجم‌الدین رازی، قلب را در معنای ظاهری و جسمانی به کار برده و آن را محل ظهور عقل دانسته است، ولی این عارف، به این نکته نیز آگاهی دارد که «قلب صنوبری مرکز بدن بوده و در تنظیم حیات انسان مهم‌ترین نقش را ایفا می‌نماید.» (کریمیان، ۱۳۸۲: ۷۳)

۲-۲- عشق چیست؟

عشق ودیعه‌ای الهی است که در وجود انسان نهاده شده و با ذات و فطرت وی عجین شده و انسان پیوسته به دنبال معبود و معشوق حقیقی بوده است. آنچنانکه مولانا می‌گوید:

ناف ما بر مهر او ببریده‌اند عشق او در جان ما کاریده‌اند

(مولوی، ۱۳۵۴، دفتر دوم، ۳۲۴)

گفته شده که عشق، راه رسیدن انسان را برای رسیدن به سعادت و کمال میسر می‌سازد و اساساً خداوند، آدمی را خلق کرده تا عاشق باشد و تفاوت انسان با فرشته در این است که فرشته از درک، عاجز است و عشق، خاص انسان است و از روز ازل در وجود او نهاده شده است. به قول حافظ:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

جلوهای کرد درخت، دید ملک عشق نداشت عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد

(حافظ، ۱۳۷۰: غزل ۱۵۲)

منصور حلاج، عارف مشهور ایرانی، جان خود را نثار عشق الهی می‌کند؛ به گونه‌ای که شاعران در اشعار خود از او این چنین یاد کرده‌اند:

در مدرسه کس را نرسد دعوی توحید منزلگه مردان موحد سردار است
گفت آن یار کزو شد سر دار بلند جرمش این بود که اسرار هویدامی کرد
(همان: غزل ۱۴۳)

۲-۳- عشق در ادبیات فارسی و ریشه آن

کلمه‌ی عشق پیش از اسلام در ادبیات عرب وجود نداشت و پس از اسلام وارد ادبیات عرب شده و به تبع آن در ادبیات فارسی راه یافته است. ظاهراً نخستین بار شهید بلخی (وفات ۳۲۵ هـ.ق) از این واژه در شعر استفاده کرده است:

«عشق عنکبوت را ماند بتنیدست تفته گرد دلم»

ریشه‌ی عشق را از «عشق» دانسته‌اند. عشقه نام گیاهی است که در زبان فارسی به آن «پیچک» می‌گویند این گیاه به دور گیاهان می‌پیچد و آنها را زرد و خشک می‌کند، عشق نیز با وجود عاشق چنین می‌کند. (دهخدا، ۱۳۷۶: ۴۵۷)

هر چند برخی از فرهنگ‌ها ریشه واژه را عربی دانسته‌اند، اما در این مورد سند معتبری در دست نیست. قرآن مجید و احادیث بزرگان دین، قدیمی‌ترین منبع مسلمانان است که از عشق بحث شده است. در قرآن و احادیث به جای واژه‌ی عشق کلماتی نظیر «حب»، «محبه»، «ودّ»، «هوی» و ... آمده است. «اولین ریشه مهم بحث از عشق در فرهنگ غرب به رساله مهمانی (ضیافت = سمپزیوم) افلاطون و رساله اخلاق نیکو ماخوسی ارسطو می‌رسد و تقسیم عشق به مجازی حقیقی یا شهوی حسابی و معنوی روحانی هم از اینان است.» (ارژنگ، ۱۳۷۰: ۸۱) در ادبیات فارسی عشق را می‌توان از دو جنبه مورد بررسی قرار داد. «عشق مجازی» یا انسانی و «عشق الهی» یا عرفانی.

عشق مجازی

عشق مجازی یا انسانی که عشق ورزی به هم نوع است از آغاز در ادبیات فارسی مطرح بوده و در آثار اولین شاعران پارسی زبان چون رودکی، فرخی، منوچهری و ... وجود دارد. رودکی، در این باره می‌گوید:

ای آنکه من از عشق تو اندر جگر خویش آتشکده دارم سد و بر هر مژهای ژبی
(رودکی، ۱۳۷۸: ۱۰۳)

فرخی، عشق را این گونه تعریف می‌کند:

وای آن کو بدام عشق آویخت خنک آن کو ز دام عشق رهاست

عشق بر من در عنا بگشاد عشق سر تا به سر عذاب و عناست
(فرخی، ۱۳۷۲: ۹۹)

منوچهری، درباره عشق چنین می‌گوید:

حکیمانه زمانه راست گفتند که جاهل گردد اندر عشق، عاقل
(منوچهری، ۱۳۶۸: ۷۶)

فخرالدین اسعدگرانی داستان عاشقان‌های را در نیمه اول قرن پنجم به نظم کشیده که داستانی است به جای مانده از دوران اشکانیان، با نام «ویس و رامین»:

نبرد عشق را جز عشق دیگر چرا یاری نگیری زو نکوتر
(اسعدگرانی، ۱۳۶۴: ۸۰)

فردوسی نیز در شاهنامه داستان‌های معروف عاشقان‌های چون «زال و رودابه» و «رستم و تهمینه» و «بیژن و منیژه» را به نظم کشیده است. وی در دلدادگی زال به رودابه می‌گوید:

دل زال یکباره دیوانه گشت خرد دور شد عشق فرزانه گشت
(فردوسی، ۱۳۷۸، ج ۴: ۱۲۳۴)

اوج داستان‌های عاشقانه را می‌توان در آثار نظامی چون لیلی و مجنون و خسرو و شیرین دید. مهارت نظامی در سرودن مثنوی باعث شد شاعران بعدی در تمام دوره‌های ادبی زبان فارسی از او تقلید کنند. نظامی در شیفتگی مجنون به لیلی می‌گوید:

مجنون چو شنید پند خویشان از تلخی پند شد پریشان
زد دست و درید پیرهن را کاین مرده چه می‌کند کفن را
چون وامق از آرزوی عذرا گه کوه گرفت و گاه صحرا ...
(نظامی، ۱۳۸۴: ۷۶-۷۵)

سعدی، شاعر نامدار شیراز یک باب از گلستان و بوستان را به عشق اختصاص داده و غزلیات وی نیز سراسر سخن از عشق است. وی عشق را لازمه‌ی انسان بودن می‌داند:

سعدی همه روزه عشق می‌باز تا در دو جهان شوی به یک رنگ
(سعدی، ۱۳۷۰: غزل ۳۴۴)

عشق بازی چیست سر در پای جانان باختن با سر اندر کوی دلبر عشق نتوان باختن
(همان: غزل ۵۳)

مهم‌ترین پیام دیوان لسان‌الغیب حافظ شیرازی، عشق است و بنا به گفته‌ی بهاءالدین

خرم‌شاهی، عشق در غزلیات حافظ بر سه قسم است: الف) ادبی اجتماعی ب) انسانی زمینی ج) عرفانی. (خرم‌شاهی، ۱۳۶۶: ۲۳) بیت های زیر نمونه ای از عشق مجازی است:

اگر آن ترک شیرازی بدست آرد دل ما را به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را
(حافظ، ۱۳۷۰: غزل ۳)

سرو چمان مرا چرا میل چمن نمی کند همدم گل نمی شود یاد سمن نمی کند
(همان: غزل ۱۹۲)

«عشق مجازی» یا «عشق به هم نوع» از نظر عرفا وسیله و مقدمه‌ای است برای رسیدن به عشق حقیقی به شرطی که احساسات معنوی را برانگیزد و عاشق به کمال برسد در غیر این صورت از نظر عرفان مذموم است.

عشق ز اوصاف خدای بی نیاز عاشقی بر غیر او باشد مجاز
(مولوی، ۱۳۵۴، دفتر ششم، ۸۷۴)

«عشق مجازی در اصل پرتویی از عشق حقیقی و الهی است؛ زیرا حسن و زیبایی که در جهان است، جلوه ای از شاهد ازلیست.» (فروزان فر، ۱۳۸۲: ۱۱۴) مزیت عمده‌ی عشق انسانی و مجازی آن است که موجب تزکیه نفس و دوری از خودخواهی و منیت در انسان می‌شود به طوری که عاشق دیگری را بر خود مقدم می‌دارد در راه معشوق فداکاری و ایثار می‌کند. ایب نیتس حکیم آلمانی (۱۶۴۶-۱۷۱۶) در تعریف این نوع عشق می‌گوید: «تمتع بردن از سعادت غیرست و این‌که انسان سعادت دیگر کس را بر سعادت خویش شمرد. بدین‌گونه برخلاف عشق حیوانی که جز خودپرستی و ارضای نفس، هدف دیگری ندارد، عشق در این مقام به غیرپرستی می‌انجامد. از همین روست که صوفیه حتی همین مرتبه از عشق را هم مایه‌ی کمال خوانده‌اند و مثل بسیاری از عرفای دیگر تجربه‌ی عشق و آشنایی با عوالم آن را شرط انسانیت واقعی دانسته‌اند.» (اریک، ۱۳۷۰: ۸۹-۸۸)

عشق حقیقی یا عرفانی

عشق حقیقی، عشق به ذات خداوند است که خیر و کمال مطلق است. افلاطون، عشق مجازی را باعث خروج جسم از عقیمی و به وجود آمدن فرزند و ابقای نوع می‌داند و عشق حقیقی را نیز سبب خروج روح از عقیمی و رهایی از نازایی دانسته که سبب درک اشراق و زندگی جاوید و شناخت جمال حق و نیکی مطلق و حیات روحانی می‌شود. (ستاری، ۱۳۷۴: ۶۱) در تمام مکتب‌های عرفانی از جمله عرفان اسلامی، عشق اساسی‌ترین و مهم‌ترین مسأله محسوب می‌شود و «در اصطلاح تصوّف و عرفان، اساس و بنیاد هستی بر عشق نهاده شده و محبت پایه و اساس زندگی و بقای موجودات عالم را موجب می‌شود و جنبش و حرکت زمین و آسمان و همه موجودات به وجود عشق وابسته است.» (کامیاب،

۱۳۷۸: ۴۴) به قول نظامی:

گر از عشق آسمان آزاد بودی
کجا هرگز زمین آباد بودی
(نظامی، ۱۳۸۴: ۷۹)

مرحوم دکتر غنی، درباره این مسأله چنین نوشته است: «ماحصل عقیده‌ی عارف در موضوع محبت و عشق این است که عشق غریزه الهی و الهام آسمانی است که بدون آن، انسان نمی‌تواند خود را بشناسد و به سرنوشت خود واقف شود.» (خرم‌شاهی، ۱۳۶۶: ۸۵) با وجود اینکه عشق، اساسی‌ترین مسأله عرفانی است، اما عارفان از شرح و توصیف آن اظهار ناتوانی کرده و گفته‌اند: هر که عشق را تعریف کند آن را نشانخته است.

هرچه گویم عشق را شرح و بیان
چون به عشق آیم خجل باشم از آن
گرچه تفسیر زبان روشن‌گرس
لیک عشق بی زبان روشن‌تر است
(مولوی، ۱۳۵۴، دفتر اول: ۶۷۶)

و حافظ چنین می‌گوید:

سخن عشق نه آن است که آید به زبان
ساقیا می‌ده و کوتاه کن این گفت و شنفت
(حافظ، ۱۳۷۰: غزل ۸۱)

نخستین بار شیخ ابوسعید ابوالخیر، عارف ایرانی، اشعار عاشقانه فارسی را آن‌طور که موافق با طبع صوفیه بود شرح و تفسیر کرد و با تصوّف درآمیخت. امام محمد غزالی بزرگترین امام و فقیه عصر خود بود. وی فتوا داد صوفیان پاک نیت می‌توانند اشعار عاشقانه عامیانه را در مراسم سماع بخوانند. این امر نیز در وارد کردن شعر عاشقانه در تصوّف مؤثر بود. نخستین جلوه‌گاه عشق عرفانی و آمیختن عرفان با شعر را در آثار سنایی شاعر بزرگ قرن پنجم و ششم هجری می‌توان دید. این شاعر در اثر مشهورش «حدیقه‌الحقیقه» فصلی با نام و عنوان «فی ذکر العشق و فضیله» دارد و می‌گوید:

دلبر جان ربای عشق آمد	سریر و سرنمای عشق آمد
عشق با سر بریده گوید راز	زانکه داند که سر بود غماز ...
بنده‌ی عشق باش تا برهی	از بلاها و زشتی و تباهی
بنده‌ی عشق جان حر باشد	مرد کشتی چه مرد دُر باشد
(سنایی، ۱۳۵۹: ۱۷۲)	

پس از سنایی، عطار نیشابوری عارف نامدار قرن ششم که خود، وادی‌های معرفت را

طی کرده در منطق الطیر از هفت وادی نام می برد و وادی دوم که وادی عشق است، در بیان آن می گوید:

بعد از این وادی عشق آید پدید غرق آتش شد کسی کان جا رسید
کس در این وادی به جز آتش مباد و آن که آتش نیست عیشش خوش مباد
عاشق آن باشد که چون آتش بود گرم رو، سوزنده و سرکش بود ...
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱۶۳)

مولانا جلال الدین رومی، هستی را بدون وجود عشق قابل تصور نمی داند. مثنوی مولانا نغمه‌ی عشق الهی است. مولوی، گوینده‌ی مثنوی را معشوق می داند و می فرماید:

ما چو چنگیم و تو زخمه می زنی زاری از ما نی تو زاری می کنی
آتش عشق است کان در نی فتاد جوشش عشق است کان در می فتاد
(مولوی، ۱۳۵۴، دفتر اول: ۴۷۸-۴۷۷)

بیشترین بخش غزلیات و دیوان مولوی ناشی از عشق معنوی و جاذبه روحانی انسان کامل و محبوب مولوی، یعنی شمس تبریزی است، عشقی که سبب تحوّل عظیم در مولانا شد.

مرده بدم زده شدم گریه بدم خنده شدم دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم
دیده سیر است مرا، جان دلیرست مرا زهره شیرست مرا زهره تابنده شدم ...
(مولوی، دیوان شمس: غزل ۱۳۹۳)

«مولانا عشقی را که خود در آن غرق بود در تمام ذرات عالم ساری می دید، از این رو به همه‌ی ذرات عالم عشق می ورزید و آنچه را بدان عشق می ورزید، در تمام ذرات عالم در تجلّی می دید.» (زرّین کوب، ۱۳۷۳: ۱۴۷)

عشق، خواه حقیقی، خواه مجازی سبب تحوّل اخلاق و تزکیه‌ی نفس می شود و صفایی چون بخشنده‌گی و سخاوت و شجاعت و بی اعتنائی به مادیات و دلبستگی‌های دنیوی و پرهیز از خودخواهی و نخوت در اثر تأثیر عشق است.
مولانا در این باره گفته است:

هر که را جام ز عشقی چاک شد او ز حرص و عیب کلی پاک شد
مرحبا ای عشق خوش سودای ما ای طبیب جمله علت های ما
ای دوات نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما جسم

خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد
(مولوی، ۱۳۵۴، دفتر اول: بیت ۲۵-۲۲)
«وظیفه‌ی عاشق آنست که ترک شخصیت خود کند.» (دهقانی، ۱۳۷۷: ۵۲) همین امر،
راه عشق را مشکل می‌کند.

زیور عشق نوازی نه کار هر مرغی است بیا و نوگل این بلبل غزل‌خوان باش
(خرم‌شاهی، ۱۳۶۶: ۲۶۲)
عشق که در وهله‌ی اول آسان می‌نماید، راهی است بی‌پایان و خطرناک که در نهایت
موجب هلاک عاشق می‌شود و به قول حافظ:
راهیست راه عشق که هیچش کناره نیست آنجا جز آنکه جان بسپارند، چاره نیست
(حافظ، ۱۳۷۰: غزل ۷۲)

«شکوه و زاری عاشق نشانه وجود شخصیت است، در حالی که عاشق برای رسیدن به
معشوق نباید ابراز وجود کند و عاشق حقیقی اهل ناله و فریاد نیست و ناله کننده مدعیست
نه عاشق.» (ارژنگ، ۱۳۷۰: ۴۹) سعدی چنین می‌گوید:

ای مرغ سحر عشق ز پروانه بیاموز کان سوخته را جان شد و آواز نیامد
این مدعیان در طلبش بی‌خبراند کان را که خبر شد خبری باز نیامد
(سعدی، ۱۳۷۰: ۲۳)

۲-۴- راه عشق، منتهی به حریم فنا

راه عشق راهی است که به حریم فنا منتهی می‌شود و در حریم فنا جایی برای غیر
باقی نمی‌ماند. «هر اندازه نور عشق بیشتر باشد، نور عقل نیز بیشتر خواهد بود. نور عشق
از شرر نار نور الهی ناشی می‌شود و نور عقل قابل مشعل این شرر به شمار می‌آید.» (نجم
رازی، ۱۳۷۱: ۱۲۴) البته نجم‌الدین رازی، نور عقل را مستلزم نور عشق نمی‌داند و چنین
می‌اندیشد که بیشتر مردم روزگار از نعمت وجود عقل برخوردارند ولی نور عشق در آنها
دیده نمی‌شود. عین عبارت شیخ نجم‌الدین رازی در این باب، چنین است: «بدان که هر جا
که نور عشق که شرر نار نور الهی است بیشتر بود نور عقل که قابل مشعل آن شرر است
بیشتر که نور علی نور و لکن نه هر کجا نور عقل بیشتر یا بی لازم آید که نور عشق باشد...»
(همان: ۱۲۷) همان‌سان که در این عبارت مشاهده می‌شود شیخ نجم‌الدین رازی، نور عشق
را مستلزم نور عقل دانسته و چنین می‌اندیشد که هر جا نور عشق بیشتر باشد، نور عقل نیز
بیشتر خواهد بود، آنچه در سخن کوتاه و پرمحتوای این عارف، قابل تأمل و بررسی است،
این است که او نور عقل را قبال شعله‌های فروزان عشق دانسته و از این طریق ارتباط میان

این دو عنصر نورانی را توجیه و تبیین کرده است. چنان که یادآور شدیم «نجم‌الدین رازی و عارفان دیگری که مانند او می‌اندیشند، قبول عقل را نسبت به آنچه شعله‌ی آتش عشق نامیده می‌شود، پذیرفته‌اند.» (سجادی، ۱۳۷۲: ۱۵۳)

۲-۵- ظهور عقل در قلب

اکنون با توجه به این که در رابطه میان ظاهر و مظهر، سنخیت و مناسبت ضروری و لازم شناخته می‌شود، باید بپذیریم که عقل به حکم این که والاترین صفت روح است در مهم‌ترین موضع بدن که قلب شناخته می‌شود، ظاهر می‌گردد. به این ترتیب، نجم‌الدین رازی با طرح این مسأله که قلب را محل ظهور عقل دانسته به برتر بودن عقل بر سایر صفات و خصلت‌های روح انسان اعتراف کرده است. علاوه بر آن چه ذکر شد این عارف روشن ضمیر با اینکه بسیاری از مواضع جسمانی بدن را محل ظهور صفات روح شمرده از موضع و محل ظهور صفت عشق سخن به میان نیاورده است. او به جای اینکه قلب را محل ظهور صفت عشق بشناسد آن را محل ظهور عقل دانسته است. البته این عارف در جای دیگر از رساله‌ی خود به جایگاه و اهمیت عشق اشاره کرده و آن را برتر از عقل دانسته است. (نک. رازی، ۱۳۷۱: ۱۲۳-۱۲۱)

۲-۶- عقل و عشق از منظر فقها

فقها مخالف به کار بردن عشق درباره خداوند بوده‌اند و این موضوعی بوده که اختلاف نظر و دشمنی میان عارف و فقیه را در پی داشته و «از نظر فقیه، عقل و استدلال برای رسیدن به معرفت و کمال لازم و کافی است» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۶۹)، در حالی که عرفا قدرت عشق را برتر از عقل دانسته‌اند و عشق الهی در مبارزه با عقل همواره پیروز بوده است؛ چراکه عقل، حسابگر و محتاط و عشق، شادی بخش، بی پروا و مایه تزکیه نفس و کسب معرفت خداوند است. سعدی گفته است:

آنجا که عشق خیمه زند جای عقل نیست غوغا بود دو پادشه اندر ولایتی
وانگه که عشق اندر تطاول دراز کرد معلوم شد که عقل ندارد کفایتی
(سعدی، ۱۳۷۰: غزل ۵۳۱)

شیخ نجم‌الدین رازی در مرصادالعباد می‌گوید: «هم‌چنان که میان آب و آتش تضاد است، میان عقل و عشق هم‌چنان است، پس عشق با عقل ناساخت، او را بر هم زد و رها کرد و قصد محبوب خویش کرد.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱: ۱۸۹)

عین‌القضات همدانی در برتری عشق گفته است: «عاشقان را به ترازوی عقل مسنج که

عشق از آن منزّه بود که او را به ترازوی عقل برتوان ساخت.» (به‌نقل از کریمیان، ۱۳۸۲: ۹۴)

۲-۶-۱- تصوّف و عقل

کسانی مانند حکیم ترمذی، حارث محاسبی، سهل شوشتری، ذوالفنون مصری، جنید بغدادی، و بالاخره کلاباذی و قشیری درباره‌ی اهمیت عقل سخن گفته و آن را لطیفه‌ی الهی خوانده‌اند. «این لطیفه‌ی الهی که حاکم مملکت، پیکر انسان شناخته می‌شود، در شرع مقدّس اسلام گاهی به عنوان روح و گاهی به عنوان عقل مطرح شده است.» (کازرونی، ۱۳۸۶: ۷۳) البتّه عنوان نفس و قلب نیز بر آن اطلاق گشته است. به این ترتیب انسان دارای ظاهر و باطن بوده و از غیب و شهود برخوردار است. در نظر این بزرگان مهم‌ترین اثر باطن و غیب انسان همان چیزی است که می‌توان آن را علم یا ادراک و معرفت نامید.

با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد، می‌توان ادّعا کرد که اهل تصوّف به هیچ وجه دشمن عقل نبوده و سخنان آنان در این باب به درستی مورد بررسی قرار نگرفته است. «اگر گاهی در آثار این طایفه سخنانی دیده می‌شود که بر نوعی نکوهش از عقل دلالت دارد منظور آنان این بوده است که عقل نباید در حدّ غریزه باقی بماند و در قیود مصالح و منافع این جهان گرفتار و مقید گردد.» (ستاری، ۱۳۷۴: ۱۴۲) البتّه طبق عقیده‌ی برخی از بزرگان اهل معرفت، از مطالعه و بررسی دفتر عقل نمی‌توان به محتوای آیت عشق دست یافت ولی از سوی دیگر به این مسأله نیز باید توجه داشت که عشق از جایی ناشی می‌شود که عقل نیز از همان جا ظهور و بروز رسیده است. اکنون «اگر وحدت و یگانگی مصدر، نشان یگانگی خود را در آنچه از آن صادر می‌گردد، آشکار سازد می‌توان امیدوار بود که عقل با عشق بیگانه نیست و میان این دو گوهر شریف به لحاظ نشان‌های که از مبدأ و منشأ خویش همراه خود دارند، نوعی آشنایی و ارتباط، قابل مشاهده است.» (فروزان‌فر، ۱۳۸۲: ۱۲۱) درست است که عشق با عقل سر سازگاری ندارد و همواره در مقابل آن موضع می‌گیرد ولی اگر عشق، نشانه‌ی محبت حق تبارک و تعالی است، عقل نیز در این عالم مظهر علم و آگاهی حق شناخته می‌شود.

۲-۷- تقدّم و تأخّر عشق و عقل

درباره تقدّم و تأخّر عشق و عقل بر یکدیگر نمیتوان سخن گفت؛ زیرا به همان اندازه که قول به تقدّم عقل بر عشق قابل دفاع است از تقدّم عشق بر عقل نیز می‌توان دفاع به عمل آورد، ولی ناچار باید به این نکته اشاره کنیم که طبق روایات و احادیثی که از طریق ائمه معصومین (ع) رسیده عقل، نخستین مخلوق و اوّلین صادر شناخته شده است. البتّه کسانی نیز با استناد به برخی از آیات و روایات، اساس هستی را عشق نمی‌شناسند و بر این باورند

که اگر عشق نبود، عالم وجود به عرصه‌ی بروز و ظهور نمی‌رسید. شاید این شعر حافظ اشاره به این ادعاست، آن‌جا که می‌گوید:

نبود نقش دو عالم که رنگ آفت بود زمانه طرح محبت نه این زمان افکند
(حافظ، ۱۳۷۰: غزل ۱۶)

به هر حال، بزرگان اهل معرفت هم به زبان عشق سخن گفته‌اند و هم به زبان عقل. «گنجینه‌ی معنویت و فرهنگ از طریق این دو زبان به مرحله ظهور درآمده است.» (ابراهیمی، ۱۳۸۰: ۹۳) به همین جهت، باید به هر دو زبان آشنا بود و با کسانی که به این دو زبان سخن گفته‌اند، ارتباط برقرار کرد. «کسی که دفترِ عقل را ورق می‌زند باید به مشاهده در آیتِ عشق نیز بپردازد.» (همان: ۱۱۴) بسیاری از امور را باید در دفاتر عقل مطالعه کرد، ولی اموری نیز وجود دارد که جز از طریق مشاهده‌ی آیتِ عشق نمی‌توان به آنها دست یافت. در اینجا باید به این نکته اشاره کنیم که بسیاری از بزرگان اهل معرفت، ضمن این‌که با زبانِ عشق سخن گفته و پیام خود را در قالب شعر بیان کرده‌اند از زبانِ عقل نیز غافل نبوده‌اند. «بسیاری از اندیشه‌های عمیق حکمی و فلسفی در خلال آثار اهل عرفان و تصوف مطرح شده که برای بسیاری از اهل تحقیق پنهان مانده است.» (یثربی، ۱۳۷۴: ۱۰۲)

۲-۷-۱- حریم عرفان و برتری عشق

از مجموع سخنان «صائن الدین ابن‌ترکه اصفهانی» در آغاز رساله «ضوء‌اللمعات» چنین برمی‌آید که این اندیشمند بزرگ، عشق را بر عقل مقدم می‌داند؛ زیرا او جهانِ حواس و عالم سخن و معانی را از آثار عشق شمرده است. (کبیر، ۱۳۸۴: ۵۴-۵۳) در این مسأله نیز تردید نیست که «عالم سخن و جهان معانی از شئون عقل شناخته می‌شود.» (یونگ، ۱۳۵۲: ۷۶) به این ترتیب، وقتی عشق بر عالم سخن و جهان معانی مقدم باشد طبعاً تقدّم بر آن، بر عقل نیز باید پذیرفته شود.

باید توجه داشت که سخن صائن‌الدین اصفهانی در این باب بی‌سابقه نبوده و بسیاری از عرفای بزرگ پیش از وی نیز به تقدّم عشق بر عقل تصریح کرده‌اند؛ از جمله کسانی که در این باب با صراحت سخن گفته است، نجم‌الدین رازی را باید نام برد. او در «رساله‌ی عشق و عقل» خود می‌گوید: بدان که هر جا نور عشق که شرّ نارِ نورِ الهی است، بیشتر بود نور عقل که قابل مشعل آن شرر است، بیشتر خواهد بود که در قرآن آمده: «نور علی نور». ولیکن نه هر کجا نور عقل بیشتر یا بی‌لازم آید که نور عشق باشد. بیشتر خلق آنند که نور عقل ایشان بی‌نور عشق است. چنان که فرمود: «یکاذَ رَیتَها یضیُّ ولو لم تَمسُ نار» و حواله نور آن نار به مخصوصان مشیت کرد که «یهدی الله لنوره من یشاء»؛ پس نور عقل در جبلت

هر شخص مرکوز آمد و نور عشق جز منظوران نظر عنایت را نبود که و «مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» این دولت به هر متمنی نرسد. هر چند انسان را مطلقاً استعداد قبول فیض عشق که شرّ نار نور الهی است، داده‌اند که «حَمَلُ الْإِنْسَانِ» اما توفیق تربیت شجره زیتونه نفس انسانی به هر کس نمی‌دهند ... (نجم‌الدّین رازی، ۱۳۷۱: ۱۸۳-۱۸۲)

آن‌گونه‌که در این عبارت مشاهده می‌شود عقل، ضمن این که از جهت اندیشیدن و تفکر محدود است از جهت قبول و پذیرش، حد و پایانی برای آن نمی‌توان شناخت. شیخ نجم‌الدّین رازی معتقد است نور عقل قابل و پذیرنده‌ی نار نور الهی است و نار نور الهی نیز همان چیزی است که می‌توان آن را عشق به‌شمار آورد. اکنون اگر توجه داشته باشیم که «بین قابل و مقبول همواره نوعی اتحاد و یگانگی تحقق دارد» (یونگ، ۱۳۵۲: ۷۳)، ناچار باید اعتراف کنیم که عشق و عقل در مرحله‌ای از مراحل متعالی خود با یکدیگر اتحاد و یگانگی پیدا می‌کنند. اتحاد و یگانگی میان عقل کامل و عشق کامل، مسأله‌ای است که از قدیم الایام مطرح بوده و بسیاری از اهل اندیشه در این باب سخن گفته‌اند. طرح این مسأله به صورت یک پرسش اساسی در آغاز رساله‌ی عشق و عقل نجم‌الدّین رازی صورت پذیرفته و پاسخ آن را از مؤلف این رساله خواسته شده است. طرح این پرسش به این صورت انجام گرفته که گفته شده است «آنجا که عقل کامل‌تر و شریف‌تر تحقق پذیرفته است، عشق نیز کامل‌تر بوده است.» (ر.ک. نجم‌الدّین رازی، ۱۳۷۱: ۱۶۷) نمونه‌ی بارز کمال عقل و کمال عشق به حق تبارک و تعالی، در وجود حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله و سلم تجلی یافته است؛ زیرا وجود شریف آن حضرت در عین این که عاقل‌ترین مردم بود، عاشق‌ترین اشخاص نیز شناخته می‌شود.

۲-۷-۲- نسبت میان عقل و عشق

باتوجه به مطالب ذکر شده، درباره‌ی مصاف عقل و عشق می‌توان چهار مورد (نسبت) را بیان کرد:

- اگر منظور از عقل، عقل بدلی باشد که تمام توجه‌اش دنیا و زندگی دنیوی است، این عقل مصلحت‌اندیش را با عشق کاری نیست؛ از بن با آن مخالف است و آن را فقط خیالات عاشقانه و هوس‌های جوانی می‌پندارد، اما منظور عرفا و حکمای ما از عقل این عقل نیست؛ زیرا این عقل در حقیقت، بیع‌قلی بزرگ است.

- اگر منظور از عشق، عشق مجازی یعنی دلبستگی به شهوات و نفسانیت و غرایز است، عقل خداین و ایمانی چنین عشقی را محکوم می‌کند؛ زیرا عقلی که رو به سوی خدا دارد، تسلط شهوت بر انسان را نمی‌پسندد، مخصوصاً اگر شهوت به حد افراط برسد.

- اگر منظور از عقل، عقل متعارف ایمانی و مراد از عشق، عشقی حقیقی و فنای فی

الله باشد، این دو در مراحلِ درگیری دارند؛ زیرا عقل، در بندِ منفعت آدمی است و تمام اعضاء و جوارح آدمی را به بندِ منفعت طلبی خود درمی آورد و عشق که عبارت از ایثار و از خودگذشتگی و فداکاری در راهِ معشوق است، به هیچ وجه با خودمحوری سازگار نیست.

عرضه کردم دو جهان بر دل کار افتاده
به جز از عشق تو باقی همه فانی دانست
(حافظ، ۱۳۷۰: غزل ۴۸)

راهی است راه عشق که هیچش کناره نیست آن جاز آن که جان بسپارند، چاره نیست

ما را ز منع عقل مترسان و می بیار کان شحنه در ولایت ما هیچ کاره نیست

(همان: غزل ۷۲)

حریم عشق را در گه بسی بالاتر از عقل است کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد

(همان: غزل ۱۲۱)

امثال این تعبیرات در اشعار فارسی فراوان است؛ زیرا کار عقل، مصلحت اندیشی و مصلحت طلبی است و کار عشق از خود بی خود شدن. عرفا کاملاً منکر عقل متعارف نبوده، آن را مانند چراغ و نردبان برای ترقی در عالم معنا لازم می دانند. البته وقتی انسان به بالا رسید، دیگر به آن نیاز ندارد؛ به عبارت دیگر، در مرحله ی اول لازم است و در مراحل بالاتر حجاب و زیان. سعدی در این باره می گوید: «عقل با چندین شرف که دارد نه راه است بلکه چراغ راه هست، و اول راه ادب طریقت است و خاصیت چراغ آن است که به وجود آن راه از چاه بدانند و نیک از بد بشناسند و دشمن از دوست فرق کنند و چون آن دقایق را بدانست بر این برود که شخص اگرچه چراغ دارد تا نرود به مقصد نرسد.» (سعدی، ۱۳۷۰: ۸۸۹)

عرفان، رهروان راه عشق را دعوت می کند از استدلال های خشک و خسته کننده که چه بسا ره به جایی نمی برد، لحظه ای فاصله بگیرند و گوش و چشم خود را به حقایق ازل و ابدی عالم باز کنند. «تلاش عرفان باز کردن راه شهود است؛ شهود معنوی که آمد و روح صیقل خورد، حظ روحی حاصل می شود و خدا، بنده اش را به آن مسیری که لازم انسانیت او است، سوق می دهد؛ زیرا در و رای قیل و قال ها، حقیقتی وجود دارد که نیاز است از آن سخن گفته شود و آن معرفت عشقی است که حکمت به معنای حقیقی کلمه است» (نسفی، ۱۳۶۸: ۱۱۵) و اگر کسی به آن (عرفان) راه نیابد، حقیقت درونی خود را نشناخته است. در روایات ما به این مسأله اشاره رفته است. امام صادق (ع) می فرماید: «بندگان سه گروهند: گروهی خدای عزوجل را از ترس عبادت می کنند، آن بندگی بردگان است. گروهی خدای تبارک و تعالی را برای به دست آوردن ثواب بندگی می کنند، این عبادت مزد بگیران است و گروهی خدای عزوجل را به خاطر محبت او بندگی می کنند، آن بندگی

آزادگان و بهترین و برجسته‌ترین عبادت است.» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۸۳۳) امام علی (ع) نیز می‌فرماید: «خدایا، تو را از ترسِ عقابت و به طمع ثوابت پرستش نکردم، بلکه چون تو را برای عبادت شایسته یافتم، سر بر بندگیت ساییدم.» (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۴۱: ۱۴)

روایات در این باره بسیار است. معنای این روایات آن است که گروهی خدا را تنها به نفع شخص خود و برای رسیدن به مقاصد خود عبادت می‌کنند. آنها به مقصودِ خود (فرار از عذاب و رسیدن به ثواب) می‌رسند، اما به مقامِ عالی که همان لقاءالله و دیدار یار است، نائل نمی‌آیند؛ زیرا برای این کار باید از «هر چه رنگ تعلق دارد، آزاد شوند.»

- عشقِ حقیقی و عقلِ بالغ هیچ منافاتی با هم ندارند و در سیر و سلوک روحانی همواره همراهند؛ زیرا عشق به معنای فَنای فی الله است و عقلِ برین به معنای ذوب شدن در توحید. انسان آنگاه که به مرحله‌ی عشق می‌رسند، تازه می‌فهمند که عقل حقیقی همان «عقلِ برین» است که او دارد و دیگران گرفتار عقلال و وهمند و آن را عقل می‌پندارند. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۱: ۷۲-۷۱)

کوه عقل و بیابان جنونم داده‌اند حیرتی دارم از این، کین هر دو چونم داده‌اند
(فیض کاشانی، ۱۳۸۱: غزل ۳۳۲)

بنابراین، در بررسی رابطه‌ی عقل و عشق سه گزاره‌ی زیر رخ می‌نماید:

۱. عشق، محصول شناخت است. انسان با براهین عمیق عقلی (عقل نظری) به خدا ایمان می‌آورد و با عزم و شوق و عشق و اخلاص از راهِ عقلِ عملی به او راه می‌یابد، اما این مرحله اول راه است.

۲. عقل، در برابرِ عشقِ باطل می‌ایستد و آن را که در بندِ شهوات بودن است، محصور و محکومِ خود می‌کند. عقل، شهوت و غضب و غرایز را در بند می‌کشد و به خدمتِ انسان درمی‌آورد.

۳. انسان وقتی به مرحله‌ی عشق رسید، عقلِ متعارف را کنار می‌گذارد - چنان که انسانِ مؤمن در مرحله‌ی ابتدایی، عقلِ بدلی را کنار می‌نهد - و آنگاه به مقام حقیقیِ عقل، بار می‌یابد. در این صورت، عشق، فرمانروای عقل است. عشق در وجود انسان مانند حاکم است و عقل، وزیر و مستشارِ او به‌شمار می‌آید. در این مرحله، انسانِ سالک به مقام جمعِ عقل و عشق می‌رسد؛ زیرا عقلِ برین همان عشق به عبادت و فقط دیدنِ معبود است. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۱: ۶۲-۷۲)

باید گفت که درباره‌ی نسبت میان عقل و عشق سخن بسیار گفته شده و کتاب‌های بسیاری نیز در این باب به رشته‌ی تحریر درآمده است. عَرفاً غالباً از عشق ستایش کرده و به نکوهش از عقل پرداخته‌اند. البته کسانی از اهل معرفت نیز بین عقل و عشق تقابل و تضاد

ندیده و آنها را در مرحله‌ی کمال با یکدیگر متحد و یگانه دانسته‌اند. شاید این سخن درباره عشق نیز صادق باشد. «عاشق هنگامی که در آتش عشق می‌سوزد، نمی‌تواند از ماهیت عشق سخن بگوید و آن را از غیر عشق ممتاز و جدا سازد.» (اریک، ۱۳۷۰: ۹۶) در اینجا نیز عقل و اندیشه‌ی سنجش‌گر است که می‌تواند درباره‌ی ماهیت عشق سخن بگوید و آن را از غیر عشق، ممتاز نماید. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا میان عقل سنجش‌گر و اسطوره و یا عقل و عشق تباین و تضاد و بیگانگی حاکم است و یا این که برعکس در میان آنها نوعی مناسبت و هم‌سویی تحقق دارد؟ در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت همین امر که عقل می‌تواند درباره‌ی ماهیت اسطوره سخن بگوید و از سوی دیگر به بررسی و تحقیق درباره‌ی حقیقت بپردازد، بهترین دلیل است برای این که ثابت کرد میان عقل و عشق نوعی مناسبت و آشنایی وجود دارد نه تقابل.

حافظ در یکی از غزلیات خود، این گونه می‌گوید:

بیا تا گل برفشانیم و می در ساغر اندازیم فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم
(حافظ، ۱۳۷۰: غزل ۳۷۴)

در این بیت، ظاهراً حافظ بزرگ می‌خواهد سقف فلک را بشکافد. این همه دانشمند تا کره‌ی ماه می‌روند و بدون نتیجه برمی‌گردند اکنون حافظ ادعا می‌کند که می‌خواهد فلک را سقف بشکافد، او می‌خواهد با چه چیزی سقف فلک را بشکافد؟ با «گل افشاندن» و «ساغر در می انداختن»؛ به نظر می‌رسد با این دو، می‌خواهد این کار را بکند. باید بگوییم که حافظ، دقیق و موشکافانه سخن گفته است؛ چراکه با این دو می‌توان سقف فلک را شکافت. اگر کسی بتواند این دو را با هم هماهنگ کند، مطمئناً می‌تواند سقف فلک را بشکافد. زیرا، «گل برفشان»، منظور «عقل» است و «می در ساغر انداز» نیز «عشق» است. با عقل تنها نمی‌توان هیچ کاری کرد؛ چراکه راکد و منجمد می‌شود. عقلی که در آن عشق نباشد، کارآمد نخواهد بود؛ عشق تنها منهای عقل و درایت و شعور، مساوی با حماقت است. در این بیت، «گل افشاندن» تجلی و ظهور عقل و فهم و گسترش آن است. بدین ترتیب، فهم، پیشتازی کرده و ملک و ملکوت را درمی‌نوردد، اما همراه با «می در ساغر انداختن»؛ و بدین گونه عشق را همراه عقل می‌کند. بنابراین، اگر این دو با هم توأم و یکی شدند، سقف فلک را می‌شکافند.

۳- نتیجه‌گیری

در یک جمع بندی کلی می‌توان گفت میان عقل و عشق اگرچه در آغاز امر، نوعی اختلاف و تقابل دیده می‌شود ولی در پایان کار و نهایت امر این اختلاف و تقابل از میان برداشته می‌شود و این دو امر اساسی با یکدیگر هماهنگ می‌شوند.

کسانی که از عشق به حق سخن می‌گویند در این واقعیت تردید ندارند که حضرت ختمی مرتبت (ص) در عالی‌ترین مرتبه‌ی عشق به حق تبارک و تعالی قرار دارد. این اشخاص به این واقعیت نیز اعتراف می‌کنند که خاتم پیغمبران (ص) نه تنها از همه‌ی افراد بشر عاقل‌تر است، بلکه او صادرِ نخستین و ظهورِ کامل عقل کل شناخته می‌شود. به این ترتیب، عاشق‌ترین اشخاص نسبت به حق تبارک و تعالی، عاقل‌ترین افراد نیز هست و در وجود این انسان کامل که از عالی‌ترین مرتبه‌ی کمال برخوردار است، عشق و عقل، متحد و هماهنگ گشته و اختلاف یا تقابل از میان برداشته می‌شود. به عبارت دیگر، می‌توان گفت به همان اندازه که عشق انسانی است، عقل نیز انسانی شناخته می‌شود. هیچ موجودی غیر از انسان عاقل نیست؛ چنان‌که هیچ موجودی غیر انسان نیز عاشق به شمار نمی‌آید. خصلت اصلی عشق این است که جز به معشوق نمی‌نگرد و برای غیر معشوق جایگاهی قائل نیست، عقل نیز از همین خصلت برخوردار است و به غیر معقول نمی‌اندیشد. آنچه در حوزه‌ی ادراک عقل قرار می‌گیرد، معقول است و معقول همواره با عاقل، متحد شناخته می‌شود. عقل از آن چنان توانی برخوردار است که می‌تواند همه چیز را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد و جایگاه آن را معین نماید. در این عمل عقل، معقول از غیر معقول ممتاز گشته و آنچه معقول نیست از درجه‌ی اعتبار ساقط می‌گردد. عشق نیز همه چیز را می‌سوزاند و جز معشوق چیز دیگری باقی نمی‌گذارد. بنابراین، به همان نحو که عشق، چشم دیدن غیر معشوق خود را ندارد، عقل نیز برای امر غیر معقول هیچ‌گونه اعتباری قائل نیست و آن را در حیطه‌ی خود وارد نمی‌سازد. عشق به غیر معشوق پاسخ منفی می‌دهد و آن را از سر راه خود برمی‌دارد ولی عقل می‌کوشد غیر معقول را معقول سازد و آن را در قلمرو خود وارد نماید. زبان عشق، زبان سلبی است، در حالی که عقل هم به زبان سلب سخن می‌گوید و هم به زبان ایجاب. عشق، همواره از منظر تنزیه به نظاره مینشیند ولی عقل به همان اندازه که به تنزیه اهمیت می‌دهد برای تشبیه نیز اعتبار قائل می‌شود. این مسأله نیز مسلم است که میان قابل و مقبول همواره نوعی اتحاد و یگانگی تحقق دارد و پذیرنده نمی‌تواند نسبت به آنچه آن را می‌پذیرد، بیگانه و مباین شناخته شود و از اینجا می‌توان به این نتیجه رسید که عقل با عشق، در نهایت با یکدیگر هماهنگ بوده و اختلافی در میان آنها وجود ندارد.

منابع

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰). *دفتر عقل، آیت عشق*، چاپ اول، تهران: انتشارات طرح نو.
- ۲- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵). *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم: نشر اسراء.

- ۳- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۰). **دیوان**، تصحیح قزوینی و غنی، تهران: انتشارات اساطیر.
- ۴- حسینی کازرونی، سیداحمد. (۱۳۸۶). **تصوّف و عرفان و سیری مختصر در ادبیات هزارساله ایران**، چاپ اول، تهران: مؤسسه انتشارات ارمغان.
- ۵- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۶۶). **حافظ‌نامه**، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۶- دهقانی، محمد. (۱۳۷۷). **وسوسه‌های عاشقانه**، چاپ اول، تهران: انتشارات برنامه.
- ۷- زرّین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۲). **سرّ نی**، چاپ چهارم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۸- _____ . (۱۳۷۳). **پله پله تا ملاقات خدا**، چاپ ششم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۹- ستّاری، جلال. (۱۳۷۴). **عشق صوفیانه**، تهران: نشر مرکز.
- ۱۰- سجادی، سیدضیاء‌الدین. (۱۳۷۲). **مقدمه‌ای بر عرفان و تصوّف**، چاپ اول، تهران: انتشارات سمت.
- ۱۱- سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۷۰). **کلیات**، به کوشش محمدعلی فروغی. تهران: انتشارات محمّد.
- ۱۲- سنایی، مجدود بن آدم. (۱۳۵۹). **حدیقه‌الحقیقه و طریقه‌الشّریعه**، محمدتقی، مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۳- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۱). **تاریخ ادبیات در ایران**، تهران: انتشارات فردوس.
- ۱۴- فردوسی، ابوقاسم. (۱۳۷۸). **شاهنامه‌ی فردوسی**، تهران: نشر قطره.
- ۱۵- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۸۲). **طریق عشق**؛ شرح غزلیاتی چند از حافظ به اهتمام عبدالکریم جربزه دار، چاپ اول، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۶- فروم، اریک. (۱۳۷۰). **هنر عشق ورزیدن**، ترجمه‌ی پوری سلطانی. تهران: مروارید.
- ۱۷- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۳۸۱). **دیوان فیض کاشانی**، قم: انتشارات اسوه.
- ۱۸- کامیاب تالشی، نصرت‌الله. (۱۳۷۸). **عشق در عرفان اسلامی**، چاپ دوم، قم: ناشر دارالثقلین قم.
- ۱۹- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). **الکافی**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۰- کبیر، یحیی. (۱۳۸۴). «رابطه مسائل توحیدی با شناخت انسان در عرفان ابن عربی»

- و ابن ترکه»، مجله پژوهش‌های دینی، سال اوّل، شماره سوم، ص ۵۳.
- ۲۱- کریمیان صیقلانی، علی. (۱۳۸۲). **سیره‌ی عشق بازان**، چاپ دوم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- ۲۲- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۶۳). **مرآه‌العقول**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۴- مدی، ارژنگ. (۱۳۷۰). **عشق در ادب فارسی**، چاپ اوّل، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲۵- مولوی، جلال الدّین محمد. (۱۳۵۴). **مثنوی معنوی**، به کوشش استاد فروزان‌فر، تهران: انتشارات جاویدان.
- ۲۶- نجم‌الدّین رازی. (۱۳۷۱). **رساله‌ی عشق و عقل**، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، تهران: شرکت انتشارات تهران.
- ۲۷- نظامی گنجوی، الیاسبن یوسف. (۱۳۸۴). **خسرو و شیرین**، تصحیح وحید دستگردی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۸- _____ . (۱۳۷۸). **لیلی و مجنون**، با پیش‌گفتار کراچکوفسکی، ترجمه‌ی کامل احمدنژاد، تهران: زوّار.
- ۲۹- یثربی، سیدیحیی. (۱۳۷۴). **فلسفه عرفان**، چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۳۰- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۵۲). **انسان و سمبل‌هایش**. ترجمه‌ی ابوطالب صارمی. تهران: امیرکبیر.