

بنیادهای فکری مولانا و حکیم سبزواری در عرفان و حکمت*

- دکتر حسین بهروان
- استادیار دانشگاه آزاد اسلامی سبزواری

چکیده

عرفان معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف‌ناپذیر که در آن حالت، انسان ارتباط مستقیم با وجود مطلق یافته است و ذات مطلق را به مدد ذوق و وجدان درک می‌نماید. عرفان اسلامی به معنای واقعی که مؤسس آن شریعت محمدی است همان سیر و سلوک به حق است و از طریق عقل نظری «علم الیقین» و عقل عملی و تنویر روح، «عین الیقین» و «حق الیقین» حاصل می‌شود. مآخذ مبانی عرفان اسلامی، کتاب الهی و احادیث صادر از مقام معصوم علیه السلام است. عرفان مولانا جلال‌الدین رومی (م. ۶۰۴ و ۶۷۲) بر پایه وحدت وجود و عشق الهی بنیان شده است. او قائل به وحدت وجود و موجود وحدت در کثرت است. او می‌گوید: حیات و هستی جمیع موجودات قائم به عشق است و جذبه عشق و عاشقی در سراسر عالم وجود جاری و ساری است. حکیم سبزواری (م. ۱۲۱۲ و ۱۲۸۹) قائل به وحدت وجود است و تحت تأثیر

ابن عربی و مولانا بوده است و شرحی بر مثنوی دارد و از این شرح تسلط حکیم بر اقوال عرفا و اخبار و آیات و احادیث که در کتب اهل تحقیق در سیر و سلوک به آنها استدلال و استشهاد شده است ظاهر می‌گردد.

مولانا با استفاده از عرفان نظری و وحدت وجود و عرفان عملی و به شیوه کشف و شهود، هستی را تفسیر می‌کند. (سه مرتبه تعلق، تخلّق، تحقّق) او برای عقل معانی مختلف قائل است: ۱- عقل ممدوح؛ ۲- عقل مذموم؛ ۳- عقل جزوی؛ ۴- عقل کلی.

البته مولانا عقل بحثی فلسفی را ناچیز دانسته و آن را انکار می‌کند. مولانا و حکیم سبزواری در عرفان نظری هر دو وحدت وجود و عشق الهی و انسان کامل را مبنا قرار می‌دهند و از شیوه ذوق و شهود استفاده می‌نمایند. در حکمت هم از وحدت وجود استفاده می‌کنند و هم از شیوه کشف و شهود بهره می‌برند. اما تفسیر این دو از وحدت وجود متفاوت است. حکیم سبزواری از استدلال و عقل فلسفی نیز استفاده می‌کند ولی مولانا آن را ناچیز می‌داند. واژگان کلیدی: مولانا، سبزواری، عرفان، حکمت، عشق، وحدت وجود، عقل.

مقدمه

عرفان معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف‌ناپذیر که در آن حالت، انسان ارتباط مستقیم با وجود مطلق یافته است و ذات مطلق را به مدد ذوق و وجدان درک می‌نماید.

عرفان اسلامی به معنای واقعی که مؤسس آن شریعت محمدی است همان سیر و سلوک به حق است (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۱۰) و از طریق عقل نظری «علم الیقین» و عقل عملی و تنویر روح، «عین الیقین» و «حق الیقین» حاصل می‌شود (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۴۸).

ماخذ مبانی عرفان اسلامی، کتاب الهی و احادیث صادر از مقام معصوم علیه السلام است (همان: ۱۵۳).

در عرفان نظری، به تحقیق معارف مربوط به مبدأ و معاد، ترتیب موجودات، نحوه صدور از حق و بازگشت به او و نشئات بعد از مرگ می‌پردازد و در عرفان عملی، به مراحل سیر و سلوک و آنچه سالک را از حسیض ناسوت به مقام احدیّت و بالاخره فنای در حق و بقای به او می‌رساند (علم سیر و سلوک) (همان: ۱۸۸).

مراحل سه گانه علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین: متعلق علم الیقین و علم

نظری، ظاهر معلوم و صورت کلیه آن می‌باشد این علم گاهی از برهان حاصل می‌شود و گاهی از خلف قوه نظری به فکر صائب یا حدس و الفاء، که آن را نوعی از کشف نیز می‌دانند. حصول عین الیقین توقّف دارد بر مشاهده معلوم به قوای متعلق به بدن یا به کشف صورتی که سالک در اوائل کشف به آن نائل می‌شود. حق الیقین وقتی حاصل می‌شود که قلب سالک مظهر تجلی ذاتی جمعی احدی واقع شود (همان: ۱۵۶). عرفا و صوفیه اصطلاح مخصوص دیگری هم دارند که به ترتیب مرادف همان مراحل سه‌گانه است که عبارتند از:

۱- تعلق (علم الیقین) ۲- تخلّق (عین الیقین) ۳- تحقّق (حق الیقین) (همایی: ۱۳۸۴: ۶).
حکمت: صنعتی است نظری که از جهت آن کیفیت وجود آن گونه که هست و یا آن گونه که باید باشد به منظور اکتساب نظریات و ملکات برای استکمال نفس انسانی و اینکه عالمی ذهنی شود همانند عالم موجود به لحاظ رسیدن به سعادت نهانی و به قدر طاقت بشری و حکمت به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود: حکمت نظری مانند علم به اینکه عالم حادث است و برای آن، صانع قدیم قادر و عالم است و آسمان کروی و نفس باقی است و به عبارت دیگر علمی است که درباره اشیا آن گونه که هستند بحث می‌نماید و حکمت عملی، مانند علم ما به اینکه چگونه ممکن است ملکات فاضله نفسانی حاصل آید و ملکات رذیله نفسانی از میان برود و چگونه ازاله بیماری و تحصیل صحّت و سلامتی امکان دارد و یا علم به اشیا آن گونه که بایسته و شایسته است بحث می‌کند (شیرازی، ۱۴۲۲: ۶-۷؛ مطهری، ۱۳۵۸: ۱۲۷).

عرفان مولانا و حکیم سبزواری

الف- عرفان مولانا

مولانا جلال‌الدین رومی (م. ۶۰۴ و ۶۷۲) در مقام توحید الهی و عرفان ربّانی به مقامی محمود و عالمی نامحدود رسیده بود که می‌گفت:

بحر را حدّی است و اندازه بدان

شیخ و نور شیخ را نبود کران

پیش بی حد آنچه محدود است لاست

کل شیء غیر وجه الله فناست

کفر و ایمان نیست آنجا تا که اوست

زانکه او مغز است و این دو رنگ و پوست

وسعت و عمق فکر مولوی را از اینجا می‌توان فهمید که بعد از آن همه تحقیق دقیق لطیف که از وی شنیده‌اید باز می‌گویید که آن را در خور عقل عوام گفته و باقی سخن را نهفته است.

در خور عقل عوام این گفته شد از سخن باقی آن بنهفته شد
انصاف را که حوصله دریاها و اقیانوسها نیز به گرد وسعت قطره‌ای از دریای
پهناور و افکار و اندیشه‌های مولوی نمی‌رسد (همایی، ۱۳۶۹: ۴۱/۱-۴۲).
عرفان مولوی بر پایه وحدت وجود و عشق الهی بنیان شده است.

وحدت وجود

مولانا قائل به وحدت وجود و موجود و وحدت در کثرت و دیگر فروع و جزئیات این مسائل است اما نه آن گونه که پیروان مفرط آن عقیده گفته‌اند. مولانا می‌گوید:
... در دو عالم غیر یزدان نیست کس
هر چه جز آن وجه باشد هالک است...
گر هزارانند یک تن بیش نیست
جز خیالات عدد اندیش نیست
وجود واحد حقیقی را همچون دریا و تعینات و نموده‌های عالم هستی همه را
همچون جنبش امواج و کفهای دریا می‌خواند:

جنبش کفها ز دریا روز و شب	کف همی بینی نه دریا ای عجب
لاجرم سرگشته گشتی از ضلال	چون حقیقت شد نهان پیدا خیال
نیست را بنمود هست آن محتشم	هست را بنمود بر شکل عدم
بحر را پوشید و کف کرد آشکار	باد را پوشید و بنمود او غبار
بحر وحدانی، فرد و زوج نیست	گوهر و ماهیش غیر موج نیست
ای محال و ای محال اشراک او	دور از آن، دریا و موج پاک او

نیست اندر بحر شرک و پیچ پیچ لیک با حول چه گویم هیچ هیچ
باری مولوی این حرفها را می گوید اما هرگز نمی گوید «ما خداییم» یا «همه چیز
خداست» و «خدا عین اشیاست» و «عالم همه حق است» و امثال این کلمات را
هرچند که تأویل و محمل عرفانی داشته باشد هیچ کجا بر زبان نمی آورد خوب
پیدا است که در دل او نیز این قبیل عقاید راه ندارد و روح او از این گونه عبارات
بیزار است.

معروف است که محیی الدین بر پیروان حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ اعتراض نداشت که
او را فرزند خدا و دارای روح الوهیت و ربوبیت دانسته اند بلکه ایرادش این بود که
چرا این منزلت را تنها به آن حضرت تخصیص داده اند بایستی آن را تعمیم داده و
می گفتند هر بشری فرزند خدا و محل تجلی و مظهر روح الوهیت و ربوبیت است....
اما مولوی هرگز آن عقیده را ندارد و به همه افراد بشر تعمیم نمی دهد بلکه آن را
منحصر به صنفی ممتاز می داند که انسان کامل است و سایر افراد بشر را فقیر و
محتاج و نیازمند به آن صنف می شمارد این عقیده کجا و اینکه «ما همه خداییم
کجا»... (همان: ۲۳۴-۲۳۶).

عشق مولانا

هر چه گویم عشق را شرح و بیان
گرچه تفسیر زبان روشنگر است
چون قلم اندر نوشتن می شتافت
شرح عشق ار من بگویم بر دوام
مولوی تنها داروی همه دردها را عشق و نیستی هستی سوز می داند «موتوا قبل أن
تموتوا».

آزمودم مرگ من در زندگی است
اقتلونی اقتلونی یا ثقات
چون رهم زین زندگی پایدگی است
اقتلونی اقتلونی یا ثقات
او عشق را دریای عدم می داند که پایان و حد ندارد و وجودهای محدود قادر بر
وصف و تعریف عشق نیستند:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان
عقل در شرحش چو خر در گل بخت
آفتاب آمد دلیل آفتاب
چون به عشق آیم خجل باشم از آن
شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
گر دلیلت باید از وی رو متاب
(همایی، ۱۳۶۹: ۵۸۸-۵۹۰)

ابن عربی در این باره گوید:

عشق تعریف حدّی و رسمی ندارد و کسی که از آن جام نچشیده باشد نمی‌تواند ادعای آن کند. عشق شرابی است که هیچ کس از آن سیراب نمی‌شود «لا حدّ للحبّ»^۱ يعرف به ذاتیّ ولكن يُحدّد بالحدود الرّسمیة واللفظیة لا غیر فمن حدّ الحبّ ما عرفه و من لم یدقه شرباً ما عرفه و من قال رویت منه فالحبّ شرب بلا ریّ» (ابن عربی، ۱۳۵۰: ۱۱۱/۲).

مولانا مانند محققین از عرفا معتقد است که حیات و هستی جمیع موجودات قائم به عشق است و جذبه عشق و عاشقی در سراسر عالم وجود ساری است و حالت جذب و انجذاب ما بین همه ذرات موجودات همیشه برقرار و پایدار است و همین عشق نامریی است که عالم هستی را برپا و زنده نگاه داشته و سلسله موجودات را به هم پیوسته است مولانا این حقیقت را در چند موضع مثنوی صریح و آشکار بیان کرده است از جمله در دفتر ششم که با این مصراع آغاز می‌شود:

بنگر این کشتی خلقان غرق عشق
و در دفتر سوم می‌گوید:

تشنه می‌نالد که کو آب گوار
آب هم نالد که کو آن آب‌خوار
جذب آب است این عطش در جان ما
ما از آن او و او هم ز آن ما
(همایی، ۱۳۶۹: ۴۰۷-۴۰۹)

از میان مؤلفات پیشینیان بیش از همه آثار محمد غزالی مطمحنظر مولانا بوده است، طرز و شیوه بحث و افکار و اطلاعات غزالی در احیاء العلوم اثری عمیق در فکر مولانا به جای گذاشته است و نیز آثار حکیم سنایی و فریدالدین عطار نیشابوری مانند حدیقه الحدیقه و تذکرة الاولیاء و منطق الطیر مورد توجه مولانا بوده است و بدین سبب نظم مثنوی را به خواش حسام‌الدین چلبی آغاز نموده و بر وزن منطق الطیر عطار سروده است (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۵/۱-۶).

ب- عرفان حکیم سبزواری

سبزواری (م. ۱۲۱۲ و ۱۲۸۹) قائل به وحدت وجود است و عاشق و تحت تأثیر محیی‌الدین عربی و مولانا بوده است و برای مولانا بیش از حافظ احترام قائل بوده است و شرحی بر مثنوی دارد و از این شرح تسلط حکیم بر اقوال عرفا و اخبار و آیات و احادیث که در کتب اهل تحقیق در سیر و سلوک به آنها استدلال و استشهاد شده است ظاهر می‌گردد.

سبزواری عارف سالکی است و سیره سلوکی او همان سیره حکمای متأله و عرفای شامخ است نظیر صدرالمثلهین و سیره او مقید به شریعت بوده و اهتمام به فرایض و مراقبت بر نوافل و ریاضت با جوع و قناعت و مداومت بر تهجد و اجتناب از زخارف دنیا و اشتغال به ذکر خدا و انقطاع به او تعالی (سبزواری، ۱۳۷۲: ۲۵).

از جمله مبانی عرفان حکیم سبزواری وحدت وجود است همان گونه که از مبانی مهم و اساسی فلسفه ملاصدرا به شمار می‌آید (منظور وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است یعنی با حفظ مراتب حقیقت وجود و اصالت دادن به غیر وجود حق نیز)، آشتیانی در مقدمه رسائل حکیم سبزواری می‌گوید: «یکی از مبانی مهم و اساسی فلسفه ملاصدرا و حکیم سبزواری مسئله وحدت وجود است که تحقیق کامل کثیری از مبانی اعتقادی بر آن توقف دارد. بدون درک اساسی این مهم که ریشه مبانی عرفانی و حکمت الهی است حل مشکلات و تحقیق عویصات میسر نخواهد بود (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۵۶).

ریشه وحدت وجود عرفا استفاده از کتاب و سنت است و منظور از وحدت، سریان حق به سبب فعل و احاطه قیومی او به حسب ذات است و تمامی موجودات اعم از مجردات که نیاز به علل معده ندارند و بی‌واسطه از ذات خداوند صادر شده‌اند و غیر آنها که با واسطه، فیض حق به آنها می‌رسد فعل حق محسوب می‌شوند که فعل واحد اطلاقی او سریان در حقایق دارد و سرش عموم وحدت ذاتیه حق است که منبسط بر جمیع اشیاست و در مقام طلوع شمس هویت حق همه کثرات مستهلک و جمیع وسایط فانی و مقهورند (همان: ۱۵۸-۱۵۹).

از جمله مبانی عرفانی حکیم سبزواری عشق است چون عشق سبب اولیه سیر و

سلوک و عامل شور و حال و طراوت روحی و حیات واقعی اهل دل است عشق هر سختی و مصیبتی را برای عاشق لذت بخش می‌سازد. حاجی سبزواری به عشق مجازی، خواهشهای نفسانی و التذاذ جسمانی توجهی نداشته است و عموماً فکر و حالش متوجه عوالم روحانی و سیر و سلوک باطنی است و به ندرت در اشعارش به خواهشهای نفسانی اشاره دارد و اگر هم در جایی از عشق مجازی سخن می‌گوید بازی با الفاظ است نه اینکه اهل عشق ظاهری باشد مانند اینکه حاجی سبزواری در تمام عمر لب به شراب نیالوده است اما در بیت

شد وقت آن که باز هوای چمن کنم آمد بهار، فکر شراب کهن کنم
رسید موسم اردیبهشت ساقی گلرخ بیار باده گلفام اگرچه خود رمضان است
و یا عبور از عشق مجازی و زمینی به عشق حقیقی و آسمانی است چون عرفا معتقدند محبت و عشق مجازی عاقبت به عشق الهی برمی‌گردد و به تعبیر سهروردی لذایذ جسمانی و برزخی، سایه و پرتو لذایذ روحانی است چنانکه مولانا گوید:

آنچه معشوق است صورت نیست آن خواه عشق این جهان خواه آن جهان
خوبرویان مظهر خوبی او عشق ایشان عکس مطلوبی او
(سبزواری، ۱۳۸۰: ۱۹۳-۱۹۸)

عرفا می‌گویند: سالک پس از اینکه در وادی عشق به حسان الوجوه و غلمان قدم زد عشق، او را از سایر شواغل دنیوی بازداشته و همش را در معشوق واحد منحصر می‌نماید و چون با این عشق مجازی توجه و همت سالک از اشیای دیگر قطع و به یک نقطه متوجه شد سپس انقطاع او از معشوق واحد صوری و اقبال بر معشوق واحد حقیقی (خدا) آسان می‌گردد که «المجاز فنظرة الحقیقه» (تهرانی، ۱۳۴۰: ۵۳).

حکمت مولانا و حکیم سبزواری

الف- حکمت مولانا

مولانا با استفاده از عرفان نظری و وحدت وجود و عرفان عملی و به شیوه کشف و شهود هستی را تفسیر می‌کند. (سه مرتبه تعلق، تخلّق، تحقّق)

مولانا در رابطه با علم و عرفان، گرچه برای علوم و معارف کسبی ظاهری در برابر عرفان و علم موهوبی ارزش چندانی قائل نیست اما معتقد است که باید زحمت کشید و تحصیل کرد، مولوی هم معتقد است:

«طلب العلم فریضة علی کلّ مسلم». البته نباید در مرحله علم ظاهری وقوف داشت بلکه باید جهد کرد که علم کسبی و معارف تقلیدی مبدل به مقام علم موهوبی تحقیقی گردد یعنی از مرتبه علم الیقین به مرحله حق الیقین ترقی نماید و این امر جز با دستگیری اولیا و عنایت حق تعالی میسر نیست و راه رسیدن به آن را مولانا ریاضت کشیدن می داند که از آلائشهای طبیعت پاک و صافی کنند تا مستعد انوار الهی گردند. به عبارت دیگر از طریق تخلیه و تجلیه خود را آماده تخلیه سازند، البته در جای دیگر غرور علوم نقلی و معارف اکتسابی را مانع وصول به حق و نیل به کمال سعادت می شمارد (همای، ۱۳۶۹: ۴۳۶-۴۴۱).

مولانا حقیقت انسان صغیر (انسان) و انسان کبیر (عالم) را «اندیشه» می داند امتیاز انسان از ملک و حیوان بستگی به همین اندیشه او دارد. انسان کبیر هم مثل انسان صغیر حقیقت وجودش همان اندیشه است و این حقیقت همان امری است که از آن، گاه به عقل کل عبارت کنند و حکمت بالغه حق تعبیری از آن است و همین حکمت بالغه الهی است که این عالم یک فکرت آن محسوب است و تمام عوالم جز جلوه‌ای از فکر و سودای آن نیست (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۶۱۱/۲).

مولانا در یک تقسیم‌بندی، عقل را به عقل کل و عقل جزوی تقسیم می نماید عقل جزوی که عقل ماست که چیزی را با آلت و ابزار ادراک می کند و عقل کل عقل جزوی را و او می دارد که به تکاپوی آن بپردازد.

عقل جزوی به آنچه به حس و عمل و احوال معاش انسان مربوط است بیناست و به آنچه ماورای هستی است ناپیناست (همان).

کمال عقل جزوی نیل به مرتبه عقل ایمانی است و عقل ایمانی چون با استدلال نظر و تحقیق به دست می آید مولوی آن را عقل تحقیقی و از لحاظ اینکه بخشش الهی است عقل وهبی می نامد (همان: ۶۱۳-۶۱۴).

مولانا به تعبیر دیگر عقل را به ممدوح و مذموم تقسیم می نماید. عقل ممدوح

یعنی قوهٔ قدسی ادراک و فهم و شعور در تدبیر اصلاح امور معاش و معاد و تشخیص نیک و بد مصالح و مفسد اعمال و احوال که مایهٔ امتیاز انسان بر دیگر جانداران است.

عقل ایمانی و عرشی که در سخنان مولوی آمده است از شئون و تجلیات همان عقل ممدوح عملی است (همایی، ۱۳۶۹: ۱/۴۷۵).

عقل مذموم، در اصطلاح مولوی قوهٔ شیطنت و نکراء است، هوش تزویر و مکر و فریبکاری در امور دنیاست که منشأ خودخواهی است و همین عقل است که مولانا آن را نکوهیده است (همان).

عقل کل و کلی در اصطلاح مولوی به دو معناست: یکی عقل مجرد علوی متفاوت از ماده و مادیات که آن را با نفس کلی مرادف نماید که منظور همان عقول طولیهٔ فلاسفه است.

دیگری که مخصوص صنف خاص از بندگان مقرب حق تعالی است که شامل انبیا و اولیا و اقطاب و عباد مخلصین است.

مولوی دربارهٔ عقل به معنای اول که عقل مجرد قدسی است در دفتر پنجم مثنوی گفتگو کرده است و مجموع عالم را صورت عقل کل می‌داند: کل عالم صورت عقل کل است... (همان).

علامه جعفری دربارهٔ استدلال - که بعضی می‌پندارند مولانا مخالف آن بوده است - می‌گوید: اندیشهٔ منطق در ذهن انسانی وجود دارد و مطابق آن عمل می‌نماید، سپس می‌گوید شما از هر مکتبی هم که دفاع می‌کنید مجبورید این مسئله را مانند یک پدیدهٔ بدیهی بپذیرید که انسان در فعالیت‌های ذهنی خود نوعی از فعالیت دارد که آن را فعالیت منطقی ذهنی می‌گویند.

اگر از جلال‌الدین مولوی بپرسید چرا عمر عزیز خود را صرف سرودن مثنوی کرده‌ای خواهد گفت برای تعلیم روحی افراد انسان که این خود نوعی استدلال است (جعفری، ۱۳۶۳: ۲/۱۰۶).

چگونه می‌تواند خداوند نیروی عقل نظری انسانی را که پای‌بند استدلال است لغو و بیهوده آفریده باشد تا آنجا که می‌گوید: به همین جهت است که من به هیچ

وجه نمی‌توانم از مثل جلال‌الدین رومی شخصیتی که از نظر علم و معرفت از اشخاص کم‌نظیر بشری است انتظار این مسئله خلاف واقع را داشته باشم که استدلال و اندیشه‌های منطقی را پوچ بداند و خود این بیت که:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت به تمکین بود
پس پای استدلالیان سخت به تمکین است، شکل اول استدلال منطقی است. خلاصه می‌توان گفت مبارزه مطلق با عقل نظری و اندیشه منطقی و استدلال تقریباً مبارزه با فطرت اصلی انسان است به همین جهت اگر درست دقت کنیم خواهیم دید اینکه جلال‌الدین عقل نظری و استدلال را محکوم می‌کند فقط در مواردی است که عقلیون یا حسیون افراطی مشاهده مستقیم حقایق را کنار گذاشته می‌خواهند با راه غیر مستقیم استدلال به هدف برسند (همان: ۱۰۹).
در پایان می‌توان گفت حکمت مولانا همان حکمت اشراقی است.

ب- حکمت سبزواری

حکمت سبزواری در حقیقت همان حکمت متعالیه صدرایی است که در زمان صفویه به اوج خلاقیت خود می‌رسد و این حکمت آمیخته‌ای است از استدلال منطقی و شهود عرفانی که جنبه شهودی و عرفانی آن از بینشهای ابن عربی و سهروردی ریشه می‌گیرد و جنبه استدلالی آن به ابن سینا برمی‌گردد و وحی هم در فلسفه او حائز کمال اهمیت است ناگفته نماند که فلسفه صدرایی فلسفه التقاطی نیست بلکه او با استفاده از مطالب قبلی توانسته است حکمتی را بنیان نهد که کاملتر از میراثهای پیشین است و با نیروی خلاقه و ابتکاری خویش استدلال و عرفان را با هم درآمیزد و نظام فلسفی خاصی را ایجاد نماید و به مباحث فلسفی نظم و ترتیبی شبیه آنچه عرفا بیان کرده‌اند بدهد (اسفار اربعه).

او وحدت وجود را مبنای فلسفه قرار می‌دهد اما نه آن وحدت وجودی که عرفا معتقدند و وجود موجودات را مجازی و اعتباری می‌دانند و تنها برای وجود حق تعالی حقیقت قائل هستند، بلکه او در عین حال که قائل به وحدت وجود است اما برای آن حقیقت واحده وجود، کثرت تشکیکی قائل است که از این جهت

موجودات ظهور می‌یابند؛ به عبارت دیگر موجودات ظواهر آن حقیقت واحده‌اند نه مظاهر و تعینات اعتباری. حکیم سبزواری هم وحدت وجود را همانند ملاصدرا مبنای حکمت خویش قرار می‌دهد (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۵۶). او بسیاری از اندیشه‌های حکمی شیخ اشراق و حکمای ایران باستان را قبول دارد و آنها را مخالف با شریعت و حکمت خویش نیافته است (محمدیان، ۱۳۸۱: ۱۳۶).

اقبال لاهوری می‌گوید:

در تعالیم فلسفی سبزواری به سه مفهوم اساسی که با فلسفه ایرانی پیوند گسست‌ناپذیر دارد برمی‌خوریم:

۱- مفهوم وحدت مطلق حق یا ذات وجود که نور نام گرفته است.
 ۲- مفهوم تکامل که در آیین زردشت در ضمن موضوع سرنوشت نفس انسانی به صورت مبهم آمده است و در آثار نوافلاطونیان و صوفیان با تفصیل و نظم بیان شده است.

۳- مفهوم واسطه‌ای که حق را با غیر حق مرتبط می‌سازد (همان: ۳۳).
 همچنین به توسط حکیم سبزواری فلسفه از نظام فیضانی نوافلاطونی به نظام افلاطونی حق انتقال می‌یابد و فلسفه او مانند اسلاف خود سخت با دین آمیخته است (سبزواری، ۱۳۸۴: ۳۴).

در خاتمه سبزواری فیلسوفی است عارف چون فلسفه مابعدالطبیعه او ساختمان فکری استواری است که بر پایه شهود عمیق عرفان کلّ واقعیت حاصل شده است. او به عنوان یک عارف از طریق کاملترین تجربه شخصی قادر بود به اسرار وجود با چشم روحانی خویش راه یابد و به عنوان یک فیلسوف مجهّز با قدرت تحلیلی دقیق، قادر به تحلیل تجربه مابعدالطبیعه اساسی و سپس وضع این مفاهیم به صورت نظام مدرسی بود نظام مابعدالطبیعه او نوع خاصی از فلسفه مدرسی مبتنی بر شهود عرفانی کلّ واقعیت است (ایزوتسو، ۱۳۷۹: ۱-۲).

اشتراکات و افتراقات مولانا و حکیم سبزواری

الف- اشتراکات: در عرفان نظری، هر دو وحدت وجود، عشق الهی و انسان

کامل را مبنا قرار می‌دهند و از شیوه ذوق و کشف و شهود بهره می‌برند. در حکمت هم از وحدت وجود استفاده می‌کنند و هم از شیوه کشف و شهود که حکمت مولانا اشراقی است و حکمت حکیم سبزواری صدرایی.

ب- افتراقات: تفسیر مولانا و حکیم سبزواری از وحدت وجود متفاوت است؛ زیرا مولانا قائل به وحدت در کثرت است و کثرات را امور اعتباری می‌داند مانند امواج دریا و کفهای روی آب.

کلّ ما فی الکون وهم أو خیال أو عکوس فی المرایا أو ظلال

اما حکیم سبزواری به تبعیت از ملاصدرا قائل به وحدت وجود فلسفی است که کثرتها را اعتباری حقیقی و بنیادی دانسته است چون ماهیات فرم وجود هستند و با وجود اتحاد دارند به نوع اتحاد متحصّل و لامتحصّل و احکام وجود بر ماهیات جاری است، ماهیات گرچه نفاد وجود و جنبه عدمی دارند اما آن عدمی که به وجود شکل می‌بخشد.

حکیم سبزواری از استدلال و عقل فلسفی استفاده می‌کند، ولی مولانا آن را ناچیز می‌داند.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، *رسائل حکیم سبزواری*، اسوه، ۱۳۷۰ ش.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین، *فتوحات مکیه*، دوره ۴ جلدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۵۰ ش.
۳. ایزوتسو، *بنیاد حکمت سبزواری*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۴. تهرانی، جواد، *عارف و صوفی چه می‌گویند*، مشهد، چاپخانه خراسان، ۱۳۴۰ ش.
۵. جعفری، محمدتقی، *تفسیر و نقد تحلیل مثنوی*، ج ۲، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۶. زرین‌کوب، عبدالحسین، *ارزش میراث صوفیه*، چاپخانه سپهر ایران، ۱۳۶۳ ش.
۷. همو، سرّنی، *نقد و تشریح تحلیلی و تطبیقی مثنوی*، ج ۲، علمی، ۱۳۷۴ ش.
۸. سبزواری، ملاهادی، *دیوان اسرار*، به کوشش پروفیسور سیدحسن امینی، بعثت، ۱۳۸۰ ش.
۹. همو، *شرح الاسماء، شرح دعاء الجوشن الکبیر*، تحقیق دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.
۱۰. همو، *شرح غرر الفرائد (شرح منظومه)*، تصحیح و تعلیق مهدی محقق و ایزوتسو، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴ ش.
۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد، *شرح هدایه اثیریّه*، موسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۲. فروزانفر، بدیع‌الزمان، *شرح مثنوی شریف*، ج ۱، تهران، کتابفروشی زوآر، ۱۳۶۱ ش.
۱۳. محمدیان، عباس، *حکیم عاشق*، سبزوآر، چاپخانه دانشگاه تربیت معلم، ۱۳۸۱ ش.
۱۴. مطهری، مرتضی، *آشنایی با علوم اسلامی*، بخش فلسفه، صدرا، ۱۳۵۸ ش.
۱۵. همایی، جلال‌الدین، *دیوان کامل شمس تبریزی*، جاویدان، ۱۳۸۴ ش.
۱۶. همو، *مولوی‌نامه*، ج ۱، هما، ۱۳۶۹ ش.