

عقل در کوی عشق

(دیدگاه شیخ نجم‌الدین رازی درباره عقل و عشق)

محمد رضا موحدی^۱

چکیده

شیخ نجم‌الدین رازی (۵۷۳ - ۶۵۴ هـ) در کنار آثار عدیده‌ای که درباره مسائل عرفانی دارد، رساله‌ای نیز به نام «عشق و عقل» یا «معیار الصدق فی مصداق العشق» دارد که در آن به پرسش‌های یکی از دوستانش پاسخ داده است. این پرسش‌های سه‌گانه عبارتند از:

۱ - آیا عشق و عقل آنگاه که به کمال خود می‌رسند، تضادی با هم دارند یا نه؟

۲ - چرا آنجا که عقل بیش‌تر و شریف‌تر است، عشق نیز ثابت‌تر و ظریف‌تر است (با

عنایت به وجود سید کائنات)؟

۳ - آیا می‌توان گفت که عقل نه یک قسم، که شامل همه موجودات و محیط بر همه

اقسام وجود است؟

مؤلف پس از تحریر محلّ نزاع و توجه دادن به معانی مشترک «عقل»، محدوده فعالیت‌های آن را مشخص می‌سازد و ساحت عشق را بسی فراتر از تنگنای عقل، معرفی می‌کند. آنگاه نسبت میان عقل بیش‌تر و عشق ظریف‌تر را با چشمداشتی به پیامبر اکرم (ص) برمی‌رسد و سپس به مخالفت عقلانی با نظریه وحدت عقل و عاقل و معقول می‌پردازد. وی در این رساله بر آن بوده تا در مقام بحث عقلانی (در باره موضوع مورد پرسش) به شیوه متکلمان و فلاسفه بحث کند و در مقام درک شهودی و بیان مکاشفات نیز همچون عارفی فلسفه ستیز و طبعاً با بهره‌گیری از واژگانی سرشار از استعاره و کنایه و تمثیل، جانب عشق را پاس داشته باشد. در این مقاله، ضمن واری کامل این رساله، دیدگاه نجم‌الدین رازی با نظرداشت به دیگر آثارش، مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

کلید واژگان: نجم‌الدین رازی، عشق، عقل، عرفان، فلسفه‌ستیزی، رساله عشق و عقل.

نجم‌الدین رازی معروف به نجم‌الدین دایه (۵۷۳ - ۶۵۴ هـ. ق)، عارف، مفسر و نویسنده پرکار قرن هفتم^۱ از این حیث که آثارش دربردارنده عصاره اندیشه‌های استادانی چون نجم‌الدین کبری، مجدالدین بغدادی و معاصرانی چون شهاب‌الدین عمر بن محمد سهروردی (صاحب *عوارف المعارف*) است، اهمیتی دیگر دارد.

به دیگر بیان، آثار این عارف، نمایانگر و گویای اندیشه عرفانی درخراسان بزرگ پیش از ایلغار مغول است؛ اندیشه‌ای که چند دهه پس از ورود به قرن هفتم، به دلایل متعدد اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، چون چراغی کم‌سو، شعله‌های واپسین خود را در آثار مشایخ هجرت‌گزیده خراسان (چون *معارف بهاء‌ولد*، *معارف محقق ترمذی*، آثار مولانا جلال‌الدین بلخی، *معارف سلطان ولد* و ...) همچنان حفظ کرد، ولی اندک اندک در برابر چراغ پرفروغ اندیشه‌های شیخ اکبر، محیی‌الدین ابن عربی، رو به افول نهاد و به ورطه فراموشی افتاد.

یکی از بن‌مایه‌های فکری نجم‌الدین دایه که بی‌شک برخاسته از تفکرات رایج در میان عارفان هم‌عصر او بوده است، داستان کینه دیرینه عقل و عشق است. کمتر اثری عرفانی در قرون پنجم تا هفتم هجری می‌توان یافت که بدین موضوع نپرداخته و بر حکمیت این نزاع ننشسته باشد.

نزاع عقل و عشق در ذهنیت عارفان این روزگار، می‌تواند محصول عقل‌ستیزی‌های ناجوانمردانه‌ای بوده باشد که قرن‌ها پیش از این، با تفوق روزافزون اشعریان (بویژه پس از

۱. قدیمی‌ترین مأخذ تاریخی که به تفصیل درباره نجم‌الدین رازی سخن گفته است، شاید کتاب *تاریخ الاسلام* شمس‌الدین ذهبی (۶۷۳ - ۷۴۸ هـ) باشد. صفدی (۶۶۹ - ۷۹۳) نیز در *الوافی بالوفیات*، مطالب خود را در این باره، با کمی اختصار از تاریخ الاسلام ذهبی نقل کرده است (الصفدی: ۱۹۶۲، ۵۷۹). عموم مأخذی نیز که درباره زندگانی و مرگ نجم‌الدین رازی، مطالبی نقل کرده‌اند (همچون: مجمل فصیحی خوافی، *نفحات الانس جامی*، *الوامر العلامیه ابن بی‌بی*، *تاریخ‌گزیده حمدالله مستوفی*، *روضات الجنات ابن‌الکریلایی*، *کشف الظنون حاجی خلیفه* و ...) صرفاً به نقل از منابع قدیمی‌تر اکتفا کرده‌اند که سرچشمه آنها نیز به همان دو منبع اصلی، منتهی می‌شود.

تمایل المتوکل به این نحله فکری) بر سر اهل فکر و ذکر، سایه افکنده بود.

نجم‌الدین دایه نیز به پیروی از تفکر رایج در زمانه خود، در بیشتر آثارش، در این باب اظهارنظر کرده و با تعبیر و تصویرهای گوناگون، منشأ این نقار پُرانکار را به کتابت درآورده است. او در شاهکار جاودان خود یعنی «مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد» (نجم: ۵۱، ۱۳۷۳) و نیز در «مرموزات اسدی در مزمورات داوودی» (نجم: ۴۶، ۱۳۵۲) و حتی در «منارات السائرین» (نجم رازی: ۱۱۳، ۱۹۹۱) در این باب سخن گفته و به داوری نشست است. اما افزون بر آثار یاد شده، رساله‌ای ویژه نیز در این خصوص به نگارش درآورده است.

این رساله به نام‌های مختلف در مجموعه‌های نُسخ خطی، ثبت شده است، گاه «رساله عقل و عشق» نامیده شده و زمانی «رساله کمال عشق و کمال عقل». در برخی مجموعه‌های خطی (نسخه موزه بریتانیا: or.7963) با عنوان «معیار الصدق و مصداق العشق» آمده و در جایی دیگر (کتابخانه ملّت، استانبول، شماره ۶۰۶) نام «معیار الصدق در بیان عقل و عشق» بر آن نهاده شده است و در نسخه دیگر (نسخه دانشگاه تهران، شماره ۳۶۵۴) عنوان «رساله معیار الصدق فی کمال العقل و العشق» دارد.

این رساله کوتاه که از یک مقدمه و پنج فصل تشکیل شده است، به ایجاز تمام دربردارندهٔ عصارهٔ تفکرات نجم دایه در باب نسبت میان عرفان و فلسفه است؛ البته عرفان و فلسفه‌ای که یک عارف از آن توقع دارد؛ آن هم عارفی اشعری و متعبد به منقولات شریعت. خواننده آشنا با مبادی عرفان و فلسفه، با خواندن این رسالهٔ موجز، به نیکی می‌تواند منظومهٔ فکری نجم دایه و اقرار او را (که در قرون ششم و هفتم هجری کم نیستند) دریابد و در یکی از دوسویه مخالفت یا موافقت با این اندیشه بنشیند. البته با این شرط که بتواند فضای فرهنگی و علمی روزگار مؤلف را در قرن هفتم هجری (سیزدهم میلادی) درک کند و با زمینه‌های مذهبی و مؤلفه‌های فکری تصوف خراسان آشنا باشد تا مبادا داوری چنین عارفی را در باب عقل، با فرآورده‌های راسیونالیسم (= عقل‌گرایی) معاصر مقایسه کند.

به هر روی واضح است که نجم رازی و همعصران متصوفه اش در مکتب‌ها و مدرس‌های عصر خود، آن اندازه از علوم عقلی و نقلی بهره برده‌اند که شائبه انکار مطلق عقل از ساحت ایشان دور باشد. سنت علم آموزی و کسب معارف اکتسابی در میان متصوفه از سده‌های نخستین پیدایش این نحلهٔ فکری وجود داشته است و بزرگان طریقت، شاگردان خود

را از رخوت در کسب علم منع می‌کردند. هر چند در سده های بعد، بویژه مقارن و پس از حمله مغول، بهانه های بهتری برای ترک علم پیدا آمد. در اینجا مناسب است عبارات کوتاهی از **کشف المحجوب** یکی از قدیمی ترین متون فارسی صوفیه (مربوط به قرن پنجم هجری) در تحریض صوفیه بر تحصیل علم نقل شود:

«بدان که گروهی اند از ملاحده - لعنهم الله - که مر ایشان را سوفسطائیان خوانند و مذهب ایشان آن است که «به هیچ چیز علم درست ناید و علم خود نیست» با ایشان گوئیم که «این دانش که می‌دانید که به هیچ چیز علم درست نیاید، درست هست یا نی؟» اگر گویند: هست، علم اثبات کردند و اگر گویند: نیست، پس چیزی که درست ناید، آن را معارضه کردن محال باشد و با آن کس سخن گفتن از خرد نبود.

و گروهی از ملاحده که تعلق بدین طریق دارند، همین گویند که: «علم ما به هیچ چیز درست نیاید. پس ترک علم، ما را تمام‌تر از اثبات آن باشد.» و این از حُمت و ضلالت و جهالت ایشان بود، که ترک علم از دو بیرون نباشد: یا به علمی بود، یا به جهلی. پس علم مر علم را نفی نکند و ضد نیاید و به علم ترک علم محال باشد. ماند اینجا جهل؛ و چون درست شد که نفی علم، جهل باشد و ترک آن به جهل بود و جاهل مذموم باشد و جهل قرینه کفر، باطل باشد که حق را به جهل تعلق بود، و ...» (هجویری: ۱۳۸۳، ۲۳)

نیز بنگرید به این فقره از دستورهای عزیز الدین نسفی در **انسان کامل** او:

...ای درویش! طریقی که موصل است به کمال، یک طریق است و آن طریق، اوّل تحصیل است و تکرار و آخر مجاهدت و اذکار است. باید که اوّل به مدرسه روند و از مدرسه به خانقاه آیند. هر که این چنین کند، شاید که به مقصد و مقصود رسد، و هر که نه چنین کند، هرگز به مقصد و مقصود نرسد. ای درویش! هر که به مدرسه نرود و به خانقاه رود، شاید که از سیر الی الله با بهره و با نصیب باشد و به خدای رسد، اما از سیر فی الله بی بهره و بی نصیب گردد» (نسفی: ۱۳۷۹، ۱۱۳).

گزارشی که در این مقاله از دیدگاه شیخ نجم‌الدین رازی در باب عشق و عقل ارائه می‌شود، براساس نخستین و تنها تصحیح این رساله استوار است که چندان نیز دقیق نیست و از علامات سجاوندی و سطربندی‌های امروزی بی بهره است (نجم رازی: ۱۳۴۵، ۳۵ - ۱۰۰). باری از مقدمه رساله برمی‌آید که کسی از یاران و مریدان مؤلف، مجموعه سؤالاتی از او

کرده است و استدعای جواب داشته است. خوشبختانه اصل سؤال‌ها نیز در پاسخ نجم دایه حفظ شده و ما به راحتی درمی‌یابیم که او چه خواسته است. زیرا نجم دایه در ابتدای رساله و پس از خطبه، می‌نویسد: «التماسی که از این ضعیف فرموده‌ای و استدعا نموده، در تقریر شرح کمال عشق و کمال عقل تا هیچ مُضادّتی می‌تواند بود در کمالیت هر دو یا نه؟ و فرموده‌ای که ما هر کجا عقل بیش‌تر و شریف‌تر یافتیم در جمله موجودات، عشق برو ثابت‌تر و ظریف‌تر بود، چنان‌که سید کائنات (ص) که عاقل‌ترین و عاشق‌ترین موجودات بود و فرموده‌ای که عقل نه قسمی است از اقسام موجودات بلکه عقل خود جمله موجودات است و وجود، اوراست از آنکه به عقل بر همه اقسام وجود محیط توان شد و به هیچ قسم از اقسام موجودات بر عقل محیط نمی‌تواند شد.»^۱ (نجم رازی: ۱۳۴۵، ۳۶).

بنابراین سه پرسش مطرح شده است:

آیا عشق و عقل آنگاه که به کمال خود می‌رسند، تضادّی با هم دارند یا نه؟
چرا آنجا که عقل بیش‌تر و شریف‌تر است، عشق نیز ثابت‌تر و ظریف‌تر است؟ (با عنایت به وجود سید کائنات «ص»)
آیا می‌توان گفت که عقل نه یک قسم که شامل همه موجودات و محیط بر همه اقسام وجود است؟

نجم‌الدین رازی در پاسخ به این پرسش‌ها، نخست یادآور می‌شود که به مجرد نظر عقلی و دلایل عقلانی، این مشکلات را نمی‌توان حل کرد، بلکه «نظری باید که بعد از نور ایمان، مؤید باشد به تأیید خصوصیت روح خاص که نصّ کلام باری بدان مسطور است که: «کُتِبَ فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه» و به تشریف ارائت «سنریم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم» از مکاشفات و مشاهدات حضرتی مشرف باشد... همچنان که مبین این کلمات و

۱. این بخش از متن رساله و بخش‌هایی که از این پس می‌آید، همه با اندکی تصرف و با ویرایش متن آمده است.

مجیب این سؤالات می‌باید که از طوری به طوری و رای عقل بهره‌مند باشد تا بیان این حقایق تواند کرد، مستمع نیز می‌باید که از این عالم بهره دارد...» (همان، ۳۸).

آنگاه مؤلف به بیان مقدماتی می‌پردازد که مستمع را برای وقوف بر جواب، بدانها حاجتمند می‌داند. ترجیح می‌دهم که پیش از بیان آن مقدمات از زبان مؤلف، مطلبی را از میانه فصل چهارم رساله، با اندکی تصرف نقل کنم تا پیدا آید که مؤلف این رساله به قدر کفایت با اصطلاحات فلسفی و مباحث مدرسی، آشنا بوده و اهل تشقیق شقوق و تنقیح مناط و تحریر محل نزاع است. او می‌نویسد: «بدان که لفظ عقل از اسماء مشترکه است که بدین لفظ، هر طایفه حقیقتی دیگر می‌خواهند، چنان‌که بعضی از زنادقه فلاسفه، لفظ عقل ایراد می‌کنند و بدان خداوند تعالی می‌خواهند! کفری بدین صریحی که او را به نامی می‌خوانند که او و انبیای او (علیهم السلام) ذات پاک او را (جل جلاله) بدان نام نخوانده‌اند ...»

و طایفه‌ای دیگر از فلاسفه هم لفظ عقل می‌گویند و بدان «عقل کل» می‌خواهند و می‌گویند معلول اول از علت اولی است و طایفه‌ای دیگر «عقل فعال» می‌گویند و هو الملک الاعظم المدبر لفلک المحيط. بعضی «عقل مستفاد» می‌گویند و بعضی عقل انسانی می‌گویند و این آن است که بدان فکر می‌کنند و قیاس می‌کنند و تمییز بعضی چیزها از بعضی، بدان می‌کنند و آن بر دو قسمت است:

- یکی عقل بالقوه، چنان‌که در اطفال هست، هنوز کمال نیافته؛

- دوم عقل بالفعل، چنان‌که در عاقل کامل هست که از قوت به فعل آمده است و در حدّ

این عقل گفته‌اند: «العقلُ قوّة دالّة علی حقایق الاشیاء کلّها».

و بعضی گفته‌اند: «العقل عبارة عن مجموع علوم اذا وُجد فی واحدٍ یوجبُ کونه عاقلاً».

چون هر طایفه‌ای را از لفظ عقل، حقیقتی دیگر مراد است و در آن، بعضی مُخطی‌اند و بعضی مُصیب، تا از خطای آن فلاسفه و حکماء را چندین مسأله کفر، متفرع شده است. چون بنای این مسائل بر فساد بود، فهم آن خطا نیز برخط افتاد؛ جمله از قبیل «بناء الفاسد علی الفاسد» آمد و چون ما را به براهین عقلی و نقلی و کشفی، محقق است فسادِ اقاویل فاسد- بعضی در اصطلاح لفظ عقل نه به محلّ خویش - آن مقالاتِ محالات را اعتباری نمی‌نهیم.

و اما ما بدین عقل که ضد عشق می‌خوانیمش، «عقل انسانی» می‌خواهیم که چون پرورش

آن در انسان به کمال می‌رسد، مُدرکِ ماهیتِ اشیاء می‌شود و فلاسفه بر این اتفاق دارند، چرا که ادراک به نزد ایشان، عبارت است از حصولِ ماهیتِ معلوم در عالم و حصولِ ماهیتِ معقول در عاقل. اگرچه در این خلافتی کرده‌اند و لکن با این همه ایشان از حصولِ ماهیتِ معلوم در عالم و معقول در عاقل، آن نمی‌خواهند که حقیقتِ آن ماهیتِ کما هی در نفسِ عالمِ حاصل آید که اگر چنین بودی، چون کسی به زید یا عمرو، عالم شدی، بایستی که زید یا عمرو در نفس او حاصل آمدی و نه چنین است. لکن عبارت ایشان از آن که ماهیتِ معلوم در نفسِ عالمِ حاصل آید، آن است که مثالِ آن و صورتِ آن در عقل داننده پدید آید، چنان که آدمی در آینه نگرد، صورتِ روی او در آینه پدید آید نه حقیقتِ وجود او (همان، ۷۱).

تبیین معانی عدیده عقل و تنقیح مناط آن، از مشکلاتی بود که سایر همعصرانِ نجم رازی نیز گرفتار آن بودند، کما اینکه در کتاب «عوارف المعارف» سهروردی و به تبع در ترجمه گونه آزاد آن یعنی مصباح الهدایه، همین تلاش را مشاهده می‌کنیم:

و مراد از علم، نوری است مقتبس از مشکات نبوت، در دل بنده مؤمن که بدان راه یابد به خدای یا به کار خدای یا به حکم خدای. و این علم وصف خاص انسان است و ادراکات حسی و عقلی او از آن خارج. و فرق میان عقل و این علم آن است که عقل نوری است فطری که بدان صلاح از فساد و خیر از شر متمیز گردد. و آن مشترک است میان مؤمن و کافر. و علم خاص مؤمنان راست. و علمی که مشترک است میان مؤمن و کافر، عقلی است که تمیز کند میان صلاح و فساد امور دنیوی. چه این عقل هم مؤمن را تواند بود و هم کافر را، اما عقلی که تمیز کند میان صلاح و فساد امور اخروی، آن خاصه مؤمنان است. و میان او علم تلازم واقع. و دیده این عقل به نور هدایت روشن است و به کحل شریعت، مکحل. و عقل در ذات خود یک چیز است ولیکن دو وجه دارد: یکی در خالق - و عبارت از او عقل هدایت که خاصه مؤمنان است - یکی در خلق، و این عقل مشترک است که آن را عقل معاش خوانند. و اهل ایمان و طالبان حق و آخرت را عقل معاش تابع عقل هدایت بود. در هر صورت که عقل معاش را با عقل هدایت موافقت و مطابقت بود، آن را معتبر دانند و به مقتضای آن عمل کنند. و هر کجا عقل معاش را با عقل هدایت مخالفت افتد، آن را از درجه اعتبار، اسقاط کنند و بدان مبالات نمایند. از این سبب اهل دنیا ایشان را به ضعف عقل نسبت کنند و ندانند که ایشان را ورای عقل ایشان، عقلی دیگر است (عزالدین محمود کاشانی: ۱۳۷۲، ۵۶).

نیز بنگرید به غزالی، آنگاه که می‌نویسد: فان قلت: فما بال اقوام من المتصوفة يذمون العقل و المعقول؟ فاعلم ان السبب فيه ان الناس نقلوا اسم العقل و المعقول الى المجادلة و المناظرة بالمناقصات و الالزامات و هو صنعة الكلام، فلم يقدرُوا على ان يقرروا عندهم انكم اخطأتم في التسمية ... فذموا العقل و المعقول و هو المسمّى به عندهم. فأما نور البصيرة التي بها يعرف الله تعالى و يعرف صدق رسله، فكيف يتصور ذمه و قد اثبت الله تعالى عليه... (غزالی: ۱۴۱۱، ۱۰۵/۱)

نجم‌الدین پس از ذکر این مقدمات، می‌افزاید که کمال عقل به آن است که مُدرکِ مثال ماهیتِ اشیاء شود لا کما هی، نه مُدرکِ حقیقتِ اشیاء کما هی. پیداست که وقتی عقل بخواهد حقیقت چیزی را کما هی درک کند، اگر آن چیز از محسوسات باشد - که مادون عقل است - عقل برای ادراک حقیقی آن محسوس، به آلتی حسی محتاج می‌گردد؛ مثلاً اگر عقل بخواهد که حقیقت ترنج را درک کند، به خودی خود جز مُدرکِ صفات معقول آن نخواهد شد و اینکه ترنج مثلاً طبع گرم و خشک دارد یا سرد و ترد و غیره. اما اگر عقل بخواهد که صفات محسوس ترنج (چون رنگ و بوی و طعم و نرمی و درشتی و خردی و بزرگی و ...) را نیز درک کند، لاجرم در ادراک محتاج آلات حسی خواهد بود.

مؤلف به سبک اهل قیل و قال مدرسه - که خود را به شدت از آنان مبراً می‌کند - می‌گوید: اگر گفته شود که حواس نیز این ادراک خود را مرهونِ عقل است، می‌گوییم: حیوانات نیز عقل ندارند، ولی این گونه ادراک به کمک حواس را دارند! سپس چنین استدلالی می‌کند که حتی اگر مسلم داریم که عقل این قدرت را دارد که حقایق محسوسات را درک کند، چه ملازمه‌ای است میان این سخن که: عقل، عالم الوهیت را نیز - که مافوق اوست - درک می‌کند! با علم به اینکه حکمای مسلمان متفقند که باری تعالی، معقولِ عقل بشر نیست. (همان، ۷۲).

بواقع آنچه این عارف قرن هفتم هجری مطرح کرده است، بیانگر نکته‌ای است که نزد بسیاری دیگر از متصوفه آن روزگار (و حتی برخی عارف مسلکانِ معاصر که به تعبیر نجم رازی، خرقة را حرفه ساخته‌اند!) مغفول مانده بود و آن، اشتراکِ لفظی «عقل» است. استخراج چنین معانی گوناگونی از عقل در متون اسلامی، چندین سده پیش از نجم رازی نیز معمول بوده است، تا آنجا که ابوحامد، امام محمد غزالی در چندین موضع از **احیاء علوم الدین** به

تفصیل در این باره سخن گفته و اساساً بابتی را به این موضوع اختصاص داده است با عنوان «بیان حقیقه العقل و اقسامه»؛ در آنجا می نویسد:

اعلم انّ الناس اختلفوا فی حدّ العقل و حقیقته و ذهل الاکترون عن کون هذا الاسم مطلقاً علی معانٍ مختلفة، فصار ذلك سبب اختلافهم . والحق الکاشف للغطاء فيه انّ العقل اسمٌ یطلق بالاشتراك علی اربعة معانٍ، كما یطلق الاسم العین مثلاً علی معانٍ عدّه و ما یجری هذا المجرى . فلا ینبغی ان یطلب لجميع اقسامه حدّ واحد، بل یفرد کل قسم بالکشف عنه.

فالاول: الوصف الذی یفارق الانسان به سائر البهائم و هو الذی استعدّ به لقبول العلوم النظریه و تدبیر الصناعات الخفیة الفکریه، و ...

الثانی: هی العلوم التی تخرج الی الوجود فی ذات الطفل الممیّز بجوار الجائزات و استحالة المستحیلات، کالعلم بانّ الاثنین اکثر من الواحد، و ...

الثالث: علوم تسفاد من التجارب بمجارى الأحوال ...

الرابع: ان تنتهی قوه تلك الغریزة الی ان يعرف عواقب الامور و یقمع الشهوة الداعیه الی اللذة العاجلة و یقهرها، ... (غزالی: ۱۴۱۱، ۲/۱-۱۰۱)

غزالی پس از توضیح تفصیلی در باب هر یک از معانی عقل، چنین جمع بندی می کند که معنای اصلی و اولیه عقل، همان معنای نخست است؛ معنای دومی، فرع و قریب به معنای نخست است و معنای سوم نیز نتیجه معنای اول و دوم تلقی می شود (چرا که با همان قوه غریزی عقلی و بهره گیری از علوم ضروری است که تجربه ها به دست می آید). معنای چهارم عقل، در واقع باید به عنوان ثمره و هدف نهایی از عقل پذیرفته شود. پس دو معنای اول، طبعی و دو معنای آخر، اکتسابی هستند. آنگاه به ابیاتی از حضرت علی (ع) (البته منسوب به ایشان) استشهد می جوید که فرموده است:

رأیت العقل عقلین	فمطبوعٌ و مسموعٌ
و لا ینفع مسموعٌ	اذا لم یک مطبوع
کما لا تنفع الشمس	و ضوء العین ممنوعٌ

(همان، ۱۰۲/۱)

سپس می‌افزاید که مقصود پیامبر اکرم (ص) از این روایت که فرمود: «ما خلق الله عزوجل خلقاً اکرم علیه من العقل» همان معنای نخست از عقل است و آنجا که به علی (ع) فرمود: «اذا تقرب الناس بابواب البرِّ والأعمال الصالحة فتقرب انت بعقلک» مرادش معنای چهارمی از عقل بوده است. (همان، ۱۰۲/۱)

خواننده امروزی به نیکی درمی‌یابد که واژه عقل در متون مختلف کلاسیک اعم از فلسفی، عرفانی، حدیثی، اخلاقی و ... به معانی مختلف به کار رفته و حتی در موارد به کار رفته در یک متن نیز، گاه وحدت معنایی ندارد. می‌بینیم که در این تنقیح محل نزاع، عقل، اسم معناست و نه اسم ذات؛ یعنی ذات مشخصی در خارج از ذهن آدمی وجود ندارد که نام آن «عقل» باشد. به همین جهت نیز باید گفت که در بسیاری موارد، عقل مشترک لفظی است و قابل حمل بر معانی گوناگون تواند بود.

اینکه بر اسم معنا بودن «عقل» تأکید رفت، از آن رو بود که گاه عارفانی همچون نجم‌الدین دایه، خود در مقام تصویرسازی، بویژه در زبان ادبی و شعر، به «عقل» شخصیت بخشیده‌اند و گفتگوهای بسیاری را به سبک انسان وارگی (Personification)، میان عقل و رقیبش، ترتیب داده‌اند؛ چنان‌که در ابتدای **مرصاد العباد** نقل می‌کند که:

عشق آمد و کرد عقل، غارت	ای دل تو به جان بر این اشارت
تُرک عجمی است عشق و دانی	کز تُرک عجیب نیست غارت
شد عقل که در عبارت آرد	وصف رخ او به استعارت
شمع رخ او زبان‌های زد	هم عقل بسوخت هم عبارت

(نجم رازی: ۱۳۷۳، ۲۱)

و می‌افزاید: در آغاز آفرینش، محبت در ورای چندین حجاب افتاده، از محبوب خویش، دور مانده بود. عقل را در عالم ملکوت دیده از او بوی آشنایی شنید؛ چرا که او نیز از همان ولایت آمده بود. اگرچه محبت همچون سلطان بود و عقل همچون دربان، اما به حکم آشنایی و هم‌ولایتی، شوق وطن‌دوستی در نهادش جُنبید و ...

(موحدی: ۱۳۸۵، ۳۳)

البته باید همین‌جا، این نقد را بر مؤلف وارد آورد که «عقلی» را که او در اینجا (مرصاد

العباد) به کار می‌برد با «عقلی» که خود پیشتر در «رساله عشق و عقل» تحریر فرمود (که مراد از عقلی که ضد عشق می‌خوانیمش «عقل انسانی» است)، تفاوت آشکار دارد، زیرا در ادامه بخش پیشین که چکیده آن نقل شد، می‌افزاید: ... اما در این هنگام به محض آنکه ذوق محبت محبوب حقیقی به کام جانش (عشق) رسید، شعله‌ور شد و دست از گردن عقل بیرون آورد. به عبارت دیگر باید گفت: پیش از پیدایش عقل و محبت، تنها جوهر، وجود داشت. جوهر دو نیمه شد، آن نیمه که مربوط به عقل بود - چون عقل ترسو بود - از ترس بگداخت و آب شد و آن نیمه که مربوط به محبت بود از نگاه محبوب تغذیه کرد و شوق بر وی چیره شد. آتش محبت شعله برآورد و از شراره‌های آن شعله، آتش پدید آمد. سپس همان‌گونه که میان آب و آتش مُضادّت است، میان عقل و عشق نیز چنین ضدیتی حاصل شد. از این رو عشق با عقل نساخت، رابطه را بر هم زد و عقل را رها کرد و روی به سوی محبوب خویش آورد. (همان، ۳۴).

به فصل نخست رساله بازمی‌گردیم و چگونگی ارتباط این مقدمات را با پاسخ مؤلف برمی‌رسیم. وی در فصل نخست، به تبعیت از فرهنگ و جهان‌بینی فلسفی رایج در زمانه خود، اصناف موجودات را با کثرت تنوع آنها، به دو قسم روحانی و جسمانی تقسیم می‌کند و به بیان ویژگی‌ها و لوازم هر قسم می‌پردازد و پایان فصل به این نکته ظریف عرفانی می‌انجامد که همه موجودات روحانی و جسمانی، ملکوتی در خور خود دارند، و این نکته را مستند می‌سازد به این کریمه شریفه که: «فَسَبْحَانَ الَّذِي بَيَّهَ مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ».

در فصل دوم این رساله، از حاصل ازدواج علو روحانی و علو جسمانی که آسمانها و ملائکه‌اند و نیز ازدواج سفلی روحانی و سفلی جسمانی (موالید اربعه: مرکبات عناصر، نبات، حیوان و انسان) سخن به میان می‌آید و اینکه نفوس سماوی و نفوس کواکب و نیز روح چگونه پدید آمد و می‌گوید: «نفس نامیه چون به مرتبه حیوانی رسید، آن را «روح» خوانند، زیرا که مُدرک و حساس باشد به آلت قوی، و ادراک از خاصیت عقل است. اما در حیوان چون ادراک به واسطه آلت بود و ناقص بود، او را عاقل نخوانند، اما به مناسبت ادراک، اسم روح بر وی افتاد، زیرا که عقل به حقیقت صفت روح و نور او آمد و ... (نجم رازی: ۱۳۴۵، ۴۳).

سپس داستان تخمیر وجود انسان آغاز می‌شود و حُسن استعدادی که در قبول فیض حق داشت، با استناد به آیات و روایات، تبیین می‌گردد. در پایان فصل نیز جایگاه عقل و قدر و

منزلتش را چنین بیان می‌کند:

اما آنکه مشترک موجودات است خاصیت جمادی و نباتی و حیوانی و شیطانی و ملکی بود و این جمله در انسان به کمال حاصل است و کمالیت درین مراتب عقل راست و عقل میان ملک و انسان مشترک است و بس اما ملک در قبول فیض عقل قابل ترقی نیست. اگرچه ملائکه هر یک را در قبول فیض عقل مقامی و مرتبه‌ای دیگر است که یکی به مقام دیگری نتواند رسید که: «و ما متّالاً له مقام معلوم».

اما انسان در قبول فیض عقل، قابل ترقی است، تا به تربیت عقل هر یک از قوت به فعل آید و عقل هر یک شاید که به عقل دیگری برسد و از وی درگذرد پس کمالیت مراتب عقلی هم انسان را تواند بود که آلات پرورش آن از حواس ظاهر و قوای باطن و دیگر مُدرکات دلی و سرّی و روحانی به کمال دارد.

اما [آن] نوع دوم در قابلیت کمالیت که خاص انسان راست قابلیت فیض بی‌واسطه است که آن را نور الله می‌خوانیم و اگرچه انسان مطلقاً مستعد قبول این فیض است، اما سعادت یافت این فیض به هر انسان نمی‌دهند بخلاف فیض نور عقل که مطلقاً به هر انسانی اثری از آن فیض داده‌اند که بدان مستحق خطاب [حق می] شوند و در تربیت آن عقل به خود مستقل‌اند [و] در پرورش آن محتاج پیغمبری نیستند تا آن عقل به کمال رسانند چنان‌که فلاسفه [و حکما] به استعداد خویش و تعلیم استادی جنس خویش، عقل را به نوعی کمال رسانیدند که مدرک دقایق علوم طبّی و نجومی و منطقی و ریاضی و غیر آن شدند و در علم الهی خوض کردند. آنچه حدّ عقل نبود که آن نوع ادراک کند، به خودی خود در آن شروع کردند لاجرم در شبهات و کفریات افتادند. و در علم الهی خوض کردن جز به واسطه فیض بی‌واسطه کس را مسلم نشود و سعادت یافت آن فیض به مشیت و ارادت و طلب انسانی میسر نیست که آن موهبتی است از مواهب حق [جلّ و علا] و به مشیت و ارادت و عنایت و فضل او تعلق دارد. (نجم رازی: ۱۳۴۵، ۴۶ - ۴۷).^۱

۱. در اینجا بی‌مناسبت نیست که نکته‌ای حاشیه‌ای را نیز یادآور شوم و آن این است که در موارد

همین مفهوم موهبتی بودن علم الهی و آماده ساختن قلب برای پذیرش تنویر و ... با عباراتی صریح‌تر در احیاء علوم الدین نیز آمده است:

فاذا عرفت هذا، فاعلم أن میل اهل التصوف الی العلوم الالهامیة دون التعلیمیة؛ فلذلک لم یحرصوا علی دراسة العلم و تحصیل ما صنّفه المصنفون و البحث عن الاقاویل و الأدلة المذكورة، بل قالوا الطریق تقدیم المجاهدة و محو الصفات المذمومة و قطع العلائق کلّها و الإقبال بکُنه الهمّة علی الله تعالی، و مهما حصل ذلک کان الله هو المتولّی لقلب عبده و المتکفّل له بتنویره بأنوار العلم،... (غزالی: ۲۱/۳).

عده‌ای که شیخ نجم‌الدین رازی، محدوده مضیق حدّ عقل را تذکر می‌دهد و به تبع به ناکارآمدی علم حکما و فلاسفه در خصوص علم الهی، اشاره می‌کند، همواره نظرش به مصادیقی از قبیل حکیم غمر خیام نیشابوری بوده است. نجم‌الدین رازی خود در کتاب «مرصاد العباد» به این مصداق بارز حکیم متکی به عقل، یعنی غمر خیام تصریح می‌کند. آنجا که انسانهای مبتلا به تفکرات فلسفی را از عرفان و ایمان، محروم می‌بیند و می‌گوید که ایشان همواره سرگشته و گم‌گشته‌اند. بعد می‌افزاید: «... تا آنجا که یکی از فیلسوفان فاضل به نام عمر خیام که به حکمت و دانش، معروف و مشهور است، چون به نهایت حیرت رسیده، در بیابان گمراهی گم شده است و از این قبیل بیت‌ها بر زبان می‌آورد که:

در دایره‌ای کامدن و رفتن ماست آن رانه بدایت، نه نهایت پیدا است
کس می‌نزند دمی در این عالم، راست کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست؟

(موحدی: ۱۳۸۵، ۲۷)

اتفاق را، این قضاوت نجم‌الدین رازی و ذکر مصداقی از حکمایی که به زعم وی «در تیه ضلالت گمراه شده» برای ارباب تراجم و پژوهندگان احوال آن حکیم نیشابوری، بسیار راهگشا تواند بود. چرا که این اشاره کوتاه در مرصاد العباد (در کنار گزارش تاریخ حکماء قفطی و نزهه المجالس شیروانی) از قدیمی‌ترین مأخذی است که ما از هم‌عصران خیام در دست داریم و به نیکی گویای این است که یکی از عرفایی که تنها چند دهه پس از خیام می‌زیسته، آن حکیم ریاضی‌دان و منجم و فیلسوف و ... را همان خیام شاعر می‌دانسته است و این صراحت، راه را بر کسانی که میان خیام حکیم و خیام شاعر قائل به تفکیک‌اند، می‌بندد.

بحث در باب حدود و ثغور اختیارات عقل، در فصل سوم رساله نیز ادامه می‌یابد و نجم رازی، این عارف فلسفه‌ستیز، با بهره‌گیری از این آیه شریفه که: «و کنتم ازواجاً ثلاثة فأصحاب الیمینة ما أصحاب الیمینة و أصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة و السابقون السابقون اولئک المقربون»، خلاقیت را به سه طایفه تقسیم می‌کند:

طایفه‌ای که صفات حیوانی آنان بر صفات مَلکی روحانی غالب است و نور عقل ایشان مغلوب هوی و شهوت می‌گردد.

طایفه‌ای که صفات مَلکی روحانی آنان بر صفات حیوانی جسمانی غالب می‌آید و هوی و شهوت ایشان، مغلوب نور عقل است. این طایفه بر دو صنفند:

۲ - ۱. گروهی که عقل و اخلاق را هم به‌نظر عقل پرورش می‌دهند. اینان هرچند به جهد تمام بکوشند، عقل را به کمال خود نتوانند رسانند و از خلل شبهات و خیالات فاسد، مصون نمانند. نجم‌الدین درباره این گروه که عقلای صیرفند و پیرو عقل محض، داد سخن می‌دهد و سرانجام کار ایشان را همان سرگردانی در تیه ضلالت می‌داند. وی با این سخنان قضاوت خود را درباره ایشان پایان می‌دهد: «حدّ عقل در این معنی آن است که اثبات وجود باری - جلّ جلاله - کند و اثبات صفات کمال و سلب صفات نقصان از ذات او، بدان مقدار معرفت نجات حاصل نیاید و اگر عقل را بی‌نور شرع در معرفت، تکلیف کنند، در آفت شبهات افتند، چنان‌که فلاسفه افتادند و انواع ضلالت ایشان را حاصل آمد به اختلافات بسیار که با یکدیگر کردند و جمله دعوی برهان عقلی کردند! اگر عقل را در آن میدان مجال جولان بودی، اختلاف حاصل نیامدی، چنان‌که در معقولاتی که عقل را مجال است، هیچ اختلافی نیست که: طریق العقل واحد.» (نجم رازی: ۱۳۴۵، ۵۲). شبیه همین سخنان را عارف سده پیش از نجم رازی، یعنی عطار نیشابوری به دیگر شکلی بیان داشته است:

کی شناسی دولت روحانیون	در میان حکمت یونانیون؟
تا از آن حکمت نگریدی فردتو	کی شوی در حکمت دین، مرد تو؟
هر که نام آن برد در راه عشق	نیست در دیوان دین، آگاه عشق
کاف کفر اینجا بحق المعرفه	دوست‌تر دارم ز فای فلسفه
زانکه گر پرده شود از کفر باز	تو توانی کرد از کفر احتراز

لیک آن علم، از چه و چون ره زند بیشتر بر مردم آگه زند

(عطار نیشابوری، منطق الطیر: ۱۳۸۳، ش ۴۵۵۹/۴۵۶۴).

۲ - ۲. صنفی که عقل را به نظر شرع و متابعت انبیاء (علیهم السلام) و نور ایمان، پرورش داده‌اند تا نور شرع و نور متابعت و نور ایمان، نور باصره بصر عقل ایشان شده است و بدان نور هر کسی به حسب استعداد خویش و قابلیت حصول آن نور، مُدرک حقایق غیب و امور اخروی شده‌اند. تا بدین جا مصادیق اصحاب المشأمه (طایفه نخست) و اصحاب الیمینه (دو صنف طایفه دوم) معلوم می‌شود و هر دو طایفه در واقع مظهر صفات قهر و لطف حق‌آند اما بواسطه، تا مستوجب بهشت و دوزخ گشته‌اند که بهشت، صورت رحمت حق است که از صفات لطف است و دوزخ صورت عذاب حق است که از صفات قهر است و ... (همان، ۵۴) طایفه‌ای که به کمند جذبات الوهیت، روی از مطالب بشریت و مقاصد نفسانی برگردانیده و قابل فیض بی‌واسطه گشته‌اند. این طایفه نیز خود بر دو صنفند:

۳ - ۱. آنها که در عالم ارواح، در صف اول بوده‌اند و بی‌واسطه، قابل فیض الوهیت گشته‌اند. ایشان پیامبرانند که در قبول نور هدایت، استقلال دارند.

۳ - ۲. آنها که به واسطه ارواح انبیاء، قابل فیض حق شده‌اند. اینان (ارواح اولیاء) به کمند جذب از مزخرفات دنیاوی روی برگردانیده و به واسطه نور «ثم رش علیهم من نوره» از پس چندین هزار حجاب عزت، جمال وحدت را مشاهده کرده‌اند.

این طایفه سوم (با دو صنفش) از نظر نجم رازی، مصادیق بارز «السابقون السابقون، اولئک المقربون» هستند. در وصف همین طایفه سوم (بویژه صنف دومش: اولیاء)، نرم نرمک مبادی عشق پیدا می‌شود و مؤلف با نثری کاملاً فنی و درآمیخته با آیات و روایات بسیار، شرح عشق و عاشقی آغاز می‌کند. وی پس از بیان این بیت که:

قد قامت القيامة، کجا عشق داد بار بل عشق صعب‌تر ز قیامت هزار بار^۱

۱. البته مصحح محترم، این بیت را درست نخوانده و چنین ضبط کرده است:

قد قامت القيامة، کجا عشق داد بار بل عشق معتبر ز قیامت هزار بار (!)

می‌گوید: «عقل را اینجا (میدان عشق)، مجال جولان نیست، زیرا که عقبه عالم فناست و راه بر نیستی محض است و عقل را سیر در عالم بقاست و صفت آب دارد. هر کجا رسد آبادانی و نزهتی پیدا کند و چون آب روی در نشیب دارد. آبادانی دو عالم کند. اما عشق، صفت آتش دارد و سیر او در عالم نیستی است، هر کجا رسد و به هر چه رسد، فنابخشی «لا بقی و لا تذر» پیدا کند ... اینجا عقل و عشق، ضدان لا یجتمعانند. هر کجا شعله آتش عشق، پرتو اندازد، عقل فسرده طبع، خانه پردازد.» (همان، ۶۱ - ۶۲).

می‌بینیم که حتی این عارف اهل کشف و نویسنده‌ای که تقریباً در همه آثار خود با خردورزی‌های فیلسوفانه سر سازگاری ندارد، باز احترام عقل را در جای خود (تا پیش از ورود به آستانه عشق) حفظ کرده و شأن و منزلتش را پاس داشته است. در موارد دیگر نیز به صراحت اعلام می‌کند که «عقل قهرمان آبادانی دو عالم جسمانی و روحانی است و عشق، آتشی خرمن سوز و وجودبرانداز این دو عالم است».

نسفی نیز به زیباترین شکل، سیر تطور عشق را در *الانسان الکامل* خویش چنین بیان کرده است: ای درویش! هر که خواهان صحبت کسی شد، آن خواست اول را میل می‌گویند، و چون میل زیادت شد و مفرط گشت، آن میل مفرط را ارادت می‌گویند، و چون ارادت زیادت شد و مفرط گشت، آن ارادت مفرط را محبت می‌گویند، و چون محبت زیادت شد و مفرط گشت، آن محبت مفرط را عشق می‌گویند. پس عشق، محبت مفرط آمد و محبت، ارادت مفرط آمد و همچنین... (نسفی: ۱۶۰)

ای درویش! عشق براق سالکان و مرکب روندگان است. هر چه عقل به پنجاه سال اندوخته باشد، عشق در یک دم آن جمله را بسوزاند، و عاشق را پاک و صافی گرداند. سالک به صدچله آن مقدار سیر نتواند کرد که عاشق در یک طرفه العین کند، از جهت آن که عاقل در دنیاست و عاشق در آخرت است، نظر عاقل در سیر به قدم عاشق نرسد. (نسفی: ۱۳۷۹، ۱۶۱)

شاید بتوان گفت که در آن سوی واژه‌پردازی‌های شاعرانه عارفان، آنچه موجب تقابل صوری عقل و عشق (با همان معانی مختلف و مکررشان!) بوده است، سنگینی و دشواری مفهوم عشق بوده و طبعاً چون عقل، لوازم و مستلزمات عشق را گردن نمی‌نهاده است، این دو را چونان دو خصم معرفی کرده‌اند. به عبارت دیگر اینکه عارفان، برای فرار از درد هجران، بیخود شدن و مستی و بی‌هوشی را ترجیح می‌داده‌اند و راه میکده را در پیش می‌گرفته‌اند (با

حفظ معانی سمبلیک آن)، بدان معنا می‌تواند باشد که اینان وجود «عقل» را با وجود «عشق» متباین ندانسته‌اند، بلکه حضور عقل را در وادی عشق، تنها سبب درک صعوبت راه و تلخی هجران و فرقت یار (که جزیی از موجودیت عشق است) دیده‌اند و برای رهایی از این تلخی و اندوه، مستی و مستوری را مقدمه عشق معرفی کرده‌اند.

از دلایل ناتوانی عقل در ادراک عشق نیز، یکی همین ویژگی وحدت‌گرایی عشق است و کثرت‌گرایی عقل. تا خرده ریزه‌های عقل و وجود به دست عشق، جمع نشود و در هم نیامیزد، آدمی از وحدت بویی نخواهد برد و نام پادشاه واحد حقیقی بر سکه وجود او ضرب نخواهد شد. (یوسف پور: ۱۳۸۰، ۱۸۸)

اگر ارتباطی بین عقل (هوش و خرد) با عشق در کار نبود و درکی از عشق برای عقل حاصل نمی‌شد، برای فرار از سنگینی و دشواری بار عشق، به مستی و بیهوشی دعوتی صورت نمی‌گرفت تا در بی‌خبری از شوائب آن، ایمنی حاصل شود.

مستی خوش است زان که من از من جدا کند

ورنه کسی به بی‌خردی کی دهد رضا؟

به عبارت دیگر باید گفت اینکه تحمل بار سنگین عشق جز به مدد مستی و بی‌هوشی، میسر نیست، باز از راهنمایی‌های عقل است! عقل همان‌گونه که در میدان فکر و اندیشه، خردورزی می‌کند، در فلسفه، فیلسوفانه می‌کاود و در عرفان، عارفانه گام برمی‌دارد؛ در عشق نیز با وقوف به همه ویژگی‌های آن که تسلیم محض و مست و حیران معشوق شدن است، عاشقانه سیر می‌کند.

به قول مولانا:

بی ز مفتاح خرد این قرع باب از هوی باشد نه از روی صواب

عقل باشد مرد را بال و پری چون ندارد عقل، باشد ابتری

(مولوی: ۶، ۱۳۷۶/۴۰۷۵-۴۰۷۶)

تا بدین جای رساله، پیداست که پاسخ نجم‌الدین رازی به پرسش نخست (آیا عشق و عقل آنگاه که به کمال خود می‌رسند، تضادی با هم دارند یا نه؟) این است که با حفظ پاسداشت منزلت عقل، مقوله عشق از ساحتی دیگر است که عقل تاب آن را نمی‌آورد. عقل

حتی آنگاه که به کمال رسد، از درک عشق عاجز است.

باز به تعبیر مولانا:

عقل راه ناامیدی کی رود عشق باشد کان طرف بر سر رود
لابالی عشق باشد، نی خرد عقل آن جوید کز آن سودی برد

(همان، ۱۹۶۶/۶-۱۹۶۷)

اما در باب پرسش دوم (چرا آنجا که عقل بیش‌تر و شریف‌تر است، عشق نیز ثابت‌تر و ظریف‌تر است؟) صاحب «رساله عشق و عقل» با بهره‌گیری از این تمثیل قرآنی در سوره نور که: «مثل نوره کمشکاه فیها مصباح المصباح فی زجاجه الزجاجه کأنها کوكبٌ درّیّ ... یکاد زیتها یضیء و لو لم تمسسهُ نارٌ...» (قرآن کریم: ۲۴، ۳۵) و براساس تأویلی که در چند اثر دیگر خود (به‌ویژه تفسیر عرفانی بحر الحقایق و المعانی) از این آیه به دست می‌دهد، معتقد است که در این آیه، مقصود از مشکات، جسد و مقصود از زجاجه، دل است و از مصباح، سر و از زیت، روح مراد است و آنچه این زیت را صفا و جلا می‌دهد، نور عقل است. از آنجا که ملائکه زیت روحانیت و صفای آن را که نور عقل است داشتند چرا که «خُلقت الملائکه من نور». (ر.ک: صحیح مسلم، کتاب الزهد؛ مُسند احمد بن حنبل، ج ۶، ۱۵۸)، اما مشکات جسد و زجاجه دل و مصباح سر و فتیله خفی را نداشتند، بدون این اسباب، قابلیت ناریت نور الهی را نیافتند؛ کاملاً برعکس حیوانات که آنها مشکات جسد و زجاجه دل را داشتند، ولی زیت روحانیت و صفای نور آن را که عقل است، نداشتند، در نتیجه آنها نیز این قابلیت را نیافتند. تنها انسان بود که در احسن تقویم خود، تنی مشکات‌وار و دلی زجاجه‌صفت یافت و روغن روحش با صفای عقل، زجاجه دلش را چنان نورانی کرد که «الزجاجه کأنها کوكبٌ درّیّ» و خداوند در زجاجه دل او، مصباح سر و فتیله خفی را قرار داد تا بتواند قابل آن نار برخاسته از نور الهی باشد.

بنابراین تأویل، هر مصباح که روغنش صافی‌تر و صفای آن در نورانیت، بیشتر باشد، وقتی نار نور الهی به آن رسد، آن مصباح در نورانیت، نور علی نور و کامل‌تر و ظریف‌تر خواهد بود. و چون هیچ مصباحی در قبول و پذیرش نورانیت به کمال استعداد سید کائنات (ص) نمی‌رسد و زیت آن مصباح، تمام‌تر و صفای آن زیت (عقل) کامل‌تر و ظریف‌تر است،

پس باید پذیرفت که وجود ایشان در قبول نور فیض بی واسطه به درجه کمال و اتمام رسیده است. نجم رازی در پایان این پاسخ می‌افزاید: «اما 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. ولکن نه هر کجا نور عقل بیشتر یابی، لازم آید که نور عشق باشد که بیشتر خلق آند که نور عقل ایشان بی‌نور عشق است ... پس نور عقل در جبلت هر شخص مرکوز آمد و نور عشق جز منظوران نظر عنایت را نبود ...» (نجم رازی: ۱۳۴۵، ۷۸)

پیش از بیرون آمدن از این پاسخ، توجه پژوهشگران را بار دیگر به معنای «عقل» در «نور عقلی که صفای زیت روح است» جلب می‌کنم. آیا مؤلف رساله، اندکی از معنای مختار خود عدول نکرده است؟

در تحلیل این رساله، همچنین باید به این نکته بسیار مهم توجه داشته باشیم که نجم رازی بر خلاف بسیاری از پیشینیان خود که به هنگام مقایسه و موازنه میان عقل و عشق، استمداد از روایت یا روایات «اول ما خلق الله...» می‌جویند، هیچ گونه اشاره‌ای به این گونه روایات نمی‌کند. آیا او به عنوان یک محدث، اسناد این روایات را ضعیف و بی‌اساس می‌داند؟ اما او در بسیاری موارد از این دست روایات مقبول صوفیه (که دیگر محدثان در اصالتشان تشکیک کرده‌اند)، بهره برده است!

به هر روی بیشتر صوفیانی که در موازنه میان عقل و عشق، کفه عشق را سنگین‌تر دانسته‌اند، هر یک به گونه‌ای تکلیف خود را با این روایات، روشن ساخته‌اند، کما اینکه دیدیم، امام محمد غزالی چنین عقل مقهوری را مشمول روایت «اول ما خلق الله، العقل» نمی‌دانست، بلکه آن را مصداق «صنعة الکلام» می‌گرفت.

نیز برخی از صوفیه مجبور به تأویل و تفسیر عقل موجود در روایت شده‌اند و معانی: نور، قلم و عقل کلی از آن استخراج کرده‌اند. نمونه را بنگرید به کتاب **الانسان الكامل** که در آن چنین آمده:

ای درویش! به یقین بدان که خدای تعالی فاضل تر و گرامی‌تر و بزرگواری‌تر از عقل اول چیزی دیگر نیافرید. عقل است که اشرف مخلوقات است، و عقل است که نزدیک است به خدا، و عقل است شناسای خدای، از مخلوقات هیچ چیز خود را نشناخت الا عقل، و هیچ چیز خدای را ندانست الا عقل. دانای‌تر از عقل و مقرب‌تر از عقل چیزی دیگر نیست. اما عقل مراتب

دارد و از مرتبه‌ای تا مرتبه‌ای تفاوت بسیار است. هر که به یک جزء عقل رسید، پنداشت که به کمال عقل رسید، و نه چنین است. هر که به نهایت عقل رسید، به کمال عقل رسید و اگر کسی گوید که در آخر نور الله پیدا آمد و بعد از نور الله چیزی دیگر نبوده است، راست باشد: «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى» (نسفی: ۱۳۷۹، ۱۷۹).

یا در جایی دیگر می‌نویسد:

بدان که اوّل چیزی که خدای تعالی در عالم ملکوت بیافرید، عقل اوّل بود که قلم خدای است و اوّل چیزی که خدای تعالی در عالم ملک بیافرید، فلک اوّل بود که عرش خدای است. عقل اوّل که قلم خدای است، دریای نور بود و فلک اوّل، که عرش خدای است، دریای ظلمت بود: به این قلم خطاب آمد که برین عرش بنویس! قلم گفت: خداوندا چه بنویسم؟ خطاب آمد که هر چه بود و خواهد بود تا به قیامت بنویس! قلم بنوشت: ان الله تعالی خلق الخلق فی ظلمة ثم رشّ علیهم من نوره فمن اصاب من ذلك النور، اهتدی و من ضلّ فغوی.» (همان، ۲۴۵)

از سویی چون این حدیث به شکل‌ها و طرق مختلف در کتب حدیثی شیعه نیز یافت می‌شود، بسیاری از صاحب‌نظران را به توجیه و تحلیل مفهوم عقل در آن، واداشته است. هر چند در روایتی که مرحوم کلینی در اصول کافی نقل می‌کند، عقل، نخستین مخلوق خدا معرفی نشده است، ولی ملاصدرا با توجه به روایتی که در کتاب‌های اهل سنت آمده است، تصریح کرده که او اولین مخلوق است: «ان هذا العقل، اول المخلوقات و اقرب المجعولات الی الحق الاول و اعظمها و اتمها و ثانی الموجودات فی الموجودیه...» (پورجوادی: ۱۳۸۵، ۶۰۱؛ به نقل از: ملاصدرا، شرح اصول کافی: ۲۱۶/۱) بدین ترتیب، ملاصدرا عقلی را که در این حدیث، مخاطب خداوند بوده است، با عقل کلی یا عقل کل در نزد اخوان الصفا و حکمای نو افلاطونی یکی دانسته است. (همان، ۲۱۶).

استاد علامه حسن‌زاده آملی بر اساس برداشتی که از برخی روایات و شروح آن‌ها، داشته است، میان «اوّل ما صدر» و «اوّل ما خلّق» فرق می‌گذارند و عقل را صادر اوّل می‌دانند و از عبارات مرحوم ملاصالح مازندرانی در شرح اصول کافی، در ضمن شرح حدیث نخستین آن (لما خلق الله العقل استنطقه...) یاری می‌گیرند که ایشان گفته است: قوله ما خلقت خلقاً هو

احبّ الیّ منک، دلّ علیّ أنّ العقلَ لیس أوّل المجعولات کما زعم.... (حسن زاده آملی: ۱۳۷۶، ۲۳۲). اما درباره پرسش سوم و اینکه آیا می‌توان گفت: عقل شامل همه وجود است و عقل و عاقل و معقول هر سه یکی است؟

نجم‌الدین در فصل چهارم این رساله، چنین پاسخ می‌دهد که این ادعا، کفر محض است و این مسأله، نتیجه این مطلب است که فلاسفه گویند: باری تعالی موجودی است مجرد، یعنی جسم نیست (و حال در جسم و محلّ جسم نیز نیست) و وجود مجرد هم عقل باشد و هم عاقل و هم معقول. و این سخن در حقّ باری تعالی، حجّتی فاسد و سخنی باطل است. نجم‌الدین رازی در باب بطلان آن ادعا می‌نویسد:

«حجّت و شبهت فلاسفه در این معنا آن است که: «العلم بالشیء حصول ماهیه ذلک الشیء المعلوم». پس چون علم، حصول ماهیت معلوم باشد در عالم، علم و عالم و معلوم هر سه یکی باشد. این شبهت را باطل کرده‌ایم بدان دلیل که اگر علم، حصول ماهیت معلوم بودی در عالم، بایستی که از علم به زید یا به حرارت یا به برودت نفس زید، حرارت یا برودت در نفس عالم، حاصل آمدی و نه چنین است.

و جوابی دیگر از این اشکال گفته‌اند و آن است که «مفهوم کون الشیء عالماً معانداً لمفهوم کونه معلوماً و لذلك یصح ان یعلم احدهما مع الذهول عن الآخر. فاذا اخذنا الذات من حیث انها عالمه، کانت مغایرة لها من حیث انها معلومة و اذا حصل التغایر، امکان تحقّق النسبة المسماة بالحصول [بالحضور؟] و هذا ایضاً فاسدٌ و ذلك لأن المسماة بالعلم التي هی الحصول، لمّا توقّف تحقّقها علی تحقّق التغایر و تحقّق التغایر یتوقّف علی تحقّق کون الشیء عالماً و معلوماً، لزم الدور.» پس پیدا آمد که آنچه گفته‌اند: «الشیء المجرّد یحصل ماهیته عند ماهیته» سخنی مموّه و نامعلوم است و چون ادراک عقلی را وجود ماهیت کما هی در نفس عاقل حاصل نمی‌باشد، عقل محیط اشیاء کما هی نباشد.» (نجم رازی: ۱۳۴۵، ۷۴)

باید پرسید که آیا اساساً واژه «عقل» در پرسش سوم و در بحث اتحاد عاقل و معقول، به همان معنایی است که مؤلف در ابتدای رساله عشق و عقل بر آن توافق می‌کند؟ باز به نظر می‌رسد که اشتراک لفظی، باعث خلط مبحث شده است.

از آنچه تاکنون گفته شد می‌توان چنین دریافت که عرفا در یک تقسیم‌بندی کلی، به دو

نوع عقل ممدوح و مذموم معتقدند، همان که امام محمد غزالی از ابیات حضرت علی(ع) استخراج کرده بود. این مفهوم به اشکال دیگری نیز بر زبان و قلم صوفیه راه یافته است؛ برای نمونه مولوی عقل را به ممدوح و مذموم و عقل ممدوح را نیز به «عقل جزوی» و «عقل کلی» تقسیم می‌کند. عقل جزوی، عقلی است نارسا که اکثر افراد کمابیش از آن بهره‌مندند و این درجه از عقل برای درک حقایق امور و اشیاء کافی نیست، چرا که در معرض آفت وهم و گمان است. پس باید عقل جزوی را با عقل کل که مخصوص اولیای خداست، پیوند داد تا به عقل کلی بدل شود. از دیدگاه مولوی همین عقل است که عشق را منکر است و همین عقل است که پای استدلالیان را چوبین می‌کند و ... (ابراهیمیان: ۱۳۸۷، ۷۳).

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

(مثنوی، ۱۹۸۶/۱)

مر تو را عقلی است جزوی در نهان کامل العقلی بجو اندر جهان

(همان، ۲۰۵۶/۱)

استاد حسن زاده آملی نیز می‌نویسد:

... عقل مذموم در نزد اهل عرفان و در کلمات آنان، عقل نظری است و مرادشان از عقل نظری، همان کسب معارف و استنتاج علوم از اشکال منطقی است. نه این که مراد آنان نکوهش عقل به نحو اطلاق بوده باشد که هیچ عاقلی به آن تفوه نمی‌کند. این عقل مذموم در مقابل قلب به اصطلاح عارف است که محمود اوست، چه اینکه عقل نظری را قید و عقاب می‌داند و قلب را که در تحوّل و تقلّب است، محل قابل انواع تجلیات. و خلاصه گفتارشان اینکه عقل مذموم در نظر عارف، عقل نظری در اصطلاح منطق و فلسفه است که از آن تعبیر به عقل جزوی می‌کنند (ابراهیمیان: ۱۳۷۸، ۸۷؛ به نقل از حسن زاده آملی، قرآن و عرفان و برهان، ۸۳-۸۲).

علامه محمد تقی جعفری نیز در شرح این ابیات از مثنوی که:

شهبوار عقل عقل آمد صفی	بند معقولات آمد فلسفی
بر مثال اشتران تا انتها	عقل عقلند اولیا و عقلها
معدّه حیوان همیشه پوست جوست	عقل عقلت مغز و عقل تست پوست

عقل دفترها کند یکسر سیاه عقلِ عقل آفاق دارد پر زماه

(مثنوی، ۳۰/۳ - ۲۵۲۷)

چنین می نویسد: احتمال می رود مقصود از عقل عقل، همان عقل کل باشد که نه تنها مقامی والاتر از عقول جزئی معمولی دارد، بلکه زیر بنای هستی کائنات است و انسان به جهت تسلط بر خود طبیعی و تقرّب به بارگاه الهی می تواند به مقام عقل عقل گام بگذارد. احتمال دیگری وجود دارد و آن این است که منظور از عقل عقل، یک موضوع عینی نبوده باشد، بلکه سطوح یا مراتب عالیّه عقل است که در وجود آدمی از کثرت دانش و بینش و خلوص در جهان بینی و گذشتن از خود طبیعی حاصل می شود.

فیلسوف در بند معقولاتی است که عقل جزئی مانند گرد و غبار آنها را منتشر می سازد و در آخر کار هم انسان را در بیابان بی سروته شک و تردید سرگردان می گذارد. در صورتی که اصفیای اولاد آدم می توانند وارد قلمرو عقل عقل، گشته، حقایق را دور از مغالطه بازی های عقول جزئی دریابند. (جعفری، ۱۳۷: ۲۰۹).

در مجموع باید گفت: شیخ نجم الدین در رساله عشق و عقل خود، بر آن بوده تا در مقام بحث عقلانی (در باره موضوع مورد پرسش) به شیوه متکلمین و فلاسفه بحث کند و در مقام درک شهودی و بیان مکاشفات نیز چونان عارفی فلسفه ستیز و طبعاً با بهره گیری از واژگانی سرشار از استعاره و کنایه و تمثیل، جانب عشق را پاس داشته باشد.

و منازعه عقل و عشق در این رساله به پایان نمی رسد و پس از نجم رازی نیز در بسیاری رساله ها و منظومه های عرفانی هنوز گفتگوی عقل و عشق به گوش می رسد. در اینجا تنها به دو نمونه از این داوری های پس از نجم الدین رازی، اکتفا می کنیم:

سعدی شیرازی (۶۰۶-۶۹۱ ه. ق) در رساله چهارم از مجموعه رسائل خویش که به رساله عقل و عشق شهرت یافته است، در پاسخ به این سؤال مولانا سعد الدین که در باب برتری عقل یا عشق، پرسشی چنین طرح کرده بود:

بنده را از توسؤالی است به توجیه وسؤال	نکند مردم پاکیزه سیر جز ز کریم
مرد را راه به حق، عقل نماید یا عشق؟	این در بسته توبگشای که بابی است عظیم
گرچه این هردو به یک شخص نیابند فرود	در دماغ و دل بیدار تو بینند مقیم

عقل را فوق‌تر از عشق توان گفت؟ بگو
چون ترا روز و شب این هر دو حریفند و ندیم
پایه و منصب هر یک به کرم بازنمای
تا ز الفاظ خوش‌تازه شود جان سقیم

(سعدی: ۱۳۴۵، ۶۵)

ابتدا استناد به روایت «اول ما خلق الله» می‌کند، سپس می‌نویسد: ... پس قیاس مولانا سعدالدین عین صواب است که عقل را مقدم داشت و وسیلت قربت حق دانست... اما به قدر وسع در خاطر این درویش می‌آید که عقل با چندین شرف که دارد نه راه است، بلکه چراغ راه است 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، برین برود که شخص اگر چه چراغ دارد، تا نرود به مقصد نرسد. و ... (همان، ۶۶)

می‌بینیم که سعدی نیز عقل را در مسیر رسیدن به تکامل، ابزاری می‌داند (اگر چه بسیار پر اهمیت) که در برابر هدف والای عشق، ممکن است مستهلک گردد.

صائن الدین علی بن محمد تُرکه، از مشهورترین دانشوران سده هشتم (۷۷۰-۸۳۵ هـ.ق) نیز در پاسخ اشکالی که مبنای آن عدم درک عقل نسبت به معارف کشفی است، می‌گوید: «ما نمی‌پذیریم که چون تجارب عرفانی فوق عقلند، دیگر عقل امکان درک آنها را ندارد. بلی پاره‌ای از حقایق پنهان بالذات و بی‌واسطه، برای عقل قابل وصول نیستند، بلکه عقل آنها را با کمک گرفتن از قوه دیگری که از خود عقل شریف‌تر است، درمی‌یابد...، اما چون توسط این قوه به دست آمدند، آنها نیز مانند مدرکات دیگر در دسترس عقل و اندیشه قرار می‌گیرند. عقل به معانی متداول آن که مبنای علوم رسمی است و از راه استدلال از راه معلوم به مجهول می‌رسد (یعنی همان قوه فکریه) نباید با مطلق عقل و اندیشه انسان که این هم یکی از مراتب و درجات آن است، اشتباه شود. (ابراهیمیان: ۱۳۷۸، ۶۹، به نقل از ابن ترکه: تمهید القواعد، ۲۴۹).

همین نویسنده در رساله ویژه خود تحت عنوان «رساله عقل و عشق» یا مناظرات خمس، همین مباحث را به گونه‌ای دیگر و در قالبی داستانی رمزی به رشته تحریر درآورده است. سبک رمزی - تمثیلی رساله و شخصیت بخشیدن‌ها به قوای بشری و فرستادگان عقل و عشق در ساختاری روایی، بر جذابیت اثر افزوده است. اما در پایان این داستانواره نیز روایات فتح

معشوق متوجه مملکت وجود عاشق می‌شود. آفتاب حقیقت طالع می‌گردد و سلطان عشق مطلق به ظهور می‌رسد: «هنگام آن شد که آفتاب اطلاق اشراقِ عشقی از افق مبینش - که مرکز رایات محامد سبحانی همان است و مورد آیات قرآنی همان - سر برزند و مقابلات کواکب کونی و مناظرات سیارات امکانی، از مناطق ظهور به مکامنِ اختفا فرو روند.» (ابن ترکه: ۱۳۷۵، ۱۰۴). در پایان این مقال، بسیار همخوان می‌نماید که بخشی از یک گفتگوی کوتاه میان عقل و عشق را از زبان جلال‌الدین رومی در اینجا ذکر کنم. این گفتگو بسیار نزدیک است به نتایجی که شیخ نجم‌الدین رازی، عارفِ هم‌عصر (و شاید تأثیرگذار بر) او، در رساله عشق و عقل خود، بدان راه یافته است:

در میان پرده خون، عشق را گلزارها
عاشقان را با جمالِ عشق بی چون کارها
عقل گوید:

شش جهت حدّ است و بیرون راه نیست	عشق گوید: راه هست و رفته‌ام من بارها
عقل بازاری بدید و تاجری آغاز کرد	عشق دیده زان سویِ بازارِ او، بازارها
ای بسا منصور، پنهان زاعتمادِ جان عشق	ترک منبرها بگفته، برشده بر دارها
عقل گوید پا منه، کاندز فنا جز خار نیست	عشق گوید عقل را کاندز تو هست این خارها

(مولوی: ۱۳۷۴، غزل ۱۳۲)

نتیجه

تعقل و استدلال نزد عرفا، برخلاف آنچه به غلط مشهور شده، در همه جا نامقبول نیست و تنها باید حیطه دلیل‌آوریِ عقل و محدوده اختیارات آن را تعیین کرد. نجم‌الدین رازی نیز چون بسیاری از عرفا، بر آن است که باید ابتدا معنای واژه عقل مخالف با عشق را از میان سایر معانی عقل، بیرون کشید تا بتوان به قضاوتی درست درباره هر یک رسید. به هر حال او درباره عقل معتقد است که سیر عقل در عالم بقاست و صفت آب دارد که به هر کجا رسد، آبادانی حاصل کند، ولی سیر عشق در عالم فناست و صفت آتش دارد. عقل قهرمان آبادانی دو عالم جسمانی و روحانی است، ولی عشق آتشی خرمن‌سوز و وجودبرانداز این دو عالم است.

این عارف فلسفه‌ستیز نیز ارزش والای عقل و خردورزی را در جای خود و پیش از ورود به آستانه عشق، حفظ کرده و شأن و منزلتش را پاس داشته است. ولی نکته مهم در

عبارات او این است که عقل باید حیطه خود را بشناسد و اگر چه در قلمروهای دیگر، چونان چراغی راهنمای سالکان تواند بود، اما «عقل در کوی عشق نابیناست» و آنجا سلطانی دیگر حکمرانی می‌کند. پس این سخن که قاطبه عرفا، از استدلال بیزارند و همواره تنها صفحه دل را از فرآورده‌های عقل (و نه صرفاً اصطلاحات اهل مدرسه) می‌شویند و کار را با صیقلِ دل، تمام شده می‌پندارند، با استناد به همین رساله و آثار مشابه عرفا، سخنی کاملاً نادرست و ناتمام است.

در سخنان بسیاری از عرفا همچون نجم الدین رازی، تأکید بیش از اندازه بر توانایی عقل (و البته مراد، صرفاً عقل جزئی است و نه دیگر معانی مشترک این واژه)، مذموم و مطرود دانسته شده است. اینان پای عقل را تنها در عالمی وراء طبیعت، سست و لرزان، دیده‌اند و این مطلبی است که در روزگار معاصر نیز بسیاری از خردورزان و فلسفه پژوهان بدان معترفند و به تمامیت خواهی عقل در مملکت معرفت، تن در نمی‌دهند.

منابع

- ۱- ابراهیمیان، سید حسین، ۱۳۷۸، معرفت‌شناسی در عرفان، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- ۲- ابن ترکه، صائن الدین، ۱۳۷۵، عقل و عشق یا مناظرات خمس، تصحیح و تحقیق: اکرم جودی نعمتی، نشر میراث مکتوب، تهران.
- ۳- امام محمد غزالی، ۱۴۱۱هـ / ۱۹۹۱م، احیاء علوم الدین (در پنج مجلد)، دارالفکر، بیروت، الطبعة الثالثة.
- ۴- پورجوادی، نصرالله، ۱۳۸۵، زبان حال در عرفان و ادبیات فارسی، انتشارات هرمس، تهران.
- ۵- جعفری، محمد تقی، ۱۳۶۹، شرح و تحلیل مثنوی، (در ۱۵ جلد).
- ۶- جلال‌الدین محمد بلخی، ۱۳۷۴، کلیات دیوان شمس، تصحیح: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه، چاپ چهارم.
- ۷- جلال‌الدین محمد بلخی، ۱۳۷۶، مثنوی معنوی، (بر اساس نسخه قونیه)، تصحیح و پیشگفتار: عبدالکریم سروش، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ دوم.

- ۸- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۶، هزار و یک کلمه (جلد سوم)، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- ۹- سعدی، مصلح الدین، ۱۳۴۵، کلیات سعدی، به تصحیح محمد علی فروغی، مؤسسه مطبوعاتی علمی، تهران.
- ۱۰- شمس الدین الذهبی، ۱۹۸۹، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی، الطبعة الثانية (در ۵۴ جلد).
- ۱۱- صلاح الدین الصفدی، ۱۹۶۲، الوافی بالوفیات، باعتناء: هلمرت ریتر، تیباندن، دارالنشر فراقزشتاینر.
- ۱۲- عزالدین محمود کاشانی، ۱۳۷۲، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به تصحیح جلال الدین همایی، چاپ چهارم، مؤسسه نشر هما، تهران.
- ۱۳- عطار نیشابوری، فریدالدین، ۱۳۸۳، منطق الطیر، به تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، تهران.
- ۱۴- موحدی، محمدرضا، ۱۳۸۰، بهره‌هایی از منارات السائرين (مقاله)، تهران، فصلنامه نشر دانش، سال هجدهم، شماره دوم، تابستان.
- ۱۵- موحدی، محمدرضا (تنظیم کننده)، ۱۳۸۵، حکایت آینه (تلخیص و بازنویسی مرصاد العباد)، تهران، نشر میراثبان، چاپ اول.
- ۱۶- نجم الدین رازی، ۱۳۴۵، رساله عشق و عقل، به اهتمام و تصحیح: تقی تفضلی، تهران، شرکت انتشارات تهران، چاپ اول.
- ۱۷- نجم الدین رازی، ۱۳۷۳، مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد، مقدمه و تصحیح: دکتر محمدمین رجایی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
- ۱۸- نجم الدین رازی، ۱۳۵۲، مرموزات اسدی در مزمورات داوودی، مقدمه و تصحیح: دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران، چاپ اول.
- ۱۹- نجم الدین رازی، ۱۹۹۱، منارات السائرين و مقامات الطائرين، تحقیق و تقدیم: سعید عبدالفتاح، کویت: دار سعاد الصباح، الطبعة الاولى.
- ۲۰- نسفی، عزیزالدین، ۱۳۷۹، کتاب الانسان الكامل، با تصحیح و مقدمه ماریژان موله،

- [ویرایش جدید] انتشارات طهوری، تهران.
- ۲۱- هجویری، علی بن عثمان، ۱۳۸۳، کشف المحجوب، با تصحیح و توضیحات: دکتر محمود عابدی، چاپ اول، انتشارات سروش، تهران.
- ۲۲- همایی، جلال‌الدین، ۱۳۸۵، مولوی نامه یا مولوی چه می‌گوید، چاپ دهم، مؤسسه نشر هما، تهران.
- ۲۳- یوسف پور، محمد کاظم، ۱۳۸۰، نقدصوفی (بررسی انتقادی تاریخ تصوف با تکیه بر اقوال صوفیان تا قرن هفتم هجری)، انتشارات روزنه، تهران.