

The impact of the Eloquence of Mawlavi in Preference of Fact to Wisdom in *Mathnavi*

E. Ranjbar¹

تأثیر بلاغت کلام مولوی در تفضیل حقیقت بر عقل در مثنوی

ابراهیم رنجبر^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۲۲

Abstract

The present article is an attempt to investigate the place of reason from the point of view of Mawlavi in the tow areas of argumentation and intuitive perceptions and experiences of schools of argumentation and mysticism respectively. In intuitive perception, we have focused on the knowledge of Allah and for reasons we have referred to it as reality. The criterion for our investigation has only been Mawlavi's Mthnavi, not all his works. in Mawlavi's Mthnavi, reason in creation and substance has a unique place regarding the function and management of material life and gaining argumentative sciences as well as perceptive and experiential knowledge, so as no substance can achieve its status and Mawlavi refers to it with high admiration. In Mawlavi's view, however, the reason is not allowed to enter the realm of "the other sense", knowledge of aesthetics and intuition perceptions beyond material reasoning, understanding habitual acts and miracles of the prophets and especially, understanding the beauty of the Right and arriving at the reality of knowledge the result of which is love.

Key words: Mawlavi, Mathnavi, reason, Knowledge of Allah, fact.

چکیده

در این نوشته جایگاه عقل از دیدگاه مولوی بررسی شده است در دو حوزه مربوط به معارف بحثی اهل استدلال و دریافت‌ها و تجارب شهودی متعلق به عرفان. از دریافت‌های شهودی تنها به معرفت‌الله توجه کرده و از آن بنا به دلایلی به حقیقت تعبیر کرده‌ایم. ملاک بررسی ما صرفاً مثنوی مولوی است نه تمام آثار او. در مثنوی عقل در آفرینش و جوهر، از نظر کارکرد و مدیریت معیشت مادی و کسب معارف بحثی و دانش‌های حسی و تجربی مقامی بسیار بلند و بی‌مانند دارد چنان که هیچ جوهری به شرف آن نمی‌رسد و مولوی از آن با اوصاف والا یاد می‌کند. با وجود این در دیدگاه وی عقل به حوزه «حس دیگر»، معارف ذوقی و شهودی، دریافت‌های ماورای منطق مادی، درک خوارق عادات و معجزات انبیا و خصوصاً درک جمال حق و وصول به حقیقت معرفت که عشق ثمر عالی‌ترین درجه آن است، راه ندارد.

کلیدواژه‌ها: مولوی، مثنوی، عقل، معرفت‌الله، حقیقت.

1. Associated Professor at Tabriz University.

مقدمه

کسانی که در آثار صوفیه و عرفا و خصوصاً در مثنوی به دیده تحقیق ننگریسته‌اند و در جزئیات آن توغل نکرده‌اند و خصوصاً تحولات تاریخی را نادیده انگاشته‌اند، گاه بی محابا مولوی یا برخی از عرفا را در موضع مخالفت با عقل^۱ معرفی می‌کنند. محتمل است که این‌گونه اظهارنظرهای دور از پروا و دقت، در هواداران عقل که در کتب آسمانی در ردیف وحی قرار گرفته است^(۱) و ارزش و اعتبار آن در امتیاز و ترجیح نوع بشر بر دیگر خلایق بر هر کسی محرز است، نسبت به میراث عرفا و خصوصاً مثنوی مولوی سوء ظن ایجاد کند؛ خصوصاً در روزگار حاضر که نتایج هوش‌ربای عقل را در عرصه‌های زندگی، هرکسی به چشم می‌بیند.

برای سنجش آرای مولوی در خصوص عقل و تعقل و استدالات متعلق به حوزه آنکه در طول چهارده سال (مدت سرودن مثنوی) در مثنوی انعکاس یافته است، روش‌های متنوعی را می‌توان به کار گرفت و در حوزه‌های معرفتی متفاوتی می‌توان وارد شد. در اینجا برای استحکام مبنای بحث اصلی، ابتدا با سه دلیل صریح و تلویحی جایگاه و میزان اعتبار عقل را در نزد مولوی و صوفیه متقدم که مولوی غالباً میراث‌دار آنان است، بررسی می‌کنیم و سپس از میان حوزه‌ها و عرصه‌های معرفتی و سلوک طرق استکمال که عقل می‌تواند وارد آن شود یا باید پروا کند، تنها کنش عقل را از دیدگاه

مولوی در وصول به حق و حقیقت^۲ بررسی می‌کنیم.

پیشینه پژوهش

حاجیان‌نژاد (۱۳۸۶) نظر صوفیان متقدم را در مورد عقل، مبسوط آورده است. یکی از نتایج مهم این مقاله ارزشمند این است که در نظر صوفیان متقدم، عقل صرفاً در حوزه معرفت‌الله^۳ و مابعدالطبیعه مطرود و ملعون است ولی در غیر این مرحله جایگاه والایی دارد.

عسگری (۱۳۸۶) معانی و مفاهیم عقل از دیدگاه مولانا را با اوصاف ممدوح، کلی، کامل، مازاغ، کهن، روشن، ایمانی، صبراندیش، خدادادی و مکسبی، من لذن، ظلمت‌سوز، دامین، مشیر، دراک، پندتوز، حارس، شریف، خوش‌پی، منتقد، مذموم یا جزئی، سست‌پای، مجمّد، بحثی، کند، عام، اسیر، پست، زیرک، مُفلسیف، کارافزا، پرحرص، فاسد، مختصر و ناقص تبیین کرده است. اینها اوصافی است که این محقق محترم از مثنوی استنباط کرده است.

فولادی و یوسفی (۱۳۸۳) از اوصافی که مولوی برای عقل ذکر کرده است، مراتبی را برای عقل استنباط و نقل کرده و تعدادی از اوصافی را که در سطور قبلی آمده‌اند، آورده‌اند.

آریا و قاضی طباطبایی (۱۳۷۸) مفاهیمی از عقل و مفاهیم و کارکردهایی از عشق، از مثنوی استخراج کرده، به تقابل آن دو توجه خاص نشان داده اما نسبت به تأثیر عقلانیت در پیدایش عشق که غالباً در تحقیقات مربوط به مثنوی

2. fact

3. Knowledge of Allah

1. reason

مغفول مانده است، بی‌اعتنایی نشان داده‌اند. اینها مقالاتی هستند که مستقیماً با این نوشته هم‌موضوع‌اند. در مورد دیدگاه مولوی در خصوص عقل، عشق، کارکردها، مفاهیم و درجات و تقابل این دو با هم کتب و مقالات ارزشمند زیادی نوشته شده‌اند اما در تمام اینها جای نکته‌ظریفی خالی است و آن هم مفهوم حقیقت و رابطه عقل با حقیقت است که ناکاویده مانده و راقم این سطور در صدد تبیین آن است.

روش این پژوهش تحلیل متن و استنباط مستند آرای مولوی صرفاً از مثنوی اوست. در این نوشته از تحمیل عقاید صاحب‌نظران بر آرا و عقاید مولوی و حتی از تأویل به رأی پرهیز شده است تا حقایق فکری و اعتقادی مولوی چنان که بوده است، معرفی شود. خصوصاً با این جهت‌گیری که در عصری که عقل عرصه را بر اکثر معارف انسانی تنگ کرده است، نظر یک شاعر بزرگ متعلق به فرهنگ بشر درخصوص عقل و حقیقت به دقت روشن شود و یکی از نواغ نوع بشر به اتهام ستیز با عقل رانده نشود.

تجزیه و تحلیل یافته‌ها

۱. اعتبار عقل در آثار صوفیه متقدم و مولوی

در طول زمان، در حوزه‌های فکری فلسفه و کلام و تصوف و دین، عقل را در مفاهیم و مدل‌ها و برای کارکردهای متفاوت و متنوع و حتی متنازع و متناقض به کار گرفته‌اند تا آنجا که کسی نتوانسته حد و رسم معین و منطقی برای تعریف آن تعیین کند کما اینکه غزالی (ف).

۵۰۵ هـ. ق.)^(۲) اذعان کرده است که اختلاف مردم در «حد و حقیقت عقل» باعث شده است که غالب محققان مفاهیم مختلف از آن استنباط کنند و به راه‌های متفاوت روند. از نظر وی برای عقل می‌توان حداقل چهار حوزه معنایی تعیین کرد: ۱. وصفی است که انسان را از بهایم متمایز می‌کند و انسان از طریق آن به علوم نظری و فنون صناعی می‌رسد؛ ۲. قوه تشخیصی است که انسان را به مرتبه تمیز ترقی می‌دهد؛ ۳. نماد علمی است که از تجارب حاصل می‌شوند؛ ۴. غریزه‌ای است که به نیروی آن می‌توان عواقب امور را دید و شهوات آنی را به قصد منافع باقی دفع کرد (غزالی، ۱۴۱۱: ۱۰۱/۱-۱۰۲). با تلخیص و ترجمه از عربی؛ نیز ر.ک. دایه، ۱۳۴۵: ۷۱ و موحدی، ۱۳۸۸: ۱۷۲).

۱-۱. ارزش عقل در میراث صوفیه

بحث عقل و تعامل آن با معارف والا بحثی جدی بوده است. تا آنجا که اطلاع داریم این بحث، در ایران، از چالش با معارف عقلانی فلاسفه یونان باستان شروع شده و تا زمان‌های اخیر دوام داشته است. در قرون اول اسلامی، اهمیت بحث مربوط به جایگاه عقل در فهم معارف اعتقادی، تا جایی بوده است که حارث بن اسد محاسبی (ف. ۲۴۳ هـ. ق.) کتب ماهیه *العقل و مسئله فی العقل و فهم القرآن و معانیه* را درخصوص آن نوشت.

از نظر عموم صوفیه و عرفای متقدم عقل، هم به عنوان دشمن شهوت و هم به عنوان ابزاری برای تعدیل آن جهت دوام حیات،

قلمداد می‌شود (زرقانی، ۱۳۸۸: ۸۱ با تلخیص) زیرا در کنار حس و دل^(۳) و وحی، عقل یکی از طرق کسب معارف است. لذا «اگر عقل علت معرفت الله نیست و علت فقط عنایت و مشیت الهی است، عقل سبب [یا وسیله] معرفت‌الله است و مَحَطَّ عنایت الهی به شمار می‌رود». (حاجیان نژاد، ۱۳۶۸: ۳۲ با تلخیص)

وقتی که عقل در درون معارف دینی جا دارد و به عنوان ابزار شناخت به کار گرفته می‌شود و ادعایی فراتر از فهم متکلم و صوفی ندارد و وسیله تمیز و ادراک در دین و اخلاق و زندگی محسوب است و حتی در معارف فلسفی تنها طریق کسب معرفت تلقی می‌شود و به درک و تفسیر جهان کمک می‌کند، جایگاه آن تا حدی بالا می‌رود که مشایخ صوفیه مانند سهل تستری (ف. ۲۸۳ هـ. ق.)، (به نقل از سراج، ۱۳۸۲: ۵۸)، مستملی بخاری (۱۳۶۳: ۳۷۳، ۳۸۷)، هجویری (۱۳۷۳: ۱۰۹)، و پیر هرات (انصاری، ۱۳۷۲: ۷۲/۱) «هر یک به نحوی تلازم عقل و شرع را با محوریت شرع مطرح کرده و حسن و قبح شرعی را با حسن و قبح عقلی یکی دانسته است. در این صورت بدیهی است که بدون وجود عقل، احکام و تکالیف شرعی موضوعیت پیدا نمی‌کند. (زرقانی، ۱۳۸۸: ۷۸-۷۹ با تلخیص)

در چنین کارکردی، صوفیه از قدرت عقل و «اصطلاحات عقل‌گرایان مانند محدث، قدیم، وجود حسی»، وجود عقلی، واجب، محال، ممکن و یا عبارت‌هایی نظیر «الضدان لا یجتمعان و لا یرتفعان» در آثار خود به وفور

استفاده کرده‌اند». (حاجیان نژاد، ۱۳۸۶: ۳۱) در همین زمینه باید افزود که اگر عقل نبود انسان‌ها از گزاردن حق بندگی عاجز می‌آمدند» (همان: ۴۳) زیرا از دیدگاه صوفیه نخستین، انسان مرکب از سه جوهر روح، نفس و جسد و روح قائم به عقل است. (زرقانی، ۱۳۸۸: ۹۵)

در مقابل این، وقتی که عقل به عنوان دستگاهی قدرتمند خارج از معارف کلامی و عرفانی و اخلاقی قرار می‌گیرد و در سایه آن نظام فکری فلسفی شکل می‌گیرد و خود را نه به عنوان مطیع امیال متکلم و صوفی و معلم اخلاق، بلکه ناظر بر صحت و سقم تفکر و عمل آنان مطرح می‌کند، مورد طعن و خشم آنان قرار می‌گیرد تا جایی که متکلم اخلاق‌گرای صوفی مشربی مانند امام محمد غزالی فلسفه را انکار می‌کند و تهافه الفلاسفه را می‌نویسد و «می‌گوید که فلسفه وجود ندارد. [از نظر او] بخشی از فلسفه ریاضیات است، بخشی دیگر از آن طبیعیات است، قسمت دیگر، یعنی بخش الهیات فلسفه، کلام است. بدین ترتیب او فلسفه را تکه و پاره می‌کند و بعد هم می‌گوید که پاره اعظم آن علم کلام است و لذا چیزی به نام فلسفه وجود مستقلی ندارد». (سروش، ۱۳۷۳: ۶۷) تنها غزالی با فلسفه خصومت ندارد بلکه صوفیه که نحله فکری بزرگی را به وجود آورده‌اند و «متکلمان خودشان را محتاج فیلسوفان نمی‌بینند... اما از زمان خواجه نصیرالدین طوسی به این طرف و در پرتو تفکر شیعی این جریان سیر دیگری یافت. خواجه نصیر تقریباً علم کلام را فلسفی کرد». (همان: ۶۸) خواجه نصیر

طوسی با مولوی ساکن قونیه، با فاصله مکانی ناچیز، همزمان است. مولوی در چنین عصری نمی‌تواند عقل و فلسفه را به کلی نادیده بینگارد. در این نوشته غرض از فلسفه «یک علم عقلی سراپا برهانی است [و از قیاس برهانی استفاده می‌کند و] قیاس برهانی قیاسی است که مرکب و موگف است از مقدمات دائم و ضروری و کلی و ذاتی و لذا نتیجه‌ای دائم و ضروری و کلی می‌دهد». (همان: ۶۹) عقل فلسفی خارج از دایره هر علم و مکتبی، دنبال کلی‌ها و ذاتی‌ها و ضروری‌هاست اما تصوف و کلام نمی‌توانند به این راه بروند و به دنبال تبیین نمونه‌ها و مصداق‌ها هستند. با وجود این صوفیه پای عقل را در برخی از حوزه‌های معرفت که به مصداق مربوط است نه به کلیات و ضروریات، چوبین می‌دانند. بدین ترتیب مخالفت صوفیه نه با هر حکم عقلی، بلکه با ادعای عقل در شناخت خداست و در نتیجه بیشترین نزاع صوفیه با خردگرایان در زمینه معرفت‌الله و معارف غیبی است. از نظر ابوالحسن نوری (ف، ۲۷۵ هـ. ق.) «عقل خدا را می‌داند اما نمی‌تواند درک کند» (همان: ۴۰، به ترجمه از عربی) چون تصوف مدعی ارائه سیمای اولوهیت در آینه دل اسپید چون برف است. حتی از نظر برخی از اهل تصوف از جمله «حسین بن علی یزدانبار عقل مدبر روح و فرمان‌روای لشکر قلب» و محل نزول مدد الهی است (همان: ۴۲)، احمد بن ابی الحواری (ف، ۲۳۰ هـ. ق.) «عقل را وسیله شناخت خدا و عاقل‌ترین کس را عارف‌ترین کس به خدا دانسته است. (عطاری: ۱۳۷۰: ۲۸۷/۱)

حارث بن اسد محاسبی (ف. ۲۴۳ هـ. ق.) «عقل را اجلال کرد و در سلوک انسان جایگاهی رفیع بدان بخشید... تعریف محاسبی از عقل نزدیک تعریف حکما و فلاسفه از عقل است که تکلیف و اقامه حجت و وعده و وعید و امر و نهی و ... بدان اقامه می‌شود». (حاجیان‌نژاد، ۱۳۸۶: ۳۶) فلاسفه معتزلی عقل را قیم وحی قرار دادند. (همان: ۳۵) اگرچه محاسبی عقل را در ساحت «ذات و صفات خدا» عاجز می‌دانست (زرقانی، ۱۳۸۸: ۷۲-۷۳) آن را «جوهر انسان» (حاجیان نژاد، ۱۳۸۶: ۱۰) می‌دانست و می‌گفت عقل «همان قرآن» است. (محاسبی، ۱۹۷۱: ۲۳۲، ترجمه از عربی). ذوالنون مصری مانند حسن بصری «عقل را وسیله آشکار شدن ثمره دل‌ها [= عشق]» (زرقانی، ۱۳۸۸: ۹۳) و دارای قابلیت «در درک وحی» و «ابزار تدبر در کلام‌الله» (همان: ۷۶) می‌دانست. همچنین ذوالنون مانند ابوطالب مکی، غزالی و پیر هرات ترک حُب دنیا را از برکات کمال عقل می‌شمارد. (همان: ۸۵) از دیدگاه وی اگر عقل از معرفت حق عاجز است، نباید آن را موجب ذم عقل دانست زیرا حد عقل فروتر از مرتبه این معرفت است. در این مورد مفهوم این عبارت ذوالنون «عَرَفْتُ اللَّهَ بِاللَّهِ» (حاجیان‌نژاد، ۱۳۸۶: ۳۵) برای تعبیر معارف موهبتی و مدرکات لایوصف با الفاظ دیگر از جمله در مثنوی با لفظ «آفتاب آمد دلیل آفتاب» شهرت یافت.

سهل تستری عقل را در ردیف روح و قلب یکی از سه قوه ادراک آدمی محسوب و هم-داستانی آن را با شرع موجب انس بنده با خالق

و از کارکردهای عقل یکی را تدبیر در بخشی از آیات و امثال قرآن قلمداد می‌کند. (زرقانی، ۱۳۸۸: ۹۴، ۷۸ و ۷۷) ابوطالب مکی مانند سفیان بن عیینه عقل را به سبب شناخت خیر از شر (حاجیان‌نژاد، ۱۳۸۶: ۳۴)، نگرستن به عالم ملک که در نزد صوفیه فرودین مرتبه عالم ملکوت است و به سبب فهم ظاهر قرآن تمجید کرده است. (زرقانی، ۱۳۸۸: ۷۵، ۷۷) پیر هرات «عقل را سبب کمال، مصر جامع معومور، بوسنده بوستان سلامت، اسکندر آگاه، قاضی شریعت و دبیر مکتب تعلیم» (همان: ۹۲ و ۷۷-۷۸) خوانده اگرچه عشق را بر آن بسیار مرجح داشته است. از نظر او معارف قلمرو ملک و فهم ظاهر قرآن جز از طریق عقل حاصل نیاید اما دخالت در اقلیم عشق را به او نسپرده‌اند.

سنایی (۱۳۵۹) ضمن اینکه عقل را محل نزول نور نبوت خوانده، با این اوصاف آن را تمجید کرده است: سایه خدا (۱/۲۹۷)^(۴)، دروازه جهان ازل (۱۵/۲۹۹)، جوهر ازلی و ابدی (۱۹/۲۹۵ و ۴-۱/۲۹۶)، سبب کمال شریعت (۱۰/۲۹۵ و ۵/۲۹۶ و ۷/۲۹۷)، والی چرخ و دهر (۲/۳۰۴)، عالم شرع و داد (۲/۳۰۴)، پدر لطیف جهان (۱۱/۳۰۵)، چراغ ایمان (۳/۳۰۶) سبب تحقق تکلیف شرعی و ابزار تشخیص خوب از بد (۱۱/۲۹۸ و ۱۸)، موجب تسلیم و مسلمانی (۱۱/۳۰۰-۱۳ و ۹/۳۳۰)، موجب ترک منہیات (۳-۳/۳۰۲)، سبب تقوی (۱۸/۳۰۵ و ۲/۳۰۶) و محرک برای برّ و احسان (۲/۳۱۴).

غزالی (ف. ۵۰۵ هـ. ق.) در کنار الهام، عقل و استدلالات منتج از آن را یکی از دو طریق کسب معرفت که تنها راه رسیدن به حق است، قرار می‌دهد. (پورسینا، ۱۳۸۸: ۷۲ و غزالی، ۱۴۱۱: ۲۰/۳) از این دیدگاه عقل اگرچه با شهوات ناسازگاری ندارد، منبع علم، مقدمه مشاهده و رؤیت جمال حق، بستر تمام درجات معرفت و سبب معرفتی است که شهوت با آن منافات ندارد. علم عقلانی اگر به کمال لازم منتهی شود، مشاهده حق مرتبه بعدی آن است. (پورسینا، ۱۳۸۸: ۸۳ با تلخیص) با اینکه غزالی نظام فلسفی ساخت عقل را ناکارآمد می‌داند، کارکرد عقل را در حوزه الهیات به معنی اخص مردود نمی‌داند و عقل را از این لحاظ یکی از مواهب الهی می‌شمارد.

از نظر عین‌القضاه (ف. ۵۲۵ هـ. ق.) انسان مرکب از سه جوهر جسم، نفس و عقل است. عقل در ذات خویش تمام است. در عین حال موجب مزیت انسان بر حیوان و ابزار شناخت صفات خدا، سبب قوت قلب و دماغ، محل تجلی موهبت الهی، بارورکننده نفس، واهب الصور، مدبر کون و مکان و واسطه متحقق شدن روح بر فیض باری - تعالی - است. (آل یاسین: ۱۳۸۸: ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵ با تلخیص)

ابن عربی مرتبه عقل را فروتر از وحی و معرفت وهبی (اسدی ۱۳۸۴: ۷۸) و آن را قاصر از رؤیت جمال حق و محروم از جوشش لازم برای معارف ذوقی و علم‌الاسرار و در عین حال آن را یکی از سه طریق حصول علم و جوهر آن را لطیف‌تر از ماده، قوه دراکه در وجود آدمی و

قابل و پذیرنده معارفی می‌داند که قلب و حس صید می‌کنند و او از طریق آن چراغ جان را روشن می‌کند. (صادقی، ۱۳۸۵: ۷۷، ۷۹، ۸۳، ۸۴) با تلخیص و تصرف در ساخت جملات). بدین ترتیب می‌توان گفت که از نظر او «عقل با نور ایمان به درک حقایق می‌رسد». (اسدی، ۱۳۸۴: ۸۸) شیخ شهاب‌الدین سهروردی عقل را سپید و نورانی و اول آفریده می‌خواند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۲۸/۱) از رساله عقل سرخ او می‌توان به درجات اهمیت عقل در نزد او پی برد.

۲-۱. مولوی و روش‌های فلسفی

مولوی با وجود آینه دل، آدمی را به نظام فلسفی که تنها ابزار آن عقل است، مقید و نیازمند نمی‌داند. از نظر او اهمیتی در این نیست که فلسفه قادر است که مقدمات استدلال و براهین قیاسی را برای علوم و معارف مصرف‌کننده مثل تصوف و کلام تولید کند و مباحث آنان را به نتایج مطلوب برساند. مولوی به جای توجه به کلیات و ذاتی‌ها و ضروری‌ها، به مصداق‌ها و تجارب توجه دارد. با این همه وی با وجود استغراق در معارف وجدانی و ادراک تجارب روحانی خارج از چارچوب استدالات منطقی و عقلانی، در ادراک و تأویل و تبیین وجدانی‌ها و تجارب روانی هرگز بی‌نیاز از عقل و قابلیت‌های آن نیست. علاوه بر این «مثنوی هیچ جا از بینش فلسفی خالی نیست و کمتر مسئله‌ای از امهات مباحث اهل فلسفه هم هست که مولانا آن را در اینجا مطرح نکرده باشد و جوابی برهانی یا تمثیلی به آن نداده باشد. نفرت و ناخرسندی از

فلسفه و فلاسفه، مولانا را به نقد و طعن در حق متکلمان و علم آنها هم که تلقی آنها از مباحث الهی، خود تا حد زیادی به تلقی اهل فلسفه می‌ماند، می‌کشاند و حال‌گوینده مثنوی در این زمینه یادآور حال امام غزالی است که کلام و فلسفه را طرد می‌نماید تا حقیقت را در طریقه صوفیه جست‌وجو کند. اما صبغه استدلالی هم که کلام خود مولوی را در رد و نقد حکمت بحثی جنبه فلسفی می‌دهد و جو مثنوی را در تمام اجزا گه‌گاه مشحون از تمثیل و برهان می‌سازد، خود شاهدهی است در تأیید آن دعوی که ارسطو می‌گوید حتی اگر فلسفه و اشتغال بدان هم لازم نباشد، اثباتش احتیاج به فلسفه و اشتغال بدان دارد». (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۴۶۱/۱-۴۶۰) در این خصوص باید گفت «فلاسفه امروز که عقل را پشتوانه باور درست می‌دانند، این نکته را گوشزد کرده‌اند که کسی که بدون داشتن دلیل، بر باوری باور دارد، شاید شیفته پندارهای خویش باشد». (استامپ و دیگران، ۱۳۸۶: ۴۷)

مولوی اگرچه در حوزه معارف وجدانی و طرق منتهی به حقیقت و تالله اشراقی از مباحث فلسفی و استدالات گریزان است، «مثل غزالی آنجا که با فهم عامه سر و کار دارد، غالباً به منطق بحثی استدلال می‌کند چرا که حد ادراک عالم را ورای بحث و دلیل نمی‌یابد و نیل به یقینی را که غایت معرفت عارف است، برای او ممکن نمی‌شمارد». (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۴۴۱/۱) به عبارت دیگر مخاطب «مثنوی از ورود به فضای ذهنی و عاطفی حاکم بر این اثر، به تدریج نوعی جدال و مبارزه را در حوزه عقاید و معارف احساس

می‌کند؛ مبارزه‌ای که می‌توان آن را از جنس اندیشه و احساس دانست... مولانا همواره می‌کوشد اندیشه‌ها و عواطف مختلف را در مقابل هم قرار دهد و یکی را (که حق است) بر دیگری (که باطل است) پیروز نشان دهد. بنابراین، در ذات کار مولانا نوعی قیاس‌ورزی نهفته است و او... قیاس‌کننده قدرتمندی است». (تقوی، ۱۳۸۸: ۲۱۸) قیاس که از روش‌های عقلی و استدلالی است، غالباً در قالب قصه‌های مثنوی خود را نشان می‌دهد. مولوی با شرح و بیان و جاذبه‌ای خیالی که به قیاسات ذهنی خود در قصه‌ها می‌بخشد، از طریق تأثیر در مخاطب، به اسکات و تخطئه حریفان فکری خود می‌کوشد و بنیان افکار علمی و فلسفی را متزلزل می‌کند.

۳-۱. تمجید صریح مولوی از عقل

چنان که در پیشینه تحقیق ذکر شد، در مثنوی عقل با اوصاف و اضافاتی به کار رفته است از قبیل: عقل کل (مولوی، ۱۳۷۳: ۱۴۳۷/۵-۱۴۳۸/۵)^۵، عقل کهن (۱۴۷/۳)، عقل روشن (۲۲۹۶/۴)، عقل کامل (۷۳۸/۵)، عقل ایمانی (۱۹۸۶/۴)، عقل منتقد (۳۴۹۹/۳)، عقل سماوی (همان: ۲۱۱۱/۴) و عقل جزوی که بیش از تمام عقول به کار رفته است. هر یک از اینها به تنهایی برای تمجید عقل و ترفیع مقام آن کافی است. در ضمن عقل با هر وصف و اضافه‌ای که باشد، از دو مرتبه بیرون نیست: یکی عقل مکسبی و دیگری عقل شهودی یا بخشش‌یزدان. (همان: ۱۹۶۱/۴-۱۹۶۰)

عقل مکسبی برای امور معاش و رعایت و جلب ملایمات نفسانی و حیاتی لازم است و در حوزه معرفت چون عصایی است که جوینده نابینا را تا در حق می‌رساند اما از نور شهودی بهره‌ای ندارد که بتوان با آن جمال حق را مشاهده کرد. به مثل عقل سایه و حق آفتاب است که سایه فقط نشان آفتاب است نه طریق وصول آن. صاحب این عقل چون نابینایی حرارت شمس را احساس می‌کند اما از جمال آن محروم است. (همان: ۲۱۱۱/۴)

این نخستین آفریده، یعنی عقل مطلق، (همان: ۱۹۳۶/۲) موجب ریزش فضل حق (شجری، ۱۳۸۶: ۹۱) جوهر عبادت و ذره‌ای از آن «به از صوم و نماز» است. (مولوی: ۱۳۷۳: ۴۵۵/۵) آنچه از زبان مولوی از نوع طعن و طرد نصیب عقل است، در حوزه معرفت‌الله و امور فرا منطقی غیب است که پای عقل در آنجا چوبین است نه در درجات فروتر.

عقل یزدان‌بخش یا عقل من لذن (همان: ۲۰۴۰/۶) یا عقل کامل یا عقل عقل یا عقل شریف یا نور لطیف (همان: ۳۴۹۹/۲) گاهی موهبتی از تجلی جمال حق در دل عارف، گاهی تحقق «دل اسپید چون برف» سالک، گاهی باطن ولی و گاهی پرتوی از وحی نبی است که در حکم طریقی است که سالک را در عین شمس یا در دل نور یا در قلب آتش وصال قرار می‌دهد و به مرتبه فراتر از فهم و درک عقل جزوی می‌رساند. این عقل به مثل نه سایه حق بلکه عین حق یا به مثل نور شمس حق است و جز به طریق دلی که مجذوب حق و مورد مرحمت او

واقع می‌شود، نمی‌توان به آنجا رسید. بدین ترتیب عقل اگر حدود خود را مراعات نکند نه تنها مطرود و مطعون نیست بلکه در درجه خود بی‌مانند و ارجمند و در عین حال طریق احساس و شهود است. وقتی که بحث معرفت حق پیش می‌آید، مولوی ذوق و حال و زبان و بیان دیگر می‌یابد و بر هر چه غیر حق یا مانع شهود است، می‌تازد و آن گاه، گاهی عقل هم در کنار موانع دیگر مطعون واقع می‌شود.

علاوه بر اینها در فلسفه، کلام و دیگر حوزه‌های شناختی جدلی و غیر شهودی اعم از علوم تجربی و ریاضی، عقل تنها قوه ادراک و ابزار شناخت و تفسیر جهان و کسب سعادت دنیوی و اخروی محسوب است. این همه ترقیات بشر در جهان از تفسیر آن به وسیله عقل ایجاد شده است. اهمیت عقل به قدری است که «بحث از عقل و اعتبار آن سابقه دیرینی دارد و تا عصر یونانیان باستان قابل پیگیری است. در عصر یونانیان باستان نیز این مبحث میان فلاسفه پیش از سقراط مطرح بوده است... جایگاه عقل در معارف بشری آن قدر [والا] و مستحکم است که تنها از راه خود عقل می‌توان در اعتبار آن تردید کرد... اگر عقل راهی معتبر برای معرفت نیست، چگونه می‌توان از این راه غیر معتبر استدلالی عقلی و معتبر بر عدم اعتبار آن ارائه کرد. نفی اعتبار آن از راه عقل و استدلال عقلی در واقع اثبات‌کننده اعتبار آن است. به علاوه کارکرد حواس بر عقل مبتنی است. چنان که معیار یا راه ارزیابی یا دست‌کم یکی از راه‌های ارزیابی تفسیرهای مکاشفات عرفانی عقل است

و تمیز صدق آنها از کذب از راه عقل انجام می‌پذیرد... اعتبار آن در دین‌شناسی یا معرفت‌شناسی دینی در صورت استناد به سخن و عمل معصوم [یا تفسیر و تأویل آیات قرآن] با عقل محرز می‌گردد». (حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۳)

بنابراین، انکار یا طرد و طعن عقل کار معقولی به نظر نمی‌رسد. مولوی که طالب مشاهده جمال حقیقت و متحقق شدن دلش به عشق است، باید راهی کوتاه‌تر و روشن‌تر از عقل یافته باشد تا بتواند به طعن آن زبان گشاید. برای دقیق‌تر و روشن‌تر شدن نظریات مولوی در مورد عقل از کارکرد آن در حوزه‌های متنوع چشم می‌پوشیم و برای رعایت چارچوب مقاله، آن را صرفاً در تعامل با معرفت‌الله که در اینجا از آن به حقیقت تعبیر کردیم، بررسی می‌کنیم.

۲. عقل و معرفت‌الله

«حاصل دانش‌اندوزی‌ها [ی مولوی] و آنچه از صحبت عرفا و علما و مدرسان عصر برای وی حاصل گشته است، در کارخانه ذهن آفرینشگر او، به ماده‌ای برای [الهیات و شرعیات] تبدیل یافته است. از این‌روست که در تمام دلالات و مقالات مثنوی... شور و اشتیاق به آن چیزی است که حکمای اشراقی تحقق آن و نیل به آن را تائله می‌نامند... مثنوی او و تمام حیاتش هم که در مثنوی انعکاس دارد، حاکی از استغراق در همین تجربه تائله است». (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۲۲/۱)

مثنوی او مخاطب را «از سطح دنیای حس که دنیای خودی‌هاست، به اوج دنیای عارفان، دنیای قدیسان و دنیای شهیدان که دنیای

از خودی رهایی ست، عروج می‌دهد... این مرگ از خودی هم که عارف در پایان سیر... بدان دست می‌یابد، دریچه نیل به بقای سرمدی را که اقتضای جوهر الهی انسان است، بر روی وی می‌گشاید... در مراتب متعالی سیر می‌دهد و در هر سیر برای وی ولادت دیگر حاصل می‌آورد که جز فطام از حیات پیشین کمال نمی‌یابد». (همان: ۱۳ و ۱۴)

متحقق شدن جان به تآله که مستلزم گذر از صدهزاران دام و دانه و گسستن بندهای بسیار و طی مراحل و عقبه‌های مرد افکن است، جز به سائقه‌ای بس نیرومند ممکن نیاید. از نظر مولوی نیرومندترین سائقه و جاذبه، عشق جنون‌آور و مستی‌بخش جمال حق است که «وجود وی در نزد صوفیه حقیقت ثابت است و لاجرم حاجت به اثبات ندارد. آنچه وجودش محتاج به اثبات است، وجود ماسوی است که وصف باطل مصداق آن است». (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۷۲۵/۲)

از نظر مولوی عقل نام مشترکی است بر دو امر^(۶) جدا از هم و متفاوت که نه می‌توان گفت از یک جوهراند و نه می‌توان گفت که مراتبی در امتداد هم‌اند.^(۷) یکی بخشش یزدان به اولیا و واصلان و مجذوبان و صدیقان و دیگری قوه کسبی که در میان جمیع خلایق با تفاوت درجات مشترک است.^(۸)

از آن امری که بخشش یزدان است، گاهی به عقل کامل که خاص مردان خدا و علمای ربانی است، تعبیر می‌کند. هر دو عقل بر حسی متکی‌اند تا بتوانند در قلمرو خود حقایق را دریابند. هرکدام مستوجب حس خاصی است. عقل مکسبی متکی بر حواس ظاهری است اما عقل یزدان‌بخش متکی بر حس یزدان‌بخش است (مولوی، ۱۳۷۳: ۶۱/۲) و از حقایقی خبر دارد که عقل مکسبی به کلی از آن بی‌خبر و حتی به حکم بی‌خبری، منکر آن است. عقل موهبتی طریق تآله و وصول به حقیقت و عقل مکسبی مانع و منکر آن است. یعنی باعقل مکسبی نمی‌توان به حقیقت یا همان معرفت‌الله رسید. مولوی برای بیان حقایقی که نور آن بر جانش می‌تابد و گویی تنها او می‌تواند آن را درک کند و ظاهراً تجربه روانی او محسوب است، طریق و سبب دیگری می‌جوید و متوسل به حس برتر و عقل موهبتی می‌شود تا زبان طعن و انکار منکران را ببندد. زیرا عقل مکسبی در میان خلایق مشترک و در بحث و جدل در قلمرو آن باز است اما حس دریافتی شخصی است و منکر نمی‌تواند وارد آن شود یا در مورد آن قضاوت، جدل یا آن را انکار کند. برای درک و تبیین حس برتر عقل برتری لازم است که از دسترس عموم خلایق خارج است و بخشش خاص حق بر اولیا و مجذوبان تلقی می‌شود و در این صورت سالک واصل می‌تواند دریافت‌ها و مکاشفات و حالات خود را چنان که مقدور یا مطلوب اوست، شرح کند. حاصل اینکه در قلمرو درک و دریافت خاص مولانا، عقل

مکسبی به اقلیم معرفت‌الله راه ندارد مگر به طریق دلالت از طریق شناخت مصنوع نه به طریق معرفت عینی و یقینی و دریافت شهودی:

پس چنان بحری که در هر قطر آن

از بدن ناشی‌تر آمد عقل و جان

کی بگنجد در مضیق چند و چون

عقل اینجا است از لایعلمون

(۱۶۲۵/۶-۱۶۲۶)

نعل‌های بازگونه است ای پسر

عقل کلی را کند هم خیره سر

(۲۷۴۹/۵)

۱-۲. دلایل مولوی برای اثبات ضعف عقل از

وصول به حقیقت یا معرفت‌الله

«مولوی منطق بحثی را در نیل به حقیقت و در ادراک آنچه به سرّ حق ارتباط دارد، مایه اطمینان نمی‌یابد و در این باب منطق کشفی را که مستند عارف و صوفی است، بر منطق بحثی که تکیه‌گاه متکلم و فیلسوف است، ترجیح می‌دهد» (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۴۴۱/۱) زیرا ابزار منطق بحثی، یعنی عقل، را در سلوک راه حق و وصول به حقیقت (معرفت‌الله) معتبر و معتمد نمی‌دارد.

البته مولوی در طعن و انکار عقل بحثی و مشتغلان آن - که گاه مولوی آنان را باحث و مُفَلِّسِف می‌خواند - خود وارد بحث و تبیین علمی و منطقی نمی‌شود تا بتوان در آن مورد وارد مباحث علمی شد بلکه باید نظریات او را در داستان‌ها و مثل‌های موجود در مثنوی جست.

برای رسیدن به حقیقت باید حجاب‌ها را شکافت و به محضر صاحب جمال مطلق راه یافت اما عقل نه تنها از تخریق حجاب عاجز است، بلکه خود حجابی دیگر است. برای تبیین اینکه ممکن است عقل حجاب حقیقت باشد و سالک را از مشاهده جمال مطلق محروم دارد، چند مثال می‌توان در مثنوی یافت:

مثلاً کسی که برای مشاهده جمال مطلق به جای بصیرت و دیده حق‌بین، در پی مستمسک‌های استدلالی می‌گردد، مانند کسی است که در کنار کعبه به جای استغراق در عبادت، در روز روشن با ابزارهایی خاص مشغول یافتن قبله است. (مولوی، ۱۳۷۳: ۲۷۱۹/۳ به بعد و ۳۴۰۵/۱-۳۴۰۴).

در مثالی دیگر اهل استدلال را به کسی تشبیه می‌کند که دود را وسیله شناخت آتش قرار می‌دهد و تصور می‌کند که به کمال معرفت آتش نائل شده است حال آنکه کمال معرفت زمانی حاصل می‌شود که هرچه خودی و ناخالصی و ناپاکی است از خود دور کند و چون جوهر آتش بی‌غش باشد و با آن یکی شود تا به حقیقت آن پی ببرد و بلکه خود عین آتش شود. (مولوی، ۱۳۷۳: ۸/۵ و ۵۶۸/۵)

علاوه بر اینها، گاهی عقل از در شک در معرفت حق وارد می‌شود و آنگاه درصدد برمی‌آید که با دلایل و قراینی آن شک را برطرف کند غافل از اینکه اتکای فلسفی بر عقل مستلزم اعتماد بر حس و براهین عقلی است و لازم شک درباب حق، شک در تمام هستی است و شک

در تمام هستی، شک در ذات و صفات عقل است که خود جزوی از هستی است. در این صورت به قیاس منطقی، چیزی که خود را انکار می‌کند، چگونه می‌تواند چیزی فراتر از خود را اثبات کند. در اینجا عقل و حیانی لازم است تا با اتصال به چشمه معرفت موهبتی و بدون نیاز به استدلال‌های متکی بر حسِ دون عالم کشف، سالک تشنه را به چشمه معرفت برساند. «در واقع اینکه خداوند در زبان اهل عرفان حق [و معرفت او حقیقت] خوانده می‌شود، مخصوصاً از آن‌روست که وجود وی در نزد آنها حقیقت ثابت است و لاجرم حاجت به اثبات ندارد. آنچه وجودش به اثبات محتاج است وجود ماسوی است که وصف باطل مصداق آن است.» (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۷۲۵/۲) عقل جزوی از ماسوی و نیازمند اثبات خویش است.

برای وصول به حقیقت باید حقیقت وجود خود را درباخت تا وارد حقیقت مطلق شد چون عقل از در هستی وارد می‌شود و ماده و معنایی برای عالم و وجودی برای خود قائل می‌شود و «نیست» نمی‌شود، لذا نمی‌تواند در سلوک راه حق به کمال برسد. (مولوی، ۱۳۷۳: ۱۹۸۳/۱-۱۹۸۲) در عین حال عقل نه تنها پر پرواز به سالک نمی‌دهد، بلکه «بند رهروان است».^۹

عقل نمی‌تواند محبت الهی را به موجب «یحبههم و یحبونه»^{۱۰} درک و تأویل کند. آنگاه صفات خدا را که در قرآن ذکر شده‌اند، اهل استدلال به شرح و بیانی تأویل می‌کنند که به مذاق مولوی نه تنها خوشایند نیست، بلکه گاهی موجبات بدگویی و تندگویی مولوی را در حق

آنان فراهم می‌کند، زیرا «طرز تلقی مولانا از قرآن حاکی از استغراق تمام و مخصوصاً از عشق و تسلیم مخلصانه گوینده مثنوی نسبت به کلام الهی است و به شیوه‌ای نزدیک به طریقه اهل اشارت مثل ابن عربی و عبدالرزاق کاشانی، گرایش دارد و ظاهر را هم بی هیچ تأویل می‌پذیرد و بحث عقلی را در مقابل آن به هیچ‌وجه جایز نمی‌یابد.» (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۳۴۳/۱)

تفسیر قول حق را تنها از صاحب وحی و الهام حق باید جست و در مقابل او تسلیم محض باید بود حال آنکه عقل خودبین و سبب‌جو از این مرحله دور است. (مولوی، ۱۳۷۳: ۲۲۹۲/۶) چنان که ابلیس ظاهر آدم را دید و استدلال کرد و گمراه شد. (همان: ۴۲۴۸/۳ و ۱۳۸۶/۳ و ۱۵۳۹/۱-۱۵۳۷) مولوی از ذکر احوال شیطان که در قرآن انعکاس یافته است، تشابه ضمنی میان احوال او و احوال برخی از فرقه‌های دینی که در مورد کلام خدا و احوال انبیاء و اولیاء و خوارق عادات با میزان عقل وارد تأویلات و مباحثات و تبیین‌های عقیدتی می‌شدند، خاطر نشان می‌کند. مثلاً «معتزله اختلاف عقل‌ها را ناشی از تفاوت مراتب جهد و کسب افراد خلق می‌دانند. این امر از نظر مولانا از همان مقوله حکمی است که احوال در باب اشیاء می‌کند و غیر آنچه وجود واقعی دارد به وجود چیزی هم که وجود واقعی ندارد، حکم می‌نماید. اهل اعتزال هم در این قول به تعبیر مولانا احوال‌گونه‌اند چرا که با وجود حق که جز او هیچ فاعل دیگر در میان نیست، انسان را هم در میان می‌بینند و فعل او را هم به عقل و

اراده‌اش منسوب می‌دارند». (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۴۵۰/۱-۴۴۹)

به عبارت دیگر کسانی که در مقابل معرفت شهودی و وحیانی و الهامی که مستلزم فنای سالک و نیستی اهل دل است، عقل و اراده منسوب به سالک را معتبر می‌دارند، در حقیقت در مقابل اراده مطلق فاعل، اراده و فاعلی دیگر در میان می‌بینند. آنگاه به راه خطا می‌روند و هر صلاحی که می‌جویند، به فساد ختم می‌شود چنان که در داستان شاه و کنیزک، آن طیبیان مدعی «حرف استثنا نگفتند از بطر / تا خدا بنمودشان عجز بشر، و عقل و اراده آنان مقهور اراده الهی گشت یعنی عقلی که «نیست نیست» نه تنها منجی نیست بلکه مهلک است. بدین جهت عقل حجاب وصول به حقیقت است.

بحث و نتیجه گیری

مولوی در مثنوی خود هم عقل را می‌ستاید و هم از آن به عنوان یک ابزار استفاده می‌کند و از طریق عقل به اسکات و اقتناع حریفان، اثبات حقایق فلسفی، تدبیر امور مربوط به عالم ملک، آفریدن داستان‌هایی برای استنتاج‌های فلسفی و عرفانی با مرکزیت قیاس و اموری از این قبیل استفاده می‌کند اما وقتی که پای بحث حساس و شیفتگی بخش وصول به حقیقت (معرفت‌الله) معجزات انبیاء و خوارق عادات به میان می‌آید، عقل را عاجز و مانع و پای استدلال‌ات عقلانی و اهل آن را چوبین می‌داند و به ذکر حس یا تجربه‌ای روانی می‌پردازد که مجال چون و چرا برای نامحرمان آن حس و

تجربه در آن نیست و با قوت بیان و تخیلاتی که دارد، مخاطب را اقناع می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. در آیات زیر که در شرح احوال اهل دوزخ است، برای احراز سعادت و رستن از عذاب دوزخ، عقل هم‌رتبه هدایت آسمانی قرار گرفته است: و للذین کفرو بر بهم عذاب جهنم و بس المصیر... اذا ألقوا فیها سمعوا لها شهيقا و هی تفور؛ تکاد تمیز من الغیظ کلما ألقى فیها فوج سألهم خزنتها ألم یأتکم نذیر قالوا بلی قد جائنا نذیر؛ فکذبنا و قلنا ما نزل الله من شیء ان اتم الا فی ضلال کبیر؛ و قالوا لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر (سوره المُلک، آیات ۶-۱۰) و آنان را که کافر شدند به خدایشان عذاب دوزخ و بد جای است؛ چون در اندازندشان در دوزخ شنوند آن را آوازی و آن می‌جوشد؛ نزدیک است بدرد از خشم هر باری در افکنند قومی را در آن بپرسند ایشان را خزنه آن دوزخ: نیامد به شما بیم کننده؟ گویند: آری آمد به ما بیم کننده. به دروغ داشتیم و گفتیم نفرستاد خدای از چیزی که نیستید شما مگر در گمراهی بزرگ و گفتند اگر ما را شنوایی بودی یا عقل، نبودمانی در میان دوزخیان. (رازی، ۱۳۷۸: ۳۱۲/۱۹)

۲. البته غزالی تنها کسی است که در مورد مفاهیم متعدد عقل سخن گفته است. غالب صوفیه، فلاسفه، متکلمان و محققان معارف دینی در مورد تفاوت‌های مفاهیم عقل، درجات عقول، انواع عقول و کارکردهای متفاوت آن سخن گفته‌اند از جمله فارابی، ابن‌سینا، حارث بن اسد محاسبی، ابن‌عربی، نجم رازی و...؛ در این مورد: ربک. موحدی، ۱۳۸۸: ۱۷۲ و ۱۷۵؛ صادقی، ۱۳۸۵: ۷۷؛ پورسینا، ۱۳۸۸: ۶۹ و ۷۴ و حاجیان‌نژاد، ۱۳۸۶: ۳۶.

۳. به موجب «و الله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع و الابصار و افئده لعلكم تشكرون» (نحل/۷۸)، دل نیز از طرق کسب معرفت است.

۴. عدد سمت راست شماره صفحه و عدد سمت چپ شماره بیت است.

۵. عدد سمت راست شماره دفتر مثنوی و عدد سمت چپ شماره بیت است.

۶. امر در اینجا مستفاد از این آیه است: و يسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي (الاسراء/۸۵).

۷. ر.ک. مولوی، ۱۳۷۳: ۱۹۶۰/۴، ۱۹۶۹

۸. اولی را با نام‌های عقل شریف، نور لطیف، عقل من لدن، عقل وحی، عقل ایمانی و عقل کامل هم خوانده است. (مولوی، ۱۳۷۳: ۶/۲، ۲۰۴۰/۳۴۹۹، ۱۹۸۹/۴ - ۱۹۸۶ و ۱۴۷۳/۵ و زرین کوب، ۱۳۶۶: ۵۴۰)

۹. عقل بند رهروان است ای پسر

بند بشکن ره عیان است ای پسر

عقل بند و دل فریب و جان حجاب

راه از این هر سه نهان است ای پسر

(غزلیات شمس)

۱۰. سوره مائده/۵۴.

منابع

قرآن کریم

آریا، غلامعلی و قاضی طباطبایی، زینب (زمستان ۱۳۷۸). «بررسی عقل و عشق در مثنوی معنوی».

نامه الهیات. سال ۲. شماره ۵. صص ۱۵-۵.

آل یاسین، محمدباقر (تابستان ۱۳۸۸). «عقل و جایگاه آن در عرفان و زندگی انسان». فصلنامه اسرار آفتاب. شماره ۱۰. صص ۲۰-۱۱.

استامپ، النور و همکاران (۱۳۸۳). درباره دین.

ترجمه مالک حسینی و همکاران. تهران: هرمس.

اسدی، محمد (پاییز ۱۳۸۴). «ارتباط عقل و دل». فصلنامه انجمن معارف اسلامی ایران. سال اول. شماره ۴. صص ۹۴-۷۵.

انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۷۲). مجموعه رسایل فارسی خواجه عبدالله انصاری (جلد اول). محمد سرور مولایی. تهران: توس. چاپ دوم.

تقوی، محمد (پاییز و زمستان ۱۳۸۸). «کم و کیف قیاس در مثنوی». کاوش نامه. سال دهم. شماره ۱۹. صص ۲۴۰-۲۰۷.

حاجیان‌نژاد، علیرضا (بهار ۱۳۸۶). «دیدگاه صوفیان متقدم درباره عقل». فصلنامه مقالات و بررسی‌ها. دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران. دفتر ۸۳. صص ۴۶-۲۹.

حسین‌زاده، محمد (تابستان ۱۳۸۶). «عقل از منظر معرفت‌شناسی». معرفت فلسفی. سال ۴. شماره ۴. صص ۶۰-۱۱.

دایه، نجم‌الدین ابوبکر رازی (۱۳۴۵). رساله عشق و عقل. به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب. چاپ دوم.

رازی، حسین بن علی (۱۳۷۸). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن (مجلد ۱۹-۲۰). به تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی. چاپ دوم.

زرقانی، سیدمهدی (۱۳۸۸). «تعامل صوفیه نخستین با عقل، از آغاز تا اواخر قرن پنجم». زبان و ادبیات فارسی (مجله دانشگاه تربیت معلم). سال ۱۷. شماره ۶۵. صص ۹۸-۷۱.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۶). سرّ نی (دو جلد). تهران: علمی. چاپ دوم.

سراج، ابونصر (۱۳۸۲). اللمع فی التصوف. به کوشش مهدی محبتی. تهران: اساطیر. چاپ دوم.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳). *قبض و بسط تئوریک شریعت*. تهران: موسسه فرهنگی صراط. چاپ سوم.

سنایی، ابوالمجد (۱۳۵۹). *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*. تصحیح مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. چاپ سوم.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۳). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق* (جلد اول). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. چاپ دوم.

صادقی، مجید (تابستان ۱۳۸۵). «عقل در نگاه ابن عربی». *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*. سال ۴۹. شماره ۱۹۹. صص ۷۳-۹۸.

عسگری، علی (پاییز ۱۳۸۶). «تعبیرات و اصطلاحات مولانا از عقل در مثنوی». *فصلنامه پیک‌نور* (دانشگاه پیام‌نور). سال ۵. شماره ۳. پاییز ۱۹. صص ۳۳-۴۵.

عطار، فریدالدین (۱۳۷۰). *تذکره الاولیا*. به تصحیح رینولد الین نیکلسون. با مقدمه محمد قزوینی

(جلد اول). تهران: دنیای کتاب. چاپ سوم.

غزالی، محمد (۱۴۱۱). *احیاء علوم‌الدین* (جلد اول). بیروت: دارالفکر. چاپ دوم.

فولادی، محمد و محمدرضا یوسفی (زمستان ۱۳۸۳). «جایگاه عقل و مراتب آن در مثنوی». *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*. فصلنامه علمی ترویجی دانشگاه قم. سال ۶. شماره ۲ و ۳. صص ۸۱-۱۱۱.

محاسبی، حارث بن اسد (۱۹۷۱). *العقل و فهم القرآن و معانیه*. حسین القوتلی. بیروت: دارالفکر.

مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب اهل التصوف*. به کوشش محمد روشن. تهران: اساطیر.

موحدی، محمدرضا (پاییز ۱۳۸۸). «عقل در کوی عشق». *فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی* دانشگاه قم. سال ۱۱. شماره ۴۱. صص ۱۶۷-۱۹۴.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۳). *مثنوی معنوی*. به تصحیح نیکلسون. تهران: امیرکبیر. چاپ دوم.

هجویری، علی‌بن عثمان (۱۳۷۳). *کشف المحجوب*. به کوشش محمود عابدی. تهران: سروش.

