

نزاع عقل و عشق در کلام پیشوایان اهل حق

محمد شاهراد^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۱۶

چکیده

از زمان ظهور ادیان الهی تاکنون، نزاع میان طرفداران «عقل» و طرفداران «عشق» وجود داشته، که همواره مورد بحث، و تبادل نظر بوده است. این نزاع، در اعصار پیشین، در قالب های گوناگونی ظاهر شده، که منجر به ایجاد آرا و عقاید مختلفی در تبیین این دو مفهوم، که همواره مورد توجه در سیر الی الله بوده، شده است. از این رو، ما در این مقاله کوشش نموده ایم، تاریخچه این مسئله را از دیدگاه: «لغوی، فلسفی و عرفانی» بیان نموده و با ارائه ی رویکردی تازه با استمداد از بینش مُستتر در کلام مقدس سرانجام به رفع این جدال تاریخی پردازیم. در این راستا، واژه «عقل» را از لحاظ زبان‌شناسی، ریشه‌یابی نموده و مضمون «عقل» را به عنوان موجودی مستقل در نگاه فلاسفه مشاء و اشراق ایراد شده است؛ سپس، این واژه را به عنوان «قوه‌ای از قوای ادراکی انسان» مَطْمَح نظر، و مراتب آن را مورد شرح قرار داده‌ایم. آنگاه، واکنش جالب توجه عرفای شامخی، همچون: شمس تبریزی و جلال الدین بلخی، به عبارت مشهور وصیت نامه‌ی امام رازی را قید کرده‌ایم؛ و سپس به طرح دیدگاه عارف واصل، محی الدین ابن عربی در ارتباط با عقل در کتاب فتوحات مکیه پرداخته‌ایم. پس از آن، نظر صدرای شیرازی را در باب وجه اعدادی علم مفهومی، و عدم کفایت آن برای نیل به حقیقت را، نقل نموده‌ایم. آنگاه مسئله گوری عاقلان عصا به دست و پای چوبین فلاسفه را عنوان کرده و سپس اشعاری در باب تقابل عقل و عشق ایراد شده است، و در نهایت، به کنکاش در بندهای کلامی پیشوایان اهل حق و ذکر خط مشی راه گشای کلام سرانجام در رابطه با عنوان کلی مورد بحث، در بینش یاری، پرداخته‌ایم.

کلید واژه: عقل، عشق، فلسفه، عرفان، کلام سرانجام، اهل حق.

The dispute between reason and love in the speech of the leaders of Ahli Haq people of truth

Mohammad Shahmorad¹

Recive data: 2020/10/12

Accpte data: 2021/01/05

Abstract

Since the advent of the divine religions and so far, there has always been a dispute and discussion between the adherents of reason and love. This dispute between two concepts appeared in the past in various forms, which both ways were aimed to reach to the God. In this paper we tried to describe a brief history of this question from a philosophical and mystical point of view and by presenting a new approach to this issue referring to the hidden insight in the holy word of Saranjam to resolve this historical controversy. In this regard, we discussed the root of the word Aqil “reason” linguistically and presented the content of this word as an independent existence from the perspective of the Peripatetic and Illuminationism school of thought. Then this word explained as a power of human perceptual powers. Subsequently we referred to the opinions of mystic poet such as Shamse Tabrizi and Jalaluddin Balkhi and also the famous phrase of Imam Razi's will. Then we referred to the opinion of the famous mystic Mohiuddin Ibn Arabi related to reason in his book: “*Ftuhat almakiya*” The Conquests of Mecca. Thereafter, we mentioned the opinions of Sadri Shirazi in relation to the numerical aspects of conceptual science and it's inadequacy to get to the truth, and finally we referred to the “Kalam” speeches of Ahle Hagh's leaders explaining the issue in the perspective of Yaresanism.

Keywords: Reason, Love, Philosophy, Mysticism, Kalaam, Ahle Hagh.

¹ Yarsan student od philosophy and mysticism. Mohammad.3shahmorad@gmail.com.

مقدمه

اگر آثار مکتوب عرفای باله را مورد بررسی قرار دهیم، مسلماً اشعار و اقوال بسیاری را در رابطه با موضوعات "عقل و عشق" مشاهده می‌کنیم، که عرفا اغلب در خلال این کُتب و رسائل به مذمت عقل و مدح عشق پرداخته‌اند و گاهی فلاسفه و حاکمان را، کورانی عصا به دست یا عاقلانی با پای چوبین، خوانده‌اند و در برخی موارد، حاصل عمر ایشان را هیچ و پوچ انگاشته‌اند و تلاش علمی آنها را در همه‌ی طول حیات، بی‌ثمر و بی‌نتیجه دانسته‌اند که حاصلی جز ضلالت و پشیمانی نداشته است. از طرفی، فلاسفه نیز سیر و سلوک عرفا را خالی از وجوه عقلانی و مُعارض با مباحث حکمی و موازین منطقی به شمار آورده‌اند که این امر در طول تاریخ و در نهایت، تبدیل به نزاعی سهمناک و جدالی هولناک شده است. همچنین کلام سرانجام، بر دیوانِ عارفانِ عاقل خط بطلان کشیده و از عرفان خردمندان به عنوان مایه‌ی فساد و تباهی نام برده و عاقلان جهان را، گرفتار در دام توهمات و تخیلات دانسته، که فعل آنان درکل از سُستی و کاهلی نشأت گرفته است. این در حالی است که در بیان شارحان کلام سرانجام، مردمانِ اهل حق، با عنوان "عارفانِ دَور" خوانده شده‌اند و اهل عرفان همواره پیوستگی وجودی ویژه‌ای با حقیقتِ الوهیت داشته‌اند.

مَع الوصف، چنین تعارضی چگونه قابل حل است و نزاع میان حکما و عرفا چگونه قابل توجیه است؟ آیا عرفایی که در کلامشان به تقبیح عقل کوشیده‌اند و آن را به پاییند اُشران تشبیه کرده‌اند، در تبیین مباحث خویش، غیر عقلی سخن گفته‌اند؟ اگر جواب این سؤال مثبت است، پس چرا این آثار تاکنون مورد نقد علمی قرار نگرفته و یا حداقل در دسترس نبوده است؟ و در صورتی که پاسخ به این پرسش منفی است، عقلی که در دیدگاه ایشان مذموم است، کدام عقل است؟ ما در این مقاله کوشیده‌ایم تا به این سوال‌ها پاسخی درخور و شایسته بدهیم و محل نزاع را تبیین نماییم؛ تا مقصود عرفا از «عقل» و مراد کلام سرانجام از «عرفان» را به معنای دقیق کلمه روشن گردانیم.

ادبیات تحقیق

«عقل» در لغت از ریشه‌ی «عقال» به معنای بَسْتَن و نگه داشتن است. هنگامی که عرب می‌گوید: «عَقَلَ البعیر» (المعجم الوسیط ۱۳۶۳: ۶۱۶) به این معناست که زانوی شتر را بست و هنگامی که می‌گوید: «اعتَقَلَ لِسانَهُ» (جوهری، ۱۷۷۲/۱۳۶۸: ۳) به این معناست که زبانش از سخن گفتن بازماند. در دعای

صبح منسوب به شاه مردان چنین می‌خوانیم: «الهی هذه أزيمة نفسي عقلتها بعقال مشيتك» (صحیفه علویّه، ۲۹۰) معبودا! زمام نفس خویش را به پای بندِ مشیت تو بستم.

عقل از جهت فلسفی: به عنوان موجود جوهری حی دراک مستقل به کار می‌رود. عقل از دیدگاه فلسفه و به عنوان موجودی مستقل در عالم خلقت است. عقل، در این معنی عبارت است از موجودی ممکن، مستقل، زنده و دانا و مجرد از ماده و تعلق مادی که واسطه بین پروردگار و عالمیان است و به توسط اوست که خداوند عالم را می‌آفریند. این موجود، اولین مخلوق باری تعالی و سر سلسله‌ی عالم ممکنات است. قول به وجود این موجود، و بحث از آن، در اکثر فلسفه‌های ماورایی از اهم مباحث است؛ زیرا هستی عالم را از طریق قول به وجود او تبیین و توجیه می‌نمایند. فلاسفه‌ی معتقد به ماورای طبیعت و نیز غالب نحله‌های عرفانی و مذهبی در قول به وجود چنین موجوداتی متفق‌اند، اما در تسمیه و تعداد آنها اختلاف دارند. در فلسفه‌ی مشاء، این نوع موجودات را همان «عقل» می‌نامند و تعداد آنها را در ده عقل، منحصر می‌دانند. در فلسفه‌ی اشراق، به آنها «نور» یا عقول نوری می‌گویند و آنها را به دو سلسله طولی و عرضی تقسیم می‌کنند و معتقدند که این انوار اگر چه از نظر عدد متناهی‌اند، تعداد آنها بسیار فراوان است و دارای مراتب متفاوتی هستند که هر مرتبه نسبت به ما فوق خود منفعل و مطیع و عاشق است و نسبت به سافل از خود، قاهر و مستولی. چون اساس عالم هستی در این جهان بینی، نور است؛ لذا آنها را نور، و باری تعالی را هم، نور الانوار می‌گویند. در اصطلاح ادیان و عرفان اینها را ملائکه و فرشتگان می‌نامند و با اختلافی در تعبیر برای آنان همان تفاوت و سلسله مراتب را قائل هستند. در دین زردشت، آنها را به عنوان آمشاسپندان، ایزدان و فروهرها می‌شناسند. (غفاری، ۱۳۸۰، ۲۵۷) همچنین در دین یاری از وجوداتی که ارکان عالم را تشکیل می‌دهند و واسطه‌ی فیض میان خالق و مخلوق‌اند، به عنوان «هفتتن» و «هفتوان» نام می‌برند.

عقل به معنی قوه‌ای از قوای ادراکی در انسان: عقل به معنی نیروی دراکه‌ی انسان، همان نفس مُدرک کلیات انسان است که در مرتبه‌ی کمال و اتصال به عقل فعال، به حقیقت خویش می‌رسد. کمال‌الدین حسین خوارزمی در کتاب ینبوع الأسرار فی نصائح الأبرار، در رابطه با مراتب عقل آدمی گوید:

یکم: عقل هیولانی عبارت است از استعداد نفس ناطقه قبولِ صورِ علوم را، در آن حالت که خالی است از علوم، چون نفوس اطفال.

دوم: **عقل بالملکه** عبارت است از حصول علوم اولیه به استعمال آلات که آن حواس ظاهره و باطنه است و بدین واسطه استعداد اکتساب نظریات، او را حاصل شود.

سوم: **عقل مُستفاد** عبارت است از عقلی که از او ادراک نظریات به طریق مشاهده از تربیت علوم اولیه حاصل می‌گردد.

چهارم: **عقل بالفعل** عبارت است از مخزون گردد عندالنفس صور علوم حاصل شود او را ملکه استحضارش هرگاه که خواهد، نی به چشم کسب جدید. (خوارزمی، ۱۳۸۴، ۸۸)

در محاورات روزمره ما به عقل یک طفل، که تنها قابلیت ادراک کلیات را دارد، اطلاق عنوان "عاقل" می‌کنیم و همچنین به شخصیتی همچون شیخ الرئیس، ابن سینا که به کمال خردورزی و عقلانیت در زمان خویش رسیده بود، همین واژه را بار می‌کنیم. پس می‌توان در بیانی کلی عقل بشری را ذو مراتب دانست، و برای آن درجاتی را از اعلی و انقص و شدید و ضعیف در نظر گرفت. به این بیان، عقل همچون مقوله نور، امری مشکک است و همان گونه که شدت نورانیت در چراغ و ماه و خورشید به یک میزان نیست، مراتب عقل یک فرد انسان در طول حیات یکنواخت نخواهد بود؛ چنانکه یک طفل در گذران عمر، بالقوه قادر است از مرتبه عقل هیولانی که همچون هیولای اولی که قابلیت صرف برای دریافت ماده را داراست و همانند لوح ساده‌ای که از آشکال و نقوش عاری است، به صور ادراکات منقش شود، و در نهایت به درجه عقل فعال برسد و با آن متحد گردد. با این توضیح، زمانی که یک انسان پا به جهان طبیعت می‌گذارد، علم و ادراک بالفعلی ندارد، فقط استعداد و قوه‌ی کسب ادراکات را دارد که این استعداد آدمی را برای کسب معقولات اولی، "**عقل هیولانی**" می‌گویند.

وجه تسمیه‌ی هیولا به عقل این است، همان طور که هیولای اولی هیچ گونه صورتی ندارد و فاقد تمام صور و خالی از فعلیات است، نفس نوزاد نیز در حال طفولیت فاقد تمام صور و فعلیات است که وجه تمایز انسان با نبات و جماد و حیوان را در پذیرش علوم تشکیل می‌دهد، پس از آنکه نوزاد انسان، در مرور ایام با عالم خارج مواجه شد و با حقایق عینی ارتباط پیدا کرد، سپس با استفاده از ابزار و آلات به کسب و تحصیل معلومات پرداخت، نفس انسانی برای اکتساب علوم و معارف که از آن با اصطلاح معلومات اولی یاد می‌شود، مستعد می‌گردد و قواعدی همچون: «الکُلُّ اعظم من الجزء» و «التَّقْضِیَانِ لَا یَجْتَمِعَانِ» را می‌فهمد، لذا به عقلی که دارای استعداد کسب نظریات، یا علوم نظری به طور کلی است و ادراک‌کننده‌ی معقولات اولیه می‌شود، "**عقل بالملکه**" می‌گویند. در این اصطلاح، ملکه به معنای فلسفی

آن، به معنای وجود و در مقابل عدم است، یا به معنای هیأت راسخ در نفس است که در این صورت در مقابل حال است. در صورت اول، این معنا را می‌دهد که معقولات اولی که در نفس انسانی است اموری وجودی در عقل‌اند و در شکل ثانی به معنی حالت انتقال از معقولات اولی به معقولات ثانی، یا به مجهولات و نظریات هیأتی راسخ در نفس است. پس از این مرتبه، نفس انسانی از معقولات اولی و بدیهیات، برای کشف مجهولات مدد می‌جوید و به علت تساوی زوایای مثلث با دو قائمه و بسیاری از مسائل ریاضی، فلسفی و منطقی پی می‌برد و به وسیله‌ی آموختن این بدیهی‌ها، مجهولات برای وی روشن می‌گردد. در این حال، نفس وارد مرحله‌ای می‌شود که این معلومات در آن مخزون و محفوظ است. لذا استعداد استحضر علوم مکتسبه‌ای که در خزانه‌ی خود اندوخته را واجد است و هرگاه بخواهد می‌تواند با حاضر آوردن آن در منصفی ظهور از آن استفاده کند؛ حال اگر انسان از این امور غفلت بورزد، قادر است تا از آنچه در خزانه نفس است بهره‌بردار و آن را در صورت لزوم در پیش خود حاضر کند. پس می‌توان استعداد و آمادگی کامل نفس انسانی در حاضر آوردن نظریات عقلی را به "عقل بالفعل" مسمی نمود.

این سه مرتبه از مراتب عقل، به نوعی در مقام قوه و استعداد بود، اما مرتبه‌ی بعدی دیگر سخن از قوه نیست، بلکه مرتبه‌ی کمال است. این مرتبه وقتی است که تمام معلومات و معقولات ثانی یا قسمتی از آنها در نظر انسان حاضر است، و نفس آنها را حضوراً و بی‌واسطه مشاهده می‌کند و از آنها غیبتی ندارد. در این مرحله است که می‌گویند: نفس به مقام عقل مستفاد رسیده است. در واقع، عقل از حیث اینکه استعدادش به لحاظ جمیع معلومات منعدم گردید و دیگر استعدادی در آن به طور بالقوه نماند و به مرتبه‌ی استحضر علوم و شهود فعلیت کامل آنها دست یافت؛ آنگاه به "عقل مُستفاد" موسوم می‌گردد، وجه تسمیه‌ی عقل به این نام از این جهت است که: نفس در این مرتبه علوم خود را از عقل فعال استفاده می‌کند که خارج کننده‌ی نفوس ما از قوه به فعل در مراتب کمالی می‌باشد در نتیجه قوام سخنی که از مصدر وجود یک فرد از نوع انسان بیان می‌شود بستگی به مرتبه‌ی نفس ناطقه‌ی او، حصول هریک از درجات عقل که در گذشته قائل نخواهد شد که خللی در عقلش موجود است؛ چنانکه حضرت سعدی علیه‌الرحمه در باب هشتم از کتاب گلستان در بیان آداب صحبت فرماید:

همه کس را عقل خود به کمال نماید و فرزند خود به جمال. (سعدی، ۱۳۹۹، ۳۰)

گر از بسیط زمین عقل منعدم گردد به خود گمان نبرد هیچکس که نادانم

از این رو، چون هیچ کس به نادانی خویش معترف نیست؛ پس می‌بایست مرتبه‌ی ادراک و میزان فهم هرکس را از سخنش شناخت، لذا حضرت مولا فرمود: «الْمَرْءُ مَحْبُوءٌ تَحْتَ لِسَانِهِ^۱» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸، ۲۷۶) یعنی: آدمی پنهان است زیر زبان خود و تا سخن نگوید، قدر و مرتبه و عیب و هنر او ظاهر نمی‌گردد. و از این جاست که شیخ اجل در باب اول گلستان و در بیان سیرت پادشاهان فرمود:

تا مرد سخن نگفته باشد عیب و هنرش نهفته باشد (سعدی، ۱۳۹۹، ۳)

آدمی مخفی است در زیر زبان این زبان پرده است بر درگاه جان

چون که بادی پرده را در هم کشید سِرِّ صَحْنِ خانه شد بر ما پدید (مولوی، ۱۹۳، ۱۳۷۳)

چون گفته آمد که: می‌توان شخصیتی مثل "ابن سینا" را که در همه‌ی علوم زمان خودش متخصص است و در علمی مثل پزشکی، ریاضی، نجوم، فیزیک، شیمی، جغرافی، زمین‌شناسی، شعر، منطق، فلسفه، موسیقی و... سرآمد هم عصرانش بوده و کتب وی، با گذشت چندین سده از وفاتش، هنوز مورد استفاده‌ی ارباب علم می‌باشد و ترجمه‌ی دو اثر اصلی ابن سینا، یعنی شفا و قانون در اروپا وی را به استاد بی‌بدیل طب و علوم طبیعی و فلسفه مشهور ساخته، به عنوان مظهر عقلانیت و خردورزی در شمار آورد و وی را علامه‌ی روزگار خویش لقب داد به گونه‌ای که کتاب قانون وی هنوز در مجامع علمی کشورهای اروپایی مورد تعلیم و مطالعه قرار می‌گیرد و از لحاظ نکات و اشارات تاریخی نیز حائز اهمیت است، اما این فیلسوف در لحظات آخر عمرش با تمام تلاش و همتی که مصروف کسب علم کرده، از نفس خود خبر داده:

يَمُوتُ وَ لَيْسَ لَهُ حَاصِلٌ سَيَوَىٰ عِلْمِهِ أَنَّهُ مَا عَلِمَ (قیصری، ۱۳۷۵، ۳۴۶)

یعنی: بو علی می‌میرد و از زندگانی حاصلی بدست نیاورده است؛ مگر آنکه: دانسته است، که ندانسته است.

در ترجمه‌ی منظوم این عبارت به زبان پارسی گفته اند:

تا بدانجا رسید دانش من که بدان همی که نادانم (شیخ بهایی، ۱۴۰۳، ۶۹)

ابن سینا در این رباعی که به او منسوب است اقرار می‌کند که به کمال معرفت ذره‌ای راه نیافته است.

دل گر چه درین بادیه بسیار شتافت یک موی ندانست ولی موی شکافت

^۱ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ۶۸، ص: ۲۷۶

اندر دل من هزار خورشید بتافت آخر به کمال ذره ای راه نیافت

این نکته در این مقاله شایان ذکر است: اشخاص برجسته‌ای همچون بوعلی سینا یا امام رازی که از روی عجز و قصور به جهل خود نسبت به درک حقیقت اظهار ناتوانی می‌کنند با فردی که بدون هیچ نوع کوششی این سخن را بر زبان می‌راند، تفاوت کثیری دارند و هیچ‌گاه قابل مقایسه نیستند؛ زیرا قسم اخیر "نمی‌دانم" از روی تبلی و کاهلی در پی کسب دانش است ولی همین لفظ هنگامی که بر دهان بزرگان جاری می‌شود نشان از نهایت جهد علمی در مسیر کسب حقیقت دارد، لذا باید دید که این "نمی‌دانم" از زبان چه کسی خارج می‌شود و مقصود از اظهار آن چیست. از این جهت، در ضرب المثل آمده است که: «لا أدری نصف العلم» یعنی گفتن "نمی‌دانم" نیمی از دانش است. ریشه‌ی این مثل که در گفتار عرفای شامخ نیز رسوخ کرده را می‌توان در احادیث و روایات مشاهده نمود.

حضرت شاه ولایت می‌فرماید: «قَوْلٌ لَا أَعْلَمُ نِصْفُ الْعِلْمِ» (مشکینی، ۱۳۸۲، ۹۰) یعنی گفتن «نمی‌دانم» نصف داناییست.

البته باید دانست اظهار "لا أدری" نه تنها دلیل بر نادانی نیست، بلکه خود حجتی بر علم است و نشان از آگاهی فرد دانشمند دارد؛ چنانکه در کتاب نهج الفصاحه از قول حضرت ختمی مرتبت وارد شده است: «العلم ثلاثة: كتاب ناطق و سنة ماضية و لا أدری» یعنی علم سه چیز است کتاب گویا و سنت متبع و «نمی‌دانم» (حضرت رسول، ۱۳۸۲، ۵۸۱)

همچنین در کلامی منسوب به حضرت مولا وارد شده است: «العجز عن درك الإدراك إدراك» یعنی: ناتوانی از درک ادراک، خود، ادراک است. (ری شهری، ۱۳۹۰، ۳۵۶) از این رو، شخصیتی همانند فخر رازی که به سبب تحلیل‌های دقیق فلسفی‌اش و ایجاد شک و شبهه در آثار بزرگان پیش از خود، به امام المشککین ملقب شده است و می‌گویند: در مجمع درسی‌اش بیشتر از دو هزار دانشمند شرکت می‌کردند و حتی در هنگام سواری نیز بیش از سیصد نفر از فقیهان و شاگردانش برای بهره‌بردن از دانشش او را همراهی می‌کردند، پس از کسب مهارت در علمی چون: فقه، کلام، فلسفه و تفسیر در اواخر عمر و در هنگام وفات چنین می‌گوید:

هرگز دل من ز علم محروم نشد کم ماند ز اسرار که مفهوم نشد

هفتاد و دو سال فکر کردم شب و روز^۱ معلوم شد که هیچ معلوم نشد (شیخ بهایی، ۱۴۰۳، ۶۹)

همچنین از امام رازی در حالی که در بستر مرگ و حالت احتضار بوده، نقل شده:

نَهَائَةُ إِقْدَامِ الْعُقُولِ عِقَالٌ
وَمَا لَمْ نَسْتَفِدْ مِنْ سَعِينَا طَوْلَ عُمَرَانَا
وَأَرْوَاحَنَا مَحْبُوسَةً فِي جُسُومِنَا
وَحَاصِلُ دُنْيَانَا أَذَى وَوَبَالٌ (شیخ بهایی، ۱۴۰۳، ۶۹)

یعنی آخرین درجه‌ی اقدام کردنِ عقل‌ها در مسائل، پابستگی است و نهایت کوشش داناانان تحیر و گم شدن است. و ما در مدت طول عمر خود از کوششی که نمودیم بهره‌ای نیافتیم، غیر از آنچه مشتی از قیل و قال‌ها اندوختیم و ارواح ما پیوسته در اجساد ما زندانی بود، و حاصل و نتیجه‌ی دنیای ما، اذیت و وبال است.

چنانکه پیش‌تر گفته شد ریشه‌ی عقل از لفظ عِقَال است به طوری که محی‌الدین برید الله منه فی خطابه‌ی ایاه فی نفسه بما یلهمه أو علی لسان رسوله صلی الله علیه و سلم و من قید وجوده بوجود خالقه فقد عقل نفسه إذ العقل مأخوذ من عقال الدابة و علی الحقیقة عقال الدابة مأخوذ من العقل فإن العقل متقدم علی عقال الدابة فإنه لو لا ما عقل إن هذا الحبل إذا شدت به الدابة قیدها عن السراح ما سماه عقالا» (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۸: ۲۲۰)

چنانکه ملاحظه می‌شود ابن عربی در این عبارت عقل را حقیقتی دانسته که در مطلوبات خداوندی تعقل و تأمل می‌کند و یا خود را به مطلوبات حق تعالی مقید و محدود می‌سازد؛ و انسان در صورتی قادر است حقیقت نفس خود را بیابد و آن را مورد تعقل و تأمل قرار دهد که وجودش را به وجود حق تعالی مقید سازد و شیخ اکبر این معنی اخیر را، از معنای لغوی عقل که به مفهوم "قید" است اخذ کرده و آن را از "عقال الدابة" که با آن چهارپا را مقید رازی است، او به وقت مرگ این می‌گوید از راه انصاف: «نَهَائَةُ إِقْدَامِ الْعُقُولِ عِقَالٌ...» محرومش نکردند، در آن حالت سری با او کشف کردند که او را این نفس، و مرادهای او وحشت نمود. (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ۷۳۰) مولوی بلخی در باب محتوای وصیت نامه‌ی فخر رازی در کتاب شریف مثنوی معنوی می‌سراید:

بس بکوشی و به آخر از گلال^۱ هم تو گویی خویش کالعقل عقال

^۱ این مصرع در برخی کتب به شکل: (و اکنون که بچشم عقل در می‌نگرم) یا (در معرفت چه نیک فکری کردم) عنوان شده است.

همچو آن مرد مُفَلِّسِفِ رُوزِ مَرِگِ
بی غرض می کرد آن دم اعتراف
عقل را می دید بس بی بال و بَرِگِ
کز ذکاوت را ندیم اسب از گِزاف (مولوی، ۱۳۷۳،
۶۲۰)

نزاع عقل و عشق در آثار عرفای بالله

ابوعلی سینا در نَمَط نهم از کتاب قویم "الاشارات و التنبیهات" به شرح مقامات و احوال و درجات عرفا پرداخته و آن فصل را به «مقامات العارفین» موسوم نموده است که به حق و الإنصاف با پای استدلال در این میدان به خوبی قدم برداشته است و به زیبایی قلم فرسایی نموده است، چنانکه آقای حسن زاده آملی در مورد این مطلب نوشته است «هرگاه کسی در نمط نهم اشارات شیخ رئیس رضوان الله علیه که «فی مقامات العارفین» است، درست غور و تدبیر کند به حق یقین تصدیق می کند که بیان آن همه دقایق و لطایف مدارج و معارج مقامات انسانی در بیست و هفت فصل، بدان گونه مختصر و موجز و در عین حال بدان اندازه متین و رصین و در کمال درستی و استواری و درغایت شیوایی و رسایی، از انسان ناقل به تقلید و حاکی به قصاصی و نقالی، صورت پذیر نیست، چنانکه اگر خود طیب استاد دیده کامل و حاذق و ورزیده و زحمت کشیده در طب نمی بود، قادر به تصنیف کتاب عظیم و نمونه «قانون» در طب نمی بود» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ۳۸۵) در مقابل این مطلب، حضرت خواجه شمس الدین محمد، ملقب به حافظ شیرازی، یک غزل فحیمی با مطلع «صوفی از پرتو می راز نهانی دانست» انشا نموده است که در آن به کیفیت وصول عارف به آنچه که وی "راز نهانی" می خواند، می پردازد. سپس در بیتی می فرماید:

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست (حافظ، ۱۳۸۵،
۲۲۷)

به احتمال قریب به یقین، مخاطب لسان الغیب در این بیت، شیخ رئیس بوعلی سینا، بوده است که کوشش نموده با پای استدلال در میدان عشق وارد شود؛ و با قلم خرد از عشق بگوید و از دفتر عقل، آیات عشق را بخواند. در نظر حافظ شیراز، این امر ناممکن بوده و هیچ گاه نمی توان حقیقت عشق را از اوراق کتب جستجو نمود و از طریق عقل و استدلال آن را آموخت؛ چنانکه در ابتدای این غزل نغم می فرماید:

صوفی از پرتو می راز نهانی دانست گوهر هر کس از این لعل توانی دانست

۱- ماندگی و خستگی و تعب

قدر مجموعه‌ی گل مرغ سحر داند و بس که نه هر کو ورقی خواند معانی دانست (حافظ، ۱۳۸۵، ۲۲۷)

از این رو مولانا سروده است:

شمعی است دل مراد افروختنی
چاکبست ز هجر دوست بردوختنی
ای بی خبر از سوخته^۱ و سوختنی
عشق آمدنی بُود نه آموختنی (مولوی، ۱۳۸۴، ۱۴۸۵)

صدر المتألهین شیرازی در کتاب مستطاب «ایقاظ النائین» در این رابطه می‌نویسد: «فالعالم الیقینی بکماله لا یحصل إلا بالمتابعة للأنبياء والأولياء و سلوك طریقهم المستوی و صراطهم المستقیم. و أكثر من أخذت الفطنة بیدیه و أدرك المعقولات بفکره و رأیه من وراء حجاب فهمه و عقله لغاية الذكاء و شدة الفطنة من الحكماء أصحاب البحوث من غير طریق الخلع و التجريد و الوحدة عن الخلق و التفرید زعم أنه أدرك الحقائق علی ما هي عليه. و لما تنبه آخر الأمر و ينتهي العمر أنه لا حاصل له سوى علمه بأنه ما علم حقيقة شيء اعترف بالعجز و القصور و النقص و الفتور و الأنظار الفکرية إنما شأنها مجرد الإعداد، الغير البالغ إلى أفق الوادي المقدس و هو الأفق فلا ینکشف المطلوب علی صاحبه عيانا بمجرد النظر الفکري المبین، فکأنها قرعت باب الغیب لیفیض منه المطلوب علی قلب الطالب و كذلك الإخبار الإلهي بواسطة الملك ألا ترى إلى قوله: «و لَقَدْ رَأَهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ وَ مَا هُوَ عَلَى الْعَيْبِ بِضَنِينٍ^۲» و أما العیان فلا یكون إلا بالنور الکشفي موهوبة لذوي اللب الذين هم عرجوا إلى الأفق الأعلى و جاوزوا إلى مقام أَوْ أَدْنَى «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى^۳» فهناك یرون الأشياء كما هي.» (صدرالذین شیرازی، ۱۳۶۱، ۷۴)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود: هدف عمده‌ی صدرالمتألهین در این بیانات، تأکید بر عدم کفایت علم به معنی مفهومی آن، در نیل به حقیقت است. او نخست به علمای بافطانت و هوشمندی اشاره می‌کند که در اواخر زندگی به کاستی‌های بنیادی علم مفهومی چنانکه اشاره شد اعتراف کردند و دریافتند که بدون خلع بدن و تجرید و بدون کناره‌گیری از مردمان و تفرید نمی‌توان حقایق را آن‌گونه که هست، ادراک کرد. در ادامه بر شأن اعدادی علوم فکری توجه می‌دهد و نظرات فکری محض را تنها مقدمه‌ساز کشف

^۱ - در برخی کتب (ساخته) ذکر شده است.

^۲ - و او امین وحی را در افق اعلاى مشرق درست مشاهده کرد. و این رسول شما بر وحی از عالم غیب بخل نمی‌ورزد (و شما را از علم وحی خود آگاه می‌سازد). آیه ۲۴ سوره تکویر

^۳ - آنچه را دل دید، انکارش نکرد. آیه ۱۱ سوره نجم

حقیقت می‌شمارد و لزوم شهود در دریافت واقعیت خارجی را در افق مبین و چنانکه حضرت ختمی مرتبت بدون واسطه در شب معراج مشاهده کرد، گوشزد می‌کند، سپس هشدار می‌دهد که: اگر عالم نتواند علم را بدون واسطه دریافت کند (حتی اگر این واسطه جبرئیل باشد) از وارثان پیامبران الهی به شمار نمی‌آید. لذا مولانای بلخی در نابسندگی علم مفهومی محض، برای نیل به حقیقت فرماید:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

پای نایبنا عصا باشد عصا تا نیفتد سرنگون او بر حصا^۱

با عصا، کوران اگر ره دیده‌اند در پناه خلق روشن دیده‌اند (مولوی، ۱۳۷۳، ۸۸)

در کتاب "اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید" که ۱۳۰ سال پس از مرگ ابوسعید ابوالخیر توسط یکی از نوادگان او به نام محمد بن منور در خراسان نگاشته شد. در مورد ملاقات تاریخی ابن سینا و ابوسعید ابوالخیر نوشته شده است: یک روز شیخ ما ابو سعید، قدس‌الله روحه‌العزیز در نیشابور مجلس می‌گفت: خواجه بوعلی از در خانقاه شیخ درآمد و ایشان هر دو پیش از آن یکدیگر را ندیده بودند اگرچه میان ایشان مکاتبت بوده چون او از در درآمد شیخ ما روی به وی کرد و گفت: «حکمت‌دان آمد.» خواجه بوعلی درآمد و بنشست، شیخ با سر سخن شد، مجلس تمام کرد و از تخت فرود آمد و در خانه شد، خواجه بوعلی با شیخ در آنجا شد و در خانه فراز کردند و سه روز با یکدیگر بودند به خلوت و سخن می‌گفتند که کس ندانست و هیچ کس در بر ایشان نشد، مگر کسی را که اجازت دادند و جز به نماز جماعت بیرون نیامدند. بعد از سه شبانه روز خواجه بوعلی برفت، شاگردان از خواجه بوعلی پرسیدند که «شیخ را چگونه یافتی؟» گفت: «هرچه من می‌دانم، او می‌بیند.» و متصوفه و مریدان شیخ چون به نزدیک شیخ درآمدند از شیخ سوال کردند که: «ای شیخ! بوعلی را چون یافتی؟» شیخ گفت: «هرچه ما می‌بینیم، او می‌داند.» (منور، ۱۸۹۹، ۲۵۲) استاد مطهری شرح ماقع را این گونه ذکر می‌کنند: بعد که از هم جدا شدند از بوعلی پرسیدند: بوسعید را چگونه دیدی؟ گفت: آنچه ما می‌دانیم او می‌بیند. از بوسعید پرسیدند: بوعلی را چگونه دیدی؟ گفت: هر جا که ما رفتیم، این کور با عصای خودش دنبال ما آمد.» (مطهری، ۱۳۷۷، ۲۱۴).

در واقع می‌توان تفاوت فعل این دو بزرگ را که از مشایخ روزگار خود بوده‌اند در ذیل دو مفهوم «دیدن» و «دانستن» جای داد چرا که ادعای عارف، کشف و شهود حقیقت است ولی عالم به دنبال دانستن حقیقت

^۱- سنگ ریزه

می‌رود. یکی از راه‌های خردورزی، فهم و درکی مطابق با واقع می‌یابد، و دیگری از طریق تصفیه‌ی باطن، نفس الامر را مشاهده می‌کند. از این رو، اهل الله برای ادراک حقیقت مراتبی از علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین قائل شده‌اند که هر کدام به طور خاص، مورد توجه است. «مراحل وصول عاشق به معشوق به سه مرتبه است و آن شامل علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین می‌باشد، این بدان ماند که چون کسی چشم پوشاند، علم وی به وجود آتش به دلالت حرارت علم‌الیقین است، و چون چشم بگشاید و آتش را معاینه بیند عین‌الیقین است، و چون در آتش افتد و ناچیز شود و صفات آتش از وی ظاهر شود، چون إحراق و اشراق، حق‌الیقین باشد.» (حکمت، ۱۳۸۶، ۱۴۶). در رابطه با همین موضوع، جلال‌الدین مولوی در فرازهای مختلفی از کتاب شریف مثنوی به فخر رازی تاخه است، آنجا که گوید:

اندرین بحث از خرد رة بین بُدی
لیک چون مَنْ لَمْ يَدْخُلْ لَمْ يَدْرِ^۱ بود
در فراز دیگری حضرت مولانا فرماید:
لَمْ يَدْخُلْ لَمْ يَدْرِ هِرْكَسِ كُو نَخُورِد
کی به وَهْمِ آرد جُعَلِ انْفَاسِ وَرْد؟ (مولوی، ۱۳۷۳، ۴۱۸)
مقصود مولانا آن است که فخر رازی خواست آن حقیقت را با قیاس‌های منطقی و بر پایه‌ی یُمْدَرکات حسی دریابد، لذا در این امر ناموفق بود، در واقع در نظر مولانا، عشق را کسی در می‌یابد که از باده‌ی آن نوشیده باشد والا با سخن گفتن در مورد عشق نمی‌توان به حقیقت آن رسید. از این رو در دیدگاه عارفان چنین ترشحات روحی نابی به مصداق «تا نخوری ندانی» حاصل از درس و کتاب و تحصیلات صوری نمی‌تواند باشد. چنانکه حافظ شیرازی سرود:

بشوی اوراق اگر همدرس مایی
که علم عشق در دفتر نباشد (حافظ، ۱۳۸۵، ۳۰۳)
در نظر عرفا ماهیت عشق از حیطه‌ی ادراک عقول خارج است، به طوری که مولانا در مثنوی معنوی حکایتی در این باب نقل می‌کند که بعدها دست مایه استفاده‌ی شاعران پس از وی شده است:
مُحْتَسِبُ در نیم شب جایی رسید
مُحْتَسِبُ در بُنِ دیوار مستی خفته دید
گفت: هی مستی چه خورده ستی بگو
گفت: از این خوردم که هست اندر سبو
گفت: آخر در سبو واگو که چیست
گفت: از آن که خورده‌ام گفت این خفی
است

^۱ مَنْ لَمْ يَدْخُلْ لَمْ يَدْرِ: مَثَلِ عَرَبِيٍّ اسْتِ يَعْنِي: هِرْكَسِ نَجْشِيْدِهْ بَاشْ، نَمِيْ دَانْد.

گفت: آن چه خورده‌ای آن چیست آن
دور می‌شد این سؤال و این جواب

گفت: آن که در سبو مخفی است آن
ماند چون خر محتسب اندر خلاب^۱

(مولوی، ۱۳۷۳، ۲۴۸)

مولوی این حالت سُکر و مستی بی‌تعریف را به عشق تشبیه می‌کند؛ و سپس می‌گوید: عشق را فقط خودِ عشق قادر است تا شرح دهد و این کار از حیطة‌ی توان عقل خارج است.

هر چه گویم عشق را شرح و بیان
گر چه تفسیرِ زبان روشن‌گرست
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت
عقل در شرحش چو خر در گِل بَخُفت

چون به عشق آیم، خجل باشم از آن
لیک عشقِ بی‌زبان روشن ترست
چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت
شرحِ عشق و عاشقی هم عشق گفت

(مولوی، ۱۳۷۳، ۷)

در این رابطه قائلی گوید:

عقل در کوی عشق ره نبرد

تو از این کور چشم، چشم مدار

راه توحید را به عقل مجوی

دیده‌ی روح را به خار مخار (ابن ترکه، ۱۳۸۴، ۶۱)

مولوی در فرازی بوعلی سینا را مورد طعن قرار می‌دهد و می‌گوید: این کار حتی از این فیلسوف برجسته نیز بر نمی‌آید.

و آن‌که او آن نور را بینا بود

شرح او کی کار بو سینا بود

چنانکه ملاحظه می‌شود، گاهی عرفا عقل را نسبت به مشاهده‌ی حقیقت عشق نایبنا تلقی می‌کنند، در

این مورد حکیم سنایی فرماید:

عقل در کوی عشق نایبناست

عاقلی کار بو علی سیناست

عقل کان رهنمای حیلت تُست

آن نه عقل است کان عقیلَت تُست (سنایی، ۱۳۸۳،

۳۰۰)

یا در این مورد شیخ بهایی سروده است:

به قیاسات عقل یونانی

نرسد کس به ذوق ایمانی

عقل خود کیست تا به منطق رای

رَه بَرَد با جناب پاک خدای!؟

^۱- گِل و لای

گر به منطق کسی ولی بودی
شیخ سنت ابوعلی بودی
چشم عقل از حقایق ایمان
هست چون چشم آکمه از آلوان (شیخ بهایی، ۱۴۰۳، ۲۰۳)

مشایخ عرفا، عقل را در مقام شهود حقیقت عشق، به مثابه کور یا آکمه نسبت به ملاحظه آلوان یا رنگ ها می‌دانند و یا آن را به نسبت توان ادراک حس آدمی در فهم محسوسات به طوری که دریافت یک حس نسبت به محسوس حس دیگر و یا دریافت یک طبیعت ناموزون نسبت به موزونات طبیعی، همچون شعر و موسیقی. ابن ترکه در تفسیر این بیت:

ندارد باورت آکمه ز آلوان
و گر صد سال خوانی نقل و برهان (شبستری، ۱۳۸۲، ۴۹)

به طور کلی اهل سلوک در مقام مقایسه‌ی عقل و عشق، عقل را ناتوان می‌یابند. مثال بارز این مدعا در رویارویی حضرت موسی کلیم الله و خضر نبی قابل شهود است. ملاقات پیغمبر اولوالعزم یهود و خضر به عنوان ولی صاحب امر و کیفیت افعال وی، از جمله سوراخ کردن کشتی، مَرمت دیوار، و قتل آن جوان؛ و عدم طاقت موسی در ادراک حکمت این افعال، همواره درخور امعان نظر بوده است. از این رو، در دیدگاه عرفا حضرت موسی نماد عقل و خضر نبی نماد عشق است، چنانکه در این شعر گوید:

عشق را و عقل را دیدم چو موسی و خَضر
هر دو را بشناختم تا آب حیوان یافتم
(سمعانی، ۱۳۸۴، ۱۰۶)

یا حکیم الهی قمشه ای گوید:

تا زنده دل گردی طلب خضر زمانی
با عقل موسی جوی عشق رهنمون را
(الهی قمشه ای، ۱۳۶۶، ۶۴۵)

مولوی در مورد تقابل عقل موسی در رویارویی با روح ولایت مطلقه‌ی خضر و تاریک نمودن آن در برابر عشق، فرماید:

چون مناسب‌های افعالِ خَضر
عقلِ موسی بود در دیدش گَدر
نامناسب می‌نمود افعالِ او
پیشِ موسی چون نبودش حالِ او
عقلِ موسی چون شود در غیب بند
عقلِ موشی خود کیست ای ارجمند؟
(مولوی، ۱۳۷۳، ۲۸۱)

لذا، حضرت موسی که نماد عقل، و پیغمبر صاحب معجزات است در مقابل احوال عشق حیران و سرگردان می‌نماید؛ و قادر به تشخیص صواب نیست؛ از این رو عرفای بالله به طوری ماورایِ طور عقل قائل شده‌اند؛ و آن را خارج از ادراک حواس و دریافت عقل شمرده‌اند.

تو مشنو نکته پیران یونان	نه قول این خدا دُورانِ دونان
که بنهد ماورایِ عقل طوری	کند بر حال خود زین گفته جوری
ولایت برتر از طور عقول است	ازین معنی که عقلت بوالفضول است
ولایت عالم عشق است می دان	که عقل آنجا بؤد مدهوش و حیران
چه نسبت عقل را با عشق، جانا!	نداند این سخن جز مردِ دانا (نیشابوری، ۱۳۷۶، ۶۱۸)

ازین جهت، در نظر عرفای عظام، عشق الهی همواره از سعه‌ی وسیع‌تر و روشن‌تری نسبت به عقل برخوردار است و با افق دید شفافی نسبت به حقیقت برخوردار است. مولانا در دیوان شمس، به فرا آگاهی عشق اشاره نموده است.

عقل گوید: شش جهت حدست و بیرون راه نیست
 عشق گوید: راه هست و رفته‌ام من بارها
 عقل گوید: پا مَنه کاندَر فنا جز خار نیست
 عشق گوید: عقل را، کاندَر تو است آن خارها (مولوی، ۱۳۸۴، ۹۹)

اسیری لاهیجی در کتاب *أسرار الشهود فی معرفه‌ی الحق المعبود*، نزاع میان عقل و عشق را با هنرمندی تمام در مثنوی بلندبالایی به تصویر کشیده است و در قالب مناظره‌ای نغز منظوم ساخته است که ما بخشی از آن را نقل می‌کنیم.

عقل کی بیند جمال عشق را	یا چه داند او کمال عشق را
عقل در راه سلامت می‌رود	عشق خود راه ملامت می‌رود
عقل در اسباب می‌دارد نظر	عشق می‌گوید مُسَبِّب را نگر (اسیری، ۱۳۸۸: ۱۳۶)

نزع عقل و عشق در کلام پیشوایان اهل حق

یکی از صفات عقل، عاقبت اندیشی و چاره‌جویی و تدبیر است که محتاطانه و حسابگرانه حرکت می‌کند و کوشش می‌کند تا از هر طریقی ایمنی و آسایش جسم را فراهم کند، از طرفی عشق با تسلیم و رضا

به خواست حق تعالی، پیش می‌رود، و دل به تقدیر الهی می‌سپارد؛ و از نشیب و فراز و ننگ و نام نمی‌هراسد تا جایی که ترک سر می‌گوید و در راه جانان، جان فدا می‌کند.

حضرت تیمور بانیارانی یکی از اکابر متاخر اهل حق که در عهد قاجار می‌زیسته با پیشگویی‌های اعجاب انگیز خود حوادث و وقایع آینده را همچون عزل و نصب پادشاهان و ظهور و سقوط سلسله‌های پادشاهی اظهار می‌نمود و حقیقت را بدون هراس از مزدوران حکومت وقت بازگو می‌کرد و در نهایت به سبب صراحت لهجه در بیان حقایق بی‌پرده به کوشش علمای قشری مسلک و فرمان حاکم وقت کرمانشاه سر از بدن مبارکش جدا گردیده و به مقام رفیع شهادت نائل می‌گردد. ایشان در کلام فخیم «پاره ای ژه آسرار» که مشتمل بر دسته‌ای از پیشگویی‌ها از زمان محمد شاه تا آخر الزمان^۱ است. نزاع عقل و عشق را در عرصه‌ی وجود خویش به تصویر می‌کشد و تقابل تدبیر و تقدیر، تسلیم و عاقبت اندیشی را به نیکی نشان می‌دهد. در این فراز به فراخور موضوع، بخش نخست این کلام شریف را مورد بررسی قرار می‌دهیم. شاه تیمور فرماید:

پاره ژه آسرار	تیمور بواچه پاره ژه آسرار
تا بو حقیقت و خلق آشکار	هرچند ویت موی وه سر گرفتار
یه باطن و اتن نه من یه واتم	ژه لا و نعم سرگشته و ماتم
عقل ماچو تیمور لال و خموش به	عشق ماچو پنم دایم و جوش به
ژه بیم هر دو حیران و ماتم	آماده راگه هات و نهاتم
تیمور حق بواچه حق و یقین	چه پروای دنیای غم لائین
چون منصور بچو از سرت و دار	پزانه و فخر مزانه و عار
سر بسته باچم پاره مطالب	درک معنا کی هرکس بو طالب
اگر و باطن سرتی عیان کم	سر مچو و باد هم ترک گیان کم (زرین، ۱۳۸۳، ۱۳۶)

چنانکه ملاحظه می‌شود، عقل به حکم این که احتیاط را شرط لازم می‌داند در ساحت وجود ایشان، ندا در می‌دهد که ممکن است به سر افکار ناموزون زاهدان ظاهرپرست گرفتار شوی و سر خویش را به باد دهی. از طرفی صدای سخن عشق در باطن و درون ایشان طنین انداز شده و می‌گوید: حقیقت را برای افرادی که اهلیت آن را دارند بازگو کند و بخشی از مَغیبات مستقبله را بر زبان بیاور و آن چه را که به

^۱- ر.ک به: کتاب پیشگویی پیشوایان اهل حق.

حقانیتش یقین داری بگویی و غم دنیای دنی را نخور هر چند که سر را در راه حضرت دوست فدا کنی و خویش را چون حسین ابن منصور حلاج بر سر دار ببینی، سپس این هاتف این نجوای عاشقانه این شهادت را بالعکس مردمان عوام که از شهادت تنگ و عار دارند، مدال افتخاری بر گردن آتیمور در شمار می آورد و امری را که از عالم باطن به او محول شده گوشزد می کند.

در واقع این کلام، **عقل معاش** را که عوام الناس را راهبر است و از مُردن در راه حقیقت بیم دارد؛ و کشته شدن را تنگ و عار می پندارد با **عقل معاد** که به رضای دوست می اندیشد در دو کفه‌ی ترازو قرار می دهد و تفاوت های خلق روزگار را که با عاقبت اندیشی و محاسبه گری روزگار می گذرانند و محافظه کاری می کنند، در مقابل عاشقان اصلی همچون آتیمور قرار می دهد تا تضاد درونی و اختلاف مراتب را در افراد نوع انسان به نمایش بگذارد. مثال این عقل را می توان در حکایت قرآنی نوح نبی و کنعان فرزند ناخلف وی پیدا نمود، چنانکه جلال الدین بلخی در مثنوی این گونه به بیان آن می پردازد:

گفت نه، من آشنا آموختم
 من به جز شمع تو شمع افروختم
 هین مکن، کین موج طوفان بلاست
 دست و پا و آشنا امروز لااست

گفت نه، رفتم بر آن کوه بلند
 عاصمست آن که مرا از هر گزند (مولوی، ۱۳۷۳، ۳۵۳)
 در واقع مولانا، کنعان را مظهر زیرکی و تدبیر عقل می داند، که به مصداق: «قَالَ سَاوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ»^۱ با دورانیشی و تکیه به فن شناگری بر سر بلندترین کوه می رود و در نهایت به زیر آب رفته و غرق می گردد. مولوی معنوی سراید:

همچو کنعان سر ز کشتی وامکش
 که برآیم بر سر کوه مشید
 کاشکی او آشنا ناموختی
 زیرکی بفروش و حیرانی بخر
 عقل قربان کن به پیش مصطفی
 حَسْبِيَ اللَّهُ كَيْفَ اللَّهُ أَمْ كَيْفَى (مولوی، ۱۳۷۳، ۵۴۸)
 حضرت حافظ تدبیر و چاره جویی عقل را در مقابل تسلیم عشق قرار داده و می فرماید:

^۱ - گفت: من بر سر کوهی که مرا از آب نکه دارد، جا خواهم گرفت. گفت: امروز هیچ نگهدارنده ای از فرمان خدا نیست مگر کسی را که بر او رحم آورد. ناگهان موج میان آن دو حایل گشت و او از غرق شدگان بود. آیه ۴۳ سوره هود

قیاس کردم و تدبیر عقل در ره عشق
چو شبی است که بر بحر می کشد رقیمی
(حافظ، ۱۳۸۵، ۵۲۵)

خواجهی کرمانی در این رابطه فرماید:
تَرکِ خرد گیر که تدبیرِ عقل
عینِ جنونست به تقریرِ عشق (خواجه، ۱۳۷۸، ۲۶۵)

باری، حضرت تیمور، خویش را با ایراد مصراع: «آماده را گیه هات و نهاتم» در معرض اراده‌ی دوست قرار می‌دهد و در میان "هات" و "نهات" یا "لا" و "نعم" رضای دوست را می‌طلبد:

در آن زمان که کند عقل عاقبت بینی
ندا ز عشق برآید که هرچ بادا باد (مولوی، ۱۳۸۴، ۳۷۴)

و برای هر آنچه، یار می‌پسندد، خویش را آماده می‌سازد و با اختیار، احتیاطِ عقلِ دور اندیش را به یکسو می‌نهد:

چه احتیاط مرا عقل و احتیاط نماند
تو احتیاط کن آخر که مرد هشیاری
(مولوی، ۱۳۸۴، ۱۱۴۳)

در واقع عاشقِ واصل در این مقام، زیرکی عقل را به حیرت و تحیر بدل می‌نماید و با نوشیدن از باده‌ی گوارای عشق، عقل هشیار را، مست لایعقل می‌گرداند و از شهر هستی روانه‌ی دیار سُکر و مستی می‌کند.

نهادم عقل را زه توشه از می
ز شهرِ هستیش کردم روانه (حافظ، ۱۳۸۵، ۴۹۰)

در این مقام است که: عقل محاسبه‌گر دیوانه می‌شود و چون مجانین عشق خود را در حلقه‌ی زلف یار می‌اندازد.

خرد که قیدِ مجانین عشق می‌فرمود
به بوی سنبل زلف تو گشت دیوانه
به بوی زلف تو گر جان به باد رفت چه شد
هزار جان گرامی فدای جانانه (حافظ، ۱۳۸۵، ۴۸۹)

همچنین حضرت قول ولی، عقل را منع‌کننده‌ی عاشقان معرفی می‌کنند.

عاشقی مَنعِ ائیلَمَه مدهوش اولوب آییق دگیل
عشقی نهان ساخلاماز عاقل اونا لایق دگیل
(قبولی، ۱۳۸۹، ۲۵۷)

چاره‌ی این کار در آن است که این خرد خام را در میخانه‌ی آگست و با نوشاندن باده‌ی محبت ازلی پخته گردانی.

این خردِ خام به میخانه بر
تا می لعل آوردش خون بجوش (حافظ، ۱۳۸۵، ۳۸۵)

آنگاه همچون حضرت تیمور، خواهی گفت:

تیمور سر بیه وینه قروانی
فانی و چپ ده باقی مسانی (زرین، ۱۳۸۳، ۱۰۴)
حضرت قول اوغلی در این مقام، سرزنش عاقلان را با چنین عشقی که از سر دادن در راه یار نمی‌هراسد، بیهوده می‌داند.

من آغلارام منی عالمکر قینار
عاشقام عاریم یوخ، اوتانیم می (قبولی، ۱۳۸۹، ۳۵۹)
حضرت قوشچی اوغلی با انشا گفتگویی دلنشین، نزاع میان عقل و عشق را به نمایش می‌گذارد.

عقلیم دئیر عشقیمه سن خو دلی سن
عشقیم دئیر آتش مندن اولوبدور
عشقیم دئیر آتش مندن اولوبدور
گوزلریم دئیر باران منیم سئیلیم دور (قبولی، ۱۳۸۹، ۹۴)
یعنی: عقل من به عشق خطاب می‌کند که تو دیوانه و مجنون هستی و من تو را با زنجیر تعلقات جسم و تن اسیر خود کرده‌ام. عشق در پاسخ می‌گوید: این قالب است که اسیر و گرفتار من است و من هر جا که بخوام آزادانه جولان می‌دهم. عشق در وجود من می‌گوید: هر آتشی که در جهان است از آتش وجود من به عمل آمده و اگر در چشمان تو باران اشک جاری می‌شود از جریان سیلاب خروشان من است.

این گفتمان نشان می‌دهد که عشق در نظر عقل، دیوانه‌ای است که به هیچ قیدی مقید نمی‌گردد و می‌بایست وی را در غل و زنجیر تعلقات زنجیر کرد، و اجازه نداد که آزادانه حرکت کند و اموری را انجام دهد که سبب زوال حاشیه‌ی امنیت و آسایش آدمی گردد. از طرفی، عشق در نظر قوشچی اوغلی همچون آتشی است که به حکم «العشق نار فی القلوب فأحرق ما سوی المحبوب» (عین القضاة، ۱۳۴۱، ۲۳۸) همه چیز را، غیر از معشوق می‌سوزاند.

غیر معشوق آر تماشایی بُود
عشق آن شعله ست کو چون بر فروخت
عشق تَبود، هرزه سودایی بُود
هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت
تیغ لا در قتل غیر حق براند
شاد باش ای عشق شرکت سوز زفت
ماند الا الله باقی، جمله رفت

(مولوی، ۱۳۷۳، ۶۶۵)

و همچون سیل ویرانگری است که خرمن وجود انسانِ عاقل را بر باد می‌دهد و بر سر راهش هر آنچه بوی غیر حق دهد نابود می‌سازد. می‌توان گفت: در نظر حضرت قوشچی اوغلی، عقل مشوب به وهم عقال پای عاشق سایر است؛ و او را از جان‌فشانی در راه عشق، و حرکت به سوی عوالم برتر منع می‌کند. حضرت حافظ، عقل را در این معنا عقیده‌ی عشاق می‌داند و می‌فرماید:

گرید دیوانگانِ عشق مگرد
مستی عشق نیست در سر تو
سنایی سراید:

که به عقلِ عقیده مشهوری
رو که تو مست آب انگوری (حافظ، ۱۳۸۵، ۵۰۹)

عقل را از عقیده بازشناس
عقل کل مر ترا رَهاند زود

نبود همچو فربه‌یی، آماس
از قرینی دیو و آتش و دود (سنایی، ۱۳۸۳، ۲۹۸)

مولوی در دیوان شمس در غزلی با مطلع «دل و جان را در این حضرت پیالا» فرماید:

بُرد عقل جزوی زین عقیده
چو بُود عقل کل بر جزو لالا^۱ (مولوی، ۱۳۸۴، ۸۸)

در نظر عارف وارف، سنایی، عقل با عقیده متفاوت است؛ چنانکه فردی که به خودی خود چاق است، با فردی که بالعرض ورم کرده است به طور کلی تفاوت دارد و انسان باید این دو را از هم تمیز دهد تا عقل کلی، تو را از مقارنت با دیو و آتش و دود که مراد از آن نفسانیت و اوهام و توهمات است، نجات دهد. از طرفی مولوی بلخی، عقل جزئی را در هنگامی آزاد و رها می‌بیند که تابشی از عقل کل بر او بیفکند تا در سایه‌ی آن نورانیت در عالم اسرار به پرواز درآید. این در حالی است که عقل جزئی به سبب عدم ایصال به عقل کل، پر بسته و ساکن است و در دام وهم و تخیلات اسیر و گرفتار شده است. در نظر مولوی، عقل جزئی کمال خویش را از عقل کلی می‌طلبد، و این طلب و درخواست در وی باید علی‌الدوام باشد.

عقل جزو از کل گویا نیستی
چون تقاضا بر تقاضا می‌رسد

گر تقاضا بر تقاضا نیستی
موج آن دریا بدینجا می‌رسد (مولوی، ۱۳۷۳، ۹۱)

در نظر مولانا ی جان، چون طلب بر طلب، و تقاضا بر تقاضا از جانب عقل جزئی به سوی آن عقل کلی می‌رسد از این رو موج آن دریای عقل کلی به سوی این عقل جزئی می‌رسد، و معارف و اسرار بیکرانی از دریای بی‌نهایت وجود عقل کلی به ساحل عقل جزئی سرازیر می‌گردد و تالاب عقل جزئی به بحر بی‌پایان عقل کلی می‌پیوندد.

هش چه باشد؟ عقل کل هوشمند
در نظر جلال‌الدین بلخی، عقل جزئی هم هوش است ولی هوش ضعیف و متنزل، ازین جهت، انسان باید

هوش جزوی هُش بُود اما نَزند (مولوی، ۱۳۷۳، ۱۳۴)

جهد و کوشش کند و طلب را در خود زیادت گرداند تا این که بارقه‌ای از عقل کل بر او بتابد.

^۱- تابان

جهد کن تا پیر عقل و دین شوی تا چو عقل کل تو باطن بین شوی (مولوی، ۱۳۷۳، ۵۷۴)

می توان دریافت که خصلت عقل کل، باطن بینی است که به سرادقات ملکوت راه می یابد و اسرار غیبی را شهود می کند، در حالی که عقل جزئی در ظاهر امور نظر دارد. از این رو، در دوره فخیم بارگه بارگه، پیر محمود بغدادی می فرماید:

او بن ماهیری بارگای شام و ستن، او بن ماهیری
یاری مگردی و عقلِ ظاهیری بستان نین او بش، رزم وایری
ها دین و کلام مَبو دستگیری (طاهری، ۲۰۰۷، ۳۷۲)

یعنی پادشاه من در هر بارگاهی که تجلی کند با نهایت تبهر و کارکشگی ظاهر شده و با استادی و مهارت تمام، فعل خویش را متحقق می سازد. لذا، شما در راه یاری با عقل ظاهری دینداری نکنید؛ زیرا در این صورت از آنوار قربانی حقیقت نصیب و بهره ای نخواهید داشت. مولوی از این مهم با اصطلاح "عقلِ عقل" نام می برد که در مقابل عقل ظاهری قرار دارد.

عقلِ عقلت مغز و عقلِ توست پوست معده ی حیوان همیشه پوست جوست
(مولوی، ۱۳۷۳، ۵۷۴)

طبق گفتار کلام سرانجام، مشی یاری توأمان با عقلانیت است؛ لکن آن عقلی که از ظاهر امور فراتر رفته و باطن بین و کارآزموده شده است و با حکمت و مهارت به ماهیات اشیا می نگرد و از پرتو عقل کل مستنیر گشته است. چنانکه در کلام پیشوایان اهل حق، یار را گاهی با صفت "عاقل" و "عاشق" در کنار هم عنوان نموده است. حضرت قول ولی فرماید:

گل ای عاقل اولان عاشق بوگون سن یازه خوش گلدین
اولوبسان بلبل خوشخوان گل گلزاره خوش گلدین

(قبولی، ۱۳۸۹، ۲۹۹)

یعنی: بیا! ای عاقل عاشق، امروز به خدمت یارت خوش آمدی، همچون بلبل خوش نوا شده ای، ای گل گلزار یار، خوش آمدی.

^۱- در برخی نسخ (ور، رو) عنوان شده است.

این عقل که مخاطب به خطاب حضرات ارنلر است، "عقل ممدوح" می باشد که در مورد آن وارد آمده: قُلْتُ لَهُ مَا الْعَقْلُ قَالَ: «مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اَكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ از حضرت صادق سوال شد: «عقل چیست؟» فرمود: عقل آن است که به وسیلهی آن خدای رحمان پرستش شود، و بهشت به دست آید. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ۱۱۶) برخی در وجه تسمیهی این مرتبه از عقل گفته‌اند: عقل در انسان به منزلهی زانوبند شتر است که جلوی مستی و سرکشی را می‌گیرد. آدمی که عقل ندارد مانند شتر مست است که زانوبندش را نبسته خود را به این طرف و آن طرف می‌زند، مهار می‌رباید و اداره کردنش مشکل است. (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵، ۷۱۰) و نیز گفته‌اند: عقل مأخوذ از عقال و پای بند شتر است. عقل جلو قوای شهوانی طبیعی را می‌گیرد و پای هواهای نفسانی را می‌بندد و از شرارت و زیاده‌روی آن جلوگیری می‌نماید. (نصرت امین، ۱۳۶۱، ج ۲: ۱۶۰) در بین حکما هیچگاه حتی آنها که پیرو نگرش دهری و طبیعی بوده‌اند، کسی قائل نشده است که: انسان باید تماما به دنبال شهوات و امیال نفسانی برود؛ بلکه همه‌ی آنها اوصافی چون سخاوت، جود، عفت، شجاعت و خدمت به بنی نوع انسان و تحمل رنج شخصی برای راحت دیگران و جهاد برای حفظ وطن و هم‌نوعان را ممدوح می‌شمارند؛ و هرکس که غیر از این باشد مذمت می‌کنند. در مقابل، "عقل مذموم" همان قوه‌ی شیطنت، و هوش تزویر و مکر و فریب‌کاری، و زیرکی در امور دنیا، همچون حسابگری و سودپرستی و امثال این صفات است. که از لوازم آن خودخواهی و حس ترقع و تعصب و سخت‌پذیری است به طوری که این قبیل عقلا کمتر زیر بار تسلیم و اطاعت و انقیاد دیگری می‌روند؛ و تنها بر استبداد و خود رایی اصرار می‌ورزند. و همین عقل است که کلام یاری همه جا آن را نکوهیده چندان که جهل را بر این نوع عقل ترجیح داده و گفته است که از این عقل بیزار باید شد و آن را فدای عشق باید کرد. حضرت احمد در بند شصت و سوم از دوره‌ی باباناوس می‌فرماید:

عاشقان و عشق بیاوان و منزل
عاشقان و عشق بیاوان و منزل
باطل بو دیوان عرفان عاقل
عرفان فسادن عاقل فتنه و فل^۱
هر و خیالات بوانی ماتل^۲

^۱- تبیل.

^۲- معطل، در اینجا متحیر و سرگردان

منطقی اقترانی پای عقل را چوبین می خوانند و در رد عقل، از خود عقل، و موازین آن که منطقی باشد مدد می گیرند؛ لذا هیچ گاه نمی بایست از بیانات عرفا در مذمت عقل، استنباط تشویق و تحریض به نافرمانگی کرد؛ زیرا که جملگی ایشان، از علما و فضلاهی زمان خویش بوده اند و بسیار در کسب دانش و معرفت کوشیده اند؛ و سخنان گهر بارشان از کمال قوهی عاقله‌ی ایشان خبر می دهد از این رو بیانات ایشان در ذم عقل، "عقل بماهو عقل" نیست؛ بلکه مرتبه‌ی ادنای عقل است که در عقلا منفعت طلبی و سود پرستی خودبینی گرفتار آمده است و از آنچه که در حیطه‌ی فهم محدود اوست به هیچ وجه من الوجوه، قادر نیست پا فراتر بگذارد و همه چیز را در گستره‌ی عالم طبیعت خلاصه می کند؛ لذا فهمی بالاتر از اصول اولیه‌ی خویش را منکر است، از این جهت اموری را که به جهان ماوراء و متافیزیک مربوط می شود، و با اعجاز سر و کار دارد، بالمره انکار می کند در صورتی که انبیا و اولیا الهی به انجام معجزه روی آورده اند تا اثبات کنند عالمی هست ورای این جهان مادی، که محیط بر خاکدان طبیعت است و با مفاهیم عالم غیب و معنا ارتباط دارد.

در نظر عرفا و بالخصوص کلام یاری، اموری هست که از محدوده‌ی ادراک جزئی بشری خارج بوده و مورد قبول عقل محاسبه گر عاقبت اندیش سود انگار نیست، به طور مثال این عقل است که ابراهیم خلیل را از افتادن در آتش و فرزندش اسماعیل را از قرار گرفتن در معرض تیغ تیز و شاه تیمور و حسین ابن منصور حلاج را از اظهار بی پرده‌ی حقایق منع می نمود. در صورتی که عشق از منطبق بالاتری سخن به میان می آورد که آتش را بر خلیل الله و بر ندگی کارد را بر اسماعیل و نابودگری مرگ را بر آتیمور بی اثر می کند و آتش را به گلستان و مرگ را به حیات ابدی مبدل می گرداند.

همین عقل است که در دیدگاه کلام یاری و سخن عرفای شامخ نکوهش شده است؛ چرا که عقل در این مرتبه‌ی مادون با چون و چرای خود سالک را از جانفشانی و فداکاری در راه عشق منع نموده و مانع نیل او به عوالم برتر می شود؛ در صورتی که عشق با سُبُحات جمال بی چون می گذارد و یار را به سوگند سر سَر شمشیر و خاک پای دار می کشاند و روح پر بسته‌ی او را از بندهای تعلقات رها گردانیده و به پرواز در فضای ملکوت و ادار می سازد. ازین جهت همواره جانمایه‌ی کلام سرانجام با مفهوم عمیق سرسپاری درهم تنیدگی داشته است که وصول به این مقام جز به طریق تصفیة، تجلیه، تحلیه و نیل به مقام فنا فی الله، و بقاء بالله و رفع اثینیت میسر نیست؛ لذا در دیدگاه پیشوایان اهل حق فرد عاقل را در ساحت عشق که رتبه‌ی فنا جهت عبدانی و منزل بقا که اتصاف به صفات کمال ربانی است راه نیست و هر که در مسیر

معرفت الهی به مجرد عقل بی ارشاد و عدم متابعت پیرکامل که واسطه‌ی بیان دستورات کلام سرانجام است قدم نهد، حاصلی غیر از سرگردانی و ضلال نخواهد داشت. لذا ایصال به این مرتبه با قدم استدلال صرف و منطق غیر موید به تأیید الهی ممکن نخواهد بود؛ بلکه لازم است تا دیده‌ی دل و بصیرت به سرهمی ریاضت و سلوک و تزکیه‌ی نفس و تصفیه‌ی قلب و تجلیه‌ی روح منور گردد تا مشاهده‌ی جمال حضرت دوست به طریق شهود میسر شود. به همین خاطر پیشوایان اهل حق علم رسمی را که با ارتیاض و تهذیب و سیر و سلوک همراه نباشد، قیل و قال می‌دانند و جستجوی آن را در کتب و رسالات عبث و بیهوده می‌پندارند و ادراک توحید حقیقی را منوط به کشف و شهود یقینی می‌کنند و نسبت عقل را با مکشوفات همانا نسبت حواس با معقولات می‌دانند که هر دو از ادراک مرتبه‌ی اعلا‌ی خویش عاجزاند.

باری، اگرچه همه‌ی مراتب عقل در تقابل با نفس اماره نیکو و مستحسن است؛ لکن در مقام یاری عقل ظاهری با عشق سر نزاع و جدال دارد و نسخه‌ی پیشوایان اهل حق برای رفع این تنازع گذشتن از ظاهر عقل، به باطن آن و ایصال از علم الیقین به حق الیقین و عبور از عقل هیولانی به عقل مُستفاد و رسیدن به عقل کلی از مجرای مرتبه‌ی عقل جزئی است که با رفع عقیده‌های عقل ظاهری و با کمک ریاضت و تهذیب نفس ممکن است؛ فلذا اقتضای یار به دانش رسمی و عدم تخطی به مقام بینش در رده‌ی حقیقت، قصور محض است و اکتفا به علم الیقین و عدم نیل به عین الیقین خُسران ابدی است.

منابع و مأخذ

- ۱- ابراهیم، مصطفی و دیگران. (۱۳۶۳) المعجم الوسیط، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۲- اسیری لاهیجی شمس الدین محمد. (۱۳۸۸) اسرار الشهود، ویراسته‌ی علی آل داود، نشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۳- الهی قمشه‌ای، محیی الدین مهدی. (۱۳۶۶) مجموعه دیوان الهی، تهران: کتابفروشی برادران علمی.
- ۴- ابن عربی، محیی الدین. (۱۹۹۴م) الفتوحات المکیة (عثمان یحیی)، ۱۴ جلد، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۵- بستانی، فواد افرام. (۱۳۷۵) فرهنگ ابجدی، ترجمه: رضا مهیار، تهران: نشر اسلامی.
- ۶- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۶۸) الصحاح اللغة، احمد عبدالغفور عطار، تهران: حکمت.
- ۷- خوارزمی، کمال الدین حسین. (۱۳۸۴) ینبوع الأسرار فی نصائح الأبرار، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی تهران.

- ۸- حضرت رسول، (۱۳۸۲) نهج الفصاحة، تهران: دنیای دانش.
- ۹- حافظ شیرازی خواجه شمس الدین محمد. (۱۳۸۵) دیوان حافظ، تهران: زوار.
- ۱۰- حکمت، علی اصغر. (۱۳۸۶) جامی (احوال و آثار جامی)، تهران: انتشارات توس.
- ۱۱- خواجهوی، کرمانی محمود بن علی. (۱۳۷۸) دیوان غزلیات خواجهوی کرمانی، تهران: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان.
- ۱۲- داود، قیصری. (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم (القیصری)، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۳- ری شهری محمد محمدی. (۱۳۹۰) دانشنامه قرآن و حدیث ۵، قم: انتشارات دارالحدیث.
- ۱۴- زرین، سید نصرت الله. (۱۳۸۳) دیوان حضرت شاه تیمور، کرمانشاه: نشر صاحب اثر.
- ۱۵- سعدی، شیرازی. (۱۳۹۹) گلستان، به تصحیح بهاء الدین خرمشاهی، تهران: نشر: دوستان.
- ۱۶- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۸۳) حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه، اجلد، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۷- سید کاظم نیک نژاد. (۱۳۶۵)، دیوان شیخ امیر، تهران: نشر صاحب اثر.
- ۱۸- سمعانی احمد. (۱۳۸۴) روح الأرواح فی شرح أسماء الملک الفتح، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۹- شمس الدین محمد تبریزی. (۱۳۹۱) مقالات، به تصحیح محمد علی موحد، تهران: نشر خوارزمی.
- ۲۰- شیخ بهایی بهاء الدین محمد عاملی. (۱۳۵۲) کلیات اشعار و آثار فارسی، تهران: کتابفروشی محمودی.
- ۲۱- شیخ بهایی (۱۴۰۳ ق) کشکول بهایی، بیروت: اعلمی.
- ۲۲- صدرالدین شیرازی محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۱) تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ویراسته محسن مویدی.
- ۲۳- طاهری طیب. (۲۰۰۷) کلام سرانجام، سلیمانیه: انستیتو فرهنگی کرد.
- ۲۴- علی بن ابی طالب. (۱۳۶۹) صحیفه علویه، سماهیجی، عبدالله بن صالح، تهران: نشر اسلامی.
- ۲۵- عین القضاة همدانی. (۱۳۴۱) تمهیدات، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۶- علامه حسن زاده آملی. (۱۳۶۵) هزار و یک نکته، ۲ جلد، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.

- ۲۷- غفاری محمد خالد. (۱۳۸۰) فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق شهاب الدین یحیی سهروردی، ویراستار: طاهره عدل، نشر: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۲۸- قبولی محمد. (۱۳۸۹) دیوان کلام قوشچی اوغلی، تهران: نشر صاحب اثر.
- ۲۹- قرآن کریم.
- ۳۰- مجلسی محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ۳۱- مولانا جلال الدین محمد بلخی (مولوی). (۱۳۷۳) مثنوی معنوی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- ۳۲- مولانا جلال الدین محمد بلخی (مولوی). (۱۳۸۴) دیوان کبیر شمس، تهران: طلایه.
- ۳۳- مشکینی اردبیلی علی. (۱۳۸۲) تحریر المواعظ العددیة، قم: نشر الهادی.
- ۳۴- مولا علی (۱۳۸۴) غُرُزُ الْحِکْمِ و دُرُزُ الْکَلِمِ، عبد الواحد بن محمد تمیمی آمدی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۳۵- منور محمد بن، (۱۸۹۹ م) أسرار التوحید فی مقامات أبی سعید، الیاس میرزا بوراغانسکی - بطرزبورغ (سن پترزبورگ).
- ۳۶- مطهری آیت الله شهید. (۱۳۷۷) مجموعه آثار شهید مطهری، ۲۸ جلد، تهران: صدرا.
- ۳۷- نصرت امین سیده (بانوی اصفهانی). (۱۳۶۱) مخزن العرفان در تفسیر قرآن، ۱۵ جلد، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- ۳۸- نیشابوری فرید الدین عطار. (۱۳۷۶) لسان الغیب، تهران: انتشارات سنائی.