

Research Paper

Investigating and Analyzing the Place of Intellect in Mersadolebaad

Hiva Hasanpour^{1*}, Azadeh Eslami²¹ Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Kurdistan² Ph. D in Persian Language and Literature, Imam Khomeini University of Ghazvin

10.22080/lpr.2024.27603.1054

Received:

August 17, 2024

Accepted:

September 05, 2024

Available online:

September 10, 2024

Keywords:

intellect, knowledge, mysticism, Mersadolebaad, Najmeddin Razi.

Abstract

Intellect is one of the concepts that have been given different and sometimes contradictory definitions, and everyone has presented an interpretation of it based on their own intellectual opinion. For a long time, there has been a difference of opinion between mystics and philosophers about reason, and among the mystics who have spoken in this field is Najm al-Din Razi, nicknamed Najme Dayeh, who authored Mersadolebaad in mysticism, Sufism, and Sufism in the first half of the 7th century AH. The present study investigates and analyzes the place of reason in Mersadolebaad in a descriptive-analytical way. The research data has been analyzed using the content analysis technique and in a library manner. The research is looking for an answer to the question of what the place of reason is in Mersadolebaad and, basically, to what extent and in what cases Razi accepts intellectual knowledge. The results of the study show that this great mystic has limits for reason, and it is a mistake where reason wants to be the only tool of knowledge, and the intellect that does not accept revelation is a source of error. This point does not mean the downgrading of reason and its position, but it is in line with the exaltation of reason and attention to its existential order. Also, from Razi's point of view, the intellect is incapable of knowing the divine names and attributes and must reach enlightenment through cultivation and austerity.

***Corresponding Author:** Hiva Hasanpour**Address:** Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Kurdistan **Email:** hiva.hasanpour@uok.ac.ir

علمی

بررسی و تحلیل جایگاه عقل در مرصادالعباد

هیوا حسن پور^{*۱}، آزاده اسلامی^۲

^۱ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه کردستان

^۲ دانش‌آموخته‌ی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره) قزوین.



10.22080/lpr.2024.26907.1038

چکیده

عقل از جمله مفاهیمی است که تعاریف مختلف و گاه متناقضی درباره‌ی آن ارائه شده و هرکسی با تکیه بر مشرب فکری خود، برداشت و تفسیری از آن عرضه کرده است. از دیرباز میان عرفا و فلاسفه در باب عقل اختلاف نظر وجود داشته است و از جمله عارفانی که در این زمینه سخن گفته‌اند نجم‌الدین رازی، ملقب به «نجم دایه» است که در نیمه‌ی نخست قرن هفتم هجری قمری، مرصادالعباد را در عرفان، تصوف و سلوک، تألیف کرده است. این نوشتار به شیوه‌ی توصیفی - تحلیلی به بررسی و تحلیل جایگاه عقل در مرصادالعباد پرداخته است. داده‌های پژوهش با استفاده از تکنیک تحلیل محتوا و به شیوه‌ی کتابخانه‌ای بررسی شده است و در پی پاسخ به این سؤال است که عقل در مرصادالعباد چه مختصات و جایگاهی دارد و اصولاً «رازی»، معرفت عقلی را تا چه اندازه‌ای و در چه مواردی می‌پذیرد؟ نتایج پژوهش نشان می‌دهد که «رازی» برای عقل (از منظر مرتبه‌ی وجودی‌اش)، مراتب و حدودی قائل است و آنجاکه عقل می‌خواهد تنها ابزار معرفت باشد، آن را مورد تخطئه قرار می‌دهد و عقلی که وحی را نپذیرد مایه‌ی گمراهی می‌داند. این نکته در معنای تنزل عقل و جایگاه آن نیست بلکه همسو با تعالی عقل و توجه به مرتبه‌ی وجودی آن است. همچنین از دیدگاه «رازی»، عقل قادر به شناخت اسما و صفات الهی نیست و باید با تزکیه و ریاضت به مرتبه‌ی نورانی بودن برسد.

تاریخ دریافت:

۲۷ مرداد ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش:

۱۵ شهریور ۱۴۰۳

تاریخ انتشار:

۲۰ شهریور ۱۴۰۳

کلیدواژه‌ها:

عقل، معرفت، عرفان،
مرصادالعباد، نجم‌الدین رازی.

* نویسنده مسئول: هیوا حسن پور

ایمیل: hiva.hasanpour@uok.ac.ir

آدرس: استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه کردستان

۱ مقدمه

مختلف و به صورت پراکنده درباره‌ی عقل سخن گفته است.

۱/۱ پیشینه‌ی پژوهش

برخی پژوهش‌ها در چند سال اخیر انجام شده‌اند که تاحدودی به موضوع مورد پژوهش ما مرتبط می‌شوند اما نتایج آن پژوهش‌ها با پژوهش حاضر متفاوت است. ازجمله می‌توان به مقاله‌ی «نسبت ایمان و عقل از منظر نجم‌الدین رازی» اشاره کرد که نویسندگان این مقاله با تکیه بر جایگاه عقل در مرصاد العباد و ارتباطی که با ایمان پیدا می‌کند به این نتیجه رسیده‌اند که «آن‌گاه معرفت عقلی مرتبه‌ای از مراتب وصول به علم توحید بوده و جایگاهی برای رسیدن به معرفت شهودی است که در عالم معقول کاربرد دارد و معرفت نجات‌بخش هنگامی است که بنای عقل انسان، مطلع نور ایمان باشد تا نبوت انبیا مقرر شود» (لواسانی و رسولی‌پور، ۱۳۹۷: ۳۵۷). نتیجه‌ای که این مقاله به دست می‌دهد در ارتباط عقل با ایمان است و در پژوهش ما تقسیم‌بندی‌هایی که از عقل در مرصادالعباد وجود دارد و مراتب شناختی که نجم دایه برای عقول در نظر می‌گیرد، اساس کار است. همچنین در پایان‌نامه‌ای با عنوان «بررسی و مقایسه‌ی جایگاه عقل و عشق در عرفان حلقه با کتاب مرصادالعباد نجم‌الدین رازی و آثار دیگر وی» به جایگاه عقل و نسبت آن با عشق در مرصادالعباد توجه شده است. نتایج این پژوهش و هدف و غایت آن نیز با نتایج پژوهش حاضر کاملاً متفاوت است. در پژوهش مذکور علاوه بر تطبیق مرصادالعباد با عرفان حلقه به نسبت عقل و عشق نیز پرداخته شده است و اصولاً چهارچوب عقلی در پیوند و تناسب با عشق تبیین شده است؛ حال آنکه در پژوهش حاضر فقط به تحلیل عقل در مرصادالعباد پرداخته شده است. ناگفته نماند همین دیدگاه، پیشتر در مقاله‌ای با عنوان «عقل در کوی عشق؛ دیدگاه شیخ نجم‌الدین رازی درباره‌ی عقل و عشق» (۱۳۸۸) کار شده است که هدف و غایت هر دو پژوهش، نشان دادن تناسب

ازجمله عوامل معرفتی انسان‌ها عقل است، بااین‌حال در کم‌وکیف معرفت آن و چگونگی رسیدن به معرفت از راه عقل در نظرگاه فرقه‌های مختلف تاریخ بشری، تفاوت‌هایی وجود دارد. گروهی تفکر عقلی را برپایه‌ی دیدن بنا می‌نهند (ر.ک تامر، ۱۳۷۷: ۶۷) و گروهی دیگر، معرفت مطلوب را فراتر از طور عقل دانسته‌اند (ر.ک جامی، ۱۳۷۰: ۴۸۷). گروهی نیز برای عقل، اقسامی قائل شده‌اند و عقل نظری و عملی، حاصل این تقسیمات است (ر.ک ترخان، ۱۳۸۸: ۱۵۶)؛ بنابراین، عقل از دیرباز مورد بحث و اختلاف میان عرفا و فلاسفه بوده است. بسیاری بر این باورند که عرفان با عقل نه تنها همخوانی ندارد، بلکه با آن در تضاد است. لازم به ذکر است که عقل نه تنها در متون عرفانی، فلسفی و دینی تعابیر گوناگونی دارد، بلکه گاهی در یک متن مشخص نیز، حاوی یک مفهوم و منظور واحد نبوده و گاه نویسنده، مقاصد و مصداق‌های گوناگونی بر آن حمل کرده است که مرصادالعباد نیز ازجمله‌ی همین آثار است. در این مقاله به بررسی و تحلیل عقل در مرصادالعباد نجم‌الدین رازی پرداخته می‌شود و با تکیه بر نظرگاه‌های رازی در مرصادالعباد، چهارچوب و ابعاد عقل و همچنین ویژگی‌های آن تحلیل می‌شود. ضرورت انجام این پژوهش نیز در آن است که براساس متن مرصادالعباد، به‌عنوان یک متن عرفانی و مهم در ادبیات فارسی، جایگاه عقل و نقش آن در سیروسلوک و رسیدن به حقیقت تبیین می‌شود که نتایج پژوهش در مقایسه با پژوهش‌های دیگری که در این حوزه اما با مطالعه‌ی موردی متفاوت انجام می‌شود، امکان تحلیل و تفسیر را مهیا می‌کند.

نجم‌الدین رازی، ملقب به «نجم دایه» در سال ۵۷۳ ه.ق. در ری متولد شد. وی کتاب ارزشمند مرصادالعباد را در نیمه‌ی نخستین قرن هفتم با هدف تعلیم مسائل عرفانی به اهل سلوک، به زبان فارسی نوشت. این کتاب گنجینه‌ای از تعالیم صوفیانه است. رازی در این کتاب در بخش‌های

آن را به سخن آورده و فرمود: پیش آی، پیش آمد، فرمود: بازگرد، بازگشت، فرمود: سوگند به عزّت و جلالم، آفریده‌ای که از تو نزد دوست‌دارتر باشد، نیافریدم و ترا جز در وجود آنان که دوستشان دارم کمال نبخشیدم، همانا که فرمان و نهیّم و کیفر و پاداشم متوجه توست» (کلینی، ۱۳۸۲: ج ۱/ ۱۱).

مطابق حدیث فوق و احادیثی از این قبیل، عقل قوّه‌ای از جانب حق است که به‌سوی حق نظر دارد و سیر کمالی و تمامیت آن، مبنی به اراده و خواست حق تعالی است. این نگاه الوهی به عقل، تنها خاص مشرق نیست. از نظر «فلوطین» که فیلسوف و عارفی از جهان غرب است،

«عقل، هستی‌ای است که همه‌ی هستی‌ها را در خود دارد ولی نه چنان‌که او مکانی برای آن‌ها باشد بلکه بدین بیان او خود خویش را دارد و با هستی یکی است. در آن بالا، همه‌چیز با هم هست و درعین‌حال جدا از هم؛ همان‌گونه که دانش‌های بسیاری در روح در یک‌جا و باهمند و درعین‌حال، آمیخته به هم نیستند بلکه هر دانشی درصورت نیاز وظیفه‌ی خاص خود را ادا می‌کند، بی‌آنکه دانش‌های دیگر را دخالت دهد؛... در عقل نیز به‌همین‌گونه، و حتّی به‌نحوی بهتر، همه‌چیز با هم است و درعین‌حال از آن حیث که هریک نیروی خاص خود را دارد، با هم نیست. عقل بر همه‌ی آن‌ها محیط است، همچنان‌که جنس بر انواع. کل بر اجزاء» (لطفی، ۱۳۸۹: ۷۸۳).

این تعبیر هم‌سنخ و نزدیک به هم که مرز زمان و مکان نمی‌شناسند در یک‌چیز اشتراک دارند و آن نوع نگاه گوینده‌ی آن‌هاست. آنجا که این تعبیر از زبان عارفی که نگاهش به امر قدسی و جهان‌ورای ماده است، بیان می‌شود؛ عقل، موجودی الهی می‌شود که مبدأ و مقصدش عالم لایزال است و روی به‌سوی جهان بالا دارد. جایی که همه‌ی هستی‌ها را دربرمی‌گیرد. درحالی‌که «عقل از نظر تعالیم وحیانی، حجت باطنی و "پیامبر درونی" است [...] و نه تنها در تعارض با حجت ظاهری و وحی نیست، بلکه مؤید وحی و راهنمای استفاده از تعالیم وحی است

و پیوند عقل و عشق در مرصادالعباد است نه کشف ابعاد و زوایای مفهومی آن. همچنین می‌توان به پژوهش‌های دیگری اشاره کرد که بیشتر جنبه‌ی تکمیلی و توضیحی بیشتری برای پژوهش ما دارند. مانند: کتاب «عقل در مثنوی»، مقاله‌ی «از عقل ناصرخسرو تا عقل سنایی»، مقاله‌ی «بررسی عقل و زیرمجموعه‌های آن در دفتر چهارم مثنوی مولانا»، مقاله‌ی «ویژگی‌های عقل در دیوان شاه نعمت‌الله ولی» و مقاله‌ی «اوصاف عقل در تقابل با عشق و جنون در دیوان صائب تبریزی و دیگر عرفا».

۲ بحث

عقل ازجمله مفاهیمی است که تعریف مشخصی ندارد؛ بنابراین مصادیق مختلفی را می‌توان برای آن در نظر گرفت. صدرالمُتألّهین در این‌باره می‌گوید:

«مردمان در حد عقل، اختلاف بسیاری کرده‌اند و در تحقیق معنای آن دچار سرگشتگی شده‌اند؛ چون می‌بینند گاهی به نخستین چیزی که خداوند آفریده، گفته می‌شده [...] و گاهی بر خوبی از خواهی انسان و ملکه‌ای از ملکات نفسانی او [...] گفته می‌شود و گاه دیگر بر غریزه و نهاد انسانی که بدان انسان از حیوانات امتیاز و جدایی می‌یابد، اطلاق می‌گردد و دیگرگاه، بر نیک‌فهمی در ادراک آنچه که بدان بهره‌مند می‌شود، اگرچه در امور دنیایی و زودگذر باشد. لذا چون معاویه‌ای عاقل گفته می‌شود و گاهی نیز بر غیر این معانی اطلاق می‌گردد و حقیقت بی‌پرده، آن است که اسم عقل، بر معانی مختلف اطلاق می‌گردد که بعضی از آن‌ها به‌واسطه‌ی اشتراک و بعضی به‌واسطه‌ی تشکیک است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۵۹).

از آنجایی که عقل، مصداق مادی ندارد و اسم معناست؛ زبان وحی، عرفان و فلسفه نیز متناسب با خود، عباراتی در شأن و تعریف آن آورده‌اند. احادیث و روایات زیادی در این باب در متون مقدّس ثبت شده است که حکایت از الوهیت آن دارد. در اصول کافی آمده است: «چون خداوند عقل را آفرید

تعالی از عقل، سخن از عبور از فلسفه، برقراری ارتباط با حقایق عالم، فهم اسرار هستی و تعبیری از این قبیل گفته می‌شود؛ و اگر نقادی دقیق عقل صورت نگیرد، این تعبیر می‌تواند فریبا و مگار باشد. در اینجا مدعای عرفان نظری، این است که تعالی از عقل، به معنای ترک عقل و ضدیت با آن نیست؛ بلکه به معنای اندازه‌شناسی عقل است تا بتوانیم آن را با استیفای حقوقش در قلمرو خاصش به کار گیریم و مرتبه‌ی وجودی‌اش را بشناسیم. اگر بتوانیم مرتبه‌ی عقل را به درستی شناسایی کنیم و او را در جایگاه و منزلت راستین خود قرار دهیم، بزرگ‌ترین خدمت را به عقل و عاقل و معقول کرده‌ایم» (حکمت، ۱۳۸۹: ۶۴).

درحقیقت کسانی که عقل را نمی‌پذیرند، عرفا نیستند. بلکه ناقدانی هستند که حوزه‌ی عقل و معرفت را در ضدیت با یکدیگر می‌دانند. صائن‌الدین بن ترکی اصفهانی، مشهور به ابن‌ترکه، حدود عقل را به قرار زیر مطرح کرده است:

«صائن‌الدین در ارزیابی عقل و روش فیلسوفان، بسیار منصفانه و واقع‌بینانه نظر می‌دهد. از دیدگاه او عقل نظری با مقدمات یقین و طریق استدلال، یکی از راه‌های رسیدن انسان به توحید است؛ اما به واسطه‌ی آنکه در این راه، شکوک و شبهات فراوان است، وصول به مقصد به ندرت حاصل می‌شود و باید به راه‌های مطمئن‌تری توسل جست. صائن‌الدین، عقل محض و فلسفه‌ی مشاء را بدون امداد الهی و نورافشانی وحی قابل اعتماد نمی‌داند» (ابن ترکه، ۱۳۷۵: ۱۳ مقدمه‌ی نعمتی جودی بر کتاب).

درواقع، می‌توان گفت که علم و کشف و عقل و وحی در طول هم هستند، نه در مقابل هم. هر دوی آن‌ها منازلی از نردبان معرفت هستند. حال اگر معرفت، معادل عقل گرفته شود، کاملاً بجاست که گفته شود عقل به بالاترین جایگاه می‌تواند برسد؛ یعنی معرفت و شناخت به بالاترین جایگاه می‌تواند برسد اما اگر عقل، معادل قوه‌ی استدلال قرار بگیرد که قابل بیان و تفهیم و ادراک است، آن وقت، دیگر

و چون "حجت درونی" است، حجت آن ذاتی است و مقدم بر حجت بیرونی، که با مدد نیروی وی [عقل] حجت‌های بیرونی تصدیق می‌شوند» (حکیمی، ۱۳۸۸: ۱۴۳)؛ اما نگاه فیلسوف و متفکر به گونه‌ای دیگر است. «هیچ‌گاه یک متفکر غربی نمی‌تواند بفهمد که "العقل ما عبد به الرحمن [...]» یعنی چه؟ [...] عقلانیت متعالی، عقلانیت وحیانی است، نه عقلانیت‌های دیگر. و عقلانیت وحیانی و قرآنی و معصومی به معنای نفی حجت عقل نیست» (همان: ۱۲۱).

۲/۱ جایگاه عقل در عرفان اسلامی

در عرفان اسلامی نیز مانند هر فرقه، آیین و ایدئولوژی دیگری، نظرگاه‌هایی خاص در مورد عقل وجود دارد.

«در هر سه مکتب معرفتی و شناختی و اعتقادی؛ یعنی مکتب "وحی" و "فلسفه" و "عرفان" ارج و ارزش عقل پذیرفته شده است- منتهی عقل در این نظام‌های فکری، دارای تفاوت‌های بنیادین است، حتی از نظر "تعریف". در عرفان، اصالت با کشف است (یعنی سخن آخر را کشف می‌گوید)، و عقل در مقدمات کار دخالت دارد. در فلسفه، عقل به عقول مستقل طولی و عرضی، و عقل نظری و عملی، با زیرمجموعه‌های آن تقسیم شده است، و بسیاری از فیلسوفان، حجت "عقل عملی" را، "اعتباری" و از سنخ "مشهورات" دانسته‌اند. دیدگاه مشائیان و اشراقیان نیز در نقش عقل یکسان نیست» (حکیمی، ۱۳۸۸: ۱۲۱).

بنابراین، روشن و واضح است که عقل در بیان عرفا و فلاسفه و متفکران چقدر تعاریف متفاوتی دارد؛ اما این تفاوت الزاماً به معنای انکار دیگری نیست. عرفان، عقل و صلاحیت آن را انکار نمی‌کند؛ بلکه برای آن حد قائل است. درواقع باید گفت:

«عرفان نظری، ما را به تنزل از عقل دعوت نمی‌کند. در تعالی از عقل نیز زمینه‌ی فریب‌کاری و دغل‌بازی مهیاست؛ چراکه به هرصورت در بحث

۲/۱ تفاوت رسیدن به معرفت از نظر عرفا و فلاسفه

معرفت و شناخت، بسته به مشرب فکری انسان، از راه‌های گوناگونی حاصل می‌شود. عارفان نیز از این امر مستثنا نیستند. علم، عقل و شهود باطنی (و به عبارتی قلب) راه رسیدن انسان‌ها را به معرفت و شناخت هموار می‌کنند. «علم و عقل، اعم از بدیهی و نظری با میزان عقول سنجیده می‌شود و به لفظ و بیان درمی‌آید و ارائه‌اش با دلیل و برهان ممکن می‌نماید.» (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۱۵۴) اما «عارفان برای معرفت، مراتبی قائل هستند: معرفت نقلی، معرفت عقلی و معرفت قلبی. این‌ها در سلسله‌مراتب طولی به‌دنبال هم قرار دارند. معرفت قلبی، بالاترین نوع معرفت است [...] مولانا برای عقل، اقسامی قائل است. عقل جزئی نهایت راهی را که برای ما باز می‌کند، این است که ما را به علوم جزئی می‌رساند، ما را به تدبیر معاش می‌کشاند» (پازوکی، ۱۳۹۳: ۱۵۸). درحالی‌که فلاسفه، فقط به معرفت عقلی معتقدند و معرفت را فقط از راه عقل قابل دریافت می‌دانند. دراین‌صورت، معرفت برای آن‌ها با عقل هم‌ارزی دارد؛ اما این مسئله با باور عرفا که کشف را ابزار عالی‌تر دستیابی به معرفت می‌دانند، تفاوت دارد. مثلاً «ابن عربی تصریح می‌کند که عقل هم مانند قوا و حواس، که وسائل آن است، محدود است و از حد و مرتبه‌اش تجاوز نمی‌نماید، ولی این محدودیت در قوه و فکر و نظر آن است، نه در صفت پذیرش و قبول، که استعداد قبول آن را حدی نیست و مواهب و معارف الهی را به‌طور نامحدود، قابل و پذیراست و لذا ممکن است، عقل، امری را به اقتضای فکری، محال بداند ولی آن از ناحیه‌ی نسبت الهی محال نباشد» (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۱۵۹) و «از نظر او [ابن عربی] استقلال عمل در تولید فکر، خطوط محدودیت آن را رقم نمی‌زند» (حکمت، ۱۳۸۹: ۶۱).

همین نکته، سبب می‌شود که عرفا، حوزه‌ی عقل را از کشف که زاییده‌ی شئون قلب است، متمایز کنند. «عرفا علم و معرفت، فلسفه و عرفان و عقل و

کشف و عقل کاملاً از هم متمایز می‌شوند. عقل استدلالی تا مرحله‌ای می‌تواند جلو برود که استدلال یارای آن را دارد و سپس متوقف خواهد شد و انسان جویای معرفت می‌بایست از ابزار دیگری برای معرفت استفاده کند که آن کشف است. از این منظر، می‌توان گفت که معرفت عقلی و معرفت کشفی با هم رابطه‌ی طولی دارند. حال این سؤال ممکن است، پیش بیاید که دراین‌صورت، چرا در عرفان پدیده‌ی عقل‌ستیزی وجود دارد. ابتدا باید گفت که «همه‌ی کسانی که به‌عنوان دفاع از عقل، یا عقل‌گرایی به مخالفت و ضدیت با عرفان برخاسته‌اند، با همه‌ی تفاوت‌هایی که دارند، چکیده‌ی سخنشان این است که اساساً عرفان به‌معنای عقل‌ستیزی و پشت کردن به عقل و اعراض از آن است؛ و عرفا انسان‌هایی عقل‌گریز و ضد عقلند؛ و سدّ باب عقل می‌کنند» (حکمت، ۱۳۸۹: ۲۸)؛ اما اینکه عرفا عقل را برای رسیدن به حقیقت، ابزاری ناکافی می‌دانند، به این علت است که:

«به عقیده‌ی بیشتر عارفان، علم بحثی مفید چندان فایده‌ای نیست، و علم حقیقی به‌واسطه‌ی تهذیب اخلاقی و تصفیه‌ی باطن به دست می‌آید و قلبی که از آرایش‌ها و زنگارها زدوده و پالوده شود، قابلیت آن را می‌یابد که دانش‌ها ازسوی خدا یا لوح محفوظ او در آن منعکس شود و بدین‌جهت، برخی اوقات به خلوت و عزلت هم می‌روند تا پرده‌ی پندار از روی دل برداشته شود و سالک به مرتبه‌ی کشف و شهود نائل آید» (حلبی، ۱۳۹۲: ۱۸۹).

به‌عنوان نمونه «عقل‌ستیزی مولانا، عقل‌ستیزی با کسی است که می‌خواهد معرفت دینی را منحصر به عقل کند و به زبان کانت در محدوده‌هایی که عقل ناتوان است، می‌خواهد با معرفت عقلی به نتیجه برسد» (پازوکی، ۱۳۹۳: ۱۵۹). بنابراین، «عرفا درک عقل را می‌پذیرند؛ اما عقل را همانند عاقل، محتاج دلیل و تعلیم می‌دانند» (یثربی، ۱۳۸۲: ۶۹).

عشق را حریف یکدیگر می‌دانند با دو قلمرو جداگانه. علم در قلمروی خویش، دارای ارزش و اعتبار است؛ معرفت و عشق نیز در قلمرو خود» (یثربی، ۱۳۹۱: ۲۱۴).

از دید آنان «نتیجه و هدف استدلال عقلی، ادراک است، در صورتی که هدف و نتیجه‌ی بصیرت "وصول" است» (همان: ۲۱۴)؛ بنابراین واضح است که کار عقل از نظر عارفان، صدور حکم‌های سلبی است اما رسیدن به احکام ثبوتی، تنها به وسیله‌ی کشف و شهود میسر می‌شود. «عقل، فقط در تنزیه می‌تواند پیش برود اما تشبیه در شأن عقل نیست؛ یعنی عقل در این‌گونه مسائل، تنها می‌تواند حکم سلبی بدهد که مثلاً خداوند جسم نیست و عرض نیست و [...] اما رسیدن به معرفت احکام ثبوتی، همانند علم خدا و اراده و مشیت او، تنها کار شهود است [...] کار عقل در حوزه‌ی زمان و مکان است و در جهان طبیعت، ولی کار بصیرت در حوزه‌ی ازلت است و فراتر از زمان و مکان» (همان: ۲۳۷).

قبل از پرداختن به حدود عقل و طرح مباحث علمی و استدلالی در این زمینه، تصوّر می‌شد که عقل، توانایی کامل در شناخت و معرفت دارد و در این زمینه نیز کاملاً آزاد و بی‌قید است. این مسئله با رسیدن به ابن عربی، سمت‌وسو و جهتی دیگرگونه به خود گرفت. «وی معرفت شناسایی خود را با "نقد عقل" آغاز کرد تا بتواند ضرورت ایمان را تبیین کند؛ این نوع نگاه با اختلاف رویکردها، از ابتدای ظهور حکمت ایرانی- اسلامی تا امروز، نزد همه‌ی حکیمان و عارفان مسلمان، رواج جدی داشته است؛ یعنی همه‌ی آن‌ها کوشیده‌اند که با نقّادی عقل نظری و تعیین حدود توانایی آن، ضرورت وحی را تبیین کنند و به این ترتیب، زمینه را برای تحقّق ایمان فراهم آورند» (حکمت، ۱۳۸۹: ۳۲-۳۳).

شناخت عقل از دید عارفان با تعیین حدود مرز برای آن همراه بوده است. به عبارت دیگر، عارفان با تعیین حدود مرز برای عقل، سعی کرده‌اند عقل را تعریف کنند. «از نظر عرفا، عقل، واقعیتی با ابعاد بسیار است که نازل‌ترین مرتبه و شأن آن، پیوند

نزدیکی با نفس دارد و عالی‌ترین مرتبه‌ی آن از جوهر فرشتگان است. لذا، انسان باید تلاش کند تا بر عقل جزئی خود که در سیطره‌ی نفس است، غلبه کرده و در طلب عقل کلی که در انبیا و اولیای الهی متجلی است، بکوشد تا آن را در وجود خودش بیابد و مطیع و تسلیم آن عقل کلی شود» (چیتیک، ۱۳۸۹: ۲۵۶).

صدرالمتألهین در شرح کتاب عقل و جهل کلینی، برای عقل، معانی و شئون مختلفی قائل است:

عقلی که متمایزکننده‌ی انسان و حیوان است و هر انسانی چه کودن و چه باهوش از آن بهره‌مند است.

عقلی که اصطلاح متکلمان است و با آن استدلال می‌کنند و علوم را پیش می‌برند.

عقلی که در کتاب اخلاق از آن بحث می‌شود و مراد از آن شأنی از نفس است که در اثر مراقبه و در طول تجربه شکوفا می‌شود.

عقلی که معاویه آن را داشته است و امام صادق (ع) از آن به «نیرنگ» تعبیر فرموده‌اند، اما مردم آن را عقل می‌پندارند. از آن می‌توان به حيله، بدانندیشی، شیطنت و... یاد کرد. این عقل از جنس قوه و استعدادی است که شیطان از آن بهره‌مند است و از طریق آن مردم را می‌فریبد.

عقلی که در کتاب نفس از آن بحث می‌شود و آن بر چهارگونه و مرتبه است: عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد.

عقلی که جز به خداوند تعلّق ندارد و به آن «عالم جبروت» می‌گویند و سراسر، نور و خیر است و بدی و ظلمت در آن راه ندارد و آن، امر الهی و کلمه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۶۴-۱۵۹).

بنابراین، واضح است که عقل در مراتب کشف و شهود عرفانی، می‌تواند یاری‌گر عارف باشد. به عبارت دیگر، می‌تواند وسیله‌ای باشد در شناخت اما هیچ‌گاه نمی‌تواند به معرفت خالص دست یابد به همین دلیل است که

به‌حسب استعداد و التماس هر طایفه، فامّا مجموعه‌ای می‌خواستند قلیل‌الحجم، کثیر‌المعنی که از ابتدا و انتهای آفرینش و بدو سلوک و نهایت سیر و مقصد و مقصود عاشق و معشوق خبر دهد. هم استفادات مبتدی ناقص را شامل بود و هم افادت منتهی کامل را» (همان: ۱۵).

از مطلب فوق که از زبان مؤلف مرصادالعباد نقل شده است، برمی‌آید که اگرچه این کتاب، اثری عرفانی است و در حوزه‌ی عرفان نوشته شده است اما نویسنده با نظر و درایتی خاص و شیوه‌ای عقلانی دست به نگارش، چیدمان عناوین و فصول آن زده است و این کتاب با اثری که در اثر جذب و الهامات درونی به بیان و عبارت آمده باشد، تفاوت دارد. بنابراین نجم‌رازی:

از عقل فلسفی و استدلالی برای بیان مطالب بهره گرفته، پس در بسیاری از قسمت‌های کتاب، عقل در معنای فلسفی آن آمده است و هرکجا مؤلف مرصادالعباد به سرزنش و سرکوب عقل می‌پردازد، مراد همین عقل فلسفی و استدلالی است.

چون نگاه مؤلف، عارفانه است، در مواردی که عقل، معادل معرفت آمده، از آن دفاع کرده است و در تمام این موارد، مراد از عقل، معرفت است نه همان عقل استدلالی.

او می‌گوید:

«فلاسفه را از اینجا غلط افتاد که عمر در تبدیل این صفات صرف کردند و متابعت انبیا واجب نداشتند؛ به مجرد نظر عقل این معالجه راست شود و ندانستند که دل را بیرون از عقل، دیگر چه آلت بود چنانک برشمردیم؛ پنداشتند همه، خود عقل است و آفت عقل ازین صفات ذمیمه‌ی حیوانی است و چون آن مبدّل شود به صفات حمیده‌ی ملکی مرد به کمال رسد، و تبدیل به نظر عقل خواستند که کنند. گفتند ما که علم و عقل داریم به متابعت انبیا چه حاجت داریم. به انبیا کسی را حاجت باشد که جاهل و کم‌عقل بود. ندانستند که ورای عقل، آلاتی دیگرست انسان را هزارباره از عقل شریف‌تر،

«انتقادی که مولوی از عقل می‌کند از منظر عشق و مرتبه‌ی مافوق عقل است. لازم است که عقل در بافت کلی تعلیم او بررسی شود، آن‌گاه مشخص می‌شود که مولوی عقل را تمهید و مقدمه‌ای ضروری برای رسیدن به مقام عشق و رهسپاری به آستان الهی می‌داند. همان‌طور که جبرئیل عقل، راهنمای پیامبر در معراج بود اما در یک قدم مانده به فنا ایستاد و نتوانست جلوتر رود و پیامبر آخرین قدم با مرکب عشق طی کرد» (چیتیک، ۱۳۸۹: ۲۵۷).

حال باید به این نکته توجه کرد که وقتی فردی از عقل سخن به میان می‌آورد، در چه میدانی ایستاده است. آیا به‌عنوان فردی عارف‌مسلك دارد از عقل سخن می‌گوید یا در کسوت یک فیلسوف است؟ گفتمان‌های برخاسته، جزو کدام گفتمان‌ها هستند؟ مسبوق به سابقه هستند و یا آنکه گفتمان‌ها «دارای سابقه‌ای دیرین است که در موقعیتی خاص و قبل‌از کاربرد زبان موجود بوده است» (کرمی‌چمه و هدایتی‌زاده، ۱۴۰۲: ۱۱۳).

۲،۲ عقل در مرصادالعباد

مرصادالعباد یک اثر تعلیمی - عرفانی است که نجم‌الدین رازی آن را برای کسانی که قصد معرفت‌جویی و سلوک دارند، نوشته است. رازی در مقدمه‌ی کتابش آورده است: «پس این کتاب در بیان سلوک راه دین و وصول به عالم یقین، و تربیت نفس انسانی و معرفت صفات ربّانی، بر پنج باب و چهل فصل بنا می‌افتد» (رازی، ۱۳۹۱: ۴ مقدمه‌ی ریاحی بر مرصادالعباد).

و در جایی دیگر در آغاز کتاب چنین آورده است:

«بدانک اگرچه در طریقت، کتب مطوّل و مختصر بسیار ساخته‌اند... ولیکن بیشتر به زبان تازی است و پارسی‌زبانان را از آن زیادت فایده‌ای نیست... مدّتی بود تا جمعی طالبان محقق و مریدان صادق هر وقت ازین ضعیف با قلت بضاعت و عدم استطاعت مجموعه‌ای به پارسی التماس می‌کردند، اگرچه پیش‌ازین چند مجموعه در قلم آمده بود،

مدرکات حواس ظاهری و قوای باطنی و نظر عقل حاجت است تا به حواس ظاهری به عالم محسوسات درنگرد و به قوای باطنی نظر عقل استعمال کند، عقل در حال، حکم کند که این موضوع را صناعی بباید... اما بدانک روح را به قالب نه از برای این نوع معرفت فرستاده‌اند» (همان: ۱۱۴-۱۱۵).

نجم رازی، غایت توان عقل را رسیدن به کشف نظری که از مراتب نازل‌هی کشف است، می‌داند. آن هم از طریق تصفیه‌ی باطن و سلوک. از جملات زیر چنین برداشت می‌شود که دلیل ناتوانی عقل در کشف حقیقت، تکثر آن است و اینکه هر انسانی به‌صرف قوه‌ی عقل، استدلال می‌کند و چون این استدلال‌ها برپایه‌ی مصنوعات است بنابراین فراتر از این موارد نیز نمی‌تواند برود. به‌عبارت‌دیگر، عقل، بیشتر تصویب‌کننده و تأییدکننده است و آغازگر شناخت نیست بلکه از طریق آفریده‌ها و مصنوعات عالم خلقت، می‌خواهد دست به کشف بزند.

«پس چون سالک صادق به جذبه‌ی ارادت از اسفل‌سافلین طبیعت روی به اعلی‌علیین شریعت آرد و به قدم صدق، جاده‌ی طریقت بر قانون مجاهده و ریاضت در پناه بدرقه‌ی متابعت سپردن گیرد، از هر حجاب که گذر کند از آن هفتاد هزار حجاب، او را دیده‌ای مناسب آن مقام گشوده شود و احوال آن مقام، منظور نظر او گردد. اول دیده‌ی عقل او گشاده گردد و به قدر رفع حجاب و صفای عقل، معانی معقول روی نمودن گیرد و به اسرار معقولات، مکاشف می‌شود و این را کشف نظری گویند بر این اعتمادی زیادت نباشد تا آنچه در نظر آمد در قدم نیاید اعتماد را نشاید» (همان: ۳۱۱-۳۱۲).

رازی، عقل و عشق را ازلی می‌داند و تفاوت آن‌ها را در جوهره‌ی ذات آن‌ها می‌داند و عقل را در راه شناخت، ترسو و بی‌جرئت می‌شمارد و دلیل تضاد عشق و عقل را در همین نکته می‌داند؛ بنابراین، رازی، تنها جایی که برای عقل، شأن و منزلتی بالا در نظر می‌گیرد، آنجاست که آن را لطیفه‌ای از عالم بالا می‌داند:

چون دل حقیقی و سرّ و روح و خفی، و به عقل ادراک این آلات نتوان کرد و آن را پرورش به عقل نتوان داد، که عقل، خود ابتدا از ادراک خویش عاجز است و در خود معلول و مریض است و گفته‌اند رای العلیل العلیل» (همان: ۲۰۰).

چنان‌که مشخص است رازی، عقل را در راه شناخت و کسب معرفت، علیل و بیمار می‌داند و حتی آن را در شناخت خود نیز وافی به مقصود نمی‌داند.

۲/۲/۱ مراتب معرفت در نظر نجم‌الدین رازی

نجم رازی، معرفت را دارای مراتب می‌داند. معرفت عقلی را نازل‌ترین نوع معرفت دانسته و آن را خاص عوام شمرده و از رسیدن به رستگاری حقیقی ناتوان دانسته است. وی معرفت حقیقی را در شناخت ذات و اسمای الهی می‌داند:

«و معرفت حقیقی، معرفت ذات و صفات خداوندی است، چنانک فرمود "فَأَحَبَبْتُ أَنْ أُعْرِفَ". و معرفت بر سه نوع است: معرفت عقلی، معرفت نظری و معرفت شهودی. اما معرفت عقلی، عوام خلق راست و در آن کافر و مسلمان و جحد و ترسا و گبر و ملحد و فلسفی و طبایعی و دهری را شرکت است؛ زیرا که این‌ها در عقل با یکدیگر شریک‌اند و جمله بر وجود الهی اتفاق دارند و خلاقی که هست در صفات الوهیت است نه در ذات،... و این نوع معرفت، موجب نجات نیست الا آن‌ها را که نظر عقل ایشان مؤید باشد به نور ایمان، تا به نبوت اقرار کنند و به اوامر و نواهی شرف قیام نمایند، که تربیت تخم روح در آن است تا تخم برومند شود» (همان: ۱۱۴).

نجم رازی از آن جهت که عقل، وابسته به امور حسی و محدود به آن قواست، معرفت منسوب به آن را محدود به امور مادی دانسته و آن را جزئی‌نگر می‌شمارد. او شأن و منزلت روح را فراتر از این نوع معرفت می‌داند و غایت و مقصود روح را چیزی ورای معرفت عقلی ذکر می‌کند: «در معرفت عقلی، به

چپ روح است، با او در معرفت ذات و صفات باری جلّ و جلاله مشورت باید کرد و هرچه ادراک او بدان رسد و فهم او دریابد از ذات و صفات باری جل‌الجلاله، بدانک حضرت حق از آن منزّه است و به خلاف آن است که عقل، ادراک کُنّه ذات و صفات او کند، بلکه ذات او هم بدو توان دانست» (همان: ۵۱-۵۰).

رازی در عبارت فوق، پس از هجمه‌ای که به عقل می‌کند، زمینه‌ی مخالفت عقل را در عرصه‌ی معرفت به ذات و اسماء حق می‌داند. در واقع، او در اینجاست که راه عقل را می‌بندد. لذا ادراک عقل را از حقیقت ذات و صفات، خطا و غیرقابل اعتماد می‌داند. او بر این باور است که عقل در عرصه‌ی عشق، ناکارآمد و ناتوان است. «آنجا که بر جمال مشعله جانبازی باید کرد جز پروانه‌ی دیوانه به کار نیاید که عاقل جز نظاره را نشاید» (همان: ۳۷۹).

اما آنجا که عقل بخواهد تنها سکاندار کشتی نجات انسان باشد، نجم‌الدین با آن به منازعت و مخالفت می‌پردازد. وی کسانی که عقل را به‌تنهایی برای رستگاری و کمال انسان کافی می‌دانند، مورد تخطئه قرار می‌دهد:

«فلاسفه را اینجا غلطی عظیم افتاد... پس گفتند چون ما تهذیب اخلاق به منظر عقل حاصل کنیم ما را به شرع و انبیا چه حاجت باشد؟ شیطان ایشان را ازین مدّله به دوزخ برد، نور ایمان حقیقی نداشتند، تا بازبینند که از حجاب طبع، به طبع بیرون نتوان آمد. که اگر به نظر عقل خویش نفس را ریاضت فرماید، تا در نفس هزارگونه صفا و بینایی و روشنایی پدید آید و بعضی حجب صفات بشری برخیزد، این جمله تقویت حجاب طبع دهد و کدورت و نابینایی حقیقی را زیادت کند» (همان: ۳۷۱).

نجم رازی در قیاسی که میان عقل و عشق می‌کند، به‌روشنی برتری و فضیلت عشق را بر عقل بیان می‌کند: «کمالیت عقل آن آمد که مدرک ماهیت اشیا شود لا کما هی، اما کمالیت عشق آن است که

«آنجا محبّت چون از پس چندین محب افتاده بود و بر مراتب ارواح و ملکوت گذر کرده، از محبوب خویش دور مانده در ملکوت عناصر آن لطیفه‌ی عالم عقل را دریافت. ازو بوی آشنایی شنید که هم از آن ولایت آمده بود [...] از غایت اشتیاق محبوب خویش، دست در گردن آن لطیفه‌ی عقل فسرده آورد [...] ولکن درین مقام که ذوق نظر محبوب حقیقی به کام جانش رسید، آتش در وی افتاد و دست از گردن عقل بیرون آورد. عبارت از او، این آمد که جوهر به دو نیم شد، آن نیمه که از عقل بود، عقل بد دل بود، بترسید، از ترس بگداخت، آب شد و آن نیمه که از محبّت بود از نظر محبوب، غذا یافت، شوق غالب شد، آتش محبّت شعله برآورد، آتش پدید آمد. همچنان که میان آب و آتش مضادّت است، میان عقل و عشق هم، چنان است. پس عشق با عقل نساخت. او را برهم زد و رها کرد و قصد محبوب خویش کرد» (همان: ۶۱-۶۰).

نجم‌الدین رازی هر جا برای عقل رقیبی می‌آورد، بدین معنا که عقل را وجودی مستقل می‌پندارد در برابر وجودی دیگر مانند روح، زبان به نقد عقل و تضعیف آن بازمی‌کند. تاجایی که کاملاً به مخالفت و حتی ضدیت با او می‌پردازد. حال هرچه رقیب عقل، مابه‌ازای آن کامل‌تر و دارای شأن بالاتری باشد، این نقد به عناد و مخالفت، بیشتر نزدیک می‌شود. آنجا که عقل را در برابر روح که عظیم‌ترین ودیعه‌ی الهی‌ست، قرار می‌دهد؛ به‌روشنی عقل را انکار کرده و اوامر آن را موجب ضلالت می‌داند. قابل‌توجه است که این ضلالت، نسبی است و مربوط به مراتب عالی‌هی وجود انسان، یعنی روح است:

«عقل، روح را همچون حوا آمد آدم را، که از پهلوی چپ او گرفتند. درین معنی اشارتی لطیف است. آنجا چون زنان از پهلوی چپ بودند خواجه علیه‌الصلوة والسلام فرمود "شاوروهنّ و خالفوهنّ" با زنان در کارها مشورت کنید و هرچه ایشان گفتند، خلاف آن کنید که رای راست آن باشد، زیرا که زنان از استخوان پهلوی چپ‌اند. کژ باشند، هر رای که زنند رای راست ضدّ آن باشد. اینجا نیز عقل از پهلوی

هدایت و نجات را بشناسد اما به دلیل دچار شدن به وهم و گمان و خیال، نمی‌تواند پرورش یابد و مادامی که بشر، پرورش عقل را با نظر عقل بخواهد به نتیجه برساند، عقل را نمی‌تواند به کمال خود برساند:

«طایفه‌ای را که... حرص و حسد و حقد و عداوت و غضب و شهوت و کبر و بخل و دیگر صفات ذمیمه‌ی حیوانی را پرورش دهند، به درکات سفلی می‌رسند "ثُمَّ رَدَدْنَاهُ اسْفَلَ السَّافِلِينَ" آن‌ها که اصحاب مشتمه بودند و طایفه‌ای دیگر که صفات ملکی روحانی بر صفات حیوانی جسمانی غالب می‌آید، هوی و شهوت ایشان مغلوب نور عقل می‌گردد تا در پرورش نور عقل و صفات حمیده می‌کوشند و نفی اخلاق ذمیمه می‌کنند؛ چه مصباح عقل را اخلاق حمیده چون روغن آمد و اخلاق ذمیمه چون آب. و این طایفه دو صنف آمدند؛ صنفی آنند که پرورش عقل و اخلاق هم به نظر عقل دهند... هرچند به جهد تمام بکوشند عقل را به کمالیت خود نتوانند رسانید [...] پس این صنف چون بی‌نور شرع پرورش عقل دهند اگرچه نوعی از صفا حاصل کنند که ادراک بعضی مقولات توانند کرد اما از ادراک امور اخروی و تصدیق انبیا علیه‌السلام و کشف حقایق بی‌بهره مانند و در طلب معرفت حق تعالی چون دیده‌ی عقل را بی‌نور شرع استعمال فرمایند، در تیه ضلالت سرگردان و متحیر شوند» (همان: ۶-۷).

از این رو برای رسیدن به کمال، عقل را قابل‌اعتماد نمی‌داند و بر این باور است که عقل به نیروی مافوقی که همان وحی است، باید مجهز باشد: «حدّ عقل در این معنی آن است که اثبات وجود جلّ‌الجلاله کند و اثبات صفات کمال و سلب صفات نقصان از ذات او. بدان مقدار معرفت، نجات حاصل نیاید و اگر عقل برای نور شرع در معرفت تکلیف کنند در آفت شبهات افتند چنان‌که فلاسفه افتادند و انواع ضلالت ایشان را حاصل آمد به اختلاف بسیار که با یکدیگر کردند و جمله دعوی برهان عقلی کردند» [...]» (همان).

مدرک ماهیت اشیا شود کما هی. اشارت "ارنا الاشیا کما هی" بدین معنی ۴» (همان: ۱۳).

رازی عقل را دارای استعداد دریافت انوار ملکوتی و فیض حق می‌داند. اما برای آن حد و اندازه قائل است. «تا چنانک دل واسطه‌ی دو عالم جسمانی و ملکوتی آمد یک روی در ملکوت و دیگر در جسم تا بدان روی که در ملکوت دارد، قابل فیضان نور عقل گردد و بدین روی که در جسم دارد از انوار ملکوتیّات و معقولیات بنفس و تن می‌رساند» (رازی، ۱۳۹۱: ۳۱۴).

او معتقد است کسانی که این حدومرز را برای عقل قائل نشوند به دامان کفر گرفتار می‌شوند. وی چنین استدلال می‌کند:

«و چنانک حواس پنج‌گانه‌ی ظاهری هریک در مدرکات دیگری تصرف نتواند کرد، چون سمع در مبصرات و بصر در مسموعات، حواس پنج‌گانه‌ی باطنی نیز هریک در مدرکات دیگری تصرف نتواند کرد، چون عقل در مرئیات دل و دل در معقولات عقل؛ یعنی بدان خاصیت که نظر عقل است، باقی بر این قیاس، پس طایفه‌ای که در معقولات به نظر عقل جولان کردند و از مرئیات دل و دیگر مراتب خبر نداشتند و به حقیقت خود دل نداشتند، خواستند تا عقل با عقل را در عالم دل و سرّ و روح و خفی جولان فرمایند. لاجرم عقل در عقیده‌ی فلسفه و زندقه انداختند» (همان: ۱۱۷).

۲،۲،۲ مراتب عقل در مرصادالعباد

نجم‌الدین رازی در مرصادالعباد برای عقل مراتبی قائل است. اما نه آن مراتبی که در کتاب عقل و جهل اصول کافی آمده است و عقل را تا مرتبه‌ی اعلی‌علیین بالا می‌برد. بلکه مراتب عقل در نظر او از اسفل‌السافلین آغاز شده و تا لطیفه‌ای در عالم غیب می‌رسد و از آن فراتر نمی‌رود. دلیل فراتر نرفتن عقل را، تأیید مکنونات عالم غیب از طریق خود عقل ذکر می‌کند. به عبارت دیگر، او معتقد است که عقل، صاحب تشخیص و تمییز است و می‌تواند راه

است، به صراحت، عقل را مستعد پذیرش کمالات بالاتر می‌داند و آن را قوه‌ای با قابلیت تکامل‌پذیری می‌شمارد: «اما انسان در قبول عقل، قابل ترقی است تا به ترتیب عقل، هریک از قوت ه بفعل آید و عقل هریک 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 مدرکات دلی و سّری و روحانی به کمال دارد» (رازی، ۱۳۴۵: ۵).

۳ نتیجه

نجم‌الدین رازی در مهمترین اثر خود، مرصادالعباد، بیان‌های متفاوتی درباره‌ی عقل دارد. گاهی عقل را تحسین و گاهی آن را تخطئه می‌کند و ناکارآمد می‌شمارد. این نگاه براساس اندازه‌شناسی عقل و تبیین مرتبه‌ی وجودی آن صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، رازی، عقل را انکار نمی‌کند بلکه آن را در وصول به حقیقت، نقد می‌کند. مصادیق عقل در مرصادالعباد یکسان نیستند. رازی، عقل و قوای آن را دارای مراتب و شئون مختلف می‌داند. وی عقل فلسفی را نقد و تخطئه می‌کند و عقلی را که به نور هدایت مستفیض شده و با ریاضات و تزکیه‌ی نفس به نورانیت رسیده است تا مرحله‌ی کشف نظری، مستعد و قابل می‌داند. او آنجاکه عقل، یکه‌تازی می‌کند با آن به مقابله پرداخته و آن را فاقد شایستگی برای رستگاری می‌داند. نجم‌الدین رازی برای عقل، مرز و محدوده قائل است و چنانچه عقل در برابر وحی سر خم نکند، آن را ضالّه و مسبب شقاوت و گمراهی انسان می‌داند. در مرصادالعباد، عقل، در برابر عشق، حقیر است؛ زیرا نویسنده‌ی این اثر عرفانی، عشق را ابزار رسیدن به معرفت و شناخت اسما و صفات الهی می‌داند و عقل را در این میدان بسیار پیاده و ناتوان می‌شمرد.

او عقل را نه تنها مصون از خطا نمی‌داند بلکه بسیار خطاپذیر می‌شمرد. تا آنجاکه می‌تواند با استدلال، نفی حق کرده و یا او را با صفاتی ناقص فرض کند: «و کفر به تحقیق آن است که بر آنچ از مادر و پدر به تقلید یافتند، قناعت کنند و رنج برند و مشقّت کشند و به طلب دلیل برخیزند و عمرها در تحصیل علوم کفر به سر برند و کتب تکرار کنند و به مجاهده و ریاضت مشغول شوند و در تصفیه‌ی نفس کوشند از بهر تفکر در ادلّه و براهین عقلی. تا شبهات بدست آورند که بدان نفی صانع کنند یا اثبات صانعی ناقص [...]» (همان: ۳۹۱).

وی همچنین شناخت صفات الهی را کار عقل نمی‌داند و بر این باور است که عقل، اجتماع نقیضین را محال شمرده و درکی از ممکن بودن آن ندارد. «انوار صفات جمال، مشرق است نه محرق، و انوار صفات جلال، محرق است نه مشرق، و هر فهم و عقل، ادراک این معانی نکند؛ بلکه گاه بود که نور صفات جلال ظلمانی صرف بود و عقل چگونه فهم کند نور ظلمانی، که عقل "الجمع بین الضدین" محال شناسد» (رازی، ۱۳۹۱: ۳۰۷).

رازی برای مراتب عالی‌هی عقل، جایگاهی قائل است. او قلب را محل شئون عالی و درجات بالای عقل و درواقع جایگاه عقل حقیقی و نور آن می‌داند. «و طور دوم را از دل، قلب خوانند و آن معدن ایمان است که "كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ"، و محل نور عقل است که "فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا"، و محل بینایی است که "فَأَنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ"» (همان: ۱۹۶).

و باز در جایی دیگر می‌گوید: «تا طایفه‌ی محرومان سرگشته که انتماء ایشان به عقل و معقولات است پنداشتند مصباح ایشان به نور حقیقی منور است، ندانستند که هر نورانیت که در خود می‌یابند از عکس نور روغن روح است» (همان: ۱۲۳).

رازی در رساله‌ی عشق و عقل که چکیده و مختصری از همان مطالب ذکر شده در مرصادالعباد

پی‌نوشت‌ها

۴. همچنین در جایی دیگر آمده است که: «و اما ما بدین عقل که ضد عشق خوانیمش، عقل انسانی می‌خواهیم که چون پرورش آن در انسان به کمال می‌رسد، مدرک ماهیت اشیا می‌شود و فلاسفه اتفاق دارند و ادراک به‌نزدیک ایشان عبارت است از حصول ماهیت علوم در عالم و معقول در عاقل، اگرچه درین خلاقی کرده‌اند و لکن باین‌همه ایشان از حصول ماهیت معلوم در عالم و معقول در عاقل، آن نمی‌خواهند که حقیقت آن ماهیت کما هی در نفس عالم حاصل آید» (رازی، ۱۳۴۵: ۱۲).

عقل شخصی‌ست خواجگی آموز

عشق دردی‌ست پادشاهی سوز

پس به حقیقت عشق است که عاشق را به قدم نیستی معشوق برساند؛ عقل، عاقل را به معقول بیش نرساند و اتفاق علما و حکما است که:

حق تعالی معقول هیچ عاقل نیست... پس چون عقل را بر آن حضرت راه نیست، رونده به قدم عقل بدان حضرت نتواند رسید؛ الا بقدم ذکر" (رازی، ۱۳۴۵: ۱۰).

۵. او در رساله‌ی عشق و عقل خود چنین می‌گوید:

«جمعی از ایشان گفتند به تلقین شیطان که عقل و عاقل و معقول هر سه یکی است و بدان باری تعالی خواستند لفظ عقل از اسماء مشترکه است که بدین لفظ هر طایفه حقیقتی دیگر می‌خواهند. کفری بدین صریحی که او را بنامی می‌خوانند که او و انبیاء او، ذات او را جل و جلاله بدان نام نخوانده‌اند و طایفه‌ای دیگر هم از فلاسفه، لفظ عقل می‌گویند و بدان عقل کل می‌خواهند و می‌گویند معلول اول از علت اولی است و طایفه‌ای دیگر، عقل فعال می‌گویند... و بعضی عقل مستفاد می‌گویند و بعضی عقل انسانی می‌گویند و این آنست که بدان فکر می‌کنند و تمییز بعضی چیزها را از بعضی بدان می‌کنند... چون هر طایفه‌ای را از لفظ عقل، حقیقتی

۱. در بعضی از احادیث بر اینکه اولین چیزی که خداوند آفریده، عقل است نیز اشاره‌هایی شده است. برای نمونه، مجلسی (ج ۱/ صص ۹۷ و ۱۰۲) این حدیث را آورده است: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ». صحت این حدیث را قمی (ص ۵۳) و عاملی (۲۸۹ و ۶۴۷) تأیید کرده‌اند. همچنین در گلشن راز شیخ محمود شبستری در این‌باره آمده است که:

نخستین آیتش عقل کل آمد

که دردی همچو باء بسمل آمد

(شبستری، ۱۳۸۲: ۸۴/ب/۲۰۲)

۲. در جایی دیگر می‌گوید:

عقل را با عشق کاری نیست زودش پنبه کن
تا چه خواهی کرد آن اشتردل جولاه را
عقل نزد عشق، خود راهی تواند برد؛ نه
نزد شاهنشاه چه کار او باش لشکرگاه را

(همان: ۶۱-۶۰)

۳. در جایی دیگر نیز می‌گوید: «پس آن لطیفه که از روح محمدی بر مراتب ارواح گذر کرد از محبت بود و آنچ عقل از او برخاست و بر مراتب نفوس گذر کرد از نور بود و میان محبت و عقل منازعت و مخالفت است، هرگز با یکدیگر ن سازند، به هر منزل که محبت رخت اندازد، عقل خانه پردازد، هرکجا عقل، خانه گیرد، محبت کرانه گیرد. این لطیفه بشنو که چون آن جوهر را حق تعالی به نظر خود منظور گردانید، آن جزو که از پرتو نور روح محمدی برخاسته بود، از آن جزو که از عقل برخاسته بود، جدا شد و از نظر حق، غذای شوق یافت. دیگر باره قصد علو کرد، و آنچه از عقل فسرده برخاسته بود، به تردامن اینجا ماند» (رازی، ۱۳۹۱: ۵۹).

دیگر مرادست و در آن بعضی مخطی‌اند و بعضی
مصیب تا از خطای آن، فلاسفه را چندین مسئله‌ی
کفر متفرّع شده است» (رازی، ۱۳۴۵: ۱۲).

منابع

- حکمت، نصرالله (۱۳۸۹). مباحثی در عرفان ابن عربی، تهران: علم.
- حکیمی، محمود (۱۳۸۸). الاهیات الاهی و الاهیات بشری (مدخل)، چاپ دوم، قم: دلیل ما.
- حلبی، علی-اصغر (۱۳۹۲). تاریخ تصوّف و عرفان (جلد اول)، تهران: زوّار.
- رازی، نجم-الدین (۱۳۴۵). رساله‌ی عشق و عقل، تصحیح تقی تفضلی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- رازی، نجم-الدین (۱۳۹۱). مرصادالعباد، تصحیح محمدامین ریاحی، چاپ پانزدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- رنجبران، محمد امین (۱۳۹۶). بررسی و مقایسه‌ی جایگاه عقل و عشق در عرفان حلقه با کتاب مرصادالعباد نجم‌الدین رازی و آثار دیگر وی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: عبدالرضا مظاهری، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز.
- شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۲). گلشن راز، به کوشش کاظم دزفولیان، تهران: طلایه.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). شرح اصول کافی، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌وی، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- عاملی، شیخ زین‌الدین بن علی (شهید ثانی) (۱۳۸۰). آرام بخش دل داغدیدگان، ترجمه‌ی حسین جناتی شاهرودی، چاپ دوم، قم: روح.
- فلوطین (۱۳۸۹). دوره‌ی آثار، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.
- قمی، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه (بی تا). اسرارالتوحید - ترجمه التوحید، ترجمه‌ی محمد علی اردکانی، تهران: علمیه اسلامیة.
- ترک‌ی اصفهانی، صائِن‌الدین علی بن محمد (۱۳۷۵). عقل و عشق یا مناظرات خمس، تصحیح اکرم جودی نعمتی، تهران: اهل قلم.
- بهرامی، بهرام (۱۳۸۴). «ویژگی‌های عقل در دیوان شاه نعمت‌الله ولی»، ادیان و عرفان، شماره‌ی ۶، ۹۹-۱۱۸.
- پارسانسب، محمد (۱۳۸۸). «از عقل ناصرخسرو تا عقل سنایی»، دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی شهید باهنر کرمان، شماره‌ی ۲۶، ۱۱۴-۸۷.
- پازوکی، شهرام (۱۳۹۳). عرفان و هنر در دوره‌ی مدرن، تهران: علم.
- تامر، عارف (۱۳۷۷). اسماعیلیه و قرامطه در تاریخ، ترجمه‌ی حمیرا زمردیان، تهران: جامی.
- ترخان، قاسم (۱۳۸۸). شخصیت و قیام امام حسین (ع)، قم: چلچراغ.
- توحیدیان، رجب (۱۳۸۷). «اوصاف عقل در تقابل با عشق و جنون در دیوان صائب تبریزی و دیگر عرفا»، فصلنامه ادبیات فارسی، شماره‌ی ۱۲، ۹۳-۱۲۶.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). نفحات‌الانس من حضرات‌القدس، به تصحیح محمود عابدی، تهران: اطلاعات.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۸۴). عقل در مثنوی، تهران: یاران علوی.
- جهانگیری، محسن (۱۳۶۷). محیی‌الدین بن عربی چهره‌ی برجسته‌ی جهان اسلام، تهران: دانشگاه تهران.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۹). راه عرفانی عشق، ترجمه‌ی شهاب‌الدین عباسی، چاپ پنجم، تهران: پیکان.

- Abbasi, Fifth Edition, Tehran: Peykan.
- Felotin (۲۰۱۰). period of works, Translated by Mohammad Hasan Lotfi, Tehran: Kharazmi.
- Ghomi, Abou Jafar Mohammadebne Aliebn Babouye (without date). Asratowhid-Tarjomatoltowhid, Translated by Mohammad Ali Ardakani, Tehran: Elmiye eslamiyeh.
- Golmohammadi, Mahboubeh, Bazargan, Mohammadnavid (۲۰۱۲). Examining wisdom and its subcategories in the fourth book of the Masnavi, Culture research paper, vol ۱۳, pp ۲۷۶-۲۵۹.
- Hakimi, Mahmoud (۲۰۰۹). Divine theology and human theology, Ghom: Dalile ma.
- Halabi, Aliasghar (۲۰۱۳). History of Sufism and Mysticism (Volume ۱), Tehran: Zavvar.
- Hekmat, Nasrollah (۲۰۱۰). Discussions in the mysticism of Ibn Arabi, Tehran: Elm.
- Jaafary, Mohammad taghi (۲۰۰۵). Intellect in the Masnavi, Tehran: Yaarane alavi.
- Jaami, Abdolrahmaan (۱۹۹۱). Nafahatolons men hazaratelghods, Corrected by Mahmoud Abedi, Tehran: Ettelaat.
- Jahangiri, Mohsen (۱۹۹۸). Muhyiddin bin Arabi, the prominent face of the Islamic world, Tehran: University of Tehran.
- Karamichameh, Yousef (۲۰۲۳). Intersecting Cultures: Homi Bhabha's Hybridity and the Analysis of Alice Walker's "Everyday Use", Journal of
- کرمی‌چمه، یوسف؛ هدایتی‌زاده، هاجر (۱۴۰۲). «گفتمان بوم‌گرایی در آثار علی اشرف درویشیان (مطالعه‌ی موردی: مجموعه داستان‌های آبشوران و همراه آهنگ‌های بابام)»، نشریه‌ی تحلیل گفتمان ادبی، ۱ (۱)، ۱۱۱-۱۳۱.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۳۸۲). اصول کافی، ترجمه و شرح حاج سید جواد مصطفوی، تهران: وفا.
- گل محمدی، محبوبه؛ بازرگان، محمد نوید (۱۳۹۱). «بررسی عقل و زیرمجموعه‌های آن در دفتر چهارم مثنوی»، پژوهشنامه فرهنگ، شماره‌ی ۱۳، ۲۷۶-۲۵۹.
- لواسانی، سید محمدرضا؛ رسولی‌پور، رسول (۱۳۹۷). «نسبت ایمان و عقل از منظر نجم‌الدین رازی»، فلسفه‌ی دین، شماره‌ی ۱۵، ۴۱۸-۳۹۷.
- موحدی، محمدرضا (۱۳۸۸). «عقل در کوی عشق؛ دیدگاه شیخ نجم‌الدین رازی درباره‌ی عقل و عشق»، نشریه‌ی پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۱۱ (۱)، ۱۶۷-۱۹۴.
- یثربی، سید یحیی (۱۳۸۹). فلسفه‌ی عرفان، چاپ پنجم، قم: بوستان کتاب.
- یثربی، سید یحیی (۱۳۹۱). عرفان نظری، چاپ هفتم، قم: بوستان کتاب.
- Ameli, Sheykh Zeinoddinebne Ali (۲۰۰۱). Calming the hearts of the bereaved, Translated by Hossein Janati Shahroudi, Ghom: Rouh.
- Bahrami, Bahram (۲۰۰۵). Characteristics of intellect in the court of Shah Nematullah Wali, Religions and mysticism magazine, vol ۶, pp ۹۹-۱۱۸.
- Chitik, Vilyam (۲۰۱۰). The mystical way of love, Translated by Shahabuddin

- ۱۵th edition, Tehran: Emi va Farhangi.
- Sadraddin Shirazi, Mohammadebne Ebrahim (۲۰۰۴). Sharhe Osoule Kafi, Translated and suspended by Mohammad Khajawi. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Shabestari, Sheykh Mahmoud (۲۰۰۳). Golshane raz, Due to the efforts of Kazem Dezfulian, Tehran: Talaye.
- Tamer, Aref (۱۹۹۸). Ismailia and Qaramata in history, Translated by Homaira Zamorrodian, Tehran: Jaami.
- Tarhan, Ghasem (۲۰۰۹). Personality and uprising of Imam Hossein, Ghom: Chelcheragh.
- Torkeye esfahani, Saeneddin Aliebne Mohammad (۱۹۹۶). Intellect and love or five debates, correction Akrame Judi Nemati, Tehran: Ahle ghalam.
- Towhidian, Rajab (۱۹۹۷). Attributes of reason in opposition to love and madness in the court of Saeb Tabrizi and other mystics, Persian Literature Quarterly, vol ۱۲, pp ۱۲۶-۹۳
- Yasrebi, Seyyed Yahya (۲۰۱۰). The philosophy of mysticism, Ghom: boustane ketab.
- Yasrebi, Seyyed Yahya (۲۰۱۲). Theoretical mysticism, Ghom: boustane ketab.
- literary discourse analysis, vol ۱(۱). Pp ۱۳۱-۱۱۱
- Koleini, Aboujafar Mohammadebne Yaghoub (۲۰۰۳). Osoule Kafi, Translated and explained by Haj Seyyed Javad Mostafavi, Tehran: Vafa.
- Lavasani, Seyyed Mohammadreza, Rasoulipour, Rasoul (۲۰۱۸). The relationship between faith and reason from the point of view of Najmuddin Razi, philosophy of religion, vol ۱۵, pp ۴۱۸-۳۹۷
- Movahedi, Mohammadreza (۲۰۰۹). Reason in the pit of love; Sheikh Najmuddin Razi's view on reason and love, Journal of theological philosophical researches, vol ۱۱(۱), pp ۱۹۴-۱۶۷
- Parsanasab, Mohammad (۲۰۰۹). From Nasser Khosrow's wisdom to Sana'i wisdom, Shahid Bahonar Faculty of Literature and Humanities, Kerman, vol ۲۶, pp ۱۱۴-۸۷
- Pazuki, Shahram (۲۰۱۴). Mysticism and art in the modern era, Tehran: Elm.
- Ranjbaran, Mohammadamin (۲۰۱۷). Examining and comparing the place of reason and love in the mysticism of the circle with the book of Mursad al-Abad Najmuddin Razi and his other works, Master's thesis, Supervisor: Abdolreza Mazaheri, Islamic Azad University Tehran Branch.
- Razi, Najmeddin (۱۹۹۶). A treatise on love and reason, Taqi Tafazzoli correction, Tehran: Book translation and publishing company.
- Razi, Najmeddin (۲۰۱۲). Mersadolebaad, Edited by Mohammad Amin Riahi,