

عقل و عشق در نظر عطار نیشابوری و نجم‌الدین رازی

جمشید جلالی شیجانی*

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد شهرری

چکیده

عقل و عشق به عنوان یکی از ویژگی‌های بارز انسان، همواره محل نزاع حکما و عرفا بوده است. بین عرفا نیز در تعیین حدود و ثغور این دو، معمولاً اختلاف نظر وجود داشته است. عطار نیشابوری، به عنوان حکیمی عارف در آثار خویش عقل را، تابع شرع می‌داند و آن را در مقابل عشق تحقیر می‌کند. وی عشق را یکی از منازل سلوک می‌شمرد و منشأ آن را درد و کمال آن را در اشک، آتش و خون و اثر مهم آن را فنا می‌داند. نجم‌الدین رازی نیز عقل مقابل عشق را «عقل انسانی» نامیده و معتقد است که اگر عقل بی نور شرع در معرفت قدم نهد، به شبهه می‌افتد. نهایت عشق نیز به فنا می‌انجامد. در این نوشتار برآنیم تا دیدگاه این دو عارف بزرگ را در زمینه‌ی عقل و عشق مورد واکاوی قرار دهیم.

کلید واژه‌ها:

عقل، عشق، عقل انسانی، فکرت عقلی و قلبی، عطار نیشابوری، نجم رازی.

مقدمه

انسان تنها موجودی است که عشق را احساس می‌کند و آن را می‌شناسد. ادراک، کار عقل است و عشق، جنبش و جوششی است که این ادراک را به اوج خود می‌رساند. در میان همه‌ی ویژگی‌ها و خصلت‌هایی که به جایگاه ویژه‌ی انسان مربوط می‌شود، عشق و عقل اهمیت فوق‌العاده‌ای دارند؛ زیرا همه‌ی آنچه به جنبه‌های ملکوتی و روحانی وابسته است، در دایره‌ی گسترده‌ی عقل و عشق قرار دارد. بارزترین ویژگی‌های انسان، عقل و عشق است. عشق در همان حال که با برخی از مراتب و مراحل عقل در تقابل و ستیز است، با مراتب متعالی آن به هیچ وجه ناسازگار و ناهماهنگ نیست.^۱ با مراجعه به تاریخ عرفان اسلامی می‌توان دریافت که بیشتر عرفای بزرگ تا قرن ششم هجری، به عقل توجه داشته و همواره آن را ستایش کرده‌اند.^۲ واژه‌های «عاشق» و «عافل» در قرآن مجید بر خداوند اطلاق نشده است، ولی «محب» و «عالم» بدون تردید از صفات خداوند تبارک و تعالی شناخته می‌شود. صفت محب همان معنایی را به ذهن القاء می‌کند که ما می‌توانیم آن را از واژه‌ی عاشق دریافت کنیم. علم نیز از ویژگی‌های عقل است و آن جا که از عالم بودن سخن می‌گوییم، عافل بودن نیز از آن برداشت می‌شود.^۳

در قرآن مجید فعل ثلاثی واژه‌ی «حب» مطلقاً به کار نرفته است و همه جا از باب افعال (أَحَبَّ - يُحِبُّ) و باب استفعال و تفعیل (اسْتَحَبَّ - حَبَّبَ) آن استفاده شده است، ولی مصدر ثلاثی آن بارها به کار رفته است.^۴ این واژه در لغت به معنای «دوستی» است. شوق مفرد و میل شدید به چیزی را «عشق» می‌گویند^۵ که در قرآن با تعبیر «أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ»^۶ به کار رفته است. عشق در ابتدای امر، «محبت» نام دارد، اما درباره‌ی وجه تسمیه‌ی آن، عقیده‌ی بیشتر زبان‌شناسان و لغت‌نویسان بر این است که این واژه از «عَشَقَه» گرفته شده است و آن نام گیاهی است که وجه شبه آن با عشق این است که هر دو یک حالت دارند؛ یعنی اگر موجودی را گرفتار کنند، آن را زرد و نحیف و رنجور می‌کنند.^۷

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، دفتر عقل و آیت عشق، ج دوم، تهران، طرح نو، صص ۹-۱۲.

۲. همان، ص ۱۷.

۳. همان، ص ۲۱.

۴. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، ج دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۵، ص ۹۳.

۵. سجادی، سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، زوار، ص ۵۸۰.

۶. بقره/۱۷۷.

۷. منصوری لاریجانی، اسماعیل، تفسیر علیا، ج اول، قم، خادم الرضا، ۱۳۸۶، ص ۸۶.

با تتبع در آیات قرآن خواهیم دید که عقل در قرآن به معنی فهم، درک و معرفت است. عقل به صورت اسمی در قرآن نیامده و فقط به صورت فعل، مانند «عَقَلُوهُ»، «تَعَقَّلُوا» و «نَعَقِلْ» به کار رفته است. مراد از واژه عقل در روایاتی چون «العقل ما عبد به الرحمن...»^۱ و «ما خلق الله خلقاً اکرم علیه من العقل» ظاهراً همان نیروی فهم و درک انسانی است.^۲ عارفان نیز عقل را به معنای چیزی که بدان وسیله خدا را عبادت کنند در نظر داشته‌اند.

معادل این واژه در زبان انگلیسی «Reason» است که مفاهیم و کاربردهای بسیار زیاد و گوناگونی دارد؛ به طوری که گاهی اوقات باعث می‌شود فهم آن دشوار می‌شود؛ با وجود این، مفهوم خاصی که مترادف و همانند مفهوم آن در زبان‌های دیگر باشد و برای مباحثات فلسفی به کار رود، وجود دارد که همان «قدرت و ظرفیت ذهنی» است و از احساس و هیجان و اراده قابل تشخیص است.^۳

با همه این اوصاف، اگر توجه داشته باشیم که صفات خداوند در عین اختلاف و تفاوتی که با یکدیگر دارند، از جهت هستی و تحقق، متحد و یگانه‌اند، ناچار باید بپذیریم که عقل و عشق نیز ضمن این که در دو قلمرو حرکت می‌کنند، از مبدأ واحد و یگانه ناشی می‌شوند و در رسیدن به مقصد نیز هم‌سویی و هماهنگی دارند. عشق حقیقی شعله‌ای است که جز معشوق، همه چیز را می‌سوزاند و عقل خالص از شوائب اوهام نیز همواره انسان را به سوی حق رهنمون می‌کند.^۴

عشق آن شعله است کاو چون بر فروخت هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت^۵
 نزاع میان عقل و عشق در ذهنیت عارفان سده‌ی پنجم تا هفتم هجری می‌تواند محصول عقل ستیزی‌های ناجوانمردانه‌ای بوده باشد که قرن‌ها پیش از این با تفوق روزافزون اشعریان، به ویژه پس از تمایل متوکل به این نحله‌ی فکری، بر سر اهل فکر و ذکر سایه افکنده بود. عطار نیشابوری و نجم‌الدین رازی نیز به پیروی از تفکر رایج زمانه‌ی خود، در آثار خویش در این باب سخن گفته‌اند که بدان خواهیم پرداخت.

۱. کلینی، محمدبن یعقوب، اصول کافی، ج ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵، ص ۱۱

۲. قرشی، همان، ج ۵، ص ۲۸

3. Warnock, GJ "Reason", Encyclopedia of philosophy, vol7P83

۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، همان، ص ۲۱

۵. مثنوی معنوی، ۵/ ۵۸۸

۱. مختصری در احوال و آثار عطار نیشابوری

در میان بزرگان شعر عرفانی فارسی، زندگی هیچ شاعری به اندازه‌ی عطار در پرده‌ی ابهام نمانده است. سال تولد و وفات او به درستی روشن نیست. همین قدر می‌دانیم که وی در نیمه‌ی دوم قرن ششم و ربع اول قرن هفتم می‌زیسته و اهل نیشابور بوده است.^۱ در آثار مسلم، به نام او او که «محمد» است، تصریح شده و خود در مواردی از هم‌نامی خویش با رسول (ص) یاد کرده است:

از گنه رویم نگردانی سیاه حق هم نامی من داری نگاه^۲

در اشعار خویش تخلص «عطار» و «فرید» را آورده است و معاصر او محمد عوفی نیز در لباب‌الباب از او به عنوان «الأجل فرید الدین افتخار الأفاضل ابوحامد ابوبکر العطار النیشابوری... سالک جاده حقیقت و ساکن جاده طریقت...» یاد کرده است.^۳ جامی در «نفحات الانس» وی را مرید شیخ مجدالدین بغدادی می‌داند و از بعضی نیز نقل می‌کند که وی «اویسی» بوده است.^۴ زرین کوب این قول را خالی از اشکال نمی‌داند و معتقد است ملاقات وی با شیخ مجدالدین به هیچ وجه مستلزم وجود رابطه‌ی مرادی و مریدی بین آنها نیست و از معجزه فصیحی نقل می‌کند که سلسله‌ی ارادت او را از طریق شیخ جمال‌الدین محمد بن محمد النُّعْدَری به شیخ ابوسعید ابوالخیر می‌رساند.^۵

عطار در مقدمه‌ی «مختار نام»ی خود (مجموعه رباعیات) که آن را در آخرین مراحل عمر خویش تدوین کرده است، از آثار خود بدین ترتیب نام می‌برد: «چون سلطنت خسرونامه در عالم ظاهر گشت و اسرار اسرارنامه منتشر شد و زبان مرغان طیور نامه ناطقه ارواح را به محل کشف رسید و سوز مصیبت مصیبت نامه از حد و غایت در گذشت و دیوان دیوان ساختن تمام داشته آمد و جواهر نامه و شرح القلب - که هر دو منظوم بودند - از سر سودا نامنظوم ماند که خرق و غسلی بدان راه یافت...»^۶.

۱. شفیعی کدکنی، محمدرضا، مقدمه منطلق الطیر عطار نیشابوری، صص ۳۰ و ۳۱

۲. منطلق الطیر، به اهتمام سید صادق گوهرین، ص ۲۲

۳. عوفی، محمد، لباب‌الباب، به تصحیح سعید نفیسی، تهران، ابن‌سینا، ۱۳۳۵، صص ۴۸۰-۴۸۱

۴. نفحات الانس من حضرات القدس، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۵، صص ۵۹۷-۵۹۸

۵. زرین کوب، عبدالحسین، جستجو در تصرف ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹، ص ۲۷۰

۶. عطار نیشابوری، فریدالدین، مختار نامه، تصحیح و مقدمه محمد رضا شفیعی کدکنی، ص ۷۰

در بین آثار عطار آنچه برای تاریخ تصوف و عرفان ایران اهمیت خاصی دارد، مثنویات چهارگانه‌ی اوست که هر چند شعر تعلیمی صوفیانه محسوب می‌شود، از حیث شور و درد شاعرانه نیز مهم است و حاکی از ذوق و قریحه‌ی واقعی اوست.^۱ شفیع کدکنی بر این باور است که جز این چهار منظومه (منطق الطیر و الاهی‌نامه و اسرار‌نامه و مصیبت‌نامه) و دیوان و مختار‌نامه و کتاب تذکره الاولیاء هیچ اثر دیگری از عطار نیست. ایشان می‌گوید: «منطق الطیر یکی از برجسته‌ترین آثار عرفانی در ادبیات، بعد از مثنوی مولوی می‌باشد. در این منظومه لطیف‌ترین بیان ممکن از رابطه حق و خلق و دشواری‌های راه سلوک عرضه شده است. اسرار‌نامه منظومه‌ای مشتمل بر حکایات کوتاه عرفانی است. مصیبت‌نامه یکی از برجسته‌ترین آثار عطار پس از منطق الطیر است که به لحاظ پختگی فکر و تنوع اندیشه‌ها در کمال اهمیت است. دیوان غزلیات و قصاید عطار نیز یکی از متداول‌ترین دیوان‌های شعر فارسی است که از همان قرن هفتم همواره مورد علاقه و شوق دوستداران شعر عرفانی فارسی بوده است. مختار‌نامه که مجموعه رباعیات عطار است مشتمل بر حدود دو هزار و سیصد رباعی است. در کنار این چهار منظومه، کتاب شگرف تذکره الاولیاء قرار دارد که در ادبیات مثنوی عرفانی گل سرسبد تمام آثار است.»^۲

۲- عقل و عشق در اندیشه‌ی عطار

۲-۱- عقل

مفهوم عقل، همانند مفهوم شرع، یکی از مفاهیم کلیدی در فرهنگ اسلامی است. این مفهوم در طی تاریخ، حتی بیش از مفهوم شرع، دستخوش تحولات معنایی شده است. مهم‌ترین تحولی که در معنای این لفظ پیدا شد، در قرن‌های دوم و سوم هجری بود و این بر اثر تأسیس و تدوین علوم و تقسیم آنها به نقلی و عقلی و به‌ویژه آشنایی مسلمانان با علوم نظری و فلسفه‌ی یونانی و با مفهوم عقل نزد حکما و فلاسفه بود. همین تحول در معنای عقل بود که موجب شد بسیاری از اندیشمندان مسلمان، به‌ویژه صوفیه، عقل را در مقابل مفهوم شرع (یا وحی) قرار دهند.

درباره‌ی جایگاه و موضع وجودی عطار در میان فلاسفه، نظر شفیع کدکنی بر آنست که

۱. زرین کوب، عبدالحسین، همان، ص ۲۵۸

۲. شفیع کدکنی، همان، صص ۳۴-۳۷

اگر فلسفه همان باشد که در آثار ابن سینا وجود دارد و اگر فلسفه‌ی اشراق نیز همان باشد که در مجموع آثار شهاب‌الدین سهروردی قابل مشاهده است، وی با مفاهیم فلسفه‌ی مشاء آشناتر بوده است. عطار با حکمت مشاء و میراث ارسطویی و یونانی و مفاهیم و اصطلاحات این فلسفه، به کمال آشنایی داشته و در عین حال با آن دشمنی کرده است، اما دشمنی او با این فلسفه عالمانه بوده است.^۱ اگر بخواهیم عطار را در یکی از دسته‌بندی‌های کلامی جای دهیم، نظری که وی درباره‌ی عقل به نظر اشاعره نزدیک است. عطار عقل را در برابر شرع قرار می‌دهد و تأکید می‌کند که انسان باید تسلیم شرع محمد(ص) شود:

قدم از شرع او بیرون مننه باز کزو گردی مگر تو صاحب راز^۲

به عبارت دیگر عطار عقل را به معنای تعقل و کوشش انسان برای رسیدن به حقایق امور در نظر می‌گیرد و این راه را به دلیل عجز ذاتی عقل، راهی می‌داند که به بن بست ختم می‌شود:

خرد در راه تو طفل بشیر است ز حکم شرع تو زار و اسیر است^۳

بنابراین عقل در آثار عطار اگر چه در مقابل عشق تحقیر می‌شود، در ارتباط با دین و الهیات، به مناسبت، گاهی ستایش می‌شود و گاهی مورد نکوهش می‌گیرد. عقل ممدوح، از نظر عطار عقلی است که مطیع شرع و تابع امر «قُل» است؛ عقل در اطاعت از اوامر شرع است که می‌تواند بندگی کند و به خطا و حیرانی دچار نشود و در نتیجه رهبر و راهنما شود:

عین عقل خویش را کن محو امر تا نگردد عین عقلت محو خمر
عقل اگر از خمر ناپیدا شود کی به سر امر عقل بینا شود
عقل عاقل باید و امر خدای شود هم رهبر و هم رهنمای^۴

با وجود این که عطار عقل را به معنای وجودی مستقل به کار می‌برد، آن را معادل عقل کلی فلاسفه یا «نوس» (Nous) در نظر نمی‌گیرد.^۵ عقل یا خرد نزد عطار فرزند روح یا جان است؛ یعنی در سلسله مراتب هستی، یک مرتبه پایین‌تر از آن است. عقل یا خرد در حکمت عطار دو روی دارد: رویی به عالم روح و رویی به عالم جسم و ماده؛ همین جایگاه خاص، در میان روح

۱. همو، «عطار نیشابوری میان ابن سینا و مولانا»، ماهنامه حکمت و معرفت، سال سوم، شماره اول، تهران، ۱۳۸۷، ص ۵.

۲. الهی‌نامه، تصحیح هلموت ریتز، ص ۲۰.

۳. همان، ص ۱۲.

۴. عطار نیشابوری، مصیبت‌نامه، مقدمه و تصحیح شفیع کدکنی، ابیات ۸۵۹-۸۶۱.

۵. پورجوادی، نصرالله، شعر و شرع، تهران، اساطیر، ۱۳۷۴، ص ۶۹.

و عالم جسمانی است که عقل را بر سر یک دو راهی قرار می‌دهد: یک راه آن به اصل و پدر روحانی او می‌رسد و این راه ترقی اوست و راهی دیگر به طبیعت می‌رسد و این راه تنزل و تباهی اوست.^۱

عطار وقتی عقل را مکلف می‌داند که از راه شرع پیروی کند، اساس این تکلیف را در حادثه‌ی کلی در عالم کبیر می‌بیند. عقل در عالم کبیر از روح جدا شده و علم استقلال و خود مختاری برافراشته است. این حالت را وی «سرکشی» می‌خواند. در مقدمه‌ی *منطق الطیر* وقتی به عقل می‌رسد، می‌گوید:

عین عقل سرکش را به شرع افکنده کرد
تن به جان و جان به ایمان زنده کرد^۲

این عقل، عقل فردی و جزئی نیست، بلکه عقل کلی است که فرزند روح کلی است. در *الهی‌نامه* نیز عطار روح را دارای شش فرزند می‌داند که یکی عقل است.

قهرمان کتاب *مصیبت‌نامه*، یعنی سالک فکرت که هیچ یک از مراتب عالم و انبیاء مشکل او را حل نمی‌کند، در مقام سی و پنجم به حضور مصطفی (ص) می‌آید که در واقع نهایت سیر آفاق است و از او می‌خواهد وی را به مقصود که وصال جانان است، هدایت کند. مصطفی مراتب سیر نفس را به وی نشان می‌دهد و او را به طی پنج وادی که مراحل سیر انفسی است، سفارش می‌کند. این مراتب در واقع مراتب ادراک است که به ترتیب عبارت‌اند از حس، خیال، عقل، دل و جان.

عین گر چو مردان حال مردان بایدت	قرب وصل حال گردان بایدت
اول از حس بگذر آنگه از خیال	آنگه از عقل آنگه از دل اینت
حال حاصل در میان جان شود	در مقام جانت کار آسان شود
پنج منزل در نهاد تو تر است	راستی تو بر تو است از چپ و راست
اولش حس و دوم از وی خیال	پس سیم عقل است جای قیل و قال
منزل چهارم ازو جای دلست	پنجمین جانست راه مشکلت ^۳

وقتی سالک فکرت در سیرانفسی خود به حضور عقل می‌رسد، از او می‌خواهد که به سوی جانان هدایتش کند، اما عقل به ناتوانی خود اقرار می‌کند و نتیجه‌های نامطلوب دخالت

۱. همان، ص ۷۱ و ۷۲

۲. عطار نیشابوری، *منطق الطیر*، تصحیح شفیعی کدکنی، بیت ۱۲

۳. *مصیبت‌نامه*، ابیات ۶۰۲۸-۶۰۳۳

خود در ماورای امکان را بر می‌شمارد و سالک را به دل و جان حواله می‌دهد:

عقل گفتش تو نداری عقل هیچ	می‌نینی این همه در عقل پیچ
کیش و دین از عقل آمد مختلف	بر در او چون توان شد معتکف
صد هزاران حجت آرد بی مجاز	عالمی شبهت فرستد پیش باز
در تزلزل دایماً سرگشته‌ای	در تردد طالب سر رشته‌ای
از وجود عقل خاست انکارها	وز نمود عقل بود اقرارها
عقل را گر هیچ بودی اتفاق	چون دلستی پای تا سر زاشتیاق ^۱

۲-۲- عشق

از نکات برجسته در آثار عطار، ترجیح تصوف عاشقانه بر تصوف زاهدانه است. مضمون و مایه‌ی اصلی اکثر قریب به اتفاق غزل‌های عطار مستقیم با عشق ارتباط دارد.^۲ عشق یکی از منازل هفت‌گانه‌ی طریقت در مثنوی *منطق‌الطیر* است. عطار در راه این عشق که تمامی وجود او را سرشار از شور و هیجان کرده است، باکی ندارد که به هر بدنامی و فسقی که متهمش کنند اقرار کند؛ زیرا در راه عشق ننگ و نامی نمی‌شناسد:

مرا قلاش می‌خوانند، هستم	من از دُردی کشان نیک هستم ^۳
منشأ عشق از دیدگاه عطار «درد» است:	
گر تو هستی اهل عشق و مرد راه	درد خواه و درد خواه و درد خواه ^۴

«درد» واژه‌ایست که هرگز از زبان عطار نمی‌افتد. این درد، دردی روحانی و کیهانی است که در همه‌ی اجزای عالم وجود دارد، اما انسان بیش از تمام کائنات به آن شعور دارد. عشق و شربابی که در اکثر غزل‌های عطار وجود دارد، اغلب مقدمه‌ای است که حجاب و خودی را از پیش چشم وی دور می‌کند. او در اشعارش خرقه‌ی زهد را به آتش می‌کشد تا بین او و حق چیزی نماند. عشق عرفانی و عشق خالص الهی در برخی غزل‌های او چنان آشکار جلوه می‌کند که آن را با هیچ عشق بشری نمی‌توان اشتباه گرفت. او میثاق الست را مکرر یاد می‌کند

۱. همان، ابیات ۶۵۵۴-۶۵۵۹

۲. پورنامداران، تقی، *در سایه آفتاب*، تهران، نشر سخن، ۱۳۸۰، ص ۹۳ و ۹۵

۳. عطار نیشابوری، *دیوان غزلیات*، تصحیح تقی تفضلی، ص ۳۹۳

۴. همو، *مصیبت‌نامه*، بیت ۵۳۵۲

و از روزی که در آن «ما ز خرابات عشق مست الست آمدیم» با شور و عشق یاد می‌کند.

عشق چیست از خویش بیرون آمدن غرقه در دریای پرخون آمدن^۱

به اعتقاد عطار عشق لطیفه‌ی نهانی است که نمی‌توان آن را شرح داد:

در عبارت همی نگنجد عشق عشق از عالم عبارت نیست^۲

عطار همچنان که از روزگاران پیش معمول بوده است، ویژگی‌های عشق الهی را به عنوان نمونه‌هایی از عشق جسمانی و عشق به مخلوق توضیح می‌دهد. به همین سبب در مثنوی‌های او شمار زیادی از حکایات عشق جسمانی دیده می‌شود که به سبب نفس داستان نقل شده‌اند و این حق شاعری است که علاقه‌مند به سرودن قصه است و ارزش ادبی آن مستقل از معنی رمزی و تمثیلی مذکور در کنار آن است؛^۳ بنابراین، براساس تقسیم‌بندی ریتر می‌توان اقسام عشق را از شهوانی تا عرفانی در آثار عطار یافت. این اشکال مختلف ممکن است گاهی با یکدیگر بیامیزند و گاهی در برابر هم قرار گیرند.

در نزد عطار تنها موضوع شایسته‌ی محبت، طلب شوق است؛ زیرا که برای هر چیز دیگری، جزء او جایگزینی می‌توان یافت. جستجوی خداوند یا اصل جهان مضمون عمده‌ی هر دو منظومه‌ی اصلی *منطق‌الطیبر* و *مصیبت‌نامه* را تشکیل می‌دهد. عشق الهی در مناجات‌هایی که عطار مثنوی‌های خود را با آن آغاز می‌کند، نیز به بیان در می‌آید:

منم حیران و سرگردان ذات	فرومانده به دریای صفات
منم دُرّ وصال را طلب کار	درین دریا بماندستم گرفتار
درین دریا بمانم ناگهی من	ندارم جز به سوی تو رهی من
رَهِم بنمای تا دُرّ وصال	به دست آرم ز دریای جلال ^۴
تو می‌خواهد ز تو در هر دو عالم	ز تو گوید به تو راز از دمام
تو می‌خواهد ز تو تا رُخ نمایی	ورا از جان و دل پاسخ نمایی... ^۵
ای جهانی خلق خلق حیران مانده	تو به زیر پرده پنهان مانده
پرده برگیر آخر و جانم مسوز	بیش از این در پرده پنهانم مسوز

۱. همو، *دیوان غزلیات*، با مقدمه فرشید اقبال، تهران، زوار، ۱۳۸۱، ص ۳۱۹.

۲. همان، ص ۸۲.

۳. ریتر، هلموت، *دریای جان*، ترجمه‌ی عباس زریاب خوبی و مهر آفاق بایوردی، ج اول، تهران، الهدی، ۱۳۷۷، ص ۵۳۱.

۴. *الهی‌نامه*، فؤاد روحانی، تهران، زوار، ۱۳۸۱، ص ۳۱۱.

۵. همان، ص ۳۱۲.

گم شوم در بحر حیرت ناگهان زین همه سرگشتگی بازم رهان^۱
 ولی خدای تعالی برتر از آنست که خود را به طور کامل وقف یک نفر سازد؛ پس تنها چیزی که باقی می‌ماند، بی‌خبری و درد شوق است:

اگر چه درد بی اندازه هست بکلی کی دهد معشوق دستت
 که تا عاشق بود پیوسته سوزان وزو پیوسته معشوقش فروزان
 همه کس را چو درخورست معشوق بکلی کی رسد هرگز به مخلوق
 نباشد آگهی در خورد ما را ز شوق او بماند درد ما را^۲

این رنج شوق مربوط به دردی خوش، یعنی «درد دین» است:

با دلی پر درد و جانی پر دریغ زاشتیاقت اشک می‌بارم چو میغ^۳

کمال در عشق از نظر عطار به سه چیز است: اشک، آتش و خون

اگر در عشق می‌یابد کمالت بکلی بیاید گشت دائم در سه حالت
 یکی اشک و دوم آتش سوم خون اگر آبی از این سه بحر بیرون
 درون پرده معشوقت دهد بار وگر نه بس که معشوقت نهد خار^۴

در مصیبت نامه به لزوم عاشقی و فراز و نشیب آن این‌گونه اشاره می‌کند:

مرد را بی عشق، کاری چون بود؟ این چنین خبر بی فساری چون بود؟
 هر که عاشق نیست او را خر شمر خر بسی باشد، ز خر کمتر شمر
 عاشقی در چستی و چالاکی است هر که عاشق نیست، گرمی خاکی است
 عشق را گاهی نوازی باشدت گاه چون شمعی گدازش باشدت
 تا نخواهی دید در اول گداز نیست در آخر ترا ممکن نواز^۵

مهم‌ترین اثر عشق از نظر عطار فنا است آن دلی که طالب کیمیای اسرار و جاودانی مطلق است، از خویشتن فانی مطلق می‌شود:

راه عشق او که اکسیر بلاست محو در مهر و فنا اندر فناست

۱. منطق الطیر، ابیات ۲۲۴-۲۲۶

۲. الهی نامه، ص ۱۸۹

۳. منطق الطیر، بیت شماره ۲۴۰

۴. الهی نامه، ص ۲۵۹

۵. مصیبت نامه، ابیات ۲۳۴۴-۲۳۴۸

فانی مطلق شود از خویشتن هر دلی کو طالب این کیمیاست...^۱

۲-۳- تقابل عشق و عقل

تضاد میان عقل و عشق در عرفان عاشقانه، تضادی است ناگزیر که جمع میان آن دو ممکن نیست: «تحقیر عقل در این مصاف از مضامین ثابت و یک پای اصلی اندیشه‌ی ادبیات عرفانی است».^۲ عطار نیز از جمله عرفای شاعری است که به این تقابل بسیار دل بسته و این مضمون را را به صور مختلف بازسازی کرده است. عطار در مقابل فکرت عقلی که موصل به معرفت سطحی است، فکرت قلبی را توصیه می‌کند که مردکار را به راه می‌آورد و این راه که او برای وصول به حقیقت نشان می‌دهد، از درد و بیم و خطرات و عقبات بسیار مشحون است، اما او با شوق و امید تمام این راه را طی می‌کند. غزل‌های شیخ نیشابور جولانگاه عشق و عقل است. جایی که عقل به قطره‌ای جدا افتاده از دریای عشق مانند شده است:

عقل کجا پی برد شیوه‌ی سودای عشق	باز نیایی به عقل سرّ معنای عشق
عقل تو چون قطره‌ای ماند ز دریا جدا	چند کند قطره‌ای فهم ز دریای عشق
خاطر خیاط عقل گر چه بسی بخیه زد	هیچ قبایی ندوخت لایق بالای عشق ^۳

در مصیبت نامه گوید:

عقل چون راه عشق به پای خرد نبود	دست رفت عقلم و از جان در او فتاد
یک شر از عین عشق دوش پایدار شد	طای طاقت بتافت عقل نگون سار شد
وزن عشق تو عقل کی داند	عشق تو عقل محض نکشید

در اسرار نامه گوید:

خرد آب است و عشق آتش به صورت	نسازد آب با آتش ضرورت
خرد جز ظاهر دو جهان نبیند	ولیکن عشق جز جانان نبیند
جز طفل است و عشق استادکار است	ازین تا آن تفاوت بی شمار است ^۴

در مثنوی منطق الطیر نیز آن چه وصف‌ناپذیر است، در ادراک عقلی نمی‌گنجد و در طی طریقت و سفر به سوی سیمرخ پای عشق در میان می‌آید و عقل لنگ و زمین گیر می‌شود و ترجیح عشق بر عقل آغاز می‌شود. عشق آتش و عقل دود است و حضور عشق موجب غیبت

۱. دیوان غزلیات، ص ۲۱

۲. قراگوزلو، محمد، چنین گفت شیخ نیشابور، تهران، نشر نگاه، ۱۳۸۶، ص ۲۱۶

۳. دیوان غزلیات، ص ۲۲۷

۴. قراگوزلو، محمد، همان، ص ۲۲۶

و گریز عقل است. عاشق، چون ماهی از دریا بر صحرا افتاده بی قرار است تا شاید دوباره به دریا برسد. عقل در این درد و بی‌قراری چگونه می‌تواند حضور داشته باشد. به همین سبب است که عقل قادر به دریافت عشق نیست.

ماهی از دریا چو بر صحرا افتد	می‌تپد تا بوک در دریا فتد
عشق اینجا آتش است و عقل و دود	عشق کامد در گریزد عقل زود
عقل در سودای عشق استاد نیست	عشق کار عقل مادرزاد نیست
گر ز غیبت دیده‌ای بخشنده راست	اصل عشق اینجا بینی کز کجاست ^۱
خرد آبت و عشق آتش به صورت	در مقاله‌ی پنجم اسرار نامه، عشق و خرد در ابیات متعدد با یکدیگر مقایسه شده است:
خرد جز ظاهر دو جهان نبیند	نسازد آب با آتش ضرورت
خرد را خرقه‌ی تکلیف پوشند	ولیکن عشق جز جانان نبیند...
خرد جان پرور و جان ساز آمد	ولیکن عشق را تشریف پوشند...
خرد طفل است و عشق استاد کار است	ولی عشق آتش جان باز آمد
	از این تا آن تفاوت بی شمار است ^۲

در آثار عطار که بیشتر عارفی اهل تجربه است تا حکمت‌گرا، نقد عقل بیش از ستایش گهگاه آن دیده می‌شود. عطار عقل را در مقام عدل خویش، یعنی در برزخ میان عالم محسوس و معقول و در حد میان حس و خیال و دل و جان می‌پذیرد؛ بنابراین، نه عقل جاهل را که از مقام خویش فروتر افتد پذیرفتنی می‌داند و نه عقل متکبر را که از مقام خویش فراتر می‌رود. آنچه مانع از تکبر عقل می‌شود اطاعت و انقیاد در برابر شریعت است؛^۳ بنابراین، با این که در آثار عطار نقد کار فلسفی را می‌یابیم، به هر رو دست کم - در لحظه‌هایی - جای گونه‌ای چون و چرا باز می‌ماند. این شک آوری عطار مهم و جذاب است.^۴

عقل اگر جاهل بود جانت برد	ور تکبر آرد ایمانت برد
عقل آن بهتر که فرمان‌بر شود	ورنه گر کامل شود کافر شود
عقل چون از حد امکان بگذرد	بلعمی گردد زایمان بگذرد
عقل در حد سلامت بایستد	فارغ از مدح و سلامت بایستد

۱. منطق الطیر، ابیات ۳۳۷۰-۳۳۷۳

۲. اسرار نامه، تصحیح سید صادق گوهرین، تهران، زوار، ۱۳۶۱، ص ۳۵

۳. پور نامداریان، تقی، دیدار با سیمرخ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۲، ص ۱۹۶

۴. احمدی، بابک، چهار گزارش از تذکره الاولیاء عطار، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۶، ص ۵۵

گر تو عقل ساده می‌یابی ز خویش
از چنان صد عقل دم بریده بیش
گرچه عقلت ساده باشد بی نظام
لیک مقصود تو گرداند تمام
دورتر باشد عقل از خطر
وی عجب مقصود یابد زودتر^۱

اگر منطق الطیر داستان سفر مرغان گرفتار در دام است، مصیبت نامه تفصیل بازگشت یکی از مرغان منطق الطیر از پیش سیمرغ است که خود نماینده‌ی سفر بازگشت همه‌ی مرغان است؛ مرغی که به سبب تحقق قوه‌ی «بصیرت» در خویش، تولد دیگری یافته است و با نام جدید «سالک فکرت» سفر بازگشت را آغاز می‌کند. کوشش و تلاش خستگی‌ناپذیر سالک فکر، کوششی محسوس و در واقع در بعد زمان و مکان نیست، بلکه سیر و تکامل فکر است. البته این فکر، فکر عقلی نیست، بلکه فکر قلبی است:^۲

کرد حیدر را حذیفه این سؤال
گفت «ای شیرِ حق و فحلِ رجال»
هیچ و حیی هست حق را در جهان
در درون، بیرون قرآن این زمان؟
گفت «وحی نیست جز قرآن و لیک
دوستان را داد فهمی نیک نیک
تا بدان فهمی که همچون وحی خداست
در کلام او، سخن گویند راست»
فکرت قلبی که سالک آمده است
زبده‌ی کلِّ ممالک آمدست^۳

در الهی نامه که زمینه‌ی آن مربوط به مرتبه‌ی شریعت است، به ندرت به نقد و تحقیر عقل برخورد می‌کنیم. در این کتاب، عقل یکی از شش قوه‌ی جان است که در متن داستان در رمز پسر سوم خلیفه نشان داده شده است. پسر سوم از خلیفه جام جم می‌خواهد که همه‌ی اسرار جهان در آن هویداست. پدر می‌گوید: تو جام جم را بدان سبب طالبی تا با وقوف از همه‌ی اسرار بر عالم سرفرازی یابی و از عجب پر شوی و در تکبر بمانی. در اینجا جام جم همان عقل است که عطار به آن چنین اشاره می‌کند:

بدان کان جام جم عقل است ای دوست
که آن مغز است و حس است چون پوست^۴

عطار وقتی از عوالمی سخن می‌گوید که آلات ادراک آن ماورای عقل است، به بیان‌ناپذیری آن اشاره می‌کند. سالک فکرت پس از گذر از دل به آخرین منزل سفر طولانی خود که جان است می‌رسد. جان عکسی از خورشید جلال و پرتوی از آفتاب لایزال است. جان چون برون از عقل و

۱. مصیبت نامه، ابیات ۶۵۸۰ - ۶۵۸۰

۲. پورنامداریان، همان، ص ۱۹۰

۳. مصیبت نامه، ابیات ۹۱۶ - ۹۲۰

۴. الهی نامه، ص ۱۵۹

معرفت است، نه در شرح می‌آید و نه در صفت ظاهر می‌شود. سالک در خطاب به او می‌گوید:

گفت ای عکس زخورشید جلال پرتوی از آفتاب لایزال
هر چه در توحید مطلق آمدست آن همه در تو محقق آمدست
چون برونی تو زعقل و معرفت نه تو در شرح آیی نه در صفت^۱

عطار اشاره می‌کند که حق عرفان زمانی برای سالک حاصل می‌شود که عقلش باطل شود:

حق عرفانت آن زمان حاصل شود کانچه عقلش خوانده‌ای باطل شود
عقل باید تا عبودیت کشد جانست باید تا ربوبیت کشد
عقل با جان کی تواند ساختن با براقی لاشه نتوان تاختن
دردت اول از تفکر می‌رسد آخر الامرت تحیر می‌رسد^۲

۳. مختصری در احوال و آثار نجم‌الدین رازی

ابوبکر عبدالله بن محمد بن شاهور اسدی رازی، متخلص به «نجم» و معروف به «دایه» یکی از برجسته‌ترین صوفیان نیمه‌ی اول قرن هفتم است. از احوال نجم‌الدین اطلاع کمی در دست است و تقریباً منحصر است به آنچه از سخنان خود او بر می‌آید که جابه‌جا در کتب خویش گنج‌نایده است. در تذکره «ریاض العارفین» آمده است: «آن جناب به شیخ نجم‌الدین دایه مشهور است و مسقط الرأسش تهران و مرید نجم‌الدین کبری است و شیخ نجم‌الدین کبری تربیت وی را به جناب شیخ مجدالدین بغدادی حواله فرمود»^۳. جامی نیز در *نفحات الانس* به این موضوع اشاره کرده است که تربیت نجم‌الدین به شیخ مجدالدین حواله شده بود.^۴ زرین زرین کوب می‌نویسد: «نجم دایه که بر حسب روایت مؤلف *مجم‌فصیحی* در سنه ۵۷۳ ه. ولادت یافت در جوانی به مسافرت پرداخت و بعد از اداء وظایف و مسافرت در شام و مصر (حدود سنه ۶۰۰) ظاهراً در خراسان یا خوارزم به صحبت شیخ مجدالدین رسید و از وی تربیت و ارشاد یافت. بعد از آنکه شیخ به اشارت سلطان مقتول شد وی ظاهراً همچنان در خوارزم و

۱. مصیبت‌نامه، ابیات ۶۸۷۸-۶۸۸۰

۲. مصیبت‌نامه، با مقدمه‌ی فرشید اقبال، تهران، انتشارات در، ۱۳۸۴، صص ۳۴۲-۳۴۳

۳. هدایت، رضاقلی خان، *تذکره ریاض العارفین*، تصحیح ابوالقاسم رادفر و گیتا اشیدری، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و

مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۳

۴. *نفحات الانس*، ص ۴۳۷

خراسان بود.^۱ در واقعه‌ی چنگیز خان از خوارزم بیرون آمد و به روم رفت و با شیخ صدرالدین قونوی و جلال‌الدین رومی ملاقات کرد.^۲ خود وی به ملاقاتش با شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی نیز در ملطیه در *مرصاد العباد* اشاره می‌کند.^۳

وفات نجم‌الدین در سال ۶۴۵ ه. بوده است و آثار وی عبارت‌اند از: «*مرصاد العباد من المبدأ المعاد*» که خلاصه‌ای از آن را با بعضی ملاحظات جدید به نام پادشاه ملک علاء‌الدین داود بن بهرامشاه، با عنوان «*مرموزات اسدی*» در *مزمورات داودی* فراهم کرد؛ رساله‌ای به عربی به نام «*منارات السائرین*»؛ تفسیری به عربی به نام «*بحر الحقایق و المعانی فی تفسیر سبع المثانی*»؛ «*رساله عقل و عشق یا معیار الصدق فی مصداق العشق*» به فارسی؛ «*رساله الطیر*»؛ «*رساله العاشق الی المعشوق*». اثر عمده‌ی او بدون شک *مرصاد العباد* است؛ زرین کوب درباره‌ی آن می‌گوید: «تأثیر کتاب در ادب صوفیه بعد از وی قابل ملاحظه است و تعلیم صوفیانه او جمع بین طریقه اهل زهد و اهل کشف است و در واقع طریقه شیخ نجم‌الدین کبری در آن به وضوح به بیان می‌آید».^۴

۱-۳- طرح مسئله

آنچه در ابتدا مورد سؤال شاگردان نجم‌الدین رازی قرار می‌گیرد آن است که آیا کمال عشق و کمال عقل، بدون این که بین این دو تضادی به وجود آید، ممکن است یا خیر؟ زیرا این گونه به نظر می‌رسد که هر کجا در موجودات، عقل بیشتر و شریف‌تر یافت شده است، عشق بر آن موجود ثابت‌تر و ظریف‌تر بوده است؛ چنان که سید کاینات (ص) عاقل‌ترین و عاشق‌ترین موجودات بود. مسئله‌ی دیگر این که عقل قسمی از اقسام موجودات به‌شمار نمی‌رود؛ زیرا به‌واسطه‌ی عقل می‌توان بر انواع وجود احاطه یافت و با هیچ قسمی از اقسام موجودات نمی‌توان بر عقل محیط شد.^۵

ایشان در جواب اجمالی می‌گوید: «آنچه به حقیقت در جواب باید دانست اینست که به مجرد نظر عقل و دلایل عقلی این مشکلات قابل حل نیست. نظری باید که بعد از نور ایمان،

۱. زرین کوب، عبدالحسین، *دنباله جستجو در تصوف ایران*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹، ص ۱۰۵.

۲. *نفحات الانس*، همان جا.

۳. رازی، نجم‌الدین، *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد*، به اهتمام حسین حسینی نغمه‌اللهی، تهران، انتشارات سنایی، ۱۳۷۳، ص ۱۲.

۴. زرین کوب، همان، ص ۱۰۸.

۵. رازی، نجم‌الدین، *رساله عشق و عقل*، تصحیح تقی تفضلی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶، ص ۳۶.

مؤید باشد به تایید خصوصیت روح خاص که «کتب فی قلوبهم الایمان و آیدهم بروح منه» از مکاشفات و مشاهدات حضرتی مشرف باشد تا حقیقت حقیقت هر یک از عقل و عشق را بیان تواند کرد.^۱ از نظر ایشان حتی جواب دهنده‌ی به این سؤالات باید از ورای عقل بهره‌مند باشد تا بتواند حقایق را بیان کند و مستمع نیز باید از این عالم بهره‌مند باشد.^۲

تعیین محل نزاع، یعنی تعاریف مختلفی که از عقل وجود دارد و توجه به معنای مورد نظر که وی ضد عشق می‌خواند، از امور مهمی است که نجم دایه به مثابه‌ی شخصی آگاه از اصطلاحات فلسفی بدان توجه می‌کند و در نهایت از نظر وی در میان اقسام عقل، عقل انسانی همان است که در مقابل عشق قرار می‌گیرد.^۳

۲-۳- کمالیت عقل انسان

از نظر نجم‌الدین رازی عقل میان انسان و ملک مشترک است، اما ملک بر خلاف انسان در قبول فیض عقل قابل ترقی نیست. پس کمالیت مراتب عقلی، خاص انسان است که آلات پرورش آن را از حواس ظاهری و قوای باطن و دیگر مدرکات دلی و سرّی و روحانی به کمال داراست. نوع دوم، در قابلیت کمالیت که مخصوص انسان است، قابلیت فیض بی‌واسطه است که از آن تعبیر به «نور الله» می‌کند. از نظر وی اگر چه انسان مطلقاً مستعد دریافت این فیض است سعادت دریافت آن به هر انسانی داده نمی‌شود. به خلاف فیض نور عقلی که مطلقاً به هر انسانی اثری از آن فیض داده‌اند که بدان مستحق خطاب حق می‌شوند و در تربیت آن عقل، مستقل هستند.

از نظر ایشان همین عقل، مُدرک دقایق علوم طبّی و نجومی و... است، اما در علم الهی جزء سر از شبهات و کفریات در نمی‌آورد. خوض کردن در علم الهی جز به‌واسطه‌ی فیضی بی‌واسطه برای کسی مسلم نمی‌شود؛ آن موهبتی از مواهب حق است که به مشیت و ارادت و عنایت و فضل او تعلق دارد: «ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء».^۴

نجم‌الدین رازی معتقد است خلاق نیز بر حسب آیه‌ی «وکنتم ازواجاً ثلثه فاصحاب

۱. همان، ص ۳۸.

۲. همان جا.

۳. همان، ص ۷۱.

۴. همان، صص ۴۶ و ۴۷.

المیمنه...»^۱ در بهره‌گیری از عقل به سه طایفه تقسیم می‌شوند: طایفه‌ی نخست، نور عقلشان مغلوب هوی و شهوت است؛ طایفه‌ی دوم، هوی و شهوت ایشان مغلوب نور عقل می‌شود و در پرورش آن و صفات حمیده می‌کوشند؛ زیرا اخلاق حمیده برای عقل، مانند روغن و اخلاق ذمیمه، مانند آب است. این طایفه‌ی دوم نیز دو گروهند: گروه نخست، پرورش عقل و اخلاق را از طریق عقل انجام می‌دهند؛ بنابراین، عقل ایشان به کمال نمی‌رسد؛ زیرا از نور شرع بهره ندارند. ادراک بعضی معقولات برای این طایفه ممکن است، اما از ادراک امور اخروی و تصدیقی انبیا و کشف حقایق بی‌بهره‌اند.^۲ از نظر نجم‌الدین رازی اگر عقل بی‌نور شرع در معرفت قدم نهد، فلاسفه در آفت شبهات می‌افتند. عقل در این میدان مجال جولان ندارد، اما در معقولاتی که مجال عقل است، هیچ اختلاف نیست؛ زیرا طریق‌العقل واحد است.^۳

گروه دوم، پرورش عقل را از طریق شرع و متابعت انبیا و نور ایمان انجام داده‌اند تا به وسیله‌ی آن نور هر کس به حسب استعداد خویش و قابلیت حصول آن نور، مدرک حقایق غیب و امور اخروی شده‌اند؛ با وجود این، این طایفه را به معرفت ذات و صفات خداوند به حقیقت راه نیست؛ زیرا به آفت حجاب‌های صفات روحانی نورانی هنوز گرفتارند: «ان لله سبعین الف حجاب من نور و ظلمه».^۴

از نظر نجم‌الدین رازی خطاب به این طایفه این است که عقل با عقل را در میدان تفکر در ذات حق جولان ندهند که حد آنها نیست.^۵ حد این عقل و کمال آن بیشتر از این نیست که که ساحل بحر علم است و به لجه‌ی دریای معرفت حقیقی راه ندارد. آنجا راهبر، بی‌خودی است و سیر در آن دریا به قدم فنا توان کرد و عقل عین بقا و ضد فناست. از اینجاست که نجم رازی طایفه سوم را که «السابقون السابقون اولئك المقربون»^۶ هستند فانیان آتش عشق می‌نامد. می‌نامد.

عشق را گوهر برون از کون کانی دیگرست کشتگان عشق را از وصل جانی دیگرست
عشق بی‌عین است و بین شین است و بی‌قاف است ای پسر عاشق عشق چنین هم از جهانی

۱. واقعه/۷

۲. همان، صص ۵۱-۵۲ و نیز نک: همو، منارات السائرین و مقامات الطائرین، تحقیق و تقدیم سعید عبدالفتاح، قاهره، دار سعاد الصباح، ۱۹۹۳، ص ۱۱۳

۳. رساله‌ی عشق و عقل، همان جا

۴. همان، ص ۵۳

۵. همان، ص ۵۴

۶. واقعه/۱۰ و ۱۱

دیگرست...

لاف عشق روی جانان از گزافی رومزن عاشقان روی او را خودنشانی دیگرست^۱

۳-۳- عشق و عقل

نجم‌الدین رازی قبالان فیض بی واسطه را دو گروه می‌داند: انبیاء و ارواح اولیا. از نظر وی آن جا که علی (ع) فرمود: «لا اعبد رباً لم اره»^۲ مبادی عشق پیدا شد:

اصل همه عاشقی زیدار افتد عاشقان چون دیده بدید آنگهی کار افتد
نجم دایه عشق را به دو نوع تقسیم می‌کند: عشق بنده به خدا و محبت خدا به بنده؛ عشق اولی ناشی از ایمان بنده است و دومی در متابعت از پیامبر به دست می‌آید.^۳

عشق صفت آتشی دارد و مسیرش در عالم نیستی است؛ هر کجا برسد و به هر چه رسد فنا بخشی «لاتبقی ولا تدر»^۴ پیدا کند و چون آتش عشق سیر به مرکز اثر و وحدانیت دارد. اینجا عقل و عشق «ضدان لایجتماعان» اند. هر کجا آتش عشق پرتو اندازد، عقل فسرده طبع خانه پردازد:

عشق آمد و عقل کرد غارت ای دل تو به جان بر این بشارت
ترک عجیبی است عشق و دانی کز ترک عجیب نیست غارت...
شمع رخ او زبانه‌ای زد هم عقل بسوخت هم عبارت^۵

نجم‌الدین رازی معتقد است عشق است که عاشق را به قدم نیستی به معشوق می‌رساند و عقل، عاقل را به معقول بیش نرساند.^۶ از نظر وی اگر پرورش عقل انسانی در انسان کامل شود، شود، مُدرک ماهیت اشیاء می‌شود و این ادراک چیزی جز حصول ماهیت معلوم در عالم و معقول در عاقل نیست، اما کمالیت عشق آنست که مُدرک ماهیت اشیاء شود کما هی «أرنا الاشیاء کماهی» بدین معنی است. پس تا اینجا روشن می‌شود که عقل قسمی از اقسام موجودات است.^۷ از نظر نجم‌الدین رازی نور عقل قابل و پذیرنده‌ی شرر نار نور الهی است و نار نور الهی نیز همان چیزی است که می‌توان آن را عشق به شمار آورد.^۸

۱. رساله‌ی عشق و عقل، ص ۵۵

۲. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۴، لبنان، موسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲

۳. رازی، منارات السائرین و مقالات الطائرین، تحقیق سید عبدالفتاح، قاهره، دارسعاد الصباح، ۱۹۹۳، ص ۲۱۷

۴. مدثر ۲۸: آتشی است که نه باقی گذارد و نه رها کند

۵. رساله عشق و عقل، صص ۶۱-۶۲ و نیز مرصاد العباد، ص ۳۵

۶. همان، ص ۶۳

۷. همان، ص ۷۰

۸. همان، ص ۷۸

نتیجه‌گیری

اکنون اگر توجه داشته باشیم که بین قابل و مقبول همواره نوعی اتحاد و یگانگی وجود دارد، ناچار باید اعتراف کنیم که عشق و عقل در مرحله‌ای از مراحل متعالی خود، با یکدیگر اتحاد و یگانگی می‌یابند. اتحاد و یگانگی میان عقل کامل و عشق کامل مسئله‌ایست که از روزگاران قدیم مطرح بوده است و بسیاری از اهل اندیشه درباره‌ی آن سخن گفته‌اند و در گفتار عطار و نجم رازی نیز مشهود است.

آنچه حکما و فلاسفه‌ی اسلامی درباره‌ی تفکر و ادراک عقلی در مراحل عالی‌ه‌ی آن ابراز کرده‌اند، به موضع عرفا در این باره بسیار نزدیک بوده است و فاصله‌چندانی در مواضع آنها دیده نمی‌شود. حکما و فلاسفه‌ی اسلامی از فنا فی الله و بقای بالله سخن گفته‌اند و معتقدند نفس در وصول به این مرحله از کمال می‌تواند حقایق اشیاء را بدان گونه ادراک کند که در خارج تحقق دارند.^۱ عطار نیشابوری نیز به عنوان حکیم و عارف، به عقل تابع شرع اهمیت می‌دهد و برای آن وجه روحانی قائل می‌شود.

نجم رازی نیز با تعریفی که از عقل بیان می‌کند، آن را پذیرنده‌ی شرر نار نور الهی می‌داند و اتحاد میان آن دو را در مراحل تکاملی آن گوشزد می‌کند. اما هر دوی این‌ها حد و حدود عقل و عشق را در حوزه‌ی شناخت، تعریف و تعیین می‌کنند که نشانه‌ی تعیین موضع این دو در نهایت امر است. نجم رازی بیان می‌کند که «در قعر بحر معرفت به سر گوهر کنت کنزاً مخفياً»^۲ جز غواصان جان باز عاشق پیشه نمی‌رسند. تردامنان عقل پر اندیشه را درین پیشه بیشه راه نیست.^۳ و عطار می‌گوید:

عقل را با این سخن بیگانگیست
تا نیابد سوی این دیوانگی^۴

جمله‌ی دیوان من دیوانگیست
جان نگردهد پاک از بیگانگی

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، دفتر عقل و آیت عشق، جلد اول و دوم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲.
- احمدی، بابک، چهار گزارش از تذکره الاولیاء عطار، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۶.

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، دفتر عقل و آیت عشق، ص ۱۲۴

۲. مجلسی، همان، ج ۸۴، ص ۱۹۸

۳. رازی، همان، ص ۹۸

۴. عطار نیشابوری، منطق الطیر، ابیات ۴۵۷۹-۴۵۸۰

- پورجوادی، نصرالله، شعر و شرع، تهران، نشر اساطیر، ۱۳۷۴.
- پورنامداریان، تقی، در سایه‌ی آفتاب، تهران، نشر سخن، ۱۳۸۰.
- _____، دیدار با سیمرخ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن، نفعات الانس من حضرات القدس؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۵.
- رازی، نجم‌الدین، رساله عشق و عقل، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
- _____، مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد، به اهتمام حسین حسینی نعمه‌اللهی، تهران، انتشارات سنایی، ۱۳۷۳.
- _____، منارات السائرين و مقامات الطائرين، تحقیق و تقدیم سعید عبدالفتاح، قاهره، دار سعاد الصباح، ۱۹۹۳م.
- ریتر، هلموت، دریای جان، ترجمه‌ی عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایوردی، ج اول و دوم، تهران، نشر بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۷.
- زرین کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۳۶۹ ش.
- _____، دنباله‌ی جستجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹.
- سجادی، سید جعفر، فرهنگ و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، زوار، ۱۳۸۳.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، «عطار نیشابوری میان ابن سینا و مولانا»، ماهنامه‌ی پژوهشی اطلاعات حکمت و معرفت، سال سوم، شماره اول، تهران، ۱۳۸۷، صص ۴-۶.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، اسرارنامه، تصحیح سید صادق گوهرین، تهران، زوار، ۱۳۶۱.
- _____، الهی‌نامه، تصحیح فؤاد روحانی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۸۱.
- _____، دیوان غزلیات، مقدمه‌ی فرشید اقبال، تهران، نشر اقبال، ۱۳۸۵.
- _____، مصیبت‌نامه؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، نشر سخن، ۱۳۸۶.
- _____، مصیبت‌نامه، با مقدمه‌ی فرشید اقبال، تهران، انتشارات درّ، ۱۳۸۴.
- _____، منطق الطیر، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، نشر سخن، ۱۳۸۶.
- _____، منطق الطیر، به اهتمام سید صادق گوهرین، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۴۲.
- عوفی، محمد، لباب الالباب، به تصحیح سعید نفیسی، نشر ابن سینا، تهران، ۱۳۳۵.
- قراگزلو، محمد، چنین گفت شیخ نیشابور، تهران، نشر نگاه، ۱۳۸۶.
- قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۵.
- کلینی، محمدبن یعقوب، اصول کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.

- مثنوی معنوی، تصحیح و مقدمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، دوستان، ۱۳۷۹.
- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، لبنان، موسسه‌ی الوفاء، ۱۴۰۴ق.
- منصوری لاریجانی، اسماعیل، تفسیر علیا شرح کلمات قرآنی با رهیافت عرفانی، قم، انتشارات خادم الرضا(ع) ۱۳۸۶.
- هدایت، رضاقلی خان، تذکره‌ی ریاض العارفین؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات ابوالقاسم رادفر و گیتا اشیدری، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.
- Keith S. Dononellan, "Reason", *Encyclopedia of philosophy*, (Ed) Paul
wards, Vol.7., Macmillan, 1972.
- George Baas, "Love", ----, Vol.5., ----,.

Archive of SID