



بررسی تطبیقی معرفت عقلی در سلوک عارفانه از منظر ابن عربی و مولوی

مریم‌السادات نوابی قمصری

استادیار و عضو هیئت علمی گروه معارف، الهیات دانشگاه فرهنگیان، ایران

چکیده

آراء عارفانه ابن عربی و مولوی در باب جایگاه عقل در معرفت حقیقت، به‌رغم اینکه به جهت مشرب عرفانی دو اندیشمند به یکدیگر نزدیک است؛ به دلیل رویکرد خاص آن‌ها به موضوع، تفاوت‌های قابل توجهی نیز دارد. به نظر، اساس این تفاوت، به رویکرد نظری ابن عربی به معرفت عقلی در شناخت خداوند به عنوان بحثی از مباحث عرفان نظری باز می‌گردد؛ در حالی که موضع مولوی در برابر عقل، صرفاً عارفانه و یا به تعبیر بهتر موضع‌گیری در برابر معرفت عقلی فلاسفه است. این امر باعث شده است معرفت عقلی در سلوک عارفانه در اندیشه ابن عربی در مقایسه با مولوی جایگاه ارزشمندتری داشته باشد و به طور مفصل به آن توجه شود. از منظر این دو اندیشمند، عقل در سطح فرودین ادراک، نه به عنوان مرتبه‌ای از مراتب سلوک، به جهت عجز شایسته است تابع شریعت باشد و با عقل کامل انبیا پیوند خورد اما در سلوک عارفانه آن‌گاه که رهرو به وصال با عالم عقل کل دست می‌یابد، معرفت عقلی به گونه‌ای به طور مستقل مورد توجه قرار می‌گیرد. در این نوشتار سعی شده است به روش توصیفی-تحلیلی پس از اشاره به جایگاه عقل در آراء ابن عربی و مولوی، به موضوع معرفت عقلی سالک به عنوان دومین مرتبه از مراتب سلوک عارفانه پرداخته شود. کلیدواژه: ابن عربی، مولوی، معرفت عقلانی، حیرت، تنزیه.



مقدمه

سخن از عقل و جایگاه آن در معرفت خداوند از گذشته مورد توجه اندیشمندان، به خصوص متکلمان و عرفا، بوده است و هر کدام از منظری خاص به این عنصر معرفتی توجه کرده‌اند. در اینکه این هبة الهی به انسان چه نقش بزرگی در ادراک او و هدایت او به سمت کمال ایفا می‌کند شکی نیست و امری است مبرهن. رویکرد به عقل در میان متکلمان و عرفا و نزاع آن‌ها بر سر این موضوع به قابلیت این قوه در شناخت خداوند باز می‌گردد و این که این عنصر تا چه اندازه در معرفت وجودی فراتر از ادراک می‌تواند موثر باشد؟

در عالم اسلام متکلمان موضع متفاوتی نسبت به این پرسش اتخاذ کردند. عده‌ای جانب عقل را گرفتند و با تعقل در آیات وحی و تأویل آن سعی در شناخت خداوند و توصیف او کردند و گروهی دیگر عقل را انکار، در برابر آیات قرآن سر تسلیم فرو آورده و سکوت اختیار کردند. در کنار متکلمان، عرفا طایفه دیگری بودند که موضع متفاوتی نسبت به عقل اتخاذ کردند. آن‌ها بر حسب مشرب عرفانی خود گاه به آن تاخته و عقل را نکوهش و گاه آن را تمجید و در جایگاه خود برای آن ارزش قائل شدند. به نظر، عقل در آثار عرفانی به جا مانده‌از عرفای بزرگی همچون ابن عربی و مولانا از هر دو موضع مورد توجه قرار گرفته است.

علت چنین توجه دو گانه‌ای به عقل در آثار عرفانی به نوع بینش عرفا به جهان هستی باز می‌گردد. در این رویکرد بنا بر بعد معرفت‌شناسی، وجود خداوند، وجودی فراتر از ادراک محدود انسان و در نتیجه فراتر از شناخت و توصیف است. به همین دلیل عقل محدود انسان قابلیت دست یافتن به چنین وجودی را ندارد و هر گونه دانشی که عقل استدلالی از خداوند ارائه می‌دهد نادرست و گمراه‌کننده است. اما در عین حال عقل به منزله هبة الهی به انسان، پله‌ای از پله‌های کسب معرفت خداوند است و تا این گام بر داشته نشود؛ ارتقا به پله‌های متعالی نردبان معرفت محال خواهد بود. از این جهت اگرچه معرفت عقلی به دلیل محدودیت ادراک قابل اعتماد نیست؛ اما گذر از آن شرط لازم سلوک عارفانه است. به لحاظ هستی‌شناسی عرفانی نیز، به خصوص هستی‌شناسی عرفانی عرفای پس از ابن عربی که غالباً به تبع از او رویکرد وحدت وجودی نسبت به هستی دارند، عقل مظهري از مظاهر الهی است که وجود آن غیر حق نیست و به این دلیل آینه جمال و جلال خداوند است؛ به شرط آن که راه را به خطا نرود و از مسیر فطری خود منحرف نگردد. با این اوصاف می‌توان گفت به



لحاظ معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، رویکرد عرفانی عرفا به عقل، پس از ابن‌عربی، رویکردی دو سوپه است.

از میان عرفای بزرگ عالم اسلام ابن‌عربی و مولوی در آثار خود به طور پراکنده از عقل، مراتب عقل و جایگاه آن در شناخت خداوند بسیار سخن گفته‌اند. از منظر این دو اندیشمند معرفت عقلی مرتبه‌ای از مراتب معرفت الهی است که در سلوک عارفانه سالک، گریزی از آن نیست. به طور کلی در سلوک عارفانه سه مرتبه معرفتی وجود دارد که هر کدام از این مراتب نسبت به مرتبه قبل از اعتبار بیشتری برخوردار است؛ زیرا در هر مرتبه سالک متوجه معرفت نادرست خود در مراتب پایین‌تر می‌گردد. اولین مرتبه معرفت خداوند، شناخت حسی اوست که انسان به واسطه دو ابزار حس و خیال خداوند را به مخلوقش تشبیه می‌کند و این چنین کمترین درجه از معرفت را نسبت به خداوند به دست می‌آورد. از آن جا که عده‌ای از انسان‌ها از دیگر مراتب باز می‌مانند ابن‌عربی وجود آیات تشبیهی را در قرآن برای هدایت این دسته از انسان‌ها می‌داند. مرتبه فراتر از معرفت حسی، معرفت عقلانی از خداوند است. رهروان این مرتبه سعی دارند با کمک عقل نظری خداوند را شناخته و او را توصیف کنند. این مرتبه اگرچه فراتر از معرفت حسی است، اما به دلایلی که مهم‌ترین آن محدودیت عقل و عدم توانایی آن در احاطه بر وجود نامحدود خداوند است، معرفتی نادرست و گمراه‌کننده است. عالی‌ترین مرتبه معرفت، شناخت شهودی عارف است. ابزار این نوع معرفت قلب پاک و بی‌آلایش انسان کامل است که آینه تمام‌نمای اوصاف خداوند است و خداوند از آن به عنوان عرش خود یاد کرده است.

از میان این سه مرتبه معرفت؛ معرفت عقلی به دلیل اینکه موضوع مشترک فلسفه، کلام و عرفان در شناخت خداوند است جایگاه خاصی در آثار عرفانی ابن‌عربی و مولوی دارد و به نظر بسیاری از مباحث مطروحه در آن آثار، برای مقابله با بینش فلاسفه و متکلمان نسبت به عقل است. ابن‌عربی با رویکرد متفاوت خود به عقل به‌اندیشه افراطی اهل تنزیه و اهل تشبیه در این زمینه پاسخ گفته و مولوی به خصوص در ابیات مثنوی بینش برهانی عقلا را به چالش کشیده است. سؤال این است رویکرد متفاوت ابن‌عربی و مولوی به عقل چیست که باعث تمییز آراء آن‌ها از فلاسفه و متکلمان در باب عقل شده و آراء این دو عارف بزرگ در مقایسه با یکدیگر چه وجه اشتراک و افتراقی دارند؟ در این نوشتار سعی شده با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی به این سؤالات پاسخ داده شود.

البته در ارتباط با جایگاه عقل در آثار ابن‌عربی و مولوی به طور مجزا، در ضمن کتب و یا مقاله، مطالب بسیاری نگاشته شده که مهم‌ترین آن‌ها شروع شارحین بر آثار هر دو متفکر است. از جمله عبدالرزاق کاشانی، عفیفی و قیصری در شروع خود بر فصوص‌الحکم ابن‌عربی به‌مناسبت متن به این موضوع اشاره کرده‌اند. همچنین شارحین مثنوی مولوی از جمله نیکلسون، زمانی و فروزانفر در شرح ابیات مربوط، شروعی را نگاشته و جلال‌الدین همایی در جلد اول از کتاب مولوی‌نامه بحثی را به عقل ممدوح و عقل مذموم و نیز تقسیمات عقل از منظر مولوی اختصاص داده است. علاوه بر کتب، مقالاتی همچون «عقل از دیدگاه ابن‌عربی» نوشته صادقی، «عقل از دیدگاه مولانا» نوشته سعیدی و نصیری و مقاله «در شناخت عقل از دیدگاه مولانا» نوشته برزنجی در این زمینه نگاشته شده‌است. اما بهترین منبع برای دست یافتن به آراء این دو متفکر نوشته‌های خود آنهاست که تحلیل آنها هدف تحقیق را محقق می‌سازد.

عقل و مراتب آن از دیدگاه ابن‌عربی و مولوی

به طور کلی معرفت عقلی نه تنها از منظر ابن‌عربی؛ بلکه از منظر بسیاری از عرفا قابل اعتماد نیست و این امر به سبب محدودیت ذاتی و نیز روشی است که عقل در شناخت حقیقت بر آن تکیه می‌کند. به علاوه ابن‌عربی با رویکرد وحدت وجودی خود نقص دیگری را برای عقل ذکر می‌کند و آن اینکه کار عقل اساساً تمیز و تشخیص میان دو موضوع است و از این جهت عقل با تمییز میان خالق و مخلوق، در معرفت خود دچار ثنویت می‌شود (ابن‌عربی، 1405: ج 7، 207). زمانی می‌توان میان دو چیز مقایسه کرد که آن دو وجوه افتراق و اشتراکی داشته باشند و این امر با نگاه وحدت وجودی ابن‌عربی سازگار نیست. از منظر او جهان چیزی جز تجلی خداوند نیست «ما فی الوجود الا الله» و قائل شدن به تمایز و تشابه فرض بر دوگانگی است (ابن‌عربی، بی‌تا: ج 2، 502).

مطالعه مجموعه آثار ابن‌عربی حکایت از آن دارد که رویکرد ابن‌عربی به عقل دو سویه است. او گاه عقل را تأیید می‌کند و گاه آن را نکوهش. عقل مؤید ابن‌عربی عقلی است که تابع شریعت باشد و در برابر آیات وحی سر تسلیم و تعظیم فرود آورد و مانند عقول فلاسفه و متکلمان عقل‌گرا، به خود و یا به دیگر قوای ناتوان انسان از جمله حس و خیال تکیه نکند. در حقیقت آنچه از آراء ابن‌عربی راجع به معرفت عقلانی حاصل می‌شود این است

که که موضوع او در برابر اندیشه‌های کلامی زمان خود از جمله تفکرات معتزله، مشبهه و مجسمه است.

اهل تشبیه در معرفت خود از خداوند با استناد به برخی از آیات قرآن، وجود لایتناهی او را به مخلوق تشبیه می‌کنند و متکلمان معتزله با رویکرد عقلانی به قرآن آیات تشبیهی را تأویل کرده و در صورت عدم توانایی به تأویل، دست به انکار آن می‌زنند و خداوند را از هر گونه جسمانیت و نقص منزّه می‌دانند. ابن‌عربی با هر دو تفکر مخالفت می‌کند و روشی را می‌پسندد که خداوند در قرآن به واسطه آن خود را توصیف کرده‌است. او آیه «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر» (سوراء: 11) را بهترین توصیف خداوند به زبان خود می‌داند. خداوند در این آیه به دو صورت تنزیه و تشبیه از خود سخن گفته و در عین این که خود را منزّه از خلق دانسته، دو صفت سمیع بودن و بصیر بودن را که وجه شباهت او با خلق است به خود منسوب داشته است. او معرفت تشبیهی را نیمی از معرفت و معرفت تنزیهی را نیم دیگر معرفت خداوند به حساب می‌آورد و معتقد است شایسته است بنده در عین تنزیه از تشبیه خداوند غافل نباشد و بالعکس (ابن‌عربی، 1386: 1053).

مخالفت ابن‌عربی با معرفت عقلانی در حقیقت مخالفت او با معرفت عقلانی متکلمان معتزلی است که با ابزار عقل خداوند را از هر نقصی منزّه می‌کنند و در مورد آیات تشبیهی قرآن دست به تأویل می‌زنند و در صورتی که نتوانند تأویل کنند آن را انکار می‌کنند. او در رساله عنقا مغرب (1426: 56) تنزیه عقلانی را این گونه سرزنش می‌کند: «خداوند چه زمانی صفات نقص بر تن کرده که عقل آن را سلب کند؟ به خدا قسم این تنزیه، تنزیه ملحد و جاحد است که از غایب به شاهد حکم می‌کند و به او نقص منسوب می‌دارد. در حالی که خداوند سبحان از تنزیه منزّه است، چگونه از تشبیه منزّه نباشد تنزیه تو به تو بر می‌گردد نه ذات او». با این توصیف ابن‌عربی اساساً با تنزیه خداوند که در حقیقت چیزی جز تحدید و تقیید ذات لایتناهی او نیست موافق نیست. او در فصوص‌الحکم (ابن‌عربی، 1423: 68) علت تنزیه عقلانی عقلا را از روی جهالت و یا بی‌ادبی آنها نسبت به خداوند می‌داند و جندی، شارح فصوص‌الحکم، در توضیح این مطلب می‌نویسد: «تنزیه‌کننده یا عارف است به این که خداوند به اطلاق، مطلق به ذات است که در مقابل آن تقیید قرار نمی‌گیرد... پس او را منزّه نمی‌کند از آنچه ذاتش اقتضای آن را دارد که اگر این گونه باشد

بی ادبی است... و اگر عالم به حقیقت اطلاق ذاتی خداوند نباشد، جاهل به حقیقت آن است و تنزیه را مطابق عقل و ادراک خود قرار می‌دهد» (جندی، 1361: 272).

ابن عربی نه تنها با تنزیه عقلانی خداوند؛ بلکه با تأویلی که عقلا و متکلمان عقل‌گرا نسبت به آیات الهی روا می‌دارند مخالفت می‌ورزد. او بر این باور است معتزله با بینش عقلانی خود به صفات خداوند سعی در تأویل صفات تشبیهی می‌کنند؛ غافل از این که از تشبیهی به تشبیه دیگر می‌گیرند. به این معنا که متکلم معتزلی سعی دارد از معنای ظاهری و حسی صفات به معنای باطنی و عقلی راه یابد اما به تشبیه باطنی خداوند روی می‌آورد (ابن عربی، المسائل، 1428: 31).

با این اوصاف عقلی که ابن عربی تأیید می‌کند عقلی است که تابع شریعت باشد و خودخواهانه با تبعیت از فکر و دیگر قوای نفسانی به صفات خداوند نظر نکند. او به صراحت بیان می‌کند علم به خداوند شریف‌تر از آن است که از طریق عقل و نفس حاصل شود؛ از آن حیث که خداوند وجودی متعال است و هر لفظی که به خداوند منسوب می‌گردد از جهت تقویت اذهان است نه آنکه خداوند به حقیقت واجد آن باشد (ابن عربی، 1405: ج 2، 92) اما این مطلب به معنای آن نیست که او به طور کلی تفکر عقلانی را منکر می‌شود. در تقسیم‌بندی که او از عقل انجام می‌دهد عقل مؤمن را که تابع شریعت و علوم نقلی است از عقل غیرمؤمن که تابع فکر و نظر است متمایز می‌کند. او تفاوت میان عقل مؤمن و غیرمؤمن را در رویارویی با آیات قرآن در این می‌داند که عقل مؤمن در فهم آیات قرآن دارای درجه‌ای است که نازل‌ترین آن تنزیه به تشبیه و عالی‌ترین درجه آن تنزیه به غیرتشبیه است که در این حالت مؤمن علم آن را به خدا وامی‌گذارد و در نهایت می‌گوید وجهی برای آن است که خدا می‌داند و عقل به آن راهی ندارد (ابن عربی، 1405: ج 10، 160 و ج 2، 336)؛ در حالی که عقل غیرمؤمن آنجا که نتواند آنچه را خداوند در مورد خود گفته است ادراک کند آن را منکر می‌شود. از منظر ابن عربی آنچه عقل را ملزم به تبعیت از شریعت می‌کند آن است که انسان‌ها به لحاظ فکر در یک مرتبه نیستند و هر کدام بر حسب استعداد خود از آن بهره‌دارند به همین دلیل دانشی که حاصل تفکر باشد بسیار مختلف خواهد بود. او در مقایسه میان عقلا و انبیا می‌نویسد: «سخنان عقلا در مورد خداوند به اندازه نظر و فکرشان است... پس حقیقت خداوند با توجه به نظر برای هر عقل متفاوت است و این گونه عقول در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند و هر یک از عقلا دیگری را

جاهل به خداوند می‌خواند؛ درحالی‌که پیامبران از آن جهت که علمشان مبتنی بر مکاشفه است با زبان واحد از خداوند سخن می‌گویند و یکدیگر را تأیید می‌کنند(ابن عربی، 1405: ج 3، 337).

با این اوصاف مبرهن است رویکرد ابن‌عربی به عقل رویکردی شریعت‌مدارانه است و در معرفت عقلی نسبت به خداوند شایسته آن می‌داند عقلی که ذاتا از خود چیزی ندارد، به جای آن که خود را تابع قوایی همچون فکر، حس، خیال و حافظه کند و به معرفتی نادرست از خداوند دست یابد، تسلیم وحی شود تا به ورطه ضلالت نیفتد(ابن عربی، 1405: ج 4، 320). شایان ذکر است که استقلال نداشتن عقل در معرفت به خداوند تنها متوجه صفات خداوند است؛ در صورتی که عقل بدون تکیه بر قوای دیگر می‌تواند وجود خداوند و افتقار ذاتی جهان به خداوند را اثبات کند. در کتاب المسائل (1428: 34) آمده‌است: «عقل را نوری است که انسان به واسطه آن می‌تواند به وجود خداوند راه برد و ایمان را نوری است که انسان به واسطه شناخت ذات حق و اوصافی که او برای ذاتش اثبات کرده و اقتضای تشبیه و تنزیه دارد واصل شده و او را شهود کند».

ابن‌عربی پس از آن که در بسیاری از مواضع مجموعه آثار خود به خصوص در فتوحات رأی خود را در باب عقل و معرفت عقلانی موید شریعت بیان می‌کند و عقل مبتنی بر فکر را انکار می‌کند، در نهایت برای آن به عنوان مرتبه‌ای از مراتب معرفت خداوند شأن خاصی قائل می‌گردد و مراتبی را برای آن ذکر می‌کند. او در کتاب الإسفار عن نتائج الأسفار (1428: 352) از سه سفر و سه دسته مسافر سخن می‌گوید و در حقیقت مراتب سه گانه سلوک را به تصویر می‌کشد. دسته اول سالکانی هستند که صفات خداوند را در هستی مشاهده کرده و با تشبیه مخلوق به او برای او شریک قائل می‌شوند. از منظر ابن‌عربی این دسته به حجاب از حق می‌رسند. دسته دوم گروهی هستند که هر آنچه شایسته خداوند نیست از او سلب می‌کنند و او را از آیات تشبیهی منزه می‌سازند؛ اما در آخر می‌گویند خداوند به آنچه در کتابش نازل کرده داناتر است. این دسته به عتاب می‌رسند، خیری از جانب پروردگارش دریافت می‌کنند؛ اما به دلیل رعایت نکردن ادب نسبت به ذات حق سرزنش می‌شوند. در تأیید این تقسیم‌بندی شیخ محمود شبستری اهل تشبیه را نابینا و در حجاب از حق و اهل تنزیه را احوال معرفی می‌کند:

ز نابینایی آمد رأی تشبیه زیک چشمی‌آست ادراکات تنزیه (شبستری، بی‌تا: 79)

ابن عربی سالکان سفر دوم را در معرفت خداوند به چند دسته تقسیم می‌کند: در نازل‌ترین مرتبه آنها بی هستند که با عقل خود سعی در توصیف خداوند دارند و نهایت معرفت آنها در این مرتبه آن است که صفات تشبیهی و نقص را از خداوند سلب کنند و بگویند خداوند چه چیز نیست (ابن عربی، بی‌تا: ج 1، 93). گروه دوم کسانی هستند که در محدوده آیات قرآن، خداوند را تنزیه می‌کنند و در آیات تشبیهی خداوند توقف کرده و علم آن را به خداوند وامی‌گذارند. این دو گروه از اهل تنزیه کسانی هستند که در پله‌های آغازین معرفت عقلی هستند. این متفکر پله‌های متعالی‌تری را برای سالکان طریقه عقل در نظر می‌گیرد که رهروان آن در عالم معقولات سیر می‌کنند؛ آنجا که جایگاه صفات تنزیهی خداوند است و خبری از صفات تشبیهی نیست و زبان سالک با وصف تنزیهی، خداوند را ستایش می‌کند.

الوهیت که اولین مرتبه متجلی از ذات به شمار می‌آید از منظر ابن عربی تجلی‌گاه صفات سلبی خداوند است که نهایت سلوک عقلانی سالک تا این مرحله است. عقل اجازه حضور به مرتبه ذات را ندارد و ابن عربی بارها در فتوحات با بیان این که «علم به ذات تعلق نمی‌گیرد و به مرتبه تعلق می‌گیرد» (ابن عربی، بی‌تا: ج 1، 270) به این موضوع اشاره کرده است. بنابراین در سلوک عارفانه، مقام الوهیت، آخرین مرتبه از مراتب معرفت عقلی است و پس از آن مقام، مقام شهود است (ابن عربی، عنقا مغرب، 1428:30). این اندیشمند بزرگ معتقد است: آیه «لا تدرکه الأبصار» (انعام: 103) مربوط به الوهیت است که هفتاد هزار حجاب دارد که اگر این حجب برداشته شود سبحات وجه او دیده عقل را می‌سوزاند (ابن عربی، الجلاله و هو کلمه الله، 1428: 52).

الوهیت اگرچه آخرین مرتبه سلوک عقلانی است اما این مقام نیز درجاتی دارد که احوال معرفت عقلانی سالک بنابر آن مرتبه متمایز می‌شود. از مجموع آراء ابن عربی می‌توان متوجه شد که او سه مرتبه تنزیه، تنزیه تنزیه و حیرت را برای معرفت عقلی در این مرتبه در نظر می‌گیرد. نازل‌ترین مرتبه معرفت عقلی در مقام الوهیت تنزیه خداوند است. خداوند در این مرتبه از الوهیت که او آن را با نام واحدیت نیز می‌خواند، به اسماء تنزیهی خود متجلی شده و سالک با قدم گذاشتن در این مرتبه خداوند را با صفات سلبی توصیف می‌کند. اما مرتبه فراتر از تنزیه، تنزیه تنزیه است که سالک نه تنها خداوند را از صفات تشبیهی بلکه از صفات تنزیهی نیز منزّه می‌سازد. در حقیقت در این مقام سالک به نادرست بودن هر آنچه به خداوند نسبت داده یا از او سلب کرده است پی می‌برد. در حقیقت این مرتبه تنزیه مطلق



خداوند است که ابن عربی آن را مقام توحید می‌خواند (دارالفکر، بی‌تا: ج 1، 94). در کتاب «فناء فی المشاهده» (ابن عربی، 1428: 17) در این رابطه آمده است: «زمانی که خورشید برهان برای ادراک اعیان درخشید تنزیه مطلق نسبت به جمال مطلق صورت می‌گیرد این مقام مقام سکون و جمود است».

نهایت ادراک عقل در عالی‌ترین مقام الوهیت که ابن عربی آن را ذات الوهیت می‌خواند، پس از آن که سالک از تنزیه نیز منزّه شد، حیرت است. او این حیرت را که حاصل تجلی خداوند به بنده می‌داند و آن را نوع عالی معرفت عقلی به شمار می‌آورد. از منظر او عبارت «العجز عن درک الأدرک أدراک» که اشاره به اعتراف سالک در ناتوانی فهم خود از حقیقت دارد منسوب به این مقام است (ابن عربی، بی‌تا: ج 1، 270). ذات الوهیت که به لحاظ معرفتی مرتبه حیرت است و ابن عربی آن را مقام احدیت و تنزیه مطلق نیز می‌خواند (ابن عربی، بی‌تا: ج 4، 197) جایی است که به جهت بساطت ذات الهی ادراکی صورت نمی‌گیرد. در کتاب «الإسراء فی مقام الأسراء» (ابن عربی، 1428: 172-171) در بیان این مرتبه آمده است: «من واحدی هستم که افکار بر من احاطه ندارد و به اسرار آن پی برده نمی‌شود و دیدگان مرا درک نمی‌کنند... از تنزیه منزّه هستم چگونه از تشبیه منزّه نباشم؟ اظهار عجز در معرفت من کمال است و بینش‌ها در کبریایی بودن من کمال است». چنین حیرتی در معرفت عقلانی، سالک را برای آخرین گام معرفت الهی که حاصل شهود است و دیده عقل را می‌سوزاند آماده می‌سازد.

به‌مانند ابن عربی مولوی نیز نسبت به عقل از دو موضع متفاوت سخن گفته و عقل متصف به شریعت را در برابر عقل مستقل از شریعت قرار می‌دهد. او در مثنوی از دو نوع عقل سخن می‌گوید: عقل جزوی و عقل کل و یا عقل کلی. منظور او از عقل جزئی، عقل معاش است که هر انسانی به واسطه آن از امور آگاهی می‌یابد و منظور خود را محقق می‌سازد و عقل کل از منظر او عقول انسان‌های کامل از جمله انبیا و اولیاست که با اتصال به عالم عقول بر همه امور احاطه دارد و به سبب همین احاطه، راه را از بیراهه تشخیص می‌دهند. آنها پیشوایان قافله رهروان طریق حق هستند که نور هدایتگری از وجود خودشان است (مولوی، 1368: ج 2، 406). عقل در هر دو صورت فوق به معنای قوه قدسی ادراک و شعور در تدبیر و اصلاح امور معاش و معاد و تشخیص نیک و بد است که مایه امتیاز انسان بر دیگر جانداران است. درباره این عقل مولوی معتقد است: برای نجات و رستگاری دنیا و آخرت یکی از دو

راه بیشتر نیست: یا باید خود او عاقل و کامل و بی نیاز از دستگیری و ارشاد دیگری خلق شده باشد و یا به جان و دل تسلیم عاقل کامل شود و در سایه رهبری او به کمال رسد(همایی، ج 1، 1376).

علت این که مولوی به اصطلاح عقل ایمانی را در برابر عقل غیرایمانی قرار می‌دهد این است که عقل جزوی، عقلی ناقص است؛ زیرا آفت ظن و گمان با آن همراه است؛ همان چیزی که باعث می‌شود پایه استدلال عقلی سست و غیرقابل اعتماد گردد و از این رو اگر با عقول کل که حاملان شریعت هستند پیوند نخورد باعث گمراهی انسان می‌شود(مولوی، 1368: ج 3، 88). از این رو مولوی پای استدلالیان را چوبین می‌خواند و مشورت گرفتن از چنین عقلی را سفارش نمی‌کند؛ زیرا زیرکی و تزویر از صفات بارز این عقل است و از لوازم آن خودخواهی، خود برتر بینی و دیرباوری است. با این اوصاف این عقل نه تنها در برابر کلام الهی به سختی سر تسلیم و تعظیم فرود می‌آورد؛ بلکه عقیده بوده و همچون مار و کژدم در صدد آزار و اذیت دیگران است:

چونک عقل تو عقیده مردم است آن نه عقل است آن که مار و کژدم است

(همان: 1/ 144)

صفت زیرکی که مولوی در چندین بیت از ابیات مثنوی برای عقل جزوی ذکر می‌کند در تمجید عقل نیست. زیرکی در این ابیات متوجه کسی است که هم و غم او تدبیر امور دنیایی است و از درک حقایق کلی آن جهان ناتوان است(سعیدی، نصیری، 1391: 25). علاوه بر زیرکی، مولوی صفاتی همچون مصلحت‌اندیشی(مولوی، 1368: ج 1، 376) و ناپایداری(همان: ج 2، 475) را از ویژگی‌های عقل جزوی می‌داند که در مجموع، این صفات باعث شده عقل بدنام گردد.

عقل کلی و یا عقل کل در ابیات مثنوی به دو معنا به کار رفته است. معنای اول آن همان گونه که ذکر شد عقول کاملان طریق حقیقت است که محیط بر همه اشیاء هستند و کنه حقایق را درک می‌کنند. از این رو این عقول راه را یافته، هیچ گاه به شک و شبهه و گمراهی دچار نمی‌شوند. مولوی با اشاره به آیه سوره نجم(17): «ما زاغ البصر و ما طغی» این عقول را عقول مازاغ به معنای چشم باطن بین می‌خواند و عقول جزئی دیگر را عقولی می‌داند که از سر تردد و نادانی به هر سو نظر می‌کنند(همان: ج 2، 355). گاه مولوی این معنا از عقل را با عنوان عقل عقل می‌آورد(همان: ج 1، 154) و آن را در برابر عقل فلسفی که پوست

است، مغز می‌خواند (همان: ج 2، 144). این معنا از عقل کلی با هر لفظی عنوان شود از منظر مولوی بالاترین مرتبه عقل است که قرآن از آن به «لب» و «بصیرت» تعبیر می‌کند (ابراهیمیان، 1378: 269).

در معنای دوم مولوی عقل کل را به معنای عقل مجرد عالم الوهی می‌آورد که عالم هستی صورتی از آن است و عقل جزوی هیچ احاطه‌ای بر آن ندارد:

کل عالم صورت عقل کل است کوست بابای هر آنک اهل قل است

(مولوی، 1368: 2 / 471)

چنان که عقل جزوی پیروی مرشدی صاحب کمال را پیشه کند و خود را با عقل کلی او پیوند زند می‌تواند در مراتب سیر و سلوک از عالم حس فراتر رود و به عالم عقول راه یابد. ناگفته نماند گمان این که عقل کل از منظر مولوی عقلی است که به تمام غیب آگاه است گمانی نادرست است زیرا مولوی مقامی را برای آن ذکر می‌کند که نشان از حیرت او در ساحت کبریایی حق دارد. عقل اگرچه تا مراتب عالی عالم عقول می‌تواند سلوک کند و بر همه جهان هستی احاطه یابد اما در برابر سبحات وجه ذات کبریایی خداوند متحیر می‌ماند و دیده ادراک او در پرتو آن می‌سوزد.

مولوی گاه در کنار عقل جزوی و عقل کل از عقل کسبی و عقل موهبتی که از سرچشمه جان می‌جوشد و بخشش یزدان است سخن می‌گوید و بر این باور است بهره انسان‌ها از این دو صورت عقل متفاوت است. او در دفتر سوم (همان: ج 2، 87) از مثنوی بر خلاف اعتقاد معتزله به تفاوت عقول در اصل و فطرت اذعان و اعتراف می‌کند عقول جزوی که در نهاد بشر به نهادینه گذاشته شده است به خودی خود از مرتبه حس فراتر نمی‌رود. از جمله تفاوت‌هایی که او میان عقل کسبی و عقل موهبتی قائل می‌شود این است که علم حاصل از طریق عقل کسبی، همچون جوی آبی است که از کوی به خانه وارد می‌شود و چون سرچشمه آن بیرون از وجود انسان است هر لحظه ممکن است راه آن بسته گردد (همان: ج 2، 394). علم حاصل از این نوع عقل آموختنی است، انسان حافظ آن است و با عواملی همچون بیماری و ضعف ممکن است از ضمیر ذهن پاک شود و نهایتاً تا لحظه مرگ همراه انسان است (همان: 393)؛ اما عقل موهبتی عقلی است که از چشمه جان می‌جوشد و بخشش یزدان است و از این رو فنا ناپذیر و هدایتگر است (همان: 394). همچنین این عقل

حافظ دل از شهوات و قیودات، مصدق تعالیم انبیا و مدرک حقایق مکشوف است(همان):
(395).

گذشته از جایگاه عقل و انواع عقل از منظر مولوی رویکرد عقلی او به معرفت خداوند رویکرد سلوکانه است؛ به این معنا که سالک باید پله‌های نردبان معرفت را گام به گام پشت سر گذارد تا به معرفت خداوند دست یابد. یکی از پله‌های این نردبان معرفت عقلی است که پس از معرفت حسی قرار می‌گیرد(همان: ج 3، 164).

از منظر مولوی معرفت عقلی و استدلالی مرتبه‌ای فراتر از معرفت حسی است. او معرفت حسی به خداوند را به عالم خشکی یاد می‌کند که در رساندن سالک به معرفت حقیقی بسیار نادرست است(همان: ج 1، 36) و عالم عقل را در برابر حس، دریا می‌نامد و مرکب آن را مرکب چوبین عقل. سالک قدم در این دریای بی‌انتهای می‌گذارد، تا بهره‌ای از دریای حقیقت برد؛ اما از آنجا که مرکب او چوبین است توان راهیابی به عمق دریای حقیقت را ندارد. پس باید آن را رها کند و همچون ماهی در دریا فانی شود تا عین حقیقت گردد(همان: ج 3، 540). او ابزار حس را در شناخت حقیقت به اسب و زین و ابزار عقل را به مرکب چوبین تشبیه می‌کند. کریم زمانی در شرح ابیات فوق، اسب و زین را کنایه از علم‌الیقین که مرتبه شریعت است و مرکب چوبین را کنایه از عین‌الیقین که مرتبه طریقت است و غرق شدن در دریا را کنایه از حق‌الیقین که حقیقت می‌باشد آورده است(زمانی، 1374: ج 6، 1182).

اشاره مولوی به عدم توانایی عقل در شناخت خداوند آن گونه که در چندین بیت از مثنوی حاصل می‌شود موضع او را در برابر فلاسفه نشان می‌دهد که با تمییز میان خالق و مخلوق با تکیه بر عقل محدود خود سعی در معرفت وجود لایتناهی خداوند دارند. مولوی در خطاب به اهل تشبیه که با حواس مادی خود حقیقت را توصیف می‌کنند و نیز عقلایی که با مرکب ناتوان عقل دم از وجود فراتر از ادراک می‌زنند، روش و ابزار آنها را نکوهش می‌کند و کفایت آن ابزار را تا مرز دریای حقیقت می‌داند؛ زیرا برای درک دریا باید دریایی شد و از قید وسایط و حتی وجود خود فانی گشت(مولوی، 1368: ج 3، 52). عقل و حس چنان ذهن سالک را از تصاویر موهومی نسبت به حقیقت پر می‌کنند که جایی برای درخشش آفتاب حقیقت نمی‌ماند. مولوی در مقایسه میان عقل و عشق در شناخت حقیقت، عقل را به

سایه‌ای تشبیه می‌کند که تنها نشانی از حقیقت می‌دهد؛ در حالی که عشق آفتاب ذات الهی را منعکس می‌سازد (همان: ج 1، 9).

با آن که ادراک عقلی نسبت به خداوند گامی فراتر از ادراک حسی است و از این لحاظ به نظر معرفت عقلی شایسته تمجید است؛ اما مولوی عقل را به دلیل تصویر کاذبی که از حقیقت می‌دهد و از این جهت با معرفت حسی تمایزی ندارد، نکوهش کرده و هردو معرفت را چنان ناقص می‌داند که امر به سکوت می‌کند. معرفت عقلی عاقل نسبت به خداوند او را از حقیقت دور می‌کند (همان: ج 3، 406) زیرا عقل اگرچه هادی رهرو در سلوک به سمت حقیقت است؛ اما نهایت معرفت آن باید در ادراک ناتوانی عقل باشد، آنجاست که سالک باید عقل را رها کند و طریق عشق را پیش گیرد.

نگاه مولوی به معرفت حسی و عقلی نسبت به خداوند، نگاهی مرتبه‌ای به همراه ویژگی‌های خاص خود است. به این معنا که هر مرتبه معرفتی واجد روش و زبان مخصوص خود است که با سلوک به مرتبه بالاتر، سالک از آن بی‌نیاز می‌شود (همان: 406). مولوی در مثنوی جسم را همچون سبویی فرض کرده که حواس پنج‌گانه انسان به تعبیر انقروی (2535، جز دوم از دفتر سوم: 794) روزنه‌های آن سبوی هستند و به همین دلیل فهم و درک که به آب تشبیه شده‌اند و در جسم منزل گزیده‌اند، از دریچه‌های حواس بیرون می‌ریزند. برای این که سالک بتواند از فهم و درک خود بهره‌برد لازم است حواس را رها کرده و به بیانی از ادراک حسی بی‌نیاز شود (مولوی، 1368: ج 2، 120).

به همین ترتیب در گام بعد سالک باید خود را از معرفت عقلی نیز رها سازد. دلیل انکار دانش عقلی از جانب مولوی دوئیت میان خالق و مخلوق در این نوع معرفت است (مولوی، 1376: 519). در فیه ما فیه آمده است: «گفت: می‌خواهم خداوندگار را ببینم خداوندگار فرمود که خداوندگار را این ساعت نبیند بحقیقت؛ زیرا آنچه آرزو می‌برد آن نقاب خداوندگار بود... همچنین همه آرزوها و مهرها و محبت‌ها که خلق دارند... جمله نقاب است. چون از این عالم بگذرند و آن شاه را بی‌نقاب‌ها ببینند بدانند که مطلوبشان در حقیقت یک چیز بود» (مولوی، بی تا: 48). از دیدگاه این عارف بزرگ، تمام تصورات و استدلال‌های عقلی انسان بر بنیان سست حدسیات تکیه کرده است و معرفتی که از حدس و گمان حاصل شود به دلیل عدم کفایت در کشف حقیقت، قابل اعتنا نیست. از این رو به رهرو حقیقت سفارش

می‌کند دانشی که با حدس و گمان به دست آورده‌ای رها کن و به وادی حیرت و عشق که باب معرفت حقیقی است قدم بگذار:

زیرکی بفروش و حیرانی بخر زیرکی ظن است و حیرانی نظر

(مولوی، 1368:2/361)

با حیرت سالک در برابر نادرستی یافته‌های عقلی در پیچه تازه‌ای از معرفت در برابر او گشوده می‌گردد و به کشف معرفتی متفاوت از خداوند دست می‌یابد. بعضی از عرفا در تمایز میان معرفت عقلی و معرفت شهودی آن دو را به ترتیب به خواب و بیداری تشبیه کرده‌اند؛ زیرا بر یکی منطق و آگاهی حاکم است و بر دیگری ناآگاهی (پورنامداریان 1367: 48). مولوی نیز تمایز میان مرتبه حسی و عقلی با مرتبه شهودی را تمایز میان خواب و بیداری می‌داند و معتقد است تا زمانی که انسان سرگرم قیل و قال معارف ذهنی و خیالی باشد راهیابی او به عالم اسرار بسته است. پس از این که در آن مقام، عارف، با مشاهده حق، تمام تصورات و تخیلات ذهنی خود را نسبت به حقیقت کنار گذاشت، قادر خواهد بود حقیقت را آن گونه که هست بیابد (مولوی، 1368: ج 1، 36). این مقام، غایت تمام هستی در سیر اِلِیه راجعون است و در حقیقت انسان کامل با وصال خود به این مرتبه، این هدف را به انجام می‌رساند.

بررسی تطبیقی آراء ابن عربی و مولوی در معرفت عقلانی خداوند

مبرهن است ابن عربی و مولوی به عنوان دو عارف بزرگ اسلام که دل را حریم کبریایی حق دانسته و عشق را کلید آن، نسبت به عقل استدلالی که در معرفت خود ناچار به تمییز میان حق و خلق شده و دوئیت را در معرفت، پیشه خود ساخته‌اند، نظری خوشایند نداشته باشند. اما از آنجا که سیر و سلوک نقطه آغازینی دارد و به یک باره نمی‌توان قدم در وادی حقیقت گذاشت، تمام معارف انسان اعم از حسی و عقلی نسبت به خداوند در جای خود ارزشمند است. شاید دلیل دیگر آن، همان ظرفیت فهم و ادراک متفاوت انسان‌هاست که اقتضای تصدیق تمام معارف را دارد و ابن عربی و مولوی نیز همان گونه که گذشت به این موضوع اشاره کرده‌اند.

با تحلیل آنچه از آراء ابن عربی و مولوی پیش از این ذکر شد می‌توان به این حقیقت اعتراف کرد که این دو متفکر برای عقل ذاتا شأن ادراکی قائل نیستند و به بیانی صحیح‌تر عقل استدلالی را در شناخت حقیقت نارسا و ناقص می‌دانند. آنها علاوه بر همه انسان‌ها، که به



تعبیر مولوی از عقل جزوی برخوردار هستند، به سالک حقیقت نیز سفارش می‌کنند عقل را تابع شرع سازد تا از وهم و گمان که خاصیت عقل نظری است دور باشد. چنین به نظر می‌رسد آراء ابن عربی موضع او در برابر متکلمان، به خصوص معتزله، و موضع مولوی در برابر فلاسفه است؛ اما در هر صورت آنها عقلی را که از فکر و نظر نشأت گرفته باشد مردود می‌دانند.

در مقایسه با مولوی، ابن عربی تا حدی بینش معرفتی جامع‌تری نسبت به معرفت عقلی در مراتب سلوک به خصوص در مرتبه الوهیت که مرتبه تنزیه خداوند است دارد و حتی همان‌طور که ذکر شد در جای خود معرفت عقلی خداوند در عالم عقول را عالی‌ترین نوع معرفت به خداوند می‌داند. به بیان صریح‌تر می‌توان گفت موضع مولوی نسبت به عقل به‌اصلاح ممدوح، موضع صرفاً دین‌مدارانه است؛ یعنی عقل تابع انبیا. اما عقلی که با استدلال سعی در معرفت خداوند دارد به همان اندازه معرفت حسی نادرست است و سالک را تا مرز دریای حقیقت راهنماست. اما ابن عربی نسبت به معرفت عقلی ممدوح دو رویکرد دارد: رویکرد اول، معرفت حاصل از عقول تابع شریعت است که نتیجه آن به خصوص برای متکلم آن است پس از غور در آیات الهی به تأویل و انکار تن نمی‌دهد؛ بلکه علم آن را به خداوند واگذار می‌کند. صورت دیگر معرفت عقلی، مرتبه‌ای از مراتب سلوک است که از معرفت سالک در عالم عقول و الوهیت که محل تجلی أسماء الهی است ناشی می‌شود. این نوع معرفت که متعلق به عالی‌ترین مراتب هستی است از ارزش وافر برخوردار است و خود به مراتبی تقسیم می‌گردد و اگرچه نهایت آن مراتب، حیرت از عدم درک است اما تا سالک به این درجه از حیرت نرسد شایسته شهود حق نیست. البته مولوی نیز اشاراتی به عالم عقول و عقل کل دارد و به حیرت عقل کل در برابر وجه کبریایی خداوند اذعان می‌کند (مولوی، 1368: ج 2، 361) اما مقام حیرت نزد ابن عربی جایگاه خاصی دارد به گونه‌ای که بخشی از آراء خود را به این موضوع اختصاص داده است.

سخن از معرفت عقلی موهبتی و مکاشفه‌ای در برابر معرفت عقلی اکتسابی مورد قابل توجه دیگر در آراء این دو اندیشمند است. ابن عربی معتقد است: این نوع معرفت را خداوند در تجلی خود به بنده می‌دهد و معرفتی که از این تجلی برای عقل حاصل می‌شود بسیار بر معرفت اکتسابی بنده ارجحیت دارد. به نظر، منظور ابن عربی از مقایسه این دو نوع معرفت، مقایسه میان معرفتی است که عقلاً، اعم فلاسفه و متکلمان، در پی تلاش عقلی خود کسب



می‌کنند و معرفتی که خداوند در تجلی خود به عقول سالکان طریق حق در مراتب عالی عالم عقول عطا می‌کند.

نتیجه‌گیری

در سلوک عارفانه ابن عربی و مولوی معرفت عقلی جایگاهی فراتر از معرفت حسی و فروتر از معرفت شهودی دارد. از منظر این دو اندیشمند، عقل در سطحی که به تدبیر و اصلاح امور مادی و معنوی تعلق می‌گیرد شایسته است تابعیت شریعت را پیش گیرد و خود را به عقول انبیاء که کامل‌ترین انسان‌ها هستند پیوند زند و در مورد معرفت عقلی متکلمان و فلاسفه نیز بایسته است از آیات الهی فراتر نروند و علم آنچه را نمی‌دانند به خداوند واگذارند. در غیر این صورت تبعیت از عقل نظری و استدلالی که خاصیت آن وهم و گمان و فرض دوگانگی میان خالق و مخلوق است راه به جایی نمی‌برد و انسان را به ورطه گمراهی سوق می‌دهد اما موضوع در مورد معرفت عقلانی سالک در مراتب سیر و سلوک متفاوت است. چنین نگاه متفاوتی به معرفت عقلانی در آثار ابن عربی به وضوح به چشم می‌خورد. او برای این گونه از معرفت مراتبی قائل است که رهرو را گام به گام به شهود حق سوق می‌دهد. سالک پس از گذر از معرفت حسی و تشبیهی قدم در وادی تنزیه می‌گذارد و ابتدا تمام آنچه را در مرتبه حس برای خداوند اثبات کرده است با عقل از او سلب می‌کند. در گام دوم از مراتب عقلی، خداوند را به اسما تنزیهی ستایش و توصیف می‌کند. این مقام، مقام واحدیت است که خداوند به اسماء تنزیهی متجلی می‌شود. هرچه سالک در طریق خود به مراتب عالی‌تر صعود می‌کند متوجه نادرستی معرفت تنزیهی خود به خداوند می‌گردد. از این جا به بعد سالک زبان تنزیه تنزیه می‌گشاید و او را از هر صفت تشبیهی و تنزیهی منزه می‌سازد و در نهایت از عدم ادراک او به حیرت می‌افتد. حیرت آخرین گام معرفت عقلی سالک است که او را از خود فانی و به شهود حق حیات می‌بخشد.

رویکردی این چنینی به معرفت عقلانی سلوکانه در آثار ابن عربی به وضوح چشمگیرتر از آثار مولوی است و شاید این امر به رویکرد نظری و بحث از عرفان نظری در آراء او بازگردد. همین امر باعث شده است که معرفت عقلی نزد ابن عربی در مقایسه با معرفت عقلی نزد مولوی جایگاه ارزشمندتری داشته باشد. موضع مولوی در مورد معرفت عقلی نشان می‌دهد که تا اندازه قابل توجهی در برابر معرفت عقلی فلاسفه مطرح شده است؛ در حالی که ابن عربی علاوه بر اینکه با طرح رأی خود در باب عقل، آراء متکلمان را به چالش فرا خوانده؛ به طور

مستقل دیدگاه خود را در مورد چگونگی معرفت عقلی در عالم عقول مطرح و بینش تازه‌ای را برای عرفای متأخر خود به‌ارث گذاشته‌است.

منابع

- قرآن کریم.
- ابراهیمیان، حسین، (1378)، «اتحاد معرفت عرفانی و طریقه عقلامی از دیدگاه مولوی و حافظ»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال 38، شماره 2، 265-272.
- ابن عربی، محی‌الدین، (1426)، عنقاء مغرب فی ختم‌الاولیاء و شمس‌المغرب، اعتنی به: عاصم ابراهیم الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیه، الطبعة الأولى.
- ابن عربی، محی‌الدین، (1405)، الفتوحات‌المکیه، تحقیق و تقدیم: د. عثمان یحیی، تصدیر و مراجعه: د. ابراهیم مدکور، مصر: الهیئه‌المصریه‌العامة، طبعة‌الثانیه.
- ابن عربی، محی‌الدین، (بی‌تا)، الفتوحات‌المکیه، مصر: دارالفکر.
- ابن عربی، محی‌الدین، (1428)، کتاب الإسرا إلى مقام الأسری، رسائل ابن عربی، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الأولى.
- ابن عربی، محی‌الدین، (1428)، کتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، رسائل ابن عربی، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الأولى.
- ابن عربی، محی‌الدین، (1428)، کتاب الجلاله و هو کلمه‌الله، رسائل ابن عربی، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الأولى.
- ابن عربی، محی‌الدین، (1428)، کتاب فناء فی المشاهده، رسائل ابن عربی، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الأولى.
- ابن عربی، محی‌الدین، (1428)، کتاب المسائل، رسائل ابن عربی، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الأولى.
- ابن عربی، محی‌الدین، (1423)، فصوص‌الحکم، تعلیقات: ابو‌علا عقیفی، بیروت: دارالکتب العربی.
- انقروی، (2535)، شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی مولوی، ترجمه عصمت ستارزاده، تهران: چاپخانه میهن.
- برزنجه، نسرین، (1389)، «در شناخت عقل از دیدگاه مولانا»، فصلنامه تخصصی زبان و ادب فارسی دانشگاه آزاد اسلامی سنجند، سال 1، شماره 29، 2-48.



- پورنامداران، تقی، (1367)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، چاپ دوم، تهران: علمی فرهنگی.
- جندی، مویدالدین، (1361)، شرح فصوص الحکم، تعلیق: جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
- زمانی، کریم، (1374)، شرح جامع مثنوی معنوی، چاپ دوم، تهران: اطلاعات.
- سعیدی، حسن، نصیری، ولی‌الله، (1391)، «عقل از دیدگاه مولانا»، آینه معرفت، سال 11، شماره 33، 25-42.
- قیصری رومی، محمد داوود (1386). شرح فصوص الحکم، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، تهران: علمی فرهنگی.
- لاهیجی، شیخ محمد (بی‌تا). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، با مقدمه کیوان سمیعی، کتاب‌فروشی محمودی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (1368). مثنوی معنوی، رینولدالین نیکلسون، چاپ ششم، تهران: مولی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (1376). کلیات دیوان شمس تبریزی، به قلم: بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوازدهم، تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، (بی‌تا)، فی‌ما فی‌ه، تصحیح: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نگاه.
- همایی، جلال‌الدین، (1376)، مولوی‌نامه، چاپ نهم، تهران: نشر هما.