

این خرد خام به میخانه بر
(نقدی بر زمینه‌های خردستیزی در ادب فارسی)

دکتر حسین آقاسینی*

چکیده

توجه به عقل و تعقل از همان آغاز ظهور اسلام به عنوان یکی از راههای اساسی معرفت و رسیدن به حقیقت در آیات و روایات مطرح شد؛ به طوری که جاهلیت را عین بی‌عقلی و اسلام را عین عاقلی بیان کرده‌اند. تأثیر این نوع تفکر را در شعر شاعران سده‌های نخست ادب فارسی، بویژه فردوسی و ناصر خسرو بخوبی می‌توان دید؛ تا آنجا که ستایش خرد و عقل یکی از بن‌مایه‌های شعر آنان به شمار می‌رود. اما به سبب اختلافات مذهبی و ظهور مکاتب کلامی، بویژه پس از ظهور ابوالحسن اشعری در سده سوم و تثبیت اندیشه‌های او به وسیله مدارس نظامیه در سده پنجم و ترویج این اندیشه‌ها در آثار کسانی، همچون محمد غزالی، به جای مبارزه با معتزله و فلاسفه، مخالفت با عقل رواج یافت. تأثیر این نوع اندیشه با ظهور سنایی در ادب فارسی آشکار شد و از آن پس خردستیزی و هیچکاره دانستن عقل یکی از اساسی‌ترین مضامین شعر شد و عقل بزرگترین رقیب عشق به شمار رفت و این اندیشه سالها حکمرانی کرد؛ به طوری که

* - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

کوششهای بزرگانی، چون ملاصدرا در حکمت متعالیه یا آثار نویسندگانی، چون صائن‌الدین علی ترکه نیز نتوانست این نوع اندیشه را بکلی از میان ببرد.

واژه‌های کلیدی

عقل، عشق، اشاعره، معتزله، حکمت متعالیه

ظهور اسلام را باید ظهور حیات عقل نامید، زیرا در همه آیات وحی سخن از تدبیر و تفکر و تعقل است. تأکید فراوان قرآن کریم به تأمل در آیات هستی و راز آفرینش همه نیازمند پدیده‌ای به نام عقل است. به همین سبب می‌توان گفت جاهلیت عین بی‌عقلی و اسلام عین عاقلی است (پورجوادی، ۱۳۶۶: ۱۱). در بسیاری از متون ادبی و دینی عقل را اولین آفریده نامیده‌اند. علاوه بر کلام خدا، احادیث نبوی و روایات ائمه شیعه نیز همه از ارزش و اهمیت عقل حکایت دارد؛ چنان‌که کمال دین را مرهون عقل دانسته‌اند (کلینی، بی‌تا: ۱۳).

انبیا نیز به اندازه عقل انسانها با آنان سخن می‌گویند و عبادت خداوند نیز عقل نام دارد (همان: ۱۱ و ۲۷). همچنین حلال دانستن حلال خداوند و حرام دانستن حرام او را عقل نام نهاده‌اند (معجم احادیث نبوی، صص ۱۰ و ۱۱).

این سخنان به اندازه‌ای است که جای هیچ تردیدی را بر جایگاه والای عقل در اسلام باقی نمی‌گذارد. محمدبن حیب نیشابوری در مقدمه نسبتاً مفصل **عقلاء المجانین** جنون را پدیده‌ای مخالف عقل آورده و با ذکر احادیث فراوان و سخنان بزرگان به توجیه این موضوع پرداخته است. وی می‌گوید:

«کما شاب صفات اهل الدنيا با ضدادها. کذا لک شاب عقلهم بالجنون. فلا یخلوا العاقل فیها ضرب من الجنون و لذلک اشار النبی (ص) الی من ابلی شبابه بالمعصیه فسماه مجنوناً» (نیشابوری، ۱۳۴۲: ۸).

اما این سخن که هر کسی بهره‌ای از جنون دارد، باز هم در اندیشه نیشابوری دیده می‌شود: «و قیل الاخر: أنت مجنون؟ قال و انت عاقل؟ کل الناس مجانین و لکن حظی صار او فر» (همان: ۱۵۱).

این جویزی نیز سخنی با همین مضمون دارد. وی می‌گوید: «کسی را مجنون خطا کردم، گفت: آیا تو عاقلی! گفتم: آری، گفت: هرگز! عاقل نیستی ای دیوانه! فقط دیوانگی من آشکار است و دیوانگی تو پنهان» (الاذکیاء: ۲۰۶) در بهارستان جامی نیز آمده است:

«بهلول را گفتند: دیوانگان بصره را بشمار، گفت: از حیز شمار بیرون است، اگر گویند عاقلان را بشمارم که معدودی چند بیش نیستند.

هر که عاقل بینی او را بهره‌ای است نقد وقت از مایه دیوانگی
می‌زید از آفتاب حادثات شادمان در سایه دیوانگی

(جامی، ۱۳۶۷: ۷۷)

این مضامین گاهی در آثار نویسندگان اروپایی نیز دیده می‌شود. اراسموس یکی از نویسندگان پیش از رنسانس می‌گوید: تصور نمی‌کنم در میان افراد بشر بتوان کسی را یافت که همواره و در هر ساعت عاقل باشد و به نوعی از انواع دیوانگی گرفتار نشود» (اراسموس؛ ۱۳۶۷: ۷۵).

هجویری از قول فضیل عیاض می‌گوید: «دنیا بیمارستانی است و مردم در او چون دیوانگان و دیوانگان را در بیمارستان غل و قید باشد، هوای نفس غل ماست و معصیت قید ما» (هجویری، ۱۳۵۸: ۱۳۳).

اما این که عقل کدام است و معیار آن چیست و دیوانگی و جنون کدام؟ بررسیها نشان می‌دهد هر کسی ممکن است از منظری نظر کند و عقل و جنون را از دیدگاه خویش بررسی کند. امام صادق (ع) معیار عقل را تعبد و بندگی و کسب بهشت می‌داند و عقل معاویه را نکرا و شیطنت می‌نامد (کلینی، بی‌تا: ۱۱).

بنابراین، در اینجا دو نوع عقل در برابر هم قرار می‌گیرد: عقلی که با آن خدا عبادت

می‌شود و عقلی که ابزار حيله‌گری قرار می‌گیرد.

بلی این و آن هر دو نطق است، لیکن نماند همی سحر، پیغمبری را

(ناصرخسرو، ۱۳۵۷: ۹۰)

از این دیدگاه باید اولی را عقل و دومی را عقل‌نما نامید. یکی عقل حقیقی، دیگری چیزی شبیه به عقل؛ یعنی از دیدگاه دین، عقل واقعی ابزار شیطنت قرار نمی‌گیرد و در راه باطل از آن استفاده نمی‌شود.

اما در هر حال انسان است و جلب منفعت؛ عقل معاش، کم‌کم بر عقل معاد غلبه می‌کند. هر چه از دوران بعثت که آن همه درباره عقل سفارش شده بود، فاصله می‌گیریم، این عقل‌نما بیشتر جایگزین عقل حقیقی می‌شود و روح تعبد و بندگی و اخلاص کمتر دیده می‌شود و برخلاف دستور صریح اسلام، از عقل در راه مطامع دنیوی استفاده می‌شود و در حقیقت نکرا جایگزین عقل می‌شود.

اگر این فرض را یکی از علل مخالفت با عقل از سوی بسیاری از عرفا به شمار آوریم، باید علت دیگری را نیز بپذیریم؛ علتی که از سویی با علت اول پیوند می‌یابد و از سوی دیگر، علاوه بر استقلال از علت اول بسیار مهمتر است؛ بدین شرح: در آغاز ظهور اسلام و حیات رسول اکرم (ص) بنا به عللی مسائل کلامی چندان مطرح نشد، زیرا:

اولاً: در این دوران مسلمانان اغلب سرگرم غزوات و جنگها بودند و فرصت کمتری برای غور و تفکر در این‌باره پیدا می‌کردند.

ثانیاً: اسلام هنوز از محدوده شبه جزیره عربستان خارج نشده بود و با صاحبان ادیان و مکاتب دیگر برخوردی پیدا نکرده بود.

ثالثاً: اگر مسأله‌ای هم درباره اصول اعتقادی و مبانی فکری پیش می‌آمد، سخن پیامبر (ص) فصل الخطاب به شمار می‌آمد، اما پس از رحلت پیامبر (ص) اولین زمینه‌های اختلاف پدید آمد و سرچشمه بسیاری از مسائل کلامی شد. اگرچه در دوران خلفا این مسائل چندان زمینه‌ای برای ظهور و بروز نیافت، اما پس از قتل خلیفه سوم فرقه‌های کلامی ظهور کردند و هر یک برای اثبات حقانیت خویش به آیات قرآن و روایات تمسک جستند.

فرقه مرجئه یکی از اولین این فرقه‌های کلامی است که در این روزگار ظهور کرد. اینان با استدلال‌های خاص خویش سعی کردند خود را از جدال‌های سیاسی و جنگ‌های بعدی کنار بکشند و درباره قتل عثمان و خلافت علی(ع) قضاوتی نکنند (عطوان، ۱۳۷۱: ۱۶). این گروه را که از طرفداری علی(ع) و معاویه دوری جستند و اعتزال گزیدند «معتزله» نامیده‌اند. البته، اینان غیر از معتزله کلامی هستند که در پایان قرن اول و آغاز قرن دوم ظهور کردند (فاضل، ۱۳۶۲: ۴).

مرجئه در روزگار امویان و با حمایت آنان قدرت یافتند، زیرا اندیشه‌های آنان درباره ایمان و جبر و اختیار به سود امویان بود. از دیدگان آنان امویان اهل ایمان قلمداد می‌شدند، در حالی که خوارج بر کافر بودن امویان و بسیاری از صحابه اصرار می‌ورزیدند (معروف الحسینی، ۱۳۷۱: ۱۴۹).

پس از انتقال مرکز حکومت از مدینه و کوفه به دمشق در روزگار امویان و برخورد اسلام با فرهنگ مسیحی بیزانسی اندیشه کلامی مسیحیان افکار مسلمانان را متأثر ساخت و برخی از مسلمانان به پیروی از مسیحیان طرفدار قدر و اختیار شدند، ولی چون این اندیشه با سیاست امویان سازگاری نداشت، به مخالفت با آن برخاستند (مشکور، ۱۳۷۲: ۷ و ۹۰). در هر حال، مرجئه اولیه جبری بوده‌اند؛ چنان که شهرستانی از چند فرقه مرجئه نام می‌برد، که از جمله آنها «مرجئه جبریه و مرجئه خالصه» است (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۱۸۰).

اعتقاد به جبر مطلق و مغایرت آن با دستورات اسلام زمینه‌ای را پدید آورد که معتقدان به اختیار مطلق ظهور کنند. معتزله کلامی که واصل بن عطا را آغازگر آن می‌دانند، در آغاز سده دوم ظهور کردند. مبنای تفکر معتزله و اساس معرفت از نظر آنان عقل است. به گفته شهرستانی معتزله معتقدند که شناختها همه عقلی است. وی می‌گوید: «ابوهدیل اعتزال را از واصل بن عطا گرفته بود و چون کتابهای فلسفه را بسیار خوانده بود، در بسیاری از مسائل موافق ایشان بود.» (شهرستانی، ۱۳۶۲: ج ۱، ۸). از میان فرقه‌های اسلام، معتزله بیش از سایر فرقه‌ها از منطق و فلسفه برای تبیین و اثبات

اندیشه‌های خویش بهره‌جسته‌اند (صفا، ۱۳۷۱: ۳۶).

معتزله چون می‌دیدند گروه‌هایی مانند زروانیان، دهریان، مانویان و ارباب سایر ادیان به مخالفت با اسلام برخاسته‌اند، ناچار شدند خود را به سلاح منطق و فلسفه و حکمت مجهز سازند و در این زمینه کتابهای متعددی تألیف کردند که از جمله آنها می‌توان به کتابی از واصل بن عطا اشاره کرد که شامل «هزار مسأله در رد مانویه» بوده است (فاضل ۱۳۶۲: ۶ و ۷).

با ظهور عباسیان و نیاز متقابل آنان به معتزله کار معتزله رونق یافت. اوج قدرت معتزله در زمان مأمون است که به فلسفه علاقه فراوان داشت. وی به حدی به معتزله و فلسفه عشق می‌ورزید که زمینه‌های خشم اهل سنت و اهل حدیث و فقها را پدید آورد. مأمون مانند منصور، خلیفه عباسی و هارون الرشید به کتابهای طب و نجوم نیز علاقه فراوان داشت و برای ترجمه آثار یونانی و رومی مترجمانی را به آن کشورها فرستاد. اینان از میان این آثار برخی را برگزیدند و به عربی ترجمه کردند (صفا، ۱۳۷۱: ۳۸ به بعد).

علی‌رغم مخالفت اهل فقه و حدیث، مذهب اعتزال به وسیله مأمون مذهب رسمی اعلام شد، زیرا وی معتقد بود برای فرونشاندن قیامهای مردمی، رواج و استقرار یک مذهب واحد حکومتی ضرورت دارد، بنابراین، دستور آن را در سال ۲۱۲ ق صادر کرد. از آن پس قاضیان و علما و فقیهان همه از این فرقه انتخاب می‌شدند، حتی اداره تفتیش عقاید تشکیل شد و مأمور بررسی این کار گردید، و کسانی چون احمد بن حنبل و سران دیگر فرقه‌ها به علت مخالفت با معتزله مجازات شدند. اما انجام این سختگیریها سبب شد تا کم‌کم پایگاه مردمی آنان از میان برود و مخالفت با آنان شروع شود که فقیهان در این قیام بر ضد آنان نقش مهمی داشتند (مشکور، ۱۳۷۲: ۲۷ و ۲۸).

از میان اندیشه‌های کلامی معتزله دو موضوع را باید از همه مهمتر دانست: یکی اندیشه کلامی اختیار که همه افعال را زائیده اراده انسان می‌دانست؛ دوم، توجه به عقل تا جایی که حتی هر جا ظاهر حدیث یا آیه‌ای با عقل ظاهراً سازگاری نداشت، دست به

تأویل می‌زدند (فاضل، ۱۳۶۲: ۱۸).

در هر حال، مخالفت با معتزله به طور جدی از میانه‌های سده سوم آشکارتر شد تا این که ابوالحسن اشعری که خود در مکتب معتزله رشد یافته بود، ظهور کرد و به طور جدی به مخالفت با آنان برخاست و بزرگترین ضربه را بر پیکر معتزله وارد ساخت. اشعری در فروع دین شافعی بود، اما برای اثبات اندیشه‌های خویش علی‌رغم مخالفت اصحاب سنت و جماعت و اهل حدیث از ادله کلامی و عقل برای اثبات عقاید خویش و فهم دین بهره برد؛ یعنی او راه میانه‌ای را از میان شیوه معتزله - که فقط عقل را ابزار معرفت می‌دانست - و اهل حدیث - که استفاده از آن را منع می‌کرد - برگزید. وی نه مانند معتزله در استفاده از عقل مبالغه می‌کرد، نه مانند اهل حدیث آن را حرام می‌دانست (معروف الحسینی، ۱۳۷۱: ۱۸۵).

اشاعره در بسیاری از اصول با معتزله اختلاف پیدا کردند که از مهمترین آنها بحث جبر و اختیار بود. اشعری برخلاف معتزله دوباره در این راه جبر را برگزید، اما چون جبر مطلق یک بار شکست خورده بود، به جای این که راه اعتدال و شیوه درست؛ یعنی «لاجبر و لاتفویض بلی امر بین الامرین» را برگزیند، برای تکلیف انسان، مبحث جدیدی به نام «کسب» را مطرح کرد. او معتقد بود که خداوند خالق افعال انسان است، اما انسان آن را کسب می‌کند. اشاعره، اراده خداوند را «علت قریبه» و فعل و اراده آدمی را در «علت بعیده» آن می‌دانند، در حالی که معتزله اراده انسان را «علت قریبه» می‌شمارند. بنابراین، براساس عقیده اشاعره فعل انسان فقط با اراده خداوند انجام می‌گیرد و آدمی در خلق و ایجاد آن دخالت ندارد (سبحانی، ۱۳۶۹: ۵۹).

اشعری کتابهای بسیاری در تبیین اندیشه‌های خود تألیف کرد و در بیشتر آنها به معتزله تاخت و بسیاری از اندیشه‌های آنان را به مجوس نسبت داد تا جایی که از قول پیامبر اکرم (ص) گفت که: «إِنَّ الْقَدْرِيَّهَ مَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّه» (اشعری، ۱۹۷۵: ۵۱).

پس از مغلوب شدن معتزله جدالهای لفظی و کلامی این دو فرقه همچنان ادامه داشت و خلفا نیز پس از آن آشکارا و پنهان از اشاعره پشتیبانی می‌کردند و کم‌کم

سخت‌گیری نسبت به اهل اعتزال - که بیشتر از بحث و نظر و استدلال استفاده می‌کردند - آغاز شد و به نهایت شدت رسید؛ به طوری که اگر پناهگاه‌های امنی در سایه حکومت‌های آل‌بویه و سامانیان پدید نمی‌آمد، به احتمال فراوان آنان در سده‌های سوم و چهارم به کلی مضمحل شده بودند.

در دوران حکومت‌های سلجوقی و غزنوی نیز به پیروی از خلفا این سخت‌گیریها ادامه یافت و به طور کلی فلاسفه اعم از شیعه و معتزله تحت تعقیب، آزار و شکنجه قرار گرفتند، اما با همه این فشارها اینان پنهان و آشکار به فعالیت خود ادامه دادند تا این که در آغاز حکومت سلجوقی «عمیدالملک کندی» به وزارت طغرل رسید. وی که مذهب حنفی داشت، در اندیشه کلامی معتزلی بود، بنابراین سخت با اشاعره و شافعی‌ها به مخالفت برخاست. اما علمای اهل سنت به مخالفت با وی برآمدند و نزدیک بود شورش پیاپی شود (مشکور، ۱۳۷۲: ۳۹). سرانجام هنگامی که الب ارسلان به حکومت رسید و وزارت به نظام‌الملک سپرده شد، عمیدالملک کندی کشته شد و دوباره مذهب شافعی و کلام اشعری رونق یافت و معتزله نتوانست از آن پس قد علم کند. نظام‌الملک با ایجاد مدارس نظامیه به ترویج مذهب شافعی و تثبیت اندیشه کلامی اشعری بسیار کمک کرد؛ به طوری که از آن پس شیوه کلامی اشعری، مذهب کلامی اهل سنت و جماعت شد (همان: ۳۹).

خلاصه این که آمیزش دین با فلسفه و استدلال‌های عقلی که به وسیله معتزله شروع شد و شیعه - اعم از اثنی‌عشری و اسماعیلی - آن را برای اثبات عقاید خویش به کار گرفت، ابزار نیرومندی بود که از یک طرف با مخالفان اسلام که به منطق و فلسفه آشنایی داشتند، به مقابله برمی‌خاست و از طرف دیگر، با فرقه‌هایی مانند اهل حدیث و سپس اشاعره جدال می‌کرد. همین موضوع سبب شد تا مخالفان، شیعه و معتزله را به کفر و زندقه متهم کنند (همایی، بی‌تا: ۸۰).

در هر حال، تأسیس نظامیه‌ها و تثبیت اندیشه کلامی اشعری و مخالفت سرسخت با معتزله و شیعه، زمینه‌های خردستیزی را در ادب فارسی فراهم آورد و مخالفت با معتزله

شعار صوفیان شد. آنان در متون خویش آشکارا و پنهان، باصراحت یا تعریض، به معتزله و کسانی که با آنان هم عقیده بودند، تاختند. قشیری می‌گفت: «فرعون دعوی خدایی کرد و آشکارا گفت: «انا ربکم الاعلی» و معتزله پنهان دعوی خدایی کردند و گفتند: ما هر چه خواهیم توانیم کرد» (قشیری، ۱۳۶۱: ۱۸).

یا این که هجویری می‌نویسد: «معتزله گویند که معرفت حق عقلی است و جز عاقل را بدو معرفت نباشد و باطل است این قول به دیوانگانی که اندر دار اسلام‌اند که حکمشان حکم معرفت و به کودکانی که عاقل نباشند و حکمشان حکم ایمان بود. اگر معرفت به عقل بودی ایشان را چون عقل نیست حکم معرفت نبودی و کافران را که عقل است حکم کفر. و اگر عقل معرفت را علت بودی بایستی تا هر که عاقل بودی عارف بودی و همه بی‌عقلان جاهل بودندی» (هجویری، ۱۳۵۸: ۳۴۲).

طرفداران فلسفه - اعم از معتزله و شیعه - در سده‌های چهارم و پنجم که هنوز نهضت ضد عقل در جهان اسلام گسترش نیافته بود، آثار ارزشمندی از خود به جا گذاشتند که مهمترین آنها آثار ابن‌سیناست. ابن‌سینا به سبب نبوغ سرشار خویش توانست به عنوان یک فیلسوف شهرت یابد و پایه‌های تفکر استدلالی را قویتر سازد. نکته مهم این است که وی به عشق نیز از دیدگاه عقل می‌نگریست. اولین رساله‌ای که در عشق به دست ما رسیده است «رساله فی‌العشق» اثر ابن‌سیناست. در این رساله که شامل هفت باب است، عشق به گونه‌ای استدلالی بیان شده (ابن‌سینا، ۱۳۶۰: ۱۲۷). شاید به همین دلیل این بیت حافظ را تعریضی بر ابن‌سینا دانسته‌اند (عرفان حافظ).

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی ترسم این نکته بتحقیق ندانی دانست

او می‌گوید: قوه، عشق در تمام موجودات ساری است. وی حتی جمادات را از عشق بهره‌مند می‌داند و کشش‌های غریزی را نیز نوعی عشق می‌داند. از نظر او «وجود منبع خیرات و سرچشمه کمالات است». او مدبر کل؛ یعنی خداوند را معشوق تمام موجودات می‌داند، زیرا خداوند «برحسب ذات خیر محض و وجود صرف است» و سرانجام نتیجه می‌گیرد که: «موجودات یا وجودشان به واسطه آن عشقی است که در

آنها به ودیعه نهاده شده است، یا آن که وجودشان با عشق یکی است و دوئیتی در میان نیست» (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۱۰۳-۱۰۴).

ابن سینا در فصلهای دوم و سوم و چهارم این رساله کوشیده است وجود عشق را در جمادات و نباتات و حیوانات اثبات نماید و فصل پنجم را نیز به «بیان عشق ظرفا و صاحبان ذوق سلیم نسبت به صور حسنه» اختصاص داده است و می‌گوید هرگاه دوستی به سبب لذات حیوانی و جنبه بهیمی باشد، از اعمال زشت به شمار می‌آید و چنین کسی اهل ملامت و عذاب اخروی است، اما اگر عشق او جنبه عقلانی و تجردی داشته باشد، وسیله‌ای برای اتصال به معشوق است.

فصل ششم نیز «در بیان عشق نفوس الهیه» است و این یکی از مهمترین فصول این رساله به شمار می‌آید. در این بحث نیز پس از بیان سه مقدمه و برخی استدلالها چنین نتیجه می‌گیرد: «کسی که ادراک نماید خیری را، قهراً عاشق آن خیر است، پس علت اولی معشوق است برای نفوس متألّهه و آن نفوس اعم از آن که بشری باشد یا ملکی چون کمالاتشان به آن است که برحسب توانایی خود تصور معقولات نمایند و به جهت تشبّه به ذات مطلق» (همان: ۱۲۱).

فصل هفتم این رساله نیز نتیجه‌گیری ابن سینا از فصول شش گانه است. وی می‌گوید: همه موجودات جهان عاشق خیر مطلق هستند و خیر مطلق هم برای عاشقان متجلی می‌شود. مراتب این تجلی نسبت به قرب و بعد به خیر مطلق بستگی دارد. وی کمال را همان رسیدن به خیر مطلق می‌داند و می‌گوید عشق غریزی برای رسیدن به کمال است. وی در این باره می‌گوید: «خیر مطلق داند که همه موجودات عاشق اویند و عشق در هر یکی سبب وجود اوست. لابد خواهد که وجودات از او کمال یابند و همه نقوش الهی او را بدانند تا کمال ایشان علی‌الاکمل حاصل شود. پس از این جهت شاید گفتن که عقول و نفوس، معشوقات‌اند، واجب الوجود را، ولکن معنی عشق عقول و نفوس، مر او را آن باشد که همه کمال و خیریت از او دارند و از تجلی او و معنی عشق او در عقول و نفوس را آن باشد که خواهد همه از او کمال یابند... چون حکمت

اقتضا می‌کند که هر چیزی از کمال بهره یابند. معلوم شد که خیر مطلق می‌خواهد که همه چیزی بدو تشبث کنند به قدر امکان... (همان: ۱۳۱).

اینها همه نشان می‌دهد که ابن‌سینا می‌کوشد عشق را با بینش فلسفی و استدلالی خویش تبیین نماید. احتمالاً او می‌دانسته است که زمینه‌های مبارزه با عقل فراهم است و می‌خواهد به گونه‌ای این موضوع را بیان کند که نه تنها تقابلی میان عقل و عشق نیست، بلکه عقل و عشق دو پر پرواز برای معرفت هستند.

این دیدگاه‌های ابن‌سینا درباره عشق، که آن را وسیله‌ای برای رسیدن به خیر مطلق می‌داند، یادآور نظریه افلاطون در این باره است، زیرا افلاطون در آثار خویش آنجا که از عشق سخن می‌گوید، برای عشق دو آفرودیت قایل است: خدای عشق آسمانی و خدای عشق شهوانی. او همواره عشق آسمانی را با خردمندی همراه می‌داند و یکی از زمینه‌های خوشبختی عاشق و معشوق را خویشستن داری و خردورزی آنها می‌داند (افلاطون، ۱۳۶۲: ۲۸۵ - ۳۰۰؛ افلاطون، ۱۳۳۶: ۱۴۴ و ۱۴۵).

بنابراین، اگرچه ابن‌سینا در فلسفه خویش پیرو ارسطو است و توجه خاصی به نگرش عقلی او در معرفت دارد، اما در موضوع عشق به سوی افلاطون متمایل است. ابن‌سینا بجز این رساله آثار دیگری نیز در باب اشراق دارد. او در سه نمط از کتاب **الهیات و کتاب اشارات و تنبیهات** تمایلات عاشقانه خویش را بخوبی نشان داده است. این گرایشهای عرفانی در قصه‌های رمزی «رساله الطیر»، «سلامان و ابسال»، «حی بن- یقظان» و «قصیده عینیه» او کاملاً مشهود است (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۱۴۱).

سده‌های سوم و چهارم و پنجم که کم‌کم ادب فارسی و بخصوص شعر نضج می‌گیرد، خردورزی پایه اساسی شعر بسیاری از شاعران بزرگ است. در این دوره نه مبارزه‌ای با عقل دیده می‌شود، نه تعارضی بین عقل و عشق؛ بویژه آن که دو شاعر بزرگ این روزگار؛ یعنی فردوسی و ناصرخسرو پیوسته به خرد توجه داشته و آن را ستوده‌اند. بنابراین، کسانی چون ابن‌سینا، فردوسی و ناصرخسرو و مانند آنان را باید از عقل‌گرایان روزگار خویش نامید. البته، این عقل‌گرایی با راسیونالیسم (rationalism)

که بعد از رنسانس در اروپا به عنوان یک مکتب فکری فلسفی، سیاسی پا به عرصه وجود نهاد، تفاوت داشت، زیرا راسیونالیسم سعی می‌کرد تا با تکیه بر عقل و خرد انسان و میزان قراردادن آن در شناخت و معرفت، حوزه دین را از عقل جدا کند و حتی برخی از معتقدان به این مکتب کوشش کردند که اخلاق را نیز از مذهب جدا کنند. این تفکر در حقیقت با تکیه بر اصالت عقل، با وحی و دین به معارضه برمی‌خاست، در حالی که عقل‌گرایی معتزله و شیعه برخلاف عقل‌گرایان غربی مبنای اندیشه خود را وحی می‌دانست و حتی گاهی با فلسفه مطلق به معارضه برمی‌خاست (الفاخوری، ۱۳۵۵: ۷۷۰-۷۷۱)؛ مثلاً در «فلسفه اصالت عقل دکارت» عقل به خودی خود قادر به شناخت است و هر شناخت معقولی به خودی خود عینیت دارد (مجتهدی، ۱۳۶۳: ۲۵). از سوی دیگر، کانت در نقادی علم الهی نظری نتیجه می‌گیرد که «اقامه برهان بر وجود خداوند محال است» (همان: ۷۹)، اما برخلاف این نظریه عقل‌گرایان مسلمان با براهین عقلی به اثبات صانع می‌پردازند و اگرچه آن را کافی نمی‌دانند، اما محال هم نمی‌پندارند.

فردوسی و خردورزی

ظاهر اولین کسی که درباره مذهب فردوسی سخن گفته و به دست ما رسیده است، قزوینی رازی صاحب کتاب **النقض** است (حدود ۴۶۰) که خود شیعه امامی است و فردوسی را نیز شیعه می‌داند (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۳۲۱). سپس نظامی عروضی درباره او از قول دیگران می‌گوید: «او مردی رافضی است و معتزلی مذهب و این بیت بر اعتزال او دلیل کند که او گفت:

به پیـنـدگان آفرینـنده را نینـی مرنـجان دو بیتـده را

سپس ابیاتی را می‌آورد و آن را دلیل بر رفض فردوسی می‌شمارد (نظامی عروضی، ۱۳۷۲: ۷۸-۷۹). بنابر گفته قزوینی رازی (وفات ۴۸۰ هـ.ق) در آن روزگار شیعیان امامیه را رافضی می‌گفته‌اند. ذبیح‌الله صفا نیز فردوسی را شیعی مذهب و در اصول عقاید نزدیک به معتزله می‌داند (صفا، ۱۳۷۱، ج ۱: ۴۸۷).

توجه به خرد از همان آغاز **شاهنامه** آشکار است و ستایش خداوند را چنین آغاز می‌کند:

به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه برنگذرد

اما با همه اینها خرد را در راه شناخت کافی نمی‌داند:

سخن هرچه زین گوهران بگذرد نیابد بدو راه جان و خرد

نکته مهم دیگر این است که وی بعد از حمد و ستایش خداوند، بلافاصله به «ستایش خرد» می‌پردازد و این نکته‌ای است که برخی از مستشرقان از جمله هانری ماسه به آن توجه کرده‌اند.

کنون ای خردمند وصف خرد بدین جایگه گفتن اندر خورد

خرد بهتر از هر چه ایزد بداد ستایش خرد را به از راه داد

خرد رهنمای و خرد دلگشای خرد دست‌گیرد به هر دو سرای

کسی کو خرد را ندارد زپیش دلش گردد از کرده خویش ریش

خرد چشم جان است چون بنگری تو بی چشم شادان جهان نسپری

(فردوسی، ۱۹۶۳: ۳۵۷)

بررسی این موضوع نیازمند بحث مفصل‌تری است که در این گفتار نمی‌گنجد، زیرا اگر بخواهیم ویژگیها و خصوصیات خرد را در شاهنامه بررسی کنیم، صدها بیت را در برمی‌گیرد که هر یک از دیدگاه خاصی به خرد نگریسته است و هر کدام می‌توانند زمینه‌ساز بحث مفصلی باشد. خلاصه سخن فردوسی چنین است:

همیشه خرد را تو دستور دار بدو جانست از ناسزا دور دار

(فروزانفر، ۱۳۶۹: ۵۲)

ناصر خسرو

ناصر خسرو در روزگاری زندگی می‌کرد که اندیشه کلامی اشعری سرزمینهای تحت حاکمیت خلافت عباسی را فراگرفته بود و این اندیشه به عنوان تفکر رسمی با حمایت خلفای عباسی رواج یافته بود و مخالفان این اندیشه به سختی روزگار می‌گذراندند. سخت‌گیرهای عباسیان و حکومت‌های وابسته غزنوی و سلجوقی به کسانی، چون

ابن سینا اجازه فعالیت نمی‌داد و از فردوسی سعایت می‌شد و ناصر خسرو را مجبور به ترک وطن می‌کرد. این هر سه را سه نماینده بزرگ تفکر عقل‌گرایی باید دانست که هر سه به نوعی مغضوب دستگاه غزنوی و عباسی بوده‌اند.

ولادت ناصر خسرو همزمان با کهنسالی فردوسی و جوانی ابن‌سیناست. وی بعد از چهل سالگی به مذهب اسماعیلی گروید و چون نزد اسماعیلیه آشنایی با فلسفه یونان لازم شمرده می‌شد، او نیز با آن -و احتمالاً فلسفه ابن‌سینا- آشنایی یافته است؛ چنان که وی از سقراط و افلاطون به عنوان «متألهان فلسفه» نام می‌برد و ارسطو را مرجع توحید فلاسفه می‌داند (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۶۷ و ۷۲). آثار ناصر خسرو همه در تأیید عقل و ارزش و اعتبار آن است؛ چنان‌که **جامع الحکمتین** را با مبحثی با عنوان «اندر عقل و علم» آغاز می‌کند و درباره حد و حدود آن سخن می‌گوید. وی خود درباره

زادالمسافرین می‌گوید:

تصنیفات من زادالمسافر که معقولات را اصل است و قانون

(دیوان: ۶۵)

سرتاسر دیوان ناصر خسرو نیز مانند شاهنامه ستایش خرد است؛ چنان که در قصیده اول می‌گوید:

خرددان اولین موجود زان پس نفس و جسم آن‌که

نبات و گونه حیوان و آن‌گه جانور گویا

و در جای دیگر می‌گوید:

خرد آغاز جهان بود و تو انجام جهان بازگرد ای سره انجام بدان نیک آغاز

خرد است آن که تو را بنده شدستند بدو به زمین شیر و پلنگ و به هوا باشه و باز

(دیوان: ۵۰)

به جرات می‌توان گفت که در دیوان ناصر خسرو قصیده‌ای را نمی‌توان یافت که به گونه‌ای از خرد و عقل سخن به میان نیامده و در ستایش آن سخنی نگفته باشد. او خود را

بارها عاقل می‌نامد و خویشتن را قبله عقلا نام می‌نهد (دیوان: ۱۵۳ ب ۱۷ و ۴۲ ب ۵۲).
 و در زاد المسافرین نیز می‌گوید: «پس خردمند از خلق آن است که قصد سوی
 لذت عقلی کند تا رسد به لذت کلی که معدن آن عالم علوی است و او را بهر رسیدن
 بدان اندر این عالم آورده‌اند» (ناصرخسرو، بی‌تا: ۲۵۱).
 او حتی در تأویلات خویش قضا و قدر را خرد و سخن می‌نامد و این سخن را
 ظاهراً به ابویعقوب سجستانی نسبت می‌دهد (محقق، ۱۳۶۲: ۱۶۶).

نقش غزالی در مبارزه با عقل

مبارزه کلامی عقل‌گرایان و مخالفان آنها از همان آغاز، بویژه در سده دوم به طور جدی
 شروع شد، اما از میانه‌های سده سوم و مخالفت با معتزله و شیعه و حمایت سیاسی از
 این نوع تفکر، زمینه‌های رشد و رواج تفکر اشعری فراهم آمد که نتیجه آن تأسیس
 نظامیه‌ها و ظهور کسانی چون غزالی بود. امام محمد غزالی با طرح اندیشه‌های اشعری
 از طریق خاصی توانست چنان ضربه سنگینی بر پیکر معتزله و فلاسفه مشاء وارد کند
 که تا سالها نتواند به طور جدی قد علم کند. غزالی که در اوج کشاکشهای کلامی و
 فلسفی رشد کرده بود و در فقه پیرو مذهب شافعی و در کلام از اندیشه اشعری پیروی
 می‌کرد، بخوبی با اندیشه فلاسفه و کلام معتزله آشنایی یافته بود. به همین سبب، به
 طور جدی و اصولی به مبارزه با آنها برخاست (همایی، بی‌تا: ۱۱۳).
 غزالی که از سی و پنج سالگی تدریس در نظامیه بغداد، بزرگترین مرکز تفکر اشعری
 را آغاز کرده بود، در سی و نه سالگی وارد مرحله جدیدی از زندگی خویش شد که با
 زندگی پیشین او به کلی تفاوت داشت. او در این ایام درس و بحث را رها کرد و سیر
 انفسی را اختیار کرد. احتمالاً وی در این ایام به سبب آشنایی با تعالیم صوفیه از علم
 کلام بیزارى جسته است و ممکن است با برخی از بزرگان معتزله و صاحبان فرق و
 کسانی همچون عمر خیام گفت و شنود و مناظره کرده باشد (مشکور، ۱۳۷۲: ۵۸؛
 زرین کوب، ۱۳۶۴: ۲۹ تا ۳۱).

غزالی در این ایام علاوه بر مبارزه با اسماعیلیه مبارزه با فلاسفه را نیز ضروری می‌دانست، به همین سبب، بعد از کناره‌گیری از نظامیه این مبارزه را به طور جدی دنبال کرد. آنچه سبب خشم غزالی نسبت به فلاسفه بود، عشق بیش از حد آنان به عقل بود. به همین سبب، غزالی فلاسفه را همتای دهریها و باطنی‌ها می‌دانست (الفاخوری، ۱۳۵۵: ۵۲۵-۵۲۹).

در هر حال، به سبب آشنایی غزالی با فلسفه و کلام، برای نقد فلسفه از نوعی فلسفه سود می‌جست و در واقع، با سلاح دشمن خویش به جنگ آنان می‌رفت. وی کتاب **مقاصد الفلاسفه** را به عنوان مقدمه‌ای برای نوشتن کتاب **تهافت الفلاسفه** تألیف کرد تا اولاً تسلط خویش را به فلسفه نشان دهد، ثانیاً دیگران را از آرای نادرست آنان آگاه کند. وی در این کتاب یعنی **تهافت** برخی از فرقه‌های آنان را به کفر و زندقه متهم کرده است. همین کتاب است که ضربه مهلکی بر فلسفه مشاء وارد ساخت؛ به طوری که حتی کوششهای فراوان فلاسفه‌ای چون ابن‌رشد اندلسی با نوشتن کتابهای مثل **تهافت التهافت** نیز نتوانست آن را جبران کند (الفاخوری، ۱۳۵۵: ۵۳۳ و ۵۴۰).

البته، به سبب این که غزالی خود از نوعی استدلال و عقل برای مخالفت با فلاسفه استفاده کرده است، برخی مخالفت او را به منزله مخالفت با عقل نمی‌دانند؛ چنان‌که او در آخرین کتاب خود به نام **الجام العوام** نیز گفته است که رسیدن به حقیقت از طریق استدلال و عقل نیز ممکن است (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ۱۱۲).

حتی او در کتاب بزرگی همچون **احیاء علوم الدین** بابی با عنوان «فی العقل و شرفه و حقیقته و اقسامه» به رشته تحریر درآورده و اهمیت و کاربرد عقل را نشان داده است (غزالی، ۱۹۸۶، ج ۱: ۹۹).

اهمیت غزالی بیشتر از آن جهت است که وی را قهرمان مبارزه با فلسفه مشائی می‌دانند؛ به طوری که اندیشه او توانست تغییر محسوسی در ادب فارسی پدید آورد و این موضوع را از همان آغاز قرن ششم در آثار سنایی غزنوی و پس از آن در آثار عطار

به روشنی می‌توان یافت. این تفکر زمینه‌ساز آن شد که بسیاری از شاعران و ادیبان بزرگ وقتی سخن از عشق به میان می‌آورند، عقل را به حاشیه برانند و آن را هیچکاره قلمداد کنند. البته، عکس‌العمل شیعه و سنی در موضوع فلسفه پس از غزالی یکسان نبود. در جهان سنت پس از غزالی تفکرات صوفیه و عقاید عرفانی رونق بیشتری یافت و برعکس، معتزله که از حامیان اصلی فلسفه به شمار می‌آمدند، شوکت و قدرت خویش را از دست داده بودند، اما ظهور کسانی مثل شیخ شهاب‌الدین سهروردی، عین‌القضات همدانی، محیی‌الدین عربی در میان فرق شیعه تأثیر گذار بود و می‌توان گفت این نوع تفکر منشأ راهی نو شد که حالتی بین فلسفه و عرفان داشت (نصر، ۱۳۷۱: ۶۵).

جایگاه عقل در اندیشه سنایی و پس از آن

عقل در کوی عشق نابیناست

به جرأت می‌توان گفت که این نوع تفکر؛ یعنی ناتوانی عقل در راه معرفت در شعر فارسی به طور جدی با سنایی آغاز شد. ظهور سنایی را باید آغاز یک تحول شگرف در صورت و معنی شعر فارسی بدانیم. او در قصیده و مثنوی شیوه‌ای نو برگزید که رنگ زهد به خود گرفت و غزل او گونه‌ی مستقلی از شعر شد که صبغه عرفانی یافت و مثنوی او تلفیقی از زهد و پند و اندرز شد و این تمایزی اساسی بین سنایی و پیشینیان او شد (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۹ و ۲۱)

سنایی هم‌عصر غزالی است. اگرچه هر یک از این دو در موقعیت جغرافیایی و سیاسی جداگانه‌ای زندگی می‌کردند، اما به طور کلی می‌توان گفت تحولاتی که در اندیشه‌ها در آن روزگار پدید آمد، هم طوس و اصفهان را تحت تأثیر قرار داد، هم غزنه و بلخ را. سنایی در غزنه به دنیا آمد و غزالی در طوس. سنایی در حوزه سیاسی غزنویان و غزالی در حیطة حکومت سلجوقیان، اما هر دو در نوعی تحول فکری سرآمد و به گونه‌ای آغازگر بودند و مشترکات فراوانی بین آن دو می‌توان یافت. غزالی در مبارزه با فلسفه و نوعی گرایش به تصوف و زهد شهرت یافت و سنایی نیز علاوه بر

وارد کردن زهد و عشق صوفیانه در شعر خویش، یک منتقد اجتماعی نیز به شمار می‌آید؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت که غزل‌های او سرچشمه و اساس غزلیات شمس و بسیاری دیگر از غزل‌های زیبای شعر فارسی است (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۳۰ تا ۳۲). در این غزلها می‌توان عشقی را دریافت که از آن پس محور اساسی غزل بسیاری از شاعران قرار گرفت.

در آثار سنایی سخن از عقل و عشق فراوان است، اما عقل بیکباره مذموم نیست و به ارزشهای او توجه می‌شود و در حالی که عشق می‌تواند به کمال برسد، عقل دارای عقال است و سرگردان:

کـاـول آفـریـده‌ها عـقل اسـت	بـر تـر از بـرگـزیدـه‌ها عـقل اسـت
عـشـق را دـاد هـم بـه عـشـق کـمـال	عـقـل را کـرد هـم بـه عـقـل عـقـال
عـقـل مـانـند مـاسـت سـرگـردان	دـر ر ه کـنـه او چـو مـا حـیران

همچنین عقل انسان را تا بارگاه راهنمایی می‌کند، اما اجازه ورود به بارگاه حقیقت را ندارد و نامحرم به شمار می‌آید:

عـقـل ر هـبـر و لـیـک تـا د ر او	فـضـل او مـر تـو را بـر د بر او
بـه دلیـلی عـقـل ر ه نـبری	خـیره چـون د یـگـران مـکن تـو خـری

(سنایی ۱۳۶۸: ۶۲ و ۶۳)

به جرأت می‌توان گفت منظور سنایی از دیگران، فلاسفه و عقل گرایان است که اگر بخواهند از طریق عقل به او برسند، جز حیرانی و سرگردانی بهره‌ای نخواهند یافت؛ چنان که در جای دیگری با صراحت می‌گوید:

عـقـل د ر کـوی عـشـق نـایـنـاسـت	عـاقـلی کـار بـوعـلی سـیـنـاسـت
----------------------------------	---------------------------------

(همان: ۳۰۰)

اگر چه وی گاهی به مدح عقل می‌پردازد، اما به طور کلی هنگام مقایسه عقل و عشق آن را بسیار فروتر از عشق و در آن درگاه مزدور به شمار می‌آورد:

عـقـل از آن نـامـدار، مـشـهـور اسـت	کـه د ر آن کـارگـاه مـز دـور اسـت
-------------------------------------	-----------------------------------

این مقایسه و برتری منحصر به حدیقه نیست، بلکه در قصاید و غزلیات نیز به این موضوع بارها اشاره شده است:

عقل را تدبیر باید عشق را تدبیر نیست
عشق بر تدبیر خندد چون که در صحرای عقل
عاشقان را عقل تردامن گریبانگیر نیست
هر چه تدبیر است جز بازیچه تقدیر نیست
علم خورد و خواب در بازار عقل است و حواس
در جهان عاشقی هم خواب وهم تعبیر نیست
(سنایی، ۱۳۶۲: ۹۳)

البته، او بارها عقلی را که جز صلاح انجام نمی‌دهد و کار بد نمی‌کند و به دنبال ناپسند نمی‌رود و همه کار او در جهت صلاح و کمال انسان است، تمجید می‌کند. بنابراین، می‌توان گفت هنوز در اندیشه سنایی حمله به عقل شدت و حدت نیافته است و از دیدگاه او، عقل به حاشیه رانده نشده و هنوز اعتبار خویش را از دست نداده است؛ اگر چه در مقایسه با عشق ناتوان و ناکار ساز است.

جایگاه عقل از دیدگاه عطار

عطار یکی از برجسته‌ترین شاعران نزدیک به روزگار غزالی و سنایی است. سخن او بیکباره درباره عشقی است که صوفیه مطرح کرده‌اند، در آثار او نه تنها عقل جایگاه چندان مهمی ندارد، بلکه پایگاه آن بسیار فروتر از پایگاهی است که سنایی برای آن در نظر گرفته بود. اگر سنایی عقل را برای رسیدن به بارگاه معتبر می‌دانست، اما اجازه ورود نداشت، عطار آن را در این سیر طفل شیرخواره‌ای می‌داند که در راه او گمراه و سرگردان است:

ای خرد در راه تو طفلی بشیر گم شده در جستجوی عقل پیر
(عطار، ۱۳۶۶: ب ۳۹)

عقل در سودای او حیران بماند
جان زعجز انگشت در دندان بماند
(همان: ۱۴۴)

وی در مقایسه عقل و عشق نیز مانند سنایی عشق را بسیار برتر می‌داند و عقل را کاملاً عاجز و ناتوان می‌شمارد:

خرد جز ظاهر دو جهان نبیند	ولیکن عشق جز جانان نبیند
خرد گنجشک دام ناتمامی است	ولیکن عشق سیمرخ معانی است
خرد نقد سرای کاینات است	ولیکن عشق اکسیر حیات است
خرد زاهدنمای هر حوالی است	ولیکن عشق شنگ لابیالی است
خرد را خرقه تکلیف پوشند	ولیکن عشق را تشریف پوشند
خرد طفل است و عشق استادکار است	از این تا آن تفاوت بی‌شمار است

(عطار، ۱۳۳۸: ب ۵۴۹-۵۵۹)

بنابراین، عطار در آثارش همه جا به عقل با دیده حقارت نگریسته و عجز و ناتوانیهای آن را بر شمرده است و برعکس، همیشه از عشق با عظمت و بزرگی یاد نموده و مقام والای آن را بیان کرده است و این نکته‌ای است که در تذکره‌الاولیاء، دیوان و مثنویهای او فراوان دیده می‌شود.

پس از عطار شیخ احمد غزالی، برادر محمد، نجم رازی، عراقی، جامی و دیگران همه کسانی هستند که در آثار خویش پیوسته سخن از عشق گفته‌اند؛ و در عظمت آن بسیار قلم فرسایی کرده‌اند گویی که هر چه هست عشق است و عقل هیچکاره. اگر چه در راه اثبات عشق از عقل و استدلال فراوان بهره برده‌اند، اما گویی رسالت آنان تحقیر عقلی است که «اول ما خلق الله» نامیده شده است، بویژه آن که نجم رازی گاهی با استدلالهای بی‌اساس از نوعی سفسطه برای انکار عقل بهره می‌برد:

«اما عقل روح را همچون حوا آمد آدم را از پهلوی چپ او گرفتند. در این معنی اشارتی لطیف است. آنجا چون زنان از پهلوی چپ بودند، خواجه علیه الصلوه و السلام فرمود: «شاووهنّ و خالفوهنّ» با زنان در کارها مشورت کنید و هر چه ایشان گویند، خلاف آن کنید، زیرا که زنان از استخوان پهلوی چپ‌اند؛ هر رای که زنند رای راست ضد آن باشد. اینجا نیز عقل از پهلوی چپ روح است، با او در معرفت ذات و صفات

باری جلّ جلاله مشورت باید کرد و هر چه ادراک او بدان رسد و فهم او دریابد، از ذات و صفات جلّ جلاله، بدان که حضرت عزّت از آن منزّه است و به خلاف آن است که عقل ادراک کنه ذات و صفات او کند (نجم رازی، ۱۳۶۶: ۵۱).

یقیناً، این استدلالی عجیب و نادرست با مقدمات فاسد است که نجم رازی از آن برای مبارزه با عقل استفاده کرده است. البته، از این گونه سخنان در آثار نجم رازی و امثال او فراوان است، که قابلیت نقد فراوان دارد اما در هر حال، این نوع تفکر ادب فارسی را تحت تأثیر قرار داد؛ به طوری که نه تنها در آثار شاعران اشعری مسلک، بلکه در آثار شاعران شیعی پس از دوره صفویه نیز تأثیر گذاشت و هنگام مقابله عقل و عشق برتری به عشق داده شد.

اگر چه بررسی این موضوع در آثار مولانا نیازمند بحث مفصلی است، اما به طور خلاصه باید گفت او نیز به اهل استدلال می‌تازد و از عقل مذموم با عنوان عقل جزوی، عقل مکسبی و امثال آن، نام می‌برد و او را ناتوان و عاجز می‌شمارد. مشهورترین سخن او بیت زیر است:

پای استدالیان چوین بود پای چوین سخت بی تمکین بود
یا:

فلسفی کاو منکر حنانه است از حواس انیساء بیگانه است
فلسفی مر دیو را منکر شود در همان دم سخره دیوی بود
(مثنوی، دفتر اول: ب ۳۲۸۰ و ۳۲۸۳)

اما مولوی نیز مانند سنایی از نوعی عقل تمجید می‌کند و آن را بخشش یزدان می‌شمارد:

عقل دو عقل است اول مکسبی که در آموزی چو در مکتب صبی
عقل دیگر بخشش یزدان بود چشمه آن در میان جان بود
(دفتر چهارم: ۱۹۶۰ و ۱۹۶۸)

ماجرای عقل و عشق در آثار بزرگانی چون سعدی و حافظ نیز تقریباً به همین منوال است. سعدی هر جا سخن از پند و اندرز و سخنان حکیمانه می‌گوید، عقل جایگاه خود را حفظ می‌کند، اما هر جا سخن از عشق باشد «ره عقل جز پیچ بر پیچ نیست» یا «چو عشق آمد از عقل دیگر مگوی».

در غزل حافظ نیز که سرتاسر سخن از عشق است، عقل بجز مواردی معدود جایگاه چندانی ندارد و او هم همانند پیشینیان با چشم عجز و ناتوانی به عقل نگرسته است و آن را مدعی ناتوان خوانده است. از گونه ابیات زیر در غزل او فراوان دیده می‌شود:

ورای طاعت دیوانگان ز ما	که شیخ مذهب ما عاقلی گنه
مطلب	دانست

یا:

ای که دایم به خویش	گر تو را عشق نیست
مغروری	معدوری
گرد دیوانگان عشق	که به عقل عقیله
مگرد	مشهوری

اگرچه بعد از این دوران و ظهور حکومت‌های شیعی در ایران کسانی کوشیدند که بین عقل و عشق صلح ایجاد کنند و حکمت متعالیه ملاصدرا اوج این کوشش‌هاست و حتی کسانی مثل صائن الدین علی ترکه اصفهانی در تب و تاب عقل و عشق کوشیدند اعتبار عقل را حفظ کنند و این اعتبار را وابسته به امداد الهی بدانند، اما جایگاهی که عشق به عنوان رقیب عقل در ادب فارسی یافت، موجب شد که عشق همچنان تا به امروز به ترکتازی خود ادامه دهد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی

منابع

- ۱- ابن سینا، علی بن حسین بن عبدالله. (۱۳۶۰). رسائل ابن سینا، ترجمه ضیاءالدین دری تهران: انتشارات مرکزی.

- ۲- اراسموس، دسیدریوس. (۱۳۷۶). **در ستایش دیوانگی**، ترجمه حسین صفاری، تهران: انتشارات فرزانه.
- ۳- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. (بی تا). **الابانه عن اصول الدیانة**، المدینه المنوره: الجامعه الاسلامیه.
- ۴- افلاطون. (۱۳۶۲). **پنج رساله**، ترجمه محمود صناعتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۵- _____ (۱۳۳۶). **فدروس و سه رساله دیگر**، ترجمه محمود صناعتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۶- الفاخوری، حنا و خلیل الجبر. (۱۳۵۵). **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی**، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات زمان.
- ۷- پورجوادی، نصراله. (۱۳۶۶). «عقل دکارتی و جنون نیشابوری» **نشریه نشر دانش**، سال هفتم، شماره ۲، فروردین و اردیبهشت.
- ۸- پورنامداریان، تقی. (۱۳۷۵). **دیدار با سیمرخ**، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۹- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۶۷). **بهارستان**، تصحیح اسماعیل حاکمی، تهران: انتشارات اطلاعات.
- ۱۰- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۴). **دیوان**، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: انتشارات زوآر.
- ۱۱- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۴). **از کوچه رندان**، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۱۲- سبحانی، جعفر. (۱۳۶۱). **فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی**، تهران: انتشارات صحیفه.
- ۱۳- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۶۸). **حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه**، تصحیح و تحشیه، سیدمحمدتقی مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- ۱۴ _____ (۱۳۶۲). دیوان، به اهتمام سید محمد تقی مدرس رضوی، تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.
- ۱۵- شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۲). تازیانه‌های سلوک، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه.
- ۱۶- شهرستانی، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم (۱۳۶۲). الملل و النحل، تحریر نو: مصطفی خالقداد هاشمی، تصحیح و ترجمه سیدمحمدرضا جلالی نائینی، تهران: انتشارات اقبال.
- ۱۷- صفاء ذبیح‌الله (۱۳۷۱). تاریخ ادبیات ایران، تهران: انتشارات فردوس.
- ۱۸ _____ (۱۳۷۱). تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۹- عطار، فریدالدین (۱۳۶۶). منطق‌الطیر، تصحیح سیدصادق گوهرین، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۰ _____ (۱۳۳۸). اسرارنامه، تصحیح سیدصادق گوهرین، تهران: انتشارات صفی‌علیشاه.
- ۲۱- عطوان حسین (۱۳۷۱). فرقه‌های اسلامی درسرمینهای شام، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۲۲- غزالی، ابوحامد محمدبن محمد (۱۹۸۶). احیاء علوم الدین، ابوالفضل عبدالرحیم بن الحسین العراقی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۲۳- فاضل، محمود (۱۳۶۲). معتزله، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲۴- فردوسی، ابوالقاسم (۷۱-۱۹۶۳). شاهنامه، به اهتمام ابرتلس، مسکو: انستیتو خاورشناسی.
- ۲۵- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۹). سخن و سخنوران، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۲۶- قزوینی رازی، عبدالجلیل (۱۳۵۸). کتاب‌النقص، تصحیح میرجلال‌الدین محدث ارموی، تهران: انجمن آثار ملی.

- ۲۷- قشیری. عبدالکریم هوازن بن عبدالملک. (۱۳۶۱). ترجمه رساله قشیریه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۸- کلینی رازی، ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق. (بی تا). اصول کافی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی تهران: شرکت دفتر نشر اهل بیت (ع).
- ۲۹- مجتهدی، کریم. (۱۳۶۳). فلسفه نقادی کانت، تهران: موسسه هما.
- ۳۰- محقق، مهدی. (۱۳۶۲). شرح سی قصیده ناصر خسرو، تهران: دانشگاه تهران.
- ۳۱- مشکور، محمد جواد. (۱۳۷۲). سیر کلام در فرق اسلام، تهران: انتشارات شرق.
- ۳۲- معروف الحسنی، هاشم. (۱۳۷۱). شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ترجمه سید محمد صادق عارف، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۳۳- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۶۳). مثنوی، تصحیح نیکلسون، به اهتمام نصراله پورجوادی، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
- ۳۴- ناصر خسرو قبادیانی، ابو معین. (۱۳۵۷). دیوان، به اهتمام مجتبی مینوی و مهدی محقق تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، شعبه تهران.
- ۳۵- _____ (۱۳۶۳). جامع الحکمتین، تصحیح هانری ماسه و محمد معین، تهران: کتابخانه طهوری.
- ۳۶- _____ (بی تا). زاد المسافرین، تصحیح، محمد بذل الرحمن، تهران: انتشارات کتابفروشی محمودی.
- ۳۷- نجم رازی، ابوبکر عبدالله بن محمد. (۱۳۶۶). مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران.
- ۳۸- نصر، سید حسین. (۱۳۷۱). سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی کتابهای حیبی.
- ۳۹- نظامی عروضی سمرقندی، احمد بن عمر. (۱۳۷۲). چهار مقاله، تحقیق محمد بن عبدالوهاب قزوینی، تهران: انتشارات جامی.

- ۴۰- نیشابوری، محمدبن حبیب. (۱۳۴۲). **عقلاء المجانین**، علق حواشیه و نشره وجیه فارسی کیلانی، مصر: مطبعه العربیه.
- ۴۱- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۵۸). **کشف المجحوب**، تصحیح و ژوکوفسکی، تهران: کتابخانه طهوری.
- ۴۲- همایی، جلال‌الدین. (بی‌تا). **غزالی نامه**، تهران: کتابفروشی فروغی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی