

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عقل د کارتتی و جنون نیشابوری

نصرالله پورجوادی

در ضمیر انسان قایلی نهفته است که می خواهد میان حوادث مهم تاریخ تقارنی مشاهده کند و آنها را به گونه ای به هم ربط دهد. اگر حادثه ای مهم در نقطه ای از جهان واقع می شود، همزمان با آن باید حادثه ای دیگر در نقطه ای دیگر رخ دهد. گویی اهمیت يك حادثه منوط به وقوع حادثه یا حوادث عظیم دیگر در جهان است. تولد پیامبر اسلام (ص) محققاً يك حادثه مهم در تاریخ جهان بود، ولی اهمیت آن وقتی آشکار می شود که همزمان با آن طاق کسری شکاف بردارد. این حادثه در واقع معنایی عمیق و ماوراء طبیعی و بعدی جهانی به حادثه تولد آن حضرت می بخشد و آن را از يك رویداد كوچك و معمولی یعنی تولد يك طفل که هزاران هزار نمونه از آن هر روز در جهان رخ می دهد به يك حادثه عظیم و بی نظیر تاریخی مبدل می سازد. چه بسا همزمان انگاشته شدن این حوادث مولود خیال باشد؛ ولی همه آنها را نمی توان افسانه پنداشت. احتمال اینکه چنین حوادثی همزمان رخ داده باشد بهیچ وجه منتفی نیست. بهرحال، تحقیق در واقعیت تاریخی این حوادث همزمان کاری است دشوار. و از آن دشوارتر پرسش از حقیقت آنهاست. کسانی که دو حادثه مهم تاریخی را که در دو نقطه عالم و همزمان با هم وقوع یافته است، به هم ربط می دهند، دلایل ماوراء طبیعی برای تقارن آنها در نظر می گیرند. ولی بهر تقدیر، خواه حوادث همزمان واقعی باشند یا افسانه ای، خواه صرفاً برحسب تصادف باشند یا معلول عوامل ماوراء طبیعی، صرف این همزمانی غالباً مایه شگفتی است. انسان بدلیل همان قایل و انگیزه نهفته ای که دو ضمیر خود دارد نمی تواند نسبت به این تقارنهایی اعتنا باشد و از لحاظ روحی تحت تأثیر قرار نگیرد. این حالت روحی يك جنبه دیگر هم دارد که از لحاظ شناخت مسائل می تواند رهگشا باشد. وقتی ما دو حادثه مهم را به هم ربط می دهیم، خواه در واقع و نفس الامر چنین ارتباطی وجود داشته باشد خواه نه، همین تلقی ذهنی ما این حوادث را در افق دیگری قرار می دهد و شعاع جدیدی بر آن می تابد که در پرتو آن ماهیت هر يك از حوادث بهتر درک می شود. به عبارت دیگر، برقرار کردن ارتباط میان دو حادثه تاریخی موجب می شود که دریچه هایی به سوی مسائل ناشناخته تاریخی بر ما گشوده شود و معنی و اهمیت يك حادثه در جنب حادثه دیگر بهتر و روشنتر معلوم گردد.

*

از این کلیات که بگذریم، در یکی دو ماه اخیر دو حادثه همزمان یکی در پاریس و دیگر در تهران پیش آمد که تقارن آنها نه تنها مایه تعجب بود، بلکه باعث شد که ما نگاه تازه ای به يك مسأله مهم فلسفی و دینی بیندازیم. این مسأله مهم فلسفی و دینی مسأله عقل و حدود توانایی آن در شناخت حق است. اول ببینیم این دو حادثه چه بود.

دو سال پیش در شهر دمشق کتابی که حدود پنجاه سال پیش چاپ شده بود مجدداً به چاپ رسید. نام این کتاب عقلاء المجانین بود و نویسنده آن ابوالقاسم حسن نیشابوری. این نیشابوری یکی از مفسران و محدثان و ادبای با ذوق ایرانی بوده که در یحیویه رنسانس اسلامی، یعنی قرن چهارم هجری، می زیسته است. نشانه بارز ذوق این نویسنده خراسانی از موضوعی که برای کتاب خود انتخاب کرده



آن بود.

در اینکه این دو حادثه «برحسب تصادف» همزمان اتفاق افتاده است من هم با شما هم عقیده‌ام. من نیز به خود اجازه نمی‌دهم که تقارن این دو حادثه را معلول عوامل ماوراء طبیعی بینگارم. اما بهرحال نمی‌توانم منکر احساس شگفتی خود از این تقارن شوم. احساسات را کنار بگذاریم، و ببینیم وقتی عقل دکارتی را در کنار جنون نیشابوری می‌گذاریم مسأله عقل و جنون که دو روی يك سکه است به چه صورتی در می‌آید.

همانطور که گفتم، ابوالقاسم نیشابوری نویسنده‌ای است گمنام که کمتر کسی حتی از میان هوطنان او نامش را شنیده است. اما دکارت، برعکس، نویسنده‌ای است با شهرت جهانی. او پدر فلسفه جدید غرب است؛ این اولین مطلبی است که هر دانشجوی فلسفه در کلاس تاریخ فلسفه غرب از استاد خود می‌شنود. دکارت را دنیا می‌شناسد و کتاب گفتار او اولین و اساسی‌ترین کتاب فلسفه جدید است. این کتاب با جمله‌ای آغاز می‌شود که براسستی باعث حیرت بسیاری از خوانندگان خود شده است. دکارت می‌نویسد: «میان مردم عقل از هر چیز بهتر تقسیم شده است.» و بلافاصله پس از آن جمله دیگری آورده است که بیشتر به استهزا و طنز می‌ماند تا به جد. می‌گوید: «هر کس بهره خود را از آن (یعنی از عقل) چنان تمام می‌داند که مردمانی که در هر چیز دیگر بسیار دیرپسندند از عقل بیش از آنکه دارند آرزو نمی‌کنند» (ترجمه فروغی)

من گمان نمی‌کنم که فیلسوف خشک و راسیونالیستی چون دکارت در آغاز کتابی که هیچ قصد شوخی و مزاح در آن نداشته است خواسته باشد طنزازی کند. البته، این دو جمله قابل تفسیر است و مفسران فلسفه دکارت هم تفاسیر مختلفی از آنها کرده‌اند. ولی منظور او هر چه باشد، يك چیز مسلم است و آن این است که دکارت با همین کتاب طومار فلسفه قدیم و قرون وسطی را درهم بیچید و، در اواخر رنسانس اروپایی، مذهبی بنا نهاد بر اساس عقل و به همین جهت هم مذهب او را راسیونالیسم خوانده‌اند.

پیش از اینکه چیزی درباره مفهوم دکارتی عقل بگویم، ببینیم عقل در فرهنگ اسلامی چه معنا یا معنایی داشته است. شك نیست که مفهوم عقل در فرهنگ اسلامی یکی از مفاهیم اساسی است، ولی این لفظ در دوره‌های مختلف تمدن اسلامی معانی گوناگونی پیدا کرده است. در اینجا مجال آن نیست که وارد بحث در تحولات معنایی لفظ عقل در فرهنگ اسلامی شویم. این موضوعی است مهم و پیچیده که من سعی کرده‌ام تا حدودی آن را در مقاله‌ای که در شماره آینده معارف چاپ خواهم کرد بررسی کنم. در اینجا همینقدر متذکر می‌شوم که این لفظ دارای دو معنای کاملاً متمایز است: یکی معنایی کاملاً دینی و مبتنی بر معنایی که از قرآن و حدیث اقتباس شده است؛ یکی دیگر معنای فلسفی و منطقی که بیشتر از فلسفه و بطور کلی تفکر یونانی گرفته شده است. عقل به معنای فلسفی و منطقی قوه‌ای است که کار آن استدلال است. عقلی هم که دکارت روش درست به کار بردن آن را به جهانیان آموخت به همین معنی بود. با همین عقل استدلالی بود که دکارت سعی کرد تا از شک به یقین رسد و وجود کائنات را با آن اثبات کند. نه تنها عالم خارج و نفس،

بود پیداست. وقتی نویسنده‌ای در عصری که عصر علم و دانش و تعقل است دیوانگی و دیوانگان را از میان همه موضوعات معقول برمی‌گزیند و در شرح اوصاف و نقل اخبار ایشان يك کتاب کامل تصنیف می‌کند، این انتخاب را جز به ظرافت و لطف طبع و حسن سلیقه و ذوق به چه چیز می‌توان تعبیر کرد؟ معمولاً در دوره‌های رنسانس فرهنگی است که این قبیل نویسندگان ظهور می‌کنند. نیشابور در قرن چهارم و پنجم يك فلورانس بود و ابوالقاسم نیشابوری یکی از مردان برجسته رنسانس بود. وی چندین اثر دیگر به عربی تألیف کرده ولی متأسفانه فقط همین يك کتاب از او به جا مانده است.

ابوالقاسم نیشابوری یکی از صدها دانشمند و نویسنده‌ای است که در عصر طلایی تمدن اسلامی از ایران برخاسته‌اند و مانند بسیاری از متفکران و نویسندگان ایرانی دیگر هنوز قدرش شناخته نشده و زندگی و احوال و آثارش مورد تحقیق قرار نگرفته است. حتی نام او هم به گوش اکثر محققان ما نخورده است. از قضا تاریخ فوت این ادیب و نویسنده خراسانی ۴۰۶ هجری قمری است، یعنی درست هزار سال پیش. ناشناخته ماندن این نویسنده ایرانی و کتاب پرارزش او و مقارن شدن سال گذشته با هزارمین سال درگذشت او ما را بر آن داشت تا يك شماره از مجله معارف را به ترجمه اثر او و همچنین به شرح احوال او و پاره‌ای از عقلاء مجانبین در تمدن اسلامی، بخصوص در ایران، و بطور کلی به موضوع عقل و جنون در فرهنگ اسلامی و ادبیات فارسی اختصاص دهیم.

این حادثه اول بود. و اما حادثه دوم:

در اواخر زمستان گذشته، یعنی همان وقت که ما در فکر تهیه مقدمات کار برای تهیه مقالات شماره مخصوص معارف به مناسبت هزارمین سال درگذشت نویسنده عقلاء المجانبین بودیم، خبر برگزاری مراسمی را در یادبود يك کتاب دیگر در فرانسه شنیدیم. دانشگاه سوربن در پاریس در زمستان گذشته به مناسبت سیصدوپنجاهمین سال تألیف کتاب گفتار در روش درست راه بردن عقل، به قلم فیلسوف معروف فرانسوی رنه دکارت، سمینار مفصلی با شرکت جمعی از دانشمندان و محققان و فلاسفه آلمانی و آمریکایی و انگلیسی و فرانسوی برپا کرد و در این سمینار شرکت کنندگان در طی چند روز سعی کردند افکار و آراء دکارت را با توجه به کتاب گفتار مورد بحث و تحلیل قرار دهند. بدین ترتیب، هنگامی که در يك نقطه از جهان کوششی برای معرفی و یادبود نویسنده‌ای که درباره جنون سخن گفته بود به عمل می‌آمد، در نقطه‌ای دیگر مراسمی در یادبود کتابی برگزار می‌شد که موضوع آن عقل و روش درست به کار بردن

بلکه خدا را نیز با ادله همین عقل اثبات کرد. بدین ترتیب، عقل در فلسفه دکارت مهمترین و بلکه تنها وسیله‌ای است که انسان با آن از شک به یقین و از جهل به علم و حتی از کفر به ایمان می‌رسد. این عقل‌گرایی که مبنای فلسفه دکارت بود در واقع مبین بینش خاصی است که در طول سه قرن و نیم اخیر نه تنها بر فلسفه بلکه بر کل تمدن و فرهنگ جدید غرب حاکم شده است. و از آنجا که این فلسفه امروزه بر کل جهان استیلا یافته است، ما نیز چه بخواهیم و چه نخواهیم از سلطه بی‌امان آن مصون نبوده‌ایم و نیستیم. ما امروزه عقل دکارتی را دانسته و ندانسته ملاک و معیار سنجش هر نوع معرفتی قرار می‌دهیم. این عقل نه تنها در تفکر علمی مادر علوم طبیعی و انسانی، بلکه حتی در تفکر ما در معارف الهی و اصول دین نیز حاکم شده است. بینش دینی ما اسپر بینش عقل دکارتی است. فلسفه و تفکر فلسفی که در سالهای اخیر در کشور ما بیش از پیش رواج یافته است در خدمت عقل دکارتی در آمده و این عقل آموزگار مادر توحید و خداشناسی شده است. ولی آیا پیشینیان ما نیز درس توحید را از این عقل می‌آموختند؟ آیا معرفتی را که انبیا و اولیا و مسلمانان مؤمن و عارف به خدا داشتند از عقل استدلالی کسب کرده بودند؟

عقل استدلالی پتیاره‌ای است که بسیاری از متفکران مسلمان، بخصوص عرفا و صوفیه، قرن‌ها با آن به نزاع پرداخته بودند. مؤمنان و عارفان ایمان خود را در پرتو قوه‌ای جستجو می‌کردند و برای عقل، قوه‌ای که گاهی از آن به دل تعبیر می‌کردند و گاهی به «طُورِ وِرایِ عقل» این مؤمنان و عارفان، وقتی عقل انسان را به معنای استدلالی در نظر می‌گرفتند، آن را عین جنون می‌خواندند. عقلی که اهل دنیا با آن مشغول بودند، در نظر آنان، به حقیقت بی‌عقلی و دیوانگی بود. نیشابوری در کتاب *عقلاء المجانین* همین مطلب را از زبان یکی از عرفای خراسان، به نام فضیل عیاض، در یک جمله بیان می‌کند. می‌گوید: «دنیا دیوانه‌خانه است و مردم دنیا در آن دیوانگانند.» دکارت و دکارتیان و همه کسانی که همچون دکارت خود را بیش از هر چیز از عقل برخوردار می‌پنداشتند از نظر این عارف خراسانی دیوانه بودند. اما دیوانگانی که حالاتشان موضوع کتاب نیشابوری است این نوع دیوانگان نیستند؛ دیوانگان نیشابوری کسانی هستند که از عقل دکارتی آزادند. ولی در عوض با همین بی‌عقلی و جنون به حالاتی رسیده‌اند که بسیاری از فلاسفه حسرت آن را خورده‌اند.

چه حالاتی بود که این دیوانگان به دست آورده بودند ولی فلاسفه با عقل استدلالی خود نتوانسته بودند به آن برسند؟ به عبارت دیگر، چه هدفی بود که نیشابوری و امثال او به عنوان هدف اصلی شناخت انسان در نظر می‌گرفتند و وصول بدان را در حق دیوانگان تصدیق می‌کردند ولی دست فلاسفه و استدلالیون را از آن کوتاه می‌دیدند؟ این یک سؤال اساسی است، و تا زمانی که پاسخ آن روشن نشود نمی‌توان امتیازی را که دیوانگان بر فلاسفه و عقلای استدلالی داشتند درک کرد. دکارت وقتی راه درست به کار بردن عقل را به ما می‌آموزد، تلقی او از عقل وسیله‌ای است برای شناخت علوم مختلف. موضوع این علوم در فلسفه دکارت در نهایت سه چیز یا سه جوهر بیش نیست: جوهر جسمانی، جوهر نفسانی، و خدا. عقل وسیله‌ای است که انسان با آن می‌تواند به شناخت علوم مختلف درباره این سه جوهر،

از طبیعیات و ریاضیات گرفته تا علم النفس و خداشناسی، نایل آید. البته دکارت، هر چند مؤسس فلسفه جدید بود، هنوز تحت تأثیر تفکر فلسفی قدیم و قرون وسطی بود و لذا خدا نیز یکی از مقاصد بود که شناخت او را انسان در سیر و سلوک عقلی خود وجهه همت قرار می‌داد. ولی بعد از دکارت این مقصد از جمع مقاصدی که عقل دنبال می‌کرد حذف شد و لذا آنچه برای فلسفه و شناخت عقلی باقی ماند علمی بود مربوط به دو جوهر جسمانی و نفسانی.

اما در تمدن اسلامی وضعی که پیش آمد خلاف این بود. علمی که به اصطلاح دکارت مربوط به جوهر جسمانی و نفسانی بود تا حدودی موجه بود، اما مقصد اصلی در فعالیت علمی و عرفانی انسان چیزی جز معرفت خدا نبود. حتی شناخت علوم دیگر، بخصوص شناخت نفس، مقدمه‌ای بود از برای رسیدن به این هدف نهایی. بنابراین هدف انسان از فعالیت عقلی و معنوی بالمآل خداشناسی و توحید بود. این هدف دقیقاً همان معیاری بود که ارزش عقل را به عنوان وسیله تعیین می‌کرد، همچنانکه ارزش عقل استدلالی نیز با توجه به هدفی که فلسفه و علوم جدید دنبال می‌کنند سنجیده می‌شود. کسانی که در طول تاریخ تفکر اسلامی از فلاسفه و استدلالیون انتقاد کرده و آنان را در رسیدن به مقصود ناموفق خوانده‌اند هدفی در نهایت جز شناخت حق در نظر نگرفته‌اند. وقتی مثلاً صوفیه از فلاسفه و علمای ظاهرین انتقاد می‌کرده‌اند، دلیشان این بوده است که وسیله و روشی که ایشان اختیار می‌کردند از برای خداشناسی و شناخت توحید باری تعالی ناقص بوده است. توفیق، از نظر ایشان، نصیب کسانی می‌شده است که از راهی دیگر می‌رفتند و از وسیله‌ای دیگر استفاده می‌کردند. این وسیله به هراسمی که خوانده شود، خواه ذوق و خواه کشف و شهود، خواه ایمان و خواه عشق، از نظر صوفیه و عرفا که تفکرشان بر فرهنگ اسلامی، بخصوص در ایران، غالب بوده است دقیقاً از عهده‌کاری برمی‌آمد که عقل استدلالی از آن عاجز بود. این عشق و ایمان و ذوق و شهود راهی بود و برای طاقت عقل و لذا به یک معنی نوعی بی‌عقلی بود. عاشقان و مؤمنان و ارباب کشف و شهود گروه‌های مختلفی را تشکیل می‌دادند، و دیوانگان یک دسته از ایشان بودند. عقلاء مجانین کسانی بودند که از راه عشق و شوق و ایمان و ذوق به هدفی که در اسلام عالیترین هدفها بود رسیده بودند. آنها مانند عاشقان و مؤمنان دیگر نتوانسته بودند به نوعی شناخت باری تعالی نایل آیند و خدا را در همه احوال و اوقات و در همه جا حاضر و ناظر و فعال و مرید ببینند و سایه لطف و قهر او را در همه افعال مشاهده کنند.

چیزی که این دیوانگان را از دیگران متمایز می‌ساخت رفتار و

گفتاری بود که آنها از خود نسبت به حق نشان می دادند. دیوانگان نه اهل مناجات بودند و نه اهل عبادات، نه در مسجد به سر می بردند و نه در خرابات. جایگاه ایشان، اگر در دیوانه‌خانه محبوس نبودند، کنج ویرانه‌ها و گورستانها بود؛ ولی سراسر جهان از نظر ایشان ویرانه و گورستان بود و امارت و حکومت آن فقط در دست خدا بود. یگانه کسی را که دیوانگان حاکم بر سرنوشت خود می دیدند خدا بود. از اینجاست که می بینیم این دیوانگان در رفتار و گفتار خود مستقیماً با خدا طرف می شوند: با او عشق می ورزند و با او نزاع می کنند. آنها برستی موحد بودند، اما موحدانی نه چندان عاقل.

دکارت به عنوان یک راسیونالیست عقل را صرفاً به معنای قوه استدلال در نظر می گرفت. اما این تلقی از عقل اختصاص به دکارت نداشته است. عقل بدین معنی در فرهنگ اسلامی نیز رایج بوده است. همانطور که اشاره شد، این معنی بیشتر در نتیجه آشنایی مسلمانان با تفکر یونانی از قرن سوم هجری به بعد پیدا شد. رنسانس اسلامی در واقع اوج فعالیت این عقل در تمدن اسلامی بود و فلاسفه پرچمدار آن بودند. ولی نکته اینجاست که این معنای عقل هیچ گاه در تمدن اسلامی مطلق نشد. در اسلام معنای اسلامی و قرآنی و نبوی عقل (که در فرهنگ غرب به آن intellect می گفتند) همیشه حضور خود را حفظ کرد. ولی در راسیونالیسم دکارتی و در فلسفه جدید غرب بطور کلی این معنی از صحنه تفکر خارج شد و قوه استدلال (reason) جای آن را گرفت و مطلق شد.

تفکر جدید غربی اساساً فکری است فلسفی و این فلسفه قوه‌ای جز عقل استدلالی نمی شناسد. اما در تاریخ تمدن اسلامی فلاسفه فقط یک دسته از متفکران بودند و در کنار ایشان همواره متفکرانی بودند که اجازه نمی دادند فلسفه و تفکر فلسفی غالب شود و مطلق گردد. عرفا و صوفیه و همچنین اهل حدیث که به فلاسفه به عنوان مبتدع نگاه می کردند هرگز اجازه ندادند که فلسفه جایی را که امروزه در فرهنگ جدید غربی پیدا کرده است اشغال کند. در واقع، این تفکر عرفانی بود که بر جو فکری فرهنگ و تمدن اسلامی، بخصوص در ایران و تاپیش از مغول، حاکم بود نه فلسفه و علوم عقلی. برداشتی که بعضی از محققان معاصر از فلسفه اسلامی داشته‌اند برداشتی است ناصحیح و خلاف واقع. این محققان نادانسته سعی کرده‌اند همان منزلتی را به فلسفه اسلامی دهند که فلسفه جدید امروزه در جهان پیدا کرده است؛ و حال آنکه جایگاه فلسفه در تاریخ تفکر اسلامی، حتی در اوج فعالیت آن یعنی در قرن چهارم و پنجم، بسیار محدود بوده است. صاحبان مکاتب مختلف، بخصوص مکتب تصوف، همواره می کوشیدند تا محدودیت تفکر فلسفی و فعالیت عقل استدلالی را گوشزد کنند. بعضی مانند ابو حامد محمد غزالی مستقیماً و حتی با روش خود فلاسفه سعی می کردند عجز فلسفه و بیگانگی آن را از معارف اصیل قرآنی نشان دهند. بعضی دیگر از طریق عرفان و اشراق و کشف و شهود و روشهای مشابه این کار را دنبال می کردند. این تصادفی نیست که اوج تفکر فلسفی با اوج نهضت تصوف در تاریخ تمدن اسلام همزمان بوده است. عمیق ترین و شدیدترین انتقادهایی که به فلسفه و فلاسفه در اسلام شده است در زمانی صورت گرفته است که تفکر فلسفی در اوج فعالیت خود بوده است.

البته حلقی که به فلسفه و عقل استدلالی می شد فقط از ناحیه متصوفه نبود. مفسران و محدثان نیز در این راه کوشش می کردند. گاهی ادبا نیز به همین. مخالفتهایی که با فلسفه و تفکر عقلی می شد صرفاً به صورت حمله و انتقاد نبود. شعرا و ادبا گاهی نظر خود را در لباس طنز بیان می کردند و بطور کلی سعی می کردند عجز عقل را از شناخت حقیقت نشان دهند. ابوالقاسم نیشابوری که یک مفسر و محدث و ادیب بود برای نشان دادن حد عقل در اثر ادبی خود به وصف حالات دیوانگان و نقل داستانهای ایشان پرداخت. وی زمانی این کتاب را تصنیف می کرد که تفکر فلسفی و عقلی در اوج فعالیت خود بود و ابن سینا سرگرم فرا گرفتن فلسفه بود.

*

دیوانگانی که نیشابوری به وصف حالات و نقل گفتارشان پرداخته است دیگر در میان ما نیستند. عصر این نوع دیوانگی و سوداژدگی مدتهاست که در جهان به سر آمده و عقل دکارتی ما را با بینشی که ایشان از عالم و خدای عالم داشتند یکی بیگانه ساخته است. در مراسم بزرگداشت سیصد و پنجاهمین سال تصنیف کتاب دکارت محققان از چهار گوشه جهان شرکت می جویند. عقل دکارتی زنده است و بر تفکر امروز جهان حکومت می کند. اما دیوانگان نیشابوری و حدیث درد و عشق ایشان بخشی از تاریخ است، تاریخ یک گوشه از جهان؛ و این گوشه از جهان گوشه‌ای است که به ما تعلق دارد. حکایت عقلاء مجانین فصلی است از تاریخ فرهنگ ما. اگرچه این فصل زمانش گذشته است، اما حروف آن آنچنان در لوح ضمیر ما نقش بسته است که یاد آن هنوز هم روح ما را به شعف می آورد. کیست که این بیت مولوی را بخواند و بنوعی با شاعر همدردی نکند.

آزمودم عقل دوراندیش را بعد از این دیوانه خواهم خویش را

اگر ما بعد از قرن‌ها باز با شاعرانی که در وصف جنون شعر سروده‌اند همدلی می کنیم برای آن است که هنوز هم در زوایای روح ما شوقی است برای پرواز کردن به ساحتی که براتب گسترده‌تر از ساحت عقل استدلالی و عقل دکارتی است. این همان ساحتی است که نیشابوری در کتاب خود در پیش روی ما مجسم ساخته است. عالمی که دیوانگان موحد داشتند جزئی از عالمی بود که نیاکان ما در آن می زیستند، و حدیث آن را در آثار خود جاودانه می ساختند. دو قرن پس از ابوالقاسم نیشابوری، یک نیشابوری دیگر، فریدالدین عطار، بار دیگر این عالم را در مثنویهای خود زنده ساخت. مقاله‌ای که ما ذیلاترجمه کرده‌ایم، نگاهی است که یکی از فرزندان تفکر دکارتی به گوشه‌ای از عالمی که این نیشابوری هشتصدسال پیش ترسیم کرده است افکنده و با این نگاه خواسته است زنجیری را باز شناسد که دل عطارها و مولوها و حافظ‌ها را در بند کرده بوده است.

عقل اگر داند که دل در بند زلفش چون خوشست

عاقلان دیوانه گردند از بی زنجیر ما