

قفل اسطوره ارسطو: بررسی و تحلیل دیدگاه‌های خاقانی شروانی در باره فلسفه، فیلسوف و عقل

احمد رضایی^۱

چکیده

آثار ادبی هر قوم و ملتی نشان‌دهنده سیر فکری آنهاست، و تحلیل این آثار می‌تواند از جنبه‌های مختلف کمک شایانی به روشن شدن این روند کند. اندیشه فلسفی در ایران، خصوصاً از قرن پنجم به بعد، به‌ویژه پس از تألیف *تهافت الفلاسفه* غزالی، وارد مرحله جدیدی شد و رو به افول نهاد؛ بررسی آثار فکری این دوره، بیان‌کننده سرنوشت تلخ فلسفه و فلاسفه در آن روزگار است. خاقانی یکی از سردمداران ستیز با فلسفه و فلاسفه در آن دوره است، و شاید بتوان گفت که در تاریخ ادبیات ایران از این حیث بی‌نظیر است. وی به تاسی از اندیشه‌های زمانه، به ویژه آراء و افکار امام محمد غزالی، ضمن تازش به فلسفه و فیلسوف، خصوصاً افلاطون، ارسطو و پیروان آنان، تقسیم‌بندی صوفی مآبانه‌ای از عقل ارائه می‌دهد: عقل جهان‌طلب و عقل خداپرست. از دید وی عقل تنها در معنای اخیر به کار می‌رود و هر تفسیر و معنایی جز این، نکوهیده و مذموم است. در این مقاله می‌کوشیم با استناد به نمونه‌هایی از تازش خاقانی بر فیلسوفان و ذم آنان، در دیوان اشعار وی، دیدگاه او را در خصوص فلسفه و فیلسوفان بررسی کرده و سپس، با توجه به دیگر متون، نگرش او را در خصوص عقل و انواع آن بیان کنیم.

کلیدواژه‌ها: فلسفه، فیلسوف، عقل، خاقانی شروانی.

۱. مقدمه

در میراث مکتوب معرفتی و فلسفی ما، در باب عقل فراوان سخن گفته شده و کمتر کتابی را می‌توان یافت که به مباحث معرفتی پرداخته و از مباحث مربوط به عقل غافل شده باشد. به این دلیل معرفت را در کنار فلسفه آوردم تا نشان دهم که صرفاً لازم نیست کتابی فلسفی باشد تا به واسطه ذات موضوع به مباحث عقل و نفس عقل توجه شود؛ اتفاقاً اکثر کتب عرفانی نیز فصل مشبعی را به چنین موضوعی اختصاص داده و برخی هم رساله یا کتابی مستقل در موضوع عقل به نگارش درآورده‌اند؛ نظیر رساله عقل و عشق نجم رازی یا عقل سرخ سهروردی؛ آنچه مهم است این است که همگان به نوعی دنبال کشف حقیقت‌اند و کار فلسفه هم چیزی بیش از این نیست؛ چنان‌که کاپلستون می‌گوید: «تاریخ فلسفه نمایش جستجوی حقیقت از سوی انسان از طریق استدلال و برهان است». (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۱۲) در کنار سایر متفکران، شاعران نیز به صورت مبسوط و گسترده به عقل و مسائل مربوط بدان توجه کرده‌اند، به طوری که می‌توان گفت یکی از بن‌مایه‌های اصلی شعر فارسی - خصوصاً شعر کلاسیک - توجه به عقل و ویژگی‌های آن است؛ زیرا آشنا بودن به علوم، معارف، افکار و خاستگاه‌های اندیشه و کاربرد آن در شعر از لوازم شاعری بوده است؛^۱ از طرفی «فلسفه محصول حیرت است. سعی و اهتمام درباره جهان بعد از شرح توصیف عمومی آن جنبه شاعرانه، فکر انسانی است» (شریعتمداری، ۱۳۷۶، ص ۱۷) لیکن نحوه نگرش شاعر با کیفیت توجه فیلسوف متفاوت است؛ برخلاف فیلسوف، شاعر در پی اثبات یا رد امری از طریق تعقل منطقی نیست، بلکه معیار و میزان شاعر (مانند عارف) اندیشه‌ای شهودی و بلاواسطه است.^۲ می‌توان گفت عطار و مولوی از چهره‌های برجسته‌ای هستند که در این گروه جای می‌گیرند؛ از دیگر سو، آثار بسیاری از شاعران، بازنمودی از اندیشه حاکم بر عصر و زمان آنهاست و شاعر بی‌آنکه دیدگاهی خاص داشته باشد، تنها به بیان اندیشه‌های مرسوم پرداخته است؛ طبعاً اگر اندیشه‌ای موافق با عصر و زمانه بود، با آن موافقت می‌شد و اگر اندیشه‌ای مطرود بود، چه بسا

۱. ر.ک.: نظامی عروضی، ۱۳۷۲، ص ۴۷.

۲. ر.ک.: پورنامداریان، ۱۳۷۴، ص ۲۲۳.

شاعر پرشورتر از دیگران به مخالفت با آن می‌پرداخت.

بررسی تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی،^۱ نشان می‌دهد که این دانش‌ها پس از یک دوره شکوفایی که مقارن با تبادل علمی با دیگر تمدن‌ها به ویژه تمدن یونان بود، کم‌کم رو به افول نهاد؛ بی‌تردید ظهور نحله‌های کلامی مانند اشاعره و معتزله، مباحث مختلف راجع به ذات، صفات، موجود اول، تعصبات خاص و سایر علل، به جای کمک به رشد و بالندگی چنین دانش‌هایی، زمینه رکود آنها را فراهم کرد. چنین افولی که خصوصاً در باب مسائل فلسفی، در قرن پنجم هجری به نهایت خود می‌رسد: از حدود قرن سوم، یعنی دوره زمامداری متوکل آغاز شد؛ مسعودی می‌نویسد: «وقتی متوکل به خلافت رسید، بحث و جدل و مناظره را که در ایام معتصم و واثق و مأمون میان مردم معمول بود، ممنوع داشت، و کسان را به تسلیم و تقلید واداشت و بزرگان محدثین را گفت تا حدیث گویند و مذهب سنت و جماعت را رواج دهند». (مسعودی، ۱۳۸۲، ص ۴۶۹) و به جای مباحث علمی و مناظره، مجالس هزل و مضحکه را برقرار نمود: «در مجلس هیچ یک از خلفای بنی‌عباس، مسخرگی و هزل و مضحکه، معمول نبود مگر متوکل که این روش را پدید آورد و باب کرد و غالب خواص و بیشتر رعیت به تقلید آن خاستند». (همان، ص ۴۹۶)

در بین علوم عقلی، آنچه بیش از دیگر دانش‌ها آماج بی‌مهری قرار گرفت فلسفه بود؛ چراکه اساس فلسفه مبتنی بر عقل است و پایه و مایه عقل بر محسوسات است. به عبارتی «فلسفه آنچه را حس بدان شهادت می‌دهد و عقل آن را تأکید می‌کند باور دارد؛ پس میان دین و فلسفه از لحاظ ریشه و جوهر اختلاف هست، همین‌طور روش و منهج دین با فلسفه اختلاف دارد؛ یعنی طرز تعلیم انبیاء الاهی با روش تعلیم فیلسوفان فرق می‌کند. و نیز مسائلی که آن دو گروه مطرح کرده‌اند با یکدیگر فرق دارد. و از عادات معمولی مسلمانان این بوده و هست که میان این دو روش و منهج به مقابله‌ای قائل شوند، و از اینجاست که تعارض سمع و عقل، معقول و منقول، و شریعت و حکمت و جز آن پدیدار شده است». (حلبی، ۱۳۸۲، ص ۲۵)

۱. ر.ک.: صفا، ۱۳۷۱، ج ۱.

تلاش‌های امثال فارابی و اخوان‌الصفای برای نزدیکی این دو و یا به عبارتی آشتی میان آنها، با توجه به زمینه‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی روزگار به فرجامی خوش نینجامید. لکن اتفاق بزرگی که در حیات فکری مسلمانان روی داد و آثار و تبعات آن تا عصر حاضر نیز مشهود است، تألیف کتاب *تهافت الفلاسفه* یا تناقض‌گویی فیلسوفان بود. این کتاب اولین کتابی است که جرئت و شهامت اهل دین را در برابر عقل‌گرایان نشان می‌دهد. غزالی در این کتاب، در هفده مسئله از بیست مسئله عجز و ناتوانی فلاسفه را نشان می‌دهد و در سه مسئله قدم عالم، علم نداشتن خدا به جزئیات و انکار بحث جسمانی و حشر ارواح آنان را تکفیر می‌کند. شیوه غزالی راهی را گشود و موجب شد تا همگان اعم از فقیه، متکلم و شاعر بر فلسفه و فیلسوف بتازند. به همین دلیل آثار کلامی، عرفانی، شعری و ... پس از این روزگار سرشار از تکفیر و تحقیر فلاسفه است؛ «پس از غزالی، دیوار فلسفه چنان کوتاه و شیشه عمر آن چنان شکننده شد که حتی شاعران پارسی‌زبان نیز - که معمولاً از فلسفه و مبادی آن آگاهی‌ای نداشتند، و اگر هم داشتند به هر حال برای ردّ صریح فلسفه بسنده نبود - بر فلسفه حمله آورده‌اند». (همو، ۱۳۶۱، ص ۷۵)

خاقانی شاعری است که تازش‌های وی به فلسفه و عقل بسیار صریح است و به نظر می‌رسد که حمله وی به فلسفه یونان و عقل، به نحو بارزی متأثر از اندیشه‌های غزالی است. در ادامه دیدگاه‌های او را درباره فلسفه و عقل بررسی می‌کنیم.

۲. فلسفه و فیلسوف در روزگار خاقانی و از نگاه او

شاید مخالفت با فلسفه و فیلسوفان را بتوان صریح‌ترین بیان فکری خاقانی دانست. اوج حمله به علوم عقلی در قرن پنجم هجری است و کاری‌ترین صدمه را در این روزگار کتاب *تهافت الفلاسفه* غزالی بر جسم نحیف و رو به احتضار این دانش‌ها وارد کرد؛ «در مدارس که از قرن پنجم به بعد در خراسان، و سپس در عراق و بعد در سایر نواحی ممالک اسلامی ایجاد شد، تعلیم و تعلم علوم عقلی ممنوع بود و جز ادبیات و علوم دینی چیزی تدریس و تحصیل نمی‌شد و این امر طبعاً از رونق و رواج علوم عقلی و توجه طلاب به آنها می‌کاست». (صفا، ۱۳۷۱، ص ۱۳۶-۱۳۷)

در این دوران کمتر کسی از حکما از اتهام کفر و زندقه‌جست؛ کسانی مانند ابن‌سینا و

احمد نهرجوری کم نبوده‌اند که به واسطه داشتن «علوم اوایل و مهجور» بی‌دین و بددین قلمداد شده‌اند.^۱ به موازات افول علوم عقلی در این دوره صوفیه و متصوفه بسیار رشد کردند و ساحت فکری اجتماعی را سرشار از عقاید خویش نمودند و فلسفه را هجو کرده و نکوهیدند. خاقانی در چنین فضایی رشد کرد و بالید. اینکه گفتیم خاقانی بسیار متأثر از عقاید غزالی است به واسطه نزدیکی زمانی این دو است. اگر وفات غزالی به سال ۵۰۵ هجری قمری باشد و تولد خاقانی به سال، ۵۲۰، تنها ۱۵ سال بعد از مرگ غزالی خاقانی به دنیا آمده است. با توجه به اشتها غزالی و سیطره فکری او در جهان اسلام و نیز با توجه به وسعت اطلاعات خاقانی در علوم گوناگون، تأثیرپذیری وی از دیدگاه‌های غزالی چیزی عجیب و بعید نیست. از قضا در قصیده‌ای در رثای یکی از بزرگان روزگار به نام شیخ‌الاسلام ابومنصور محمدالدین، وی را بر غزالی و استاد وی، امام‌الحرمین جوینی ترجیح می‌دهد:

او بود صد جوینی و غزالی اینت غبن
کاندر جهان نه کند رئی و نه نظام
(خاقانی، ۱۳۷۴، ص ۳۰۳)

هرچند خاقانی در این بیت ابومنصور را بر غزالی و جوینی ترجیح داده، لکن باید دقت نمود که این دو در نظر وی آنقدر بزرگ و مکرم بوده‌اند که او ممدوح را در کنار آنان قرار داده است. پس تأثیر اندیشه‌های غزالی بر معاصران او کم نیست؛ «در همان حال که بسیاری از شاعران این دوره مضامین شاعرانه خود را بر افکار فلسفی و علمی استوار می‌ساخته و از اندیشه‌های علمی در تصورات و خیالات شعری خود استفاده می‌کردند، دسته‌ای دیگر به شدت فلاسفه و حکما را در آثار خود مورد عتاب و سرزنش قرار می‌دادند و از در جدال و ستیزه در می‌آمدند». (صفا، ۱۳۷۲، ص ۲۸۸-۲۸۹) خاقانی و قبل از وی سنایی از جمله همین افاضل شعرا بوده‌اند که به فلسفه و فلاسفه تاخته‌اند، لکن شدت مخالفت حمله خاقانی به فلاسفه کمتر در دیگر شاعران دیده می‌شود. وی در قصیده‌ای با مطلع:

چشم بر پرده امل منهد
جرم بر کرده ازل منهد
فلسفه را «علم تعطیل»، «و حل گمراهی»، «زجل زندقه» و ... می‌نامد و تأکید می‌کند اهل

۱. ر.ک.: حمودی، ۱۳۸۱، نیمه نخست، ص ۲۳۸.

دین و بزرگانی که به دنبال فلسفه می‌روند، بر تاج بزرگی خویش نشان جهل می‌گذارند؛ زیرا فلسفه «علم تعطیل» است که دیگران - که اهل دین نیستند- به دنبال آن‌اند؛ فی‌الواقع خاقانی فلسفه را مقابل توحید و باعث خلل در آن می‌داند:

ای امامان و عالمان اجل	حال جهل بر سر اجل منهد
علم تعطیل مشنوید از غیر	سرّ توحید را خلل منهد
فلسفه در سخن میامیزید	وانگهی نام آن جدل منهد

(خاقانی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۲)

از نظر خاقانی فلسفه ورطه و وحل گمراهی است؛ سخنان فلاسفه بی‌ارج است و دین را سست و فشل می‌کند؛ روی آوردن به فلاسفه بازگشت به بت پرستی، کعبه را با بتان آلودن، و دین را چون ناقه صالح کشتن و از پای درآوردن است:

وحل گمراهی است بر سر راه	ای سران پای در وحل منهد
زجل زندقه جهان بگرفت	گوش همت بر این زجل منهد
نقد هر فلسفی کم از فلسی است	فلس در کیسه عمل منهد
دین به تیغ حق از فشل جسته است	باز بنیادش از فشل منهد
حرم کعبه کز هبل شد پاک	باز هم در حرم هبل منهد
ناقه صالح از حسد مکشید	نباء وقعه جمل منهد

(همان، ص ۱۷۳)

به نظر خاقانی، فلسفه قفل اسطوره‌ای^۱ است که ساخته ارسطوست و نقشی است پوسیده که بافته افلاطون است؛ از آنجایی که فلسفه از سرزمین یونان آمده و علم کفر است، چشم دین را مبتلا و بیمار می‌کند، فیلسوف نیز، به هیچ روی، مرد دیندار نیست؛ در پایان نیز، اذعان می‌کند که اگر خاقانی به دنبال فلسفه رفت به جای افضل، که نام اوست، وی را اضلّ و گمراه بدانید:

قفـل اسـطوره ارسـطو را بر دل احسن الملـل منهد

۱. در اینجا به معنای سخنان بی اصل و پایه.

نقش پوسیده فلاطون را
علم دین، علم کفر شمارید
چشم شرع از شماسست ناخنه‌دار
فلسفی مرد دین مپندارید
فرض ورزید و سنت آموزید
افضل از زین فضول‌ها راند

بر طراز بهین حلال منهید
هرمان همبر طلّل منهید
بر سر ناخنه سبل منهید
حیز را جفت سام یل منهید
عذر ناکردن از کسل منهید
نام افضل بجز اضل منهید

(همان، ص ۱۷۲-۱۷۳)

در قطعه‌ای، خاقانی با قرار دادن فیلسوف یا فلسفی در کنار «جدلی» نشان می‌دهد از نظر وی استدلال جدلی، نوعی استدلال عقیم و ابتر است؛ زیرا «فلاسفه بدوً جدل را بر مسائل ماوراءالطبیعه اطلاق می‌نمودند و در دوره‌های بعد و عصر مدرسی اطلاق بر یکی از مواد درسی می‌شده است و کم کم به معنای نوعی مناقشه و استدلال عقیم به کار برده شده است که جدل به معنای خاص منطقی باشد». (سجادی، ۱۳۷۵، ص ۲۳۵) به هر روی از نظر منطقی آنچه در این صنعت بیشتر کاربرد دارد، مغالطه است. به دلیل همین مغالطه است که خاقانی فلسفی را شعبده‌باز، اهل بدعت و کسی می‌داند که دین را به کفر بدل می‌کند؛ از این روی احکام آنان - فلسفی و جدلی - هیچ ارزشی ندارد و تنها خام‌طبعان خریدار این گونه سخنان هستند:

جدلی فلسفی است خاقانی
فلسفه در سخن کند پنهان
مس بدعت به زر بیلایید
دام دم افکنند مشعبد وار
علم دین پیشت آورد و آنگه
کفر باشد سخن سرانجامش

تا به فلسی نگیری احکامش
و آنگهی فقه برنهد نامش
پس فروشد به مردم خامش
پس بپوشد به خار و خس دامش

(خاقانی، ۱۳۷۴، ص ۸۸۹-۸۹۰)

و نیز می‌گوید:

فلسفی دین مباح خاقانی
این چو طوطی بود مهوس و آن

که صلاح مجوس به زان است
چون خروسی که طبعش احسان است

(همان، ص ۸۴۷)

در ابیاتی دیگر فیلسوف را در کنار شاعر و منجم، فلک‌زده، بینوا و اسیر فقر می‌شمارد و نجوم و فلسفه را تعطیل دانسته و شاعری را تزویر می‌داند:

بر زمین هر کجا فلک‌زده‌ای است	بینوایی به دست فقر اسیر
شغل او شاعری است یا تنجیم	هوشش فلسفه است یا اکسیر
چیست تنجیم و فلسفه تعطیل	چیست اکسیر و شاعری تزویر
در ترازوی شرع و رسته عقل	فلسفه فلس دان و شعر شعیر

(همان، ص ۸۸۹)

از دیگر نشانه‌های مخالفت خاقانی با فلسفه و فیلسوف، تحذیر خویش و دیگران، از خواندن *شفا* و *نجات ابن سینا*ست.

می‌توان گفت چنین پرهیز و گریزی، به تبع روش و شیوه معتاد و معمول قرون پنجم و ششم بود، زیرا «در قرن پنجم و ششم مخالفت با عقاید و افکار ابوعلی سینا امری متداول بود ... بغض و کینه اهل دین با آثار ابوعلی به سبب همین عناد و نفرت، ابوعلی نیز در شمار ملحدین و آثار او از حکمت الاهی داشتند. به سبب همین عناد و نفرت، ابوعلی نیز در شمار ملحدین و آثار او از کتب ضاله و محکوم به سوختن و نابود شدن بوده است». (صفا، ۱۳۷۱، ص ۲۷۸-۲۷۹) در میان مخالفان بوعلی کسانی مانند غزالی، امام فخر رازی و عبدالکریم شهرستانی، صاحب *الملل و النحل*، مشهورند. همین مخالفت‌ها باعث اشتهار ابن سینا و آثار وی به ویژه *شفا* و *نجات* شد. لذا آثار او را به عنوان نماد و مظهر فلسفه می‌دانستند و آنها را به باد اعتراض و انتقاد می‌گرفتند. به تبع همین جریان خاقانی نیز بوعلی و آثارش را باعث گمراهی دانسته و *نجات* راستین را، در نفی *نجات بوعلی* و دوری از *شفا* دانسته است؛ وی تأکید می‌کند که تا زمانی که به *نجات بوعلی* [روی آورید، در بهشت مأوایی نخواهید یافت؛ خاقانی *شفا* را، جرف یا گودالی از مغاک‌های جهنم می‌داند و می‌گوید:

خاقانیا <i>نجات</i> مخوان و <i>شفا</i> مبین	کارد <i>شفات</i> علت و زاید <i>نجات</i> بیم
کاندر <i>شفاست</i> عارضه هر سپیدکار	واندر <i>نجات</i> مهلکه هر سیه‌گلیم
خواهی <i>نجات</i> مهلکه منگر <i>نجات</i> بیش	خواهی <i>شفای</i> عارضه مشنو <i>شفا</i> مقیم
نفی <i>نجات</i> کن که <i>نجاتی</i> است بس خطر	دور از <i>شفا</i> نشین که <i>شفایی</i> است بس سقیم

رو کین شفا، شفا جرف است از سقر تو را
قرآن شفا شناس که حبلی است بس متین
تا زین نجات جا طلبی در ره نجات
از حق رضا طلب که شفایی است آن بزرگ
ترس تو بس نجات تو و درد تو شفاست
راه ابتدا خدای نماید پس انبیا

آن را شفا مخوان که شفایی است بس عظیم
سنت نجات دان که صراطی است مستقیم
جنات بان نه جات دهد نه ره ای سلیم
وز دین حدیث ران که نجاتی است آن قدیم
تا حی راستین شوی ای باشگونه تیم
زر اول آفتاب دهد پس کف کریم

(خاقانی، ۱۳۷۴، ص ۸۹۹-۹۰۰)

خاقانی تنها راه رستگاری را آویختن به دامن دین یعنی قرآن و حدیث و سنت پیامبر (ص) می‌داند، زیرا پناه بردن به شفا و نجات به راهی جز دوزخ ختم نمی‌شود؛ به دیگر سخن، وی این دو کتاب را نافی و معارض، و مخالف دین و قرآن می‌داند.^۱

۳. نظرگاه خاقانی درباره عقل

شناخت عقلی، به عنوان اصلی‌ترین روش شناختی است که همگان در آن مشترک‌اند. نجم‌الدین رازی معتقد است «معرفت عقلی مرتبه اهل خوف است و مقام عوام خلق، و در آن کافر و مسلمان و جهود و ترسا و گبر و فلسفی و طبایعی را شرکت است، زیرا که جمله در عقل با یکدیگر شریک‌اند و جمله بر وجود صانعی اتفاق دارند و خلافی که هست در صفات است نه در ذات و میان اهل اسلام نیز در صفات اختلاف هست و لکن در ذات الوهیت جمله متفق‌اند». (رازی، ۱۳۸۱، ص ۴۵)

هرچند نجم‌الدین رازی و بسیاری کسان مانند او در طول سده‌ها و اعصار بر شناخت عقلی تأکید کرده‌اند، لکن به قول نجم‌الدین رازی عقل از اسماء مشترکی است که هر طایفه‌ای

۱. نیز در تحفة‌العراقین در نکوهش و دوری از توجه به ابوعلی سینا آورده است:

خواهی طیران به طور سینا	پرسست مکن چو پور سینا
دل در سخن محمدی بند	ای پور علی ز بوعلی چند؟
چون دیده راه‌بین نداری	قائد قرشی به از بخاری

(کزازی، ۱۳۶۸، ص ۲۰۷)

بدان حقیقتی دیگر می‌خواهد، عده‌ای از آن خداوند تعالی را خواهند و گروهی عقل کل را خواهند، نحله‌ای علت اول را، طایفه‌ای آن را عقل مستفاد خوانند و گروهی عقل فعال و برخی عقل انسانی.^۱ نباید از این مهم نیز غافل بود که انسانها خود، مکرراً بر ناتوانی این شیوه انگشت نهاده‌اند و شروطی برای شناخت عقلی در نظر گرفته‌اند.^۲ به عبارت دیگر، عقل فلسفی توان دریافت بسیاری از چیزها را ندارد و به قول عین‌القضاة «عقل اینجا نرسد، اگر وراى عقل چیزی داری، خود دانی چه گویم». (عین‌القضاة، ۱۳۷۳، ص ۲۸۳)

به دیگر سخن، در برابر این عقل آلت و عدت دیگری یا عقل دگر لازم است تا شناخت حاصل آید؛ بر این اساس، عقل بر دو نوع است: ممدوح و مذموم؛ اگر عقل در خدمت دین باشد، ممدوح است در غیر این صورت مذموم و شایسته نکوهش.^۳ با توجه به این مقدمات است که این گروه معتقدند: «عقل آن است که همواره، شب و روز مضطرب و بی‌قرار باشد، از فکر و جهد و اجتهاد نمودن در ادراک باری». (مولوی، ۱۳۸۱، ص ۳۶) چنین تعبیری درباره عقل بر حدیثی از حضرت صادق (ع) مبتنی است: احمد بن ادریس عن محمد بن عبد الجبار عن بعض اصحابنا رفعه الی ابی عبدالله (علیه السلام) قال قلت له ما العقل قال ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان قال قلت فالذی معویه فقال تلک النکراء تلک الشیطنه و هی شبیهه بالعقل و لیست بالعقل. مولوی نیز با توجه به این مضمون است که می‌گوید:

غیر این عقل تو حق را عقل‌هاست که بدان تدبیر اسباب سماست
که بدین عقل آوری ارزاق را زان دگر مفرش کنی اطباق را
(فروزانفر، ۱۳۸۱، ص ۴۹۵)

خاقانی نیز با همین زمینه فکری و فرهنگی به تقسیم‌بندی عقل می‌پردازد؛ و در برخورد با عقل [فلسفی] شیوه مرسوم زمانه‌اش را در پیش می‌گیرد؛ یعنی عقلی در خور ارزش است که ما را به باری تعالی نزدیک کند؛ غیر از آن، عقل آفت است. خاقانی،

۱. ر.ک.: رازی، ۱۳۸۱، ص ۴۶.

۲. ر.ک.: رازی، ۱۳۶۷، ص ۶۸-۶۹.

۳. پورنامداریان، ۱۳۷۴، ص ۲۲۹.

علاوه بر تفکیک میان عقل ممدوح و عقل مذموم، یا عقل مثبت و عقل منفی، به مسائل دیگری، که عموماً درباره عقل شایع بوده، توجه کرده که ضمن بررسی آنها، عقل ممدوح و عقل مذموم را از دیدگاه وی بررسی می‌کنیم.

۱.۳. اولین چیزی که خداوند قدیم آفرید، عقل است

خاقانی معتقد است که اولین صادر از جانب حق عقل بوده است؛ زیرا از ذات واحد

جز واحد صادر نمی‌شود:

اول ز پیشگاه خرد عقل زاد و بس آری که از یکی، یکی آید به ابتدا

(خاقانی، ۱۳۷۴، ص ۱۶)

چنین دیدگاهی هم در روزگاران پیش از خاقانی و هم در ازمنه پس از او شایع بوده است. فارابی، در فصل دهم از *آراء اهل مدینه*، در مبحث «موجودات ثنوی و کیفیت صدور کثرات از او» به ظهور عقول و نفوس و افلاک پرداخته است.^۱ اینان معتقدند از تعقل ذات اول در خود، عقل اول حاصل می‌شود و از تعقل سه‌گانه او، عقل دوم، نفس اول و فلک اول هستی یافته‌اند. «فلاسفه اسلام بعد از فارابی و ابن‌سینا، اکثراً به این روش روح اشراقی و عرفانی داده‌اند و در ترتیب آفرینش از نظام الاشرف فالاشرف تا به اخس موجودات که هیولی باشد آمده‌اند به طور ترتیب متنازل و گویند عنایت حق ایجاب می‌کند که فیض او به نظام و ترتیب باشد و به عقول طولیه و نفوس فلکیه و افلاک قائل‌اند که از عقل دوم فلک اول و نفس آن به وجود می‌آید و این معنی را بر اساس اصولی گذارده‌اند از جمله «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» و اصل دیگر سنخیت بین علت و معلول است یعنی لزوم سنخیت و بالاخره جست و جو کردن راهی برای توجیه ربط حادث به قدیم» (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۴-۱۰۵)

اشراقیان نیز چنین مراحل را، مراحل نزول نور دانسته‌اند؛ چنان‌که سهروردی عقل اول را که اولین صادر از حق است، خلیفه نورالانوار در عالم عقول دانسته و سایر عقول را مراتب نزول این نور می‌داند.^۲ در متون عرفانی یا متصوفه، که خاقانی نیز متأثر از آنهاست، چنین

۱. ر.ک.: فارابی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۳ به بعد.

۲. ر.ک.: پورنامداریان، ۱۳۷۵، ص ۱۹۸؛ نسفی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۶ به بعد.

دیدگاهی، بر پایه حدیث «اول ما خلق العقل» بنا شده است. چنان‌که روزبهان بقلی شیرازی عقل قدسی و روح قدسی را آئینه قدم حق دانسته و معتقد است این عقل از حق پیرایه داشت. «چنین گفتند او را پیش از کون که «اول ما صدر من الباری» یعنی العقل. نور قدم در آن آئینه بی اسباب پدید آمد...». (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۴۴-۴۵) در متون متصوفه این حدیث در کنار احادیثی نظیر «اول ما خلق الله القلم» و «اول ما خلق الله روحی» و «اول ما خلق الله نوری» آمده و آنها این احادیث را بر وجود پیامبر(ص) حمل کرده‌اند؛ چنان‌که صاحب مصاحب گفته است: «اگر کسی گوید میان این حدیث که "اول ما خلق الله تعالی العقل" و این حدیث که "اول ما خلق الله تعالی نوری" و این حدیث که "اول ما خلق الله تعالی القلم" توفیق و تطبیق بر چه وجه صورت بندد، گوئیم این هر سه چیز عبارت از یک معنی بیش نیست، چه وجود سید کائنات علیه الصلوة والسلام در عالم شهادت مظهر صورت روح اضافی بود در عالم غیب، و عقل اول نوری است فائض از روح اضافی و قلم هم عبارت از عقل اول است که واسطه اظهار صور کلمات الاهی است و رابطه اخراج آنها از محل جمع به مقام تفصیل و هیچ منافات نبود میان این سه حدیث».^۱ (کاشانی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۳) در روایات نیز اول موجودی که به واسطه توجه به ماهیت امکانی و قصور ذاتی به مبدأالمبادی اظهار خشوع نمود و اولین عابد نام گرفت عقل بود.^۲ در هر صورت عقل اول و کیفیت وجودی آن در کمتر اثر فکری‌ای مغفول واقع شده و عمدتاً فصلی مشبع را بدان اختصاص داده‌اند، خاقانی نیز با توجه به چنین نگرشی است که عقل اول را، نخستین وجود از جانب قدیم می‌داند.

۲.۳. عقل و دل: عقل جهان‌طلب و عقل خداپرست

خاقانی عقل را در معنای اصطلاحات دیگر و معادل آنها به کار می‌برد که از آن می‌توان به دل، جان و خرد اشاره کرد؛ به دیگر سخن، هنگامی که وی به مدح و ستایش عقل می‌پردازد، آن را در این معانی به کار می‌برد؛ البته چنین تعبیری پیش از خاقانی نیز به کار رفته است. غزالی هنگام تشریح کالبد ظاهر و معنی باطن نفس، جان و دل را یکی می‌داند: «بدان تو را که

۱. ر.ک.: رازی، ۱۳۷۴، ص ۴۶ و ۵۲.

۲. ر.ک.: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱ ص ۱۳۵.

آفریده‌اند از دو چیز آفریده‌اند: یکی این کالبد ظاهر است که آن را تن گویند و وی به چشم ظاهر بتوان دید و دیگر معنی باطن که آن را نفس گویند و جان گویند و دل گویند و آن را به بصیرت باطن بتوان شناخت و به چشم ظاهر نتوان دید». (غزالی، ۱۳۷۴، ص ۱۵) هرچند در این فقره نامی از عقل نمی‌برد، در ادامه شناخت دل، عقل را نور دل، وزیر دل و خادم دل می‌نامد.^۱ افزون بر این، هنگامی که به مبحث حقیقت دل می‌رسد، خصوصیات برای آن ذکر می‌کند: «... تکلیف بر وی است، و خطاب با وی است، عتاب و عقاب به وی است و...». (همان، ص ۱۵) که اگر این ویژگی‌ها را بررسی کنیم در می‌یابیم که چنین مختصاتی از آن عقل است. چنان‌که کاشانی در حدیث خلق عقل، همین خصوصیات را برای عقل آورده است: «اول ما خلق الله العقل ... فقال و عزتی و جلالی ... ما خلقت خلقاً احبّ الی منک و لا اکرم علی منک بک اعرف و بک احمد و بک اطاع و بک آخذ و بک اعطی و ایاک اعاتب و لک الثواب و علیک العقاب». (کاشانی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۲) چنان‌که ملاحظه می‌شود صفاتی که در اینجا برای عقل آمده، غزالی برای دل آورده است و در ادامه شرح دل، آن را بسیار به عقل نزدیک نموده و از آنها وجودی یگانه ساخته است. عین القضاة نیز عقل و دل را در کنار هم آئینه خصال حمیده می‌داند.^۲

با توجه به چنین دریافت‌هایی است که خاقانی عقل و دل را در کنار هم به کار می‌برد و عقل را دل، روح و خرد می‌داند و معتقد است عقل و دل از پستی انسان جلوگیری می‌کنند:

بر سر شه ره خذلان شدنم نگذارند	وین دل و عقل که پیکان ره توفیق‌اند
کاین دو شیرند که سگبان شدنم نگذارند	دارم اخلاص و یقین کام‌پرستی نکنم

(خاقانی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۴)

در عری خانه خذلان چکنم	شاه دل را که خرد بیدق اوست
عقل را طفل دبستان چکنم	نی نی آزادم از لوح دو رنگ

(همان، ص ۲۵۳)

۱. ر.ک.: غزالی، ۱۳۷۴، ص ۲۱ به بعد و نیز ص ۲۶.

۲. همدانی، ۱۳۷۳، ص ۲۸۹.

نجم‌الدین رازی نیز دل و عقل را یکی دانسته و آن را وسیله درک عالم باطن می‌داند: «و چون مدرکات باطنی پنج‌گانه که به روحانیت انسان تعلق دارد و جملگی عوالم روحانیت بدان ادراک کند و آن را عقل و دل و روح و خفی خوانند». (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۴، ص ۳۱۱) خاقانی عقل و جان را که واله فرّ پیمبرند، در مقابل تن قرار داده است. با این وصف عقل و جان همان دل است که مقابل تن آمده:

عقل واله شده از فرّ محمد یابند
طور پاره شده از نور تجلی بینند
عقل و جان چون بی وسین بر دریاسین خفتند
تن چون کز قلمش دور کنی تا بینند

(خاقانی، ۱۳۷۴، ص ۹۹)

همچنین خاقانی پادشاه عقل و جان را در مقابل دولتی پیامبر (ص) بنده خویش می‌داند:

قاسم رحمت ابوالقاسم رسول الله که هست
در ولای او خدیو عقل و جان مولای من

(همان، ص ۳۲۴)

مهر آزمای مهره بازوش جان و عقل حلقه به گوش حلقه گیسوش انس و جان

(همان، ص ۳۱۱)

جان و دل و خرد برسانم به باغ خلد آخر مثلثی به مثنی برآورم

(همان، ص ۲۴۲)

در این بیت خاقانی، جان و دل و خرد را عطر خوشبویی (مثلث) می‌داند که می‌خواهد آن را به بهشت (مثنی) وارد کند. خاقانی چنین عقلی را دل می‌نامد و او را ستایش می‌کند. این همان «عقل خداپرست» است که در مقابل عقلی فلسفی یا «عقل جهان‌طلب» قرار دارد و این عقل جهان‌طلب، عقلی است مدموم و نکوهیده. پس می‌توان گفت خاقانی عقل را به دو معنا به کار می‌برد: عقل خداپرست [یا دل] و عقل جهان‌طلب [یا عقل فلسفی]

عقل خداپرست از نظر خاقانی: صاف و پالوده است:

عقل جهان‌طلب در آلودگی زند عقل خداپرست زند در گه صفا

(همان، ص ۱۶)

این عقل چراغ راه است:

لا را ز لات باز ندانی به کوی دین گر بی چراغ عقل روی راه انبیا

(همان، ص ۱۶)

غزالی نیز چنین عقلی را چراغ می‌داند: «و عقل را برای دل آفریده‌اند تا شمع و چراغ وی باشد، که به نور وی حضرت الوهیت را ببیند، که بهشت وی آن است». (غزالی، ۱۳۷۴، ص ۲۰)
عقل پیر راه است و آزاد کرده درگاه پیامبر (ص):

با عقل پای کوب که پیری است ژنده‌پوش
بر فقر دست کش که عروسی است خوش لقا

(خاقانی، ۱۳۷۴، ص ۱۶)

آزاد کرده در او بود عقل و او چون عقل هم شهنشه و هم پاسبان ما

(خاقانی، ۱۳۷۴، ص ۱۷)

عقل جوشن است و مصطفی (ص) کخال عقل:

جوشن عقل داده‌اند تو را صدره کلام اگر ندوخته‌اند

(همان، ص ۱۰۵)

مصطفی کخال عقل و کعبه دکان شناست عیسی اینجا کیست هاون کوب کخال آمده

(همان، ص ۳۷۰)

عقل مرکب لاهوت است:

از لاری به صدر شهادت که عقل را از لا و هوست مرکب لاهوت زیر ران

(همان، ص ۳۱۰)

سایر ویژگی‌های عقل خداپرست از نظر خاقانی عبارت است از:

عقل چون افسر و تاج است (همان، ص ۴۰۵ و ۸۶)؛ عقل دریاست (همان، ص ۳۸۵)؛ درخت

پیر است (همان، ص ۳۶۳)؛ کسری فش است (همان، ص ۳۴۱)؛ غره نمی‌شود (همان، ص ۲۸۴)؛

حرز است (همان، ص ۱۹۷)؛ چون کعبه است (همان، ص ۱۰۶)؛ چون قصر است (همان، ص ۱۵۸)؛

طیب است (همان، ص ۱۹۸)؛ و به خاطر عزلت صاحب خراج شد. (همان، ص ۱۵۷)

همچنین برخی ابیات خاقانی در وصف عقل جهان طلب به شرح زیر است:

عقل جهان طلب در پالودگی زند عقل خداپرست زند درگه صفا

(همان، ص ۱۶)

بنیاد عقل بر فکند خوانچه صبح عقل آفت است هیچ مگو تا برافکند

(همان، ص ۱۳۴)

هر زمان زین سبز گنبد رخت بیرون می برم عالمی از عالم فکرت به کف می آورم

هر چه نقش نفس می بینم به دریا می دهم هر چه نقد عقل می یابم در آتش می برم

(همان، ص ۲۴۸)

هنوزم عقل چون طفلان سر بازیچه می دارد که این نارنج گون حقه به بازی کرد حیرانش

(همان، ص ۲۱۰)

گر سر یوم یحیی خوانده ای بر عقل پس پایمال مال مباش از سر هوا

(همان، ص ۴)

فتراک عشق گیر نه دنبال عقل از آنک عیسی ات دوست به که حواریت آشنا

(همان، ص ۳)

وی توصیفات دیگری نیز راجع به عقب جهان طلب دارد:

چون عروسی زیبا فریبده است (همان، ص ۵۲۸)؛ باید چنین عقلی را کور نمود (همان،

ص ۴۶۶)؛ افسون کار است (همان، ص ۲۴۱)؛ مملکت پرور است (همان، ص ۷۶)؛ آبله خورده

است (همان، ص ۶۴)؛ سگ جان است (همان، ص ۶۳)؛ به واسطه پیامبر (ص) خط امان یافت

(همان، ص ۴۴)؛ طفل دبستان است (همان، ص ۲۵۳).

۴. نتیجه گیری

خاقانی به تبع افکار زمانه خود و تحت تأثیر اندیشه های غزالی به مخالفت سرسختانه با

فلسفه و فیلسوفان می پردازد؛ وی تقسیم بندی خاصی از عقل ارائه می دهد: یکی عقلی که انسان

را به ملکوت می رساند و او آن را مانند بسیاری دیگر، همان دل، جان و خرد می داند؛ این عقل

انسان را به دارالملک واقعی می رساند. در مقابل این عقل، عقلی است که آفت راه انسان و

موجب گمراهی وی است، خاقانی چنین عقلی را نکوهش کرده و مذموم می داند؛ گویا هنگامی

که به انکار و نکوهش عقل (فلسفی) می‌پردازد، چنین عقلی است که در مقابل دل قرار می‌گیرد. از این عقل باید گریخت و در دامن دین و گنج قرآن آویخت. پس نادرست و بیراه است اگر گفته شود که خاقانی به تقبیح عقل و نکوهش آن پرداخته؛ بلکه اگر به نگرش وی توجه شود و تمام نمونه‌ها و قضایایی را که وی درباره عقل بیان کرده در کنار هم قرار دهیم، درمی‌یابیم که با توجه به تقسیم‌بندی خاص وی از عقل، که آن را معادل جان و دل می‌داند، عقل نه تنها نکوهیده نیست بلکه بسیار ستوده است.

فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۱، *اسماء و صفات حق*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۲. بقلی شیرازی، روزبهان، ۱۳۶۶، *عبدالعاشقین*، به اهتمام هنری کربن، تهران، منوچهری، چاپ سوم.
۳. پورنامداریان، تقی، ۱۳۷۵، *رمز و داستانهای رمزی در ادبیات فارسی*، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
۴. -----، ۱۳۷۴، *دیدار با سیمرغ*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول.
۵. حموی، یاقوت، ۱۳۸۱، *معجم الادب*، عبدالمحمد آیتی، تهران، سروش، چاپ اول.
۶. خاقانی شروانی، افضل‌الدین بدیل، ۱۳۷۴، *دیوان*، تصحیح ضیاء‌الدین سجاده، انتشارات زوار، چاپ پنجم.
۷. رازی، نجم‌الدین، ۱۳۷۴، *مرصادالعباد*، به اهتمام محمدمبین ریاحی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ ششم.
۸. -----، ۱۳۷۶، *رساله عشق و عقل*، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۹. -----، تهران، ۱۳۸۱، *مرموزات اسدی در مرموزات داودی*، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، چاپ اول.
۱۰. سجادی، سید جعفر، ۱۳۷۵، *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، تهران، امیرکبیر، چاپ اول.

۱۱. شریعتمداری، علی، ۱۳۷۶، فلسفه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ ششم.
۱۲. صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۷۱، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم، تهران، دانشگاه تهران، ج ۱-۲.
۱۳. -----، ۱۳۷۳، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، فردوس، چاپ دوازدهم.
۱۴. غزالی، ابو محمد، ۱۳۷۴، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ ششم.
۱۵. -----، ۱۳۸۲، تهافت الفلاسفه، علی اصغر حلبی، تهران، جامی، چاپ اول.
۱۶. فارابی، ابونصر، ۱۳۷۹، اندیشه اهل مدینه فاضله، سید جعفر سجادی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۱۷. فروزانفر، بدیع الزمان، ۱۳۸۱، احادیث و قصص مثنوی، حسین داوودی، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم.
۱۸. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، تاریخ فلسفه، سید جلال‌الدین مجتوی، تهران، سروش، چاپ چهارم.
۱۹. کاشانی، عزالدین محمود، ۱۳۷۲، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران، نشر هما، چاپ چهارم.
۲۰. کزازی، میر جلال‌الدین، ۱۳۶۸، رخسار صبح، تهران، نشر مرکز، چاپ اول.
۲۱. مسعودی، علی بن حسین، ۱۳۸۲، مروج الذهب، ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ هفتم.
۲۲. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، ۱۳۸۱، فیه ما فیه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، امیر کبیر، چاپ نهم.
۲۳. نسفی، عزیزالدین، ۱۳۸۶، کتاب الانسان الکامل، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، تهران، طهوری، چاپ هشتم.
۲۴. نظامی عروضی، ۱۳۷۲، چهارمقاله، تصحیح علامه قزوینی، تهران، جامی، چاپ اول.
۲۵. همدانی، عین القضاة، ۱۳۷۳، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران، منوچهری، چاپ چهارم.