

An Examination of the Social Contexts of Condemning Reason, Science, and Philosophy in Attar's Works

Mostafa Salari¹

Mansur Nikpanah²

Received: 07/01/2019

Accepted: 13/05/2020

Abstract

For various reasons, Attar's time, is the age of anti-wisdom and the struggle against reason and its consequences. Basically, the issue of focusing on reason in all affairs has been emphasized in all religions and sects. However, in the time of Attar, the emphasis on narrative affairs and resorting to words had replaced scientific documents, as a result of which we are facing a decrease in the effects of reasoning and the diversity and multiplicity of narrative works. Currently, in this study, first, we try to answer the question of whether the tendency to reason has diminished. Secondly, what are the causes and reasons for it? Thirdly, how has it been reflected in Attar's works as one of the literary features of that era? The purpose of this study is to answer the above questions and to clarify the atmosphere of the era in question from the perspective of this research. The research method in this paper is analytical, descriptive and library method. The results of the study indicate that such a rational condemnation of sciences in Attar's works is influenced by the social conditions of his time. Among the factors influencing this are the policy of the Abbasid caliphs, the policy of the Seljuk kings, the orientation of the institution of the Ministry of Establishment and the growth of religious schools, the domination of anti-rational groups such as the Ash'aris and the decline of rationalist groups such as the Mu'tazilas.

Keywords

Reason, science, philosophy, Attar, social contexts.

1. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Zahedan Branch, Islamic Azad University, Zahedan, Iran. m.salari@iauzah.ir

2. Assistant Professor of Saravan Higher Education Complex and professor at Farhangian University of Zahedan, Iran. (Author in charge). m.nikpanah@saravan.ac.ir.

بررسی زمینه‌های اجتماعی نكوهش عقل، علم و فلسفه در در آثار عطار

مصطفی سالاری^۱

منصور نیک‌پناه^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۲/۲۴

چکیده

روزگار عطار بنا به دلایل مختلف عصر خردستیزی و مبارزه با عقل و نتایج آن است. اصولاً موضوع تکیه بر خرد در امور در کلیه ادیان و فرق مورد تأکید قرار گرفته است؛ لیکن در زمان عطار تأکید بر امور نقلی و توسل به کلام جایگزین مستندات علمی شده بود که به تبع آن با کاهش آثار خردورزی و تنوع و تکثر آثار نقلی روبرو هستیم. اکنون در این پژوهش تلاش بر آن است که در ابتدا به این سؤال پاسخ گوئیم که آیا گرایش به عقل کم‌رنج شده است؟ ثانیاً علل و دلایل آن چیست؟ ثالثاً بازتاب آن در آثار عطار به عنوان یکی از شاخص‌های ادبی عصر مورد نظر چگونه بوده است؟ هدف این پژوهش پاسخ گفتن به سؤالات فوق‌الذکر و شفافیت فضای عصر مورد نظر از منظر این تحقیق است. روش انجام تحقیق در این مقاله از نوع توصیفی تحلیلی و به روش کتابخانه‌ای است. نتایج پژوهش بیانگر آن است که این گونه نكوهش علوم عقلی در آثار عطار متأثر از شرایط جامعه‌ی روزگار اوست. از عوامل مؤثر در این امر می‌توان به سیاست خلفای عباسی، سیاست سلاطین سلجوقی، جهت‌گیری نهاد وزارت تأسیس و رشد مدارس دینی، تسلط گروه‌های خردگرایان مثل اشعری‌ها و افول گروه‌ها و جریان‌های خردگرا و خردورز مثل معتزلیان را ذکر کرد.

کلیدواژه‌ها

عقل، علم، فلسفه، عطار، زمینه‌های اجتماعی.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران. m.salari@iauzah.ir

۲. استادیار مجتمع آموزش عالی سراوان و مدرس دانشگاه فرهنگیان زاهدان، ایران. (نویسنده مسئول)

m.nikpanah@saravan.ac.ir

یکی از مسائل برجسته در آثار عطار نکوهش عقل، علم و فلسفه است. این امر متأثر از شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی عصر عطار است. در این پژوهش بر آنیم تا میزان اثرپذیری عطار از شرایط حاکم بر روزگار خود را در مخالفت با خردورزی بررسی کنیم. روش تحقیق در این پژوهش کتابخانه‌ای و به شیوه - توصیفی تحلیلی - خواهد بود؛ بنابراین ضمن بررسی شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی حاکم بر عصر عطار و بررسی عوامل تأثیرگذار بر رویکرد خردگریزی و خردستیزی در آن روزگار و تحلیل آثار عطار از این دیدگاه به پرسش‌های زیر پاسخ خواهیم داد:

چه عواملی در این روزگار بر خردگریزی و خردستیزی تأثیرگذار بوده‌اند؟
عطار نیشابوری که یکی از عرفای برجسته این دوران است در خردستیزی تا چه اندازه متأثر از شرایط روزگار خود بوده است؟

۱- خردستیزی در روزگار عطار

از مسائل مهم دوران سلجوقیان، توقف رشد و حرکت عقلی، به‌ویژه فلسفه و منطق و رکود خردگرایی و خردورزی است. زمینه‌های این رکود و فترت از زمان غزنویان فراهم شده بود. این امر دلایل مختلفی داشت. اهداف سیاسی حکومت سلجوقیان و جهت‌گیری‌های مذهبی آنان، سیاست حکومتی و دینی خلفای عباسی از متوکل به بعد، مقابله بزرگانی مثل خواجه نظام‌الملک با علوم عقلی، سرکوب معتزله، تسلط کلام اشعری، شدت یافتن قشریت و ظاهرگرایی مذهبی، سوءاستفاده از ظاهر دین در جهت سرکوب مخالفان، سرکوب شیعه، مخالفت علما و فقها و حتی ادیبان و شاعران با فلسفه و علوم عقلی از دلایل این رکود و فترت بوده است.

جامعه آن زمان جزئی از دنیای کل اسلام بوده و هرچه که در ایران می‌گذشت، بی‌تأثیر از اتحاد خلفای بغداد با نهاد حکومتی در ایران نبود. خلفای بغدادنشین، ابتدا با ایجاد بیت‌الحکمه، علوم عقلی و فلسفه را گسترش دادند. با برمسندنشستن متوکل این قاعده فروریخت تا اینکه در زمان القادر بالله، راه بر هرگونه دگراندیشی بسته شد و

اخبار، سنت و حدیث، به جای اندیشه قرار گرفت و سدی مقاوم در مقابل اندیشه‌های آزاد ایجاد شد و بازار تعصب رونق پیدا کرد.

با تضعیف اندیشه‌ورزی در این دوران باور به خرافات و خرافه‌گرایی نیز در بین مردم رایج شد. حکومت‌ها نیز برای حفظ قدرت خود به ترویج خرافه و حفظ مردم در این زنجیر می‌پرداختند. «حکومت‌های استبدادی به این نتیجه رسیده بودند که تا مردم را در زنجیر خرافاتی نگه ندارند، نمی‌توانند حکومت کنند» (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۳، ص ۳۹).

تصمیم‌های جهت‌دار افرادی مثل خواجه نظام‌الملک و غزالی که همسو با سیاست خلفای بغداد حرکت می‌کردند، تندباد فرهنگ براندازی را به راه انداخت که شعر و ادبیات ما نتوانست خود را از گزند این حادثه در امان نگه دارد و به ناچار کام و آرزوی دشمنان فرهنگ و تمدن ایرانی برآورده شد.

سلجوقیان دارای نظام اجتماعی قبیله‌ای، کوچ‌روی و نظام اقتصادی شبان‌کارگی بودند. آنان تربیت‌یافته صحراها و دشت‌ها بودند و به زندگی آزاد و بی‌قیدوبند و شرط، خو گرفته بودند. حفاظت از دام و رمه و مرتع و تلاش برای حفظ قبیله و اقتصاد قبیله‌ای مبتنی بر دام‌پروری و نیز جنگ و مبارزه و شمشیرزدن برای صیانت از موازیث و حدود و حریم و دارایی‌های قبیله مهم‌ترین قواعد زندگی آنان بود. آنان با فرهنگ و دانش بیگانه بودند. «در مدت فاصله بین روی کار آمدن سلجوقیان (۴۳۰ق) و برچیده شدن دولت خوارزمشاهیان (۶۱۶ق) تمدن و فرهنگ ایران دورانی پر عظمت و ثبات بالنسبه اما بی‌بنیاد، توخالی و تقریباً عقیم را طی کرد» (زرین‌کوب، ۱۳۷۸، ص ۴۷۸).

با وجود پیشرفت علوم در دوره سلجوقیان و تأسیس مدارس بسیار و مراکز علمی، این علوم و دانش‌ها بیشتر نقلی و دینی بودند و در مراکز، مدارس، کتابخانه‌ها و خانقاه‌ها نیز همین علوم تدریس می‌شدند و بیشتر آثار و کتاب‌هایی هم که نوشته می‌شدند، در این زمینه‌ها بودند. به هر حال علوم نقلی، شرعی و دینی بر دیگر علوم ترجیح داده می‌شدند. از میان علوم عقلی، شرعی، ادبی و نقلی به علوم عقلی کمترین توجه یا بی‌توجهی می‌شد و به بیان دیگر یا بهتر با آن مخالفت می‌شد. «علوم رایج این عصر شامل علم قرائت، تفسیر، حدیث، فقه، لغت، تاریخ، ادبیات، عرفان، دین، کلام، طب،

ریاضی، نجوم و حکمت بود. بیشترین آثار و کتاب‌ها در زمینه‌های علوم دینی، شرعی و نقلی نوشته شده است؛ و کمترین نوشته‌ها و تألیفات در زمینه‌های دانش ریاضیات، طب و به‌ویژه فلسفه و حکمت بود. بیشتر دانشمندان هم در زمرهٔ فقها، مفسران، متکلمان و ... بودند» (حلمی، ۱۳۸۴، صص ۱۹۵-۲۱۵ و ۲۴۵-۲۶۳).

«فلسفه و علوم عقلی در این عهد با مقاومت شدید اهل شرایع و ادیان، خاصه فقه‌های اسلامی مواجه گردید و آن آزادی که تا اواخر قرن چهارم هجری و تا حدی در نیمهٔ اول قرن پنجم برای علمای علوم عقلی و حکما در اظهار عقاید خود وجود داشت، به تدریج از میان رفت و صاحبان آرای فلسفی ناچار شدند عقاید خویش را بیشتر از سابق، با آرای اهل مذاهب بیامیزند و فلسفه را در همان طریق به کار برند که علم کلام را به کار می‌برند» (صفا، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۸۵) «فلسفه به‌ویژه حکمت سینایی در این عصر مورد انتقاد متشرعهٔ اهل سنت واقع شد» (زرین کوب، ۱۳۷۸، ص ۴۸۳).

منظور از مخالفت با عقل در اینجا مخالفت با عقل جزئی است که از دیدگاه عرفا در راه شناخت اسرار هستی ناتوان است و راه به جایی نمی‌برد. عقل در عرفان اسلامی در برابر عشق، نماد ظلمت و گمراهی است. گرچه در متون تألیف شده در قرن چهارم، عقل سمبل نور و حق است، از اواخر قرن پنجم و با نفوذ آرای غزالی، عشق به سمبل نور و حقانیت تبدیل شد.

در بارزترین تلاش برای توجه به عقل و حل نزاع عقل و عشق از طرفی و توجه به عقل ستوده‌شدهٔ دینی، عنوان عقل کلی و جزئی در عرفان اسلامی رواج یافت که براساس آن، با توجه به حدیث قدسی «اول ما خلق الله نوری»، با دو خرد کاملاً متفاوت روبه‌رو هستیم؛ خردی که خاستگاهش عالم الوهیت است و هدفش رستگاری انسان و خردی که زمینی است و در پی کسب معاش.

خردستیزی و مخالفت با علم و فلسفه در اندیشهٔ عطار بیشتر متأثر از ضدیت و دشمنی اهل تصوف با عقل بود. «عطار نیز در این دشمنی با عقل زمینی هم‌نظر دیگر عارفان بود. او کار عاقلانه را این می‌دانست که در کارهای خود به عقل انسانی متوسل نشویم. آنچه عقل می‌فهمد و می‌گوید همان بی‌خبری از خواست خداست و برپایهٔ آنچه

آدمی خود ساخته و بدان باور آورده، باقی است. در مقام تشبیه می‌شود گفت عقل، بتی یا به قول عطار نیرویی سرکش است که فقط با نیروی ایمان رام‌شدنی است؛ از این رو عطار همواره شمع دین را در برابر حکمت یونان می‌گذاشت و می‌گفت عقل فلسفی راه به جایی نمی‌برد و کار عاقلانه آن است که حکم خدا را بی‌چون و چرا پذیرا شویم. عطار وقتی از علم حرف می‌زد، آن آگاهی را که جدا از دانایی دینی نیست در نظر داشت. او در مورد فیلسوفان نیز می‌گفت هر چند ممکن است بتوانند گامی چند درست راه بروند، سرانجام جایی پایشان خواهد لغزید (احمدی، ۱۳۹۱، ص ۵۴).

۲- دیدگاه عطار در مورد عقل، علم و فلسفه

شرایط اجتماعی حاکم بر جامعه عطار، سبب ایجاد شرایط سختی برای فیلسوفان و پیروان علوم عقلی گردید. بنابراین به دلیل همین شرایط و زمینه‌های اجتماعی است که در اشعار عطار با ابیاتی همچون ابیات زیر مواجه می‌شویم:

میامرزاد یزدانش به عقبی که گوید فلسفه است این گونه معنی
 ز جایی دیگر است این گونه اسرار ندارد فلسفی با این سخن کار
 (عطار، ۱۳۸۸ الف، ص ۷۷۵)

عطار نیز متأثر از شرایط جامعه در آثار خود با عقل، علم و فلسفه مخالف است. شیخ نیشابور نیز به ستیز با عقل و علم می‌پردازد و به عقیده اشرف‌زاده اگر جام‌جم را به معنای دانایی بپذیریم، «شاه فرزند خود را که از او درخواست جام‌جم می‌کند، از دستیابی به آن منع می‌کند؛ زیرا موجب گمراهی است» (اشرف‌زاده، ۱۳۷۳، ص ۱۲۶).

وی با روشی صوفیانه می‌گفت حکمت باید از دل بجوشد:
 حکمت و نظمی که نه ذاتی بود نیکک ناید و حرف طاماتی بود
 (عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۴۴۹)

تحت این شرایط عطار عقل را در مقابل ایمان مدعی می‌پندارد:

عقل سرکش را به شرع افکنده کرد
تن به جان و جان به ایمان زنده کرد
(عطار، ۱۳۸۸ الف، ص ۴۴۹).

عقل گفتش تو نداری عقل هیچ
کیش و دین از عقل آمد مختلف
صد هزاران حجت آرد بی مجاز
در تزلزل دایماً سرگشته‌ای
از وجود عقل خاست انکارها
وز نمود عقل بود اقرارها
(عطار، ۱۳۸۸ الف، ص ۴۲۳).

عطار به جای خردورزی، بیشتر ستایشگر جنون می‌شود و لازمه عاشقی را ترک
عقل و برگزیدن دیوانگی می‌داند و در راه شناخت حقیقت، جهانی عقل را چون خری
در خلاب می‌پندارد:

به عقل این راه مسپر کاندین راه
جهانی عقل چون خر در خلاب است
(عطار، ۱۳۸۹ ب، ص ۱۸)

او فلاسفه را یک چشم می‌خواند:

ورای عقل ما را بارگاهی است
و لیکن فلسفی، یک چشم راهی است
(عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۲۱)

او تأکید می‌کند هر کس علمی غیر از فقه و تفسیر و حدیث بخواند، خبیث و
سفیه است:

علم دین فقه است و تفسیر و حدیث
مرد دین صوفی است و مقری و فقیه
هر که خواند غیر این گردد خبیث
گر نه این خوانی منت خوانم سفیه
(عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۵۳)

ز قول فلسفی گو دور می‌باش
به عقل ار نقش این اسرار بندی
ز عقل و زیرکی مهجور می‌باش
میان گبرکان ز ناز بندی
(عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۲۰)

کی‌شناسی دولت روحانیان در میان حکمت یونانیان...
 هر که نام آن برد در راه عشق نیست در دیوان دین آگاه عشق
 کاف کفر اینجا به حق‌المعرفه دوست‌تر دارم ز فای فلسفه
 (عطار، ۱۳۸۹، ص ۴۳۹)

در این دوره، به دلیل غلبه اشعریون و توجه به اخبار و سنت و حمایت دستگاه خلافت از آنان، عقل و فلسفه تحقیر شد و با گسترش افکار صوفیانه و تأکید بر عشق و «ایمان ذوقی»، عقل به‌نوعی مدعی در مقابل شرع قلمداد شد.
 نیست از شرع نبی هاشمی دورتر از فلسفی یک آدمی
 (عطار، ۱۳۸۸، ص ۱۵۶)

شیخ عطار متأثر از این محیط، گذشته از استفاده‌هایی که در مضامین شعری خود از آیات قران و احادیث نبوی و روایت و تفسیر کرده، گاه از تأثیر تعصب‌های نابخردانه عوام مردم نیز برکنار نمانده است. شیخ بر این باور است که علوم عقلی را باید در راه دین فدا کرد و چون این مایه به کمال حاصل می‌شود؛ آن‌گاه در راه شوق و عشق خداوند گام باید نهاد و سلوک صوفیانه پیش گرفت. عطار در مصیبت‌نامه می‌گوید:
 عقل را در شرع باز و پاک باز بعد از آن در شوق حق شوی بی‌مجاز
 تا چو عقل و شرع آید پدید آنچه می‌جویی به ذوق آید پدید
 (عطار، ۱۳۸۸، ص ۱۵۷)

شیخ از فلسفه و منطق نیز که از علوم عقلی‌اند، انتقاد می‌کند و بر این باور است که فلسفی از شرع نبی هاشمی به دور و بر مذهب گبران (کافران) است و در این باب می‌گوید:
 فلسفی در کیف و در کم مانده سفسطی در نفی عالم مانده
 این کلام آموخته بهر جلد وان به منطق در شده بهر حیل
 (عطار، ۱۳۸۸، ص ۱۶۳)

عطار به فلسفه و فیلسوف چنین اعتراض می‌کند:
 الست آنکه که بشنودی که بودی نبود بود بودی کان شنودی
 میامرزاد یزدانش به عقبی که گوید فلسفه این‌گونه اسرار

ز جایی دیگر است این گونه اسرار ندارد فلسفی با این سخن کار
ز قول فلسفی گو دور می‌باش ز عقل و زیرکی مهجور می‌باش
(عطار، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۲۰)

این باور عطار، متأثر از محیط زمان زندگی وی است. در این عهد اشتغال به علم نزد صوفیه معمول نبود و معتقد بودند این کار، سالک را از پرداختن به معبود و معشوق خود باز می‌دارد. علم شریعت را علم ظاهر و آنچه را خود در سایه ریاضت به دست آورده بودند، علم باطن می‌نامیدند. بسیاری از آنان در ابتدای کار به علم دین می‌پرداختند؛ ولی بعد از ورود به حلقه صوفیان، آن را ترک می‌کردند و در پی رسیدن به مرتبه کشف و شهود از طریق ریاضت برمی‌آمدند تا از این طریق پی به مجهولات جهان برند. برای مثال «بوعلی گفت: آنچه ما می‌دانیم او می‌بیند. ابوسعید گفت: آنچه ما می‌بینیم، بوعلی می‌داند» (محمد بن منور، ۱۳۶۷، ص ۱۹۴).

عطار همچون هم عصرانش به عقل ستیزی پرداخته است. کار مخالفت با تعقل و علم در دوره او بدان پایه رسید که توجه به علوم عقلی و فلسفه کفر شمرده می‌شد و تنها علم مفید در آن دوره علم دین و بقیه علوم را پلید و بی‌ارزش می‌دانستند.
فلسفی را شیوه زردشت دان فلسفه با شرع پشتاپشت دان
(عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۵۶)

«فیلسوف در همه علوم نظر می‌افکند و از مجموع آنها با آنچه که تحت احساس و ادراک او قرار می‌گیرد، استنتاج می‌نماید و راه و روشی جهت کشف حقایق کلی اتخاذ می‌کند» (سجادی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۵). عطار مخالف فیلسوفان است؛ زیرا آنان فقط در امور عالم دنیال اصل علیت و قانون علت و معلول هستند. عطار در بحث خداشناسی تعقل و استدلال‌های منطقی را ناتوان می‌داند و بهترین وسیله برای شناخت خدا را دل و کشف و شهود روحانی می‌داند و معتقد است عقل فلسفی، منجر به شک و تردید در دین و بی‌دولتی می‌شود و با چشم عقل، دیدن آن عالم موجب گمراهی است:
چو عقل فلسفی در علت افتاد ز دین مصطفی بی‌دولت افتاد
(عطار، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۲۱)

از نظر او عقل قادر به درک حقایق امور مابعدالطبیعه نیست. عطار در آثارش بیشتر عارفی اهل تجربه است تا حکمت‌گرا و نقد عقل در آثار او بیش از ستایش عقل است. اظهار نظر او در ابیات زیر بیانگر عقل‌ستیزی او است:

اگر راه محمد را چو خاکی دو عالم، خاک تو گردد ز پاکی
 ز قول فلسفی گو دور می‌باش ز عقل و زیرکی مهجور می‌باش
 به عقل از نقش این اسرار بندی میان گبرکان زئار بندی
 (عطار، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۲۰)

عطار با صراحت ناکارآمدی عقل در شناساندن راه سعادت را اعلام می‌کند. عقل نزد عطار در عین هوشیاری و باریک‌بینی، متهم به حيله‌گری و مصلحت‌اندیشی است. چنین عقلی در یک کلام بیشتر معنای عقل معاش دارد نه عقل معاد. برای عطار مصاف میان عقل و عشق از حد تفاوت گذشته و به شکل تضاد ترسیم می‌شود تا جایی که عطار در داستان‌های تمثیل‌وارش بیشتر ترجیح می‌دهد احوال دیوانگان را شرح دهد نه عقلا را! او نهایتاً عشق را پیروز این مصاف دیرینه معرفی می‌کند:

عقل اندر حق‌شناسی کامل است لیک کامل‌تر از او جان و دل است
 یک شر از عین عشق دوش پدیدار شد طای طریقت بتافت عقل نگوینسار شد
 (عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۴۲۳)

۳- زمینه‌های اجتماعی مخالف با خردورزی

مخالفت با خردورزی در دوره سلجوقیان علل مختلفی داشت که در رأس همه این علل از سیاست حکومت و طرز سلوک و بینش و روش علما و فقهای وقت باید یاد کرد. در کنار این علل عوامل دیگری نیز وجود داشت که مبارزه و مقابله و مخالفت با خردورزی را افزون می‌کردند؛ مثل دشمنی‌ایی که عرفا، ادیبان و شاعران با علوم عقلی و فلسفه و حکمت در پیش گرفته بودند. خصومت بنیادی خلفای عباسی از متوکل به بعد، با علوم عقلی و فلسفه و منطق به دلایل سیاسی و حکومتی نه دینی و مذهبی، تبعیت و پیروی سلجوقیان از این روش عباسیان و نیز تعصب برخی از وزرا به‌ویژه خواجه

نظام‌الملک طوسی وزیر آلب‌ارسلان و ملک‌شاه سلجوقی در مذهب شافعی و مخالفت بنیادی وی با دیگر مذاهب، از جمله شیعه، از عوامل دیگر این امر بوده است؛ به‌علاوه سرکوب شدید اسماعیلیه که پیرو بهره‌گیری از عقل و منطق و مشهور به خردگرایی بودند، در این روند تأثیرگذار بود.

افول کلام معتزلی که مبتنی بر خردگرایی بود و استیلای کلام اشعری که بر نقل تأکید می‌کرد و تسلط جریان‌های خردگرایان و خردستیز بر علم و دانش، نتیجه‌نهایی این روند و جریان بوده است. از میان علوم متکی بر عقل، برخی از دانش‌ها که نیاز فوری به آنها احساس می‌شد و زیبایی برای حاکمان، خلفا، سلاطین، علما، فقها و موقعیت سیاسی و اجتماعی و طبقاتی و شغلی آنان نداشت، مثل دانش ریاضی و نجوم و طب، چندان مورد بی‌مهری و مخالفت قرار نمی‌گرفت؛ اما علومى مانند فلسفه و منطق که با چون و چرا و طرح سؤال و پرسشگری و چالشگری، موقعیت سیاسی و حکومتی خلفا و سلاطین و موقعیت طبقاتی، اجتماعی، اقتصادی و شغلی علما و فقها را تهدید می‌کرد به شدت مورد بغض و عداوت و سرکوب قرار می‌گرفت. «برخی معتقدند که عوامل بسیاری در عصر سلجوقی در تضعیف این علوم عقلی نقش داشتند که همانا پرداختن به مسائل سیاسی و اجتماعی، تأکید شدید عالمان دین و قدرتی که در اختیار داشتند و تعصب شدید فقها، علما، سلاطین، امیران و صاحب‌منصبان به عقاید مذهبی‌شان بود» (حلمی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۳).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱-۳. سیاست خلفای عباسی، مثال جامع علوم انسانی

خلفای عباسی پیرو مذهب شافعی بودند و در عقیده دینی خود تعصب زیادی داشتند که البته این تعصب آنان، همچون امویان، نه از درد دینداری، بلکه برخاسته از مصالح سیاسی و حکومتی آنان بود. در واقع آنان دین و مذهب را وسیله و ابزاری برای رسیدن و دستیابی به اغراض دنیوی و قدرت مادی و اقتصادی و مصالح و منافع حکومتی و سیاسی خود قرار داده بودند و از دین و مذهب استفاده ابزاری می‌کردند. این موضوع محقق نمی‌گردید مگر آنکه مذهبی را برمی‌گزیدند که نقل را بر عقل ترجیح می‌داد و

از پرسشگری و چون و چرایی که موقعیتشان را تضعیف می‌کرد و به خطر می‌انداخت به دور می‌بود و آن مذهب مذهب شافعی بود.

«وقتی خلافت به متوکل رسید، بحث و جدل و مناظره را که در ایام معتصم، واثق و مأمون میان مردم معمول بود، ممنوع کرد و کسان را به تعلیم و تقلید واداشت و بزرگان و محدثین را گفت تا حدیث گویند و مذهب و سنت و جماعت را رواج دهند» (مسعودی، ۱۳۷۴، ص ۴۹۶). «او مجادله در کار دین را قدغن کرد» (مسعودی، ۱۳۸۱، ص ۳۴۵). این شرایط اوضاع را بر فیلسوفان، متکلمان و معتزلیان و طرفداران علوم عقلی مانند شیعیان اسماعیلی و اثنی عشری سخت کرد و آنان را در تنگنا قرار داد.

۲-۳. سیاست سلاطین سلجوقی

سلجوقیان نیز برای تثبیت پایه‌های حکومت خود، سیاست عباسیان را دنبال می‌کردند. «سلاطین سلجوقی نیز پیرو مذهب سنت و جماعت و حنفیان متعصبی بودند» (راوندی، ۱۳۶۴، ص ۱۷). آنان به دلیل نیازی که به کسب مشروعیت سیاسی از سوی خلیفه عباسی داشتند و برای اینکه خود را پایبند و ملتزم به دستگاه خلافت و رهبری معنوی و دینی خلفا نشان دهند که بر مذهب اهل سنت و جماعت و شافعی بودند، بر تعصب خود می‌افزودند؛ اما این تعصب صرفاً و واقعاً برای خدمت به دین و مذهب ابوحنیفه نبود، بلکه در جهت رسیدن به اهداف سیاسی و مصالح حکومتی بود. نتیجه اتخاذ چنین سیاستی در امر مذهب و حکومت و دولت، سرکوب و براندازی و قلع و قمع تمامی مخالفان و همه کسانی بود که با این روش، شیوه و سیاست، سر توافقی و سازگاری نداشتند.

به همین دلیل به جز مذاهب شافعی و حنفی تمام گروه‌های مذهبی عقل‌گرا که مخالف سلجوقیان بودند؛ شامل شیعه امامیه، اثنی عشری، اسماعیلیه و جریان‌های خردگرا مثل معتزلیان، فیلسوفان، متکلمان و صاحبان علوم عقلی که موجب هراس یا خطری برای سلجوقیان بودند، سرکوب می‌شدند. این سیاست از دلایل مخالفت با علوم عقلی بود که بر پرسشگری و چالشگری استوار بود و موقعیت سیاسی و حکومتی سلاطین سلجوقی را در معرض آسیب قرار می‌داد.

۳-۳. جهت‌گیری نهاد وزارت

نهاد وزارت در عهد سلجوقی که در رأس آن وزیر قرار داشت، از قدرت زیادی برخوردار بود. وزیران بزرگ این عهد از جمله عمیدالملک کندری و خواجه نظام‌الملک طوسی از نفوذ و اقتدار بسیاری بهره‌مند بودند. خواجه نظام‌الملک شافعی مذهب که با توطئه خود اسباب قتل عمیدالملک کندری وزیر حنفی مذهب را فراهم آورد، در عقاید مذهبی و دینی خود تعصب فراوانی از خود نشان داد. او از میان مذاهب اسلامی تنها دو مذهب شافعی و حنفی را مذاهب پاکیزه و نیک می‌شمرد و بقیه مذاهب و پیروان آنها را از دایره اسلام خارج می‌دانست و به آنان نسبت کفر و بی‌دینی می‌داد. وی در این باره می‌نویسد: «در همه جهان دو مذهب است که نیک است و بر طریق راست‌اند، یکی حنفی و دیگری شافعی...» (طوسی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۹).

جهت‌گیری مذهبی خواجه نظام‌الملک و تعصب وی برای حمایت و جانبداری واقعی از دین و مذهب نبود، بلکه سیاست مذهبی و سخت‌گیری دینی او، در جهت حمایت از مذاهب نیک و پاکیزه حنفی و شافعی، به‌منظور استحکام سیستم حکومت و سلطنت و به تبع آن، ماندگاری نهاد وزارت و قدرت سیاسی خود و خاندان وزارت بود. نظام‌الملک به همین دلیل با نوشتن کتاب سیاست‌نامه، با هدف آموزش سیستم سیاسی و کشورداری متمرکز و قدرتمند و نیز تأسیس مدارس نظامیه، با انگیزه تربیت مبلغان مذهبی شافعی و کارمندان اداری مجرب، برای مقابله با چالش‌های خردگرایانه فرقه اسماعیلیه و تقویت نهاد دیوان‌سالاری گام‌های مهمی در این راه برداشت. نظام‌الملک حامی بزرگ فقه و فقهای شافعی و کلام اشعری بود، به طوری که «مدرسان نظامیه تقریباً همه از بین بزرگان علمای شافعی عصر انتخاب می‌شدند» (زرین‌کوب، ۱۳۷۸، ص ۴۸۶). موارد تدریس در مدارس نظامیه و دیگر مدارس عبارت بود از فقه، حدیث، تفسیر، علوم ادبیه و علم حساب و طب (صفا، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۸۱)؛ به‌علاوه «در مدارس نظامیه فقط فقه شافعی تدریس می‌شد» (حلمی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۵) «در مدارس نظامیه بغداد و نیشابور بزرگ‌ترین علما و متکلمان و فقهای شافعی تدریس می‌کردند؛ یعنی ابو حامد محمد بن محمد غزالی طوسی و شیخ ابواسحق شیرازی که در نظامیه نیشابور تدریس می‌کردند» (زرین‌کوب، ۱۳۷۸، ص ۴۸۵)؛

بدین ترتیب جهت گیری‌های سیاسی، مذهبی و علمی و آموزشی نهاد وزارت در عصر سلجوقی از عوامل دیگر مخالفت با خردورزی در این عصر بود.

۳-۴. تأسیس مدارس دینی

یکی از عواملی که سبب تشدید مخالفت با خردورزی می‌شد، تأسیس مدارس دینی است که در این دوره پیروان اغلب مذاهب اسلامی بدان اقدام می‌کردند. از ویژگی‌های این مدارس این بود که هر یک به فرقه‌ای اختصاص داشتند و پیروان دیگر فرقه‌های مذهبی را به آن اجازه ورود به آن نداشتند. پیروان مذهب شیعه اثنی عشری گرچه به اندازه اهل سنت آزادی عمل نداشتند، در بعضی شهرها که شمارشان قابل ملاحظه بود، مدارس داشتند و از آنجا که ری و قزوین و مازندران و قم و کاشان، مراکز اصلی تجمع شیعیان بود، مدارس آنان نیز بیشتر در این شهرها تأسیس شده بود. مدارس اهل تشیع نیز تنها اختصاص به شیعیان داشت و دیگران اجازه آمد و شد به آنجا را نداشتند.

بدیهی است با توجه به فزونی پیروان اهل سنت بر شیعیان، تعداد مدارس آنان نیز بر مدارس شیعیان فزونی داشت و هر دسته از مدارس آنان نیز بر فرقه‌ای از قبیل شافعی یا حنفی وقف بود.

مهم‌ترین مدارس عهد سلجوقی نظامیه‌ها بودند که در عهد نظام الملک، وزیر باتدبیر و مشهور ملک‌شاه سلجوقی، در بیشتر شهرهای ایران عهد سلجوقی ساخته شدند. ساختن مدارس و نظامیه‌ها نیز به معنای حمایت از علم نیست، بلکه به عقیده دکتر محبتی «مدارس، نظامیه‌ها، ادبیات و تصوف جایگاهی برای ستیز با خردورزی بوده است» (محبتی، ۱۳۷۹، صص ۷۰-۳۴۲).

نظام الملک علاوه بر ایجاد نظامیه‌ها، آن را تحت نظامی خاص درآورد که تا آن هنگام بی سابقه بود. او برای طلابی که در نظامیه‌ها به تحصیل می‌پرداختند، اماکنی برای اقامت و ماهانه‌ای مرتب ترتیب داد و از این طریق این مدارس را به صورت آموزشگاه‌های شبانه‌روزی درآورد که در آنها تقریباً وسایل آسایش طلاب برای پرداختن به تحصیل فراهم بود. در نظامیه‌ها از علوم عقلی و شعب مختلف آن خبری

نمود و آنچه تدریس می‌شد، به زبان و ادب عرب و علوم شرعی خاص مذهب شافعی که نظام‌الملک خود نیز از پیروان آن بود، محدود می‌شد.

علاوه بر نظامیه‌ها در بیشتر شهرهای ایران مدارس وجود داشت که پیروان فرقه‌های مختلف مذهبی برای خود ایجاد کرده در آنها به کسب علم مشغول بودند. نهضت مدرسه‌سازی که صورت گسترده آن با خواجه نظام‌الملک آغاز شد، با سرعتی شگفت‌آور، سراسر ایران و دیگر سرزمین‌های اسلامی را فراگرفت، به گونه‌ای که قرون پنجم و ششم هجری را می‌توان دوره اوج این نهضت و عصر رواج و رونق علوم مذهبی و زبان و ادب عربی دانست.

در این مدارس به این علوم توجه می‌شد: علم قرائت، تفسیر، علم حدیث، فقه و کلام. توجه به این علوم در نظامیه‌ها و دیگر مدارس باعث رونق و رواج بیش از پیش زبان عربی در دوره سلجوقیان و پیشی گرفتن آن به عنوان زبان علمی بر زبان فارسی، راه یافتن شمار زیادی از لغات عربی و مفاهیم و اصطلاحات دینی در ادبیات و زبان فارسی این عهد و همچنین افزایش شمار فقها و علمای مذاهب در شهرهای مختلف بوده است، به گونه‌ای که کمتر شهری یافت می‌شد که از شماری قابل ملاحظه از فقهای بزرگ خالی مانده باشد. کثرت عدد فقها اختصاص به مذهب یا مذاهب معینی نداشت، بلکه در همه مذاهب شمار آنان فراوان بود.

در پی این وضع که با افزایش قدرت علمای دینی همراه بود و در نتیجه تعصب وزری‌های شدید آنان و سلاطین و رجال سیاسی غزنوی و سلجوقی، علوم عقلی مهجور و با مخالفت شدید علما و فقها روبه‌رو شد. در بیشتر مدارس که از قرن پنجم به بعد در نواحی مختلف سرزمین‌های اسلامی و از آن جمله در خراسان و عراق تأسیس شده بود، فقط ادبیات عرب و علوم دینی تدریس می‌شد و آموزش علوم عقلی به کلی ممنوع بود. قوت گرفتن صوفیه در این عصر، برای علوم عقلی رویداد تلخی بود؛ چه صوفیان نیز همه علوم را حجاب حقیقت می‌پنداشتند و با این علوم به‌ویژه با فلسفه سخت در مخالفت بودند.

شرایط به وجود آمده باعث شده بود به بسیاری از اندیشمندان بزرگ این عصر با

توطئه‌های هدفمند، اتهام زده شود. در قرن چهارم و پنجم و ششم کمتر دانشمندی را می‌توان یافت که آماج اتهاماتی از قبیل کفر و الحاد قرار نگرفته باشد. فقهای اهل سنت به علما و فیلسوفان حمله‌های شدید و تکفیر آنان را می‌کردند. شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا از طرف شمار بزرگی از علما و فقهای سنی مذهب تکفیر شد.

بدیهی است در شرایطی چنین که با دستاویز دین و با سلاح تکفیر به مبارزه با دانشمندان و فیلسوفان برمی‌خیزند علوم عقلی و حکمی و تجربی برای رشد و بارور شدن فرصت و امکانی ندارد و به همین دلیل است که از این دوره به بعد برخلاف دوره قبل در عرصه این علوم از دانشمندان بزرگ و آثار ارزنده، نشان و خبری نیست.

۳-۵. تسلط گروه‌های خردگرایان

از عوامل دیگر در این عصر، تسلط گروه‌های خردگرایان و خردستیزان، شامل فقهای قشری و ظاهرنگر، متکلمان اشعری مذهب، صوفیان و متصوفه و اهل خانقاه، محدثان و مفسران مخالف کاربرد عقل در تفسیر حدیث و حتی ادیبان و شاعران بودند.

از قرن پنجم هجری قمری، یادگیری علوم عقلی در مدارس خراسان و سپس عراق و دیگر سرزمین‌های اسلامی ممنوع شد و در این مناطق جز ادبیات و علوم دینی چیزی تدریس نمی‌شد. این کار از رونق و رواج علوم عقلی و جویندگان آن علوم کاسته بود. «یادگیری علوم عقلی نزد عالمان مسلمان کاری ناپسند بود؛ آنها تدریس آن علوم را حرام کرده بودند؛ از این رو اساتید فلسفه و علوم عقلی شاگردان خود را بیرون از مساجد و مدارس تعلیم می‌دادند» (حلمی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۴).

علوم عقلی و در رأس آنها فلسفه، با تعصب و مقاومت شدیدی در این عصر روبه‌رو شد. ابوحامد محمد غزالی آوازه و شهرت مخالفت با فلسفه و علوم عقلی را در عصر سلجوقیان در جهان اسلام و ایران درافکند که به لقب امام و حجة الاسلام معروف بود. از مخالفان دیگر، فخرالدین رازی بود. وی به دلیل شبهات و شک و تردیدهای زیادی که بر فلسفه و فیلسوفان و علوم عقلی روا داشت، به امام‌المشککین مشهور شد.

یکی از دلایل مهم خردگریزی و خردستیزی، تسلط کلام اشعری بود که به ظاهر روایات و احادیث و دین توجه می‌کرد و پرداختن به معنی و باطن امور را رد می‌کرد. «معروف بود که پیشوایان دین، فقها و زهاد، لفظ علم را تنها بر علمی که از جانب پیامبر رسیده باشد، اطلاق کردند و جز آن را نافع نمی‌دانستند و معتقد بودند علمی که نفع آن به اعمال دینی برنگردد، علمی بی‌فایده است... این شرایط سبب شد ریاضی‌دانان، فلاسفه، متکلمان و معتزلیان و نظایر آنها به کفر و الحاد متهم شوند» (حلمی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۴).

در نتیجه چنین مخالفت‌هایی بود که شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، مؤسس حکمت اشراق، با سعایت علمای قشری حلب، در سوریه و به دستور صلاح‌الدین ایوبی، فرمانروای مصر و شام، در ۵۸۷ق در ۳۸سالگی به قتل رسید (معین، ۱۳۷۶، ص ۲۵۴). اگر چه این واقعه در ایران رخ نداد ولی نشانه اوج مخالفت و فشار بر فلاسفه و حکیمان بود.

۳-۶. عرفا و صوفیان

از گروه‌های دیگری که به مخالفت با علوم عقلی پرداختند، عرفا و صوفیان بودند. «برخی از محققان از این جریان به عنوان آفت بزرگ علوم عقلی به‌ویژه فلسفه و استدلال یاد کرده‌اند. اهل تصوف در برابر اهل شرع و پیروان عقل، شهود و اشراق و عشق را وسیله درک حقایق معرفی می‌کردند و عقل و استدلال را برای وصول به حقیقت ناکافی و حجاب می‌دانستند و معرفت خداوند، یاد می‌کردند» (ولایتی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۷). شاید در اینجا نقل نجم‌الدین رازی درباره خیم خالی از لطف نباشد: «... که ثمره نظر ایمان است و ثمره قدم عرفان. بیچاره فلسفی و دهری و طبایعی از این هر دو مقام محروم‌اند و سرگشته و گم‌گشته. تا یکی از فضلا که به نزد ایشان به فضل و حکمت و کیاست معروف و مشهور است و آن عمر خیم است از غایت حیرت در تیه ضلالت او را جنس این بیت‌ها می‌باید گفت و اظهار نابینایی کرد. در دایره‌ای کامدن و رفتن ماست او را نه نهایت نه بدایت پیدااست

کس می‌نزند دمی در این عالم راست کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست؟»

(رازی، ۱۳۸۷، ص ۲۵)

صوفیان و عرفا در خانقاه‌ها به تدریس و تهذیب و تزکیه و آموزش و پرورش شاگردان مشغول بودند. این مکان در عصر سلجوقیان گسترش چشمگیری یافته بود و از مراکز مهم علم و آموزش و تحقیق مسائل دینی و عرفانی براساس کشف و شهود و اشراق بود. اگرچه صوفیان و عرفا نیز مانند فلاسفه و حکیمان با مخالفت‌های شدید فقها روبه‌رو شدند، «قوت صوفیه در این عهد و در قرن ششم و هفتم نیز بلای بزرگی برای علوم عقلی علی‌الخصوص فلسفه و استدلال که آن را کافی برای درک حقایق نمی‌دانستند، گردید» (صفا، ۱۳۴۶، ص ۱۳۷).

«شیخ احمد غزالی به علت افراط‌هایی که در اظهار شطیحات از آنها سرزد، مورد سوءظن واقع شدند و عین‌القضات حتی به همین جهت به فتوای بعضی مفتیان عصر محکوم به قتل گشت» (زرین‌کوب، ۱۳۸۶، ص ۴۹۳)؛ در عین حال رواج تصوف اهل خانقاه و رونق کار فقهای اهل مدرسه به‌شدت موجب کساد و انحطاط بازار فلسفه و علوم عقلی گشت.

گروه دیگری که به مخالفت با فلسفه و منطق و علوم عقلی پرداختند، شاعران بودند که به پیروی از فقها و متکلمان و نیز عرفا و صوفیان به همنوایی با آنان برخاستند. سنایی و خاقانی در قرن ششم معروف‌اند.

نکته مهم دیگر در این دوره، افول گروه‌ها و جریان‌های خردگرا و خردورز بود. این گروه‌ها و جریانات، شیعیان اثنی‌عشری، اسماعیلیان و معتزلیان بودند که شدیداً مورد مخالفت و دشمنی خلفا، سلاطین، امیران، وزیران، علما و فقهای اهل سنت و حتی صوفیان و عارفان قرار گرفته و سرکوب شدند. قوت گرفتن نهاد خلافت و حکومت سلطنتی و علما و فقهای که معتقد به مذاهب اهل سنت و جماعت و کلام اشعری بودند و به‌عنوان گروه‌های خردگریز و خردستیز، به مقابله و مبارزه با جریان‌ها و گروه‌های خردگرا می‌پرداختند، بالطبع موجب مخالفت شدید با فلسفه و علوم عقلی و سر فرو آوردن آن در مقابل علوم نقلی گردید.

۴. اثرپذیری اجتماعی عطار در مخالفت با خردورزی

۴-۱. نفی دنیاطلبی برخاسته از علم

یکی از دلایل نفی خردورزی در آثار عطار، مبارزه با دنیاطلبی عالمان روزگار است. عطار از علوم منهای معرفتی سخن می‌گوید که صاحبانش را جز تکبر و مغلظه نیفزوده است. وی در انتقاد از عالمان و عابدان و حتی داعیان عرفان، علمی را نفی می‌کند که وسیله‌ای است برای اظهار فضل و دنیاخواهی صاحبانش که در پس ظواهر دین و کسوت دینی، مال می‌اندوزند. استادانی که برای درهم و دینار دروغ می‌گویند و صوفیان و عارفان دروغینی که از صدق و اخلاص به دورند. داعیان فلسفه در حال سفسطه و میان نفی و اثبات مانده و نام شبهه و انکار را دانش نهاده‌اند و در عوض، اهل دل در پس گمنامی، انزوا اختیار کرده‌اند و چون اهل نمی‌یابند، به قول عطار راز خویش را با دیوار می‌گویند:

... عارفان هم گردن گاو آمده با سری هر یک چو غزقاو آمده
صوفیان در صدق و صفوت پیچ‌پیچ اشتهاشان بوده صادق، نیز هیچ
زاهدان با روی همچون خارپشت راست چون در سرکه سوهان درشت...
اهل دل با روی چون زر خشک لب تن زده تا بوکه روز آید به شب
روی در دیوار کرده اهل راز گفته راز خویش با دیوار باز
(عطار، ۱۳۸۸، ص ۱۶۳)

تأکید عطار بر نفی علومی است که بی‌منفعت‌اند و جز سود مادی، سود حقیقی (معرفت) برای صاحبشان ندارند. درحقیقت این نفی علم نیست، نفی دنیاطلبی به بهانه علم است و معنای زنه‌ار از علمی که پیامبر فرمود: «اعوذ بک من علم لا ینفع» (هجویری، ۱۳۸۹، ص ۱۷):

صد جهان علم و با معنی به هم دوزخ آرد بار با دینی به هم
تا بود یک ذره دنیا دوستی با تن دوزخ به هم هم پوستی
(عطار، ۱۳۸۸، ص ۲۴۰)

صاحب علم در بیان عرفانی عطار، باید به نادانی خویش عالم گردد و با شناخت بی‌قدری خویش در برابر حق، به مفهوم خودشناسی به‌عنوان مقدمه‌ای برای خداشناسی پی‌برد: علم باید گر چه مرد اهل آمده ست تا بداند کاخرش جهل آمدست

(عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۲۴۵)

عطار عقل سالک را در ابتدای طریقت نفی نمی‌کند و معتقد است اگر عقل در خدمت امر خداوند باشد، راهنمای سالک خواهد بود؛ از این رو عطار سرکشی عقل و عصیان آن از طریق شرع را نفی می‌کند، نه خود آن را:

عقل را قل باید و امر خدای تا شود هم رهبر و هم رهنمای

(عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۵۶)

مقام عقل در مصیبت‌نامه، درست در آستانه طریقت سالک قرار دارد و طالب طریقت ابتدا باید به کمال عقلی برسد و سپس قدم در طریق کمال معنوی گذارد. هر جا عارف بلندمقامی وجود داشته، ابتدا در طریق علم به کمال رشد عقلی رسیده است، همچون سهروردی، ابن سینا و مولوی. نمی‌توان عارف صاحب اندیشه و برجسته‌ای دید که از علوم زمانه عنایت و جذبۀ عاشقانه حق، میل به معرفت جان در او پدیدار گردد.

پیر گفتش عقل از حق ترجمانست قاضی عدل زمین و آسمانست
 نافذ آمد حکم او در کائنات هست حکم او کلید مشکلات...
 کی تواند گشت مرد قیل و قال در مقام عقل خود صاحب کمال
 سال‌ها باید که تا یک نیک‌نام عقل را بی‌عقده گرداند تمام

(عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۴۲۳)

عطار در حکایت اول از مقالات سی و هشتم مصیبت‌نامه، در غار ماندن اسکندر و یارانش را تعریف می‌کند که سرانجام با درپیش کردن خری راه می‌جویند. وی اشاره می‌کند اگرچه اینان حکیمان جهان بودند و از بسیاری راز و رمزها آگاه، اما خری از آنان در حکمت پیش بود. بسا مدعیانی که دم از عقل می‌زنند و عجزشان آنگه آشکار می‌شود که در حکمتی درمی‌مانند:

در چنان ره راهبرشان شد خری تا به حکمت لاف نزنند دیگری ...

چون خری از عاقلان افزون بود دیگران را کار، دانی چون بود؟

(عطار، ۱۳۸۸ ب: ۴۲۳)

۲-۴. ترس از تهمت الحاد

با توجه به تعصب شدید فقهای آن عصر، برخی از صوفیان، به دلیل رفع الحاد با تمایلات شدیدتری علیه فلسفه اقدام کردند. شیخ فریدالدین عطار نیشابوری با وجود کثرت اطلاع و احاطه بر علوم عقلی و برهانی، مانند اغلب صوفیان، صحت مبادی فلسفه و مفید بودن استدلال را منکر می‌شود و فلسفه را به باد انتقاد می‌گیرد و آن را علمی ناسودمند می‌انگارد.

مرد دین شو محرم اسرار گرد	وز خیال فلسفی بیزار گرد
نیست از شرع نبی هاشمی	دورتر از فلسفی، یک آدمی
شرع فرمان پیمبر کردن است	فلسفی را خاک بر سر کردن است
علم جز بهر حیات خود مدان	وز شفا خواندن، نجات خود مدان
فلسفی را شیوه زردشت دان	فلسفه با شرع پشتاپشت دان

(عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۵۶)

در ادامه عطار بیتی آورده است که آشکارا نشان می‌دهد یکی از دلایل سرودن این ابیات تعصب‌های حاکم بر جامعه است. وی می‌گوید:

این سخن حقا که از تهدید نیست این ز دیده می‌رود تقلید نیست

(عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۵۷)

وی اظهار می‌کند اینکه فلسفه را انکار می‌کند و تصوف و قرآن و فقه را ناجی می‌داند، به سبب ترس نیست، بلکه از روی یقین این را بیان می‌کند؛ اما خود بیان این مطلب، نشان‌دهنده آن است که ترس از اتهامات مختلف و به‌دار کشیدن افراد مختلف با این اتهامات در این دوره، باعث بیزاری جستن افراد از فلسفه می‌شده است.

تعصب خواجه عبدالله انصاری و خشم او با واعظی که در ماه رمضان به هرات آمده

بود، بیانگر دیدگاه وی درباره فلسفه است که فتنه عظیمی برانگیخت؛ چراکه خواجه در کلام وی بوی فلسفه شنیده بود؛ چنان‌که بر اثر تحریک شیخ، عامه بر این واعظ شوریدند، خانه‌اش را آتش زدند و چون خود وی از هرات به پوشنگ گریخت، به قاضی هم اهانت‌ها رفت و سردر مدرسه او را سیاه کردند و فتنه چنان بالا گرفت که خواجه نظام‌الملک وزیر ناچار شد در آن دخالت کند و تا نظام‌الملک خواجه عبدالله انصاری را در ۸۲ سالگی از هرات تبعید نکرد، فتنه نیارامید (زرین‌کوب، ۱۳۸۹، ص ۶۰). در چنین شرایطی باید به عطار حق بدهیم که برای حفظ جان و حیثیت خود از فلسفه بیزاری جوید و درباره صحت عقیده خود بگوید:

بگویم اعتقاد خویش با تو اگر چه کی شود این پیش با تو
همان مذهب که مشتی پیرزن راست مرا آن مذهب است اینک سخن راست.
(عطار، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۲۰)

مخالفت با فلسفه نه تنها از طرف صوفیان اعمال می‌شد، بلکه در این دوره فقها نیز شدیدتر از صوفیان به مقابله با آن پرداختند، تا جایی که صوفیان نامداری چون عین‌القضات همدانی و شهاب‌الدین سهرودی قربانی گرایش‌های فلسفی خود و به دست همین فقها اعدام شدند.

۳-۴. غصه بی‌همتان

یکی از نکات دیگری که در زمینه مخالفت با عقل و علم در آثار عطار قابل ذکر است، علاوه بر دلایلی که ذکر شد و باعث ایجاد یک فضای عمومی در این زمینه می‌شد، باور شخصی عطار است که باید جداگانه به آن پرداخت. اگر از این دیدگاه به این مسئله نگاه کنیم متوجه خواهیم شد که عطار با اصل این علوم مخالفتی ندارد؛ اما با آنچه در عصر خود می‌بیند، مخالف است و آن چیزی نیست جز دور شدن این علوم از حقیقت خود. مخالفت او با علم، به خود علم بر نمی‌گردد، بلکه به سوءاستفاده آدمیان از علم برمی‌گردد. وی به نفی استفاده ابزاری از علم می‌پردازد و معتقد است:

جمله تاریک است این محنت سرای علم، در وی، چون جواهر رهنمای

زان که علم از غصه بی‌همتان
 رهبر جانت در این تاریک جای
 چون برون رفتی از این گم در گمی
 گرسی زین جا به جای خاص باز
 سنگ شد تا کی ز کافر نعمتان
 جوهر علم است و عقل جانفزای
 هست اینجا جای خاص آدمی
 پی بری در یک نفس صد گونه راز
 (عطار، ۱۳۸۹ الف، ص ۳۹۳)

در این ابیات، عطار با علم می‌خواهد به صد گونه راز پی ببرد و علم را جوهری رهنمای می‌داند.

عطار دلیل بسیاری از مشکلات موجود در جامعه را عقل مصلحت‌اندیش و علمی می‌داند که در پی منافع دنیوی به کار گرفته می‌شود و از حقیقت خود دور شده است. او در حکایتی از گریه خلق بر ستم حجاج می‌گوید:

خلق از حجاج بسیاری گریست
 جمله را خواند آن زمان حجاج و گفت
 خویشان را بنگرید ای مردمان
 کو چو من خلقی برون آورده است
 ظلم و عدل و زشت و خوب و کفر و دین
 گر جهان عقل را بر هم نهی
 زان که با او کس نمی‌یارست زیست
 از شما من راز تو انم نهفت
 تا چه بد خلقید حق را این زمان
 بر سر جمله مسلط کرده است
 از جهان عقل می‌خیزد یقین
 ذره‌ای عشقش کند دستی تهی
 (عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۴۲۸)

عطار با این حکایت، بر آن است تا ظلم ظالم و رنج مظلوم را به عالم عقل نسبت دهد و در یک کلام، هر چه رنگ هستی دارد، از ظلم تا عدل، از کفر تا دین و نیز هر تضادی را برخاسته از عالم عقل بخواند؛ اما در انتهای طریقت سالک و در عالم وحدت که جز ذات خداوند هیچ نیست و همه تضادها و هست‌ها در آفتاب حضرت حق محو می‌شود، عقل که جلودار همه بایدها و نبایدها است، چون در برابر عشق حق قرار می‌گیرد، هیچ می‌گردد.

عشق را جان صرف کردی محو گیر
 عقل را چون صرف خواندی محو گیر
 (عطار، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۲۵)

اگر عطار عقل و علم را نکوهش می‌کند و در مقابل آنها عشق را می‌ستاید، مخالفت با اصل این مسائل نیست، بلکه در شرایطی که در جامعه وجود دارد و عقل مصلحت‌اندیش، عامل بسیاری از مشکلات جامعه و فاصله گرفتن انسان‌ها از یکدیگر شده است، از دید عطار، عالم عشق و جنون که فارغ از هر گونه تعصب و خشک‌اندیشی است، ستوده‌تر از عقلی است که تعصب‌آفرین باشد.

۴-۴. زاهد عاقل

عطار در دو جای مصیبت‌نامه به زهد عقل اشاره می‌کند و این امر یادآور آن است که عطار همواره زاهدان را در آثارش به زبان ملامت، نفی می‌کند و آنان را درازدستانی کوتاه‌آستین می‌داند که همواره، با عقل مصلحت‌اندیش و در پردهٔ ریا، مال دنیا کسب می‌کنند و دم از تصوف می‌زنند. در واقع زاهدان ظاهری مصداق کسانی‌اند که به عقل معاش گرفتارند و اگرچه خلاق آنان را میرا از جهان می‌خوانند، آنان قدمی از جهان عقل فراتر ننهاده‌اند:

عشق گرم او که جان را ساختی	عقل را در زهد خشک انداختی
من ندانم کاین ندانم از کجاست	زهد عقل و عشق جانم از کجاست
عقل اگر جاهل بود جانم برد	ور تکبر آرد ایمانم برد
عقل آن بهتر که فرمانبر شود	ورنه گر کامل شود کافر شود

(عطار، ۱۳۸۸، ص ۳۷۲)

عطار در توصیف ناتوانی عقل برای یاری سالک، عقل را عالم تفرقه و اختلاف می‌خواند و غیرمستقیم کثرت عالم عقل را علت دوری او از عالم وحدت می‌داند؛ زیرا حجت، شبهه، انکار و شک، همواره از عالم عقل برمی‌خیزد و اختلاف ادیان برخاسته از استدلال‌ات عقلی است.

نتیجه‌گیری

عطار در آثارش، عقل، علم و فلسفه را نکوهش می‌کند. عشق و جنون را می‌ستاید و

آنها را برتر از عقل می‌داند. او فلسفی را یک چشم می‌داند و فلسفه را شیوه زردشت می‌شمارد. وی معتقد است در راه عشق «جهانی عقل چون خر در خلاب است.» و تأکید می‌کند هر کس علمی غیر از فقه و تفسیر و حدیث بخواند، خبیث و سفیه است. این گونه نكوهش علوم عقلی در آثار عطار متأثر از شرایط جامعه روزگار او است. از عوامل مؤثر در این امر می‌توان به سیاست خلفای عباسی، سیاست سلاطین سلجوقی، جهت‌گیری نهاد وزارت تأسیس و رشد مدارس دینی، تسلط گروه‌های خردگرایان مثل اشعری‌ها و افول گروه‌ها و جریان‌های خردگرا و خردورز مثل معتزلیان اشاره کرد. عوامل یادشده سبب ایجاد یک جو عمومی در مخالفت با علوم عقلی و حمایت از علوم نقلی شد.

در همین راستا و متأثر از عوامل یادشده، در اندیشه‌های عطار، نفی دنیاطلبی برخاسته از علم، ترس از تهمت الحاد و افتادن علم در دست افراد نالایق و استفاده ابزاری آنان از علم، به‌عنوان عوامل مؤثر در مخالفت وی با علوم عقلی مشهود است؛ بنابراین اگر عطار عقل و علم را نکوهش می‌کند و در مقابل آنها عشق و جنون را می‌ستاید، مخالفت با اصل این مسائل نیست، بلکه در شرایطی که در جامعه وجود دارد و عقل مصلحت‌اندیش، عامل بسیاری از مشکلات جامعه و فاصله گرفتن انسان‌ها از یکدیگر شده است، از دید عطار، عالم عشق و جنون و دیوانگی که فارغ از هرگونه تعصب و خشک‌اندیشی است، ستوده‌تر از عقلی است که تعصب‌آفرین باشد.

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. احمدی، بابک. (۱۳۹۱). چهار گزارش از تذکرة الاولیاء عطار. (چاپ پنجم). تهران: نشر مرکز.
۲. اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۸۳). خیام نیشابوری عالم و شاعر. فصلنامه هستی، ۵(۱۸)، صص ۵-۷.
۳. اشرف‌زاده، رضا. (۱۳۷۳). تجلی رمز و روایت در شعر عطار نیشابوری. تهران: اساطیر.
۴. حلمی، احمد کمال‌الدین. (۱۳۸۴). دولت سلجوقیان (ترجمه: عبدالله طاهری ناصری، چاپ اول ۱۳۸۳). انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵. رازی، نجم‌الدین ابوبکر عبدالله. (۱۳۸۷). مرصادالعباد (تصحیح: عزیزالله علی‌زاده). تهران: انتشارات فردوس.
۶. راوندی، محمد بن علی بن سلیمان. (۱۳۶۴). راحة الصدور و آية السرور (به کوشش: محمد اقبال، چاپ اول ۱۳۶۰). تهران: انتشارات امیرکبیر.
۷. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۸). روزگاران تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی. تهران: انتشارات سخن.
۸. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۶). کارنامه اسلام. (چاپ دوازدهم)، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۹. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۹). فرار از مدرسه. (چاپ دهم)، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۰. سجادی، سیدضیاء‌الدین. (۱۳۸۰). مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف. (چاپ نهم)، تهران: انتشارات سمت.
۱۱. صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۴۶). تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی. (چاپ دوم)، تهران: دانشگاه تهران.
۱۲. صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۳). تاریخ ادبیات در ایران. (ج ۲. چاپ سیزدهم)، تهران: فردوس.
۱۳. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. (ترجمه: تفسیر المیزان). (ج ۲. چاپ پنجم). دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. طوسی، خواجه نظام‌الملک. (۱۳۷۸). سیرالملوک. (چاپ اول ۱۳۴۰). تهران: علمی فرهنگی.

۱۵. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۸ الف). اسرارنامه (تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم). تهران: انتشارات سخن.
۱۶. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۸ ب). مصیبت‌نامه (تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ چهارم). تهران: انتشارات سخن.
۱۷. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۹ الف). منطق‌الطیر. (تصحیح: محمد استعلامی). (چاپ بیست و سوم). تهران: انتشارات زوار.
۱۸. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۹ ب). دیوان اشعار (مقدمه: بدیع‌الزمان فروزان‌فر). تهران: انتشارات صدای معاصر.
۱۹. محبتی، مهدی. (۱۳۷۹). سیم‌غ در جستجوی قاف، (چاپ دوم). تهران: سخن.
۲۰. محمد بن منور. (۱۳۶۷). اسرارالتوحید (تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم). تهران: نگاه.
۲۱. محمدی ری شهری، محمد. (۱۴۱۶ ق). میزان الحکمة (ویرایش دوم). قم: دارالحديث.
۲۲. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین. (۱۳۷۴). مروج الذهب و معادن الجواهر (ترجمه: ابوالقاسم پاینده، چاپ پنجم). تهران: علمی و فرهنگی.
۲۳. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین. (۱۳۸۱). التنبيه الاشراف (ترجمه: ابوالقاسم پاینده، چاپ سوم). تهران: علمی و فرهنگی.
۲۴. معین، محمد. (۱۳۷۶). فرهنگ فارسی. (چاپ یازدهم). تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۵. ولایتی، علی‌اکبر (۱۳۸۳). فرهنگ و تمدن اسلامی. قم: انتشارات معارف.
۲۶. هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۹). کشف‌المحجوب (ترجمه: محمود عابدی، چاپ ششم). تهران: انتشارات سروش.

References

**The Holy Quran*

1. Ahmadi, B. (2012). *Four reports from Attar's Tazkerat al-Awliya* (5th ed.). Tehran: Markaz Publications. [In Persian]
2. Ashrafzadeh, R. (1994). *Manifestation of mystery and narration in Attar Neyshabouri's poetry*. Tehran: Asatir. [In Persian]
3. Attar Neyshabouri, F. (2009). *Asrar Nameh*. (M. R. Shafiei Kadkani, Ed.), (5th ed.). Tehran: Sokhan. [In Persian]
4. Attar Neyshabouri, F. (2009). *Mosibatnameh* (M. R. Shafiei Kadkani, Ed.). (5th ed.), Tehran: Sokhan. [In Persian]
5. Attar Neyshabouri, F. (2010). *Manteq al-Tayr*. (M. Este'elami, Ed., 23th ed.). Tehran: Zawar. [In Persian]
6. Attar Neyshabouri, F. (2010). *Poetry Divan* (Introduction by Badi-ul-Zaman Forouzanfar). Tehran: Sedayeh Mo'aser. [In Persian]
7. Hajwiri, A. (2010). *Kashf al-Mahjoub* (M. Abedi, Trans., 6th ed.). Tehran: Soroush. [In Persian]
8. Helmi, A. K. (2005). *The Seljuk Government* (A. Taheri Naseri, Trans., 1st ed.), Research Institute for Howzeh and University). [In Persian]
9. Islami Nodooshan, M. A. (2004). Khayyam Neyshabouri, a scholar and poet. *Quarterly Journal of Hasti*, 5(18), pp. 5-7. [In Persian]
10. Masoudi, A. (1995). *Moravij al-Zahab va Ma'aden al-Johar* (A. Payende, Trans., 5th ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
11. Masoudi, A. (2002). *Al-Tibiah Al-Ashraf* (A. Payende, Trans., 3rd ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
12. Moein, M. (1997). *Persian Dictionary* (11th Ed.). Tehran: Amirkabir. [In Persian]
13. Mohabbaty, M. (2000). *Simorgh in search of Qaf* (2nd ed.). Tehran: Sokhan. [In Persian]
14. Mohammadi Rey Shahri, M. (1996). *Mizan al-Hikmah* (2nd ed.). Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
15. Muhammad ibn Munawwar. (1988). *Asrar al-Tawhid* (M. R. Shafiee Kadkani, 2nd ed.) Tehran: Negah. [In Persian]

16. Ravandi, M. (1985). *Rahat al-Sodour va Ayat al-Sorour* (M. Iqbal, Trans., 1st ed.). Tehran: Amirkabir. [In Persian]
17. Razi, N. (2008). *Mersad Al-Ebad* (A. Alizadeh, Ed.). Tehran: Ferdows. [In Persian]
18. Safa, Z. (1967). *History of Rational Sciences in Islamic Civilization* (2nd ed.). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
19. Safa, Z. (1994). *History of Literature in Iran* (Vol. 2, 13th ed.), Tehran: Ferdows. [In Persian]
20. Sajjadi, Z. (2001). *An Introduction to the Foundations of Mysticism and Sufism* (9th ed.). Tehran: Samat. [In Persian]
21. Tabatabai, M. H. (1995). *Tafsir al-Mizan* (Vol. 2, 5th ed.). Islamic Publications Office. [In Persian]
22. Tusi, K. (1999). *Seir al-Molulk*. (1st ed.). Tehran: Cultural Scientific Publications. [In Persian]
23. Velayati, A. A. (2004). *Islamic culture and civilization*. Qom: Ma'aref. [In Persian]
24. Zarrinkoub, A. (1999). *From the beginning of the history of Iran to the fall of the Pahlavi dynasty*. Tehran: Sokhan. [In Persian]
25. Zarrinkoub, A. (2007). *Report of Islam* (12th ed.). Tehran: Amirkabir. [In Persian]
26. Zarrinkoub, A. (2010). *Escape from school* (10th ed.). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]