

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه آزاد اسلامی

واحد گچساران

دانشکده علوم انسانی، گروه زبان و ادبیات فارسی

پایان نامه برای دریافت درجه دکتری

رشته تحصیلی: زبان و ادبیات فارسی

عنوان:

تحلیل و بررسی مقایسه‌ای تقابل مفاهیم عقل و عشق در مثنوی مولوی و اشعار سعدی شیرازی

استاد راهنما:

دکتر حسین اسماعیلی

استاد مشاور:

دکتر محمد شفیعی

پژوهشگر:

لیلا شهریاری

زمستان ۱۴۰۲



باسمه تعالی

تعهدنامه اصالت رساله یا پایان نامه

این جانب لیلا شهریاری دانش‌آموخته مقطع دکتری ناپیوسته در رشته زبان و ادبیات فارسی که در تاریخ..... از پایان‌نامه خود تحت عنوان "تحلیل و بررسی مقایسه‌ای تقابل مفاهیم عقل و عشق در مثنوی مولوی و اشعار سعدی شیرازی" با کسب نمره و درجه دکتری دفاع نموده‌ام، بدین وسیله متعهد می‌شوم:

۱- این پایان‌نامه/ رساله حاصل تحقیق و پژوهش انجام‌شده توسط این جانب بوده و در مواردی که از دستاوردهای علمی و پژوهشی دیگران (اعم از پایان‌نامه، کتاب، مقاله و.....) استفاده نموده‌ام، مطابق ضوابط و رویه موجود، نام منبع مورد استفاده و سایر مشخصات آن را در فهرست مربوطه ذکر و درج کرده‌ام.

۲- این پایان‌نامه/ رساله قبلاً برای دریافت هیچ مدرک تحصیلی (هم‌سطح، پایین‌تر یا بالاتر) در سایر دانشگاه‌ها و مؤسسات آموزش عالی ارائه نشده است.

۳- چنانچه بعد از فراغت از تحصیل، قصد استفاده و هرگونه بهره‌برداری اعم از چاپ کتاب، ثبت اختراع و.... از این پایان‌نامه را داشته باشم، از حوزه معاونت پژوهشی دانشگاه آزاد اسلامی واحد گچساران مجوزهای مربوطه را اخذ نمایم.

۴- چنانچه در هر مقطع زمانی خلاف موارد فوق ثابت شود، عواقب ناشی از آن را می‌پذیرم و واحد دانشگاهی مجاز است با این جانب مطابق ضوابط و مقررات رفتار نموده و در صورت ابطال مدرک تحصیلی‌ام هیچ‌گونه ادعایی نخواهم داشت.

نام و نام خانوادگی:

لیلا شهریاری

تاریخ و امضاء:



معاونت پژوهش و فناوری

به نام خدا

مشور اخلاق پژوهش

- بیاری از خداوند سبحان و اعتقاد به این که عالم محضر خداست و بهاره ناظر بر اعمال انسان و به منظور پاس داشت مقام بلند دانش و پژوهش و نظریه اهمیت جایگاه دانشگاه در اعتلای فرهنگ و تمدن بشری، مادران و اعضای هیئت علمی واحد های دانشگاه آزاد اسلامی متعهد می گردیم اصول زیر را در انجام فعالیت های پژوهشی مد نظر قرار داده و از آن تخطی نکنیم:
- ۱- اصل برائت: التزام به برائت جویی از هرگونه رفتار غیر حرفه ای و اعلام موضع نسبت به کسانی که حوزه علم و پژوهش را به شائبه های غیر علمی می آلائند.
 - ۲- اصل رعایت انصاف و امانت: تعهد به اجتناب از هرگونه جانب داری غیر علمی و حفاظت از اموال، تجهیزات و منابع در اختیار.
 - ۳- اصل ترویج: تعهد به رواج دانش و اشاعه نتایج تحقیقات و انتقال آن به بکاران علمی و دانشجویان به غیر از مواردی که منع قانونی دارد.
 - ۴- اصل احترام: تعهد به رعایت حریم ها و حرمت ها در انجام تحقیقات و رعایت جانب تعد و خودداری از هرگونه حرمت شکنی.
 - ۵- اصل رعایت حقوق: التزام به رعایت حقوق پژوهشگران و پژوهشگران (انسان، حیوان و نبات) و سایر صاحبان حق.
 - ۶- اصل رازداری: تعهد به صیانت از اسرار و اطلاعات محرمانه افراد، سازمان ها و کشور و کلیه افراد و نهادهای مرتبط با تحقیق.
 - ۷- اصل حقیقت جویی: تلاش در راستای پی جویی حقیقت و وفاداری به آن و دوری از هرگونه پنهان سازی حقیقت.
 - ۸- اصل مالکیت مادی و معنوی: تعهد به رعایت کامل حقوق مادی و معنوی دانشگاه و کلیه بکاران پژوهش.
 - ۹- اصل منافع ملی: تعهد به رعایت مصالح ملی و در نظر داشتن به پیشبرد و توسعه کشور در کلیه مراحل پژوهش.

تقدیم به:

مادر عزیز و فداکارم که شمیم عطر نفس‌های مسیحیایی‌اش، گام‌های امید به زندگی را در من متبلور نمود او که مشوق همیشگی من در مسیر علم و دانش است.

تقدیم به دو برادر و همسر عزیزم که همیشه یاور من بوده‌اند...

آنان که یاد و خاطراتشان هنوز در لحظه‌لحظه زندگی‌ام جاودان است...

آنان که محبت، رفاقت، صمیمیت، متانت را سرمشق بودند...

آنان که در عرصه زندگی ناملايمات، تلخی‌ها، سختی‌ها را بارها تجربه کردند...

آنان که رازداری امین بودند و سنگ صبور...

آنان که روح لطیف و مناعت طبعشان را در بازار مکاره این دنیای دنی به هیچ بهایی نفروختند...

دریغا! خزان زودرس، شاخسار سروقامت (پدر، برادر و دو خواهرم) را به تاراج برد؛ تقدیم به آنان، به مهربانانم.

روانشان شاد و یادشان گرامی.

سپاسگزاری:

از خداوند بلندمرتبه که با عنایت خاص توفیق نگارش این دفتر را عنایت فرمودند با تمام وجود سپاسگزارم. از استاد محترم راهنما جناب آقای دکتر حسین اسماعیلی و استاد محترم مشاور جناب آقای دکتر محمد شفیی، به لحاظ بذل توجهی که نسبت به بنده داشته‌اند و در ارائه هرگونه مشاوره و راهنمایی دریغ نداشته‌اند و در تهیه و تدوین این پژوهش مساعدت فرموده‌اند، قدردانی می‌کنم.

همچنین از زحمات مدیر گروه محترم جناب آقای دکتر حسن شعبانی سپاسگزارم و برایشان آرزوی سعادت دارم و نیز از اساتید محترم جناب آقایان، دکتر جواد کیبوتری، دکتر نوازالله فرهادی، دکتر سید محمود صادقی و خانم دکتر رقیه ابراهیمی‌راد و سایر اساتید محترم که این افتخار را داشتم که دانشجوی و خوشه‌چین خرمن این بزرگواران باشم تقدیر و تشکر می‌کنم. با آرزوی سلامتی و پیروزی برای این عزیزان.

فهرست مطالب

- چکیده: ۱
- مقدمه ۲

فصل اول کلیات تحقیق

- ۱-۱- بیان مسئله پژوهش: ۵
- ۲-۱- اهمیت و ضرورت انجام تحقیق: ۶
- ۳-۱- فرضیه‌های تحقیق: ۶
- ۴-۱- اهداف تحقیق ۶
- ۵-۱- سؤالات تحقیق: ۷

فصل دوم مبانی نظری و پیشینه تحقیق

- ۱-۲- پیشینه تحقیق ۹
- ۲-۲- مبانی نظری و ادبیات پژوهش ۱۰
- ۱-۲-۲- عقل: ۱۰
- ۲-۲-۲- ماهیت شناسی لغوی عقل ۱۰
- ۳-۲-۲- عقل در فلسفه یونان ۱۱
- ۴-۲-۲- عقل در فلسفه اسلامی ۱۲
- ۵-۲-۲- عقل و خرد در آموزه‌های وحیانی و دینی ۱۲
- ۶-۲-۲- ماهیت عقل در عرفان ۱۳
- ۷-۲-۲- مراتب عقل ۱۴
- ۸-۲-۲- اقسام عقل ۱۵
- ۱-۸-۲-۲- عقل نظری و عملی ۱۵
- ۱-۱-۸-۲-۲- عقل نظری: ۱۵
- ۲-۱-۸-۲-۲- عقل عملی ۱۵
- ۲-۸-۲-۲- عقل فطری و اکتسابی ۱۶
- ۳-۸-۲-۲- عقل کلی (ممدوح) و عقل جزئی (مذموم) ۱۶

- ۱۷-۲-۸-۳-۱- عقل کلی یا عقل ممدوح: ۱۷
- ۱۷-۲-۸-۳-۲- عقل جزئی یا عقل مذموم ۱۷
- ۱۸-۲-۹- عقل ستیزی و تاریخچه آن ۱۸
- ۲۰-۲-۱۰- عقل ستایی ۲۰
- ۲۰-۲-۳- عشق ۲۰
- ۲۱-۲-۳-۱- مفهوم شناسی لغوی عشق ۲۱
- ۲۱-۲-۳-۲- چیستی عشق ۲۱
- ۲۲-۲-۳-۳- عشق در عرفان اسلامی ۲۲
- ۲۳-۲-۳-۴- آراء و نظریات گوناگون اندیشمندان پیرامون عشق ۲۳
- ۲۳-۲-۳-۵- ماهیت‌شناسی عشق در منابع دینی و وحیانی ۲۳
- ۲۴-۲-۳-۶- مراتب عشق ۲۴
- ۲۵-۲-۳-۷- اقسام عشق ۲۵
- ۲۵-۲-۳-۷-۱- عشق مجازی یا عشق انسانی ۲۵
- ۲۶-۲-۳-۷-۲- عشق حقیقی یا الهی ۲۶
- ۲۷-۲-۴- نگرش تقابلی ۲۷
- ۲۷-۲-۵- تقابل عقل و عشق: ۲۷
- ۲۸-۲-۶- تقابل عقل و عشق در عرفان اسلامی ۲۸
- ۲۹-۲-۷-۱- بخش دوم (مولوی) ۲۹
- ۲۹-۲-۷-۱- حد و مرز عقل و فلسفه برهانی از نظر مولوی ۲۹
- ۳۰-۲-۷-۲- عقل در اصطلاح مولوی ۳۰
- ۳۱-۲-۷-۳- عقل ممدوح ۳۱
- ۳۲-۲-۷-۴- «عقل ایمانی و عقل عرشی ۳۲
- ۳۲-۲-۷-۵- عقل مذموم ۳۲
- ۳۳-۲-۷-۶- عقل جزوی ۳۳
- ۳۳-۲-۷-۷- «عقل کل و عقل کلی ۳۳
- ۳۴-۲-۷-۸- عقل بحثی یا عقل فلسفی ۳۴

۳۵ عقل کسبی و موهوبی
۳۷ عشق در اندیشه مولوی
۳۸ اقسام عشق در مثنوی
۳۹ عشق مجازی
۳۹ عشق حقیقی
۳۹ مثنوی معنوی
۴۰ سعدی
۴۰ عشق سعدی
۴۱ آثار سعدی

فصل سوم روش تحقیق

۴۳ روش پژوهش
۴۳ الف- نوع روش تحقیق:
۴۳ ب- روش گردآوری اطلاعات (میدانی، کتابخانه‌ای و غیره):
۴۳ پ- ابزار گردآوری اطلاعات:
۴۴ ت- روش تجزیه و تحلیل اطلاعات:
۴۴ ث- مراحل انجام تحقیق:

فصل چهارم یافته های پژوهش

۴۶ عقل در مثنوی
۵۱ اقسام عقل در مثنوی
۵۲ ۴-۲-۱- عقل کلی یا عقل ممدوح در مثنوی
۵۸ ۴-۲-۲- عقل جزئی یا عقل مذموم در مثنوی
۵۹ ۴-۲-۲-۱- نگاه منفی به عقل جزئی در مثنوی:
۷۰ ۴-۲-۲-۲- نگاه مثبت به عقل جزئی در مثنوی
۷۳ ۴-۳- عشق در مثنوی
۷۸ ۴-۴- اقسام عشق در مثنوی
۷۹ ۴-۴-۱- عشق مجازی در مثنوی
۸۳ ۴-۴-۲- عشق حقیقی در مثنوی

- ۸۶..... ۴-۴-۳- عشق و نیایش در مثنوی
- ۸۷..... ۴-۵- تقابل عقل و عشق در مثنوی
- ۹۳..... ۴-۶- عقل در اشعار سعدی
- ۹۴..... ۴-۶-۱- عقل در مغالزه ها و معاشقه ها
- ۹۵..... ۴-۶-۲- عقل در مواظ و حکم سعدی
- ۹۸..... ۴-۶-۳- عقل در بوستان سعدی
- ۱۰۵..... ۷-۴- اقسام عقل در اشعار سعدی
- ۱۰۹..... ۴-۷-۱- عقل نظری و عقل عملی در اشعار سعدی
- ۱۰۸..... ۴-۸- عشق در اشعار سعدی
- ۱۱۴..... ۹-۴- ویژگی های عشق در نزد سعدی
- ۱۱۵..... ۴-۹-۱-۱- ازلی و ابدی بودن
- ۱۱۶..... ۴-۹-۱-۲- همگانی و فطری بودن
- ۱۱۶..... ۴-۹-۱-۳- فرمان روایی مطلق
- ۱۱۷..... ۴-۹-۱-۴- نه نهفتنی و نه گفتنی
- ۱۱۸..... ۴-۹-۲- سعدی و ابعاد عشق در زندگی انسانی
- ۱۱۸..... ۴-۹-۱-۲- عشق و پرستش
- ۱۱۹..... ۴-۹-۲-۲- عشق و کمال انسانی
- ۱۲۰..... ۴-۹-۲-۳- عشق و جاودانگی انسان
- ۱۲۱..... ۴-۹-۲-۴- عشق و اخلاق
- ۱۲۵..... ۴-۹-۳- حالات گوناگون عشق و عاشق در غزل سعدی
- ۱۲۵..... ۴-۹-۳-۱- عشق نردبان تعالی انسان:
- ۱۲۶..... ۴-۹-۳-۲- انگیزه های عشق ورزی:
- ۱۲۶..... ۴-۹-۳-۳- تلاش و همت؛ لازمه ی عشق ورزی
- ۱۲۷..... ۴-۹-۳-۴- تسلیم و رضای عاشق در برابر معشوق
- ۱۲۸..... ۴-۹-۳-۵- پاکبازی در عشق
- ۱۲۸..... ۴-۹-۳-۶- اظهار خاکساری عاشق در برابر معشوق

۱۲۹ لزوم احترام عاشق به معشوق ۴-۹-۳-۷
۱۳۰ عشق بی قید و شرط ۴-۹-۳-۸
۱۳۳ عشق در مغالزه‌ها و معاشقه‌ها ۴-۹-۴
۱۳۷ عشق در مواعظ و حکم سعدی ۴-۹-۵
۱۳۹ عشق در بوستان سعدی ۴-۹-۶
۱۴۲ پارادوکس عشق در غزلیات سعدی ۴-۹-۷
۱۴۲ عشق متنی و فرامتنی: ۴-۹-۷-۱
۱۴۳ عشق کمال و نقصان: ۴-۹-۷-۲
۱۴۳ عشق خود و دیگری: ۴-۹-۷-۳
۱۴۳ عشق فعال و منفعل: ۴-۹-۷-۴
۱۴۳ عشق نگهداری و ویرانی: ۴-۹-۷-۵
۱۴۳ عشق شباهت و تفاوت: ۴-۹-۷-۶
۱۵۱ اقسام عشق در اشعار سعدی ۴-۱۰
۱۵۲ عشق مجازی در اشعار سعدی ۴-۱۰-۱
۱۵۶ عشق حقیقی در اشعار سعدی ۴-۱۰-۲
۱۶۲ تقابل عقل و عشق در اشعار سعدی ۴-۱۱

فصل پنجم نتایج و پیشنهادها

۱۷۷ ۵- نتایج و پیشنهادها: ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.
۱۷۷ ۱-۵ نتایج
۱۷۸ ۲-۵ پیشنهادها:
۱۸۰ منابع و مأخذ

چکیده:

از بن‌مایه‌های مهم فکری در تاریخ ادبیات فارسی، اعم از نظم و نثر، تقابل عقل و عشق بوده که جدال بر سر آن، اغلب بین عرفا و فلاسفه مشهود است. از این‌رو در این تحقیق سعی شده است با بررسی تحلیلی و مقایسه‌ای، به وجوه تضاد و تقابل این مفاهیم در اندیشه دو تن از بزرگ‌ترین سرایندگان پارسی‌زبان، یعنی مولانا و سعدی پرداخته شود. با توجه به این‌که ایدئولوژی و روش این دو سخنور، بر دو مدار متفاوت عرفان (مولوی) و تعلیم (سعدی) می‌چرخد؛ هم‌نوایی و هم‌صدایی این دو نوع ادبی در تبیین این تقابل می‌تواند درخور توجه باشد. نتایج به‌دست‌آمده نشان می‌دهد که دو مفهوم عقل و عشق، هم در مثنوی معنوی و هم در اشعار سعدی، در تقابلند و البته برتری با عشق است؛ با این تفاوت که مولوی در مثنوی، بیش از سعدی در اشعارش به مراتب عقل اشاره کرده است. تشابه دیدگاه مولوی و سعدی در آثار مورد بررسی این پژوهش در این است که هر دو شاعر، عقل را بالکل، رد و طرد نمی‌کنند و آن را از ضروریات جهان معاش می‌دانند. از طرفی، عقل و عشق در هرکدام از آثار منظوم سعدی، می‌تواند مستقلاً مورد پژوهش قرار گیرد. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی انجام می‌پذیرد؛ متغیرهای مستقل آن به‌عنوان زمینه تحقیق، «مثنوی» و «اشعار سعدی» است و دو مفهوم «عقل» و «عشق» متغیرهای وابسته‌اند.

واژگان کلیدی: عقل، عشق، مثنوی معنوی، اشعار سعدی

از دیرباز، عقل و عشق از موضوعاتی بوده‌اند که توجه شاعران و اندیشمندان نقاط مختلف را به خود معطوف داشته‌اند. هر شاعر و دانشمندی متناسب با نگاه خویش به این دو حقیقت توجه نموده و کوشیده است تبیین و تشریحی بر اساس باورهایش در این موضوع ارائه دهد. در علم زبان و ادبیات فارسی، یکی از مهم‌ترین بحث‌هایی که در آثار منظوم و منثور صوفیه و عرفا جلوه‌ای خاص دارد، برخورد عقل و عشق است که شاعران به دلیل مضمون‌یابی و بیان مفاهیم و مضامین و صور خیال و ایماژهای شاعرانه و ادیبانه، بدان‌ها توجه کرده‌اند. نزاع و مقابله میان عقل و عشق از نزاع‌های ریشه‌دار عارفان و صوفیان از یک سو و عالمان و فقیهان و متکلمان از سوی دیگر بوده است و می‌توان گفت عقل و عشق در ادبیات ایران بخصوص در اشعار عارفانه و عاشقانه سابقه‌ای کهن و جایگاهی والا دارد و برخورد و تقابل عقل و عشق از شایع‌ترین مضامین و شیرین‌ترین درون‌مایه‌های ادبیات عارفانه و عاشقانه است. این تقابل ناظر به مقابله دو نگرش حکمت عقلی یا مشائی و حکمت عاشقانه شهودی و اشراقی است.

مولوی و سعدی با نگرش عاشقانه شهودی و اشراقی، از جمله عارفان و شاعرانی هستند که در آثار و اشعار خود به موضوع تقابل عقل و عشق پرداختند. مولانا درباره تقابل عقل و عشق در مثنوی، عقل را در مقابل عشق ناچیز می‌شمارد و می‌گوید آنجا که عشق خیمه زند بارگاه عقل نیست و معتقد است که عقل در شرح و بیان عشق همچون خری است که در گل گیر کرده باشد؛ زیرا عشق است که می‌تواند پرده از اسرار بردارد. همان‌طور که حکایت شبانه، انسان را به خواب فرو می‌برد، سایه عقل و استدلال نیز انسان را به غفلت و بی‌خبری وارد می‌سازد و چون شمس حقیقت بتابد قمر عقل و استدلال زایل شود و نور و جذابیت خود را از دست بدهد.

عقل در شرحش چو خر در گل بخت / شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت

(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۹۲).

سعدی نیز یکی از شاعرانی است که به بحث تقابل عقل و عشق در اشعار خود پرداخته است. از نظر سعدی عقل برای تمثیت امور عالم در وجود انسان گذارده شده است که خداوند آن را در ازل در وجود هر انسانی گذشته است؛ بنابراین در اشعار سعدی در تقابل عقل و عشق، عشق برتر و مقدس‌تر است. سعدی بسیار به عشق اهمیت می‌دهد و عقل را در کنار عشق به امرار معاش و توجه به آینده می‌بیند، به‌طوری‌که یک باب از بوستان خود به

عشق و شور اختصاص داده و یک باب از گلستان خود و همچنین بسیاری از غزلیات سعدی در مورد عشق و عقل سروده شده و نوعی تقابل در بعضی از غزل‌های سعدی دیده می‌شود که عقل را به وسیله عشق می‌توان رام و فرمانبردار کرد:

بسا عقل زور آور چیر دست که سودای عشقش کند زیر دست
چو سودا خرد را بمالید گوش نیارد دگر سر بر آورد هوش
(سعدی، ۱۳۷۹: ۲۷۹)

توضیح، این‌که؛ با عنایت به کثرت آثار نظم سعدی در این پژوهش، از تقسیم‌بندی مرحوم فروغی بهره گرفته شد که یکی موعظه و حکمت است و دیگر مغالزه و معاشقه. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی انجام و در پنج فصل تدوین شده است. فصل نخست، اختصاص به کلیات تحقیق دارد. فصل دوم، شامل پیشینه و مبانی نظری تحقیق است. مبانی نظری نیز به دو بخش تقسیم شده است: در بخش نخست به ادبیات پژوهش، و در فصل دوم، به معرفی مولوی و سعدی و آثارشان پرداخته شده است. در فصل سوم، روش تحقیق آورده شده است. فصل چهارم، به استخراج، تحلیل، تبیین و مقایسه نمونه‌های ادبی موجود در آثار مولوی و سعدی پرداخته شده است. در فصل پنجم، نتیجه پژوهش و پیشنهادها بیان شده است.

فصل اول

کلیات تحقیق

۱-۱- بیان مسئله پژوهش:

مفاهیم «عشق» و «عقل»، به‌عنوان دو بن‌مایه مهم در ادبیات فارسی، در خلق آثار بزرگ فارسی‌زبانان، سهم اساسی دارند. قرن‌هاست که تاریخ ادبیات فارسی، شاهد تقابل این دو مفهوم است. مولوی و سعدی، از سرایندگان قرن هفتم هجری هستند که به‌عنوان بزرگ‌ترین سخنوران تاریخ ادبیات فارسی، در آثار خود بارها به این تقابل اشاره کرده‌اند و در اشعار خود به شیوه‌ها و روش‌هایی اعم از تمثیل و تشبیه و حکایت و ... به مسائلی چون چیستی عقل و عشق، مراتب، تقابل، ضرورت، سودها و زیان‌ها و دیگر مسائل مرتبط به این دو پرداخته‌اند. تحلیل اندیشه‌ها و رویکردهای این دو شاعر، از این حیث که در یک دوره می‌زیسته‌اند و هر دو در غنی‌ترین مفاهیم انسانی همچون عشق، عرفان، تصوف، عقل، اخلاق، دین، خرد و ... داد سخن داده‌اند و بر جهان‌بینی جامعه هم‌عصر و بعد از خود، تأثیرات غیرقابل انکاری گذاشته‌اند، می‌تواند دارای اهمیتی فراوان باشد. مولوی در مثنوی معنوی، به‌عنوان عارفی واصل که از شریعت و طریقت گذشته و در «حقیقت» مستغرق گشته است، علیرغم این‌که در تبیین مفاهیم ذهنی خود، از منطق و تفکر و تعقل و انواع استدلال بهره می‌برد، در مسیر وصول به حقیقت، از عقل می‌پرهیزد و دست به دامن عشق می‌آویزد. عشق را نردبان بلند و مطمئن صعود، و شاهبال عروج می‌داند. در مثنوی، «عشق» است که گاه و بیگاه، مولوی را برمی‌انگیزد و ابیات را به تلاطم می‌اندازد. در این اثر مهم مولوی، عشق بارها در تقابل با عقل قرار می‌گیرد؛ لیکن باید به مراتب عقل در مثنوی نیز توجه داشت.

شیخ اجل، سعدی نیز اگرچه در عرفان، آن‌گونه که از اشعارش برمی‌آید، به جایگاه بلند مولوی دست نیافته است؛ اما تأثیر جریان فکری و فرهنگی تصوف که در روزگارش به اوج رسیده بود، همچنین انبوه تجربه‌هایی که در سفرهای فراوان به دست آورده بود و تحصیل در نظامیه بغداد و تفکر و تأمل در جهان هستی، از او انسانی عاشق ساخت تا در مراتبی از عرفان، چنین بسراید که: «به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست». سعدی نیز مانند مولوی، در بسیاری از اشعار خود، به عقل و عشق و مفاهیم مرتبط به هرکدام پرداخته است و اگرچه غالباً در مجموع آثارش این دو مفهوم در تقابل همدند؛ اما این تقابل، بیش از هر چیز، در مغالته‌های

شورانگیز او چهره می نماید. در مغازله‌ها و معاشقه‌هاست که سعدی عنان اختیار از کف می دهد و جهان را بی عشق، هیچ می داند و عقل را در برابر آن گوهر درخشنده، خاک می بیند. سعدی در سایر اشعار و باب‌هایی از بوستان، که «منظومه‌ای تعلیمی است در باب اخلاق و تربیت»، نگاه متعادل‌تری به «عقل» دارد و طبیعتاً هم باید همین‌طور باشد. یکی از ۱۰ باب بوستان، در «تدبیر و رای» است. «لطف طبع و حُسن ذوق سعدی در این باب مخصوصاً در همین نکته است که در آنچه به عدل و تدبیر و رأی مربوط است حاصل تفکر خود را به پادشاه وقت القا می کند» (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۷۵). در بوستان، باب عشق هم در منظومه فکری سعدی، رنگی تعلیمی و تربیتی به خود گرفته است و طبیعتاً میزان و شدت هیجانات ناشی از عشق، با غزلیات سعدی تفاوت دارد.

۲-۱- اهمیت و ضرورت انجام تحقیق:

از آن‌جا که عقل و عشق در واقع دو ویژگی و دو امتیاز خاص انسان محسوب می‌شوند و هر دو در به کمال رساندن آدمی نقش اساسی و محوری دارند، قطعاً شناخت ماهیت، قلمرو و عملکرد آن‌ها در زندگی انسان حائز اهمیت است. بخصوص آنکه در رابطه و تعامل این دو، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد و برخی این دو را مکمل هم، برخی متعارض و ... می‌دانند. این پژوهش، گامی است در شناخت بیشتر این دو گوهر ارزنده و بی‌بدیل به‌عنوان دو مدل تفکر در وجود آدمی. اهمیت و ضرورت آن در این است که با بررسی دیدگاه این دو شاعر، و مقایسه دیدگاه آن‌ها نشان می‌دهد که عقل و عشق در ادبیات فارسی، هم‌سنگ مکاتبی هستند که در طول تاریخ به آن پرداختند. از طرفی مفهوم عقل، به‌عنوان تفکر انتزاعی، و عشق به‌عنوان تفکر احساسات و عواطف، پاسخگوی نیازهای فکری انسان امروزی است.

۳-۱- فرضیه‌های تحقیق:

- ۱- عقل و عشق در مثنوی مولوی با یکدیگر در تقابلند.
- ۲- عقل و عشق در اشعار سعدی با یکدیگر در تقابلند.
- ۳- تقابل مفاهیم عقل و عشق در مثنوی مولوی و اشعار سعدی، با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند.

۴-۱- اهداف تحقیق

- ۱- تحلیل و بررسی تقابل مفاهیم عقل و عشق در مثنوی مولوی

۲- تحلیل و بررسی تقابل مفاهیم عقل و عشق در اشعار سعدی

۳- تحلیل و بررسی مقایسه‌ای تقابل مفاهیم عقل و عشق در مثنوی مولوی و اشعار سعدی

۱-۵- سؤالات تحقیق:

۱- تقابل عقل و عشق در مثنوی مولوی چگونه قابل تحلیل و بررسی است؟

۲- تقابل عقل و عشق در اشعار سعدی چگونه قابل تحلیل و بررسی است؟

۳- تقابل عقل و عشق در مثنوی مولوی و اشعار سعدی چگونه قابل تحلیل و مقایسه است؟

فصل دوم

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

۱-۲- پیشینه تحقیق

تاکنون پژوهش جامع و مستقلى تحت عنوان «تحليل و بررسی مقایسه‌ای تقابل مفاهیم عقل و عشق در مثنوی مولوی و اشعار سعدی شیرازی» صورت نگرفته است. در مورد پیشینه تحقیق می‌توان گفت شاید به صورت کلان تحقیقات و مطالعاتی در آثار دیگر شاعران و عارفان انجام شده باشد، اما در این مورد تا کنون پایان‌نامه‌ای تدوین نشده است. به عنوان مثال رساله عرفانی در عشق احمد غزالی و سیف‌الدین باخزری تألیف ایرج افشار، رساله عقل و عشق شیخ نجم‌الدین رازی، دفتر عقل و آیت عشق غلامحسین ابراهیمی دینانی، نگاهی به عشق مرتضی هاشمی، عشق نزد مولانا از فرهادی، پایان‌نامه‌های تقابل عقل و عشق در حدیقه‌الحقیقه سنایی و مقایسه آن با دفتر اول مثنوی معنوی، عقل و عشق در منظومه‌های برجسته عرفانی فارسی آثار سنایی، عطار، حافظ و مولوی که همه این آثار پژوهشی به صورت بسیار مختصر به بحث عقل و عشق پرداختند، ولی در آثار یادشده به تقابل عقل و عشق در مثنوی مولوی و اشعار سعدی به صورت مقایسه‌ای پرداخته نشده است. غیر از آثار یادشده می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

در مورد مسئله عقل و عشق در مثنوی مولانا تحقیقات زیادی انجام شده است از جمله می‌توان به مقاله‌هایی با عنوان معرفت‌شناسی دی در اندیشه مولوی» بدری، احمد (۱۳۹۲) که به شاخه‌های معرفت‌شناسی پرداخته است. فرم‌هینی فراهانی، «تبیین جایگاه عقل در مثنوی مولوی و دلالت‌های تربیتی آن» مقاله محسن و مهدی سبحانی نژاد و زین مهدوی (۱۳۸۹) دوماهنامه علمی پژوهشی دانشگاه شاهد، که بیشتر به نقش و تأثیر عقل در تربیت انسان پرداخته است. مقاله تقابل عقل و عشق در مثنوی مولانا و سنایی، انور ضیایی، اندیشه‌های ادبی: تابستان ۱۳۸۹، دوره ۲، شماره ۴؛ از صفحه ۱۱۹ تا صفحه ۱۴۰، در این مقاله به مقابله علم از دیدگاه عقل و عشق از دیدگاه دو شاعر عارف پرداخته شده است. مقاله مجله دانشکده ادبیات و علی امیری خراسانی ۱۳۸۰ مقاله علمی و پژوهشی مولانا سعی بر آن بوده علم از منظر چند تن از بزرگان عرفان از مجله انسانی دانشگاه تهران مولانا بررسی شود.

۲-۲- مبانی نظری و ادبیات پژوهش

۲-۲-۱- عقل:

«عقل، ... ادراکی که انسان بر آن دل ببندد و چیزی را که با آن درک می‌کند عقل نامیده می‌شود و همچنین قوه‌ای که گفته می‌شود، یکی از قوای انسان است و مقابل آن جنون و سفه و حُمق و باطل است. همچنین عقل به معنای دریافتن و فهمیدن آمده است» (شعرانی، ۱۳۵۲، ج ۲: ۱۷۹).

«هر جوهر مجرد مستقلی ذاتاً و فعلاً عقل می‌باشد و این‌گونه موجودی که به صورت ذاتی مستقل باشد همان عقل بوده و به معنی صادر اول و دوم و... می‌باشد. عقل همان نفس می‌باشد که در درجات گوناگون به اسامی همچون عقل بالقوه، بالملکه، بالفعل، و بالمستفاد خوانده می‌شود. نیز می‌توان آن را علم به مصالح امور و منافع امور و منافع و مضار و قبح افعال، قوه مدرکه کلیات که مرتبت کمال نفس است، مطلق نفس، یعنی روح مجرد انسان، عقل کلی، روح کلی نسبت داد» (معین، ۱۳۷۰: ذیل واژه).

به عقیده صدرالدین شیرازی «اصطلاح عقل در علوم مختلف متفاوت است؛ یکی به معنای موجودی که ذاتاً و فعلاً مجرد است و دوم عقلی که به معنای مراتب و قوای نفس انسانی است: عقل در معنای دوم چهار مرتبه دارد؛ عقل هیولایی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۱، ۲۶۶).

۲-۲-۲- ماهیت شناسی لغوی عقل

«لفظی عربی به معنای منع و بستن و نگاه داشتن است...» (شعرانی، ۱۳۵۲، ج ۲: ۱۷۹). سجادی در تعریف عقل آورده است عقل در لغت «به معنی خرد، دانش، فهم، قید و عقاب و ضد جهل و حُمق، هوش و شعور ذاتی است و نیز به معنی جوهر مجردی است که ذاتاً و فعلاً مستقل است و اساس و پایه جهان ماورای طبیعت و عالم روحانیت است» (سجادی، ۱۳۷۵: ۴۸۲ - ۴۸۳).

۳-۲-۲- عقل در فلسفه یونان

در فلسفه یونان به‌ویژه آراء و افکار افلاطون، عقل در معانی گوناگون از جمله ادراک، اندیشه کردن، حل کردن، معما و به‌غایت رسیدن، مواجه‌شدن ذهن با یک متعلق و در نهایت گاه به‌معنای قلب و دل به کار رفته است. افلاطون این معانی را در محاورات خود مورد استفاده قرار داده است (بورمان، ۱۳۷۵: ۱۹). «به باور افلاطون، سنخیت بین فاعل شناسا و متعلق شناسا، امری اجتناب‌ناپذیر است. در جهان محسوسات، تنها خوشایند مُثُل، نفس است. اما نفس با هبوطش دچار نسیان شده و اشتغال به بدن مانعی است برای عدم وصول او به معرفت؛ بنابراین لازم است که نفس به فراغت برسد تا حقایق را به یاد آورد. افلاطون در محاوره جمهوری، خصوصاً در کتاب‌های ششم و هفتم، بحث شناسایی خود را با سخن گفتن دربارهٔ مثال خیر دنبال می‌کند و آن را برترین مثال یا برتر از مثال می‌نامد. تمام تلاش‌های فکری که در جمهوری از طریق تمثیل‌های معروف افلاطون صورت می‌گیرد، به دلیل وصول به مثال خیر است و معرفت حاصل نمی‌شود مگر وقتی که شخص بتواند این مثال را بشناسد» (همان: ۸۲ - ۸۸).

«افلاطون در شمار نخستین فیلسوفانی است که برای یافتن معنی زندگی از تأملات عقلانی بهره گرفت. او بر فضیلت و برتری عقل بر قوای ذهنی تأکید کرده است. در کتاب مکالمات «منون» افلاطون نظریه معروف یادآوری در علم را مطرح کرده است. بر طبق این نظریه، انسان‌ها همگی از دانش درونی و نظری برخوردارند که از طریق یادآوری خاطرات ازلی به‌دست می‌آید. در این نگاه، دانش چیزی جز یادآوری نیست. سقراط، سخنگوی مکالمات افلاطون، برای اثبات این نظریه نشان می‌دهد که چگونه می‌توان حضور دانش ریاضی را در ذهن یک برده بی‌سواد مشاهده کرد. او از منون می‌پرسد، از خود بیرون آوردن دانستن [دانش] جز به یادآوری است؟» (محمی‌الدین قمشه‌ای و سخنور، ۱۴۰۰: ۶۴ - ۶۵).

در این دیدگاه، ذهن آدمی به‌مانند یک لوح بدون نقش و سفید ترسیم نمی‌شود بلکه ذهن آدمی به‌مانند صفحه‌ای با نقوش بسیار و آکنده از دانش است. افلاطون در کتاب بعدی خود «فایدون» نیز این نظریه را دنبال نمود و آنجا از سرمنشأ این دانش سخن گفت و به بحث جاودانگی روح رسیده با توجه به همین معنی، نظریه مُثُل افلاطونی تأکید می‌کند که دانش نظری از صورت‌های مثالی را می‌توان به کمک استفاده از عقل، به‌دست آورد. در کتاب «فایدون» سقراط این سؤال را مطرح می‌سازد که: «پس تنها از راه اندیشه و تعقل نیست که حقیقت هر چیزی بر

او روشن می‌گردد؟ در اینجا نیز افلاطون باز تأکید می‌کند که از طریق همین نیروهای ذهنی است که آدمی می‌تواند مثال‌های ثابت از صورت‌های حقایق جهان را به دست آورد» (محمی‌الدین قمشه‌ای و سخنور، ۱۴۰۰: ۶۵).

۴-۲-۲- عقل در فلسفه اسلامی

طبق دیدگاه فلاسفه اسلامی، «اولین مخلوق پروردگار عقل است: «اول ما خلق الله العقل» در فرهنگنامه اسلامی در شرح لغت عقل آمده که معنای آن از معنی کلمه لوگوس گرفته شده که نخستین جلوه پروردگار بوده و به آن خلیفه‌الله هم گفته می‌شود. اما چیزی که کلی‌ترین معنی در این مورد می‌باشد طبقه‌بندی ابن‌سینا در کتب شفا و علم‌النفوس است که بعد از وی مورد تأیید سایر علما و فیلسوفان اسلامی قرار گرفته است. ... زکریای رازی در طب روحانی اظهار داشته است که پروردگار که نامش بزرگ است، به ما حکمت عطا کرد تا بتوانیم از تمام مزایایی که در طبیعت ما در این دنیا نهاده شده، بهره‌مند شویم. عقل بالاترین هدیه خداوند به بندگان است» (همان). از این رو می‌توان گفت عقل از مراتب عالی انسانی و از شئون والای نفس می‌باشد «در کلمات باباطاهر است که اَلْعَقْلُ سِرَاجُ الْعُبُودِيَّةِ که بدان حق از باطل امتیاز گذارده شود و طاعت از معصیت جدا شود و علم از جهل ممتاز گردد. عقل دو قسم است: یکی عقل معاش که محل آن سر است و دیگر عقل معاد که محل آن دل است» (سجادی، ۱۳۷۵: ۳۳۶).

۵-۲-۲- عقل و خرد در آموزه‌های وحیانی و دینی

«شناخت منزلت و جایگاه عقل و خرد در متون دینی حائز اهمیت است. «مکتب وحی با موضع‌گیری اعتدالی، به قداست عقل و حجیت ذاتی آن اذعان داشته و آن را به‌عنوان حجت باطنی معرفی می‌کند: ان الله على الناس حُجَّتَيْنِ حجة ظاهره و حجة باطنه فاما الظاهره فالرسل و الانبیا و الائمة و اما الباطله فالعقول: از جانب خداوند بر مردمان دو حجت است: حجتی بیرونی و حجتی درونی، حجت بیرونی پیامبران و امامانند و حجت درونی عقل و خرد آدمیان است. بدون شک مراد روایت این نیست که عقل و وحی هر یک به‌تنهایی حجتی کافی و مستقل باشند، بلکه این دو مکمل و هماهنگ با یکدیگرند، عقل شرعی است از باطن و رسول عقل است از ظاهر. این از امتیازات قرآن است که سهم بزرگی برای عقل در اصول شریعت و شناخت تکلیف قائل است و بی‌اعتنایان به

عقل را مورد مذمت قرار داده و پست‌ترین جنبنندگان معرفی می‌کند: *إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمَّاءُ الَّذِينَ لَا يُعْقِلُونَ*: انفال: ۲۲. ... روایت اهل بیت (ع) نیز متضمن مفاهیم کلیدی در تبیین رفیع عقل و ارزش خردورزی است از جمله تعالیمی که درک تمام خیر را مرهون عقل می‌داند: *إِنَّمَا يُدْرِكُ الْخَيْرُ كُلَّهُ بِالْعَقْلِ* و نفی عقل را نفی دین می‌داند: *لَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ* و یا عقل را رسول حق معرفی می‌کند: *أَلْعَقْلُ رَسُولُ الْحَقِّ* و یا کامل شدن نفس را مبتنی بر عقل و به مدد آن می‌داند: *... بِالْعَقْلِ كَمَالُ النَّفْسِ*؛ بدون شک همه این مضامین به حجیت ذاتی عقل اذعان دارند؛ اما این بدان معنا نیست که کارکرد عقل در همه مقوله‌ها یکسان است. عقل آدمی کلید ورود بشر به عرصه شریعت است. این خرد آدمی است که وجود خدای یگانه، ضرورت وحی، حقانیت پیامبر و حجیت کتاب و سنت را برای بشر اثبات می‌کند» (نقوی، ۱۳۹۸: ۸۸ - ۸۶).

بر طبق آیات قرآن، انسان موجودی خردمند است که به کمک اندیشه و تعقل می‌تواند به نتایج درست دست یابد و از این‌رو انسان به تفکر دعوت شده است تا هیچ چیزی را بدون بررسی و استدلال عقلانی نپذیرد (بقره: ۱۱۱).

۶-۲-۲- ماهیت عقل در عرفان

در سخن بسیاری از عارفان «عقل» مذموم و مطرود است و یا عقل در رسانیدن انسان به سرمنزل مقصود و کمال، لرزان و سست محسوب می‌شود. اگر بخواهیم به پیشینه کهن و تاریخی این مسئله با دقت و امعان نظر بنگریم سخن از نکوهش عقل و ستایش عشق و محبت را نمی‌توان به‌درستی مشخص کنیم و تعیین مرز و محدوده تاریخی این موضوع چندان دقیق و آسان نخواهد بود، گرچه می‌توان ستیز اشاعره و معتزله را به‌عنوان سرآغاز بسیار قابل توجهی برای تقابل عقل و عشق یا ستیز عقل و عشق را در تاریخ اندیشه اسلامی مطرح نمود. در راستای تقابل عشق و عقل «رفتن به دوره‌های بسیار دور تاریخ اندیشه بشری و کشاندن این موضوع به مجادلات کلیسا و علم و فلسفه در دوره‌های قبل از ظهور اسلام، کار را دشوار و دشوارتر می‌کند و گرنه در یک جمله می‌توان گفت که مبحث نکوهش عقل یا نقد منطق و فلسفه در برابر ایمان چیزی نیست که با ظهور اسلام پدیدار شده باشد. حق این است که همواره میان اهل ایمان و اهل منطق، ستیز پنهان و گاه آشکار وجود داشته است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۴۵). از این‌رو تقابل میان عشق و عقل به‌ویژه در عرفان و فلسفه قابل توجه است. صوفیانی که جانب عشق را گرفتند و پای استدلالیان را چوبین دانسته‌اند. عقل در اصطلاح عرفان و تعبیر صوفیان،

بر مرتبه وحدت و نیز ظهور و تجلی حق تعالی در مرتبه علم که تعین اوست اطلاق می‌شود و گاه آن را بر حقیقت انسانی اطلاق می‌نمایند» (کی‌منش، ۱۳۶۶: ۷۲۸).

۷-۲-۲- مراتب عقل

«این نکته مورد اتفاق حکمای الهی و دانشمندان علوم تجربی است که انسان در کودکی موجودی بالفعل اندیشمند نیست، بلکه تنها استعداد عقلی برای تفکر و اندیشه دارد که این حالت را در اصطلاح حکما عقل هیولانی گویند. بعد کم‌کم قدرت دریافت و شناخت مفاهیم اولیه، مثل هست و نیست اشیا و تصدیقاتی نظیر کل از جزء خودش بزرگ‌تر است برای او حاصل می‌شود. البته مراد تحصیل به نحو قضیه نیست. همین‌که کودک از ظرفی که مثلاً چند سیب در آن است و ظرفی که یک سیب در آن است، به سوی مقدار بیشتر حرکت می‌کند، دلیل بر ادراک این امر بدیهی عقلی اوست و حکما آن را عقل بالملکه می‌نامند. بعد از این مرحله کم‌کم قدرت تفکر منطقی برای او حاصل می‌شود و به تدریج، مسائل نظری را ادراک می‌کند و توانایی استدلال در مسائل را پیدا می‌کند که این مرتبه را عقل بالفعل نامیدند و مرتبه بعد که معقولات برای نفس حاضر است، عقل مستفاد نامیده شده است. صدرالحکماء والمتألهین در مراتب عقل نظری می‌فرماید: «اولین مرتبه عقل نظری را از آن جهت که انسان در ابتدا استعداد دریافت همه معقولات را دارد، عقل هیولانی گفتند، چون از همه صورت‌های عقلی خالی است و بالقوه وجود عقلی دارد. وقتی کودک رشد می‌کند نفس قوی می‌شود و بر اثر تابش نور حق به فعلیت می‌رسد، محسوسات در آن نقش می‌بندد. این محسوسات که بالقوه معقول هستند و محفوظ در قوه خیال می‌باشند، زمینه تشکیل اولین قضایای عقول را مهیا می‌کنند، مثل کل از جزء بزرگ‌تر است، آتش گرم است. حصول این معقولات عقل بالملکه نامیده می‌شود. وقتی این صور برای انسان پیدا شد، بالطبع برای او زمینه اندیشیدن و استنباط کردن آماده می‌شود و این مرتبه اولین کمالی است که برای قوه عاقله حاصل است، آنگاه وقتی انسان با تلاش ذهنی تعاریف و قیاسات، حدود و براهین را به کار می‌گیرد، کمال دیگری به دست می‌آورد که همان ادراکات تصورات و تصدیقات نظری، مثل تصور امور غیر محسوس و تصدیق مسائل ماورای طبیعت است که این مرتبه را عقل بالفعل می‌گویند» (کاشفی، ۱۳۸۵: ۵۱۹-۵۲۲).

۸-۲-۲- اقسام عقل

«عقل» در جریانات فکری و مشرب‌های گوناگون، اعم از عرفان، فلسفه، حکمت و ...، و از جنبه‌های مختلف، دسته‌بندی‌های گوناگون دارد. ذیلاً به مهم‌ترین آن‌ها که با نگرش موجود در این پژوهش نیز بیشتر در ارتباط باشد می‌پردازیم؛

۱-۸-۲-۲- عقل نظری و عملی

«... نفس ناطقه از این جنبه که متعلق به بدن عنصری و پیوسته به عالم طبیعی جسمانی است دارای دو قوه است که یکی را قوه علمی و عقل نظری و قوه علامه؛ و یکی را قوه عملی و عقل عملی و قوه عماله یا فعاله می‌گویند (همایی، ۱۳۶۹: ۴۵۸-۴۵۷)».

۲-۱-۸-۲-۲- عقل نظری:

عقل علمی یا «نظری» فقط متعلق به دانستنی‌هاست؛ یعنی علم و شناسایی صرف است بدون این‌که توجه به عمل و کیفیت کارکرد داشته باشد؛ مانند این‌که علم داریم و می‌دانیم که «مخلوقات را خالق و آفریده را آفریننده‌ی است»؛ ... و همچنین علم داریم که «زمین کروی است» و «اجسام متمایل بمرکزند»؛ و امثال این امور که کلیاتی است در ذهن بدون این‌که جنبه فعل و عملی هم در آن اعتبار شده باشد (همان: ۴۵۹-۴۵۸). «سهروردی [معتقد است] عقل نظری، وظیفه‌اش آموختن علوم به فرد است با اخلاق و محیط پیرامون کاری ندارد و در فلسفه و منطق مورد توجه قرار می‌گیرد...» (نصر، ۱۳۹۴: ۴۶).

۳-۲-۸-۲-۲- عقل عملی

[از نظر سهروردی] «عقل اخلاقی و عملی، با رفتار جمعی انسان سر و کار دارد و مسئول تشخیص رفتار و اعمال خوب و بد انسان است» (همان). «عقل عملی، علمی است که در آن جنبه عمل نیز مداخله داشته باشد؛ یعنی در عقل عملی علاوه بر دانش‌های کلی کیفیت عمل نیز مورد توجه است؛ و بالجمله عقل عملی، علم به حسن و قبح

و مصالح و مفاسد اعمال و افعال انسانی است؛ چنان که می‌گوییم «راستی و امانت از فضایل خصال انسانی است»؛ و «دروغ و خیانت نارواست...؛ و همانند این قبیل احکام که صادر از قوه عقل عملی است؛ ... حدیث معروف نیز ناظر به همین نوع عقل است «العقلُ ما عُبدَ بهِ الرحمنُ وَاكْتَسَبَ بِهِ الْجَنَانَ» (همایی، ۱۳۶۹: ۴۶۰-۴۵۹).

۲-۸-۲-۲- عقل فطری و اکتسابی

عقل از دیدگاه هستی‌شناسی، جوهر مجردی است که در فعل نیاز به بدن مادی، به‌ویژه مغز دارد یعنی عقل، همان نفس ناطقه قدسیه است، آنگاه که توان تمییز حق و باطل، خوب و بد و ادراک کلیات را پیدا کرده است. از این نگاه، عقل دارای دو مرتبه است: عقل فطری و عقل اکتسابی (تجربی) که در طول زندگی تعالی می‌یابد.

... در نظر اکثر صاحب‌نظران، عقل سودانگری که در قید منفعت دنیوی و امور زودگذر گرفتار آید، مورد نکوهش است و اهل معرفت را صاحبان این نوع از عقل به طعن سخن گفته‌اند؛ اما اگر عقل در قید خواسته‌های نفسانی و امور محدود دنیایی مقید نشود، نه تنها مورد نکوهش قرار نمی‌گیرد بلکه لطیفه‌ای ربانی تلقی می‌شود که منشأ تکامل و شناخت حق تعالی و امور معنوی نیز می‌باشد. از این رو می‌توان به دو نوع تعریف درباره عقل دست یافت؛ عقلِ عقل یا عقل کلی که همان عقل سلیم است و از آفات خیال، قیاس و وهم در امان است:

این جهان یک فکرت است از عقل کل عقل چون شاه است و صورت‌ها رُسل

(مولانا، ۱۳۷۰، ج ۲: ۲۲۸)

... دوم عقل جزئی یا تحصیلی و کسبی که گرفتار وهم و قیاس باطل است:

عقل جزوی آفتش وهم است و ظن زانکه در ظلمات شد او را وطن

(همان: ج ۳: ۳۲۹)

۳-۸-۲-۲- عقل کلی (ممدوح) و عقل جزئی (مذموم)

«عرفا، برخی از ابعاد عقل را مورد نکوهش قرار داده و برخی ابعاد آن را ستایش می‌کنند و در کلمات آنها، دو گونه عقل دیده شده است: عقل جزئی و عقل کلی (رازی، ۱۳۵۴: ۶۵؛ سجادی، ۳۸۷: ۳۸).

۱-۳-۸-۲-۲- عقل کلی یا عقل ممدوح:

عقل کلی، عقل ممدوح است که بسیاری از فلاسفه و عارفان آن را ستوده‌اند و به دفاع از آن برآمده‌اند. «... عقل کلی، از شک و وهم و شهوت و... در امان است و به دنبال آخرت و درک عالم غیب است. عقل کلی که فوق این عقل جزئی است، مایه‌ی سعادت و راهنمای انسان به سوی ابدیت است» (همان)

«این عقل ممدوح عرفاست. عقل دیگری که عرفا به آن توجه داشته‌اند و آن را ستایش کرده‌اند، عقل ایمانی، عقل سلیم یا عقل انسان کامل است. به این ترتیب در کنار عقل مذموم در عرفان، عقل ممدوح نیز مورد توجه قرار گرفته است که نشان‌دهنده توجه به ارزش و جایگاه عقل از نظر ایشان است. عقل ممدوح «همان عقل بلندپرواز ملکوتی است که از خدا نور می‌گیرد و محیط بر جمیع اشیا است و حقایق امور را به نحو صحیحی ادراک می‌کند، این نوع عقل را عقلِ عقل، عقل ایمان، عقل مِّن لَدُنْ و عقل عرشی نیز می‌گویند:

هش چه باشد عقل کلّ هوشمند هوش جزوی هش بود اما نژند

(مولانا، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۶۴)

۲-۳-۸-۲-۲- عقل جزئی یا عقل مذموم

عقل جزئی با سود و زیان دنیایی و عالم طبیعت سروکار دارد، این عقل را «عقل حسابگر» نیز نامیده‌اند (رازی، ۱۳۵۴ : ۶۵؛ سجادی، ۳۸۷ : ۳۸). عقلی که اهل معرفت سر ناسازگاری با آن دارد، عقل جزئی نگر یا حسابگر است که به جهت تأثیرپذیری از قوه خیال و وهم و غرور، آفاتی چون تکبر، خودخواهی و جاه‌طلبی را به دنبال دارد:

عقل جزوی عقل را بدنام کرد کام دنیا، مرد را بی کام کرد

(همان: ج ۵: ۵۸۱)

در نظر عرفا، عقل جزئی نگر مذموم است. «عقل جزوی نگر با استدلال و بحث سر و کار دارد. این عقل در نظر عرفا در نقطه مقابل عشق قرار دارد. این عقل، منکر عشق است و با محاسبات نادرست خویش در امور دنیوی، خود را زیرک می‌داند. در حالی که از درک عشق ساری در موجودات عالم ناتوان است» (بیات، ۱۳۸۷: ۸۲). «این عقلی که عرفا با آن درافتاده‌اند، عقل رحمانی و اول ما خَلَقَ اللهُ یا عقول عشره نیست، بلکه عقل هیولایی است، عقل جزئی نگر و عدد اندیش است» (خرمشاهی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۶۹۰).

احمد غزالی نیز در «السوانح فی العشق» در خصوص ناتوانی عقل جزئی از درک حقیقت روح می‌گوید: «عقول را دیده بر بسته‌اند از ادراک ماهیت و حقیقت روح و روح صدف عشق است، پس چون به صدف علم راه نیست به جوهر مکنون که در آن صدف است چگونه راه بود» (غزالی، ۱۳۸۵: ۶۲). شیخ محمود شبستری نیز در مخالفت با عمل و ادراک فلسفی بر این عقیده است که با استدلال و منطق عقلایی نمی‌توان به حقیقت حق تعالی دست یافت و به شناخت حق نائل شد (شبستری، ۱۳۸۲: ۱۳).

۹-۲-۲- عقل ستیزی و تاریخچه آن

این مبحث، پایه و اساس نظری این پژوهش است؛ زیرا عقل ستیزی، مفهومی است در برابر عشق. لذا برای درک بهتر و عمیق تر آن، نظر و اندیشه‌های مخالفان و مؤافقان و علت و انگیزه‌های آن را به صورت مشروح می‌آوریم؛ «از اوایل قرن دوم هـ. ق زهاد سرشناس و بزرگی از عراق عرب، حجاز، مصر، شام تا ایران ظهور کردند که نوعی تفکر و اندیشه زاهدگرایانه، دنیا گریز و مبارزه با عقل و خرد را در رأس تفکرات خویش قرار دادند. شاید بتوان گفت مهم‌ترین و اصلی‌ترین دلیل ناسازگاری زهاد و عارفان با گرایشات عقلانی خردورزانه از یک سو، دنیاگریزی در تفکرات زاهدانه از سوی دیگر بود. عرفان و تصوف به دلیل تأکید بر جنبه‌های شهودی، احساسی و عاطفی تفکر بشری، اندیشه اسلامی را به سوی دوری از عقل جزءنگر و منطق سوق دادند و از همان ابتدا بنیان‌های تفکر آنان بر مبنای اشراق و کشف و شهود بنا شد نه تفکرات عقلانی» (حاجیان نژاد، ۱۳۸۶: ۳۲). مستملی بخاری در «شرح التعرف» با عباراتی نظیر «خذلهم الله» و «لعنهم الله» از آنان یاد کرده است (مستملی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۰۷). تلاش‌ها برای مخالفت با علوم عقلی از همان سده‌های نخستین اسلام آغاز شده بود اما از قرن ششم به بعد این بیزاری افراطی و گرایش مفرط به حال، در مقابل قال بسیار رواج یافت تا جایی که می‌توان گفت پنج سده اول

عصر خردگرایی اسلام است و بزرگ‌ترین توفیقات علمی و عقلی را برای جهان اسلام به ارمغان آورد و پس از آن شاهد گرایش‌های خردستیزانه توجه به عشق و شهود هستیم (ضیایی، ۱۳۹۲: ۱۲۹). ضدیت و مخالفت اشاعره در مقابل معتزلیان که پیروان خردگرایی بودند از قرن ششم به بعد از تفکرات مقبول جامعه اسلامی شد؛ امام محمد غزالی که یکی از معروف‌ترین سردمداران مخالفت با فلسفه و خردگرایی است می‌گوید: «و نخست از علم کلام چه اندوختم و دو دیگر چه نفرتی از اهل تعلیم و مقلدین امام - که قاصر از درک حقیقت‌اند - در من پدید آمد و چه اندازه ستیزه‌های فلسفه‌بافی را ناچیز یافتم و سرانجام چگونه طریقه تصوّف را برگزیدم» (غزالی، ۱۳۶۱: ۷۳ - ۷۴). قرن پنجم و ششم اهل علم، حکما و معتزله، از سوی اشاعره به شدت تخطئه می‌شدند و علوم عقلی و طبیعی، دشمن دین محسوب می‌شد. کتاب‌ها و کتابخانه‌های بسیاری در این مجادلات سوزانده شد و سطح علمی مسلمانان به دنبال این خردستیزی‌ها رو به انحطاط نهاد. انتقاد، تکفیر و تحریم عقل و دانش نتیجه این اوضاع و شرایط بود (شاهیان و محقق، ۱۳۹۱: ۱۷۳). «ملاصدرا نیز با آنکه بزرگ‌ترین نوآوری و هنر علمی او هماهنگ سازی برهان و عرفان و قرآن در قالب حکمت متعالیه بود، در عین حال، شناخت عقلی را برای کشف همه حقایق عالم کافی نمی‌داند» (شریفی، ۱۳۸۰: ۴۶۱ - ۴۷۴).

در متون عرفانی و دینی که از آموزه‌های قرآن کریم و پیامبران و ائمه سرچشمه گرفته است، عقل گوهری شریف شناخته شده است که وجه امتیاز و تفاوت میان انسان و سایر موجودات و مخلوقات الهی است، عقلی که نخستین موجود مخلوق خداوند است. از قول امام صادق (ع) آمده است «انّ الله عزّ و جلّ خلق العَقْل و هُوَ اولُ خلقٍ من الروحانین» (کلینی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۲۳).

«اگر خردمندان در تاریخ پیدا شده‌اند که درباره عقل و تعقل قیافه مخالف به خود گرفته‌اند از آن جهت بوده است که آنها حقیقتاً عقل را چیز لغو و بیهوده یا مضرّی نمی‌دانستند، بلکه اشخاص بسیار آگاهی چون مولوی بودند که می‌خواستند قلمرو عقل جزئی و تجربی را معین کنند» (جعفری، ۱۳۹۶: ج ۳، ۲۷۴).

مقابله عقل و عشق همانا مقابله دو نگرش یا دو جریان نیرومند در تاریخ اندیشه بشر است. یکی فلسفه یا حکمت عقلی، استدلالی، مشایی که نسبتش به ارسطو می‌رسد و دیگری فلسفه یا حکمت عاشقانه، شهودی، اشراقی که نسب از افلاطون دارد» (خرمشاهی، ۱۳۸۰: ۶۹۰ - ۶۹۲).

۱۰-۲-۲- عقل ستایی

عارفان در حقیقت هیچ‌گاه به ساحت عقل و خرد بی‌اعتنا نبوده است. «در رابطه عقل و عرفان و جایگاه خردورزی در نزد عارفان مسلمان به بیان چند نکته بسنده می‌کنیم: نکته اول در حقیقت منظور عارفان مسلمان از تحقیر عقل، پایین‌تر نشان دادن آن از جایگاه دل است، چون عرفا دنبال معرفت‌اند افاضی و شهودی و چنین معارفی از راه عقل و استدلال حاصل نمی‌شود. ... نکته بعدی اینکه برخی از عارفان مشهور شیعی مثل ابن ترکه تصریح کرده‌اند که فراتر بودن پاره‌ای از مکاشفات عرفانی از مرتبه عقل به معنای خردستیزی یا حتی خردگریزی همیشگی آنها نیست؛ بلکه منظور آن است که عقل به تنهایی نمی‌تواند به آن مقام بار یابد اما وقتی که انسان به کمک کشف و الهام به آن معارف دست یافت، آنگاه عقل او نیز می‌تواند آنها را درک کند» (نقوی، ۱۳۹۸: ۸۴ - ۸۲).

«به هر حال هم عشق و هم عقل در گنجینه غنی زبان و ادبیات این مرز و بوم حضور داشته و دارد و توجه به یکی نباید مانع از بی‌اهمیت شمردن دیگری شود. و کسانی چون حکیم مروزی، حارث محابثی، سهل شوشتری، ذوانون مصری، جنید بغدادی، کلاباذی، قشیری و... درباره اهمیت عقل سخن گفته و آن را لطیفه‌ای الهی خوانده‌اند. این لطیفه الهی که حاکم مملکت پیکر انسان شناخته می‌شود، در شرع مقدس اسلام گاهی به‌عنوان روح و گاهی به‌عنوان عقل مطرح شده است» (ابراهیمی، دینانی، ۱۳۸۰: ۲۱).

۲-۳- عشق

«عشق» هم از مفاهیمی است که علی‌رغم تعاریف فراوان در حوزه‌ها و رشته‌های مختلف، شاید هنوز تعریفی که جامع و مانع و مورد وفاق همگان باشد از آن به دست نیامده است و «مهم‌ترین رکن طریقت است» (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۸۱). ویل دورانت نیز شاخصه اصلی مدنیت و تکامل را برخوردار از عشق می‌داند (هاشمی، ۱۳۸: ۵۵-۵۷). دکتر سجادی در تعریف عشق آورده است: «شوق مفرط و میل شدید به چیزی. عشق آتشی است که در قلب واقع شود و محبوب را بسوزد. عشق دریای بلا و جنون الهی و قیام قلب است با معشوق بلاواسطه» (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۸۰). و در مجموع، از مفاهیمی است که علی‌رغم تعاریف فراوان در حوزه‌ها و رشته‌های مختلف، شاید هنوز تعریفی که جامع و مانع و مورد وفاق همگان باشد از آن به دست نیامده است.

عشق را می‌توان از موضوعات بسیار مهم عرفان و تصوّف دانست و البته در فلسفه نیز به این مسئله بسیار توجه شده است. ... ابونصر [فارابی] هم از لفظ محب و هم از لفظ عشق استفاده کرده است. خداوند هم محب خود است و هم محبوب خود، هم عاشق خود است و هم معشوق خود» (پورجوادی، ۱۳۸۷: ۶۶).

۱-۳-۲- مفهوم شناسی لغوی عشق

«درباره ریشه عشق و این‌که از کجا اخذ و اقتباس شده است، در کتاب کشف اصطلاحات الفنون این‌چنین آمده است: «عشق مأخوذ از عَشَقَه است و آن گیاهی است که بر تنه هر درختی که پیچد، آن را خشک سازد و خود به طراوت خویش باقی بماند. پس هر عشقی بر هر تنی که برآید، تن محبوب را خشک کند و محو گرداند و آن تن را ضعیف سازد و روح و دل را منور گرداند» (تهانوی، ۱۹۹۶، ۲: ۱۰۱۲).
معنی عشق در لغتنامه دهخدا چنین آمده است: «دوست داشتن به حد افراط. دل بستگی و گرایش عاطفی بیش از اندازه و کسی یا چیزی (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه).

۲-۳-۲- چیستی عشق

عشق، محبت شدید و علاقه افراطی و دلبستگی زیاد نسبت به یک شیء و یا شخص است، چه از روی عفاف باشد و چه از روی فسق، در فرهنگ علوم عقلی و نیز فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی عشق را میل مفرط و شوق شدید به چیزی تعریف کرده‌اند (سجادی، ۱۳۷۵: ۳۵۷-۵۸۰).

«نظر روان‌شناسان درباره عشق بطور کلی مثبت است. به نظر روان‌شناسان، انسان‌های عاشق از دستگاه ایمنی بسیار فعال برخوردارند. نسبت به افراد عادی، کمتر مریض می‌شوند، بیشتر احساس شادی می‌کنند و نسبت به زندگی نیز امیدواری بیشتری دارند. عشق، به انسان بهانه زنده ماندن می‌دهد» (گنجی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۰۰).
«اریک اریکسون نیز عشق را پیوند دو هویت می‌داند» (همان: ۴۰۱)

اریک فروم می‌گوید: «عشق عبارت است از همبستگی و یگانگی با شخص، شیء و یا محیط خارج از خود به شرط نگهداشتن فردیت و منزلت فردی. ... عشق در حقیقت از تباین بین جدایی و اتحاد زاده می‌شود» (فروم، ۱۳۹۵: ۵۶). «افرادی که معتقدند اختیار سرنوشتشان در دست خودشان است، یعنی، کسانی

که از جایگاه درونی مهار برخوردارند، کمتر احتمال می‌رود که خودشان را به‌عنوان کسی در نظر بگیرند که «به‌دام» عشق افتاده است و یا آنکه عشق را به مثابه چیزی متغیر و پر راز و رمز ببینند... (سایپینگتون، ۱۳۷۹:

۲۸۵)

۳-۳-۲- عشق در عرفان اسلامی

عشق در عرفان اسلامی جایگاهی بس عظیم دارد، اصولاً برخی، مکتب عرفان را مکتب عشق نامیده‌اند. ... در عرفان عشق است که عارف را به تکامل می‌رساند. او از دریچه عشق به همه موجودات می‌نگرد و همه را مربوط و منسوب به خدا می‌بیند. در حقیقت معشوق واقعی نزد عارف، تنها خداست (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۰۰-۱۰۱).

ستاری در خصوص کاربرد واژه عشق در ادبیات عرفانی معتقد است: «در دو قرن اول هجری، به‌ندرت سخن از عشق الهی رفته است، چون آنچه در بین مسلمانان زمانه و نخستین طبقات صوفیه رواج داشته است، ریاضتی و رهبانیت و زهد مبتنی بر خوف و خشیت از گناه و دوزخ و مرگ و جزاست» (ستاری، ۱۳۸۲: ۹۵). مشایخ عرفان در خصوص عشق، نظریات متفاوتی دارند برخی عشق را حقیقی دانسته‌اند و معتقدند که تنها خداوند شایسته و سزاوار عشق‌ورزی است چرا که تمامی علل و اسباب شناخته شده محبت تنها در مورد عشق به ذات باری تعالی در حد کمال صدق پیدا می‌کند. برخی دیگر عشق را مجازی دانسته‌اند و معتقدند عشق تنها در سایه دیدار محبوب تحقق می‌یابد و چون دیدار درباره ذات پروردگار ممکن است نیست، عشق نمی‌تواند حقیقی باشد و گروه دیگری برآنند که بدون مشاهده صورت‌های مجازی که واسطه و وسیله است نمی‌توان به مشاهده صورت اصلی نائل شد. اما تصوف عاشقانه یعنی پرسش حق تعالی بر پایه محبت و عشق چرا که از دیدگاه عرفان «کمالیت دین در کمالیت محبت است» (رازی، ۱۳۵۶: ۱۵۳). «به خدا رسیدن فرض است و لابد هر چه به واسطه آن به خدا رسند، فرض باشد به نزدیک طالبان. عشق بنده را به خدا رساند. پس عشق از بهر این معنی، فرض راه آمده است» (عین القضاة، ۱۴۰۱: ۹۷). در متون عرفان منظوم، عشق از سنایی به‌عنوان آغازگر شعر عرفانی شروع شده است و در شعر شاعرانی چون عراقی، عطار، مولانا و... که از جمله پویندگان راه سنایی هستند، ادامه یافته است. عشقی که سنایی در اشعار خویش به تصویر کشیده است، عشقی گرم و سوزنده است که از نور دین مایه می‌گیرد.

۴-۳-۲- آراء و نظریات گوناگون اندیشمندان پیرامون عشق

«ظاهراً کلمه عشق در ادب عرفانی نخستین بار در یک رباعی که از بایزید بسطامی ۲۶۱ هـ. ق نقل شده آمده است» (مدنی، ۱۳۷۱: ۲۴۵). در تعریفی از عشق آمده است: «عشق بزرگ‌ترین سرّ و رمز الهی است و هر مذهب و مسلک حقی، زائیده عشق است» (مختاری، ۱۳۷۸: ۹۲). عین‌القضات همدانی در کتاب تمهیدات، در تمهید ششم به بی‌نشانی عشق اشاره می‌کند (عین‌القضات، ۱۴۰۱: ۹۷). روزبهان بقلی عشق را از آن خداوند بی‌متها می‌داند که از جمال خویش آن را پدید آورده است (بقلی، ۱۳۶۰: ۱۶۶). ابونصر هم از لفظ محبت و هم از لفظ عشق استفاده کرده است. خداوند هم محبت خود است و هم محبوب خود، هم عاشق خود است و هم معشوق خود» (پورجوادی، ۱۳۸۷: ۶۶). در تذکره‌الاولیا عطار نیشابوری درباره عشق آمده است: «ابوالحسن خرقانی گفت: عشق بهره‌ای است از آن دریا که خلق را در آن گذر نیست. آتشی است که جان را در او گذر نیست. آورد بُردی است که بنده را خبر نیست در آن و آنچه بدین دریاها نهند باز نشود مگر دو چیز: یکی اندوه و یکی نیاز» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۰: ۷۰۸). در تعریفی دیگر از عشق آمده است: «عشق مهم‌ترین رکن طریقت است و این مقام را تنها انسان کامل که مراتب ترقی و کمال را پیموده است، درک می‌کند. عاشق را در مرحله کمال عشق، حالتی دست می‌دهد که از خود بیگانه و ناآگاه می‌شود و از زمان و مکان فارغ و از فراق محبوب می‌سوزد و می‌سازد» (سعیدی، ۱۳۸۷: ۶۴۶).

روز بهان بقلی شیرازی عشق را پنج گونه دانسته است: «۱- عشق الهی که خاص اهل مشاهده است، ۲- عشق عقلی که برای اهل معرفت است؛ ۳- عشق روحانی که مخصوص خواص است؛ ۴- عشق بهیمی که مربوط به دون همتان است؛ ۵- عشق طبیعی که عموم خلق راست» (بقلی شیرازی، ۱۳۵۱: ۷).

۵-۳-۲- ماهیت‌شناسی عشق در منابع دینی و وحیانی

در روایات آمده است «مَنْ طَلَبِي وَجَدَنِي وَ مَنْ وَجَدَنِي عَرَفْتِي وَ مَنْ عَرَضَنِي أَحَبَنِي وَ مَنْ أَحَبَنِي عَشَقَنِي وَ مَنْ عَشَقَنِي عَشَقْتُهُ وَ مَنْ عَشَقْتُهُ قَتَلْتُهُ وَ مَنْ قَتَلْتُهُ فَعَلَى دَيْتِهِ وَ مَنْ عَلَى دَيْتِهِ فَاَنَا دَيْتُهُ. یعنی هر کسی که مرا بجوید، بیابد و هر کسی که مرا یافت بشناخت و هر کسی که مرا بشناخت به من عشق خواهد ورزید و هر کسی که عاشق من شد، من عاشق او شدم و هر که بر او عاشق شدم کشتمش و هر که را کشتم، خونبها و دیه او بر من است و

هر کس که خونبهایش بر من است، من خونبهای وی می‌باشم» (معصوم علیشاه، ۱۳۳۹: ۱ / ۲۰۶). نیز «و ما یزالُ عَبْدی یَتَقَرَّبُ إِلَیَّ بِالنَّوْفَلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أُحِبَّتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِی یَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِی یُبْصِرُ بِهِ، وَیَدَهُ الَّتِی یَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِی یَمْشِی بِهَا، یعنی بنده من با نوافل به من نزدیک می‌گردد تا دوستش بدارم و هنگامی که دوستش داشتم، گوش او می‌شوم و چشم او می‌شوم و زبان او و من دست وی هستم (دستی که با آن ضربه می‌زند) و پای وی هستم (پایی که با آن راه می‌رود)» (هجویری، ۱۳۵۸: ۳۲۶). «كنت كنزاً مخفياً فاحببتُ أن أعرف، فخلقتُ الخلق، لُكلی اعرف: من گنجی نهان بودم، می‌خواستم شناخته گردم، پس خلق را آفریدم تا مرا بشناسند» (سمعانی، ۱۳۶۸: ۲۲۱). در سخنی دیگر پیامبر (صلی اله علیه و آله) فرمود «مَنْ عَشَقَ فَكْتَمَ وَ عَفَّ فَمَاتَ فَهُوَ شَهِیدٌ. کسی که عاشق می‌شود و کتمان کرده پاکدامنی پیشه کند و سپس بمیرد، شهید مرده است» (خلیلی، ۱۳۸۵: ۸۰). امیر المومنین علی علیه السلام در نهج البلاغه، در بخشی از خطبه ۱۰۸ می‌فرماید: «مَنْ عَشَقَ شَيْئاً أَعْشَى بَصَرَهُ وَ أَمْرَضَ قَلْبَهُ وَ... هر که به چیزی عاشق شود، چشمش را کور ساخته و دلش را بیمار گرداند {به طوری که عیب آن را ننگریسته} زشتی‌اش را نیکو بیند (فیض الاسلام، ۱۳۶۹: ۳۳۰). همچنین در دعای کمیل در ضمن جمله‌ای می‌فرماید: « وَ أَجْعَلْ لِسَانِی بِذِكْرِكَ لَهْجاً وَ قَلْبِی بِحُبِّكَ مُتِّمِماً {یعنی} زبانم را به ذکر تو گویا و دلم را به محبت بی قرار و بی تاب فرما (قمی، ۱۳۸۷: ۱۲۲).

۶-۳-۲- مراتب عشق

«مراتب عشق عبارتند از: عشق اصغر، عشق ظاهری، عشق افلاطونی. افلاطون می‌گوید: روح انسان در جهان تجرد قبل از ورود به جهان است. حقیقت زیبایی و حسن مطلق یعنی خیر را بدون پرده و حجاب دیده است؛ پس در این دنیا چون حسن ظاهری و نسبی و مجازی را می‌بیند از آن زیبایی مطلق که سابقاً درک نموده یاد می‌کند، غم هجران به او دست می‌دهد و هوای عشق او را بر می‌دارد. عشق اکبر در اصطلاح فلسفه، اشتیاق به لقای حق تعالی و معرفت ذات و شهود صفات در ذات است. عشق اوسط، عشق حکما و علما است به تفکر و تعمق در نسخ خدای متعال و حقایق موجودات. عشق پاک، عشقی که آلوده به خواهش‌های جسمانی نباشد» (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه).

همچنین در تفسیر و توضیح مراتب عشق آمده است: «عاشقی را سه مرتبه است. مرتبه اول تحقق عاشق و معشوق است که شروع عشق است و عاشق به صفت نیاز و معشوق به صفت ناز جلوه‌گر می‌شود. مرتبه دوم؛ اتحاد عاشق و معشوق است که در این مرتبه، وصال صورت می‌گیرد و عاشق به صفت معشوق آراسته می‌گردد. مرتبه سوم قلب [جابه‌جایی] عاشق و معشوق است که در این مرتبه، معشوق به صفت عاشق و عاشق به صفت معشوق جلوه می‌نماید» (یثربی، ۱۳۸۰: ۱۵۲).

۷-۳-۲- اقسام عشق

«عشق موضوع اصلی و محوری شعر فارسی است که در ادبیات منظوم ایران در دو جلوه‌گاه بزرگ تجلی یافته است؛ نخست عشق انسانی که در مثنوی‌های عنصری و نظامی به اوج خود رسید در نهایت در غزل، به بهترین خود موجزترین حالت و قالب خود یعنی غزل در اشعار سعدی و حافظ منعکس شد. جلوه دوم آن، عشق الهی یا عرفانی است که ابتدا در مثنوی‌های سنایی و عطار متجلی شد و در مثنوی و غزلیات مولانا اوج گرفت» (خرمشاهی، ۱۳۸۰: ۱۱۶۷).

خواجه عبد الله انصاری (۳۹۶-۳۸۱) در رساله محبت خود محبت را سه نوع می‌داند: علتی، خلقی، حقیقی. محبت علتی هواست و خلقی قضااست و حقیقی عطاست. عبدالرحمن جامی (۸۱۷-۸۹۸ هـ) نیز در تقسیم‌بندی عشق در رساله لوامع چنین جمع بندی می‌نماید که والاترین نوع محبت و عشق، محبت ذاتی است که در آن محبت طالب را میلی و تعلق و انجزایی و تعشقی به محبوب و مطلوب مطلق در باطن پدید آید (هاشمی، ۱۳۸۱: ۵۷-۵۵).

۱-۷-۳-۲- عشق مجازی یا عشق انسانی

موضوع این نوع از عشق، همان‌گونه که از نامش پیداست پیوند عاشقانه دو انسان است؛ خواه به وصال بیانجامد و خواه به فراغ، خواه عشق به انسانی هم‌جنس باشد و خواه غیر هم‌جنس. عشق مجازی نیز مانند عشق حقیقی با سوز و گداز همراه است، انسان را از بند خودپرستی و خودخواهی رها می‌کند و جهان را در چشم عاشق، زیبا می‌نمایاند. شرح یک آسیب در این مقال ضروری به نظر می‌رسد و آن، این‌که: برخی بر این باورند که در ساحت

عشق و عرفان، عشق مجازی بالکل، عشقی مذموم است؛ در صورتی که مرور منظومه‌ها و متون ادب فارسی، ما را به این نتیجه می‌رساند که عشق مجازی، در چند صورت، بسیار هم مورد تأیید است؛ اول، این که بر صداقت بنا شده باشد و از ریا و تقلید بری باشد. دوم این که نردبانی باشد برای درک عشق الهی. شاید دلایل دیگری هم برای تأیید عشق مجازی وجود داشته باشد، لیکن دو مورد یاد شده، در بستر این پژوهش، قابل بررسی هستند که در زیر به آن‌ها پرداخته می‌شود.

۲-۷-۳-۲- عشق حقیقی یا الهی

افلاطون در خصوص عشق حقیقی می‌گوید: «هر که را دست عشق نسوده است، راهش به ظلمات است» (زمانی، ۱۳۸۸: ۴۳۲). عشق از مضامین اصلی و بنیادین عرفان و تصوّف اسلامی است. تصوّف ایرانی بر پایه عشق به حق بنا نهاده شده است. «از نتایج تبدیل سبک خراسانی به سبک عراقی تخطئه عقل و جایگزینی عقل با عشق الهی است» (ضیایی، ۱۳۹۲: ۱۲۸). «عشق جز با آگاهی صورت نمی‌پذیرد؛ ... هر جمالی و کمالی به حق منتهی می‌شود و سر منشأ هر زیبایی، ذات اوست. بنابراین عشق و کشش او نیز قوی‌تر و سوزنده‌تر از دیگر عشق‌هاست، بل هر که جمال را به کمال بخوهد به او عشق خواهد ورزید، از همین رو می‌گویند عشق و عاشق و معشوق خداست» (رجایی بخارایی، ۱۳۷۵: ۵۹۴). نسفی در «الانسان الکامل» سیر مراتب و تطوّر عشق را چنین بیان کرده است: «ای درویش! هر که خواهان صحبت کسی شد، آن خواست اول را میل گویند و چون میل زیادت شد و مفرط گشت، آن ارادت مفرط را محبت می‌گویند و چون محبت زیادت شد و مفرط گشت آن محبت مفرط را عشق می‌گویند؛ پس عشق، محبت مفرط آمد و محبت، ارادت مفرط آمد» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۶۰). «عرفا راز آفرینش و سرّ وجود را در کلمه عشق خلاصه کرده و عشق را مبنای آفرینش و وجود می‌دانند» (برزگر خالقی، ۱۳۸۶: ۱۱۱۲). «در مشرق اسلامی، کهن‌ترین منبع بحث از عشق، همانا قرآن مجید است. باید گفت که کلمه عشق در قرآن مجید و احادیث نبوی به کار نرفته است. آنچه در قرآن و حدیث آمده، حُبّ و محبه و ودّ و موده و هوی و نظایر آنهاست» (خرمشاهی، ۱۳۸۰: ۱۱۶۷).

عین‌القضات همدانی سه درجه را برای عشق ذکر می‌کند: «عشقی صغیر است و عشقی کبیر و عشقی میانه؛ عشق صغیر، عشق ماست با حق تعالی و عشق کبیر، عشق خداست با بندگان خود، عشق میانه دریغاً نمی‌یازم گفتن که بس مختصر هم آمده‌ایم» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۱: ۱۰۱ - ۱۰۲).

۲-۴- نگرش تقابلی

یکی از مبانی فکری نظام فکری فلاسفه ساختار تضاد و تقابل است. در فلسفه افلاطون اصطلاحات و مفاهیم در ساختار سلسله‌مراتبی، طبقه‌بندی می‌شوند. ساختاری دو قطبی که همواره به معنی برتری قطب اول بر دوم است. این تقابل‌ها با تکرار و نمود طبیعی به تدریج در تمام علوم و ساحت‌های فکری بشری تعمیم یافت و به عنوان اصل مسلم پذیرفته شد (بی‌نظیر، ۱۳۹۳: ۱۴۴). «مقام ذات با خلق هیچ ارتباطی ندارد و با حقایق خارجی بالذات تبانی دارد. مقام ذات واحد است و غیر ذات کثیر. مقام ذات اسم ندارد و غیر ذات همه اسماء الهی هستند. مقام ذات مطلق است ولی غیر ذات مقید و محدود است، مقام ذات متعین نیست و اولین تعین بعد از ذات به ظهور می‌رسد، وقتی خداوند تجلی کرد و اسماء و صفات الهی ظهور کردند و تعین اول و ثانی که جلوه ذات هستند، متمایز شدند تعینات در برابر ذات لامتعین قرار گرفتند و این آغاز تضاد و تقابل در هستی بود» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۶۴۴). «هر چه صفت شدت قوت وجودی پیدا کنند، به بساطت و وحدت نزدیک شده در مقابل، هر چه به مقام ماده نزدیک‌تر می‌شوند، تغایر و تكثر بیشتر می‌شود تا جایی که در عالم ماده و حرکت، موجود واحد در زمان واحد، نمی‌تواند متجلی و مظهر دو صفت متضاد مانند رحمت و غضب شود. اما همین صفات که در عالم ماده متضاد یکدیگرند در مقام ذات الهی به حیثیتی واحد وجودند. از همین روست که صدرالمتألهین، وحدت موضوع را که از شروط حصول تناقض در قضایاست مربوط به عالم ماده دانسته و آن را وحدتی جسمانی می‌داند» (وفائیان ۱۳۹۳: ۱۳۰).

۲-۵- تقابل عقل و عشق:

«این تقابل و تعارض، در واقع، مقابله دو جریان اصلی و بزرگ در تاریخ فکری بشر است. یکی جریان فلسفه استدلالی - عقلی ارسطویی که با محوریت عقل و برهان است و دیگری جریان حکمت شهودی -

اشراقی افلاطونی که براساس عشق و شهود بنا شده است. عرفا در تقابل عقل و عشق جانب عشق را گرفته و به کفایت و تدبیر عقل اعتقادی ندارند. برای نمونه، مولوی، عقل را دو نوع می‌داند: عقل جزوی که عقلی نارسا که اکثر افراد کمابیش از آن بهره‌مندند، گرفتار وهم و ظن بوده و آمیزش این وهم و ظن با عقل سبب بی‌اعتباری و سستی استدلال‌های عقلی می‌شود. لذا این مرتبه از عقل برای درک حقایق امور و واقعیات اشیاء کافی نیست و دوم عقل کل یا عقل کلی که همان نیروی قدسی درک و درایت و فهم در تشخیص نیک و بد است که به شایستگی، حقایق و واقعیت را ادراک می‌کند و از آن به «عقل عقل» تعبیر می‌کند. از دیدگاه مولوی عقل جزوی است که عشق را منکر است و همین عقل است که پای استدلالیان را چوبین می‌کند» (همایی، ۱۳۶۹: ج ۱: ۴۶۶-۴۶۷).

در میان عرفا، شیخ نجم‌الدین رازی معتقد است که «سیر عقل در عالم بقاست و صفت آب را دارد و به هر جا که برسد مایه آبادانی است، ولی سیر عشق در عالم فناست و صفت آتش را دارد. عقل قهرمان آبادانی دو عالم جسمانی و روحانی است، ولی عشق، آتشی خرمین سوز و وجود برانداز این دو عالم است» (رازی، ۱۳۴۵: ۶۲-۶۱). به هر ترتیب در طول تاریخ ادبی ما شاید هیچ موضوعی به اندازه «عقل و عشق» مورد توجه بزرگان و ادیبان نبوده است.

۲-۶- تقابل عقل و عشق در عرفان اسلامی

«یکی از باورهای بنیادین عارفان و صوفیان این است که علم عشق در دفتر نباشد، ... سخنان آنان علم و عقل و دفتر و دانش، کوچک شمرده می‌شود و دفتر شویی و دوات‌شکنی، شیوه‌ای پسندیده دانسته می‌شود» (راستگو، ۱۳۸۳: ۲۴۷). «مقابله عقل و عشق همانا مقابله دو نگرش یا دو جریان نیرومند در تاریخ اندیشه بشر است. یکی فلسفه یا حکمت عاشقانه، شهودی، اشراقی که نسبت از افلاطون دارد و دیگری فلسفه یا حکمت عاشقانه، شهودی، اشراقی که نسبت از افلاطون دارد» (خرم‌شاهی، ۱۳۸۰: ۶۹۲).

«در شیوه فکری صوفیان اغلب گرایش به برتری عشق است بر عقل و شرع. گاه کار این رجحان به جایی می‌رسد که به عدم مجانست و مناسبت میان عشق و شرع حکم می‌کنند» (محمدی، ۱۳۶۸: ۴۶۱). آنچه از حدیث نبوی «اول ما خلق الله العقل» بر می‌آید (مجلسی، ۱۳۹۸: ۱ / ۹۷)؛ «ذاکر با زمام کشتی عشق و بدرقه متابعت و دلالت

جبرئیل عقل تا سدره المنتهای روحانیت برود. که ساحل بحر عالم جبروت و منتهای عالم معقول است [اما] هر جا که نور عشق که شرر نار نور الهی است، بیشتر بود، نور عقل که قابل مشعل آن شرر است بیشتر نور علی نور، ولکن نه هر کجا نور عقل بیشتر یابی، لازم آید که نور عشق باشد که بیشتر خلق آن هستند که نور عقل ایشان، بی نور عشق است» (رازی، ۱۳۹۳: ۷۰ - ۷۸)

«عقل این اندازه از توانایی خود را نیز از عنایت و توجه حق به سوی خود کسب کرده است. ... شاید بتوان گفت که عشق با عقل رابطه دارد و عشق حق از اعتراف عقل به وجود حق پی‌ریزی شده است چون طی طریق عقل، استدلال و قیاس و درک معقولات است و خداوند هم از طریق عقل و استدلال قابل ادراک نیست» (ضیایی، ۱۳۹۲: ۱۲۶). در خصوص تقابل عقل و عشق نظریات گوناگونی در ادبیات عرفانی مطرح شده است. نجم رازی در این باره می‌گوید: «در این مقام، رونده جز به زمام کشتی عشق و قدم ذکر و بدرقه متابعت نتواند رفت، عقل را اینجا مجال جولان نیست زیرا که عتبه عالم فناست، راه بر نیستی محض است و عقل را سیر در عالم بقا و چون آب، روی در نشیب دارد اما عشق، صفت آتش دارد و سیر او در عالم نیستی است هر کجا رسد و به هر چه رسد فنا بحثی پیدا کند که اینجا عقل و عشق ضدان لایجتماعانند؛ ...» (همان)

۷-۲- بخش دوم (مولوی)

۷-۲-۱- حد و مرز عقل و فلسفه برهانی از نظر مولوی

«... مولوی همه جا حد و مرز عقل و برهان فلسفی را محدود و معلوم می‌کند؛ و معتقد است که عقول و افهام عادی بشر به گُنه افکار و دریافتهای عارفان و اصل و مردان کامل نمی‌رسد؛ و نیز عقل انسانی بطور کلی دارای مراتب تو در توی پنهانی است که اگر در وادی سیر و سلوک و عرفان وارد شوند کم‌کم آن پرده‌ها بر داشته می‌شود و به مقام شهود و کشف عوالم غیب می‌رسند بند.

شهبسوار عقل عقل آمد صفی
معدۀ حیوان همیشه پوست جوست
عقل از دهلیز می‌ناید برون

بند معقولات آمد فلسفی
عقل عقلت مغز و عقل تست پوست
فلسفی گوید ز معقولات دون

زان سبب جانش وطن دید و قرار
هم درین سوراخ بنایی گرفت
فلسفی کو منکر حنانه است
فلسفی منکر شود در فکر و ظن
نطق آب و نطق خاک و نطق گل
این نجوم و طب، وحی انبیاست

اندرین سوراخ دنیا موش وار
درخور سوراخ دانایی گرفت
از حواس اولیا بیگانه است
گو برو سر را بر آن دیوار زن
هست محسوس حواس اهل دل
عقل و حس را سوی بی سوره کجاست
(همایی، ۱۳۶۹: ۱۷۵-۱۷۴)

یعنی کسی که اول بار بکشف علوم و معارف بشری از قبیل طب و نجوم نایل آمده نبوت داشته، یعنی صاحب روح وحی گیر بوده است و همواره حال بر همین منوال است

عقل جزوی عقل استخراج نیست
قابل تعلیم و فهم است این خرد

جز پذیرای فن و محتاج نیست
لیک صاحب وحی تعلیمش دهد

عقل جزوی کرکس آمد ای مقل
عقل ابدالان چو پر جبرئیل

پر او با جیفه خواری متصل
می پرد تا ظل سدره، میل میل ...»

(همایی، ۱۳۶۹: ۱۷۷-۱۷۶).

۲-۷-۲- عقل در اصطلاح مولوی

استاد دینانی بیان می‌دارد: «عقل سودانگار و شمارشگر که در قید منفعت های دنیوی و زودگذر گرفتار می‌شود، مورد نکوهش بوده و اهل معرفت نیز با صاحبان این عقل به طعن سخن می‌گویند، ولی اگر عقل در قید خواسته های نفسانی و امور پست و زودگذر محدود و مقید نگردد، نه تنها مورد نکوهش اهل معرفت قرار نمی‌گیرد، بلکه یک لطیفه ربانی است که منشاء تعالی و تکامل شناخته می‌شود، عقل یک موجود جامد و غیرقابل انعطاف نبوده و به مقتضای لطافت خود سیال و گسترده است. وسعت و گستردگی عقل در صدر انسان مجال بروز پیدا می‌کند و صدر انسان همان چیزی است که در قرآن مجید به دو صفت مثبت و منفی سعه و ضیق موصوف گشته است». (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۰).

مرحوم استاد جلال‌الدین همایی در کتاب «مولوی چه می‌گوید» یا همان «مولوی‌نامه»، به شرح زیر به معرفی عقل و انواع آن از نگاه مولوی می‌پردازد. این تقسیم‌بندی، چنان‌که خواهد آمد، غالباً با تقسیم‌بندی‌هایی که در بالا بر شمرديم مطابقت دارد:

«عقل در اصطلاح مولوی به چند معنی گفته می‌شود که بعضی را عقل ممدوح یعنی ستوده و بعضی را عقل مذموم یعنی نکوهیده و ناپسند باید نامید؛

۲-۷-۳- عقل ممدوح

عقل به معنی قوه قدسی ادراک و فهم و شعور در تدبیر و اصلاح امور معاش و معاد و تشخیص نیک و بد و مصالح و مفسدات اعمال و احوال که مایه امتیاز و فضیلت انسان بر دیگر جانداران است؛ و او را به زیان و سود و خیر و شر هر چیز و هر کار، راهنمایی و از لغزشها و مهالک زندگانی نگاهبانی می‌کند؛ و این نوع عقل را که همان «عقل عملی» است عقل ممدوح می‌گوییم.

درباره همین عقل است که مولوی می‌گوید برای نجات و رستگاری و سعادت دنیا و آخرت بشر، یکی از دو راه بیشتر نیست؛ یا باید خود او عاقل کامل و بی‌نیاز از دستگیری و ارشاد و هدایت دیگری خلق شده باشد یا آنکه بجان و دل تسلیم عاقل کامل شود و در سایه رهبری و رهنمونی او طریق صلاح و فلاح را بی‌ماید تا بسرمنزل کمالی که در خور حال و استعداد اوست برسد

گر نباشد عقل، عقل رهبری
یا نظور، یا نظور جوی باش
از هوی باشد، نه از روی صواب

عقل باشد مرد را بال و پری
یا مظفر، یا مظفر جوی باش
بی ز مفتاح خرد این قرع باب

کش نتاند [یا نداند] برد از ره نالی
بر زن و بر مرد، اما عقل کو»

اندر آ در سایه آن عاقلی
عقل باشد ایمنی و عدل‌جو

(همایی، ۱۳۶۹: ۴۶۲-۴۶۰).

۴-۷-۲- «عقل ایمانی و عقل عرشی»

عقل ایمانی و عقل عرشی که در سخنان مولوی آمده هم از شئون و تجلیات همان «عقل ممدوح عملی» است؛ و مشمول همان حدیث معروف «الْعَقْلُ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اِكْتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ».

عقل ایمانی، چو شحنه عادل است	پاسبان و حاکم شهر دل است
عقل در تن، حاکم ایمان بود	که ز بیمش، نفس در زندان بود
عقل و دل‌ها بی‌گمانی عرشی‌اند	در حجاب از نور عرشی می‌زیند
همچو هاروت و چو ماروت آن دو پاک	بسته‌اند اینجا به چاه سهمناک
عالم سفلی و شهوانی درند	اندرین چه گشته‌اند از جرم‌بند
سحر و ضد سحر را بی‌اختیار	زین دو آموزند نیکان و شرار

در این تمثیل که از مولانا شنیدید اشاره به عقل ممدوح و مذموم هر دو شده است؛ یعنی همان عقل چون اسیر شهوات نفسانی گردید، سحرآموز اشرار است؛ و چون در این دام نیفتاد، یا از برکت همت دستگیری اولیا از آن بند نجات یافت، باطل یا مبطل السحر آموز نیکان و اخیار است» (همایی، ۱۳۶۹: ۴۶۳-۴۶۲)

۵-۷-۲- عقل مذموم

اصطلاح دیگر مولوی در عقل، قوه شیطنت و گریزی و نکراء وهوش تزویر و مکروفریب، کاری و زیرکی در امور دنیا همچون خرد نگرشی و حسابگری و سود، پرستی و امثال این صفات است این نوع عقل را عقل مذموم می‌نامیم که از لوازم آن خودخواهی و حس ترفع و دیر باوری و سخت‌پذیری است؛ بطوری که این قبیل عقلا کمتر زیر بار تسلیم و اطاعت و انقیاد دیگری می‌روند و بر استبداد و خودرایی لجاج می‌ورزند. و همین عقل است که مولوی همه جا آن را نکوهیده چندانکه جهل را بر این نوع عقل ترجیح داده و گفته است که از این عقل بیزار باید شدن و آن را فدای عشق باید کردن

خود خرد آنست کواز حق چرید

نه خرد کآن را عطارد آورید ...»

(همان: ۴۶۴)

۶-۷-۲- عقل جزوی

مراد از عقل جزوی عقل ناقص نارسا است که اکثر افراد بشر کم و بیش در آن شریک‌اند؛ اما این درجه از عقل برای درک حقایق امور و اشیا کافی و رسا نیست؛ چرا که در معرض آفت وهم و گمان است؛ و همین ظن و وهم است که با عقل می‌آمیزد و پایه استدلالات عقلی را واهی و پست می‌کند؛ پس باید عقلی جزوی را با عقل کل که مخصوص خاصگان و مقربان الهی است پیوند داد، تا به برکت آن پیوند متبدل به عقل کلی شود» (همان: ۴۶۷-۴۶۶).

۷-۷-۲- «عقل کل و عقل کلی

اما عقل کلی یا عقل کل در اصطلاح مولوی بدو معنی است؛ یکی عقل مجرد علوی مفارق از ماده و مادیات، که آن را با نفس کلی و نفس کل تردیف می‌کنند؛ بدان معنی که مصطلح فلاسفه در عالم عقول و نفوس طولیه مجرد است و معتقدند که سلسله ترتیب و نظام عالم هستی وابسته به همان عقول طولیه است.

معنی دیگر عقل کل، عقل کامل رسا است که محیط به همه اشیا است و حقایق امور را بشایستگی درک می‌کند؛ و این نوع عقل به اعتقاد مولوی چنانکه اشاره شد مخصوص صنفی خاص از بندگان مقرب، و برگزیدگان حق تعالی است که شامل انبیا و اولیا و ابدال و اقطاب و مشایخ راستین و عباد مخلصین می‌شود؛ و صاحبان عقل جزوی اگر در خط صلاح و فلاح دنیا و آخرت خود باشند و بخواهند که در سیر و سلوک طریقت نزدیک‌ترین و سالم‌ترین راه وصول بحق را بیمایند چاره‌ی جز این ندارند که با آن صنف ممتاز بیوندند و پیش بسپارند؛ یعنی در تسلیم و انقیاد و اطاعت پیر راهبر بدان درجت برسند که وجود ایشان در او فانی و مستهلک شده باشد؛ و طی این طریق جز با عشق میسر نیست.

مولوی در باره همین عقل کل و عقل کلی که مخصوص اولیا و مردان خدا است می‌گوید:

عقل کل و نفس کل مرد خداست عرش و کرسی را مدان کز وی جداست

(همایی، ۱۳۶۹: ۴۶۹-۴۷۰).

کریم زمانی هم در دفتر چهارم مثنوی، در باب عقل کل توضیحات ارزنده‌ای دارند که عیناً می‌آوریم:

«مولانا در این فصل جلیل، موضوعی را بازگو می‌کند که یکی از محورهای اساسی مثنوی و یکی از کلیدهای فهم مکتب فکری و ذوقی مولاناست. و آن اینکه مجموعه عالم کالبد و قالب عقل کُلّ است. عقل کل در لسان صوفیه و حکما با تعبیری از قبیل صادر اوّل، نفس رحمانی، وجود منبسط، حقیقت محمدیه و... یاد شده است و جمیع عقول از او مایه می‌گیرند از این رو آنرا به «پدر» تشبیه کرده است. به زبان ساده‌تر می‌توان «عقل کل» را همان حقیقت عالم دانست. در ورای این جهان متحوّل و دائم‌التغییر حقیقتی ثابت و سرمدی وجود دارد که راه پی بردن بدان، سلطه بر نفسانیات و مضبوط ساختن حواس ظاهره است. زیرا روح مجرد انسان همچون شعله‌ای است که در فانوس بدن جای دارد و حواس ظاهره مانند منافذی است که بادهای دنیوی از آن به درون چراغ می‌وزد و شعله روح را خاموش می‌سازد. انسانی که اسیر مشتتهیات حیوانی است مانند فانوسی است که در معرض باد قرار می‌گیرد و شمع روحش کشته می‌شود. بادهای دنیوی و نفسانی از منافذ حواس به درون آدمی می‌وزد و او را مضطرب و ظلمانی می‌کند. مولانا ... می‌گوید هرگاه با عقل کل (= حقیقت) از در ستیز درآیی صورت ظاهر جهان نیز برای تو غم افزا و اضطراب آور می‌شود». (مولوی، ۱۴۰۱، ج ۴: ۹۱۸-۹۱۷).

۸-۷-۲- عقل بحثی یا عقل فلسفی

مرحوم همایی در باره عقل بحثی یا فلسفی آورده: «پنجمین اصطلاح مولوی است در معنی «عقل» که از روی گفته‌های خود او آن را عقل بحثی و عقل فلسفی می‌گوییم:

عقل بحثی گوید این دورست و گو	بی ز تاویل محالی کم شنو
بحث عقلی گر دُر و مرجان بود	آن دگر باشد که بحث جان بود
بحث جان اندر مقامی دیگرست	باده جان را قوامی دیگرست
بند معقولات آمد فلسفی	شهسوار عقل عقل آمد صفی

(همایی، ۱۳۶۹: ۴۸۵).

همایی پس از ذکر چند مثال دیگر بیان می‌دارد: «شاید از روی همین شواهد ... پی به مقصود مولوی برده و پیش خود حدس زده باشید که مراد وی از عقل «فلسفی» و «عقل بحثی» قوه فکر و اندیشه و شعور طبیعی انسانی

است. در ترتیب قیاسات و اقامه دلایل و استحسانات آمیخته از ظن و یقین که در فلسفه و کلام و دیگر فنون درسی اکتسابی می‌آید؛ و بحث و مناظره علمی و مذهبی بکار می‌آید؛ و چون دارنده این عقل در همه چیز جدل و مکابره می‌کند آن را «عقل بحثی» گفته اند.

باید این نکته را هم توجه داشته باشید که مراد مولوی از «فلسفه» و «فلسفی» خصوص علم حکمت و فلسفه نیست؛ بل که مقصود چنانکه خود او تفسیر کرده حالت شک و تردید و ظن و احتمال و مجادله و چون و چرا کردن در امور است؛ چنانکه پیش خود برای هر امری سبب و علتی می‌تراشند؛ و آنچه را که در حوصله فهم و ادراک آنها نیست ممتنع می‌شمارند و در بوته تکذیب و انکار می‌گذارند؛ هر چند که از خصوص علم فلسفه و کلام بویی نبرده باشند!» (همایی، ۱۳۶۹: ۴۸۷-۴۸۵).

«مولوی این نوع عقل را نیز نه تنها راه وصول به کمال مطلق که غایت سعادت انسانی است نمی‌داند؛ بل که آن را حجابی عظیم و مانع و عقبه‌یی بسیار سخت و دشوار می‌شمارد که سالک طریق حق، ناچار باید از آن عقبه عبور کند؛ و آن پرده را که دست‌باف کارگاه علوم ظاهری و غرور محفوظات درسی اکتسابی است بشکافد؛ و گرنه تا ابد از درک سعادت که بهشت عدن با همه وسعت و صفا و نزهت و تجملاتش نمودار تمثیلی کوچک و نارسا از اوست محروم و بی نصیب خواهد ماند» (همان: ۴۸۷-۴۸۵).

۹-۷-۲- عقل کسبی و موهوبی

«ششمین اصطلاح مولوی است در معنی «عقل» که آن را مرادف «علم» به کار می‌برد و بدین سبب آن را به دو قسم عقل کسبی یا عقل تحصیلی و عقل موهوبی؛ یعنی «علم کسبی» یا «علم درسی» و «علم موهوبی» یا «علم لدنی» و «علم شهودی» تقسیم می‌کند:

که در آموزی چو در مکتب صبی
از معانی وز علوم خوب و بکر
لیک تو باشی ز حفظ آن گران
لوح محفوظ اوست کوزین در گذشت
چشمه آن در میان جان بود

عقل دو عقلست اول مکسبی
از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر
عقل تو افزون شود بر دیگران
لوح حافظ باشی اندر دور و گشت
عقل دیگر بخشش یزدان بود

چون ز سینه آب دانش جوش کرد	نه شود گنده نه دیرینه نه زرد
ور ره نبعش بود بسته چه غم	کو همی جوشد ز خانه دم به دم
عقل تحصیلی مثال جویها	کان رود در خانه ای از کویها
راه آبش بسته شد شد بی‌نوا	از درون خویشتن جو چشمه را

شنیدید که ما بین عقل تحصیلی و موهوبی سه فرق نهاد.

یکی این‌که در عقل و علم تحصیلی، انسان باید حافظ علم باشد؛ اما در عقل موهوبی که بخشش یزدان باشد؛ عقل حافظ انسان است. ملاحظه کنید که علوم و معارف درسی اکتسابی بمحض این‌که مدتی متارکه شد؛ یا بسبب بیماری و ضعف پیری و امثال آن خللی در قوه حافظه روی داد نقش آن علم که سالیان دراز در تحصیل آن رنج برده و خود را در مهارت بدرجه تبرُّهم رسانده بودیم چنان از لوح ذهن سترده می‌شود که پنداری از آن علم بوی نبرده و هرگز با آن تحصیلات سروکار نداشته ایم. بر فرض هم که حافظه ما قوی باشد باز باید گاه‌بگاه محفوظات خود را مراجعه و تکرار کنیم تا دستخوش نسیان و فراموشی نشود؛ وانگهی حیات این قبیل دانش‌ها تا دم مرگ بیشتر نیست و از آن پس با روح انسان وداع ابدی خواهد گفت.

اما صفای قلب و روشنی ضمیر و طهارت نفس که همه از محصولات عقل موهوبی و تأیید یزدانی است؛ بهیچ عارضه‌یی از بین نمی‌رود و گاه از روح، جدا نمی‌شود؛ حتی پس از مرگ نیز صورت برزخی ملکوتی ما خواهد بود؛ یعنی برزخ صعودی که از صفات و ملکات انسانی متکوّن می‌شود؛ مقابل برزخ نزولی که صورت کلی مثالی است در سلسله عوالم مافوق عالم طبیعت و مادون عالم عقلی ابداعی.

فرق دیگر ما بین علم تحصیلی و موهوبی این است که علم موهوبی همه وقت، تر و تازه و مورد استفاده است؛ هیچ گاه گندیده و کهنه و پوسیده نمی‌شود؛ برخلاف علوم و معارف درسی که پیوسته در تغییر و تبدیل است و هر زمان رنگی تازه بخود می‌گیرد؛ علمی نو بی‌بازار می‌آید و معارف قدیم کهنه از رواج و اعتبار می‌افتد.

سومین فرق میان عقل موهوبی و کسبی این است که دانش کسبی هر گاه از کار افزار کتاب و قلم و استاد منقطع شد، سرچشمه اش می‌خشکد و کسی که خود را از علما و دانشمندان می‌شمرد عاطل و ضایع و بی‌برگ و نوا می‌ماند؛ اما آن دانش که بخشش یزدان باشد؛ چون منبع زاینده‌اش در درون جان است، هرگز خشک نمی‌شود و

خسران و نقصان بدان راه نمی یابد؛ بل که پیوسته در نبع یعنی زایش و جوشش است» (همایی، ۱۳۶۹: ۵۳۶-۵۳۴). مولوی از این نوع علم، «دانشِ آموخته» نیز یاد می کند:

قانعی با دانشِ آموخته در چراغ غیر، چشم افروخته
(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۵: ۹۹۲).

۱۰-۷-۲- عشق در اندیشه مولوی

«کلام مولانا اساساً چیزی به جز عشق نیست، عشق مانند سایر اجزاء جهان حقیقتی است سیال و موج و توقف درنگ ناپذیر و درحقیقت عنایت و هدایتی است الهی و تفسیر آن در دفتر و کتاب نگنجد» (نوربخش، ۱۳۸۱: ۸۷). عشق از بلندترین اندیشه‌های مولوی است. به ویژه دو اثر منظومش، یعنی مثنوی و غزلیات شمس، دریایی بی پایاب از عشقی موج و زاینده هستند. ... عشق، فلسفه مولوی در زندگی است. «مولانا «عشق» را خمیرمایه همه پیشرفت‌ها و بزرگواری‌ها می دانست. ... مولانا معتقد است که واجب‌الوجود، محور عشق است و جهان مدارهای متصل و وابسته به آن» (همان، ۱۰۶). «مولانا، جهان هستی را بدرستی و واقع بر دو اصل کلی و اساسی استوار می داند: ۱- نیرو. ۲- حرکت. و ملاط این دو یا ملاط سازنده کل کاینات را «عشق» می شناسد» (بیانی، ۱۳۸۸، ۱۱۳).

مرحوم زرین کوب در کتاب ارزشمند سرّ نی، بحث مفصلی در باب «عشق و معرفت» دارد و در آن به جنبه‌ها و زوایای گوناگون عشق از نگاه مولوی پرداخته است، ما نیز در این مقال، گزیده‌ای از این بحث را می آوریم:

«البته در مثنوی هرگونه گرایش و کشش را که بین کاینات عالم هست مولانا نوعی عشق یا محبت تلقی می کند؛ چنانکه سوزش آتش نی و شور جوشش می را از عشق می داند، عشق را لوت و پوت جانها می شمرد و محبت را امری می داند که تلخها را شیرین، مس‌ها را زرین، دُردها را صافی و دُردها را شافی می نماید، صعود و عروج جسم خاکی را در معراج رسول و رقص کوه گران را در تجلی طور ناشی از عشق می بیند و آنچه بحر را مثل دیگ به جوش می آورد و کوه را مثل ریگ می ساید و سقف فلک را شکاف می دهد و جسم زمین را به لرزه می اندازد هم عبارت از عشق می داند و همه هستی را از دریا و کوه و زمین و آسمان مسخر عشق می یابد و حتی خلقت تمام عالم را به سر عشق که اشارت حدیث لولاک تعبیری از آن است منسوب می دارد. به علاوه هر چه

اجزاء همجنس را به یکدیگر مجذوب می‌دارد و اضداد را در ترکیب به هم پیوند می‌دهد نیز در مثنوی جلوه‌ی از عشق محسوبست» (زرین‌کوب، ۱۳۸۱، ج ۱، ۴۹۳).

«کششی که عشق دارد در تمام کاینات از عناصر تا ترکیبات دو سویه است. هیچ عاشقی جوایای وصل معشوقی نیست که معشوقش نیز در واقع جوایای او نباشد، و ازین روست که معشوقان هم به نحوی خود شکار عاشقانند، همانگونه که در دل عاشق جز وجود معشوق نیست در دل معشوق هم آنچه هست وجود عاشق است. پس در تمام عالم از قلمرو جماد تا اقلیم حیات انسانی عشق در تکاپوست و اگر عاشقان که در سنت عشق و شعر طالب و بی‌مراد تصویر می‌شوند گرد وجود معشوقی که مراد آنهاست می‌تند، این تنیدن از آنجاست، کآن مرادان جذب ایشان می‌کنند. تفاوت درین است که میل عاشقان، در دنیای روابط انسانی، به سبب مشکل‌هایی که در عشق برای آنها پیش می‌آید آنها را ضعیف و لاغر می‌دارد؛ اما عشقی که در معشوقان هست آنها را خوش و فره می‌نماید چرا که عشق معشوق با بی‌نیازی همرا هست و عشق عاشق همراه است با نیاز (زرین‌کوب، ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۹۵-۴۹۴).

«مولانا عقل و عشق را در بسیاری از موارد در مثنوی معنوی بصورت امری متقابل با یکدیگر مورد توجه قرار داده است به دیگر سخن، در مثنوی با مفهوم عقل و عشق، در تقابل با یکدیگر مواجه هستیم؛ تقابلی که همواره به برتری عشق ختم می‌گردد. نوع نگاه عارفانه مولانا به عقل و در حقیقت عقل‌گریزی وی قابل توجه است. مولانا از آن دسته عارفان و واصلانی است که عشق را برای سیر و سلوک در طریق الی الله لازم و کافی می‌داند و بر این عقیده و نظر است که عشق را می‌توان بهترین مرکب برای رسیدن به سرمنزل مقصود به حساب آورد. و اما عشق در نظر مولانا اگر این سری و مجازی باشد باز وقتی مشیت الهی را وسیله تصفیه و تعالی آن سازد به عشق آن سری و حقیقی تبدیل می‌شود و عاقبت سالک را به حق نائل می‌کند» (همان).

۱۱-۷-۲- اقسام عشق در مثنوی

عشق در مثنوی در یک دسته‌بندی کلی، به عشق حقیقی و عشق مجازی تقسیم می‌شود. مرحوم زرین‌کوب درباره این دو نوع عشق می‌گوید:

۱-۱۱-۷-۲- عشق مجازی

«... این میل دو جانبه است که خاک و گیاه و باران و آفتاب و گاه و کهربا و نر و ماده را در تمام عالم به سوی هم می کشاند و عشق را نیروی محرک تمام کاینات عالم می سازد. این عشق که قانون وجودست در همه عالم حاکم و قاهرست و عشق جسمانی انسان نیز تا آنجا که فقط به غرایز و اعمال جنسی بین زن و مرد مربوط است از همین مقوله است، و درین مرحله از عشق که به قلمرو حیات حیوانی مربوط است انسان با سایر انواع حیوان تفاوت ندارد(همان: ۴۹۵)

۲-۱۱-۷-۲- عشق حقیقی

«در انسان عشقی هم هست که ناشی از ماهیت انسانی اوست و نه فقط در قیاس با عالم حیوانی بلکه در قیاس با عالم ملایک و اقلیم مفارقات و مجردات هم مایه امتیاز اوست، چرا که این عشق بر شناخت مبتنی است و حتی ملایک هم، چنانکه از اشارت قرآن کریم (۳۱/۲) بر می آید از شناخت جز بدان اندازه که به آنها تعلیم شده است بهره ندارند و اشارت عَلمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ (۳۲/۲) آنها را به قدر انسان با قلمرو علم و شناخت امکان آشنایی نداده است.

بدین گونه عشقی که انسان را از سایر کاینات ممتاز می کند ناشی از نوعی دانش و شناخت است که شاید آن را معرفت باید خواند و پیداست که این دانش از مقوله آنچه به انسان زیرکی فیلسوفانه می دهد ... دارد نیست»(زرین کوب، ۱۳۸۹: ۴۹۶-۴۹۵).

۱۲-۷-۲- مثنوی معنوی

آثار نظم و نثر مولوی عبارتند از کلیات شمس، فیه مافیه، مکتوبات [یا مکاتیب] و مجالس سبعة؛ لیکن مثنوی معنوی او که زمینه این پژوهش است به اجمال معرفی می شود:

مهم ترین اثر منظوم مولوی مثنوی است(صفا، ۱۳۹۵، ج ۳: ۴۶۱). مثنوی شش دفتر دارد. ... جمع ابیات آن ۲۵۶۷۶ بیت است. مثنوی از بزرگ ترین آثار عرفانی و از شاخص ترن منظومه های اندیشه بشری است. در این کتاب مولانا از حیث رسایی مقصود و اتقان مطلب و لطافت معنی و باریکی اندیشه و صفا و پختگی فکر عرفانی، داد سخن

داده است (سبحانی، ۱۳۹۰: ۱۴۳-۱۴۲). مثنوی [معنوی]، کتابی است تعلیمی و درسی در زمینه عرفان و اصول و تصوف و اخلاق و معارف و ... و مولانا بیشتر به خاطر همین کتاب مشهور شده است (مولوی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۳۹). شمیسا درباره این اثر بزرگ می‌گوید: «... مثنوی او داستان مفصل جداگانه‌یی دارد که باید در کتب تخصصی جُست: عرفان مولانا عرفان خاص خود اوست نه این‌که اصطلاحات و مضامین عرفانی پیش از خود را تکرار کرده باشد و از این‌رو نمی‌توان از کتب عرفانی دیگر به سراغ او رفت، بلکه باید از خود مثنوی ابیات او را دریافت و شرح کرد از این‌رو شایسته است که اصطلاحات عرفانی این کتاب شریف به معنایی که در خود مثنوی به کار رفته اند (نه در آثار دیگر عرفانی) استخراج و شرح شود. یکی از دلایل این ویژگی، زندگی خود مولانا است که پر از تجربه‌های صمیمی و عاشقانه و عرفانی است» (شمیسا، ۱۳۸۲: ۲۳۳-۲۳۲).

سید جلال‌الدین آشتیانی در مقدمه کتاب شکوه شمس، نوشته آنه‌ماری شیمیل می‌گوید: «برای فهم مثنوی باید به اصول و قواعد علم تصوف و عرفان آشنا بود و از عهده فهم کتب عالیۀ عرفان برآمد و قریحه و ذوق نیز مددکار باقدرتی است» (شیمیل، ۱۳۹۶: شصت و دو). وی همچنین در پیشگفتار شرح مثنوی به قلم نیکلسون می‌گوید: «یکی از آثار ارزشمند و وصف‌ناپذیر در تصوف اسلامی مثنوی معنوی ... است که از حیث اشمال بر عالیترین مباحث توحید و نبوت و ولایت و تحریر بهترین مسائل و زبده ترین قواعد خاص ارباب سلوک و بیان ظهر و بطن آیات قرآنی و احادیث نبویه و ولویه در صف اول کتب ارباب معرفت قرار دارد» (مولوی، ۱۳۷۰: سی و یک).

۸-۲- سعدی

۸-۲-۱- عشق سعدی

«سعدی بی‌تردید عاشقی راستین بود، چرا که سوز درونش که در سخنش جاری است از چیزی خبر می‌دهد. به گفته خودش «سعدی، این ناله دلسوز تو بی‌چیزی نیست» و به قول حافظ «آری آری سخن عشق نشانی دارد». و این نشان در سخن سعدی هست و در همه جا خود را بروز می‌دهد. سعدی از عهد جوانی تا ایام پیری در آرزو و خواهش عشق سر کرده است. ... سعدی در هر حال و مقامی عشق و جمال پرستی را لازمه انسان و «حس بشریت» می‌داند. انسان خاکی وابسته به غرایز به نحوی در چنگال آن گرفتار است و انسان آرمانی را نیز - اگر یافته شود - بی‌عشق انسانیتی نیست. جمال پرستی و نظربازی - نه شاید بدان معنا که در نزد حافظ هست بلکه - به معنی التذاذ هنری از نگریستن به چهره زیبا از موضوع‌هایی است که در بسیاری از غزلیات به چشم

می خورد. سعدی در برابر چهره زیبا بی تاب است. او را «از روی خوب شکیب نیست». دیده بر دیدار مهرویان گماشتن را سرنوشت و تقدیر زندگی خود می داند...» (سعدی، ۱۳۹۰، ۱۱).

«استادی سعدی در شعر عاشقانه مسلّم است. اصولاً همان طور که هانری ماسه دریافته است احساس حاکم بر غزلهای سعدی «عشق» است. عشق به زندگی و مظاهر زیبایی. حساسیت او در برابر جلوه های جمال بسیار مشهودست او از دیدن شکفتن یک گل شبمی بر گلبرگ، نوازش نسیم صبح، نغمه پرنده ای بر شاخسار، چهره ای زیبا، خرام اندامی موزون، منظره گیسویی پریشان یا گره زده، یک لبخند، یک نگاه و خلاصه هر چیز که در آن حتی یک لحظه زیبایی برق زند متأثر می شود و این واکنش و تأثر در غزل او انعکاس میابد» (یوسفی، ۱۳۷۷، ۲۵۵).

«بیشتر غزل های سعدی عاشقانه است توصیف حالات، عاشقانه، وصال، فراق، وصف معشوق، جمال معشوق، حسن و نظر، شوق دیدار و مسایلی از این دست در غزل های سعدی نمودی خاص دارد» (غلامرضایی، ۱۳۹۱، ۱۸۳).

۲-۸-۲- آثار سعدی

آثار سعدی در یک مجلد به نام کلیات سعدی گرد آمده و بارها در ایران و خارج از ایران به چاپ رسیده است. شخصی به نام علی بن احمد بن ابی بکر معروف بیستون، یک بار در سال ۷۲۶ ه و بار دیگر در سال ۷۳۴ ه به جمع آوری و تنظیم آثار سعدی پرداخته است. در کلیات سعدی، بیست و سه کتاب و رساله به نام های زیر آمده است: گلستان، ... بوستان، ...، قصاید عربی، قصاید فارسی، ملمعات، ترجیعات، طبیات، بدایع، خواتیم، غزلیات قدیم، رساله صاحبیه، مقطعات، رباعیات، مفردات، خبثیات، هزلیات، مضاحک، تقریر دیباچه، مجالس پنجگانه، سؤال صاحب دیوان، عقل و عشق، نصیحه الملوک، رسالات سه گانه (سبحانی، ۱۳۹۰: ۱۴۴).

فصل سوم

روش تحقیق

۱-۳- روش پژوهش

الف- نوع روش تحقیق:

این پایان‌نامه از نوع نظری است که بررسی آن به شیوه توصیفی-تحلیلی و با روش کتابخانه‌ای انجام می‌گیرد. برای این منظور پس از شناسایی و مطالعه منابع مربوط به مفهوم عقل و عشق اعم از کتب و مقالات و ... و یادداشت‌برداری از مطالب، با تحلیل ابیات مرتبط، به مقایسه تقابل این دو مفهوم در مثنوی مولوی و اشعار سعدی پرداخته می‌شود.

ب- روش گردآوری اطلاعات (میدانی، کتابخانه‌ای و غیره):

روش گردآوری اطلاعات در این پژوهش، کتابخانه‌ای است. یعنی با مراجعه به کتابخانه‌ها و سامانه‌های اینترنتی و مطالعه کتابها و منابع مختلف، اطلاعات لازم درباره مفاهیم عقل و عشق در مثنوی مولوی و اشعار سعدی، گردآوری و مطالعه شد.

پ- ابزار گردآوری اطلاعات:

ابزار گردآوری اطلاعات در رساله‌ها متفاوت است. این ابزار ممکن است به صورت مشاهده و آزمون، پرسش‌نامه، مصاحبه، فیش‌برداری و ... باشد. در این پژوهش، ابزار گردآوری اطلاعات، فیش است؛ یعنی مطالب مورد نیاز و مفید از کتاب‌ها و مقالات معتبر فیش برداری شد و با استفاده از اطلاعات فیش‌ها و یادداشت‌ها، چک‌لیستی از مطالب تهیه شد و با استفاده از آن‌ها، نگارش رساله آغاز شد. علاوه بر فیش، در این تحقیق از نرم‌افزارهای مدون نیز بهره برده شد و با کمک آن‌ها، جست‌وجو در کتاب‌های مورد نیاز، یافتن مطالب مورد نظر و کپی کردن آن‌ها در محیط ورد به سادگی امکان‌پذیر بود.

این نرم‌افزارهای تحقیق، کار را برای کاربران خود آسان کرده‌اند و در آن‌ها می‌توان به صورت دستی جست‌وجو نمود تا مطالب مورد نیاز سریعاً در دست کاربر قرار گیرد.

ت- روش تجزیه و تحلیل اطلاعات:

روش اجرای این تحقیق، توصیفی-تحلیلی است؛ بدین گونه که ابتدا مفاهیم مربوط به عقل و عشق از منابع مرتبط مطالعه شد، پس از درک این مفاهیم، به مثنوی مولوی و آثار سعدی رجوع و نسبت به تحلیل محتوایی متن آثار اقدام شد و در نهایت نیز نمونه‌های مرتبط ادبی که با مفاهیم مربوط به تقابل عقل و عشق ارتباط معناداری داشتند تبیین گردیدند.

ث- مراحل انجام تحقیق:

با مراجعه به کتابخانه، کتب گوناگون در زمینه عقل و عشق و تقابل این دو مفهوم تهیه شد و با استفاده از سایت‌های معتبر، مقالات ادبی مرتبط با موضوع رساله دانلود شد. در ادامه کتاب‌ها و مقالات مطالعه شدند و مطالب لازم که بیشتر در جهت آگاهی از مبانی نظری بود، فیش‌برداری شد و با آگاهی نسبت به موضوع پژوهش، متون اصلی که شامل مثنوی مولوی، بوستان، قصاید عربی، قصاید فارسی، ملامت، ترجیعات، طیبات، بدایع، خواتیم، غزلیات قدیم، مقطعات، رباعیات و مفردات سعدی مورد مطالعه و بررسی قرار گرفت و فیش‌ها مرتب شد و شواهد مثال و مصادیق مرتبط در جمع‌بندی نهایی مورد استفاده قرار گرفت.

سپس مطالب گردآوری شده، تنظیم و تایپ و با نظر اساتید راهنما و مشاور گرامی مرتب شد و در نهایت اصلاحات مد نظر اساتید در متن پژوهش اعمال شد و نواقص کار، طبق مشورت و راهنمایی این عزیزان بر طرف گردید.

فصل چهارم

یافته های پژوهش

۱-۴- عقل در مثنوی

همانطور که پیشتر آمد، عقل در مثنوی، از مفاهیمی است که بسیار مورد توجه مولوی است و در نگاه او چنان اهمیتی دارد که حتی دعا می‌کند انسان کافر نیز از عقل دور نماند و به حدیث حضرت رسول «ص» اشاره می‌کند که: «هر که او عاقل بود او جان ماست». عقل را دارای عوالم می‌داند و پهنای این دریا، مولوی را به شگفتی وامی‌دارد.

مولوی در دفتر چهارم، افراد را از حیث میزان عقل به چند دسته تقسیم می‌کند؛ برخی انسان‌ها به درجه‌ای از خرد رسیده‌اند که دیگران را هدایت می‌کنند و پیشوا و راهبر کاروان‌ها هستند و به سبب فنای فی‌الله، خود، نور شده‌اند و پیرو نور خود شده‌اند:

عاقل آن باشد که او با مشعله‌ست	او دلیل و پیشوای قافله‌ست
پیرو نور خودست آن پیش‌رو	تابع خویشست آن بی‌خویش‌رو
مؤمن خویشست و ایمان آورید	هم بدان نوری که جانش زو چرید

(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۴: ۶۳۴).

برخی به مرحله راهبری نرسیده‌اند؛ اما به واسطه نیم‌عقلی که دارند می‌دانند که باید پیرو خردمندان کامل باشند:

دیگری که نیم‌عاقل آمد او	عاقلی را دیده خود داند او
دست در وی زد چو کور اندر دلیل	تا بدو بینا شد و چست و جلیل

(همان: ۶۳۵-۶۳۴).

اما از نظر مولوی، انسانی که عقل در سر ندارد، چیزی از حیوان بیشتر ندارد. به همین دلیل راه را از چاه نمی‌شناسد و به بیراهه می‌رود:

وآن خری کز عقل جوسنگی نداشت	خود نبودش عقل و عاقل را گذاشت
ره نداند نه کثیر و نه قلیل	ننگش آید آمدن خلف دلیل
می‌رود اندر بیابان دراز	گاه لنگان آیس و گاهی بتاز
شمع نه تا پیشوای خود کند	نیم شمعی نه که نوری کد کند
نیست عقلش تا دم زنده زند	نیم‌عقلی نه که خود مرده کند
مرده آن عاقل آید او تمام	تا برآید از نشیب خود به بام

(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۴: ۶۳۶-۶۳۵).

در این ابیات، مولوی عقل را ابزار هدایت دانسته است و معتقد است انسان بدون عقل و خرد، قادر به هدایت‌پذیری نیست. مولوی در دفتر پنجم نیز به تفاوت مرتبت عقول و قابلیت درک و میزان تربیت‌پذیری آن‌ها اشاره دارد و می‌گوید:

این تفاوت عقل‌ها را نیک دان	در مراتب از زمین تا آسمان
هست عقلی هم‌چو قرص آفتاب	هست عقلی کمتر از زهره و شهاب
هست عقلی چون چراغی سرخوشی	هست عقلی چون ستاره آتشی
زانک ابر از پیش آن چون وا جهد	نور یزدان‌بین خردها بر دهد

(همان، ج ۵: ۱۴۱-۱۴۰).

بنابراین، معتقد است که پایداری و ثبات، متعلق به هر انسان عاقلی نیست، بلکه میزان برخوردارگی از آن، بر میزان پایداری افراد تأثیرگذار است:

نیست هر عقلی حقیری پایدار	وقت حرص و وقت خشم و کارزار
---------------------------	----------------------------

(همان: ۱۰۱۹).

از منظر مولانا، انسان کامل همواره رو به سوی حقایق داشته و تلاش میکند تا حد امکات به اله تشبه یابد. مولانا در این زمینه می گوید:

نفس همچون زن بی چاره گری
گاه خاکی گاه جوید سروری
عقل خود زین فکرها آگاه نیست
در دماغش جز غم الله نیست
(مولوی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۶۲۸)

مولانا در مثنوی نفس را به چهارپایی تشبیه می کند که اگر آدمی شهوت و خواهش های نفس را نادیده انگارد، عقل شریف تقویت شده و به کار خواهد افتاد :

دم این استوار نفست شهوت است
چون بیندی شهوتش را از رغیف
همچو شاخی که بیری از درخت
زین سبب پس پس رود آن خودپرست
سرکند آن شهوت از عقل شریف
سر کند قوت ز شاخ نیکبخت
(همان، ج ۶: ۱۱۲۸)

مولانا سپس عقل را به شتریان تشبیه کرده و اولیای الهی را عقل معرفتی می کند :

عقل تو همچو شتریان تو شتر
عقل عقلند اولیا و عقل ها
اندیشان بنگر آخر ز اعتبار
چه قلاووز و چه اشتریان بیاب
نک جهان در شب بمانده میخ دوز
می کشاند هرطرف در حکم مر
برمثال اشتران تا انتها
یک قلاووز است جان صد هزار
دیده ای کان دیده بیند آفتاب
منتظر موقوف خورشید است و روز

(همان، ج ۱: ۱۲۰۹)

افزون بر این مولانا حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را صاحب عقل غیب دانسته و می گوید:

در مجالس می طلب اندر عقول
آن چنان عقلی که بود اندر رسول

زان که میراث از رسول آن است و بس
که ببیند غیب ها از پیش و پس
(همان، ج ۶: ۲۶۲۵)

مولانا در بیان اهمیت عقل و کلام و عدم ارتباط عقل با سن آدمی می گوید:

گفت پیغمبر که ای ظاهر نگر
عقل او را آزمودم بارها
پیر، پیر عقل باشد ای پسر
از بلیس او پیرتر خود کی بود
تو مبین او را جوان و بی هنر
کرد پیری آن جوان در کارها
نه سپیدی موی اندر ریش و سر
چون که عقلش نیست او لاشی بود
تا چو عقل کل تو باطن بین شوی
(مولوی، ۱۳۸۱، ج ۴: ۲۱۰۶)

از نظر مولانا شرط عبور از استدلال، پاکی نفس، رویگردانی از عالم ماده و شنیدن سخنان حکمت آمیز و حشر و نشر با افراد حکیم است؛ حکمت عطای خداوند و از ثمرات عقل است از منظر او عقل ظلمت سوز است:

در شب تاریک جوی آن روز را
در شب بدرنگ بس نیکی بود
پیش کن آن عقل ظلمت سوز را
آب حیوان جفت تاریکی بود
(همان، ج ۱: ۳۷۰۴)

فروزانفر نیز معتقد است: «چون عقل بکمال یقین رسد چنان که تشخیص مصلحت از مفسده و زیبایی از زشتی صورت وجودی و ملکه‌ی او شود طبیعی است که از بندگی هوای نفسانی آزاد می‌گردد و بیش معصیت و نافرمانی نمی‌کند مثل آن که هیچ کس به اختیار انگشت در دهان مار نمی‌نهد و زهر کشنده نمی‌خورد هر گاه که ضرر مار و زهر را شناخته باشد زیرا خوف و اجتناب از ضرر، طبیعی انسان است همان گونه که جلب منفعت و خوشی، حالت طبیعی اوست و بر خلاف این، هر گاه انسان در پی هوای نفسانی گیرد و روزگار در تحصیل شهوت صرف کند و از تربیت صحیح دور ماند، بی‌گمان از پیش رفت و ترقی معنوی محروم می‌گردد و ادراک معنوی او که بحال استعداد است بمرتب‌ی ادراک و حس حیوانی منتزل می‌شود پس می‌توان گفت که تربیت راستین و صحبت مرد کامل مانند بهار است که ادراک را پرورش می‌دهد و پیروی نفس و هوی همانند باد سرد خزانی است از آن جهت که برگ و بار خرد را فرو می‌ریزد.» (فروزانفر، ۱۳۶۷: ج ۳: ۸۴۰).

مولوی، برای تشخیص عقل از وهم، ترازو و معیاری را هم نشان می‌دهد و معتقد است این ترازو، که همان قرآن و حال پیامبران است، می‌تواند به انسان‌ها توان تمیز عقل از وهم و خیال را بدهد:

هر دو را سَوِي مِحْك كن زود، نقل	بی مِحْك پیدا نگرَد و هم و عقل
چون مِحْك، مر قلب را گوید: بیا	این مِحْك، قرآن و حال انبیا
که نه‌ی اهلِ فراز و شیبِ من	تا ببینی خویش را ز آسیبِ من
همچو زر باشد در آتش او بَسیم	عقل را گر از آیه‌ای سازد دو نیم

(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۴: ۶۶۶).

منشاء و مصدر عقل و اندیشه نیز در نظر مولوی، بسیار مهم است. از نظر مولوی، مصدر عقول، بر قدرت و میزان تأثیرات آن تأثیرگذار است؛

و آنکه از مغرب، دَبورِ با و باست	فکر کَانَ از مشرق آید، آن صباست
مغربِ این بادِ فکرت ز آن سر است	مشرقِ این بادِ فکرت دیگر است
جانِ جانِ جان، بُودِ شرقِ فُؤاد	مه جمادست و بُودِ شرقش جماد
قشر و عکسِ آن بُودِ خورشیدِ روز	شرقِ خورشیدی که شد باطنِ فروز

(همان: ۸۶۰-۸۵۹).

همچنین مولوی بارها به ماهیت، جایگاه، اقسام و مراتب آن پرداخته است. گاهی سخت به او می‌تازد که:

در وجودت رهزن راه خداست	عقل تو دستور و، مغلوبِ هواست
-------------------------	------------------------------

(همان: ۳۷۰).

و گاهی نیز بسیار از آن تمجید می‌کند که:

تو نداری عقل، رو ای خربها	عقل را باشد وفای عهدها
پرده نسیان بدراند خرد	عقل را یاد آید از پیمان خرد
دشمن و باطل کن تدبیر توست	چون که عقلت نیست نسیان میر توست

(همان: ۶۶۲-۶۶۱).

در ابیاتی که آمد، مولوی اساساً عقلی را عقل می‌داند که انسان‌ها را متوجه اصل و نسب الهی خود می‌کند و آن‌ها را از فراموشی و غفلت در می‌آورد و تدابیر پیش پا افتاده دنیوی را باطل می‌کند. امولوی عقل را نور و خورش پرورنده جان می‌داند:

مایده، عقل است نی نان و شیوا نور عقل است ای پسر، جان را غذا
نیست غیر از نور، آدم را خورش از جز آن، جان نیابد پرورش
(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۴: ۵۶۵)

در جای جای مثنوی می‌توان شاهد این رفتار به‌ظاهر دوگانه بود و چنانچه برای درک و دریافت این‌گونه مصادیق، به اندازه کافی درنگ و تأمل نکنیم قادر به کشف رفتار مولوی در مواجهه با مفهوم عقل نخواهیم بود. لذا لازم است ابیات مرتبط با مفهوم عقل را بررسی و تحلیل کنیم تا بیشتر و عمیق‌تر به اندیشه مولوی پی ببریم.

۲-۴- اقسام عقل در مثنوی

پیشتر اشاره شد که مولوی در مثنوی در یک دسته‌بندی جامع، عقل را به دو قسم «عقل کلی» و «عقل جزئی» تقسیم می‌کند و برای هر کدام از آن‌ها، ویژگی‌ها و کارکردهایی قائل است. مرحوم فروزانفر می‌گوید: «مولانا در مثنوی نود و پنج بار درباره‌ی عقل سخن گفته و آن را در بیشتر موارد ستوده و گاهی نیز مذمت کرده است، عقلی که او و دیگر صوفیان مذمت می‌کنند، گاه آن عقل خردک‌نگرش و حساب‌گر در امور دنیاست، عقلی که مصلحت شخصی و آنی را بر مصلحت کلی و پایدار ترجیح می‌دهد و برای رسیدن به آرزو، ارتکاب هر امر ناپسند و نامشروع را موافق حق و عدل می‌پندارد، این همان عقل است که آن را زیرکساری و مکرانگیزی و شیطنت می‌خوانیم ولی عقلی که مایه‌ی رستگاری و نجات است باید با ایمان و راستی و درستی و خداشناسی همراه و هم‌آهنگ باشد و آن چه در تعبیرات شرعی می‌خوانیم غالباً درباره‌ی این گونه خرد و خردمندی است» (فروزانفر، ۱۳۶۷: ج ۲: ۵۶۵).

بررسی‌ها نشان می‌دهد که مولوی در مثنوی، گاهی صراحتاً به نوع عقل مورد نظر خود، اشاره می‌کند؛ مانند نمونه زیر که در یک بیت، از عقل کلی و عقل جزئی نام می‌برد:

عقل جزوی را وزیر خود مگیر
عقل کل را ساز ای سلطان وزیر
(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۴: ۳۷۴).

عقل جزوی گاه تیره گه نگون
عقل کلی ایمن از ریب‌المنون
(همان: ۳۷۴).

موارد بسیاری هم وجود دارد که مولوی صراحتاً به نوع عقل اشاره نمی‌کند، در این گونه موارد نوع عقل مورد نظر مولوی را باید از شرح ابیات درک کرد. ضمن این که اتفاق افتاده که مولوی مفاهیمی چون خرد و اندیشه و ... را، هم در معنای عقل کل به کار برده و هم عقل جزء. مولوی در دفتر چهارم آورده است:

عقل را دو دیده در پایان کار
بهر آن گل می‌کشد او رنج خار
(همان: ۳۷۴).

با درک معنای بیت بالا می‌توان دریافت مقصود مولوی از عقل، عقل کل است که با آینده‌نگری و میل به رسیدن به هدف والا، انسان را هدایت می‌کند. همچنین در بیت زیر، که به قرینه صفت «جزوی» برای عقل نخست، به کلی بودن عقل دوم پی می‌بریم:

عقل جزوی عقل را بدنام کرد
کام دنیا مرد را بی‌کام کرد
(همان، ج ۵: ۱۴۱).

در زیر، اقسام عقل کلی و جزوی با ذکر نمونه‌ها و مصادیقی از مثنوی، بررسی و تحلیل می‌شود:

۱-۲-۴- عقل کلی یا عقل ممدوح در مثنوی

یکی از تعاریف مرحوم استاد همایی از عقل کلی، این است که: «عقل کامل رساست که محیط بر همه اشیا است و حقایق امور را به شایستگی درک می‌کند». مولوی به همین نکته اشاره می‌کند و می‌گوید:

از عدمها سوی هستی هر زمان
خاصه هر شب جمله افکار و عقول
هست یا رب کاروان در کاروان
نیست گردد غرق در بحر نغول
باز وقت صبوح آن اللهیان
بر زنند از بحر سر چون ماهیان

از هزیمت رفته در دریای مرگ
در گلستان نوحه کرده بر خضر
مر عدم را کانچ خوردی باز ده
از نبات و دارو و برگ و گیاه
دم بدم در تو خزانست و بهار
پر ز غنچه و ورد و سرو و یاسمین
ز انبهی گل، نهان صحرا و کاخ
بوی آن گلزار و سرو و سنبلست
(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۵۸۷-۵۸۵).

در خزان آن صد هزاران شاخ و برگ
زاغ پوشیده سیه چون نوحه گر
باز فرمان آید از سالار ده
آنچ خوردی وا ده ای مرگ سیاه
ای برادر عقل یکدم با خود آر
باغ دل را سبز و ترّ و تازه بین
ز انبهی برگ، پنهان گشته شاخ
این سخنهایی که از عقل کلست

بنابراین، می توان گفت از نظر مولانا استدلال‌هایی که منجر به کشف حقیقت شوند از عقل کل صادر می‌شوند. و باز می‌توان نتیجه گرفت مولانا با هر استدلالی، مخالفت ندارد. مخالفت‌های او با استدلال‌هایی است که انسان را از رسیدن به کُنه و حقیقت چیزها دور می‌کند و اتفاقاً ملال‌آور هم هستند. کریم زمانی در شرح بیت آخر از ابیات پیشین چنین آورده است: «این سخنان، ساخته عقل کل است نه عقل جزئی. این عقل کل است که الهام‌بخش درون من است ...» (زمانی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۵۸۷).

مولوی در دفتر چهارم مثنوی، همه جهان را صورت و پیکری از عقل کل، و عقل کل را پدر و مربی «بندگان برگزیده و باکمال خداوند» می‌داند. باور مولوی بر این است که آن‌ها که به عقل کل کفر می‌ورزند و در برابر این نعمت، ناسپاسی می‌کنند، طبیعتاً جهان در پیش چشمشان زشت و غیرحقیقی به نظر می‌رسد:

کل عالم صورت عقل کل است
چون کسی با عقل کل کفران فزود
کوست بابای هر آنک اهل قل است
صورت کل پیش او هم سگ نمود
(همان، ج ۴: ۹۱۹-۹۱۷)

بنابراین پیشنهاد می‌کند بدرفتاری و نافرمانی در برابر عقل کل را ترک نماید تا شکوه و جلال این حقیقت (عقل کل)، آب و گل وجودش را ارزشمند کند:

صلح کن با این پدر، عاقلی بهل
من که صلح دایما با این پدر
هر زمان نو صورتی و نو جمال
من همی بینم جهان را پر نعیم
بانگ آبش می رسد در گوش من
شاخه‌ها رقصان شده چون تایبان
برق آینه ست لامع از نمد
از هزاران می نگویم من یکی
پیش وهم این گفت مژده دادنست

تا که فرّش زر نماید آب و گل
این جهان چون جنت استم در نظر
تا ز نو دیدن فرو میرد ملال
آبها از چشمه‌ها جوشان مقیم
مست می گردد ضمیر و هوش من
برگها کف زن مثال مطربان
گر نماید آینه تا چون بود
ز آنک آکندست هر گوش از شکی
عقل گوید مژده چه نقد منست
(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۴: ۹۲۲-۹۱۹).

بنابراین آنچه که از نظرگاه مولوی، موجب زیباندیشی، نواندیشی، زیبانگری، شادی درون و سپاسگزاری انسان-ها می شود آشتی با عقل کل است. همان عقل کلی که مانند پدری مهربان و دلسوز، دست ما را می گیرد و ما را به مسیرهای سرشار از خوشی و طراوت هدایت می کند.

مولانا در مثنوی گاه از عقل کلی با نام‌های عقل کامل، عقل عقل، عقل احمد، عقل شریف، عقد ابدلان، نور نور عاری از اوهام و تصاویر، شاه خرد، شاه نظر، عقل الهی، عقل بی غبار، آمن از ریب المنون و بخشش یزدان تعبیر کرده و بر این اساس، به ستایش چنین عقلی پرداخته است در اهمیت آن می گوید:

ای برادر تو همان اندیشه ای مابقی تو استخوان و ریشه ای
(مولوی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۷۸)

از جمله موارد دیگری که مولانا به بحث از عقل کلی و عقل جزئی پرداخته، دفتر چهارم مثنوی است. مولانا در این دفتر ضمن پرداختن به اطوار خلقت آدمی _ جمادی، نباتی، حیوانی، انسانی و بالاتر _ به عقل کل و عقل جزء یا همان عقلی که به تعبیر مولانا حریص و طالب دنیاست، می پردازد:

و ز نباتی چون به حیوانی فتاد نامدش حال نباتی هیچ یاد

خاصه در وقت بهار و ضیمران
جنبش این سایه زان شاخ گل است
می کشید آن خالقی که دانش
تا شد اکنون عاقل و دانا و رفت
هم از این عقلش تحول کردنی است
صد هزاران عقل بیند بوالعجب
(مولوی، ۱۳۸۱، ج ۴: ۳۶۴۴)

جز همین میلی که دارد سوی آن
جزو عقل این از آن عقل کل است
باز از حیوان سوی انسانی اش
هم چنین اقلیم تا اقلیم رفت
عقل های اولینش یاد نیست
تا رهد زین عقل در حرص و طلب

مولانا در همین دفتر عقل کلی را تنها وسیله ای می داند که قابلیت و توان شهود حق را دارد :

که بود زاغی ز من افزون به فن
عقل جزوی می کند هر سو نظر
عقل زاغ استاد گور مردگان
زاغ او را سوی گورستان برد
کو به گورستان برد برد نه سوی باغ
سوی قاف و مسجد اقتصادی
فکرها اسرار دل را وانمود
(همان: ۱۳۱۱)

گفت قابیل آه سه بر عقل من
عقل کل را گفت ما زاغ البصر
عقل ما زاغ است نور خاصگان
جان که او دنباله زاغان پرد
هین مرو اندر پی نفس چو زاغ
گر روی، رو در پی عنقای دل
پس زمین دل که نبشش فکر بود

از منظر مولانا، ارزش واقعی انسان به عقل کلی یعنی همان عقل جلیل، عقل بی غبار، رسول ذوالجلال و حجت
الله است :

چون محک مر قلب مرا گوید بیا
همچور زر باشد در آتش او بسیم
عقل مر موسی جان افروز را
گفت فرعونش بگو تو کیستی
حجت اللهم امانم از ضلال
(مولوی، ۱۳۸۱، ج ۴: ۳۲۰۲)

این محک قرآن و حال انبیا
عقل را گر اهره ای سازد دو نیم
وهم مر فرعون عالم سوز را
رفت موسی بر طریق نیستی
گفت من عقبم رسول ذوالجلال

به اعتقاد مولانا، همانطور که طوطی به دلیل عدم دارا بودن صورت آدمی توان تلقین از او را ندارد، به همین شکل مریدان شیخ و امت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نیز طاقت تلقین مستقیم حق را ندارند و باید عقل جزوی را با عقل کل قرین کرد و دست او را در دست پیر عارفی قرار داد:

دست را مسپار جز در دست پیر حق شده	است آن دست او را دست گیر
پیرو عقلت کودکی خو کرده است	از جوار نفس کاندر پرده است
عقل کامل را قرین کن با خرد	تا باز آید خرد زان خوی بد
چون که دست خود به دست او نهی	پس ز دست آکلان بیرون جهید

(همان، ج ۵: ۸۳۷).

یکی از ویژگی‌های عقل کلی، این است که اوهام را از واقعیات باز می‌شناسد. حکایت قصه فرزندان عَزیز علیه‌السلام در دفتر چهارم مثنوی، در تأیید همین اصل است. در این حکایت، فرزندان عزیز در پی پدر خود هستند و از رهگذران سراغ او را می‌گیرند تا این که او را می‌بینند و از آنجا که عَزیز به خواست خدا جوان مانده بود، فرزندان او را نشناختند. عزیز تصمیم گرفت تا هوش و خرد فرزندان را بیازماید. گفت: پدرتان بعد از من خواهد آمد. یکی از فرزندان با شنیدن این مژده، بسیار فریاد خوشحالی برآورد؛ اما فرزند دیگر، پدرش را شناخت و از حال رفت:

همچو پوران عَزیز اندر گذر	آمده پرسگان ز احوال پدر
گشته ایشان پیر و باباشان جوان	پس پدرشان پیش آمد ناگهان
پس پرسیدند ازو کای ره گذر	از عزیز ما عجب داری خبر
که کسی مان گفت که امروز آن سند	بعد نومییدی ز بیرون می رسد
گفت: آری بعد من خواهد رسید	آن یکی خوش شد، چو این مژده شنید
بانگ می زد کای مبشّر باش شاد	و آن دگر بشناخت بیهوش اوفتاد

(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۴: ۹۲۵-۹۲۴)

برادری که بیهوش شده بود، پس از به هوش آمدن، با ناراحتی، برادرش را مورد خطاب قرار می دهد که: «ای احمق! چه جای شادمانی و سرور از شنیدن مژده است؟! آنچه به دنبالش بودیم همین جاست!»

که چه جای مژده است ای خیره سر!
که در افتادیم در کان شکر
وهم را مژده ست و پیش عقل نقد
زآنکه چشم وهم شد محجوب فقد
(همان: ۹۲۵)

در این حکایت، برادری که قادر به کشف حقیقت بود، به ذهن و اندیشه و هم آلود برادرش اعتراض می شود و معتقد است علت عدم تشخیص حقیقت این است که برادرش از حوزه ذهنیات بیرون نرفته است و در دام وهم خود گرفتار مانده است و در حضور مقصود، صرفاً به مژده ای دل خوش کرده است. از این حکایت می توان چنین برداشت کرد که عقل کلی، خلاف عقل جزئی، اهل کشف و شهود است.

مولوی در دفتر چهارم، بخش «بیان رسول صلی الله علیه و آله وسلم سبب تفضیل و اختیار کردن او آن هذیلی را به امیری و سرلشکری بر پیران و کاردیدگان» انسان را به «عقل کل شدن» تشویق می کند، زیرا معتقد است عقل کل، «باطن بین» است و یکی از ویژگی های این عقل، «بی نیازی» است.

جهد کن تا پیر عقل و دین شوی
تا چو عقل کل تو باطن بین شوی
از عدم چون عقل زیبا رو گشاد
خلعتش داد و هزارش نام داد
کمترین زآن نام های خوش نفس
این که نبود هیچ او محتاج کس
(همان: ۶۳۱)

یکی از توانمندی های عقل کلی این است که می تواند خود را از بند نفس رهایی بخشد. زمانی در شرح حکایت «چالیش عقل با نفس همچون تنازع مجنون با ناقه، ...» بیان می دارد: «مولانا در این حکایت کوتاه از ستیز عقل با نفس سخن به میان آورده است. منظور از مجنون، عقل لطیف نورانی، و مراد از لیلی، حقیقت الهی است. ... منظور از ناقه (شتر)، نفس اماره، و مراد از کره ناقه، شهوات نفسانی و حظوظ جسمانی است. نفس اماره نیز پیوسته شیفته شهوات است و با عقل در تضاد» (مولوی، ۱۴۰۱، ج ۴: ۴۵۲)

خلاصه این حکایت این گونه است که: «روزی مجنون سوار بر شتر خود شد تا به کوی لیلی برود. مجنون شتر را می‌راند اما شتر نیز برای خود لیلی دیگری داشت. لیلی او گره‌اش بود که در طویله مانده بود. زیرا تاب سفر نداشت. پس هم مجنون عاشق بود و هم شتر. و آن دو به مصداق «دو ضد با هم جمع نشوند» نمی‌توانستند همراه مناسبی برای یکدیگر باشند. از این رو وقتی شتر افسار خود را سست می‌دید و در می‌یافت که مجنون به خواب رفته و یا از او غافل شده است فوراً جهت حرکت را معکوس می‌کرد و به سوی گره خود بازمی‌گشت. مجنون نیز مدتی بعد به خود می‌آمد و می‌دید که فرسنگ‌ها از مقصد دور شده است. و خلاصه برای مسافتی سه روزه، سال‌ها در دشت و هامون سرگردان بود. تا اینکه مجنون دید که با این شتر نمی‌توان به کوی لیلی رسید. پس خود را از شتر به زمین افکند و او را در هامون یله کرد» (همان: ۴۵۱). در این حکایت، دست‌کم دو نکته حائز اهمیت است؛ نخست این که نفس اماره یکی از موانع جدی در برابر انسان طالب حقیقت است و تا انسان، آن را رها نکند به حقیقت و عشق نخواهد رسید. دوم این که انسانی می‌تواند نفس اماره را رها کند که از «عقل کل» برخوردار شده باشد. لذا در همین دفتر، مولوی، عقلی را عقل می‌داند که بتواند بر شهوات پیروز آید و معتقد است عقلی که انسان را از بند شهوت رها نکند یا مانع زندانی شدن او در قفس شهوات نشود نامش عقل نیست:

عقل ، ضدّ شهوت است ای پهلوان	آنکه شهوت می تند، عقلش مخوان
وهم خوانش آنکه شهوت را گداست	وهم ، قلب نقد زر عقل هاست
	(همان، ۱۳۸۱، ج ۴: ۶۶۵)

۲-۲-۴ عقل جزئی یا عقل مذموم در مثنوی

پیشتر آمد که مولوی در مثنوی، گاه عقل را می‌ستاید و گاه مذموم می‌شمارد. مذموم شمردن عقل، صرفاً برمی‌گردد به عقل جزئی؛ اما باز شایان یادآوری است که مولوی همیشه هم نگاه منفی و ملامتگر به عقل جزئی ندارد و گاه وجود و کارکرد این نوع عقل را نیز ضروری می‌داند. ذیلاً با ذکر مصادیقی، به هر دو نوع نگاه مولوی درباره عقل جزئی پرداخته می‌شود؛

۱-۲-۲-۴- نگاه منفی به عقل جزئی در مثنوی:

چنانچه آمد عقل جزئی، عقل معاش است و حسابگر است و به ساحت عقل کلی راه نمی‌برد. عقل جزئی، کوتاه‌بین و دنیاطلب است. به همین دلیل، مولوی مکرراً به آن می‌تازد و انسان را از تکیه کردن به آن منع می‌کند. ذیلاً به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود:

زین سر از حیرت گر این عقلت رود هر سر مویت، سر و عقلی شود

(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۴: ۴۱۸)

مقصود از «این عقل»، عقل جزئی است؛ مولانا معتقد است برای رسیدن به حقیقت، باید عقل جزئی ما به مقام حیرت برسد و زایل شود تا تمام اعضای بدن ما به شهود برسند.

مولوی در دفتر چهارم مثنوی، در «بیان آنکه عقل جزئی تا به گور پیش نبیند» نیز، به معرفی عقل جزئی و ویژگی‌های آن می‌پردازد و با ذکر نمونه‌هایی، بحث نسبتاً مبسوطی را درباره عقل جزئی مطرح می‌نماید؛

پیش بینی این خرد تا گور بود و آن صاحب دل به نفخ صور بود
این خرد از گور خاکی نگذرد وین قدم، عرصه عجایب نسپرد
زین قدم، وین عقل، رو بیزار شو چشم غیبی جوی و، برخوردار شو
همچو موسی نور کی یابد ز جیب سخره استاد و شاگرد کتاب؟
زین نظر، وین عقل، ناید جز دوار پس نظر بگذار و بگزین انتظار
از سخن گویی مجوید ارتفاع منتظر را به ز گفتن، استماع

(همان: ۹۳۸-۹۳۶)

رح زمانی بر این بیت مولوی که «بی‌حس و بی‌گوش و بی‌فکرت شوید تا خطاب ارجعی را بشنوید» این است که: «اگر می‌خواهید خطاب حق تعالی را بشنوید باید از قید و بند حواس ظاهر و گوش ظاهر و عقل جزئی دنیاطلب رها شوید». بنابراین، به عقیده مولوی، عقل جزئی، مانع از شنیدن دعوت حضرت حق می‌گردد. همچنین معتقد است که علم حس (علوم ظاهری و قیاسی)، انسان را از مکیدن شیر حقیقت باز می‌دارد:

علم‌های اهل حس شد پوزبند تا نگیرد شیر، زان علم بلند

(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۳۴۷)

مولانا در قصه «دیدن خلیفه، لیلی را» از زبان مجنون می‌گوید انسانی که از عقل جزئی فراتر نمی‌رود، اگرچه به‌ظاهر بیدار نشان می‌دهد؛ اما در حقیقت در خواب عمیق غفلت است:

چون به حق بیدار نبود جان ما هست بیداری، چو در بندان ما

(همان)

عقل جزئی، به سبب زایش اندیشه‌ها و نگرانی‌ها و اوهام و خیالات، مانع از تصفیۀ روح و جان می‌شود،

جان، همه روز از لگدکوب خیال وز زیان و سود، وز خوف زوال

نی صفا می‌ماندش، نی لطف و فر نی به‌سوی آسمان، راه سفر

(همان: ۱۶۸)

چنین انسانی، درگیر خیالات بی‌اساس و امیدهای واهی می‌شود. نمی‌تواند به اصل حقیقت دست بیابد، فرع‌ها را اصل، و مجازها را حقیقت می‌بیند:

خفته آن باشد که او از هر خیال دارد امید و کند با او مقال

دیو را چون حور بیند او به خواب پس ز شهوت ریزد او با دیو، آب

(همان: ۱۶۸)

عقل جزئی، به دلیل فراموشکاری‌ها و طمع‌ها و لذت‌جویی‌هایش، سعی می‌کند روح را از ارتقاء و کمال باز دارد. مولوی در دفتر چهارم، مبحث «اطوار و منازل خلقت آدمی از ابتدا»، پس از ذکر منازلی که روح از ابتدا تا پایان طی کرده، به این فراموشکاری عقل، که همان عقل جزئی و عقل معاش است اشاره می‌کند و می‌گوید:

آمده اول به اقلیم جماد وز جمادی در نباتی اوفتاد

سالها اندر نباتی عمر کرد وز جمادی یاد ناورد از نبرد

وز نباتی چون به حیوانی فتاد نامدش حال نباتی هیچ یاد

جز همین میلی که دارد سوی آن خاصه در وقت بهار و ضیمران

هم چو میل کودکان با مادران سر میل خود نداند در لبان

هم چو میل مفرط هر نو مرید
جزو عقل این از آن عقل کلست
سایه اش فانی شود آخر درو
سایه شاخ دگر ای نیکبخت
باز از حیوان سوی انسانیش
هم چنین اقلیم تا اقلیم رفت
عقلهای اولینش یاد نیست

سوی آن پیر جوانبخت مجید
جنبش این سایه زان شاخ گلست
پس بداند سر میل و جست و جو
کی بجنبید گر نجنبید این درخت
می کشید آن خالقی که دانیش
تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت
هم ازین عقلش تحول کردنیست
(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۴: ۱۰۱۸-۱۰۱۵)

نتیجه دل بستن به عقل جزئی، چیزی جز افسوس و حسرت نیست:

چونکه تخم نسل را در شوره ریخت
ضعف سر بیند از آن و تن پلید

او به خویش آمد، خیال از وی گریخت
آه از آن نقش پدید ناپدید
(همان: ۱۰۱۸-۱۰۱۵)

به جای آن که عمر ارزشمند خود را مصروف رسیدن به سرچشمه‌های حقیقت کند، شبانه‌روز به دنبال مجازها و چیزهای بی اعتبار و بی ارزش می کند:

مرغ، بر بالا و زیر، آن سایه اش
ابلهی، صیاد آن سایه شود
بی خبر کان عکس آن مرغ هواست
تیر اندازد به سوی سایه او
ترکش عمرش تهی شد، عمر رفت

می دود بر خاک، پران مرغ وش
می دود چندانکه بی مایه شود
بی خبر که اصل آن سایه کجاست
ترکشش خالی شود از جستجو
از دویدن در شکار سایه، تفت
(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۴: ۱۰۱۸-۱۰۱۵)

مولوی در دو بیت زیر بر لزوم رهایی انسان از عقل جزئی، و درک و دریافت عقل کلی تأکید می کند:

زیرکی بفروش و حیرانی بخر
عقل قربان کن به پیش مصطفی

زیرکی ظن سست و حیرانی نظر
حسبِی الله گو که الله ام کفی

(همان: ۴۱۳)

کریم زمانی در شرح این بیت چنین می آورد: «عقل جزئی خود را در پیشگاه محمد مصطفی (ص) قربانی کن. بگو که خدا مرا کافی است زیرا خداوند بسنده است. [منظور از «مصطفی» در اینجا حقیقت محمدیه و یا صادر اول، و حقیقه الحقایق است، ... منظور بیت: در برابر حقیقت کلی، از عقل جزئی و محدود خود چشم پوشی کن» (همان: ۴۱۴).

همچنین از نظر مولوی، زیرکی یا همان عقل جزئی، متعلق به ابلیس است و عشق، متعلق به آدم:
داند او کو نیکبخت و محرم است
زیرکی ز ابلیس و، عشق از آدم است

(همان: ۴۱۲)

از نظر مولوی، یکی از ناتوانی های عقل جزئی این است که قادر به کشتن نفس اماره نیست. وی ضمن تلمیح به حدیث حضرت رسول که می فرماید: «رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ» می گوید:

کشتن این، کار عقل و هوش نیست
شیر باطن، سخره خرگوش نیست

(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۴۴۴)

از دیگر ناتوانی های عقل جزئی این است که قادر به درک مسائل شهودی نیست. مولانا در بحث جبر و اختیار، با ذکر مثال زیر، مشرب اشعریون را نقد می کند:

یک مثال ای دل پی فرقی بیار
دست کان لرزان بود از ارتعاش

تا بدانی جبر را از اختیار
وانکه دستی را تو لرزانی ز جاش

هر دو جنبش آفریده حق شناس
زین پشیمانی که لرزانیدیش

مرتعش را کی پشیمان دیدیش
لیک نتوان کرد این با آن قیاس

(همان: ۴۸۰-۴۷۹)

و سپس می گوید:

تا ضعیفی ره برد آنجا مگر
 آن دگر باشد که بحث جان بود
 باده جان را قوامی دیگرست
 این عمر با بوالحکم همراز بود
 بوالحکم بوجهل شد در حکم آن
 گرچه خود نسبت به جان او جاهلست
 بحث جانی یا عجب یا بوالعجب
 (همان: ۴۸۲-۴۸۰)

بحث عقلست این، چه بحث! آن حیلہ گر
 بحث عقلی گر دُر و مرجان بود
 بحث جان اندر مقامی دیگرست
 آن زمان که بحث عقلی ساز بود
 چون عمر از عقل آمد سوی جان
 سوی حس و سوی عقل او کاملست
 بحث عقل و حس اثر دان یا سبب

زمانی در شرح بیت واپسین می‌گوید: «مباحث عقلی و حسی از نوع استدلال و راه‌جستن از اثر به مؤثر و یا انتقال از سبب به مسبب است، ولی بحث مربوط به جان را باید مهم و شگفت‌انگیز بدانی. و دارندگان عقول جزئی قادر نیستند آنرا درک کنند. [بحث‌های عقلی هرگز از خارستان شکوک و سنگستان ظنون و تشویش خاطر مبرا نیست]» (همان: ۴۸۲)

مولوی در دفتر چهارم، بخش «در آمدن سلیمان علیه السلام هر روز در مسجد اقصی بعد از تمام شدن جهت عبادت و ارشاد عابدان و معتکفان و رستن عقاقیر در مسجد» به محدودیت‌های دیگر عقل جزئی، به این شرح اشاره می‌کند که راهی به سوی بی‌سوئی (عالم امر و تجرد) ندارد و قادر به استخراج و کشف نیست؛ «بلکه عقل جزوی تنها می‌تواند فنی را یاد بگیرد و برای فراگیری فنون، محتاج تعلیم است» (مولوی، ۱۴۰۱، ج ۴: ۳۸۱)

این نجوم و طب وحی انبیاست	عقل و حس را سوی بی‌سوره کجاست
عقل جزوی عقل استخراج نیست	جز پذیرای فن و محتاج نیست

(همان: ۳۸۲)

اما معتقد است که عقل جزئی، چنان‌چه تحت تعلیم اصحاب وحی باشد، تربیت‌شدنی است؛

مر تو را عقلی است جزوی در نهان	کامل‌العقلی بجو اندر جهان
جزو تو از کلّ او کلّی شود	عقل کل بر نفس چون غلّی شود

(همان، ج ۱: ۶۳۵-۶۳۴)

در دفتر چهارم نیز بر همین مطلب تأکید می‌کند:

قابل تعلیم و فهم است این خرد لیک صاحب وحی تعلیمش دهد
(همان، ج ۴: ۳۸۲)

بنابراین، خداوند، انسان‌های عاقل را نیز از شراب حقیقت مست، و بهشت جاودان را نصیبشان می‌کند:

هست مای‌های سعادت عقل را که بیاید منزل بی نقل را
خیمه گردون ز سر مستی خویش بر کند، ز آن سو، بگیرد راه پیش
(همان: ۷۶۴)

مولوی معتقد است که عقل جزئی، اگرچه هوشمند و باذکاوت است؛ اما به مرحله فنا و نیستی نرسیده است:

زیرک و داناست اما نیست نیست تا فرشته لا نشد آهرمنیست
(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۶۱۴)

همچنین، عقل جزئی در گفتار و انجام کارها به ما یاری می‌رساند؛ اما در فهم جهان معنا، کاری از دستش بر نمی‌آید:

او به قول و فعل یار ما بود چون بحکم حال آبی لا بود
(همان: ۶۱۵)

یکی از مواردی که در حکایت «نالیدن ستون حنانه چون برای پیغمبر منبر ساختند» مورد تأکید مولوی است این است که استدلالیون و تکیه‌کنندگان بر عقل جزئی و اهل فلسفیدن، محدودبین و بعضاً نابینا هستند و قادر به دیدار بواطن نیستند و با کوچکترین آسیبی، دچار تزلزل فکر می‌شوند:

صد هزاران ز اهل تقلید و نشان افکندشان نیم‌وهمی در گمان
که بظن تقلید و استدلالشان قایمست و جمله پر و بالشان
شبه‌های انگیزد آن شیطان دون در فتند این جمله کوران سرنگون
(همان: ۶۴۹)

در ادامه همین ابیات است که مولوی تیر خلاص را به آن جماعتی از فلسفه که از این دانش، به درستی بهره نمی‌برند می‌زند و می‌گوید:

پای چوبین سخت بی تمکین بود	پای استدالیان چوبین بود
کز ثباتش کوه گردد خیره‌سر	غیر آن قطب زمان دیده‌ور
تا نیفتد سرنگون او بر حصا	پای نابینا عصا باشد عصا

(همان، ۶۵۰-۶۴۹)

مولوی، این عصا را معرفی می‌کند که:

این عصا چه بود قیاسات و دلیل آن عصا که دادشان بینا جلیل
(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۱۶۵)

در بیت بعد، مولوی یکی از معیارهای لزوم ترک عقل را گوشزد می‌کند؛ از نظر مولوی، هرگاه عقل موجب بروز جنگ و دعوا بشود باید از آن دوری کرد:

چون عصا شد آلت جنگ و نفیر آن عصا را خرد بشکن ای ضریر

(همان).

«مولانا می‌گوید عقل جزوی از ادراک حال عشق عاجز است برای آن که مانند لذات مادی از قبیل آرزو خواهی و شهوت و یا جاه طلبی نیست که عقل جزوی آنها را ادراک می‌کند و بطلب بر می‌خیزد، عقل جزوی منکر عشق و خوشی‌های عشق است برای آن که عشق، تحلیل و تجزیه نمی‌پذیرد تا عقل جزوی آن را بفهمد» (فروزانفر، ۱۳۶۷: ج ۳: ۷۶۱). عقل جزئی، سطحی‌نگر و اهل وهم و گمان و قیاس است. زمانی در حکایت «شرح و تفسیر حکایت مرد بقال و طوطی و روغن ریختن طوطی در دکان» می‌گوید: «مولانا در این داستان ضمن ایراد نکته‌های ظریف عرفانی، قیاسهای ناروا و مقایسه‌های بیجائی را که معمولاً میان مردم رواج دارد مورد نقد قرار داده است». طوطی در این حکایت، رمز و نماد انسان‌هایی است که با عقل جزئی به مسائل می‌نگرند و نتیجه می‌گیرند

و نتایج خود را درست و بی نقص نیز می دانند. مولانا در ابیات این حکایت، به انسان‌ها تأکید می کند از مقیاس و مقایسه امور با عقل ناقص خود پرهیز کنند. او یکی از دلایل گمراهی انسان‌ها را همین قیاسات نابجا می داند:

کار پاکان را قیاس از خود مگیر	گرچه ماند در نبشتن شیر و شیر
جمله عالم زین سبب گمراه شد	کم کسی ز ابدال حق آگاه شد
همسری با انبیا برداشتند	اولیا را همچو خود پنداشتند
گفته : اینک ما بشر، ایشان بشر	ما و ایشان، بسته خواهیم و خور
این ندانستند ایشان از عمی	هست فرقی در میان، بی متتها...
صد هزاران این چنین اشباه بین	فرقشان هفتادساله راه بین
	(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۲۸۱-۱۲۶)

مولوی در ادامه ابیات، به تفاوت‌های عقل جزئی و عقل کل می پردازد:

حس دنیا، نردبان این جهان	حس دینی، نردبان آسمان
صحت این حس، بجوید از طیب	صحت آن حس، بخواید از حبیب
صحت این حس ز معموری تن	صحت آن حس، ز ویرانی بدن
	(همان: ۱۳۸-۱۳۷)

کریم زمانی در شرح این ابیات آورده است: «یعنی عقل معاش و حس ظاهری و دنیوی فقط می تواند مدرکات مربوط به این جهان فرودین را دریابد ولی حس دینی مدرکات عرفانی را درمی یابد» (همان: ۱۳۸)

ضمناً عقل جزئی، بر همه امور اشرافیت ندارد و به دلیل ظاهربینی، فریب می خورد:

ای بسا مس زر اندوده به زر	تا فروشد آن به عقل مختصر
	(همان)

همچنین عقل جزئی، از آنجا که به فصل و وصل وابسته است، قادر به فهم ارتباط خلق و اصل خودش نیست:

این تعلق را خرد چون ره برد؟	بسته فصل است و وصلست این خرد
	(همان، ج ۴: ۱۰۳۱)

استاد زمانی در توضیح بیت بالا می‌گوید: «اندیشه‌های عقل جزئی مقید به کمّیات و کیفیات است...» (همان).

کریم زمانی در شرح بیت «چون معلم بود عقلش ز ابتدا بعد ازین شد عقل شاگردی ورا» از قصه مکر خرگوش، چنین آورده است:

«در ابتدا عقل برای شخص سالک، معلم محسوب شود. و چون سالک به کمال رسید عقل، شاگرد او گردد» (همان: ج ۱: ۳۶۳). این شرح، نشان از آن دارد که عقل جزئی، معلمی نیست که بتواند انسان را به کمال حقیقی برساند، انسان کمال یافته به درجه‌ای می‌رسد که عقل در مکتب او شاگردی می‌کند. در دو بیت بعد نیز نشان داده می‌شود که عقل قادر به طی تمامی طریق نیست و تاب خروج از عالم عقول را ندارد.

عقل چون جبریل گوید احمددا
گر یکی گامی نهم سوزد مرا
تو مرا بگذار زین پس پیش ران
حد من این بود ای سلطان جان

(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۱۰۳۱).

دشمنی و عداوت با حکما، عقلا و فلاسفه بارها در اندیشه مولانا مطرح شده است؛ گر چه مولانا در ستایش عقل نیز اشعار بسیاری دارد، اما در مثنوی ابیات زیادی وجود دارد که خردگریزی مولانا را تأکید می‌کند:

صد هزاران فضل داند از علوم
در بیان جوهر خود چون خری
که همی دانم یجوز و لایجوز
این روا و آن ناروا دانی ولیک
قیمت هر کاله می دانی که چیست
سعداها و نحسها دانسته‌ای
جان جمله علمها این است این
جان خود را می‌ندانند آن ظلوم
داند او خاصیت هر جوهری
خود ندانی تو یجوزی یا عجوز
توروا یا ناروایی؟ بین تو نیک
قیمت خود را ندانی احمقی است
ننگری سعدی تو یا ناشسته‌ای
که بدانی من کی ام در یوم دین
(مولوی، ۱۳۷۰، ج ۳: ۲۲۶)

در تفکر مولانا، عقل جزوی در مقابل عقل کلی قرار می‌گیرد که معمولاً نکوهیده و ناپسند است؛ عقلی است با نام های عقل مفلسف و فلسفی، منکر، عقل اهریمنی، عقل کاذب معکوس بین، عقل تحصیلی و مکسبی، عقل

بحثی، عقل زیرک و دانا، اما نیست نیست. از دیگر ویژگی های عقل جزوی متابعت از قیاس است، در مقابل عقل

قدسی که اصل هرچیزی را دریافت می دارد:

نص، وحی روح قدسی دان یقین	وان قیاس عقل جزوی تحت این
عقل از جان گشت و با ادراک و فرروح	او را کی شود زیر نظر
لیک جان در عقل تاثیری کند	زان اثر آن عقل تدبیری کند
نوح وار ارضدقی زد در تو روح	کو یم و کشتی و کو توفان و نوح
عقل اثر را روح پندارد و لیک	نو خور از قرص خور دور است نیک
ماهیان قعر دریای جلال	بحرشان آموخته سحر حلال
بس محال از تاب ایشان حال شد	نحس آنجا رفت و نیکو فال شد

(مولوی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۵۹۰ - ۳۵۸۵)

از منظر (نک: سلطانی کوهستانی، صدرمجلس: ۱۳۹۳) و مولانا عقل با همه ژرف اندیشی اش در فهم بسیاری

مباحث مانند تن ضعیف است؛ مولانا این موضوع را در قالب مباحثه قاضی و صوفی بیان می کند:

پس چنان بحری که در هر قطر آن	از بدن ناشی تر آمد عقل و جان
کی بگنجد در مضیق چند و چون	عقل کل آن جاست از لایعلمون
عقل گوید مر جسد را کای جماد	بوی بردی هیچ از آن بحر معاد
جسم گوید من یقین سایه تو	یاری از سایه که جوید جان عم
عقل گوید کین نه آن حیرت سر است	که سزا گستاخ تر از ناسزاست
اندر این جا آفتاب انوری	خدمت ذره کند چون چاکری
علم و حکمت بهر راه و بی رهی است	چون همه ره باشد آن حکمت تهی است

(همان، ج ۶: ۱۷۵۹ - ۱۶۳۲)

براین اساس، از منظر مولانا قلمروز فهم عقل افزاری، ابزاری، حسابگر و جزوی دنیا و امور دنیوی است و اگر

عقل بخواهد به فهم حقایق برین نایل شود باید پیرو انسان کامل و اولیا و انبیا در زبان دینی مولانا است، گردد

(نک: سلطانی کوهستانی، ۱۳۹۳)

آدمی تنها موجودی است که در عالم سفلی دارای استعداد عروج به عالم علوی و تشبه به اله را دارد و این امر ناشی از وجود عقل در اوست؛ اما عقل جزوی در نظر مولانا نه تنها عامل نجات انسان نیست، بلکه به تعبیر مولانا کرکس و جیفه خوار است، برخلاف عقل ابدالان که مانند پرجبرئیل است و تا سدره می پرد:

عقل جزوی کرکس آمد ای مقل	پر او با جیفه خواری متصل
عقل ابدالان چو پر جبرئیل	می پرد تا صل سدره میل میل
خویشتن رسوا مکن در شهر چین	عاقلی جو، خویش از وی در مچین
آنچه گوید آن فلاطون زمان	هین هوا بگذار و رو بر وفق آن

(مولوی، ۱۳۸۱، ج ۶: ۴۱۵۲)

یکی از مواردی که مولوی به عقل جزئی می تازد و آن را زیانکار می بیند، زمانی است که در برابر نفس، مغلوب می شود:

وای آنکه عقل او ماده بُود	نفس زشتش نرّ و آماده بُود
لاجرم مغلوب باشد عقل او	جز سوی خُسران نباشد نقل او

(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۵: ۶۷۵)

در این مقال می توان گفت مولوی پس از تقسیم بندی عقل، به عقل کلی و عقل جزئی، قسم دوم، یعنی عقل جزوی را، آن هم در برابر عقل کلی، به دلیل کارکرد محدود، عدم اشرافیت به عمق حقایق، ضعف در درک مسائل کلی، مغلوب شدن در برابر نفس، حیرانی و ناامیدهای گاه و بیگاه، بهانه جویی و ... رد می کند.

از جمله داستان های بسیار مشهور و زیبای مولانا در تقابل عقل جزوی و عقل کلی با عقلی که به شهود حقایق نایل شده است، داستان جدال رومیان و چینیان در علم نقاشی است که مولانا در داستان مذکور به اصل مهم تجلی اشاره دارد. (نک: سلطانی کوهستانی، ۱۳۹۶) در حقیقت، مولانا با بیان داستان، به مناسبت، به تجلی و تافتن حق در آینه دل سالک راه حق یا همان انسان کامل م پیردازند؛ امری که عقل استدلالگر از درک و فهم آن عاجز است، مولانا چنین می گوید:

عکس آن تصویر و آن کردارها
 رومیان آن صوفیانند ای پدر
 لیک صیقل کرده اند آن سینه ها
 آن صفای آینه وصف دل است
 عقل این جا ساکت آمد یا مضل
 اهل صیقل رسته اند از بوی و رنگ
 نقش و قشر علم را بگذاشتند
 زد بر این صافی شده دیوارها
 بی ز تکرار و کتاب و بی هنر
 پاک از آز و حرص و بخل و کینه ها
 کاو نقوش بی عدد را قابل است
 زان که دل با اوست یا خود اوست دل
 هر دمی بیند خوبی بی درنگ
 رایت عین الیقین افراشتند
 (مولوی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۵۰۳)

۲-۲-۴- نگاه مثبت به عقل جزئی در مثنوی

نگاه مولوی به عقل جزئی، همیشه دربردارنده نکوهش و مذمت نیست؛ بلکه چنانچه آن را در برابر عقل کل و عشق نبیند، به ضرورت وجود و فواید آن نیز نظری دارد. «در سنت عرفانی مولانا در مواردی که بحث عشق و موضوع تقابل آن با عقل مطرح می شود عقل نکوهیده و ناپسند است و مانع حرکت و پرواز سالک می باشد و عارف را در محدودیت و یک نوع بن بست گرفتار می کند و آماج پرواز و عروج را از او می ستاند؛ اما همیشه قضیه از این سنخ نیست. در ادبیات عرفانی مولانا گاه عقل ارزش والایی می یابد و ثمرات کارکردهای بسیاری بر آن مترتب می شود و طریق درست زیستن و زیبا زیستن را در این جهان خاکی به آدمی می آموزد» (آریا، ۱۳۷۸: ۶-۷).

مولوی در قصه «ترجیح نهادن شیر جهد را بر توکل» بر ضرورت وجود عقل بدین شرح تأکید می کند:

این قدر عقلی که داری گم شود
 سر که عقل از وی بپرَد دم شود
 (همان: ۳۲۷)

همان گونه که می بینیم مولوی برای عقل، چنان اهمیتی قایل است که سر بدون عقل را با دم برابر می داند. در بیت زیر که در «ذکر دانش خرگوش و بیان فضیلت و منافع دانستن» آمده است، علم، مورد تمجید و تعریف مولوی قرار گرفته است و می گوید:

خاتم ملک سلیمانست علم
 جمله عالم صورت و جانست علم
 (همان: ۳۵۱)

و چند بیت بعد، به رابطهٔ نزدیک عقل و علم بدین گونه اشاره می‌نماید که:

آدمی را دشمن پنهان بسیست آدمی با حذر عاقل کیست
(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۳۵۲)

مولوی در این بیت تصریح می‌کند که یکی از مزایای علم و دانش و آگاهی، این است که انسان را عاقل‌تر می‌کند و انسان عاقل، یاد می‌گیرد احتیاط کند و به اصطلاح، حواسش جمع‌تر باشد.

عقل‌ها وقتی در کنار هم قرار بگیرند و وارد مشورت شوند، ادراک و هوشیاری انسان را بیشتر می‌کنند:

مشورت ادراک و هشیاری دهد عقلها مر عقل را یاری دهد
گفت پیغمبر بکن ای رایزن مشورت کالمستشار مؤتمن
(همان: ۳۵۶)

در دفتر پنجم هم، همین مضمون آورده شده است که:

عقل را با عقل یاری یار کن امرهم شوری بخوان و کار کن
(همان، ج ۵: ۶۰)

عقل جزئی تربیت پذیر است و تحت تأثیر عقل کلی و انسان کامل، قابلیت اصلاح، رشد و کمال دارد:

عقل کامل را قرین کن با خرد تا که باز آید خرد ز آن خوی بد
چون که دست خود به دست او نهی پس ز دست آکلان بیرون جهی
دست تو از اهل آن بیعت شود که یدالله فوق ایدیهم بُود
چون بدادی دست خود در دست پیر پیر حکمت که علیم است و خطیر،
-کو نبی وقت خویش است ای مُرید تا از او نور نبی آید پدید-
در حدیبیه شدی حاضر به دین و آن صحابه بیعتی را هم‌قرین
پس ز ده یار مبشر آمدی همچو زر دهنده‌ی خالص شدی
تا معیت راست آید، زآنکه مرد با کسی جفت است کو را دوست کرد
(همان: ج ۵: ۲۲۳)

نکته، آن است که مولوی در ابیات زیر، یکسره عقل جزئی را رد نمی‌کند و وجود آن را علیرغم محدودیت‌هایی که دارد ضروری می‌داند:

عقل جزوی همچو برق است و درخش
نیست نور برق، بهر رهبری
برق عقل ما برای گریه است
عقل کودک گفت بر کتاب تن
عقل رنجور آردش سوی طیب
نک شیاطین سوی گردون می شدند
می ربودند اندکی ز آن رازها
که روید آنجا رسولی آمده ست
... راند دیوان را حق از مرصاد خویش
که سری کم کن نه ای تو مُستبد
رو بر دل، رو که تو جزو دلی
بندگی او به از سلطانی است

در درخشی کی توان شد سوی و خوش؟
بلکه امرست ابر را که می‌گری
تا بگرید نیستی در شوق هست
لیک نتواند به خود آموختن
لیک نبود در دوا عقلش مُصیب
گوش بر اسرار بالا می زدند
تا شهب می راندشان زود از سما
هر چه می خواهید زود آید به دست...
عقل جزوی را ز استبداد خویش
بلک شاگرد دلی و مُستعد
هین که بنده پادشاه عادل
که آنا خیر دم شیطانی است ...

(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۴: ۹۴۷-۹۳۶)

با توجه به این ابیات می‌توان گفت در مجموع، اگرچه مولوی، غالباً عقل جزئی را در برابر عقل کلی قرار می‌دهد و در فرایند این مقایسه، به محدودیت‌ها و ناتوانی‌های آن اشاره می‌کند؛ اما زیرکی در امور دنیوی و معاش، تربیت‌پذیری، تمیز و تشخیص راه از چاه، امکان دسترسی به علوم انسانی اعم از پزشکی، فلسفه و ...، احتیاط، عبرت‌آموزی و توان فراگیری انواع مهارت‌ها را از ویژگی‌های مثبت عقل جزئی برمی‌شمارد و به دلیل همین کارکردهای مثبت، وجود عقل جزئی را ضروری می‌داند و هرگاه عقل جزئی، در برابر نفس بایستد و مقهور آن نشود، مورد تمجید مولوی قرار می‌گیرد:

ای خُنک آن کس که عقلش نر بُود

نفس زشتش ماده و مُضطر بُود

عقل جزویّ اش نر و غالب بُود

نفسِ اُنّی را خرد سالب بُود

(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۵: ۶۷۶-۶۷۵)

۳-۴- عشق در مثنوی

عشق نیز از عمیق‌ترین و بنیادین‌ترین مفاهیم مثنوی است. مولوی نگاهی خاص به عشق دارد. عشق و اندیشه عاشقانه در رویکرد مولانا از چنان جایگاهی برخوردار است که ترجیح می‌دهد در همان ابتدای مثنوی به آن بپردازد و در حقیقت، تکلیف مخاطب را با اندیشه خود مشخص کند. به گفته بسیاری از پژوهندگان آثار مولانا، ۱۸ بیت اول، و به عقیده برخی نیز، ۳۰ بیت اول مثنوی، خلاصه همه دفترهای مثنوی است. در این خلاصه، آنچه مورد تأکید مولوی است «عشق» است که نی را به آواز سوزناک و می را به جوشش مدام مبتلا کرده است و در حقیقت، هرگونه مستی را تحت تأثیر عشق می‌داند. او دعا می‌کند که همه انسان‌ها دچار آن شوند و به مقام فناء برسند. مولوی می‌گوید:

آتش است این بانگ نای و نیست باد

هرکه این آتش ندارد نیست باد

(همان، ج ۱: ۵۷)

مولوی در یک حکایت کوتاه چهاربیتی، خوش‌ترین و دلنشین‌ترین شهر را معرفی می‌کند و با این حکایت، میزان توجه خود را به عشق نشان می‌دهد:

گفت معشوقی به عاشق کای فتی

تو به غربت دیده‌ای بس شهرها

پس کدامین شهر ز آنها خوشترست

گفت آن شهری که در وی دلبرست

هرکجا باشد شه ما را بساط

هست صحرا گر بود سم الخیاط

هر کجا که یوسفی باشد چو ماه

جنت است ارچه که باشد قعر چاه

(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۳: ۹۷۷)

مولوی در دفتر پنجم عشق را این گونه معرفی می نماید:

دستگیر صد هزاران ناامید	پیر، عشق توست نه ریش سفید
نامصوّر سر کند وقت تلاق	عشق، صورتها بسازد در فراق
بر صوّر آن حُسن، عکس ما بدهست	که منم آن اصل اصل هوش و مست
حُسن را بی واسطه بفراشتم	پرده‌ها را این زمان برداشتم

(همان، ج ۵: ۱۹۸).

این ابیات، حاکی از اینند که عشق، بر خلاف فلسفه (به معنی فلسفیدن)، دستگیر است، عشق دارای صورت‌های مجازی و حقیقی است، عشق حقیقی، اصل هوشیاری است و بردارنده حجاب‌هاست و چنانچه کسی به معنای واقعی عاشق شود، بدون واسطه، زیبایی‌ها را تماشا می کند.

عشق از نظر مولوی، آتشی است که اساس هوای‌ها و هوس‌ها را می سوزاند:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد	اوز حرص و جمله عیبی کلی پاک شد
-----------------------------	--------------------------------

(همان، ج ۱: ۶۳).

عشق از نظر مولوی، آتشی است که هر چیزی جز معشوق را خاکستر می کند:

عشق، آن شعله‌ست کو چون بر فروخت	هر چه جز معشوق باقی، جمله سوخت
---------------------------------	--------------------------------

(همان، ج ۵: ۱۸۳).

عشق، انسان را از خود بی خود می کند. مولوی در توصیف حالات مجنون که عاشق لیلی شده بود می گوید:

عشق و سودا، چونکه پُر بودش بدن	می نبودش چاره از بی خود شدن
--------------------------------	-----------------------------

(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۴: ۴۵۱).

مولوی عشق را باعث احوال خوش، درمانگر همه بیماری‌ها، داروی خودبینی و خودنمایی، طیب روح و جسم انسان‌ها، نردبان صعود و کمال آدمیان می‌داند:

شاد باش ای عشق خوش سودای ما
ای طیب جمله علت‌های ما
ای دوی نخوت و ناموس ما
ای تو افلاطون و جالینوس ما
جسم خاک از عشق بر افلاک شد
کوه در رقص آمد و چالاک شد
(همان، ج ۱: ۶۴-۶۵).

از نظر مولوی، همه مخلوقات در دریای عشق غرق هستند و عشق مانند اژدهایی، همه را بلعیده است:

بنگر این کشتی خَلقان غرق عشق
اژدهایی گشت گویی حلق عشق
(همان، ج ۶: ۱۸۹).

سوز و گداز عشق باعث رشد و کمال انسان می‌شود:

آن گداز عاشقان باشد نمو
همچو مه اندر گدازش تازه رُو
(همان: ۱۱۷۷).

به عقیده مولوی، عشق، جان و روح عافیت است و درد و رنج‌هایش مایه حسرت هر آرامشی است:

پس سقام عشق، جان صحت است
رنج‌هاش حسرت هر راحت است
(همان: ۱۱۷۶).

عشق، زهری است که عاشق، حریص به نوشیدن آن و بیماری‌ای است که از سلامت خوشتر و دلپذیرتر است:

خوشتر از این سم، ندیدم شربتی
زین مرض خوشتر، نباشد صحتی
(همان: ۱۱۷۷).

عشق، گناهی است که هیچ طاعتی از آن بهتر نیست و سالیان دراز در برابر یک لحظه از سوز و گداز عشق، به اندازه ساعتی هم نمی‌گذرد:

زین گنه بهتر نباشد طاعتی سال‌ها نسبت بدین دم، ساعتی
(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۶: ۱۱۷۷).

و عشق، آینه‌ای پاک است که حقیقت اشیاء و آدمیان را آن‌گونه که هست نمایان می‌کند و کسی که دل و جان‌ش با غبارهای دنیا و خواسته‌ها کدر شده باشد نمی‌تواند خود و جهان را به درستی بشناسد:

آینه‌ات دانی چرا غماز نیست زآنکه زنگار از رخس ممتاز نیست
(همان، ج ۱: ۶۸).

عشق از نظر مولوی، کشتی نجات خواص خداست:

عشق، چون کشتی بود بهر خواص کم بود آفت، بود اغلب خلاص
(همان، ج ۴: ۴۱۲).

مولانا در حکایت «عاشق شدن پادشاهی بر کنیزک»، عشق را حالی درونی، و عاشق را زار و گرفتار دل می‌داند و می‌گوید هیچ بیماری‌ای مانند بیماری دل، که همان عشق است وجود ندارد:

عاشقی پیداست از زاری دل نیست بیماری چو بیماری دل
(همان، ج ۱: ۹۱).

بیماری عاشقان را دیگرگونه و عشق را اصطربلاب کشف حقایق الهی می‌داند. عشق است که دست انسان را می‌گیرد و به حقیقت می‌رساند:

علت عاشق ز علت‌ها جداست عشق اصطربلاب اسرار خداست
عاشقی گر زین سر و گرزان سرست عاقبت ما را بدان سر رهبرست
(همان: ۹۱).

مولوی کم از عشق نمی‌گوید. فرصتی دست دهد با این مفهوم، عشق‌ورزی می‌کند؛ اما اعتراف می‌کند که:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان
گرچه تفسیر زبان روشنگرست
چون قلم اندر نوشتن می شتافت
چون به عشق آیم خجل باشم از آن
لیک عشق بی زبان روشترست
چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت

(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۹۲-۹۱).

عشق با علم و منطق سر و کاری ندارد و تنها هدفش، رسیدن به معشوق است:

عشق را با پنج و با شش کار نیست
مقصد او جز که جذب یار نیست
(همان، ج ۶، ۷۰۴).

عشق، همیشه به دنبال عاشق است و او را می جوید، و البته عاشق هم همیشه خواهان عشق است:

عشق مُستسقی است، مستسقی طلب
روز بر شب عاشقست و مضطربست
در پی هم این و، آن چون روز و شب
چون بینی شب برو عاشق ترست
(همان، ۷۰۴).

از نگاه مولوی، عشق تنها از جانب معشوق سر نمی زند؛ بلکه معشوق، خود عاشق عاشق است. «مولانا می گوید تا معشوق طالب و خواهان نباشد، هیچ عاشقی به دام عشق گرفتار نمی شود. یعنی ابتدا این معشوق است که بر عاشق خود عشق می ورزد و سپس بازتاب قلبی او، عاشق را مجذوب خود می کند. منتهی چون عشق معشوقان، نهان است در اذهان ظاهراندیشان چنین می نماید که عشق، تنها از سوی عاشق سر می زند و معشوق، میل و طلبی ندارد» (همان، ج ۳: ۷۰۴).

میل معشوقان، نهان است و ستیر
میل عاشق، با دو صد طبل و نَفر
(همان، ج ۳: ۱۱۷۲).

مولوی گاهی عشق را از زبان شخصیت های قصه ها و حکایت هایش بیان می کند. در دفتر پنجم، طیب عشق را خطاب به مجنون این گونه تعریف می کند:

گرگ و خرس و شیر داند عشق چیست
 ... گر نبود عشق، هستی کی بدی
 کی زدی نان بر تو و کی تو شدی
 نرنه نان را کی بدی تا جان رهی
 عشق نان مرده را می جان کند
 جان که فانی بود جاویدان کند
 (مولوی، ۱۴۰۱، ج ۵: ۵۵۳-۵۵۲)

مولوی در این ابیات هر جنبنده‌ای را از عشق بهره‌مند می‌داند و کسی را که توان دیدار عشق نداشته باشد کور می‌داند. از نظر مولوی عشق دلیل و بهانه ایجاد هستی است و هضم و جذب غذا هم در بدن ما به واسطه عشق است. عشق، جان میرا را جاویدان می‌کند.

از نظر مولوی، هیچ‌کس جز خودِ عاشق، قادر به درک عشق و احوالات عشاق نیست:

با دو عالم ، عشق را بیگانگی
 اندرو هفتاد و دو دیوانگی
 (همان، ج ۳: ۱۲۰۰)

و این‌که «هر چند ماهیت عشق از انظار پنهان است. اما حیرت و احوال عجیب آن برای همگان قابل رویت است . جان شاهان جان یعنی انبیای عظام و اولیای کرام برای نیل بدان مرتبه در حسرت و رغبت است»

سخت پنهان است و، پیدا حیرتش
 جان سلطانانِ جان، در حسرتش
 (همان: ۱۲۰۰)

۴-۴- اقسام عشق در مثنوی

عشق در مثنوی بر دو قسم است؛ عشق حقیقی، که آن را به عشق الهی تعبیر کرده‌اند و عشق مجازی که آن را عشق انسانی دانسته‌اند. مولوی به دفعات، انسان را متوجه این مطلب می‌کند که عشقی که حقیقی نباشد یک روز می‌میرد و فانی می‌شود، پس انسان خردمند نباید دل به عشق میرا ببندد و باید عاشق معشوقی شود که جاوید است و فناپذیر:

عشق بر مرده نباشد پایدار
 عشق را بر حی جان‌افزای دار
 (همان، ج ۵: ۸۹۶)

۱-۴-۴- عشق مجازی در مثنوی

عشق مجازی که به آن عشق انسانی نیز گفته‌اند در مثنوی نمونه‌های فراوان دارد. مولوی به این نوع عشق، «عشق پوستی»، «عشق صورتی» و ... می‌گوید و از این حیث که عشق مجازی، عکسی است از عشق حقیقی، و پل گذری است برای رسیدن به عشق الهی، آن را می‌پسندد؛ اما چنانچه توقفگاه انسان شود و منجر به صعود و کمال وی نشود نمی‌پسندد و آن را در برابر عشق حقیقی، که عشق الهی و آسمانی است نردبان قابل اعتنا نمی‌بیند. یک از دلایل آن، این است که معشوق‌های غیر الهی، یک روز می‌میرند و فراموش می‌شوند. به همین دلیل مولوی در دفتر سوم می‌گوید:

مونسى مگزين خسى را، از خسى	عاریت باشد در او آن مونسى
انس تو با مادر و بابا کجاست	گر به جز حق مونسانت را وفاست؟
انس تو با دایه و لالا چه شد	گر کسی شاید به غیر از حق عَضْد؟
انس تو با شیر و با پستان نماند	نفرت تو از دبیرستان نماند

(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۳: ۱۴۷)

در دفتر پنجم، یکی از ناب‌ترین این‌گونه عشق‌ها را در ابیاتی کوتاه به نمایش گذاشته است؛ آنجا که مجنون بیمار می‌شود و طبیب به بالینش می‌آید تا او را حجامت کند. اما مجنون اجازه این کار را به او نمی‌دهد. دلیل مجنون برای ممانعت از کار طبیب، چهره واقعی عشق صادقانه است. او به طبیب می‌گوید:

گفت مجنون من نمی‌ترسم ز نیش	صبر من از کوه سنگین هست بیش
مَنْبَلَم بی‌زخم ناساید تنم	عاشقم بر زخم‌ها بر می‌تنم
لیک از لیلی وجود من پُرسست	این صدف پر از صفات آن درست
ترسم ای فصّاد گر فصدم کنی	نیش را ناگاه بر لیلی زنی
داند آن عقلی که او دل‌روشنیست	در میان لیلی و من فرق نیست

(همان، ج ۵: ۵۵۳-۵۵۴)

در این ابیات، بالاترین مرتبه وحدت عاشق و معشوق را می‌توان دید. مجنون لیلی را در تمام وجود و رگ و پوست و گوشت و خون خود حس می‌کند. مولوی این‌گونه عشق‌های مجازی را می‌پسندد. نکته شایان توجه این

است که عشق مجازی در مثنوی گاه در تقابل عشق حقیقی قرار می‌گیرد؛ اما با عشق دروغین برابر نیست. زیرا از نظر مولانا هر دو قسم آن، اعم از حقیقی و مجازی، موجب رشد و راهبری و وصول انسان‌هاست؛

عاشقی گر زین سر و گر زان سرست عاقبت ما را بدان سر رهبرست

(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۹۱)

شاید بتوان گفت مولوی با دو گونه عشق، مخالفت صریح دارد و در حقیقت آن‌ها را نمی‌توان عشق ناب دانست:

۱) عشقی که صرفاً به خاطر زیبایی‌های ظاهری باشد، این‌گونه عشق‌ها منجر به ننگ و عار می‌شود؛ مانند حکایت عاشق شدن پادشاه بر کنیزک رنجوری که عاشق مردی زرگر در سمرقند بود و در نهایت آن مرد، با شربتی که حکیم برای کشتنش ساخته بود هر روز زار و نزارتر می‌شود و زیبایی و جمالش در پیش چشم کنیز زایل می‌شود و عشق کنیز بر آن فروکش می‌کند:

چون ز رنجوری جمال او نماند جان دختر در وبال او نماند

چونک زشت و ناخوش و رخ زرد شد اندک‌اندک در دل او سرد شد

عشق‌هایی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود

(همان، ج ۱: ۱۱۱)

چنین عشق‌هایی در اندیشه مولوی، عشق‌های مردنی و فناپذیرند:

زانکه عشق مردگان پاینده نیست زانکه مرده سوی ما آینده نیست

(همان: ۱۱۴)

۲) عشق‌هایی که از روی صداقت نباشد. صداقت در اندیشه مولوی، مهم‌ترین رکن عشق‌ورزی است. یکی از مشهورترین حکایت‌هایی که در مثنوی در این باب آمده است حکایتی است در دفتر ششم. حکایت، حکایت عاشقی است مدعی که در وعده‌گاه دیدار، خوابش می‌برد.

بعد نصف‌اللیل آمد یار او صادق‌الوعدانه آن دلدار او

عاشق خود را فتاده خفته دید اندکی از آستین او درید

گردگانی چندش اندر جیب کرد که تو طفلی، گیر این، می‌باز نرد

چون سحر از خواب، عاشق برجهید
آستین و گردکانها را بدید
گفت: شاه ما همه صدق و وفاست
آنچه بر ما می‌رسد آن هم زماست
(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۵: ۱۸۵-۱۸۴)

کریم زمانی در توضیح این حکایت آورده است که: «... [مولانا] حکایت اخیر را آورده تا نشان دهد که اگر آدمی در عشق و طلب صادق نباشد همچنان طفل بازیگوش محسوب شود و نشاید که از عاشقی دم زند» (همان، ج ۶: ۱۸۳)

مولوی حکایت‌های دیگری نیز در باب تبیین عشق مجازی و معرفی عاشقان مدعی دارد. از جمله حکایت «مشغول شدن عاشقی به عشق‌نامه خواندن و مطالعه کردن عشق‌نامه در حضور معشوق خویش و معشوق آن را ناپسند داشتن کی طلب‌الدلیل عند حضور المدلول قبیحٌ والاشتغال بالعلم بعد الوصول الی المعلوم مذموم» در دفتر سوم مثنوی.

کریم زمانی خلاصه این داستان را این‌گونه آورده است:

«معشوقی عاشق خود را به حضور می‌پذیرد و کنار خود می‌نشانند، اما آن عاشق خام طبع به جای آنکه از وصال معشوق حظ و نصیب، برد دست در جیب خود میکند و انبوهی نامه که در دوران هجران و فراق با سوز و گداز و آه و افسوس برای معشوق خود نوشته بود بیرون می‌آورد و شروع میکند به خواندن و خلاصه آنقدر میخواند که حوصله معشوق را سر می‌برد معشوق با نگاهی تحقیر آمیز به او می‌گوید این نامه‌ها را برای که نوشته‌ای؟ اگر برای من است که تو در این لحظه در کنار من نشسته‌ای و به وصال رسیده‌ای؛ و البته خواندن نامه عاشقانه در هنگام وصال، جز ضایع کردن عمر، حاصل دیگری ندارد. عاشق جواب می‌دهد بله می‌دانم من الآن در حضور تو نشسته‌ام اما نمی‌دانم چرا آن لذتی که از یاد تو در دوران فراق احساس می‌کردم اینک چنین احساسی ندارم؟ معشوق می‌گوید سبب این حال اینست که تو اصلاً عاشق من نیستی، بلکه عاشق احوال متغییر خودت هستی» (مولوی، ۱۴۰۱، ج ۳: ۳۵۵)

آن یکی را یار پیش خود نشانند
بیت‌ها در نامه و مدح و ثنا
گفت معشوق این اگر بهر منست
من به پیشت حاضر و تو، نامه خوان
گفت اینجا حاضری اما ولیک
آنچه می‌دیدم ز تو پارینه سال
من ازین چشمه زلالی خورده‌ام
چشمه می‌بینم ولیکن آب نی
گفت پس من نیستم معشوق تو
عاشقی تو بر من و بر حالتی

نامه بیرون کرد و پیش یار خواند
زاری و مسکینی و بس لابه‌ها
گاه وصل، این عمر ضایع کردنت
نیست این باری نشان عاشقان
من نمی‌یایم نصیب خویش نیک
نیست این دم گرچه می‌بینم وصال
دیده و دل ز آب، تازه کرده‌ام
راه آبم را مگر زد رهزنی
من به بلغار و مرادت در قتل
حالت اندر دست نبود یا فتی
(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۵: ۳۵۹-۳۵۷)

زمانی در شرح بیت بالا آورده: «تو هم عاشق ذات منی و هم عاشق حال خاص خود. حال تو دوامی ندارد». و به نقل از شرح انقروی آورده: [بنابراین عاشق دو معشوق شده‌ای: یکی معشوق باقی که منم و دیگری معشوق فانی که حال روحی موقتی توست که از عشق من سر زده است].

پس نیم کلی مطلوب تو من
خانه معشوقه‌ام، معشوق نی
هست معشوق آنک او یکتو بود
چون بیابی‌اش نمایی منتظر
میر احوال است نه موقوف حال
... عاشق حالی نه عاشق بر منی
آنک یک دم کم دمی کامل بود
وانک آفل باشد و گه آن و این
آنک او گاهی خوش و گه ناخوشست
برج مه باشد ولیکن ماه نه

جزو مقصودم ترا اندر زمن
عشق بر نقدست، بر صندوق نی
مبتدا و منتهایت او بود
هم هویدا او بود هم نیز سیر
بنده آن ماه باشد ماه و سال
بر امید حال بر من می‌تنی
نیست معبود خلیل آفل بود
نیست دلبر لا احب الافلین
یک زمانی آب و یک دم آتشست
نقش بت باشد ولی آگاه نه
(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۳: ۳۶۴-۳۵۷)

مولوی، با طرح این حکایت، نشان می‌دهد از آن جایی که مدعیان عشق، خالصانه عاشق معشوق خود نیستند و همچنان گرفتار نفسانیات خود هستند، قادر به درک لذت وصال نیستند.

۲-۴-۴- عشق حقیقی در مثنوی

همانطور که آورده شد، عشق حقیقی در مثنوی، عشق به خداوند است. به باور مولوی، عشق حقیقی، دم به دم در چشم باطن می‌شکفتد؛ بنابراین عاقلانه است که انسان، عاشق معشوقی حقیقی و همیشه زنده باشد تا به او شوکت و فرمانروایی ببخشد:

عشق زنده در روان و در بصر	هر دمی باشد ز غنچه تازه‌تر
عشق آن زنده گزین کو باقیست	کز شراب جان‌فزایت ساقیست
عشق آن بگزین که جمله انبیا	یافتند از عشق او کار و کیا

(همان، ج ۱: ۱۱۵-۱۱۴)

مولوی از نوع انسان می‌خواهد که با تعلق خاطر به عشق‌های مرده، از عشق زنده جا نماند و دل در گرو عشقی بیند که زنده و نامیرا است:

هر که را با مرده سودایی بود	بر امید زنده‌سیمایی بود
بر امید زنده‌ای کن اجتهاد	کو نگردد بعد روزی دو جماد

(همان، ج ۳: ۱۴۶)

در یکی از حکایت‌هایی که در دفتر دوم، بین ابلیس و معاویه در می‌گیرد، ابلیس از عشق حقیقی خود به خداوند می‌گوید؛ در این گفتگو، ابلیس یادآور می‌شود که ما پیشتر و از روز ازل، شراب شوق و عشق خداوندی را چشیده‌ام و طبیعی است که هنوز عاشق خداوند باشیم و بمانیم:

گفت ما اول فرشته بوده ایم
سالکان راه را محرم بدیم
پیشه اول کجا از دل رود
در سفر گر روم بینی یا ختن
ما هم از مستان این می بوده ایم
ناف ما بر مهر او ببریده اند

راه طاعت را بجان پیموده ایم
ساکنان عرش را همدم بدیم
مهر اول کی ز دل بیرون شود
از دل تو کی رود حب الوطن
عاشقان درگه وی بوده ایم
عشق او در جان ما کاریده اند

(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۲: ۶۴۹-۶۵۱)

مولوی در دفتر سوم مثنوی، برای عاشقان حقیقی، ویژگی‌هایی را برمی‌شمارد:

چون بگوید حال را، فرمان کند
... کیمیای حال باشد دست او
گر بخواهد مرگ هم شیرین شود
... صوفی ابن الوقت باشد در مثال
حال‌ها موقوف عزم و رای او
... هست صوفی صفاجو ابن وقت
هست صافی، غرق عشق ذوالجلال
غرقه نوری که او لم یولدست

چون بخواهد، جسم‌ها را جان کند
دست جنباند شود مس مست او
خار و نشتر نرگس و نسرين شود
لیک صافی، فارغ است از وقت و حال
زنده از نفخ مسیح آسای او
وقت را همچون پدر بگرفته سخت
ابن کس نی، فارغ از اوقات و حال
لم یلد لم یولد آن ایزدست

(همان: ۳۶۵-۳۶۱)

مولوی در ابیات بعدی، که ابیاتی سرشار از امیدند، ما را به عشقی پُرتکاپو و نایستا دعوت می‌کند که همیشه انسان را زنده نگه می‌دارد:

رو چنین عشقی بجو، گر زنده ای
منگر اندر نقش زشت و خوب خویش
منگر آنک تو حقیری یا ضعیف
تو به هر حالی که باشی می‌طلب
کان لب خشکت گواهی می‌دهد

ورنه وقت مختلف را بنده‌یی
بنگر اندر عشق و در مطلوب خویش
بنگر اندر همت خود ای شریف
آب می‌جو دایماً ای خشک‌لب
کو باآخر بر سر منبع رسد

خشکی لب هست پیغامی ز آب
کین طلب کاری، مبارک جنبشی ست
این طلب، مفتاح مطلوبات توست
این طلب همچون خروسی در صیاح
گرچه آلت نیستت تو می طلب

که: به مات آرد یقین این اضطراب
این طلب در راه حق مانع کُشی ست
این سپاه و نصرت رایات تست
می زند نعره که می آید صَباح
نیست آلت حاجت اندر راه رب

(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۲: ۳۶۶-۳۶۷)

مولوی ضمن دعوت انسان‌ها به طلب پیوسته، آن‌ها را متوجه استفاده از ظرفیت دیگر طالبان و عاشقان نیز می‌کند:

هر که را بینی طلب‌کار ای پسر
کز جوار طالبان طالب شوی
گر یکی موری سلیمانی بجست
هرچه داری تو ز مال و پیشه‌ای

یار او شو، پیش او انداز سر
وز ظلال غالبان غالب شوی
منگر اندر جستن او سست سست
نه طلب بود اول و اندیشه‌ای

(همان، ۳۶۶-۳۶۷)

مولوی در دفتر سوم مثنوی، در قصه کوتاه «عشق صوفی بر سفره تهی» نیز اوصاف عاشقان حقیقی را این‌گونه می‌آورد:

عشق نان، بی‌نان، غذای عاشق است
عاشقان را کار نبود با وجود
بال، نی و گِرد عالم می‌پرند
آن فقیری کوز معنی بوی یافت
عاشقان اندر عدم خیمه زدند
شیرخواره کی شناسد ذوق لوت
آدمی کی بو برد از بوی او؟
یابد از بو آن، پری بوی کش
پیش قبطی خون بود آن آب نیل

بند هستی نیست هر کو صادق است
عاشقان را هست بی سرمایه سود
دست نی و گوز میدان می‌برند
دست ببریده همی زنبیل بافت
چون عدم یک‌رنگ و نفس واحدند
مر پری را بوی باشد لوت و پوت
چونک خوی اوست ضد خوی او؟
تو نیابی آن ز صد من لوت خوش
آب باشد پیش سبطی جمیل

جاده باشد بحر ز اسرائیلیان غرقه‌گه باشد ز فرعونِ عَوان
(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۳: ۷۶۶-۷۶۴).

در این ابیات، مولوی به مهم‌ترین ویژگی‌هایی عاشقان حقیقی که ترک تعلق، و استغراق در عدم و فناست اشاره می‌کند.

۳-۴-۴- عشق و نیایش در مثنوی

اثر وضعی عشق به معبود التماس بنده به درگاه اوست، این توفیق بی دعوت معشوق ممکن نیست. همین‌گریه به درگاه حق نشانه عنایت خدا به بنده عاشق است (مولوی، ج ۲، ۱۳۸۳: ۱۹۵۴ - ۱۹۵۱) مولانا می‌گوید که عاشق در برابر خواست معشوق خوار و ذلیل و تسلیم بی چون و چراست: «یکی گفت عاشق می‌باید که ذلیل باشد و خوار باشد و بردبار... فرمود که عاشق این چنین می‌باید، وقتی که معشوق خواهد، یا نه؟ اگر بی مراد معشوق او را نخواهد که ذلیل و خوار باشد، او ذلیل و خوار چون باشد؟ پس معلوم شد که معلوم نیست احوال عاشق، الا تا معشوق او را چون خواهد» (مولوی، ۱۳۸۸: ۱۶۲). مولوی می‌گوید هر راز و نیاز و ذکر و نیایش بنده، بی تردید از جانب خداوند با لیبیک همراه است (همان: ۴۰) در نیایش عاشقانه ادب ظاهری و تسلیم اعضا و جوارح به وضوح دیده می‌شود به گونه‌ای که فرد تمام حواس خود را متوجه معبود نموده و هیچ توجهی به غیر حق ندارد. شدیدترین تأثیر نیایش از جمله نماز آن است که شخص دنیا را به تمام و کمال فراموش نماید و فقط سودای یار در او زنده باشد:

منم و خیال یاری، غم و نوحه و فغانی
در مسجدم بسوزد، چو بدو رسد اذانی...
(مولوی، ۱۳۸۱: ۱۰۴۹)

چو نماز شام هر کس، بنهد چراغ و خوانی
چو وضو ز اشک سازم، بود آتشین نمازم

از نگاه عرفانی مولوی عبادت بدور از عشق و عرفان که صرفاً جنبه تظاهر داشته باشد از گناه هم بدتر است. چنین عباداتی اگرچه ادای تکلیف استولی از آنجا که ممکن است عبادت کننده به غرور افتد و عیب دیگران را ببیند از آیه شریفه «... وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (نساء/ ۲۸) بی خبر است و خود در درون این ناتوانی است. مولانا با تمسک به آیاتی از قرآن کریم میگوید هنر آن نیست که فقط عیوب دیگران را ببینیم بلکه باید نخست عیب خودمان را دریابیم و بکوشیم عیوب برادران ایمانی خود را به گونه ای رفع نماییم که مایه شرمساری آنها نگردد، اگر چنین رفتاری در عمل محقق نشود باید در دل جز به این مطلب راضی نشویم (گولپینارلی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۴۳۷ - ۴۳۶ و مولوی، ۱۳۸۳، ج ۱: ابیات ۳۳۶۶ - ۳۳۶۲)

۴-۵- تقابل عقل و عشق در مثنوی

در بخش‌های پیش، به تعریف عقل و عشق و اقسام و مراتب و ویژگی‌های هر کدام در مثنوی پرداخته شد. در این مقال، با تحلیل و تبیین ابیات این اثر ژرف، به تقابل این دو مفهوم از دیدگاه مولوی پرداخته می‌شود؛ لیکن یادآور می‌شود که عقلی که در مثنوی در تقابل با عشق است عقل جزئی است. «عقل هر چیز را به نحوی از انحاء مشخص و متمیز می‌کند تا ادراکش نماید و در غیر این صورت آن را نمی‌تواند دریابد و عشق آن معنی است که بحدی محدود نمی‌گردد پس بیرون از ادراک عقل است مانند ذات حق که عقل بدان محیط نمی‌شود و کمیت عقل در راه معرفت ذات لنگ است و تنها راه معرفت عشق تحقق و حصول است تا عشق خود را بر عاشق جلوه دهد و بحقیقت خویش آشنا گرداند.» (فروزانفر، ۱۳۶۷: ج ۱: ۸۸)

توضیح، این که اگرچه با مقایسه ابیاتی که در بخش‌های بالا آمده می‌توان به تقابل مفهومی عقل و عشق پی برد؛ لیکن مولوی در ابیاتی از مثنوی صراحتاً به این تقابل اشاره کرده است. اولین تقابل دو مفهوم عقل و عشق در مثنوی، در همان اولین حکایت رخ می‌نماید و مولوی پس از آن که از کمالات و جمالات عشق می‌گوید و به ناتوانی خود در معرفی شایسته عشق اقرار می‌کند بیان می‌دارد:

عقل در شرحش چو خر در گل بخت

شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت

(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۹۲)

تحقیری که در معرفی عقل در بیت بالا دیده می‌شود پرننگ است. مولوی در این بیت، با تشبیه عقل به خر فرومانده در گل، او را ناتوان‌تر از شناخت و شرح عشق می‌داند و معرفی عشق را تنها، کار خودِ عشق می‌داند.

مولوی در دفتر ششم، در توصیف عشق، و تقابل آن با عقل چنین می‌سراید:

اژدهایی ناپدید و دلربا

عقل همچون کوه را او کهربا

عقل هر عطار کاآگه شد از او

طبله‌ها را ریخت اندر آب جو

(همان، ج ۶: ۱۹۰-۱۸۹)

بیت زیر در دفتر اول مثنوی، در بخش «در بیان این حدیث که إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِی اَیَّامِ ذَهْرِکُمْ...» تقابل عقل و عشق را این‌گونه بیان می‌دارد که:

عاشق از خود چون غذا یابد رحیق

عقل آنجا گم شود گم ای رفیق

عقل جزوی عشق را منکر بود

گرچه بنماید که صاحب‌سر بود

(مولوی، ۱۳۹۶، ج ۱، ۶۱۴)

باز در دفتر چهارم، مولوی با بیان این نکته که همه عقل‌ها صادره از سوی خداوند است، از نوع انسان می‌خواهد که عقل خود را در پای عشق دوست و در راه رسیدن به معشوق واقعی قربانی کند:

عقل را قربان کن اندر عشق دوست

عقل‌ها باری از آن سوی است کوست

(همان، ج ۴، ۴۱۸)

مولوی در دفتر ششم و بخش «باز دادن شاه گنج‌نامه را به آن فقیر کی بگیر ما از سر این برخاستیم» معتقد است عقل، که اهل حساب و کتاب است، هیچ‌گاه به مسیری پا نمی‌گذارد که از سود و زیان آن بی‌خبر باشد. خلاف عشق که در راه وصال، به هیچ چیز، جز یار توجه نمی‌کند:

عقل، راه ناامیدی کی رود؟

عشق باشد کآن طرف بر سر دود

لاابالی عشق باشد، نی خرد

عقل آن جوید کزان سودی برد

(همان، ج ۶، ۵۳۷)

بنابراین، عقل از شجاعت و گستاخی و جسارت عشق بهره‌مند نیست. مولوی عقل را در سودای عشق، کور و کر و ناتوان می‌خواند و معتقد است عشق، نوعی دیوانگیِ مخصوصِ خواص است و دانش‌های ظاهری مانند طب و فلسفه و ... از درک آن عاجزند:

یار کرد او عشق درداندیش را	کلب لیسد خویش ریش خویش را
عشق را در پیچش خود یار نیست	محرمش در ده یکی دیار نیست
نیست از عاشق کسی دیوانه‌تر	عقل از سودای او کورست و کر
ز آنک این دیوانگیّ عام نیست	طبّ را ارشاد این احکام نیست
گر طبیبی را رسد زین گون جنون	دفتر طب را فرو شوید به خون
طب جمله عقلها منقوش اوست	روی جمله دلبران روپوش اوست

(مولوی، ۱۳۹۶، ج ۴: ۵۴۰-۵۳۹)

مولوی معتقد است که رابطه عشق و عاشق، در نهایت وحدت است. اما این وحدت و «یکی‌بودن»، برای عقل جزئی قابل درک و فهم نیست:

آن یکیّی نه که عقلش فهم کرد	فهم این موقوف شد بر مرگ مرد
ور به عقل ادراک این ممکن بدی	قهر نفس از بهر چه واجب شدی

(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۴: ۷۰۶-۷۰۵)

در اثنای حکایت «سبحانی ما اعظم شأنی گفتن بایزید» که در دفتر چهارم آمده نیز تقابل بین عقل جزئی و عشق الهی، کاملاً ملموس است. شرح هر بیت را به نقل از کریم زمانی زیر هر بیت می‌آوریم:

نُقل آمد عقل او آواره شد	صبح آمد شمع او بیچاره شد
--------------------------	--------------------------

(همان: ۱۲)

«همین‌که نُقل اسرار و حقایق ربّانی بر قلب بایزید وارد شد، عقل جزئی او حیران و آواره شد. و همین‌که بامداد آمد، شمع وجود او بی‌اثر شد. [در پاره‌ای از نسخه‌ها جای نقل، عشق آمده است. یعنی همین‌که شور عشق الهی، هستی او را ربود، عقل او دچار حیرت شد...]». (همان).

رسید شحنه بیچاره در کنجی خزید	عقل چون شحنه‌ست چون سلطان
-------------------------------	---------------------------

(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۴: ۶۱۲)

«عقل در مقابل عشق، مانند داروغه است در مقابل شاه. زیرا همین که شاه بیاید داروغه بیچاره به گوشه‌ای می‌خزد. [همین که شاه حقیقت بر کشور وجود عاشق، پرتو افکند و تجلی کند، عقل که نماینده آن شاه در کشور وجود آدمی است کنار می‌رود و از تدبیر و تصرف باز می‌ماند]» (مولوی، ۱۴۰۱: ۶۱۲ به نقل از شرح کبیر انقروی، جلد ۱۱، ص ۶۸۱).

عقل سایه حق بود حق آفتاب سایه را با آفتاب او چه تاب
(همان، ۶۱۳)

«عقل در واقع سایه حضرت حق است، و حضرت حق به منزله آفتاب. سایه عقل در مقابل آفتاب حقیقت چه مقاومتی می‌تواند داشته باشد؟ [سایه در مقابل آفتاب دوامی ندارد. در این بیت مقایسه‌ای میان عقل و عشق الهی، عقل به منزله سایه است و عشق به مثابه آفتاب]» (همان)

چنان که می‌بینیم، در ابیات فوق، به آوارگی و بیچارگی عقل از درک عشق الهی، و مرتبت بسیار نازل‌تر او در برابر عشق اشاره شده است.

در حکایت «لابالی گفتن عاشق ناصح و عاذل را از سر عشق»، پاسخ عاشق، که همان وکیل صدر جهان است، نشانگر تقابل عقل و عشق است:

گفت: ای ناصح، خمش کن چند چند؟ پند کم ده زانک بس سخت است بند
سخت‌تر شد بند من از پند تو عشق را شناخت دانشمند تو
آن طرف که عشق می‌افزود درد بوحنیفه و شافعی درسی نکرد
(همان، ج ۳: ۹۸۲)

و در ادامه تأکید می‌کند که انسان عاشق؛ گرفتار دانش‌های ظاهری و دست و پاگیر نیست و در پی جاه و مقام و لذت‌ها و غصه‌ها نیست؛ او عاشق است و مست یار است و درک و معرفت باطنی و شهودی را بر علوم ظاهری ترجیح می‌دهد:

عاشقان را شد مدرس، حُسن دوست دفتر و درس و سبّشان روی اوست

درسشان آشوب و چرخ و زلزله

نه زیاداتست و باب سلسله

(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۳: ۹۸۷)

سلسله این قوم جعد مشکبار

مسئله دور است لیکن دور یار

(همان: ۹۸۸)

آن بخاری غصه دانش نداشت

چشم بر خورشید بینش می گماشت

هرکه درخلوت به بینش یافت راه

او ز دانش‌ها نجوید دستگاه

با جمال جان چو شد هم‌کاسه‌یی

باشدش ز اخبار و دانش تاسه‌یی

دید بردانش، بود غالب فرا

زان همی دنیا بچربد عامه را

زانک دنیا را همی بینند عین

وآن جهانی را همی دانند دین

(همان: ۹۹۲-۹۹۱)

بخش عمده این حکایت، به همین مفهوم تقابل عقل و عشق و غفلت عقل جزئی از درک شهودی عالم و بواطن آن اشاره دارد:

رخت عقلت با تو است و، عاقلی

کز جنوداً لم ترّوها غافلی

(همان: ۹۹۵)

زمانی در شرح بیت بالا آورده است: «هنوز کالای بی‌ارزش عقل جزئی با توست و هنوز جزو عاقلان دنیاخواه و عافیت‌طلبی. از این رو از مفهوم آیه «لشکریانی که شما آنها را نمی‌دیدید» غافلی. ... یعنی همانطور که سپاهیان و لشکریان غیبی را عامه مردم نمی‌دیدند، عشق و جذبۀ الهی را نیز ظاهرینان نمی‌توانند مشاهده کنند و در نتیجه آن را انکار می‌کنند» (همان: ۹۹۶-۹۹۵).

در حکایت صدر جهان، بخش «باخویش آمدن عاشق بیهوش و روی آوردن به ثنا و شکر معشوق»، یکی دیگر از صحنه‌های تقابل عقل و عشق ترسیم می‌شود. وقتی عاشق به هوش می‌آید و در عین وصال، دست از گریه برنمی‌دارد:

عقل حیران که چه عشق است و چه حال؟

تا فراقِ او عجب تر یا وصال؟

(مولوی، ۱۴۰۱، ج ۳: ۱۹۹)

شرح بیت: «... عاقلانِ مصلحت اندیش در تشخیص این مطلب که آیا حالِ آن عاشق در دورانِ فراق، سوزناکتر بوده و یا هنگامِ وصال، سخت گنج شده بودند...» (همان). در چند بیت بعد نیز به این تقابل اشاره می‌کند:

پس چه باشد عشق؟ دریایِ عدم در شکسته عقل را آنجا قدم
(همان: ۱۲۰۱)

پس عشق، دریایی بیکران است که عقل توان قدم گذاشتن در آن وادی را ندارد و ورود به این وادی، از عهده پای شکسته بر نمی‌آید.

«مولانا نیز این عقل سودانگار و شمارشگر را که خود از آن به عقل بازاری و تجارت پیشه یاد می‌کند، در تقابل با جلالت عشق قرار می‌دهد و بر آن است که حد و وصف جلالت عشق از ادراک عقل بازاری زیرکان دور است (نیازکار، ۱۳۹۱: ۱۸۳).

در پایان این مبحث، نتیجه مقاله جایگاه عقل و عشق از دیدگاه مولوی در مثنوی را نیز عیناً می‌آوریم: «عشق، از دید مولانا، رهبر و معلم سالک در پیمودن راه سخت و پر مشقت رسیدن به قلّه قاف حقیقت است. در اشعار مولانا همانند سایر عارفان و صوفیان هنگامی که از موضوع عشق سخن به میان می‌آید، حریفی به نام عقل در برابر آن قد علم می‌کند. جدال و ستیزی پایان‌ناپذیر بین آن دو در می‌گیرد. با وجود این که مولانا و اکثر صوفیان عقل را قبول دارند به طور کلی به رد آن اشاره نکرده‌اند و برای آن شأن و منزلتی قائل‌اند اما آن را از درک معرفت حقیقت و راه یافتن به عالم غیب و اسرار غیبی عاجز و ناتوان می‌دانند و راه حقیقی را تنها در انکار فلسفه و استدلال می‌دانند و به جهان عشق و حکمت و عقلی که به حضرت حق اتکا دارد متوسل می‌شوند. در این جدال و کشمکش همیشه با عقل و فلسفه از آن جهت که ناتوان و نارساست ناسازگاری وجود دارد و آن را مغلوب و محکوم و عشق را غالب و حاکم قلمداد می‌کنند. مولانا معتقد است که چون کار عقل جزوی مصلحت‌بینی و دوراندیشی و منفعت‌طلبی است و به امور دنیوی می‌پردازد؛ لذا عقل دوراندیش را کنار می‌نهد و جنون را بر چنان عقلی برتری می‌دهد. مولانا به طور کلی عقل را مردود نمی‌شمارد؛ بلکه آن را به دو نوع عقل جزئی و عقل کل تقسیم می‌نماید؛ عقل جزئی از طریق تحصیل علم و درس تقویت می‌شود، اما عقل کل آفریده خدا و نیروی مثبت دنیای معنوی است. مولانا عشق انسان به خدا را میسر می‌داند و می‌گوید عشق انسان را به سوی خدا رهبری می‌کند و تنها خدا شایسته عشق ورزی است» (باباپور و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۰۰)

۴-۶- عقل در اشعار سعدی

سعدی در آثارش یک نگاه ثابت و واحد به مفهوم عقل ندارد. جایگاه و کارکرد عقل، در برخی آثار سعدی، تفاوت‌هایی با دیگر آثارش دارد. در اینجا شایسته است به تقسیم‌بندی محمدعلی فروغی اشاره کنیم. وی در مقدمه غزلیات چنین آورده است:

«... یکی از مهم‌ترین تصرف ما در این کتاب همانست که در این باب به کار برده‌ایم؛ بر این پایه که قصاید و قطعات شیخ، اکثر مشتمل بر مواعظ و حکم است و از غزلیات و رباعیات هم مقداری همین حال را دارد و بقیه مغازله و معاشقه است. چنانکه می‌توان کلیه آثار شیخ را به این دو قسمت منقسم نمود: یکی موعظه و حکمت دیگر مغازله و معاشقه. روشی که ما در فراهم ساختن این دو مجلد پیش گرفتیم مبنی بر این تقسیم است. بنابراین آنچه از غزلیات و رباعیات و قطعات را که صورت مغازله دارد در یک مجلد گرد آوردیم و آن همین کتابی است که فعلاً به نظر خوانندگان می‌رسد و قصاید را که اکثر مشتمل بر پند و اندرز است با غزلهایی که صرف حکمت و موعظه است و رباعیات و قطعاتی که این حال را دارد به مجلد دیگر که اگر توفیق انجام آن را یافتیم جلد آخر کلیات خواهد بود محول میداریم. این تقسیم ... به نظر ما تقسیمی طبیعی و منطقی است» (سعدی، ۱۳۷۱: ۴۳۰-۴۲۹)

متن فوق نشان از آن دارد که فروغی در تقسیم بندی اشعار سعدی، به مفهوم غزل در معنای مغازله و سخن گفتن عاشقانه و عشق‌ورزی توجه داشته است نه به قالب شعری آن. در این پژوهش، همچنان که در مقدمه آوردیم، کلیات سعدی به تصحیح استاد فروغی، منبع مورد استفاده در این پژوهش نیز می‌باشد و بر همین اساس، شایسته‌تر آمد که مفهوم عقل بر مبنای همین تقسیم‌بندی در آثار سعدی بررسی و تحلیل شود. در این تقسیم‌بندی، بوستان به عنوان اثری مستقل آمده است و طبیعتاً در این پژوهش نیز جداگانه مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

پیش از آن که به آثار یاد شده وارد شویم شایان ذکر است که سعدی در رساله «عقل و عشق»، نظر خود را درباره عقل و چیستی آن صراحتاً بیان می‌دارد. سعدی در این رساله چند پرسش را درباره این دو مفهوم به شرح زیر مطرح می‌کند و به آن‌ها پاسخ می‌دهد. با توجه به این که این پاسخ‌ها نگرش سعدی را به عقل و عشق مشخص می‌کند پیش از ورود به اشعار، به مرور این پرسش‌ها و پاسخ‌ها می‌پردازیم:

«مرد را راه به حق عقل نماید یا عشق
گرچه این هر دو به یک شخص نیابند فرود
عقل را فوق‌تر از عشق توان گفت بگو
پایه و منصب هر یک به کرم باز نمای
باد آسوده و فارغ ز بد و نیک جهان

این در بسته تو بگشای که بابی ست عظیم
در دماغ و دل بیدار تو بیند مقیم
چون تو را روز و شب این هر دو حریفند و ندیم
تا ز الفاظ خوشت تازه شود جان سقیم
خاطر آینه کردار تو چون نفس حکیم»
(سعدی، ۱۳۷۱: ۱۱۳۹)

پاسخ روشن سعدی به این پرسش‌ها این است که: «... عقل با چندین شرف که دارد نه راه است بلکه چراغ راه است، و اول راه ادب طریقت است، و خاصیت چراغ آن است که به وجود آن راه از چاه بدانند و نیک از بد شناسند و دشمن از دوست فرق کنند و چون آن دقایق را بدانست برین برود که شخص اگرچه چراغ دارد تا نرود به مقصد نرسد» (همان). این پاسخ، دربردارنده یک حُسن و یک عیب از عقل است. حُسن عقل آن است که قوه تمیز و تشخیص و ابزار به دست آوردن خواسته‌های انسان است و خوب را از بد تشخیص می‌دهد. عیب عقل آن است که قادر به کشف همه حقایق نیست و در همه مسیر نمی‌تواند عشق را همراهی کند، چنان‌که سعدی در ادامه می‌گوید: «نقل است از مشایخ معتبر که روندگان طریقت در سلوک به مقامی برسند که علم آنجا حجاب باشد، عقل و شرع این سخن را به گزاف قبول کردند تا به قرائن معلوم شد که علم آلت تحصیل مراد است نه مراد کلی. پس هرکه به مجرد علم فرود آید و آنچه به علم حاصل می‌شود در نیابد همچنان است که [در] بیابان از کعبه باز مانده است» (همان). بنابراین، عقل و علم، از درک مسائل کلی عالم ناتوان است.

۱-۶-۴- عقل در مغازله‌ها و معاشقه‌ها

فروغی در مقدمه مواعظ، مغازله‌ها و معاشقه‌ها را به شرح زیر آورده است:

«... این کتاب، مشتمل است بر طیبات، بدایع، خواتیم، غزلیات قدیم (غزل‌هایی که در ستایش یا موعظه است از میان آن‌ها کشیده شده)، ترجیعات، قطعات، رباعیات، مفردات که در مغازله و معاشقه است». (سعدی، ۱۳۷۱: ۸۸۷-۸۸۶).

سعدی چنان که بیشتر بدان اشاره شد، عقل را ابزار رسیدن به اهداف و چراغ راه می‌داند؛ لیکن در اشعار عاشقانه‌اش بیش از آن که به ویژگی‌های مثبت آن بپردازد، به محدودیت‌ها و ضعف‌های آن اشاره می‌کند. این مسئله به این دلیل است که عقل در این گونه آثار، در برابر مفهوم بلند «عشق» قرار می‌گیرد و سعدی انسانی نیست که در مواجهه با عشق، مهار عقل را از دست ندهد؛ لذا در این مبحث، به همین نکته بسنده می‌شود که برای دریافت دیدگاه سعدی به عقل در عاشقانه‌ها، باید به تقابل عقل و عشق پرداخت. در مباحث بعدی، به این تقابل، تحت همین عنوان به صورت مشروح و مفصل پرداخته می‌شود.

۲-۶-۴- عقل در مواعظ و حکم سعدی

فروغی در مقدمه مواعظ آورده است که:

«... جلد دوم، آنچه در ستایش و در اخلاق و پند و موعظه و یا واقعه است که به نام «مواعظ سعدی» خوانده می‌شود و این کتاب مشتمل بر دو قسمت است:

قسمت اول: قصائد فارسی و مرثی (غزل‌هایی که در ستایش بوده در ضمن قصاید گنجانده شده) قصائد عربی و مثلثات، غزل‌های عرفانی و اخلاقی، (این غزل‌ها از طبییات و بدایع و خواتیم و غزلیات قدیم گرفته شده است)، قطعات (صاحبیه و مقطعات)، رباعیات، و مفردات که در پند و موعظه است.

قسمت دوم: رسائل شش گانه که در کلیات‌های چاپی قبل از گلستان درآمده است» (سعدی، ۱۳۷۱: ۸۷۶). که البته قسمت دوم، زمینه مورد پژوهش این رساله نیست

در این گونه اشعار، اگرچه گهگاه در ضمن مقایسه، جایگاه عشق بلندتر از عقل به نمایش گذاشته می‌شود؛ لیکن عقل نیز، از مقام قابل توجهی برخوردار است و کارکردهای مثبتی دارد که ذیلاً با ذکر نمونه‌های فراوان به آن می‌پردازیم. در این گونه اشعار:

عقل در کنار روح و ایمان، از مواهب الهی و مایه ارزشمندی انسان است؛

تو بخشیدی روان و عقل و ایمان

وگرنه ما همان مشتی غباریم
(سعدی، ۱۳۷۱: ۱۰۲۲)

انسان‌های عاقل و هشیار، از تماشای طبیعت و جهان اطراف خود، درس می‌گیرند و بیدار می‌شوند. سعدی در وصف بهار، چندبار به تأثیر تفکر و تعقل اشاره می‌کند. اگرچه سرتاسر این قصیده، انسان را به خردمندی و پرهیز از نادانی دعوت می‌کند، لیکن در زیر، صرفاً ابیاتی که مستقیماً به عقل و خرد و تأمل اشاره می‌کند آورده می‌شود:

بامدادی که تفاوت نکند لیل و نهار	خوش بود دامن صحرا و تماشای بهار
آفرینش همه تیبیه خداوند دلست	دل ندارد که ندارد به خداوند اقرار
این همه نقش عجب بر در و دیوار وجود	هر که فکرت نکند نقش بود بر دیوار
کوه و دریا و درختان همه در تسبیح‌اند	نه همه مستمعی فهم کنند این اسرار
خیرت هست که مرغان سحر می‌گویند	آخر ای خفته سر از خواب جهالت بردار

(همان)

عقل، انسان را به شنیدن پندها و اندرزها وا می‌دارد:

جز نیکبخت پند خردمند نشنود	اینست تربیت که پریشان مکن دلی
----------------------------	-------------------------------

(همان: ۹۵۴)

و کسی که خردمند نباشد گوش به پند و اندرزهای انسان‌های خردمند نمی‌دهد:

محل قابل و آنکه نصیحت قائل	چو گوش هوش نباشد چه سود حسن مقال
نصیحت همه عالم چو باد در قفس است	به گوش مردم نادان چو آب در غربال

(سعدی، ۱۳۷۱: ۹۲۱)

انسان‌های خردمند، مرگ را نیستی نمی‌دانند، بلکه مایه‌رهایی و آزادی روح می‌بینند؛ در حقیقت، عقل، مرگ را پدیده‌ای معنادار می‌داند:

دانند عاقلان به حقیقت که مرغ روح	وقتی خلاص یافت کزین آشیان برفت
----------------------------------	--------------------------------

(همان: ۹۵۹)

انسان‌های عاقل، در نظر سعدی، شایسته ستایش و تمجیدند، او در مدح علاء الدین عطاملک جوینی صاحب دیوان می‌سراید:

مضاجع پدران‌ت غریق باد به رحمت که چون تو عاقل و هشیار پرورند بنین را
(همان: ۸۸۶)

سعدی معتقد است انسانِ عاقل، هشیار است و عقل، حواسش را به گذر عمر و لحظه‌های زندگی جمع می‌کند:

غافل مباش ار عاقلی، دریاب اگر صاحب‌دلی باشد که نتوان یافتن دیگر چنین ایام را
(همان: ۴۵۱)

عقل، گاه ندای درون است و باید‌ها و نبایدها را به انسان یادآور می‌شود:

قیام خواستمت کرد، عقل می‌گوید: مکن که شرط ادب نیست پیش سرو قیام
(همان: ۶۵۰)

عقل، نفس (روح و جان و دل) را پرورش می‌دهد و به او تذکر می‌دهد:

نفس را عقل تربیت می‌کرد کز طبیعت عنان بگردانی
(همان: ۷۹۸)

و از نظر سعدی، هیچ بیماری و علتی، بدتر از نادانی و جهل نیست:

داروی تربیت از پیــــر طریقت بستان کآدمی را بتر از علّتِ نادانی نیست
(همان: ۸۹۰)

به باور سعدی، عقل، انسان را متوجه پایان امور می‌کند و او را به احتیاط و تعادل سوق می‌دهد:

طلب منصب فانی نکند صاحب عقل عاقل آن است که اندیشه کند پایان را
(سعدی، ۱۳۷۱: ۹۹۷)

انسان هشیار و دانا قدر و ارزش خود را می‌داند و به چیزهایی که فناپذیرند دل نمی‌بندد:

بس بگردید و بگردد روزگار دل به دنیا در نبندد هوشیار
(همان: ۹۱۲)

سعدی خرد و عقل را حتی از زنده بودن بدون تعقل، ترجیح می‌دهد:

هیچ دانی تا خرد به، یا روان
من بگویم گر بداری استوار
آدمی را عقل باید در بدن
ور نه جان در کالبد دارد حمار
(همان: ۹۱۲)

سعدی در یکی از قصاید خود یادآور می‌شود آن چیزی که انسان را از دیگر حیوانات متمایز می‌کند قوه عقل و فهم اوست:

تو ممیز به به عقل و ادراکی
به مکرم به جاه و انسایی
(همان: ۹۴۶)

البته همانطور که در ابتدای این مقال آورده شد، تقابل عقل و عشق، در این آثار سعدی هم وجود دارد؛ اما نه به پرننگی مغزله‌ها و معاشقه‌ها. بیت زیر، یکی از این نمونه‌هاست.

زمام عقل به دست هوای نفس مده
که گرد عشق نگردند مردم هشیار
(همان: ۹۰۹)

۳-۶-۴- عقل در بوستان سعدی

نمی‌توان برای نگرش سعدی به عقل، در کل بوستان، یک نظر واحد داشت؛ چه این‌که نگاه سعدی در باب سوم (در عشق و مستی شور)، با نگاه او در باب نخست (در عدل و تدبیر و رای) متفاوت است. می‌توان گفت باب سوم، البته با اندک تفاوتی که در ادامه خواهد آمد، همان حال و هوایی را دارد که سعدی در بخشی از غزلیات تجربه کرده است؛ در مغزله‌ها و باب سوم بوستان، عقل غالباً پدیده‌ای است در برابر عشق. ضعیف و کوتاه‌بین و مدعی و حریص؛ اما مواجهه سعدی با عقل در باب نخست، مواجهه‌ای دیگر است و آن تقابل معمول بین عقل و عشق دیده نمی‌شود. عقل در بوستان (جز باب سوم)، به ویژه در باب تدبیر و رای و باب در شکر عافیت، بار معنایی مثبتی دارد و سعدی نگاه مهربان‌تری به آن دارد و برای عقل و تدبیر و خرد و اندیشه‌ورزی، اهمیت قائل است. در بوستان، ضمن اشاره به «اهمیت» و «ارزش» عقل، به «کارکردهای مثبت» آن نیز بارها اشاره شده است که ذیلاً با ذکر نمونه به آن می‌پردازیم:

عقل، موجب قدردانی و سپاسگزاری انسان می‌شود؛ چنان که سعدی در باب هشتم بوستان، در آفرینش و خلقت آدمی تفکر، و مخاطبانش را نیز به تفکر دعوت می‌کند. در پی همین تفکر و اندیشه‌ورزی است که زبان به شکر و مدح خدا باز می‌کند که:

نفس می‌نیارم زد از شکر دوست
عطایی است هر موی از او بر تنم
ستایش خداوند بخشنده را
که را قوت وصف احسان اوست؟
که شکری ندانم که در خورد اوست
چگونه به هر موی شکری کنم؟
که موجود کرد از عدم بنده را
که اوصاف مستغرق شأن اوست
(سعدی، ۱۳۷۱: ۳۸۸)

و یکی از مواردی که سعدی بابت آن خداوند را سپاس می‌گذارد، خرد و هوش است:

بدیعی که شخص آفریند ز گل
روان و خرد بخشد و هوش و دل
(همان).

چنان‌که می‌بینیم، در بیت بالا، یکی از نعمت‌هایی که سعدی به خاطر آن خدا را شکر می‌کند خرد و هوش است که در کنار «دل» که مخزن «عشق» است آمده و هیچ تقابل و تعارضی با هم ندارند.

چو آید به کوشیدنت خیر پیش
به سرپنجگی کس نبردست گوی
به توفیق حق دان نه از سعی خویش
سپاس خداوند توفیق گوی
(همان: ۳۸۹-۳۸۸)

در ابیات زیر نیز عمق توجه سعدی به موهبت‌های الهی (آناتومی و قابلیت‌های بی‌نظیر بدن انسان)، منجر به سپاسگزاری وی از خداوند می‌شود باز انسان را به تأمل و تفکر دعوت می‌کند:

بین تا یک انگشت از چند بند
پس آشفستگی باشد و ابلهی
تأمل کن از بهر رفتار مرد
که بی‌گردش کعب و زانو و پای
از آن سجده بر آدمی سخت نیست
دو صد مهره بر یکدگر ساخته‌ست
رگت بر تن است ای پسندیده خوی
به صنع الهی به هم در فگند
که انگشت بر حرف صنعش نهی
که چند استخوان پی زد و وصل کرد
نشاید قدم بر گرفتن ز جای
که در صلب او مهره یک لخت نیست
که گل مهره‌ای چون تو پرداخته‌ست
زمینی در او سیصد و شصت جوی
(سعدی، ۱۳۷۱: ۳۹۰).

در ماجرای ملک سیرتی آدمی پوست که نامش خدادوست بود نیز سعدی چنین آغاز می‌کرد:

خردمند مردی در اقصای شام
گرفت از جهان کنج غاری مقام

در آن مرز کاین مرد هوشیار بود یکی مرزبان ستمکار بود
(سعدی، ۱۳۷۶: ۲۶۶)

سعدی در این حکایت نیز از درایت و هوشیاری خدادوست استفاده می کند تا صریح و آشکار و بی پروا، ملک نوبتی را نسبت به ید ظلمانی اش آگاه کند و اصول مملکتداری و رعایت عدالت را بود یادآور شود:

وجودت پریشانی و خلق از اوست ندارم پریشانی خلق دوست
(همان: ۲۷۷).

باز در ماجرای قحط سالی دمشق، همپایی و همراهی دو عنصر عدالت و خردورزی را خاطر نشان می کند:

نخواهد که بیند خردمند ریش نه بر عضو مردم، نه بر عضو خویش
(همان: ۲۹۹)

او در تعریف آدمیزاده باز بر این نکته مهم از میان تمامی ویژگی های نوع انسانی تاکید می ورزد که:

نه هر آدمیزاده از دد به است که دد زآدمیزاده بد به است
به است از دد انسان صاحب خرد نه انسان که در مردم افتد چو دد
(همان، ۲۳۳):

در رابطه میان پدر و فرزند نیز تعقل به همراه عدالت حاکم است، به گونه ای که در اندرز ورزی ها خود را نشان می دهد:

یکی پند می داد فرزند را ننگه دار پند خردمند را
مکن جور بر خردگان ای پسر که یک روزت انقد بزرگی ز سر
نمی ترسی ای گرکک کم خرد که روزی پلنگیت بر هم درد
(سعدی، ۱۳۷۶: ۲۳۵)

تمامی پندها و راهکارهایی که سعدی در لابه لای حکایات بوستان بیان می کند، خود بر مدار خردورزی و اندیشه ورزی ظریف و دقیقی استوار است که بر ساخته ذهن تعقل گرای اوست. حتی هنگامی که مسئله جنگ و دفاع از سرزمین می شود، سعدی پادشاه راز نیرو و توان جنگی جوانان پیل افکن شیرگیر و شمشیرزن نمی هراساند، بلکه او را متوجه پیرانی می کند که از راه اندیشه فنون و راهکارهایی می یابند که به واسطه آن قادر به شکست حریف خویشند:

مترس از جوانان شمشیرزن	حذر کن ز پیران بسیار فن
جوانان پیل افگن شیرگیر	ندانند دستان روباه پیر
خردمند باشد جهان‌دیده مرد	که بسیار گرم آزموده ست و سرد

(همان: ۲۵۰)

و براساس همین رویکرد به عقل است که می‌گوید:

اگر دشمنی پیش گیرد ستیز	به شمشیر تدبیر خوش بریز
-------------------------	-------------------------

(همان: ۲۵۱)

بنابراین سعدی در باب نخست بوستان با تکیه بر عنصر عقل و خرد، حکمت عملی و اخلاق فردی را به خواننده تعلیم می‌دهد و او را به سوی زندگانی برتر رهنمون می‌شود. در بیت بعد، نشان از میزان ارج و اهمیت عقل و دانش و قدرت فاهمه در نزد سعدی دارد:

بصر در سر و فکر و رای و تمیز	جوارح به دل، دل به دانش عزیز
بهایم به روی اندر افتاده خوار	تو همچون الف بر قدمها سوار
نگون کرده ایشان سر از بهر خور	تو آری به عزت خورش پیش سر
نزید تو را با چنین سروری	که سر جز به طاعت فرود آوری
به انعام خود دانه دادت نه گاه	نکردت چو انعام سر در گیاه
ولیکن بدین صورت دلپذیر	فرفته مشو، سیرت خوب گیر
ره راست باید نه بالای راست	که کافر هم از روی صورت چو ماست

(سعدی، ۱۳۷۱: ۳۹۰).

سعدی در بیت بالا، انسان را به طی راه راست دعوت می‌کند و ابزار آن را نیز معرفی می‌کند:

تو را آن که چشم و دهان داد و گوش	اگر عاقلی در خلافتش مکوش
----------------------------------	--------------------------

(همان: ۳۹۰).

در حقیقت، سعدی می‌گوید چنانچه انسان از «عقل» خود استفاده نمایند در مسیر درست حرکت خواهند کرد.

و بیت زیر نشان از آن دارد که عقل، قوه تمیز و تشخیص است و فقدان آن که برابر است با جهل، این قدرت را از انسان می‌گیرد:

گرفتم که دشمن بکوبی به سنگ
مکن باری از جهل با دوست جنگ
(همان: ۳۹۱).

و در نهایت، بر تأثیر خرد و اندیشه بر شکرگزاری تأکید می‌کند:

خردمند طبعان منت شناس بدوزند نعمت به میخ سپاس
(همان).

در ابیات فراوانی از بوستان، صفت «خردمند» صفتی محترمانه و با بار معنایی مثبت است؛ در بیت زیر، سعدی پاکیزه‌خویی را متأثر و ناشی از خردمندی و عقل می‌داند.

الا ای خردمند پاکیزه‌خوی خردمند نشنیده‌ام عیبجوی
(همان: ۲۱۱).

در اثنای مدح ابوبکر بن سعد بن زنگی نیز از خردمندی او تمجید می‌کند:

چنویی خردمند فرخ‌نژاد ندارد جهان تا جهانست یاد
(سعدی، ۱۳۷۱: ۲۱۱).

در دو بیت نخست مدح سعد بن ابی بکر بن سعد هم او را به واسطه داشتن هوش و حُسن تدبیر و دانش و بلوغ عقل می‌ستاید:

جوان جوانبخت روشن ضمیر بدلت جوان و به تدبیر پیر
به دانش بزرگ و به همت بلند به بازو دلیر و به دل هوشمند
(همان).

در بوستان، انسان دانا، غفلت را نمی‌پسندد و پادشاه دانا غفلت از حال رعیت را؛

نیاید به نزدیک دانا پسند شبان خفته و گرگ در گوسفند
(همان: ۲۱۱).

در حکایت بوستان که با مصراع «ز دریای عمان برآمد کسی» آغاز می‌شود چندبار به ارزش عقل اشاره شده است. پیش از اشاره به این موارد، مختصری از حکایت آورده می‌شود: مردی با دانش و خوش‌اندام، وارد شهری از

شهرهای سواحل عمان می‌شود و به واسطهٔ ویژگی‌هایش مورد توجه شاه قرار می‌گیرد، تا جایی که شاه او را به منصب وزارت برمی‌گزیند. آن مرد با کفایت هم

در آورد مُلکی به زیر قلم کز او بر وجودی نیامد الم
(همان).

پادشاه دو غلام زیباروی داشت که به خاطر ویژگی‌های آن مرد، دل به او دادند؛ اما «نه میلی چو کوتاه‌بینان به شر». وزیر سابق تا حدی به این ماجرا پی می‌برد و موضوع را به نحوی دیگر به شاه اطلاع می‌دهد. شاه که مرد را زیر نظر داشت می‌بیند مرد، پنهانی به یکی از غلامان نگاه می‌کند و آن غلام لبخند می‌زند، خواست بر او خشم بگیرد؛ اما خود را کنترل کرد و باب گفتگو باز شد و وزیر جدید با دلایلی که آورد شاه را به حسن ظن خود مطلع کرد. در این حکایت، چندبار به ارزش عقل و خرد اشاره می‌شود:

علت پذیرش مرد از سوی شاه، عقل و دانش و تجربهٔ آن مرد بود:

جهان گشته و دانش‌اندوخته سفر کرده و صحبت آموخته
(سعدی، ۱۳۷۱: ۲۲۲).

شاه اگرچه قلباً مرد را پذیرفته بود و به کفایت او پی برده بود؛ اما باز هم او را در معرض آزمایش قرار می‌دهد. این آزمون، آزمون خردمندان‌ای است. شاه با خود می‌گوید:

ملک با دل خویش با گفت‌وگو که دست وزارت سپارد بدو
ولیکن به تدریج تا انجمن به سستی نهند بر رای من
به عقلش بیاید نخست آزمون به قدر هنر پایگاهش فزود
برد بر دل از جور غم بارها که ناآزموده کند کارها
(همان).

چنانچه می‌بینیم، شاه، در تصمیم‌گیری، با احتیاط عمل می‌کند تا متهم به سست‌رایی نشود. نخستین چیزی هم که از سوی او مورد آزمون قرار می‌گیرد «عقل» است. و در بیت بعد، به لزوم تفکر و بهره‌مندی از عقل تصریح می‌کند که:

چو قاضی به فکرت نویسد سجل نگردد ز دستاربندان خجل
(همان).

در بیت بالا و بیت بعد، نشان می‌دهد که انسان عاقل، آینده‌نگر نیز هست:

نظر کن چو سوفار داری به شست نه آنگه که پرتاب کردی ز دست
(همان).

در ادامه، وقتی شاه ایما و اشاره‌های مرد و غلامش را می‌بیند خواست بر او خشم بگیرد؛ اما

هم از حسن تدبیر و رای تمام به آهستگی گفتش ای نیک نام
تو را من خردمند پنداشتم بر اسرار ملکت امین داشتم
(همان: ۲۲۵).

آنچه که خشم شاه را مهار می‌کند، خردمندی و تدبیر اوست. و بعد از شنیدن دلایل مرد، از این‌که توانست با عقل بر خشم خود چیره شود ابراز خوشحالی می‌کند:

به عقل ار نه آهستگی کردمی به گفتار خصمش بیازردمی
(سعدی، ۱۳۷۱: ۲۲۷).

و در نهایت، آنچه مایه سامان گرفتن مملکت و نیکنامی شاه می‌شود، تدبیر وزیر اوست:

به تدبیر دستور دانشورش به نیکی بشد نام در کشورش
(همان: ۲۲۷).

سعدی در جاهای دیگر نیز به تأثیر عقل بر مهار خشم اشاره دارد:

نگویم چو جنگ آوری پای دار چو خشم آیدت عقل بر جای دار
(همان: ۲۲۸).

اما سعدی می‌گوید منظور من از عقل، هر عقلی نیست؛ بلکه عقلی است که بتواند بر خشم فائق آید:

تحمل کند هر که را عقل هست نه عقلی که خشمش کند زبردست
(همان).

در بوستان سعدی، عقل و تدبیر، عنصر مهم حاکمیت و اداره مملکت است. در حکایت گله بان و دارای فرخ تبار، گله بان می‌گوید:

مرا گله‌بانی به عقل است و رای تو هم گله خویش باری، بپای

که تدبیر شاه از شبان کم بود
(همان: ۲۳۱).

در آن تخت و ملک از خلل غم بود

انسان عاقل، دین خود را به دنیایش نمی‌فروشد:

که علم و ادب می‌فروشد به نان
که اهل خرد دین به دنیا دهد؟
از ارزان فروشان به رغبت خرد
(همان: ۲۶۹).

زیان می‌کند مرد تفسیردان
کجا عقل یا شرع فتوی دهد
ولیکن تو بستان که صاحب خرد

از نظر سعدی، انسان عاقل، پندپذیر است:

به عزت کنی پند سعدی به گوش
(همان: ۲۷۰).

گرت عقل و رای است و تدبیر و هوش

۴-۷- اقسام عقل در اشعار سعدی

به باور نویسنده، سعدی در اشعارش از عقل، تقسیم‌بندی‌ای تحت عنوان عقل کل و عقل جزء به دست نداده است؛ اگرچه یک بار از عبارت «عقل تمام» و یک بار از عبارت «عقل کل» استفاده کرده است:

عقل از کجا و دل کو تا برقرار دارم
(سعدی، ۱۳۷۱: ۶۶۷).

عقلی تمام باید تا دل قرار گیرد

برزگر خالقی و عقدایی در شرح و توضیح این بیت آورده‌اند که: «شاعر در اینجا خلاف بیشتر جاها عقل را سبب آرامش دل می‌داند، احتمالاً این همان عقل معاد و یا عقل ما عُبِدُ بِهِ الرَّحْمَنُ [یا عقل کل] است که آدمی را به عشق ترغیب می‌کند» (برزگر خالقی و عقدایی، ۱۳۹۲، ۸۳۷). اما به نظر نگارنده، بنا به دلایل زیر، این احتمال، ضعیف است:

۱- این عبارت یا مشابهات آن، سابقه دیگری در اشعار سعدی ندارد.

۲- مصراع دوم بیانگر آن است که سعدی عملاً منکر وجود چنین عقلی در برابر عشق است. در حقیقت در مصراع نخست بیت، صرفاً به لزوم وجود چنین عقلی اشاره می‌کند.

۳- سعدی در اشعارش، از ترکیب «عقل جزئی» هم استفاده نکرده است؛ این مسئله، احتمال نظر داشتن سعدی به عقل کلی و یا هرگونه تقسیم بندی عقل را ضعیف تر می کند.

و یکبار هم در بیت زیر، ترکیب عقل کل را آورده است:

عقل کل را آبگینه ریزه در پای اوفتاد بس که سنگ تجربت بر طاق مینایی زدم
(همان: ۱۰۱۶).

در این بیت هم به نظر می رسد عقل کل، همان عقل کلی نیست که از نگاه عرفا در برابر عقل جزئی قرار دارد؛ بلکه سعدی به نوعی از «مجاز به علاقه تضاد» استفاده کرده تا میزان تحقیر را درباره عقل مدعی بیشتر نشان دهد. صفت «سودایی» را که در مصراع دوم بیت بعد برای عقل می آورد مؤید این نکته است:

پایمردم عقل بود، آنکه که عشقم دست داد پشت دستی بر دهان عقل سودایی زدم
(همان).

لذا عقل کل، در اشعار سعدی، مفهومی نیست که گاه در معنای عشق و حقیقت محدیه و ... باشد و گاه مفهومی در برابر عقل جزئی؛ بلکه در اندیشه سعدی، عقل، بدون هرگونه دسته بندی، پدیده ای است در برابر عشق؛ پدیده ای که در اندیشه مولوی، بیشتر با عقل جزئی منطبق است. سعدی، عقل را دارای محاسن و معایب و نواقصی می داند. حُسن آن این است که در امور زندگی به کمک انسانها می آید، تا حدی خوب را از بد تشخیص می دهد. اما عیبش این است که قادر به درک بسیار از مسائل کلی و حقیقت بسیاری از مفاهیم نیست، به همین خاطر غالباً پرمشغله، نگران، عیب جو، در حال حساب و کتاب، نزدیک بین و حریص است. محاسن این نوع از عقل، غالباً در بوستان (جز باب سوم) و معایب و محدودیت های آن در دیگر اشعار سعدی، خصوصاً باب سوم بوستان و غزلیاتش آمده است. نمونه های زیر، از این دسته اند:

مر خداوند عقل و دانش را عیب ما گو مکن که نادانیم
(سعدی، ۱۳۷۱، ۶۹۶).

آدمی هوشمند عیش ندارد ز فکر ساقی مجلس بیار آن قدح بی هشی
(همان: ۷۸۱).

اما سعدی در آثارش نشان می دهد که به دو نوع عقل «نظری» و «عملی» معتقد است:

۱-۷-۴- عقل نظری و عقل عملی در اشعار سعدی

از آنجایی که این دو مفهوم در اشعار سعدی، غالباً با هم آمده است، در این پژوهش نیز در یک عنوان به مصادیق و نمونه‌های آن می‌پردازیم؛ سعدی انسان دانشمند و به اصطلاح همه‌چیزدان را که در عمل از دانشش بهره نبرد انسان پرمدعا و بسیار دروغگو می‌داند:

گر همه علم عالمت باشد بی عمل مدعی و کذابی
(همان: ۹۴۶).

سعدی در ابیات زیر نیز در مواردی، انسان عالم را نکوهش می‌کند؛ اولاً کسی که در کنار دانش خود، غرور و تکبر داشته باشد:

دعوی مکن که برترم از دیگران به علم چون کبر کردی از همه دونان فروتری
(سعدی، ۱۳۷۱: ۹۵۱-۹۵۰).

از دیگر مواردی که انسان برخوردار از دانش را در مسیر تاخت و تاز اندیشه سعدی قرار می‌دهد عمل نکردن به دانسته‌هاست. سعدی عملاً چنین عالمی را نادان می‌شمارد:

از من بگوی عالم تفسیرگوی را گر در عمل نکوشی نادان مفسری
(همان).

از نظر سعدی، تنها میوه دانش، عمل کردن به آن است و بس. از نظر او انسان اگر علم داشته باشد و به آن عمل نکند مانند شاخسار بدون میوه است:

بار درخت علم ندانم مگر عمل با علم اگر عمل نکنی شاخ بی‌بری
(همان).

دانش در نظر سعدی، با انسانیت و رادمردی و ادب برابر است؛ و اگر انسان دانشمند و عالم، به این صفات آراسته نباشد حیوان و جاننداری است در پیکر و شمایل انسان:

علم آدمیتست و جوانمردی و ادب ورنی ددی، به صورت انسان مصوری
(همان).

از دیگر محل‌های نکوهش انسان دانشمند، موقعی است که دانش را نه برای سودمندی واقعی از آن، بلکه برای کسب مقام و جایگاه به دست آورده باشد:

از صد یکی به جای نیاورده شرط علم وز حب جاه در طلب علم دیگری
(همان).

و باز مخاطب را به ضرورتِ درک فلسفهٔ دانش توجه می‌دهد و تأکید می‌کند هدف از دانش‌اندوزی، چیزی جز به کار بستن آن نیست:

هر علم را که کار نبندی چه فایده چشم از برای آن بود آخر که بنگری
(همان).

۸-۴- عشق در اشعار سعدی

عشق در اشعار سعدی، جهانی رنگارنگ و پرتکاپو و به غایت زیباست. سعدی چنان از عشق و آرزومندی می‌سراید که گویی به تماشای عشق نشست است. همانطور که پیشتر آمد به باور مرحوم شایگان، «عشق، تنها موردی است که سعدی در مواجهه با آن، از جانب اعتدال و شیوهٔ همیشگی‌اش عدول می‌کند». سعدی در این دست اشعار، چه، نامی از عشق بیاورد و چه نیاورد، بوی عشق را به مشام جان مخاطبش می‌رساند. سعدی گاه از عشق صریحاً نام می‌برد، گاه بالکنایه به آن اشاره می‌کند (فتنه، سودا، هوا، هوس، شوق، اشتیاق، میل و ...)، گاه با ذکر نام اعضای بدن (دیدار، چشم، ابرو، گیسو، بناگوش و ...) و یا در قالب انواع تشبیهات و مفاهیم استعاری این اعضا (ذُر و یاقوت و سیم و زر و کمند و ...) مفهوم عشق را متبادر می‌کند. اما عشق از نظر سعدی چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟ وی می‌گوید:

عشق دانی چیست سلطانی که هر جا خیمه زد بی خلاف آن مملکت بر وی مقرر می‌شود
(سعدی، ۱۳۷۱، ۵۹۸).

بنابراین سعدی شکی در سلطنت و فرمانروایی بلامنازع عشق ندارد و می‌گوید:

حدیث عقل در ایام پادشاهی عشق چنان شده‌ست که فرمان عامل معزول
(همان: ۶۴۵).

سعدی غزلیات با سعدی بوستان فرق دارد؛ همهٔ زندگیش عشق است و با فراق و وصال یار خوش است. اگر آرزویی دارد، یار است و بس:

گر مخیر بکنندم به قیامت که چه خواهی

دوست ما را و همه نعمت فردوس شما را
(همان: ۴۴۴).

جا دارد که در این باب، غزل کامل زیر آورده شود که سراسر آرزومندی است و سوز عشق:

در آن نفس که بمیرم در آرزوی تو باشم	بدان امید دهم جان که خاک کوی تو باشم
به وقت صبح قیامت که سر ز خاک برآرم	به گفت‌وگوی تو خیزم به جست و جوی تو باشم
به مجمعی که درآیند شاهدان دو عالم	نظر به‌سوی تو دارم غلام روی تو باشم
به خوابگاه عدم گر هزار سال بخشیم	ز خواب عاقبت آگه به بوی موی تو باشم
حدیث روضه نگویم گل بهشت نبویم	جمال حور نجویم دوان به‌سوی تو باشم
می بهشت ننوشم ز دست ساقی رضوان	مرا به باده چه حاجت که مست روی تو باشم
هزار بادیه سهل است با وجود تو رفتن	و گر خلاف کنم سعدیا به‌سوی تو باشم

(سعدی، ۱۳۷۱: ۶۷۵)

باور سعدی این است که انسان تا مبتلا به عشق نشود، حقیقتاً انسان نیست. عشق مانند آتشی است که مس و نقره وجود انسان را به طلا تبدیل می‌کند و مایه اعتلا و کمال و پختگی انسان است:

هر که عاشق نبود مرد نشد

نقره فایق نگشت تا نگداخت

(همان: ۴۶۰).

گویند روی سرخ تو سعدی چه زرد کرد

اکسیر عشق بر مسم افتاد و زر شدم

(همان: ۶۵۸).

هر که هوایی نپخت یا به فراقی نسوخت

آخر عمر از جهان چون برود خام رفت

(همان: ۵۲۶).

عشق آدمیت است گر این ذوق در تو نیست

هم‌شرکتی به خوردن و خفتن دواب را

(همان: ۴۴۶).

عشق، هر روز دردی تازه را در وجود عاشق می‌زاید:

گفتم نهایی بود این درد عشق را

هر بامداد می‌کند از نو بدایتی

(همان: ۷۵۰).

و حتی اساساً معتقد است که انسان بدون عشق، زنده هم نیست:

رکو شراب عشق نخوردست و دُرد درده

آنست کز حیات جهانش نصیب نیست
(همان: ۵۱۲).

هر که را صورت نبندد سرّ عشق

صورتی دارد ولی جانیش نیست
(همان: ۵۱۵).

پایی که برنیارد روزی به سنگ عشقی

گوییم جان ندارد یا دل نمی‌سپارد
(همان: ۵۳۸).

و خلاف عرف، که عاشقان را غافل و ناهوشیار می‌دانند، غفلت انسان را زمانی می‌داند که عاشق نباشد:

نسبت عاشق به غفلت می‌کنند

و آن که معشوقی ندارد غافل است

سعديا نزدیک رای عاشقان

خلق مجنونند و مجنون عاقل است

(سعديا، ۱۳۷۱: ۴۸۷).

همچنین معتقد است کسانی که در دل، عشقی ندارند، عقل نیز ندارند و بسیار بی‌ارزشند:

و آنان که به دیدار چنان میل ندارند

سوگند توان خورد که بی عقل و خسانند

(همان: ۵۸۵).

عشق، بیم و امید از دوست و دشمن را از بین می‌برد:

نه امید از دوستان دارم نه بیم از دشمنان

تا قلندروار شد در کوی عشق آیین من

(همان: ۷۱۶).

گوش انسان عاشق به سخنان منطقی و عقلانی بدهکار نیست و دست از عشق‌ورزی خود بر نمی‌دارد:

بسی بگفت خداوند عقل و نشنیدم

که دل به غمزه خوبان مده که سنگ و سبوست

(همان: ۴۹۹).

مرا مگوی که سعدي طریق عشق رها کن

سخن چه فایده گفتن چو پند می‌نیوشم

(همان: ۶۷۵).

هرگز جماعتی که شنیدند سرّ عشق

نشنیده‌ام که باز نصیحت شنیده‌اند

(همان: ۵۷۳).

گویند چرا سعدی از عشق نپرهیزد
چه نغز آمد این نکته در سنبدباد

من مستم از این معنی هشیار سری باید
که عشق آتش است ای پسر پند، باد
(همان: ۳۱۱).

سعدی، ابتلای به عشق را ناگزیر می‌داند:

عاشقان را نتوان گفت که باز آی از مهر

کافران را نتوان گفت که برگرد از کیش
(همان: ۶۳۸)

سنت عشق سعدیا ترک نمی‌دهی بلی

کی ز دلم به در رود خوی سرشته در گلم
(سعدی، ۱۳۷۱: ۶۷۶).

آتش که تو می‌کنی محال است

کاین دیگ فرو نشیند از جوش
(همان: ۶۳۶).

به ملامت نبرند از دل ما صورت عشق

نقش بر سنگ نبشتست به طوفان نرود
(همان: ۵۹۴).

گیرم که به فتوای خردمندی و رای
با میل که طبع می‌کند چتوان کرد؟

از دایره عقل برون نهم پای
عیست که در من آفریدست خدای
(همان: ۸۵۳).

در اندیشه سعدی، عشق با خودپرستی و خودخواهی بیگانه است:

اگر یاری، از خویشتن دم مزن

که شرک است با یار و با خویشتن
(همان: ۲۹۶).

ز خود بهتری جوی و فرصت شمار

که با چون خودی گم کنی روزگار

پی چون خودی خودپرستان روند

بکوی خطرناک مستان روند
(همان: ۳۱۱).

سعدی در برابر عشق بی‌تاب است، ابیات زیر، شاهد این بی‌قراری‌های عاشقانه سعدی است:

حدیث صبر من از روی تو همان مثلست

که صبر طفل به شیر از کنار مادر خویش
(همان: ۶۳۹).

غم زمانه خورم یا فراق یار کشم

به طاقتی که ندارم کدام بار کشم
(همان: ۶۷۵).

عاشق گریختن نتواند که دست شوق

هرجا که می‌رود متعلق به دامن است
(همان: ۴۹۱).

گرچه بی‌طاقتم چو مور ضعیف

می‌کشم نفس و می‌کشم بارت
(سعدی، ۱۳۷۱: ۴۶۳).

کی شکیبایی توان کردن چو عقل از دست رفت

عاقلی باید که پای اندر شکیبایی کشد
(همان: ۵۶۳).

طُرفه مدار اگر ز دل نعره بیخودی زخم

کآتش دل چو شعله زد صبر در او محال شد
(همان: ۵۶۳).

به صبر خواستم احوال عشق پوشیدن

دگر به گل نتوانستم آفتاب اندود
(همان: ۵۸۸).

سعدی سوز عشق را درک می‌کند؛ اما بیش از آن، دلبسته عیش و طرب‌ها و شادی‌های آن است و به همین خاطر سوز و گدازش را به جان می‌خرد:

عیش‌ها دارم در این آتش که بینی دم‌به‌دم

کاندرونم گرچه می‌سوزد منور می‌شود
(همان: ۵۹۸).

تنها چیزی که رشک سعدی را برمی‌انگیزد وصال دو یار همدل است:

هرگز حسد نبرده و حسرت نخورده‌ام

جز بر دو روی یار مؤافق که در هم‌است
(همان: ۴۹۰).

از نظر سعدی، عشق درد بی‌درمان است؛ پس نالیدن عاشقان، کاملاً بدیهی است و عاشقان حق دارند ناله سر کنند:

دردی است درد عشق که هیچش طیب نیست

گر دردمند عشق بنالد غریب نیست
(همان: ۵۱۲).

در برابر این درد بی‌درمان، تنها راه چاره، که آن هم از سر بیچارگی است «صبر» است:

درمان اسیر عشق صبرست

تا خود به کجا رسد سرانجام
(همان: ۸۲۳).

بیچارگی است چاره عشق دانی چه کنم چو یار برگشت؟
(همان: ۸۲۶).

باور سعدی این است که عشق را با سلامت، نیکنامی و عافیت‌طلبی و مصلحت‌اندیشی و پارسایی کاری نیست:

خانه عشق در خرابات است نیکنامی در او چه کار کند؟
(سعدی، ۱۳۷۱: ۵۷۹).

ز عقل و عافیت آن روز بر کران ماندم که روزگار حدیث تو در میان انداخت
(همان: ۴۶۰).

عافیت می‌بایدت چشم از نکورویان بدوز عشق می‌ورزی بساط نیک نامی درنورد
(همان: ۵۳۷).

عقل را گفتم از این پس به سلامت بنشین گفت خاموش که این فتنه دگر پیدا شد
(همان: ۵۵۱).

مرا مگوی نصیحت که پارسایی و عشق دو خصلتند که با یکدیگر نیامیزند
(همان: ۵۷۶).

سعدیا در کوی عشق از پارسایی دم مزن هر متاعی را خریداریست در بازار خویش
(همان: ۶۳۹).

عشق، مایه یکرنگی و نشان صداقت است؛

سعدی همه روز عشق می‌باز تا در دو جهان شوی به یک رنگ
(همان: ۶۴۰).

باور سعدی بر این است که عشق، همه را مبتلا کرده است:

درد عشق از هر که می‌پرسم جوابم می‌دهد از که می‌پرسی که من خود عاجزم در کار خویش
(همان: ۶۳۹).

تنها نه منم اسیر عشقت خلقی متعشقند و من هم
(همان: ۷۵۹).

و کسی که غم عشق بخورد، دیگر غم هیچ چیزی را در جهان نمی‌خورد:

چو خوری دانی ای پسر غم عشق تا غم هیچ در جهان نخوری
(همان: ۷۵۹).

عشق، داستانی بی‌نهایت است و پایانی ندارد:

قصه عشق را نهایت نیست صبر پیدا و درد پنهانی
(سعدی، ۱۳۷۱: ۷۹۹).

۹-۴- ویژگی های عشق در نزد سعدی

سعدی با توجه به مفاهیم قرآنی و برخی آرای عرفا و صوفیه عشق را سرلوحه آثار خود به ویژه غزل هایش قرار داده است. عشق جان کلام و جوهر جدایی ناپذیر غزل سعدی است. در حقیقت غزل او هیچ حرفی جز عشق آشکار و پنهان ندارد. عشقی که همه چیز جهان، غیر از آن "قال و قیل" است.

سخن بیرون مگوی از عشق، سعدی سخن عشق است و دیگر قال و قبل است
(همان، ۱۳۶۸: ۱۱۶)

و در برابر مدعیانی که از عشق منعمش می کنند می گوید:

گویند مگو سعدی چندین سخن از عشقش میگویم و بعد از من گویند به دوران ها
(همان: ۴۰)

پس جهان بینی و پیام سعدی مبتنی بر عشق است. عشقی که تمام انسانیت در آن خلاصه شده است و بارزترین تفکر سعدی همین است. مهم ترین ویژگی های عشق سعدی از این قرارند:

۴-۹-۱-۱- ازلی و ابدی بودن

عشقی که سعدی در غزلهای خود به تصویر میکشد عشقی است زلال و پاک و قدسی که از عالم بالا نشأت گرفته و ودیعه الهی است؛ عشقی که پژواک ترانه ای است که دو ساز همدل در ابتدای خلقت به صورت سؤال و جواب زده اند (الست بربکم؟ قالوا: بلی) عشقی ازلی و مقدر که گریزی از آن نیست؛

شراب وصل تو در کام جان من ازلی است هنوز مستم از آن جام آشنایی باز

(سعدی، ۱۳۶۸ : ۴۵۹)

ای که گفתי دیده از دیدار بت رویان بدوز هرچه گویی چاره دانم کرد جز تقدیر را

(همان : ۱۸)

بدین سان خط عشقی که در نظر او ریشه در ازل دارد با پایان یافتن عمر به انجام نمی رسد و تا ابد می پوید و می پاید:

سعدیا عمر گران مایه به پایان آمد همچنان قصه ی سودای تو را پایان نیست

(همان : ۱۸۵)

مطربان رفتند و صوفی در سماع عشق را آغاز هست، انجام نیست

(همان: ۹۴۸)

عهد الست که عشق را برای سعدی به سرنوشتی ازلی، به حکمی آسمانی، تبدیل میکند. در نزد او همان تعهدی است که انسان را به قبول بار امانت و داشت، این بار امانت که آن را بر آسمانها و زمین عرضه و همه از زیر بار آن شانه خالی کردند، جز دوش انسان تکیه گاهی نیافت و انسان هم از این رو پذیرای آن شد که به قول قرآن ظلوم و جهول بود: " انا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا" (احزاب، ۷۲)

مرا گناه خود است از ملامت تو برم

که عشق بار گران بود و من ظلوم جهول

(همان: ۵۱۲)

سعدی در این بیت به مانند جماعتی از اهل تفسیر و تاویل ظلوم و جهول را هنری برای انسان تلقی میکند چرا

که این دیوانگی و خودکامی بود که به انسان طاقت پذیرش و تحمل عشق الهی را بخشید.

۴-۹-۱-۲-همگانی و فطری بودن

عشق فراگیر و عالم شمول است از خردترین ذره تا بزرگترین کهکشان ها را در بر می گیرد:

ای ولوله عشق تو بر هر سرکویی

روی تو ببرد از دل ما هر غم رویی

ای هر تنی از مهر تو افتاده به کنجی

وی هر دلی از شوق تو آواره به سویی

(سعدی، ۱۳۶۸: ۷۵۰)

بسیار کس شدند اسیر کمند عشق

تنها نه از برای من این شور و شر فتاد

(همان: ۲۳۲)

نه خاص در سر من عشق در جهان آمد

که هر سری که تو بینی، رهین سودایی است

(همان: ۱۷۲)

سعدی عشق را فطری و همزاد انسان می داند. آموختنی و اکتسابی نیست، انسان با عشق زاده میشود و همگان به بلای عشق مبتلایند:

مرا و عشق تو گیتی به یک شکم زاده است

دو روح در بدنی چون دو مغز در یک پوست

(همان: ۱۳۷)

سنت عشق سعدیا ترک نمی دهی؟ بلی

کی زدلم به در رود خوی سرشسته در گلم

(همان: ۵۹۸)

۴-۹-۱-۳-فرمان روایی مطلق

یکی از بنیادی ترین اندیشه های سعدی تسلیم در برابر فرمان روای عشق است چرا که سعدی عشق را پادشاهی

میداند که هر جا خیمه زند آنجا را در اختیار خود در می آورد؛ پادشاهی که چون و چرا در مقابل او جایز نیست:

عشق دانی چیست؟ سلطانی که هر جا خیمه زد
بی خلاف آن مملکت بر وی مقرر میشود
(همان: ۴۰۱)

چرا و چون نرسد دردمند عاشق را
مگر مطاوعت دوست تا چه فرماید
(همان: ۴۱۱)

و عاشق تحت فرمانروایی عشق در برابر معشوق قادر، مجبور و مسلوب الاختیار است:

من نه مخیرم که چشم از تو به خویشتن کنم
گر تو نظر به ما کنی ور نکنی مخیری
(سعدی، ۱۳۶۸: ۸۰۵)

به اختیار تو سعدی چه التماس بر آید؟
گر او مراد نبخشد تو کیستی که بجویی؟
(همان: ۷۵۵)

و سعدی در این میدان ارادت و تسلیم تا آنجا پیش می رود که تحت فرمان عشق بودن و اسارت در بند معشوق را عین آزادی میداند:

سعدی اگر داغ عشق در تو مؤثر شود
فخر بود بنده را داغ خداوندگار
(همان: ۴۳۵)

من از آن روز که در بند توام آزادم
پادشاهم که به دست تو اسیر افتادم
(همان: ۵۴۴)

۴-۹-۱-۴- نه نهفتنی و نه گفتنی

سعدی، پنهان کردن آفتاب عشق را با این همه درخشش و روشنایی امکان پذیر نمی داند:

به صبر خواستم احوال عشق پوشیدن
دگر به گل نتوانستم آفتاب اندود
(همان: ۳۷۳)

از نظر او افلاطون حکیم نیز زمان طولانی قادر به پنهان کردن بیماری عشق نیست و سرانجام روزی راز عشقش آشکار میگردد و از آن داستانها می گویند:

گر فلاطون به حکیمی مرض عشق بپوشد
عاقبت پرده برافتد ز سر راز نهانش
(همان: ۴۸۶)

عشق سعدی نه حدیثی است که پنهان ماند

داستانی است که بر هر سر بازاری هست

(همان: ۱۶۹)

عشق سعدی گفتنی و آموختنی نیست، آمدنی است و در طومار و دفتر نمی گنجد:

حدیث عشق به طومار در نمی گنجد

بیان دوست به گفتار در نمی گنجد

(سعدی، ۱۳۶۸: ۲۳۶)

طریق عشق به گفتن نمیتوان آموخت

مگر کسی که بود در طبیعتش مجبول

(همان: ۵۱۲)

۴-۹-۲- سعدی و ابعاد عشق در زندگی انسانی

سعدی، معلم عشق است. در واقع او همه جوانب زندگی را شکافته و در عشق متمرکز کرده و عصاره اش را در بیانی خاص که مخصوص خود اوست نمایش داده است. از نظر سعدی که شاعری اجتماعی و عاشق است، عشق در زندگی انسانی وسیله ای برای دفاع روح است که با آن میتوان کمبودهای زندگی و نقص وجودی را جبران کرد. در حقیقت عشق بهانه و پایگاهی است برای آن که سایر مسائل انسانی در آن مطرح شود که در این بخش به مهم ترین آنها اشاره می شود:

۴-۹-۲-۱- عشق و پرستش

عشق سعدی پیوسته بین جسم و روح نوسان دارد؛ گاهی بسیار جسمانی می شود و گاهی اوج می گیرد و روحانی می شود؛ هیچ کدام را نمی تواند کنار بگذارد و همین نوسان است که به سعدی جرأت داده عشق را بالاتر از

هرچیزی بداند و آن را "هسته زندگی" بخواند در نظر او همه چیز حتی اعتقادات مذهبی در دایره عشق متمرکز است:

دیگر از آن جانب نماز نباشد گر تو اشارت کنی که قبله چنین است
(همان: ۱۳۲)

و باز در همین زمینه می گوید:

با دوست کنج فقر بهشت است و بوستان بی دوست خاک بر سر جاه و توانگری
(سعدی، ۱۳۶۸: ۵۱۲)

همه چیز در وجود دوست، در وجود معشوق نهفته است. از نظر سعدی جلوه های زندگی را می توان در عشق به معشوق متمرکز کرد، زیرا انسان به جهت طبیعت و سرشت خود موجودی سیری ناپذیر است. موجودی است بلند پرواز که بسیار فراتر از ظرفیت وجودی خود و آرزوهایش می پرد. همه چیز را می خواهد، همه خوشی ها، خوبی ها و نعمت ها، اما چون نمیتواند همه آنها را به دست آورد نیاز به حقیقتی دارد که در سایه آن بتواند به مقام رضا و تسلیم برسد و آرام گیرد و این همان عشق است که عاشق را و میدارد تا از دنیا و آخرت این جهان و آن جهان چیزی جز معشوق نخواهد. همین حقیقت عشق و عشق حقیقی است که سعدی آن را دین خود می خواند:

کافر و کفر و مسلمان و نماز و من و عشق هر کسی را که تو بینی، به سر خود دینی است
(همان: ۱۹۴)

۴-۹-۲-۲- عشق و کمال انسانی

از نظر سعدی انسان یعنی عشق و عشق همچون روحی است که در کالبد بی جان انسان دمیده می شود و به او حیات می بخشد؛ مزیتی است که او را از سایر موجودات جدا می کند، و اگر این عشق نباشد نقشی است بر دیوار:

عشق آدمیت است گر این ذوق در تو نیست هم شرکتی به خوردن و خفتن دواب را
(همان: ۱۶)

هر که را صورت نبندد سر عشق صورتی دارد، ولی جانیش نیست
(همان: ۵۱۲)

در نزد سعدی این عشق حیات بخش، انسان را به کمال می رساند. چرا که بین انسان و معشوقش پیوند روحانی برقرار میکند، و چون عاشق وجود معشوق را با همه کاینات برابر یا از همه کاینات برتر می یابد. پیوندی که با معشوق حاصل می کند، وجود او را روراندو به او وسعت و افزونی می بخشد و چنانش میکند که از خواست و آرزوی او نشانی نمی ماند و اینجاست که هیچ چیز معنوی تر و اخلاقی تر از این عشق نیست. جان کلام آن است که عشق آدمی را پخته می کند:

هر که هوایی نپخت یا به فراقی نسوخت آخر عمر از جهان چون برود خام رفت
(سعدی: ۱۳۶۸ : ۵۱۲)

و به مدد همین اکسیر است که مس وجود آدمی به طلایی ناب بدل می شود و به کمال نهایی دست می یابد:

گویند روی سرخ تو سعدی چه زرد کرد اکسیر عشق برمس افناد و زر شدم
(همان: ۵۵۰)

۴-۹-۲-۳- عشق و جاودانگی انسان

یکی از خواسته های مهم بشری، نامیرایی و رسیدن به جاودانگی است و عشق با قدرت بی نظیر خود جنبه ی لایتناهی وجود انسان را از آنچه متناهی و محدود است جدا می کند و به او جاودانگی می بخشد:

هر آدمی که کشته شمشیر عشق شد گو غم مخور که ملک ابد خون بهای اوست
(همان: ۹۴۱)

سفر دراز نباشد به پای طالب دوست که زنده ابد است آدمی که کشته اوست
(همان: ۱۴۰)

عشق جسمانی، گرایش طبیعی یک انسان به انسان دیگر، هر چند انکار ناپذیر اما خالی از خلل و چون و چرا نیست؛ چرا که دستخوش تبدل و دگرگونی است و این چیزی است که انسان دوست نداشته و درصدد آن بوده است تا عنصری را به آن اضافه نماید، تا خلا ناشی از گذرا بودن عشق جسمانی را پر کند و این جاست که عشق های جسمانی نیز حالتی روحانی و معنوی می گیرند تا عاشق را پایدار و نامیرا کند. و به این خاطر است که سعدی از عشق جسمانی شروع میکند و به تدریج این عشق را به عشقی پاک و مقدس می رساند. چون هر کدام به تنهایی کار را ناقص می گذارد. عاشق الهی فاقد جسم است و عاشق طبیعی، جسمی بی روح؛ اما عاشق روحانی هم دارنده روح است و هم صاحب جسم.

رها نمی کند ایام در کنار منش که داد خود بستانم به بوسه از دهنش
(سعدی، ۱۳۶۸ : ۴۷۹)

اما این عشق جسمانی او را سیراب نمیکند پس آرام، آرام معنی را طلب می کند و روحانی می شود:

من نه آن صورت پرستم کو تمنای تو مستم هوش من دانی که برده ست؟ آنکه صورت می نگارد
(همان: ۲۴۵)

۴-۹-۲-۴- عشق و اخلاق

در نظر سعدی اخلاق وسیله ای است که انسان را به کمال انسانیت می رساند؛ همین هدف اخلاقی در عشق او نیز هست عشقی که برترین فضیلت اخلاقی محسوب می شود:

سعدی از این پس نه عاقل است نه هوشیار عشق بچربید بر فنون فضایل
(همان: ۵۰۹)

یکی از مشکلات بزرگ انسانها زیاده خواهی ها و افزون طلبی هاست؛ اما برای آشنای عشق، دنیا و نعمت های آن ارزش دلبستگی و توجه را ندارند زیرا عشقی که سراسر وجود او را فرا گرفته است به او بی نیازی می بخشد:

هر کو سرپیوند تو دارد به حقیقت
دست از همه چیز و همه کس در گسلاند
(همان: ۳۲۱)

ترک دنیا و تماشا و تنعم گفتیم
مهر مهری است که چو نقش حجر می نرود
(سعدی، ۱۳۶۸: ۳۹۲)

سعدی از عشق پاک در مراتب مختلف سخن میگوید، عشقی که از مرتبه حسی آغاز می شود و به مرتبه عرفانی می رسد؛ اما در هر یک از مراتب خود هیچ گاه عشق او هوس انگیز و نفسانی نیست. در حقیقت سعدی برای این که ساحت عشق را از شهوت و هوس مبرا کند به صراحت اعلام میدارد که عشق با هوسرانی قابل جمع نیست. عشق پرستی و نفس پرستی را دو مقوله جدا از هم میداند و بر این نکته تأکید می کند که اسیر هوای نفس بویی از عشق نبرده است:

هر کسی را نتوان گفت که صاحب نظر است
عشق بازی دگر و نفس پرستی دگر است
(همان: ۱۰۳)

چه خبر دارد از حقیقت عشق
پای بند هوای نفسانی
(همان: ۸۰۶)

راه عشق راهی سخت و پر پیچ و خم است؛ پس هر که به دنبال ساحل امن عافیت و سلامت است هیچگاه خود را در دریای عشق غوطه ور نمی کند:

عشق و دوام عافیت مختلفند سعدیا
هر که سفر نمی کند دل ندهد به لشکری
(همان: ۸۰۶)

عافیت خواهی، نظر در منظر خوبان مکن
ور کنی بدرود کن خواب و قرار خویش را
(همان: ۲۲)

از دست آوردهای مهم عشق، تواضع و فروتنی است، پس از نفوذ عشق هرگونه غرور و خودپسندی از وجود انسان رخت بر می بندد و بت وجود انسان که حاصل غرور بی جای اوست شکسته میشود:

من بی مایه که باشم که خریدار تو باشم
تو مگر سایه لطفی به سر وقت من آری
حیف باشد که تو یار من و من یار تو باشم
که من آن مایه ندارم که به مقدار تو باشم
(سعدی، ۱۳۶۸: ۵۹۱)

راه سپردن تحت فرمانروایی عشق آرامش را در طول زندگی برای انسان به ارمغان می آورد؛ ارمغانی که عقل با تمامی کمال و ارزشش از ارائه آن عاجز و ناتوان است:

ز عقل اندیشه ها زاید که مردم را بفرساید
گرت آسودگی باید برو عاشق شو ای عاقل
چو سعدی عشق تنها باز و راحت بین و آسایش
به تنها ملک میراند که منظوری نهان دارد
(همان: ۵۰۳)
(همان: ۲۵۱)

لازمه عشق در زندگی انسانی پایبندی و وفاداری است، و پیمان شکنان و سست عهدان که ارزش حقیقی عشق را شناخته اند شایسته عشق ورزی نیستند:

قیمت عشق نداند، قدم صدق ندارد
سست عهدی که تحمل نکند بار جفا را
این عشق با پیامدهای اخلاقی خود نه تنها به پایان نمیرسد بلکه روز به روز شدید و عمیق تر میشود و به گونه ای که وصال هم نمیتواند موجب رهایی از عشق گردد:

گفتم مگر به وصل رهایی بود ز عشق
بی حاصل است خوردن مستسقی آب را
زندگی حقیقی انسان در سایه عشق معنا پیدا می کند:
(همان: ۱۶)

غایب مشو که عمر گرانمایه ضایع است
کاین گروه زندگان دل مرده اند
الا دمی که در نظر یار بگذرد
(همان: ۲۶۱)

عاشقان را کشته می بینند خلق بشنو از سعدی که جان پرورده اند
(سعدی، ۱۳۶۸: ۲۳۰)

عشقی که بازیچه و سرسری نیست و کمال آن جان فشانی و سرانداختن است:

عشق بازی چیست؟ سر در پای جانان باختن با سر اندر کوی دلبر، عشق نتوان باختن
(همان: ۱۰۰۹)

گر برود جان ما در طلب وصل دوست حیف نباشد که دوست دوست تر از جان ماست
(همان: ۷۲)

و همین مرگ عاشق زندگانی جاوید اوست:

بتا هلاک شود دوست در محبت دوست که زندگانی او در هلاک بودن اوست
(همان: ۱۳۷)

و سرانجام در این مرگ که عین زندگی است باید مبارکباد گفت:

خرم آن روز که جان می رود اندر طلبت تا بیایند عزیزان به مبارکبادم
(همان: ۵۴۴)

بدیهی است که این طرز تفکر که آدمی بتواند جان عزیز خود را به این آسانی فدا کند چه میزان تاثیر در بی توجهی انسانها به مال و مقام و شهرت و شهوت - که اساس پلیدی هاست دارد:

بذل جاه و مال و ترک نام و ننگ در طریق عشق، اول منزل است
(همان: ۱۱۲)

پس لازمه عشق با این تاوانهای سخت، استقامت داشتن و پایداری کردن و قوی بودن است چرا که با عشق زندگی کردن بزرگترین نبرد زندگی است؛ و انسان ضعیف توانایی تحمل بار عشق را ندارد:

تنکدلی که نیارد کشید زحمت گل ملامتش نکنند از زخار برگردد
(سعدی، ۱۳۶۸: ۲۳۸)

با این همه تاثیری که عشق در کمال آدمی دارد می توان گفت که عشق ورزیدن هنر زندگی کردن است:

کسان عیب کنندم که عاشقی همه عمر کدام عیب که سعدی خود این هنر است
(همان: ۱۰۱)

۳-۹-۴- حالات گوناگون عشق و عاشق در غزل سعدی

۱-۳-۹-۴- عشق نردبان تعالی انسان:

سعدی، برای عشق ارزش و احترام بسیار قائل است. از دیدگاه او یکی از مهمترین کارکردهای عشق، فصل بودن آن بین انسان و حیوان است، به عبارت دیگر، عشق نردبانی است که آدمی از طریق آن به مرحله انسان بودن می رسد.

عشق آدمیت است، گر این ذوق در تو نیست هم شرکتی به خوردن و خفتن دواب را
(سعدی، ۱۳۸۳: ۳۶۲)

مهم ترین کارکرد عشق دست یابی به کمال انسانی است. کمترین تاثیر عشق حقیقی چه زمینی چه آسمانی این است که فرد از خود و خویشتن پرستی فراتر می برد و موجب اعتلای روح می شود.

چون شبنم اوفتاده بدم پیش آفتاب مهمرم به جان رسید و به عیوق برشدم
(همان: ۴۹۷)

سعدی عشق ورزیدن را یک «هنر» می داند و ملامت گران آن را عوام می خواند:

عوام عیب کننده که عاشقی همه عمر کدام عیب! که سعدی خود این هنر دارد
(همان: ۴۲۱)

۲-۳-۹-۴- انگیزه های عشق ورزی:

سعدی، لذت حیات را در عشق می داند و معتقد است که هدف از آفرینش انسان و زندگی چیزی جز عشق نیست.

مرا تو غایت مقصودی از جهان ای دوست
هزار جان عزیزت فدای جان ای دوست
(سعدی، ۱۳۸۳: ۳۹۸)

آرامش تنها در کنار یار میسر است و تنهایی و جدایی از یار، آرام و قرار را از عاشق می رباید:

آرام نیست در همه عالم به اتفاق
ور هست، در مجاورت یار محرم است
(همان: ۳۸۸)

یکی از انگیزه های مهم انسان در عشق ورزیدن، غلبه بر تنهایی است. سعدی را باید شاعر اجتماع دانست. او از آن دسته شاعرانی است که تنهایی را نمی پسندد:

با فراق چند سازم، برگ تنهاییم نیست
دستگاه صبر و پایاب شکیبایم نیست
ترسم از تنهایی احوالم به رسوایی کشد
ترس تنهایی است، ورنه بیم رسوایم نیست
(همان)

۳-۳-۹-۴- تلاش و همت؛ لازمه ی عشق ورزی

سعدی از زمره ی انسانهایی است که در عشق انتظار را می پسندد و خواهان عشق آسان و در دسترس نیست. وی، شرط وصال یار را تحمل موانع و سختی های راه عشق می داند: معشوق اگر قابل دسترس و آسان یاب باشد، چنان لطفی ندارد، زیرا با ارزش ترین خواسته ها نیز هنگامی که به آسانی در دسترس فرد قرار گیرند، کمتر از ارزش واقعی خود جلوه می کنند. برای عاشق واقعی، رسیدن به مقصود هنگامی که همراه با تلاش و تکاپو برای گذر از سختی و موانع باشد، شیرین و گواراست:

سعدی جفا نبرده چه دانی تو قدر یار
تحصیل کام دل به تکاپوی خوش تر است
(همان: ۳۸۶)

علاوه بر تلاش، عشق نیازمند جسارت و شجاعت بسیار است. مسیر عاشقی، راه همواری نیست، از این رو با ترس و عافیت طلبی تناسبی ندارد. ترس موجب می شود که فرد از تعهد بگریزد و با پرهیز از در آمیختن با دیگران، در پناهگاه امن خود از بسیاری چیزهایی که به زندگی معنا و عمق می بخشند محروم بماند.

سعدی بارها از رنج و خطرات طریق عشق گفته است که باکی از این بلاها و دشواری ها ندارد:

دست سعدی به جفا نگسلد از دامن دوست ترک لولو نتوان کرد که دریا خطر است
(سعدی، ۱۳۸۳: ۳۸۵).

۴-۳-۹-۴- تسلیم و رضای عاشق در برابر معشوق

در غزل سعدی به ویژه در غزلیات عرفانی او، عاشق کاملاً سر سپرده معشوق است، معشوق اگر «تیغ از نیام برآرد» عاشق، بی چون و چرا سر تسلیم فرود می آورد.

تیغ برآر از نیام، زهر برافکن به جام کز قبل ما قبول وز طرف ما رضاست
(همان: ۳۷۷)

در شعر کمتر شاعری مانند سعدی تاکید بر یکسان بودن لطف و قهر یار را می توان دید. در غزل سعدی رضا و تسلیم خالصانه در برابر یار یک قاعده ی کلی برای عاشق است و در این میان وفا و جفا و مهر و قهر معشوق یکسان و خواندن و راندنش برابر است.

گر قصد جفا داری، اینک من و اینک سر ور راه وفا داری جان در قدمت ریزم
(همان: ۴۰۱)

به طور کلی در سنت شعر فارسی به ویژه در سبک عراقی، حتی هنگامی که معشوق موجودی زمینی است، عشق هم چنان آسمانی باقی می ماند برای مثال در منظومه لیلی و مجنون نظامی، معشوق که لیلی است، مسلماً موجودی زمینی است اما عشق مجنون به او، عشقی اساطیری و والا نظیر عشق آسمانی است. از این روست که «سعدی در برابر معشوق انسانی همان رفتاری را نشان می دهد که عارف اشعری در برابر معشوق عرفانی» (موحد، ۱۳۷۸: ۱۰۵)

گر نوازی چه سعادت به از این خواهم یافت؟ ور کشی زار چه دولت به از آنم باشد؟
(همان: ۴۲۹)

«این جان کلام است، از لطف خداوند به بندگان و تسلیم و رضای بندگان در برابر خدا تا عشق راه چندان نیست. سعدی این قاعده را به معشوق انسانی هم تعمیم می دهد. در این جا هم قاعده ی لطف معشوق و رضا و تسلیم عاشق حاکم است، سرتاسر آثار سعدی تکرار این معنی به عبارت های گوناگون است» (موحد، ۱۳۷۸: ۱۰۱).

۵-۳-۹-۴- پاکبازی در عشق

بخشش و ایثار، لازمه عشق ورزی و عاملی است که موجب غنا و استحکام عشق می شود. یکی از مشخصه های غزل سعدی در رابطه ی عاشق و معشوق، تاکید بر نثار و از خودگذشتگی عاشق در برابر معشوق است. از نظر سعدی عشق ورزی با بخل میانه ای ندارد و کسی که از نثار کردن جان در راه عشق ابا می کند، عاشق واقعی نیست.

بیا تا جان شیرین در تو ریزم که بخل و دوستی با هم نباشد
(سعدی، ۱۳۸۳: ۴۳۳)

بدیهی است هنگامی که بتوان جان را بدین سادگی فدا کرد، بذل مال و جاه و مقام و نام و ننگ چه جایگاهی دارد سعدی اولین منزل عشق را ترک تعلقات دنیوی می داند و می گوید:

بذل جاه و مال و ترک نام و ننگ در طریق عشق، اول منزل است
(همان: ۳۶۸)

عشق تنها موهبتی است که هرچه بیشتر نثار دیگران شود، بیشتر به خود فرد باز میگردد. در زندگی، انجام دادن کمتر کاری آن احساس رضایت و خشنودی برخاسته از بخشیدن را به انسان می دهد. که عشق بیش از هر چیز نثار کردن و بخشیدن است نه گرفتن.

۶-۳-۹-۴- اظهار خاکساری عاشق در برابر معشوق

در اشعار سعدی، احساس تواضع و ناتمامی در برابر عشق و معشوق بسیار پررنگ است. تواضع سعدی که از جمله زیباترین و دل انگیزترین فروتنی های شاعرانه در ادبیات فارسی است، در غزل وی به صورت های گوناگون

جلوه گر می شود زمانی با اظهار خاکساری عاشق و زمانی با پاکبازی و جان بازی او در عشق، لازمه رسیدن به مرتبه رضا و تسلیم خالصانه در برابر یار نیز، احساس ناتمامی در برابر عظمت عشق و معشوق است. «خاک» از جمله کلمات پر بسامد در بوستان و غزلیات سعدی است؛ این امر می تواند برخاسته از تواضع سعدی باشد، چه در مسائل اخلاقی و چه در عشق ورزیدن. سعدی در تغزلات خود تصاویر زیبایی با خاک آفریده است که در شعر شاعران دیگر با این وسعت کمتر به چشم می خورد:

گفتنی ز خاک بیشترند اهل عشق من از خاک بیشتر نه که از خاک کمترین
(سعدی، ۱۳۸۳: ۵۲۱)

۷-۳-۹-۴- لزوم احترام عاشق به معشوق

معنای عشق و نگرش به آن و رابطه عاشق و معشوق در سبک خراسانی با عراقی تفاوت های اساسی دارد. «در شعرهای عاشقانه ی قرن پنجم هجری، شاعر و عاشق اگر خود را از معشوق برتر نداند، دست کم با او برابر است. وقتی فرخی سیستانی می گوید: «آشتی کردم با دوست پس از جنگ دراز» نشان می دهد که با معشوق مدتی قهر کرده و سپس آشتی کرده است. در حالی که شاعر و عاشق روزگار بعد تسلیم بلاشرط است، همه چیز معشوق است و او خود هیچ نیست.» (کاتوزیان، ۱۳۸۵: ۲۶۲). هم چنان که سعدی می گوید:

تا خبر دارم ازو بی خبر از خویشتم با وجودش ز من آواز نیاید که منم
(همان: ۵۱۰)

تکریم معشوق و تعظیم او در غزل سعدی بسیار دیده می شود. این احترام و اکرام به صورت های مختلف از جمله ستایش معشوق، تواضع و اظهار خاکساری عاشق، پاکبازی در عشق و تسلیم و رضای عاشق در برابر یار دیده می شود:

ای حسن خط از دفتر اخلاق تو بابی شیرینی از اوصاف تو حرفی ز کتابی
باری به طریق کرمم بنده ی خود خوان تا بشنوی از هر بن مویم جوابی
(همان، ۵۵۰)

۸-۳-۹-۴- عشق بی قید و شرط

با توجه به آن چه گفته شد، در روان شناسی بر لزوم احترام متقابل عاشق و معشوق تاکید می شود، در حالی که غزل سعدی و به طور کلی در شعر عاشقانه فارسی، رعایت این احترام از جانب عاشق، الزامی است و معشوق وظیفه ای در برابر عاشق ندارد. عشق سعدی، غالباً عشقی بی قید و شرط است، آنچنان که نه تنها با عهدشکنی و جفا و دشنام محبوب از او روی بر نمی گرداند، بلکه خالصانه از محبوب تمنایی جز حضور او ندارد:

ما از تو به غیر از تو نداریم تمنا
حلوا به کسی ده که محبت نچشیده است
(سعدی، ۱۳۸۳: ۳۸۳)

گویند تمنایی از دوست بکن سعدی
جز دوست نخواهم کرد از دوست تمنایی
(همان: ۵۴۸)

از نظر عاشق راستین، بزرگ ترین لذت عشق ورزی در آن است که از معشوق «هیچ» بخواهی، چرا که عشق، همه چیز به تو خواهد داد. از این رو در غزل سعدی کم نیست ابیاتی که سعدی در آنها طلب وصال را با عشق واقعی سازگار نمی داند:

دانی از دولت وصلت چه طلب دارم، هیچ
یاد تو مصلحت خویش ببرد از یادم
(همان: ۴۹۶)

۴-۹-۴- عشق در مغازله‌ها و معاشقه‌ها

برای شناخت عشق در اشعار سعدی، بیشتر باید به سراغ مغازله‌ها و معاشقه‌های او رفت که آوردگاه نمایش شکوهمند عشق سعدی است. عشق در مغازله‌ها، تکاپوی بیشتری دارد و حسی تر و قابل لمس تر است. هر کدام از مغازله‌ها و معاشقه‌هایش صحنه‌ها و سکانس‌های عشق ورزی سعدی با معشوق است. سعدی در این شعرها سر از پای نمی‌شناسد و اگر چه میل به افشای عشق ندارد؛ اما از کتمان سوز و گداز عاشقانه خود عاجز است. هرچیز و هرکسی او را به یاد دلدارش می‌اندازد. از فراق می‌نالد و امیدوار به وصل است. با خاطرات عاشقانه خوش است، با خیالش نرد عشق می‌بازد، حتی با شنیدن خبری از یار مست می‌شود؛ چه برسد با تماشای او. آن هم چه تماشایی! تماشایی که سعدی به آن نظر دارد، نه آلوده به هوای و هوس، و نه از سر برداشتن تمتعی از او. تمتع سعدی از عشق، خودِ عشق است. مغازلات و معاشقات سعدی، بیش از اندازه زنده است. چیزی نیست جز

آنچه از سويدای دلش برآمده است. احاطه در حسی کاملاً طبیعی و بی‌ریا. چند مغالزه از سعدی را در زیر می‌آوریم تا به زیبایی و شیرینی زبان سعدی، آنگاه که آتش عشق در وجودش شعله می‌کشد بیشتر پی ببریم:

پیش ما رسم شکستن نبود عهد وفا را	الله الله تو فراموش مکن صحبت ما را
قیمت عشق نداند قدم صدق ندارد	سست عهدی که تحمل نکند بار جفا را
گر مخیر بکنندم به قیامت که چه خواهی	دوست ما را و همه نعمت فردوس شما را
گر سرم می‌رود از عهد تو سر باز نیچم	تا بگویند پس از من که به سر برد وفا را
خنک آن درد که یارم به عیادت به سر آید	دردمندان به چنین درد نخواهند دوا را
باور از مات نباشد تو در آینه نگه کن	تا بدانی که چه بودست گرفتار بلا را
از سر زلف عروسان چمن دست بدارد	به سر زلف تو گر دست رسد باد صبا را
سر انگشت تحیر بگزد عقل به دندان	چون تأمل کند این صورت انگشت‌نما را
آرزو می‌کنم شمع صفت پیش وجودت	که سراپای بسوزند من بی سر و پا را
چشم کوتاه نظران بر ورق صورت خوبان	خط همی بیند و عارف قلم صنع خدا را
همه را دیده به رویت نگرانست ولیکن	خودپرستان ز حقیقت شناسند هوا را
مهربانی ز من آموز و گرم عمر نماند	به سر تربت سعدی بطلب مهرگیا را
هیچ هشیار ملامت نکند مستی ما را	قُلْ لِصَاحِبِ تَرَكَ النَّاسَ مِنَ الْوَجْدِ سُّكَّارِ

(سعدی، ۱۳۷۱: ۴۴۴).

انتخاب غزل از بین انبوه غزل‌های دلنشین سعدی، کاری دشوار است و طبیعتاً هر غزلی از سعدی انتخاب شود، ممکن است به عقیده مخاطبان، بهتر بود غزل دیگری گزیده می‌شد؛ لیکن چاره‌ای از گزینش نیست. غزل بعدی سعدی را که چون همیشه، شرح آرزومندی و دلدادگی و وفاداری است می‌خوانیم:

کس ندانم که در این شهر گرفتار تو نیست	هیچ بازار چنین گرم که بازار تو نیست
سرو زیبا و به زیبایی بالای تو نه	شهد شیرین و به شیرینی گفتار تو نیست
خود که باشد که تو را بیند و عاشق نشود	مگرش هیچ نباشد که خریدار تو نیست

کس ندیدست تو را یک نظر اندر همه عمر
آدمی نیست مگر کالبدی بی‌جانست
ای که شمشیر جفا بر سر ما آخته‌ای
جور تلخست ولیکن چه کنم گر نبرم
من سری دارم و در پای تو خواهم بازید
به جمال تو که دیدار ز من بازمگیر
سعیدیا گر نتوانی که کم خود گیری

که همه عمر دعاگوی و هوادار تو نیست
آن که گوید که مرا میل به دیدار تو نیست
صلح کردیم که ما را سر پیکار تو نیست
چون گریز از لب شیرین شکربار تو نیست
خجل از ننگ بضاعت که سزاوار تو نیست
که مرا طاق‌نا دیدن دیدار تو نیست
سر خود گیر که صاحب نظری کار تو نیست
(سعدی، ۱۳۷۱: ۵۱۸)

مغازه‌های سعدی پر است از شاهبیت‌های عاشقانه که هر کدام، به اندازه یک غزل کامل شیرینند. محمدعلی کاتوزیان درباره سعدی می‌گوید: «شعرهای عاشقانه اش حاکی از تجربه‌ای غنی در عشق انسان به انسان است؛ و گذشته از هنر بزرگش در شعر و شاعری همین تجربه غنی، او در بیان احساسات و احوال عشق تقریباً بی‌رقیب کرده است» (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ۲۶۹).

در زیر، نمونه‌های از آن را می‌آوریم:

هر خم از جعد پریشان تو زندان دلی است

تا نگوئی که اسیران کمند تو کمند
(همان: ۵۸۳)

مگر تو روی بپوشی و فتنه باز نشانی
من رمیده دل آن به، که در سماع نیایم

که من قرار ندارم که دیده از تو بپوشم
که گر به پای درآیم به در برند به دوشم
(همان: ۶۷۶)

غلام قامت آن لعبتم که بر قد او

بریده‌اند لطافت چو جامه بر بدنش
(همان: ۶۳۱)

تُنکِ مپوش که اندام‌های سیمینت

درون جامه پدیده است چون گلاب از جام
(همان)

خاک من زنده به تأثیر هوای لب توست

سازگاری نکند آب و هوای دگرم
(همان: ۶۶۳)

مرا پلنگ به سرپنجه ای نگار نکشت

تو می‌کشی به سر پنجه نگارینم
(همان: ۶۸۸)

هرگز اندر همه عالم نشناسم غم و شادی
مگر آن وقت که شادی خور و غمخوار تو باشم
(همان: ۶۷۴)

گفتم بینمش مگرم درد اشتیاق
ساکن شود بدیدم و مشتاق تر شدم
(سعدی، ۱۳۷۱: ۶۵۸).

شایان ذکر است که در غزلیات سعدی نیز نشان از عشق جوانی زیبارو و لشکری می بینیم.

با جوانی سر خوش است این پیر بی تدبیر را
روز بازار جوانی پنج روزی بیش نیست
جهان باشد با جوانان پنجه کردن پیر را
نقد را باش ای پسر کافت بود تاخیر را
(همان: ۵۲۶)

دوش ای پسر می خورده ای چشمت گواهی می دهد
باری حریفی جو که او مستور دارد راز را
(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۲۷)

خوش می رود این پسر که برخاست
سروی است چنین که می رود راست
(همان: ۵۴۸)

گر شاهد است سبزه بر اطراف گلستان
بر عارضین شاهد گلروی خوشتر است
(همان: ۵۶۲)

پیشه عاشقی شریف است اگر آن را با شرافت در پیش گیرند و پست است اگر آن را آلوده کنند. عاشق بازاری که عشق او به صورت است و تن، نه سیرت و جان، عشق پست دارد. چندی عشقی پایدار نیست، چه عشق به چیزی است گذرنده و فانی و در معرض تغییر و تحول، از این رو وقتی شادابی جوانی گذشت عشق او هم می گذرد که تنها عشق ناب پایدار است:

یار آن حریف نیست که از در درآمد
عشق آن حدیث نیست که از دل برون شود
(همان: ۶۸۸)

قصه عشق را نهایت نیست
صبر پیدا و در پنهانی
(همان: ۶۸۸)

شاعر در این ابیات تاکید دراد که عشق از عاشقی جانش را طلب می کند با تمام این دشواری ها هر دو شاعر بر جاودانگی عشق در شعر خود تاکید می کنند چون عشق پایدار است.

جاودانگی عشق شاید به قدمت نوع بشر باشد و این لطیفه در اشعار ذکر شده و به وضوح نمایان است:

سنت عشق سعدیا ترک نمی دهد بلسی کی ز دلم به در رود خوی سرشته در گلم

(سعدی، ۱۳۸۵: ۷۸۷)

این عشق را زوال نباشد به حکم آنک ما پاک دیده ایم و تو پاکیزه دامنی

(همان: ۹۰۳)

کهن شود همه کس را به روزگار ارادت مگر مرا که همان عشق اول است و زیادت

(همان: ۵۴۲)

عشق بالغ حفظ تمامیت شخصیت است که انسان را بر احساس انزوا چیره می سازد. در عشق تضادی وجود دارد، به این ترتیب که عاشق و معشوق یکی می شوند ولی در عین حال دو نفر باقی می مانند ... عشق [بالغ] فعالیت است نه فعل پذیری، پایداری است نه اسارت، خصیصه فعال عشق، نثار کردن است نه گرفتن ... ایثار، برترین مظهر قدرت و لیاقت آدمی است. در حین ایثار است که من با قدرت خود، غنای خود و توانایی خود را تجزیه می کنم: فروم، ۱۳۶۶: ۳۶ و ۳۸).

عاشقان دین و دنیا باز را خاصیتی است کان نباشد زاهدان مال و چاه اندوز را

(همان: ۵۲۸)

با عشق در عین نفوذ در شخص دیگر، خود را در می یابیم خود را کشف می کنیم و انسان را کشف می کنیم.

سعدی برای عشق خود ارزش و اعتباری فراتر از هر چیز دیگر قائل است و باختن جان و دل و دین را شرط عقل می داند.

سعدی در غزل های متعددی از زیبایی یار سخن رانده است از میان هزار بین از غزلیات، ۶۹۰ بار واژه هایی آمده اند که مربوط به اعضای بدن انسان است. از میان ۸۵ اسم بسامد بیشتر از ۱۰ دارند، بالاترین بسامدها به این کلمات تعلق دارد: دل ۱۲۵ بار، سر ۱۰۳ بار، روی، رخ، چهره و صورت بالای ۹۷ بار، چشم و دیده ۷۸ بار. چشم درشت سیاه رنگ، روی چون قرص خورشید، دل لبریز از عشق یا مالامال از درد و ... مرکز و هسته بیانی هستند که پیام شعری از آن حرکت می کند و باز می گردد و بار دیگر رهسپار می شد (مانوکیان، ۱۳۷۱: ۴۶).

سعدی از زیبایی یار سخن رانده است و معشوق را آن قدر زیبا می بیند که از توصیف آن در می ماند:

عشق در عالم نبودی گر نبودی روی زیبا
ور نه گل بودی نخواندی بلبلی بر شاخساری
(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۷۷)

شادی درد عاشق بسته به دیدن یا ندیدن معشوق است، چون عاشق معشوق را ببیند، سبب هیجان او می شود و شغف، جانشین درد و رنج (مدی، ۱۳۷۱: ۴۷ و ۴۸). تاب و تحمل عاشق، از صمیم قلب، برای درمان عطشی است که جاننش را به آتش می کشد و گویی سرنوشت عشاق جز سوختن و ساختن نیست:

کامجویان را ز ناکامی چشیدن چاره نیست
بر زمستان صبر باید طالب نورو را
(همان: ۵۲۸)

گر در طلبت رنجی ما را برسد شاید
چون عشق حرم باشد سهل است بیابان ها
(همان: ۵۳۷)

قیمت عشق نداند قدم صدق ندارد
سست عهدی که تحمل نکند بار جفا را
(همان: ۵۲۴)

قدر و ارزش عاشق در برابر معشوق ناچیز است، « معمر بن عباد می گوید: عشق افتاده اش را باقی نمی گذارد و کشته عشق خونبها ندارد.» (مدی، ۱۳۷۱: ۸۱).

در این اشعار می بینیم عاشق خود را فدای معشوق می نماید، بی هیچ توقعی و گویی عشق، جنگجویی خونریز است که از کشتن باکی ندارد، چون بازخواستی در کار نیست:

من از تو پیش که نالم که در شریعت عشق
معاف دوست بدارند قتل عمدا را
(همان: ۵۲۳)

همچو چنگم سر تسلیم و ارادت در پیش
تو به هر ضرب که خواهی بزن و بنوازم
(همان: ۷۸۰)

رای رای توست، خواهی جنگ و خواهی، آشتی
ما قلم در سر کشیدیم اختیار خویش را
(همان: ۵۳۰)

مرا به عاشقی و دوست را به معشوقی
چه نسبت است بگوئید: قاتل و مقتول
(همان: ۷۴۹)

عاشق در غیاب معشوق دچار رنج و شکنجه است و علاجش جز دیدار معشوق نیست. (مدی، ۱۳۷۱: ۴۸)

مانند قطره ای که برای رسیدن به وصال دریا، نیستی را می پذیرد:

عشق و درویشی و انگشت نمایید و ملامت
همه سهل است تحمل نکنم بار جدایی
(سعدی، ۱۳۸۵: ۹۳۴)

عقوبت هرچه از آن دشوارتر نیست
برآنم صبر هست، الا جدایی
(همان: ۹۳۲)

فراقم سخت می آید ولیکن صبر می باید
که گر بگریزم از سختی رفیق سست پیمانم
(سعدی، ۱۳۸۵: ۷۹۴)

دلبندم آن پیمان گسل، منظور چشم، آرام دل
نی نی دلارامش مخوان، کز دل ببرد آرام را
(همان: ۵۳۲)

سعدی نیز به عهد شکنی و دروغ گویی محبوب، بیش از صداقت او ایمان دارد، اما آنقدر دل خسته و گرفتار
عشق است که با آگاهی، به این دروغ زیبا ایمان می آورد.

عهد تو و توبه من از عشق می بینم و هر دو بی ثبات است
(همان: ۵۳۳)

سعدی بارها تاکید می نماید که دیگران او را به خاطر دلداگی سرزنش می کنند اما عاشق از میدان عشق به در
نمی رود. شاید به دلیل تفاوت های اجتماعی دو شاعر باشد. برای روشن شدن مطلب به چند نمونه اکتفا می شود
و نمونه های دیگر در غزل سعدی آشکار است:

ما را سری است با تو که گر خلق روزگار
دشمن شوند و سر برود هم بر آن سریم
(همان: ۸۱۱)

عاشقان را چه غم از سرزنش دشمن و دوست
یا غم دوست خورد یا غم رسوایی را
(همان: ۷۸۷)

ما ملامت را به جان جوییم در بازار عشق
کنج خلوت پارسیان سلامت جوی را
(همان: ۵۳۶)

مرا به عشق تو اندیشه از ملامت نیست
وگر کنند ملامت نه بر من تنهاست
(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۴۷)

در پایان این مبحث شایان یادآوری است که در مغازله‌ها و معاشقه‌های سعدی، عشق، غالباً زمینی‌تر است.

۵-۹-۴- عشق در مواعظ و حکم سعدی

عشق در مواعظ و حکم سعدی، رنگ و بویی نسبتاً متفاوت با مغازله‌هایش دارد. اگرچه زبان سعدی و نوع نگاه عاشقانه سعدی، به این دست اشعار وی نیز طراوت بخشیده است؛ اما پیداست که عشق الهی و آسمانی در این اشعار، فضایی مسلط ایجاد کرده است. «سعدی اهل عرفان است و این عرفان عشق است. یعنی امری که در غزلیات او موج می‌زند و خاستگاه اندیشه و بیان او می‌شود. او با عشق تمام اسرار وجود را رصد می‌کند و برایش راه وصول به حقیقت است. سعدی عشق این سری و عشق آن سری را توأمان دارد و به جایگاهی می‌رسد که این دو به وحدت می‌رسند» (اعوانی، ۱۳۹۲: ۳۳).

بسامد کاربرد واژگانی را که متأثر از آموزه‌های تصوف و عرفان عصر سعدی است می‌توان از نشانگان آسمانی بودن معشوق او در مواعظ دانست. سعدی در این اشعار، یا مستقیماً متوجه عشق خداوند است یا توجه او به عشق مجازی، او را به عشق الهی متوجه می‌کند.

عشقبازی چیست سر در پای جانان باختن	با سر اندر کوی دلبر عشق نتوان باختن
آشتم در جان گرفت از عود خلوت سوختن	توبه کارم توبه کار از عشق پنهان باختن
اسب در میدان رسوایی جهانم مردوار	بیش از این در خانه نتوان گوی و چوگان باختن
پاکبازان طریقت را صفت دانی که چیست	بر بساط نرد درد اول ندب جان باختن
زاهدی بر باد الا، مال و منصب دادن است	عاشقی در ششدر لا، کفر و ایمان باختن
بر کفی جام شریعت بر کفی سندان عشق	هر هوسناکی نداند جام و سندان باختن
سعدیا شطرنج ره مردان خلوت باختند	رو تماشا کن که نتوانی چو ایشان باختن

(سعدی، ۱۳۷۱، ۱۰۲۵).

در غزل بالا چنان که می‌بینیم عشق، در میان مفاهیمی مانند زهد و طریقت و شریعت و کفر و ایمان و ...، فضایی متفاوت از معاشقات سعدی گرفته است. غزل زیر هم از غزل‌هاییست که جنس عشق با عشق مغازله‌های سعدی

متفاوت است و فضای عمومی غزل، تحت تأثیر کاربرد واژگانی مانند ملک، سجده، ایزد، صومعه، زنار و عارف قرار گرفته است:

هر که با یار آشنا شد گو ز خود بیگانه باش	تکیه بر هستی مکن در نیستی مردانه باش
کی بود جای ملک در خانه صورت پرست	رو چو صورت محو کردی با ملک همخانه باش
پاک چشمان را ز روی خوب دیدن منع نیست	سجده کایزد را بود گو سجده گه بتخانه باش
گر مرید صورتی در صومعه زنار بند	ور مرائی نیستی در میکده فرزانه باش
خانه آبادان درون باید نه بیرون پر نگار	مرد عارف اندرون را گو برون دیوانه باش
عاشقی بر خویشان چون پيله گرد خویش تن	ور نه بر خود عاشقی جانباذ چون پروانه باش
سعدي قدری ندارد طمطراق خواجگی	چون گهر در سنگ زی چون گنج در ویرانه باش

(سعدي، ۱۳۷۱: ۱۰۱۳)

سعدي در مواعظ هم سعدي عاشق است؛ لیکن نه عاشقی که چشم عبرت بین و گوش شنوا نداشته باشد:

روییست ماه‌پیکر و موییست مشکبوی	هر لاله‌ای که می‌دمد از خاک و سنبلی
---------------------------------	-------------------------------------

(همان: ۱۰۲۹)

در غزل زیر هم صحبت از عشق به معشوقی است که بهشت و دوزخ و بخشش و بخشایش در ید اختیار اوست و عارفان و عاشقان، دل به او باخته‌اند پیشانی سجده بر خاک درگاه او می‌سایند:

ای یار ناگزیر که دل در هوای توست	جان نیز اگر قبول کنی هم برای توست
غوغای عارفان و تمنای عاشقان	حرص بهشت نیست که شوق لقای توست
گر تاج می‌دهی غرض ما قبول تو	ور تیغ می‌زنی طلب ما رضای توست
گر بنده می‌نوازی و گر بنده می‌کشی	زجر و نواخت هر چه کنی رای رای توست

گر در کمند کافر و گر در دهان شیر
هر جا که روی زنده دلی بر زمین تو
تنها نه من به قید تو در مانده ام اسیر
قوت روان شیفتگان التفات تو
گر ما مقصریم تو بسیار رحمتی
شاید که در حساب نیاید گناه ما
کس را بقای دائم و عهد مقیم نیست
هر جا که پادشاهی و صدری و سروری
سعدی ثنای تو نتواند به شرح گفت
شادی به روزگار کسی کآشنای توست
هر جا که دست غمزده ای بر دعای توست
کز هر طرف شکسته دلی مبتلای توست
آرام جان زنده دلان مرحبای توست
عذری که می رود به امید وفای توست
آنجا که فضل و رحمت بی منتهای توست
جاوید پادشاهی و دائم بقای توست
موقوف آستان در کبریای توست
خاموشی از ثنای تو حد ثنای توست
(سعدی، ۱۳۷۱: ۹۹۹-۹۹۸).

۶-۹-۴- عشق در بوستان سعدی

همان طور که پیشتر آوردیم، بوستان سعدی، در تقسیمات فروغی، جدا از مواعظ و مغالزه ها آورده شده است که در این پژوهش نیز جدا از دو اثر مذکور مورد بررسی قرار می گیرد. باب سوم بوستان، باب «در عشق و مستی و شور» است. حقیقتاً سعدی در این باب، حق عشق را ادا کرده است. در این باب، تقریباً بیتی و حکایتی نیست که از تأثیرات شدید عشق و تأثرات و هیجانات ناشی از عشق ورزی نیامده باشد. حکایت های عاشقانه اش یکی نغزتر و لطیف تر از دیگری است که انسان را به وجد می آورد و از این همه عاشقانگی سعدی به حیرت می اندازد. در زیر، صرفاً چند نمونه از این حکایت ها را می آوریم.

در حکایت زیر می بینیم که سعدی چگونه در ابیاتی کوتاه، مخاطب را متوجه غایت زیبایی و جلوه گری معشوق و دلدادگی و سوز و گداز عاشق صادق می نماید:

که گفתי به جای سمر قند داشت
ز شوخیش بنیاد تقوی خراب
که پنداری از رحمت است آیتی
دل دوستان کرده جان برخیش
نگه کرد باری به تندی و گفت
ندانی که من مرغ دامت نیم؟
چو دشمن ببرم سرت بی دریغ
از این سهل‌تر مطلبی پیش گیر
مبادا که جان در سر دل کنی
بدرد از درون ناله ای برکشید
بغلطاندم لاشه در خون و خاک
که این کشته دست و شمشیر اوست
به بیداد گو آبرویم بریز
تو را توبه زین گفت اولی ترست
وگر قصد خون است نیکو کند
سحر زنده گردم به بوی خوشش
قیامت زخم خیمه پهلوی دوست

یکی شاهدی در سمرقند داشت
جمالی گرو برده از آفتاب
تعالی الله از حسن تا غایتی
همی رفتی و دیده‌ها در پیش
نظر کردی این دوست در وی نهفت
که ای خیره سر چند پویی پیم
گرت بار دیگر ببینم به تیغ
کسی گفتش اکنون سر خویش گیر
نپندارم این کام حاصل کنی
چو مفتون صادق ملامت شنید
که بگذار تا زخم تیغ هلاک
مگر پیش دشمن بگویند و دوست
نمی‌بینم از خاک کویش گریز
مرا توبه فرمایی ای خودپرست
ببخشای بر من که هرچ او کند
بسوزاندم هر شبی آتشش
اگر میرم امروز در کوی دوست

مده تا توانی در این جنگ پشت
که زنده‌ست سعدی که عشقش بکشت
(سعدی، ۱۳۷۱: ۲۹۸)

حکایت زیر، یکی دیگر از بهترین حکایت‌های عاشقانه سعدی است که ورد زبان پارسی‌زبانان هم شده است یا آن را شنیده‌اند و لذت برده‌اند:

شبی یاد دارم که چشمم نخفت	شبنیدم که پروانه با شمع گفت
که من عاشقم گر بسوزم رواست	تو را گریه و سوز باری چراست؟
بگفت ای هوادار مسکین من	برفت انگبین یار شیرین من
چو شیرینی از من به در می‌رود	چو فرهادم آتش به سر می‌رود
	(همان: ۳۱۱-۳۱۲).

در ادامه همین حکایت است که به تفاوت عشق و عاشق راستین و مدعی می‌پردازد:

همی گفت و هر لحظه سیلاب درد	فرو می‌دویدش به رخسار زرد
که ای مدعی عشق کار تو نیست	که نه صبر داری نه یارای ایست
تو بگریزی از پیش یک شعله خام	من استاده‌ام تا بسوزم تمام
تو را آتش عشق اگر پر بسوخت	مرا بین که از پای تا سر بسوخت
	(همان: ۳۱۲).

سعدی تنها راه خلاص از سوز و گداز عاشقانه را کشته‌شدن در راه معشوق (کشتن همه خودخواهی‌ها و توقعات و انتظارات) می‌داند:

همه شب در این گفت‌وگو بود شمع	به دیدار او وقت اصحاب، جمع
نرفته ز شب همچنان بهره‌ای	که ناگه بکشتش پریچهره‌ای
همی گفت و می‌رفت دودش به سر	که این است پایان عشق، ای پسر
اگر عاشقی خواهی آموختن	به کشتن فرج یابی از سوختن
مکن گریه بر گور مقتول دوست	برو خرمی کن که مقبول اوست
اگر عاشقی سر مشوی از مرض	چو سعدی فرو شوی دست از غرض
فدایی ندارد ز مقصود چنگ	و گر بر سرش تیر بارند و سنگ

به دریا مرو گفتمت زینهار وگر می روی تن به طوفان سپار
(سعدی، ۱۳۷۱: ۳۱۲).

بنابراین، از نظر سعدی، عشق دریایی پرتلاطم و خطرناک است؛ اما عاشق صادق، تن پرهیزی از آن ندازد و خود را به امواج خروشان این دریا می سپارد، چون کشته شدن در راه معشوق را عین زندگی می داند. شاید بتوان گفت یکی از رازهای شوخ و شنگی عشق ورزی سعدی، همین احساس رضایتی است که فراوان در آثار او به چشم می خورد.

۷-۹-۴- پارادوکس عشق در غزلیات سعدی

غزلیات سعدی با تمرکز بر روی عشق اعم از عشق انسان به انسان و عشق عارفانه، عرصه مناسبی برای طرح پارادوکس هاست:

عشق داغی ست که تا مرگ نیاید نرود هر که بر چهره از این داغ نشانی دارد
(سعدی، ۱۳۸۵: ۶۲۹)

هر آدمی که بینی از سر عشق خالی در پایه جماد است او جانور نباشد
(همان: ۶۴۱)

که گفت من خبری دارم از حقیقت عشق دروغ گفت گر از خویشتن خبر دارد
(همان: ۶۲۶)

برای طرح پارادوکس حضور و غیاب، به شش پارادوکس دقیق تر به صورت شش گزاره اشاره می کنم که عناوین آن عبارت است از:

۱-۷-۹-۴- عشق متنی و فرامتنی:

عشق در عین حال هم متن است و هم فرامتن. به تعبیر دیگر عشقی که به زبان نیاید و چاره ای جز به زبان آمدن ندارد، عشق درگیر پارادوکس بایستگی به زبان آمدن، اما ناتوانی در به زبان آوردن است.

۲-۷-۹-۴- عشق کمال و نقصان:

عشق میان کمال و نقصان گرفتار است. در واقع عشق همواره یک مفهوم ناتمام و ناقص است و اگر تمام شود، دیگر عشق نیست.

۳-۷-۹-۴- عشق خود و دیگری:

عشق در پارادوکس میان خود و دیگری گرفتار است. در واقع عشق میان عاشق و معشوق در نوسان است و شما همیشه حیران هستید که آیا این عشق به خود است یا عشق به دیگری.

۴-۷-۹-۴- عشق فعال و منفعل:

عشق درگیر یک پارادوکس فعال و منفعل و فاعل و مفعول است. در این حوزه چنین به نظر می رسد که ما هم با کنش گری مواجه ایم و هم با انفعال. بسیاری اوقات عاشق و معشوق هم نقش کنشگری دارند و هم منفعل.

۵-۷-۹-۴- عشق نگهداری و ویرانی:

در این جا نیز عشق درگیر نوعی تناقض میان نگهداری و ویرانی است. حرکت عشق درون زندگی و مرگ است. در واقع عشق هم کشنده است و هم زندگی دهنده

۶-۷-۹-۴- عشق شباهت و تفاوت:

درون عشق آنچه عاشق و معشوق را به هم نزدیک می کند و بین آنان جذابیت ایجاد می کند، هم شباهت هست و هم تفاوت. در واقع این دو باید وجود داشته باشد تا عشق بوجود آید.

حال به توضیح و تشریح گزاره های نامبرده می پردازیم.

گزاره اول، عشق متنی و فرامتنی، عشقی که به زبان نمی آید، اما چاره ای جز به زبان آمدن هم ندارد. به نظر میرسد که سعدی در مجموع غزلیاتش، ضرورت اظهار عشق را بیان می کند. به اعتقاد من غزل های سعدی را می توان «فراقنامه سعدی» نام گذاری کرد که البته سعدی خود در برخی از غزل هایش دقیقاً همین اصطلاح را به کار می گیرد:

گفتم دری ز خلق ببندم به روی خویش	دردی ست در دلم که ز دیوار بگذرد (سعدی، ۱۳۸۵: ۶۳۱)
زنهار که خون می چکد از گفته سعدی	هر که این همه نشتر بخورد خون بچکاند (همان: ۶۵۳)
شرط عشق است که از دوست شکایت نکنند	لیکن از شوق، حکایت به زبان می آید (همان: ۷۰۱)
چه عاشق است که فریاد دردناکش نیست	چه مجلس کز او های و هو نمی آید (همان: ۷۰۲)
این خط شریف از آن بنان است	وین نقل حدیث از آن دهان است
این بوی عبیر آشنایی	از ساحت یار مهربان است (همان: ۵۶۸)
هر غزلم نامه ای ست صورت حالی در او	نامه نوشتن چه سود چون نرسد سوی دوست (همان: ۵۸۸)
بگریست چشم دشمن من بر حدیث من	فضل از غریب هست و وفا در قریب نیست (همان: ۵۵۹)
سعدی ز دست دوست شکایت کجا بری	هم صبر بر حبیب که صبر ار حبیب نیست (همان: ۵۹۵)
به گفتن راست ناید شرح حسنت	ولیکن گفت خواهم تا زبان هست (همان: ۵۹۰)
آن نه عشق است که از دل به دهان می آید	و آن نه عاشق که ز معشوق به جان می آید (همان: ۷۰۱)

حدیث عشق چه حاجت که بر زبان آری به آب دیده خونین نبشته صورت حال

سخن دراز کشیدیم و هم چنان باقی ست که ذکر دوست نیارد به هیچ گونه ملال
(سعدی، ۱۳۸۵: ۷۴۵)

از دلایلی که عاشق مدام در حال اظهار عشق است، تحمل بار فراق است. برای نمونه:

هنوز قصه هجران و داستان فراق به سر نرفت و به پایان رسید طومارم

اگر تو عمر در این ماجرا کنی سعدی حدیث عشق به پایان رسد، نپندارم
(همان: ۷۷۴)

فریاد مردمان همه از دست دشمن است فریاد سعدی از دل نامهربان دوست
(همان: ۵۸۵)

به لطف اگر بخوری خون من روا باشد به قهرم از نظر خویشان مران ای دوست
(همان: ۵۸۷)

حدیث عشق جانان گفتنی نیست وگر گویی کسی همدرد باید
(همان: ۶۹۰)

سعدی به این دلیل عشق را اظهار می کند که از اسرارش پرده بردارد.

عشق پوشیده بود و صبر نماند پرده برداشتم ز اسرارش
(همان: ۷۲۸)

اما دومین مورد، پارادوکس کمال و نقصان است. در این جا عشق یک وضعیت تعویقی است. در واقع عشق اگر به تمام و کمال به دست آید، دیگر عشق نباشد. بنابراین عدم دستیابی کامل به عشق همان نیروی محرکه عشق است. به اعتقاد من در بیتی که پیش رو دارید سعدی به گونه ای روشن مسئله کمال را واسازی می کند.

زایل شود هرآنچه به کلی کمال یافت عمرم زوال یافت کمالی نیافته
(همان: ۸۴۶)

گفتم نهایتی بود این درد عشق را هر بامداد می کند از نو بدایتی

چندان که بی تو غایت امکان صبر بود کردیم و عشق را نه پدید است غایتی
(همان: ۸۶۱)

هر سحر از عشق دمی می زنم روز دگر می شنوم برملا
(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۲۲)

طمع وصل تو می دارم و اندیشه هجر دیگر از هرچه جهانم نه امید است و نه بیم
(همان: ۸۰۶)

گفتم مگر به وصل رهایی بود ز عشق بی حاصل است خوردن مستسقی آب را
(همان: ۵۲۶)

عشق در دل ماند و یار از دست رفت دوستان دستی که کار از دست رفت
(همان: ۶۱۰)

در غزلیات سعدی به ترکیب هایی چون غم هجران، غم دوست، آسیب عشق، بلای عشق، درد عشق، دردمند
عشق، مجانین عشق، داغ عشق، غم عشق، سوز عشق و ...

بسیار بر میخوریم که این شواهد خود نشان دهنده آن است که سعدی درباره وصل سخن نمی گوید و عشق سعدی
چونان هر عشق دیگری با وصل همراه نیست و آنچه به چشم می خورد، تنها امید وصال است و اگر گاه با وصلی
روبرو می شویم، امری موقتی است. آنچه از ایجاد وصل ممانعت می کند، دلایل عمده ای دارد که یکی از آنها
بی وفایی معشوق است که سعدی مرتباً به آن اشاره می کند.

اما آنچه غزلیات سعدی را به حوزه غزل نزدیک می کند، همان امید وصال است.

برای نمونه:

شربتی تلخ تر از زهر فراق باید تا کند لذت وصل تو فراموش، مرا
(همان: ۵۳۲)

حدیث عشق نداند کسی که در همه عمر به سر نکوفته باشد در سرایی را
(همان: ۵۳۵)

تو شبی در انتظاری ننشسته ای چه دانی که چه شب گذشت بر منتظران ناشکیبت

(همان: ۵۴۰)

جز سر عشق هر چه بگویی بطالت است
(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۵۴)

هجرت بکشت و وصل هنوزت مصور است
هیئات از این خیال محالت که در سر است
(همان: ۵۵۸)

وگر به کام رسد هم چنان رجایی هست
(همان: ۵۹۰)

گرت به خویشتن از ذکر دوست پروایی ست
(همان: ۵۹۴)

گر امید وصل باشد هم چنن دشوار نیست
(همان: ۵۹۷)

تا در این راه بمیرم که طلبکار تو باشم
(همان: ۷۸۳)

پارادوکس سوم، پارادوکس خود و دیگری است. غزل سعدی به ظاهر نفی خود است و همه چیز دانستن دیگری است. در واقع عاشق خود را در مقابل معشوق هیچ می انگارد.

برای نمونه:

هر جامه که عیار بپوشد کفن است آن
(همان: ۸۱۸)

با وجودت نتوان گفتم که من خود هستم
(همان: ۷۵۹)

با وجودش ز من آواز نیاید که منم
(همان: ۷۸۹)

که سراپای بسوزند من بی سر و پارا
(همان: ۵۶۰)

جز یاد دوست هر چه کنی عمر ضایع است

سعدی خیال ببده بستی امید وصال
زنهار از این امید درازت که در دل است

به کام دل نرسیدیم و جان به حلق رسید

امید وصل مدار و خیال دوست مبند

ای که گفتمی هیچ مشکل چون فراق یار نیست

گرچه دانم که به وصلت نرسم باز نگردم

سعدی سر سودای تو دارد نه سر خویش

من غلام توام از روی حقیقت لیکن

تا خبر دارم از او بی خبر از خویشتم

آرزو می کندم شمع صفت پیش وجودت

هرکسی بی خویشتن جولان عشقی می کند

تا به چوگان که در خواهد فتادن گوی دوست

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۸۹)

آنچه برای عاشق اهمیت دارد، بیان احساس، درد و حال خویش است و نه معشوق. حال با در نظر گرفتن این نکته به این ابیات توجه کنید:

کافر و کفر و مسلمان و نماز و من و عشق

هرکسی را که تو بینی به سر خود دینی ست

(همان: ۶۰۶)

بنابراین آنچه مراد عاشق است، عشق و درد آن است و لزوماً معشوق مراد نیست.

تو برون خبر نداری که چه می رود ز عشقت

به در آی اگر نه آتش بزیم در حجیت

(همان: ۵۴۰)

عشق من برگل رخسار تو امروزی نیست

دیرسال است که من بلبل این بستانم

(همان: ۷۹۳)

سخن سر به مهر دوست به

دوست حیف باشد به ترجمان گفتن

(همان: ۸۲۸)

در می چکد ز منطق سعدی به جای شعر

گر سیم داشتی بنوشتی به زر سخن

(همان: ۸۲۹)

سخن سعدی پر از اشعار این چنینی است که همواره از خودش، شعرش و عشقش چنان یاد می کند و به مدح آن می پردازد که گویی معشوق خود را نیز در این میان فراموش کرده است و شرح احوال خویش را در این میان با اهمیت تر می داند. در این جاست که آن پارادوکس شکل میگیرد:

معروف شد حکایتم اندر جهان و نیست

با تو مجال آنکه بگویم حکایتی

(همان: ۸۶۱)

تو قدر صحبت یاران و دوستان شناسی

مگر شبی که چو سعدی به داغ عشق بختی

(همان: ۸۶۱)

سعدی به پاک بازی و رندی مثل نشد

تنها در این مدینه که در هر مدینه ای

شعرش چو آب در همه عالم چنان شده
کز پارس می رود به خراسان سفینه ای
(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۵۱)

پارادوکس چهارم، بحث فعال و منفعل بودن در بازی عشق است. همان گونه که می دانید در سنت جهانی شعر نیز عاشق خود را در مقام حقیرتر و منفعل تری نسبت به معشوق قرار می دهد.

مرا که عزلت عنقا گرفتمی همه عمر
چنان اسیر گرفتی که باز تیهو را
(همان: ۵۳۴)

گنجشک بین که صحبت شاهینش آرزوست
بیچاره در هلاک تن خویشتن عجول
(همان: ۷۴۷)

من تن به قضای عشق دادم
پیرانه سرآمدم به کتاب
(همان: ۵۳۸)

سلسله موی دوست حلقه دام بلاست
هر که در این حلقه نیست فارغ این ماجراست
(همان: ۵۴۹)

عاشقان کشتگان معشوقند
هر که زنده ست در خطر باشد
(همان: ۶۳۹)

مرا به عاشقی و دوست را به معشوقی
چه نسبت است بگوئید قاتل و مقتول
(همان: ۷۴۹)

آن چه در مقابل این نمونه ها می خواهم عرض کنم، آن است که شاعر و عاشق همچنان فاعل است و معشوق حضوری در این عرصه ندارد. زیرا معشوق در تمامی غزلیات ساکت و بی نام است و از آنجا که غزلیات سعدی تماما منولوگ است و دیالوگ در آن برقرار نمی شود. بنابراین ما سخنی را از جانب معشوق نمی شنویم و عاشق است که در عین کشته بودن، همواره فاعل پابرجاست.

پنجمین پارادوکس زندگی و مرگ است. این پارادوکس در بسیاری از اشعار سعدی مطرح است. سعدی مرگ و نابودی را در کنار هم می بیند. عشق برای او تمامی بلا، درد و غم است. اما همین درد و بلاست که به او زندگی می بخشد.

چه خون که در دل یاران مهربان انداخت
(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۴۱)

زنده به جانند و ما زنده به تاثیر او
(همان: ۱۴۰)

تشنه دیدار دوست راه نپرسد که چند
(همان: ۶۵۲)

بنده ام، بنده به کشتن ده و مفروش مرا
(همان: ۵۳۲)

به مراد وی اش نباید ساخت

نقره فایق نگشت تا نگداخت

که نه دنیا و آخرت در باخت

که ندانم به خویشتن پرداخت

که گرم دل بسوخت جان بناخت
(همان: ۵۴۰)

بلای غمزه نامهربان خونخوارت

کشته معشوق را درد نباشد که خلق

کشته شمشیر عشق حال نگوید که چون

سعدی اندر کف جلاد غمت می گوید

هر که خصم اندر او کمند انداخت

هر که عاشق نبود مرد نشد

هیچ مصلح به کوی عشق نرفت

آن چنانش به ذکر مشغولم

هم چنان شکر عشق می گویم

و اما مورد ششم، پارادوکس شباهت و تفاوت است. به گمان من عشق هم تاکید به شباهت انسان هاست و هم تفاوت آنان. اگر هر کدام از این دو سویه قطب کنار بروند، عشق بی معنی می شود؛ چرا که شباهت و تفاوت تمام، عشق اینجاد نمی کند. از مهمترین تفاوت هایی که سعدی خود به آن اشاره می کند، وفاداری خود و بی وفایی معشوق است.

ز ما فریاد می آید تو خاموش
(همان: ۷۳۶)

ای دوست هم چنان دل من مهربان دوست
(همان: ۵۵۴)

تو از ما فارغ و ما با تو همراه

با من هزار نوبت اگر دشمنی کنی

اشاره های فراوان سعدی به معشوق به عنوان کسی که هم دوست است و هم دشمن، در همین نوع جای می گیرد:

دلبر سست مهر سخت کمان صاحب دوست روی دشمن خوی
(سعدی، ۱۳۸۵: ۹۲۲)

عشقی که در آن عاشق و معشوق در همه حال هم فاعلند و هم مفعول. عشقی که هم ویران می کند و هم در همان حال زنده نگاه می دارد و سرانجام عشقی که به واسطه شباهت و تفاوت بین دو انسان پدید می آید و تجربه عشق با شباهت تام و تفاوت محض شکل نمی گیرد. در پایان سخن شواهدی از گفته های سعدی را به دست خواهیم داد که عشق آستانه ای در آن به نمایش گذاشته شود:

آن که هرگز بر آستانه عشق پای نهاده بود سر بنهاد
(همان: ۶۱۹)

نه دست باتو در آویختن نه پای گریز نه احتمال فراق و نه اختیار وصول
(همان: ۷۴۷)

نه فراغت نشستن نه شکیب رخت بستن نه مقام ایستادن نه گریزگاه دارم
(همان: ۷۷۷)

۱۰-۴- اقسام عشق در اشعار سعدی

اقسام عشق در مجموع اشعار سعدی، قابل بررسی است. سعدی نیز مانند مولوی یک تقسیم بندی از انواع عشق ارائه می دهد و آن را به دو دسته عشق «مجازی» و عشق «حقیقی» تقسیم می کند و باز مانند مولوی، عشق مجازی را در کنار عشق حقیقی می پسندد و با تنها عشقی که مشکل دارد عشق دروغین و از سر ادعاست که البته بیشتر، نمایشی کم رنگ و بی ارزش از عشق است. در زیر به نمونه هایی از این دو دسته پرداخته می شود.

سعید حمیدیان در صفحات ۱۴۳-۱۰۰ کتاب «سعدی در غزل»، غزل های سعدی را به سه گونه (۱) غزل آشکارا غیر عارفانه (مجموعاً ۱۰۰ غزل برابر با ۱۵٪) (۲) غزل آشکارا عارفانه (مجموعاً ۳۰۰ غزل برابر با ۴۷٪) (۳) غزل با حال و هوای عارفانه (مابقی غزلیات برابر با ۳۸٪) تقسیم می کند. با توجه به این تقسیم بندی، سعدی در غزلیات، به هر دو قسم عشق حقیقی و مجازی نظر داشته است. در زیر، با ذکر نمونه هایی، به اقسام عشق پرداخته می شود.

۱-۱۰-۴- عشق مجازی در اشعار سعدی

همانطور که در بخش پیش آمد مرحوم فروغی بیش از ۶۶۰ غزل سعدی را در مغزله‌ها و معاشقه‌ها تقسیم‌بندی کرده و سعید حمیدیان ۱۵٪ از غزل‌های سعدی را غیر عارفانه دانسته است و شمیسا در سبک‌شناسی شعر می‌گوید: «... به‌طور کلی غزل سعدی عاشقانه است نه عارفانه و نیز می‌توان گفت که عمدتاً نه عاشقانه صرف است و نه عارفانه محض. معشوق او مقام والایی دارد که گاهی به معبود شعر عرفانی نزدیک می‌شود اما در مجموع معشوق زمینی است» (شمیسا، ۱۳۸۲، ۲۱۶). اختلاف این دیدگاه‌ها، معنادار است؛ اما در هر صورت شدت عاشقانگی بسیاری از غزل‌های سعدی در باب عشق زمینی، زبان‌زد خاص و عام است. او با زبان روان و لحن صمیمی و نحو بسیار قوی و تصاویر دلپذیر، صحنه‌هایی از عشق‌ورزی با معشوق زمینی را خلق می‌کند که برای هر انسان صاحب‌ذوقی جذاب و تماشایی است. ذیلاً چند نمونه از زیباترین اشعار عاشقانه سعدی را می‌آوریم که غلبه عشق مجازی مشهود است؛ با این توضیح که در این گونه غزل‌ها، توجه سعدی بیش از آن‌که بر نمایش زیبایی معشوق باشد، معطوف نمایش زیبایی جذبه‌های عشق است. این نوع نگرش به عشق، دست مخاطب را برای برداشت از نوع عشق (حقیقی و مجازی) باز می‌دارد. پیشتر، غزل‌های عاشقانه سعدی را آوردیم که طبیعتاً شامل عشق زمینی هم بوده؛ لیکن در اینجا نیز به‌عنوان نمونه، یکی دیگر از غزل‌های سعدی را که به معشوق زمینی نظر دارد می‌آوریم:

آخر ای سنگدل سیم زنخندان تا چند؟	تو ز ما فارغ و ما از تو پریشان تا چند؟
خار در پای گل از دور به حسرت دیدن	تشنه بازآمدن از چشمه حیوان تا چند؟
گوش در گفتن شیرین تو واله تا کی؟	چشم در منظر مطبوع تو حیران تا چند؟
بیم آنست دمام که برآرم فریاد	صبر پیدا و جگر خوردن پنهان تا چند؟
تو سر ناز برآری ز گریبان هر روز	ما ز جورت سر فکرت به گریبان تا چند؟
رنگ دستت نه به حناست که خون دل ماست	خوردن خون دل خلق به دستان تا چند؟

سعدی از دست تو از پای درآید روزی

طاقت بار ستم تا کی و هجران تا چند؟

(سعدی، ۱۳۷۱، ۵۷۴)

چنان که روشن است، هیچ یک از نشانگان عشق عرفانی در غزل بالا دیده نمی‌شود و معشوق کاملاً زمینی است. سعدی از شاعرانی است که عشق مجازی را بسیار می‌پسندد و هیجانات این نوع عشق، سعدی را به وجد می‌آورد. سعدی در ابتدای باب در شور و مستی، پس از آن که ویژگی‌های عاشقان را بر می‌شمرد، چنین می‌آورد:

تو را عشقِ همچون خودی ز آب و گل	رباید همی صبر و آرام د
به بیداریش فتنه بر خد و خال	به خواب اندرش پای بند خیال
به صدقش چنان سر نهی در قدم	که بینی جهان با وجودش عدم
چو در چشم شاهد نیاید زرت	زر و خاک یکسان نماید برت
دگر با کست بر نیاید نفس	که با او نماند دگر، جای کس
تو گویی به چشم اندرش منزل است	و گر دیده بر هم نهی، در دل است
نه اندیشه از کس که رسوا شوی	نه قوت که یک دم شکیبا شوی
گرت جان بنخواهد، به لب بر نهی	ورت تیغ بر سر نهد، سر نهی

(سعدی، ۱۳۷۱، ۲۹۴)

این ابیات نشان از این دارد که شخص شاعر، عشق زمینی و انسانی را به غایت و خوبی تجربه کرده است. سعدی معتقد است عشق مجازی هم مانند عشق حقیقی، انسان را از «خودپرستی» رها می‌کند.

سراسر غزلیات وی همه وصف معشوق است، با تمام صفات و ویژگی‌های معشوق زمینی، هر چند سعدی «به ندرت زیبایی را به صفات خود آن و مستقیماً می‌سراید، بلکه اغلب آن را به کمک اثری که در انسان داشته و دارد توصیف می‌کند. شیفتگی به زیبایی و کمال زیبایی را بیشتر از رهگذر صفات آن بارز می‌کند.» (عبادیان،

(۸۲:۱۳۷۲)

تو را چنان که تویی، من صفت ندانم کرد

که عرض جامه به بازار در نمی‌گنجد

دگر به صورت هیچ آفریده دل ندهم که با تو صورت دیوار در نمی گنجد

(سعدی، ۱۳۸۶: ۳۶۵)

اما با این حال وصل و فراق و وصف و ستایشی که سعدی از معشوق دارد، همه دست یافتنی، زمینی و قابل لمس است. در دیدگاه سعدی عشق، تنها نشان ذوق آدمیت و تنها نشان تمایز آدمی از سایر جانداران است.

عشق آدمیت است، گر این ذوق در تو نیست هم شرکتی به خوردن و خفتن، دواب را
(همان: ۲۶)

دانی چه گفت مرا آن بلبل سحری؟ تو خود چه آدمیی کز عشق بی خبری؟
اشتر به شعر عرب در حالت است و طرب گر ذوق نیست تو را، کز طبع جانوری
(همان: ۱۱۲۷)

تصویرسازی های زیبا و بی همتای سعدی در شرح قصه عشق پایان ناپذیر است. سعدی مست شراب ناب عشق است و جز به عشق سیراب نمی پذیرد. ذکر دوست تنها بهانه زندگی اوست و عشق را تقدیر ناگزیر خود میداند. هیچ تدبیری را برای آزادی از اسارت عشق بر نمی تابد. دلپذیری و لطافت سخنانش را همه حاصل دلشiffگی ها و بی خویشتنی های عشق میداند و بس.

سخن بیرون مگوی از عشق، سعدی سخن عشق است و دیگر قال و قیل است
(همان: ۱۸۵)

سعدی کشته شمشیر عشق است و صورت عشقش سنگ نبشته ای است که به ملامت و ملالت و جفا از دل و دیده اش نمی رود.

به ملامت نبرند از دل ما صورت عشق نقش بر سنگ نبشته ست به طوفان نرود
(سعدی، ۱۳۸۶: ۵۸۱)

فریاد و درد و سوز و اشتیاق سعدی شعله های پرنوری است که از آتش عشق او سر می زند و او را هیچ اختیاری در شیوه عشق نیست. قضای عشق، سعدی را آنچنان در سر عشق نهانی گرفتار ساخته که هیچ طیب و دانشمندی را یارای درمان مرض عشق او نیست. حدیث عشق سعدی همین بس که:

حدیث عشق به طومار در نمی گنجد بیان دوست به گفتار در نمی گنجد
(همان: ۳۶۵)

اما با همه این اوصاف غزل سعدی را نمی توان در سطح عشق زمینی که برخاسته از صورت پرستی و شهوت صرف باشد، تنزل داد. آنچنان که خود سعدی نیز عشقش را حظ روحانی خوانده و باغ عشقش را منزله از نظر بازی های صوری و ظاهری محض می سازد. وی حریم عشق را بسی والاتر از شهوات و تمایلات نفسانی دانسته و آن را عاری از آلودگی ها میداند.

جماعتی که ندانند حظ روحانی تفاوتی که میان دواب و انسان است
گمان برند که در باغ عشق سعدی را نظر به سیب زرخدان و نارپستان است
مرا هر آینه خاموش بودن اولی تر که جهل پیش خردمند عذر نادان است
(همان: ۲۰۵)

سعدیا عشق نیامیزد و عفت باهم چند پنهان کنی آواز دهل زیر گلیم
(سعدی، ۱۳۸۶: ۹۲۱)

متحیر نه در جمال توام عقل دارم به قدر خود قدری
حیرتم در صفات بی چون است کاین کمال آفرید در بشری
(همان: ۱۱۴۳)

هر کس که با تعمقی جست و جوگرانه در غزل سعدی غور کرده باشد، بی شک از لابه لای سخن سعدی رنگ و بوی عشق وی را به خوبی چشیده و برهان عشق سعدی را در ابیاتی از این دست مجسم خواهد کرد.

هر که معشوقی ندارد. عمر ضایع می گذارد همچنان ناپخته باشد هر که بر آتش نجوشد
تا غمی پنهان نباشد، رقتی پیدا نگرود هم گلی دیده ست سعدی چو بلبل می خروشد
(همان: ۴۷۱)

سعدیا این همه فریاد تو بی دردی نیست آتشی هست که دود از سر آن می آید
(همان: ۶۳۰)

۲-۱۰-۴- عشق حقیقی در اشعار سعدی

همانطور که در بخش پیش آمد، به نقل از سعید حمیدیان، در مجموع ۸۵٪ غزل‌های سعدی، یا عارفانه است یا حال و هوای عارفانه دارد. ممکن است برخی با این آمار موافق نباشند و به عنوان مثال مرحوم فروغی، حدود ۶۶۰ غزل از سعدی را در جلد یک کلیات، یعنی مغزله‌ها و معاشقه‌ها چاپ کرده است. اما با این وجود، سعدی در بیش از هفتصد غزلی که سروده است، غزل‌های نابی دارد که نشان از نگاه عرفانی وی به عشق و جهان هستی دارد. غزل‌هایی که معشوق در آن، آفریدگار زیبارویان است. در این غزل‌ها سعدی بیش از آن‌که متوجه زیبایی‌های معشوق‌کان باشد، به صانع آنان می‌اندیشد و منبع و منشاء این زیبایی‌ها سعدی را به حیرت و اوست و او را عاشق آفریننده‌ای می‌کند که به لطف و محبت خود، جهان را زیبا آفریده است. این‌گونه اشعار، بیشتر در مواعظ و حکم سعدی قابل بررسی است. یکی از بهترین نمونه‌های این نوع غزل‌ها غزل زیر است:

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست	به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست
تا دل مرده مگر زنده کنی کاین دم از اوست	به غنیمت شمر ای دوست دم عیسی صبح
آنچه در سرّ سویدای بنی‌آدم از اوست	نه فلک راست مسلم نه ملک را حاصل
به ارادت ببرم درد که درمان هم از اوست	به حلاوت بخورم زهر که شاهد ساقیست
خنک آن زخم که هر لحظه مرا مرهم از اوست	زخم خونینم اگر به نشود به باشد
ساقیا باده بده شادی آن کاین غم از اوست	غم و شادی بر عارف چه تفاوت دارد
که بر این در همه را پشت عبادت خم از اوست	پادشاهی و گدایی بر ما یکسان است
دل قوی دار که بنیاد بقا محکم از اوست	سعدیا گر بکند سیل فنا خانه عمر

(سعدی، ۱۳۷۱: ۱۰۰۱)

در تمامی ابیات غزل فوق، نشانگانی از تفکر عرفانی وجود دارد. «او»یی که در ردیف تمام ابیات غزل نشسته است، کسی جز خداوند نیست؛ سعدی به یک دلیل در جهان احساس خوشی و خرمی می‌کند، و آن این‌که تمام جهان و همه هستی، از وجود خداوندی سرمست است. به بیان سعدی، آنچه که خداوند در روز ازل در عمق جان و سویدای دل آدمیان به ودیعه گذاشته است برای آسمان‌ها و فرشتگان هم قابل کشف و درک نیست. در بیت ششم، سعدی تصریح می‌کند تنها، انسان عارف است که رنج و مشقتی را که از جانب معشوق حقیقی باشد به جان می‌خرد و زهری را که از سوی خداوند به او رسیده باشد به شیرینی هرچه تمام سر می‌کشد و اصولاً غم و شادی در نزد عارفان هیچ تفاوتی با هم ندارند، چون منشاء غم و شادی یکی است. اعوانی درباره این غزل می‌گوید: «از بسیاری از اشعار سعدی چنان استفاده می‌شود که او مقامات سلوک را یکی پس از دیگری طی کرده و پس از رسیدن به مرتبه غنا از آن نیز در گذشته و به مقام بقا که کمال آن در اولیاء محمدی (ص) است واصل شده است یکی از نشانه‌های این مقام آن است که حق را مرآت خلق و خلق را آئینه حق می‌بیند. به حق می‌بیند، به حق می‌شنود و به حق می‌گوید» (اعوانی، ۱۳۹۲: ۴۶)

غزل زیر هم از غزل‌های عارفانه سعدی است:

از جان برون نیامده جانانت آرزوست	زنّار ناپریده و ایمانت آرزوست
بر درگهی که نوبت ارنی همی زبند	موری نه‌ای و ملک سلیمان آرزوست
موری نه‌ای و خدمت موری نکرده‌ای	وآنگاه صفّ صفّه مردانت آرزوست
فرعون‌وار لاف اناالحق همی زنی	وآنگاه قرب موسی عمرانت آرزوست
چون کودکان که دامن خود اسب کرده‌اند	دامن سوار کرده و میدان آرزوست
انصاف راه خود ز سر صدق داده‌ای	بر درد نارسیده و درمان آرزوست
بر خوان عنکبوت که بریان مگس بود	شهرپر جبرئیل، مگس‌رانت آرزوست
هر روز از برای سگ نفس بوسعید	یک کاسه شورها و دو تا نانت آرزوست

سعدی در این جهان که تویی ذره‌وار باش گر دل به نزد حضرت سلطانت آرزوست

(سعدی، ۱۳۷۱: ۱۰۰۲-۱۰۰۱)

در این غزل، «جانان»، خداوند است و خطاب سعدی به مدعیان است و می‌گوید چنانچه خواهان رسیدن به مقام فناء فی‌الله هستند باید دست از جان بشویند و ترک کفر کنند و کمر خدمت ببندند و خود را از توهمات رها کنند و راه صدق پیش گیرند و دست از نفس بدارند و در پیشگاه حق، خود را کمتر از ذره بدانند.

غزل زیر هم از غزل‌هایی است که خصوصاً سه بیت اول آن، نشان از توجه سعدی به معشوق آسمانی دارد.

غافلند از زندگی مستان خواب زندگانی چیست مستی از شراب
تا نپنداری شرابی گفتمت خانه آبادان و عقل از وی خراب
از شراب شوق جانان مست شو کآنچه عقلت می‌برد شر است و آب
(سعدی، ۱۳۷۱: ۹۹۷)

سعدی در ابیات دوم و سوم غزل بالا، از شرابی که در بیت اول آورده پرده‌گشایی می‌کند و با تصریح بر «شراب شوق جانان»، ذهن مخاطب را به معشوق حقیقی رهنمون می‌نماید. نمونه دیگری این دست اشعار، غزل عارفانه زیر است:

آستین بر روی و نقشی در میان افکنده‌ای خویشتن پنهان و شوری در جهان افکنده‌ای
همچنان در غنچه و آشوب استیلای عشق در نهاد بلبل فریاد خوان افکنده‌ای
هر یکی نادیده از رویت نشانی می‌دهند پرده بردار ای که خلقی در گمان افکنده‌ای
آنچنان رویت نمی‌باید که با بیچارگان در میان آری حدیثی در میان افکنده‌ای
هیچ نقاشی نمی‌بیند که نقشی بر کند و آنکه دید از حیرتش کلک از بنان افکنده‌ای
این دریغم می‌کشد کافکنده‌ای اوصاف خویش در زبان عام و خاصان را زبان افکنده‌ای
حاکمی بر زبردستان هر چه فرمایی رواست پنجه زورآزما با ناتوان افکنده‌ای

چون صدف امید می‌دارم که لؤلؤیی شود
قطره‌ای کز ابر لطفم در دهان افکنده‌ای
سر به خدمت می‌نهادم چون بدیدم نیک باز
چون سر سعدی بسی بر آستان افکنده‌ای
(همان: ۱۰۲۶-۱۰۲۷)

در غزل بالا، سخن از معشوقی دلرباست که تا کنون به کسی رخ نشان نداده است و اگر هم نشان داده، بیننده، قادر به وصف جمال او نیست. معشوقی که آواز بلبلان در وصف زیبایی او آواز می‌خوانند و خاص و عام از او سخن می‌گویند و سرهای بسیاری بر آستان اوست و این معشوق، کسی جز خدا نمی‌تواند باشد.

باب سوم بوستان که باب عشق و مستی و شور است نیز در این مبحث، بسیار قابل توجه است. ابیات زیر، اولین ابیات باب سوم بوستان است. اگرچه سعدی صراحتاً اشاره نکرده است که منظورش از عشق در این ابیات، چه نوع عشقی است؛ اما از واژگان (ضمیر متصل سوم شخص مفرد «ش») که به خدا اشاره دارد، و اصطلاحات موجود در آن (عزلت، وقت و منازل) می‌توان به حقیقی بودن عشق دست یافت؛

خوشا وقت شوریدگان غمش	اگر زخم بینند و گر مرهمش
گدایانی از پادشاهی نفور	به امیدش اندر گدایی صبور
دمادم شراب الم در کشند	وگر تلخ بینند دم در کشند
بلای خمار است در عیش مل	سلحدار خار است با شاه گل
نه تلخ است صببری که بر یاد اوست	که تلخی شکر باشد از دست دوست
ملامت کشانند مستان یار	سبک‌تر برد اشتر مست بار
اسیرش نخواهد رهایی ز بند	شکارش نجوید خلاص از کمند
سلاطین عزلت، گدایان حی	منازل شناسان گم کرده پی

به سر وقتشان خلق ره کی برند
 که چون آب حیوان به ظلمت درند
 چو بیت‌المقدس درون پر قباب
 رها کرده دیوار بیرون خراب
 چو پروانه آتش به خود در زنند
 نه چون کرم پيله به خود برتنند
 دلارام در بر، دلارام جوی
 لب از تشنگی خشک، بر طرف جوی
 نگویم که بر آب قادر نیند
 که بر شاطی نیل مستسقیند
 (سعدی، ۱۳۷۱، ۲۹۴-۲۹۳)

نکته‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد این است که سعدی در این باب، تقریباً از همان ابتدا تکلیفش را با مخاطب روشن کرده و آن این‌که: عشق حقیقی بر عشق مجازی رجحان دارد؛ او در ابتدای همین باب، پس از آن‌که از میزان تأثیرات عشق مجازی بر مخاطب سخن می‌گوید، با طرح یک پرسش، مخاطب را متوجه نوع دیگری از عشق می‌کند و می‌پرسد:

چو عشقی که بنیاد آن بر هواست
 چنین فتنه‌انگیز و فرمانرواست،
 عجب داری از سالکان طریق
 که باشند در بحر معنی غریق؟
 (همان، ۲۹۴)

و در ادامه، به شرح و بسط ویژگی‌های خاص عاشقان حقیقی می‌پردازد:

به سودای جانان به جان مشغل
 به ذکر حبیب از جهان مشغل
 به یاد حق از خلق بگریخته
 چنان مست ساقی که می ریخته
 نشاید به دارو دوا کردشان
 که کس مطلع نیست بر دردشان
 الست از ازل همچنانشان به گوش
 به فریاد قالوا بلی در خروش

گروهی عمل‌دار عزلت نشین
 قدم‌های خاکی، دم آتشین
 به یک نعره کوهی ز جا بر کنند
 به یک ناله شهری به هم بر زنند
 چو بادند پنهان و چالاک پوی
 چو سنگند خاموش و تسبیح گوی
 سحرها بگریند چندان که آب
 فرو شوید از دیده‌شان کحل خواب
 فرس کشته از بس که شب رانده‌اند
 سحرگه خروشان که وامانده‌اند
 شب و روز در بحر سودا و سوز
 ندانند ز آشفته‌گی شب ز روز
 چنان فتنه بر حسن صورت‌نگار
 که با حسن صورت ندارند کار
 ندادند صاحب‌دلان دل به پوست
 وگر ابلهی داد، بی‌مغز اوست
 می صرف وحدت کسی نوش کرد
 که دنیا و عقبی فراموش کرد

(سعدی، ۱۳۷۱: ۲۹۴)

چنان که می‌بینیم عشق حقیقی سعدی در این ابیات، دربرگیرنده اندیشه‌های عارفانه است و به خالق زیبارویان عالم اشاره دارد، عاشقان حقیقی، دل‌داده عهد الستند و سوز و گداز مدامشان برای بازگشتن به قول و قرار عاشقانه روز الست است. هر زیبایی و حسنی آن‌ها را متوجه آفریننده آن می‌کند. بی‌آن که شرابی بنوشند، از شراب ناب وحدت سرمستند.

در حکایت‌هایی از این باب، شیوه سعدی این است که با طرح حکایتی کوتاه از عشقی مجازی، به عشق حقیقی ورود می‌کند. در بخشی از حکایت عاشق شدن گدازاده بر پادشازاده نیز علیرغم این که عشق موجود در آن، متوجه پسری می‌شود که به واسطه شدت عشق، سر به صحرا می‌زند و از سوی دیگران ملامت می‌شود، در نهایت، مخاطب را متوجه عشق حقیقی می‌کند و از اوصاف عاشقان حقیقی می‌گوید:

پراکندگانند زیر فلک
 که هم دد توان خواندشان هم ملک
 زیاد ملک چون ملک نارمند
 شب و روز چون دد ز مردم رمند

قوی بازوانند کوتاه دست
گه آسوده در گوشه‌ای خرقه دوز
نه سودای خودشان، نه پروای کس
پریشیده عقل و پراکنده هوش
به دریا نخواهد شدن بط غریق
تهیدست مردان پر حوصله
عزیزان پوشیده از چشم خلق
ندارند چشم از خلائق پسند
پر از میوه و سایه‌ور چون رزند
به خود سر فرو برده همچون صدف
نه مردم همین استخوانند و پوست
نه سلطان خریدار هر بنده‌ای است
اگر ژاله هر قطره‌ای در شادی
چو غازی به خود بر نبندند پای
حریفان خلوت سرای الست
به تیغ از غرض بر نگیرند چنگ

خردمند شیدا و هشیار مست
گه آشفته در مجلسی خرقه سوز
نه در کنج توحیدشان جای کس
ز قول نصیحتگر آکنده گوش
سمندر چه داند عذاب حریق؟
بیابان نوردان پی قافله
نه زنار داران پوشیده دل
که ایشان پسندیده حق بسند
نه چون ما سیه‌کار و ازرق رزند
نه مانند دریا بر آورده کف
نه هر صورتی جان معنی در اوست
نه در زیر هر ژنده‌ای زنده‌ای است
چو خرمهره بازار از او پر شادی
که محکم رود پای چوبین ز جای
به یک جرعه تا نفخه‌ صور مست
که پرهیز و عشق آبگینه‌ست و سنگ
(سعدی، ۱۳۷۱: ۲۹۷-۲۹۶)

در این ابیات واژه‌های خرقه، توحید، نفخه‌ صور، خلوت، الست و ... نشانگر توجه سعدی به عشق حقیقی است.

۱۱-۴- تقابل عقل و عشق در اشعار سعدی

اعوانی درباره‌ عشق موجود در غزل‌های سعدی می‌گوید: «اگرچه برخی مضامین این عشق را زمینی دانسته‌اند، اما او عارفی است که در سرتاسر غزل‌هایش به تبیین عشق الهی پرداخته و بر همین اساس است که به نزاع همیشگی میان عقل و عشق با توجهی خاص نگریسته است» (اعوانی، ۱۳۹۲: ۳۳). تقابل عقل و عشق در اشعار سعدی، به ویژه بخشی از غزلیات که به مغازله‌ها و معاشقه‌ها معروفند تقابل پرننگی است و نمونه‌های فراوان دارد. محمدرضا برزگر خالقی و تورج عقداپی در شرح و توضیح بیت

ای عقل، نگفتم که تو در عشق ننگجی در دولت خاقان نتوان کرد خلافت
(همان: ۵۲۳)

به نوع عقل مورد نظر سعدی اشاره کرده‌اند که: «عارفان عقل را دو گونه دانسته‌اند: عقل جزئی و مادی یا عقل معاش و دیگر عقل ما عُبْدَ بِرَحْمَانِ و یا به تعبیر دیگر، عقل معاد که عقل الهی است. مخالفت عارفان از جمله شیخ اجل با عقل جزئی و یا به قول فلاسفه عقل هیولانی است که با عشق مخالف است و برای شناخت رازهای نهانی نامحرم [است] و به معرفت حق راه نمی‌برد. سعدی به دفعات و مکرر مخالفت عشق و عقل را در غزل‌های خود بیان نموده است» (برزگر خالقی و عقدایی، ۱۳۹۲، ۳۱۶-۳۱۵). طبیعی هم هست، چون سعدی که درس-خوانده مکتب حکمت و فلسفه بوده و بنا به فرهنگ حاکم زمانه، از ذوق عرفان نیز بهره‌مند بوده، یقیناً به عقل کل اعتقاد داشته است؛ هرچند در اشعارش مانند مولوی، عقول را تصریحاً به عقل کل و عقل جز دسته‌بندی نکرده باشد.

یکی از نکته‌های مهم در بررسی مفهوم عقل در غزلیات، این مسئله است که نگرش سعدی در مواعظ و خاصه در باب اول بوستان (در عقل و تدبیر و رای) با سایر اشعارش تفاوت‌هایی دارد؛ بدین شرح که در برخی ابیات مواعظ، عقل و عشق هیچ تقابلی با هم ندارند و عشق، عقل را زایل نمی‌کند و گاه، تقابل عقل و عشق در این اشعار، در مقایسه با سایر اشعار، از شدت و حدت کمتری برخوردار است؛ در بیت زیر، اگرچه عقل و عشق با یکدیگر مقایسه می‌شوند و در نهایت، برتری با عشق است؛ اما سخن از «خوب» و «خوب‌تر» است و عقل، از بار معنایی مثبت برخوردار است؛

عقل بهتر می‌نهند از کائنات عارفان گویند: مستی خوشتر است
(سعدی، ۱۳۷۱: ۹۹۹)

سعدی در نمونه‌های فراوان، تقابل عقل و عشق را در گونه‌های متفاوت مانند درگیری بین آن‌ها، ضعف و ناتوانی عقل، تسلط و چیرگی عشق، تسلیم عقل، اقرار عقل به ناتوانی، تناقض فی مابین، حیرت عقل، تحقیر عقل، تکریم عشق، کوتاه‌بینی عقل، عجز بودن عقل و ... به نمایش می‌گذارد که در زیر به نمونه‌های فراوان آن اشاره می‌شود.

این تقابل، گاهی در عدم درک عقل از جهان رازآلود عشق ظهور می‌کند:

منزل عشق از جهانی دیگر است مرد عاشق را نشانی دیگر است

بر سر بازار سربازان عشق
عقل می‌گوید که این رمز از کجاست
زیر هر داری جوانی دیگر است
کاین جماعت را نشانی دیگر است
(همان: ۸۶۵).

عقل با همه زیرکی، قادر به فهم و درک جهان عشق نیست، عقل و علم، داروی علاج درد عشق نیستند:

داروی درد شوق را با همه علم عاجزم
چاره کار عشق را با همه عقل جاهلم
(سعدی، ۱۳۷۱: ۶۷۶)

ماجرای عقل پرسیدم ز عشق
گفت معزولست و فرمانیش نیست
(همان: ۵۱۵)

اما در موارد بسیاری، عقل و عشق در غزلیات، با شدت بیشتری در تقابلند، چنان‌که سعدی می‌گوید:

پایمردم عقل بود، آنکه که عشقم دست داد
پشت دستی بر دهان عقل سودایی زدم
(همان: ۱۰۱۶)

سعدی می‌گوید عقل در برابر عشق، بی‌اعتبار و بی‌تدبیر و بی‌کفایت است:

دانند جهانیان که در عشق
اندیشه عقل معتبر نیست
(همان، ۵۱۳).

عقل را پنداشتم در عشق تدبیری بود
من نخواهم کرد دیگر تکیه بر پندار خویش
(همان: ۶۳۹).

زان‌گه که عشق دست تطاول دراز کرد
معلوم شد که عقل ندارد کفایتی
(همان: ۷۵۰).

گفتیم که عقل از همه کاری به درآید
بیچاره فروماند چو عشقش به سر افتاد
(همان: ۵۳۴).

وز عقل به‌ترت سپری باید ای حکیم
تا از خدنگ غمزه خوبان حذر کنی
(همان: ۸۰۶).

عشق، چشم عقل را کور می‌کند و از کار می‌اندازد:

بر این یکی شده بودم که گرد عشق نگردم
قضای عشق در آمد بدوخت چشم درایت
(همان: ۵۳۲).

عشق، عقل را بی‌طاقت و وادار به افشا می‌کند:

عقل روا می‌نداشت گفتن اسرار عشق
قوت بازوی شوق بیخ صبوری بکند
(سعدی، ۱۳۷۱: ۵۶۷).

قرار عقل برفت و مجال صبر نماند
که چشم و زلف تو از حد برون دلاویزند
(همان: ۵۷۶).

عشق آمد و چشم عقل بر دوخت
شوق آمد و بیخ صبر برکند
(همان: ۸۱۸)

عقل در برابر عشق ناتوان است:

در غزلیات سعدی، عقل در برابر عشق، ضعیف و ناتوان است و اسیر عشق می‌شود و نمی‌تواند در پرهیز از عشق، به انسان پرهیزگار کمک کند و در یک کلام، زورش به عشق نمی‌رسد. سعدی در تصاویر گوناگونی، زورمندی عشق و ناتوانی عقل را به نمایش کشیده است:

گفتم ای عقل زورمند چرا
برگرفتی ز عشق راه گریز

گفت اگر گربه شیر نر گردد
نکنند با پلنگ دندان تیز
(همان: ۶۲۴)

عقل را با عشق خوبان طاقت سرپنجه نیست
با قضای آسمانی برنتابد جهد مرد
(همان: ۵۳۷)

عقل را با عشق زور پنجه نیست
کار مسکین از مدارا می رود
(همان: ۵۹۴)

سعدی اگر عاقلی عشق طریق تو نیست
با کف زورآزمای پنجه نشاید فکند
(همان: ۵۶۷)

من آن قیاس نکردم که زور بازوی عشق
عنان عقل ز دست حکیم بریاید
(همان: ۶۰۱)

عقل با عشق بر نمی‌آید
جور مزدور می برد استاد
(همان: ۵۳۳)

خرد با عشق می‌کوشد که وی را در کمند آرد

ولیکن بر نمی‌آید ضعیفی با توانایی

(سعدی، ۱۳۷۱: ۷۳۶)

بس که در خاک می‌طیند چو گوی
لاجرم عقل منهزم شد و صبر

از خم زلف همچو چوگانش
که نبودند مرد میدانش

(همان: ۵۰۰)

عقل، گرفتار و اسیر عشق است و قادر به رهایی از این بند نیست:

سعدی چو اسیر عشق ماندی

تدبیر تو چیسست ترک تدبیر

(همان: ۶۱۸)

مایه پرهیزگار قوت صبر است و عقل

عقل گرفتار عشق صبر زبون هواست

(همان: ۴۷۰)

خجل است سرو بستان بر قامت بلندش

همه صید عقل گیرد خم زلف چون کمندش

خوش می‌رود این پسر که برخاست

سرویسست چنین که می‌رود راست

ابروش کمان قتل عاشق

گیسوش کمند عقل داناست

(همان: ۴۶۹)

عقل بیچاره‌ست در زندان عشق

چون مسلمانی به دست کافری

(همان: ۷۵۹)

عقل در برابر عشق، تسلیم محض است و تاب و توان زورآزمایی با عشق را ندارد:

با همه تدبیر خویش ما سپر انداختیم

روی به دیوار صبر چشم به تقدیر او

(همان: ۷۲۱)

خدنگ غمزه از هر سو نهان انداختن تا کی

سپر انداخت عقل از دست ناوک‌های خونریز

(همان: ۴۶۴)

لشکر عشق سعدیا غارت عقل می‌کند

تا تو دگر به خویشتن ظن نبری که عاقلم

(همان: ۶۷۷)

گر نشد اشتیاق او غالب صبر و عقل من

این به چه زبردست گشت آن به چه پایمال شد

(سعدی، ۱۳۷۱: ۵۶۳)

در تفکر عقل مسکین پایمال عشق شد - با پریشانی دل شوریده چشم خواب داشت

کوس غارت زد فراق گرد شهرستان دل شحنة عشقت سرای عقل در طباطب داشت

(همان: ۵۲۱)

عقل، پادشاه است؛ اما نه در جایی که سلطان عشق علم برافرازد؛ اجتماع عقل و عشق، جمع نقیضین است، سلطنت بلامنازع، تنها در دست عشق است:

ای عقل نگفتم که تو در عشق نگنجی در دولت خاقان نتوان کرد خلافت

(همان: ۵۲۴)

چو شور عشق درآمد قرار عقل نماند درون مملکتی چون دو پادشا گنجد؟

(همان: ۵۳۶)

سوار عقل که باشد که پشت ننماید در آن مقام که سلطان عشق روی نمود

(همان: ۵۸۸)

فرمان عشق و عقل به یک جای نشنوند غوغا بود دو پادشه اندر ولایتی

(همان: ۷۵۱)

دنیا و دین و صبر و عقل از من برفت اندر غمش جایی که سلطان خیمه زد غوغا نماند عام را

(همان: ۴۵۱)

عقل باری خسروی می کرد بر ملک وجود باز چون فرهاد عاشق بر لب شیرین اوست

(همان: ۵۰۰)

در نگاه سعدی، عشق به برتری خود نسبت به عقل آگاهی دارد:

نفس را عقل تربیت می کرد کز طبیعت عنان بگردانی

عشق دانی چه گفت تقوا را پنجه با ما مکن که نتوانی

(همان: ۸۰۵)

عشق، بنیاد عقل را ویران می کند:

عشق آمد و رسم عقل برداشت شوق آمد و بیخ صبر برکند

(سعدی، ۱۳۷۱: ۸۱۸)

عشق آمد و عقل همچو بادی رفت از بر من هزار فرسنگ
(همان: ۶۴۰)

عشقت بنای عقل به کلی خراب کرد جورت در امید به یک بار برگرفت
(همان: ۵۲۴)

عقل در برابر عشق، دچار حیرت می‌شود:

تا عقل داشتم نگرفتم طریق عشق جایی دلم برفت که حیران شود عقول
(همان: ۶۴۴)

به راه عقل برفتند سعدیا بسیار که ره به عالم دیوانگان ندانستند
(همان: ۵۷۴)

انسان عاقل، به واسطه پایبندی به عقل محدود، از کلیات بی‌خبر است و چون درک صحیح و جامعی ندارد به عیبجویی عاشقان نشسته است:

عاقل خبر ندارد از اندوه عاشقان خفته‌ست و عیب مردم بیدار می‌کند
(همان: ۵۸۱)

عقل، آن مایه ندارد که در برابر عشق، ادعایی داشته باشد و اگر هم بر اساس دلیل و برهان، ادعایی داشته باشد، عشق آن ادعاها را باطل می‌داند:

شوق را بر صبر قوت غالب است عقل را با عشق دعوی باطل است
(همان: ۴۸۷)

عقل را گر هزار حجت هست عشق دعوی کند به بطلانش
(همان: ۶۳۳).

عشق کسی را در دل داشتن و فکر کردن به معشوق، عاشق را از فکر کردن به هر فکرکردنی دیگری باز می‌دارد:

چنان تصور معشوق در خیال من است که دیگرم متصور نمی‌شود معقول
(سعدی، ۱۳۷۱: ۶۴۵)

عقل و صبر از من چه می‌جویی که عشق کُلِّما اَسَّستُ بُنیاناً هَدم
(همان: ۶۴۸)

راه دانا دگر و مذهب عاشق دگر است ای خردمند که عیب من مدهوش کنی
(همان: ۶۴۸)

ندرتاً نیز مواجهه بین عقل و عشق، در قالب تعارض و بلا تکلیفی عاشق رخ می‌نماید:

سودای عشق پختن عqlم نمی‌پسندد فرمان عقل بردن عشقم نمی‌گذارد
(همان: ۵۳۸)

در برخی از ابیات سعدی، عقل و عشق از منظر «کارکرد» و «نتیجه» در برابر هم قرار می‌گیرند، مانند بیت زیر که می‌گوید:

ز عقل اندیشه‌ها زاید که مردم را بفرساید گرت آسودگی باید برو عاشق شو ای عاقل
(همان: ۶۴۱)

چنان‌که پیداست، سعدی در این بیت، کارکرد تعقل را فرسودن و کارکرد عشق‌ورزی را آسودگی می‌داند. در اینجا بیان این نکته قابل توجه است که اگرچه سعدی بارها و بارها از مشغله عشق می‌نالند؛ اما آن را هدفمند و مهم‌ترین رکن زندگی می‌داند و در برابر آن، دلواپسی‌ها و مشغله‌های عقلانی را بی‌اهمیت و آزارنده می‌داند؛ بنابراین، سعدی به انسان‌ها یادآور می‌شود تا طعنه‌های عقل را جدی نگیرند:

مرا تا پای می‌پوید طریق وصل می‌جوید بهل تا عقل می‌گوید زهی سودای بی‌حاصل
(همان: ۶۴۱)

عشق، خلاف عقل، از یادرفتنی نیست و ماندگار است:

گر همه عالم ز لوح فکر بشویند عشق نخواهد شدن که نقش نگین است
(همان: ۴۹۶)

اما عقل در برابر انسانی که ذوق عشق را چشیده باشد و لذت عشق را درک کرده باشد رنگ می‌بازد:

به کوی لاله رخان هر که عشقباز آید امید نیست که دیگر به عقل باز آید
(سعدی، ۱۳۷۱: ۶۰۵)

عقل، قادر به وصف عشق نیست:

مرا سخن به نهایت رسید و فکر به پایان هنوز وصف جمالت نمی‌رسد به نهایت
(همان: ۵۳۲)

عشق است که مهار عقل را در دست می‌گیرد؛ عقل توان کنترل و مهار عشق را ندارد:

بر آتش عشقت آب تدبیر چندان که زدیم باز نشست
(همان: ۴۶۶)

ملامتم نکند هر که معرفت دارد که عشق می‌بستاند ز دست عقل زمام
(همان: ۶۵۲)

یکی از مواردی که در اشعار سعدی، عقل و عشق را در مواجهه با هم قرار می‌دهد «شناخت خداوند» است. از نظر سعدی، عقل ظرفیت شناخت خداوند را ندارد؛ بنابراین باید عاشق شد؛

شرابی در ازل در داد ما را هنوز از تاب آن می در خماریم
چو عقل اندر نمی‌گنجید سعدی بیا تا سر به شیدایی برآریم
(همان: ۱۰۲۲)

عقل، به ارزشمندی عشق اعتراف می‌کند و بالاترین ارزش را برای او قائل است:

جوهری عقل در بازار حسن قیمت لعلش به صد جان می‌کند
(همان: ۵۸۲)

در بوستان نیز تقابل عقل و عشق قابل تحلیل و بررسی است و در مجموع، این تقابل، از حیث شدت و بسامد، به پای غزلیات (بخش مغالزه‌ها و معاشقه‌ها) نمی‌رسد. این تقابل، بیشتر در باب سوم که باب «در عشق مستی و شور» است چهره می‌نماید. سعدی در دیباچه نیز به این تقابل اشاره، و تصریح می‌کند که عقل و وهم و فکرت و ادراک را در شناخت حقیقت و ذات خداوند عاجز می‌داند و راه رسیدن به آن را استشمام بوی «عشق» می‌داند و بس؛

جهان متفق بر الهیتش فرو مانده از کُنه ماهیتش
بشر ماورای جلالش نیافت بصر منتهای جمالش نیافت
نه بر اوج ذاتش پرد مرغِ وهم نه در ذیلِ وصفش رسد دستِ فهم
در این ورطه کشتی فروشد هزار که پیدا نشد تخته‌ای بر کنار
چه شب‌ها نشستم در این سیر، گم که دهشت گرفت آستینم که قم

محیط است علم مَلِک بر بسیط قیاس تو بر وی نگردد محیط
 نه ادراک در کُنهِ ذاتش رسید نه فکرت به غورِ صفاتش رسید
 (سعدی، ۱۳۷۱: ۲۰۸-۲۰۷).

سعدی در ادامه، با اشاره به دانش «بلاغت»، که جزء کوچکی از انواع علوم است، بیان می‌دارد عقل بشری امکان فراگیری دانش‌های فراوان را دارد؛ اما توانایی درک و شناخت کُنه خداوند را نخواهد داشت:

توان در بلاغت به سَحَبان رسید نه در کُنهِ بی‌چون سُبْحان رسید
 که خاصان در این ره فَرَس رانده‌اند به لَاحِصی از تک فرومانده‌اند...
 (همان)

پس از شرح و بیان محدودیت‌های عقل و وهم و قیاس، به انسان پیشنهاد می‌دهد که:

اگر طالبی کاین زمین طی کنی نخست اسبِ بازآمدن پی کنی
 تأمل در آینه دل کنی صفایی به تدریج حاصل کنی
 مگر بویی از عشق مستت کند طلبکارِ عهدِ السَّتت کند
 به پای طلب ره بدان جا بری وز آنجا به بالِ محبت پری
 بدرَد یقین پرده‌های خیال نماند سرپرده إلّا جلال
 (همان: ۲۰۷)

و باز به ناتوانی عقل صحنه می‌گذارد که:

دگر مرکبِ عقل را پویه نیست عنانش بگیرد تَحِیُّر که بیست
 در این بحر جز مردِ راعی نرفت گم آن شد که دنبال داعی نرفت
 (سعدی، ۱۳۷۱: ۲۰۸)

در باب سوم بوستان است که سعدی به تقابل این دو مفهوم بیشتر و باحوصله‌تر می‌پردازد و به

ضعف‌ها و کاستی‌ها و محدودیت‌های عقل در برابر عشق، اشاره می‌کند:

بسای عقل زورآور چیر دست
که سودای عشقش کند زیردست
چو سودا خرد را بمالید گوش
نیارد دگر سر برآورد هوش
(همان: ۳۰۲)

در حکایت ششم همین باب، سعدی در تقابل عقل و عشق می‌گوید:

چو بر عقل دانا شود عشق چیر
همان پنجه آهنین است و شیر
تو در پنجه شیر مرد اوژنی
چه سودت کند پنجه آهنی؟
چو عشق آمد از عقل دیگر مگوی
که در دست چوگان اسیر است گوی
(همان)

و در حکایتی تصریح می‌کند که عقل با قیاس‌های محدود و باطل خود نمی‌تواند مانند عارفان که دل به عشق خداوند سپرده‌اند حقایق را بشناسند:

ره عقل جز پیچ بر پیچ نیست
بر عارفان جز خدا هیچ نیست
توان گفت این با حقایق‌شناس
ولی خرده‌گیرند اهل قیاس
که پس آسمان و زمین چیستند؟
بنی آدم و دام و دد کیستند؟
پسندیده پرسیدی ای هوشمند
بگویم گر آید جوابت پسند
که هامون و دریا و کوه و فلک
پری و آدمی زاد و دیو و ملک
همه هرچه هستند از آن کمترند
که با هستیش نام هستی برند
عظیم است پیش تو دریا به موج
بلند است خورشید تابان به اوج
ولی اهل صورت کجا پی برند
که ارباب معنی به ملکی درند

وگر هفت دریاست یک قطره نیست
 که گر آفتاب است یک ذره نیست

جهان سربه جیب عدم در کشد
 چو سلطان عزت علم بر کشد

(سعدی، ۱۳۷۱: ۳۰۵)

در رباعیات، بن‌مایهٔ تقابل عقل و عشق، کمتر مورد توجه سعدی بوده است:

از دایرهٔ عقل برون ننهیم پای
 بگیرم که به فتوای خردمندی و رای

عیب است که در من آفریده‌است خدای
 با میل که طبع می‌کند چتوان کرد؟

(همان: ۱۸۵۳)

چون دست نمی‌رسد به خرسندی کوش
 گویند مرا صوابرایان به‌هوش

گر خواهم و گر نخواهم از نرمهٔ گوش
 صبر از متعذر چه کنم گر نکنم

(همان: ۱۸۴۷)

ناهشیاری و سرمستیهای عشق

که به دیدار تو عقل از سر هوشیار برفت
 به خرابات چه حاجت که یکی مست شود؟

(همان، ۱۳۸۶: ۳۱۷)

مقبل کسی که محو شود در کمال دوست!
 هوشم نماند و عقل برفت و سخن نیست

(همان: ۲۳۷)

هر جا که عاقلی بود این جا دم از جنون زد
 دیوانگان خود را می بست در سلاسل

(سعدی، ۱۳۸۶: ۴۱۷)

قل لصاح ترکَ الناس من الوجد شکاری
 هیچ هشیار ملامت نکند مستی را

(همان: ۱۷)

به پنج روز به دیوانگی برآید نام
 بسی نماند که پنجاه ساله عاقل را

(همان: ۷۷۰)

عشق بچربید بر فنون فضایل
 سعدی از این پس نه عاقل است نه هشیار

(همان: ۷۴۸)

چو من عاقل آید و شیدا روند (همان: ۵۵۵)	بسا هوشمندا که در کوی عشق
ترسم که عشق در سر سعدی جنون شود (همان: ۵۹۲)	چون دور عارض تو بر انداخت رسم عقل
خویشتن بیدل و دل بی سر و سامان دیدن (همان: ۹۹۴)	عقل بی خویشتن از عشق تو دیدن تا چند؟
عقل در دمدمه خلق جهان اندازم (همان: ۸۵۴)	خنک آن روز که در پای تو جان اندازم

هر چند این حالات و غلبات را در عشق مجازی گذرا و ناپایدار دانسته و سرانجام آن را منتهی به وصل میدانند و بس، اما در دیدگاه حکیمان، شاعران و عرفا سرمستی های حاصل از عشق حقیقی پایدار بوده و موجب و محرک عاشق در سیر مراحل طریقت است و در نهایت منتهی به فنای در معشوق می شود از این روست که سعدی در عین توصیف سرمستی ها، دیوانگی ها، بی خویشتنی ها و ناهشیاری ها و جنون حاصل از عشق، عقل و هشیاری را در برابر این همه به هیچ انگاشته و اصالت عقل را تا بدانجا می کشاند که با فنای در عشق به اتحاد و یگانگی با آن می رسد. عقل محو میشود و گویی از اساس و بنیان ویرانی می پذیرد.

تا تو دگر به خوشتن ظن نبری که عاقلم (سعدی، ۱۳۸۶: ۷۸۰)	لشکر عشق، سعدیا غارت عقل می کند
جورت در امید به یک بار برگرفت (همان: ۳۲۳)	عشقت بنای عقل به کلی خراب کرد

عدم پندشجوی و ملامت پذیری در برابر عشق

پروای قول ناصح و پند ادیب نیست

(همان: ۲۷۰)

مده گر عاقلی ای خواجه پندم

(همان: ۸۰۶)

پدر بگوی که من بی حساب فرزندم

(همان: ۸۱۰)

که پند عالم و عابد نمی کند اثرم

(همان: ۸۲۵)

برو گو در صلاح خویشان کوش

(همان: ۷۲۰)

دانند عاقلان که مجانین عشق را

نه مجنونم که دل بردارم از دوست

من آن نی ام که پذیرم نصیحت عقلا

بلای عشق تو بر من چنان اثر کرده ست

نصیحت گوی ما عقلی ندارد

فصل پنجم

نتایج و پیشنهادها

۱-۵- نتایج

۱-۱-۵- بررسی‌ها نشان می‌دهد که عقل و عشق در مثنوی مولوی، همیشه در تقابل هم نیستند. در حقیقت، عشق از بین انواع عقل کلی و جزئی، صرفاً با نوع دوم آن در تقابل است. محدوداندیشی، ضعف در برابر هوای نفس، ناتوانی در درک عشق، ناتوانی در درک امور کلی عالم، تکیه بیش از اندازه به حساب و کتاب، اصرار بر استدلال-های ملال‌آور، ادعا در عین بی‌تدبیری، خودبینی و خودخواهی، منفعت‌طلبی و ...، از دلایلی هستند که عشق را در تقابل عقل جزئی قرار می‌دهد. عقل کلی و عشق، هیچ تقابلی با یکدیگر ندارند و مولوی در جای‌جای مثنوی از هر دو مفهوم یادشده تمجید و تکریم کرده است.

۲-۱-۵- برداشتی جامع از تقابل عقل و عشق در اشعار سعدی، نیاز به بررسی دقیق و جداگانه آثارش دارد. خصوصاً مغزله‌ها باید جدا از مواعظ بررسی شود. عشق سعدی در مغزله‌ها و معاشقه‌ها زمینی‌تر و گرم‌تر نمایش داده شده است؛ لذا تقابل عقل و عشق، در این دست اشعار، پررنگ‌تر از مواعظ و حکم است؛ زیرا مواعظ، همچنان که به عشق (غالباً عشق الهی) توجه دارد، به تعقل و خردورزی نیز توجه دارد. سعدی در غالب اشعاری که در مواعظ دسته‌بندی شده، انسانی خردورزتر و جاافتاده‌تر می‌نماید. در مجموع، تقابل عقل و عشق در مواعظ و حکم، اگرچه همچنان از بن‌مایه‌های فکری سعدی است؛ اما به گرمی و حرارت مغزله‌ها و معاشقه‌های او نیست. برای تقابل عقل و عشق در بوستان سعدی، نمی‌توان یک حکم کلی صادر کرد؛ اما می‌توان گفت این تقابل در باب سوم که باب «در عشق و مستی و شور» است نسبت به باب اول بوستان که باب «در عدل و تدبیر و رای» است بسیار محسوس‌تر و مشهودتر است؛ اما با این وجود، عشق در باب سوم بوستان، در منظومه فکری سعدی، رنگی تعلیمی و تربیتی نیز به خود گرفته است و طبیعتاً میزان و شدت هیجانات ناشی از عشق، به مغزله‌های سعدی نمی‌رسد.

سعدی در باب اول، سعی دارد تا با یادآوری کارکردها و ضرورت عقل و خرد، انسان‌ها را متوجه این ودیعه ارزشمند کند تا با بهره‌گیری از امکانات و استعداد‌های آن، زندگی بهتر و مفیدتری را تجربه کنند؛ لذا از قراردادن آن در برابر عشق و تحقیر آن، آنچنان که در باب سوم یا در مغالزه‌ها آورده شده، پرهیز نموده است.

۵-۱-۳- بررسی مقایسه‌ای تقابل عقل و عشق در مثنوی مولوی و اشعار سعدی ما را به این نتیجه می‌رساند که: تقابل عقل و عشق، از مضامین مورد توجه هر دو شاعر (مولوی و سعدی) در آثار مورد نظر این پژوهش است؛ لیکن سعدی خلاف مولوی، به ندرت از عقل، به معنای پدیده‌ای کامل و بی‌عیب و نقص، یعنی همان عقلی که مولوی آن را عقل کل، عقل کلی، عقل محمدیه، عقل معاد، عقل ممدوح و ... می‌خواند، یاد کرده است. عقلی که در اشعار سعدی دیده می‌شود غالباً برابر است با تعاریفی که در مثنوی از عقل جزئی آمده است. یعنی همان عقلی که در عین بهره‌مندی از قابلیت‌ها و استعداد‌هایی چون قدرت تمییز و تشخیص خوب از بد، ابزار درآمد و معاش، داشتن استعداد تربیت و رشد، دسترسی به انواع علوم و دانش‌ها، تأثیر در اخلاق، توان پندآموزی و ...، محدودیت‌ها و معایبی چون ناتوانی در درک عشق، عجز از فهم کلیات، ادعا، سطحی‌نگری، شتابزدگی و ... نیز دارد؛ به همین دلیل در اشعار سعدی عقل همیشه مفهومی در تقابل با عشق است؛ اما در مثنوی، صرفاً زمانی در تقابل با عشق قرار می‌گیرد که عقل جزئی باشد. ضمناً سعدی در نمایش تقابل عقل و عشق، که در نهایت منجر به ترجیح عشق بر عقل می‌شود، حتی اگر قرار باشد در این تقابل، عقل را تحقیر کند، از ادبیات محترمانه‌تری بهره می‌برد؛ اما مولوی، ابایی ندارد که عقل [جزئی] را به خر فرومانده در گل تشبیه نماید. اگرچه مولوی نیز در تقابل این دو مفهوم، گهگاه عقل را هم سلطان می‌خواند، اما بررسی اشعار این دو شاعر، نشان از آن دارد که اگرچه عقل در اشعار سعدی، به معنی عقل جزئی مورد استفاده قرار گرفته است، نه عقل کلی؛ اما نسبت به مولوی، نگاه متعادل‌تری به عقل دارد و بیش از مولوی به کارکردهای مثبت عقل توجه نموده است.

۵-۲- پیشنهادها:

پیشنهاد می‌شود در جهت شناخت دقیق‌تر اندیشه‌های مولوی، سایر آثار وی، اعم از نظم (دیوان شمس و رباعیات) و نثر (فیه مافیه، مجالس سبعة، مکتوبات و ...)، و همچنین آثار نثر سعدی (گلستان، رسائل و ...) در جهت

نزدیک شدن به حقیقت اندیشه‌ها و کشف تعاریف درست‌تر مفاهیم موجود در آثار وی، با همان رویکرد تقابل‌های دوگانه به صورت مقایسه‌ای، خاصه با موضوع و مضمون تقابل‌های دوگانه مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم، ترجمه: مهدی الهی قمشاهی.

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، *دفتر عقل و آیت عشق*، تهران: طرح نو.
۲. ابن ترکه، صائن‌الدین (۱۳۸۱)، *تمهید القواعد*، تصحیح: حسن حسن زاده، قم: حسینی.
۳. ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۹۰)، *فصوص الحکم*، ترجمه: محمد علی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
۴. ابن سینا (۱۳۹۶)، *اشارات و تنبیهات*، ترجمه: حسن ملکشاهی، چاپ نهم، جلد ۱، تهران: سروش.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۸)، *مجموعه رسائل (هفده ساله)*، ترجمه: محمود شهابی، ضیا الدین درسی و دیگران، قم: نشر آیت اشراق.
۶. اری، محمد (۱۳۷۸)، *هفتاد سال عاشقانه*، تهران: تیرازه.
۷. اسلامی ندوشن، محمد علی، ۱۳۸۳، *چهار سخنگوی وجدان ایران*، نشر قطره، چاپ سوم.
۸. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰)، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
۹. اعوانی، غلامرضا، ۱۳۹۲، *مذهب عشق الهی در غزلیات سعدی*، سعدی شناسی، اردیبهشت ۱۳۹۲ دفتر شانزدهم
۱۰. اندروا. ساپینگتون، ۱۳۷۹، *بهداشت روانی*، ترجمه حسین شاهی برواتی، انتشارات روان، چاپ اول.
۱۱. انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۷۹)، *رساله محبت‌نامه*، تصحیح: محمد امین شریعتی، تهران: خاتم.
۱۲. برزگر خالقی، محمدرضا (۱۳۸۶)، *شاخ نبات حافظ*، تهران: زوار.
۱۳. برزگر خالقی، محمدرضا، عقدایی، تورج، ۱۳۹۲، *شرح غزل‌های سعدی*، انتشارات زوار، نوبت دوم.
۱۴. بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۵۱)، *رساله قدس و غلطات السالکین*، به تصحیح و توضیح: محمد جواد نوربخش، تهران: امیرکبیر.
۱۵. بقلی، روزبهان (۱۳۶۰)، *شرح شطحیات*، تصحیح: هانری کربی، انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
۱۶. بورمان، کارل (۱۳۷۵). *افلاطون*، ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
۱۷. بیات، محمد حسین (۱۳۸۷)، *ارتباط افکار مولوی و عطار*، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.

۱۸. بیانی، شیرین، ۱۳۸۸، عشق از دیدگاه مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، پژوهشنامه فرهنگ و ادب، شماره نهم، ج اول، نشریه دانشکده زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی رودهن، ص ۱۱۶-۱۰۶
۱۹. بی‌نظیر، نگین (۱۳۹۳)، فروریزی تقابل‌ها و اصالت نگرشی نسبی در دستگاه فکری مولانا، دو فصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، سال پنجم، شماره ۱۰، صص ۱۵۳ - ۱۷۹.
۲۰. پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۵)، زبال حال در عرفان و ادبیات پارسی، تهران: هرمس.
۲۱. پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۷)، باده عشق، تهران: کارنامه.
۲۲. پیراسته، مریم و دیگران (۱۴۰۰)، واکاوی تقابل عقل و عشق در غزلیات اسیری لاهیجی، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی، سال یازدهم، شماره ۲۱، صص ۱۱۱ - ۱۲۸.
۲۳. تدین، عطاءالله، مولانا و طوفان شمس، چاپ اول، تهران: انتشارات تهران، ۱۳۷۲ ش.
۲۴. تقوی، سید حسین (۱۳۹۸)، بررسی تطبیقی خردورزی و خردستیزی در عرفان حقیقی و عرفان‌های نوظهور، فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی، سال نهم، شماره ۳۴، صص ۷۳ - ۹۲.
۲۵. تهانوی، محمدعلی‌بن علی، ۱۹۹۶، موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، شرح: عجم، رفیق، مکتبه لبنان ناشرون - بیروت - لبنان
۲۶. جعفری، محمد تقی (۱۳۹۶)، تفسیر، نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی، ۱۵ جلد، چاپ هفدهم، تهران: اسلامی، مؤسسه تدوین و نشر.
۲۷. حاجیان‌نژاد، علیرضا (۱۳۸۶)، دیدگاه صوفیان مقدم درباره عقل، مقالات و بررسی‌ها، شماره ۸۲، صص ۲۹ - ۴۳.
۲۸. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۰)، حافظ‌نامه، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۹. خلیلی، محمد حسین (۱۳۸۵)، مبانی فلسفی عشق از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا، قم: انتشارات بوستان.
۳۰. دشتی، علی (۱۳۸۰)، قلمرو سعدی، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
۳۱. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۳۲. رازی، شیخ نجم‌الدین (۱۳۹۳)، رساله عشق و عقل، به اهتمام و تصحیح: تقی تفضلی، چاپ ششم، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۳. رازی، نجم‌الدین (۱۳۵۶)، مرصادالعباد، به اهتمام: محمد امین ریاحی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۴. راستگو، سید محمد (۱۳۸۳)، عرفان در غزل فارسی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۵. رجایی بخارایی، احمد علی (۱۳۷۵)، فرهنگ اشعار حافظ، چاپ هشتم، تهران: علمی.
۳۶. ریپکا، یان، ۱۳۸۳، تاریخ ادبیات ایران، نشر سخن، چاپ اول، مترجم: ابوالقاسم سری
۳۷. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳) با کاروان حله. تهران: چاپ هفتم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات جاویدان.
۳۸. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۷)، با کاروان حله، چاپ سوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات جاویدان.
۳۹. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۶)، بحر در کوزه، چاپ دوازدهم، تهران: علمی.
۴۰. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۷)، از کوچه رندان، چاپ دوازدهم، تهران: امیرکبیر.
۴۱. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹)، حکایت همچنان باقی، چاپ چهارم، تهران: سخن.
۴۲. زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۱، سرّنی، انتشارات علمی، چاپ نهم
۴۳. سبحانی، توفیق، تاریخ ادبیات ایران، ۱۳۹۰، نشر دانشگاه پیام نور، چاپ ششم
۴۴. ستاری، جلال (۱۳۸۲)، عشق صوفیانه، چاپ سوم، تهران: مرکز.
۴۵. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۵)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری.
۴۶. سلطان‌نی کوهستانی، مریم؛ صدرمجلس، مجید (۱۳۹۳)، «اشراق و شهود از نگاه افلاطون»، پژوهش‌های فلسفی، تابستان ۹۳، دوره ۸، شماره مسلسل ۱۴، صفحات ۲۶ - ۱، تبریز، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز.
۴۷. سعدی (۱۳۶۸)، دیوان غزلیات. به کوشش خلیل خطیب رهبر. تهران: سعدی (سرای اخوان). ج ۳
۴۸. سعدی شیرازی، مصلح الدین، کلیات سعدی، به اهتمام بهاء‌الدین خرمشاهی با استفاده از نسخه محمدعلی فروغی، تهران: دوستان، ۱۳۸۳

۴۹. سعدی مصلح بن عبدالله (۱۳۸۵)، کلیات سعدی، به تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: هرمس
۵۰. سعدی، ۱۳۸۶، شرح غزلهای سعدی، تهران: زوار
۵۱. سعدی، مشرف‌الدین مصلح بن عبدالله (۱۴۰۱)، گلستان، به تصحیح: غلامحسین یوسفی، چاپ شانزدهم، تهران: خوارزمی.
۵۲. سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۸۵) کلیات سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی. تهران: هرمس
۵۳. سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۷۶). کلیات سعدی: گلستان، بوستان و ... از روی قدیمی ترین نسخه های موجود، به اهتمام محمدعلی فروغی، تهران، امیرکبیر
۵۴. سعدی، مصلح بن عبدالله، ۱۳۷۱، کلیات سعدی، تصحیح محمد علی فروغی، انتشارات ققنوس، چاپ چهارم
۵۵. سعدی، مصلح‌بن عبدالله، ۱۳۹۰، گزیده غزلیات سعدی، انتخاب و شرح: انوری، حسن، نشر قطره، چاپ پانزدهم
۵۶. سعیدی، گل بابا (۱۳۸۷)، فرهنگ جامع اطلاعات عرفان ابن عربی، چاپ دوم، تهران: بابک.
۵۷. سمعانی، ابوالقاسم احمد بن مظفر (۱۳۶۸)، روح الارواح، تصحیح و توضیح: نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی.
۵۸. سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۸۵)، دیوان، مقدمه: بدیع‌الزمان فروزانفر، به اهتمام: پرویز بابایی، چاپ دوم، تهران: نگاه.
۵۹. شاهیان، حسن و محقق، مهدی (۱۳۹۱)، خردستیزی در صوفیه، تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)، دوره ۴، شماره ۱۲.
۶۰. شایگان، داریوش، ۱۳۹۳، پنج اقلیم حضور، انتشارات فرهنگ معاصر، چاپ نهم
۶۱. شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۲)، گلشن راز، به اهتمام: کاظم دزفولیان، تهران: طلایه.
۶۲. شریفی (۱۳۸۰)، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی.
۶۳. شریفی، احمد حسین (۱۳۸۹)، درآمدی بر عرفان حقیقی و عرفان‌های کاذب، چاپ پنجم، تهران: به آموز.

۶۴. شیمیل، آنه ماری، ۱۳۹۶، شکوه شمس، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم، مترجم: لاهوتی، حسن
۶۵. صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۹۵، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، انتشارات فردوس
۶۶. ضیایی، انور (۱۳۹۲)، تقابل عشق و عقل در مثنوی مولانا و حدیقه سنایی، زیبایی‌شناسی ادبی، دوره دوم، شماره ۴، صص ۱۱۹ - ۱۴۰.
۶۷. طباطبایی، سید محمد حسینی (۱۳۶۷)، قرآن در اسلام، تهران: طلوع.
۶۸. عبادیان، محمود (۱۳۷۲). تکوین غزل و نقش سعدی، تهران: هوش و ابتکار
۶۹. عراقی، فخرالدین (۱۳۳۸)، کلیات شیخ فخرالدین ابراهیم همدانی متخلص به عراقی، به کوشش: سعید نفیسی، چاپ چهارم، تهران: سنایی.
۷۰. عزالدین کاشانی، محمدبن علی (۱۳۸۵)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح: محنت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوار.
۷۱. عطار، شیخ فریدالدین محمد (۱۳۷۰)، تذکره‌الاولیا، تصحیح: محمد استعلامی، تهران: الزهراء.
۷۲. عطار، فریدالدین (۱۳۸۴)، اسرار نامه، تصحیح: سید صادق گوهرین، چاپ ششم، تهران: زوار.
۷۳. عین القضاة همدانی (۱۳۷۷)، رساله لویح، به تصحیح و تحشیه: رحیم فرمنش، چاپ سوم، تهران: منوچهری.
۷۴. عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد (۱۴۰۱)، تمهیدات، چاپ با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق: عقیف عسیران، چاپ سوم، تهران: اساطیر.
۷۵. غزالی، احمد (۱۳۶۱)، رهایی از گمراهی، ترجمه: محمد مهدی فولادوند، تهران: عطایی.
۷۶. غزالی، احمد (۱۳۸۵)، دو رساله عرفانی در عشق، به کوشش: ایرج افشار، چاپ سوم، تهران: منوچهری.
۷۷. فارابی، ابونصر محمد (۱۳۲۲). توحید هوشمندان، ترجمه: مهدی الهی قمش‌ای، تهران: علمی.
۷۸. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۷۹)، المدینه الفاضله، ترجمه و تحشیه: جعفر سجادی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۷۹. فروزانفر، بدیع الزمان، ۱۳۸۱، احادیث و قصص مثنوی، تهران، امیر کبیر، ترجمه: حسین داودی.
۸۰. فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۶۷، چاپ یازدهم.

۸۱. فروم، اریک، ۱۳۹۵، **جامعه سالم**، ترجمه: تبریزی، علی اکبر، نشر بهجت، چاپ هشتم
۸۲. فیض الاسلام، حاج سید علینقی (۱۳۶۹)، **نهج البلاغه**، قم: نشر فیض.
۸۳. قمی، شیخ عباس (۱۳۸۷)، **مفتاح الجنان**، قم: انتشارات فیض.
۸۴. کاتوزیان، محمدعلی، ۱۳۸۵، **شاعر عشق و زندگی سعدی**، نشر مرکز، نوبت اول
- کاشفی، ملاحسین (۱۳۸۵)، **لب لباب مثنوی**، تصحیح: عبدالریم سروظ، چاپ ۳، تهران: صراط.
۸۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۳)، **اصول کافی**، ترجمه: حسین استاد ولی، ۴ جلد، چاپ چهارم، تهران: دارالتقلین.
۸۶. کمیسیون ملی یونسکو، وزارت ارشاد اسلامی، اداره کل انتشارات و تبلیغات گروه نویسندگان، **ذکر جمیل سعدی**، چاپ اول، ۱۳۶۴، نشر یونسکو - وزارت ارشاد
۸۷. کی منش، عباس (۱۳۶۶)، **پرتو عرفان: شرح اصطلاحات عرفانی کلیات شمس**، تهران: سعدی.
۸۸. گلپینارلی، ۱۳۷۱، **شرح مثنوی**، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی
۸۹. گنجی، حمزه، **بهداشت روانی**، زمستان ۱۳۷۶، نشر آرسباران، چاپ اول
۹۰. گلپینارلی، عبدالباقی، نقد و شرح مثنوی شریف، ترجمه و توضیح توفیق ه سبجانی، چاپ سوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۱.
۹۱. گوهرین، سید صادق (۱۳۸۰)، **شرح اصطلاحات تصوف**، تهران: زوآر.
۹۲. لواسانی، سعید (۱۳۸۱)، **عشق و عقل، این یا آن؟**، نشریه پرسمان، شماره ۵ و ۶.
۹۳. ماسه، هانری، **تحقیق درباره سعدی**، انتشارات توس، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۹، ترجمه: مهدوی اردبیلی، حسن،
۹۴. مجلسی، محمدباقر (۱۳۹۸)، **بحار الانوار**، بیروت: دارالکتب الاسلامیه.
۹۵. محمدی، احمد (۱۳۶۸)، **اندیشه عرفانی عطار**، تهران: ادیب.
۹۶. محمودی، کاظم (۱۳۸۱)، **جدال تاریخی عقل و عشق**، تهران: هوش و ابتکار.

۹۷. محی‌الدین قمشه‌ای، شادی و سخنور، جلال (۱۴۰۰)، بررسی تطبیقی خردگرایی انسان و دوگانگی جسم و جان از دیدگاه سعدی و الکساندر پوپ، فصلنامه علمی جستارنامه ادبیات تطبیقی، سال پنجم، شماره پانزدهم، صص ۵۹ - ۸۸.
۹۸. مدّی، ارژنگ (۱۳۷۱)، عشق در ادب فارسی از آغاز تا قرن ششم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹۹. مرتضوی، منوچهر، ۱۳۹۰، جهان‌بینی و حکمت مولانا، انتشارات توس
۱۰۰. مستملی بخاری، خواجه امام ابوالبراهیم (۱۳۶۶)، شرح التعرف لمذهب التصوّف، تصحیح: محمّد روشن، تهران: اساطیر.
۱۰۱. معصوم علیشاه (۱۳۳۹)، طرائق الحقایق، به تصحیح: محمّد جعفر محبوب، تهران: باران.
۱۰۲. معین، محمّد (۱۳۷۰)، فرهنگ معین، تهران: زرین.
۱۰۳. ملاصدرا، محمّد (۱۳۶۷)، شرح اصول کافی، تصحیح: محمّد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰۴. ملاصدرا، محمّد، شیخ صدرالدین شیرازی (۱۴۰۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ چهارم، دار الحیاء قرائت العربی.
۱۰۵. موحد، ضیا (۱۳۹۹)، سعدی، چاپ هفتم، تهران: نیلوفر.
۱۰۶. موحد، ضیاء، سعدی، انتشارات طرح نو، چاپ سوم، ۱۳۷۸
۱۰۷. موحد، ضیاء، سعدی، چاپ سوم، تهران: طرح نو، ۱۳۸۷
۱۰۸. مولانا، جلال‌الدین محمّد بلخی (۱۳۷۰)، مثنوی معنوی، تصحیح: رینولد آلن نیکلسون، چاپ چهارم، تهران: هرمس.
۱۰۹. مولانا، جلال‌الدین محمّد بلخی (۱۳۸۵)، کلیات شمس تبریزی، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، چاپ ششم، تهران: پیمان.
۱۱۰. مولوی رومی، جلال‌الدین محمد، فیه ما فیه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران: انتشارات پل با همکاری اخلاق، ۱۳۸۸ ش.

۱۱۱. مولوی رومی، مثنوی معنوی، تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، چاپ هفتم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.پ
۱۱۲. مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۱) دیوان جامع شمس تبریزی، با مقدمه و تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات فردوس.
۱۱۳. مولوی، جلال الدین محمد بلخی، (۱۴۰۱)، شرح جامع مثنوی معنوی، شرح: زمانی، کریم، تهران: اطلاعات.
۱۱۴. مولوی، جلال الدین محمد بلخی، ۱۳۷۹، مثنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی، تصحیح و توضیح: استعلامی، محمد، چاپ ششم، انتشارات سخن
۱۱۵. مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، ۱۳۸۵، مثنوی مولانا جلال الدین محمد مولوی، چاپ اول، نشر دنیای نو، تصحیح و تحشیه محمد روشن
۱۱۶. نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۹)، کتاب الانسان الكامل، به تصحیح و مقدمه: ماژیران موله، ویرایش جدید، تهران: طهوری.
۱۱۷. نصر، سید حسن (۱۳۹۴)، مکتب حافظ، چاپ پنجم، تهران: ققنوس.
۱۱۸. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۶۰)، اخلاق ناصری، به کوشش: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.
۱۱۹. نوربخش، جواد ۱۳۸۱، چهل کلام و سی پیام، تهران: انتشارات یلدا قلم، چاپ دوم
۱۲۰. نیازکار، فرح ۱۳۹۱، مرد را ره به حق عقل نماید یا عشق، نشریه سعدی شناسی، دفتر پانزده ویژه قصیده، صص ۱۷۸-۲۰۰.
۱۲۱. هاشمی، مرتضی (۱۳۸۱)، نگاهی به عشق، همدان: انتشارات مفتون همدانی.
۱۲۲. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۵۸)، کشف المحجوب، تصحیح: والتین ژوکوفسکی، مقدمه: قاسم انصاری، تهران: طهوری.
۱۲۳. همایی، جلال الدین، ۱۳۶۹، مولوی نامه، تهران، هما، چاپ پنجم

۱۲۴. وفائیان، محمد حسن (۱۳۹۳)، تبیین آثار بساطت وجود و تشکیک مراتب آن بر کیفیت صفات الهی از منظر صدرالمآلهین، حکمت معاصر، پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال پنجم، شماره چهارم، صص ۱۲۳ - ۱۳۵.

۱۲۵. یثربی، سید یحیی (۱۳۸۰)، عرفان نظری؛ تحقیقی در سیر تکاملی و اصول مسائل تصوف، چاپ چهارم، قم: بوستان کتاب.

۱۲۶. یثربی، یحیی (۱۳۷۹)، دین و عرفان، تهران: مؤسسه فرهنگی هنری دانش و اندیشه معاصر.

۱۲۷. یوسفی، غلامحسین، ۱۳۷۷، چشمه روشن، چاپ هشتم، انتشارات علمی

سایت <https://didarejan.com/>.

Abstract:

One of the important intellectual foundations in the history of Persian literature, both poetry and prose, is the contrast between reason and love, which is often seen as a conflict between mystics and philosophers. Therefore, in this research, it has been tried to deal with the contradictions and opposites of these concepts in the thought of two of the greatest Persian-language poets, namely, Rumi and Saadi, through analytical and comparative analysis. Due to the fact that the ideology and method of these two speakers revolves around two different orbits of mysticism (mowlavi) and education (Saadi); The harmony and consonance of these two literary types can be worthy of attention in explaining this contrast. The obtained results show that the two concepts of wisdom and love, both in Masnavi ma'navi and in Saadi's poems, are in opposition, and of course superiority is with love; With the difference that mowlavi in his Masnavi has mentioned the levels of intellect more than Saadi in his poems. The similarity of Mowlavi's and Saadi's views in the works examined in this page is that both poets do not reject reason at all and consider it as one of the necessities of the world. On the other hand, intellect and love can be independently researched in each of Saadi's poems. This research is done in a descriptive-analytical way; Its independent variables are "masnavi" and "Saadi's poems" as the field of research, and the two concepts of "intelligence" and "love" are dependent variables.

Key words: Intellect, love, spiritual masnavi, Saadi's poems



**Islamic Azad University
Gachsaran Branch**

**Faculty of literature and Human sciences
Department of the Persian Language and Literature**

**M.A. Thesis
Persian Language and Literature**

Title:

**Comparative analysis and investigation of the contrast between the concepts
of reason and love in Maulavi's Masnavi and Saadi Shirazi's poems**

Supervisor:

Hossein Esmaili Ph.D

Advisor:

Mohammad Shafi'i Ph.D

By:

Leila Shahriari

Winter 2023