

نشریه علمی

پژوهشنامه ادبیات تعلیمی

سال دوازدهم، شماره چهل و ششم، تابستان ۱۳۹۹

نگاهی به کارکرد اخلاقی-تعلیمی عقل در حدیقه الحقیقه و منوی

معنوی

دکتر سید علی سینا رخشنده‌مند* - دکتر زهرا حسینی**

چکیده

عقل آدمی و نیروی آن از اساسی‌ترین مقوله‌هایی است که در درازنای زمان، نگرش صاحب‌نظران و دانشمندان را به خود معطوف داشته است؛ آن‌گونه که در مورد مسئله عقل از زوایای مختلف آن به مذاقه پرداخته‌اند. اخلاق از منظرهای متعدد، سزاوار تعمق، تحلیل و بررسی است. در آموزش‌های اخلاقی، چه در زمینه شناخت احکام و محاسن اخلاقی و چه در زمینه ادا کردن آن‌ها، اموری همانند دین، عقل، وجدان اخلاقی و... ممکن است کارگر باشد؛ در این میان نقش و جایگاه عقل و توجه به کارکرد اخلاقی - تعلیمی آن، اهمیت و ارزش ویژه‌ای دارد؛ چنان‌که می‌دانیم پیوستگی عقل و اخلاق از جستارهای ویژه و مختص عقل‌شناسی و علم اخلاق است و اوصاف اخلاقی، به‌وسیله عقل محقق می‌شوند. ارزش‌های اخلاقی در شعر سنایی و مولانا از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند؛ یکی از مفاهیمی که بارها در اندیشه سنایی و مولوی تکرار شده است و نقش و جایگاه مهمی در جهان‌بینی و مکتب آنان دارد، مفهوم و کارکرد عقل به‌طور کلی و به‌ویژه کارکرد تعلیمی آن است. این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی سامان

* دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب rakhshande93@gmail.com

** استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه جهرم z.hosseini@jahromu.ac.ir

تاریخ پذیرش ۹۹/۳/۱۱

تاریخ وصول ۹۸/۱۱/۱۹

یافته، در پی پاسخ به این پرسش بنیادین است که کارکردهای اخلاقی-تعلیمی عقل چه نقشی در زندگی انسان ایفا می‌کند. بر اساس نتایج به دست آمده مشخص شد که این نوع کارکرد عقل دارای بُعد معرفت‌شناختی، انگیزشی و بازدارندگی است؛ از این رو عقل در این آثار متولی درک حقایق و بایدها و نبایدهاست. بنابراین راهبر انسان به سوی اکتساب فضیلت‌ها و سعادت و بازدارنده‌ی او از ورطه‌ی هلاکت است.

واژه‌های کلیدی

عقل، اخلاق، ادبیات تعلیمی، حدیقه الحقیقه، مثنوی.

۱. مقدمه

عقل ویژگی مهم انسانی و بشری در شناخت حقایق امور، اسرار هستی و نیز همانند اقیانوس بیکرانی است که نهایی بر آن دیده نمی‌شود. مسئله عقل و حدود توانمندی آن به طور مستمر در طول تاریخ بشر مطرح بوده؛ چون «عقل خاص انسان است» (داودی، ۱۳۸۹: ۱۷) به قول ملای روم:

غیر فهم و جان که در گاو و خر است آدمی را عقل و جانی دیگر است
(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر چهارم، ب ۴۰۹)

در عظمت عقل همین بس که تمام اساس تمدن‌ها و کشف قوانین و مجهولات به وسیله این نیروی با عظمت انجام می‌شود (جعفری، ۱۳۷۳: ج ۱، ۵۰۸). در بعضی از کتب لغت، معنای لغوی عقل چنین است: «عقل البعیر» یعنی زانوی شتر را بست (انیس، ۱۳۸۴: ۶۱۶). ابن سینا در کتاب الحدود، هشت معنی (ابن سینا، ۱۹۸۹: ۸۸) و فارابی در رساله عقل، ۷۲ معنا (فارابی، ۱۹۸۰: ۳) برای عقل ذکر کرده‌اند. به علاوه، عقل به قوه‌ای که آماده قبول علم است، اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، بی تا: ۵۷۷). معانی عقل در فرهنگ لاروس عربی عبارت‌اند از: ۱. خرد، ۲. قلب، ۳. دیه، خون‌بها، ۴. قلعه، پناهگاه (جر، ۱۳۸۱: ۱۴۷۳). همچنین گفته‌اند: «فقط عقل است که می‌تواند شهادت اول (توحید) را که مستلزم تنزیه و فرق است، دریابد» (چیتیک، ۱۳۷۹: ۲۶۳) و اینکه عقل، مشخصه‌ای

است که انسان به وسیله آن از سایر حیوانات ممتاز می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ۴۵۹). در برخی از منابع عربی، کلمه عقل به معنای منع و نهی ذکر شده است. «اعتقل لسانه علی المجهول» (سجادی، ۱۳۷۵: ۳۶۲). بعضی گفته‌اند: هر که را عقل نیست در شمار زندگان نیست (مبیدی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۴۴۲).

در قرآن، واژه عقل و مشتقات آن (چهار صیغه تعقلون: ۲۴ بار، یعقلون: ۲۳ بار، عقولوه: ۱ بار، تعقل: ۱ بار) در مجموع ۴۹ بار آمده که نشان از ارزش تفکر و تعقل است. از آنجایی که «اخلاق در اصطلاح به دانشی اطلاق می‌شود که از بد و نیک خوی‌ها بحث می‌کند» (دادبه، ۱۳۹۳: ۲۱۳). این امر به دلیل کاربرد مهم عقل در اخلاق است و «امر محض در مورد موجود متعقل خود را در قانون اخلاق متجلی می‌کند و نمایش می‌دهد» (فیثته، ۱۳۹۶: ۳۶۱).

اسباب معرفت اخلاقی، از جمله جستارهای بسیار مهمی است که از دیرباز اندیشمندان توجه ویژه‌ای به آن داشته‌اند. ارسطو فضیلت را به دو نوع تقسیم می‌کند: فضیلت عقلی و فضیلت اخلاقی (ارسطو، ۱۳۸۱: ۲۲۵). از همین روی آموزه‌های اخلاقی و تعلیمی در متون ادب فارسی، اعم از نظم و یا نثر جایگاه خاصی دارد؛ زیرا «عرصه کاربرد اصطلاح ادبی - تعلیمی بسیار وسیع است... اما معمولاً این اصطلاح را وقتی به کار می‌برند که قصد و هدف نویسنده آشکارا تعلیم فنی باشد» (شمیسا، ۱۳۸۳: ۱۶۹). در این میان، جایگاه عقل در شهود و درک حقایق اخلاقی، دارای اهمیت برجسته و شایان توجهی است. «قوة عقل عملی با وجه ارادی نفس یعنی عمل و رفتار سروکار دارد» (حبیبی، ۱۳۹۴: ۲۹) و چنان‌که می‌دانیم بحث عقل یکی از مباحث پرماجرا در تاریخ است. این موضوع در متون ادب فارسی و به‌ویژه در ادبیات تعلیمی به صور گوناگونی مطرح شده است تا جایی که گفته‌اند: «پایه هستی‌شناسی انسان عقل است؛ عقل سرچشمه هوش و فهم و حفظ دانش است. انسان با عقل کامل می‌شود و دلیل آگاهی‌بخشی او عقل است» (کلینی، ۱۳۸۱: ۲۳). عقل به‌عنوان اسباب بازشناختن و تفکیک نیکی و تباهی، خیر و شر، امتیاز و سامان اصالت و نجابت، منزلت ممتازی در ادبیات تعلیمی دارد و از مصادیقی است که به‌کرات در آثار سنایی و مولانا تکرار شده است و نقش خطیری در

جهان بینی و مکتب آنان دارد. منظور از ادبیات تعلیمی ادبیاتی است که نیک‌بختی انسان را در بهبود منش اخلاقی او می‌داند و خود را متوجه پرورش قوای روحی و تعلیم اخلاقی انسان می‌کند... آثاری که نوع تعلیمی آنان برجسته است؛ مانند اشعار رودکی، ناصر خسرو، سعدی و سنایی، آثاری ادبی و تعلیمی هستند که سرشار از زیبایی‌ها و معارف بلند فرهنگی و انسانی‌اند (یلمه‌ها، ۱۳۹۵: ۶۳).

بایستگی و تأثیر جنبه اخلاقی ادبیات تعلیمی، آن‌گونه است که بعضی ادبیات را مترادف با پند و اندرز و اخلاق می‌دانند (مشرف، ۱۳۸۹: ۹)؛ زیرا «انواع حکمت‌ها و خردهایی که در ادبیات و خصوصاً شعر فارسی است متکی بر پشتوانه‌های عمیقی است که آن را می‌سازد و همیشه تحلیل و تبیین آن ساده و فهمیدنی نیز نیست» (محبتی، ۱۳۷۹: ۹۱). معنای لغوی عقل به‌نحوی است که نتیجه و ماحصل آن اخلاق خواهد بود؛ زیرا رمز اساسی در اخلاق همین است که عقل، انسان را از مطلوب نفس منع و نهی می‌کند: «آوردن موعظه، حکمت و نصیحت در شعر فارسی از اوایل قرن چهارم هجری آغاز شد و شاعران، این نوع شعر را با قطعه‌های کوتاه آغاز کردند. از اوایل قرن ششم هجری، سنایی غزنوی باب جدیدی را در سرودن اشعار حکیمانه و عارفانه باز می‌کند. موفقیت وی در اشعار موعظه‌گونه و حکیمانه باعث می‌گردد تا در اواخر قرن ششم اشعار موعظه و تحقیق وی، مورد استقبال گروه زیادی از شاعران از جمله جمال‌الدین اصفهانی، قوامی رازی، خاقانی، نظامی و انوری واقع شود» (یلمه‌ها، ۱۳۹۰: ۱۵۵).

از مهم‌ترین مقوله‌ها در ادبیات تعلیمی و عرفان نظری، عقل‌شناسی و بازشناختن میزان توانمندی عقل است. در آثار عرفا بسیار دیده می‌شود که از عقل و استدلال فلسفی نکوهش شده و فلاسفه را حقیرانه نگریسته‌اند؛ ولی در همه این موارد، منظور عرفا و اهل سلوک این بوده که در مرحله استدلال محض و تفلسف صرف نباید توقف کرد؛ زیرا منازل معنوی سلوک و مقامات باطنی از پیچ و خم استدلال بالاتر بوده و دامنه شناخت و معرفت در آنجا گسترده‌تر است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ج ۱، ۱۰) و گرنه هر عقل سلیمی بر ایمنی و عدل‌جویی عقل صحه می‌گذارد؛ بر این اساس در این پژوهش بر آنیم تا با بررسی عقل در دو اثر شکوهمند عرفانی، *حدیقه الحقیقه* و *مثنوی معنوی*،

کم‌وکیف این مقوله در کارکردهای اخلاقی و تعلیمی آن را مشخص کنیم.

۱-۱. پیشینه پژوهش

مبحث عقل از مقوله‌هایی است که تحقیقات متعددی درباره آن انجام شده است؛ ولی آنچه به بحث حاضر مربوط می‌شود، یعنی مطالعه آن از حیث کارکردهای اخلاقی-تعلیمی در حدیقه الحقیقه و مثنوی، تاکنون پژوهشی درباره آن صورت نگرفته و کندوکاوهای پیشین بیشتر درباره نکوهش یا ستایش عقل یا مقایسه آن در برابر عشق است که در این باره می‌توان به مقاله‌های زیر اشاره کرد:

سعیدی و فیضی (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی نقش عقل در شناخت خداوند در اندیشه سنایی» بیان می‌کنند سنایی در تبیین هستی‌شناختی، عقل را مخلوق نخستین می‌شمارد. او بحث شناخت خداوند را به دو حوزه ذات و صفات تفکیک می‌کند و معتقد است شناخت اکنه‌ای و ذاتی حق ناممکن است و در ترازی سنجش معرفتی ساحت عشق را برتر از عقل می‌داند.

مدنی (۱۳۹۷) در مقاله «تطور استعاره عقل در غزلیات سنایی، عطار و مولانا» بیان می‌کند دگرذیسی استعاره عقل برخاسته از نگرش‌های گوناگونی است که از این مقوله در نزد عرفا مطرح بوده است. بر این اساس گروهی عقل را ستوده و با القابی مانند «نور» و «ملازم جان» از آن یاد کرده‌اند. برخی دیگر عقل را عاجزی می‌دانند که تنها اهل گزاره‌گویی و دعوی است و عده‌ای نیز گاهی آن را نردبان بام حق و گاهی بند و سلسله‌ای بر پای جان انگاشته‌اند.

ضیائی (۱۳۸۹) در مقاله «تقابل عقل و عشق در مثنوی مولانا و حدیقه» به عشق‌ستایی و عقل‌ستیزی در نزد صوفیه اشاره کرده است. وی کارکرد عقل را در نزد سنایی دووجهی می‌داند: آنگاه که عقل همگام با شرع و امور دنیوی است، عقل پایه کمال است؛ اما زمانی که عقل در برابر عشق قرار می‌گیرد، ناتوان است و کاری از پیش نمی‌برد. نویسنده به‌طور گذرا از ستایش عقل در مثنوی سخن گفته و بیشتر به ضعف عقل در برابر عشق پرداخته است.

شجری (۱۳۸۶) در مقاله «ستایش و نکوهش عقل در مثنوی» به معرفی انواع عقل

همچون عقل کل، عقل ایمانی و عقل جزوی و بیان کارکردهای آن در مثنوی می‌پردازد. وی معتقد است که عقل جزوی با تمام آفاتی که دارد، در مثنوی ذاتاً مذموم نیست و نمی‌تواند از دریای عقل کل است و وجودی نورانی دارد، ولی به سبب پاره‌ای از ویژگی‌ها و محدودیت‌ها غالباً دچار آفات نفسانی و شیطانی می‌شود. اگرچه نویسنده چنین ادعایی را درباره عقل جزوی داشته است، در مثنوی نمی‌توان بر این ادعا شاهدی قوی یافت.

فرمی‌های فراهانی و دیگران (۱۳۸۹) در مقاله «تبیین جایگاه عقل در مثنوی مولوی و دلالت‌های تربیتی آن» بیان می‌کنند که مولوی به دو نوع عقل اعتقاد دارد. او با عقل جزئی مخالف است، اما عقل کلی را لازمه تکامل انسان می‌داند و نقش اساسی آن را به ویژه در عرصه تربیت تبیین می‌کند. نویسندگان از سه منظر به دلالت‌های تربیتی عقل نگریسته‌اند: اهداف، اصول و روش. رسیدن به عقل کلی و قرب الی الله هدف بنیادین در تربیت عقل معرفی می‌شود و هدف‌های میانی آن اندیشه‌ورزی و عمیق شدن در آفرینش و پرورش عقل جزئی و تحصیلی است. اصول تربیتی عقل هم عبارت‌اند از: اصل تفکر و تعقل و پاکی و پالایش نفس و اختیار و آزادی اراده. و روش‌های تربیتی عقلانی شامل پرسشگری فعال، محبت و عشق‌ورزی، سیر و سلوک یا ریاضت نفس، اطاعت و احترام به استاد یا مربی، روش تحقیقی مشاهده و مراقبه و روش انزوا و خلوت‌گزینی است.

۲. ویژگی عقل در حدیقه الحقیقه و مثنوی

سنایی در آثار خود، برعکس کسانی که عقل را یکباره نکوهیده‌اند، گه‌گاه به تمجید عقل می‌پردازد. «همین امر بیانگر این است که او در مواردی که به خلاف یا خصومت با عقل برمی‌خیزد، غرض وی ساحت‌های خاصی از عقل است» (حمیدیان، ۱۳۹۳: ۲۸-۲۹). البته اندیشه و تفکر شاعر غزنه درباره عقل یکسان نیست؛ «رویکرد سنایی به عقل آمیزه‌ای از نگرش‌های مختلف حکمی، دینی و عرفانی است» (ضیایی، ۱۳۹۰: ۱۶۵). او گاه نکوهشگر و گاه ثناخوان آن است؛ هرچند که «کتاب حدیقه را محصول خردورزی خود می‌داند» (فتوحی و محمدخانی، ۱۳۸۴: ۱۱۵). در اندیشه حکیم غزنه، همانند ابن سینا در رساله حیی بن یقظان، عقل که در حکم دلیل راه است، به شکل پیری مجسم می‌شود و

«دلیلی بر تردید در این امر نیست که سنایی در گزینش موضوع سفر تحلیلی، در مقدمه چکامه، از سنت عربی متن‌های مسکویه و ابن سینا پیروی کرده است» (دبروین، ۱۳۷۸: ۵-۱۲) و «این نکته را بدین گونه تقریر می‌فرماید که چون عقل یعنی خرد راست‌رو و حق‌نگر، رهبر سالک شد او در سلوک به جایی می‌رسد که دیگر به پیر حاجت ندارد؛ بلکه می‌تواند پیر را نیز دستگیری کند» (فروزانفر، ۱۳۷۵: ج ۲، ۴۰۸). شاعر غزنه در جاهای مختلف کلام و آثار خود، تأکید به عقلانیت می‌کند، بارها از عالم عقل و ملک عقل سخن رانده و باب‌هایی از حدیقه را بدان اختصاص داده است؛ چنان‌که پیش‌تر هم گفته شد، عقل و خرد را به‌عنوان راهنما و هادی معرفی می‌کند و این مقصد غایی در طریق و سلوک، عقلانی تلقی می‌شود.

برای درک احوال و افکار مولانا، احساس و درک نیروی عظیم نهفته در کلمات و مفاهیم و عبارات و آهنگ و وزن و سخنان مولوی منطبق با حالات وی ضرورت دارد (مرتضوی، ۱۳۹۰: ۲۷). مولانا در مثنوی از کلمه خرد و عقل و عقول همراه با تعبیرات و اصطلاحات گوناگون بهره می‌برد و «برای عقل اهمیت زیادی قائل است» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۰). او همانند سنایی، گاه عقل ستیز و گاه ستایشگر آن است. «آنگاه که عقل را به عالی‌ترین درجه ارتقا می‌دهد، موقعی است که برای عقل مفهومی در نظر می‌گیرد که تقریباً تمام شخصیت ملکوتی انسان است؛ البته این عقل عالی‌ترین وسیله ارتقا و تکامل بوده بلکه رسیدن به چنین عالم عقل خود رسیدن به هدف نهایی می‌باشد» (جعفری، ۱۳۶۶: ۵۸۰).

تأمل در سخنان مولانا در مثنوی، حقیقتی چند را آشکار می‌سازد: نخست، آگاهی دقیق، عمیق و گسترده اوست از حکمت ایرانی-اسلامی. گزارش‌های جامع و سنجیده و دقیقی که وی از مسائل مختلف مطرح کرده است در این حکمت به دست می‌دهد... دوم اظهار نظرها و تحلیل‌های صاحب‌نظرانه اوست که خواننده را به تحسین و شگفتی وامی‌دارد (دادبه، ۱۳۸۸: ۱۱۰) چنان‌که آشکار است، تثلیث عقل و عشق و روح، مثلث طرب‌افزای کلام مولانا را سامان می‌دهد:

ترجیع ثالثم چو مثلث طرب‌فزاست گر سرگران شوی ز مثلث بشو سزااست

از عقل و عشق و روح مثلث شده است راست هر زخم را چو مرهم و هر درد را دواست
(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۱۸۲)

از این روی کارکرد عقل به‌طور کلی و کارکرد تعلیمی آن به‌طور خاص از مفاهیمی است که بارها در آثار سنایی و مولانا تکرار شده و نقش مهمی در جهان‌بینی و مکتب فکری آنان دارد.

۲-۱. هدایتگری عقل

آن‌گونه که از کلام سنایی و مولانا استنباط می‌شود، وظیفه عقل تشخیص خوب و بد و تمییز صواب از خطاست؛ زیرا عقل جوهری است مجرد و از عالم غیب، بدین جهت خوش‌نهاد و خوش‌نسب است که با عالم غیب پیوند دارد و راه تشخیص مصلحت و مفسده را به آدمی می‌آموزد و ادبی مناسب هر فعل و مرتبه تعلیم می‌دهد (فروزانفر، ۱۳۴۶: ۱۷۳-۱۷۴). نفس انسانی علاوه بر قوای نباتی و حیوانی، قوه عقل را دارد که فصل ممیز انسان از دیگر حیوانات است و انسان به‌وسیله آن، امور کلی را درک می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ج ۲: ۲۹۲-۲۹۸).

عقل داند اسامی هر چیز او کند در به و بهتر تمییز
(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۹۸)

به در عقل گرد تا برهی از بلاها و زشتی و تبهی
(همان: ۴۳۴)

قرآن کریم هدایتگری عقل را همسنگ و در کنار هدایتگری انبیا بیان می‌کند: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ؛ آن‌ها می‌گویند اگر ما سخنان انبیا را شنیده بودیم یا به دستور عقل رفتار می‌کردیم، امروز از دوزخیان نبودیم» (ملک: ۱۰). در نظر ارسطو، دروازه سعادت اعلی تنها به روی کسانی گشوده است که صاحب خردی ممتازند (هولمز، ۱۳۸۲: ۱۱۱).

عقل در راه حق دلیل تو بس عقل هر جایگه خلیل تو بس
چنگ درزن به عقل تا برهی ورنه گردی به هر رهی چو رهی
(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۹۶)

مولانا می‌فرماید:

در شب تاریک جوی آن روز را پیش کن آن عقل ظلمت سوز را
(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر اول، ب ۳۶۹۰)
لنگر عقل است عاقل را امان لنگری در یوزه کن از عاقلان
(همان، دفتر سوم، ب ۴۳۱۲)

سفارش می‌کند:

جهد کن تا پیر عقل و دین شوی تا چو عقل کل تو باطن بین شوی
(همان، دفتر چهارم، ب ۲۱۷۸)

عقل اشرف مخلوقات است، دانایتر از عقل و مقرب‌تر از عقل چیز دیگری نیست؛ اما عقل، مراتبی دارد و هر که به نهایت عقل رسید، به کمال عقل رسیده است (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۷۸-۱۸۰). رسالت عقل ممانعت از اشتباه و لغزش است. «العقل ما عُبِدَ به الرحمن و اکتُسِبَ به الجنان» عقل حقیقی آن است که با آن خداوند پرستیده و بهشت حاصل آید (کلینی، ۱۳۸۱: ج ۱، ۱۰).

خنک آن کس عقل رهبر اوست هر دو عالم به طوع چاکر اوست
(سنایی، ۱۳۸۷: ۱۸۵)

به قول ملای روم

عاقبت بین است عقل از خاصیت نفس باشد کاو نیند عاقبت
(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر دوم، ب ۱۵۴۸)

عقل ظرفی نیست که علم درون آن ریخته شود بلکه عقل خود مظروف است؛ چه اگر هر عقلی مجرد است، هر مجردی هم عاقل است، در صورتی که دارای تجرد تام باشد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸: ج ۳، ۲۸۴) و فرجام این عقل در غایت کمال خود در این مقام پیشوا، راهبر و دستگیر آدمی است:

مر تو را عقل دستگیر بس است عقل راه تو را خفیر بس است
(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۹۷)

علت رسالت عقل، بُعد ملکوتی و تجرد آن است. به قول ملای روم:

عقل و دل‌ها بی‌گمانی عرشی‌اند در حجاب از نور عرشی می‌زیند

همچو هاروت و چو ماروت آن دو پاک بسته‌اند اینجا به چاه سهمناک
(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر پنجم، ۶۱۹-۶۲۰)

همه منزلت‌های اخلاقی و انسانی از مختصات و شاخص عقلانیت است، از همین روی عقل و عقلانیت سنجش و معیار بایدها و نبایدهاست. بر همین اساس گفته‌اند: عقل صاحبش را از انحراف از راه راست منع می‌کند (جرجانی، بی‌تا: ۶۵). قرآن و احادیث نبوی تعقل را همپای عبادت محسوب داشته‌اند و از عقل به‌عنوان منشأ آگاهی و کلید ادراک شریعت یاد کرده‌اند. نیروی عقل انسان در رسیدن به کمال اخلاقی، مهم ارزیابی شده (آمدی، ۱۳۶۰: ۲۳۱۰) مبحث هدایتگری عقل در حدیقه و مثنوی، بسیار شایان توجه، قابل ملاحظه و یگانه است؛ زیرا آدمی گزندها و فواید خود را با عقل می‌سنجد.

نه همی‌گویدت فلک ز فراز کز خرد نردبان کن و برتاز
عقل دین مر تو را نکو یاری است گر بیایی نه سرسری کاری است
عقل دین مر تو را چو تیر کند بر همه آفریده میر کند
(سنایی، ۱۳۸۷: ۴۴۱)

عقل دین جز هدی عطا نکند تا نبردت به حق رها نکند
(همان: ۳۰۳)

ملای روم می‌فرماید:

هم به طبع آور به مردی خویش را پیشوا کن «عقل صبراندیش» را
(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر ششم، ب ۳۹۷۷)
تو قیاس از چرخ دولابی بگیر گردشش از کیست؟ از «عقل مشیر»
(همان: دفتر اول، ب ۳۳۳۱)

عقل از منظر واژه‌شناسی، همان عقال کردن و بستن هوای نفس است تا انسان به تمیز حق از باطل و فهم صحیح نائل آید. این همان مسئله‌ای است که خردورزان اخلاق نظیر ابن مسکویه (نراقی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۹۵-۹۶) آن را با لقب عدالت و تدبیر عقل و تسلط عقل بر دیگر قوا ابراز داشته‌اند:

عقل فرمان پادشاهی راست نر پی لاهی و ملاهی راست

زاجر زمر و ناهی خمر اوست و آنکه بشنیده‌ای اولوالامر اوست
عقل بر هیچ دل ستم نکند به طمع قصد مدح و ذم نکند
(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۰۰-۳۰۱)

عقل در معنای عملی که مقدمه انجام خیرات و اجتناب از بدی‌هاست، نیز به کار رفته است (طریحی، ۱۳۶۵: ج ۵، ۴۲۶). چنین عقلی شحنه‌ای است که قضاوت حق‌بینانه می‌کند، پاسبان ضمیر و عوالم روحانی است. نفس بسان موشی است که غافلگیرانه از هر منفذی بیرون می‌آید و در صورت فقدان شناخت عقلی، مستولی می‌شود؛ اما وقتی که شیر عقل وارد میدان شود، برای موش هواهای نفسانی، راهی جز گریز و هزیمت نمی‌ماند. «موش‌ها فرومایگی را تداعی می‌کنند» (سرلو، ۱۳۸۹: ۷۴۷)؛ به قول ملای روم:

عقل ایمانی چو شحنه عادل است پاسبان و حاکم شهر دل است
همچو گربه باشد او بیدار هوش دزد در سوراخ ماند همچو موش
گربه‌ای چه؟ شیر شیرافکن بود عقل ایمانی که اندر تن بود
غرّه او حاکم درندگان نعره او مانع چرندگان

(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر چهارم، ب ۱۹۸۶-۱۹۹۰)

وجود عقل باعث و بانی عاطفت و احسان و نیکی است:

خرد از بهر عاطفت باشد ختم عمرش بر این صفت باشد
خرد از بهر برّ و احسان است زآنکه خود خلقتش ازین سان است
(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۱۴)

عقل، مانع انسان از زشتی‌ها در کلام و اندیشه است و در تعبیر علم اخلاق، قابلیت از قوای نفس است که «شأن آن ادراک حقایق امور، تمیز بین خیر و شر و همچنین امر کردن به افعال نیکو و نهی از صفات ناپسند» است (نراقی، ۱۳۸۵، ۲۸-۲۹) است.

هر که با عقل آشنا باشد از همه عیب‌ها جدا باشد
عقل چو ابجد حق از برکرد جامه باطل از سرش برکرد
(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۹۹)

در نظر مولانا، عقل چشمه‌ای است جوشان و گوهری است تابان، و لطفه‌ای است که

خداوند در نهاد آب و گل انسان نهاده است که انسان به مدد آن می‌تواند جهان را به تسخیر خویش درآورد (مولوی، ۱۳۶۹: ۷۳)؛ حتی مولانا پا را از این فراتر می‌گذارد و با توجه به محرک خیر و مانع شر بودن عقل، دشنام عقل را بر حلوای احمق برتری می‌دهد:

عقل دشنام دهد من راضی‌ام زآنکه فیضی دارد از فیاضی‌ام
 نبود آن دشنام او بی‌فایده نبود آن مهمانی‌اش بی‌مائده
 احمق ار حلوا نهد اندر لبم من از آن حلوای او اندر تبم
 (مولوی، ۱۳۶۶: دفتر چهارم، ۱۹۴۹-۱۹۵۱)

سنایی در جمع بین عقل و شرع، عقل را در مقابل هوس قرار می‌دهد:

با خرد باش و از هوا بگریز که هوا علتی است رنگ‌آمیز
 (سنایی، ۱۳۸۷: ۳۱۳)

عقل را وسیلهٔ دریافت می‌داند که انسان بدان وسیله رفته‌ها، بوده‌ها و آینده را می‌شناسد:

مر تو را عقل جمله بنماید آنچه رفت، آنچه هست و آنچه آید
 (همان: ۲۹۵)

منظور از «ما فعلتُ هذا مذ عقلتُ» (انیس، ۱۳۸۴: ۶۱۶) یعنی از وقتی که درک پیدا کردم، فلان فعل و رفتار را انجام ندادم. «ما روایات متواتری بر حجیت عقل داریم که دلالت می‌کند بر اینکه حکمی که به وسیلهٔ عقل به دست می‌آید، حکمی است که رسول باطنی بدان دستور فرموده است» (انصاری، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۵۸).

عقل جز نقد خیر و شر نکند ورنه توحید بد بتر نکند
 (سنایی، ۱۳۸۷: ۲۴۲)

مولوی نیز برای این مرتبهٔ عقل اهمیت و ارزش قائل است و آن را محک نیک و بد می‌داند. در نظر مولانا، عقل ابزار تمییز و تشخیص انسان است و با این چراغ می‌توان جنس را از ناجنس و نغز را از زشت و دام را از دانه تشخیص داد:

فرق زشت و نغز از عقل آورید نی ز چشمی که سیه گشت و سفید
 چشم غره شد به خضرای دمن عقل گوید بر محک ماش زن

آفت مرغ است چشم کام‌بین مخلص مرغ است عقل دام‌بین
(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر ششم، ۲۹۶۷-۲۹۶۹)

عقل به معنای آن حقیقتی است که درون آدمی است و به وسیله آن بین صلاح و فساد و بیان حق و باطل، راست و دروغ فرق گذاشته می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ج ۲، ۲۴۷). همچنین به معنای تدبیر، حسن فهم، ادراک و انزجار (که در واقع معنای حقیقی آن است) نیز استعمال شده است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۸، ۱۹۶).

خرد از بهر امن و امر آمد نز پی خمر و زمر و قمر آمد
(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۰۰)

عقل طرار و حیل‌گر نبود عقل دوروی و کینه‌ور نبود
عقل از اشعار دارد عار عقل را با دروغ و هرزه چه کار
عقل خود کارهای بد نکند هرچه آن ناپسند خود نکند
(همان: ۳۰۱)

منزلت عقل، درک حقایق امور و تشخیص سعادت از شقاوت است. یکی از کارکردهای اساسی ادبیات تعلیمی، پیشرفت و ترفیع اخلاقی افراد و اجتماع است. رویکرد وجودشناختی عقل در واقع نوعی جهان‌شناسی و انسان‌شناسی عقلی است که بر اساس آن، به بررسی این نکته پرداخته می‌شود که نقش عقل در هستی انسان در مقام یک موجود اخلاقی چیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۱۶۱).

جوهری همچو عقل باید و بس کز پی نفس کم زند چو نفس
از جهالت تو را رهاند عقل به حقیقت تو را رساند عقل
(سنایی، ۱۳۷۸: ۲۹۷)

بنیاد نیکی و بدی در وجدان و ضمیر فطری هر انسانی است. «عقل در کلام معصومین^(ع) بر یکی از این سه معنا اطلاق می‌شود: ۱. نیروی ادراک خیر و شر و تمییز بین آن‌ها و معرفت به اسباب امور که همان مناط تکلیف است. ۲. حالت ملکه که انسان را به سوی خیر و منفعت و پرهیز از شر و زیان دعوت می‌کند. ۳. تعقل به معنی علم که در مقابل جهل است نه در مقابل جنون» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۵، ۲۰۸).

پاک و مردار بر یکی خوان است جز به عقل این کجا توان دانست

(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۹۹)

«حق از باطل و طاعت از معصیت و علم از جهل بدان امتیاز نهاده شود» (محمد بن منور، ۱۳۳۲: ۱۵). به عبارتی، عقل عبارت است از نیروی مجردی که در انسان وجود دارد و می‌تواند مبدأ صدور احکام کلی باشد و آدمی به وسیله آن، میان صلاح و فساد و میان حق و باطل و میان راست و دروغ فرق می‌گذارد» (طباطبایی، ۱۳۷۲: ج ۱، ۴۱۲).

عقل دانست خوی بخل از جود عقل شناخت بوی بید از عود

(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۰۳)

عقل جز خواجه محقق نیست عقل صوفیچه مبقوق نیست

(همان: ۳۰۱)

۲-۲. عقل و حرص و آز

مهم‌ترین مسئله اخلاقی در حدیقه الحقیقه و مثنوی، وارستگی از علایق و ظواهر دنیایی و نیل به آسایش درونی است. در اندیشه سنایی و مولانا، حرص به معنی اشتیاق به طمع و افزون‌طلبی بی‌نهایت و سیری‌ناپذیر است. در کلام آسمانی آمده است: «فَأَتَقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِّأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» پس تا توانید از خدا پروا کنید و (دعوت‌ها و اوامر او را) بشنوید و اطاعت نمایید و انفاق کنید که برای خودتان بهتر است و کسانی که از بخل نفسشان مصون گردند، آن‌ها همان رستگاران‌اند» (تغابن: ۱۶). یکی از کارکردها و تعالیم اخلاقی عقل که در آثار سنایی و مولانا مفصل بدان پرداخته شده است، موضوع نکوهش حرص و آز و آزمندی است. آزمند در اصطلاح حالت و صفتی نفسانی است که انسان را به جمع‌آوری آنچه نیاز ندارد برمی‌انگیزد؛ بدون آنکه به حد و مقدار معینی اکتفا کند. چون حریص هرگز به حدی که در آنجا توقف کند، منتهی نمی‌شود (مجتبوی، ۱۳۶۱: ۱۳۷). از همین روی، حریص همیشه در اضطراب از امر موهوم به سر می‌برد (حجازی، ۱۳۸۹: ۱۷۶). در جای دیگری در مورد آفات حرص و طمع آمده است: «أَكْثَرُ مَصَارِعِ الْعُقُولِ تَحْتَ بُرْقِ الْمَطَامِعِ؛ قربانگاه خردها را بیشتر-آنجا توان یافت- که برق طمع‌ها بر آن تافت.» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹: ۳۹۸). مطابق گفتار مولا علی^(ع) عقل معیار و ترازوی تشخیص هنجارها از ناهنجارهاست؛ اما همین عقل معیار، گاهی دچار لغزش شده،

قربانی حرص و طمع می‌شود. براهین متعددی می‌تواند باعث لغزش عقل شود؛ اما حرص و آزمندی مهم‌ترین دلیل آن است. همای عقل و هوا و هوس زاغ صفت با هم ناسازگارند؛ از همین روی سنایی غزنوی می‌فرماید:

عقل چون پر گشاد زاغ هوس در کشد چون تذرو سر در خس
(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۱۳)

حریت، خروج از بندگی کائنات و قطع جمیع علایق است (غنی، ۱۳۶۹: ج ۲، ۶۴۴). از آن روی که خداوند حرص را قهر خوانده است، انسان عاقل از آن پناهگاه برای خود نمی‌سازد. بدین سبب در نکوهش حرص گوید:

حرص را زآنکه قهر خواند الله عاقل از وی بدان نساخت پناه
(سنایی، ۱۳۸۷: ۴۳۲)

این دو در دوزخ از درون تو باز صورتش سوی عقل شهوت و آز
(همان: ۴۳۳)

نیز می‌فرماید عقل طمعکار نیست، مدح و ستایس و ذم و نکوهش که زاده طمع است، از او به ظهور نمی‌رسد. عقل‌هایی که در پی کسب مال و جاه و بدخواهی دیگران است، عقل اصیلی نیست که در نهاد انسانی به ودیعه گذاشته شده، بلکه عقل‌هایی عاریتی است که انسان از دنیاپرستان آموخته و به عاریت گرفته است (دانش‌پژوه، ۱۳۸۱: ۱۰۴).

عقل کز بهر مال و جاه و ده است دانکه عطار نیست، ناکده است
این همه عقل‌های عاریتی است کز پی جاه و مال و بدنیتی است
(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۰۱)

نیز می‌فرماید:

گر از میدان شهوانی سوی ایوان عقل آیی

چو کیوان در زمان خود را به هفتم آسمان بینی

ز حرص و شهوت و کینه بیر تا زآن سپس خود را

اگر دیوی ملک یابی و گر گرگی شبان بینی

(سنایی، ۱۳۸۸: ۷۰۶-۷۰۵)

عقل متمایزکننده بخل از جود و بخشش است.

عقل دانست خوی بخل از جود عقل بشناخت بوی بید از عود
(همان: ۳۰۳)

به علاوه معتقد است که عاقلان رذایل اخلاقی را با هفت در دوزخ مقایسه می‌کنند:

آز و کبر است و بخل و حقد و حسد شهوت و خشم است از درون جسد
هفت در دوزخند در پرده عاقلان نامشان چنین کرده
(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۹۷)

«طامع را عز نیست و قانع را ذل نیست و آزاد، بند طمع و بنده، آزاد گردد به
خرسندی» (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۵۷). از آنجایی که «هر طامعی ذلیل و خوار و در نظر مردم
خفیف و بی اعتبار است. گاهی خود را بنده کسی می‌خواند که از پس مانده او خورد و
زمانی خود را برده خسی می‌نماید که از متاع چیزی برد، طامع بیچاره مالی را به چنگ
می‌آورد، اما خود را خوار و خفیف می‌کند» (نراقی، ۱۳۷۸: ۴۰۳). سنایی معتقد است:

عقل از این کارها کناره کند عقل کی قصد دام و دانه کند
(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۰۲)

در مثنوی، حکایت مفلس و منادی قاضی نشان می‌دهد که آن که حرص، گوش ادراک
او را بسته است با بانگ طبل و دهل هم نمی‌توان آنچه را با توقع و آرزوی او توافق
ندارد، در گوش او فرو کرد (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۳۳۳). مولانا در مثنوی متذکر می‌شود که
اگر می‌خواهی چشم و عقل و گوش تو صاف باشد، باید پرده‌های آزمندی و طمع را
پاره کنی؛ همچنین یادآور می‌شود که آزمندی عقل را از روشنایی‌ها فرومی‌بندد و تقلید
آن صوفی مسافر از روی آزمندی بود که عقل او را از روشنایی‌ها فروبست و طمع آن
صوفی به غذا و وجد و سماع، عقل او را از آگاهی به امر بازداشت.

صاف خواهی چشم و عقل و سمع را بردران تو پرده‌های طمع را
ز آن که آن تقلید صوفی از طمع عقل او بر بست از نور و لمع
طمع لوت و طمع آن ذوق و سماع مانع آمد عقل او را از اطلاع
(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر دوم، ۵۶۹-۵۷۱)

عقل، فرجام بین و حرص سبب نادیدن فرجام کار است: «اگر هریک از ما به غایت

وجودی خود توجه نماید تا آن را به دست آورد، چنین شخصی خیر و سعادت‌مند نامیده می‌شود و اما کسی که موانعی او را از این هدف بازدارد پس شرور و شقی می‌باشد» (ابن مسکویه، ۱۴۲۶ق: ۹۳).

از حریصی عاقبت نادیدن است بر دل و بر عقل خود خندیدن است
(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر دوم، ب ۱۵۴۷)

از همین روی هشدار می‌دهد:

هین مبادا که طمع، رهتان زند طمع برگ از بیخ‌هاتان برکند
(همان: دفتر دوم، ب ۱۴۲)

درباره تضاد و جنگ دائمی حرص و عقل و اینکه حرص، دنبال سراب و عقل در پی حقیقت می‌فرماید:

می‌شتابیدند تفت از حرص زر عقلشان می‌گفت: نه، آهسته‌تر
حرص تازد بیهده سوی سراب عقل گوید: نیک بین، کآن نیست آب
(همان: دفتر پنجم، ب ۲۰۵۷)

وقتی حرص غالب آید، فریاد عقل به جایی نرسد:

حرص غالب بود و زر چون جان شده نعره عقل آن زمان پنهان شده
گشته صد تو حرص و غوغاهای او گشته پنهان حکمت و ایمای او...
(همان: دفتر پنجم، ۲۰۵۹-۲۰۶۰)

رهایی از تعلقات طوری به انسان مناعت طبع می‌دهد که دیگر اسیر حرص و آز نمی‌شود. «اگر همه دنیا به من دهند بی حساب، ننگ دارم از وی چنان‌که شما از مردار ننگ دارید» (غزالی، ۱۳۸۶: ۵۲۷). ملای روم، توصیه به گسستن و رها شدن از تعلقات می‌کند و اینکه انسان نباید اسیر مادیات شود. در مثال دنیا چون گلخن و تقوا چون حمام می‌فرماید:

حرص تو، چون آتش است اندر جهان باز کرده هر زبانه صد دهان
پیش عقل، این زر چو سرگین، ناخوش است گرچه چون سرگین فروغ آتش است
(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر چهارم، ب ۲۵۶-۲۲۸)

غضب و حرص و شهوت و حب جاه و هر کار قبیح دیگری، از حالات بی‌خردی

است؛ زیرا چنین اعمالی در حالت زوال عقل انجام می‌شود و عقل را به چهار میخ ذلت می‌کشاند؛ پس باید آن‌ها را ذبح کرد: «چون فضایل در چهار جنس محصور است اعداد آنکه اجناس رذایل بود در بادی نظر هم چهار می‌تواند بود» (طوسی، بی‌تا: ۸۱). ملّای روم نیز توصیه می‌کند:

چار وصف است این بشر را دل فشار	چار میخ عقل گشته این چهار
تو خلیل وقتی ای خورشید هوش	این چهار اطیار رهزن را بکش
زآنکه هر مرغی از این‌ها زاغوش	هست عقل عاقلان را دیده‌کش

(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر پنجم، ۳۰-۳۲)

«و هر آدمی که هست در او آمیزشی است از این چهار اصل: ای ربانی و شیطانی و سبعی و بهیمی و آن‌همه در دل مجموع است» (غزالی، ۱۳۷۴: ۲۵). اگر این چهار صفت قبیح رذایل اخلاقی و درونی آدمی یعنی حرص، شهوت، جاه‌طلبی و آرزوهای دراز را دفع کنی، به جادوانگی خواهی رسید:

سر بُر این چار مرغ زنده را	سرمدی کن خلق ناپاینده را
بط و طاووس است و زاغ است و خروس	این مثال چار خلق اندر نفوس
بط حرص است و خروس آن شهوت است	جاه چون طاووس و زاغ امنیت است

(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر پنجم، ۴۲-۴۴)

شوریدهٔ غزنه حرص و شهوت و خشم را سه دیوی می‌داند که عقل را گرفتار می‌کنند، در این باره می‌گوید:

با همه حسرت و فغان و غریو	پای عقلت بسته‌اند سه دیو
با سه دیوار ز آدمی یک دم	تو همان کن که دیو با آدم
آن‌که بی‌رنگ زد تو را نیرنگ	در تو بنهاد حرص و شهوت و جنگ

(همان: ۳۷۴)

۲-۳. عقل و دنیا

دنیا با همهٔ خوی و خصلت‌ها و ویژگی‌های خود، از جایگاه ویژه‌ای در شعر شاعران پارسی‌گوی برخوردار است؛ آن‌گونه که قصهٔ دنیا همواره با جریان ادب فارسی همراه

بوده و هست و یکی از مسائلی است که در کتب دینی و عرفانی درباره آن فراوان سخن رفته است. دنیا در اندیشه شاعر غزنه و ملای روم دارای دو جنبه است: یکی ماهیتی سراب‌وار و دیگری عدمی که برحذردارنده از این سراب است! همان‌گونه که مولا علی^(ع) فرموده‌اند: «مَنْ أَبْصَرَ بِهَا بَصْرَتَهُ وَ مَنْ أَبْصَرَ أَلْيَهَا أَعْمَتَهُ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹: ۵۹)؛ هرکس به دیده حقیقت به دنیا درنگرد، دنیا او را بینا کند و هرکس به دیده مجاز به دنیا درنگرد، دنیا نابینایش کند.

سنایی توصیه و تأکید می‌کند که ای کسانی که از جهت عقل و جان شریف، صاحب مقام شده‌اید، آن مقام بلند را ضایع و خراب مگردانید؛ زیرا «به سبب اعمال خود و در تک و تاب زندگی دنیایی سرچشمه عقل و دین را رها کرده‌ای و به سوی سراب دنیا میل کرده‌ای، سر آب به سراب مبدل شد و عقل و دین که سرچشمه زندگی بود تباه شد» (دری، ۱۳۹۲: ۴۴۰-۴۴۱).

ای بلندان به عقل و جان شریف	مکنید آن بلند را تصحیف
این هم از فعل توست کاندرا تاب	از سر آب رفته‌ای به سراب
سر آبت سراب شد چه کنی	عقل و دینت خراب شد چه کنی

(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۷۱-۳۷۲)

در نکوهش این جهان گوید:

تو که این را چو جان نگه داری	گاه از آن عقل را بیازاری
------------------------------	--------------------------

(همان: ۴۲۷)

از همین روی سفارش می‌کند:

مکن ای دوست در سرای عمل	عقل را خرج در غرور و امل
-------------------------	--------------------------

(همان: ۴۱۴)

به این بسنده نمی‌کند و در تعریفی که از عقل ارائه می‌دهد می‌فرماید:

چیست عقل اول این جهان دیدن	پس به حسبت برین جهان ریدن
----------------------------	---------------------------

(همان: ۴۱۹)

«محسوسات ظواهرند نه حقایق و عوارض‌اند و گذرنده، نه اصیل و باقی و علم بر

آن‌ها تعلق نمی‌گیرد، بلکه محل حدس و گمان‌اند و آنچه علم بر آن تعلق می‌گیرد عالم معقولات است... افلاطون عالم محسوس را مجاز می‌داند و حقیقت در نزد او عالم معقولات است» (فروغی، ۱۳۴۴: ۱۸-۱۹). در نظر مولانا، دنیا فریبا و فریبنده است و چون طالبان دنیا دارای عقل ناقصی هستند، دنیا را همچون صبح صادق (سرای حقیقی و پایدار) می‌پندارند، درحالی‌که چنین نیست. «در پیدا کردن جادویی دنیا رسول (ص) گفت: بپرهیزید از دنیا که وی از هاروت و ماروت جادوتر است و اول جادویی او آن است که خویشتن به تو نماید که تو پنداری که وی ساکن است و با تو قرار گرفته است، چون در وی نگری ساکن نماید و خود جهان است و از تو گریزان» (غزالی، ۱۳۸۸: ۸۶).

صبح کاذب، عالم و نیک و بدش	صبح کاذب آید و نفری‌دش
تا که صبح صادقش پنداشتند	اهل دنیا، عقل ناقص داشتند
که به بوی روز بیرون آمده‌ست	صبح کاذب، کاروان‌ها را زده‌ست

(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر پنجم، ۱۹۷۵-۱۹۷۷)

به قول صائب تبریزی:

که گوشوار زرش، گوشمال آرد	فریب زینت دنیا مخور، ز ساده‌دلی
---------------------------	---------------------------------

(صائب تبریزی، ۱۳۸۳: ج ۲، ۱۲۲۴)

جای دیگر مولانا در مقام تشبیه دنیا به تون حمام می‌فرماید: اموال و امیال دنیوی در پیش عقل، به منزله سرگین ناخوشایند است:
پیش عقل، این زر چو سرگین ناخوش است

گرچه چون سرگین فروغ آتش است
(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر چهارم، ب ۲۵۰)

سنایی دنیا را دشمن انسان می‌داند و اندر زمان می‌دهد که:

عدوی تست دنیی ملعون	عقل خود را ز دام کن بیرون
---------------------	---------------------------

(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۹۴)

در اندیشه مولانا عقل و روح دو لطیفه ربانی هستند که در چاه سهمناک دنیا گرفتار شده‌اند:

همچو هاروت و چو ماروت آن دو پاک	بسته‌اند اینجا به چاه سهمناک
---------------------------------	------------------------------

(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر پنجم، ب ۶۲۰)

مولانا در تشبیه دنیاپرستان به اطفال بازیگوش اندر زمان می دهد که تنها به وسیله عقل است که دنیاپرستان قادر به تشخیص بود و نبودها می شوند:

سنگ پر کردی تو دامن از جهان هم ز سنگ سیم و زر، چون کودکان
از خیال سیم و زر چون زر نبود دامن صدقت درید و غم فزود
کی نماید کودکان را سنگ سنگ تا نگیرد عقل، دامشان به چنگ

(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر سوم، ۲۲۷۷-۲۲۷۹)

۲-۴. عقل و مشورت

معنای لغوی مشورت، استخراج عسل از کندو و عرضه کردن یا نشان دادن چیز نفیس است که پوشیده و پنهان باشد (ابن منظور، ۱۴۱۰ق: ج ۷، ۲۳۳). مشورت باعث استفاده از افکار و اندیشه‌های صاحب نظران و متخصصان می شود تا بدین وسیله انسان به قدرت، وسعت و عمق اندیشه و بینش خود بیفزاید. در اسلام مشورت جایگاه ویژه‌ای دارد؛ آن گونه که در قرآن کریم سوره‌ای با عنوان «شورای» است: «وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ؛ انسان‌ها برای درک بهتر و انتخاب شایسته‌تر تنها به عقل و خردش اکتفا نمی کنند بلکه به بهره‌گیری از عقل‌های دیگران فراخوانده شده‌اند» (شوری: ۳۸). در جای دیگر می فرماید: «قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ؛ اگر ما گوش شنوا داشتیم یا تعقل می کردیم، در میان دوزخیان نبودیم» (ملک: ۱۰). در اندیشه سنایی و مولانا، مشورت در همه کارها لازم و ضروری است؛ زیرا مشورت رهبری است شایسته که خطا نمی کند. مشورت عقل‌ها باعث ادراک و هوشیاری می شود و عقل را یاری می رساند. «هرگاه انسان عاقل خیرخواه به تو مشورت داد، بپذیر و از مخالفت با آرای چنین افرادی بپرهیز که بی گمان نتیجه آن هلاکت است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ۹۹-۱۰۲). مشورت استفاده بیشتر از مواهب الهی را در پی دارد:

با دو عقل هوا نیامیزد یک هوا از دو عقل بگریزد
(سنایی، ۱۳۸۷: ۴۵۱)

مشورت باعث قدرتمندی عقول است: «...من شاور الرجال شارکها فی عقولها؛

هرکس با دیگران مشورت کرد، در عقل‌های آنان شریک شد» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹: ۳۹۱)
با بهان رای زن ز بهر بهی **کز دو عقل از عقلیه باز رهی**
 (همان: ۴۸۲)

مشاور باید خیرخواه، ناصح و صلاحیت مشاوره را داشته باشد:

در مشورت نیافت کس مقصود از دو بی‌اصل سست‌رای و حسود
 (همان: ۵۸۹)

مولانا اندرزمان می‌دهد که مصلحت آن است که مصاحب و همنشین عقلی دیگری داشته باشیم و در امور خود با او مشورت کنیم؛ زیرا به وسیلهٔ دو عقل، از بلاهای بسیاری نجات خواهیم یافت و پای همت خود را بر بلندای افلاک نهاده، به منتهای کمالات روحی و اخلاقی نایل می‌شویم؛ زیرا هرگاه دو عقل به یاری یکدیگر کار کنند، جلوی کردار بد و گرفتار بد را می‌گیرند و عقل با عقل دیگر نیرو می‌گیرد؛ چنان‌که مثلاً نیشکر از نیشکر دیگر کامل می‌شود:

عقل را با عقل یاری، یار کن امرهم شوری بخوان و کار کن
 (مولوی، ۱۳۶۶: دفتر پنجم، ب ۱۶۷)
 مشورت ادراک و هوشیاری دهد عقل را مر عقل‌ها یاری دهد
 (همان: دفتر اول، ب ۱۰۴۳)

«اگر به سرشت واحد و نیازهای مشترک آدمیان باور داشته باشیم، بروز این حالات و اندیشه‌های مشترک که از آن سرشت واحد و نیازهای مشترک برمی‌خیزند، امری طبیعی است» (محمودی، ۱۳۹۲: ۱۵)؛ زیرا «نقشهٔ زندگی اخلاقی از سیر تأمل و دقت ترسیم می‌شود» (ساگال آرکین، ۱۳۸۶: ۳۶).

زآنکه با عقلی چو عقلی جفت شد مانع بدفعلی و بدگفت شد
 (مولوی، ۱۳۶۶: دفتر دوم، ب ۲۰)
 با دو عقل از بس بلاها وارهی پای خود بر اوج گردون‌ها نهی
 (همان: دفتر چهارم، ب ۱۲۶۴)
 عقل قوت گیرد از عقل دگر نی شکر کامل شود از نی شکر

(همان: دفتر دوم، ب ۲۲۷۷)

در عین حال سفارش می‌کند که با نفس فرومایه و نیرنگ‌باز مشورت نکنید بلکه با خردمندان و عقلی مشورت کنید که پیشوا و مقتداست:

گفت امت مشورت با کی کنیم؟ انبیا گفتند با عقل امام

(همان: دفتر دوم، ب ۲۲۶۹)

مشورت با نفس خود گر می‌کنی هرچه گوید کن خلاف آن دنی

(همان: دفتر دوم، ب ۲۲۷۳)

۲-۵. عقل و تقلید کورکورانه

تقلید کورکورانه، نشانه زوال عقل و رها کردن توانایی تفکر و اندیشه است. شوریده غزنه و ملای روم، برای تقلید کورکورانه ارزشی قائل نیستند؛ زیرا تقلید را آفت هر امر نیک می‌دانند:

«زآنکه تقلید آفت هر نیکوی است که بود تقلید اگر کوه قوی است»

(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر دوم، ب ۴۸۴)

در کلام الهی، تقلید کورکورانه نکوهش شده و آنجایی که صحبت از سرمشق خوبی و نیکویی و انقیاد از نبوت است، منظور فرمانبرداری همراه با آگاهی و تعقل است: «قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ» (شعراء: ۷۴).

از پدر وز مادر این بشنیده‌ای لاجرم غافل درین پیچیده‌ای

(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر دوم، ب ۵۱۱)

مر مرا تقلیدشان بر باد داد که دو صد لعنت بر این تقلید باد

(همان: دفتر دوم، ب ۵۶۳)

تقلید کورکورانه و به دور از شناخت، از اسباب اساسی رکود است و هر جا که چنین قضیه‌ای رخ دهد، شخص تقلیدکننده، راه شکوفایی عقل را بر خویشتن خواهد بست. سنایی غزنوی و مولانا جلال‌الدین تقلید کورکورانه را تباه کردن عقل و خرد می‌دانند و اندر زمان می‌دهند که «مرو زنهار بر تقلید و بر تخمین و بر عمیا» (سنایی، ۱۳۸۸: ۵۵) و اینکه «از محقق تا مقلد فرق هاست» (مولوی، ۱۳۶۶: دفتر دوم، ب ۴۹۳).

از آنجایی که عاقلان می‌دانند که شب و روز غافلان تقلید کورکورانه شوم است سنایی

اندرزمان می دهد که

عاقلان را چو روز معلوم است که شب و روز غافلان شوم است
(سنایی، ۱۳۸۷: ۴۱۴)

در جای دیگر، اندرزمان می دهد که دوستی ابلهان از راه عقل و دین و توحید نیست بلکه از راه تقلید است:

دوستی ابلهان ز تقلید است نزره عقل و دین و توحید است
(همان: ۴۵۶)

مولانا اندرزمان می دهد که عقل انسان را به مراتبِ والای معرفت می‌رساند و تقلید انسان را به لایه‌های نازل جهل و غفلت فرومی‌کشد:

گرچه عقلت سوی بالا می‌پرد مرغ تقلیدت به پستی می‌چرد
(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر دوم، ب ۲۳۲۶)

بی ز تقلیدی نظر را ریشه کن هم برای عقل خود اندیشه کن
(همان: دفتر ششم، ب ۳۳۴۴)

ده مرو، ده مرد را احمق کند عقل را بی نور و بی رونق کند
ده چه باشد؟ شیخ و اصل ناشده دست در تقلید و حجت در زده
(همان: دفتر سوم، ۵۱۷ و ۵۲۲)

تقلید عقل را ناتوان و کور و توان تشخیص را از آن می‌گیرد؛ آن‌گونه که آواز آن صوفی در تقلید کورکورانه «خر برفت» از همه بیشتر بود:

از ره تقلید آن صوفی همین خر برفت آغاز کرد اندر حنین
(همان: دفتر دوم، ۵۳۸)

اما بعد فهمید که تکرار مقلدانه او را بر باد داده است:

پس مقلد نیز مانند کر است اندر آن شادی که آن را در سر است
(همان: دفتر پنجم، ب ۱۲۷۸)

۶-۲. عقل و مرگ

مسئله مرگ و حیات با توجه به اعتقادات و باورها، استنباط و پیامدهای متعددی اعم از انکار و یا اشتیاق بدان را در برداشته است. این موضوع همواره یکی از مهم‌ترین

مسائل زندگی آدمیزاد در درازنای تاریخ است و از همین روی به دنبال درک پاسخی واقعی و درست از علت و سبب خلقت است. «البته در نگاه عارفان زندگی و حیات به معنی نفس کشیدن و رفتار غریزی کردن نیست بلکه زندگی به معنی تولد دوباره یافتن است؛ یعنی از حیات تیره نفسانی مردن و در عرصه فضیلت‌های اخلاقی و روانی تولد یافتن است» (زمانی، ۱۳۸۲: ۱۸۸).

سنایی غزنوی و مولانای روم، سیمای حیات و مرگ را در ابعاد مختلف به تصویر کشیده‌اند. «تلقی سنایی از مرگ تلقی متنوع و شگفت‌آوری است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۴۵)؛ آن‌گونه که «بیشترین تحلیل مرگ را در اشعارش، به‌ویژه حدیقه‌اش مبتنی بر باورهای حکیمانه در مقایسه با میل عارفانه یا دینی محض می‌داند یا به‌عبارت دیگر، در اندیشه حکیم سنایی اصولاً حلقه‌های مرگ با حکمت، بهتر از ابزارهای دیگر گشوده می‌گردد» (زمانی، ۱۳۸۲: ۱۴۱) راهکارهایی که ملای روم در خصوص مرگ اظهار می‌کند، نسبت به اشخاص مختلف دیگرسان است. مولانا همچون سنایی غزنوی در باب مرگ سخنان ژرف دارد و با الهام از آموزه‌های دینی و قرآن به‌کرات بر تأمل و تدبر در خصوص مرگ به انواع گوناگون و مضامین متعدد سفارش کرده است. سنایی معتقد است طبق نظر عقل و ایمان، مردن جسم باعث تولد و زایش و زادن جان می‌شود:

در جهانی که عقل و ایمان است مردن جسم زادن جان است
تن فدا کن که در جهان سخن جان شود زنده چون بمیرد تن
(سنایی، ۱۳۸۷: ۴۲۵)

همچنین معتقد است که مرگ عقل را از لابلای فارغ می‌کند و نیز به جان عقل می‌گوید که تو در این دنیا مهمان هستی و چند روزی بیش نمی‌پایی:

به جز مرگ با جان و عقلت که گوید که تو میزبان نیستی میهمانی
(سنایی، ۱۳۸۸: ۶۷۷)

از «دید [سنایی] و مولانا، مرگ نسبت به دنیا مرگ است و نسبت به جهان دیگر تولد توست؛ همچنان که تولد یک نوزاد نسبت به دنیا تولد و نسبت به زندگی پیشین او مرگ است» (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۸۰).

که چو چشم اجل فراز کند پس از آن عقل چشم باز کند

تا بیننی نهان عالم را تا بیننی جهان آدم را
تا بیننی یکی به چشم عیان چیزها را چنان که هست چنان
(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۹۸)

از آنجایی که سنایی و مولانا، عقل را به عقل جزوی و کلی تقسیم کرده و معتقدند که صاحبان عقول جزئی از مرگ می‌هراسند، آن‌ها نه تنها از مرگ نمی‌هراسند، بلکه مولانا «مرگ یاران خود را با کمال بهجت و سرور پذیره می‌رود و جنازه آن‌ها را با گروه نوازندگان و رقص و سماع بدرقه می‌نماید» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۷۲۱).

عقل لرزان از اجل و آن عشق شوخ سنگ کی ترسد ز باران چون کلوخ
(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر پنجم، ب ۴۲۲۶)

در جای دیگر می‌فرماید: عقل جزوی و دروغین زندگی حقیقی را مرگ می‌بیند:
عقل کاذب هست خود معکوس‌بین زندگی را مرگ بیند ای غبین
(همان: دفتر پنجم، ب ۱۷۶۴)

بمیر ای دوست! پیش از مرگ، اگر می‌زندگی خواهی

که ادیس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما
(سنایی، ۱۳۸۸: ۵۲)

درباره «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» مرگ ارادی یا اختیاری یا همان مردن پیش از مرگ که عقل قادر به فهم و درک آن نیست، می‌فرماید:

می‌رود چون زندگان بر خاکدان مرده و جاننش شده بر آسمان
زآنکه پیش از مرگ او کرده است نقل این به مردن فهم آید نه به عقل
(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر ششم، ب ۷۵)

۲-۷. عقل و نفس اماره

عرفا، فیلسوفان مشایی، اشراقی و علمای اخلاق هرکدام به طریق خاصی در باب نفس بحث کرده‌اند. شوریده‌غزنه و ملای روم نیز در این باره، سخنان پندآموز بسیاری دارند؛ آن‌ها معتقدند که «نفس آدمی در پرتو اطاعت از عقل عملی به موجودی بهتر از قبل تبدیل می‌شود» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ج ۲، ۵۵۳) و بر ارزش عقل و نقش

خطیر آن در سلامت اخلاقی و بهروزی انسان تأکید فراوان دارند. از این رو «انسان‌ها در هر مرتبه‌ای از شناخت عقلانی که باشند، جهان را آن‌گونه می‌بینند که مقتضای همان مرتبه است؛ بدین معنا که سطح عقلانی هر انسان، مرتبه وجودی او را مشخص می‌کند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۴۴۷).

نفس فرمان‌پذیر و فرمانده عقل ایمان‌شناس و ایمان‌ده

(سنایی، ۱۳۸۷: ۱۶۰)

کفر و فرعون‌ی هر گبر بعید جمله از نقصان عقل آمد پدید

(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر دوم، ب ۱۵۴۴)

هنگامی که آدمیزاد از تعلقات رهایی پیدا کند، فرمانروای وجود خود است. شوریده غزنه و ملای روم سفارش به رهایی از تکبر و خودبزرگ‌بینی می‌کنند و اینکه «نفس را مرکب مساز و با مراد او مرو» (سنایی، ۱۳۸۸: ۸۴)؛ زیرا خودپرستی رهاورد خدعه نفس و مهم‌ترین مانع رشد و کمال آدمی است. «به‌علاوه توجه به عیب نفس، انسان را از خودبینی که موجب خرسندی از خویش و مانع جست‌وجوی کمال است، در امان می‌دارد» (زرین‌کوب، ۱۳۸۶: ۷۱۱).

بود تو چون تو را حجاب آمد عقل تو با تو در عتاب آمد

گفت رو نفس را بکن بدرود و نه بر ساز از این دو چشم دو رود

روز و شب در فراق عقل بنال بیش یا عقل خود بدی مسگال

عقل را زین عقیده باز رهان بعد از آن عیش بر تو گشت آسان

(سنایی، ۱۳۸۷: ۱۳۱)

همچنین معتقد است تا وقتی که انسان به وسیله نفس، در حجاب است، زشتی و زیبایی در نزد عقل او یکسان است و توان تشخیص درست ندارد: «پس ظاهر کردیم که عقل جوهر است، علت نفس است و علت همه علت‌هاست و برتر از او علتی نیست؛ پس تمام‌کننده نفس، عقل است و پس از آنکه عقل به نفس متحد شد، نفس را زیادتی ممکن نیست پذیرفتن و چون مردم به عقل رسید تمام شد» (ناصرخسرو، بی‌تا: ۸۶).

تا تو باشی ز نفس خود محبوب با تو و عقل تو چه زشت و چه زیبا

(سنایی، ۱۳۸۷: ۱۷۷)

ملای روم سفارش می‌کند:

مکر کن تا وارهی از مکر خود مکر کن تا فرد گردی از جسد
(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر پنجم، ب ۴۷۰)

نفس پدیده‌ای است که در پی فریفتن آدمیزاد است، اگر کنترل و مهار نشود خواجگی پیش می‌گیرد و عقل را زبون می‌کند. کشتن نفس سبب زنده شدن جهان می‌شود؛ چون نفس موجب هلاک انسان است و کشنده گاو نفس کسی و چیزی جز عقل آدمی نیست؛ از همین روی ترک هوای نفس موجب می‌شود تا انسان عیب و نقص وجود را خود را بهتر مشاهده کند:

وز ضعیفی عقل تو ای خربها این خر پژمرده گشته است ازدها
(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر دوم، ب ۱۴۵)

در تن تو چو نفس تو بگداخت دل به تدریج کار خویش بساخت
(سنایی، ۱۳۸۷: ۱۱۳)

نفس را سال و ماه کوفته دار مرده انگارش و به جا بگذار
(همان: ۱۱۷)

در جای دیگری نیز سفارش به کشتن نفس می‌کند؛ زیرا نفس کافر است و کافر باید کشته شود:

راه فقر است ای برادر فاقه در وی رفتن است

وندر این ره نفس کش کافر ز بهر کشتن است
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۴)

ملای روم سفارش می‌کند:

نفس خود را کش جهان را زنده کن خواجه را کشته است او را بنده کن
مدعی گاو نفس توست همین خویشان را خواجه کرده است و مهین
آن کشنده گاو عقل توست، رو بر کشنده گاو تن منکر مشو
(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر سوم، ب ۲۵۰۵)

هنگامی که عقل در خانه وجود انسان غریب مانده باشد، سگ نفس یکنه تازی می‌کند.

نفس بسان غباری است که عقل انسان را از کار می‌اندازد. «ای خنک عقلی که باشد بی‌غبار» (مولوی، ۱۳۶۶: دفتر سوم، ب ۳۲۶۳) چراکه به قول خلیل نحوی، عقل نقیض جهل است (فارس بن زکریا، ۱۴۰۴ق: ج ۴، ۶۹).

عقل نورانی و نیک طالب است نفس ظلمانی بر او چون غالب است
 زآنکه او در خانه عقل تو غریب بر در خود سگ بود شیر مهیب
 (مولوی، ۱۳۶۶: دفتر سوم، ۲۵۵۷-۲۵۵۸)

انسان به صورت ذاتی و فطری عاقل خلق شده، از همین روی انسان برای دریافت و ادراک آینده روشن از تاریک و بایدها و نبایدها، محتاج آن است. عقل فرجام‌بین و «عاقبت‌بین است یعنی به سرانجام انسان می‌اندیشد که باید به حقیقت برسد و پروردگار او را بپذیرد؛ اما نفس به لحظه‌های گذرای این جهانی می‌اندیشد. عقل اگر ناقص باشد مغلوب نفس می‌شود و مانند ستاره سعادت بخش مشتری است که اگر تحت تأثیر ستاره نحس زحل قرار بگیرد، دیگر ستاره سعادت نخواهد بود» (همو، ۱۳۶۹: دفتر دوم، ۲۵۱).

عاقبت‌بین است عقل از خاصیت نفس باشد کو نبیند عاقبت
 عقل کو مغلوب نفس او نفس شد مشتری مات زحل شد نحس شد
 (همو، ۱۳۶۶: دفتر دوم، ب ۱۵۴۸)

از آنجایی که دشمن نفس در درون وجود انسان لانه دارد، هرگاه عقل به ارشاد و راهنمایی انسان پردازد، نفس چونان مانع و حائل بر سر راه آن قرار می‌گیرد. «اگر عقل تحت تأثیر نفس اماره قرار گیرد، نفس حاکم وجود انسان خواهد شد» (تاج‌دینی، ۱۳۸۳: ۵۵۳). نفس اماره بالسوء، رهن است و زشتی‌ها را در نظر انسان زیبا جلوه می‌دهد؛ از این روی خصم جان است:

نفس اماره و لواهمست و دیگر ملهمه مطمئنه با سه دشمن در یکی پیراهن است
 (سنایی، ۱۳۸۸: ۸۴)
 نفس و شیطان هر دو یک تن بوده‌اند در دو صورت خویش را بنموده‌اند
 چون فرشته و عقل کایشان یک بدند بهر حکمت‌هاش دو صورت شدند
 دشمنی داری چنین در سر خویش مانع عقل است و خصم جان و کیش

(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر سوم، ۴۰۵۳-۴۰۵۵)

«مراد مولانا از نبوت، رسیدن به عقل کلی و تعالی روحانی و معنوی انسانی است که می‌تواند گشاینده راه معنا و هادی راه حق باشد و این مقام زمانی حاصل می‌گردد که سالک از هرگونه وابستگی به تن و ماده وارهیده و از نفس مکار که خیال و وهم عقل جزوی و وساوس نفسانیات است به کلی منقطع شده باشد...» (ریاحی، ۱۳۹۳: ۴۰).

نفس تو جویای کفر است و خرد جویای دین

گر بقا خواهی بدین آی ار فنا خواهی به تن

(سنایی، ۱۳۸۸: ۴۸۶)

گفت پیغامبر ز سرمای بهار

تن مپوشانید یاران زینهار

(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر اول، ب ۲۰۴۶)

زیرا همان گونه که باران بهاری سبب خرمی و طراوت درختان می‌شود، سبب زهت و تندرستی آدمی نیز می‌شود و از باد خزان اجتناب کنید زیرا جسم را بسان درختان افسرده می‌کند. در ادامه می‌فرماید:

راویان این را به ظاهر برده‌اند هم بر آن صورت قناعت کرده‌اند

(همان: دفتر اول، ب ۲۰۴۹)

آن خزان نزد خدا نفس و هواست عقل و جان عین بهار است و بقاست

(همان: دفتر اول، ب ۲۰۵۱)

«در اینجا خزان کنایه از نفس و هواست و بهار عبارت از عقل و جان است؛ پس در تأویل حدیث می‌توان گفت بهار عبارت از انفاس پاک اولیاست که مایه حیات جان می‌شود و خزان هوای نفس است که صحبت آن عقل و جان را می‌کاهد و دچار برگ‌ریز می‌کند» (زرین‌کوب، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۰۹). «شرح کرامت انسانی و اینکه بر خلائق رجحان یافت، همان صاحب اختیاری انسان بین عقل و شهوت است» (دری، ۱۳۹۲: ۴۴۳).

آدمی میان عقل و هوا اختیار است شرح کرنا

(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۷۳)

در متابعت از هوای نفس ناکردن گوید: «آدمی که عقل کل در نهاد وی حیران مانده

است، طرح و نقش نفسانی و سرمایه شیطانی به چه کارش می آید» (دری، ۱۳۹۲: ۴۴۶).
آن که زو عقل کل بود کالیو چه کند نقش نفس و مایه دیو
با دد و دیو عقل نامیزد کز دد و دیو عقل بگریزد
(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۷۶)

نفس را خائن و دزد می داند و عقل را جدا از صفات بهیمنگی می داند؛ از همین رو سفارش می کند:

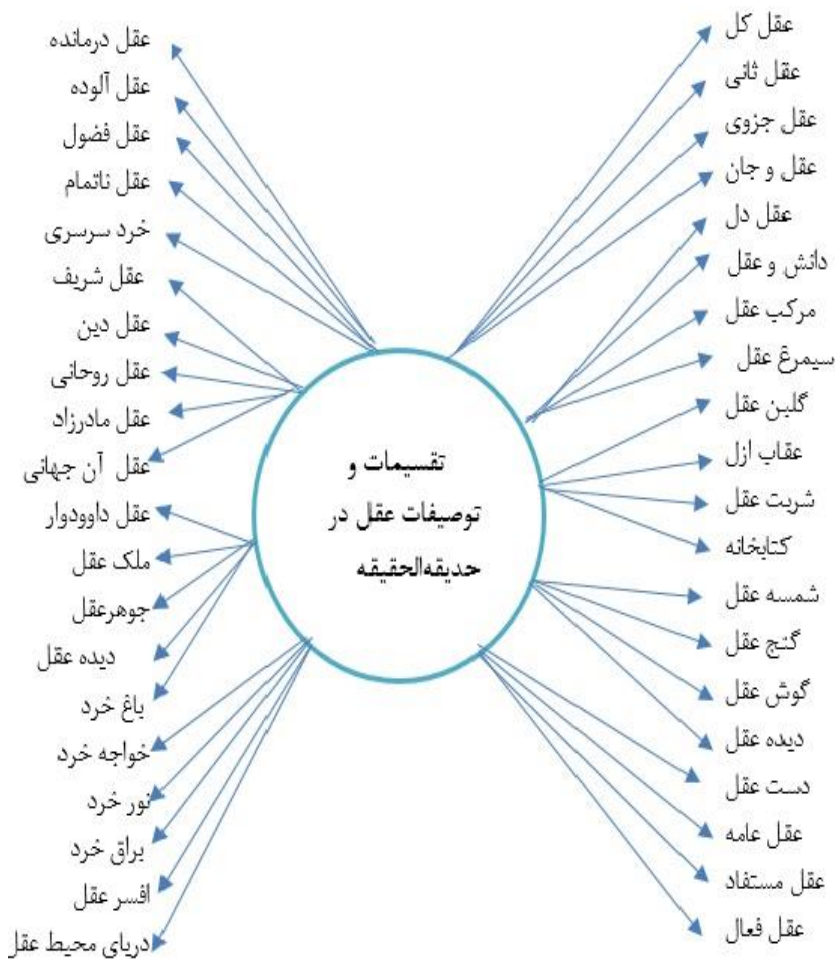
شو پرداز خانه از خائن در بیند و ز دزد باش ایمن
از در بسته دیو بگریزد عقل خود با بهیمه نامیزد
(همان: ۳۷۶)

عالمان اخلاق چهار قوه عقل، شهوت، وهم و غضب را حکمرانان کشور نفس معرفی کرده اند. «قوه شهوت که نفس بهیمی خوانده می شود و آن مبدأ اشتیاق و التذاذ به خوردنی و تمایلات جنسی است» (مدرسی، ۱۳۸۸: ۱۹۱)، آفت خرد است. در دیدگاه ارسطو، سعادت عبارت است از عمل و فعالیتی که نفس بر وفق عقل انجام می دهد (ارسطو، ۱۳۸۱: ۶۶).

عفت و حلم آلت خردند شهوت و خشم آفت خردند
(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۷۸)
نفس بی عقل احمقی باشد نوح بی روح زورقی باشد
(همان: ۳۰۳)

۳. نمودارها

کارکرد اخلاقی- تعلیمی عقل از جنبه های مثبت آن است که در این مقاله به آن پرداخته شده است؛ اما با توجه به اینکه در مثنوی و حدیقه الحقیقه به عقل از مناظری دیگر نیز نگریسته شده است، برای اینکه نمایی کلی از این مقوله در این آثار نشان داده شود و ویژگی ها و ابعاد مثبت و منفی آن از زوایای دیگر نیز روشن شود، نمودارهای زیر به عنوان تکمله ای بر این کار افزوده شده است.



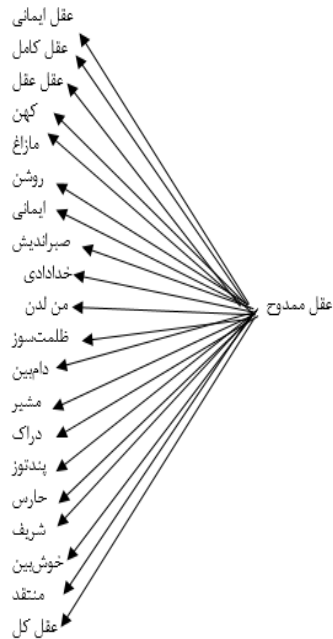
۳-۱- تقسیمات و توصیفات عقل در حدیقه الحقیقه

عقل در حدیقه الحقیقه انواع و ویژگی‌های متعددی دارد. سنایی برای عقل تقسیماتی همچون عقل کل، عقل ثانی، عقل جزوی، عقل عامه و عقل مستفاد و عقل فعال قائل است. در نزد وی، عقل کارکردی دوگانه دارد: آنگاه که راهبر انسان در مسیر خیر و درستی است، با عباراتی همچون عقل داوودوار، عقل روحانی، گنج عقل، شمسه عقل و... ستایش شده است و از آن با عنوان مرکبی یاد می‌کند که انسان را در شناخت خالق هستی یاری می‌دهد؛ اما آنگاه که در برابر عشق قرار می‌گیرد و در پی آن است که بر

ذات الهی واقف شود، نکوهش شده است و با صفاتی همچون عقل درمانده، عقل سرسری و عقل ناتمام و... از آن یاد شده است.

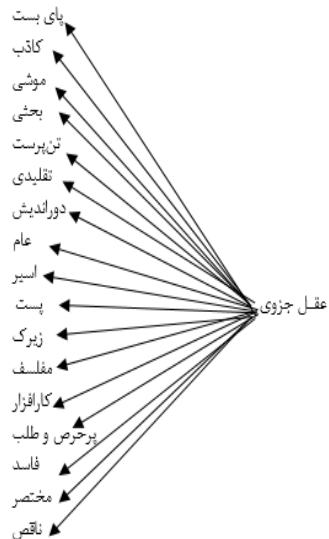
۲-۲- ویژگی‌های عقل ممدوح در مثنوی

در مثنوی همچون حدیقه الحقیقه عقل در شناخت حق و راه‌یابی به او ناتوان است؛ اما نوعی از عقل که انسان را به صلاح و نیکی دعوت می‌کند بسیار ستایش شده است. مولوی از آن با عنوان عقل ایمانی یاد می‌کند که صبراندیش، عاقبت‌اندیش و دام‌بین است؛ رهاورد چنین عقلی ایمنی و عدالت‌جویی است. از این رو ظلمت‌سوز است و مشیر و نهمپان انسان. همین جنبه از عقل است که باعث می‌شود کارکرد تعلیمی داشته باشد و برانگیزاننده‌ی انسان به سوی خیر و نیکی و بازدارنده‌ی آن از شر و هلاکت باشد.



۳-۳- ویژگی‌های عقل جزوی در مثنوی

عقل جزوی یا همان عقل معاش انسان به دلیل حسابگری و منفعت‌طلبی آن در مثنوی نکوهش شده است. مولوی از آن با عنوان عقل موشی، عقل کاذب، بحتی و تقلیدی و... یاد می‌کند. همه‌ی این صفات نشان از حقارت این نوع عقل عاقبت‌اندیش و ناقص انسان دارد که همت آن تنها بر کسب این دنیا و لذت‌فانی آن موقوف است. این عقل خود تابع نفس است، از این رو مولوی آن را اسیر و بست می‌نامد.



۴. نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت:

۱. مهم‌ترین مسئله اخلاقی در حدیقه الحقیقه و مثنوی، رهایی از تعلقات و ظواهر دنیایی و رسیدن به آرامش درونی است.
۲. در اندیشه هر دو شاعر، نقش و عملکرد تعلیمی عقل، در آگاهی ما نسبت به اخلاق و منش، یا در تشویق برای کارکردهای تعلیمی و اخلاقی، از ارزش و مقام و جایگاه ویژه و متعالی برخوردار است.
۳. در هر دو اثر، حدیقه و مثنوی، عقل نقش قابل ملاحظه‌ای در بسامان کردن کردار و سلوک انسان به سوی معرفت و فضایل اخلاقی دارد.
۴. یکی از مفاهیمی که بارها در آثار سنایی و مولانا تکرار شده است و نقش مهمی در جهان‌بینی و مکتب آنان دارد، مفهوم و کارکرد عقل به‌طور کلی و کارکرد تعلیمی عقل به‌طور اخص است.
۵. سنایی و مولانا، آموزه‌های تعلیمی و اخلاقی را در ضمن محتوای عرفانی و... به گونه ارزشمند و مؤثری تبیین کرده و با ترسیم و توصیف و عملکرد عقل در معرفت و فضیلت اخلاقی، شهر آرمانی و مدینه فاضله را در نظر داشته‌اند.
۶. عقل دارای مقاصد و مفاهیم متعددی است. عارفان به‌طور اعم و سنایی و مولانا به‌طور اخص، با همه معانی عقل مخالف نیستند.
۷. هر دو اندیشمند، نقش عقل را با ذکر صفات اخلاقی، عامل به کمال رسیدن و صعود و بهروزی آدمی در دنیا و عقبی مد نظر قرار داده‌اند.
۸. در اندیشه هر دو شاعر، همه ارزش‌های اخلاقی و انسانی از خصوصیات و علایم عقل و عقلانیت است؛ از همین روی عقل و عقلانیت ملاک بایدها و نبایدها و پاداش‌ها و کیفرهاست.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه (۱۳۷۹)، ترجمه سید جعفر شهیدی، چ ۱۹، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. آمدی تمیمی، عبدالواحد (۱۳۶۰)، غررالحکم و دررالکلم، تحقیق میرجلال‌الدین محدث ارموی، چ ۲، تهران: دانشگاه تهران.
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۹)، شعاع شمس، تهران: اطلاعات.
۵. — (۱۳۷۹)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران: طرح نو.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۹) الحدود، قاهره: هیئة المصریه.
۷. — (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبيهات، مع الشرح للمحقق: الطوسی، قم: نشر بلاغت.
۸. ابن مسکویه، ابوعلی احمد بن یعقوب (۱۴۲۶ق)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، عماد هلالی، قم: طلیعة النور.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۰ق)، لسان العرب، بیروت: دار الانصار.
۱۰. ارسطو (۱۳۸۱)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، چ ۲، تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۲) مناقب العارفين، مصحح تحسین یازجی، دنیای کتاب تهران.
۱۲. انصاری، مرتضی بن محمدامین (۱۴۰۷ق)، فرائد الاصول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۳. انیس، ابراهیم (۱۳۸۴)، فرهنگ المعجم الوسیط، ترجمه محمد بندرریگی، تهران: اسلامی.
۱۴. تاجدینی، علی (۱۳۸۳)، فرهنگ نمادها و نشانه‌ها در اندیشه مولانا جلال‌الدین، تهران: سروش.

۱۵. جرّ، خلیل (۱۳۸۱)، فرهنگ لاروس، ترجمه حمید طبیبان، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۶. جرجانی، الشریف علی بنی احمد (بی تا)، التعریفات، بیروت: دارالسرور.
۱۷. جعفری، محمدتقی (۱۳۶۶)، تفسیر، نقد و تحلیل مثنوی، چ ۱۱، تهران: اسلامی.
۱۸. _____ (۱۳۷۳)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، تهران: اسلامی.
۱۹. چیتک، ویلیام (۱۳۷۹)، عوالم خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان، چ ۸، تهران: هرمس.
۲۰. حبیبی، محسن (۱۳۹۴)، «بررسی معانی حق در فلسفه ابن سینا، جاویدان خرد»، حکمت، سال دوازدهم، شماره ۱، ۲۹-۵۰.
۲۱. حجازی، بهجت السادات (۱۳۸۹)، طیبیان جان: گرایش‌های روان‌شناختی و روان‌درمانی در اشعار عطار و مولانا، چ ۱، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
۲۲. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، قم: مؤسسه آل‌البیت الاحیاء التراث.
۲۳. حمیدیان، سعید (۱۳۹۳)، سعدی در غزل، تهران: نیوفر.
۲۴. دادبه، اصغر (۱۳۹۳)، کلیات فلسفه، چ ۱۱، تهران: دانشگاه پیام نور.
۲۵. _____ (۱۳۸۸)، «نگاه دیگرگونه مولانا به مسئله جبر و اختیار»، پژوهشنامه فرهنگ و ادب، سال پنجم و ششم، شماره ۹، ۸۷-۱۱۸.
۲۶. دانش‌پژوه، منوچهر (۱۳۸۱)، گزیده حدیقه الحقیقه، چ ۲، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۷. داودی، علی مراد (۱۳۸۹)، عقل در حکمت مشاء، چ ۲، تهران: حکمت.
۲۸. دبروین، ی (۱۳۷۸)، حکیم اقلیم عشق: تأثیر متقابل دین و ادبیات در زندگی و آثار حکیم سنایی غزنوی، ترجمه مهیار علوی مقدم و محمدجواد مهدوی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۲۹. دری، زهرا (۱۳۹۲)، شرح دشواری‌های حدیقه الحقیقه، چ ۳، تهران: زوار.
۳۰. راغب اصفهانی، حسین ابن محمد (۱۴۰۴ق)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالقلم.

۳۱. ریاحی، پری (۱۳۹۳)، **عقل از دیدگاه مولانا**، پیشگفتار سید حسین نصر، چ ۲، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
۳۲. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۶)، **سرّ نی**، چ ۱۱، تهران: علمی.
۳۳. زمانی، کریم (۱۳۸۲)، **میناگر عشق**، چ ۴، تهران: نشر نی.
۳۴. ساگال آرکین، هکتور، و خوزه گالیندر (۱۳۸۶)، **داوری اخلاقی چیست**، ترجمه احمدعلی حیدری، تهران: حکمت.
۳۵. سرلو، خوان ادواردو (۱۳۸۹)، **فرهنگ نمادها**، ترجمه مهرانگیز اوحدی، تهران: دستان.
۳۶. سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۸۷)، **حدیقه الحقیقه و طریقه الشریعه**، محمدتقی مدرس رضوی، چ ۷، دانشگاه تهران.
۳۷. _____ (۱۳۸۸)، **دیوان**، به سعی و اهتمام محمدتقی مدرس رضوی، چ ۷، تهران: انتشارات سنایی.
۳۸. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۵)، **فرهنگ علوم فلسفی و کلامی**، تهران: امیرکبیر.
۳۹. سعیدی، حسن و سمانه فیضی (۱۳۹۵)، «بررسی نقش عقل در شناخت خداوند در اندیشه سنایی»، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، دوره شانزدهم، شماره ۴۶، ۴۲-۲۱.
۴۰. شمیسا، سیروس (۱۳۸۳)، **انواع ادبی**، تهران: میترا.
۴۱. شجری، رضا (۱۳۸۶)، «ستایش و نکوهش عقل در مثنوی»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، سال چهارم، شماره ۱۷، ۱۰۶-۸۷.
۴۲. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۵)، **تازیانه‌های سلوک**، چ ۱۷، تهران: آگه.
۴۳. صائب تبریزی، محمدعلی (۱۳۸۳)، **دیوان**، تهران: نشر علم.
۴۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱)، **اسفار اربعه**، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: نشر علم.
۴۵. _____ (۱۳۶۸)، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه**، قم: مکتبه المصطفویه.

۴۶. _____ (۱۳۸۱)، **المبدأ و المعاد**، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۴۷. ضیائی، انور (۱۳۸۹)، «تقابل عقل و عشق در مثنوی مولانا و حدیقه»، **زیباشناسی ادبی**، شماره ۴، ۱۱۹-۱۴۰.
۴۸. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۳ق)، **تفسیر المیزان**، بیروت: مؤسسه علمی.
۴۹. _____ (۱۳۷۲)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، چ ۵، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۵۰. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۶۵)، **مجمع البحرین و مطلع النیرین**، تصحیح احمد حسینی، تهران: مکتب المرتضویه.
۵۱. طوسی، نصیرالدین (بی تا)، **اخلاق ناصری**، کتابفروشی علمیه اسلامی، تهران: مروی.
۵۲. غزالی، محمد بن محمد (۱۳۸۸)، **نصیحة الملوک**، به کوشش قوام‌الدین طه، تهران: جامی.
۵۳. _____ (۱۳۸۶)، **کیمیای سعادت**، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
۵۴. _____ (۱۳۷۴)، **احیاء العلوم الدین**، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
۵۵. غنی، قاسم (۱۳۶۹)، **تاریخ تصوف اسلام**، چ ۵، تهران: زوار.
۵۶. فارابی، ابونصر (۱۹۸۰)، **مقاله فی معانی العقل**، به اهتمام بویج، چاپ لیدن.
۵۷. فارس بن زکریا، احمد (۱۴۰۴ق)، **معجم مقاییس اللغة**، تحقیق عبدالسلام هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵۸. فتوحی محمود و محمدخانی، علی اصغر (۱۳۸۴)، **شوریده‌ای در غزنه**، چ ۱، تهران: سخن.
۵۹. فرمیهنی فراهانی، محسن، سبحانی‌نژاد، مهدی و مهدوی، زینب (۱۳۸۹)، «تبیین جایگاه عقل در مثنوی مولوی و دلالت‌های تربیتی آن»، **دانشور رفتار، تربیت و اجتماع**، شماره ۴۵، ۱۷۱-۱۸۴.
۶۰. فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۴۶)، **شرح مثنوی شریف**، چ ۲، تهران: زوار.

۶۱. فروغی، محمدعلی (۱۳۴۴)، سیر حکمت در اروپا، تهران: زوار.
۶۲. فیشته، یوهان گوتلیپ (۱۳۹۶)، نظام آموزه اخلاق بر اساس اصول آموزه دانش، ترجمه سید مسعود حسینی، تهران: مرکز نشر.
۶۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۱)، اصول الکافی، تهران: مکتبه الصدوق.
۶۴. مجتبی، سید جلال‌الدین (۱۳۶۱)، علم اخلاق اسلامی، ترجمه جامع السعادات، چ ۲، تهران: حکمت.
۶۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بی‌جا: مؤسسه تاریخ العربی.
۶۶. محبتی، مهدی (۱۳۷۹)، سیمرخ در جستجوی قاف: درآمدی بر سیر و تحول عقلانیت در ادب فارسی، تهران: سخن.
۶۷. محمد بن منور (۱۳۳۲)، اسرار التوحید، تصحیح ذبیح‌الله صفا، تهران: امیرکبیر.
۶۸. محمودی، ابوالفضل (۱۳۹۲)، مشرق در دو افق، تهران: ادیان.
۶۹. مدرسی، سید محمدرضا (۱۳۸۸)، فلسفه اخلاق، پژوهشی در بنیان‌های زبانی، فطری، تجربی، نظری و دینی و اخلاق، تهران: سروش.
۷۰. مدنی، امیرحسین (۱۳۹۷)، «تطور استعاره عقل در غزلیات سنایی، عطار، مولانا»، پژوهش‌های ادب عرفانی گوهر گویا، سال دوازدهم، شماره ۴، ۱۰۱-۱۲۶.
۷۱. مرتضوی، منوچهر (۱۳۹۰)، جهان‌بینی و حکمت مولانا، تهران: توس.
۷۲. مشرف، مریم (۱۳۸۹)، جستارهایی در ادبیات تعلیمی ایران، تهران: سخن و دانشگاه شهید بهشتی.
۷۳. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، التحقيق فی کلمات قرآن کریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۷۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، عدل الهی، چ ۸، تهران: صدرا.
۷۵. مولوی، جلال‌الدین (۱۳۶۶)، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، چ ۹، تهران: امیرکبیر.
۷۶. _____ (۱۳۶۹)، مثنوی معنوی، تصحیح و توضیح و فهرست‌ها: محمد استعلامی، چ ۲، تهران: زوار.

۷۷. _____ (۱۳۸۲)، کلیات شمس تبریزی، مطابق با نسخه تصحیح شده بدیع الزمان فروزانفر، تهران: طلایه.
۷۸. میبدی، احمد بن محمد (۱۳۶۱)، تفسیر کشف الاسرار و عدة الابرار، تهران: امیرکبیر.
۷۹. ناصر خسرو، ابومعین (بی تا)، زاد المسافرین، تصحیح بذل الرحمن، تهران: کتابفروشی محمودی.
۸۰. نراقی، احمد (۱۳۷۸)، معراج السعادة، قم: هجرت.
۸۱. نراقی، مولی محمد مهدی (۱۳۸۵)، جامع السعادات، ترجمه جلال الدین مجتبیوی، تهران: حکمت.
۸۲. نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۹)، کتاب الانسان الكامل، تصحیح و مقدمه ماریژان موله و پیشگفتارهای هانری کربن، تهران: طهوری.
۸۳. هولمز، رابرت، آل (۱۳۸۲)، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
۸۴. یلمه‌ها، احمد رضا (۱۳۹۵)، «بررسی خاستگاه ادبیات تعلیمی منظوم و سیر تطور و تحول آن در ایران»، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، سال هشتم، شماره ۲۹، ۶۱-۹۰.
۸۵. _____ (۱۳۹۰)، «آموزه‌های تعلیمی در منظومه غنایی محب و محبوب»، لسان مبین، سال سوم، شماره ۶، ۱۵۰-۱۷۶.