

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۳۸ - ۱۱۱

واکاوی تقابل عقل و عشق در غزلیات اسیری لاهیجی

مریم پیراسته^۱

سمیرا رستمی^۲

محمد علی آتش سودا^۳

چکیده

یکی از ویژگی‌های برجسته‌ی اشعار عرفانی، بیان اندیشه‌های بلند عرفانی با بهره‌گیری از عناصر متقابل عرفانی است. این متقابل‌گویی‌ها عمدتاً برآمده از تجربیات و مکاشفات درونی شاعران عارف است که با درگذشتن از دنیای مادی و دریافت حقیقت به بیان آن‌ها پرداخته‌اند. اسیری لاهیجی از جمله شاعران عارف مسلک قرن نهم هجری است که عناصر متقابلی از این دست در اشعار او به خوب بازتاب یافته است؛ این سخن بدان معناست که وی تجربه‌های عرفانی خود در قالب مضامینی پارادوکسیکال برای مخاطب تعریف نموده و این مهم ریشه در مشرب فکری او دارد. در میان اشعار وی، غزلیات او دربرگیرنده‌ی مضامین بلند عرفانی است که شاعر در آن با بیانی پارادوکسیکال، به شرح آن‌ها پرداخته است. یکی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین تقابل‌های عرفانی در اشعار این شاعر، تقابل میان دو مفهوم عشق و عقل می‌باشد. تقابل میان عشق و عقل از دیرباز در آثار عرفانی بازتاب داشته

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

Email: pirasteh.mp @ gmail.com

۲. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: srostami152@gmail.com

۳. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۱۰/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۳

و شاعران بسیاری از جمله اسیری لاهیجی عقل را در مقابل عشق، بی‌مقدار پنداشته‌اند. مبتنی بر آن چه گفته شد، در پژوهش حاضر، جهت بررسی تقابل میان عشق و عقل، غزلیات اسیری لاهیجی مورد بررسی قرار گرفته و شکل‌های گوناگون تقابل میان این دو مفهوم، از آن استخراج گردید. روش پژوهش حاضر مبتنی بر تحلیل محتواست و جمع‌آوری اطلاعات به روش کتاب‌خانه‌ای صورت گرفته است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که اسیری لاهیجی دیدگاه مثبتی به عقل ندارد و در تقابل میان عقل و عشق، اصالت را را به عشق داده است. در واقع عقل مذموم در غزلیات این شاعر، عقل جزوی است و لاهیجی آن را در مقابل عشق، خوار و زبون می‌شمارد. به باور او سالک هنگامی می‌تواند به عشق حقیقی دست یابد که ترک عقل گفته باشد.

واژگان کلیدی

تقابل‌های عرفانی، عقل، عشق، اسیری لاهیجی، غزلیات.

طرح مسأله

لئو اشتراوس^۱ (۱۸۹۹-۱۹۷۳ م.)، نظریه‌پرداز و مورخ فلسفه سیاسی آلمانی - آمریکایی، تقابل‌های دوگانه را مهم‌ترین کارکرد ذهن جمعی بشر می‌داند. به نظر وی نیاکان و اجداد اساطیری ما چون از دانش کافی برخوردار نبودند، برای درک و شناخت جهان پیرامون خود دست به خلق تقابل‌های دوگانه می‌زدند. از این رو ساختار تفکر انسان بر روی تقابل‌های دوگانه مثل خوب/بد و ... بنا شده است (اشتراوس به نقل از برتنس، ۱۳۸۴: ۷۷). در متون ادبی و آثار هنری نیز تقابل‌ها حضور دارند و به اثر ادبی نظام و ساختاری هنری می‌بخشند. دست یافتن به این تقابل‌ها خواننده را به دریافت بهتر از متون هدایت می‌کند و سبب می‌شود او در نقد و تحلیل‌های خود به این دوسویگی و رابطه‌ی دوگانه توجه کند (ر.ک: نبی‌لو، ۱۳۹۲: ۷۱ و ۷۵). این مهم به ویژه در آثار عرفانی نمود فراوانی دارد. یکی از ویژگی‌های برجسته‌ی آثار عرفانی وجود واژگان، ترکیب‌ها و معانی است که مبتنی بر تقابل است. این تناقضات می‌تواند ریشه در عوامل گوناگونی داشته باشد که مهم‌ترین آن عارض شدن حالات و تجربه‌های متفاوت عرفانی است که عارف آن را درک می‌کند. این تجربه‌های عرفانی و کشفیات متناقض، به دلیل ماهیت دوگانه‌ای که دارند، زبان عارف را نیز به سمت تناقض‌گویی هدایت می‌کنند. در حوزه‌ی عرفان، به ویژه در عالم شطحیات، سخنانی بر زبان عارف در حالت سکر و مستی جاری می‌شود که در محدوده‌ی عقل و عالم محسوسات نمی‌گنجد و همین امر ذهن خواننده را به سمت تناقض سوق می‌دهد. این تناقضات در بیانات عارفانه، با آنچه به عنوان تناقض در سایر امور دیده می‌شود تفاوت‌های بسیاری دارند و واژگان و مفاهیم متناقض در آثار عرفانی و سخنان عرفا نشان می‌دهد، آن‌ها در ظاهر در تقابل با یکدیگرند، اما در اصل خود، تکمیل‌کننده‌ی هم بود و وجود آن‌ها به یکدیگر وابسته است.

یکی از تقابل‌های عرفانی پربسامد در آثار عرفانی، تقابل میان عقل و عشق است. به باور خرم‌شاهی، تقابل این دو مفهوم برآمده از تقابل میان دو جریان فکری است: ۱. باورمندی به فلسفه‌ی مشائی که مبتنی بر حکمت عقلی و استدلالی است و نسبت آن به

ارسطو می‌رسد و ۲. حکمت عاشقانه که مبتنی بر کشف و شهود عرفانی و اشراقی است و ریشه در افکار افلاطون داشته است (ر.ک: خرم‌شاهی، ۱۳۸۵: ۱/ ۶۹۲).

عشق در اندیشه‌ی عرفانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. از دیدگاه عرفا هر گاه سالک بخواهد در وادی عشق قدم نه‌د، ابتدا باید از عقل و ملازمات آن درگذرد تا شایسته‌ی رسیدن به مقام بلند عشق گردد. گفتنی است عقلی که عرفا با آن سرستیز دارند و آن را در تقابل با عشق قرار داده‌اند، عقل جزئی است نه عقل رحمانی که آن را اول ما خلق الله می‌نامند و شاعران بسیاری آن را در اشعار خود ستوده‌اند.

در حوزه‌ی ادبیات عرفانی، اشعار اسیری لاهیجی می‌تواند از منظر تقابل‌های عرفانی مورد بررسی قرار گیرد. در معرفی وی باید گفت که شمس‌الدین محمد بن یحیی بن علی لاهیجی نوری بخشی معروف به شمس‌الدین محمد لاهیجی از عرفا و فضلالی بزرگ قرن نهم هجری است که در اشعارش فدائی یا اسیری تخلص می‌کرد (ر.ک: موسوی بجنوردی، ۱۳۸۹: ذیل مدخل اسیری لاهیجی). از تاریخ دقیق ولادت او اطلاعات دقیقی در دست نیست، اما پیرامون سال وفات وی گفته‌اند که «اسیری در سنه‌ی ۹۱۲ هـ ق در شیراز وفات یافت و در خانقاه نوریه مدفون گردید» (اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: هفت). وی در سرایش اشعارش، به ویژه غزلیات، بیش‌تر از مولوی و حافظ تأثیر پذیرفته است (ر.ک: موسوی بجنوردی، ۱۳۸۹: ذیل مدخل اسیری لاهیجی). وی به واسطه‌ی شرحی که بر کتاب گلشن راز شیخ محمود شبستری نوشته و آن را مفاتیح‌العجاز فی شرح گلشن راز نام نهاده، شهرت بیش‌تری به دست آورده است (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۸۸: ۱۲). اشعار او به عنوان یکی از مفاخر ادبی، سرشار از تقابل‌های عرفانی است که برآمده از اندیشه‌های عمیق و تجربه‌های شهودی است. نموده‌های فراوانی از این تقابل‌ها به ویژه در غزلیات او یافت می‌شود. قالب غزل با ویژگی‌های خاص خود و کیفیت موضوعی آن «صمیمانه‌ترین نوع شعر و آینه‌ی شخصیت حقیقی شاعر است» (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۵۳)؛ از این رو در پژوهش حاضر جهت تبیین تقابل میان عقل و عشق در اندیشه‌ی اسیری لاهیجی، غزلیات این شاعر را مورد واکاوی قرار داده‌ایم.

پیشینه‌ی پژوهش

بررسی پژوهش‌های صورت گرفته پیرامون اسیری لاهیجی و آثار او گویای آن است که تاکنون تقابل‌های عرفانی در اشعار این شاعر، به ویژه غزلیات وی، صورت نگرفته است، لذا بر آن شدیم تا به واکاوی تقابل میان عقل و عشق در غزلیات شاعر بپردازیم. گفتنی است پیرامون بررسی عناصر متقابل در دیگر آثار عرفانی پژوهش‌هایی صورت گرفته که می‌تواند پیشینه‌ی پژوهش حاضر قرار گیرد.

محسنی گردکوهی (۱۳۹۶)، در مقاله‌ای به بررسی «تقابل‌های دوگانه در غزلیات عطار» پرداخت. حاصل کار که به شیوه‌ی تحلیل کاربردی صورت گرفته است، نشان می‌دهد که عطار به چه میزان از این هنر کلامی بهره برده است. در غزل‌های عطار چندین حوزه تقابلی وجود دارد که بزرگترین و پربسامدترین حوزه آن اختصاص به مفاهیم ارزشی عرفانی دارد چون: تقابل میخانه و مسجد، زهد و صوفی، بقا و فنا. با بررسی این تقابل‌ها می‌توان به زوایایی از اندیشه، ناخودآگاهی فردی و جمعی، اوضاع اجتماعی و سبک معنایی عطار، دسترسی پیدا کرد.

روحانی و عنایتی قادیکلایی (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «تقابل‌های دوگانه در غزلیات عطار نیشابوری» که به روش تحلیل محتوا در در یکصد غزل برگزیده از عطار صورت گرفته است، به این نتیجه رسیدند که شالوده بسیاری از این غزل‌ها تقابل دوگانه است و حتی در بعضی ابیات، دو، سه یا چهار تقابل وجود دارد؛ گویی عنصر تقابل موتور محرک غزل عطار است. به باور آنان تقابل‌های دوگانه یکی از شاخصه‌های سبکی غزل‌های عطار به شمار می‌آید که کارکرد معنایی و زیبایی‌شناختی دارد. فاضلی و پڑهان (۱۳۹۳) در مقاله‌ای «فراروی از تقابل‌های دوگانه در دیوان حافظ» را با تکیه بر روش کتابخانه‌ای مورد بررسی قرار دادند. آنان دریافتند که در بررسی ساختاری دیوان حافظ شبکه‌ی سازمان‌یافته و منسجم تقابل‌های معنایی به خوبی مشهود است، اما در افق‌های معنایی خاص اندیشه و ذهن شاعر، با دستیابی به دیدگاهی فراتر از تقابل‌های متعارف و عناصر شکل‌دهنده به آن‌ها میناو معنای تقابل‌ها درهم‌می‌ریزد و این شکست به دلایل متعددی در ساخت زبان صورت می‌پذیرد.

چهری و همکاران (۱۳۹۲)، در مقاله‌ای به «تحلیل تقابل‌ها و تضادهای واژگانی در شعر سنایی» به روش توصیفی - تحلیلی پرداخته و دریافته‌اند که واژگان متقابل، همچون نشانه‌هایی در شعر سنایی بازتاب یافته‌اند که با کلیت آثار او در ارتباط می‌باشند؛ این سخن بدان معناست که در شعر او عواملی وجود دارد که شعر او را به سوی دوگانگی سوق می‌دهد. این نشانه‌ها تبیین عینی شخصیت سنایی، ناخودآگاه فردی و جمعی او، اوضاع جامعه و روزگار، توجه او به مضامین عرفانی، وجود اندیشه‌های تعلیمی در شعر او و ویژگی‌های معنی‌شناسی و هنری زبان شاعر است. فاضلی و پڑهان (۱۳۹۳)، در مقاله‌ای «تقابل‌های معنایی در اشعار اقبال لاهوری» را با روش توصیفی - تحلیلی مورد واکاوی قرار داده و دریافته‌اند در کلیات اقبال لاهوری چندین حوزه تقابلی وجود دارد که هر یک در رده مفاهیم ارزشمند و بی‌ارزش، کفر و ایمان، خودی و بیخودی، عرفانی، عاشقانه قابل بررسی است.

نی‌لو (۱۳۹۲) در مقاله‌ای به «بررسی تقابل‌های دوگانه در غزل‌های حافظ» با استفاده از روش تحلیل محتوا پرداخت و به این نتیجه رسید که زوج‌های متقابل معنایی در اشعار حافظ بسامد بیش‌تری دارند. برخی از این زوج‌های متقابل زیرشاخه مفاهیم کلانی است که در دیوان خواجه کاربرد بالایی دارند، تقابل‌هایی نظیر زهد و شادنوشی، نقص و کمال، تهیدستی و توانگری و... حافظ از طریق این تقابل‌ها غزل‌های خود را تشخص خاصی داده و سبک شعری خود را از دیگران متمایز کرده است.

حیاتی (۱۳۸۸)، در پژوهشی به «بررسی نشانه‌شناختی عناصر متقابل در تصویرپردازی اشعار مولانا»، با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی پرداخته و دریافت که در اشعار مولانا:

۱. همه تقابل‌های ذهنی و عینی که نوعی تعالی و تنزل را القا می‌کنند در جهت تبیین پدیده‌های مادی و امور معنوی به کار رفته‌اند.

۲. تقابل‌ها در نقطه‌ای به وحدت می‌رسند و هویت تقابلی آن‌ها مرتفع می‌شود.

۳. سلب ماهیت تقابلی از عناصر دوگانه با شگردهای بیانی و بلاغی صورت می‌پذیرد که دسته‌بندی آن‌ها به توصیفات سبک‌شناختی اشعار مولانا در مثنوی و کلیات دیوان شمس رهنمون است.

عبیدی نیا و دلایی میلان (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با استفاده از روش تحلیل محتوا، به بررسی «بررسی تقابل های دوگانه در ساختار حدیقه سنایی» پرداخته و دریافته‌اند که در سطح روساختی حدیقه، ترکیب واژگان، عنوان سر فصل‌ها، تناسب ابیات و چینش مطالب، تقابل دوگانه دارند و در سطح ژرف ساختی این کتاب هم، میان مضامین متوالی بیان شده، چنین تقابلی وجود دارد. در سطح روساختی حکایت‌ها، میان شخصیت‌ها، تقابل دوگانه حاکم است و ژرف ساخت حکایت‌ها هم حول همین محور می‌چرخد.

شهین اوجاق علی زاده (۱۳۸۵) در مقاله‌ای با تکیه بر روش توصیفی - تحلیلی به بررسی «تقابل عقل و عشق از دیدگاه عطار» پرداخت. وی در این پژوهش عقل جزوی را در برابر عشق حقیقی حقیر دانسته است.

هدف پژوهش

- بررسی عقل در غزلیات اسیری لاهیجی.
- بررسی عشق در غزلیات اسیری لاهیجی.
- تبیین تقابل بین عشق و عقل در غزلیات اسیری لاهیجی.

فرضیه‌ی پژوهش

- اسیری لاهیجی در غزلیات خود، عقل جزوی را مذموم دانسته است.
- اسیری لاهیجی در غزلیات خود نسبت به عشق دیدگاه مثبتی دارد.
- از دیدگاه اسیری لاهیجی عقل جزوی مانع رسیدن به حقیقت عشق است.

روش پژوهش و جامعه‌ی آماری

روش به کار رفته در این پژوهش روش تحلیل محتوا است. جامعه‌ی آماری پژوهش حاضر غزلیات اسیری لاهیجی می‌باشد. جمع‌آوری اطلاعات به روش کتاب‌خانه‌ای صورت گرفته است.

توصیف عشق در غزلیات اسیری لاهیجی

عشق در اصطلاح «کیفیتی نفسانی یا حالتی روحانی است» (مدی، ۱۳۷۱: ۱۱۴). به باور سجادی «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: ۳۳۰).

تاریخ تصوّف گویای آن است صوفیانی که بر شریعت تأکید بیش‌تری دارند، در به‌کارگیری واژه‌ی عشق محتاطانه رفتار کرده‌اند. بسیاری به ظاهر شریعت پرداخته و از عالم کشف و معنا بی‌خبرند. آنان به پیوند روحی عاشقانه میان عبد و حق باور ندارند و کاربرد واژه‌ی عشق را تماماً رد می‌کنند. گروهی دیگر از متصوّف‌های شریعت‌مدار وجود دارند که سعی کردند میان شریعت و طریقت پلی ایجاد نمایند. آنان در عین حال که منکر محبت میان خالق و مخلوق نمی‌شوند، از کاربرد واژه‌ی عشق نیز سر باز می‌زنند و یا اگر آن را به کار می‌برند به جهت رد نمودن آن است. ابونصر سراج، ابوطالب مکی، قشیری، هجویری و ... از این دسته‌اند. گروه دیگری از صوفیان وجود دارند که اهل ذوق و کشف و اشراقند. برای آنان خواه محبت و خواه عشق با همان بار شدید پرشور و عاطفی‌اش معنا دارد، چه زمانی که از روی احتیاط کلمه‌ی محبت و حب را بر زبان جاری می‌سازند و چه زمانی که بی‌پروا از عشق سخن می‌گویند. رابعه‌ی عدویه، حلاج، عین‌القضات همدانی، شیخ احمد غزالی، سنایی، عطار، مولوی، سهرودی و ... در این دسته جای می‌گیرند (ر.ک: پورنامداریان، ۱۳۶۷: ۲۵-۲۷).

عین‌القضات همدانی برای عشق سه درجه قابل است: «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 در یغا نمی‌یازم گفتن که بس مختصر هم آمده‌ایم» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۹: ۱۰۱-۱۰۲).

سنایی در حدیقه الحقیقه به ستایش عشق پرداخته و آن بهترین راه هدایت به سوی خداوند دانسته است:

خود ز رخسار صبح و پشت شفق در ره عشق پیش رو سوی حق
(سنایی، ۱۳۷۷: ۷۸).

از دیدگاه او جهان عشق، جهان اتحاد است:

برنگیرد جهان عشق دویی چه حدیث است این منی و تویی
(سنایی، ۱۳۷۷: ۱۱۰).

عطار عشق را مغز کائنات می‌داند و بر آن است که ذره‌ای از آن بر تمام آفاق و عشاق
برتر است:

ذره‌ای عشق از همه آفاق به ذره‌ای درد از همه عشاق به
عشق مغز کائنات آمد مدام لیک نبود عشق بی‌دردی تمام
(عطار، ۱۳۸۳: ۱۱۴).

مولوی در ابتدای سرایش مثنوی، عشق را به عنوان نیروی محرک کائنات معرفی
کرده است:

جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد
(مولوی، ۱۳۷۶: ۶).

حافظ نیز حسن الهی را سلسله جنبان عشق می‌داند (ر.ک: خرم‌شاهی، ۱۳۸۵: ۱۱۶۸):
در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
(حافظ، ۱۳۸۰: ۱۵۲).

اسیری لاهیجی نیز در غزلیات خود ویژگی‌هایی را برای عشق متصور شده است. او
تمام ذرات عالم را سرمست باده‌ی عشق الهی می‌داند؛ همین سرمستی است که فته و غوغا
در عالم انداخته است:

ز جام باده‌ی عشقش همه ذرات سرمستند گرفت آفاق از این معنی سراسر فتنه و غوغا
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۴).

بی‌خود از باده‌ی عشقند، چه هشیار و چه مست همه مست می‌وصلند چه شاه و چه گدا
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۵).

ذرات دو عالم همه مست می‌عشقند در بزم شهود تو نه ادناست نه اعلا
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۰).

وی عاشقی و رندی را یکی دانسته است:

عاشق و رند و بی‌خودم تن تللا تلا تلا مست شراب سرمدم تن تللا تلا تلا
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۵)

یکی از ویژگی‌های عشق در غزلیات اسیری لاهیجی، سوزانندگی و غم برآمده از عشق است. این شکل از عشق وجود عاشق را می‌سوزاند و دردی به جان او می‌ریزد که از دیدگاه شاعر قابل وصف نیست:

ای عشق تو آتش زده در خرمن جان‌ها وز سوز غمت سوخته دل‌ها و روان‌ها
خون شد دل عشاق ز دست الم عشق شرح غم عشق تو برونست ز بیان‌ها
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱).

آتش جان سوز عشقش هر زمان از دل عاشق برآرد صد لهب
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۸).

می‌رسد هر دم به عاشق صد جفا گویا از عشق می‌بارد بلا
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۴).

او بر آن است از زمانی که به غم عشق مبتلا شده، از آرام و عقل و صبر دوری جسته است:

تا جان مرا شد به غم عشق توگرا کردم ز قرار و خرد و صبر تبراً
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۹).

این درد به حدی برای او ارزشمند و لذت بخش است که آرزو می‌کند درد و غم عشق بی‌شمار آرزو می‌کند:

بر جان و دلم ز عشق جانان درد و غم بی‌شمار بادا
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۴).

شاعر عشق را دردی بی‌دوا می‌داند:

زحمت مکش طیب به درمان درد عشق زیرا که درد عشق عجب درد بی‌دواست
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۴۷).

وی لذت عشق را با هیچ چیز در دنیا و آخرت برابر نمی‌داند:

با چاشنی عشق برابر نتوان کرد نه آرزوی دنیوی و نه لذت عقبی
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۹).

اسیری یکی از راه‌های رسیدن به مطلوب حقیقی را راستی در راه عشق می‌داند. به

باور او هر گاه سالک از سر صدق و راستی قدم در راه عشق بگذارد، به مطلوب خود خواهد رسید:

طی کرد راه و زود به مطلوب خود رسید هر کو به صدق در ره عشقش نهاد پا
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۱۱۷).

لاهیجی از خطرات راه عشق می گوید و بر آن است که خرد (عقل) او را از گام نهادن در این راه باز می دارد، اما عاشق را از خطرات راه عشق هراسی نیست:

گوید خرد که پرخطر است این طریق عشق والله لاخاف من الموت فی الهوی
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۳).

لاهیجی در برابر کوه عشق، نور تجلی را نمایان می بیند که سبب از خود بی خود شدن عاشق می شود:

برابر طور عشق ای دل بین نور تجلی را که تایی خود شوی از خود، بدانی طور و موسی را
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۳).

وی طور عشق را وادی ایمن می داند که در آن نور تجلی نمایان است:

وادی ایمن چه باشد، طور عشق که درو نور تجلیست از خدا
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۸).

به باور اسیری، من و مایی در راه عشق، گویای تیره بختی عاشق است. عاشق در راه رسیدن به عشق باید از من و مایی درگذرد و بدون تعلق گام در این راه نهد:

بی من و مایی بود اقبال بخت عاشقان شد به راه عشق او ما و منی ادبار ما
سیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۷).

هر نفس آید صدای عشق کای عاشق در آ از حجاب ما و من مردانه یک ساعت بر آ
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۳).

ما پشت پا زدیم اسیری به هر دو کون تا اوفتاد دامن عشقش به دست ما
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۰).

هر که در راه عشق قدم نهد، نام و نشان و تعلقات دنیوی از او دور می گردد:

شد عاقبت به دولت عشق به راه عشق بی نام و بی نشان همه نام و نشان ما
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۸).

از دیدگاه اسیری لاهیجی عشق، ازلی است و از این رو وی این دنیا را به هیچ
می‌انگارد:

با وجود ملک عشق لایزال عارم آید زین جهان بی بقا
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۳).

از ازل ما مست از می‌خانه‌ی عشق آمدیم بی‌خبر از جام وصل بودند شیخ و شاب
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۳۱).

از دیدگاه اسیری، عشق سرّی است که آغاز و پایانی نمی‌توان برای آن متصور شد؛
بع بیانی دیگر عشق از نگاه ازلی و ابدی است:

واقف نگشت کس ز کماهی سرّ عشق اسرار عشق را نه بدایت نه غایت است
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۴۸).

وی در بیت زیر نیز به لایزال بودن عشق اشاره دارد:

پادشاه تخت ملک عشق آمد لایزال دل که باشد در جهان از جان‌گدای عاشقان
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۴۲).

او عشق، عاشق و معشوق را یکی می‌داند:

در عین عشق عاشق و معشوق شد یکی احول‌نه‌ای یکی دو مبین احولی چراست
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۴۰).

به باور شاعر در راه عشق آفت و آسیبی وجود ندارد:

سخن ز آفات راه عشق کم گو که راه عاشقان را نیست آفات
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۴۳).

از دیدگاه شاعر عشق موهبتی خدادادی است:

مکن ملامت عاشق به عشق ورزیدن که کار عشق، نه کسی است بل خداداد است
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۵۲).

توصیف عقل در غزلیات اسیری لاهیجی

در اصطلاح عرفا عقل، «ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان است» (سجادی، ۱۳۷۵: ۳۳۶) و در اصطلاح فلاسفه و حکما، قوه درک کلیات را عقل گویند و گاه نفس ناطقه را گویند و مراتب و تعدد عقول در محلّ خود بیان شده است و عقل را از آن جهت عقل گویند که تعقل خود و موجد خود می نماید و داننده‌ی همه‌ی اشیاء اوست. و در خبر است که «اول ما خلق الله العقل» (همان).

عقل در دو کاربرد مذموم و ممدوح آن در کلام عرفا به کار رفته است در معنای مطلوب آن «صوفیان برای عقل مقامی بلند و سخت ارجمند قائلند و آن را جوهری مجرد از ماده می دانند که خدای تعالی به بدن انسان متعلق فرموده است. نوری است که به وسیله‌ی آن حق از باطل تمییز داده شود و قوه‌ای است برای نفس ناطقه که مرشد و راهنمای انسان است تا به وسیله‌ی آن حقایق اشیا را درک تواند کرد» (گوهرین، ۱۳۸۰: ۱۶۹). این عقل در مرتبه‌ای والاتر از عقل جزئی و این دنیایی قرار دارد. به عقل کلی، عقل اول هم گفته می شود که اولین چیزی که خداوند آفریده است «و به حکم لا یصدر عن واحد الا واحد، عقل اول تنها آفریده خداست که همه‌ی موجودات و کثرات بی پایان آن از آن به وجود آمده‌اند» (گوهرین، ۱۳۸۰: ۱۶۹). عقل دیگری که مورد مدح عرفاست عقل ایمانی، عقل انسان کامل و عقل سلیم و... است. به این ترتیب در کنار عقل مذمت شده، اقسام دیگری از عقل در کلام عرفا آمده است که نشان دهنده‌ی توجه و ارزش والای عقل از نظرگاه آنان است. چنانکه مولانا عقل کل یا کلی را یکی از اقسام عقل ممدوح عرفا بیان کرده است. این عقل همان عقل بلندپرواز ملکوتی است که از خدا نور می گیرد و محیط بر جمیع اشیاست و حقایق امور را به نحو صحیح درک می کند. این نوع عقل به باور مولانا خاص ابرآدمیان و گزینه‌ی بندگان است. او بدین عقل، عقل عقل، عقل ایمانی، عقل عرشی و عقل من لدن هم گوید (ر.ک: زمانی، ۱۳۸۵: ۴۶۶).
هش چه باشد عقل کلّ هوشمند هوش جزوی هش بود امّا نژند
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/۱۶۴).

لاهیجی عقل کل را اصل و حقیقت انسان ذکر می‌کند که در حقیقت آفرینش اولین صادر در تجلی الهی عقل کل است:

بدان که ذات احدیت به اعتبار حب ظهور و اظهار مقتضی تعین اول شد که برزخ جامع است میان احکام و جوب و امکان و محیط طرفین است. و آن تعین اول را "قلم اعلا" و "روح اعظم" و "عقل کل" و "ام الكتاب" و "روح محمدی" می‌نامند و حقیقت انسانی عبارت از این مرتبه است و میان این حقیقت و حضرت الوهیت، هیچ واسطه نیست و هر چه در حضرت الوهیت است، همه در نسخه‌ی جامعه‌ی این حقیقت مسطور و مرقوم است بلکه بسیاری از محققان، مرتبه‌ی الهیت را به عینه، مرتبه‌ی عقل اول که حقیقت انسانی است، داشته‌اند و هیچ فرق بینهما نکرده‌اند (اسیری لاهیجی، ۱۳۸۸: ۱۶۶).

عقل مذموم در نظر عرفا، عقل فلسفی و جزوی نگر است که با استدلال و بحث سرو کار دارد. این عقل در نظر عرفا در نقطه‌ی مقابل عشق قرار دارد. این عقل «منکر عشق است و با محاسبات نادرست خویش در امور دنیوی خود را زیرک می‌داند، درحالی که از درک عشق ساری در موجودات عالم ناتوان است» (بیات، ۱۳۸۷: ۸۲).

حکما و فلاسفه برای عقل تقسیم‌بندی‌هایی در نظر گرفته‌اند که برخی از آنها مورد ستایش عرفا و برخی مورد نکوهش آنان قرار گرفته‌اند. آن دسته از عارفانی که مشرب فکری‌شان بر پایه‌ی رابطه‌ی میان عاشق و معشوق بنیان شده است، عقل را در مقابل عشق خوار می‌انگارند، زیرا ظرفیت آن را برای دریافت حقیقت برتر محدود می‌بینند. به باور فاضلی «انکار عقل از سوی عرفا انکار ذات عقل نیست بلکه انکار قلمرو آن است. عرفا می‌گویند آنچه عقل می‌گوید در قلمرو خود صحیح و ارزشمند است، ولی آن چه ما می‌بینیم و یا در مکاشفات و مشاهدات، مکشوف و مشهود ماست و رای طور عقل است. آنجا عقل نمی‌تواند وارد شود تا چه رسد به این که نظر دهد» (فاضلی، ۱۳۷۴: ۲۱۲).

همان گونه که بیان شد، عرفا برخی از اقسام عقل را نیز ستایش می‌کنند؛ «این عقلی که عرفا با آن درافتاده‌اند، عقل رحمانی و اوّل ما خلق الله یا عقول عشره نیست، بلکه عقل هیولایی است، عقل جزئی نگر و عدداندیش است» (خرّم‌شاهی، ۱۳۸۵: ۱ / ۶۹۰).

سنایی از جمله شاعرانی است که این عقل جزیی نگر را مورد نکوهش قرار می‌دهد و بر آن است که در شناخت ذات پروردگار سرگردان و عاجز است:

عقل کل یکی سخن ز دفتر او نفس کل یک پیاده بر در او
عقل مانند ماست سرگردان در ره کنه او چو ما حیران
(سنایی، ۱۳۷۷: ۶۲).

و در بیتی دیگر می‌گوید:

کی به عقل و به دست و پای رسد بنده خواهد که در خدای رسد
(سنایی، ۱۳۷۷: ۹۰).

مولانا نیز عقل جزیی را بع دلیل مادی گرا بودن، بی‌مقدار می‌داند:

جست و جویی از ورای جست‌وجو من نمی‌دانم، تو میدانی، بگو
قال و حالی از ورای حال و قال غرقه گشته در جمال ذئالجلال
غرقه‌ای نی که خلاصی بیدش یا به جز دریا کسی بشناسدش
عقل جزو، از کل گویا نیستی گر تقاضا بر تقاضا نیستی
چون تقاضا بر تقاضا می‌رسد موج آن دریا بدینجا می‌رسد
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱۰۳-۱۰۴).

عطار نیز عقل جزیی را در راه رسیدن به حقایق ناکارآمد می‌داند:

خرد در راه تو طفل بشیر است ز حکم شرع تو زار و اسیر است
(عطار، ۱۳۸۱: ۱۲).

اسیری لاهیجی در غزلیات خود تنها در یک جا به ظاهر به ستایش عقل که از آن به عقل باوفا تعبیر می‌کند پرداخته است. به نظر می‌رسد وی در این بیت به عقل کلی نظر داشته است:

هم عشق باصفایم هم عقل باوفایم هم ارض و هم سمایم اندر بیان نگنجم
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۹۶).

وی نیز در غزلیاتش عقل جزیی را مورد نکوهش قرار داده و ویژگی‌هایی چند برای

آن برشمرده است. یکی از صفات عقل در غزلیات اسیری لاهیجی، تاریکی عقل است. لاهیجی در بیت زیر آفتاب روی معشوق را سبب روشنی جهان عقل می‌داند. به باور او عقل در تاریکی مطلق قرار دارد که نور وجود معشوق او را روشن می‌کند و از جهل رهایی می‌سازد:

از آفتاب‌روی تو روشن جهان عقل وز پرتو جمال تو عالم پر از ضیاء
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲).

اسیری لاهیجی عقل جزوی را بیگانه از عشق و عاشقی معرفی می‌کند:
چون عقل را بیگانگی پیوسته شد با عاشقی تو آشنای عشق شو، بگذار آن بیگانه را
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۳).

آن هنگام که ماه روی معشوق حقیقی ظاهر می‌گردد، عقل جزوی زوال می‌یابد:
شد اسیری بی‌خبر از عقل و دین چون که تابان شد مه روی حبیب
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۳۰).

وی با استفاده از ترکیب عقل و زهد خشک به تصوّف زاهدانه‌ی برخی از متصوّفان اشاره می‌کند و بر آن است که بانوشیدن باده‌ی عشق، این نوع عقل که همانا عقل جزوی و فلسفی است، از دل زایل می‌شود.

از عقل و زهد خشک بشستیم دست دل تا جرعه‌ای ز باده‌ی عشقش چشیده‌ایم
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۸۸).

به باور اسیری عقل در برابر پرتو حسن معشوق حیران و مفتون است:
ز مهر روی تو هر ذره ماه تابان است ز تاب پرتو حسن تو عقل حیرانست
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۵۳).

شاعر در بیت زیر نیز به حیرت عقل در برابر حسن معشوق اشاره دارد:
عالم از نور تجلی می‌نماید هست نیست حیرت عقل است در حسن رخت حالات کون
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۴۰).

وی در بیتی دیگر نیز عقل را سرگشته‌ی نور روی معشوق می‌داند:

جان و دلم در خلقه‌ی مویش گرفتار عقم ز نور روی او سرگشته و شیدا شده‌است
آمدست
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۵۶).

وی در بیت زیر بر آن است که عقل با رفتن در پی هستی پست شد و در مقابل عشق
راه نیستی و فنا را پیش گرفت و برتری یافت؛ در واقع عقل به امور دنیوی و هستی مجازی
پرداخته، اما عشق راه فنا را طی کرده است:

عقل سرکش راه هستی رفت و در عشق راه نیستی شد، قدر او بالا گرفت
پستی فتاد
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۵۷).

اسیری بر این باور است که خرد، آدمی را به سمت هستی و تعلقات دنیوی سوق
می‌دهد:

ره می‌نمود جانب هستی خرد ولی اعشقم به سوی فقر و فنا برد موکشان
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۵۵).

آن‌جایی که عاشق مست جام‌الست است، عقل را راهی نیست:

مست شراب جام‌الستم نه با خودم با ما ز عقل و زهد مگوئید و خیر و شر
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۳۹).

از دیدگاه شاعر چشم عقل یارای دیدار معشوق نیست:

ای دل چو چشم‌عقل‌نبیند لقای دوست از عشق دیده وام‌نما حسن یار بین
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۳۹).

بررسی تقابل عشق و عقل در غزلیات اسیری لاهیجی

در حوزه‌ی ادبیات عرفانی تقابل میان «عقل و عشق» بسیار مورد توجه بزرگان ادب و
عرفان قرار گرفته است. عشق یکی از بنیادی‌ترین اصول عرفان و اندیشه‌ی اسیری لاهیجی
است و این رکن به نظر وی و بسیاری دیگر از عرفا درک کردنی و دریافتنی و قابل تعریف
و تفهیم به دیگران نیست. عشق موهبتی الهی قلمداد می‌شود که زندگی عارف را در جهت
درست قرار می‌دهد و این عشق و تنها عشق است که او را به سر منزل مقصود که همانا
رسیدن به حقیقت و معرفت است رهنمون می‌سازد. عقل نیز قوایی انسانی است که مراتب و

درجات گوناگون دارد و در برخی معانی عقل مورد ستایش نیز قرار گرفته و در مضامین دیگری نکوهش شده است. در عرفان اسلامی زمانی که منظور از عقل، عقل کلی و یا عقل اول یا عقل ایمانی باشد، مورد ستایش است و هنگامی که صحبت از عقل جزوی و فلسفی است مذمت شده و در مقابل عشق قرار می‌گیرد.

ویژگی‌های منحصربه‌فرد عقل و عشق و کارکردهای متفاوت آن‌ها سبب ایجاد تضاد و تناقض بین آن‌ها شده است. علت مخالفت عرفا با عقل به جنبه‌های خاصی از آن مربوط می‌شود که ناشی از ناکارآمدی آن در حوزه‌ی عرفان است.

اسیری لاهیجی از جمله عارفانی است که نسبت به مقوله‌ی عقل دیدگاه مثبتی ندارد و آن را همواره به شکل‌های مختلف در تقابل با عشق قرار داده است؛ به بیانی دیگر اسیری لاهیجی در غزلیات خود بین عقل و عشق، اصالت را به عشق داده است. وی به شیوه‌های گوناگون این مهم را در غزلیات خود نمایان ساخته و بازگو کرده است:

۱. ناتوانی عقل در برابر عشق

برخورد عرفا با عقل بیانگر عجز عقل از فهم حقایق مورد نظر عرفان است. از این رو آن را مانع درک و وصول به معرفت می‌دانند، چراکه محدوده‌ی عقل اجازه‌ی فراتر رفتن آن را از دنیای محسوسات نمی‌دهد، در حالیکه حقایق هستی بسیار فراتر از حوزه‌ی مادیات هستند و «از آنجا که عشق سبب فنا و بقای انسان می‌شود از عقل که از این نقطه نظر مانعی در راه عشق در نظر گرفته می‌شود درمی‌گذرد» (چیتیک، ۱۳۸۳: ۲۴۰)؛ بنابراین عقل تنها به یک جنبه از هستی توجه دارد درحالی که عشق، همه‌ی وسعت هستی و وجود را شامل می‌شود و عقل که یک مرتبه‌ی کوچک از این هستی است چون طفل ره عشق است. اسیری لاهیجی در غزل زیر عقل را آن‌چنان ضعیف می‌داند که یارای روبه‌رویی با عشق را ندارد. وی بر آن است که هر کس به عقل روی آورد از عشق بی‌خبر است. وی عقل را امری باطل می‌داند و بر آن است که هر کس قبول عشق گردد، در مذهب عاشقی قابل دریافت حقیقت می‌شود.

در کشور جان و ملک دل
آیین و رسوم نو نهادند
از عجز سپاه عقل نامد
شد سگه به نام عشق مشهور
هر جا که نشان عاشقی بود
و آنکس که به طور عقل دم زد
در فتوی عشق قول عاشق
هر کس که قبول عشق گردد
در مکتب عشق بر اسیری

بگرفت سپاه عشق منزل
تا گشت رسوم عقل زایل
بالشکر عشق در مقابل
از عقل نبرد نام عاقل
از دولت عشق گشت مقبل
در عالم عشق بود جاهل
حق آمد و گفت عقل باطل
در مذهب عاشقی است قابل
شد کشف همه نکات مشکل
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۸۱).

او عقل را در درک حقیقت رمز و راز عشق ناتوان می‌داند:

حل رموز عشق نیامد ز عقل خام
کوشش بسی نمود ولی خویش آزمود
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۱۷).

۲. غلبه‌ی عشق بر عقل

لاهیجی معتقد است که با آمدن عشق، عقل دیگر جایگاهی در وجود عارف ندارد. به بیان دیگر عقل هر چقدر هم استوار و کمال یافته باشد آنگاه که عشق به کمال رسد از هم می‌پاشد:

تا کرد شاه عشق به ملک دلم نزول
برخاستست از سر جان عقل بوالفضول
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۸۳).

تقابل عشق با عقل «جلوه‌ای از تقابل روش و نگرش اشراقی افلاطونی (بر مبنای عشق و شهود) در برابر روش و نگرش مشایی ارسطویی (بر مبنای عقل و برهان) است» (خرم‌شاهی، ۱۳۸۵: ۱/۷۵۷). از همین روست که اسیری لاهیجی عقل را در برابر عشق ویران و سرنگون می‌یابد:

خان و مان عقل ویران کرده‌ام
تا به کوی عشق بگرفتم وثاق
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۷۲).

و عشق آمد و گشت عقل مغلوب شد عشق از آن به جمله غالب
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۳۰).

گر عشق جهان سوزت با ما نفسی سازد یک لحظه ز عقل و دین بنیاد براندازم
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۲۳).

جان و دل غم پرورم تا آشنای عشق شد عقل و ز علم و عمل یکبارگی بیگانه ام
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۰۲).

کردم نثار مقدم عشق تو عقل و دین من رند مطلقم نه مقید بآن و این
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۳۸).

خواهم به قمار عشق بازم نقد دل و دین و عقل و جان پاک
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۷۵).

۳. دعوی عقلانیت دیوانگی است

همدانی بر آن است که «سودای عشق از زیر کی جهان بهتر و دیوانگی عشق بر همه‌ی عقل‌ها افزون آید. هر که عشق ندارد، مجنون بی حاصل است. هر که عاشق نیست، خوددین و پرکین باشد و خودرأی بود؛ عاشقی بی خودی و بی راهی است. دریغا همه‌ی جهان و جهانیان کاشکی عاشق بودندی تا همه زنده و با درد بودندی» (همدانی، ۱۳۸۹: ۹۸).

اسیری لاهیجی نیز دعوی عقلانیت را دیوانگی قلمداد کرده است:
دعوی عقل و قرار ما هم از دیوانگیست ورنه با سودای عشق او که گوید عاقلم
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۰۰).

او عقل را مایه‌ی ملال و آزرده‌گی خاطر عشق می‌داند:
برو ای عقل رخت خویش ببرند که عشق از گفت و گویت در ملال است
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۵۸).

۴. ترک عقل و نام و ننگ مقدمه‌ی رسیدن به عشق

اسیری لاهیجی از زاهدان می‌خواهد تا برای رسیدن به عشق راستین که همانا حقیقت مطلق است، ترک عقل گفته و در وادی عشق قدم گذارند:

مفتی چو عقل ره نبرد در مقام عشق از عاشقان بجوی نشان این مقام را
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۸).

در صورتی می‌توان محرم عشق و اسرار آن شد که ترک عقل کرد:

ناکرده وداع عقل صد راه کی محرم عشق می‌شوی، کی
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۸۵).

اسیری لاهیجی در راستای مقابل هم قرار دادن عشق و عقل، بر آن است که برای عاشق شدن باید ترک نام و ننگ گفت:

در عاشقی چو شهره‌ی شهرم اسیریا گر عاقلی ز ما مطلب ننگ و نام را
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۸).

۵. ناامنی عقل و امنیت عشق

عارفان عقل جزوی را بی‌ثبات و ناامن می‌دانند. از آن جمله مولوی پیرامون عقل جزوی می‌گوید:

عقل جزوی، گاه چیره، گه نگون عقل کلی ایمن از ریب المنون
(مولوی، ۱۳۷۶: ۳۶۳).

این بی‌ثباتی عقل جزوی می‌تواند به معنای عدم امنیت آن باشد. از همین روست که به باور اسیری لاهیجی هم‌نشینی با عقل جزوی آدمی را در ترس و نگرانی قرار می‌دهد، حال آنکه وادی عشق امن و امان است:

با عقل کم‌نشین که بود جای ترس و بیم همراه عشق شو همه امن و امان بین
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۴۰).

در همین راستا است که وی اقلیم عشق را امن‌ترین مقام برای عارف می‌داند:

از جور عقل رخت باقلیم عاشقی بردم که ملک عشق تو دارالسلام ماست
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۷۲).

۶. عشق مایه‌ی کمال و عقل مانع آن

اسیری لاهیجی بر آن است که عشق اعتلای روح آدمی را در پی خواهد داشت. به باور وی زمانی که سالک دل و جان خویش را در راه عشق بیازد تا به درجه‌ای از کمال می‌رسد که خارج از تصوّرات عقل است:

زان دم که باختم دل و جان در قمار عشق از هر چه عقل فرض کند، بیش از آن شدم (اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۲۲).

وی راه رسیدن به کمال عشق را رهایی از بندهای عقل می‌داند:

جانا کمال عشق طلب گر کنی، بیا از عقل پر عقیده گذر کن کمال بین (اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۳۸).

وی عشق را در برابر مانع شدن عقل برای عاشق شدن عاقل، برای خود کافی و وافی می‌داند:

گر عقل کند منعی از عشق تو عاقل را از جور خرد بازی عشقت مرا وافی (اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۸۸).

۷. تقابل عقل و هوشیاری با عشق و مستی

تقابل میان مستی و هوشیاری، در واقع همان تقابل میان عشق و عقل است. مستی و سکر در عرفان به معنای ناهشیاری و بی‌خبری تعبیر شده است: «صوفیان گویند سکر عبارت از ترک قیود ظاهری و ظاهری و توجّه به حق است» (سجّادی، ۱۳۷۵: ۲۶۷). در چنین حالتی ارتباط میان بنده با پیرامون خود به حداقل رسیده و به دلیل درک حضور تجربه‌ای برتر، هیچ ادراک دنیای ای اطراف خود ندارد و «اصطلاحاً حالی است که در آن عقل عارف موقتاً معطل مانده و دیگر هیچ از خود در نمی‌یابد، مگر آن‌گاه که دوباره به خویش برگردد» (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۷۷). به باور چیتیک «سکر [مستی] نتیجه‌ی غلبه‌ی حضور خدا در انسان است. نشانه‌ی لذّتی است که سالکان با یافتن سرچشمه‌ی ازلی همه‌ی زیبایی‌ها و عشق‌ها در درون خود به آن می‌رسند. در این حالت، سالکان خدا را در هر چیزی می‌بینند و دیگران توان فرق‌گذاری بین او مخلوق یا بین درست و نادرست را از دست می‌دهد» (چیتیک، ۱۳۸۸: ۵۷). به باور عرفا مستی و بی‌خویشی سبب تعطیلی عقل شده و «سالک

عقل و اندیشه‌ی خود را از دست داده و حرف‌هایی می‌زند و کارهایی می‌کند که عقل را در آن دخالتی نیست» (یثربی، ۱۳۶۸: ۲۲۹). مبنای شطیحات عرفا که ناب‌ترین سخنان آنان در بیان تجربه‌های عرفانی و پر از رمز و حقایق عرفانی است بر سکر و مستی بنا نهاده شده است (ر.ک: شاهرودی، ۱۳۸۳: ۱۵۵). هشیاری یا صحو نیز در مقابل مستی قرار می‌گیرد و می‌توان را عبارت از برگشت قدرت تمیز و تشخیص، برای سالک دانست. سجّادی آن را رجوع به احساس بعد از غیبت معنا کرده است (ر.ک: سجّادی، ۱۳۷۵: ۳۰۰). در تعریف دیگری از صحو آمده است که آن «گم و نابود کردن اوصاف است و بعضی گفته‌اند، عود کردن به طرف تربیت افعال و فنای سقوط اوصاف بشری است» (گوهرین، ۱۳۸۰: ۷/۱۲۶). در رساله‌ی قشیریه نیز پیرامون صحو آمده است: «صحو باز آمدن بود با حال خویش و حس و علم، با جای آمدن پس از غیبت» (قشیری، ۱۳۷۹: ۱۱۲). سیری لاهیجی در تقابل میان مستی و هشیاری، جانب مستی را ننگه داشته است:

اسیری لاهیجی نیز در تقابل میان مستی و هشیاری، جانب مستی را ننگه داشته است:

من از این مستی کجا هشیار گمدم نا ابد در ازل چون با می لعل تو شد پیمان ما
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۹).

وی در تقابل میان عقل و عشق، تقابل مستی و هشیاری را نیز بازگو کرده است. از دیدگاه شاعر عقل ملازم هوشیاری است و از این رو در تقابل با عشق که ملازم با مستی است قرار می‌گیرد. اسیری در مصرع اول از بیت زیر به هشیاری اشاره کرده و در مصرع دوم با بیان آن که جاننش باده‌ی عشق می‌نوشد، به صورت ضمنی به مستی نیز توجه داشته و آن را در تقابل با هشیاری قرار داده است:

عاشق دیوانه را با عقل و هشیاری چه کار چون ز جام عشق دایم می‌کشد جانش رحیق
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۷۰).

سخن از عقل و هشیاری و تقوی مگو با عاشقان مست و قلّاش
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۶۰).

در بیت زیر نیز مستی حاصل از شراب عشق با خماری و هشیاری عقل در تقابل با یکدیگر قرار گرفته‌اند:

ز شراب عشق مستم ز خمار عقل رستم چه کنم صلاح و تقوی چو شدم به عشق رسوا
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۸).

ابیات ذیل نیز بیان‌گر تقابل مستی و هشیاری در غزلیات اسیری لاهیجی هستند.

مست شراب عشق ز هشیار عقل به با زاهدان بگوی ز ما این پیام را
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۸).

بیگانه ز عقل و صبر و هوشیم با عشق و جنون آشنایم
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۹۶).

ای در شعاع روی تو عقل خیر دنگ در راه عشقت آمده پای خرد به سنگ
مست شراب عشقم و از عقل بی‌خبر واعظ به ما مگو سخن زهد و ریو و رنگ
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۷۶).

عقل هشیاری گذار و عشق ورزی پیشه کن عاشق دیوانه و باش مست صهبای لقا
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۳).

اسیری لاهیجی در بیت زیر عقل را به زهدگرایان نسبت می‌دهد:

زاهد از ما عقل و هشیاری مجو کز شراب عشق مستانیم ما
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۶).

مست می‌جونم در عشق ذوفنونم از عقل‌ها بروم در داستان ننگ‌نجم
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۹۶).

بی‌پا و سر شدن به واسطه‌ی نوشیدن باده‌ی عشق نیز گویای مستی عشق و رهایی عقل است و شاعر بدین شکل عشق و عقل را در تقابل با هم قرار داده است:

شدم بی‌پا و سر از باده‌ی عشق ز دست عقل خوش‌جستم زهی ذوق
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۷۱).

از نگاه اسیری لاهیجی عشق با دیوانگی همراه است:

جانا مجوز ما به جهان کار عقل و دین دیوانگی ز عشق تو پیوسته کار ماست
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۴۲).

وی جنون را فراتر از عشق و عاشقی بیان کرده است:

نه عالم و نه جاهلم، نه عاشق و نه عاقلم مجنونم و لایعقلم، هذا جنون العاشقین
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۲۳۵).

نتیجه گیری

اساس معرفت شهودی و عرفان، کشف و شهود است که تجربه‌های عرفانی حاصل از آن و تناقضات حاکم بر آن عارفان را بر آن داشته تا این حالات متناقض خود را در قالب بیانات متقابل ایراد نمایند. گفتنی است این مفاهیم متقابل گویای مشرب فکری شاعران عارف مسلک نیز بوده و هستند. از جمله شاعرانی که تناقض گویی‌ها و تقابل‌های عرفانی در اشعارش نمود فراوانی دارد، اسیری لاهیجی است. وی از جمله شاعران عارف مسلک قرن نهم هجری است که متناقض گویی‌هایی از این دست در اشعار او به خوب بازتاب یافته است. یکی از برجسته‌ترین تقابل‌های عرفانی در غزلیات این شاعر، تقابل میان دو مفهوم عقل و عشق است که اغلب شاعران عارف مسلک در اشعار خود بدان پرداخته‌اند. بررسی غزلیات اسیری لاهیجی نشان می‌دهد که تقابل میان این دو مفهوم در قالب تقابل عقل و هوشیاری با عشق و مستی، ناتوانی عقل در برابر عشق، غلبه عشق بر عقل، ترک عقل و نام و ننگ مقدمه‌ی رسیدن به عشق، عشق و تعالی روح آدمی، ناامنی عقل و امانت عشق، عشق عامل رهایی جان آدمی از عقل مذموم، نکوهش عقل و زهد در تقابل با عشق، دعوی عقلانیت دیوانگی است، عقل مایه‌ی آزردن خاطری عشق بازتاب یافته است که در همه‌ی آن‌ها لاهیجی عقل جزوی را مورد مذمت قرار داده و تنها در یک مورد به ستایش آن پرداخته است. مبتنی بر آن چه گفته شد می‌توان دریافت در تقابل میان عقل و عشق، اسیری جانب عشق را نگه داشته و دیدگاه مثبتی نسبت به عقل ندارد. به باور وی، عقل جزئی مانع دریافت حقیقت عشق است.

فهرست منابع

۱. اسیری لاهیجی، محمد (۱۳۸۸)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، با مقدمه کیوان سمیعی، تهران: سعدی.
۲. _____ (۱۳۶۸)، مثنوی اسرارالشهدود، تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳. _____ (۱۳۵۷)، دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی، تهران: موسسه ی مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل (شعبه ی تهران).
۴. اوجاق علی زاده، شهین (۱۳۸۵)، «تقابل عقل و عشق از دیدگاه عطار»، نشریه ی پژوهش‌نامه ی فرهنگ و ادب، دوره ی ۲، شماره ی ۳، صص ۱۳۵-۱۷۵.
۵. برتنس، هانس (۱۳۸۴)، مبانی نظریه ی ادبی، ترجمه ی محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: ماهی.
۶. بیات، محمدحسین (۱۳۸۷)، ارتباط افکار مولوی و عطار، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
۷. پورنامداریان، تقی (۱۳۶۷)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران: علمیه فرهنگی.
۸. پورنامداریان، تقی (۱۳۸۰)، در سایه ی آفتاب، تهران: سخن.
۹. چهری طاهره، سالمیان غلامرضا، یاری گل دره، سهیل (۱۳۹۲)، «تحلیل تقابل‌ها و تضادهای واژگانی در شعر سنایی»، نشریه ی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، دوره ی ۷، شماره ی ۲، صص ۱۴۱-۱۵۸.
۱۰. چیتیک، ویلیام (۱۳۸۳)، طریق صوفیانه ی عشق، ترجمه ی مهدی سررشته‌داری، تهران: مهراندیش.
۱۱. چیتیک، ویلیام (۱۳۸۸)، درآمدی به تصوّف، ترجمه ی محمدرضا رجبی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۲. حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۸۰)، دیوان، تصحیح ناهید فرشادمهر، تهران: گنجینه.
۱۳. حیاتی، زهرا (۱۳۸۸)، «بررسی نشانه‌شناختی عناصر متقابل در تصویرپردازی اشعار

- مولانا، نشریه‌ی نقد ادبی، دوره‌ی ۲، شماره‌ی ۶، صص ۷-۲۴.
۱۴. خرّم‌شاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۵)، حافظ‌نامه، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۵. روحانی، مسعود روحانی، عنایتی قادیکلایی، محمد (۱۳۹۵)، «قابل‌های دوگانه در غزلیات عطار نیشابوری»، نشریه‌ی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، سال ۲۴، شماره‌ی ۸۱، صص ۲۰۱-۲۲۱.
۱۶. زمانی، کریم (۱۳۸۵)، میناگر عشق، تهران: نی.
۱۷. سبزاری، ملّاهادی (۱۳۶۹)، شرح‌المنظومه، تهران: ناب.
۱۸. سجّادی، سیّد جعفر (۱۳۷۵)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: کتاب‌خانه‌ی طهوری.
۱۹. سنایی، مجدودبن آدم (۱۳۷۷)، حدیقه‌ الحقیقه و شریعه‌ الطریقه، تصحیح محمد روشن، تهران: نگاه.
۲۰. شاهرودی، عبدالوهاب (۱۳۸۳)، ارغنون آسمانی، رشت: کتاب مبین.
۲۱. عبیدی‌نیا، محمدامیر، دلایی میلان، علی (۱۳۸۸)، «بررسی تقابل‌های دوگانه در ساختار حدیقه سنایی»، نشریه‌ی پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره‌ی ۱۳، صص ۲۵-۴۲.
۲۲. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۱)، الهی‌نامه، تصحیح فؤاد روحانی، تهران: زوّار.
۲۳. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۳)، منطق‌الطیر، تهران: نگارستان کتاب.
۲۴. عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۹) تمهیدات، تصحیح و مقدمه‌ی عقیف عسیران، تهران: دانشگاه تهران.
۲۵. فاضلی، فیروز، پڑهان، هدی (۱۳۹۲)، «تقابل‌های معنایی در اشعار اقبال لاهوری»، نشریه‌ی کاوش‌نامه‌ی زبان و ادبیات فارسی، شماره‌ی ۲۷، صص ۱۴۷-۱۶۶.
۲۶. فاضلی، فیروز، پڑهان، هدی (۱۳۹۳)، «فراروی از تقابل‌های دوگانه در دیوان حافظ»، پژوهشنامه ادب غنایی (زبان و ادبیات فارسی)، دوره‌ی ۱۲، شماره‌ی ۲۳، صص ۲۲۷-۲۴۴.
۲۷. فاضلی، قادر (۱۳۷۴)، اندیشه‌ی عطار (تحلیل افق اندیشه‌ی فریدالدین عطار نیشابوری)، تهران: طلایه.
۲۸. فولادی، علی‌رضا (۱۳۸۹)، زبان عرفان، تهران: سخن با همکاری فراگفت.

۲۹. قشیری، ابوالقاسم (۱۳۷۹)، ترجمه‌ی رساله‌ی قشریه، ترجمه‌ی ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۰. گوهرین، سید صادق (۱۳۸۰)، شرح اصطلاحات تصوف، تهران: زوآر.
۳۱. محسنی گردکوهی، فاطمه (۱۳۹۶)، «تقابل‌های دوگانه در غزلیات عطار»، نشریه‌ی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، دوره‌ی ۱۰، شماره‌ی ۲، صص ۲۴۹-۲۶۸.
۳۲. مدی، ارزشنگ (۱۳۷۱)، عشق در ادب فارسی از آغاز تا قرن هشتم، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۳۳. موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۸۹)، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی (۲۰ جلدی)، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۳۴. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۶)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: ققنوس.
۳۵. نبی‌لو، علی‌رضا (۱۳۹۲)، «بررسی تقابل‌های دوگانه در غزل‌های حافظ»، نشریه‌ی زبان و ادبیات فارسی (مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی)، دوره‌ی ۲۱، شماره‌ی ۷۴ (۱۹)، صص ۶۹-۹۱.