

تقابل عقل و عشق در مثنوی مولانا و حدیقه سنایی

انور ضیائی*

چکیده

اگر تاروپود متون عرفانی را بررسی کنیم، در نهایت به یک نقطه یا محور می‌رسیم و آن محور یا نقطه مرکزی، دایرهٔ زبان و بیان صوفیه یا موضوع نهایی، عشق نام دارد. چرا که در این مکتب هدف غایی از تحمل رنج‌ها، ریاضت‌ها و زندگی، وصال حق است و وصال حق یا محبوب هدف زندگی و سعادت‌مندی بشری است. از این مهم‌تر، عرفان اسلامی تفکر ویژه‌ای است که برخاسته از دین اسلام بوده که چهره دین و شریعت را زیباتر جلوه داده است. عشق‌سنایی و عقل‌ستیزی یکی از اصول صوفیه است. عقل از نظر این طایفه (عارفان) نمی‌تواند به هر شناختی دست یابد و در راه رسیدن به حقیقت، «پای استدلالیون چوبین است» و به هر طریق عشق مقامی بالاتر از عقل دارد. مرد کامل برای رسیدن به کمال بایستی ابتدا از شریعت عبور کند، سپس به طریقت وارد شود (عشق)، تا به منزل و مقصود سعادت‌مندی برسد (حقیقت) و همین مضمون در مثنوی مولانا به اوج می‌رسد. سنایی نسبت به عقل تفسیری دوگانه دارد. آن جا که همگام با شرع و امور دنیوی است عقل را پایه کمال می‌داند اما وقتی که در مقایسه با عشق قرار می‌گیرد عقل را فروتر می‌داند و عقل به جایی نمی‌رسد و کاری از پیش نمی‌برد. بحث عقل و عشق از مباحث بسیار مهم و کلیدی مثنوی مولانا و حدیقه سنایی است. لذا در این نوشتار به بحث و تفحص در خصوص عقل و عشق در این دو اثر پرداخته شده است.

واژه‌های کلیدی

عقل، عشق، مثنوی مولانا، حدیقه سنایی

* دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بوکان، گروه زبان و ادبیات فارسی، بوکان، ایران.

مقدمه

بحث تقابل عقل و عشق و اینکه عقل قادر به شناخت و حلّ اسرار و رموز عشق نیست و این عشق است که شارح غوامض و دشواری‌های عقل است، بحث مفصل و ریشه‌داری است که از دیرباز در ادبیات عارفانه و عاشقانه فارسی مطرح بوده و دیدگاه‌های متفاوتی را در پی داشته است. سراسر تاریخ فرهنگ ایران اسلامی نیز از نظرگاهی عرصه جدال و کشمکش پایان‌ناپذیر عقل و عشق بوده است که این پدیده، خود بیانگر تفاوت دیدگاه‌های «شناختی» اندیشمندان مسلمان است. از یک سو فلاسفه و متکلمان معتقد بودند که «شناخت» تنها راه کسب دانش، با تهیه مقدمات و به درجات امکان‌پذیر است اینان از طرفداران سرسخت «اصالت عقل» بوده و آن را بزرگترین، نیرومندترین و مطمئن‌ترین وسیله نیل به حقیقت می‌دانسته‌اند و در مقابل «عشق» را نوعی بیماری روحی تلقی می‌کرده‌اند، از دیگر سو عرفا و متصوفه معتقد بودند که «شناخت» نه با این وسایل، بلکه بی‌وسيله با علم حضوری به آدمی داده می‌شود و شناخت حقیقی با سعی در تحصیل به دست نمی‌آید، بلکه باید آینه دل را برای تجلی حق صافی کرد تا نور حقیقت در آن متجلی گردد، این گروه از هواداران و پایبندان «عشق» بوده در نتیجه «عقل» را سخت نکوهش می‌کرده و همواره با فلاسفه و متکلمان سرسازگاری داشته‌اند. بدین سان، در حالی که فلاسفه و متکلمان و همه طرفداران علوم تحصیلی، در راه شناخت به اصل و متگایی جز «عقل» معتقد نبودند، عرفا معرفت به حق را جز از راه «عشق» ممکن نمی‌دانستند، آنها بر این باور بودند که عقل، «طفل ابجد خوان»، «عصای کوران»، «فضول»، «پای سست»، «اهل خبط»، «کارافزا»، و «ذوفنون» است.

مفهوم عقل و عشق

عقل در لغت عرب به معنای: «نور روحانی» به تدرک النفس العلوم الضروریة و النظریة و قیل غریزة یتهیأ بها الانسان لفهم الخطاب وهو مأخوذ من عقال البعیر من معنی الریط» (شرتونی، ۶۰۸، جزء سوم) عقل نوری روحانی است که با آن نفس (انسان) علوم مورد

نیاز و علوم نظری را ادراک می‌کند و به آن غریزه‌ای گفته می‌شود که انسان با آن به فهم گفتار قادر می‌گردد و آن از ریسمان شتر به معنی بستن گرفته شده است.

لذا اطلاعات دیگر عقل از همین معنا اخذ شده است و با آن مناسبتی دارد. خلیل نحوی نیز عقل را نقیض جهل می‌داند و راغب در مفردات الفاظ قرآن می‌گوید: عقل به قوه‌ای که آماده قبول علم است گفته می‌شود.

جرجانی هم معتقد است که عقل صاحبش را از انحراف از راه راست منع می‌کند.

(جرجانی، ۶۵)

در زبان‌های اروپایی مثلی هست که می‌گویند همه چیز از یونان باستان شروع شد از آن جمله بود فلسفه و به کارگیری آن که لامحاله باید به طور رسمی از همان جا شروع شده باشد، گرچه نشانه‌هایی در دست است که نشان می‌دهند پیدایش امور عقلی منحصر به یونان نبوده و در مصر و ایران باستان هم سابقه داشته است.

قرآن کریم و احادیث نبوی عقل را سرچشمه دانایی و کلید فهم دین دانسته‌اند و تفکر را، همپای عبادت شمرده‌اند و از رسول اکرم روایت می‌آوردند که ایشان یک ذره عقل را از نماز و روزه بهتر می‌دانستند. در قرآن کریم ۳۶ بار عقل و مشتقات آن به کار گرفته شده است که آنها انسان را به تعقل در آیات تکوینی امر می‌کنند و علت کفر و انحراف را از عدم تعقل ذکر می‌کنند. (ر. ک آل عمران ۱۱۸، بقره ۱۶۴، مؤمنون ۱۸، حدید ۱۷، نمل ۱۲ و ۶۷، روم ۲۴ و

(۲۸)

بزرگترین تجلی که از عقل شده مضمون حدیث: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ» است که در این احادیث، عقل با عناوینی هم‌چون موجودی مستقل، اولین مخلوق و محبوب‌ترین موجود یاد شده است.

گذشته از دوران صدر اسلام که به واسطه سادگی اندیشه‌ها و درگیری مسلمانان در فتوحات، اصولاً مجالی برای بحث باقی نمی‌ماند، از قرن دوم به بعد که شرایط اندکی آرام شد و علاوه بر آن فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلفی از رومی و یونانی با اسلام عجین شدند، بازار بحث بر سر عقل و نقل بالا گرفت و مذاهب عقل‌گرا چون معتزله پدید آمدند که دستگاه خلافت بغداد را نیز کما بیش در سیطره خود داشتند. اما از دوره دوم خلافت مطلب بر خلاف

این شد و با ظهور اشاعره که اهل ظواهر امور بودند، عقل‌گرایی پیشین در بوته فراموشی نهاده شد و قشربون به نفع خلفا زمام مجامع فکری جهان اسلام را به دست گرفتند و کردند آنچه کردند که تاریخ بازگوکننده همه آن است. نکته درخور توجه آن که صوفیان طرفدار عشق هم از این تجبر بی‌نصیب نماندند، واقعه داود ظاهری و قتل حسین منصور حلاج از همین ناحیه بود. اگر ادبیات خودمان را از این دیدگاه بسنجیم، دو دوره متفاوت را نشان می‌دهند، دوره اول از آغاز تجدد ادبیات فارسی تا حوالی قرن ششم که همواره عقل و خرد و لوازم و جوانب آن چون دانش، حکمت و طب... از احترام ویژه‌ای برخوردار بوده است برای نمونه دقیقی از نخستین شاعران حماسه‌سرا آن را چنین توصیف می‌کند:

کرا بخت و دینار و شمشیر باشد و بالا تهیم و نسبت کیانی
 خرد باید آنجا وجود و شجاعت فلک مملکت کی دهد رایگانی؟
 یا فردوسی در تکریم عقل در مواضع مختلف شاهنامه داد سخن داده است از جمله:
 خرد مرد را خلعت ایزدی ست سزاوار خلعت نگه کن که کیست

به همان نسبت دیگر شاعران و نثرنویسان متقدم در فضیلت عقل و ترجیح آن به سایر مواهب الهی داد سخن داده‌اند. اسماعیلیان در این بین وضع دوگانه‌ای داشتند، در بدو امر به عقل، فلسفه و کلام اهمیت زیادی می‌دادند و تنها مرجع دین را خرد و مردم می‌پنداشتند. به نظر ایشان «ما حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ» و لذا ناصر خسرو در دیوان خود و در مواضع دیگر از عقل و عقلا ستایش می‌نماید، اما چه بسا به سبب زیاده‌روی حکما (نظیر محمد بن زکریای رازی) در چون و چرا راجع به مشیت الهی، موضعی خلاف موضع پیشین اتخاذ کردند و به همین خاطر ناصر خسرو، فلاسفه را جزو دهریون و کفار آورده و می‌گوید:

ز فلسفی و مانوی و صابی و دهری در خواستم این حاجت و پرسیدم بی‌مر

ظهور مسالک عقل‌گرا در تاریخ اسلام نتیجه ترجمه و تأثیر متون فلسفی غیر مسلمانان از یونانی و اسکندریه‌ای و ایرانی بود. این تأثیر گاه تا آنجا پیش می‌رفت که لزوم بعثت انبیا، مشیت الهی و خلاصه فرایض دینی و اصول اعتقادی اسلام را زیر سؤال می‌برد. در قرن پنجم قمری امام محمد غزالی علیه این سلطه‌گری و اختلال در ارکان دین سر به شورش بر می‌آورد و دو کتاب در ردّ فلاسفه می‌نویسد. در این دوره از تاریخ ایران که جادوی «خرد» همه چیز و

همه کس را تحت رهبری خویش داشت، ذهن خلاق شاعر نیز نمی‌خواست پای از حریم حلقه جادویی «خرد» فراتر نهد، روی همین اصل شعر عصر خردگرایی بیش از آنکه بر اساس عاطفه، تخیل و شوریدگی شاعرانه سروده شده باشد، بر مبنای عقل و خرد طرح‌ریزی شده است و از این رو در آثار به جا مانده از این عهد حکمت شاعر بر شریعت شعر او می‌چربد و اغلب شاعران بزرگ این دوره لقب «حکیم» را پیشوند نام خویش ساخته‌اند. اما در دوره دوم که بالطبع از حدود قرن ششم آغاز و چه بسا تا امروز ادامه یافته است این دوره را می‌توان دوره خردگریزی یا احساس‌گرایی نامید که در جامعه ایران چهار سده پایداری نمود.

شاید بتوان از بعضی جهات میان این عصر در کشورمان و عصر رمانتیسم در اروپا وجوه مشترکی پیدا کرد، ظهور عصر احساس‌گرایی در ایران نیز همان‌گونه که جی بی. پرستیلی در مورد مسائل فکری و اجتماعی ظهور رمانتیسم در اروپا می‌گوید عکس‌العملی بود طبیعی علیه ارزیابی بیش از اندازه آگاهی و شعور و علیه آنچه معقول و کلی و انتزاعی و عام بود و فقط در روشنایی روز وجود داشت نه در تاریکی. تلقی و برداشت یک جانبه، چنان‌که در ادامه آن پافشاری شود، ناگزیر ضد خرد را که همان قدرت یک جانبه است پدید می‌آورد. تکیه بیش از اندازه بر خرد، دیر یا زود به رواج بی‌خردی منتهی می‌شود. در این دوره خردستیزی و نکوهش و مذمت آن اوج می‌گیرد و شاعرانی نظیر سنایی، عطار، نظامی، خاقانی و مولانا و... به نکوهش خرد می‌پردازند.

عشق از مسائل بنیادین عرفان و تصوف اسلامی است، چندان که بدون در نظر گرفتن آن، عرفان و حکمت متعالیه قابل فهم نیست. البته عشق از مقولاتی است که تعریفش به ذات، نامی‌سر است و کنهش در غایت خفا و پوشیدگی است. شاید تمثیل پیل در تاریکی بهترین و رساترین تمثیل برای اختفای حقیقت عشق باشد. «عشق» از مصدر عشق «چسپیدن و التصاق» است. به گیاه پیچک «لبلاب» عشقه گویند، زیرا بر تنه درخت می‌پیچد و بالا می‌رود و آن را خشک می‌کند و این تمثیل حالت عشق است که بر هر دلی عارض شود احوال طبیعی او را محو می‌کند. (کریم زمانی، ۱۳۸۳: ۴۳۲)

کلمه عشق در قرآن کریم و ادعیه مأثوره نیامده است و تنها در قرآن به کلمه محبت اشاره شده است، اما نیامدن لفظ عشق در مأثورات مذهبی دلیل بر مذمت آن نیست چرا که این

لفظ در متون جاهلی نیز سابقه ندارد. حکیمان و فیلسوفان و طبیبان و روان‌شناسان در ماهیت عشق اختلاف کرده‌اند بعضی آن را واسطه انسان‌ها و خدایان دانسته‌اند و بعضی هم گفته‌اند که عشق خود زیبا نیست ولی شیفته زیبایی است و عده‌ای هم عشق را فضیلتی انسانی شمرده‌اند و آن را تحسین کرده‌اند و عده‌ای هم آن را جنون الهی دانسته‌اند و عده‌ای هم آن را نوعی بیماری نامیده‌اند، اما اینان هیچ کدام به حقیقت امر واقف نشده‌اند چرا که بین تمام اجزاء عالم پویه و کششی هست که عشق نام دارد و چون در همه اجزاء جهان هست هرگز یک سویه نیست و ذرات و اجزاء کاینات را با شوق و میلی بی لجام به جستجوی یکدیگر وامی‌دارد که عشق مستسقی است و مستسقی طلب. کششی که عشق دارد در تمام کاینات از عناصر تا ترکیبات دو سویه است، هیچ عاشقی جویای وصل معشوقی نیست که معشوقش نیز در واقع جویای او نباشد و از این روست که معشوقان هم به نحوی خود شکار عاشقانند، و همان گونه که در دل عاشق جز وجود معشوق نیست در دل معشوق هم آنچه هست وجود عاشق است «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» در نزد صوفیه این گونه عشق در نیل به حقیقت که غایت سیر سالک الی الله محسوب است نزدیک‌ترین و مطمئن‌ترین راه سلوک طریقت است، البته وقتی موجب نیل به این غایت تواند شد که در آن جز وجه حق هیچ چیز دیگر منظور طالب نباشد و خوف دوزخ یا شوق جنت که محرک سلوک زاهدان و عابدان است داعی وی نباشد.

عشق الهی که کمال مرتبه سلوک روحانی عارف است با آنچه در عرف عامه عشق مجازی نام دارد و بعضی از صوفیه آن را هم چون قنطره‌ای برای عبور به ماورای عالم مجاز هم یافته‌اند ارتباط ندارد. مولانا هم رواج آن را در نزد صوفیه یا کسانی که مشبهان و مترسمان قوم محسوبند نشان انحراف و دستاویز ملامت می‌یابد. از جمله در قصه امرد و کوسه به رواج این عادت در خانقاه‌ها و لنگرهای عصر اشارت دارد و آن را به شدت انتقاد می‌کند. در این حکایت مولانا هم رسم شنیع دب بردن دزدانه زندان صوفی‌نما را بر واردان جوان خانقاه تصویر می‌نماید و هم از آرایش صوفیه به این گونه شنایع پرده بر می‌دارد. در این داستان کوسه به خاطر چند تار مویی که بر زنج دارد از تعرض زندان خانقاه مصون می‌ماند اما امرد با آن که برای خود از خشت‌ها حصار هم می‌سازد نیم‌شبان در معرض دب و هجوم صوفیان می‌افتد و خانقاه و صوفیان را به باد دشنام و انتقاد می‌گیرد.

تصوف ایرانی بر پایه عشق به حق بنیاد یافته است و اظهار شوق برای تقرّب به خدا و اعتقاد به پیوستن به دریای هستی الهی مهم‌ترین آرمان در این مکتب به شمار آمده است. در ادبیات فارسی، زیباترین جلوه عرفان، تجلی عشق الهی است و در نظر صوفیه تنها عشق به ذات حق است که عشق حقیقی و لایزال به شمار می‌رود. به احتمال زیاد عشق به حق از فلسفه نوافلاطونیان اقتباس شده و مدار همه اندیشه‌ها و تعلیمات عرفان اسلامی ایران قرار گرفته است. اشراق شهود هم از جلوه‌های عشق به ذات حق است و فنای در ذات او غایت این عشق جاودانه است. یگانگی با خدا و اتحاد عاشق و معشوق، وحدت وجود و بسی آراء و اصطلاحات دیگر نیز منبعث از عقاید نوافلاطونیان دانسته شده است.

عشق، کلید رمز احوال و افکار و آثار مولانا است. مثنوی مولانا با عشق آغاز می‌شود و به عشق پایان می‌یابد. همان‌طور که پایان مثنوی را پایانی نیست آغاز آن را نیز آغازی نیست. «همچو فکر عاشقان بی‌با و سر» و همین عشق بود که مولانا را به سوی شعر و شاعری برانگیخت. مولانا معتقد است که عشق یافتنی است نه بافتنی و نمی‌توان آن را به کمند الفاظ درکشید چنان‌که نسیم بهاری را به فنج و دام نتوان صید کرد، بل تنها می‌توان آن را حس کرد. چنان‌که ابن عربی در فتوحات گوید: هر کس عشق را تعریف کند عشق را نشناخته است.

تقابل عقل و عشق

آنچه روشن است این واقعیت است که تقابل عقل و عشق در مرحله معرفت حق ظهور پیدا می‌کند چرا که عقل در شناخت و ادراک ذات حق عاجز و ناتوان است و تا آستانه حق ما را رهنمون است و بالاتر و پیش‌تر از آن نمی‌تواند برود و تنها به اثبات حق می‌پردازد و معترف به وجود باری تعالی است اما از شناخت و معرفت ذات او ناتوان است. عقل این اندازه از توانایی خود را نیز از عنایت و توجه حق به سوی خود کسب کرده است. اگر خداوند خود را به او نمی‌نمایاند و او را از خواب غفلت بیدار نمی‌کرد عقل حتی از اعتراف به وجود خداوند هم باز می‌ماند تا چه رسد به شناختش. پس در پی ناتوانی عقل از شناخت حق تعالی، این عشق است که می‌تواند این مهم را بر عهده گیرد. شاید بتوان گفت که عشق با عقل رابطه‌ای دارد و عشق حق از اعتراف عقل به وجود حق پی‌ریزی شد، اما چون طریق عقل، استدلال و

قیاس و درک معقولات است و خداوند هم از طریق عقل و استدلال قابل ادراک نیست، بنابراین عقل از درک حق بی بهره و عاجز است. چون در طریق شناخت عقلانی، سنخیت و وجود مشابه به جهت قیاس لازم می‌آید از وجود مادی و دارای مثل و مانند ناگزیریم. اما چون وجود حق نه از نوع و سنخ موجودات مادی است و نه مثل و مانندی دارد، قطعاً از شناخت عقلانی میراست. بنابراین انسان از طریق عقل نمی‌تواند به شناخت خالق برسد.

اما عشق در شناخت حق نیاز به مثل و مانند ندارد بلکه از طریق کشف و شهود و اشراف درونی به وصال و شناخت دست می‌یابد و آن به گونه‌ای است که تنها درک می‌شود و دست‌واژه و صوت از دامن آن کوتاه است و حتی با شیواترین و بلیغ‌ترین کلام نیز قابل وصف نیست تنها می‌توان گفت که شناخت خدا از راه عشق «یُدْرِكُ وَلَا يُوصَفُ» است.

عشق را نمی‌توان به کمند الفاظ درکشید چنان‌که نسیم بهاری را به فح و دام نتوان صید کرد، بلکه تنها می‌توان آن را حس کرد. عشق شناختی است که با تهذیب و تزکیه نفس و طلب آغاز می‌شود و به فقر و فنا منتهی می‌شود تا جایی که عشق بر خلاف عاقل هستی و وجودی برای خود تصور نمی‌کند و به مرحله‌ای از کمال می‌رسد که هستی و خیر و حسن مطلق را در وجود حق می‌بیند و همه چیز را غیر از وجود خدا نیست و فانی و مجازی می‌شمرد و حتی برای خود نیز در آن مرتبه موجودیت تصور نمی‌کند. این مرحله را نمی‌توان با واژه محدود و نارسا بیان کرد زیرا به قول مولانا حرف و صوت و گفت، مانع درک معنی و عمق ذات محبوب است و باید این هرسه را برهم زد و از راه دل، عشق را دریافت و عاشق در این مرحله تنها به معشوق و دیدار و وصال او می‌اندیشد و به وسیله او می‌گوید، می‌شنود و می‌بیند و... کلّ ماسوی را نادیده می‌گیرد و غرق دریای عشق حق می‌گردد و چنان غریقی هرگز راه رهایی نمی‌جوید و چون شکاری است که از بند عشق رهایی نمی‌خواهد.

نجم رازی در این باره می‌گوید: «در این مقام، رونده جز به زمام کشتی عشق و قدم ذکر و بدرقه متابعت نتواند رفت، عقل را اینجا مجال جولان نیست زیرا که عتبه عالم فناست، راه بر نیستی محض است و عقل را، سیر در عالم بقاست، و چون آب روی در نشیب دارد اما عشق صفت آتش دارد و سیر او، در عالم نیستی است هرکجا رسد و به هر چه رسد فنا بخشی پیدا کند اینجا عقل و عشق ضدان لایجتماعاند، هرکجا شعله آتش عشق پرتو اندازد عقل فسرده طبع خانه پردازد.» (نجم الدین رازی، ۱۳۵۲: ۶۱ و ۶۲)

عطار هم جایگاه عقل را در دل می‌داند و بر این باور است که عشق طبیب همه درد دل است. راه حل همه مشکلات را در عشق می‌داند و هم‌چنین معتقد است تا عقل با عشق و دل همبر نگردد ناتوان و ضعیف است.

نامه عشق ازل بر پای بند عقل مادر زاد کن با دل بدل
تا ابد آن نامه را مگشای بند تا یکی بینی ابد را، تا ازل

(منطق‌الطیر، ص ۳۶ بیت ۴ و ۵)

عطار عقیده دارد که عقل در مقابل عشق سرنگون است و جایی که عشق در می‌آید عقل از آنجا می‌گریزد و عشق چون آتش است و عقل مانند دودی است که فرار می‌کند. احمد غزالی هم می‌نویسد، عقول را دیده بر بسته‌اند از ادراک ماهیت و حقیقت روح و روح صدف عشق است.

عین القضاة در مورد ناتوانی عقل در مقابل عشق می‌گوید:

از عقل فراگذر که در عالم عشق او نیز غلام دل دیوانه ماست

خواجه عبدالله انصاری گوید: عقل گفت من در شهر وجود مهترم، عشق گفت: من از بود و وجود بهترم. عقل گفت مرا علم و بلاغت است، عشق گفت: مرا از هر دو عالم فراغت است، عقل گفت مرا لطایف غرایب یاد است، عشق گفت: جز دوست هر چه گویی باد است. از این رو عقل در عرفان عاشقانه جایی ندارد. همه اینها بیانگر این مطلب است که عرفا معتقدند از راه علوم و فلسفه و عقل معاش، امکان شناخت خدا را نخواهند یافت و تنها راه ممکن و پر خطری که هست راه عشق است و با عشق می‌توان به معرفت حق رسید. پس یکی از مضامین مشترک و دیرینه مورد بحث شاعران و نویسندگان و عرفا و متصوفه، موضوع عقل و عشق بوده است. ناگفته پیداست که این مضمون در اشعار حکیم سنائی که ظاهراً بنیانگذار تفکر عرفانی در شعر فارسی است و مولانا که از شاعران عارف پیشه قرن هفتم است بیشتر از دیگران مطرح شده است.

تقابل عقل و عشق در مثنوی مولانا و حدیقه سنایی

از جمله موضوعاتی که در آثار شعرای بزرگ عارف ما تجلی خاصی پیدا کرده است، برخورد عشق و عقل است. عرفا در این زمینه بحثی دارند و آن این است که انسان دارای دو قابلیت است یکی مشترک با دیگر موجودات و دیگر قابلیتی که خاص انسان است و این همان است که «حَمَلُهَا الْإِنْسَانُ» و این امتیاز را قابلیت «فیض بی واسطه» می‌خوانند و معتقدند که انسان، مستعد پذیرفتن این فیض است ولی سعادت آن را به هرکس نداده‌اند «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ» (حدید، آیه ۲۱) برخلاف نور عقل که هر انسانی از آن فیض برخوردار است ولی مطلب اینجاست که به یاری نور عقل نمی‌توان به شناخت و معرفت حق تعالی رسید بدان جهت که سیر در آن دریای عظیم ژرف، خاص کسانی است که در آتش عشق خداوندی فنا شده‌اند که «السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» (جمعه آیه ۴) و در این صورت عقل را در مقام عشق مجال جولان نیست، زیرا عالم عشق عالم فنا و نیستی است و سیر عقل در جهان بقا و هستی. ادبیات ما در قرن ششم هجری نظر به برخی جهات و عوامل دستخوش تحول و تکامل اساسی و همه‌جانبه‌ای گردید که در نتیجه چهره آن نسبت به ادبیات قرون متقدم بسیار متفاوت می‌نماید. تحولی که هم در جهت قالب و هم در محتوا، آثار چشمگیری از خود بر جای گذاشت. این تحول با ظهور عرفان و تصوف در پهنه وسیع ادبیات نظم و نثر ما آغاز شد. آنچه ریشه‌هایش را باید در قرون سوم و چهارم هجری در جهان اسلام جستجو کرد در قرن ششم بود که به طور خاصی به پایمردی شاعری آزاده چون سنایی وارد شعر فارسی گردید و پیش از او به همت خواجه عبدالله و دیگران وارد نثر شده بود و آن همه آثار بدیع و متنوع از خود به جا گذاشت. حاصل این تحول آن می‌شود که عرفان و تصوف به عنوان یک مکتب درون‌گرا جای مسائل بیرونی و این جهانی شعرا و ادبا را می‌گیرد و عشق الهی که لازمه‌اش از خودگذشتگی و فنای در معشوق بود به جای عقل محاسبه‌گر و عاقبت‌اندیش خودنمایی می‌کند و در جهت عرفانی و صوفیانه جای گزین مدایح، مراثی و توصیفات آن چنانی ادبیات پیشین می‌گردد. در همین قرن است که سبک خراسانی با آن همه شکوه و طنطنه جایش را به سبک عراقی می‌دهد و از نتایج این تحول تخطئه عقل و جای‌گزینی آن با عشق الهی بود.

البته تلاش مخالفان علوم عقلی که از همان نخستین سده‌های اسلامی آغاز شده بود آثار کامل خود را در سده ششم به صورت بیزاری همگانی از علوم عقلی و گرایش مفرط به سوی علم حال و تصوف نشان داد. نخستین فقها و اهل سنتی که رایت مخالفت با فلاسفه و متکلمان را برافراشتند برای تثبیت موضوع خویش، به نوعی به اصول فلسفه و منطق متمسک می‌شدند. هنوز فلسفه‌ستیزی‌های خردگرایانه ابن جوزی در کتاب «تلبیس ابلیس» و شیخ شهاب‌الدین سهروردی در «رشف النصایح الایمانیه و کشف الفضایح الیونانیه» و امام محمد غزالی در دو کتاب «تهافت الفلاسفه و فاتح العلوم» از خاطره‌ها فراموش نشده است. اگر این پنج سده را عصر خردگرایی اسلامی بنامیم، به خطا نرفته‌ایم، عصری که بزرگترین توفیقات علمی و عقلی را برای جهان اسلام به ارمغان آورده است.

عشق این مسیح مصلوب عصر خردگرایی با فرارسیدن سده ششم توفیق رهایی از آن صلیب و عروج در آسمان را به دست آورد. معشوق شاعران ما در عصر خردگرایی زن و گاه مردی است که با زیبایی و آراستگی‌های ظاهر خویش موجب تحریک حس لذت‌جویی آنان شده، و از طریق محبت، ایشان را به سوی خود جلب کرده است. اما این معیار عشق‌ورزی بعد از سده ششم از بیخ و بن دگرگون می‌شود و شاعران عصر احساس‌گرایی شیوه عشق‌ورزی مجنون را در پیش گرفته‌اند یعنی از قید و بند عقل رهایی یافته‌اند.

مولانا در مثنوی می‌گوید:

عقل سایه حق بود حق آفتاب سایه را با آفتاب او چه تاب

(۴/۲۱۱۱)

پس چه باشد عشق؟ دریای عدم در شکسته عقل را آنجا قدم

(۳/۴۷۲۳)

مولانا درباره تقابل عقل و عشق در مثنوی و حتی در غزلیات شمس ایبات زیادی دارد. مولانا عقل را در مقابل عشق ناچیز می‌شمارد و می‌گوید جایی که عشق فرود آید محل جان نیست و آنجا که عشق خیمه زند بارگاه عقل نیست و معتقد است که عقل در شرح و بیان عشق هم‌چون خری است که در گل‌ولای گیر کرده باشد زیرا عشق است که می‌تواند پرده از اسرار عشق و عاشقی بردارد و رموز آن را برملا کند، همان‌طور که حکایت شبانه، انسان را به خواب فرو می‌برد، سایه عقل و استدلال نیز انسان را به غفلت و بی‌خبری وارد می‌سازد و

چون شمس حقیقت بتابد قمر عقل و استدلال زایل شود و نور و جذابیت خود را از دست بدهد.

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

(۱/۱۵)

عقل هر چند مقامی محمود و متعالی دارد اما از دیدگاه عرفا در مقابل عشق بی قدر و منزلت است یعنی عقل در این جایگاه هم چون دلاله و واسطه‌ای است که باید رها شود، از این رو سنایی عاقلی را که بوعلی سینا (که رمز عقل و استدلال در مقابل عرفان و شهود است) می‌داند، در عرفان شهودی، عقلاء و پیروان مکتب مشاء را به نابینا تشبیه کرده‌اند همان‌طور که ابوسعید هم در مورد ابوعلی سینا گفته است: هر کجا ما رفتیم این کور هم با عصا آمده است از این روست که سنایی در ردّ روش فلسفی و استدلالی و عقلانی می‌گوید:

عقل در کوی عشق نابیناست
عاقلی کار بوعلی سیناست

(حدیقه ۳۰۰/۱)

پس پایه و بنای تقابل عقل و عشق روشن است و آن چیزی جز روش و شیوه عمل نیست. روش عقل، استدلال و چون و چراهای محض و قیاس است که همه اینها برای شناخت امور عینی و محسوس به کار می‌آیند، اما عقل در معرفت حق که حقیقت واحد است عاجز و ناتوان است چون قدرت عقل در قلمرو محسوسات است و در مرحله خارج از قلمرو محسوسات نمی‌تواند استدلال کند. از حضرت علی (ع) در کتاب مقالات شمس تبریزی آمده است:

العقل عقیله الرجـال
والعشق محـال العـقال

عقل موجب پای‌بندی و گرفتاری مردان و عشق برطرف‌کننده این پای‌بندی است. عقل در مرحله جستجو از حق می‌گوید که نمی‌رسی، اما عشق می‌گوید که پروا مکن، برو میرسی. البته چنین عقلی، عقل بازاری معاش و سست پای است و یارای شناخت ذات حق را ندارد. از این رو روش عقلانی و قیاس برای شناخت ذات حق ممکن نیست اما عشق کمال محبت است و خود به خود کمال‌گرایی و میل به کمال مطلق در آن است «محبت میل طبع بود به چیزی خوش، چون محبت از حدّ بگذرد آن را عشق گویند.» (کیمیای سعادت، بخش محبت)

اما چون عقل به وادی نظر و استدلال افتاده، همان استدلال عقیده پای آن شده و عقل را پای‌بند ساخته:

پسای استدلالیان چوین بود پای چوین سخت بی‌تمکین بود

(۱/۲۱۲۸)

پس حال عشق و عقل چنین است که حق تعالی، عشق را مکمل عشق ساخته و عشق را به نفس عشق کمال داده و این کمال رتبه عشق است که در کمال خود محتاج به غیر نیست و نفس او متمم اوست و عقل را به عقل عقال کرده که از حد معقولات قدم پیش نمی‌تواند نهاد و قادر بر کمال خود نیست. (مدرس رضوی، ص ۸۶ و ۸۷)

عشق را داد هم به عشق کمال عقل را کرد هم به عقل عقال

(حدیقه ۶۲/۱۲)

دیوانه‌تر از عاشق در میان مردم کسی وجود ندارد، این عقل که شب و روز درباره‌اش رجز خوانی می‌شود، از دیدن جمال عشق نابینا و از شنیدن ترانه‌های روح‌افزایش کر است، زیرا جنون عشق به معنای دیوانگی که از اختلال حواس درونی حاصل می‌شود نبوده و طبابت‌ها و معاینات پزشکی راهی به این جنون ندارد، اگر خود طیب روزی به مقام والای عشق برسد کتاب طبش را با خون دل شستشو می‌دهد و نیز طبی که عقول آدمیان برای معالجه عشق پیش می‌کشند، خود مدهوش و مبهوت عشق است.

نیست از عاشق کسی دیوانه‌تر عشق از سودای او کور است و کر

زآنکه این دیوانگی عام نیست طب را ارشاد این احکام نیست

گر طبیی را رسد زین گون جنون دفتر طب را فرو شوید به خون

طب جمله عقلها مدهوش اوست روی جمله دلبران روپوش اوست

(۶/۱۹۷۹-۱۹۸۲)

در مثنوی معنوی مولانا عاشقی که خدمت‌ها، وفاداری‌ها و رنج‌های بی‌شماری را که در راه وصال به معشوق کشیده بازگو می‌کند معشوق در جواب او می‌گوید: همه اینها که برشمردی ادعایی بیش نیست آنچه تاکنون ذکر کرده‌ای و به جای آورده‌ای فروغ بوده است و آنچه فروگذاشته‌ای اصل عشق و ولاست. مولانا در این داستان به این مسئله اشارت دارد که

اگرچه عنایت الهی مؤمن را مشتاق فکر و ذکر می‌کند و دل مشغولی دنیا را از او می‌گیرد و از عالم ماده جدا کرده و در عالم ملکوت و معنا جولان می‌دهد، لکن اگر سیر معنوی را از روزنه عقل جزوی خود به تماشا بنشیند ناشی از محدودیت و ضعف عقل او می‌باشد، چراکه خود را در عقل عاشق شده گم نکرده است و در راه سیر و سلوک خود هیچ نمی‌بیند، الا اشتیاق با او بودن را. منظور از گم شدن عقل در عشق همان عقل خوگر با عشق والا یا عقل خوگرفته با عشق لطیف الهی است که آن دو را در یک‌دیگر تحلیل کرده و یکی می‌سازد، زیرا قلب عاشق با عقل الهی اش متحد گشته و اتحاد عقل و قلب با عشق سرّ فنا را در بقا معنا می‌بخشد تا آنجا که عقل دل، عقل عشق را می‌طلبد و درمی‌یابد. مولانا در همین حکایت در مقایسه بین عقل و عشق می‌گوید: عاشق تشنه حقیقت، عطش سیراب‌نشدنی دارد که از حضرت حق دم به دم به او می‌رسد و او را به سوی حق هدایت می‌کند، چنان‌که در انجیل یوحنا آمده است «ملکوت اعلا در درون شماست».

ملکوت اعلا در قلب عاشق مؤمن است که دائما به ذکر معشوق می‌پردازد و عقل ملکوتی را با عشق ملکوتی همدم می‌کند و در این همسازی و همگامی دوست را متذکر می‌شود تا از خود بمیرد و به او زنده شود و با نور عقل چراغ معرفت را در قلب عاشق روشن کرده و زندگی جاویدان ببخشد.

عاقلان را یک اشارت بس بود عاشقان را تشنگی زآن کی رود

(۵/۱۲۴۸)

مولانا آنجا که عقل و عشق را مقابل هم قرار می‌دهد معتقد است که کار عقل، حسابگری و امیدواری است و یأس و حرمان در آن راه ندارد. در حالی که راه عشق راه نومی‌دی و لابیالی‌گری و پاک‌باختگی و ترک معنا و فنا است و چون انسان عاشق نرد هستی خویش را پاک باخته است لذا هستی خود را از حق پاک می‌گیرد و خداوند بی سبب و علتی، محض عنایت، الطاف خویش را نثار عاشق می‌کند.

عقل را نامی‌دی کی رود عشق باشد کآن طرف بر سر دود

لابالی‌عشق باشد نی خرد عقل آن جوید کز آن سودی برود

(۶/۱۹۶۶، ۱۹۶۷)

سنایی معتقد است که در قلمرو عشق، عقل اجازه ورود ندارد چراکه عشق او را تباه خواهد ساخت. سالکان راه حق، عقل را چون اسب مجروح و وامانده‌ای تلقی می‌کنند که آنها را به مقصد نمی‌رساند.

در جهانی که عشق گوید راز عقل باشد در آن جهان غماز
تا تو بمانده‌ای و عقل تو باز تو چو کبکی و عشق هم چون باز
حق پژوهان که راه دل سپرد عقل را لاشه در شمرند

(حدیقه، ۱ و ۲ و ۳/۳۳۰)

و باز در جایی دیگر به غلبه و استیلای عشق بر عقل اشاره می‌کند و می‌گوید:

در جهانی که عشق گوید راز نه تومانی نه نیز عقل تو باز

(حدیقه، ۱/۱۰۹)

عشق و ایمان توصیفی نیست و چشیدنی و دریافتنی است و بیرون از قلمرو عقل و جان است و هرگز عشق و ایمان در عقل و جان آمیختنی نیستند.

عقل و فرمان چشیدنی باشد عشق و ایمان چشیدنی باشد
این دو بیرون ز عقل و جان خیزد این بر آن، آن بر این نیامیزد

(حدیقه، ۵ و ۶/۲۰۳)

از دیدگاه مولانا در اثر عشق تلخی‌ها به شیرینی مبدل می‌شود و نقص‌ها به چشم نمی‌آید و با عشق مرده زنده می‌شود. این عشق نتیجه معرفت و دانش است چرا که عشق خالی از نوعی احساس و معرفت نیست و از آنجا که عشق در کل جهان هستی جاری و ساری است، پس همه موجودات حتی جمادات نیز بهره‌ای از هوش و ادراک دارند. علم و عقل ناقص، عشق پدید می‌آورند ولی عشق بر جمادات را. کسی که عقل ناقص دارد همین که بر یک جماد، رنگ مورد علاقه خود را ببیند گویی بانگ یار و محبوب حقیقی خود را شنیده است، مانند مرغ نادان که صغیر صیاد را نوای همجنس خود می‌پندارد و گرفتار دام او می‌شود، علم و عقل ناقص این تفاوت را نمی‌شناسند و ناگزیر برق صاعقه را آفتاب می‌بینند. حضرت ختمی مرتبت این ناقص‌عقلان را نفرین شده خوانده، «الناقص ملعون».

از محبت تلخها شیرین شود از محبت مسها زریں شود

| | |
|-------------------------------|----------------------------|
| از محبت دردها صافی شود | از محبت دردها شافی شود |
| این محبت هم نتیجه دانش است | می‌گزافه بر چنین تختی نشست |
| دانش ناقص کجا این عشق زاد | عشق زاید ناقص اما بر جماد |
| دانش ناقص نداند فرق را | لاجرم خورشید داند برق را |
| چونک ملعون خواند ناقص را رسول | بود در تأویل نقصان عقول |

(۲/۱۵۲۹-۱۵۳۶)

مولانا ناتوانی و نقصان عقول در مقابل عشق را، در قالب تمثیلات به خوبی بیان نموده است. از جمله در قصه موسی و شبان معلوم می‌دارد که قرب و رضای حق با پیروی از آداب و رسوم دست نمی‌دهد بلکه با دل شوریده و آکنده از عشق حاصل می‌شود. این است که عشق ارجحیت پیدا می‌کند و عقل «موسی» در مقابل عشق «شبان» ناتوان و زبون و خوار می‌ماند به طوری که خداوند به خاطر شبان «عشق»، موسی «عقل» را مورد عتاب و سرزنش قرار می‌دهد.

ناتوانی طبیبان ظاهری «نمایندگان عقل جرئی» از درک و درمان بیماری کنیزک «بیماری ناشی از عشق» در داستان شاه و کنیزک دلیلی بر این مدعاست.

مولانا در نودوپنجم موضع از مثنوی در باره عقل سخن گفته است که در بعضی جاها آن را ستوده و گاهی نیز آن را مذمت کرده است. عقلی که مولانا و دیگر صوفیان مذمت می‌کنند، آن عقل خردک نگرش و حسابگر در امور دنیاست. عقلی که مصلحت شخصی و آنی را بر مصلحت کلی و پایدار ترجیح می‌دهد و برای رسیدن به آرزو، ارتکاب هر امر ناپسند و نامشروع را موافق حق و عدل می‌پندارد. این همان عقلی است که آن را زیرکسار و مکرانگیز می‌نامند.

مولانا در پنجم دفتر اول مثنوی شاعری خردستیز است که عقل را مورد حملات شدید خود قرار می‌دهد البته عقل مورد نکوهش مولانا، عقل جزوی سست‌پای کوتاه‌اندیش است که قادر به شناخت حقایق نیست. عقل جزوی، عقل حسابگر و سودجو است و پادزهر آن وام دادن سود و زیان در راه خداست. ، لذا مولانا عقل جزوی را هم‌چون خر در گل خفته‌ای می‌داند که قادر به نجات و رستگاری خویش نیست.

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

(۱/۱۱۵)

از نظر مولانا عقل جزوی ثنویت بین است و آنچه را که در واقع یکی است دو تا می‌بیند و چنین عقلی تفرقه، جدایی و کثرت ایجاد می‌کند، حال آنکه عشق نامتجانس را پیوند می‌دهد و جذب می‌کند و آن را با خود متجانس می‌کند.

نگاهی به دفتر ششم مثنوی و مقایسه آن با پنج دفتر دیگر آن، دوگانگی و متناقض بودن سخنان مولانا در باب عقل را به خوبی نمایان‌گر می‌سازد. در پنج دفتر اول مولانا با عقل سر سازگاری ندارد:

عقل جزوی عشق را منکر بود
گرچه بنماید که صاحب سر بود

(۱/۹۸۲)

پسای استدلالیان چو بین بود
پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

(۱/۲۱۲۸)

هر که را در دل شک و بیچانیست
در جهان او فلسفی پنهانیست

(۱/۳۲۵۸)

شُه بر آن عقل و گزینش که تراست
چون تو کان جهل را کشتن سزاست

(۲/۲۰۵۲)

آزمودم عقل دوران‌دیش را
بعد از این دیوانه سازم خویش را

(۲/۲۳۳۲)

کشف این نه از عقل کار افزا بود
بندگی کن تا ترا پیدا شود

(۳/۲۵۶۲)

عقل تو از بس که آمد خیره سر
هست عذرت از گناه تو بدتر

(۴/۳۶۵)

زین قلم وین عقل رو بیزار شو
چشم غیبی جوی و برخوردار شو

(۳۳۱۴/۴)

عقل کاذب هست خود معکوس بین
زندگی را مرگ بیند ای غبین

(۱۷۶۴/۵)

عقل لرزان از اجل و آن عشق شوخ سنگ کی ترسد ز باران چون کلوخ

(۵/۴۲۲۶)

اما مولانا در دفتر ششم مثنوی با نگاهی متفاوت نسبت به پنج دفتر دیگر نظر داشته است. ابیات موجود شاهد و دلیلی بر این ادعا هستند که در اینجا فقط به شاهد مثال‌های اندکی اشاره می‌شود.

در دفتر ششم مولانا گلشن عقل را خرم و سرسبز توصیف می‌کند:

گلشنی کز بقل روید یک دم‌ست گلشنی کز عقل روید خرم‌ست

(۶/۴۶۴۹)

یا در بیتی دیگر می‌گوید:

بی ز مفتاح خرد این قعر باب از هوا باشد نه از روی صواب

(۶/۴۰۷۷)

مولانا در دفتر ششم به نوعی دیگر از عقل با عنوان «عقل صبر اندیش» اشاره می‌کند و رسول اکرم را که اسوه صبر بود مثال می‌آورد با این اوصاف باید مراد مولانا از این عقل، عقل من لدن باشد که از سوی حق تعالی به اولیا داده می‌شود.

هم به طبع آور به مردی خویش را پیشوا کن عقل صبر اندیش را

(۶/۳۹۷۷)

یا در بیتی دیگر می‌گوید:

عقل باشد ایمنی و عدل جو بر زن و مرد اما عقل کو

(۶/۳۸۶۱)

ای خرد کو پند شکر خوی تو دور توست این دم چه شد هیهای تو

(۶/۳۹۰۴)

مولانا در داستان دژ هش ربا جایگاه عقل را به خوبی بیان نموده و نشان می‌دهد که عدم توجه به پند عقل چه زبانی به دنبال دارد.

در فرج جویی خرد سر تیز به از کمین‌گاه بلا پرهیز به

(۶/۳۶۶۷)

بی ز تقلید نظر را پیشه کن هم به رأی عقل خو اندیشه کن

(۶/۳۳۴۴)

این خردها چون مصابیح انور است بیست مصباح از یکی روشن تر است

(۶/۲۶۱۳)

سنایی که به حق باید او را از استادان مسلم شعر فارسی محسوب نمود، با خلق آثاری نظیر حدیقه و دیوان اشعار که بخصوص از نظر کیفی بسیار قابل توجه‌اند موجب شد تا تغییر و تحول اساسی و عمیق در روند آثار منظوم فارسی حاصل گردد و شعر که قبلاً بیشتر در جهت مدح و منقبت پادشاهان و امرا مورد استفاده قرار گرفت از زمان او به عنوان یک وسیله مؤثر و کارآمد در خدمت تعلیم، زهد، اخلاق، و عرفان واقع شود. سخنان سنایی درباره عقل بیشتر حکیمانه است بخصوص در باب چهارم حدیقه که بسیار ستایش‌آمیز است و در صفحات آغازین حدیقه که سخن در باره توحید و معرفت می‌رود نقد عقل، محدود به عجز عقل از شناخت کنه ذات و صفات خداست و عقل ترهات‌انگیز فلسفی نفی می‌شود و در باب چهارم جز در ابیاتی معدود، عقل مورد تمجید و ستایش واقع شده است. عقل را تنها دلیل حق و تنها دستگیر آدمی و وارث شرع و دین و سلطان حق و حجت حق می‌داند. با کمی تأمل و اندیشه در حدیقه سنایی و مقایسه آن با مثنوی معنوی آشکار می‌شود که این دو شاعر در باب عقل در دو دوره زمانی خود کاملاً با هم تفاوت دارند یا به عبارت دقیق‌تر سنایی در اوایل حدیقه تا باب چهارم عقل‌گرا بوده اما بعد از آن بیشتر شاعری خردستیز است برعکس مولانا در پنج دفتر اول مثنوی شاعری خردستیز بوده و در دفتر ششم جنبه‌های خردگرایی در اشعارش بیشتر دیده می‌شود.

سنایی در شعر خودش نوگراست که مدرن فکر می‌کند، تازه می‌اندیشد و همه چیز را تازه می‌خواهد و نه تنها با وارد کردن موضوعات تازه در شعر فارسی آن را از انحطاط فکری که دچارش بود نجات می‌دهد بلکه راه‌های تازه‌ای را پیش پای شاعران بعد از خود مانند نظامی قرار می‌دهد. سنایی در دوره دوم از حیات شاعری خویش بیشتر متوجه ستیز و جدال با خرد است و بیشترین توجه او به عشق است و همواره عشق را بر عقل برتری داده به طوری که در تندترین حملات خود علیه عقل می‌گوید:

عقل در کوی عشق ره نبرد تو از آن کور چشم چشم مدار
 کاندراقلیم عشق بیکاریست عقل‌های تهی رو پرکار
 باز در قصیده‌ای دیگر که می‌توان آن را معارضه عقل و عشق نام داد آورده است:
 خیر تا خود ز عقل باز کنیم در میدان عشق فراز کنیم
 سنایی در این دوره از شاعری خود عقل را نه فقط در برابر عشق عارفانه می‌دید بلکه معارض با شرع هم می‌دانست:
 شرع را یکسو نهادستند و اندر خیر و شر قول بطلیموس و جالینوس باور کرده‌اند
 یا در جایی دیگر می‌گوید:
 ای سنایی گر همی جویی ز لطف حق سنا عقل را قربان کن اندر بارگاه مصطفی
 سنایی حتی در حمله به ابوعلی سینا به عنوان رئیس مکتب عقلا هم کوتاهی نمی‌کند:
 عقل در کوی عشق نابیناست عاقلی کار بسوعلی سیناست
 و سرانجام شخصیت فلسفی معاصر خود، جناب خیام را هم آماج حملات خود قرار می‌دهد:
 تا کی از کاهل نمازی ای حکیم زشتخو همچو دونان اعتقاد اهل یونان داشتن


نتیجه

از مجموع مطالب یاد شده می‌توان چنین نتیجه گرفت که مولانا و سنایی هر دو عشق را در برابر عقل سست‌پای و معاش‌اندیش مورد ستایش و تمجید قرار داده و پای‌بندی به عقل در حدیقه سنایی از پای‌بندی به شرع محسوس‌تر و در مثنوی مولانا ستیز با عقل و مخالفت با آن به مراتب مشهودتر است. هرچند که مولانا تحت تأثیر بسیار زیاد سنایی قرار گرفته اما به قول برتلس از نظر ساختار کاملاً با هم متفاوت هستند. از نظر مولانا نقش عقل، در دایره‌ای مشخص و حضور اسباب و علل در رویه ظاهری جهان هستی لازم و در جستن مطلوبات نافذ است و گرایش به حجاب‌ها و دعوی‌ها و دور شدن از مقام معرفت قلبی و راستین از هر راهی که اتفاق افتد، پذیرفته نیست. لذا مولانا و سنایی هر دو عقل سست‌اندیش چوبین‌پای را در

کشف حقایق و نیل به حقیقت راستین ناتوان و عقیم می‌دانند و ستیز سرسختانه آنها با چنین عقلی است که اسیر شهوت و خشم و راهنمای حیلست. رویکرد دوگانه این دو شاعر به عقل در نوع خود جالب توجه است بدین معنی که مولانا در پنج دفتر مثنوی مخالفت شدید خود را از عقل بیان داشته اما در دفتر ششم خردگرایی او کاملاً مشهود است. برعکس سنایی که در چهار باب اول ستایش عقل را مدّ نظر داشته و در باب‌های دیگر به مخالفت و مذمت و نکوهش عقل پرداخته است.

منابع و مأخذ

- ۱- جعفری، محمدتقی. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی. تهران: حیدری، ۱۳۵۱.
- ۲- تفضلی، تقی. دیوان عطار. بنگاه ترجمه نشر کتاب، چاپ اقبال، ۱۳۴۵.
- ۳- حقوقی، عسگر. گزیده حدیقه. انتشارات هیرمند، ۱۳۷۲.
- ۴- رازی، نجم‌الدین. رساله عقل و عشق. تصحیح فروزان‌فر، چاپ سوم.
- ۵- رضوی، مدرس. تعلیقات حدیقه. مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- ۶- رضوی، مدرس. حدیقه الحقیقه. انتشارات دانشگاه تهران، چاپ ششم، ۱۳۸۳.
- ۷- ریاحی، پری. عقل از دیدگاه مولانا. مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، ۱۳۸۴.
- ۸- زرین‌کوب، عبدالحسین. سرّ نی. تهران: انتشارات علمی، چاپ دهم.
- ۹- زمانی، کریم. میناگر عشق. تهران: نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۸۳.
- ۱۰- زنجانی، برات. گزیده حدیقه. انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۳.
- ۱۱- سبحانی، اسحاق. شرح مشکلات حدیقه. انتشارات دانشگاه اصفهان، ۱۳۸۲.
- ۱۲- سعیدالشرتونی لبنانی، اقرب‌الموارد. مطبوعه مرسل السیوعیه، بیروت، ۱۸۹۹.
- ۱۳- سنایی، غزنوی، ابوالمجد ابن آدم. دیوان. به سعی و اهتمام مدرس رضوی، تهران: ابن سینا.
- ۱۴- عبدالحکیم، خلیفه. عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و دیگران. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ سوم، ۱۳۵۶.
- ۱۵- غزالی، محمد. کیمیای سعادت. به اهتمام حسین خدیوچم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
- ۱۶- فروزانفر، بدیع‌الزمان. دیوان حکیم سنایی. تهران: انتشارات نگاه.
- ۱۷- فروزانفر. بدیع‌الزمان. شرح مثنوی شریف. تهران: انتشارات زوار.

۱۴۰  تقابل عقل و عشق در مثنوی مولانا و حدیقه سنایی

۱۸- محصل، راشد. *گزیده حدیقه*. تهران: انتشارات جام.

۱۹- میرفندرسیکی، ابوالقاسم. *رساله صناعیه*.

۲۰- نیکلسون، رینولد. *مثنوی معنوی*. تهران: انتشارات امیرکبیر.

Archive of SID