

Literary Interdisciplinary Research, Institute for Humanities and Cultural Studies(IHCS)

Semiannual Journal, Volume 3, Issue 6, Winter and Spring 2021- 2022, Pages. 327- 354

DOI: 10.30465/LIR.2021.31992.1178

Semantic transformation of reason and love in Persian poetry (Ferdowsi, Nizami, Mowlavi)

Dr. Morteza Mardiha¹

Abstract

Reason and love are two abstract nouns and like lots of this kind of nouns have been a kind of elastic concept. For longtime this resiliency have caused vast discussions concerning their essences and limits of meanings. Philosophers, mystics, and intellectuals have commented in some way for their demarcation. The great Persian poets have also used and introduced these concepts in different ways. This article is to follow the course of semantic changes of these two words in Shahnameh, Panj Ganj, and Masnavi. In this paper We found that Ferdowsi has used these two words in the meanings close to their usual applications; Nizami has represented romantic love at its most exciting level and has also had some primary and raw remarks about the transcendental reason (Aghl-e Kolli) and reason derived by revelation. Mowlavi has been in an outstanding manner as a groundbreaker in changing the implications of the concepts and attributed such spiritual and mystical meanings to them that they reach the borders of homonyms. That is why Mowlavi's conceptions of reason and love, because of their untenable method were limited within a discourse of spiritual aristocracy while usual and practical usage of these words remained close to the approaches and symbols of Nizami and specially Ferdowsi.

Keywords: Love, Reason, Transcendental Reason, Spiritual love, Ordinary Reason.

¹.Associate Professor of Philosophy of Social Sciences, Department of Social Communication, Faculty of Communication, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran. mardihamortaza@yahoo.com
Date of receipt: 2020-08-21, Date of acceptance: 2021-03-03

تحول معنایی عقل و عشق در شعر فارسی

(فردوسی، نظامی، مولوی)

(مقاله پژوهشی)

دکتر مرتضی مردیها*

چکیده

عقل و عشق دو اسم معنا هستند و مثل اغلب اسامی معنا، مفهومی کش‌سان داشته‌اند. فیلسوفان و عارفان و شاعران حکیم هرکدام به نوعی در تعریف و تحدید حدود یا تعریض حدود آنها سخن گفته‌اند. در قالب یک نگاه بین‌رشته‌ای، ادبیات از یک سو، فلسفه (و روان‌شناسی شناخت)، از سوی دیگر، این مقاله در قالب یک تحلیل محتوای مقایسه‌ای، سیر تحول معنایی این دو واژه را در شاهنامه، پنج‌گنج و مثنوی پی می‌گیرد و از دلیل تفاوت دو مقام گفتار و کردار در اقبال به آنها پرسش می‌کند. بنا بر آنچه یافته شد، فردوسی عقل و عشق را در معانی نزدیک به عرف عمومی کاربرد آنها به کار گرفته؛ نظامی عشق بشری و زمینی را در اعلی درجه آن توضیح و بازنمایی کرده و اشارات اولیه و بسط نایافته‌ای هم به مفاهیمی چون «عقل کلی» و «عقل تحت هدایت وحی» داشته است؛ مولوی در این کار به شکلی شاخص شالوده‌شکن بوده و معانی معنوی و آیینی به کلی متفاوتی بر این مفاهیم حمل کرده که تا مرز اشتراک لفظی پیش رفته است. در قالب یک تناقض‌نما، تعبیر مولوی از عقل و عشق، تاحدی به دلیل روش غیراستدلالی آن و دشواری درک و سختی اجرا، در یک فضای گفتاری اشرافیت معنوی محدود شد و کاربرد عمومی و عملی این دو مفهوم به نگاه و نمادپردازی اعتدالی نظامی و به ویژه فردوسی نزدیک ماند؛ در حالی که از حیث اشتهار و احترام ماجرا برعکس این است.

کلیدواژه‌ها: عشق، عقل، عقل عرفی، عقل کلی، عشق الهی.

* دانشیار رشته فلسفه علوم اجتماعی، گروه ارتباطات اجتماعی، دانشکده ارتباطات، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران،

ایران. mardihmortaza@yahoo.com

تاریخ ارسال: ۱۳۹۹/۰۵/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۳

۳۲۹ دوفصلنامه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، تحول معنایی عقل و عشق در شعر فارسی.... (نویسنده: مردیها)

۱. مقدمه و بیان مسأله پژوهش

مفاهیم عقل و عشق در آغاز شکل‌گیری شعر کلاسیک فارسی از معانی ساده و ارزش‌های مرسوم بر خوردار بود، ولی در میانه راه معانی و ارزش‌های به کلی متفاوتی بر آنها بار شد. این پیچیدگی و تغییر معنا و مدلول مفاهیم مورد اشاره چندان بوده که در باب شناخت آنها در منظومه‌های هر یک از شاعران بزرگ تحقیقات متعددی انجام شده و - به ویژه در مورد مولوی - مقالات پژوهشی فراوانی نوشته شده که ذیلاً به برخی از آنها اشاره می‌کنم. «عقل در نظر مولانا»، کریم زمانی (۱۳۹۵)؛ «عقل از دیدگاه مولانا»، سعیدی، نصیری (۱۳۹۱)؛ «معرفت شناسی دینی در اندیشه مولوی»، احمد بدری (۱۳۹۲)؛ «مفهوم عشق و آرزو در فلسفه اقبال و مولانا»، حسین حاجی علیلو (۱۳۹۱)؛ «تبیین جایگاه عقل در مثنوی مولوی و دلالت‌های تربیتی آن»، فرمehنی فراهانی، محسن و مهدی سبحانی نژاد و زینب مهدوی (۱۳۸۹)؛ «تقابل عقل و عشق در مثنوی مولانا و سنایی» انور ضیایی (۱۳۸۹)؛ «رویکرد مولانا نسبت به استدلال»، شجری و سعادت (۱۳۸۹)؛ «ریخت‌شناسی داستان‌های عاشقانه شاهنامه»، طغیانی و عرب نژاد (۱۳۹۵)؛ «جلوه‌های تمثیلی عشق تراژیک در شاهنامه»، ذاکری و حیاتی (۱۳۹۵)؛ «نقد خرد در شاهنامه»، فریده وجدانی (۱۳۹۱)؛ «بررسی عشق در حماسه با نگاهی به شاهنامه»، رضایی و سیف، (۱۳۹۵).

۱,۱. پیشینه بحث

آنچه از پیشینه بحث سراغ شد - که البته بسیار قابل توجه است و به مواردی از آنها در ادامه استناد می‌شود - اغلب شرح این مفاهیم در آثار این شعرا به صورت مستقل و به منظور فهم دقیق‌تر مدعای آنان، طرح جنبه‌های نادیده و دلایل و شواهد و وزن آنها و دلالت‌هایی است که می‌توانند داشته باشند. قصد نویسنده مقاله حاضر این است که در کنار ادبیات موجود، جست‌وجویی در خصوص سیر این تحول و مقایسه آن در شعر این سه شاعر و نگاهی به نتایج آنها در قیاس با فهم عمومی داشته باشد. یافته‌ها حکایت از این دارند که بیشتر فردوسی و تاحدی نظامی، به رغم برخی تفاوت‌ها، از جمله تمرکز معکوس بر این دو مفهوم و بازنمایی

دوفصلنامه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، تحوّل معنایی عقل و عشق در شعر فارسی.... (نویسنده: مردیها)

۳۳۰

عشق رماتیک در اعلی درجه و تا حدی والایش آن در خمسه، به معانی و ارزیابی معتدلی در این باره باور داشتند که از درک مشترک و فهم رایج دور نبوده است؛ مولوی این وضع را به کلی بر هم زد و بر اساس اندیشه‌ای جدید بنای دیگری گذاشت؛ هرچند او مبتدع مطلق نبود و به تعبیر خود او پیرو سنایی و عطار بود، باری به یمن یک بیان مکتبی، عقل و عشق هر دو در مثنوی از مرزهای مفهومی رایج در درک مشترک و فهم موجود در شاهنامه و پنج گنج فاصله بسیار گرفت. این هر دو مفهوم به نسبتی ارج داشتند که (در مورد عقل) مستمد از، یا (در مورد عشق) ناظر به ماوراء باشند؛ امری که پذیرش مفاهیم مزبور را خاص نوعی اشرافیت معنوی می‌کرد. بر این مبنا محبوبیت عام آن را بایستی بیشتر گفتاری (دیسکورسیو) دانست تا عملی و متکی به بیان قهار و تکریم و تصغیر نافذ، تا پذیرفتنی بودن به پشتوانه استدلال و درک مشترک.

۲. شرح عقل و عشق

۱،۲. عقل و عشق در شاهنامه

ستایش فردوسی از خرد مشهور است. نخستین کار خرد درک و دانستن و تفکیک حقیقت از غیر آن است؛ در یک کلمه شناخت (۱۴۹۱). وجه اخلاقی خردمندی در شاهنامه پرنگ‌تر است (۱). خرد وسیله‌ای است که «راهنما» است، «دلگشا» هم هست. شادمانی و غم هم از بود و نبود خرد است (۲). در این مسیر فردوسی کار را به آنجا می‌رساند که در داستان بوذرجمهر می‌گوید: «نباشد خرد، جان نباشد رواست» (۱۴۹۳).

فردوسی ظاهراً قدمی از آنچه گفتیم پیشتر می‌گذارد و به کارکرد خرد در کشف راز و رمز اشاره می‌کند. آنچه را که چشم سر نمی‌بیند، خرد رازش را می‌جوید (۱۳۷۸). به نظر می‌رسد منظور شاعر از کشف رمز در اینجا دیدن چیزی است که مقابل ما در الان و اینجا نیست؛ نه چیزی که ذاتاً نامرئی و در ماوراء است، بلکه چیزی اصالتاً مادی که با قدری تأمل و حل معادله‌ای چند مجهولی و حدس عوارض و نتایج اعمال بر اساس تجربه و استدلال قابل رؤیت است: دور بینی است. قرینه‌ای نیست که کشف راز در معنایی فراتر از این باشد. این

۳۳۱ دوفصلنامه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای/ادبی، سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، تحول معنایی عقل و عشق در شعر فارسی.... (نویسنده: مردیها)

رازدانی عقل، بر اساس مفاد شاهنامه و مواردی که در آن خرد و خردمند را توصیف می‌کند، به نظر نمی‌رسد ربطی به رازدانی عرفانی داشته باشد بلکه کشف رازی است که پشت پیچ و خم حوادث پنهان است. در مقام شناخت، خرد می‌تواند به هستی هستی‌بخش راه یابد. (۴۸۷). در مورد این کارکرد خرد، فردوسی به محدودیت آن هم اشاره می‌کند. یک محدودیت مهم، تفکر در ذات خداوند است. بایستی به درک اصل وجود خدا اکتفا کرد و بیش از این از خرد نخواست: «تو خستو شو آن را که هست و یکی است/ روان و خرد را جز این راه نیست» (۵۹۵).

عشق در شاهنامه مقبول است اگرچند نه چندان ستوده و قطعاً نه همسنگ عقل. واژه عشق در آن بسامد اندکی دارد و واژه‌های هم‌ردیف همچون مهر هم زیاد نیست. در مجموع داستان‌های عشقی در شاهنامه بر کل زندگی قهرمانان و جریان امور غلبه ندارد. هرچند جایگاه به قدر کافی مهمی دارد. عشق مفهوم و مصداقش علاقه و عاطفه و جذب میان مرد و زن است. عشق‌ها اغلب به وصال می‌رسد و فراق‌های طولانی در کار نیست. عشق‌ها به تراژدی نمی‌کشد. عشق‌های شاهنامه حتی اگر بزمی است در حاشیه رزم است. ادب و اعتدال و اخلاق بر آنها سیطره دارد. زنان در این عشق‌ها موقعیت فعال و گاه پیشقدم دارند. این هر دو تاحدی ناشی از فضای اعیانی و پهلوانی قهرمانان شاهنامه است.

در ماجرای زال و رودابه، کسی در حضور زال زیبایی‌های رودابه را وصف می‌کند و تأکید اصلی بر زیبایی زنانه و جذابیت تنانه است. زال پس از شنیدن این اوصاف عاشق رودابه می‌شود. (۱۰۷). در توصیف زال برای رودابه بر شجاعت و سخاوت او تأکید می‌رود. رودابه هم بر زال عاشق می‌شود. (۹۷). در توصیف تهمینه هم همین روال در کار است: آغاز با وصف زیبایی تهمینه و شجاعت و سخاوت رستم؛ و سپس بر پاکی و نجابت دختر، در معنای سنتی آن هم تأکید می‌رود (۲۴۸)؛ و هم خردمندی او (۲۴۷). خواست تهمینه هم مثل رودابه دو چیز است: التذاذ و فرزند (۲۴۸). شبیه همین در مورد بیژن و منیژه، یا سیاوش و فرنگیس هم هست. تکیه بر زیبایی و نجابت زن و در موارد مهمی بر درک و داد او (همچون سینه‌دخت

دوفصلنامه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، تحول معنایی عقل و عشق در شعر فارسی.... (نویسنده: مردیها)

۳۳۲

و کتابیون) و توانایی و شجاعت مرد و نگاه به عشق به سائق بهره‌مندی از زیبایی و به مقصد سامان ازدواج و فرزند. عشق در شاهنامه عشق مجنون نیست و این نشان نگاه به عشق بیشتر همچون وسیله است نه هدف. از همین حیث ناگزیر از درجاتی از اعتدال است که با دیدگاه منضبط و محافظه‌کارانه فردوسی تناسب دارد. عشق در شاهنامه ضمن اینکه لذت و کامجویی را روا می‌دارد، ولی در یک نگاه سنت‌باور و نهادگرا آن را هدفدار و عقلانی و ناظر به ازدواج و خانواده می‌بیند. پس عشق باید با عقل و عرف تطبیق کند. اگر نکند بدون ملاحظه اینها فقط در کار تفریح و ماجراجویی باشد، توجیه‌پذیر نیست. همچون عشق سودابه به سیاوش. عشقی که مطابق عقل و عرف نبوده و فقط ناظر به لذت باشد، چون برای اهداف بلندتر طراحی نشده و هدف فی‌نفسه است تأیید نمی‌شود.

۲،۲. عقل و عشق در پنج گنج

نظامی عقل را ستایش می‌کند. او نیز اوج اکرام خود در حق عقل را اینطور نشان می‌دهد که در ضمن ستایش خدا، ستایش عقل می‌کند (۳۵۱). و عقل و جان را در کنار هم می‌نشانند و خدا را در قالب آفریننده آنها می‌ستاید. گویی بزرگترین تجلی خداوندی خدا و شایستگی او برای ستوده شدن در آفریدن عقل است (۵۳۷). در ارجمندی عقل نزد او همین بس که موضوع قسم است (۲۸۰). جان خردمند را به «بساطی سبز» تشبیه می‌کند. و عقل را به «فرمانده بی‌نقیصه» تمثیل می‌کند. در وصف لیلی می‌گوید: «آفت نرسیده دختری خوب/ چون عقل به نام نیک منسوب» (۳۸۶).

اما کارکرد عقل، شناخت جهان و گشودن رازهای طبیعت و برداشتن موانع آن از پیش (۳۲۶). راهیابی و ابزارسازی برای مقاصد زندگی و غلبه بر موانع (۳۲۶). کار عقل حل مسئله است، گاه همراه با پیچیده‌اندیشی و دوراندیشی و گستاخی علیه ظاهر فتح نشدنی آن. نظامی گویی به نوعی عقل خودبسنده نزدیک می‌شود (۳۲۶). از عقلی حرف می‌زند که حاکی از عقل چاره‌ساز است (۷۵). کار دیگر عقل راه چاره یافتن در امور اجتماع است. عقل پیچیده انگار، با درجاتی از انعطاف و رفتن از راه‌های با مقادیری چم و خم از آسیب حذر می‌کند. همچون

۳۳۳ دوفصلنامه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، تحول معنایی عقل و عشق در شعر فارسی.... (نویسنده: مردیها)

دزدیده در هم نگریستن قیس و لیلی برای حذر از مشکلات (۳۸۸). مصلحت اندیشی هم از همین سنخ است (۲۳۷). نیز عقل جمعی هم فراتر از عقل فردی اسبابی چاره‌ساز و راه‌یاب در امور بزرگ است (۳۰۳). پس از شناخت برای غلبه بر طبیعت و نیز کارگشایی اجتماعی، خرد راهنمای اخلاق و نیکی است (۷۵). عقل بنیاد ادب است و ادب آغاز اخلاق (۲۰۶). شیرین، عقل خود را ناهی از منکر می‌داند (۲۶۴). نظامی در ستایش عقل و برشماری کارآمدی‌های آن با فردوسی همراه است و در امتناع ورود عقل به ساحت شناخت ذات خدا هم به او اقتفا می‌کند. ضمن پذیرش این «که با گردنده گرداننده‌ای هست» (۱۰۲). اما در مورد بیش از این «بدار از جستجوی چون و چه دست» (۱۰۰).

نظامی طوری از عشق حرف می‌زند که آن را مفهومی برای هر نوع تجاذبی می‌داند از مغناطیس تا کهربا. عشق را که از آن به «کشش» تعبیر می‌کند، به شدت تجلیل می‌کند و آن را علاوه بر تمایل اصلی میان آدمیان، قائمه اصلی عالم می‌شمارد (۱۱۹). چون جهان ایستاده به میل و حرکت است نه به تشخیص و فهم (۱۱۹). منظومه خود را هوس‌نامه می‌خواند (۱۱۸). بر این اساس تسلیم شدن خصوصیت نخستین عشق بی‌محابا است. زنان عاشق یا معشوق از نظر زیبایی و جذابیت با تشبیهاتی ستوده می‌شوند که زیبایی را از چشمی زیبایی‌شناسانه‌تر می‌بیند. (۱۲۹؛ ۳۸۶). نیز علاوه بر زیبایی صورت و تناسب تن، عنصر دلربایی را هم در وصف می‌آورد (۱۳۰؛ ۳۸۶).

به رغم تأکید بر زیبایی و دلربایی، رانه اصلی و نیت نخستین عشق در شعر نظامی متنوع است. در عشق دو قهرمان رمانتیک، مجنون و فرهاد، رد چندانانی از میل به برخورداری تنانه، دیده نمی‌شود؛ دست کم تأکیدی بر آن نمی‌رود. در مورد خسرو، او به روشنی طالب لذت درآمیختن بدون هیچ نیت دیگر و نیز هیچ تعهدی است. شخصیت شیرین پیچیده‌تر است. او ضمن اینکه عاشق خسرو است و تمنای وصال دارد، به هیچ وجه زیر بار عشرت بدون ازدواج نمی‌رود (۱۶۸ و ۱۶۹). در داستان مجنون، از زبان پدر لیلی، نکته‌ای هم دال بر عشق روا و عشق ناروا دارد. عشق شدید و بی‌هدف و بی‌سامان ضد ارزش است (۴۲۵). کارکرد

دوفصلنامه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای/ادبی، سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، تحوّل معنایی عقل و عشق در شعر فارسی.... (نویسنده: مردیها) ۳۳۴

عشق در شعر نظامی، در کنار اقتضای میل طبیعی و مباح بودن تشفی آن، تشکیل خانواده و یافتن فرزند است (۱۱۸).

نظامی در بیان کارکرد عشق از لذت وصال و تشکیل خانواده فراتر می‌رود. کارکرد مهم دیگری هم برای آن برمی‌شمارد که عبارت از شورمندی و طروات زندگی است: «کسی کز عشق خالی شد فسرده است / گرش صد جان بود بی‌عشق مرده است» (۱۱۸). کارکرد بعدی یا توضیح بیشتر همین کارکرد، هدف یافتن و رهایی از خودخواهی و در خود ماندگی است: «اگر خود عشق هیچ افسون نداند / نه از سودای خویشت وارهاند» (۱۱۹). این چیزی است که عشق بشری را از معنا و کارکرد ساده آن به پهنه‌ای دیگر می‌کشاند. عشق پرشور و فوار و عاشق‌کش، که در فرهاد و به ویژه در مجنون به دست نظامی اسطوره‌ای می‌شود. نظامی به تعارض عقل و هوا اشاره دارد، ولی بسیار بیش از آن، تعارض عقل و عشق را مورد توجه قرار می‌دهد (۷۰۵). در مورد ماجرای عاشقی مجنون بیتی تأمل‌انگیز دارد: «عشق آمد و کرد خانه خالی / برداشته تیغ لابلالی» (۳۸۷). معنای آن این است که عشق پرمایه و مجنونی وقتی به درون خانه تن می‌آید، هر چیز دیگری همچون عقل و ترس و نتایج آنها یعنی احتیاط و اعتدال و آبرو و غیره را بیرون می‌کند و حاصل آن این که شعارش می‌شود «لابلالی»، یعنی واهمه چیزی و رودربایست کسی را ندارم.

عشق اگر به شدت غالب شود، محاسبه سود و زیان و روا و ناروا و مصلحت‌سنجی و خودنگهداری که کار عقل است، منتفی می‌شود. این از جمله در خطاب مجنون به پدر خود (۴۴۹) و نیز مادر (۴۷۹) دیده می‌شود. بر این مبنا روشن است که توصیف نظامی از عشق رمانتیک آن را در چگال‌ترین شکل خود مطرح می‌کند که از یک سو عشق مادی و بشری را موضوعی بسیار پیچیده و نیرومند و شگفت‌انگیز نشان می‌دهد و از سویی به آنچه حکیمانی چون ابن سینا عشق مَرَضی خوانده‌اند نزدیک می‌کند.

۳,۲. عقل و عشق در مثنوی معنوی

۳۳۵ دوفصلنامه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، تحول معنایی عقل و عشق در شعر فارسی.... (نویسنده: مردیها)

مولوی در برخورد نخست با عقل، گویی پا جای پای پیشگامان ستایش عقل می‌گذارد (۵۳)؛ (۴۶۱) و چنین می‌نماید که در ستایش عقل اگر نه، باری در نکوهش بی‌عقلی بر شاعران پیشین سبق می‌برد (۶۳۵). در عین حال، عقل ستیزی مولوی شهره است. بله، او البته عقل را به جزوی و کلی، مکسبی و موهوبی، تقسیم می‌کند و یکی را سبب زجر می‌نماید و دیگری را عامل اجر. علم طبیعی هم که محصول خرد مستقل است، مردود است (۶۱۷). فناوری و تولید متکی به علم هم محکوم همین حکم است (۶۱۷). هرچند استدلال و به ویژه استدلال فلسفی را بی‌ارج می‌شمارد، ولی با وام گرفتن بیتی از نظامی با اندکی تغییر می‌گوید: «پس یقین در عقل هر داننده هست / اینکه با جنبنده جنباننده هست» (۵۵۹). پس استدلال یا حتی فلسفه هم مادامی که همراه پیش پذیرفته‌ها باشد، خوشامد است. پس از این نقش عقل در راهیابی در زندگی است، که در ابتدا چنین می‌نماید که تابع درک مشترک است و تقسیم به خوب و بد ندارد (۵۲۶). نیز در معاشرت و بودن با دیگران، عقل انسان را به مقام ادب برمی‌کشد (۱۲۷). ادب که مراعات ظاهر و قواعد عرف و احترام است، نیز مشورت و برهم نهادن عقل‌ها توصیه می‌شود (۱۸۲؛ ۵۰). بر تعارض میان عقل و هوا که در آثار دو شاعر قبلی دیدیم هم صحنه می‌گذارد (۲۰۳؛ ۲۵۴). با این تفاوت که بر ناتوانی عقل بیش تکیه می‌کند. (۶۴).

از اینجا مولوی سخنی را آغاز می‌کند که دست کم از حیث اشتداد، ویژه مکتب او است. اگر عقل برای راهیابی زندگی کارآمد است، لیکن از پس میل و نفسانیت بر نمی‌آید (۶۰۵) و از اینجا بحث مشهور عقل دو عقل است، مکسبی و موهوبی، یا جزوی و کلی مطرح می‌شود. اولی عقلی راه یافته با وحی است؛ اعم از آنکه وحی پیامبر باشد، یا وحی اولیا یا اصلاً وحی تکوینی. در چنین فضایی، تحقیر عقل جزوی و تعظیم عقل کلی به فراوانی، اغلب با تمثیل‌های تند و طاعن، در سخن مولوی تکرار می‌شود (۶۹۴). از نگاه او عقل مرسوم وجه مشترک همه آدمیان است، اما اولیا از مرز آن عبور می‌کنند و به قوه ادراکی دیگری مجهز می‌شوند که ایمان

دوفصلنامه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، تحوّل معنایی عقل و عشق در شعر فارسی.... (نویسنده: مردیها) ۳۳۶

و بینش حقیقی ره‌آورد آن است (۷۰؛ ۱۰۷۲). پس آنچه می‌تواند عقل را از مرحله جزوی به کلی ارتقا دهد، اتکا به راهنمایی دین و تصوف است.

مولوی عشق را البته به فراوانی و بسیار بیش از دو شاعر دیگر می‌ستاید. در واقع او هیچ چیز را به قدر عشق بزرگ نمی‌دارد. عشق را اساس عالم می‌داند. این از ابیات مشهور نی‌نامه مشخص است. باری، چنانکه مشهور است عشق مورد نظر او عشق تنانه و انسانی نیست. نه عشق هوس است، نه عشق‌نامه او هوسنامه (۳۰۵). او عشق‌ها را به دو دسته عشق حقیقی و مجازی تقسیم می‌کند و عشق واقعی و طبیعی را (که در شعر فردوسی و نظامی آمده) مجازی می‌شمارد و عشق راستین در نظرش عشق به خدا و اولیای او و ارزش‌های دین و تصوف است. (۱۳). او عشق مادی را از ریشه عشق معنوی می‌داند؛ میلی که گویا به اشتباه رفته ولی به مسیر خود برمی‌گردد (۱۰؛ ۳۶۳؛ ۲۰۹).

سخن مولوی در مورد عشق به این پایان نمی‌پذیرد، بلکه مدعای مهم‌تر او هنوز باقی است. عشق معنوی و الهی به یک قوه ادراکی و بینشی بدل می‌شود که عقل را پشت سر می‌گذارد و حقایق ناپیدای عالم را آشکار می‌کند. از نگاه او عقل مبلغی از راه (شناخت حقیقت عالم) را همراهی می‌کند، اما از جایی به بعد دیگر ناتوان است و باید جای خود را به عشق بدهد و این البته خاص خاصان است (۱۱۰۸؛ ۱۸۷). از اینجا است که تحقیر عقل به طور مبسوط آغاز می‌شود (۲۷۳). بدیهی است که جنون و دیوانگی در اینجا به کلی متفاوت با جنون در معنای بیماری یا حتی عاشقی رمانتیک است. عشق الهی باید تا این پایه شدید و مجنونی شود و به تعبیر صوفیه به مقام حیرت و فنا و توحید برسد، تا بتواند در شناخت اسرار عالم جانشین عقل شود و انسان را به حقایق ازلی و ابدی رهنمون گردد. داستان زید برای تقویت این مدعا نمونه‌ای گویا است (۱۵۵).

۳. بحث و بررسی

۱،۳. نگاه حماسی اعتدالی

۳۳۷ دوفصلنامه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، تحول معنایی عقل و عشق در شعر فارسی.... (نویسنده: مردیها)

در شاهنامه عقل به معنای مرسوم، توانایی ذهنی‌ای است که به انسان در دو چیز کمک می‌کند: اینکه در محدوده توانایی بشری، جهان و اصول و فنون آن را بشناسد و روابط انسانی و مصالح اجتماعی را دریابد و اینکه اخلاقی رفتار کند و نیک شود. تأیید گسترده خرد به تأیید محصول مستقیم آن یعنی دانش منتهی می‌شود که گرایش به آن باعث بلندی و بزرگی است. هرچند علم و فن کمتر از خرد و کلیت دانش در این کتاب مطرح شده، لیکن از همان اشارات اندک هم می‌توان نوعی بدهت در ارج آن انگاشت. اخلاق فرزند دیگر خرد است. خرد و نیکی همزادند (مسکوب، ۱۳۷۴، ۳۳). خرد در شاهنامه، اعم است از عقل نظری (شناخت) و عقل عملی (اخلاق)، ولی بیشتر قسم اخیر است که در کانون توجه قرار می‌گیرد (صفا، ۱۳۶۳: ۲۵۸).

پرسشی که در این مورد می‌تواند به ذهن خطور کند اینکه آیا همزاد شمردن خرد و نیکویی به نوعی مصادره به مطلوب نزدیک نمی‌شود؟ در این صورت زیرکی‌هایی را که شخصیت‌های منفی شاهنامه همچون گرسیوز دارند، به چه چیز باید منسوب کرد؟ تردیدی نیست که این نوع راه‌نمایی هم کار عقل است. «بداندیشی» به تعبیر شاهنامه، هم اندیشیدن است. تقسیم عقل و خرد به خوب و بد، چنانکه گویی دو ابزار در کار است (وجدانی، ۱۳۹۱)، قابل دفاع نیست. اگر هم به دو عقل اذعان شود با توجه به نوع کاربست آن است نه ماهیت آن. از نگاه شاهنامه از دانش به ارزش راه است: «بداند بد و نیک مرد خرد/ بکوشد به داد و بییچد ز بد» (۱۳۸۳). خرد است که نیک و بد را می‌شناسد ولی چگونه به یکی امر و از دیگری نهی می‌کند؟ می‌توان چنین انگاشت که خرد دستور (وزیر-مشاور) نفس است. دستور یا همان وزیر و مشاور نماد کسی است که البته در خدمت نفس (ایگو) است، اما مقابل فرمان او هم گاهی مخالفت می‌کند و این مخالفت در جهت صلاح فرد است. نفس بسا که از سر غریزه و امیال آنی فرمان می‌دهد. وزیر بنا به تعریف با تجربه، فهیم، بلندنظر و دورنگر است و به همین دلیل کارها، حتی آرزوهای نفس، در مجموع و در سنجشی چندوجهی به یمن او درست می‌شود. این چنانکه مشهور است، تصویری کلاسیک است که رگه آن به فیلسوفان

باستان می‌رسد. این بلند نظری و دورنگری (وزیر-خرد) لزوماً به نیت خیر نیست، بسا به نیت نفع است، ولی برآورد پیچیده و چند وجهی نفع با خیر هم‌مسیر می‌شود. به نظر می‌رسد خردی که در کار هدایت به خوبی است، خردی ورزیافته و آزموده و نیرومند است که از رهگذر دوربینی و چندجانبه‌نگری، محاسبه سود و زیان فرد را در قالب یک برآورد کمتر غریزی صورت می‌دهد و همین باعث تصویب نکردن کارهای خطا می‌شود. به همین دلیل خطاکار به بی‌خردی منسوب می‌شود، هرچند هوش راهیابی کوتاه‌نگر داشته باشد. در توصیه رستم به اسفندیار همین دوراندیشی و محاسبه در چشم انداز است که مطرح می‌شود: «هرآنکس که دارد روانش خرد/ سر مایه کارها بنگرد» (۹۹۴)؛ (لغت نامه دهخدا یک از معانی سر مایه را عمق، عاقبت و نتیجه برشمرده است). زیرکی و هوش و پیچیدگی محاسبه و جستن راهی مناسب مقام و منطق موقعیت را در نظر گرفتن و دوری از سستی و هم‌تیزی از کارکردهای عقل است. از سوی دیگر، دانایی توانایی می‌آورد و توانایی خوبی: «ز نیرو بود مرد را راستی/ ز سستی کژی زاید و کاستی». شاید پذیرش این دشوار باشد که قدرت راستی می‌آورد. معمولاً عکس این معروف است: قدرت فساد می‌آورد. ولی به نظر می‌رسد، قدرت شعاع پیامدهای عمل فرد را افزون می‌کند. اگر انسان بدی باشد، حاصل قدرت برای او فساد بیشتر است و برعکس. باری، فردوسی پا را از این فراتر می‌گذارد. از نگاه او ضعف و ناتوانی و در نتیجه ناکامی، احتمال بیشتری دارد که فرد را به کژی بکشاند. پس از طریق این سازوکار قدرت، خرد و نیکی همراه می‌شوند. در هر حال همزادی خرد و نیکی و همراهی دانایی و توانایی، و توانایی با راستی را بایستی چنان تفسیر کرد که اقتضای ذاتی و همیشگی آن نباشد، که در غیر این صورت به ناهمسازی با این اصل بدیهی منجر می‌شود که دستگاه فاهمه برای عموم خواسته‌های نفس ابزارسازی می‌کند.

خط مسلط در شاهنامه، تقابل خیر و شر است. در مواردی بسیاری این خیر و شر، از جمله خردمندی و بی‌خردی، ذاتی است و از گوهر و نژاد برمی‌خیزد. کسانی که نژاده باشند و فرهمند، شانس بیشتری دارند که از این عقل برخوردار باشند. این ممکن است تصور اعتقاد

۳۳۹ دوفصلنامه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، تحوّل معنایی عقل و عشق در شعر فارسی.... (نویسنده: مردیها)

به نوعی عقل موهوبی را ایجاد کند. اما نسبت عقل و نیکی از طریق اشرافیت و نژادگی ممکن است از این راه هم باشد که آموزش و تربیت (که در میان لایه‌های بالای اجتماعی بیشتر بوده است) باعث رشد خرد و فرهیختگی و نگاه چندوجهی می‌شود و بر این اساس احتمال بیشتری دارد که در راه‌نمایی برای نیل به مقاصد راهی را نشان دهد که رضایت خاطر، درجاتی از مراعات دیگران را هم در حساب بگیرد.

برخی محققان خواسته‌اند خرد در شاهنامه را نشان نوعی فلسفه به شمار آورند (مسکوب، ۱۳۷۴) و برخی دیگر از این بر حذر داشته و بر سادگی و صمیمیت معنای خرد در شاهنامه دلیل آورده‌اند (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۸). نیز اینکه ستایش خرد در شاهنامه به معنای بی‌نیازی از آموزه‌های دینی نیست، بلکه گاه مطابق و حتی ملهم از آن است (راشد محصل، ۱۳۹۶) سخن درستی است، باری تناسب معکوس میان شواهد هر کدام در این کتاب چندان هست که استقلال حکم عقلی را انکار نتواند.

در شاهنامه، عشق در همان معنای مرسومه علاقه جسمی و روحی میان مرد و زن است. این تمایل در کنار عنصر مهم زیبایی و تجاذب و لذت، اولاً قاعدتاً ناظر به ازدواج و خانواده است و ثانیاً چیزی نیست شایسته اینکه زندگی را در چنبره خود بگیرد، همه چیز در زمانی دراز بر محور آن باشد، خاکساری بیاموزد و فراق یا اصل عشق به طور مستقل موضوعیت داشته باشد، یا ناظر به ماوراء باشد. عشق در شاهنامه، عشق به معنویت نیست و نه در سوز و گداز رمانتیک شعله‌ور می‌ماند. اغلب پاک است، هرچند ناپاک هم دارد. عاشقی به خودی خود موضوعیت ندارد. فراق و رنج عاشقی تصدیق یا تقدیس نمی‌شود. شیرینی وصال است که مهم است و مهم‌تر از آن ادامه راه زندگی از مسیر آن. در شاهنامه «جوشش‌های کور احساسی و عاطفی که خام و ناگهانی‌اند چندان محترم نیستند» (محبّتی، ۱۳۹۰). چیزی از تأثیر عشق ناکام یا عشق نانموده و فروخورده یا به چیزی فرامادی والایش شده، مطرح نیست. عشق قهرمانان متناسب با حماسه و پهلوانی و سربلندی است، برای همین با خاکساری عاشق نسبتی ندارد (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۸: ۲۱۵). کسانی آن را اینگونه توصیف کرده‌اند که «داستان‌های

دوفصلنامه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، تحوّل معنایی عقل و عشق در شعر فارسی.... (نویسنده: مردیها) ۳۴۰

عاشقانه شاهنامه از خیال‌انگیزی، لطافت و معنویت منظومه‌های عاشقانه دوره متأخر خالی است» (حسن‌رضایی، ۱۳۹۵). داستان‌های عشقی شاهنامه، تا حدی به دلیل ساخت کلی این حماسه ایرانی، رو به زنان بیگانه دارد و در نهایت گاهی به بحران‌هایی هم برمی‌خورد، ولی تراژدی‌ها در اصل معطوف به رفتار قهرمانان مرد در عرصه جنگ قدرت و رقابت است، نه ناظر به خود روابط عاشقانه. بنابراین تعبیر «عشق تراژیک در شاهنامه» ممکن است غلط انداز باشد، به ویژه که اذعان شده است «تراژیک شدن پایان عاشقانه‌ها در شاهنامه در پیوند با حماسه اتفاق می‌افتد» (ذاکری، ۱۳۹۵). این درست است که در شاهنامه «حماسه با تحمیل ویژگی‌های خاص خود سبب شده ماهیت حماسی بر جوهره غنایی داستان برتری یابد» (طغیانی، ۱۳۹۵)، اما این به معنای عدم بازنمایی واقع نمایانه انگیزه‌های عرفی و احساسات فردی داستان‌های عاشقانه شاهنامه نیست.

بر این مبنا، شاهنامه عقل و علم (در معانی عرفی) را محور قرار می‌دهد، که از رهگذر آنها توانایی حاصل می‌شود. توانایی هم از طریق ایجاد ابزارهای سخت باعث کامیابی می‌شود و هم از طریق ایجاد ابزارهای نرم (قدرت محاسبه پیچیده و چندوجهی منافع) به نیکی منجر می‌شود. وحی و آیین هم در هدایت نقش مهمی دارد، ولی به موازات آن است نه به جای آن. عشق (در معنای عرفی) در این میانه، نقش محدودی دارد و بایستی کنترل شود. زیر نفوذ عقل و اعتدال و بزرگی و افتخار است و ناظر به ازدواج و سامان اجتماعی. نکته مهم روش‌شناختی اینکه در همه این موارد با زبانی و بیانی سخن می‌رود که دور از عرف درک و فهم نیست.

۲,۳. نگاه عرفی شورانگیز

نظامی هم همچون فردوسی هم عقل را ستایش می‌کند و هم عشق را، اما با نسبتی متفاوت و شاید حتی وارونه؛ به اندازه‌ای که فردوسی راجع به عقل گفته، نظامی راجع به عشق گفته و برعکس. عقل را می‌ستاید، هرچند نه به آن شکوه و تأکیدی که فردوسی. عقل در نگاه نظامی در اصل به همین معنای مشهوری است که به شناخت و علم و کارسازی و چاره‌جویی

۳۴۱ دوفصلنامه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، تحول معنایی عقل و عشق در شعر فارسی.... (نویسنده: مردیها)

و سپس اخلاقی بودن کمک می‌کند و راه می‌برد. عقل به نیکی راه می‌برد، ولی این به معنای همزاد بودن این دو نیست. عقل در کنار هدایت به خوبی و اعتدال، می‌تواند به شکلی ابزار سیاست هم باشد. در هفت پیکر در داستان کنیزکی که مراعات حشمت و صولت پادشاه را نکرده و سخن تحقیرآمیز گفته از زبان بهرام شاه به وزیر خود درباره کنیز می‌گوید: «فتنه بارگاه دولت ماست / فتنه کشتن ز روی عقل رواست».

در توصیف کارکرد خرد، نظامی از این مرحله اندکی فراتر می‌رود و بحث عقل کلی را پیش می‌کشد. به عقل کلی و عقل موهوبی و عقل در پناه دین اشاراتی دارد. عقل مستمد از آفریدگار است: «مهره‌کش رشته یکتای عقل / روشنی دیده بینای عقل» (۳). که می‌توان آن را تکوینی دانست به این معنا که به نفس آفرینش عقل به دست خالق اشاره دارد، نه به هدایت عقل به وسیله وحی، چنانکه برخی گفته‌اند (دینانی، ۱۳۹۳). نیز تعبیر فلسفی-عرفانی کمتر آشنای «عقل کلی» که بنا به تعریف، خردی ماورائی یا خردی راهیافته به یمن ایمان و اولیا است و در هر حال چیزی است غیر از عقل مرسوم و معروف بشری، در شعر او آمده است. اشاراتی هم به مسئله نسبت میان عقل و وحی دارد. داوری او مشیر به تبعیت عقل از وحی، لااقل در برخی امور خاص است: «ز شرع خود نبوت را نوی داد / خرد را در پناهش پیروی داد» (۱۰۵). ولی تفصیل و تأکیدی بر این موارد نمی‌رود. نظامی هیچکدام از این تعبیر «عقل کلی» و «خرد در پناه شرع» را توضیح و تفصیل نداده و به اشاره‌ای کوتاه اکتفا کرده است، باری در قیاس با فردوسی، همین طرح عبارات مزبور در ارتباط با تحول معنای عقل قابل توجه است. در مورد منع تعقل در ذات حق، برخی بزرگان این محدودیت عقل در شعر نظامی را فقط محدود به دنیای ماوراء ندانسته و ردی هرچند کم‌رنگ از نوع ضدیت با عقل فلسفی را در آن سراغ گرفته‌اند (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۳۶۸). این مدعا مسلم نیست، باری برخی تزلزل‌ها در باب عقل خودبنیاد در آثار نظامی هست، که می‌تواند از امثال خاقانی و سنایی به او سرایت کرده باشد (بهفر، ۱۳۹۶)، هرچند نه آن قدر که بتوان آن را برآمده از بنیانی مرصوص در تفکر او دانست.

دوفصلنامه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، تحوّل معنایی عقل و عشق در شعر فارسی.... (نویسنده: مردیها) ۳۴۲

اما عشق را نظامی، برخلاف فردوسی، چنان طرح می‌کند که پدیده‌ای بس شگفت و نیرومند و ستایش‌انگیز و گاه والایش شده است. زیبایی تنانه بسیار ستوده است و بالاتر از این گاه به شرح چیزی می‌پردازد که خالقی مطلق آن را «تن کامه سرایی» می‌نامد که «معنویت دادن به زیبایی تن و خواهش تن است» (خالقی مطلق، ۱۳۷۵) و یک پرورنده آن را نظامی می‌داند؛ همچون در افسانه بانوی گنبد سفید در هفت پیکر (۷۰۱-۷۰۷). با وجود این، همچون فردوسی، از عشق خدا سخنی نمی‌گوید و نه از عشق به معنا. به نظر می‌رسد با عشق عقلانی (همچون در شیرین) همراه‌تر است تا عشق بی‌مهار (همچون در فرهاد و مجنون) و آنها را با استدلال‌هایی غنی‌تر و قوی‌تر مطرح می‌کند، هرچند به اقتضای موضوع داستان، شرح شور بی‌اعتدال آن دو را هم همدلانه روایت می‌کند.

در مورد عشق در نگاه نظامی گاهی تناقضی هم سراغ شده است. در هفت پیکر در داستان ماهان گوشیار زیبایی ظاهر را «پوستی برکشیده بر سر خون» (۶۸۵) می‌نامد و در اقبالنامه نیز اشاره‌ای دارد که «بدان خلط و خون عاشقی ساختن» (۱۰۴۶) (که بعید نیست منشأ الهام مولوی در پردازش نخستین داستان مثنوی و نفی ارزش زیبایی صورت باشد). اینها ممکن است نوعی تناقض را القا کند، مبنی بر اینکه چگونه ممکن است کسی که آن همه توصیف کننده و ستایشگر تنانگی و عشق میان زن و مرد است، زیبایی را همانطور توصیف کند که در آثار عطار و مولوی آمده است (حمیدیان، ۱۳۷۶، مقدمه). هرچند تأثیرپذیری محدود شعر نظامی، همچون بسیاری شعرای اصالتاً غیرصوفی دیگر، از ادبیات صوفیانه قابل انکار نیست (همچون در مخزن الاسرار و اسکندرنامه)، باری شواهدی که نمونه آن اشاره شد چندان کم است و خلاف آن چندان زیاد، که نمی‌توان این را از ارکان فکر نظامی دانست. هرچند در دو برهه، در جوانی و سرایش مخزن الاسرار و در پیری و پایان عمر در سرایش اسکندرنامه، چنین گرایش‌هایی در شعر او اندکی بیشتر دیده می‌شود. اینکه برخی خواسته‌اند اشعار نظامی را بر سبک و سیاق عرفای مشهور تفسیر عرفانی کنند (پورجوادی، ۱۳۷۰؛ صلاحی مقدم، ۱۳۹۷) یا گرایش‌های الگووار آیینی به او نسبت دهند (الهام‌بخش، ۱۳۸۷)، تنها با تفسیر بسیار

۳۴۳ دوفصلنامه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، تحول معنایی عقل و عشق در شعر فارسی.... (نویسنده: مردیها)

شاذ و دور از ظهور مقدور است و چنین می‌نماید که مورد پذیرش جامعه علمی قرار نگرفته است. نیز نظامی همچون برخی متفکران عصر خود به شکلی جدی تابع مذهب کلامی اشعری نبوده است که از بابت آن بخواهد با عقل در ستیز شود (کرباسی عامل، ۱۳۸۹). بر این مبنا، نظامی، در قیاس با فردوسی، ارزش و معنای مفاهیم عقل و عشق را مقادیری تغییر می‌دهد، ولی تغییرات بنیانی یا بنیان برافکن نیست. عشق را بسی بیش می‌ستاید ولی نه عشق معنوی، عقل و خرد را هم، هرچند نه به شکلی محوری؛ ولی بر شناخت و نیکی و اعتدال تأکید به قدر کافی دارد. نظامی هم در شیوه بیان مقاصد چنان است که از عرف درک و فهم فاصله نمی‌گیرد.

۳.۳. نگاه عرفانی استعلایی

مولوی در ستایش عقل و عشق با فردوسی و نظامی همراه، بلکه از آن دو پیش است، ولی با تفاوت‌هایی بسیار مهم. ظاهراً عقل معمول را مقابل حمق می‌ستاید، عشق معمول را هم مقابل بی‌عشقی. باری، به عقل کلی باور دارد (عقل در پناه وحی و هدایت شده با اولیا)، به تفصیل و تکرار از آن سخن می‌گوید و آن را ورای عقل مرسوم می‌نشاند. به تناسب، علم را هم دو علم می‌داند، خوب و بد. علم طبیعت و ابزارساز بد و علم جان یا همان تصوف خوب است. با مقادیری دقت می‌توان در این تردید کرد که منظور او از عقل و بی‌عقلی در برترداشت عاقلی بر احمقی هم حتی اشاره به عقل و حمق عرفی باشد. گویا همانجا هم عاقلی و احمقی چیزی جز عقل کلی و عقل جزوی نباشد. برخی قراین حاکی از این است. از جمله این بیت در ادامه داستان گریز عیسی از احمق: «اندک اندک آب را دزدد هوا/ دین چنین دزد هم احمق از شما» (۴۵۱). یا در میانه آن ابیاتی که دشنام عقل را به حلوای احمق ترجیح می‌دهد، این بیت هست «از گر آن احمقان طوفان نوح/ کرد ویران عالمی را در فزوح» (۶۳۵). یا پس از تمثیل عقل به چوپان یا شتربان که ابتدا به نظر می‌رسد تأیید همان دریافت عرفی از عقل است می‌گوید: «عقل عقل اند اولیا و عقل‌ها/ بر مثال اشتران تا انتها» (۱۱۳). نیز در ادامه بیت مشهور «پای استدلالیان چوبین بود/ پای چوبین سخت بی‌تمکین بود» (۹۷) (که خود البته

دوفصلنامه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای/ادبی، سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، تحول معنایی عقل و عشق در شعر فارسی.... (نویسنده: مردیها) ۳۴۴

استدلالی در قالب قیاس نوع اول است) عاقل را به کوری تشبیه می‌کند که با عصای استدلال قدم برمی‌دارد؛ باری، همین اندازه را هم به طور مستقل نمی‌پذیرد: «با عصا کوران اگر ره دیده‌اند/ در پناه خلق روشن دیده‌اند... حلقه کوران به چه کار اندرید/ دیده‌بان را در میانه آوردید» (۹۷). اگر این برداشت درست باشد مستلزم پذیرش این است که، مطابق فتوای مولوی، عقل عرفی به طور مستقل کار ویژه مثبتی ندارد و مادامی که عقل کلی نشده یا به آن نپیوسته است، به دشواری جز شر و عیب چیزی در بساط دارد: «منطقی کز وحی نبود از هواست/ همچو خاکی در هوا و در هباست».

مولوی عشق را هم ورای عشق مرسوم می‌نشانند و معشوق آن را وجود ازلی و ابدی (خدا) می‌داند. برای عشق یک کارکرد بسیار متفاوت پیش می‌نهد و آن اینکه ابزاری جهت درک اسرار جهان و دیدن عالم غیب می‌شود. این تحول معنایی و به ویژه مصداقی در واژه عشق (در قیاس با فردوسی و نظامی) چندان است که اگر دعوا شود که عشق، در مکتب مولوی به چنان انقلاب ماهیتی دچار شده که به مرزهای یک مشترک لفظی با عشق در معنای مرسوم آن نزدیک شده نمی‌تواند سخن غریبی تلقی شود. نکته مهمی که در اینجا قابل امعان نظر است اینکه چنانچه بپذیریم «شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت» (۱۰)، راه بررسی عشق در نظر مولوی بر یک پژوهشگر ناقد به طور اصولی بسته است. عموم مقالات و کتب هم در این زمینه به شرح مدعا و سعی در فهم همدلانه پرداخته‌اند. مولوی هم چون دیگران هوا را مانع درک عقلی و گاه در تعارض با آن می‌بیند. آیا عشق هم ممکن است چنین اخلاقی ایجاد کند؟ عشق زمینی آری، عشق آسمانی نه. ولی آیا ماهیت شورمند عشق ممکن نیست مانع کارکرد کشفی آن باشد؟ او می‌پذیرد که عشق چشم و گوش (عقل) را از دیدن و شنیدن حقیقت مانع می‌شود، ولی معتقد است که اگر عشق، عشق الهی باشد، کور شدن نه فقط بد نیست که خوب هم هست. در داستان رفتن خصمان پیش داوود در دفتر سوم می‌گوید: «آن یکی کورم ز کوران بشمرید/ او نیاز جان و اخلاصم ندید؛ کوری عشقست این کوری من/

۳۴۵ دوفصلنامه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، تحوّل معنایی عقل و عشق در شعر فارسی.... (نویسنده: مردیها)

حب یعمی و یصمست ای حسن؛ کورم از غیر خدا بینا بدو/ مقتضای عشق این باشد نکو» (۴۴۱).

در مورد عشق در مثنوی، این پرسش مهم که عشق که ذاتاً و ماهیتاً یک تمایل است و علی‌القاعده کارش تحریک و برانگیختن و پیش بردن است، در قالب چه سازوکاری به یک وسیله درک و دیدن (اعم از غیب و شهود) بدل می‌شود، پاسخی از جنس پاسخ‌های مرسوم ندارد. این سخن مولوی که صیقل دادن دیوار از سوی رومیان (اشاره به دل اسپید همچون برف صوفی) در قیاس با نقش زدن بر پرده در کار چینیان (اشاره به فهم عقلی و فلسفی) منظره (واقعیت هستی) را بهتر وامی‌نماید (۱۵۴)، البته یک تمثیل ذوقی است و جای استدلال را پر نمی‌کند. بسیاری بر آنند که نباید هم پر کند، چون او اساساً به استدلال مرسوم (عقلی-علمی) معتقد نیست. در مثنوی تنها روش متقن شناخت روش کشف و شهود است و چه بسا عدم توجه به آن مورد انتقاد واقع شود (میرباقری فرد، ۱۳۹۷). مسئله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود، اینکه برای فهم مدعای مولوی البته باید به شیوه خود او نزدیک شد، ولی برای درک بیرونی و سنجش آن نمی‌توان از راه کشف و شهود رفت. برای این مقصود ناگزیریم وزن استدلالی آن را بسنجیم. باری، استدلال‌های مثنوی هم عموماً استدلال‌هایی تمثیلی و با فرض بداهت یافته‌های عرفانی و آیینی است. جایی در بحث جبر و اختیار که گویا مستمعان قانع نشده و اشکال می‌کنند، مولوی می‌گوید: «گر شوم مشغول اشکال و جواب/ تشنگان را چون توانم داد آب» (۱۳۰). این یکی از انبوه اشارات مثنوی است به اینکه مخاطب هدف مولوی کسی است که به راه او ایمان دارد؛ آموزه‌های او درون‌گروهی است، برای همین بیشتر جدلی و نقلی است تا استدلالی. زرین کوب در این باب می‌گوید که مولوی در این گونه بحث‌ها «از اینکه اجزای کلام در نظام مضبوط واحدی قابل تلفیق نباشد و در برخی جزئیات تناقض‌هایی ظاهری یا واقعی و احیاناً اشکال‌هایی که ناشی از عدم اعتماد تام یک مخاطب نااهل بر مضمون وحی است پیش بیاید پروایی ندارد» (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۵۲۳). ایشان در این مورد اظهار نظری نمی‌کند که آیا تمامی این گونه تناقض‌ها جزئی است یا نه. در جای

دوفصلنامه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، تحول معنایی عقل و عشق در شعر فارسی.... (نویسنده: مردیها)

۳۴۶

دیگر شیوه مولوی را «بلاغت منبری» می‌نامد و می‌گوید: «آنچه را از راه برهان نمی‌توان برای مخاطب قابل قبول ساخت از طریق تمثیل و حکایت به ذهن وی نزدیک می‌کند.» (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۲۶۱). البته واضح و مبرهن است که شعر جای استدلال دقیق و تفصیلی نیست و شاعران دیگر هم چنین نکرده‌اند، باری مسئله مهم این است که دعاوی مولوی سترگ است و دلیل و مدعا بایستی تناسب داشته باشند. کریم زمانی می‌گوید: «مولانا هرگز با عقل و عقلانیت در ستیز نبوده، بلکه فقط عقل را نقادی کرده. در واقع میزان توانایی‌های عقل را معلوم داشته» (زمانی، ۱۳۹۵). باری به نظر می‌رسد در این نقادی و تعیین توانایی از درک مشترک به نقد مکتبی (اشعریت و تصوف) عطف عنان شده، تا حدی که، همچون عشق، عقل مورد تأیید او یعنی عقل کلی هم با عقل عرفی به مرز نوعی مشترک لفظی نزدیک می‌شود. قائلان این سخن شایع که «مولوی گاه به نکوهش، گاه به ستایش عقل پرداخته» (سعیدی، ۱۳۹۱) و «برخی ناآگاهانه او را به عقل ستیزی متهم می‌کنند» (بهنام فر، ۱۳۹۳)، عموماً به این اشاره می‌کنند که عقل ایمانی و عرشی مورد تأیید و عقل مستقل مورد رد و انکار اوست، اما به این کمتر توجه می‌شود که آیا این دو عقل مشترک معنوی‌اند یا مشترک لفظی. همین شباهت در بحث استدلال هم هست. گفته شده است که «مولانا نه تنها استدلال ستیز نیست، بلکه موافق استدلال و اهل آن است» (شجری، ۱۳۸۹)، باری از توضیحات معلوم می‌شود منظور نویسنده از استدلال توضیح تمثیلی برای تسهیل فهم مدعا برای مخاطب است. برخلاف شاهنامه فردوسی و پنج گنج نظامی، مثنوی مولوی یک پدیده دوچهره و متناقض‌نما به نظر می‌رسد؛ به این معنا که بخشی از آن ناظر به واقعیت‌های انسان و جنبه‌های روان‌شناختی و اجتماعی آن است که بسیار واقع‌بینانه (گاهی تا مرز بدبینی) به نظر می‌رسد؛ و بخشی دیگر ناظر به آرمان‌های آسمانی انسان استعلایی است و معتقد است این آرمان‌ها در بالاترین حد خود تحقق‌یافتنی است و در بسیاری تحقق یافته است. این پرسش ممکن است به ذهن هر مطالعه‌کننده دقیق مثنوی خطور کند که در دنیایی که قصه‌ها و حکایت‌های آن حاکی از این است که اغلب یا عموم آدمیان به شدت درآمیخته با طمع و خشونت و شهوت و جهل‌اند،

۳۴۷ دوفصلنامه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، تحول معنایی عقل و عشق در شعر فارسی.... (نویسنده: مردیها)

چگونه ممکن است عقل و عشقی را با چنان ارتفاعی تبلیغ کرد که مقتضی مقادیر زیادی تقوا و خلوص و ارادت و اعتقاد است؛ به ویژه که وقتی مثنوی خوانده می‌شود، گوئی بخش اول آن بسی باورپذیرتر از قسم دوم است. حکایت مرد بقال و طوطی، قصه اعرابی درویش و ماجرای زن او با او، نحوی و کشتیبان، کبودی زدن قزوینی، به عیادت رفتن کر بر همسایه رنجور، اندرز کردن صوفی خادم را در تیمارداشت بهیمه، خاریدن روستایی در تاریکی شیر را، فروختن صوفیان بهیمه مسافر را، نمونه‌هایی از انبوه داستان‌هایی است در مثنوی که به تصریح و تلویح واقعیت رفتار و کردار بنی آدم را که دروغ و دغل و حرص و هوا و جهل و تقلید است، برملا می‌کند. در عین حال در لابلای همین بازنمایی‌ها، داستان‌هایی از کسانی می‌آورد که جز ایمان به خدا و طاعت او و ادبار به دنیا کاری ندارند و عقل متصل به وحی و عشق به معنا، چنان پرده‌های غیب را از جلو آنها کنار می‌زند که حقایق عالم را می‌بینند. این البته ناممکن نیست، ولی به دشواری می‌تواند همساز به نظر آید. مضافاً به اینکه فهم اینکه آیا کسانی، مثلاً ابراهیم ادهم، واقعاً به مقامی که او می‌گوید رسیده‌اند یا نه، راهی است که بر جستجوگران بسته است.

بر این مبنا، مولوی عقل و عشق را از عرف معانی خود به کلی دور می‌کند. این هر دو در اتصال با مکتب (به روایت تصوف و اشعریت) ارج می‌یابند. روش مولوی در بیان ایده خود هر چند به یمن تمثیل و داستان عامه‌پسند در برخی سطوح قابل فهم است، ولی سنجش و استدلال به ارکان و اصول آن راه چندانی ندارد.

۴. جمع بندی و نتیجه‌گیری

در شاهنامه و خمسه عقل و دانش، در معانی عرفی تعبیر، ستوده می‌شوند و کارکردهای دانستی و بایستنی آنها توصیف و بلکه تجویز می‌شود. در هر دو این اشاره در مورد عقل وجود دارد که پی به رازهای نهان نمی‌برد و نباید از او انتظارات زیاد داشت. تعارض خرد و هوا مورد توجه است و اولی بر دومی ترجیح نهاده می‌شود. از این جهت که شور و شیرینی زندگی در عشق است، ستوده می‌شود. در آن دو ما با عشق پاک و ناپاک، عشق ناظر به سامان

دوفصلنامه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، تحول معنایی عقل و عشق در شعر فارسی.... (نویسنده: مردیها)

۳۴۸

زندگی و عشق عیش طلبانه و عشق عقلانی و ناعقلانی آشنا می‌شویم. از منظر فردوسی و تا حدی نظامی چنین می‌نماید که عشق بدون عقل خطرناک است و بسا که راه به نابودی برد. کار فردوسی در این زمینه ناظر به بازنمایی این دو مفهوم و نیز درجاتی اعتدالی از کاربردی اصلاح‌گرایانه آنها است. کار نظامی بیشتر متوجه وجه هنری و پردازش پرمایه و بازنمایی جذاب عشق است، هرچند در حواشی از تبلیغ اعتدال و عقل به دور نیست. در مثنوی ولی، عقل و علم دو تا است یکی بد و یکی خوب (مستقل و آیینی)؛ عشق هم دو عشق است یکی خوب و یکی بد (الهی و بشری)؛ و توصیف اینها هم در فضایی فارغ از اعتدال، شورمند و همراه تحقیر و تعظیم بسیار. به نظر می‌رسد مولوی این هر دو مفهوم را به کلی از معانی و کارکردهای پیشینش متفاوت کرده است. همچون در مکاتب عملگرا، این تصویرسازی بیش از آنکه نگران صحت و سقم باشد دغدغه‌مند کارآمدی است؛ (در اینجا برانگیختن به سلوک معنوی) و برای این منظور بنا را بر بدهت و ترغیب آن و تصغیر رقیب می‌گذارد. زبان نیرومند و داوری‌های قاطع در خصوص اعزاز و تذلیل در قالب داستان‌ها و تمثیل‌های جذاب می‌کوشد جای خالی پذیرفتنی بودن و امکان نقد بر اساس درک مشترک را پر کند.

به نظر می‌رسد آنچه فردوسی و تا حدی نظامی در مورد عقل و عشق می‌گویند، با درک مشترک به کم و بیش قابل تصدیق بوده است. آنچه مولوی در این باب می‌گوید، بدیهی و همه فهم نیست. و از آنجا که شیوه او استدلال نیست، دلیلی هم برای آن نمی‌آورد. در مثنوی نقش ترغیب با پشتوانه مکتب (اشعریت، تصوف و آیین) بسی بیش از نقش بازتاب شد. هرچند این معانی و ارزشگذاری متفاوت به گفتار مسلطی بدل شد که مهر خود را، از منظر گفتاری (دیسکورسیو) بر وجه اندیشگی و ادبی فرهنگ فارسی زبانان نهاد، به نظر می‌رسد در کاربرد کماکان تعابیر عقل و عشق، فرهنگ و زبان فارسی در محدوده‌های مفهومی فردوسی و نظامی کار می‌کند. عموماً عقل به همان معنا فهم می‌شود که فریدون، سیندخت، پیران، گودرز، شیرین، مهین بانو، نوفل، بهرام عاقل‌اند و عشق هم در همان معانی که زال و رودابه، بیژن و منیژه، لیلی و مجنون، شیرین و خسرو عاشق‌اند. شک نیست که ترسیم حدود معنایی

۳۴۹ دوفصلنامه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، تحول معنایی عقل و عشق در شعر فارسی.... (نویسنده: مردیها)

تعبیری چون عقل و عشق کار دشواری است و چنین مفاهیمی همواره یک هاله تاریک-روشن در اطراف هسته سخت معنایی خود دارند، که گاه به مرور زمان هم دچار انقباض و انبساط می‌شود. باری، کاری که مولوی با این تعبیر کرده (عقل کلی حقیقت‌یاب و عشق الهی غیب‌بین) نوعی تحول شالوده‌شکنانه و متکی به یک ایدئولوژی آریستوکراتیک معنوی است و اصول و عمق آن از دسترس فهم و سنجش اکثریت گسترده مردمان بیرون است. آنچه او را (حتی در میان غربیان) به گستردگی محبوب عام کرده، بیشتر غزلیات او است و بسا تطبیق هیجانات شاعرانه او با عشق زمینی. نظرپردازی عشق به مثابه بنیان شگفت و ماجراجویانه زندگی و نیز مضمون‌پردازی هنری و بیانی او کاربری این جهانی کم نداشته است. گویا مردمان عقل و عشق را با آموزه‌های فردوسی و نظامی می‌فهمند و می‌ورزند، (از جمله چون علم و فناوری و تولید را عزیز می‌دارند و عشق معتدل بشری را تأیید می‌کنند) ولی در مقام گفتار در باب این مفاهیم طالب بلندی، غرابت و ماجراجویی فکری و هنری مولوی‌اند.

کتاب‌نامه

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۳). «شرح اشعار نظامی گنجوی»، برنامه معرفت، ۲۷ تیرماه. اسلامی ندوشن، محمد علی (۱۳۷۸). *زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه*، تهران، نشر شرکت سهامی انتشار.
- اسلامی ندوشن، محمد علی (۱۳۸۸). «شاهنامه از چه می‌گوید و ارزش آن در چیست»، *اطلاعات سیاسی اقتصادی*، شماره ۲۷۰، ص ۵-۲۶.
- الهام‌بخش، محمود (۱۳۸۷). «تأملی در اندیشه‌های زاهدانه و دینی نظامی گنجوی»، *فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، سال سوم شماره ۸، ص ۱۱-۳۱.
- بهفر، مه‌ری؛ و صدرایی رقیه (۱۳۹۶). «بنیان تعلیم شاهان در برسازای زندگی فردوسی»، *پژوهشنامه ادبیات تعلیمی*، سال نهم، شماره ۳۶، ص ۱۷۱-۱۹۶.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۰). «شیرین در چشمه»، نشر دانش، خرداد و تیر، شماره ۶۴، ص ۲-۱۱.

دوفصلنامه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، تحول معنایی عقل و عشق در شعر فارسی.... (نویسنده: مردیها) ۳۵۰

حسن‌رضایی، حسین؛ و سیف، عبدالرضا (۱۳۹۵). «بررسی عشق در حماسه با نگاهی به شاهنامه»، فصلنامه متن‌پژوهی ادبی، سال بیستم، شماره ۷۰. ص ۲۹-۴۵.
حمیدیان، سعید (۱۳۷۶). «مقدمه بر اقبالنامه»، در اقبالنامه، تصحیح وحید دستگردی، تهران، نشر قطره.

خالقی مطلق، جلال (۱۳۷۵). «تن‌کامه‌سرایی در ادب فارسی»، نشریه ایران‌شناسی، سال هشتم، شماره ۲۹، ص ۱۵-۵۴.

ذاکری، احمد؛ و حیاتی، کریم (۱۳۹۵). «جلوه‌های تمثیلی عشق تراژیک در شاهنامه»، فصلنامه تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب پارسی، شماره ۲۹. ص ۵۷-۷۶.
راشد محصل، محمدرضا و دیگران (۱۳۹۶). «بررسی تطبیقی مفهوم خرد در اندرزهای دینکرد ششم و شاهنامه فردوسی»، فصلنامه متن‌شناسی ادب فارسی، دوره نهم شماره ۴، ص ۳۷-۵۵.
زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۶). سرنی: نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، جلد اول، تهران، نشر علمی.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۴). پیرگنجه در جستجوی ناکجاآباد، تهران، نشر سخن.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۰). پله پله تا ملاقات خدا: درباره زندگی، اندیشه و سلوک مولانا جلال‌الدین رومی، تهران، نشر علمی.

زمانی، کریم (۱۳۹۵). «عقل در نظر مولانا»، سخنرانی. سایت شمس‌رومی، در:

<http://shamsrumi.com/article/scientific-article/%D8%B9%D9%82%D9%84-%D8%AF%D8%B1-%D9%86%D8%B8%D8%B1-%D9%85%D9%88%D9%84%D8%A7%D9%86%D8%A7>

سعیدی، حسن؛ و نصیری، ولی‌الله (۱۳۹۱). «عقل از دیدگاه مولانا»، فصلنامه آینه معرفت، سال دهم، شماره ۳۳، ص ۲۵-۴۲.

شجری، رضا؛ و سعادت، افسانه (۱۳۸۹). «رویکرد مولانا نسبت به استدلال»، دوفصلنامه ادبیات عرفانی، سال اول، شماره ۲، ص ۱۲۵-۱۵۰.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۳). حماسه‌سرایی در ایران، تهران، نشر امیرکبیر.

۳۵۱ *دوفصلنامه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی*، سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، تحول معنایی عقل و عشق در شعر فارسی.... (نویسنده: مردیها)

- صلاحی مقدم، سهیلا (۱۳۹۷). «نگاهی به هفت پیکر با رویکرد عرفانی و رمزی»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، خرداد ۱۳۹۷، ص ۱۴-۱۷.
- صلاحی مقدم، سهیلا (۱۳۹۷). «نگاهی به هفت پیکر با رویکرد عرفانی و رمزی»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، خرداد ۱۳۹۷، ص ۱۴-۱۷.
- طغیانی، اسحاق؛ و عرب نژاد، زینب (۱۳۹۵). *ریخت‌شناسی داستان‌های عاشقانه شاهنامه، متن‌شناسی ادب فارسی*، دوره هشتم، شماره ۳، ص ۲۳-۳۸.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۲). *شاهنامه*، بر پایه چاپ مسکو، تهران، نشر هرمس. (شماره‌های درون متن اشعار فردوسی، شماره صفحه این کتاب است).
- کرباسی عامل، بتول (۱۳۸۹). «بررسی اندیشه‌های پارادوکسیکال در شعر نظامی»، *فصلنامه زیان و ادب فارسی*، سال اول، شماره ۴، ص ۱۲۴-۱۵۱.
- محبتی، مهدی (۱۳۹۰). «عقلانیت و اعتدال فردوسی در شاهنامه»، *فردوسی پژوهی* (جلد دوم)، تهران، نشر خانه کتاب.
- مسکوب، شاهرخ (۱۳۷۴). *تن پهلوان و روان خردمند*، تهران، طرح نو.
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۲). *مثنوی معنوی*، به تصحیح رینولد نیکلسون، تهران، نشر هرمس. (شماره‌های درون متن اشعار مولوی، شماره صفحه این کتاب است).
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۲). *مثنوی معنوی*، به تصحیح رینولد نیکلسون، تهران، نشر هرمس. (شماره‌های درون متن اشعار مولوی، شماره صفحه این کتاب است).
- میرباقری فرد، علی اصغر و دیگران (۱۳۹۷). «آسیب‌شناسی مقاله‌های مثنوی پژوهی از توجه به مشرب عرفانی مولوی»، *متن‌شناسی ادب فارسی*، دوره دهم، شماره ۳، ص ۱۷-۳۴.
- نظامی، الیاس (۱۳۸۵). *خمسه نظامی*، بر پایه چاپ مسکو-باکو، تهران، نشر هرمس. (شماره‌های درون متن اشعار نظامی، شماره صفحه این کتاب است).
- وجدانی، فریده (۱۳۹۱). «نقد خرد در شاهنامه»، *فصلنامه پژوهش زیان و ادبیات فارسی*، شماره بیست و چهارم، ص ۴۱-۵۳.

References

- Behfar, Mehry. And Sadraee, Roqaye (2017). "Foundation of Kings instruction", *Quarterly Journal of Pedagogical Literature Review*, N. 36, pp. 171-196. [In Persian]
- Ebrahimi Dinani, Golamhosein. (2014). "Description of Nezami's poems", *Knowledge Program*, 17 July. [In Persian]
- Elhambakhsh, Mahmoud. (2013). "A Study of Nezami's religious thought", *Quarterly Journal of the faculty of litreature and humanities*, N. 270, pp. 11-31. [In Persian]
- Eslami Nodooshon, Mohamed Ali. (1999). *Life and Death of the heros in Shahnameh*, Tehran, Sherkat Sahami Enteshar Publishing. [In Persian]
- Islami Nodooshan, Mohamed Ali (1388). "What does the Shahnameh say and what is its value", *Political-Economic Information*, No. 270, pp. 5-26. [In Persian]
- Ferdowsi, Abolghasem (2003). *Shahnameh*, based on the Moscow edition, Tehran, Hermes Publishing. (The numbers in the text of Ferdowsi's poems are the page numbers of this book.) [In Persian]
- Hamidian, Saeid. (1997). "Introduction to Eqbalnameh" In *Eqbalnameh*, Vahid Dastgerdi Corection, Tehran, Qatreh publishing. [In Persian]
- Hassan Rezaei, Hussein; And Saif, Abdul Reza (2016). "Love in epic with a look at Shahnameh", *Quarterly Journal of literary textology*, N. 70, pp. 29-45. [In Persian]
- Karbasi Amel, Batool (2010). "Study of Paradoxical Thoughts in Military Poetry", *Journal Quarterly of Persian Language and Literature*, First Year, N. 4, Pp. 124-151. [In Persian]
- Khaleqi Motlaq, Jalal. (1996). "Erotic poem in the persian literature", *Quarterly Journal of Iranshenasi*, N. 29, Pp. 15-54. [In Persian]
- Mirbagherifard, Ali Asghar and others (1397). "Pathology of Masnavi's research articles from the attention of Rumi's mystical scholar", *Quarterly Journal of Textbook of Persian Literature*, Volume 10, N. 3, Pp. 17-34. [In Persian]
- Mohabbaty, Mehdi (2011). "Ferdowsi's Rationality and Moderation in Shahnameh", *Ferdowsi Research (Volume 2)*, Tehran, Book House Publishing. [In Persian]
- Meskoob, Shahrokh (1995). *Hero body and wise spirit*, Tehran, Tarh Now publishing. [In Persian]

Nezami, Elias (2006). *Khamseh Nezami*, based on Moscow-Baku edition, Tehran, Hermes Publishing. (The numbers in the text of the military poems are the page numbers of this book) [In Persian]

Pourjavadi, Nasrollah. (1991). "Shirin in fountain", *Nashr Danesh Magazin*, N. 64, Pp. 2-11. [In Persian]

Rashed Mohassel, Mohamad Reza and others. (2017). "Comparative study of the concept of wisdom in the sixt Andarz and Shahnameh", *Quarterly Journal of textology of Persian Literature*, N. 9-4, Pp. 37-55. [In Persian]

Rumi, Jalaluddin (2003). *Masnavi Manavi*, edited by Reynold Nicholson, Tehran, Hermes Publishing. (The numbers in the text of Rumi's poems are the page numbers of this book) [In Persian]

Saeedi, Hasan. And Nasiri, Valiollah. (2012). "Reason according to Rumi", *Quarterly Journal of Ayeneh Maerefat*, N. 33, Pp. 25-42. [In Persian]

Safa, Zabihallah. (1984). *Epic in Iran*, Tehran, Amirkabir publishing. [In Persian]

Shajari, Reza. (2010). "Rumi's approach to reasoning", *Quarterly Journal of mystical literature*, N. 2, Pp. 125-150. [In Persian]

Salahi Moqadam, Soheila. (2018). "A look at Haft Peikar with a mystical approach", *Ettelaat Philosophy and Knowing*, June 2018, Pp. 14-17. [In Persian]

Toqiani, Eshaq. And Arabnejad, Zeinab. (2016). "Morphology of Shahnameh love stories", *Quarterly Journal of Textolgy of Persian Literature*, N. 8, Number 3, Pp. 23-38. [In Persian]

Vejdani, Farideh (2012). "Critique of Wisdom in Shahnameh", *Quarterly Journal of Persian Language and Literature Research*, No. 24, Pp. 41-53. [In Persian]

Zakeri, Ahmad. And Hayati, Karim. (2016). "Analogical aspects of tragic love in Shahnameh", *Quarterly Journal of Pedagogical Research in Persian language and literature*, N. 29, Pp. 57-76. [In Persian]

Zamani, Karim. (2016). "Reason according to Rumi", Speech in:
<http://shamsrumi.com/article/scientific-article/%D8%B9%D9%82%D9%84-%D8%AF%D8%B1->

دوفصلنامه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، تحوّل معنایی عقل
و عشق در شعر فارسی.... (نویسنده: مردیها)

۳۵۴

%D9%86%D8%B8%D8%B1-%D9%85%D9%88%D9%84%D8%A7 [In Persian]

Zarinkub, Abdolhosein. (1987). *The Mystery of pipe*, first volum, Tehran, Elmi publishing. [In Persian]

Zarinkub, Abdolhosein. (1995). *The oldman of Gangeh looking for utopia*, Tehran, Sokhan publishing. [In Persian]

Zarinkub, Abdolhosein. (2001). *Step by step to meet God*, Tehran, Elmi publishing. [In Persian]