

نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

ادب و زبان فارسی

دوره جدید، شماره ۲۶ (پیاپی ۲۳) زمستان ۸۸

از عقل ناصر خسرو تا عقل سنایی

* (علمی - پژوهشی)

دکتر محمد یارسانسب

استادیار دانشگاه تربیت معلم تهران

چکیده

از مفاهیم شناور و مورد اختلاف در فرهنگ ایرانی، مفهوم «عقل» است که دایره معنایی وسیع و گاه متناقضی یافته است. از این رو، نحله‌های فکری مختلف برداشتهای متفاوتی از آن ارائه کرده‌اند. همین موضوع، ما را بر آن داشته است تا به بررسی نحوه نگرش دو نحله متفاوت فکری (یعنی حکیمان و صوفیان) از «عقل» بپردازیم و با بررسی اشعار دو نماینده برجسته آنها (ناصر خسرو و سنایی) نشان دهیم که ناصر خسرو، بدون اینکه در شعر خود به دفاع صوری از این مقوله برخیزد، محتوا، تصاویر و ساختار شعرش، مبنایی عقلانی و منطقی دارد. برخلاف او، سنایی با اینکه در جای جای حدیقه الحقیقه، ایاتی در وصف عقل و دفاع از آن آورده است چون ساختار ذهن او با منطق عقلانی همسو نیست، محصول کارش با عقل، مبیانت یافته است. بر این اساس می‌توان گفت که کاربرد صفت «حکیم» برای سنایی - البته در مفهوم مورد نظر ما - جز به تسامح روا نیست؛ حال اینکه ناصر خسرو «حکیم» به معنای دقیق کلمه بوده است. دلیل این امر، این است که عقل نزد ناصر خسرو هم جنبه مادی دارد و هم بعدی معنوی؛ حال اینکه، عقل نزد سنایی در مجموع، عقل دینی است و تا حد زیادی از جنبه‌های مادی فاصله می‌گیرد.

کلید واژه‌ها: ناصر خسرو قبادیانی، سنایی غزنوی، خرد در شعر، حکیم در شعر فارسی، شعر کلاسیک.

درآمد

مفهوم اصطلاح «عقل» و مشتقات آن در فرهنگ و اندیشه ایرانی، پیوسته محل اختلاف بوده و چون غالباً با فلسفه یونانی، کلام اسلامی (با شاخه‌های متعدد آن) و اندیشه‌های صوفیانه در آمیخته، تکثر مفهومی یافته تا حدی که در برخی موارد وضوح و دلالت معنایی خود را نیز از دست داده است؛ فی‌المثل دشوار است بدانیم چیزی که در قاموس فکری حکیم ابوالقاسم فردوسی (وفات: ۴۱۱-۴۱۶ ق) و ناصر خسرو قبادیانی (۳۹۴-۴۸۱ ق) تحت عنوان عقل یا خرد، مرتبه ویژه‌ای یافته چیست و چه تفاوتی با عقل و خرد مورد نظر امثال خیام نیشابوری (وفات: بین ۵۰۹ و ۵۳۰ ق) دارد و یا دشوارتر و مبهمتر، عقل مورد نظر سنایی غزنوی (وفات: ۵۳۵ ق) است که هر چند وی، فصلی از کتاب خود را به این امر اختصاص داده است از وضوح کافی برخوردار نیست و بدون شک با عقل و خرد نامبردگان پیشین، کاملاً تفاوت و حتی تباین دارد. شگفت اینکه، به رغم اختلاف نظر فاحش امثال فردوسی و ناصر خسرو با سنایی در تاریخ ادبیات و فرهنگ ایرانی، این هر سه تن بالقب «حکیم» خوانده شده‌اند و حتی برخی محققان، عقل و حکمت مورد نظر اینان را با یک میزان می‌سنجند و همگی آنها را به یک میزان، «عقلگرا» می‌خوانند. یکی از دلایل این امر، این است که هنوز هم، تعریف منطقی، جامع و مانعی از «عقل» و «حکمت» اینان ارائه نشده و حدود و ثغور آن معین نگردیده است تا در جایگاهی درست به کار گرفته شود. همین امر، زمینه دست‌اندازی و تجاوز به حریم این اصطلاحات را فراهم کرده تا جایی که بعضاً بار معنایی متفاوت و گاه متناقضی یافته است. این معضل، همان است که محققان از آن به «شناور شدن زبان در جوامع بسته و نظام‌های سیاسی منحنط» تعبیر کرده‌اند (شفیعی کدکنی: ۱۳۷۲، ۸۵ به بعد). به علاوه، مطالعه در تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران، حکایت دارد که با تسلط نظام‌های سیاسی استبدادی، بسته‌تر شدن فضاها و فرهنگی کشور، مسیر تفکر و اندیشه ایرانی نیز تغییر کرده و روند انحطاط پیموده است؛ مثال برجسته این وضعیت را می‌توان در انحطاط فکر و فرهنگ ایرانی از عهد سامانی تا غزنوی و بویژه در عهد حاکمیت سلجوقی مشاهده کرد و تأثیر آن را بر استفاده نادرست از اصطلاحات و تعبیرات زبانی به عنوان نشانه‌ای از انحرافات فرهنگی ردیابی نمود.

به تبع گذشته، امروزه نیز سوءبرداشتهایی در این زمینه وجود دارد و هنوز هم، «عقل» از نظر ناصر خسرو و سنایی، یکسان فرض و چنان نموده می‌شود که گویا هیچ‌گونه تمایزی میان این دو نگرش وجود ندارد^۲ حال اینکه، باز هم به استناد تحقیقات مسلم و روشن، ذهنیت این دو شاعر از نظام فکری متفاوت سرچشمه می‌گیرد و سنایی بر خلاف ناصر خسرو، اساساً خردگرا نیست و عملاً در حوزه اهل «حال» و «خردستیزان» قرار می‌گیرد (شفیعی کدکنی: ۱۳۷۲، ص ۴۱-۳۸).

در این گفتار، قصد داریم بر پایه جستجو در مهمترین آثار شعری این دو شاعر بزرگ، یعنی دیوان ناصر خسرو قبادیانی و حدیقه الحقیقه سنایی غزنوی، تفاوت ذهنیت آنان را کشف کرده، نشان دهیم که تلقی این دو شاعر از «عقل»، تفاوتی بنیادی و ماهوی دارد و درست به همین دلیل، ساختار فکری و نظام اندیشگی آنان و محصول فکریشان نیز متفاوت است و کاربرد اصطلاح «حکیم»^۳ برای سنایی، - البته در مفهوم خاص آن - تنها با تسامح امکانپذیر است حال اینکه ناصر خسرو را می‌توان حکیم به معنی دقیق کلمه دانست.

مدخل بحث

برای ورود در موضوع بحث از دو تمثیل زیر، که مضمونی واحد و برداشتی متفاوت دارد، سود جستیم:

چون جهان مادر و تو فرزند

گر نه ای گبر، عقد چون بندی؟

هم چو گبران تو از برای جهان

خوانده او را دو دیده و دل و جان (حدیقه الحقیقه^۴: ۳۶۲)

گیتی به مثل مادر است، مادر

از مرد، سزاوار ناسزا نیست (دیوان ناصر خسرو^۵: ۱۱۵)

بی‌گمان همه ما به تفاوت دیدگاه و ذهنیتی که در ورای این دو تمثیل نهفته است واقفیم. چنانکه می‌بینیم، سنایی غزنوی (وفات: ۵۳۵ ق) و ناصر خسرو قبادیانی (۳۹۴-۴۸۱ ق) از تمثیلی واحد، دو برداشت متفاوت ارائه کرده‌اند. در هر دو تمثیل، «دنیا» مادر انسان خوانده شده است با این تفاوت که سنایی، آن را مذموم دانسته، ما را از همنشینی با آن بر

حذر داشته، و متوجهان به دنیا را «گبر» خوانده است؛ ولی ناصر خسرو، دنیا را موجودی عزیز و محترم معرفی می کند و ما را از جفا کردن در حق او باز می دارد؛ به تعبیر دیگر، سنایی با دنیا و دنیاگرایی و دنیاگرایان سر ستیز دارد و ناصر خسرو بر خلاف او به اقتضای شیوه منطقی خویش بر خوردی لطف آمیز و دوستانه با آن پرسش اینجاست که دلیل این اختلاف برداشت، چیست. پیداست که چنین تفاوتی از اختلاف بینش و نگرش افراد حکایت دارد و طبعاً فاصله این دو بینش، اندک نیست.

برای رسیدن به پاسخی روشن و مستدل، بدون اینکه بخواهیم وارد مباحث نظری شویم و یا روش نقد تاریخی را در پیش گیریم به تحلیل ساختار ذهنی سنایی و ناصر خسرو و اشارات و تصریحات آن دو به عقل، صرفاً از راه بررسی شعرشان، می پردازیم. در این کار، ابتدا از سنایی آغاز می کنیم تا نشان دهیم که مفهوم عقل در نظر او چیست و چگونه است که لقب «حکیم» برای او جز به تسامح، مصداقی ندارد. سپس، مفهوم عقل و کاربردهای آن را در شعر ناصر خسرو بررسی خواهیم کرد.

الف. عقل نزد سنایی

می دانیم که سنایی غزنوی در حدیقه الحقیقه، بابت اختصاصی در باره «عقل و عاقل و معقول» دارد که در طی آن به تعریف و توصیف عقل مورد نظر خود، و نیز بیان کارکردهای آن پرداخته است. هم چنین تنها در حدیقه الحقیقه، بیش از یکصد و هفتاد بیت با یکی از دو واژه «عقل» و «خرد» آغاز شده است. با این همه، آیا باز هم می توان سنایی را شاعری عقل گرا به شمار نیاورد؟ پاسخ این پرسش از نگاه ما مثبت است؛ به دلایل زیر:

۱. نخستین دلیل در ذات مسئله توجه سنایی به توصیف و تمجید از مقوله عقل نهفته است؛ بدین معنی که اگر او نیز بسان حکمای پیشین، تصور واحد و ملموسی از مفهوم عقل می داشت، هرگز فصلی از کتاب خود را به این مقوله تخصیص نمی داد و به تبیین دیدگاه خود در باره آن نمی پرداخت. پیداست که توجه خاص او به مفهوم عقل، حکایت از اختلاف دید او با دیگران دارد و عقلی که او می گوید با عقل دیگران متفاوت است.

۲. سنایی، واژه «عقل» یا «خرد» را به دو نوع مثبت و منفی تقسیم کرده، وجه مثبت آن را «عقل» و وجه منفی آن را «عقیله» می نامد. وی آنجا که مفهومی مثبت از آن اراده می کند، عقل را در معانی زیر به کار می برد:

۱. عقل، کمال شریعت است (حدیقه: ۱۰/۲۹۵ و ۷/۲۹۷ و ۵/۲۹۶ و...).
۲. عقل، ازلی و ابدی است (حدیقه: ۱۹/۲۹۵ و ۴/۲۹۶ و ۱-۴ و...).
۳. عقل، عقلِ فعّال یا همان عقلِ کل است (حدیقه: ۱۴/۲۹۶ و ۹/۲۹۸ و ۱۸/۲۹۹ و...).

۴. عقل، سایهٔ خداست (حدیقه: ۲۱/۲۹۷).

۵. عقل، دروازهٔ جهان ازل است (حدیقه: ۱۵/۲۹۹).

۶. عقل، والی چرخ و دهر است (حدیقه: ۲/۳۰۴).

۷. عقل، عالمِ شرع و داد است (حدیقه: ۲/۳۰۴).

۸. عقل، پدر جهان لطیف است (حدیقه: ۱۱/۳۰۵).

۹. عقل، جنبهٔ مادی ندارد (حدیقه: ۱۴-۱۳/۲۹۵ و...).

۱۰. عقل، چراغِ ایمان است (حدیقه: ۳/۳۰۶ و...).

نتیجهٔ چنین عقلی از نظر سنایی :

۱. پذیرشِ کن و مکن است (حدیقه: ۱۱/۲۹۸).
۲. ابزارِ تشخیصِ خوب و بد است (حدیقه: ۱۸/۲۹۸).
۳. وسیلهٔ تشخیصِ پاک و نجس است (حدیقه: ۱/۲۹۹).
۴. به تسلیم و مسلمانی می‌انجامد (حدیقه: ۹/۳۳۰ و ۱۱-۱۳/۳۰۰ و...).
۵. موجب ترکِ شراب، شطرنج، نرد، بربط، نای و قمار می‌شود (حدیقه: ۱۴/۳۰۰-).

(۱۸).

۶. به اطاعت از خدا می‌انجامد (حدیقه: ۱۷/۳۰۰).

۷. به ترکِ شعر (مدیحه) گفتن می‌انجامد (حدیقه: ۲-۳۰۱).

۸. ابزار دورماندن از بدی است (حدیقه: ۱۸-۳۰۱).

۹. موجب ترکِ دروغ و بهتان است (حدیقه: ۳-۲/۳۰۲).

۱۰. عامل ترکِ زیاده‌خواهی است (حدیقه: ۶/۳۰۲).

۱۱. سبب ترکِ و نفی حسابگری می‌شود (حدیقه: ۸/۳۰۳ و ۱۷).

۱۲. موجب ترکِ آرزوخواهی است (حدیقه: ۱۸/۳۰۵).

۱۳. منیت را نفی می‌کند (حدیقه: ۲/۳۰۶).

۱۴. وسیله دستیابی به علیین است (حدیقه: ۱۲/۳۰۶).

۱۵. موجب تعصب و وزیدن در دین است (حدیقه: ۱۴/۳۰۶).

۱۷. موجب ترک آزار است (حدیقه: ۷/۳۰۷).

۱۸. عاطفت و مهربانی در پی دارد (حدیقه: ۲/۳۱۴).

۱۹. بر و احسان می آفریند (حدیقه: ۳/۳۱۴).

بدیهی است که تمامی این مفاهیم به امور معنوی و فراطبیعی مربوط است و در زیر مجموعه مسائل دین و شرع قرار می گیرد و به همین دلیل از «عقل حسابگر» بشری که به امور دنیایی مربوط است، فاصله بسیار دارد؛ اما آنجا که سنایی به نقد عقل می پردازد از آن، مفهومی منفی اراده می کند و آن را «عقله» می خواند. در چنین مواردی، عقل مورد اشاره او، عین شیادی و بی خردی و لاف و گزاف است و کمتر وجه مثبتی برای آن می توان در نظر گرفت؛ از جمله آنجا که می گوید:

۱. عقل، ضعیف و ناتوان است (حدیقه: ۲/۱۳۶).

۲. عقل در راه عشق ناتوان است (حدیقه: ۱/۳۰۰).

۳. عقل عقیده است (حدیقه: ۳/۳۰۰).

۴. عقل، عاریتی است (حدیقه: ۱۳/۳۰۱).

۵. عقل، دهای ناپسند است (حدیقه: ۳/۳۰۳-۶).

۶. عقل، عین خدعه و تلبیس است (حدیقه: ۸/۳۰۳).

۷. عقل، خرد بی خردان است (حدیقه: ۹/۳۰۳).

۸. عقل، کیاست او باش است (حدیقه: ۱۱/۳۰۳).

۹. عقل، عیب جو و گزاف گوشت (حدیقه: ۵/۳۰۴-۱۰).

۱۰. عقل، موجب ناکامی است (حدیقه: ۱/۳۰۵).

۱۱. عقل، لافزن و مدعی است (حدیقه: ۲/۳۰۵).

او در این راه تا جایی پیش می رود که هر نوع حسابگری عاقلانه یا عقلی ابزاری را رد می کند. از این رو در صفحه ۳۰۱ در طی ابیات ۵ تا ۱۱ می گوید:

عقل آبروریز و نان طلب، عقل نیست.

عقل بوالعجب، عقل نیست.

عقلی که زندان سرد را برای زندانیان گرم کند، عقل نیست.

عقلی که از روی نیاز به مقابله با سرما برود، عقل نیست.

عقلی که از سنگ، شیشه می‌سازد، عقل نیست.

عقلی که راه و رسم مهره بازی در حقه را می‌داند، عقل نیست.

نخستین نکته در این باب این است که مفهومی چون «عقل» را، که از اصطلاحات قرآنی است و به تعبیری، اولین مخلوق خداوندی در جریان آفرینش کاینات است، حکیمی متأله، چون سنایی، چگونه می‌تواند منفی بشمارد و بُعدی سلبی برای آن قائل شود. حتی اگر از دید امثال سنایی نیز بنگریم، شاید بهتر این باشد که برای سویه منفی رفتارها و اندیشه‌ها و محصولات ذهن آدمی، اصطلاحی دیگر وضع شود تا ساحت «عقل» به شبهات بشری آلوده نشود. دیگر اینکه دقت در موارد یادشده از حدیقه سنایی نشان می‌دهد که وی، عقل را عین شریعت و حکمت الهی می‌داند که خداوند آن را برای خیر و صلاح بشر به او عطا کرده است. از این رو، چنین عقلی موهبتی است دادنی، نه صفتی اکتسابی. هم‌چنین تمام مواردی را که سنایی به عنوان نتیجه یا کارکرد عقل برمی‌شمارد، می‌توان در ردیف نتایج و اغراض دین و شریعت قرار داد. البته همان‌طور که گفته شد، سنایی عقل حسابگر را هم می‌شناسد و از آن به «ذهن و ذکا»، تعبیر می‌کند (حدیقه: ۳۰۹) و بلافاصله آن را می‌نکوهد. همین که سنایی به نکوهش آن روی آورده، دلیلی روشن بر این مدعاست که آن را بخوبی می‌شناسد، اما بدان اعتقادی ندارد و چون از اساس با آن مخالف است، وجوه مثبت آن را هم به حساب عقل مورد نظر خود می‌گذارد.

سنایی در قصاید خود نیز در مواردی مستقیماً به ستیز و مخالفت با عقل برمی‌خیزد و آن را رو در روی ایمان قرار می‌دهد.

...برون کن طوقِ عقلانی به سوی ذوقِ ایمان شو

چه باشد حکمت یونان به پیش ذوقِ ایمانی (دیوان حکیم سنایی: ۶۷۹)

و نیز از ریشه به انکار فلسفه یونانی بر می‌خیزد و فلاسفه آنان را هوس‌گو و بیهوده‌باف می‌خواند:

...شراب حکمتِ شرعی خورید اندر حریم دین

که محرومند ازین عشرت هوس‌گویان یونانی (همان: ۶۷۸)

و باز در ابیاتی دیگر از قوت یافتن فلاسفه و متکلمان شکایت می‌کند و آن‌ها را بی‌دین می‌خواند:

...فرو شد آفتاب دین برآمد روز بی‌دینان

کجا شد درد بودردا و آن اسلام سلمانی (همان: ۶۷۸)

سنایی از سر تعصبی که نسبت به شریعت، آن هم شریعت خاص خود بروز می‌دهد هر چیزی غیر از آن را پوچ و بی‌فایده می‌داند. کاربرد فراوان تعبیراتی چون «حکمت شرعی»، «عقل دینی»، «علم دینی» و... از ستیز او با عقل و اندیشه این جهانی (مادی) حکایت دارد؛ یعنی ستیز با عقلی که باید زندگی واقعی انسان را سامان بخشد. از این روست که به یکباره عقل و حجت و استدلال را - که خود داده‌های الهی هستند - تعطیل اعلام می‌کند و به «نقل» روی می‌آورد و می‌گوید:

جز به دستوری «قال الله» یا «قال الرسول»

ره مرو فرمان مده حاجت مگو حجت میار (همان: ۱۹۱)

ب. علم نزد سنایی

مقوله «علم» نیز در حدیقه هم چون یکی از نتایج یا تبعات عقل، مورد توجه سنایی بوده است. طبعاً «علم» مورد اشاره سنایی هم، رنگ عقل او را دارد. از این روست که می‌گوید: «کمال علم در الله جمع شده است (۱۳/۳۲۴)؛ علم، علم دین و داد است (۸/۳۲۱)؛ نهایت علم، اقرار به نادانی است (۵/۳۲۴) و اگر علم به خاطر خدا آموخته شود، اندکش کافی است (۶/۳۲۴) و...» آن‌گاه در بیان نتایج چنین علمی می‌گوید:

۱. علم، انسان را از مال و جاه و نفس دور می‌کند (حدیقه: ۸/۳۱۵).

۲. علم، انسان را به بهشت می‌رساند (حدیقه: ۱۸/۳۱۵).

۳. علم، دلیل نعمت و ناز است (حدیقه: ۱۷/۳۱۵).

۴. علم، بام گلشن جان است (حدیقه: ۱۰/۳۱۸).

۵. علم، دل را زنده می‌کند (حدیقه: ۵/۳۱۸).

۶. علم به صدق می‌انجامد (حدیقه: ۱۰/۳۲۵).

سپس در مقام انکار علم دنیایی می‌افزاید:

علمی که برای کسب دنیا آموخته شود، چراغی است در دست دزدی (حدیقه: ۱۰/۳۲۵).

علمی که از روی بازیچه آموخته و با آن ساز و برگِ دنیا اندوخته شود، تو را گرفتار خواهد کرد (حدیقه: ۸/۳۲۱).

علم قال، مذموم است (حدیقه: ۱/۳۲۳).

علم، نباید به زیرکی و دها بینجامد (حدیقه: ۱۰/۳۲۳).

و در کنار این همه، معتقد است که چنین علمی دادنی ست نه اکتسابی؛ آنجا که می گوید:

باز اگر علم مر تو را خواند

بر براق بقات بنشانند (حدیقه: ۱۲/۳۲۱)

و نیز اینکه علم باید به کار بسته شود (حدیقه: ۹/۳۱۵) و با حلم همراه باشد (حدیقه: ۱۰/۳۱۵) و شخص بی علم، گمراه است؛ چرا که دستش از آخرت کوتاه خواهد بود (حدیقه: ۱۵/۳۱۵). با نگاهی کلی تر به موضوع «علم» در حدیقه سنایی، می توان دریافت که علم او نیز از عقلِ دینی یا عرفانی اثنعاب یافته است و به دین و ایمان فرد مربوط می شود و اساساً چنانکه خود او اشاره کرده است به کار امور دنیایی نمی آید و چنانچه در این زمینه ها به کار گرفته شود، خسران و پشیمانی به بار خواهد آورد. پس چنین علمی نمی تواند با «عقل حسابگر»، نسبتی داشته باشد.^۶

موارد یادشده، تصریحاتی است از سنایی درباره نوع عقل و علم مورد نظر او که فراوان در روساخت زبان و کلام حدیقه نمایان است و نیازی به تحلیل و تعمیق خاص ندارد. در کنار این موارد، مطالعه در زیرساخت کلام سنایی یعنی ابعاد ذهنی و فکری او، مفیدتر و معنادارتر خواهد بود.

پ. ساختار ذهنی سنایی

نخستین نکته اینکه سنایی به لحاظ کلامی، معتقد به جبر است و بر این اساس، انسان را موجودی منفعل و بلااراده می داند که در زندگی و کار خود، قدرت هیچ تصرفی را ندارد. انسان مورد نظر سنایی، موجودی است دست و پابسته و گرفتار در چمبره جبر آفرینش، جبر جامعه و جبر تاریخ. او در این زندگی، نه راه پیش دارد و نه راه پس. بنابر این باید به هرچه اتفاق می افتد راضی باشد؛ چه این اتفاق از بشری مثل او صادر شده یا دست تقدیر آن را رقم زده باشد. از این رو، سنایی همه هستی را از دریچه دین و شریعت و به طور اخص از منظر اعتقادات اشعری خویش می نگرد؛ پس همه چیز در شعر او، رنگ دینی و

مرام اشعری به خود می‌گیرد. با اینکه او از برخی ناهنجاریهای اجتماعی ناخرسند است و با لحنی پرخاشگرانه به آنها می‌تازد، انتقادات او غالباً روی در اشخاص و لایه بیرونی امور دارد نه در روشهای نادرست و نظامهای فکری، اجتماعی و سیاسی منحرف. به علاوه در این هجوم و حمله‌ها و انتقادات بیدادگران را به آن سوی مرگ و رستخیز تهدید می‌کند و کم‌تر از موقعیتی بر روی زمین برای رسیدگی به سرانجام کار آنان، سخن می‌گوید؛ بر عکس ناصر خسرو که در همین جا نیز چشم انتظار آن ناکجا آباد خویش است که در متن مادی جامعه تحقق خواهد پذیرفت (شفیعی کدکنی: ۱۳۷۲، ص ۴۱) و ستمگر، سزای اعمال ناروای خود را خواهد دید.

سنایی در برخی دیگر از ابیات حدیقه بر پایه همین دیدگاه‌های نادرست خود در باره عقل، آن را تحت سلطه و اراده دو تن، یعنی پادشاه عادل و عالم عامل دانسته و بدین ترتیب به توجیه نظامهای استبدادی فردی پرداخته و به برتری فطری برخی بر بعضی دیگر صحنه نهاده است:

از پی مصلحت نه بهر هوس
بیشتر میل او [=عقل] بود به دو کس
یا به تأیید خسرو عادل
یا به توحید عالم عامل
ارچه او جوهر، این دو کس عرضند
لیکن او را متابع غرضند
بر مجرد، رعایتش بیش است

بر خلیفت، عنایتش بیش است (همان: ۱۸/۲۹۶ به بعد)

می‌بینیم که چگونه بر اساس اعتقادات خویش، «عقل» را هم به خدمت حاکمان در آورده و راه حاکمیت معدودی انگشت‌شمار را بر گروهی بی‌شمار هموار ساخته است. پیداست که چنین طرز تفکری با جهتگیریهای عقل حسابگر و اکتسابی انسان منافات دارد و جز مفهومی دینی از آن بر نمی‌آید. در ساختار ذهنی سنایی، نظام حکومتی استبدادی و فردی، مشروعیت خود را از «عقل» [البته در مفهوم مورد نظر سنایی] دریافت کرده است و این عنایت حق است که کسی را به عنوان حاکم و پادشاه بر کسانی می‌گمارد و حتی عقل را

نیز به متابعت از او در می‌آورد. چنین طرز تلقی‌ای با توجه به تفکر اشعری سنایی و هم‌مشریان او، کاملاً بدیهی به نظر می‌رسد؛ چراکه اخلاق او، زهد او، انتقاد و اعتراض او، علم و حکمت او، همه و همه در ظرف اندیشه اشعری پخته شده و قوام یافته‌است. ستیز سنایی با دنیا و دنیاگرایی، آن‌هم به شیوه‌ای افراطی تا حدی معلول خردستیزیهای اوست و خردستیزی او هم معلول ذهنیت اشعری و نگاه صوفیانه وی. در حدیقه، داستانهای فراوانی هست که در آنها دنیا و دنیاگرایی و دنیاگرایان مذمت شده‌اند؛ از جمله داستان توقف عیسی در فلک چهارم به سبب همراه داشتن یک سوزن (حدیقه: ۱۵/۳۹۱) و یا تمثیل مردی که از برابرشتری مست به چاهی گریخت (حدیقه: ۴۰۸-۹). هم‌چنین ابیات بسیاری در حدیقه هست که بر این نگرش دلالت دارد. تعبیراتی چون: « دنیا ، رباط مردم‌خوار است» (حدیقه: ۱۶/۳۶۰)؛ «دنيا، ازدهاست» (حدیقه: ۷/۳۶۱)؛ «هر که رو به دنیا آورد در آخرت سرنگون محشور خواهد شد» (۱۶/۳۶۴) و یا «دنيا، پدرکش است از آن پرهیزکن» (۶-۴/۳۶۱) و... همگی گواه این است که سنایی برای هر آنچه مربوط به امور دنیایی است، ارزشی قائل نیست.^۷

در باره ناصر خسرو نیز از زاویای مختلف می‌توان بحث کرد؛ از جمله با نگاهی به کلیت شعر و ذهنیت شاعر و نیز به مدد مفاهیم و مضامینی که وی در شعر خویش، بیشتر بر آنها تأکید کرده‌است و بویژه، با تکیه بر عناوین ذیل:

الف. از ساختار ذهنی به ساختار ادبی

از حیث ساختاری، علاوه بر ابتکاری که وی در ساختار قصیده مدحی به کار می‌بندد و آن را از فرم کلیشه‌ای قصیده‌های درباری خارج می‌کند، تمایزات ساختاری ویژه‌ای را در این قالب شعری ایجاد می‌کند که با جهتگیریهای فکری او همخوان است.^۸ مهمترین این تمایزات، این است که وی غالباً قصاید خود- بویژه قصاید فلسفی- را با طرح پرسشی آغاز می‌کند و به مدد این پرسش‌ها و با تشکیک‌ها و تعلیلهای خویش، ذهن مخاطب را بسرعت با موضوع مورد نظر خود درگیر می‌سازد و از حالت انفعالی خارج می‌گرداند. از مجموع دو بیت و نود قطعه شعری که در دیوان او آمده است، حدود هشتاد و دو قطعه (اعم از قصیده و قطعه) یعنی معادل یک سوم کل اشعار ناصر خسرو با پرسش و پاسخ در بیت نخست آغاز می‌شود. در تعدادی از این اشعار، پرسش و پاسخها تا چندین بیت ادامه

می‌یابد. طرح پرسش و پاسخ و به کار بردن «اما، اگر، چون، چرا، زیرا و ولیکن» در شعر نیز از ویژگیهای ساختاری قصاید فلسفی ناصر خسرو است که از دیدگاه قطعیت‌ستیز او حکایت دارد. بر پایه همین اشعار می‌توان گفت آن مایه جزم‌اندیشی که در کلام امثال سنایی سراغ داریم در سخن ناصر خسرو دیده نمی‌شود و برعکس در شعر او، صدای لرزان و مردد انسانی به گوش می‌رسد که تا حدی، تکیه‌گاه قابل اطمینان خود را از دست داده و به نوعی انسانمداری (humanism) معتدل رسیده است:

بلی بی‌گمان این جهان چون گیاست
جز این مردمان را گمانی خطاست
ازیرا که هم‌چون گیا در جهان
رونده است همواره بیشی و کاست
اگر هر چه بفزاید و کم شود
گیا باشد، این پیر گیتی گیاست
ولیکن گیا را باید شناخت

ازیرا سخن را در این روی‌هاست (دیوان: ۴۲۸)

چنانچه، آمار دقیقی از تمامی جملات پرسشی دیوان او، اعم از پرسش‌های مستقیم و غیرمستقیم، فراهم شود، خواهیم دید که این تعداد، شامل حدود نیمی از اشعار وی خواهد شد. بر این اساس، ناصر خسرو به شیوه‌ای عملی و ناپیدا روحیه چون و چرا کردن را در ذهن مخاطب شعر خود بر می‌انگیزد.

ب. تمثیل آوری

ناصر خسرو در کنار این شگرد از شیوه اقناع مخاطب از راه تمثیلهای استدلالی نیز فراوان بهره می‌گیرد. این تمثیلهای غالباً علاوه بر ابعاد زیبایی‌شناختی بر پایه منطق عقلانی استوار است و ناصر خسرو از آنها هم‌چون حجّتی مسلم بهره گرفته است؛ فی‌المثل او در اواسط قصیده‌ای با مطلع

ای روی داده صحبت دنیا را

شادان و بر فراشته آوا را

در تبیین این حقیقت که هیچ کس در برابر مرگ، چاره‌ای جز تسلیم ندارد، چنین تمثیل محکمی به کار گرفته است:

چون است کار از پسِ چندان حرب

امروز مر سکندر و دارا را؟

بهمن کجا شده است و کجا قارن

زان پس که قهر کردند اعدا را؟

رستم چرا نخواند به روز مرگ

آن تیز پر و چنگل، عنقا را؟ (دیوان: ۱۶۷)

و یا تمثیلات زیر که در بیان ضرورت شناخت مخاطب سخن خویش و نیز لزوم سنجیده سخن گفتن و ابتدای بحث بر منطقی استوار، چنین تمثیلاتی می‌آورد:

سخن را جای باید جست ازیرا

به میدان در رود خوش، اسب رهوار

سخن پیش سخندان گو ازیرا

سرت باید نخست آن گاه دستار...

سخن بشناس و آن گاه گو ازیرا

که بی نقطه نگردد خطّ پرگار (دیوان: ۹۸)

در این شیوه، تمثیلهایی که ناصر خسرو برای توضیح و تبیین سخنش و اقناع کردن خواننده عرضه می‌کند از درخشش و تأثیر بیشتری برخوردار است؛ چرا که غالباً از مسلمات امور فرهنگی و معتقدات ذهن جمعی، گرفته شده و مورد توافق عموم مخاطبان است. در دو بیت زیر در بیان اینکه هر کس سخن نیاموخته باشد، نمی‌تواند پند ناصحان را از سخن فریبکارانه شیادان باز شناسد، چنین تمثیلی می‌آورد:

سخن آموز که تا پند نگیری ز سخن

پند را باز ندانی ز لباسات و فریب

نه غلیواج تو را صید تذرو آرد و کبک

نه سپیدار تو را بار بهی آرد و سیب (دیوان: ۵۲۱)

و یا در جایی دیگر در بیان اینکه با مردم چنان باید رفتار کرد که خود، دوست داریم با ما آنچنان رفتار کنند، تمثیلی منطقی عرضه کرده است:

آن گوی مرا که دوست داری

گر خلق تو را همان بگویند

زیرا که به تیر ماه جو خورد

هر کو به بهار جو پراکند (دیوان: ۲۳)

چنین تمثیلاتی که غالباً برگرفته از منطق حاکم بر زندگی و محصول تجربه‌های عقلانی ناصر خسرو است در اغلب قصاید او وجود دارد و به استحکام کلام او و منطقی بودن اندیشه‌های وی یاری می‌رساند. از این رو، می‌توان این تمثیلهای را ویژه ناصر خسرو و شعر استدلالی او دانست که در اشعار امثال سنایی یافت نمی‌شود.

پ. منطق‌مداری

جست و جوی روابط علی و معلولی در پدیده‌های عالم آفرینش و تعمیم دادن این رابطه به نظام اجتماعی و سیاسی عصر یکی دیگر از ویژگیهای ساختاری شعر ناصر خسرو است که او را به نقد منطقی ایده‌ها و اندیشه‌ها واداشته است. از این روست که وی با ذهنیت عقلانی خویش در ورای هر معلولی، علتی را می‌جوید و هر مشکلی را زائیده‌عاملی می‌داند که خود دچار انحراف شده است و برای اصلاح معلول، باید آن را اصلاح کرد. اگر ناصر خسرو، نظر و عقیده دیگران را نمی‌پسندد و آن را نقد می‌کند، غالباً از آن رو نیست که تمایلات نفسانی یا احساساتش، او را بر این کار ترغیب کرده باشد، بلکه حتماً دلیلی برای نقد آن فکر دارد. این دلایل، درست یا نادرست، محکم یا سست از منظر ما چندان اهمیتی ندارد؛ مهم این است که او نقدهای خود را با شیوه استدلالی پیش برده و کمتر به خود اجازه داده است تا دیگران را بی دلیل تخطئه کند و از این رو، نسبت به همعصران خود کمتر دچار تعصبات کورکورانه بوده است. البته ناصر خسرو گاهی از این شیوه تخطی می‌کند؛ از جمله زمانی که به نقد ناصبیان و برخی از فقهای اشعری مذهب عصر می‌پردازد و یا آن‌گاه که از دوستی و محبت خویش با فاطمیان مصر سخن می‌گوید. با این حال اگر درصد تعصبات و رزیه‌های او را در قیاس با شاعران دیگر و بویژه سنایی غزنوی در نظر بگیریم، اغماض کردن بر این خطاها چندان دشوار نیست.

از جمله برخوردهای منطقی ناصر، می‌توان به شعر زیر اشاره کرد که در آن به مذمت مسلمانانی می‌پردازد که بی‌دلیل و از سر جهل با ترسایان به ستیز برخاسته‌اند:

فضل تو چیست بنگر بر ترسا

از سر هوس برون کن و سودا را

تو مؤمنی گرفته محمد را

او کافر است گرفته مسیحا را

ایشان پیمبران و رفیقانند

چون دشمنی تو بیهده ترسا را؟

بشناس امام و مسخره را آن‌گه

قسّیس را نکوه و چلیپا را (دیوان: ۱۶۸)

سپس این ستیزه‌گریها را نتیجه نادانی و عوامیگری می‌داند و می‌گوید:

گریزی تو قول ترسا مجهول است

معروف نیست قول تو زی ترسا

او بر دوشنبه و تو بر آدینه

تو لیل قدر داری و او یلدا

روز و شب تو از شب و روز او

بهرتر به چیست؟ خیره مکن صفرا

موسی به قول عام، چهل رش بود

وز ما فزون نبود رسول ما (دیوان: ۲۱۱)

ت. واقعگرایی

یکی دیگر از نتایج ملاحظه و کاربردِ روابطِ علی و معلولی در پدیده‌ها صفت «واقع‌بینی» است که در شعر ناصر خسرو آشکارا دیده می‌شود و او را به رعایت اعتدال در همه کارها فرا می‌خواند. درست به همین دلیل است که وی نه تنها دنیای مادی را یکباره تخطئه نمی‌کند، بلکه برای آن اصالتی خاص قائل است و آن را نردبان رسیدن به کمالات می‌داند؛ آنجا که می‌گوید:

جهانا چه در خورد و بایسته‌ای

وگر چند با کس نپایسته‌ای
 به ظاهر چو در دیده خس، ناخوشی
 به باطن چو دو دیده، پایسته‌ای
 اگر بسته‌ای را گهی بشکنی
 شکسته بسی نیز هم، بسته‌ای (دیوان: ۲۵۳-۲۵۴)
 و یا:

سوی آن جهان، نردبان این جهان است
 به سر بردن باید این نردبان را
 در این بام گردان و این بوم ساکن
 بین صنعت و حکمت غیب‌دان را (دیوان: ۱۰)
 و یا:

الفنج‌گه دانش این سرای است
 این جا بطلب هر چه مر تو را نیست
 زین بند چو گشتی رها از آن پس
 مر کوشش و الفنج را رجا نیست (دیوان: ۱۱۵)

ناصر خسرو، هرگز انسان را از خوردن نعمت دنیا منع نکرده، بلکه او را فقط بر
 نیازدگی افراطی و شیفته‌ساری نسبت به دنیا که عامل انحرافات اخلاقی و اجتماعی تواند
 بود، هشدار داده‌است و جالب اینکه در این موارد هم از راه منطق و استدلال خاص خود
 خارج نشده‌است؛ مثلاً دقیقاً زمانی که اصالت دنیا را گوشزد می‌کند، ما را از در آغوش
 کشیدن آن برحذر داشته‌است:

هیچ مکن ای پسر ز دهر گلایه
 زان که ز وی شکر هست هزار مرا
 هست بدو گشتم و زبان و سخن
 هر دو بدو گشت پیشکار مرا
 دهر همی گویدت بر سفرم من
 تنگ مکش سخت در کنار مرا

دهر چه چیز است؟ عمر سوی خرد

کرد به جز عمر نامدار مرا؟ (دیوان: ۱۲۶)

و نیز زمانی که به نفی مال‌اندوزی و دنیازدگی می‌پردازد از منطق درست خویش
به دور نمی‌افتد و به جای تعصّب، استدلال می‌ورزد تا که مخاطب را نیز با خود همراه سازد:

چون من ز بهر مال دهم روزگار خویش

آید به مال باز به من روزگار من؟ (دیوان: ۲۹۸)

ناصرخسرو در کمال واقع‌بینی می‌گوید: «دنيا به جملگی همه امروز است»؛ اما از این
«امروز»، باید برای «فردا»، سود برد و در جای دیگر، ما را به اغتنام فرصت و برخورداري از
مهلتی که در اختیار داریم، فرا می‌خواند:

پیمانۀ این چرخ را سه نام است

معروف به امروز و دی و فردا

فردات نیامد و دی کجا شد؟

زین هر سه جز امروز نیست پیدا (دیوان: ۴۰۴)

نکته دیگر اینکه ناصرخسرو، همین رابطه علی و معلولی را در تنظیم روابط
اجتماعی خویش نیز پیش چشم دارد. بر این اساس، رابطه وی با مردم زمانه از اصل تناظر
یک به یک ریاضی‌وار سرچشمه می‌گیرد:

گه نرمم و گه درشت، چون تیغ

پیداست نهان و آشکارم

با جاهل و بی‌خرد، درشتم

با عاقل و نرم بردبارم

تا تو به منش مرا نخواهی

مندیش که منت خواستارم

گر موم شوی تو روغنم من

ور سرکه شوی منت شخارم (دیوان: ۱۷۲-۱۷۱)

و یا:

آزار مگیر از کس و بر خیره میازار

کس را مگر از روی مکافات مساوا
 پر کینه مباش از همگان دایم چون خار
 نه نیز به یک بار زبون باش چو خرما
 کز گند فتاده ست به چاه اندر سرگین

وز بوی چنان سوخته شد عود مُطراً (دیوان: ۴-۶)

ملاحظه می شود که ناصر خسرو همان قدر که فی المثل، ظالم را نکوهش می کند بر مظلوم نیز می تازد؛ چرا که او را نیز در این ماجرا مقصّر می داند؛ نه حقّ کسی را تباه کن و نه اجازه بده حقّ تو را تباه کنند. چنین است روش متعادل ناصر خسرو در زندگی که بر پایه عقل و منطق استوار است.

ث. انسانمداری معتدل

از سوی دیگر، ناصر خسرو هنگام جستجوی روابط علی و معلولی در پدیده های عالم بویژه در بررسی نظامهای اجتماعی به انسان و اراده او می رسد. انسان مورد نظر او، موجودی است صاحب اراده و اختیار در زندگی شخصی و اجتماعی که می تواند محیط جامعه و زندگی خود را تحت تصرف در آورد و آن را مطابق خواست خود، تغییر دهد و اصلاح کند:

تو را جانت نامه است و کردار خط
 به جان برمکن جز به نیکی رقم
 به نامه درون، جمله نیکی نویس

که در دست توست ای برادر قلم (دیوان: ۶۲)

از این چشم انداز، دیدگاه ناصر خسرو بر حاکمیت تقدیر الهی در کلیت نظام آفرینش و نفی جبر طبیعت و جبر جامعه در زندگی اجتماعی و شخصی، مبتنی است. ناصر خسرو به مشیت الهی در نظام بخشیدن به کارگاه هستی، اعتقادی تام دارد؛ اما با هر نوع جبری که دست و پای اراده و عمل انسان را ببندد، مخالف است و این نکته، اصلی ترین وجه اختلاف ناصر خسرو با امثال سنایی است. گواه این سخن، ابیات زیر است:

از پس آنکه رسول آمده با وعد و وعید

چند گویی که بد و نیک به تقدیر و قضاست

گنه کاهلی خود به قضا بر چه نهی؟
 که چنین گفتن بی معنی، کارِ سفهاست
 گر خداوند قضا کرد گنه بر سر تو
 پس گناه تو به قول تو، خداوند تو راست
 به میان قدر و جبر رود اهل خرد
 راه دانا به میانه دو ره خوف و رجاست
 راست آن است ره دین که پسند خرد است
 که خرد، اهل زمین را ز خداوند عطاست (دیوان: ۱۰۲)

می‌بینیم که ابتدا راه میانه جبر و اختیار را پیشنهاد می‌کند، ولی در بیت پایانی، راه دین را همان راهی می‌داند که خرد پسندد. از این رو، معتقد است که آدمی زاده، مختار است و چون خداوند، راه راست را به دستگیری پیام‌آوران به او نشان داده‌است، اگر به راه خطا رود، معذور نیست. به همین دلیل، ناصر خسرو بر اساس دیدگاه‌های خاص خود، تفسیری نو از قضا و قدر ارائه می‌دهد و معتقد است که انسان می‌تواند در آن تصرف کند:

هر کس همی حذر ز قضا و قدر کند
 وین هر دو رهبرند قضا و قدر مرا
 نام قضا خرد کن و نام قدر سخن
 یاد است این سخن، ز یکی نامور مرا
 و اکنون که عقل و نفس سخن‌گوی خود منم
 از خویشتن چه باید کردن حذر مرا؟ (دیوان: ۱۳)

هم‌چنین، او غالباً در شعر خود بر این نکته تأکید می‌کند که انسان چگونه ممکن است با تعطیل کردن عقل و اراده خود در ورطه انحطاط و مشکلات گرفتار آید. ناصر خسرو در موارد متعدد، طبیعت و یا چرخ را حتی در کار خود درمانده می‌داند، چه رسد به اینکه در زندگی انسان دخالت و تأثیری داشته باشد. فراوان است ابیاتی چون «مر چرخ را ضرر نیست / وز گردشش خبر نیست» (دیوان: ۱۱۶) و یا «نکوهش مکن چرخ نیلوفری را / برون کن ز سر باد و خیره‌سری را» (دیوان: ۱۴۲) که در آنها شاعر علاوه بر نقد دیدگاه‌های مادی بر نگرشی می‌تازد که مشکلات و مصائب زندگی را یکسره به چرخ حواله می‌دهد.

سویه فلسفی این دیدگاه، ناصر خسرو را به «انسان باوری» یا «انسانمداری» متعادل سوق می دهد. از این رو در مواردی بسیار بر پایه و به استناد خردی که از آن برخوردار است - و نه بر اساس منقولات دیگران - انسان را «بارخدای جهان خویش»، «انجام جهان» و «نیلوفر دانا» خوانده است؛ آنجا که می گوید:

فرزند هنرهای خویشتن شو

تا هم چو تو کس را پسر نباشد...

تو بارخدای جهان خویشی

از گوهر تو به، گهر نباشد

در مملکت خویشتن نظر کن

زیرا که ملک بی نظر نباشد (دیوان: ۳۵۹)

و یا:

خرد آغاز جهان بود و تو انجام جهان

بازگرد ای سره انجام بدان نیک آغاز (دیوان: ۱۱۲)

و نیز:

این جهان در جنبِ فکرتهای ما

هم چو اندر جنب دریا ساغر است (دیوان: ۳۴)

پس به همین دلیل، انسان می تواند در اجتماع و محیط زندگی خود، تغییر و تحوّل پدید آورد و آن را مطابق میل و اراده خود بسازد:

هر که جان خفته را از خواب جهل آوا کند

خویشتن را گرچه دون است ای پسر والا کند

هر کسی کش خار نادانی به دل درخست نیش

گر بکوشد زود خار خویش را خرما کند (دیوان: ۳۸۷)

و باز بر همین اساس است که «مسئولیت» دارد و مورد بازخواست قرار می گیرد؛ حتی مورد بازخواست وجدان خویش:

چو خود بد کنیم از که خواهیم داد؟

مگر خویشتن را به داور بریم

چرا پس که ندهیم خود داد خود

از آن پس که خود خصم و خود داوریم (دیوان: ۵۰۴)

ج. «عقل» و «خرد» در نزد ناصر خسرو

آنچه از رهگذر بررسی مستقیم مضامین شعر ناصر خسرو در تبیین چند و چون «عقل» و «خرد» حاصل می‌شود با اینکه اندک نیست در قیاس با خردورزی عملی او، جلوه کمتری دارد. علت این امر نیز کاملاً روشن است؛ او بیشتر از اینکه در باره خرد و حد و مرز آن سخن بگوید با آن زیسته و به تعبیری، آن را ورزیده است. از این رو، ظرف ذهنی ناصر خسرو، ساختاری عقلانی دارد و بدیهی است که هر چه از این ظرف بیرون تراود، اگر عین عقلانیت نباشد، طعم و رنگی از عقل با خود دارد. در نتیجه صدایی که از ورای شعر ناصر خسرو شنیده می‌شود، صدای حکیمی است خردورز که هستی را در چارچوب عقل انسان تفسیر می‌کند و در پس هر پدیده‌ای، علتی و عاملی را می‌جوید که لامحاله باید در ظرف عقلانی او بگنجد. با این حال وقتی در شعر ناصر خسرو به جستجوی مضامین عقلانی می‌پردازیم، باز هم دستمان خالی نخواهد بود. از جمله این موارد، می‌توان مضمون‌هایی چون «عقل»، «خرد»، «دانش»، «سخن»، «چون و چرا کردن»، و... را فراوان در قصاید او ردیابی کرد.

از قراین کلام ناصر خسرو بر می‌آید که او دو اصطلاح «عقل» و «خرد» را تقریباً همه جا در یک معنی به کار برده است و غالباً از این دو اصطلاح، مفهوم «عقل اکتسابی» را در نظر دارد؛ یعنی عقلی که انسان، آن را در مسیر زندگی خویش حاصل و آن را کامل کرده است:

راست گویم علم ورزم طاعت یزدان کنم

این سه چیز است ای برادر کارِ عقل مکتسب (دیوان: ۹۸)

البته این نکته‌ای است که در سایر آثار ناصر خسرو از جمله در کتاب وجه دین نیز مورد تأکید او قرار گرفته است (نگ: وجه دین، ص ۸، ۹ و ۲۶).

به مدد همین عقل است که خواست و اراده انسان به ظهور می‌رسد:

خرد است آن که تو را بنده شده‌ستند بدو

به زمین شیر و پلنگ و به هوا باشه و باز (دیوان: ۱۱۲)

پیداست که چنین تصرفی در جهان طبیعت، دیگر از نوع تصرفات اولیای تصوف و صاحبان کرامت نیست که از راه خرق عادت پدید آمده باشد، بلکه صرفاً از راه تصرفات

علمی ممکن می‌شود. رد پای چنین عقلی را گویاتر از هر موردی در قصیده‌ای با مطلع زیر می‌توان جستجو کرد:

سوار سخن را ضمیر است میدان

سوارش چه چیز است جان سخندان (دیوان: ۸۳)

در این قصیده، ناصر خسرو، ضمن برشمردن نمونه‌هایی از تصرفات بشر در امور دنیا، که برای بهبود حال و زندگی او صورت گرفته و در سایه پیدایش علوم چون نجوم، پزشکی، صنعت، معدن‌شناسی و... حاصل شده است، ما را به خردی فرا می‌خواند که موجب صلاح کار و جلب نعمت دنیا است؛ آنجا که می‌گوید:

خرد هدیه اوست ما را که در ما

به فرمان او شد خرد جفت با جان

خرد گوهر است و دل و جانش کان است

بلی مر خرد را دل و جان سزد کان

خرد کیمیای صلاح است و نعمت

خرد معدن خیر و عدل است و احسان (دیوان: ۸۴)

ج. «دانش» و «سخن» نزد ناصر خسرو

به علاوه، ناصر خسرو در جای جای شعر خویش از علم و دانش و دانایی بسان محصولات «عقل» یاد می‌کند و آنها را در رده ارزشهایی قرار می‌دهد که پیوسته باید در کسبشان کوشید. البته چنین دانشی هم به دنیای انسان مربوط است و هم به دین او؛ هم قدرت تصرف در طبیعت و آسمانها را به او می‌دهد و هم عزت و والایی به او می‌بخشد و نیز مایه امتیاز انسان از دیگران می‌شود:

چه داد یزدان ما را ز جملگی حیوان

مگر خرد که بدان بر ستور سالاریم...

خرد تواند جستن ز کار چون و چرا

که بی خرد به مثل ما درخت بی باریم (دیوان: ۷۱)

برای کسب چنین دانشی، باید مشقت آموختن را نیز بر خود هموار کرد:

بیاموز اگر چند دشوارت آید

که دشوار از آموختن گردد آسان (دیوان: ۸۵)

و یا:

صورت علمی تو را خود باید الفغدن به جهد

در تو ایزد نافریند آن چه در کس نافرید (دیوان: ۵۳)

ناصر خسرو، پیوسته «نقل علوم به تقلید از دیگران» را مذمت می‌کند و دانشی را می‌ستاید

که با تلاشِ آدمی و دلیل و برهانِ عقلی همراه باشد:

از این در به برهان سخن گوی با من

نخواهم که گویی فلان گفت و بهمان (دیوان: ۸۲)

تحت تأثیر همین دیدگاه است که او علوم عقلی را به خدمت علوم نقلی می‌گیرد و در نتیجه در پایه‌گذاری نوعی از فلسفه و کلام اسلامی مشارکت می‌جوید. این از آن روست که در مذهب اسماعیلی، اساس کار بر تأویل و توجه به باطن آیات و اخبار است و اسماعیلیان برای تحقق بخشیدن به این امر ناچار بوده‌اند توجه خاصی به مسائل فلسفی معطوف دارند (سید جعفر سجادی: ۱۸۱-۱۳۴).

در نظر ناصر خسرو، ابزار کسب دانش، چون و چرا کردن است؛ پس کسانی که از چون و چرا کردن می‌هراسند به یقین، جاهل و نادانند و از عقل مکتسب، بی بهره:

بر نارسیدن از چه و چند و چون

عار است نورسیده و برنا را

نشوده‌ای که چند پیرسیده است

پیغمبر خدای بحیرا را؟

والا نگشت هیچ کس و عالم

نادیده مر معلّم والا را (دیوان: ۱۶۷)

و بر این اساس «چون و چرا کردن» فضیلتی به شمار می‌رود که تنها خردمندان

بدان آراسته‌اند و مقلدان از آن گریزان:

چون و چرای عقل پدید آید

بی عقل نیست چون و نه نیز ایرا

ای بی خرد چو خرز «چرا» هرگز

پرسیدنت از این نبود یارا

چون و چرا عدوی تو است ایرا

چون و چرا همی کندت رسوا

چون طوطیان شنوده همی گویی

تو بربطی به گفتن بی معنا (دیوان: ۲۱۲)

«سخن»، «سخندان» و «گفتار» هم، در حکم میوه‌های درخت خرد، پیوسته مد نظر ناصر خسرو قرار دارد. او آنچنان در فضیلت سخن با تأمل سخن می‌گوید که گویی انسان را در آن خلاصه می‌بیند:

پیدا به سخن باید ماندن که نمانده است

در عالم، کس بی سخن پیدا، پیدا (دیوان: ۵)

و یا:

سوی خرد جز که سخن نیست مرد

او سخن و کالبدش لعبت است (دیوان: ۲۶۶)

ملاحظه می‌شود که ناصر خسرو، انسان را عین سخن می‌داند. بدیهی است که این مایه امتیاز بخشیدن به سخن از آنجا سرچشمه می‌گیرد که وی، آن را همان «نفس ناطقه» می‌داند که فصل ممیز انسان از باقی کاینات است و طبعاً ابزار امتیاز یافتن سخندان بر دیگران:

جز که سخن، یافتن ملک را

هیچ نه مایه است و نه نیز آلت است

جز به سخن، بنده نگردد تو را

آن کس کو با تو به یک نسبت است (دیوان: ۲۶۶)

باری آنچه در نگاهی کلی‌تر به مقوله «عقل» در شعر ناصر خسرو به دست می‌آید، این است که وی همه چیز را از منظر خرد و با عینک عقل می‌نگرد؛ هر چند عقل مورد نظر او عقل مقید است نه مطلق و دایره دید فکری او به اندازه متکلمانی چون قاضی عبدالجبار و غزالی وسعت ندارد (شهیدی سیدجعفر: ۲۵۳۵، ص ۳۱۶ به بعد). او حتی به مقوله «دین» نیز از این زاویه می‌نگرد و می‌گوید:

بر سر من تاج دین نهاد خرد

دین هنری کرد و بردبار مرا (دیوان: ۱۲۶)

از این رو، نگرش او نسبت به دین با دیگران تفاوت می‌یابد؛ بدین معنی که دین برای او یکی از وسایل حصول علم و معرفت است و چنان نیست که معرفت برای کسب دین باشد. ناصر خسرو، دین را مقدمه‌ای برای وضوح مسائل علمی و فلسفی به کار برده است (مشکوٰه‌الدینی: ۲۵۳۵، ص ۵۳۳ به بعد).

بدیهی است وقتی او همه چیز را به محک عقل می‌سنجد و در ظرفِ خردمندی خود می‌ریزد، محصولات فکری و حتی عاطفی او نیز به همین رنگ در می‌آید؛ شعر و وصف او رنگ فلسفی می‌گیرد؛ سخن و علم او با حکمت عجین می‌شود؛ تعلیمات دینی در شعر او مبنایی فلسفی و حکیمانه می‌یابد؛ جامعه و زندگی اجتماعی در شعر او از منظر فلسفه نگریسته می‌شود. این نکته یعنی مشاهده همه چیز از زاویه خرد و با عینک عقل، که ساختار ذهنی ناصر خسرو را می‌سازد، اساسی‌ترین وجه اشتراک او با امثال فردوسی و خیام و مهمترین وجه تمایز وی بر شاعران صوفی مشربی چون سنایی و عطار و مولانا است.

نتیجه

بر پایه بررسی‌های این مقاله چند نکته زیر به اثبات می‌رسد:

۱. سنایی و ناصر خسرو از حیث التزام به قول شرع، وحدت رویه دارند؛ ولی مفهومی که این دو از شرع ارائه می‌کنند و روشی که به کار می‌بندند از بسیاری جهات متفاوت و گاه، متغایر است.
۲. عقل ناصر خسرو هم شامل عقل اکتسابی است و هم در برگیرنده عقل الهامی حال اینکه سنایی هرگز با عقل اکتسابی میانه‌ای ندارد و عقل اکتسابی را «عقیله» می‌خواند. از این رو، عقلگرایی ناصر خسرو با ابعاد زندگی واقعی و نظام حاکم بر آن سازگاری دارد؛ ولی عقلگرایی سنایی در جهت مخالف زندگی عادی می‌ایستد.
۳. ناصر خسرو، حکیمی واقعگرا، علیت‌بین و منطقی‌محور است. از این رو، علم او، اخلاق او، دین او و حکمت او، همه و همه از چنین نگرشی متأثر است.
۴. عقل سنایی، عقلی است منشعب از شریعت و حکمت الهی و گاه مترادف با «عقل کل» یا «عقل عقل». پس چندان با زندگی عادی انسان و واقعیت جهان بیرون ارتباطی پیدا نمی‌کند. از این رو، علم و اخلاق و حکمت او نیز در خدمت چنین عقلی قرار دارد و کاملاً

رنگ دینی به خود می‌گیرد. حتی دنیا‌گریزی یا دنیا‌ستیزی سنایی نیز تا حدی متأثر از همین نکته است؛ هر چند ضدیت با عقل، همیشه به ضدیت با دنیا نمی‌انجامد.

۵. برعکس سنایی که غالباً دانش خود را از راه «نقل» حاصل نموده، سخت به این شیوه پایبندی نشان می‌دهد، ناصر خسرو از راه استدلال و بحث و چون و چرا به کسب علم و درک از مسائل می‌پردازد.

۶. ناصر خسرو به سبب ذهنیت عقلانی خویش، زمانی که به نقد فرهنگ و جامعه عصر خویش می‌پردازد تا حد زیادی به مسائل کلی و موضوعات اساسی اجتماع از قبیل جهل، بی‌خردی، تقلید، تعصب و ... می‌پردازد حال اینکه سنایی در این کار، اغلب به مصادیق نظر دارد و در شعر او نقد نگرشها به نقد اشخاص منجر می‌شود.

۷. از آنجا که سنایی مشروعیت سخنان خود را از عقل و حکمت الهی گرفته و بر تکیه‌گاه مطمئن سنن و معارف دینی تکیه زده است از موضع قدرت و آمریت با دیگران سخن می‌گوید؛ حال اینکه ناصر خسرو بر اساس اندیشه‌های فلسفی و انسان‌مدارانه خود، جزم‌اندیشی را بر نمی‌تابد و به همین دلیل، مانند انسان امروز دچار نوعی تردید و تزلزل است و گویی که در موضعی دفاعی قرار دارد.

یادداشت‌ها

^۱ . اصطلاح «حکیم»، در مفهوم متعارف آن به کسی اطلاق می‌شده که از دانشهای رایج عصر آگاه بوده و تا حدی بدانها اشراف نیز داشته‌است. از این قبیل است کاربرد صفت «حکیم» برای امثال حکیم سوزنی سمرقندی و حکیم ازرقی توسی و حکیم نظامی گنجوی و ... اما کاربرد این اصطلاح از منظر خردورزان، مفهومی دیگر داشته و به نگرش منطقی و عقلانی فرد (حکیم) در رویارویی با مسائل زندگی و مفاهیم نظری مربوط بوده‌است. بر این اساس، «حکمت» خود به دو شاخه **عملی و نظری بخش‌پذیر می‌شده و با علم «فلسفه»** نسبت داشته‌است. تعریف دیگر از «حکیم» را در کتب تصوف می‌یابیم. حکیم از منظر اینان، کسی است که در آثار صنع الهی و نعمتهای او و نظام کاینات، تدبیر می‌کند تا به شهود عرفانی دست یابد. اینان، عنوان «حکیم» را لایق ذات حق می‌دانند و هم از این روست که می‌گویند «حکیم» کسی است که «تعطی کل شیء حقّه» و ... (نگ: فرهنگ اصطلاحات عرفانی: سید صادق سجادی، ذیل «حکمت»). هم چنین «حکیم» کسی است که علم «نفس» و «شیطان» و «دنیا» بدانند تا نفس را ریاضت دهد و از شیطان سلامت ماند و از دنیا احتراز کند (نگ: فرهنگ اصطلاحات عرفانی: منوچهر ستوده، ذیل «حکیم»؛ هم چنین برای آگاهی از تفاوت‌های حکمت اشراق و حکمت مشاء، نگ: «وجه تمایز حکمت مشاء و حکمت اشراق»، از موسوی بهبهانی، هزاره ابن سینا، تهران، ۱۳۶۰، ۳۰۳-۲۸۷.

^۲. برای کسب اطلاع از چنین دیدگاه‌هایی، رجوع شود به منابعی چون *زلف عالم سوز*، ص ۱۰۱ به بعد و *شوریده‌ای از غزنه*، ص ۹۵ به بعد.

^۳. در اینجا، نوع برداشتی از «حکیم» که مؤکداً به جامعیت افراد در آگاهی از معارف گوناگون الهی و دانشهای بشری نظر دارد و چهره‌های برجسته حوزه‌های فرهنگی و ادبی ایران عمدتاً به چنین صفتی موصوف بوده‌اند، مورد نظر ما نیست؛ بلکه در این گفتار به شاخه‌ای از حکمت می‌نگریم که با فلسفه و منطق و استدلالهای ریاضی‌وار مرتبط است و جهان را تا حدی از دریچه **عقل و حکمت** بشری می‌نگرد.

^۴. تمامی شواهد بر اساس *حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه سنایی غزنوی*، نسخ مصحح مدرس رضوی خواهد بود.

^۵. تمامی شواهد بر اساس دیوان ناصر خسرو و قبادیانی، به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران است.

^۶. برای تفصیل این مطلب هم چنین رجوع شود به: *زلف عالم سوز*، ص ۱۲۱ به بعد.

^۷. در تأیید این نظریه و برای کسب اطلاع بیشتر از نوع نگرش سنایی به مقوله **دنیا** هم چنین رجوع شود به: *زلف عالم سوز*، ص ۱۰۹ به بعد.

^۸. هر چند سنایی نیز در قصاید زهد و تحقیق خود، شیوه **مرسوم قصیده‌سرای** (مدیحه‌سرای) را زیر پا نهاده و تغییراتی ملموس در آنها پدید آورده است، این تغییرات عمدتاً مربوط به محتوای قصاید اوست. به علاوه در ورای قصاید سرشناس او در حوزه زهد و تحقیق، تنها می‌توان صدای کسی را شنید که آموزه‌های اخلاقی و حکمی خود را به طریقی آمرانه و از بالا به دیگران می‌شنواند.

فهرست منابع

- ۱- زرقانی سید مهدی. (۱۳۸۱). **زلف عالم سوز**. تهران: نشر روزگار.
- ۲- سجادی سید جعفر. (۱۳۵۲). «**حکمت اسلامی و فلسفه یونانی**». مقالات و بررسی‌ها، ش ۱۳ تا ۱۶. ۱۸۱-۱۳۴.
- ۳- سنایی غزنوی. (۱۳۵۹). **حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه**. تصحیح مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۴- سنایی غزنوی. (۱۳۸۲). **حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه** (فخری نامه): تصحیح مریم حسینی. انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
- ۵- _____ . (۱۳۸۰). **دیوان حکیم ابوالمجد محدود بن آدم سنایی غزنوی**. مدرس رضوی. چ چهارم. تهران: انتشارات سنایی.
- ۶- شفیع کدکنی. (۱۳۷۲). **مفلس کیمیا فروش**. تهران: انتشارات سخن.
- ۷- _____ . (۱۳۷۲). **تازیانه‌های سلوک**. تهران: انتشارات آگه.
- ۸- شهیدی سید جعفر. (۲۵۳۵). «**افکار و عقاید کلامی ناصر خسرو**». یادنامه ناصر خسرو (مجموعه مقالات). مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
- ۹- فتوحی محمود و محمدخانی علی اصغر. (۱۳۸۵). **شوریده‌ای در غزنه** (مجموعه مقالات همایش بازشناسی اندیشه‌ها و آثار حکیم سنایی). تهران: انتشارات سخن.
- ۱۰- ناصر خسرو قبادیانی. (۱۳۸۴). **دیوان اشعار حکیم ناصر خسرو قبادیانی**. به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق. چ ششم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۱- مسکوب شاهرخ. (۱۳۷۱). **چند گفتار در فرهنگ ایران**. انتشارات چشم و چراغ.
- ۱۲- مشکاه‌الدینی عبدالمحسن. (۲۵۳۵). **مقاله «رابطه ما بین شرع و عقل در کتب ناصر خسرو و...»**. یادنامه ناصر خسرو (مجموعه مقالات). مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.