



تقابل عقل و عشق در مثنوی مم و زین

(PP 262 - 281)

ID No.1845

<http://dx.doi.org/10.21271/zjhs.22.3.15>

پ.ی.د. جیهاد شوکری رشید

عضو هیئت علمی گروه زبان فارسی دانشگاه صلاح الدین/ اربیل

Jihad.rashid@su.edu.krd

دریافت: 2017/11/22

پذیرش: 2018/02/26

انتشار: 2018/05/15

چکیده

هر یک از مفهوم عشق (بینش شهودی و کلی نگر/ پیش رونده) و عقل (بینش استدلالی و سطحی نگر/ بازدارنده) از جمله موتیف‌های مهم و پارادیم‌های فکری احمد خانی هستند که ارتباط این دو، نقش مهمی در شکل‌گیری مکاتب و اندیشه‌های عرفانی داشته است. پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی به رابطه میان عشق و عقل، با تکیه بر جریانات و گزاره‌های متنی موجود در اثر مثنوی مم و زین به رشته تحلیل و تحریر در آمده است. ضمن بررسی دلالت‌های موجود در متن، سعی شده که به اثبات برساند که عمده نظریات خانی در بیان طریق عشق ورزی، مبتنی بر مکتب عرفانی بوده است. احمد خانی در اثر خود، مم یا عاشق سالک را به دوری از عقل جزئی‌نگر و مصلحت‌اندیش دعوت می‌کند زیرا به باور وی تنها از طریق عشق ورزی و یکی شدن می‌توان به حقیقتی رسید که وصال آن مطلوب است. دلالت‌های موجود در مثنوی مم و زین بیانگر آن است که احمد خانی عشق را از جهان معنی می‌داند و تنها راه وصال سالک را، غرق شدن در دریای حقیقت و دوری جستن از تمامی حالات هوشیاری می‌پندارد و راه رسیدن به حقیقت را با عشق هموار می‌کند و برداشت‌های عقلانی را از درک آن عاجز می‌داند.

واژه‌های کلیدی: عقل، عشق، عرفان، خانی، مم و زین

1. مقدمه

عارض و تقابل استدلال (عقل و حکمت) و اشراق (عشق و شهود قلبی) در طول تاریخ تفکر بشر همچنان وجود داشته است و دل‌بستگی و وابستگی برخی با عشق در مقابل با عقل شایان توجه بوده است. تا آنجایی که «مقابله عقل و عشق همانا مقابله دو نگرش یا دو جریان نیرومند در تاریخ اندیشه بشر بوده است. یکی فلسفه یا حکمت عقلی، استدلالی، مشائی که نسبتش به ارسطو می‌رسد؛ و دیگری فلسفه یا حکمت عاشقانه، شهودی، اشراقی که نسب از افلاطون دارد» (خرم‌شاهی، 1380: 692). احمد خانی در روایت مم و زین با زبان نمادین و رمزی که مخصوص عارفان و اسرار عرفانی است، موضوع تقابل عقل-بینش استدلالی و سطحی نگر- و عشق-بینش شهودی و کلی نگر- را مطرح کرده است و معتقد است که انسان با عقل محدود و جزئی نگر خود، قادر به درک حقیقت و عشق بی‌کران نیست. چنانچه عشق یکی از مهم‌ترین عواملی است که منشأ پیدایش تفسیر عرفانی از طرح داستان مم و زین گردیده است. مثنوی مم و زین به دلیل جدایی عاشق و معشوق و حاکمیت روح دردمندی، قابلیت‌های فراوانی را هم در تأویل‌پذیری متن و هم در اشارات مستقیم عرفانی داراست و در لایه زیرین و روین داستان مم و زین، اشارات و قضاوت‌های عارفانه‌ی زیادی موج می‌زند. هدف این پژوهش شناختی از رویکرد احمد خانی در مواجهه با پیرامون رابطه عقل و عشق می‌باشد که این بررسی از آن جهت که نگاه وی به آفرینش و هستی، عاشقانه و آن جهانی است، از اهمیت وافری برخوردار است و پژوهش حاضر از نوع پژوهش‌های ادبی و عرفانی با رویکرد محتوایی توصیفی-تحلیلی است. در این پژوهش نشان داده می‌شود که بسیاری از بینش و باورهای عرفانی در اندیشه خانی بازتاب عمیقی داشته است، تا آنجا که از داستان مم و زین برمی‌آید در آن تجربه عرفانی وجود دارد و خانی در باب عشق و مقوله آن هدفی جز وحدت و اتحاد و یکرنگی که مقصد نهایی تمامی مکاتب عرفانی و بایسته آن مکاتب است، نداشته است. زیرا دلالت‌های موجود در مثنوی مم و زین که بدان اشاره خواهد شد، بیانگر این حقیقت است که احمد خانی عشق را از جهان معنی دانسته است و تنها راه وصال سالک یا رونده راه حق را، غرق شدن در دریای حقیقت و دوری جستن از تمامی حالات هوشیاری می‌داند. از اینرو، راه رسیدن به حقیقت را با عشق هموار می‌کند و برداشت‌های عقلانی را از درک آن عاجز می‌داند.

2.1 طرح بیان مسأله

- ### 3.1 ييشينة يزوهش

2. بحث و بررسی

2.1 عشق و اوصاف آن از منظر خانی

(187

غافل مشول، عشق في الحقيقه



1.2.2 بلای عشق و جفای معشوق

عشق در کنار صفات مثبت و متعالی خود، در عین حال سلامت را به خطر می اندازد، ملامت و گاه ندامت در پی دارد: عشق ورزیدم و عقلم به ملامت برخاست

از آنجایی که عشق یک نیروی ذوقی و احساسی فطری است، بنابراین هیچ گونه سنخیتی با معیارهای عقلانی و ایده های منطقی ندارد و عاشق را سرگشته و حیران می نماید:

روژا وەکو ضوونە طەشت و سەیران	وان دینە ل ری دوو دیدە حەیران...
ئەو بوونە ذ عیشقی ظان د بیهوش	ئەو بوونە ذ حوسنی وان د مەدهوش (م، 1962: 71)
روزی که شدند بگشت ایشان	ز آن روز شدند هر دو حیران...
این هر دو زعشق آن دو بی هوش	آن هر دو ز عشق این دو مدهوش (م، 2012: 77)

البته این حیرت و پریشانی لازمه عشق حقیقی است، زیرا ماهیت عشق سرکشی است و در ابتدا آسان می نماید اما در میانه طریقت دشواری هایش را بروز می دهد. گرچه عشق ممر در آغاز زمینی است، اما نبایست فراموش کرد که عشق زمینی تنها زیر مجموعه ی عشق آسمانی نیست بلکه زیر بنای آن به شمار می رود، اگر شیخ صنعان با آن مرتبه بلند آسمانی به خاطر عشق دختر گبر، زنار به کمر می بندد و تمام آیین ها و قوانین شرع را نادیده می گیرد شاید به دلیل این است که او بدون اینکه از فیلتر عشق زمینی عبور کند، به عشق آسمانی پرداخته است و باید در این آتش قرار بگیرد تا خامی ناشی از دور زدن عشق زمینی در وجودش از میان برود و در هر صورت تنها مرد طریقت و عاشق راستین است که می تواند در برابر ناملایمات بایستد و صبر و شکیبایی داشته باشد و به همین دلیل است که راه سیر و سلوک، راهی بیکران و پر از دشواری است و هرکسی لیاقت سپردن آن را ندارد، خانی درباره دشواری های عشق الهی می گوید:

ئەو شەفتەیی بە لای عیشقن	ئەو تەشەنەیی کە رەبە لای عیشقن (م، 1962: 71)
این شیفتگی، بلای عشق است	آن تشنگی، کربلای عشق است (م، 2012: 77)

2.2.2 تدبیر عشق

درونیای مثنوی ممر و زین، اشارتی است به این نکته که عشق اختیاری نیست و در مراحل کمال خود، منجر به خود فراموشی عاشق و سرانجام فانی ذات او می گردد و به باور عطار نیشابوری هم، عشق اختیاری نیست. چنانچه عطار، پذیرش بار امانت عشق از سوی انسان را نیز تقدیری می داند، که تدبیر عاشق در آن دخیل نیست و از اختیار بیرون است:

در عشق ز اختیار بگذر	عاشق بودن نه اختیاری است (عطار، 1384: 80)
البته سنایی نیز پیش از عطار به این نکته اشاره کرده است و عشق را خارج از دایرة اختیار می داند که تقدیری ازلی است:	
عشق و معشوق اختیاری نیست	عشق زان سان که تو شماری نیست (حدیقه، 1377: 328)



البته شایان عنایت است دیدگاه خانی درباره تدبیر عشق، درمان ناپذیر بودن آن است. عشق حقیقی به دلیل جلوه‌های بیکران حق تعالی هر دم جلوه‌ای تازه دارد و هر لحظه به حالتی بروز می‌یابد، بنابراین هر لحظه به گونه ای است که عاشق را شیفته تر و بی قرارتر می‌سازد:

نَظَ عِشْقَ وَ هَوَا كُوبُوونَ دِلْدَاش جان و دلی دَی بدن ب شاباش (م، 1962: 89)
این عشق و هوا چو با هم آمد سرخی بدهد به صورت زرد (م، 2012: 115)

لذا درمانی برای این اشتیاق‌ها و التهاب‌ها نیست:

دِل شُووشَیَ تَهو ضَرَا د نَاطَظَ سیرِ جُوزَنَه دِکولِلَیْدَا بَلاظَه
بیلکول ذِسَری حَته تا ب تَه قِدام صُوهْتَن بوی ئاطری دلارام (م، 1962: 77)
دِل شِیشَه و نور عشق در آن جِزئی که به کل گشته پنهان
بِالجمله ز فرق تا به اِقدام سوختند ز عشق آن دلارام (م، 2012: 77)

3. 2. 2 نیروی عشق

عطار از عارفان بزرگی است که در مسیر سلوک عاشقانه خویش در اثر گرانسنگ منطق الطیر، این معنا را برای سالکان ترسیم می‌کند که اگر جسم و جان و ماده و معنا با وی از سر جنگ درآیند، ذره‌ای از عشق عاشق به معشوق، کاسته نخواهد شد؛ چرا که نیرویی در عالم نیست که یارای مقابله با قدرت عشق را داشته باشد:

گر هر دو جهان بر من بشورند ز شور عشق کم نکم زمانی (عطار، 1376: 597)

خانی هم این مسئله را که همان نیروی عشق است که عقل یارای مقابله آن ندارد که از زبان مم چنین ابراز می‌دارد:

تَهظ حال و مَه‌حَل و جِسم و جَه‌وَه‌هَر عشقی ذ خوه را کرن مَوسَه‌خَتهَر (م، 1962: 63)
این حال و محال و جسم و جوهر عشق آمد و کرد همه مسخر (م، 2012: 62)

در آثار عرفانی همیشه نیروی عشق، معارض و مبارز با عقل است و قدرتش از عقل به مراتب بیشتر است... و هرکس بخواهد به وادی عشق قدم نهد باید از عقل و تبعات آن صرف نظر کند، زیرا با آمدن عشق، عقل می‌گریزد، که عشق محبوب، آتش است و عقل دود این آتش. پس با این دیدگاه برای عقل در اقلیم عشق پایگاهی نمی‌ماند که در آن جولانی داشته باشد، بلکه هرکجا عشق خیمه زند عقل از آنجا می‌گریزد... - نه عقلی که درآیات و روایات دینی مطرح است - بلکه منظور دانش و خرد یونانی است. (جعفری، 1386: 34-35)

تَهو کوهی و یقار و به‌حَری مَه‌وزوون عِشقی کربو و خَهِف و مَه‌جنوون
یَه‌عنی کو مَه‌می مَه‌ریصی بَه‌دِحال صَه‌عفی کربو زیاده ثامال
رُؤْدا کو ذ شَه‌هَری خَهل ب دَه‌رَکَت سَه‌ودایی خَه‌یالی زین ب سَه‌رَکَت
بیماری ب دَه‌ردی عِشقی سَه‌کران بی نَه‌صَجی مَه‌رَاض طَه‌هیشته بوحران (م، 1962: 122)
آن کوه وقار و بحر موزون از عشق شده ضعیف و مجنون
یعنی که مم مریض بدحال از ضعف شده زرد و پامال
روزی که ز شهر رفت بیرون عشق آمد و کرد او را مجنون
بیمار به درد عشق سکران بی‌هیج مرض گشته نالان (م، 2012: 182)

با تأمل در ابیات بالا می‌توان چنین برداشتی نمود که از منظر خانی ثمره عشق، وحدت میان عاشق و معشوق است و دست توانای عشق، زنگار ماده و آلودگی را از دامن انسان می‌زداید و عارفان عاشق گاهی بر اثر غلبه حالات روحانی و شوریدگی‌های دل و جذبات درونی، دچار هیجان و شوریدگی قلبی می‌شوند، و چون این حالات جنون آمیز با حالات انسان‌های معمولی متفاوت است، لذا عامه مردم و ساده اندیشان آن را جنون و دیوانگی واقعی می‌پندارند. در واقع این نیروی عشق است که همزمان زمینه

و اسباب پرستش محبوب است و هم، وصول به محبوب حقیقی را فراهم می کند تا جایی که عارف در عشق معشوق چنان غرق می شود که در مقام وصل با او یکی شده و آنچنان در مستی عشق فرو می رود که دیگر خودی از او باقی نمی ماند:

امروز مها، خویش ز بیگانه ندانیم	مستیم بدان حد که ره خانه ندانیم
در عشق تو از عاقله ی عقل برستیم	جز حالت شوریده ی دیوانه ندانیم
در باغ به جز عکس رخ دوست نبینیم	وز شاخ به جز حالت مستانه ندانیم (مولوی، 3/ 15638-15635)

با توجه به روایت مم و زین مم «عقل جزیی» را به کنار گذاشته شده در طی مراحل تعالی به «عقل کلی» می رسد. بدین گونه که «مم» با تأمل در خویشتن و توجه به ناخودآگاه درونی خود و تمرکز در خویش از چاه جسمانی و خودآگاهی بیرون می آید و بین خودآگاه و ناخودآگاه روانی هماهنگی و تعادل برقرار می کند و به ندای درونی تن می دهد و با تولد دوباره به سوی عزت و اقتدار گام برمی دارد و به کمال می رسد. کمالی که در طی آن، روح مم پای را از حوزه محدود دنیای خاکی فراتر می گذارد و در جذبه و شوق تجربیات عرفانی در جهان نامکشوف و نامتناهی ملکوت به تجربه مقدس «شهود» ناآل می شود.

مەشهوود بوین ل قەلبی تەنوار	مەکشووف بوین ل بقر وی تەسرار	(م، 1962: 142)
مشهود بر او هزار انوار	مکشوف بر او هر آنچه اسرار	(م، 2012: 224)

بدین صورت مم به تمام ظرفیت های درونی خویش واقف می شود که در یکی شدن تن و جان نمایان است.

4. 2. 2 حجاب عشق

عقل و خردی که احمد خانی با بهره گیری از عرفان مولانا و عطار و دیگر عرفا، با آن درافتاده و با ارائه اوصاف و صفاتی به نکوهش و تحقیر آن در برابر عظمت عشق و جنون عارفانه می پردازد، همان عقل جزوی و حکمت بی مغز یونانی است که بنا به عقیده احمد خانی و دیگر عرفا، نه تنها قادر به درک حقیقت و عشق و جنون عرفانی آن گونه که باید و شاید نیست، بلکه به مانند حجاب و مانعی در راه رسیدن به سرمنزله معرفت و حقیقت و عشق است.

هن عقل رەمیدە هن موشەوەش	هن جامە دوریدە هن د سەرخوش
هن دکرن فغان و فەریاد	هن بویی ذقەیدی عەقلی تازاد (م، 1962: 56)
از عقل رمیده همچو مجنون	یک جامه دریده و پر افسون
سر داده یکی فغان و فریاد	بگسسته ز عقل و گشته آزاد (م، 2012: 3-52)

5. 2. 2 کمال عشق

در نزد خانی این عشق حیات بخش، انسان را به کمال می رساند. چنانچه کمال عشق آن است که از هستی عاشق چیزی نمانده باشد و این مقام بلندی است که هرکس بدان نرسد. (جامی، 1352: 187) و میکال⁽²⁾ نیز عشق را وسیله رسیدن به خدا می دانست. (رزاقی، 1388: 35) خانی در روایت مم و زین، بین مم و معشوقش پیوند روحی برقرار می کند، تا اینکه مم در سلوک روحانی خویش پخته شود و به کمال و معرفت ناآل گردد و این بزرگترین خاصیت عشق روحانی است که با او زاده شده و با آن به کمال می رسد و پس از مرگ هم به برکت آن به جاودانگی دست می یابد:

جیسمی مە تەطەر دضیئە ضالی	روحي د مە دێ بکن ویصالی (م، 1962: 155)
با حضرت عشق وصال داریم	گر جسم به گور می سپاریم (م، 2012: 262)

عشق به عنوان «درک بی نهایت دشوار این است که چیزی به غیر از خود شخص، حقیقت دارد.» (مورداک، 1997: 215) و چنانچه به باور کانردی نیز، یکی از اصلی ترین درونمایه های داستان عاشقانه «نابودی هویت (نفس) توسط عشق است.» (کانردی، 2001: 208) عشق نوعی چشم گشودن و آگاهی یافتن از موجودیت و حقیقت وجود دیگری است که تاکنون به دلیل وجود پرده ی خودبینی برای انسان غیر ممکن بوده است. بنابراین، عشق، حذف نفس، و از خود فارغ شدن است که با از میان بردن خودخواهی انسان، از او موجودی دیگری ساخته و او را به سوی فنا یا مرگ ارادی سوق می دهد:

حەیانییەتا مە بوویە زایل	روحانییەتا مە بوویە کامیل (م، 1962: 155)
--------------------------	--

حیوانیت ما گشته زائل

روحانیت ما گشته کامل (م، 2012: 265)

تا آنجا که به واسطه عشق، این تغییر و تحول درونی بزرگ، توانست "مم" عاشق را در مسیری قرار دهد که از عشق مجازی او را به عشق و حقیقت کمال برساند. با این وجود عشق همچو افسونی می ماند که برای عاشق طرحی نو در جهان می افکند و از طریق عشق آنچه فهم ناشدنی است، انجام می گیرد (فرانکل، 1372: 236)

3. عقل و مراتب آن از منظر خانی

عقل از معدود حقایقی است که اگر چه هستی و وجود آن را همگان می پذیرند اما در چیستی و ماهیت آن اختلاف بسیار وجود دارد. اما به گفته سروش؛ «عقل قوه ای است متفکر، پویا و حقیقت طلب که برای عقل بودن محتاج آزادی است.» (سروش، 1378: 237) از اینرو، عقل به عنوان یکی از مهمترین قوای شناخت انسان، همواره هدایت گر و چراغ راه او در گذر شب تاریک جهل و خرافه پرستی به روز روشن معرفت و سعادت بوده است. اما در سنت عرفانی مولانا و در مواردی که بحث عشق و موضوع تقابل آن مطرح می شود، عقل نکوهیده و ناپسند است و مانع حرکت و پرواز سالک می باشد، و عارف را در محدودیت و یک نوع بن بست گرفتار می کند و آماج پرواز و عروج را از او می ستاید. (زرین کوب، 1365: 110) با توجه به میزان بازتاب و نمود مقوله عقل که در دیوان شعری مم و زین به صورت غیرمستقیم و هرزگاهی غیرمستقیم سخن به میان آمده است، می توان تقسیماتی از اوصاف عشق را به صورت نمودار چنین اشاره کرد و بدان پرداخت:



3. 1 عقل جزئی

عقل جزئی در سنت عرفانی مولانا، عقل ناقص نارساست که اکثر بشر کم و بیش در آن شریکند. اما این درجه از عقل برای درک امور و اشیا نارساست، زیرا در معرض آفت وهم و گمان است که با عقل می آمیزد و میانی استدلالات عقلی را سست می کند. (همای، 1362: 460) در واقع از نظر مولانا آدمی نباید به عقل جزئی اعتماد کند زیرا که عقل جزئی مغلوب هوا و هوس است و به تعبیر مولانا شایستگی وزیر شدن ندارد:

عقل تو دستور و مغلوب هواست در وجودت ره زن راه خداست (مولوی، 1247/4)

در روایت مم و زین «مم» هنگامی که ماجرای عشق خود را با دل نه با عقل خویش در میان می گذارد هیچ راهی به جز دل برای تحقیق و اثبات صدق و کذب آن نمی داند زیرا عقل جزئی را برای درک عشق نارسا دانسته و در نهایت او را در معرض آفت وهم و گمان قرار خواهد داد مگر اینکه که سعی بر گشودن چشم درونی و قلبی نماید. مم به دل خویش خطاب می کند که هرگز نباید بدون معرفت که بسان چراغی است که از آتش عشق حاصل می شود، به شناخت و معرفت حقیقی دست پیدا کرد و به این شیوه از بستر دل برای خود تسکینی پیدا می کند نه عقل:

ظولمانه تو کؤری ری نه زانی!	تهی دل مةضة بی ضراغی جانی
جانان ته د جانی دانه ثونهان	مةقصوود ته طقر ذ بو ته جانان
ره تاریک و تو به راه نلدان	ای دل مرو بی چراغ جانان
جانان به جان تست پنهان	مقصود بود اگر که جانان

(م، 1962: 113) (م، 2012: 164)



زیرا عقل جزئی ماورای جهان مادی را درک نمی‌نماید مگر اینکه به عقل کلی متصل گردد و در آن صورت است که وهم و گمان هم برای آن آفت محسوب نمی‌شود:

عقل جزوی آفتش، وهم است و ظن زانکه در ظلمات شد او را وطن (مولوی، 3/ 1558)
در حقیقت «عقل جزئی فقط با عالم علل و اسباب و قوانین ظاهری طبیعت سرو کار دارد و قادر به درک عشق نمی‌باشد و فقط در قلمرو محدوده خویش مفید است و نه بالاتر» (زمانی، 1386: 470)
پس چه باشد عشق دریای عدم در شکسته عقل را انجا قدم (مولوی، 3/ 4723)

3.2 عقل کلی

در سنت عرفانی مولانا مراد از عقل کل، جامع کمالات جمیع عقول است، اول موجودی است که حضرت حق به تجلی معینی از غیب مطلق، متوجه ایجاد علم کون ساخت و او را قلم اعلی، نور محمدی نیز می‌گویند. (کاشفی، 1385: 95) که خانی در این باره چنین ابراز بیان می‌کند:

هر آنچه که بود بی رقم بود	زین اول ما خلق قلم بود
این اول و روح و عقل اول	با اولی هر سه دان مأول
هرسه واحد و جدا مکن هان	یک جا همه را بگیر جانان
تو هر سه یکی بگیر و با هم	برخیز زبند دوئی و غم
اول ز جمال و حسن سرمد	نوری بجهد و شد محمد (ص)
آن نور به امرعالم الغیب	شد منشأ فیض عالم طیب (مر، 2012: 22)

و به باور مولانا «عقل کلی به سوی جهان برین پرواز می‌کند» (زمانی، 1386: 471) بازتاب این اندیشه را می‌توان در جریان روایت ممر و زین استنباط کرد؛ «ممر» قهرمان پس از مرحله بازگشت از عالم ملکوت، تنها متعلق به قلمروی محدود این جهانی نیست، بلکه به آزادی در هر دو قلمرو، رفت و آمد کند. «ممر» به مشاهده ذات باری تعالی می‌رسد که سرآغازی است برای اتحاد و اتصال با حق، که مقصود و هدف نهایی همه سالکین است:

تَمَّ ضَوْوَنَهُ حَوْصُورِي مِيرِي مِيرَان	وي حاکمي حاکم و فقهيران
ثِي ضِيَكْرِي نَيْنَا جَه مَالِي	تيرا خوة نوما ب زولف و خالي
تَو مِير و حَكِيمَةُ ذَوَالْجَلَالِه	بي عَزَل و تَغِيِيور و زَوَالِه (مر، 1962)
	(170)
ممر به حضور میر میران	آن حاکم حاکم و فقیران..
آیینیه صدق آفرید او	زیبایی خود نمود برتو..
او میر و حکیم ذوالجلال است	بی‌عزل و تغییر و زوال است (مر، 2012: 280)

در حقیقت اشتیاق رهیایی به بارگاه فنای حق در حق و آگاهی از رمز و راز عشق طاقت «ممر» را طاق می‌کند و او که این سفر جان و روحانی را نه به پای جسم که به طی روح و دل پیموده است، او دیگر از لحاظ روانی چنان به نظم و تعادل رسیده که دیگر از از هوس‌ها و آرزوها رها شده است. همانگونه که از مهم‌ترین ویژگی‌های عقل کل از منظر مولوی این است که «عقل کلی ضد شهوت است» (زمانی، 1386: 472)

عقل ضد شهوت است ای پهلوان	آنکه شهوت می‌تند عقاش مخوان
وهم خوانش آنکه شهوت را گذاشت	وهم قلب نقد زر عقل‌هاست (مولوی، 4/ 3- 2301)



از آنجایی که «عقل کلی از نور الهی است و چون گفتار اوهام و خیالات نیست، می‌تواند حقایق را به نحو صحیح درک کند. مولانا به این عقل، عقل شرعی یا عقل عقل نیز می‌گوید و همین عقل است که پیامبر باطنی انسان بوده و در آن خطایی راه ندارد و معصوم از آفات و اوهام است» (سروش، 1386: 640)

گفت من عقلم رسول ذوالجلال حجه الله امر امانم از ضلال (مثنوی، 2308/4)

با توجه به روایت ممر و زین، در آغاز «ممر» به عنوان سالک که مسافر عالم علوی است؛ پس از آنکه از موانع عالم ماده؛ یعنی قوای نفس گذشت و آن‌ها را مقهور خویش ساخت، به خود شناسی و معرفت نفس رسید. «ممر» به تأویل دیگر، همان من حقیقی انسان (نفس ناطقه) است که در زندان تن اسیر شده و در آن لحظه که خود را درمی‌یابد و می‌شناسد، به غربت خویش نیز در این جهان پی می‌برد و سپس موانع راه را می‌شناسد و آمادگی و استعداد رهایی از زندان تن و زندان عالم محسوس را کسب می‌نماید. در این مرحله او استعداد تعلیم می‌یابد و سرانجام در همین مرحله است که به عنوان عقل فعال در هیأت پیری نورانی بر معشوقه خود «زین» ظاهر می‌گردد و نماینده کاملی برای کهن الگوی مرشد است و قصد هدایت و فراخوانی زین را به سمت و سوی کمال دارد، همانگونه که زین درباره ممر ابراز می‌کند:

شیخی و کوه تاز ب دل موریدم	تو روح و روانه تاز قه دیدم
قلبی وید وادیا موقه ددهس	روحا ویب نووری حقه موقه بیهس
هه لطرتم و برمه طووری سینا	بیننده کرم دطل خوه بینا
ئینامه دهری ذوی حیجابی	نظ ذهره طیهانده ئافتابی
شیخی که بدل مریدم او را	او روح روان قدیدم او را
قلب او چو وادی مقدس	روح او به نور حق مقبس
او برد مرا به طور سینا	او دیده من بکرد بینا
او پرده درید و هر حجابم	چون ذره رساند به آفتابم

(م، 1962: 159-160) (م، 2012: 258 و 259)

در واقع در روایت «ممر» بدون هیچ قصد و غرض مادی به کشش درونی و اتصال روح خود به عالم غیب هدایت می‌شود و با خودشناسی و بازگشت به خود، به یگانگی از کثرت به وحدت می‌رسد.

جان ضوو و بجانی موته صل بوو	تو رووچ برووچی موصمه حل بوو
طاظا و کوه جان ذ تن رهوان بوو	جانان تهوی دیت و جان ب جان بوو
وان ری کو برن ب جانبی ذات	باقی طه ریپیان ب ذات ذهرات
جان رفت و به جان متصل شد	آن روح به روح مضمحل شد
جانی که ز جسم ما روان گشت	جانان بدید و جان بجان گشت
بردند چو ره به جانی ذات	جاودانه شدند به ذات ذرات

(م، 1962: 158) (م، 2012: 256-258)

زیرا «ممر» با تأمل در خویش و توجه به ناخودآگاه درونی خود و تمرکز در خویش از چاه جسمانی و خودآگاهی بیرون می‌آید و بین عقل جزئی و عقل کلی هماهنگی و تعادل برقرار می‌کند و به ندای درونی تن می‌دهد و با تولد دوباره به سوی عزت و اقتدار گام برمی‌دارد و به کمال می‌رسد. «ممر» از دنیای ملموس بیرون و به مرکز مینوی جهان، که محدوده تابش نیروهای قدسی است، متصل می‌کند و به بُعد درونی شخصیت «ممر» شکل عینی و مجسم می‌بخشد.

طاظا و کوه جان ذ تن رهوان بوو	جانان تهوی دیت و جان ب جان بوو
جانی که زجسم ما روان گشت	جانان بدید و جان به جان گشت

(م، 1962: 158) (م، 2012: 257)

3.3 عقل فلسفی

در سنت عرفانی مولانا، از انواع عقول مذموم و ناپسند، عقل بحثی یا فلسفی است. عقل بحثی از نظر مولانا، عقلی است که از طریق استدلال و مبانی مادی مسائل را بررسی می‌کند. از دیدگاه او عقل بحثی و فلسفی اسیر جنبه‌های مادی زندگی است و



نفس آدمی را بر آن غالب است و عقلی که نفس بر آن غالب شود در سنت عرفانی مولانا «عقل پست» نام دارد، یعنی عقلی که به دنیا و نفسیات دنیا دل مشغول است. البته باید خاطرنشان کرد که مراد مولوی از فلسفه، خصوص علم حکمت و فلسفه نیست. بلکه مقصود او حالت شک و تردید و ظن و احتمال و مجادله و چون و چرا کردن در مسائل است. به تعبیر مولانا فلسفی اسیر و سخره‌ی دیو تخیل و تسویل است. (همایی، 1362: 487)

فلسفی مر دیو را منکر بود	در همان دم سخره‌ی دیوی بود
گر ندیدی دیو را خود را بین	بی جنون نبود کبودی بر جبین
هر که را در دل شک و پیچانی است	در جهان او فلسفی پنهان است
می‌نماید اعتقاد و گاه گاه	از رگ فلسف کند رویش سیاه (مولوی، 1/ 3296-3299)

احمد خانی، با عالمان و فلاسفه نیز مقابله نموده و حق‌شناسی را از طریق عشق در درون خود جست و جو می‌کند:

نە فەهم و خیرە نە عەقل و نە هۆش	طیر بوون لستەر زەمینە مەدهۆش
فیلجوملە ذ دل ذ جانی سیر بوون	فیلحال ذ دوورقە هەردە طیر بوون (م، 1962: 57)
نە فهم و خرد بریده از هوش	حیرت زده هر دو یارمدهوش
فی الجملة ز عقل و جان بریدند	فی الحال ز عشق بر پریدند (م، 2012: 54)

با تأمل در ابیات بالا می‌توان چنین برداشت کرد که خانی بر این باور بوده که علاقه و ارتباط نفس جزئی (بشر) با کائن کَلّی (خدا) بر مبنای وحدت عرفانی صورت می‌گیرد، نه ارتباط و علاقه فلسفی و این نشان می‌دهد که از نگاه احمد خانی اشراق و شهود قلبی روح را به سرمزمل «نیک» یا «خیر» می‌رساند نه از طریق عقل. همانگونه که «علاقه نفس جزئی با کائن کَلّی در نزد فلوطین، همان وحدت عرفانی است، که ذات جزئی در کلی منحل (مستغرق) گردد، نه ارتباط عقلی، چنانکه افلاطون و ارسطو و رواقیون می‌گفتند.» (حسینی کازرونی، 1386: 93).

هن عەقل رەمیدە هن موشەوەش	هن جامە دوریدە هن د سەرخوش
هن دکرن فغان و فەریاد	هن بویی ذ قەیدی عەقلی ئازاد
هەریەک د مەقامەکی دیتەرطوون	هەریەک بە جەفايەکی جەطەر خوون (م، 1962: 56)
از عقل رمیده همچو مجنون	یک جامه دریده و پر افسون
سر داده یکی فغان و فریاد	بگسسته ز عقل و گشته آزاد
هر یک به مقام خود دگرگون	هر یک ز جفایي شد جگر خون (م، 2012: 3-52)

3.4 عقل ایمانی

مرحله کامل‌تر و یکی دیگر از انواع عقل در سنت عرفانی مولانا، عقل ایمانی یا عقل شرعی است که او آن را به شدت می‌ستاید و از شئون و تجلیات همان عقل ممدوح است. این نوع عقل از نظر مولانا حاکم شهرستان وجود آدمی است و این عقلی است که نصیب اولیا و انبیا می‌شود و از آن می‌توان به بالاترین و نهایی‌ترین مرتبه عقل یعنی عقل خداوندی (عقل کل) رسید. در نتیجه ارزیابی مولانا این است که عقل جزوی به عقل کلی اتصال یابد و عقل کلی به عقل ایمانی تبدیل شود. «عقل ایمانی از شئون و تجلیات عقل ممدوح عملی است و آن عقلی است که اخبار الهی را تصدیق می‌کند و هرچه پیامبران گویند بدان عمل می‌کند. از حرام‌ها می‌پرهیزد» (زمانی، 1386: 472)

عقل ایمانی چو شهنه عادل است	اسبان حاکمان شهر دل است (مولوی، 4/ 1978-1988)
از نظر خانی نیز آنچه حقیقت انسان را به کمال می‌رساند، عقل ایمانی و الهی است که با سرچشمه وحی نبوت مربوط است، همانگونه که ممر با ریاضت و تهذیب نفس در زندان توانست به عقل ایمانی تبدیل کند و عقل جزوی به عقل کلی اتصال یابد:	جان چوو و بجانێ موته صل بوو
	تەو رووح ب رووحێ موصمە حل بوو (م، 1962: 158)



جان رفت و به جان متصل شد

آن روح به روح مضمحل (م، 2012: 256-258)

عقل مکسبی

مولانا عقل را به عقل اکتسابی و خدادادی نیز تقسیم می‌کند. «عقل مکسبی یا تحصیلی عقلی است که از طریق سعی و تلاش و تعلیم و آزمایش کسب می‌شود.» (زمانی، 1386: 473)

عقل دو عقل است اول مکسبی
از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر
عقل تحصیلی مثال جوی‌ها
راه آبش بسته شد شد بینوا
که در آموزی چو در مکتب صبی
از معانی وز علوم خوب و بکر (مولوی، 1960-1959/4)
کان رود در خانه‌ای از کوی‌ها
از درون خویشتن جو چشمه را (مولوی، 1967-1968/4)

با توجه به روایت ممر و زین، ممر سفری را آغاز می‌کند که طی آن یک سلسله ریاضت و رنج را از طریق رنج و سعی تحمل می‌کند تا از مرحله خامی و بی خبری به مرحله کمال دست یابد. خلوت‌گزینی و دنیاگریزی، عامل و مرحله‌ی دیگری برای پختگی شخصیت ممر در روند جریانات است که با کسب سعی و تلاش در آن سیاهچال به تکمیل روحی خود می‌پردازد و با مناجات و چله نشینی می‌تواند به درک عمیقی از عشق حقیقی نایل آید:

روونشت د وی طة عابدانه
بنشست در آنجا عابدانه
زندان ل وی بوویة ضللة خانه (م، 1962: 140)
زندان ل وی بوویة ضللة خانه (م، 2012: 218)
سقر رانة دبوو ذ سقر طرینا (م، 1962: 101)
با ناله و اشتک او قرین بود (م، 2012: 142)

4. تقابل عقل و عشق در مثنوی ممر و زین

عشق از بارزترین محور فکری احمد خانی است و سایر جنبه‌های تفکر او نیز با همین رشته با یکدیگر پیوند دارند و در حقیقت پیام خانی، پیام عشق است، عشقی که از نظر او تمام انسانیت در آن خلاصه شده است. بنیان جهان بینی خانی بر عشق استوار گردیده است، عشقی که از عالم بالا نشأت می‌گیرد و با حضور در این جهان به عشق حسی، عشقی برآمده از احساس زیبایی تغییر می‌یابد، اما این عشق که عشق به تمام مظاهر زیبایی است، پلیدی در آن راه ندارد و با نیکی عجین است. این عشق فراگیر و عالم شمول است و تنها انسان کامل که مراتب ترقی و تکامل را پیموده است، می‌تواند درک کند. عاشق را در مرحله کمال عشق، حالتی دست دهد که از خود بیگانه و از زمان و مکان فارغ می‌شود. (گوهرین، 1367: 118-146). «تقابل عشق و عقل و اینکه رموز معضلات عشق را عقل نمی‌تواند حل کند، بلکه عشق شارح غوامض و مشکلات است و تعارض عقل و عشق در ادبیات عارفانه و عاشقانه فارسی از دیرباز مطرح بوده است. در واقع جلوه‌ای از تقابل روش و نگرش اشرافی افلاطونی (بر مبنای عشق شهود) در برابر روش و نگرش مثنائی ارسطویی بر مبنای عقل و برهان است.» (خرمشاهی، 1389: 757) که تقابل زیبا و آشکار عقل و عشق در گفتمان شعر و اندیشه خانی همانند عرفا است. همانگونه که عطار در مقام توصیف وادی عشق، آن را بی‌پایان می‌خواند و کسی را که در راه عشق گام می‌نهد، سرگردان می‌شمارد:

مرغ دل همچو باد گرد دو عالم بگشت هرچه نه از عشق بود از همه بیزار شد (عطار، 1376: 143)
و عشق را موهبتی الهی می‌داند که نصیب کسی می‌گردد که ترک جان می‌گوید و دل پردرد حاصل می‌کند:

عشق وقف است بر دل پر درد وقف در شرع ما بهایی نیست (عطار، 1376: 207)

احمد خانی در واقع تلقی خود از عشق را با آموزه‌های عرفانی عطار منطبق می‌سازد. خانی از زبان «ممر» و حالت پیش‌آمده برای او، می‌خواهد بفهماند که عشق آثاری در جسم و دل و جان بر جای می‌گذارد. این آثار است که عاشق (ممر) را از غیر عاشق (تاج‌الدین)، ممتاز می‌سازد و از منظر خانی، آتش عشق با ملامت و سرزنش ملتهب‌تر و فروزانتر می‌گردد:

عیشق ناطرة نه فحة نه صیحة سیر نةردية لةومية فة صیحة (م، 1962: 103)

عشق آتش و نفخه‌اش نصیحت از پرده دری کند فضیحت (م، 2012: 145)

با تأمل در بیت بالا؛ از یک جهت عشق صفت آتشی دارد و مسیرش در عالم نیستی است؛ هر کجا برسد و به هر چه رسد فنا «لاتبقی و لاتذر»⁽³⁾ پیدا کند و چون آتش عشق سیر به مرکز اثر وحدانیت دارد. اینجا عقل و عشق «ضدان لایجمعان»⁽⁴⁾ اند. و از جهت دیگر؛ در واقع اراده و نیروی عشق و درد است که در تلاش و حرکت آرام ناپذیر و سلامت گریز خود، پیمودن مسیر خطرناک و ناهموار عشق را میسر می‌سازد. از نگاه خانی طی طریقت کردن در راهی نامعلوم تنها با عشق و درد امکان پذیر است،



این درد از نظر خانی همان دردی است از دوری و مهجوری از حقیقت انسانی انسان است، و همان درد هجران و فراق معشوق، درد اسارت در دام و زندان دنیا و کالبدی مادی است.

بیماری ب ددردی عیشقی سه کران بی نه صجی مة رة ض طة هیشته بو حران (م، 1962: 122)
بیمار به درد عشق سکران بی هیچ مرض گشته نالان (م، 2012: 182)

و بایستی این نکته را خاطر نشان ساخت که «این درد هیچ ربطی به آنچه معادل وَجَع و آلم در زبان عربی است ندارد، بلکه مقصود آمادگی روحی انسان است برای پذیرفتن امور ذوقی و حقایق روحانی و چیزهایی که می تواند انگیزه کارهای اساسی شود و نیروی حرکت سالک به سوی مقصود گردد.» (عطار، 1387: 560) اما حضور عشق و درد، سبب غیبت عقل می شود:

هن عه قل رة میده هن موشه ووش هن جامه دوریده هن د سه رخوش
هن دکرن فغان و فوریاد هن بویی ذ قةیدی عه قلی نازاد
هه ریه ک د مة قامه کی دی طه رطوون هه ریه ک به جة فایه کی جة طه رخوون (م، 1962: 56)
از عقل رمیده همچو مجنون یک جامه دریده و پر افسون
سر داده یکی فغان و فریاد بگسسته ز عقل و گشته آزاد
هه ریه ک به مقام خود دگرگون هه ریه ک ز جفایی شد جگر خون (م، 2012: 3-52)

اما با این وجود «درد است که آدمی را رهبر است. در هر کاری که هست تا او را درد آن کار و عشق آن کار در درون نخیزد، قصد آن کار نکند و آن کار بی درد او را میسر نشود.» (مولوی، 1368: 20) احمد خانی هم از این رهگذر بر این باور است که درد در انسان اندیشه طلب را برمی انگیزاند و او را در خط سیر عشق که متضمن از خود رهایی، و در واقع اولین مرحله کمال انسانی است، می اندازد:

مهم ثوخته ئی عیشقی بوو ته مامی طوئی کو برا مة طه تو خامی
یه ک نوقته نه هن ذ ددردی خالی هیذا تو دبی: ضرا دنالی (م، 1962: 62-63)
مهم پخته عشق بود و کامل گفتا تو مگر خامی، عاقل؟
سر سوزنی نیست ز درد خالی پرسه تو ز من چرا می نالی؟... (م، 2012: 62)

در جای دیگری از این داستان، با مناظره ای که «مهم» با شمع به میان می آورد، این نکته را متذکر می شود:

ددردی من و ته ذیه ک ب فة رة تهو فة رة ذ غه ربی تا ب شة رة
مە شرق توپی ئاطری ته ظاهر مە غرب ئة ز و باطنی من ئاطر (م، 1962: 106)

درد دل و شمع فرق است آن فرق زغرب تا به شرق است

مشرق تو و آتش تو ظاهر مغرب من و آتشم، قاهر... (م، 2012: 149)

دردمندی سالک «مهم» همراه با گریه، بیقراری و زاری تا آستانه فنا با اوست و به منزله هدایتگری است که به اصل مطلق اتصال دارد که در واقع با این درد، چنان که عطار می گوید، انسان می تواند تن را به جان و جان را به جان تبدیل کند:

می دود تا تن کند با جان بدل در رساند تن به جان پیش از اجل (مصیبت نامه، 1364/59)
بنا به باور عرفانی، تا عشق، به میدان هستی گام نهد، عاشق هرچه دارد، یکجا در پای عشق خویش در خواهد باخت:
دل چو عشق تو درآید به میان هر چه دارد به میان دربازد (دیوان عطار، 1376: 269)

نکته درخور تأمل این است که عطار و خانی، اگر چه برای عقل ارزش قائلند، اما هر دوی آنها عقل را به کلی در مسیر عشق ناکارآمد، می شمارند و آن را از درک حقیقت عشق عاجز می دانند. به نظر عطار وقتی که عشق آمد، باید میل در چشم خرد کشید.

خرد چون آب و عشق چو آتش است. از این رو، خرد و عشق را هرگز سازش نیست:

چو عشق آمد خرد را میل درکش به داغ عشق خود را نیل درکش



خرد آب است و عشق آتش به صورت نسا زد آب با آتش ضرورت (اسرارنامه، 548/1382)
عطار عقل را در برابر عشق مغلوب و بی اراده و سرگشته می بیند؛ عقلی که خود فرمانده است با ظهور عشق زبون و زیر دست می شود:

چون دل من بوی می عشق یافت عقل زبون گشت و خرد زیر دست (عطار، 1376: 177)
در حقیقت؛ عقل و عشق بسان دو نیروی قوی در درون انسان دایم در جنگ و جدال هستند. خانی هم رأی و هم پای اهل نظر و عرفا براین باور است که سعی آدمی برای درک حقایق و رسیدن به معرفت حق تعالی از راه عقل و منطق و قیاس و برهان هرگز به نتیجه مطلوب نخواهد رسید. زیرا «منطق و قیاس و برهان قفسی است که واضعین منطق و قیاس ساخته و خو خود را در داخل ساخته خود محبوس کرده اند» (مرتضوی، 1384: 344) به همین دلیل است که خانی همچون عرفا برای کشف حقایق و درک معرفت به مشربی دیگر روی آورده است که بالاتر از افکار و اندیشه های انسان و بریء از قیاس و برهان و منطق بشری بوده است، و جامع همه خوبی ها و زیبایی ها و به دور از تمام جنگ و جدال های لفظی و فکری و نظری می باشد، این مشرب شورانگیز، همان مشرب عشق و مستی و رندی است. بر همین اساس خانی عشق را بر عقل رجحان داده، و حریم عشق را بسی بالاتر از عقل می داند چنانچه در دیالوگی که در آغاز داستان بین ممر و تاجدین صورت می گیرد، شاعر ناسازگاری عقل و عشق را از زبان ممر این چنین مدنظر قرار داده است:

شاهه نشه هی عیشقی بی غره ص هات جوهه ز طه شری دما غره ص هات (م، 2012: 62)
شاهنش عشق به آستانه است عقل و دل و دین همه بهانه است (م، 2012: 63)

همچنانکه مولانا همواره عقل و عشق را دو نیروی متضاد برابر هم قرار داده است:
دل راز خود برکنده ام با چیز دیگر زنده ام عقل و دل و اندیشه را از بیخ و بن سوزیده ام (مولوی، 1367: 531)

با این وجود یکی از بن مایه های فکری احمدخانی که بی شک برخاسته از تفکرات رایج در میان عارفان گذشته بوده است، داستان کینه دیرینه عقل و عشق است. و از دلایل ناتوانی عقل در ادراک عشق نیز، یکی همین ویژگی وحدت گرایی عشق است و کثرت گرایی عقل. (یوسف پور، 1380: 188) چنانچه از نظر احمد خانی؛ کفر و ایمان، عقل و استدلال و زهد و تقوا در پرتو سوزان عشق، همچون ذره ای فاقد موجودیت هستند و در عالم وجود، چیزی نیست که هم ردیف و هم سنگ عشق باشد. بنابراین عطار و خانی، ابراز حقیقی شناخت را - برخلاف فیلسوفان- عقل و برهان نمی دانند، بلکه عقل را در ساحت کمال ناقص و ناکارآمد می دانند. البته باید اشاره کرد که تضاد میان عشق و عقل در آثار فیلسوفان و عارفان امری رایج است.⁽⁵⁾ «چنین به نظر می رسد که در شخصیت انسان این دو عامل نیرومند با یکدیگر در جدالند. این جدال را گاه جدال میان شرع و عشق و گاه تضاد میان شریعت و حقیقت می خوانند و در آیین فکری صوفیان گرایش عام به ترجیح عشق است بر شرع و عقل.»⁽⁶⁾ (عبدالحکیم، 1356: 152) خانی در تقابل و ضدیت عقل و خرد یونانی با عشق این گونه ابراز بیان دارد:

دووکهل ذ حه راره تا سوهیدا	رابو تذي بوو مه حه للی سهودا
رابو طه ذ دل دوخان ویه حموم	رهش کر ل سه ری دیما غی خهیشوم
نهینیکی خه یالی بوو مه کده ددهر	ثاینه یی عه قلی بوو موغه تبهر (م، 1962: 114)
دودی ز حرارت سویدا	برخاست و طرفت شهرسودا
برخاست ز دل دخان یحموم	تاریک نمود دماغ خیشوم
آبگینه وهم شد مکدر	آینه عقل شد مغیر (م، 2012: 8-167)

خانی همانند عرفا و صوفیه بر این باور است که با تکیه بر عقل و استدلال نمی توان همه حجاب ها را کنار زد⁽⁷⁾ و تمام وادی های عشق و شناخت و معرفت را پشت سر گذاشت و به مقام فنا و بقا رسید و این مقصد تنها از راه اشراق و شهود و نفس های رحمانی و فیوضات ربانی محقق می شود.



احمد خانی عقل را در مسیر رسیدن به تکامل، ابزاری می‌داند که در برابر هدف والای عشق، ممکن است مستهلک گردد. وی با توجه به باورهای اساسی عارفان و صوفیان معتقد است که آنچه راهرو و سالک می‌خواهد و می‌جوید، از راه علم و عقل و با شیوه نظری و استدلال و نظریه پردازی نمی‌تواند به دست آورد. بلکه تنها از راه دلی تصفیه شده و باطنی پیرایش یافته و با شیوه کشف و شهود و تجربه عملی ممکن است.

عقل و خیرة و شعوری ئینسان	حیسس و حةرة کةت قوایی حیوان
قه طعا قة نةما ذ ظان ضو ئاثار	یةک جوز ل نک مةمی بریـندار (م، 1962: 6-115)
عقل و خرد و شعور انسان	حس و حرکت قوای حیوان
هیچگونه نبود از این آثار	در چنته آن غریب بیمار (م، 2012: 169)

از مطالب مهمی که در رابطه با تعارض عشق و عقل در دیوان مم و زین احمد خانی نمود چشمگیری دارد، به جنون کشیدن کار عاشق است که یکی از مؤلفه‌های اصلی عشق پاک است و اصلی‌ترین مفهومی که از واژه‌ی مجنون در این روایت به ذهن می‌رسد، عشق مفرطی است که به درک مردمان کج فهم و متعصب زمان، راه نمی‌یابد و از دریافت آن عاجزند. مجنون فردی است که سخنان و رفتار او، با معیارهای مردم به ظاهر عقل، قابل پذیرش نیست.

بوو دینه کی دلته ذیرو و	مةجنوونەکی بی نەظیر شەیدا (م، 1962: 108)
سەودا	
دیوانه ای شد هزار سودا	دلداه ای بی نظیر و شیدا (م، 2012: 154)
و یا در جای دیگر چنین ابراز بیان می‌کند:	
رؤذا کو ذ شەهري خەل ب دەرکەت	سەودایی خەیالی زین ب سەرکەت (م، 1962: 122)
روزی که ز شهر رفت بیرون	عشق آمد و کرد او را مجنون (م، 2012: 182)

اگر واقع بینانه به حقیقت عشق و عقل نگاه بنگریم، ملاحظه می‌کنیم که عاشقی خود نمونه‌ای عالی از عاقل بودن است. زیرا هنگامی که عقل در آغوش عشق پرورش می‌یابد، عظمت و تعالی خاصی پیدا می‌کند که قابل وصف نیست:

هر که مجنون نشد در این سودا ای عراقی بگو که عاقل نیست (عراقی، 1373: 35)

در واقع بایستی به این نکته اشاره کرد که این حالت جنون و دیوانگی عاشقانه را که احمد خانی بدان اشاره می‌کند، به این خاطر است که عارفان عاشق گاهی بر اثر غلبه حالات روحانی و شوریدگی‌های دل و جذبات درونی، دچار هیجان و شوریدگی قلبی می‌شوند، و چون این حالات جنون آمیز با حالات انسان‌های معمولی متفاوت است، لذا عامه مردم و ساده اندیشان آن را جنون و دیوانگی واقعی می‌پندارند. در حالیکه این مجذوبان با روی گردانی از امور پست دنیوی و مظاهر زندگی، سرا پای آنان را هوش و شعور گرفته است و به قول مولانا:

آن گل سرخ است تو خونس مخوان
مست عقل است او ، تو مجنونس مخوان
(مثنوی: ب 238، ص 15)

احمد خانی با نگرش عارفانه به این نتیجه می‌رسد که با عقل جزئی خودبین و مصلحت اندیش نمی‌توان به گوهر مراد دست یافت. برای دستیابی به آرمان واقعی خود یعنی کشف و شهود حقیقت و سیر و سلوک در عالم جان و دل، از نیروی جنون و دیوانگی ما فوق عقل مدد می‌گیرد و آن را بر عقل جزئی و سطحی نگر ترجیح می‌دهد:

غالب طەرییا ل عەقلى دەهشەت مونس طەرییا ل قەلبى وەحشەت (م، 1962: 108)

بر عقل او چیره گشت دهشت خالی دل او ز ترس و وحشت (م، 2012: 154)

ابن عربی ناسازگاری میان عشق و عقل را چنین تحلیل می‌کند که عشق بر نفوس چیره‌تر از عقل است و این از آن روست که عقل، دارنده خود را مقید می‌سازد در حالیکه از اوصاف عشق گمراهی و سرگشتگی (حیرت) است و حیرت با عقل ناسازگار است



زیر عقل موجب جمع انسان و حیرت موجب پراکندگی اوست. (صانع پور، 1385: 14) و «عقل تا هنگامی که مقابل عشق قرار گرفته است، بی ارزش و شایسته تحقیر است؛ و گرنه در مقابل خواهش‌های نفسانی و شهوات حیوانی، عقل، مکرم و ارجمند می‌شود.» (دشتی، 1385: 40) ادراک، کار عقل است و عشق، جنبش و جوشی است که این ادراک را به اوج خود می‌رساند. به طور کلی در جهان بینی عرفانی خانی، عشق از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در حقیقت خمیرمایه مشرب عرفانی وی در آغاز از عشق به کمال مطلق و ذات احدیت سرچشمه می‌گیرد. وی در دیوانش صراحتاً به عشق خود به محبوب ازلی اشاره می‌کند و از فراق حاصل از آن می‌نالند و می‌گویند:

تَی رَه‌رَوِیَ تَه‌قَره‌بَوطَه - خورشید صیفت خودان ضیایه (م، 1962: 187)
ریقه

عشق آینه خدا نمایم خورشید صفت ید و ضیایم (م، 2012: 308)

به عقیده خانی، ظهور و تجلی عشق حقیقی، مایه هدایت بشر برای رسیدن به کمال گردیده است. عشق حقیقی، عشق به محبوب ازلی و ذات خداوند است که زیبایی و خیر و کمال مطلق است. افلاطون نیز درک زندگی روحانی و سعادت جاودانه را در گرو عشق حقیقی می‌داند: «او عشق مجازی را باعث خروج جسم از عقیقه و به وجود آمدن فرزند و ابقای نوع می‌داند و عشق حقیقی را نیز سبب خروج روح از عقیقه و رهایی از نازایی دانسته که سبب درک اشراق و زندگی جاوید و شناخت جمال حق و نیکی مطلق و حیات روحانی می‌شود.» (حسینی کازرونی، ۱۳۸۶: ۲۵)

غافل مبه‌عیشقی فی‌لحه‌قیقه
خوش‌جه‌وه‌ره‌جینی‌کی‌میایه
تَی رَه‌رَوِیَ تَه‌قَره‌بَوطَه‌ریقه
قه‌دری‌وی‌بزان‌طرابنه‌هایه (م، 1962: 187)

غافل مشو، عشق فی‌الحقیقه
عنقای بلند و کیمیا عشق
باشد ترا اقرب‌الطریقه
عظما و عزیز و پر عطا عشق (م، 2012: 308)

این نگرش، اعتقاد احمد خانی را به ازلیت عشق بر مخاطب هویدا می‌سازد، همانطور که عشق حقیقی منشأ و سرچشمه‌ای قدیمی دارد؛ این امر در حقیقت بازتابی است از کلام حق تعالی که خداوند متعال در قرآن مجید می‌فرماید: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (اعراف/ 172) و به یاد آر هنگامی که خدای تو از پشت فرزندان آدم ذریه آنها را برگرفت و آنها را بر خودشان گواه ساخت که آیا من پروردگار شما نیستم؟ همه گفتند: بلی، ما گواهی دهیم. (و ما این گواهی گرفتیم) که دیگر در روز قیامت نگوئید: ما از این واقعه غافل بودیم.

در بیت زیر، انکار عقل و عقل ستیزی را که بیان گر مشرب عرفانی احمدخانی است، به وضوح میتوان مشاهده کرد:

هندان دکرن فغان و فوریاد
سر داده یکی فغان و فوریاد
هن بویی ذقه‌یدی‌عه‌قلی‌آزاد (م، 1962: 52)
بگسسته ز عقل و گشته آزاد (م، 2012: 52)

خانی معتقد است که علاقه و ارتباط نفس جزئی (بشر) با کائن کلّی (خدا) بر مبنای وحدت عرفانی صورت می‌گیرد، نه ارتباط و علاقه عقلی و این نشان می‌دهد که از نگاه احمد خانی اشراق و شهود قلبی روح را به سرمزل «نیک» یا «خیر» می‌رساند نه از طریق عقل. همانگونه که «علاقه نفس جزئی با کائن کلّی در نزد فلوپین، همان وحدت عرفانی است، که ذات جزئی در کلی منحل (مستغرق) گردد، نه ارتباط عقلی، چنانکه افلاطون و ارسطو و رواقیون می‌گفتند.» (حسینی کازرونی، 1386: 93). احمد خانی، با عالمان و فلاسفه نیز مقابله نموده و عرفان را از طریق عشق در درون خود جست و جو می‌کند:

نه فقه‌هم و خیره‌ده نه عقل و نه هوش
فی‌لجمله ذ دل ذ جانی سیر بوون
طیر بوون لسه‌ر زه‌مینی‌مه‌دهوش
فی‌لحال ذ دوورقه‌ه‌ده‌طیر بوون (م، 1962: 57)
نه فهم و خرد بریده از هوش
حیرت زده هر دو یارمدهوش
فی‌الجمله ز عقل و جان بریدند
فی‌الحال ز عشق بر پریدند (م، 2012: 54)



احمد خانی در جای دیگر، رسیدن به حقیقت را از راه دل می داند، نه خرد. وی بنا به باور صوفیه معتقد است که رسیدن به حقیقت و فنای در حق مسیری نامحدود است و پروازی لایتناهی لازم دارد و از آن جایی که دنیای دل و احساس نیز دنیایی وسیع و بی کران و نامحدود است، و این خود تناسبی میان آن دو ایجاد می کند. اما جهان عقل و استدلال و تجربه، جهانی دامنه دار و محدودتر است، لذا از مسیر عقل حرکت کردن، ممکن است سالک را تا پای قلّه حقیقت و وصال دوست برساند، ولی فیض ربّانی و فضل الهی و الهام و بصیرت درونی لازم است تا قله سعادت و کمال را فتح کرد. از طرفی هم؛ «این دل همان قوه‌ای است که مرکز الهام و سروش می خوانند و این، باز همان چیزی است که سالک باید با توجهات به آن، به مقامات سلوک پی ببرد و باز، این همان نیرو و قوه‌ای است که می تواند شناسایی کننده راه حق و معرفت باشد. و این همه زمانی تحقق پیدا می کند که با ریاضات و مشقّات فراوان صفا یابد، صافی شود و چنان آینه‌ای بی غبار پاک و صیقلی گردد. (محمّدی، 1381: 19) از اینرو چنین ابراز بیان دارد:

دل بوویه مةحله‌للی عشق و حالا	ظی حالی د ظی مةحله‌للی ظالا
نینه عةجبة تهر بیم حولولوی	من مایة ذ صوورة تیهوولوی (م، 1962: 63)
دل گشته مکان عشق حالا	پر گشته ز دوست کلبه ما
نبود عجب از حلول جانم	جسمم باقی و دگر ندانم (م، 2012: 62)

در روایت مم و زین پس از دیدار مم و زین در روز نوروز، شاهد دو برداشت متفاوت از عشق بیت آن دو هستیم. از آنجایی که تأزیدین در عشق کاستی داشت مم را از نالیدن در راه عشق برحذر می دارد:

طو رابة برا ذ ناظ نظینان	به‌س ناهیه بکه ذ بهر برینان...
مهمه ثوخته‌تی عشقی بوو نه‌مامی	طو‌تی کو برا مةطهر تو خامی...
یه‌که نوخته نه‌هن ذ دهر دی خالی	هی‌ذا تو دی‌یه: ضرا دنالی (م، 1962: 61-62)
گفتا به برادرش که برخیز	بس ناله بکن و آه کم ریز
مم پخته عشق بود و کامل	گفتا تو مگر خامی، عاقل؟
سر سوزنی نیست ز درد خالی	پرسی تو ز من چرا می نالی؟ (م، 2012: 62)

زیرا تأزیدین غافل از آن است که:

حریم عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است کسی از آستان بوسد که جان در آستین دارد (حافظ، ص 82، غ 121) و با توجه به بیت بالا «عاشق را در مرحله کمال عشق، حالتی دست می دهد که از خود بیگانه و ناآگاه می شود و از زمان و مکان، فارغ و از فراق محبوب می سوزد و می سازد» (سجادی، 1386: 581) چنانچه از نظر مولوی نیز عشق بر باطن و احوال «روان شناختی» صوفی کاملاً غلبه می یابد. اما از آنجا که عشق به ابعاد تجربی تصوف مربوط است و نه به ابعاد نظری آن بتید آن را به تجربه درک کرد. نمی توان آن را در قالب کلمات توضیح داد، همانطور که نمی توان ماهیت حقیقی دلبستگی یک آدم به معشوق این جهانی اش را به روی کاغذ آورد. (چیتیک، 1382: 224) چنانچه مولانا در خصوص تعریف ناشدنی بودن عشق می گوید:

در نگنجد عشق در گفت و شنید	عشق دریایی است قعرش ناپدید
قطره‌های بحر را نتوان شمرد	هفت دریا پیش این بحر است، خرد (مولوی، 2731-2732/5)

در حقیقت «کسی که چشم به نظاره او [احد] بگشاید شعله عشق در درونش زبانه می کشد و آتش آرزو سراپایش را فرا می گیرد و نشاطی درنیافتنی تمام وجودش را به لرزه در می آورد... در بند عشقی حقیقی است، به همه عشق‌های دیگر می خندد... و از این که همانند او شده است لذت می برد... یگانه آرزویی که روح در سر دارد این است که از دیدار او بی بهره نماند.» (فاخوری و جر، 1391: 119) همچنان که احمد خانی بر این اعتقاد است که کسی که از راه دیده دل، طالب حق شود، حرارت عشق سراپایش را فرا می گیرد، و از عشق‌های مجازی کاملاً بی نیاز می شود،:

هرگز نروم به پیش میری	بنده نشوم به هیچ اسیری
این میر و وزیر مجازی	این شعبده و خیال بازی..
رفتم به حضور میر میران	آن حاکم حاکم و فقیران..



زیبایی خود نمود برتو..	آینه صدق آفرید او
بی عز و تغییر و زوال است (م، 2012: 280)	او میر و حکیم ذوالجلال است
نیز نایم به ندهی ته سیران	نیز نایم به ندهی ته سیران
نیز شعله عبه ده و خیال بازی	نیز شعله عبه ده و خیال بازی
وی حاکمی حاکم و فقه سیران	نیز ضوونه حوضوری میری میران
تیرا خوه نوما ب زولف و خالی	نیز ضیکری نهینکا جه مالی
بی عز و تهغه ییور و زواله (م، 1962: 170)	نیز میر و حکیم ذوالجلاله

بر این اساس خانی عشق را حقیقی دانسته است و معتقد است «تنها خدا شایسته عشق است، زیرا تمامی اسباب و علل شناخته شده محبت فقط در مورد عشق به پروردگار در حد کمال صدق می کند» (هجویری، 1358: 618). اشتیاق رهایی "ممر" به بارگاه فانی حق در حق و آگاهی از رمز و راز عشق طاقت او را طاق می کند و او که این سفر جان و روحانی را نه به پای جسم که به طری روح و دل پیموده است، فنا را بهترین و امن ترین جایگاهها برمیگزیند تا از این طریق عشق خویش را به کمال رساند. زیرا فهم حقایق دینی و اخلاقی نه ادراک حسی کفایت می کند و نه استدلال عقلی، زیرا به قول مولوی «پای استدلالیان چوبین بود». پس برای وصول به خدا باید به اشراق و شهود و سیر معنوی متوسل شد، «فلوطين به نوعی شناخت بی واسطه یعنی دریافت شهودی قائل است که انسان به واسطه شوق رسیدن به اصل و خاستگاه خود از مراحل شناخت حسی و خیالی و عقلی می گذرد و به مقام دریافت شهودی نایل می گردد. در این مرحله می تواند با مقام احد یگانه شود، اما برای رسیدن به این مقام باید از وابستگی های حسی و دنیوی پاک شود.» (صابری نجف آبادی، 1389: 53) از این رو، پادشاهی امیر «زین الدین» را مجازی می خواند و آرزو می کند که زود این جهان را برای همیشه ترک گوید و به نزد خدای مهربان باز گردد. چون به چنان تکاملی دست یافته که این جهان زودگذر را پست تر از آن ببیند که در آن ازدواج بکند؛ لذا وصالشان را به سرای باقی می برد و تا مقام فنا پیش می رود. ممر در این مرحله، از عشق های مجازی و این جهانی و عقل و استدلال وارسته می شود و مست عشق «او» می گردد، و حجاب و مانع و واسطه از میان عاشق و معشوق برداشته می شود:

جیسمی مه ته طهر دضینه ضالی روحی دمه دی بکن ویصالی (م، 1962: 151)

با حضرت عشق وصال داریم گر جسم به گور می سپاریم (م، 2012: 262)

بیت بالا در واقع مبین نگاه افلاطونی است که معنقد است: «منظور عشق، دوام تملک و خوبی و بهره مندی از آن است و بر این اساس منظور عشق جاودانگی و بقاست.» (افلاطون، 1334: 25) و عشق عاطفه ای است که در روح پدیدار می شود. (فلوطين، 1389: 363) و یا آن را اشتیاق به زیبایی می داند که پیشتر در روح انسان قرار داده اند: «کسی که منشأ عشق را اشتیاقی برای رسیدن به خود زیبایی، و یادآوری خود زیبایی، و پی بردن نا آگاهانه به خویشی خود با زیبایی می داند - اشتیاقی که از پیش در روح آدمی وجود دارد - به عقیده من علت راستین عشق را است.» (همان، 1361) و از طرفی هم «پرواز روح به آسمان مثالی که خارج از حوزه ادراک حسی و خیالی است؛ مستلزم تعطیل حواس و بازداشتن آن از توجه به محسوسات است» (مدرسی، 1383: 186) و «از منظر پورسینا، محسوسات، نردبان ورود به عالم معقولات و آسمان مثالی است. تا سالک در عالم قدس ژرفای روح- پرواز نکند؛ نمی تواند به مقام قرب الهی نایل گردد.» (همان: همان صفحه) احمد خانی تن و جسم را به منزله قفسی دانسته اند که همچون سدی در برابر رسیدن روح به عالم معنی و مینو است. راه رهایی از قفس تن را نیز مرگ، نیستی و فنا گفته اند و همواره به تهذیب روح و جان خویش پرداخته و فنا و موت اختیاری را برگزیده اند، همانطور که «ممر» دعا می کند و از خدا می - خواهد که زود به بارگاهش برگردد. زیرا هر روحی، به چیزی میل می کند که با طبیعتش مطابق است و عشقی پدید می آورد مطابق ارزش و استعداد خود. و روح انسان از سنخیت با جان جانان و ذات اقدس باری تعالی برخوردار است. به همین دلیل است که روح (جان) انسان دایم در اشتیاق پرواز به سوی آن مبدأ است. در عرفان اسلامی نیز سالک طریق حقیقت اصل خود را از بالا می - داند و خود را قطره ای جدا افتاده از دریا می داند که باید به اصل خود برگردد و با دریا یکی شود:

ما ز بالایم و بالا می رویم ما ز دریایم و دریا می رویم

قل تعالوا آیتست از جذب حق ما به جذب حق تعالی می رویم (مولوی: غ 1674، ص 719)



تا اینکه مم بنا به درخواست و امیال قلبی خویش؛

دهستی خوة ذقیدا طل کشاندن

شهbaz ذقیدی مەر کهزا فەرش

ضهندی د دلی خوة راوةشانندن

ثهرواز کر و طهیشته ذی العرش (م، 1962: 171)

وقتی که بکرد دعای آخر

شهbaz ز قید مرکز فرش

بگشود در سرای آخر

پرواز بکرد و رفت تا عرش (م، 2012: 281)

از این جهت؛ روح مم در پرتو عشق دوباره بال و پرش رستن آغاز می‌کند. به نوعی که فلوطین در ادامه سیر روح و نشان دادن اشتیاق آن، می‌گوید: «کسانی بدانجا رسند که فطرتاً عاشق آمده‌اند و به صداقت طبع و به حقیقت طالب معرفتند. عاشق دردمند حسن‌اند و زیبایی‌های مادی حجاب آنها نمی‌شود، بلکه از این زیبایی‌ها به اموری پناه می‌برند که از جمال جان برخوردار است - چیزهایی چون فضیلت و علم و عدالت و رسوم و آداب - و پس از آن نیز گامی فراتر می‌روند تا به اعلی مرتبه این سیر یعنی به مبدأ المبادئ یا «نخستین» که حسنش ذاتی است برسند. چون رونده بدین پایگاه رسد، دردی که بی‌درمان بود درمان پذیرد. (همان: 778) سرانجام این عشق است که جان را به دیدار و وصل معشوق می‌رساند. با این سخنان جان «مم» به یکباره، قالب تن را رها می‌کند و به جانان می‌پیوندد و به سوی معشوق ازلی خویش می‌شتابد و از اینرو، فنای عاشق در مرگ متعالی مم دیده می‌شود. کسی که بخواهد برای رسیدن به مقصود نهایی عشق، راه درست را در پیش گیرد و از عشق به زیبایی‌های جسمانی بگذرد؛ چون بدین مرحله رسید چشمش به دیدن زیبایی روح باز می‌شود و آنگاه در می‌یابد که زیبایی روح بسی برتر از زیبایی تن است. کسی از راه عشق همه آن مراحل را طی کرد، در پایان راه یک باره با زیبایی حیرت انگیزی که طبیعتی غیر از طبیعت زیبایی‌های دیگر دارد روبه‌رو می‌گردد، و آن زیبایی‌های خاص، همان چیزی است که همه آن کوشش‌های و سیر و سلوک‌ها برای رسیدن به آن صورت گرفته است. آن زیبایی اولاً هستی پاینده و جاودانه است که نه به وجود می‌آید و نه از میان می‌رود و نه بزرگتر می‌گردد و نه کوچکتر. در ثانی چنان نیست که از لحاظی زیبا باشد و از لحاظی زشت... بلکه چیزی است در خویشتن و برای خویشتن همواره همان می‌ماند و هرگز دگرگونی نمی‌پذیرد، و همه چیزهای زیبا فقط بدان سبب که بهره‌ای از او دارند، زیبا هستند، ولی این بهره‌وری نه چنان است که پیدایی و نابودی آن چیزها برای آن سود و زانی داشته باشد. (همان: 64) همچنانکه افلاطون در رابطه با مفهوم عشق می‌گوید: «مفهوم عشق به طور کلی هرگونه کوششی است برای رسیدن به خوبی و نیکبختی، و این خود والاترین هدف هر آدمی است.» (افلاطون، 1334: 54) که این عشق آدمی را به شناخت حقیقت می‌رساند. و زندگی اخلاقی نیز که بر مبنای فضیلت استوار شده باشد، واصل کننده آدمی به حقیقت است (فاخوری و خلیل جر، 1391: 89). چون از نظر افلاطون روح انسانی (بر اثر هبوط از جایگاه حقیقی خود)، بالهای خود را از دست داده است و در پرتو عشق دوباره بال و پرش رستن آغاز می‌کند» (فلوطین، 1389: 286)

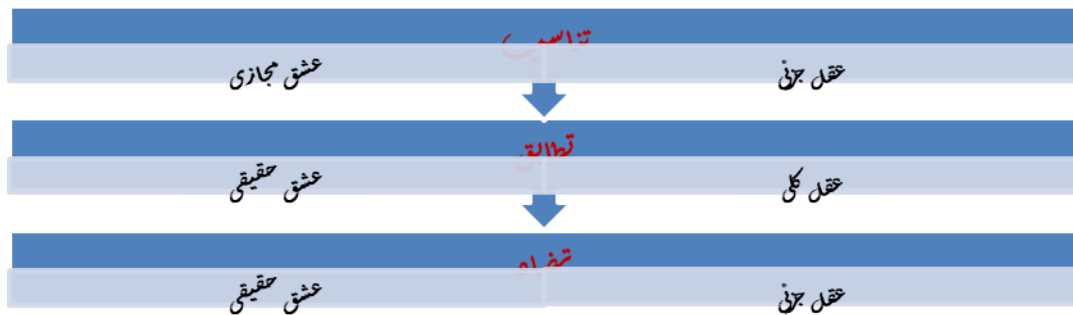
شهbaz ذقیدی مەر کهزا فەرش

شهbaz ز قید مرکز فرش

ثهرواز کر و طهیشته ذی العرش (م، 1962: 171)

پرواز بکرد و رفت تا عرش (م، 2012: 281)

و البته مرگ ارادی «مم» در پایان روایت، فنای نمادین او در پایان طریقتی است که عاشق را به وحدت با معشوق لایزال می‌کشاند و وی را به بقای حقیقی و وحدت در سراپردهی وصال می‌رساند و عشق مم با قدرت بی نظیر خود، جنبه ی لایتناهی وجودش را از آنچه متناهی و محدود است جدا می‌کند و او را به جاودانگی می‌رساند. با توجه به مباحثی که در زمینه عقل و عشق در روایت مم و زین مطرح شد می‌توان در مجموع تناسب، تضاد و تطابق که بین عقل و عشق در روایت مذکور بازتاب داشته است به صورت نمودار زیر در معرض دید قرار داد:



نتایج و یافته‌های تحقیق

نتایج و یافته‌های حاصل آمده از این تحقیق بیانگر آن است:

- (1) بسیاری از بینش و باورهای عرفانی، در اندیشه خانی بازتاب عمیقی داشته است، تا جایی که از داستان مم و زین برمی آید در آن تجربه‌های عرفانی وجود دارد و بر این اساس خانی عشق را حقیقی دانسته و معتقد است تنها خدا شایسته عشق است، زیرا تمامی اسباب و علل شناخته شده محبت فقط در مورد عشق به پروردگار در حد کمال صدق می‌کند.
- (2) نگرش خانی تا اندازه‌ای مبین نگاه افلاطونی است که منظور عشق، دوام تملک و خوبی و بهره‌مندی از آن است و بر این اساس منظور عشق جاودانگی و بقاست و عشق عاطفه‌ای است که در روح پدیدار می‌شود و بر این باور است که پرواز روح به آسمان مثالی که خارج از حوزه ادراک حسی و خیالی است؛ مستلزم تعطیل حواس و بازداشتن آن از توجه به محسوسات است.
- (3) خانی در باب عشق و مقوله آن هدفی جز وحدت، اتحاد و یکرنگی که مقصد نهایی تمامی مکاتب عرفانی و بایسته آن مکاتب است، نداشته است و بر این اعتقاد است کسی که از راه دیده دل، طالب حق شود، حرارت عشق سراپایش را فرا می‌گیرد، و از عشق‌های مجازی کاملاً بی نیاز می‌شود.
- (4) مقصود خانی از ایجاد اندیشه تقابل و تعارض میان عقل و عشق و ترجیح عشق بر عقل، بازگو کردن اسرار و رموز عشق است که سالک راه معرفت و عشق را به سوی سر منزل حقیقت و وحدت سوق می‌دهد؛ و در این راستا سراسر مظهر یگانگی و یکرنگی بوده و نوای دل انگیز وحدت در عین کثرت را سر می‌دهد.
- (5) خانی عشق را در برابر عقل مورد ستایش و تمجید قرار داده و ستیز با عقل و مخالفت با آن به مراتب مشهودتر است. و همانند عرفا بر این باور است که عقل انسان بخاطر ضعف و نارسایی، از توانایی رسیدن به قلّه وصال و مقام فنا برخوردار نیست، و قاصر و عاجز از دست یافتن به آن مرتبه و جایگاه است. دل عهده‌دار این رسالت است و با الهام و کشف و شهود، این مرحله و مرتبه را نائل می‌آید. در واقع خانی با این نگاه که ادراکات و دریافت‌های خود را متعالی تر و فراتر از درک عقلی دانسته به نگوهرش و انکار عقل فلسفی و عقل جزوی و عدد اندیش بر خاسته است و از منظر خانی ثمره عشق، وحدت میان عاشق و معشوق است و دست توانای عشق، زنگار ماده و آلودگی را از دامن انسان می‌زداید و عارفان عاشق گاهی بر اثر غلبه حالات روحانی و شوریدگی‌های دل و جذبات درونی، دچار هیجان و شوریدگی قلبی می‌شوند، و چون این حالات جنون آمیز با حالات انسان‌های معمولی متفاوت است، لذا عامه مردم و ساده اندیشان آن را جنون و دیوانگی واقعی می‌پندارند.
- (6) اگر احمد خانی در تمجید عقل سخن می‌گوید مراد و مقصود وی عل کلی است و اگر زبان به سرزنس عقل می‌گشاید، مخاطب آن عقل جزئی است که عقل معاش و زندگی این جهانی است، نه عقل معاد و ناظر به زندگی آن جهانی.

پي‌نوشت‌ها

- (1) بجاست که به این نکته اشاره شود که عرفان زاهدانه بر پایه ابتدایی زهد و عبادت و ناچیز شمردن دنیا و مافیها و ترک جهان و هرچه در آن است استوار است و خوف از خدا و بیم از مکافات گناه، رنگی عابدانه به آن بخشیده در حالی که عرفان عاشقانه؛ این عناصر یعنی خوف و تعبد و ترک دنیا و ... به عشق و اخلاص و مهرورزی به تمام جهان گه آینه جمال دوست است تبدیل شده است.
- (2) میکل آنژ (Michel-Ange) و شاعر ایتالیایی و از هنرمندان نابغه تاریخ و معروفترین چهره رنسانس ایتالیا است.
- (3) نه باقی می‌گذارد نه رها می‌کند.



- (4) در کلام و در فقه و در علوم این قاعده که دو چیز متضاد با هم جمع نمی شود دیده می شود. مثلاً شب و روز متضادند پس نمی تواند هم شب باشد هم روز. در عرفان این اصل ر هجویری به خوبی در کشف المحجوب بیان کرده است: «الجمع بالحق تفرقه عن غیره، و التفرقه عن غیره جمع به» جمع به حق، تفرقه باشد از غیر وی و تفرقه از غیر وی، جمع باشد بدو؛ یعنی هر که را همت به حق تعالی مجتمع باشد از غیر وی مفترق است و هر که از غیر وی مفترق است بدو مجتمع است. پس جمع همت به حق تعالی جدایی باشد از اندیشه مخلوقات. چون از مکونات اعراض درست شد به حق اقبال درست شد و چون به حق اقبال درست شد از خلق لعراض درست شد، که «ضدان لایجمعان»
- (5) البته عقل در تعبیرات عرفا و صوفیه بر مرتبه وحدت و نیز ظهور و تجلی حق در مرتبه علم که تعین اوست اطلاق می شود و گاهی آن را بر حقیقت انسانی اطلاق می کنند. (کی منش، 1366: 782)
- (6) در حقیقت خصومت عرفا و صوفیه نسبت به علم و عقل، در قصور علم و عقل از رسیدن به حقیقت و محدود کردن دامنه قلمرو فعالیت عقل و خرد است، نه در باطل و مردود دانستن کلی آن: «نوع ولحن بیان عارفان در خصوص عقل، همگان را به اشتباه و خطا می اندازد. عموم مردم حتی گاهی غیر عامه نیز، تصورشان بر این بوده است که عارفان از مخالفان سر سخت عقل و اندیشه اند. در حالی که عارفان با عقل سلیم مخالفتی ندارند. در واقع، انکاری که در زبان صوفیان مشاهده می کنیم، انکار در ذات عقل نیست، بلکه انکار قلمرو آن و محدود کردن آن است.» (محمدی، 1381: 31)
- (7) صوفیان همیشه عشق را بر عقل رجحان داده، و حافظ هم با پیروی از همین طریقه، حریم عشق را بسی بالاتر از عقل می داند:

قیاس کردم و تدبیر عقل در ره عشق چو شبنمی است که بر بحر می کشد رقمی (حافظ، 1385: 641)
و در ادامه تضاد و جدال را به نفع عشق خاتمه می دهد، و عشق را برنده اصلی می داند:

عاقلان نقطه پرگار وجودند ولی عشق داند که درین دایره سرگردانند (حافظ، 1385: 260)

اما مولانا معتقد است که عقل و خرد مختصر و جزوی انسان تا حدودی می تواند او را به سوی حق و حقیقت راهنمایی کند، اما از ادراك حقیقت و عشق، آن چنانکه باید و شاید عاجز و ناتوان است و این مطلب را با آوردن تمثیل هایی در کتاب «فیه ما فیه» بیان کرده است: «عقل چندان خوب است و مطلوب است که ترا بر در پادشاه آورد. چون بر در او رسیدی عقل را طلاق ده که این ساعت عقل زیان تست و راهزن است. چون به وی رسیدی خود را به وی تسلیم کن. ترا با چون و چرا کاری نیست؛ و همچنین بیمار، عقل او چندان نیک است که او را بر طبیب آرد. چون بر طبیبش آورد بعد از آن عقل او در کار نیست و خویشتن را به طبیب باید تسلیم کردن.» (مولانا، 1386: 130).

کتابنامه

قرآن مجید

- افلاطون (1334) پنج رساله. ترجمه محمود صنایعی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتب
- جامی، عبدالرحمن (1352). اشعه المعات، به انضمام سوانح غزالی و چند کتاب عرفانی دیگر انتشارات گنجینه، تهران:
- جعفری، محمد تقی، (1386)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، جلد 15، تهران: انتشارات اسلامی
- حافظ، شمس الدین محمد، (1385) دیوان، تصحیح خلیل خطیب رهبر، چاپ چهلیم، تهران: انتشارات صفیعلی شاه
- حسینی کازرونی، سید احمد، (۱۳۸۶) تصوف و عرفان، چاپ اول، تهران: موسسه انتشارات ارمغان
- خانی، احمد. (1962). مم و زین. ترجمه م.ب. رودنکو، مسکو
- ===== (2012). مم و زین. ترجمه ی. د. شیرزاد شفیع بابو بارزانی. چاپ اول. اربیل: انتشارات دانشگاه صلاح الدین
- خرمشاهی، بهاء الدین، (1380)، حافظ نامه، بخش اول و دوم، چاپ دوازدهم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- خلیلیان، مهدی (1369). شرح عشق، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی
- دشتی، علی (1385)، عقلا برخلاف عقل، به کوشش: دکتر مهدی ماحوزی، چاپ اول، تهران: انتشارات زوار
- رزاقی، عدالله (1388). دل و عشق در ادب پارسی، تهران: عارف کامل
- زرین کوب، عبدالحسین (1365). ارزش میراث صوفیه. چاپ هشتم، تهران: انتشارات امیرکبیر
- زمانی، کریم (1386). میناگر عشق. تهران: نشرنی
- سروش، عبدالکریم (1378). قمار عاشقانه. تهران: موسسه فرهنگی صراط
- ----- (1386). مثنوی معنوی براساس نسخه قونیه، جلد دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- سجادی، سیدجعفر (1368)، فرهنگ لغات و اصطلاحات عرفانی، تهران: طهوری



- سعدی، مصلح الدین (1367)، کلیات سعدی، به اهتمام محمد علی فروغی، چاپ هفتم، تهران: انتشارات امیر کبیر
- صابری نجف آبادی، ملیحه، (1389)، کلیات تاریخ فلسفه به زبان ساده، چاپ اول، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)
- صانع پور، مریم (1385)، محی الدین ابن عربی و نقش خیال قدسی در شهود حق، چاپ اول، تهران: نشر علم
- عبدالحکیم، خلیفه (1356)، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و دیگران، چاپ سوم، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی
- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمد بن ابراهیم (1387)، منطق الطیر، تصحیح محمد رضا شفیع کد کتی، چاپ پنجم، تهران: سخن
- فاخوری، حنا؛ جر، خلیل، (1391)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ دهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- فرانکل، ویکتور (1377). انسان در جست و جوی معنا، مترجمان: نهضت صالحیان و مهین میلانی، تهران: انتشارات درس
- فلوطین، (1389)، دوره‌ی آثار فلوطین، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، چاپ دوم، جلد اول و دوم، تهران: خوارزمی
- کاشفی، ملاحسین واعظ (1385). لباب لباب مثنوی، تصحیح عبدالکریم سروش، چاپ سوم، تهران: صراط
- کی منش، عباس (1366)، «پرتو عرفان»، چاپ اول، تهران: انتشارات سعدی
- گوهرین، سید صادق. (1367)، شرح اصطلاحات تصوف، ج 7، تهران: نی
- مایل هروی، نجیب (1362). رشف اللاحاظ فی کشف الالفاظ، تهران: انتشارات مولی
- محمدی، کاظم، (1381)، چالش درون (جدال تاریخی عقل و عشق)، چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات
- مدرسی، فاطمه (1383)، تاملی در زندگی و اندیشه‌های عرفانی ابن سینا، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، دوره جدید، شماره 16، (پیاپی 13)
- مرتضوی، منوچهر، (1384)، مکتب حافظ، چاپ چهارم، تهران: ستوده
- مولوی، جلال الدین محمد (1367). کلیات شمس تبریزی، با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، ج دوازدهم، تهران: امیرکبیر
- مولوی، جلال الدین محمد (1386)، فیه ما فیه، تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران: انتشارات نگاه
- نسفی، عزیزالدین (1384) انسان کامل، با تصحیح و مقدمه ماریژان موله، چاپ هفتم، انتشارات طهوری، تهران
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، (1358). کشف المحجوب. تصحیح ژوکوفسکی، مقدمه قاسم انصاری. تهران: طهوری
- همایی، جلال الدین (1362). مولوی نامه، جلد 2، تهران: نشر آگاه
- یوسف پور، محمد کاظم (1380)، نقد صوفی (بررسی انتقادی تاریخ تصوف با نکیه بر اقوال صوفیان تا قرن هفتم هجری)، تهران: انتشارات روزنه

1) Murdoch, Iris (1997) Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature, Third edition, London: Chatto and windus.

2) Conradi, Peter J (2001) Iris Murdoch: A Life, Third edition, London: Hareper Collins.

رووبه‌رووبونه‌وی عه‌قل و عه‌شق له مه‌سنه‌ویی مه‌م و زیندا

پوخته

هه‌رکام له چه‌مه‌کانی عه‌شق (تێپوانینی دیار و گشت‌بین / گه‌شه‌سه‌ندوو) و عه‌قل (تێپوانینی به‌لگه‌نه‌ویست و دیدیکی سه‌ره‌رؤیانه / رێگرانه) له مۆتیف و پارادیمه گرنه‌کانی هزری ئەحمەدی خانی که پتوهندی ئەم دووه، رۆلیکی گرنگی له پینکهاتی رێبازی هزری عیرفاندا هه‌بووه. ئەم توێژینه‌وهیه به پێی رێبازی وه‌سفی - شیکاری پتوهندی تیوان عه‌شق و عه‌قل به پێی ناوه‌رۆک ده‌قه‌کانی ناو مه‌سنه‌ویی مه‌م و زین به‌ره‌مه‌م هاتوووه. له‌گه‌ل تاوتوێکردنی ئاماژه‌کانی ناو ده‌قه‌که، ده‌رده‌که‌وێ که زۆریه‌ی بۆچوونه‌کانی خانی له ده‌ربیرینی رێبازی عه‌شق دا پالێشت به رێبازی مه‌ستی بووه. ئەحمەدی خانی له به‌ره‌مه‌مه‌که‌یدا مه‌م بانگ ده‌کات بۆ دووری له عه‌قلی وردبین و به‌رژه‌وندیخواز، چونکه له روانگی ئه‌وه‌وه، ته‌نیا له رێبازی ئه‌وینداری و په‌کبووندا ده‌کرێت به‌و راستیه‌ی بگه‌ی که گه‌یشتنه‌ پێی په‌سه‌نده. ئاماژه‌کانی ناو مه‌سنه‌ویی مه‌م و زین ده‌ریده‌خات که ئەحمەدی خانی عه‌شق سه‌ر به جیهانی مانا ده‌زان و ته‌نیا رێگا گه‌یشتنی رێه‌وی ته‌ریقته، نو‌قم بوونه له ده‌ریای راستیدا و دوور که‌وته‌وه‌یه له هه‌موو حا‌له‌ته‌کانی وشیا‌ری. ئه‌و رێگای گه‌یشتن به راستی به ئه‌وین هه‌موار ده‌کات و تیگه‌یشتنه عه‌قلا نییه‌کان له ده‌رک کردنی ئه‌وه دا به داماو ده‌زانیته.

Abstract

The concepts of mystical love (intuitive perception and overwhelming insight) and reason (appearance- based sight and witness-based knowledge) are of the prominent and significant motifs and paradigms of Ahmedi Khani's thought. The relations between these two terms have had unforgettable participation in the formation of his mystical pathways. Nowadays, researches, with the help of descriptive – analytical methods, have revealed the relations between mystical love and reason. That is all in regard and accordance to the quotations and extracts from the Mesnewy text of *Mem u Zen*. In examining, studying and interpreting the text, it is noticed that most of Khani's perspectives about mystical love are decorated and inspired by intoxication. Ahmedi Khani, in his work, recommends Mem to be detached from a self-centered mind. This is because, in his view, man only through the approach of love and unity can attain the truth that he is looking for. Certain extracts of the Mesnewy text of *Mem u Zen* illustrate that Ahmedi Khani puts mystical love in the side of the world of meaning. Thus, only via passing through the passage of Tariqat (mystical road), man can dive into the world of truth and be away from the ignorant consciousness. Khani paves the way of truth and starts his journey by mystical love, and therefore, he considers any mind-based pathway in obtaining truth as incapable.