

پیرامون «عقلا بر خلاف عقل» نوشته‌ی علی دشتی

زهیر باقری نوع‌پرست

کتاب «عقلا بر خلاف عقل» نوشته علی دشتی است. نویسنده در هفت فصل (۲۴۰ صفحه) متفاوت به بررسی‌هایی پیرامون عقل و عقلانیت پرداخته است. در فصل اول با عنوان «عقلا بر خلاف عقل» نویسنده به بررسی تاریخی عقل‌ستیزی در تاریخ اسلام می‌پردازد. دشتی به صراحت عنوان نمی‌کند که از نظر او، دین اسلام حاوی این عناصر عقل‌ستیزانه است یا فرهنگ عربی-سامی، متن کتاب قدری دوپهلو است. گاه نیز به نظر می‌رسد نقد او متوجه کلیت دین اسلام نیست بلکه نحله‌ها و فرقه‌های بخصوصی را در این زمینه مقصر برمی‌شمارد، به طور مشخص افرادی مانند امام محمد حنبل و اشعریانی مانند امام محمد غزالی. او تعادل خفیفی در عقل‌ستیزی را دوران خلفای عباسی سراغ می‌گیرد و آن را نتیجه ترجمه و نشر اندیشه‌های ایران باستان و یونانی و نفوذ ایرانیان در حکومت‌داری برمی‌شمارد. این تغییرات با واکنشی مواجه می‌شود که نتیجه آن عقل‌ستیزی است. این تحولات «نگرانی شدیدی را در محیط متدینان خشک و محدثان قشری که حنبلیان مظهر کامل آن بشمار می‌رفتند، برانگیخت. غالب آنان مردمان ساده‌لوحی بودند که خیال می‌کردند روایات و احادیث، مرز نهایی معرفت انسانی است و رخنه افکار یونانی و ایرانی باعث سستی معتقدات مردم می‌شود. ناچار پرچم مخالفت با علوم الوائل (یعنی دانش و مقولات عقلی) برافراشتند.» (ص ۸). در واقع در همین نقل قول می‌توان دریافت منظور دشتی از ضدیت با عقل چیست. اگر او به بررسی این نکته می‌پرداخت که چرا محدود دانستن دانش بشری به روایت و حدیث ضدعقل و نادرست است آنگاه موضع خود او پیرامون شرط و شرایط عقل و عقلانیت نیز مشخص‌تر می‌شد. بنظر بدیهی می‌آید که محدود کردن «کلیت» دانش بشر به روایت و حدیث موضعی عقل‌ستیزانه است. به عنوان مثال برای اینکه بخواهم بفهمم روبروی من چه کسی ایستاده شرط عقل این است که از قوه ادراک و مثلاً حافظه خود بهره ببرم و نمی‌توانم به حدیث یا روایتی مراجعه کنم. ولی آیا افرادی که روایت و حدیث را - چه در صدر اسلام در حجاز و چه در سده بیست و یکم در ایران - مرز نهایی دانش بشری برمی‌شمارند به چنین موضع‌گیری‌هایی که آشکارا نادرست است پایبند

هستند یا موضع آنها قدری پیچیده‌تر است؟ این موضع می‌تواند در عین پیچیده‌تر بودن هم نادرست باشد. گاهی اهل ایمان از برجسبی به نام «کفر» یا «الحاد» یا «ضددین» برای زیر سوال بردن موضع رقیب بهره می‌برند و گاهی اهل عقل از «عقل‌ستیز» و «بی‌خردانه» و امثالهم چنین بهره‌ای می‌برند. درست آن است که نشان دهیم چرا یک موضع عقلانی نیست نه اینکه تعبیری مانند «عقل‌ستیز» به دستگاه تکفیر سکولار تبدیل شود. تفاوت «عقل» و «تکفیر» به عنوان هنجارهایی متفاوت برای نشان دادن درست از نادرست در چیست؟ این پرسشی است که باید به آن در جای دیگری پرداخت.

گاهی نقش دین در تاریخ اسلام نهی فلسفه بوده و همچنان هم چنین گرایش ضدفلسفی‌ای میان برخی از دینداران وجود دارد. از نظر دشتی این گرایش به عنوان یکی از مهم‌ترین عناصر ضدعقل و عقل‌ستیزانه‌ی در تاریخ اسلام قابل تشخیص است. نهی می‌تواند معانی متفاوتی داشته باشد. ممکن است گروهی از دینداران هر کسی که فلسفه بخواند یا بنویسد را اعدام کنند یا حبس کنند یا تبعید کنند. ممکن است منع، حالت سانسور و ممانعت از انتشار داشته باشد. ممکن است نوع نهی این باشد که با استدلال و دلیل علیه فلسفه و مضرات آن برای نوع بشر سخن برانند. موضع آخر، توسط برخی از علم‌گرایان دوران ما هم اتخاذ می‌شود چرا که از نظر آنها علم برای بشر کافی است و فلسفه تنها به تقویت دشمن علم یعنی دین می‌انجامد. در عین اینکه با این موضع آخر هر دوی علم‌گرایان و گروهی از دینداران مخالفم – و در جای دیگری باید بدان پرداخت – ولی باید گفت ضدعقل بودن این موضع، چه توسط دینداران اتخاذ شده باشد چه توسط علم‌گرایان، بدیهی نیست و طرفین می‌توانند در این بحث شرکت کنند. به عنوان مثال محمدرضا حکیمی در کتاب خود «مکتب تفکیک» به استقلال عقل از فلسفه اشاره می‌کند و علم‌گرایان نیز استدلالی بر همین اساس – هرچند بسیار متفاوت – دارند. در نتیجه شروع بحث باید تعریف عقلانیت باشد، ضمن بررسی رابطه دین و علم با عقل. دشتی و من و دیگرانی که قائل به رابطه‌ای معنادار و اساسی بین فلسفه و عقلانیت هستیم باید برسیم وابستگی عقلانیت به فلسفه چیست؟ پاسخ دشتی به این پرسش بیش از هر چیز بر این نکته استوار است که افرادی مانند امام محمد غزالی بدون دلیل عقلانی و تنها به دلیل تعارض موضع فلاسفه با ظاهر دین، فلسفه را منع کرده‌اند. هرچند تاریخ اسلام به دشتی اجازه می‌دهد افرادی واپس‌گراتر از غزالی را نیز در این سیاهه بیاورد و به افرادی

چون «ابن جوزی» و «ابن تیمیه» اشاره کند که به دلیل اینکه غزالی منطق، علم حساب و هندسه را مفید دانسته او را جرح کرده‌اند. اختلاف نظر بر سر همان است که دشتی بدان پرداخته و بالاتر به آن اشاره شد. آیا روایت و حدیث و قرآن و سنت حد و مرز دانش ماست؟ این پرسشی بسیار اساسی است و پرداختن به آن می‌تواند تعریف ما از عقلانیت را دقت بخشد. مشکلی که این گونه موضع‌گیری‌ها دارد این است که بدین نکته بی‌توجهند که انسان با معلوماتی و دانسته‌هایی با متن مقدس و دیگر اجزای دین مواجه می‌شود. مثلاً برای اینکه بتوانیم حدیث یا روایتی را بفهمیم نیاز است یکی از زبانهای انسانی را بدانیم. یا چنان که غزالی می‌گوید برای تعیین ارث که در شریعت اسلام هم مطرح است ما باید از حساب بهره ببریم. به مثال‌های دیگری هم می‌توان فکر کرد، به عنوان مثال برای تشخیص جهت قبله، ساخت مسجد، اندازه‌گیری آب کر و یافتن خانه کعبه و بسیاری دیگر از آنچه دینداری به آنها وابسته است به علوم مختلف و هندسه و حساب و منطق وابسته‌ایم. ابن‌رشد نیز به برخی دیگر از آنچه که فهم دین و دیندار بودن به آنها وابسته است اشاره کرده که می‌توانید در اینجا برخی از آنها را بخوانید. مشکل اصلی افرادی که حتی بهره بردن از حساب و هندسه را نیز مجاز بر نمی‌شمارند چیست؟ در حالی که در متن مقدس دین اسلام بارها به تعقل دعوت شده است ولی هر کسی این «تعقل» را به شکل خاصی که مدنظر خود است تعبیر می‌کند. چنان که دشتی می‌گوید این گروه دعوت به تعقل و عقل را تنها محدود به علوم شرعیه برمی‌شمارند. سر دیگر این طیف هم افرادی‌اند که دعوت قرآن به تعقل را دعوت قرآن به خواندن فلسفه و آشنایی با نیچه، هایدگر و یا مارکس برمی‌شمارند. شفیع‌ی کدکنی در این رابطه می‌گوید «آنچه در قرآن آمده، اشتقاقیات این ماده است به صورت فعل، مانند یعقلون و تعقلون و عقلا، ولی مصدر یا اسم عقل و صفت فاعلی یا اسم فاعل عاقل در قرآن نیامده است. در تمام حدود پنجاه موردی که این ماده در قرآن آمده، صورت فعلی دارد. بنابراین، باید پذیرفت که بعدها کلمه عقل و عاقل از روی آن اشتقاقیات فعلی ساخته شده است. احتمالاً در شعر جاهلی هم کلمه عقل و عاقل به این معنی وجود ندارد. دقت در موارد استعمال این فعل در قرآن کریم نشان می‌دهد که معنی مرکزی آن تامل و تدبر در همان معنی ساده کلمه است که وقتی چیزی را «می‌بینیم» یا «می‌شنویم» بی‌اعتنا به آن نباشیم و درباره آن درنگ کنیم و تاثیرپذیر باشیم» (کدکنی ۱۳۸۲، ص ۴۵). تعیین معنای عقل در قرآن از عهده من خارج است.

برای بررسی موضع این گروه که مخالف هندسه و حساب و علوم‌اند به دو شکل می‌توان پیش رفت. نخست ببینیم که آیا از قرآن و مثلاً حدیث و سنت چنین موضعی بر می‌آید، دوم اینکه ببینیم آیا اصلاً چنین موضعی به لحاظ عقلانی قابل دفاع است یا خیر (برخی یکی از این دو نوع بررسی را اصالت می‌بخشند و برخی میان این دو نوع بررسی تعارضی نمی‌بینند). چنین موضعی به لحاظ عقلانی قابل دفاع نیست. علاوه بر موارد مختصری که به آنها اشاره کردیم و آنچه افرادی مثل ابن رشد به آن اشاره کرده‌اند می‌توان لیست بلند بالایی از پیش نیازهایی ترتیب داد که بشر باید بدان موارد تسلط یابد تا بتواند بفهمد دین چه می‌گوید و بتواند دیندار باشد. دشتی با بررسی مواضع برخی از فقها و شعرا و صاحبان نام‌خاطر نشان می‌کند که مخالفت این افراد صرفاً با فلسفه که ممکن است تعارضی هم با باورهای دینی آنها داشته بوده باشد نیست بلکه با علوم هم‌چون ریاضیات و هندسه و نجوم هم مخالف بودند و این علوم را مقدمه کفر و الحاد برمی‌شمردند. او اشاره می‌کند که غزالی نیز در پایان عمر تغییر موضع داده و «حساب را جز آنچه در تقسیم ارث می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد در ردیف قمار و شراب و خمر آورده است» (ص ۱۹). ولی مخالفت این افراد به فلسفه و علوم ختم نمی‌شود و گاه شامل طب و موسیقی هم می‌شده است. عجیب‌تر از همه این مخالفتها حتی دامن منطق را هم می‌گیرد «اشعریان متعصب منکر فن منطقند و می‌گفتند اگر منطق ارسطو برای سلامت فکر و صحت استنتاج لازم بود پس باید بگوییم ابوبکر و عمر که منطق نخوانده‌اند خوب فکر نمی‌کردند و برخطا می‌رفته‌اند، یا ابوحنیفه که منطق ارسطو را نیاموخته بود در مسائل فقهی به غلط رفته است» (ص ۲۱). دشتی کج فهمیدن منطق نزد این افراد را تبیین می‌کند. او می‌گوید منطق قواعدی بیرون از تفکر نیست که بر تفکر تحمیل شود بلکه قواعد خود تفکر است چنان که قواعد صرف و نحو بخشی از خود زبان است. گذشته از این نکته، دلیل مهم دیگر این گونه مخالفتها مشخص می‌شود. پیش از آن به نقل قولی که دشتی از یکی از فقهای مخالف منطق می‌آورد دقت کنیم

«خداوند مومنان را از پلیدی منطق و کثافت آن مصون دارد. اینکه پاره‌ای می‌خواهند اصطلاحات منطق یا روش استدلالی آنرا در احکام شرعی بکار بندند مرتکب عملی قبیح و شنیع می‌شوند. احکام شرعی بحمدالله محتاج منطق نیست و آنچه آنان برهان و استدلالش می‌نامند یاوه‌هایی بیش نیست

که خداوند آدم روشن ذهن را از آن بی‌نیاز ساخته است... هر کس خیال می‌کند در منطق و فلسفه سودی هست فریب شیطان را خورده است و بر اولیا امر واجب است شر آنها را از مسلمانان دور کنند، از مسند درس فرودشان اندازند، از شهر و دیارشان بیرون رانند و مجازاتهای سخت بر مباشرین این فنون روا دارند، بر ولی امر واجب است فلاسفه را مخیر کند میان قبول اسلام یا دم شمشیر تا آتش فتنه فرو نشیند و آثار آنها بکلی از روی زمین محو شود. او باید هر مدرسی را که تمایل به علوم عقلی دارد از مدرسه بیرون کند، به زندان افکند یا لاقط نگذارد از خانه پای بیرون نهد» (ص ۲۵).

یکی از پرسش‌ها و نگرانی‌هایی که در پس اینگونه مخالف‌ها قرار دارد بدین گونه قابل طرح است: آیا دانشی که پیش از اسلام یا مستقل از آن وجود داشته یا پس از اسلام بدان آگاه شده‌ایم می‌تواند اعتبار سخنان و نگرش شخصیت‌های مهم اسلام را زیر سوال ببرد؟ اگر احیانا علوم و دانش فعلی بشر یا سخنانی که پیش از اسلام یا مستقل از اسلام مطرح شده باشند و با سخنان و افکار نخستین مسلمانان در تعارض باشد چه باید کرد؟ البته برای اینگونه افراد پاسخ این پرسش از پیش مشخص است، با این حال این پرسش به لحاظ معرفت‌شناختی قابل طرح است و برای شخص دیندار هم بسیار مهم است. پرسش و نگرانی دیگری که در پس این مخالفت می‌توان شناسایی کرد این است که اگر خداوندی وجود دارد که می‌خواهد بشر را هدایت کند و پیامبری برگزیده و دانش مطلقا صحیح خودش (یا بخشی از آن را) را از طریق او به انسانها منتقل کرده است، چگونه ممکن است هدایت انسانها و زیستن درست در این دنیا نیازمند چیزی باشد که در این پیام بدان اشاره نشده باشد. ممکن است دینداری تصور کند اگر دانشی برای هدایت انسان و زیستن درست در این دنیا ضروری باشد خداوند در قالب وحی بدان اشاره کرده است و شخص پیامبر نیز از آن آگاه بوده و دستکم نخستین مسلمانان که تحت نظارت پیامبر اسلام به اسلام گرویده‌اند به هدایت‌گری کامل اسلام دسترسی داشته‌اند و این هدایت نمی‌بایست در گرو دانشی باشد که آن افراد از آن محروم بوده باشند. نپرداختن به این پرسش‌هایی می‌تواند راه را برای رسیدن به نتیجه‌گیری‌ایی فراهم کند که در آن بخش‌هایی از معرفت انسانی کنار گذاشته شود و یا استفاده از آن منع شود. دلیل نهدی این افراد از اتکای به عقل توسط دشتی چنین بیان می‌شود «قشریان و اسیران عقاید تعبدی این وجه عذر را دارند که می‌گویند عقل ما ناقص است و انبیا عقل کلند. پس

اگر عقل خود را به چیزی نمی‌شمیریم برای این است که که از عقل کامل پیروی می‌کنیم» و سپس در نقد آنها می‌گوید

«بدیهی است در این وجه عذر، دو اشتباه بزرگ و محسوس وجود دارد: یکی آنکه همان نبی یا انسان کامل عقل کل را به هدایت عقل شناخته‌اند، به نور عقل پی به ذات پروردگار برده‌اند، و باز در پرتو استدلال عقلی به صدق رسالت یا هدایت امام رسیده‌اند. پس چطور است در اصل قضیه که اثبات صانع و نبوت عامه و پس از آن نبوت خاصه است عقل راهنمای درستی است ولی پس از آن از ارزش می‌افتد؟ اما اشتباه دوم این است که تماس با انسان کامل و عقل کل برای همه خلق میسر نیست. اگر همه خلائق به فیض حضرت رسول می‌رسیدند و انسان کامل را درک می‌کردند پس بالضرورة متابعت از وی متابعت از عقل بود ولی نبی معصوم همیشه در عالم خارج وجود ندارند پس بچه وسیله از روش و رای عقل کامل مطلع میتوان شد؟» (ص ۲۷).

این ادعا که گروهی از انسان‌ها عقل کامل‌تری از دیگر انسان‌ها داشته‌اند می‌تواند به شکلهای مختلفی مطرح شود. ممکن است کمال عقل از حیث عقل عملی یا عقل نظری مدنظر باشد. در بعد عقل عملی ممکن است منظور این باشد که این افراد کمتر دچار نفسانیات بوده و در نتیجه بر سبیل امیال و شهوت خود حق و باطل را تعیین نمی‌کرده‌اند. این وجه قابل اعتناست ولی تمامیت بحث عقل را نمی‌توان با چنین وجهی بررسی کرد. در بعد عقل نظری هم ممکن است منظور این باشد که این افراد دانش بیشتری دارند. در این حالت این ادعا قابل بررسی است باید دید چه دانشی محل بحث است و آیا دیگران هم می‌توانند از آن آگاه شوند و چه شواهدی برای آن وجود دارد و غیره. ولی ممکن است این ادعا به شکلی باشد که ما را به وادی فلسفه ذهن بکشاند، یعنی ادعا شود که ذهن این افراد یک تفاوت ماهوی با ذهن افراد عادی دارد و بر چنین اساسی است که میتوان گفت عقل آنها عقل کامل است و عقل ما انسانهای عادی ظرفیت کمال عقلی را ندارد. چنین ادعایی باید مبتنی بر شواهد این ادعا به لحاظ تاریخی باشد ولی حتی بدون بررسی شواهد هم از جنبه‌های دیگری قابل بررسی است. در حالتی که دو ذهن متفاوت می‌خواهند با هم همکلام شوند و یکی به دیگری راه و روش

هدایت شدن را بیاموزد آیا اساساً گفتگو و فهم میسر است؟ البته که توان ذهنی ما انسانها با هم تفاوتی دارد ولی در چنین حالتی منظور این گونه تفاوتها نیست بلکه منظور این است که یک نوع از ذهن که مثلاً مختص انبیا بوده باشد به لحاظ ماهوی متفاوت است. به عبارت دیگر بحث بر سر تفاوت کمی هوش و چنین مسائلی نیست بلکه بحث بر سر تفاوتی کیفی است. به هر حال هر یک از این حالات که برقرار باشد، همین گروه از دینداران هم برای تشخیص اینکه پیامبران عقل کاملی دارند از عقل ناقص خود بهره می‌برند. اگر عقل ناقص ما انسانهای معمولی قابل اتکا نیست چگونه است که می‌تواند به ما در تشخیص عقل کامل یاری رساند؟ آیا بهتر آن نیست که به تشخیص‌های این عقل ناقص بی‌اعتماد باشیم؟ اگر هم این عقل ناقص ما در تشخیص کمال عقل و عقل کامل تواناست پس مشخص است که تفاوت عقل ما و عقل انبیا، اگر تفاوتی وجود داشته باشد، نمی‌تواند از جنس تفاوت کیفی ذهنها باشد. ضمن اینکه این پرسش مطرح خواهد شد که اگر هدف خداوند خالق هستی و بشر هدایت بشر بوده باشد چرا باید ذهن گروهی را به شکلی بیافریند که توان فهم راه و روش هدایت شدن را نداشته باشند؟ به نظر نمی‌رسد که کامل بودن عقل پیامبران دلیل خوبی برای بهره نبرد از عقل «ناقص» خودمان باشد. حتی این گروه از دینداران به تعبیر دشتی قشری و اسیر عقاید تبعیدی هم می‌توانند دستکم در مواردی که تعارضی میان سخن پیامبر و عقل بشری وجود نداشته باشد از عقل خود بهره ببرند.

گروه دیگری که دشتی از آنها تحت عنوان مخالف عقل یاد می‌کند، نه فقها و قشریون و عوام بلکه گروهی است که خود با فلسفه‌آشنایی دارند. این گروه عرفا و صوفیان‌اند. عرفا و صوفیان همچون فیلسوفان قربانی ارتجاع فقها و قشریون نیز بوده‌اند ولی با این حال این افراد خود به تخفیف عقل همت گماشته‌اند. این گروه بر این باورند که وجود آدمی می‌تواند به حقایقی دست یابد که اندیشه آدمی بدان دسترسی ندارد و از آنجایی که عقل در رسیدن به این حقایق ناتوان است و می‌تواند به انکار این حقایق مشغول شود، از این رو عقل تقبیح شده است. صوفیان «عقل را از اینرو تخطئه میکنند که نمیتواند مثل مسائل ریاضی ما را به حقایق ثابت و مسلم برساند» (ص ۳۵) و عقل نمی‌گذارد ما به آن بخش پر از معنای وجود خود برسیم چرا که «هر چیزی و رویدادی دلیل مثبت میجوید و پیوسته میخواهد رابطه میان علت و معلول را بیابد... یعنی تا انسان عقل دلیل جوی را

رها نکند و از چون و چرا دست بردارد (یعنی پیوسته در مقام تحلیل حادثات جهانی باشد) نمیتواند بجائی برسد، زیرا عقل برای هر چیزی دلیل می‌خواهد و در جستجوی یافتن رابطه میان علت و معلول است. در امور مادی این کار امکانپذیر است ولی در دایره پهناور مطالب روحانی و پیدا کردن راز هستی ناتوان است، زیرا جهان هستی نامحدود است و فکر انسان محدود. «(ص ۳۷). ولی مگر به جز عقل و ادراک، ما انسانها ورودی معرفت‌شناختی دیگری هم داریم؟ سخن گفتن از «دل» به عنوان یکی از مجاری معرفت‌شناختی اگر به صورت استعاری باشد باید مشخص شود دقیقا منظور چیست اگر استعاری نیست که منظور مثلا «قلب» یا «شکم» انسان باشد که این اعضا توان فهمیدن چیزی را ندارند. بلکه هستی بسیار پیچیده و عجیب است ولی بر چه اساسی ما باید ایمان داشته باشیم که این هستی راز و رمزی دارد و اگر هم راز و رمزی داشته باشد آن راز و رمز برای ما قابل فهم است و اگر هم قابل فهم است مطلوب است؟ این پرسش‌هایی است که اهل عرفان مدعی پاسخ بدانها هستند و علاوه بر آن مدعی دانستن روش رسیدن به این راز و رمز نیز هستند و عقل را مانع رسیدن به این راز و رمز می‌دانند. بر چه اساسی می‌توان فهمید اصلا راز و رمزی وجود دارد؟ اگر عرفا مدعی منبع مستقل معرفت‌شناختی‌ای به نام «دل» اند باید به روشی به ما بفهمانند که این چگونه منبعی است و ویژگی‌های آن چیست تا بتوانیم آن را ارزیابی کنیم یا آن را تجربه کنیم. مثلا به ما بگویند باید فلان کار را کرد تا به فلان حقیقت ژرف هستی دسترسی پیدا کرد و ما با آزمون تجربی این ادعا را بررسی کنیم که آیا واقعا این راه رسیدن به فلان حقیقت ژرف است و اگر هم به آن حقیقت ژرف رسیدیم چگونه آن را فهمیدیم؟ و غیره. ممکن است منظور برخی از عرفا چنین ادعای کلانی نباشد، و صرفا منظورشان یک توصیه در رویکرد به زندگی باشد. مثلا فرض کنیم در دوران ما که انتخاب عقلانی اقتصادی توسط برخی شرط عقل در نظر گرفته می‌شود عارفی بگوید فراگیر شدن این رویکرد در کلیت زندگی شخص مانع تجربه دوست داشتن و دوستی است. در چنین حالتی می‌توان فهمید این شخص چه می‌گوید و حتی با او توافق هم داشت. مخالفت با عقل، به معنای کلی آن، موضعی موهوم است که التزام به آن حتی امکان ادامه حیات را هم از شخص خواهد گرفت. در بخش نقد به عرفان، نقد دشتی به صورت عمده معطوف و متمرکز بر مولوی است. دشتی اشاره می‌کند که ماهیت عشقی که امثال مولوی مدعی آنند و در پرتو عقل از بین می‌رود نامشخص باقی می‌ماند ضمن اینکه این افراد با عقل مادامی مشکل دارند که در برابر عشق قرار گیرد ولی در جایی که عقل در برابر شهوت و

خواهشهای نفسانی قرار گیرد گرمی شمرده می‌شود. دشتی این رویکرد دوگانه در مولوی را بدین شکل تاویل می‌کند که دو مولوی داریم یکی آن مولوی که اندیشمند است و دیگری مولوی که متشرع که اولی عقل را می‌پسندد و دومی آن را نکوهش می‌کند. او با بررسی برخی از شعرهای مولوی نشان می‌دهد که چگونه مولوی در ستیز خود با عقل به کجراهه رفته، با اشاره به این نکته که ستیز با عقل محدود به جوامع مسلمان هم نمی‌شود این بخش از کتاب خود را بدین شکل به پایان می‌رساند «از آغاز تاریخ تا قرن گذشته که داروین را تخطئه کردند و حتی با استهزا او را از نژاد میمون خواندند و او با لبخند شکیبائی گفت «ترجیح میدهم از نژاد میمون باشم تا جاهلانه برخلاف منطق سخن بگویم»، پیوسته محصول اندیشه و خرد انسانی هدف طعن و بیزاری قرار گرفته و پرچمداران این روش ناهنجار غالباً دکانداران دیانت بوده‌اند» (ص ۵۶).

با ذکر مخالفت با عقل در تاریخ، دشتی در فصل‌های بعدتر در متنی که یادآور فصول پایانی کتاب او «دمی با خیام» است، به ما یادآور می‌شود که عقل به رغم اینکه قابل اتکاست ولی نباید تصور کنیم میتوانیم کلیت هستی را دست کم در حال حاضر با آن بفهمیم. خود عقل به تواضع معرفت‌شناختی حکم می‌کند و این نکته‌ای است که دشتی با پیروی از خیام بر آن تاکید می‌کند. او همچنین در فصلی سعی می‌کند نشان دهد که چرا انسان با وجود عقل به این میزان توحش و جنایت کرده است و راه حل او راه حلی اخلاقی است که انسانها را به تزکیه نفس دعوت می‌کند. در فصل دوم نیز او با بررسی موضعگیری غزالی در تکفیر فاطمیون و اسماعیلیه نشان می‌دهد که چگونه غزالی به کمک دربار جور و ظلم درآمد و با تصور اینکه خلافت مملو از بیداد عباسی نماینده اسلام ناب است، حکم ارتداد این دسته از مسلمانان را صادر کرد و تعبیر دشتی این است که او بازیچه بازی قدرت شده چرا که مشکل خلافت آن زمان اسلام نبوده (که خود در نقض شریعت ید طولایی داشته اند) بلکه مشکل بازی قدرت و تشکیل حکومت مستقل اسلامی بوده است. دشتی در فصل دیگری نیز به بررسی ادبیات فارسی می‌پردازد و سعی دارد در این فصل نشان دهد که در فرهنگ و ادب فارسی نشانه‌هایی از زندگی خردمندانه وجود دارد و گرفتاری ما به فرهنگ بی‌خردی را عمدتاً محصول تهاجم فرهنگی تازیان برمی‌شمارد.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۲) «زبان شعر در نثر صوفیہ: درآمدی بہ سبک شناسی نگاہ عرفانی» چاپ اول. نشر سخن.