

Research Paper

An Exploration of the Concept of Humor & Laughter in the Monotheistic Intellectual Sphere of Mu'tazilites and Al-Ghazālī and the Ash'arite

Habibollah Abbasi^{1*}, Shirin Roshani²

¹ Professor of Persian Language and Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran.

² Ph.D. in Persian Language and Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran.



10.22080/lpr.2026.30062.1149

Received:

September 14, 2025

Accepted:

January 07, 2026

Available online:

February 26, 2026

Keywords:

Humor, Mu'tazilite discourse, Ash'arite discourse, Abu Hayyan al-Tawhidi, Imam Muhammad al-Ghazali

Abstract

This study, through a descriptive-analytical approach, explored and compared the concept of laughter and humor in the thought of two influential Muslim intellectuals, Abu Hayyan al-Tawhidi and Imam Muhammad al-Ghazali. It highlighted the fundamental differences in their philosophical, theological, and cultural perspectives. Al-Tawhidi, associated with the Mu'tazilite tradition and known as a philosopher and man of letters, viewed laughter and wit as integral to human experience and as a defensive strategy against life's hardships and constraints. Influenced by al-Jahiz, he regarded humor as a medium for social criticism, a reflection of philosophical skepticism, and a means of spiritual refinement. For him, laughter bridged wonder, astonishment, and social interaction, offering intellectual pleasure and inner balance. In contrast, al-Ghazali, a Shafi'i jurist and Ash'arite theologian living in a period of cultural and moral decline, treated laughter, jest, and humor as severely limited and in need of strict regulation. He permitted only modest, ethical smiling and condemned excessive joking or ridicule as threats to morality and piety. The comparison demonstrated that Mu'tazilite discourse interprets laughter as an expression of freedom, social critique, and lived human experience, whereas Ash'arite discourse frames it as an instrument for preserving ethics, disciplining society, and strengthening religiosity. The study underscored the decisive role of historical, cultural, and intellectual contexts in shaping Islamic attitudes toward laughter and humor, revealing how divergent views reflect the deeper divide between rationalist philosophy and jurisprudential-theological thought in the Islamic tradition.

***Corresponding Author:** Habibollah Abbasi

Address: Professor of Persian Language and Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran.

Email: h.abbasi@khu.ac.ir

Extended Abstract

1. Introduction

Laughter and humor (fukāha) occupy an ambivalent position in Islamic intellectual history. On the one hand, they function as expressions of joy, social cohesion, and psychological relief, and are frequently regarded as ethically problematic, potentially undermining dignity, religious seriousness, and moral discipline. Classical Islamic sources, from linguistic lexicons to ethical treatises, reflect this tension by simultaneously acknowledging the human need for humor and warning against its excesses. The present study explores this duality through a comparative analysis of the concept of laughter and humor in the thought of two major intellectual figures of the Islamic world: Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (d. ca. 400–414 AH), the philosopher-literatus associated with Muʿtazilite rationalism, and Imām Muḥammad al-Ghazālī (450–505 AH), the Ashʿarite theologian and jurist.

By situating their views within the broader frameworks of Muʿtazilite and Ashʿarite discourses, this study argues that attitudes toward laughter are not merely ethical preferences or personal inclinations, but reflections of deeper epistemological and cultural orientations—specifically, differing conceptions of the relationship between reason (ʿaql) and transmitted authority (naql), life and religion, and critique and control. Through this lens, laughter becomes a meaningful indicator of how Islamic intellectual traditions negotiated human experience, social order, and moral norms.

2. Purpose, Literature Review, and Method

The review of previous studies indicates that, to date, no independent research has specifically examined the concept of humor within the epistemological systems of al-Tawḥīdī and al-Ghazālī, nor has it explicated the differences in their perspectives on the basis of the Muʿtazilite and Ashʿarite discourses. Nevertheless, in some Arabic and Islamic sources, scattered references to the views of these two thinkers can be found.

This research adopts a descriptive-analytical and comparative approach. First, the concept of fukāha was examined from a linguistic and cultural perspective, drawing on classical Arabic lexicons and Qurʾānic contexts to establish its semantic range. Second, the study analyzed al-Tawḥīdī's and al-Ghazālī's views on humor and laughter through close reading of their major works, including al-Tawḥīdī's *al-Imtāʿ wa-l-Muʿānasa*, *al-Muqābasāt*, and *al-Ḥawāmil wa-l-Shawāmil*, as well as al-Ghazālī's ethical and pedagogical writings, especially *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*.

To structure the analysis, the study employed a three-level conceptual framework, including agent, process, and product, which considers the following factors: 1) the subject and audience of humor, 2) the cognitive and emotional mechanisms involved in laughter, and 3) the social and ethical outcomes of humorous expression. This framework allows for a nuanced understanding of how humor operates differently within Muʿtazilite and Ashʿarite epistemologies. Finally, a comparative synthesis highlighted the broader cultural and intellectual implications of these divergent approaches.

3. Discussion

Within the Mu'tazilite discourse, reason functions as a primary criterion for understanding both divine justice and human experience. Al-Tawhīdī, as a philosopher-literatus shaped by this rationalist environment, views humor and laughter as integral aspects of human life and cognition. Influenced by al-Jāhīz and the Baghdad school of philosophy, he regards laughter not as frivolity but as a meaningful response to the contradictions, hardships, and absurdities of existence. In his writings, humor serves multiple functions: a psychological defense mechanism against suffering, a tool for social critique, and a stylistic mode through which philosophical reflection can be articulated.

Al-Tawhīdī's discussions of laughter, often mediated through philosophical dialogues and reflections attributed to figures such as Abū Sulaymān al-Sijistānī and Miskawayh, frame it as a phenomenon arising from the interaction between rational and animal faculties of the soul. Laughter emerges at the threshold of wonder, contradiction, and cognitive tension, thereby acquiring an epistemic dimension. In this sense, humor becomes a way of revealing paradoxes and questioning rigid social and intellectual norms. The Mu'tazilite acceptance of humor thus reflects a broader openness to lived experience and critical rational inquiry.

In contrast, the Ash'arite discourse prioritizes transmitted authority and moral regulation over expansive rational speculation. Al-Ghazālī, writing during a period of cultural and ethical anxiety, adopts a cautious and restrictive stance toward humor. While he does not entirely prohibit laughter, he confines it to

restrained smiling and condemns excessive joking, mockery, and loud laughter as threats to moral integrity, dignity (waqār), and social order. In Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, humor is treated primarily as a potential ethical pitfall requiring careful control.

This restrictive approach is rooted in three interrelated concerns: the preservation of moral decorum, the maintenance of social hierarchy, and the fear that uncontrolled humor may undermine religious seriousness and communal discipline. For al-Ghazālī, laughter must be subordinated to ethical intention and religious propriety; its critical or subversive potential is largely neutralized. Consequently, humor in the Ash'arite framework functions less as a cognitive or critical tool and more as a behavior to be regulated. The comparison reveals that the divergent evaluations of humor in these two discourses mirror their broader epistemological orientations. Where Mu'tazilite rationalism allows humor to operate as a medium of critique and human expression, Ash'arite traditionalism subjects it to moral surveillance and normative restraint.

4. Conclusion

The present research revealed that al-Ghazālī, through an approach in which reason was set aside, prohibited and rejected humor and laughter, imposed his authoritative presence upon the cultural history of Islam, and marginalized thinkers such as al-Tawhīdī, who had played an effective role in sustaining the dynamism of reason in the Islamic world. Al-Ghazālī contributed to the collapse of Greek rationality, which had functioned as the latent text of Islamic rationality in the

third and fourth centuries AH. All of this stemmed from his disparagement of experience and reason- represented, among others, by al-Tawḥīdī and his elevation of himself and reliance on transmitted knowledge (naql), of which he himself was a principal representative. This ultimately led to distrust in reason and freedom, both of which found expression in laughter and humor.

Al-Ghazālī accorded excessive attention to other sources of knowledge, especially Sunnī Sufism, whose culmination can be seen in Rūmī, and thereby consolidated the sidelining of reason. For this reason, Ibn Taymiyya regarded certain statements by al-Ghazālī, which he claimed to contain secrets and ultimate truths, as essentially identical to the doctrines of philosophizing Sabians. In al-Ghazālī's thought, jurisprudence (fiqh) was no longer a process of ijtihād or the derivation of new legal rulings, nor a tool for engaging with texts in order to produce knowledge; rather, it became a mental instrument whose function lay in the speculative examination of issues, aimed at attaching or detaching them when doubt arose (al-Jābirī, 1389/2010: 493).

As a result, philosophical reason was reduced to juridical reason, and kalām, which had fallen into the rigidity of imitation, was transformed into an official pedagogical discipline. By relying on divine will and the absolute denial of causality, this development led to the isolation of reason. The sidelined reason came to dominate all domains of al-Ghazālī's intellectual activity, from theology to jurisprudence, turning him into a jurist-theologian who struggled simultaneously for religion and worldly order. This stance found concrete expression in his own

reaction, and that of his students, to the Crusader invasions (ibid.: 339). The triumph of sidelined reason in al-Ghazālī inflicted such a deep wound upon Islamic rationality that its effects persisted until the end of the age of decline and the beginning of the period of revival.

Both al-Tawḥīdī and al-Ghazālī were accused of esoteric (bāṭinī) inclinations, particularly al-Ghazālī, whose departure from Baghdad has been attributed to concerns for his personal safety. This was because his writings against the Bāṭiniyya did not fully satisfy the reigning caliph; indeed, his works appeared closer to endorsing the Bāṭiniyya than to mounting a decisive attack against them (ibid.).

Al-Ghazālī, who established a strong link between Ash'arite theology and Sunnī mysticism and lived within the triangle of demonstration (burhān), discourse (bayān), and mysticism ('irfān), was not concerned with the production of knowledge; rather, he sought to defend one form of knowledge against another (ibid.: 430). By contrast, al-Tawḥīdī lived within the dual domains of discourse and mysticism and produced knowledge, precisely because he was free from all forms of ideology.

Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, described as both the philosopher of literati and the literatus of philosophers of the fourth century AH, and living within the Mu'tazilite epistemological system, held a conception of joy that differs markedly from that of al-Ghazālī. To some extent, this view may be regarded as epistemological in nature. Al-Ghazālī, however, as a jurist-philosopher who thought and lived within the Ash'arite epistemological system, adopted an ideological approach to joy.

علمی

واکاوی مفهوم نازیدگانی و شادانی (فکاهت و خنده) در سپهر اندیشگانی توحیدی معتزلی و غزالی اشعری

حبیب‌الله عباسی^{۱*}، شیرین روشنی^۲

^۱ استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.
^۲ دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.



10.22080/lpr.2026.30062.1149

چکیده

جستار حاضر با بهره‌جویی از روش توصیفی-تحلیلی، به واکاوی و مقایسه مفهوم خنده و فکاهت در اندیشه دو متفکر برجسته جهان اسلام، ابوحیان توحیدی و امام محمد غزالی، می‌پردازد و تفاوت‌های بنیادین رویکردهای آنان را در زمینه‌های فلسفی، دینی و فرهنگی نشان می‌دهد. توحیدی، نماینده گفتمان معتزلی و فیلسوف-ادیب، خنده و طنز را بخشی جدایی‌ناپذیر از تجربه انسانی و ابزار دفاعی برای مقابله با دشواری‌ها و محدودیت‌های زندگی می‌داند. او با تأثیر از جاحظ، فکاهت را وسیله‌ای برای نقد اجتماعی، بیان بدبینی فلسفی و تعالی روح می‌شمرد و خنده را پلی میان حیرت، تعجب و تعامل اجتماعی می‌داند که امکان تجربه آرامش و نشاط فکری را فراهم می‌آورد. در مقابل، غزالی، فقیه و متکلم اشعری، در دوره‌ای که جهان اسلام دچار افول فرهنگی و اخلاقی بود، خنده، مزاح و فکاهت را محدود و به شدت کنترل شده می‌دید. او خنده را تنها در قالب تبسم اخلاقی و بدون صدا مجاز می‌شمرد و هرگونه شوخ‌طبعی یا تمسخر را آفت اخلاق و پرهیزکاری می‌داند. نتیجه مقایسه نشان می‌دهد که گفتمان معتزلی، خنده را نمادی از آزادی، نقد اجتماعی و تجربه زیسته می‌بیند، در حالی که گفتمان اشعری، خنده را وسیله‌ای برای رعایت اخلاق، کنترل جامعه و تقویت دینداری می‌شمرد. این مطالعه بر اهمیت شرایط تاریخی، فرهنگی و فلسفی در شکل‌گیری نگرش متفکران اسلامی نسبت به خنده و فکاهت تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که رویکردهای متفاوت به خنده، بازتاب‌دهنده تفاوت بنیادین میان فلسفه عقل‌گرا و فقه نقل‌محور در جهان اسلام است.

تاریخ دریافت:

۲۳ شهریور ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۱۷ دی ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۷ اسفند ۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها:

فکاهت، گفتمان معتزلی،
گفتمان اشعری، ابوحیان
توحیدی، امام محمد غزالی.

* نویسنده مسئول: حبیب‌الله عباسی

آدرس: استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

ایمیل: h.abbasi@khu.ac.ir

۱ مقدمه

هریک از این دو گفتمان، عقل چه جایگاهی در برابر نقل می‌یابد و کدامیک بیش از دیگری به زندگی انسان نزدیک است.

۱،۲ پیشینه تحقیق

پیشینه تحقیق نشان می‌دهد که تاکنون پژوهش مستقلی که به‌طور خاص مفهوم فکاهت را در سامانه‌های معرفتی توحیدی و غزالی بررسی کند و تفاوت نگرش آن‌ها را برپایه دو گفتمان معتزلی و اشعری تبیین نماید، در دسترس نیست. با این حال، در برخی منابع عربی و اسلامی، اشارات پراکنده‌ای به دیدگاه‌های این دو اندیشمند وجود دارد که در ادامه به اختصار به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱،۲،۱ کتاب‌ها:

لیلی العییدی تونسی در بخش دوم فصل نخست کتاب شش فصلي الفکة فی الاسلام (بیروت: دارالساقی، ۲۰۱۱)، در بخش «فکاهت در فرهنگ اسلامی» (صص ۴۲-۶۲)، ضمن معرفی اجمالی شخصیت‌های فرهنگی برجسته‌ای چون جاحظ و ابن جوزی، اشاره‌ای کوتاه و کلی‌گو به توحیدی و غزالی دارد، اما به تفصیل به دیدگاه‌های آنان نمی‌پردازد.

شاکر عبدالحمید در کتاب الفکاهة و الضحک (کویت: عالم المعرفة، ۲۰۰۳) اهمیت فکاهت و خنده را در زندگی اجتماعی و روانی انسان بررسی کرده است. او در فصل هفتم، «فکاهت و خنده در میراث عربی»، پس از مروری کوتاه بر سیره و سنت اسلامی، این مفهوم را در آثار جاحظ، توحیدی و ابن جوزی تحلیل می‌کند؛ هر چند رویکرد او ناظر به پژوهش حاضر نیست.

۱،۲،۲ مقاله‌ها:

نصرالله شاملی، مهدی عابدی و عبدالغنی ایروانی‌زاده در مقاله «الفکاهة و الهزل فی آثار أبي حيان التوحیدی» در الجمعية العلمية الايرانية للغة

فکاهت یا به تعبیر سورآبادی «نازیدگانی و شادانی» (۱۳۸۱: ۲۰۷۱) - و جلوه بارز آن یعنی «خنده» - از یک سو سرود زندگی دنیایی را در سایه‌سار محبت و رواداری و همگرایی ساز می‌کند و از سوی دیگر می‌تواند زمینه معرفت انسان از خویشتن و دیگری را فراهم آورد. این پدیده هم‌چنین بازتابی از روح اسلام «سمحه سهله» است. با این همه، واکنش اصحاب علوم اسلامی به مقوله فکاهت یکسان نبوده است؛ بلکه در هر حوزه معرفتی و در پرتوی شرایط فرهنگی و گفتمانی خاص جلوه‌های متفاوتی یافته است. بی‌تردید تنوع اقلیمی و بافت فرهنگی و گفتمانی در این تکرر و تنوع دیدگاه‌ها مؤثر بوده است.

در این جستار درصدد هستیم این مفهوم پویا و تأثیرگذار را در سپهر اندیشگانی توحیدی، فیلسوف ادیب، و غزالی، فیلسوف فقیه، دو نماینده برتر گفتمان معتزلی و اشعری واکاویم و تبیین نماییم. دو تنی که آغاز و انجام زندگی‌شان یکی در اقلیم طوس و دیگری در اقلیم بصره بوده و مدت مدیدی در بغداد، شهر هزار و یک شب هارون‌الرشید، زیستند و هر دو بسیار اهل سفر بودند. و نیز می‌خواهیم تفاوت نگرش نظری هرکدام را به فکاهت و خنده نشان دهیم و در نهایت با مقایسه دیدگاه‌های این دو شخص، امکان شناخت بهتر نسبت میان عقل و نقل، دین و زندگی را دریابیم و ببینیم کدامیک ما را به شهر انسان فرامی‌خوانند و کدامیک به شهر خدا.

۱،۱ روش تحقیق

این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی سامان یافته است. در گام نخست، مفهوم فکاهت از منظر زبانی و فرهنگی با اتکا به منابع لغوی عربی و شواهد قرآنی بررسی می‌شود. سپس نگرش توحیدی معتزلی و غزالی اشعری درباره فکاهت تحلیل و تبیین خواهد شد. در ادامه، با مقایسه این دو نگرش، شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها آشکار می‌شود تا معلوم گردد در

در پرتوی این معانی، «فکاهت» مفهومی عام تلقی می‌شود که مصداق متنوعی چون هزل، مطایبه، لطیفه و نادره را دربرمی‌گیرد. این مفهوم غالباً در پیوند با «ضحک» (خنده) فهم می‌شود. بررسی‌های لغوی نشان می‌دهد که عرب برای خنده سطوحی ظریف قائل بوده است؛ التَّبَسُّم: لبخند خفیف، الإهلاس: خنده آرام و بی‌صدا، الإفترار: نمایان شدن دندان‌ها هنگام خندیدن، الإنکلال: خنده آرام و لرزان، الکتکتة: خنده آرام و بی‌صدا، القهقهة: خنده بلند، القرقرة: خنده‌ای با صدایی شبیه به پرندگان، الکرکرة: خنده بلند همراه با لرزش بدن، الإستغراب: تعجب و شگفتی همراه با خنده، الطَّخْطَخَة: خنده بلند همراه با صدا، الإهزاق و الزَّهْرَقَة: شدیدترین نوع خنده که با لرزش بدن همراه است (الثعالبی، ۲۰۰۹: ۱۰۱).

افزون بر این، تقسیم‌بندی عقاد از گونه‌های خنده براساس انگیزه‌های روان‌شناختی (شادی، تمسخر، تعجب، عطفوت، طرب، دشمنی، غافلگیری و بلاهت) ابعاد اجتماعی و اخلاقی این پدیده را آشکار می‌کند (عبدالحمید، ۲۰۰۳: ۱۹). بدین‌سان، خنده صرفاً یک واکنش زیستی نیست؛ بلکه کارکردی گفتمانی و ارزشی دارد که در ادبیات و فرهنگ اسلامی متجلی شده است.

ازمنظر قرآنی، ریشه «فکه» نوزده بار در اشکال صرفی گوناگون - یک بار فعل مضارع، سه بار اسم فاعل، یک بار صفت مشبیه، و چهارده بار اسم جنس به معنای «میوه» - به کار رفته است. با اینکه بخش عمده آن‌ها در معنای «میوه» (یازده بار به صورت مفرد و سه بار به صورت جمع) به کار رفته است، در برخی سیاق‌ها در معنای «تعجب»، «پشیمانی»، «مزاح»، «فرح» و «سرزنش» نیز دیده می‌شود [۵]. این کثرت معنایی نشان می‌دهد که قرآن نیز از همان شبکه دلالت گسترده «فکه» بهره برده است. ازاین‌رو، فهم «فکاهت» در قرآن تنها در سطح لغت‌شناسی ممکن نیست؛ بلکه باید در پیوند با بافت معنایی و کارکردهای اجتماعی-گفتمانی آن تفسیر شود.

العربیة و آدابها، شماره ۲۰، صص ۴۱-۶۰، ۱۳۹۰، موضوع را به طنز و هزلیات کتاب الامتاع و المؤانسة تقلیل داده‌اند و به ابعاد معرفتی فکاهت در اندیشه توحیدی توجهی نکرده‌اند.

سالم محمد ذنون و محمد عادل محمد البیاتی در مقاله «الخطاب الفکاهی فی کتاب الإمتاع و المؤانسة لأبی حیان التوحیدی، مقاربة فی المرجعیات و الدلالة» در مجله جامعه تکریت للعلوم، دوره ۲۰، شماره ۲، ۲۰۱۳ نیز بیشتر به جنبه‌های ادبی و گفتمان طنز در الإمتاع و المؤانسة پرداخته‌اند؛ نه مقایسه اندیشه توحیدی با غزالی [۳].

براین‌اساس، پژوهش حاضر از نخستین تلاش‌ها برای واکاوی نظام‌مند مفهوم فکاهت در اندیشه توحیدی و غزالی در چهارچوب دو گفتمان معتزلی و اشعری محسوب می‌شود.

۲ بحث

۲٫۱ فکاهت در لغت و قرآن

ریشه «فکه» در لغت عرب طیف گسترده‌ای از معانی را دربرمی‌گیرد. ابن‌منظور در لسان‌العرب آن را هم در معنای «میوه»، و هم در معنای «شوخی و مزاح» توضیح می‌دهد: «الفکاهة: معروفةٌ وأجناسُها القواکةُ. الفاکه الذي کثرَتْ فاکهتهُ، والفکةُ: الذي ینالُ من أعراضِ الناسِ. وفکَّههم بمَلحِ الکلام: أطرفهم، والاسمُ الفکیهةُ والفکاهةُ، الفکاهة بالضم: المزاحُ، والتَّفَاکُهُ: التَّمَازُحُ. فاکهتُ القومَ مُفاکَهَةً بمَلحِ الکلامِ والمزاحِ، والمُفاکَهَةُ: المُمَازَحَةُ. والفکةُ: الطَّيِّبُ النفسِ، وتَفَكَّهتُ بالشيء: تَمَتَّعتُ به. والفَاکَةُ: الذي یُحدِّثُ أصحابه ویُضحکهم» [۴] (ابن‌منظور: ذیل فکه). این تنوع دلالت نشان می‌دهد که واژه «فکاهت» از آغاز واجد بار معنایی دوگانه بوده است: ازیک‌سو به لذت و بهره‌مندی، و ازسوی‌دیگر به‌نوعی سبک‌بالی یا مزاح دلالت دارد.

آن را با نظریه‌های «برتری»، «ناهماهنگی» و «رهایی/تخلیه» مورد مقایسه قرار داد؛ اما در بافت اسلامی باید این سازوکارها را در نسبت با ارزش‌های اخلاقی و شرعی فهم کرد.

۳. محصول: (Product)

آنچه تولید می‌شود: گونه‌های ادبی-گفتمانی (هزل، طنز، لطیفه، مطایبه، نادره)، رفتارهای جمعی (لبخند، قهقهه، استهزا) و اثرات اجتماعی (تقویت پیوند جمعی، تحقیر رقیب، نقد قدرت، یا ترویج بی‌حیایی). این سه سطح، نه فقط به صورت توصیفی، بلکه به عنوان متغیرهایی تحلیلی عمل می‌کنند که موقعیت اخلاقی و گفتمانی فکاهت را در هر متن یا گفتمان مشخص می‌سازند (عبدالحمید، ۲۰۰۳: ۱۵).

۲،۲،۲ سیر تاریخی - فرهنگی فکاهت در چهارچوب اسلامی:

ادبیات عرب کلاسیک و منابع دینی اسلامی نسبت به خنده دقت و آه‌های نشان داده‌اند: از واژگان متعدد برای درجات خنده تا اصطلاحات متنوع برای گونه‌های مزاح. فرهنگ اسلامی کلاسیک، فکاهت را در متون ادبی و مجالس بسط داده و گاه آن را «نزهت نفس»، «معدن سرور»، «بهار قلب»، «جلب‌کننده راحت» و «مرتج نفس» خوانده‌اند (ابن عبد ربّه، ۳۷۹/۶). در ادوار مختلف تاریخی نیز به اشکال مختلف اعم از هزل، مزاح، مطایبه، دعا، نادره و لطیفه ظاهر شده است که با وجود تفاوت‌هایی که منشأ زبانی متفاوت آن‌ها را نشان می‌دهد، با هم مترادف هستند و همگی به معنای سرگرمی، شوخی و آسان گرفتن امورند. این‌همه در شعر و نثر پدیدار شده، چندان که کمتر نوع ادبی را از آن خالی می‌یابیم؛ از همین رو، شعر عرب اکذبش، احسنش شده است. در عین حال، همان سنت متون دینی و اخلاقی نمونه‌های مکرر هشدار نسبت به افراط در شوخی و خنده را نیز ثبت کرده است. فکاهت هم موافقان پرشوری و هم مخالفان

۲،۲ کارکرد دوگانه فکاهت و خنده در دو گفتمان غالب جهان اسلام

فکاهت و خنده از منظر فرهنگ و تاریخ اسلام پدیده‌ای چندوجهی است که هم به عنوان منبع لذت و پیوند اجتماعی ظاهر می‌شود و هم به عنوان عاملی بالقوه ناسازگار با ارزش‌های اخلاقی و دینی مورد نکوهش قرار می‌گیرد. بررسی کارکردهای فکاهت در متون کلاسیک و گفتمان‌های کلامی نشان می‌دهد این پدیده نه صرفاً یک واکنش زیستی یا گونه‌ای از ادبیات سرگرم‌کننده، بلکه مجموعه‌ای از کنش‌ها و معانی دارای ابعاد معرفتی، اخلاقی و اجتماعی است. در این بخش ابتدا چارچوب مفهومی را روشن می‌کنیم، سپس سیر تاریخی-گفتمانی را در دو گفتمان معتزله و اشاعره دنبال می‌کنیم و در پایان پیامدهای فرهنگی و معرفتی این دوگانه‌خوانی را تبیین می‌نماییم.

۲،۲،۱ چارچوب مفهومی: «شخص - فرایند - محصول» و منظرهای تحلیلی:

برای تحلیل فکاهت سه سطح متمایز اما وابسته به هم مفید بررسی است که در ادامه به تفصیل هر یک را توضیح می‌دهیم:

۱. شخص: (Agent & Audience)

فاعل فکاهت (کسی که شوخی/لطیفه را می‌آفریند) و مخاطب (کسی که می‌خندد یا پذیرنده/بردارنده آن است) از حیث ویژگی‌های روانی، اجتماعی و موقعیتی متفاوت‌اند. سن، جنسیت، طبقه، مقام اجتماعی و جایگاه گفتاری (مثلاً مجلسی در برابر در برابر مجلس مردم عام) در تعیین مرزهای مجاز یا ممنوع خنده اثرگذار است.

۲. فرایند: (Process)

فکاهت سازوکارهای شناختی و هیجانی هم‌چون شگفتی، ناهماهنگی، برتری‌جویی یا رهایی هیجانی را به کار می‌گیرد. از منظر نظریه‌های خنده، می‌توان

نظریه‌پرداز برجسته آن ابوالهذیل علّاف تداوم یافت و اوج شکوفایی و طبقه‌بندی آن در المغنی قاضی عبدالجبار تبلور یافت. معتزله توانستند عقلانیت اسلامی را به‌شیوه معمول در جهان اسلام مطرح کنند. چنان‌که از رساله اصول عدل و توحید قاسم بن ابراهیم بن اسماعیل معتزلی برمی‌آید، عبادت بر سه گونه است، نخستین آن شناخت خداست و دومین آن شناخت عوامل خشنودی و ناخشنودی او و سوم پیروی از آنچه خدا را خشنود می‌سازد (الجابری، ۱۳۸۹: ۱۸۰-۱۸۱). معتزله و به‌ویژه ابن حزم بر این باور بودند که «هرچه قرآنی‌ست معقول است و هرچه معقول است قرآنی‌ست» و این‌همه یادآور این جمله معروف هگل است که «هرچه واقعی‌ست عقلی‌ست و هرچه عقلی‌ست واقعی‌ست» (همان: ۴۵۹).

گفتمان معتزلی که با تأکید بر پیشروی عقل و سنجش معقولات شکل گرفت، به عقلانیت دینی وزن جدی می‌داد. در متن این گفتمان فکاهت به دو وجه مهم خوانده شد: هم به‌عنوان پدیده انسانی قابل تبیین عقلانی و روان‌شناسانه، و هم به‌عنوان ابزار نقد عقل‌ورزانه و سبک نوشتاری. متفکرانی چون ابوحنیف توحیدی (نماینده ادبی- فلسفی این جریان در متون ادبی) طنز را وسیله‌ای برای واکاوی تلخی‌های زندگی، مقابله با سختی‌ها و تضعیف جزم‌گرایی اجتماعی می‌دید. در متن او، فکاهت نه فقط سرگرمی، که پاره‌ای از «فلسفه بدبینانه» و نوعی «دفاع روحی» در برابر سختی‌های عینی زندگی است؛ ابزاری برای بازنمایی تناقض‌ها و بازخوانی نظم‌های اجتماعی به‌شیوه‌ای که عقل بتواند آن‌ها را رؤیت و نقد کند. در فضای عقل‌محور معتزلی، فکاهت می‌تواند به‌مثابه مواجهه‌ای معرفتی باشد: واگشایی پارادوکس‌ها، آشکارسازی غرایب رفتاری انسان و تبدیل تجربه زیسته به متن انتقادی. از این منظر، خنده و طنز نقش روش‌شناختی نیز یافته‌اند.

سرسختی داشته از آن رو که آن را هم منبع لذت هنر سخنوری و زیباسازی کلام و همراهی و هم منبع فحشا و فساد و کار شیطان ملعون می‌دانسته‌اند. همین ثنویت و دوگانگی موجب شکوفایی آن در اندیشه‌های اسلامی از جمله متکلمان معتزلی و اشعری شده است. بی‌تردید دو سامانه معرفتی جهان اسلام یعنی کلام معتزلی و کلام اشعری زیربنای بسیاری از فعالیت‌های نظری و عملی آن بوده است. اولی بیشتر بر مدار عقل می‌چرخید و تحت‌تأثیر بیت‌الحکمه مأمون و اندیشه‌های فلسفی مترجم یونانیان بود و به‌دنبال حدود دو قرن سیطره آن بر جهان اسلام، موجب شکوفایی حوزه‌های مختلف علمی و فرهنگی شد، چندان‌که محققان غربی از آن به «میان‌پرده» و «عصر زرین» و «رنسانس اسلامی» یاد کرده‌اند و چنان دوره درخشانی تمدنی ایجاد کرد که به قول ابوتمام:

«نُمَّ إِنْقَضَتْ تِلْكَ السُّنُونُ وَأَهْلُهَا
فَكَأَنَّهَا وَكَأَنَّهُمْ أَحْلَامٌ».[۶]

۲،۲،۳ دوگانگی ارزش‌گذاری: پذیرش فکاهت در برابر نفی آن

فکاهت همواره میان دو گرایش متضاد قرار گرفت: الف. رویکرد پذیرنده آن را وسیله‌ای برای تخفیف رنج، همبستگی اجتماعی، نقد نرم قدرت و تلطیف کلام می‌دانست؛ ب. رویکرد نفی‌کننده آن را منشأ گسترش بی‌حیایی، از بین رفتن هیبت و وقار یا زمینه‌ساز توهین و استهزاء می‌پنداشت. این دوگانگی، نقطه تقاطع نظریه‌های کلامی و عملی اجتماعی است که در دو گفتمان بزرگ جهان اسلام - معتزله و اشاعره - به‌صورت متفاوتی بروز یافت.

۲،۲،۴ فکاهت در گفتمان معتزلی: عقل و ضرورت آشنایی با زندگی بشری

شالوده فکری گفتمان معتزلی در سده دوم توسط واصل بن عطا بنیاد نهاده شد و بعدها توسط

۲،۲،۵ فکاهت در گفتمان اشعری: نقل، وقار و محدودسازی لذت

درمقابل، گفتمان اشعری با اولویت دادن به نقل و احتراز از عقل‌گرایی مطلق، رویکرد محتاطانه‌تری نسبت به فکاهت اتخاذ کرد. درواقع سامانه معرفتی اشعری در واکنش به سامانه معرفتی معتزلی پدیدار شد. این سامانه بیشتر بر مدار نقل می‌چرخید و افسار عقل را به دست نقل سپرد. از سده پنجم چنان قدرت یافت که بر تمام مجاری امور فرهنگی و سیاسی چیره شد و باعث انحطاط شدیدی گردید که به ایلغار ددمنشانه مغول انجامید و شد آنچه نباید می‌شد: افول تمدن درخشان اسلامی و عصر انحطاط به مدت حدود ۶۰۰ سال تا آنکه رنسانسی در جهان اسلام پدیدار گشت که در مصر به نهضت و در ایران به انقلاب مشروطه مشهور شد.

اگر افسانه سه یار دبستانی را بپذیریم و امام محمد غزالی را برخلاف معهود، در کنار خواجه نظام‌الملک و حسن صباح، ضلع سوم آن در نیشابور بدانیم، بی‌تردید غزالی نمود واقعی کمکش‌های دوگانه‌ای است که ساختار جامعه آن زمان را فرا گرفته بود؛ همان کشمکش شناختی میان عقل و نقل و به‌قولی برهان و بیان و فلسفه و عرفان که در تجربه معنوی و تولید فکری غزالی تبلور یافت. غزالی خود نیز بدان چنین تصریح می‌کند: «اختلاف خلق در دین و مذهب و به‌دنبال آن اختلاف در امامان و افزایش فرقه‌ها و تفاوت طریقت‌ها سبب غرق بسیاری از مردم در این دریای ژرف شد که تنها شمار اندکی توانایی نجات خویش را داشتند؛ اما هر گروهی خود را نجات‌دهنده می‌پنداشتند» (همان: ۴۲۵).

غزالی در دوره عصیان اشاعره علیه معتزله، به روزگار صدارت خواجه نظام‌الملک می‌زیست که جانشین عمیدالملک کندی شد؛ هم او که بر مذهب حنفی بود و به معتزله گرایش داشت و در روزگار او اشاعره آزارها دیدند، چندان که برخی مجبور به فرار شدند؛ مثل استاد غزالی، امام الحرمین جوینی که از نیشابور به مکه و مدینه مهاجرت کرد و لقب امام

الحرمین یافت. این آزار و اذیت‌ها حدود ۱۰ سال به طول انجامید و با کشتن کندی به سال ۴۵۶ پایان یافت و خواجه نظام‌الملک که به‌جای او نشست مذهب اشعری و شافعی را جایگزین معتزلی و حنفی کرد و مدرسه نظامیه نیشابور را بنیان نهاد که مکن رهبران اشاعره و مذهب شافعی شد (همان: ۴۲۶).

در این دیدگاه، خنده و شوخی باید در چهارچوب اخلاقی و شرعی مشخص قرار گیرند تا از مسیر بگی و تمسخر و تضعیف حرمت‌ها بازداشته شوند. امام غزالی، برای مثال، در آثار اخلاقی و تربیتی خود افراط در خنده را مضر می‌داند و بر تبسم محتاطانه تأکید می‌کند؛ او انسان را از مزاح و استهزا بر حذر می‌دارد و نگران است که تقلید ناصواب از سنت نبوی در امور ظریف به توهین یا بی‌حیایی بینجامد، آداب و آفات.

این رویکرد اشعری ناشی از سه عامل است: (۱) نگاه ارزشی محافظه‌کارانه به نشانه‌های رفتار اجتماعی (وقار، حیا)، (۲) تکیه سیاسی- نهادی بر حفظ نظم و سلسله‌مراتب معرفتی که مایل به محدودسازی ابزارهایی است که می‌توانند نظم را به سخره گیرند، و (۳) واکنش به فضای عقل‌محوری که تصور می‌شد ممکن است به سبک‌سری و انحراف معنوی منتهی گردد. در نتیجه، در آثار غزالی و در جریان‌هایی که او تأثیرگذار بوده، فکاهت کنترل‌نشده غالباً ناپسند شمرده شده و امر به حد معینی از پایبندی به خویشتن و «احتراز از مزاح با شریف و خسیس» توصیه شده است.

۲،۲،۶ مقایسه تطبیقی و پیامدهای فرهنگی اختلاف گفتمانی

اگر دو گفتمان را بر سر محور «نسبت عقل و نقل» تحلیل کنیم، الگوی متفاوتی برای فکاهت پدیدار می‌شود: در گفتمان معتزلی، که عقل معیار فهم است، فکاهت حامل ظرفیت انتقادی، شناختی و تاریخی است؛ امکان خوانش نمادین جامعه و نقد رفتارهای رسمی را فراهم می‌سازد. در گفتمان

این نظام معرفتی سوم که رقیب آن دو نظام معرفتی شد به‌وسیله‌ی الکندی و فارابی، شاگرد ابوبشر متی، شارح منطق ارسطو در بغداد، و یوحنا بن جلان، فیلسوف مسیحی در حران، توانست عقل جهان‌شمول را به کرسی بنشاند. مدرسه‌ی بغداد به حمایت‌های مأمون، در گسترش و جهانی کردن این نظام معرفتی کوشید و شاگردان بزرگی را تربیت کرد که بعدها از استادان و سرآمدان این نظام معرفتی شدند و ریاست منطقیون بغداد را عهده‌دار گشتند از جمله ابوسلیمان سجستانی .

بنیاد مدرسه‌ی بغداد منطق ارسطو و علوم عقلی او بود که در فضای تقابل دو نظام معرفتی یا دو گفتمان بیان و برهان در بغداد شکل گرفت. نمود این تقابل را در مناظره‌ی ابوبشر متی، منطقی‌دان و نماینده‌ی نظام برهانی، و ابوسعید سیرافی، نحوی فقیه و متکلم و نماینده‌ی نظام بیانی، می‌بینیم که با حضور وزیر مقتدر، ابن فرات، در سال ۳۲۶ انجام گرفت. ابوبشر متی معتقد بود برای شناخت حق از باطل و صدق از کذب و خیر از شر و شک از یقین، راهی جز منطق وجود ندارد درحالی‌که سیرافی، نماینده‌ی مدرسه‌ی نحو بغداد، در رد این دعوی بر این باور بود که زبان عربی به منطق یونانی نیازی ندارد و این زبان منطق ویژه‌ی خود را دارد که همان نحو است (همان: ۳۸۷).

از قضا ابوحیان توحیدی در این جلسه حضور داشت و حفظ این مناظره را مدیون او هستیم که آن را در کتاب المقابسات خود آورده است و در آن متذکر شده که نحو، منطق عربی و منطق، نحو عقلی است (همان: ۳۸۹). ابوسلیمان آخرین رئیس مدرسه‌ی منطق بغداد و استاد توحیدی بود. این مدرسه به استراتژی فرهنگی مأمون که هدف آن پیروزی بیان به‌وسیله‌ی برهان بر عرفان بود تکیه داشت. ابوحیان می‌نویسد برخی رساله‌های اخوان‌الصفا را به ابوسلیمان دادم تا بخواند و نظر بدهد. چند روز بعد رساله‌ها را پس داد و گفت آنان گمان بردند می‌توانند فلسفه را درون شریعت جای دهند و شریعت را ضمیمه‌ی فلسفه کنند و این کاری

اشعری، که نقل و حفظ حرمت‌ها اولویت دارد، فکاهت به کنترلی اخلاقی نیازمند است و کارکردهای انتقادی آن محدود یا اخلاق‌مندانه بازتعریف می‌شود. پیامدهای این اختلاف فراتر از نظریه‌ی فکاهت است: نحوه‌ی مواجهه با طنز و استهزا در ادبیات، جایگاه مجلسی بودن و مجالس تفنن، ضوابط اخلاقی گفتگو، و حتی سیاست فرهنگی نهادهای آموزشی و قضایی را شکل می‌دهد. به عبارت دیگر، تفاوت ارزیابی فکاهت نشان‌دهنده‌ی تفاوت پدیداریافته در نسبت فرهنگ و قدرت، لفظ و معنا، و کارکرد عمومی هنر در هر دوره است. بنابراین، کارکرد فکاهت و خنده در جهان اسلام نه یک پارچه و ثابت، که نوسان‌کننده در متن معانی گفتمانی است. تحلیل مفهومی «شخص- فرایند - محصول» کمک می‌کند تا موضع هر گفتمان را شفاف‌تر کنیم: معتزله فکاهت را به‌عنوان ابزار عقلانی و معرفتی می‌بیند، و اشاعره به‌عنوان پدیده‌ای که باید در چهارچوب اخلاقی محافظه‌کارانه تقلیل یابد. در ادامه مقاله، لازم است مواضع ابوحیان توحیدی و غزالی را بر مبنای گزاره‌ها و نمونه‌های متنی (نقل‌های مستقیم، مقاطع روایی و رساله‌های اخلاقی) مستندسازی کنیم تا نشان دهیم چگونه این گرایش‌های نظری در متون به‌طور عملی تبلور یافته‌اند.

۲،۲،۷ جمع‌بندی فرعی

فرهنگ اسلامی به‌ترتیب بر این سه نظام معرفتی بنا نهاده شده است:

الف: نظام معرفتی بیانی که نشانگر میراث دینی - اسلامی «ناب» (زبان و دین به‌مثابه متن) است.

ب: نظام معرفتی عرفانی که بخش نامعقول یا «عقل مستقبل» میراث کهن (اساساً هرمس‌گرایی) را بنیان نهاده است.

ج: نظام معرفتی برهانی که بنیادگذار فلسفه و علوم عقلی (به‌ویژه ارسطوگرایی) است» (همان ۳۸۲).

۲،۳ ابوحیان توحیدی، فیلسوف ادیب؛ نماینده گفتمان معتزلی

ابوحیان توحیدی (حدود ۳۱۰ تا ۳۲۰ هـ.ق - وفات میان ۴۰۰ تا ۴۱۴ هـ.ق)، ادیب و فیلسوفی برجسته و از نمایندگان سرآمد گفتمان معتزلی به‌شمار می‌رود. او را «فیلسوف ادیب» خوانده‌اند؛ تعبیری که جایگاه ویژه‌اش را در میان اندیشمندان مسلمان روشن می‌سازد، چراکه برخلاف بسیاری از متفکران هم‌عصرش، پیوندی عمیق میان فلسفه، ادب و بلاغت برقرار کرده است. در سنت نثر عربی، معمولاً جاحظ را به‌عنوان نمونه‌ای از «ادیب فیلسوف مشرب» معرفی می‌کنند، حال آنکه توحیدی در نقطه مقابل، بیش از هر چیز فیلسوفی است که با زبان ادیبانه سخن می‌گوید. همین تفاوت، سبب شده است تا هر دو از بزرگ‌ترین چهره‌های نثر عربی به‌شمار آیند؛ با این تفاوت که جاحظ در چهارچوبی عمدتاً ادبی و فرمالیستی عمل می‌کرد، درحالی‌که توحیدی اندیشه‌ورزی فلسفی را با بیانی ادبی و هنرمندانه درآمیخته است.

در نام‌گذاری آثارش نیز می‌توان ابتکار و نبوغ او را مشاهده کرد؛ چنان‌که به گفته ژنت، عناوین آثار نقش «آستانه» را دارند، توحیدی توانسته با انتخاب‌هایی منحصربه‌فرد، هم ذوق ادبی خود را آشکار سازد و هم افق‌های اندیشه فلسفی‌اش را نمایان کند. همین ویژگی باعث شده است که برخی پژوهشگران، نوشتار او را با گزین‌گویی‌های فیلسوفان مدرن - همچون نیچه - مقایسه کنند، هرچند پرداختن به این قیاس مجال مستقل می‌طلبد.

شخصیت توحیدی ترکیبی پیچیده داشت. او را در منابع گاه «یکی از سه زندیق بزرگ» (در کنار ابن راوندی و ابوالعلاء المَعَرّی) خوانده‌اند، و گاه مردی آواره، شعبده‌باز و بی‌قرار که «جایی برای آرامش نداشت». خود او نیز در عبارتی پرمعنا می‌گوید: «بل الغریب من هو فی قریبه غریب»؛ به‌راستی غریب کسی است که در غربت خویش نیز غریب باشد. او انسان را مسئله اصلی انسان می‌دانست: «إنّ الإنسان قد أشکل علیه الإنسان»، و از این‌رو بسیاری

ناشدنی بود. «سبب آن را اختلاف دو نظام معرفتی می‌داند، نظام معرفتی‌ای که بنیادگر فلسفه است و نظام معرفتی‌ای که بنیادگر شریعت است» (همان: ۳۹۲)

توحیدی توازن شایسته را ترکیب رأی، اثر، قیاس و خبر می‌داند و موضعی بینابین میان اهل حدیث و کسانی که با استدلال فقهی رأی و قیاس مخالف بودند و متکلمان که اکثر احادیث ساخته‌شده را نامطبوع می‌یافتند، پیش گرفت. توحیدی همانند افلاطون که از سقراط بهره جست، از استاد خودش، سجستانی، به‌منزله ظرفی برای بیان اندیشه‌های خود استفاده کرد. وی دست پرورده و مصاحب و معاشر استادش بود و آراء او را از صافی گذراند. این درحالی بود که ابوحیان در عصر غول‌های فکر و اندیشه زندگی می‌کرد: ابوالحسن عامری، ابن مسکویه، فارابی و ابن‌سینا.

اگر قرآن را نقطه عزیمت علوم اسلامی مرتبط با انسان یا به‌قول آدونیس گشاینده افق‌های نگارشی بی‌شمار به روی دانش‌ها بدانیم، بی‌تردید اوج مفهوم فکاهت و خنده را نیز باید قرآن بدانیم؛ ابرمتنی که متن پنهان بسیاری از پژوهش‌هایی است که در جهان اسلام در این حوزه انجام گرفته است.

واکنش دو سپهر معرفتی غالب جهان اسلام، معتزله و اشاعره، به پدیده فرهنگی-اجتماعی فکاهت و خنده از خلال قوامی عرب نیز پیداست. ما در ادامه این جستار به تحلیل اندیشه دو نماینده برتر این دو حوزه پرداخته‌ایم: غزالی و توحیدی که از شمار علما، فقها و ادیبی هستند که گرامشی آن‌ها را روشنفکران سنتی و ارگانیک می‌نامد (الجابری، ب، ۱۳۸۹: ۳۳). غزالی و توحیدی تا وقتی در خدمت قدرت حاکمند ابزار سلطه آند؛ آن‌ها را می‌توان روشنفکران ارگانیک سنتی نامید و وقتی مخالف دولت هستند در زمره روشنفکران ارگانیک نوین هستند.

او را پیشگام رویکردی اگزیستانسیالیستی در سنت اسلامی دانسته‌اند.

توحیدی به‌خوبی بازتاب‌دهنده‌ی اضطراب‌ها و تزلزل‌های فکری و اجتماعی روزگار خویش بود. در آثار او می‌توان طیفی گسترده از زهد و پارسایی تا انتقاد از مقدسات و طنز تلخ را یافت. او هم‌زمان کاتبی حرفه‌ای بود که از فیلسوفان بزرگ تا راهزنان کوچک و بازار را به تصویر می‌کشید. این نگاه جامع و انسان‌گرایانه سبب شد که او را «خلف شایسته‌ی جاحظ» بدانند، چراکه همچون او با هیچ جنبه‌ای از زندگی انسانی بیگانه نبود. به همین دلیل، جاحظ یکی از شخصیت‌هایی بود که توحیدی در کنار عمر بن خطاب و حسن بصری، سرآمدان تاریخ اسلام می‌دانست و به آنان رشک می‌برد.

با این حال، تجربه‌ی معاشرت با اصحاب قدرت و دانشمندان زمانه، روحیه‌ای تلخ و طنزپرداز در او پدید آورد. به تعبیر کرمر، «انسان‌گرایی توحیدی انتخابی سرخوشانه و از سر همت والا نبود، بلکه پذیرش آگاهانه‌ی ضمیر تیره‌ی انسان بود. او برخلاف مسکویه که انسان‌گرایی‌اش متین و استوار بود، نماینده‌ی انسان‌گرایی رنجیده‌خاطر به شمار می‌رفت» (کرمر، ۱۳۷۵: ۳۰۵-۳۰۸ و کرمر ۱۳۷۹: ۴۲-۵۹).

ابوحیان توحیدی در المقابسات از استادش ابوسلیمان سجستانی درباره‌ی حقیقت خنده و علل آن می‌پرسد. «سجستانی خنده را نیرویی می‌داند که در نقطه‌ی تلاقی قوای ناطقه و حیوانی انسان پدید می‌آید. به باور او، خنده حالتی از نفس است که بر اثر ورود امری تازه در ذهن ایجاد می‌شود. این ورود در ابتدا نوعی حیرت می‌آورد، و حیرت نیز خود جست‌وجوی علت و دلیل برای آن امر است. از آنجاکه این حالت در نفس شکل می‌گیرد، تابع نیروی حیوانی است که یا به درون کشیده می‌شود یا به بیرون. اگر حرکت ناگهانی و تند باشد، به خشم می‌انجامد؛ اگر معتدل باشد، شادی و سرور پدید می‌آورد. گاه حرکت از بیرون به درون است و ترس ایجاد می‌کند، و گاه به بیرون کشیده می‌شود و تمسخر را سبب می‌گردد. هنگامی که این دو قوه در

جست‌وجوی علت به هم نزدیک می‌شوند، حالتی مرزی پدید می‌آید که در آن نفس گاه حکم می‌کند «چنین است» و گاه «چنین نیست». عبور روح از میان این دو حرکت متضاد، خنده را بر چهره آشکار می‌کند، درحالی‌که خشم نیز می‌تواند در پی آن شدت گیرد» (۱۹۹۲: ۲۷۴ به نقل از عبدالحمید، ۲۰۰۳: ۲۷۹-۲۷۷). این تبیین نشان می‌دهد که در سنت فلسفی توحیدی، خنده صرفاً یک واکنش سطحی نیست، بلکه حاصل تنش و تعامل قوای وجودی انسان است.

توحیدی علاوه بر پرسش‌های فلسفی درباره‌ی خنده، سخت تحت‌تأثیر جاحظ بود و بارها در آثار خود به ستایش او پرداخت. در البصائر و الذخائر جاحظ را چنین وصف می‌کند: «کتاب‌های او دره‌ایی پراکنده و مرواریدهایی پرن هستند، و سخنانش شرابی پاک و جادویی حلال است» (۱۹۸۸: ۶) در الامتاع و المؤمنسه نیز جاحظ را صاحب مکتبی می‌داند که عناصر متنوع و نادری چون طبیعت، تربیت، دانش، اصول، عادت، سن، فراغت، عشق، رقابت و بلوغ را در هم می‌آمیزد؛ عناصری که کمتر در یک فرد گرد می‌آیند (۲۰۱۹: ۶۶). «او بی‌تردید جاحظ را از سه شخصیت بی‌همتای تاریخ اسلام می‌شمارد که موجب برتری امت محمد بر دیگر امت‌ها شده‌اند: عمر بن خطاب، حسن بصری و جاحظ (۱۹۸۸: ۲۳۳-۲۲۸).

این تحسین‌های مکرر سبب شد تا توحیدی در بسیاری موارد راه شاگردی جاحظ را در پیش گیرد. او همچون جاحظ علم و ادب را در هم آمیخت و سبکی آفرید که در آن موضوعات مختلف بدون ترتیبی صلب و منطقی به هم تنیده می‌شوند. همانند جاحظ، او در خلال مباحث جدی به بذله‌گویی و حکایت‌پردازی می‌پرداخت و طنز را با جدیت در هم می‌آمیخت. اگر برای جاحظ طنز ضرورتی برای زندگی و هنر نویسندگی بود، برای توحیدی نیز چارچوبی شد که اندیشه‌اش در آن تبلور یافت و برجسته شد (العبدی، ۲۰۱۰: ۴۷). بدین‌سان، رابطه‌ی او با جاحظ صرفاً تقلید نبود، بلکه امتداد سنتی بود که در آن

برخی او را «جاحظ ثانی» نامیده‌اند: (۱۹۶۴-۱۴۹-۲۹۶).

توحیدی، همچون استادش جاحظ، متفکری دایره‌المعارفی بود که کوشید میان فلسفه و ادب پیوند برقرار کند و میراث یونانی را با فرهنگ عربی درآمیزد. او با وزیران و رجال برجسته‌ای چون مهلبی، ابن‌عمید، ابن‌عباد و ابن‌سعدان مجالست داشت و در حلقه‌های فکری عصر خویش حضوری فعال ایفا می‌کرد. همین ویژگی او را به اندیشمندی «رواقی‌مسلک» نزدیک می‌سازد؛ از این رو زکریا ابراهیم در مقایسه‌ای نمادین او را «فیلسوف خندان» و غزالی را «فیلسوف گریان» نام نهاده است (ابراهیم، ۱۹۶۴: ۲۷۰).

از منظر فلسفه خنده، توحیدی به‌گونه‌ای می‌اندیشد که خنده بدل به راهبردی برای بقا می‌شود. او بر آن است که «اقبال مردم و ملت‌ها به فکاهت با افزایش سختی معیشت نسبتی مستقیم دارد» (همانجا). این رویکرد، به‌ویژه با توجه به زمینه معتزلی اندیشه توحیدی، نشان‌دهنده پیوندی میان عقلانیت کلامی و تجربه زیسته اوست: جستجوی علل و دلایل (ویژگی کلام معتزلی) در کنار پذیرش واقعیت تلخ و تمسخر آن (ویژگی طنز او). به بیان دیگر، طنز برای توحیدی صورت تازه‌ای از «تفکر معتزلی» است که در قالب زبان فکاهت و خنده بازتاب یافته و به او امکان می‌دهد تا هم نقادانه به جهان بنگرد و هم رنج زندگی را تحمل‌پذیر سازد.

ابوحیان توحیدی در مسئله ۱۰۱ کتاب الهوامل و الشوامل از دوست خود ابوعلی مسکویه درباره ماهیت «انتقال خنده» پرسشی بنیادین مطرح می‌کند:

«گاهی مشاهده می‌کنیم کسی از روی شگفتی دیدن یا شنیدن چیزی می‌خندد، یا امری بر دلش خطور می‌کند و می‌خندد. سپس ناظری از دور به او می‌نگرد و بی‌آنکه در موضوع خنده او شریک باشد، با دیدن خنده‌اش به خنده درمی‌آید، بلکه چه بسا خنده ناظر از خنده نخستین فراتر رود. پس چه

طنز و فکاهت نه عنصری حاشیه‌ای، بلکه جوهری در خدمت معرفت و ادبیات تلقی می‌شد.

برای ابوحیان توحیدی، طنز و فکاهت صرفاً جنبه‌ای ادبی یا زبانی نداشت، بلکه بازتاب نگرشی فلسفی و وجودی بود. او با نگاهی بدبینانه به زندگی، طنز را ابزار انکار و تمسخر واقعیتی می‌دید که بر او تحمیل شده بود. طنز نزد توحیدی بخشی جدایی‌ناپذیر از «فلسفه بدبینی» اوست؛ فلسفه‌ای که در پی لغو و نفی ارزش‌های موجود و طرد تلخی‌های معیشتی بود. از این منظر، «خنده در آثار توحیدی نه یک کنش سطحی، بلکه مکانیسمی دفاعی است که روح برای مقابله با شدت، ظلم و محرومیت می‌آفریند» (ابراهیم، ۱۹۶۴: ۲۵۰).

توحیدی در آثار خود بارها به فواید خنده برای نفس انسان اشاره می‌کند. او خنده را راهی برای گریز از واقعیت دشوار و صعود به عالمی آسان‌تر می‌داند: «خنده آرزوست، فرصتی برای روح تا از آنچه بر او می‌رود، بگریزد. و کار خدا در جدیت و شوخی، در حقیقت، بهره‌مندی از همین آرزو و خنده است. هرچند سود آن در ظاهر تعجیل نمی‌کند، در باطن روح خیری پدید می‌آورد؛ چراکه آرزو مایه استراحت و خنده سرچشمه شادی است» (۱۹۸۸: ۲۷۷). این تلقی نشان می‌دهد که توحیدی به‌نوعی «روانشناسی فکاهت» توجه دارد و خنده را جایگزین گریه و وسیله‌ای برای رهایی از شدت آلام می‌شمارد.

زکریا ابراهیم در پژوهش خود با عنوان ابوحیان التوحیدی: أديب الفلاسفة و فيلسوف الأدباء، توحیدی را در چند حوزه فیلسوف می‌خواند: در قلمرو توحید، در پرسشگری، در بدبینی و نیز در عرصه فکاهت و هنر. به نظر ابراهیم، اندیشه اسلامی سه جریان اصلی دارد: متکلمان (اعم از معتزله و اشاعره)، فلاسفه و صوفیه. اما در کنار این سه، گروهی دیگر با عنوان «ادیبان فیلسوف» یا «فلاسفه ادیب» وجود دارند که کمتر مورد توجه محققان قرار گرفته‌اند. توحیدی یکی از برجسته‌ترین نمایندگان این گروه است؛ تا آنجاکه

آورد تا در مکاتبات الهوامل و الشوامل او را به افراط در شکوه و اندوه ملامت کند (ابراهیم، ۱۹۶۴: ۲۸۶).

۲،۴ امام محمد غزالی، فقیه فیلسوف، نماینده گفتمان اشعری

امام محمد غزالی طوسی (۴۵۰-۵۰۵ ق)، فقیه برجسته مذهب شافعی، متکلم، فیلسوف منتقد فلسفه، صوفی و مُجدد دین اسلام، بیشترین توجه خود را معطوف به اخلاق و فضیلت جامعه اسلامی کرده است. او بیش از هفتاد اثر، رساله و تک‌نگاری در حوزه‌های فقه، کلام، فلسفه، تصوف و اخلاق نگاشت و نماینده برجسته عقل فقهی در شرق جهان اسلام بود. این عقل فقهی، بعدها توسط مولوی با بهره‌گیری از بلاغت منبری و در قالب عرفان مولوی، تحت‌تأثیر تصوف اشراقی خراسان به معجونی تبدیل شد تا در برابر عرفان نظری ابن عربی قد علم کند؛ بدین‌ترتیب، غزالی نه‌تنها اندیشه دینی و اخلاقی را احیا کرد، بلکه به‌نوعی مبنای عقلانیت اخلاقی در تاریخ اسلامی شد. برخلاف ابوحیان توحیدی که در دوران اوج تمدن اسلامی یا رنسانس اسلامی زیست، غزالی در مراحل آغازین افول تمدن اسلامی حضور داشت و به همین دلیل می‌توان او را نماینده عقل منعزل در جهان اسلام به شمار آورد.

در حوزه فکاهت و خنده، غزالی موضعی محدودکننده و مراقبتی اتخاذ کرد. او در إحياء علوم الدین دایره فکاهت را برای عموم مردم و نخبگان محدود کرد و مزاح را به‌عنوان امری آسیب‌رسان و ممنوع معرفی نمود: «با شریف مزاح مکن که بر تو کینه گیرد و با خسیس مزاح مکن که بر تو دلیر گردد» (۱۳۶۸/۳: ۱۳۷). غزالی مزاح و خنده را به‌عنوان آفتی مذموم می‌دانست و تنها تبسم ملایم را ستوده می‌شمرد، آن هم به شرطی که دندان‌ها نمایان شود اما صدا شنیده نشود (همان: ۱۳۷/۳). همچنین، استهزا و سخره‌گری را اعمالی نکوهیده می‌دانست؛ زیرا این امور به معنای حقیر شمردن و خوار داشتن عیب‌ها و کاستی‌ها و بازگفتن آن به نحوی است که

چیزی از خنده‌کننده نخست به خنده‌کننده دوم سرایت کرده است؟» (۲۴۷: ۲۰۰۱).

مسکویه در پاسخ، پدیده خنده را در چهارچوب «تأثیرات متقابل نفوس» تبیین می‌کند. به باور او، نفس انسانی انواعی از تأثیرات را می‌پذیرد: برخی سریع و برخی کند. نمونه تأثیرات سریع همانند خواب و خمیازه است که به‌سرعت از فردی به دیگری سرایت می‌کند. چنین تأثیری گاه در فعالیت نیز رخ می‌دهد؛ شخصی که پرنشاط است، دیگری را نیز به فعالیت وامی‌دارد، گرچه اثر در اولی قوی‌تر و آشکارتر است. علت این سرایت آن است که نفس، اگرچه در افراد متعدد تحقق دارد، در ذات خود واحد است. بنابراین جای شگفت نیست که آثار نفسانی بتوانند بی‌درنگ و بدون واسطه زمان از شخصی به دیگری انتقال یابند. این انتقال نیازی به حرکت جسمانی یا نیروی مادی ندارد، بلکه صرف توجه و تلاقی نفسانی کافی است. مسکویه برای توضیح بیشتر مثالی نجومی می‌آورد: همان‌گونه که میان گشودن چشم و دیدن ستاره‌ای ثابت هیچ فاصله زمانی محسوس وجود ندارد، در تأثیرات نفسانی نیز چنین است (همانجا).

این‌همه نشان می‌دهد که توحیدی و مسکویه خنده را نه فقط پدیده‌ای زیستی، بلکه تجربه‌ای روحی - فلسفی می‌دانستند که در ساحت «وحدت نفس» و تعامل میان اشخاص معنا پیدا می‌کند. درواقع، خنده در اینجا به‌مثابه «پدیده‌ای انتقالی» فهمیده شده که امکان سرایت عاطفی و روانی را آشکار می‌سازد.

مورخان اندیشه در مقایسه میان جاحظ و توحیدی به تفاوتی بنیادین اشاره کرده‌اند: «جاحظ هرگاه بهره‌ای از نشاط می‌یافت، می‌خندید و به نوادر لطیف و فکاهت شیرین شهرت داشت؛ اما توحیدی چون حظی می‌یافت، می‌گریست. مردم عادتاً با خندان می‌خندند و با گریان می‌گریند، ولی توحیدی به‌جای خنده، در بدبینی و اندوه غرق می‌شد.» همین کثرت شکایت‌ها بود که حتی مسکویه را به ستوه

محدود به پیامبر و شرایط خاص ایشان دانست و تصریح کرد: «تواند که مزاح کند و جز حق نگوید، اما غیر او چون در مزاح گشاد، غرض او خندانیدن مردمان باشد، چنان‌که اتفاق افتد» (احیاء علوم الدین، ج ۳ ص ۱۳۷؛ ترجمه ۲۶۵).

غزالی همچنين افراط و مداومت در خنده و مزاح را نکوهیده می‌دانست: «اما مداومت، بدانچه مشغول شدن است به بازی و هزل مباح است، و لیکن مواظبت آن نکوهیده است. و اما افراط در آن، بدانچه بسیاری خنده بار آرد، بسیاری دل را بمیراند، و در بعضی حال‌ها کینه آرد و مهابت و وقار را ساقط گرداند» (همان‌جا). از این رو، موضع غزالی نسبت به خنده و شوخ‌طبعی همواره در چارچوب اخلاقی و تربیتی قرار داشت و هرگونه رفتار خنده‌آور یا مزاح را که موجب زیان یا تحقیر دیگران می‌شد، ممنوع می‌دانست.

غزالی در نقد فکاهت و خنده، بهترین پشتوانه خود را شخصیت عمر بن خطاب یافت و از او به‌عنوان شاهد نقل کرد: «عمر - رضی الله عنه - گفت: هرکه خنده او بسیار باشد، هیبت او کم شود، و هرکه مزاح کند، مُستخف گردد، و هرکه کاری بسیار کند، بدان معروف شود، و هرکه سخن بسیار گوید، سقط او بسیار بود، و هرکه سقط او بسیار بود، شرم او اندک شود، و هرکه شرم او اندک بود، پرهیزکاری او اندک ماند، و هرکه پرهیزکاری او اندک ماند، دلش بمیرد» (احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۱۲۷؛ ترجمه ۲۶۵).

سخنان غزالی، از این منظر، نفی هنجارهای رایج فرهنگی-اجتماعی در جامعه عربی-اسلامی است. خنده‌ای که به‌عنوان شادی قلب و روشنایی چهره، گسترش دوستی و برادری، و نشاط اجتماعی تلقی می‌شد، مورد نکوهش قرار گرفت. فکاهتی که هدفش سرگرم کردن روح و برانگیختن انسان به تلاش و کار بود، توسط غزالی نفی شد. در نگاه او، خنده و مزاح هیچ هدفی جز هشدار علیه لذت‌جویی و سرگرمی نداشت و تمرکز تنها بر زهد در زندگی دنیوی و ترک لذت‌ها برای دستیابی به آخرت بود.

موجب خنده شود و به‌نوعی تقلید و تمسخر باشد که به حکم غزالی حرام است، زیرا باعث رنجش دیگران می‌شود (همان: ج ۳ / ۱۴۰).

به این ترتیب، رویکرد غزالی در زمینه فکاهت و خنده، بازتاب نگرش اخلاقی و کلامی اوست؛ وی هم خنده و مزاح را تحت کنترل عقل و اخلاق قرار داد و هم نشان داد که در جامعه اسلامی، لذت‌های ظاهری و تفریحی باید با معیارهای اخلاقی و مراقبت اجتماعی هم‌سو باشند، به‌گونه‌ای که هیچ رفتار خنده‌آور یا مزاحی موجب آسیب به دیگران نشود. این موضع کاملاً در تقابل با فلسفه توحیدی خنده و برداشت معتزلی از خنده و فکاهت قرار می‌گیرد، جایی که خنده به‌عنوان مکانیسم روانی، اجتماعی و دفاعی مورد تأکید بود.

اگرچه غزالی از سنت فرهنگی، پیروی و مانند دیگران نقل می‌کرد که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله «تبسم و خنده او بر اصحاب بیش از دیگران بود و تعجبش در سخنان ایشان افزون‌تر و آمیختن نفس او با ایشان بیشتر بود، و گاهی چنان می‌خندید که دندان‌های خردش نمایان می‌شد» (احیاء علوم الدین، ج ۲، ص ۳۹۸؛ ترجمه ۷۸۰)، این همه مانع از آن نبود که او نسبت به خنده و شوخ‌طبعی موضعی انتقادی اتخاذ نکند. غزالی در جلد دوم احیاء علوم الدین، کتاب آداب معیشت و اخلاق نبوت، به بیان احادیث فراوانی درباره نهی و منع فکاهت و خنده پرداخته است (احیاء علوم الدین، صص، ۳۹۸-۳۹۹؛ ترجمه ۷۸۰-۷۸۱)، و در جلد سوم احیاء علوم الدین، کتاب آفت‌های زبان نیز به آفت مزاح و خنده اشاره کرده است (احیاء علوم الدین، صص ۱۳۷-۱۳۸؛ ترجمه ۲۶۵-۲۶۷).

با وجود نقل این احادیث و ذکر نمونه‌های خنده پیامبر، غزالی از آن‌ها به‌عنوان دلیل برای لزوم ترک شوخی و خنده بهره می‌جست. پیامبر برای او نمونه و الگویی کامل بود، و غزالی بیم داشت که مردم در تقلید از خنده، شوخی و مزاح، از حد تجاوز کنند و بدون آنکه متوجه باشند، به شخصیت پیامبر خدشه وارد کنند. بنابراین، او شوخی و خنده را

این آثار شامل گفتمان منع یا نکوهش خنده و مزاح نبود. برعکس، در آثار غزالی، احادیثی که منع، انذار و رد فکاهت را بیان می‌کنند، نقش برجسته‌ای دارند و به‌نوعی، حدیث را به ابزاری انعطاف‌پذیر برای تنظیم رفتار اجتماعی و فردی تبدیل کرده‌اند؛ جایی که هم می‌توان چیزی را تأیید و هم رد کرد، بسته به آموزه غالب و روش مطلوب اخلاقی و دینی.

غزالی در دوره‌ای به دنیا آمد که جریان اجتهاد متوقف شده بود و نشانه‌های رنسانسی که در دوران عباسیان به شکوفایی رسیده بود، به‌تدریج محو شده بود؛ دورانی که قدرت و اضطراب، دانشمندان را در مسیر اسلام بیمناک کرده بود. در آن زمان، مردم هنوز در تبادل نظر فعال بودند، جریان معتزله رونق داشت، آثار ترجمه می‌شد، اجتماعات علمی و ادبی افزایش یافته بود، تجمل و رفاه عمومی رشد کرده و شوخ‌طبعی و سرگرمی میان مردم معمول شده بود. مردم می‌خندیدند، شوخی می‌کردند، مسخره می‌کردند و گاه از جدیت فاصله نمی‌گرفتند؛ اما غزالی واکنشی به این شرایط بود.

او به‌عنوان فقیه، قاضی و متفکر شافعی، در دوران ضعف، زوال و بیم از نابودی اسلام، بر جدیت، تعهد و زهد تأکید کرد. او ترس داشت که دین در میان سرگرمی‌ها و لذت‌های دنیوی گم شود و مسیر اخلاقی و دینی جامعه دچار انحراف گردد. به همین دلیل، دین در نگاه او به‌نوعی درون‌گرا شد و علما به تکرار آموزه‌های پیشینیان پرداختند، سعی کردند یک روش زندگی مداوم و پایدار ایجاد کنند و مردم را در معرض فرهنگ انزوا و خودمحوری قرار دهند، اگرچه گهگاه صداهایی نیز به گوش می‌رسید که خواستار پایان دادن به شر، خودانتقادی و بررسی سخنان فقها و مردان مذهبی بودند.

۳ نتیجه

توحیدی که از رهگذر استنساخ و کتابت زندگی می‌کرد و بیشتر عمرش را در بغداد سپری کرد، به‌راستی شاهزاده‌ای بود در ملکوت اندیشه و در

غزالی درصدد بود تا این نگرش اخلاقی و تربیتی را به‌شکلی نظام‌مند بر جامعه تحمیل کند. او حتی آنچه پیامبر اکرم(ص) مجاز دانسته بود، مانند خنده در روز عید که طبق احادیث فرصتی برای شادی و سرور مشروع بود، ممنوع و مردود اعلام کرد. خنده برای او به‌گونه‌ای حرام و ناپسند جلوه می‌کرد و از پیامد آن وحشت روز قیامت را متصور می‌شد (احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۱۲۷؛ ترجمه ۲۶۶). این موضع، با احادیثی که خنده خداوند در روز قیامت را بیان می‌کند تا دین آسان و قابل‌پذیرش باشد، در تضاد است.

غزالی همچنین خنده و مزاح را در چارچوبی خاص معنا کرد و به تفکیک نوع خنده پرداخت. او آیه قرآن را در این زمینه خاص تلقی کرد: «وای بر ما! این چه کتابی است که هیچ‌چیز کوچک و بزرگی را فرونگذاشته مگر اینکه آن را حفظ کرده است؟» (۱۸:۴۹) و توضیح داد که «صغیره تبسم است در آمرزش مؤمنی، و کبیره قهقهه است؛ در این معنا اشاره‌ای است بدان که خندیدن بر مردم از گناهان و جرم‌هاست» (احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۱۴۰؛ ترجمه ۲۷۰).

درنهایت، غزالی به تعریف مزاح نیز پرداخته و آن را نه ازمنظر زبانی و اصطلاحی، بلکه با تأکید بر پیامدهای اخلاقی تبیین کرد: «مزاح، مزاح خوانده شده، زیرا صاحبش را از حق دور می‌کند» (احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۱۳۷؛ ترجمه ۲۶۷). به‌این‌ترتیب، دیدگاه غزالی درباره خنده و فکاهت، نگرشی سختگیرانه، اخلاق‌محور و بازدارنده بود که هدفش اصلاح رفتار فردی و اجتماعی در چارچوب ارزش‌های شریعت و اخلاق اسلامی بود.

غزالی از هر ابزار و وسیله‌ای برای هشدار درباره تمام اشکال فکاهت بهره گرفت، چه در مواجهه با عموم مردم و چه با نخبگان، و این موضع به‌روشنی تفاوت او با ابوحیان توحیدی و استادش، جاحظ، را نمایان می‌سازد. درحالی‌که آثار توحیدی و جاحظ به فکاهت، خنده و شوخی پرداخته و آن‌ها را بخشی از تجربه انسانی و فرهنگی تلقی می‌کردند، هیچ‌یک از

غزالی به منابع شناختی دیگر به‌ویژه تصوف سنی - که تبلور آن را در مولوی شاهد هستیم - توجهی زایدالوصف داشت و رویکرد عقل‌کنارنهادشده را تثبیت کرد، از همین رو ابن‌تیمیه برخی گفته‌های غزالی را که ادعا می‌کرد اسرار و حقایق هستند همان گفته‌های صابئه فلسفه‌ورز می‌داند. فقه نزد غزالی دیگر اجتهاد و استنباط احکام جدید یا ابزاری جهت بهره جستن از متون و تولید معرفت نبود، بلکه ابزاری ذهنی بود که قوام آن در نظروزی مسائل، جهت الحاق و جداسازی آن‌ها به هنگام شبهه‌دار شدن بود (الجابری، ۱۳۸۹: ۴۹۳).

این‌همه موجب شد عقل فلسفی تا حدّ عقل فقهی تنزل پیدا کرد و علم کلام که به جمود تقلید گرفتار شده بود، به آموزش رسمی تبدیل و با تکیه بر مشیت الهی و انکار مطلق علت و معلول موجب معزل شدن عقل شد. عقل کنارنهادشده بر همه عرصه‌های ذهن غزالی از کلام تا فقه غالب آمد و او را به فقیه متکلمی تبدیل ساخت که برای دین و دنیا مبارزه می‌کرد و این‌همه در واکنش او و شاگردانش به ایلغار صلیبی‌ها تبلور یافت (همان: ۳۳۹). این پیروزی عقل کنارنهادشده در غزالی چنان زخم عمیقی بر پیکر عقل اسلامی بر جای نهاد که تا پایان عصر انحطاط و آغاز عصر نهضت تداوم داشت.

هم توحیدی و هم غزالی به گرایش باطنی متهم‌اند، به‌ویژه غزالی که خروج او را از بغداد به‌خاطر حفظ جان خویش می‌دانند؛ زیرا آنچه علیه باطنیه نوشته بود، خلیفه وقت را کاملاً خشنود نمی‌ساخت. نوشته‌اش به تأیید باطنیه نزدیک‌تر بود تا هجوم بر آنان (همان‌جا).

غزالی که میان اشعریّت و عرفان سنی پیوند استواری برقرار کرد و در مثلث برهان، بیان و عرفان می‌زیست، خواهان تولید معرفت نبود، بلکه در پی دفاع از نوعی شناخت علیه شناخت دیگری بود (همان: ۴۳۰)، درحالی‌که توحیدی در دو قلمرو بیان و عرفان می‌زیست و نوعی معرفت تولید می‌کرد، چون از هر نوع ایدئولوژی بری بود.

بوستان فکاهت و قبس‌آفرینی (گزین‌گویی‌ای) که میان کرانه‌های عقل و خیزاب قلب الفت ایجاد می‌کرد، از سر شهود سخن می‌گفت و اندیشه زیرساخت نوشتارش بود؛ نوشتاری که تصویر آفرینش پدیده‌ها و گل دوم آفریده‌های دیگر وی است. ابوحیان از فکاهت و خنده و مزاح و انواع مختلف شادی در مواضع چندین کتابش: المقابسات، البصائر و الذخائر، الامتاع و المؤمنة و الهوامل و الشوامل سخن رانده است. در اسلوب نگارشی خود همانند افلاطون، آراء و اندیشه‌هایش را به استاد و فیلسوف عصر خودش، ابوسلیمان سجستانی، منتسب می‌کرد.

توحیدی، جاحظ را یکی از سه‌گانه‌های بی‌همال تاریخ اسلام: عمر بن خطاب و حسن بصری می‌داند که در میدان بلاغت پیشرو بود و نظیری نداشت. به او و آثارش توجه ویژه‌ای داشت و از اسلوب او پیروی می‌کرد. علم و ادب را همانند او در هم می‌آمیخت و اسلوبش را در نگارش و به‌ویژه فکاهت دنبال می‌کرد و همانند جاحظ فکاهت را نیازی از نیازهای زندگی و هنری از هنرهای نگارش می‌شمرد. فکاهت نزد توحیدی جزء لایتجزای فلسفه بدبینانه اوست که می‌خواهد واقعیت را به هم بریزد و دگرگون سازد و خنده برای او ابزار صرف دفاعی است که خود آن را برای رویارویی با زندگی پُرقساوت و مشقت و ناامیدانه برگزیده است (ابراهیم، ۱۹۶۴: ۲۵۰).

از این رهگذر دریافتیم غزالی چگونه با رویکرد عقل کنارنهادشده، فکاهت و خنده را منع و طرد کرد و حضور مقتدرانه خود را بر تاریخ این فرهنگ تحمیل ساخت و اندیشه‌ورزانی مثل توحیدی را که در پویایی عقل جهان اسلام مؤثر بودند کنار نهاد. غزالی موجب فروپاشی عقل یونانی شد که متن پنهان عقلانیت جهان اسلام در سده سوم و چهارم بود. این همه به‌دلیل پست شمردن تجربه و عقل که یکی از نمایندگان آن توحیدی است و برتر دانستن خود و تکیه بر نقل که نماینده آن خودش بود، باعث بی‌اعتمادی به عقل و آزادی شد که در خنده و فکاهت تبلور می‌یافت.

و فُكَاهَةٌ به معنای مزاح و شوخی کردن است. فَكِهٌ به معنای شوخی کردن است. تفاکه: با دیگران مزاح کردن. من با سخنان نمکین با مردم بذله‌گویی و شوخی کردم. مفاهکة: با دیگران مزاح کردن. فَكِهٌ: کسی که خوش‌خلق است. من به چیزی تفکه جستیم: از آن لذت بردم. فَاكِه: کسی که با دوستانش صحبت می‌کند و آن‌ها را می‌خنداند».

[۵]. چهارده آیه‌ای که فاکهت یازده بار مفرد و سه بار جمع در آن‌ها آمده، عبارتند از: لَهْمٌ فِيهَا فَكِهَةٌ وَلَهُمْ مَا يَدْعُونَ ﴿۵۷﴾؛ لَكُمْ فِيهَا فَكِهَةٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿۷۳﴾ الزخرف؛ يَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ فَكِهَةٍ آمِنِينَ ﴿۵۵﴾ الدخان؛ فِيهَا فَكِهَةٌ وَالتَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ ﴿۱۱﴾ الرحمن؛ فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَكِهَةٍ رُجُوجَانِ ﴿۵۲﴾ الرحمن؛ فِيهِمَا فَكِهَةٌ وَتَخْلُ وَرَمَانُ ﴿۶۸﴾ الرحمن؛ مُتَكَيِّينَ فِيهَا يَدْعُونَ فِيهَا بِفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ وَشَرَابٍ ﴿۵۱﴾ ص؛ وَأَمْدَدْنَاهُمْ بِفَاكِهَةٍ وَلَحْمٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ﴿۲۲﴾ الطور؛ وَفَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ ﴿۲۰﴾ الواقعة؛ وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ ﴿۳۲﴾ الواقعة؛ وَفَاكِهَةٍ وَأَبَا ﴿۳۱﴾ عبس؛ أَنْشَأْنَا لَكُمْ بِهِ جَنَاتٍ مِّنْ تَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ لَّكُمْ فِيهَا فَوَاكِهٌ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿۱۹﴾ المؤمنون؛ فَوَاكِهٌ وَهُمْ مُّكْرَمُونَ ﴿۴۲﴾ الصافات؛ وَفَوَاكِهَةٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ﴿۴۲﴾ المرسلات.

و سه بار اسم فاعل: إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغْلٍ فَكِهُونَ ﴿۵۵﴾؛ وَنَعْمَةٌ كَانُوا فِيهَا فَكِهِينَ ﴿۲۷﴾ الدخان؛ فَكِهِينَ بِمَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ وَوَقَاهُمْ رَبُّهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ ﴿۱۸﴾ الطور.

و یک بار فعل آمده: لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلَمْتُمْ تَفَكَّهُونَ ﴿۶۵﴾ الواقعة.

و یک بار صفت مشبهه: وَإِذَا انْقَلَبُوا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ انْقَلَبُوا فَكِهِينَ ﴿۳۱﴾ المطففين.

برای تفصیل بیشتر در این زمینه ر.ک. مقاله «لفظه فکه في القرآن الکریم دراسة دلالية صرفیه» از حیاة علی حسین جاسم در: Wasit Journal for Human Sciences /Vol. 21/Iss1/Pt1/2025

[۶]. «آن روزگاران و مردمانش سپری شدند، تو گویی که آن روزگاران و مردمانش رؤیاهایی بیش نبودند»،

ابوحیان که به قولی فیلسوف ادیبان و ادیب فلاسفه سده چهارم بوده و در سامانه معرفتی معتزلی می‌زیسته است، نگاهی بسیار متفاوت با غزالی به مفهوم شادی داشت و تاحدودی می‌توان این نگاه را نوعی نگاه اپیستومولوژیک یا معرفت‌شناسی به شمار آورد؛ اما غزالی که فقیهی فیلسوف است و در سامانه معرفتی اشعری می‌اندیشد و زندگی می‌کند، نگاهش به شادی، نگاهی ایدئولوژیک است.

مخلص کلام اینکه برابر آیه ۴۳ سوره النجم: «وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكٌ وَ أَبْكِي» توحیدی خنده را نمایندگی می‌کرد و به قولی انسان را حیوانی خندان می‌دانست و خود یادآور فیلسوف خندان یونان بود؛ ولی غزالی گریه را نمایندگی می‌کرد و انسان را حیوانی گریان می‌دانست و خود یادآور فیلسوف گریان یونان بود. همچنین توحیدی بیش از غزالی خوش‌خوی و به این سیرت رسول خدا: «أفکه الناس خلقاً» نزدیک بوده، درحالی‌که غزالی عبوس زهدی بوده که به وجه خمار نمی‌نشست و شادی و خنده در «کاغذ کاهی کوبر» نوشته‌هایش نقطه‌ای بیش نبود.

۴ پی‌نوشت‌ها

[۱]. «شادان باش، من مردمان شادمان را دوست دارم» ر.ک. النفری، محمدبن عبدالجبار (بی تا) کتاب المواقف و یلیه کتاب المخاطبات، بعنایه آرثر یوحنا آربری، القاهره: مکتبه المتنبی، ۷۵.

[۲]. ر.ک. نیچه، فریدریش، (۱۳۷۲)، چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگاه، ۴۵۹.

[۳]. برای تفصیل بیشتر در این زمینه ر.ک. الفکاهه اللغویة فی التراث العربی. رساله محمد محمود عارف الخطیب، دانشگاه یرموک، ۲۰۰۳.

[۴]. «میوه و انواع آن است. فَاكِه کسی است که میوه‌ها و شیرین‌زبانیش فراوان است، و فَكِه: کسی که به آبرو و عرض مردم تعرض می‌کند. آن‌ها را با سخنان نمکین سرگرم و شگفت‌زده کرد. اسم فکیهت»

ر.ک. دیوان ابی‌تمام، تحقیق ایمان البقاعی بیروت:
مؤسسة الاعلمی، ۲۰۰۰، ۴۷/۲.

منابع

- ابراهیم، زکریا. (۱۹۶۴). ابوحنان التوحیدی اُدیب الفلاسفة وفیلسوف الأدباء القاهرة، الدارالمصریه للتألیف والترجمه.
- ابن عبد ربّه، أحمد بن محمد. (۱۹۸۸). العقد الفرید، حقه علی شیری، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۹۹۷). لسان العرب، بیروت: دارصادر.
- التوحیدی، أبو حیان. (۱۹۸۸). البصائر والذخائر، تحقیق و داد القاضي بیروت دارصادر.
- (۲۰۱۹). الإمتاع والمؤانسه، تحقیق أحمد أمين وأحمد الزین مصر مؤسسة هنداوی.
- (۲۰۰۱). الهوامل و الشوامل، نشره احمد أمين و السيد احمد الصقر، القاهرة: شرکه الامل للطباعه و النشر.
- (۱۹۹۲). المقابسات، تحقیق حسن السندوبی، الکویت: دار سعاد الصباح.
- الثعالبی، أبو منصور. (۲۰۰۹). فقه اللغه وأسرار العربیه، تحقیق یحیی مراد، القاهرة: مؤسسة المختار.
- الجابری، محمدعابد. (۱۳۸۹). تکوین عقل عربی؛ پژوهشی ساختارگرا در شکل‌گیری عقلانیت کلاسیک عرب، ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی، تهران: نسل‌آفتاب.
- ، ب. (۱۳۸۹). سقراط‌هایی از گونه‌ای دیگر؛ روشنفکران در تمدن عربی، ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی، تهران: نسل‌آفتاب.
- سورآبادی، عتیق بن محمد. (۱۳۸۰). تفسیر سورآبادی، تصحیح سعیدی سیرجانی، تهران: فرهنگ نشر نو.
- الغزالی، محمد بن محمد. (۱۹۸۶). إحياء علوم الدين، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- غزالی، محمد بن محمد. (۱۳۶۸). ترجمه إحياء علوم الدين، مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- عبدالحمید، شاکر. (۲۰۰۳). الفكاهة و الضحک، کویت: عالم المعرفة.
- العبيدی، لیلی. (۲۰۱۱). الفكه فی الاسلام، بیروت: دارالساقی.
- کرمر، جوئل. (۱۳۷۵). احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: نشر مرکز.
- (۱۳۷۹). فلسفه در عصر رنسانس اسلامی، ابوسلیمان سجستانی و مجلس او، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: نشر مرکز.