چالش رازی و مولوی در عشق و دوستی[1]

احد فرامرز قراملکی[2]

چکیده: حُکم اخلاقی عشق و دوستی مسئلهٔ تحقیق حاضر است. محمد بن زکریای رازی با رهیافت عقلی و براساس نظریه طب‌انگاری اخلاق به تحلیل عشق و دوستی می‌پردازد و هرگونه عشق و دوستی را بیماری مهلک نفس می‌خواند. مولوی با رهیافت عرفانی عشق را داروی شفابخش بیماری‌های نفس و رذایل اخلاقی می‌داند. مقایسهٔ این دو دیدگاه می‌تواند پرتوی در فهم ژرف‌تر حقیقت عشق و دوستی و حکم اخلاقی آن باشد. رازی عشق و دوستی را، رفتار ارتباطی بین‌شخصی (عشق و انسان) یا ارتباط انسان با دارایی‌ها و برخورداری‌ها می‌داند، ولی در یافتن حکم اخلاقی آن برمبنای رفتار ارتباطی درون‌شخصی و تعامل فرد با خویش تحلیل می‌کند. سرّ غیراخلاقی‌انگاری عشق و دوستی، وابستگی انسان به امور فانی و پیامدهای آن نسبت به سلامت روان است. مولوی ادلهٔ رازی را با تأیید در *مثنوی* می‌آورد و تحلیل دیگری از عشق را مطرح می‌کند. مولوی به‌جای تحلیل فراورده‌ای رازی، تحلیل فرایندی از عشق ارائه می‌دهد. در این تحلیل فرایند عشق انسانی می‌تواند به وابستگی بیانجامد که بیماری است و ننگ و می‌تواند به یگانگی، همراهی، همدلی، خیر و معطوف به دیگران بودن منجر شود که فضیلت است. عشق الهی، عشق انسان به خدا، به دلیل آنکه عشق باقی است، وابستگی بیماری نیست.

واژگان کلیدی: عشق و دوستی، اخلاق سلامت‌محور، یگانگی انسان، مولوی، زکریای رازی

---

۱. این پژوهش با حمایت مالی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی انجام شده است.

۲. استاد دانشگاه تهران E-mail: akhlagh_85@yahoo.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۸/۴ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۱۰/۲۱

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

مقدمه

عشق و دوستی همزاد و همراه بشر است. اگر بگوییم تنهاترین انسان هم بهره از عشق دارد، سخن به گزاف نگفته‌ایم. عشق‌ورزی به کسی یا امری و طلب عشق و دوستی از کسی رایج‌ترین نمود زندگی بشری است. مطالعات معطوف به انسان ناچار از شناخت پدیدهٔ عشق و دوستی است، چه اینکه آن را نشانِ سلامت بداند یا علامت بیماری بینگارد. عشق روان عاشقان و اندیشهٔ حکیمان و پژوهشگران را تسخیر می‌کند. به همین سبب چه اینکه عشق را ستایش کنی یا نکوهش، گرفتار آن می‌شوی.

عشق و دوستی از مباحث مهم اخلاق‌پژوهان در دورهٔ اسلامی است. عده‌ای آن را به‌طورکلی امری مذموم و غیراخلاقی دانسته‌اند و برخی نیز آن را رهایی‌بخش انسان از حرص و آز و نیز درمانگر عیوب نفس خوانده‌اند. بررسی این دیدگاه متضاد پرتوی در فهم ژرف‌تر مسائل عشق و دوستی و دستیابی به ابعاد پنهان این پدیده است. یکی از مهم‌ترین سخنگویان دیدگاه نخست محمد بن زکریای رازی (۲۵۱-۳۱۳ق) است. وی در *طب روحانی* با رهیافت عقلی و تحلیل منطقی، بیماری‌های نفس را بررسی می‌کند. نخستین و مهم‌ترین بیماری نفس در این اثر، عشق و دوستی است (رازی، ۱۳۸۶: ۳۵). الگوی سلامت نفس از فیلسوفانی چون سقراط، افلاطون و جالینوس متأثر است (نک: قراملکی، ۱۳۸۹: ۱۹- ۳۳؛ Drurat،1997: 47 -71؛ 1971:5-4 ،Meir M،1989: 5-38؛ Goodman،26).

رازی در این الگو عشق را در ترازوی عقل می‌نهد و آن را بیماری نفس و آسیب روان می‌خواند. وی در این اثر از آرای افلاطون و جالینوس در درمان بیماری‌های نفس بهره می‌برد. جلال‌الدین محمد مولوی (۶۰۴-۶۷۲ق) در سوی دیگر قرار دارد. وی عشق را نه‌تنها بیماری نمی‌انگارد بلکه آن را طبیب و دارو می‌داند. عشق افلاطون و جالینوس اوست (مثنوی، دفتر اول، بیت، ۲۴). از نظر وی عشق را در ترازوی عقل سنجش‌گر نتوان نهاد. «عقل در شرحش چو خر در گِل بخفت» (مثنوی، دفتر اول: بیت ۱۱۵) به همین دلیل صاحب عقل جزوی (می‌تواند اشاره به امثال رازی باشد) عشق را منکر بُوَد (مثنوی، دفتر اول، بیت۱۹۸۱).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

موردی از مثنوی‌پژوهی سراغ ندارم که مباحثی از *مثنوی* را در پرتو مقایسه با آرای محمد بن زکریای رازی تحلیل کند. دیدگاه‌ها و ابیاتی که در تحقیق حاضر مورد بحث قرار خواهد گرفت این گمان را تقویت می‌کند که مولوی با *طب روحانی* رازی آشنا بوده است و در مواضعی همان عبارت‌ها را به نظم و بیان خاص خود می‌آورد و در مواردی سخن و مبنای رازی را به چالش می‌گیرد و آن‌ها را پاسخ می‌دهد.

رازی علم اخلاق را همچون طب می‌انگارد: طب نفس در برابر طب جسم و در پی کشف بیماری‌های نفس و درمان آن‌هاست. مولوی نیز اگرچه نه حصرگرایانه، از طب‌انگاری به اخلاق برخوردار است و یکی از جهت‌گیری‌های *مثنوی* او شناخت و درمان بیماری‌های نفس یا روح است. او به‌صراحت از صحت و سقم روح و حس غیرجسمی سخن گفته و در پی درمانگری بوده است. تعبیر او حس دنیا و حس دینی است. او جهت‌گیری سلامت‌محورانه را با جهت‌گیری کمال‌محورانه در علم اخلاق جمع می‌کند و از درمان بیماری‌های روح و نیز از تکامل آن سخن می‌گوید:

حسّ دنیا نردبان این جهان — حسّ دینی نردبان آسمان
صحت این حس بجویید از طبیب — صحت آن حس بخواهید از حبیب
صحت این حس ز معموری تن — صحت آن حس ز ویرانی بدن

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۰۳-۳۰۵)

براین‌اساس می‌توان از چالش مولوی با رازی در مسئلهٔ عشق سخن گفت. به چنین چالشی در *مثنوی* تصریح نشده است و شارحان مولوی از آن سخن نگفته‌اند. مولوی خود به چالش نمی‌پردازد، اما مقایسهٔ دیدگاه مولوی با آرای رازی از چنین چالشی پرده برمی‌دارد. در تحلیل چالش مولوی با رازی در باب عشق مسائل فراوانی به میان می‌آید: اول، تعریف و مفهوم‌سازی رازی و مولوی از عشق و دوستی؛ دوم، ادلهٔ رازی در اینکه هرگونه عشق و دوستی ناشی از هوی، رذیلت و بیماری نفسی است و موضع مولوی دربارهٔ این ادله؛ سوم، گونه‌های عشق و حکم اخلاقی هریک از گونه‌ها نزد رازی و مولوی. پاسخ به این مسائل را به مقایسهٔ بین *طب روحانی* رازی و *مثنوی* مولوی محدود می‌کنیم. ازآنجاکه عشق در آموزه‌های *مثنوی* جایگاه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

راهبردی دارد و این اثر را به‌راستی می‌توان عشق‌نامه نامید. مباحث مولوی در باب عشق مسائل فراوان دیگری را نیز به میان آورده است، اما در این مطالعهٔ تطبیقی به طرح مسائل یادشده بسنده می‌کنیم.

این مطالعه براساس مقایسهٔ آرای رازی در *طب روحانی* و آموزه‌های *مثنوی* مولوی با استفاده از روش‌های تحلیل محتوایی انجام می‌شود. تحلیل نظام‌وار سبب می‌شود تا گفته‌ها و ناگفته‌های رازی را در نظام اخلاقی سلامت‌محور وی تفسیر کنیم و از طریق فهم مثنوی با *مثنوی* به دیدگاه کلی مولوی در این باب دست یابیم. مقایسه پرتوی است برای فهم ژرف‌تر ره‌آوردها و رهیافت‌های رازی و مولوی.

تحلیل رازی از عشق

رهیافت رازی به مسئلهٔ عشق

گفتیم نظام اخلاقی رازی را می‌توان نظام سلامت‌محور نامید (قراملکی، ۱۳۸۹: ۳۲-۱۹). رازی در آثار مختلفی از اخلاق سخن گفته است: *طب روحانی*، *سیرهٔ فلسفی*، رساله‌ای به یکی از شاگردانش که به نام *اخلاق طبیب* منتشر شده است (۱۹۷۷م) و جای‌جای آثار پزشکی چون *حاوی*، *طب منصوری* و *محنة الطبیب* که بخشی از جلد بیست‌وسوم *حاوی* است، مباحث مهم اخلاق پزشکی را به میان می‌آورد که به‌صورت مستقل نیز منتشر شده است (۱۳۸۸). رازی در *طب روحانی* به بحث مفصل از حکم اخلاقی عشق و دوستی می‌پردازد.

طب‌انگاری علم اخلاق سبب شده است تا هدف *طب روحانی* اصلاح اخلاق نفس، پیشگیری و درمان بیماری‌ها (و رذایل اخلاقی) عارض بر نفس گردد. رازی بر آن است که به شیوهٔ استدلالی و براساس ادله‌ای با مقدمات کمتر و مبانی آسان‌تر ولی قانع‌کننده، عموم مردم را به دغدغهٔ پیشگیری و درمان عارضه‌های نفس ترغیب کند. شناخت هریک از عارضه‌ها شامل سه بحث تعریف، ملاک تشخیص و تبیین علتِ پیدایش آن است. سه بحث یاد شده در همهٔ رذایل اخلاقی مورد بحث رازی به دقت و کمال نیامده است، اما رهیافت غالب در *طب روحانی* پرداختن به آن‌ها است. *طب روحانی* به دلیل جهت‌گیری پیشگیری و درمان بیماری‌های نفس

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

از فضایل، توان‌ها و کمالات نفس بحث نمی‌کند، بلکه صرف‌نظر از چهار بحث مقدماتی و یک فصل در ارائهٔ الگوی عینی انسان سالم، پانزده فصل کتاب به پانزده رذیلت اخلاقی و بیماری نفس اختصاص دارد. رازی عشق و دوستی [فی العشق و الالف] را به دلیل اهمیتش به‌منزلهٔ اولین رذیلت و بیماری مورد بحث قرار می‌دهد. بحث وی در این مقام نسبت به مباحث دیگر مفصل‌تر است. وی افزون‌بر استدلال، با بیان سه قصهٔ کوتاه و خاطره نیز بر اقناعی و ترغیبی بودن بحث خود افزوده است. او در پایان مبحث، دوستی را تعریف می‌کند اما به تعریف عشق نمی‌پردازد. از نظر وی بلیّهٔ دوستی بدون بلّیهٔ عشق نمی‌شود (رازی، ۱۳۸۶: ۱۴).

حُکم اخلاقی عشق

دروررات رذائل اخلاقی مورد بحث *طب روحانی* را به پنج گروه رذیلت محض، رذیلت آمیخته با عقل، تمایلات این جهانی، عیب‌های مربوط به ارتباط با مردم و دیگر رفتارهای غیراخلاقی تقسیم می‌کند. برحسب این تقسیم‌بندی عشق از گونهٔ رذیلتِ محض است و جزء هوی نیست و هیچ جهت عقلانی در آن وجود ندارد (Drurat: 1997: 61-64).

رازی به‌طورکلی هرگونه عشق را بیماری وخیم و بلّیه می‌انگارد. چه آنکه متعلق عشق و دوستی، انسان باشد یا دارایی یا موقعیت. از نظر وی کسی که دچار این بلّیه می‌شود، در لذت‌طلبی موهومی فرو می‌رود که پایانی جز رنج و درد ندارد. به همین دلیل به‌منزلهٔ مقدمه‌ای به تعریف لذت می‌پردازد تا پنداری بودن لذت را در بلّیه عشق روشن کند. وی از فیلسوفان طبیعی نقل می‌کند که آنان لذت را رهایی از رنج عارض شده و رجوع به طبیعت می‌دانند. آن‌گاه این تعریف را بازسازی می‌کند. براساس نظریهٔ رازی انسان و نیز گونه‌های دیگر حیوان در وضعیت طبیعی، فارغ از لذت و رنج‌اند. لذت چیزی نیست جز لَختی آسودگی از درد و لذت که تنها پس از درد پدید می‌آید (نک: رازی، *رسالة فی مائیة اللذة*).

اگر کسی در موقعیت طبیعی (و نه موقعیت رنج‌آور و دورافتاده از موقعیت طبیعی)، در پی لذت باشد، درواقع آنچه را لذت می‌پندارد، لذت نیست. لذت در بلّیهٔ عشق درواقع لذت نیست بلکه پندار لذت است (رازی، ۱۳۸۶: ۳۹).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

اخوان الصفا که به سبب گرایش ایدئولوژیک با اندیشه‌های رازی هم‌داستان نیستند، در این مقام تعریف او را پذیرفته‌اند:

لذت روحانی، راحتی‌ای است که نفوس در موقع زوال آلام به‌دست می‌آورند و آلام روحانی احساس رنجی است که نفوس در اثر خروج مزاج از حال طبیعی آن را درک و تجربه می‌کنند (رازی، ۱۹۳۹، ج۳: ۶۸).

با نظریهٔ رازی در لذت دو گونه مخالفت شده است: گونهٔ نخست، رهیافت کلامی است. دانشمندان اسماعیلی به دلیل اختلاف عقیدتی این نظریه را نقد کرده‌اند. به‌عنوان مثال، حکیم ناصرخسرو (۳۹۴-۴۸۱ق)، آن را مخالف با لذت جاودانهٔ بهشتی می‌انگارد و به رد آن می‌پردازد (ناصرخسرو، ۱۳۴۱: ۲۴۴-۲۳۱). گونهٔ دوم فیلسوفانی‌اند که در اخلاق در پی تأسیس نظام اخلاقی کمال‌محور بوده‌اند. آنان برای تبیین لذت حاصل از استعمال نفس ناگزیر بوده‌اند تا مفهوم‌سازی رازی را نقد کنند. ازاین‌رو ابن‌سینا، ادراک ملایم طبع یا دستیابی به آنچه نزد ملاک کمال است، لذت می‌خواند (ابن‌سینا، ۱۳۷۷،ج۳: ۳۳۷).

برحسب نگاه جدید به لذت در نظام اخلاقی کمال‌محور، ارزیابی اخلاقی از عشق و دوستی می‌تواند تغییر کند. براین‌اساس می‌توان با نگاه فرایندی به عشق دو گونهٔ آن را تمایز نهاد و آن دو را به‌صورت مستقل به‌لحاظ اخلاقی ارزیابی کرد: عشقی که مانع کمال وجودی و استکمال نفس است و عشقی که موجب کمال نفس می‌شود.

رازی با نگاه فراورده‌ای (و نه فرایندی) به عشق، آن را بلّیه‌ای بزرگ می‌داند که افراد بلندهمت خود را از آن دور می‌کنند؛ زیرا عشق مایهٔ ذلت‌پذیری، خشوع و فروتنی، اظهار نیاز و مانند آن می‌شود و برای افراد بلندهمت سخت‌تر از این امور وجود ندارد. به همین دلیل بلندهمّتان (الکبار الهمم و الأنفس) به‌طبع و غریزه، یعنی به خواستهٔ درونی و نه به الزام بیرونی از عشق دوری می‌کنند (رازی، ۱۳۸۶: ۳۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

استدلال رازی در بیماری‌انگاری عشق

یکی از استدلال‌های رازی در بیماری بودن عشق این است که عشق، عاشق‌پیشه‌ها را به رنج می‌رساند. وی در فصل اول *طب روحانی* رنج و الم ناشی از رفتار را یکی از ملاک‌های بیماری بودن آن می‌داند. سلامت، از نظر رازی، حفظ منزلت حاکم بودنِ عقل سنجش‌گر در همهٔ شئون زندگی (خواسته، تصمیم و اقدام) است. و یکی از ملاک‌های آن، سنجش میزان الم و لذت ناشی از رفتار است، اعم از الم و لذت حال یا آینده (رازی، ۱۳۸۶ :۲۲). وی در بحث از عشق از همان ملاک بهره می‌جوید و به‌سادگی استدلال می‌کند که به دلیل مرگ، حتی اگر حوادث پیش‌بینی نشده هم رخ ندهد، از دست دادن محبوب امر حتمی است و از دست دادن محبوب نیز رنج‌آور است. پس عشاق همیشه در معرض دچار شدن به این غم و رنج هستند و خود را در معرض چنین غم و رنجی قرار دادن، عاقلانه نیست. بنابراین، آنان به پندار لذت خود را گرفتار الم و رنج کرده‌اند.

استدلال رازی را می‌توان به‌صورت قیاس ذووجهین سالب نشان داد: عاشق در پدیدهٔ عشق یا به محبوب دست می‌یابد و از او برخوردار و با او همراه و همنشین می‌گردد (شق اول) یا دچار هجران و دوری از او می‌شود (شق دوم). این دو شق نسبت منع خلو دارند و وضعیتی فراتر از آن دو وجود ندارد. هجران و دوری از محبوب رنج‌آور است و ادبیات عارفانه و عاشقانه گواه بر آن است. وصال و برخورداری نیز رنج‌آور است؛ زیرا وصال در این جهان همیشگی و پایدار نیست. دلیل این ادعا پدیدهٔ مرگ است که سرنوشت حتمی هر انسانی است. در روایتی از امام علی(ع) جدایی و هجران، کیفر عشق دانسته شده است (مجلسی،۱۴۰۳، ج۷۸، ح۱۱:۷۰).

موضع مولوی نسبت به استدلال رازی

مولوی نسبت به این استدلال آگاه است و آن را به‌کار بسته است. استدلال رازی سه گزاره دارد. می‌توان گزارهٔ نخست (عاشق یا در وصال است یا در هجران) و گزاره دوم (هجران وضعیت رنج‌آور است) را بدیهی یا نزدیک به بدیهی دانست. مولوی گزارهٔ سوم را با توضیح و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

مثال روشن می‌کند. بیان وی به اندازه‌ای شبیه به سخنان رازی است که گویی سخنان رازی را به نظم درآورده است:

عقل دراک از فراق دوستان همچو تیرانداز اشکسته کمان
گر بگویم از فراق چون شرار تا قیامت یک بُود از صد هزار
هرچه از وی شاد گردی در جهان از فراق او بیندیش آن زمان
زانچ گشتی شاد، بس‌کس شاد شد آخر از وی جَست و همچون باد شد
از تو هم بجهد تو دل بر وی منه بیش‌از آن کو بجهد از وی تو بجه

(مثنوی، دفتر سوم، بیت‌های۳۶۹۳ و بعد)

اما نتیجه‌ای که مولوی از این استدلال رازی به‌دست می‌آورد، نفی عشق و تحذیر از آن نیست بلکه نفی دل نهادن و وابستگی است. نفی دل‌بستگی‌ها و وابستگی‌ها از نظر مولوی جز به نوشداروی عشق حاصل نمی‌شود. همین نکته نشان می‌دهد که مولوی و رازی در مسئله رذیلت یا فضیلت‌انگاری عشق بر سر یک بازی نیستند و در مسئلهٔ واحد چالش ندارند. عشق و دوستی در نفی رازی و اثبات مولوی یکسان نیستند مگر به اشتراک لفظ:

گرچه هر دو بر سر یک بازی‌اند هر دو با هم مروزی و رازی‌اند

(مثنوی، دفتر اول، بیت۲۸۸)

رازی در ردّ آنچه شبهه در ترغیب به عشق خوانده می‌شود، سخنان سستی مانند تبیین گرایش به بیماری عشق و دوستی برحسب نژاد (اینکه امت‌هایی چون کردها، اعراب، نبطی‌ها گرایش به عشق دارند ولی یونانیان کمتر عاشق‌پیشگی می‌کنند) دارد. این سخنان بدون هیچ شاهد اپی‌ژنتیکی و دلیل جامعه‌شناختی و مردم‌شناختی به میان آمده و به دیدگاهی نژادپرستانه شبیه‌اند و به همین دلیل آن‌ها را گزارش و نقد نمی‌کنیم.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

تحلیل رازی از ماهیت عشق

رازی تعریف یا توصیفی (چیستی و چگونگی) از عشق بیان نمی‌کند، اما از تحلیل و استدلال وی می‌توان تلقی او را از عشق به‌دست آورد. عشق امری است که بلندهمتی، سعهٔ وجودی و استقلال فردی را می‌ستاند و به‌جای آن کُرنش، ذلت‌طلبی و اظهار نیاز می‌آورد. در این تلقی، عشق نوعی وابستگی یا مایهٔ وابستگی است و البته وابستگی امر مرضی و بیماری روانی است. وابستگی به‌معنای اینکه فکر، جسم و حس فرد در گرو فکر، جسم و حس فرد دیگری باشد، با تحققِ اصالت آدمی منافات دارد و سبب دور شدن از خویش بلکه از دست دادن خود و خودباختگی می‌شود و به همین دلیل روان‌شناسان در مرضی بودن وابستگی به همین معنا اتفاق‌نظر دارند. اگزیستانسیالیست‌ها هم معتقدند یکی از مقدمات تحقق وجود آدمی حفظ و پایش صرافت طبع آدمی است. ازاین‌رو عشق نوعی مخاصمه با فردیت و صرافت طبع محسوب می‌شود.

تحلیل مولوی از چیستی عشق

مولوی نیز وابستگی را بیماری و آزادی را فضیلت می‌داند و نمونه‌هایی از وابستگی‌های مورد توجه مولوی با مثال‌های رازی یکسان‌اند. رازی از وابستگی به تملک مثال می‌آورد. مولوی نیز پس از هیجده بیت نخست *مثنوی* و درواقع در آغاز سرودن مجلسیِ *مثنوی* به همین مثال اشاره می‌کند:

بند بگسل باش آزاد ای پسر — چند باشی بند سیم و بند زر
گر بریزی بحر را در کوزه‌ای — چند گنجد قسمت یک روزه‌ای
کوزهٔ چشم حریصان پُر نشد — تا صدف قانع نشد پُر در نشد

(مثنوی، دفتر اول، بیت‌های ۲۱ – ۱۹)

این ابیات با تحلیل رازی بسیار قرابت دارد. رازی وابستگی به این امور را مصداق بیماری عشق و دوستی می‌انگارد، اما مولوی علاجِ وابستگی و داروی رهایی از آن‌ها را در عشق می‌جوید. عشق برای او رهایی‌بخش و آزادی‌آور است:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

هرکه را جامه زعشقی چاک شد | او ز حرص و جمله عیبی پاک شد
شاد باش ای عشق خوش‌سودای ما | ای طبیب جمله علتهای ما
ای دوای نخوت و ناموس ما | ای تو افلاطون و جالینوس ما

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۴ -۲۲)

مولوی در این سخن، همانند رازی موضع طبیبانه اخذ می‌کند. از بیماری‌های نفس از جمله بیماری وابستگی و بندِ مال‌اندوزی سخن می‌گوید، اما دوای بیماری را در عشق می‌جوید و آن را افلاطون و جالینوس می‌انگارد. این بیت آشکارا هماوردخوانی با نظریهٔ رازی است. رازی الگوهای سلامت روان و شیوه‌های پیشگیری و درمان را از افلاطون و جالینوس طلب می‌کند. رازی در بحث از بلیّه و بیماری عشق و دوستی به شیوهٔ افلاطون در درمان بیماری عشق به یکی از شاگردانش اشاره می‌کند. مولوی با این تعبیر، چالش جدّی را با رازی به میان می‌آورد. عشق نه‌تنها بیماری نیست بلکه شفابخش بیماری‌های نفس است. آیا مولوی تعریف دیگری از عشق به میان می‌آورد؟ مباحث بعد پاسخ این مسئله را ارائه می‌دهد. تمایز کارکرد عشق در تحلیل رازی و مولوی نشان‌دهندهٔ تمایز مفهوم‌سازی آن دو از عشق است. بعید نیست مولوی این سخن را از حکیمان سلف چون احمد بن طیب سرخسی (متوفی۲۸۶ق) برگرفته باشد (سخن سرخسی را نک: فرانتس، ۱۳۸۵: ۳۵).

یکی از ابعاد شفابخش عشق در نظر مولانا، وحدت‌بخشی وجود متکثر و شرحه‌شرحهٔ آدمی است و او را از بلیهٔ تکثر می‌رهاند (مثنوی، دفتر دوم، بیت‌های ۳۷۲۷-۳۷۲۸).

آفرین بر عشق کل اوستاد | صد هزاران ذره را داد اتحاد
همچو خاک مفترق در رهگذر | یک سبوشان کرد دست کوزه‌گر

تحلیل رازی و مولوی از عاشقی پیامبران

نکته‌ای که از بیانش گریزی نیست، تفاوت فیلسوفان و انبیا در مسئلهٔ عشق از نظر رازی است. رازی مانند هرکسی که نظریه یا نظام اخلاقی ارائه می‌کند، ناگریز از نشان دادن الگوی عینی و عملی اخلاق است. الگوی رازی فیلسوفان راستین (مانند سقراط) است. وی در آغاز سیرهٔ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

فلسفی از سقراط با تعبیر «امام ما» یاد می‌کند (رازی، ۱۳۷۱: ۹۹). وی هم فصل نوزدهم کتاب را با عنوان «سیرهٔ فاضله» به این امر اختصاص می‌دهد و هم در رسالهٔ مستقلی به نام *السیرة الفلسفیة* و هم در بحث از عشق و دوستی به این نکته اشاره می‌کند که فیلسوف هرگز عاشق نمی‌شود (رازی، ۱۳۸۶: ۴۳). وی به‌عنوان یک شبهه در ترغیب به عشق می‌پرسد: چرا عشق نزد انبیا وجود دارد؟ چرا برخی از انبیا عاشق بوده‌اند؟ پاسخ وی این است که عشق انبیا را کسی از مناقب آنان ندانسته است. ادعای رازی را به چند گزاره می‌توان تحلیل کرد: انبیا به‌معنای مورد نظر رازی از تجربهٔ عشق برخوردارند. معنای مورد نظر رازی از عشق دل نهادن و وابستگی است. این امر از لغزش آنان است و الگو بودن انبیا به‌معنای پیروی از همهٔ حالات و رفتارهای آنان نیست (رازی، ۱۳۸۶: ۴۵). این سخن رازی آشکارا با نظریهٔ فقهی حجّت بودن سنت رسول گرامی اسلام(ص) و نیز نظریهٔ کلامی عصمت انبیا به‌ویژه در قرائت شیعی آن، تعارض دارد.

مولوی نیز به تحلیل آنچه رازی به‌عنوان شبهه طرح می‌کند، پرداخته است. وی برخلاف رازی به‌جای بحث کلی و انتزاعی به‌صورت موردی و دربارهٔ پیامبر گرامی(ص) سخن می‌گوید. مولوی در دفتر اول به حدیثی بحث‌انگیز از پیامبر گرامی اسلام(ص) «کلمینی یا حمیرا» اشاره می‌کند. وجه مناسبت طرح این حدیث در این مقام، سخن مولوی در بیماری‌ها و عارضه‌های نفس است که همچون خاری می‌تواند سبب هلاکت و نابودی انسان شود. مولوی تأکید می‌کند: فرد زیرک (به تعبیر رازی عاقل) کسی است که خار بر دل و بیماری بر نفس را بشناسد. مراد از خار دل و بیماری نفس، لذت جسمانی و عیش نفسانی یا به‌تعبیر رازی «هوی» است. به‌تعبیر مولوی روح همان حقیقت انسان و معدن حکمت و کان معرفت است. روح انسان گرفتار غذای نفسانی و طعام ظلمانی شده است. برای رهایی لقمانِ روح باید خار شهوت را از پای او درآورید (نک: زمانی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۵۲۴ و ۵۲۵).

بهر لقمه، گشته لقمانی گرو — وقت لقمان است، ای لقمه برو
از برای لقمه‌ای این خارخار — از کف لقمان برون آرید خار
در کف او خار و سایه‌ش‌نیز نیست — لیکتان از حرص، آن تمییز نیست

(مثوی، دفتر اول، بیت‌های ۱۹۶۱ تا ۱۹۶۳)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

این خارخار و دغدغه از برای لقمه‌ای است که خورده‌اید [و لذتِ پنداری است که کرده‌اید]. هرچند حرص [و هوی] چشمتان را نسبت به آن نابینا ساخته است و تا از نفس آدمی خار لذت‌پنداری و هوی را بیرون نیاورید، آن سلامت نخواهد یافت. این تعابیر ترجمه‌گونه‌ای از عبارت‌های رازی می‌تواند باشد که غوطه در لذت‌پنداری سبب شده است تا عاشقان قدرت تشخیص لذت از الم را از دست بدهند و به گمان او لذت اما در الم فرو روند.

خاردان، آن را که خرما دیده‌ای — زان که بس نان‌کور و بس نادیده‌ای
جان لقمان که گلستان خداست — پای جانش خستهٔ خاری چراست؟
آدمی کو می‌نگنجد در جهان — در سرِ خاری همی گردد نهان
(مثنوی، بیت‌های ۱۹۶۴، ۱۹۶۵ و ۱۹۷۱)

مولوی در این زمینه به «کلمینی یا حمیرا» اشاره می‌کند:

مصطفی آمد که سازد همدمی — کلّمینی یا حُمیرا کلّمیِ
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۹۷۲)

یا در جایی دیگر

آن‌که عالم مست گفت او بدی — کلمینی یا حمیرا می‌زدی
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۴۳۸)

فروزانفر در تحلیل سند این گزارش می‌نویسد:

غزالی این مطلب را در احیاءالعلوم (غزالی، بی‌تا، ج۳ :۷۴) *به لفظ «کلمّینی یا عایشه» نقل کرده است و در شرح احیاءالعلوم موسوم به اتحاف السادة المتقین* (غزالی، بی‌تا، ج۷ :۴۳۲) *و نیز در* ***الطبقات الشافعیة*** (طبع مصر، ج۴: ۱۶۳) *ذکر شده است که سند این روایت به‌دست نیامده است و در کتاب اللؤلؤ المرصوع* (ص:۱۰۳) *جزو [احادیث جعل شده] موضوعات شمرده شده است* (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۲۰ و ۲۱).

مولوی مجعول بودن روایت را مورد توجه قرار نمی‌دهد و آن را به‌عنوان مصداقی از همدم‌خواهی پیامبر گرامی اسلام(ص) مسلم انگاشته و مورد توجه قرار می‌دهد و حتی با بیت بعدی بر جنبهٔ این جهانی آن تأکید می‌کند:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

ای حمیرا اندر آتش نه تو نعل تا ز نعل تو شود این کوه لعل
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۹۷۳)

«نعل در آتش نهادن شیوه افسونگران برای حاضر کردن کسی است» (نک: فروزانفر، ۱۳۷۱، ج۳ :۸۱۱) و کنایه از بی‌قراری و بی‌تابی در محبت است (نک: سبزواری، بی‌تا، دفتر اول:۶۱) و حاصل معنای بیت این است که «ای عایشهٔ سپیدرخسار مرا به عالم بشریت مجذوب و مسخر کن، تا از نعل تو یعنی از جذبه و تابش آفتاب تو به لعل مبدّل گردد» (زمانی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۵۲۸ و۵۲۹).

شارحان *مثنوی* در تفسیر این دو بیت راه‌های گوناگون تأویل پیموده‌اند. به‌عنوان مثال، اکبرآبادی در شرح خود چنین تأویل می‌کند: «سرور کائنات در آینهٔ روی عایشه، جمالِ جانِ جان می‌دید و از گفتار او کلام جانان می‌شنید» (رک: شرح ولی‌محمد اکبرآبادی، به نقل از فروزانفر، ۱۳۷۱، ج۳: ۸۱۲).

فروزانفر تفسیری سازگار با لذت این‌جهانی را در همدمی نشان می‌دهد. وی می‌نویسد: «کَلِّمینی یا حُمیرا حدیثی است مشهور که بعضی آن را از موضوعات شمرده‌اند» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۲۰). وی در توضیح نَعل در آتش نهادن می‌آورد:

عملی است که عزیمت‌خوانان و افسونگران برای حاضر کردن کسی معمول داشته‌اند بدین‌گونه که نام و صورت شخص مطلوب را بر نعل ستور نوشته و در آتش افکنده و افسون می‌خوانده‌اند تا وی قرار از دست دهد و حاضر آید، بکنایت: مضطرب و بی‌قرار کردن (فروزانفر، ۱۳۷۱، ج۳: ۸۱۱).

[به تعبیر مولوی: در *دیوان شمس*، بیت‌های ۲۲۲۷ – ۲۲۲۹]:

بر ترک ظنّ بد مبر و متهم مکن مستیز همچو هندو بشتاب همرها
کانجا در آتش است سه نعل ازبرای تو وانجا بگوش تست دل خویش‌و اقربا
چه ایمنست دِهَم از خراج و نعل بها چو نعل ماست در آتش زعشق تیزشرار

فروزانفر می‌نویسد:

روح مجرّد، تا در دام تعلق جسم گرفتار است، احکام این آویزش و تعلق از وی گسیخته نمی‌شود و هرچند که به کمال رسد و از لذّات و خوشی‌های آن جهان بهره‌ور گردد بازش به خوشی و لذت جسمانی نیاز است و بدین‌جهت در «فقر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

محمدی» رعایت نفس و ایفاء حقوق بدن، شرط است و روندهٔ این راه باید که حقوق روح و حفوظ جسم را هریک جداگانه ادا کند و باصطلاح جامع وحدت و کثرت باشد. حضرت رسول اکرم(ص) بنابر همین قاعده، مباشرت امور دنیوی را مانع وصول نمی‌شمرد و خود نیز با کمال ریاضت و استغراق، گاه‌به‌گاه احکام تعلق جسمانی را به ادا می‌رسانید. ظاهراً مراد مولانا این است که خار آویزش و تعلق هرگاه به حکم شرع و یا برای آسایش روح باشد مایهٔ نقص نیست، بلکه نردبان کمال روحانی نیز تواند بود و یا آنکه احکام پیوستگی جان و تن به یکدیگر از لوازم نشأهٔ جسمانی است و کاملان و واصلان هم از آن، تا مادام که در حبس تن‌اند، رهایی نمی‌یابند. چنان‌که حضرت سیّد کاینات هم توجه به عایشه داشت و از محادثهٔ وی لذّت می‌برد. وجه ارتباط این ابیات با بیت‌های پیشین از این تقریر روشن می‌شود (فروزانفر، ۱۳۷۱، ج۳: ۸۱۲).

پیش‌تر گذشت که همدم‌خواهی پیامبر گرامی اسلام(ص) را در زمینه‌ای که مولوی می‌آورد باید تفسیر کرد. اینجا سخن از وجود آدمی است که در جهان نمی‌گنجد، اما خارِ لذت این جهانی بر او عارض می‌شود. این بستر با تحلیل محمد بن زکریای رازی از عشق و دوستی سازگار است، اما آیا مولوی همان ارزش‌داوری رازی را به میان می‌آورد؟ چند بیت بعدی پاسخ این پرسش را روشن می‌کند. مولوی به بهانهٔ مؤنث بودن لفظ حمیرا حاشیه‌ای به برتری روح حق‌جو از مؤنث و مذکر بودن می‌آورد و آن‌گاه سخنی می‌گوید که به نظر ما چالش با ارزش‌داوری رازی است. ملاک رازی برای ارزش‌داوری عقل سنجش‌گر است و با آن ملاک، همدم‌خواهی انبیا را هفوات آنان می‌پندارد که مولوی با وی چنین چالشی می‌کند. این چالش تفسیر مولوی از همدم‌طلبی پیامبر(ص) را نیز روشن می‌کند:

عاشق از خود چون غذا یابد رحیق — عقل آنجا گُم شود گُم ای رفیق
عقل جزوی عشق را منکر بود — گرچه بنماید که صاحب سّر بود

(مثنوی، دفتر اول، بیت‌های ۱۹۸۲و ۱۹۸۱)

شارحان تفسیر روشنی از مصرع نخست بیت ۱۹۸۱ ارائه نمی‌دهند و ارتباط آن را با پیش و پس تحلیل نمی‌کنند. عاشق بودنی که در همدم‌خواهی رسول گرامی(ص) است مانند دلدادگانی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

نیست که وجود خویش را از دست داده و از معشوق کسب هویت می‌کنند. عاشق در اینجا از خویش و کمال وجودی خویش تغذیه می‌شود و سیراب می‌گردد. عقل جزوی از درک چنین عشقی ناتوان است. عقل سنجش‌گر جزوی یعنی عقل من و تو و رازی، منکر فضیلت بودن چنین عشقی می‌شود. این عشق به شرح و بیان نمی‌آید، قابل تعریف و توصیف نیست. پس عقل جزوی درخصوص چیزی که از شرح آن چون خر در گل بخفت (نک: مولوی، دفتر اول، بیت‌های۱۱۲ تا ۱۱۵). چگونه می‌تواند ارزش‌داوری کند و آن را رذیلت پندارد.

مولوی دربارهٔ عشق انبیا به امور این‌جهانی، آن را همدم‌خواهی تفسیر می‌کند که با دل نهادن و وابستگی به‌عنوان امر مرضی تفاوت دارد.

مقایسهٔ انگارهٔ رازی و مولوی از عشق

اما، هنوز نمی‌توان گفت جلال‌الدین محمد بلخی با زکریای رازی حقیقتاً در مسئلهٔ واحد چالش دارند یا نه. مگر اینکه تلقی آن دو از عشق مقایسه شود. مولوی در مواضعی در ارزش‌داوری نسبت به عشق با رازی هم‌داستان است. نخستین قصهٔ *مثنوی* داستان عاشق شدن پادشاه به آن کنیزک است. داستانی که به‌تعبیر مولوی «خود حقیقت نقد حال ماست آن» (مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۵). در این داستان، ماجرای عشق زرگر به کنیزک کاملاً به سبک و روش رازی تحلیل می‌شود و ارزش داوری حاصل از این تحلیل نیز همچون داوری رازی است:

عشق‌هایی کز پی رنگی بود — عشق نبود عاقبت ننگی بود
کاش آن‌هم ننگ بودی یک‌سری — تا نرفتی بر وی آن بد داوری

(مثنوی، دفتر اول، بیت‌های۲۰۵ و۲۰۶)

ممکن است با دیدگاه مشهور هم‌داستان شویم و گمان بریم که مولوی دو گونه عشق را تمایز می‌دهد: عشق مجازی و عشق حقیقی. در تحلیل گونهٔ نخست به راه رازی می‌رود و در گونهٔ دوم راه خود را می‌پیماید. اما این تحلیل با مولوی *مثنوی* و با مولوی *دیوان شمس* سازگار نیست. مولوی ازطرفی عشق مجازی را هم عشق می‌شمارد و مشخصهٔ آن را وحدت‌بخشی و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

تمرکز وجود آدمی می‌داند و ازسوی‌دیگر تلقی وجودشناسانه‌اش به تعلق با رازی متفاوت است.

مولانا در تفسیر این آیه قرآن که می‌فرماید:

زُيِّنَ لِلنّاسِ حُبُّ الشَّهَواتِ مِنَ النِّساءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَناطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعامِ وَالْحَرْثِ ذَلِکَ مَتاعُ الْحَياةِ الدُّنْيا وَاللّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ

(آل‌عمران: ۱۴).

شرح می‌دهد که برخی این آیه را - که تصریح می‌کند برای انسان دوست داشتن شهوات از زن و فرزند و... طلا و نقره و ماشین و غیره قرار داده شده است- این‌چنین تفسیر کرده‌اند که زن و فرزند و سواری و طلا و نقره و... را شیطان زینت داده است حال آنکه آن‌ها زینت خود خداوندند؛ خود او ما را این‌گونه خواسته و ساخته است. می‌گوید:

«زُیّن للناس» حق آراسته‌ست — زآنچه حق‌آراست‌چون دانندجست؟

چون پی یسکن الیهاش آفرید — کی تواند آدم از حوا بُرید؟

(مثنوی، دفتر اول، بیت‌های ۲۴۲۹ و ۲۴۳۰)

انگارهٔ رازی از عشق، وابستگی است، اما مولوی عشق را وابستگی می‌داند. رازی وابستگی را کاستی و بیماری می‌داند اما مولوی عشق را درمانگر می‌یابد. تحلیل مولوی از عشق چیست؟ چگونه وابستگی می‌تواند نه بیماری بلکه درمانگر باشد.

تحلیل مولوی از عشق و گونه‌های آن

هرگز در نوشتاری کوتاه نتوان همهٔ ابعاد تحلیل مولوی از عشق را گزارش کرد. آنچه در اینجا شایستهٔ اشاره است، نکته‌هایی در تحلیل مولوی از عشق است که در چالش با نظریهٔ رازی به‌کار می‌آید: اول اینکه گفتیم مولوی در استدلال «لزوم فراق و غم و دور حاصل از آن» با رازی هم‌سخن است. تفاوت مولوی و رازی در این است که رازی هرگونه عشق را عشق به محبوبِ فانی می‌داند، اما مولوی تجربه‌ای از عشقِ زندهٔ باقی دارد و آن را موجب غم، رنج و درد نمی‌یابد. این عشق همیشه شادی‌بخش و غم‌ستان و درمانگر بیماری‌های نفس است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

مولوی یکی از نتایجی که از قصهٔ اول *مثنوی* اخذ می‌کند، همین تمایز عشق مردگان و عشق زنده است:

زآنکِ عشق مردگان پاینده نیست — زانـک مرده سوی ما آینده نیست
عشـق زنـده در روان و در بصـر — هـر دمـی بـاشـد ز غنچـه تازه‌تر
عشـق آن زنده گـزین کو باقی است — کـز شـراب جـان فزایت ساقی اسـت

(مثنوی، دفتر اول، بیت‌های۲۱۷ تا ۲۱۹)

عاشق بودن انبیا، یعنی چالش موردنظر، از سنخ وابستگی به امور این جهانی و فانی نیست بلکه عشق به زندهٔ باقی است:

عشق آن بگزین که جملهٔ انبیا — یافتنـد از عشـق او کـار و کیا

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۲۰)

عشق به زندهٔ باقی یا موجود ازلی نزد فیلسوفان اخلاق‌پژوه مکتب اخلاقی کمال‌محور نیز مورد توجه قرار گرفته است. مقایسهٔ تحلیل ابن‌مسکویه (م.۴۲۱ق) با سخن رازی و مولوی نشان می‌دهد که ابن‌مسکویه در چالشی با رازی و با اخذ این مبنای رازی که لذت بی‌آلودگی به اذیت پیدا نمی‌شود، گونه‌ای از عشق عاری از رنج و فارق از زوال را نشان می‌دهد:

گوهر بسیط الهی موجود در انسان به لذاید دیگر شباهت ندارد، آن گوهر بسیط است و لذاید او هم بسیط. محبت افراطی در این دوره عشق تام کامل خالص شبیه به حیرانی گردد که محبت الهی ربانی است. این محبت هرگز نقصان نپذیرد و اخیار ابرار این محبت را دارند (ابن‌مسکویه، ۱۴۱۰: ۱۶۷و ۱۶۸).

ابن‌مسکویه با این تحلیل هم دیدگاه رازی در بیماری‌انگاری هرگونه عشق را نقد می‌کند و هم عشقِ انبیا را تفسیر می‌کند. وامداری مولوی از ابن‌مسکویه امر بعیدی نیست.

دیگر آنکه مولوی عشق زمینی را متهم می‌کند. ولی تحلیل وی از عشق زمینی، وابستگی به‌معنای مرضی نیست بلکه همدمی، اتحاد و یگانگی و خیّر بودن است. اما مراد از عشق در عشق الهی و عشق به باقی، وابستگی است و چون این محبوب، غیر نیست بلکه از من من‌تر است، چنین وابستگی مرضی نیست.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

با به‌کاربردن دقیقِ واژهٔ «قسم» می‌توان گفت: برمبنای مولوی، عشق دو گونه نیست، بلکه اطلاق عشق به عشق مردگان به مجاز است و نه حقیقت. عشق رنگی درواقع عشق نیست. آنچه رازی تقبیح می‌کند و مردم را از آن بازمی‌دارد، وابستگی مرضی است و نه عشق. البته دانشمندان را در به‌کار بردن واژه‌ها نمی‌توان نقد کرد، اما اگر کسی عشق به این معنا را به انبیا اطلاق کند می‌توان آن را مورد نقد و چالش قرار داد. تعبیر مولوی از «همدم‌خواهی» بر هشیاری وی نسبت به تمایز عشق از وابستگی مرضی دلالت دارد.

وابستگی به امور این‌جهانی (چه کسان و چه اشیا) بیماری است؛ زیرا این مکانیسم واپس‌روی کسی است که وجودش رشد نکرده است و از طریق وابستگی می‌خواهد وجودش را از کسی بگیرد. او وجودی ندارد تا تجربهٔ عشق داشته باشد. اما همدم‌طلبی، معطوف به دیگران بودن امری است که به‌صورت فطری در سرشت ما وجود دارد. به همین دلیل است که عشق نزد غالب روان‌شناسان از فروید تا روان‌شناسان مثبت‌گرا (positive psychology) مؤلفهٔ سلامتی و یکی از فضایل است. در جدول فضایل در عمل[۱] (VIA) روان‌شناسان مثبت‌گرا، عشق به‌منزلهٔ یک وضعیت مورد بحث قرار می‌گیرد (Seligman، 2000:5- 14).

به بیان مولوی:

گر به‌تنهایی تو ناهیدی شوی — زیر ظل یار خورشیدی شوی
خلوت از اغیار باید نی ز یار — پوستین بهر دی آمد نی بهار

(مثنوی، دفتر دوم، بیت‌های ۲۵ و ۲۶)

مقایسهٔ تحلیل رازی و مولوی در باب عشق نشان می‌دهد که عشق نزد مولوی نه به‌معنای وابستگی حرص‌آلود و مالکیت‌آور است و نه مستلزم آن. عشق به انسان‌ها به‌معنای همدمی، ارزشمند دانستن، نسبت به کسی دغدغهٔ محبت و احسان داشتن است و عشق به‌معنای وابستگی فقط در عشق انسان (وجود رابطی و عین فقر) به خدای غنی و حمید است. ازآنجاکه خدا نسبت به انسان، بیگانه نیست بلکه به‌تعبیر مولوی از من من‌تر است،[۲] این وابستگی هویت‌ستان و سبب گم شدن وجود آدمی نیست بلکه سبب کسب هویت است. به دیگر سخن رویکرد مولوی به عشق فرایندی است نه فراورده‌ای. عشق برای مولوی امری است انفسی (سوبژکتیو). فرد گاه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

نسبت به یک متعلق مشخص می‌تواند فرایند عشق را مضمحل کند و آن را به حرص و کینه و وسواس بیالاید و گاه می‌تواند به همان متعلق مشخص عشق را تعالی دهد.

مولوی عشق را به صورت نمی‌داند. جنس صورت این‌گونه است که آدمی هر دم میل نو شدن آن را دارد. چرا که هر پدیدهٔ زیبایی پس از چندی ملال‌آور می‌گردد. پس مولانا نیک این را دریافته بود که:

هر زمان نوصورتی و نوجمال　　تا ز نو دیدن فرو میرد ملال

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۲۶۳)

با مشاهدهٔ تازگی و نویی، ملال فرو می‌نشیند، ازاین‌روست که آدمی هر دم تمنای صورتی نو دارد. پس عشق اگر نه به صورت است به چیست؟

در نظر مولانا عشق در جایی تنها معطوف به وفاست، آن‌چنان‌که با مشاهدهٔ وفا فزونی می‌یابد.

چون وفا آن عشق افزون می‌کند　　کی وفا صورت دگرگون می‌کند

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۷۰۹)

صورت که توان وفاداری ندارد. این جان است که چنین قابلیتی دارد. سلطان ولد می‌گفت: عشق‌بازی به دوست کن نه به پوست. سرانجام عشق‌ورزی به صورت، همان است که مولانا می گفت:

عشق‌هایی کز پی رنگی بود　　عشق نبود عاقبت ننگی بود

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۰۶)

به تعبیر احمد بن طیب سرخسی (م. ۲۸۶ق) عشق فزونی محبت است و محبت علت پیوند چیزهاست و در پیوند چیزی قوی‌تر از یگانگی نیست (فرانتس، ۱۳۸۵: ۳۵).

نتیجه

رازی با تحلیل عشق به وابستگی کسی به کسی یا به چیزی آن را بیماری مهلک می‌خواند. مولوی نیز وابستگی کسی به کسی یا چیزی این جهانی را بیماری می‌خواند، اما عشق نزد مولوی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

دو اطلاق است: عشق زمینی که می‌تواند نه به‌معنای وابستگی بلکه به‌معنای همدلی، خیررسانی و یگانگی باشد و دراین‌صورت بیماری نیست. عشق الهی به‌معنای وابستگی به از من، من‌تر است و به همین دلیل این‌گونه از عشق نیز بیماری نیست. مولوی این استدلال رازی را می‌پذیرد که وابسته بودن به امور فانی، به دلیل فانی بودن آن‌ها رنج‌آور است، اما عشق الهی را عشق زنده و عشق به باقی می‌داند که رنجی در پی ندارد. نزدیک به این تحلیل را نزد ابن‌مسکویه می‌توان رصد کرد. مولوی بحث پُرچالش عشق نزد انبیا را با همین الگو یعنی تمایز عشق به‌معنای همدم‌طلبی (و نه دل نهادن) و عشق به‌معنای وابستگی به زندهٔ جاوید تحلیل می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

1. values in action/ see: 2000 values in Action Institute.

.۲

بر دو چشم من نشین ای که از من من‌تری تا قمـر را وانمـایـم کـز قمر روشن‌تری

(دیوان شمس)

منابع

- ابن‌سینا، حسین. (۱۳۷۷)، *الاشارات و التنبیهات مع شرح...*، تهران: آرمان.
- ابن‌مسکویه، ابوعلی. (۱۹۶۱)، *تهذیب اخلاق و تطهیر الاعراق*، بیروت: دارالمکتبة الحیاة،
- رازی، محمد بن زکریا. (۱۳۷۱)، *السیرة الفلسفیة*، تصحیح و مقدمه پُل کراوس، مترجم عباس اقبال، چاپ دوم، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ـــــــــ . (۱۳۸۶)، *الطب الروحانی*، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران
- ـــــــــ . (۱۹۳۹)، *الرسائل الفلسفیة*، ویرایش پُل کراوس، قاهره: [بی‌نا].
- روزنتال، فرانتس. (۱۳۸۵)، *میراث کلاسیک اسلام*، ترجمه از آلمانی به انگلیسی:امیل و جنی مارمورستین، ترجمهٔ فارسی علیرضا پلاسید، تهران: طهوری.
- زمانی، کریم. (۱۳۷۲)، *شرح جامع مثنوی معنوی*، تهران: اطلاعات.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

- سبزواری، هادی. (بی‌تا)، *شرح مثنوی اسرار*، تهران: سنائی.
- غزالی، ابوحامد محمد. (بی‌تا)، *احیاء علوم الدین*، *دارالمعرفة*، بیروت: [بی‌نا].
- فرامرز قراملکی، احد. (۱۳۸۹)، «نظریه انسان سالم در نظام اخلاقی رازی»، *انسان پژوهی دینی*، دوره۷، شماره۲۴، صص۳۳-۱۹.
- فروزانفر بدیع‌الزمان. (۱۳۶۶)، *احادیث مثنوی*، تهران: امیرکبیر.
- ـــــــــــ . (۱۳۷۱)، *شرح مثنوی شریف*، تهران: زوّار.
- قبادیانی، ناصرخسرو. (۱۳۴۱)، *زادالمسافرین*، برلین: [بی‌نا].
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳)، *بحارالانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمه الأطهار*، بیروت: مؤسسه الوفا.
- مولوی، جلال‌الدین محمد.(۱۳۸۰)، *مثنوی معنوی*، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوّار.
- نظامی، (۱۳۵۱)، *مخزن الاسرار*، *در: کلیات خمسه حکیم نظامی*، تهران: امیرکبیر.

- Goodman Lenn, Evan. (1971),"The Epicurean Ethics of Mohammad Ibn Zakariyâ al-Raz" *studia Islamica*, No.34, P:.5-26.
- Meir M. Bar-Asher, (1989) “Quelaqes aspects de L’éthique d’AbûBakr al-Râzî et ses origins dans L’oeuvre de Galien”, *studia Islamica*, No.96: PP: 5-38.
- Seligman M. E. p. & Csikszentmihalyi.M.(2000). " Positive psychology: An Introduction". *American Psychologist*, Vol.10, pp.55.
- Thérése-Anne Drurat. (1997),"The Ethics of al-Razi" *Medieval philosophy and Theology*, No.6:pp 47-71.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]