

# چالش رازی و مولوی در عشق و دوستی<sup>۱</sup>

احمد فرامرز قراملکی<sup>۲</sup>

**چکیده:** حُکم اخلاقی عشق و دوستی مسئله 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. مقایسه این دو دیدگاه می‌تواند پرتوی در فهم ژرف‌تر حقیقت عشق و دوستی و حکم اخلاقی آن باشد. رازی عشق و دوستی را، رفتار ارتباطی بین شخصی (عشق و انسان) یا ارتباط انسان با دارایی‌ها و برخورداری‌ها می‌داند، ولی در یافتن حکم اخلاقی آن بر مبنای رفتار ارتباطی درون‌شخصی و تعامل فرد با خویش تحلیل می‌کند. سرّ غیراخلاقی انگاری عشق و دوستی، وابستگی انسان به امور فانی و پیامدهای آن نسبت به سلامت روان است. مولوی ادله رازی را با تأیید در مشنوی می‌آورد و تحلیل دیگری از عشق را مطرح می‌کند. مولوی به جای تحلیل فراورده‌های 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.

E-mail: akhlagh\_85@yahoo.com

۲. استاد دانشگاه تهران

## مقدمه

عشق و دوستی همزاد و همراه بشر است. اگر بگوییم تنها ترین 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 پدیده عشق و دوستی است، چه اینکه آن را نشان سلامت بداند یا علامت بیماری بینگارد. عشق روان عاشقان و اندیشه 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 دوره اسلامی است. عده‌ای آن را به‌طور کلی 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 زرف تر 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: ۱۹-۴۷؛ Drurat، 1997: ۴-۵؛ Goodman، 1989: 26-38؛ Meir M، 1989).

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. جلال الدین محمد مولوی (۶۰۴-۶۷۲ق) در سوی دیگر قرار دارد. وی عشق را نه تنها 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 سنجش گر نتوان نهاد. «عقل در شرحش چو خر در گل بخت» (مثنوی، دفتر اول: بیت ۱۱۵) به همین دلیل صاحب عقل جزوی (می‌تواند اشاره به امثال رازی باشد) عشق را منکر بُوَد (مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۹۸۱).

موردی از مثنوی پژوهی سراغ ندارم که مباحثی از مثنوی را در پرتو مقایسه با آرای محمد بن زکریای رازی تحلیل کند. دیدگاهها و ایاتی 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 حصر گرایانه، از طبانگاری به اخلاق برخوردار است و یکی از جهت‌گیری‌های مثنوی او شناخت و درمان بیماری‌های نفس یا روح است. او به صراحة 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 سلامت محورانه را با جهت‌گیری کمال محورانه در علم اخلاق جمع می‌کند و از درمان بیماری‌های روح و نیز از تکامل آن سخن می‌گوید:

حس دینی نردبان این آسمان	حس دنیا نردبان این جهان
صحت آن حس بخواهید از طبیب	صحت این حس بجویید از طبیب
صحت آن حس ز ویرانی بدن	صحت این حس ز معموری تن
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۰۳-۳۰۵)	

براین اساس می‌توان از چالش مولوی با رازی در مسئله عشق سخن گفت. به چنین چالشی در مثنوی تصریح نشده است و شارحان مولوی از آن سخن نگفته‌اند. مولوی خود به چالش نمی‌پردازد، اما مقایسه 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، ادله رازی در اینکه هر گونه عشق و دوستی ناشی از هوی، رذیلت و بیماری نفسی است و موضع مولوی درباره این ادله؛ سوم، گونه‌های عشق و حکم اخلاقی هریک از گونه‌ها نزد رازی و مولوی. پاسخ به این مسائل را به مقایسه بین طب روحانی رازی و مثنوی مولوی محدود می‌کنیم. از آنجاکه عشق در آموزه‌های مثنوی جایگاه

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

این مطالعه براساس مقایسه 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 مسئله عشق

گفتم نظام اخلاقی رازی را می‌توان نظام سلامت‌محور نامید (قراملکی، ۱۳۸۹: ۳۲-۱۹). رازی در آثار مختلفی از اخلاق سخن گفته است: طب روحانی، سیره فلسفی، رساله‌ای به یکی از شاگردانش که به نام اخلاق طبیب منتشر شده است (۱۹۷۷) و جای جای آثار پزشکی چون حاوی، طب منصوري و محنة الطبيب که بخشی از جلد بیست و سوم حاوی است، مباحث مهم اخلاق پزشکی را به میان می‌آورد که به صورت مستقل نیز منتشر شده است (۱۳۸۸). رازی در طب روحانی به بحث مفصل از حکم اخلاقی عشق و دوستی می‌پردازد.

طب انگاری 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 شیوه استدلالی و براساس ادله‌ای با مقدمات کمتر و مبانی آسان‌تر ولی قانع‌کننده، عموم مردم را به دغدغه پیشگیری و درمان عارضه‌های نفس ترغیب کند. شناخت هریک از عارضه‌ها شامل سه بحث تعريف، ملاک تشخیص و تبیین علت پیدایش آن است. سه بحث یاد شده در همه 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

از فضایل، توان‌ها و کمالات نفس بحث نمی‌کند، بلکه صرف نظر از چهار بحث مقدماتی و یک فصل در ارائه 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 به منزله 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 قصه کوتاه و خاطره نیز بر اقتاعی و ترغیبی بودن بحث خود افروزه است. او در پایان مبحث، دوستی را تعریف می‌کند اما به تعریف عشق نمی‌پردازد. از نظر وی بلیه دوستی بدون بلیه عشق نمی‌شود (رازی، ۱۳۸۶: ۱۴).

### حکم اخلاقی عشق

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

رازی به‌طور کلی هر گونه عشق را بیماری و خیم و بلیه می‌انگارد. چه آنکه متعلق عشق و دوستی، انسان باشد یا دارایی یا موقعیت. از نظر وی کسی که دچار این بلیه می‌شود، در لذت طلبی موهمی فرو می‌رود که پایانی جز رنج و درد ندارد. به همین دلیل به منزله مقدمه‌ای به تعریف لذت می‌پردازد تا پنداری بودن لذت را در بلیه عشق روشن کند. وی از فیلسوفان طبیعی نقل می‌کند که آنان لذت را رهابی از رنج عارض شده و رجوع به طبیعت می‌دانند. آن‌گاه این تعریف را بازسازی می‌کند. براساس نظریه رازی انسان و نیز گونه‌های دیگر حیوان در وضعیت طبیعی، فارغ از لذت و رنج‌اند. لذت چیزی نیست جز لختی آسودگی از درد و لذت که تنها پس از درد پدید می‌آید (نک: رازی، رساله 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 می‌پندرد، لذت نیست. لذت در بلیه عشق درواقع لذت نیست بلکه پندر لذت است (رازی، ۱۳۸۶: ۳۹).

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

لذت روحانی، راحتی‌ای است که نفووس در موقع زوال آلام بدست می‌آورند و آلام روحانی احساس رنجی است که نفووس در اثر خروج مزاج از حال طبیعی آن را درک و تجربه می‌کنند (رازی، ۱۹۳۹، ج ۳: ۶۸).

با نظریه رازی در لذت دو گونه مخالفت شده است: گونه نخست، رهیافت کلامی است. دانشمندان اسماعیلی به دلیل اختلاف عقیدتی این نظریه را نقد کرده‌اند. به عنوان مثال، حکیم ناصرخسرو (۴۸۱-۳۹۴ق)، آن را مخالف با لذت جاودانه بهشتی می‌انگارد و به رد آن می‌پردازد (ناصرخسرو، ۱۳۴۱: ۲۴۴-۲۳۱). گونه دوم فیلسوفانی اند که در اخلاق در بی تأسیس نظام اخلاقی کمال محور بوده‌اند. آنان برای تبیین لذت حاصل از استعمال نفس ناگزیر بوده‌اند تا مفهوم‌سازی رازی را نقد کنند. از این‌رو ابن‌سینا، ادراک ملایم طبع یا دستیابی به آنچه نزد ملاک کمال است، لذت می‌خواند (ابن‌سینا، ۱۳۷۷، ج ۳: ۳۳۷).

بر حسب نگاه جدید به لذت در نظام اخلاقی کمال محور، ارزیابی اخلاقی از عشق و دوستی می‌تواند تغییر کند. بر این اساس می‌توان با نگاه فرایندی به عشق دو گونه آن را تمایز نهاد و آن دو را به صورت مستقل به لحاظ اخلاقی ارزیابی کرد: عشقی که مانع کمال وجودی و استكمال نفس است و عشقی که موجب کمال نفس می‌شود.

رازی با نگاه فراورده‌ای (و نه فرایندی) به عشق، آن را بلیه‌ای بزرگ می‌داند که افراد بلندهمت خود را از آن دور می‌کنند؛ زیرا عشق مایه ذلت‌پذیری، خشوع و فروتنی، اظهار نیاز و مانند آن می‌شود و برای افراد بلندهمت سخت‌تر از این امور وجود ندارد. به همین دلیل بلندهمت‌تان (الکبار الهم و الانفس) به طبع و غریزه، یعنی به خواسته درونی و نه به الزام بیرونی از عشق دوری می‌کنند (رازی، ۱۳۸۶: ۳۵).

### 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 بودن عقل سنجش‌گر در همه 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 به سادگی 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 رنج آور است. پس عاشق 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 به صورت قیاس ذووجهین سالب نشان داد: عاشق در پدیده 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 رنج آور است و ادبیات عارفانه و عاشقانه گواه بر آن است. وصال و برخورداری نیز رنج آور است؛ زیرا وصال در این جهان همیشگی و پایدار نیست. دلیل این ادعا پدیده مرگ است که سرنوشت حتمی هر انسانی است. در روایتی از امام علی<sup>(۴)</sup> جدایی و هجران، کیفر عشق دانسته شده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۸، ح ۱۱: ۷۰).

### موقع مولوی نسبت به استدلال رازی

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

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

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

(مثنوی، دفتر سوم، بیت‌های ۳۶۹۳ و بعد)

اما نتیجه‌ای که مولوی از این استدلال رازی به دست 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 مسئله 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، بیت ۲۸۸)	

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

### 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 به دست آورد. عشق امری است که بلند همتی، سعه وجودی و استقلال فردی را می‌ستاند و به جای آن گُرنش، ذلت طلبی و اظهار نیاز می‌آورد. در این تلقی، عشق نوعی وابستگی یا مایه وابستگی است و البته وابستگی امر مرضی و بیماری روانی است. وابستگی به معنای اینکه فکر، جسم و حس فرد در گرو فکر، جسم و حس فرد دیگری باشد، با تحقق 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 اتفاق نظر دارند. اگریستانسیالیست‌ها هم معتقدند یکی از مقدمات تحقق وجود آدمی حفظ و پایش صرافت طبع آدمی است. از این رو 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 تمک مثال می‌آورد. مولوی نیز پس از هیجده بیت نخست مثنوی و درواقع در آغاز سرودن مجلسی 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
کوزه چشم حریصان پُر نشد	تا صدف قانع نشد پُر در نشد

(مثنوی، دفتر اول، بیت‌های ۲۱-۱۹)

این ایات با تحلیل رازی بسیار قرابت دارد. رازی وابستگی به این امور را مصدق بیماری عشق و دوستی می‌انگارد، اما مولوی علاج وابستگی و داروی رهایی از آن‌ها را در عشق می‌جوید. عشق برای او رهایی بخش و آزادی آور است:

او ز حرص و جمله عیبی پاک شد	هر که را جامه زعشقی چاک شد
ای طبیب جمله علتهای ما	شاد باش ای عشق خوش سودای ما
ای تو افلاطون و جالینوس ما	ای دوای نخوت و ناموس ما
(مثنوی، دفتر اول، آیات ۲۴-۲۲)	

مولوی در این سخن، همانند رازی موضع طبیانه 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 هماورددخوانی با نظریه رازی است. رازی الگوهای سلامت روان و شیوه‌های پیشگیری و درمان را از افلاطون و جالینوس طلب می‌کند. رازی در بحث از بلیه و بیماری عشق و دوستی به شیوه افلاطون در درمان بیماری عشق به یکی از شاگردانش اشاره می‌کند. مولوی با این تعبیر، چالش جدی را با رازی به میان می‌آورد. عشق نه تنها بیماری نیست بلکه شفابخش بیماری‌های نفس است. آیا مولوی تعریف دیگری از عشق به میان می‌آورد؟ مباحثت بعد پاسخ این مسئله را ارائه می‌دهد. تمایز کار کرد عشق در تحلیل رازی و مولوی نشان‌دهنده تمایز مفهوم‌سازی آن دو از عشق است. بعيد نیست مولوی این سخن را از حکیمان سلف چون احمد بن طیب سرخسی (متوفی ۲۸۶ق) برگرفته باشد (سخن سرخسی را نک: فرانس، ۱۳۸۵: ۳۵).

یکی از ابعاد شفابخش عشق در نظر مولانا، وحدت‌بخشی وجود متکثر و شرحه‌شرحه آدمی است و او را از بلیه 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 مسئله عشق از نظر رازی است. رازی مانند هر کسی 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 سیره

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 الفلسفية* و هم در بحث از عشق و دوستی به این نکته اشاره می‌کند که فیلسوف هرگز عاشق نمی‌شود (رازی، ۱۳۸۶: ۴۳). وی به عنوان یک شبه 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 به معنای مورد نظر رازی از تجربه عشق برخوردارند. معنای مورد نظر رازی از عشق دل نهادن و وابستگی است. این امر از لغش آنان است و *الگو* بودن انبیا به معنای پیروی از همهٔ حالات و رفتارهای آنان نیست (رازی، ۱۳۸۶: ۴۵). این سخن رازی آشکارا با نظریهٔ فقهی حجت بودن سنت رسول گرامی اسلام<sup>(ص)</sup> و نیز نظریهٔ کلامی عصمت انبیا به‌ویژه در قرائت شیعی آن، تعارض دارد.

مولوی نیز به تحلیل آنچه رازی به عنوان شبه طرح می‌کند، پرداخته است. وی برخلاف رازی به جای بحث کلی و انتزاعی به صورت موردنی و دربارهٔ پیامبر گرامی<sup>(ص)</sup> سخن می‌گوید. مولوی در دفتر اول به حدیثی بحث‌انگیز از پیامبر گرامی اسلام<sup>(ص)</sup> «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 زیر ک (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 به تعبیر رازی «هوی» است. به تعبیر مولوی روح همان حقیقت انسان و معدن حکمت و کان معرفت است. روح انسان گرفتار غذای نفسانی و طعام ظلمانی شده است. برای رهایی لقمان روح باید خار شهوت را از پای او درآورید (نک: زمانی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۵۲۴ و ۵۲۵).

وقت لقمان است، ای لقمه برو  
از کف لقمان برون آرید خار  
لیکتان از حرص، آن تمیز نیست  
(مثنوی، دفتر اول، بیت‌های ۱۹۶۱ تا ۱۹۶۳)

بهر لقمه، گشته لقمانی گرو  
از برای لقمه‌ای این خار خار  
در کف او خار و سایه‌ش نیز نیست

این خارخار و دغدغه از برای لقمه‌ای است که خورده‌اید [و لذت پنداری است که کرده‌اید]. هر چند حرص [او هوی] چشمنان را نسبت به آن نایینا 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 الٰم را از دست بدهند و به گمان او لذت اما در الٰم فرو روند.

زان که بس نان‌کور و بس نادیده‌ای	خاردان، آن را که خرم‌دا دیده‌ای
پای جانش خسته خاری چراست؟	جان لقمان که گلستان خداست
در سر خاری همی گردد نهان	آدمی کو می‌نگجد در جهان
(مثنوی، بیت‌های ۱۹۶۴، ۱۹۶۵ و ۱۹۷۱)	

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

کلمینی یا حمیرا کلمی	مصطفی آمد که سازد همدمی
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۹۷۲)	

یا در جایی دیگر

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

فروزانفر در تحلیل سند این گزارش می‌نویسد:

غزالی این مطلب را در احیاء‌العلوم (غزالی، بی‌تا، ج ۳: ۷۴) به لفظ «کلمینی یا عایشه» نقل کرده است و در شرح احیاء‌العلوم موسوم به اتحاف السادة المتقین (غزالی، بی‌تا، ج ۷: ۴۳۲) و نیز در الطبقات الشافعیة (طبع مصر، ج ۴: ۱۶۳) ذکر شده است که سند این روایت به دست نیامده است و در کتاب اللئلتو المرصوع (ص: ۱۰۳) جزو /احادیث جعل شده/ موضوعات شمرده شده است (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۲۱ و ۲۰).

مولوی مجعل بودن روایت را مورد توجه قرار نمی‌دهد و آن را به عنوان مصداقی از همدم‌خواهی پیامبر گرامی اسلام<sup>(ص)</sup> مسلم انگاشته و مورد توجه قرار می‌دهد و حتی با بیت بعدی بر جنبه این جهانی آن تأکید می‌کند:

ای حمیرا اندر آتش نه تو نعل  
تاز 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، ج ۳: ۸۱۱) و کنایه از بیقراری و بیتابی در محبت است (نک: سبزواری، بی‌تا، دفتر اول: ۶۱) و حاصل معنای بیت این است که «ای عایشه سپیدرخسار مرا به عالم بشریت مجذوب و مسخر کن، تا از نعل تو یعنی از جذبه و تابش آفتاب تو به لعل مبدل گردد» (زمانی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۵۲۸ و ۵۲۹).

شارحان مثنوی در تفسیر این دو بیت راههای گوناگون تأویل پیموده‌اند. به عنوان مثال، اکبرآبادی در شرح خود چنین تأویل می‌کند: «سرور کائنات در آینه روی عایشه، جمالِ جانِ جان می‌دید و از گفتار او کلام جانان می‌شنید» (رک: شرح ولی‌محمد اکبرآبادی، به نقل از فروزانفر، ۱۳۷۱، ج ۳: ۸۱۲).

فروزانفر تفسیری سازگار با لذت این جهانی را در همدمی نشان می‌دهد. وی می‌نویسد: «کلمینی یا حمیرا حدیثی است مشهور که بعضی آن را از موضوعات شمرده‌اند» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۲۰). وی در توضیح نعل در آتش نهادن می‌آورد:

عملی است که عزیمت خوانان و افسونگران برای حاضر کردن کسی معمول داشته‌اند بدین گونه 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، ج ۳: ۸۱۱).

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

بر ترک ظن بدمبر و متهم مکن	مستیز همچو هندو بشتاب همراهها
کانجا در آتش است سه نعل ازبرای تو	وانجا بگوش تست دل خویش و اقربا
چه اینست دهم از خراج و نعل بها	چونعل ماست در آتش ز عشق تیز شرار

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 لذات و خوشی‌های آن جهان بپره‌ور گردد بازش به خوشی ولذت جسمانی نیاز است و بدین جهت در «قرص

محمدی» رعایت نفس و اینفاء حقوق بدن، شرط است و رونده این راه باید که حقوق روح و حفظ جسم را هریک جداگانه ادا کند و باصطلاح جامع وحدت و کثرت باشد. حضرت رسول اکرم<sup>(ص)</sup> بنابر همین قاعده، مباشرت امور دنیوی را مانع وصول نمی‌شمرد و خود نیز با کمال ریاضت و استغراق، گاه به گاه 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 مایه نقص نیست، بلکه تردبان کمال روحانی نیز تواند بود و یا آنکه احکام پیوستگی جان و تن به یکدیگر از لوازم نشأه جسمانی است و کاملاً و اصلاحن هم از آن، تا مادام که در حبس تن‌اند، رهایی نمی‌یابند. چنان‌که حضرت سید کایانات هم توجه به عایشه داشت و از محادثه وی لذت می‌برد. وجه ارتباط این ایات با بیت‌های پیشین از این تصریر روشن می‌شود (فروزانفر، ۱۳۷۱، ج ۳: ۱۲۱).

بیش‌تر گذشت که همدم‌خواهی پیامبر گرامی اسلام<sup>(ص)</sup> را در زمینه‌ای که مولوی می‌آورد باید تفسیر کرد. اینجا سخن از وجود آدمی است که در جهان نمی‌گنجد، اما خار 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 بهانه مؤنث بودن لفظ حمیرا حاشیه‌ای به برتری روح حق‌جو از مؤنث و مذکور بودن می‌آورد و آن‌گاه سخنی می‌گوید که به نظر ما چالش با ارزش‌داوری رازی است. ملاک رازی برای ارزش‌داوری عقل سنجش گر است و با آن ملاک، همدم‌خواهی انبیا را هفووات آنان می‌پندارد که مولوی با وی چنین چالشی می‌کند. این چالش تفسیر مولوی از همدم‌طلبی پیامبر<sup>(ص)</sup> را نیز روشن می‌کند:

عشق از خود چون غذا یابد رحیق	عقل آنها گُم شود گُم ای رفق
عقل جزوی عشق را منکر بود	گرچه بنماید که صاحب سر بود
(مثنوی، دفتر اول، بیت‌های ۱۹۸۲ و 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<sup>(ص)</sup> است مانند دلدادگانی

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 سنجش گر 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، بیت‌های ۱۱۲ تا ۱۱۵). چگونه می‌تواند ارزش‌داوری کند و آن را ردیل特 پندرار.

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

### مقایسه انگاره رازی و مولوی از عشق

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

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

(مثنوی، دفتر اول، بیت‌های ۲۰۵ و ۲۰۶)

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

تمرکز وجود آدمی می‌داند و از سوی دیگر تلقی وجود شناسانه‌اش به تعلق با رازی متفاوت است.

مولانا در تفسیر این آیه قرآن که می‌فرماید:

رَبِّنَا لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهْوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْفَنَاطِيرِ الْمُقْنَطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفُضَّةِ  
وَالْغَيْلَلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ  
(آل عمران: 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 - این چنین 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 این گونه خواسته و ساخته است. می‌گوید:

زَانِجَهْ حَقْ آرَاستْ چُونْ دانِدْ جَسْتْ؟	«زَانِنْ لِلنَّاسِ» حَقْ آرَاستْ
كىْ توانِدْ آدم ازْ حَوَابِرِيدْ؟	چُونْ پىْ يسْكَنْ اليَاهَشْ آفَرِيدْ

(مثنوی، دفتر اول، بیت‌های ۲۴۲۹ و ۲۴۳۰)

انگاره 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 همه ابعاد تحلیل مولوی از عشق را گزارش کرد. آنچه در اینجا شایسته اشاره است، نکته‌هایی در تحلیل مولوی از عشق است که در چالش با نظریه رازی به کار می‌آید: اول اینکه گفتم 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 محظوظ فانی می‌داند، اما مولوی تجربه‌ای از عشق زنده باقی دارد و آن را موجب غم، رنج و درد نمی‌یابد. این عشق همیشه شادی‌بخش و غم‌ستان و درمانگر بیماری‌های نفس است.

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

زانک مرده سوی ما آینده نیست هر دمی باشد ز غنچه تازه‌تر کز شراب جان فزایت ساقی است (مثنوی، دفتر اول، بیت‌های ۲۱۷ تا ۲۱۹)	رآنک عشق مردگان پایینده نیست عشق زنده در روان و در بصر عشق آن زنده گزین کو باقی است
--	---

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

یافتد از عشق او کار و کیا (مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۲۰)	عشق آن بگرین که جمله انبیا
---	----------------------------

عشق به زنده باقی یا موجود ازلی نزد فیلسوفان اخلاق‌پژوه مکتب اخلاقی کمال محور نیز مورد توجه قرار گرفته است. مقایسه 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 لذا یاد دیگر شباهت ندارد، آن گوهر بسیط است ولذا یاد او هم بسیط. محبت افراطی در این دوره عشق تام کامل خالص شیوه به حیرانی گردد که محبت الهی ریانی است. این محبت هرگز نقصان نپذیرد و اختیار ابرار این محبت را دارند (ابن‌مسکویه، ۱۴۱۰: ۱۶۷ و ۱۶۸).

ابن‌مسکویه با این تحلیل هم دیدگاه رازی در بیماری‌انگاری هر گونه عشق را نقد می‌کند و هم عشق 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 به معنای مرضی نیست بلکه همدیمی، اتحاد و یگانگی و خیر بودن است. اما مراد از عشق در عشق الهی و عشق به باقی، وابستگی است و چون این محبوب، غیر نیست بلکه از من من تر است، چنین وابستگی مرضی نیست.

با به کاربردن دقیق واژه «قسم» می‌توان گفت: بر مبنای مولوی، عشق دو گونه نیست، بلکه اطلاق عشق به عشق مردگان به مجاز است و نه حقیقت. عشق رنگی در واقع عشق نیست. آنچه رازی تقيیح می‌کند و مردم را از آن بازمی‌دارد، وابستگی مرضی است و نه عشق. البته دانشمندان را در به کار 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 این جهانی (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 تجربه عشق داشته باشد. اما همدم‌طلبی، معطوف به دیگران بودن امری است که به صورت فطری در سرشت ما وجود دارد. به همین دلیل است که عشق نزد غالب روان‌شناسان از فروید تا روان‌شناسان مثبت‌گرا (positive psychology) مؤلفه سلامتی و یکی از فضایل است. در جدول فضایل در عمل<sup>(۱)</sup> (VIA) روان‌شناسان مثبت‌گرا، عشق به منزله یک وضعیت مورد بحث قرار می‌گیرد (Seligman, 2000:5-14).

به بیان مولوی:

گر به تنهایی 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)	

مقایسه تحلیل رازی و مولوی در باب عشق نشان می‌دهد که عشق نزد مولوی نه به معنای وابستگی حرص‌آلود و مالکیت‌آور است و نه مستلزم آن. عشق به انسان‌ها به معنای همدمی، ارزشمند دانستن، نسبت به کسی دغدغه محبت و احسان داشتن است و عشق به معنای وابستگی فقط در عشق انسان (وجود رابطی و عین فقر) به خدای غنی و حمید است. از آنجاکه خدا نسبت به انسان، بیگانه نیست بلکه به تعبیر مولوی از من من تراست،<sup>(۲)</sup> 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 (سویژکتیو). فرد گاه

نسبت به یک متعلق مشخص می‌تواند فرایند عشق را مضمحل کند و آن را به حرص و کینه و سواسی‌بایلاید و گاه می‌تواند به همان متعلق مشخص عشق را تعالی دهد.  
مولوی عشق را به صورت نمی‌داند. جنس صورت این گونه است که آدمی هر دم میل نو شدن آن را دارد. چرا که هر پدیده زیبایی پس از چندی ملال آور می‌گردد. پس مولانا نیک این را دریافته بود که:

هر زمان نوصورتی و نوجمال  
(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۲۶۳)

با مشاهده تازگی و نویی، ملال فرو می‌نشیند، ازین‌روست که آدمی هر دم تمای صورتی نو دارد. پس عشق اگر نه به صورت است به چیست؟  
در نظر مولانا عشق در جایی تنها معطوف به وفات، آن‌چنان‌که با مشاهده وفا فزونی می‌یابد.

چون وفا آن عشق افزون 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 عشق ورزی به صورت، همان است که مولانا می‌گفت:

عشق‌هایی کز پی رنگی بود  
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۰۶)

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

## نتیجه

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

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

## پی‌نوشت‌ها

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

.۲

بر دو چشم من نشین ای که از من من تری  
تا قمر را وانمایم کز قمر روشن تری  
(دیوان شمس)

## منابع

- ابن سينا، حسين. (۱۳۷۷)، *الاشارات والتنبيهات مع شرح...*، تهران: آرمان.
- ابن مسکویه، ابوعلی. (۱۹۶۱)، *تهذیب اخلاق و تطهیر الاعراق*، بیروت: دارالمکتبة الحیاة،
- رازی، محمد بن زکریا. (۱۳۷۱)، *السیرة الفلسفية*، تصحیح و مقدمه پل کراوس، مترجم عباس اقبال، چاپ دوم، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۶)، *الطب الروحاني*، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران
- \_\_\_\_\_. (۱۹۳۹)، *الرسائل الفلسفية*، ویرایش پل کراوس، قاهره: [بی‌نا].
- روزنال، فرانس. (۱۳۸۵)، میراث کلاسیک اسلام، ترجمه از آلمانی به انگلیسی: امیل و جنی مارمورستین، ترجمه فارسی علیرضا پلاسید، تهران: طهوری.
- زمانی، کریم. (۱۳۷۲)، *شرح جامع مثنوی معنوی*، تهران: اطلاعات.

- سبزواری، هادی. (بی تا)، *شرح مثنوی اسرار*، تهران: سنایی.
- غزالی، ابوحامد محمد. (بی تا)، *احیاء علوم الدین*، دارالمعرفة، بیروت: [بی نا].
- فرامرز قراملکی، احمد. (۱۳۸۹)، «نظریه انسان سالم در نظام اخلاقی رازی»، *انسان پژوهی دینی*، دوره ۷، شماره ۲۴، صص ۳۳-۱۹.
- فروزانفر بدیع الزمان. (۱۳۶۹)، *احادیث مثنوی*، تهران: امیر کبیر.
- —. (۱۳۷۱)، *شرح مثنوی شریف*، تهران: زوار.
- قبادیانی، ناصر خسرو. (۱۳۴۱)، *زاد المسافرین*، برلین: [بی نا].
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳)، *بحار الانوار الجامع لدرر أخبار الأئمّة الأطهّار*، بیروت: مؤسسه الوفا.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۰)، *مثنوی معنوی*، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوار.
- نظامی، (۱۳۵۱)، *مخزن الاسرار*، در: *کلیات خمسه حکیم نظامی*، تهران: امیر کبیر.
- Goodman Lenn, Evan. (1971), "The Epicurean Ethics of Mohammad Ibn Zakariyâ al-Razî" *studia Islamica*, No.34, P.:5-26.
  - Meir M. Bar-Asher, (1989) "Quelques 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.
  - Thérèse-Anne Drurat. (1997), "The Ethics of al-Razi" *Medieval philosophy and Theology*, No.6:pp 47-71.