

چالش رازی و مولوی در عشق و دوستی^۱

احمد فرامرزی قراملکی*

چکیده

حُکم اخلاقی عشق و دوستی مساله تحقیق حاضر است. محمدبن زکریای رازی با رهیافت عقلی و براساس نظریه طب انگاری اخلاق به تحلیل عشق و دوستی می‌پردازد و هر گونه عشق و دوستی را بیماری مهلک نفس می‌خواند. مولوی با رهیافت عرفانی عشق را داروی شفابخش بیمارهای 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 درون شخصی و تعامل فرد با خویش تحلیل می‌کند. سرّ غیر اخلاقی انگاری عشق و دوستی، وابستگی انسان به امور فانی و پیامدهای آن نسبت به سلامت روان است. مولوی ادله رازی را با تایید در مثنوی می‌آورد و تحلیل دیگری از عشق را مطرح می‌کند. مولوی به جای 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.

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

*استاد دانشگاه تهران

بیان مسأله

عشق و دوستی همزاد و همراه بشر است. اگر بگوئیم 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 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 اخلاق پژوهان در دوره اسلامی است. عده‌ای آن را به طور کلی امر 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 مسایل عشق و دوستی و دستیابی به ابعاد پنهان این پدیده است. یکی از مهم‌ترین سخنگویان دیدگاه نخست محمدبن زکریای رازی (251-313ق) 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 (1، ص: 35). الگوی سلامت نفس از فیلسوفانی چون سقراط، افلاطون و جالینوس متأثر است (نک: 2، ص: 147-130؛ 3، ص: 25-5؛ 4، ص: 71-47؛ 5، ص: 33-19). رازی در این الگو عشق را در ترازوی عقل می‌نهد و آن را بیماری نفس و آسیب روان می‌خواند. وی در این اثر از آراء افلاطون و جالینوس در درمان بیماری‌های نفس بهره می‌برد. جلال‌الدین محمد مولوی (604-672ق) در سوی دیگر قرار دارد. وی عشق را نه تنها بیماری نمی‌انگارد

بلکه آن را طیب و دارو می‌داند. عشق، افلاطون و جالینوس اوست (6، دفتر اول، بیت ۱). از نظر وی عشق را در ترازوی عقل سنجش‌گر نتوان نهاد. عقل در شرحش جو خر در گِل بخت (6، بیت 115) به همین دلیل صاحب عقل جزوی (می‌تواند اشاره به امثال رازی باشد) عشق را منکر بُود (6، بیت 1981).

موردی از مثنوی پژوهی سراغ ندارم که مباحثی از مثنوی را در پرتو مقایسه با آراء محمدبن 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 عبارات 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 آنها است. مولوی نیز، اگرچه نه حصرگرایانه، از طب انگاری به اخلاق برخوردار است و یکی از جهت‌گیری‌های مثنوی او شناخت و درمان بیماری‌های نفس یا روح است. او به صراحت از صحت و سقم روح و حس غیرجسمی سخن گفته است و در پی درمانگری بوده است. تعبیر او حس دنیا و حس دینی است و او جهت‌گیری سلامت‌محورانه را با جهت‌گیری کمال‌محورانه در علم اخلاق جمع می‌کند و هم از درمان بیماری‌های روح و هم از تکامل آن سخن می‌گوید:

حسّ دنیا نردبان این جهان	حسّ دینی نردبان آسمان
صحت این حس بجوید از طیب	صحت آن حس بخواهید از حبیب
صحت این حس از معموری تن	صحت آن حس از ویرانی بدن

(6، دفتر اول، بیت 303-305)

بر این اساس می‌توان از چالش مولوی با رازی در مسأله 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 آراء رازی از چنین چالشی پرده برمی‌دارد. در تحلیل چالش مولوی با رازی در باب عشق مسایل فراوانی به میان می‌آید: یک، تعریف و مفهوم‌سازی رازی و مولوی از عشق و دوستی؛ دو، ادله رازی در اینکه هرگونه عشق و دوستی ناشی از هوی، رذیلت و بیماری نفسی است و موضع مولوی درخصوص این ادله؛ سه، گونه‌های عشق و حکم اخلاقی هر یک از گونه‌ها نزد رازی و مولوی. پاسخ به این مسایل را به مقایسه بین طب روحانی رازی و مثنوی مولوی محدود می‌کنیم. از آنجا که عشق در آموزه‌های مثنوی جایگاه راهبردی دارد و این اثر را به حق می‌توان عشق‌نامه نامید. مباحث مولوی در باب عشق مسایل فراوان دیگری را نیز به میان آورده است، اما در این مطالعه تطبیقی به طرح مسایل یادشده بسنده می‌کنیم.

این مطالعه براساس مقایسه آراء 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 سلامت محور 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 مسأله عشق. گفتیم نظام اخلاقی رازی را می‌توان نظام سلامت محور نامید (5، ص: 32-19). رازی در آثار مختلفی از اخلاق سخن گفته است: طب روحانی، سیره فلسفی، رساله‌ای به یکی از شاگردانش که به نام اخلاق طیب منتشر

شده است (1977م.) و جای جای آثار پزشکی چون حاوی و طب منصوری. محنة الطیب که بخشی از جلد بیست و سوم حاوی است، مباحث مهم اخلاق پزشکی را به میان می آورد که به صورت مستقل نیز منتشر شده است (1388). رازی در طب روحانی به بحث مفصل از حکم اخلاقی عشق و دوستی می پردازد.

طب انگاری علم اخلاق سبب شده است تا هدف طب روحانی اصلاح اخلاق نفس، پیشگیری و درمان بیماری ها (و رذایل اخلاقی) عارض بر نفس گردد. رازی بر آن است که به شیوه استدلالی و براساس ادله ای با مقدمات کمتر و مبانی آسان تر ولی قانع کننده، عموم مردم را به دغدغه پیشگیری و درمان عارضه های نفس ترغیب کند. شناخت هر یک از عارضه ها شامل سه بحث تعریف، ملاک تشخیص و تبیین علت پیدایش آن است. اگرچه 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 جهت گیری پیشگیری و درمان بیماری های نفس از فضایل، توان ها و کمالات نفس بحث نمی کند، بلکه صرف نظر از چهار بحث مقدماتی و یک فصل در ارایه الگوی عینی انسان سالم، پانزده فصل کتاب به پانزده رذیلت اخلاقی و بیماری نفس اختصاص دارد. رازی عشق و دوستی / فی العشق و / الف / را به دلیل اهمیتش به منزله اولین رذیلت و بیماری مورد بحث قرار می دهد. بحث وی در این مقام نسبت به سایر مباحث مفصل تر است. وی علاوه بر استدلال، بیان سه قصه کوتاه و خاطره نیز بر اقناعی و ترغیبی بودن بحث خود افزوده است. اگر چه در پایان مبحث، دوستی را تعریف می کند اما به تعریف عشق نمی پردازد. از نظر وی بلیه دوستی بدون بلیه عشق نمی شود (1، ص: 14).

حُکم اخلاقی عشق. در وارت رذایل اخلاقی مورد بحث طب روحانی را به پنج گروه رذیلت محض، رذیلت آمیخته با عقل، تمایلات این جهانی، عیب‌های مربوط به ارتباط با سایر مردم و سایر رفتارهای غیر اخلاقی تقسیم می‌کند. بر حسب این تقسیم‌بندی عشق از گونه رذیلت محض است و جزء هوی نیست و هیچ جهت عقلانی در آن وجود ندارد (4، ص: 64-61).

رازی به طور 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 موهومی 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 رهایی از رنج عارض شده و رجوع به طبیعت می‌دانند. آنگاه این تعریف را بازسازی می‌کند. براساس نظریه رازی انسان و نیز سایر گونه‌های 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: رساله فی مائیه اللذة، ص: 161-159).

اگر کسی در موقعیت طبیعی (و نه موقعیت رنج‌آور و دورافتاده از موقعیت طبیعی)، در پی لذت باشد، در واقع آنچه را لذت می‌پندارد، لذت نیست. لذت در بلیه عشق در واقع لذت نیست بلکه پندار لذت است (1، ص: 39).

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 به دست می‌آورند و آلام روحانی احساس رنجی است که

نفوس در اثر خروج مزاج از حال طبیعی آن را درک و تجربه می کنند (7، ج:3، ص:68).

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 کرده اند. به عنوان مثال، حکیم ناصر خسرو (394-481ق)، آن را مخالف با لذت جاودانه بهشتی می انگارد و به رد آن می پردازد (8، ص:244-231). گونه دوم فیلسوفانی اند که در اخلاق در پی تأسیس نظام اخلاقی کمال محور بوده اند. آنان برای تبیین لذت حاصل از استعمال نفس ناگزیر بوده اند تا مفهوم سازی رازی را نقد می کنند. از این رو ابن سینا، ادراک ملایم طبع یا دستیابی به آنچه را که نزد ملاک کمال است، لذت می خواند (9، ج:3، ص:337).

بر حسب نگاه جدید به لذت در نظام اخلاقی کمال محور، ارزیابی اخلاقی از عشق و دوستی می تواند تغییر کند. بر این اساس می توان 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 استکمال نفس است و عشقی که موجب کمال نفس می شود.

رازی با نگاه فراورده ای (و نه فرایندی) به عشق، آن را بلیه ای بزرگ می داند که افراد بلند همت خود را از آن دور می کنند زیرا عشق موجب ذلت پذیری، خشوع و فروتنی، اظهار نیاز و مانند آن می شود و برای افراد بلند همت سخت تر از این امور وجود ندارد. به همین دلیل بلند همتان *(الکبار الهمم و الأنفس)* به طبع و غریزه، یعنی به خواسته درونی و نه به الزام بیرونی از عشق دوری می کنند (1، ص:35).

استدلال رازی در بیماری انگاری عشق. یکی از استدلال‌های رازی در بیماری بودن عشق این است که عشق، عاشق پیشه‌ها 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، بر مبنای رازی، حفظ منزلت حاکم بودن عقل سنجش‌گر در همه شوون 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 (1، ص: 22). 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 عشاق همیشه در معرض دچار شدن به این غم و رنج هستند. 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 ذو وجهین سالب نشان داد: عاشق در پدیده عشق یا به محبوب دست می‌یابد و از او برخوردار یا 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 7 جدایی و هجران، کیفر عشق دانسته شده است (10، ج: 78، ص: 11، حدیث: 70).

موضع 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:

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

(6، دفتر سوم، بیت‌های 3693 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 مسأله رذیلت یا فضیلت‌انگاری عشق بر سر یک بازی نیستند و در مسأله 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

(6، دفتر اول، بیت 288)

رازی در ردّ آنچه شبهه در ترغیب به عشق خوانده می‌شود، سخنان سستی 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 اپی ژنتیکی و دلیل جامعه‌شناختی و مردم‌شناختی به میان آمده‌اند و به دیدگاهی نژادپرستانه شبیه‌اند و به همین دلیل آنها را گزارش و نقد نمی‌کنیم.

تحلیل رازی از ماهیت عشق

اگرچه رازی تعریفی یا توصیفی (چیستی و چگونگی) از عشق بیان نمی‌کند اما از تحلیل و استدلال وی می‌توان تلقی او از عشق را به دست آورد. عشق امری است که بلند همتی، سعه و جودی و استقلال فردی را می‌ستاند و به جای آن گرنش، ذلت‌طلبی و اظهار نیاز می‌آورد. در این تلقی، عشق، نوعی وابستگی یا موجب 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. اگزستانسیالیست‌ها 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 تملک مثال می‌آورد. مولوی نیز پس از هیجده بیت نخست مثنوی، و در واقع در آغاز سرودن مجلسی مثنوی به همین مثال اشاره می‌کند:

بند بگسل باش آزاد ای پسر	چند باش 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 نشو

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

هر که را جامه ز عشق خوش سودای ما	او ز حرص و جمله عیبی پاک شد
شاد باش ای عشق خوش سودای ما	ای طیب جمله علت‌های ما
ای دواى نخوت و ناموس ما	ای تو افلاطون و جالینوس ما

مولوی در این سخن، همانند رازی موضع طبیبانه اخذ می‌کند، از بیماری‌های نفس از جمله بیماری وابستگی و بند مال‌اندوزی سخن می‌گوید اما دواى بیماری را در عشق می‌جوید و آن را افلاطون و جالینوس می‌انگارد. این بیت آشکارا هم‌آوردخوانی 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 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؟ مباحث بعد پاسخ این مساله را ارائه می‌دهد. تمایز کارکرد عشق در تحلیل رازی و مولوی نشانگر تمایز مفهوم‌سازی آن دو از عشق است. بعید نیست مولوی این سخن را از حکیمان سلف چون احمد بن طیب سرخسی (متوفی 286ق) برگرفته باشد (سخن سرخسی را نک: 11، ص: 35).

یکی از ابعاد شفابخش عشق در نظر مولانا، وحدت بخشی وجود متکثر و شرحه شرحه آدمی است و او را از بلیه‌ی تکثر می‌رهاند (6، دفتر دوم، بیت‌های 3727-3728).

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 انبیاء در مساله عشق از نظر رازی است. رازی مانند هر کسی که نظریه یا نظام اخلاقی ارائه می‌کند، ناگزیر 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 (12، ص: 99). وی هم فصل نوزدهم کتاب را با عنوان سیره فاضله به این امر اختصاص می‌دهد و هم در رساله مستقلی به نام السیره الفلسفیه و هم در بحث از عشق و دوستی به این نکته اشاره می‌کند که فیلسوف هرگز عاشق نمی‌شود (1، ص: 43) وی به عنوان یک شبهه در ترغیب به عشق می‌پرسد: چرا عشق نزد انبیاء وجود دارد؟ چرا برخی از انبیاء عاشق بوده‌اند؟ پاسخ وی این است که عشق انبیاء را کسی از

مناقب آنان ندانسته است ادعای رازی را به چند گزاره می‌توان تحلیل کرد: انبیاء به معنای مورد نظر رازی از تجربه عشق برخوردارند. معنای مورد نظر رازی از عشق دل نهادن و وابستگی است. این امر از لغزش آنان است. و الگو بودن انبیاء به معنای پیروی از همه حالات و رفتارهای آنان نیست (1، ص: 45) این سخن رازی آشکارا با نظریه فقهی حجّت بودن سنت رسول گرامی اسلام α و نیز نظریه کلامی عصمت انبیاء به ویژه در قرائت شیعی آن، تعارض دارد.

مولوی نیز به تحلیل آنچه را که رازی به عنوان شبهه طرح می‌کند، پرداخته است. وی برخلاف رازی به جای بحث کلی و انتزاعی به صورت موردی و در خصوص پیامبر گرامی اسلام α سخن می‌گوید. مولوی در دفتر اول به حدیثی بحث‌انگیز از پیامبر گرامی اسلام α «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 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 درآورد (نک: 13، ج 1، ص: 524 و 525).

بهر لقمه، گشته لقمانی گرو	وقت لقمان است، ای لقمه برو
از برای لقمه‌ای این خار خار	از کف لقمان برون آرید خار
در کف او خار و سایه‌ش نیز نیست	لیکتان از حرص، آن تمیز نیست

(6، دفتر اول، بیت‌های 1961 تا 1963)

این خار خار و دغدغه از برای لقمه‌ای است که خورده‌اید [و لذت پنداری است که کرده‌اید] هر چند حرص [و هوی] چشمتان را نسبت به آن نابینا ساخته است و تا از نفس آدمی خار لذت پنداری و هوی را بیرون نیاورید، آن سلامت نخواهد یافت. این تعابیر ترجمه گونه‌ای از عبارات‌های رازی تواند باشد که غوطه‌وری در لذت پنداری سبب شده است تا عاشقان قدرت تشخیص لذت از الم را از دست بدهند و به پند او لذت در الم فرو روند.

خاردان، آن را که خرما دیده‌ای	زانکه بس نان کور و بس نادیده‌ای
جان لقمان که گلستان خداست	پای جانش خسته خواری چراست؟
آدمی کو می نگنجد در جهان	در سر خاری همی گردد نهران

(6، بیت‌های 1964، 1965 و 1971)

مولوی در این زمینه به کلمینی یا حمیرا اشاره می‌کند:

مصطفی آمد که سازد همدمی	کلمینی یا حمیرا کلمی
-------------------------	----------------------

(6، بیت 1972)

یا در جایی دیگر

آنکه عالم مست گفت او بدی	کلمینی یا حمیرا می‌زدی
--------------------------	------------------------

(همان، بیت 2438)

فروزانفر در تحلیل سند این گزارش می‌نویسد: «غزالی این مطلب را در *احیاء العلوم* (14، ج: 3، ص: 74) به لفظ «کلمینی یا عایشه» نقل کرده است و در شرح *احیاء العلوم* موسوم به *اتحاف السادة المتقين* (14، ج: 7، ص: 432) و نیز در *الطبقات الشافعية* (طبع مصر)، ج: 4، ص: 163 ذکر شده است که سند این روایت به دست نیامده است و در کتاب *الثلوث المرصوع* (ص: 103) جزو [احادیث جعل شده] موضوعات شمرده شده است» (15، ص: 20 و 21). مولوی مجعول بودن روایت را

مورد توجه قرار نمی‌دهد. و آن را به عنوان مصداقی از همدم خواهی پیامبر گرامی اسلام α مسلم انگاشته و مورد توجه قرار می‌دهد و حتی با بیت بعدی بر جنبه این جهانی آن تاکید می‌کند:

ای حمیرا آتش اندر نه تو نعل تا ز نعل تو شود این کوه، لعل

نعل در آتش نهادن شیوه افسون‌گران برای حاضر کردن کسی است (نک: 16، ج: 3، ص: 811) و کنایه از بی‌قراری و بی‌تابی در محبت است (نک: 17، دفتر اول، ص: 61) و حاصل معنای بیت این است که «ای عایشه سید رخسار مرا به عالم بشریت مجذوب و مسحور کن، تا از نعل تو یعنی از جذبه و تابش آفتاب تو به لعل مبدل گردد (13، ج: 1، ص: 528 و 529).

شارحان مثنوی در تفسیر این دو بیت راه‌های گوناگون تأویل پیموده‌اند. به عنوان مثال، اکبرآبادی در شرح خود چنین تأویل می‌کند که «سرور کائنات در آینه روی عایشه، جمالِ جانِ جان می‌دید و از گفتار او کلام جانان می‌شنید. فروزانفر تفسیری سازگار با لذت این جهانی را در همدمی نشان می‌دهد. وی می‌نویسد: «گلیمینی یا حمیرا» حدیثی است مشهور که بعضی آن را از موضوعات شمرده‌اند (15، ص: 20). 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. [به تعبیر مولوی در دیوان شمس، بیت‌های 2228 و 2229]:

بر ترک ظنّ بد مبر و متهم مکن مستیز همچو هندو بشتاب همرها
کانجا در آتش است سه نعل از برای تو و آنجا بگوش تت دل خویش واقربا
چه ایمنست دهم از خراج و نعل بها چو نعل ماست در آتش زعشق تیز شرار

فروزانفر می نویسد: روح مجرد، تا در دام تعلق جسم گرفتار است، احکام این آویزش و تعلق از وی گسیخته نمی شود و هر چند که به کمال رسد و از لذّات و خوشی های آن جهان بهره ور گردد بازش به خوشی و لذت جسمانی نیاز است و بدین جهت در «فقر محمدی» رعایت نفس و ایفاء حقوق بدن، شرط است و رونده این راه باید که حقوق روح و حفوظ جسم را هر یک جداگانه ادا کند و باصطلاح جامع وحدت و کثرت باشد، حضرت رسول اکرم α بنا بر همین قاعده، مباشرت امور دنیوی را مانع وصول نمی شمرد و خود نیز با کمال ریاضت و استغراق، گاه به گاه احکام تعلق جسمانی را به ادا می رسانید، ظاهراً مراد مولانا این است که خار آویزش و تعلق هر گاه به حکم شرع و برای آسایش روح باشد موجب نقص نیست نردبان کمال روحانی نیز تواند بود یا آنکه احکام پیوستگی جان و تن به یکدیگر از لوازم نشأة جسمانی است و کاملان و واصلان هم از آن، مادام که در حبس تن اند، رهایی نمی یابند چنانکه حضرت سید کاینات هم توجه به عایشه داشت و از محادثه وی لذّت می برد. وجه ارتباط این ابیات با بیت های پیشین از این تقریر روشن می شود (16، ج:3، ص:812).

گفتیم همدم خواهی پیامبر گرامی اسلام α را در زمینه ای که مولوی می آورد باید تفسیر کرد. سخن از وجود آدمی است که در جهان نمی گنجد اما خار لذت این جهانی بر او عارض می شود. این بستر با تحلیل محمدبن زکریای رازی از عشق و دوستی سازگار است. اما آیا مولوی همان ارزش داوری رازی را به میان می آورد؟

چند بیت بعدی پاسخ این سؤال را روشن می‌کند. مولوی به بهانه مؤنث بودن لفظ حمیرا حاشیه‌ای به برتری روح حق جو از مؤنث و مذکر بودن می‌آورد و آنگاه سخنی می‌گوید که به نظر ما چالشی با ارزشی داوری رازی است. ملاک رازی برای ارزش داوری عقل سنجش‌گر است و با آن ملاک، همدم خواهی انبیاء را هفوات آنان می‌پندارد. مولوی با وی چنین چالشی می‌کند. این چالش تفسیر مولوی از همدم طلبی پیامبر α را نیز روشن می‌کند:

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

(6، بیت‌های 1985 و 1981)

شارحان تفسیر روشنی از مصرع نخست بیت 1985 ارایه نمی‌دهند و ارتباط آن را با پیش و پس تحلیل نمی‌کنند. عاشق بودن که در همدم خواهی رسول گرامی α است نه مانند دلدادگانی است 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: 6، دفتر اول، بیت‌های 112 تا 115) چگونه می‌تواند ارزش داوری کند و آن را ردیلت پندارد. مولوی درخصوص عشق انبیاء به امور این جهانی، آن را همدم خواهی 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 مساله واحد چالش دارند یا نه. مگر اینکه تلقی آن دو از عشق مقایسه شود. مولوی در مواضعی در ارزش داوری نسبت به عشق با رازی هم‌داستان است. نخستین قصهٔ مثنوی داستان عاشق شدن پادشاه به آن کنیزک است، داستانی که به تعبیر مولوی «خود حقیقت نقد حال ماست آن» (6، دفتر اول، بیت 35). 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
کاشکی آن‌هم ننگ بودی یکسری تا نرفتی بروی آن به داوری

(6، دفتر اول، بیت‌های 205 و 206)

ممکن است با دیدگاه مشهور هم‌داستان شویم و گمان بریم که مولوی دو گونه عشق را تمایز می‌دهد: عشق مجازی و عشق حقیقی و در تحلیل گونهٔ نخست به راه رازی می‌رود و در گونهٔ دوم راه خود را می‌پیماید. اما این تحلیل نه با مولوی مثنوی و نه با مولوی دیوان شمس سازگار است. مولوی از طرفی عشق مجازی را هم عشق می‌شمارد و مشخصه‌ی آن را وحدت بخشی و تمرکز وجود آدمی می‌داند. و از طرفی دیگر تلقی وجود شناسانه‌اش به تعلق با رازی متفاوت است.

مولانا در تفسیر این آیه قرآن که می‌فرماید: «زین للناس حب الشهوات من النساء و البنین و القناطیر المقنطرة من الذهب و الفضة و الخیل المسومة و النعام و الحرث ذلک متاع الحیوة الدنیا و الله عنده حسن المآب» 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 کرده اند 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. می گوید:

زُیْنِ لِلنَّاسِ حَقٌّ آراستست ز آنچه حق آراست چون دانند جست؟

چون پی یسکن الیهاش آفرید کی تواند آدم از حوا برید؟

(مثنوی، دفتر اول، بیت‌های 2429 و 2430)

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 باشیم.

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: یک، گفتیم مولوی در استدلال «لزوم فراق و غم و دور حاصل از آن» با رازی هم سخن است. تفاوت مولوی و رازی در این است که رازی هر گونه عشق را عشق به محبوب 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:

ز آنکِ عشق مردگان پاینده نیست زانکِ مرده سوی ما آینده نیست

عشق زنده در روان و در بصر هر دمی باشد ز غنچه تازه‌تر

عشق آن زنده گزین کو باقیست کز شراب جان فزایت ساقیست
(6، دفتر اول، بیت‌های 217 تا 219)
عاشق بودن انبیاء، یعنی چالش موردنظر، نه از سنخ وابستگی به امور این جهانی و
فانی است بلکه عشق به زنده باقی است:

عشق آن بگزین که جمله انبیاء یافتند از عشق او کار و کیا
(6، دفتر اول، بیت 220)
عشق به زنده باقی یا موجود ازلی نزد فیلسوفان اخلاق‌پژوه مکتب اخلاقی
کمال‌محور نیز مورد توجه قرار گرفته است. مقایسه تحلیل ابن مسکویه (م. 421 ق.) با
سخن رازی و مولوی نشان می‌دهد که ابن مسکویه 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 لذایند
دیگر شباهت ندارد، آن گوهر بسیط است و لذایند 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 اختیار ابرار این محبت را دارند (20، ص: 167 و
168). ابن مسکویه با این تحلیل هم دیدگاه رازی در بیماری انگاری هر گونه عشق
را نقد می‌کند و هم عشق انبیاء را تفسیر می‌کند. وامداری مولوی از ابن مسکویه امر
بعیدی نیست.

دو، مولوی عشق زمینی را متهم می‌کند. ولی تحلیل وی از عشق زمینی، وابستگی
به معنای مرضی نیست بلکه همدمی، 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» می توان 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 تقییح می کند و مردم را از آن باز می دارد، وابستگی مرضی است و نه عشق. البته دانشمندان را در به کار بردن واژه ها نمی توان نقد کرد اما اگر کسی عشق به این معنا را به انبیاء اطلاق کند می توان آن را مورد نقد و چالش قرار داد. تعبیر مولوی از «همدم خواهی» بر هشیاری وی نسبت به تمایز عشق از وابستگی مرضی دلالت دارد.

وابستگی به امور این جهانی (چه کسان و چه اشیاء) بیماری است زیرا این مکانیسم واپس روی کسی است که وجودش رشد نکرده است و از طریق وابستگی می خواهد وجودش را از کسی بگیرد. او وجودی ندارد تا تجربه عشق داشته باشد. اما همدم طلبی، معطوف به دیگران بودن امری است که به صورت فطری در سرشت ما وجود دارد. به همین دلیل است که عشق نزد غالب روان شناسان از فروید تا روان شناسان مثبت گرا¹، مؤلفه سلامتی و یکی از فضایل است. در جدول فضایل در عمل² (VIA) روان شناسان مثبت گرا، عشق به منزله یک وضعیت مورد بحث قرار می گیرد (19، ص: 14-5).

به بیان مولوی:

گر به تنهایی تو ناهیدی شوی زیر ظل یار خورشیدی شوی

(6، دفتر دوم، بیت 22)

پوستین بهر دی آمدنی بهار خلوت از اغیار باید نی ز یار

(6، دفتر دوم، بیت 25)

1 . positive psychology

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

مقایسه تحلیل رازی و مولوی در باب عشق نشان می‌دهد که عشق نزد مولوی نه به معنای وابستگی حرص آلود و مالکیت آور است و نه مستلزم آن است. 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 آنجا که خدا نسبت به انسان، بیگانه نیست بلکه به تعبیر مولوی از من من تر است،¹ این وابستگی هویت‌ستان و سبب گم شدن وجود آدمی نیست بلکه سبب کسب هویت است. به دیگر سخن رویکرد مولوی به عشق فرآیندی است نه فرآورده‌ای. عشق برای مولوی امری است انفسی (سوبژکتیو). فرد گاه نسبت به یک متعلق مشخص می‌تواند فرآیند عشق را مضمحل کرد و آن را به حرص و کینه و وسواس آلود و گاه می‌تواند به همان متعلق مشخص عشق را تعالی داد.

مولوی عشق را به صورت نمی‌داند. جنس صورت اینگونه 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 در یافته بود که:

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

(6، دفتر دوم، بیت 3263)

با مشاهده‌ی تازگی و نویی، ملال فرو می‌نشیند، از این روست 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 وفا است، آن چنانکه با مشاهده‌ی وفا فزونی می‌یابد.

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

چون وفا آن عشق افزون می کند کی وفا صورت دگرگون می کند

(6، دفتر دوم، بیت 709)

صورت که توان وفاداری ندارد این جان است که چنین قابلیت دارد. سلطان ولد می گفت: عشق بازی به دوست کن نه به پوست. سرانجام عشق ورزی به صورت، همان است که مولانا می گفت:

عشق‌هایی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود

به تعبیر احمد بن طیب سرخسی (286 هـ.وفات) عشق فزونی محبت است و محبت علت پیوند چیزهاست و در پیوند چیزی قوی تر از یگانگی نیست (11، ص: 35).

نتیجه

رازی با تحلیل عشق به وابستگی کسی به کسی یا به چیزی آن را بیماری مهلک می خواند. مولوی نیز وابستگی کسی به کسی یا چیزی این جهانی را بیماری می خواند اما عشق نزد مولوی دو اطلاق است: عشق زمینی که می تواند نه به معنای وابستگی بلکه به معنای همدلی، خیررسانی و یگانگی باشد و لذا 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 را می پذیرد که وابسته بودن به امور فانی، به دلیل فانی بودن آنها رنج آور است اما عشق الهی را عشق زنده و عشق به باقی می داند که رنجی در پی ندارد. نزدیک به این تحلیل را نزد ابن مسکویه می توان رصد کرد. مولوی بحث پُر چالش عشق نزد انبیاء را با همین الگو یعنی تمایز عشق به معنای همدم طلبی (و نه دل نهادن) و عشق به معنای وابستگی به زنده جاوید تحلیل می کند.

منابع

1. رازی محمدبن زکریا، الطب الروحانی، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، دانشگاه مک گیل، 1386.
2. Meir M. Bar-Asher, "Quelques aspects de L'éthique d'AbûBakr al-Râzî et ses origines dans L'oeuvre de Galien", *studies Islamica* No.96 (1989): 5-38., No.70(1989):130-47.
3. Goodman Lenn Evan, "The Epicurean Ethics of Mohammad Ibn Zakariyâ al-Razî, *studies Islamica* No.34, 1971, PP.5-26.
4. Thérèse-Anne Drurat, *The Ethics of al-Razi (865-9252), Medieval philosophy and Theology*, No.6 (1997), 47-71.
5. فرامرز قراملکی احد، نظریه انسان سالم در نظام اخلاقی رازی، انسان پژوهی دینی، دوره 7، شماره 24، سال 1389، صص 19-33.
6. مولوی جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی، تهران، زوآر، 1380.
7. رازی محمدبن زکریا، الرسائل الفلسفیه، ویرایش پُل کراوس، قاهره، 1939م.
8. قبادیانی (علوی) ناصر خسرو، زادالمسافرین، برلین، 1341ق.
9. ابن سینا، الاشارات و التنبیهات مع شرح...، تهران، آرمان، 1377.
10. مجلسی علامه محمدباقرین محمدتقی، بحارالانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت، مؤسسه الوفا، 1403ق.
11. روزنتال فرانتس، میراث کلاسیک اسلام، ترجمه از آلمانی به انگلیسی: امیل و جنی مارمورستین، ترجمه فارسی: علیرضا پلاسید، تهران: طهوری، 1385.
12. رازی محمدبن زکریا، السیرة الفلسفیه، تصحیح و مقدمه پُل کراوس، مترجم عباس اقبال، نویسنده شرح احوال و آثار و افکار مهدی محقق، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم 1371.

13. زمانی کریم، شرح جامع مثنوی معنوی، تهران: اطلاعات، 1372.
14. غزالی ابو حامد محمد، احیاء علوم الدین، دارالمعرفة، بیروت، لبنان، بی تا.
15. فروزانفر بدیع الزمان، احادیث مثنوی، تهران، امیرکبیر، 1366.
16. فروزانفر بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، تهران، زوار، 1371.
17. سبزواری ملا هادی، شرح مثنوی اسرار، سنائی، بی تا.
18. نظامی، مخزن الاسرار، در: کلیات خمسه حکیم نظامی، تهران: امیرکبیر، 1351.
19. Seligman M. E. p. & Csikszentmihalyi, M. Positive psychology: An Introduction. American Psychologist, 2000, Vol.10, pp.55.
20. ابن مسکویه ابوعلی، تهذیب اخلاق و تطهیر الاعراق، بیروت، دارالمکتبة الحیاة، 1961 و قم: بیدار، 1410ق.