

# بررسی تطبیقی برخی از ابعاد عشق الهی از دیدگاه مولوی و آگوستین

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۶/۲۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۲/۱۱

صدیقه بحرانی\*  
محمد رضا اسدی\*\*

## چکیده

در این نوشتار با هدف بررسی تطبیقی عشق الهی در عرفان مولوی و آگوستین پس از بررسی مقایسه‌ای آرای آنها با روش توصیفی و کتابخانه‌ای در یافتیم که هسته اصلی افکار هر دو، مسئله عشق الهی است و مشترکات بسیاری در نگاه‌هاست. آن دو در مسئله عشق الهی وجود دارد. هر دو عشق را علت آفرینش و فراگیر در تمام هستی دانسته، آغاز آن را از سوی خداوند می‌دانند؛ همچنان که رسیدن به آرامش، شادی و لذت حقیقی را در پرتو عشق الهی می‌دانند؛ اما در پیوند میان عشق الهی و علاقه به دیگران مخصوصاً همسر اختلافاتی میان آن دو دیده می‌شود؛ آگوستین همسر خود را به خاطر عشق الهی رها ساخته؛ اما مولوی علاقه زن و شوهر به یکدیگر را از الطاف الهی می‌داند. این اختلاف ناشی از مبانی پذیرفته شده توسط آنها یعنی جایگاه ازدواج و میل جنسی در اسلام و مسیحیت است؛ زیرا در اسلام ازدواج امری ذاتاً مقدس است؛ اما در مسیحیت شری ضروری است.

واژگان کلیدی: عشق الهی، مولوی، آگوستین، اسلام، مسیحیت.

\* دانشجوی دکتری فلسفه هنر دانشگاه علامه طباطبائی. sedighe\_bahrani@yahoo.com

\*\* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول). asadi@atu.ac.ir

## ۱. مقدمه

مولوی و آگوستین از بزرگ‌ترین عرفا در عالم اسلام و مسیحیت هستند که هر دو شهرتی جهانی دارند. نام کامل آگوستین «مارکوس اورلیوس اوگوستینوس» است (Power, 1999, p.353). وی در سال ۳۵۴ میلادی متولد شد و در ۴۳۰ از دنیا رفت (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۵۲). مولوی نیز که در دوران حیات به القاب «جلال‌الدین»، «خداوندگار» و «مولوی خداوندگار» نامیده می‌شده است (فروزانفر، ۱۳۱۵، ص ۵). در قرن‌های بعد - ظاهراً از قرن نهم - القاب «مولوی»، «مولوی رومی» و «ملای رومی» برای وی به کار رفته است (Schimmel, 1993, p.193). او در سال ۵۸۶ شمسی - معادل ۱۲۰۷ میلادی - در بلخ متولد شد و در ۶۵۲ - معادل ۱۲۷۳ میلادی - در ۶۶ سالگی در قونیه وفات کرد.

یکی از مفاهیم مشترک در آثار این دو عارف مسئله عشق الهی است. از منظر مولوی هدف از آفرینش انسان و نهایت مرتبه وجودی انسان عشق است (مولوی، ۱۳۵۸، ص ۱۴). آنچه باعث تفضیل انسان‌ها بر یکدیگر است و اصل، محبت است (همان، ص ۲۱۵).

## ۲. جایگاه عشق در عرفان مولوی و آگوستین

محور عرفان مولوی عشق است. «عرفان مولوی عالی‌ترین مرتبه فکری و تعالی روحی و اخلاقی است که با مجاهده و سیر و سلوک و کسب دانش و معرفت حقیقی و عشق به حق و پیروی از مردان کامل و انبیا و اولیا حاصل می‌شود» (سجادی، ۱۳۷۲ ص ۱۵۲). او در اطوار عشق و منازل بی‌پایان آن، سیری کامل و توأم با معرفت داشته و از آن حالات که بر عاشقان جگرسوخته و گرم‌روان این راه می‌گذرد، نیک باخبر بوده و آن لطیفه‌ها را که دل می‌یابد و در بیان نمی‌گنجد، در کسوت عبارتی بلیغ یا اشارتی

فصیح جلوه داده است (ر.ک: فروزانفر، ۱۳۸۴، ص ۱۵۶). عشق را می‌توان اساس بنیاد فکری مولوی و پایه اصلی مسلک و مرام و اساس مکتب و طریقه عرفانی او دانست (ر.ک: همایی، ۱۳۵۶، ص ۸).

یکی از شرایط و مقدمات حصول مرتبه عشق، شناخت پروردگار است. مولوی میان معرفت و عشق رابطه‌ای دوسویه قائل است. معرفت هم بذر محبت است و هم نتیجه آن و هرچه معرفت کامل‌تر باشد، محبت کامل‌تر می‌شود و معرفت ناقص موجب محبت ناقص می‌گردد (مولوی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۲)؛ اما معرفتی که مقدمه رسیدن به عشق است، خود از عشق نشئت گرفته است و علم اکتسابی حصولی نیست: علم دو علم است اول مکسبی / که در آموزی به مکتب در صبی (همان، ص ۶۴۱). علم دیگر چون درو مرجان بود / چشمه او در میان جان بود. (همان، ص ۶۴۱) خاموش، کزین عشق و از این علم لدنیش / از مدرسه و کاغذ و تکرار رهیذیم (مولوی، ۱۳۷۵، ص ۵۶۸).

از شرایط دیگر ورود به وادی عشق که مولوی مانند بسیاری از عرفا آن را اولین شرط دانسته حقیقی است: این طلب مفتاح مطلوبات توست / این سپاه و نصرت رایات توست (مولوی، ۱۳۷۸، ص ۴۰۳). در جای دیگر نیز درد و طلب را کلید رسیدن به هر خواسته‌ای می‌داند: درد است که آدمی را رهبر است. در هر کاری که هست تا او را درد آن کار و هوس و عشق آن کار در درون نخیزد، او قصد آن کار نکند (همو، ۱۳۵۸، ص ۲۰). همچنین توبه (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۶۲)، بندگی (همو، ۱۳۷۸، ص ۸۵۱)، لقمه حلال (همان، ص ۷۶)، پالایش دل و صیقل جان (همان، ص ۶۸۲) و (همان، ص ۶)، خالی کردن دل از کینه (همو، ۱۳۷۵، ص ۷۹۹)، ذکر (همان، ص ۱۳۴۶)، همنشینی با خوبان (همان، ص ۱۴۳۴)، بی‌مراوداشتن نفس (همو، ۱۳۵۸، ص ۶۱) و خالی کردن دل از اغیار و عشق مجازی را مقدمه رسیدن به عشق الهی می‌داند.

در عرفان قدیس آگوستین نیز عشق الهی جایگاهی بسیار والا دارد؛ خداوند محور هستی است و خیر عمده و سعادت ابدی بشر در عشق الهی نهفته است (Brummer, 1993, p.162). وسیله اتصال انسان با مرکز هستی یعنی خدا نیز عشق است؛ همچنین او رسیدن به آرامش و شادی و... را در سایه عشق الهی میسر می‌داند؛ حتی طبیعت و نظم

آن در ارتباط با خداوند و وابسته به او تفسیر می‌گردد. جهان به وسیله نظم و تنوع و زیبایی، خود را به عنوان مخلوق خدا نمایش می‌دهد و به یک زیبایی متعالی - آنچنان‌که در مبدئش بوده - اشاره می‌کند (ر.ک: رحیمیان، ۱۳۷۶، ص ۲۶). او گاه از آثار و آیات الهی در مخلوقاتی سخن می‌گوید که ذهن را به رؤیت آفریدگار در ورای خود قادر می‌سازند (همان).

### ۳. نقش عشق در آفرینش از نگاه آگوستین و مولوی

از نظر آگوستین و به‌طور کلی مسیحیان، دنیا مجموعه‌ای از مخلوقات است که وجود آنها معلول فعلی از نوع محبت است (ژیلسون، ۱۳۸۴، ص ۴۲۸). از سوی دیگر آنچه از بهر خدا آفریده می‌شود، همین که به عمل می‌پردازد، به تبع قانون مندرج در ذات وجود خویش خود به خود به سوی خدا روی آور است...؛ لذا آنچه بدین گونه در جست‌وجوی غایت قصوای خویش است، این غایت را بدون آنکه بداند، می‌جوید (همان). این امر مانع نمی‌شود که حتی اشیا نیز متوجه خدا باشند... [اما] این تبعیت از خدا که موجودات دیگر بالطبع با آن به سر می‌برند، در انسان با علم و وقوف و وجدان انجام می‌پذیرد.

آگوستین با اشاره به این مطلب که آغاز عشق از جانب خدا بود، می‌گوید: «حتی پیش از آنکه تو را بخوانم، به یاری‌ام آمدمی... آن زمان که از تو مهجور افتاده بودم، به انحای بی‌شمار و به دفعات مرا ترغیب کردی تا به ندایت گوش سپارم» (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۴۳۱). او معتقد است خداوند با عشقی لطیف مخلوقاتش را دوست دارد: «مخلوقات را دوست می‌داری؛ اما عشق تو بسیار لطیف و شریف است. آنها را بسیار عزیز می‌داری، بی‌آنکه به خاطرشان به تشویش دچار آیی» (همان، ص ۵۰). از دیدگاه او عشق خدا به ما خالص و بی‌شائبه است، حتی خالص‌تر از عشق ما به خودمان (ر.ک: همان، ص ۹۶).

از منظر مولوی نیز «عشق» محور کل هستی و پیونددهنده همه اجزای وجود است:

جمع باید کرد اجزا را به عشق (مولوی، ۱۳۷۸، ص ۶۹۹) و خداوند جهان را به خاطر عشق آفرید: عشق حق و سرّ شاهدبازی‌اش / بود مایه جمله پرده‌سازی‌اش (همان، ص ۱۰۴۸)؛ با عشق روان شد از عدم مرکب ما (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۲۶۷)؛ از شب‌نم عشق خاک آدم گل شد (همان، ص ۱۳۱۲).

نهایت مرتبه وجودی انسان رسیدن به مرتبه عشق الهی است و اگر انسان در این دنیا هر کاری انجام دهد و عشق نورزد، کار اصلی را فراموش کرده و گویی هیچ کاری نکرده است: «همچنان‌که پادشاهی ترا به ده فرستاد برای کاری معین، تو رفتی و صد کار دیگر گزاردی، چون آن کار را که برای آن رفته بودی، نگزاردی، چنان است که هیچ نگزاردی، پس آدمی درین عالم برای کاری آمده است و مقصود آن است چون آن نمی‌گزارد، پس هیچ نکرده باشد» (همو، ۱۳۵۸، ص ۱۴).

#### ۴. فراگیربودن عشق الهی

مولوی عشق الهی را بسیار فراگیر و همه انسان‌ها را ذاتاً عاشق خدا می‌داند: دل در بر هر که هست، از دلبر ماست / هر جا جهد این برق، از آن گوهر ماست (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹۵). پس معشوق همه خداست؛ اما برای فهم این مطلب معرفت لازم است: «هر کسی را روی به سوی کسی آورده است و همه را مطلوب حق است» (همو، ۱۳۵۸، ص ۷۳). مولوی حتی معشوق کافران را نیز خدا می‌داند (همان، ص ۹۷). شمول عشق الهی نه تنها انسان‌ها بلکه اشیا را نیز در بر می‌گیرد. تمام ذرات عالم از نظر مولوی عاشق خداوندند: همه اجزای عالم عاشقان‌اند / و هر جزو جهان مست لقایی (همو، ۱۳۷۵، ص ۹۹۳) و در جای دیگر می‌گوید: گفتا که ذره ذره جهان عاشق من‌ند (همان، ص ۲۰۶) و تمام حرکت‌ها و گردش جهان ناشی از عشق است: دور گردون‌ها ز موج عشق دان / گر نبودی عشق بفسردی جهان (همو، ۱۳۷۸، ص ۹۰۳) و تمام عناصر طبیعت عاشق خدا هستند: باد و خاک و آب و آتش بنده‌اند / با من و تو مرده، با حق زنده‌اند (همان، ۱۳۷۸، ص ۴۰).

آگوستین نیز تسبیح الهی را که ناشی از یافتن خداوند و عشق به اوست (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۴۷)، به همه موجودات هستی، اعم از حیوانات و اشیا نسبت داده، می‌گوید: «هر ذره از آفرینش بی‌وقفه تو را تسبیح می‌گوید. حیوانات و اشیای بی‌جان نیز با لب‌های آن کسانی که در آنها تأمل می‌کنند، تو را می‌ستایند» (همان، ص ۱۴۳). او نیز مانند مولوی از آنجاکه تمام زیبایی‌ها از خداست، همه ستایش‌ها را ستایش خداوند و معشوق حقیقی را خداوند می‌داند. او در این باره می‌گوید:

اگر اجسام تو را خرسند می‌کنند، این خداوند است که در آنها جای دارد و تو او را می‌ستایی. ای روح من، عشق خود را معطوف خالق کن تا دیگر به خاطر آنچه دوست می‌داری او را نیازاری. اگر جان‌ها پسند تو افتد، آنان را نیز در پروردگارت دوست بدار؛ زیرا آنان دستخوش تغییرند و فقط با قرار گرفتن در او تثبیت می‌گردند. به علاوه همه در گذرند و سرانجام مضمحل خواهند شد. پس به اعتبار اوست که دوستشان می‌داری... (همان، ص ۶۹).

## ۵. ارتباط جست‌وجوی خداوند و یافتن او

از منظر آگوستین دوست داشتن خدا دارابودن او از خویشتن است (ژلیسون، ۱۳۸۴، ص ۴۳۳)؛ یعنی کسی که خدا را می‌جوید، چون او را دوست می‌دارد، پس دارای اوست. طلب عشق خدا، عشق خدا در ماست (همان، ص ۴۳۲). دوست داشتن از نگاه آگوستین موهبتی از جانب خداست. او می‌گوید: «این تو بودی که "دوست داشتن" را به من بخشیدی» (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۲۴۱) و در جای دیگر می‌گوید: «عشق خداوند به واسطه روح القدس در قلوب ما انتشار یافته است» (همان، ص ۳۰۹).

مولوی نیز دقیقاً همین نظر را دارد. او عشق ما به خداوند را لیبیک و پاسخی به عشق خداوند به ما دانسته، کشش اولیه را از سوی خداوند می‌داند (مولوی، ۱۳۷۵، صص ۳۴ و ۸۳۳). به اعتقاد او عشق ما به خدا پاسخی به لطف خداست؛ «یا رب» گفتن ما لیبیک به خداست: گفت آن الله تو لیبیک ماست/ و آن نیاز و درد و سوزت پیک ماست (مولوی،

۱۳۷۸، ص ۳۵۱). احساس عشق در وجود ما به خاطر عشق خداوند به ماست. همان‌طور که با یک دست، صدای کف‌زدن بلند نمی‌شود، با یک طرف هم عشق تشکیل نمی‌شود. اگر به او عشق داری بدان که او به تو عشق داشته است: چون در این دل برق مهر دوست جست/ اندر آن دل دوستی می‌دان که هست. در دل تو مهر حق چون شد دو تو/ هست حق را بی‌گمانی مهر تو (همان، ص ۵۳۳). مولوی در اشعار دیگری نیز از اینکه کشش اولیه از سوی خداوند است و ما در پی کشش او می‌رویم، سخن به میان آورده: من به خود کی رفتمی او می‌کشد/ تا نپنداری که خواهان می‌روم (همو، ۱۳۷۵، صص ۶۳۱ و ۶۳۳)؛ بنابراین عشق الهی رابطه‌ای دوسویه است.

## ۶. ارتباط عشق الهی و توجه انحصارگرایانه

هیچ عاشقی نمی‌تواند دو معشوق داشته باشد. در قرآن کریم می‌خوانیم: خداوند برای هیچ کس دو دل در درویش نیافریده است (احزاب: ۴) و مولوی می‌گوید: هل عاشق تصدی معشوقین جمعاً (مولوی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۹۸) در عشق الهی این ویژگی به مراتب بیشتر است. از نگاه مولوی عشق هر چه جز معشوق را می‌سوزاند و اگر فردی غیر معشوق تماشایی باشد این عشق واقعی نیست؛ هرزگی است. عاشق در عشق الهی غیر حق را لا می‌بیند و اساساً عشق شرکت سوز است یعنی انسان نمی‌تواند دو معشوق داشته باشد: غیر معشوق از تماشایی بود/عشق نبود هرزه سودایی بود، عشق آن شعله است کاو چون برافروخت/هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت (همو، ۱۳۷۸، ص ۷۵۳).

قدیس آگوستین در این زمینه معتقد است: «خدا در معشوق بودن تنهاست و تمام این جهان یعنی اشیاء حسی حقیر است و هرچیز دیگری در کنار معشوق نه تنها مورد غفلت واقع می‌شود بلکه حقیر شمرده می‌شود. (Brummer, 1993, p.208) بنابراین در مورد عشق الهی نیز به نظر می‌رسد اگر ما عاشق خدا هستیم نمی‌توانیم عاشق هیچ فرد دیگری باشیم.

## ۷. نسبت عشق الهی و دوست داشتن دیگران

به نظر می‌رسد توجه انحصارگرایانه به خداوند با سنت دینی دوست داشتن اطرافیان و عشق ورزیدن به آنها در تعارض است و چنین انحصارگرایی موجب دورشدن عاشق خدا از زندگی بشری می‌گردد. در قرآن کریم در آیه‌ای محبت به خویشان و اموال و... که دوست داشتنی‌تر از خدا و پیامبر و جهاد باشد، نکوهش کرده است (توبه: ۲۴)؛ اما در آیه‌ای دیگر یکی از نشانه‌های خدا را آفرینش همسران و آرامش‌بخشی و مودت و رحمت میان آنها دانسته است (روم: ۲۱). مودت به معنای محبتی است که اثرش در عمل ظاهر باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۵). شاید با نگاه سطحی تعارضی میان این آیات به نظر آید؛ اما در حقیقت تعارضی وجود ندارد زیرا آنچه در دین اسلام نهی شده است، دوست داشتنی است که در عرض محبت الهی باشد و موجب غفلت و نافرمانی نسبت به ساحت پروردگار است نه دوست داشتن به‌طور مطلق.

اما دیدگاه آگوستین در این مسأله چیست؟ آگوستین از سویی در موارد متعدد بر این مسئله تأکید می‌کند که خداوند ما را به دوست داشتن دیگران امر فرموده است. در جایی می‌نویسد: از ما خواسته‌ای که به تو عشق بورزیم و همسایه خود را نیز دوست داشته باشیم (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۳۴۰) و در جای دیگر می‌گوید: معلم الهی ما دو فریضه را تعلیم می‌دهد که عبارت‌اند از محبت به خدا و محبت به همسایه (همو، ۱۳۹۲، ص ۸۹۰)، همچنین محبت را موجب وحدت و یکی شدن دلها می‌داند (همو، ۱۳۸۱، ص ۸۴). اما از سوی دیگر دوست داشتن دیگران را رد کرده، دل بستگی به آنها را موجب گناه، ترک امور عالی‌تری چون حقیقت، شریعت و خداوند می‌داند (همان) و می‌گوید: «کسی که با تو چیز دیگری را نیز دوست بدارد، تو را به قدر کفایت دوست ندارد» (همان، ص ۲۰۵).

بنابراین آگوستین دچار نوعی تعارض است. این تعارض در عمل او نیز دیده می‌شود؛ زیرا از سویی در دوست داشتن یک دوست آنچنان پرشور است که خودش و او را یک روح در دو قالب دانسته، می‌گوید: نمی‌خواهم بمیرم چون می‌ترسم با مرگ



من دوستم به‌طور کامل می‌میرد و پس از مرگ دوستش برای به یاد نیاوردن خاطرات او و رنج کشیدن، مجبور به ترک شهر محل اقامتش (از تاگاست رهسپار کارتاژ می‌شود) می‌گردد (همان، صص ۴ و ۱۲۳)؛ اما از سویی اینکه به یک انسان در مقام موجودی فوق بشری دل ببازد، این دلدادگی را جنون محض می‌داند و شکوه‌سردادن بر مرگ او را سفاهت (همان، صص ۱۲۳).

در مورد محبت و عشق میان زن و شوهر نیز از سویی آن را مورد خواست خداوند دانسته، می‌گوید «این حقیقت که زنی برای او (حضرت آدم □) از پهلویش آفریده شد، بیانگر ارزش فراوان محبتی است که باید مرد و زن را به هم پیوند دهد» (همو، ۱۳۹۲، صص ۵۳۲)؛ اما از سوی دیگر ازدواج را مردود و ازدواج نکردن را امری نیکوتر و راه جلب رضای خداوند دانسته (همو، ۱۳۸۱، صص ۶۰)، تعهدات زناشویی را غیرعقلانه می‌شمارد (همان). او برای حل این تعارض معتقد است باید به دوست داشتن انسان‌ها جهت داد و آنها را نه به خاطر خودشان و فی‌نفسه، بلکه به عنوان آثار خداوند و در خداوند دوست داشت (همان، صص ۹ و ۱۲۸). او معتقد است باید به عشق خود به دیگران سامان دهیم و به خداوند ذاتاً عشق بورزیم؛ اما به دیگران سامان‌یافته عشق بورزیم و این را فضیلت می‌داند. (ر.ک: همو، ۱۳۹۲، صص ۶۵۹).

او به سلسله‌مراتب کمی در عشق‌ورزیدن معتقد است و می‌گوید: خداوند و خوبی معشوق مطلق‌اند و تمام اشیا و اشخاص دیگر نسبت به نزدیکی‌شان به خداوند معشوق واقع می‌گردند (همان، صص ۲۰۹) و این سلسله‌مراتب را تابع یکدیگر می‌داند که در رأس آن، عشق به خدا واقع شده است و عشق ما به دیگران تابع عشقمان به خداست. خداوند در این عشق‌ورزی هدف است و دیگران ابزار. آگوستین نتیجه می‌گیرد که خداوند به‌تنهایی باید مورد عشق واقع شود و تمام این جهان، یعنی تمام اشیا محسوس باید حقیر شمرده شوند؛ درحالی‌که آنها به عنوان ابزار مورد استفاده این زندگی، مورد نیاز هستند و به آنها عشق ورزیده می‌شود (Brummer, 1993, p.123).

به نظر می‌رسد این سخن آگوستین دچار یک تناقض است؛ زیرا در رابطه عاشقانه شخصیت هر فرد فی‌ذاته مورد خواست معشوقش است نه اینکه به عنوان ابزار برای

رسیدن به هدفی دیگر. نگاه ابزاری به یک شخص با عشق ورزیدن به او تعارض دارد و رابطه را از عاشقانه بودن خارج می‌کند. نکته دیگر اینکه به نظر می‌رسد دخیل کردن کمیت در عشق نارواست؛ البته نه به این معنا که ما باید به همه به صورت مساوی، عشق بورزیم؛ اما عشق ما به خداوند و عشق ما به دیگران از لحاظ کیفی متفاوت است نه کمی (Ibid)؛ همان‌طور که والدین به هر کدام از فرزندانشان به صورتی متفاوت عشق می‌ورزند. مقایسه کمی در این مورد نه تنها نامطلوب بلکه غیرممکن است؛ زیرا افراد، واحدهای کمی ارزش نیستند، بلکه هیچ کس نمی‌تواند به‌طور مساوی جایگزین دیگری شود؛ عشق من به همسرم با عشق من به خداوند قابل سنجش و مقایسه نیست.

این گفته آگوستین درست است که نمی‌توان به هیچ موجودی به شیوه‌ای که به خدا عشق می‌ورزیم، عشق بورزیم؛ زیرا اگر این‌گونه عمل کنیم، بت پرست هستیم؛ اما عشق مؤمن به خدا مانع عشق او به دیگران نمی‌شود، بلکه مانع این می‌گردد که دیگران جایگاهی که خدا به‌طور یگانه در زندگی مؤمن دارد، داشته باشد؛ همچنان‌که عشق خداوند به هر یک از ما نیز غیرقابل جایگزینی با دیگران است؛ زیرا او به‌طور متفاوت از لحاظ کیفی و نه کمی به هر کدام از ما عشق می‌ورزد. پس در عشق‌ورزی او هیچ انسانی نمی‌تواند جایگزین انسان دیگر شود.

اما دیدگاه مولوی در این باره چیست؟ وی اولاً وجود کمیت در عشق را نمی‌پذیرد و معتقد است عشق با عدد و کمیت هیچ نسبتی ندارد: عشق را با پنج و با شش کار نیست / مقصد او جز که جذب یار نیست (مولوی، ۱۳۷۸، ص ۹۲۵). مولوی عشق به دیگران را به یک معنا می‌پذیرد و به یک معنا رد می‌کند. عشق به دیگران به‌طور مستقل را رد کرده، عشق به خداوند را مطلوب لذاته و عشق به دیگران را مطلوب لغیره می‌داند: «همه چیزهای عالم اعم از مال و زن و جامه مطلوب لغیره است، مطلوب لذاته نیست» (همو، ۱۳۵۸، ص ۱۰۱) و عشق به جزء به‌طور مستقل را مانع رسیدن به عشق الهی (عشق به کل) می‌داند (همو، ۱۳۷۸، ص ۱۲۶). اما عشق به بندگان را با این نگاه که آنان جلوه خداوندند، می‌پذیرد و در عمل نیز خود، به شمس تبریزی عشق می‌ورزید؛ لیکن از نگاه او، به دیگران نباید به‌طور مستقل عشق ورزید، بلکه از جهت ارتباط آنها با

خداوند یا به قول مولوی از آنجاکه نمک از حق دارند، به آنها عشق ورزید: بدان رخی بنگر کو نمک ز حق دارد (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۱۳۷).

عشق او به شمس نیز از جهت عشق به بنده خدانما بود و آینه خدا، غیر حق را نشان نمی‌دهد: شمس‌الحق تبریزی، در آینه صافت / گر غیر خدا بینم، باشم بدتر از کافر (همان، ص ۴۰۹)؛ همچنین می‌توان به بنده‌ای که عاشق خداست، عشق ورزید؛ زیرا عاشق از معشوق جدا نیست: پیش من آوازت آواز خداست / عاشق از معشوق حاشا که جداست (همو، ۱۳۷۸، ص ۵۹۰). همچنین عشق به زیبارویان عالم با این نگاه مورد تأیید مولوی است. او می‌گوید: زیبارویان جهان آینه خوبی و زیبایی پروردگارانند و عشق ورزیدن به آنها در واقع عشق ورزیدن به خداست و خوبی آنها به سوی اصل خود، خواهد رفت و اگر چشم خود را بمالی و دقت کنی جمله اوست (همان، ص ۱۰۶۰). او همچنین عشق به همسر را تأیید می‌کند؛ زیرا چنین عشقی از الطاف خداوند و مورد خواست معشوق است. او می‌فرماید: حکمت حق در قضا و در قدر / کرد ما را عاشقان همدگر. جمله اجزای جهان زان حکم پیش / جفت جفت و عاشقان جفت خویش (همان، ص ۵۳۳).

اما آگوستین در بخش اول دیدگاه مولوی که معتقد است به جزء نباید به‌طور مستقل عشق ورزید، موافق و هم‌داستان است. او می‌گوید: «آن عواطف که از گذر حواس جسمانی، تو را عارض می‌شوند، جزوی است. از آنها به وجد می‌آیی، در حالی که تنها جزئی از یک کل اند و تو از معرفت به کل ناکام می‌مانی. محدودیت عادلانه حواس جسمانی به مثابه مکافات تو هستند؛ اما اگر چنین محدودیتی وجود نداشت و آنها قادر به فهم کل بودند، تو آرزو می‌کردی که همه آنچه در حال حاضر موجود است، بگذرد تا از لذتی عالی‌تر، یعنی لذت بهره‌مندی از کل محظوظ شوی» (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۱۲۸).

اما آگوستین در بخش دوم دیدگاهش، نتوانسته است مانند مولوی توفیق یابد و میان عشق به خداوند و عشق به همسرش جمع کند؛ زیرا او پس از وارد شدن در ورطه عشق الهی معشوقه و همسر خود را رها کرد. در واقع او جهت‌گیری عشقش را عوض

می‌کند؛ گویا تنها قادر است به یک نفر عشق بورزد تا یک زمان به معشوقه و همسرش و پس از ورود به مرحله عشق الهی به خداوند. تأثیر این واقعه آنچنان در او زیاد بود که دیگر حتی از گذشته‌ها هم یادی نمی‌کند. او تمام هستی‌اش را به پای خداوند می‌ریزد و حتی پس از مرگ مادر و پسرش همچنان راضی است و تلاش می‌کند قطره اشکی هم نریزد تا اشک در چشمانش بشکند (ر.ک: همان، ص ۲۸۳). او در هیچ یک از آثارش حتی نامی از معشوقه‌اش نیز نمی‌برد؛ البته این مسئله تنها خاص آگوستین نیست؛ کیرگارد و آبلارد نیز معتقدند ما باید میان عشق به خدا و عشق به معشوقمان یکی را انتخاب کنیم (Brummer, 1993, p57). این مسئله حتی مورد انتقاد برخی از مسیحیان متأخر قرار گرفته است. برومر و مارتین بوبر معتقدند این دیدگاه نادرست است؛ زیرا در این صورت خدا یک شیء است در کنار سایر اشیا نه خدا؛ زیرا انتخاب یک طرف، رد کردن دیگران است و او رقیب دیگران، آیا چنین فردی هنوز خداست؟ (همان).

این تفاوت دیدگاه در توانایی جمع کردن عشق الهی با عشق به همسر در مبانی پذیرفته شده توسط آگوستین و مولوی، یعنی در دین اسلام و مسیحیت ریشه دارد. در مسیحیت رها کردن خانواده و همسر و فرزندان به معنای نهایت خلوص و حسن نیت و فداکردن همه چیز در پای خداوند و پسر خداست؛ اما در دین اسلام چنین چیزی فضیلت به شمار نمی‌رود و آنچه در اسلام بر آن تأکید شده، نفی وابستگی به غیر خداوند است؛ اما عاشق خداوند باید پدر و همسر وفادار و خوبی نیز باشد؛ چنان‌که پیامبر اسلام ﷺ و معصومان که بزرگ‌ترین عاشقان پروردگار بودند، چنین سلوکی داشتند.

در دین مسیحیت و در تفکر آگوستین عشق الهی با ازدواج و ارضای امیال جنسی و... منافات دارد. او در اعترافات با اشاره به جملاتی از کتاب مقدس می‌نویسد: برای مرد نیکوست که از مراوده با زنان دوری گزیند. آن کس که ازدواج نکرده است، همواره در امور خداوند می‌اندیشد که چگونه خشنودی او را تحصیل کند؛ درحالی‌که شخص ازدواج کرده در امور دنیا می‌اندیشد که چگونه همسر خویش را خشنود سازد (قرتیان اول، ۱:۷). او در ادامه می‌گوید: «اگر خویشتن را از سر عشق به ملکوت آسمان‌ها اخته

ساخته بودم، سزاوار آن می‌گشتم که چشم به راه لذت عظیم‌تر هم‌آغوشی با تو باشم» (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۷۹)؛ درحالی‌که در دین اسلام و مکتبی که مولوی در آن پرورش یافته، ازدواج دارای قداست است و راه رسیدن به پروردگار را هموار می‌کند نه آنکه با آن تعارضی داشته باشد. در ذیل رابطه عشق الهی و عشق مجازی را از منظر مولوی و آگوستین مفصل‌تر بررسی می‌کنیم:

## ۸. ارتباط عشق الهی و عشق مجازی

آگوستین بنا به دلایلی که گذشت، عشق مجازی را رد کرده، تنها ذات پروردگار را شایسته معشوق واقع شدن می‌داند. اول اینکه عشق خدا با عشق مردم دیگر متفاوت است؛ زیرا می‌توان مطمئن بود که او به عشقش وفادار بماند؛ اما ما نمی‌توانیم بر ثبات عشقمان به شیوه‌ای که نسبت به ثبات قدم او مطمئنیم، مطمئن باشیم (Brummer, 1993, p.162)؛ ثانیاً روح انسان بالاتر و برتر از آن است که به معشوقی جسمانی دل ببندد و دل‌بستن به او آلوده‌کردن روح است. او می‌گوید: «خدا یا... مگذار دل‌بستگی من به چیزهایی که با حواس جسمانی احساس‌شان می‌کنیم، روح مرا در بند و اسارت آن چیزها کشد. آنها در مسیر مقرر خویش به سوی نقطه پایان در حرکت‌اند و اگر روح به آنها دل ببازد و بخواهد که در این طریق همراهشان شود و آسایش خود را در آنها بجوید، امیال مهلک پاره‌پاره‌شان خواهند کرد» (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۱۲۷)؛ ثالثاً عشق به امور فانی همراه با رنج ازدست‌رفتن آنها و تیره‌بختی است. او می‌گوید: «همچون همه کسانی که روحشان تخته‌بند امور فانی است و در فراق آنچه از کف داده‌اند، در رنج می‌افتند، من نیز روزگار تیره‌ای داشتم» (همان، ص ۱۲۲). در جای دیگر می‌گوید: «غم فراق یار از آن روی چنان آسان تا اعماق قلبم رسوخ کرده که من روح خویش را همچون آبی که بر ماسه می‌ریزد، نثار او کرده بودم و آن انسان فانی را چنان دوست می‌داشتم که گویی هرگز نمی‌میرد» (همان، ص ۱۲۵)؛ رابعاً دل‌بستن به امور جسمانی نمی‌تواند مقرر آرامش ما باشد؛ زیرا فنا می‌پذیرند (همان، ص ۱۲۷)؛ خامساً دل‌بستن به

جزء، محروم ماندن خود از لذت درک کل است (همان، ص ۱۲۸).

مولوی از سویی مانند آگوستین با دلایل بسیار عشق مجازی را رد کرده و عشقی که بر پایه زیبایی ظاهر باشد، عشق نمی‌داند: این رها کن عشق‌های صورتی / نیست بر صورت نه بر روی ستی. آنچه معشوق است صورت نیست آن / خواه عشق این جهان خواه آن جهان (مولوی، ۱۳۷۸، ص ۲۰۹). او همچنین داستان کنیزکی را ذکر می‌کند که عاشق زرگری شده و پادشاه وسایل وصال آنها را فراهم می‌کند؛ اما بعد از شش ماه کامرانی زرگر می‌میرد و کنیزک او را رها کرده، از عشق به او پاک می‌شود؛ زیرا به تعبیر مولوی زآنکه عشق مردگان پاینده نیست / زآنکه مرده سوی ما آینده نیست (همان، ص ۱۴) و با بیان این داستان نشان می‌دهد که عشق به معشوق فانی دوام و ارزشی ندارد. او معتقد است ما تا زمانی به حسن ظاهری و تصویر نیاز داریم که کودکانیم و زمانی که از لحاظ عقلی و معنوی رشد کردیم، از این امور بی‌نیاز می‌شویم: این تصور وین تخیل لعبت است / تا تو طفلی پس بدانت حاجت است. چون ز طفلی رست جان شد در وصال / فارغ از حس است و تصویر و خیال (همان، ص ۵۲۰).

مولوی این توجیه را که جزء نیز جزئی از کل است، نپذیرفته، می‌گوید: ورتو گویی جزو پیوسته کل است / خار می‌خور چون که مقرون گل است (همان، ص ۱۲۶)؛ چون معشوق محدود ممکن است صورت و مظهر و نقشی از معشوق حقیقی باشد؛ اما در واقع معشوق حقیقی نیست (همان، ص ۴۰۳)؛ همچنین عشق مجازی همراه با درد و رنج و ناشی از نگاهی بی‌جاست (همان، ص ۵۶۶). از نگاه مولوی عشق از اوصاف خدای بی‌نیاز است و عشق به دیگران مجاز است (همان، ص ۹۶۷) و زیبایی ظاهری نقاب زیبایی واقعی است؛ همچنان‌که خورشید نقاب روی یار است، اما هر کس آن را بپرستد، خورشیدپرست است و از او باید دوری کرد (همان، ص ۱۰۹۸). مولوی شرط جایگزین شدن عشق خدا در دل را خالی کردن خانه دل از اغیار می‌داند (همو، ۱۳۷۵، ص ۵۵).

بنابراین تا زمانی زیبایی‌های محدود معشوق‌های زیبای زمینی جذاب است که انسان روی خداوند را ندیده است (همان، ص ۳۸۲)؛ همچنین ماهرویان جهان ذره‌ای از حسن

خداوند و احسان او را دزدیده‌اند و این حسن را عاقبت از دست می‌دهند: ماه‌رویان جهان از حسن ما دزدند حسن / ذره‌ای دزدیده‌اند از حسن و از احسان من (همان، ص ۷۳۳). فرد عاقل، عاشق نقاش می‌شود نه نقش: دلا نقاش را بنگر چه بینی نقش گرمابه / مه و خورشید را بنگر چه گردی گرد مه پاره (همان، ص ۸۵۹). اما از سوی دیگر یکی از راه‌هایی که می‌تواند به عشق خداوند ختم شود، عشق مجازی است. اساساً محبت با قطع نظر از نوع آن، از آن جهت که دارای این قابلیت است که انسان را از خودی و خودپرستی بیرون برده، موجب توسعه شخصیت او شود، ممدوح بوده و ارزش مثبت دارد؛ زیرا محبت به‌طور کلی بر دل انسان نرمی و تأثر و وجد و رقت می‌بخشد و انسان را از علایق و دلبستگی‌های این جهان آزاد و او را وادار می‌کند که از هر کس و هر چیزی که جز معشوق وی است، روی گرداند و تمام هم‌ها و خواسته‌ها و امیال و آرزوهایش به یک نقطه تمرکز یابد (ر.ک: رحیمیان، ۱۳۸۰، ص ۱۷۶-۱۷۷).

بنابراین مولوی عشق مجازی را معبر و گذرگاه خوبی برای رسیدن به عشق الهی و انتهای عشق مجازی را رسیدن به عشق الهی می‌داند: این از عنایت‌ها [شمر] کز کوی عشق آمد ضرر / عشق مجازی را گذر بر عشق حق است انتها (مولوی، ۱۳۷۵، ص ۶۰)؛ همان‌طور که عشق زلیخا به یوسف به عشق او به خداوند ختم شد (همان). دلیل این مطلب آن است که معشوق حقیقی حتی در عشق مجازی خداوند است؛ زیرا عشق به زیبایی - اعم از ظاهری و باطنی - تعلق می‌گیرد و زیبایی در انسان‌ها اصیل نیست، بلکه از خداوند است که برای او ذاتی است؛ لذا عشق مجازی اشتباه‌گرفتن معشوق است. مولوی در این زمینه می‌گوید: ای سایه معشوق را معشوق خود پنداشته / ای سال‌ها شناخته تو خویش را از پیرهن (همان، ص ۶۷۷).

حقیقت آن است که معشوق زمینی تجلی جمال الهی است. آدم چون در جمال حوا نگرست «پرتو جمال حق» دید (رازی، ۱۳۱۲، ص ۵۴). از نگاه مولوی زن عالی‌ترین نوع جمال دنیوی است؛ ولی جمال دنیوی چیزی جز تجلی و انعکاس صفات الهی نیست (مولوی، ۱۳۷۸، ص ۳۶۵). مولوی پرده ظاهر را به کنار می‌زند و در زن، جمال جاودانه‌ای مشاهده می‌کند و او را ملهم و مراد عشق می‌بیند و طبیعت

ذاتی زن را واسطه‌ای تلقی می‌کند که خداوند از طریق آن جمال خود را متجلی می‌سازد و به خلاقیت می‌پردازد. /بن‌عربی حتی پای را فراتر نهاده، می‌گوید از کامل‌ترین تصور وجود خداوند، کسانی بهره دارند که حق را در زن نظاره می‌کنند. از این جهت زن مرکز تجلی الهی است و می‌تواند با نیروی حیات‌بخش اشعه آن، یکی باشد (نیکلسن، ۱۳۶۶، ص ۱۳۰-۱۳۱).

در نظر مولوی زیبایی مجازی زنان در جهان مادی نزدیک‌ترین کیفیت به زیبایی حقیقی است. به همین دلیل جاذبه زیبایی زنانه می‌تواند یکی از بزرگ‌ترین موانع تحول معنوی مردان باشد. تا وقتی مردی فکر کند که زیبایی یک زن به آن زن تعلق دارد، به بی‌راهه خواهد رفت؛ ولی وقتی توانست زیبایی زن را به مثابه انعکاس زیبایی خدا مشاهده کند، عشق مجازی اش قابلیت دگرگونی به عشق حقیقی پیدا خواهد کرد (چیتیک، ۱۳۸۳، ص ۳۱۰). بنابراین عشق به معشوق مجازی نباید به‌طور مستقل باشد، بلکه باید به او به عنوان جلوه معشوق و نمایانگر زیبایی ذاتی پروردگار عشق ورزید.

## ۹. تمایل به یکی شدن با معشوق (فنا)

یکی از ویژگی‌های عاشق این است که خواهان فنا و یکی شدن با معشوق و ذوب شدن در وجود معشوق است. این مسئله در سخنان این دو عارف مسلمان و مسیحی نیز به‌خوبی خود را نشان می‌دهد. آگوستین می‌نویسد: چگونه می‌توانم خداوند را به یاری خویش بخوانم، وقتی تمنای من آن است که خداوند به درون من آید؟ (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۴۸)؛ اما ماهیت اتحادی که عاشقان می‌خواهند که به آن دست یابند، چیست؟ آگوستین در پاسخ به این پرسش می‌گوید: «آن‌گاه که ما را مشحون از خویش می‌سازی، چنین نیست که به درون ما سرازیر شده باشی، بلکه ما را به جانب خویش بر می‌کشانی. تو هرگز پراکنده نمی‌شوی، بلکه ما را یکجا گرد می‌آوری» (همان، ص ۴۹).

اتحاد در عشق زمینی به این معناست که عاشق با علایق معشوق به عنوان علایق



خودش رفتار می‌کند و اراده معشوق را اراده خود می‌داند. مشکلی که در عشق به معشوق محدود وجود دارد، این است که گاهی علایق و خواسته‌های او با مصلحت و خیر او مطابقت ندارد. در چنین مواقعی آیا عاشق خواسته‌های او را به‌طور مطلق می‌خواهد یا خیر او را؟ مسلماً خیر معشوق را؛ همان‌گونه که مادری که عاشق فرزند خردسالش است، در مقابل خواسته‌های خطرناک او مقاومت می‌کند؛ حتی اگر این امر همراه با گریه کودک باشد. آگوستین در این زمینه می‌گوید: عشق ورزیدن ما به هر فردی به معنای این است که لوازم سعادت ابدی او را فراهم کنیم ( Brummer, 1993, p.216).

اما اتحاد عاشق و معشوق در عشق الهی چگونه است؟ آیا اتحاد با خداوند به معنای یک شکل از استغراق است یا به معنای یک رابطه شخصی نزدیک است که در آن هویت افراد حفظ می‌شود؟ مسلماً این اتحاد به معنای اتحاد وجودی نیست؛ زیرا واضح است که چنین اتحادی با خداوند در این جهان امکان ندارد. اتحاد حقیقی دو شیء که با یکدیگر تغایر و تباین ذاتی دارند، عقلاً محال و ممتنع است؛ اما تجلی و ظهور حق در صورت و مظاهر بشری، نه به طریق حلول ذاتی یا وحدت موجود، بلکه از راه فنای مظهر در ظاهر و اتحاد ظاهر و مظهر محال نیست (ر.ک: ستاری، ۱۳۷۵، ص ۱۶۳). بعضی از عرفا این اتحاد عرفانی را با تمثیلاتی توضیح داده‌اند؛ برای مثال اکهارت (Eckhart) می‌گوید: جایی که دو تا یکی می‌شوند، یکی از آنها باید وجودش را از دست بدهد، بنابراین اگر خدا و روح می‌خواهند که یکی شوند، روح باید وجودش را از دست بدهد (Brummer, 1993, p.69).

بنابراین به تعبیر قدیس برنارد (St Bernard) اتحاد عرفانی به هیچ وجه یک وحدت جسمانی میان خدا و هستی بشر یا حتی میان خدا و اراده بشر نیست، بلکه به معنای یک تطابق کامل یا انطباق میان اراده عارف و اراده خداست. اراده خداوند مانند بشر نیست؛ زیرا ممکن است خواست بشر و خیر او با هم مطابقت نداشته باشد؛ اما از آنجاکه خداوند نامحدود است اراده او به‌طور مطلق خوب است و مؤمنان به اراده او به عنوان معیار نهایی می‌نگرند (Ibid, p.78).

از سخنان آگوستین چنین بر می آید که فنا به معنای نفی منیت و نادیده گرفتن خود و هیچ کاره دیدن خود است؛ چنان که آگوستین خود را در مقابل خدا هیچ کاره می داند و حتی ظرفیت عشق را از خدا می خواهد (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۵۱)؛ از سوی دیگر خود را هیچ می بیند و حتی اعمالی مثل دیدن را به خدا نسبت داده، می گوید: «همه آثار صنع تو را مشاهده می کنیم، همه آنها را در مجموع بسیار نیکو می یابیم، زیرا تویی که از درون ما آنها را نظاره می کنی و آن روحی که به مددش اینها را می نگریم و در آنها به تو عشق می ورزیم، از سوی تو به ما افاضه شده است» (همان، ص ۴۷۱). در جای دیگر می گوید: «در آن سبب جاودانی تو در ما خواهی آرמיד، درست به همان سان که اکنون در درون ما مشغول کاری» (همان، ص ۴۷۲). علاوه بر بی اراده بودن عاشق در مقابل پروردگار مرگ ظاهری را نیز برای دیدار یار با خوشنودی می پذیرد (همان، ص ۵۱).

مولوی برای فنا ارزش زیادی قائل بوده و معتقد است در عالم عشق اثبت یا دوگانگی معنایی ندارد و فنا را شرط لازم عشق دانسته، می گوید: عالمی هست که آنجا دوی نیست، یگانگی محض است (مولوی، ۱۳۵۸، ص ۱۹۳). در مقام عشق دوگانگی نمی گنجد و باید یکی از طرفین عشق دوسویه نیست شود؛ به تعبیری انسان برای دست یافتن به خود حقیقی اش باید از خود مجازی اش فرا بگذرد (چیتیک، ۱۳۸۳، ص ۱۸۹). «وجود یا نفس یا خودی انسان باید از بین برود تا بتواند به خود حقیقی اش که بقای او در حق است، دست یابد» (همان، ص ۱۹۳).

مولوی معتقد است چون در این مقام دو «من» نمی گنجد، باید یکی از آنها نیست شود؛ اما محال است خداوند نیست شود، پس بنده باید نیست شود (ر.ک: مولوی، ۱۳۵۸، ص ۲۴). او فنا را شرط رسیدن به وصال می داند و معتقد است تا ذره ای از علاقه به خود در وجود انسان است، به سوی خداوند راهی ندارد: تا در تو مویی از مهر خودت باقی باشد، به خویشتن راحت ندهد. به کلی از خود و عالم می باید بیزارشدن و دشمن خود شدن تا دوست روی نماید (همان، ص ۱۱۴). تا خود بینی از خدا مانی دور / نزدیک تر آی و از خدا دور مشو (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۴۰۷)؛ همچنین در جای دیگر می گوید: احرام درش گیرد لا فرمان کن / وندر عرفات نیستی جولان کن. خواهی که تو

را کعبه کند استقبال / مایی و منی را به منا قربان کن (همان، ص ۱۳۹۲)؛ بنابراین عشق الهی با منیت قابل جمع نیست (همان، صص ۱۰۶۱ و ۱۰۸۰).

از این رو مولوی نیز فنا را به دو معنا می‌داند. فناء عاشق خداوند تا زمانی که زنده است، به معنای نفی خواست و اراده است: هر چه گویی من تو را فرمان برم / در بد و نیک آمد آن ننگرم (همو، ۱۳۷۸، ص ۱۱۹). عاشق تنها به دنبال مراد و خواسته معشوق است و در این راه خواسته و مراد داشتن حرام است: پرسید کسی که ره کدام است / گفتم کین راه ترک کام است. ... چون کام مراد دوست جویی / پس جست مراد خود حرام است (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۸۲)؛ لذا عاشق بودن با مراد داشتن ناسازگار است: هر یکی را هست در دل صد مراد / این نباشد مذهب عشق و و داد (همو، ۱۳۷۸، ص ۱۰۹۸).

عاشق خدا منیت خود را کنار گذاشته و با معشوق بدون منیت روبه‌رو شده است: چون همه تن خندم نه از راه دهان تنها / زیرا که منم بی من با شاه جهان تنها (همو، ۱۳۷۵، ص ۸۱). اختیار نداشتن نشانه از خود تهی شدن و به مقام فنا رسیدن است؛ هر چند ظاهراً هنوز عاشق خدا جان داشته باشد. مولوی می‌فرماید: «حق تعالی با بایزید گفت که یا بایزید چه می‌خواهی؟ گفت: خواهم که نخواهم (آزید آن لآزید). اکنون آدمی را دو حالت بیش نیست، یا خواهد یا نخواهد. اینک همه نخواهد این صفت آدمی نیست. این آن است که از خود تهی شده است و کلی نمانده است و اگر مانده بودی آن صفت آدمی در وی بودی که خواهد» (همو، ۱۳۵۸، ص ۱۲۸)؛ بنابراین عشق به خداوند شامل پرستش و اطاعت از او می‌گردد.

همچنین عاشق در پی فدا کردن جان خود و به شهادت رسیدن در راه معشوق است؛ زیرا اولاً هر متاعی تا زمانی ارزشمند است که بالاتر از آن را ندیده باشی و جان در مقام جانان بی‌ارزش است: تا به از جان نیست جان باشد عزیز / چون به آمد نام جان شد چیز لیز (همو، ۱۳۷۸، ص ۵۲۰)؛ ثانیاً جهان بدون معشوق برای عاشق مانند زندان است و مردن، رهایی از این زندان است: بی تو باغ حیات زندان است / هست مردن خلاص زندانی (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۱۷۴) و عاشق خداوند بعد از مرگ به وصال معشوق می‌رسد؛ لذا مرگ برای او زندگی تازه و حیات است: ای که از این تنگ قفس می‌پری / رخت به

بالای فلک می‌بری. زندگی تازه بین بعد از این / چند از این زندگی سرسری؟ مرگ حیات است و حیات است مرگ / عکس نماید نظر کافری (همان، ص ۱۱۷۹)؛ ثالثاً از آنجاکه معشوق جان را می‌گیرد و عاشق در حضور او می‌میرد، مردن برای او بسیار شیرین است: چون جان تو می‌ستانی، چون شکرست مردن / با تو ز جان شیرین، شیرین تر است مردن (همان، ص ۷۶۴) و در جای دیگر می‌گوید: پیش او مردن به هر دم از شکر شیرین تر است / مرده داند این سخن را تو مپرس از زندگان (همان، ص ۷۲۷). آن‌گاه که عاشق در راه معشوق می‌میرد و به مقام فنا می‌رسد، تنها معشوق باقی می‌ماند: بنده خداست خاص ولیکن چون بنده مرد / لا گشت و بنده و سپس لا همه خداست (همان، ص ۱۲۲۰).

عاشق با نابودی و فنا به بالاتری هستی‌ها می‌رسد و در فنا او را بقاست: این چنین معدوم کاو از خویش رفت / بهترین هست‌ها افتاد و زفت. او به نسبت با صفات حق فناست / در حقیقت در فنا او را بقاست (همو، ۱۳۷۸، ص ۵۷۴)؛ بنابراین عاشق خداوند به حیات معشوق باقی است؛ لذا هستی جاودان می‌یابد و از آنجاکه خداوند حد و پایان ندارد، عمر عاشق نیز پایان ندارد: گر همی خواهی که بفروزی چو روز / هستی همچون شب خود رابسوز. هستی‌ات در هست آن مستی نواز / همچون مس در کیمیا اندر گداز (همان، ص ۱۳۵)؛ همچنین در جای دیگر می‌گوید: طمع مدار که عمر تو را کران باشد / صفات حقی و حق را حد و کران ز کجا (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹). همان‌طور که قبلاً اشاره شد، آگوستین نیز فنای عاشق را به معنای نیستی او نمی‌داند، بلکه به معنای بقایافتن به واسطه خداوند می‌داند (آگوستین، ۱۳۸۱، صص ۹ و ۱۲۸).

## ۱۰. ارتباط عقل و عشق در آگوستین و مولوی

آگوستین معتقد است میان عقل و عشق تقابل وجود دارد و بسنده کردن به سخنان فلاسفه مانع رسیدن به عشق الهی است. او می‌گوید: آن‌گاه که فیلسوفان در این ابواب لب به سخن می‌گشودند، حتی اگر حقیقت را می‌گفتند، نمی‌بایست به سخنان

ایشان بسنده می‌کردم. حق آن بود که از سخنان ایشان در می‌گذشتم تا عشق تو را بیابم (همان، ص ۱۰۰).

مولوی قائل به دو نوع عقل است: عقل جزئی و عقل کلی. عقل جزئی، دنیا بین و مصلحت‌اندیش است و به مقام فنا نرسیده است؛ لذا از موانع عشق الهی است: عقل جزوی عشق را منکر بود/ گرچه بنماید که صاحب سر بود. زیرک و داناست اما نیست، نیست/ تا فرشته لا نشد آهرمنی است (مولوی، ۱۳۷۸، ص ۹۰)؛ اما عقل کلی می‌تواند به عنوان ابزار و نردبانی برای رسیدن به عشق الهی به کار آید: دل از سبکی ز جای برخاست/ بنهاد ز عقل نردبانی. بر بام دوید از سر عشق/ می جست ازین خبر نشانی (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۰۱۴).

عقل کلی انسان را به سوی عشق الهی رهبری می‌کند:

گر عقل به سوی دوست رهبر نبدی      روی عاشق چنین مزعفر نبدی

(همان، ص ۱۴۴۱)

اما عقل از نظر مولوی تا رسیدن به در خانه معشوق مفید است و بعد از آن باید آن را کنار گذاشت: «عقل چندان خوب است و مطلوب است که ترا بر در پادشاه آورد، چون بر در او رسیدی عقل را طلاق ده که در این ساعت عقل زیان توست و راهزن است» (همو، ۱۳۵۸، ص ۱۱۲).

## ۱۱. نسبت عشق و زیبایی

از منظر آگوستین میان عشق و زیبایی رابطه مستقیم وجود دارد؛ اما بلافاصله زیبایی را معنا می‌کند و می‌گوید: «آن زمان این را نمی‌دانستم. زیبایی‌های پست مرا عاشق خود ساخته بودند و به زیر می‌کشانیدند. از دوستان خود می‌پرسیدم مگر نه آن است که ما تنها آنچه را زیباست دوست می‌داریم؟ این زیبایی چیست و به چه معناست؟ آن چیست که ما را مفتون می‌سازد و چیزهایی را که دوست می‌داریم، مطبوع طبع ما می‌کند؟ اگر زیبا و دلپذیر نبودند، توان آن را نمی‌داشتند که قلوب ما را به تسخیر خود درآورند».

آگوستین در ادامه به دو نوع زیبایی اشاره می‌کند. او می‌گوید: «آن‌گاه که نیک در اشیا نگریم دو گونه زیبایی متفاوت یافتیم: زیبایی یک شیء آن‌گاه که به تنهایی و در تمامیت خود لحاظ شود و زیبایی موجود در تناسب شایسته و بایسته‌ای که در میان اشیای مستقل برقرار می‌شود، همچون توازن مناسب میان کل بدن و هر یک از اعضایش یا تناسب میان پا و نعلینی که بر آن پوشانده می‌شود» (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰). در توضیح این دو نوع زیبایی در جای دیگر می‌گوید: «اشکال و صور [مادی] را در دو طبقه جای دادم. آنها که به سبب زیبایی فی‌نفسه‌شان چشم را می‌نوازند و آنها که به سبب برخورداری از نسبتی شایسته و بایسته با شیئی دیگر، دلپذیر شده‌اند. من به چنین تمایزی قایل شدم و آن را با نمونه‌هایی از اشیای مادی روشن ساختم» (همان، ص ۱۳۳).

آگوستین پس از بیان زیبایی مادی به این نکته اشاره می‌کند که زیبایی با جسم مساوی نیست و به زیبایی معنایی معنوی داده، آن را از صفات الهی می‌داند. او می‌گوید: «ای خدای من،... در حقیقت، جمال و جلال عین ذات تو هستند» (همان، ص ۱۳۶) و سپس یک قدم بالاتر رفته، زیبایی حقیقی را امری معنوی می‌داند که با چشم قابل دیدن نیست. «زیبایی حقیقی را با چشم باطن روح می‌توان دید و نه با چشم» (همان، صص ۴ و ۱۹۳).

در مرحله بعد سرچشمه همه زیبایی‌ها را خداوند می‌داند: «سرچشمه این زیبایی‌هایی که از اذهان آدمیان می‌تراود و بر دستان هنرمند ایشان روان می‌شود، همان زیبایی مطلق است که بر ارواح آنها احاطه دارد... آنان که این اشیای زیبا را می‌سازند و به شکل ظاهری آنها عشق می‌ورزند برای داوری آنچه ساخته‌اند، اصول خود را از همان زیبایی اعلا بر می‌گیرند؛ اما همین اصل را به مثابه راهنمای خود در بهره‌جستن از آن اشیا نمی‌پذیرند» (همان، ص ۳۳۳).

از نگاه مولوی نیز میان معرفت به حسن و زیبایی معشوق و عشق رابطه مستقیم وجود دارد؛ هر چه عاشق

عالم‌تر و معشوق زیباتر باشد، به همان میزان عشق بیشتر می‌گردد: عاشقان را شد

مدرس حسن دوست / دفتر و درس و سبقشان روی اوست (مولوی، ۱۳۷۸، ص ۵۰۹). او زیبارویان جهان را آینه زیبایی خداوند دانسته، معتقد است زیبایی و خوبی آنها به سوی اصل خود، خواهد رفت: خوب‌رویان آینه خوبی او / عشق ایشان عکس مطلوبی او. هم به اصل خود رود این خدّ و خال / دائماً در آب کی ماند خیال / جمله تصویرات عکس آب جوست / چون بمالی چشم خود، خود جمله اوست (همان، ص ۱۰۶۰).

## ۱۲. نتایج عشق الهی

### ۱-۱۲. آرامش

اولین نتیجه مهم و مستقیم عشق الهی که مورد تأکید مولوی و آگوستین است، عبارت است از آرامش. آگوستین می‌گوید: «خدایا، تو ما را بهر خویش آفریدی و قلوبمان تا در تو نیاسایند، آرام نگیرند» (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۴۷). او حصول آرامش را منحصرأ از طریق عشق الهی میسر می‌داند: «تنها در او می‌توان مقرّ آرامشی یافت که هرگز بر هم نمی‌ریزد و او عشق خود را هرگز از تو دریغ نمی‌کند، مگر آنکه تو روی مهر از او برتابی» (همان، ص ۱۲۷). همچنین می‌گوید: «به نزدیک او بمانید تا فرو نیفتید، در او آرام گیرید تا آرامش جاودان از آن شما شود» (همان، ص ۱۲۹). نیز می‌گوید: «بی تو بسی آشفته‌ام، نه فقط در بیرون از خود، بلکه در درون خود نیز چنینم و بی‌نور» (همان، ص ۲۸۳).

مولوی نیز معتقد است آرامش تنها در سایه عشق الهی حاصل می‌گردد. وی معتقد است انسان در این دنیا غریب است: بس غریبی بس غریبی بس غریب (مولوی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۲) و خداوند او را روانه این دنیا و غریبی کرده است تا گردش کند، پخته شود و باخبر به سوی وطن بازگردد: چون به غریبی بروی، فرجه کنی پخته شوی / باز بیایی به وطن باخبری پرهیزی (همان، ص ۹۱۳)؛ لذا در این دنیا آرامش ندارد؛ زیرا حقیقتاً متعلق به این دنیا نیست: چون از اینجا نیستم اینجا غریبم من، غریب / چون در اینجا بی‌قرارم،

آخر از اینجا نیستم (همان، ص ۶۰۶).

آرامش تنها در کنار معشوق حاصل می‌شود و انسان هر چه به دست آورد، آرام نمی‌شود، مگر در کنار معشوق و به همین جهت به معشوق دلارام می‌گویند: «در آدمی عشقی و دردی و خارخاری و تقاضایی هست که اگر صدهزار عالم، ملک او شود، نیاساید و آرام نیابد. این خلق به تفصیل در هر پیشه و صنعتی و منصبی و تحصیل نجوم و طب و غیره ذلک می‌کنند و هیچ آرام نمی‌گیرند؛ زیرا آنچه مقصود است، به دست نیامده است. آخر معشوق را دلارام می‌گویند؛ یعنی که دل به وی آرام گیرد، پس به غیر چون آرام و قرار گیرد» (مولوی، ۱۳۵۸، ص ۶۴). مولوی همچنین می‌گوید: راحتی ارواح در عشق است: ان فی عشق فسحة الارواح (همو، ۱۳۷۵، ص ۴۶۶). روح اگر هدایت‌کننده‌اش عشق باشد، آرامش دارد: عشق چو رهنمون کند روح درو سکون کند / سر ز فلک برون کند گوید خوش ولایتی (همو، ۱۳۷۵، ص ۹۱۸). آرامش و سکون قلب با عشق است: طوبی لمن آواه سر فؤاده / سکن الفؤاد بعشقه و وداده (همان، ص ۸۹۹).

## ۲-۱۲. عشق، کمال وجودی و معراج انسان

آگوستین کمال وجودی انسان را در عشق الهی می‌داند: «مکان ما همان جایی است که در آن به آرامش دست می‌یابیم: بنگر که «عشق» آدمی را تا کجا بالا می‌برد و «روح قدسی تو این کمترین را چگونه به جوشش در می‌آورد و از کنار دروازه‌های هلاکت و مرگ می‌رهاند» (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۲۸۳). از نگاه مولوی نیز عشق باعث اوج گرفتن و از خاک به افلاک رسیدن است: جسم خاک از عشق بر افلاک شد / کوه در رقص آمد و چالاک شد (مولوی، ۱۳۷۸، ص ۶). عشق مانند نردبان (معراجی) است به سوی بام سلطان جهان؛ نردبانی است که ما را به خدا می‌رساند: عشق معراجی است سوی بام سلطان جهان (همو، ۱۳۷۵، ص ۹۹). عشق ما را به سوی معراج آسمان می‌برد: جان فدا عشق را که او دل را / جز به معراج آسمان نبرد (همان، ص ۳۹۴). عشق به سوی آسمان هفتم راه دارد: پا بر سر چرخ هفتمین نه / کین عشق به حجرهای بالاست



(همان، ص ۱۷۹). عشق می‌تواند ما را به اوج رساند و تا کنار دوست بالا برد: عشق رسانید تو را همچو جام / از بر ما تا بر خود دست دست (همان، ص ۲۳۲). این عشق است که می‌تواند جسم خاکی را تا به افلاک برساند: جسم خاک از عشق بر افلاک شد (همو، ۱۳۷۸، ص ۶).

### ۱۲-۳. رسیدن به حیات جاودانی در سایه عشق

آگوستین معتقد است حیات جاودانی و حقیقی هم در این جهان (آگوستین، ۱۳۹۲، ص ۵۲۷) و هم جهان دیگر حاصل می‌گردد و آن هم در سایه عشق و تقرب به پروردگار حاصل می‌گردد. او می‌گوید: «در این زندگی فانی برای کسانی که خدا را می‌پرستند، آرامش کامل نمی‌تواند حاصل شود؛ اما آرامش ویژه ما آرامش با خداست که اکنون با ایمان از آن برخورداریم و در آخرت با او تا ابد با رؤیت از آن برخوردار خواهیم شد» (همان، ص ۹۱۰)؛ همچنین معتقد است عاشق خدا در جهان دیگر با رؤیت آن حقیقت تغییرناپذیر، به بزرگ‌ترین کمال می‌رسد (همان، ص ۴۲۸)؛ نیز می‌گوید: «هیچ حیاتی جز با ابدیت نمی‌تواند واقعاً و کاملاً سعادتمندانه باشد» (همان، ص ۴۶۵).

همه جهانیان فانی‌اند و می‌میرند؛ اما عاشق خدا هرگز نمی‌میرد؛ زیرا او به بقای خدا باقی است. مولوی می‌گوید: هر که شود صید عشق کی شود او صید مرگ / چون سپرش مه بود کی رسدش زخم تیر (مولوی، ۱۳۷۵، ص ۴۴۵)؛ همچنین می‌گوید: گویند جمله یاران باطل شدند و مردند / باطل نگردد آن کو بر حق کند تولا (همان، ص ۱۱۷).

### ۱۲-۴. توحید شخصیت عاشق در سایه عشق

آگوستین کسانی را که دل به چندین خدا می‌دهند و به خدایان متعدد اعتقاد دارند، به زنان فاحشه تشبیه کرده، می‌گوید: «کسانی که خود را روسپی چندین خدا قرار می‌دهند» (آگوستین، ۱۳۹۲، ص ۴۳۴) و تقرب به خدای واحد یگانه را نیکو شمرده می‌گوید: «مرا نیکوست که به خدا تقرب جویم... نه روسپی انبوهی از خدایان شوم.»

(همان) بنابراین دل سپردن به معشوق‌های متعدد را رد می‌کند. مولوی نیز یگانه‌شدن شخصیت عاشق و خروج از پراکندگی و پریشانی و رهایی از خیالات و اغراض پراکنده و تضاد در آمال و خواسته‌ها را در سایه عشق الهی میسر می‌داند: عقل تو قسمت شده بر صد مهم / بر هزاران آرزو و طمّ و رم. جمع باید کرد اجزا را به عشق / تا شوی خوش چون سمرقند و دمشق (مولوی، ۱۳۷۸، ص ۶۹۹)؛ همچنین در جای دیگر می‌گوید: هر یکی را هست در دل صد مراد / این نباشد مذهب عشق و وداد (همان، ص ۱۰۹۸).

از مهم‌ترین اهداف ادیان و انبیا وصول به توحید عملی به جمیع مراتب آن و نفی شرک به جمیع مراتب آن بوده است؛ اما برای تذکر دائمی نسبت به توحید به جمیع مراتب آن و پرهیز از غفلتی که مقارن با شرک خفی است، بهترین راه، راه محبت خداست؛ زیرا نمی‌گذارد چیزی جز یاد محبوب در جان محب ریشه کند.

#### ۵-۱۲. پاک‌شدن از رذایل اخلاقی در سایه عشق الهی

آگوستین گرایش به خدا را امری طبیعی دانسته، عدم گرایش به او را عیبی در روح و خلاف طبیعت انسان می‌داند (ر.ک: آگوستین، ۱۳۹۲، ص ۴۹۶). او اطاعت از خدا را موجب دوری از رذایل اخلاقی و شهوات دانسته، معتقد است انسان که موجودی میان فرشته و جانور است، اگر از آفریدگار اطاعت کند، به انجمن فرشتگان راه می‌یابد و به جاودانگی سعادت‌مندانه و بی‌پایان می‌رسد؛ اما اگر با تکبر و نافرمانی از اختیار خود استفاده کند و خداوند را به خشم آورد، مقهور مرگ خواهد شد و مانند جانوران زندگی خواهد کرد. او بنده شهوت خواهد بود و پس از مرگ به مجازات ابدی محکوم خواهد شد (ر.ک: همان، ص ۵۲۷). همچنین حاکمیت بر نفس و رذایل اخلاقی و اهریمنان درونی را تنها با نزدیکی به خدا و اطاعت از او و تسلیم در مقابل فرامینش میسر می‌داند و فضیلت بدون خدا را رذیلت می‌داند؛ آنجا که می‌گوید: «جایی که دین حقیقی وجود نداشته باشد، فضایل حقیقی نیز وجود نخواهد داشت...»

زیرا ذهنی که از خدای حقیقی بی‌خبر است و به جای تسلیم شدن به اقتدار او، خود را در معرض تجاوز پست‌ترین اهریمنان قرار می‌دهد، چگونه می‌تواند بر جسم و رذایل حاکم شود؟ به همین علت کسی که برای خودش قائل به فضیلت‌هایی است... اگر آن فضیلت‌ها را تسلیم خدا نکند، آنها به جای آنکه فضیلت باشند، رذیلت خواهند بود (همان، ص ۹۰۸-۹۰۹).

مولانا نیز علاج و درمان همه رذایل اخلاقی و دیوسرشتی‌های آدمی را عشق می‌داند: چون دیو من عاشق آن یک پری شد/ ز دیو خویشتن یکسر بری شد (مولوی، ۱۳۷۵، ص ۲۸۴)؛ حتی اگر دیو هم عاشق شود، تبدیل به فرشته می‌گردد: دیو اگر عاشق شود هم گوی برد/ جبرئیلی گشت و آن دیوی بمرد (همو، ۱۳۷۸، ص ۱۰۸۰)؛ زیرا در تمام رذایل اخلاقی پای نفس و منیت در میان است و عاشق منیتی ندارد، رذایل اخلاقی درباره او معنا ندارد. مولانا به تفکیک رذایل اخلاقی را ذکر می‌کند که عشق علاج آن است: برای مثال حرص، نخوت و تمام عیوب (همو، ۱۳۷۸، ص ۶ و ۱۳۷۵، ص ۸۷۶)، شهوت (همو، ۱۳۷۵، ص ۷۶) و ترس (همو، ۱۳۷۸، ص ۸۲۶)؛ زیرا عاشق خدا تا زمانی که خدا همراهش است، از هیچ امری هراس ندارد (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۸۲)؛ حتی از مرگ (همو، ۱۳۷۸، ص ۵۰۸)؛ زیرا مرگ پلی برای لقای محبوب است (همان، ص ۵۰۸) و در مرگ حیات است (همان، ص ۵۰۹).

عشق موجب از بین رفتن وسوسه‌های شیطان و نفس می‌گردد (همان، ص ۸۷۵) و آراسته شدن به فضایل اخلاقی است؛ زیرا موجب شبیه شدن صفات عاشق به صفات معشوق می‌گردد (همان، ص ۸۱۸). البته فضایل ناشی از عشق منحصر به آنچه شمرده شد، نیست. عشق به پروردگار به صورتی ناخودآگاه عاشق را متخلق به اخلاق الهی و متصف به اوصاف ربوبیه می‌گرداند. غزالی می‌گوید: و بالجمله جمیع محاسن الدین و مکارم الاخلاق ثمرة الحب (غزالی، [بی‌تا]، ص ۱۱۴).

## ۶-۱۲. شادی، خوشی، لذت و خوشبختی در عشق است

آگوستین سرور حقیقی خود را در خداوند می‌داند (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۷۸). او می‌گوید: در معصومیت و درستکاری آرامشی است و حیاتی که هرگز روی آشفتگی نمی‌بیند. انسانی که به قلمرو آنها قدم می‌گذارد، در شادی پروردگارش سهیم می‌گردد. دیگر نه بیمی به دل خواهد داشت و نه از فقدان چیزی رنج خواهد برد (همان، ص ۸۹). آگوستین تنها لذت حقیقی را خداوند می‌داند: «اراده‌ای تازه در من سر برآورده بود و مرا طالب آن می‌ساخت که با طیب خاطر تو را بندگی کنم و از تو که تنها لذت حقیقی هستی، بهره‌مند گردم (همان، ص ۲۳۹). همچنین در جای دیگر می‌گوید: گناه من آن بود که لذت و حقیقت را نه در او، بلکه در سایر مخلوقات، اعم از خودم و دیگران جست‌وجو می‌کردم و این چنین خود را مرعوب دام رنج و آشوب و خطا می‌ساختم. تو را سپاس که مایه التذاذ و افتخار و اطمینان من هستی (همان، ص ۳۳). وی خداوند را سرچشمه شادی می‌داند و خوشبختی‌ها و شادی‌های غیر خود را مجازی می‌داند؛ آنجا که می‌گوید: این تویی که سرمنشأ مسرت هستی. خوشبختی این است... و جز این نیست کسانی که می‌پندارند خوشبختی دیگری وجود دارد، خود را به شادمانی مجازی متصل می‌کنند (همان، ص ۲۰۱).

مولوی نیز خوشبختی، دولت، لذت حقیقی را در عشق الهی می‌داند: بخت این است و دولت، عیش این است و عشرت (مولوی، ۱۳۷۵، ص ۴۳۴) و در جای دیگر می‌گوید: عشق جز دولت و عنایت نیست / جز گشاد دل و هدایت نیست (همان، ص ۲۲۴)؛ همچنین می‌گوید: هیچ کدام از خوشی‌های دنیا به جز عشق الهی به ندامت بعدش نمی‌ارزد: به جز از عشق مجرد بهر آن نقش که رفتم / به ارزی خوشی‌هاش به تلخی ندامت (همان، ص ۱۹۱). همچنین معتقد است عشق الهی به انسان شادمانی و طرب حقیقی می‌بخشد: صد طرب است در طرب جان زخود رهیده را (همان، ص ۶۸) و در جای دیگر می‌گوید: عشق آن باشد که خلق را دارد شاد / عشق آن باشد که داد شادی‌ها داد (همان، ص ۱۳۳۴).

غم تنها زمانی از انسان جدا می‌شود که او عاشق خدا شود: تا نشوی مست خدا، غم نشود از تو جدا/ تا صفت گرگ دری، یوسف کنعان نبوی (همان، ص ۹۱۲)؛ ولی اگر تمام جهان را هم غم فرا گیرد، عاشق، هیچ غمی ندارد: گر جمله آفاق همه غم بگرفت/ بی‌غم بود آنکه عشق محکم بگرفت (همان، ص ۱۲۹۹).

### ۱۳. نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد، جوهر اصلی عرفان مولوی و قدیس آگوستین یکی است و تفاوت‌های آن ناشی از تفاوت مبانی ادیان پذیرفته‌شده توسط آنان، یعنی اسلام و مسیحیت است. در بیشتر موارد مانند ارتباط عشق و آفرینش، مؤلفه‌های عشق، نتایج عشق مانند رسیدن به لذت و آرامش در پرتو عشق الهی نظر آگوستین و مولوی یکسان بود. تفاوت اصلی آنها در این است که آگوستین عشق الهی را با عشق مجازی و ازدواج در تعارض می‌داند؛ اما مولوی توانسته است بین این دو جمع کند و این تفاوت ناشی از تفاوت مبانی دین اسلام و مسیحیت است؛ زیرا در اسلام ازدواج پیوندی مقدس و از مستحبات مؤکد است؛ اما در مسیحیت میل جنسی ذاتاً پلید و فلسفه ازدواج دفع بدتر به بد است (راسل، ۱۳۸۷، ص ۲۸-۳۴)؛ به عبارت دیگر ازدواج شر اجتناب‌ناپذیر است. از نگاه پولس در عهد جدید به عنوان نماینده کلیسای اولیه تجرد بهتر از ازدواج است (Turner, 2004, p.292). همچنین رابطه جنسی میان زوجین گناه نیست، بدین شرط که منظور از آن حصول فرزند باشد. معه‌ذا مرد با تقوا کسی است که در زندگی زناشویی نیز بتواند شهوت را از خویشتن براند. حتی در زندگی زناشویی نیز از تمایل به حجب پیداست که مردم از عمل مقاربت شرم‌منده‌اند (راسل، ۱۳۴۷، ص ۶۷۹-۶۸۰).

علاوه بر آن در مسیحیت خداوند روح، انگاشته شده و در مقابل انسان به عنوان جسم در نظر گرفته شده است و این دو در تعارض با یکدیگر لحاظ شده‌اند و انسان مقامی میان فرشته و جانور دارد؛ لذا فرشتگان دارای مقامی برتر از انسان هستند

(آگوستین، ۱۳۹۲، ص ۵۲۷) و درود و تحیت و پرستش آنها در کلیسا رایج است؛ لذا عرفا به فرشتگان تشبه می‌جویند و هدفی که برای انسان تعریف شده، راه‌یافتن به انجمن فرشتگان از طریق اطاعت خداوند و پارسایی است (همان)؛ لذا سعی می‌کنند از لذات بشری از جمله ازدواج و... دوری گزینند. آگوستین نیز در این زمینه می‌گوید: «برای مرد نیکوتر است که زنی را لمس نکند یا اینکه آنان که همسری اختیار نکرده‌اند، به امور ماورایی و راه‌های جلب رضایت خداوند می‌اندیشند؛ اما آنان که به ازدواج تن داده‌اند، به امور دنیوی و راه‌های جلب رضایت همسرانشان فکر می‌کنند (همو، ۱۳۸۱، ص ۳۵).

اما در اسلام و دین پذیرفته‌شده توسط مولوی خداوند ورای جسم و روح است و هم اجسام مظاهر خداوند محسوب می‌شوند و هم ارواح و از طرفی انسان که کون جامع و کامل‌ترین مظهر خداوند است (ر.ک: خزعلی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۵) دارای مقامی برتر از فرشته است و به تعبیر قرآن کریم انسان می‌تواند به مقام محمود برسد (اسرا: ۹۷)؛ درحالی‌که فرشتگان دارای مقام معلوم هستند (صافات: ۱۶۴)؛ بنابراین انسان تلاش ندارد که به فرشته تشبه جوید؛ لذا می‌تواند در عین داشتن ضروریات بشری و ازدواج و دوست‌داشتن هم‌نوع و... عاشق خداوند باشد؛ زیرا این امور مورد اراده خداوند و از مظاهر و نشانه‌های الهی\* محسوب می‌گردد.

\* و مِنْ آيَاتِهِ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا.

## منابع و مأخذ

۱. آگوستین، قدیس؛ اعترافات؛ ترجمه سایه میثمی؛ تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.
۲. —؛ شهر خدا؛ ترجمه حسین توفیقی؛ قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۲.
۳. چیتیک، ویلیام؛ طریق صوفیانه عشق؛ ترجمه مهدی سررشته‌داری؛ تهران: انتشارات مهراندیش، ۱۳۸۳.
۴. خزعلی، مرضیه؛ «بررسی ماهیت فرشتگان از دیدگاه ادیان الهی»، اندیشه نوین دینی؛ ش ۱۲، ۱۳۸۷، ص ۱۰۵-۱۳۶.
۵. رازی، شیخ نجم الدین؛ مرصاد العباد؛ تهران: چاپ شمس‌العرفا، ۱۳۱۲.
۶. راسل، برتراند؛ زناشویی و اخلاق؛ ترجمه ابراهیم یونسی؛ تهران: نشر اندیشه، ۱۳۸۷.
۷. —؛ تاریخ فلسفه غرب؛ ترجمه نجف دریابندری؛ تهران: چاپخانه شرکت سهامی افست، ۱۳۴۷.
۸. رحیمیان، سعید؛ حب و مقام محبت در حکمت و عرفان نظری؛ شیراز: نوید شیراز، ۱۳۸۰.
۹. —؛ «خدا، خلقت و طبیعت در فلسفه آگوستین»، کیهان اندیشه؛ ش ۷۶، ۱۳۷۶.
۱۰. ژیلسون، اتین؛ روح فلسفه قرون وسطی؛ ترجمه علی‌مراد داودی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
۱۱. ستاری، جلال؛ عشق صوفیانه؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵.

۱۲. سجادی، سیدضیاءالدین؛ مقدمه‌ای بر عرفان و تصوف؛ تهران: سمت، ۱۳۷۲.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین؛ تفسیر المیزان؛ ج ۱۶، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی؛ آدینه بوک، نسخه الکترونیکی، [بی تا].
۱۴. غزالی، محمد بن محمد، احیاء علوم الدین؛ ج ۱۴، با تحقیق عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی؛ بی جا، دارالکتب العربی، [بی تا]، نسخه الکترونیک کتابخانه دیجیتال نور.
۱۵. فروزانفر، بدیع الزمان؛ زندگانی مولوی جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به مولوی؛ تهران: انتشارات زوآر، ۱۳۸۴.
۱۶. کاپلستون، فردریک چارلز؛ تاریخ فلسفه غرب؛ ج ۲، ترجمه ابراهیم دادجو؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
۱۷. مولوی، جلال‌الدین بلخی؛ کلیات شمس؛ تصحیح بدیع الزمان فروزانفر؛ تهران: نشر راد، ۱۳۷۵.
۱۸. —؛ فيه ما فيه؛ تصحیح بدیع الزمان فروزانفر؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۸.
۱۹. —؛ مثنوی معنوی؛ تصحیح رینولد نیکلسون؛ تهران: ققنوس، ۱۳۷۸.
۲۰. نیکلسون، رنالد آلن؛ مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی؛ ترجمه و تحقیق اوانس اوانسیان؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۲.
۲۱. همایی، جلال‌الدین؛ مولوی چه می‌گوید؛ ج ۱، تهران: آگاه، ۱۳۵۶.
22. Brummer, Vincent; **The Model of Love**; United States: Cambridge University Press, 1991.
23. Bryan S. Turner; "Religion, Romantic Love, and the Family", in Jacqueline Scott, Judith Treas, and Martin Richards (Eds); **The Blackwell Companion to the Sociology of Families**, Blackwell Publishing Ltd, 2004.
24. Schimmel, Annemarie; **The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi**, SUNY Press, 1993.