

فصل‌نامه علمی - پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی

سال دوازدهم، شماره ۴۷، تابستان ۱۴۰۰

صفحات ۳۷-۱۳

بررسی تطبیقی مشترکات عشق در اعترافات آگوستین قدیس و سوانح‌العشاق احمد غزالی

محمد رضا یوسفی^۱

مریم رحمانی^۲

چکیده

«عشق» از محوری‌ترین مراحل سلوک و متعالی‌ترین مرحله‌ی تکامل انسانی در سیر الی‌الله است. این مرحله سلوک یعنی اتصال به ذات باری از جمله وجوه اشتراک عرفان اسلامی و عرفان مسیحی است. در این مقاله که با روش توصیفی-تطبیقی نوشته شده وجوه مشترک عشق الهی در دو مکتب عرفانی مسیحیت و اسلام با تکیه بر آرای آگوستین و احمد غزالی بررسی و مقایسه شده است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد احمد غزالی و آگوستین با وجود برخی اختلافات نظری در بعضی زمینه‌ها دارای وجوه مشترک هستند. این مسأله علاوه بر آن که گویای فطری بودن کمال‌جویی انسان‌هاست، وجه مشترک تمام ادیان و مذاهب و پیونددهنده آنهاست. مواردی مثل: وجود در هر مرتبه زیباست؛ عشق فرزند زیبایی است؛ زیبایی و حب در همه موجودات سریان دارد؛ با اینکه در عرفان مسیحی تقابل عقل و عشق کمتر به چشم می‌خورد صحبت از عشق محض است. هر موجودی آینه‌دار زیبایی خداوند است؛ انسان موجود برگزیده‌ی خدا و شبیه‌ترین مخلوق به خالق خویش است آفرینش نتیجه لطف خداوند است. سالک با دل‌کندن از تعلقات دنیوی، به حیات معنوی و در نتیجه رهیدن از لوث گناه و خودخواهی، دست می‌یابد. از نظر آگوستین درد به خاطر اندوه محروم ماندن از دیدار پروردگار است ولی برای غزالی، عاملی است که می‌تواند نویدبخش لطف خداوند به بنده‌اش باشد. همچنین اتحاد عاشق و معشوق به عنوان رکن جدایی‌ناپذیر عشق، از بارزترین اشتراکات عرفان مسیحی و عرفان اسلامی است.

واژگان کلیدی: عشق الهی، عرفان اسلامی، عرفان مسیحی، غزالی، آگوستین قدیس.

myosefi46@yahoo.com

maryam.rahmani2001@gmail.com

تاریخ پذیرش

۱۴۰۲/۱/۱۰

۱. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

۲. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه قم

تاریخ دریافت

۱۴۰۱/۱۰/۸

۱- مقدمه

عرفان به عنوان درک و شهود بی واسطه خداوند، بخش مهمی از اعتقادات ادیان را تشکیل می‌دهد. این گرایش که از بصیرت عمیق حقایق دینی منشعب می‌شود، در شکل هنری خود در قالب ادبیات درآمده است و در نتیجه شهود عارفانه‌ای برای سالک ایجاد می‌شود. «در جنبه نظری، کشف معرفت، سرّی و غالباً شخصی است که به اعتقاد پیروان آن، انسان را از محدوده خودی رهایی می‌دهد و به وجودی که ورای عالم محدود خودی است، مجال اتصال می‌دهد.» (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۳۳۴) یکی از عالی‌ترین جلوه‌های ناب عرفانی در حیطه این نوع ادبی که در عرفان تمام ادیان مجال ظهور یافته، چگونگی تجلی عشق است که در عین حال که یک موضوع فلسفی است، می‌توان آن را در کارگاه متافیزیک یا عرفان اسلامی نیز بررسی کرد. بیشتر لغویان عشق را فرونی دوستی یا افراط‌الحُب تعریف کرده «آن را مرتبه‌ای افزون‌تر از محبت دانسته‌اند، به طوری که ندیدن عیوب محبوب را از لوازم عشق گفته‌اند.» (ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۱۰/۲۵۱)

این مرحله از سلوک که بالاترین مرحله‌ی تکامل انسان و راز آفرینش و منشأ ظهور و تجلی کاینات است «نزد عارفان وارسته و سالکان طریقت و دریافتگان حقیقت و بزرگان معرفت، خمیرمایه جهان هستی است که چرخش عالم را بر مدار حبّ تبیین می‌کند.» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۲۰۳) عشق در معنای عرفانی خود به معنی «شوق مفرط و میل شدید به چیزی است که مهم‌ترین رکن طریقت است و این مقام را تنها انسان کامل که مراتب ترقّی و تکامل را پیموده، درک می‌کند.» (رک: سجادی، ۱۳۷۸: ۵۸۱-۵۸۰) در این مرحله که به صورت ودیعه‌ای الهی در وجود انسان نهادینه شده است «حاصل سیر جان و روان آدمی از تمایلات مادی و عبور از خواسته‌های پست و نقطه‌ی اوج و اتصال بشر به جنبه‌ی الهی خود و اتحاد با منبع و مبدأ کمال مطلق است.» (علی جولای و آشوری، ۱۳۹۱: ۷۶) سالک با ترک ماسوی‌الله و پیوستن به خدا، از انانیت نفس می‌رهد که در نهایت به اتحاد و اتصال به معشوق منتهی می‌شود.

با اندکی جستجو در اندیشه‌های آگوستین قدیس درباره حقیقت عشق و تطبیق آن با لحظات ناب عارفانه غزالی با معشوق حقیقی، می‌توان دریافت که این مرحله از سلوک، با وجود نگرش و جهان‌بینی خاص این دو عارف با یکدیگر، قرابت فکری زیادی درباره حقیقت عشق وجود دارد که مراحل سلوک را به تجربه‌ای فرادینی که هر عارف با هر دین و مسلکی، آن را تجربه می‌کند ارتقا می‌دهد. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که با تطبیق اندیشه‌ها و دیدگاه‌های دو صاحب نظر از دو دین الهی یعنی آگوستین و غزالی، مفهوم عشق را در دو مکتب عرفانی مسیحیت و اسلام بررسی کرده مشترکات آن را بیابد؛ زیرا عرفان زیرساخت همه مکاتب الهی است.

۱-۱- پیشینه پژوهش

در زمینه معرفی سوانح‌العشاق و تطبیق اندیشه‌های عرفانی احمد غزالی با سایر عارفان و همچنین بررسی تطبیقی اندیشه‌های آگوستین قدیس با برخی اندیشمندان مسلمان از ابعاد مختلف به آن پرداخته شده است که از آن جمله می‌توان به این مقالات اشاره کرد:

بهمن نزهت (۱۳۸۹) در مقاله «نظریه عشق در متون کهن عرفانی (بر اساس آثار دیلمی، غزالی و روزبهان» به بررسی عشق از دید این سه اندیشمند در بازه‌های زمانی مختلف پرداخته است. محمدکاظم کهدویی و لاله آشنا (۱۳۸۸) در مقاله «مفهوم عشق در سوانح العشاق و عبهرالعاشقین» به بررسی ویژگی‌ها و صفات اعتبارات دوگانه عشق یعنی عشق مطلق و عشق مقید در نظرگاه احمد غزالی و روزبهان پرداخته‌اند. مهدی شریفیان و احمد وفایی بصیر (۱۳۹۰) در «مشترکات سوانح‌العشاق و تمهیدات در باب عشق و تفکر عارفانه» به بیان اقتباس‌های عین‌القضات از احمد غزالی در بسط و تقریر معانی و اسرار و حقایق عشق و اشتراکات آن دو، در این حوزه پرداخته‌اند. سیدحسین سیدی و محمدکاظم طلایی (۱۳۹۰) «بررسی تطبیقی اعترافات روسو، غزالی و آگوستین». نویسندگان پس از تشریح شکل‌گیری بنیان‌های شخصیتی‌شان مراحل تربیتی خود و نیز مواردی چون طبیعت، مذهب و مطالعه آثار نویسندگان پیشین را که در زندگی آن‌ها تاثیرگذار بوده، بررسی

کرده‌اند. باقر شیرعلی‌یف و محمدباقر قیومی (۱۳۸۹) «نگاهی به عقل و ایمان از منظر علامه طباطبایی و قدیس آگوستین». در این مقاله تلاش شده از جایگاه یکی از مراتب شناخت یعنی یقین در حقیقت ایمان، پرده برداشته شود و پاسخی به بنیادین‌ترین سوالات ایمانی از بُعد اسلام و مسیحیت، داده شود. زهرا کوشکی (۱۳۸۹) در مقاله «انعکاس عشق در آئینه ادیان (بررسی تطبیقی عشق در عرفان قدیس آگوستین و عطار نیشابوری)» به بررسی تطبیقی عشق در عرفان قدیس آگوستین و عطار نیشابوری پرداخته است.

آزیتا راهنورد کهنه‌شهری و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله «شرح عشق و محبت از منظر محمد غزالی و احمد غزالی با تکیه بر احیاء علوم‌الدین و سوانح‌العشاق» به مقایسه عشق از منظر این دو عارف پرداخته‌اند.

پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که پژوهش حاضر، کاری جدید است که مطالعه بین اندیشه‌های قدیس آگوستین و احمد غزالی را برعهده دارد و به شیوه کتابخانه‌ای و روش تطبیقی، به جستجوی شباهت‌ها و تفاوت‌های موجود در کاربرد مفهوم عشق میان یک عارف مسیحی و یک عارف اسلامی می‌پردازد.

۱-۲- ضرورت تحقیق

بررسی تطبیقی در ساختار اندیشه عارفانی از مکاتب گوناگون، علاوه بر عمق بخشیدن به شناخت آن موضوع از دیدگاه‌های مختلف، به حل ابهام‌ها کمک می‌کند. عشق به ذات باری از جمله وجوه اشتراک عرفان اسلامی و عرفان مسیحی است که احمد غزالی و آگوستین قدیس، هر کدام متناسب با اندیشه دینی و عرفانی خود، به آن پرداخته‌اند. بررسی این موضوع و دست یافتن به افق دید این دو عارف راجع به عشق عرفانی، یکی از موضوعات حائز اهمیت است که در آن غزالی و آگوستین برخلاف تفاوت فاحش عصر و محیط آنان از لحاظ مذهب و اجتماع، ابعاد و جنبه‌هایی نو از اشتراکات عرفان مسیحی و عرفان اسلامی را نمایان می‌کنند.

۲- بحث

در این پژوهش ضمن یافتن وجه تشابه میان اندیشه‌های آگوستین به عنوان نماینده عرفان مسیحیت و احمد غزالی به عنوان نماینده‌ای از عرفان اسلامی، به این پرسش پاسخ داده می‌شود که بین عشق در عرفان مسیحی و عشق در عرفان اسلامی چه وجوه تشابهی هست؟

۲-۱- عشق در عرفان اسلامی

در بیشتر مکاتب عرفانی، عشق به عنوان زیرساخت اساسی عرفان مطرح است. منظور از عشق عرفانی، «حالتی بود از لطف، که شخص در دل خویش یابد و آن حالت در عبارت نیاید، و آن حالت او را دائم بر تعظیم حق تعالی استوار دارد و اختیار کردن رضای او و صبر ناکردن به دوری او و شادی نمودن بدو و بی‌قراری از دود او و یافتن انس به دوام ذکر او در دل باشد.» (فاینینگ، ۱۳۸۶: ۵۵۶) بسیاری از عارفان از شرح و توصیف آن اظهار ناتوانی کرده‌اند:

«هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن
گر چه تفسیر زبان روشن‌گرسست لیک عشق بی‌زبان روشن‌ترست»
(مولوی، ۱۳۸۵: ج ۱/۱۱۲)

در تصوف «عشق» به عنوان یکی از محورهای اساسی عرفان، در قالب طرحی تقریباً منسجم و نظام‌یافته، سیر متعالی و رو به کمالی را داشته است. در هر یک از ادوار مختلف تاریخ عرفان اسلامی بسیاری از عرفا و اندیشمندان ضمن استفاده از آرا و نظریات گذشتگان، سخنان شورانگیزی را درباره «عشق» مطرح کرده‌اند و برخی از صوفیان کتاب‌های مستقلی در این زمینه نوشته‌اند. احمد غزالی با تألیف کتاب سوانح‌العشاق - به عنوان نخستین اثر عرفانی که به زبان فارسی درباره عشق تألیف شده - به صورت مستقل به تشریح عشق پرداخت. وی در این کتاب پس از بیان انواع ملامت، درباره فنای همه چیز حتی عاشق و معشوق و بقای عشق می‌گوید: «تجربید کمال بر تفرید عشق می‌تابد، توحید

هم، توحید را بُود، در وی غیری را گنجایی نه...هم او عاشق و هم او معشوق و هم او عشق که اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است، چون عوارض و اشتقاقات برخاست، کار وایگانگی افتاد.» (غزالی، ۱۳۶۸: ۹-۱۰) عرفان عاشقانه بعدها در آثار شاگردش عین‌القضات (ف ۵۲۵) ادامه یافت و سرانجامی همچون حلاج بر بالای دار و درون آتش برایش رقم زد.

۲-۲- عشق در عرفان مسیحی

حس خداجویی یکی از نیازهای فطری بشر است که از همان اوان تولد در وجود او نهادینه شده است. «این کشش معنوی که راه به سوی خداوند را به طور مستقیم و بی‌واسطه از تجربه‌ای درونی و بدون تعمق منطقی و فارغ از هر گونه استدلال کشف می‌نماید» (فاینینگ، ۱۳۸۶: ۲۰) باعث می‌شود روح حقیر آدمی به معشوق حقیقی متصل گردد. «ارتباط بین خدا و انسان، در کلیه اشکال و مراتب گوناگونش، همواره ارتباطی عاشقانه است که در شکل کمال یافته‌اش به قدری فراگیر و صمیمانه می‌گردد» (آندره یل، ۱۳۹۲: ۱۳) که بهترین واژه برای آن در عرفان، «عشق الهی» است.

عشق الهی در مفهوم معنوی خود، هسته اصلی تفکر مسیحیت را تشکیل می‌دهد. این موهبت تنها راه نزدیک شدن به محبوب حقیقی است که حاصل نوعی «تجربه عرفانی» است. منظور از عرفانی بودن تجربه به این معناست که «این تجربه از یک سو متعلق تجربه امور دینی باشد و از سوی دیگر صاحب تجربه برای توصیف تجربه خود از تعبیر دینی یا لااقل مضامین دینی بهره گیرد.» (فعالی، ۱۳۸۹: ۳۵۶)

عشق عارف را به خدا نزدیک و محبتی در جان او بیدار می‌کند تا بتواند بر کاستی‌های خود فائق آید. این حالت نزد عارف مسیحی هنگامی رخ می‌دهد که «دل از نقش خودی پاک کرده با توبه و عزلت از هر آلایشی پرداخته آید تعلق به عیسی مسیح خواهد یافت و حضور وی در قلب عارف سکون و صفا پدید خواهد آورد؛ چنان که هر جا مسیح در دل وی حاضر باشد، همه کارها را آسان خواهد یافت و هر جا از حضرت وی محروم باشد در

هر کار که هست دشواری خواهد دید.» (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۲۶) بنابراین می‌توان آن را مقصد تربیتی عرفان مسیحی محسوب کرد. عشق همراه با فقر و مذلت یکی از ابعاد مشترک عرفان مسیحی با اسلامی است. در عرفان مسیحی به این مقوله از عشق، آگاپ می‌گویند. این عشق دو سویه حاصل لطفی ابدی است که به واسطه عشق خدا به انسان حاصل می‌شود.

نزد عرفای مسیحی عشق ربانی بر اساس اتصال بر وجود نامحدود، «امری ست مبتنی بر جذبه و مکاشفه و در آن حال که این عشق ربانی استیلا دارد عاشق دیگر مالک خویش نیست بلکه تعلق به معشوق دارد. در این حال انسان از عالم محسوس غایب می‌شود و از سراسر وجود او جز قلب که در پنجه تصرف «خدا»ست باقی نمی‌ماند. بدین گونه وجود عارف از خود فانی و به معشوق متصل می‌گردد.» (همان: ۲۶)

عرفان مسیحی در قرن پنجم میلادی به نقطه عطف رسید چون قدیس آگوستین و کتاب «اعترافات» او ظهور کرد. این کتاب از جهات مختلف اهمیت دارد؛ زیرا گزارش‌های گسترده‌ای از الطاف بی‌پایان الهی و خلسه‌های آگوستین در آن به چشم می‌خورد.^۲ «او که بیش از هر چیز دل‌بسته یافتن نیکبختی یا "شادی مقرون به حقیقت" است هر بحثی را شروع می‌نماید همزمان به خدا که حقیقت است، سوق می‌دهد.» (مائورر، ۱۳۶۹: ۱۳۷) چنان که بخش عمده‌ای از اندیشه‌های او که حاصل پروراندن این گوهر معنوی در درون خود است، «تکرار و تأیید آموزه‌های دین و اصول دین مسیح چنان در تار و پود وی تأثیر نهاده که به جز آن یا در مسیری مخالف آن نمی‌تواند بیندیشد.» (پناهی آراللو، ۱۳۹۰: ۴۷) او عشق به خداوند را موهبتی فوق طبیعی می‌داند که توسط پروردگار در بندگان به ودیعت نهاده شده و در تشبیهی تأثیر جاذبه زمین را بر اجسام چنین بیان می‌کند: «وزن من همان عشق من است.»

۲-۳ مشترکات عشق در سوانح العشاق و اعترافات

هر شناختی از خدا مبتنی بر شیوه‌ای از ارتباط میان او و آفریده‌اش است که در مباحث ادبی به عرفان تعبیر می‌شود. «عرفان در اصطلاح، راه پرورشی است که طالبان حق برای نیل

به مطلوب و شناسایی حق برمی‌گزینند.» (سجادی، ۱۳۷۸: ۵۷۷) عشق عرفانی یکی از مسائل بنیادین عرفان و تصوف اسلامی است که از احساس نیاز سالک به یکی شدن با معشوق حقیقی و نقطه اوج و اتصال بشر به جنبه الهی خود سرچشمه می‌گیرد. بنابراین او با اشتیاق سوزناک وصال از تمام تمایلات مادی و جنبه‌های پست حیوانی خود گذر می‌کند تا به محبوب حقیقی خود پیوندد و حاصل این «انقطاع به سوی خدا و گرایش ذاتی به سوی او است که باعث می‌شود تا قلب انسان صفا یافته، بصیرتش تقویت شده و در همین جاست که غرق در اخلاص و محبت خدای تعالی می‌شود.» (رک: همان: ۱۱۵-۱۱۶)

عرفان اسلامی و عرفان مسیحی از جمله عرفان‌هایی هستند که به دلیل ریشه‌های مشترک دینی، همبستگی‌های حسی و نظری مشترک در زمینه مباحث عرفانی دارند. این اشتراکات که از فطری بودن برخی تجربه‌های دینی نوع بشر منشعب می‌شود گویای این نکته است که «چیزی به نام عرفان مجرد وجود ندارد، یعنی پدیدار یا تجربه‌ای که هیچ‌گونه پیوند خاصی با پدیدارهای دینی دیگر نداشته باشد. بنابراین انکار ویژگی مشترک میان عرفان‌های گوناگون بیهوده است.» (کاویانی، ۱۳۷۲: ۴۶) لذا عرفان اسلامی و عرفان مسیحی، در بسیاری از زمینه‌ها با هم شباهت می‌یابند؛ چنان‌که در بسیاری از موارد احوال اولیای مسیحی در قرون وسطی با احوال مشایخ صوفیه شباهت پیدا می‌کند^۱ که می‌توان آن را نتیجه پیوستگی که بین تجربه‌های دینی ابنای بشر با مسلک‌های متفاوت هست، دانست.

۲-۴- تقابل عشق و عقل

یکی از مباحث بنیادی عرفانی، تقابل عقل و عشق است. حیطة معرفتی عرفان در سه ساحت معرفت حق، معرفت عبد و معرفت جهان است. بحث تقابل عقل و عشق بیشتر در ساحت معرفت حق ظهور پیدا می‌کند. این تقابل که ریشه در شیوه تفکر صوفیانه و برتری دادن عشق بر عقل دارد، گاهی به جایی می‌رسد که به عدم مجانست و مناسبت میان عشق

و عقل حکم می‌کند. در سوانح نیز علم و عقل از حیث عدم ادراک عشق در یک مرتبه قرار دارند. غزالی معتقد است به عقل دید و بینش کافی برای ادراک عشق داده نشده است. «چون عقول را دیده بر بستند، از ادراک جان و ماهیت حقیقت او، جان صدف عشق است و به لؤلؤ مکنون که در آن صدف است کی بینا شود.» (غزالی، ۱۳۶۸: ۴۲)

در عرفان مسیحی تقابل عقل و عشق کمتر به چشم می‌خورد، زیرا «در عرفان مسیحی بیشتر صحبت از عشق محض است و در آن محبت خدا، حضرت عیسی (ع) و بالاخره بندگان خدا به جای همه چیز می‌نشیند.» (میشل، ۱۳۷۷: ۳۹) اما آگوستین یک استثناست. در پیش او عقل بر خلاف شهودات قلبی، از جایگاه ارزشمند چندانی برخوردار نیست؛ چنان‌که اگر نگاهی گذرا بر سلوک معرفتی آگوستین انداخته شود «زمانی که انسان با واقعیت مواجه می‌شود از راه عقل خود به آگاهی دست می‌یابد. اما این آگاهی در صورت همراهی با عشق و اراده به کمال خود می‌رسد. در واقع، این عشق و اراده است که به عقل جهت می‌بخشد و آن را به سمتی که می‌خواهد می‌کشاند. از این رو آنچه شناخته می‌شود از آنچه بدان عشق ورزیده می‌شود جدا نمی‌شود و هر آنچه اراده بدان تعلق نگیرد معرفت حاصل نمی‌گردد.» (پورسینا، ۱۳۸۶: ۱۳)

همین مسئله در معرفت حق نیز صدق می‌کند. مثلاً «آگوستین، بی‌ایمانی کسانی را که با وجود داشتن استعداد فکری و توان فلسفی دچار بی‌ایمانی می‌شوند، به دلیل نقص در جنبه غیر عقلی، یعنی عشق می‌داند.» (همان: ۱۳) وی در تبیین این مسئله که عقل قادر به شناخت عشق نیست، می‌گوید: «این نکات در کتب افلاطونیان یافت نمی‌شود. صفحات این کتاب‌ها عشق حقیقی به خداوند را نمی‌نمایاند و در آن‌ها سرشک ندامت دیده می‌شود... در این کتاب‌ها کسی این آواز را نمی‌شنود که ندا در می‌دهد به سوی من بشتابید ای همه زحمت‌کشان» (آگوستین، ۱۳۸۰: ۲۷۷) آگوستین نیز مانند غزالی، تفکرات فلسفی را که از مبانی عقلی نشئت می‌گیرند، مانعی برای نیل آدمی به سوی عشق الهی می‌داند که انسان را از دریافت پیام رحمت حق که همان عشق به اوست باز می‌دارد.

۲-۵- عشق و آفرینش

بر اساس تمام تعالیم آسمانی، جهان به اراده خداوند آفریده شده تا مظهر و جلوه‌گاه حق باشد. در تعبیر عارفانه از این اراده که باعث فیض بردن سایر موجودات از خلعت هستی می‌شود به عشق الهی تعبیر می‌شود. این حقیقت فراگیر که در تمام موجودات هستی جاری و ساری است، باعث می‌شود هر یک از موجودات هستی جلوه‌ای از جمال الهی را در خود منعکس کنند. بنابراین «زیبایی آیتی است از آیات خدا که در تمام ذرات هستی پراکنده است» (رودگر، ۱۳۹۰: ۱۱۳) و جهان هستی، آینه‌ای است از این زیبایی که فیض حق را در خود نهفته است. «سرّ روی هر چیزی نقطه پیوند اوست و آیتی در صنع متواری است و حسن نشان صنع است» (غزالی، ۱۳۶۸: ۱۵)

بذر این جنبه از عشق که در اندیشه عارفانه غزالی به کشش و کوشش عاشقانه تعبیر می‌شود، به واسطه خواست معشوق در خلوت دل عاشق پاشیده می‌شود: «اما ندانم تا عاشق کدام است و معشوق کدام و این سرّی بزرگ است. زیرا که ممکن بود که اول کشش او بود و آنگاه انجامیدن این و اینجا حقایق به عکس گردد — وَ مَا تَشَأُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ... يُحِبُّهُمْ پيش از یحبونه بود به لابد.» (همان: ۲۱) برای آدمی بزرگ‌ترین افتخار آن است که عشق الهی سبب آفرینش او باشد و بر عشق او، خداوند پیشی گرفته باشد. «خاصیت آدمی این نه بس است که محبوبیتش پیش از محبّی بود؟ این اندک منقبتی بود؟ یحبهم چندان نُزل افکنده بود آن گدا را پیش از آمدن او که الی ابدالآباد نوش می‌کند، هنوز باقی بود. جوانمردا نزلی که در ازل افکنند جز در ابد چون استیفا توان کرد؟ لابل نزلی که قِدم در ازل افکنند حدثان در ابد چون استیفا تواند کرد.» (همان: ۱۲)

در عرفان مسیحی نیز میل حبی پدیدآورنده هستی است به این معنا که «خداوند به خودش، به ذاتش، به هستی و ربوبیتش عشق می‌ورزد و در عشقی که به خود دارد، همه مخلوقات را دوست دارد نه به عنوان مخلوقاتش، بلکه به عنوان خدا. بنابراین عشق خداوند به خودش حاکی از عشق او به همه موجودات جهان است.» (سوزوکی، ۱۳۸۵: ۲۴)

از دیدگاه آگوستین موجودات عالم نتیجه جلوه‌ای از لطف خداوندند: «خدای واحد حقیقی، از روی خیرخواهی و قدرت مطلق خود، نه به خاطر افزودن بر سعادت یا رسیدن به کمال خود، بلکه به منظور این که این کمال را از راه خیرهایی که به مخلوقات ارزانی داشته به ظهور برساند. بنابراین با اختیار مطلق و از ابتدای زمان، دو نظام خلقت روحانی و مادی را از عدم آفرید...» (مفتاح و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۱۹) آگوستین ضمن تقدیس این لطف و موهبت الهی می‌گوید: «پیش از آن که من باشم، تو بودی و من هیچ بودم و تو به من وجود بخشیدی. اما اکنون هستم و سببش آن است که تو از سر لطف کل وجود من و تمامی آنچه را من از آن آفریده شدم مهیا کردی... جهت آفرینش نیاز تو نبود، بلکه فزونی خیر تو بود... این بر سعادت خود تو چیزی نیفزود» (آگوستین، ۱۳۸۰: ۲۳۲-۲۳۴) از این منظر، آفرینش نتیجه عشق خداوند به هستی است که در قالب لباس وجود بر موجودات، ظهور یافته و سالک با دیدن زیبایی‌های هستی، معشوق حقیقی را که آفریننده واقعی آن است، به یاد می‌آورد. «اما آن گاه که انسان آثار تو را مشاهده کرد در واقع تویی که از دریچه چشم آن‌ها به بیرون نظر می‌کنی. آن گاه که آنان مخلوقات را نیکو می‌یابند، تویی که آن‌ها را نیکو می‌یابی...» (همان: ۴۶۷). از این دو نگرش استنباط می‌شود که مطابق با تعالیم کتب آسمانی، جهان به اراده خداوند آفریده شده و عشق حقیقی فراگیر است که منحصر به انسان نیست بلکه معلول فعلی از جنس محبت و از جانب خداست؛ یعنی خلقت جهان هستی نتیجه فعل مختارانه خداوند به خودش است؛ نه به این سبب که «انسان‌ها او را می‌شناسند بلکه به این دلیل که انسان‌ها او را بشناسند و آنان را از رحمت خود برخوردار سازد.» (لین، ۱۳۸۶: ۸۸) «من نکردم خلق تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم» (مولوی، ۱۳۸۵: ج ۲، ۱۷۵۶)

۲-۶- عشق و درد

یکی دیگر از واقعیات ملموس تمامی گرایش‌های عرفانی در جهان، ملازمت عشق با درد است که عارف آن را غایت حرکت حیات انسانی می‌داند. درد در اصطلاح عرفانی «بلا

و مصیبتی است که از دوری حق ناشی می‌شود و خذلان محض است که اگر از جهت قرب به حق باشد، موجب تطهیر از معاصی می‌شود» (سجادی، ۱۳۷۸: ۳۸۲) منظور از درد، درد فردی و جسمانی نیست بلکه مراد دردی است که جان را می‌سوزاند و «درد جدایی از حق و آرزو و اشتیاق تقرّب به ذات خدا و حرکت به سوی نزدیک شدن به اوست» (مطهری، ۱۳۷۴: ۷۹) که در قرآن از آن به «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» [رعد/۲۸] تعبیر می‌شود. بنابراین عاشق با تمام وجود خواهان آن است و خداوند نیز این موهبت را تنها نصیب برخی از اولیا و خاصان خود می‌کند.

«عاشق ز همه کار جهان فرد بود از هر دو جهان بگذرد و مرد بود
پیوسته دلش گرم و دمش سرد بود از ناخن پا تا به سرش درد بود»
(عطار، ۱۳۸۳: ۲۸۹)

غزالی از این مرحله که در نهایت به انقطاع عاشق از تعلقات نفسانی و اتحاد او با معشوق حقیقی می‌انجامد، با عنوان «درد» تعبیر می‌کند: «چون عشق به کمال رسد روی در غیب نهد و ظاهر علم را وداع کند، او پندارد که رفت و وداع کرد و او خود در درون خانه متمکن نشسته بود و این از عجایب احوال است...هم بُود که عشق رخت برگیرد، بر آن دردی به خلیفتی بماند آنجا بدل عشق مدتی، آنگاه تا خود به کجا رسد آن درد، آن نیز رخت برگیرد تا کاری تازه شود.» (غزالی، ۱۳۶۸: ۱۰)

«کجایی ای خدای من؟ پاسخ من این است که لحظه‌ای رایحه دل انگیز تو را استشمام می‌کنم و آن گاه روحم در درونم ذوب می‌شود...از سر شوق فریاد برمی‌آورم و به جلال تو شهادت می‌دهم اما روح من همچنان اندوهگین است؛ چرا که دوباره عقب می‌نشیند و به مغاکی بدل می‌شود و درمی‌یابد که هنوز مغاکی ژرف است.» (آگوستین، ۱۳۸۰: ۴۴۲)

بنابراین برای آگوستین این درد بیش از هر چیزی اندوه محروم ماندن از دیدار پروردگار است که روان او را می‌آزارد؛ در حالی که این درد برای غزالی هرچند ناشی از پروردگار خویش است، اما عاملی است که می‌تواند نویدبخش لطف خداوند به بنده‌اش باشد که از

این راه می‌خواهد مس وجود بنده‌اش را تبدیل به طلا کند. «نشان کمال عشق آن است که معشوق بالای عاشق گردد، چنان‌که البته تاب او ندارد و بار او نتواند کشید و او بر در نیستی منتظر بود. دوام شهود در دوام بلا پیدا گردد و خود را در عدم هیچ متنفسی نداند و در عدم بر او بسته، که به قیومیت او ایستاده است. درد ابد اینجا بود.» (غزالی، ۱۳۶۸: ۴۵)

۲-۷- عشق و زیبایی

«عشق» یکی از مهم‌ترین ارکان عرفان است که تنها انسان کامل که مراتب ترقی و کمال را پیموده است، توانایی درک آن را دارد. این مرحله از سلوک که از «شوق مفرط و میل شدید به چیزی در قلب واقع می‌شود» (سجادی، ۱۳۷۸: ۵۸۰) منجر به تحریک سالک به تمایلات عالی انسانی می‌شود که در نهایت جمال و زیبایی خود را بر او پدیدار می‌کنند و «درک آن یکباره چنان گرما و حدت‌تی به این ادراک می‌بخشد که آن را از مرحله احساس شادی متداول فراتر می‌برد. در این حالت این دیگر یک احساس شادی نیست، بلکه یک ارتعاش عمیق و تقریباً عمیق یک تأثر خاطر مذهبی است که بر شخص مستولی می‌شود.» (ریتز، ۱۳۷۹: ۲) نزد عرفای مسلمان و مسیحی هر یک از مخلوقات که به واسطه فیض الهی از خلعت هستی بهره‌مند هستند، می‌توانند بر اساس قواعد سلسله مراتبی، تجلی‌گاه بخشی از زیبایی‌های خالق خود باشند.

بنابراین باید به جمال او دل بست یا اینکه به محبوب آن جمال عشق ورزید تا «روح از کثافات خود محوری و اختلاط با محسوسات، رها شده عظمت‌های فوق محسوسات روح و روان آدمی جمال و کمال و جلال خداوندی را دریابد.» (جعفری، ۱۳۶۹: ۱۳۴) این مبحث یکی از اشتراکات عرفان مسیحی و عرفان اسلامی است که در تجلی جمال الهی در هر موجودی بر حسب استعداد و قابلیتش مجال ظهور می‌یابد. این نگرش از نظر عارفانی همچون غزالی و آگوستین که طریق عارفانه خود را مبتنی بر عشق قرار داده‌اند، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

پروردگار برای اینکه کمالاتش شناخته شود باید حسن خود را متجلی نماید، بدیهی است تنها عاشق حقیقی دریابنده و پذیرای حسن اوست. به باور غزالی وجود عاشق واسطه درک جمال الهی است زیرا جمال و زیبایی معشوق چنان متعالی است که حتی خود معشوق نیز از درک آن عاجز است. «دیده حسن از جمال خود بردوخته است که کمال حسن خود را درنتواند یافت الا در آینه عشق عاشق..... پس خود عاشق به حسن معشوق از معشوق نزدیک‌تر است که معشوق به واسطه او قوت خورد از حسن جمال خود» (غزالی، ۱۳۶۸: ۱۵)

همچنین غزالی معتقد است حسن و زیبایی مخلوقات، سرآغاز نقطه‌ای است که عاشق را با ذات مطلق خداوند پیوند می‌دهد که از ازل تخم آن را بر خلوت‌خانه دل برافشانده است. «سِرّ روی هر چیز نقطه پیوند اوست و آیتی در صنع متواری است و حسن، نشان صنع است و سِرّ روی آن روی است که روی در او دارد و تا آن سِرّ روی نبیند هرگز آیتی از صنع و حسن نبیند و آن روی جمال و یَبْقَى وَجْهٌ رَبِّكَ است. دیگر خود روی نیست که کلّ مَنْ عَلَیْهَا فَا نِ [الرحمن/۲۶] و آن روی قبح است تا بدانی.» (همان، ۱۳۶۸: ۱۵) پس این باور که حسن پروردگار در کل مخلوقات جاری است، سرآغاز نقطه‌ای است که سالک را با کل هستی پیوند می‌دهد؛ زیرا او در هر چه می‌نگرد جز مظهر جمال حقیقی چیزی نمی‌بیند پس هر چه جاودانه نباشد در بینش او زشت و قبیح است.

زیبایی در عالم مسیحیت نیز حقیقتی پذیرفتنی است؛ چنان‌که وظیفه مؤمن مسیحی همچون صوفی، عروج از زیبایی‌های ظاهری به سمت زیبایی‌های محض است و توقف در مرتبه عشق مجازی ناشی از زیبایی‌های دنیوی، مُجاز نیست. در این بینش سالک باید با نگرش عارفانه، نگاه خود را از زیبایی‌های دنیوی فراتر برد و در آنها زیبایی حق را مشاهده کند. در عرفان مسیحی عارف «مادامی که خداوند را مظهر عشق و خالق جهان می‌داند، او را هرگز نمی‌تواند بیرون از مخلوقاتش تصور کند.» (سوزوکی، ۱۳۸۵: ۲۷) با این شیوه از کشف و شهود باطنی از هستی، آگوستین در هر چهره و صنعتی، نشان از هستی مطلق را که

در اشیا ظهور یافته، درمی‌یابد: «کسانی که هرگاه چیزی را نیکو می‌یابند، تمام لحظات، خداوند است که از رهگذر دیدگان ایشان، آن چیز را نیکو می‌یابد آن‌ها با نظاره مخلوق خدا به خود او عشق می‌ورزند.» (آگوستین، ۱۳۸۰: ۴۶۸) این اعتقاد که ضرورتاً عشق به هر چیزی لازمه‌اش عشق به آثار اوست، باعث می‌شود آگوستین، زیبایی خلقت را که خدا خالق آن است فراتر از حد توصیف آن ببیند: «همه چیز زیباست، زیرا که تو خالق آنهایی اما زیبایی تو که آن‌ها را آفریده‌ای، آن قدر برتر از زیبایی آنهاست که زبان از توصیفش قاصرست.» (همان، ۱۳۸۰: ۴۵۲)

غزالی و آگوستین هر دو معتقدند زیبایی‌های هستی، به مثابه مجلای جمال الهی «آینه‌ای است که عاشق می‌تواند در آن تجلی جمال الهی را نظاره کند بلکه در ضمن آینه‌ای است که خداوند در آن خود را می‌بیند انسان با همین نگاه خدا را می‌بیند و دوستش می‌دارد، همان‌گونه که خداوند به همین چشم او را می‌بیند و به دوستی می‌گیرد.» (ستاری، ۱۳۷۰: ۴۰۷)

۲-۸- عشق سبب تهذیب نفس

یکی دیگر از کارکردهای عشق که نقش بارزی در تعالی نفسانی انسان دارد، تهذیب نفس از هر گونه آلودگی دنیوی است. عشق از این منظر، انقلاب و شورشی در ضمیر آدمی ایجاد می‌کند که رهاورد آن دریدن قید و بندهایی است که مانع رسیدن به حقیقت و معشوق واقعی می‌شود. به اعتقاد غزالی تهذیب نفس اولین گامی است که سالک در طریق سلوک برمی‌دارد و سالک عاشق را در جهت نیل به مقصد نهایی خود به حرکت و پویایی وامی‌دارد. وی می‌گوید: «چون خانه خالی یاود و آینه صافی باشد، صورت پیدا و ثابت گردد در هوای صفای روح» (غزالی، ۱۳۶۸: ۴) بر این اساس از بینش غزالی، هنگامی روح سزاوار عشق می‌شود که بتواند خود را از لوث آرایش‌های مادی برهاند و دل خود را از وهم وجود غیر، خالی گرداند.

آگوستین، بزرگ‌ترین موانع در تکامل معنوی انسان را کثرت هموم و گرایش‌ها، کنش‌ها و کشش‌های نابه‌جای او می‌داند و وجود عشق الهی را در ضمیر انسان، انگیزشی می‌داند

که انسان را از این منجلاب پلید می‌رهاند و به اوج و تعالی می‌رساند: «با کدامین کلمات قادر خواهم بود توضیح دهم که چه طور وزنه سنگین شهوت ما را به ورطه‌های عمیق می‌کشاند و عشق خداوند چگونه به واسطه روح القدس که بر فراز آب‌ها در حرکت است ما را به بالا سوق می‌دهد؟... آن‌ها عواطف ما، عشق‌های ما و تمایلات ناپاک ارواح مایند که در عشق به دنیا و تعلقاتش ما را به زیر می‌کشند، اما در عشق به آن حیاتی که از تعلقات مبری است، تقدّس روح تو ما را بر می‌افزارد تا بتوانیم دل‌های خود را به سویت بالا بریم...» (اگوستین، ۱۳۸۰: ۴۳۶)

یکی از اصول معنوی که در بینش هر دو اندیشمند حضور دارد، تزکیه نفس است. اگوستین مانند غزالی عشق الهی را واسطه‌ای می‌داند که سالک با دل‌کندن از تعلقات دنیوی، به حیات معنوی و در نتیجه رهیدن از لوث گناه و خودخواهی، دست می‌یابد.

۲-۹- رابطه انسان کامل با معشوق حقیقی

انسان کامل، سیمای حقیقی انسان است که تحقق هدف نهایی آفرینش یا تجلی اسماء و صفات حق در باطن هستی است؛ به طوری که هرچه خداوند می‌دهد از مجرای انسان کامل گذر می‌کند. منظور، انسانی است که «جامع صورت حق و عالم است. از آنجا که جهان به صورت حق بود، انسان کامل نیز به صورت عالم و حق آفریده شده.» (سعیدی، ۱۳۸۴: ۱۲۸) این حقیقت از آنجا سرچشمه می‌گیرد که تمام ابنای بشری به صورت خدا آفریده شده‌اند. همه انسان‌ها این قابلیت فطری را دارند تا با طی مراحل به سر منزل حقیقی خود که همان قرب الی‌الله است، برسند و برای تحقق همین کمال است که پس از فنای عاشق در معشوق، عاشق سالک که همان انسان کامل است، در جلوه‌ای از معشوق پدیدار می‌گردد.

احمد غزالی در عدم ادراک و رؤیت مستقیم ذات احدیت و لزوم نگرش به آینه تمام‌نمای این آفتاب در سیمای عاشق که معشوق پرتوهای خود را در او می‌تاباند، می‌گوید «معشوق به عاشق گوید بیا تو من گرد که اگر من تو گردم آنگاه معشوق درباید و

در عاشق بیفزاید و نیاز و دربايست زيادت شود...» (غزالی، ۱۳۶۸: ۱۶) در عرفان مسیحیت نیز خداگونگی انسان مهم‌ترین مسئله‌ای است که مورد توجه قرار گرفته است. به اعتقاد مسیحیان، حضرت عیسی (ع) به عنوان خدای متجسد دارای صورتی بشری است که سکون و صفایی را در قلب عارف، پدید خواهد آورد. بر اساس این دو بینش تقریباً متفاوت از دو اندیشمند مسیحی و مسلمان، «انسان به صورت خدا بوده است؛ این بدین معناست که انسان را خدا در اعلی مرتبه شرافت آفریده و قابل مشارکت در جلال الهی دیده است و چون خداوند با فعل خلقت این علو قدر را به او موهبت کرده، از او جدا ناشدنی است» (علی پور، ۱۳۸۷: ۱۶۹) در عرفان مسیحی، عارف گاه خدا را در قالب مسیح و گاهی در قالب روح القدس متجلی می‌بیند: «تو را در مسیح به یاد آوردیم؛ در کوهی که به رفعت توست و خویشتن را به خاطر ما تنزل داد ... و این چنین است که روزی ما همه در تاریکی بودیم، اما اکنون به لطف خداوندگار، همه نوریم.» (آگوستین، ۱۳۸۰: ۴۴۱)

۲-۱۰- به دوستی گرفتن هر آنچه به معشوق منسوب است

پس از سریان عشق در وجود عاشق، او هر چیزی را که منسوب به معشوق است، به دوستی می‌گیرد. غزالی شباهت چیزی به چشم و ابرو و زلف معشوق را هم دلیل دیگری بر دوستی می‌داند: «تا بدایت عشق بود هر جا که متشابه آن حدیث بیند همه به دوستی گیرد. مجنون به چندین روز طعام نخورده بود آهویی به دام او افتاد. اکرامش نمود و رها کرد. گفت: از او چیزی به لیلی ماند، جفا شرط نیست. اما هنوز قدم بدایت عشق بود، چون عشق به کمال رسد کمال معشوق را داند و از اغیار او را تشبیهی نیابد.... آلا از آنکه تعلق بدو دارد، چون سگ کوی دوست و خاک راهش و آنچه بدین ماند.» (غزالی، ۱۳۶۸: ۲۲)

«آگوستین نیز درباره عشق بر این اعتقاد است که در همه چیز عنصر عشق موجود است و سزاوار دوست داشتن.» (میشل، ۱۳۷۷: ۱۳۶) این وجه از عشق که از وجوه مشترک اندیشه غزالی و آگوستین است، به این معناست که هر دو اندیشمند معتقدند انسان فقط به یک چیز می‌اندیشد و خواستار یک چیز است و اگر به چیز دیگری عشق می‌ورزد، از آن جهت

است که جلوه‌ای از تالو معشوق را در آن مشاهده می‌کند. آگوستین هستی را زیبا می‌بیند و در توجیه سرچشمه این حقیقت، می‌گوید: «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. روح من هر صبح و شام با اشک و آه وصالش را آرزو می‌کند. آنان که این اشیاء زیبا را می‌سازند و به شکل ظاهری آن‌ها عشق می‌ورزند، برای داوری آنچه ساخته‌اند اصول خود را از همان زیبایی اعلی می‌گیرند.» (آگوستین، ۱۳۸۰: ۳۳۳) بر این اساس می‌توان اذعان کرد زیبایی طبیعت انعکاسی از زیبایی واقعی است که سالک با تأمل در آن می‌تواند به معرفت حق تعالی که همان فانی شدن در اوست دست یابد.

۲-۱۱- اتحاد عاشق و معشوق

اتحاد روحانی خالق با مخلوق که در آثار عرفانی، به معنای «فنای عبد در وجود حضرت حق یا اتصال محب به محبوب، پذیرفته شده (کاشی: ۱۳۷۲: ۵۵۳-۵۵۷) یکی دیگر از اصول اساسی عرفان اسلامی و مسیحی است این اصطلاح در عرفان و تصوف به شهود وجود مطلق تعبیر می‌شود که منظور از آن یعنی «یکرنگ شدن در کارخانه صبغه‌الله» (و من احسن من الله صبغه) [بقره/۱۳۸] رنگ بیرنگی باشد. چه اتحاد و یگانگی عاشق و معشوق از روی حقیقت است نه از راه صورت. برای آنکه هر دو در صورت متضادند که یکی مظهر نیاز است و دیگری منبع بی‌نیازی، چنان‌که آئینه بی‌صورت است؛ اما میان آئینه و صورت اتحادی است که شرح آن قابل عبارت بلکه پذیرای اشارت نیست و عارفان از اتحاد نه معنی لغوی خواهند که آن در شریعت کفر است و در حقیقت بدتر کفر، چه از آن رایحه غیریت استشمام توان نمود؛ پس اتحاد حالت استغراق عاشق است در حضرت معشوق. به مثابه‌ای که جز در وجود به نظر شهود در نمی‌آید و این نهایت عشق است. از این سخنان مفهوم می‌شود که مراد از این اتحاد نه معتقد اهل الحاد است؛ بلکه آن است که در آئینه جز جمال دوست مشاهده نمی‌افتد. (واعظ کاشفی، ۱۳۸۵: ۴۰۶) این اتحاد و یگانگی که نتیجه فنا فی نفسانی و ترک تعلقات عاشق از وجود خود است، در نهایت باعث پیوند وجود عاشق با معشوق می‌شود.

به گفته غزالی هنگامی که عاشق آینه دل را از علایق و آرایش‌های نفسانی می‌زداید معشوق در آن تجلی می‌نماید. «چون خانه خالی یابد و آینه صافی باشد، صورت پیدا و ثابت گردد در هوای صفای روح کمالش آن بود که اگر دیده اشرف روح خواهد که خود را ببیند، پیکر معشوق یا نامش یا صفتش با آن بیند و این به وقت بگردد. حجاب نظر او آید به خود و دیده اشرف او را فروگیرد.» (غزالی، ۱۳۶۸: ۴) زیرا «عاشق در حوصله معشوق تواند گنجید... عاشق تواند یک موی تواند آمد در زلف معشوق» (همان: ۳۲) از این وصل و یگانگی عاشق و معشوق، در عرفان اسلامی تعبیر به «اتحاد» می‌شود. «در عرفان مسیحی، رؤیا، خلسه و خلع بدن مطرح می‌شود اما توجه به این امور پس از رسیدن به درجاتی از تجربه روحانی پایان می‌یابد.» (میشل، ۱۳۷۷: ۱۴۰)

احساس اتحاد انسان کامل با معشوق حقیقی از آنجا ناشی می‌شود که میل خدا خواهی در وجود انسان به صورت یک نیاز فطرتی در وجودش حک شده است و «کرامت انسان بیش از هر چیز متکی بر این واقعیت است که به اتحاد با خدا دعوت شده است. پس انسان نمی‌تواند کاملاً مطابق حقیقت زندگی کند، مگر این که آزادانه به آن محبت اذعان دارد» (مفتاح، ۱۳۹۳: ۵۵) و در وجود خالقش فانی شود. این عشق خداگونه که از آن در عرفان با عنوان «اتحاد» خالق و مخلوق تعبیر شده است به این معناست که «یک آینه، آینه دیگر را در خود منعکس کند، بدون اینکه سایه‌ای بین آن دو باشد» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۵۵) از آنجا که انسان برترین مخلوق حق تعالی بر هستی است این قابلیت را دارد تا منعکس کننده ویژگی‌های صفات خالق در وجودش باشد. این حالت در عرفان آگوستین هنگامی رخ می‌دهد که عاشق، معشوق را درمی‌یابد و او را شبیه خود می‌بیند: «هر گاه معرفت خداوند را می‌آموزیم، زندگی تازه از سر می‌گیریم و شبیه خالق خود می‌شویم.» (آگوستین، ۱۳۸۰: ۴۵۶) بنابراین وصل و یکی شدن با معشوق حقیقی، متعالی‌ترین مرتبه از مراتب عشق است که منظور از آن، پیوستگی ذات عاشق با معشوق حقیقی با یکدیگر نیست؛ بلکه مقصود، ذوب شدن عاشق در معشوق و درک حقیقت مقام معشوقی است.

۳- نتیجه

عشق حقیقی، حرکت استعدادی انسان، موجود محدود و مقید، به سوی وجود مطلق و جمال مطلق است تا بدین وسیله از نقص خود که نوعی عدم است، بگریزد و به کمال، واصل گردد. به رغم تفاوت در آغاز و مبادی عرفان در اسلام و مسیحیت، سالکان در هر دو مکتب در یک منزلگاه به هم می‌رسند که آن عشق حقیقی است. این اشتراک و قرابت، گویای یکی بودن هدف رهروان طریق حقیقت است و به این نتیجه می‌رساند که در تمام ادیان و مذاهب، هدف عارف یکی بیش نیست: اتحاد با خداوند که در قالب عشق به او تجلی می‌یابد. عین‌القضات همدانی می‌نویسد: «ای دوست اگر آنچه نصاری در عیسی (ع) دیدند تو نیز ببینی، ترسا شوی و اگر آنچه جهودان در موسی (ع) دیدند تو نیز ببینی جهود شوی، بلکه آنچه بت پرستان دیدند در بت پرستی، تو نیز ببینی، بت پرست شوی و هفتاد و دو مذهب جمله منازل راه آمد». بر اساس بررسی‌های انجام شده در بینش عاشقانه این دو متفکر می‌توان این ابعاد نظری مشترک را استخراج کرد:

وجود در هر مرتبه زیباست و عشق نیز فرزند زیبایی است. زیبایی و حب در همه موجودات سریان دارد. هر موجودی آینه‌دار زیبایی خداوند است. انسان موجود برگزیده خدا در عرصه عشق الهی است. اتحاد عاشق و معشوق از ارکان جدایی‌ناپذیر عشق است. به رغم تفاوت‌های موجود در دیدگاه آگوستین و غزالی درباره عشق که بیشتر به مباحثی از جمله بحث گناه نخستین، واسطه فیض و جایگاه عقل در رساندن انسان به کمال مربوط می‌شود، در مجموع دیدگاه‌های مشابه فراوانی در آراء این دو در باب عشق می‌توان یافت، زیرا برای آگوستین و غزالی، عشق، حقیقتی ازلی و ابدی و مغز کاینات است که نه تنها انسان بلکه کل هستی را به حرکت درمی‌آورد.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم.
- آندره یل، اولین (۱۳۹۲) عارفان مسیحی. مترجمان: حمید محمودیان و احمدرضا مؤیدی، چاپ سوم، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- آگوستین، سنت (۱۳۸۰) اعترافات قدیس آگوستین. ترجمه سایه میثمی، چاپ دوم، تهران: سهروردی.
- ابن عربی، محمدبن علی (۱۳۸۵) فصوص الحکم. ترجمه محمدعلی و صمد موحد، تهران: کارنامه.
- ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۰۵) لسان‌العرب. قم: نشر ادب‌الحوزه.
- پورسینا، زهرا (۱۳۸۶) «آموزه: ایمان می‌آورم تا بفهمم تجلی عقل‌گرایی اراده‌گرایانه آگوستین». پژوهش‌های فلسفی-کلامی، شماره ۱.
- پناهی آراللو، مائده (۱۳۹۰) «مطالعه تطبیقی میان آموزه‌های غزالی و آگوستین». کتاب ماه فلسفه، شهریورماه، شماره ۴۸، صص ۴۳-۴۹.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۶۹) زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- ریتز، هلموت (۱۳۷۹) دریای جان. ترجمه مهرآفاق بایبوردی، چاپ دوم، مشهد: الهدی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸) در قلمرو وجدان: سیری در عقاید، ادیان و اساطیر. چاپ اول، تهران: علمی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۹۲) ارزش میراث صوفیه. تهران: انتشارات سپهر.
- ستاری، جلال (۱۳۷۰) جان‌های آشنا: پژوهشی در فرهنگ‌های شرق و غرب. تهران: توس.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۸) فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. چاپ چهارم، تهران: طهوری.

- ۳۴ _____ عرفانیات در ادب فارسی / سال دوازدهم، شماره ۴۷، تابستان ۱۴۰۰
- سعیدی، گل بابا (۱۳۸۴) فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی. چاپ دوم، تهران: شفیعی.
 - سوزوکی ایستزیتارو (۱۳۸۵) عرفان مسیحی و بودایی. ترجمه عدرا اسماعیلی، تهران: مثلث.
 - صفا، ذبیح‌اله (۱۳۸۵) تاریخ ادبیات ایران. تهران: فردوس.
 - علی‌پور، فاطمه (۱۳۸۷) تحلیل فلسفی و عرفانی روح‌القدس در متون دینی. تهران: صدرا.
 - علی جولای، الهام و آشوری، هنگامه (۱۳۹۱) «بررسی تطبیقی مفهوم عرفانی عشق در اندیشه عطار و سهروردی». فصلنامه زبان و ادبیات فارسی، زمستان، شماره پیاپی ۲۲۶، ص ۷۵.
 - عطار، فریدالدین (۱۳۸۳) مصیبت‌نامه. تصحیح نورانی وصال، چاپ ششم، تهران: زوار.
 - غزالی، احمد (۱۳۶۸) سوانح‌العشاق. انتشارات دانشکده ادبیات دانشگاه تهران و مرکز نشر دانشگاهی.
 - فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۱) ترجمه رساله قشیریه. چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
 - فاینینگ، استیوان (۱۳۸۶) عارفان مسیحی. ترجمه فریدالدین رادمهر، چاپ دوم، تهران: نیلوفر.
 - فعالی، محمدتقی (۱۳۸۹) تجربه دینی و مکاشفه عرفانی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 - کاشی، عبدالرزاق (۱۳۷۲) شرح منازل‌السائرين، ج ۱. قم: بیدار.
 - کاویانی، منصوره (۱۳۷۲) آیین قبلا: عرفان و فلسفه یهود اثر شولم گرشوم گراد. تهران: فراروان.
 - لین، تونی (۱۳۸۶) تاریخ تفکر مسیحی. ترجمه‌ی روبرت آسریان، تهران، فرزانه، سوم.
 - مائورر، آرماندا (۱۳۶۹) «آگوستین». ترجمه سیدعلی حقی، کیهان اندیشه، شماره ۳۴ صص ۱۲۶-۱۴۲.

- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴) انسان کامل. تهران: صدرا.
- میشل، توماس (۱۳۷۷) کلام مسیحی. ترجمه حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۵) مثنوی معنوی. تصحیح کریم زمانی، چاپ نوزدهم، تهران: اطلاعات.
- مفتاح، احمد رضا و همکاران (۱۳۹۳) تعالیم کلیسای کاتولیک (تألیف توسط ۱۲ اسقف به سرپرستی یوزف راتزینگر). چاپ دوم، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- واعظ کاشفی، حسین (۱۳۸۵) لب لباب معنوی. تصحیح عبدالکریم سروش، تهران: صراط.

Reference

- The Holy Quran
- Andre Yale, the first (2013) Christian mystic. Translators: Hamid Mahmoudian and Ahmad Reza Hamidi, Qom, University of Religions and Religions, III
- Augustine, St. (2001) Confessions of St. Augustine. Translated by Sayeh Meysamy, Tehran, Suhrawardi, II.
- Ibn Arabi, Muhammad ibn Ali (1385) Fusus al-Hakam. Translated by Mohammad Ali and Samad Movahed, Tehran, Karnameh.
- Ibn Manzoor, Muhammad ibn Makram (1405) Arabic language. Qom, publishing the literature of the seminary
- Porsina, Zahra (2007) Doctrine: I believe to understand the manifestation of Augustine's voluntarist rationalism. Philosophical-Theological Research, No. 1.
- Panahi Araloo, Maedeh (2011) A Comparative Study between the Teachings of Al-Ghazali and Augustine.
- Jafari, Mohammad Taghi (1369) Beauty and art from the perspective of Islam. Tehran, Islamic Propaganda Organization.
- Ritter, Helmut (1379) The Sea of John. Translated by Mehr Afagh Baybordi, Mashhad, Al-Huda, second edition.
- Zarrinkoob, Abdolhossein (1378) In the realm of conscience: A journey into beliefs, religions and myths. Tehran, Scientific, First.

- Zarrinkoob, Abdolhossein (2013) *The value of Sofia heritage*. Tehran, Sepehr Publications
- Sattari, Jalal (1991) *Familiar souls: a research in Eastern and Western cultures*. Tehran, Toos
- Sajjadi, Seyed Jafar (1999) *Dictionary of Mystical Terms and Interpretations*. Tehran, Tahoori, IV
- Saeedi, Gol Baba (2005) *Dictionary of Ibn Arabi Mystical Terms*. Tehran, Shafiee, II.
- Suzuki East Titaro (2006) *Christian and Buddhist mysticism*. Translator: Azra Ismaili; Hran: Triangle
- Safa, Zabihullah (1385) *History of Literature*. Tehran, Ferdows
- Alipour, Fatemeh (2008) *Philosophical and mystical analysis of the Holy Spirit in religious texts*. Tehran, Sadra.
- Ali Jola, Elham and Ashouri Hengameh (2012) *A Comparative Study of the Mystical Concept of Love in Attar and Suhrawardi's Thought*. Persian language and literature, winter serial number 226 p.75
- Attar, Farid al-Din (1383) *Tragedy*. Noorani Vesal correction, Tehran, Zavar, sixth.
- Ghazali, Ahmad (1989) *Savanha Al-Ashagh*, Faculty of Literature, University of Tehran and University Publishing Center.
- Forouzanfar, Badi'at al-Zaman (1361) *Translation of Qashiriyya treatise*. Tehran, Scientific and Cultural, II.
- Finning, Stephen (2007) *Christian mystics*. Translated by Fridaldin Radmehr, Tehran, Niloufar, II.
- Faali, Mohammad Taghi (2010) *Religious experience and mystical revelation*. Tehran, Institute of Islamic Culture and Thought.
- Kashi, Abdul Razzaq (1372) *Description of the houses of the pilgrims*, vol.
- Kaviani, Mansoura (1372) *Religion of Qabala: Jewish Mysticism and Philosophy* by Shulm Garshom Grad. Tehran, Faravan.
- Lane, Tony (2007) *History of Christian Thought*. Translated by Robert Asrian, Tehran, Farzan, III.
- Maurer, Armand.A. (1369) *Augustine*. Translated by Seyyed Ali Haghi, Kayhan Andisheh, No. 34, pp. 126-142
- Motahari, Morteza (1374) *The perfect man*. Tehran, Sadra.

- Michelle, Thomas (1998) Christian Theology. Translated by Hossein Tawfiqi, Qom, Center for the Study and Research of Religions and Religions
- Molavi, Jalaluddin (1385) Masnavi Manavi. Edited by Karim Zamani, Tehran, Information, Nineteenth.
- Moftah, Ahmad Reza, Soleimani, Hossein, Ghanbari, Hassan (2014) Teachings of the Catholic Church: Compiled by 12 bishops under the direction of Joseph Ratzinger. Qom, University of Religions and Religions, II.
- Waez Kashefi, Hossein (1385) Lab Labab Manavi. Edited by Abdul Karim Soroush, Sarat.