

نقش محبت در زندگی اخلاقی از منظر حکمت متعالیه

تاریخ دریافت: ۹۱/۷/۲۵

تاریخ پذیرش: ۹۲/۲/۷

مرتضی شجاری^۱

چکیده

عرفا و حکما در تعریف محبت، دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند. اغلب متکلمان و فیلسوفان بر این باورند که محبت قابل تعریف نیست. نگارنده در این مقاله کوشیده است براساس حکمت متعالیه و دیدگاه ملاصدرا به تبیین محبت و نقش آن در زندگی انسان بپردازد. از دیدگاه ملاصدرا اساس اخلاق در حیات آدمی، محبت است و محبت حقیقی، محبت به خداوند است که جلوه‌ای از محبت خداوند به آدمی است. اگر کسی به گونه حقیقی به خداوند عشق ورزد، به مرتبه‌ای می‌رسد که تمامی آدمیان، که جلوه‌های مختلف خداوند هستند، محبوب او واقع می‌شوند و آن‌گاه این شخص، در اخلاق فردی، تدبیر منزل و زندگی اجتماعی با خود و دیگران به مثابه «محبوب» برخورد خواهد کرد.

ملاصدرا با تقسیم محبت آدمی به محبت نفسانی و محبت الهی بیان می‌کند که هر محبتی نوعی عبودیت است، از این رو اگر آدمی محبت نفسانی به چیزی غیر از خدا

۱. نویسنده مسول: دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز، آدرس: تبریز، بلوار ۲۹ بهمن، خ امام خمینی، دانشگاه تبریز، دانشکده ادبیات، تلفن: ۰۴۱۱۳۳۹۲۱۹۱؛ mortezashajari@gmail.com

داشته باشد، شرک محسوب می‌شود؛ اما محبت الهی که می‌توان آن را «محبت معرفت و حکمت» نیز نامید، گرچه در ظاهر، محبت به امور دنیوی باشد، ولی در حقیقت تنها به خداوند تعلق می‌گیرد. معرفت به کمال و زیبایی حق، موجب محبت خداوند در دل انسان می‌شود. عالم در نهایت زیبایی، آینه حق است و آدمی با نظر در زیبایی‌های عالم و تفکر در آن محبتش به خدا افزون می‌شود. در واقع انسان به سبب ویژگی‌های خاص خود که او را از دیگر کائنات ممتاز می‌سازد، می‌تواند قلبش را از کدورت‌ها پاک سازد و به مقام محبت دست یازد.

واژگان کلیدی: زندگی اخلاقی، اساس اخلاق، محبت، معرفت، ویژگی‌های آدمی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

از نظر متفکران مسلمان، آدمی برای رسیدن به کمال آفریده شده است؛ اما در اینکه کمال آدمی چیست و چگونه می‌توان بدان نایل شد، اختلاف نظر وجود دارد. متکلمان معمولاً کمال غایی را رسیدن به بهشت به واسطه پیروی از شریعت می‌دانند؛ فیلسوفانی همچون فارابی و ابن‌سینا، آن را اتصال به عقل فعال می‌دانند که با تکمیل حکمت نظری و حکمت عملی میسر است (فارابی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۳؛ ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ج ۲، ص ۱۴۰) اما صوفیان کمال آدمی را رسیدن به حق تعالی می‌دانند که از نظر آن‌ها تنها از طریق سیر و سلوک صورت می‌گیرد. و کمال آدمی - از نظر ایشان - غیر از این نیست.

ملاصدرا، بنیانگذار حکمت متعالیه، کوشید برهان فلسفی و عرفان را با یکدیگر جمع کرده و آن را با قرآن هماهنگ نشان دهد. هدف غایی فلسفه از دیدگاه وی، «به کمال رسیدن انسان» است و در این راستا علاوه بر تعقل فلسفی، بر عامل تهذیب نفس، بسیار تأکید می‌ورزد؛ در نظر ملاصدرا فلسفه‌ای که به نور کشف و یقین آراسته نباشد، قادر به درک حقیقت نخواهد بود، و این نور تنها از طریق تهذیب نفس و سیر و سلوک حاصل می‌شود. وی در کتاب *ایقاظ الائنات*، تنها فایده حکمت نظری را ایجاد شوق در انسان برای سیر و سلوک و رسیدن به حق می‌داند؛ زیرا کمال انسان، رسیدن به سعادت است و سعادت با اکتفا کردن به نوشته‌های کتب معقول و منقول حاصل شدنی نیست (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۵۹)

علاقه این فیلسوف نامی اسلامی به مقوله عرفان، در نام‌گذاری کتاب فلسفی‌اش به *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة* آشکار است. هم‌چنین سخن از تهذیب نفس و سیر و سلوک عرفانی در این نام‌گذاری و آنچه که وی در جای‌جای مباحث عقلی و فلسفی خود گویای اهمیت اخلاق عرفانی نزد ملاصدرا است.

اخلاق عرفانی مبتنی بر عنصر محبت است. محبت، سالک را به سیر و سلوک برمی‌انگیزد و در هر چهار مرحله آن با سالک همراه است. در سیر از خلق به حق، محبت در تمام مسیر، توشه سالک است. در سیر از حق به حق، دیدن زیبایی‌های حق، محبت را در سالک تقویت می‌کند. در سیر از حق به خلق، محبت به جلوه‌های حق، در دل سالک، موجب می‌شود که تمامی مخلوقات را زیبا ببیند و سالک در چهارمین سیر خود؛ یعنی سیر از خلق به خلق با حق، زندگی اجتماعی را بر اساس محبت تنظیم می‌کند.



پژوهش حاضر می‌کوشد با اشاره‌ای به «اخلاق» در حکمت متعالیه و بر اساس دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ اخلاق، نقش محبت را در زندگی انسان بررسی و تحلیل کند.

۱. اخلاق در حکمت متعالیه

ملاصدرا در تعریفی از «اخلاق» که در واقع آن، «تعریف به وسیله بیان غایت» است، حدیث «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۱۲۹) را از پیامبر (ص) روایت کرده است. وی این تعریف را به معنای «تشبّه به اله» که فیلسوفان الهی آن را در تعریف فلسفه بیان کرده‌اند می‌داند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۲) از نظر این فیلسوف، خداوند به همهٔ معلومات احاطه و به همهٔ کائنات محبت دارد؛ کائناتی که چیزی جز آثار خود او نیستند. به اخلاق الهی آراسته شدن یا به خداوند شباهت یافتن به این معناست که آدمی در بُعد نظری بر هستی احاطه یابد، چنانکه پیامبر (ص) فرمود: «رَبُّ أَرْنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ» (همان، ص ۲۱) و در بُعد عملی به کسب فضیلت‌ها توفیق یابد، که نتیجهٔ آن، دوست داشتن خداوند و تمامی جلوه‌های اوست.

آراسته شدن به اخلاق الهی با فلسفهٔ محض حاصل نمی‌شود؛ همچنان که ذوق و کشف نیز به تنهایی در این امر، کافی نیست؛ زیرا فیلسوف با تعقل محض و آراسته کردن نفس خود به «صورت‌هایی که از امور عقلی خالص حکایت می‌کنند»، (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۹۵) تنها می‌تواند به ادراک واقعیت‌های هستی دست یابد و از سویی دیگر عارف با ذوق و کشف - اگر حقیقی باشد و نه وهمی - تنها به قدر وسع خود طعمی را از حقیقت می‌چشد. اما در حکمت متعالیه، تعقل و برهان با شهود و وجدان آمیخته شده است و این دو به همراه هم نقش اساسی در رسیدن به اخلاق الهی دارند...

در حکمت متعالیه پیامبر اسلام (ص) الگوی آدمیان برای کسب اخلاق الهی است. ملاصدرا بر این باور است که پیامبر (ص) دارای سه ویژگی بود که با تقویت این ویژگی‌ها در درون، انسان می‌تواند به اخلاق الهی دست یابد. این سه ویژگی عبارتند از: صفای نفس، کمال قوهٔ نظری و کمال قوهٔ عملی که در اینجا به شرح آن‌ها پرداخته می‌شود:

۱-۱. صفای نفس

حکمای پیش از ملاصدرا و نیز اکثر عارفان، نفس ناطقه یا روح را جوهری مجرد می‌دانستند که بنابر حکمت الهی در جسم مادی که از عالم ظلمت و حجاب است، قرار



گرفته و از طریق آن، به کدورت‌های عالم مادی آلوده شده و صفای حقیقتِ خویش را فراموش کرده است. آن‌ها با توصیه‌هایی که در حکمت عملی یا عرفان عملی و سیر و سلوک ارائه می‌دادند، می‌کوشیدند آدمیان را به رهایی روح خود از قفس تن و پاکسازی جان خویش از آلودگی‌های دنیوی برانگیزند

ملاصدرا با اثبات حرکتِ جوهری و بیانِ حدوثِ جسمانیِ نفس، مهم‌ترین اشکالِ فیلسوفان پیشین را عدمِ شناختِ تحوّلِ جوهریِ نفس می‌داند. از نظر وی ضعفِ وجودی انسان در آغاز خلقت، امری است که آدمی را از دیگر کائنات ممتاز کرده است؛ ضعفی که بدون آن، رسیدن به کمال و تخلّق به اخلاق الهی امکان پذیر نیست. براساس حرکتِ جوهری، نفسِ آدمی از ماده حادث شده است؛ اما این توان را دارد که از ماده، صافی گشته و به معراج رود. به باور ملاصدرا «کوثر»، که بنا بر آیه کریمه «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ» (کوثر / ۱) خداوند به پیامبر (ص) عطا کرد، صفای نفس بود و رحمتِ خاصی است که هر کسی به قدر کوششِ خود می‌تواند در معرض آن واقع شود. (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۷۴)

۲-۱. کمالِ قوه نظری

در فلسفه مشایی که حکمت به دو قسم نظری و عملی تقسیم شده است، نفسِ آدمی نیز دارای دو قوه نظری و عملی است. حکمت نظری موجب کمال یافتن قوه نظری می‌شود. در واقع نفسِ آدمی به واسطه آموختن علوم نظری، از مرتبه عقل هیولانی که پذیرش صرف است به مرتبه عقل بالفعل ارتقا پیدا می‌کند (ابن سینا، ۱۹۶۰، ص ۳-۴). به گونه‌ای که صورت‌های کلی و مجرد از ماده در قوه نظری منطبق می‌شوند (ابن سینا، ۱۹۸۳، ج ۲، ص ۳۹)

در حکمت متعالیه، براساس نظریه «اتحاد عالم و معلوم» و «اتحاد نفس با عقلِ فعال»، نفسِ آدمی با حرکتِ جوهری فرجه شده و معلومات، عین او می‌شوند. در واقع - چنان که ملاصدرا در تمثیلی می‌گوید - بدنِ آدمی مانند تخم است و نفسِ آدمی مانند پرنده‌ای که از تخم خارج شده است. قوای نظری و عملی مانند دو بال این پرنده‌اند و با تقویت آنها آدمی می‌تواند به پرواز درآمده و به کمالِ لایقِ خود نائل آید (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۱۰)

ملاصدرا با تأویلی بر آیه کریمه «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» (زمر / ۶۹)، نفسِ آدمی را زمینی می‌داند که با تحصیل علوم حقیقی و حرکتِ جوهری، استعداد می‌یابد که با نور پروردگار روشن شود (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۸۰، ص ۵) در واقع کمالِ قوه



نظری، از ظلمت بدر آمدن نفس و تشبّه یافتن به عقول نورانی است. ملاصدرا در اشاره‌ای زیبا و با تأویل آیه کریمه «فَصَلِّ لِرَبِّكَ» (کوثر/ ۲) اقامه نماز را نشانی از کمالِ قوه نظری می‌داند؛ (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۷۴) زیرا به واسطه قوه نظری است که آدمی به حقیقت هستی - یعنی خداوند - آگاه می‌شود و این آگاهی، موجب نزدیکی به او خواهد شد و نماز، کمال نزدیکی به خداوند است. نزدیکی در نماز چنان است که آدمی بی‌واسطه و رو در رو به مکالمه با خداوند می‌پردازد.

۳-۱. کمالِ قوه عملی

ملاصدرا قوه عملی را از جهت به کمال رسیدن، دارای چهار مرتبه می‌داند: (۱) تهذیب ظاهر به واسطه عمل به شریعت. (۲) تهذیب باطن به واسطه پاک کردن دل از صفات پست و ظلمانی. (۳) منور کردن جان با صورت‌های علمی و صفات پسندیده. (۴) فنای نفس و توجه کامل به پروردگار (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ب، ص ۲۰۷) این مراتب متسلسل هستند و بالاترین آن، مرتبه چهارم است که ملاصدرا ادامه آیه دوم از سوره کوثر؛ یعنی «وَأَنْحَرْ» را اشاره بدان می‌داند (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۷۴) با ذبح نفس اماره و از بین بردن شهوت و غضب آن، که موانعی برای صفای نفس هستند، آدمی می‌تواند اخلاق الهی را به صورت ملکه در خود وارد سازد.

۲. معرفت و محبت در آدمی

معرفت و به تبع آن محبت در آثار ملاصدرا به دو معنی بکار رفته است: نخست معنای عام که بنا بر باور ملاصدرا به «وحدت وجود»، در خداوند و نیز در تمامی کائنات که جلوه‌های خداوند هستند، وجود دارد؛ یعنی حتی جمادات نیز دارای علم و حیات و سمع و بصر و به تبع آنها دارای محبت هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۵۰) و دوم در معنای خاص که این معرفت در بین کائنات، تنها مختص به آدمی است.

علمای اخلاق و فیلسوفان مشایی، در مباحث حکمت عملی معمولاً با بررسی نفس آدمی، رذائل و فضائل مربوط به آن را بیان کرده، با توصیه‌های گوناگون، آدمیان را به از بین بردن رذیلت‌ها و کسب فضیلت‌ها ترغیب می‌کنند؛ اما ملاصدرا بیشتر بر بدست آوردن معرفت تأکید می‌کند؛ زیرا معرفت، مقدمه‌ای لازم برای حصول محبت در آدمی است. در میان کائنات، تنها آدمی، به دلیل ویژگی‌های خاص همچون ضعیف بودن، ظلم و جهول بودن و ... که او را از موجودات دیگر متمایز می‌کن، قائل به کسب معرفت، اهل محبت گشتن و زندگی براساس اخلاق است که در اینجا به این



ویژگی‌ها پرداخته می‌شود:

۱-۲. ضعف آدمی

ملاصدرا با بیان اینکه قلب آدمی برزخی بین جسمانیات و روحانیات است و تکیه بر قاعده «النفسُ جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۸۸) که خود، از نتایج حرکت جوهری است، توضیح می‌دهد نفس آدمی نسبت به عالم ماده، در مرحله غایی قرار گرفته است؛ یعنی میوه درخت عالم عنصریات است؛ اما نسبت به وجود روحانی، قوه محض است؛ یعنی نسبتش به صورت‌های روحانی مانند نسبت بذر به میوه یا نطفه به حیوان است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۹۶-۲۹۵)

ملاصدرا با استناد به آیه کریمه «خلق الانسان ضعیفاً» (نساء / ۲۸) که ضعف خلقت به آدمی نسبت داده شده است، ضعیف بودن را مختص آدمی و کرامتی برای او می‌داند؛ زیرا موجودات دیگر در حدی معین، مقامی معلوم و صورتی تام آفریده شده و ضعیفی ندارند؛ اما انسان بنا بر آیه کریمه «هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً» (دهر / ۱)، مسافری است که زمانی چیز قابل ذکر نبوده است. صورت ابتدائی انسان «ماء مهین» است و بتدریج و با حرکت جوهری (بعد از هر فنا و زوالی) به کمال می‌رسد؛ یعنی دائماً از حالی به حال دیگر در می‌آید تا به غایت کمال برسد.

ملاصدرا آیه کریمه «لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً» را بیانگر ضعف خلقت آدمی می‌داند؛ زیرا ضعیف‌تر از «لاشیء» چیزی نیست. از نظر ملاصدرا آدمی گرچه یکی از انواع حیوانات است ولی با وجود صورت حیوانی، از دیگر مخلوقات، متمایز است؛ البته بشر از جهت حس و حرکت، در مرتبه ضعیفی از حیوانیت هستند؛ زیرا برای محفوظ ماندن از گرما و سرما نمی‌توانند به پوست طبیعی خود اکتفا کنند. و نیز در مورد طعام، معده و کبد که مطبخ طبیعی حیوانات دیگر است، برای آدمی کافی نیست و به مطبخی خارجی نیاز دارد.

بنابر قاعده «جسمانیة الحدوث بودن نفس»، حدوث آدمی از ماده پست و ظلمت هیولی است و انسان در آغاز خلقت، در غایت ضعف است و خداوند است که نفس آدمی را از نقص به کمال رسانده است، همچنان که خداوند می‌فرماید، ص «يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره / ۲۵۷) و از ظلمت مرتبه هیولانی، به نور عالم عقل رهنمون می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۶۴)

در واقع، در میان کائنات، تنها انسان است که با قرار گرفتن میان قوه صرف و فعلیت محض، می‌تواند دائم در حرکت باشد تا به مقصد نهایی خود برسد و به همین دلیل،



رجوع، توبه و سلوک در آدمی وجود دارد. وجود این نقصان در آدمی موجب شده است که عده‌ای مانند صابنان تصور کنند فرشتگان والامقام‌تر از انسان هستند. در حالی که انسان، استحقاق ارتقا به عالم قدس و رضوان خداوند را دارد به گونه‌ای که می‌تواند مقامی برتر از فرشتگان یابد. در واقع همین نقصان، ضعف، عجز، فقر و کثرت آفات و امراض موجب فضیلت آدمی بر فرشتگان است. مخلوقاتی همچون فرشتگان که در آغاز خلقت، هیچ ضعف و نقصانی ندارند، به دلیل داشتن کمال، حالت انتظار برای رسیدن به کمال در آن‌ها موجود نخواهد بود (همان، ج ۵، ص ۲۷۰)

۲-۲. ظلوم و جهول بودن آدمی

بنا بر آیه کریمه

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب/ ۷۲)

خداوند امانتی را بر آسمان‌ها و زمین و کوهها عرضه کرد؛ اما آنها از پذیرفتن آن امتناع کردند و انسان که ظلوم و جهول بود، بار امانت را پذیرفت. مفسران کلام الهی در معنای ظلوم و جهول و اینکه خداوند با چنین توصیفی، انسان را مذمت کرده است و یا مدح، اختلاف نظر دارند.^۲ به باور ملاصدرا ظلوم و جهول بودن، از صفات مدح آدمی است که به واسطه آنها می‌تواند قبول امانت الهی نموده و به مقام خلافت الهی برسد.

«و أما قوله «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» على صيغة المبالغة فيه الإشارة إلى أن الظالم من يظلم غيره، و الظلوم من يظلم نفسه، و كذا الجاهل من يجهل غيره، و الجهول من يجهل نفسه» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۶۲)^۳

تفاوت ظلوم با ظالم در این است که ظالم به دیگری ظلم می‌کند؛ اما ظلوم بر خود ستم روا می‌دارد. ظلم بر خود همان قبول امانت الهی است. زیرا در تعریف ظلم گفته‌اند، ص «وضع الشيء في غير موضعه». نفس انسان طالب لذت‌هایی است که با قبول امانت الهی آنها را ترک می‌کند. و هیچ موجودی غیر از انسان نمی‌تواند از حظوظ نفسانی درگذرد. در واقع انسان، با قبول امانت، بر خود ستم روا داشت و این چنین بود که مسحور ملایک شد. (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۴۹-۱۴۸) هم چنین تفاوت جاهل و جهول در این است که جاهل بر غیر خود نادان است؛ اما جهول نسبت به خود جهل دارد.



«ظلم او آن که هستی خود را
ساخت فانی بقای سرمد را
جهل او آن که هر چه جز حق بود
هستی او ز لوح دل بزدود
نیک ظلمی که عین معدلت است
نغر جهلی که مغز معرفت است»

(سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۱۵۵)

به تعبیر قیصری تنها جهول است که به درک معنای واقعی «لا إله إلا الله» نائل می‌شود؛ زیرا معنای این شهادت، چیزی جز فراموش کردن و جهل به خود و ماسوی الله نیست (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۳۹)

۳. مقدمات حصول محبت

البته علاوه بر این ویژگی‌ها که مختص انسان است، علم و زیبایی مقدمه‌ای بر حصول محبت هستند. از این رو بایسته است نخست به این دو مبحث و نقشی که در حصول معرفت دارند، پرداخته شود:

۱-۳. علم، مقدمه محبت

علم و معرفت مقدمه‌ای است که بدون آن، حصول محبت ممکن نیست؛ به گونه‌ای که عرفا محبت را نتیجه ادراک و معرفت می‌دانند؛ به این معنی که از تعلق علم و ادراک و معرفت و احاطه آن به حسن و جمال، «محبت» پیدا می‌شود. علم خود به دو بخش علم در هستی و علم در آدمی تقسیم می‌شود:

الف. علم در هستی

فیلسوفان با تقسیم موجودات به مجردات و مادیات، علم را مختص مجردات دانسته‌اند و در مادیات، تنها انسان را حیوان ناطق می‌نامند. در این تعریف، ناطق، فصل انسان است؛ به این معنا که حیوانات دیگر، نباتات و جمادات دارای نطق (درک کلیات و علم) نیستند.

عارفان در تقابل با این نظر صوفیان، با بهره‌گیری از آیات قرآن کریم بر این باورند که همه اشیا، سمیع و بصیر و دارای علم هستند. در جهان بینی آن‌ها، «ناطق»، فصل انسان نیست؛ زیرا «نفس ناطقه» مختص به انسان نیست و تمام حیوانات - و حتی جمادات نیز - ناطق هستند. نطق، لازمه وجود است و هر موجودی شاعر و ناطق است اگر مقصود از «نطق» تکلم باشد، حیوانات، نباتات و جمادات نیز تکلم دارند؛ اما جز انسان‌های کامل



کلام آنها را درک نمی‌کنند. حال افراد غیر کامل نظیر حال کسی است که در خواب است و سخن سخنگویان در مجلس را نمی‌شنود و آنگاه که از خواب بر خیزد؛ سخن آنان را خواهد شنید. جاهل نیز هنگامی که از خواب برخیزد، کلام موجودات را می‌شنود. و اگر مقصود از «نطق» ادراک کلی باشد، موجودات دیگر غیر از انسان نیز، دارای این ادراک هستند، اما بعضی از انسان‌ها از این موضوع آگاه نیستند، بنابراین، عدم علم، دلیل بر عدم وجود نیست. (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۷)

ملاصدرا در آثار خود، به نقد این سخنان ابن عربی می‌پردازد. در فلسفه وی علم و وجود، امری واحد هستند؛ اما علم در اشیای مادی آمیخته با جهل است، چنان که وجود آنها نیز با عدم ممزوج است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۶۲). ملاصدرا هیچگاه بین حقیقتی که با کشف و برهان اثبات می‌شود و آنچه که میان عامه مردم و حتی فیلسوفان شهرت دارد تلازمی نمی‌بیند؛ و اگر عامه مردم مثلاً وجود سنگ را عالم نمی‌نامند یا به دلیل عادت است، یا اصطلاح خاص، یا خفای معنی نزد آنها و یا عدم ظهور آثاری که برای علم می‌پندارند. از این رو تصریح می‌کند که «أن الصورة الجرمية عندنا إحدى مراتب العلم و الإدراک» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۴۰)

بنابراین به دلیل ویژگی‌هایی که بیان شد، تنها آدمی است که می‌تواند علم خویش را به کمال رساند. کمال علم، معرفت به خداوند است و از آنجا که خداوند، وجودی نامتناهی است، معرفت به وی دارای مراتب تشکیکی است. یکی از مراتب این معرفت، علم به جمال الهی است؛ جمالی که هستی، تجلی آن است.

ب. علم در آدمی

نکته‌ای که ملاصدرا بر آن بسیار تأکید می‌کند، گسترش علم و معرفت در جامعه و مبارزه با جهل است. فضیلت‌های اخلاقی در اجتماع آنگاه همگانی می‌شود که افراد جامعه از جهالت رها گشته و اهل معرفت شوند. از این رو پیامبر اسلام که برای تکمیل اخلاق مبعوث شد «بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۶، ص ۲۱۰) بر طلب علم حتی در دورترین نقاط تأکید می‌کرد «اطُّبُّوا الْعِلْمَ وَ كَوُّوا بِالصَّيْنِ» (همان، ج ۱، ص ۱۷۷)

به باور ملاصدرا خداوند برای کمال عقل آدمی، لشگریان زیادی آفرید تا یاری‌گر او در راه سفر به خداوند باشند. این لشگریان دو گروهند، ص گروهی با چشم دیده می‌شوند که همان اعضا و جوارحند و گروهی با حواس ظاهر قابل ادراک نیستند که همان قوا و مشاعر هستند. تمامی اینها خادم عقل و به سبب فطرتشان مسخر اویند؛ زیرا



در فطرت آنها اطاعت از عقل وجود دارد و عقل است که در آنها تصرف می‌کند و با دو انگشت خود یعنی عاقله و عامله آنها را می‌گرداند.

گروه اول از لشگریان عقل نمی‌توانند از او سرپیچی کنند. وقتی عقل، امر به بازشدن چشم می‌کند، باز می‌شود و همچنین است در حرکت کردن و سخن گفتن و مانند آن. اما گروه دوم را گاه شیطنت و هم راهزن می‌شود و با قبول فریب شیطان و مغالطات او با معقولات عقل معارضه می‌کند. از این رو نیاز به تأییدی از طرف خداوند دارد تا بتواند بر او غلبه کند و او را مقهور خویش سازد. اینکه حواس آدمی در تسخیر عقل اند، شبیه به مسخر بودن فرشتگان از طرف خداوند است. در فطرت فرشتگان اطاعت کردن است و نمی‌توانند خلاف آن را انجام دهند و خودداری و هم از اطاعت عقل مانند تمرد شیطان از اطاعت خداوند است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۲۵-۲۲۴)

شهوة و غضب دو تن از امرای لشکر عقل اند. این دو گاهی کاملاً مطیع عقل هستند و به او در سلوکش یاری می‌رسانند و گاهی به واسطه اطاعت از وهمی که مطیع شیطان است، از عقل سرپیچی می‌کنند و او را از سفری که غایت آن سعادت ابدی است، باز می‌دارند.

عقل، لشکر دیگری برتر از این دو دارد و آن علم و حکمت است و می‌تواند با این لشکر که «حزب الله» است بر دو لشکر دیگر که به حزب شیطان یعنی قوه وهمیه، ملحق شده‌اند تفوق یابد. اگر کسی یاری عقل را رها کند - و این خصوصیت دشمنان حکمت و اولیای وهم است - شهوت و غضب بر او حاکم خواهد شد و او را به هلاکت خواهند انداخت (همان، ص ۲۲۵) لشگریان «حزب الله» یعنی عالمان و حکیمان به یقین زیبایی را در هستی می‌بینند.

از این رو خداوند آدمی را در اول حدوث ضعیف آفرید؛ اما در او قوه ادراک عظمت خداوند و صفات و آیاتش را و نیز استعداد ترقی از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر قرار داد تا بتواند به معبود حقیقی برسد. بنابراین آدمی مسافر است و در هر سفری که خوف از دشمن و رهن وجود دارد، مرکب و توشه و خدمتکار لازم است. مرکب آدمی ماده بدن است، توشه‌اش علم است و لشگریانش، اعضا و قوای مختلف. دشمن آدمی در این راه شیطان است و راهزنان، انگیزه‌های نفسانی و وهمی هستند.

۲-۳. زیبایی

محبت همواره به زیبایی تعلق می‌گیرد، ملاصدرا نیز تصور زیبایی را سبب ایجاد محبت می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۷۷؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۸۴) چنانکه در احادیث نیز ذکر



شده است با «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۹۲) و از آنجا که محبوب نیز عاشقِ مُحِبِّ خود است، لازم است که مُحِبِّ و محبوب هر دو زیبا باشند. این نکته در عشقِ خداوند به ذاتِ خود، عشقِ خداوند به موجودات و عشقِ موجودات به خداوند نمایان است. خداوند زیباست؛ زیرا دارای تمام کمالات است و موجودات نیز زیبا هستند؛ زیرا هر یک جلوه‌ای از کمالات خداوند هستند. ملاصدرا می‌گوید:

«در حدیث آمده است که خداوند زیباست و عاشقِ زیبایی است، از طرفی خداوند صانع عالم است و بنابر آیه کریمه «كُلُّ يَعْْمَلُ عَلَيَّ شَاكِلَتِهِ» (الاسراء / ۸۴) عالم را به شاکله خود آفرید... بنابراین کلّ عالم در نهایتِ زیبایی است؛ زیرا آینه خداوند است» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۵۴-۱۵۳).

از این رو عده‌ای از عرفا تأکید می‌کنند که آدمی عاشقِ هر چیزی شود، بر خداوند عاشق شده است، ص «ما احب احد غیر خالقه، و لکن احتجب عنه تعالی تحت زینب و سعاد و هند و لیلی و الدرهم و الدینار و الجاه و کل ما فی العالم» (فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۷۶؛ ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۲۶)

میل خلق جمله عالم تا ابد گر شناسند و اگر نه سوی توست
جز تو را چون دوست نتوان داشتن دوستی دیگران بر بوی توست

(عراقی، ۱۳۶۳، ص ۶۸)

زیبایی حقیقی همان حقیقتِ خیر است (افلوپین، ۱۹۹۷، ص ۶۵۹) از این رو برخی افراط در طلب خیر را علتِ عشق می‌دانند (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۵۱۶) در واقع خیر است که ذاتاً معشوق واقع می‌شود و به تعبیر ابن سینا، ص «من أدرك خيراً فانه بطباعه يعشقه» (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۹۱) «خیر» است که عاشقِ «خیر» می‌شود؛ زیرا عشق چیزی جز طلبِ زیبایی نیست و «خیر» زیبا و ملائم با وجودِ هر موجودی است و هر چه خیر افزون گردد، استحقاقِ معشوق بودن بیشتر می‌شود و عاشق بودن نیز قوی تر می‌گردد (همان، ص ۳۷۷) بنابراین خیر، منبعِ عشق است؛ هر یک از صوری که در عالم طبیعت محقق شده، به سوی کمالی که خیریت هویت او مستفاد از آن است، کشش دارد و از نقص که مربوط به حدودِ عدمی آن است، گریزان است و چون خداوند در نهایت خیریت است و هیچ نقصی ندارد، نهایتِ عاشقیّت و معشوقیت است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۳۵۲)



ملاصدرا نیز سبب عشق خداوند به موجودات و عشق موجودات به خداوند را خیر بودن وجود می‌داند. از نظر وی تمامی هستی خیر است و خداوند که کمال هستی است، خیر خیر؛ یعنی حقیقت خیر است. از این رو خداوند بر خود عاشق است و بر موجودات نیز که فعل او و خیر هستند، عشق می‌ورزد. اما عشق موجودات به خداوند به دلیل این است که خداوند، خیر مطلق و اصل وجود موجودات است و هر موجودی طبیعتاً به خیر گرایش دارد؛ همچنان که حب ذات در او فطری است و به یقین عشق به اصل ذات - که اصل ذات هر چیزی خداوند است - اولویت دارد بر عشق به ذات (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۶۹)

همان‌گونه که بیان شد علم و زیبایی مقدماتی بر تحصیل محبت هستند، هم‌اکنون بر اساس نظر حکما و عرفا به شرح محبت پرداخته می‌شود:

۴. مفهوم محبت

قرآن کریم، در اسلام، نخستین منبعی است که از «محبت» سخن گفته است:

«قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (آل عمران / ۳۱).

«بگو اگر خدا را دوست می‌دارید از من پیروی کنید تا او نیز شما را دوست بدارد.»

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده / ۵۴)

«ای ایمان آورندگان، اگر کسی از شما از دینش بازگردد (چه پاک)، به زودی خدا مردمی را بیاورد که دوستشان بدارد و دوستش بدارند.»

با وجود این، در دو قرن اول هجری ریاضت، زهد مبتنی بر ترس از گناه، دوزخ و جزای الهی بین مسلمانان و صوفیان نخستین رواج داشته است و بنا بر گزارش مورخان تصوف، اولین صوفی که عاشقانه خداوند را فریاد زد، رابعه عدویه در قرن دوم هجری بود (بدوی، ۱۹۶۲، ص ۶۱) از رابعه عدویه، حکایت‌های متعددی مشهور است که در آنها بر اهمیت احتراز از هر گونه انگیزه‌ای غیر از خود خدا، در عبادت خداوند تاکید می‌ورزید، ص «خداوندا اگر تو را از خوف دوزخ می‌پرستم، در دوزخم بسوز.. و اگر به امید بهشت می‌پرستم، بر من حرام گردان. و اگر از برای تو، تو را می‌پرستم، جمال باقی از من دریغ مدار» (عطار، ۱۳۷۰، ص ۸۷) وقتی سفیان ثوری از رابعه در باره



حقیقت ایمانش پرسید، پاسخ داد، ص «من خدا را از خوف دوزخ و طمع بهشتش نمی-پرستم، و گرنه مزدور حقیری بیش نباشم؛ لیکن او را به سبب محبت او و شوق دیدار او می پرستم» (غزالی، بی تا، ج ۱۴، ص ۶۸؛ و نیز، ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۰۳). صوفیان با اینکه اصل و کمال دین را در محبت و عشق می دانند (نجم رازی، ۱۳۵۲، ص ۱۵۳) و تعبیرهای بسیاری از آن کرده اند، تأکید می کنند که محبت قابل تعریف نیست و الفاظ قاصر از آن اند که بتوانند معنایی برای محبت و عشق بیان کنند. سمنون در این باره گفته است، ص «لا یعبر عن الشیء إلا بما هو أرق منه، و لا شیء أرق من المحبّه، فبم یعبر عنها؟» (سلمی، ۱۹۹۸، ص ۶۳) در واقع، محبت از اموری است که تا کسی واجد آن نباشد، نمی تواند به خوبی آن را ادراک کند؛ از این رو می گویند که امری چشیدنی است و نه قابل بیان و تعریف، ص

«الحب ینسب للإنسان و الله بنسبة لیس یدری علمنا ما هی
الحب ذوق و لا تدری حقیقه أ لیس ذا عجب و الله و الله»

(ابن عربی، بی تا، ۲، ص ۳۲۰)

این دو بیت به این معنی است که حبّ از جهتی به انسان و از جهتی به خداوند نسبت داده می شود؛ اما دانش ما نمی داند که حبّ چیست. حبّ چشیدنی است و حقیقتش نایافتنی. به خدا قسم چیزی عجیب [و لطیف] است این حبّ! بنا بر این، محبت قابل تعریف ذاتی نیست و فقط کسی که واجد آن باشد، به خوبی ادراکش می کند. (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۱) با وجود این می توان با ذکر بعضی از خصوصیات، تعریفی لفظی از آن ارائه داد؛ چنانکه ملاصدرا آن را «ابتهاج به شیء موافق، خواه عقلی باشد یا حسی و یا ظنی» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۵۵) تعریف کرده است. لذت و ابتهاجی که از درک زیبایی حاصل می شود، بی شک براساس قاعده تشکیک وجود در مراتب موجودات متفاوت است. این لذت در محسوسات، درک بی واسطه و بدون حجاب از کمال است؛ اما در خداوند بهجتی است که در بالاترین مراتب آن است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۴۵) اما بنا بر وحدت شخصی وجود که ملاصدرا آن را در مبحث علت و معلول برهانی کرده است، حقیقت محبت در خداوند است و در غیر از خداوند همچنان که اطلاق وجود، مجازی است، اطلاق محبت نیز مجاز است.^۵ (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۵۶)

ملاصدرا نیز مانند اکثر عارفان علم به زیبایی را سبب حصول محبت می داند.



(ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۷۶) چنان که مولوی نیز در این باره گفته است:

این محبت هم نتیجه دانش است
کی گزافه بر چنین تختی نشست
(مثنوی، ۲ / ۱۵۳۲)

مفهوم محبت خود به دو نوع محبت خداوند به آدمی و محبت آدمی به خداوند تقسیم می شود.

۱- ۴. محبت خداوند به آدمیان

در آیاتی از قرآن کریم بیان شده که خداوند بندگان را به سبب داشتن زیبایی‌ها و کمالات دوست می‌دارد.^۷ متکلمان معمولاً این محبت خداوند به انسان‌ها را به ثواب دادن و مدح کردن و تجلیل آنها از طرف خداوند تفسیر می‌کنند (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۱۷؛ طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۵۵۷) ملاصدرا با انتقاد شدید از این تفسیر متکلمان بیان می‌کند که در آیات قرآن، محبت خداوند به بندگان را باید بر معنای حقیقی محبت حمل کرد و نه معنای مجازی مانند «ثواب دادن» و «مدح کردن» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۵۷-۱۵۶).

معنای حقیقی محبت «ابتهاج به شیء موافق» است و از آنجا که وجود ممکنات، اثری از آثار قدرت خداوند مخلوقات، تجلیات کمالات خداوند هستند، بنابراین «وجود هر ممکنی جهتی از جهات کمال و وجود خداوند و ابتهاج او به ذاتش است؛ ابتهاجی که در آن، ابتهاج به تمام افعال و آثارش منطوقی است؛ همچنان که علم او به ممکنات در علم به ذاتش منطوقی است» (همان، ص ۱۵۷-۱۵۶).

اما مخلوقات یا آثار حق تعالی بنابر «وحدت تشکیکی وجود»، دارای مراتب مختلف هستند. همچنان که بنابر «وحدت شخصی وجود» تجلیات خداوند، در مظاهر، تشکیک بی نهایت دارند. اشرف ممکنات؛ یعنی انسان کامل است که در قوس نزولی و قوس صعودی از همه نزدیکتر به خداوند است، مخلوقی که بیش از همه در محبت خداوند سزاوار است.. از سویی مخلوقی که در پست ترین مرتبه وجودی واقع است؛ یعنی ابلیس در میان زندگان و هیولی در میان اموات - کمترین بهره را از محبت الهی دارند (همان، ص ۱۵۷) بنابراین هر انسانی این استعداد را دارد که با اختیار خود و کسب علم و عمل به خداوند نزدیک شود و به مقدار نزدیکی، از محبت خداوند بهره مند گردد.

در واقع ممکنات در قبول تجلی خداوند و از نظر قرب و بُعد یا کثرت و قلت حجاب، متفاوت هستند و آدمی می‌تواند با ایمان و عمل صالح، حجاب را از قلبش



مرتفع کرده، دارای وجودی قوی تر و به تبع آن مورد محبت بیشتری از طرف خداوند واقع شود. از این رو «الفاظی که [در قرآن و احادیث] در مورد محبت خاص خداوند نسبت به بعضی بندگان آمده است، به معنای کشف حجاب از قلب آن بندگان است» (همان، ص ۱۵۸) و بنابر حدیث «قرب نوافل» بنده به واسطه انجام مستحبات به خداوند نزدیک می شود و این امر سبب صفای باطن و رفع حجاب از قلب او می شود که این خود، از لطف و محبت الهی ناشی می شود (همان، ص ۱۵۹)

البته محبت خداوند به این بندگان، محبتی تمام و کمال و خالی از هر نقصان است. ملاصدرا خداوند را از محبتی که منشأ آن قصور محب از کمال اتم باشد، منزّه می داند. وی با بیان مثالی توضیح می دهد که محبت خداوند مانند محبت پادشاهی نیست که به دلیل تمایل به شخصی، او را به خود نزدیک می کند تا به او کمک کند یا از حضورش لذت برده یا در امور مملکت با او مشورت کند؛ بلکه محبت خداوند به بنده، مانند محبت پادشاهی است که شخصی را به دلیل اخلاق خوب و صفات پسندیده به خود نزدیک می کند. در واقع این شخص سزاوار حضور در کنار پادشاهان بر این اساس اگر شخصی به کسب صفات نیکو که موجب رفع حجاب از او شود، تا بتواند در محضر پادشاه باشد، مبادرت ورزد، می توان گفت که این شخص خود را در معرض محبت پادشاه قرار داد. در واقع نزدیک شدن بنده به خدا و محبت خداوند به بنده، به واسطه دور شدن آدمی از صفات شیطانی و درندگان و تخلق به اخلاق الهی است که به یقین موجب تغییر در ذات الهی نخواهد بود (همان، ص ۱۶۰-۱۵۹)

از سویی بنابر آیاتی مانند «أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (توبه/۳) و «وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ» (فتح/۶) برخی از آدمیان مورد غضب خداوند واقع می شوند. ملاصدرا با تأکید بر اینکه تمام موجودات محبوب خداوند هستند، و اینکه بنا بر «وَسِعَتْ رَحْمَتُهُ كُلَّ شَيْءٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۸۸) رحمت عام الهی هر چیزی را دربر گرفته است، بیان می کند که بعضی موجودات، مانند دنیا و آنچه در آن است، با عدم آمیخته-اند و از این جهت مورد غضب خداوند هستند و از رحمت خاصه او بی بهره اند؛ در واقع آنچه که ذاتاً مورد غضب خداوند است، شرّ حقیقی یعنی عدم است که به هیچ وجه از خداوند صادر نشده است و وجود ناقص مانند کافران و گناهکاران، که آمیخته با عدم و شر است، به عرض مورد غضب اند؛ زیرا از رحمت الهی که در عالم انوار و منزلگاه مقرران و برگزیدگان است، دورند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۷۱)

۲-۴. محبت آدمی به خداوند



ملاصدرا با تقسیم محبتِ آدمی به محبتِ نفسانی و محبتِ الهی بیان می‌کند که هر محبتی از جانب انسان، نوعی عبودیت است، از این رو اگر آدمی محبتِ نفسانی به چیزی داشته باشد - خواه بتی که از سنگ و چوب تراشیده شده باشد و خواه اموال و اولاد و مقام‌های دنیوی باشد - شرک محسوب می‌شود؛ زیرا محبتِ نفسانی، توجه به غیر خدا و عبادتِ اوست؛ اما محبتِ الهی که می‌توان آن را «محبتِ معرفت و حکمت» نیز نامید، محبتی است که ملائم با شهواتِ نفسانی نیست و در حقیقت به خداوند تعلق می‌گیرد، گرچه در ظاهر، محبت به امور دنیوی باشد؛ زیرا مؤمن حقیقی، همه چیز را جلوه خدا می‌داند و چنین معرفتی در واقع محبت به خدا و عبادتِ اوست. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۳۶-۳۳۵) برای رسیدن به مقام «محبتِ معرفت و حکمت» باید نخست به حقیقتِ کائنات پی برد و سپس چشمی یافت که با آن بتوان زیبایی را در تمامی کائنات دید و در نتیجه به آنها محبت ورزید. که در اینجا به شرح این دو پرداخته می‌شود:

الف. حقیقتِ کائنات

فیلسوفان هر ممکنی را دارای دو جهتِ ماهیت و وجود و یا امکان و وجوب می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۹۶۰، ص ۴۷؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۸۷؛ همان، ج ۲، ص ۳۲۰) به باور ملاصدرا ماهیت یا امکان، جهتی در عدم است و از این رو نمی‌توانند محبوب حقیقی باشند؛ اما جلوه خداوند در جهتِ وجود یا وجوب هر ممکنی نهفته است و از این رو مورد محبت واقع می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۵۴) در واقع، فعلِ خداوند، تجلی صفات و ظهور اسمای اوست (همو، ۱۳۶۳، ص ۳۳۵) و وجود هر موجودی جلوه‌ای از صفاتِ جمیلِ خداوند است. ملاصدرا بر مبنای «وحدت شخصی وجود» که در مباحثِ علت و معلول آن را به زیور برهان آراسته است، باور دارد که جز خداوند، چیزی وجود ندارد و ماهیات، که ابن‌عربی آنها را «اعیان ثابتة» نامیده است، آینه‌هایی برای وجودِ خداوند هستند. بنابراین موجوداتِ حادث، با دو اعتبار، صورت‌های تفصیل حق تعالی هستند، ص به اعتباری آینه‌های وجود خداوند و اسماء و صفات او هستند و به اعتباری دیگر وجودِ خداوند، آینه آنهاست؛ زیرا آنها لوازم اسماء و صفاتِ خداوندند و خداوند در آنها ظاهر شده است.

به اعتبار نخست در جهان هستی تنها حق تعالی موجود است که به واسطه آینه‌های گوناگون تعدد یافته است، مانند کسی که در مقابل آینه‌های گوناگون بایستد و



صورت‌های مختلفی از او در آن آینه‌ها ظاهر شود. این نوع نگاه، اعتبار موحدی است که شهودِ خداوند بر او غالب شده است. در اعتبار دوم فعلِ حق بر او غلبه یافته است و در واقع ماهیات موجودند و وجودِ حق، آینهٔ آنها در غیب است که تنها از ورای تنقِ عزّت و سرادقاتِ جمال و جلال تجلی می‌کند. اما سالکی که هر دو نشأه را مشاهده می‌کند، پیوسته آینهٔ اعیان و آینهٔ حق و صورت‌هایی که در آنهاست، ملاحظه می‌کند، بدون اینکه هیچ انفکاک و امتیازی میان آنها قائل باشد. (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۳۶-۳۳۵)

ب. دیدنِ زیبایی در کائنات و محبت به آنها

عارفان دارای چشمی حقیقت‌بین هستند؛ یعنی در هر موجودی حق را می‌بینند؛ از این-رو به باور ایشان تمامی کائنات زیبا است و از آنجا که خداوند دارای صفات جمال و جلال متعددی است، هر چیزی در این عالم جلوهٔ یکی از صفات الهی است. بنابراین در کائنات تفاوت دیده می‌شود. به تعبیر ملاصدرا گروهی مظهر صفات جمال؛ یعنی جلوهٔ «هو الله الرحمن الرحيم الباری المصور النافع الهادی» هستند. (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۶۸) و گروهی دیگر مظهر صفات جلال؛ یعنی جلوهٔ «هو الله القهار الجبار المنتقم العزیز المتکبر الضار المضل» هستند. از این رو به عنوان نمونه پیامبران، مظهر صفات نافع و هادی خداوند و شیطان، مظهر صفات ضار و مضل است.

به باور ملاصدرا تنها راسخون در علم درمی‌یابند که عالم ربوبی، از جهت کثرت معانی اسمائی و صفات متعددی، عالمی عظیم است؛ در حالی که هر آنچه در آنجاست با وجودی واحد و بسیط موجود است.^۹ هر یک از اسماء و صفات الهی مظهری مناسب می‌طلبد که اثر آن اسم و صفت در آن مظهر ظاهر شود. بنابراین هر صفتی از صفات خداوند و هر اسمی از اسماء او، مقتضی ایجاد مخلوقی از مخلوقات است که بر آن اسم دلالت کند؛ همچنان که سایه‌ها بر اشخاص و صورت‌های درون آینه، بر حقایق خارجی دلالت دارند. خداوند از آنجا که «رحیم» و «غفور» است، مجالی رحمت و غفران مانند بهشت و اصحاب آن؛ یعنی نیکان و مقربان را آفرید و از آنجا که «قهار» است، مظاهر قهر، مانند جهنم و شیاطین و کافران را بوجود آورد.^{۱۰} (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۷-۱۴۶)

۵. بررسی چند نکته در حکمت متعالیه

در بحث کمال آدمی، به جهت دوری از اشتباه و کج فهمی‌ها، از چند نکته که



ملاصدرا در آثار خویش بر آنها تأکید کرده است، نباید غافل بود:

الف. صفات متقابل: لازمه کمال مطلق الهی

از آنجا که خداوند دارای کمال مطلق است، وجود ذاتی او مستلزم داشتن اسمای متقابل مانند اول و آخر، ظاهر و باطن، هادی و مضل، معز و مدل و مانند آنهاست. از نظر ملاصدرا اسماء و صفات جمالی اولاً و بالذات و اسماء و صفات جلالی ثانیاً و بالعرض برای خداوند ثابت است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۶۲)

بنابر آیه کریمه «فله الاسماء الحسنی» (اسراء / ۱۱۰) خداوند دارای اسماء متقابل گوناگون همچون رحمان و قهار، معز و مدل، محیی و ممیت است که به تعبیر ملاصدرا اختلاف میان موجودات و تفاوت صفات و تضاد احوال آنها، ناشی از این اسماء متضاد الهی است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۳) در واقع اگر این تضاد بین اسمای الهی نبود، فیض خداوند دوام نمی‌یافت (همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۷۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۹۴)

ب. زیبا بودن صفات جلالی خداوند

ملاصدرا با اشاره به دو نوع صفات رحمت و غضب، تأکید می‌کند که وجود حق، عین رحمت است و بنابر آیه کریمه «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف / ۱۵۶) این رحمت هر چیزی را در بر گرفته است. در واقع، اصل غضب و آنچه که در این عالم شر نامیده می‌شود، خیر است و از منبع رحمت کلی صادر شده است. بیماری‌ها، رنج‌ها، فقر، جهل و مانند آنها، از آن جهت که اموری عدمی هستند، «شر»ند؛ اما همگی از آن جهت که موجودند و فیضی از منبع رحمت واسعه هستند، «خیر»ند. بنابراین صفت رحمت، برای خداوند تعالی، ذاتی است و صفت غضب، صفتی عارضی است که یا به سبب دوری از خداوند، ناشی از قصور وجودهای امکانی از کمال است و یا به خاطر عجز ماده از قبول وجود تام است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۷۱)

ابن عربی در فتوحات گوید:

«هیچ چیز به مخلوقات نزدیکتر از رحمت الهی نیست؛ زیرا هیچ چیز به آنها نزدیکتر از وجودشان نیست و به یقین وجودشان، رحمت است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۳۰)

ملاصدرا نیز رحمتی که شامل هر شیء ای می‌شود را «وجه حق»، یا همان وجود اشیا می‌داند؛ زیرا بنا بر آیه کریمه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص / ۸۸) غیر وجه



خداوند هالك است و در واقع موجود نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۷۵).
بنابراین دوست داشتن تمامی موجودات، از جهت وجودی‌اشان، دوست داشتن
خداوند است؛ همچنانکه در حدیثی قدسی آمده است،

«من لم یرض بقضائی و لم یصبر علی بلائی و لم یشکر علی نعمائی فلیخرج من
أرضی و سمائی و لیطلب ربا سواي» (حر عاملی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۹)

اما دشمن داشتن شیطان، کفر، ظلم و مانند آن از جهت خلقی آنهاست (ملاصدرا،
۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۰) چنانکه در حدیث آمده است، ص «إِنَّ الرضا بالكفر كفر»
(مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۵، ص ۵۳۱)

پ. وجود دو فطرت در آدمی

هر یک از کائنات به جز آدمی، متناسب با یکی از اسماء الهی ایجاد شده‌اند و از این رو
دارای یک فطرت هستند. فطرت ملکوتیان متناسب با اسلمی رحمت الهی است؛ در
حالی که دنیای مادی و لوازم آن از فطرتی متناسب با اسماء غضب، خلق شده‌اند.
وجود انسان مرکب از دو عالم امر و خلق است، لذا دارای دو فطرت روحانی و نفس
ظلمانی است. فطرت روحانی مربوط به عالم ملکوت و نفس ظلمانی متعلق به عالم خلق
است که این دو فطرت در وجود انسان پیوسته در خال نزاع با یکدیگرند. (ملاصدرا،
۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۵۱)

ملاصدرا وجود دو قوه وهم و عقل را دلیلی بر وجود این دو فطرت در آدمی
می‌داند. گرچه وجود وهم برای ادراک جزئیات ضروری است؛ اما هنگامی که در
مقابل عقل قرار گیرد، منشأ اشتباه، عصیان و کفر می‌شود و تنها با قوه عقل می‌توان از
شر آن در امان ماند. از نظر ملاصدرا ترویج باطل به صورت حق، مبدأ تمام بدی‌ها در
عالم انسانی است. در این ترویج عقل آدمی مقهور وهم می‌شود و انسان از شیطان
پیروی می‌کند؛ زیرا شیطان در عالم کبیر همانند وهم در عالم صغیر است (همان، ج ۴،
ص ۲۵۴)

۶. کمال انسان و محبت

انسان موجودی است که به طور طبیعی پیوسته در حال گفتگو و ارتباط است. گفتگوها
و ارتباطات آدمی را می‌توان به سه قسم تقسیم کرد، ص نخست) گفتگو با کائنات؛
یعنی ارتباط با آدمیان و مخلوقات دیگر، چنان که هنرمندی طبیعت گرا با حیوانات،



نباتات و حتی جمادات در ارتباط و گفتگو است. دوم) گفتگو با خود، که تخیل و اندیشه نمونه‌ای از این گفتگو و ارتباط است. سوم) گفتگو با خداوند، که عده‌ای از آدمیان به خصوص هنگام انجام مناسک دینی، با خداوند در ارتباط و گفتگو هستند. براساس حکمت متعالیه در این سه قسم گفتگو، «محبت» نقشی اساسی در کمال آدمی دارد. این «محبت»، باید از دوست داشتن خود آغاز شود، به دوست داشتن خداوند برسد و در نهایت به تمام کائنات سرایت کند. در اینجا مراحل ترتیبی تحصیل محبت شرح داده می‌شود:

الف. دوست داشتن خود

«خود دوستی» یا «حب الذات» اصطلاحی مبهم است که گاهی به عنوان یکی از صفات رذیله و به معنای «خود محوری» به کار رفته است و گاه به معنای «عزت نفس»، از فضایل اخلاقی به‌شمار می‌آید. (صلیبا، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۴۱) عارفان در تعریف «خود» بیان داشته‌اند؛ اگر دوست داشتن خود، به معنای دوست داشتن بدن یا آنچه مربوط به بدن است باشد، که نتیجه آن ظلم به «روح»، یا ظلم به دیگران یا نافرمانی از خداست، مطلوب نیست. عارفان «خود حقیقی» را «جان آدمی» می‌دانند که محبوب خداوند است، و بنا بر آیه «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر / ۲۹) نفخه‌ای از اوست. در این معنی، بدن آدمی بیگانه‌ای است که آدمی را می‌فریبد، ص

ای تو در پیکار خود را باخته
دیگران را تو ز خود نشناخته
تو به هر صورت که آبی بیستی
که منم این، والله آن تو نیستی

(مثنوی، ۸۰۴/۴-۸۰۳)

در واقع این عالم صحنه پیکار روح و بدن است. در این پیکار اگر روح پیروز شود، آدمی به سعادت می‌رسد و اگر مغلوب شود، بیگانه‌ای وجود آدمی را اشغال کرده است. روح، که مرغ باغ ملکوت است، به بدن برای رسیدن به کمال بدن سفر می‌کند؛ اما اگر این سفر، نقشی معکوس داشته باشد، مانند این است که کسی به مرکزی دینی سفر کند و در آنجا جز کفر و نفاق بهره‌ای نبرد.

ای بسا کس رفته تا شام و عراق
او ندیده هیچ جز کفر و نفاق

(مثنوی، ۲۳۷۳/۴)

یا به قول مولوی این شخص همانند گاوی است که در شهری زیبا و سرشار از



خوشی، فقط پوست خریزه است که او را جذب می‌کند.

گاو در بغداد آید ناگهان بگذرد او زین سران تا آن سران
از همه عیش و خوشی‌ها و مزه او نبیند جز که قشر خریزه

(مثنوی، ۲۳۷۹/۴-۲۳۷۸)

در تمثیلی دیگر از مولوی، آدمی همچون عیسی است که همراه خر خود (بدن)، در
آخور (دنیا) آمده است؛ اما گاهی حقیقت را فراموش کرده و چون خود را در آخور
می‌بیند، گمان می‌برد که خر است، ص

تو ز چرخ و اختران هم برتری گرچه بهر مصلحت در آخوری
میر آخور دیگر و خر دیگرست نه هر آن که اندر آخور شد خروست
چه در افتادیم در دنبال خر از گلستان گوی و از گل‌های تر

(مثنوی، ۲۵۵۱/۵-۲۵۴۹)

در تمثیل فوق در آخور بودن میر آخور، راست و خر پنداشتن او، دروغ است.
آمیختگی راست و دروغ، خصوصیت این دنیا است و همت آدمی باید به جدا کردن این
دو از یکدیگر مطوف شود، ص

جوهر صدقت خفی شد در دروغ همچو طعم روغن اندر طعم دوغ
آن دروغت این تن فانی بود راستت آن جان ربانی بود

(مثنوی، ۳۰۳۱/۴-۳۰۳۰)

بر اساس «وحدت وجود» در حکمت متعالیه، خود حقیقی آدمی، خداوند است. از
نظر ملاصدرا انسان مخلوقی است که از قوه هیولانی، که از پست‌ترین اشیا و ناقص-
ترین مواد است، خلق شده و در نشئات وجودی متعدد، مراحل نطفه‌ای، نباتی و حیوانی
را پشت سر گذاشته است و دارای قوای حیوانی مانند حواس و وهم گشته و سپس با
دمیده شدن روح الهی به زیور «فتبارک الله احسن الخالقین» آراسته شده است.

ملاصدرا زمین را مقر جسم انسان می‌داند. در ابتدا انسان در بطن زمین بوده است،
سپس از آن متولد شده، در آن رشد و نمو یافته و به کمال رسیده است. بنابراین زمین
فراش و سکونت‌گاه انسان است و معادن، نباتات و حیوانات همگی، برای حیات انسانی
آفریده شده‌اند. از سوی دیگر آسمان، مصعد اعمال انسانی است؛ جایی است که کلمات



طیبه به سوی آن بالا می‌روند. زینت و زیبایی آسمان با ستارگان و زیبایی ستارگان با ملایکه روحانی است. اما از آنجا که هدف غایی از خلقت زمین و آسمان، موجود انسانی است و آنچه در زمین و آسمان است برای انسان خلق شده است، باطن زمین یعنی انسان از باطن آسمان زیباتر است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۳۸) دوست داشتن این باطن، که حقیقت او و جلوه خداوند است، همان خوددوستی و عزت نفس است.

ب. دوست داشتن خداوند

آدمی با شناخت خود و دوست داشتن خود، به شناخت خداوند و دوست داشتن او می‌رسد. این نکته بیان شده است که خداوند هیچ کتابی آسمانی نفرستاده مگر آنکه در او نوشته است، «ای انسان خود را بشناس» (حافظ برسی، ۱۴۲۲، ص ۲۹۹) ملاصدرا برای روایت فوق سه تفسیر متفاوت بیان می‌کند، ص یکی آنکه به واسطه شناختن نفس، پروردگار شناخته می‌شود، گرچه بین آن دو واسطه‌های زیادی وجود دارد چنانکه شناخت زبان عربی مقدمه شناخت علم فقه است؛ دیگر آنکه وقتی انسان نفس خود را شناخت، بدون فاصله شناخت خداوند حاصل می‌گردد، مانند اینکه با طلوع خورشید، روشنی حاصل می‌گردد. تفسیر سوم این است که شناخت پروردگار جز با شناخت نفس حاصل نمی‌شود.

ملاصدرا شناخت نفس را بالاترین و آخرین مرتبه در شناخت خداوند می‌داند. وی با بهره‌گیری از آیه کریمه «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (حشر / ۱۹) و استفاده از عکس نقیض بیان می‌دارد که هر کس نفس خود را بشناسد، خدای را خواهد شناخت و جهل به نفس نتیجه‌ای جز جهل به حق ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۳۴-۱۳۳)

ملاصدرا گرچه در اسرارالآیات، خود را مقید بر استدلال عقلانی نمی‌کند و سخنانش جز تأویلی بر آیات قرآن به نظر نمی‌رسد؛ اما در مباحث وی در آثار فلسفی، دلایل عقلانی وی آشکار می‌گردد. ملاصدرا وجود معلول را عین ربط نسبت به علت می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶) و از طرفی علم معلول به علت را حضوری می‌داند (همان، ج ۶، ص ۱۷۷) بنابراین اگر کسی که ذاتش عین ربط به حق تعالی است، خود را مشاهده کند، یقیناً خدای را مشاهده خواهد کرد. علم حضوری مانند علم حصولی، به واسطه انتقال از علمی به علم دیگر نیست؛ زیرا علم حضوری یک واقعیت خارجی و حقیقت شخصی و جزئی است. چنانکه در منطق بیان شده است جزئی، کاسب و مکتسب نیست؛ لذا هرگز با شناخت یک واقعیت شخصی نمی‌توان به



واقعیت شخصی دیگر پی برد. بنابراین معنای اینکه اگر کسی خود را شناخت، خدای خود را می‌شناسد، این است که شناخت نفس، که یک شهود خارجی است، بدون وجود خداوند ممکن نیست؛ زیرا شناخت نفس، عین وجود نفس است و وجود نفس نیز، عین ربط به خداوند است، پس شهود نفس، عین ربط به شهود پروردگار است و غفلت از خداوند با شهود نفس یکی نیست.

بنابراین، همچنانکه ملاصدرا نیز اشاره کرده است، مضمون آیه «نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» با حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۲) عکس نقیض یکدیگرند. اگر انسان واقعیت خود را که چیزی جز تعلق به خدای تعالی نیست و حقیقتی مستقل ندارد، بشناسد، خدای را هم خواهد شناخت. ربط و فقر برای حقیقت انسان نسبت به خداوند مانند زوجیت برای اربعه نیست که لازمه ذات باشد؛ بلکه مانند خود اربعه برای اربعه است که عین ذات اوست، و همان‌گونه که استقلال و غنا، برای حق تعالی عین ذات اوست، فقر نیز، برای موجود ممکن عین ذات او است پس اگر کسی خود را شناخت، چون ذاتش وابسته به حق است، بی‌شکحق را می‌شناسد و اگر کسی حق را ندید، به این دلیل است که خود را فراموش کرده است. براساس آیه کریمه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره/۱۶۵) آدمیان به دو گروه مشرک و مؤمن تقسیم شده‌اند. مشرکان کسانی هستند که غیر خدا را دوست دارند، آن‌گونه که باید خدا را دوست داشته باشند؛ اما مؤمنان محبتشان به خداوند شدیدتر است. بیشتر متکلمان محبت مؤمن به خداوند را به معنای تعظیم، مدح، ثنای خداوند و عبادت خالص برای او می‌دانند که با امید به پاداش و ثواب و ترس از عقاب همراه است؛ اما عارفان محبت را نتیجه معرفت می‌دانند؛ از این رو هر که معرفتش به خداوند بیشتر باشد، محبتش شدیدتر است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۷۸)

معرفت به کمال و زیبایی موجب محبت به خداوند در دل آدمی می‌شود.^۸ و بنابر حدیث «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ وَيُحِبُّ الْجَمَالَ» خداوند زیباست و از آنجا که عالم، آینه حق است و خداوند آن را براساس شاکله خود آفرید «كُلُّ يَعْْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (اسراء/۸۴) عالم نیز در نهایت زیبایی است. عارف با نظر در عالم و تفکر در آن محبتش به خدا افزون می‌شود؛ زیرا ویژگی زیبایی، شادی آور است و این نوع ابتهاج تنها برای کسی حاصل می‌شود که قلب او پیراسته از کدورت‌ها باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۵۴-۱۵۳) چنین شخصی به «مقام محبت»؛ یعنی مقامی که در بین کائنات مختص



آدمی است، دست یافته است.

ج. دوست داشتن دیگران

بعد از شناخت واقعی خداوند که در واقع، شناخت اسماء و صفات اوست، محبت به اسماء الهی که موجودات عالم تجلی آنها هستند، در آدمی ایجاد می‌شود. لازمه این دوست داشتن این است که آدمی در زندگی فردی و اجتماعی، حق هر موجودی را آنگونه که باید به جای آورد. مبارزه با ظلم و جنایت و حتی برخورد شدید با آدمیان شرور نشانه دوست داشتن حقیقت آنهاست؛ زیرا شرارت، بیگانه‌ای است که وجود آنها را تسخیر کرده است.

اصل اساسی اخلاق در حکمت متعالیه، دوست داشتن همه کائنات و به خصوص، افراد نوع انسان است. به باور ملاصدرا آدمی به وجه استعداد و قوه، دارای تمامی آن چیزی است که در هستی وجود دارد؛ یعنی هر جنسی از اجناس موجودات و هر عالمی از عوالم عقلی، نفسی و طبیعی در ابتدای خلقت آدمی، بطور ناقص، در او موجود است و از آنجا که هر ناقصی مشتاق کمال است، آدمی نیز، مشتاق و محب چیزی است که دارای تمامی کمالات باشد. تمامی کمالات به طور اصلی و حقیقی در حق تعالی و به عرص، در عالم هستی و در نوع انسان موجود است. بنابراین هر انسانی به جهت انسان بودنش، محبوب و قابل دوست داشته شدن است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۸۱-۱۸۰) ملاصدرا با بیان حدیث قدسی «إِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي خُنْفَاءَ» (زمخشری، ۱۴۱۷، ۳، ص ۳۹) توضیح می‌دهد که انسان از آن جهت که دارای قوه ناطقه است، ذات پاک و زیبایی دارد و گناه و افعال بد، نوعی بیماری و امری خارج از حالت طبیعی است که با فطرت الهی انسان منافات دارد. از این روست که خداوند پیامبران، امامان معصوم و اولیای خود را فرستاد تا آدمی را به یاد فطرت اصلی خود اندازند و از این طریق آدمیان خود را، خداوند را و هموعان خویش را دوست بدارند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۰۲-۲۰۱)

نتیجه

۱. ملاصدرا حکمت را آراستگی به اخلاق الهی می‌داند که با صفای نفس و به کمال رساندن قوه نظری و قوه عملی در آدمی تحقق می‌یابد.
۲. محبت ورزیدن که نتیجه معرفت به زیبایی است، در میان کائنات، مختص به آدمی است؛ زیرا آدمی در ابتدای خلقت، ضعیف و بنابر آیه قرآن، ظلوم و جهول



است. این ویژگی‌ها شوق به معرفت را در انسان ایجاد می‌کند که نتیجه آن محبت و ورزیدن به تمامی موجودات است.

۳. دوست داشتن تمامی موجودات، از جهت وجودی‌اشان، دوست داشتن خداوند است؛ اما دشمن داشتن شیطان، کفر و ظلم و مانند آن از جهت خلقی آنهاست.

۴. لازمه دوست داشتن موجودات این است که آدمی در زندگی فردی و اجتماعی، حق هر موجودی را آن‌گونه که باید به جای آورد. مبارزه با ظلم و جنایت و حتی برخورد شدید با آدمیان شرور نشانه دوست داشتن حقیقت آنهاست؛ زیرا اصل شرارت، بیگانه‌ای است که وجود آنها را تسخیر کرده است.

۵. نشانه کمال آدمی در زندگی فردی و اجتماعی این است که خداوند و مخلوقات او را دوست داشته باشند. اطاعت از اوامر الهی، محبت به هموعان، لعنت کردن به زبان و در عمل به شیاطین و ... از مصادیق محبت و ورزیدن به خود و دیگران است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها

۱. «فإن مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۲۶)

۲. بسیاری از مفسران قرآن کریم ظلوم و جهول را از صفات ذم می‌دانند که توصیف نوع انسان است به این اعتبار که اغلب آدمیان چنین هستند (برای نمونه نک، ص بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۴۰) زیرا آنها با انجام گناهان به خود ظلم کرده و جاهل به موضع امانت و استحقاق عقاب بر ارتکاب معاصی هستند (نک، ص طوسی، بی تا، ۸، ص ۳۶۷) چنان که در متن مقاله آمده است، ملاصدرا با معنایی خاص از ظلوم و جهول، بر این باور است که خداوند با بیان این دو صفت، آدمی را مدح کرده است. از نظر ابن عربی ظلوم و جهول بودن، هم مذمت انسان و هم مدح اوست؛ زیرا نفس آدمی دارای دو اعتبار است، ص نفس منسوب به عبد و نفس منسوب به حق. به اعتبار اول ظلوم و جهول بودن مذمت، و به اعتبار دوم مدح انسان است:

«انسان دو حالت دارد: حالت عقلی و نفسی‌ای که مجرد از ماده است و حالت عقلی و نفسی‌ای که مدبر ماده است. اگر در حالت تجرید از نفس خود باشد - گرچه در حس متلبس به آن باشد - در بهترین حالت (احسن تقویم) است و اگر لباس نفس او ماده باشد، همانگونه که در عالم حس است در زیان خواهد بود و آیات شریفه «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِكَفُورٍ» «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ» «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» در مورد او صادق خواهد افتاد» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۶۱۶)

علامه طباطبایی نیز معتقد است که ظلم و جهل، گرچه ملاک ملامت آدمی و عتاب خداوند بر اوست؛ اما همین ظلم و جهل مصحح حمل امانت و ولایت الهی است:

«الظلم و الجهل في الإنسان و إن كانا بوجه ملاك اللوم و العتاب فهما بعينهما مصحح حملة الأمانة و الولاية الإلهية فإن الظلم و الجهل إنما يتصف بهما من كان من شأنه الانصاف بالعدل و العلم فالجبال مثلا لا تتصف بالظلم و الجهل فلا يقال، ص جبل ظالم أو جاهل لعدم صحة اتصافه بالعدل و العلم و كذلك السموات و الأرض لا يحمل عليها الظلم و الجهل لعدم صحة اتصافها بالعدل و العلم بخلاف الإنسان» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۵۰)

۳. ملاصدرا در عبارتی دیگر می‌گوید:

«هنگامی که خداوند امانت را بر مخلوقات عرضه کرد، هر مخلوقی که به تابش



نور الهی منور نبود، شرافت امانت را نشناخت و قصد آن نمود، ص اجسام به خاطر بُعد مناسب [توان پذیرش نداشتند] و ارواح فرشتگان و غیر آنها نیز چون مرکبی [مانند بدن آدمی] نداشتند که با نیروی ظلومی و جهولی آن را حمل کند، قصد آن امانت نکردند و به حقیقت آن معرفت نیافتند... اما آدمی به خاطر استعداد جسمانی و قوه ظلومی و جهولی، آن را پذیرفت. بنابراین ظلومی و جهولی در حق حامل امانت و کسی که حق آن را ادا کند، مدح است، و در حق خیانت کنندگان به آن امانت، مذمت است» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۶۴-۱۶۳)

۴. مولوی نیز در مثنوی خود، تعابیری شبیه به تعبیر ابن عربی دارد:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل مانم از آن
گرچه تفسیر زبان روشن گر است لیک عشق بی زبان روشن تر است

(مثنوی، ۱۱۳/۱-۱۱۲)

۵. در واقع محبت در نظر ملاصدرا، مانند وجود دارای معنی و حقیقتی واحد است. «محبت یا عشق یا میل مانند وجود حقیقتی است که در تمام اشیاء ساری است، لیکن عامه مردم، به دلیل عادت یا مخفی بودن معنی، اشیا را به این اسامی نمی نامند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۴۰)

بنابراین می توان بر خداوند لفظ عشق و عاشق و معشوق اطلاق کرد. وجود او از نظر شدت و کمال نامتناهی است؛ عشق و عاشقیّت و معشوقیت او نیز چنین است. «خداوند زیباترین زیباهاست» (اجمل من کل جمیل) و علم او کامل ترین علوم است (العالم فوق کل ذی علم) لذا ابتهاج و عشق او، تام و فوق التمام است» (سبزواری، ۱۳۷۵، ص ۱۴۳-۱۴۲)

۶. به باور ابن عربی، خداوند همه چیز را در عالم حی و ناطق خلق کرد. بنابراین هر چه در عالم طبیعت موجود است، جسم متغذی حساس و حیوان ناطق است (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۳۹۳) اهل کشف پیوسته و در عالم حس (و نه عالم خیال) نطق جمادات و نباتات و حیوانات را می شنوند؛ اما جاهلان و نامحرمان نطق موجودات را ادراک نمی کنند. (همان، ج ۲، ص ۷۷)

سنگ بر احمد سلامی می کند کوه یحیی را پیامی می کند
ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم با شما نامحرمان ما خامشیم

(مثنوی، ۲۰/۳-۱۰۱۹)

بنابراین نطق موجودات در عالم خیال و به لسان حال نیست؛ بلکه در عالم حس و به لسان ذات است. این معنی، لطیف است و کسانی که در حجاب کثیف هستند، قادر به



درک آن نیستند، باید پرده برافتد تا معنی درک شود(عناء مغرب، بی تا، ص ۶۰)

چون شما سوی جمادی می‌روید	محرم جان جمادات چون شوید
از جمادی عالم جانها روید	غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت	وسوسه تأویلهای نریایدت
چون ندارد جان تو قندیلهای	بهر بینش کرده ای تأویلهای

(مثنوی، ۴/۳-۱۰۲۱)

۷. نمونه‌ای از این نوع آیات: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ (بقره/۲۲۲)؛ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (آل عمران/۷۶)؛ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (آل عمران/۱۳۴)؛ وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ (آل عمران/۱۴۶)؛ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (آل عمران/۱۴۹)؛ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (مائده/۴۲)؛ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا (مریم/۹۶)؛ وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ (هود/۹۰).

۸. ملاصدرا درباره حقیقت معرفت از فضیلت نقل می‌کند:

«پرواز قلب در علین و جولانش در حجب قدرتی است که کسی آن را نمی‌داند؛ مگر این که گوشش از شنیدن باطل کر، چمزشش از دیدن شهوات کور و زبانش از گفتار فضولات گنگ باشد. قیل، ص «من عرف الله كل لسانه و دهش عقله و دام تحیره» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۷، ص ۳۰۵)

۹. از دیدگاه ملاصدرا اموری که در عالم ماده، که عالم تفرقه و تضاد است، متضاد به نظر می‌رسند، در عالم وحدت که جز خیر نیست، متوافق با یکدیگر هستند. در واقع، حتماً این گونه نیست که مبادی اشیای شرّ و امور قبیح دارای شرّ و نقص باشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۴-۳۸۳)

۱۰. ملاصدرا برای تفهیم این مطلب، نفس آدمی را مثال می‌زند:

«و اعتبر من أحوال نفسك الناطقة المفطورة على صورة الرحمن و هي حجة الله على الخلق فاعرف أن كل ما يصدر عنك من الأقوال و الأحوال و الحركات و السكنات و الأفكار و التخيلات هي مظاهر ما كمن في ذاتك من الصفات و الأسماء فإنك إذا أحببت أحدا و واليته دعتك تلك المحبة إلى أن يظهر منك ما يدل على محبتك إياه من المدح و التعظيم - و التبسيط و التكريم و الدعاء له و إظهار الفرح و



النشاط و التبسم و المطائبة و لو لم تكن
أحببته لما ظهر منك شيء من هذه الأمور فهذه
الآثار و النتائج مظاهر لصفة المحبة التي فيك
و إذا عادت أحدا ظهر منك من الأقوال و
الحركات و الآثار ما يدل على معاداتك إياه
كالشتم و الضرب و الذم و إظهار الوحشة و
الكراهة عنه و تمّي زواله و تشهي نكاله فهذه
الآثار مظاهر لصفة العداوة التي فيك و قس
على ذلك نظائره فهذه الأسماء و الصفات- و إن
كانت متحدة مع ذاته تعالى بحسب الوجود و
الهوية فهي متغايرة بحسب المعنى و المفهوم»
(ملاصدرا، ١٩٨١، ج ٦، ص ١٤٧-١٤٨)



پروپشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. ابن سینا (۱۹۵۳)، *رسائل ابن سینا ۲*، دانشکده ادبیات استانبول، استانبول.
۳. _____ ()، *رسائل ابن سینا*، انتشارات بیدار، قم.
۴. _____ (۱۹۶۰)، *الشفاء، الالهيات*، تحقیق الاب قنواتی و سعید زاید، هیئة العامة للمطابع الاميرية، قاهره.
۵. _____ (۱۹۸۳)، *الشفاء، الطبيعيات*، چاپ الاب قنواتی و...، قاهره.
۶. ابن عربی، محیی الدین (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، دارصادر، بیروت.
۷. _____ (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، چاپ دوم، انتشارات الزهراء، تهران.
۸. افلوطین (۱۹۹۷)، *تاسوعات افلوطین*، تعریب دکتر فرید جبر، تصحیح دکتر جیرار جهامی و سمیح دغیم، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت.
۹. بدوی، عبدالرحمن (۱۹۶۲)، *شهیدة عشق الالهی رابعة العدویة*، الطبعة الثانية، مکتبه النهضة المصرية، قاهره.
۱۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸)، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، به کوشش محمد عبدالرحمن المرعشلی، دارأحیاء التراث العربی، بیروت.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم*، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۲. حافظ برسی، رجب بن محمد، (۱۴۲۲ق)، *مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمير المؤمنین علیه السلام*، تحقیق علی عاشور، أعلمی، بیروت.
۱۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۰)، *الجواهر السنیة فی الأحادیث القدسیة* (کلیات حدیث قدسی)، چاپ سوم، انتشارات دهقان، تهران.
۱۴. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۷ق)، *الفائق فی غریب الحدیث*، تحقیق ابراهیم شمس الدین، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۱۵. سبزواری، ملاهادی (۱۴۱۳ق)، *شرح المنظومه*، با تعلیقات حسن زاده آملی، نشر ناب، تهران.
۱۶. _____ (۱۳۷۵)، *شرح الاسماء و شرح دعاء جوشن الکبیر*، تحقیق نجفقلی حبیبی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۱۷. سلمی، ابو عبدالرحمن (۱۹۹۸)، *الطبقات الصوفیة*، تحقیق احمد الشرباصی، کتاب الشعب، قاهره.



۱۸. شهرزوی، شمس الدین (۱۳۸۳)، **رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقايق الربانية**، به کوشش نجفقلی حبیبی، موسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۱۹. صلیبا، جمیل (۱۴۱۴)، **المعجم الفلسفی**، الشركة العالمية للكتاب، بیروت.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، **التبیان فی تفسیر القرآن**، با مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیرعاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۲. عراقی، فخرالدین (۱۳۶۳)، **لمعات**، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، انتشارات مولی، تهران.
۲۳. عطارنیشابوری، فریدالدین (۱۳۷۰)، **تذکره الاولیاء**، به کوشش محمد استعلامی، چاپ ششم، زوار، تهران.
۲۴. غزالی، ابو حامد محمد (بی تا)، **احیاء علوم الدین**، ۱۸ ج، دار الكتاب العربی، بیروت.
۲۵. فارابی، ابونصر (۱۳۸۶)، **تحصیل السعادة**، در الاعمال الفلسفیة، نرم افزار کتابخانه حکمت اسلامی، قم.
۲۶. فخررازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۷. فیض کاشانی (۱۳۷۵)، **اصول المعارف**، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۲۸. قیصری، داود، (۱۳۷۵)، **شرح فصوص الحکم**، به کوشش جلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۲۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، **بحار الانوار**، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۳۰. مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی (۱۴۰۶)، **روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه**، تحقیق حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتیاردی، چاپ دوم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، قم.
۳۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، **المبدأ و المعاد**، به تصحیح سید جلال-الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه اسلامی، تهران.
۳۲. _____ (۱۳۷۵)، **مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین**، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، انتشارات حکمت، تهران.



۳۳. _____ (۱۳۶۰) الف، **اسرار الآیات**، مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی، انجمن حکمت و فلسفه، تهران.
۳۴. _____ (۱۳۶۰)، ب، **الشواهد الربوبیه فی المنهاج السلوکیه**، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز الجامعی لنشر، مشهد.
۳۵. _____ (۱۳۶۳)، **مفاتیح الغیب**، مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، تهران.
۳۶. _____ (۱۳۶۶)، **تفسیر القرآن الکریم**، تحقیق محمد خواجهوی، انتشارات بیدار، قم.
۳۷. _____ (۱۳۷۸)، **اجوبه المسائل الکاشانیه**، در مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، حکمت، تهران.
۳۸. _____ ()، **الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة**، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۳۹. _____ (بی تا)، **ایفاظ النائمین**، تصحیح دکتر محسن مؤیدی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۴۰. نجم رازی، ابوبکر عبدالله بن محمد بن شاهاور اسدی (۱۳۵۲)، **مرواد العباد**، به اهتمام محمد امین ریاحی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.

