



نقش محبت در زندگی اخلاقی از منظر حکمت متعالیه

مرتضی شجاری^۱

چکیده

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 حقیقتاً به خداوند عشق ورزد، به مرتبه‌ای می‌رسد که تمامی آدمیان - که جلوه‌های مختلف خداوند هستند - محبوب او واقع می‌شوند و آنگاه 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 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 محبت نفسانی توجه به غیر خدا و عبادت اوست. اما محبت الهی که می‌توان آن را «محبت معرفت و حکمت» نیز نامید، محبتی است که ملائم با شهوات نفسانی نیست و حقیقتاً به خداوند تعلق می‌گیرد، گرچه در ظاهر، محبت به امور دنیوی باشد؛ زیرا مؤمن حقیقی همه چیز را جلوه خدا می‌داند. آنچه سبب محبت خداوند در دل آدمی می‌شود، معرفت به کمال و زیبایی اوست و بنابر حدیث «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ» خداوند زیباست و از آنجا که عالم آینه حق است، عالم نیز در نهایت زیبایی است. آدمی با نظر در عالم و تفکر در آن محبتش به خدا افزون می‌شود؛ زیرا ویژگی زیبایی، ایجاد ابتهاج است و این نوع ابتهاج فقط برای کسی حاصل می‌شود که قلب او پیراسته از کدورتها باشد؛ چنین شخصی به «مقام محبت» نائل آمده است. این مقام در بین کائنات مختص آدمیان است؛ زیرا آدمی دارای ویژگی‌هایی است که او را از موجودات دیگر متمایز می‌کند.

کلید واژه‌ها: زندگی اخلاقی، اساس اخلاق، محبت، معرفت، ویژگی‌های آدمی

^۱ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز Email: mortezashajari@gmail.com



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 مانند فارابی و ابن‌سینا، آن را اتصال به عقل فعال می‌دانند که با تکمیل حکمت نظری و حکمت عملی میسر است (فارابی، ۱۳۸۶: ۱۸۳؛ ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ۲: ۱۴۰). اما صوفیان غالباً از سیر و سلوک سخن می‌گویند که نتیجه آن، رسیدن به حق تعالی است 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. وی که غایت فلسفه را «به کمال رسیدن انسان» می‌داند، علاوه بر تعقل فلسفی، بر عامل تهذیب نفس، بسیار تأکید می‌ورزد. زیرا 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. ملاصدرا در کتاب *ایقاز النائمین* 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 (نک: ملاصدرا، بی تا: ۵۹).

ملاصدرا فیلسوفی بود که آنچنان به عرفان علاقه داشت که مهم‌ترین کتاب فلسفی خود را *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه* نام نهاد. این نامگذاری و آنچه که وی در جای جای مباحث عقلی در مورد تهذیب نفس و سیر و سلوک عرفانی آورده است، خود می‌تواند دلیلی بر اهمیت اخلاق عرفانی نزد ملاصدرا باشد. اخلاق عرفانی مبتنی بر محبت است. محبت است که سالک را به سیر و سلوک برمی‌انگیزد و در هر چهار مرحله آن همراه سالک 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، نقش محبت را در زندگی بر اساس اخلاق از دیدگاه ملاصدرا بررسی و تحلیل کند.

۱. اخلاق در حکمت متعالیه

یکی از تعریف‌هایی که ملاصدرا برای «حکمت» آورده است و می‌توان آن را «تعریف به وسیله بیان غایت» دانست، حدیثی است که از پیامبر (ص) روایت شده است: «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۵۸: ۱۲۹). ملاصدرا این تعریف را به معنای «تشبه به اله» می‌داند که فیلسوفان الهی آن را در تعریف فلسفه بیان کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱: ۲۲). از نظر وی خداوند احاطه به همه معلومات دارد و نیز به همه کائنات محبت دارد؛ کائناتی که چیزی جز آثار خود او نیستند. به اخلاق الهی آراسته شدن یا به خداوند شباهت یافتن به معنای این است که آدمی در بُعد نظری بر هستی احاطه یابد، چنانکه پیامبر (ص) فرمود: «رَبُّ أَرْنَا الْأَشْيَاءَ



کما هی» (همان: ۲۱) و در بُعد عملی به کسب فضیلت‌ها توفیق یابد، که نتیجه آن، دوست داشتن خداوند و تمامی جلوه‌های اوست.

آراسته شدن به اخلاق الهی با فلسفه محض قابل حصول نیست؛ همچنان که مجرد ذوق و کشف نیز در این امر، کافی نیست.^۱ زیرا فیلسوف با تعقل محض و آراسته کردن نفس خود به «صورت‌هایی که از امور عقلی خالص حکایت می‌کنند» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴: ۲۹۵)، حداکثر می‌تواند به ادراک واقعیت‌های هستی دست یابد و 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 علاوه بر تعقل و برهان، شهود و وجدان نیز نقشی اساسی دارد و تنها با این روش می‌توان حقیقتاً به اخلاق الهی آراسته شد.

پیامبر اسلام (ص) الگوی آدمیان برای کسب اخلاق الهی است. به باور ملاصدرا پیامبر (ص) دارای سه ویژگی بود که اگر کسی آنها را در خود تقویت کند می‌تواند به اخلاق الهی دست یابد:

۱-۱. صفای نفس

حکمای پیش از ملاصدرا و نیز اکثر عارفان نفس ناطقه یا روح را جوهری مجرد می‌دانستند که بنابر حکمتی الهی به بدن مادی که از عالم ظلمت و حجاب است، تعلق گرفته و به واسطه آن، به کدورت‌های عالم مادی آلوده شده و صفای حقیقت خویش را فراموش کرده است. ایشان با توصیه‌هایی که در حکمت عملی یا عرفان عملی و سیر و سلوک ارائه می‌دادند، می‌کوشیدند آدمیان را تشویق کنند تا خود را از قفس تن رهاکننده و جان خویش را از آلودگی‌ها پاک سازند. اما ملاصدرا با اثبات حرکت جوهری و بیان حدوث جسمانی نفس، مهم‌ترین اشکال فیلسوفان پیشین را عدم شناخت تحول جوهری نفس می‌داند. از نظر وی آنچه که آدمی را از دیگر کائنات ممتاز کرده است - چنانکه بیان خواهد شد - ضعف وجودی او در آغاز خلقت است؛ ضعفی که بدون آن، رسیدن به کمال و تخلّق به اخلاق الهی امکان پذیر نبود.

نفس آدمی گرچه بر مبنای حرکت جوهری از ماده حادث شده است؛ اما قوه این را دارد که از ماده، صافی گشته و به معراج رود. به باور ملاصدرا (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۷۴) «کوثر» که بنا بر آیه کریمه «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ» (کوثر / ۱) خداوند به پیامبر (ص) عطا کرد، صفای نفس بود؛ رحمتی خاص که هر کسی به قدر کوشش خود می‌تواند در معرض آن واقع شود.

۱-۲. کمال قوه نظری

در فلسفه مشایی که حکمت به دو قسم نظری و عملی تقسیم شده است، نفس آدمی دارای دو قوه است: نظری و عملی. حکمت نظری سبب استکمال قوه نظری است، نفس آدمی به واسطه آموختن علوم نظری از مرتبه عقل هیولانی که پذیرش صرف است به مرتبه عقل بالفعل ارتقا پیدا می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۶۰: ۴-۳).

به این گونه که صورت‌های کلی و مجرد از ماده در قوه نظری منطبق می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۹۸۳، ۲: ۳۹). اما در حکمت متعالیه و بنابر «اتحاد عالم و معلوم» و «اتحاد نفس با عقل فعال»، نفس آدمی با حرکت جوهری فربه شده و معلومات، عین او می‌شوند. در واقع - چنانکه ملاصدرا در تمثیلی می‌گوید - بدن آدمی مانند تخم است و نفس آدمی مانند پرندگی 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 کمال لایق خود نائل آید (ملاصدرا، ۱۳۶۳:



۶۱.

ملاصدرا با تأویلی بر آیه کریمه «وَ أَسْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» (زمر/ ۶۹)، نفس آدمی را زمینی می‌داند که با تحصیل علوم حقیقی و با حرکت جوهری، استعداد می‌یابد که با نور پروردگار روشن شود (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۸۰؛ همان: ۵). در واقع کمال قوه نظری از ظلمت بدرآمدن 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 کمال قوه نظری می‌داند (همو، ۱۳۶۳: 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. کمال 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 (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب: ۲۰۷). این مراتب متسلسل هستند و بالاترین آن، مرتبه چهارم است که ملاصدرا ادامه آیه دوم از سوره کوثر «وَ أَنْحَرُّ» را اشاره بدان می‌داند (همو، ۱۳۶۳: 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 در آورد. علمای اخلاق و فیلسوفان مشایی در مباحث حکمت عملی معمولاً با بررسی نفس آدمی، رذائل و فضائل مربوط به آن را بیان کرده و 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. حصول معرفت، اهل محبت گشتن و زندگی بر اساس اخلاق، در میان کائنات، مختص به آدمی است؛ به دلیل ویژگی‌هایی که او را از موجودات دیگر متمایز می‌کند.

۲. ویژگی‌های آدمی

معرفت و به تبع آن محبت در آثار ملاصدرا به دو معنی بکار رفته است: یکی معنای عام که بنابر باور ملاصدرا به «وحدت وجود»، در خداوند و نیز در تمامی کائنات که جلوه‌های خداوند هستند، وجود دارد. در این معنی حتی جمادات نیز دارای علم و حیات و سمع و بصر و به تبع آنها دارای محبت هستند (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۷: ۱۵۰). و دیگر معنای خاص که در بین کائنات فقط مختص به آدمی است و آن، به دلیل ویژگی‌هایی مانند ضعیف بودن و ظلوم و جهول بودن است.

۱-۲. ضعف آدمی

ملاصدرا با بیان اینکه قلب آدمی برزخی بین جسمانیات و روحانیات است، توضیح می‌دهد که نفس آدمی نسبت به عالم ماده، غایت آن 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، ۴: ۲۹۶-۲۹۵). دلیل ملاصدرا قاعده «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» (نک: ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۸۸) است که خود، از نتایج حرکت جوهری است.



در آیه کریمه «خلق الانسان ضعيفاً» (نساء / ۲۸)، ضعف خلقت به آدمی نسبت داده شده است. از نظر ملاصدرا ضعیف بودن در خلقت، مختص آدمی و کرامتی برای اوست و موجودات دیگر چنین خلقتی ندارند؛ زیرا هر موجودی، حدی معین، مقامی معلوم و صورتی تام دارد؛ 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 ذکری نبود. صورت ابتدائی انسان «ماء مهین» است و بتدریج و با حرکت جوهری (بعد از هر فنا و زوالی) به کمال می-رسد؛ یعنی دائماً از حالی به حال دیگر در می آید تا به غایت کمال برسد.

در قرآن کریم فقط در مورد خلقت انسان «لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً» آمده است. به باور ملاصدرا دلیل این امر، ضعف خلقت آدمی است؛ زیرا ضعیف تر از «الاشیء» چیزی نیست. انسان در آغاز خلقت، در غایت ضعف است و بنا بر قاعده «جسمانیة الحدوث بودن نفس»، حدوث آدمی از ماده پست و ظلمت هیولی است، همچنان که خداوند می فرماید: «يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره / ۲۵۷) و خداوند است که نفس آدمی را از نقص به کمال رسانده، از ظلمت مرتبه هیولانی به نور عالم عقل رهنمون می شود (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۵: ۶۴).

از نظر ملاصدرا (نک: همان، ۳: ۶۴-۶۳) آدمی گرچه یکی از انواع حیوانات است و از دیگر مخلوقات، با صورتی حیوانی و شریف متمایز است؛ اما افراد بشر از جهت حس و حرکت در مرتبه ضعیفی از حیوانیت هستند؛ زیرا برای محفوظ ماندن از گرما و سرما نمی توانند 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. مقصود خداوند از آیه کریمه «وَ خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفاً» همین ضعف قوای حیوانی است؛ ضعفی که در واقع، منشأ انتقال آدمی از پست ترین مرتبه به بالاترین مرتبه می شود.

در واقع، در میان کائنات فقط انسان است که چون میان قوه صرف و فعلیت محض واقع شده است، می تواند دائم در حرکت باشد تا به مقصد نهایی خود برسد و به همین دلیل، رجوع و توبه و سلوک در آدمی وجود دارد. از این روست که آدمی افضل موجودات است و دلیل این فضیلت همان قوه و نقصانی است که عده ای مانند صابئان را به گمان انداخته است که درجه آدمی از درجه فرشتگان پست تر است؛ در حالی که همین نقصان، دلیل فضیلت آدمی بر فرشتگان است و موجب می شود که از آنها فراتر رود.

از این رو تنها آدمی است که استحقاق ارتقا به عالم قدس و رضوان خداوند دارد به گونه ای که می تواند مقامی برتر از فرشتگان یابد. به باور ملاصدرا منشأ این امر، همان ضعف، عجز، فقر و کثرت آفات و امراض است. مخلوقی که در آغاز خلقت بدین گونه نباشد، کمالی را در خود تصور کرده و حالت انتظار برای رسیدن به کمال در او موجود نخواهد بود (همان، ۵: 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 آسمان ها 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 عَلَى صِيغَةِ الْمُبَالَغَةِ ففیه الإشارةُ إِلَى أَن الظالم من يظلم غيره، و الظلوم من يظلم نفسه، و كذا الجاهل من يجهل غيره، و الجهول من يجهل نفسه» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: 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: «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. انسان مسجود ملائکه واقع شد، بخاطر اینکه با قبول امانت، بر خود ستم روا داشت (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۴۹-۱۴۸). چنین تفاوتی میان جاهل و جهول نیز وجود دارد. جاهل کسی است که بر غیر خود نادان است؛ اما جهول کسی است که 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 نغز جهلی که مغز معرفت است»
 (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۵: 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: ۳۳۹).

۳. مفهوم محبت از دیدگاه ملاصدرا

قرآن کریم، در عالم اسلام، اولین 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.»

«يا 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 باک)، به زودی خدا مردمی را بیاورد که دوستشان بدارد و دوستش بدارند.»

با وجود این، آنچه در دو قرن اول هجری بین مسلمانان و اولین صوفیان رواج داشته است، ریاضت و زهد مبتنی بر ترس از گناه و دوزخ و جزای الهی است و بنا بر گزارش مورخان تصوف اولین صوفی که حُبّ الهی را فریاد زد، رابعه عدویه در قرن دوم هجری بود (بدوی، ۱۹۶۲: 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: «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» (عطارد، ۱۳۷۰: ۸۷). وقتی سفیان ثوری از رابعه در باره حقیقت ایمانش پرسید، پاسخ داد: «من خدا را از خوف دوزخ و طمع بهشتش نمی‌پرستم، وگرنه مزدور حقیری بیش نباشم؛ لیکن او را به سبب محبت او و شوق دیدار او می‌پرستم» (غزالی، بی‌تا، ج ۱۴: ۶۸؛ و نیز نک: ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۷: ۳۰۳).

صوفیان با اینکه اصل و کمال دین را در محبت و عشق می‌دانند (نجم رازی، ۱۳۵۲: ۱۵۳) و تعبیرهای



بسیاری از آن کرده‌اند، تأکید می‌کنند که محبت قابل تعریف نیست و الفاظ قاصر از آن‌اند که بتوانند معنایی برای محبت و عشق بیان کنند. سمنون در این باره گفته است: «لا يعبر عن الشيء إلا بما هو أرق منه، و لا شيء أرق من المحبة، فبم يعبر عنها؟» (سلمی، ۱۹۹۸: ۶۳).

در واقع، محبت از اموری است که تا کسی واجد آن نباشد، نمی‌تواند به خوبی آن را ادراک کند؛ از این‌رو می‌گویند که امری چشیدنی است و نه قابل بیان و تعریف:

«الحب ينسب للإنسان و الله بنسبة ليس يدري علمنا ما هي

الحب ذوق و لا تدرى حقيقته أ ليس ذا عجب و الله و الله» (ابن عربی، بی‌تا، ۲: ۳۲۰)

«حب از جهتی به انسان و از جهتی به خداوند نسبت داده می‌شود؛ اما دانش ما نمی‌داند که حب چیست. حب چشیدنی است و حقیقتش نیافتنی. به خدا قسم چیزی عجیب [و لطیف] است این حب!»^۴.

بنابراین، محبت قابل تعریف ذاتی نیست (ابن عربی، بی‌تا، ۲: ۱۱۱) و فقط کسی که واجد آن باشد، به خوبی ادراکش می‌کند (ابن عربی، همان). با وجود این می‌توان با ذکر بعضی از خصوصیات، تعریفی لفظی از آن ارائه داد؛ چنانکه ملاصدرا آن را «بتهاج به شيء موافق، خواه عقلی باشد یا حسی و یا ظنی» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۵۵) تعریف کرده است. لذت و ابتهاجی که از درک زیبایی حاصل می‌شود، یقیناً - بنا بر قول به تشکیک وجود - در مراتب موجودات متفاوت است. این لذت در محسوسات درک بی‌واسطه و بدون حجاب از کمال است؛ اما در خداوند بهجتی است که در اعلی مراتب آن باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: 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 (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۵۶)، اطلاق محبت نیز مجاز است.^۵

ملاصدرا نیز مانند اکثر عارفان علم به زیبایی را سبب حصول محبت می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۷۶)، چنان‌که مولوی گفته است:

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

از این‌رو لازم است به علم و زیبایی و نقش آن در حصول محبت اشاره‌ای شود.

۱-۳. علم به عنوان 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.

الف. علم در هستی

فیلسوفان با تقسیم موجود به مجرد و مادی، علم را مختص مجردات دانسته‌اند که یکی از نتایج آن تعریف انسان به «حیوان ناطق» است. در این تعریف، ناطق، فصل انسان است و معنای آن این است که حیوانات دیگر، نباتات و جمادات دارای نطق (درک کلیات و علم) نیستند. اما عارفان با بهره‌گیری از آیات قرآن کریم بر این باورند که همه اشیا، سمیع و بصیر و دارای علم هستند.

در جهان بینی عارفان «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 (ابن- عربی، بی تا، ۱: ۱۴۷). اگر مقصود از «نطق» تکلم باشد، حیوانات، نباتات و جمادات نیز تکلم دارند؛ اما جز انسانهای کامل کلام آنها را درک نمی کنند. حال افراد غیر کامل نظیر حال کسی است که در خواب است و سخن سخنگویان در مجلس را نمی شنود و آنگاه که از خواب بر خیزد؛ سخن آنان را خواهد شنید. جاهل نیز هنگامی که از خواب برخیزد، کلام موجودات را می شنود. و اگر مقصود از «نطق» ادراک کلی باشد، موجودات دیگر غیر از انسان نیز دارای این ادراک هستند، اما بعضی از انسانها جهل به این مطلب دارند، عدم علم، دلیل بر عدم وجود نیست^۶.

ملاصدرا با نقل سخنان ابن عربی در آثار خود می کوشد بر آنها برهان اقامه کند. در فلسفه وی علم و وجود، امری واحد هستند؛ اما علم در اشیای مادی آمیخته با جهل است، چنان که وجود آنها با عدم ممزوج است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۶۲). ملاصدرا هیچگاه تلازمی نمی بیند بین حقیقتی که با کشف و برهان اثبات می شود و آنچه که میان عامه مردم و حتی فیلسوفان شهرت دارد؛ از این رو تصریح می کند که «أَنَّ الصَّوْرَةَ الجَرْمِيَّةَ عندنا إحدى مراتب العلم و الإدراك» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۳۴۰) و اگر عامه مردم مثلاً وجود سنگ را عالم نمی نامند یا به دلیل عادت است، یا اصطلاح خاص، یا خفای معنی نزد آنها و یا عدم ظهور آثاری که برای علم می پندارند (همان).

با وجود این، تنها آدمی است که به خاطر ویژگی هایی که بیان شد، می تواند 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

نکته ای که ملاصدرا بر آن بسیار تأکید می کند، گسترش علم و معرفت در جامعه و مبارزه با جهل است. فضیلت های اخلاقی در اجتماع آنگاه همگانی می شود 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، ۱۶: ۲۱۰)، بر طلب علم حتی در دورترین نقاط تأکید می کرد «اطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصَّيْنِ» (همان، ۱: ۱۷۷).

به باور ملاصدرا خداوند برای عقل آدمی لشگریان زیادی آفرید تا یاری گر او باشند و به او در راه سفر به خداوند خدمت کنند. 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 مرتبه ای به مرتبه دیگر قرار داد تا بتواند به معبود حقیقی برسد. بنابراین آدمی مسافر است و در هر سفری که خوف از دشمن و رهزن وجود دارد، مرکب و توشه و خدمتکار لازم است. مرکب آدمی ماده بدن است، توشه اش علم است و لشگریانش، اعضا و قوای مختلف. دشمن آدمی در این راه شیطان است و راهزنان، انگیزه های نفسانی و وهمی هستند.

این لشگریان دو گروهند: گروهی با چشم دیده می شوند 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 می کند 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 شیطنتِ وهم راهزن می‌شود و با قبول فریب شیطان و مغالطات او با معقولات عقل معارضه می‌کند. از این‌رو 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 وهم از اطاعت عقل مانند تمرّد شیطان از اطاعت خداوند است (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۵: ۲۲۵-۲۲۴).

شهووت و غضب دو تن از امرای لشگر عقل‌اند. 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 لشگر دیگری برتر از این دو دارد و آن علم و حکمت است و می‌تواند با این لشگر که «حزب الله» است بر دو لشگر 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: ۲۲۵). لشگریان «حزب الله» یعنی عالمان و حکیمان به یقین زیبایی را در هستی می‌بینند.

۲-۳. زیبایی

محبت همواره به زیبایی تعلق می‌گیرد، چنانکه در احادیث داریم «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۰: ۹۲). ملاصدرا تصور زیبایی را سبب ایجاد محبت می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۷۷؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۸۴) و از آنجا که محبوب نیز عاشقِ مُحَبِّ خود است، لازم است که مُحَبِّ و محبوب هر دو زیبا باشند. این نکته در عشق خداوند به ذات خود، عشق خداوند به موجودات و عشق 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 عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» (الاسراء/ ۸۴) عالم را به شاکله خود آفرید... بنابراین کلّ عالم در نهایت زیبایی است؛ زیرا آینه خداوند است» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۱: ۱۵۴-۱۵۳).

از این‌رو عده‌ای از عرفا تأکید می‌کنند که آدمی عاشق هر چیزی شود، بر خداوند عاشق شده است: «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: ۷۶؛ ابن عربی، بی‌تا، ۲: 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: ۶۸)

زیبایی حقیقی همان حقیقت خیر است (افلوطین، ۱۹۹۷: ۶۵۹)؛ از این‌رو عده‌ای سبب عشق را افراط در



طلب خیر می‌دانند (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۵۱۶). در واقع خیر است که ذاتاً معشوق واقع می‌شود و به تعبیر ابن‌سینا: «من أدرك خيراً فانه بطباعه يعشقه» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۹۱). «خیر» است که عاشق «خیر» می‌شود؛ زیرا عشق چیزی جز طلب زیبایی و ملائمت نیست و «خیر» است که زیباست و ملائمت با وجود هر موجودی است و هرچه خیر افزون گردد، استحقاق معشوق بودن بیشتر می‌شود و عاشق بودن نیز قوی‌تر می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۷۷). بنابراین خیر، منبع عشق است؛ هر یک از صوری که در عالم طبیعت محقق شده، به سوی کمالی که خیریت هويت او مستفاد از آن است، کشش دارد و از نقص که مربوط به حدود عدمی آن است گریزان است و چون خداوند در نهایت خیریت است و هیچ نقصی ندارد، نهایت عاشقیت و معشوقیت است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۹: ۳۵۲).

ملاصدرا 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 این‌رو 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: ۲۶۹).

۴. محبت خداوند به آدمیان

در آیاتی از قرآن کریم بیان شده که خداوند بندگان را به سبب داشتن زیبایی‌ها و کمالات دوست می‌دارد. متکلمان معمولاً این محبت خداوند به انسان‌ها را به ثواب دادن و مدح کردن و تجلیل آنها از طرف خداوند تفسیر می‌کنند (فخررازی، ۱۴۲۰، ۷: ۱۷؛ طوسی، بی‌تا، ۳: ۵۵۷). ملاصدرا با انتقاد شدید از متکلمان در این نوع از تفسیر، 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: ۱۵۷-۱۵۶).

معنای حقیقی محبت «ابتهاج به شیء موافق» است (همان: ۱۵۵) و از آنجا که وجود ممکنات اثری از آثار قدرت خداوند هستند و مخلوقات، تجلیات کمالات خداوندند، 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 منطوی است؛ همچنان که علم او به ممکنات در علم به ذاتش منطوی است» (همان: ۱۵۷-۱۵۶).

اما مخلوقات یا آثار حق تعالی بنابر «وحدت تشکیکی وجود» دارای مراتب مختلف هستند (تشکیک در مراتب)؛ همچنان که بنابر «وحدت شخصی وجود» تجلیات خداوند، مظاهر تشکیکی بی‌نهایت دارند (تشکیک در مظاهر). از این‌رو مخلوقی که سزاوار است محبت خداوند بیش از همه نصیب او شود، اشرف ممکنات؛ یعنی انسان کامل است که در قوس نزولی و قوس صعودی از همه نزدیکتر به خداوند است. در طرف مقابل مخلوقی که در پست‌ترین مرتبه وجودی واقع است - یعنی ابلیس در میان زندگان و هیولی در میان اموات - کمترین بهره را از محبت الهی دارند (همان: ۱۵۷). 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 بهره‌مند گردد.

در واقع ممکنات در قبول تجلی خداوند و حکایت کردن از ذات الهی 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 و دارای وجودی قوی‌تر 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: ۱۵۸) و بنابر حدیث «قرب نوافل» نزدیک شدن بنده به خداوند به واسطه انجام مستحبات، سبب صفای باطن و رفع حجاب از قلب او می‌شود که این خود، از لطف و محبت الهی ناشی می‌شود (همان: ۱۵۹).

البته محبت خداوند به این بندگان، محبتی است که از هر نقصی خالی است. از این رو ملاصدرا خداوند را منزّه از محبتی می‌داند که منشأ آن قصور محبّ از کمال اتمّ باشد. وی با بیان مثالی توضیح می‌دهد که محبت خداوند مانند محبت پادشاهی نیست که به خاطر تمایل به شخصی، او را به خود نزدیک می‌کند تا به او کمک کند یا از حضورش لذت برده یا در امور مملکت با او مشورت کند و یا وسایل آسایش را برای او آماده کند؛ بلکه محبت خداوند به بنده مانند محبت پادشاهی است که شخصی را به خود نزدیک می‌کند به دلیل اینکه آن شخص دارای اخلاقی خوب و صفاتی پسندیده است؛ به گونه‌ای که سزاوار است در حضور پادشاهان باشد. در این مثال اگر شخصی به کسب صفات نیکو مبادرت کند؛ صفاتی که موجب رفع حجاب از او شود تا بتواند در محضر پادشاه باشد، می‌توان گفت که این شخص خود را در معرض محبت پادشاه قرار داد (نک: همان: ۱۵۹). در واقع نزدیک شدن بنده به خدا و محبت خداوند به بنده به واسطه دور شدن آدمی از صفات شیاطین و درندگان و تخلق به اخلاق الهی است که به یقین موجب تغییر در ذات الهی نخواهد بود (همان: ۱۶۰-۱۵۹).

از طرف دیگر، بنابر آیاتی مانند «أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (توبه/ ۳) و «وَوَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ لَعَنَهُمْ» (فتح/ ۶) عده‌ای از آدمیان مورد غضب خداوند واقع می‌شوند. ملاصدرا با تأکید بر اینکه تمام موجودات محبوب خداوند هستند، بیان می‌کند که بعضی موجودات، مانند دنیا و آنچه در آن است، با عدم آمیخته‌اند و از این جهت مورد غضب خداوند هستند و از رحمت خاصه او بی‌بهره‌اند؛ گرچه بنا بر «وَوَسِعَتْ رَحْمَتُهُ كُلَّ شَيْءٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳: ۸۸) رحمت عام الهی هر چیزی را دربر گرفته است. 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 که آمیخته با عدم و شر است، مانند کافران و گناهکاران، به عرض مورد غضبانند؛ زیرا از رحمت الهی که در عالم انوار و منزلگاه مقربان و برگزیدگان است، دورند (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۷۱).

۵. محبت معرفت و حکمت

ملاصدرا با تقسیم محبت آدمی به محبت نفسانی و محبت الهی بیان می‌کند (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۵: ۳۳۶-۳۳۵) که هر محبتی نوعی عبودیت است، از این رو اگر آدمی محبت 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 محبت نفسانی توجه به غیر خدا و عبادت اوست. اما محبت الهی که می‌توان آن را «محبت معرفت و حکمت» نیز نامید، محبتی است که ملائم با شهوات نفسانی نیست و حقیقتاً به خداوند تعلق می‌گیرد، گرچه در ظاهر، محبت به امور دنیوی باشد؛ زیرا مؤمن حقیقی همه چیز را جلوه خدا می‌داند



و چنین معرفتی جز محبت به خدا و عبادت او نتیجه نمی‌دهد. برای رسیدن به مقام «محبت معرفت و حکمت» باید اولاً به حقیقت کائنات معرفت یافت و ثانیاً چشمی یافت که با آن بتوان زیبایی را در تمامی کائنات دید و در نتیجه به آنها محبت ورزید.

۱-۵. حقیقت کائنات

فیلسوفان هر ممکنی را زوجی مرکب از دو جهت ماهیت و وجود و یا امکان و وجود می‌دانند (نک: ابن سینا، ۱۹۶۰: ۴۷؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱: ۱۸۷؛ همان، ۲: ۳۲۰). به باور ملاصدرا ماهیت و امکان، جهاتی عدمی‌اند و از این رو نمی‌توانند محبوب حقیقی باشند؛ اما جهت وجود یا وجود در هر ممکنی، جلوه خداوند در اوست و از این رو متعلق محبت واقع می‌شود (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۱: ۱۵۴). در واقع، فعل خداوند، تجلی صفات و ظهور اسمای اوست (همو، ۱۳۶۳: ۳۳۵) و وجود هر موجودی جلوه‌ای از صفات جمیل خداوند است.

ملاصدرا بر مبنای وحدت شخصی وجود که در مباحث علت و معلول آن را به زیور برهان آراسته است، باور دارد که جز خداوند، چیزی وجود ندارد و ماهیات - که این عربی آنها را اعیان ثابت نامیده است - آینه‌هایی برای وجود خداوند هستند. بنابراین موجودات حادث، صورت‌های تفصیل حق تعالی هستند و دو اعتبار دارند: به اعتباری آینه‌های وجود خداوند و اسما و صفات او هستند و به اعتباری دیگر وجود خداوند، آینه آنهاست؛ زیرا آنها لوازم اسما و صفات خداوندند و خداوند در آنها ظاهر شده است.

به اعتبار اول در خارج فقط 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 شهود خداوند بر او غالب شده است. اما به اعتبار دوم - یعنی اعتبار کسی که فعل حق بر او غلبه یافته است - ماهیات موجودند و وجود حق، آینه آنها در غیب است که تنها از ورای تنق عزت و سرادقات جمال و جلال تجلی می‌کند. اما سالکی که هر دو نشأه را مشاهده می‌کند، پیوسته آینه اعیان و آینه حق و صورتهایی که در آنهاست، ملاحظه می‌کند، بدون اینکه هیچ انفکاک و امتیازی میان آنها قائل باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۳۶-۳۳۵).

۲-۵. دیدن 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 هستند. اما تفاوت در کائنات به این دلیل است که هر چیزی در این عالم جلوه یکی از صفات الهی است و خداوند دارای صفات جمال و جلال متعددی است. به تعبیر ملاصدرا گروهی مظهر صفات جمال؛ یعنی جلوه «هو الله الرحمن الرحيم الباری المصور النافع الهادی» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۶۸) و قومی دیگر مظهر صفات جلال؛ یعنی جلوه «هو الله القهار الجبار المنتقم العزیز المتکبر الضار المضل» (همان) هستند. از این رو مثلاً پیامبران، مظهر صفات نافع و هادی خداوند و شیطان، مظهر صفات ضار و مضل اوست.

به باور ملاصدرا (نک: ۱۹۸۱، ۶: ۱۴۷-۱۴۶) تنها راسخون در علم به ادراک این امر نائل می‌شوند که عالم ربوبی از جهت کثرت معانی اسمائی و صفات متعدد، عالمی عظیم است، در حالی که هر آنچه در آنجاست با وجودی واحد و بسیط موجود است^۱. هر یک از اسما و صفات الهی مظهری مناسب می‌طلبد که اثر آن اسم و



صفت در آن مظهر ظاهر شود. بنابراین هر صفتی از صفاتِ خداوند و هر اسمی از اسمای 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 از نیکان و مقربان را ایجاد کرد و از آنجا که قهار است، مظاهر قهر مانند جهنم و شیاطین و کافران را بوجود آورد^۱.

در این بحث و برای دوری از اشتباه و کج فهمی‌ها از چند نکته که ملاصدرا در آثارِ خویش بر آنها تأکید کرده است، نباید غافل بود.

الف. صفاتِ متقابل: لازمهٔ کمال مطلق الهی

خداوند دارای کمال مطلق است. لازمهٔ ذاتِ چنین موجودی داشتنِ اسمای متقابل مانند اول و آخر، ظاهر و باطن، هادی و مضل، معزّ و مذلل و مانند آنهاست. از نظر ملاصدرا اسما و صفات جمالی اولاً و بالذات و اسما و صفات جلالی ثانیاً و بالعرض برای خداوند ثابت است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۴: ۳۶۲).

بنابر آیهٔ کریمهٔ «فله الاسماء الحسنی» (اسراء / ۱۱) خداوند دارای اسمای نیکوی گوناگون است. اسمایی مانند: رحمان و قهار، معزّ و مذلل، محیی و ممیت که میان آنها تقابل است و به تعبیر ملاصدرا اختلافِ میان موجودات و تفاوت صفات و تضادِ احوال آنها ناشی از این اسمای متضاد الهی است (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۳). در واقع اگر این تضاد بین اسمای الهی نبود، فیضِ خداوند دوام نمی‌یافت (همو، ۱۳۶۶، ج ۷: ۷۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۹۴).

ب. زیبا بودن صفاتِ جلالی خداوند

ملاصدرا با اشاره به دو صفتِ رحمت و غضب تأکید می‌کند که وجود، عینِ رحمت است که بنابر آیهٔ کریمهٔ «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف / ۱۵۶) هر چیزی را در بر گرفته است. در واقع، اصلِ غضب و آنچه که در این عالم شرّ نامیده می‌شود، خیر است و از منبعِ رحمتِ کلی صادر شده است. بیماری‌ها و رنج‌ها و فقر و جهل و مانند آنها، از آن جهت که عدم یا اموری عدمی هستند، «شرّ»ند؛ اما همگی از آن جهت که موجودند و فیضی از منبعِ رحمتِ واسعه هستند، «خیر»ند. بنابراین صفتِ رحمت برای خداوند تعالی ذاتی است و صفتِ غضب، صفتی عارضی است که یا به سببِ دوری از خداوند، ناشی از قصور وجودهای امکانی از کمال است و یا به خاطرِ عجزِ ماده از قبول وجودِ تام است (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۱: 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، ۳: ۴۳). ملاصدرا نیز رحمتی که هر شیء‌ای را شامل است، وجه حق - یا همان وجود اشیا - می‌داند؛ زیرا بنا بر آیهٔ کریمهٔ «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص / ۸۸) غیر وجهِ خداوند هالک است؛ زیرا آنچه غیر وجهِ اوست، موجود نیست (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۳۷۵).

بنابراین دوست داشتنِ تمامی موجودات، از جهتِ وجودی‌اشان، دوست داشتنِ خداوند است؛ همچنانکه در حدیثی قدسی آمده است: «من لم یرض بقضائی و لم یصبر علی بلائی و لم یشکر علی نعمائی فلیخرج من أَرْضی و سمائی و لیطلب ربا سواى» (حر عاملی، ۱۳۸۰: ۱۵۹)؛ اما دشمن داشتنِ شیطان و کفر و ظلم و



مانند آن از جهت خلقی آنهاست؛ چنانکه در حدیث آمده است: «إن الرضا بالكفر كفر» (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۵: ۵۳۱) (نک: اسفار، ج ۶: ۳۸۰).

پ. وجود دو فطرت در آدمی

هر یک از کائنات - غیر از آدمی - از یکی از اسمای الهی ایجاد شده و از این رو دارای یک فطرت است. ملکوتیان از اسامی متناسب با رحمت؛ در حالی که دنیای مادی و لوازم آن از اسامی متناسب با غضب، خلق شده‌اند. اما آدمی موجودی است که مرکب از دو عالم امر و خلق است و لذا دارای دو فطرت است: یکی روحانی که از عالم ملکوت است و دیگر نفسِ ظلمانی که از عالم خلق است و این دو فطرت دائم در نزاع با یکدیگر هستند (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۴: ۲۵۱).

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

۶. کمال آدمی و محبت

آدمی موجودی است که به طور طبیعی و دائمی دارای گفتگو و ارتباط است. گفتگوها و ارتباطات آدمی را می‌توان به سه قسم تقسیم کرد: اول) گفتگو با کائنات؛ یعنی ارتباط با آدمیان و بعضاً مخلوقات دیگر، چنان‌که هنرمندی طبیعت‌گرا با حیوانات و 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. در حکمت متعالیه «محبت» نقشی اساسی در کمال آدمی در این سه قسم ارتباط و گفتگو دارد. این محبت باید از دوست داشتن خود آغاز شود، به دوست داشتن خداوند برسد و در نهایت به تمام کائنات سرایت کند.

الف. دوست داشتن خود

«خود دوستی» یا «حبّ الذات» اصطلاحی مبهم است که گاهی به معنای «خود محوری» به کار رفته که از صفات رذیله محسوب می‌شود و گاهی به معنای «عزت نفس» به کار می‌رود که از فضایل اخلاقی است (نک: صلیبا، ۱۴۱۴: ۱: ۴۴۱). نکته مهم در این بحث این است که ابتدا تعریفی از «خود» داشته باشیم. از نظر عارفان اگر دوست داشتن خود، به معنای دوست داشتن بدن باشد یا آنچه مربوط به بدن است که نتیجه آن ظلم به «روح» یا ظلم به دیگران یا نافرمانی از خداست؛ چنین دوست داشتنی مطلوب نیست. عارفان «خود حقیقی» را «جان آدمی» می‌دانند که محبوب خداوند است؛ زیرا نفخه‌ای از اوست: «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر/ ۲۹). در این معنی، بدن آدمی بیگانه‌ای است که آدمی را می‌فریبد:

ای تو در پیکار خود را باخته دیگران را تو ز خود نشناخته

تو به هر صورت که آیی 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. سفر روح - که مرغ باغ ملکوت است - به بدن برای به کمال رسیدن است؛ 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 نصیب نیابد.

ای بسا کس رفته تا شام و عراق او ندیده هیچ جز کفر و نفاق (مثنوی، ۲۳۷۳/۴)
حال چنین شخصی مانند گاوی است که در شهری زیبا و سرشار از خوشی، فقط پوست خربزه 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 خربزه (مثنوی، ۲۳۷۹/۴-۲۳۷۸)
در تمثیلی دیگر 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:

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 است و خر پنداشتن او، دروغ. خصوصیت این دنیا مخفی بودن راست در دروغ است و همت آدمی باید معطوف به جدا کردن این دو از یکدیگر باشد:

جوهر صدقت خفی شد در دروغ همچو طعم روغن اندر طعم دوغ
آن دروغت این تن فانی بود راست آن جان ربانی بود (مثنوی، ۳۰۳۱/۴-۳۰۳۰)
در حکمت متعالیه و بنابر «وحدت وجود»، خود حقیقی آدمی، خداوند است. از نظر ملاصدرا انسان مخلوقی است که از پست‌ترین اشیا و ناقص‌ترین مواد؛ یعنی از قوه هیولانی خلق شده و در نشئات وجودی متعدد، مراحل نطفه‌ای، نباتی و حیوانی را پشت سر گذاشته است؛ دارای قوای حیوانی مانند حس و وهم گشته و سپس با دمیده شدن روح الهی به زیور «فتبارک الله احسن الخالقین» آراسته شده است.

ملاصدرا زمین را مقرّ جسم انسان می‌داند. در ابتدا انسان در بطن زمین بوده، از آن متولد شده، در آن رشد و نمو یافته و به کمال رسیده است. زمین فراش و سکونت‌گاه انسان است، معادن و نباتات و حیوانات همگی، برای حیات انسانی آفریده شده‌اند. از طرف دیگر آسمان، مَصعَد اعمال انسانی است؛ جایی است که کلمات طیبیه به سوی آن بالا می‌روند. زینت و زیبایی آسمان با ستارگان است و زیبایی ستارگان با ملائکه روحانی. اما از آنجا که غایت 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، ۷: ۱۳۸). اگر آدمی این باطن را - که حقیقت او و جلوه خداوند است - قطعاً خود را دوست خواهد داشت.

ب. دوست داشتن خداوند

آدمی با شناخت خود و دوست داشتن خود، به شناخت خداوند و دوست داشتن او می‌رسد. در حدیثی آمده است که خداوند هیچ کتابی آسمانی نفرستاده است مگر آنکه در او نوشته: «ای انسان خود را بشناس» (نک: حافظ برسی، ۱۴۲۲: ۲۹۹). ملاصدرا برای روایت فوق سه تفسیر متفاوت بیان می‌کند: یکی آنکه به واسطه



شناختن نفس، پروردگار شناخته می‌شود، چنانکه شناخت زبان عربی مقدمه شناخت علم فقه است؛ گرچه بین آن دو واسطه‌های زیادی وجود دارد. دیگر آنکه وقتی شناخت نفس حاصل گشت، بدون فاصله شناخت خداوند حاصل می‌گردد، مانند اینکه وقتی خورشید طلوع کرد روشنی حاصل می‌گردد. تفسیر سوم این است که شناخت پروردگار حاصل نمی‌شود جز آنکه نفس شناخته شود.

ملاصدرا بالاترین و آخرین مرتبه در شناخت خداوند را شناخت نفس 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: ۱۳۴-۱۳۳).

ملاصدرا گرچه در اسرار/آیات خود را مقید بر استدلال عقلانی نمی‌کند و سخنانش جز تأویلی بر آیات قرآن به نظر نمی‌رسد؛ اما با توجه به مباحث وی در آثار فلسفی می‌توان دلایل عقلانی وی را بدست داد. ملاصدرا وجود معلول را عین ربط نسبت به علت می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۱۶)، و از طرفی علم معلول به علت را حضوری می‌داند (همان، ۶: ۱۷۷). بنابر این 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. جزئی چنانکه در منطق بیان شده است کاسب و مکتسب نیست و لذا هرگز با شناخت یک واقعیت شخصی نمی‌توان به واقعیت شخصی دیگر پی برد. بنابر این 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.

بنابر این - همچنانکه ملاصدرا نیز اشاره کرده است - مضمون آیه «نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» با حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۲: ۳۲) عکس نقیض یکدیگرند. اگر انسان واقعیت خود را بشناسد، از آنجا که چیزی جز تعلق به خدای تعالی نیست و حقیقتی مستقل ندارد، 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 همانطوری که استقلال و غنا برای حق تعالی عین ذات اوست، فقرهم برای موجود ممکن عین ذات او است پس اگر کسی خود را شناخت، چون ذاتش وابسته به حق است، یقیناً حق را می‌شناسد و اگر کسی حق را ندید، به این دلیل است که خود را فراموش کرده است.

در آیه کریمه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً 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 و مدح و ثنای خداوند و عبادت خالص برای او می‌دانند که همراه با امید به پاداش و ثواب و ترس از عقاب است. اما عارفان محبت را نتیجه معرفت می‌دانند؛ از این-



رو هر که معرفتش به خداوند بیشتر باشد، محبتش شدیدتر است (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ۴: ۱۷۸). آنچه سبب محبت خداوند در دل آدمی می‌شود، معرفت به کمال و زیبایی اوست^۱ و بنابر حدیث «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يَحِبُّ الْجَمَالَ» خداوند زیباست و از آنجا که عالم، آئینه حق است و خداوند آن را براساس شاکله خود آفرید «كُلُّ يَوْمٍ 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، ایجاد ابتهاج است و این نوع ابتهاج فقط برای کسی حاصل می‌شود که قلب او پیراسته از کدورت‌ها باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۱: ۱۵۴-۱۵۳)؛ چنین شخصی به «مقام محبت» نائل آمده است؛ مقامی که در بین کائنات مختص آدمی است.

ج. دوست داشتن دیگران

بعد از شناخت واقعی خداوند که در واقع، شناخت اسما و صفات اوست، محبت به اسمای الهی که موجودات عالم 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 شریر 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 (۱۹۸۱، ۷: ۱۸۱-۱۸۰) 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 و نفسی و طبیعی در ابتدای خلقت آدمی، بطور ناقص، در او موجود است و از آنجا که هر ناقصی مشتاق کمال است، آدمی مشتاق و محب چیزی است که دارای تمامی کمالات باشد. تمامی کمالات اصالتاً در حق تعالی موجود است و به عرض، در عالم هستی و در نوع انسان وجود دارد. بنابراین هر انسانی - از آن جهت که انسان است - محبوب است و قابل دوست داشته شدن. ملاصدرا با بیان حدیث قدسی «إِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي خُنَفَاءَ» (زمخشری، ۱۴۱۷، ۳: ۳۹) توضیح می‌دهد که ذات انسان از آن جهت که انسان و دارای قوه ناطقه است، پاک و زیباست و گناه و افعال بد، نوعی بیماری و خروج از حالت طبیعی است که منافات با فطرت الهی انسان دارد. از این- روست که خداوند پیامبران را فرستاد و پس از ایشان امامان معصوم و اولیای او آمدند تا آدمی را به یاد فطرت اصلی خود اندازند و از این طریق آدمیان خود را، خداوند را و هموعان خویش را دوست بدارند (نک: ۱۳۶۳: ۲۰۲-۲۰۱).

نتیجه

۱. ملاصدرا حکمت را تخلق 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 است و نیز بنابر آیه قرآن ظلوم و جهول است. این ویژگی‌ها شوق به معرفت را در انسان ایجاد می‌کند که نتیجه آن محبت ورزیدن به تمامی موجودات است.



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

۴. لازمهٔ 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 شریر نشانهٔ دوست داشتن حقیقت آنهاست؛ زیرا اصل شرارت، بیگانه‌ای است که وجود آنها را تسخیر کرده است.

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

پی‌نوشت‌ها

۱. «فإن مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظیم فی السیر» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۷: 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: بیضاوی، ۱۴۱۸، ۴: ۲۴۰)؛ زیرا آنها با انجام گناهان به خود ظلم کرده و جاهل به موضع امانت و استحقاق عقاب بر ارتکاب معاصی هستند (نک: طوسی، بی‌تا، ۸: ۳۶۷). اما عده‌ای همچون ملاصدرا - چنان که در متن مقاله آمده است - با معنایی خاص از ظلوم و جهول، بر این باورند 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: 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 مدیر 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 لباسی نفس او ماده باشد، همانگونه که در عالم حس است در زبان خواهد بود و آیات شریفه «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكْفُورٌ» «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ» «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» در مورد او صادق خواهد افتاد» (ابن عربی، بی‌تا، ۲: ۶۱۶).
- علامه طباطبایی نیز معتقد است که ظلم و جهل گرچه ملاک ملامت آدمی و عتاب خداوند بر اوست؛ اما همین ظلم و جهل است که مصحح حمل امانت و ولایت الهی است: «الظلم و الجهل فی الإنسان و إن كانا بوجه ملاک اللوم و العتاب فهما بعینهما مصحح حمله الأمانة و الولاية الإلهية فإن الظلم و الجهل إنما يتصف بهما من كان من شأنه الاتصاف بالعدل و العلم فالجبال مثلا لا تتصف بالظلم و الجهل فلا يقال: جبل ظالم أو جاهل لعدم صحة اتصافه بالعدل و العلم و كذلك السماوات و الأرض لا يحمل عليها الظلم و الجهل لعدم صحة اتصافها بالعدل و العلم بخلاف الإنسان» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۶: 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: اجسام به خاطر بُعد مناسبت [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: ۱۶۴-۱۶۳).

۴. مولوی نیز تعبیری در مثنوی، 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 روشن‌گر است لیک عشق بی زبان روشن‌تر است (مثنوی، ۱۱۳/۱-۱۱۲)

۵. در واقع، ملاصدرا محبت را مانند وجود دارای معنی و حقیقتی واحد می‌داند. «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 نمی‌نامند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۳۴۰). بنابراین می‌توان بر خداوند لفظ عشق و عاشق و معشوق اطلاق کرد. وجود او از نظر شدت و کمال نامتناهی است؛ عشق و عاشقیّت و معشوقیّت او نیز چنین است. «خداوند زیباترین زیباهاست» (اجمل من کل جمیل) و علم او کامل‌ترین علوم است (العالم فوق کل ذی علم). لذا ابتهاج و عشق او، تام و فوق التمام است» (سبزواری، ۱۳۷۵: ۱۴۳-۱۴۲).

۶. به باور ابن عربی، خداوند چیزی را در عالم خلق نکرد مگر اینکه حی و ناطق است، چه جماد باشد، چه نبات و چه حیوان. بنابر این هر چه در عالم طبیعت موجود است، جسم متغذی حساس و حیوان ناطق است (ن ابن عربی، بی‌تا، ۳: ۳۹۳). جاهلان و نامحرمان نطق موجودات را ادراک نمی‌کنند؛ اما اهل کشف دائماً و در عالم حس - و نه عالم خیال - نطق جمادات و نباتات و حیوانات را می‌شنوند (همان، ۲: ۷۷).

سنگ بر احمد سلامی می‌کند کوه یحیی را پیامی می‌کند
ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم با شما نامحرمان ما خامشیم (مثنوی، ۲۰/۳-۱۰۱۹)

بنابر این 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، بی‌تا: 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 نربایدت

چون ندارد جان تو قندیلهها بهر بینش کرده ای تأویلهها (مثنوی، ۴/۳-۱۰۲۱)

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

۸. ملاصدرا در مورد حقیقت معرفت از فضیل 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، چمشش از دیدن شهوات کور و زبانش از گفتار فضولات گنگ باشد. قیل: «من عرف الله کلّ لسانه و دهش عقله و دام تحیره» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۷: ۳۰۵).

۹. از دیدگاه ملاصدرا امور متضاد در عالم ماده که عالم تفرقه و تضاد است، در عالم وحدت که جز خیر نیست، متوافق با یکدیگر هستند. در واقع، لازم نیست که مبادی اشیای شرّ و امور قبیح دارای شرّ و نقص باشند (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۸۴-۳۸۳).

۱۰. ملاصدرا برای تفهیم این مطلب، نفس آدمی را مثال می‌زند: «و اعتبر من أحوال نفسک الناطقة المفطورة علی صورة الرحمن و هی حجة الله علی الخلق فاعرف أن کل ما یصدر عنک من الأقوال و الأحوال و الحركات و السکنات و الأفكار و التخیلات هی مظاهر ما کمن فی ذاتک من الصفات و الأسماء فإنک إذا أحببت أحدا و والیته دعتک تلك المحبة إلی أن یظهر منک ما یدل علی محبتک إیاه من المدح و التعظیم- و التبسیط و التکریم و الدعاء له و إظهار الفرح و النشاط و التبسم و المطائبة و لو لم تکن أحببتہ لما ظهر منک شیء من هذه الأمور فهذه الآثار و النتائج مظاهر لصفة المحبة التي فیک و إذا عادیت أحدا ظهر منک من الأقوال و الحركات و الآثار ما یدل علی معاداتک إیاه کالشم و الضرب و الذم و إظهار الوحشة و الكراهة عنه و تمنی زواله و تشهی نکاله فهذه الآثار مظاهر لصفة العداوة التي فیک و قس علی ذلك نظائره فهذه الأسماء و الصفات- و إن كانت متحدة مع ذاته تعالی بحسب الوجود و الهوية فهی متغایرة بحسب المعنی و المفهوم» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۴۸-۱۴۷).



فهرست منابع

قرآن کریم.

ابن سینا، ۱۹۵۳، *رسائل ابن سینا ۲*، استانبول، دانشکده ادبیات استانبول.

_____، ۱۴۰۰، *رسائل ابن سینا*، قم، انتشارات بیدار.

_____، ۱۹۶۰، *الشفاء، الالهیات*، تحقیق الاب قنواتی و سعید زاید، القاهرة، الهيئة العامة للمطابع الاميرية.

_____، ۱۹۸۳، *الشفاء، الطبيعيات*، چاپ الاب قنواتی و...، قاهره.

ابن عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارصادر.

_____، ۱۳۷۰، *فصوص الحکم*، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات الزهرا.

افلوطین، ۱۹۹۷، *تاسوعات افلوطین*، تعریف دکتر فرید جبر، تصحیح دکتر جیرار جهامی و سمیح دغیم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.

بدوی، عبدالرحمن، ۱۹۶۲، *شهیده عشق الالهی رابعه العدویه*، الطبعة الثانية، قاهره، مکتبه النهضة المصرية.

بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، به کوشش محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم*، قم، مرکز نشر اسراء.

حافظ برسی، رجب بن محمد، ۱۴۲۲ق، *مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمير المؤمنین علیه السلام*، تحقیق علی عاشور، بیروت، علمی.

حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۳۸۰، *الجواهر السنیة فی الأحادیث القدسیة* (کلیات حدیث قدسی)، چاپ سوم، تهران، انتشارات دهقان.

زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۱۷ق، *الفائق فی غریب الحدیث*، تحقیق ابراهیم شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة.

سبزواری، ملاحادی، ۱۴۱۳ق، *شرح المنظومه*، با تعلیقات حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب.

_____، ۱۳۷۵، *شرح الاسماء و شرح دعاء جوشن‌الکبیر*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

سلمی، ابو عبدالرحمن، ۱۹۹۸، *الطبقات الصوفیة*، تحقیق احمد الشرباصی، القاهرة، کتاب الشعب.

شهرزوی، شمس‌الدین، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهیة فی علوم الحقایق الربانیة*، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، موسسه حکمت و فلسفه ایران.

صلیبا، جمیل، ۱۴۱۴، *المعجم الفلسفی*، بیروت، الشركة العالمیة للکتاب.

طباطبایی، محمد حسین، ۱۴۱۷، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طوسی، محمد بن حسن، بی‌تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، با مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیرعاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.



- عراقی، فخرالدین، ۱۳۶۳، *لمعات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران، انتشارات مولی.
- عطارنیشابوری، فریدالدین، ۱۳۷۰، *تذکره الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، چاپ ششم، تهران، زوار.
- غزالی، ابوحامد محمد، بی تا، *احیاء علوم الدین*، ۱۸ ج، بیروت، دار الكتاب العربی.
- فارابی، ابونصر، ۱۳۸۶، *تحصیل السعادة، در الاعمال الفلسفیه*، قم، نرم افزار کتابخانه حکمت اسلامی.
- فخررازی، ابوعبدالله محمدبن عمر، ۱۴۲۰ ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- فیض کاشانی، ۱۳۷۵، *اصول المعارف*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدتقی بن مقصودعلی، ۱۴۰۶، *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، تحقیق حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهاردی، چاپ دوم، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه اسلامی.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت.
- _____، ۱۳۶۰ الف، *اسرارالآیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- _____، ۱۳۶۰ ب، *الشواهد الربوبیه فی المنهاج السلوکیه*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی لنشر.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی .
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیرالقرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجهی، قم، انتشارات بیدار.
- _____، ۱۳۷۸، *اجوبه المسائل الکاشانیه*، در مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۹۸۱، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- _____، بی تا، *ایقاظ النائمین*، تصحیح دکتر محسن مؤیدی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- نجم رازی، ابوبکر عبدالله بن محمد بن شاهاور اسدی، ۱۳۵۲، *مرصاد العباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.