

The Place of Love in the Ontological Arguments of Theoretical Mysticism and Transcendental Wisdom

Ahmad Maleki ² 

1. PhD, senior seminary professor and lecturer at the University of Tehran
ahmadmaleki11011@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Scientific Research Article history: Received: 2025-12-04 Received in revised form: 2025-12-04 Accepted : 2026-02-09 Available online: 2026-02-23 Keywords: Love ('<i>Ishq</i>); Demonstration (<i>Burhān</i>), Ontology, Ontological Arguments, Theoretical Mysticism (<i>al-'Irfān al-Naẓarī</i>), Transcendent Philosophy (<i>al-Hikmah al-Muta'āliyah</i>).	Love ('<i>ishq</i>) occupies a central position in the ontological demonstrations of <i>theoretical mysticism</i> (<i>al-'irfān al-naẓarī</i>) and <i>Transcendent Philosophy</i> (<i>al-Hikmah al-Muta'āliyah</i>), to the extent that their metaphysical framework may aptly be described as an ontology of love. According to the epistemological and metaphysical principles of these traditions, a being devoid of love has no genuine ontological reality; both God—Exalted and Glorified—and all manifestations (<i>maẓāhir</i>) of His Being are, in their respective modes, characterized by love. Moreover, love constitutes a foundational principle in both mystical ontology and Ṣadrian metaphysics. First, it is one of the Divine Attributes of Beauty (<i>al-ṣifāt al-jamāliyyah</i>). Second, it is the origin of creation and the principle governing the arc of descent (<i>qaws al-nuzūl</i>) through the movement of love (<i>al-ḥarakah al-ḥubbiyyah</i>). Third, it permeates all levels and manifestations of existence. Fourth, it is the cause of the return of all existential realities (<i>kalimāt al-wujūd</i>) to their Origin in the arc of ascent (<i>qaws al-su'ūd</i>). Employing a descriptive-analytical methodology, this study examines the place of love within the ontological arguments of theoretical mysticism and Transcendent Philosophy, demonstrating its function across these four interrelated dimensions, which encompass both the beginning and the end of the cosmic order. The study argues, first, that within this ontological paradigm there is no conflict between intellect ('<i>aql</i>) and love; rather, intellect itself establishes love as the very foundation of its metaphysical vision. Second, it demonstrates that love is neither illusory nor ethically reprehensible; instead, it constitutes the very principle and ground of reality throughout both the arc of descent and the arc of ascent.

Cite this article: Ahmad Maleki. (2026) The Place of Love in the Ontological Arguments of Theoretical Mysticism and Transcendental Wisdom. *Contemporary Researches on Islamic Revolution*, Volume 2, Issue 1, July 2026, pp. 35-57.

<https://doi.org/10.22059/jikt.2026.407565.1037>



© The Author(s)

<https://doi.org/10.22059/jikt.2026.407565.1037>

Publisher: University of Tehran

جایگاه عشق در براهین هستی شناسانه عرفان نظری و حکمت متعالیه

احمد ملکی^۱

۱. دکتری تخصصی، استاد سطوح عالی حوزه علمیه و مدرس دانشگاه تهران، ahmadmaleki11011@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	عشق در براهین هستی شناسانه عرفان نظری و حکمت متعالیه، نقشی محوری دارد؛ به نحوی که می توان این هستی شناسی را هستی شناسی عاشقانه دانست. زیرا طبق معرفت و حکمت، موجود غیر عاشق اساساً تحقق ندارد و چه حق - تبارک و تعالی - و چه مظاهر وجودی او، تماماً عاشق هستند. از طرفی عشق مؤلفه ای اثربخش در هستی شناسی عرفانی و حکمت صدرایی است؛ زیرا اولاً وصفی از اوصاف جمالی خدای سبحان است، ثانیاً منشأ آفرینش و تحقق قوس نزول بر مدار حرکت حبی می باشد؛ ثالثاً در تمام مظاهر وجودی سریان دارد و رابعاً منشأ عود کلمات وجود به مبدأ خود در قوس صعود است. این تحقیق با روش توصیفی تحلیلی به تبیین جایگاه عشق در براهین هستی شناسانه عرفان نظری و حکمت متعالیه، پرداخته و نقش عشق را در چهار محور مذکور - که صدر و ذیل نظام هستی را در بر می گیرد - به صورت برهانی ترسیم کرده است تا ثابت نماید در این سبک از هستی شناسی اولاً نه تنها جدالی میان عشق و عقل نیست، بلکه عقل، عشق را اساس هستی شناسی خود قرار می دهد؛ ثانیاً عشق، موهوم و یا مذموم نبوده بلکه اصل و اساس واقعیت در قوس نزول و عرفان نظری؛ حکمت متعالیه صعود می باشد.
تاریخ دریافت:	۱۴۰۴/۰۹/۱۳
تاریخ بازنگری:	۱۴۰۴/۰۹/۱۳
تاریخ پذیرش:	۱۴۰۴/۱۱/۲۰
تاریخ انتشار:	۱۴۰۴/۱۲/۰۴
کلیدواژه ها:	عشق؛ برهان؛ هستی شناسی؛ براهین هستی شناسانه؛ عرفان نظری؛ حکمت متعالیه

استناد: ملکی، احمد. (۱۴۰۵). جایگاه عشق در براهین هستی شناسانه عرفان نظری و حکمت متعالیه، پژوهشنامه معارف و اندیشه اسلامی،

صص ۳۵-۵۷



<https://doi.org/10.22059/JIKT.2026.407565.1037>

نویسندگان ©

ناشر: دانشگاه تهران

مقدمه

تا آنجا که آثار تاریخی، نوشتاری و ادبی نشان می دهد انسان های مختلف در هر زمان و عصری و در هر مکان و سر زمینی، تجربه ای از عشق داشته اند و همانند دیگر مؤلفه های عمومی نظرات گوناگون و ناهمگونی درباره آن ابراز کرده اند: برخی عشق را مدار و محور زندگی و زندگانی خوانده و برخی نیز آن را امری موهوم و خلاف واقع نگری و واقع گرایی دانسته اند. برخی عمری را صرف بیان اطوار و اطراف عشق نموده و نظم ها و نثر های متفاوتی را برای بشریت به یادگار گذاشته اند، برخی نیز آن را مقابل عقل دانسته و در ذمّ عشق، سخن ها رانده اند.

برای قضاوت و داوری درباره این دوگانه ها، باید دید آیا عشق جایگاهی حقیقی و واقعی در هستی دارد؟ به عبارت دیگر آیا عقل سلیم و برهانی با شیوه ذات گرایی ارسطویی عشق را به عنوان حقیقتی غیر قابل انکار در هستی شناسی خود یافته است یا نه؟ علی رغم آن که فیلسوفان بسیاری پیرامون عشق سخن گفته اند، صدر المتألهین شیرازی و تابعان مکتب فلسفی او، در این زمینه حقائق متقن و براهین محکمی را ارائه نموده اند. مضاف بر آن، عرفان نظری به عنوان یکی از پایه های حکمت متعالیه، بر مدار عشق حقائق و دقائقی را بیان نموده و آن را محور هستی شناسی خود قرار داده است، تا آنجا که محیی الدین بن عربی فرموده است: «حب، دین و ایمان من است»^۱ بنابراین می توان با کنار هم نهادن براهین و ظرائف بیان شده در عرفان نظری و حکمت صدرایی، یک ساختار هستی شناسانه برهانی برای عشق تقریر نمود.

به جهت توجه اهمیت و گستره مسأله عشق در عرفان و فلسفه مسلمانان برخی از آثار که به این موضوع پرداخته اند بیان می شود. عارفانی نظیر هجویری (قرن پنجم) در کتاب عرفانی «کشف المحجوب»، پیرامون محبت سخن گفته است؛ شیخ احمد غزالی (۴۵۲ - ۵۲۰ ق) در کتاب «سوانح العشاق» را بر محوریت عشق تدوین نموده است؛ روز بهان بقلی شیرازی (۵۲۲ - ۶۰۶ ق) نیز علاوه بر آن که «عشق» و احکام و آثار آن یکی از پر استعمال ترین واژه ها در تألیفاتش می باشد، کتاب مستقلی با عنوان «عبر العاشقین» به رشته تحریر در آورده است. محیی الدین ابن عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ ق) و شاگردان ایشان نظیر صدر الدین قونوی (۶۰۷ - ۶۷۳ ق) در آثار مختلف خود پیرامون عشق سخن گفته اند. شاگردان قونوی نیز در این زمینه مطالب فراوانی را به عالم اندیشه ارائه کرده اند،

۱. أدین بدین الحبّ أنى توجّهت *** زكائنه فالحبّ دینی و ایمانی. (ابن عربی، ۱۳۷۸، ص ۵۷)

نظیر فخر الدین عراقی (۶۱۰ - ۶۸۸ق) در «لمعات» و همچنین عبد الرحمن جامی (۸۱۷ - ۸۹۸ق) در شرح آن به نام «اشعۃ اللمعات» که مشتمل بر ۲۸ لمعه است، یکی از مسائل محوری کتاب را عشق قرار داده اند. نجم الدین دایه (۵۷۳ - ۶۵۴ق) در آثار مختلف خود، از جمله «مرصاد العباد»، بر عشق تأکید نموده و آن را غایت سیر و سلوک می داند و در رساله «معیار الصدق فی مصداق العشق» سخن از عقل و عشق گفته است. علاوه بر این موارد عارفانی نیز که بیشتر اهل شعر و ادب بوده اند و غالباً با زبان نظم سخن گفته اند نظیر عطار (۵۴۰ - ۶۱۸)، مولوی (۶۰۴ - ۶۷۲ق)، سعدی (۶۰۶ - ۶۹۰ق)، حافظ (۷۲۶ - ۷۲۹ق) حقائق دقیق و عمیق را در این زمینه به منصف ظهور رسانده اند. در میان فیلسوفان نیز ابن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ق) رساله ای با عنوان: «رساله فی العشق» نگاشته است، سهروردی (۵۴۹ - ۵۸۷ق) در «مونس العشاق فی حقیقه العشق» یا همان «رساله عشق»، ملاصدرا (۹۷۹ - ۱۰۵۰ق) در آثار مختلف به بررسی عشق پرداخته است و به عنوان مثال در اسفار که اصلی ترین کتاب او است چندین فصل را پیرامون عشق قرار داده است. (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۱۹۳ - ۲۰۰) تابعان صدرا نیز در تاکنون در این زمینه آثار و مطالب بسیاری تقریر کرده اند.

در میان این سطح از منابع، این تحقیق در مقام پاسخ به این سوال است: «جایگاه عشق در براهین هستی شناسانه عرفان نظری و حکمت متعالیه چیست؟» و در صدد است در چهار محور اصلی مسأله را دنبال کند: ۱. وصفیت عشق برای حضرت حق - تبارک و تعالی -؛ ۲. منشئیت عشق در حرکت حبی برای خلقت مخلوقات و تحقق قوس نزول؛ ۳. سریان عشق در تمام کلمات وجودی و مظاهر نوری؛ ۴. منشئیت عشق برای بازگشت کلمات وجودی به مبدأ خود در قوس صعود.

این تحقیق در سه سطح از دیگر تحقیقات متمایز می شود: اولاً بسیاری از تحقیقات مطرح شده درباره عشق، در رابطه با مسائل عملی و سیر و سلوک است نه مباحث نظری و هستی شناسانه؛ ثانیاً برخی از تحقیقاتی که با رویکرد هستی شناسانه هستند، بسیاری با روش شعری به این مهم پرداخته اند نه روش برهانی و عقلی، ثالثاً تعدادی نیز که به صورت برهانی پرداخته اند، گستره و شمولیت عشق در چهار محور اساسی مزبور - که چهارچوب عرفان نظری و حکمت صدرایی را تشکیل می دهند - را مورد توجه قرار نداده اند و شمولیت این حقیقت در نظام عرفانی و فلسفی را نمایان نساخته

اند. بنابراین به ثمر رساندن این تحقیق، یک ساختار منسجم عقلی برای جایگاه عشق در هستی شناسی عرفانی و صدرایی را آشکار می سازد.

مفهوم شناسی عشق

عشق اسم مصدر از ماده (عین - شین - قاف) است. در العین و جمهره اللغه به جهت معروفیت و مشهوریت معنای عشق، فقط استعمالات آن ذکر شده و به معنای آن پرداخته نشده است. (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱؛ ص ۱۲۴؛ ابن درید، ۱۹۸۸ م، ج ۲؛ ص ۸۶۹) در تهذیب اللغه، صحاح و لسان العرب، به معنای حب مفرط آمده است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱؛ ص ۱۱۸؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۴؛ ص ۱۵۲۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰؛ ص ۲۵۱) و در مقاییس اللغه به معنای تجاوز از حد محبت دانسته شده است. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴؛ ص ۳۲۱) این کلمه در لغت نامه های فارسی نیز به معنای حب مفرط، علاقه بسیار شدید، آخرین پایه محبت، در گذشتن از حد دوستی (دهخدا، ج ۱۰، ص ۱۵۹۰۰-۱۵۹۰۳) شیفتگی و دلدادگی، دلبستگی و دوستی مفرط (عمید، ج ۲، ص ۱۴۳۸) آمده است.

با توجه به آنچه ذکر شد، واژه عشق اشاره به درجه نهایی از حب دارد، یعنی حب به صورت یک واقعیت تشکیکی دارای دو طرف ضعیف و قوی و همچنین مراتب میان این دو است، که عشق عبارت است از مرتبه قوی و عالی حب. لذا در بسیاری از استعمالات به جای لفظ عشق، از حب استفاده گردیده است، و این موجب تفاوت چندانی نمی شود، زیرا مقصود از حبی که به جای عشق استعمال می شود، حب، شدید، قوی و کامل است.

با عبور از تعاریف لغوی که در حقیقت از قبیل جایگزینی لفظی به جای لفظ دیگر می باشند، این سوال مطرح است که آیا می توان تعریفی حدّی و حقیقی از عشق ارائه نمود؟ پاسخ فلاسفه اسلامی به این سوال منفی است. زیرا دستیابی به ذاتیات اشیا را محال می دانند؛ اما در عین حال، بهترین تعریف را تعریفی می شمارند که حاوی نزدیک ترین و روشن ترین خصوصیات معرفّ باشد تا هدف از تعریف که - زدودن جهل تصویری است - محقق گردد و تعریف در مقام هویت شامل آنچه خارج از معرفّ است نشود و آنچه داخل معرفّ است از محدوده آن خارج نگردد. (ابن سینا، ۱۴۱۳ق، ص ۷۴ و ۷۵؛ نصیر الدین، ۱۳۷۵، ص ۴۴۲ و ۴۴۱)

سخن مذکور پیرامون استحاله دستیابی انسان عادی به حد تامّ اشیاء علی رغم آن که در تمام موضوعات جاری است، اما در خصوص عشق مضاعف است. زیرا به اعتقاد عارفان اگر هم بتوان برخی از اشیاء را تعریف کرد، عشق را به هیچ وجه نمی توان در قالب علم حصولی و تعریف درآورد. زیرا همچنانی که جناب محیی الدین بن عربی هم فرموده است عشق، آتشی درونی و حرارتی قلبی است که فقط با علم حضوری درک می شود و شرح آن در قالب الفاظ و علم حصولی برای کسی که آن را نچشیده باشد، موجب درک حقیقت آن نمی شود:

«و الحب ذوقی لا تدری حقیقته من ذاق عرف.» (ابن عربی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۱۵؛ همچنین ر، ک همان، ص ۳۳۰)

از باب تشبیه می توان گفت کسی که تاکنون سوختن در آتش را تجربه نکرده است، هر قدر هم افرادی که سوخته باشند، بخواهند درد و رنج سوختگی را برای او ترسیم نمایند، او همچنان به حقیقت و کنه درد و رنج پی نمی برد و فقط برخی مشابهات آن را که تجربه کرده باشد را برای خود تداعی می کند یا مثلاً لاذئذ مرتبط با بلوغ را هر قدر هم بخواهند برای فرد غیر بالغ تفسیر کنند او همچنان از درک آن عاجز مانده و تا وقتی به آن حد نرسد، نمی تواند درک صحیح و کاملی از این امر داشته باشد.

از طرفی دیگر همان گونه که در فصل بعدی بیان خواهد شد، عشق یکی از اوصاف ذاتی خدای سبحان است و چون عین ذات حق - تبارک و تعالی - می باشد، نامحدود است و چون نامحدود است، حد و تعریفی ندارد. با توجه به این نکات سوالی مطرح می شود و آن این که با توجه به نکات مذکور، تعاریف اصطلاحی عشق، فاقد اعتبار می باشند یا حظی از اعتبار را دارا هستند؟ جناب محیی الدین بن عربی در پاسخ فرموده است هر چند تعریف حدی عشق و حب ناممکن است اما تعریف شرح الاسمی آن از قبیل تعریف به نتایج، آثار و لوازم امکان پذیر است.

«اختلف الناس فی حده فما رأیت أحداً حده بالحد الذاتي بل لا يتصور ذلك فما حده الا بتأئجه و آثاره و لوازمه و لا سیما قد اتصف به الجناب العزیز و هو الله.» (ابن عربی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۲۰)

با توجه به آنچه ذکر شد، اختصاراً دو تعریف از تعاریف شرح الاسمی عشق و حب بیان می گردد:

۱. حقیقت محبت عبارت است از رابط و واسطه وحدانی میان طالب و مطلوب، یعنی غلبه ما به الاتحاد بر ما به الامتیاز. (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۷۲۹؛ همچنین ر، ک همو، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۹۹۳)
۲. محبت عبارت است از اولین طلب الهی با توجه به ذات، از مقام اجتماع اسمائی حق - تبارک و تعالی - . (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۴۳)

وصفیت عشق برای خدای سبحان

در این که آیا وصف «عشق» بر حضرت حق - تبارک و تعالی - اطلاق می گردد یا نه؟ اختلاف است. برخی عشق را ملازم با نقصان و مستلزم امکان وجودی می بینند و شأن خدای سبحان را بالاتر از آن می دانند که متصف به این وصف گردد. البته لازم به ذکر است تمام کسانی که منکر اطلاق وصف عشق بر حق تعالی هستند، این اطلاق را مستحیل نمی دانند، بلکه برخی از آن ها از باب تقیه و پوشاندن حقیقت از نامحرمان این سخن را گفته اند در حالی که در عمق جان شان منکر نبوده و آن حقیقت را به عنوان رازی مستور داشته اند. همچنانی که در کتاب عبهر العاشقین آمده است:

«هل يجوز اطلاق العشق على الله تعالى؟ ... قلتُ اختلف شیوخنا فی ذلک؛ فمنهم من انکر و منهم [من] اجاز؛ فمن انکر اخفی هذا السرّ من اهل هذا العالم غیره علی الخلق و من اجاز فمن جراته فی العشق و الانبساط و العاشقون و المحبوبون لا یخافون فی الله لومه لائم، ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء و الله واسع علیم.» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۹)

برخی نیز در مقابل نه تنها اطلاق صفت عشق را بر خدا جائز دانسته اند، بلکه آن را ضروری و غیر قابل انفکاک می دانند. صدر المتألهین در برابر برخی متکلم نماها که صفت عشق را از خدای سبحان نفی نموده اند، شدیداً موضع گیری می کند و در تعابیر جالبی اینان را به چهارپایان و جنبندگانی تشبیه می نماید که به چراگاه های دنیا مشغول هستند. او فرموده است:

«و اعلم انّ هذه الصفه الجلیله [أی صفه العشق] بالقیاس الیه سبحانه و إن انکرها الخاضعون فی عالم الأجسام الراتعون فی مراتع الدوابّ و الأنعام کبعض المنتسبین الی علم الکلام إلا أن الأنبیاء و الأولیاء و العلماء المرتفعین عن مزابیل الجهال جعلوها کعبه الآمال و وسیله المقاصد و قبله جمیع الأعمال.» (صدر الدین، ۱۳۸۱ الف، ص ۱۳۳)

عرفان نظری و حکمت صدرایی بر اطلاق وصف عشق بر حق تعالی اتفاق دارند. پیش از تبیین برهان ایشان بر این مدعا لازم است بررسی شود که آیا اساساً انتساب این وصف به حق تعالی مانعی دارد یا نه؟ زیرا برخی از اوصاف هر چند دلالت بر کمال می کنند، اما مستلزم نقص هستند، نظیر «جسمیت» که هر چند دلالت بر برخی فعلیت ها می کند اما خود مستلزم نقص و محدودیت های جسمانی است، لذا انتساب آن به خدای متعالی محال است. اکنون سوال این است که آیا عشق این گونه است؟

برای پاسخ باید به معنای عشق توجه شود. همان گونه که گذشت مقصود از عشق در استعمالات عادی «حب مفروط» است. با توجه به نظریه وضع الفاظ برای روح معانی باید گفت حب هر چند در ممکنات جاری است، اما می توان آن را به خدای سبحان نیز نسبت داد؛ نظیر صفات دیگر از قبیل علم، قدرت و حیات. هر چند نهایتاً اثبات می گردد که علم، قدرت، حیات و حب واقعی خدای سبحان است و اگر دیگر موجودات نیز متصف به این صفات می شوند در حقیقت، شعاعی از آن صفات حقیقی می باشند. اما قید دوم که عبارت بود از «مفروط» این وصف در ممکنات به معنای خروج از حد عادی است، اما در حق - تبارک و تعالی - باید به معنای نامحدود استعمال گردد. زیرا حب نظیر علم و قدرت، از جمله صفات ذات است و صفات ذات عین ذات می باشند و همچنانی که خود ذات نامحدود است، صفات ذات نیز نامحدود هستند. بنابراین عشق به معنای حب مفروط در حق - تبارک و تعالی - به معنای حب نامحدود است و آن نامحدودیت نیز نه اینکه انحصار و اختصاص به صفت حب داشته باشد بلکه در هر صفت ذاتی دیگری نیز جریان دارد.

بنابراین اصل انتساب عشق به حق - تبارک و تعالی - محذور و مانعی ندارد، زیرا به معنای «حب نامحدود» است. در مرحله بعد، سخن پیرامون برهان و دلیل بر این وصف مطرح خواهد شد. سه برهان را بر این وصف می توان اقامه نمود، که برهان سوم علاوه بر استفاده در این فصل، برای اثبات صفت عشق در سائر موجودات نیز استفاده می گردد. لذا دو برهان اول در این مقام بیان می شود و برهان سوم در فصل «سریان عشق در تمام کلمات وجودی و مظاهر نوری» ارائه خواهد شد. برهان اول مبتنی است بر این که واجب - تبارک و تعالی - مشتمل بر تمام صفات کمالی است. زیرا نامحدود می باشد و ذات نامحدود همه کمالات را دارا است و إلا محدود به عدم آن کمال می

گردد، در حالی که در محل خود ثابت شده است: «واجب الوجود بالذات، واجب من جمیع الجهات». لذا شکل منطقی این برهان عبارت است از:

صغرا: حب، صفت کمالی است؛

کبرا: هر صفت کمالی را خدای سبحان دارا است؛

نتیجه: حب را خدای سبحان دارا است.

برهان دوم مبتنی بر قاعده عقلی و محکم «فاقد الشيء لا يكون معطياً للشيء» است. این برهان نیز نظیر برهان قبلی پیرامون دیگر صفات ذاتی حضرت حق - تبارک و تعالی - مانند علم، قدرت و حیات جاری می گردد. توضیح آن که هر آنچه در عالم ما سوا تحقق دارد، به مناط امکان فقری - در مقابل امکان ذاتی سینوی - عین نیازمندی به واجب - جلّ و علا - است. زیرا در غیر این صورت خود، ممکن الوجود نبوده و واجب الوجود خواهد بود. بنابراین مبدأ تمام کمالات چه اصل ذات و چه صفات آن ها، ذات اُحدی و صمدی حضرت حق - تقدست اسمائه - است و عشق نیز یکی از ممکناتی است که متحقق می باشد، سوال این است: «آیا خدای سبحان عشق را داشته و ایجاد کرده است یا نه؟» اگر نداشته است پس خلاف قاعده فاقد شيء معطی شيء نمی شود می باشد و باید گفت ذاتی که فاقد عشق بوده، چگونه آن را آفریده است؟ اگر داشته است، آیا عین ذاتش می باشد یا جزء ذاتش؟ در فرضی که جزء ذاتش باشد، ترکیب لازم می آید و خلاف براهین اُحدیت و بساطت ذات واجب - تبارک و تعالی - است. بنابراین تنها فرض منحصر آن است که خدای سبحان واجد صفت عشق باشد، آن هم به گونه ای که عین ذاتش باشد. لذا شکل منطقی برهان مذکور را این گونه می توان تقریر نمود:

صغرا: عشق از جانب خدای سبحان اعطاء گردیده است؛

کبرا: هر آنچه از جانب خدای سبحان اعطاء گردیده باشد، خدای سبحان واجد آن است.

نتیجه: خدای سبحان واجد عشق است.

در پایان این بخش از تحقیق توجه به دو نکته حائز اهمیت است:

۱. هر چند مقصود از عشق در این مقام، حب نامحدود ذات حق - تبارک و تعالی - می باشد و به عنوان وصفی از اوصاف ذاتی خدای سبحان مطرح است، اما حب، به صورت صفت فعلی نیز قابل ترسیم است؛ به این معنا که حق تعالی موجوداتی را دوست دارد و این حب بدون تردید همان گونه

که نیازمند به تحققِ مُحِبِّ است نیازمند به تحققِ محبوب نیز می باشد. همچنانی که در آیه «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده: ۵۴/۵) مقصود حب فعلی است، که شرط آن تحقق خارجی و عینی محبوب، به عنوان طرف اضافه حب است.

۲. متعلق حب ذاتی حضرت حق - تبارک و تعالی - اولاً ذات خود او است و ثانیاً چون ذاتش به حکم قاعده «بسيط الحقيقة» در بردارنده همه کمالات موجودات است، به تمام اشیاء تعلق می گیرد، همانند علم خدای سبحان به ذات خودش که مستلزم علم او به تمام اشیاء نیز می باشد. صدر المتألهین در این باره می فرماید:

«فينطوي في عشقه لذاته، عشقه لجميع الأشياء كما ينطوي في علمه بذاته علمه بجميع الأشياء» (صدر الدین، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۲۰۸)

مَنْشِيتِ عشق در حرکت حبی برای خلقتِ مخلوقات و تحقق قوس نزول

یکی از پرسش هایی که ذهن ها را به خود مشغول می سازد این است: «منشأ آفرینش چیست؟» هر کدام از متکلمین، فلاسفه مشائی و عارفان در صدد پاسخ به این سوال قرار گرفته اند. متکلمان معمولاً بر قدرت الهی تکیه می ورزند و آن را منشأ ایجاد عالم می دانند، لذا در مباحث خدا شناسی اولین وصفی را که مورد بررسی قرار می دهند، قدرت است. فلاسفه مشائی عموماً بر علم عنایی حق - تبارک و تعالی - تأکید می ورزند و از آنجا که حق تعالی را فاعل بالعناية می خوانند و علم عنایی را منشأ ایجاد می دانند، اولین وصفی را نیز که در مباحث مبدأ شناسی اثبات می نمایند، «علم» است. اما عارفان نظریه خاص و ویژه ای را ارائه نموده اند که مورد توجه صدر المتألهین و تابعان مکتب فکری او نیز قرار گرفته است. ایشان بر «عشق» پافشاری می نمایند و مبدأ آفرینش را حب حضرت حق - تبارک و تعالی - می دانند و تحت عنوان «حرکت حبی» مطالب نابی را به عالم فکر و اندیشه ارائه نموده اند.

«حرکت حبی» به عنوان اصلی اصیل و رکنی رکن در هستی شناسی، ابتدا توسط ابن عربی مطرح گردید. البته پیش از او در عرفان عملی مبحث حب و حرکت، بسیار مورد توجه بوده است و مباحثی نظیر سیر حبی، سیر محبوبی و سیر و سلوک، هجرت از سیئات به حسنات یا از خود به خدا، عبور از مقامات هفتگانه، چهل گانه، صدگانه و... مبتنی بر حب و عشق بوده است و کتاب هایی نیز

نظیر «صد میدان» و «منازل السائرین» بر اساس همین حرکت عملی دایره بر مدار حب نگارش یافته است. اما حرکت حبی در عرفان نظری تا پیش از ابن عربی خیلی مورد توجه نبوده است و اگر هم سخنی از آن به میان آمده است، در مقایسه با ساختار و سازمان فکری که ابن عربی و شارحان او پیرامون حرکت حبی هم در قوس نزول و هم در قوس صعود مطرح کرده اند، بسیار اندک است. (ر،ک: حسن زاده آملی، بی تا، ص ۳۲۴)

با حفظ مقدمات مذکور، قبل از تبیین مطلب توجه به نکته ای دیگر لازم است و آن این که آفرینش و ایجاد در عرفان چیزی غیر از اظهار نیست. همچنانی که اعدام نیز چیزی غیر از اخفاء نیست؛ یعنی به حکم «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۱۵ / ۲۱) اصل و اساس هر شیئی نزد خدای سبحان موجود است و حق تعالی در فرایند آفرینش فقط آن کمالات را اظهار می کند و از حالت استجنان خارج می نماید، به صورتی که به اقتضای «يَا مَنْ سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبُهُ» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۶۱) جمال حق - جلّ و علا - بر جلالش، سبقت گرفته و از باب «كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام: ۱۲/۶) رحمت رحمانیش را شامل اعیان مستجن در غیب ذات می نماید و آن ها را از سیطره مقهوریت خود خارج می سازد و آفرینش را رقم می زند، همچنانی که در اخفاء عکس این جریان رقم می خورد، یعنی قهاریت و جلال حق - تبارک و تعالی - آشکار می گردد و هم را در تحت سیطره خود مقهور می سازد، همچنانی که در قیامت با رخ نمایاندن قهاریت الهی، تکویناً موجودات به استجنان در غیب ذات باز می گردند: «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر: ۴۰/۱۶) لذا نه با ایجاد موجودات چیزی بر ملک خدا افزوده می شود و نه با اعدام آن ها چیزی از ملک خدا کم می گردد: «يَا مَنْ لَا يَزِيدُ فِي مُلْكِهِ شَيْءٌ ... يَا مَنْ لَا يَنْقُصُ مِنْ خَزَائِنِهِ شَيْءٌ» (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۴۱) (ر،ک: ابن عربی، ۱۴۰۰ق، ص ۸۱؛ قونوی، ۱۴۰۱، ص ۱۰۳؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۲۶، ۵۶۰ و ۵۹۲)

اهل معرفت به روایت «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِئاً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لَكِي أُعْرِفَ» (کامل بهایی، ۱۳۸۳، ص ۱۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۴، ص ۳۴۴) توجّه اکید ورزیده و مطابق با آن می فرمایند منشأ آفرینش کائنات، حب حضرت حق - تبارک و تعالی - به مشاهده خود در آینه اسماء و صفات است. (ابن عربی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۱۱، ۳۲۵ و ۳۹۸) به عبارت روشن تر منشأ ایجاد حبی است که در مقام احدیت محقق است و همچون سائر صفات و کمالات، عین ذات هستند، لکن این

حب خاستگاهی می شود برای ایجاد و اظهار سائر مراتب، اعم از تعین ثانی و سائر تعینات ماسوایی و خارج از صقع ربوبی. لذا ابن عربی می فرماید اگر این حب نبود عالم عین به وجود نمی آمد. (ابن عربی، ۱۴۰۰ق، ص ۲۰۳)

توضیح آن که اولین مقام و نزدیک ترین مقام به «هویت غیبیه» و مقام «غیب الغیوبی» حضرت حق - تبارک و تعالی - «تعین اول» یا همان «مرتبه اُحدیت» است که تمام کمالات در آن به نحو اندراج و اندماج موجود است. لذا به جهت نزدیکی آن به «مقام بی مقامی» و «لا اسم و لا رسم»، «أقرب التعینات» (قونوی، ۱۴۰۱، ص ۱۰۴) و به جهت اشتمالش بر تمام کمالات، «حقیقه الحقائق» (فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۲۰) نیز نامیده می شود. (ر، ک قونوی، ۱۳۶۲، ص ۷؛ همو، ۱۴۰۱، ص ۱۳۰) این تعین که محل اندماج و اندراج تمام کمالات به نحو اجمال و جُملی است، ابتدا در عرفان مطرح گردید و سپس در حکمت متعالیه امتداد یافت و بر طبق آن قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشياء کمالاً و لیس بشیء منها نقصاً» طرح گردید.

با توجه به آنچه گذشت، نتیجه این است که همه موجودات از خاستگاه تعین اول بر می خیزند و اظهار می شوند و تعینات رقم می خورند و به اقتضای خوانش عرفانی از قاعده «الواحد» نفس رحمانی صادر می گردد و دیگر موجودات از عقل اول گرفته تا عالم ماده، با وساطت نفس رحمانی رقم می خورند. حال سوال این است که چه چیزی سبب می شود این اظهار و ایجاد، صورت پذیرد؟ عارفان عشق و حب ذاتی حق - تبارک و تعالی - را منشأ این ایجاد می دانند. جناب فناری در این باره می فرماید:

«الطلب الأول الإلهی من حضرة الجمع و الوجود میل معنوی بحركة غیبیه اقتضائية من

احدی حقائقها الأسمائية الذاتية الأصلية.» (فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۵۶)

تبیین برهان مسأله مذکور بر طبق حکمت متعالیه و عرفان نظری عبارت است از این که ذات مجرد، به خود و آثار کمالی خود علم دارد و از آنجا که هر موجود مجردی، مبتهج به خود و کمالات و آثار و لوازم خود است، واجب - تبارک و تعالی - مبتهج به موارد مذکور است و لکن این ابتهاج و بهجت را به نحو نامتناهی دارا است. لذا از یافتن ذات خود که اوج حُسن و جمال است، در نهایت عشق و ابتهاج - که همان عشق و ابتهاج نامتناهی می باشد - است و همین عشق به لوازم ذات که

اسماء و لوازم لوازم ذات که اعیان ثابتہ - به عنوان لوازم اسماء - است، نیز تعلق می گیرد و تا تمام کائنات سرازیر می گردد و لباس اعیان خارجی و عینی را بر اعیان علمی می پوشاند.

توضیح آن که دوست داشتن یک شیء ملازم با دوست داشتن لوازم و کمالات آن شیء نیز می باشد و در رأس تمام محبوب ها حب موجود مجرد به ذات خودش است؛ لذا حضرت حق - تبارک و تعالی - چون ذات خودش را به صورت بی نهایت دوست دارد، تحقق دیگر موجودات را نیز به عنوان لوازم کمالات ذات دوست دارد و این دوست داشتن سبب خواستن و ایجاد می گردد. لذا منشأ ایجاد حب به ذات، آثار، لوازم و کمالات ذات است. (ر، ک: صدر الدین، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۵۰؛ الهی قمشه ای، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۲۲)

سریان عشق در تمام کلمات وجودی و مظاهر نوری

فلاسفه اسلامی با توجه به فرق میان «عشق» و «شوق» قائل به سریان عشق در تمام موجودات هستند، اما شوق را منحصر به موجودات مادی می دانند. توضیح آن که عشق اعم از موجودات دارای فعلیت محض می باشد و شامل موجودات ناقص و دارای قوه ای که به فعلیت نرسیده است نیز می شود. موجود تام اولاً واجب - تبارک و تعالی - است که محض تحقق عین وجود و موجود بذاته است، ثانیاً عقول مجرد هستند که هر چند تام می باشند، اما تمامیت آن ها بالغیر است. موجودات ناقص نیز حقائق مادی هستند، که دائماً در حال خروج از قوه به فعل می باشند. موجودات عالم ماده، ترکیبی از وجدان و فقدان هستند؛ وجدان آن ها با توجه به کمالاتی است که بالفعل دارند و فقدان آن ها با توجه به کمالاتی است که قوه و استعداد آن ها را دارا می باشند، اما هنوز به فعلیت نرسیده است؛ این بر خلاف واجب - تبارک و تعالی - و عقول مجرد است، که فعلیت محض می باشند.

با توجه به تبیین مذکور وقتی در فلسفه گفته می شود «عشق» اعم از «ما یصاحب الوجدان» است، یعنی انحصار به واجب - جلّ و علا - و عقول مجرد ندارد، بلکه شامل مادیات - که دائماً با فقدان مصاحبت دارند - نیز می باشد. (ر، ک: ابن سینا، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۵۹؛ سهرودی، بی تا، ص ۴۹؛ صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۱۹۹؛ الهی قمشه ای، ۱۳۶۳، ص ۱۴۳) لذا جناب ابن سینا در رساله عشق این گونه فرموده است: «الفصل الأول فی سریان قوه العشق فی کل واحد من الہویات.» (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۷۵ و ۳۹۶) ملا صدرا نیز در کتاب اسفار این گونه آورده است:

«والحکماء حکموا بسریان محبة الله فی جميع الموجودات، حتی الجماد و النبات بالحجة و البرهان.» (صدر الدین، ۱۳۸۱ الف، ص ۱۳۳)

همان طور که گذشت، هر چند عشق در تمام موجودات، از خدای سبحان - که اتم موجودات، بلکه موجود حقیقی است - تا هیولای اولی - که اضعف موجودات و در مرز عدم و بلکه اضعف مظاهر است - ساری و جاری است اما شوق، مختص به موجودات مادی و نسبت به آن چیزی که واجد آن نیستند تعلق می گیرد. ملا صدرا در این زمینه می فرماید:

«فالعشق حاصل للشیء دائماً سواء فی حال وجود کماله او فی حال فقد کماله. و أما الاشتیاق و الميل فإنما یحصلان للشیء حال فقدان الکمال و لذلك کان العشق ساریاً فی جميع الموجودات و الشوق غیر سار فی الجميع بل یختص بما یتصور فی حقه الفقد.» (صدر الدین، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۱۹۹)

مرحوم ملا صدرا هم در کتاب اسفار و هم در کتاب کسر الأصنام به برهان و دلیل بر سریان عشق در تمام موجودات پرداخته و برهان جامعی ارائه فرموده است که با آن علاوه بر اثبات عشق برای تمام موجودات، سائر صفات کمالی نظیر علم، قدرت و حیات را نیز برای همه موجودات اثبات می نماید. تشریح برهان آن که وجود حقیقتی بسیط و مشکک است؛ یعنی حقیقتی واحد است که از اشد مراتب تا اضعف مراتب را شامل می شود و در عین حال هیچ گونه ترکیبی در آن راه ندارد، لذا ما به الامتیاز مراتب به همان ما به الاشتراک است و آنچه موجب شدت و ضعف می شود، ناشی از خصوصیت همان مرتبه ای است که وجود در آن جاری و ساری است، که حدود معلولیت می باشد. لذا هر قدر نیازهای معلول و حدود آن بیشتر باشد، ضعف آن نیز بیشتر خواهد بود، نظیر مادیات.

حال سخن پیرامون صفات کمالی نظیر علم، قدرت، حیات، حب و عشق - که همان حب کامل است - می باشد؛ که آیا حقیقت وجود این صفات را دارا است یا خیر؟ در فرضی که وجود این حقائق را نداشته باشد، دو محذور پیش می آید اولاً این که این صفات باید هیچ و پوچ باشند، زیرا خارج از حقیقت وجود هستند و هر چه خارج از حقیقت وجود باشد، معدوم می باشد، در حالی که این صفات حد اقل را ما در خود می یابیم؛ ثانیاً این که لازم می آید حقیقت وجود بسیط نباشد، زیرا محدود به فقدان برخی از کمالات است و حد سبب ترکیب از ما به الاشتراک و ما به الافتراق است. در حالی

که هر دو محذور یقیناً باطل است. لذا حقیقت وجود با تمام مراتبش، دارای تمام صفات کمالی نظیر علم، قدرت، حیات و حب می باشد.

با توجه به برهان مذکور، مراتب هر کدام از صفات کمالی وجود، نظیر مراتب وجود، دارای سلسله تشکیکی است و هر جا وجود قوی تر باشد، آن صفات نیز قوی تر می باشند. نظیر وحدت در عرفان نظری که هر قدر به تعینات به هویت غیبیه نزدیک تر باشد، استیلای وحدت بر کثرت بیشتر می گردد، تا آنجا که سلطان وحدت بر کثرت قاهر شده و تمام کثرات را در وحدت حقه حقیقه مستهلک می نماید و همچنین در سلسله تشکیکی حکمت متعالیه که هر قدر از عالم ماده دور تر و به عالم اله نزدیک تر شود، وحدت قوی تر می گردد و نهایتاً وحدت حقه حقیقه ذات اُحدی و صمدی حضرت حق - جل و علا - ختم می گردد. نظیر همین سخن هم پیرامون عشق جاری است. «مراتب عشق عین مراتب وجود است؛ هر جا وجود قوی تر است آنجا عشق قوی و کامل است و هر جا ضعیف است ظهور عشق ضعیف خواهد بود و عشق با هستی مساوق و ملازم و بلکه متحد است و حق که کل الوجود است کل العش و کل الحسن است.» (قمشه ای، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۴۲) متن برهان مذکور در اسفار از این قرار است:

«و البرهان علی ذلك ... أن الوجود نوع واحد بسیط فی ذاته لا اختلاف فیهِ الا أن له حدوداً و درجات ... فالوجود فی نفسه لا یتفاوت إلا بالأکمل و الأنقص و الأشد و الأضعف و غایة کماله هو الواجب الحق لکونه غیر متناهی الشدة فی الکمال و لكل واحد من الموجودات المعلولة نصیب من ذلك الکمال الفائض منه و له نقص بحسب حده فی المعلولیة ... و کل ما کانت المعلولیة فیهِ أكثر و الوسائط بینة و بین الحق أكثر فهو الأنقص ... ، فإذا ثبت هذا فلا یخلو شیء من الموجودات عن نصیب المحبة الإلهیه و العشق الإلهی» (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۱۹۴؛ همچنین رک همان، ص ۱۹۹ - ۲۰۰)

ملا صدرا پس از اثبات صفت عشق از راه مذکور که برای دیگر صفات کمالی نیز جریان دارد، از راه دیگری نیز وارد می شود و آن این که چون اثبات شده است هر موجودی علم و فعالیت متناسب با ذات خودش را دارد و هر چه علم و فعالیت داشته باشد حی است، پس هر موجودی عاشق است زیرا عشق لازمه حیات است. (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۱۹۹ - ۲۰۰)

مبتنی بر همین حقیقت، ملا صدرا به ابن سینا و دیگر کسانی که بدون اثبات حیات و شعور برای همه موجودات به دنبال اثبات عشق برای آن ها بوده اند، اشکال می کند و این مطلب را از اختصاصات مکتب خودش می داند که هیچ کس قبل از او نتوانسته است به آن دست یابد، مگر عارفان و به خاطر این که توانسته است برهانی عقلی بر محتوای آیات قرآن در این زمینه بیاورد خدا را حمد و سپاس می کند. (صدر الدین، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۲۰۳)

منشئت عشق برای عود کلمات وجودی به مبدأ خود در قوس صعود

تاکنون اثبات شد که اولاً یکی از اوصاف ذاتی حضرت حق - تبارک و تعالی - عشق است و به اقتضای عشق محض بودن آن ذات متعالی، مبدأ و منتهای آفرینش عشق می باشد؛ ثانیاً عشق منشأ و عامل آفرینش در قوس نزول می باشد؛ ثالثاً عشق در تمام کلمات وجودی جاری و ساری است. در این مقام چهارمین رکن عشق در هستی شناسی عرفانی و صدراپی ارائه می گردد که همان جایگاه عشق در قوس صعود است. با اثبات این رکن چهارم، اثبات می شود که عشق سراسر نظام هستی و به عبارت دقیق تر وجود حقیقی و تجلیات او را شامل می شود و هیچ جا خالی از عشق نیست، چرا که عشق مساوق با وجود است.

باید دانست جایگاه حرکت حبی و عشق در حکمت و معرفت، محدود به قوس نزول نمی باشد، بلکه در قوس صعود نیز تداوم می یابد و حرکت حبی سیطره خود را در تمام حرکات میان مبدأ و معاد حفظ می کند. ملا صدرا در این زمینه فرموده است:

«و أحکمو [أی الحکماء و العرفاء] القول بأنَّ مبدأً جمیع الحركات و السکنات فی العالیات و السافلات من الفلکیات و الأرضیات هو عشقُ الواحد الأحد و الشوق الی المعبود الصمد»
(صدر الدین، ۱۳۸۱ الف، ص ۱۳۳)

توضیح آن که ملا صدرا با طرح حرکت جوهری و این که اجسام با حرکت دائمی خروج از قوه به فعل به سمت فعلیت محض در حرکت می باشند، در صدد حل مسائل پیچیده حرکت و بازگشت مخلوقات با مبدأ در قوس صعود پرداخت و در آثار مختلف خود، این حقیقت را پروراند. حال سوال این است آیا این حرکت جوهری بدون اتصال به غیب و عوالم بالاتر صورت می پذیرد یا ریشه در عالم بالاتر و حتی عالم لاهوت دارد؟ عارفان معتقدند هر آنچه در عالم شهادت واقع می شود، ریشه

ای در عالم غیب دارد: «کل ما وقع فی الشهادة دلیل علی ما هو واقع فی الغیب» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۷۴) و حرکت نیز از این قاعده مستثنا نیست، زیرا حرکت هر موجودی تابع حرکت عین ثابت او در مرتبه تعین ثانی - که در صقع ربوبی می باشد - است: «لا یتحرک کل من الموجودات العینیة إلا بحركة للأعیان العلمیة...» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۱۲)

در مرتبه بعد سوال این است، همه این حرکاتی که در قوس صعود برای رسیدن به منتها و مقصد انجام می شود، و همه قوه هایی که به فعلیت می رسد و نهایتاً از عالم ماده و ناسوت به عالم ملکوت می رسد و از عالم بزرخ و ملکوت به عالم جبروت و از عالم جبروت و قیامت با عالم لاهوت ختم می شود، تحت تأثیر چه عامل و محرکی است؟ همچنانی که در ابتدای بحث از جناب ملا صدرا ذکر شد، بسیاری از عارفان و فیلسوفان مبدأ این حرکت را در قوس صعود همانند قوس نزول، عشق می دانند و فرموده اند: «کلیه حرکات عالم بی نهایت تحت تأثیر تام عشق است.» (الهی قمشه ای، ۱۳۶۳، ص ۱۴۶-۱۴۷) جناب محیی الدین و ابن ترکه در این باره می فرماید:

«ان الحركة ابدأ انما هی حبیة ... فما تم حرکت فی العالم الا هی حبیة» (ابن عربی، ۱۴۰۰،

ص ۲۰۶؛ همچنین ر، ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸؛ جندی، ۱۴۲۳ ق، ص ۶۸۸)؛ «الحركة

مطلقاً سواء كان للعالم او للحضرات کلها حبیة» (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۸۵)

برهان این حقیقت نظیر همان برهانی است که طبق «حرکت حبی» در قوس نزول اقامه گردیده است. همچنانی که حب حضرت حق - تقدست اسمائه - به ذات، اسماء و صفات خودش سبب ایجاد و اظهار کائنات گردید و از عرش تا فرش را رقم زد، در قوس صعود نیز همان حب - که در تمام مظاهر و کلمات وجودی تبلور یافته است - کلمات وجودی را به سوی عشق حقیقی - که همان ذات حضرت حق "جلّ و علا" می باشد - پیش می برد و تکویناً به سوی او می کشاند. حرکت رو به کمالی نیز که در عالم ماده مشاهده می شود و دائماً قوه ای به فعلیت می پیوندد تا به فعلیت محضه برسد تحت تأثیر همین عشق ساری و جاری در تمام موجودات است. جناب صدر المتألهین این حقیقت را از نگاه عارفان این گونه تقریر فرموده است:

«و بالجمله من سلک مسلک العرفاء الإلهیین فی هذا المقام ینبغی له أن یرتب عشق

الموجودات علی ترتیب و نظام یؤدی و ینساق کل عشق للسافل الی عشق للعالی علی الوجه

الآتم الأكمل و هكذا الى أن ينتهى الى عشق واجب الوجود حتى يلزم أن جميع الأشياء عاشقهُ له مشتاقهُ الى لقائه.» (صدر الدين، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۲۰۸)

نتیجه گیری

عشق در حضرت حق - جلّ و علا - اولاً و بالذات است و در مظاهر الهی ثانیاً و بالعرض؛ همچنانی که در وجود نیز این گونه است و آنچه حقیقتاً موجود است، خدای سبحان است و سائر کلمات وجودی مجازاً متصف به موجودیت می شوند و چیزی غیر از مرائی و مظاهر آن وجود محض نمی باشند. براهین هستی شناسانه مبتنی بر عشق در عرفان نظری و حکمت متعالیه، بر مدار چهار محور دائر است، که این تحقیق پس از مفهوم شناسی عشق، به تبیین هر کدام از محور های چهارگانه همراه با تقریر برهان آن ها پرداخت؛ که عبارت بودند از:

۱. وصفیت عشق برای خدای سبحان: به سه دلیل: اولاً عشق به معنای حب نامحدود یکی از صفات کمالی است و واجب - تبارک و تعالی - تمام صفات کمالی را بالضروره دارا است؛ ثانیاً خدای سبحان خالق و معطی عشق است و فاقد عشق نمی تواند معطی آن باشد؛ ثالثاً عشق همانند دیگر اوصاف کمالی، مساوق وجود است و در خصوص خدای سبحان که وجود محض است، عشق محض تحقق دارد. البته این برهان در ذیل محور سوم تقریر می گردد اما همچنانی که دلیل بر آن مورد است دلیل بر این مورد نیز هست. ۲. منشئیت عشق در حرکت حبی برای خلقت مخلوقات و تحقق قوس نزول: زیرا حضرت حق - تبارک و تعالی - به ذات خود و لوازم آن حب دارد و آن ها را می خواهد و همچنانی که از مشاهده ذات خود در ذات خود مبتهج است، از دیدن خود در آیینه اسماء و صفات و انسان کامل، نیز مبتهج است. ۳. سریان عشق در تمام کلمات وجودی و مظاهر نوری: به حکم مساوقت وجود و عشق؛ ۴. منشئیت عشق برای عود کلمات وجودی به مبدأ خود در قوس صعود: زیرا بر طبق «حرکت حبی» این حب است که ریشه در عالم غیب داشته و سبب بازگشت تکوینی موجودات به مبدأ و اصل خود که خدای سبحان است می باشد، لذا ریشه حرکت جوهری - که بر اساس آن اجسام دائماً در حال خروج از قوه و رسیدن به فعلیت هستند تا به فعلیت محضه برسند - حرکت حبی می باشد. و این حرکت حبی نه تنها موجودات عالم ناسوت را به ملکوت می رساند، بلکه ملکوت را به جبروت و جبروت را به لاهوت سیر می دهد.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم
- ۱. ابن ترکه، صائن الدین علی، شرح فصوص الحکم، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۸.
- ۲. ابن درید، محمد بن حسن، جمهره اللغة، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۸ م.
- ۳. ابن سینا، حسین بن عبد الله، الاشارات و التنبيهات، ۱۳۸۵، نشر البلاغة، قم.
- ۴. ابن سینا، حسین بن عبد الله، رساله الحدود، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ق.
- ۵. ابن سینا، حسین بن عبد الله، رسائل (رساله فی العشق)، ۱۴۰۰ق، انتشارات بیدار، قم.
- ۶. ابن عربی، محیی الدین، ترجمان الاشواق، انتشارات روزنه، تهران، ۱۳۷۸.
- ۷. ابن عربی، محیی الدین، فتوحات، ۱۴۱۰ق، تحقیق عثمان یحیی، قاهره، الیهیئة المصریة.
- ۸. ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، ۱۴۰۰ق، تعلیقه ابو العطاء عفیفی، دار الکتاب العربی، بیروت.
- ۹. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ ه.ق.
- ۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ ه.ق.
- ۱۱. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۱ق.
- ۱۲. بقلی شیرازی، روزبهان، عبهر العاشقین، انتشارات منوچهری، تهران، ۱۳۶۶.
- ۱۳. جامی، عبد الرحمن، اشعة اللمعات، ۱۳۹۹، تحقیق هادی رستگار مقدم، بوستان کتاب، قم.
- ۱۴. جندی، موید الدین، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب، قم.
- ۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۳۷۶ق.
- ۱۶. حسن زاده آملی، حسن، گشتی در حرکت، بی تا، انتشارات فرهنگی رجا، تهران.
- ۱۷. دایه، عبد الله بن محمد نجم رازی، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، ۱۴۰۱، علمی فرهنگی، تهران.
- ۱۸. دایه، عبد الله بن محمد نجم رازی، معیار الصدق فی مصداق العشق، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، ۱۳۸۱، علمی فرهنگی، تهران.
- ۱۹. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، ۱۳۷۷، دانشگاه تهران، تهران.
- ۲۰. سهروردی، یحیی بن حبش، رساله اللحات، بی تا، تصحیح نجفقلی حبیبی، انجمن فلسفه ایران، تهران.

۲۱. سهروردی، یحیی بن حبش، مونس العشاق فی حقیقه العشق، به اهتمام علی محمد صابری، ۱۴۰۰، علم، تهران.
۲۲. صدر الدین، محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه، ۱۳۸۰، بنیاد صدرا، تهران.
۲۳. صدر الدین، محمد بن ابراهیم، کسر الأصنام الجاهلیه، ۱۳۸۱ الف، بنیاد صدرا، تهران.
۲۴. صدر الدین، محمد بن ابراهیم، المبدأ و المعاد، بنیاد صدرا، تهران.
۲۵. عماد الدین، حسن بن علی طبری (۱۳۸۳). کامل بهایی. تهران: مرتضوی.
۲۶. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، ۱۳۸۱، امیر کبیر، تهران.
۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، نشر هجرت، قم، ۱۴۰۹ق.
۲۸. فرغانی، سعید الدین، مشارق الدراری، ۱۳۷۹، با تعلیقات سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات مولی، تهران.
۲۹. فرغانی، سعید الدین، منتهی المدارک، ۱۳۸۶، تصحیح وسام الخطاوی، مطبوعات دینی، قم.
۳۰. فناری، محمد بن حمزه، ۱۳۷۴، مصباح الأنس، تصحیح محمد خواجوی، انتشارات مولی، تهران.
۳۱. قمی، عباس، سفینه البحار، اسوه، قم، ۱۴۱۴ ق.
۳۲. قنوی، صدر الدین، اعجاز البیان، ۱۴۰۱، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب، قم.
۳۳. قنوی، صدر الدین، النصوص، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ۱۳۶۲، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۳۴. قیصری، داود بن محمود، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جمال الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۳۵. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۱۳۸۶، چاپ و نشر بین الملل، تهران.
۳۶. مفید، محمد بن محمد، کتاب المزار - مناسک المزار، کنگره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ق.
۳۷. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، اساس الاقتباس، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵.
۳۸. هجویری، علی بن عثمان، ۱۳۸۳، کشف المحبوب، سروش، تهران.
۳۹. الهی قمشه ای، مهدی، حکمت های الهی عام و خاص، ۱۳۶۳، انتشارات اسلامی، تهران.

References

The Holy Qur'an.

1. Amid, H. (2002 AD/1381 SH). *Amid Persian Dictionary*. Tehran: Amir Kabir.
2. Azharī, M. b. Aḥmad. (1421 AH). *Tahdhīb al-Lughah*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
3. Baqli Shirazi, Ruzbihan. (1987 AD/1366 SH). *'Abhar al-'Āshiqīn*. Tehran: Manuchihi Publications.
4. Dāyah, 'A. b. M. Najm al-Rāzī. (2002 AD/1381 SH). *Mi'yār al-Ṣidq fī Miṣdāq al-'Ishq*. (T. Tafazzulī, Ed.). Tehran: 'Ilmī va Farhangī.
5. Dāyah, 'A. b. M. Najm al-Rāzī. (2022 AD/1401 SH). *Mirṣād al-'Ibād*. (M. A. Riyāhī, Ed.). Tehran: 'Ilmī va Farhangī.
6. Dehkhoda, A. A. (1998 AD/1377 SH). *Dehkhoda Persian Dictionary*. Tehran: University of Tehran.
7. Elahi Qomsheie, M. (1984 AD/1363 SH). *General and Particular Divine Wisdoms*. Tehran: Islami Publication.
8. Fanārī, M. b. Ḥamzah. (1995 AD/1374 SH). *Miṣbāḥ al-Uns*. (M. Khājavi, Ed.). Tehran: Mawlā Publications.
9. Farāhīdī, Khalīl b. Aḥmad. (1409 AH). *Kitāb al-'Ayn*. Qom: Nashr-e Hijrat.
10. Farghānī, Sa'īd al-Dīn. (2000 AD/1379 SH). *Mashāriq al-Darārī*. (S. Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Annot.). Tehran: Mawlā Publications.
11. Farghānī, Sa'īd al-Dīn. (2007 AD/1386 SH). *Muntahā al-Madārik*. (W. al-Khaṭṭāwī, Ed.). Qom: Maṭbū'āt-e Dīnī.
12. Ḥasanzadah Amoli, H. (n.d.). *A Journey Through Motion*. Tehran: Raja Cultural Publications.
13. Hujwīrī, 'A. b. 'Uthmān. (2004 AD/1383 SH). *Kashf al-Maḥbūb*. Tehran: Surūsh.
14. Ibn 'Arabī, M. al-Dīn. (1400 AH). *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. (A. al-'Aṭā' 'Afīfī, Annot.). Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
15. Ibn 'Arabī, M. al-Dīn. (1410 AH). *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. ('U. Yaḥyā, Ed.). Cairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah.
16. Ibn 'Arabī, M. al-Dīn. (1999 AD/1378 SH). *Tarjumān al-Ashwāq*. Tehran: Rūzanah Publications.
17. Ibn Durayd, M. b. al-Ḥasan. (1988 AD). *Jamharat al-Lughah*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn.
18. Ibn Fāris, A. b. Fāris. (1404 AH). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Qom: Maktab al-'Ilām al-Islāmī.
19. Ibn Manẓūr, M. b. Mukarram. (1414 AH). *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir.
20. Ibn Sīnā, H. b. 'Abd Allāh. (1400 AH). *Rasā'il (Risālah fī al-'Ishq)*. Qom: Bidār Publications.

21. Ibn Sīnā, Ḥ. b. ‘Abd Allāh. (1413 AH). *Risālat al-Ḥudūd*. Beirut: Dār al-Manāhil.
22. Ibn Sīnā, Ḥ. b. ‘Abd Allāh. (2006 AD/1385 SH). *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Qom: Nashr al-Balāghah.
23. Ibn Turkah, Ṣā’ in al-Dīn ‘Alī. (1999 AD/1378 SH). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Qom: Bidār Publications.
24. ‘Imād al-Dīn, Ḥ. b. ‘Alī al-Ṭabarī. (2004 AD/1383 SH). *Kāmil Bahā’ī*. Tehran: Murtazavī.
25. Jāmī, ‘Abd al-Raḥmān. (2020 AD/1399 SH). *Ashi‘at al-Lama‘āt*. (H. Rastgār Moqaddam, Ed.). Qom: Bustan-e Kitāb.
26. Jandī, Mu‘ayyid al-Dīn. (n.d.). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. (S. Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Ed.). Qom: Būstān-e Kitāb.
27. Jawharī, I. b. Ḥammād. (1376 AH). *al-Ṣiḥāḥ*. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn.
28. Misbah Yazdi, M. T. (2007 AD/1386 SH). *Teaching Philosophy*. Tehran: International Publication.
29. Mufīd, M. b. M. (1413 AH). *Kitāb al-Mazār (Manāsik al-Mazār)*. Qom: Shaykh Mufid Congress.
30. Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, M. b. M. (1996 AD/1375 SH). *Asās al-Iqtibās*. Tehran: Nashr-e Markaz.
31. Qaysarī, D. b. Maḥmūd. (1996 AD/1375 SH). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. (S. Jamāl al-Dīn Āshtiyānī, Ed.). Tehran: ‘Ilmī va Farhangī Publications.
32. Qummi, A. (1414 AH). *Safīnat al-Bihār*. Qom: Uswah.
33. Qūnawī, Ṣadr al-Dīn. (1983 AD/1362 SH). *al-Nuṣūṣ*. (S. Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Ed.). Tehran: Markaz-e Nashr-e Dānishgāhī.
34. Qūnawī, Ṣadr al-Dīn. (2022 AD/1401 SH). *I‘jāz al-Bayān*. (S. Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Ed.). Qom: Būstān-e Kitāb.
35. Ṣadr al-Dīn, M. b. Ibrāhīm. (2001 AD/1380 SH). *al-Ḥikmat al-Muta‘aliyyah*. Tehran: Ṣadrā Foundation.
36. Ṣadr al-Dīn, M. b. Ibrāhīm. (2002 AD/1381 SH-a). *Kasr al-Aṣnām al-Jāhiliyyah*. Tehran: Ṣadrā Foundation.
37. Ṣadr al-Dīn, M. b. Ibrāhīm. (2002 AD/1381 SH-b). *al-Mabda’ wa al-Ma‘ād*. Tehran: Ṣadrā Foundation.
38. Suhrawardī, Y. b. Ḥabash. (2021 AD/1400 SH). *Mūnis al-‘Ushshāq fī Haqīqat al-Ishq*. (A. M. Ṣābirī, Ed.). Tehran: ‘Ilm Publications.
39. Suhrawardī, Y. b. Ḥabash. (n.d.). *Risālat al-Lamaḥāt*. (N. Ḥabībī, Ed.). Tehran: Iranian Society of Philosophy.