

پژوهشنامه عرفان

دوفصلنامه علمی، سال دوازدهم،

شماره بیست و چهارم،

بهار و تابستان ۱۴۰۰،

صفحات ۱۱۵-۱۳۶

سریان عشق در هستی و ارتباط آن با وحدت وجود

از نظر برخی از حکمای خطه شیراز

(غیاث‌الدین دشتکی، جلال‌الدین دوانی و ملاصدرا)

الهه زارع*

چکیده: جلال‌الدین دوانی، غیاث‌الدین دشتکی و ملاصدرا در آثار خود مسئله تسری عشق در موجودات را مطرح کرده‌اند و هر سه سعی در آمیختن رویکرد سینوی و عرفانی داشته‌اند و به همین جهت سخنان آنان به وحدت وجود منتهی شده است، با این وصف همگی در این امر، به یک میزان موفق نبوده‌اند. غیاث‌الدین تنها عشق در مرتبه انسانی را همراه با علم دانسته و آن را با وحدت در شهود پیوند می‌زند. سخنان وی در باب تسری عشق، بیان‌کننده نوعی وحدت سریان در هستی است که به تبیین تشکیکی ملاصدرا نزدیک است. اما دوانی قائل به آگاهانه بودن عشق در تمامی مراتب و تجلیات است و سخنانش در این باره مبتنی بر نظریه وحدت شخصی وجود است. هرچند تفسیر وحدت شخصی ملاصدرا در این باره از نظر مضمون و ادبیات به سخنان دوانی نزدیک است؛ اما تنها ملاصدرا است که به بهترین شکل موفق گردیده در این باره عرفان و حکمت را درهم آمیخته و آن را به نحو مستدل تبیین نماید.

کلیدواژه‌ها: سریان عشق، جلال‌الدین دوانی، غیاث‌الدین دشتکی، ملاصدرا، وحدت وجود، وحدت شهود

*دانش آموخته دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد

e-mail: elahezare@gmail.com

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۲/۱۷؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۵/۱۰

مقدمه:

عشق موضوعی است که از دیرباز در مکاتب مختلف ادبی، عرفانی و حکمی مورد توجه بوده است اما در حکمت و فلسفه اسلامی، ابن سینا اهتمام ویژه‌ای به تبیین و تفسیر جایگاه آن در نظام هستی داشته است. پس از وی نیز حکمایی چون شیخ اشراق و ملاصدرا، قسمتی از آثار خود را به این مسئله اختصاص داده‌اند. ابن سینا گرچه در شفا به شدت سریان عشق در همه موجودات را انکار کرده و شوق هیولی به صورت را غیر قابل فهم می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۰)؛ اما در رساله عشق، معتقد است عشق در همه موجودات جاری و ساری است و اختصاص به نوع انسانی نداشته و تمامی انواع موجودات؛ اعم از افلاکیان و عناصر و موالیذ ثلاث معدن، نبات و حیوان و دیگر هویات و موجودات را دربر می‌گیرد (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: ۳۹۶). وی این نوع عشق را غریزی دانسته است. از نظر وی همه موجودات به‌اندازه هستی خود به خیر مطلق گرایش داشته و از نقص که به حدود عدمی آن‌ها بازگشت دارد، گریزان هستند و عشق را سبب موجودیت آن‌ها می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: ۳۷۹-۳۷۵).

اما در عرفان اسلامی محبت و عشق، به عنوان اساس هستی مطرح است. از نظر عارف عاشق و معشوق حقیقی تنها خداوند است زیرا ماسوی او، امری جز جلوه و تجلیات حق تعالی نیست. آن‌ها قائل به ملازمه میان عشق و وحدت وجود هستند و براین اساس عشق را همانند وجود در هستی ساری می‌دانند؛ چنان‌که کاشانی در شرح *فصوص الحکم* می‌گوید: «محبت لازمه وحدت حقیقی است، پس سریان وحدت در وجود، همان تسری محبت و عشق است» (کاشانی، ۱۳۷۰: ۲۹۹).

عرفا به‌واسطه همین نگاه وحدت وجودی خود، این عشق را امر تکوینی و غریزی ندانسته بلکه آن را حقیقی و با خصوصیتی چون علم و قدرت و حیات همراه می‌دانند.

براین اساس حکما و افرادی که در باب عشق سخن گفته‌اند، یا متأثر از حکمت ابن سینا بوده‌اند و یا عرفان. اما در دوره فکری مکتب شیراز (قرن هفتم تا اوایل قرن دهم) در خطه شیراز حکمایی می‌زیسته‌اند، که سعی داشته‌اند مباحث حکمی و کلامی را با ذوق و عرفان و قرآن تطبیق نمایند، امری که ملاصدرا توانست بعدها به‌واسطه قابلیت‌های حکمت متعالیه، آن را به اوج برساند. از جمله حکمای این دوره، جلال‌الدین دوانی، که بیشتر با نظریه ذوق التاله شناخته شده است و غیاث‌الدین دشتکی می‌باشند که مسئله تسری عشق را نیز در آثار خود مطرح کرده‌اند. مقالات متعددی در باب

سریان عشق در هستی، از نظر حکمای مختلف در فلسفه و عرفان نوشته شده است، اما از نظر حکمای شیراز مورد بررسی قرار نگرفته است. در این تحقیق که بر اساس روش توصیفی - تحلیلی انجام شده و شیوه گردآوری داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای و تحلیل آن‌ها مقایسه‌ای است، برآنیم تا علاوه بر بررسی مسئله سریان عشق از نظر این دو حکیم و مقایسه نظریات آن‌ها با ملاصدرا، بررسی نماییم چگونه سریان عشق را با مبحث عرفانی وحدت وجود پیوند زده‌اند و اینکه این سه حکیم در این باره به چه اندازه در تقریب موضع حکمت و عرفان موفق بوده‌اند؟ و در نهایت مشخص نماییم که آیا ملاصدرا در این باره از آن‌ها تاثیری پذیرفته است یا خیر.

۱. سریان عشق در موجودات از نظر دوانی

جلال‌الدین دوانی عشق را موجب تلطیف روح و قوت ذهن دانسته است. وی در بحث تسری عشق، به تبعیت از ابن‌سینا به بیان تفاوت معنایی شوق و عشق پرداخته و شوق را تنها مختص ممکنات دانسته است؛ زیرا ممکنات وجودشان همراه با نقص است و به همین جهت طالب کمال‌اند. اما عشق هم قابل اطلاق بر موجودات امکانی و هم واجب تعالی است. البته عشق در مرتبه امکانی با مرتبه واجب تعالی تفاوت ویژه‌ای دارد. از نظر وی در واجب تعالی عشق و عاشق و معشوق با یکدیگر اتحاد دارند؛ زیرا صفات الهی عین ذات اویند؛ همان‌گونه که خداوند علم و عالم و معلوم است پس عشق و عاشق و معشوق نیز هست (دوانی، ۱۳۷۸: ۵۰). اما در مرتبه امکان، عاشقی و مشتاقی به معشوق خارجی تعلق می‌گیرد؛ عشقی که همراه با الم و درد است و دردی که ناشی از عدم اتحاد با معشوق است که نتیجه آن سعی عاشق برای وصول به اتحاد است (دوانی، ۱۳۷۸: ۱۶۹-۱۷۰).

از نظر دوانی در ممکنات این شوق و درد عاشقی هیچ‌گاه از بین نمی‌رود؛ زیرا این امر از ویژگی ممکن بودن آن‌ها، ناشی می‌شود. وی با تعبیری عرفانی تر این مضمون را چنین بیان می‌کند:

ویژگی فقر و نیاز انسان در هاله عشق و عاشقی متجلی شده است و براین اساس گردد امکان همیشه بر پیشانی انسان نشسته است؛ بنابراین تا انسان، انسان است هیچ‌گاه آتش شوق به کمال در انسان خاموش نمی‌گردد و همیشه با درد عاشقی، شوق به کمال الهی دارد و طالب کمال مطلق خواهد بود.

وی در اینجا بیتی از عارف بزرگ شیخ محمود شبستری نقل کرده که به مضمون سخنان وی

بسیار نزدیک است: (دوانی، ۱۳۷۸: ۱۰۱، ۲۰۰ و ۲۰۱).

سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم

دوانی با استفاده از اصل «حکم الاصل یسری فی الفرع»، معتقد است عشق و محبت ازلی خداوند، به عنوان حکم اصل، در موجودات، به عنوان فرع، تسری یافته و پرتو نور عشق بر همه ذرات کائنات ظاهر و جاری است. وی این امر را مضمون حدیث قدسی: «فاحببت ان اعرف» دانسته و بیتی را با همین مضمون بیان می کند:

سر حب ازلی در همه اشیا ساری است ورنه بر گل نزدی بلبل بی دل فریاد

(دوانی، ۱۳۷۸: ۱۰۱)

از نظر وی این محبت و پرتو نور ازلی در هر یک از افلاک، عناصر و نباتات و حیوانات به شکلی ظاهر گشته است. اما در انسان به نحو عشق روحانی تجلی یافته است. از این سخن دوانی مشخص می گردد که وی نیز مانند ابن سینا معنای تسری عشق در غیر مرتبه انسانی را، به نحو غریزی و فطری می داند. اما ملاک تمایز دوانی در قائل شدن به عشق روحانی و فطری قدری متفاوت است. از نظر وی ملاک این تمایز در اصل داشتن علم و آگاهی نیست؛ زیرا همانند عرفا معتقد است که این عشق در همه موجودات از روی علم و ادراک است. اما وی در اینجا دو نوع ادراک را مطرح می نماید که ملاک این تقسیم می شود: یکی ادراکی که دارنده آن به داشتن آن ادراک، آگاهی دارد و دیگری ادراکی که دارنده آن بی خبر از این ادراک است و به اصطلاح وی به این ادراک، ادراک ندارد. وی نوع اول را عشق روحانی خوانده که مختص انسان است و آن را مستلزم اختیار و آزادی می داند؛ و نوع دوم را همان ادراک فطری یا غریزی می خواند که میان همه موجودات اعم انسان و حیوان و نبات و جماد مشترک است (دوانی، ۱۳۷۸: ۱۰۱ و ۷۷). دوانی بدین شکل قصد داشته که میان سخن حکما که عشق غیر انسان را امری فطری و غریزی دانسته اند و عرفا که قائل به ذی شعور بودن عشق در تمامی مراتب هستی و موجودات اند، جمع نماید (دوانی، ۱۳۷۳: ۱۷۴).

۱.۱. ارتباط عشق روحانی و وحدت شهود

همان گونه که بیان شد سخنان دوانی در بحث تسری عشق آمیخته‌ای از حکمت و عرفان است. وی با تجلی و جلوه حق تعالی دانستن ممکنات، عشق الهی را در همه موجودات تسری داده و آن را در مرتبه انسانی عشق روحانی نامیده است. با بررسی آرای دوانی در باب بالاترین مرتبه عشق روحانی می‌توان بدین نتیجه رسید که سخنان وی به نظریه وحدت شهود عرفا بسیار نزدیک است.

وحدت شهود، تفسیر برخی از عرفا همچون علاءالدوله سمنانی از وحدت وجود است و مقصود از آن این است که عارف در مراتب بالای شهود، از غیر خداوند قطع نظر کرده و چنان در خداوند مستغرق می‌گردد که از هر چیز جز او غافل می‌گردد (کاکایی، ۱۳۷۹: ۱۵۸). از نظر عرفا سالک به مراتبی از سیر و سلوک که می‌رسد چنان مجذوب حق تعالی شده که از هر چه غیر او است غافل گشته و توجهی به ماسوای او ندارد. زمانی که طالب حق به این مقام برسد همه اسما و صفات را مستهلک در غیب ذات احدیت می‌داند و جز مشاهده ذات احدیت هیچ گونه تعینی در روح او نمی‌ماند و اغیار از هرجهت محو و نابود گشته و توحیدی صاف و خالص، ظهور و تحقق یافته است. در این مرتبه و مقام است که لسان حقیقت «یا هو من لیس الا هو» گوید (کاکایی، ۱۳۸۹: ۲۲۴).

از نظر دوانی نیز عشق روحانی دارای مراتب متعددی است و بالاترین مرتبه عاشقی که دارای بالاترین مرتبه محبت و عشق است، متعلق به انسان کامل است، که مقصود حضرت ختمی مرتبت^(ص) می‌باشد (دوانی، ۱۳۷۳: ۱۷۴)؛ دوانی در برخی از سخن‌هایش، این مرتبه را منحصر به فرد خاصی نکرده و عارف ربانی را مصداق آن می‌داند. وی در این مرتبه به عنصر علم و آگاهی بسیار تأکید دارد و معتقد است انسان کامل به میزان آگاهی‌اش از صفات جمال و جلال الهی به این خیر و کمال دست پیدا می‌نماید؛ زیرا بدون معرفت، محبت حاصل نمی‌گردد. این محبت باید در اعلی‌ترین مرتبه و تنها مختص خداوند باشد، چون در غیر این صورت شرک محض محسوب می‌گردد (دوانی، ۱۳۹۱: ۲۳۵). به علاوه اینکه این محبت و عشق، لذتی عقلی بوده و متعلق به جوهر نفس است نه عوارض آن و زمانی حاصل می‌گردد که سالک تعلقات جسمانی را رها کند و جوهر بسیط نفس انسانی را از کدورت جسمانی پاک گرداند و همه فضایل را اکتساب کرده و از خودی خود که ابعاد منازل است، بگذرد تاحدی که میان او و عالم عقلی حجابی نمانده و با عالم قدس

مناسبت پیدا کرده و به آن منجذب شود. که از نظر دوانی در این مرحله مشاهده وحدت حقیقی صرف و حق محض و نعیم ابدی و لذت سرمدی متحقق می‌شود (دوانی، ۱۳۸۶: ۲۳۸-۲۳۹). در این زمان است که از هستی خود خالی شده و به مقام وحدت و یا به عبارتی حق‌الیقین که نهایت مقامات است، می‌رسد (دوانی، ۱۳۸۶: ۲۲۹). این وحدت میان سالک و معشوق بیان‌کننده مفهوم وحدت در شهود عرفا است. از نظر دوانی نیز در این مرتبه سالک چنان مجذوب معشوق می‌گردد که از خود غافل گشته و وجودش فانی می‌گردد؛ زیرا حقیقت عشق بالذات، مقتضی آن است که عاشق را در معشوق فانی گرداند و با فانی شدن عاشق در معشوق، احکام عشق نیز در احکام معشوق مستهلک می‌گردد (دوانی، ۱۳۷۳: ۱۹۳). بنابراین آنچه برای دیگران در نشئه اخروی حاصل می‌شود، برای او در همین نشئه دنیوی محقق می‌گردد (دوانی، ۱۳۹۱: ۲۲۹) چنان‌چه گفته‌اند: «زمانی که خداوند کسی را دوست بدارد، با او تعاهد کند، همان‌گونه که دوستان تعاهد مصالح دوستان کنند». وی مضامین آیاتی «وَهُوَ يَتَوَكَّلِي الصَّالِحِينَ» (اعراف: ۱۹۶)^۱ و «حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ» (آل‌عمران: ۱۷۳)^۲ و یا حدیث قدسی «فاذا احببته كنت سمعه و بصره...» (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۵۲) را وصول به همین مرتبه می‌داند. البته از نظر وی شهود تام تنها در صورت رفع حجاب و تجرد از ماده میسر می‌گردد. زیرا هرچند در این نشئه به واسطه نور بصیرت از دقائق اسما و صفات، توانایی مشاهده وحدت ذات را دارد، اما نمی‌تواند خالی و منزّه از ثنویت که مقتضای نشئه تعلقی است، باشد (دوانی، ۱۳۹۱: ۲۲۹).

۲.۱. تفسیر وحدت وجودی تسری عشق

دوانی در بحث تسری عشق علاوه بر وحدت شهود، سخنانی دارد که با نظریه وحدت شخصی عرفا تطبیق دارد.^۳ در تفاوت وحدت وجود با وحدت شهود باید گفت که وحدت وجود یک مسئله وجودشناسی است برخلاف وحدت شهود که دارای جنبه روانی و ذهنی بوده و برای عاشق و سالک واقع می‌شود، و موجب عدم نظر و توجه به اغیار می‌گردد. به علاوه اساساً در بحث وحدت وجود، وجود ماسوای الله به عنوان امری مستقل مطرح نمی‌گردد؛ زیرا از نظر آن‌ها در دار هستی امری جز خداوند و صفات و تجلیات او نیست. بنابراین نه تنها سالک (عاشق) به عنوان طرفی مستقل از خداوند (معشوق) مطرح نمی‌گردد بلکه مفاهیم عشق و عاشق و معشوق مصداقی جز خداوند ندارد.

از جمله مواضعی که دوانی در باب عشق، با رویکرد وحدت وجودی سخن گفته است هنگامی است که درصدد تبیین نحوه اطلاق عشق و عاشق و معشوق بودن خداوند است. وی با استفاده از مقدماتی که بیان‌کننده وحدت شخصی وجود است، این امر و درنهایت تسری عشق الهی را اثبات می‌نماید.

وی در مرحله اول عنوان می‌نماید که در عالم هستی به‌جز حق تعالی غیری نیست؛ بنابراین ممکنات وجود مستقلی نداشته و همگی مظاهر و تجلیات و تطورات اسما و صفات خداوند محسوب می‌گردند که منشأ صدور آن‌ها محبت و عشق ازلی خداوند است؛ عشق و محبت حق تعالی به ظهور یافتن در اکوان (دوانی، ۱۳۷۸: ۱۳۶)؛ بنابراین عالم تکوین امری جز تجلیات او، که از تجلی ذاتی و حبی سرچشمه گرفته است، نیست. که این همان معنا و مقصود عرفا از وحدت شخصی است. بر همین اساس می‌گوید: «اکوان به اسرها به منزله کلمه توحید است زیرا تطورات وحدت حقیقی و تفصیل مراتب ظهوری او است» (دوانی، ۱۳۷۳: الف: ۶۷).

دوانی پس از آنکه اثبات نمود که غیری جز خداوند و تجلیات او نیست در مرحله دوم به این نتیجه می‌رسد که هرچه هست به واسطه او و از او بوده و به او بازگشت دارد؛ بنابراین نمی‌توان تفکیکی متصور شد؛ خداوند هم ظاهر است و هم مظهر، هم فاعل است و هم قابل، هم محب است و هم محبوب و بر همین اساس علم و عالم و معلوم و عشق و عاشق و معشوق یکی است و همه اوست؛ زیرا غیری جز او نیست و در این باره به نقل سخنی از ابن حمزه فناری که به حب و محب و محبوب بودن حق تعالی اشاره دارد، پرداخته که:

کائنات با عشق و محبت الهی ظهور پیدا می‌کنند؛ زیرا حضرتش محبت ذات خود بود. حق تعالی به‌جهت محبت ذاتی خود محب و برای طالبان کمال که از طریق صفات و اسماء روبه‌سوی او دارند، محبوب می‌باشد (دوانی، ۱۳۷۸: ۱۳۶).

وی باتوجه با همین رویکرد وحدت شخصی، معنا و مقصود از مرتبه عاشق و معشوقی در میان ممکنات را نیز تبیین نموده است. از نظر وی باتوجه به اینکه ممکنات امری جز تجلیات خداوند نیستند؛ بنابراین عاشق و معشوق درواقع دو مظهر و تجلی خداوند محسوب می‌گردند، که از جهت اختلاف استعداد و خصوصیات و قابلیات خود، یکی کامل‌تر بوده و در مرتبه بالاتری قرار گرفته و دیگری ناقص‌تر و در مرحله پایین‌تری واقع شده است. بر این اساس در موجود ناقص، عاشقیت و در

موجود کامل تر معشوقیت ظهور پیدا می کند. وی همانند عرفا اختلاف مرتبه ظهور و تجلیات را اختلاف بر حسب ظهور و بطون دانسته و عنوان می کند که مرتبه عاشقیت استعداد خفاء و انتفاء دارد و مرتبه معشوقیت اقتضای ظهور و اظهار دارد (دوانی، ۱۳۹۱: ۱۶۸ و ۱۳۷۳: ۱۹۳). وی مقصود از تسبیح و تحمید موجودات، را نیز همین امر یعنی مظهر بودن آن ها می داند. زیرا ظهور امری جز آشکار کردن نیست و حمد نیز اشاره به همین امر دارد (دوانی، ۱۳۸۱: ۱۸۹). چنان که خداوند می فرماید: «وَمَنْ فِيهِمْ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء: ۴۴).

۲. سریان عشق الهی در موجودات از نظر غیاث الدین دشتکی

سخنان غیاث الدین درباره تسری عشق به نحو کوتاه و پراکنده در چند اثر وی مطرح شده است. وی معتقد است هیچ حقیقی از عشق خالی نبوده بلکه در همه ذرات عالم ساری و جاری است و همچون ابن سینا عشق را اعم از ذاتی (فطری) و کسبی (ارادی)، دانسته و عنوان می کند که نوع دوم یعنی عشق کسبی و ارادی، غالباً در نوع انسان یافت می گردد و منشأ آن چند چیز است: لذت، رحمت و شفقت، و یکسانی و هم سنخی (دشتکی، ۱۳۸۷: ۲۰۵). اما عشق ذاتی، برخلاف عشق ارادی مختص انسان نبوده بلکه شامل تمام موجودات من جمله خداوند می شود.

۱.۲. تسری عشق الهی و وحدت سربانی

غیاث الدین سریان محبت و عشق الهی را مساوی با ظهور موجودات و نمود و بود آن ها دانسته است. از نظر وی عشق و محبت ازلی اساس نظام فیض است زیرا در غیر این صورت، نور و وجود، بر هیچ ذره ای نمی تابد.

بی بدرقه عشق ز وادی عدم	چیزی به ره وجود نهاده قدم
در شوره کون تخم هستی ندهد	تا زبر محبت نرسد فیض کرم

(دشتکی، ۱۳۸۶: ۱۶۰)

وی در این باره بیشتر با جملاتی ادیبانه و استعاری سخن گفته است؛ برای مثال با تشبیه محبت ازلی به کلید، و وجود به خزانه خداوند، می گوید، به واسطه محبت ازلی در این خزانه باز شده و وجود، از حالت کون و خفا به حالت ظهور درآمده است (دشتکی، ۱۳۸۶: ۱۶۰). از نظر وی این عشق

ابتدا در خداوند یافت می‌شود و از او جاری شده و به همه موجودات تا آخرین آن‌ها تسری یافته است. بنابراین هریک از موجودات به‌وجوه مختلف از آن بهره‌مند هستند (دشتکی، ۱۳۸۷: ۲۰۵).

وی نیز در تبیین سریان عشق الهی در موجودات، همانند دوانی از قاعده «حکم الاصل یسری فی الفرع»، استفاده کرده و عنوان می‌کند با اینکه عشق در همه موجودات ساری است و به‌واسطه حکم «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف: ۱۵۶) به همه ذرات عالم رسیده است؛ اما میزان بهره‌وری موجودات از عشق یک‌سان نبوده بلکه به‌خاطر تفاوت درجه و قابلیت آن‌ها، متفاوت است؛ بنابراین چون انسان در بالاترین مرتبه و دارای بیشترین میزان قابلیت است، پس عشق در او در حد نهایت است. [همان‌گونه که سعدی می‌گوید]:

پرتو خورشید عشق بر همه تابید ولی سنگ به یک‌نوع نیست تا همه گوهر شود^۴
(دشتکی، ۱۳۸۶: ۱۶۰)

می‌توان گفت سخنان غیاث‌الدین در این باره با وحدت تشکیکی و سیرانی وجود نزدیک است و همان‌گونه که برخی عنوان نموده‌اند^۵ سریان عشق در هستی که هم ابن‌سینا از آن سخن گفته است و هم عرفایی چون ابن‌عربی و هم ملاصدرا، با تشکیک وجود سازگاری دارد چنان‌که حاجی سبزواری نیز در شرح منظومه آورده است: «هو الساری فی کل الذراری» (دشتکی، ۱۳۸۷: ۲۴۱). از نظر غیاث‌الدین نیز باید گفت باتوجه به اینکه وی تسری عشق الهی در موجودات را به معنای ظهور و وجود یافتن آن‌ها می‌داند، وجودی که بنابه تفاوت قابلیت و درجه موجودات با شدت و ضعف همراه است، همچنین با توجه به اینکه وی در آثار عرفانی خود من جمله، اخلاق منصوری، مرآة الحقایق، کشف الحقایق المحمدیه، منازل السائرین و مقامات العارفين..، وحدت وجود عرفا را به سریان عشق در موجودات تعبیر و تفسیر کرده است، شاید بتوان گفت وی به‌نوعی وحدت سیرانی و تشکیکی در هستی قائل بوده است که مقصود از وحدت سیرانی ویژگی حقیقی است که در کثرات سریان دارد و می‌تواند کثرات را در خود جمع کند و درعین حال وحدت عینی و حقیقی آن آسیمی نبیند. از چنین کثرتی به کثرت نوری نیز تعبیر می‌شود که کثرتی سازگار با وحدت بلکه تأییدکننده آن است (یزدان پناه، ۱۳۸۸: ۱۵۸).

۲-۲. عشق امر سافل به واجب تعالی و ارتباط آن با وحدت شهود

غیاث‌الدین در آثار خود علاوه بر عشق خداوند به موجودات، عشق موجودات به خداوند و یا به عبارتی عشق امر سافل به عالی را نیز مطرح کرده است. وی علت این رابطه حبی را شوق ممکنات در تشبه یافتن به واجب تعالی می‌داند. از نظر وی میان علت و معلول و درواقع واجب تعالی و ممکنات، سنخیت و به قول وی مناسبت شدیدی برقرار است^۶ و همین امر باعث می‌شود که عاشق، شوق اتصاف یافتن به کمالات معشوق و درواقع تشبه به خداوند و متصف شدن به صفات الهی را داشته باشد و همین تشبه یافتن را سرّ و غرض بسیاری از تکالیف شرعی من جمله نماز به عنوان معراج مؤمن، دانسته است (دشتکی، ۱۳۸۶ الف: ۱۱۷-۱۱۴). وی برهمین اساس مسئله پذیرش وجود خداوند را به عنوان یک امر فطری نیز تبیین کرده است. از نظر وی هرچند انسان نمی‌تواند کنه و ذات خداوند را درک نماید اما به واسطه رابطه حبی که میان مالک و عبد برقرار است، وجود او را به نحو جبلی و فطری می‌پذیرد. وی احادیث مختلفی را برهمین اساس تفسیر کرده است برای مثال عنوان می‌کند که در حدیث قدسی: «كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لأعرف» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۴: ۱۹۹ و ۳۴۴) مراد از شناخت، شوق به معبود و یا به عبارتی تشبه به معبود است (دشتکی، ۱۳۸۶، پ: ۲۱۶-۲۱۵).

وی در باب مراتب بالای همین نوع عشق یعنی رابطه حبی میان انسان و خداوند، سخانی دارد که به نوعی وحدت ختم می‌گردد و قابل تفسیر به وحدت شهود عرفا است. غیاث‌الدین دشتکی در بحث وحدت وجود، با تفسیر وحدت شخصی آن مخالف است به همین جهت آن را به معنای وحدت در شهود تفسیر کرده است.^۷ هرچند وی به صراحت نامی از وحدت در شهود نیاورده است اما سخنان وی بیان‌کننده همین معنا است؛ برای مثال وی در توجیه مقصود عرفا از شئون خواندن ماسوی‌الله در بحث وحدت وجود می‌گوید:

آنچه عرفا از آن به عنوان شئون و اعتبارات، یاد کرده‌اند، به معنای نفی آن‌ها در نفس الامر و واقع نیست بلکه منظور ساقط شدن آن‌ها از نظر عارف در هنگام توجه تام به حضرت احدیت است که از این انتفاء، انتفاء خارجی حاصل نمی‌گردد (دشتکی، ۱۳۸۶، پ: ۷۴۵).

هرچند وی عنوان نموده که میان انسان و خداوند رابطه حبی برقرار است؛ اما براساس برخی دیگر از سخنانش می‌توان متوجه شد که این رابطه حبی در مراتب پایین انسانی، صرفاً حالت جبلّی و فطری دارد و تنها در بالاترین مرتبه است که شایسته عنوان عشق می‌گردد. وی مراتب بالای انسانی که به عرفا اختصاص دارد را در چهار مرتبه یا مقام معرفی می‌کند و از این چهار مرتبه نیز صرفاً رابطه حبی آخرین مرتبه را عشق می‌نامد که براساس آن انسان عاشق و خداوند معشوق در نظر گرفته می‌شود.

از نظر وی در مرتبه و مقام اول عارف حق را بعد از هر چیز می‌بیند، در مرتبه دوم او را با هر چیز می‌بیند. در مرتبه سوم او را قبل از هر چیز می‌بیند، و در نهایت در مرتبه و مقام چهارم عارف چیزی جز او نمی‌بیند. در این مرتبه اخیر عارف می‌خواهد به خدا معرفت داشته و نسبت به او شاهد باشد و او را مشاهده کند. از نظر وی در این مرحله معرفت و شهود واسطه و وسیله برای حصول امری دیگر مانند لذت و بهجت نیست بلکه خود به‌نحو بالذات مقصود است. عارف در این مرتبه از غیر حق غافل است نه چیزی غیر حق به خاطرش خطور می‌کند و نه دل‌مشغولی جز او دارد. در این اراده، اصلاً خودش را نمی‌بیند تا چه رسد به لذت و بهجت خویش؛ زیرا مقصود او رسیدن و یگانگی با خدا است، بدون آنکه به کمال یا کامل شدن التفاتی داشته باشد و اگر خود را ببیند صرفاً با خدا و برای خدا می‌بیند. وی معتقد است آنچه در این مرحله اتفاق می‌افتد یعنی عدم التفات عاشق نسبت به خود و صرفاً دیدن حق تعالی همان معنای عشق است. از نظر وی در عشق زمینی نیز چنین امری واقع می‌شود که عاشق صرفاً خواهان معشوق است بدون اینکه به خود توجهی داشته باشد، حال چگونه نسبت به خداوند که نهایت کمال و جمال را دارا است، محقق نشود (دشتکی، ۱۳۸۷: ۱۹۰). وی مخلص یا عاشق حقیقی را سالکی می‌داند که خدا را برای خدا بخواهد نه برای امور دیگری مانند استكمال، معرفت، لذت و یا ترس از عذاب. چنین فردی بر اثر حب به خداوند چنان مستغرق می‌گردد که توجه و حبی به غیر خداوند ندارد زیرا شرط دوست داشتن امری منوط به این است که ابتدا آن را تصور نماید؛ در صورتی که او از ماسوی‌الله غافل است پس محال است که برای چیزی غیر خدا، خواهان خدا باشد (دشتکی، ۱۳۸۱: ۴۱-۴۰).

بنابراین برخلاف نظر افرادی (پورجوادی، ۱۳۹۲: ۲۵۷-۲۵۱) که موضع غیاث‌الدین در بحث سریان عشق را صرفاً سینیوی می‌دانند؛ باید گفت موضع وی آمیخته‌ای از سخنان ابن‌سینا و عرفایی که قائل به وحدت شهودند، می‌باشد.

۳. سریان عشق الهی در موجودات از نظر ملاصدرا

باتوجه به آنچه بیان شد، هرچند دوانی و غیاث‌الدین در بحث سریان عشق تاحدی از موضع صرفاً سینیوی فاصله گرفته و سعی در تقریب حکمت و عرفان داشتند و بدین جهت سخنان آن‌ها با مباحث وحدت وجود و وحدت شهود عرفانی تلاقی پیدا کرده است، اما آن‌ها را نمی‌توان کاملاً موفق دانست. غیاث‌الدین که به جهت عدم باور به علم داشتن موجودات غیرانسانی، و مخالفت با اصل نظریه وحدت شخصی وجود، تنها توانست به نوعی تسری وجود در موجودات، معتقد باشد و در مرتبه عشق انسانی وحدت شهود را اثبات نماید. دوانی نیز هرچند همانند عرفا علم و آگاهی در همه موجودات را پذیرفت ولی نتوانست به خوبی از عهده اثبات آن برآید. اما ملاصدرا در این امر کاملاً موفق عمل کرده است؛ زیرا وی نه تنها همانند عرفا تأکید دارد که این عشق در تمامی مراتب همراه با شعور و آگاهی و حیات است؛ بلکه یک وجه برتری نیز نسبت به عرفا دارد و آن اینکه سخنان خود در این باره را صرفاً بر پایه شهود بیان نکرده بلکه آن‌ها را بنابه مبانی و اصول حکمت متعالیه برهانی نموده و چنان که خود ادعا نموده است هیچ یک از حکما قبل از او، موفق به بیان برهانی و عقلانی در باب حیات و شعور داشتن همه موجودات نشده‌اند؛ بلکه تنها وی است که توانسته در این مسئله برهان و ایمان را با یکدیگر جمع نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۵۳).

۳.۱. تسری عشق آگاهانه در موجودات

از نظر ملاصدرا اثبات عشق بدون حیات و شعور، صرفاً یک نام‌گذاری است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۵۳) زیرا حقیقت واحد وجود، عین علم و قدرت و حیات است. همان گونه که هیچ موجودی مطلقاً بدون طبیعت وجود، قابل تصور نیست. موجودی که دارای علم و فعل نباشد نیز قابل تصور نمی‌باشد و هر آنچه که علم و فعل داشته باشد - به هر وجهی - دارای حیات است و آنچه دارای حیات و شعور باشد دارای شوق و عشق است. براین اساس همان گونه که وجود در همه موجودات سریان دارد، حیات و شعور و به تبع آن شوق و عشق نیز سریان دارد (صدرالدین شیرازی،

۱۳۶۰: ۵۶) (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۴۱۷). از نظر وی اراده و محبت به عنوان رفیق وجود، همانند وجود در همه اشیا ساری است اما عموم مردم به دلایل مختلفی چون عادت و یا استفاده از اصطلاحاتی دیگر در این باره و یا خفای معنای آن‌ها یا عدم ظهور آثار مطلوب، اشیا را با این نام‌ها نمی‌خوانند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۴۰).

اما ملاصدرا عباراتی نیز دارد که خلاف این سخن است؛ یعنی اطلاق نام عالم و مرید و عاشق و مانند آن را بر اجسام و عوارض آن‌ها نادرست می‌شمارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۵۰). حال این دو نظر را چگونه باید با یکدیگر جمع نمود؟ در پاسخ باید گفت از نظر صدرا اگر مرتبه موجودی بسیار ضعیف بوده و نقصان زیادی داشته باشد، علم و حیات و دیگر صفات کمالی نیز به نهایت ضعف می‌گراید؛ به گونه‌ای که اگر با مراتب عالی وجود مقایسه شود در حکم عدم علم، عدم حیات و دیگر صفات وجودی محسوب می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۵۰). بنابراین حتی هیولای اولی که در ضعیف‌ترین مرتبه وجودی واقع شده، از علمی ضعیف در حد ضعف وجودیش برخوردار است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۳۹).

البته وی پاسخی دیگر را نیز مطرح کرده که همانند سخن دوانی است، دوانی بر اساس آیه «...وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...» (اسرا: ۴۴) همانند عرفا عنوان نمود که همه موجودات دارای آگاهی و شعورند اما با این وجه که در مرتبه غیرانسانی، فاقد علم به علم هستند. ملاصدرا نیز عباراتی مشابه همین سخن در ذیل آیه مذکور دارد. از نظر وی صفات حقیقی وجود که عبارت از علم و قدرت و حیات است، همانند وجود در همه موجودات جاری است اما آن گونه که راسخان در علم می‌دانند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۱۷). وی با قائل شدن به دو گونه علم: بسیط و مرکب، سعی در حل این مسئله دارد. علم بسیط عبارت است از ادراک چیزی اما با غفلت از اینکه آنچه درک شده چیست؟ در اینجا علم وجود دارد اما علم به علم، خیر. از نظر وی همه موجودات، خدا را براساس علم بسیط درک می‌کنند و خداشناس و تسبیح‌گوی حق‌اند..... اما علم مرکب عبارت است از ادراک چیزی به همراه شعور و آگاهی. بنابراین در این مورد علم به علم (چیزی که درک شده) وجود دارد. همچون امام علی^(ع) که فرمودند: «ما رایت شیئا و رایت الله قبله و معه و بعده» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۱۶). از نظر محقق سبزواری این برداشت صدرا از

آیه مزبور براساس قرائت «وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» است؛ یعنی به جای تاء خطاب یاء غیبت خوانده شود: یعنی همه موجودات، خداوند را تسبیح و تحمید می کنند اما به این کار خود علم به علم ندارند؛ زیرا علم به علم منحصر است به موجودات مجرد و آنچه در موجودات مادی وجود دارد همان علم بسیط است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۱۸).

۳.۲. تفسیر وحدت تشکیکی از سریان عشق

بیان شد که عشقی که در موجودات تسری دارد امری است که از سر آگاهی و شعور می باشد. اما در مورد نحوه تبیین این عشق آگاهانه باید گفت باتوجه به اینکه ملاصدرا عشق را مساوق با وجود دانسته است، در آثار وی، دو نحوه بیان در این باره یافت می شود که یکی براساس وحدت تشکیکی وجود و دیگری براساس وحدت شخصی وجود است.

ملاصدرا باتوجه به مبانی حکمت متعالیه خود نه تنها تسری و بهره مندی تشکیکی موجودات از عشق را اثبات کرده بلکه اثبات می نماید که این تسری امری مداوم و لاینقطع است. وی وجود را مساوق با خیر می داند و چون همه موجودات به خیر تمایل داشته و مشتاق اند پس همه شائق به وجود هستند. اما باتوجه به اینکه ملاصدرا وجود را امری حقیقی و بسیط دانسته و قائل به تفاوت به کمال و نقص میان مراتب و درواقع اختلاف تشکیکی مراتب وجودی است، بنابراین از نظر وی همه موجودات با تفاوت و تشکیک در معشوقیت و محبویت، عاشق اول تعالی هستند.^۸ براین اساس در بالاترین مرتبه کمال وجودی واجب تعالی قرار می گیرد که هیچ گونه نقصی در او متصور نبوده بلکه وجود و خیر محض است و درنهایت بهجت و محبت و لذت به ذات خودش است اما مراتب دیگر هر یک، به میزانی از کمال فائض از جانب واجب تعالی بهره برده اند و هم به حسب حد و مرتبه معلولیت خود دارای نوعی نقص و تباهی هستند. پس هیچ یک از موجودات از وجود و یا به عبارتی محبت و عشق و عنایت ربانی بی نصیب نمانده اند.

وی بر همین اساس، بقای عاشق به واسطه دوام و تداوم عشق را نیز تبیین نموده و عنوان می - نماید: همان گونه که معلول در بقا دائماً نیازمند علت است عاشق نیز بدون مداومت معشوق و افاضه عشق از جانب او هلاک و نابود می شود. موجودات چون عاشق وجود و طالب کمال اند و از عدم نقص متفرنند، پس سعی در حفظ و تداوم آن دارند اما این تداوم میسر نمی گردد مگر به واسطه امری قوی تر و کامل تر از خود شیء و امر قوی تر و کامل تر از معلول، علت آن است..... بنابراین

عشق همیشه برای شیء حاصل است چه در حال فقدان کمال و چه در زمان وجود کمال (از جهت دوام) و براین اساس است که گفته می‌شود عشق در همه موجودات ساری است. توضیح آنکه موجودات براساس حد وجودی و مرتبه خود از خیر و وجود برخوردار هستند و بر همین اساس معشوق مرتبه فروتر خود محسوب می‌گردند. همچنین به اندازه نقایص خود متمایل و عاشق مرتبه بالاتر که کامل‌تر از خودشان است، می‌باشند. پس عشق امری واحد متصل ذومراتب است که بعضی مراتب آن محیط بر برخی دیگر است و «خداوند بر همه آن‌ها محیط است»^۹ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۵۱-۱۵۰).

آنچه بیان شد درمورد عاشقیت موجودات سافل نسبت به حق تعالی بود اما وی عشق امر عالی نسبت به سافل و مادون خود را نیز تبیین نموده است. از نظر وی این عشق بازگشت به ذات خداوند دارد. درواقع محبوب و مراد خداوند تعالی، نفس ذات خود می‌باشد همان گونه که زمانی که انسانی را دوست داشته باشید آثار او را هم دوست خواهید داشت، زیرا محبوب درواقع آن انسان است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۶۴-۲۶۵).

درواقع خداوند به تبع عشق به ذات خود، عاشق مخلوقات نیز هست و به همین جهت است که نسبت دادن آن به واجب تعالی ایرادی ندارد زیرا واجب تعالی به امر سافل خود به نحو بالذات التفات نداشته بلکه این التفات و محبت و توجه به نحو بالعرض و بالتبع است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۵۷). ملاصدرا در *مفاتیح الغیب* عنوان می‌کند چون از حبیب، جز حبیب صادر نمی‌شود؛ بنابراین محبت واجب تعالی به ذات خود عین محبت او به ماسوای است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۹۲-۲۹۳).

اما در باب نحوه اثبات این نوع عشق توسط ملاصدرا باید گفت که وی این مسئله را مانند علم خداوند به موجودات می‌داند؛ از نظر وی همان گونه که ذات او و علم او به ذاتش علت ذوات اشیا است.... به همین گونه عشق به ذاتش که عین ذات اشیاست، علت ارادت او به اشیا است» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰: ۳۱۸؛ نیز ۱۳۶۰: ۱۴۵). همچنین می‌توان گفت همان گونه که در علم خداوند به ذات خود، علم به تمامی اشیا منطوی است، در عشق خداوند به ذات خود نیز عشق به تمامی اشیا منطوی بوده و کیفیت این انطوی به نحوی است که آسیبی به وحدت آن نمی‌زند زیرا کمالات هر مرتبه در مرتبه بالاتر از خود که درواقع علت وجودی آن است، به نحو اجمال منطوی است.

باید گفت که بسیاری از سخنان و عبارات ملاصدرا در باب عشق امر عالی نسبت به سافل دیگر قابل تبیین با نظام تشکیکی نبوده بلکه با وحدت شخصی وجود سازگار است؛ برای مثال وی تعبیر عشق بالعرض، را ارتقا داده و به تعبیر عرفا نزدیک کرده و اصطلاح تراوش و همسایگی را به کار می برد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۵۷). زیرا براساس مبانی وحدت وجود هر غیریتی نفی می گردد و موجودات که همان فعل و اراده واجب الوجود هستند، اثری از آثار ذات و تراوشی از تراوشات فیض و بخشش او محسوب می گردند و به این جهت است که خداوند آن ها را دوست دارد. بنابراین معنی عشق خداوند به موجودات چیزی نیست جز عشق او به ذات خویش؛ زیرا واجب تعالی در وحدت خویش، تمام اشیا است و او به ذات خودش، مبهج و مسرور است - نه به غیر خود - چون غیر و همتا و شریکی ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۶۵-۲۶۴؛ نیز ۱۴۲۲: ۲۹۲؛ نیز ۱۳۵۴: ۱۳۵-۱۳۶؛ نیز ۱۳۶۳: ۲۶۹).

و بر همین اساس به نقل سخن عارف بزرگ ابوسعید ابوالخیر می پردازد که در تفسیر آیه «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» گفته است:

واقعاً که او آنان را دوست دارد، چون جز نفس خود را دوست نمی دارد، پس در وجود جز او نیست و غیر او همگی صنع و آفرینش اویند، و صانع چون تعریف صنعش را کند، درواقع خود را تعریف کرده و ستوده و از اینجا حقیقت آنچه گفته اند روشن می شود که اگر عشق نبود نه آسمانی و نه زمینی و نه صحرائی و نه دریایی پیدا نبود^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۶۴؛ نیز ۱۳۵۴: ۱۵۵).

۳.۳. بیان وحدت شخصی از سریان عشق

ملاصدرا در جلد هفتم / سفر تبیینی دقیق تر از سریان عشق در هستی ارائه می دهد که با استدلال وی درباره وحدت شخصی وجود، کاملاً تطبیق دارد. وی در استدلال وحدت شخصی وجود در یک مقدمه معلول را عین ربط به علت دانسته که از خود، وجود مستقلی ندارند که درواقع تجلی و ظهور علت محسوب می شوند و در مقدمه دوم نتیجه می گیرد که همه علت ها به یک علت حقیقی ختم می شوند؛ که آن واجب تعالی است. و اینچنین نتیجه می گیرد که یک علت حقیقی بیشتر نداریم و ماسوای وی ظهورات و تجلیات او محسوب می شوند که وجودی جدای از حق تعالی ندارند. ملاصدرا در مبحث سریان عشق نیز استدلالی به همین ترتیب، عنوان می کند. وی ابتدا بیان می نماید

که هویت عاشق امری مستقل از معشوق نبوده و عین ربط به آن است. پس هر معلولی عاشق علت خود است؛ زیرا علت، هم مفیض وجود به معلول بوده و هم تمامیت و کمالاتش چه در حالت حدوث و چه در حالت بقا و تداوم، در گرو همین علت هستی بخش است. پس عشق معلول به علت عبارت از انتساب و ارتباط وجودی آن به علت (معشوق) است که به واسطه این وجود انتسابی، هویت معلول حفظ می شود و بقا و تداوم می یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۵۹ و ۱۶۰). بنابراین عشق امری مستقل از علت نبوده؛ بلکه همان انتساب و ربط به علت (معشوق) است، حکیم سبزواری در حاشیه خود بر *اسفار*، به تبیین این نسبت پرداخته است. وی این نسبت را امری وجودی، ربط محض و از نوع اضافه اشراقیه و معادل با وجود منبسط می داند. ملاصدرا نیز سخن عرفا که گفته اند «اگر عشق بالایی نبود پایینی نابود می گشت»^{۱۱} را مؤید همین امر دانسته است؛ یعنی اگر این تعلق و انتساب نبود معلول نابود می شد (۱۹۸۱، حاشیه سبزواری، ج ۷: ۱۶۰).

در مقدمه دوم نیز عنوان می کند که تمام این علت ها و درواقع معشوق ها، به یک معشوق حقیقی ختم می شود که آن رسیدن به خیر مطلق و جمال اکمل می باشد. وی ابتدا همانند تقسیم علت به قریب و بعید، معشوق را نیز تقسیم به قریب و بعید نموده و عشق به معشوق خاص و قریب را واسطه ای برای رسیدن به معشوق عام و حقیقی می داند. وی پس از بیان عین الربط دانستن هویت عاشق نسبت به معشوق، سعی دارد بانگاه وحدت شخصی، تکررات و تفاوت هایی که در مراتب وجود است را تبیین نماید و بر این اساس مراتب وجودی را به مظاهر و تجلی واجب تعالی تفسیر کرده است. از نظر وی خداوند یا همان خیر مطلق و معشوق حقیقی بر همه عاشقان خود (به نحو یکسان) متجلی و ظاهر است، بنابراین تفاوت مراتب و شدت و ضعف وجودی آن ها به جهت تفاوت در تجلی نبوده بلکه از جهت تفاوت در قبول تجلی است. موجود به هر اندازه مرتبه وجودی نزدیک تر و درواقع قرب بیشتری با واجب تعالی داشته باشد، تجلی را به نحو شدیدتری می پذیرد و تجلی و تابناکیش قوی تر و تمام تر است. ملاصدرا از نزدیک ترین تجلی، به عنوان تجلی حقیقی یاد کرده است و آن را متعلق به معلول اول یا عقل کلی می داند؛ زیرا تجلی را بدون واسطه دریافت کرده و دارای نزدیک ترین مرتبه وجودی به واجب تعالی است. وی نحوه پذیرش تجلی توسط مراتب مختلف را با کمک از مفهوم آینه تبیین کرده و می گوید:

عقل کلی همانند آئینه‌ای است که جمال محبوب در آن (بدون واسطه آئینه دیگر) متجلی و ظاهر می‌گردد، اما حال دیگران در دیدن جمال محبوب مانند این است که صورت معشوق خود را به واسطه یک آئینه و یا آئینه‌های متعدد - غیر آئینه چشمش - می‌بیند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۶۱).

از نظر وی حال ممکنات در قبول تجلی حق تعالی همانند آئینه‌ها است که این آئینه‌ها یا همان وسایط سریان تجلی، امور عدمی بوده، پس تنها امری که واقع می‌شود تجلی است نه اینکه آئینه‌ها امور مستقلاً فرض شوند که تجلی بر آن‌ها واقع می‌شود. آئینه از خود صورتی ندارد و تنها منعکس‌کننده صور است و صورت تنها برای شخص است و تجلی تنها از شخص ساطع می‌شود هر چند آئینه‌ها متعدد باشند بنابراین آئینه‌ها نقشی در تجلی ندارند. تعدد آئینه‌ها و کثرت وسایط، صرفاً باعث محجوب و پنهان ماندن صورت و کم کردن ظهور خداوند و نهایتاً کم شدن میزان قبول و پذیرش آن‌ها توسط مخلوقات می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۶۱-۱۶۰).

نتیجه:

باتوجه به آنچه بیان شد می‌توان گفت وجه شباهت آرای جلال‌الدین دوانی، غیاث‌الدین دشتکی و ملاصدرا، در بحث تسری عشق در موجودات، این است که همگی سعی داشته‌اند موضع حکمت را به عرفان نزدیک نمایند و به همین جهت سخنان آن‌ها به مسئله وحدت وجود یا وحدت شهود منتهی گردیده است؛ اما نمی‌توان گفت هر سه به یک میزان موفق بوده‌اند.

در مقایسه نظر غیاث‌الدین و ملاصدرا باید گفت با در نظر گرفتن اینکه غیاث‌الدین تسری عشق در موجودات را همان بهره‌مندی آن‌ها از نعمت وجود می‌داند و باتوجه به اعتقاد وی به سنخیت علت و معلول و تفاوت و تشکیک موجودات در میزان بهره‌مندی در عشق و وجود، می‌توان سخنان وی را به نوعی وحدت سریان ارجاع داد. که تا اندازه‌ای با تفسیر تشکیکی ملاصدرا از تسری عشق نزدیک باشد. می‌توان گفت سخنان غیاث‌الدین در بحث تسری عشق، بیشتر ادبیاتی عرفانی دارد تا رویکرد عرفانی؛ زیرا وی اساساً با نظریه وحدت شخصی وجود مخالف است و بر همین جهت بالاترین مرتبه عشق را صرفاً قابل تطبیق با وحدت شهود عرفانی می‌داند. بنابراین نمی‌توان پذیرفت که ملاصدرا چندان از وی تأثیر پذیرفته است.

درباره مقایسه نظر ملاصدرا و دوانی نیز باید گفت سخنان جلال‌الدین در این باره قابل تطبیق با نظریه وحدت شخصی وجود است. از نظر وی ماسوالله وجود مستقلی نداشته و همه عین فقر و صرفاً تجلیات و ظهورات حق تعالی محسوب می‌گردند و اختلاف مراتب تجلیات نیز به واسطه تفاوت در میزان ظهور و بطون آن‌ها تبیین می‌شود؛ مرتبه کامل‌تر تجلی، معشوق و مرتبه ناقص‌تر تجلی، عاشق نامیده می‌شود. بر این اساس خداوند خود عشق و عاشق و معشوق است. بنابراین می‌توان گفت نظریه وی با نظریه وحدت شخصی صدرا از نظر مضمون و ادبیات و اصطلاحات به کار رفته قرابت بیشتری دارد. حتی سخنان دوانی در باب علم داشتن موجودات با یکی از استدلال‌های ملاصدرا در این خصوص، مبنی بر تمایز علم بسیط و مرکب بسیار نزدیک است؛ هر دو اعتقاد دارند که عشق در تمامی مراتب همراه با علم و آگاهی است و همه موجودات آگاهانه عاشق خداوند هستند؛ اما صرفاً انسان است که علمش علمی بسیط و همراه با علم به علم است. هرچند دوانی صرفاً به همین استدلال بسنده نموده اما ملاصدرا استدلال‌های محکم‌تر دیگری نیز ارائه کرده است. اما با وجود آنچه گفته شد هرچند ادبیات و مضمون سخنان دوانی باتبیین تسری عشق ملاصدرا بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود بسیار نزدیک است و می‌تواند نشانه تأثیرپذیری ملاصدرا از وی و آغازی خوب در تقریب موضع حکمت و عرفان باشد، اما تنها ملاصدرا است که توانسته همان مضمون را در چارچوب فلسفی حکمت متعالیه به‌نحو مستدل و منسجم بیان نماید و به معنای واقعی عرفان و حکمت را با یکدیگر درآمیزد. زیرا وی از طرفی همانند عرفا این عشق را حقیقی و همراه با آگاهی و حیات دانسته؛ و از طرفی دیگر آن را با مبانی و اصول حکمت متعالیه من جمله اصالت، بساطت و وحدت وجود و مساوقت آن با صفات کمالی از جمله حیات، خیر و علم برهانی نموده است. از نظر وی موجودات علاوه بر وجود برای تداوم و بقا نیز به معشوق خود شائق هستند. با توجه به اینکه وی عشق را با وجود مساوق دانسته است، دو نحوه بیان از وی درباره تسری عشق در موجودات یافت می‌شود که یکی بر اساس وحدت تشکیکی وجود و دیگری بر اساس وحدت شخصی وجود است؛ که بر اساس تفسیر تشکیکی عنوان می‌نماید که وجود خیر محض، لذیذ و محبوب است. بر این اساس همه عاشق اول تعالی هستند منتها با تفاوت و تشکیک در معشوقیت و محبوبیت. از نظر وی همان‌گونه که وجود در همه موجودات سریان دارد، حیات و شعور نیز (به‌نحو تشکیکی) در همه موجودات سریان دارد. از نظر وی در عشق خداوند

به ذات خود، عشق به تمامی اشیا منظوی است؛ بنابراین التفات و محبت واجب تعالی به امر سافل خود به گونه طفیلی و تراوش و همسایگی است که این سخن با وحدت شخصی وجود سازگار است. اما استدلال دیگر وی براساس وحدت شخصی وجود است که به واسطه آن هم عشق مرتبه عالی به سافل و هم مرتبه سافل به عالی تبیین می شود. وی در مقدمه اول به بیان هویت عین الربطی عاشق که همان تجلیات معشوق محسوب می گردند، می پردازد و در مقدمه دوم همه معشوق ها را منتهی به یک معشوق یعنی حق تعالی می داند که نتیجه آن اثبات تسری عشق در تمام هستی به طریق وحدت شخصی وجود است.

پی نوشت ها:

۱. و بندگان شایسته خود را سرپرستی می کند.
۲. خداوند ما را پس است و او نیکو کارگزاری است.
۳. برای آگاهی نسبت به نظریه وحدت شخصی وجود از نظر دوانی رجوع شود به رساله الزوراء.
۴. شکل صحیح این بیت در دیوان سعدی این گونه آمده است:
پرتو خورشید عشق بر همه افتد ولیک سنگ به یک نوع نیست تا همه گوهر شود
(سعدی، دیوان اشعار، غزل شماره ۲۶۹)
۵. رک: قاسم کاکایی در کتاب منازل السائرین و مقامات العارفین.
۶. «لکل عله مع معلولها و لکل لازم مع ملزومه مناسبه شدیده».
۷. رک: مقاله غیاث الدین دشتکی «میان دو راهی وحدت وجود و وحدت شهود».
۸. وی براساس همین مبنا در رساله مفاتیح الغیب، سخنان مبتنی بر عشق گروهی از صوفیه را قابل ارجاع به وجود می داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۴۸).
۹. البروج: ۲۰.
۱۰. «لولا العشق ما یوجد سماء و لا ارض و لا برّ و لا بحر».
۱۱. «لولا عشق العالی لا نظمس السافل».

کتاب نامه:

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ق)، رسائل/ ابن سینا، (رساله العشق)، قم: بیدار.
- (۱۴۰۴ق)، الشفاء، تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.

- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۹۲)، *اشراق و عرفان، ویرایش دوم*، تهران: سخن.
- دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور. (۱۳۸۶ق)، *مجموعه مصنفات، رساله مرآة الحقایق و معجلی الدقایق*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____ . (۱۳۸۷)، *منازل السائرین و مقامات العارفين*، تصحیح، ترجمه و تعلیق قاسم کاکایی، تهران: فرهنگستان هنر.
- _____ . (۱۳۸۶پ)، *مجموعه مصنفات، کشف الحقایق المحمدیه*، تصحیح عبدالله نورانی، دو جلد، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____ . (۱۳۸۶پ)، *مجموعه مصنفات، اخلاق منصوری*، تصحیح عبدالله نورانی، دو جلد، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- دوانی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۱)، *اخلاق جلالی (لوامع الاشراق فی مکارم الاخلاق)*، تصحیح عبدالله مسعودی آرانی، تهران: اطلاعات.
- _____ . (۱۳۷۳ق)، *تهلیلیه (شرح لا اله الا الله)*، تصحیح و شرح فرشته فریدونی فروزنده، تهران: کیهان.
- _____ . (۱۳۷۳پ)، *نقد نیازی «شرح دو بیت و یک غزل از حافظ شیرازی»*، به کوشش حسین معلم، تهران: امیر کبیر.
- _____ . (۱۳۸۶)، *«شرح بیسی از گلشن راز»*، تصحیح محسن جاهد، سحرکاوندی، *مجله ادبیات و فلسفه آینه میراث*، سال پنجم، شماره چهارم.
- _____ . (۱۳۷۸)، *شرح رباعیات فلسفی عرفانی علامه دوانی*، نقد و تفسیر مهدی دهباشی، تهران: هرمس.
- _____ . (بی تا)، *الرسائل المختاره، رساله الزوراء*، تصحیح احمد تویسرکانی، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمومنین.
- _____ . (۱۳۸۱)، *سبع الرسائل، شرح خطبه الزوراء*، اسماعیل خواجوی، محقق: تویسرکانی، محمدنبی بن احمد، تهران: مکتوب.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم. (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفارالعقلیة الاربعه*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- _____ . (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: نشر دانشگاهی.

- (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمدخواجهی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- (۱۴۲۲)، *شرح هدایه الاثیریة*، بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
- (۱۳۵۴)، *مبدأ و معاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۴۲۰)، *مجموعه رسائل فلسفی، رساله اجوبه المسائل الجیلانیة*، تهران: حکمت.
- (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، قم: بیدار.
- (۱۳۸۹)، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران: هرمس.
- (۱۳۷۹)، *وحدت وجود یا وحدت شهود از دیدگاه ابن عربی و اکهارت*، قم: پژوهش‌های فلسفی و کلامی، دوره ۲، شماره ۵-۶، ۱۷۷-۱۵۷.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۳۸۷)، *اصول کافی*، محقق مهدی آیت‌اللهی، تهران: جهان‌آرا.
- قرآن کریم.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، (۱۱ جلدی)، بیروت: دار الحیاء التراث العربی.
- یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۸۸)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، چاپ سوم، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.