پژوهشنامه عرفان
دوفصلنامه علمی، سال دوازدهم،
شماره بیست‌وچهارم،
بهار و تابستان ۱۴۰۰،
صفحات ۱۳۶-۱۱۵

سریان عشق در هستی و ارتباط آن با وحدت وجود از نظر برخی از حکمای خطهٔ شیراز (غیاث‌الدین دشتکی، جلال‌الدین دوانی و ملاصدرا)

الهه زارع*

چکیده: جلال‌الدین دوانی، غیاث‌الدین دشتکی و ملاصدرا درآثار 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، به‌یک میزان موفق نبوده‌اند. غیاث‌الدین تنها عشق در مرتبهٔ انسانی را همراه با علم دانسته و آن را با وحدت در شهود پیوند می‌زند. سخنان وی در باب تسری عشق، بیان‌کنندهٔ نوعی وحدت سریانی 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 این‌باره مبتنی‌بر نظریهٔ وحدت شخصی وجود است. هرچند تفسیر وحدت شخصی ملاصدرا در این‌باره از نظر مضمون و ادبیات به سخنان دوانی نزدیک است؛ اما تنها ملاصدرا است که به بهترین شکل موفق گردیده در این‌باره عرفان و حکمت را درهم آمیخته و آن را به‌نحو مستدل تبیین نماید.

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

---

*دانش‌آموخته 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

مقدمه:

عشق موضوعی است که از دیرباز در مکاتب مختلف ادبی، عرفانی و حکمی مورد توجه بوده است اما در حکمت و فلسفه اسلامی، ابن‌سینا اهتمام ویژه‌ای به‌تبیین 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. ابن‌سینا گرچه در شفا به‌شدت سریان عشق در همهٔ موجودات را انکار کرده و شوق هیولی به صورت را غیر قابل فهم می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج۱: ۲۰)؛ اما در رساله عشق، معتقد است عشق در همهٔ موجودات جاری و ساری است و اختصاص به نوع انسانی نداشته و تمامی انواع موجودات؛ اعم از افلاکیان و عناصر و موالید ثلاث معدن، نبات و حیوان و دیگر هویات و موجودات را دربر می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق: ۳۹۶). وی این نوع عشق را غریزی دانسته است. از نظر وی همهٔ موجودات به‌اندازهٔ 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 (ابن‌سینا، 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 حق‌تعالی نیست. آن‌ها قائل به ملازمهٔ میان عشق و وحدت وجود هستند و براین‌اساس عشق را همانند وجود در هستی ساری می‌دانند؛ چنان‌که کاشانی در *شرح فصوص‌الحکم* می‌گوید: «محبت لازمهٔ وحدت حقیقی است، پس سریان وحدت در وجود، همان تسری محبت و عشق است» (کاشانی، ۱۳۷۰: ۲۹۹).

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

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

سریان عشق در هستی، ازنظر 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 شیوهٔ گردآوری داده‌ها به‌صورت کتابخانه‌ای و تحلیل آن‌ها مقایسه‌ای است، برآنیم تا علاوه‌بر بررسی مسئلهٔ سریان عشق از نظر این دو حکیم و مقایسهٔ نظریات آن‌ها با ملاصدرا، بررسی نماییم چگونه سریان عشق را با مبحث عرفانی وحدت وجود پیوند زده‌اند و اینکه این سه حکیم دراین‌باره به چه اندازه در تقریب موضع حکمت و عرفان موفق بوده‌اند؟ و درنهایت مشخص نماییم که آیا ملاصدرا دراین‌باره 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 به‌همین جهت طالب کمال‌اند. اما عشق هم قابل اطلاق بر موجودات امکانی و هم واجب تعالی است. البته عشق در مرتبهٔ امکانی با مرتبهٔ 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 مرتبهٔ امکان، عاشقی و مشتاقی به‌معشوق خارجی تعلق می‌گیرد؛ عشقی که همرا با الم و درد است و دردی که ناشی از عدم اتحاد با معشوق است که نتیجهٔ 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 عرفانی‌تر این مضمون را چنین بیان می‌کند:

> *ویژگی فقر و نیاز انسان در هالهٔ عشق و عاشقی متجلی شده است و براین‌اساس گرد 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 به‌کمال 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: (دوانی۱۳۷۸:۱۰۱، ۲۰۰ و ۲۰۱).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

سیه‌رویی 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، به‌عنوان حکم اصل، در موجودات، به عنوان فرع، تسری یافته و پرتو نور عشق برهمهٔ ذرات کائنات ظاهر و جاری است. وی این امر را مضمون حدیث قدسی: «فاحببت ان اعرف» دانسته و بیتی را با همین مضمون بیان می‌کند:

سر حب ازلی در همه اشیا ساری است ورنه بر گل نزدی بلبل بی‌دل 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 به‌نحو عشق روحانی تجلی یافته است. از این سخن دوانی مشخص می‌گردد که وی نیز مانند ابن‌سینا معنای تسری عشق در غیر مرتبهٔ انسانی را، به‌نحو غریزی و فطری می‌داند. 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 همهٔ موجودات از روی علم و ادراک است. اما وی در اینجا دو نوع ادراک را مطرح می‌نماید که ملاک این تقسیم می‌شود: یکی ادراکی که دارندهٔ آن به‌داشتن آن ادراک، آگاهی دارد و دیگری ادراکی که دارندهٔ آن بی‌خبر 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 می‌داند؛ و نوع دوم را همان ادراک فطری یا غریزی می‌خواند که میان همهٔ موجودات اعم انسان و حیوان و نبات و جماد مشترک است (دوانی، ۱۳۷۸: ۱۰۱و ۷۷). دوانی بدین شکل قصد داشته که میان سخن حکما که عشق غیرِ انسان را امری فطری و غریزی دانسته‌اند و عرفا که قائل به ذی‌شعور بودن عشق در تمامی مراتب هستی و موجودات‌اند، جمع نماید (دوانی،۱۳۷۳ب: ۱۷۴).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

۱.۱. ارتباط عشق روحانی و وحدت شهود

همان‌گونه که بیان شد سخنان دوانی در بحث تسری عشق آمیخته‌ای از حکمت و عرفان است. وی با تجلی و جلوهٔ حق‌تعالی دانستن ممکنات، عشق الهی را در همهٔ موجودات تسری داده و آن را در مرتبهٔ انسانی عشق روحانی نامیده است. با بررسی آرای دوانی در باب بالاترین مرتبهٔ عشق روحانی می‌توان بدین نتیجه رسید که سخنان وی به نظریهٔ 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 هرچیز جز او غافل می‌گردد (کاکایی، ۱۳۷۹: ۱۵۸). از نظر عرفا سالک به مراتبی از سیر و سلوک که می‌رسد چنان مجذوب حق‌تعالی شده که از هرچه غیر او است غافل گشته و توجهی به‌ماسوای او ندارد. زمانی که طالب حق به‌این مقام برسد همهٔ اسما و صفات را مستهلک در غیب ذات احدیت می‌داند و جز مشاهدهٔ ذات احدیت هیچ‌گونه 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 مرتبهٔ عاشقی که دارای بالاترین مرتبهٔ محبت و عشق است، متعلق به انسان کامل است، که مقصود حضرت ختمی مرتبت(ص) می‌باشد (دوانی، ۱۳۷۳ب: 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 به‌عنصر 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). به‌علاوه 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 همهٔ فضایل را اکتساب کرده و از خودی خود که ابعد منازل است، بگذرد تاحدی‌که میان او و عالم عقلی حجابی نمانده و با عالم قدس

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

مناسبت پیدا کرده و به‌آن منجذب شود. که از نظر دوانی در این مرحله مشاهدهٔ 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 به‌عبارتی حق‌الیقین که نهایت مقامات است، می‌رسد (دوانی، ۱۳۸۶: ۲۲۹). این وحدت میان سالک و معشوق بیان‌کنندهٔ مفهوم وحدت در شهود عرفا است. ازنظر 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،۱۳۷۳ب: ۱۹۳) بنابراین آنچه برای دیگران در نشئهٔ اخروی حاصل می‌شود، برای او در همین نشئهٔ 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 «وَ هُوَ یَتَوَلَّی الصَّالِحِینَ» (اعراف: ۱۹۶)[1] و «حَسْبُنَا اللَّهُ وَ نِعْمَ الْوَکِیلُ» (آل‌عمران: ۱۷۳)[2] و یا حدیث قدسی «فاذا احببته کنت سمعه و بصره...» (کلینی، ۱۳۸۷، ج۲ :۳۵۲) را وصول به همین مرتبه می‌داند. البته از نظر وی شهود تام تنها درصورت رفع حجاب و تجرد از ماده میسر می‌گردد. زیرا هرچند در این نشئه به‌واسطهٔ نور بصیرت از دقائق اسما و صفات، توانایی مشاهدهٔ وحدت ذات را دارد، اما نمی‌تواند خالی و منزه از ثنویت که مقتضای نشئهٔ تعلقی است، باشد (دوانی، ۱۳۹۱: ۲۲۹).

۱. ۲. تفسیر وحدت وجودی تسری عشق

دوانی در بحث تسری عشق علاوه‌بر وحدت شهود، سخنانی دارد که با نظریهٔ وحدت شخصی عرفا تطبیق دارد.[3] در تفاوت وحدت وجود با وحدت شهود باید گفت که وحدت وجود یک مسئلهٔ وجودشناسی است برخلاف وحدت شهود که دارای جنبهٔ روانی و ذهنی بوده و برای عاشق و سالک واقع می‌شود، و موجب عدم نظر و توجه به اغیار می‌گردد. به‌علاوه اساساً در بحث وحدت وجود، وجود ماسوای الله به‌عنوان امری مستقل مطرح نمی‌گردد؛ زیرا از نظر آن‌ها در دار هستی امری جز خداوند و صفات و تجلیات او نیست. بنابراین نه‌تنها سالک (عاشق) به‌عنوان طرفی مستقل از خداوند (معشوق) مطرح نمی‌گردد بلکه مفاهیم عشق و عاشق و معشوق مصداقی جز خداوند ندارد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

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

وی در مرحلهٔ اول عنوان می‌نماید که در عالم هستی به‌جز حق‌تعالی 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 حق‌تعالی 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 تفاصیل مراتب ظهوری او است» (دوانی، ۱۳۷۳الف: ۶۷).

دوانی پس از آنکه اثبات نمود که غیری جز خداوند و تجلیات او نیست در مرحلهٔ دوم به‌این نتیجه می‌رسد که هرچه هست به‌واسطهٔ 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 دراین‌باره به‌نقل سخنی از ابن‌حمزه فناری که به حب و محب و محبوب بودن حق‌تعالی اشاره دارد، پرداخته که:

> *کائنات با عشق و محبت الهی ظهور پیدا می‌کنند؛ زیرا حضرتش محبت ذات خود بود. حق‌تعالی 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 مرتبهٔ 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 مرتبهٔ بالاتری قرارگرفته و دیگری ناقص‌تر و درمرحلهٔ پایین‌تری واقع شده است. براین‌اساس در موجود ناقص، عاشقیت و در

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

موجود کامل‌تر معشوقیت ظهور پیدا می‌کند. وی همانند عرفا اختلاف مرتبهٔ ظهور و تجلیات را اختلاف برحسب ظهور و بطون دانسته و عنوان می‌کند که مرتبهٔ عاشقیت استعداد خفاء و انتفاء دارد و مرتبهٔ معشوقیت اقتضای ظهور و اظهار دارد (دوانی، ۱۳۹۱: ۱۶۸ و ۱۳۷۳پ: ۱۹۳). وی مقصود از تسبیح و تحمید موجودات، را نیز همین امر یعنی مظهر بودن آن‌ها می‌داند. زیرا ظهور امری جز آشکار کردن نیست و حمد نیز اشاره به‌همین امر دارد (دوانی، ۱۳۸۱: ۱۸۹). چنان‌که خداوند می‌فرماید: «وَ مَنْ فِيهِنَّ وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء: ۴۴).

۲. سریان عشق الهی در موجودات از نظر غیاث‌الدین دشتکی

سخنان غیاث‌الدین دربارهٔ تسری عشق به‌نحو کوتاه و پراکنده در چند اثر وی مطرح شده است. وی معتقد است هیچ حقیقتی از عشق خالی نبوده بلکه در همهٔ ذرات عالم ساری و جاری است و همچون ابن‌سینا عشق را اعم از ذاتی (فطری) و کسبی (ارادی)، دانسته و عنوان می‌کند که نوع دوم یعنی عشق کسبی و ارادی، غالباً در نوع انسان یافت می‌گردد و منشأ آن چند چیز است: لذت، رحمت و شفقت، و یک‌سانی و هم‌سنخی (دشتکی، ۱۳۸۷: ۲۰۵). اما عشق ذاتی، برخلاف عشق ارادی مختص انسان نبوده بلکه شامل تمام موجودات من‌جمله خداوند می‌شود.

۲. ۱. تسری عشق الهی و وحدت سریانی

غیاث‌الدین سریان محبت و عشق الهی را مساوی با ظهور موجودات و نمود و بود آن‌ها دانسته است. از نظر وی عشق و محبت ازلی اساس نظام فیض است زیرا درغیر این‌صورت، نور و وجود، بر هیچ ذره‌ای نمی‌تابد.

بی بدرقه عشق ز وادی عدم — چیزی به ره وجود ننهاده قدم
در شوره کون تخم هستی ندهد — تا زبر محبت نرسد فیض کرم
(دشتکی، ۱۳۸۶پ: ۱۶۰)

وی دراین‌باره بیشتر با جملاتی ادیبانه و استعاری سخن گفته است؛ برای مثال با تشبیه محبت ازلی به‌کلید، و وجود به‌خزانه خداوند، می‌گوید، به‌واسطهٔ محبت ازلی درِ این خزانه باز شده و وجود، از حالت کون و خفا به‌حالت ظهور درآمده است (دشتکی، ۱۳۸۶پ: ۱۶۰). ازنظر وی این عشق

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

ابتدا در خداوند یافت می‌شود و از او جاری شده و به‌همهٔ 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 قاعدهٔ «حکم الاصل یسری فی الفرع»، استفاده کرده و عنوان می‌کند با اینکه عشق در همهٔ موجودات ساری است و به‌واسطهٔ حکم «وَرَحْمَتِی وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ» (اعراف: ۱۵۶) به همهٔ 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 خورشـــید عشق بر همه تابید ولی سنگ به یک‌نوع نیست تا همه گوهر شود[۴]

(دشتکی، ۱۳۸۶پ: ۱۶۰)

می‌توان گفت سخنان غیاث‌الدین دراین‌باره با وحدت تشکیکی و سریانی وجود نزدیک است و همان‌گونه که برخی عنوان نموده‌اند [۵] سریان عشق در هستی که هم ابن‌سینا ازآن 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 درجهٔ موجودات با شدت و ضعف همراه است، همچنین با توجه به اینکه وی در آثار عرفانی خود من‌جمله، *اخلاق منصوری*، *مراة الحقایق*، *کشف الحقایق المحمدیه*، *منازل السائرین* و *مقامات العارفین*..، وحدت وجود عرفا را به سریان عشق در موجودات تعبیر و تفسیر کرده است، شاید بتوان گفت وی به‌نوعی وحدت سریانی و تشکیکی در هستی قائل بوده است که مقصود از وحدت سریانی ویژگی حقیقتی است که در کثرات سریان دارد و می‌تواند کثرات را در خود جمع کند و درعین‌حال وحدت عینی و حقیقی آن آسیبی نبیند. از چنین کثرتی به کثرت نوری نیز تعبیر می‌شود که کثرتی سازگار با وحدت بلکه تأییدکنندهٔ آن است (یزدان پناه، ۱۳۸۸: ۱۵۸).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

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

غیاث‌الدین در آثار خود علاوه‌بر عشق خداوند به موجودات، عشق موجودات به خداوند و یا به‌عبارتی عشق امر سافل به عالی را نیز مطرح کرده است. وی علت این رابطهٔ 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 به‌کمالات معشوق و درواقع تشبه به خداوند و متصف شدن به‌صفات الهی را داشته باشد و همین تشبه یافتن را سرّ و غرض بسیاری از تکالیف شرعی من‌جمله نماز به‌عنوان معراج مؤمن، دانسته است (دشتکی، ۱۳۸۶الف: ۱۱۷-۱۱۴). وی برهمین اساس مسئلهٔ پذیرش وجود خداوند را به‌عنوان یک امر فطری نیز تبیین کرده است. از نظر وی هرچند انسان نمی‌تواند کنه و ذات خداوند را درک نماید اما به‌واسطهٔ رابطهٔ حبی که میان مالک و عبد برقرار است، وجود او را به‌نحو جبلی و فطری می‌پذیرد. وی احادیث مختلفی را برهمین اساس تفسیر کرده است برای مثال عنوان می‌کند که در حدیث قدسی: «کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلقت الخلق لأعرف» (مجلسی،۱۴۰۳ق، ج۸۴: ۱۹۹ و ۳۴۴) مراد از شناخت، شوق به معبود و یا به‌عبارتی تشبه به معبود است (دشتکی، ۱۳۸۶پ: ۲۱۶-۲۱۵).

وی در باب مراتب بالای همین نوع عشق یعنی رابطهٔ حبی میان انسان و خداوند، سخنانی دارد که به‌نوعی وحدت ختم می‌گردد و قابل تفسیر به وحدت شهود عرفا است. غیاث‌الدین دشتکی در بحث وحدت وجود، با تفسیر وحدت شخصی آن مخالف است به‌همین جهت آن را به‌معنای وحدت در شهود تفسیر کرده است. [۷] هرچند وی به‌صراحت نامی از وحدت در شهود نیاورده است اما سخنان وی بیان‌کنندهٔ همین معنا است؛ برای مثال وی در توجیه مقصود عرفا از شئون خواندن ماسوی‌الله در بحث وحدت وجود می‌گوید:

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

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

از نظر وی در مرتبه و مقام اول عارف حق را بعد از هر چیز می‌بیند، در مرتبهٔ دوم او را با هرچیز می‌بیند. در مرتبهٔ سوم او را قبل از هرچیز می‌بیند، و درنهایت در مرتبه و مقام چهارم عارف چیزی جز او نمی‌بیند. در این مرتبهٔ 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 به‌کمال 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 به‌خود و صرفاً دیدن حق‌تعالی 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 استکمال، معرفت، لذت و یا ترس از عذاب. چنین فردی براثر 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؛ درصورتی‌که او از ماسوی‌الله غافل است پس محال است که برای چیزی غیرخدا، خواهان خدا باشد (دشتکی، ۱۳۸۱: ۴۱-۴۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

بنابراین برخلاف نظر افرادی (پورجوادی، ۱۳۹۲: ۲۵۷-۲۵۱) که موضع غیاث‌الدین در بحث سریان عشق را صرفاً سینوی 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 سینوی فاصله گرفته و سعی در تقریب حکمت و عرفان داشتند و بدین‌جهت سخنان آن‌ها با مباحث وحدت وجود و وحدت شهود عرفانی تلاقی پیدا کرده است، اما آن‌ها را نمی‌توان کاملاً موفق دانست. غیاث‌الدین که به‌جهت عدم باور به‌علم داشتن موجودات غیرانسانی، و مخالفت با اصل نظریهٔ وحدت شخصی وجود، تنها توانست به‌نوعی تسری وجود در موجودات، معتقد باشد و در مرتبهٔ عشق انسانی وحدت شهود را اثبات نماید. دوانی نیز هرچند همانند عرفا علم و آگاهی در همهٔ موجودات را پذیرفت ولی نتوانست به‌خوبی از عهدهٔ اثبات آن برآید. اما ملاصدرا در این امر کاملاً موفق عمل کرده است؛ زیرا وی نه‌تنها 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 دراین‌باره را صرفاً بر پایهٔ شهود بیان نکرده بلکه آن‌ها را بنابه مبانی و اصول حکمت متعالیه برهانی نموده و چنان‌که خود ادعا نموده است هیچ‌یک از حکما قبل‌از او، موفق به‌بیان برهانی و عقلانی در باب حیات و شعور داشتن همهٔ موجودات نشده‌اند؛ بلکه تنها وی است که توانسته در این مسئله برهان و ایمان را با یکدیگر جمع نماید (صدرالدین شیرازی،۱۹۸۱ ، ج۷: ۱۵۳).

۳. ۱. تسری عشق آگاهانه در موجودات

از نظر ملاصدرا اثبات عشق بدون حیات و شعور، صرفاً یک نام‌گذاری است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج۷: ۱۵۳) زیرا حقیقت واحد وجود، عین علم و قدرت و حیات است. همان‌گونه که هیچ موجودی مطلقاً بدون طبیعت وجود، قابل تصور نیست. موجودی که دارای علم و فعل نباشد نیز قابل تصور نمی‌باشد و هرآنچه که علم و فعل داشته باشد -به هر وجهی- دارای حیات است و آنچه دارای حیات و شعور باشد دارای شوق و عشق است. براین‌اساس همان‌گونه که وجود در همهٔ موجودات سریان دارد، حیات و شعور و به‌تبع آن شوق و عشق نیز سریان دارد (صدرالدین شیرازی،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

۱۳۶۰: ۵۶) (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج۶: ۴۱۷). از نظر وی اراده و محبت به‌عنوان رفیق وجود، همانند وجود در همهٔ اشیا ساری است اما عموم مردم به دلایل مختلفی چون عادت و یا استفاده از اصطلاحاتی دیگر دراین‌باره و یا خفای معنای آن‌ها یا عدم ظهور آثار مطلوب، اشیا را با این نام‌ها نمی‌خوانند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج۶: 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، ۱۵۰:۱۳۶۰). حال این دو نظر را چگونه باید با یکدیگر جمع نمود؟ در پاسخ باید گفت از نظر صدرا اگر مرتبهٔ موجودی بسیار ضعیف بوده و نقصان زیادی داشته باشد، علم و حیات و دیگر صفات کمالی نیز به نهایت ضعف می‌گراید؛ به‌گونه‌ای که اگر با مراتب عالی وجود مقایسه شود در حکم عدم علم، عدم حیات و دیگر صفات وجودی محسوب می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج۶: ۱۵۰). بنابراین حتی هیولای اولی که در ضعیف‌ترین مرتبهٔ وجودی واقع شده، از علمی ضعیف درحد ضعف وجودیش برخوردار است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج۲: ۲۳۹).

البته وی پاسخی دیگر را نیز مطرح کرده که همانند سخن دوانی است، دوانی بر اساس آیهٔ «...وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...» (اسرا: ۴۴) همانند عرفا عنوان نمود که همهٔ موجودات دارای آگاهی و شعورند اما با این وجه که در مرتبهٔ غیرانسانی، فاقد علم به علم هستند. ملاصدرا نیز عباراتی مشابه همین سخن در ذیل آیهٔ مذکور دارد. از نظر وی صفات حقیقی وجود که عبارت از علم و قدرت و حیات است، همانند وجود در همهٔ موجودات جاری است اما آن‌گونه که راسخان درعلم می‌دانند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج۶: 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. ازنظر وی همهٔ موجودات، خدا را براساس علم بسیط درک می‌کنند و خداشناس و تسبیح‌گوی حق‌اند..... اما علم مرکب عبارت است از ادراک چیزی به‌همراه شعور و آگاهی. بنابراین دراین 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، ج۱: ۱۱۶). از نظر محقق سبزواری این برداشت صدرا از

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

آیهٔ مزبور براساس قرائت «وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» است؛ یعنی به‌جای تاء خطاب یاء غیبت خوانده شود: یعنی همهٔ موجودات، خداوند را تسبیح و تحمید می‌کنند 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، ج۶: ۱۱۸).

۳. ۲. تفسیر وحدت تشکیی از سریان عشق

بیان شد که عشقی که در موجودات تسری دارد امری است که از سر آگاهی و شعور می‌باشد. اما درمورد نحوهٔ تبیین این عشق آگاهانه باید گفت باتوجه به اینکه ملاصدرا عشق را مساوق با وجود دانسته است، در آثار وی، دو نحوهٔ بیان دراین‌باره یافت می‌شود که یکی براساس وحدت تشکیکی وجود و دیگری براساس وحدت شخصی وجود است.

ملاصدرا باتوجه به مبانی حکمت متعالیهٔ خود نه‌تنها تسری و بهره‌مندی تشکیکی موجودات از عشق را اثبات کرده بلکه اثبات می‌نماید که این تسری امری مداوم و لاینقطع است. وی وجود را مساوق با خیر می‌داند و چون همهٔ موجودات به خیر تمایل داشته و مشتاق‌اند پس همه شائق به‌وجود هستند. اما باتوجه به اینکه ملاصدرا وجود را امری حقیقی و بسیط دانسته و قائل به‌تفاوت به‌کمال و نقص میان مراتب و درواقع اختلاف تشکیکی مراتب وجودی است، بنابراین از نظر وی همهٔ موجودات با تفاوت و تشکیک در معشوقیت و محبوبیت، عاشق اول تعالی هستند.[۸] براین‌اساس در بالاترین مرتبهٔ کمال وجودی واجب تعالی قرار می‌گیرد که هیچ‌گونه 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، به‌میزانی از کمالِ فائض از جانب واجب تعالی بهره برده‌اند و هم به‌حسب حد و مرتبهٔ معلولیت خود دارای نوعی نقص و تباهی هستند. پس هیچ‌یک از موجودات از وجود و یا به‌عبارتی محبت و عشق و عنایت ربانی بی‌نصیب نمانده‌اند.

وی بر همین اساس، بقای عاشق به‌واسطهٔ دوام و تداوم عشق را نیز تبیین نموده و عنوان می‌نماید: همان‌گونه که معلول در بقا دائماً نیازمند علت است عاشق نیز بدون مداومت معشوق و افاضهٔ عشق از جانب او هلاک و نابود می‌شود. موجودات چون عاشق وجود و طالب کمال‌اند و از عدم و نقص متنفرند، پس سعی در حفظ و تداوم آن دارند اما این تداوم میسر نمی‌گردد مگر به‌واسطهٔ امری قوی‌تر و کامل‌تر ازخود شیء و امر قوی‌تر و کامل‌تر از معلول، علت آن است..... بنابراین

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

عشق همیشه برای شیء حاصل است چه در حال فقدان کمال و چه در زمان وجود کمال (از جهت دوام) و براین‌اساس است که گفته می‌شود عشق در همهٔ موجودات ساری است. توضیح آنکه موجودات براساس حد وجودی و مرتبهٔ خود از خیر و وجود برخوردار هستند و برهمین اساس معشوق مرتبهٔ فروتر خود محسوب می‌گردند. همچنین به اندازهٔ نقایص خود متمایل و عاشق مرتبهٔ 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 همهٔ آن‌ها محیط است»[۹] (صدرالدین شیرازی،۱۹۸۱، ج۷: ۱۵۱-۱۵۰).

آنچه بیان شد درمورد عاشقیت موجودات سافل نسبت به حق‌تعالی 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 همان‌گونه که زمانی که انسانی را دوست داشته باشید آثار او را هم دوست خواهید داشت، زیرا محبوب درواقع آن انسان است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج۲: ۲۶۴-۲۶۵).

درواقع خداوند به‌تبع عشق به‌ذات 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 به‌نحو بالذات التفات نداشته بلکه این التفات و محبت و توجه به‌نحو بالعرض و بالتبع است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج۷: ۱۵۷). ملاصدرا در *مفاتیح‌الغیب* عنوان می‌کند چون از حبیب، جز حبیب صادر نمی‌شود؛ بنابراین محبت واجب تعالی به‌ذات خود عین محبت او به‌ماسوای است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ :۲۹۲-۲۹۳).

اما در باب نحوهٔ اثبات این نوع عشق توسط ملاصدرا باید گفت که وی این مسئله را مانند علم خداوند به‌موجودات می‌داند؛ از نظر وی همان‌گونه که ذات او و علم او به‌ذاتش علت ذوات اشیا است.... به همین‌گونه عشق به‌ذاتش که عین ذات اشیاست، علت ارادت او به اشیا است» (صدرالدین شیرازی ، ۱۴۲۰: ۳۱۸؛ نیز ۱۳۶۰: ۱۴۵). همچنین می‌توان گفت همان‌گونه که در علم خداوند به ذات خود، علم به‌تمامی اشیا منطوی است، در عشق خداوند به ذات خود نیز عشق به‌تمامی اشیا منطوی بوده و کیفیت این انطوی به‌نحوی است که آسیبی به‌وحدت آن نمی‌زند زیرا کمالات هر مرتبه در مرتبهٔ بالاتر از خود که درواقع علت وجودی آن است، به‌نحو اجمال منطوی است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

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 به‌کار می‌برد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج۷: ۱۵۷). زیرا براساس مبانی وحدت وجود هر غیریتی نفی می‌گردد و موجودات که همان فعل و اراده واجب‌الوجود هستند، اثری از آثار ذات و تراوشی از تراوشات فیض و بخشش او محسوب می‌گردند و به‌این جهت است که خداوند آن‌ها را دوست دارد. بنابراین معنی عشق خداوند به موجودات چیزی نیست جز عشق او به ذات خویش؛ زیرا واجب‌تعالی در وحدت خویش، تمام اشیا است و او به ذات خودش، مبتهج و مسرور است- نه به غیر خود- چون غیر و همتا و شریکی ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج۲: ۲۶۵-۲۶۴؛ نیز۱۴۲۲: ۲۹۲؛ نیز ۱۳۵۴: ۱۳۵-۱۳۶؛ نیز ۱۳۶۳: ۲۶۹).

و بر همین اساس به‌نقل سخن عارف بزرگ ابوسعید ابوالخیر می‌پردازد که در تفسیر آیهٔ «یُحِبُّهُم وَ یُحِبّونَه» گفته است:

> *واقعاً که او آنان را دوست دارد، چون جز نفس خود را دوست نمی‌دارد، 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 گفته‌اند روشن می‌شود که اگر عشق نبود نه آسمانی و نه زمینی و نه صحرایی و نه دریایی پیدا نبود*[۱۰] (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج۲: ۲۶۴؛ نیز ۱۳۵۴: ۱۵۵).

۳،۳. بیان وحدت شخصی از سریان عشق

ملاصدرا در جلد هفتم *اسفار* تبیینی دقیق‌تر از سریان عشق در هستی ارائه می‌دهد که با استدلال وی دربارهٔ 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 می‌شوند و در مقدمهٔ دوم نتیجه می‌گیرد که همهٔ علت‌ها به یک علت حقیقی ختم می‌شوند؛ که آن واجب تعالی است. و اینچنین نتیجه می‌گیرد که یک علت حقیقی بیشتر نداریم و ماسوای وی ظهورات و تجلیات او محسوب می‌شوند که وجودی جدای از حق‌تعالی ندارند. ملاصدرا در مبحث سریان عشق نیز استدلالی به همین ترتیب، عنوان می‌کند. وی ابتدا بیان می‌نماید

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

که هویت عاشق امری مستقل از معشوق نبوده و عین ربط به‌آن است. پس هر معلولی عاشق علت خود است؛ زیرا علت، هم مفیض وجود به معلول بوده و هم تمامیت و کمالاتش چه درحالت حدوث و چه در حالت بقا و تداوم، درگرو همین علت هستی‌بخش است. پس عشق معلول به‌علت عبارت از انتساب و ارتباط وجودی آن به علت (معشوق) است که به‌واسطهٔ این وجود انتسابی، هویت معلول حفظ می‌شود و بقا و تداوم می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج۷: ۱۵۹و۱۶۰). بنابراین عشق امری مستقل از علت نبوده؛ بلکه همان انتساب و ربط به علت (معشوق) است، حکیم سبزواری در حاشیهٔ خود بر *اسفار*، به‌تبیین این نسبت پرداخته است. وی این نسبت را امری وجودی، ربط محض و از نوع اضافهٔ اشراقیه و معادل با وجود منبسط می‌داند. ملاصدرا نیز سخن عرفا که گفته‌اند «اگر عشق بالایی نبود پایینی نابود می‌گشت»[11] را مؤید همین امر دانسته است؛ یعنی اگر این تعلق و انتساب نبود معلول نابود می‌شد (۱۹۸۱، حاشیه سبزواری، ج۷: ۱۶۰).

در مقدمهٔ دوم نیز عنوان می‌کند که تمام این علت‌ها و درواقع معشوق‌ها، به یک معشوق حقیقی ختم می‌شود که آن رسیدن به خیر مطلق و جمال اکمل می‌باشد. 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 واسطه‌ای برای رسیدن به معشوق عام و حقیقی می‌داند. وی پس از بیان عین‌الربط دانستن هویت عاشق نسبت به معشوق، سعی دارد بانگاه وحدت شخصی، تکثرات و تفاوت‌هایی 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 همهٔ عاشقان خود (به نحو یکسان) متجلی و ظاهر است، بنابراین تفاوت مراتب و شدت و ضعف وجودی آن‌ها به جهت تفاوت در تجلی نبوده بلکه ازجهت تفاوت در قبول تجلی است. موجود به هر اندازه مرتبهٔ وجودی نزدیک‌تر و درواقع قرب بیشتری با واجب تعالی داشته باشد، تجلی را به نحو شدیدتری می‌پذیرد و تجلی و تابناکیش قوی‌تر و تمام‌تر است. ملاصدرا از نزدیک‌ترین تجلی، به عنوان تجلی حقیقی یاد کرده است و آن را متعلق به معلول اول یا عقل کلی می‌داند؛ زیرا تجلی را بدون واسطه دریافت کرده و دارای نزدیک‌ترین مرتبهٔ وجودی به واجب تعالی است. وی نحوهٔ پذیرش تجلی توسط مراتب مختلف را با کمک از مفهوم آیینه تبیین کرده و می‌گوید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

عقل کلی همانند آیینه‌ای است که جمال محبوب در آن (بدون واسطهٔ آیینهٔ دیگر) متجلی و ظاهر می‌گردد، اما حال دیگران در دیدن جمال محبوب مانند این است که صورت معشوق خود را به‌واسطهٔ یک آیینه و یا آیینه‌های متعدد- غیر آیینهٔ چشمش- می‌بیند(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج۷: ۱۶۱).

از نظر وی حال ممکنات در قبول تجلی حق‌تعالی همانند آیینه‌ها است که این آیینه‌ها یا همان وسایط سریان تجلی، امور عدمی بوده، پس تنها امری که واقع می‌شود تجلی است نه اینکه آیینه‌ها امور مستقلی فرض شوند که تجلی برآن‌ها واقع می‌شود. آیینه از خود صورتی ندارد و تنها منعکس‌کنندهٔ صور است و صورت تنها برای شخص است و تجلی تنها از شخص ساطع می‌شود هرچند آیینه‌ها متعدد باشند بنابراین آیینه‌ها نقشی در تجلی ندارند. تعدد آیینه‌ها 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، ج۷: 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 مسئلهٔ وحدت وجود یا وحدت شهود منتهی گردیده است؛ اما نمی‌توان گفت هر سه به‌یک میزان موفق بوده‌اند.

در مقایسهٔ 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 به‌نوعی وحدت سریانی 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 نظریهٔ وحدت شخصی وجود مخالف است و برهمین جهت بالاترین مرتبهٔ عشق را صرفاً قابل تطبیق با وحدت شهود عرفانی می‌داند. بنابراین نمی‌توان پذیرفت که ملاصدرا چندان از وی تأثیر پذیرفته است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

دربارهٔ مقایسهٔ نظر ملاصدرا و دوانی نیز باید گفت سخنان جلال‌الدین دراین‌باره قابل تطبیق با نظریهٔ وحدت شخصی وجود است. از نظر وی ماسوالله وجود مستقلی نداشته و همه عین فقر و صرفاً تجلیات و ظهورات حق‌تعالی محسوب می‌گردند و اختلاف مراتب تجلیات نیز به‌واسطهٔ تفاوت در میزان ظهور و بطون آن‌ها تبیین می‌شود؛ مرتبهٔ کامل‌تر تجلی، معشوق و مرتبهٔ ناقص‌تر تجلی، عاشق نامیده می‌شود. براین‌اساس خداوند خود عشق و عاشق و معشوق است. بنابراین می‌توان گفت نظریهٔ وی با نظریهٔ وحدت شخصی صدرا از نظر مضمون و ادبیات و اصطلاحات به‌کار رفته قرابت بیشتری دارد. حتی سخنان دوانی در باب علم داشتن موجودات با یکی از استدلال‌های ملاصدرا در این خصوص، مبنی‌بر تمایز علم بسیط و مرکب بسیار نزدیک است؛ هر دو اعتقاد دارند که عشق در تمامی مراتب همراه با علم و آگاهی است و همهٔ 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 باوجود آنچه گفته شد هرچند ادبیات و مضمون سخنان دوانی باتبیین تسری عشق ملاصدرا براساس نظریهٔ وحدت شخصی وجود بسیار نزدیک است و می‌تواند نشانهٔ تاثیرپذیری 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 به‌معنای واقعی عرفان و حکمت را با یکدیگر درآمیزد. زیرا وی ازطرفی همانند عرفا این عشق را حقیقی و همراه با آگاهی و حیات دانسته؛ و ازطرفی دیگر آن را با مبانی و اصول حکمت متعالیه من‌جمله اصالت، بساطت و وحدت وجود و مساوقت آن با صفات کمالی ازجمله حیات، خیر و علم برهانی نموده است. از نظر وی موجودات علاوه‌بر وجود برای تداوم و بقا نیز به معشوق خود شائق هستند. با توجه به اینکه وی عشق را با وجود مساوق دانسته است، دو نحوهٔ بیان از وی دربارهٔ تسری عشق در موجودات یافت می‌شود که یکی براساس وحدت تشکیکی وجود و دیگری براساس وحدت شخصی وجود است؛ که براساس تفسیر تشکیکی عنوان می‌نماید که وجود خیر محض، لذیذ و محبوب است. براین‌اساس همه عاشق اول تعالی هستند منتها با تفاوت و تشکیک در معشوقیت و محبوبیت. از نظر وی همان‌گونه که وجود در همهٔ موجودات سریان دارد، حیات و شعور نیز (به‌نحو تشکیکی) در همهٔ موجودات سریان دارد. از نظر وی در عشق خداوند

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

به‌ذات خود، عشق به‌تمامی اشیا منطوی است؛ بنابراین التفات و محبت واجب تعالی به‌امر سافل خود به‌گونهٔ 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 به‌واسطهٔ آن هم عشق مرتبهٔ عالی به سافل و هم مرتبهٔ سافل به عالی تبیین می‌شود. وی در مقدمهٔ اول به بیان هویت عین‌الربطی عاشق که همان تجلیات معشوق محسوب می‌گردند، می‌پردازد و در مقدمهٔ دوم همهٔ معشوق‌ها را منتهی به یک معشوق یعنی حق‌تعالی می‌داند که نتیجهٔ آن اثبات تسری عشق در تمام هستی به‌طریق وحدت شخصی وجود است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. و بندگان شایستهٔ خود را سرپرستی می‌کند.

۲. خداوند ما را بس است و او نیکو کارگزاری است.

۳. برای آگاهی نسبت به نظریهٔ وحدت شخصی وجود از نظر دوانی رجوع شود به رسالهٔ *الزوراء*.

۴. شکل صحیح این بیت در *دیوان سعدی* این‌گونه آمده است:

پرتو خورشید عشق بر همه افتد ولیک　　سنگ به یک نوع نیست تا همه گوهر شود

(سعدی، دیوان اشعار، غزل شماره۲۶۹)

۵. رک: قاسم کاکایی در کتاب *منازل السائرین و مقامات العارفین*.

۶. «لکل علة مع معلولها و لکل لازم مع ملزومه مناسبة شدیده».

۷. رک: مقاله غیاث‌الدین دشتکی «میان دو راهی وحدت وجود و وحدت شهود».

۸. وی براساس همین مبنا در *رساله مفاتیح الغیب*، سخنان مبتنی‌بر عشق گروهی از صوفیه را قابل ارجاع به وجود می‌داند (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 نطمس السافل».

کتاب‌نامه:

- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله. (۱۴۰۰ق)، *رسائل ابن‌سینا*، (رساله‌العشق)، قم: بیدار.
- ـــــــــــــــ . (۱۴۰۴ق)، *الشفاء*، تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیة الله المرعشی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۹۲)، *اشراق و عرفان*، ویرایش دوم، تهران: سخن.
- دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور. (۱۳۸۶الف)، *مجموعه مصنفات، رساله مرآة الحقایق و مجلی الدقایق*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۸۷)، *منازل السائرین و مقامات العارفین*، تصحیح، ترجمه و تعلیق قاسم کاکایی، تهران: فرهنگستان هنر.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۸۶ب)، *مجموعه مصنفات، کشف الحقایق المحمدیه*، تصحیح عبدالله نورانی، دو جلد، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ـــــــــــــــ . (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.
- ـــــــــــــــ .(۱۳۷۳الف)، *تهلیله (شرح لا اله الله)*، تصحیح و شرح فرشته فریدونی فروزنده، تهران: کیهان.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۳ب)، *نقد نیازی «شرح دو بیت و یک غزل از حافظ شیرازی»*، به کوشش حسین معلم، تهران: امیرکبیر.
- ـــــــــــــــ . *(۱۳۸۶)*، *«شرح بیتی از گلشن راز»*، تصحیح محسن جاهد ، *سحرکاوندی، مجله ادبیات و فلسفه آینه میراث*، سال پنجم، شماره چهارم.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۸)، *شرح رباعیات فلسفی عرفانی علامه دوانی*، نقد و تفسیر مهدی دهباشی، تهران: هرمس.
- ـــــــــــــــ . (بی تا)، *الرسائل المختاره، رساله الزوراء*، تصحیح احمد تویسرکانی، اصفهان: مکتبه‌الامام امیرالمومنین.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۸۱)، *سبع الرسائل، شرح خطبه الزوراء*، اسماعیل خواجوی، محقق: تویسرکانی، محمدنبی بن احمد، تهران: مکتوب.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن‌ابراهیم. (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی‌الاسفارالعقلیة الاربعه*، بیروت: دارالاحیاء التّراث‌العربی.
- ـــــــــــــــ .(۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: نشر دانشگاهی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]