انتظام هستی براساس حبّ و قهر در نزد سهروردی و ملاصدرا

حمیدرضا سروریان*

علی فرضی**

چکیده: سهروردی و ملاصدرا بر این باورند بدون عناصر قهر و محبّت، انتظام یافتن هستی امکان‌ناپذیر است؛ از نظر سهروردی، عشق و محبّت در مجموع هستی سریان داشته و هر موجودی، چه نوری و چه غیر نوری، از آن بهره‌مند است و لازمهٔ این عشق و محبّت، حصول و وجود نظام أتم و أحسن می‌باشد. طبق اصول سهروردی، جهات قهر و محبّت در نزد حق‌تعالی ضروری است: قهر ازسوی موجودِ مافوق بر مادون مطرح است و محبّت از ناحیهٔ قاهر سافل بر عالی. ازاین‌رو، انتظام نظام جهان بر پایهٔ قهر و محبّت است. از دیدگاه ملاصدرا نیز، محبت یا عشق مانند وجود، حقیقتی است که در تمام اشیا و موجودات به سبب وجود آن‌ها ساری است. به نظر وی، اساس جهان آفرینش به محبت و قهر است و همین عشق و محبت است که سببِ ایجاد موجودات و نیز محفوظ ماندن آن‌ها می‌شود. و بنابر وحدت شخصی وجود که مختارِ نهایی ملاصدرا است، تمامی کائنات؛ هم آنچه خوب محسوب شده و هم آنچه بد تلقی می‌شود؛ جلوه‌های مختلف حق تعالی هستند: بعضی جلوهٔ محبتِ او و برخی جلوهٔ قهر او.

کلیدواژه‌ها: محبت، قهر، انتظام هستی، سهروردی، ملاصدرا

---

* دانشیار دانشکده علوم انسانی دانشگاه حضرت معصومه (س) e-mail:sarvarianhr@yahoo.com

** دانش‌آموخته کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تبریز. e- mail: a.farzi68@yahoo.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۵/۳۱؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۷/۴

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

مقدمه:

حکمای مسلمان عموماً، عالم هستی را فعل یا تجلّی خداوند می‌دانند. از دیدگاه ملاصدرا آدمی در میان تمامی موجودات، تجلّی کامل خداوند است و ازاین‌رو می‌تواند با اختیار کردن سبکِ خاصی از زندگی به کمال رسیده و صفات الهی را در خود متحقق سازد. دو صفت از صفاتِ کمالی خداوند، محبّت و قهر است؛ صفاتی که کائنات بر حسب آن‌ها و به‌ترتیب واقع بین آن‌ها آفریده شده‌اند و هر امری که در عالم، واقع می‌شود یا هر پدیده‌ای که ظهور می‌یابد، برای اظهار حکم یکی از اسما و صفات الهی است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۱۰۲- ۱۰۰). در آیاتی از قرآن نیز مانند، (مائده: ۵۴، بقره: ۱۶۵، آل‌عمران: ۳۱، ۱۳۴، ۱۴۶، ۷۶، اعراف: ۱۲۷، انعام: ۱۸ و ...) به این دو صفت، اشاره شده است و عارفان مسلمان در مورد آن، مباحث مختلفی مطرح کرده‌اند. در عرفان اسلامی «محبّت و قهر» هم در سیر نزولی (آفرینش) و هم در سیر صعودی (کمال) دارای نقشی اساسی است. در سیر نزولی، حق تعالی به کمالات خویش عشق می‌ورزید و برای اینکه کمالات خویش را در آیینه مشاهده کند، دست به تجلّی زد و عالم و آدم را آفرید؛ سببِ این آفرینش و تجلّیِ ذات حق، حبّ حق به ذات خویش است. درواقع اساس و بقای هستی بر «محبّت» و «عشق»[1] است. به قول حافظ: «طفیل هستی عشقند آدمی و پری» (حافظ، ۱۳۶۹، غزل ۴۶۹). در سیر صعودی نیز، محبّت، موجب نیل آدمی به کمال و سعادت می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۳: ۲۸۵- ۲۸۴).

محبّت و قهر به عنوان مبنا و اساسِ انتظام هستی در آرای بیشتر فلاسفه و عرفا مطرح شده و این امر، دلیل بر اهمیّت این مسئله است. فیلسوفانی مانند ابن‌سینا و عارفانی مانند ابن‌عربی و مولوی شکل‌گیری هستی و آفرینش را چیزی جز تجلّیِ نور عشق حق‌تعالی نمی‌دانند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۹۶- ۳۹۳؛ ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۱۰۲-۱۰۰؛ مولوی، ۱۳۶۲: ۲۲۰)؛ به عنوان مثال، مولوی کل آفرینش را تجلّی صفاتِ لطف و قهر خداوند می‌داند. «حق را دو صفت است: قهر و لطف، انبیا هر دو را مظهرند. مؤمنان مظهر لطف حقّند و کافران مظهر قهر حق» (مولوی، ۱۳۶۲: ۲۲۰). وی غرض از آفرینش را ظهور حق‌تعالی-گاهی به قهر و گاهی به لطف- می‌داند (مولوی، ۱۳۶۲: ۱۷۶). از میان فلاسفه و عرفا، سهروردی و ملاصدرا به تفصیل به این مطلب پرداخته‌اند. حال با عنایت به جامعیت فلسفهٔ هر دو حکیم، پرسش این است آیا در بینش این دو حکیم، انتظام هستی و شکل‌گیری آن، بدون حبّ و قهر تحقق‌پذیر است؟

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

شیخ شهاب‌الدین سهروردی، بنیان‌گذار حکمت اشراق، نگاهش به این مقوله، نگاهی فیلسوفانه و عارفانه است. وی در آثار فلسفی و رساله‌های عرفانی به این مبحث پرداخته است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۲: ۱۳۷ – ۱۳۶؛ نیز ۱۳۷۵، ج۳: ۲۶۹). ملاصدرا – بنیان‌گذار حکمت متعالیه– نیز کوشید تا اندیشهٔ خود را هماهنگ با قرآن و عرفان و برهان بیان کند. وی انتظام موجودات را عشق موجودات مافوق دانسته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۶: ۱۴۷-۱۴۶؛ نیز ۱۹۸۱،ج۷: ۱۵۸).

به یقین سهروردی و ملاصدرا، هر یک، در حکمت فلسفی خویش تحت تأثیر آرای عارفان بوده‌اند. بنابراین در این پژوهش بیشتر بر آرای عارفان استناد داده شده است؛ چراکه محبت و قهر از مباحث مهمِّ عرفانی است. بر این اساس، پژوهش حاضر می‌کوشد ضمن تبیین معنا و حقیقت محبت و قهر از دیدگاه شیخ اشراق و ملاصدرا، به تحلیلِ این مطلب بپردازد که از دیدگاه این دو فیلسوف، انتظام هستی و انتظام نظام جهان جز بر پایهٔ محبّت و قهر امکان‌پذیر نیست.

۱. واژه شناسی معنای حب و قهر

برای درک بهتر معنای اصطلاحی حب و قهر آشنایی با معنای لغوی این دو ضرورت می نماید.

۱-۱. معنای لغوی حبّ

برای محبت، معانی لغوی زیادی ذکر شده است:

محبت به معانی دوست داشتن، مهر، ودّ، دوستداری، مودت و عشق آمده است (*لغت‌نامه* دهخدا، ذیل واژه محبت) علاوه‌بر معنای دوستی به‌معنای دلبستگی و خواست درونی نیز آمده است (جبران مسعود، ۱۳۷۶، ج۲: ۱۵۵۱). برخی برای محبت معانی گوناگونی ذکر می‌کنند که عبارت‌اند از:

- «محبت» ماخوذ از «حبه» به معنی دانه است؛ یعنی «حَب» را «حُب» نامیده‌اند و از آن‌روست که اصل حیات در «حُب» است همان‌گونه که اصل گیاه در «حَب» است.
- «حُب» ماخوذ از «حُبی» است که آب زیادی در آن باشد. و این وجه تسمیه به این خاطر است که وقتی دل طالب سرشار از دوستی باشد، در دل وی جز برای سخن دوست جایی نمی‌ماند.
- «حب» ماخوذ از «حباب الما عند مطر الشدید» (غلیان آبی است در باران شدید) و محبت را به این خاطر حب نام‌گذاری کرده‌اند که گویی محبت غلیان قلب است هنگامی که مشتاق دیدار

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

محبوب است. دل دوست همواره در اشتیاق رؤیت دوست، مضطرب و بی‌قرار است (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۹۴-۲۹۳).

۲-۱. معنای لغوی قهر

قهر به معانی عذاب کردن، سیاست کردن، چیره شدن، غلبه کردن، کینه‌ورزی و انتقام، ستم و ظلم، خشم و غضب آمده است (فرهنگ معین، ذیل واژه قهر). همچنین قهر در لغت به معنای عام، به معنی غلبه است وقتی می‌گویند: آن‌ها را به قهر گرفت، یعنی رضایت آن‌ها را رعایت نکرد، یا با قهر عمل کرد، یعنی بدون رضایت. معنی قهر عموماً عبارت است از تأثیر داخلی یا خارجی که مانع آزادی فرد گردد. مانند تأثیر قوای مادی یا تأثیر غریزه‌ها و شهوات (دغیم، ۲۰۰۱: ۵۹۰). قهر به معنی خاص عبارت است از قهر اجتماعی، و آن عبارت است از هر چیزی که مانع آزادی فرد در جامعه گردد (صلیبا و صانعی، ۱۳۶۶: ۵۱۹).

۲. معنای اصطلاحی[۲] حبّ و قهر

حبّ و قهر از صفاتِ متضاد خداوند است؛ صفاتی که مانند دیگر صفاتِ متضاد لازمهٔ ذاتِ کامل الهی است. در اینجا ابتدا مفهوم و حقیقت حبّ و سپس، قهر بررسی و تبیین می‌شود.

۲-۱. معنای اصطلاحی حبّ (عرفانی و فلسفی)

عارفان محبّت را دارای مفهومی بدیهی می‌دانند که نیاز به توضیح ندارد و امری وجدانی است. درواقع، مفهوم محبت، همانند مفهوم وجود، بدیهی است؛ گرچه کنه و حقیقت آن در نهایت خفا می‌باشد.[۳] محبّت از اموری است که تا کسی واجدِ آن نباشد، نمی‌تواند به‌خوبی آن را درک کند و قلم از توصیف این حقیقت، عاجز است. به قول مولوی:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان — چون به عشق آیم خَجِل باشم از آن
گرچه تفسیرِ زبان روشنگر است — لیک عشقِ بی زبان روشن‌تر است
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت — به عشق آمد قلم بر خود شکافت
عقل در شرحش چو خَر در گِل بخُفت — شرحِ عشق و عاشقی هم عشق گفت

(*مثنوی*، دفتر۱، ابیات ۱۱۵- ۱۱۲)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

به باورِ عارفان حقیقت عشق و محبت از حدّپذیری مستثنی بوده و زبان قاصر از توصیف این حقیقت است. و چون امری حضوری است از امکان فهم حصولی، به دور می‌باشد. با وجود این، «حبّ» از یک جهت به انسان و از جهت دیگر به خدا نسبت داده می‌شود:

الحب ینسب للإنسان و الله بنسبة لیس یدری علمنا ما هی

الحب ذوق و لا تدری حقیقته أ لیس ذا عجب و الله و الله

(ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۲۰)

بنابر وحدت شخصی وجود، اطلاق حبّ بر خداوند بر سبیل حقیقت است و در غیر از خداوند اولاً، هم‌چنان‌که وجود، اطلاقش مجازی است، محبّت نیز مجازاً اطلاق می‌شود؛ زیرا محبت در حقِ حق‌تعالی، برتر و مقدس از قصورات و نقائص و کدورات امکانی است و اما، در حقِ مخلوقات با نقص و قصور همراه است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۵۶) و دیگر، جز او موجودی نیست و تمامی کائنات جلوه‌های مختلف حق‌تعالی هستند. ازاین‌رو، عاشقِ حقیقی و معشوقِ حقیقی خداست. با وجود این، از دیدگاه عارفان فهم حقیقت محبّت از علم بشری به دور است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۲۰).

از نظر سهروردی نیز حقیقت و معنای محبّت به‌ویژه مرتبهٔ بالای آن - که عبارت از عشق باشد - به فهم و ادراک آدمی درنمی‌آید. او حبّ و عشق را سرمنشأ تمام حرکت‌ها، رابط وجودی تمام موجودات عالم و انتظام هستی را برپایهٔ محبت می‌داند و بر این باور است تمام موجودات عالم بهره‌ای از محبت دارند و همگی به عشق محبوب خویش در حال حرکت‌اند. بنابراین، از منظر او عشق موجودی مجرد است که در عین اینکه ازلی است، همچنان جوان و پویاست (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۳: ۲۷۵). از دیدگاه او درک حقیقت حب و عشق امکان‌ناپذیر است. او محبّت را عبارت از این می‌داند که مُحبّ به هنگام تصوّر حضور چیزی به نوعی شادمانی برسد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۴: ۱۳۴). وی هنگام تعریف محبت، جایگاه عالی برای محبّ، تصور کرده و می‌گوید: محبّ کسی است که حدسی نیرومند و نفسی زیرک داشته باشد و به راحتی به چیزهایی برسد که دیگران به سختی می‌توانند به آن برسند یا اصلاً نمی‌توانند به آن برسند. لذا کسانی شایسته نیل به این مقام هستند که اهل معرفت و دارای مکاشفات عظیم باشند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۴: ۱۳۸).

ابن‌عربی نیز از آن‌جایی که معتقد به وحدت وجود است، محبّت را حقیقتی واحد می‌داند که به‌واسطهٔ اختلاف صفات و حالاتی که در جان محبّ، از جهت تمایل به محبوب، ایجاد می‌کند،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

اسامی مختلف می‌یابد: «هوی»، «حبّ»، «عشق» و «ودّ»[۴] (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۲۳). همچنین ابن‌عربی در *فتوحات*، در جواب این پرسش که شراب حبّ چیست، چنین پاسخ می‌دهد: «شراب حب تجلی است، متوسط بین دو تجلی و تجلی دائمی است که، انقطاعی در آن نیست عالی‌ترین مقام تجلی است که حق بر بندگانش تجلی می‌کند [البته بر بندگان عارف]» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۱۱). قونوی نیز حبّ و عشق را حقیقتی کلی می‌داند که حکم آن میان مرتبهٔ الهی و مرتبهٔ کونی مشترک است، بر این اساس هم می‌توان به حق و هم می‌توان به خلق اسناد داد (قونوی، ۱۳۷۵: ۵۲).

ملاصدرا نیز که تحت تأثیر عرفان ابن‌عربی است همانند وی، محبّت را مانند وجود دارای معنی و حقیقتی واحد می‌داند. ایشان در این باره چنین می‌گوید:

> *حبّت یا عشق یا میل مانند وجود حقیقتی است که در تمام اشیاء ساری است، لیکن عامهٔ مردم به دلیل عادت یا مخفی بودن معنی، اشیاء را به این اسامی نمی‌نامند* (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۶: ۳۴۰).

این تعریف ملاصدرا نشان‌دهندهٔ این واقعیت است که حقیقت محبت برای اذهان عوام مخفی و پوشیده است.

افزون‌بر مطالب مذکور، در اندیشهٔ ملاصدرا «محبّت» دو معنی دارد: اول. معنای عام؛ یعنی معنایی از محبت که شامل قهر هم می‌شود. درواقع، هر قهری خود، نوعی از محبت به‌معنای عام است. به این معنی که آنچه به ظاهر قهر و غضب است، درواقع محبت و عشق است که بدین صورت جلوه‌گری می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۷: ۱۵۰)؛ همچنان که مولوی در مورد تربیت و تنبیه اشخاص گفته است:

آن جفا با تو نباشد ای پسر — بلکه با وصف بدی اندر تو در
بر نمد چوبی که آن را مرد زد — بر نمد آن را نزد بر گرد زد
گر بزد مر اسب را آن کینه کش — آن نزد بر اسب زد بر سکسکش
تا ز سکسک وا رهد خوش پی شود — شیره را زندان کنی تا «می» شود
گفت چندان آن یتیمک را زدی — چون نترسیدی ز قهر ایزدی
گفت او را کی زدم ای جان و دوست — من بر آن دیوی زدم کو اندروست

(*مثنوی*، دفتر۳: ابیات ۴۰۱۸- ۴۰۱۲)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

دوم. معنای خاص؛ یعنی معنایی از محبت که دربرابر قهر است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۷: ۱۵۰). این نوع رحمت و محبت، عطیه‌ای است که خداوند آن را تنها به کسانی می‌دهد که دارای ایمان و عبودیت باشند، مانند حیات طیب و زندگی نورانی در دنیا، و جنّت و رضوان در آخرت (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۸: ۳۵۷). چنان‌که حق‌تعالی نیز بعضی از رحمت‌ها را خاصّ بعضی از افراد می‌داند، و می‌فرماید: «یَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ یَشاءُ» (بقره: ۱۰۵). درواقع، رحمت و محبت خاص، از عنایت حق و خیرات حاصل در جنّت و درجاتی که برای برخی از نفوس از جهت سرّ تعلق می‌گیرد و معلّل به عمل نمی‌باشد، ناشی می‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۵۰۶-۵۰۵).

۲-۲. معنای اصطلاحی قهر (عرفانی و فلسفی)

قهر در عرفان اسلامی از عبارات اهل الله است که از روزگاران خود بیان کرده‌اند و مراد از آن، تأیید حق باشد به فنا کردن مرادها و بازداشتن نفس از آرزوها (سجادی، ۱۳۷۳، ج۳: ۱۵۳۷). قهر از منظر عارفانی مانند ابن‌عربی به معنی سلطنت و احاطه داشتن و نیز به معنی غضب موجودات مافوق بر موجودات مادون است (ابن‌عربی، ۱۴۲۲، ج۱: ۱۲۱؛ نیز رک: ج۲: ۱۹ و ۲۰۶ و ۲۲۹). از نظر وی، قهر بر دو قسم است: **الف**. قهر محض، که ظاهر و باطنی دارد. چنین قهری به محجوبان به شرک اختصاص دارد؛ قسم ظاهرش، قهر و قسم باطنش، لطف است. **ب**. قهر مخصوص، که به موحدان اختصاص دارد (ابن‌عربی، ۱۴۲۲، ج۱: ۳۹۳). ابن‌عربی قهر را از اسمای جلال می‌داند و بر این باور است که اگر صفات الهیّه و اسما ربانیّه مختص قهر باشد در این صورت آن را جلال می‌خوانند و اما اگر به لطف و رحمت مختص باشد آن را جمال می‌گویند. اولی، معطی قبض و خشیت و وحشت است؛ دومی هم معطی رجا، بسط و انس است (سعیدی، ۱۳۸۴: ۶۴۰).

در فلسفهٔ اشراق منظور از قهر، تسلّط و احاطه نورالانوار به سایر انوار[۵] و همچنین محیط بودن و احاطه داشتن نور عالی نسبت به نور سافل است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۲: ۱۳۶)؛ به‌عبارت‌دیگر، در فلسفه سهروردی، از هیمنهٔ وجودی و شکوه و جلال نور عالی نسبت به نور سافل، به‌گونه‌ای که سیطرهٔ وجودی عالی در سراسر نور سافل موج زند و همراه با استغنای وجودی عالی باشد، به قهر یاد شده است. چنان قهری که هرگاه سافل در عالی بنگرد، در عین لذت بردن و عشق ورزیدن، احساس ذلّت و ناچیزی می‌کند و هرگاه عالی به خود بنگرد، نسبت به موجودات مادون احساس عزّت و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

بلندپایگی می‌نماید. قطب‌الدین شیرازی از شارحان سهروردی، قهر را امری «اشرف» و «برتر» می‌داند؛ وی با استناد به این سخن سهروردی- که می‌گوید: «و العزّ اللّازم للقهر بالنّسبة إلی السّافل، و الذّلّ اللّازم للمحبّة بالنسبة إلی العالی» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۲: ۱۴۸)- عزت را لازمهٔ قهر و ذلت را لازمهٔ محبت می‌داند؛ بدین سبب طرف قهر را اشرف و برتر از طرف محبت می‌داند[۶] (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۴۴).

از نظر ملاصدرا قهر و غضب صفتی است که هم در آدمی و هم در حق‌تعالی مطرح می‌شود. قهر در آدمی، صفتی نفسانی و موجود در باطن وی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰الف: ۳۳۰)؛ یعنی، قهر و غضب از کیفیات نفسانی است که از توابع آن حرکت روح است به خارج بدن جهت دفع منافرات طبع و طلب انتقام (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۴: ۱۵۰). همچنین وی غضب را عبارت از جوشش خون در قلب یا جوشش خون قلب می‌داند که حالتی نفسانی است و موجب اشتعال نار طبیعت و احراق مواد بدن و رطوبات آن می‌شود و درواقع، همان کاری را انجام می‌دهد که آتش محسوس به هیزم انجام می‌دهد و در هنگام شدّت، آتش غضب به معدن فکر می‌رود و ظلمت آن بر نور عقل مستولی می‌گردد و نور عقل به دخان غضب خاموش می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج۲: ۲۰۲-۲۰۱). و ازآنجاکه برای هر یک از ملکات نفسانی را ظهور خاصی است که آثارشان در مواطن، متفاوت است؛ پس غضب که یکی از ملکات و صفات نفسانی است در نشئت آخرت به صورت نار محرقه مجسم می‌شود و صاحب آن را می‌سوزاند (ملاصدرا، ۱۳۶۰الف: ۳۳۰).

اما غضب در خداوند عبارت از صفت قهاریت است و غلبه نور احدیّت که مجالی برای ظهور کثرات دربرابر او نمی‌گذارد. ملاصدرا با تقسیم صفت حق به جمالی و جلالی، قهر را نیز از صفات جلالی حق‌تعالی می‌داند؛ صفات جلالی ثانیاً و بالعرض و صفات جمالی اولاً و بالذات برای حق‌تعالی ثابت است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج۴: ۳۶۲). به باور ملاصدرا ازآن‌جایی‌که حق‌تعالی دارای صفات جمال و جلال متعددی است، هر چیزی در این عالم جلوهٔ یکی از صفاتِ الهی است. به تعبیر وی، گروهی مظهرِ صفاتِ جمال؛ یعنی جلوهٔ «هوالله الرحمن الرحیم الباری المصور النافع الهادی» هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۶۸). و گروهی دیگر مظهرِ صفاتِ جلال؛ یعنی جلوهٔ «هو الله القهار الجبار المنتقم العزیز المتکبر الضار المضل» هستند. ازاین‌رو به عنوان نمونه، پیامبران مظهرِ صفاتِ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

نافع و هادی خداوند و شیطان، مظهرِ صفاتِ ضارّ و مضلّ اوست. براین‌اساس، به باور ملاصدرا هر صفتی از صفاتِ خداوند و هر اسمی از اسمای او، مقتضی ایجاد مخلوقی از مخلوقات است که بر آن اسم دلالت دارد؛ همچنان‌که سایه‌ها بر اشخاص و صورت‌های درونِ آیینه بر حقایق خارجی دلالت دارند. خداوند ازآنجا که «رحیم» و «غفور» و «مهربان» است، مظهر رحمت و غفران مانند بهشت و اصحابِ آن است؛ یعنی نیکان و مقربان را آفرید و از آنجا که «قهار» است، مظاهرِ قهر، مانند جهنم و شیاطین و کافران را بوجود آورده است[۷] (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۶: ۱۴۷-۱۴۶).

انطوای هستی در قهر حق‌تعالی

از نظر سهروردی، هستی تماماً منطوی در قهر حق‌تعالی است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۱: ۴۶۵). وی با استناد به آیاتی مانند: «وَ اللَّهُ غالِبٌ عَلی أَمْرِهِ» (یوسف: ۲۱)، «یَخافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ» (نحل: ۵۰)، «هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ وَ یُرْسِلُ عَلَیْکُمْ حَفَظَةً» (انعام: ۶۱)، «وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ وَ هُوَ الْحَکِیمُ الْخَبِیرُ» (انعام: ۱۸)، نورالانوار را به‌واسطهٔ نورش، قاهرِ بر جمیع اشیا می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۴: ۷۵). و ازآنجاکه شدت و کمال نوریّت نورالانوار نامتناهی است، بنابراین چیزی بر او احاطه نمی‌یابد و بلکه او بر همه‌چیز محیط است؛ زیرا امور متناهی چه از لحاظ علمی و چه از نظر وجودی نمی‌توانند بر نامتناهی احاطه یابند. بنابر نظر وی، اجرام در قهر نفوس‌اند و نفوس در قهر نورانیت عقول و عقول نیز در قهر و غلبهٔ نورایت معلول اول منطوی‌اند و معلول اول هم در قهر نورانیت قیوّمی نورالانوار منطوی است[۸] (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۱: ۴۶۵)؛ به‌عبارت‌دیگر، افلاک در قهر نفوس منطوی‌اند، و نفوس در قهر عقول، و عقول در قهر معلول اوّل، و معلول اوّل نیز در قهر نور و عزّت حضرت حق منطوی‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۳: ۶۵). با وجود این، وجود حق عین محبّت و رحمت است که این رحمت و محبّت عام الهی بنابر آیات «وَ رَحْمَتِی وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ» (اعراف: ۱۵۶) و «وَسِعْتَ کُلَّ شَیْءٍ رَحْمَةً» (غافر: ۷)، شامل همهٔ موجودات می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۳: ۱۵۸؛ نیز ۱۹۸۱، ج۹: ۳۴۵). مطابق مفاد حدیث «إِنَّ رَحْمَتِی سَبَقَتْ غَضَبِی...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۱۲: ۳۶۶)، رحمت و محبت الهی بر غضب و قهر الهی سبقت و پیشی دارد؛ زیرا جانب محبّت و رحمت از جانب قهر، اشرف و برتر است[۹] (ملاصدرا، ۱۳۶۰ب: ۲۱۵). از نظر ملاصدرا تمام موجودات محبوب حق‌تعالی هستند و رابطه‌شان برمبنای محبّت است، اما بعضی موجودات مانند دنیا و هر آنچه در آن است، با اَعدام و نقایص و ظلمات

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

آمیخته‌اند و از این جهت مورد غضب حق‌تعالی هستند و از محبت خاصّهٔ او بهره‌مند نیستند؛ درواقع آنچه ذاتاً مغبوض حق‌تعالی است، شرّ حقیقی یعنی عدم است که این امور به‌هیچ‌وجه از خداوند صادر نشده‌اند و وجودِ ناقص مانند کافران و گنهکاران، که آمیخته با شرّ و عدم است، به اضافه و به عَرَض مورد غَضَب‌اند؛ زیرا از رحمت واقعی الهی که در عالَم انوار و منزلگاه مقرّبان و برگزیدگان است، دورند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۷۱). گرچه از دیدگاه ملاصدرا این صفات (قهر و غضب)، برای حق‌تعالی ثابت است؛ اما اصلِ غضب و آنچه در عالم «شرّ» نامیده می‌شود، خیر است و از منبعِ رحمتِ کلی صدور یافته است. بنابر نظر وی، صفتِ رحمت و محبت، برای حق‌تعالی ذاتی است و صفت غضب، صفتی عارضی است که یا به سببِ دوری از حق‌تعالی، ناشی از قصور وجودهای امکانی از کمال است و یا به‌خاطرِ عجزِ ماده از قبول وجود تامّ است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج۱: ۷۱).

۳. حبّ و قهر، اساسِ جهان آفرینش و انتظام نظام جهان

عارفانی مانند ابن‌عربی، مولوی و ... حبّ و عشق را خمیرمایهٔ جهان هستی دانسته و چرخش عالم را بر مدار محبّت تبیین می‌کنند و راز آفرینش، انتظام هستی، منشأ ظهور و تجلّیِ کائنات و اصل هستی را تجلّی دو صفت «حبّ» و «قهر» الهی می‌دانند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۲۳؛ مولوی، ۱۳۶۲: ۲۲۰). ازآنجاکه حق‌تعالی به ذات خویش عشق می‌ورزد، لازمهٔ چنین حبّ و عشقی آن است که آثار مربوط به ذات نیز محبوب باشد که نتیجه و پیامد این‌چنین عشقی تحقق نظام هستی است.

در بین حکیمان اسلامی و پیش از این دو فیلسوف (سهروردی و ملاصدرا)، حق این است که گفته شود ابن‌سینا نخستین کسی است که بحث از تجلّیِ عالم به نور عشق را پذیرفته و به این مطلب که عالم مظهر و نمودِ حضرت حق است، اذعان کرده است او با اشاره به نظر صوفیه دربارهٔ اتحاد و تجلّی حضرت حق، معتقد است تمام عالم مظهر و تجلّی خداوند است. به عقیدهٔ او خیر مطلق برای عاشقش تجلّی می‌کند لیکن قبول این تجلّی و اتصال عاشق به معشوق متفاوت است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۹۳-۳۹۶).

پس از ابن‌سینا، این اندیشه -آفرینش و انتظام نظام جهان، تجلّی نور عشق است - ازسوی سهروردی، پذیرفته شد. وی در کتاب *المشارع و المطارحات* با ابتنای آفرینش بر حبّ و عشق چنین می‌نویسد: «لو لا العشق و الشوق الیه ما حدث حادث، و لا تکوّن کاین اصلا» یعنی: اگر عشق و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

شوق به خدا نبود، هیچ حادثی حادث نمی‌شد و هیچ موجودی به‌وجود نمی‌آمد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۱: ۴۳۳). به باور وی، عالم هستی و جهان آفرینش یک‌پارچه با عشق و حزن توأم است و همین شور حبّ و عشق است که عالم را به حرکت وا می‌دارد. ازاین‌رو، هستی از همراهی حزن و عشق به‌وجود آمده است، وی این مطلب را در *مونس العشاق* چنین بیان می‌کند:

عشق با حُسن انسی داشت، نظر از او بر نمی‌تواند برگیرد، و عشق همواره ملازم خدمت حُسن می‌بود، چون تبسّم حُسن پدید آمد شوری در جهان افتاد، عشق مضطرب شد خواست که حرکتی کند، حُزن در وی آویخت، ازین آویزش، آسمان و زمین پیدا شد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۶۹).

از دیدگاه سهروردی همهٔ انوار عالم وجود، به انوار عالی و مافوق خویش و در صدر آن‌ها به نورالانوار محبّت می‌ورزند و چیزی در عالم وجود ندارد که از این محبّت و عشق بی‌بهره و تهی باشد. بنابراین دایره و شمول حضور عشق دارای گستردگی بسیار است و چیزی جز محبّت و عشق عالم را به حرکت وا نمی‌دارد. سهروردی حتی حرکت افلاک را نیز براساس حبّ و عشق تبیین و توجیه می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۳: ۵۲-۵۰).

بنابراین، عشق و محبت ساری و جاری در تمام مراتب هستی است که لازمهٔ این عشق و محبت حصول و وجود نظام أتم و أحسن می‌باشد. طبق اصول حکمت اشراق، جهات قهر و محبّت در نزد حق‌تعالی ضروری است: در مراتب اعلی، جهت قهر و در مراتب سافل، جهت محبت وجود دارد. برای هر یک از علت‌های نوری نیز، نسبت به معلول خود، محبت و قهری است و برای هر نور سافلی، نسبت به علت خود، محبتی که ملازم با ذلّ است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۲: ۱۴۸). سهروردی معتقد است که انوار عالی همواره بر انوار سافل قاهر است و انوار سافل، انوار عالی را مشاهده می‌کند و چون انوار عالم وجود، فراوان و متکثرند، باید برای هر نور سافل، نسبت به عالی شوق و عشقی باشد. بنابراین، نورالانوار نسبت به مادون خود قهر دارد اما همین نورالانوار نسبت به مادون خود شوق، محبت و عشق ندارد؛ بلکه نورالانوار به ذات خود عشق می‌ورزد، چون کمالات او اظهر و اقوا است. از نظر وی، نورالانوار أکمل الموجودات و أجمل الموجودات است، پس لذت‌آورتر از او برای خود او و غیر او نخواهد بود و لذا او تنها عاشق خود و معشوق خود و غیر خود است، و ازآن‌جایی که ظهور نورالانوار، زاید بر ذاتش نیست؛ بلکه عین ذات اوست، لذا لذت و عشق او

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

امری زائد بر ذات نیست. همان‌طوری که نورِ نورالانوار با سایرِ نورِ انوار قابل مقایسه نیست، عشق او به ذات خویش نیز با لذت و عشق دیگران قابل مقایسه نخواهد بود. بنابراین در یک جمله باید گفت: از نظر شیخ اشراق، انتظام جهان وجود (تحقق نظام هستی) برپایهٔ قهر و محبت است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۲: ۱۳۷-۱۳۵).

ملاصدرا ایجاد عالم و انتظام هستی را برمبنای «علت و معلول» تبیین می‌کند، اما عشق را ساری و جای در تمام مراتب هستی می‌داند (ملاصدرا،۱۹۸۱،ج۷: ۱۵۹-۱۵۸)؛ یعنی حقیقت وجود، عشق و محبت است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۸۲).

در کون و مکان هیچ نبینم جز عشق پیدا و نهان هیچ نبینم جز عشق
حاشا که ز سرّ عشق غافل مانم چون در دو جهان هیچ نبینم جز عشق
(جامی، ۱۳۸۳: ۱۱۰)

از نظر ملاصدرا نیز عشق است که سببِ ایجاد موجودات می‌شود:[۱۰]«لو لا العشق ما یوجد سماء و لا أرض و لا بر و لا بحر»؛ یعنی: اگر عشق نبود آسمان و زمین و دریا و خشکی موجود نمی‌شد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۳۶؛ نیز ۱۹۸۱، ج۲: ۲۶۴؛ فیض کاشانی ، ۱۴۲۸، ج۱: ۳۹۸). همچنین از نظر وی، عشق است که سببِ محفوظ ماندن و انتظام موجودات می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۷: ۱۵۸). درواقع موجودات پایین و سافل به عشق آن‌که بالای اوست انتظام می‌یابد، و اگر بین عالی و سافل این‌گونه ارتباط وجود نداشته باشد، موجودات محفوظ نمی‌ماند و نظام بر این شکل از کمال نمی‌ماند، بلکه نظام مختل و آشفته شده و فساد و آشوب و بی‌نظمی ایجاد می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۷: ۱۵۸).

از نظر ملاصدرا حکمت الهی و عنایت ربّانی اقتضا دارد که در ذات هر موجودی از موجودات عقلی و نفسی، حسیّ و طبیعی، عشق و ابتهاج به ودیعت گذاشته شود، تا موجودات با استمداد از آن عشق، به کمال وجودی خود نایل شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۷: ۱۴۸) مطابق دیدگاه وی، همان‌گونه که عشق در ذات هر موجودی است، عامل بقایِ هر موجودی، نیز عشق است، آفرینش عالم و انتظام آن نیز برپایهٔ حبّ و عشق است، بدین معنا که معلول با عشقِ به علتِ خود، هویتش را حفظ می‌کند. با این توضیح، همان‌طوری که هر وجودِ سافلی از وجودی عالی صادر می‌شود تا نوبت به صدورِ موجودات مادی شود، عشقِ اعلی نیز از عشق سافل ناشی می‌شود تا به عشق واجب الوجود برسد:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

«لو لا عشق العالی لا نطمس السافل»، یعنی اگر عشق بالایی نبود پایینی نابود می‌شد. لذا تمامی موجودات به تناسب استعداد خویش به‌سوی غایت الغایات یا منتهی المراتب سیر می‌کنند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۷: ۱۶۰). بنابراین، باری تعالی غایت تمام موجودات و نهایت مراتب آن‌ها است، پس، عشق و شوق سبب وجود موجودات بر کمالات خودشان که برایشان امکان‌پذیر است و سبب دوامشان می‌باشد هست، و اگر عشق و محبت نبود، حدوث عالم جسمانی با نظم خاص خودش امکان‌پذیر نمی‌بود و در عالم کون و فساد پدید نمی‌آمد. عشق و حبّی که همیشه در عالم هستی جاری و ساری است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۲: ۱۱۷؛ نیز ۱۹۸۱، ج۷: ۱۶۰).

۴. سریان حبّ در هستی

ابن‌سینا در *شفاء* منکر سریان عشق در موجودات شده و شوق هیولی به صورت را غیر قابل فهم دانسته (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج۱: ۲۰) اما در نهایت در *رسالهٔ عشق* سریان عشق در هستی را تأیید کرده است و عشقِ موجوداتِ غیرِزنده را عشقی غریزی می‌داند که علتِ تحقق آن موجودات است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۷۹).

سهروردی در چهارچوب نظام نوری و اشراقی برای محبت و قهر اهمیت والایی قائل است. وی قهر و محبت به‌معنای عام را ساری در تمام مراتب هستی[۱۱] و نیز، رابط وجودی میان موجودات متعالی و انوار می‌داند؛ همچنان‌که بعدها ملاصدرا این عنوان را بر بسیاری از مسائل برگزیده است (صادقی و یاریان، ۱۳۸۶: ۱۰۹).

سهروردی بر این باور است که محبت در تمام مراتب هستی سریان دارد. حتی جمادات و نباتات نیز از این حقیقت بهره‌مند و دارای محبت هستند؛ اما ازآنجاکه، چون موجودات عالم جسمانی فاقد ادراک و علم هستند و هرچه علم و ادراک نداشته باشد، مرده است. بنابراین، به نظر می‌رسد اگر او قائل به سریان عشق در عالم باشد، باید در این سنخ از موجودات قائل به عشق غریزی باشد، نه عشق اختیاری که همراه با پذیرش نوعی از حیات برای موجود عاشق است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۲: ۱۱۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

از دیدگاه سهروردی، عالم هستی یک‌پارچه با عشق و حزن توأم است و همین شور حب و عشق است که عالم را به حرکت وا می‌دارد. ازاین‌رو، هستی از همراهی حزن و عشق پدیدار گشته است. تعبیرات رمزی وی بر این مطلب، چنین است:

عشق که برادر میانی است با حسن انسی داشت، نظر از او برنمی‌توانست گرفت، ملازم خدمتش می‌بود، چون تبسّم حسن پدید آمد شوری در وی افتاد، مضطرب شد خواست که حرکتی کند، حزن که برادر کهین است در وی آویخت، از این آویزش آسمان و زمین پیدا شد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۳: ۲۶۹).

دایره و شمول و حضور محبت و عشق به‌اندازه‌ای گسترده است که از خالق و مدبر گرفته تا ضعیف‌ترین موجودات را دربردارد؛ به‌طوری‌که سهروردی حتی حرکت افلاک را براساس عشق تبیین و توجیه می‌کند و چنین می‌گوید:

حرکات افلاک از بهر معشوقی و مطلوبی است که نه جسم است و نه نفس، و آن عقل است. پس آن نفس که فلک را می‌جنباند از بهر عشق عقل می‌جنباند و از او نورها متّصل و عشق‌ها و شوق‌ها و لذّت‌های بی‌نهایت و بی‌پایان پیاپی به او می‌رسد و از نور عشق بی‌نهایت، حرکات بی‌نهایت منبعث می‌شود. تمام افلاک در حرکت دوری مشارک‌اند، زیرا همه، یک معشوق دارند و آن حضرت نورالانوار است و حرکات آن‌ها از جهاتی با یکدیگر تفاوت دارند؛ زیرا هرکدام از آن‌ها در عالم عقلی، معشوق خاصی دارند و تا این جمال و نور هست، این عشق و شوق نیز هست و این حرکات و افاضه خیرات نیز پابرجا خواهد بود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۳: ۵۲-۵۰).

با این تفسیر، سهروردی حب و عشق را در تمام شئون حیات موجودات ساری و جاری دانسته و برای آن در نظام اشراقی، حضوری سازنده در نظر گرفته و تمام حرکات موجودات، نظم و انتظام آن‌ها را براساس حبّ و عشق تبیین و توجیه می‌کند.

ملاصدرا نیز همانند سهروردی، عشق را حقیقتی می‌داند که در تمام مراتب هستی و در تمام موجودات - بر ترتیب وجودشان - ساری است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۷: ۱۶۰؛ نیز ۱۳۰۲ق: ۲۷۰). چنین عشقی به‌تعبیر عراقی، عشقی حقیقی و با خصوصیات و حقایقی مانند علم، قدرت و حیات قرین است؛ زیرا که در هستی و مراتب آن، چیزی جز عشق موجود نیست:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

عشق در همه ساری است، ناگزیر جملهٔ اشیاست. و کیف تنکر العشق و ما فی الوجود إلا هو. و لولا الحب ما ظهر ما ظهر، فبالحب ظهر الحب سار فیه، بل هو الحب کله (عراقی، ۱۳۶۳: ۶۸).

۱-۴. دلایل ملاصدرا بر سریان حبّ در تمام هستی

ملاصدرا بر سریان حبّ و عشق در هستی دلایلی را مطرح کرده است که عبارت‌اند از:

۱-۱-۴. دلیل خیرجویی و استکمال به خیر (از راه لمی عام)

این دلیل متفرّع بر ذکر چند مقدمه است:

الف. وجود یک حقیقت واحد بسیط است و اختلاف در آن تشکیکی است.

ب. معلول، همواره از سنخ علت است و علت تمام هستی معلول است.

پ. وجود خیر و لذیذ است

ت. هر موجودی ازآن‌جاکه خیر است به ذات و کمالات ذاتش، عشق می‌ورزد و کمال ذاتش هم با علت تمام می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۷: ۱۵۹- ۱۵۸).

از مقدمات فوق می‌توان نتیجه گرفت که اگر کمال ذات موجودی و مفیض وجودش به‌عینه علتش باشد، علتش آن را افاده می‌کند، اگرچه علت، به جهت علوّ ذاتی که دارد، توجّهی به معلول ندارد؛ اما محال نیست عشق لنفسه و مرید لذاته و ذاتش بعینه کمال و تمام معلول باشد و معلول از لوازم این تمامیّتی است که آن به‌عینه ذات علت است. و بدین جهت، هر معلولی به عشق علتش حفظ می‌شود و هر موجود اسفلی به عشق مافوقش سامان و انتظام می‌یابد. اگر این نحوه ارتباط میان عالی و سافل نباشد نظام مختلّ، و هرج‌ومرج پیش می‌آید. پس برای نظام عالم مجرد، عشق هر یک لذاته کافی نیست و همچنین عشق کمال ذات نیز کافی نیست مگر به علت ذات و مفیض کمال ذاتش (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۷: ۱۵۹-۱۵۸). به تعبیر دیگر، علت به‌لحاظ اینکه عاشق و خواهان خویش است و ذات او عین کمال و مرتبهٔ تام معلول است و معلول با وجود ربطی که به علت دارد، لازمهٔ این تمامیّت است پس علت به معلول خود به‌تبع عشقش به ذاتش، عشق دارد. بدین جهت نیز عشق در موجودات سریان دارد (کریمیان صیقلانی، ۱۳۸۹: ۱۶۴).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

۲-۱-۴. همراهی وجود و مراتب آن با کمالاتش (عساکرش)

این دلیل بر اثبات حیات و شعور بر عالم مبتنی است:

از نظر ملاصدرا همان‌گونه که هر «موجودی» دارای طبیعتِ وجود است، دارای حقیقت علم، قدرت و حیات نیز می‌باشد. چنین خصوصیّاتی و حقایقی دلیل بر این است که موجودات دارای عشق نیز هستند[۱۲]:

و کما لا یتصور موجود بدون طبیعة الوجود مطلقا فکذا لا یتصور موجود لا یکون له علم و فعل... أن کل موجود سواء کان بسیطا أو مرکبا فله حیاة و شعور فلا محالة له عشق و شوق (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج۷: ۱۶۰).

و همان‌گونه که از هر وجود قوی‌تری، وجود ضعیف‌تری پدید می‌آید تا آنکه به وجود ماده و اجسام منتهی می‌شود، همین‌طور از هر عشق اسفلی، عشق اعلایی پدید می‌آید تا آنکه به عشق واجب‌تعالی منتهی شود. براین‌اساس، تمام موجودات طالب کمالات واجب‌الوجود به ذات خود هستند و در تحصیل آن کمال، تشبّه و همانندی به او پیدا می‌کنند، بنابراین باری‌تعالی غایت تمام موجودات و نهایت مراتب آن‌هاست. پس عشق و شوق، سببِ وجود و دوام موجودات است و اگر عشق و شوق نبود، حدوث عالم جسمانی امکان‌پذیر نبود. ازاین‌رو عشق در تمام عالم و هستی، جاری است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج۷: ۱۶۰).

۳-۱-۴. مساوقت عشق با وجود

این دلیل بر مساوقت عشق و وجود مبتنی است که متفرّع بر ذکر چند مقدمه است:

اول. وجود اصالت دارد و تنها اوست که منشأ اثر است.

دوم. هر مرتبه از وجود دربردارندهٔ جمیع آثار وجودی است، و صفات و آثار جدای از وجود نیستند.

سوم. منتها مراتب، دارای تشکیک‌اند.

براین‌اساس عشق نیز ازجملهٔ آثار وجود بوده و در هر مرتبه از مراتب وجود به شدت و ضعف موجود است. به باور او، وجود لذیذ محبوب است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۷: ۱۵۹) و ازاین‌رو، وجودی که از هر جهت کامل است، بالذات محبوب است و وجود ناقص هم به‌لحاظ اشتمال بر نوعی از وجود

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

ذاتاً محبوب است. ازاین‌رو، همهٔ موجودات محبوب‌اند و باید گفت عشق در همهٔ هستی سریان دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۶: ۳۴۰؛ و نیز رک: کریمیان صیقلانی، ۱۳۸۹: ۱۶۶-۱۶۵).

بنابراین، از نظر هر دو حکیم، حبّ و عشق در همهٔ مراتب هستی ساری است و نیز، محبت و قهر امر وجودی و واقعی در عالم وجود است و انتظام هستی و نیز انتظام نظام جهان بر اساس این دو حقیقت سامان می‌یابد.

۵. دائمی بودن حبّ و قهر دلیل بر دائمی بودن آفرینش و انتظام هستی

گفتیم که از دیدگاه ملاصدرا حبّ، حقیقتی است که همیشه در تمامی موجودات عالم، سریان و جریان دارد و به باور سهروردی نیز، عالم هستی یک‌پارچه با عشق و حبّ توأم است و همین شور عشق است که عالم را به حرکت دائمی وامی‌دارد و چون مرتبهٔ بالای محبّت - که عبارت از عشق باشد - دائمی است و هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود؛ بنابراین انتظام هستی و نیز آفرینش که از طریق محبّت و قهر حاصل می‌شود، دائمی خواهد بود. چنان‌که پیش‌تر آمد، سهروردی این مطلب را در ضمن حرکت دائمی افلاک نیز توضیح می‌دهد.

حرکات افلاک برای نفع سافل (عالم اثیر و عالم عناصر) نیست، امّا حرکات عشاقانه و شیفتگی آن‌ها به عقول و انوار و به‌ویژه، به نورالانوار، موجب نزول خیر و برکت به عالم مادون خود است بنابراین، تا زمانی که عشق در هستی جریان داشته باشد، افاضهٔ خیرات، دائمی و آفرینش، همیشگی و درنهایت، انتظام عالم وجود نیز پابرجا خواهد بود.

ملاصدرا هم این مطلب را - چون عشق دائمی است لذا آفرینش، دائمی و حصول نظام أتم و أحسن نیز پابرجا باشد را - به همان صورتی که سهروردی مطرح کرده است، بیان نکرده است؛ اما ایشان نیز نظراتی درخصوص اسمای متضاد الهی دارد که بیانگر دائمی بودن بودن فیض و آفرینش می‌باشد. ملاصدرا با الهام از آیهٔ کریمه: «فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (اسراء:۱۱۰) بر این عقیده است که حق‌تعالی دارای اسمای نیکوی گوناگون است. اسمایی مانند: رحمان و قهار، معزّ و مذلّ، محیی و ممیت که میان آن‌ها تقابل است و به‌تعبیر وی اختلافِ میان موجودات و تباین صفات و تضادِ احوالِ آن‌ها ناشی از این اسمای متضاد الهی است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۳). درواقع اگر این تضاد بین اسمای الهی نبود، فیضِ خداوند دوام نمی‌یافت و نظام نیز به این شکل از تمامی دوام نمی‌داشت؛

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

بلکه هرج و مرج پیش می‌آمد و فساد و آشوب ایجاد می‌شد (ملاصدرا،۱۳۶۳: ۲۹۴). «فیضان وجود» یا «خلق» در نظر صدرا عبارت از سلسله‌ای از تجلّیات و ظهورات حق، در مجالی اعیان و مظاهر اشیا است؛ این خلق یا تجلّی الهی، دائم و پیوسته است؛ آن نه آغازی دارد و نه انجامی و در تغیر مستمر و تحول دائم است و حق‌تعالی در هر آنی به صور متکثر متجلّی می‌شود. تجلیّات خداوند بنابر «وحدت شخصی وجود» در مظاهر، تشکیک بی‌نهایت دارند؛ همچنان‌که مخلوقات حق‌تعالی بنابر «وحدت تشکیکی وجود»، دارای مراتب مختلف می‌باشند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۵۷). از دیدگاه ملاصدرا، اشرف ممکنات، یعنی انسان کامل است که در قوسِ نزولی و قوسِ صعودی از همه نزدیک‌تر به خداوند است، مخلوقی که بیش از همه در محبت خداوند سزاوار است. ازسویی مخلوقی که در پست‌ترین مرتبهٔ وجودی واقع است؛ یعنی ابلیس در میان زندگان و هیولی در میان اموات- که جلوهٔ قهرِ حق‌تعالی است - کمترین بهره را از محبت دارند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۵۷). ازاین‌رو، مخلوقات در تقرب و نزدیکی به حق دارای مراتب نیز هستند، لذا هر مخلوقی که به او نزدیک‌تر باشد، بیشتر مورد محبوب حق واقع می‌شود و نزدیک‌ترین مخلوقات نزد او، «حقیقت محمدی»(ص) است، پس سزاوار است که او محبوب‌ترین مخلوقات نزد او باشد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۵۷).

از مطالب پیشین چنین استنباط می‌شود که ملاصدرا نیز بر این باور است ازآن‌جایی که قهر و محبّت جزء اسما و صفات حق‌تعالی می‌باشد. اسما و صفاتی که حق‌تعالی به‌واسطهٔ این‌ها تجلّی می-کند، تجلّیات الهی نامتناهی و دائمی، و رابطهٔ بین خداوند و مخلوقات برمبنای عشق است و بر همین اساس، چون عشق هم دائمی است، لذا فیض و آفرینش، همیشگی و در نهایت، حصول و وجود نظام أتم و أحسن نیز پابرجا خواهد بود.

نتیجه:

۱ . از وجوه مشترک سهروردی و ملاصدرا این است که حبّ و عشق، به عنوانِ رابط وجودی موجودات است که مفهوم آن بدیهی، و حقیقت آن را افهام جسمانی نمی‌تواند درک کند؛ بدیهی بودن مفهوم حبّ و عشق نیز بیانگر این است که نمی‌توان آن را به جنس و فصل تعریف کرد، در نتیجه امر وجودی است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

۲. قهر از دیدگاه سهروردی، یعنی مسلّط و محیط بودن نورالانوار به انوار دیگر؛ همچنین محیط بودن و احاطه و سلطنت داشتن نور عالی نسبت به نور سافل است. اما از دیدگاه ملاصدرا قهر در آدمی، صفتی نفسانی موجود در باطن وی است. در خداوند هم عبارت از صفت قهاریت است و غلبهٔ نور احدیّت که مجالی برای ظهور کثرات دربرابر او نمی‌گذارد.

۳. نقش مؤثر و ایجابی داشتن محبت و قهر در انتظام هستی - که از دیگر وجوه مشترک اندیشهٔ عرفانی و فلسفی سهروردی با ملاصدرا نیز می‌باشد - در فلسفهٔ هر دو حکیم اثبات می‌شود؛ در نگاه هر دو حکیم، محبت و قهر موجبِ آفرینش و ایجاد موجودات، محفوظ ماندن و انتظام هستی می‌شود. ازاین‌رو در آموزهٔ هر دو حکمت، آفرینش و انتظام آن بدون حبّ و قهر، امکان‌پذیر نیست.

۴. به اعتقاد سهروردی محبت و قهر در تمام مراتب عالم هستی جاری است. حتی عالم جسمانی(جمادات و برازخ) نیز در حد درجهٔ وجودی خویش بهره‌ای از محبّت و قهر دارند. ملاصدرا نیز عشق را حقیقتی می‌داند که در تمام مراتب هستی و در تمام موجودات - بر ترتیب وجودشان - ساری است و با ذکر دلایلی ساری بودن محبت را در هستی اثبات کرده است. و بنابر نظر وی، ازآنجاکه جلوه‌های حق‌تعالی، گوناگون و متضاد هستند، قهر نیز برای برخی از جلوه‌های حق‌تعالی مانند: شیاطین و جهنم وجود دارد.

۵. از نظر هر دو فیلسوف، وجود نظام أتم و أحسن دائمی است؛ زیرا حبّ و قهر - که اساس انتظام هستی می‌باشد - دائماً در هستی ساری است.

۶. از وجوه اختلاف سهرودی با ملاصدرا نیز این است که در نگاه ملاصدرا رحمت و محبت الهی بر غضب و قهر الهی سبقت و پیشی دارد؛ زیرا جانب رحمت و محبّت از جانب قهر، اشرف و برتر است. این در حالی است که از دیدگاه اشراقیان جانب قهر، اشرف از جانب محبت می‌باشد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. نکتهٔ حائز اهمیت در اینجا این است که هم سهروردی و هم ملاصدرا «حبّ» را اگر شدید باشد «عشق» می‌نامند؛ اما اغلب «حبّ» و «عشق» را به یک معنی به‌کار برده‌اند؛ کاری که ما در این نوشتار انجام داده‌ایم.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

۲. مراد از اصطلاح در اینجا معنای اصطلاحی فلسفی و عرفانی است.

۳.

معرف الوجود شرح الاسم و لیس بالحد و لا بالرسم
مفهومه من أعرف الأشیاء و کنهه فی غایة الخفاء
(سبزواری، ۱۳۷۹-۱۳۶۹، ج۲: ۵۹)

۴. ابن عربی در *فتوحات* «حبّ» و «ود» را از اسمای الهی می‌داند ولی «هوی» را از اسمای الهی نمی‌داند «الهوی و هو استفراغ الإرادة فی المحبوب و التعلق به فی اول ما یحصل فی القلب و لیس لله منه اسم» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۲۳).

۵. حق‌تعالی نیز در قرآن قهر را ازسوی مافوق بر مادون دانسته و چنین می‌فرماید: «وَاللّهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِیطٌ» (بروج: ۲۰).

۶. «مع أنّ طرف القهر أشرف من جانب المحبّة، کذلک سرت فی جمیع الموجودات علی هذا الوجه، حتّی صارت لکلّ علّة نوریّة بالنّسبة إلی المعلول محبة و قهر یلزمه عزّ و للمعلول بالنّسبة إلی علّته محبّة یلزمها ذلّ» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۴۴).

۷. «فکل صفة من صفات الله العظمی و اسم من أسمائه العلیا یقتضی إیجاد مخلوق من المخلوقات یدل ذلک المخلوق علی ذلک الاسم کما یدل الأشباح علی الأرواح- و الأظلال علی الأشخاص و المظاهر علی المباطن و المرایا علی الحقائق» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۶: ۱۴۷-۱۴۶).

۸. بیانات شیخ در این باب چنین است: «فالوجود کلّه منطو فی قهره: فالاجرام انطوت فی قهر النفوس، و النفوس منطویة فی قهر نوریّة العقول، و العقول منطویة فی قهر نوریّة المعلول الاوّل، و هو منطو فی قهر نوریّة القیّوم نور الانوار» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۱: ۴۶۵).

۹. این در حالی است که قطب‌الدین شیرازی- شارح حکمة الاشراق سهروردی - طرفِ «قهر» را اشرف و برتر دانسته است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۴۴).

۱۰. ملاصدرا در این رأی خویش در این بحث بیشتر از ابن‌عربی متأثر است؛ چنان‌که ابن‌عربی هم عشق را اصلِ وجود می‌داند و چنین می‌گوید:

و عن الحب صدرنا/ و علی الحب جبلنا
فلذا جـتثناه قـــصدا/ و لـــهذا قد قبلنـا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

«صدورِ ما از عشق و سرشتِ ما بر عشق است. برای عشق آفریده شدیم و به خاطرِ عشق پذیرفته شدیم» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۲۳).

۱۱. از نظر سهروردی مراتب وجود و یا به تعبیر وی، عوالم وجود چهار تا است: عالم انوار قاهره، عالم انوار مدبره، عالم صور معلقه و عالم اجسام. اما ملاصدرا که دارای دو مبنای وحدت تشکیکی وجود و وحدت شخصی وجود است، در نظریهٔ وحدت تشکیکی از مراتب هستی و در وحدت شخصی از مظاهر هستی سخن می‌گوید. وی با تأثر از عارفان مراتب وجود را دارای سه مرتبه می‌داند: وجود صِرف، متعلق به غیر و وجود منبسط (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۴: ۱۱۸-۱۱۷؛ نیز ج۲: ۲۳۲-۲۳۰؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۲: ۳۲۹-۳۲۶).

۱۲. سبزواری نیز از پیروان حکمت متعالیه به سریان عشق در هستی و به عدم تمایز بین حیات و علم و عشق قائل است. وی چنین می‌گوید: «فالعشق سار فی الجمیع الموجودات علی تفاوت طبقاتهم، و کذلک الحیوة و سائر الصفات؛ عشق، در جمیع طبقات موجودات سریان داشته و همچنین حیات و شعور و دیگر صفات [الهی]» (سبزواری، ۱۳۷۹-۱۳۶۹، ج۲: ۱۶۰).

کتاب‌نامه:

- قرآن کریم
- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۱)، *شرح بر زاد المسافر*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین. (۱۴۰۰ق)، *رسائل ابن‌سینا*، قم: بیدار.
- ـــــــــــــ. (۱۴۰۴)، *شفا* (الطبیعیات)، تحقیق سعید زاد، قم: مکتبة آیة الله المرعشی.
- ابن‌عربی، محیی الدین. (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دار صادر.
- ـــــــــــــ.(۱۴۲۲)، *تفسیر ابن‌عربی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جامی، عبدالرحمان. (۱۳۸۳)، *اشعة اللمعات*، مصحح: هادی رستگار مقدم گوهری، قم: بوستان کتاب.
- جبران مسعود. (۱۳۷۶)، *فرهنگ الفبایی عربی – فارسی الرائد*، مشهد: آستان قدس رضوی.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۹)، *دیوان اشعار*، تهران: فردوسی.
- دغیم، سمیح. (۲۰۰۱)، *موسوعه مصطلحات امام فخر رازی*، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۳۴)، *لغت‌نامه*، تهران: دانشگاه تهران.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

- سبزواری، ملا هادی. (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۸۳)، *اسرار الحکم*، مقدمه استاد صدوقی و مصحح، کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
- سجادی، جعفر. (۱۳۷۳)، *فرهنگ معارف اسلامی*، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (شیخ اشراق)، (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنّفات*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سعیدی، گل‌بابا. (۱۳۸۴)، *فرهنگ اصطلاحات عرفان ابن‌عربی*، چاپ دوم، تهران: شفیعی.
- صادقی، مجید و مجید یاریان. (۱۳۸۶)، «عشق از منظر شیخ اشراق»، *ویژه‌نامه علمی پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، دوره دوم، شماره ۵۱ : ۱۱۷-۱۰۳.
- صلیبا، جمیل و منوچهر صانعی دره‌بیدی. (۱۳۶۶)، *فرهنگ فلسفی*، ، تهران: حکمت.
- عراقی، فخرالدین. (۱۳۶۳)، *لمعات*، به کوشش محمد خواجوی، تهران: مولی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- قطب‌الدین شیرازی. (۱۳۸۳)، *شرح حکمة الاشراق*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- قونوی، صدرالدین محمد. (۱۳۷۵)، *النفحات الالهیه*، به کوشش محمد خواجوی، تهران: مولی.
- فیض کاشانی، محسن. (۱۴۲۸)، *عین الیقین الملقب بالأنوار و الأسرار*، بیروت: دار الحوراء.
- کریمیان صیقلانی، علی. (۱۳۸۹)، *عشق در سه مکتب مشاء*، اشراق و حکمت متعالیه، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت: دار إحیا الترث العربی.
- معین، محمد. (۱۳۷۶)، *فرهنگ فارسی*، چاپ یازدهم، تهران: امیرکبیر.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۰۲ق)، *مجموعة الرسایل التسعة*، تهران: بی‌نا.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح جلال آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۶۰الف)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد: المرکز الجامعی للنشر.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

- ـــــــــــــــــ . (۱۳۶۰ب)، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۶۶)، *تفسیر القران کریم*، تحقیق محمد خواجوی، قم: بیدار.
- ـــــــــــــــــ . (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، چاپ سوم، بیروت: دارإحیاء التراث العربی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۲)، *فیه مافیه*، به کوشش بدیع‌الزمان فروزان فر، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۷۵)، *مثنوی معنوی*، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- هجویری، ابوالحسین ابن عثمان. (۱۳۸۹)، *کشف المحجوب*، تهران: طهوری.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]