حرکت حبی و غایت آن

از دیدگاه ابن‌عربی و ملاصدرا

مرتضی شجاری*

فریباسادات مختاری**

چکیده: حرکت حبی را می‌توان «جریان تجلی ناشی از حب ظهور و اظهار» دانست که در همهٔ اسمای الهی و همهٔ ارکان عالم ساری است. باور به این نوع حرکت، مبتنی‌بر قبول «وحدت شخصی وجود» است که ابن‌عربی با کشف و شهود بدان رسید و ملاصدرا در مباحث علت و معلول، آن را به زیور برهان آراست. بنابر «وحدت وجود» موضوع و غایت حرکت حبی، حق‌تعالی است؛ زیرا غیر از حق، باطل محض است. با وجود این، تعبیرات مختلفی از غایت این حرکت در سیر نزولی و سیر صعودی آن، بیان شده است: عشق و پیدایش انسان کامل دو تعبیر مشهور از غایت حرکت حبی در سیر نزولی است؛ همچنان‌که «اتحاد» و «فنای عاشق در معشوق» به‌عنوان غایت این حرکت در سیر صعودی بیان شده است.

کلید واژه‌ها: حرکت حبی، عشق، ظهور خداوند، انسان کامل، وحدت وجود

---

* دانشیار دانشگاه تبریز Email: mortezashajari@gmail.com

**دانشجوی کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز Email:f -mokhtari1986@yahoo.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۲/۴ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۶/۲۵

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

مقدمه

بحث از حرکت، از مباحثی است که از گذشته‌های دور، ذهن عموم متفکران را به‌خود مشغول داشته است؛ شاید به این دلیل که حرکت در این عالَم، بیش از هر چیز دیگری مشهود است. ارسطو از طریق حرکت، محرک نامتحرک را اثبات کرد و پس از وی، فیلسوفان همواره از دو عالَم سخن گفته‌اند. عالَمی که در آن حرکت هست (عالَم مادیات) و عالَمی که از حرکت خالی است (عالَم مجردات). بیشتر متکلمان مسلمان – بنابر عقیده‌ای که دربارهٔ جهان مخلوق دارند – حرکت را از اعراض محسوب کرده و از بنیادی‌ترین مؤلفه‌های جهان مخلوق دانسته‌اند. به باور ایشان، اعراض و از جمله حرکت و سکون نقش مهمی در اثبات حدوث جهان و اثبات خالق دارند (رک: تفتازانی، ۱۴۰۹، ج۳: ۱۱۱؛ ایجی، ۱۳۲۵، ج۶: ۲۰۰؛ ابن‌قیم، ۱۴۱۸: ۲۱۵).

در تعاریفی که فیلسوفان از «حرکت» ارائه داده‌اند، معمولاً از دو اصطلاح «قوه» و «فعل» استفاده شده که ساده‌ترین تعریف: «خروج تدریجی از قوه به فعل» است (رک: ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج۳: ۱۰۹). متکلمان نیز معمولاً حرکت را به «حصول جسم در مکانی بعد از اینکه در مکان دیگری بود» تعریف کرده‌اند (حلی، ۱۴۰۷: ۱۷۱). به یقین این نوع تعریف‌ها از حرکت فقط در عالَم ماده که «قوه» و «رسیدن به فعلیت و کمال» در آن امکان‌پذیر است؛ یعنی عالَمی که جسم و مکان داشتن در آن معنی دارد، صادق است. اما ابن‌عربی و پیروانش که به «وحدتِ شخصی وجود» معتقدند، حرکت را در خداوند – تنها وجود حقیقی – و اسما و صفات او می‌دانند و این حرکت را «حرکتِ حبی» نامیده‌اند. ازآنجاکه خداوند کمال محض و فعلیت مطلق است، و دارای جسم و مکان نیست، بی‌تردید تعاریفی که فیلسوفان و متکلمان برای حرکت بیان کرده‌اند، شامل حرکت حبی نخواهد بود و در این صورت، مفهوم حرکت، مشترک لفظی خواهد شد.

متکلمان و فیلسوفان مسلمان با تمام اختلافاتی که در مباحث گوناگون با یکدیگر دارند، عالَم و حرکت‌های موجود در آن را برپایهٔ «علت و معلول» توجیه کرده و می‌کوشند دلایلی عقلی و شواهدی نقلی بر سخنان خویش ارائه کنند. از نظر ایشان خداوند، علت یا علت اولی است و غیرِ خدا، معلولات او هستند. در این نوع تبیین، معلول، وجودی غیر از علت دارد و لازمهٔ آن، تمایز میان علت و معلول است؛ تمایزی که از دیدگاه عارفان منافی با «عشق» است؛ درحالی‌که از نظر ایشان، عشق اساس هستی است: «فإن الحب صفة الموجود و ما فی الوجود إلا الله»؛ «عشق صفت

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

موجود است و در هستی جز خداوند نیست» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۱۴). و به‌تعبیر قونوی وجود کثرت (خالق و مخلوق) با عشق سازگار نیست:

از دیدگاه عارفان محقق محال است که چیزی عاشق غیرِ خودش، از آن جهت که غیر اوست، باشد؛ مگر اینکه معنای مشترکی بین آن دو باشد که از جهت آن معنی، حکم اتحاد آن دو بر حکم تمایزشان غلبه کند. کسی که این مناسبت [و اتحاد بین عاشق و معشوق] را دریابد، به‌طورکلی حکم بر برطرف شدن احکام تمایز کرده و ظهور سلطنت اتحاد را خواستار می‌شود ... از این‌رو [در تمام موارد، حق است که هم عاشق است و هم معشوق و] جایز نیست که حق عاشق خلق و یا خلق عاشق حق باشد (قونوی، ۱۳۷۵: ۵۲).

ملاصدرا – پایه‌گذار حکمت متعالیه– با گذر از «وحدت تشکیکی» و قبول «وحدت شخصی وجود» و اقامهٔ برهان بر آن در مباحث علت و معلول،[۱] زمینه را برای برهانی کردن بسیاری از مدعیات عارفان، و از جمله مباحث ایشان دربارهٔ عشق، فراهم می‌کند. فلسفهٔ ملاصدرا مبتنی‌بر «وجود» است. ویژگی‌های عمدهٔ وجود در این مکتب فلسفی عبارتند از: اصالت، وحدت تشکیکی (و در نظر نهایی ملاصدرا، وحدت شخصی)، بساطت و مساوقت با زیبایی، خیر، حیات، علم و قدرت؛ ویژگی‌هایی که اغلب با بیانی متفاوت ازسوی عده‌ای از عارفان دربارهٔ «عشق» بیان شده است.

اگر ملاصدرا را یکی از شیفتگان عرفان ابن‌عربی بدانیم، که عبارات خود وی در آثار متعددش مؤیّد این امر است، و ازآنجاکه «حرکت حبی» در جای‌جای آثار ابن‌عربی و پیروانش مورد بحث واقع شده است، بعید است که بحث از مفاد این حرکت در حکمت متعالیه مجال ظهور نیافته باشد؛ گرچه ملاصدرا در هیچ‌یک از آثارش از اصطلاح «حرکت حبی» استفاده نکرده باشد. غفلت از بررسی حرکت حبی در حکمت متعالیه توسط محققان آرا و افکار ملاصدرا شاید به همین دلیل باشد. دلیل دیگر می‌تواند این باشد که «حرکت جوهری» شاهکار ملاصدرا محسوب می‌شود و توجه فراوان – و البته به حق – به آن، سبب مغفول ماندن دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ حرکت حبی و تأثر وی از عرفان ابن‌عربی در این مسئله شده است.

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

هدف از پژوهش حاضر تبیین و تحلیل دیدگاه ابن‌عربی و ملاصدرا در مفهوم حرکت حبی و غایت آن است؛ حرکتی که می‌توان «حرکت جوهری» و «تجدد امثال» را از مظاهر آن دانست.

۱) حرکت حبی

برای شناخت مقصود عارفان از «حرکت حبی»، ابتدا باید تعریفی از «حب» ارائه دهیم و پیش‌ازآن، توجه به این نکته لازم است که عارفان گرچه گاهی حب را اگر شدید باشد «عشق» می‌نامند؛ اما بیشتر حب و عشق را به یک معنی به‌کار برده‌اند؛ کاری که ما در این نوشتار انجام داده‌ایم:

نیست فرقی در میان حب و عشق شام در معنی نباشد جز دمشق

(سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۷۶)

۱-۱) تعریف حب

عارفان عشق را چشیدنی می‌دانند و نه قابل بیان و تعریف:

الحب ینسب للإنسان و الله بنسبة لیس یدری علمنا ما هی

الحب ذوق و لا تدری حقیقته ألیس ذا عجب والله والله

(ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۲۰)

حب ازجهتی به انسان و ازجهتی به خداوند نسبت داده می‌شود؛ اما دانش ما نمی‌داند که حب چیست. حب چشیدنی است و حقیقتش نایافتنی. به خدا قسم چیزی عجیب [و لطیف] است این حب.[۲]

درواقع، مفهوم عشق همانند مفهوم وجود بدیهی و حقیقت آن مخفی است؛ یعنی بیت مشهور سبزواری در بارهٔ وجود، در عشق نیز جاری است:

مفهومه من اعرف الاشیاء و کنهه فی غایة الخفاء

(سبزواری، ۱۴۱۳، ج۲: ۵۹)

بنابراین عشق قابل تعریف ذاتی نیست و فقط کسی که واجد آن باشد، به‌خوبی ادراکش می‌کند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۱۱). به‌تعبیر مولوی عشق، وصف خداوند است و چگونه می‌توان وصف ایزد را با بیان الفاظ شناساند؟

شرح عشق ار من بگویم بر دوام صد قیامت بگذرد وآن ناتمام

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

زان که تاریخ قیامت را حد است حد کجا آنجا که وصف ایزد است

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۱۸۹- ۲۱۹۰)[۳]

با وجود این می‌توان با ذکر خصوصیاتی از عشق، تعریفی لفظی از آن ارائه داد؛[۴] چنان‌که ملاصدرا آن را «ابتهاج به شیء موافق، خواه عقلی باشد یا حسی و یا ظنی» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۵۵) تعریف کرده است. لذت و ابتهاجی که از درک زیبایی حاصل می‌شود، بی‌تردید- بنابر قول به تشکیک وجود - در مراتب موجودات متفاوت است. این لذت در محسوسات درک بی‌واسطه و بدون حجاب از کمال است؛ اما در خداوند بهجتی است که در اعلی مراتب آن باشد (ملاصدرا،۱۳۶۰ :۱۴۵). اما بنابر وحدت شخصی وجود، حقیقت عشق در خداوند است و در غیر از خداوند همچنان‌که اطلاق وجود، مجازی است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۵۶)، اطلاق عشق نیز مجاز است.

درواقع، ملاصدرا عشق را مانند وجود دارای معنی و حقیقتی واحد می‌داند:

محبت یا عشق یا میل مانند وجود حقیقتی است که در تمام اشیا ساری است، لیکن عامهٔ مردم به دلیل عادت یا مخفی بودن معنی، اشیا را به این اسامی نمی‌نامند

(ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج۶: ۳۴۰).

بنابراین می‌توان بر خداوند لفظ عشق و عاشق و معشوق اطلاق کرد. وجود او از نظر شدت و کمال نامتناهی است؛ عشق و عاشقیّت و معشوقیّت او نیز چنین است. «خداوند زیباترین زیباهاست» «أجملَ مِنْ کُلِّ جَمیل» و علم او کامل‌ترین علوم است «فَوقَ کُل ذی عِلْم». لذا ابتهاج و عشق او، تام و فوق التمام است» (سبزواری، ۱۳۷۵: ۱۴۲-۱۴۳).

۲-۱) تعریف حرکت حبی

بهر اظهار است این خلق جهان تا نماند گنج حکمت‌ها نهان

کُنتُ کنزاً گفت مخفیاً شنو جوهر خود گم مکن اظهار شو

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۳۰۲۸- ۳۰۲۹)

در آثار عارفان دو تعریف از حرکت حبی را می‌توان یافت:

۱) ازآنجاکه عارفان آفرینش را ناشی از عشق خداوند به ذات خود که موجب ظهور اسما و صفات وی شد، می‌دانند؛ حرکت حبی را می‌توان «جریان تجلی ناشی از حب ظهور و اظهار»

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

دانست[۵] که در همهٔ اسمای الهی و همهٔ ارکان عالم ساری است. این تعریف بر چند مقدمه مبتنی است:

الف) خداوند زیباست؛ زیرا دارای تمامی صفات کمالی است. و ازآنجاکه هر موجود زیبا، زیبایی خود را دوست دارد - به‌عنوان مثال می‌توان گفت هر عالِمی علم خود را دوست دارد- خداوند عاشق زیبایی خود است و ازاین‌رو خود را دوست دارد:

چون محبت ملازم و طالب حسن و جمال است - و جمال مطلق او را است- پس محبت تام محبت او بود مر خود را (کاشانی، ۱۳۸۰: ۳۷۴).

و به‌تعبیر فیض کاشانی:

زیبایی که خداوند راست، سبب عشق است؛ زیرا زیبایی ذاتاً محبوب است و خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد؛ بنابراین عاشق خویش است (فیض، ۱۳۷۵: ۷۷).

ب) زیبایی‌ها یعنی صفات کمالی الهی در مکمن غیب نمی‌توانند مخفی بمانند؛ یعنی ذاتیِ زیبایی تجلی کردن و ظاهر شدن است:

ولی زآنجا که حکم خوبروییست — ز پرده خوبرو را تنگ خوییست
نکورو تاب مستوری ندارد — ببندی در ز روزن سر برآرد
(جامی، ۱۳۷۸، ج۲: ۳۴)

به بیان دیگر، خداوند دوست دارد زیبایی خود را در آیینه ببیند؛ زیرا:

خود را به خود دیدن غیر از خود را در چیز دیگری دیدن است که [آن چیز] به‌منزلهٔ آیینه باشد، چه در این حال بیننده به‌صورتی پدیدار می‌گردد که محلِ نگرسته شده در آن [آیینه] بدو می‌دهد و دیداری چنین صورت نمی‌بندد مگر آنکه محلی [در میان] باشد و بیننده در آن تجلی کند (ابن‌عربی، ۱۳۸۵: ۱۵۵).

نتیجه اینکه اولاً عشق خدا به زیبایی خود و دیگر دوست داشتن خداوند برای دیدن زیبایی خود در آیینه، سبب حرکت برای آفرینش شد؛ حرکتی که ظهور خداوند است و ظاهر شدن زیبایی او.

۲) عارفان گاهی نیز حرکت حبی را به «ایجاد تدریجی و اظهار کمال» تعریف کرده‌اند؛ چنان‌که ابن‌عربی گوید:

حرکت همیشه حبی است و اسباب دیگر که در حقیقت سبب نیستند، حجاب ناظر در حرکت حبی می‌گردند؛ زیرا اصل در حرکات، حرکت عالم از عدمی که در آن

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

ساکن بود به‌سوی وجود است ... و لذا حرکتی که وجود عالم است حرکت حبی است (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۲۰۳).

ملاصدرا نیز در دو اثر خود با نقل قولی از انکساغورس ملطی و تأیید آن، گرچه نامی از حب نبرده است، حرکت را بدین‌گونه تعریف می‌کند: «والحرکة عبارة عن الفاعلیة أی الإیجاد التدریجی أو عن الوجود بعد العدم» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج۵: ۲۰۹؛ نیز ۱۳۷۸الف: ۱۶۰). به یقین مقصود ملاصدرا از این بیان، چنان‌که علامه حسن‌زادهٔ آملی نیز متذکر شده تعریف حرکت حبی و تأیید سخن عارفان است است (رک: حسن‌زاده آملی، بی‌تا: ۲۱۵).

مقصود ابن‌عربی و ملاصدرا از «وجود بعد از عدم» آن چیزی نیست که متکلمان بیان کرده‌اند؛ زیرا کمالات الهی همواره در ذات حق‌تعالی موجود بوده‌اند؛ اما این کمالات در خارج معدومند و به‌تدریج و با تجلی الهی از عدم خارج شده و لباس هستی خارجی می‌پوشند. توضیح اینکه ابن‌عربی تجلی حق را بر دوگونه می‌داند: اولین مرتبهٔ تجلی که «فیض اقدس» یا «تجلی ذاتی» نامیده می‌شود، تجلی حق برخود است که به‌واسطهٔ آن «اعیان ثابته» یعنی صورت‌های اشیای ممکن در حضرت واحدیت ظاهر می‌شوند (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴). این اعیان ثابته، مضمون علم حق بوده و به جهان غیب تعلق دارند (رک: ملاصدرا، ۱۳۷۴: ۳۳۵). مرتبهٔ دوم تجلی که «فیض مقدس» یا «تجلی شهودی» نامیده می‌شود، مرتبه‌ای است که حق در صورت‌های بی‌نهایت متنوعی از تکثر در عالم هستی عینی تجلی می‌کند و آنچه ما اشیا می‌نامیم؛ یعنی جواهر و صفات و افعال و حوادث، به‌وجود می‌آیند. فیض مقدس به‌معنای آن است که اعیان ثابته - که خود با فیض اقدس هستی یافته بودند- به‌تدریج از حالت اشیای معقوله خارج شده، خود را در اشیای محسوس منحل داشته و بدین وسیله باعث به‌فعلیت رسیدن جهان محسوس می‌شوند (رک: ملاصدرا، ۱۳۶۳الف: ۵۸-۵۹).

۳-۱) موضوع حرکت حبی

بنابر «وحدت وجود» موضوع حرکت حبی - به یقین - وجود است؛ زیرا غیر او، عدم است و عدم هیچ حکمی نمی‌پذیرد. و ازآنجاکه وجود، واحد است و آن وجود واحد، «خداوند» است، می‌توان موضوع حرکت حبی را خداوند دانست؛ گرچه ابن‌عربی و ملاصدرا مطابق با تعبیر قرآنی: «یُحِبُّهُمْ

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

وَ یُحِبُّونَهُ» (مائده: ۵۴) از دو نوع عشق سخن می‌گویند: عشق حق به خلق و عشق خلق به حق. توضیح اینکه در عالَم هستی، سخن از دو ساحت در میان است:

الف) ساحت ذات که بنابر حدیث قدسی: «کُنْتُ کنزاً مخفیاً فَاَحْبَبْتُ أنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الخَلقَ لکی اُعْرَفَ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۸۷: ۱۹۹) خداوند، گنجی پنهان است و دوست دارد شناخته شود و این عشق الهی، علت ظهور هستی در صورت‌های خارجی آن است. ملاصدرا مخفی بودن ذات الهی را که سبب حرکت ایجادی شد، بر چهار وجه معنی می‌کند (رک: ملاصدرا، ۱۳۷۸ب: ۳۵۷-۳۵۸) :

۱) مقصود از مخفی بودن این است که کسی جز خدا، عالِم به آن ذات نیست و معنای حدیث این می‌شود: من پروردگاری مُحسن و الهی مُنعِم و مُفیض بودم؛ اما به کمال و جمال من کسی علم و معرفت نداشت. دوست داشتم شناخته شوم که خلق را آفریدم.

۲) اشیا دارای دو گونه وجود هستند: وجودی علمی و وجودی خارجی. وجود علمی اشیا که اعیان ثابته هستند، ازلی و قدیم‌اند؛ درحالی‌که وجود خارجی اشیا حادث هستند. مخفی بودن خداوند، در رابطه با اعیان ثابته است؛ زیرا آن‌ها در ازل با خداوند موجودند و علم به خدا ندارند. پس آن‌گاه که خداوند اراده کرد شناخته شود، اعیان ثابته را از وجود علمی به وجود خارجی آورد تا خداوند را بشناسند.

۳) در زبان عربی واژهٔ «خفا» از اضداد است و دارای دو معنی است: مخفی کردن و ظاهر کردن. امکان دارد مقصود از «خفا» در حدیث کنز، ظهور باشد، بنابراین معنای حدیث بدین‌گونه می‌شود: من گنجی بودم که برای خود ظاهر بودم اما غیر از من کسی معرفت به من نداشت، دوست داشتم غیر من، مرا بشناسد پس خلق را آفریدم.

۴) گاهی شدت ظهور سبب خفا می‌شود. براین‌اساس، خداوند در ازل از شدت ظهور، مخفی بود، خلق را آفرید تا حجابی بر ظهور او و پوشانندهٔ نور او شوند تا مقداری از ظهور کاسته شود و امکان ادراک او فراهم آید. پس منزه است خداوندی که ظهور را مانع ادراک و حجاب را سبب ظهور و ادراک قرار داد.

ب) ساحت صورت‌ها؛ یعنی تجلیات آن ذات واحد؛ تجلیاتی که عشق بازگشت به ذات الهی را دارند. و ازآنجاکه این تجلیات با ذات الهی دوگانگی ندارند، گویی که شیء واحدی عاشق ملاقات خویش است.

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

به سمع موسی صلوات الله علیه همو بشنید که به زبان شجره سخن گفت:

خود می‌گوید و باز خود می‌شنود از ما و شما بهانه برساخته‌اند

(عراقی، ۱۳۶۳: ۶۱)

ابن‌عربی این نکته را چنین بیان کرده است:

او را جز او نبیند و جز او درک نکند، به او جز او، علم نیابد. به‌واسطهٔ خود، خویش را بیند و شناسد. او را احدی غیر از او نبیند و ادراک نکند. وحدانیتش حجاب اوست و حجابی غیر خود ندارد. وجودش حجاب اوست؛ با وحدانیت خویش، وجود خود را مستور می‌دارد و این ستر بدون کیفیت است. کسی غیر او وی را نبیند و ادراک نکند. نه نبی مرسل او را شناسد، نه ولی کامل و نه فرشتهٔ مقرب. پیامبرش و رسولش همان اوست، رسالتش و کلامش اوست. او خود را از طرف خود به‌سوی خود ارسال کرد بدون هیچ واسطه و سببی غیر او. تفاوتی بین ارسال‌کننده و ارسال‌شده، و رسول و آنان‌که به‌سویشان فرستاده شده وجود ندارد (ابن‌عربی، ۱۳۸۸: ۱۴۱).

درواقع، حقیقت عشق و نیز عاشق حقیقی و معشوق حقیقی، خداوند است؛ زیرا جز او موجودی نیست. تمامی کائنات جلوه‌های مختلف حق‌تعالی هستند و وحدت او ساری در هستی است و به‌تبع آن، عشق در هستی ساری است. به‌تعبیر شارح *فصوص‌الحکم*: «المحبة لازمة للوحدة الحقیقیة فبسریان الوحـدة فی الوجود تسری المحبة». (کاشانی،۱۳۷۰: ۲۹۹). عشقی که عارفان آن را ساری در موجودات می‌دانند، عشقی حقیقی و با خصوصیاتی مانند علم و قدرت و حیات است؛ زیرا در هستی، جز عشق موجود نیست. عشق در همه ساری است، ناگزیر جملهٔ اشیاست. «و کیـف تنکـر العشـق و مـافی الوجـود الاهـو، و لو لا الحب ما ظهر ما ظهر فبالحب ظهر الحب سار فیه بل هو الحب کله» (عراقی، ۱۳۶۳: ۶۸).

دلیل ملاصدرا بر این مطلب عرفانی را می‌توان این‌گونه تقریر کرد: همچنان‌که «موجود» بدون طبیعت وجود، به‌هیچ‌وجه قابل تصور نیست، موجودی هم که علم و قدرت و حیات نداشته باشد، قابل تصور نیست. و اگر حیات و شعور در موجودات وجود داشته باشد،[۶] قطعاً دارای عشق نیز هستند (رک: ملاصدرا،۱۹۹۰، ج۷: ۱۵۰). و نیز همان‌گونه که هر وجود سافلی از وجودی عالی صادر می‌شود تا نوبت به صدور موجودات مادی شود، عشق اعلی نیز از عشق سافل ناشی می‌شود تا به

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

عشق واجب‌الوجود برسد. براین‌اساس تمامی موجودات، طالب کمالات خداوند هستند و اوست که غایت تمام موجودات است. بنابراین عشق و شوق، سبب وجود و دوام موجودات است و اگر عشق و شوق نبود، حدوث عالَم جسمانی غیرممکن بود. ازاین‌رو عشق در تمام موجودات سریان دارد (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج۷: ۱۶۰).[۷]

۲) غایت حرکت حبی

بیان شد که حرکت حبی، حرکتی است که از عشق خداوند به خویشتن حاصل می‌شود، موضوع این حرکت، خداوند است و غایت آن نیز جز خداوند نخواهد بود. این مطلب، با مبنای «وحدت شخصی وجود» امری بدیهی است؛ زیرا همان‌گونه که علت حقیقی در همهٔ امور خداوند است و علت‌های واسطه، مظاهر آن علت حقیقی هستند، غایت حقیقی نیز خداوند است و غایت‌هایی که غیر خداوند گمان می‌شود، مظاهر غایت حقیقی هستند (رک: ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج۲: ۲۸۴).

با وجود این، ملاصدرا دو دلیل می‌آورد تا برای کسانی که «وحدت وجود» را باور ندارند، این مطلب اثبات شود که غایت آفرینش، ذات حق‌تعالی است (رک: ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج۲: ۲۶۳).

اولین دلیل قیاس اقترانی شکل اول است:

الف) خداوند مسبب‌الاسباب و فاعل اول است؛ یعنی هر فعلی مستند به خداوند است.

ب) مسبب‌الاسباب محال است که غایتی غیر از ذات خود داشته باشد؛ زیرا خود غایت نیز مانند بقیهٔ اسباب، مستند به خداوند است؛ بنابراین اگر آفرینش، غایتی غیر از ذات خداوند داشته باشد، وجود این غایت یا مستند به خداوند نیست که خلاف فرض است و یا مستند به اوست که کلام سابق اعاده می‌شود؛ یعنی این پرسش باز مطرح می‌شود: غایت صدور آن غایت چیست؟ و بدین‌گونه تسلسل می‌شود که امری محال است. بنابراین غایت آفرینش، ذات حق‌تعالی است؛ همچنان‌که فاعل، هموست.

دلیل دوم مبتنی‌بر این قاعده است: «هر کس چیزی را دوست داشته باشد، به یقین تمام چیزهایی را که مستند به اوست و از او صادر شده است، دوست خواهد داشت». ازآنجاکه خداوند ذات خود را دوست دارد «واجب الوجود أعظم مبتهج بذاته»؛ تمامی اشیا را ازآن‌رو که از ذات او صادر

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

شده‌اند، دوست دارد؛ و از این جهت است که اراده می‌کند اشیا ایجاد شوند. نتیجه اینکه غایت در ایجاد عالم، ذات خداوند است.

اینکه «خداوند اشیا را اراده می‌کند و آن‌ها را دوست دارد» با عبارت «فقط از آن جهت که از او صادر شده‌اند» تأکید می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج۲: ۲۶۴، و نیز رک: ملاصدرا، ۱۳۵۴، ۱۳۵؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۶۰) به دلیل این است که قاعدهٔ فلسفی «العالی لا یرید الی السافل» اشکالی بر آن وارد نکند. توضیح اینکه اگر موجودی عالی - مانند خداوند - هنگام انجام فعل، توجه به سافل- مانند معلول خود - داشته باشد و آن را اراده کند، مستلزم این است که به‌واسطهٔ سافل به‌نوعی کمال دست یابد؛ زیرا در این صورت برای عالی، وجود سافل از عدم آن اولویت دارد و این نوعی استکمال است؛ درحالی‌که از نظر عقلی، کامل شدن علت به‌واسطهٔ معلول، محال است. پاسخ ملاصدرا این است: «خداوند اشیا را از جهت ذات آن‌ها اراده نمی‌کند [و از این جهت به آن‌ها توجهی ندارد]؛ بلکه این اراده و توجه به خاطر آن است که از ذات خود او صادر شده‌اند» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۳۵). بنابراین:

> *اگر خداوند مخلوق خود را دوست دارد به این دلیل است که آن مخلوق اثری از آثار ذاتش و رشحه‌ای از رشحات فیض خود اوست. درنتیجه، وجود آن مخلوق، بهجت و خیری برای خداوند حاصل نمی‌کند؛ بلکه بهجت خداوند به چیزی است که ذاتاً محبوب اوست و آن، ذات خود خداوند است که هر کمال و جمالی، فیضی از جمال و کمال اوست* (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۳۵).

تعبیرات مختلف از غایت حرکت حبی

غایت حرکت حبی خداوند است؛ اما ازآنجاکه این حرکت دو جنبه دارد: آفرینش (سیر نزولی) و معاد (سیر صعودی)، عارفان تعبیرات مختلفی از غایت هر یک از این دو جنبه دارند.

۱-۲) غایت حرکت حبی در سیر نزولی

در عرفان ابن‌عربی و حکمت متعالیه تعبیرات گوناگونی بیان شده است از غایت خداوند در حرکت حبی که سبب آفرینش عالَم شد. مهم‌ترین این تعبیرات عبارتند از: عشق، ظهور و اظهار، و پیدایش انسان کامل.

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

الف) عشق

عشق را می‌توان هم در سیر نزولی و هم در سیر صعودی غایتِ حرکت حبی دانست. پیش‌ازاین بیان شد که خداوند اصل وجود است، ازطرفی عارفان عشق را نیز اصل وجود می‌دانند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که به باور ایشان خداوند، عشق است. ازاین‌رو همچنان‌که خداوند غایت حرکت حبی است، عشق را هم می‌توان غایت این حرکت دانست؛ چنان‌که ابن‌عربی می‌گوید:

عشق اصل جود است:

و عن الحب صدرنا و علی الحب جبلنا

فلذا جئناه قصدا و لهذا قد قبلنا

(ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۲۳)

صدور ما از عشق و سرشت ما بر عشق است. برای عشق آفریده شدیم و به خاطر عشق پذیرفته شدیم.

ملاصدرا نیز – چنان‌که پیش‌تر بیان شد – عشق را ساری در تمام موجودات و ممکنات می‌داند (۱۹۹۰، ج۷: ۱۵۸-۱۵۹). از نظر وی نیز عشق است که سبب ایجاد موجودات می‌شود: «اگر عشق نبود آسمان و زمین و دریا و خشکی موجود نمی‌شد» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۳۶؛ نیز ۱۹۹۰، ج۲: ۲۶۴) و نیز عشق است که غایت موجودات است: «تمام موجودات عاشق خداوند سبحان و مشتاق به لقای او هستند» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج۷: ۱۴۸).

خداوند دوست دارد که در صورت موجودات ظهور کند. ملاصدرا و پیروانش با اثبات عینیت صفات خداوند با ذات مقدس او، ظهور خدا در صورت‌های مختلف و عشق خداوند به این ظهور را از صفات خداوند می‌دانند که عین ذات اوست و نتیجه می‌گیرند که غایت در ایجاد و ظهور، ذات مقدس خداوند است که می‌توان او را عشق نامید (رک: فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۷۹-۸۰).

ب) ظهور و اظهار

غایت حرکتی را که علت آفرینش است، گاهی ظهور و اظهار گفته‌اند؛ ظهور حق‌تعالی و ظاهر کردن موجوداتی که تجلی اسما و صفات او هستند. به باور عارفان حق‌تعالی در ذات خود دارای صفات متعدد و متضاد است و هر صفت همراه با ذات، اسمی از اسمای الهی است. ظهور عالَم

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

به‌واسطهٔ رحمت الهی و نکاحی است که بین این اسما واقع می‌شود. درک این مطلب متوقف بر دانستن چند مقدمه است:

۱) رحمت الهی: بنابر آیهٔ کریمه: «وَ رَحْمَتِی وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ» (اعراف: ۱۵۶)، رحمت الهی شامل هرچیزی است. چنین رحمتی، همان وجود اشیاست: «رحمت آوردن خداوند بر اشیا عین ایجاد آن‌هاست، پس هر موجودی مورد رحمت واقع شده است» (ابن‌عربی،۱۳۷۰ :۱۷۸). ازاین‌رو ابن‌عربی می‌گوید: «هیچ‌چیز به مخلوقات نزدیک‌تر از رحمت الهی نیست؛ زیرا هیچ‌چیز به آن‌ها نزدیک‌تر از وجودشان نیست و به یقین وجودشان، رحمت است» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۴۳۰).[۸]

از نظر وی این رحمت، نخست شامل حال خودش شده است (رک: ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۷۷)؛ زیرا خود رحمت یکی از مصادیق «کُلَّ شَیْءٍ» است.[۹] آن‌گاه ذات با صفت رحمت، اسم «الرحمن» شد که موجد رحمت در اسمای متقابل الهی و نکاح آن‌ها و ظهور عالَم شد.

ملاصدرا نیز رحمتی که هر شیئی را شامل است، وجه حق- یا همان وجود اشیا - می‌داند؛ زیرا بنابر آیهٔ کریمه: «کُلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) غیر وجه خداوند هالک است؛ زیرا آنچه غیر وجه اوست، موجود نیست (رک: ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج۹: ۳۷۵).

۲) اسمای متضاد: بنابر آیهٔ کریمه: «فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَی» (اسراء:۱۱۰). خداوند دارای اسمای نیکوی گوناگون است. اسمایی مانند: رحمان و قهار، معز و مذل، محیی و ممیت که میان آن‌ها تقابل است و به‌تعبیر ملاصدرا اختلاف میان موجودات و تفاوت صفات و تضاد احوال آن‌ها ناشی از این اسمای متضاد الهی است (رک: ملاصدرا، ۱۳۶۳الف : ۲۳). درواقع اگر این تضاد بین اسمای الهی نبود، فیض خداوند دوام نمی‌یافت (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج۷: ۷۷؛ نیز ۱۳۶۳الف: ۲۹۴).

در عرفان ابن‌عربی، اسمای الهی دارای دو جهت هستند. از جهتی اسمای الهی همان ذات هستند؛ یعنی اسم همان مسمی است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۲۱۶). اما از جهت دیگر اسم غیر از مسمّی است، ازاین‌رو اسمای الهی با یکدیگر متقابلند و عالَم هستی، مظهر و مجلای اسمای الهی است:

> *هر اسمی هم دلالت بر ذات دارد و هم دلالت بر معنایی که مختص اوست. از جهت دلالت بر ذات، هر اسمی تمامی اسماست و از جهت دلالت بر معنای مختص، هر اسمی از اسمای دیگر متمایز است ... پس اسم از جهت ذات همان مسمّی است و از جهت معنای اختصاصی غیر از مسمّی است* (ابن‌عربی،۱۳۷۰: ۷۹-۸۰).

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

معنای اختصاصی هر اسم همان صفتی است که به آن اسم اختصاص یافته است. درواقع، چنان‌که ملاصدرا بر آن تأکید می‌کند فرق میان اسم و صفت مانند فرق میان مرکب و بسیط است (رک: ملاصدرا، ۱۳۶۱، ج۴: ۴۲)؛ یعنی ذات الهی در مفهوم اسم معتبر است و نه در مفهوم صفت. مثلاً اسم «الله» جامع جمیع اسما و صفات الهی است و اولین کثرتی است که در هستی واقع می‌شود و برزخی است بین ذات غایب الهی و مظاهر خلقی آن. درعین‌حال، جامع هر دو اسم متقابل الهی است که از نکاح آن‌ها، کثرات که تجلیات حق‌تعالی هستند، در خارج تحقق می‌یابند. بنابراین اگر اسمای مختلف و متقابل، موجود نبود و نکاح بین آن‌ها جاری نمی‌شد، فیض الهی تحقق نمی‌یافت و عالَم موجود نبود.

۳) نکاح الهی: ابن‌عربی عالَم را نتیجهٔ نکاح می‌داند (نکاح الهی)؛ همچنان‌که نتیجهٔ نکاح زن و مرد (نکاح طبیعی)، فرزند است و نتیجهٔ قیاس اقترانی نیز حاصل نکاح دو مقدمهٔ آن است (نکاح معقول). وی نکاح الهی و ایجاد عالَم را به نکاح زن و مرد تشبیه می‌کند. در این تشبیه عین ثابت ممکن مانند زوجه است و توجه حبی الهی نکاحی است که بر او واقع می‌شود و مولود آن، وجود ممکن در خارج است. درواقع عروسی در این تشبیه، شادمانی و فرحی است که از ایجاد ممکنات در اسمای حسنای الهی به‌واسطهٔ ظهور آثار آن اسما پیدا می‌شود. ازاین‌رو عروسی و شادمانی به اسمای الهی نسبت داده می‌شود.[۱۰]

پیروان ابن‌عربی نکاح الهی را بر پنج قسم می‌دانند که سبب ایجاد عوالم معنوی و روحی و نفسی و مثالی و حسی می‌گردند (رک: جندی، ۱۳۶۱: ۷۱۶؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۷۲؛ فناری، ۱۳۷۴: ۴۳۸). درواقع، عوالِم کلی که پیروان ابن‌عربی با اصطلاح «حضرات خمس» از آن یاد می‌کنند، نتیجهٔ «نکاحات خمسه» است. اولین حضرت، «حضرت غیب مطلق» است که عالَم آن، عالَم اعیان ثابته در علم الهی است. دوم، حضرت «غیب مضاف» است که عالَم آن، عالَم «ارواح جبروتی و ملکوتی» است. سوم، حضرت «شهادت مضاف» است که عالَم آن، عالَم «مثال» است. چهارم، حضرت «شهادت مطلق» است و عالَم آن، عالَم «ملک» است. پنجم، حضرت «جامع حضرات چهارگانه» است و عالَم آن، عالَم «انسانی» است که جامع تمامی عوالِم است (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۰؛ خمینی، ۱۴۱۸، ج۱: ۳۵۷).

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

ج) انسان کامل

گاهی پیدایش انسان کامل را غایت حرکت حبی می‌دانند که درواقع تعبیر دیگری از همان ظهور و اظهار است. توضیح اینکه بنابر «حدیث کنز» غایت خلقت، معرفت تفصیلی به «گنج مخفی» است؛ بنابراین باید گنج مخفی به ظهور برسد تا کمال غایی خلقت تحقق بیابد و ازآنجاکه فقط انسان است که می‌تواند معرفت کامل به «گنج مخفی» پیدا کند، اوست که غایت آفرینش است و نیز «سبب نزول رحمت به هر مخلوقی» است (رک: ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۵۰)؛ زیرا معرفت کامل به «گنج مخفی» با ظهور تمام اشیا امکان‌پذیر است. به‌تعبیر عفیفی:

انسان مجلایی است که حق، خود را با آن می‌نگرد؛ زیرا او آیینهٔ خداست ... او وجودی است که به‌واسطهٔ آن سرِّ حق منکشف می‌شود. اوست که غایت قصوای وجود است؛ زیرا با وجود او ارادهٔ الهی مبنی‌بر ایجاد مخلوقی که خدا را – آن‌گونه که سزاوار است- بشناسد و کمالات حق را آشکار کند، تحقق یافته است. اگر انسان نبود، ارادهٔ الهی متحقق نمی‌شد و حق ناشناخته می‌ماند (ابن‌عربی، ۱۴۰۰، مقدمه: ۳۸).

به‌تعبیر دیگر، خداوند آیینه‌ای تمام می‌خواهد که جمیع اسمای جلالیه و جمالیهٔ خود را در آن مشاهده کند. این آیینهٔ تمام‌نما انسان است:

خداوند با ظهور در این مظهر، ذات خود را از جهت جامعیتی که برتر از آن حیثیتی نیست ادراک می‌کند و بدین‌ترتیب حرکت حبی ایجابی به غایت خود واصل می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج۳: ۵۱).

ملاصدرا با اشاره به دو حدیث قدسی: «حدیث کنز» و «حدیث لولاک»، از دو نوع غایت در حرکت حبی نام می‌برد: غایت قصوی و غایت متوسط (رک: ملاصدرا،۱۹۹۰، ج۲: ۲۸۵). حدیث کنز دلالت دارد بر اینکه غایت قصوی از آفرینش، شناخته شدن گنج مخفی است و غایت متوسط بنابر حدیث: «لَوْلاکَ لَما خَلَقْتُ الْأَفْلاکَ»؛ [ای پیامبر] اگر تو نبودی افلاک را خلق نمی‌کردم (مجلسی،۱۴۰۳ ، ج۱۶: ۴۰۶) انسان کامل است.[11]

۲-۲) غایت حرکت حبی در سیر صعودی

غایت حرکتی که سیر صعودی صورت‌ها به ذات الهی است، با تعبیرات مختلفی بیان شده است که مشهورترین آن‌ها «اتحاد» و «فنا» است.

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

الف) اتحاد عاشق و معشوق

به‌یقین مقصود عارفان از اتحاد عاشق و معشوق، اتحاد دو موجود نیست، که بنابر «وحدت وجود»، اعتقاد به این نوع اتحاد، گمراهی است؛ زیرا فقط خداوند موجود است و جز او، باطل محض است:

حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت دوئی عینِ ضلال است
(شبستری، ۱۳۷۱: ۸۵)

آدمی در این عالَم که عالَم حجاب است، خود را موجودی مستقل می‌پندارد؛ اما با حرکت حبی و در سلوکی عاشقانه می‌تواند حجاب خودی را کنار نهد و به مقام اتحاد رسد؛ یعنی دریابد که جز حق، موجودی نیست:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز
(حافظ، ۱۳۶۲: ۵۳۶)

درواقع، اتحاد با حق‌تعالی، دریافتن این حقیقت است که «خداوند هستی ماست» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۶)؛ یعنی اعیان ثابته و موجودهٔ ما همه ظلّ‌اند و ظل چیزی به اعتباری عین اوست.

من از تو جدا نبوده‌ام تا بودم وین هست دلیل طالع مسعودم
در ذات تو ناپدیدم ار معدومم در نور تو ظاهرم اگر موجودم
(خوارزمی، ۱۳۶۴، ج۱: ۳۵۸)

درواقع سالک عاشق با حرکتی حبی و از روی عشق جز به اوامر معشوق عمل نمی‌کند. غایت سلوک عاشقانه این است که ذات معشوق عین ذات عاشق و ذات عاشق عین ذات معشوق گردد. و این سعادت عظمایی است که هدف سالک الی‌الله است.

عشق آن شعله است کو چون برفروخت هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت
تیغ لا در قتل غیر حق براند در نگر زان پس که بعد لا چه ماند
ماند الاالله باقی جمله رفت شاد باش ای عشق شرکت سوز زفت
(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۵۸۸- ۵۹۰)

سلوک برای رفع حجاب‌هایی است که بین عبد و مولای او قرار دارد. در حدیث نبوی آمده است: «ان لله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة...». این حجاب‌های نورانی و ظلمانی برای این است:

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

تا محب خو فرا کند و او را پس پرده می‌بیند تا چون دیده آشنا شود و عشق سلسلهٔ شوق بجنباند، محب به مدد عشق و قوت شوق، پرده‌ها یکان‌یکان فرو گشاید؛ آن‌گاه پرتو سبحات جمال غیریت موهوم را بسوزد و او (معشوق) به جای او (عاشق) بنشیند و همگی او (عاشق) شود (عراقی، ۱۳۶۳: ۱۴۳).

ب) فنای عاشق در معشوق

عارفان معمولاً غایت سلوک عاشقانه را «فنای فی‌الله» می‌دانند. ابن‌عربی بر این باور است که «فنا» اگر به‌معنای فانی شدن یک وجود در وجود دیگر باشد، اعتقادی شرک‌آلود است؛[۱۲] زیرا فنا – در این معنی – پس از اثبات وجود است و اثبات وجود برای غیر خداوند، شرک به خداوند تعالی است.

بیشتر عارفان معرفت به خداوند تعالی را به فنای وجودی در او و فنای در فنا ارتباط داده‌اند. این سخن، اشتباهی محض و سهوی آشکار است. معرفت به خداوند نیازی به فنای وجود و فنای فنا ندارد. زیرا لا شیء را وجودی نیست و آنچه وجودی ندارد فنایی نخواهد داشت. فنا بعد از اثبات وجود است (ابن‌عربی، ۱۳۸۸: ۱۴۵).

بنابر «وحدت وجود»، مقصود از فنا، فانی کردنِ خود موهوم و یافتن «خود حقیقی» است:

گرهمی خواهی که بفروزی چو روز — هستی همچون شب خود را بسوز
هستیت در هست آن هستی‌نواز — همچو مس در کیمیا اندر گداز
در من و ما سخت کردستی دو دست — هست این جمله خرابی از دو دست

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۰۱۰– ۳۰۱۲)

ملاصدرا غایت سلوک عاشقانه را فانی شدن در حق‌تعالی می‌داند؛ به این معنی که انسان در سلوک خود به مرتبه‌ای برسد که در معرض تجلیات خداوند قرار گیرد. نوعی از تجلی، تجلی صفاتی است و آن تبدیل شدن صفات بشری به صفات الهی است که نتیجهٔ آن فنای صفاتی می‌باشد؛ اما نوع برتر تجلی، تجلی ذاتی است که به‌واسطهٔ آن، تعین ذاتی و وجود مقید سالک زائل می‌شود. این نوع، فنای ذاتی نامیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۷۴: ۵۲۳).

ملاصدرا در *رساله سه اصل* فنای سالک را با حرکت جوهری تبیین کرده و ابیاتی از ابن‌عربی و مولوی به‌عنوان تأیید مطلب بیان می‌کند:

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

انسان از جملهٔ ممکنات مخصوص است بدان‌که امتزاج حقیقت وی از دو روح گشته، یکی روح حیوانی فانی، و دیگری روح ملکی باقی؛ و از این جهت وی را هر زمان خلقی و لبسی تازه و موتی و حیاتی مجدد می‌باشد، و وی را ترقی از منزلی به منزلی دست می‌دهد، و رحلت از مقامی به مقامی روی می‌نماید، و از نشئت به نشئت تحول می‌کند.

لقد صار قلبی قابلاً کل صورة فمرعی لغزلان و دیرٌ لرهبان[۱۳]

تاوقتی‌که به‌وسیلهٔ این فناها از همهٔ منازل کونی و مقامات خلقی در می‌گذرد، و شروع در منازل ملکوتی و سیر در اسمای الهی و تخلق به اخلاق الله می‌نماید تا به مقام فنای کلی و بقای ابدی می‌رسد، و در موطن حقیقی «انا الیه راجعون» قرار می‌گیرد.

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم ز حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
بار دیگر هم بمیرم از بشر تا بر آرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک قربان شوم آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون گویدم کانا إلیه راجعون[۱۴]

(ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۹۴)

نتیجه

۱. ملاصدرا «عشق» را به «ابتهاج به شیء موافق» تعریف کرده است که بنابر «وحدت شخصی وجود» حقیقت آن فقط در خداوند است و در غیر از خداوند- همچنان‌که اطلاق وجود، مجازی است - اطلاق عشق نیز مجاز است.

۲. عشق خدا به زیبایی خود و دوست داشتن خداوند بر اینکه زیبایی خود را در آیینه ببیند، سبب حرکت برای آفرینش شد؛ حرکتی که ظهور خداوند است و ظاهر شدن زیبایی او. عارفان این حرکت را «حرکت حبی» می‌نامند.

۳. موضوع و غایت حرکت حبی- هم در سیر نزولی و هم در سیر صعودی -خداوند است. عشق خداوند به ذات خود سبب آفرینش و ظهور جلوه‌های او شد؛ همچنان‌که تجلیات آن ذات

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

واحد، عشق بازگشت به ذات الهی را دارند. و ازآنجاکه این تجلیات با ذات الهی دوگانگی ندارند، گویی که شیء واحدی عاشق ملاقات خویش است.

۴. ابن‌عربی و پیروانش در تعبیری «انسان کامل» را غایت حرکت حبی می‌دانند؛ اما ملاصدرا با اشاره به دو حدیث قدسی: «حدیث کنز» و «حدیث لولاک»، از دو نوع غایت در حرکت حبی: غایت قصوی و غایت متوسط نام می‌برد. حدیث کنز دلالت دارد بر اینکه غایت قصوی از آفرینش، شناخته شدن گنج مخفی است و غایت متوسط بنابر حدیث: «لَوْلاکَ لَما خَلَقْتُ الْأَفْلاکَ»، انسان کامل است.

پی‌نوشت‌ها

۱. ملاصدرا در مباحث علت و معلول، به‌تعبیر خویش فلسفه را تکمیل کرده است. وی با تحقیق در حقیقت علت و معلول، از «وحدت تشکیکی وجود» گذر کرده و بر «وحدت شخصی وجود» برهان اقامه می‌کند. نتیجهٔ برهان ملاصدرا این است که معلول، مصداق وجود نیست؛ بلکه شأن آن است؛ یعنی در هستی، وجود حقیقی یکی است که واجب‌الوجود است و هریک از ممکنات، جهتی از جهات اوست: «و رجعت علیه المسمی بالعلة و تاثیره للمعلول الی تطوره بطور و تحیثه بحیثیة، لا انفصال شیء مباین عنه» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج۲: ۳۰۱).

براین‌اساس اسناد وجود به ممکنات، اسنادی مجازی است. البته منظور از مجاز، مجاز عرفانی است، یعنی ماسوی الله مصداق بالعرض وجود هستند و آنچه اولاً و بالذات متن واقعیت را به‌خود اختصاص داده و مصداق بالذات وجود محسوب می‌شود وجود حق‌تعالی است. و آنچه از کثرت و تفاوت مراتب و شدت و ضعف مشاهده می‌شود به تشکیک در ظهورات ارجاع داده می‌شود (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۲۱۶؛ نیز ۱۳۷۰: ۷۶ و ۱۲۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۵)، یعنی در بین مظاهر این واحد شخصی، از جهت مظهریت، مراتب شدت و ضعف است؛ به‌گونه‌ای که یکی مظهر تام و تمام است و دیگری مظهر ناقص که این تفاوت و تفاضل را به «تشکیک در مظاهر» تعبیر می‌کنند. به‌بیان‌دیگر، با اثبات اعتباریت ماهیت، فقط وجود وجوبی حق‌تعالی اصیل و حق است و غیر آن فانی و باطل؛ اگرچه به آن‌ها، از روی مجاز، وجود اطلاق شود (رک: ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۹).

بنابراین ملاصدرا نیز همانند ابن‌عربی هر وجودی غیر از خداوند را وجهی از وجوه او می‌داند. خداوند وجود مطلق است که همهٔ اشیا را در بر می‌گیرد. خداوند، حقیقت است و باقی شئون او؛ خداوند اصل است

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

و ماسوای او ظهورات و تجلیات او هستند؛ همچنان‌که در آیهٔ کریمه فرموده است: «هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳) و در دعا وارد شده است: «یا هو یا من هو من لیس الا هو» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ب: ۵۳). از نظر ملاصدرا گفتن «یا هو» درواقع اعتراف به این نکته است که در هستی جز خداوند وجود ندارد؛ زیرا اگر چیز دیگری جز خداوند وجود داشته باشد، ضمیر «هو» صلاحیت ارجاع به او را نیز دارد. بنابراین گفتن «یا هو» حکم بر این است که غیر از خداوند، عدم محض و سلب مطلق است (ملاصدرا، ۱۳۷۸ب : ۴۱۸). ملاصدرا گاهی همانند ابن‌عربی کلمهٔ «هو» را اسمی از اسمای الهی می‌داند و بیان می‌کند که «هو» اسم اعظم است که اسراری عجیب و دقایقی غریب دارد (رک: ابن‌عربی، ۱۹۹۷: ۱۵۷). یکی از آن اسرار این است که از دو حرف «ها» و «واو» ترکیب شده است. «ها» از انتهای حلق که آخرین مخرج است، خارج می‌شود و «واو» از بین دو لب که اولین مخرج است و این، اشاره‌ای لطیف دارد به اینکه خداوند هنگام حکم به اولیت و آخریت، لفظ «هو» را آورده: «هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ» و نفرموده است: «الله الأَوَّلُ وَالآخِرُ» (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۴۱۷-۴۱۸).

۲. مولوی نیز تعابیری در *مثنوی*، شبیه به تعبیر ابن‌عربی دارد:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان — چون به عشق آیم خجل مانم از آن
گرچه تفسیر زبان روشن‌گر است — لیک عشقِ بی زبان روشن‌تر است

(مثنوی، دفتر اول، ابیات۱۱۲-۱۱۳)

۳. به‌تعبیر مؤلّف *سخن عشق*: «محبت صفت ذاتی خداست و همان‌طورکه ذات حق ناشناختنی است، صفات او - به‌خصوص صفات ذاتی - از آن جهت که عین ذات (غیب‌الغیوب محض) است، هرگز شناخته نخواهد شد. پس حقیقت محبت شناختنی نیست» (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۶۹).

۴. یکی از خصوصیات عشق زیبایی است، چنان‌که افلاطون در *رساله فایدروس* از عشق و زیبایی- همراه هم- سخن گفته (Plato, 1953: 238-239). در احادیث نیز داریم: «إِنّ اللّه جَمیلٌ یُحِبُّ الجَمالَ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۱۰: ۹۲)، ویژگی دیگر عشق، علم و معرفت است، چنان‌که مولوی می‌گوید:

این محبت هم نتیجه دانش است — کی گزافه بر چنین تختی نشست

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۵۳۲)

بنابراین، عشق نتیجهٔ ادراک و معرفت، و حاصل علم است و از تعلق علم و ادراک و معرفت و احاطهٔ آن به حسن و جمال عشق پیدا می‌شود.

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

۵. وجود حقیقی فقط خداوند است؛ وجودی واحد که هیچ نوع تکثری در آن نیست؛ نه به تباین آن‌چنان‌که رأی فیلسوفان مشایی است و نه به مراتب شدت و ضعف که به وحدت تشکیکی مشهور است. براساس این رأی که قول ابن‌عربی و پیروانش است و ملاصدرا نیز بر آن برهان اقامه کرده ممکنات آیینه‌های وجود حق‌تعالی هستند و ازآنجاکه خاصیت آیینه، حکایت‌گری از صورتی است که در آن متجلی است، هر ممکنی تمام کمالات خداوند و از جمله علم و قدرت و حیات را داراست؛ اما جمادات به خاطر نقص خود، بهرهٔ کمتری از این کمالات دارند و این مطلب، به‌معنای «تشکیک در مظاهر» است.

«عقل آدمیان باهوش - چه رسد به غیر آن‌ها - از درک سرایت علم و قدرت و اراده، همانند سرایت وجود، در تمامی موجودات، حتی سنگ‌ها و جمادات، قاصر است؛ اما ما با فضل الهی و نوری که از رحمت خود بر ما نازل کرد، به مشاهدهٔ علم و اراده و قدرت در تمامی موجودات - به اندازهٔ وجودشان - هدایت یافتیم» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج۶: ۳۳۵-۳۳۶).

۶. ملاصدرا در *اسفار* می‌گوید: «هیچ‌یک از موجودات از عشق الهی و عنایت ربانی بی‌نصیب نیست. اگر لحظه‌ای این عشق و عنایت نباشد، همه‌چیز نابود خواهد شد. پس هر موجودی عاشق و طالب کمال وجودی است و از عدم و نقص بیزار است» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج۷: ۱۴۹).

۷. مولوی می‌گوید: «حق‌تعالی می‌فرماید: «کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیاً فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ...» یعنی عالم را آفریدم و غرض از آن همه اظهار ما بود. گاهی به لطف، گاهی به قهر. این آن‌چنان پادشاه نیست که ملک او را یک معرف بس باشد. اگر ذات عالم همه معرف شوند در تعریف او قاصر و عاجز باشند. پس همهٔ خلایق روز و شب اظهار حق می‌کنند. الا بعضی آنند که ایشان می‌دانند و بر اظهار واقفند و بعضی غافلند» (مولوی، ۱۳۶۲: ۱۷۶).

۸. «إنّ أعمّ الأسماء هو «الرّحمن» و لا اسم من اسماء اللّه- تعالی- إلّا و هو یلزمه فی ظهوره و لا شیء إلّا و له خطّ منه، فانّ أوّل فیض هذا الاسم هو الوجود، و لا یخلوا منه شیء لا فی عالم الغیب و لا فی عالم الشّهادة، و لهذا قال- تعالی-: رَحْمَتِی وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ» (کاشانی، ۱۳۸۰: ۶۵۷-۶۵۸).

۹. علامه حسن‌زاده آملی برای توضیح مطلب چنین مثال آورده است: «صفت جود اول باید به ذات حاتم طائی تعلق بگیرد، تا ذات جواد بشود؛ آن‌گاه از این ذات جود در خارج تحقق پیدا کند. پس جود رحمتی است که این رحمت پیش از آنکه در خارج ذات حاتم ظاهر شود اول شامل خودش شده است که در صقع ذات حاتم به وجود علمی تحقق یافت» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۴۶۴).

۱۰. عبارت ابن‌عربی چنین است: «فأما الإلهی فهو توجه الحق علی الممکن فی حضرة الإمکان بالإرادة الحبیة لیکون معها الابتهاج فإذا توجه الحق علیه بما ذکرناه أظهر من هذا الممکن التکوین فکان الذی یولد عن هذا

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

الاجتماع الوجود للممکن فعین الممکن هو المسمی أهلا و التوجه الإرادی الحی نکاحا و الإنتاج إیجادا فی عین ذلک الممکن و وجودا إن شئت و الأعراس الفرح الذی یقوم بالأسماء الحسنی لما فی هذا النکاح من الإیجاد الظاهر فی أعیان الممکنات لظهور آثار الأسماء فیه إذ لا یصح لها أثر فی نفسها و لا فی مسماها و إنما أثرها و سلطانها فی عین الممکن لما فیه من الافتقار و الحاجة إلی ما بید الأسماء فیظهر سلطانها فیه فلهذا نسبنا الفرح و السرور و إقامة الأعراس إلیها» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۵۱۶).

۱۱. توجه به این نکته لازم است که گرچه در سند برخی از این احادیث که به‌وفور توسط عارفان مورد استناد واقع شده است و به‌تبع آن‌ها در آثار ملاصدرا نیز موجود است، خدشه وارد شده است؛ اما اولاً عارفان مدعی‌اند که با کشف و شهود به مطلب مورد نظر، یقین پیدا کرده‌اند و استفاده از احادیث جعلی، خدشه‌ای به صحت اصل مقصود وارد نمی‌کند و دیگر آنکه در اغلب موارد آیات قرآن - که در سند آن - خدشه‌ای نیست، مؤیّد مطلب است. آیت‌الله جوادی آملی در بحث غایت بودن خداوند می‌گوید: «علاوه‌بر روایاتی که ممکن است در سند برخی از آن‌ها خدشه شود، برخی از آیات به‌صراحت در غایت بودن ذات اقدس اله که به معرفت و عبودیت او حاصل می‌شود، تصریح می‌کنند، در آیهٔ: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)، از غایت بودن عبودیت خداوند سخن گفته می‌شود و در آیهٔ دیگر معرفت خداوند به‌عنوان غایت خلقت آسمان‌ها و زمین معرفی می‌شود: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً» (طلاق: ۱۲)؛ یعنی خلقت نظام آسمان‌ها و زمین برای آگاهی شما به خداوند قدیر و علیم است. عبودیت و معرفت که در دو آیهٔ فوق به‌عنوان غایت آفرینش آدم و عالم آمده‌اند، معارض یکدیگر نیستند بلکه مثبت هم می‌باشند. برای عالم شدن و شهود حق راهی جز عبودیت برای او نیست و کسی که نسبت به خدا عبودیت ندارد، معرفت او را نمی‌تواند داشته باشد» (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج۲: ۳۹۷-۳۹۸).

۱۲. فرغانی در این باره نیکو گفته است: «تا این احکام تقییدی نفس بر تو و نفس تو غالب است، تو این وجود مضاف را در مراتب تحقیقیّه، غیر وجود یگانه مطلق حق تصور می‌کنی بالکلیّة، و این شرک خفی است، زیرا که دو وجود، اثبات می‌کنی، الا آنکه چون آن وجود مطلق را تنزیه می‌کنی و جمله صفات کمال را از صنع و قدرت و اتحاد و غیر آن به وی مضاف می‌دانی و بدان ایمان داری، لاجرم شرک ظاهر به تو مضاف نمی‌شود، و باز به سبب آنکه امری محقق غیر آن وجود مطلق که شامل این وجود مقید است، اثبات می‌کنی و او را منشأ صفات می‌دانی، و آثار را بالأصالة به وی اضافت می‌کنی، لاجرم شرک خفی داری، و چون وجود، یکی بیش نیست درحقیقت، پس نفس تو به حکم غلبه کثرت بر او، از آن وحدت حق

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

محجوب است و از راه وصول بدان گمراه گشته، اگر تو این معنی را بشناسی، در بند فنای آن اوصاف شوی و از این گمراهی خلاص یابی» (فرغانی، ۱۳۵۷: ۳۶۹- ۳۷۰).

و نیز «عیب نکرد و معیوب نگردانید مر این حال و کار عشق و اتحاد به معشوق را از تو، جز غیر و غیریت و دعوی تو آن را که غیری هست، اگر این غیر و غیریت و دعوی آن را که غیری را وجود هست از تو محو کرده شود، حقا چنان‌که هیچ اثری از آن در تو نماند، حینئذ به تحقّق به آن وجود حقیقی و وحدت او، ثابت و باقی گردی و از تغیر و تحیر خلاص یابی» (فرغانی، ۱۳۵۷: ۳۷۰ - ۳۷۱).

۱۳. این بیت از ابیات مشهور ابن‌عربی در دیوان *ترجمان الاشواق* است (رک: ابن‌عربی، ۱۹۶۱: ۵۷)

۱۴. این ابیات از دفتر سوم *مثنوی معنوی* است (رک: مثنوی، دفتر سوم، ابیات: ۳۹۰۱-۳۹۰۶).

منابع

- قرآن کریم
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۴۰۰)، *فصوص الحکم*، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، چاپ دوم، تهران: الزهرا.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۵)، *فصوص الحکم*، برگردان متن، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۸)، *رسالهٔ وجودیه*، ترجمه و تصحیح مرتضی شجاری، تهران: طراوت.
- ـــــــــــ . (۱۹۶۱)، *ترجمان الاشواق*، بیروت: دارصادر.
- ـــــــــــ . (۱۹۹۷)، *کتاب الألزل*، در *رسائل ابن‌عربی*، به کوشش محمد شهاب‌الدین العربی، بیروت: دار صادر.
- ـــــــــــ . (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دار صادر.
- ابن‌قیم جوزیه، محمد. (۱۴۱۸)، *مختصر الصواعق المرسلة علی الجهمیة المعطلة*، تحقیق رضوان جامع رضوان، بیروت: دار الفکر.
- ایجی، میر سید شریف. (۱۳۲۵)، *شرح المواقف*، تحقیق بدرالدین نعسانی، قم: الشریف الرضی.
- تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹)، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم: الشریف الرضی.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۸)، *مثنوی هفت اورنگ*، تهران: میراث مکتوب.
- جندی، مؤیدالدین. (۱۳۶۱)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.

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

- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷)، *عین نضّاخ تحریر تمهید القواعد*، قم: اسراء.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۶)، *رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه*، قم: اسراء.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۲)، *دیوان حافظ*، تصحیح پرویز ناتل خانلری، تهران: خوارزمی.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (بی‌تا)، *گشتی در حرکت*، تهران: رجا.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۸)، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حلی، ابومنصور جمال‌الدین. (۱۴۰۷)، *کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: جامعه مدرسین قم.
- خمینی، مصطفی. (۱۴۱۸)، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س).
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن. (۱۳۶۴)، *شرح فصوص‌الحکم*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- سبزواری، ملا هادی. (۱۳۸۳)، *اسرار الحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۵)، *شرح الاسماء و شرح دعای جوشن کبیر*، به‌کوشش نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
- ـــــــــــــــ . (۱۴۱۳)، *شرح المنظومه*، تحقیق و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران: ناب.
- شبستری، محمود. (۱۳۷۱)، *گلشن راز*، در مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، به‌اهتمام صمد موحد، تهران: طهوری.
- طباطبایی، فاطمه. (۱۳۸۰)، *سخن عشق*، تهران: پژوهشکده امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی.
- عراقی، فخرالدین. (۱۳۶۳)، *لمعات*، به‌کوشش محمد خواجوی، تهران: مولی.
- فرغانی، سعیدالدین سعید. (۱۳۵۷)، *مشارق الدراری شرح تائیه ابن‌فارض*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.
- فناری، محمد بن حمزه. (۱۳۷۴)، *مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب)*، تهران: مولی.
- فیض کاشانی، محسن. (۱۳۷۵)، *اصول المعارف*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۵)، *النفحات*الالهیة ، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- قیصری، داوود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص‌الحکم*، به‌کوشش آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.

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

- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۸۰)، *مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی*، تصحیح مجید هادی‌زاده، چاپ دوم، تهران: میراث مکتوب.
- ـــــــــــ . (۱۳۷۰)، *شرح فصوص‌الحکم*، قم: بیدار.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، به‌کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ـــــــــــ . (۱۳۶۰)، *رساله سه اصل*، تصحیح حسین نصر، تهران: مولی.
- ـــــــــــ . (۱۳۶۱)، *تفسیر القرآن الکریم*، به‌کوشش محمد خواجوی، قم: بیدار.
- ـــــــــــ . (۱۳۶۳الف)، *اسرار الآیات*، به‌کوشش محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ـــــــــــ . (۱۳۶۳ب)، *المشاعر*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: طهوری.
- ـــــــــــ . (۱۳۷۴)، *مفتاح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ـــــــــــ . (۱۳۷۸الف)، *رسالة فی الحدوث*، تصحیح حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ـــــــــــ . (۱۳۷۸ب)، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، به‌کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم: مطبوعات دینی
- ـــــــــــ . (۱۹۹۰)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۳)، *مثنوی معنوی*، به تصحیح نیکلسون، به‌اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران، امیرکبیر.
- ـــــــــــ . (۱۳۶۲)، *فیه مافیه*، به‌کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.

- Plato, (1953), *Phaedrus*, in the Dialogues of Plato, ed. B. Jowett, Oxford.

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

This document was created with Win2PDF available at http://www.daneprairie.com.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.

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