

بازخوانی عشق بمتابه مؤلفه‌ی تأثیرگذار در

خداگونگی انسان از منظر مایستر اکهارت و ملاصدرا

سیدمحمد قادری^(۱)

احسان کردی اردکانی^(۲)

چکیده

کلیدواژگان: عشق، خداگونگی، روح، اکهارت، ملاصدرا.

اکهارت و ملاصدرا از عشق بعنوان یکی از مؤلفه‌های تأثیرگذار در خداگونگی انسان نام می‌برند. اکهارت ذات نفس را با ذات خداوند یکسان و واحد میداند و نتیجه می‌گیرد که عشق به خداوند، در ذات انسان نهفته است و با تأکید بر دو ویژگی عشق، یعنی انحصارگرایی و شبیه‌سازی، معتقد است عشق به خدا سبب میشود دیگر عشقها فراموش شوند و در عشق به خداوند خلاصه گردند؛ تنها عشق موجود، عشق به خداوند است. عشق بمتابه محرکی درونی، کشش و جذبه‌ی در روح ایجاد میکند که آرام و قرار را از فرد می‌گیرد و او را وامیدارد تا خود را شبیه معشوق کند. ملاصدرا نیز –مانند اکهارت– بر عنصر شبیه‌شدن عاشق به معشوق تأکید میکند و معتقد است عشق الهی در تار و پود وجود انسان تنیده شده است. در این مقاله، با توجه به شباهتهای یادشده، میکوشیم با استفاده از روش توصیفی –تحلیلی، تأثیرگذاری عشق در خداگونه‌شدن انسان را با استناد به آثار اکهارت و ملاصدرا روشن سازیم.

۱. مقدمه

مسئله رابطه انسان و خدا و خداگونه شدن وی از دیرباز موضوع اندیشه بسیاری از متفکران و اندیشمندان بوده است. بسیاری از متفکران مسیحی معتقدند انسان بر خلاف دیگر مخلوقات، بر صورت خدا خلق شده اما گناه انسان و هبوط وی باعث شده تصویر درخشان و روشن او از خدا تیره و تار شود و در پی آن، شباهتش به عدم شباهت مبدل گردد. بازگشت انسان به خدا این عدم شباهت و فاصله بین انسان و خدا را از میان برخواهد داشت. هبوط و فاصله ناشی از آن بود که سبب شد انسان عشق خود را بجای خدا به مخلوقات معطوف کند، در حالیکه تنها راه چاره بازگشت تدریجی او بسوی خدا از طریق عشق و محبت قدسی است (ایلخانی، ۱۳۸۹: ۶۹؛ ژیلسون، ۱۳۸۹: ۸۳؛ Payn, 1998, p. 624). بهمین دلیل دهلیز ورود به راه خدا و خداگونگی، عشق است و

* تاریخ دریافت: ۹۸/۱۱/۱۳ تاریخ تأیید: ۹۹/۴/۲۴ نوع مقاله: پژوهشی

(۱). دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین (نویسنده مسئول)؛ mohammad.qadery@gmail.com

(۲). استادیار دانشگاه اردکان؛ e.kordi@ardakan.ac.ir

نفس بواسطه عشق، اتحاد عمیق با خدا پیدا میکند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۳۷۶). به این ترتیب، عشق نیروی محرکه و انگیزاننده است که آدمی را وادار میکند مسیر الهی شدن خویش را ادامه دهد.

حال باید پرسید آیا اکهارت نیز همانند اسلاف خود به این مسئله می‌اندیشید یا از آنها فاصله گرفته است؟ در پاسخ میتوان گفت که او در این زمینه از اسلافش فاصله گرفته و بجای تمرکز بر گناه نخستین و هبوط انسان، به تأثیرگذاری عشق در خداگونه شدن انسان اذعان دارد.

در سنت اسلامی، دقیقترین مباحث ناظر به عشق از سوی عرفا مطرح شده که نشان‌دهنده اهمیت این مسئله نزد آنهاست، تا آنجا که در عرفان رابطه خدا و انسان رابطه عاشق و معشوق معرفی شده که میان آنها رابطه محبت حکمفرماست. برخی از عرفا عشق را آتشی میدانند که جان عاشق را می‌گدازد و با گداختنش، او را در معشوق فانی میکند. مولوی این مطلب را چنین توصیف میکند:

عشق آن شعله است کو چون برفروخت

هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت

تیغ لا در قتل غیر حق براند

در نگر آخر که بعد از لا چه ماند؟

ماند الا الله، باقی جمله رفت

شاد باش ای عشق شرکت سوز زفت

خود همو بود آخرین و اولین

شرک جز از دیده احوال مبین

ای عجب حسنی بود جز عکس آن

نیست تن را جنبشی از غیر جان

(مولوی، ۱۳۷۵: ۵۹۳-۵۸۹)

اولین اثر عشق به خداوند اینست که عاشق خداوند همواره خود را برای ملاقات او آماده میکند و برای دیدار

و وصال او از همه چیز، حتی خود، روی برمیگرداند (غزالی، ۱۳۵۴: ۶۰۰/۲؛ خرقانی، ۱۳۹۱: ۵۰۶؛ ابن عربی، ۱۳۷۷: ۴۷). ملاصدرا در مقام فیلسوف و عارف بزرگ اسلامی، در آثار خود رابطه انسان با خدا و چگونگی خداگونه شدن انسان را مورد بررسی و تحلیل قرار داده است. او برای خداگونه شدن انسان مؤلفه‌هایی را ارائه می‌دهد که مهمترین آنها عشق است.

علت آنکه در مقاله حاضر، برای بررسی تأثیر عشق در خداگونه‌گی به دیدگاه اکهارت و ملاصدرا پرداخته شده، شباهت بسیار آراء این دو متفکر در این مسئله است. ابتدا تعریفی از خداگونه‌گی از منظر این دو فیلسوف بیان میشود تا روشن گردد که تأثیر عشق در خداگونه‌شدن به چه معناست، سپس چگونگی این تأثیر واکاوی میگردد.

۲. مفهوم خداگونه‌گی انسان از منظر اکهارت

اکهارت خداگونه‌گی انسان را به این معنا میدانند که همه قوای نفسانی و بدنی او نمایشگر خدا باشد، گویی خدا از این مجرا برای فعالیت و کنش خویش استفاده میکند و انسان تنها بروزدهنده خواسته‌های خداوند است. بهمین دلیل اکهارت در یکی از موعظه‌های خود، انسان خداگونه را به ظرف تشبیه کرده و میگوید:

روح باید طبیعت خویش را بدست بیاورد

بمتابه یک ظرف، یعنی اینکه او میتواند با خدا

کار کند بمنظور بدست آوردن خرسندیش در

همان نقطه‌یی که خدا خرسند و شاد است

(Eckhart, 1981: p. 87).

«تصویر اله بودن» یا «شبیه خداوند گردیدن» که

همان معنای خداگونه‌گی است، با ذوب در اوصاف

حضرت حق میسر میگردد، یعنی اوصاف خلقی انسان

در اوصاف حقی خداوند ذوب شود، بگونه‌یی که هر چه

از انسان سر میزند گویی از حضرت حق سر میزند. بنابراین خداگونگی انسان یعنی «ما بکلی در اراده خدا ذوب شده باشیم و دیگر واجد اراده خود نباشیم. هر چقدر کسی این چنین باشد، در خدا بیشتر ریشه دارد و بیشتر خدایی شده است» (Idem, 1994: pp. 19-20).
 بنابراین مفهوم خداگونگی انسان اینست که او به درجه‌یی میرسد که کاملاً از تقرر مخلوق تصفیه شده و در طبیعت و اراده خدا محو میگردد، بگونه‌یی که خداوند در او و از طریق او، بدون هیچ ممانعتی – هر چه می‌خواهد باشد – تجلی کند. شخص در انطباق کامل با حرکت پویای امر الهی، در زمان و مکان زندگی میکند (Forman, 1996: p. 222).

انسان خداگونه انسانی است که حقیقت خدا درونش جلوه‌گر است و خدا در همه چیز او تجلی خواهد کرد، یعنی همه چیز او خداگونه شده و خدا را نشان میدهد. خدا دائماً در جان این شخص حضور دارد؛ او مانند تشنه‌یی خواهد بود که هر کجا و با هر چیز که باشد، اندیشه آب از او جدا نمیشود. چنین فردی در همه جا خدا را نشان میدهد، هر چه عشقش شدیدتر باشد، این حضور و تجلی نیز شدیدتر خواهد بود (Blakney, 1941: p. 9).

خلاصه آنکه، معنای خداگونگی انسان نزد اکهارت عبارتست از شبیه خدا شدن؛ شباهت در نشان دادن اوصاف و ویژگیهای حق، و در این طریق هر چقدر انسان بیشتر شبیه خدا باشد بیشتر خداگونه است. بتعبیر فلسفی، وجه خلقی انسان مغلوب وجه حقی او میگردد، نه آنکه وجه خلقی او از بین برود.

۳. عشق از منظر اکهارت

مایستر اکهارت، فیلسوف، عارف و متکلم بزرگ آلمانی قرن سیزدهم میلادی، از شخصیت‌هایی است که

اندیشه‌هایش مورد توجه بسیاری از اندیشمندان قرار گرفته است. او در بیشتر خطابه‌ها و کتب و رساله‌های خود، به بررسی نسبت انسان با خدا و نیز مسئله خداگونگی انسان پرداخته و مؤلفه‌هایی را برای خداگونه شدن او مطرح میکند. از جمله مؤلفه‌های خداگونگی‌یی که وی بیان کرده، عشق است. اکهارت بر این باور است که عشق الهی در باطن و ضمیر انسان نهاده شده، چون ذات خدا و ذات نفس، ذاتی واحد است (Eckhart, 1981: pp. 8-10). از اینرو او ادعا میکند که در میان موجودات، وحدتی بزرگتر از وحدت خدا و نفس نیست. بسبب چنین اتحاد و همانندی‌یی، نفس تا جایی ارتقا و استکمال پیدا میکند که در شرافت مانند خداوند میگردد، یعنی نفس به شرافت خود خداست و تماس و لمسی که خدا با ذات نفس (درونیترین جزء نفس) برقرار میکند، چنان است که گویی خود را لمس میکند (Idem, 1994: p. 174).
 بدلیل چنین هماهنگی و تطابقی است که نفس انسان شوق پیوستن به ریشه و اساس خود دارد.

با توجه به مبنای نفس‌شناسی فوق است که اکهارت در مورد عشق میگوید: علت عشق روح انسانی به حضرت حق را باید در بدو پیدایش انسان جست، تقدیر خداوند بگونه‌یی رقم خورده که ذات نفس انسان با ذات خداوند یکی باشد. او در عبارتی عشق ذاتی نفس به اتحاد با خداوند را اینگونه توصیف میکند:

روح تمنای رسیدن به «زمینه بسیط» (simple ground)، به «برهوت آرامش» (quiet desert) به جایی که نه پدر است نه پسر و نه روح القدس، دارد (2003: p. 45). (McGinn,

اکهارت در عبارت فوق بیان میکند که تمنای وصال حق، در جان انسان وجود دارد و این تمنا حاکی از

عشق ذاتی روح او به حضرت حق است. در این عشق و تمنای روح، کشش و جذب‌یابی بوجود می‌آید که آرام و قرار را از روح می‌گیرد و روح پیوسته در تکاپو برای وصال یار است. در چنین وضعیتی، روح با چیزی کمتر از بازگشت به اصلش آرام نمی‌گیرد. او می‌گوید:

آن، خدا را می‌خواهد نه به این صورت که روح مقدسی باشد و نه به این صورت که خدای پسر باشد. او از خدای پسر می‌گریزد و نه خدا را بهمان مقداری که خداست می‌خواهد؛ چرا؟ چون در چنین حالتی، او هنوز یک نام را حمل می‌کند. آن، او را به صورتی می‌خواهد که هسته و ریشه‌ی است که از او خوبی ساطع می‌شود (رویتر، ۱۳۸۳: ۱۷۱).

فقط انسان خداگونه از موانع عبور می‌کند و به احد می‌رسد و تنها او می‌تواند بگوید: خدا و من یکی هستیم، خدا را درون خودم می‌شناسم، با عشق ورزیدن به درون خدا می‌روم (همان: ۱۵۸). اکهارت می‌گوید: «روح (soul) فکر می‌کند که خدا هیچ اسم دیگری ندارد، بهمین خاطر آن را با عنوان عشق (love) می‌شناسد، زیرا در این نام همه اسماء حضور دارند (McGinn, 2003: p. 98).

اکهارت از عشق با تعابیر و اصطلاحات متنوعی یاد می‌کند که هر کدام از آنها جنبه ویژه‌ی از عشق را مورد توجه قرار داده است. در اینجا به ذکر سه تعبیر از عشق بسنده می‌شود. البته سه اصطلاح با هم در ارتباطند، بنوعی که اصطلاح دوم، فرع اصطلاح اول و اصطلاح سوم، از لوازم اصطلاح دوم است. در یک تعریف از منظر اکهارت عشق همان محرک درونی (interior motivation) است (Ibid: p. 155). دلیل اینکه اکهارت از این اصطلاح در تعریف عشق بهره می‌برد آنست که عشق به خداوند ذاتی انسان بوده و این عشق آرام و قرار را از انسان می‌گیرد، بگونه‌ی که روح پیوسته در تلاش

برای وصال یار است و تا به وصال دست نیابد آرام نخواهد شد (رویتر، ۱۳۸۳: ۱۷۱). بنابراین درونی بودن این محرک، بدلیل ذاتی بودن عشق است و عنوان محرک بعلت نا آرام بودن و بی‌قراری آن است.

اکهارت حالت برانگیختگی موجود در عشق که در ذات و درون انسان نهفته است را فعل الهی میدانند و می‌گویند: در این امر خداوند مستقیماً دخالت دارد، یعنی هموست که عشق را در ذات انسان بودیعه گذاشته تا روح انسان اسیر و دلبسته وی باشد و تا به وصال معشوقش نرسد از پای ننشیند (McGinn, 2003: p. 155). بسبب این ویژگی، اکهارت از عشق به قلاب (fishhook) تعبیر می‌کند، به این معنا که عشق، انسان را از هر چه غیر معشوق است باز میدارد و نمی‌گذارد میل به آنها در وجود او راه یابد. اما این قلاب تنها زمانی آزاد می‌شود که این عشق برای خدا باشد تا انسان آزاد و رها از هر آنچه غیر خداست بسوی او حرکت کند و سرانجام در آغوش خداوند آرام گیرد. بر همین اساس به هر اندازه که ما عشق را بدست آوریم، به همان اندازه آزادیم (Ibid: p. 65).

با توجه به مطلب فوق مشخص می‌شود که با عشق میتوان از تمام ماسوای حق، رها و آزاد شد و به خدا رسید، زیرا عشق به چیزی جز خداوند راضی و خشنود نمی‌گردد. بهمین دلیل تعبیر دیگری که اکهارت از عشق ارائه می‌دهد، اکسیر اعظم است: «عشق اکسیر اعظم است چون دواي جمله علتها و مادر سایر مقامات است» (Blakney, 1941: p. 12).

اکهارت برای عشق دو کارکرد ذکر کرده است که در ادامه به بیان آنها می‌پردازیم.

۱) انحصارگرایی

از نظر اکهارت وجود عشق در انسان به او این اجازه و

توان را میدهد که همهٔ فعالیتها را به خداوند نسبت دهد، یعنی بپذیرد که ارادهٔ الهی در پس هر کاری است. از اینرو متذکر میشود که هر کسی واقعاً و حقیقتاً عاشق خداست، او را همه جا دارد؛ هم در کلیسا و هم در مکانهای پرت و دورافتاده. «چنین کسی خدا را در گرایشها، قصدها و عشقش حاضر دارد، در واقع، بطور بنیادی خدا را دارد و بنابراین، بطور عالی به خدا چنگ زده است». این بدین معناست که: «خداوند در همه چیز جلوه میکند و خود را برای انسان در میان همه چیز شکل میدهد» (رویتر، ۱۳۸۳: ۱۷۵).

در این حالت در هر چیزی که میبیند یا میشوند، خدا را میبیند. انسان عاشق خدا، در همهٔ اشیاء هیچ چیز جز تجلی خداوند را نمیتواند درک کند. هر چیزی برای او رایحهٔ الهی دارد زیرا تنها خدا در چشم نفسش نشسته است. مثلاً اگر زمانی طولانی به خورشید نگاه کنیم، پس از آن به هر چیز دیگری غیر از خورشید بنگریم تصویر خورشید را در آن خواهیم دید. بهمین سان نیز همه چیز برای انسان عاشق خدا، خدای صرف خواهد شد زیرا در هر چیزی تنها او را میبیند (Otto, 1976: pp. 58-59).

با توجه به چنین رویکردی، اکهارت «عشق بدون تبعیض» را توصیه میکند زیرا از نظر او:

اگر تو خودت را دوست داشته باشی، دیگران را نیز مثل خودت دوست خواهی داشت. اگر زمانی، شخص دیگری را کمتر از خودت دوست بداری، در این صورت در دوست داشتن خودت هم موفقیتی پیدا نمیکنی؛ ولی اگر هم خودت و هم دیگران را به یک اندازه و یکسان دوست داشته باشی، آنگاه همگی را بمنزلهٔ شخص واحد دوست خواهی داشت (McGinn, 2003: p. 204).

پس اگر ما تنها به خدا عشق بورزیم، در حقیقت چون تمام اشیاء خداوند را به انسان نشان میدهند، نمیتوان عشق ورزی به اشیاء را نادیده انگاشت. بهمین دلیل، اکهارت میگوید: «وقتی انسان توسط عشق در بستر خدایی شدن قرار بگیرد، آنگاه بخاطر وجود عنصر انحصارطلبی در عشق، فقط خدا را میخواهد؛ در این صورت انسان اله‌گونه میشود». او در ادامه تصریح میکند: «کسی که در همهٔ امور چیزی جز خدا را در نظر نداشته باشد و به چیزی جز خدا محبت نرزد، خدا هم الوهیت (divinity) خویش را به او میدهد» (Eckhart, 1986: p. 274).

به این ترتیب، انحصارطلبی موجود در عشق، دارای دو کارکرد است؛ اول اینکه عشق به خدا سبب میگردد تمام اشیاء را جلوه و تجلی حق بداند و عشق به آنها را جدای از عشق به خدا نداند. پس عشقی جز عشق به خدا وجود ندارد و تمام عشقها در حقیقت منحصر در عشق به خداست. دوم اینکه وقتی تمام عشقها در عشق به خدا ذوب گردید، عاشق تنها خدا را میبیند و بدلیل این انحصارطلبی، خداگونه میشود.

۲) شبیه‌سازی

هویت عشق، «شبیه‌سازی» است؛ یعنی عاشق همهٔ همت خویش را بکار میگیرد تا هر چه بیشتر شبیه معشوق شود و بهمین دلیل حاضر است تمام هستیش را نثار قدوم معشوق کند. نفس آدمی در تقرب و معراج خود بسوی معشوق حقیقی، از همهٔ چیزهای محسوس رهایی یافته و بسمت معشوق خود استحالهٔ کامل می‌یابد و شبه خدایی میشود و این لازمهٔ چنین یگانگی‌یی است. اکهارت برای توضیح شبیه‌سازی عشق داستانی را نقل میکند:

مرد ثروتمندی عاشق همسرش بود و همسرش

یک چشم خود را از دست داد. مرد ثروتمند برای نشان دادن عشق خود، یکی از چشمان خویش را در آورد و خطاب به همسرش چنین گفت: بانو، باور داشته باش که من عاشق تو هستم. من خودم را شبیه تو می‌کنم. اکنون من هم مثل تو تنها یک چشم دارم. اینجا، مقام انسان خداگونه است؛ کسی که باور دارد خدائیز عاشق اوست، تا جایی که خدایکی از چشمان خود را درمی‌آورد و خودش را در طبیعت انسانی جای می‌دهد (McGinn, 2003: p. 124).

بنابراین عاشق در پرتو عشق، خواهان اینست که بسان معشوق درآید و چیزی جز همانندی هر چه بیشتر با معشوق، او را قانع و راضی نمی‌کند. اکهارت از این حالت به وارستگی عاشق تعبیر کرده و می‌گوید: «وارستگی عاشق، محور و قطب تمام فضیلت‌های صحیح است» (Fox, 1980: p. 137)، زیرا با این وارستگی است که همانندی با معشوق رخ خواهد داد. از اینرو، وی در بین تمام مؤلفه‌های مؤثر در خداگونه شدن، عشق را برای پیوند و اتحاد با خداوند ترجیح می‌دهد. او مینویسد: هیچ چیز بیشتر از پیوند شیرین محبت، تو را به خدا نزدیک و با او متحد نمی‌سازد. کسی که این راه را یافته است، نباید طریق دیگری را دنبال نماید. کسی که این قلاب را برگزیده باشد، آنچنان مذوب میشود که پا و دست و دهان و چشم و قلب و هر چیزی که در اوست از آن خدا میشود (Ibid: p. 244).

همانگونه که در تعریف خداگونه‌گی بیان شد، عبارت نقل شده از اکهارت بمعنای خداگونه شدن است زیرا مفهوم خداگونه‌گی اینست که انسان مظهر و تجلیگاه کمالات و اوصاف خدا باشد. با تحلیلی که اکهارت از کارکرد شبیه شدن عاشق ارائه نمود، مشخص شد که

تمام اعضا و جوارح انسان عاشق، نشان‌دهنده حق است. پس، انسان در پرتو عشق، خداگونه میشود.

نتیجه اینکه، مؤلفه عشق بعنوان مسئله‌ی جدی در نظام فکری اکهارت مطرح است. از نظرگاه او، عشق بمثابه بستری برای نیل به خداگونه شدن انسان است بگونه‌ی که عاشق، تمام همت خویش را صرف مشابهت و همانندسازی با معشوق مینماید. بهمین دلیل تا عاشق (انسان) به معشوق (خداوند) تشبه کامل پیدا نکند، دست از تلاش برنمیدارد.

۴. مفهوم خداگونه‌گی از منظر ملاصدرا

صدرالمتألهین خداگونه شدن انسان را بمعنای مظهریت نسبت به خداوند میدانند، یعنی انسان بتواند در حد وسع خویش، کمالات و صفات حق را نشان دهد. تعریفی که ملاصدرا از خداگونه‌گی ارائه می‌دهد چنین است: «صیوروت عارف و وصول به مرتبه کمال تجرد، بگونه‌ی که محل تجلی آن موجود قدسی منزّه (خداوند) باشد» (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۴۵۶).

با این بیان ملاصدرا، انسان خداگونه انسانی است که بتواند خدا را بنمایاند و این متجلی کردن خدا به میزان قرب انسان به خداوند بستگی دارد. اگر انسان تماماً و در نهایت مرتبه ممکن، بتواند در ذات و صفات و فعل خویش بازتابنده حق باشد، در این صورت خداگونه شده است. صدرالمتألهین در تفسیر آیه امانت^۱ و آیه نور^۲ و همچنین در برخی از آثار خود مطالبی بیان میکند که در حقیقت تبیین مفهوم خداگونه شدن است. او اشاره میکند که خداگونه‌گی، یعنی انسان بجایی برسد که بتواند در سه ساحت ذات، صفات و فعل، خدا را بنمایش درآورد، بگونه‌ی که ذات او مظهر ذات خدا، اوصاف او مظهر صفات خدا و اعمال او مظهر افعال حق باشد. بهمین دلیل

انسان خداگونه بهترین نمونه و مثال برای نمایاندن حق در مقام ذات و صفت و فعل خود است. انسان خداگونه با تمام محدودیت امکانش، در میان تمامی موجودات عالم، مناسبترین باب الهی برای ورود به شناخت خداوند است (همان: ۲۷۸؛ همو، ۱۳۸۳: ۳۰۱؛ همو، ۱۳۸۶: ۲/۷۷۶). ملاصدرا در اسفار میگوید: «گوش، چشم و دست و پای کسانی که به اخلاق خدا آراسته شده‌اند، تجلی حق هستند» (همو، ۱۳۸۲: ۱۰۹).

بنابراین بطور خلاصه میتوان گفت خداگونه شدن انسان اینست که او در سیر تکاملی خویش به مقامی برسد که بتواند نسخه الهی باشد و بازتابنده خداوند در سه عرصه افعال، اوصاف و ذات خود گردد. هرگاه انسان به چنین مقامی رسید، میتوان گفت تشبیه به خدا حاصل نموده و خداگونه شده است.

۵. عشق از منظر ملاصدرا

صدرالمتألهین از میان مؤلفه‌های تأثیرگذار در روند خداگونه شدن، بر عشق و محبت تأکیدی ویژه دارد. بحث او در مورد نقش عشق دو بخش دارد که شباهت بسیار زیادی با دیدگاه اکهارت دارند.

۱) مؤلفه اول: عشق خاص خداوند به انسان

از دیدگاه ملاصدرا، عشق فراگیر و همگانی خداوند، شامل تمام مخلوقات است ولی عشق ویژه او تنها شامل انسانهایی میشود که مظهر و محل تجلی صفات الهی شده و خداگونه شوند. البته چنین عشقی موهبتی است که مقدماتش باید از طرف انسان فراهم گردد و خداگونه شدن از مقدمات آن است. بدین سان دو عشق (عشق خاص خداوند به انسان و عشق انسان به خداوند) به یکدیگر پیوند میخورد. برای بررسی این دو نوع عشق،

ابتدا تعریف عشق از منظر ملاصدرا را بیان مینماییم و در پرتو آن به تحلیل محبت خاص الهی نسبت به انسان خداگونه میپردازیم.

ملاصدرا محبت را «ابتهاج به شیء موافق» تعریف میکند (همو، ۱۳۸۱: ۱/۲۰۵). حال، آیا محبت و عشق خداوند به انسان، بمعنای ابتهاج به شیء موافق است؟ چه توافق و تناسبی میان انسان و خداوند وجود دارد؟ در پاسخ گفته میشود خداوند – بنا بر قاعده «من احب شیئاً احب آثاره» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۷۶) – هر چیزی که مستند به اوست را دوست دارد؛ چون خداوند ذات خود را دوست دارد، تمامی اشیائی که از او صادر شده اند را نیز دوست خواهد داشت (همان: ۳۶۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲/۲۸۷ – ۲۸۶). پس همه موجودات از این حیث که اثری از آثار وجودی خداوندند با او تناسب و توافق دارند. اما در این میان، انسان از تناسب و توافق ویژه‌یی با خداوند برخوردار است.

ملاصدرا معتقد است اگر چه محبت و عشق خداوند به تمام انسانها، از باب اینکه اثری از آثار و جلوه‌یی از جلوات او هستند، تعلق میگیرد ولی این محبت نسبت به انسانهای دارای کمال، محبت ویژه است. برای توضیح مطلب باید خاطر نشان ساخت که بعضی از آیات قرآن کریم دلالت بر این دارند که خداوند برخی از بندگان را بدلیل داشتن فضایل و کمالات دوست دارد.^۳ متکلمان معمولاً این محبت خداوند به انسانها را به ثواب دادن و مدح کردن و تجلیل آنها از طرف خداوند تفسیر میکنند (سراج طوسی، بی تا: ۳/۵۵۷؛ رازی، ۱۴۲۰: ۱۷/۷). صدرالمتألهین با انتقاد شدید از متکلمان بخاطر این نوع تفسیر، میگوید: در آیات قرآن کریم، محبت خداوند به بندگان را باید بر معنای حقیقی محبت حمل کرد، نه معنای مجازی مانند ثواب دادن و مدح کردن (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱/۲۵۲ – ۲۵۱). معنای حقیقی محبت

«ابتهاج به شیء موافق» است (همان: ۲۵۰). در واقع ممکنات در قبول تجلی خداوند و حکایت کردن از ذات او از نظر قرب و بعد یا کثرت و قلت حجاب، متفاوتند و آدمی میتواند با ایمان و عمل صالح، حجاب را از قلبش مرتفع کند و دارای وجودی قویتر گردد و بتبع آن از طرف خداوند مورد محبت بیشتری واقع شود.

صدرالمتألهین در قالب مثالی مدعای خویش را توضیح میدهد و میگوید محبت خداوند بسان محبت پادشاهی نیست که بسبب تمایل به فردی، او را به خود نزدیک کند تا به او کمک کند یا از حضورش لذت ببرد یا در امور مملکت با او مشورت نماید یا وسایل آسایش را برای او آماده کند، بلکه محبت خداوند به بنده مانند محبت پادشاهی است که شخصی را به خود نزدیک میکند برای اینکه آن شخص دارای اخلاقی خوب و صفاتی پسندیده است، بگونه‌یی که سزاوار است در حضور پادشاه باشد. در این مثال، اگر شخصی برای حصول صفات نیکو تلاش نماید - صفاتی که موجب رفع حجاب از او شود تا بتواند در محضر پادشاه باشد - میتواند گفت او خود را در معرض محبت پادشاه قرار داده است (همان: ۲۵۸). در واقع نزدیک شدن بنده به خدا و محبت خداوند به او بدلیل دور شدن انسان از صفات شیطانی و در یک کلمه، تخلق به اخلاق الهی است.

با این توصیف روشن میشود که با عشق، انسان میتواند به حریم الهی وارد شود و بنوعی خداگونه شده و سرشار از عشق و محبت الهی گردد. بهمین دلیل ملاصدرا بیان میکند که کمال آدمی رسیدن به قرب الهی است که نتیجه آن محبت به خداوند است. تعبیر دیگر از قرب الهی «مقام ولایت» است، زیرا «ولایت» در لغت بمعنای قرب و در اصطلاح بمعنای «فناى ذاتی و صفاتی و فعلی در خداوند» است (همو، ۱۳۸۶: ۴۳۰/۱). ملاصدرا ولایت را به دو قسم

عام و خاص تقسیم میکند. ولایت عام مربوط به تمام افرادی است که مؤمن به خداوند باشند و عمل صالح انجام دهند اما ولایت خاص تنها برای عاشقان خداست که فانی در حق شده و متلبس به اسماء و صفات خداوند باشند (همانجا). وی در جای دیگر میگوید: عاشق و محب خداوند کسی است که از حیث معرفتی به تمام اصول اعتقادی و ایمانی و همچنین براهین آنها اعتقاد داشته باشد و از لحاظ عملی نیز صفتی از اوصاف الهی را در خود متجلی و متحقق کرده باشد، بنحوی که در تمام اجزاء وجودیش جاری بوده و همه مشاعر و قوای او تابع آن باشد. چنین شخصی بتعبیر پیامبر اکرم (ص)، شیطان را تسلیم و مطیع خود کرده است (همو، ۱۳۸۱: ۲۳۲/۱). بدین ترتیب، ولایت عام الهی شامل همه مخلوقات میشود اما ولایت خاص، مختص انسانهایی است که متلبس به صفات خداوند بوده و خداگونه هستند. بنابراین محبت و عشق خاص الهی نیز شامل این دسته از انسانهاست.

۲) مؤلفه دوم: عشق ذاتی انسان به خداوند

از نظر ملاصدرا، آفرینش انسان با موجودات دیگر این تفاوت را دارد که خداوند گل آدم را با عشق خویش سرشته است؛ چنانکه در حدیث قدسی فرموده: «خمرت طینه آدم بیدی اربعین صباحاً» (احسائی، ۱۴۰۵: ۹۸/۴).

خداوند چنان طینت انسان را به عشق خویش آغشته است که بتعبیر صدرالمتألهین در تفسیر سوره فاتحه - ذیل آیه «اهدنا الصراط المستقیم» - این عشق انسان را به مقام اشرف مخلوقات میرساند (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۱۳۳).

وقتی سرشت انسان با عشق الهی عجین شده باشد،

دیگر نمیتوان از انسان عشقی غیر از عشق خداوند را انتظار داشت و او باید با همان طینت آغشته به عشق حضرت حق، به دیدار خداوند نایل آید؛ بهمین دلیل باید در تمام طول زندگی خویش چنین عشقی در وجود او هویدا باشد تا بخوبی در عشق حق، گداخته و ذوب شود. عاشق در پی این عشق، آنچنان مجذوب و شیفته معشوق میشود که بدنبال آن است تا تمام کمالات وی را در خود متجلی سازد. در مسئله مفهوم خداگونگی گفته شد که چنین چیزی جز معنای خداگونگی نیست. در این مسیر تکاملی، وجود مُجِب هرچه لطیفتر و نورانیتر باشد، محبت در او کاملتر و نفس به مراتب متکاملتر خواهد شد. در ممکنات، نهایت عشق و کمال این محبت در وجود نبی خاتم، حضرت محمد (ص) بروز کرده که تجلی تام صفات الهی است (همو، ۱۳۵۸: ۱۵۶).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با تبیینی که از تأثیرگذاری عشق در خداگونگی از منظر مایستر اکهارت و ملاصدرا بعمل آمد، شباهتهای بسیاری بین آراء این دو متفکر بدست می‌آید. اولین شباهت، در تعریف خداگونگی است که هر دو، مفهوم خداگونگی را بمعنای تجلی صفات و کمالات و مظهریت نسبت به خداوند میدانند، یعنی رسیدن انسان به مقامی که تجلیگاه و مظهر اسماء و صفات حق باشد. با توجه به چنین رویکردی، دو اندیشمند به تحلیل چگونگی تأثیرگذاری عشق در فرایند خداگونگی پرداخته‌اند که باز هم هر دو دارای نقاط مشترک فراوانی هستند. هر دو به ذاتی بودن عشق به خداوند در انسان معتقدند. اکهارت با توجه به مبنای نفس‌شناسی خود، عشق به خداوند را در وجود انسان نهادینه میدانند و ملاصدرا در مؤلفه دوم به بیان عشق ذاتی انسان به خداوند می‌پردازد. وی با توجه به حدیث

قدسی بیان میکند که خداوند با دو دست خویش، طینت آدم را با عشق عجین ساخته است. بهمین دلیل عشق به حق، ذاتی و فطری انسان است. از مشترکات دیگر این دو اندیشمند، در کارکرد دومی است که اکهارت مطرح میکند و ملاصدرا نیز همان را با ادبیات دیگری تأیید مینماید. بنابر کارکرد دوم، عاشق در پی شبیه‌سازی خود با معشوق است، از اینرو انسان عاشق خداوند در پی تشبّه به اوست. اکهارت برای بیان این خاصیت، از تمثیل نیز بهره میبرد. او تصریح میکند که عاشق در مسیر همانندسازی خود با معشوق تا جایی ادامه میدهد که تماماً بسان معشوق گردد، بنحوی که دست و پا و دهان و تمام اعضا و جوارح او نشان‌دهنده معشوق باشد. ملاصدرا برای بیان این مطلب، ابتدا از عشق خداوند نسبت به کل موجودات بحث کرده و از آن به ولایت عام تعبیر میکند، سپس عشق خاص الهی نسبت به انسان را بیان میکند. از دیدگاه وی عشق عام الهی تمام هستی را شامل میشود اما عشق خاص الهی مختص انسانهایی است که در مسیر کمال باشند و با ایمان و عمل صالح توانسته باشند متخلق به اخلاق الهی گردیده و شبیه خداوند شوند. ملاصدرا از عشق خاص الهی نسبت به انسان خداگونه به ولایت خاص تعبیر میکند. بر این اساس میتوان گفت از نگاه اکهارت و ملاصدرا، عشق مؤلفه‌یی تأثیرگذار برای خداگونگی و تشبّه به اله است.

پی‌نوشتها

۱. «انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان انه كان ظلوماً جهولاً» (احزاب/ ۷۲).
۲. «الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة...» (نور/ ۳۵).

۳. «إنَّ الله يحبُّ التَّوَّابِينَ ويحبُّ المتطهِّرين» (بقره/۲۲۲)؛
«فإنَّ الله يحبُّ المتقين» (آل عمران/۷۶)؛ «والله يحبُّ
الصَّابِرِينَ» (آل عمران/۱۴۶)؛ «إنَّ الله يحبُّ المتوكِّلين» (آل
عمران/۱۵۹)؛ «إنَّ الله يحبُّ المقسطين» (مائدة/۴۲).

منابع

ابن عربی (۱۳۷۷) ترجمان الاشواق، شرح رینولد نیکلسون،
ترجمه گل بابا سعیدی، تهران: روزنه.
احسائی، ابن ابی جمهور (۱۴۰۵) عوالی اللثالی العزیزیه فی
الاحادیث النبویه، قم: دار سیدالشهداء.
ایلخانی، محمد (۱۳۸۹) تاریخ فلسفه در قرون وسطی و
رنسانس، تهران: سمت.
خرقانی، ابوالحسن (۱۳۹۱) «نوشته بر دریا»، میراث عرفانی
ابوالحسن خرقانی، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا
شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
رازی، فخرالدین (۱۴۲۰) مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء
التراث العربی.
رویتر، جیمزای (۱۳۸۳) «دگرگونی انسان در نظر ابن عربی و
اکهارت»، ترجمه محمد هادی ملازاده، پژوهشهای فلسفی -
کلامی، شماره ۱۹، ص ۱۸۰-۱۵۳.
زیلسون، اتین (۱۳۸۹) تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی،
ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، تهران: دانشگاه ادیان و مذاهب.
سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳) اسرار الحکم، تصحیح کریم
فیضی، قم: مطبوعات دینی.
سراج الطوسی، ابونصر (بی تا) اللمع، قاهره: مکتبه الثقافه
الدینیة.
غزالی، محمد بن محمد (۱۳۵۴) کیمیای سعادت، ترجمه
حسین خدیو جم، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷) تاریخ فلسفه، ج ۲، ترجمه
ابراهیم دادجو، تهران: علمی و فرهنگی.
ملاصدرا (۱۳۵۸) الواردات القلبیه فی معرفه الربویه، تصحیح
و ترجمه احمد شفیعیها، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
_____ (۱۳۷۵) مجموعه رسائل فلسفی، تحقیق و
تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
_____ (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة،
ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت
اسلامی صدرا.
_____ (۱۳۸۱) المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق
محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی
صدرا.

_____ (۱۳۸۲) الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة،
ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا کبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی
صدرا.

_____ (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة،
ج ۸، تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت
اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح
نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۹) تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، تصحیح و
تحقیق محمد خواجهوی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی
صدرا.

مولوی، جلال الدین (۱۳۷۵) مثنوی معنوی، ج ۵، تصحیح
محمد استعلامی، تهران: زوار.

Blakney, R.B. (1941). *Meister Eckhart: a Modern Translation*. New York: Harper & Brothers.

Eckhart, Meister (1981). *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*. trans. by E. Colledge and B. McGinn. New York: Paulist Press.

_____ (1986). *Teacher and Preacher*. ed. B. McGinn. New York: Paulist Press.

_____ (1994). *Selected Writing*. ed. O. Davis. London: Penguin Books.

Forman, R. K. C. (1996). *Meister Eckhart: The Mystic as Theologian*. Element Books.

Fox, M. (1980). *Breakthrough: Meister Eckhart's Creation Spirituality*. New York: Image Book.

McGinn, B. (2003). *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*. New York: The Edward Cadbury Lectures Co.

Otto, R. (1976). *Mysticism East and West, A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, trans. by B. L. Brancey and R. C. Payne. New York: MacMillan.

Payne, S. (1998). *Mistisism*. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6. London: Routledge.

فردا صدرا