



Analysis of Divine Love and its philosophical implications

Najaf Yazdani ¹, Fakhrossadat Alavi ²

Abstract: The main issue of the article is the analysis of God's love for creatures and the consequences of the divine seal. Although it is intellectually impossible to apply the attribute of Divine Love to God, it has received less attention in Islamic theology. God's love has been delivered to His servants through His general and special mercy to creatures, divine guidance, God's good will, but love in its true sense and not its accessories, originates from God's love for Himself, which has all the perfections of existence. God is in love with himself because of his knowledge of himself and His existence, and beings who are related to Him are also loved by God. Our special love for God's love is the combination of creativity and creation with God's love, compassion and empathy for others, and the application of God's love is one of the features and essentials of this love. This article deals with the semantics of divine love and the analysis of its consequences with a descriptive-analytical method.

Keywords: Divine Love, God, love, Human , Existential connection

Submitted: 2023/11/06

Accepted: 2024/02/01

1. Assistant Professor, Meybod University, Faculty of Theology and Islamic Studies, Meybod University, Meybod, Iran. (**Corresponding author**), yazdani4321@gmail.com.

2. Assistant Professor, Meybod University, Faculty of Theology and Islamic Studies, Meybod University, Meybod, Iran, f.alavi@meybod.ac.ir.



تحلیلی بر حب الهی به ماسوا و لوازم فلسفی آن

نجف یزدانی^۱، فخرالسادات علوی^۲

چکیده: مسئله اصلی مقاله پیش رو، تحلیل محبت (مهر) خداوند به موجودات و پیامدهای این محبت است. اطلاق صفت مهر الهی، گرچه به لحاظ عقلی برای خداوند محال نیست، اما به واسطه انفعال و تأثیری که در نگاه نخست از این واژه به ذهن تداعی می‌شود، در کلام اسلامی کمتر به آن توجه شده و گویا شأن خدا بالاتر از آن است که نسبت به مادون خود متأثر شود. از این رو، عموماً حب خداوند به هدایتگری الهی، اراده خیر خداوند به بندگان و رحمت تحویل برده شده است. اما از منظر عقلی، خاستگاه حقیقی حب، محبت خداوند به خود، به‌عنوان مجمع همه کمالات وجودی، و در نتیجه محبت سایر موجودات به معنای ارتباط وجودی با آن‌هاست. خداوند به جهت علم به خود و مرتبه وجودی‌اش، عاشق خود بوده و موجوداتی که عین ربط وجودی به اویند، محبوب خداوند قرار دارند. از لوازم چنین محبتی می‌توان به فرعیت مهر ما نسبت به مهر خداوندی، تلازم آفرینش‌گری و خلقت با محبت الهی، شفقت و همدلی نسبت به دیگران و اطلاق محبت الهی اشاره کرد. این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی به معنانشناسی محبت الهی و تحلیل پیامدهای آن می‌پردازد.

واژگان کلیدی: مهر الهی، خدا، محبت، انسان، ارتباط وجودی.

* تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۷

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۱۲

۱. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران (نویسنده مسئول)

yazdani4321@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران. f.alavi@meybod.ac.ir

مقدمه

برخی صفات الهی، از جمله علم و قدرت، در کلام اسلامی به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته‌اند، اما صفت محبت و مهر خداوند یا عشق الهی، هرچند اطلاقش بر خداوند ممنوعیت عقلانی ندارد، کمتر محل توجه بوده است. صفت مهر الهی در کلام مسیحی بیشتر مورد بحث قرار گرفته، اما متکلمان اسلامی چندان به آن توجه نکرده‌اند و آن قدر که به صفات دیگر مانند عدل الهی پرداخته‌اند، از محبت و مهر الهی بحث نکرده‌اند (حجتی، ۱۳۹۶: ۲۳۲). البته در آیات قرآن، مشتقات حب ۸۲ بار ذکر شده است. همچنین، صرف‌نظر از تکرار در قرآن، ۸ ویژگی متعلق به دوست داشتن خداوند قرار گرفته است که به ترتیب تکرار عبارتند از: محسنین ۳ بار (بقره: ۱۹۵، آل عمران: ۱۳۴ و ۱۴۸، مانده: ۱۳ و ۹۳)، صابرین ۱ بار (آل عمران: ۱۴۶)، جنگیدن در راه خدا (صف: ۴)، متوکلین ۱ بار (آل عمران: ۱۵۹)، متطهرین ۱ بار (بقره: ۲۲۲)، مقسطین ۳ بار (مانده: ۴۲؛ ممتحنه: ۸؛ حجرات: ۹)، متقین ۳ بار (آل عمران: ۷۶؛ توبه: ۴ و ۷)، و توابین (بقره: ۲۲۲). عمده آثاری که به حب الهی پرداخته شده، نیز ناظر به عشق انسان به خدا است

و نه برعکس. مقالات عرفانی بیشتر به عشق الهی به معنای رابطه انسان با خدا توجه کرده‌اند (به‌عنوان نمونه: کسایبی‌زاده، ۱۳۸۹؛ رحمانی و دیگران، ۱۳۹۶). همین رویکرد با نظرات برخی از متفکران غربی نیز مورد مقایسه قرار گرفته است (محمودی و رضایی، ۱۳۸۷؛ انوشیروانی و ناصری، ۱۳۹۲). برخی به جنبه سازنده و تکامل‌ساز عشق انسان به خدا اشاره کرده‌اند (برومر، ۱۳۹۲) و در برخی آثار نیز به بررسی فلسفی و هستی‌شناختی عشق به‌طور کلی پرداخته شده است (به‌عنوان نمونه: محمدی، ۱۳۹۲؛ خادمی و باغخانی، ۱۳۹۳). اما در خصوص تحلیل عشق خداوند و محبت او به موجودات، ادبیات و سابقه چندان‌ی موجود نیست. در موارد محدود، تنها به سازگاری عشق خدا با عذاب جاودان پرداخته شده است (حجتی، ۱۳۹۶: ۲۲۵) و در برخی پژوهش‌ها نیز به معنای حب انسان و موانع محبت انسان به خدا و نشانه‌های آن پرداخته شده و در مورد محبت خداوند به برخی نظرات کلی و محدود بسنده کرده و ابعاد حب الهی مورد بحث قرار نگرفته است (اکبرنژاد و رستمی، ۱۳۹۱؛ علی‌زملنی و آقاجانلو، ۱۳۸۹؛ محقق‌ی و محمدی، ۱۳۹۱).

با توجه به پیشینه ذکر شده، سوالات

وجود و عشق، می‌توان چنین امری را پذیرفت (صادقی، ۱۳۷۹).

آیات زیادی تعبیر محبت برای خداوند را به کار برده است و بی‌تردید محبت صفتی از صفات خداوند است، اما از سویی نیز این اتفاق نظر وجود دارد که معنای انفعال یا کسب لذت به سان محبت در انسان، برای خداوند محال است. از این رو، در تفسیر معنای محبت خداوند، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد:

الف) بر اساس مبانی برخی دیدگاه‌ها می‌توان گفت اساساً معنای محبت برای خداوند با معنای محبت برای آدمی متفاوت است و با پذیرش اشتراک لفظی صفات، بین ما و خدا هیچ سنخیتی برقرار نیست (قمی، ۱۳۶۲: ۶۶ و همو، ۱۳۷۳: ۸۱/۱)؛ که در اینصورت باب شناخت صفات و من جمله صفت حب خداوند بر ما بسته است و بلیید به نوعی تعطیل تن داد!

ب) در دیدگاه دوم، محبت خداوند به معنای ایصال ثواب، خیر و رحمت به بنده و توفیق است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۱/۳۲۶، کاشانی، ۱۳۳۶: ۲/۱۴۱۵)

پاسخ داده نشده‌ای که مسئله و موضوع نوشتار حاضر را تشکیل می‌دهد، از این قرارند: اساساً آیا خداوند را می‌توان به صفت حب یا عشق متصف کرد و نسبت صفت حب الهی با بقیه صفات چگونه است؟ بخصوص با صفاتی که حاکی از غضب و خشم و انتقام الهی هستند. آیا صفت حب با صفات خاصی ارتباط دارد؟ صفت حب ذاتی است یا افعالی؟ در مقابل حب الهی چیست؟ اگر خداوند یا غضب الهی یا قهر الهی؟ و اینکه چرا در کتاب‌های کلامی از محبت الهی بحث نشده است؟ حب الهی چه ویژگی‌هایی دارد و لوازم حب الهی در اندیشه اسلامی چیست؟ در این مقاله می‌کوشیم با تمرکز بر صفت حب الهی به تحلیل و پاسخ به این سوالات بپردازیم.

۱. معناسازی محبت خداوند

لفظ محبت و عشق دو واژه نزدیک به یکدیگرند (برای واژه‌شناسی محبت و عشق ر.ک به: منصف و صیادی، ۱۳۸۸). از نظر فلسفی و عرفانی، برخی آن را فاقد تعریف می‌دانند که در صورت پذیرش مبنای حکمت متعالیه مبنی بر مساوقت

صفات نه متصف به صفات و ... بیان شده است (برای اطلاع از راه حل‌ها نک به: سراج و دیگران، ۱۴۰۰).

۱ جهت حل مشکل تعطیل شناخت صفات راه حل‌هایی مانند امکان شناخت سلبی صفات، اعطا کننده بودن

۲۰۷، سمرقندی، ۱۴۱۶ق: ۱/۲۰۶) در حقیقت حب خداوند با ایجاد توفیق بندگی، هدایتگری و رفع موانع و حجابها (طریحی، ۱۳۷۵: ۱/۴۴۰؛ غزالی، ۱۳۷۷: ۴/۵۶۸) و پاداش (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۶۴۶) تجلی می‌یابد. به همین سان عدم محبت به معنای عدم رضا معنا شده است (طبری، ۱۴۱۲ق: ۲/۱۸۲) نزدیک به این دیدگاه برخی مانند امام خمینی، محبت خداوند به موجودات را در رحمت خداوند متجلی می‌داند و بغض خداوند به انتقام او معنا شده (خمینی، ۱۳۷۷: ۴۶۳) در اینجا در حقیقت خود حب و بغض به واسطه مفهوم دیگری مانند انتقام و رحمت تحلیل شده است. استاد مطهری نیز محبت را به رحمت و رحیم بودن برگردانده‌اند؛ به این معنا که محبت عام، رحمت رحمانیه و محبت خاص خداوند، رحمت رحیمیه دانسته می‌شود (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۷/۶۹۰-۶۹۱).

ج) دیدگاه دیگر، محبت را با محوریت اراده معنا کرده و محبت خداوند را به معنای اراده اعطای ثواب، خیر و

رحمت به انسان معنا می‌کند. به همین معنا می‌توان محبت خداوند به بقیه موجودات را به نیز اراده رساندن خیر به آن‌ها معنا کرد. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۴/۲۸۲ و نیز طوسی، بی‌تا: ۲/۶۲ و ۱۸۱، ۴/۴۲۴؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق: ۱/۴۵۳؛ هجویری، ۱۳۸۶: ۴۴۹) از نظر کسانی که محبت را از سنخ اراده گرفته‌اند، معمولاً در محبت متعلق آن را می‌توان حذف کرد اما در اراده حذف نمی‌شود؛ به همین جهت مرسوم نیست گفته شود خداوند مومن را اراده کرده بلکه گفته می‌شود خداوند ثواب او را اراده کرده اما گفته می‌شود خداوند مومن را دوست دارد. (طوسی، بی‌تا: ۲/۶۲)

اختلاف این دو قول به مساله دیگر یعنی پذیرش یا عدم پذیرش صفت اراده برای خداوند بر می‌گردد. متکلمینی که اراده را برای خداوند نفی کرده‌اند، صفت محبت خداوند را به معنای صرف ایصال ثواب و خیر معنا کرده و کسانی که اراده را برای خداوند پذیرفته‌اند، محبت حق تعالی را به اراده رساندن خیر و ثواب تفسیر

۱ لازم به توضیح است در مقابل برخی -مانند فخرزاری و معتزله بغداد- که خداوند را متصف به صفت مرید بودن می‌دانند، برخی متکلمین مانند کعبی و ابوالحسین بر این نظرند که خداوند موصوف به صفت اراده نیست چراکه مرید بودن خداوند نسبت به افعال خود به معنای

موجد و فاعل بودن نسبت به آن‌هاست و مرید بودن نسبت به افعال غیر خود به معنای آن است که افعال غیر، مورد امر خداوند قرار گرفته است. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۴/۲۸۲)

می‌کنند. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۴/۲۸۲) همچنین دلیل کسانانی که محبت خدا را نفس انعام و توفیق و هدایت گرفته‌اند این است که اراده با محبت متفاوت است و گاه انسان چیزی را اراده می‌کند در حالی که به آن حب ندارد مانند خوردن داروی تلخ. (خازن، ۱۴۱۵ق: ۱/۱۳۷ و ۲/۵۵) به همین جهت از نظر آن‌ها، اطلاق محبت در موضع اراده، مجاز و استعاره است چرا که ممکن است یکی بر خلاف نفی دیگری وجود داشته باشد (کاشانی، ۱۳۳۶: ۲/۲۰۷ و جرجانی، ۱۴۳۰ق: ۱/۲۹۴).

د) نظر دیگر آن است که محبت الهی، صفتی و رای صفت اراده و صفات دیگر است و تفسیرهایی مانند اراده خیر یا ثواب از لوازم این محبت به شمار می‌آید (برای تعابیر نخستین این دیدگاه نک به: فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۴/۲۸۲). در توضیح محبت به عنوان صفتی جداگانه تقریرهای مختلفی وجود دارد: برخی از فیلسوفان، عشق را به ابتهاج به واسطه

تصور حضور ذاتی تعبیر نموده‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳/۷۴؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/۹۱ و ۴/۱۳۴ و ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۵۹) و از آنجا که خداوند خود را ادراک می‌کند، محب ذات خود و بقیه کمالات است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳/۳۲۹). ابن سینا حق تعالی را دارای بالاترین رتبه در سلسله عشاق می‌داند. عشق او به موجودات در واقع عشق به تجلی خود خداوند است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۹۶ و ۳۹۱). در این تحلیل حب به ابتهاج و لذت برمی‌گردد و از آنجا که در کلام اسلامی خداوند را دارای لذت عقلی می‌دانند پس می‌توان محبت داشتن را به خداوند نیز نسبت داد.

در تقریر دیگر می‌توان گفت حب یک تعلق وجودی و انجذاب خاص بین محب و محبوب یا همان رابطه حقیقی وجودی است که امری تشکیکی و ذو مراتب به حسب مراتب علی است. این تعلق وجودی بین علت تامه و معلول کامل تر از

۱ به عنوان نمونه تعبیر فخر چنین است: «أنه لا یبعد أن تكون محبة الله تعالى للعبد صفة وراء كونه تعالى مریدا لإیصال الثواب إليه، وذلك لأننا نجد فی الشاهد أن الأب یحب ابنه فیترتب علی تلك المحبة إرادة إیصال الخیر إلى ذلك الابن فكانت هذه الإرادة أثرا من آثار تلك المحبة وثمره من ثمراتها وفائدة من فوائدها» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۴/۲۸۲). البته وی توضیح

ایجابی و تفصیلی در مورد این معنای از محبت - جدای از اراده - ارائه نمی‌دهد و در اثری دیگری تنها محبت را خاص تر از اراده بیان می‌کند (فخر رازی، ۱۴۳۶ق: ۲/۲۹۷) اما این تعابیر نشان می‌دهد که چنین امکانی قابل فرض بوده است هر چند در آن زمان مبانی برای تحلیل بیشتر آن در اختیار نبوده است

ربط وجودی بین علل ناقصه و معلول‌های آن است. در مورد خداوند این صفت، کمالی قابل فرض بوده و از آنجا که در خداوند هیچ جهت امکان ندارد، حب ذاتی بر خداوند ضروری و مستحیل الارتفاع خواهد بود. حقیقت حب، همین تعلق وجودی و متوقف بر امر دیگری مانند ادراک نیست. از این رو لزوم ادراک و شعور در مورد حب، به مصداق و درجه آن وابسته است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/ ۴۱۲).

بر اساس دیدگاه‌های ذکر شده، باید گفت دیدگاه اول به لحاظ مبنایی اثبات و فهم صفت محبت خداوند بر ما را دچار مشکل می‌کند و به همین جهت قائلین آن به فهم سلبی صفات الهی روی آورده‌اند. در دیدگاه دوم و سوم به جای تحلیل خود حب، به لوازم و ملحقات حب اشاره شده و صفت حب را به صفات دیگر الهی مانند رحمت یا هدایتگری، اراده الهی و یا علم تحویل برده‌اند. بنابراین دیدگاه قابل پذیرش در خصوص محبت الهی، قول آخر است که می‌توان اصل معنای محبت خداوند و آثار این محبت را تفکیک نمود و از این طریق هم وجوه جسمانی و انفعالی مانند میل و شهوت از معنای اصلی محبت جدا شده و هم صفت محبت از صفات و لوازم دیگر به لحاظ مفهومی قابل تمایز

است. البته می‌توان گفت تقریرهای قول آخر نیز قابل جمع‌اند یعنی محبت در اصل همان تعلق وجودی و جذبه ای است که در برخی مراتب با ابتهاج و ادراک همراه است. در حقیقت هر چند صفات خداوند عین ذات است اما به لحاظ مفهومی صفت محبت برای خداوند دراصل به معنای نوعی تعلق وجودی - بدون انفعال - است گرچه در قالب آثار همچون احسان، رحمت، اراده خیر و هدایتگری محقق می‌شود. خداوند تعلق وجودی به خود و کمالات خود دارد و از این رو بالذات، عاشق خودش است و از آنجا که فعل خداوند از ذات او جدایی ندارد مخلوقات او نیز محبوب خداوند است چرا که مخلوقات نتیجه فعل خداوند‌اند. سپس ظهورات این حب در قالب‌های مختلفی متجلی می‌گردد.

به تعبیر دیگر همانطور که در محبت آدمی به خداوند، لقاء و ارتباط وجودی آدمی غایت نهایی است و نه صرف کسب ثواب یا ترس از دوزخ، بر همین اساس در مورد محبت خداوند نیز گرچه معانی دیگری ذکر شده است اما نهایتاً باید این حب به امر ذاتی برسد که خود خداوند خواهد بود. خداوند حقیقتاً موجودات را دوست دارد، چون حقیقتاً خودش را دوست

دارد و موجودات آثار و مخلوقات خود او هستند. بنابراین نیازی نیست معنای حقیقی حب خداوند را به معنای دیگری تاویل کنیم.

با توجه به دیدگاه‌ها ذکر شده مشخص شود که چنانچه دیدگاه‌هایی را بپذیریم که محبت الهی را به توفیق و خیر رساندن به بندگان تفسیر می‌کنند، در این صورت محب بودن خداوند از اسماء فعلی محسوب می‌شود؛ ولی با پذیرش دیدگاه برگزیده صفت محبت الهی جزء صفات ذاتی محسوب می‌شود.^۱

نکته دیگر این که معمولاً عشق به معنای محبت شدید معنا شده و خداوند نیز به لحاظ فلسفی همه صفات را به نحو اتم و اکمل واجد و شایسته این ویژگی است اما در تعابیر دینی غالباً محبت به خداوند نسبت داده شده است. از نظر تاریخی برخی از اهل تصوف در قرون اولیه مانند قشیری یا هجویری به دلایل مختلفی همچون استناد به معنای لغوی واژه عشق که در آن نوعی تجاوز از حد و زیاده روی

در محبت وجود دارد، بار معنایی منفی پیدا کرده است و از این رو اطلاق آن بر خداوند را صحیح ندانسته‌اند. اما این دلیل از اعتبار لازم برخوردار نیست؛ چرا که هر مفهومی که انسان با آن مواجه می‌شود، می‌تواند بار معنایی منفی داشته باشد و اطلاق آن‌ها با سلب وجوه نقص مشکلی ندارد. از این رو در قرون بعد هم از ناحیه عرفا و هم فیلسوفان اسلامی تعبیر عشق کبیر در مورد محبت خداوند به انسان‌ها به کار رفته است. بنابراین اطلاق عشق برای خداوند برخلاف قرون اولیه، به تدریج در قرن چهارم به طور نسبی و در قرن پنجم به صورت مطلق مورد پذیرش قرار گرفته است (ر.ک به رحمانی و دیگران، ۱۳۹۶: ۲۴ و ۴۸).^۲

۲. نسبت صفت حب الهی با صفات مرتبط

نکته کمک کننده در فهم معنای محبت و مهر الهی، مفاهیم مقابل و معانی نزدیک به آن است. در قرآن تعبیر لایحب در تقابل با محبت خداوند به کار رفته است (به

۱ در اسماء ذاتی، نیازی به لحاظ امری غیر از ذات نیست اما در مورد اسماء فعلی، در مرحله انتزاع، باید تحقق خارجی فعل را نیز در نظر گرفت. البته اسماء فعلی نیز همانند اسماء ذاتی واقعاً برای ذات تحقق دارند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۴۱).

۲ علامه جعفری در این باره می‌گوید: «از مجموع ملاحظات در منابع اسلامی نتیجه قاطعه ای به عنوان محبوبیت عشق دیده نمی‌شود و اصطلاح عشق الهی را نمی‌توان به مأخذ و منابع اولیه مستند ساخت» (جعفری، ۱۳۶۳: ۱۲ / ۲۹۳).

عنوان نمونه: بقره: ۱۹۰؛ آل عمران: ۳۲، (۵۷)، که بسته به معنایی که برای حب ذکر شد، لایحب هم معنای متفاوتی می‌یابد؛ البته تعبیر لایحب کمتر وجوه مادی و سلبی را به ذهن تداعی می‌کند. علاوه بر تعبیر لایحب که معنای غیر محصل مطلق و عام از محبت است، مفهوم بغض نیز به معنای عدم ملکه آن اشاره دارد^۱ و به همین جهت در برخی تعبیر «لایحب» در مورد خداوند، به «بغض» معنا شده است (طبرانی، ۲۰۰۸م: ۱/۴۹۵ و نیز طوسی، بی‌تا: ۱/۴۶۸). همینطور در روایات تعبیر بغض در مقابل حب خداوند به کار رفته است آنجا که می‌گویند خداوند بنده را دوست دارد اما نسبت به عمل ناپسندش بغض دارد (نهج البلاغه خطبه، ۱۵۴؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۴۱۱). همچنین رضا از مفاهیم دیگر است که معنایی نزدیک به محبت داشته و در برخی تفاسیر، در عطف به لایحب، لایرضی آمده است (طبری، ۱۴۱۲ق: ۲/۱۸۳) و اگر غضب را نیز در مقابل محبت به کار می‌برند به جهت آن است که غضب در مقابل رضا قرار دارد (طوسی، بی‌تا: ۱/۴۴۰). کراهت یکی دیگر از اصطلاحات مرتبط و نقیض اراده

است؛ اما از آنجا که برخی نظرات، مفهوم اراده را برای تحلیل و معنای محبت خداوند به کار گرفته‌اند، کراهت -به جهت اراده - در مقابل محبت قرار داده شده است (طوسی، بی‌تا: ۱/۴۶۸ و ۲/۴۴).

به نظر می‌رسد مفاهیم مقابل محبت مانند غضب، قهر و یا اکراه خداوند، مفاهیمی‌اند که در مقابل لوازم محبت الهی‌اند و هر کدام متعلق به امر خاص یا لازمه خاصی از معنای مقابل حب است. به عنوان نمونه اکراه، در مقابل اراده خیر به عنوان لوازم محبت قرار دارد. در قرآن فقط یک جا (اسراء: ۳۸) تعبیر مکروه بودن به خداوند نسبت داده شده است که باز می‌گویند یک افعالی نزد خداوند مکروه است نه اینکه تعبیر کراهت را برای خود خداوند به کار ببرد. یعنی خداوند اراده این گناهان را نکرده است.. بنابراین در مقابل حب به معنای عام، همان «لایحب» قرار دارد اما در مقابل لوازم محبت، صفات دیگری مانند غضب یا اکراه مطرح می‌شود و اگر معنای حب به صورت مستقل به معنای تعلقو ارتباط وجودی قابل فهم باشد، معنای بغض هم قابل فهم خواهد بود.

۱ لازم به ذکر است در مباحث منطقی دو تفسیر در خصوص معنای غیر محصل وجود دارد: یکی معنای عام که به معنای هر چیزی است که محصل نباشد و دیگری

معنای عدم ملکه در مقابل ملکه (نک به (طوسی، ۱۴۰۳ق: ۱/۱۲۴).

۳. تعالی بخشی به محبت انسانی؛

راهی به سوی فهم محبت خداوند

برای فهم صفات خداوند، گریزی از مراجعه به مفاهیم و معانی قابل فهم برای انسان بشرط تنزیه اوصاف الهی از اوصاف مشابه آن در انسان، نیست؛ در غیراینصورت باید به الهیات سلبی قائل شد که بواسطه تنزیه خداوند و اوصافش از فهم انسان، منجر به حصول تصور مشخصی از صفات خداوندی و ضوابط آن نمی شود. به این ترتیب به عنوان نمونه برای فهم معنای علم الهی، ابتدا معنای علم در مورد خود را در نظر گرفته و سپس محدودیتها و نقایص آن را سلب کرده و بر اساس مبانیی همچون اتحاد مفهومی و اختلاف مصداقی به اطلاق این صفت به خداوند مبادرت می کنیم (تشبیه در عین تنزیه). بر همین مبنا برای فهم عشق خداوند می توان از الگوهای دیگر عشق مانند عشق رمانتیک یا عشق به همنوع استفاده کرد^۱ (این دو اصطلاح برگرفته از برومر، ۱۳۹۵: ۵۱ و

۱۲۵). با کنار گذاشتن بخش سلبی و نقصی این ویژگی ها، برخی از جنبه های محبت و عشق خداوند به ما روشن می گردد؛ به عنوان نمونه مساله جنسیت موجود در عشق رمانتیک، در عشق خداوند وجود ندارد اما ویژگی های دیگر مانند توجه انحصاری به معشوق، کشش و تمنای یکی شدن با معشوق و تجربه ای از رنج یا سوز و گداز به سبب دوری از معشوق، قابل تعالی و سپس اطلاق در مورد خداوند هستند (برومر، ۱۳۹۵: ۵۲-۵۳).

توجه انحصاری در عین شمولیت آن به موجودات مختلف و عدم انحصار این توجه به شخص خاص همانند عشق به همنوع است (برومر، ۱۳۹۵: ۱۲۶) هر کدام از این ویژگی ها به چه معنایی در عشق خداوند به ما قابل تبیین است. توضیح آنکه خداوند علی رغم آنکه معشوق های متعددی دارد اما منحصرگونه نیز به آنها می تواند توجه کند. توجه انحصاری یا توجه ویژه در عشق به این معنا

۱ ممکن است همانندی عشق الهی با عشق های دیگر بی وجه به نظر برسد اما این نقطه شروع به ما کمک میکند هنگامی که نمی دانیم چطور فکر کنیم یا چگونه سخن برانیم، راهی برای آغاز سخن فراهم می کند. البته خطرناک هم هستند که سایر الگوهای فکر را از ما بگیرد. به همین معنا می توان از داستان عشق زلیخا به یوسف که دارای جنبه های جسمانی و اروتیک است،

تا حدی معنای عشق حقیقی را فهمید. یعنی میتوان گفت همانطور که زلیخا عاشق یوسف و زیبایی اوست، خدا نیز بر اساس روایت *إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ* (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۶ / ۴۳۸) عاشق پیامبر خود و زیبایی اوست البته تا تعالی بخشی و نفی ابعاد مادی و نقص گونه آن.

که عاشق به نحوی که انگار فقط او را می‌بیند توجهی خاص و انحصارگونه به معشوق پیدا می‌کند. انگار که معشوق کلنون توجه دائمی و مشغله ذهنی او می‌شود (برومر، ۱۳۹۵: ۵۴). این نوع از عشق در مورد عشق خداوندی نیز وجود دارد با این تفاوت که توجه انحصارگرانه و رابطه وجودی حقیقی در مورد همه موجودات نیز قابل تحقق است. در اینجا با گونه‌ای از تناقض‌نمایی مواجهیم از طرفی خداوند عاشق همه موجودات است و از طرفی خداوند توجه انحصاری به همه موجودات دارد و انگار همه را به گونه‌ای دوست دارد که گویی تنها همین موجود را آفریده است. نامتناهی بودن خداوند، راه برون رفت از این تناقض است؛ همان گونه که تا حدی در عشق مادر به فرزندان متعدد، جلوه‌گر می‌شود. البته این عشق لزوماً در مورد خداوند به صورت انفعال وجود ندارد بلکه می‌تواند به صورت ارادی و داوطلبانه صورت گیرد. بنابراین می‌توان گفت خداوند، ما را به خاطر خودمان دوست خواهد داشت نه به سبب حصول

امری دیگر و مهر او نوعی کنش بی‌خواهش است^۲. به این معنا که او از کنش خود، آرزو و خواهشی ندارد؛ چرا که ما را نه به خاطر امر دیگری بلکه به خاطر خودمان دوست دارد. با توجه به کمال الهی و غنای ذاتی خداوند، عشق او به موجودات از نوع نیاز-عشق نیست بلکه کاملاً هدیه-عشق است که به تعبیر افلاطون آگاپه (عشق آگاپه‌ای) نامیده می‌شود (برومر، ۱۳۹۵: ۱۴۳ و ۱۴۴) هدیه-عشق، عشقی از بالا به پایین است که مبتنی بر نیاز نیست. عشقی است که از فزونی و فراوانی جاری می‌گردد. خداوند، سرشاری خود را با اختیار و سخاوت مندان می‌بخشد. یعنی خداوند ذاتی دارد که از شدت وجودی، عشق می‌بخشد. عشق خداوند به ما ریشه در خود خداوند دارد که از وفور نشات می‌گیرد (برومر، ۱۳۹۵: ۱۴۸-۱۴۹) و نیز نک: سهروردی، ۱۳۷۵: ۸۴/۴) از این رو گفته می‌شود عشق خداوندی، بی‌قید و شرط است چرا که به خاطر شرایط دیگری برانگیخته نشده و تنها غنای ذاتی اوست که مسبب این عشق است. یعنی محبت

۱ بر اساس مبانی حکمت متعالیه مانند اصالت وجود، بساطت و شدت وجودی مرتبه واجب الوجود و معیت قیومه خداوند می‌توان صفاتی را به ظاهر ناسازگار به خداوند نسبت داد: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳)

۲ تعبیر کنش بی‌خواهش از نویسنده کتاب در رهگذر باد در مورد ویژگی‌های انسان متدین اخذ شده است (ملکیان، ۱۳۹۴: ۱/۱۲۶).

خداوند بی دلیل است نه به معنای دلخواهی بلکه به این معنا که دلیل آن خود خداوند است و نه از روی نیاز (برومر، ۱۳۹۵: ۱۵۰).

همچنین، اتحاد و یگانگی با محبوب در عشق خداوندی نیز قابل تحلیل است. کسی که خداوند عاشق اوست به نحوی با او یگانگی و جوی دارد به این معنا که وجودش قائم به خداوند بوده و اساساً نمی‌توان استقلال ذاتی برایش در نظر گرفت. قرابتی که خداوند از آن تعبیر به صبغه الله (بقره: ۱۳۸) می‌کند. در این مرحله خداوند به عنوان عاشق و محب در جای معشوق نیز قرار می‌گیرد و رابطه‌ای دو سویه شکل می‌گیرد. به جهت مجرد و بساطت خداوند، از خود بی خود شدن در یگانگی و اتحاد عاشقانه خداوند وجود ندارد؛ چرا که او وجود حقیقی است اما نفس اتحاد و در جای معشوق قرار گرفتن و قرابت و یگانگی در اینجا نیز محقق است. لذا تعبیر عشق خداوندی به رزق و روزی و .. تفسیری تقلیل گرایانه از عشق خداوندی است.

۴. اثبات مهر خداوند به موجودات

اساس مهر خداوند به موجودات، به محبت خداوند به خودش باز می‌گردد. در واقع اولین عاشق و اولین معشوق خداوند است

و این عشق، به وجود معلول‌های او نیز سرایت می‌کند. در حقیقت این عشق، عشق به تجلی ذات اوست و معشوق حقیقی حق تعالی، رسیدن به تجلی کمالات خودش است (ابن سینا ۱۴۰۰: ۳۹۱ و ۳۹۶) از نگاه فلسفه اشراقی، نورالانوار بالاترین درجه وجودی را داراست. از این رو عشق او به خود و سایر موجودات نیز قابل قیاس با دیگر موجودات نیست. از آنجا که خداوند به علت ذاتش، عاشق خودش است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۳۶)، لذا سخن سهروردی که خداوند فقط عاشق خودش است و نه عاشق غیر از خود (همانجا)، به معنای آن نیست که خداوند عاشق معلول‌های خود نیست؛ بلکه به این معنا است که چیزی یا امری غیر از ذات سبب نمی‌شود که خداوند عاشق او شود. عشق الهی به خود را می‌توان تا نظرات فیلسوفان یونان دنبال کرد تا جایی که افلوپین می‌گوید: «او در عین حال، هم معشوق است و هم عاشق و هم عشق؛ چه جمیل بودن او از خود اوست و در خود او» (پورجوادی، ۱۳۸۷، ص ۸۶). فارابی نیز به همین نکته توجه کرده و خداوند را محب به ذات خود و اولین محب و اولین محبوب دانسته است

(فارابی، 1995م: ۴۴ و نیز نک به: مطهری، ۱۳۸۴: ۸/۳۵)

ملاصدرا با استناد به آیه یحبهم و یحبونه (مائده: ۵۴) ارتباط عشق بین خدا و مخلوقات را رابطه ای دو سویه می‌داند که اصل این رابطه از ناحیه خداوند آغاز می‌گردد. وی این مطلب را تحلیل فلسفی نموده و بر عشق خداوند به ذات خود تاکید می‌کند؛ به این معنا که واجب الوجود با بالاترین و کامل‌ترین مرتبه وجودی و صفاتی، شدیدترین لذت و ابتهاج به ذات خود را دارد که از علم به ذات خود با بالاترین مرتبه ادراک حاصل می‌شود. همچنین همه موجودات عین ربط و عین نیاز به وجود واجب تعالی هستند. در نتیجه واجب الوجود به ذات خود و ماسواهای خود عشق می‌ورزد؛ چرا که عاشق خود و عاشق هر چیز منسوب به خود نیز می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴۵). این تحلیل ملاصدرا ما را به این مطلب می‌رساند که اگر موجودات لحظه ای از عشق الهی بی‌نصیب شوند، فنا و عدم خواهند شد: «فلا یخلو شیء من الموجودات عن نصیب من المحبة الإلهیة و العشق الإلهی و العناية الربانیة و لو خلا

عن ذلك لحظة لانطمس و هلك» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۷/۱۴۹)

نکته مهم در اینجا آن است که علی‌رغم اثبات عقلانی این صفت و امکان اطلاق آن بر واجب تعالی، چرا در کتاب‌های کلامی از این صفت به طور مستقل بحث نشده است و چرا به جای بحث از حقیقت آن، محبت و مهر الهی به صفات دیگری تاویل برده شده است؟ گرچه برخی صفات، عقلاً امکان اطلاق بر خدا را دارند اما از آنجا که در متون دینی به کار نرفته‌اند، ممکن است با استناد به مفهوم توقیفی بودن اسماء و صفات الهی، خداوند متصف به آن‌ها نشود^۱. اما در مورد صفت محبت الهی چنین امری صادق نیست زیرا در عین حال که عقلاً این صفت بر خداوند اثبات می‌شود در متون دینی نیز این صفت - حداقل تعبیر حب و محبت- به کار رفته است و متعلق‌هایی برای حب الهی در قرآن بیان شده است. در خصوص عدم ذکر مستقل این صفت، به

نظر می‌رسد یک وجه آن است که صفاتی بیشتر در کتاب‌های کلامی بحث می‌شوند که در زمینه‌های تاریخی مربوطه بوجود آمده‌اند. توجه به عقلانیت فلسفی و

۱ از نظر علامه گرچه برخی با استناد به این قاعده، اتصاف به صفاتی که در نصوص شرعی نیامده را روا نمی‌دارند، اما ایشان با ذکر بیان‌های مختلف از این

قاعده، معتقد است اطلاق اسمی که در نصوص شرعی نیامده، در صورتی که خالی از جنبه‌های نقص و عدم باشد، صحیح است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۷۱-۷۲).

وجود جریان‌های معتزلی، اشعری و فلسفی بیشتر صفاتی مانند حکمت و عدل را محور قرار داده است و صفاتی که به جنبه‌های احساسی و عاطفی اشاره دارد کمتر مورد توجه قرار گرفته است. همین توجه به عقلانیت و کم توجهی به ساحت‌های غیر عقیدتی در کلیت حکمت اسلامی دیده می‌شود (برای مشاهده این بی توجهی در ساحت‌های غیر عقیدتی نک به یزدانی، ۱۳۹۵: ۲۲۱-۲۲۳). احتمال دیگر این است که عدم بحث، در واکنش به کلام مسیحی باشد که در آن بر مهر بیش از حد تاکید می‌شود. شاید پرداختن به آن را سبب امیدواری بیش از حد بندگان می‌دانند. شاهد این امر آنکه متکلمان اسلامی معمولاً به صفت عشق الهی نپرداخته‌اند، اما در عین حال سازگاری یا عدم سازگاری مجازات اخروی با صفت عدل الهی را مورد بحث قرار دادند. به همین سبب گفته می‌شود صفت حب الهی و رحمانیت و رحیمیت مستلزم همان تصوراتی است که متاله مسیحی به عشق الهی دارد (آبراهاموف، ۱۳۸۸: ۲۶-۵۵).

۵. لوازم و ویژگی‌های حب و مهر الهی

حب الهی، صفتی است که همانند صفات دیگر خداوند به اقتضای رتبه وجودی و

غناي ذاتي اش، لوازم خاصی را در بردارد. تحلیل محبت خداوند به بندگان می‌تواند نگاه ما به خود و دیگران را تغییر دهد. در این قسمت برخی از این اقتضائات مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۵-۱. حب هر موجود، لازمه عشق الهی (محبت آدمی، نتیجه و فرع بر مهر خداوند)

آغازگر هر محبتی خداوند است و مهر خداوند شرط تحقق مهر در مراتب مادون است. برخی از عرفا بعد از ذکر سه نوع عشق کبیر (عشق خداوند به انسان)، عشق صغیر (عشق انسان به خدا) و عشق میانه، نسبت عشق کبیر و صغیر را مانند ارتباط جوهر و عرض می‌دانند. به این معنا محبت عرضی انسان، نشانه‌ای است بر وجود جوهری محبت الهی و اگر حب خداوند نباشد، حب انسانی معنا پیدا نمی‌کند (عین القضاة، ۱۳۷۰: ۱۰۱-۱۰۲ و ۱۱۳). به تعبیر برومر «عشق الهی همیشه اول می‌آید و به پاسخ، عشق انسان را بیدار می‌کند» (برومر، ۱۳۹۵: ۱۵۴) در حقیقت عشق ما به خداوند همواره به دلیل نیاز نیست یا به این سبب که در قبال چیزهای دیگر راضی کننده تر است بلکه «نوعی هدیه عشق است که با آن خود را به خدا تقدیم می‌کنیم. اما نوع تقدیمی که تماماً سببش خداوند است» (برومر، ۱۳۹۵:

۱۵۴) به تعبیر استاد مطهری عشق الهی برانگیخته یا ضرورت یافته به سبب امری خارج از خداوند نیست. بر مبنای مساوقت وجود و عشق، خداوند در اصل عاشق خود و عاشق ماسوا است (مطهری، ۱۳۸۴: ۸/۳۴۹-۳۵۰).

چنین نگاهی در نظر حکمای صدرایی بسیار پررنگ وجود دارد و عشق سافل از لوازم عشق عالی دانسته شده است و اگر مهر خدا نبود، مهر بنده نیز معنا نداشت: «لولا عشق العالی لا نظمس عشق السافل» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۷۸)؛ چرا که از نظر ملاصدرا معلول عین ربط و نیاز به علت است و به جز ربط و وابستگی هویت مستقل دیگری ندارد (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ۲۸-۲۹)، از این رو عشق معلول به علت نیز در حقیقت عین نیاز و برگرفته از عشق مبدا است. همانگونه که وجود معلول، عین نیاز به علت است، عشق معلول به کمالات نیز همانند عشق به

علت است (ملاصدرا ۱۹۸۱م: ۱۵۹/۷). بر اساس امکان فقری و نیاز محض موجودات به علت، عشق در موجودات، تالی تلو عشق حقیقی خداوند است. بنابراین هر نوع محبتی برآمده از عشق حقیقی خداوند است. در حقیقت عشق همانند وجود، امری دارای مراتب است و

همه موجودات بر اساس مرتبه وجودی خود برخوردار از مرتبه‌ای از عشق‌اند و بالاترین مرتبه مختص حق تعالی و بقیه مراتب عشق، درجه نازل عشق مبدا و رقیقه ای از عشق او به ذات خود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۲/۲۷۸ و ۳/۳۴۹). از آنجا که اصل حب به خود خداوند بر می‌گردد خداوند هم اولین محبوب و معشوق است و هم اولین محب و عاشق. (فارابی، ۱۳۵۸: ۹۹-۹۸) این عبارت به این معناست که عشق او مقدم بر محبت ماست. حتی هنگامی که از عشق مجازی یا عشق اصغر صحبت می‌شود، منظور آن است که این عشق فرع بر عشق اکبر است و در حقیقت عشق عقیف به شمائل و اوصاف نفسانی و معنوی زیباروی نیز از لوازم حب الهی به موجودات است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷/۱۵۰ و ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۱).

۲-۵. خلقت؛ لازمه و نتیجه محبت الهی

یکی دیگر از لوازم محبت الهی، آفرینش گری و خلقت است. بر اساس مبانی اصالت وجود و تشکیک وجود در حکمت متعالیه، خداوند بالاترین مرتبه هستی و وجود صرف را دارد. محبت الهی نسبت به ذات خود سبب عشق او به همه هستی نیز می‌شود. به تعبیر دیگر عشق خداوند به موجودات در عشق او به ذات خود محفوظ

است، همانگونه که علم خداوند به موجودات در علم به ذات خود نهفته است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷/۱۵۰) در حقیقت خداوند عاشق خود و کمالات خود است و نظر به سافل ندارد اما عشق او به ذات، بالتبع عشق به سایر موجودات را در پی دارد که این امر سبب انتظام امور هستی و نظام خلقت می‌شود. (ملاصدرا ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۵۹) بنابراین انتظام جهان وجود (تحقق نظام هستی) بر پایه قهر و محبت است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/۱۳۷-۱۳۵) از حدیث کنت کنرا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۴/۱۱۹) نیز بر می‌آید که خلقت مخلوقات بر سریان موجودات بر پایه محبت الهی و عشق الهی است. اینکه محبت الهی سبب آفرینش شده باشد در کلام اهل تصوف نمود بیشتری داشته است. (نک به ستاری، ۱۴۰۰: ۴۲-۵۷)

۳-۵. نوع مواجهه با گناهکار بر اساس حب الهی (شفقت و همدلی نسبت به دیگران)

همانطور که گفته شد حب خداوند، عام است و خداوند همه بندگان را دوست دارد و اگر گاهی تعبیر بغض به کار رفته در

خصوص اعمال فرد است. برخی از احادیث بر این مضمون دلالت دارد مانند: «وَقَدْ قَالَ الرَّسُولُ الصَّادِقُ (صلى الله عليه وآله) إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْعَبْدَ وَيُبْغِضُ عَمَلَهُ وَ يُحِبُّ الْعَمَلَ وَيُبْغِضُ بَلَنَّهُ» (نهج البلاغه: خطبه ۱۵۴) پیامبر (صلى الله عليه وآله) فرمود: گاه خداوند بنده ای را دوست می‌دارد ولی عملش را مبغوض می‌شمرد و گاه عملش را دوست می‌دارد و شخصش را مبغوض می‌دارد. قریب به این روایت را شیخ طوسی چنین ذکر کرده است که امام باقر علیه السلام به مرد ناصبی شامی فرمود: «أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْعَبْدَ وَ يُبْغِضُ عَمَلَهُ وَ يُبْغِضُ الْعَبْدَ وَ يُحِبُّ عَمَلَهُ» (طوسی، ۱۴۱۴، ۴۱۱) یعنی مگر ندانسته ای که خدای تعالی دوست می‌دارد بنده ای را و عملش را مبغوض می‌دارد، و مبغوض می‌دارد بنده ای را و دوست می‌دارد کردارش را.^۱

در تحلیل بیشتر این پیامد عشق الهی می‌توان گفت برای عشق، سه ویژگی التفاتی بودن، ارزشی بودن و گرایشی بودن بیان شده است (برومر، ۱۳۹۵: ۱۷۴). شاید تصور شود این موارد مربوط به

۱ در مورد این فقره از نهج البلاغه احتمالات مختلفی بیان شده است (ر.ک: ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵: ۱/ ۲۷۷-۲۷۸).

حالات انسانی اند اما ویژگی التفاتی بودن کمک می‌کند که بفهمیم محبوبیتِ اموری که مورد حب واقع شده به خاطر ارزشی است که در خود آنها نهفته است نه به خاطر اینکه ابزاری برای رساندن محب به هدف باشند. عشق در بردارنده یک ارزش گذاری است یعنی کسی را که دوست داریم می‌تواند به این سبب باشد که در آن خصیصه ای ستودنی می‌بینیم. تحسین ابتدا متوجه خود آن فرد است و بعد متوجه خود او به عنوان تمثیل و تجسم آن خصوصیات. اینطور نیست که صرفاً با از دست رفتن چند خصوصیت، آن فرد دیگر محبوب خداوند نباشد بلکه نهایتاً در خصوص صفات او بی تفاوت نیست و در مورد وجود یا عدم وجود این صفات و تداوم آنها احساس نگرانی صمیمانه دارد. از این رو می‌توان گفت در عشق نوعی ارزیابی در مورد خصوصیات مورد التفات وجود دارد (برومر، ۱۳۹۵: ۱۷۴-۱۷۶).

اگر صفات از بین برود و فرد دارای آن صفات نباشد، عشق خداوند به او قطع نمی‌شود. به رغم نپسندیدن صفات انسان، باز هم، عاشق اوست اما عاشق نمی‌تواند در مورد صفات معشوق خود بی توجه باشد چرا که درون آن نوعی ارزیابی صورت می‌گیرد.

شاید به همین جهت آیه ۲۶ سوره شعرا، می‌گوید: اگر خویشاوندانت از پذیرش دعوت تو سرپیچی کردند، به آنان بگو: من از کردار شما دوری می‌گزینم. به همین مضمون، فردی از امام کاظم پرسید: آیا از کسی از دوستان شما که باده نوشی می‌کند و مرتکب گناهان بزرگی می‌شود بیزاری بجویم؟ آن حضرت فرمود: «تبروا من فعله و لا تبروا منه. احبوه و و ابغضوا عمله» (نوری، ۱۴۰۸: ۱۲/۲۳۷ و ۱۸/۱۸۵) یعنی از فعل قبیح باید بیزاری جست و نه از خود وی. می‌توان خود فرد را دوست داشت با اینکه نسبت به عمل فرد بغض داشت. همچنین روایت شده که خداوند به حضرت داوود فرمود: «لو يعلم المدبرون عنی کیف انتظاری لهم و رفقی بهم و شوقی الی ترک معاصیهم لماتوا شوقاً الی و تقطعت اوصالهم من محبى». (فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ۸/۶۲) یعنی اگر آنان که به من پشت کرده‌اند، می‌دانستند که چه سان انتظارشان را می‌کشم و چقدر با آنها نرم هستم و چقدر مشتاقم تا از گناه دست بردارند، از شوق می‌مردند و بند بندشان از محبت من از هم می‌گسیخت.

از این رو اگر بخواهیم باز از حرمان و رنجی که در عشق‌های مشابه دارد، استفاده کنیم باید گفت در خداوند منزله از جهات

جسمانی، همان طلب، اشتیاق و حرمان وجود دارد یعنی خداوند به پاسخ بندگان و اطاعت آنها توجه دارد و به تعبیر تسامحی گویا او هم مشتاق ماست؛ البته نه اینکه نیازی داشته باشد. به همین جهت است که به نظر ملاصدرا در واقع آنچه ذاتاً مغبوض حق تعالی است، شرّ حقیقی یعنی عدم است که این امور به هیچ وجه از خداوند صادر نشده‌اند و وجود ناقص مانند کافران و گنهکاران، که آمیخته با شرّ و عدم است، به اضافه و به عَرَض مورد عَضْب‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۷۱) و در حقیقت «هیچ گناهکاری را نباید چون گناهکار است دوست داشت، اما هر انسانی را باید به صرف انسان بودن به خاطر خداوند مورد محبت قرار داد» (برومر، ۱۳۹۵: ۱۳۷) و به همین سبب می‌توان گفت: «أَشَدُّكُمْ حُبًّا لِلَّهِ أَشَدُّكُمْ حُبًّا لِلنَّاسِ» یعنی آنکه بیشتر خدا را دوست دارد، مردم را نیز بیشتر دوست دارد (نوری، ۱۴۰۸: ۱۲/۳۵۸).

۵-۴. محبت مضاعف خداوند به بندگان خاص محبت خداوند دارای شدت و ضعف، و امری ذو مراتب است. هر چند گاه با تقسیم ابتدایی به حب عام خداوند و حب خاص تر به این مراتب اشاره می‌شود اما در حقیقت حب دارای طیفی از مراتب و

همانند وجود، تشکیکی است. محبت عام خداوند همه را در بر گرفته و سبب خلقت و عشق به موجودات می‌شود اما مرتبه ای دیگر از محبت خداوند به موجودات خاص است. محبت خداوند بر همه محبت‌ها مقدم است اما محبت دیگری نیز وجود دارد که موخر از نحوه عمل و رفتار انسان‌هاست. اختصاص محبت به محسنین، صابریین، توابین، متطهرین و برخی گروه‌های دیگر در قرآن نشانگر آن است که خداوند به انسان‌های خوب عشق و محبت مجددی دارد. برخی روایات نیز بر این نکته اشاره دارد؛ به عنوان نمونه حدیث «من احب لقاء الله، احب الله لقائه» یعنی «هر کس که مشتاق دیدار خداست، خدا هم مشتاق دیدار اوست» (پاینده، ۱۳۸۲: ۷۴۱) یا می‌فرماید: انا و حقی لک محب و فبحقی علیک کن لی محبا (دیلمی، ۱۴۱۲: ۱/۱۷۱) ای بنده من سوگند به حقی که تو بر من داری، من دوستت دارم. پس تو را قسم می‌دهم به حقی که من بر تو دارم، تو نیز مرا دوست بدار».

در تحلیل عشق خداوند به انسان‌های مومن می‌توان گفت، عشق رابطه‌ای دوسویه و متقابل است که در آن طرفین

آزادانه، رابطه ای متعهدانه را محقق می‌سازند. عشق به محبوب سبب می‌شود، عاشق خود را متعهد به رابطه عاشقانه با معشوق نماید. البته قرین بودن این رابطه با اختیار و آزادی، شکنندگی و آسیب پذیری این نسبت را در پی دارد. بر این اساس می‌توان گفت علی رغم آنکه خداوند سرآغاز این پیوند عاشقانه است، چنانچه انسان نیز متعهدانه رفتار نمایند، خداوند نیز نسبت به مومنی که عشق او را پاسخ گفته است، متعهد به برقراری عمیق‌تر این رابطه می‌شود. بنابراین عشق مضاعف خداوند، به اختیار و مسئولیت انسانها متکی است تا بتواند وارد رابطه عاشقانه شود و البته این اختیار و حق انتخاب نیز موهبتی از جانب خود اوست. این محبت ثانوی و مضاعف، متفاوت از محبت اولیه و عام خداوند است. در حقیقت محبت مضاعفی است که خداوند در پاسخ به محبت و اطاعت بنده انجام می‌دهد. این حقیقت در حدیث مشهور قدسی وارد شده است که خداوند فرموده است: «ما یقرب إلی عبد من عبادی بشیء أحبّ إلی ممّا افترضت علیه، و إنّه لیتقرب إلی بالنافله، حتی أحبه فإذا أحبته كنت سمعه الذی یسمع به، و بصره الذی یرى به و لسانه الذی ینطق به، و یده التی یمسح بها، إن

دعانی أحبته و إن سألتنی أعطیته» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲ / ۳۵۲) استاد مطهری در معنای تقرب الهی همین محبت را بیان کرده و با نفی تقرب مکانی می‌گوید: «مقصودمان از اینکه مقرب است یعنی بیشتر مورد عنایت و محبت اوست و وی بیشتر به او لطف دارد» اما در ادامه به مساله درجات تقرب پرداخته است که آیا صرفا به معنای عنایت و لطف بیشتر است؟ ایشان با نفی اطلاق این معنا بیان می‌کنند که نزدیک شدن به خداوند حقیقتی است و صرفا به معنای عنایت بیشتر خداوند به او نیست بلکه فردی که به خداوند نزدیک تر می‌شود یعنی حقیقت الهی تر می‌شود (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۷ / ۶۸۸) این مطلب نشان می‌دهد که اگر حقیقتا فرد به خداوند نزدیک تر شود محبت به معنای ارتباط وجودی شکل می‌گیرد.

نتیجه گیری

خداوند را نباید موجودی خنثی و عاری از احساس و درک در نظر گرفت، البته احساس نه بمعنای انفعال و تاثیرپذیری بلکه به معنای فعالیت و بمشابه تجلیگاه علم و ادراک. به این ترتیب می‌توان خداوند را منتسب به محبت و عشق نمود؛ ارتباط وجودی فعالانه و دائمی. علیرغم بی

برقرار می‌شود؛ هر یک از انسان‌ها محبوب واقعی خداوند بوده و انجام خطا و امور غیر اخلاقی سبب شریعت محض آن وجود نمی‌گردد. همین امر سبب شفقت و همدلی بیشتر با تک تک مخلوقات الهی خواهد بود. در ادامه چنین محبتی است که آدمی به هر میزان متعهدانه این رابطه را جدی بگیرد، وارد محبتی عمیق تر می‌گردد و این همان محبتی است که در نسبت با بندگان خاص تحقق می‌یابد؛ محبت به معنای ارتباط وجودی وثیق و وثیق تر.

توجهی متکلمان اسلامی به مقوله محبت خداوند نسبت به انسان و ماسوا، از نظر عقلی می‌توان گفت خداوند به معنای واقعی متصف به محبت است؛ خدا مخلوقاتش را دوست دارد بلکه عاشق تک تک آنهاست. چرا که حق تعالی به جهت حضور ذات و کمالات ذاتی، محب ذات و کمالات و آثار خود است و لذا تحلیل عشق به هدایتگری، اراده خیر و اعطای پاداش و ثواب نوعی تقلیل گرایی در معنای محبت خداوند به ماسوا است. محبت خداوند به موجودات از محبت خداوند به ذات خود نشات می‌گیرد و چیزی غیر از ذات، واسطه تحقق حب الهی به غیر نیست. البته چنین حبی سرآغاز رابطه جوی و انجذابی تشکیکی بین خدا و ما سوا است. به عبارت دیگر ارتباط خداوند با ما ایستا و ربات گونه نیست، آن گونه که ملاک نیازمند را صرفاً حدوث یا امکان ماهوی بدانیم، بلکه محبت خداوند به معنای تعلق وجودی که امری مراتبی بوده و قابل تعمیق است. چنین محبتی سبب خلقت و تجلی موجودات گردیده و وجود هر موجودی پیامد چنین محبتی است. بر اساس این محبت، رابطه ای حقیقی و وجودی و نه صرفاً اعتباری بین ما و خداوند

منابع

- پژوهشی در الهیات فلسفی. ترجمه
عبدالمحمد دلخواه. تهران: نگاه معاصر
پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۸۲). نهج الفصاحه.
تهران: دنیای دانش.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۷). باده عشق.
تهران: نشر کارنامه.
- جرجانی، عبدالمقاهر بن عبدالرحمن.
(۱۴۳۰ق). درج الدرر فی تفسیر القرآن
العظیم. عمان: دار الفکر.
- جعفری، محمدمتقی. (۱۳۶۳). تفسیر و
نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمد
بلخی. ج ۱۲. تهران: انتشارات اسلامی.
- حجتی، غزاله. (۱۳۹۶). «عذاب جاویدان:
عدالت و عشق الهی». پژوهش‌های فلسفی
- کلامی، ۷۱: ۲۱۵-۲۳۶.
- خادمی، عین‌الله و باغخانی، اکرم.
(۱۳۹۳). «تبیین دیدگاه هستی‌شناسانه
لبن‌سینا پیرامون عشق». پژوهش‌های
هستی‌شناختی. ۵: ۶۹-۸۴.
- خازن، علی بن محمد. (۱۴۱۵ق). تفسیر
الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی
التنزیل. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۷). چهل حدیث.
تهران: مرکز تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دیلمی، حسن. (۱۴۱۲ق). ارشاد القلوب.
قم: انتشارات شریف رضوی.
- رحمانی، محمد، حسینی، سیدمحسن و
- ابن ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین. (۱۴۰۵ق).
عوالی اللئالی العزیزیه فی
الأحادیث الدینیة. قم: سیدالشهداء.
- ابن‌سینا. (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیهاث.
شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح
الشرح قطب‌الدین رازی. قم: نشر البلاغه.
- ابن‌سینا. (۱۴۰۰). الرسائل (رساله عشق).
تصحیح محسن بیدار فر. قم: بیدار
- ابوحنیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق).
البحر المحيط فی التفسیر. بیروت: دار
الفکر.
- اکبرنژاد، مهدی؛ رستمی، حسین. (۱۳۹۱).
«چیستی محبت متقابل خداوند و انسان».
مجله اخلاق. ۶: ۱۱-۳۸.
- انوشیروانی، علیرضا و ناصری، فهیمه.
(۱۳۹۲). «معرفت‌شناسی تطبیقی عشق
الهی از دیدگاه مولوی و هربرت». اندیشه
دینی دانشگاه شیراز. ۱۳: ۱۰۱-۱۲۷.
- آبراهاموف، بنیامین. (۱۳۸۸). عشق الهی
در عرفان اسلامی: تعالیم غزالی و دباغ.
ترجمه مرضیه شریعتی. تهران: نگاه
معاصر.
- برومر، ونسان. (۱۳۹۲). «سعادت‌غایی و
عشق الهی». اندیشه دینی دانشگاه شیراز.
۲: ۱۳۶-۱۲۱.
- برومر، وینسنت. (۱۳۹۵). الگوی عشق:

- حسنى جليليان، محمدرضا. (۱۳۹۶). «جریان شناسی نظریه عشق الهی در متون عرفانی فارسی (از آغاز تا قرن نهم هجری)». ادبیات عرفانی. ۱۶: ۲۳-۵۴.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). الکشاف. بیروت: دارالکتاب العربی.
- ستاری، جلال (۱۴۰۰). عشق صوفیانه. تهران: مرکز
- سراج، شمس الله، نظری، جواد، & ضیایی، مجید. (۱۴۰۰). «الهیات سلبی قاضی سعید قمی و معضل تعطیل». آینه معرفت. ۲۱(۱): ۱۰۳-۱۲۲.
- سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۶ق). تفسیر السمرقندی المسمى بحر العلوم. بیروت: دار الفکر.
- سهرودی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات. چهار جلد، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۷۳). حکمه الاشراف. به تصحیح هانری کربن. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- صادقی حسن آبادی، مجید. (۱۳۷۹). «نگاهی به عشق در حکمت متعالیه». خردنامه صدرا. ۲۰: ۹۰-۱۰۰
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۸). رسائل توحیدی. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: الاعلمی.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی). اردن- اربد: دارالکتاب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن طبرسی. (۱۴۰۸ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری). بیروت: دارالمعرفه
- طریحی، فخر الدین بن محمد علی. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. به کوشش احمد حسینی. تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الأمالی. قم: انتشارات دار الثقافه.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، نصیرالدین محمد. (۱۴۰۳ق). شرح الإشارات و التنبیها للطوسی (مع

- المحاكمات). قم: دفتر نشر الكتاب. موسسه النشر الاسلامي.
- علی زمانی، امیرعباس، آقاجانلو، امیر. فیض کاشانی. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافي. تهران: مکتبه الصدر.
- طباطبایی و ابوحامد غزالی. اندیشه دینی. ۳۵: ۲۰-۱.
- عین القضاة همدانی. (۱۳۷۰). تمهیدات. تصحیح غفیف عسیران. تهران: منوچهری.
- غزالی. (۱۳۷۷). احیاء علوم الدین. ترجمه خوارزمی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فارابی، ابونصر. (۱۹۹۵م). آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها. تصحیح مقدمه و شرح دکتر علی بو ملحم، بیروت: مکتبه الهلال.
- فارابی، ابونصر. (۱۳۵۸). سیاست مدینه. ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۳۶ق). نهایه العقول فی درایة الأصول. سعید عبداللطیف. بی‌جا: دار الذخائر.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فیض کاشانی. (۱۴۱۷ق). المحجة البيضاء. تصحیح علی اکبر غفاری. قم: موسسه النشر الاسلامي.
- فیض کاشانی. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافي. تهران: مکتبه الصدر.
- قمی، قاضی سعید. (۱۳۷۳). شرح توحید الصدوق، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قمی، قاضی سعید. (۱۳۶۲). کلید بهشت الزهراء. مقدمه و تصحیح محمد مشکات. تهران: الزهراء.
- کسای زاده، مهدیه سادات. (۱۳۸۹). «رابطه عشق الهی و ارزش زندگی بر اساس جهان بینی ابن عربی». پژوهشنامه ادیان، ۱: ۱۴۴-۱۱۳.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. به کوشش علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله. (۱۳۳۶). منهج الصادقین فی إلزام المخالفین. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- ماتریدی، محمد بن محمد. (۱۴۲۶ق). تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی). بیروت. دار الکتب العلمیه.
- محقق، عبدالمجید، محمدی شیخی، قباد. (۱۳۹۱). «نقش محبت در آفرینش از دیدگاه عرفان اسلامی». پژوهشهای فلسفی

- کلامی، ۵۴: ۱۶۱-۱۸۲.
- محمدی، مقصود. (۱۳۹۲). «عشق، درونمایه‌ی نظام هستی در حکمت متعالیه». خردنامه صدرا، ۷۲: ۲۱-۳۰.
- محمودی، لبوالفضل، رضایی، لمیلا. (۱۳۸۷). «ویژگی‌های عشق الهی از دیدگاه یوحنا صلیبی». پژوهشنامه ادیان. ۲: ۱۹۲-۱۶۱.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). مجموعه آثار. ج ۲۷: آشنایی با قرآن. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). مجموعه آثار. ج ۸: درسهای اشارات، نجات، الهیات «شفا». تهران: صدرا.
- ملاصدرا. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- ملاصدرا. (۱۳۶۱). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
- ملاصدرا. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا. (۱۳۷۸). المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکاملیه. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا. (۱۹۸۱م). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۴). در رهگذار باد و نگهبان لاله. ج ۱. تهران: نگاه معاصر.
- منصف، مصطفی، صیادی، احمدرضا. (۱۳۸۸). «کدام افضل است؟ عشق یا محبت». نشر پژوهی ادب فارسی. ۲۲: ۲۹۸-۲۷۳.
- نوری، حسین. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط الوسائل. بیروت: موسسه آل البيت.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۶). کشف المحجوب. تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. تهران: سروش.
- یزدانی، نجف. (۱۳۹۵). «جایگاه قوه عملی در سعادت انسان در پرتو آیات قرآن». قیسات. ۸۱: ۲۱۵-۲۴۵.