

نگاه تفسیری آیت‌الله جوادی به مراتب محبت الهی در عالم هستی

علیرضا موقی *

حسین محمدهاشمی **

چکیده

آیت‌الله جوادی آملی، بر اساس آیات الهی و در نگاهی متمایز، محبت نسبت به ذات مقدس حق را دارای مراتب چهارگانه می‌داند. این مراتب از مرتبه عام موجودات به معنی میل - که بدون اراده و به شکل تکوینی است - آغاز می‌شود و در مرتبه بعد که باز عام است، به شکل ارادی و همراه با شعور ادامه می‌یابد. دو مرتبه بعد مختص انسان است و با بهره‌مندی از گوهر‌گرایی و علم به ذات همراه می‌شوند. این بهره، آسیب‌هایی نیز دارد که به شخص محب - نه به فیاضیت مطلق حق - برمی‌گردد. مرتبه نهایی محبت، مختص انسان‌هایی است که محبت خود را نه بر اساس نیازها و خواسته‌ها، بلکه در جهت برترین حبیب حق، حضرت ختمی مرتبت ﷺ بنا می‌کنند. این مؤمنان که حب حق را نه در حرف و ادعا، بلکه در سیره عملی خود نشان می‌دهند، از عشق متقابل حضرت حق بهره‌مند می‌شوند؛ عشقی که برترین نعمت متنعمان بهشت و بلکه خود بهشت و برترین مقام بهشتیان است. در این تحقیق، از روش توصیفی و تحلیلی استفاده شده است.

کلیدواژه‌ها: محبت، عشق، میل، تسبیح، محبت دوسویه.

* دکتری مدرسی الهیات و استادیار دانشگاه پیام نور. (armovafagh@gmail.com)

** دانشجوی دکتری مدرسی الهیات پردیس فارابی دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۴/۰۵ تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۰/۲۵

بیان مسأله

قرآن کریم در آیات بسیاری به مقوله عشق و محبت پرداخته است. از تأکیدهایی که برای چگونگی عشق ورزی مؤمنان به خدا و رسولش به عمل آمده و بایسته‌هایی که در این موضوع بدان اشاره شده، تا دوستی‌هایی که خداوند به بندگانش روا داشته، همگی، اجزای یک رشته هستند که ذکر آنها در قرآن کریم نشان از جایگاه والای موضوع محبت است. آیات زیادی در این باره قابل طرح است که با ریشه‌ها و کلمات مختلف، عهده‌دار طرح و تبیین مقوله محبت در قرآن هستند که احصای آنها، افق‌های جدیدی را پیش روی مخاطبان کلام حق می‌گشاید. بر این اساس، ضروری است که برای معرفت بیشتر نسبت به مقوله محبت، به آرای اندیشمندان و مفسران قرآن مراجعه شود.

از این جهت، بسیاری از متفکران بزرگ اسلامی، مانند ابن سینا، صدرالمؤمنین و شیخ اشراق با استفاده از آیات الهی، درباره رابطه حبیبی بندگان و خدا، به تدوین و تألیف رساله‌هایی مستقل پرداخته‌اند.^۱

آیت‌الله جوادی آملی نیز هرچند در رساله‌ای مستقل به موضوع محبت و عشق نپرداخته‌اند، در کتاب‌ها و رساله‌های مختلف به این شوق و محبت اشاره کرده‌اند که با اصطیاد دیدگاه‌های ایشان می‌توان گفت آرای ایشان از نوعی جامعیت برخوردار است. مقاله حاضر عهده‌دار بررسی مراحل و مراتب محبت الهی در دیدگاه‌های تفسیری ایشان است و می‌توان گفت تاکنون با این رویکرد به آرای ایشان پرداخته نشده است. البته در موقع بررسی، حتی‌الامکان برخی از دیگر تفاسیر، به‌ویژه تفسیر استاد برجسته ایشان، علامه طباطبایی، مدنظر قرار گرفته و به تناسب بحث به آنها نیز مراجعه شده است.

۱. در این باره می‌توان به «رساله‌العشق» ابن سینا، «رساله فی حقیقه‌العشق» (مونس العشاق) از سهروردی و فصلی از کتاب «الحکمه‌المتعالیه» با عنوان «سریان معنی‌العشق فی کل‌الاشیاء» از صدرالمؤمنین اشاره کرد.

حضرت استاد به مقوله «مراتب» در عرصه محبت الهی تأکید دارند. همان‌گونه که از واژه مراتب نیز مشخص است، هر رتبه‌ای از محبت از مرتبه پیشین خود قوی‌تر است و به لحاظ مصداقی با آن متفاوت است. همچنین دو وجه برای اهمیت بیان موضوع مراتب می‌توان در نظر گرفت: اول آن‌که با بیان مراتب فوق، به گستره وسیع و فراگیر محبت الهی می‌توان پی برد. دوم آن‌که فهم این مراتب، نوعی ترغیب و تشویق مخاطب به ادامه راه و عدم توقف را به همراه خواهد داشت و این‌که او می‌تواند با ارتقای مرتبه حبی خود از ضوابط ارتقا، باخبر شود و به سوی برترین و زیباترین وجود عالم، رهسپار شود و با این رهسپاری به سلوکی لذت‌بخش روی آورد؛ سلوکی که آدمی را به عالی‌ترین مقام انسانیت می‌رساند و از بی‌بدیل‌ترین غایت، بهره‌مند می‌سازد. با توجه به مطالب فوق می‌توان فهمید که بیان مراتب محبت تنها اشاره به یک تقسیم ساده نیست، بلکه از قلمروی پرده برمی‌دارد که محبت خدا در سراسر عالم از آن برخوردار است.

در نوشتار حاضر، ابتدا به طور خلاصه به مفهوم‌شناسی لغوی و اصطلاحی حب پرداخته می‌شود که این امر برای تشخیص تفکیک مراحل و مراتب محبت، امری لازم است. سپس به مراتب محبت در سه حوزه طبع، اراده و فطرت پرداخته می‌شود؛ بعد از آن به آسیب‌شناسی فطرت و در نهایت، به عالی‌ترین مرتبه محبت اشاره خواهد شد.

مفهوم‌شناسی حب

محبت در فارسی و عربی معنای روشنی دارد. در فارسی با معادل‌هایی مانند دوست داشتن (فرهنگ دهخدا، واژه محبت)، مهربانی و لطف (معین، ۱۳۸۸: واژه محبت)، دوستی (عمید، ۱۳۵۹: واژه محبت) و ...؛ و در عربی با واژه‌هایی مانند «ود» یا نتیجه نقیض آن مانند «بغض» معنی شده (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: واژه حب؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: واژه حب) که به لحاظ وضوح معنایی، تفاوت چندانی با واژه محبت ندارند؛ از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که معنی محبت، معنایی بدیهی داشته و معناهایی که درباره آن مطرح

شده است، بیش از هر چیز، دوری است و افزون بر معنای درک شده نیست.

ذکر این نکته لازم است که برخی ریشهٔ محبّت را به «حَبّ» و «حَبّة»، به معنای دانه دانسته‌اند؛ گویی محبوب، مانند دانه‌ای است که در قلب، نفوذ و ریشه دارد و از آن به «سویدای دل» یاد می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۶۷/۸).

واژه «محبّت» در قرآن کریم تنها یک بار آمده است: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مَنِيًّا﴾ (طه/۳۹)؛ ولی مشتقات آن ۹۴ بار به کار رفته که ۶۴ بار از باب افعال (احبّ يحبّ) است (استرآبادی، ۱۴۰۲: ۱۴۲/۱). معنای محبّت در غالب مواردی که در قرآن کریم آمده (۸۳ بار)، به همان معنای دوست داشتن است و در بقیهٔ موارد در معانی مختلف به کار رفته است.

در نگاه تفسیری، برخی محبّت را ارادهٔ فرد نسبت به محبوب یا متعلّق او ذکر می‌کنند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۳۳/۲)؛ و برخی نیز مانند علامه طباطبایی آن را نوعی رابطهٔ ویژه میان محب و محبوب می‌دانند که برای برطرف کردن نیازهای محب به وجود می‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۸/۳)؛ اما این رابطهٔ به ظاهر عام، شامل هر حبّی نمی‌شود و شاهد آن این است که خدای سبحان در کلام خود هر حبّی را حب نمی‌شمارد؛ چون حب، وقتی واقعی است که با ناموس حبّ حاکم در عالم وجود، هماهنگ باشد، به این معنی که دوست داشتن واقعی هر چیزی، مستلزم دوست داشتن همهٔ متعلّقات آن است و باعث می‌شود انسان در برابر هر چیزی که از جانب محبوب است، تسلیم باشد. در مورد دوستی خدا هم همین طور است (همان). بر این اساس، نمی‌توان به سایر دوستی‌ها «حب» اطلاق کرد. همچنین برخی مفسران اصل محبّت را تنها به مسایل شهوانی مربوط دانسته و طرح آن را تنها به همین سطح محدود کرده‌اند و آن را به امور الهی، بی‌ربط می‌دانند؛ اگر هم دربارهٔ خدا چنین تعبیری مطرح می‌شود، مقصود را همان اطاعت، تلقّی می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۰۶/۱)؛ درحالی‌که برخی مفسران نیز مانند حضرت استاد با ذکر

شواهدی از آیات و روایات، محبت را هم برای فرشتگان که مبرّا از شهوت هستند و هم برای انسان‌های والایی که ممشای حرکتشان بر اساس حس و شهوت حیوانی نیست، قابل طرح دانسته (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۸/۳۰۰-۳۰۱) و اصلاً محبت حقیقی را در همین سطح قرار داده‌اند. اگر هم برخی در هنگام محبت، به امور شهوانی منتقل می‌شوند، مسأله، حقیقت نیست، بلکه امر مجازی است و کسانی که در این سطح هستند، به حقیقت محبت پی نبرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۴۰۶/۱).

مراتب محبت

در نگاه استاد، محبت و مهرورزی به ذات مقدّس حق، تنها به انسان محدود نیست و دایره وسیع موجودات عالم را نیز شامل می‌شود. ایشان با حکمای الهی که قائل به ساری و جاری بودن عشق و محبت در تمام امور وجودی هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۷۳؛ صدرالمُتألّهین، ۱۹۸۱: ۱۴۸/۷)، هم عقیده و بر این باور است که همه موجودات، عشق و شوقی ارادی یا طبیعی نسبت به خداوند دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲-۳۵۰/۴). در تبیین‌های ایشان، تنها اشاره به کلیات نیست و به مسائل، به گونه‌ای جزئی‌تر و در قالب آیات اشاره می‌شود. دو مرتبه از مراتب محبت به همین دایره وسیع موجودات اشاره دارد:

۱. مرتبه میل ذاتی

آیت‌الله جوادی اولین درجه محبت را به معنی میل می‌داند. برخی مفسران نیز به همین معنی اشاره کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/۷۳۳؛ طوسی، بی‌تا: ۲/۶۲). واژه «میل» در زبان عرب برای انسان و غیر آن به کار می‌رود و به معنی روی آوردن به چیزی یا رویگردان شدن از چیزی است (لسان‌العرب، واژه میل). همچنین برخی، آن را به معنای منحرف شدن و کج شدن و خارج شدن از حدّ وسط دانسته‌اند؛ «مال الحائط» یعنی دیوار کج شد؛ «مال عن الطریق» به معنی کنار و به حاشیه رفتن کسی از راه است (فیومی، ۱۴۱۴: واژه میل؛ راغب، ۱۴۱۲: واژه میل).

مفهوم میل که در این تحقیق به آن پرداخته شده است، به همان معنای اول یعنی روی آوردن موجودات و کشش آن‌ها به سوی موجودی دیگر است. این امر در بسیاری از موجودات و حتی اشیاء هم مطرح است. این درجه حتی شامل جذب و انجذاب میان موجودات نیز می‌شود. بنا بر این معنی، هر وجودی در عالم به علت کمال‌بخش خود میل دارد. این نوع از محبت نه به اراده و اختیار فرد، ربط دارد که در برخی مواقع، دچار تحوّل شود، و نه قراردادی است تا به اختلاف سلاقی، دگرگون شود، بلکه جاذبه‌ای است تکوینی و خاص که بین جاذب و مجذوب برقرار است.

البته رابطه جذب و مجذوب یادشده، برای تحقّق، به شرایط و ویژگی‌های خاص نیازمند است. استاد جوادی در این باره می‌فرماید: چنین نیست که هر خاکی برای معدن خاص شدن، آماده باشد یا بر فرض آمادگی هر خاک دیگر را جذب کند و به تدریج، معدن طلا، عقیق و مانند آن شود. اگر خاکی بخواهد به معدنی گران‌بها تبدیل شود، باید اولاً ویژگی معینی داشته باشد و ثانیاً خاک‌های مناسب هدف را جذب کند تا طی قرن‌ها «لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۰۰/۸).

مفسران بسیاری بنا بر آیات مختلف، مانند آیه «وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً» (آل عمران/۸۳) و آیه «وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَائُكُمْ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ» (انعام/۲۲) به صورت صریح یا به طور کنایی به این امر اشاره کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۸۷/۲؛ طوسی، بی تا: ۶۲/۲؛ طالقانی، ۱۳۶۲: ۲۱۸/۵؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۲۸۵/۵؛ داورپناه، ۱۳۶۶: ۱۱۸/۱۲). البته برخی دیدگاه‌ها کمی متفاوت هستند؛ برای نمونه، مرحوم طوسی در تفسیر خود، محبت به معنی میل را به معنی مجازی درست می‌داند (طوسی، بی تا: ۶۲/۲)؛ گویی محبت از حقیقتی برخوردار است که با جذب و انجذاب صرف میان دو شیء، قابل تبیین نیست. در صورتی که حضرت استاد بر خلاف مرحوم طوسی برای جذب و انجذاب تکوینی، معنایی فراتر از

معنای مجازی قائل است که می‌توان برای تبیین آن از واژه محبت استفاده کرد. اما این محبت به معنایی که در انسان هست، نیست، بلکه سطح آن حداقلی است. توضیح آن که ارتباط محبت و میل در اصطلاح عرفا به دو شکل حداقلی و حداکثری بیان شده است؛ در معنای حداقلی، محبت به «میل» طبیعی اشیاء و انسان و به چیزی اطلاق می‌شود که امری غیرارادی است. اشیاء، حیوانات و حتی انسان در معنی اول، بنا به روند و فرایندی طبیعی، به چیزی متمایل می‌شوند، بدون آن که اراده و قصدی در میان باشد؛ مانند محبتی که پدر به فرزند خود دارد، او بی آن که چنین محبتی را اراده کند، به فرزند خود عشق می‌ورزد. در معنای حداکثری، محبت، فراتر از طبیعت و ذات، از جنس «اراده» و طلب است؛ در این معنا، فرد تشخیص می‌دهد که چیزی خیر و خوب است و بعد بدان علاقه‌مند می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۶۷/۸).

فلاسفه اسلامی نیز به مطالبی مشابه، اشاره دارند و به وجود عشق طبیعی موجودات به کمال خود که در نهایت به واجب‌الوجود می‌رسد، تأکید می‌کنند. ابن‌سینا در این زمینه می‌گوید: «هریک از ممکنات به واسطه جنبه وجودی‌ای که در اوست، همیشه شایق به کمالات و مشتاق به خیرات است. همین اشتیاق ذاتی و ذوق فطری و جبلی که سبب بقای وجود آن‌ها است، ما آن را عشق می‌نامیم» (ابن‌سینا، ۱۳۲۶: ۱۸۳).

شاید در وهله اول ارزش مرحله میل و به تعبیری محبت ابتدایی، روشن نباشد، اما اهمیت آن وقتی بارز می‌شود که بدانیم با توجه به چنین میل و کششی که هر موجود به سمت کمال خود دارد، گرایش‌ها در نهایت، به غایت و منتهای کمال که ذات مقدس حق است، معطوف می‌شود؛ چون خیری که در موجودات و امور عالم، وجود دارد، همگی نسبی‌اند؛ اما وجود حق تعالی، خیر نسبی نیست، بلکه خیر مطلق است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۱۱/۸). اوست که نه تنها هر کمالی را داراست، بلکه کمالاتی که هر صاحب‌کمالی دارد، از آن اوست. به همین دلیل، تمام وجودها از جمله وجود انسان به طور تکوینی به

سوی آن علت نهایی کمالات عالم، گرایش دارد. از سوی دیگر، او نه تنها کمالات هر صاحب کمالی را داراست، هیچ نقص و عدمی در او راه ندارد؛ به تعبیر فلاسفه با هیچ شر یا عدمی آمیختگی ندارد؛ او نور حقیقی است و با هیچ ظلمتی قرین نیست (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲-۴/۳۵۲).

نکته مهم آن که چه بسا حتی اراده فردی، مخالف دستیابی به خیر مطلق باشد، اما این مسأله باعث نمی شود وجود فرد به طور تکوینی به سوی حق، میل و گرایش نداشته باشد؛ از این رو، گفته شده: کافر خودش سجده نمی کند؛ ولی سایه اش (بدنش) سجده می کند. قرآن کریم، تمام موجودات و آنچه در آسمانها و زمین است را سجده کننده خدا معرفی می کند، آن جا که می فرماید: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُمْ بِالْعُدُوِّ وَالْأَصَالِ﴾ (رعد/۱۵). مرحوم طبرسی با اشاره به بحث سایه ها بر این باور است که اگر ملحد و کافر، اعتقادی ندارد و در برابر حق سجده نمی کند، این قلب و روح اوست که چنین اعتقادی دارد و آلا بدن او و شخصیت او به طور تکوینی، ساجد و عابد ذات حق است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۴۳۶).

بنابراین، ملحد و جهنم و... نیز محب خداست، اما نه با اختیار و اراده، بلکه بر اساس میل و گرایشی که به طور ناخودآگاه در وجود او هست. برای تبیین دوئیت فوق، لازم است بین دو حوزه تکوین و اراده، تفکیک قائل شویم. توضیح آن که بدن انسان و نحوه تعاملاتی که در آن وجود دارد، ممکن است برخی از تأثیرات را بر اراده انسان بگذارد، اما دخالت عمده ای در تصمیمات وی ندارد. اراده و تصمیم که در رشد و تکامل آدمی نقش اصلی را دارند، به روح آدمی مربوط است و در وعاء و حوزه تکوین تحقق نمی یابند؛ از این رو، وضعیت تکوینی تمام انسانها رو به کمال مطلق و ذات مقدس حق است، اما اراده آنها ممکن است به سویی دیگر باشد و این رویکرد ارادی در انسان با عنصر اختیار، محقق می شود. آیت الله جوادی با ذکر این نکته و پذیرش وجود محبت تکوینی در

موجودات، به نکته‌ای درباره‌ی انسان اشاره می‌کنند که محبت وقتی اسباب کمال آدمی را فراهم می‌آورد که آزادانه و از روی اختیار تأمین شود، و آلا اگر اختیار نباشد، اگرچه رویکرد تکوینی، مثبت و رو به کمال باشد، مشکلی حل نخواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۰۷/۸).

نتیجه آن که اشیاء و موجودات، چه زنده و چه غیرزنده، چه مدرك به ادراك عقلی و چه آن‌هایی که این توانایی را ندارند، به طور ناآگاهانه، به صورت جذب و انجذاب به سوی کمال و علت خود تمایل و به تعبیری محبت دارند. این میل در نهایت به ذات حق، به واسطه آن که کمال و علت تامه اشیاء است، منتهی می‌شود.

۲. مرتبه آگاهانه

بعد از بیان محبت طبعی، محبتی دیگر از ظواهر آیات الهی قابل تشخیص است که باز هم عام است و شامل همه موجودات می‌شود. آیاتی که گویی بر تسبیح آگاهانه همه اشیاء و پدیده‌های عالم دلالت دارند، شاهد این قسم از محبت هستند؛ مانند آیه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ (اسراء/۴۴). آیات دیگری مانند آیات ۱ و ۱۳ سوره رعد، آیه ۴۱ سوره نور و برخی آیات دیگر، همگی بر تنزیه و تسبیح همه موجودات که گاهی برای تبیین آن‌ها از «ما» یا «من» موصوله استفاده می‌شود، تأکید دارند. تبیین جمعی از آیات، بر تسبیح و حمد مجموعه موجودات دلالت دارد. این موجودات، شامل آن‌هایی است که عاقلند و دارای درک و شعورند و آن‌هایی که عقل و شعور مصطلح انسانی را ندارند، اما باز این تسبیح از سوی آنان به صورت ارادی صورت می‌پذیرد. آیت‌الله جوادی در این باره می‌فرماید: تسبیح یعنی تنزیه خدای سبحان از هر نقص و عیبی و چنین مطلبی قطعاً بدون ادراک و شعور و معرفت نخواهد بود؛ و به عبارت دیگر، تسبیح وقتی یک حقیقت است که مسبح آگاه به حقیقت مسبح به اندازه خودش باشد. ظاهر قرآن کریم یک شعور عمومی را برای جهان آفرینش ثابت می‌کند و براهین عقلی

نه تنها این را رد نمی‌کند که تأیید هم می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۱۹۸-۲۰۴). ایشان در جای دیگر می‌فرمایند: تسبیح بدون شعور و آگاهی نخواهد بود؛ اگر يك موجودی بخواهد خدا را تسبیح کند، یعنی باید بداند که خدای سبحان از هر نقص و عیبی منزّه و مبرا است؛ و تسبیح بدون معرفت و آگاهی نخواهد بود؛ چون تسبیح همگانی است، شعور و آگاهی هم همگانی خواهد بود. پس إن من شیء إلا و هو یعرف ربّه اگر ﴿إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ باید پذیرفت إن من شیء إلا و هو یعرف ربّه هیچ چیزی نیست مگر این که خدا را می‌شناسد؛ زیرا تسبیح يك وصف آگاهانه است، يك کار آگاهانه است؛ چیزی مسبح است که مسبح خود را بفهمد؛ مسبح له خود را درك کند (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ص ۲۰۲). علامه طباطبایی نیز بر این باور است که حتی آن موقعی که در آیات از «ما»ی موصول، استفاده شده است، به دلیل قرائن، دلالت جمعی بر همه موجودات عاقل و غیر عاقل وجود دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴۴/۱۹).

نکات بسیاری در ذیل آیات تسبیح وجود دارد؛ مانند معنی تسبیح فراگیر موجودات و ارتباط آن با محبت و چگونگی صدور و پشتوانه اراده تسبیح و ... که به میزان مجال نوشتار بدان‌ها اشاره می‌شود:

الف) ارتباط: همان‌طور که از معناشناسی و تفاسیر آیات برمی‌آید، تسبیح به معنی مبرا و منزّه کردن امری از ناشایست‌ها و امور غیرسزاوار است (فراهیدی، ۱۴۱۰: واژه تسبیح). تسبیح و تحمید، زمانی صورت می‌پذیرد که موجود تسبیح‌شونده در نظر تسبیح‌کننده، از هر عیب و نقصی مبرا باشد و به عبارت دیگر، مسبح علم به تنزیه مسبح از عیوب و نقایص داشته باشد. این علم و معرفت به خیر محض و کمال مطلق بودن مسبح، به فرموده شیخ اشراق منشأ و خاستگاه محبت به وی می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۸۶/۳). پس می‌توان گفت که تسبیح و ستایش، در برابر امری محبوب و دلخواه است و هر دوی این مفاهیم از لوازم اولیه محبت هستند. محبت واقعی در این مرتبه وقتی به وجود می‌آید که

محبوب در نظر محب، از عیب‌ها و بدی‌ها مبرا شود و مستحق برترین ستایش‌ها و ثناها شود. هیچ وقت ممکن نیست کسی به چیزی یا کسی واقعاً عشق و محبت داشته باشد، اما او را از نقص‌ها و بدی‌ها مبرا نداند و لب به ستایش و حمد او نگشاید؛ از این رو، امکان ندارد شخصی برخی از نقایص را به کسی یا چیزی نسبت دهد، اما در عین حال، خود را عاشق و محب واقعی او بداند. در مثنوی معنوی نیز به این موضوع اشاره شده که در حوزه عشق، عیب‌ها و نارسایی‌ها دیده نمی‌شود:

گفت لیلی را خلیفه، کان تویی کز تو مجنون شد پریشان و غوی
از دگر خوبان تو افزون نیستی گفت خامش چون تو مجنون نیستی

(مولوی، ۱۳۷۵: ۲۲).

استاد جوادی در این زمینه به هماوردی محبت و تسبیح موجودات تأکید دارند و می‌فرمایند: همه اشیاء و پدیده‌های عالم همراه با تسبیح‌گویی پروردگار، به او محبتی تکوینی دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۰۷/۸)؛ و علامه طباطبایی^۱ نیز ذیل آیه «دَعَوْهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ» (یونس/۱۰) اولین دستاورد محبان و اولیاء الهی را محبت خالص و بدون شائبه به ذات حق می‌داند که به تنزیه و تسبیح حق بدل می‌شود؛ لذا قرآن کریم سخن محوری این محبان و اولیاء الهی را در بهشت، تسبیح و تنزیه حق می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷/۱۰).

ب) **حقیقی بودن:** برخی صاحب‌نظران بر این باورند که موجودات به لحاظ وجودی که دارند و از سوی خدا ناشی شده، به طور ناخودآگاه، میل و علقه و ارتباطی با وجود مقدس حق دارند و از همین ارتباط ناخودآگاه، نوعی تسبیح و زبان حال، استنباط می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۱۴۷/۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۴۸/۲۰؛ حقی برسوی، بی‌تا: ۱۶۲/۵)؛ درحالی‌که بنا بر نظر بزرگانی مانند علامه طباطبایی، تسبیح و تحمیدی که در آیات مختلف، از سوی موجودات برای خدا مطرح است، فقط یک زبان حال نیست (طباطبایی،

۱۳: ۱۴۱۷/۱۱۲)، بلکه یک امر کاملاً حقیقی است که آگاهانه صورت می‌گیرد. در همین باره، برخی مفسران نیز به این حقیقی بودن اشاره کرده‌اند (برای نمونه، ر.ک: ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱/۳۹۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۲/۳۵). حضرت استاد ضمن بیان این قول، تسبیح و تحمید در آیات را تسبیح و تحمیدی حقیقی و حاکی از شعور و ادراکی نسبی می‌داند. او معتقد است که سه منبع عقل و تجربه و نقل، بر شعور و آگاهی موجودات گواهی می‌دهد و دلیل نقلی را همان آیات تسبیح قلمداد می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲-۴/۳۸۲)؛ مانند ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ (اسراء/۲۲).

نتیجه و خلاصه آن که تسبیح، با خود نوعی شعور همراه دارد؛ حال به نظر می‌رسد فهم محبت‌اشیائی که شعور دارند و با آن شعور نسبی به تسبیح حضرت حق می‌پردازند، دور از دسترس نیست. این محبت از روی معرفت و شعور موجودات به ذات مقدس حق است و به صورت ارادی به آن ذات نثار می‌شود.

ج) محدود نبودن: مسأله شعور نسبی موجودات از نظر استاد، تنها در موضوع تسبیح مطرح نمی‌شود. بسیاری از مسائل و مؤکدات قرآنی وجود دارد که اگر به این شعور، معتقد نباشیم، قابل تبیین و توجیه نیست؛ برای مثال، مباحثی همچون شهادت، شکایت و شفاعت اعضا و جوارح یا برخی مکان‌ها در روز قیامت از همین باب است. عده‌ای شاید برخی این امور را نمادین بدانند؛ اما آیا مجازیم چون صرفاً با عقل مادی خود چنین ادراکی نمی‌کنیم، شفاعت‌ها و شکایت‌های تأکیدشده از سوی قرآن کریم را اموری ظاهری و تصنعی بدانیم. مگر یک کتاب شعر و خیال درباره موجودات اظهار نظر کرده است که این گونه درباره آن‌ها سخن گفته می‌شود؟!

استاد تأکید می‌کنند که در این جا سخن درباره حقیقت‌ها است. لازمه شکایت و شفاعت در محکمه عدل خداوند، احساس، ادراک و حضور در صحنه حادثه است و خانه یا مسجدی که به عنوان شاهد و ناظر، در متن حادثه حضور نداشته، معرفت و ادراکی نسبت به آن

ندارد، چگونگی می تواند در محکمه قیامت به نفع یا ضرر کسی شهادت دهد؛ قیامت ظرف ادای شهادت است و هر ادای شهادتی باید به تحمل شهادت مسبوق باشد و تحمل شهادت، حضور در صحنه حادثه و ادراک و فهم آن را می طلبد؛ اگر در قیامت اعضا و جوارح انسان یا هر جماد دیگری می گویند «أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» خدا ما را به سخن در آورده است (فصلت/۲۱)، بدین معنا نیست که خدای سبحان، هم اکنون این مطلب را به ما فهماند، بلکه به این معناست که ما تاکنون آن را می دانستیم، ولی به اظهار و افشای آن مأذون نبودیم و اکنون خداوند به ما اجازه افشای آن را داده است. قیامت ظرف اذن در اظهار است، نه ظرف تعلیم یا ادراک ابتدایی اعضا و جوارح (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۲۷/۵).

بدین ترتیب، پشتوانه حقیقی تمام افعال مانند تسبیح، شهادت، و نطق که به موجودات جهان اعم از آنهایی که عاقل به نظر می رسند و آنهایی که این گونه به نظر نمی رسند، این است که از نظر قرآن کریم و معارف غنی ادیان توحیدی، در همه اجزای عالم، نوعی ادراک و شعور وجود دارد؛ هر چند در علوم طبیعی «ادراک» به صورت عام، مختص جانداران و به صورت خاص، ویژه انواع خاصی از جانداران مانند انسان است. بر این مسأله روایات و بسیاری از مفسران تأکید کرده اند؛ برای مثال، در تفسیر عیاشی، ذیل آیه ۴۴ و در تفسیر قمی ذیل آیه ۴۱ سوره اسراء، به روایاتی از امام صادق علیه السلام اشاره شده است که ایشان به ذکر و تسبیح حیوانات اشاره می کند که این، حاکی از ادراک و شعور نسبی آنها است (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۹۴/۲؛ قمی، ۱۳۶۳: ۱۰۷/۲)؛ یا درباره ناله ستون مسجد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۸۰/۱۷) یا شهادت سنگ ریزه ها به رسالت نبی مکرم صلی الله علیه و آله و سلم (همان: ۳۷۹) نیز روایاتی وارد شده است که همگی بر نوعی ادراک، اراده و محبت در آنها دلالت دارند.

نتیجه کلی آن که مرتبه دوم محبت، به تمامی موجودات عالم، تعلق دارد که بنا بر تصریح آیات به طور ارادی، به تسبیح خدا که نماد عشق و رزی و محبت است، مشغولند.

چه آنانی که از عقل مصطلح برخوردارند و چه آنان که از این موهبت محرومند، همگی شامل این تسبیح و عشق‌ورزی هستند. بنابراین اساس عالم چه به لحاظ تکوین و چه به لحاظ تشریح، بر پایهٔ محبت به حق قرار دارد و مسیر تمام عالم از صدر تا ذیل، به سوی محبت او، پی‌ریزی شده است.

۳. مرتبهٔ فطرت انسانی

بر خلاف دو مرتبهٔ پیش که هم انسان و هم غیرانسان را در بر می‌گرفت، این مرتبه تنها شامل انسان می‌شود؛ انسانی که خدا او را از دیگران متمایز آفریده و ویژگی‌های متفاوتی به او عطا کرده است. برخی ویژگی‌ها به لحاظ خلقت، در انسان وجود دارد که در دیگر موجودات، وجود ندارد؛ از جملهٔ آن‌ها، بهره‌مندی وی از «فطرت» انسانی است که بر اساس آن، آدمی از آفرینش و خلقتی خاص برخوردار است. بزرگان در این باره به نوعی بینش و معلومات از یک سو و احساس و محبتی ویژه از سوی دیگر اشاره می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۶).

انسان در این مرحله با این‌که کمالات محدود و مقطعی را می‌بیند و ابتدا به چنین اموری گرایش دارد، در ذات خود - به طور خودآگاه یا ناخودآگاه - اصالت را به ذات مقدس حق می‌دهد و گرایش اصلی او به آن ذات است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۷۸)؛ و از محبوب‌های مقطعی و محدود به سوی محبوب و کمال مطلق، گرایش پیدا می‌کند که همان وجههٔ اصلی فطرت انسان است. فطرت انسان اگر کارایی خود را حفظ کرده باشد، به کمالات مختلف، به طور کامل دل نمی‌بندد و بعد از مدتی از آن‌ها خسته و ملول می‌شود. تنها خدا است که برای انسان هیچ وقت تکراری و ملال‌آور نخواهد شد و تازگی و ارزش آن برای قلب او همیشگی و دائمی است. به این مسأله، در داستان حضرت ابراهیم علیه السلام اشاره شده است. او در این قضیه، ابتدا گرایش انسان به کمالات را در قالب محبت به آفتاب و ماه و ستاره معرفی و به هر یک از آن‌ها به عنوان رب و محبوب قلبی

اشاره می‌کند؛ سپس ضمن غروب و تأکید بر افول آن‌ها، اعلام می‌کند چیزی که غروب و افول می‌کند، ارزش محبوبیت ندارد.

حضرت ابراهیم علیه السلام در این باره، به علم و گرایش قلبی خود اشاره می‌کند که پروردگار جهان که منشأ هرگونه خیر و هدایتی است، آن را در نهان وجودی وی، تعبیه کرده است. این علم و گرایش، به محبوبی به عنوان رب تعلق گرفته که دائمی است و هیچ زوالی در وی راه ندارد (همان: ۱۸۲) در این قضیه، انسان اگر بر اساس فطرت خود حرکت کند، باید هر محبوبی را کنار بگذارد و وجهه قلبی خود را به آن ذاتی معطوف کند که زوال و غروب در وی راه ندارد.

بنا بر گواهی فطرت، رب انسان امری است که هر لحظه کشش درونی مربوب را حفظ کند و به آن پاسخ مثبت دهد و چیزی که بر اثر محدود بودن محکوم به غیبت و زوال است، نمی‌تواند رب باشد؛ زیرا دل به سمت او گرایش ندارد و جان مجذوب او نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸۴/۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۷۶/۴).

با این توضیحات، می‌توان ندای فطری انسان را مشتمل بر دو حرکت و کنش دانست: از یک سو، او به کمال گرایش دارد؛ و از سوی دیگر، از دیگر کمالاتی که نسبت به کمال مطلق دارای نقص است، گریزان است. این دو لازم و ملزوم یکدیگرند. لازم گرایش به کمال، همان گریز از نقص است و آن همان سلب نقص و زوال عیب است و غیر از سلب سلب، چیز دیگری نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۷۸).

حاصل آن که آدمی به عنوان یک موجود متمایز از دیگر موجودات، اولاً به سوی کمال مطلق که همان ذات مقدس خدا است، گرایش دارد؛ و دیگر آن که از امور زشت و ناقص و غیرخدا گریزان است. این گرایش و گریز، همان محبت و بغض است که به خدا و غیرحق تعلق می‌گیرد.

آسیب‌پذیری فطرت

در دو بخش گذشته تسبیح خدا بدون هیچ‌گونه آسیب و مشکلی به تحقق می‌رسد؛ اما امتیاز مرتبه سوم در مقوله فطرت انسانی، آسیب‌پذیری آن است که به صورت مجزا بدان تأکید می‌شود. به نظر حضرت استاد مهم‌ترین حقیقتی که قابلیت تامّ انسان را برای شهود حق تأمین می‌کند، فطرت الهی انسان است و کسی که چهره جان خود را آینه‌وار به سوی خدا قرار می‌دهد، از فیوض آن بهره‌مند خواهد بود و هر اندازه صفای این آینه بیشتر باشد، تجلّی ﴿نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (نور/۳۵) در او گسترده‌تر خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۴۷)؛ و برعکس، کسانی که صفای این آینه را کمتر کنند، از نور آن ذات متعال بی‌نصیب خواهند بود.

پس جان ملکوتی و روح الهی انسان، به ذات مقدّس ربوبی مستند است و آدمی در پرتو این استناد فطری، همواره با خدای خویش ارتباط دارد. توجه به غیر خدا، آدمی را از مسیر نور و تجلّی الهی و راه محبّت به حق، دور می‌کند. در آیه شریفه، صراحتاً به لزوم فاصله گرفتن محبّان خدا از محبّت به غیر خدا تأکید شده است؛ آن‌جا که فرموده است: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ (بقره/۱۶۵). محبّان خدا کسانی‌اند که سوی دل خود را به سوی یک محبوب حقیقی نشانه رفته‌اند؛ چون که نه انسان دارای دو قلب است: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِيهِ جَوْفَهُ﴾ (احزاب/۴) و نه در يك دل بیش از يك محبوب می‌گنجد (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۸). توجه به غیر خدا، محبّت فطری انسان را از وی دور می‌کند؛ چون محبّت غیر خدا، صحنه دل را از خدا محو می‌کند و کم‌کم و گاه بدون آن‌که صاحبش بفهمد، جایگزین محبّت خدا می‌شود.

اما اگر کسی بتواند محبّت به خدا را در قلب خویش، مستقر کند و در سراسر وجودش جز محبّت به او نباشد، به توحید که غایت‌القصوای عرفا است، دست می‌یابد.

آن وقت به محبت محض خدا می‌رسد و به قول روایات، قلبش متیم به حب حق می‌شود. نکته مهم این است که اگر قلب کسی به یاد خدا متیم و پُر شود، ماسوای او را فراموش می‌کند؛ از این رو، توحید تام و توجه محض به خدا که ذکر حقیقی قلب است، سبب نسیان ماسوا است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۲۰/۷).

حضرت استاد، نور ربوبی را که بر اساس آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور/۳۵) بر تمام کائنات تجلی یافته، به آینه قلب و فطرت آدمی متعلق می‌داند. میزان این نور برای انسان نیز به صفای آینه قلب است، نه به فیاضیت حق که همیشه مطلق است. این انسان است که به فراخور آن که فطرتش را سالم نگه داشته، از آن نور محض بهره می‌برد؛ پس هر قدر صفای آینه وجودی‌اش بیشتر شود، تجلی حق و نور آن ذات مقدس در وجودش فزونی می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۴۷)؛ دوم آن که اگر حجابی بین موجودات و ذات حق وجود دارد، فقط از سوی محتجبین است؛ چراکه او فیاض علی‌الطلاق است: «لا حجاب الا فی المحجوبین» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۹۴)؛ سوم آن که عوامل حجاب، به ضعف و قصور و نقص آنان است: «و الحجاب هو القصور و الضعف و النقص» (همان).

۴. مرتبه حب خاص دوسویه

قرآن کریم رتبه بعدی محبت را به کسانی نسبت می‌دهد که تنها به محبتی درونی اکتفا نکرده و به طور عملی به محبت قلبی خود وفادار مانده‌اند. این مرتبه به بسیاری از مسلمانان اشاره دارد که ادعا و گاه ظاهرشان بیانگر نوعی محبت به حق است، اما وقتی در اعمالشان دقت می‌شود، بالاترین محبتی که برای آنان می‌توان در نظر گرفت، همان مرتبه پیشین فطرت است.

پیدا است که رمز ارتقای افراد از محبت فطری، تبعیت از شرع و فرامین الهی است. قرآن کریم به این مرتبه، در قالب آیه‌ای از سوره آل‌عمران اشاره کرده است؛ آن‌جا که می‌فرماید: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي» (آل‌عمران/۳۱) «ای پیامبر بگو اگر مرا دوست

دارید، از من پیروی کنید».

آیه بیانگر آن است که برای محبت نباید تنها به حالت قلبی یا ادعا یا دیگر امور ظاهری توجه کرد. محبت قلبی دارای نشانه است و مهم‌ترین آن‌ها این است که شخص آن را در قالب اطاعت و پیروی نشان دهد. اگر این نشانه بود، معلوم است که محبت در لایه‌های عمیق وجود شخص نفوذ کرده است. در این صورت، ذات حق نیز محبت خاص خود را نصیب فرد خواهد کرد و محبت، دوسویه خواهد شد.

علامه طباطبایی کبرای کلی قضیه را که محبت همیشه همراه است را در محبان خدا و غیر خدا یکسان می‌داند. فرق مسأله آن است که آن که خدا محبوب اوست، متابعتش هم منحصر به خداست؛ و آنان که مانند مشرکان، محبوبشان غیر خدا و بت‌هایی است که برای خود به وجود آورده‌اند، محبت قلبی خود را که باید از آن خدا باشد، مصروف محبوبشان، یعنی غیر خدا می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۰۷/۱). پس لازمه دوست داشتن خدا، قبول دین او و اطاعت و تسلیم در برابر اوست (همان: ۱۵۸/۳).

قرآن کریم در ادامه آیه پیش گفته می‌فرماید: اگر محبت داشتید و از فرستاده خدا تبعیت و پیروی کردید، آن‌گاه محبت خاص و مغفرت من نیز نصیبتان می‌شود: ﴿يُحِبُّكُمْ اللَّهُ وَ يُغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ (آل عمران/۳۱). قرآن کریم در آیات دیگر نیز به این گروه از مؤمنان اشاره می‌کند که آن‌ها از محبت دوسویه میان خود و خدا بهره‌مندند: ﴿يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ﴾ (مائده/۵۴). این آیه در وصف کسانی نازل شده که اگر تمام مؤمنان، دین خدا را تنها گذارند، این افراد هرگز دین خدا را رها نمی‌کنند. آنان کسانی‌اند که به برترین درجه تدین و دین‌داری دست یافته‌اند، هم محبوب خداوند و هم خدا، محبوب آنان است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۹۹/۲۳).

چنین محبوبیتی، غایت‌القصوای مردان خدا است. کدام دستاورد و نعمتی، بزرگ‌تر و ارزشمندتر از آن‌که خالق و محبوب انسان، خود به محب و دوستدارش مهر بورزد و او را

مورد محبت و عشق خود قرار دهد. حضرت حق جل و علا، همه بندگانش را مورد مهر و محبت خود قرار می‌دهد، اما آیه پیش گفته، به نوعی خاص، عشق‌ورزی میان خدا و بنده‌اش را متذکر می‌شود؛ عشقی که نظیرش در هیچ موجود دیگری نیست و انسانی که محبتش با تبعیت و عمل ممزوج است، آن را در درونش تجربه می‌کند.

این محبت دوطرفه به محض حصول باعث می‌شود تمام آنچه از غیر است، از وجود آدمی پاک شود: «أَنْتَ الَّذِي أَزَلْتَ الْأَغْيَارَ عَنْ قُلُوبِ أَحِبَّائِكَ حَتَّى لَمْ يَجِبُوا سِوَاكَ» (ابن طاووس، ۱۳۶۷: ۳۴۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۶/۹۵) و به هرچه ذات مقدس حق آن صفات را دوست دارد، آراسته شود. علامه طباطبایی در این باره به صفاتی مانند تقوا، عدل، احسان، صبر، ثبات، توکل و توبه اشاره می‌کند که شخص محب در جهت محبت به حضرت حق جل و علا از آن‌ها برخوردار خواهد بود.

محبت دوسویه زیباترین حالت را در عالم هستی به وجود می‌آورد و لذت‌بخش‌ترین نعمتی است که به مقربان و نزدیک‌ترین مؤمنان الهی داده می‌شود. این نعمت در آخرت به نام شراب «تسنیم» شهرت دارد؛ شرابی که طبق حدیث، به طور ناب و خالص، مخصوص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام است و به صورت امتزاج یافته نیز نصیب دیگر بهشتیان می‌شود: «التسنيم أشرف شراب في الجنة يشربه محمد وآل محمد ويمزج لأصحاب اليمين ولسائر أهل الجنة» (همان: ۳/۴۴)؛ گویی هرکسی توان نوشیدن آن را ندارد و تنها برترین مخلوقات عالم ظرفیت بهره‌مندی از آن را می‌توانند داشته باشند.

قرآن کریم در تعبیر بسیار لطیف خود، ذات اقدس اله را ساقی این افراد معرفی می‌کند، آن‌جا که می‌فرماید: «وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا» (انسان/۲۱). این شراب ارزشمند که برترین نعمت بهشت است، معرفت و محبت به آن محبوب ازلی است؛ معرفتی که انسان را به برترین محبت حق می‌رساند و با نوشیدن آن، عاشقان و محبان آن حضرت، همه عالم از جمله تمام بهشت را از یاد می‌برند و ممتحض به وجود او می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۸/۱).

نتیجه گیری

هر موجودی با هر مرتبه وجودی که دارد، از اشیاء، تا دیگر موجودات، از محبت الهی نصیبی دارد. تمام موجودات عالم از صدر تا ذیل، چه آگاهانه و با استفاده از شعور، به ذات مقدّسش عشق می‌ورزند که در ذیل عناوینی مانند تسبیح بدان اشاره شده است؛ و چه ناآگاهانه، در قالب میل تکوینی عالم به ذات مقدّسش به دلیل کمال مطلق بودن او به وی گرایش دارند. در مرحله سوّم، هر انسانی بنا بر ذات و فطرت انسانی‌اش، به برخی ادراکات و گرایش‌ها به سوی ذات حق دست می‌یابد و به نوعی، محبتی فراتر از محبت عام موجودات را تجربه می‌کند. او چنانچه مسیر برترین محبّ حق یعنی رسول گرامی و حبیب الله ﷺ را سرلوحه زندگی خویش قرار دهد، به نوعی محبت خاص که محبتی دوسویه است، دست می‌یابد؛ محبتی که از برترین نعمات بهشتیان است؛ و الا موجب می‌شود آسیب‌هایی به عشق و محبت اولیه و فطری وارد آمده، به مرحله قبل یا نازل‌تر از آن سقوط کند.

منابع

۱. ابن سینا، عبدالله (۱۳۲۶)، رسائل ابن سینا، ترجمه ضیاءالدین دری، کتابخانه خیام، تهران.
۲. _____ (۱۴۰۰)، رسائل ابن سینا، انتشارات بیدار، قم.
۳. ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰)، تفسیر التحریر و التئویر، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت.
۴. ابن طاووس، ابوالقاسم علی بن موسی (۱۳۶۷)، اقبال الاعمال، دار الکتب الاسلامیة، تهران.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، دار الفکر، دار صادر، بیروت.
۶. استرآبادی، محمد بن حسن (۱۴۰۲)، شرح شافیه ابن حاجب، دار الکتب العلمیة، لبنان.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸)، «تفسیر سوره رعد»، پاسدار اسلام، شماره ۹۵، ص ۴۱-۱۰.
۸. _____ (۱۳۸۶)، رهیق مختوم، اسراء، قم.
۹. _____ (۱۳۸۸)، تفسیر تسنیم، ج ۱، ۷ و ۸، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۰. _____ (۱۳۸۹ الف)، تفسیر تسنیم، ج ۱۴، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۱. _____ (۱۳۸۹ ب)، تفسیر انسان به انسان، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۲. _____ (۱۳۹۶)، تفسیر تسنیم، ج ۴۲، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۳. حسینی همدانی، محمدانوار (۱۴۰۴)، انوار درخشان در تفسیر قرآن، تحقیق محمدباقر بهبودی، کتابفروشی لطفی، تهران.
۱۴. حقی برسوی، اسماعیل (بی تا)، تفسیر روح المعانی، دار الفکر، بیروت.
۱۵. داورپناه، ابوالفضل (۱۳۶۶)، انوار العرفان فی تفسیر القرآن، کتابخانه صدر، تهران.
۱۶. دهخدا، علی اکبر (۱۳۶۱)، لغت نامه، دانشگاه تهران، تهران.

۱۷. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲)، مفردات ألفاظ القرآن، دار العلم، الدار الشامیة، دمشق، بیروت.
۱۸. سهروردی، یحیی (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۹. صدرالمآلهین، محمد (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، نشر بیدار، قم.
۲۰. _____ (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة، دار الحکمة، بیروت.
۲۱. طالقانی، محمود (۱۳۶۲)، پرتوی از قرآن، شرکت سهامی انتشار، تهران.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ناصر خسرو، تهران.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
۲۴. علامه طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
۲۵. عمید، حسن (۱۳۵۹)، فرهنگ عمید، امیرکبیر، تهران.
۲۶. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰)، التفسیر (تفسیر العیاشی)، مکتبة العلمیة الاسلامیة، تهران.
۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰)، التفسیر الکبیر، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰)، العین، هجرت، قم.
۲۹. فیومی، أحمد بن محمد (۱۴۱۴)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، دار الهجرة، قم.
۳۰. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳)، تفسیر القمی، دار الكتاب، قم.
۳۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحار الانوار، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)، معارف قرآن (خداشناسی، کیهان شناسی،

انسان‌شناسی)، انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام، قم.

۳۳. معین، محمد (۱۳۸۸)، فرهنگ فارسی معین، انتشارات امیرکبیر، تهران.

۳۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، دار الکتب الإسلامیة، تهران.

۳۵. مولوی، جلال‌الدین (۱۳۷۵)، مثنوی و معنوی، پژوهش، تهران.