

جایگاه محبت در ساحت‌های نفس و تأثیر آن بر عملکرد انسان در سیر کمالی وی از دیدگاه علامه طباطبائی رحمته‌الله

زهرا روحی نیاسر*

میترا (زهرا) پورسینا**

مهناز (فاطمه) توکلی***

چکیده

بعد نفسانی وجود انسان از سه ساحت معرفتی، عاطفی و ارادی تشکیل شده است. محبت یکی از مهم‌ترین و شاخص‌ترین مؤلفه‌های ساحت عاطفی نفس محسوب می‌شود. این مقاله به تبیین جایگاه محبت در ساحت‌های نفس و تحلیل سازوکار تأثیر آن بر عملکرد انسان، به‌خصوص در رسیدن به کمال نهایی از دیدگاه علامه طباطبائی می‌پردازد. علامه به تأثیر نیازها و احساس‌های انسان بر ساحت معرفتی وی التفاتی ویژه دارد و این خود، موجب تمایز تحلیل ایشان در تأثیر عنصر محبت بر صدور نهایی فعل می‌شود. از دید وی، محبت، حقیقتی وجودی و میلی تعلق به کمال است که میان همه موجودات جاری است؛ اما صورت کامل محبت در انسان ظهور و نمود پیدا کرده است. از آنجا که امور مختلفی متعلق حب انسان قرار می‌گیرند، محبت انواع مختلف مثبت و منفی، و خیالی، وهمی و عقلانی پیدا می‌کند؛ در صورتی که متعلق محبت امری روحانی و کامل باشد، نوع محبت انسان مثبت خواهد بود. این محبت به‌مثابه استاد راه، انسان را به کمال حقیقی‌اش رهنمون می‌سازد. محبت با یکسویه کردن حرکت کمالی دیگر ساحت وجودی انسان، آنها را به سوی هدف حقیقی واحدی سوق می‌دهد و ضمن شکوفایی استعدادها، بین قوا اتحاد ایجاد می‌کند. از سوی دیگر، به یاری عقل، فرد را به انتخاب هدف متعالی و استاد راه کامل رهنمون می‌سازد تا با برقراری علقه با وی، مسیر کمالی درست و حقیقی را طی کند.

واژگان کلیدی

محبت، نفس، ساحت‌های نفس، ساحت عاطفی، کمال حقیقی، علامه طباطبائی.

*. دانشجوی مقطع کارشناسی ارشد، گرایش فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی. z.roohi@chmail.ir

** دانشجوی دانشگاه شهید بهشتی. zhpoursina@gmail.com; m-poursina@sbu.ac.ir

*** استادیار دانشگاه شهید بهشتی. fatavakoli4076@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۷/۳۰ تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۲۵

نفس و ساحت‌های آن، محور یکی از مباحث کلیدی و مهم در فلسفه و اخلاق و علوم تربیتی است و ارائه تصویری روشن از آن می‌تواند پژوهشگران حوزه‌های فوق را در حل مسائل بسیاری کمک کند. از جمله ساحت‌های نفس، ساحت عاطفی آن است که خود مشتمل بر کیفیات و حالات گوناگون از جمله عشق و محبت است. روان‌شناسان در خصوص عشق و آثار آن بحث‌های فراوان کرده‌اند. در عالم اسلام هم کسانی چون ابن‌سینا، غزالی، سهروردی و نیز عارفانی چون ابن‌عربی دیدگاه خود را بیان کرده‌اند اما نوع نگاه هریک از آنها به این موضوع متفاوت بوده است. برخی آن را کاملاً منفی دانسته و برخی تنها به بعد مثبت آن توجه کرده‌اند؛ برخی آن را تنها راه وصول به کمال تلقی کرده و عده‌ای آن را کاملاً مانع رسیدن به حقیقت دانسته‌اند. در این میان، علامه طباطبایی راهی میانه برگزیده است. از طرفی ساحت عواطف را از ساحت‌های مؤثر نفس برمی‌شمارد و از طرف دیگر آن را راهی نزدیک برای نیل به کمال می‌داند. از این‌رو بررسی موضوع محبت و چگونگی تأثیرگذاری آن بر عملکرد انسان از دیدگاه وی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

مقاله پیش‌رو می‌کوشد تا تبیینی روشن از مواضع دقیق علامه در این‌باره ارائه کند. با روشن شدن این موضوع و درک آن می‌توان ارتباط محبت را با هدف نهایی انسان با نگاهی دقیق‌تر مورد تأمل قرار داد و از رهگذر آن راهی به کمال حقیقی یافت.

نفس

مهم‌ترین ویژگی انسان و وجه امتیاز او از سایر موجودات این است که او علاوه بر بعد جسمانی، حقیقتی متعالی به نام «نفس»^۱ دارد. این حقیقت در ذات خود امری غیرمادی و مجرد است که در پی حرکت جوهری بدن پدید می‌آید و در مقام فعل وابسته به بدن و ماده است. نفس در یک حرکت مدام حالات و عقاید گوناگون کسب می‌کند و به واسطه صور نفسانی نه تنها از موجودات دیگر، بلکه از نفوس انسانی دیگر نیز متمایز می‌شود. از این‌رو نفس مقوم انسانیت او به حساب می‌آید. (طباطبایی، ۱۴۳۱: ۲ / ۲۰۲ و همو، ۱۳۸۸ ج: ۱۰۸) این دو بعد وجود انسان، یعنی بدن و نفس، دو بعد مجزا از یکدیگر نیستند که به موازات هم اعمالی را انجام دهند بلکه با یکدیگر متحدند و در تعامل با یکدیگر عمل می‌کنند. نفس در بدن تصرف، و امور آن را تدبیر می‌کند و در مقابل از آن تأثیر می‌پذیرد. بسیاری از دردها و لذت‌ها به واسطه تغییرات بدنی بر نفس عارض می‌گردند. بدن نیز در حرکت‌های وجودی خود، برای نفس

۱. گرچه برخی موجودات دیگر نیز نفس دارند اما نفس به منزله عامل تمایز انسان در کلام علامه به معنی روح است.

استعدادهای کمالی گوناگون فراهم می‌آورد و نفس، بدن را با فعلیت خود نگاه می‌دارد. حدوث نفس بدون بدن امکان ندارد، اما نفس، پس از حدوث و در صورت رسیدن به کمال مطلوب، از بدن قطع تعلق می‌کند و در حالی که بدن می‌میرد، نفس همچنان باقی می‌ماند. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲ / ۳۵۷) هریک از این دو بعد به نوبه خود قوا و ساحت‌های متعددی دارند که علامه غالباً از آنها تحت عنوان «قوا»، «شئون» و «اطوار» یاد می‌کند. ساحت‌های وجود آدمی به ابعاد، جهات و عرصه‌هایی گفته می‌شود که نفس و جان او در آنها گسترش وجودی پیدا می‌کند. این ساحت شامل ابعادی از نفس می‌شوند که بالفعل نبوده بلکه قابلیت ظهور و فعلیت دارند. گاهی به‌جای ساحت، از معادل‌های آن، یعنی قوای نفس، شئون وجودی، جهات نفس و اطوار وجودی استفاده می‌شود. (برنج‌کار، ۱۳۹۰: ۴۹) قوه نیز حامل معانی مختلفی است؛ گاه به معنای حیثیت و جهت پذیرش صور و کمالات است. گاه به معنای فعلیت و کمال شدید است، و گاه به معنای مبدأ پذیرش یا حامل فعلیت به‌کار می‌رود. وقتی قوای نفسانی را به‌کار می‌بریم، منظور نیروهایی است که منشأ دیدن و شنیدن و ... اند، به این معنی که قوای فعاله‌ای هستند که منشأ اعمال انسانی‌اند. (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۱ / ۱۰۰)

علامه در تفسیرالمیزان از واژه «قوا» استفاده می‌کند و می‌گوید که ذات انسان ترکیبی از قوای سه‌گانه عقل و غضب و شهوت است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱ / ۳۶۸). قوای جسمانی مانند قوای غذایی، نامیه و شهویه است که مورد اتفاق بیشتر فلاسفه مانند ابن‌سینا و ملاصدرا است اما در مورد قوای نفسانی کمی نظرات متفاوت می‌شود.

تا پیش از قرن هجدهم میلادی دو قوه عالمه و عامله را ذیل قوای نفس انسانی بیان می‌کردند؛ اما بعد از این که تتنس^۱ فیلسوف و روان‌شناس آلمانی، ساحت عاطفی را به‌عنوان ساحتی مستقل از دو ساحت معرفتی و ارادی شناسایی کرد (Radhakrishnan, 1988: 13 - 15)، نظرات بدین سو منعطف شد و بسیاری از متفکران برای عواطف انسان جایگاهی مستقل قائل شدند؛ صرف‌نظر از این‌که امروزه نظریه قوا دیگر چندان مورد پذیرش نیست. از این‌رو می‌توان گفت که ساحت‌های نفس انسان شامل ساحت‌های معرفتی، عاطفی و ارادی است؛ و محبت از شاخص‌ترین و مؤثرترین عناصر ذیل ساحت عاطفی محسوب می‌شود. لذا برای بررسی و تبیین آن از دیدگاه علامه طباطبایی لازم است که نخست نظر وی را در خصوص ساحت عاطفی بکاوییم.

ساحت عاطفی

تتنس فیلسوف آلمانی قرن هجده و نوزده میلادی برای نخستین‌بار عواطف را یکی از ساحت‌های اولیه و

1. Johannes Nikolaus Tetens, 1807.

مستقل نفس دانست و به بررسی جایگاه و تأثیرات آن پرداخت. وی معتقد است که عاطفه برای تبدیل یک امکان یا بالقوگی معرفتی به یک فعل حرکتی لازم و گریز ناپذیر است. این در حالی است که پیش از او، عقل و اراده انسان، بیشتر در مرکز توجه قرار داشت و به عواطف، به‌عنوان یک ساحت مستقل نگاه نمی‌شد. (نک: ملکیان، ۱۳۹۰: مقدمه)

فیلسوفان در ارتباط با محبت، بسیار متفاوت نظر داده‌اند؛ برخی به آن نگاه منفی داشته و آن را به‌عنوان پدیده‌ای شهوانی نگریسته‌اند و کسانی بدان نگاه مثبت داشته و آن را در اطلاق به عشق به خدا به کار برده‌اند. به‌عنوان نمونه افلاطون در آثار خود، هم از امور شهوانی که امور مربوط به بدن است سخن گفته و هم از اشتیاق زیاد به کمال یاد کرده و آن را ذیل تقسیم جزء عقلانی نفس قرار داده است. ارسطو ضمن این که عشق و محبت را از قوای شهوانی می‌داند، آن را زیرمجموعه قوای نفسانی معرفی می‌کند. آگوستین از الاهدانان و متفکران بزرگ قرن چهارم میلادی، در میان همه احساسات و عواطف، برای عشق نقشی ویژه قائل بود. به رأی وی، عشق کل شخصیت انسان، از جمله افکار و اعمال وی را تحت تأثیر عمیق خود قرار می‌دهد و حتی سمت و سوی آن می‌تواند مسیر انسان را در نیل به حقیقت تغییر دهد. (نک: پورسینا، ۱۳۸۴: ۱۲۳) غزالی نیز به عواطف انسان توجهی ویژه نشان می‌دهد و به نقش آن در تزکیه و تربیت نفس عنایت دارد «وی با گره زدن مفهوم محبت به مفهوم معرفت، آن را از سطح یک احساس انفعالی صرف، نه تنها به سطح فضیلتی عرفانی، بلکه به مرتبه عالی‌ترین فضایل می‌رساند.» (پورسینا، ۱۳۹۰: ۱۹)

علامه طباطبایی عواطف و احساسات را در کنار سایر قوای انسان از جمله عقل نام می‌برد و قلب را کانون عواطف می‌داند و می‌گوید: هرکسی، دو کانون فهم و ادراک در خود دارد: عقل و قلب؛ با عقل به دنبال مصالح و مفاسد می‌رود و حق را از باطل تمیز می‌دهد، و با قلب که می‌توان آن را ادراک سری گفت، به‌طور مستقیم، راهی برای ارتباط خویش با جهان هستی، شناخت علت هستی و غایت‌الغایات و رسیدن به آن، به‌واسطه نیروی جاذبه می‌یابد. (حسینی تهرانی، ۱۴۱۸: ۱۳ - ۱۲)

عواطف بین انسان و حیوان مشترک است و نوعی کشش و جذب در آنها ایجاد می‌کند با این تفاوت که در وجود انسان قرین عقل و شعور است. لذا اهداف عالی را دنبال می‌کند. وی در این باره می‌گوید:

تنها انسان است که علاوه بر هیجان شدید عواطف گوناگون مهر و کینه و دوستی و دشمنی و بیم و امید و هر گونه عاطفه دیگر مربوط به جذب و دفع، مجهز با یک جهاز قضایی است که با بررسی به دعاوی عواطف گوناگون و قوای مختلف، مصلحت واقعی عمل را تشخیص داده و طبق آن قضاوت نموده گاهی با وجود خواست شدید عواطف،

اقدام به عمل را تجویز نکرده و گاهی با وجود کراهت قوا و عواطف، لزوم اقدام را گوشزد کرده، انسان را به فعالیت وادار می‌نماید ... (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ۱ / ۷۷)

این ساحت، حالات مختلف روحی و هیجانی انسان را در برمی‌گیرد که از جمله آنها می‌توان به خشم، ترس، تنفر، محبت، یأس، شجاعت، ندامت، اضطراب، حسد، امید، انتظار و ... اشاره کرد. علامه در این باره می‌گوید: «هر انسانی یک سلسله حالات مختلف روانی را در درون خویش با علم حضوری می‌یابد؛ مانند شادی و اندوه، ترس و امید، لذت و درد و ...». و این حالات روانی را از جمله کیفیات نفسانی می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۸۸ ب: ۲ / ۲۲۳) در علم روان‌شناسی به این حالات نفس، هیجانات روحی گفته می‌شود.^۱

مهم‌ترین و کلیدی‌ترین عنصر از حالات عاطفی انسان، عشق و محبت است که در مقایسه با سایر عناصر عاطفی تأثیرات شایان توجهی بر سایر قوای انسان و در نتیجه در عملکرد وی دارد. در این راستا بررسی دیدگاه علامه طباطبایی، به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین اندیشمندان معاصر در حوزه‌های گوناگون، ضروری می‌نماید.

ماهیت محبت

عارفانی چون ابن‌عربی معتقدند حقیقت محبت و عشق مانند وجود امری معنوی، عقلانی و از عالم بالاست و در عین این که نمی‌توان تعریف دقیقی از آن ارائه کرد حقیقتی مجهول نیست بلکه به وسیله ذوق قابل ادراک است. (ابن‌عربی، بی‌تا: ۲ / ۲۳۰) با این وجود در کتب لغت، تعریف لغوی آن و در آثار علمای دیگر تعاریفی از آن ارائه شده است. ابن‌منظور در لسان‌العرب می‌گوید: محبت در لغت از ریشه حب، نقیض بغض و به‌معنای و داد و میل شدید است. (ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ۱ / ۲۸۹) فیض‌کاشانی در تعریف محبت چنین می‌گوید: «محبت عبد عبارت است از میل به چیزی به سبب کمالی که در آن چیز شناخته است ...». (فیض‌کاشانی، بی‌تا: ۱ / ۳۰۳) همچنین ملاصدرا آن را ابتهاج به شیء موافق، خواه عقلی و خواه حسی و باطنی، تعریف کرده است. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۵۶)

علامه در آثار متعدد خود تعاریف متعددی از عشق و محبت ارائه کرده است. او در کتاب *بدایة الحکمه* ضمن بحث از مقولات ده گانه، محبت را از کیفیات نفسانی معرفی می‌کند و می‌گوید: کیف، عرضی تقسیم‌ناپذیر و نسبت‌ناپذیر است که خود بر چهار قسم است: کیفیات استعدادی که بالقوه و لاقوه‌اند؛ کیفیات مربوط به کمیات؛ مانند زوجیت، کیفیاتی که با حواس پنج‌گانه درک می‌شوند؛ مانند شیرینی، و کیفیات نفسانی که عارض بر نفس می‌شوند؛ مانند علم و اراده و محبت و ترس و

۱. برای بحثی کوتاه در خصوص ساحت عاطفی نفس ببینید: الیزابیت تسلر و بریگیت کولخ، ۱۳۹۰.

در تفسیرالمیزان یک‌بار محبت را راه قلب می‌داند و آن را راهی میانبر برای وصول به حقیقت می‌شمرد که توسط آن می‌توان عاشقانه‌تر و زیباتر با هستی و حقیقت آن ارتباط برقرار کرد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲ / ۳۱۶) و بار دیگر محبت را مترادف با ولایت معنا می‌کند، از آن‌رو که این دو واژه مصداق واحدی داشته‌اند؛ (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵ / ۵۰۹) و در جایی دیگر محبت را تعلق وجودی بین علت مکمل و شبیه آن و بین طالب کمال و شبیه آن می‌داند که به سبب آن ما افعال خود را دوست می‌داریم.^۱ (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱ / ۴۱۱)

وی در حاشیه بر اسفار ملاصدرا ضمن تأیید کلام صدرا که عشق معلول را عین‌الربط به علت می‌شمرد، عشق را اضافه اشراقی از جانب علت می‌داند که بدون این ربط از هیچ هویتی برخوردار نیست. وی در باب تفسیر واژه «عشق» چنین می‌نویسد:

واژه «عشق» ... در تعریف خاص، مرادف، یا همچون مرادف، با حب است و آن عبارت از تعلق خاصّ موجودی باشعور نسبت به امر زیبا از حیث زیبایی آن است به‌گونه‌ای که محبّ ابا دارد که از محبوب خود جدا شود و در صورت جدایی میل به او دارد. حال هر زیبایی و نیکویی و خیر و سعادت، به وجود برمی‌گردد ... و این نوع تعلق میان هر مرتبه‌ای از مراتب وجود با مافوق آن و به همین ترتیب بین آن [موجود] و خود وی وجود دارد و این امر مربوط به مافوق وی می‌شود. نیز این امر میان آن [موجود] و کمالات ثانوی و آثاری که مترتب بر آن است نیز هست. به این دلیل باید حکم کرد به این‌که حبّ در میان همه موجودات ساری است؛ خواه قائل به سریان حیات و شعور در آن باشیم؛ خواه نباشیم.^۲ (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱ / ۴۱۱)

از این کلام علامه چند نکته برداشت می‌شود که مؤید سخنان پیشتر وی نیز هست: اول؛ اینکه علامه عشق و محبت را مشترک بین انسان و حیوان می‌داند، به این معنی است که عشق

۱. إن الحب تعلق وجودي و انجذاب بين العله المكمله أو ما يشبهها و بين المستكمل أو ما يشبهه و من هنا كنا نحب افعالنا لإستكمالنا بها.

۲. لفظ العشق بحسب العرف العامي إنما يستعمل في التعلق الخاص الكائن بين الذكر و الأنثي من الحيوان و هو حب الوقاع لكنه في التعارف الخاصي مرادف أو كالمترادف للحب و هو تعلق خاص من ذي الشعور بالجميل من حيث هو جميل بحيث يأتي الحب مفارقة المحبوب إذا وجد و يبيل إليه إذا فقده و لما كان كل جمال و حسن و خير و سعادة راجعة إلى الوجود كرجوع مقابلاتها إلى العدم و كان هذا النوع من التعلق موجودا بين كل مرتبة من مراتب الوجود و بين ما فوقها و كذا بينه و بين نفسها و هي متعلقة بما فوقها و كذا بينها و بين كمالاتها الثانية و آثارها المترتبة عليها و جب الحكم يكون الحب ساريا في الموجودات - سواء قلنا بسريان الحياة و الشعور فيها أو لم نقل.

را نمی‌توان مشترک لفظی بین انسان و حیوان دانست بلکه «عشق» در کلام علامه مشترک معنوی است که به همه موجودات اطلاق می‌شود.

در اینجا برخی اشکال وارد می‌کنند که چگونه می‌توان عشق را به یک معنا به خدا و انسان و حیوان نسبت داد در حالی که اگر چنین شود، جایگاه عالی خداوند را دانی ساخته و ذات متعالی او را دارای ضعف شمرده و یا این که مرتبه حیوانات را عالی ساخته‌ایم؛ و از سوی دیگر، معنای انجذاب بین علت مکمل و معلول هم نفی می‌شود. با بیان علامه، می‌توان برهانی بدین صورت علیه این اشکال ارائه کرد:

(الف) عشق از اوصاف ذاتی وجود است. (ب) وجود دارای مراتب شدت و ضعف است و به نحو تشکیک به همه موجودات اطلاق می‌شود. در نتیجه عشق که از لوازم وجود است، دارای مراتب شدت و ضعف است و به تشکیک، به تناسب مقامی که هر موجودی دارد، بر آن اطلاق می‌شود.

نکته دیگر کلام این است که همان گونه که وجود معلول بدون علت و فیض دائمی آن محو و نابود می‌شود، اگر عشق هم بین موجودات ساری و جاری نباشد، معلول محو می‌شود، چرا که هر موجودی عاشق کمال وجود است و از نقص و عدم آن متنفر است و هر آنچه که مطلوب است، حفظ و بقایش وابسته به کمال و تمام است. بنابراین هر ناقصی از ضعف خود بی‌زاری می‌جوید و از آن به سوی کمالش می‌رود. پس به ناچار هر موجودی عاشق کمالش است که در صورت نبود و یا فقدان آن مشتاق اوست.

نکته شایان ذکر دیگری که از بیان علامه برداشت می‌شود این است که عشق همان علم و اراده نیست، چرا که علم از مقوله درک است و وظیفه شناخت را به عهده دارد و اراده به توانایی انتخاب از میان گزینه‌های پیش‌رو اطلاق می‌شود. در حالی که محبت به تعلق خاص وجودی و میلی از جانب محب به محبوب است که به زیبایی محبوب از حیث زیبایی او باز می‌گردد. بنابراین سه ساحت مذکور یکی نیستند؛ در حالی که در عمل وابستگی دارند و با هم متحدند و با تحلیل ذهنی از یکدیگر تفکیک می‌شوند.

نکته دیگری که در ارتباط با عشق و منشأ آن قابل توجه است این است که، همان گونه که گفته شد، عشق از لوازم وجود است که در سراسر هستی جریان دارد و موجودات بی‌اختیار به اندازه ظرفیت و جایگاه وجودی از آن برخوردارند. علاوه بر آن، چنانچه خواهد آمد، وجود عشق در انسان ریشه در نوع نیازهای فردی دارد که عواطف فرد به تبع آن نیازها شکل می‌گیرند. نیز می‌توان گفت گاه محبت از سوی خداوند به دنبال مجاهدت‌های فرد در مسیر قرب و پاک ساختن خود از گناهان و رداییل به وی اعطا می‌شود. علامه شرح این مطلب را در تفسیرالمیزان و با استناد به بحارالانوار می‌آورد. وی اذعان می‌کند که با توجه به تلاش و مجاهدت‌هایی که فرد در مسیر قرب الهی انجام می‌دهد و به خاطر رضایت خداوند

وجود خود را از گناهان و ردایل پاک می‌سازد خداوند از محبت خاص خود به او می‌نوشاند و در نهایت، فرد به محبتی نائل می‌گردد که نتیجه آن فانی شدن در ذات الهی است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱ / ۴۶۴)

مراتب محبت

اگر بپذیریم که تمام موجودات از حقیقت محبت برخوردارند آیا می‌توان این برخورداری را به یک میزان دانست؟ آیا مثلاً شوق و میلی که یک حیوان به چیزی دارد، عین محبتی است که مادر نسبت به فرزند خود دارد و یا میزان شوق جمادات مانند انسان است؟ علامه برای تبیین این امر ابتدا به اثبات عشق و اشتیاق در میان همه موجودات می‌پردازد و سپس میزان بهره آنها را از عشق رتبه‌بندی می‌کند.

وی می‌گوید: عشق یک صفت کمالی است و ذات واجب خداوند نمی‌تواند فاقد هرگونه صفت کمالی باشد. بنابراین ذات خداوند عین عشق است و او عاشق ذات خویش است. او با این عشق موجودات را خلق کرده است. از آنجا که خداوند علت‌العلل تمام کائنات است، با توجه به اصل سنخیت، تمام موجودات اعم از معلول‌های باواسطه و بی‌واسطه از این عشق برخوردارند. همان‌طور که ماسوی‌الله به میزان فاصله‌ای که از خداوند می‌گیرند از قدر وجودی‌شان کاسته می‌شود، به همان اندازه از میزان بهره‌مندی آنها از عشق نیز کاسته می‌شود.

به این ترتیب اگر قائل به ذومراتب بودن وجود باشیم، به تبع عشق را هم دارای مراتبی می‌دانیم. بنابراین اولاً هیچ مخلوقی خالی از جذبه عشق نیست، چرا که هر آنچه از وجود بهره‌ای دارد، دارای عشق است، چه آن وجود، معلول بی‌واسطه خداوند باشد و چه معلول علت‌های واسطه‌ای که آنها معلول خداوند هستند. ثانیاً با توجه به مراتب وجود، عشق نیز دارای مراتبی از شدت و ضعف است. بنابراین نمی‌توان عشق مجردات را با عشق جمادات یکی دانست گرچه در اصل حقیقت مشترک اند بلکه مرتبه عشق در آنها متفاوت می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱ / ۶۲۰)

به رأی علامه، در سر سلسله این مراتب شاهد عشق حقیقی خداوندیم، یعنی عشق خدا به ذات در مرتبه ذات، و در مرتبه بعد، عشق انسان به کمالات و خداوند است که در مصاحبت با عقل و اراده ظهور می‌کند و از این جهت نسبت به عشق مجردات دارای ارزش والاتری است. در مرتبه پایین‌تر، عشق حیوانات است که به صورت غریزه ظهور می‌کند. پایین‌ترین مرتبه عشق موجود در جمادات است که ظهور آن به صورت طبیعت است.

علامه سخن برخی افراد را که ریشه محبت را تعلق به امور مادی می‌دانند باطل می‌شمرد. آنان معتقدند که محبت تنها به امور مادی تعلق می‌گیرد؛ برخی دیگر در سخن خود افراط کرده و گفته‌اند که تمامی محبت‌ها به غذا برمی‌گردد و با تحلیل سایر محبت‌ها به حبّ غذا می‌رسیم و برخی ریشه و اصل آن را

علاقه به وقایع دانسته و حتی محبت به غذا را هم به سبب حبّ به وقایع دانسته‌اند؛ درحالی‌که محبت در بین تمام کائنات هستی مشهود است و قابل انکار نیست و کمال که لازمه حبّ است در ماده و جسم خلاصه نمی‌شود تا انتها و مقصد تمام محبت‌ها را به غذا یا وقایع ختم کنیم. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱ / ۴۱۱)

بسیاری از حکما معتقدند که محبت باید با علم و شعور همراه باشد، در حالی‌که در جماد و نبات و حیوان شعور و ادراک به همان معنایی که حکما مطرح کرده‌اند وجود ندارد. در پاسخ آنها می‌توان گفت که تمام قوا و مبادی طبیعی حتی آنها که علم و شعور ندارند، آثار و افعال خود را دوست دارند و علامه در این باره می‌گوید: «اگر می‌بینیم در مورد حبّ، باید شعور و علم وجود داشته باشد، این لزوم بر حسب مصداق است. چون ما معمولاً محبت را در مورد انسان به کار می‌بریم مانند محبتی که مادر به فرزندش دارد. درحالی‌که نمی‌گوییم درخت به خورشید محبت دارد.» (همان)

جایگاه محبت

برای تعیین جایگاه محبت در بدو امر لازم است ریشه پیدایش آن تبیین شود. علاوه بر این که محبت از لوازم خلقت و ملازم وجود است و در تمام شریان‌های هستی جریان دارد، شکل‌گیری آن در وجود فرد و این که آن را یکی از شاخصه‌های مهم ساحت عاطفی انسان بدانیم قابل بررسی و تحلیل است. علامه طباطبایی در شکل‌گیری محبت و انواع آن به دو عامل اصلی اشاره می‌کند: ۱. نیازها و زمینه‌های رشد فرد، ۲. علم. در عین حال تمرکز و تأکید بیشتر او بر عامل اول یعنی نیازهای فرد است. طبیعت وجودی انسان از سویی حوائج و نیازمندی‌هایی مانند نیاز به غذا و مسکن دارد که برای ادامه زندگی او ضروری است. از دیگر سو، موجودی ممکن است که وجود او نسبت به خداوند و کمالات ممکن دارای نواقص است از این رو ذاتاً نیازمند کسب کمالات است. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳ / ۳۷۳) در طرف مقابل وجود او آمیخته‌ای از عواطف و احساسات است که با خواست‌های گوناگون خود قوا و ابزار مختلف را برای رفع نیازها به کار می‌گیرد. از جمله ابزاری که به کار می‌گیرد عقل و اراده فرد است.

در مقابل این رأی، غالب حکمای مسلمان و از جمله ابن‌سینا و ملاصدرا معتقدند که سه عامل در افعال انسان دخیل‌اند: معرفت، شوق و اراده که درنهایت آن تحریک عضلانی صورت می‌گیرد و فعل انجام می‌شود. در بیان ایشان، عامل ایجاد شوق و محبت، معرفت است. یعنی در صورتی فرد به امری یا چیزی محبت می‌ورزد که نسبت بدان شناخت کافی داشته باشد و هرگونه شوق و میلی که فاقد معرفت باشد، به کمال واقعی منتهی نمی‌شود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۷۷؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۱۶۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۱۵)

علامه طباطبایی گرچه کلام ملاصدرا را انکار نمی‌کند اما می‌گوید:

همه حرکاتی را که در دایره وجود انسان یا سایر حیوانات تحقق پیدا می‌کند نمی‌توان از راه

علم انجام‌یافته پنداشت؛ یعنی در اثبات این که همه حرکات انسان اعم از طبیعی و ارادی، علمی و از راه علم انجام می‌گیرد نمی‌توان برهان اقامه کرد. (طباطبایی، ۱۳۸۷ ج: ۱۵۶)

و در جایی دیگر می‌گوید:

در مورد هر عملی، درحقیقت مقصد کار (مانند سیری) به‌واسطه عواطف آمیخته با شعور انسانی، به انسان جلوه می‌کند.

و در ادامه چگونگی شکل‌گیری ملکه اخلاق را شرح می‌دهد و می‌گوید:

در آغاز هر عملی انسان ابتدا به مطالعه در مورد به‌دست آوردن مقصد، از جهت موجبات و موانع داخلی و خارجی پرداخته و پس از گذراندن این مرحله، نظر به ماهیت این مقصد افکنده و وحدت او را در نظر گرفته، یک سلسله حرکات و سکانات مناسب وی را که از هر عضوی از اعضا برآورده خواهد شد، تشخیص داده و احصاء نموده و هر کدام را در جای لازم خود فرض کرده (مثلاً دست پیش از دهان و دهان پیش از حلق باید شروع به کار کنند) و بالاخره انتظامات لازمه را در میان آنها برقرار ساخته، سپس به وسیله اراده، دست به کار عمل می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ۱ / ۱۱۰)

و اینچنین با تکرار عمل و مداومت بر کنترل عواطف و هیجانات اعمال صورت درونی پیدا کرده و در درون انسان نهادینه می‌شوند.

علاوه بر آن در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم به‌صورت مستقیم میان اعتبار وجوب و حسن، و احساس‌های انسان رابطه‌ای دقیق و ظریف می‌بیند و به تقدم احساسات بر افعال تصریح می‌کند و می‌گوید:

ممکن است انسان یا هر موجود زنده دیگر (به اندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش می‌باشد یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص به احساسات مزبور داشته و به‌عنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نامبرده را رفع نماید و با بقا و زوال و تبدل عوامل احساسی و یا نتایج مطلوب، زائل و متبدل شود (و این‌ها همان علوم و ادراکات اعتباریه بالمعنی‌الاصح می‌باشند ...). (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲ / ۱۶۶)

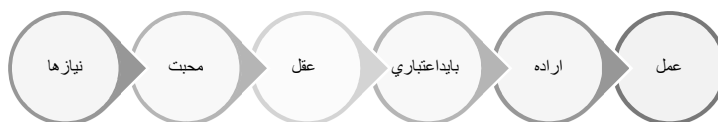
از همین جا می‌توان پی برد که جایگاه محبت در دو مقام قابل بحث است. در مقام اول محبت مقدم بر عقل است و بیان می‌شود که چگونه محبت نخست بر عملکرد ذهن و سپس بر شکل‌دهی به اعتبارات مقدم بر فعل اثر می‌گذارد. در این مقام بر اساس نیازهای فطری و طبیعی، عواطف فرد شکل می‌گیرد و

وی به واسطه عواطف و در حالی که خالی از هرگونه مبانی عقلی است با تمسک به مقام ولایت و محبوب حقیقی مسیر کمالی خود را طی می‌کند. این مقام چون ناظر به نیازهای متغیر و قابل رشد فرد است امکان تربیت اخلاقی وجود دارد، از این رو بیشتر در مورد توجه علامه است و در مقام دوم به کمک عقل و به واسطه قوانینی که صادر می‌کند عواطف کنترل و سامان‌دهی می‌شود تا از مسیر حقیقی خود منحرف نگردد. به این ترتیب می‌توان گفت تصویری که ملاصدرا و حکما از مراحل تحقق فعل ترسیم می‌کنند به صورت زیر است:



نمودار ۱ - دیدگاه صدرا و برخی حکما

و تصویری که علامه از مراحل تحقق فعل ترسیم می‌کند به این صورت است:



نمودار ۲ - دیدگاه علامه طباطبایی

به رأی علامه در مقابل هر عملی یک «باید» اعتباری وجود دارد که اعتقاد به حسن فعل را به دنبال دارد. هنگامی که فعل از فاعل صادر می‌شود فرد با دو اعتبار مواجه می‌شود؛ اعتبار وجوب و اعتبار حسن. اعتبار حسن از اعتبار وجوب مؤخر است. به این صورت که ابتدا برای انجام عمل، عزم و اجماع و شوق لازم است و بعد فرد با اعتبار، حسن فعل را توجیه و قطعی می‌کند. به بیان وی: «اعتبار دیگری که می‌توان گفت زاینده بلافصل اعتبار وجوب عام می‌باشد اعتبار حسن و قبح است که انسان قبل الاجتماع نیز اضطراراً آنها را اعتبار خواهد نمود.» (طباطبایی، ۱۳۸۷ ج: ۱۲۷)

باید و نیاید‌های اعتباری و به‌طور کلی اعتبار از دیدگاه علامه طباطبایی، یکی از مراحل عمل اخلاقی به حساب می‌آید؛ به این صورت که حب و عاطفه منجر به شکل‌گیری و یا اعتبار نیاید‌ها و نیاید‌های اخلاقی می‌شود که شاخص نیل به اهداف مطلوب است. یعنی به عقیده علامه، در اینجا عقل به میدان می‌آید و حکم به باید و نباید را صادر می‌کند. (داوری اردکانی، ۱۳۶۳: ۱۶۹) بنابراین عقل واسطه میان عواطف و نیاید‌ها و نیاید‌های اعتباری است.

شهید مطهری در شرحی که بر کتاب فلسفه و رئالیسم نگاشته است اعتبار را یک نوع بسط و گسترشی

در مفهومات حقیقی می‌داند که ذهن روی عوامل احساسی و دواعی حیاتی انجام می‌دهد و این خود یک فعالیت و تصرف ذهنی است. (نک: طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲ / ۱۶۱) بنابراین اعتبار حسن و قبح به‌عنوان مرحله‌ای مهم و مؤثر به‌شمار می‌رود که اراده و عمل را شکل می‌دهد و چه بسا عواطف و نیازهای بعدی فرد را نیز تحت تأثیر خود قرار دهد.

از دید علامه هر موجودی از جمله انسان که تکاملش با اراده محقق می‌شود باید از طریق اراده به کمالات خود نائل گردد و برای ظهور و تجلی اراده باید به عملی اشتیاق پیدا کند. (نک: طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳ / ۴۷۱) بنابراین علامه شوق را مقدم بر اراده می‌داند و برخلاف برخی حکما که اراده را همان شوق مؤکد می‌دانند، این دو را از یکدیگر متمایز می‌کند. (همان: ۴۷۲)^۱ وی شوق را معادل محبت می‌شمرد؛^۲ در حالی که اراده به نیروی گزینش و انتخاب گفته می‌شود.

انواع محبت

عشق و محبت تجلی حضرت حق و حقیقت نورانی واحدی است که در نظام وجود ساری و جاری است. در همه موجودات ممکن شوق و عشق رسیدن به کمال و خروج از قوه به فعل وجود دارد. این حقیقت واحد در مراتب گوناگون می‌تواند انواع متفاوتی داشته باشد. در حالی که رتبه عشق و محبت را مرتبه وجودی موجود مشخص می‌کند، نوع محبت را متعلق آن مشخص می‌کند. یعنی با توجه به این که چه چیزی مورد محبت انسان واقع می‌شود، نوع محبت متفاوت می‌گردد. از این منظر، محبت به دو نوع مثبت و منفی تقسیم می‌شود. اگر متعلق محبت شخص، فرد یا امری مربوط به دنیا باشد، تصمیمات، انتخابات و اعمال فرد رنگ و بوی دنیوی می‌گیرد و در حالی که فرد گمان می‌کند در مسیر کمال است، در واقع حرکت نزولی دارد یا این که در مرتبه خود ساکن می‌ماند. نوع دوم، محبت مثبت است که در آن متعلق محبت امری الهی و یا وجودی کامل است که افکار و انتخابات و اعمال فرد را رشد می‌دهد؛ در این صورت جهت حرکت استکمالی فرد متعالی خواهد بود.

عامل دیگری که محبت را متمایز می‌سازد، هدفی است که محب برمی‌گزیند. از این منظر محبت گاه موهوم است، گاه خیالی و گاه عقلی. به این صورت که گاه فرد به چیزی محبت می‌ورزد که کمال واقعی او را به دنبال دارد و گاهی محبت او به سبب شهوت یا غضب اوست، در حالی که خیال می‌کند کمال واقعی اوست، و گاه امری موهوم را به‌عنوان غایت برمی‌گزیند. در حالت اول، محبت او عقلی و در

۱. «... يظهر أن الإرادة - غير الشوق المؤكد الذي عرفها به بعضهم ...».

۲. علامه در آثار مختلف خود واژه «شوق» را در کنار واژه‌های «حب» و «علاقه»، به صورت مترادف آورده است. برای مثال در تفسیرالمیزان گفته شده است: «...اراده همواره ناشی از حب و شوق است...» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴ / ۳۷۸).

حالت دوم، محبت خیالی و در حالت سوم، محبت موهوم نامیده می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱ / ۶۲۰)

با توجه به انواعی که محبت پیدا می‌کند می‌توان آن را مورد سنجش و ارزیابی قرار داد، و بهترین نوع آن را الگوی زندگی در نظر گرفت و حتی آن را ارتقا بخشید. علامه در این باره معتقد است اگر انسان تنها به نیروی عواطف خود بدون توجه به عقل و فرامین آن توجه کند، چه بسا عواطف او به انحراف کشیده شود. در این صورت وی نه تنها به سعادت نمی‌رسد بلکه به مقامی پایین‌تر از حیوانات می‌رسد. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱ / ۹۳) آیت الله جوادی آملی می‌نویسد:

در حقیقت، محبت و دوستی، گاهی بر اساس منطق و استدلال و عقل پایه‌ریزی می‌شود و گاهی بر پایه عواطف و احساسات غریزی. قوام این دو نوع مودت یکسان نیست، بلکه یکی پایدار است و دیگری ناپایدار. محبتی که با ملاک عقل و منطق همراه باشد، شالوده‌ای مستحکم دارد ولی اگر معیار آن، عاطفه و حس غریزی باشد، پایه‌ای سست و متزلزل خواهد داشت. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۹۶)

علامه نیز محبتی که در مصاحبت با عقل باشد یا محبتی که حقیقی باشد را می‌پذیرد. از این رو از یک سو به بحث تربیت اخلاقی فرد و اصلاح فردی انسان تأکید دارد که در طی آن عواطف فرد جهت‌دهی شده و انسان را به ملکات فاضله و تقوا و در نهایت به کمال شایسته می‌رساند و از دیگر سو به بحث اجتماع و اصلاح آن می‌پردازد و معتقد است که انسان به دلیل امکان فقری‌اش ذاتاً نیازمند است و برخی از نیازهای او در زندگی اجتماعی شکل می‌گیرد و تأمین می‌شود؛ همچنین اموری چون عواطف و احساسات وی از همین راه به کمال می‌رسند چرا که عواطف و احساسات انسان در بطن اجتماع و بر اساس نیازهای وی در بستر اجتماع شکل می‌گیرند. از این رو اجتماعی که فرد در آن زندگی می‌کند می‌تواند به عواطف او شکل دهد و وی را به سمت هدف خاصی هدایت کند. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ب: ۳۸)

تأثیرات محبت

محبت عنصری است که به سبب نیروی جذب بالایی که دارد، منشأ اثرات قابل توجهی شناخته شده است. این اثرات در دو نوع خاص و عام بررسی می‌شوند. نوع عام آن به‌طور کلی در علوم مختلفی مانند روان‌شناسی، اخلاق، تربیت طرح می‌شود و نوع خاص آن از طریق تحلیل عشق و غایت آن قابل تبیین است.

آثار کلی که در نتیجه محبت ایجاد می‌شود عبارت‌اند از: رقت قلب، فروتنی، استعداد ذاتی مثبت، تقویت اراده، رفع کینه و کدورت، افزایش قدرت، ایجاد وحدت و رفع تشمت، ایجاد تمرکز، تیز هوشی و ...

(نگری و دیگران، بی‌تا: ۷۰)

مطهری در این باره عشق را همچون اکسیر معرفی می‌کند. همان‌گونه که اکسیر گدازنده، آمیزنده و

کامل‌کننده است تا آنجا که مس را طلا می‌کند، عشق هم، چنین عمل می‌کند. عشق موجب تزکیه نفس و پاک‌ی درون می‌شود، به خودشکنی و شکستن نفس آدمی کمک می‌کند، نیروآور و قدرت‌آفرین است. همچنین وحدت‌بخش است چرا که توجه را یکسویه می‌سازد. تسلیم و فرمانبرداری می‌آورد و تولید رقت و رفع غلظت و خشونت می‌کند و این چنین به مانند اکسیر قلب ماهیت می‌کند. (مطهری، ۱۳۸۹: ۸۲)

از نظر علامه، عشق بهترین عامل برای تهذیب نفس است، چراکه خود به خود ردائل را از وجود آدمی محو می‌کند، بدین صورت که محبت، نفس محب را به واسطه نیروی جاذبه‌ای که به سوی محبوب دارد، جذب و همه چیز را از لوح دل محو می‌کند و شعور و ادراک را تنها به محبوب اختصاص می‌دهد. (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۶۴) بنابراین علامه بارها اذعان می‌کند که معرفت حقیقی تنها از راه حب صورت می‌گیرد. از طرفی معرفه‌الله معرفتی است که از راه دل و از راه تهذیب نفس به دست می‌آید. عبد در این مقام از حیث عقل نظری به جایی می‌رسد که می‌گوید جز خدا هیچ نیست و در حیث عقل عملی به این باور می‌رسد که جز خدا هیچ نمی‌بیند. (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۳ / ۲۷) وقتی فرد به جایی برسد که جز خدا چیزی نبیند در واقع به کمال حقیقی رسیده است. زیرا برترین مقام کمالی را که علامه برای انسان تصویر می‌کند، وصول به توحید نظری و عملی است.

تأثیر خاصی که برای محبت قابل بیان است، شکوفا کردن استعدادها و قوا و نیل آنها به کمال است، چرا که ماهیت عشق و محبت کشش و میل به سوی کمال است. کمال هر موجودی متفاوت است. بین همه مخلوقات تنها انسان است که از روی اختیار و با اراده به سوی کمال خویش در حرکت است در حالی که سایر موجودات به صورت طبیعی و یا از روی غریزه به سمت کمال خود در حرکتند. (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ۲ / ۱۱۸) کمال انسان، همان گونه که در قرآن و روایات آمده، عبودیت حضرت حق است. کنه و جوهر عبودیت، ربوبیت است. بنابراین مقصود اصلی محبت پرورش و تربیت انسان است تا آنجا که فرد را به مقام خلیفه‌اللهی برساند. برای رسیدن به این مقام تک تک قوای نفسانی انسان به سمت فعلیت حقیقی در حرکتند و در مسیر حرکت جوهری قرار دارند. این میل و کشش توسط بعد عاطفی نفس بر دیگر قوا تأثیر می‌گذارد.

اولین و اصلی‌ترین ساحت نفسانی که تحت تأثیر عواطف انسان قرار می‌گیرد ساحت عقلانی انسان است. قوه عقلایی انسان در دو بعد نظری و عملی تحت تأثیر قرار می‌گیرند. در بعد نظری به سمت شناخت آن چیزی می‌رود که حب به آن تعلق گرفته و باعث می‌شود فهم و شناخت متفاوتی از سعادت و شقاوت پیدا کند و به حق‌گرایی منتهی شود. (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱ / ۶۵) در بعد عملی هم به جایی می‌رسد که اقرار می‌کند به جز محبوب نمی‌بیند. قوه ارادی انسان هم که عهده‌دار گزینش و تصمیم و

اختیار عمل است، تابع عقل و دل است. بنابراین همان چیزی را برمی‌گزیند که آنها در اختیار او می‌گذارند. ولی از آنجا که نیروی حب قوی‌تر از عقل آدمی است، معمولاً آن چیزی را برمی‌گزیند که قلب به او امر می‌کند. بنابراین مطیع از حیث ارادتش هیچ اراده‌ای جز اراده محبوب خود ندارد و به عبارتی محبوب ولی و نائب او در انتخاب و اختیار است. زیرا محبّ خود را فانی در محبوب می‌داند.

محبت به محبوب حقیقی در اصل و پیش از سایر ساحت‌ها، خود ساحت عاطفی را متأثر می‌سازد به این صورت که دل را از برگزیدن چند محبوب بازمی‌دارد و مجموع احوالات عاطفی دیگر چون خشم و غضب و ... را با خود همسو و متحد می‌سازد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱ / ۶۱۲) وقتی تمام قوای انسان بدین نحو تحت فرمان محبت او باشند، همگی متحد و در مسیر واحد به سوی مطلوب قرار می‌گیرند و به تمام صفات حسنه آراسته می‌شوند و به مقام توحید می‌رسند. البته مشروط بر این که انسان محبوب درست و حقیقی را برگزیند. محبوب حقیقی و واقعی تمام انسان‌ها خداوند است که وجود کامل و حقیقی است و بعد از خداوند کسی شایستگی محبوب واقع شدن را دارد که آئینه تمام‌نمای الهی و در مسیر الهی باشد. انسان کامل، تجلی توحید و قطب‌نمای آن است. یعنی در نگرش، کنش و منش، تجلی حق و توحید است. علامه طباطبایی، چنین انسانی را انسان فطری می‌نامد و می‌گوید:

انسان فطری، خوشبختی و سعادت خود را بازگشت به همان سرمنزل اولش می‌داند و باید فقط در برابر او خضوع نماید و عواطف انسانی را به مقتضای فطرت و تأیید عقل انجام دهد. (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ۱ / ۷۹)

آیت الله جوادی آملی در تعریف انسان کامل می‌گوید که انسان کامل، انسانی است که پس از طی مسیر انسانیت (فطرت)، از شفافیت در سخن، هدف، مقصد و مقصود بهره‌مند است. او پس از این مسیر، هم به خوبی سخن می‌گوید و هم سخن خوب و پسندیده می‌گوید. امور زندگی وی، هدفمند می‌شود و در همه مسیرش، مقصود واقعی را پی می‌گیرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۹۲)

انسان کامل در حرکت تکاملی خود نقش استاد راه را برای سالک طریق ایفا می‌کند. از آنجا که استاد، خود مسیر حق را پیموده و استعدادهای خود را فعلیت بخشیده است، می‌تواند استعدادهای فرد را به او معرفی و راه شکوفایی آنها را هم به او نشان دهد. (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۸۰) ویژگی دیگری که استاد دارد این است که او پستی و بلندی‌های راه را می‌شناسد از این رو می‌تواند محبّ خود را از خطرات و لغزشگاه‌ها آگاه سازد و او را از انحراف نجات دهد. همچنین انسان کامل در طی مسیر حق توانسته به مقامی برسد که وجود او منبع فیض الهی باشد، بنابراین خداوند از درجه وجود او حقائق را به بنده می‌نمایاند. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «تمام چیزهایی که در عالم عائد من شده است از کانال وجودی پیامبر صلی الله علیه و آله بوده است». (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۱ / ۱۲۱)

از طرفی میزان محبتی که محبّ به محبوب خود دارد در طول مسیر یکسان نیست. بلکه این محبت می‌تواند افزایش پیدا کند. هرچه محبّ بیشتر به محبوب نزدیک و نسبت به او شناخت پیدا کند، بیشتر از فیض او بهره می‌گیرد و به حقیقت بیشتری دست می‌یابد و به همان میزان فرمانبرداری و پیروی از محبوب بیشتر می‌شود و حبّ او افزایش می‌یابد. به تدریج فرد با کسب فضائل بیشتر به مقامات بالایی می‌رسد. فرآیند رابطه افزایشی حبّ میان محبّ و محبوب به این صورت است که در مرتبه اول که شدت محبت ضعیف است، فرد احساس نزدیکی به محبوب می‌کند به گونه‌ای که تا وقتی مطابق میل او رفتار می‌کند، محبوب اوست اما اگر خلاف میل او رفتار کند، این محبت صوری از بین می‌رود. در مرتبه بعد، احساس وابستگی بیشتر می‌شود و او برای محبوب از خودگذشتگی می‌کند. این از خودگذشتگی به اندازه‌ای است که به منافع او ضرری وارد نسازد. یعنی در این مرتبه فرد تعلّقات فردی دارد و عمق محبت او کم است. در مرتبه عالی شیفتگی ایجاد می‌شود، به گونه‌ای که محبّ هیچ قید و شرطی در این رابطه نمی‌بیند و کاملاً از محبوب خود تبعیت می‌کند و به مقامی می‌رسد که جز او و اراده او چیزی نمی‌بیند. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱ / ۳۰۷)

در کنار تمام محاسن و تأثیرات شگرفی که برای محبت ذکر شد، نمی‌توان ادعا کرد که این مسیر کاملاً آمن است، زیرا ممکن است آفات و موانعی در مسیر آن قرار گیرد. از جمله آفات محبت این است که فرد در انتخاب محبوب اشتباه کند و امری دنیوی و نازل را به عنوان محبوب خود انتخاب کند. آفت دیگر این است که فرد اسیر هوا و هوس نفسانی شود و آن را حب حقیقی تصور کند. گاه محبّ گرفتار خودبینی می‌شود و گاه از اسباب نادرست برای نیل به محبوب و کمال بهره می‌گیرد. امثال این لغزش‌ها و خطاها باعث می‌شود که تأثیرات محبت همواره مثبت نباشد و گاه نتیجه منفی داشته باشد. به همین دلیل برخی از حکما چون شاهد این آفات بوده‌اند و تأثیرات منفی را بیشتر اثرگذار می‌دانستند، آن را به طور کلی نفی کرده‌اند اما برخی کمتر به آن توجه کردند. از سوی دیگر عرفا تنها به نقش مثبت آن تکیه کرده و آن را یگانه راه نیل به حقیقت دانسته‌اند. علامه نیز به وجود این آفات اذعان دارد اما به سبب وجود آنها به طور کلی محبت و راه دل را نفی نمی‌کند. ایشان محبت به کفار را نهی می‌کند و معتقد است که دوستی و محبت به آنها موجب اختلاط ارواح می‌شود و عقاید حقه را در فرد از بین می‌برد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶ / ۳۸) وی از نقش خیال در انحراف نیز صحبت می‌کند و می‌گوید که خیال عواطف انسانی را می‌شوراند و باعث می‌شود که انسان به خرافات میل و عقیده پیدا کند (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۱ / ۱۰۱) و یا در مورد حب دنیا معتقد است که با ورود حب دنیا به قلب، صورت‌های دنیاگرایی در نفس حاصل می‌شود که صورت حقائق را در نفس تضعیف می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۲ / ۴۳)

با توجه به بیانات علامه طباطبایی در آثار مختلف چنین برداشت می‌شود که ایشان در خصوص نقش محبت و عقل راهی میانه را برگزیده است و به هر دو راه دل و عقل برای نیل به حقیقت قائل و معتقد است به همان میزان که ممکن است عواطف انسان آفت‌زده شود، مسیر عقل و استدلال هم چنین است. لذا نمی‌توان هیچ‌یک از آنها را نفی کرد بلکه هر دو در طی مسیر نیل به حق لازم‌اند اما نحوه عمل و نیز سرعت آنها متفاوت است. آنها می‌توانند یکدیگر را پوشش و یاری دهند و یکدیگر را از خطاهایی که ممکن است با آن روبه‌رو شوند، مصون بدارند. به‌عنوان نمونه عقل، دل را از برگزیدن محبوب وهمی دور می‌سازد و دل مسیر عقل را تأیید و سرعت آن را تسریع می‌بخشد، حتی مسیری را که عقل برمی‌گزیند، می‌تواند جهت دهد بنابراین می‌توان گفت علامه، عواطفی را که تابع فطرت انسانی است برمی‌گزیند چرا که این نوع عواطف است که انسان را به سعادت و کمال حقیقی رهنمون می‌سازند. (نک: طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ۱ / ۶۱) و نیز با توجه به سرعت و قدرتی که عشق در رساندن انسان به کمال حقیقی دارد، عشق و محبت بیشتر مورد توجه وی قرار گرفته است.

نتیجه

از پژوهش فوق نتایج زیر قابل استنباط است:

۱. علامه طباطبایی رحمته‌الله بر خلاف مسلک فکری صدرایی که دارد، عواطف انسان را در کنار دو ساحت اصلی نفس یعنی ساحت معرفتی و ارادی ذکر می‌کند و در بعضی مواضع حتی نقش و تأثیری رفیع‌تر برای آن قائل است.
۲. محبت از مهم‌ترین و مؤثرترین عناصر ذیل مجموعه عواطف انسانی به‌شمار می‌رود.
۳. محبت امری حقیقی و وجودی است و به‌تبع وجود که حقیقتی مشکک است، محبت هم امری مشکک است.
۴. محبت علاوه بر مراتب تشکیکی که دارد، به‌تبع متعلق خود، انواع گوناگونی پیدا می‌کند. اگر متعلق محبت امری عقلانی باشد، محبت هم عقلانی است و اگر متعلق آن امری خیالی باشد، محبت خیالی و اگر امری موهوم متعلق محبت باشد، محبت هم موهوم می‌شود. انواع دیگر محبت به‌واسطه هدفی که دنبال می‌کند، محبت مثبت با سیر صعودی و محبت منفی با سیر نزولی خواهد بود.
۵. تأثیرات محبت هم به‌صورت کلی قابل بررسی است و هم به شکل خاص. آثار کلی‌ای که برای محبت می‌توان ذکر کرد عبارت‌اند از: رقت‌قلب، فروتنی، تقویت اراده، رفع کینه و کدورت، افزایش قدرت، ایجاد وحدت و ... اما به صورت خاص می‌توان آثار محبت را چنین بیان کرد: از آنجا که محبت

عبارت از میل و کشش به کمال وجود است، با یکسویه کردن مسیر حرکت کمالی، سایر ساحات نفس انسانی یعنی ساحت معرفتی و ارادی نیز به سوی هدف حقیقی واحدی سوق می‌یابند و در این صورت محبت ضمن شکوفاسازی استعدادها، بین قوا اتحاد ایجاد می‌کند. از سوی دیگر، فرد را به انتخاب هدف متعالی و استاد راه کامل رهنمون می‌سازد که با علقه و ارتباط با او، مسیر کمالی درست و حقیقی را، بدون انحراف، طی کند.

۶. در مسیر عواطف انسانی انحرافات و آفاتی وجود دارد که می‌توان آنها را به یاری عقل و به مدد انسان کامل شناخت و در نیل به کمال دچار وقفه و انحراف نشد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، ۱۴۰۰ ق، رسائل ابن سینا، قم، بیدار.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین، بی تا، الفتوحات المکیة فی معرفة الاسرار المالکیة و الملکیة، ج ۲، قاهره، دار احیاء التراث العربی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۵ ق، لسان‌العرب، ج ۱، قم، نشر ادب الحوزه.
۴. الیزابت تسلا و بریگیت کولخ، ۱۳۹۰، من و دنیای احساساتم، ترجمه ملیحه شکوهی، مقدمه مصطفی ملکیان، آسمان خیال.
۵. برنج‌کار، رضا، ۱۳۹۰، انسان‌شناسی اسلامی، قم، دفتر نشر معارف.
۶. پورسینا، میترا (زهرا)، ۱۳۹۰، نگاه غزالی به ساحت عاطفی نفس، پژوهش‌های اخلاقی، ش ۴، ۳۰ - ۵.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، تفسیر انسان به انسان، قم، مرکز نشر اسراء.
۸. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۳، مراتب طهارت، شرح از صمدی آملی، بی جا، مؤسسه علمی و فرهنگی نجم‌الدین، چ ۷.
۹. حسینی طهرانی، سید محمدحسین، ۱۴۱۸ ق، مهر تابان، مشهد، علامه طباطبایی رحمته‌الله.
۱۰. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۶۳، «ملاحظات در باب ادراکات اعتباری»، مجموعه مقالات کنگره فرهنگی، دومین یادنامه علامه طباطبایی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، چ ۱.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۶، نهایة‌الحکمه، ج ۲، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله، چ ۴.
۱۲. _____، ۱۳۶۴، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱ و ۲، شرح مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
۱۳. _____، ۱۳۷۱، المیزان فی تفسیرالقرآن، ج ۱ و ۲، قم، اسماعیلیان، چ ۲.

۱۴. _____، ۱۳۷۴، ترجمه تفسیرالمیزان، ج ۱ و ۲، ۵ و ۶، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ ۵.
۱۵. _____، ۱۳۸۲، اسلام و انسان معاصر، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. _____، ۱۳۸۴، الإنسان والعقيدة، ج ۱، با تصحیح علی اسدی، قم، نشر باقیات، چ ۱.
۱۷. _____، ۱۳۸۴، مباحث علمی در تفسیرالمیزان، ج ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. _____، ۱۳۸۷ الف، مجموعه رسائل علامه طباطبایی، قم، بوستان کتاب، چ ۱.
۱۹. _____، ۱۳۸۷ ج، اصول فلسفه و رئالیسم، قم، بوستان کتاب، چ ۲.
۲۰. _____، ۱۳۸۷ د، ترجمه و شرح نهیة الحکمة، ج ۳، قم، بوستان کتاب، چ ۲.
۲۱. _____، ۱۳۸۸ الف، بررسی‌های اسلامی، ج ۱ و ۲، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
۲۲. _____، ۱۳۸۸ ب، ترجمه و شرح بدایة الحکمة، ج ۲، قم، بوستان کتاب، چ ۱۱.
۲۳. _____، ۱۳۸۸ ج، رسائل توحیدی، قم، بوستان کتاب، چ ۲.
۲۴. _____، ۱۴۳۱، بدایة الحکمة، ج ۲، قم، مؤسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین، چ ۱.
۲۵. _____، بی تا، مهرتابان، مشهد، نور ملکوت قرآن.
۲۶. فیض کاشانی، ملامحسن، بی تا، تفسیرالصابی، ج ۱، مشهد، دار المرتضی، چ ۱.
۲۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۵، مجموعه آثار، ج ۲۳، بی جا، صدرا.
۲۸. _____، ۱۳۸۹، اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب، بی جا، صدرا، چ ۲۹.
۲۹. ملاصدرا، ۱۳۵۴، مبدأ و معاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه اسلامی.
۳۰. _____، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۱. _____، ۱۹۸۱ م، الحکمة المتعالیة، بی جا، دار احیاء التراث العربی، چ ۳.
۳۲. موسوی مقدم، روح‌الله و امیرعباس علی زمانی، ۱۳۹۰، «ساحت‌های وجودی انسان از دیدگاه علامه طباطبایی»، اندیشه نوین دینی، ش ۲۷.
۳۳. نگری، میرزا حسین و سیدمحمد رضا موسوی نسب و حسین مهدی زاده، بی تا، نقش محبت اهل بیت علیهم‌السلام در تربیت انسان، بی نا، مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی.
۳۴. وین رایت، ویلیام، ۱۹۴۴، عقل و دل - درآمدی به عقل عاطفی، ترجمه شهاب محمد هادی، بی جا، پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی.
35. Radhakrishnan, S., 1988, *Essentials of Psychology*, Oxford University Press.