QABASAT (A Quarterly Journal on Philosophy of Religion and New Theology)
Vol.29 / No. 114 / Winter 2024
ISSN: 4538-1029
https://qabasat.iict.ac.ir

The Relationship Between Reason and Love in Quranic Love-Centered Ethics

Abolfazl Kiashemshaki

Chair of the Philosophy of Science Group, Faculty of Management and Technology, Amir Kabir University of Technology, Tehran, Iran. akia45@gmail.com

Mohammad mahdi Gorjian

Professor of the Philosophy Department at Baqir Al-Ulum University, Qom, Iran. mm.gorjian@yahoo.com

Hasan Jannesari (Corresponding Author)

PhD student in Islamic ethics at Al-Mustafa International University, Qom, Iran. hasannesarhi@gmail.com

Use your device to scan and read the article online

Citation Hasan Jannesari. [The Relationship Between Reason and Love in Quranic Love-Centered Ethics (Persian)]. QABASAT (A Quarterly Journal on Philosophy of Religion and New Theology). 2024; 29 (114): 129-159

10.22034/QABASAT.2025.721661

Received: 23 May 2023 , **Accepted:** 03 November 2024

Abstract

One of the prominent issues that has engaged the thoughts of philosophers and mystics is the compatibility and incompatibility between reason and love, some of which have emphasized the compatibility, and some the incompatibility of the two. The examination of this issue is of particular importance in the Quranic love-centered ethics. This article has been investigated using a descriptive-analytical method that not only is there no incompatibility between the two, but there is complete harmony based on the Peripatetic school, Illumination school, Transcendent theosophy, mysticism, and the Allāma Tabātabāī' view and some of his students. The purpose of this research is to examine the compatibility or incompatibility between reason and love in the school of Quranic love-centered ethics. The results of the paper show that although some levels of love are not understandable to reason due to their greatness and honor, there is no conflict either, and without reason and rationality, it is not possible to reach true love and its levels, and true love is born of reason. Because, by reason, a person can gain true knowledge and understanding of the true beloved, and turn to it and move towards it. Therefore, not only is there no opposition between these two, but there is compatibility and mutuality. Until the levels of reason and the connection between these levels are clarified, it is not possible to achieve true love and morality based on it, and false love and morality based on it cannot be repelled.

Keywords: Love, Reason, Love-Centered Ethics, Relationship between Reason and Love, Holy Quran.

Copyright © 2024 The Author(s);
This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-By-NC: https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en),
which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

قبسات (فصلنامه علمی در حوزه فلسفه دین و کلام جدید)
سال بیست و نهم / شماره صدوچهارده / زمستان ۱۴۰۳
ISSN: 1029-4538
نوع مقاله: علمی - پژوهشی
https://qabasat.iict.ac.ir

رابطه عقل و عشق در اخلاق عشق‌محور قرآنی

ابوالفضل کیاشمشکی
دانشیار گروه فلسفه علم، دانشکده مدیریت علم و فناوری دانشگاه صنعتی امیرکبیر. تهران. ایران. gmail.com@akia٤٥

محمدمهدی گرجیان
استاد گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام. قم. ایران. mm.gorjian@yahoo.com

حسن جان نثاری (نویسنده مسئول)
دانشجوی دکتری اخلاق اسلامی جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. hasannesarhi@gmail.com

Use your device to scan and read the article online

Citation Hasan Jannesari. [The Relationship Between Reason and Love in Quranic Love-Centered Ethics (Persian)]. QABASAT (A Quarterly Journal on Philosophy of Religion and New Theology). 2024; 29 (114): 129-159

doi 10.22034/QABASAT.2025.721661

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۲ ، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۳

چکیده

یکی از مسائل برجسته‌ای که اندیشه حکما و فلاسفه و عرفا را درگیر کرده است، سازگاری و ناسازگاری بین عقل و عشق بوده که برخی بر سازگاری و برخی بر ناسازگاری این دو تأکید کرده‌اند. بررسی این موضوع، اهمیت ویژه‌ای در اخلاق عشق‌محور قرآنی دارد. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی بررسی شده است که بین این دو نه تنها ناسازگاری وجود ندارد، بلکه براساس مکتب فلسفه مشاء، اشراق، حکمت متعالیه، عرفان و دیدگاه علامه طباطبایی؛ و برخی شاگردان ایشان، هماهنگی کامل وجود دارد. هدف از این پژوهش، بررسی سازگاری یا ناسازگاری بین عقل و عشق در مکتب اخلاق عشق‌محور قرآنی است. نتیجه تحقیق نشان می‌دهد که اگرچه برخی از مراتب عشق به خاطر عظمت و شرافت، برای عقل درک‌کردنی نیست اما ستیزی هم در کار نیست و بدون عقل و تعقل، رسیدن به عشق حقیقی و مراتب آن ممکن نیست و عشق حقیقی مولود عقل است؛ چراکه انسان، با عقل می‌تواند معرفت و شناخت حقیقی نسبت به معشوق حقیقی پیدا کند و به آن گراییده و به سوی آن حرکت کند. از این‌رو، نه تنها بین این دو تقابل نیست بلکه سازگاری و تعاضد وجود دارد و تا مراتب عقل و پیوندی که بین این مراتب است مشخص نشود، دست‌یابی به عشق حقیقی و اخلاق بر پایه آن، امکان‌پذیر نیست و عشق کاذب و اخلاق بر پایه آن دفع نمی‌شود.

واژگان کلیدی: عشق، عقل، اخلاق عشق‌محور، رابطه عقل و عشق، قرآن کریم

Copyright © 2024 The Author(s);
This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-By-NC: https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en),
which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

مقدمه

یکی از دغدغه‌های فکری و دینی اندیشمندان، حکیمان و عارفان، مسأله سازگاری یا ناسازگاری عقل و عشق است. برخی از عرفا، عقل را معیار صحت و سقم مشاهدات و مکاشفات خویش دانسته‌اند؛ اما برخی، بر بی‌اعتباری عقل و چوبین دانستن پای اهل استدلال در شناخت حقایق عالم تأکید کرده‌اند و گاهی تا جایی پیش رفته‌اند که عقل را تحقیر کرده و آن را حجاب اکبر نامیده‌اند.

از این‌رو، این پرسش پیش می‌آید که آیا بین عقل و عشق ارتباطی وجود دارد؟ همچنین آیا بین اخلاق قرآنی براساس محبت و عشق الهی و بر پایه عقل، رابطه‌ای وجود دارد؟ اگر رابطه‌ای هست آیا این ارتباط سازگاری است یا ناسازگاری؟ به بیان دیگر تعاضد است یا تقابل؟ اگر رابطه سازگاری باشد، چه دستاوردهایی و اگر ناسازگاری باشد چه دستاوردهایی دارد؟ اهمیت این موضوع به این دلیل است که اگر سازگاری وجود داشته باشد مولود عقل، عشق حقیقی و رسیدن انسان به معشوق حقیقی است و اگر ناسازگاری باشد مولود عقل، عشق کاذب و عقل منحصر در مرتبه مادون. عقل تجربی، ناقص و عقل ابزاری و جزئی می‌شود که یا از شناخت حقایق باز می‌ماند و به حقیقت نمی‌رسد یا به جزئی از حقیقت، می‌رسد و اخلاقی هم که از چنین عقلی می‌آید، اخلاق ناقص و سکولار است. بنابراین در این باره، نیاز به پژوهشی هست. مقاله‌های فراوانی با عنوان‌های «بررسی رابطه عقل و دین» و «بررسی رابطه عقل و وحی» به وسیله پژوهشگران گوناگونی نوشته شده است. همچنین مقاله‌ای با عنوان **جایگاه عقل و عشق از دیدگاه مولوی** از خانم زهرا باباپور و آقای عنایت‌الله شریف‌پور نوشته شده است؛ اما درباره موضوع این مقاله - یعنی «بررسی رابطه عقل و عشق در اخلاق عشق‌محور قرآنی» - تا آنجا که بررسی شد، پژوهشی صورت نگرفته است و به همین دلیل این موضوع مورد پژوهش قرار گرفت.

مفهوم‌شناسی

نخست لازم است مفاهیم داخل در تحقیق به گونه‌ای کوتاه شرح داده شود.

۱. عقل

اول. عقل واژه‌ای است که بار ارزشی دارد و همگان مدعی داشتن آن هستند. از این‌رو، معنا و موارد اطلاق آن نزد اصحاب مکاتب گوناگون، متفاوت است؛ چه اینکه مانند واژه حق و باطل و حسن و قبح نزد صحابه مذاهب گوناگون دارای معانی گوناگون است. واژه‌های ارزشی مانند کلمات طبیعی و بدون بار ارزشی نیست تا نزد همگان یکسان باشد بلکه نزد اندیشمندان الحادی و الهی به کلی متفاوت است؛ چراکه جهان‌بینی آنها متفاوت است و عقل هم برابر با جهان‌بینی حکم می‌کند و جهان‌بینی الحادی و مادی، عقل ممثّل را مجنون می‌خواند و عقل طبیعت‌زده، مردان الهی و اولیای الهی را مرتجع و واپس‌گرا می‌پندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۳، ص۵۱۳).

دوم. موارد اطلاق عقل به اندازه‌ای پراکنده و جدا از هم است که گویا هیچ وجه جامعی بین آنها نیست؛ بنابراین از اشتراک آن موارد در واژه عقل به عنوان اشتراک اسمی (لفظی) یاد شده است و صدرالمتألهین پس از شمردن برخی از مصادیق آن در اسفار می‌نویسد: «اسم العقل واقع ... بالاشتراک الاسمی» حکیم سبزواری در تعلیقه می‌گوید: «برای دوری فراوانی است که میان آن معانی وجود دارد؛ چراکه برخی از آنها از باب ادراک بالقوه است، مانند عقل هیولانی و برخی از باب ادراک بالفعل هستند، مانند عقل بالفعل نظری و برخی از باب فعل هستند نه ادراک، مانند لفظ عقل که بر حسن اطلاق می‌شود» (همان، ص۴۱۹).

برای عقل معانی گوناگونی وجود دارد که هریک متناظر به یکی از ابعاد مراتب یا لایه‌های عقل است.

عقل ابزاری (Instrumental reason)، عقل متافیزیکی (Metaphysical reason)، عقل نظری (Speccuative reason)، عقل عملی (Pratical reason)، عقل مفهومی (Conceptual reason)، عقل شهودی (Intuitive intellect)، عقل قدسی(Sacred intellect.))، عقل عرفی Common

sense.))، عقل کلی (Universal intellect)، عقل جزئی Individual intellact.))، عقل تجربی (Empirical reason) و عقل ابزاری(Instrumental reason)

جهت‌گیری اصلی عقل ابزاری، چیره‌شدن بر طبیعت است. عقل متافیزیکی، به شناسایی احکام اصل هستی می‌پردازد. عقل نظری، درباره هستی‌هایی است که خارج از اراده انسان است. عقل عملی، در ازای عقل نظری است و درباره هستی‌هایی بحث می‌کند که براساس اراده انسان تکوین پیدا می‌کند. عقل مفهومی، معنایی فراتر از عقل نظری و عقل عملی دارد. ویژگی برجسته این عقل این است که به واسطه مفاهیم ذهنی، به شناخت موضوعات مورد بحث می‌پردازد. عقل شهودی، بدون واسطه مفاهیم ذهنی، به شهود حقایق کلی و فراگیر می‌رسد. عقل قدسی، گونه متعالی عقل شهودی است. صاحب عقل قدسی از ارتباط مستقیم و حضوری با حقایق عقل بهره‌مند است. وحی انبیا و الهامات اولیا، دستاورد عقل قدسی است. عقل عرفی، بخشی از عقلانیت یا آگاهی است که در ادراک جمعی یافت می‌شود. عقل کلی دو معنا دارد: کلی سعی و کلی مفهومی. کلی سعی ناظر به احاطه و شمول وجودی یک حقیقت همانند نفس انسان است. کلی مفهومی، مفاهیم گسترده ذهنی است که مصداق‌های گوناگونی دارد. عقل کلی به معنای دوم، به معنای عقل مفهومی است. عقل جزئی در ازای عقل مفهومی است. مدرکات آن اضافه به امور جزئی و محسوس دارد در عقلانیت ابزاری بیشتر از عقل جزئی استفاده می‌شود. عقل تجربی، بخشی از عقل نظری است که به امور طبیعی می‌نگرد و از محسوسات استفاده می‌کند و قیاسات تجربی را تشکیل می‌دهد. قیاسات تجربی بر پایه قضایای کلی غیرتجربی است که از مراتب برتر عقل به دست می‌آیند. عقلانیت ابزاری، ریشه در عقلانیت تجربی دارد. عقلانیت ابزاری، با غلبه به آمپریسم و حس‌گرایی مبادی غیرحسی دانش تجربی را انکار کرد و روش استقرایی را جایگزین روش قیاسی کرد و نقش گزاره‌های غیرحسی را انکار کرد. روشنگری مدرن به عقل شهودی و قدسی پشت کرد درحالی که فیلسوفان پیشین به آن توجه ویژه داشتند؛ افلاطون، ارسطو، فارابی، ابن‌سینا و شیخ اشراق از جمله فیلسوفانی هستند که به چنین عقلی معتقد هستند. دکارت می‌کوشد نفس خود را در افق دانش و عقل مفهومی محدود کند. شهود دکارتی چیزی غیر از وضوح مفهومی و

بداهت مفهومی نیست. به همین دلیل کانت، ارتباط مفاهیم عقلی را با خارج بی‌معنا و گسسته توصیف کرد و شک دستوری را به شک در ساختار معرفت بسط و گسترش داد و هر آنچه را که تجربه‌پذیر نبود از گستره فهم عقل مفهومی خارج دانست و اندیشه‌های فلسفی او در چهارچوب مفاهیم ذهنی محدود شد. حس‌گرایی تا قرن نوزدهم ادامه داشت و ایسم‌های گوناگونی پدید آمد تا اینکه آگوست کنت اندیشه دینی و متافیزیکی را مربوط به دو دوره کودکی و نوجوانی دانست و خود را پیامبر دانش جدید، علوم تجربی دانست و درخواست کرد که به او ایمان آورند. در پایان قرن نوزدهم، محدودیت‌های عقل ابزاری برای همه آشکار شد. پوزیتیویست‌ها تلاش کردند به‌رغم محدودیت‌های دانش تجربی، حلقه علم را جدای از دیگر آگاهی‌های بشر به عنوان امری اصیل - که عهده‌دار شناخت جهان است - معرفی کنند (پارسانیا، ۱۳۸۱، ص۷-۱۶).

طی مباحثی که در دهه سوم قرن بیستم میلادی تحت عنوان فلسفه علم شکل گرفت، این نکته آشکار شد که حلقه علم، چیز جدایی از دیگر حلقه‌های معرفتی بشر نیست و این نکته همان است که فیلسوفان عقل‌گرا به آن توجه داشتند؛ یعنی عقل ابزاری در چهارچوب قوانینی کاربرد دارد که از عقل قدسی حاصل شود. عقل ابزاری از پاسخ‌گویی به پرسش‌های درباره آغاز و انجام جهان، زندگی و مرگ، هستی و نیستی، بایدها و نبایدها و فضائل و رذائل اخلاقی درمانده بود. عقل ابزاری، با حذف مراتب عالی عقل، بنیان‌های معرفتی خود را از دست داد و صدر و ذیل آن در دامن عقل عرفی قرار گرفت. راه برون‌رفت از این مشکل، انکار نفی عقل ابزاری نیست. شناخت وضع موجود و آگاهی از نقایص و کاستی‌های عقل ابزاری، گامی لازم و ضروری، اما ناکافی است. جست‌وجوی حقیقت در عرصه‌های عمل و نظر به معنای پذیرش و به رسمیت‌شناختن عقل نظری و عملی است. عقل ابزاری و عقل عرفی وقتی زیر پوشش مراتب برتر عقل قرار گیرند از حقیقت بهره‌مند می‌شوند و هویت عقلی و معرفتی پیدا می‌کند اما وقتی ارتباط خود را با آن مراتب قطع می‌کنند چیزی جز یک اقتدار کور نیست و باطن آن نیهلیسم است. از این‌رو، پیامبران الهی در نخستین گام، اقدام به بارورکردن حیات عقل می‌کردند و امام علی۷ می‌فرمایند خداوند رسولان خود را برانگیخت و پیامبران خود را پی در پی به سوی مردم فرستاد تا از آنان بخواهد عهد فطرت

الهی را ادا کنند و تا دفینه‌های عقل آن را برانگیزانند (شریف الرضی، **۱۴۱۴ق**، ص۴۳).

در قرآن کریم، کمتر واژه‌ای به اندازه علم و عقل آمده و همه مراتب این دو را در بر می‌گیرد. برترین مرتبه عقل، عقل قدسی است که در پرتو افاضه مستقیم روح‌القدس واقع می‌شود و وحی الهی را به بشر عرضه می‌کند. مرتبه بعد عقل مفهومی در بعد نظر و عمل است که به اندیشه در آغاز و انجام انسان و وظایف و تعهدات او می‌پردازد. عقل قدسی و عقل مفهومی هر دو حجت خدا هستند و همدیگر را تایید می‌کنند. عقل مفهومی، انسان را به سوی معارف برتر می‌برد و عقل قدسی در مراتب نخستین عقل مفهومی، عقل آدمیان را بارور و در نهایت افق‌های برتر را به روی آنها باز می‌کند (پارسانیا، ۱۳۸۱، ص۷-۱۶).

سرانجام عشق آغاز می‌شود و انسان مراتب را یکی پس از دیگری سپری می‌کند. مدرنیته، با انکار مرجعیت و عقل قدسی آغاز می‌شود و این امکان در پرتوی بی‌توجهی کلیسا به عقل مفهومی است. این بی‌توجهی زمینه تقابل بین این دو مرتبه را فراهم می‌کند و تا هنگامی که کلیسا قدرت و اقتدار داشت، این نظام به سود کلیسا و آنچه که نام آن را ایمان می‌نامید، خاتمه یافت؛ اما در دنیای مدرن، کفه تقابل به نفع عقل مفهومی تغییر پیدا کرد و عقل مفهومی، با بی‌توجهی به عقل شهودی و حسی، ریشه‌های خود را قطع کرد.

عقلانیت ابزاری و عرفی، خالی از مرجعیت عقل و وحی است؛ یعنی عقل سکولار، دو لاشه برجامانده مدرنیته است و این لاشه بی‌جان را نور عقل است که حیات می‌دهد. از این‌رو، عشقی هم که از چنین عقلی به دست می‌آید عشق ابزاری و رنگی است که دستاورد آن، ننگ و ذلت است و چون چنین عقلی در اسارت است، هر آنچه که قداست و شرافت داشته باشد را انکار می‌کند و دستاورد معرفت و محبتی هم که از چنین عقلی پدید می‌آید، در چهارچوب منافع دنیوی است.

سوم. عقل در این بحث به معنای نیروی ادراک ناب است که از گزند وهم، خیال، قیاس و گمان در امان است و پیش از هر چیز، گزاره اولی را - یعنی اصل تناقض - به خوبی می‌فهمد و در سایه آن، گزاره‌های بدیهی را به کلی ادراک می‌کند؛ آن‌گاه مطالب نظری دیگر را با ارجاع به بدیهی بازگو می‌کند و شعاع چنین عقل نظری کلی‌نگر و جهان‌بین،

حکمت عملی را در بر می‌گیرد؛ چراکه حکمت عملی دربردارنده اخلاق، فقه و حقوق و در ردیف علوم جزئی است و تحت اشراف علم کلی و فلسفه اعلی است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ص۳۱).

۲. عشق

در کتب لغت، عشق را محبت شدید و افراط در محبت و تعدی از حد محبت معنی کرده‌اند)ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، جوهری، ۱۴۰۷ق، ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق ذیل ماده عشق/ طوسی، ۱۳۸۶، ج۳، ص۱۰۵۹).

معنای اصطلاحی عشق هم برگرفته از همان معنای لغوی است و «عشق» عبارت است از مرتبه عالی و اعلای محبت (غزالی، بی‌تا، ج۴، ص۲۷۵).

عشق حقیقی و جاویدان، عشق به خداوند تبارک و تعالی است و این حقیقت، زمانی به‌طور کامل آشکار می‌شود که تمامی درجات عشق و محبت را از محبت ناپایدار، تا محبت حقیقی مورد توجه قرار دهیم.

عشق حقیقی، عشقی است که راه رسیدن به خداوند را باز می‌کند و موانع را از سر راه بر می‌دارد و حلاّل مشکلات و کلید رمز موفقیت است (طهرانی، ۱۴۱۸ق، ج۱، ص ۳۶۵).

۳. اخلاق

اخلاق در لغت به معنی «سرشت و سجیه» است (ابو الحسین احمد بن فارس زکریا، ۱۳۹۰ش، ص۲۹۵) و در اصطلاح به ملکاتی نفسانی اطلاق می‌شود که خاستگاه رفتارهایی فراخور با آنها می‌شوند (مسکویه، بی‌تا، ص۳۶)

«خُلق، همان ملکه نفسانی است که افعال به راحتی و سهولت از آن صادر می‌شود. این خلق یا ملکه نفسانی به فضائل که ممدوح هستند، مانند عفت و شجاعت، و رذایلی که مذموم هستند، مانند شره و جبن تقسیم می‌شود. اگر این خلق یا ملکه مطلق به کار رود از آن خلق حسن فهمیده می‌شود»)طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱۹، ص۳۶۹).

تقابل یا تعاضد عقل و عشق

در رابطه با عقل و عشق و تأثیر آن در وجود انسان، گرایش‌های گوناگونی وجود دارد و برخی در این باره تفریط و برخی افراط کرده‌اند. فلاسفه با تکیه بر عقل، جوهر انسان را فکر و اندیشه می‌دانند و عرفا با تقبیح عقل، عشق را به عنوان جوهره آدمی معرفی می‌کنند. از دیدگاه فلاسفه پیشین، انسان کامل، حکیم است و کمال انسانی در حکمت است و مراد از حکمت یا حکمت نظری است؛ یعنی دریافت کلی صحیح از مجموعه هستی و یا حکمت عملی است؛ یعنی تسلط انسان بر همه قوا و نیروهای وجودش (مطهری، ۱۳۷۷، ص۱۲۱-۱۲۲).

لازم به ذکر است که ابن‌سینا اگرچه در اوایل و برخی از آثارش بر فعل عقل و راه آن تاکید دارد ولی در اواخر، از این دیدگاه برگشته است و از آثاری که در اواخر نوشته است از جمله **رسالة العشق**، می‌توان به نکته رسید.

شهید مطهری رحمه‌الله‌علیه در کتاب **عرفان حافظ** به نقل از عارفان می‌نویسد:

«اینها عقل را از آن جهت می‌کوبند و عشق را تقدیس می‌کنند که عقل، نیرویی محافظه‌کارانه و عشق، نیرویی انقلابی است. آدم عاقل همیشه می‌خواهد احتیاط کند، خودش را می‌خواهد نگه دارد. همه چیز را برای خودش می‌خواهد و در اصل، کار عقل این است. عشق برعکس نیرویش در فوران است و همیشه می‌خواهد از خود بیرون بیاید؛ چه در ذات حق که می‌خواهد تجلی کند و چه در مخلوقات که می‌خواهند به سوی او پرواز کنند. این است که عارف تکیه‌اش بر نیروی عشق است که نیروی انقلابی است» (مطهری، بی‌تا، ص۷۵).

شاید سبب اصلی مخالفت عرفا با فلاسفه، تأثیرپذیری شدید فلسفه در ممالک اسلامی، از فلسفه یونانی بوده است. از این‌رو، حکما برای دفاع از خود، بیش از هر گروه دیگری بر ارتباط عقل و وحی و عرفان همت گماشتند. در یک نگاه کلی می‌توان گفت حرکت اساسی در راستای هماهنگی عقل و عشق بوده است. در فلسفه مشاء، ابن‌سینا مدافع این نظریه و در فلسفه اشراق، سهروردی بزرگ‌ترین احیاگر اندیشه‌های اشراقی در جهان، جهت رفع این تعارضات بوده است (سهروردی، ۱۳۷۹، ص۱۲-۱۳).

سپس ملاصدرا این هماهنگی را به اوج خود رساند و در حکمت متعالیه، همدلی قرآن، عرفان و برهان را اثبات و پیوند این سه را تبیین کرد. وی برهانی‌کردن مکاشفات عرفانی را وظیفه خود می‌دانست و اعتمادی به مکاشفاتی که برهان قطعی بر آنها اقامه نشده است، نداشت: «انا نحن فلا نعتمد کل الاعتماد علی ما لابرهان علیه قطعیا» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج۷، ص۲۶۳).

وی افزون‌بر آنکه نظریه «بطلان احکام در قلمرو عشق» را اندیشه‌های سخیف و سست بنیاد دانست، با پیروی از عارفان نامداری چون عین‌القضات همدانی بر این باور بود که عقل و برهان میزان و معیار صحت و سقم مشاهده و عرفان هستند. البته این به معنای گسترش قلمرو عقل نیست، بلکه به این معنا است که عشق، وارث عقل است و عشق پس از عقل به دست می‌آید و نمی‌تواند به داده‌های مورّث خود پشت پا بزند و آنها را نادیده بگیرد» (همان، ج۲، ص۳۲۲).

اگر چه عقل ابزاری است برای رسیدن به عشق، اما این‌گونه نیست که پس از ورود به پهنه عشق، از عقل بی‌نیاز باشیم و سخنان خلاف عقل را باور کنیم. ملاصدرا، بر این باور بود که اگرچه خردگریزی برخی از مراتب کمال و بی‌تمکین‌بودن استدلال در پهنه عشق به دلیل شرافت و عظمت آن مراتب درست است اما این فراتربودن از حد درک و عقل به معنای خردستیزی نیست. «فی طور الولایة ما یقصر العقل عنه بمعنی انه لایدرک بمجرد العقل و من لم یفرق بین مایحلیه العقل و بین ما لایناله العقل فهو اخس من ان یخاطب فیترک و جهله» در قلمرو ولایت و عرفان، وجود امور خردگریز ممکن است؛ اموری که با ابزار عقل قابل درک نیستند و کسی که بین مسائل خردستیز و امور خردگریز تفاوت نگذارد ارزش گفت‌وگو ندارد و باید با نادانی‌اش رها شود» (همان، ج۲، ۳۲۱-۳۲۲).

نتیجه اینکه عقل ملاک درستی و نادرستی مکاشفات عرفانی است و عدول از احکام عقل در مسائل عرفانی امکان ندارد. «مجرد کشف بدون برهان در سلوک عرفان کافی نیست چه اینکه صرف بحث و نظر بدون کشف و بصر نیز کمبود بزرگی در سیر و سلوک است» (همان، ج۷، ص۳۲۶)

بنابراین از نظر ایشان عقل برای هدایت و وصول به کمال نهایی (که همان عشق الهی است) و شناخت حقایق، لازم است ولی کافی نیست.

در رساله **سه اصل** برای ناقص‌بودن عقلی که از ادراک بسیاری از حقایق، به نور عشق منور نشده باشد، چنین می‌نویسد:

«و چه جای حواس که عقل نیز تا به نور عشق منور نشود راه به مطلوب اصلی نمی‌برند و همچنان که حواس از ادراک مدرکات قوت نظر عاجزند، عقل نظری از ادراک اولیات امور اخروی عاجز است» (همو، ۱۳۴۰، ص۵۸-۵۹).

بحث دیگری که از ملحقات بحث تقابل عقل و عشق می‌باشد و لازم است به آن اشاره کنیم، مسأله علت ایجاد عالم است. عرفا بر این باورند که آفرینش عالم به سبب عشق صورت گرفته است نه عقل (مطهری، بی‌تا، ص۱۱۱).

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد

عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

(حافظ، غزل ۱۵۲)

عالم مظهر و تجلی خداوند است و خداوند موجود بسیط حقیقی است و مابقی نُمود و شؤون او هستند و با توجه به اینکه عشق در عالم سریان دارد، پس در عالم یک عاشق و یک معشوق حقیقی بیشتر وجود ندارد و آن حضرت حق است:

راست گویند عشق مصداق حق است در حقیقت عشق حق مطلق است[1]

ابن‌عربی بر این عقیده است که غیر از خداوند، محب و محبوبی در جهان نیست. پس هرچه در عالم موجود است حضرت حق است؛ یعنی هر چیزی در عالم ذات، صفات و افعال اوست (ابن عربی، ۱۴۰۸ق، ج۱۳، ص۵۸).

در این دیدگاه، عشق و حب، صفت برای وجود است و از آنجا که تنها موجود حقیقی هم در عالم، خداوند است، پس تنها رابطه عاشقانه موجود در عالم، رابطه عاشقانه با ذات خود است.

---

۱. عشق رمز حیات

«فان الحب صفة لموجود، و ما فی الوجود الا الله؛ همو که به خود عشق می‌ورزد، پس او خود، هم عاشق است و هم معشوق» (همان).

اما از جهت دیگر در قالب معشوق، مورد عشق ورزی تجلیات و اسماء و صفات واقع می‌شود. در اندیشه عرفان، محبت حقیقی، محبت به متاع اندک زندگی دنیا و یا محبت به جنت و بهشت برزخی و یا عقلی نیست بلکه محبت و عشق حقیقی، محبت و عشق به خداوند سبحان است. به باور ابن‌عربی، حب الهی محبتی بین خدا و عبد است؛ به صورتی که خداوند، عبد را دوست بدارد و عبد هم خداوند را همچنان که خداوند می‌فرماید: «یحبهم و یحبونه؛ خداوند ایشان را دوست دارد و ایشان خداوند را» (مائده:۵۴). نهایت چنین عشقی از سوی عبد این است که عبد خود را مظهر حق‌تعالی بیابد (ابن‌عربی، ۱۴۰۸ق، ج۱۲، ص۵۶۴).

حکمای اسلامی، دیدگاه عرفا را پذیرفته‌اند. ابن‌سینا نخستین کسی است که این بحث را پذیرفته و به این مطلب که عالم مظهر و نمود، حضرت حق می‌باشد اذعان کرده است. ایشان در فصل هفتم از کتاب **رسالة فی العشق**، بر این باور است که تمام عالم، مظهر و تجلی خداوند است اما پذیرش این تجلی و اتصال عاشق به معشوق، متفاوت است. عالی‌ترین درجه آن، این است که پذیرش تجلی از سوی عاشق به صورت حقیقی باشد که به آن اتحاد عاشق با معشوق گویند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص۳۹۳-۳۹۷).

پس از ابن‌سینا، سهروردی در این باره چنین می‌نویسد: «انه لولا العشق و الشوق الیه ما حدث حادث و لاتکوّن کائن اصلا؛ اگر عشق و شوق به خدا نبود، هیچ حادثی حادث نمی‌شد و هیچ موجودی به وجود نمی‌آمد» (سهروردی، ۱۳۹۷، ص۴۳۳)

ملاصدرا، افزون‌بر تأیید این نظریه که عامل بقا و استمرار حیات موجودات امکانی نور عشق است، پیدایش و آفرینش را هم از پرتو نور عشق دانسته و عشق معشوق به شؤون وجودی را عامل اصلی در تکوّن ما سوی الله می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۷م، ج۲، صص۲۴۳-۲۴۶ و ۲۷۳-۲۷۸ و ج۷، صص۱۴۸-۱۵۰ و ۱۶۰).

او که خاستگاه عشق را علاقه و تعلق هر موجود به شؤون وجودی خود می‌داند، باور دارد

ذات اقدس الهی، حقیقت واحد بسیط است که نسبت به عالم از جهت مصدر بودن، فاعل و عاشق است (همان، ج۲، ص ۲۷۸- ۲۸۰/ جوادی‌آملی، ۱۳۷۶، ج۲، ص۳۶۳).

مرحوم آخون;د، بر این باور است که عشق در عالم دوسویه است و تقریر ایشان درباره عشق علت به معلول، این است که علت، از این نظر که عاشق و خواهان خویش است و همچنین ذات او عین کمال و مرتبه تام معلول است و معلول با وجود ربطی که به علت دارد، لازمه این تمامیت است؛ پس علت به معلول خود، به تبع عشق به خودش، عشق دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۷، ج۷، ص۱۵۸-۱۶۰).

در روایت داریم «تخلقوا باخلاق الله» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۵۸، ص۱۲۹) یعنی تشبّه به خدا. شباهت خدا در دو بُعد باید باشد: در بعد نظر بر هستی احاطه پیدا می‌کند «رب ارنا الاشیاء کما هی» و در بعد عمل، کسب فضیلت می‌کند. نتیجه شباهت خدا در این دو بعد، دوست داشتن تمامی جلوه‌های او است. آراسته شدن به اخلاق الهی نه با فلسفه محض انجام می‌شود نه با ذوق محض، بلکه باید تعقل و ذوق و عرفان با هم آمیخته شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۱، ص۲۲).

علامه طباطبایی;، عقلانیت را بر پایه فطرت، سلامت و تهذیب نفس استوار می‌داند. ایشان با بیان انواع گوناگون عقلانیت در جوامع غربی، عقلانیت ابزاری، عقلانیت اخلاقی، عقلانیت ارتباطی و عقلانیت انتقادی به نقد آن می‌پردازند. در این عقلانیت‌ها به دلیل اینکه عقل محدود و با هوا و هوس و غرایز آمیخته شده، ناقص است؛ چراکه در عقلانیت ابزاری، قدرت عقل محدود به شناخت ابزارهایی، برای رسیدن به اهداف مادی است و در عقلانیت اخلاقی، عقل ابزاری برای رسیدن به هدف اخلاقی و در عقلانیت انتقادی محدود به انتقاد و نگاه نقادانه و در عقلانیت ارتباطی شکوفایی در بستر جامعه و گسترش روابط اجتماعی است پس در این موارد عقل محدود است و از ابعاد دیگر آن غافلند.

بنابراین، هیچ‌کدام انسان را به هدف نمی‌رساند و حجت را برای انسان تمام نمی‌کند. ایشان با مطرح‌کردن عقلانیت فطری - که ریشه در فطرت دارد - به شرط این که انحراف پیدا نکند، آن را موجب سعادت انسان می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج۷، ۲۲۷-۲۳۰).

در این عقلانیت، اگرچه عقل بی‌نهایت نیست - زیرا انسان موجودی اجتماعی است و برای زندگی اجتماعی نیازمند قانون است و قانونی که انسان را به سعادت می‌رساند - ناگزیر باید از وسایل دیگری غیر از عقل باشد؛ زیرا آنچه که سبب اختلاف است نمی‌تواند رافع اختلاف باشد. بنابراین انسان نیازمند شعور دیگری غیر از عقل است تا بتواند اختلاف‌ها را رفع و قوانینی را بیان کند که ضامن سعادت انسان باشد و آن چیزی جز وحی نیست (ایضا، ج۱۳، ص۲۰۶).

در نتیجه از نگاه علامه طباطبایی; هرچند عقل محدود است، ولی معارف وحیانی با عقول بشری در افقی نزدیک قرار دارند و رابطه آنها تنگاتنگ است. از یک سو بیانات قرآن درک انسان را رشد می‌دهد و سبب تشخیص حق از باطل است و از سوی دیگر، عقل امور خیر و نافع قرآن را خیر و می‌داند و امور باطل را باطل می‌شناسند (ایضا، ج۳، ص۲۹۲).

بنابراین، عقلانیت صحیح همان عقلانیت فطری است. عقلانیت بر پایه فطرت رویکرد جدیدی از علامه طباطبایی; است که دستاورد آن عشق الهی می‌باشد و از این رویکرد در تفسیر و فلسفه بهره برده‌اند. عشق الهی که براساس چنین عقلی به وجود آید، سبب شناخت حقیقی حق‌تعالی است و این شناخت سبب عشق بیشتر شده و آن عشق، سبب معرفت بیشتر می‌باشد و چون عشق الهی است و خداوند بی‌نهایت می‌باشد درجات آن هم بی‌نهایت است و هرکس به اندازه ظرفیت خود می‌تواند از آن بهره‌مند شود و حیاتی که براساس چنین عشقی به دست می‌آید حیات طیبه است، که قرآن هم به آن اشاره دارد؛ یعنی ارتباطات براساس محبت و عشق الهی است و این عشق، عقلانیت صحیحی می‌باشد که بر پایه فطرت و تجلی‌گاه حق است. بنابراین اگر عقلانیت را به معنای ابزاری آن، به معنای اخلاقی آن، به معنای ارتباطی آن و به معنای انتقادی آن بگیریم در رویارویی با عشق حقیقی است؛ چرا که معیار آن، محدودیت غلط عقل و هوا و هوس است؛ ولی اگر عقلانیت به معنای فطری آن بوده و از انحراف و مهذب در امان باشد، اگرچه در چهار چوب وحی و شرع محدود است، نه تنها تقابل بین عقل و عشق نیست بلکه چنین عقلی، عشق‌آفرین است و چنین عشقی مراتبی دارد که فهم آن مراتب برای آفریننده آن هم امکان‌پذیر نیست (ایضا، ج۱۳، ص۲۰۶).

نتیجه نه تنها بین عشق و عقل تعارضی نیست بلکه رابطه بین این دو، طولی است و حرکت در راه عقل، انسان را به مقام عشق می‌رساند. همچنین عشق الهی به ذات، صفات و شؤون وجودی خود، سبب پیدایش و تجلی ما سوی الله شده است و عقل نخست - که اشرف مخلوقات و عامل خلق مخلوقات دیگر است - در اصل پیداش خود، مرهون پرتو و جلوه عشق الهی به تجلی بوده است.

عقل به این معنا، جوهری است که هم در ذات و هم در فعل، مجرد است؛ یعنی نه خودش مادی و جسمانی است و نه در کارهایش احتیاج به بدن یا جسم دارد. البته باید به این نکته توجه داشته باشیم که این عقل، با عقل انسان که یکی از قوای انسانی است تفاوت دارد اگرچه انسان برای تعقل به میزان ظرفیت وجودی با عالم عقل مرتبط است (عبودیت، ۱۳۸۰، ص ۱۸۶).

انواع عقل

عقل انسان به جهت مدرکاتش دو نوع است: عقل نظری و عقل عملی.

انسان دارای بینش‌ها و گرایش‌هایی است که بینش‌ها مربوط به عقل نظری و گرایش‌ها مربوط به عقل عملی است. محبت و عشق، از شؤون عقل عملی است. عقل نظری، تغذیه‌کننده عقل عملی است که براساس آن تغذیه، تولی و تبری به وجود می‌آید. اگر عقل عملی، به درستی به وسیله عقل نظری تغذیه فکری شود و عقل عملی براساس بینش درست گرایش صحیح پیدا کند و تحت تأثیر هوا و هوس قرار نگیرد و در میدان جهاد اکبر پیروز شود، تعدیل خواهد شد و پس از تعدیل است که ارادت، کراهت، محبت و عداوت به وجود می‌آیند و پس از تلطیف، دو جناح تولّی و تبرّی پیدا می‌شود تولی به حضرت حق و تبری از غیر حضرت حق. به عبارت دیگر، انسان به حق عشق می‌ورزد و از غیر حق بیزاری می‌جوید.

بنابراین، انسان برای اینکه به مقام تبری و تولی برسد باید از جذب و دفعی که در گیاهان است و شهوت و غضبی که در انسان و حیوان است و از ارادت، کراهت، عداوت و محبتی که در انسانهای متعارف است نجات پیدا کند. تولی و تبری، قله جذب و دفع است (جوادآملی، ۱۳۸۹، ج۱۴، ص۴۹-۵۱).

مشکل عشق ولایی و شور خلافت را با برهان فرسوده علم حصولی حل‌کردن، همانا خون به خون شستن است که از آن طهارتی حاصل نمی‌شود. آنچه جواز این راه را صادر می‌کند از یک‌سو مراتب تشکیکی کمال و از سوی دیگر دعوت مهندس این راه است. بنابراین باید همت بلند و همّ واحد داشت و تمام توجه را به او منعطف کرد؛ چراکه هرچه غیر از خدا مقصود بالذات باشد درخور خیال سالک و عاشق حق نیست. اگر جمع بین ذهن و دل ممکن بود آن‌گاه اتحاد ذهن و دل واقع می‌شد و برهان عقل، نه راهزن و نه راه‌بند، بلکه راه‌گشا و رسول امین بود و مشهود دل را به درستی به هوش صحابه استدلال می‌رساند و پای استدلالیان چوبین شمرده نمی‌شد. عقلی که در بخش اندیشه، کنترل وهم و خیال و در بخش انگیزه، کنترل شهوت و غضب را به عهده دارد و عقال‌کننده آنها است. وقتی به وظیفه خود به درستی عمل می‌کند به مرحله‌ای می‌رسد که خود معقول (عقال شده) قلب واقع می‌شود و در آستانه شهود عینی او، مفهوم ذهنی خویش را قربانی و در پرتوی آن، به مرز بالای تزکیه می‌رسد و طعم شیرین آن را می‌چشد. در این صورت است که عدم وجدان خود را دال بر عدم وجود به حساب نمی‌آورد و عقل یاری‌گر قلب خواهد شد به همین دلیل، اولیای کامل، عقل برهانی را به عنوان مستمع در پیشگاه قلب شاهد به حضور می‌آورند تا حقیقت مشهود دل، به صورت علم حصولی منعکس شود و از رهگذر استدلال مفهومی به جامعه منتقل شود (جوادی‌آملی، ۱۳۹۳، ج۱، ص۲۵-۳۲).

رهایی عقل نظری از قید وهم و بند خیال و رسیدن آن به واقعیت ناب، به ویژه درباره خدای سبحان، بدون تهذیب روح، مستبعد است؛ ولی اگر همراه با تزکیه نفس باشد و در ظل قرب فرائض و پرتوی قرب نوافل، به مقامی برسد که خداوند در مقام فعل مجاری ادراکی و تحریکی او را تأمین کند، به طور کامل مستقرب است (همو، ۱۳۸۹، ص۲۶۵-۲۶۸).

جایگاه عقل چه در عرصه نظر و چه در عرصه عمل، رفیع است؛ اما در نظام اخلاقی عشق‌محور، عقل تحت‌الشعاع محبت و عشق است و کارهایی می‌کند که فراتر از عقل است نه از این جهت که ناقص واقع شده، بلکه از این جهت که مدهوش فوق خود - که همان محبت و عشق به حق است - قرار گرفته است؛ مانند ایثار عاشقانه، نثار عارفانه و تضحیه حبیبانه‌ای که درباره سالار شهیدان، امام حسین۷ واقع شد. عقیله بنی‌هاشم۳ مسلّط بر

عقل است و عقل در اختیار آنها است. ایشان آن‌قدر قوی‌اند که علم و عقل به معنای «ما عُبد به الرحمن» مقهور آنها است. بنابراین اگر انسان اول عاقل شود، بعد عقیل شود و سپس عقیله شود و عقل، مقهور او شود می‌توان آن را عشق حقیقی نام نهاد؛ چراکه در برخی موارد حتی عقل وقتی ملاحظه می‌کند دستور به احتیاط می‌دهد ولی وقتی مقهور انسانی که عقیله شده است می‌شود، آن احتیاط را کنار می‌گذارد و در این جهادی که بین عقل و عشق است، مقهور عشق می‌شود و همه خطرات را در این راه می‌پذیرد (همان، ج۴، ص۵۱۴).

در نتیجه تا انسان عقل به معنی حقیقی کلمه - که همان «ما عبد به الرحمن» است - نداشته باشد نمی‌تواند عقیل و عقیله باشد و به مرحله عشق برسد و همه چیزش را فدای معشوق کند.

اخلاق عشق‌محور، بر این اساس شکل می‌گیرد که در ابتدا باید تصدیق درستی در جنبه نظر داشته باشیم؛ یعنی حکیم باشیم تا بعد در مرحله عمل، به لوازم آن پای‌بند باشیم که این با تمرین به دست می‌آید. از این‌رو، تکالیف برای تمرین است که اراده انسان در مرحله عمل، قوی بشود. خداوند برای تکالیف در قرآن هم وعده عقاب و هم وعده بهشت داده است تا تکالیف انجام شود و اراده انسان، قوی شود و در جهاد اوسط - که جنگ بین عقل و شهوت و غضب است - عقل پیروز شود و انسان به درجه حکمت برسد و به مرحله‌ای برسد که عقیل شود؛ پس از آن در جهاد اکبر - که جنگ بین عقل و عشق است - عشق غلبه پیدا کند که در این صورت عقیله می‌شود. در این صورت عقل عشق‌آفرین و موجب ترقی انسان می‌شود و هیچ تقابلی با هم ندارند.

چنانکه امام علی۷ می‌فرمایند: «عقل هدایت‌بخش و نجات‌دهنده است ...» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۷، ج۸،ص۳۸۶۸). عقل عشق‌آفرین است؛ امام علی۷ می‌فرمایند: «العقل رقی الی اعلی علیین؛ عقل باعث ترقی انسان به اعلی علیین است» (همان). عقل و عشق را اگر به خوبی بشناسیم با هم تقابل ندارند. عقل، انسان را تا مرحله‌ای راهنمایی می‌کند و برای سیر بالاتر، باید از نردبان عشق بهره گرفت. با این حال، عقل می‌تواند مراقبت کند که انسان در راه عشق، به بیراهه نیفتد. پس می‌تواند در کمال انسان با هم مشارکت داشته باشند، بی‌آنکه یکی را بگیریم و دیگری را طرد کنیم.

مهر و قهر و عشق و نفرت انسان‌ها، ناشی از حالات نفسانی آنهاست؛ به همین دلیل غیر یکدیگرند؛ اما در ذات الهی، محبت از اوصاف جمال و تحذیر از اوصاف جلال است؛ بنابراین از هم جدا نیستند و قهر خدا، از مهر و لطف او جدا نیست. قصاص برای قصاص‌شونده قهر است ولی برای اجتماع، مهر است؛ از این‌رو، خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَلَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الْأَلْبابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۱۷۹). حکم جهاد، قهرآمیز است ولی برای حیات جامعه، مهرآمیز است: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذا دَعاكُمْ لِما يُحْيِيكُمْ» (انفال: ۲۴).

عقل، حکم به نفی ترکیب برای خدا می‌کند و خداوند را بسیط می‌داند که صفاتش عین ذاتش است و اگر تعدد وجود دارد از حیث مفاهیم است نه مصداق؛ بنابراین وقتی یک مصداق بیشتر نیست بنده الهی به هنگام خوف خدا، محبت الهی را هم در دل دارد و از آن جهت که ذات حق‌تعالی، جمال محض است و باید به آن دل بست، همان ذات حق، جلال محض است؛ پس باید از آن خوف داشت؛ به بیان دیگر، اگر خاستگاه محبت و عشق، عقل باشد، محبت عقلی، هیچ منافاتی با ترس عقلی ندارد؛ ولی اگر خاستگاه محبت، وهم و خیال باشد، هراس مرتبط با آن هم از محدوده خیال و وهم بالاتر نمی‌رود و چنین محبتی، منجر به عشق حقیقی نمی‌شود و محبت و عشق وهمی، با عقل منزه از هوا، هوس، وهم و خیال جمع نمی‌شود (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ج۱۴، ص۵۴-۵۸).

بنابراین به میزانی که عقل فهم بیشتری داشته باشد، شناخت بالاتری داشته، طلب بالاتری خواهد داشت. پس می‌بینیم که بین معرفتی که برگرفته از عقل است و مطالبه انسان را ارزشمندتر می‌کند و محبت و عشق رابطه علّی معلولی وجود دارد (همان، ص۶۴-۶۵).

همچنین محبت از شؤون عقل عملی است. عقل نظری، بینش است که انسان با آن، مسائل را می‌فهمد خواه با استدلال و برهان - که همان علم حصولی هست - خواه با علم شهودی به عنوان مشاهده.

کار عقل عملی، کشش و گرایش است و مسأله اراده، نیت، اخلاص و امثال ذلک از شؤون عقل عملی است. همچنین مسأله ریا و حسد، بخل و رذائل اخلاقی دیگر، از شؤون عقل

عملی است. عقل عملی، شهوت و غضب را زیر پوشش خود تربیت می‌کند. اگر عقل عملی در جهاد اکبر پیروز شود و شهوت و غضب را به کنترل خود در آورد، نیروی جذب و دفع انسان، تعدیل و انسان در دوستی و دشمنی طاهر می‌شود. در نتیجه ارادت و کراهت یا عداوت و محبت به وجود می‌آید. به بیان دیگر، وقتی عقل عملی، شهوت و غضب را تعدیل کند، تولّی و تبرّی در انسان عاقل به وجود می‌آید؛ تولّی همان نیروی جاذبه و تبرّی همان نیروی دافعه است؛ یعنی انسان که عقل عملی‌اش بر شهوت و غضبش حاکم است، علاقه‌اش به امور براساس تولّی الهی و انزجارش از بعضی امور، براساس تبرّی از ما سوی الله می‌باشد (همان، ص۴۸). برای اینکه انسان بتواند به چنین قدرتی دست پیدا کند باید از عقل نظری‌اش کمک بگیرد؛ یعنی از دانش و بینش یاری بگیرد.

بنابراین، عقل نظری، عقل عملی را رهبری می‌کند؛ یعنی نیروی بینشی و ادراکی انسان، به نیروی عملی او فرمان می‌دهد و نیروی عملی با شوق این کارها را انجام می‌دهد و قوه شوقیه، سرپرستی شهوت و غضب را به عهده می‌گیرد. شوق، غیر از شهوت است؛ گاهی به صورت شهوت ظهور می‌کند - که همان جذب ملایم است - و گاهی به صورت غضب ظهور می‌کند. بنابراین قوه شهویه، جامع شهوت و غضب است.

از آنجا که خداوند در قرآن می‌فرماید: «ما جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فی جَوْفِه» (احزاب: ۴) اگر قوه عاقله عقل عملی درست عمل کند هرگز چیزی را که مورد پسند خدا نیست در خود راه نمی‌دهد. بنابراین به دلیل اینکه خدا به دنیا با چشم محبت نگاه نکرد، چنین انسان عاقلی هم با محبت به دنیا نگاه نمی‌کند و سعی و تلاشش بر آن است که محبت‌های کاذب و دنیوی و مادی را از دل بیرون کند و مصداق این آیات نباشد: «كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعاجِلَةَ» (قیامت:۲۰)؛ «إِنَّ هؤُلاءِ يُحِبُّونَ الْعاجِلَةَ وَ يَذَرُونَ وَراءَهُمْ يَوْماً ثَقيلاً» (انسان:۲۷)؛ «وَ تُحِبُّونَ الْمالَ حُبًّا جَم» (فجر:۲۰) (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ج۱۴، ۴۹-۵۰). بنابراین معیار به دست می‌آورد؛ خدا را دوست دارد، دوستان خدا را دوست دارد، احکام خدا را دوست دارد و هر آنچه که خدا دوست دارد او هم دوست دارد و دشمنان خدا را دوست ندارد، محرّمات و مکروهات الهی را دوست ندارد و هر آنچه را که خدا دوست ندارد او هم دوست ندارد. با توجه به این معیار، انسان نقص و کمبود خود را تشخیص می‌دهد و می‌فهمد که تنها

کمالی که رافع این نقص است، خداست و اگر انبیا و اولیای الهی را دوست دارد به این دلیل است که آنها مجرای فیض هستند. پس تنها کمال در ذات مقدس الهی است ولاغیر.

با چنین درکی، انسان متوجه می‌شود هستی‌اش و تمام کمالاتی که دارد حدوثاً و بقاءً از آنِ خداست و چیزی از ناحیه غیرخدا به او نمی‌رسد. پس چنین انسانی، خدا را دوست دارد. بنابراین محبوب خود را یافته است و به دنبال او حرکت می‌کند تا محبوبِ محبوب شود. وقتی انسان، خدا را دوست داشت و محب خدا شد نباید به این حد اکتفا کند، بلکه باید همت بلند داشته باشد و در صراط مستقیم، به کم قانع نباشد و به این آیه شریفه عمل می‌کند که فرمود «وَ سارِعُوا إِلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُم» (آل‌عمران: ۱۳۳)؛ یعنی سبقت‌گرفتن در صراط مستقیم؛ زیرا در صراط مستقیم جایی برای تفاخر و تکاثر نیست، بلکه صراط مستقیم، کوثر است؛ یعنی وقتی انسان عالم‌تر شد، متواضع‌تر می‌شود، اعدل می‌شود، اتقی می‌شود، اصدق می‌شود، اطهر می‌شود؛ چراکه در صراط مستقیم، رنگ، رنگ الهی است و این همان چیزی است که امام علی۷ در دعای کمیل فرمود: «وَ اجْعَلْنِي مِنْ أَحْسَنِ عَبِيدِكَ نَصِيباً عِنْدَكَ وَ أَقْرَبِهِمْ مَنْزِلَةً مِنْكَ وَ أَخَصِّهِمْ زُلْفَةً لَدَيْك» (همان، ص ۳۸).

علامه طباطبایی؛ می‌فرمایند: کلمه «سارعوا» به معنای شدت سرعت است که در خیرات، صفتی ممدوح و در شرور، صفتی مذموم است. مغفرت در مقابل جنت است و دلیل آن، این است که بهشت خانه پاکان است و کسی داخل آن نمی‌شود مگر اینکه از پلیدی‌های گناه پاک باشد. ایشان با توجه به آیات بعد، این آیه را چنین تفسیر می‌کند منظور ما از مسارعت چند عمل است: ۱. انفاق؛ ۲. کظم غیظ؛ ۳. عفو خطاهای مردم؛ ۴. استغفار. وقتی بعد از پیشی‌گرفتن در کارهای خیر، همه را کنار زد قافله‌سالار می‌شود؛ در اینجا است که بحث امامت مطرح می‌شود و مصداق «وَ اجْعَلْنا لِلْمُتَّقِينَ إِماما» قرار می‌گیرد؛ یعنی این چنین نیست که وقتی خود را به مقصد رساند و گلیم خود را از آب بیرون کشید به فکر دیگران نباشد، بلکه باید برگردد امام دیگران شود (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج۴، ص۴۲۱).

برای اینکه این مراحل را سپری کند اسوه می‌خواهد «لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَة» (احزاب: ۲۱) برای سپری‌کردن راه محبت انسان، باید حبیبی را مقتدای خویش قرار دهد. از

این‌رو، در آیه ۳۱ سوره آل‌عمران فرمود: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ»؛ یعنی تو که حبیب من هستی به مردم بگو اگر شما محب خدایی، پیرو حبیب خدا باشید، پیروی حبیب انسان را حبیب‌الله می‌کند؛ یعنی انسان از محب خدابودن به درجه محبوب خداشدن می‌رسد؛ به عبارت دیگر، ذات اقدس الهی از آن جهت که کمال محض است می‌تواند محبوب باشد و از آن جهت که دارای افعال و صفات فعلی فراوان است می‌تواند محب بنده خود باشد و بنده خود را دوست داشته باشد.

ثمره محبوب خدا شدن

پرسشی در اینجا پیش می‌آید که دستاورد محبت - که محبوب خداشدن است - چیست؟ و چه فایده‌ای دارد؟ پاسخ این است که کسانی که خدا دوست‌شان بدارد، از رذائل و صفات زشت اخلاقی، مبرّا هستند و متّصف به فضائل اخلاقی هستند. کسی که محبوب خدا اشت، لازمه آن مبرا بودن از هر ظلم و پلیدی می باشد ؛ یعنی اهل کفر و فسوق نیست و بیزار از این رذائل است یا به عصمت الهی یا به مغفرت الهی از راه توبه؛ زیرا صفات رذیله مبغوض خدا می‌باشد و خدا کفر، ظلم، اسراف، افساد، تجاوز، استکبار و خیانت را دوست ندارد. «فَإِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْكافِرِينَ» (آل‌عمران: ۳۲)؛ «وَ اللَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (آل‌عمران: ۵۷)؛ «إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» (آل عمران: ۱۴۱)؛ «وَ اللَّهُ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ» (مائده: ۶۴)؛ «إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره: ۱۹۰)؛ «إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ» (نحل: ۲۳)؛ «إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْخائِنِينَ» (انفال: ۵۸) و کسی که خدا او را دوست دارد ممکن نیست که از چنین صفات زشتی مبرّا نباشد (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج۵، ص۱۴۰۱) و این همان دفع رذائل اخلاقی است که علامه طباطبایی; به آن اشاره می‌کند.

پیروی حبیب خدا، مبادی و نتایجی دارد. مبادی‌اش این است که مطیع رسول خدا۹ در عوامل و نواهی الهی می‌شود «ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷) اگر کسی در امر و نهی تابع رسول خدا۹ بود دین‌شناس می‌شود؛ وقتی دین‌شناس شد تنها به فکر خود نیست؛ زیرا کسی که پیرو حبیب‌الله شد، این حبیب‌الله، رسول‌الله۹ هم هست؛ بنابراین احساس رسالت می‌کند و دیگران را هم دعوت می‌کند. همان‌گونه که

خداوند در آیه ۱۰۸ سوره یوسف فرمود: «قُلْ هذِهِ سَبیلی أَدْعُوا إِلَی اللَّهِ عَلی بَصیرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنی» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ج۱۴، ص۶۹).

یعنی نه تنها منِ پیامبر۹، مردم را به الله دعوت می‌کنم، بلکه پیروان من هم مردم را به الله دعوت می‌کنند. نه تنها حرف من بهترین حرف‌هاست بلکه حرف پیروان من هم، بهترین حرف‌ها است؛ چراکه نه تنها عبادت می‌کنند و خودشان را درمی‌یابند بلکه اسلام‌شناس می‌شوند و مکاتب گوناگون را بررسی می‌کنند و مکتب اسلام را محققانه می‌پذیرند و آن را با بصیرت منتشر می‌کنند. از این‌رو، در اینجا سه دسته آیه داریم:

«فَبَشِّرْ عِباد الَّذینَ یَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُونَ أَحْسَنَه» (زمر: ۱۷-۱۸).

وَ مَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِمَّنْ دَعا إِلَی اللَّهِ وَ عَمِلَ صالِحاً وَ قالَ إِنَّنی مِنَ الْمُسْلِمین» (فصلت: ۳۳).

«قُلْ هذِهِ سَبیلی أَدْعُوا إِلَی اللَّهِ عَلی بَصیرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنی وَ سُبْحانَ اللَّهِ وَ ما أَنَا مِنَ الْمُشْرِکین» (یوسف: ۱۰۸).

بهترین قول، آن قولی است که آدمی را بهتر به حق برساند و برای انسان خیرخواهانه‌تر باشد. پس معنای پیروی بهترین قول بودن، یعنی اینکه بندگان خدا، مطبوع و مفطور بر طلب حقند و به فطرت خود، رشد و رسیدن به واقع را خواهان هستند و طلب می‌کنند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ج۱۴، ص۶۹-۷۰).

اگر کسی به خاطر اینکه خدا او را دوست دارد از صفات رذیله مبرّا است پس چنین انسانی متّصف به فضائل اخلاقی می‌شود؛ چراکه امکان ندارد شخصی به هیچ‌یک از صفات فضیلت و رذیلت متّصف نباشد مگر اینکه آفریده نشده باشد و چنین افرادی، به دلیل اینکه ایمان‌شان به ظلم آمیخته نیست و از هر رذیلتی به دور هستند، از سوی خدا به سوی صراط مستقیم هدایت می‌شوند و تسلیم خدا و رسول خدا۹ هستند. اینان همان کسانی هستند که قرآن کریم، وارث زمین‌شان خوانده و دارندگان عاقبة‌الدار معرفی کرد.

آیه اول به صورت کلی است و کبرا را بیان می‌کند و مراد از قول، جنس است و همه مکاتب را در برمی‌گیرد. اما احسن‌الاعمال در قرآن مشخص است که در آیه۳۳ سوره فصلت حد وسط است و در آیه ۱۰۸ سوره یوسف بیان مصداق می‌باشد (همان، ص۶۹).

علامه طباطبایی; قول را اعتقاد معنا می‌کنند و می‌فرمایند: این دعوت براساس توحید است و به هیچ‌وجه از توحید به سوی شرک گرایش ندارد. بنابراین سبیل، همان دعوت با بصیرت است و یقین به سوی ایمان محض و توحید خالص است (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج۱۱، ص۲۷۷-۲۷۸). و چنین دعوتی تنها برای مخلصین است. بنابراین اگر کسی به اسلام و عمل صالح باور داشت، آن‌گاه به سوی خدا دعوت کرد، سخنش احسن‌القول است (همان، ج۱۷، ص۴۰۶).

تفاوت عشق و عقل در مکتب اسلام و مسیحیت

در مکتب اسلام، بین عشق و عقل پیوند وجود دارد و برخلاف مکتب مسیحیت که می‌گویند آن کسی که عشق و محبت به خدا دارد، نیاز به استدلال و برهان ندارد.

در اسلام ایمان بر پایه شناخت و معرفت است ولی در مسیحیت، انسان باید نخست ایمان بیاورد تا بفهمد؛ نه اینکه نخست بفهمد و سپس ایمان بیاورد. حتی برخی ایمان‌گرایان افراطی در مسیحیت، ایمان را بر پایه بی‌یقینی و عدم شناخت دانسته و ایمان و تعقل و شناخت را با همدیگر ناسازگار می‌شمارند و بر این باورند که هر جا شناخت و معرفت باشد، ایمان در کار نیست (Louise, ۱۹۸۹, P.۳۹۷).

در مسیحیت نیز همچون همه ادیان الهی، بحث رستگاری، سعادت و کمال انسان - که از دیدگاه دینی تقرب به حق است - مطرح شده است. برابر با الهیات کاتولیک، خداوند آدم را به صورت خود و شبیه خود (پیدایش، ۲۷:۱) و فرزند خود آفرید.

اما آدم با گناه نخستین، از خالق خود دور و بیگانه شد. او دعوت شد تا با بازگشت مجدد، نمونه خدایی را عمق بخشد و مقدس شود (رومیان، ۷۰:۱). او باید بیاموزد که دوباره به جانب خداوند گام بر می‌دارد و تصویر الهی را با تمام شکوه و جلالش به روح خود بازگرداند. انسان، تنها زمنی انسان است که مانند خدا بشود و با خدا در دوستی و محبت سلوک کند؛ تنها ایمان و فیض می‌تواند سبب بازگشت کامل انسان به سوی خدا شود؛ چراکه عقل انسان، با گناه نخستین چنان تاریک شد که بدون نور ایمان، از خطا و اشتباه در امان نیست.

از این تعابیر به خوبی استفاده می‌شود که بین عقل و ایمان هیچ رابطه‌ای نیست؛ چراکه عقل انسان، تاریک شده است و تا ایمان نیاورد به هیچ‌روی نمی‌تواند بفهمد و درک و شعور داشته باشد تا محبت و عشق پیدا بکند.

انسان می‌تواند در اثر ایمان، با خدا اتحاد پیدا بکند. در مسیحیت، باور بر این است که کسانی که به عیسی ایمان آورند و به او محبت ورزند با خدا یکی خواهند شد. به بیان کتاب مقدس، خدا و مسیح در آن سکنا خواهد گزید و آنان در مرگ، قیامت، حیات و مسکن‌گزیدن مسیح در آسمان سهیم می‌شوند و کسی که با خدا بپیوندد با او یک روح است (اول قرنتیان، ۱۷:۶).

ترتولیان از مسیحیان صدر اول می‌پرسند آتن را با اورشلیم چه کار؟ (مقصود از آتن، فلسفه یونان است) و در ادامه می‌گویند: ایمان و فلسفه هیچ وجه مشترکی ندارند؛ آن دو، به کلی ضد یکدیگر هستند (پترسون و همکاران، ۱۳۷۶، ص۷۰).

در دوره جدید، به عقل و مشتقات آن اشاره چندانی نشده است و هرکجا عقل و مشتقات آن به کار رفته، مورد نکوهش و سرزنش قرار گرفته است (لوقا، ۱۶:۸، ۴۵:۹/ مرقس، ۱۰:۳۸/ متی، ۶۰:۲۶).

از نامه‌های پولس می‌توان دریافت که بین ایمان و عقل، سازگاری نیست و بین این دو تضاد وجود دارد. نجات مبتنی بر ایمان است. او در رساله خود به کولسیان آورده متوجه باشید که کسی شما را به نیرنگ باطل «فلسفه» که مبتنی بر سنت کاملا بشری و ارکان جهان است و نه بر مسیح، به اسارت در نیاورد. (کولسیان، ۸:۲)

از نگاه او، عقل و عقلانیت به هیچ‌وجه انسان را به خدا نمی‌رساند (قرنتیان۱:۲۱).

آنسلم در بسیاری از نوشته‌هایش، ایمان و حجیت متون مقدس را برتر از استدلال عقلی قرار می‌دهد. او بر این باور است که اول باید ایمان آورد، پس از آن، از عقل به طور گسترده استفاده کرد (Davie, 2004, P3/ ایلخانی، ۱۳۸۰).

پاسکال باور دارد که دل، دلیل ویژه خود را دارد و عقل آن دلیل را نمی‌شناسد (Hammond,

1998, P10) و به تلویح می‌گفت ممکن است برخی از افراد ناچار شوند قوای عقلانی خود را تعطیل کنند تا بتوانند ایمان بیاورند (پترسون و همکاران، ۱۳۷۶، ص۷۰).

کی یرکگور می‌گوید تجسم یعنی حلول خدا در بدن انسانی به نام مسیح است و این آموزش براساس سنجش و معیار عقل، مفهومی متناقض است، اما چون کتاب مقدس گفته است می‌پذیریم (Kierkgaard, 1941, P.17\ Hannay, 1988:386).

در کتاب **عهد جدید**، عقل ارتباطی با رستگاری انسان ندارد (Basinger, 1988:255).

از این عبارت‌ها مشخص می‌شود که عقل جایگاه مهمی ندارد و چه بسا باید تعطیل شود و مورد توجه قرار نگیرد تا ایمان محقق شود. این برخلاف مکتب اسلام است که یکی از اصول بسیار مهم آن عقل است و تا چیزی با دلیل عقلی مبین نشود، نباید پذیرفت و به آن ایمان آورد.

انسان به گونه‌ای آفریده شده است که در ژرفای قلب خویش، رابطه وجودی با خدا دارد. اگر قلب و دل خود را صیقل دهد و به ژرفای جان خویش راه یابد این رابطه را پیدا می‌کند و به تعبیری، خدا را به شهود می‌آورد. در فلسفه اثبات شده است معلولی که دارای مرتبه‌ای از تجرد است، نسبت به علت هستی‌بخش خود، حضور و درجه‌ای از علم دارد و از آنجا که خدا، علت‌العلل و خالق همه مخلوقات از جمله نفس انسانی است نفس انسانی که دارای مرتبه‌ای از تجرد می‌باشد به خداوند علم حضوری دارد (طباطبایی، ۱۳۷۵، ص۲۳۵).

بنابراین تا انسان رابطه علّی - معلولی را - که دلیل عقلی است - نفهمد و نسبت به آن علم نداشته باشد، معرفت حضوری نسبت به خداوند را به صورت ژرف و دقیق درک نمی‌کند؛ ولی زمانی که این رابطه را به وسیله عقل فهمید که هر معلولی، علتی دارد و معلولی که دارای تجرد است نسبت به علت خود، درجه و مرتبه‌ای از علم حضوری را دارد، به خداوند معرفت حضوری پیدا می‌کند و او را می‌یابد و محبت و عشق نسبت به خدا را پیدا می‌کند؛ پس باز هم عقل انسان، مقدمه‌ای برای معرفت حضوری و محبت و عشق الهی شد و بین این عقل و عشق، نه تنها تنافی وجود ندارد بلکه تعاضد وجود دارد؛ اگرچه در برخی از مراتب عشق، عقل راه ندارد.

نتیجه

پس از ذکر معانی عقل، روشن شد که عقل در بحث ما به معنای نیروی ادراکی ناب است که از گزند وهم و خیال به دور است و عشق به معنای مرتبه عالی محبت نسبت به معشوق است. خلق، ملکه نفسانی است که افعال به راحتی از آن صادر می‌شود. علی‌رغم افراط و تفریط‌ها در رابطه عقل و عشق، حرکت اساسی در راستای هماهنگی عقل و عشق است و این هماهنگی هم در مکتب مشاء، هم در مکتب اشراق و هم در مکتب حکمت متعالیه و علامه طباطبایی؛ مشترک است. عقل وسیله‌ای برای رسیدن به عشق است؛ اگر چه عقل برخی مراتب عشق را درک نمی‌کند، ولی این به معنای خردستیزی نیست بلکه به دلیل عظمت آن مراتب است؛ بنابراین در اخلاق عشق‌محور، عقل لازم است ولی کافی نیست. برخلاف آنچه در برخی مکاتب بیان شد و عقل منحصر در عقل ابزاری و تجربی گردید، عقل دارای مراتب و درجات گوناگون است و ارتباط مراتب پایین عقل با مراتب بالا، امری مسلم است.

عشق، صفت وجود است و چون در عالم، یک وجود بیشتر نیست و مابقی تجلیات و نُمود آن هستند و عشق هم در عالم جریان دارد، پس یک عاشق و یک معشوق بیشتر وجود ندارد؛ از این‌رو خداوند، رابطه عاشقانه با خود دارد و عالم را خلق می‌کند و از جهت دیگر مورد عشق‌ورزی تجلیات خود قرار می‌گیرد. بنابراین بین عاشق و معشوق، اتحاد وجود دارد. درنتیجه نه تنها بین عشق و عقل، تعارضی نیست بلکه رابطه آنها طولی است و حرکت در راه عقل، انسان را به مقام عشق می‌رساند. عقل مفهومی که خود شامل عقل نظری و عقل عملی است، تحت تاثیر عقل شهودی و عقل قدسی است. با توجه به این ارتباط است که بینش درست صورت می‌گیرد و به وسیله این بینش درست، گرایش درست محقق می‌شود. عقل به لحاظ مدرکاتش، به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود. بینش‌ها، مربوط به عقل نظری و گرایش‌ها، مربوط به عقل عملی است. بنابراین عشق، مربوط به عقل عملی است. عقل عملی به وسیله عقل نظری تغذیه و تعدیل می‌شود؛ چراکه بینش درست، سبب گرایش درست و گرایش درست، سبب عشق درست و حقیقی است و عشق، عقل

را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و کارهایی فراتر از عقل انجام می‌دهد. پس تقابلی بین عقل و عشق نیست. عقل انسان را راهنمایی می‌کند و برای ادامه راه، باید از نردبان عشق استفاده کرد؛ درحالی که عقل، محافظ انسان از انحراف در مسیر عشق است؛ یعنی انسان عاشق می‌شود و در صراط مستقیم، پیشی گرفته و رنگ الهی به خود می‌گیرد و تمام سعی و تلاشش بر این است که بهترین بنده خدا به شمار آمده و به فضائل اخلاقی مزیّن شده و محبوب الهی قرار گیرد. نتیجه نهایی، این است که براساس اخلاق عشق‌محور قرآنی، سازگاری و ناسازگاری بین عقل و عشق وجود دارد و این سازگاری، بدون حضور این دو عنصر اساسی، معنایی نخواهد داشت و هنگامی که به مدد عقل، عشق حقیقی تحقق پیدا کند، رذائل اخلاقی از انسان دفع می‌شود. چنین انسانی که محبوب الهی است، داعی الی الله با بصیرت می‌شود.

فهرست منابع

* قرآن (ترجمه ناصر مکارم‌شیرازی (۱۳۷۳). قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)

* کتاب مقدسِ عهد عتیق و جدید، لندن، ۱۹۲۰م.

۱. ابن‌سینا (۱۴۰۰ق). رسائل، رساله فی العشق. قم: بیدار.

۲. ابن‌عربی، محی‌الدین (۱۴۰۸ق). الفتوحات المکیه. ج۱۳، قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب.

۳. احمدبن‌فارس‌بن‌زکریا، ابوالحسین (۱۳۹۰ش). معجم مقائیس اللغه. قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

۴. احمدبن‌فارس‌بن‌زکریا، ابوالحسین (۱۴۰۴ق). معجم مقائیس اللغه. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۵. ایلخانی، محمد (۱۳۸۰). متافیزیک بوئتیوس (بحثی در فلسفه و کلام مسیحی). تهران: الهام.

۶. پارسانیا، حمید (۱۳۸۱). از عقل قدسی تا عقل ابزاری. فصلنامه علوم سیاسی. ش۱۹، ص۷-۱۶.

۷. پترسون، مایکل و ویلیام هاسکر و بروس رایشنباخ و دیوید بازینجر (۱۳۷۶). عقل و اعتقاد دینی. ترجمه آرش نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.

۸. جوادی‌آملی، عبد الله (۱۳۹۳). تحریر رسالة الولایة شمس الوحی تبریزی. قم: اسراء.

۹. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۷۶). رحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه. تنظیم و تدوین حمید پارسانیا. ج۱و۲. قم: اسراء.

۱۰. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۹). تسنیم: تفسیر قرآن کریم. ج۱۴. قم: اسراء.

۱۱. الجوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق). الصحاح اللغه. ج۴، بیروت: دار العلم للملایین.

۱۲. الراغب الاصفهانی، ابوالقاسم حسین (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. لبنان/سوریه: دارالقلم/ الدار الشامیه.

۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۹). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. به تصحیح و مقدمه هنری کربن و سیدحسن نصر. تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.

۱۴. شریف‌الرضی (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه. للصبحی صالح. محل نشر: قم

۱۵. طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۳۵۲ش). المیزان فی تفسیر القرآن. ج۴و۵و۱۱. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۵). نهایة الحکمة. قم: جامعه مدرسین.

۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۱۹. قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۸. طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۸ق). الله‌شناسی. ج۱. مشهد: علامه طباطبایی.

۱۹. طوسی، خواجه نصرالدین (۱۳۷۳). اخلاق ناصری. تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی، تهران: انتشارات خوارزمی.

۲۰. طوسی، خواجه نصرالدین (۱۳۸۶). شرح الاشارات و التنبیهات. ج۳. قم: بوستان کتاب.

۲۱. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۰). درآمدی بر فلسفه اسلامی. قم: موسسه امام خمینی.

۲۲. غزالی، ابوحامد محمدبن‌محمد (بی‌تا). احیاء علوم الدین. اشراف: شیخ عبدالعزیز سیروان. سوریه: دارالقلم.

۲۳. فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد (۱۴۱۰ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.

۲۴. کتاب مقدس، انجمن کتاب مقدس، ایران، انتشارات ایلام، ۱۹۹۶م

۲۵. مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. ج۵۸. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۲۶. محمدی‌ری‌شهری، محمد (۱۳۷۷). میزان الحکمه. ج۸. قم: دارالحدیث.

۲۷. مسکویه، ابوعلی (بی‌تا). تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق. بیروت: دار مکتبة الحیاة.

۲۸. المسکین، الاب متی (۱۹۹۰م). شرح انجیل القدیس یوحنا. ج۲. قاهره: دیر القدیس انبا.

۲۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). انسان کامل. تهران: صدرا.

۳۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). مجموعه آثار. ج۱۶. تهران: صدرا.

۳۱. مطهری، مرتضی (بی‌تا). عرفان حافظ. تهران: صدرا.

۳۲. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة. ج۱و ج۷ وج۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۳. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن شیرازی (۱۳۴۰). رساله‌های فارسی صدرالمتألهین؛ رساله سه اصل. تصحیح سیدحسین نصر. تهران: دانشکده علوم معقول و منقول.

34. Pojman, Louise (1989). Phlosphy of Religion: Anthology. wadsworthpublishing-company, America.

35. Ouper, louis, unio mystica (2004). The State and The Exppericnce. New York: Qx-ford Uniwersitypress.

36. Davie, Brian (2004). The Cambridge Companion to Anselm. United Kingdoms, Cambridge Uniwersity Press.

37. Bsinger, David (???) Biblical Paradox: Does Revelation Challenge Logic. journal of the Evagelicl Theological Society 30.

38. Hannay, Alastair (1998). Gordon Daniel Marino. Alastair Hannay The Cambridge Companion to Kierkagaard, Cambridge Uniwersity Press.

39. Hammond, Nicholas (1998). The Cambridge Companion to Pascal. Kingdoms Cambridge Uniwersity Press.

40. Soren A. Kierkegaard (1941). Concluding Unscientific Postscript, tran. David F. Swenson and Walter Lowrie, Princeton, NJ: Princeton University Press.

41. David Basinger (1987). Biblical Paradox: Does Revelation Challenge Logic?, Jour-nal of the Evagelical Theological Society 30.