


نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل فلسفی «حُب» از منظر علامه مصباح یزدی*

ک سیدحجت‌الله فقیهی / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Amiryamir232@gmail.com

 orcid.org/0009-0003-6518-9289

M-mesbah@Qabas.net

مجتبی مصباح / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۰۷

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۵

چکیده

مفهوم «حُب» نشان‌دهنده نوعی میل و گرایش به چیزی است که محب آن را ملائم با خود می‌داند. مفهوم حب، مفهوم کلی از نوع معقول ثانی فلسفی است. درواقع این مفهوم از مقایسه میان وجود محب با امر یا اموری که با آن وجود ملائم است، انتزاع می‌گردد. بنابراین مفهوم حب، صرفاً بیانگر نوعی رابطه وجودی و نحوه آن است و برای خود وجودی مستقل از دو طرف مقایسه ندارد. البته گاهی ممکن است حب را از حیث مصداقی یا از جهت منشأ انتزاعش در نظر گرفت و از این جهت مفهومی ماهوی از آن انتزاع کرد و از همین روست که شماری از حکما، مفهوم حب را از این قبیل مفاهیم ماهوی برشمرده‌اند. ملاک انتزاع حب، درک ملائمت است. ادراک ملائمت از دو طریق علم حضوری و یا حصولی محقق می‌شود. با توجه به ابتدای مفهوم حب بر درک ملائمت، ضمن تحلیل فلسفی حب و بررسی نحوه انتزاع آن، با بررسی انحای گوناگون درک ملائمت، به بررسی تمایز میان بعد بیشی و گرایشی می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: حب، علم، انتزاع، ملائمت، علامه مصباح یزدی.

یکی از حقایقی که ما آن را در درون خودمان احساس می‌کنیم، حب و دوستی است. حب به مال، حب به مقام، حب به همسر، حب به فرزند، حب به غذا، حب به کمال، حب به بقا، حب به سعادت و... اینکه من این امور را دوست دارم و می‌پسندم به چه معناست؟ درباره «حب» پرسش‌هایی به ذهن‌خاطر می‌کند. به فضل الهی با واکاوی پرسش‌های ذیل و ارائه پاسخی مناسب به این سوالات، تحلیلی جامع از حب ارائه دهیم. در بررسی مسئله «حب» می‌توان این سوالات را مطرح کرد.

۱. آیا حب مفهومی بدیهی است یا نظری؟

۲. آیا معنای حب در همه مصادیق آن واحد است یا متعدد و به عبارت دیگر مفهوم حب، مشترک معنوی است

یا لفظی؟

۳. مفهوم حب چگونه انتزاع می‌شود؟ ملاک انتزاع مفهوم «حب» چیست؟

۴. آیا حب، مفهومی ماهوی است یا فلسفی؟ به عبارت دیگر سؤال این است که آیا حب، وجودی مغایر وجود

محب و محبوب دارد یا از رابطه میان محب و محبوب انتزاع می‌شود؟

۵. بنا بر فرض که حُب وجودی مغایر داشته باشد آیا حب، انفعال نفسانی است یا فعل نفس؟ به عبارت دیگر آیا

نفس، قابل حب است یا فاعل حب؟

۶. ادراک حب به نحو حضوری است یا حصولی؟ یا هر دو؟

۷. آیا حب از سنخ بینشی است یا گرایشی؟

قبل از اینکه به دنبال پاسخی مناسب برای پرسش‌های مطرح شده باشیم سزاوار است اجمالاً با معانی لغوی

«حب» آشنا شویم.

۱. حب در لغت

(به ضَمَّ حاء و بَاءِ مُشَدَّد) در عربی، «حَبَّ يَحِبُّ» است که به معنای لزوم و ثبات و نیز دوستی و کشش به سوی

چیزی خواستنی است و این معنا از همان لزوم و ثبات اخذ شده است. در مقابل، به معنای دشمنی و از چیزی است

که مورد پسند نباشد (جوهری، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ص ۳۵۶؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۷۷؛ راغب

اصفهانی، ۱۳۳۲، ص ۵۳؛ طریحی، ۱۳۶۲، ص ۲۶۸).

حُب در لغت‌نامه‌های فارسی به معنای دوستی، عشق، مهر، محبت، مودت در مقابل دشمنی و بغض آمده است

(معین، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۳۳۷؛ عمید، ۱۳۶۳، ص ۷۳۴؛ دهخدا، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۱۴۵۵؛ قیم، ۱۳۹۴، ص ۷۸).

محبت (به فتح اول و دوم و سوم) مصدر میمی از «حُب» است و آن، اراده یا خواستن چیزی است که آن را

خیر و نیکی بیابد و یا چنین گمان کنند («المحبه: اراده ما تراه أو تظنه خیرا»؛ راغب اصفهانی، ۱۳۳۳). محبت به هر

چیزی، همان میل و رغبت به آن چیز است (جبران، ۱۳۷۶، ص ۱۵۵۱).

آنچه از معانی لغوی حُب و مشتقاتش به دست می‌آید، آن است که مفهوم حُب، حاکی از نوعی میل، گرایش، خواستن و ارادهٔ چیزی است. اکنون به دنبال پاسخ به نخستین سؤال می‌رویم که آیا حُب، مفهومی بدیهی یا نظری است؟

۲. بداهت مفهوم حُب

مفهوم بدیهی به صورت‌های زیر تعریف شده است:

الف) تصویری است که نیازمند به تعریف نیست؛

ب) تصویری است که نیاز به فکر و نظر ندارد یا از ترکیب مفاهیم دیگر به دست نیامده باشد (دوانی، بی‌تا، ص ۲۲۶؛ رازی، ۴۱۶ق، ص ۴۴؛ طوسی، ۱۳۷۵، ص ۴۱۲ و ۴۳۵). اگر نگوئیم که این دو تعریف یک معنا را انتقال می‌دهند، باید بپذیریم که با یکدیگر تلازم معنایی دارند. در مقابل تصور نظری نیز به صورت‌های زیر تعریف شده است:

الف) تصویری است که نیازمند به تعریف است (شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۵۵۶؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰۹ و ۲۱۰)؛

ب) تصویری است که فکر و نظر نیاز دارد یا از ترکیب مفاهیم دیگر به دست آمده باشد.

با توجه به این توضیحات می‌گوییم:

مفهوم حُب، مفهومی کلی از نوع معقول ثانی فلسفی است. در واقع این مفهوم از مقایسه میان وجود محب با امر یا امری که با آن وجود ملائم است، انتزاع می‌گردد. بنابراین مفهوم حُب، صرفاً بیانگر نوعی رابطه وجودی و نحوه آن است و برای خود وجودی مستقل از دو طرف مقایسه ندارد. در ازای مفاهیم فلسفی، هیچ مفهوم جزئی وجود ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۲۰) و این‌گونه مفاهیم برای نخستین بار از علوم حضوری به نحو مستقیم (بدون نیاز به ترکیب از مفاهیم دیگر) انتزاع می‌گردند. از این رو تمامی مفاهیم مزبور مفاهیم بدیهی‌اند. حال مفهوم حُب نیز از قاعده مزبور مستثنا نیست. این مفهوم صرفاً از درکی حضوری مبنی بر ملائمت ذات با خود ذات یا با امری دیگر برای اولین بار انتزاع می‌گردد. بنابراین حُب، مفهومی بدیهی است و برای شناخت آن نیاز به واسطه‌گری هیچ مفهومی نداریم (همان، ج ۲، ص ۱۰۴). پس از تبیین بداهت مفهوم حُب به دنبال پاسخ به این سؤال هستیم که آیا مفهوم حُب، مشترک لفظی است یا معنوی؟

۳. اشتراک معنوی یا لفظی

آیا حُب دارای وحدت مفهومی است؟ به عبارت دیگر آیا حُب از حیث مفهومی، مشترک معنوی است یا مشترک لفظی؟ در صورت اشتراک معنوی، معنای جامع میان مصادیق آن چیست؟ ویژگی اصلی اشتراک معنوی این است که آن مفهوم دارای معنایی جامع و واحد است؛ به‌گونه‌ای که دربردارنده تمامی مصادیق اش می‌باشد. روشن است که مفهوم حُب، مشترک معنوی است. حال پرسش این است که آن معنای جامع و واحد در میان همه مصادیق حُب کدام است؟

وقتی می‌گوییم چیزی را دوست داریم، بدین معناست که آن شیء را می‌خواهیم. وقتی به کسی می‌گوییم: دوستت دارم، مرادمان این است که آن شخص مطلوبمان واقع شده است. وقتی بیان می‌دارم که فلان میوه یا لباس را دوست دارم درواقع مراد این است که آن میوه یا لباس را می‌خواهم. بنابراین در همه مصادیق حب، نوعی معنای «خواستن» نهفته است. وقتی من چیزی را می‌خواهم یعنی به آن شیء میل و گرایش مثبت دارم. پس حب به چیزی، درواقع خواستن آن شیء و میل و گرایش به آن است. بنابراین حب امری بینشی و از سنخ شناخت و علم نیست، بلکه از سنخ گرایش و میل است. در همه مصادیق حب، معنای گرویدن و خواستن نهفته است؛ ولی پرسش اساسی این است که نحوه انتزاع مفهوم حب چگونه است و چه فرایند عقلی - فلسفی‌ای را در ذهن انسان طی می‌کند؟ بنابراین لازم است تبیینی درباره نحوه انتزاع مفهوم حب بدهیم. این تبیین می‌تواند راهگشای ما در پاسخ به پرسش‌های دیگر نیز باشد.

۴. نحوه انتزاع مفهوم حب

مفهوم حب نشان‌دهنده نوعی میل و گرایش به چیزی است که محب آن را ملائم با خود می‌داند؛ خواه حب، عین ذات باشد یا زائد بر ذات؛ و در صورت اول خواه اصیل باشد یا بالتبع و در صورت دوم (زائد بر ذات)؛ خواه لازم ذات باشد یا عرضی انفکاک‌پذیر از ذات. اختلاف میان انواع حب به اختلاف انواع ذات محب بازمی‌گردد. برای مثال، خداوند سبحان خودش را و مخلوقات خودش را دوست دارد. میل و گرایش خداوند متعال به خودش و به مخلوقات عین ذات است (ر.ک: مصباح و عبودیت، ۱۳۹۸، ص ۲۱۵-۲۲۰). لکن حب به ذات، اصیل و به مخلوقات بالتبع است. به عبارت دیگر حب خداوند به مخلوقات به تبع حب به ذات است؛ یعنی خداوند متعال چون خودش را دوست دارد مخلوقات خودش را نیز دوست دارد. بر طبق میانی عقلی - فلسفی چیزی بر خداوند عارض نمی‌شود. ولی حب در انسان هم می‌تواند عین ذات محب و هم عارض بر ذات محب باشد که در این صورت از حیث مصداقی کیف نفسانی (در مقابل کراهت) شناخته می‌شود.

با توجه به این توضیحات می‌گوییم: ملاک حب و دوست داشتن، درک ملائمت و کمال محبوب و به بیانی دیگر ملاک حب، درک مطلوبیت است. محب، هنگامی چیزی را دوست دارد و به آن میل پیدا می‌کند که آن را ملائم و سازگار با خود بیابد و آن را مطلوب خودش بداند. اساساً دوست داشتن چیزی در گرو آن است که آن را با خود سازگار بباییم. از همین روست که گاهی چیزی را دوست می‌داریم و گاهی دیگر همان چیز را نمی‌پسندیم و دوست نداریم؛ بدان جهت که در برخی شرایط آن را با خود سازگار و ملائم و در برخی شرایط ناسازگار و ناملائم می‌پنداریم. برای مثال اینکه گاهی در دوستی و رفاقت با افراد تجدیدنظر می‌کنیم، به همین جهت است؛ زیرا در ابتدای دوستی روحیات خود را با فرد موردنظر سازگار می‌باییم، ولی به مرور زمان با شناخت و آگاهی بیشتر نسبت به آن فرد، به فاصله روحی و شخصیتی خود با وی پی می‌بریم، ناسازگاری‌ها هویدا می‌شود و در دوستی خویش تجدیدنظر می‌کنیم و یا بالعکس در ابتدا خود را با فردی متفاوت و ناسازگار می‌باییم، ولی به مرور زمان با شناخت

بیشتر و آگاهی کامل‌تر، آن شخص را از لحاظ روحی و رفتاری ملائم و سازگار با خود می‌یابیم. با توجه به توضیحات ارائه‌شده، به سه مطلب کلیدی در مراحل انتزاع مفهوم حب پی می‌بریم.

۱. ملاک در انتزاع مفهوم حب، ملائمت امری با ذات است؛

۲. مبادی انتزاع حب، علم و آگاهی و به عبارت دیگر، درک ملائمت است خواه این امر، عین ذات باشد یا عارض بر ذات و خواه این درک ملائمت به ادراک حضوری باشد یا حصولی و خواه مطابق با واقع باشد یا نباشد. به عبارتی دیگر خواه امر ملائم، درواقع نیز ملائم باشد یا اینکه صرفاً در تصور یا ادراک محب، مطلوب باشد هرچند درواقع مطلوب نباشد؛

۳. انتزاع مفهوم حب، متوقف بر مقایسه عقل میان محب و محبوب یا به عبارتی دیگر متوقف بر مقایسه میان ذات و کمال ذات یا مطلوب ذات است. این ویژگی ملاک و نشانه‌ای برای چیستی و چگونگی مفهوم حب در تقسیمات سه‌گانه مفاهیم کلی خواهد بود.

حاصل آنکه، هیچ میل و گرایشی نیست که بدون علم و آگاهی تحقق پذیرد؛ خواه این علم، عین ذات مدرک باشد یا زائد بر ذات. و خواه منشأ انتزاع علم و حب مصداقاً واحد باشد یا متعدد. به بیانی رساتر، خواه تمایز میان بُعد بینشی و گرایشی، خارجی باشد یا تحلیلی. با توجه به این مطالب، لازم است برای تبیین دقیق و عقلانی نحوه انتزاع مفهوم حب و نحوه تحقق آن به بررسی مبدأ حب پردازیم.

۵. علم: مبدأ تحقق حب

روشن است که ملاک حب در موجودات ذی‌شعور، وجود صفت کمالی (اگرچه در تخیل محب کمال باشد) است که مبتنی بر درک ملائمت آن صفت کمالی با خودش است خواه این درک ملائمت، آگاهانه باشد یا نیمه‌آگاهانه یا ناآگاهانه. در هر صورت علم به ملائمت از مبادی حب است. در این رابطه پرسش‌های مهمی به ذهن خطور می‌کند:

۱. انحای گوناگون درک ملائمت چیست؟

۲. تغایر علم و حب در چیست؟ تغایر مفهومی یا مصداقی؟ یا هر دو؟ به عبارت دیگر آیا تغایر میان بعد بینشی و گرایشی، همواره خارجی است؟ یا همواره تحلیلی است؟ یا اینکه در مواردی خارجی و عینی و در مواردی تحلیلی و عقلی است؟

۶. ادراک ملائمت به نحو حضوری

علم به ملائمت یا به نحو حضوری و بدون واسطه است یا به نحو حصولی و باواسطه. علم به ملائمت به نحو حضوری به صور مختلفی قابل فرض است:

۱. امر ملائم عین ذات و علم به آن نیز عین ذات باشد؛

۲. امر ملائم لازمه ذات و علم به آن عین ذات باشد؛

۳. امر ملائمت عین ذات و علم به آن زائد بر ذات باشد؛

۴. امر ملائمت زائد بر ذات و علم به آن لازم ذات باشد؛

۵. امر ملائمت زائد بر ذات و علم به آن مفارق ذات باشد.

۱-۶. صورت اول: امر ملائمت عین ذات و علم به آن نیز عین ذات

مانند ملائمت و سازگاری ذات حق تعالی با خودش و درک ملائمت ذات با خودش. خداوند متعال، ذات کمالی خودش را ملائمت با خود به علم حضوری درک می‌کند. همچنین مانند سازگاری هر کس با خودش و درک ملائمت ذات با خود. روشن است که در این دو مثال، علم و عالم و معلوم تغییر مفهومی، لکن وحدت وجودی دارند، با توجه به اینکه در علم حضوری علم (ادراک) و معلوم (مدرک) عین یکدیگرند و به عبارت دیگر یک واقعیت‌اند، نه دو واقعیت مغایر از هم و در مثال مورد بحث نیز معلوم عین عالم است نتیجه می‌شود که اولاً علم به ملائمت، عین ذات عالم است و ثانیاً؛ مفهوم علم به ملائمت از رابطه و مقایسه ذات ملائمت با خودش از آن جهت که این ملائمت نزدش حضور دارد انتزاع می‌شود و این یعنی مفهوم علم به ملائمت، معقول ثانی فلسفی است. مفهوم حب نیز دقیقاً همین‌گونه است؛ یعنی با توجه به اینکه تغایر میان حب و محب و محبوب تحلیلی است که از یک واقعیت انتزاع می‌شود در نتیجه حب نیز عین ذات محب است که از مقایسه ذات محب با خودش از آن جهت که کمالی وجودی است انتزاع می‌شود و این یعنی مفهوم «حُبُّ ذات» یک مفهوم ثانی فلسفی است.

پرسشی که در اینجا ذهن را به خود مشغول می‌سازد این است: تفاوت میان علم (به ملائمت) و حب (ذات) در چیست؟ این پرسش را با بیانی دیگر تبیین می‌کنیم. بدیهی و واضح است که آگاهی و درک ملائمت و سازگاری، مفهومی بینشی و حب، مفهومی گرایشی است. حال این پرسش در ذهن ایجاد می‌شود که تفاوت میان این دو حیثیت، خارجی است یا صرفاً تحلیلی است. پاسخ به این پرسش در گرو تحلیلی دوباره در نحوه انتزاع مفهوم حب است.

مفهوم حب در مثال اول، از رابطه و مقایسه ذات حق تعالی با خودش از آن جهت که کامل مطلق است انتزاع می‌شود. یعنی اینکه می‌گوییم خداوند خودش را دوست دارد و حب ذات دارد بدین معناست که کامل مطلق، کمالات خودش را ملائمت با ذات خود می‌یابد و ملاک در انتزاع مفهوم حب نیز، درک ملائمت است. در مورد مثال دوم، مفهوم حب از رابطه و مقایسه ذات وجودی هر کسی با خودش از آن جهت که وجودش را در مقابل فقدان وجودش، کمال می‌داند انتزاع می‌شود. به عبارتی دیگر، هر کسی خودش را دوست دارد بدین معناست که خودش را با وجودش سازگار می‌یابد. با توجه به این توضیحات روشن می‌گردد که اولاً انتزاع مفهوم حب متوقف بر درک ملائمت است؛ ثانیاً تغایر میان حب با علم در محل بحث، تغایری مفهومی و تحلیلی است نه خارجی. به بیانی دیگر در محل بحث، ما با یک حقیقت خارجی و عینی بیشتر سروکار نداریم و آن ذات وجودی خداوند یا ذات وجودی شخص است، لکن عقل، ابتداً از آن جهت که ذات ملائمت نزدش حضور دارد، ملائمت را درک، و مفهوم علم را انتزاع می‌کند و سپس از آن جهت که ذات وجودی‌اش، کمال و مطلوب اوست، مفهوم «حب» را انتزاع می‌کند.

نتایجی که از بررسی صورت اول حاصل شد از این قرار است:

۱. علم و حب هر دو عین ذات عالم و عین ذات محب می‌باشند و به عبارتی ذاتی‌اند؛
 ۲. هر دو مفهوم از مقایسه میان ذات عالم و ذات محب با خودشان انتزاع می‌گردد و از این جهت هر دو معقول ثانی فلسفی هستند؛
 ۳. در این فرض تمایز علم با حب از این حیث است که مفهوم علم از مقایسه ذات عالم با خودش از آن جهت که نزد خودش حضور دارد انتزاع می‌شود؛ لکن مفهوم حب ذات از مقایسه ذات محب با خودش از آن جهت که کمال مطلوب است انتزاع می‌گردد؛
 ۴. در این فرض تمایز میان بعد بینشی و گرایشی صرفاً تحلیلی است نه خارجی و عینی.
- ممکن است در اینجا پرسشی به ذهن خطور کند که اگر بنا بر آنچه ادعا شده، هر انسانی با خودش سازگار است و به بیانی دیگر، خودش را دوست دارد و این حب ذات در انسان، ذاتی است پس چرا همه انسان‌ها به این امر ذاتی درونی خود، علم و آگاهی ندارند و به عبارتی دیگر آن را نمی‌یابند؟
- در پاسخ به این پرسش، توجه به چند نکته ضروری است:
- اولاً همان‌طور که بیان شد حب ذات در خداوند و انسان عین ذات است؛ و مفهوم حب ذات همانند علم به خود، از این جهت، مفهوم ثانی فلسفی است که از مقایسه نفس با خودش انتزاع می‌شود، لکن آگاهی از حب ذات یا به عبارتی درک این ملائمت، در خداوند و در نفس انسانی از جهتی با یکدیگر تفاوت دارند.
- تفاوت میان درک ملائمت در خداوند و درک ملائمت در انسان به شدت و ضعف در علم حضوری برمی‌گردد. در علم حضوری، اولاً نحوه ادراک، تابع نحوه وجود مدرک است؛ چراکه در علم حضوری، علم (ادراک) و معلوم (مدرک) عین یکدیگرند؛ ثانیاً همه علم‌های حضوری از نظر شدت و ضعف، یکسان نیستند بلکه گاهی علم حضوری، از قوت و شدت کافی، برخوردار است و به صورت آگاهانه تحقق می‌یابد، ولی گاهی هم به صورت ضعیف و کم‌رنگی حاصل می‌شود و به صورت نیمه‌آگاهانه و حتی ناآگاهانه درمی‌آید.
- اختلاف مراتب علم حضوری گاهی معلول اختلاف مراتب وجود شخص درک‌کننده است؛ یعنی هر اندازه نفس از نظر مرتبه وجودی، ضعیف‌تر باشد علوم حضوری اش ضعیف‌تر و کم‌رنگ‌تر است و هر قدر مرتبه وجودی اش کامل‌تر شود علوم حضوری آن کامل‌تر و آگاهانه‌تر می‌گردد. تبیین این مطلب، متوقف بر بیان مراتب وجود و همچنین مراتب تکاملی نفس است که در این رساله نمی‌گنجد.
- حاصل این مطالب آنکه، آگاهی خداوند به ملائمت ذات با خودش یا به عبارتی حب ذات، علمی حضوری و در نهایت شدت و قوت است و این بدین معناست که تمام اوصاف و ویژگی‌های درونی و ذاتی اش را نیز در نهایت وضوح و روشنی و بدون نیاز به وساطت مفهوم و استدلال می‌یابد.
- اما آگاهی انسان از ویژگی‌های ذاتی و درونی اش و از جمله، حب ذات، به علت ضعف علم حضوری، گاهی نیمه‌آگاهانه و حتی ناآگاهانه می‌باشد.

نکنه قابل توجه در راه دوم این است که اولاً درک ملائمت، زائد بر ذات و به نحو آگاهانه و به نحو علم حصولی است؛ ثانیاً این علم مانند دیگر علوم حصولی، عرضی است که عارض بر نفس می‌گردد. بنا بر مبنای تغایر وجودی جوهر و عرض، علم حصولی، کیف نفسانی و عرض خارجی است و یا بنا بر اتحاد جوهر و عرض، شأنی از شئون جوهر، و عرضی تحلیلی است. در هر صورت، مفهوم علم، مفهومی فلسفی است، لکن مصداق آن در اینجا امری ماهوی و عرضی از اعراض است.

۲-۶. صورت دوم: امر ملائم. لازمه ذات و علم به آن عین ذات

در این فرض علم خداوند به مخلوقات، ناشی و بالتبع از علم خداوند به ذات خودش است؛ یعنی از آنجاکه خداوند به خودش کاملاً آگاه است، به افعال خودش (مخلوقات) به تبع علم به ذات، آگاهی و شناخت حضوری دارد. درباره حب خداوند به مخلوقات نیز این‌گونه است؛ یعنی همان‌طور که خداوند ذات خودش را ملائم با خود یافته و در نتیجه خودش را دوست دارد، افعال خودش را نیز در همان مرتبه ذات، ملائم با خودش می‌یابد و آنها را نیز دوست می‌دارد. این حب ناشی از حب ذات است که صفتی ذاتی است. در این صورت نیز مفهوم حب، مفهوم ثانی فلسفی است که از مقایسه ذات با افعالش از آن جهت که ملائم با ذاتش می‌باشد انتزاع می‌گردد.

۳-۶. صورت سوم: امر ملائم عین ذات و علم به آن زائد بر ذات

این حالت در فرضی است که شخص به دلیل نهایت ضعف علم حضوری، در تشخیص ویژگی‌های درونی خودش و اینکه چه مفاهیمی از این ویژگی‌ها حکایت می‌کند، ناتوان است. از این‌رو برای پذیرش حقیقت درونی، ملزم به ارائه استدلال عقلی هستیم. مانند علم ضعیف انسان به خودش که حتی تجرد یا مادی بودن خودش را نیز درک نمی‌کند. ممکن است این پرسش در ذهن مخاطب خطور کند که اگر در این فرض، علم زائد بر ذات و به نحو حصولی است، از محل بحث ادراک ملائمت به نحو حضوری خارج است.

در پاسخ به این پرسش می‌گوییم: هرچند علم به ملائمت یا به عبارتی دیگر، علم به حب ذات از طریق علم حصولی و آگاهانه می‌باشد لکن این علم آگاهانه، نافی علم نیمه‌آگاهانه یا ناآگاهانه نخواهد بود؛ زیرا همان‌طور که گذشت، در علم حضوری ادراک تابع مدرک است یا به عبارت دیگر در علم حضوری، علم، همان معلوم است و در فرض مذکور، ذات نزد خودش حضور دارد و در نتیجه علم به ملائمت و ادراک حب ذات نیز موجود است؛ لکن به علت ضعف مرتبه وجودی عالم به نحو نیمه‌آگاهانه یا ناآگاهانه درآمده و نیاز به تنبه و تذکر برای فهم حقیقت درونی خویش دارد. خلاصه آنکه در این فرض ادراک ملائمت ناآگاهانه به نحو حضوری و ادراک ملائمت آگاهانه به نحو حصولی است.

نتایجی که از صورت سوم به دست می‌آید از این قرار است:

۱. در این فرض، از آن حیث که معلوم حضوری خود ذات است، پس علم (به ملائمت) عین ذات عالم می‌باشد و قطعاً از قبیل اعراض و کیفیات نفسانی نیست. اما علم (به ملائمت) دیگری که از طریق علم حصولی حاصل شد، به عنوان کیفیتی نفسانی عارض بر ذات محسوب می‌گردد؛

۲. در فرض مزبور، ادراک ملائمتِ حضوری به نحو ناآگاهانه ولی ادراک ملائمتِ حصولی به نحو آگاهانه است؛
 ۳. در این فرض حب ذات، عین ذات محب است که از مقایسه ذهنی انتزاع می‌گردد لکن علم آگاهانه به حب ذات که به نحو حصولی حاصل می‌شود، کیفیت نفسانی است که عارض بر نفس می‌شود؛
 ۴. در این فرض، تمایز میان بعد بینشی و گرایشی بستگی به حیثیت حضوری یا حصولی بودن درکِ ملائمت دارد. در صورت ادراکِ حضوری ملائمت، تمایز این دو بعد، تحلیلی و در صورت ادراکِ حصولی ملائمت، تمایز آنها عینی و خارجی است.

۴-۶. صورت چهارم: امر ملائم زائد بر ذات و علم به آن، لازم ذات

در این فرض امر ملائم، خارج از ذات است و علم به آن امر ملائم، عارض بر ذات، لکن به نحو عرضی لازم. مثال این صورت را می‌توان در نوعی از انواع فاعلیت که مشائین به آن معتقدند یافت. مشائین در فاعلیت بالعنایه معتقدند که صور مخلوقات خارج از ذات خداوند است و خداوند به آنها علم دارد و این علم عرضی لازم ذات خداوند است و توجه و عنایت خداوند به این صور، کافی برای خلق ممکنات است و دیگر نیازی به انگیزه زائد بر ذات نیست. در این فرض علی‌رغم اینکه فعل خداوند خارج از ذات است لکن علم به آنها به عنوان عرضی لازم است. روشن است که در این فرض نیز هرچند مفهوم علم مفهومی فلسفی است، لکن می‌توان از مصداق آن مفهومی ماهوی انتزاع کرد.

۵-۶. صورت پنجم: امر ملائم زائد بر ذات و علم به آن مفارق ذات

در این فرض، امر ملائم، زائد بر ذات است. برای مثال حالت «شادی» بر من عارض می‌شود و نفس آن را ملائم با ذات خود می‌یابد. آیا در این موارد، تغایر میان علم و حب، یا به عبارتی دیگر، تغایر میان بعد بینشی و گرایشی خارجی است یا تحلیلی؟

برای پاسخ مناسب به این پرسش، باید آن را در طی مراحل تحلیل کنیم و در ضمن بررسی نشان دهیم که هر مرحله، احکام ویژه‌ای متفاوت با مراحل دیگر دارد و عدم التفات به آنها ما را دچار خلط در فهم حقیقت مسئله و صدور احکام اشتباه خواهد کرد.

۱-۶. مرحله اول

اینکه نفس انسان، در نگاه نخست و ابتدایی، یک علم حضوری مبهمی می‌یابد؛ بدین معنا که امری نزد نفس حاضر است و واقعیتی نزد او حضور دارد، ولی اینکه آن واقعیت چیست و چگونه است، مبهم است؛ شبیه آنچه در فطری بودن خدانشناسی معنا می‌شود و این‌گونه تفسیر می‌شود که انسان در درون خود درک حضوری مبهمی دارد از اینکه وابسته به موجودی است که نیاز او را برطرف می‌کند، گرچه ممکن است نتواند بگوید که این چه موجودی است، اما در نهاد او، احساس وابستگی و نیاز به شکل مبهم نهفته است.

در محل بحث نیز همین‌گونه است. نفس یک علم حضوری مبهمی دارد؛ اگرچه نتواند بگوید که این چیست. ولی در عین حال، دارای یک علم و گرایشی مبهم و ناآگاهانه است. نفس صرفاً یک احساس ادراکی (که نوعی گرایش است) پیدا می‌کند که از حیث مصداقی عین یکدیگرند. پس اینجا ما دو چیز نداریم، بلکه احساسی است که عین ادراک است. مانند اینکه انسان یک حالت ملائم با وجود خود را به علم حضوری می‌یابد، اما نمی‌داند که این حالت لذت، شادی، ازدیاد علم یا ... است. در اینجا علم حضوری مبهمی به حالت مزبور دارد. در اینجا علم و حب منشأ انتزاع واحدی دارند. منتهی عقل حیثیت‌های مختلفی را از این حقیقت واحد انتزاع و آنها را از یکدیگر تفکیک می‌کند. از این حیث که این واقعیت، منشأ نوعی کشش و گرایش است، مفهوم حب یا ملائمت و از آن حیث که این واقعیت برای نفس انکشاف دارد و نزد نفس حضور دارد مفهوم علم انتزاع می‌شود. روشن است که در اینجا علم و حب از قبیل اعراض و کیفیات نفسانی نیستند. به عبارت دیگر، با توجه به اینکه در علم حضوری، علم عین معلوم است و ذات معلوم نزد ذات عالم حاضر است عالم، وجود عینی آن را می‌یابد و این شهود و یافتن از شئون وجود اوست (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۲۰).

در این مرحله، حیثیتی بینشی داریم که در عین حال، حیثیت‌گرایی نیز است. این در جایی است که عقل صرفاً حیثیت علم حضوری را از آن جهت که امری نزد او حاضر است در نظر می‌گیرد. در این مرحله علم حضوری نفس به شادی بما هو حضوری، ناآگاهانه یا به تعبیری «ناهایسار» یا نیمه‌آگاهانه است. به بیانی دیگر در این مرحله، نفس به حضوری بودن علمش التفات ندارد.

۲-۶. مرحله دوم

در این مرحله عقل نگاهی دوباره به امر عارضی می‌کند و یا اینکه علم حضوری شدت می‌یابد؛ بدین نحو که مثلاً به خود شادی توجه می‌کند که این شادی چیست؟ وجودش فی‌نفسه است یا فی‌غیره؟ جوهر است یا عرض و ...

از جمله مواردی که در این مرحله مورد توجه نفس قرار می‌گیرد این است که من به این شادی علم حضوری دارم؛ یعنی آگاهی به این حقیقت، که شادی را بدون واسطه می‌یابم و خود حقیقت شادی نزد نفس حاضر است. در اینجا با یک نگاه و اعتبار جدیدی روبه‌رو هستیم. در مرحله اول، یک احساسی برای نفس حاصل شد که عین ادراک است؛ اما در مرحله بعد به این احساس نفس، توجه نیز دارم و به عبارتی از آن غافل نیستیم.

در مرحله اخیر نیز روشن است که حیثیت بینشی و گرایشی مانند مرحله نخست از حیث مصداقی عین یکدیگرند؛ لکن با این تفاوت که در مرحله نخست، علم و گرایشی مبهم تحقق داشت و به عبارت دیگر، علم و گرایشی ناآگاهانه تحقق داشت لکن در دومین مرحله علم و گرایشی آگاهانه محقق است.

۳-۶. مرحله سوم

ذهن همواره مانند دستگاهی خودکار از یافته‌های حضوری، عکس‌برداری می‌کند و صورت‌ها یا مفاهیم خاصی را از آنها انتزاع می‌کند. در اینجا نیز ذهن از حالتی که درون نفس ایجاد شده و به علم حضوری نزد نفس حاضر است

عکس‌برداری می‌کند که پس از رفع شدن آن حالت، می‌تواند آن را به خاطر بیاورد. همچنین مفهوم کلی «شادی» را درک می‌کند و با ضمیمه کردن مفاهیم دیگری آن را به صورت جمله «من به شادی علم حضوری دارم» یا «شادی نزد من حاضر است» یا «شادی در من وجود دارد» منعکس می‌سازد. این قضیه حاصله در ذهن، علم و آگاهی جدید دیگری به شادی است که سنخ آن متفاوت از سنخ آگاهی و علم در مرحله اول و دوم است. در اینجا، آگاهی حاصل‌شده، علمی حصولی است؛ برخلاف علم و آگاهی در مرحله اول و دوم که علمی حضوری بود. به عبارت دیگر در این مرحله امری جدید ورای شادی (به عنوان امری عرضی) بر نفس عارض می‌گردد که طبق مبانی فلسفی، کیف نفسانی و عرض خارجی و یا جلوه‌ای از مراتب نفس و شئون مختلف نفس است و در نتیجه مفهوم حاصله، مفهومی ماهوی خواهد بود. در محل بحث نفس با تحلیلی عقلانی و اینکه این شادی چه فوایدی برای او خواهد داشت، میل و گرایشی نسبت به این شادی برایش حاصل می‌شود، ولی این میل و حب به شادی، محبوب بالذات نیست؛ بلکه از آن جهت که مقدمه‌ای برای رسیدن به محبوب بالذات (غایت نهایی) است مورد پسند محب می‌باشد. به عبارت دیگر در اینجا گرایشی در نفس نسبت به این امر عارضی پدید می‌آید که این گرایش ناشی از گرایشی اصیل است که بالتبع به این امر عارضی، تعلق می‌گیرد. نتایج حاصل از این سه مرحله به طور خلاصه چنین است:

۱. در مرحله اول، علم و حب اولاً به صورت ناآگاهانه یا به عبارتی ناهشیار برای نفس حاصل شده‌اند؛ ثانیاً تمایز میان بعد بینشی و گرایشی یا به عبارتی دیگر تمایز میان علم و حب به نحو تحلیلی است نه عینی و خارجی؛
۲. در مرحله دوم، هرچند علم و حب با توجه به تشدید علم حضوری، به صورت آگاهانه نزد نفس حاضرند در عین حال تمایز میان بعد بینشی و گرایشی تحلیلی خواهد بود نه خارجی و عینی؛
۳. در مرحله سوم، اولاً علم (علم حصولی جدید) و حُب (گرایش جدید) هر دو کیفیتی نفسانی به شمار می‌روند که عارض بر نفس می‌شوند؛ ثانیاً برخلاف مرحله اول و دوم، تمایز میان بعد بینشی و گرایشی یا به عبارتی تمایز میان علم و حب، خارجی و عینی بوده نه تحلیلی.

۷. ادراک ملائمت به نحو حصولی

در فرض قبلی، صور مختلف ادراک ملائمت به نحو حضوری مورد بررسی قرار گرفت؛ اما گاهی درک ملائمت و سازگاری به نحو حصولی است. بدین نحو که ادراک حضوری ملائمت (به نحو آگاهانه) یا ممکن نیست، یا برای شخص به دلایلی از جمله ضعف علم حضوری مقدور نیست. بدین معنا که خود امر ملائمت نزد ذات نفس حاضر نیست، بلکه به واسطه صور ذهنیه مثالی یا عقلی، نزد نفس حاضر است. در این فرض، منشأ درک ملائمت از سه حالت (مانعة‌الخلو نه مانعة‌الجمع) خارج نیست:

۱. منشأ درک ملائمت، حس یا تجربه است؛
۲. منشأ درک ملائمت، نقلی و تبعیدی است؛
۳. منشأ درک ملائمت، عقلی است.

۷-۱. صورت اول

گاهی منشأ درک ملائمت با چیزی، از طریق ابزارهای حسی است. یعنی با واسطهٔ یکی از ابزارهای حسی، ابتدا به امر ملائمت پی برده و سپس به آن، میل یا گرایش پیدا می‌کنیم. برای مثال، شخصی با مشاهدهٔ چهره‌ای از یک شخص، از زیبایی آن آگاه شده و بدان گرایش می‌یابد و آن را دوست دارد و مورد پسندش واقع می‌شود. در اینجا منشأ علم و گرایش به این چهرهٔ زیبا (به عنوان یک کمال مفقود حقیقی یا پنداری از جهت لذتی که با مشاهده آن برایش حاصل می‌شود) ادراک حسی است. یا اینکه به روش تجربی و تکرار، به امر ملائمت پی می‌برد و در نتیجه آن را دوست می‌دارد و به عبارتی مورد پسندش واقع می‌شود. در بررسی این حالت، به روشنی می‌یابیم:

میان حیثیت بینشی و گرایشی تغایر خارجی است. به بیانی دیگر برخلاف ادراک ملائمت به نحو حضوری (آگاهانه)، در این فرض ابتدا، علم به ملائمت برای شخص به نحو حصولی بر نفس عارض و سپس میل و گرایش به آن شیء درون نفس ایجاد می‌گردد. به عبارتی دیگر در این صورت، حب خارجی متوقف بر علم خارجی و عینی است نه تحلیلی و انتزاعی. به عبارتی دیگر دو عرض جداگانه تحت عنوان کیف نفسانی درون نفس حاصل می‌گردد.

۷-۲. صورت دوم

گاهی نیز منشأ درک ملائمت و گرایش به چیزی، نقلی (البته ممکن است منشأ علم، نقل و البته اعتماد به دیگری غیر از شارع باشد) و تعبدی است. یعنی بشریت و نوع انسان به خاطر محدودیت‌های عقلانی و حسی بدون امداد الهی و وحیانی به امور ملائمت پی نمی‌برند و آگاه نمی‌شوند. برای مثال، منشأ علم به ملائمت نفس با نماز یا روزه، تعبدی است، اینکه اقامه دو رکعت نماز صبح با شرایط خاص یا سی ماه روزه‌داری با قیود خاص موجب رشد و کمال‌یابی می‌شود و به وجود من فزونی می‌بخشد و مرتبه وجودی من را تعالی می‌دهد نه قابل ادراک حسی و نه در قالب ادراک عقلانی می‌گنجد؛ بلکه نفس انسانی تعبداً می‌پذیرد که انجام این فعل با این آداب و خصوصیات خاص، کمالی برای وجودم می‌باشد. سپس با درک ملائمت، بدان میل و گرایش پیدا می‌کند و آن را دوست دارد. در این فرض نیز اولاً تغایر میان علم و گرایش، خارجی است و ثانیاً مفاهیم برگرفته از این دو کیف نفسانی از قبیل مفاهیم ماهوی‌اند.

۷-۳. صورت سوم

گاهی نیز منشأ علم به ملائمت ادراک عقلی محض است. برای مثال، با دلیل عقلی محض می‌توان تقرب الهی را کمال دانست. توضیح اینکه همان‌گونه که در عبارات قبلی بیان شد، ملاک حب، درک ملائمت با کمال وجودی یا درک مطلوبیت است و کمال در فلسفه، هر آن چیزی است که بر مرتبه وجودی فرد بیفزاید و مرتبه وجودی فرد را فزونی بخشد و از طرفی با دلایل عقلی می‌توان به کامل مطلق بودن خداوند متعال پی برد. نتیجه این مقدمات به انضمام برخی مقدمات عقلی دیگر این آگاهی و شناخت را به فرد می‌دهد که ارتباط وجودی هر

فردی با خداوند متعال به عنوان کامل مطلق موجب رشد و ترقی وجودی یا به عبارتی باعث ارتقای درجه وجودی شخص خواهد شد. به بیانی دیگر می‌توان با بیانی عقلانی برای عده‌ای اثبات نمود که کمال اختیاری هر فردی، در رابطه وجودی با باری تعالی است. سپس با درک عقلانی این ملائمت، میل و گرایش به کامل مطلق نیز عارض بر نفس می‌گردد. در این مثال نیز تغایر علم با حب تغایر خارجی است و مفاهیم برگرفته از این دو نیز از کیفیات نفسانی و جزء مفاهیم ماهوی‌اند.

نتایج حاصله از تحلیل فلسفی حب:

یکی از نتایج مهم و قابل توجه که ذهن انسان در طی مراحل تحلیل فلسفی «حب» بدان دست می‌یابد، تبیین و تحلیل علم و حب از حیث ماهوی و فلسفی بودن آن است؛ نکته‌ای بسیار حائز اهمیت و مهم که غفلت از آن موجب اشتباهات خطیر و بزرگی در تبیین مفهوم علم و حب شده است؛ اینکه مفهوم علم و حب همیشه از معقولات ثانیه فلسفی به‌شمار می‌آیند که از مقایسه میان ذات نفس و معلوم و مقایسه میان ذات نفس (محب) و محبوب انتزاع می‌شود. البته گاهی ممکن است علم یا حب را از حیث مصداقی یا از جهت منشأ انتزاعش در نظر گرفته و از این جهت مفهومی ماهوی از آن انتزاع کرد و از همین روست که عده‌ای از حکما مفهوم علم یا حب و ماهیمی از این قبیل را جزء مفاهیم ماهوی برشمرده‌اند. لذا باید توجه داشت که میان احکام مفهوم و مصداق خلط نشود. این مطلب در بیانات صدرالمتألهین در بیان حقیقت اراده نیز بدان اشاره شده است. در نگاه صدر، اشکال اساسی دیدگاه‌های متعارض در باب تبیین حقیقت اراده، متواپی دانستن این حقیقت، انحصار توجه به یک مرتبه خاص و سرایت حکم ویژه آن مرتبه به دیگر مراتب و غفلت از گستردگی وجودی اراده است (صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۳۹-۳۴۰). با توجه به قرابت فلسفی مفهوم علم (از آن جهت که ملاک انتزاع حب، درک ملائمت است) و حب این مسئله را با طرح پرسشی درباره تبیین مفهومی «علم» پیش می‌بریم. در بررسی فلسفی - تحلیلی مفهوم علم بسیاری از حکما آن را از قبیل مفاهیم ماهوی آورده‌اند. برای مثال در کتاب *آموزش فلسفه* آمده است که در میان مقولات عرضی، کیف نفسانی از قبیل مفاهیم ماهوی و دارای ماب‌ازای عینی و خارجی است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۳۳، ج ۲، ص ۲۱۲).

در کلام علامه مصباح یزدی تصریح شده که کیف نفسانی که یکی از مصادیق آن علم و حب است، از قبیل مفاهیم ماهوی است. حال آنکه از طرفی دیگر طبق معیارهایی که برای تفکیک ماهوی و فلسفی بودن معقولات داده شد، مفهوم علم باید جزء مفاهیم فلسفی قرار گرفته شود. همچنان که در عباراتی دیگری به غیر ماهوی بودن مفهوم علم تصریح شده است (ر.ک: همان، ص ۲۲۱).

در این عبارت به‌طور صریح بیان شده که علم حضوری، از قبیل اعراض و کیفیات نفسانی نیست و در نتیجه نمی‌تواند مفهوم ماهوی به حساب آید. آیا این عبارات در تناقض با یکدیگرند یا از حیثیات مختلفی مورد بحث و نظر قرار گرفته است؟

پاسخ این است که باید میان مفهوم علم و مصداق و مرتبه خاص آن یا منشأ انتزاع آن تفکیک قائل شد. شکی نیست که مفهوم علم بدون مقایسه و تحلیل ذهنی انتزاع نمی‌شود و از معقولات فلسفی به شمار می‌آید؛ لکن از آن جهت که حقیقت علم چیزی جز حضور معلوم نزد عالم نیست و بدون مقایسه میان عالم و معلوم انتزاع نمی‌گردد؛ دقیقاً همان‌گونه که بدون مقایسه میان آتش و حرارت، مفهوم علت و معلول انتزاع نمی‌گردد. اما گاهی مراد از علم و ماهوی شماردن آن، ماهیت داشتن حالتی است که هنگام اشراف عالم بر معلوم احیاناً بر نفس عارض می‌شود و به آن نیز علم می‌گویند. برای مثال علم به معنای اعتقاد جزمی از کیفیات نفسانی به شمار می‌آید و جزء مفاهیم ماهوی به شمار می‌آید.

در بحث تحلیل فلسفی حب نیز دقیقاً همین‌گونه است. مفهوم حب همیشه یک معقول ثانی فلسفی است که از مقایسه ذهنی و فعالیت عقلی به دست می‌آید، مفهوم حب بدون مقایسه میان محب و محبوب انتزاع نمی‌گردد؛ لکن گاهی مراد از حب، مصداق حب یا منشأ انتزاع حب است که مفهوم ماهوی از این حیث از آن انتزاع می‌شود. برای مثال در هنگامی که حالتی نفسانی مانند شادی بر نفس عارض می‌شود و نفس آن شادی را دوست دارد از دو جهت می‌توان مفهوم حب را بررسی نمود. یکی از این جهت که مفهوم حب از مقایسه میان محب و محبوب انتزاع می‌گردد و بدون این مقایسه قابل انتزاع نیست؛ جهت دیگر اینکه حالتی که از گرایش به شادی برای نفس پیدا می‌شود و احساسی که از دوست داشتن آن دارم را به عنوان محبوب و مصداق حب در نظر گرفته و آن را کیف نفسانی لحاظ کرده و آن را جزء مفاهیم ماهوی قرار بدهم.

نتیجه‌گیری

«حب» مفهومی است که از مقایسه و تحلیل عقل میان محب و محبوب انتزاع می‌گردد. مفهوم حب، معقول ثانی فلسفی است؛ اما گاهی در کلمات فلاسفه، مراد از مفهوم «حب» توجه به مرتبه‌ای از مراتب آن یا مصداقی از مصادیق آن یا منشأ انتزاع آن باشد که در این صورت می‌توان از مصداق حب مفهومی ماهوی اخذ کرد. با توجه به این مطلب می‌توان به منشأ اختلافات فلاسفه در تبیین چیستی مفهوم «حب» پی برد. اینکه عده‌ای از فیلسوفان حقیقت حب را کیف نفسانی دانسته‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۱ق، ص ۲۴؛ همو، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۱۳؛ طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۳۵) و در مقابل عده‌ای آن را از سنخ وجود و حقیقت وجودی، و حب را همانند حقیقت وجود مفهومی عقلی - انتزاعی یا به عبارتی فلسفی به شمار آورده‌اند (صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۶ ص ۳۳۵؛ طباطبائی، بی‌تا، ص ۷۶). ریشه در همین مطلبی دارد که در عبارات فوق بدان اشاره گردید. یکی دیگر از نتایج این بحث توجه به بعد بینشی و گرایشی در علم حضوری و حصولی و تمایز حقیقی یا تحلیلی این دو حیثیت بود. عنایت به این مطلب علاوه بر اینکه نقش مهمی در تبیین رابطه میان علم و حب و تأثیر و تأثر میان آنها دارد این مطلب را نیز آشکارا می‌سازد که لازمه تغایر مفهومی علم و حب، لزوماً تغایر مصداقی نیست؛ یعنی هرچند علم از سنخ بینشی و حب از سنخ گرایشی است و دومفهوم متغایر از یکدیگرند لکن در برخی موارد با یکدیگر وحدت

وجودی دارند؛ درک ملائمت به دو طریق حاصل میشود: از طریق علم حضوری و حصولی. درک ملائمت در علم حضوری، نحوه وجودی عالیم است؛ زیرا در تمامی اقسام علم حضوری ذات معلوم نزد ذات عالیم حاضر بوده و عالیم وجود عینی معلوم را می‌یابد و این شهود و یافتن از شئون وجود اوست. مفهوم علم از رابطه میان نفس و معلوم از آن جهت که نزدش حضور دارد انتزاع می‌شود. در همین حال مفهوم حب نیز از رابطه ذات محب با محبوب انتزاع می‌شود. در نتیجه در علم حضوری تمایز میان حیثیت بینشی از گرایشی تمایزی تحلیلی است نه عینی و خارجی.

اما سخن در علم حصولی متفاوت است. در علم حصولی پس از آنکه علم به امر ملائم با ذات حاصل شد، حب و گرایشی از آن امر ملائم نیز عارض بر شخص می‌شود. به عبارت دیگر تمایز میان بعد بینشی و گرایشی تمایزی خارجی و عینی است.

در تمامی موارد بررسی شده، علم، علت (اگرچه در مقام تحلیل) ایجاد میل و گرایش به متعلق آن است. به عبارت دیگر با تحقق علم، ضرورتاً میل و گرایش ایجاد می‌شود. البته منظور این نیست که علم، علت تامه شوق می‌شود؛ چراکه شوق از مقوله دیگری است و خود، منشأ مستقلی در نفس دارد؛ بلکه منظور این است که شوق بدون علم، حاصل نمی‌شود؛ چراکه انسان تا چیزی را نشناسد، نمی‌تواند به آن شوق پیدا کند. پس در واقع علم، متمم علت شوق است.

با توجه به تبیین نحوه انتزاع مفهوم حب و همچنین با توجه به ذات محب، روشن گردید که در همه اقسام علم حضوری، حُب از شئون وجودی محب می‌باشد (اعم از حب اصیل یا تبعی) خواه محبوب جوهر باشد یا عرض؛ در همه اقسام علم حصولی حب حالتی است انفعالی و کیف نفسانی که در اثر علم و آگاهی به چیزی بر ذات عارض می‌شود؛ اعم از اینکه این عروض، به نحو اتحاد جوهر و عرض باشد یا تعایر آنها.

یکی از فواید و ثمرات این نوشتار اثبات و تبیین صفت ذاتی حب برای خداوند متعال است. در تحلیل فلسفی «حب» به این نتیجه رسیدیم که ملاک انتزاع مفهوم «حب»، درک ملائمت و کمال مطلوب است و این ملاک از ذات خداوند متعال نیز انتزاع می‌گردد. هرچند گاهی این صفت در مورد انسان به عنوان یک کیفیت نفسانی (در برابر کراهت) شناخته می‌شود.

این مقاله می‌تواند راهگشای خوبی برای تبیین جایگاه علم و حب در افعال اختیاری باشد. با بررسی رابطه میان بعد بینشی و گرایشی می‌توان به این نتیجه رهنمون شد که هرچند علم، مبدأ تحقق حب است لکن علت غایی افعال اختیاری، حُب فاعل به غایت می‌باشد و علم، شرط تحقق افعال اختیاری می‌باشد. البته گاهی حب به «کمال موجود» منشأ انجام فعل اختیاری می‌شود و گاهی حب به «کمال مفقود» و شوق به دست آوردن آن، منشأ فعالیت می‌گردد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، بیروت، مکتبة الاعلام الاسلامی.
- ابن فارس، احمد بن، ۱۴۰۴ق، *مقاییس اللغة*، تحقیق وضبط عبدالسلام محمدهارون، قم، دار احیاء الکتب العربیه.
- جبران، مسعود، ۱۳۷۶، *فرهنگ الفبایی عربی - فارسی الراء*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ق، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه*، بیروت، چاپ افست.
- دوانی، جلال‌الدین، بی تا، *تعلیق بر شرح شمسیه*، بیروت، شمس المشرق.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۲، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
- رازی، قطب‌الدین محمد، ۱۴۱۶ق، *الرساله المعموله فی التصور و التصدیق*، تصحیح مهدی شریعتی، قم، اسماعیلیان.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۳۲، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران، چاپ محمد سیدکیلانی.
- زبیدی، محمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، چاپ علی شیری.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهیه فی علوم الحقایق الربانیة*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۶۹، *دره‌التاج*، تصحیح محمد مشکاة، چ سوم، تهران، حکمت.
- صدرالمطالین، ۱۴۲۱ق، *شرح الهدایة الاثریه*، بیروت، موسسه التاريخ العربی.
- ، بی تا، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، دائرةالمعارف الاسلامیه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا، *حاشیه الکفایه*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۶۲، *مجمع البحرین*، تهران، چاپ احمد حسینی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *اساس الاقتباس*، تحقیق سیدعبدالله انوار تهران، نشر مرکز.
- عمید، حسن، ۱۳۶۳، *فرهنگ عمید*، تهران، کتابت.
- قیم، عبدالنبی، ۱۳۹۴، *فرهنگ معاصر عربی - فارسی*، چ دوازدهم، تهران، فرهنگ معاصر.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۳، *آموزش فلسفه*، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- مصباح، مجتبی و عبدالرسول عبودیت، ۱۳۹۸، *خداشناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- معین، محمد، ۱۳۷۹، *فرهنگ معین*، چ پانزدهم، تهران، امیرکبیر.