

Islamic Knowledge and Insight

معرفت و بصیرت اسلامی

Examining the Love of the World
in the Philosophical Thought of
Nasir Khusraw and Qutb al-Din
Shiraziبررسی حُب دنیا در اندیشه فلسفی ناصر خسرو و قطب
الدین شیرازی

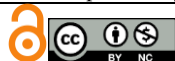
1. Zohreh Mansouri: PhD Student, Department of Educational Sciences, Isfahan (Khorasgan) Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran.
2. Seyed Hashem Golestani *: Department of Educational Sciences, Isfahan (Khorasgan) Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran (Email: h.golestani@khuif.ac.ir)
3. Zohreh Saadatmand: Department of Educational Sciences, Isfahan (Khorasgan) Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran.

۱. زهره منصوری: دانشجوی دکتری، گروه علوم تربیتی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.
۲. سیدهاشم گلستانی *: گروه علوم تربیتی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران (پست الکترونیک: h.golestani@khuif.ac.ir)
۳. زهره سعادتمند: گروه علوم تربیتی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.

Abstract

Love is an element that, when associated with any phenomenon, creates favorable psychological and spiritual conditions in human beings. However, at times, excessive attachment to one's interests may overpower the individual and deprive them of spiritual joy. This study aims to examine the concept of ḥubb al-dunyā (love of the world) from the perspectives of Nasir Khusraw and Qutb al-Din Shirazi. Employing a descriptive-analytical method and relying on library sources, the research seeks to explain and extract thematic similarities concerning the love of the world in the thought of these two philosophers. Nasir Khusraw, through reliance on reason and rational argumentation, and Qutb al-Din Shirazi, through the lens of Sufi spiritual journeying, regard ḥubb al-dunyā as a consequence of the carnal self (nafs) and as an obstacle to attaining moral virtues. Both thinkers consider the human being to possess two dimensions of life—worldly and otherworldly—and they hold that access to the blessings of the hereafter depends on the performance of righteous deeds and the renunciation of worldly pleasures. The findings indicate that through self-purification (tahdhīb al-nafs) and faith, the human being can distance themselves from attachment to the transient world and pursue the ideal of ultimate perfection.

Keywords: *ḥubb, world (dunyā), Nasir Khusraw, Qutb al-Din Shirazi, pursuit of perfection.*



چکیده

محبت عنصری است که با هر نوع پدیده‌ای همراه گردد موجبات روحی و روانی مطلوبی در انسان رافراهم می‌نماید اما گاهی پابندی افراطی انسان با علانقش او را مقهور واز مسرت روحانی می‌زداید. این پژوهش با هدف بررسی حُب دنیا از دیدگاه ناصر خسرو و قطب الدین شیرازی وروش توصیفی_تحلیلی وبا استفاده از منابع کتابخانه‌ای به رشته تحریر در آمده است و می‌کوشد تا تشابه‌های موضوع حُب دنیا در کلام این دو فیلسوف را تبیین و استخراج کند. ناصر خسرو با تکیه بر عقل واستدلال و قطب الدین با استفاده از سیر و سلوک صوفیانه حُب دنیا را از تبعات هوای نفس ومانع رسیدن به فضائل اخلاقی می‌دانند و انسان را دارای دو حیات دنیوی و آخروی می‌دانند که رسیدن به نعمت‌های آخروی او را منوط به عملکردش در انجام عمل صالح و ترک لذات دنیوی می‌دانند. یافته‌های حاصل بیانگر آن است که انسان با تهذیب نفس و ایمان از دلبستگی به دنیای ناپایدار دوری نموده و کمال مطلوب را جستجو کند.

کلیدواژگان: حُب، دنیا، ناصر خسرو، قطب الدین شیرازی، کمال جوی.

How to cite: Mansouri, Z., Golestani, S.H., Saadatmand, Z. (2025). Examining the Love of the World in the Philosophical Thought of Nasir Khusraw and Qutb al-Din Shirazi. *Islamic Knowledge and Insight*, 3(2), 34-55.

© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 2025-03-03

Revise Date: 2025-04-18

Accept Date: 2025-05-06

Publish Date: 2025-05-12

شیوه استناددهی: منصوری، زهره، گلستانی، سیدهاشم، سعادتمند، زهره. (۱۴۰۴). بررسی حُب دنیا در اندیشه فلسفی ناصر خسرو و قطب الدین شیرازی. *معرفت و بصیرت اسلامی*، ۳(۲)، ۳۴-۵۵.

© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۱۴۰۳/۱۲/۱۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۱/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۶

تاریخ چاپ: ۱۴۰۴/۰۲/۲۲

مقدمه

هر انسانی در هر جامعه یا آیینی خواهان آرامش، امنیت خاطر و پیشرفت می‌باشد، اما طبیعی است که با چالش‌ها و موضوعاتی روبه‌رو می‌گردد که بخشی از آنان ساخته و پرداخته افکار و هدف‌هایی است که خود در زندگی برای خود پیش‌بینی یا تنظیم کرده است. روشن است دنیایی که در آن به سر می‌بریم از الطاف خداوند است و جایگاه ارزشی داشته و با خود زیبایی‌ها، تغییرات، تفاوت‌ها، مخاطرات و مشغله‌هایی دارد. انسان هم موجودی است دارای عقل و تفکر که هم استعداد رشد جسمی دارد و هم رشد عقلی، طبیعت فطری او اقتضا می‌کند که همگام با رشد جسمی و فکری اش نیازهای او بیشتر گردد ضمن آنکه ادامه حیات و بقای نوع او نیز از طریق رفع و تأمین نیازها صورت می‌گیرد. پیشرفت تکنولوژی و توسعه فرهنگ و تمدن‌ها نیز یکی از علل تغییر در وضع اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی مردم بوده است و آدمی نیز بر حسب حُب ذاتی که دارد هرآنچه را که به رفاه و خوشبختی او ختم شود را مطلوب می‌پندارد و هر عاملی را که مانع رسیدن به آرزوها و علائقش گردد را قبیح و ناپسند می‌شمارد و چه بسابه واسطه زیاده‌روی در حکم یکی از غرائز خود، سرسپرده همان غریزه شده و از اجابت غرائز دیگر سرباز می‌زند به عبارتی دیگر با فرو رفتن در این شهوت حیوانی و شیفستگی به مادیات آنچنان اسیر تمایلات نفسانی می‌گردد که فراموش می‌کند دارای اختیار و اراده‌ای نیز می‌باشد (Tabatabai, 2019). خداوند می‌فرماید: «وَمَا الْحَيَوةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (سوره انعام، آیه ۳۲). علمای اخلاق و فلاسفه اسلامی حریص بودن به هر چیزی که در حد افراط باشد را مامتعلق به قوه شهویه دانسته و بر این باورند این صفت نفسانی مذموم و از شعب حُب دنیا و از صفات مهلکه و گمراه کننده است (Farmahini, 2011). اما خداوند در کنار این قوا، قوه نیرومندتری به نام عقل به انسان عطا نموده که سبب استفاده مطلوب آن می‌تواند هم کنترل سایر قوا را در پیش بگیرد و هم نقش در موفقیت خود داشته باشد. امام محمد غزالی به نقل از محمد بن حسین نقل می‌کند:

«چون اهل عقل و علم و معرفت و ادب دانستند که حق تعالی دنیا را خوار کرده است و برای دوستان خود نپسندیده و نزدیک او حقیر و اندک است و پیغامبر-علیه السلام- در آن بی رغبت بوده است و یاران خود را از فتنه آن بترسانیده، به اقتصاد از آن تناول کردند و زیادتی پیش فرستادند، و آنچه بسنده باشد از آن بگرفتند و آنچه مشغول کند بگذاشتند» (Ghazali, 2013). دین مبین اسلام حمایت از گوشه‌گیری، انزوا یا رهبانیت نمی‌کند که انسان از فرصت ها و نعمت‌هایی که خداوند به او عطا کرده کناره‌گیری کند و به امید دستیابی به زندگی اُخروی لذت هر نعمتی را بر خود محروم گرداند. در آئین بودا نیز در خطبه معروف بنارس خطاب به پنج راهی که او را در گذشته ترک گفته بود می‌گوید: «اینست ای راهبان حقیقت شریف رنج جهانی: تولد رنج، بیماری رنج، مرگ رنج، وصال با آنکه دوست ندارید رنج است و فراق از دوست رنج و نیافتن آنچه دل می‌طلبد رنج. اینست ای راهبان حقیقت شریف مبدأ رنج و آن عطش بوجود آمدن است که انسان را از مرتبه‌ای به مرتبه دیگری پیدایش می‌کشد و شهوت و میل به بار می‌آورد و این سو و آن سو پاداشی جهت ارضای خواهش‌های خود، می‌جوید اینست عطش شهوت، عطش بوجود آمدن و عطش توانایی قدرت.» (Shayegan, 1978). رنجی که بودائیان متحمل شده و آن را تنه‌راه برای رسیدن به رستگاری می‌دانند در اسلام معمول نیست فضیلت در اسلام این است که انسان تهذیب و تزکیه نفس را دارا بوده و بتواند در بطن جامعه و دنیا خود را از رذائل اخلاقی مصون نگه دارد. اسلام زندگی دنیوی را مقدمه‌ای برای زندگی اُخروی قرار داده چراکه تا زندگی در این دنیا نباشد زندگی در دنیای دیگر هم معنا نخواهد داشت لذا توجه و دلدادگی بیش از اندازه به زندگی دنیوی سبب می‌شود انسان از زندگی اُخروی باز بماند خداوند می‌فرماید: «إِنَّ الدِّينَ لَا يَرْجُوْنَ لِقَاءَنَا وَ رِضَاُ بِالْحَيَاتِ الدُّنْيَا وَ أَطْمَأْنُونَهُمَا وَ الدِّينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ أُولَئِكَ مَا وَاهُمُ النَّارُ بِ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (سوره یونس، آیه ۷ و ۸). بنابراین مالکیت داشتن بر ثروتهای دنیوی وسیعی بر کسب آن فی نفسه مذموم یا ممدوح نیست بلکه نحوه بهره‌مندی از آن زمینه

ستودن یا نکوهش را فراهم می‌گرداند انسانی که دنیا و آفریده‌های آن را بشناسد هرگز رابطه‌ای حقیرانه با آن برقرار نمی‌کند و با معرفتی صحیح از نعمت‌ها و امکاناتی که برایش فراهم می‌گردد بهره لازم را می‌برد. امام علی (ع) می‌فرماید: «الدُّنْيَا خُلِقَتْ لِغَيْرِهَا، وَلَمْ تُخْلَقْ لِنَفْسِهَا» (سوره حکمت، آیه ۴۶۳) از مالک بن دینار نقل است: «بپرهیزد از جادویی که او دل‌های علما را جادو کند، یعنی دنیا. و نیز بر این عقیده است؛ به اندازه آنچه برای دنیا اندوهگین شوی اندیشه آخرت از دل بیرون رود، و به قدر آنچه برای آخرت غم خوری چیست دنیا و خلق و استظهار؟»

بهر گندم تو روح رنجه مدار
در جهان بنگر از پی رازش
این جهان زان جهان نمودار ست
چون یکی بحر دانش آن بشرف

اندیشه دنیا در دل نماند» (Ghazali, 2013). لازم به ذکر است به دنیای مادی ولذت در حوزه مادیات که حد یقفی برای آن معین نگردیده است و عجبی که بعضاً با آن همراه می‌گردد و انسان را بندگی و اطاعت پروردگار دور می‌گرداند القاب نکوهیده تعلق می‌گیرد ولیکن در حوزه‌هایی چون دانش و اخلاقیات فارغ از اینکه حدومرزی برای آن تعیین نشده پسندیده بلکه ستودنی نیز می‌باشد و موجب پیشرفت علم و فرهنگ نیز می‌شود.

حکیم سنایی در این رابطه می‌فرماید:

خاکدانی پرازسگ و مردار
کادم از بهر گندمی شد خوار
چه کنی رنگ و بوی غمازش
لیکن آن زنده اینت مُردارست
آخرش دُرچ دُر و اول کف

(سنایی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۸)

اگرچه فلاسفه اخلاق چون؛ امام محمد غزالی این صفت را حمل بر زهد نموده اند و بر این باور است که زهد سه نشانه دارد: «اول آنکه به موجود شاد نشود و بر مفقود غمناک نگردد. دوم نکوهنده و ستاینده نزدیک او یکسان باشد سوم اُنس باحق تعالی باشد و غالب بر دل او حلاوت طاعت» (Ghazali, 2013) اما زهد حقیقی آن است که در آن بستر کمال آدمی فراهم شود و نشاط و سرزندگی باخود در جامعه همراه داشته باشد (Delshad Tehrani, 2019). اینک علاوه بر آنچه از متون اسلامی در نکوهش دنیا ذکر شد فلاسفه مسلمان چه به وسیله عقل و چه با سیر و سلوک بر مذمت دنیا تأکید ورزیده اند. حکیم ناصر خسرو قبادیانی (۴۸۱-۵۳۹۴ ق) علامه قطب

الدین شیرازی (۷۱۰-۵۶۳۳ ه.ق). از جمله فلاسفه‌ای هستند که در آثارشان بر ترک دنیا و حُب آن تأکید ورزیده اند لیکن قطب الدین به طریق سیر و سلوک و تصوف و ناصر خسرو به طریق عقل و ورزی به این کار مبادرت ورزیده اند. و هر دو تعلق خاطر به این صفت در انسان را در زمره رذائل اخلاقی و مانع رسیدن به تکامل روح دانسته‌اند. از آنجایی که طرز شکل‌گیری بینش و نگرش هر انسانی در رفتار او نیز تأثیر می‌گذارد. توجه به مضامین عقلی و صوفی‌گری فلاسفه نامدار مسلمان اسلامی - ایرانی از جمله راهکارهای مطمئنی است که انسان را در بهره‌گیری از یک زندگی مطلوب و رسیدن به کمال انسانی یاری می‌دهد.

این پژوهش اشاره به یکی از مهم ترین مسائل در کسب فضائل اخلاقی از فیلسوفان قرن پنجم ناصر خسرو و قرن هشتم قطب الدین شیرازی دارد که به روش عقلانی و صوفی گری سعی بر دوری از حُب دنیا داشته و در برابر خواهش های نفسانی تسلیم نگشته و از زندگی دنیوی محلی برای انجام عمل صالح و رسیدن به کمال برای حیات اُخروی استفاده نموده اند لذا ضرورت ایجاب می نماید با نظر به اینکه دنیایی که پیش روی ما قرارداد علاوه بر زیبایی های خدادادی و طبیعی زیبایی های دنیای مجازی به انحاء مختلف در آن دیده می شود که انسان ها از عقل ورزی، تفکر، تهذیب نفس، خویش داری، خود سنجی و مهارت آموزی دور نموده با مطالعه در آثار این اندیشمندان می توان نوعی آگاهی در مخاطبان و نسل حاضر قرار داد تا از الگوهای تربیتی معنوی و اخلاقی فیلسوفان تربیتی در برنامه های تربیتی نظام تربیتی کشور استفاده و از الگوهای غیر معنوی و ضد دینی تا حد امکان کم نمایند.

شایان ذکر است پژوهش هایی با این عنوان به صورت مستقل در باره این موضوع و این فیلسوفان صورت نگرفته است اما به برخی پژوهش های نزدیک به موضوع در این رابطه اشاره می گردد (Mirghaderi & Gholami, 2009). مقاله ای با عنوان «بررسی تطبیقی سیمای دنیا در شعر ناصر خسرو و ابوالعلا» (محمودی، ۱۳۹۱، صص ۱۶۴-۱۴۷). پژوهش با عنوان «دنیای گریزی در شعر ناصر خسرو و ابوالعناهی» (امیری، ۱۴۰۳) با عنوان «بازتاب جهان شناسی هرمسی در دیوان ناصر خسرو» (روشن و همکاران، ۱۴۰۰، صص ۱۱۵-۱۳۹). مقاله ای با عنوان گفتمان دنیا گریزی در شعر کلاسیک عربی و فارسی با تکیه بر اشعار ابو اسحاق البیری اندلسی و ناصر خسرو پرداخته اند و البته مقاله حاضر از آن جهت که به حُب دنیا در اندیشه ناصر خسرو و قطب الدین شیرازی پرداخته است در نوع خود دارای نوآوری می باشد.

در این تحقیق از روش توصیفی - تحلیلی استفاده شده که دارای دو مرحله است: ۱) محقق علاوه بر تصویر سازی آنچه هست به تشریح و تبیین دلایل چگونه بودن و چرایی مساله و ابعاد آن می پردازد؛ ۲)

عناصر مورد نظر گرد آوری و طبقه بندی می شود و مورد تجزیه و تحلیل قرار می گیرد (Hafez Nia, 2017). در این راستا، ابتدا توصیفی از حب دنیا شد سپس دیدگاه دوفیلسوف در رابطه با مسئله مورد نظر بیان شد و در پایان مطالبی که به نوعی مرتبط با حب دنیا بود از هر پاراگراف (بند) نوشته شد سپس نکات مهم و اساسی آن به صورت کلید واژه استخراج و مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت. در این پژوهش به مهم ترین آثار ناصر خسرو از جمله، دیوان اشعار، جامع الحکمتین، خوان الاخوان، زاد المسافرین و مهم ترین اثر قطب الدین که دره التاج است و ارتباط با حب دنیا داشت مراجعه شده و پس از رسیدن به یافته ها اگر قسمتی از پژوهش هنوز توصیفی از حب دنیا و کار کردهای آن ارائه نگردیده بود با مراجعه مجدد به اثر آثار تکمیلی به آن اضافه شد.

فلسفه حُب دنیا در اندیشه ناصر خسرو

حکیم ابو معین ناصر بن خسرو بن حارث قبادیانی ملقب به «حجّت» از شاعران و فیلسوفان بسیار توانا و بزرگ ایران که در دربار سلاطین و امرا راه یافته و به مراتب عالی رسیده اما در میانه عمر دچار تغییر حال می شود و در اندیشه در ک حقایق می افتد و با علمای زمان خود که غالباً اهل ظاهر بودند به مباحثه می افتد و با سیر و سفر در باب ادیان مختلف تفحص می نماید تا اینکه در مصر به خدمت خلیفه فاطمی المستنصر بالله (۴۲۷-۴۸۷ه) می رسد و از طرف امام فاطمیان به مقام حجت خراسان که یکی از جزایر دوازده گانه دعوت اسماعیلیه بود و مأ مور نشر مذهب اسماعیلی و نشر مذهب آن سامان می گردد (Safa, 1993). وی عقل را برترین نیرو در آدمی و والاترین مخلوق خداوند می داند آن را رسول باطنی و راهنمای انسان و عامل سعادت و رستگاری به شمار می آورد همانند نظر ابن سینا که بر این باور است که «تعقل بذات خود، اصل «سعادت» است» (Halabi, 1982). و در زاد المسافرین چنین آورده است؛ «نفس مایه زندگی و عقل مایه علم است لاجرم عالمی زنده است چنانکه مردمی حیوان است و هر زنده ای عاقل نیست چنانکه هر حیوانی مردم نیست» (Qubadiani, 1982).

2018) و بر این عقیده است چنانچه اعمال و رفتار انسان بر اساس عقل و خرد نباشد به بیراهه رفته و صواب را از ناصواب جدا نمی‌انگارد وی دانش و حکمت را می‌ستاید، غفلت رانکوهش می‌کند و وجه امتیاز انسان را از سایر جانداران خرد و دانش می‌داند بر این اعتقاد است که شخص نادان از حقیقت دنیا و عظمت و نظم و تمشیت دائمی آن بی‌خبر است. چون بهائم زندگی را می‌گذراند و فقط خردمند است که از کیفیت ساختمان جهان آفرینش به حیرت می‌افتد و همین گونه مردمانی که به مسموعات اکتفا کرده و جز خور و خواب کاری ندارند (Dashti & Mahouzi, 1983). تربیت نفس را مقدم بر سایر ابعاد تربیت دانسته و عالم جسمانی را مانعی برای ورود به اخلاق حسنه می‌داند و بر این باور است؛ «گناه خویش و پاکیزه کردن نفس بدان است که هر کاری که سوی عقل زشت است نکنی و گر مومن را هوا و نفس شهوانی بدان کشد تا آن کار بکند آن گناه اندر نفس او ثابت شود و نگاری و نبشته گردد اندر نفس او، و نگار و نبشته گناه زشت است نزدیک عقل» (Qubadiani, 2005). وی پیامبران را مظهر عقل کل و ناطقان می‌داند و معتقد است نبی اولین کسی است که به لحاظ عقل عملی و کسب رستگاری به عقل قدسی متصل شده و باز در این رابطه بیان می‌دارد؛ «سپاس داریم خدای را سبحانه بر آنچه مارا از پس آنکه نفس گوینده و خاطر جوینده داد. سوی ما هادی امین و دلیل بصیر و رسول کریم بر صراط مستقیم فرستاد و با کتاب مبارک پر حکمت او هوس‌ها و نفس‌ها بدر از ما باز داشت و به متابعت رسول و کتاب او سزاوار رحمت او جلّ و علا شدیم همانطور که خداوند فرمود: «وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (سوره انعام، آیه ۱۵۵) (Qubadiani, 1984). در اینکه برای رسیدن به لذات عقلی بایست از لذات حسی و دنیوی دست شست و پیامبران بهترین مصداق برای ادراک لذات عقلانی هستند نظیر فارابی می‌اندیشد که معتقد است: «نبوت در ادراک عقلی خالص قرار دارند» (Halabi, 1982). آنچه در محور فکری ناصر خسرو بسیار مشهود است تهذیب نفس است که بخشی از لذات عقلی محسوب می‌شود از این خاطر، راه رسیدن به لذت عقلی را اینگونه

معرفی می‌نماید: «آدمی از چیزهای مختلف بسته به نوع استفاده لذتی می‌برد به عنوان نمونه؛ با چشم از دیدنیها و با گوش از شنیدنیها و با زبان خوردنیها و لذتی را بالاتر از اینها نمی‌داند اما واقعیت این است که این لذات همیشگی نیست گاه باشد و گاه نباشد و تا در آن قرار دارد آن لذت را احساس می‌نماید ولیکن شایسته است که اسباب لذتی مهیا باشد اما آدمی از انجام و بهره‌گیری از آن دست‌نگه دارد به مانند: فروایستادن مردم به وقت تصور معقولات از حرکات مکانی به خاموش بودن و اندر چیزی به قصد تا نگرستن و گوش‌باواری نداشتن تا مر آن معقولات را تصور کند و فروماندن او از آن تصور. اگر مر این حرکات را مکانی را کار بندند همه دلایل است بر آن که رسیدن او نیز به لذت عقلی. سپس از آن خواهد بودن که او از این به حرکات مکانی بجنبانیدن مر این جسد را فارغ شده باشد به مرگ طبیعی» (Qubadiani, 2018).

ناصر خسرو، مطابق با نظر ابن سینا معتقد است؛ انسان برای رسیدن به لذات عقلی لذات حسی را کنار نهاده و بهترین شیوه لذت را لذت عقلی بیان می‌کند (Kardan, 2004) که معتقد است برترین لذت با لذت عقلی به دست می‌آید. اما در کسب این لذت تمرین و ممارست و تربیت نفس لازم است.

همچنین فرق بین لذت و راحت را اینگونه تعریف می‌نماید: «لذت آن است که چون مردم از حال طبیعی بدان رسند شادمانه و تازه شود و چون از آن باز ماند رنجه شود چنانکه از حال درویشی و گرسنگی و تشنگی و تنهایی به توانگری و طعام و شراب و مونس و محدث و جز آن رسد شادمانه و تازه شود و چون از آن باز ماند بر حال پیشین خویش بماند بلکه رنجه شود و راحت از رنج آن است که که چون مردم از آن به حال طبیعی خویش باز گردد بر حال خویش ماند» (Qubadiani, 2018). بنابراین لذات که از تبعات حب دنیا و دل‌بستگی‌های آن به شما می‌رود حکیم سدی بر سرراه تهذیب نفس می‌داند. بنابر آنچه ذکر آن به میان آمد ناصر خسرو در ادبیات تعلیمی اش به انسان‌ها توصیه دارد که با نگاه خردمندانه و حکیمانه فریفته

دنیای ناپایدار و تمایلات دنیوی نگشت و راه سعادت و کمال جویی را از طریق اعمال نیک به دست آورد.

فلسفه حُب دنیا در اندیشه قطب الدین شیرازی

علامه قطب الدین یکی از بزرگترین حکیمان ایران، و مهم ترین فیلسوف و مرد جامع اواخر سده هفتم و آغاز سده هشتم هجری است که در میان اهل علم و طالبان حکمت و طب قدیم، بیشتر، به عنوان علامه شیرازی مشهور گشته است. وی در ده سالگی به دست شهاب الدین سهروردی خرقه تصوف پوشید و هم از میراث حکمت اشراقی شرحی بر حکمت الاشراق سهروردی نوشته است (Halabi, 1982).

وی مدت ها در خدمت خواجه نصیر به شاگردی مشغول بود و علم هیأت و شفای ابن سینا نزد وی یاد می گیرد او در ایام جوانی مراغه را ترک و شروع به مسافرت در اکثر ایالاتی که در تصرف دولت ایلخانی بوده می کند او از خراسان به عراق عجم و با بهاء الدین محمد جوینی ملاقات می کند سپس به روم و دیدار مولانا جلال الدین محمد و در آخر با صدرالدین قونوی آشنا و اصول طریقت، شریعت و حقیقت را نزد او می آموزد و آنچه می آموزد را در قطب چهارم (سیر و سلوک روحانی) کتاب دره التاج بیان می نماید (Shirazi, 2007). تصوف در اصل نام مذهب یا طایفه ای از اهل حقیقت که در آغاز نوعی پشمینه پوشی و ترک امور دنیایی به شمار می رفت به صورت مکتبی از نحوه تفکر در شناخت حقایق عالم وجود و شهود عینی هستی مطلق در آمد و از قرن سوم هجری در ایران رخنه کرد و از قرن چهارم و پنجم دنباله تعلیمات مشایخ صوفی گری ادامه داشت و مردان بزرگی از میان صوفیان در خراسان و دیگر نواحی ایران برخاستند از اصول عقاید صوفیه و مطالعه در مقالات در قرن چهارم هجری، از ابوعلی سینا می توان نام برد که در دو نمط از کتاب اشارات و التنبیها خود بحثی در اصول عقاید عرفا، زهاد و کیفیت اتصال نفوس به عقل فعال و اطلاع به حقیقت امور از این طریق و مراحل کمال را با اتکاء بر مبانی فلسفی خود اثبات کرده است

(Safa & Torabi, 1995). او در مراتب نفوس چنین گفته است: «نفوس دارای مراتبی است نفوسی هستند که در عالم طبیعت انهماک دارند، نفوسی هستند که در دوجت ربوبیت و سفالیت سرگرداند گاهی به سوی بالاوگاهی به سوی حسیض شهوات می روند و بالاتر از این نفوس، نفوس صوفیان عاشق است، که به بهری از کمال رسیده اند و نفوس آن ها طوری است که اگر احياناً یکی از آن ها آنی دور شوند، دوباره مشتاق تر می شوند و همین شوق به کمال در جان آن ها آتش بر می افروزد» (Halabi, 1982). شایان ذکر است اهمیتی که صوفیه در نظم و نثر فارسی و تحکیم مبانی ادب فارسی داشتند انکارناپذیر است. این فرق توجه خاصی به تربیت سالکان و ارشاد عامه مردم داشتند و شعر یا نثر را وسیله ای برای مقاصد عالیه عرفانی و اخلاقی و تربیتی خود می ساختند (Safa, 1993).

ادب صوفیه از حیث تنوع و غنا در فارسی و عربی اهمیت خاص دارد. این ادب هم شامل نظم است و هم نثر، هم فلسفه دارد و هم اخلاق، هم تاریخ دارد و هم تفسیر، هم دعا دارد و هم مناجات هم حدیث دارد. هم موسیقی. قسمت عمده یی از نظم و نثر صوفیه هم تحقیق است و و وعظ، و مضمون بیشتر آن ها عبارتست از ؛ مذمت دنیا و تحقیر آن. دنیا در منظر صوفی منزلی است در سر راه آخرت اما منزلی آکنده از آفات. محبت دنیا اولین قدم است در خطاکاری و لذت های آن حجابی است که مرد را از خدا باز می دارد. این ادب وسیع و متنوع گاه با قلمرو ذوق و روح سروکار دارد و گاه با دنیای عقل و فکر. آنچه با عقل و فکر خواننده سروکار دارد عرفان و حکمت است با موعظه و تربیت (Zarinkoub, 2002).

تصوف را برخی از واژه «صفا» اتخاذ نموده اند چون ارباب تصوف به صفای باطن معروفند. برخی «صفه» معنا نموده اند چون در زمان رسول اکرم (ص) بر روی سکوی مسجد می نشستند. عده ای در پی معنای خارج از این موارد بودند به معنای «سوفیای» یونانی به معنای دانش و حکمت دانستند. برخی دیگر به معنای «صف» که در رستاخیز صوفی در صف اول قرارداد و گروهی و گروهی دیگر «صوفی» به معنای پشم و پشمینه پوشی که لباس زاهدان و پارسیان بوده و مقرون به

صحت است واژه پشمینه پوشی سهروردی و ابن خلدون نیز معنای آخر را تأیید کرده‌اند (Golestani, 1991).

به طور خلاصه تصوف نه صرفاً پشمینه پوشی و نه مشتق از واژه وصف و نه قرار گرفتن در محل خاصی است بلکه صوفی با غلبه بر خواهش‌های نفسانی و تقوای درون به تزکیه و تهذیب برسد و مصداق «تخلّقوا با اخلاق الله» بشود و به بیانی روشن تر اعراض از دنیا و با خلق خصومت نکردن و به یافته قناعت کردن و نیافتنه طلب ناکردن و بر توکل زیستن و به وقت خویش اختیار ناکردن و بر خدای خویش از بهر نفس اعتراض نکردن است (Zarinkoub, 2002). تصوف اسلامی برخلاف نظر پاره‌ای از صاحب غرضان که ریشه این کلمه را از تفکر بودائی‌ان، نوافلاطونیان مسیحیان می‌دانند تصوف اسلامی صرفاً بر اصول قرآن کریم و سنت رسول اکرم (ص) و تعلیمات ائمه اطهار نهاده شده است البته در طی تاریخ بعثت ترجمه آثار مکاتب مختلف در سرزمین اسلامی و اختلال و امتزاج ملل متنوع معمان اثراتی از مکاتب آن‌ها در تصوف به ظهور پیوست اما در اساس صوفیای اولیه دست پروردگان تابعین، ائمه و تربیت شدگان مکتب علی (ع) و سایر صحابه گرامی بودند (Goharin, 1997).

در آیات قرآن کریم نیز اصطلاحاتی چون مراقبت نفس، تقوی، صبر، رضا، تسلیم، ذکر، حب، قرب و نظایر آن آمده که همه دلیل بر وجود تصوف است و مورد توجه صوفیان است.

حائز اهمیت است که سیره پیامبران دعوت به تقوا و پرهیزگاری شده و از فرمایشات رسول اکرم (ص): «بهترین شما کسی نیست که آخرت را برابر دنیا ترک کند» بلکه رعایت شئون دنیا و آخرت لازم است که این توازی با رفتار صوفیان ارتباط دارد (Safa, 1993).

علامه خود در تعریف خرقه پوشی چنین بیان می‌دارد: خرقه دو گونه است یکی خرقه ارادت که آن را جز از یک شیخ شدن روان باشد. دوم خرقه تبرک و آن از مشایخ بسیار به جهت برکت شدن روا باشد. علامه از مناسبات صوفیگری کم خوردن، مراقبت نفس، تهذیب اخلاق، نعمت شکر کردن، سخاوت، از غرور احتراز نمودن را توصیه می‌نماید و بر این اعتقاد است که آدمی بر دنیا حریص نباشد که

صحت حریص، حرص افزاید و صحبت زاهد زهد و مشایخ گفته‌اند: با کسی که همتش بیشتر به دنیا و متابعت نفس و هوا مصروف باشد صحبت مدار. و باز پیروی از هوای نفس را اینگونه بیان می‌دارد؛ کسی که خلل‌های وجودش با افعال و رفتار ناپسند پر شده و شرارت از شکل و صورت ظاهری او نمایان باشد، تا حدی که خود عامل پدیدآورنده‌ی هر شرارت و مفسده‌ای باشد، آن وقتی است که به سبب زیاده‌روی در خبائث اخلاقی هر لقب و نسبتی که به وحوش تعلق می‌گیرد به خود منتسب می‌کند (Shirazi, 2007) و دنیا را به استناد کلام خداوند؛ قال الله تعالی: «فَاعْرِضْ عَنْ تَوَكُّي عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا» (سوره نجم، آیه ۲۹).

و بدان که دنیای هر کسی عبارت است از احوال او پیش از وفات و آخرت او عبارت است از احوال او بعد از وفات و دنیا را دنیا لدُنْهَا گفتند، یعنی از برای نزدیکی آن و آن زمین است و هر چه بر زمین است چنانکه خداوند فرموده است: «زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْبِ ذَلِكَ مَتَاعُ الدُّنْيَا» (سوره آل عمران، آیه ۱۴)

وی به پیروی از سهروردی تمسک به دنیادر حد ضرورت مجاز می‌داند، اما همین ضرورت گاه از دیدگاه سهروردی حوزه گسترده تری را شامل می‌گردد و آن اینکه او انسان‌ها را به تهذیب نفس، سلوک در مسیر الهی و بی تفاوتی در دنیا و تن به ظلم و ستم دادن را نکوهش می‌کند و به آنان که در جهت خود سازی و جهاد در راه خدا گام بر می‌دارند وعده پیروزی و نصرت از سوی خداوند می‌دهد و به تبیین اوصاف انسان‌های نیک سرشت می‌پردازد (Esfandiar, 2013; Suhrawardi, 2001).

همچنین از دیدگاه وی آدمی یک وظیفه راستین دارد و آن غلبه بر طلسم حل ناشدنی بشر است و انسان با عبور از این طلسم می‌تواند گنج وجود خویش را آشکار کند و به حقیقت خویش برسد. به باور او «راه شکستن طلسم آن است که به ریسمان حکمت آویزی، و به علم و عمل راه رهایی را طی کنی پس از آن بر ۳۶۰ دریا (رگ‌های بدن) عبور کرده و از ۲۴۷ کوه (استخوان‌ها) گذر نموده، این کوه‌ها به چهار سلسله جبال اصلی دارد

(چهار عنصر) که در شش جهت منتشرند پس از آن به دژی استوار می‌رسیم که دارای ده برج (سر آدمی) است این برج‌ها بر اوج قلّه‌های کوه‌ها قرار دارند» (Suhrawardi, 2001). علامه نیز عقیده دارد؛ «متاع دنیابر سه قسم است: قسم اول آن است که با انسان است و ثمره آن باقی می‌ماند و آن علم و عمل است که به وسیله علم به وجود آفریدگار و صفات و آفریده‌های او و فرشتگان و رسولان و آنچه در آسمان و زمین است و علم به پیامبری پیامبر اکرم (ص) پیدا می‌کنیم و به وسیله عمل پرورگار را عبادت می‌کنیم. قسم دوم: عواملی چون خوراک و پوشاک و مسکن به قدر حاجت و ضرورت. این دو قسم از متاع دنیا محمود است. قسم سوم که مذموم است و آن چیزی است که مانع رسیدن به سعادت ابدی شود» (Shirazi, 2007). علامه پسندیده ترین لذت را لذت عقلی می‌داند علامه در تائید اینکه ادراک عقلی از ادراک حسی کاملتر است استدلال خود را به چند وجه بیان می‌کند از جمله:

وجه اول: قوه احساس درکی از خود و اعضاء خود ندارد اما قوه عاقله هم خود و هم درک درستی از ادراک دارد.

وجه دوم: قوه احساس به جز ظواهر قادر بر شناخت سایر چیزها نیست و فقط درک ظاهر است و نسبت ادراک به احساس همانند نسبت باطن به ظاهر است پس ادراک عقلی کاملتر از ادراک حسی می‌باشد وجه سوم: قوای حسی دچار خطا و اشتباهات بسیار می‌شود به صورتی که کشتی را بر سطح آب ساکن می‌بیند و دریا را متحرک می‌بیند اما آنچه آشکار است کشتی است که در حال حرکت است. همچنین در شب می‌بیند ماه به سبب ابر می‌رود همچنین کوچک را بزرگ و نیز آتش را در شب از دور و بزرگ را از دور کوچک می‌بیند و از این جمله مثال فراوانند و همینطور یک دانه انگور را چند تا می‌بیند. و دیگر اینکه چیزهای گرد را صاف و این‌ها همه از خطای جنس است

شاهان دو صد هزار فرو خورد و خوار کرد

گر نیست چو نوش خور و چون خزت گلیم

و چون احساس در معرض اشتباه است پس شخص عاقلی نیاز هست که صحیح را از ناصحیح باز شناسی کند و چگونه تشخیص محسوس از غیر محسوس ممکن است پس حاکم باید کاملتر و کمال یافته تر از محکوم باشد به همین سبب قوای عقلی از حسی کامل تر است. وجه چهارم: ادراک عقلی از ادراک حسی کاملتر و بادوام تر است به همین دلیل از با از میان رفتن بدن از بین نمی‌رود و تردیدی نیست که ادراک عقلی کاملتر از غیر عقلی است.

وجه پنجم: مدرک قوه عاقله بیشتر از مدرک قوه حسی است و مدرک عقل شایسته است که بی‌انتها باشد و مدرک حس جز بی‌انتهایها نباشد

وجه ششم: ادراک عقلانی توانای آن را دارد که ذات چیزها را درک کند بدون دخالت حواشی و زوائد (اضافات) اما ادراک حسی توانایی چنین کاری را ندارد، همانطور که می‌تواند چیزی را درک کند که در قالب طول و عرض و ابعاد و دوری و نزدیکی و دارای رنگ باشد چنانکه خبری که قابل ادراک است اگر بدون پوشش و ابهام و حواشی باشد از غیر آن بهتر است در مثابه اینکه قوه عاقله کاملتر از قوای حسی است (Shirazi, 2007). علامه با استفاده از مسلک تصوف بر مراقبت نفس توصیه می‌ورزد که آدمی مانوس به مطامع دنیا نگردد و راه کمال را چه در دنیا و چه در آخرت برای خود جستجو نماید.

خصایص حُب دنیا در اندیشه ناصر خسرو

جاه طلبی

جاه طلبی گرایشی نفسانی است که انسان امیال و خواسته‌های خود را بر دیگران ترجیح داده و رفاه و منفعت طلبی خود را در نظر می‌گیرد توصیف این گونه افراد از دیدگاه ناصر خسرو چنین است:

از تو فزون بمال و بملک و بجاه و زور

بنگر بیار خویش که او گرسنه است و عور

وز بهر خز و بزّ و خورش‌های چرب و نرم گاهی بیحر رومی و گاهی بکوه غور
هر دو یکی شود چو ز خلقت فرو گذشت حلوا و نان خشک در آن تافته تنور
(ق ۱۰۱ ص ۱۹۸)

رفع نیازها و خواسته‌های روزمره و توقف پُست و مقام است و همچنین همانند مُردابی است که با افتادن در آن نجات از آن بعید به نظر می‌رسد و آخرتی اسفناک برای انسان رقم می‌زند.

ریاکاری

ریا و خودنمایی در اصل عمل و رفتاری است که در واقع در انسان صدق نمی‌کند ولی وانمود می‌کند که دارای آن صفت یا وضعیت می‌باشد این پدیده در کلام خداوند نیز به شدت از آن نهی شده است خداوند می‌فرماید: «قَوْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ. الَّذِينَ هُمْ بِرَأْوُنَ» (سوره ماعون، آیات ۶-۴). ناصر خسرو در ادبیات تعلیمی خودش با بهره‌گیری از کلام خداوند و به زبان تمثیل آن را بدین گونه بیان می‌کند:

همه پارسایی نه روزه است و زُهد نه اندز فرونی نماز و دُعاست

نه جامد کبود و نه موی دراز نه اندر سجاده نه اندر وطاست

چو این رسم‌ها را بینی بدان کاین بیشتر بهروری و ریاست (ق ۴۱ ص ۸۴)

تو مزورگری مکن چو جهان خاک بر من مدم بنرخ عبیر

که چو موشان نخورد خواهم من زهر داروی تو ببوی پنیر (ق ۹۰ ص ۱۷۱)

انتظار تصدیق و ستایش مردم را داری، این‌ها اعمال ریایی و خودبینی است).

حافظ می‌فرماید:

به عقیده حکیم: (ای انسان گمان نکن هر آنچه جهت کسب پرهیزگاری انجام می‌دهی از قبیل نماز، روزه، دعا، به پوشش پارسایان در آمدن و آنچه نشانه آنان است در پی انجام ان هستی و

واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می‌کنند چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر می‌کنند

(Hafez, 1999)

گمراهی و ضلالت

گمراهی و ضلالت از تبعات نادانی و پیروی از هوای نفس است خداوند می‌فرماید: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (سوره انسان، آیه ۳) با توجه به مفهوم آیه روشن است که پیدایش نمودن راه و هدف زندگی با توجه به فرستادگان و رهبران و راهنمایان در هر برهه‌ای از زمان به دست خود انسان است. ناصر خسرو به این رابطه چنین می‌گوید:

و در جایی دیگر اشاره می‌کندای جهان با زیبایی‌های نعمت‌های دنیایی را در چشم من زیانمایی نکن که من همانند موش به طمع پنیر خودم را تابع هوای نفس و دنیا فریبی نمی‌کنم که پایانی ناخوشایند دارد. به بیانی دیگرانجام عمل یا کار نیک یا اظهار حالتی به قصد مدح، ترحم یا ثواب در جامعه هیچ جایگاه ارزشی ندارد و عمل خیری مورد پسند است که پنهانی و مخفیانه و برای رضای خدا انجام بگیرد.

ای	گمره	تیره	چون	گرفتی	گمراهته	دلیل	و	رهبر
من	با	تو	سخن	نگویم	ایراک	و	رهبر	تو
با	خصم	مگوی	از	آنچه	زی	تو	معلوم	نباشد
							و	مقرر

(ق ۸۳ ص ۱۵۵)

شکم‌بارگی

وجود نعمت سلامتی در انسان و توجه به آن در رفع نیازهای جسمانی با استفاده از تغذیه مناسب در هر مکتب و جامعه‌ای ستوده است. اما افراط در آن برخاسته از نفسانیات و حُب دنیا است که کنترل خواسته‌ها و امیال مرتبط با نیازهای جسمانی از جمله خوردن و آشامیدن را غیر ممکن می‌سازد.

به عقیده حکیم: بهترین رهبر و راهنمای انسان عقل اوست اما نوع به کارگیری آن حائز اهمیت است و تبعیت از کسانی که انسان به عنوان الگو و راهنما برای خود قرار می‌دهد و خود در این راه دچار گمراهی و نادانی می‌شوند و راه درست را تشخیص نداده‌اند و در گزینش راهنما دقت لازم را به کار نبرده صلاح نیست.

چاکر خویش که کرد جز گلوی تو این است و لله بزرگ و زشت و یکی عار

گر تو بدانستی که فضل تو بر خر چیست کجا ماند نژند و شکمخوار

(ق ۸۸ ص ۱۶۴)

حکیم به مخاطبان توصیه می‌کند: (ای انسان که تنها دغدغه ات خوردن و آشامیدن است و عادت به پرخوری کرده‌ای برای تو سبک‌ترین و زشت‌ترین کار است و اگر برتری خود را بر حیوانات می‌دانستی به این اندازه برای خوردن حریص و اندوهگین نبودی). لازم به ذکر است پرخوری و شکمبارگی به جهت آسیب‌هایی را که به سلامتی می‌رساند در تعالیم اسلامی نیز امری مردود واقع شده.

توصیه حکیم نیز این است که انسان خردمند که کارهایش براساس عقل است، اموری را که به ضررش تمام می‌شود را انجام نمی‌دهد. همچنین از ضررهای پرخوری مانند؛ تهدید سلامتی، رکود رشد فکری، حرص و ولع و تنبلی واقف است و از ان دوری می‌نماید. از نصایح آموزنده سعدی در وصف این صفت چنین آمده است:

چه آوردم از بصره دانی عجب حدیثی که شیرین‌تر است از رطب

تنی چند در خرقة راستان گذشتیم بر طرف خرماستان

یکی در میان معده انبار بود از این تنگ چشمی شکم خوار بود

میان بست مسکین شد و بر درخت وزان جا بگردن در افتاد سخت

رئیس ده آمد که این را که کشت بگفتم مزن بانگ بر ما درشت

شکم دامن اندر کشیدش ز شاخ بود تنگدل رودگانی فراخ

ز، هر بار خرما توان خورد و برد لت انبار بد عاقبت خورد و مُرد

شکم بند دست است و زنجیر پای شکن بنده نادر پرستد خدای

سراسر شکم شد ملخ لاجرم به پایش کشد مور کوچک شکم

(Saadi, 1995)

آز و طمع

طماع چشم‌داشت به اموال دیگران داشته و نیازهایش سیری‌ناپذیر و

احساس کمبودش با هیچ چیز پُر نمی‌گردد ناصر خسرو از شاعرانی است که این صفت را مورد نکوهش قرار داده نظیر:

آز، حرص یا طمع از جمله صفات ناپسند در انسان بوده که هم به صورت نفسانی و هم رفتاری نشان داده می‌شود. بدین گونه که شخص

آز تو دیو است چندین جورها جویی ز دیو تو رها کن دیو را تا زو بباشی خودرها (ق ۱۱ ص ۲۲)

چند گردی گرد این و آن بطمع جاه طلبان کز طمع هرگز نیابی چیز جز درد و بلا (ق ۱۱ ص ۲۴)

گرچه موش از آسیا بسیار دارد فایده بیگمان روزی فرو کو بد سرش خوش آسیا (ق ۱۱ ص ۲۴)

ز آتش حرص و آز و هیزم مکر دل نگه و چون تنور متاب (ق ۱۶ ص ۳۴)

کاتش آز چون فروخته شد کرد بایدت روی خویش کباب (ق ۱۶ ص ۳۴)

چون نبینی که میدرندت طمع و حرص و خوی بد چو کلاب (ق ۱۶ ص ۳۳)

پندار از کسی شنو که ندارد ز تو طمع پندی که با طمع بود آن سر بسر هباست (ق ۴۱ ص ۸۲)

گیتی به بند طمع بسته است خلق را از بند دور باش که پندش نه از وفاست (ق ۴۱ ص ۸۲)

از دست بند طمع جهان چون رهاندت جز هوشیار مرد کزین بند خو درهاست (ق ۴۱ ص ۸۲)

می‌برد و فریب‌هایش دامی می‌شود که سیه‌روزی و تباهی نتیجه آن است و تنها راه نجات از آن رهایی از هوای نفس و به کارگیری عقل است. امام علی (ع) در این باره می‌فرماید: «أَكْثَرُ مَصَارِعِ الْعُقُولِ تَحْتَ بُرُوقِ الْمَطَامِعِ» (سوره حکمت، آیه ۲۱۹).

به عقیده ناصر خسرو: (آز آدمی هوای نفس اوست که با یک اشاره خودش را چنان به دنبال او می‌اندازد که دیگر هیچ راهنمایی نیاز ندارد و همچنین می‌گوید چرا برای طمع یک لقمه نان به دنبال هرکسی می‌روی و چاپلوسی می‌کنی و حتی دروغ هم می‌گویی دنیا خود به تنهایی فریبنده‌هایی دارد که همه را با حرص و طمع به کام خود

دست طمع چو می‌کنی پیش کسان دراز پل بسته‌ای که بگذری از آرزوی خویش

(Naziri Nishaburi, 2000)

سعدی در دیباچه می‌فرماید:

آن	شنیدستی	که	در	اقصار	غور	بار	سالاری	بیفتاد	از	ستور
گفت	چشم	تنگ	دنیا	دوست	را	یا	قناعت	پر	کند	یا خاک گور

زیبایی و آراستگی ظاهر

توجه به زیبایی ظاهری، زیبادوستی و محافظت از جسم از ویژگی‌های فطری هر انسانی است و خداوند هر مخلوقی را به قصد هدفی افرید همچنین طبق آیه ۷ سوره سجده «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ». هر مخلوقی رانیکو و موزون خلق نموده است. اما آنچه مسلم

است هر کدام از زیبایی‌ها به مرور زمان و کِهولت سن از بین می‌رود، و آنچه ماندگار است خلق نیکو، سیرت زیباست که خود مقوله‌ای دیگر است که با گذشت زمان نه تنها از بین نمی‌رود بلکه بر اعتبار و ارزش آن افزوده می‌شود و راهی را به سوی کمالات طی می‌کند.

سرت چون قیر بود و قدت چو تیر با تو اکنون نه تیر ماند و نه قیر

زان جمال و بها که بود ترا نیست با تو کنون قلیل و کثیر (ق ۹۰ ص ۱۷۱)

مار تو و یار تو است این تنت رنجئی از مار خود و یار خویش

مار فسای ار چه فسونگر بود رنجه شوی روزی از مار خویش (ق ۱۰۹ ص ۲۱۲)

گر بدانی که تنت خادم این جان توست بت پرستی نکنی جان برهانی ز بلاش (ق ۱۱۳ ص ۲۲۲)

حُب دنیا

عقیده حکیم ناصر خسرو در این رابطه در راستای دین و معنویت است و زیبایی نفس را بر زیبایی ظاهری و عینی ترجیح داده و می‌گوید: (فقط توجه جسم و زیبایی‌های ظاهری کردن، همیشه با انسان همراه نیست و همانند مانند خوش خط و خال ظاهری زیبا و درونی مناسب دارد و انسان را از تعالی نفس و ارتقاء ایمان و معنویت بازمی‌دارد و راه رشد و پیشرفت برای رسیدن به ملکات اخلاقی را مسدود می‌کند).

جهان هستی به اندازه وسعتش علائق زیادی را هم در خود جای داده و به واسطه‌ی همین علائق هم، احتمال ارتکاب به صفاتی چون حسد، کینه توزی، دروغ، طمع، خودخواهی و خصومت در جهت دوستی دنیا وجود دارد، و هم از دست‌یابی به مراتب کمال و انسانیت که برای آدمی فراهم می‌شود محروم می‌ماند. ناصر خسرو آیات زیاد در مذمت دنیا سروده که اکنون به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می‌شود:

ای روا کرده فریبنده جهان بر تو فریب مر تو را خوانده و خود روی نهاده بنشیب (ق ۲۰ ص ۴۲)

این جهان را بجز از خواب و بازی مشمر گر مقری بخدا و رسول و بکتیب (ق ۲۰ ص ۴۲)

ایمن مشور از زمانه ایرا کو ماریست که خشک و تر بیو بارد (ق ۵۹ ص ۱۱۱)

دیو است جهان که زهر قاتل را در نوش بمکر میا چارد (ق ۵۹ ص ۱۱۲)

مده در بهای جهان عمر کوتاه که جز تو جهان خود خریدار دارد (ق ۷۰ ص ۱۳۱)

ناجسته بر آن چیز که او با تو نماند بشنو سخن خوب مکن کار بصفرا (ق ۱ ص ۳)

گیتی سرای رهگذران استای پسر زین بهتر است نیز یکی مستقر مرا (ق ۶ ص ۶)

مخور انده که از بیجای همی بر گذری گر چه ویرانست این منزل مایه بنواست (ق ۲۲ ص ۴۶)

محبت دنیا مرا شاید از یراک صحبت او اصل ننگ و مایه عار است

کار جهان همچو کار بیهش و مستان یکسره ناخوب و پر از عیب و عوا راست

صحبت دنیا بسوی عاقل و هشیار صحبت دیوار پر از نقش و نگار است (ق ۲۵ ص ۵۰)

جهان گرچه از راه دیدن پریست ز کردار دیواست و نر ازدهاست

همه بیش او بجمله کمپست همه وعده او سراسر هباست

یکی مرکبست این جهان حرون که شرش رکاب و عنانش عناست ق ۳۶ ص ۷۴

از دیدگاه ناصر خسرو خطاب به انسان: (ای کسی که نعمت‌های دنیا تو را با انواع لذات فریب داده گاهی هم به آنچه خداوند و پیامبرانش در رابطه با آفات دنیا فرموده‌اند توجه کن. زیرا دنیا هر لحظه خود را در نظر تو به شکلی می‌آراید و مانند ماری است که ظاهر آن زبینه و باطن آن زهر آلود است و عمر خود را دریاب که با طی نمودن روزانه آرزوها آن را تمام نکنی که لذت عمر را با پستی‌ها گذرانده باشی و به چیزی که در دنیا با تو قرار نیست بماند تعلق خاطر پیدا نکن چه بسا انسان‌هایی که پیش از تو فر و شکوه داشتند ولی اکنون

چیزی از آن‌ها باقی نمانده. جهان محل عبور افراد مختلف و نعمت‌های آن گذراست و همانند چاهی است که اگر در آن اسیر شوی رهایی از آن سخت است از آن دوری کنی که دوستی با آن خاص افراد بی‌خرد و بی‌درایت است. خردمندانه است که انسان از نعمت‌های خداوند استفاده نموده شاکر او باشد ولی تعلق خاطر به آن نداشته باشد زیرا این تعلق بندی می‌شود که او را از رسیدن به فرصت مفید در زندگی باز می‌دارد. مولانا در دفتر چهارم مثنوی:

گر نبودی عکس آن سرو سرور پس نخواندی ایزدش دار السرور

خصائص حُب دنیا در اندیشه قطب الدین شیرازی

دنیاطلبی و دنیادوستی را که علامه مورد مذمت قرار داده ناشی از افراط در قوه شهواتی می‌داند و دلایل آن را به نقل از کلام خداوند و احادیثی از رسول اکرم (ص) پشتوانه‌ای سخن خود می‌آورد که به نمونه‌ای از آن‌ها اشاره می‌شود:

«آنکه دل در دنیا نبندد بل که همگی را از بهر آخرت سازد»
مصطفی علیه السلام: «مَنْ أَحَبَّ دُنْيَاهُ أَضَرَ بَاخِرَتَهُ وَ مَنْ أَحَبَّ آخِرَتَهُ أَضَرَ بِدُنْيَاهُ. فَأَثَرُوا مَا يَبْقَى عَلَى مَا يُفْنَى»: هر کس که دنیا را دوست دارد به آخرتش زیان کند و هر کس آخرت را دوست دارد بدنایش زیان کند. برگزینید آنچه باقی است بر آنچه فانی است».

و نقلی از حضرت عیسی (ع) در مذمت دنیا آورده که چنین است:
حضرت عیسی (ع) در مذمت دنیا فرموده است: «دنیا را خداوند گار مسازید تا شما را بنده نسازد»

و در ادامه دلایل مذمت دنیا را از این جهات ذکر نموده است.

اول: دنیا بسایه‌ای ماند که زایل خواهد شدن. چون پیش حسن بصری ذکر دنیا کردند گفت:

أَحْلَامٌ نَوْمٌ أَوْ كَظَلٍ زَائِلٌ
إِنَّ اللَّيْبَ بِمِثْلِهَا لَا يُخْدَعُ

دوم: دنیا بخوابی ماند که در آن خواب خیالات بسیار بیند و چون بیدار شود از آن هیچ نباشد.

پیامبر اکرم (ص): «الدنيا حُلْمٌ وَأَهْلُهَا عَلَيَّهَا يَتَجَاوَزُونَ يَتَعَاقِبُونَ»
سوم: دنیا بزنی خوب صورت زشت سیرت ماند که جمال خود بیاراید و چون شوهر کند شوهر خود را بکشد.

چهارم: دنیا بمنزلی ماند کوتاه از سفری عظیم. از برای آنکه آدمی را سه حالت است. یکی از ازل تا وقت وجود. دوم از وقت وجود تا وقت وفات و سیم از وقت وفات تا وقت ابد

پنجم: طبق فرموده مصطفی علیه السلام: «ما مَثَلُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ إِلَّا كَمَثَلِ مَا جَعَلَ أَحَدُكُمْ أَصْبَعَهُ فِي الْيَمِّ فَلْيَنْظُرْ بِمَ يَرْجِعُ إِلَيْهِ» دنیا و آخرت همچنان است که انگشتی در دریا نهی و برداری از آن چه حاصل شود؟ دنیا قطره است و آخرت آن دریا.

ششم: دنیا بدارالضیافه ماند که وقف کرده باشند بر مسافران، تا هر که بدانجای بگذرد زواده‌ای برگردد تا در راه بدان منتفع شود؛ پس باید که آدمی از دنیا، زاد آخرت بردارد چنانکه در قرآن مجید فرمود: «و تَزُودُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى» (سوره بقره، آیه ۱۹۷) (Shirazi, 2007).

هفتم: ابوهیره از رسول خدا (ص) نقل می‌کند: روزی رسول خدا (ص) فرمود: ابوهریره خواهی که دنیا و هرچه در دنیا است به تو نمایم؟ گفت: خواهم یا رسول الله. گفت: دست من گرفت و تا مزبله‌ای که در آنجا سرهای آدمی و استخوان‌های پوسیده و خرقه بارها انداخته. گفت: این سرها چون سرهای شما بر حرص و جمع مال بود و این خرقه پارها آن است که به وقت رعونت و تجمل می‌پوشیدند، و این استخوان استوران ایشان است که بر آن طواف می‌کردند و این نجاستها آن طعام‌های خوب است که به حيله به دست می‌آورده اند. هر که که خواهد بگرید بر دنیا، بگوی که جای آن است.

هشتم: مثال اهل دنیا در مشغولی ایشان به کار دنیا و فراموش کردن کار آخرت مثال قومی اند که در کشتی باشند و به جزیره رسند و در آنجا متفرق شوند و کشتی بان فریاد می‌کند، که مبادا روزگار به سر برید و جز به طهارت مشغول شوید که کشتی به تعجیل خواهد رفت گروهی که عاقل تر بودند سبک طهارت کردند و باز آمدند و در کشتی جای خویش بگرفتند و گروهی که به تفرج مرغان و درختان

زمانی بماندند چون بیامدند جای فراخ و روشن نیافتند. به جای تنگ و تاریک بنشستند ورنج آن می‌کشیدند و گروهی در آن جزیره بماندند و هلاک شدند. گروه اول مومنانند که پرهیز گار بودند، گروه بازپسین مثل کافر لکنه خدای تعالی را فراموش کردند و همگی خود به دنیا دادند که «اسْتَحْبُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ» (سوره نحل، آیه ۱۰۷) و این گروه میانین مثل عاصیان اند اندکی اصل ایمان نگه داشتند. لکن دست از دنیا باز نداشتند.

با توجه به مواعظ علامه در مذمت دنیا اینگونه دریافت می‌شود از آنجا که دنیا نباید با وعده‌های فریبده‌اش انسان‌های خردمند را در دام خود اسیر می‌نماید از دنیا و نعمت‌های آن به عنوان واسطه‌ای در جهت نیل به نعمت‌های اخروی و کسب سعادت و کمال‌گرایی بهره برد.

کمال جویی از دیدگاه ناصر خسرو

ناصر خسرو بر اساس شریعت و دینداری که داراست مقصد نهایی از زندگی در این عالم را رسیدن به تکامل عقلانی و روحانی می‌داند و با زبان شعر:

چو می‌دانی که آید مرگ ناگاه

که چون او کس نباشد مر ترا یار

ز غیر او بگردان رو درو کن

که در زر کس نبیند هوشیاری

کزان بیگانگان گردند چون خویش

که باب خلد را دانش کلید است

دمی از حق مشو غافل درین راه

از او خواه استعانت در همه کار

توکل در همه کاری براو کن

خرد بهتر بود از زر که داری

سخاوت پیشه کن تو از کم و بیش

ترا پیرایه از دانش پدیدست

ذیلی	در	طمع	می‌دان	بتحقیق	چه	عزت	را	قناعت	دان	وتوفیق
با	افراط	گر	کنی	شهوت	زیانست	ضعیفی	تنست	وقطع	جانست	
همه	رنج	جهان	از	شهوت	آمد	کادم	زان	برون	از	جنت آمد
مشو	خودبین	که	آن	باشد	هلاکت	وزان	تیره	بماند	جان	پاکت
بفکرت	حاضر	اوقات	خود	باش	چوباشی	با	کسان	با	ذات	خود باش
زیاد	مرگ	غافل	چون	نشینی	چو	با	اُفتادگان	آخر	قرینی	
چنان	پندارد	آن	مسکین	در	ینجا	کران	خوشر	نباشد	هیچ	مأوا
نمی	داند	کرین	خوشر	سرائیست	که	در	جنب	آن	تاریک	جائیست
تو	صورت	نیستی	معنی	طلب	کن	نظر	در	جسم	وجان	بُلعجب کن
صفت‌هایت	صفت‌های	خدائیست	ترا	این	روشنی	زان	روشنائیست			
زنوراو	تو	هستی	همچو	پرتو	وجود	خود	بپرداز	وتو	او	شو

(قبادیانی، ۱۳۸۶، ص ۵۲۲-۵۲۳)

کمال جویی از دیدگاه قطب الدین شیرازی

علامه هدف زندگی چه به صورت فردی و چه اجتماعی رسیدن به کمال و سعادت انسانی می‌داند و به نقل از سقراط و افلاطون و ارسطو طالبس بیان می‌دارد که انسان را دو حیوة است: قوام یکی از ایشان به اغذیه است و سایر اشیایی که خارج است، و ما در قوام خویش امروز

حکیم طریق رسیدن به کمال را کسب فضائلی چون؛ اطاعت پروردگار، خرد ورزی، توکل، سخاوت، دانش اندوزی، قناعت، دوری از هوای نفس، عدم دلبستگی به دنیای مادی، دوری از حرص و طمع و کسب توشه برای زندگی اُخروی می‌داند.

نتیجه‌گیری

محبت در میان اقشار مختلف جامعه جایگاه ویژه‌ای دارد. دنیا هم نامی است برای زندگی کردن که در رهگذر آن هم فرصت وجود دارد و هم تهدید و انسان باید به گونه‌ای از آن عبور کند که فرصت‌ها را به تهدید مبدل نکند حال حُب دنیا رذیله اخلاقی است که توجه بسیاری انسان‌های خردمند و وارسته را به خود معطوف داشته است. حکیم ناصر خسرو شاعر و فیلسوف عقل‌گرای قرن پنجم (به روش عقل و استدلال و پیروی از فارابی) و علامه قطب الدین فیلسوف صوفی مسلک قرن هشتم (به روش سیر و سلوک و پیروی از سهروردی) با رویکرد اسلامی-دینی تفاهم فکری مشترکی بر این پدیده داشته و بر این عقیده اند که؛ محبت در برخی اُمور می‌تواند خاستگاه ایجاد بسیاری از فضائل اخلاقی و در نقطه مقابل آن افراط و رزویا استفاده نادرست از آن سبب شکل‌گیری رذائل اخلاقی گردد همانند حُب دنیا و حُب دنیا را محبت کاذبی می‌دانند که انسان نقص را کمال می‌پندارد و چشم بر حقایق بسته و بر زیبایی‌های موهوم و غیر واقعی علاقمند می‌گردد و دارا بودن این ویژگی در انسان می‌تواند زمینه‌ساز صفات ناپسند دیگری چون؛ آزو طمع، شکم‌بارگی، جاه‌طلبی و تظاهر را فراهم گرداند. همچنین دنیا جایگاه عبرت‌آموزی می‌دانند که با بصیرت از زیبایی‌ها و ظواهر فریبنده اش می‌توان پند گرفت. هر دو فیلسوف بالاترین لذت را در میان لذات عقلی دانسته و مقصد نهایی بشر را رسیدن به کمال که انسان بایست با بندگی و اطاعت پروردگار کسب دانش و دوری از خواب و خیال و هوای نفس و افراط و رزی در نعمتها دنیوی در این دنیا توشه‌ای برای دنیای ابدی خود فراهم کند.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

محتاجیم به آن، و این حیات اول است و حیوة دیگر آن است که قوام آن به ذات خودست، بی آنکه او را حاجتی باشد در قوام ذات او به اشیا بی که خارجست ازو، بلکه او مکتفیست به نفس خویش در آن که محفوظ بماند و این حیوة آخرت است» (شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۹۹). بنابراین طبق نظر علامه انسان دو شکل زندگی دارد یکی دنیوی؛ که در آن رفع نیازهای مادی و جسمی ملاک است و دیگری، ارزشش در ذات خود موجود و فرامادی است و نیازهایش از طریق اعمال نفسانی و معنوی تأمین می‌شود که زندگی اخروی است. و همانگونه که حیات انسانی را دارای دو مرحله می‌داند کمال انسانی را نیز به پیروی از فارابی. شامل دو مرحله می‌داند و در معارفه آن اینگونه بیان می‌دارد:

«انسان را دو کمال است اول و اخیر. و اخیر ما را حاصل می‌شود نه درین حیوة بلکه در حیوة آخرت وقتی که از پیش آن رفته باشد کمال او درین حیوة ما».

علامه برای انسان دو مرحله کمال در نظر می‌گیرد که کمال آخر در این دنیا نیست بلکه خاص زندگی اخروی که از قبل توسط این دنیا برای آن فرستاده و مقدمات آن فراهم شده باشد.

«و کمال اول آن است که همه افعال بکند نه آنک انسان در فضیلتی باشد فقط بی آنکه افعال آن فضیلت کند. چه کمال در آن است که بکند، نه در آن که اقتضاء ملکاتی کند که افعال از آن باشد» (Shirazi, 2007).

و کسب کمال اول بدین گونه است که که آدمی همه‌ی ملکات فضیله را کسب کند و خصلت‌های پسندیده را در خود پرورش دهد نه آنکه فقط در پی انجام یک عمل نیکو باشد که فقط اعمال مخصوص به آن فعل نیک را انجام دهد بلکه کمال در آن است که بر حسب ضرورت افعال خیری انجام دهد که خود منشأ بسیاری از افعال خیر دیگر باشد.

EXTENDED ABSTRACT

The concept of *ḥubb al-dunyā* (love of the world) has long been a focal point of philosophical and

spiritual contemplation across Islamic thought. In this article, the perspectives of Nasir Khusraw and Qutb al-Din Shirazi—two influential thinkers from distinct historical contexts and philosophical traditions—are examined in light of their reflections on the implications of worldly attachment. Nasir Khusraw, an 11th-century philosopher-poet aligned with Isma'ili doctrine, relies on rational argumentation and the supremacy of intellect to interpret the dangers of excessive materialism. By contrast, Qutb al-Din Shirazi, a polymath of the 13th century rooted in the mystical and intuitive insights of Sufism, addresses the love of the world through experiential spiritual purification. Both thinkers, despite their different methodological orientations—one grounded in logic and the other in mystical ascent—arrive at converging conclusions regarding the corrupting nature of worldly love. The notion of *ḥubb al-dunyā* is not inherently negative in their views; rather, it becomes perilous when it overshadows one's moral trajectory and spiritual development. As stated by Nasir Khusraw, human intellect is the divine compass that must navigate through the veils of temporal existence, whereas Qutb al-Din places emphasis on spiritual struggle (*mujāhada*) and the inner cleansing of the soul. This article brings their voices into conversation and underlines the complementarity of reason and spiritual intuition in resisting the temptations of ephemeral pleasures. Nasir Khusraw's philosophical foundation rests upon the elevation of the intellect (*'aql*) as the cornerstone of ethical and existential clarity. His writings, particularly in *Zād al-Musāfirīn* and *Dīwān*, assert that the rational soul distinguishes the human being from other creatures and aligns one's essence with higher, eternal truths (Qubadiani, 2018). He regards worldly attachment as a deviation from reason and emphasizes self-discipline (*tahdhīb al-naḥs*) as the pathway to liberation from the material world's seductive delusions. Drawing from Avicennian philosophy, he upholds the supremacy of intellectual pleasures over bodily sensations, arguing that the latter are temporary and bound to decay, while the former

endure beyond the limits of physical existence (Halabi, 1982). According to Nasir Khusraw, spiritual growth requires a deliberate rejection of indulgence in carnal desires. Instead, he promotes the pursuit of wisdom, ethical conduct, and inner purity, thereby framing *ḥubb al-dunyā* as a consequence of unrefined inclinations rather than an inescapable reality. In this context, he sees the prophets as the highest embodiment of rational and spiritual perfection, as they exemplify the detachment from temporal allurements and act as guides toward divine proximity (Qubadiani, 1984). His rational ethics, while grounded in Islamic teachings, integrate Greek philosophical traditions and highlight that the journey toward perfection entails intellectual exertion, moral vigilance, and continual reflection on the transient nature of worldly beauty and wealth.

In contrast, Qutb al-Din Shirazi approaches the issue of worldly love through the lens of Sufi metaphysics, particularly drawing on the illuminationist school of Suhrawardi. For him, *ḥubb al-dunyā* represents the fundamental veil separating the seeker from divine light. Shirazi categorizes human souls based on their orientation toward the material or the spiritual and considers those who oscillate between the two as vulnerable to distraction and spiritual downfall (Halabi, 1982). In *Durrat al-Tāj*, he elaborates on the gradations of spiritual ascent, likening worldly attachment to a deceptive enchantment that blinds the heart and obstructs divine encounter. He employs metaphors such as the poisoned chalice and fleeting shadow to describe the illusory nature of material gains and temporal beauty (Shirazi, 2007). Building upon Sufi conceptions of asceticism, Shirazi does not advocate for complete abandonment of the world but insists on maintaining a minimal and necessary engagement with it. His emphasis lies in transforming material existence into a station of spiritual trial, urging seekers to transcend their lower appetites through rigorous self-examination, remembrance (*dhikr*), and alignment with divine will. Ultimately, Shirazi's account reinforces the idea that the human

soul must ascend beyond the dualities of gain and loss in this world and develop an intimate connection with eternal truths through the practice of ethical virtue and spiritual discipline.

A thematic analysis of their respective worldviews reveals striking overlaps in how both philosophers describe the corrupting characteristics engendered by excessive love of the world. Traits such as greed (*tama*), gluttony (*shahwat al-baṭn*), vanity (*riyā*), and ambition (*talab al-jāh*) are all presented as offshoots of the same root vice—unbridled attachment to worldly pleasures. Nasir Khusraw, through poetic admonitions, warns against the seductive pull of riches and power, illustrating through vivid imagery the eventual ruin awaiting those who prioritize temporal achievements over inner development (Qubadiani, 2005). He juxtaposes the fleeting joys of consumption with the enduring bliss of intellectual and spiritual satisfaction, urging the reader to distinguish between transient pleasure and lasting fulfillment. Similarly, Shirazi draws from Qur’anic verses and prophetic traditions to stress that worldly accumulation often serves as a barrier to enlightenment. By illustrating various parables—such as the man enchanted by a beautiful but treacherous woman, or the ship traveler seduced by a deceptive island—he presents a powerful critique of consumerism and ego-driven living. Both thinkers agree that the true purpose of existence lies in transcending the superficial layers of self and cultivating a life rooted in piety, modesty, and contemplation.

This shared ethical vision extends into their respective definitions of perfection (*kamāl*). For Nasir Khusraw, perfection is the realization of rational and moral capacities in alignment with divine law. It is through the systematic cultivation of knowledge, self-restraint, generosity, and God-consciousness that the human being may attain his highest potential. He rejects the dichotomy between worldly and spiritual pursuits by asserting that worldly means must be subordinated to spiritual ends, not eradicated altogether (Kardan, 2004). Shirazi, too, sees perfection as a dual-stage

journey: the first stage being the embodiment of virtuous action and the second, the internalization of divine attributes. He references classical philosophers such as Plato and Aristotle, as well as Islamic sages like Suhrawardi, to argue that human excellence entails both theoretical understanding and practical virtue. According to Shirazi, the perfected soul is one that not only knows the good but does the good consistently, turning every worldly experience into a means of spiritual progress (Shirazi, 2007). Thus, perfection is not a state to be attained passively; it demands constant effort, guided reflection, and purification of the inner self from the contaminations of *ḥubb al-dunyā*.

Furthermore, their interpretations are not isolated historical artifacts but hold contemporary relevance in societies grappling with consumerism, secularism, and moral disorientation. Both Nasir Khusraw and Qutb al-Din Shirazi offer philosophical frameworks that can inform modern ethical discourse, especially in fields such as education, psychology, and social reform. In a world increasingly oriented toward external achievements and material acquisition, their emphasis on self-mastery, moral clarity, and transcendental values serves as a necessary corrective. The relevance of their views is heightened in the age of digital distractions, where attention is commodified and desires are continuously stimulated. Their critique of *ḥubb al-dunyā* encourages a reorientation of priorities—inviting individuals and communities to reflect more deeply on the ultimate aims of human life and the means by which these aims can be achieved. Integrating their insights into curricula, spiritual programs, and policy-making can reinstate a much-needed ethical compass in both personal and collective spheres, ultimately fostering a culture that values inner richness over material excess.

In conclusion, the philosophical contributions of Nasir Khusraw and Qutb al-Din Shirazi illuminate a shared moral imperative in Islamic thought: to recognize the deceptive allure of the world and strive instead for enduring excellence. Both

thinkers, while distinct in method—one privileging reason and the other spiritual illumination—converge in their denunciation of worldly love as an impediment to human flourishing. Their teachings advocate for a balanced life where material needs are met without compromising spiritual goals. Through discipline, reflection, and ethical action, they argue, individuals can transcend their baser impulses and cultivate a state of true felicity. Their works remain not only philosophically rich but practically resonant, guiding present and future generations toward a life of meaningful purpose and transcendent realization.

References

- Allport, G. W. (1961). *Pattern and Growth in Personality*. New York, NY: Holt, Rinehart & Winston.
https://ia601408.us.archive.org/30/items/in.ernet.dli.2015.199562/2015.199562.Pattern-And-Growth-In-Personality_text.pdf
- Bugental, J. F. T. (1965). *The Search for Authenticity: An Existential-Analytic Approach to Psychotherapy*. New York, NY: Holt, Rinehart & Winston.
<https://a.co/d/4cz3O4L>
- Bugental, J. F. T., Schneider, K. J., & Pierson, J. F. (2014). *The Handbook of Humanistic Psychology: Theory, Research, and Practice*. California: SAGE Publications.
<https://doi.org/https://doi.org/10.4135/9781483387864>
- Darabi, J. (2018). *Theories of personality psychology (Comparative approach)*. Tehran: Ayij Publishing.
- Deci, E. L., & Ryan, R. M. (1980). Self-determination Theory: When Mind Mediates Behavior. *The Journal of Mind and Behavior*, 1(1), 33-43.
<https://www.jstor.org/stable/43852807>
- Feast, G. J., Roberts, T., & Face, J. (2012). *Theories of personality*. Tehran: Ravan Publishing.
- Frankl, V. E. (1984). *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*. California: Touchstone.
<https://a.co/d/7QFIZ1c>
- Ibn Manzur, M. b. M. (1993). *Lisan al-Arab* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Sader.
- Kamalvand, P., & Mohammad Ali Nejad, R. (2016). Comparative conceptualization of self-esteem in the Quran and humanistic psychology. *Journal of Counseling and Psychotherapy Culture*, 7(27), 1-32.
- Makarem Shirazi, N. (1995). *Tafsir-e Namuneh* (Vol. 14). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Maslow, A. H. (1968). *Toward a psychology of being*. New York: Insight Books; D. Van Nostrand Company.
<https://archive.org/details/towardpsychology1968masl/page/n8/mode/1up>
- Maslow, A. H. (1987). *Motivation and personality*. Longman Publishers.
<https://a.co/d/4FIO206>
- Maslow, A. H. (1993). *The Farther Reaches of Human Nature*. Louisiana: Arkana.
<https://a.co/d/fys7dNN>
- Miri, S. M. H., & Khademi Afzal, F. (2018). An examination and critique of Abraham Maslow's view on self-actualization with an emphasis on Islamic sources. *Journal of Comparative Exegesis Studies*, 4(7), 57-78.
- Noorbala, A. A. (2011). Mental-social health and strategies for improvement. *Iranian Journal of Psychiatry and Clinical Psychology*, 17(2), 151-156.
- Pourafkari, N. (2003). *Comprehensive dictionary of psychology and psychiatry and related fields*. Tehran: Contemporary Culture Publishing.
- Raghib Isfahani, H. b. M. (1993). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. Damascus, Beirut: Dar al-Qalam.
- Rogers, C. R. (1995a). *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*. California: HarperOne.
<https://a.co/d/cArrBd8>
- Rogers, C. R. (1995b). *A Way of Being*. California: HarperOne.
<https://a.co/d/78G7jj7>
- Rosenberg, M., & Owen, J. (2020). *Self-esteem and its role in resilience*. London: Sage Publications.
- Schultz, D. P., & Schultz, S. E. (2012). *Theories of personality*. Tehran: Virayesh Publishing.
- Smith, E. R., & Mackie, D. M. (2021). *Social psychology*. New York: Psychology Press.
- Snyder, C. R., & Lopez, S. J. (2014). *Positive Psychology: The Scientific and Practical Explorations of Human Strengths*. New York: SAGE Publications.
<https://a.co/d/30RzFhv>
- Tabatabai, M. H. (1997). *Al-Mizan* (Vol. 6). Qom: Dar al-Ilm.
- Veysi, O., Amiri, M., & Mohammadi, M. (2021). A comparative study of the concept of mental health from the perspective of Islam and modern psychology. *Journal of New Advances in Psychology*, 4(40), 23-45.

- Dashti, A., & Mahouzi, A. (1983). *A portrait of Nasir Khusraw*. Tehran: Javidan Publishing.
- Delshad Tehrani, M. (2019). *The school of Mehr: Principles of education in Nahj al-Balagha*. Tehran: Darya Publishing.
- Esfandiar, R. (2013). The political thought of Sheikh Shahab al-Din Suhrawardi. *Motale'at-e Siyasi*, 1(3), 121-138.
- Farmahini Farahani, M. (2011). *Education in Nahj al-Balagha*. Tehran: Ayij Publishing.
- Ghazali, M. B. (2013). *Revival of the religious sciences*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing.
- Goharin, S. S. (1997). *Explanation of Sufi terminology*. Tehran: Zawar Publishing.
- Golestani, S. H. (1991). *Islamic philosophy from the beginning to the end of the fifth century AH*. Isfahan: Mashal Publishing.
- Hafez Nia, M. R. (2017). *An introduction to research methods in the humanities*. Tehran: Samt Publishing.
- Hafez, S. M. (1999). *Divan-e-Ash'ar*. Tehran: Safi Ali Shah Publishing.
- Halabi, A. A. (1982). *The history of Iranian philosophers from the beginning of Islam to the present*. Tehran: Zawar Publishing.
- Kardan, A. M. (2004). *An introduction to the philosophy of Islamic education* (Vol. 1). Tehran: Samt Publishing.
- Mirghaderi, S. F., & Gholami, M. (2009). A comparative study of the image of the world in the poetry of Nasir Khusraw and Abu al-'Ala. *Journal of Comparative Literature, University of Bahonar Kerman*, 1(1), 207-236.
- Naziri Nishaburi, M. H. (2000). *Divan-e-Ash'ar*. Tehran: Negah Publishing.
- Qubadiani, N. K. (1984). *Jami al-Hikmatayn*. Tehran: Tahouri Publishing.
- Qubadiani, N. K. (2005). *Khan al-Ikhwan*. Tehran: Asatir Publishing.
- Qubadiani, N. K. (2018). *Zad al-Masafirin*. Tehran: Asatir Publishing.
- Saadi, A. M. M. (1995). *Ghazals of Golestan*. Tehran: Sokhan Publishing.
- Safa, Z. (1993). *History of Persian literature* (Vol. 3). Tehran: Ferdows Publishing.
- Safa, Z., & Torabi, M. (1995). *History of Persian literature* (Vol. 2). Tehran: Ferdows Publishing.
- Shayegan, D. (1978). *Religions and philosophical schools of India* (Vol. 1). Tehran: Amir Kabir Publishing.
- Shirazi, Q. M. B. (2007). *Dar al-Taj li Gharat al-Dabbaj*. Tehran: Hikmat Publishing.
- Suhrawardi, S. D. (2001). *Collected works of Sheikh al-Ishraq* (Vol. 1 & 2). Tehran: Research Institute for Human Sciences and Cultural Studies.
- Tabatabai, S. M. H. (2019). *Principles of philosophy and the method of realism* (Vol. 5). Tehran: Sadra Publishing.
- Zarinkoub, A. (2002). *The value of the heritage of Sufism*. Tehran: Amir Kabir Publishing.