

تبیین فلسفی امکان تعالی عشق از منظر حکمت صدرایی^۱

<https://doi.org/10.22034/pke.2025.21967.2029>

۱- مهدی باخرد

دانش آموخته ارشد فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

1. Mahdi Bakherad

M.A. in Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

emre.bakh@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0001-2089-7017>

۲- امیر راستین طرقي (نویسنده مسئول)

استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

1. A Philosophical Explanation of the Possibility of Transcendence of Love from the Perspective of Şadrian Philosophy

نوع مقاله: علمی - پژوهشی

ارسال: ۱۴۰۴/۰۵/۱۲

ویرایش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۶

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۲

انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

Article Type: Research Article

Received: 03 August 2025

Received in revised form: 17 September 2025

Accepted: 17 September 2025

Available online: 22 June 2026

2. Amir Rastin Toroghi (Corresponding Author)

Assistant professor, Islamic philosophy and theosophy, Faculty of theology and Islamic teachings, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

arastin@um.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0002-2823-8649>

۳- سیدمرتضی حسینی شاهرودی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

3. Seyyed Mortaza Hosseini Shahrudi

Professor, Department of Islamic Philosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

shahrudi@um.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0003-2451-9088>

چکیده

یکی از مهم‌ترین مباحث در فلسفه اخلاق، عرفان و معنویت اسلامی نسبت میان عشق مجازی و عشق حقیقی است که به پرسش از امکان، چگونگی و معیار تعالی عشق از ساحت محسوس به مرتبه معقول و الهی بازمی‌گردد. حکمت صدرایی، با برخورداری از مبانی‌ای چون حرکت جوهری، تشکیک، اتحاد عاقل و معقول، و وحدت شخصی، امکان ارائه تبیینی جامع از امکان تعالی عشق را فراهم می‌سازد؛ مسیری که از عشق مجازی آغاز و در سیر وجودی نفس به عشق الهی و فنا در جمال مطلق منتهی می‌شود. این پژوهش، با روش تحلیل فلسفی-مفهومی، سه الگوی متمایز از امکان تعالی عشق در حکمت صدرایی را استخراج و تحلیل می‌کند: الگوی نخست مبتنی بر حرکت جوهری و سیر اشتدادی نفس، الگوی دوم بر پایه ادراکات مثالی و عقلی، و مدل سوم بر بنیاد وحدت وجود و شهود الهی. در ادامه، این سه الگو در محورهایی چون امکان سازگاری با رویکردهای تجربی از عشق، نقش اراده انسان در تعالی عشق، مرز عشق مجازی و حقیقی، و کارکرد معنوی عشق مقایسه شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که این تبیین‌ها، با وجود تفاوت‌های مفهومی، در بستر حکمت متعالیه قابل جمع‌اند و می‌توان آن‌ها را سطوح مکملی از یک نظام فلسفی-معنوی در باب عشق تلقی کرد.

واژگان کلیدی: عشق مجازی، عشق حقیقی، ملاصدرا، حرکت جوهری، وحدت وجود

مقدمه و طرح مسئله

در علم اخلاق یکی از راه‌های درمان رذائل و اتصاف به فضائل اخلاقی مسأله عشق عنوان شده است. عشق عفیف رذائلی همچون خودپسندی و نخوت را برطرف کرده، انسان را به فضائلی چون تقدیم غیر بر خود و ایثار متصف می‌سازد. مسلک عشق، مسلک تصفیه و تخلیص است. بدیهی است با تلقی مادی‌انگارانه از عشق که آن را تنها پدیده‌ای برای بقای نوع می‌داند گزاره‌های فوق معنای محصلی نخواهد داشت، لذا اثبات تجرد و تعالی در عشق در این مهم ضروری می‌نماید. همچنین غرض دیگر پژوهش آن است تا یادآور شود عشق عاملی برای برانگیختن حس

معنوی در بشر و عواطف روحانی اوست چرا که منجر به لطافت روح و آمادگی در نفس عاشق شده، او را مهبیای پذیرش و درک عشق الهی می‌سازد عشقی که کمال نهایی انسان است. با ظهور و رواج رویکردهای تقلیل‌گرایانه به ویژه نظریات علمی و تجربی در حوزه عشق‌شناسی در سده‌های اخیر، کارکردهای معنوی عشق مانند دو کارکرد فوق با چالش جدی مواجه شده است و رویکردهای معناگرایانه به عشق تضعیف شده است. مقصود از نگاه معناگرایانه نسبت به عشق، نگاهی از منظر تعالی عشق از جنبه‌های صرفاً مادی است. عمدتاً افرادی که دغدغه‌ی معناشناسی عشق انسانی را دارند به نحوی یک امر متعالی مدنظرشان است. ایشان معنای عشق انسانی را بر اساس خاستگاهی الهیاتی مدنظر قرار داده و کمال آن را در اثر ارتباط با همان ارزش متعالی قلمداد می‌کنند. در این پژوهش بر آنیم تا ظرفیت حکمت‌صدرایی در ارائه تبیین‌هایی فلسفی برای رویکرد معناگرایانه و امکان تعالی یافتن عشق از مراتب فروتر خود به مراتب برتر و نیل از عشق مجازی به عشق حقیقی را نشان دهیم.

پیشینه تحقیق

در خصوص عشق و ماهیت و کارکردها و اقسام آن از جمله عشق حقیقی و مجازی از منظر صدرایی، پژوهشهای قابل توجهی صورت گرفته است؛ پایان‌نامه‌های «بررسی ماهیت و جایگاه عشق در حکمت متعالیه» (نجف‌زاده، ۱۳۹۱)، «عشق و رابطه آن با جهان هستی از دیدگاه ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا» (فتاحی، ۱۳۸۹)، «عشق از دیدگاه ملاصدرا و افلاطون» (گلستانه، ۱۳۹۸)، و مقالاتی همچون «بررسی تأثیر مبانی هستی‌شناختی ملاصدرا بر عشق‌شناسی وی» (ارشاد ریاحی و یاریان، ۱۳۹۶)، «رابطه عواطف و معرفت از منظر ملاصدرا» (یزدانی، سعیدی مهر، ذهبی، ۱۳۹۲)، «عشق طریقی به سوی کمال انسانی» (سلیمانی، ۱۳۹۳)، «رساله‌العشق ابن سینا و تأثیر آن در ملاصدرا» (شانظری، یاریان ۱۳۹۳)، و «بررسی تطبیقی ایمان و عشق از دیدگاه ملاصدرا» (تکاور نژاد، فخار نوغانی، سید موسوی ۱۳۹۸). در عین حال در هیچک از آثار مورد بررسی، به مسئله مقاله‌کنونی یعنی استنباط و معرفی الگوهای تبیین امکان تعالی عشق از نگاه صدرایی و نیز مقایسه آنها پرداخته نشده است. غرض از این پژوهش به طور مشخص آن است که اولاً که نشان دهد از منظر فلسفی عشق به نحو بالفعل و یا بالقوه از تعالی و معنویت برخوردار است، ثانیاً سه الگوی متفاوت فلسفی از این تعالی را بر اساس مبانی صدرایی استنباط و ترسیم نماید، و ثالثاً در یک مقایسه تطبیقی میان این سه الگو نشان دهد که کدام مدل مزایای بیشتری دارد، به عنوان نمونه، کدام الگو

با هزینه کمتری می‌تواند از یکسو با رویکردهای تجربی سازگار شود و از دیگر سو از برداشتهای تقلیل‌گرایانه و مادی‌گرایانه که به حذف معنویت و حقیقت از عشق می‌انجامد در امان بماند.

عشق حقیقی و مجازی از منظر حکمت صدرایی

مجاز و حقیقت، مشترک لفظی میان معانی مختلف است. در بحث عشق‌شناسی صدرایی نیز عشق حقیقی و مجازی مشترک لفظی میان دو معناست: ۱. عشقی که مقصود بالذات است و عشقی که قنطره و وسیله رسیدن به محبوب و معشوق بالذات است و طریقت دارد؛ این معنا مبتنی بر وجودشناسی تشکیکی صدرایی است که بر حسب آن، عشق حقیقتی ذومراتب است که هر مرتبه فروتر، وسیله و قنطره نیل به مرتبه برتر عشق است و نسبت به آن، مجاز محسوب می‌شود، همچنانکه مرتبه برتر، حقیقت مرتبه مادی است؛ ۲. آنچه حقیقتاً عشق است و آنچه حقیقتاً عشق نیست اما به دلیل نوعی ارتباط و نسبت با عشق، نام عشق به خود می‌گیرد، مانند عشق به تجلیات و مظاهر یک شیء که عشق مجازی است؛ این معنا مناسب هستی‌شناسی مبتنی بر وحدت شخصی وجود است و به ویژه در تبیین سوم صدرایی خود را نشان می‌دهد. در بحث مراتب عشق از دید صدرالمتألهین، بیشتر معنای نخست جریان دارد. در این دسته‌بندی، عشق به چهار قسم حیوانی، عقیف، اوسط و اکبر یعنی عشق الهی تقسیم شده که ما به دو قسم نخست تحت عنوان عشق انسانی و مجازی به صورت مفصل‌تر و به دو قسم دیگر با عنوان عشق الهی و حقیقی به طور اجمالی می‌پردازیم.

الف. عشق مجازی

عشق حیوانی: نخستین جرقه‌های عشق و جلوه‌های محبت شدید در انسان، ناشی از پایین‌ترین مراتب ادراکی او یعنی قوای طبیعی و حیوانی اوست. عشق حیوانی یا بهیمی از کالبد زیبای معشوق حاصل شده و تنها به صورت و ظاهر او تعلق می‌گیرد. در مواجهه‌ی ظاهری فرد متوجه صورتی زیبارو شده، فریفته و شیدای زیبایی بصری و حسن ترکیب معشوق می‌گردد اموری که شان آنها جسمانی است. پس از این مواجهه از دریچه‌ی حواس ظاهری انسان، برای عاشق تخیلی رخ می‌دهد و صورتی از معشوق در ذهن او نقش می‌بندد. صورتی که مسبوق به ادراکی حسی است و وضع و محازات ظاهری معشوق برای عاشق در آن موضوعیت دارد. تخیل صورت زیبا باعث تحریک شدن قوه‌ی شهویه می‌گردد و عاشق تمایلی برای اتحاد جنسی با محبوب پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۵۴۵).

ملاصدرا مبدا این قسم از عشق را نفس اماره و غایت آن را طلب لذت حیوانی و جنسی می‌داند. در حقیقت او معتقد است که عشق طبیعی، ریشه در بعد حیوانی و گرایش‌های شهوانی انسان دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج. ۷، ص. ۱۷۴). افرادی که در این نوع از عشق باقی مانده و فراتر نمی‌روند، افرادی با قلب‌های قاسی، نفوسی غلیظ و طبعی خشک هستند که همانند چهارپایان به جز مقتضیات جنسی به امری دیگر نمی‌اندیشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج. ۷، ص. ۱۷۲). با توجه به پیامدهای ناپسندی که توقف در این مرحله از عشق به همراه دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج. ۷، ص. ۱۷۲ و ص. ۱۷۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۶، ص. ۱۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص. ۱۳۹ و ص. ۱۷۰؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۱۶۶)، و با عنایت به اینکه این مرتبه، پایین‌ترین مرتبه عشق است و پیش از آن مرتبه دیگری وجود ندارد، حقیقی بودن اطلاق عشق بر آن بسیار دشوار است و صرفاً می‌تواند عشقی مجازی به شمار رود (به معنای طریقت).

عشق عفیف: ملاصدرا در فصلی از اسفار تحت عنوان «فی ذکر عشق الظرفا و الفتیان للوجه الحسان» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج. ۷، ص. ۱۷۱) به طور مفصل به جنبه‌های مختلفی از مقوله‌ی عشق عفیف پرداخته است. وی در ابتدا به پنج نظریه‌ی رایج در این قسم از عشق اشاره کرده و در نهایت ادله‌ای بر نظریه منتخب خود که همان ممدوح بودن و فضیلت داشتن آن است ارائه نموده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج. ۷، ص. ۱۹۲). از دید ملاصدرا، قلوب لطیفه هیچ‌گاه از این عشق خالی نیستند. البته او برای این مرحله از عشق به تنهایی قائل به ارزش نیست بلکه فایده آن را در استكمال، تزکیه‌ی نفس و وصول به عشق حقیقی دانسته و به عنوان یک طریق و گذرگاه از مجاز به حقیقت به آن نگاه می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب، ص. ۲۰۷). مصحح این طریقت در این نکته از عشق عفیف نهفته است که تمامی قوای درونی و بیرونی انسان را بر یک امر متمرکز کرده و همت او را واحد می‌سازد، از این رو مایه نجات انسان از سرگردانی شهوات دنیوی بوده و می‌تواند تحت ارشاد و تعلیم صحیح به عنوان یک گذرگاه موقت، باعث تهذیب و تزکیه نفس گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج. ۷، ص. ۱۷۵). فرد عاشق تمام هم و غم خود را کنار گذاشته به طور مستمر در پی زیبایی و جمال معشوق است از هر چه غیر از معشوق است بریده و دل را از غیر او خالی می‌سازد به طوری که گویا عالم تنها شامل او و محبوب اوست و غیر از آن دو موجودی دیگر وجود ندارد. این رهایی از تعلقات متعدد دنیوی انسان را از کثرت به نوعی وحدت رهنمون می‌کند، از این رو رسیدن به معشوقی حقیقی در آن آسان‌تر می‌شود. عشق تمامی علقه‌های دنیوی فرد را بریده و اکنون تنها کار باقی مانده برای رسیدن به معشوق حقیقی، بریدن از یکی و پیوستن به دیگری است.

ملاصدرا حصول عشق مجازی برای انسان را با یک فرآیند تدریجی توضیح می‌دهد. به عبارتی برخلاف مرحله‌ی قبلی که عشق در آن ناگهانی و دفعی به وجود می‌آید (که از دید او نوعی منقصت محسوب می‌شود)؛ عشق در این قسم با فرآیندی تدریجی تحت عنوان استحسان صورت می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج. ۷، ص. ۱۷۳). منظور او از استحسان طلب شناخت و معرفت به زیبایی‌های مختلف نهفته در معشوق است. تلاشی برای کشف و معرفت به زیبایی‌های پنهان محبوب و ضمیمه ساختن آنها با زیبایی‌های ظاهری معشوق که برآیند و نتیجه‌ی این فرآیند، انعکاس صورت محبوب در قلب عاشق است؛ صورتی که با او اتحاد دارد. مراحل استحسان از این قرار است:

مرحله‌ی نخست «تکرار المشاهدات» است. وقتی شخص با فردی زیبارو مواجه شد، مشغول دیدن او می‌شود و به طور مستمر به مشاهده‌ی او می‌پردازد. سپس با دقتی ریزبینانه تمامی سکناات و وجنات فرد را زیر نظر می‌گیرد که ملاصدرا از آن به «توارد الانظار» تعبیر کرده است. اکنون آنچه در مخیله‌ی عاشق نقش بسته است ابعاد مختلف سیرت و صورت، خُلق و خُلق معشوق است که لحظه‌ای از ذهن او بیرون نمی‌رود. تمام وجود عاشق از فکر و ذکر معشوق پر شده است. در این مرحله یعنی «الفکر و الذکر فی اشکاله و شمائله» برای عاشق حالتی رخ می‌دهد که شوق مفرط برای اتحاد با معشوق پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج. ۷، ص. ۱۷۳).

در فرآیند استحسان فرد عاشق پی در پی وجوه مختلف زیبایی محبوب خود را اعم از ظاهری و باطنی دریافت می‌کند. صورتی مثالی در لوح وجود عاشق نقش بسته که تندیس از تمامی زیبایی‌های صوری و معنوی معشوق است؛ صورتی که با نفس عاشق متحد است. به عبارت بهتر متعلق اصلی و بالذات عشق همین صورت حاصله از استحسان است که بر حسب اتحاد عالم و معلوم- جزئی از وجود عاشق گردیده است، صورتی که از معشوق بالعرض و خارجی حکایتگری می‌کند و عاشق با آن خیالپردازی و عشق‌بازی می‌کند. به همین دلیل است که عاشق نه از دوری محبوب خود بیمناک است و نه از تغییر و دگرگونی در ظاهر او اندوه و حزنی در دل دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج. ۲، ص. ۱۱۲) چرا که معشوق بالذات نه جسم خارجی و حضور فیزیکی بلکه صورت نقش بسته در نفس عاشق است؛ از دید ملاصدرا این قسم از عشق برخلاف قسم سابق با ویژگی‌های پسندیده فراوانی همراه است از جمله:

۱. عاری از شهوت: اگرچه نفس اماره که در قسم نخست وجود داشت در این قسم هم وجود دارد اما تحت تسلط نفس ناطقه‌ی انسانی مهار شده است. ملاصدرا تأکید می‌کند این عشق خالی و عاری از هر نوع هوس و شهوت می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج. ۷، ص. ۱۷۳). در این قسم لذت بردن از زیبایی صوری معشوق وجود دارد اما این

لذت بردن از جهت زیبایی است و هرگز با امور شهوانی و نفسانی قابل جمع نیست. در حقیقت قوه‌ی متخیله‌ی انسان تحت تدبیر نفس اماره نیست بلکه در تسلط نفس ناطقه است. در این صورت قوه‌ی متخیله، متفکره شده و در فرآیند استحسان فرد را در جهت تأمل و تفکر برای کشف زیبایی‌های معشوق سوق می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۵۷۷).

۲. **تدریجی بودن:** همانطور که اشاره شد از دید ملاصدرا این قسم از عشق برخلاف نوع قبلی دفعی حاصل نشده و امری لحظه‌ای و انفعالی نیست و طرح فرآیند استحسان از جانب وی، موید همین معنی می‌باشد. عشق محصول فرآیندی زمانبر است که از مشاهده تا تمثیل صورت گرفته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج. ۷، ص. ۱۵۷). به عبارت بهتر تا تمثیل معشوق در لوح وجود عاشق نقش نبندد، شوق او به اتحاد که نشانه‌ی عشق است به نقطه اوج نمی‌رسد؛ بنابراین فرآیندی تدریجی بین مشاهده تا رسیدن به این نقطه وجود دارد. در عشق حیوانی فرد به ناگاه دچار حسی غیرقابل مهار می‌گردد اما در عشق عفیف فرد به مجرد مواجهه‌ی اولیه با انسانی خوش سیما، گرفتار زیبایی ظاهری نمی‌شود و در وهله‌ی اول نه ناظر عاشق است و نه شخص مقابل معشوق، بلکه فرد با اختیار خود و با تدریج این احساس را پدید می‌آورد.

۳. **بدون زوال:** در نتیجه‌ی استحسان که صورت معشوق جزئی از وجود عاشق می‌شد، دیگر هیچ ترسی از جدایی و اندوهی از تغییر در نفس او راه ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج. ۷، ص. ۷۹). معشوق همیشه در پیشگاه او حاضر است و چنین احساسی زائل شدنی نیست.

ممکن است اشکال شود که نقش صورت علمی معشوق در عشقهای رایج در همین حد است که اگر در اثر پیری، بیماری و حادثه، زیبایی مادی معشوق کم شده یا از دست برود، عاشق همچنان او را به واسطه خاطرات و یادهای لذت‌بخشی که از او دارد- دوست دارد، اما اینکه معشوق بالذات، همان صورت علمی باشد، قابل تأمل است، زیرا دلتنگی که از ویژگی‌های رایج عشق است با این ادعا سازگار نیست، چرا که صورت علمی معشوق همواره نزد عاشق حاضر است و دلتنگ شدن برای امر حاضر و در دسترس معنا ندارد! اما باید توجه داشت که سخن ملاصدرا در خصوص این ویژگی مربوط به مرتبه‌ای فراتر از عشق حیوانی و حتی مراتب نازل عشق انسانی است، سخن از یک مرتبه خاص پس از طی یک روند تدریجی است که طبق آن، رفته رفته وابستگی عاشق به تعلقات جسمانی و مادی معشوق کاسته می‌شود.

ب. عشق حقیقی

عشق اوسط: ملاصدرا از عشق اوسط به طور مختصر یاد می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج. ۷، ص. ۱۸۲). تفاوت این مرتبه با عشق مجازی در این است که متعلق عشق در آن مظاهر اسما و صفات الهی است و البته زمانی در انسان ریشه می‌دواند که شخص به بلوغ نفسانی و معرفتی رسیده باشد. در مرتبه‌ی اوسط عشق، عاشق به واسطه‌ی لطافت درونی خود، مشغول مطالعه‌ی مظاهر اسما و صفات و افعال باری تعالی شده و از آن جهت که آنان منتسب به منبع لایزال الهی هستند به آیات الهی عشق می‌ورزد (خلیلی، ۱۳۸۲، ص. ۲۴۴). در این مرتبه از عشق، عاشق باید به مجاهده و سیر و سلوک و خلوت و تفکر در عظمت و جلال خداوند پرداخته و به کسب علوم الهی و آیت‌شناسی مشغول شود.

عشق اکبر: کامل‌ترین عشق از دید ملاصدرا عشق الهی است که در آثار او عشق اکبر خوانده شده است. این مرتبه از عشق متعلق به ذات و صفات مقدس خداوند بوده، مخصوص متالیهین و کمل اولیای الهی یعنی آنانی است که به فنای کلی رسیده‌اند. این عشق همان سر الهی است و عاشقان آن همان اصحاب سر حق هستند لذا تنها برای برگزیدگان و واصلین به مقام انسان کامل است (همان: ۱۸۳/۷). ملاصدرا با ذکر استدلالی به اثبات عشق اکبر در انسان همت ورزیده است: در میان همه‌ی موجودات این تنها انسان است که کمالات همه‌ی اشیای عالم را به صورت بالقوه در خود دارد. از طرفی هر امر بالقوه‌ای مشتاق فعلیت تامه و کمال نهایی خود است پس تنها انسان مشتاق فعلیت تامه‌ی همه‌ی اشیاست و چون چنین فعلیتی که از جمیع جهات تام باشد تنها در خداوند است پس انسان مشتاق ذات حق است (خلیلی، ۱۳۸۲، ص. ۲۴۶). در این مرتبه نشانه‌های ربانی در انسان عاشق هویدا شده و قلب و تمامی وجود او غرق در محبوب می‌گردد و این شعله خاموشی ندارد زیرا معشوق حقیقی خداوند است و او برتر از آن است که نهایت پذیرد. بنابراین عاشق همیشه این شوق را دارد که آنچه ظاهر نشده ظاهر و آنچه حاصل نشده حاصل نماید و این شوق را با مرگ پایانی نیست و پیوسته ابتهاج و سرور بر عاشق مستولی می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۶، ص. ۱۰۲).

الگوهای تبیین فلسفی تعالی در عشق از منظر حکمت صدرایی

در باب حرکت از معشوق مجازی به حقیقی می‌توان از سه نحوه تبیین در حکمت صدرایی سخن گفت. این سه تبیین لزوماً با یکدیگر تباین ندارند و چه بسا قابل جمع هستند. تفاوت در این است که هر یک بر توصیف جنبه و ساحتی از عشق تمرکز دارند. این الگوها از طریق مراجعه به آثار و مبانی حکمت صدرایی قابل استنباط است.

الگوی نخست: بر اساس حدوث جسمانی و حرکت جوهری نفس

اصالت، وحدت و اشتداد و تشکیک در وجود از یکسو، و حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس، نسبت ذاتی و اتحاد نفس و بدن با یکدیگر، تکامل و حرکت اشتدادی نفس، اتحاد نفس با قوا و شئون خود به ویژه با ادراکات خود، از سوی دیگر، از جمله مبانی و اصول حکمت صدرایی است که با قیاس به مقوله‌ی عشق تبیین نخست در توجیه تعالی عشق را موجه می‌سازد که خود جنبه‌ای هستی‌شناسانه و جنبه‌ای معرفت‌شناسانه دارد. از حیث وجود شناختی، نخستین رهیافت مبانی فوق این است که عشق با وجود پیوندی ناگسستی دارد. مولفه‌ی اصلی در عشق زیبایی است و زیبایی حقیقی عبارتست از حقیقت خیر (افلوطین، ۱۹۹۷م، ص. ۶۵۹)، و سبب عشق، زیاده‌خواهی در طلب خیر می‌باشد (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص. ۵۱۶). به تعبیر ابن سینا هر کس خیری را درک کند به اقتضای طبیعت خود بدان عشق می‌ورزد (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص. ۳۹۱). ملاصدرا نیز عشق را آگاهی و شعور به کمال تعریف می‌کند: «و العشق هو الشعور بالکمال» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۲۴۶). این مضمون صرفاً تأکید بر این نکته است که آنچه عاشق را در ورطه‌ی این احساس گرفتار می‌کند، طلب زیبایی و ملائمتی است که در معشوق یافت می‌شود. از این رو هرچه خیر در محبوبی بیشتر شود، استحقاق آن بیشتر شده و عاشق بودن نیز قوی‌تر می‌گردد. از طرف دیگر حقیقت وجود، خیر حقیقی است و به طور مطلق معشوق است و از آنجا که حقیقت وجود، مشکک و ذومراتب است، عشق نیز تشکیکی خواهد بود؛ هرچه یک شیء از حیث رتبه وجودی عالی‌تر و از نقصان محدودیت و مادیت دورتر، ظهور عشق در آن بیشتر و شدیدتر. عشق هر موجودی به قدر وجود اوست. چون موجودات یا عشقشان عین وجودشان است یا به سبب وجودشان (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج. ۲، ص. ۲۰۴).

بر اساس تشکیک، عشق دارای مراتب متعددی است که همگی در یک حقیقت با یکدیگر اشتراک دارند از این رو میان عشق مجازی و حقیقی تفاوت ذاتی و ماهوی وجود ندارد بلکه تفاوت تنها در متعلق عشق است (معنای نخست حقیقت و مجاز). از طرفی با توجه به مبنای حرکت جوهری تمام موجودات عالم طبیعت، از جمله نفس انسانی دارای این نوع حرکت هستند. از نظر ملاصدرا حرکت جوهری نفس، حرکتی اشتدادی است یعنی نفس انسانی

جوهری است ممتد که اجزایی فرضی و به هم پیوسته دارد. نفس چیزی به جز یک حقیقت واحد نیست که دم به دم تحصیل و فعلیت وجودی می‌یابد و به تدریج مراحل حدوث جسمانی، تجرد برزخی و تجرد عقلانی را یکی پس از دیگری می‌پیماید. این استکمال و حرکت اشتدادی در عشق نیز نمود خاص خود را دارد. عشق انسانی دارای مرتبه‌ی واحدی نیست و تدریج در آن نهفته است. انسان در مرحله حیوانیت که دارای قوه شهویه است پدیده‌ای به نام عشق را تجربه می‌کند. این عشق در مراحل تکامل اشتدادی نفس همراه اوست و فانی نمی‌گردد؛ اگرچه متعلق آن با قوی تر شدن قوه ادراک نفس که ناشی از قوی‌تر شدن خود نفس است تغییر می‌یابد اما خود این احساس به بقای نفس باقی است و تنها معشوق از مجازی به حقیقی حرکت می‌کند. به عبارت دیگر اگرچه انسان‌ها حرکت خود را در عشق از مبادی متفاوتی آغاز می‌کنند اما در پایان به مقصدی یکسان دست می‌یابند.

بنابراین همانطور که حرکت نفس در تعالی، حرکتی ارادی اشتدادی است حرکت در عشق نیز ارادی و اشتدادی است؛ زیرا اراده یکی از اسبابی است که سبب می‌شود فرد در سیر تکاملی عشق و حرکت از عشق مجازی به حقیقی، کمال حقیقی خود را تشخیص داده و به سوی آن حرکت نماید. توضیح آنکه کمال در نگاه فلسفی عبارتست از ادراک امر ملائم با طبع، و چون قوه عاقله عالی‌ترین قوه ادراکی انسانی است، کمال متناسب با آن نیز کامل‌ترین است که از نظر ملاصدرا همان اتحاد با عقل فعال می‌باشد. بنابراین، تکامل حقیقی عشق بدون سیر ارادی و عقلانی امکان‌پذیر نیست، هرچند گرفتاران به سوء اراده نیز به دلیل سیر اشتدادی قوای غریزی خود، از حرکت تکاملی اشتدادی به طور مطلق بی‌بهره نخواهند بود.

از حیث معرفت‌شناسانه از نظر ملاصدرا خداوند نفس انسان را به گونه‌ای خلق کرده که مثالی از خود باشد همانطور که شانیت خلاقیت نفس در صور ادراکی به همین معناست. بنابراین همانطور که خداوند دارای دو عالم خلق و امر است، انسان را نیز به گونه‌ای خلق کرده که دارای این دو نشئه‌ی وجودی باشد. عالم امر عالم اراده و ایجاد است و در میان قوای انسان قوه‌ی خیال هویتی امری دارد. منظور از هویت امری یعنی علم و اراده در عالم خیال بعینه همان ایجاد کردن و خلق کردن است از همین رو جایگاه وجود چنین نیرویی مرتبه‌ای بین امر و خلق است. خیال از یکسو، صور را ایجاد کرده و محسوسات را مجرد می‌سازد، و از سوی دیگر، معانی و حقایق عقلانی را به صورت جسمانی درآورده و به مرتبه شکل و رنگ و بعد تنزل می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۷، ص. ۳۵).

قوهی خیال با توجه به نظریه‌ی قیام صدور، نقشی اصلی و اساسی مبتنی بر صورتگری در عشق ایفا می‌کند. خیال در عشق منفعل نیست بلکه فعال و خلاق است. تصویر معشوق در خیال عاشق، نه یک تصویر ساده‌ی طبیعی و انعکاس منفعلانه عین در ذهن است، بلکه خیال عاشق آن را خلاقانه به مثابه صورتی تمثیلی انشاء نموده است. نفس انسان هنگامی که با فردی صاحب جمال مواجه می‌گردد، به مدد خلاقیت قوهی خیال صورتی از او را در ایجاد می‌کند؛ اما این فرآیند تنها صورتی ساده از خلاقیت نفس و صرفاً انعکاس صورتی حسی در قوهی خیال است. این خیال خاطره‌ای بیش نیست و تنها آغازی بر فعالیتها و تلاش‌های زیبایی‌شناسانه‌ی عاشق است؛ فرآیندی که ملاصدرا از آن به استحسان تعبیر نموده است. منظور او از استحسان طلب شناخت و معرفت به زیبایی‌های مختلف نهفته در معشوق است. تلاشی برای کشف و معرفت به زیبایی‌های پنهان محبوب و ضمیمه ساختن آنها با زیبایی‌های ظاهری معشوق که برآیند و نتیجه‌ی این فرآیند، انعکاس صورت محبوب در قلب عاشق است؛ صورتی که با او اتحاد دارد. در حقیقت معشوق صورت تمثیلی است که عاشق در نفس خود پرورانده است اما آن قدر اهتمام و تکاپوی عاشق به اتحاد با معشوق بیرونی است که از این امر غافل مانده است.

الگوی دوم: بر اساس حقایق مثالی و عقلی

مهمترین مبانی الگوی دوم صدرایی - که با توجه به ابتدا بر تقریر خاص علامه طباطبایی در باب ادراک حسی در واقع متعلق به شارحان حکمت صدرایی است - عبارتست از تشکیک در حقایق وجودی و به عبارتی تطابق عوالم و تعدد نشأت هر موجود^۲، و جریان حمل حقیقت و رقیقت میان این مراتب طولی از یک حقیقت وجودی.

زمانی که ارتباط حسی با شی خارجی صورت می‌گیرد این مواجهه و ارتباط، صرفاً عاملی است که شرایط را فراهم می‌کند تا مثال برزخی متناظر با شی مادی خارجی را مشاهده نماید؛ فرآیندی که به خلق تمثلی از آن در نفس

^۲ در حکمت صدرایی، هر موجود طبیعی چندین نحوه وجود دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵۰۶/۳)، و ماهیتی که در طبیعت یافت می‌شود گونه‌های وجودی کامل‌تری نیز دارد که وجودهای برتر همان ماهیت هستند از این رو اگر لایشرط اعتبار شود قابلیت حمل بر تمامی آن وجودات برتر را نیز دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۳، ص. ۲۰۶ و ص. ۲۰۷). این مراتب در عوالم طولی مترتب بر یکدیگر به نام طبیعت، مثال و عقل هستند و سه جهان جدا از یکدیگر نیستند، بلکه تفاوت آنها از حیث لطافت و کثافت و کمال و نقص و دور و نزدیکی نسبت به خداوند وجود محض است؛ ملاصدرا رابطه‌ی آنان را ظاهر و باطن می‌داند به این معنی که عوالم بالا باطن مادون، و عوالم پایین ظهوری از آنانند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص. ۱۰۴).

می‌گردد. به عبارت دقیق‌تر هنگام تحقق علم حصولی به اشیای مادی، حقیقتی که در مرتبه‌ی بالاتر قرار دارد و موجود مجردی است که دربردارنده‌ی کمال صورت مادون خود است؛ نزد فرد مدرک حاضر شده و انسان آن را به علم حضوری درک می‌کند. به عنوان نمونه علامه طباطبایی در توضیح چگونگی بازگشت علم حصولی به حضوری می‌فرماید: «در علم حصولی به چیزی که نوعی وابستگی به ماده دارد، معلوم عبارتست از یک موجود مجرد که علت فاعلی آن شیء و مشتمل بر کمال آن است که با وجود عینی خود نزد عالم حاضر می‌شود و این در حقیقت علمی حضوری است» (طباطبایی، بی‌تا، ص. ۲۳۹).

آنچه ما به عنوان صورت‌های ذهنی نامگذاری می‌کنیم، در حقیقت موجودات مجردی هستند که در عالم مثال و یا عالم عقل وجود داشته و نفس آنها را از دور مشاهده می‌کند و بدین نحو به آنها آگاهی می‌یابد. نفس در برخورد با شی خارجی در عالم طبیعت، صورت مثالی آن را در عالم مثال منفصل دیده و صورتی از آن را در مثال متصل می‌آفریند؛ فرآیندی که همان نحوه‌ی ادراک و تحقق علم است. نسبت به ادراکات عقلی نفس پس از ارتقا به عالم عقل، صور عقلی در عقل انعکاس یافته و ادراک عقلی شکل می‌گیرد و نفس مظهر صور عقلی می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۴؛ نیز جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۴، صص. ۱۷۷-۱۷۹).

با توجه به مقدمات گذشته می‌توان ادعا کرد که عشق در یک تقسیم‌بندی کلی به حسی، مثالی و عقلی تقسیم می‌شود. عشق حسی صرفاً زمینه‌ساز عشق مثالی است بدین صورت که هنگامی که فرد با صورتی زیبا مواجه می‌شود، (از آنجا که علم به معنای حضور معلوم مجرد نزد عالم مجرد است) نفس در مرتبه‌ی تجرد مثالی خود با صورت معشوق مثالی و نه مادی مواجه شده است؛ صورتی که از تجرد و قیام به ذات برخوردار است و از حیث رتبه و شدت وجودی‌اش، واجد تمام کمالات معشوق خارجی مادی است و به نوعی مبدا فاعلی آن می‌باشد. منظور از مبدا فاعلی توجه به این نکته است که عالم طبیعت معلول مثال است از این رو هر موجود مادی دارای یک علت در عالم مثال است که از جهت ماهیت با یکدیگر یکسانند و تفاوت آنها در تعلقشان به ماده است.

بر طبق این تبیین اگرچه ادراک جنبه‌ی ظاهری معشوق به ظاهر ادراکی بدون واسطه است اما در واقع از حقیقت معشوق دور است. نفوس عامه چون تعلق به محسوسات و عالم ماده دارند، نمی‌توانند حقیقت آنچه بدان عشق می‌ورزند را همانند جنبه‌ی محسوس آن ادراک کنند. عشق به محبوب دنیوی در حقیقت عشق به وجود اعلا و برتر

مثالی یا عقلی آن است که مواجهه با معشوق مادی، تنها زمینه‌ساز رویت آن وجود برتر است. این صرفاً قوه‌ی وهم است که به فرد چنین می‌نمایاند که محبوب او، همان صورت محسوس متعلق به ماده است و در نتیجه اتحاد با او را در شئون مادی و حسی می‌جوید، در صورتی که انتظار چنین اتحادی بی‌مورد است چرا که اساساً متعلق عشق محبوب خارجی مادی نیست بلکه صورت مثالی و عقلی آن است. از منظر حکمت متعالیه حقیقت علم همان وجود مجرد مثالی یا عقلی است که در عالم مثال منفصل و یا عقل، مستقلاً موجود است صورتی که نفس بعد از ارتباط با آن وجودات مجرد در خود می‌سازد صورت ذهنی است که به سبب ضعف و فتوری که در مقایسه با وجود خارجی علم دارد، به آن وجود ظلی هم گفته می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۲۴).

بنابراین به موازات آنکه محبوب، مثالی جوهری و قائم به ذات در عالم اشباح و عقلی و قائم به ذات در عالم عقول دارد اتحاد در عشق نیز بر اساس آن معنی پیدا می‌کند. در عشق مثالی بر اساس اتحاد قوه خیال و صورت متخیله، قوه خیال که مثال متصل نام دارد با وجود خیالی معشوق که در عالم مثال منفصل است، متحد گشته و در عشق عقلی بر پایه اتحاد عقل و عاقل و معقول، عقل انسانی با وجود عقلی معشوق اتحاد پیدا می‌کند. علامه طباطبایی در حاشیه خود بر اسفار اتصال نفس از طریق حواس به شیء خارجی مادی را زمینه‌ساز مشاهده حقیقت مجرد مثالی یا عقلی متناسب با آن شیء مادی می‌داند، و ثمره این مشاهده و ادراک نفس را اتحاد نفس با آن حقیقت مجرد معرفی می‌نماید (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج. ۸، صص. ۱۲۷-۱۲۸؛ تعلیقه طباطبایی). بنابراین با توجه به این تبیین از حضور مجرد در نزد مجرد، معنایی واضح‌تر از اتحاد ترسیم می‌شود زیرا از آنجا که نفس با ارتقا به مراتب عقلی و مثالی با محبوب خیالی و عقلی اتحاد یافته و این وجود برتر معشوق حقیقت آن محسوب می‌شود، اتحادی که رخ می‌دهد اتحادی حقیقی‌تر است.

الگوی سوم: بر اساس وحدت شخصی

قاعده‌ی بسیط الحقیقه، وجود ربطی ماسوی‌الله، و وحدت شخصی وجود مبانی مهم در تبیین سوم هستند.

در جلد هفتم از اسفار ملاصدرا تبیینی دقیق‌تر از عشق ارائه می‌کند که تطابق کاملی با استدلال او درباره‌ی وحدت شخصی وجود دارد. استدلال ملاصدرا بر وحدت شخصی وجود، با مقدمه‌ای که معلول را عین ربط به علت می‌داند و مقدمه‌ی دیگری که نشان‌دهنده‌ی بازگشت تمام علل به یک علت حقیقی یعنی واجب الوجود است چنین نتیجه

می‌دهد که تنها یک علت حقیقی یعنی همان حق تعالی وجود دارد و ماسوای او هویات مستقل و وجودهای جدای از او نبوده و چیزی جز ظهور و تجلی او به شمار نمی‌روند.

درباره سریان عشق نیز ملاصدرا استدلال مشابهی را ترتیب می‌دهد؛ عاشق هویتی مستقل از معشوق نداشته و عین ربط به اوست و بر این اساس، هر معلولی عاشق علت خود است چرا که معلول هم وجود خود و هم کمالات خود را در حدوث و بقا از علت خود می‌گیرد. ملاصدرا عشق معلول به علت را همان انتساب و ارتباط وجودی معلول به علت تلقی می‌کند که به واسطه‌ی این ارتباط و انتساب، هویت معلول شکل گرفته، حفظ شده و بقا می‌یابد، در نتیجه مستقل از علت نیست بلکه عین ربط و انتساب به علت یا همان معشوق است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج. ۷، ص. ۱۶۰). این نسبت از سنخ اضافه اشراقیه است که فرض نبود آن مساوی است با نبود معلول؛ عرفا از این تعلق و نسبت وجودی خاص به این صورت یاد کرده‌اند که اگر عشق بالایی نبود پایینی نابود می‌گشت (همان‌جا). ملاصدرا در این بحث نیز بازگشت همه علتها و در واقع همه معشوقها به علت و معشوق حقیقی را مطرح کرده و متناظر با تقسیم علل به قریب و بعید، معشوق را نیز به قریب و بعید قابل تقسیم می‌داند که نقش معشوق قریب همانا وساطت برای نیل به معشوق بعید و مطلق است. با توجه به عین الربط بودن هویت عاشق نسبت به معشوق در چهارچوب وحدت شخصی، ملاصدرا سعی در تبیین تفاوت‌ها و تکثرات مراتب وجود دارد و بر همین اساس این مراتب را به تجلیات حق تعالی تفسیر می‌کند.

موجودات به هر مقدار مرتبه وجودی نزدیکتر و قرب بیشتری با خداوند متعال داشته باشند، تجلی را به نحو شدیدتری پذیرفته و مظهریت و تابناکی‌شان قوی‌تر و تمام‌تر خواهد بود؛ بنابراین تفاوت مراتب وجودی آنان و شدت و ضعف میان موجودات بخاطر تفاوت در قبول تجلی است نه تفاوت در صدور آن زیرا از دید ملاصدرا تجلی حق تعالی بر مخلوقات خود یکسان است. نزدیک‌ترین موجود در قبول تجلی خداوند مربوط به عقل کلی یا همان معلول اول است که ملاصدرا از آن تعبیر به تجلی حقیق نموده است، زیرا تجلی را بدون واسطه دریافت کرده و از جهت مرتبه‌ی وجودی نزدیک‌ترین به منبع تجلی می‌باشد. نسبت به قبول تجلی سایر موجودات، ملاصدرا با تمثیلی از چگونگی کارکرد آینه، چگونگی پذیرش تجلی از سوی مراتب مختلف را تبیین می‌کند:

عقل کلی یا همان تجلی نخست همچون آینه‌ای است که جمال محبوب حقیقی در آن، بدون واسطه قرار گرفتن آینه‌ای دیگر ظاهر و متجلی می‌گردد اما تجلی خدواند نسبت به موجودات دیگر، همانند این است که صورت محبوب به واسطه‌ی یک یا چند آینه درک می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج. ۷، ص. ۱۶۱).

البته منظور ملاصدرا از مثال زدن به آینه این نیست که جنبه‌ای استقلال برای آینه فرض شود تا تجلی بر آنها واقع شود بلکه این آینه‌ها یا واسطه‌های سریان تجلی، صورتی از خود ندارند و تنها منعکس کننده‌ی صورت هستند و صورت نیز برای شخص است و با توجه به وحدت شخصی یک صورت بیشتر نیست که تجلی از آن ساطع می‌گردد بنابراین تنها امری که واقع می‌شود تجلی است. در این میان تعدد و تکرار آینه‌ها تفاوتی در چگونگی صدور تجلی ایجاد نمی‌کند، برخلاف چگونگی قبول تجلی زیرا متکثر شدن وسائط باعث پنهان ماندن جمال حقیقی و مانع شدن از شناخت صورت اصلی شده، منجر به کم شدن میزان قبول و پذیرش آنها توسط مخلوقات می‌شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج. ۷، صص. ۱۶۰-۱۶۱). سر مطلب در محدودیت آینه است. اگر یک حقیقت را در مقابل آینه‌های متعدد قرار دهیم آن حقیقت واحد جلوه‌های متعددی را به خود خواهد گرفت زیرا هر آینه تنها به میزانی که در توان اوست، صورت و جلوه‌ای از حقیقت را نمایان می‌کند و حقیقت را به تمام و کمال و آنگونه که هست نشان نمی‌دهد. ابن عربی در این باره می‌گوید: «عالم الطبیعة صور فی مرآة واحد، لا بل صورة واحدة فی مرایا متعددة» (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ص. ۷۸). در جهان بینی وحدت شخصی وجود، این تجلی یعنی بنیان هستی و کمال آن با هدف عشق صورت می‌گیرد. عالم همانند دو قوس صعود و نزولی است که به تعبیر ابن عربی، دایره عشق تشکیل می‌دهند (ابن عربی، ۱۳۸۸، ص. ۱۸۹). عشق هم سبب ایجاد موجودات در قوس نزول و آفرینش است و هم غایت موجودات در سیر صعود و معاد است. ملاصدرا می‌گوید:

«لولا العشق ما یوجد سماء ولا أرض ولا بر ولا بحر» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج. ۲، ص. ۲۶۴) و «جميع الموجودات عاشقه الله سبحانه مشتاقه إلى لقائه والوصول إلى دار کرامته» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج. ۷، ص. ۱۴۸).

از جمله عارفانی که در باب عشق با رویکرد وحدت وجودی سخن گفته‌اند جلال الدین دوانی است که گرچه دیدگاه او در وحدت وجود با وحدت شخصی مطرح شده متفاوت است، با این حال ذکر عبارات وی مفید در مقصود می‌باشد. محقق دوانی با استفاده از مقدماتی که هماهنگ با وحدت شخصی وجود است، نحوه‌ی اطلاق عشق و

عاشق و معشوق بودن خداوند را تبیین نموده و در انتها تسری آن را در عالم اثبات می‌نماید. وی در ابتدا از اثبات این مدعی شروع می‌کند که در عالم به جز باری تعالی چیزی نیست و همه‌ی موجودات دیگر مظاهر و تجلیات اسما و صفات حق تعالی محسوب می‌شوند یعنی ممکنات، وجود مستقلی از خود نداشته و منشا صدور آنها محبت و عشق ازلی خداوند است؛ عشقی به ظهور یافتن در اکوان (دوانی، ۱۳۷۸، ص. ۱۳۶). دوانی می‌گوید اکوان به تمامها به منزله‌ی کلمه توحید است زیرا تطورات وحدت حقیقی و تفاسیل مراتب ظهوری او است. مقصود دوانی همان معنا و مقصود عرفا از وحدت شخصی است که عالم تکوین چیزی جز تجلیات ذات خداوند متعال نیست که از تجلی ذاتی و حبی سرچشمه گرفته است.

با عنایت به اینکه غیری جز خداوند نیست، محقق دوانی در مرحله‌ی دوم نتیجه می‌گیرد که فاعل و قابل، ظاهر و مظهر، و محب و محبوب، همه یکی است و از یکدیگر قابل تفکیک نیست، پس خداست که علم و عالم و معلوم و عشق و عاشق و معشوق است. دوانی در گام بعد با توجه به این رویکرد وحدت شخصی، چگونگی و کیفیت عشق در میان ممکنات را تبیین نموده است. از دیدگاه وی از آنجا که ممکنات چیزی جز تجلیات و ظهورات خداوند نیستند پس در واقع عاشق و معشوق دو جلوه‌گاه و مظهر خداوند محسوب می‌گردند. به عبارت بهتر عشق آدمی به هر چیزی، در حقیقت عشق او به خدا است چراکه جز او چیزی نیست (همان‌جا). به بیان ابن عربی، هیچ‌کس جز خالق خود را دوست ندارد، و لکن خداوند تحت حجابها و تعیناتی به نام زینب و لیلی و درهم و دینار و غیره، از او مخفی شده است (ابن عربی، ۱۴۰۸م، ج. ۲، ص. ۳۲۶). فخرالدین عراقی این وحدت عشق و وحدت معشوق که در آثار ابن عربی آمده است را اینگونه توصیف می‌کند: «هر که را دوست داری او را دوست داشته باشی و به هر چه روی آوری، روی بدو آورده باشی و اگر ندانی» (عراقی، ۱۳۶۳، ص. ۶۸). تمامی عاشقان مجذوب و شیفته‌ی یک منبع واحد حسن و جمال هستند. چه دانسته و آگاهانه و چه ندانسته و ناآگاهانه. وی برای تبیین مقصود خود از تمثیل لیلی و مجنون استفاده می‌کند: نظر مجنون هر چند بر حسن و جمال لیلی است اما در حقیقت لیلی آینه‌ای بیش نیست هرچند مجنون نداند که نظر او بر حسن لیلی، بر جمالی است که جز آن جمال همه ناپسند و قبیح است. ان الله جمیل: «غیر او را نشاید که جمال باشد» (عراقی، ۱۳۶۳، ص. ۷۰).

با توجه به تبیین سوم، عشق به هر محبوبی بهره‌ای از حقیقی بودن را داراست هر چند فرد متوجه محبوب حقیقی نباشد. در واقع مخلوق تنها به خالقش محبت می‌کند از این حیث تقسیم عشق به حقیقی و مجازی ناظر به معشوق نیست بلکه از منظر عاشق است. خداست که در پس صورت معشوق‌ها نهفته است و او دلبر حقیقی است، اما فرد عاشق از آن غافل است.

مقایسه تطبیقی سه الگوی صدرایی از تعالی عشق

برای درک بهتر تفاوت‌ها و مزایای سه تبیین صدرایی از امکان تعالی عشق، می‌توان میان آن‌ها مقایسه‌ای تطبیقی در چند محور اصلی ارائه کرد:

الف. سازگاری با رویکردهای علمی و تجربی: یکی از رویکردهای اساسی در تبیین عشق، رویکرد تجربی است که در تلاش است عشق را بر اساس الگوهای زیستی و تکاملی تبیین نماید. مطابق با این رویکرد، عشق مقوله‌ای عمیقاً بیولوژیکی است که تمام جنبه‌های زندگی را فرا گرفته (Carter & Porges, 2013, p. 1) و به طور مشخص تنها احساس صرف نیست، بلکه یک فرآیند بیولوژیکی است که در قالب سیستم انگیزشی در نهاد انسان قرار داده شده است (Burunat, 2016, p. 1884). هیچ چیز در زیست‌شناسی جز در پرتو تکامل معنا ندارد، و عشق رماتیک نیز از اساس یک سیستم انگیزشی است که پاداش آن یافتن جفت است و این ساختار برای بقای فرد ایجاد شده و تکامل یافته است (Fisher, et al, 2006, p. 2181). به عبارتی، عشق از آغاز و پیدایش خود با تکامل داروینی گره خورده و تکامل نه تنها در انسان، بلکه در عشق نیز رخ داده است (Carter & Porges, 2013, p. 2). الگوی نخست صدرایی، مبتنی بر حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس، با رویکردهای زیستی، عصبی و تکاملی نسبت به عشق ناسازگار نیست. طبق این تبیین، عشق در مراتب پایین‌تر (عشق حیوانی) پدیده‌ای طبیعی و زیستی است که با تحول وجودی نفس می‌تواند به عشق الهی ارتقا یابد. بنابراین، این تبیین امکان پیوند میان تبیین‌های علمی و معنوی از عشق را فراهم می‌کند و مانع از برداشتهای جانبدارانه به نفع مادی‌گرایی در عشق و حذف معنویت از آن می‌شود. در حالی که الگوی دوم و سوم به دلیل خاستگاه صرفاً متافیزیکی خود، با چارچوب‌های علمی مبتنی بر ماده و تجربه کمتر هم‌خوانی دارند.

ب. امکان و معنای اتحاد میان عاشق و معشوق: در الگوی دوم (عشق مثالی و عقلی)، اتحاد میان عاشق و معشوق از طریق رویت و شهود مراتب بالاتر وجودی معشوق (در عالم مثال یا عقل) حاصل می‌شود. در این تبیین، صورت محسوس معشوق صرفاً مقدمه‌ای برای رویت حقیقت مثالی اوست که اتحاد معرفتی را ممکن می‌سازد. در مقابل، الگوی نخست با تکیه بر خلاقیت قوه خیال و نظریه استحسان، اتحاد را در قالب پیوستن تدریجی صورت معشوق به صقع نفس عاشق تصویر می‌کند؛ صورتی که عاشق در درون خود می‌سازد و بدان متحد می‌شود. تبیین نخست با تأکید بر نقش فعال و خلاق نفس، تصویری زنده‌تر از اتحاد ارائه می‌دهد. الگوی سوم نیز اتحاد را بر مبنای وحدت ذاتی و عین‌الربط بودن عاشق و معشوق تفسیر می‌کند که بیشتر ناظر به وحدت وجود است تا یک فرآیند معرفتی، روان‌شناختی و یا وجودی.

ج. نقش اراده انسان در تعالی عشق: در الگوی نخست، نقش اراده بسیار پررنگ است؛ چرا که حرکت جوهری نفس مستلزم فعلیت بخشی تدریجی از طریق انتخاب، تربیت، و مراقبه است. در الگوی دوم نیز گرچه وجه معرفتی برجسته است، اما نقش اراده در عبور از سطح حسی به سطح مثالی و عقلی همچنان وجود دارد. در مقابل، در الگوی سوم اراده انسان تحت الشعاع اراده کلی و حاکم حق تعالی قرار دارد و عشق، بیش از آنکه امری اختیاری باشد، تجلی یک نسبت وجودی ذاتی است.

د. مرز میان عشق مجازی و حقیقی: در الگوی اول، مرز میان عشق مجازی و حقیقی، مرزی اشتدادی و تدریجی است؛ یعنی نفس با گذر از مراتب ادراک، از صورت به معنا و از جسم به عقل می‌رسد و رفته‌رفته به حقیقت عشق و عشق حقیقی نزدیک‌تر می‌شود. در تبیین دوم، این مرز در تفاوت میان مراتب وجودی متعلق عشق (مادی، مثالی، عقلی) تعریف می‌شود. اما در الگوی سوم، تفکیک عشق حقیقی و مجازی عملاً بی‌معناست؛ چرا که هر عشقی در باطن خود، جلوه‌ای از عشق الهی است، حتی اگر عاشق از آن آگاه نباشد. از این رو، تفاوت‌ها نه در ذات عشق، بلکه در درجه ادراک عاشق نسبت به محبوب حقیقی نهفته است.

هـ. کارکرد معنوی عشق در هر تبیین: در الگوی نخست، عشق از طریق تمرکز بر صورت واحد، تهذیب قوا و رهایی از کثرت، زمینه‌ساز سلوک معنوی می‌شود. در الگوی دوم، مواجهه با مراتب عالی‌تر معشوق (مثالی یا عقلی)

زمینه‌ساز تجرد نفس و تعالی ادراکات و توجهات نفس است. اما در مدل سوم، عشق فی‌نفسه عین سلوک است، زیرا همه چیز در هستی جلوه‌ای از معشوق واحد حقیقی است و عشق، انکشاف این حقیقت را ممکن می‌سازد.

نتیجه‌گیری

رویکردهای تقلیل‌گرایانه از عشق در دوره معاصر با تمرکز بر مراحل و مراتب مادون حقیقت عشق، سبب غفلت از مراتب عالی آن شده‌اند. نگاه آشتی‌جویانه ملاصدرا میان طبیعت و فراطبیعت، ماده و معنا، ظاهر و باطن، فیزیک و متافیزیک می‌تواند برای درک عمیق‌تر و تصویری جامع‌تر از حقیقت عشق بسی راهگشا باشد. اینکه عشق طریق دستیابی به معنویت و راه رسیدن به باطن عالم و مبدأ و غایت هستی است، بدون ارائه تبیینی عقلی از امکان تعالی عشق غیرممکن است. در این پژوهش با مراجعه به آثار و مبانی حکمت متعالیه، سعی شد تا سه مدل صدرایی از تبیین امکان تعالی عشق ارائه شود.

الگوی نخست با تکیه بر حرکت جوهری نفس، قائل به تعالی تدریجی عشق از مرتبه بهیمیت به مرتبه الهی است؛ الگویی که علاوه بر سازگاری با مبانی هستی‌شناختی صدرایی، امکان گفت‌وگوی بین‌روشی با دیدگاه‌های علمی-تکاملی را نیز فراهم می‌سازد و باید در پژوهشهای دیگری بدان پرداخته شود. الگوی دوم با تأکید بر مراتب ادراک و حضور وجودات مثالی و عقلی، عشق را فرایندی معرفتی-وجودی می‌داند که در آن عاشق به مدد تجرد نفس، به حقیقت معشوق نائل می‌شود. در تبیین سوم که بر مبنای وحدت شخصی وجود سامان یافته، عشق نه امری عرضی و ثانوی، بلکه حقیقتی بنیادی در هستی و جوهره ارتباط میان ممکنات و واجب‌الوجود تلقی می‌شود.

با توجه به مقایسه تطبیقی میان سه الگوی صدرایی، هرچند الگوی نخست از مزایای بیشتری برخوردار است، اما هر سه الگو، علی‌رغم تفاوت‌هایشان، در بستر حکمت متعالیه قابل جمع‌اند و می‌توان آن‌ها را به‌منزله‌ی سطوح مختلف فهم و تفسیر از فرآیند واحد تعالی عشق تلقی کرد؛ از سطح تربیت نفسانی و تخلیص شهوت، تا مراتب بالاتر ادراکات مثالی و عقلی، و در نهایت شهود وحدت وجود و انکشاف حضوری محبوب حقیقی در تمام مظاهر. این امر نشان می‌دهد که حکمت صدرایی ظرفیت آن را دارد که نظامی فلسفی و معنوی برای تبیین عشق ارائه دهد که هم به ابعاد روان‌شناختی و ادراکی آن توجه دارد، و هم پیوند آن را با حقیقت هستی و تجلیات الهی برقرار می‌سازد. چنین نگاهی،

می‌تواند راهی برای احیای نقش عشق در تربیت اخلاقی، سلوک عرفانی، و تأملات فلسفی در دنیای معاصر باشد که پیشنهاد می‌شود پژوهشهای مکمل دیگری در این خصوص و به ویژه با نگاهی به مقایسه انتقادی جنبه‌های روان‌شناختی عشق با این تبیین‌های هستی‌شناسانه از عشق صورت پذیرد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰). رسائل ابن سینا. قم: بیدار.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۰۸). الفتوحات المکیة. قاهره: الهیئة المصریة لعامة للكتاب.
- _____ (۱۹۴۶م). فصوص الحکم. قاهره: دار إحياء الكتب العربیة، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۸). الرسالة الوجودیة. تصحیح و ترجمه مرتضی شجاری، تهران: نشر طراوت.
- افلوطین (۱۹۹۷). تاسوعات. تعریب دکتر فرید جبر، تصحیح دکتر جیرار جهامی و سمیع دغیم، بیروت: مکتبه ناشرون.
- خلیلی، محمدحسین (۱۳۸۲). مبانی فلسفی عشق از منظر ابن سینا و ملاصدرا. قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). رَحِیقِ مَخْتوم. تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء.
- دوانی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۸). شرح رباعیات فلسفی عرفانی علامه دوانی. نقد و تفسیر مهدی دهباشی، تهران: هرمس.
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهیة فی علوم الحقایق الربانیة. به کوشش نجف‌قلی حبیبی، تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (بی‌تا). نهاية الحکمة. مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین قم
- عراقی، فخرالدین ابراهیم (۱۳۶۳). لمعات به انضمام سه شرح از شروح قرن هشتم هجری. به تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران: مولی، چ اول.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن فلسفه‌ی ایران.
- _____ (۱۳۶۰ الف). اسرار الآیات. مقدمه و تصحیح از محمد خواجه‌ای، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

- _____ (۱۳۶۰ ب). الشواهد الربوبية. مشهد: المركز الجامعي للنشر.
- _____ (۱۳۶۳). مفاتيح الغيب. به كوشش محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۶). التفسير القران كريم. به كوشش محمد خواجوی، قم: انتشارات بيدار.
- _____ (۱۳۸۱). كسر الاصنام الجاهلية. مقدمه و تصحيح و تعليق از دکتر جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت صدر.
- _____ (۱۳۸۳). شرح اصول کافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

Burunat, E. (2016). Love Is Not an Emotion. *Psychology*, 7: 1883-1910.

Carter, C.S., & Porges, S.W. (2013). The biochemistry of love: an oxytocin hypothesis. *EMBO reports*, 14 (1), 12-6.

Fisher, H. E., Aron, A., Mashek, D., Li, H., & Brown, L. L. (2002). Defining the brain systems of lust, romantic attraction, and attachment. *Archives of Sexual Behavior*, 31(5), 413-419.