

تحلیل انتقادی معنای عشق از دیدگاه ملاصدرا (با تأکید بر انواع، مراتب و ملازمات)

حسین زهدی صحت*

جمال سروش**

چکیده

مقاله حاضر با هدف تبیین و تحلیل نظریه عشق از دیدگاه ملاصدرا و همچنین نقد و ارزیابی مبانی و نتایج آن شکل گرفته است. پرسش اصلی این پژوهش آن است که چگونه ملاصدرا با تکیه بر مبانی فلسفی خود، همچون اصالت وجود، تشکیک در وجود و مساوقت وجود با حیات و علم، به تبیین فراگیری عشق در تمام مراتب هستی می‌پردازد و این نظریه با چه چالش‌ها و اشکالاتی مواجه است؟ براساس اندیشه ملاصدرا، عشق حقیقی ملازم با وجود است و چون وجود مساوق با حیات، شعور و اراده است، هر موجودی به اندازه مرتبه وجودی خود بهره‌ای از عشق دارد. وی با نقد دیدگاه ابن‌سینا، حیات و علم را شرط ضروری تحقق عشق دانسته و عشق را در تمام مراتب هستی - از عقل و نفس تا طبیعت - جاری می‌داند. در تحلیل صدرایی، عشق حقیقی فقط عشق به واجب‌الوجود است و عشق سایر موجودات بالعرض و به اعتبار تجلیات اوست. وی با اتکا بر اصول اصالت وجود، تشکیک وجود و رابطه علت و معلول، چندین برهان برای اثبات سریان عشق در همه موجودات ارائه می‌کند و نظام علت و معلولی را به سان سلسله‌ای از عاشقان و معشوقان تفسیر می‌نماید. با وجود انسجام کلی نظریه، برخی نقدها از جمله نسبت عشق و حیات، امکان عشق در اعراض، و نسبت عشق حقیقی و مجازی، نشان می‌دهد که نظریه ملاصدرا در پاره‌ای مواضع نیازمند بازخوانی و تبیین دقیق‌تر است.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، عشق، شوق، وجود، مراتب، ملازمات.

* گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه ملایر، ملایر، ایران، نویسنده مسئول، h.zohdi5911@yahoo.com

** استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه ملایر، ملایر، ایران، jsorush@yahoo.com

تاریخ تصویب: ۱۴۰۴/۱۱/۰۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۵

۱. مقدمه

عشق به عنوان یکی از بنیادی‌ترین و اسرارآمیزترین مفاهیم در قلمرو اندیشه بشری، همواره کانون توجه فلاسفه، عرفا و ادیان بوده است. در میان مکاتب فلسفی اسلامی، حکمت متعالیه ملاصدرا با بنیان‌گذاری نظامی مبتنی بر اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود و حرکت جوهری، رویکردی نوین و نظام‌مند به مقوله عشق ارائه می‌دهد. از منظر صدرالمتألهین، عشق پدیده‌ای عرضی و حاشیه‌ای نیست، بلکه جریان سیال و نافذ در تمامی سطوح و مراتب هستی است که ساختار عالم را سامان می‌بخشد و محرک اصلی کائنات به سوی کمال مطلق است. این نگرش جامع، عشق را از حصار روابط انسانی فراتر برده و آن را به عنوان یک اصل متافیزیکی و جهان‌شناختی بررسی می‌کند.

مبانی نظریه عشق ملاصدرا بر چند اصل استوار است: نخست، ملازمت عشق با وجود، حیات و علم است. به باور او، اثبات عشق در چیزی بدون زندگی و شعور، تنها نام‌گذاری محض است. بنابراین، عشق بدون حیات و آگاهی معنایی ندارد و از آنجاکه وجود مساوق با حیات و علم است، عشق نیز در تمام مراتب وجود جاری می‌شود. او حتی وجود ابن‌سینا را به دلیل قبول عشق عام در موجودات بدون اقرار به حیات و شعور عام در آن‌ها به شدت نقد می‌کند. دومین مبنا، تشکیک در وجود است. وجود، حقیقت واحدی است که دارای مراتب شدید و ضعیف است. از آنجاکه عشق از صفات کمالی وجود است، آن نیز دارای مراتب تشکیکی است؛ از عالی‌ترین مرتبه در ذات واجب تعالی تا پایین‌ترین مراتب طبیعت. بر این اساس، هیچ موجودی از دایره عشق بیرون نیست. سوم، سلسله علل و معلولات است که ملاصدرا آن را همان سلسله عاشق و معشوق می‌داند. هر معلولی عاشق علت خویش است، زیرا کمال و وجود خود را از آن می‌گیرد و این عشق، هم مبدأ ایجاد معلول است و هم علت بقای آن. به عبارت دیگر، اگر عشق عالی (علت) به سافل (معلول) نبود، موجود پست‌تر به وجود نمی‌آمد. ملاصدرا برای اثبات این شمول عام عشق، به ادله نقلی از جمله آیات قرآن و نیز ادله عقلی متعددی تمسک می‌جوید.

۱-۱. پیشینه پژوهش

موضوع عشق به طور عام و عشق از دیدگاه ملاصدرا به طور ویژه مورد توجه پژوهشگران متعددی بوده است؛ از جمله قادر فاضلی (۱۳۷۷) در مقاله‌ای با عنوان «مشتراکات اندیشه مولانا و ملاصدرا» در بخش دوم به مقایسه اندیشه این دو می‌پردازد. مرتضی شجاری با همکاری شهین نجف‌زاده (۱۳۹۰) «عشق و رابطه آن با وجود از دیدگاه ملاصدرا» را در مقاله‌ای با همین عنوان مورد بحث قرار داده است. همچنین برخی ویژگی‌های عشق، در «عشق از منظر مولانا و ملاصدرا با تکیه بر مثنوی معنوی و اسفار اربعه» توسط بهزاد اتونی و بهناز اتونی (۱۳۹۰) بیان شده است. نویسندگان مقاله «بررسی تطبیقی ایمان و عشق از دیدگاه ملاصدرا» (تکاورنژاد و همکاران، ۱۳۹۸) رابطه دوطرفه ایمان و عشق بیان شده است. فرهاد گلستانه (۱۴۰۰) در کتاب *عشق از دیدگاه ملاصدرا و افلاطون*، به بررسی تطبیقی مسئله عشق در اثر این دو حکیم شرق پرداخته است. همچنین در مقاله «رابطه عشق و کمال نفس و نمود رفتاری انسان عاشق در آراء ابن‌سینا و ملاصدرا» (سلیمانی دره‌باغی و میرزا کریمی، ۱۴۰۴) از منظری خاص به مسئله عشق پرداخته شده است. ضمن قدردانی از آثار نام‌برده، این نوشتار با تمرکز بر انواع، مراتب و ملازمات عشق، رویکردی نقادانه (نقد بنایی و مبنایی) را مطمح نظر قرار داده و دیدگاه برگزیده خود را نیز بیان داشته است.

ملاصدرا متناسب با مشرب فلسفی‌اش، به مسئله عشق پرداخته و تلاش نموده تا جورچین آثار خود را با پرداختن به این موضوع کامل‌تر کند. به منظور انسجام‌بخشی به دیدگاه وی درباره عشق آن را در سه بخش ملازمات، انواع و مراتب عشق بررسی کرده، سپس به نقدهای متناظر پرداخته شده است.

۲. ملازمات عشق

عشق از دیدگاه ملاصدرا ملازمت ویژه‌ای با وجود دارد؛ البته این وجود بدون حیات، علم، اراده و شعور معنایی ندارد و اطلاق عشق، بدون در نظر گرفتن این‌ها، نوعی خیال‌پردازی، تشبیه‌گویی و اسم بدون مسماست.

«و تو می دانی که اثبات عشق بدون حیات و شعور فقط نام گذاری صرف است» (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷: ۱۵۲-۱۵۳).

پس ملاصدرا حیات و شعور را پایه خیمه عشق می داند. البته او برای حیات، جایگاه ویژه ای قائل است؛ زیرا وجود و حیات را مساوق هم دانسته و آن ها را حقایق جداناپذیر معرفی می کند (همان، ج ۷: ۱۵۰). ملازمت حیات و علم، آن قدر مهم است که ملاصدرا نظر ابن سینا را به شدت نقد کرده و تعجب می کند از اینکه شیخ، وجود عشق در همه موجودات را قبول دارد اما به وجود حیات و شعور در آن ها اذعان نمی کند (همو، ۱۴۲۲ق: ۲۹۴).

وجود دارای جزء و قسمت نیست و هرچه که عین اوست، مساوق با آن است؛ یعنی تكثر آن نسبت به وجود، یک تكثر مفهومی است؛ مانند مفهوم علم و قدرت که با مفهوم وجود مغایرند، و این دو مفهوم در میدان صدق و مصداق به هم گره می خورند و یکی می شوند؛ یعنی تعدد، فقط در مفهوم است، نه در صدق و مصداق. در واقع تمام صفات کمالی که مساوق با هستی و وجود هستند، به دلیل بساطت وجود در همه مراتب هستی با آن همراه و ملازم اند؛ یعنی صفات کمالی وجود، همانند وجود و هستی، وحدت تشکیکی داشته و مراتب آن ها دارای شدت و ضعف است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ق: ۱۵۴).

حتی در عشق خداوند که آن را عالی ترین درجه عاشقی دانسته، می گوید: حضرت حق شدیدترین و برترین درجه از سرور و ابتهاج را نسبت به ذات خود دارد؛ زیرا در علم به ذاتش، برترین ادراک کننده است (شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۵۵)؛ پس می بینیم که عشق در تمام مراتب خود، با علم خویشاوندی و ملازمی ویژه دارد.

وی برای اثبات عشق در همه مراتب وجود گاهی متوسل به آیات قرآنی شده و شواهدی بر مدعای خود ذکر می کند؛ مثل آیه «...فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ أَتَيْنَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ»^۱ (فصلت: ۱۱)؛ ترجمه: به آسمان و زمین گفت که از روی اشتیاق می آید یا اجبار؟ گفتند از روی اشتیاق می آیم.

توحیدگویی او نه بنی آدمند و بس هر بلبلی که زمزمه بر شاخسار کرد
(سعدی، ۱۳۷۹: ۱۸۹۶)

نکته قابل ذکر این است که ملاصدرا قائل به سریان عشق در بین تمام موجودات (در همه مراتب آن) است:

«از آنچه گفته شد دانسته می‌شود که عشق در تمام موجودات براساس ترتیب وجودی آن‌ها جریان دارد» (شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۷: ۱۶۰)

می‌بینیم که آیات مورد استناد فقط نشانگر و مؤید جریان عشق الهی است؛ یعنی این آیات، عشق موجودات به خدا را بیان می‌کنند اما درباره عشق بین خود موجودات، ساکت‌اند.

ملاصدرا در جواب کسانی که آیات قرآنی مبنی بر وجود شعور عمومی موجودات را حمل بر مجاز می‌کنند می‌گوید: از آنجاکه علاوه بر دلایل نقلی متعدد که حاکی از تسبیح و سجود همه مراتب وجودند، دلایل عقلی نیز بر عالم بودن همه موجودات گواهی می‌دهد، پس راهی برای حمل آیات مزبور، بر مجاز نیست و اگر برهان، علم و آگاهی همه مراتب را اثبات می‌کند، یعنی برهان و عرفان هماهنگ با قرآن‌اند، پس دلیلی برای تکذیب و انکار گفتار کسانی نیست که سخن از رؤیت و شهود تسبیح جمادات و مانند آن دارند (همو، ۱۳۷۸: ۳۲۷).

پس عشق در تمام هستی ساری است؛ اما شوق و میل فقط برای موجوداتی قابل تصور است که دارای جنبه فقدان (بالقوه) باشند.

«و اما شوق و میل در حال فقدان کمال حاصل می‌شوند و آن‌طور که عشق در تمام موجودات ساری است، شوق ساری نیست بلکه شوق، مختص حالتی است که فقدان قابل تصور باشد» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۷: ۱۵۰).

با توجه به این توضیحات، شوق برای موجودی که حالت بالقوه کمالی را دارد به وجود می‌آید؛ بنابراین در وجود واجب و مفارقات عقلی که فعلیت محض هستند، شوق وجود ندارد؛ یعنی آن‌ها تماماً عشق هستند. البته در وجود واجب، عشق ذاتی است؛ اما

در موجودات عقلی (و به طریق اولی در سایر موجودات)، عشق ذاتی نیست، بلکه عشق در تمام آن‌ها به ذات واجب برمی‌گردد. بنابراین عشق حقیقی، فقط و فقط عشق الهی است و عشق به سایر موجودات، اصیل نبوده و فقط از حیث تجلی و مظهر بودن آن‌هاست (همو، ۱۳۸۸، ج ۲ و ۳: ۱۷۰-۱۷۱).

ملاصدرا برای اثبات وجود عشق در موجودات^۲ چند برهان را بیان داشته است:

۱. صورت منطقی آن

- هر موجودی، وجود و کمالاتش را از علل برتر می‌گیرد؛
- علل برتر، قصد خاصی نسبت به معلول‌ها ندارند و به آن‌ها توجهی ندارند؛
- نظام هستی، منظم و حکیمانه است؛
- برای برقراری نظم، لازم است که هر موجودی که کمالاتش را حفظ و بازیابی می‌کند، دارای عشق ذاتی باشد؛
- بنابراین عشق هر موجودی باید جدایی‌ناپذیر از ذاتش باشد (همو، ۱۹۸۱م، ج ۷: ۱۵۸).

۲. صورت منطقی استدلال دوم

- وجود حقیقتی واحد است که در مراتب مختلف (کامل یا ناقص) ظاهر می‌شود (وحدت حقیقت وجود)؛
- معلول از همان سنخ (جنس) حقیقت علت خود است (سنخیت علت و معلول)؛
- علت، تمامیت و کمال وجودی معلول را تشکیل می‌دهد (علت، کمال معلول است)؛

- وجود، ذاتاً خیری لذت‌بخش است (وجود، خیر است)؛
- هر موجودی ذاتاً خود و کمال خویش را دوست دارد (حب ذاتی)؛
- کمال هر موجودی، توسط علت آن کامل می‌شود (منشأ کمال)؛

- نتیجه‌گیری: بنابراین، علت حتی اگر قصد و علم جزئی به معلول نداشته باشد، ناگزیر عاشق ذات خویش است و چون معلول جزئی از ذات و کمال اوست، این عشق شامل حال معلول نیز می‌شود (همان، ج ۷: ۱۵۸-۱۵۹).

هر موجودی به اندازه مرتبه وجودی خود، از کمال و خیر برخوردار است؛ هر چه وجود قوی‌تر و کامل‌تر باشد، خیر بیشتری را محقق می‌سازد و چون وجود، حقیقت و اصل هر چیز است، همه موجودات به‌طور فطری و ذاتی آن را می‌طلبند. همچنین وی لذت را «ادراک کمال» می‌داند. از آنجاکه وجود، خود کمال است، پس ادراک وجود (حتی به شکل غیر آگاهانه) برای هر موجودی، لذت‌بخش است.

وجود تمام اشیا، حقیقت واحدی است که دارای تشکیک است و معلول هم از سنخ حقیقت علت است و وجود هم خیر و لذیذ است و وجود هر معلولی هم از وجود علت افاضه‌کننده خود است؛ بنابراین هم عاشق علت خود است، هم عاشق خود است (از آن جهت که مرتبط با علت است)، پس یک سلسله عاشقی - معشوقی، نظام‌مند شکل می‌گیرد که اگر این رابطه نباشد، هیچ معلولی به وجود نمی‌آید (لولا العشق العالی لانظمس السافل؛ اگر عشق بالایی نبود، پایینی نابود می‌شد) (همو، ۱۳۸۸، ج ۲ و ۳: ۷۸-۸۰).

هر موجودی نسبت به کمالات خود (کمالات بالفعل)، دارای عشق و سرور و بهجت بوده و نسبت به کمالاتی که می‌تواند داشته باشد (کمالات بالقوه)، دارای شوق خواهد بود. بنابراین هر درجه‌ای از وجود، منجر به درجه‌ای از عشق خواهد بود؛ پس هیچ موجودی بدون عشق نخواهد بود. (همان، ج ۲ و ۳: ۱۶۹).

به عبارت دیگر، نیل به خیر مطلق و کمال نهایی فقط زمانی ممکن است که هر موجود، معشوقی خاص و نزدیک داشته باشد و از راه عشق به آن، به معشوق حقیقی و عمومی (حق اول) تقرب پیدا کند. همه موجودات، براساس غریزه و نظم هستی، جویای حق و عاشق رسیدن به او هستند؛ اما این حرکت از مراتب پایین‌تر به مراتب بالاتر و مطابق یک سلسله مراتب رخ می‌دهد. درمقابل، خیر مطلق نیز بر عاشقان خود تجلی

می‌کند؛ ولی میزان دریافت این تجلی برای موجودات یکسان نیست، چون ظرفیت وجودی آن‌ها متفاوت است. بالاترین درجهٔ تقرب آن است که موجود، تجلی حق را بی‌واسطه بپذیرد؛ مانند آینه‌ای که تصویر را مستقیم و بدون آینهٔ دیگر دریافت می‌کند. این مقام، مقام علت اول و عقل کل است. اما دیگر موجودات، حق را با واسطه‌ها می‌یابند؛ همانند کسی که تصویر معشوق را از راه چند آینه می‌بیند، نه از خود آینهٔ وجودی خویش. باین حال، تجلی تنها برای معشوق حقیقی است و آینه‌ها ذاتاً عدم‌اند و منشأ تجلی نیستند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۷: ۱۶۰-۱۶۱).

ملاصدرا با تمثیل آینه می‌خواهد بگوید:

۱. تصویر ذاتی آینه نیست؛ تصویر فقط از صاحب صورت پدید می‌آید. بنابراین تجلی نیز فقط از سوی حق تعالی است، حتی اگر پذیرندگان (آینه‌ها) متعدد باشند.

۲. تعدد آینه‌ها باعث تفاوت در شدت و وضوح دریافت تصویر می‌شود؛ برخی آینه‌ها تصویر را شفاف‌تر و برخی ضعیف‌تر بازمی‌تابانند.

این امر نظیر تفاوت موجودات ممکن در دریافت تجلی واحد حق است:

تجلی او یکی است، فعل او یگانه است، و هیچ اثر و تأثیری از غیر او نیست.

۳. تفاوت مراتب موجودات (نزدیکی و دوری آن‌ها به حق) موجب تفاوت در قدرت پذیرش نور جمال و جلال الهی می‌شود؛ هرچه موجود نزدیک‌تر باشد، نور کامل‌تر دریافت می‌کند.

پس در سلسله علت و معلولی، هر موجودی - اعم از علت یا معلول و با واسطه یا بی‌واسطه - عاشق است.

همین سخن حکماست که فرمودند: «لو لا العشق السافل للعالی، لا نظمس السافل»؛

یعنی اگر عشق سافل به عالی نبود، موجود پست‌تر به وجود نمی‌آمد (هلاک می‌شد).

بنابراین براساس نظر ملاصدرا، سلسلهٔ علت و معلولی حقیقی،^۳ همان سلسلهٔ عاشق و معشوقی حقیقی است که در جهت صعودی به عشق الهی منتهی خواهد شد؛ چنان‌که

گفته‌اند: «حتی یتتهی إلى عشق واجب الوجود» (شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۲ و ۳: ۱۷۱) در این سلسله، عشق به مراتب پایین‌تر و پست‌تر، عشق بالعرض و بالتبع است و اصیل نیست. «الهیونی که قائل به جاری بودن عشق در جمیع موجودات شده‌اند، قائل به عشق و شوق موجودات به ذات یا کمالات ذاتی خودشان هستند نه عشق و شوق نسبت به موجودات پایین‌تر از خودشان؛ و اگر هم عشق و شوقی نسبت به پایین‌تر از خود داشته باشند، بالذات نیست بلکه بالتبع و بالعرض است» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۷: ۱۵۶).

ملاصدرا معتقد است چون تمام جسم به طبیعت است، بنابراین عاشق تمامیت خود (طبیعت) است و تمام طبیعت هم به واسطهٔ نفس تدبیرکننده‌اش است؛ پس عاشق آن است؛ و تمام نفس هم به واسطهٔ عقل است، از این روی عاشق عقل است؛ و تمام وجود عقل هم به وجود واجب است؛ بنابراین عاشق اوست (همو، ۱۳۸۸، ج ۲ و ۳: ۱۷۷) «والله من ورائهم مُحیطٌ» (بروج: ۲۰).

۲-۱. عشق در هیولا و صورت

ملاصدرا برخلاف ابن‌سینا برای هیولا^۴ عشق قائل نیست؛ مخالفت او از دو جنبه است: اول اینکه پذیرش عشق برای هیولا مبتنی بر پذیرش وجود هیولاست که با توجه به مساوق بودن واقعیت با موجود، خارجی و مشخص بودن،^۵ نمی‌توان و نباید برای هیولا وجودی قائل شد (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲: ۲۷۶) زیرا هیولا قوهٔ محض بوده و عین فقر و نیاز است (همان، ج ۷: ۱۵۵). اشکال دیگر اینکه هیولا قوهٔ محض است، درحالی‌که عشق، به جنبهٔ کمالی و حیات و شعور موجودات بازمی‌گردد و هیولا هیچ‌گونه حیات و کمالی ندارد تا به نسبت آن، عاشق باشد.

«حقیقت آن (هیولا) عین نیاز و فقر است؛ بلکه عین اشتیاق به‌سوی صورت

کمالی بالفعل است» (همان، ج ۷: ۱۵۲).

اما ملاصدرا عشق در صورت را می‌پذیرد زیرا صورت، حیثیت وجدانی جسم است، پس عشق دارد؛ اما چون حیثیت فقدانی ندارد، شوق در آن وجود نخواهد داشت.

۲-۲. عشق در اعراض

ملاصدرا برای اعراض هم عشق قائل نیست. استدلال وی جنبه خاص و عام دارد. از جنبه خاص وی با انتقاد از ابن سینا مبنی بر پذیرش عشق عرض بر موضوع می گوید: اگر هرگونه اتصال و ارتباطی (مانند بودن در یک مکان) را عشق بنامیم، آنگاه باید بپذیریم که:

- تمام لوازم ذاتی یک شیء (مثل داشتن طول برای یک میز) عاشق موضوع خود (یعنی میز) هستند.

- نسبت های ریاضی و اضافات مکانی (مثل «بالا» یا «چپ») عاشق یکدیگرند.

- حتی سطوح و لبه های یک مکان، عاشق آن مکان خواهند بود (همان، ج: ۷، ۱۵۷).

- بطلان این آشکار است؛ بنابراین، پیش فرض اولیه (هر اتصال = عشق) باطل است.

اما جنبه عام اینکه چون عشق با حیات و اراده و علم است و هرچه فاقد هریک از این ها باشد عشق برای آن امری خیالی است و چون برای عرض هیچ یک ثابت نشده، عشق هم ثابت نمی شود. دلیل این امر این است که اساساً در عرض جنبه وجدانی ذاتی وجود ندارد تا متناسب و متناظر با آن عشق هم باشد.

نقدها

الف) ملاصدرا عشق را ملازم با حیات می داند و بر ابن سینا خرده می گیرد که چگونه بدون در نظر گرفتن حیات برای تمام موجودات، عشق برای آنها را اثبات می کند. درحالی که می توان در پاسخ به ملاصدرا گفت که ما می توانیم برای موجوداتی که حیات دارند، عشقی متناسب با وجود آنها و برای آنها که بدون حیات هستند، عشقی مناسب با وجود خاص آنها قائل شویم؛ یعنی ضرورتی برای ملازمت حیات و عشق در نظر نگیریم، بلکه ملازمت را متوجه وجود کنیم؛ این وجود اعم از موجود دارای حیات و بدون حیات است. علاوه بر این، ملاصدرا پیش از این از یک سو از ملازمت عشق با تمام مراتب وجود سخن می گوید و ازسوی دیگر به ملازمت عشق و آگاهی قائل است

و این آگاهی را نیز با استناد به آیات وحی برای همه موجودات (اعم از موجودات دارای حیات و بدون حیات) می‌پذیرد، لذا جای تعجب است از تعجب ملاصدرا.

ب) در اشکال ملاصدرا مبنی بر ردّ عشق در اعراض می‌توان گفت: بنا بر نظر خود ملاصدرا مبنی بر اینکه عرض مرتبه‌ای از وجود جوهر است و جوهر هم کامل‌تر از عرض است، می‌توان امکان وجود عشق عرض بر جوهر را مطرح کرد.

ج) لوازم ماهیات اموری اعتباری هستند و وجود فی‌نفسه ندارند؛ بنابراین نمی‌توانند حکم عرض را - که وجود فی‌نفسه دارد - داشته باشند؛ پس نباید اعراض را با لوازم ماهیات و اضافات و نسبت‌های اعتباری مقایسه کرد. با این توضیحات می‌توان برای اعراض که وجود فی‌نفسه دارند نوعی از عشق در حد مرتبه وجودی‌شان در نظر گرفت. (خلیلی، ۱۳۸۵: ۱۶۳-۱۶۵).

در سلسله موجودات، عشق نسبت به ظرفیت و شرافت وجودی آن‌ها متفاوت است، بنابراین باید بینیم ملاصدرا ترتیب وجودی موجودات را چگونه مورد چینش قرار می‌دهد؟

ملاصدرا نفس را به سه دسته تقسیم می‌کند که هر یک دارای قوای ویژه‌ای است: الف) نفس نباتی که دارای سه قوه است: ۱. قوه تغذیه: عشق در این قوه، مبدأ شوق در این قوه است برای به دست آوردن غذا؛ ۲. قوه تنمیه (رشد): عشق در این قوه، مبدأ شوق در این قوه است برای رشد بیشتر؛ ۳. قوه تولید: عشق در این قوه، مبدأ شوق در این قوه است برای تولید و ازدیاد نسل (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷: ۱۶۵). به‌طور کلی می‌توان گفت عشق در این قوا باعث حرکت آن‌ها از قوه به فعل و از نقص به کمال می‌شود؛ زیرا افعال قوای نباتی از روی قصد و غرضی صادر می‌شوند که در این قوا تعبیه شده است. بنابراین این قوا عاشق غایات و مقاصد خود هستند (خلیلی، ۱۳۸۵: ۱۷۲-۱۷۳). (با توجه به اعتقاد ملاصدرا براساس ابتدای عشق بر حیات و علم اراده می‌توان نتیجه گرفت که عشق در این مرحله هم اختیاری است).

ب) نفس حیوانی: این نفس از نفس نباتی، عالی‌تر و شریف‌تر است؛ زیرا این نفس

علاوه بر قوای سه گانه نباتی، نوعی اراده و اختیار و به کارگیری حس و تخیل نیز دارد؛ بنابراین عشق آن نیز لطیف تر و قوی تر است. البته قوه خیال از حس و حس از طبیعت برتر است؛ بنابراین عشق مربوط و متناسب به آن ها نیز به همین ترتیب خواهد بود (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷: ۱۶۵-۱۶۶).

ج) نفس نطقی: این نفس علاوه بر قوای قبلی، دارای قوه نطقی است که با آن امور کلی و غایات عقلی آگاهی می یابد؛ بنابراین عشق و شوق متناسب با خود را دارد که از عشق های قبلی لطیف تر و برتر است (همان، ج ۷: ۱۶۶-۱۶۷).

۳. انواع عشق

ملاصدرا عشق را به دو نوع تقسیم می کند: ۱. عشق حقیقی که همان عشق الهی و عشق به صفات و افعال اوست؛ ۲. عشق مجازی که دو دسته است: الف) عشق نفسانی که عشق به سیرت است که مبدأ آن شمائل معشوق است؛ ب) عشق حیوانی که عشق به صورت است و مبدأ آن، نیروی شهوت است. البته او عشق مجازی را وقتی شریف و پسندیده می داند که بتواند پلی به عشق حقیقی (المجاز قطرة الحقیقة) بوده و موجب بیدار شدن نفس از خواب غفلت باشد و نشانه ای از باطن (الظاهر عنوان الباطن). او معتقد است کسانی که عشق مجازی را قبول ندارند، دور از اندیشه و فکر بوده و بی خبر از امور پنهان و حکمت الهی، اسیر حواس ظاهری اند (همو، ۱۳۸۸، ج ۲ و ۳: ۱۹۳-۱۹۵).

این مسئله با عباراتی دیگر در /سفر نیز آمده است: عشق انسانی به دو قسم تقسیم می شود: حقیقی و مجازی. عشق حقیقی، محبت خداوند و صفات و افعال اوست، از آن جهت که افعال او هستند. اما عشق مجازی خود به دو قسم تقسیم می شود: نفسانی و حیوانی. عشق نفسانی عشقی است که سرآغاز آن، مشابهت و هم جوهر بودن نفس عاشق و معشوق است و بیشترین اعجاب عاشق، به خصال و سجایای معشوق است، زیرا این خصال، آثار صادر شده از نفس او هستند. عشق حیوانی عشقی است که سرآغاز آن، شهوت بدنی و طلب لذت حیوانی است و بیشترین اعجاب عاشق، به ظاهر معشوق، رنگ و شکل اندام های اوست، زیرا این ها اموری بدنی هستند.

نوع اول (عشق نفسانی) از لطافت نفس و صفات آن ناشی می‌شود، درحالی‌که نوع دوم (عشق حیوانی) از نفس اماره سرچشمه می‌گیرد و در بیشتر موارد همراه با فجور و حرص بر آن است. در این نوع (حیوانی)، قوه حیوانی، قوه ناطقه (عقل) را به خدمت می‌گیرد، برخلاف نوع اول که نفس را نرم و مشتاق و دارای وجد (شور)، حزن، گریه، رقت قلب و فکر می‌سازد.

[در عشق نفسانی] گویی نفس در جست‌وجوی چیزی باطنی است که از حواس پنهان است؛ پس، از مشغولیت‌های دنیوی قطع علاقه می‌کند و از هرچه جز معشوقش است روی برمی‌تابد و همه هموم را به یک هم (فکر معشوق) تبدیل می‌کند. به همین دلیل، روی آوردن به معشوق حقیقی برای صاحبش از دیگران آسان‌تر است؛ زیرا نیاز به قطع علاقه از چیزهای بسیار ندارد، بلکه فقط از یکی به‌سوی دیگری رغبت می‌کند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۷: ۱۷۵).

به‌هرحال ملاصدرا جایگاه ویژه‌ای برای عشق مجازی قائل است؛ مثلاً درباره عشق به زیارویان و جوانان نورسیده معتقد است به‌دلیل اینکه این نوع عشق در بیشتر مردمان بدون تکلف وجود دارد، حتماً دارای مصلحت‌ها و حکمت‌هایی است؛ پس این عشق‌ها خیر و مستحسن هستند. سپس شواهدی بر مدعای خود ارائه می‌دهد؛ ازجمله: الف) در بیشتر امت‌ها مانند فارسیان و عراقیان که از طبع دقیق و مهربانی برخوردارند، این نوع عشق دیده و گزارش شده است؛ ب) این عشق (به‌ویژه عشق به نوجوانان زیارو) واسطه‌ای است که موجب می‌شود مربیان و معلمان با رغبت بیشتری به تعلیم و تربیت آن‌ها بپردازند؛ ج) این عشق اگر اولاً معطوف به شمائل معشوق باشد نه اندام آن، دوم اینکه همراه باعفت باشد (عشق عفیف) و سوم اینکه تحت نظارت پیر و راهنما باشد، در این صورت می‌تواند دل انسان را نرم و نورانی و ذهن او را تیز کند؛ چنان‌که می‌گوید:

«به جان خودم سوگند این عشق [انسان] را از تمام اندوه‌ها و اراده‌ها - به‌جز یک اراده و توجه - آسوده می‌سازد؛ یعنی اندوه‌ها و اراده‌ها را یک اراده و هدف می‌کند» (همو، ۱۳۸۸، ج ۲ و ۳: ۱۹۱-۱۹۳).

از نظر ملاصدرا از آنجاکه عالم، پرتوی از تجلیات جمال حضرت حق است؛ بنابراین تمام عشق‌ها هم، جلوه‌ای از آفتاب عشق الهی هستند.

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد (حافظ، ۱۳۷۴: غزل ۱۱۱)

البته وی به نحوه‌ای از اتحاد عاشق و معشوق قائل است؛ او در این باره دو نظر دارد: اول اینکه اگر اتحاد بین عاشق و معشوق از نوع اتحاد عاقل و معقول باشد، قابل پذیرش است؛ اما اگر منظور، نوع دیگری از اتحاد باشد آن را رد می‌کند و برای آن دو دلیل بیان می‌کند:

۱. اجزای بین دو جسم از هم مباین و غایب‌اند؛ بنابراین اتحاد واقعی حتی در خود یک جسم هم وجود ندارد چه برسد به اتحاد بین دو جسم. معنای غیبت دو جسم نسبت به یکدیگر همان عدم علم آن‌هاست؛ زیرا علم عبارت از حضور یک شیء برای شیء دیگر است و هرگاه دو شیء از یکدیگر غایب باشند و نسبت به هم حضور نداشته باشند، نسبت به یکدیگر عالم و معلوم نیستند (شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۲ و ۳: ۱۹۸) (در واقع این نوع اتحاد در عشق مجازی مطرح می‌شود و در عشق حقیقی اصولاً قابل طرح نیست).

۲. اگر بخواهد عاشق به معشوق وصل شود (به معنای اتحاد)، باید چیزی از محب به محبوب وصل شود؛ این چیز یا نفس محب است یا جسم اوست و یا عرضی از عوارض نفس. نفس نیست؛ زیرا لازمه آن این است که نفس، نفس دیگری داشته باشد که در این صورت باید یک بدن دو نفس داشته باشد که این محال است. جسم نیست زیرا تداخل بین دو جسم محال است. و عرض هم نیست زیرا انتقال عرض ممکن نیست (همان، ج ۲ و ۳: ۱۹۸).

۴. مراتب عشق

از آنجاکه ملاصدرا عشق را ملازم با وجود (به معنای آنچه عالم بیرون را پر کرده است)، حیات، شعور و اراده دانسته و از طرفی برای تمام مراتب وجود، حیات و شعور و اراده

قائل است، از نظر او، مراتب عشق، برابر با مراتب وجود خواهد بود.

در بین مراتب وجود، از دیدگاه ملاصدرا، عشق انسانی به سه مرتبه کلی عشق اکبر، عشق اوسط و عشق اصغر تقسیم می‌شود:

«عشق جامع، برای تمام معشوق‌ها، سه نوع است: بزرگ‌تر، میانه و کوچک‌تر» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۷: ۱۸۳).

عشق بزرگ‌تر (اکبر) همان عشق الهی است که مخصوص متألّهان کامل است و این‌ها مصداق آیه شریفه «يَحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده: ۵۴) هستند؛ یعنی خدا آن‌ها را دوست دارد و آن‌ها هم خدا را دوست دارند. ملاصدرا با دو مقدمه و دو قیاس وجود این عشق را اثبات می‌کند:

قیاس اول: الف) در میان موجودات عالم، فقط انسان است که کمالات تمام همه اشیاء را به‌نحو بالقوه دارد؛ ب) هر بالقوه‌ای مشتاق کامل شدن و فعلیت تام خود است؛ ج) پس در نتیجه انسان، مشتاق فعلیت تمام اشیاست.

قیاس دوم: الف) انسان مشتاق فعلیت تام و تمام همه اشیاست (نتیجه قیاس ۱)؛ ب) فعلیت تام اشیای عالم، خداوند است؛ ج) پس در نتیجه، انسان مشتاق خداوند است. او این عشق واحد و احد (عشق صمدی) را مبدأ همه حرکت‌ها و سکون‌ها از بالاترین تا پایین‌ترین مراتب وجود معرفی کرده و هر حرکتی را که عشق خداوند و شوق به او در آن نباشد، ناقص و ابتر تلقی می‌کند و بدون در نظر گرفتن این عشق، هر نوع ادعای عاشقی راستین را ناخالص و شرک‌آلود می‌داند (شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۲۲ و ۱۲۳).

عشق اوسط، عشقی است که مخصوص دانشمندان بوده و این‌ها کسانی هستند که در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند و مصداق آیه «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (آل عمران: ۱۹۱) هستند (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷: ۱۸۳-۱۸۴)؛ ترجمه: کسانی که در حالت ایستاده و نشسته و خوابیده خدا را یاد می‌کنند و در خلق آسمان‌ها و زمین

تفکر می‌کنند و می‌گویند پروردگارا این دستگاه را بیهوده نیافریدی، منزهی ما را از آتش نگاه دار. در واقع پس از عشق به خدا، عشق به مظاهر و اسما و صفات حق است و چون مجموعه عالم هستی، مظاهر و اسما و صفات خداست، پس از عشق به خدا، عشق به عالم کائنات است.

تنگ‌چشمان نظر به میوه کنند ما تماشاگران بستانیم
تو به سیمای شخص می‌نگری ما در آثار صنع حیرانیم
(سعدی، ۱۳۷۹: غزل ۵۱۴)

بنابراین عشق به عالم هستی به واسطه عشق به خدا معنا پیدا می‌کند و بدون برقراری ارتباط تنگاتنگ بین آن‌ها، عشق اوسط از حوزه توجه عاشقانه بیرون خواهد رفت. به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست
(همان: غزل ۱۰۹)

عشق اصغر، عشق به انسان صغیر است؛ چون او نمونه‌ای از تمام آن چیزی است که در عالم وجود دارد (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷: ۱۸۴). به عبارت دیگر، آینه‌ای است که بازتاب‌دهنده کل عالم است.

نکته قابل تأمل اینکه ملاصدرا در آثار خود به صراحت از عشق به انسان کامل صحبت نکرده، در حالی که انسان کامل عالی‌ترین تجلیگاه و مظهر اسما و صفات الهی است؛ هرچند در عشق اوسط به طور کلی از مظاهر الهی سخن می‌گوید، به نظر می‌رسد با توجه به جایگاه ویژه انسان در نظام هستی، شایسته است تا فصلی جداگانه به انسان کامل و عشق مربوط به آن اختصاص یابد. به علاوه اینکه او عشق به انسان را در عشق اصغر مطرح می‌کند که با این تقسیم‌بندی، گویا مقام انسان را پایین‌تر از عالم اکبر قلمداد کرده است در حالی که انسان کامل معنای «لولاک ما خلقت الأفلاک» (مجلسی، ۱۳۸۸، ج ۵۴: ۱۹۹) است؛ بنابراین اگر ارزش آن بالاتر از عالم کبیر نباشد - که هست - دست‌کم، کمتر از آن هم نیست. پس بهتر بود در کنار عشق به مجموعه عالم، از عشق به انسان کامل نیز سخنی به میان می‌آمد (خلیلی، ۱۳۸۵: ۲۵۰)؛ یعنی شایسته بود شأن انسان

کامل را از سایر انسان‌ها جدا کرده و فصل مشخصی برای آن در نظر بگیرد. البته او از انسان کامل صحبت کرده است اما در این تقسیم‌بندی، صحبت خاصی از آن نمی‌کند. مثلاً در *شواهد الربوبیه*، در شمار صفات رئیس اول، صفت یازدهم را داشتن بیشترین و عالی‌ترین مرتبه از سرور و بهجت در خلوت با خدا معرفی می‌کند (شیرازی، ۱۳۸۷: ۳۶۷) اما از بیان عشق به این موجود، که چنین درجه‌ای در عالم هستی دارد غافل می‌شود.

در عشق اوسط و اصغر، صحبت از عشق به تجلیات و مظاهر جمال حضرت حق است؛ «الحمد لله المتجلی لخلقہ بخلقہ» (بسطامی، ۱۳۸۴: ۹۰) باید بینیم منظور از تجلی چیست؟ به‌طور کلی تجلی به سه دسته تقسیم می‌شود: الف) تجلی ذاتی (ازلی) که دو نوع است: ۱. تجلی ذات احدیت بر خود که همان فیض اقدس^۶ است؛ ۲. تنزل از مقام احدیت بر مقام واحدیت است که فیض مقدس^۷ نام دارد؛ ب) تجلی خدا بر قلب انسان عارف؛ ج) تجلی حق در حیات اخروی (خلیلی، ۱۳۸۵: ۲۶۲).

با توجه به انواع سه‌گانه تجلی مشخص می‌شود که در اینجا منظور ملاصدرا از تجلی، معنای اول (هر دو قسم) آن است. این تجلی از دیدگاه ملاصدر ا دارای چند ویژگی است: الف) این تجلی معشوق حقیقی است نه تجلی آینه‌ها؛ ب) تعدد واسطه‌ها در قبول تجلی باعث کدورت نور متجلی می‌شود، به‌طوری‌که از یک مرتبه به مرتبه دیگر این تجلی کم‌فروغ‌تر می‌شود؛ ج) تجلی حضرت حق واحد است و تحت‌تأثیر چیز دیگری نیست؛ د) براساس دوری و نزدیکی مراتب وجود به وجود مطلق، تجلیات نیز دارای مراتب گوناگون هستند (همان: ۲۷۲-۲۷۳). بنابراین همه مراتب وجود عاشق حضرت حق‌اند و تنها خداست که عاشق و معشوق لذاته است. «أما الواجب فهو عاشق لذاته فحسب معشوق لذاته و لما سوی ذاته» (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷: ۱۵۱)؛ ترجمه: واجب‌الوجود عاشق لذاته پس به‌حسب اینکه معشوق لذاته است، معشوق غیر از خود نیز هست.

همان‌طور که علم به تمامی موجودات در علم خداوند به خودش منطوقی است،

عشق سایر موجودات هم در عشق حضرت حق به خودش وجود دارد (همان، ج ۷: ۱۵۷).

ملاصدرا معتقد است اختلاف مراتب عشق در انسان از همه موجودات گسترده‌تر است؛ زیرا استعدادهای انسان به گونه‌ای است که می‌تواند از چهارپایان تا فرشتگان مرتبه وجودی داشته باشد (همو، ۱۳۸۸، ج ۲ و ۳: ۲۰۴). جالب است که ملاصدرا تکلیف عشق مجازی و حقیقی را هنوز معلوم نکرده و همه انواع عشق را در یک جا جمع می‌کند. از این جمله چنین برمی‌آید که دیدگاه او درباره عشق از انسجام کافی برخوردار نیست؛ زیرا مشخص نیست که از بین این مراتب گوناگون عشق، کدام یک حقیقی و کدام یک مجازی است.

باید توجه داشت نور عشق الهی با عبور از هفتاد هزار پرده، هنوز هم عشق حقیقی خواهد بود، و عشق مجازی همان گردوغبارهایی است که بر چهره جمال الهی نشسته است؛ بنابراین کدورت‌ها و حجاب‌ها را نباید با اصل حسن و زیبایی خلط نمود و به اشتباه تصور کرد که عشق مجازی همان عشق حقیقی در مراتب پایین است؛ بلکه عشق حقیقی یک حقیقت واحد است و نباید و نمی‌توان آن را جزء جزء کرد. این عشق، از پس تمام حجاب‌های ظلمانی و مادی هم می‌تواند عقل‌ها و قلب‌های بسیاری را مست و مدهوش کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱ و ۲: ۳۹۵).

عرصه هستی، میدان عشق حقیقی است؛ بنابراین تمام آن‌هایی که به عنوان معشوق در نظر گرفته می‌شوند نیز خودشان وجه معشوق حقیقی‌اند، و وجه شیء به یک وجه، همان شیء است: «وجه الشیء هو الشیء من وجه» و به همین دلیل وقتی کسی شیفته محبوب مجازی می‌شود ناخواسته و ندانسته به معشوق حقیقی راه می‌برد؛ زیرا معنا و سرچشمه هستی، ذات معشوق حقیقی است (همان، ج ۱ و ۲: ۳۹۵).

۵. انتقادات

افزون بر کاستی‌هایی که در متن، به اقتضای بحث، به برخی از آن‌ها اشاره شد، نقدها و ابهامات دیگری نیز درباره انواع و لوازم عشق در اندیشه ملاصدرا مطرح است:

۵-۱. انواع عشق

الف) با پذیرش نظریه تشکیک وجود ملاصدرا، عشق در همه مراتب هستی - به اندازه ظرفیت وجودی هر موجود - جاری است و کامل ترین صورت آن عشق الهی است. در این صورت، عشق حقیقی همه جا حضور دارد و مرتبه مند است. بنابراین پرسش پیش می آید: اگر عشق حقیقی همه وجود را فرا گرفته، دیگر «عشق مجازی» چه جایگاهی دارد؟ آیا چیزی بیرون از مراتب وجود باقی می ماند تا بتوان عشق مجازی را به آن نسبت داد؟ با این نگاه، چون هر موجود همان دارایی های وجودی اش است، نسبت دادن عشق مجازی بی معنا می شود. نتیجه اینکه تعمیم عشق در کل هستی، سخن گفتن از عشق مجازی را از اساس بی وجه می کند (اشکال بنایی).

برای روشن شدن مسئله، یک مثال از ملاصدرا می آوریم:

اگر عشق انسان به انسان را «عشق مجازی» بدانیم (طبق دیدگاه ملاصدرا)، پرسش این است که آیا این عشق، خود مرتبه ای از وجود دارد یا نه؟ اگر بگوییم ندارد، وقوع یک امر واقعی را انکار کرده ایم. اما اگر بگوییم دارد - به صورت ضعیف - دیگر نمی توان آن را کاملاً «مجازی» دانست و باید آن را جزئی از مراتب عشق حقیقی به شمار آورد.

ممکن است کسی بگوید عشق حقیقی مربوط به عالم ثبوت (واقع) و عشق مجازی مربوط به عالم اثبات (ذهن) است؛ اما از سخنان ملاصدرا چنین نتیجه ای بر نمی آید؛ زیرا با تکیه بر گفته های خود او و براساس مساوق بودن «وجود» و «تشخص»، این دفاع نیز قابل فرض نیست.

ب) اشکال دیگر اینکه او در نظام فلسفی خودش، پس از نظریه اصالت وجود، به نظریه بکر و بدیعی به نام «وجود رابط معلول» می رسد و آن را به زیبایی تبیین می کند. از نتایج طبیعی این نظریه، تبدیل تشکیک وجود به تشکیک شئون یا «تشکیک در تجلی»^۸ است (مبتنی بر وحدت شخصیه وجود)^۹؛ اما چنان که دیدیم، وی دیدگاه خود را درباره عشق همچنان مبتنی بر نظریه تشکیک وجود پایه ریزی می کند. این دیدگاه با مسئله

«وجود رابط معلول» کاملاً ناسازگار است؛ لذا ملاصدرا می‌توانست یا شایسته‌تر بود مسئله عشق را براساس تشکیک شئون یا تشکیک ظهور تبیین کند (اشکال مبنایی).
ج) ملاصدرا می‌گوید برخی عشق را بیماری می‌پندارند چون عاشقان غالباً لاغر و نحیف‌اند و درمان آن نیز ظاهراً از عهده پزشکان خارج است؛ ازاین‌رو آن را «جنون الهی» می‌نامند (شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۲ و ۳: ۱۹۵-۱۹۶). اما نویسندگان متن تحلیل دیگری ارائه می‌کنند: ریشه این نام‌گذاری‌ها نه ضعف جسمانی عاشقان، بلکه رفتارهای غیرعادی و گاه غیرعقلانی آن‌هاست. بنابراین، تعبیر «بیماری» یا «جنون» بیشتر ناشی از برداشت روان‌شناختی است تا علت جسمانی.

۵-۲. ملازمات عشق

الف) آیا همچنان‌که هر عاشقی باید دارای شعور و آگاهی باشد، هر موجودی که دارای شعور و آگاهی است هم باید عاشق باشد؟ جمله اول درست است؛ زیرا عشق بدون معرفت معنایی ندارد؛ اما این موضوع لزوماً به این معنا نیست که هر موجودی که شعور دارد عاشق هم باشد. به‌هرحال، دلیلی بر ملازمت دوطرفه ازسوی ملاصدرا مطرح نشده است. به بیان دیگر، آیا تسبیح همه موجودات از روی عشق است؟ در پاسخ می‌توان گفت هرچند ملازمه‌ای بین علم و عشق وجود دارد، اما این ملازمه دوطرفه نیست؛ یعنی شعور لازمه عشق است اما عشق لازمه شعور نیست.

ب) اگر عشق در تمامی مراتب هستی جریان دارد و سراسر وجود را می‌پوشاند، پس چرا بسیاری از انسان‌ها هرگز خود را عاشق نمی‌دانند و احساس عشق نمی‌کنند؟ به بیان دیگر، این چه عشقی است که حتی خود عاشق نیز از آن بی‌خبر است، آن‌هم هنگامی که گفته می‌شود عشق و آگاهی جدایی‌ناپذیرند؟ اگر کسی ادعا کند که شاید خطا در شناسایی مصداق باشد، پس پرسش این است که چرا حتی اصل وجود این عشق، مورد اعتراف همگان نبوده و نیست؟

ج) اگر عشق در همه موجودات جریان دارد، آن‌گاه پرسشی بنیادین مطرح می‌شود: آیا عقل نیز در تمامی مراتب هستی حضور دارد یا خیر؟ همان‌گونه که می‌دانیم و عرفای

بزرگ نیز بدان اعتراف کرده‌اند، جایگاه عشق برتر و والاتر از عقل است. بنابراین، اگر وجود فراگیر عشق را بپذیریم - که برتر از عقل است - به طریق اولی می‌بایست پذیرای وجود عقل در تمامی مراتب هستی نیز باشیم. این درحالی است که هیچ‌یک از بزرگان به چنین مسئله‌ای معتقد نبوده‌اند، بلکه عقل را به عنوان فصل ممیز انسان از سایر موجودات معرفی کرده‌اند.

اگر کسی در پاسخ بگوید منظور از عشق عام، عشق مجازی است، باید گفت که براساس اعتراف همین بزرگان، عشق مجازی در واقع عشق نیست؛ بنابراین، عمومیت آن از دایره بحث خارج می‌شود و یا به بیان دقیق‌تر، خود صورت مسئله به کلی از میان می‌رود. اما اگر منظور، عشق حقیقی باشد، آن‌گاه ایراد و اشکال همچنان پابرجاست و بی‌پاسخ می‌ماند.

د) اشکال دیگر را با طرح چند مثال بیان می‌کنیم: اگر نبات و حیوان را واجد آگاهی و عشق بدانیم، هنگام فروکاست آن‌ها به مراتب پایین‌تر وجودی، سرنوشت آن عشق چه می‌شود؟ آیا عشق گیاه خشکیده یا حیوان مرده کاهش می‌یابد، نابود می‌شود یا به مرتبه جمادی سقوط می‌کند؟ و اگر بگوییم عشق متعلق به «نفس» است نه به ماده، آنگاه باید توضیح داد که آیا در پیکر بی جان نیز عشق حضور دارد یا نه. اگر ندارد، فرض اولیه نقض می‌شود؛ و اگر دارد، آیا عشق واحد میان دو موجود - موجود زنده و جسم بی جان باقی مانده - تقسیم شده است؟ امکان تجزیه پذیری عشق واحد امر چالش برانگیزی است و مدعای اصلی را با ابهام روبه‌رو می‌سازد.

۶. دیدگاه برگزیده

پایان و اصل سخن اینکه اساس این تقسیم‌بندی‌ها از عشق به تعریف مشهور از عشق برمی‌گردد که عشق را «محبت مفرط» یا «افراط در محبت» می‌داند؛ اما حقیقت این است که اشکالات، ریشه در همین تعریف ناقص و مبهم قرار دارند؛ زیرا ازسویی حد محبت یا مرز میان عشق و محبت نامشخص است و ازسوی دیگر عشق معنای دقیق‌تر و عمیق‌تری دارد و آن این است: عشق همان عقل مجنون، متحیر و مست‌شده است؛ زیرا

در عرفان اسلامی سالک حقیقی عقل است و این عقل در عالی‌ترین مراتب سیروسسلوک خویش با جمال بی‌نهایت مواجه می‌شود و این جمال بی‌نهایت او را مجنون و متحیر و مست می‌کند و اینجاست که عشق حقیقی زاده می‌شود. با این تعریف از عشق، سخن از ملازمات، انواع، مراتب و حتی ویژگی‌های عشق، عالمی دیگر می‌خواهد و آدمی دیگر؛ مقالی دیگر می‌خواهد و مجالی دیگر.

۷. نتیجه‌گیری

ملاصدرا عشق را که مساوق با وجود، علم و قدرت است، به جنبه بالفعل کمالات منسوب و مربوط می‌داند و شوق را به جنبه بالقوه کمالات. به سخن دیگر، در مراتب وجود، عشق از جنبه وجدانی کمالات و شوق از جهت فقدانی آن‌ها زاده می‌شود؛ بنابراین در موجوداتی که فعلیت محض دارند و هیچ‌گونه جنبه فقدانی در آن‌ها نیست (خدا و مفارقات عقلی) فقط عشق وجود دارد و در آن‌ها شوق دیده نمی‌شود؛ اما در موجوداتی که هر دو جهت وجودی (بالفعل و بالقوه) دیده می‌شود، هم عشق و هم شوق وجود دارد، که درجه هریک از آن‌ها کاملاً بستگی به مرتبه کمالات موجود و کمالات مفقود دارد. از آنجاکه کمالات همه مراتب وجود از ذات حضرت حق سرچشمه می‌گیرد؛ بنابراین تمام عشق‌ها هم به وجود اقدس الهی برمی‌گردد. پس تنها موجودی که عشق به ذات (عشق ذاتی) دارد خداست و نسبت عشق به سایر مراتب وجود، اعتباری و بالتبع است؛ یعنی فقط عشق اکبر (عشق الهی) اصیل بوده و عشق اوسط (عشق به عالم کبیر یا عالم کائنات) و عشق اصغر (عشق انسانی یا عالم صغیر)، هردو عشق بالعرض و بالتبع خواهند بود. شوق هم فقط به کمالات بالاتر تعلق می‌گیرد؛ بنابراین هیچ موجودی (در بین موجودات دارای اشتیاق) به خودش و مراتب پایین‌تر از خود اشتیاق ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. در یک جمله می‌توان گفت همه مراتب وجود، عاشق کمالاتی هستند که از جانب خدا دارند و مشتاق کمالاتی هستند که ظرفیت و استعداد آن‌ها را دارند که خدا به آن‌ها افاضه کند. گذشته از این‌ها به دیدگاه ایشان اشکالاتی (بنایی و

مبنایی) نیز وارد است که بخش مهمی از آن‌ها ریشه در تعریف ناقص یا نادرست از عشق دارند.

پی‌نوشت‌ها

۱. از شواهد دیگر ر.ک: جمعه: ۱؛ تغابن: ۱؛ حدید: ۱؛ حشر: ۱؛ صف: ۱؛ حشر: ۲۴؛ نور: ۴۱ و اسراء: ۴۴.

۲. موجودات در یک تقسیم‌بندی چهار قسم‌اند: ۱. ناقص: کمالی را ندارد و از بیرون تهیه می‌کند؛ ۲. مستکفی: کمالی را ندارند و از درون به دست می‌آورد؛ ۳. تام: کمال شایسته خود را دارند؛ ۴. فوق تام: نه تنها همه کمالات را دارد بلکه تمام کمالات هم از اوست (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۴: ۱۶۴).

۳. مسئله رابطه بین علت و معلول در نظریه «وجود رابط معلول» به‌خوبی ترسیم شده است. برای توضیحات بیشتر ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۲۰-۲۲۵.

۴. هیولی دارای سه اعتبار است: اول، بشرط لا ماده. در این اعتبار، مجرد از جمیع صور است و در این حال ماده گرچه عدم نیست اما امری عدمی است؛ دوم، لا بشرط. در این اعتبار هیولی ماهیتی ناقص و در غایت ابهام است؛ سوم، به شرط شیء یعنی به شرط صورت است. ماده در اعتبار سوم به‌لحاظ صور جمادی، نباتی و حیوانی تحصیل و تعین می‌یابد، زیرا شأن این صور تقوم و تحصیل بخشیدن به وجود هیولی و نوعیت آن‌هاست. هیولی به اعتبار سوم با صور نفسانی حیوانی، نباتی و یا با صور عنصری جسمانی متحد می‌شود، و این واحد حقیقی دارای شوق نفسانی و یا طبیعی به کمالات ثانوی‌ای است که مربوط به نفوس حیوانی و نباتی و یا عناصر طبیعی و جسمانی است. البته هیولا به هر سه اعتبار، نمی‌تواند عشق داشته باشد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۴: ۱۷۹).

۵. هر واقعیته ذاتاً موجود و خارجی و مشخص است به این معنا که مادام که واقعیت است، ممکن نیست فاقد سه صفت مذکور باشد (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱: ۸۳).

۶. فیض اقدس، همان مقام احدیت، جمع الجمع، وجود بشرط لا، حقیقة الحقایق و مرحله‌ی عماء است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۴: ۵۳۸).

۷. در ادبیات عرفانی به آن، وجود منبسط، نفس رحمانی، مخلوق اول، صادر اول، قلم اعلی، العقل، اب الاکوان - از جنبه فاعلی - ام الاکوان - از جنبه قابلی - و حقیقت محمدیه یا نور محمدیه هم گفته می‌شود (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶: ۹۴).

۸. در واقع پذیرش «وجود رابط بودن معلول»، چند نتیجه ناگزیر خواهد داشت: ۱. وحدت واقعیت جانشین کثرت واقعیت می‌شود؛ ۲. تشان و تجلی جایگزین علیت و جعل می‌گردد؛ ۳. تقدم بالحق جانشین تقدم بالعلیه می‌شود؛ ۴. تشکیک در مظاهر جایگزین تشکیک در وجود می‌شود؛ ۵. فیض منبسط جایگزین عقل اول می‌شود (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۳۳-۲۴۸).
۹. در عرفان عموماً چهار معنا برای وحدت وجود مطرح شده است. برای مطالعه بیشتر ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶: ۳۷-۴۰.

منابع

قرآن کریم.

- اتونی، بهزاد و اتونی، بهناز. (۱۳۹۰). عشق از منظر مولانا و ملاصدرا با تکیه بر مثنوی معنوی و اسفار اربعه. *عرفانیات در ادب فارسی*، ۳ (۹)، ۴۱-۴۶.
- بسطامی، علی بن طیفور. (۱۳۸۴). *منهاج النجاح فی ترجمه مفتاح الفلاح*. چ ۶. تهران: حکمت.
- تکاورنژاد، منا، فخار نوغانی، وحیده و سید موسوی، سید حسین. (۱۳۹۸). بررسی تطبیقی ایمان و عشق از دیدگاه ملاصدرا. *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، ۳ (۸۰)، ۴۶۱-۴۷۶.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *رحیق مختوم*. تحقیق حمید پارسانیا. چ ۳. قم: اسراء.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۴). *دیوان حافظ* (نسخه قاسم غنی و محمد قزوینی). چ ۳. تهران: فخر رازی.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۶). *وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*. چ ۴. قم: انتشارات تشیع.
- خلیلی، محمدحسین. (۱۳۸۵). *مبانی فلسفی عشق از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا*. چ ۲. قم: بوستان کتاب.
- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین. (۱۳۷۹). *کلیات سعدی (از روی نسخه محمدعلی فروغی)*. چ ۲. تهران: جاویدان.
- سلیمانی دره‌باغی، فاطمه و میرزاکریمی، زهرا. (۱۴۰۴). رابطه عشق و کمال نفس و نمود رفتاری انسان عاشق در آراء ابن‌سینا و ملاصدرا. *حکمت سینوی*، ۷۳ (۲۹)، ۵-۲۴.
- شجاری، مرتضی و نجف‌زاده، شهین. (۱۳۹۰). عشق و رابطه آن با وجود از دیدگاه ملاصدرا. *علامه (فلسفه و کلام)*، شماره ۳۰، ۵۵-۸۲.

شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۸). *اسفار اربعه: سفر سوم از حق به خلق*. ترجمه محمد خواجهوی. چ ۳. تهران: مولی.

شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. چ ۲. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸). *سه رسائل فلسفی*. قم: دفتر تبلیغات اسلام.

شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). *شرح الهدایة الاثیرة*. قم: مؤسسه تاریخ العربی.

شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷). *شواهد الربوبیه*. ترجمه علی بابایی. چ ۱. تهران: مولی.

شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). *عرفان و عارف نمایان: ترجمه کسر الأصنام الجاهلیه*. ترجمه محسن بیدارفر. چ ۲. تهران: الزهرا.

عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۸). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب اسلامی (سمت) و مرکز تحقیق و توسعه اسلامی. چ ۲. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

گلستانه، فرهاد. (۱۴۰۰). *عشق از دیدگاه ملاصدرا و افلاطون*. چ ۱. تهران: عطران.

فاضلی، قادر. (۱۳۷۷). *مشترکات اندیشه مولانا و ملاصدرا*. کیهان/اندیشه، شماره ۷۸، ۸۲-۱۰۲.

مجلسی، محمدباقر. (۱۳۸۸). *بحار الانوار الجامعة أخبار الأئمة الأطهار*. چ ۴. تهران: انتشارات اسلامیه.

A Critical Examination of the Concept of Love in Mulla Sadra's Thought (Emphasizing Its Types, Degrees, and Correlates)

Hossein Zahdi Sehat

Assistant Professor (Visiting) of the Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Humanities, Malayer University, Malayer, Iran (Corresponding Author); Email: h.zohdi5911@yahoo.com

Jamal Soroush

Assistant Professor of the Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Humanities, Malayer University, Malayer, Iran Email: jsoroush@yahoo.com

Received: 27/10/2025

Accepted: 21/01/2026

Introduction

Love, as one of the most fundamental and enigmatic concepts in human thought, has always attracted the attention of philosophers, mystics, and religious traditions. Among Islamic philosophical schools, Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy (al-Ḥikma al-Muta'aliyya), grounded in principles such as the primacy of existence, the gradation of being, and substantial motion, offers a novel and systematic account of love. From Ṣadrā's perspective, love is not an accidental phenomenon limited to human relationships; rather, it is a pervasive and dynamic reality present throughout all levels of being, playing a fundamental role in orienting the cosmos toward absolute perfection. Within this framework, love is understood as a metaphysical and cosmological principle that orders the overall structure of existence.

Mullā Ṣadrā's theory of love rests on several fundamental premises. First is the concomitance of love with existence, life, and knowledge. In his view, attributing love to a being devoid of life and consciousness amounts to a merely verbal attribution. Since existence is concomitant with life and knowledge, love is likewise realized in all levels of being. In this regard, Mullā Ṣadrā sharply criticizes Avicenna's position, which affirms universal love without accepting universal life and consciousness in beings. The second premise is the gradation of existence: existence is a single reality possessing varying degrees of intensity and weakness, and since love is among the perfections of existence, it too admits of gradational degrees—from the highest level in the essence of the Necessary Existent to the lowest levels of nature. The third premise is the interpretation of the causal order as a chain of lover and beloved: every effect loves its cause, for it derives its existence and perfection from it, and this love is both the source of its coming into being and the ground of its persistence.

Research Findings

In Mullā Ṣadrā's thought, love is an existential reality that is meaningless without life, knowledge, and will. Like other perfections, love—by virtue of the simplicity of existence—pervades all levels of being in a gradational manner.

Love is present in all beings in proportion to their existential rank; however, yearning is meaningful only in beings that possess a potential and privative aspect. Accordingly, the Necessary Existent and immaterial intellects possess love alone, not yearning.

True and essential love is confined to the Necessary Existent, while the love attributed to other beings is accidental, derivative, and arises from the divine manifestation and existential effusion. The causal chain is, in reality, the very chain of lover and beloved.

Mullā Ṣadrā, drawing on principles such as the unity of the reality of existence, the homogeneity of cause and effect, and the goodness and delightfulness of existence, presents several arguments to establish love in all levels of being.

Love is denied in prime matter and accidents due to the absence of existential actuality, life, and consciousness, although this position is subject to both foundational and structural critiques.

Tensions between the universalization of true love and the notion of metaphorical love, the incompatibility of the theory of love with the doctrine of the relational existence of effects, and ambiguity concerning the bidirectional concomitance of love and consciousness constitute some of the most significant critiques directed at Mullā Ṣadrā's theory of love.

Conclusion

Mulla Sadra associates love, which is inseparable from existence, knowledge, and power, with the actual aspect of perfections, while he regards yearning as pertaining to their potential aspect. In other words, in the levels of existence, love arises from the immediate and intuitive perception of actual perfections, whereas yearning emerges from the absence or incompleteness of perfections. Accordingly, in beings that are purely actual, with no potential deficiency—such as the Necessary Existent and intellectual abstractions—only love is realized, and yearning has no meaning. Conversely, beings possessing both actual and potential aspects experience both love and yearning proportionate to their ontological rank, with the intensity of each depending on the extent of actualized and lacking perfections.

Since all existential perfections at every level of being emanate from the Divine Essence, all loves ultimately return to God. Thus, the only being possessing intrinsic love is God, while love in other levels of existence is accidental and derived. Consequently, divine love is interpreted as the essential and primary love, whereas love toward the macrocosm and microcosm is derivative and accidental. Yearning,

likewise, always relates to higher perfections; hence, no being desires what is intrinsic to itself or inferior to its rank. In summary, beings love the actual perfections granted by God and yearn for potential perfections they are capable of receiving. Nonetheless, Mulla Sadra's view faces certain foundational and structural critiques, many of which stem from the definition of love itself.

Keywords: Mullā Ṣadrā, Love, Existence, Levels, Concomitances.

