

A Philosophical Account of the Possibility of Love's Transcendence from the Perspective of Sadrian Theosophy

Mahdi Bakherad¹, Amir Rastin Toroghi², Seyyed Mortaza
Hosseini Shahrudi³

1. M.A. in Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: emre.bakh@gmail.com

2. *Corresponding Author*, Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: arastin@um.ac.ir

3. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: shahrudi@um.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received 03 July 2025 Received in revised form 17 August 2025 Accepted 06 September 2025 Available online 22 June 2026 Keywords: metaphorical love (‘ishq-i majazi), true love (‘ishq-i haqiqi), Mulla Sadra, substantial motion (al- haraka al- jawhariyya), unity of existence (wahdat al-wujud)	One of the most significant topics in Islamic philosophy of ethics, mysticism, and spirituality concerns the relationship between majāzī (metaphorical) love and ḥaqīqī (true) love—a question that returns to the possibility, modality, and criterion of love's sublimation (ta‘ālī) from the sensible domain to the intelligible and divine order. Ṣadrian theosophy (al-ḥikma al-muta‘āliya), by virtue of its foundational principles—including substantial motion (al-ḥaraka al-jawhariyya), gradational being (tashkīk), the union of intellect and intelligible (ittiḥād al-‘āqil wa-l-ma‘qūl), and personal unity of existence (waḥda shakhsīyya al-wujūd)—affords a comprehensive explanatory framework for the possibility of love's sublimation; a trajectory that commences with metaphorical love and, through the existential journey (sulūk) of the soul, culminates in divine love and annihilation (fanā‘) in the Absolute Beauty. Employing a philosophical-conceptual method of analysis, this study extracts and analyzes three distinct models of the possibility of love's sublimation within Ṣadrian theosophy: the first model is grounded in substantial motion and the soul's intensifying (ishtidādī) course; the second is based upon imaginal (mithālī) and intellectual (‘aqlī) perceptions; and the third is founded upon the unity of existence and divine vision (shuhūd). Subsequently, these three models are compared along axes such as their compatibility with empirical approaches to love, the role of human volition in the sublimation of love, the boundary between metaphorical and true love, and the spiritual function of love. The findings indicate that these explanations, despite their conceptual differences, are reconcilable within the framework of the transcendent theosophy and may be regarded as complementary levels of a single philosophical-spiritual system concerning love.

Cite this article: Bakherad, M., Rastin Toroghi, A., & Hosseini Shahrudi, S. M. (2026). A Philosophical Account of the Possibility of Love's Transcendence from the Perspective of Sadrian Theosophy. *Theology Journal*, 13(1), 3-25. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.21967.2029>

1. Introduction

One of the most central and enduring questions in philosophical inquiries into love concerns whether human love—and particularly metaphorical (*majāzī*) love—can occupy a legitimate and effective position within the trajectory of spiritual sublimation and the attainment of true (*ḥaqīqī*) and divine love. If such sublimation is indeed possible, then what are the mechanisms and criteria that govern this transformative ascent? This question has acquired renewed and heightened significance in the contemporary period, particularly with the proliferation of reductionist perspectives and exclusively empirical approaches to love. Such approaches tend to reduce love to biological, psychological, or neurological functions, thereby neglecting its meaning-oriented, ethical, and theological dimensions. In stark contrast to these reductive frameworks, the transcendent theosophy (*al-ḥikma al-muta‘āliya*) of Mullā Ṣadrā offers uniquely robust philosophical resources for defending the possibility of love's sublimation and for explicating the relationship between metaphorical and true love. By virtue of its integrated metaphysical system—which encompasses substantial motion, gradational being, the union of intellect and intelligible, and the personal unity of existence—Ṣadrian philosophy provides a comprehensive framework within which love's ascent from the sensible to the divine can be coherently articulated and rigorously defended.

2. Methodology

This research has been organized employing a philosophical method of analysis, utilizing library-based sources and primary textual materials. The investigative process proceeds through the following sequential stages: First, the binary distinction between true and metaphorical love is delineated from the perspective of Ṣadrian theosophy. Second, through systematic consultation of Mullā Ṣadrā's corpus and the foundational principles of the transcendent theosophy—including substantial motion (*al-ḥaraka al-jawhariyya*), gradational being (*tashkīk al-wujūd*), the union of intellect and intelligible (*ittiḥād al-‘āqil wa-l-ma‘qūl*), and the personal unity of existence (*al-waḥda al-shakhṣiyya li-l-wujūd*)—three distinct models of the possibility of love's sublimation are systematically extracted and formulated. Subsequently, through a comparative analysis of these three models, their respective capacities, limitations, and points of interconnection are elucidated.

3. Findings

Based upon the foundational principles of Ṣadrian theosophy, this article introduces three principal models for explaining the sublimation of love:

Model One: Corporeal Origination and the Intensifying Motion of Love, Lover, and Beloved

In this model, love is explicated through its intimate connection with existence (*wujūd*). Since the reality of being is gradational (*mushakkak*) and comprises

multiple ontological levels, love too possesses a gradational character. Consequently, metaphorical and true love do not differ in their essential nature but rather in their ontological rank and object of attachment. The human soul, in accordance with the doctrine of substantial motion, commences from corporeal origination (*ḥudūth jismānī*) and progressively moves toward imaginal (*mithālī*) and intellectual (*‘aqlī*) immateriality. Human love accompanies the soul throughout this existential journey; in other words, love, lover, and beloved together undergo an intensifying (*ishtidādī*) course of sublimation, transforming from the corporeal level to the spiritual, and from the lower degrees of spirituality to its higher and divine stations. The element of volition (*irāda*) plays a pivotal role in this process, for the ascent of love toward higher levels is attainable only through conscious volition and rational spiritual wayfaring (*sulūk-i ‘aqlānī*).

Model Two: The Beloved as Imaginal and Intellectual Realities

This model is grounded in the theory of imaginal and intellectual perceptions (*idrākāt-i mithālī wa ‘aqlī*). According to Mullā Ṣadrā's formulation—and particularly as elaborated by ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī—encountering sensible objects in fact provides the occasion for the soul's connection to their imaginal or intellectual Forms (*ṣuwar*), which exist at a higher, immaterial level of reality. From this perspective, love for a material beloved is in truth love for that beloved's imaginal or intellectual reality, and the human faculty of imagination (*khayāl*) or intellect (*‘aql*) becomes united with that reality. Thus, the sublimation of love is not merely the outcome of ethical volition but rather an inherent requirement of the soul's perceptual structure and a necessity arising from it; for every sensory perception constitutes a bridge toward engagement with higher realities. This explanation is intimately connected with the doctrine of the union of intellect and intelligible (*ittiḥād al-‘āqil wa-l-ma‘qūl*), demonstrating that the union of lover and beloved is in reality the very union of perception at the imaginal and intellectual levels.

Model Three: The One Divine Beloved

In this model, which is founded upon the personal unity of existence (*al-waḥda al-shakṣiyya li-l-wujūd*) and Mullā Ṣadrā's distinctive perspective, metaphorical love is essentially denied any independent reality and acquires meaning only in relation to Absolute Reality. On the basis of the personal unity of existence, every love is ultimately love for God, even if it appears outwardly to be directed toward a finite existent. From this standpoint, the boundary between metaphor and reality is purely conventional (*i‘tibārī*), for all things are modes (*shu‘ūnāt*) and manifestations (*tajalliyāt*) of Absolute Existence. The sublimation of love here signifies the unveiling (*kashf*) of this very truth and the direct vision (*shuhūd*) of the Absolute Beloved behind all phenomenal manifestations. This explanation, rather than

emphasizing a gradual process or an epistemic refinement, is grounded in mystical vision and inward spiritual transformation.

Comparative Synthesis

The comparative analysis of these three models reveals the following key points: **Compatibility with Empirical Approaches:** The first model—unlike the other two—demonstrates significant compatibility with empirical and evolutionary approaches to love. According to this explanation, love at its lower levels (animal love) is a natural and biological phenomenon that, through the existential transformation of the soul, can be elevated to divine love. This model thus enables a meaningful connection between scientific and spiritual accounts of love, preventing reductive interpretations that favor materialism in love while excluding its spiritual dimensions.

The Union of Lover and Beloved: Regarding the question of the union of lover and beloved, the second model understands this union as resulting from the direct vision (shuhūd) of the imaginal or intellectual reality of the beloved, while the third model grounds it in existential and essential unity. The first model, however, emphasizes the soul's creative capacity in constructing the image of the beloved within itself, thereby offering a more dynamic and living portrayal of union.

The Role of Human Volition: In the third model, human volition is subsumed under the universal will and sovereign agency of God, and love is more a manifestation of an essential existential relation than a voluntary matter. In the second model, although the epistemic dimension is prominent, the role of volition in transcending the sensory level to reach the imaginal and intellectual levels remains operative. In the first model, however, the role of volition is particularly pronounced, for the soul's substantial motion entails gradual actualization through choice, cultivation (tarbiya), and spiritual vigilance (murāqaba).

The Boundary between Metaphorical and True Love: In the first model, the boundary between metaphorical and true love is an intensifying and gradual one; that is, although human love in its origination has a corporeal and natural source, in its continuation and existential course it progressively traverses the levels of spirituality and draws nearer to the reality of love and true love. In the second explanation, this boundary is defined in terms of the differing existential levels of the beloved's object (material, imaginal, intellectual). In the third model, however, the distinction between true and metaphorical love becomes effectively meaningless, for every love is in its inward reality a manifestation of divine love, even if the lover remains unaware of this fact.

The Spiritual Function of Love: In the first model, love, through focusing upon a single Form (ṣūrat), purifying the faculties, and liberating from multiplicity, prepares the ground for spiritual wayfaring. In the second model, engagement with the higher levels of the beloved (imaginal or intellectual)

prepares the ground for the soul's immaterialization and the sublimation of its perceptions and attentions. In the third model, however, love is itself identical with spiritual wayfaring, for everything in existence is a manifestation of the one true Beloved, and love enables the disclosure (inkishāf) of this truth.

4. Conclusion

Despite the differences noted above, all three Ṣadrian models are reconcilable within the framework of the transcendent theosophy and may be regarded as different interpretive levels of the single unified process of love's sublimation. These levels range from the cultivation of the soul and the purification of desire, through the higher stages of imaginal and intellectual perceptions, and culminating in the vision of the unity of existence and the immediate disclosure of the true Beloved in all manifestations. This demonstrates that Ṣadrian theosophy possesses the capacity both to defend meaning-oriented approaches to love and to facilitate engagement with empirical approaches, while simultaneously opening a path for the spiritual and theological reconstruction of the concept of love in the contemporary world.

Declarations

Authors' Contributions: All authors contributed equally to this work.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The authors have no acknowledgments to express to any individual or institution.

Ethical Considerations: The authors have observed all ethical principles in conducting and publishing this scientific research, and this has been confirmed by all of them.

Funding: This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: According to the authors' declaration, this article has no conflict of interest.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: The authors have not used artificial intelligence at any stage of writing this article.



پژوهشنامه کلام

شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۳۴۷۶

شاپا پرهخت: ۶۶۷-۲۷۸۳

Homepage: pke.journals.miu.ac.ir



جامعه المصطفی العالمیه

تبیین فلسفی امکان تعالی عشق از منظر حکمت صدرایی

مهدی باخرد^۱، امیر راستین طرقي^۲، سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۳

۱. دانش آموخته ارشد فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
رایانامه: emre.bakh@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
رایانامه: arastin@um.ac.ir

۳. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: shahrudi@um.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

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 است. در ادامه، این سه الگو در محورهای 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.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

کلیدواژه‌ها:

عشق مجازی،

عشق حقیقی،

ملاصدرا،

حرکت جوهری،

وحدت وجود

استناد: باخرد، مهدی؛ راستین طرقي، امیر؛ حسینی شاهرودی، سیدمرتضی. (۱۴۰۵). تبیین فلسفی امکان تعالی عشق از منظر حکمت صدرایی. پژوهشنامه کلام، ۱۳(۱)، ۲۵۳-۲۵۳. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.21967.2029>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

در علم اخلاق یکی از راه‌های درمان رذائل و اتصاف به فضائل اخلاقی مسئله عشق عنوان شده است. عشق عقیف رذائلی همچون خودپسندی و نخوت را برطرف کرده، انسان را به فضائی 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؛ چراکه منجر به لطافت روح و آمادگی در نفس عاشق شده، او را مهیای پذیرش و درک عشق الهی می‌سازد؛ عشقی که کمال نهایی انسان است. با ظهور و رواج رویکردهای تقلیل‌گرایانه، به‌ویژه نظریات علمی و تجربی در حوزه عشق‌شناسی در سده‌های اخیر، کارکردهای معنوی عشق مانند دو کارکرد فوق با چالش جدی مواجه شده 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 دغدغه معناشناسی عشق انسانی را دارند به نحوی یک امر متعالی مدنظرشان است. ایشان معنای عشق انسانی را براساس 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 حکمت صدرایی در ارائه تبیین‌هایی فلسفی برای رویکرد معناگرایانه و امکان تعالی‌یافتن 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» (ارشدریاحی و یاریان، ۱۳۹۶)، «رابطه عواطف و معرفت از منظر ملاصدرا» (یزدانی و همکاران، ۱۳۹۲)، «عشق طریقی به سوی کمال انسانی» (سلیمانی، ۱۳۹۳)، «رساله‌العشق ابن سینا و تأثیر آن در ملاصدرا» (شانظری و یاریان، ۱۳۹۳)، و «بررسی تطبیقی ایمان و عشق از دیدگاه ملاصدرا» (تکاورنژاد و همکاران، ۱۳۹۸). در عین حال در هیچ‌یک از آثار مورد بررسی، به مسئله مقاله کنونی یعنی استنباط و معرفی الگوهای تبیین امکان تعالی عشق از نگاه صدرایی و نیز مقایسه آن‌ها پرداخته نشده است. غرض از این پژوهش به‌طور مشخص آن است که اولاً 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 براساس مبانی صدرایی استنباط و ترسیم نماید، و ثالثاً در یک مقایسه تطبیقی میان این سه الگو نشان دهد که کدام مدل مزایای بیشتری دارد؛ به‌عنوان 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، همچنان که مرتبه برتر، حقیقت مرتبه مادون 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 به‌ویژه 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، غفیف، 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 به‌طور 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 مواجهه ظاهری فرد متوجه صورتی زیبارو شده، فریفته و شیدای زیبایی بصری و حسن ترکیب معشوق می‌گردد؛ اموری که شأن آن‌ها جسمانی است. پس از این مواجهه از دریچه 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 قوه شهویه می‌گردد و عاشق تمایلی برای اتحاد جنسی با محبوب پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۵۴۵). ملاصدرا مبدأ 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، ۱۹۸۱، 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، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۱۷۲). با توجه به پیامدهای ناپسندی که توقف در این مرحله از عشق به همراه دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۱۶۶؛ ۱۳۶۶، ج. ۶، ص. ۱۷؛ ۱۳۸۱، صص. ۱۳۹، ۱۷۰؛ ۱۹۸۱، ج. ۷، صص. ۱۷۲، ۱۷۵)، 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 القتیان للوجه الحسان» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۱۷۱) به‌طور مفصل به جنبه‌های مختلفی از مقوله عشق عفیف پرداخته است. وی در ابتدا به پنج نظریه 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، ۱۹۸۱، 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، تزکیه نفس و وصول به عشق حقیقی دانسته و به‌عنوان یک طریق و گذرگاه از مجاز به حقیقت به آن نگاه می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، 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 این‌رو مایه نجات انسان از سرگردانی شهوات دنیوی بوده و می‌تواند تحت ارشاد و تعلیم صحیح به‌عنوان یک گذرگاه موقت، باعث تهذیب و تزکیه نفس گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۱۷۵). فرد عاشق تمام هم و غم خود را کنار گذاشته به‌طور مستمر در پی زیبایی و جمال معشوق است؛ از هرچه غیر از معشوق است بریده و دل را از غیر او خالی می‌سازد به‌طوری 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 این‌رو 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 مرحله قبلی که عشق در آن ناگهانی و دفعی به وجود می‌آمد (که از دید او نوعی منقصت محسوب می‌شود)، عشق در این قسم با فرآیندی تدریجی تحت عنوان استحسان صورت می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، 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 نتیجه این فرآیند، انعکاس صورت محبوب در قلب عاشق است؛ صورتی که با او اتحاد دارد. مراحل استحسان از این قرار است:

مرحله نخست «تکرار المشاهدات» است. وقتی شخص با فردی زیبارو مواجه شد، مشغول دیدن او می‌شود و به‌طور مستمر به مشاهده او می‌پردازد. سپس با دقتی ریزبینانه تمامی سکنتات و وجنات فرد را زیر نظر می‌گیرد که ملاصدرا از آن به «توارد الانظار» تعبیر کرده است. اکنون آنچه در مخیله عاشق نقش بسته است ابعاد مختلف سیرت و صورت، خلق و خلق 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، 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 تندبسی 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 برحسب 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، ج. ۲، ص. ۱۱۲)؛ چراکه 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 ناطقه انسانی مهار شده است. ملاصدرا تأکید می‌کند این عشق خالی و عاری از هر نوع هوس و شهوت می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، 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 قوه متخیله انسان تحت تدبیر نفس اماره نیست بلکه در تسلط نفس ناطقه است. در این صورت قوه 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، مؤید همین معنی می‌باشد. عشق محصول فرآیندی زمان‌بر است که از مشاهده تا تمثیل صورت گرفته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۱۵۷). به عبارت بهتر تا تمثیل معشوق در لوح وجود عاشق نقش نبندد، شوق او به اتحاد که نشانه 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 مواجهه اولیه با انسانی خوش‌سیما، گرفتار زیبایی ظاهری نمی‌شود و در وهله اول نه ناظر عاشق است و نه شخص مقابل معشوق، بلکه فرد با اختیار خود و به تدریج این احساس را پدید می‌آورد.

۳. بدون زوال: در نتیجه 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، ج. ۷، ص. ۷۹). معشوق همیشه در پیشگاه او حاضر است و چنین احساسی زائل‌شدنی 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 به‌واسطه 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، چراکه 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، رفته‌رفته وابستگی عاشق به تعلقات جسمانی و مادی معشوق کاسته می‌شود.

ب. عشق حقیقی

عشق اوسط: ملاصدرا از عشق اوسط به‌طور مختصر یاد می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، 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 مرتبه اوسط عشق، عاشق به‌واسطه لطافت درونی خود، مشغول مطالعه 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 متألهین 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 (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۱۸۳). ملاصدرا با ذکر استدلالی به اثبات عشق اکبر در انسان همت ورزیده است: در میان همه موجودات این تنها انسان است که کمالات همه اشیا 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 تامه همه 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 یک سو، 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 به‌ویژه با ادراکات خود، از سوی دیگر، از جمله مبانی و اصول حکمت صدرایی است که با قیاس به مقوله عشق تبیین نخست در توجیه تعالی عشق را موجه می‌سازد که خود جنبه‌ای هستی‌شناسانه و جنبه‌ای معرفت‌شناسانه دارد. از حیث وجودشناختی، نخستین رهیافت مبانی فوق این است که عشق با وجود پیوندی ناگسستنی دارد. مؤلفه اصلی در عشق زیبایی است و زیبایی حقیقی عبارت است از حقیقت خیر (افلوطین، ۱۹۹۷، ص. ۶۵۹)، و سبب عشق، زیاده‌خواهی در طلب خیر می‌باشد (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص. ۵۱۶). به تعبیر ابن سینا هرکس 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 ورطه 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 به‌طور 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، ۱۹۸۱، ج. ۲، ص. ۲۰۴).

براساس 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 مرتبه 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 قوی‌تر 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 به‌سوی آن حرکت نماید. توضیح آنکه کمال در نگاه فلسفی عبارت است 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 به‌دلیل سیر اشتدادی قوای غریزی خود، از حرکت تکاملی اشتدادی به‌طور مطلق بی‌بهره نخواهند بود.

از حیث معرفت‌شناسانه از نظر ملاصدرا خداوند نفس انسان را به‌گونه‌ای خلق کرده که مثالی از خود باشد همان‌طور که شأنیت خلاقیت نفس در صور ادراکی به همین معناست. بنابراین همان‌طور که خداوند دارای دو عالم خلق و امر است، انسان را نیز به‌گونه‌ای خلق کرده که دارای این دو نشئه وجودی باشد. عالم امر عالم اراده و ایجاد است و در میان قوای انسان قوه 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).

قوه خیال با توجه به نظریه 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 ساده طبیعی و انعکاس منفعلانه عین در ذهن است، بلکه خیال عاشق آن را خلاقانه به‌مثابه صورتی تمثیلی اشاء نموده است. نفس انسان هنگامی که با فردی صاحب جمال مواجه می‌گردد، به مدد خلاقیت قوه خیال صورتی از او را ایجاد می‌کند؛ اما این فرآیند تنها صورتی ساده از خلاقیت نفس و صرفاً انعکاس صورتی حسی در قوه خیال است. این خیال خاطره‌ای بیش نیست و تنها آغازی بر فعالیت‌ها و تلاش‌های زیبایی‌شناسانه 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 نتیجه 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 آن‌قدر 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 عبارت است از تشکیک در حقایق وجودی و به عبارتی تطابق عوالم و تعدد نشئات هر موجود، و جریان حمل حقیقت و رقیقت میان این مراتب طولی از یک حقیقت وجودی.

زمانی که ارتباط حسی با شیء خارجی صورت می‌گیرد این مواجهه و ارتباط، صرفاً عاملی است که شرایط را فراهم می‌کند تا مثال برزخی متناظر با شیء مادی خارجی را مشاهده نماید؛ فرآیندی که به خلق تمثلی از آن در نفس می‌گردد. به عبارت دقیق‌تر هنگام تحقق علم حصولی به اشیای مادی، حقیقتی که در مرتبه بالاتر قرار دارد و موجود مجردی است که در بردارنده 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 عبارت است 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 شیء 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 نحوه 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 رک: 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 آنجاکه علم به معنای حضور معلوم مجرد نزد عالم مجرد است) نفس در مرتبه 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 مبدأ فاعلی آن می‌باشد. منظور از مبدأ فاعلی توجه به این نکته است که عالم طبیعت معلول عالم 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.

برطبق این تبیین اگرچه ادراک جنبه 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 جنبه 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 رؤیت آن وجود برتر است. این صرفاً قوه 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؛ چراکه 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 براساس آن معنی پیدا می‌کند. در عشق مثالی براساس 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، ۱۹۸۱، 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

قاعده 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 درباره وحدت شخصی وجود دارد. استدلال ملاصدرا بر وحدت شخصی وجود، با مقدمه‌ای که معلول را عین ربط به علت می‌داند و مقدمه دیگری که نشان‌دهنده بازگشت تمام علل به یک علت حقیقی یعنی واجب‌الوجود است چنین نتیجه می‌دهد که تنها یک علت حقیقی یعنی همان حق تعالی وجود دارد و ماسوای او هویت 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 چراکه معلول هم وجود خود و هم کمالات خود را در حدود و بقا از علت خود می‌گیرد. ملاصدرا عشق معلول به علت را همان انتساب و ارتباط وجودی معلول به علت تلقی می‌کند که به واسطه 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، ۱۹۸۱، 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 (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۱۶۰). 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 تکررات 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 به‌خاطر 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 نخستین نموده است، زیرا تجلی را بدون واسطه دریافت کرده و از جهت مرتبه 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 خداوند نسبت به موجودات دیگر، همانند این است که صورت محبوب به‌واسطه یک یا چند آینه درک می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۱۶۱).

البته منظور ملاصدرا از مثال زدن به آینه این نیست که جنبه‌ای استقلالی برای آینه فرض شود تا تجلی بر آن‌ها واقع شود بلکه این آینه‌ها یا واسطه‌های سریان تجلی، صورتی از خود ندارند و تنها منعکس‌کننده 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، ۱۹۸۱، 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 آینه‌تها 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 مرآیا متعددة» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص. ۷۸). در جهان‌بینی 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: «لو لا العشق ما یوجد سماء و لا أرض و لا بر و لا بحر» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۲، ص. ۲۶۴) و «جميع الموجودات عاشقه الله سبحانه مشتاقه إلى لقائه والوصول إلى دار كرامته» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، 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، نحوه 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 همه موجودات دیگر مظاهر و تجلیات اسما و صفات حق تعالی محسوب می‌شوند؛ یعنی ممکنات، وجود مستقلی از خود نداشته و منشأ صدور آن‌ها محبت و عشق ازلی خداوند است؛ عشقی به ظهور یافتن در اکوان (دوانی، ۱۳۷۸، ص. ۱۳۶). دوانی می‌گوید اکوان بتمامها به منزله 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 مرحله 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 آنجاکه 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 (دوانی، ۱۳۷۸، ص. ۱۳۶). 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، ۱۴۰۸ق، 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 هرچه روی آوری، روی بدو آورده باشی و اگر ندانی» (عراقی، ۱۳۶۳، ص. ۶۸). تمامی عاشقان مجذوب و شیفته 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 هرچند 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 شاید که جمال باشد» (عراقی، ۱۳۶۳، ص. ۷۰).

با توجه به تبیین سوم، عشق به هر محبوبی بهره‌ای از حقیقی بودن را داراست هرچند 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 براساس 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 به‌طور 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 رمانتیک 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 نه‌تنها 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 به‌نفع مادی‌گرایی در عشق و حذف معنویت از آن می‌شود. درحالی‌که الگوی دوم و سوم به‌دلیل خاستگاه صرفاً متافیزیکی خود، با چهارچوب‌های 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 رؤیت و شهود مراتب بالاتر وجودی معشوق (در عالم مثال یا عقل) حاصل می‌شود. در این تبیین، صورت محسوس معشوق صرفاً مقدمه‌ای برای رؤیت 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؛ چراکه حرکت جوهری نفس مستلزم فعلیت‌بخشی 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؛ چراکه 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. ه. 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 بهیمنیت 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 به منزله سطوح مختلف فهم و تفسیر از فرایند 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 به‌ویژه 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، محی الدین. (۱۴۰۸ ق). الفتوحات المکیة. قاهره: الیهیئة المصریة العامة للکتاب.
- ابن عربی، محی الدین. (۱۹۴۶). فصوص الحکم. قاهره: دار إحياء الكتب العربية.
- ابن عربی، محی الدین. (۱۳۸۸). الرسالة الوجودیة (تصحیح و ترجمه مرتضی شجاری). تهران: نشر طراوت.
- افلوطین. (۱۹۹۷). تاسوعات (تعریف فرید جبر، تصحیح جیرار جهامی و سمیع دغیم). بیروت: مکتبه ناشرون.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). ریحیق مختوم (تنظیم و تدوین حمید پارسانیا). قم: مرکز نشر اسراء.
- خلیلی، محمدحسین. (۱۳۸۲). مبانی فلسفی عشق از منظر ابن سینا و ملاصدرا. قم: بوستان کتاب.
- دوانی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۸). شرح رباعیات فلسفی عرفانی علامه دوانی (تقد و تفسیر مهدی دهباشی). تهران: هرمس.
- شهرزوری، شمس الدین. (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهیة فی علوم الحقایق الربانیة (به کوشش نجف‌قلی حبیبی). تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد (به کوشش سید جلال الدین آشتیانی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ الف). اسرار الآیات (مقدمه و تصحیح محمد خواجوی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ ب). الشواهد الربوبیة. مشهد: المركز الجامعی للنشر.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب (به کوشش محمد خواجوی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم (به کوشش محمد خواجوی). قم: انتشارات بیدار.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱). کسر الأصنام الجاهلیة (مقدمه و تصحیح محسن جهانگیری). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (بی‌تا). نهاية الحکمة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
- عراقی، فخرالدین ابراهیم. (۱۳۶۳). لمعات به انضمام سه شرح از شروح قرن هشتم هجری (به تصحیح محمد خواجوی). تهران: مولی.

References

- Avicenna (Ibn Sīnā). (1400 AH [1980 CE]). *Rasā'il Ibn Sīnā* (Treatises of Avicenna). Qom: Bīdār. [In Arabic/Persian]
- Ibn al-'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (1408 AH [1987–1988 CE]). *Al-Futūḥāt al-Makkiya* (The Meccan Openings). Cairo: Al-Hay'a al-Miṣriya al-'Āmma li-l-Kitāb. [In Arabic]
- Ibn al-'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (1946 CE). *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (The Bezels of Wisdom). Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiya. [In Arabic]

- Ibn al-ʿArabī, Muḥyī al-Dīn. (1388 SH [2009 CE]). *Al-Risāla al-Wujūdīya* (The Epistle on Existence), edited and translated by Murtaẓā Shujārī. Tehran: Nashr-i Ṭarāvat. [In Arabic with Persian translation]
- Plotinus (Aflūṭīn). (1997 CE). *Tāsū ʿāt* (The Enneads), translated into Arabic by Farīd Jabr, edited by Jīrār Jahāmī and Samīḥ Dughaym. Beirut: Maktabat Nāshirūn. [In Arabic]
- Javādī Āmulī, ʿAbdullāh. (1386 SH [2007 CE]). *Raḥīq-i Makhtūm* (The Sealed Nectar), arranged and compiled by Ḥamīd Pārsāniyā. Qom: Markaz-i Nashr-i Asrā'. [In Persian]
- Khalīlī, Muḥammad Ḥusayn. (1382 SH [2003 CE]). *Mabānī-i Falsafī-i ʿIshq az Manẓar-i Ibn Sīnā wa Mullā Ṣadrā* (The Philosophical Foundations of Love from the Perspective of Avicenna and Mullā Ṣadrā). Qom: Būstān-i Kitāb. [In Persian]
- Davānī, Jalāl al-Dīn Muḥammad. (1378 SH [1999 CE]). *Sharḥ-i Rubā ʿiyāt-i Falsafī-ʿIrfānī-i ʿAllāma Davānī* (Commentary on the Philosophical-Mystical Quatrains of ʿAllāma Davānī), edited and annotated by Mahdī Dahbāshī. Tehran: Hermes. [In Persian]
- Shahrazūrī, Shams al-Dīn. (1383 SH [2004 CE]). *Rasāʾil al-Shajara al-Ilāhīya fī ʿUlūm al-Ḥaqāʾiq al-Rabbānīya* (Epistles of the Divine Tree on the Sciences of Lordly Realities), edited by Najafqulī Ḥabībī. Tehran: Muʾassasa-i Ḥikmat wa Falsafa-i Īrān. [In Arabic]
- Ṣadr al-Mutaʿallihīn (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1981 CE). *Al-Ḥikma al-Mutaʿaliya fī al-Asfār al-ʿAqlīya al-Arbaʿa* (The Transcendent Theosophy in the Four Intellectual Journeys). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
- Ṣadr al-Mutaʿallihīn (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1354 SH [1975 CE]). *Al-Mabdaʾ wa-l-Maʿād* (The Origin and the Return), edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Anjuman-i Ḥikmat wa Falsafa-i Īrān. [In Arabic]
- Ṣadr al-Mutaʿallihīn (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1360 SH [1981 CE]) [a]. *Asrār al-Āyāt* (The Secrets of the Verses), with introduction and edition by Muḥammad Khwājavi. Tehran: Anjuman-i Ḥikmat wa Falsafa. [In Arabic]
- Ṣadr al-Mutaʿallihīn (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1360 SH [1981 CE]) [b]. *Al-Shawāhid al-Rubūbiya* (The Divine Witnesses). Mashhad: Al-Markaz al-Jāmiʿi li-l-Nashr. [In Arabic]
- Ṣadr al-Mutaʿallihīn (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1363 SH [1984 CE]). *Maḥātīḥ al-Ghayb* (The Keys to the Unseen), edited by Muḥammad Khwājavi. Tehran: Muʾassasa-i Muṭāliʿāt wa Taḥqīqāt-i Farhangī. [In Arabic]
- Ṣadr al-Mutaʿallihīn (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1366 SH [1987 CE]). *Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm* (Exegesis of the Noble Qurʾān), edited by Muḥammad Khwājavi. Qom: Intishārāt-i Bīdār. [In Arabic]
- Ṣadr al-Mutaʿallihīn (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1381 SH [2002 CE]). *Kasr al-Aṣnām al-Jāhiliya* (The Breaking of the Idols of Ignorance), with introduction and edition by Muḥsin Jahāngīrī. Tehran: Bunyād-i Ḥikmat-i Islāmī-yi Ṣadrā. [In Arabic]
- Ṣadr al-Mutaʿallihīn (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1383 SH [2004 CE]). *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi* (Commentary on the Principles of al-Kāfi). Tehran: Muʾassasa-i Muṭāliʿāt wa Taḥqīqāt-i Farhangī. [In Arabic]

- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (n.d.). *Nihāyat al-Ḥikma* (The Ultimate Philosophy). Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī al-tābi'a li-Jamā'at al-Mudarrisīn. [In Arabic]
- ʿIrāqī, Fakhr al-Dīn Ibrāhīm. (1363 SH [1984 CE]). *Lama'āt* (Flashes of Light), with three commentaries from the 8th/14th century, edited by Muḥammad Khwājavī. Tehran: Mawlā. [In Persian]
- 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), 12–16.
- 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.