

ORIGINAL ARTICLE

Mulla Sadra's Interpretation of the Impacts of Metaphorical Love

Ismail Zarei Hajiabadi

Assistant Prof., Department of
Philosophy and Islamic Wisdom,
Faculty of Theology and Islamic
Studies, Payame Noor University,
Tehran, Iran.

Correspondence:

Ismail Zarei Hajiabadi

Email: esmaeil.zarei@pnu.ac.ir

Received: 06 Jan 2026

Accepted: 15 Sep 2026

How to cite:

Zarei Hajiabadi, I. (2026). Mulla
Sadra's Interpretation of the
Impacts of Metaphorical Love.
SADRĀ'I WISDOM, 14(2), 107-122.
(DOI:[10.30473/pms.2026.77095.2183](https://doi.org/10.30473/pms.2026.77095.2183))

ABSTRACT

The present study examines Mullā Ṣadrā's interpretation of the impact of metaphorical (majāzī) love, employing a library-based research methodology. In Mullā Ṣadrā's view, existence (wujūd) is ontologically primary, whereas essence (māhiyyah) is merely conceptual; what constitutes the fabric of reality is existence, not essence. He maintains that existence is not only commensurate with, but identical to, every form of perfection, including life, consciousness, and beauty. For Mullā Ṣadrā, existence admits of gradation, encompassing both intensity (perfection) and deficiency, and all beings are composites of these two. Only God possesses an existence that is absolute perfection, entirely free from any imperfection. Mullā Ṣadrā regards the love of beauty—being one of the manifestations of existence—as permeating the entirety of the cosmos. He classifies love into true (ḥaqīqī) love and metaphorical (majāzī) love, and further elaborates on the relationship between them. He subdivides metaphorical love into animalistic and psychic (nafsānī) forms. By legitimizing and valuing psychic metaphorical love as a transitional stage toward true love, Mullā Ṣadrā considers this form of love significant due to its profound individual and social implications. Such love, in his account, contributes to the moral transformation of both the individual and society, guiding the lover toward the attainment of true love. Moreover, since access to true love is not easily attainable for everyone, he does not dismiss metaphorical love as trivial or dispensable. From Mullā Ṣadrā's perspective, metaphorical love does not function merely as a bridge to true love; and it is precisely this point that distinguishes his conception of metaphorical love from that of other thinkers, particularly the mystics. From Mulla Sadra's perspective, one of the important results of virtual love is the inner transformation of the lover and the production of human qualities such as tenderness of heart, intelligence of mind, etc., which will certainly have positive external effects, especially in the important matter of education. Of course, the effects of virtual love from Mulla Sadra's perspective are not limited to these cases, but in his belief, virtual love is the generator of art, literature, and culture, and is one of the fundamental foundations of the education system in human societies. Mulla Sadra's view of virtual love, apart from its beautiful approach of praising love and the person in love, seems to have an unpleasant approach that is usually less paid attention to due to its monopoly on true love and then on virtual, sensual love, and that is the denigration of virtual, physical love, which is usually interpreted as animal love in a derogatory manner, and its adherents have considered it to be at the level of animals and beyond the human level, especially since this type of love finds meaning in relationships between men and women, it is accompanied by the denigration of women and their degradation to the level of animals by some, including Mulla Sadra, Hajj Mulla Hadi Sabzevari, Ghazali, and others.

KEYWORDS

Gnostic, Impacts of Metaphorical love, Love, Metaphorical love, Mulla Sadra



«مقاله پژوهشی»

خوانش ملاصدرا از تأثیر عشق مجازی

اسماعیل زارعی حاجی آبادی

چکیده

مقاله حاضر به خوانش ملاصدرا از تأثیر عشق مجازی پرداخته و برای نگارش از روش کتابخانه‌ای استفاده نموده است. به باور ملاصدرا، وجود (هستی) اصیل و ماهیت (چیستی) اعتباری و آنچه واقعیت عالم را پر کرده، وجود است نه ماهیت. وی وجود را نه فقط برابر، بلکه عین هر گونه کمال، از جمله حیات، آگاهی و زیبایی می‌داند. ملاصدرا وجود را دارای شدت (کمال) و ضعف (نقص) و همه موجودات را آمیزه‌ای از کمال و نقص دانسته و بر این باور است که تنها خداوند است که وجودش کمال مطلق و عاری از هر گونه نقص است. وی عشق به زیبایی را به عنوان یکی از مصادیق وجود، در کل جهان هستی ساری و جاری دانسته و آن را به عشق حقیقی و مجازی تقسیم کرده است و البته از ارتباط بین این دو نیز سخن می‌گوید. ملاصدرا عشق مجازی را به حیوانی و نفسانی تقسیم کرده و با تجویز و محترم شمردن عشق مجازی نفسانی، به عنوان مرحله گذار به عشق حقیقی، این نوع عشق را به دلیل آثار گرانشنگ فردی و اجتماعی‌اش، در جهت تحول اخلاق فردی و اجتماعی، تا رساندن عاشق به مرحله عشق حقیقی، و نیز با عنایت به اینکه ورود به مرحله عشق حقیقی، برای همگان، لااقل به راحتی ممکن نیست، آن را ارزشمند دانسته و معطل نمی‌گذارد. از نگاه ملاصدرا، عشق مجازی فقط به عنوان یک پل برای رسیدن به عشق حقیقی عمل نمی‌کند، و همین نکته است که نگاه ملاصدرا در باب عشق مجازی را از دیگر اندیشمندان، به خصوص عرفا ممتاز می‌سازد.

واژه‌های کلیدی

آثار عشق مجازی، عرفا، عشق، عشق مجازی، ملاصدرا.

استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

نویسنده مسئول:

اسماعیل زارعی حاجی آبادی

رایانامه: esmaeil.zarei@pnu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۲۴

استناد به این مقاله:

زارعی حاجی آبادی، اسماعیل. (۱۴۰۵). خوانش ملاصدرا از تأثیر عشق مجازی. دوفصلنامه حکمت صدرایی، ۱۴(۲)، ۱۰۷-۱۲۲.
(DOI: 10.30473/pms.2026.77095.2183)

مقدمه

یکی از تفکیک‌های مهم در باب عشق، تفکیک آن به عشق حقیقی و عشق مجازی است. نخستین کسی که این تفکیک را صورت‌بندی کرد، افلاطون در رساله‌های فدروس و مهمانی بود (افلاطون، ۱۳۸۰، ج. ۱، ص. ۴۰۳). برخی از عشق مجازی به عشق انسانی تعبیر کرده‌اند (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶، ص. ۳۰). احتمالاً مهم‌ترین تحولی که در جهان مدرن، در قلمرو عشق شناسی رخ داده است غلبه عشق مجازی بر عشق حقیقی است. عشق‌شناسی قدما عموماً «عشق حقیقی» یا «عشق الهی» را بر صدر می‌نشانند و عشق مجازی را یا به دیده تحقیر می‌نگریست، یا صرفاً آن را وسیله‌ای (ولو ارزشمند و حتی جایگزین‌ناپذیر) برای نیل به عشق حقیقی می‌دانست. اما در عشق‌شناسی جهان مدرن، عشق حقیقی همان است که در چشم پیشینیان مجازی تلقی می‌شد (نراقی، ۱۳۹۰، ص. ۲۰). انسان در عشق حیوانی که مبتنی بر ارضای غرایز حیوانی بخصوص غریزه جنسی است، با حیوان مشترک است اما آن عشق مجازی که با وجود مجاز بودن، مختص انسان است و آدمی را از حیوان متمایز می‌کند، عشق مجازی نفسانی یا عشق انسانی نام نهاده‌اند. به تعبیر دیگر، آن ویژگی را که انسان را از حیوان جدا می‌کند، ویژگی عشق و محبت است تا جایی که انسان بدون عشق را انسان نشمرده‌اند:

دانی چه گفت مرا آن بلبل سحری

تو خود چه آدمیی کز عشق بی‌خبری

جماعتی که ندانند حظاً روحانی / تفاوتی که میان دواب و انسان است (سعدی، ۱۴۰۲، غزل ۱۴۱)

مرد را بی‌عشق کاری چون بود / این چنین خر بی‌فساری چون بود
هر که عاشق نیست او را خر شمر / خر بسی باشد ز خر کمتر شمر
کسی کو نیست عاشق آدمی نیست

که او را با چنان همدم نمی‌نیست

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۴)

این چنین خاصیتی در آدمیست

مهر حیوان را کمست آن از کمیست

(مولوی، ۱۳۶۳)

لا خیر فیمن لا یولف و لا یالف^۱ (محمدری شهری، ۱۴۱۶ق، ص. ۱۲۹)

حدیث ابی هریره قال: قَبِلَ رسول الله (ص) الحسن بن علی و عنده الاقرع بن حابس التمیمی جالساً، فقال الاقرع: انّ لی عشرة من الولد ما قَبِلْتُ منهم احداً، فنظر الیه رسول الله (ص) ثم قال: «من لا یرحم لا یرحم»^۲ (البخاری و ۱۹۹۰، الحاکم النیشابوری، ۲۰۱۴).

به هر حال این مسأله‌ای است که باید در مقاله‌ای جداگانه به آن پرداخت. اما بدون شک عشق مجازی، چه مطلوب ما باشد و چه مطلوب ما نباشد، یکی از واقعیت‌های عالم بشری، و وجود آن غیر قابل انکار است.

جدای از آیات و روایات که به نظر می‌رسد اشاره‌ای به این نوع عشق داشته باشند (بقلی شیرازی و ۱۳۶۶، ص. ۱۸، شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۱۳۵، محمدری شهری، ۱۴۱۶ق، ج. ۲، ص. ۷۶، فکری، ۱۳۹۲، ص. ۸۷)، عارفان ما از جمله کسانی هستند که به تفصیل و البته عمدتاً با نگاه مثبت به این مسأله پرداخته‌اند.

در مقابل، کسانی نیز بوده‌اند که نه تنها عشق انسانی را منکر شده و یا با تعریفی که خود از آن ارائه کرده‌اند، بی‌ارزش قلمداد کرده‌اند بلکه عشق انسان به خدا و عشق خدا به انسان را نیز منکر شده و از محبت انسان به خدا، به اطاعت از فرامین الهی، و از محبت خدا به انسان، به پاداش خداوند به بندگان، تعبیر کرده‌اند، دلیل آن هم این است که از نگاه آنان عشق فقط رابطه‌ی شهودانی بین زن و مرد است که در قالب نکاح صورت می‌گیرد (الباقلانی و ۱۹۵۷، صص. ۲۷-۲۸، سهروردی، ۱۳۷۴، ص. ۲۱، ابن‌الجوزی، بی‌تا، ص. ۲۰۲، پورجوادی، ۱۳۸۱، ص. ۴۱، دیلمی، بی‌تا، ص. ۱۶۹، الزمخشری، ۲۰۰۵، صص. ۲۹۵-۲۹۶، الزحیلی، ۱۹۹۱، ص. ۲۳۳، غزالی، ۱۳۷۱، ص. ۲۴۰، هجویری، ۱۳۸۶، ص. ۳۰۰).

اما در این میان به نظر می‌رسد نگاه فیلسوفان و تحلیل آنان از عشق انسانی لطف دیگری داشته باشد.

در این میان، افلاطون، ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی، از جمله کسانی هستند که نگاه دقیق فلسفی به مسأله عشق دارند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج. ۱، ص. ۳۹۲، ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، صص. ۸-۹، ابن‌سینا، ۱۳۷۷، حسن زاده‌آملی، ۱۳۷۶، ابن‌سینا، ۱۳۸۹، ج. ۳، صص. ۱۳۵-۱۳۶، پناهی سمنانی، ۱۳۷۶).

از آنان را نبوسیده‌ام. پیامبر خدا(ص) به او نگریست و سپس فرمود: «کسی که رحم و مهربانی نکند، مورد رحمت و مهربانی قرار نمی‌گیرد»

۱. خیر و نیکی در کسی که نه با دیگران انس می‌گیرد و نه به آنان اجازه‌ی انس گرفتن می‌دهد، وجود ندارد.

۲. حدیث از ابی هریر: پیامبر خدا(ص) حسن بن علی(ع) را بوسید، در حالی که اقرع بن حابس تمیمی نزد ایشان نشسته بود. اقرع گفت: من ده فرزند دارم، اما تاکنون هیچ‌یک

خلیفه عبدالحکیم رساله عشق ابن سینا را همان مکالمات افلاطون می‌داند (خلیفه و ۲۰۳۵ش، ص. ۴۶، ستاری، ۱۳۷۴، ص. ۱۴، افلاطون، ۱۳۸۰ص. ۳۹۲) اقبال لاهوری خلاصه رساله عشق ابن سینا را در کتاب سیر فلسفه در ایران آورده است (لاهوری، ۲۵۳۷ش، ص. ۲۲)

اما از بین فیلسوفان مسلمان، نگاه صدرالمتألهین شیرازی به مسأله عشق انسانی، هم به دلیل مشی خاص فلسفی‌اش که سر و سرّی نیز با عرفان دارد و هم به دلیل اینکه بر پیشینه‌ای پر بار از اندیشه‌های اندیشمندان فیلسوف و غیر فیلسوف پیش از خودش از جمله، افلاطون، قابل توجه است.

اندیشه ملاصدرا به اندیشه افلاطون بسیار نزدیک است. افلاطون مجاز را قنطره رسیدن به حقیقت می‌داند، وی عشق‌ورزی به جوانان زیبا و عاشق شدن به زیبایی‌ها را مقدمه‌ای می‌داند برای اینکه در نهایت عاشق به زیبایی مطلق برسد، وی هدف از عشق مجازی را توسعه و رشد عقائد و افکار و تجلی صفات نیک و فضیلت‌های اخلاقی می‌داند.

ملاصدرا نه تنها عشق مجازی را تخطئه نمی‌کند، بلکه برای آن تأثیر بسیار زیادی در امر مهم تعلیم و تربیت قائل است.

وی رابطه عاشق و معشوق را رابطه مرید و مراد و شاگرد و استاد می‌داند که معشوق به عاشق به چشم مربی می‌نگرد و این همان چیزی است که ملاصدرا آن را به عنوان یکی از اهداف یا حکمت‌های عشق مجازی، یعنی تربیت معشوق توسط عاشق تلقی می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۱۹۲)

آنچه نگاه ملاصدرا به مسأله عشق به خصوص عشق مجازی را از دیگر اندیشمندان به ویژه اندیشمندان پیش از وی، متمایز می‌سازد، مبتنی بودن اندیشه وی بر اصالت وجود، اشتراک معنوی وجود، مشکک بودن و شدت و ضعف وجود، تساوق وجود با حیات، شعور و آگاهی و به ویژه با زیبایی به عنوان یکی از اسباب عشق است. گرچه ملاصدرا بسیاری از بنیان‌های اندیشه خود را از افلاطون، اخوان الصفا، ابن سینا، ابن عربی، غزالی، مولوی و... گرفته است و حتی در عبارات نیز با برخی از این اندیشمندان همراه است، ولی وقتی که آن باورها را در قالب مبانی خودش می‌ریزد، عشق مجازی رنگ و بوی دیگری متفاوت با رنگ و بوی اندیشه پیشینیان می‌گیرد.

نگارنده بر این اساس تلاش دارد با بیان تعریف ملاصدرا از عشق، زیبایی، تقسیمات عشق، عشق مجازی، ویژگی‌های عشق مجازی، براساس باور ملاصدرا به پاسخ این پرسش مهم و اساسی برسد که این واقعیت غیر قابل انکار عشق انسانی که در وجود همه آدمیان نهاده شده است و هم واقعیت آن و هم شیوع آن برای همگان قابل درک است، بر چه حکمتی استوار است؟ و پیامدها و نتایج وجود چنین عشقی در نهاد انسان و مسئله مهم تعلیم و تربیت چیست؟ در واقع اگر چنین عشقی در نهاد آدمیان نبود یا اگر با وجود چنین عشقی در نهاد انسان، کسانی آن را منکر شوند، یا با آن از در ستیز درآیند یا آن را نادیده گیرند، کما اینکه چنین نیز بوده است، پیامدهای آن در امر تعلیم و تربیت چه خواهد بود؟ و آیا ملاصدرا همانند برخی عارفان، بر این باور است که عشق مجازی، فقط قطره و گذرگاهی است برای رسیدن به عشق حقیقی و نه چیز دیگر؟ یا علاوه بر آن، برای عشق مجازی غایت یا غایات دیگری نیز می‌جوید؟ و اگر چنین است، آیا این غایات دیگر منحصر در مثلاً تهذیب و کمال فردی است یا ورای آن است؟ و اگر این نگاه دوم صحیح باشد معلوم می‌شود، ملاصدرا در پرتو نگاه فلسفی، مسیری متفاوت از گذشتگان در تحلیل عشق مجازی طی کرده است.

مبانی اندیشه ملاصدرا در باب عشق مجازی

بدون شک مسأله اصالت وجود و اصالت ماهیت، برای فیلسوفان پیش از میرداماد (استاد ملاصدرا) مطرح نبوده است، گرچه ممکن است بتوان رگه‌هایی از هر دو نگاه را در اندیشه پیشینیان از جمله ابن سینا پیدا کرد. این مسأله برای نخستین بار به صورت جدی برای میرداماد مطرح شده و ایشان با ترجیح اصالت ماهیت بر اصالت وجود، قائل به اصالت ماهیت شد.

۱- ملاصدرا نیز ابتدا تحت تأثیر استادش میرداماد قائل به اصالت ماهیت شد ولی در چرخشی معرفتی از نظریه اصالت ماهیت در عرصه موجودات ممکن الوجود به نظریه اصالت وجود در این عرصه گرایید:

«و اَنّی قد کنت شدید الذبّ عنهم فی اعتباریة الوجود و تاصل الماهیات، حتی انّ هَدانی رَبّی و انکشف لی انکشافاً یَبینا انّ الامر بعکس ذلک، و هو انّ الوجودات هی الحقائق المتصلة الواقعة فی العین، و انّ الماهیات المعبر عنها فی عرف طائفة من اهل الکتاب و الیقین بالاعیان الثابتة ما شمت راحة الوجود ابدًا...» (ملاصدرا و

در خارج اند، و ماهیات - که در اصطلاح گروهی از اهل کشف و یقین از آنها به «اعیان ثابت» تعبیر می‌شود - هرگز بویی از وجود نبرده‌اند.

۱. من پیش‌تر در دفاع از آنان، در اعتقاد به اعتباری بودن وجود و اصیل بودن ماهیات، بسیار سرسخت و کوشا بودم، تا آنکه پروردگار مرا هدایت کرد و برابم به روشنی آشکار ساخت که حقیقت امر چنین نیست، بلکه وجودها همان حقایق اصیل و متحقق

کسانی که پیش از ملاصدرا، از عشق مجازی سخن گفته‌اند، با هیچ کدام از این مبانی آشنا نبوده‌اند، لذا گرچه شباهت فراوانی بین اندیشه ملاصدرا در این باب، با اندیشه گذشتگان وجود دارد، و حتی ملاصدرا اندیشه عشق مجازی را از آنان اخذ کرده است (ابن سینا و...) و حتی بالاتر از آن، لفظ و کلام را نیز از آنان گرفته است (اندیشه اخوان الصفا)، ولی به دلیل حضور همین مبانی در اندیشه ملاصدرا، و عدم حضور آن در باور گذشتگان پیش از ملاصدرا، نگاه ملاصدرا به عشق مجازی با نگاه پیشینیان، تفاوت ماهوی دارد، که در ادامه به آن خواهیم پرداخت (ملاصدرا به اختلاف روش خود با گذشتگان از جمله ابن سینا اشاره کرده‌است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۱۴۸)).

تعریف ملاصدرا از عشق مجازی

ملاصدرا عشق را دو نوع می‌داند، عشق حقیقی و عشق مجازی. وی عشق حقیقی را محبت خداوند و صفات و افعال خداوند دانسته و عشق مجازی را به دو نوع نفسانی و حیوانی تقسیم می‌کند. وی عشق مجازی نفسانی را عشقی می‌داند که مبدأ آن مشاکلت و همسانی نفس عاشق و معشوق در جوهر است، که در آن بیشترین شگفتی و اعجاب عاشق، در مورد شمائل معشوق است که برخاسته از نفس (روح) معشوق است نه جسم وی، درحالی که عشق مجازی حیوانی، مبدأ آن شهوت بدنی و طلب لذت حیوانی است، و بیشترین اعجاب عاشق در این عشق، در مورد ظاهر معشوق و رنگ او و اشکال اعضاء وی است که اموری بدنی و جسمانی است، و نیز عشق مجازی نفسانی، مقتضای آن لطافت نفس (روح) و صفات نفس است، درحالی که عشق مجازی حیوانی، مقتضای آن نفس اماره است که در بیشتر اوقات مقارن با فجور و حرص بر آن است. عشق مجازی نفسانی از نگاه ملاصدرا، جنسیت بردار و منحصر به رابطه مرد و زن نیست و هیچ ضرورتی ندارد که مقوله جنسیت وارد عشق شود، زیرا جنسیت از مقارنات عشق است نه از مقومات عشق و زن و مردی مربوط به بدن است اما روح، زن و مردی ندارد و فوق این مقولات است:

"و ليس المعنى ما يحرك الشهوة فانّ ذلك انوثية بل تناسب الاجزاء و اعتدال الخلقة".^۱ (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۲۹-۱۳۰)

۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۹، مطهری، ۱۳۹۴، ج ۹، ص ۶۴ و ج ۶، ص ۵۲۵، میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۷-۳۸، آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۶۲، آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۳۲)

این چرخش، تحولی فراگیر در ساحت فلسفه ایجاد می‌کند و به تبع خود، اصولی همچون وحدت وجود، تشکیک وجود و اشتداد وجود را حاصل می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳). ملاصدرا، عینیت مصداقی وجود، زیبایی، علم و دیگر صفات کمالی را به عنوان یک اصل فلسفی مطرح می‌کند (ملاصدرا و ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۳۴۰، ج ۲، ص ۲۳۹). در چنین نگاهی، به اصولی همچون اصالت زیبایی، وحدت زیبایی، تشکیک زیبایی و اشتداد زیبایی می‌رسیم که خود را در اندیشه ملاصدرا آشکار می‌کند.

۲- ملاصدرا، بر اساس قواعدی که بر وی مکشوف می‌شود و درمی‌یابد که حقیقت عالم خارج، مصداق علم، قدرت، حیات، کمال، زیبایی و دیگر صفات کمالی است، می‌تواند از اصالت علم، اصالت قدرت، اصالت حیات، اصالت کمال و اصالت زیبایی نیز سخن بگوید. کما اینکه در مواردی نیز چنین کرده است. هرچند اکبری (بی‌تا)، عرف، حقیقت علم، قدرت، حیات، کمال و زیبایی را متفاوت و متغایر از یکدیگر می‌داند ولی ملاصدرا به مرتبه‌ای بالاتر از ادراک دست می‌یابد و متوجه می‌شود که حقیقت این امور چیزی جز وجود نیست. در واقع، حقیقتی که در عالم واقع است، مصداق مفاهیم وجود، علم، قدرت، حیات، کمال و زیبایی است. لذا هرچند مفاهیم این امور متفاوت است همگی، مابه‌ازای خارجی واحدی دارند که از آن به وجود تعبیر می‌کنیم. بنابراین، امور ذکر شده در نظام صدرایی مساوق و عین یکدیگر خواهند بود. به عبارت دیگر، امور ذکر شده یعنی وجود، علم، قدرت، حیات، کمال، زیبایی و ... است. و دقیقاً بر اساس همین مبانی است که ملاصدرا همان‌گونه که از اصالت وجود سخن می‌گوید، به دلیل مساوق بودن وجود با علم، قدرت، حیات، کمال، زیبایی و ... می‌تواند از اصالت علم، اصالت قدرت، اصالت کمال، اصالت زیبایی و ... نیز سخن بگوید. بنابراین، می‌توان گفت آنچه ملاصدرا در باب وجود گفته در باب زیبایی نیز صادق است. یعنی می‌توانیم از اصولی همچون اصالت زیبایی، وحدت زیبایی، تشکیک زیبایی، حرکت اشتدادی زیبایی سخن بگوییم (اکبری، بی‌تا).

۱. مقصود، آن چیزی نیست که شهوت را برمی‌انگیزد، زیرا این امر ناشی از گرایش‌های شهوانی و انفعالات نفسانی است، بلکه مقصود، تناسب اجزا و اعتدال در آفرینش است.

به قول مولوی:

لیک از تانیث جان را باک نیست / روح را با مرد و زن اشراک نیست
(مولوی، ۱۳۶۳)

ملاصدرا در وصف عشق انسانی چنین می‌گوید: "انّ العشق الانسانی ینقسم الی حقیقی و مجازی والعشق الحقیقی هو محبة الله و صفاته و افعاله من حیث هی افعاله و المجازی ینقسم الی نفسانی و الی حیوانی، و النفسانی هو الذی یکون مبداه مشکاکة نفس العاشق و المعشوق فی الجوهر، و یکون اکثر اعجابه بشمائل المعشوق، لآنها آثار صادرة عن نفسه، و الحيوانی هو الذی یکون مبداه شهوة بدنیة و طلب لذة بهیمیة و یکون اکثر اعجاب العاشق بظاهر المعشوق و لونه و اشکال اعضائه لانها امور بدنیة. و الاول مما یقتضیه لطافة النفس و صفاتها و الثانی مما یقتضیه النفس الامارة، و یکون فی الاکثر مقارنا للفجور و الحرص علیه^۱ (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۷۴).

نکته مهمی که ملاصدرا در تعریف عشق نفسانی می‌آورد، مشکاکت، سنخیت و همسانی و تناسب روحی بین عاشق و معشوق است که یکی از مهم‌ترین مباحث عرفانی در خصوص عشق است که اندیشمندان در تفسیر آیه الست، در باب عالم ذر به تفصیل به آن پرداخته، و از آشنایی ارواح در عالم پیش از خلقت سخن گفته‌اند و آن را به روایتی از پیامبر (ص) مستند ساخته‌اند:

"الارواح جنود مجتدة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف"^۲ (غزالی، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۲۵۸، ج. ۴، ص. ۵۱۸-۵۱۹، غزالی، ۱۳۷۲، ج. ۲، ص. ۸۳۳، پورجوادی، ۱۳۸۱، ص. ۴۱، الدیلمی، بی‌تا، ص. ۱۶۹، غزالی، ۱۳۸۲، ج. ۸، ص. ۱۵، ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۵۳۵).

ملاصدرا از عشق مجازی نفسانی به لذت بردن عاشق از صورت زیبای معشوق، و محبت مفرطی تعبیر می‌کند که برای عاشق به واسطه شمائل لطیف و تناسب اعضا و ترکیب زیبا که در معشوق می‌یابد، حاصل می‌شود. نکته مهم دیگری که ملاصدرا در این خصوص بر آن پای می‌فشارد، طبیعی بودن این عشق (لذت و محبت افراطی)، در اکثر امم، و الهی بودن و مبتنی بودن این عشق

بر مصلحت‌ها و حکمت‌هاست که بر این اساس، ملاصدرا این نوع عشق را نیکو و مستحسن شمرده و آن را هم دارای مبادی درست و هم نتایج و پیامدهای شریف می‌داند، که این خود گواهی محکم بر تأیید و تجویز عشق مجازی از سوی ملاصدراست (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۷۲). وی منشاء عشق مجازی نفسانی که آن را عشق غفیف می‌نامد، لطافت نفس و استحسان زیبایی‌های معشوق می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ۷: ۱۷۴-۱۷۴).

ملاک‌های زیبایی

پس از روشن شدن معنی عشق مجازی و ارتباط آن با زیبایی، در این مرحله ضروری است، معنی زیبایی و انواع آن از نگاه ملاصدرا روشن شود. از نظر وی همه کمالاتی که در موجودات یافت می‌شود، مانند علم و زیبایی، از سنخ وجود است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۶، ص. ۳۴۰) که ظهور این زیبایی، همانند وجود، در مراتب مختلف وجود متفاوت است.

ملاصدرا زیبایی حقیقی را در عالم بالا جستجو می‌کند و خداوند را منشاء زیبایی و بلکه اصل و حقیقت زیبایی دانسته، و زیبایی‌های این عالم را سایه و قطره‌ای از زیبایی‌های خداوند می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۷۷). بنابراین، ملاصدرا نه تنها زیبایی‌های انسانی را نفی نمی‌کند بلکه درک آنها را راه ورود به زیبایی‌های عالم بالا و رسیدن به زیبایی مطلق (خداوند) می‌داند.

چنانچه پیش از این گفته آمد، ملاصدرا عشق مجازی نفسانی را التذاذ شدید در مواجهه با صورت زیبا یا محبت مفرط به کسی که شمائل لطیف و تناسب اعضا و نیکویی ترکیب در او یافت می‌شود، می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۷۲). وی در ادامه، به جای ارائه تعریف زیبایی، به بیان ملاک‌هایی برای زیبایی پرداخته و دو نوع ملاک برای زیبایی بیان می‌کند: ملاک‌های ظاهری و ملاک‌های باطنی.

از نگاه ملاصدرا، آن ویژگی‌هایی که در ظاهر و صورت، یک موجود را در چشم عاشق، زیبا جلوه می‌دهند عبارت‌اند از: تناسب اعضا یا کیفیت بصری تک تک اعضا که هرکدام متناسب و بجا در

۱. عشق انسانی به دو قسم تقسیم می‌شود: عشق حقیقی و عشق مجازی، عشق حقیقی، محبت خداوند و صفات و افعال اوست، از آن جهت که صفات و افعال، افعال الهی‌اند، و عشق مجازی نیز به دو قسم تقسیم می‌شود: عشق نفسانی و عشق حیوانی، عشق نفسانی آن است که منشأ آن، همانندی و هم‌سنخی نفس عاشق و معشوق در جوهر و حقیقت باشد. در این نوع عشق، بیشترین دلبستگی عاشق به خصلت‌ها، اخلاق، رفتارها و ویژگی‌های معنوی معشوق است، زیرا این امور آثاری هستند که از نفس و روح صادر می‌شوند. اما عشق حیوانی آن است که منشأ آن شهوت جسمانی و طلب

۲. ارواح همچون سپاهیان منظم‌اند، هرکدام که با یکدیگر آشنا شوند، انس می‌گیرند و هرکدام که ناآشنا باشند، از هم دوری می‌کنند.

آفرینش چهره، یعنی متقارن بودن دو طرف چهره (تناصف خلقة الوجه)، از دیگر ملاک‌های زیبایی ظاهری است.

یکی از ویژگی‌های دیگری که ملاصدرا برای زیبایی برمی‌شمارد، این است که چهره فرد زیبا به گونه‌ای باشد که باعث عدم روی گردانی افراد از نگرستن به آن نشود (ملاصدرا و ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۱۲۹-۱۳۰ و ج. ۳، ص. ۱۸۱-۱۸۲، ج. ۷، ص. ۱۷۳، غزالی، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۱۸۲).

ملاک دیگر برای زیبایی، هماهنگی در حرکت عالم است که ملاصدرا آن را به حرکت یک رقصنده تشبیه می‌کند، که باری تعالی که محرک همه موجودات است به وسیله عشق جاری‌اش در تمام ذرات عالم، آنها را به حرکت درمی‌آورد (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۴، ص. ۴۲۰) و در نهایت، هماهنگی در اصوات و زیبایی در نور و رنگ، دیگر ملاک‌های زیبایی ظاهری از نگاه ملاصدرا هستند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۹، ص. ۱۲۶).

اما ملاصدرا علاوه بر ملاک‌های ظاهری، از ملاک‌های باطنی برای زیبایی نیز نام می‌برد. از نگاه ملاصدرا، عشق انسانی، به چیزی باطنی و مخفی از حواس نیاز دارد تا نفس از مشغله‌های دنیوی منقطع شود (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۷۴). ملاصدرا در بحث از خلافت الهی انسان بر روی زمین، انسان‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند:

افاضل که خلیفه‌های خداوند در زمین هستند، در اخلاق ربانی (زیبایی‌های باطنی و درونی). دسته دوم کسانی که خلیفه خداوند هستند در حد امور دنیوی و ظاهری صنعت و هنر (زیبایی‌های ظاهری). "و کذلک کل واحد من افراد البشر - ناقصا کان او کمالا - له نصیب من الخلافة بقدر حصّة انسانیته. لقوله تعالی هو الذی جعلکم خلائف فی الارض (قرآن کریم، فاطر، ۳۹) یشیر الی ان کل واحد من افاضل البشر و اراد لهم خلیفه من خلائفه فی ارض الدنیا و فالافضل مظاهر جمال صفاته تعالی فی مرآة اخلاقهم الربانیة. و هو سبحانه تعالی تجلی بذاته و جمیع صفاته لمرآة قلوب الکاملین منهم المتخلقین باخلاق الله لیکون مرآة قلوبهم. مظهرها لجلال ذاته و جمال صفاته^۲.

جای خود قرار گرفته‌اند. ویژگی دیگر پس از تناسب اعضاء، ترکیب درست آن اجزاء با یکدیگر (جودة التركيب) است به گونه‌ای که حاصل چگونگی هم‌نشینی و قرار گرفتن آن اعضا در کنار هم، زیبایی است.

اعتدال مزاج، تناسب حرکات و افعال، دو ویژگی دیگر هستند که ظاهر یک موجود را در نگاه بیننده، زیبا جلوه می‌دهند.

ویژگی دیگر، غنج (ناز) یعنی هیئت، صورت و حالتی است که معشوق به خود می‌گیرد و منشاء بهجت و لذت برای عاشق می‌شود. دلال (کرشمه) در کنار غنج (ناز)، هیئت و صورتی است که معشوق به خود می‌گیرد تا معنا یا پیامی را به عاشق برساند، که این دو در کنار یکدیگر، همان ناز و کرشمه مصطلح است که از معشوق سر زده و به این وسیله برای عاشق دلبری می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۷۳).^۱

ویژگی دیگر، حسن اشکال است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۷۵). ملاصدرا البته در برشمردن ملاک‌های زیبایی، به بیان آنها صرفاً در یک چهره زیبا، اکتفاء نکرده و دایره ملاک‌ها را توسعه می‌دهد. به عنوان مثال، وزن در شعر که همانند عدالت است و همانگونه که عدالت در جامعه باعث کمال جامعه و نیز وحدت در بین افراد جامعه می‌شود، وزن و نظم در شعر نیز برای هنر دینی به منظور تعالی آن و نیز وحدت در اثر هنری ضروری می‌داند.

وی صفت غریب (آشنایی زدایی) در حکایات که در تعلیم و تربیت از آن استفاده می‌شود و شگفتی و اعجاب را که معمولاً در امور آشنا و عادی یافت نمی‌شود، به مخاطب منتقل می‌کند، یکی از ملاک‌های زیبایی می‌داند.

ملاصدرا این دو صفت (نظم در شعر و غریب بودن حکایات) را در مورد تربیت کودکان به کار برده و استفاده از آنها برای تربیت کودکان، که اتفاقاً یکی از حکمت‌های زیبایی کودکان را مورد توجه قرار گرفتن آنها برای تربیت می‌داند، ضروری می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۷۳).

از نگاه ملاصدرا، راست قامتی و استواری جسم (ارتفاع القامة فی الاستقامة)، یکی دیگر از ملاک‌های زیبایی است، و نیز اعتدال در لحم (متعادل بودن حجم بدن در چاق و لاغر بودن، و تقارن

۱. برای یافتن معنی غنج و دلال به سوانح غزالی، ۱۳۴۸، ص. ۱۳-۱۴ و شرح

سوانح العشاق کاشانی، ۱۳۸۸، ص. ۱۱ مراجعه شود.

۲. همچنین هر یک از افراد بشر، خواه ناقص باشند و خواه کامل، به اندازه بهره‌ای که از انسانیت دارند، نصیبی از خلافت الهی دارا هستند، چنان‌که خداوند متعال فرموده است: «اوست که شما را جانشینان در زمین قرار داد» (سوره فاطر، آیه ۳۹) این آیه

اشاره دارد به اینکه هر یک از انسان‌ها، چه برگزیدگان و چه فرومایگان، جانشینی از جانشینان خداوند در زمین دنیا هستند. پس انسان‌های برتر، جلوه‌گاه زیبایی صفات الهی در آینه اخلاق ربانی خویش‌اند. خداوند سبحان با ذات خود و همه صفاتش بر آینه دل‌های کاملان متخلّق به اخلاق الهی تجلی کرده است تا آینه دل‌های آنان، مظهر جلال ذات و جمال صفات او باشد.

و الاراذل یظهرون جمال صنایعه و کمال بدایعه فی مرآة حرفهم و صنایعهم. و من خلافتهم انّ الله استخلفهم فی خلق کثیر من الاشیاء کالخبز و الخیاطة و البناء و نحوها فانه تعالی یخلق الحنطة بالاستقلال و الانسان بخلافته یطحنها و یعجنها و یخبزها، و کالثوب فانه تعالی یخلق القطن و الانسان یغزله و ینسج منه الثوب بالخلافة و علی هذ القیاس فی سایر الصنایع الجزئیة و الحرف^۱ (ملاصدرا و ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۳۲۴، ۱۳۸۵، ص. ۱۰۹-۱۱۰).

ملاصدرا، ملاکها و شاخصه‌های زیبایی باطنی را موارد زیر می‌داند:

وجود شمائل لطیف در انسان، حسن خلق، اعتدال و پرهیز از افراط و تفریط، قدرت تمیز بین حق و باطل، تدبیر و اتقان رأی، عفت، غیرت و حیا، شجاعت و شهامت، پاک و حلال بودن، عدم وجود تخیلات باطل در کلام، دقت در طبع، رقت و لطافت قلب، صفا و انتظام ذهن، صفت رحمت در نفس، غایت عالی در حرکت، کمال و شدت وجودی، اشعار لطیف و موزون، نعمات طیبه (ملاصدرا و ۱۳۷۹، ج. ۵، ص. ۲۸۴، جلد ۷، صص. ۱۷۱-۱۷۲، ج. ۹، صص. ۸۱-۹۱).

نکته مهم البته این است که عبارت شمائل لطیف گرچه در کنار تناسب اعضا و اشکال آورده شده است ولی مراد از آن زیبایی‌های ظاهری و در ردیف تناسب ظاهری نیست بلکه در زمره زیبایی‌های معنوی و باطنی است.

دلیل آن هم این است که ملاصدرا در جای دیگر لفظ شمائل را در کنار صفت و نعت، در معنای صفات الهی به کار برده است:

"انّ عشق الحبيب یجزئی علی عدّ اوصاف کماله و نعوت جماله و عدّ شمائله فی ذاته و صفاته و کلامه و کتابه و رسوله و امره و نهیه و سایر افعاله^۲ (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۳۴). در جایی دیگر آن را در کنار محسنات و فضائل (مثلاً حسن اخلاق) قرار داده است که فراتر از شکل ظاهر هستند" (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۷۳).

در جاهای دیگر نیز می‌توان معانی متفاوتی از این عبارت برداشت کرد، مثلاً: شمائل را در عرض صورت‌های جسمانی به کار

برده که می‌توان برداشت کرد که پس شمائل غیر از صورت‌های جسمانی است:

"فالینبغی لها عند ذلک الاشتغال بعشق هذه الصور المحسنة للخمیة و الشمائل اللطیفة"^۳ (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۷۵).

گرچه ملاصدرا در فقره‌ای دیگر شمائل انسانی را به بدن نسبت می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۷۸) و نیکویی معشوق را با شمائل بدن هم ردیف آورده است (شمائل‌ها التي یترائی فی ظواهر ابدانهم)^۴ ولی عبارت پیشین در مورد شمائل لطیفه این موارد را جمع‌بندی می‌کند (در عشق انسانی شیفتگی عاشق بیشتر به خاطر شمائل لطیفه معشوق است که این شمائل از نفس معشوق صادر می‌شود) (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۷۴) که منظور افعال و صفات نفسانی است نه شکل و تناسب ظاهری، و نیز در ادامه این نوع زیبایی را در مقابل زیبایی که در عشق حیوانی وجود دارد، قرار می‌دهد که در آن عشق بیشتر متوجه ظاهر معشوق است.

بنابراین هرگاه ملاصدرا شمائل تنها را در مورد انسان به کار می‌برد مرادش ظاهر جسمانی است ولی هرگاه لفظ لطیف کنار آن آورده منظورش ویژگی‌های غیر جسمانی است که البته با نگاه ظاهری مشاهده می‌شوند (یترائی فی ظواهر ابدانهم) که متضمن این مطلب است که برخی ویژگی‌های ظاهری در معشوق دلالت بر زیبایی‌های باطنی می‌کند.

همچنین در جایی که شمائل لطیفه را بشری دانسته و عقل بالفعل را بی‌نیاز از این زیبایی‌ها دانسته ضرری به این نتیجه نمی‌رساند زیرا عقل بالفعل در مرحله عشق حقیقی است در صورتی که زیبایی‌های باطنی که شمائل لطیفه مصداق آن است مربوط به عشق مجازی انسانی است.

شاید بتوان گفت در تفسیر ملاصدرا از روایت «اطلبوا الخیر عند حسان الوجوه»^۵، کلمه «وجه»، از نگاه وی می‌تواند دو معنی داشته باشد، وجه ظاهری که همان زیبایی‌های ظاهری را دربر می‌گیرد، و وجه باطنی که مشتمل بر زیبایی‌های باطنی است و ملاصدرا از آن به «شمائل»، تعبیر کرده است.

۲. همانا عشق محبوب، مرا بر آن می‌دارد که صفات کمال او، نشانه‌های جمال او و خصلت‌ها و ویژگی‌های پسندیده‌اش را برشمارم، چه در ذات او، چه در صفاتش، چه در سخنش، کتابش، فرستاده‌اش، فرمان‌ها و نهی‌هایش، و نیز در سایر افعال و کارهای او.
۳. پس در آن هنگام، شایسته است که نفس (یا آن قوه) به عشق ورزیدن نسبت به این صورت‌های نیکوی جسمانی و خصلت‌ها و شمائل لطیف و دل‌انگیز بپردازد.
۴. ویژگی‌ها و خصلت‌های آن (صفات)، که در ظاهر بدن‌های آنان نمایان و آشکار می‌شود.
۵. نیکی و خیر را نزد نیکوویان بجوید

۱. و اما فرومایگان، زیبایی ساخته‌ها و کمال آفریده‌های شگفت الهی را در آینه پیشه‌ها و صنایع خود آشکار می‌کنند. از جمله شئون خلافت آنان این است که خداوند ایشان را در پدید آوردن بسیاری از اشیا جانشین خود ساخته است، مانند نان‌پزی، خیاطی، ساختمان‌سازی و مانند اینها. خداوند گندم را مستقلاً می‌آفریند، و انسان به عنوان جانشین او، آن را آسیاب می‌کند، خمیر می‌سازد و نان می‌پزد. همچنین خداوند پنبه را می‌آفریند و انسان به واسطه خلافت الهی، آن را می‌ریسد و از آن پارچه می‌بافد. و بر همین قیاس، سایر صنایع جزئی و حرفه‌ها نیز از مظاهر خلافت انسان به شمار می‌آیند.

ما را به جستجوی خیر نزد زیارویان توصیه کرده‌اند (اطلبوا الخیر عند حسان الوجوه)، و اهل شریعت، زیبایی را ملاکی برای امام جماعت برشمرده‌اند، و قرآن کریم برتری **طالوت** را هم به زیبایی ظاهری (جسم) و هم زیبایی باطنی (علم) منوط کرده است (و زاده بسطة فی العلم و الجسم)، و به همین دلیل است که ملاصدرا قائل به ارتباط متقابل بین زیبایی‌های ظاهری و محاسن اخلاقی شده، و ترویج علوم و هنر را باعث ترویج صفات حسنة اخلاقی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۷۲)، و صفات اخلاقی (زیبایی‌های باطنی) را ناشی از زیبایی‌های ظاهری می‌داند و بر این باور است که این زیبایی‌ها موجب دقت نظر، پاکی ذهن، و لطافت قلب انسان می‌شوند و در شکل‌گیری صفات کمالی انسان تاثیر گذارند، و باعث تنبیه و بیداری از خواب غفلت و جهالت شده و آدمی را از مرتبة علایق جسمانی خارج می‌سازند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۷۸).

ملاصدرا در تفسیر آیه ۳۲ سورة بقره (و علم آدم الاسماء کلها...) نیز، به بیان ارتباط بین زیبایی‌های ظاهری و باطنی می‌پردازد. وی ضمن اینکه زیبایی مطلق را از آن خداوند می‌داند، که این زیبایی‌ها از طریق اسماء و صفات نزول پیدا کرده و در خلائق بروز یافته‌اند، بر این نکته تاکید می‌کند که وجود برتر ملازم با بروز بیشتر این اسماء و صفات است.

بنابراین، با وجود اینکه همه انسان‌ها مظهر اسماء و صفات و خلیفه خداوند بر روی زمین‌اند، افاضل که مجلای بروز بیشتر اسماء و صفات‌اند، مظاهر زیبایی‌های خداوند، و انسان‌های دیگر، تنها در زیبایی صنایع و بدایع الهی و در آینه حرفه و صنعت، خلیفه او هستند. (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۳۲۴، ملاصدرا و ۱۳۸۵، ص. ۱۱۰) در واقع ملاصدرا با این بیان به نوعی، فاصله بین زمین و آسمان را حذف می‌کند یا به حداقل می‌رساند، و این البته هیچ دلیلی ندارد جز گرایش ویژه ملاصدرا به عرفان:

"و قد ورد فی الخبر انّ الله جمیل یحب الجمال و هو صانع العالم و اوجده علی شاکلته کما قال: کل یعمل علی شاکلته (قرآن کریم، س. ۱۷، آ. ۸۴) فربکم الغفور ذوالرحمة فالعالم کله علی غایة الجمال لانه مرآة الحق. و لهذا هام فیہ العارفون و تحقق بمحبته المتحققون لانه المنظور الیه فی کل عین و المحبوب بکل محبة و المعبود بکل عبادة و المقصود فی الغیب و الشهود و جمیع العالم له مصل و حامد و مسبح. فیتحولون لتحوله فی الاحکام و الآثار و آخر صورة یتحول الیه فی الحکم فی عباده صورة الرضا فیتحول الحق فی صورة النعیم فان الرحیم و المعافی اول من رحم و یعفو و ینعم الی نفسه بازالة ما کان فیہ من الحرج و الكرب و الغضب علی من اغضبه، ثم سری ذلک

نکته دیگری که می‌تواند مؤید باطنی بودن شمائل از نگاه ملاصدرا باشد، تکرار این کلمه در چندین صفحه، آوردن این کلمه چندین بار در کنار ملاک‌های دیگر، و نیز ذکر این لفظ یک‌بار به تنهایی به عنوان تنها مبداء عشق لطیف انسانی است، که ناشی از اهمیتی است که ملاصدرا برای شمائل قائل است.

تعبیر اعتدال مزاج نیز اگر مراد از آن، کیفیت جسمانی اخلاط بدن باشد، زیبایی ظاهری است و اگر مراد، تأثیرات اخلاقی ناشی از مزاج باشد، ملاک باطنی است، که این نیز می‌تواند دلیل دیگری بر اهمیت ملاک‌های باطنی زیبایی نزد ملاصدرا باشد.

و نکته دیگر در اهمیت ملاک‌های باطنی زیبایی اینک صفاتی مانند دقت طبع، لطافت قلب، صفای ذهن و رحیمیت نفس که با مشاهده زیبایی و عشق برای انسان به وجود می‌آیند، صفاتی کمالی، غیر ظاهری و غیر جسمانی هستند، که معمولاً انسان‌های اهل هنر از این صفات برخوردارند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۷۳).

ارتباط ظاهر و باطن

ملاصدرا پس از قائل شدن به دو نوع زیبایی ظاهری و باطنی، معتقد است که این دو نوع زیبایی بی‌ربط و بیگانه از یکدیگر نیستند بلکه بین آنها ربطی وثیق و پیوندی دقیق وجود دارد، که این نگاه نیز مبتنی بر نگاه اصالت وجودی ملاصدراست که معتقد است تنها یک حقیقت است که عالم را پر کرده است و آن هم وجود است که مساوق با خیر و علم و شعور و حسن و زیبایی و هرگونه کمال است، که البته منشاء و منبع همه این کمالات از جمله زیبایی، خداوند است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۶، ص. ۳۴۰).

بنابراین، تفاوتی نمی‌کند که این زیبایی به عنوان یک کمال مساوق با وجود، ظاهری باشد یا باطنی، لذا بین این دو نوع زیبایی ارتباط هست، و این دو عالم از هم جدا نیستند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۲۷)، و تمام حقایق این عالم سایه عالم بالاست و در نهایت به خدا بر می‌گردد، و بازگشت زیبایی‌های مادی، به فضائل عقلی در عالم اعلی است (ملاصدرا و ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۸۰، ج. ۴، ص. ۴۲۰، ج. ۷، ص. ۱۷۲، ج. ۸، ص. ۱۷۷) و ظاهر عنوان باطن، و صورت مثال حقیقت و مجاز پل و گذرگاه رسیدن به حقیقت است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۷۴).

بنابراین، گرچه زیبایی‌های باطنی، اصل و مطلوب بالذات‌اند، ولی از آنجا که زیبایی‌های ظاهری می‌توانند آدمی را به زیبایی‌های باطنی متنبه سازند و در نهایت وی را به آن زیبایی‌ها برسانند، خود نیز ارزشمند می‌شوند، و به همین دلیل است که پیامبر اکرم (ص)

فی المغضوب علیه فمن فهم هذا فقد امن من غضبه و لم یامن من مکرالله و من لم یفهم فسیعلم و یفهم فانّ المأل الیه" (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص ۱۵۳-۱۵۴).

ولی پرسش مهم در اینجا این است که آیا ملاصدرا فقط قائل به این است که ظاهر نشانی از باطن دارد و در نهایت پلی است برای رسیدن به باطن، یا علاوه بر آن از نگاه وی زیبایی‌ها، چه ظاهری و چه باطنی، و عشق ورزیدن به آنها، حاصل دیگری نیز به دنبال دارد؟ در ادامه به این پرسش خواهیم پرداخت.

دلایل لزوم پذیرش عشق مجازی

ملاصدرا ضمن بیان زیبایی‌های ظاهری و باطنی، و ارتباط بین این دو نوع زیبایی، بر این باور است که توجه و پرداختن به زیبایی‌های ظاهری می‌تواند آدمی را به درک زیبایی‌های باطنی و در نهایت به منبع زیبایی‌ها، کمال و زیبایی مطلق یعنی خداوند برساند، و بر این اساس، مجوز عشق مجازی را صادر می‌کند. دلایل ملاصدرا به قرار زیر است:

۱. وجود عشق مجازی و توجه به زیبایی‌ها، به صورت طبیعی در نفوس اکثر امت‌ها بدون تکلف و تصنع که نشانگر این است که این عشق، عشقی الهی است که مصالح و حکمت‌ها بر آن مترتب است، بنابر این مستحسن و محمود است، بخصوص که دارای مبادی فاضل و غایات شریف است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۷۲).

۲. وجود این عشق در میان امت‌های دارای دانش و صنایع لطیف و آداب و ریاضیات مثل اهل فارس و عراق و شام و روم و همه اقوام دارای علوم دقیقه و صنایع لطیفه، که دارای قلب لطیف و طبع دقیق و ذهن صاف و نفس رحیم هستند و از این عشقی که منشاء آن استحسان شمائل محبوب است، خالی نیستند برخلاف امت‌های دارای نفوس غلیظ و قلوب قاسیه و طبایع جافیه که با این محبت میانه‌ای ندارند و محبت آنان منحصر به محبت بین زن و

مرد با هدف نکاح و ارتباط جنسی است، همانند سایر حیوانات، که غرض آن ابقاء نسل است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۷۲).

۳. وجود رغبت و محبت در اکثر اهل علم به زیبایی کودکان و اطفال، که انگیزه‌ای می‌شود برای آنان به تعلیم و تربیت آنان، که مفهوم مخالف آن این است که نبودن زیبایی در متعلمین یا بی‌توجهی معلم به آن زیبایی‌ها، باعث خدشه در تعلیم و تربیت می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۷۲-۱۷۳).

۴. عشق مجازی، مقدمه‌ای برای عشق حقیقی است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۷۳) که بر اساس آن می‌توان نتیجه گرفت که چون عشق حقیقی واجب است و مقدمه واجب نیز واجب است، عشق مجازی نیز واجب است یا لااقل مجاز است! چون ممکن است راه‌های دیگری جز راه عشق مجازی برای رسیدن به عشق حقیقی وجود داشته باشد.

۵. عشق انسانی باعث رقت قلب و ذکاوت ذهن و تنبیه نفس به ادراک امور شریفه می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۷۲).

۶. یکی از مهم‌ترین دلایلی که ملاصدرا در اهمیت عشق مجازی و لزوم پذیرش آن می‌آورد این است که از نگاه ایشان، عشق مجازی نفسانی، اصلاً مربوط به بدن نیست بلکه مربوط به روح است، وی در ادامه برای روشن ساختن این نکته که عشق مجازی نفسانی، عشقی نیست که بین بدن‌ها ایجاد شود، پس از بیان دیدگاه‌های مختلف درباره این عشق، یکی از این دیدگاه‌ها را این می‌داند که کسانی گفته‌اند، عشق نفسانی مجازی عبارت است از افراط شوق عاشق به اتحاد با معشوق. «و منهم من قال ان العشق هو افراط الشوق الی الاتحاد» (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۷۷).

ملاصدرا، این قول را نیکو می‌شمارد ولی آن را مجمل دانسته و محتاج به بیان تفصیلی می‌داند، به این دلیل که نوع اتحاد در اینجا روشن نیست، زیرا اتحاد گاهی بین دو جسم واقع می‌شود که البته این نوع اتحاد در مورد عشق، معنی ندارد زیرا عشق صفت روح است نه صفت جسم.

آثار الهی، دگرگون می‌شوند. و آخرین صورتی که حق در آن، از جهت حکم، تجلی می‌کند، صورت خشنودی و رضاست. در آن هنگام، حق در صورت نعمت و آسایش جلوه می‌کند، زیرا آن که رحم می‌کند، عفو می‌کند و نعمت می‌بخشد، نخست به خویشتن رحمت می‌آورد، بدین معنا که آنچه از تنگی، اندوه و خشم نسبت به کسی که او را به خشم آورده بود در او بود، برطرف می‌شود، سپس اثر آن رحمت به شخص مورد غضب نیز سرایت می‌کند. هر کس این حقیقت را دریابد، از خشم الهی ایمن می‌شود، هرچند از مکر خدا ایمن نمی‌گردد. و هر کس آن را دریابد، سرانجام خواهد دانست و خواهد فهمید، زیرا بازگشت همه چیز به سوی اوست.

۱. در خبر آمده است که: خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد. او آفریننده جهان است و جهان را بر وفق سرشت و شاکله خویش پدید آورده است؛ چنان که فرمود: «هر کس بر اساس شاکله خویش عمل می‌کند» (اسراء: ۸۴). پس پروردگار شما آمرزنده و صاحب رحمت است، و سراسر عالم در نهایت زیبایی است، زیرا آینه و مظهر حق تعالی است. از همین رو، عارفان شیفته جهان شده‌اند و اهل تحقق به محبت آن رسیده‌اند، زیرا خداوند در هر دیده‌ای منظور حقیقی، و در هر محبتی محبوب واقعی، و در هر عبادتی معبود راستین، و در نهان و آشکار مقصود نهایی است. و همه عالم برای او نمازگزار، ستایشگر و تسبیح‌کننده‌اند. پس بندگان به سبب دگرگونی احکام و

آثار عشق مجازی

پرسش مهمی که در مقدمه این مقاله مطرح شد این بود که آیا ملاصدرا همانند بسیاری از عرفا، پیامد و نتیجه عشق مجازی را، فقط رسیدن به عشق حقیقی می‌داند، به گونه‌ای که اگر راه‌های دیگر جز عشق مجازی برای تحقق عشق حقیقی وجود داشته باشد، عشق مجازی خود به خود منتفی است و نیازی به وجود آن نیست، یا اینکه ایشان برای خود عشق مجازی موضوعیت قائل است و به تعبیر دیگر از عشق مجازی جز تحقق عشق حقیقی که البته اصلی‌ترین هدف است، اهداف دیگری که حتی برخی از آنها دنیوی است، نیز دنبال می‌کند؟ و مهم‌تر از آن وی برای عشق مجازی چه جایگاهی در امر والای تعلیم و تربیت قائل است؟

برای رسیدن به پاسخ این پرسش به پیامدهای عشق مجازی از نگاه ملاصدرا اشاره می‌شود.

ملاصدرا موارد زیر را به عنوان آثار و نتایج عشق مجازی نفسانی ذکر می‌کند:

۱. لطافت و رقت و نورانیت قلب، دقت طبع، ذکاوت و صفای ذهن، تلطیف و رحیمی و لینت و شوق نفس و وجد و حزن و بکاء و فکر، و تنبیه نفس به ادراک امور شریف (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۷۲-۱۷۴).

۲. تولید علوم دقیق و صنایع لطیف و آداب نیکو و ریاضیات (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۲۷).

۳. حلال دانستن و جایز دانستن عشق مجازی انگیزه‌ای ایجاد می‌کند برای رجال بالغ که رغبت کنند به کودکان و عشق و محبت بورزند به زیبارویان و در نتیجه به تعلیم و تربیت آنان بپردازند و به آنان علوم جزئی مانند نحو و لغت و بیان و هندسه و صنایع دقیقه و آداب حمیده و اشعار لطیفه و نغمات طویه و تعلیم قصص و اخبار و حکایات غریب و احادیث و... را به آنان بیاموزانند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۷۲-۱۷۳). البته این بدین معنا نیست که ملاصدرا به تربیت غیر کودکان و غیر زیبارویان توجه ندارد، بلکه باید گفت ایشان چون از نقش و تأثیر زیبایی در انگیزه دادن به مربی برای تعلیم و تربیت سخن می‌گوید، مسأله را اینگونه بیان کرده است، حداقل به این دلیل که ملاصدرا در مقام واقع خود، به تعلیم و تربیت غیر کودکان و غیر زیبارویان نیز پرداخته است

ملاصدرا، ما را ارجاع می‌دهد به بحث عقل و معقول که در آنجا روشن شده است که نفس عاقله متحد می‌شود با صورت عقل، و نفس حساس با صورت محسوس، و بر همین اساس در مورد عشق نیز نفس عاشق متحد می‌شود با صورت معشوق.

برای روشن شدن مطلب، ملاصدرا به مثالی متوسل می‌شود که مجنون عامری آن چنان با صورت لیلی یکی شده بود که از حضور لیلی بی‌خبر بود و به لیلی گفت من با وجود صورت تو از تو بی‌نیازم (لی عنک غنی بعشقتک). نمونه دیگر آن را می‌توان عشق مولوی به شمس تبریزی دانست که شمس به او کمک کرده بود تا او شمس را هم در وجود خود کشف کند (زرین کوب، ۱۳۷۴، ص. ۱۵۵). بنابراین، عشق در حقیقت همان صورت حاصله است، و آن صورت است که معشوق بالذات است نه امر خارجی، و بلکه امر خارجی معشوق بالعرض است.

ملاصدرا در ادامه ضمن بیان دلایلی در رد وقوع اتحاد بین بدن‌های عاشق و معشوق، برای نشان دادن روحانی بودن عشق، می‌آورد:

"عاشق آنگاه که فرصت نزدیکی به معشوق و امکان همنشینی با وی، برایش فراهم شد، بالاتر از آن یعنی خلوت با معشوق بدون حضور اغیار را طلب می‌کند، و پس از آن بغل کردن و بوسیدن را، و پس از آن ورود به بستر واحد و چسبیدن همه اعضا بدن عاشق و معشوق به یکدیگر" (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۷۵). اما نکته مهم این است که علیرغم وقوع این اتفاقات که همه آنها جسمانی هستند و مربوط به جسم، شوق و گرمای نفس (روح)، برای اتحاد همچنان به قوت خود باقی است و بلکه افزون نیز می‌شود:

اعانقها و النفس بعد مشوقه - الیها و هل بعد العناق تدانی
والثم فاهها کی تزول حرارتی - فیزداد ما القی من الهیجان
کانّ فوادی لیس یشفی غلیله - سوی ان یری الروحان یتحدان^۱
بنابراین، تا اتحاد روح‌ها اتفاق نیفتد، این شوق به قوت خود باقی است، زیرا محبوب در حقیقت، استخوان و گوشت و دیگر اجزای بدن نیست، و بلکه در عالم اجسام چیزی یافت نمی‌شود که نفس مشتاق آن باشد و آن را بخواهد، بلکه محبوب، صورت روحانی موجود در غیر این عالم جسمانی است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۷۵-۱۷۹).

با هر بوسه آنچه از هیجان در من هست افزون‌تر می‌شود؛ گویی دل من جز با آنکه دو روح در یکدیگر آمیزند، هیچ چیز آتش شوقش را فرو نمی‌نشانند.

۱. او را در آغوش می‌گیرم، درحالی که جانم هنوز مشتاق اوست؛ و آیا پس از آغوش، نزدیکی‌ای فراتر از این ممکن است؟؛ لبانش را می‌بوسم تا آتش درونم فروبنشیند اما

۴. عشق مجازی نفس را از جمیع هموم دنیوی، مگر یک هم، رها می‌سازد یعنی همه هموم را به یک هم تبدیل می‌کند، که آن هم عبارت است از اشتیاق به رویت جمال انسانی که در آن آثار فراوانی از جمال و جلال خداوند وجود دارد، که خداوند به آن اشاره کرده‌است: لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم^۱ (قرآن کریم، تین، ۴). ثم انشأناه خلقا آخر فتبارک الله احسن الخالقین^۲ (قرآن کریم، مؤمنون، ۱۴). خواه مراد از خلق آخر، صور ظاهره کامله باشد خواه نفس ناطقه، زیرا ظاهر عنوان باطن است و صورت مثال حقیقت، و بدن به واسطه آنچه در آن است، مطابق است با نفس و صفات نفس، و مجاز پل رسیدن به حقیقت است.

در حقیقت، در عشق مجازی نفسانی برخلاف عشق مجازی حیوانی، قوه حیوانی در خدمت قوه ناطقه قرار می‌گیرد و همین باعث می‌شود نفس لاین و شقیق شود و دارای وجد و حزن و بکاء و رقت قلب و فکر گردد به گونه‌ای که گویا طلب می‌کند شیئی باطنی و مختلفی از حواس را که در نتیجه منقطع می‌شود از شواغل دنیوی و اعراض می‌کند از هر آنچه معشوق وی نیست، و لذا تمام هموم وی به هم واحدی تبدیل می‌شود، و این باعث می‌شود که روی آوردن به معشوق حقیقی برای وی آسان‌تر شود از روی آوردن به معشوق‌های دیگر، زیرا برای رسیدن به معشوق حقیقی نیازمند بریدن از معشوق‌های متعدد نیست بلکه کافی است از یک معشوق ببرد (معشوق دنیوی واحد) تا به معشوق حقیقی بپیوندد (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص ۱۷۳-۱۷۵).

ملاصدرا در ادامه تلاش می‌کند ما را متوجه نکته مهمی کند تا با درک آن از لغزش مصون بمانیم. وی عشق نفسانی را گرچه از فضائل می‌شمارد، ولی آن را از فضائلی می‌داند که عاشق موصوف به این عشق را بین عقل مفارق محض و نفس حیوانی قرار می‌دهد، که در این صورت چنین عشقی نمی‌شود به طور مطلق و در هر وقت و بر هر حال از احوال و از هر فردی از افراد انسانی، محمود و شریف باشد، بلکه شایسته است به کار بردن این عشق را در اواسط سلوک عرفانی و در حالت ترقیق و تنبیه نفس از خواب غفلت، ورقده طبیعت^۳، و خارج ساختن نفس از بحر شهوت‌های حیوانی، درحالی‌که به هنگام استکمال نفس به وسیله علوم الهی و به هنگام احاطه عقل بالفعل به علوم کلی و اتصال آن به عالم قدس، شایسته نفس نیست که در آن حال مشغول عشق ورزیدن به این صور

مستحسنه لخمیه و شمائل لطیف بشری باشد، زیرا مقام وی ارفع گردیده است از این مقام، و لذا گفته شده است المجاز قنطره الحقیقه^۴، و چنانچه حاصل شده باشد عبور از قنطره و رسیدن به عالم حقیقت، پس رجوع دوباره به آنچه از آن گذر شده است، قبیح است و از رذائل شمرده می‌شود.

و بعید نمی‌نماید که دلیل این که گذشتگان، اختلاف نظر داشته‌اند در مدح و ذم عشق، همین نکته‌ای باشد که ما بیان کردیم، یا به این جهت باشد که مشتبّه شده بوده است. عشق عقیف نفسانی که منشاء آن لطافت نفس و استحسان آن به خاطر تناسب اعضاء و اعتدال مزاج و حسن اشکال و جوده ترکیب، بوده است، با عشق حیوانی که منشاء آن قوه شهوانی بوده است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۷۵).

در حقیقت غرض اقصی و حکمت اسنی از وجود عشق در نفوس ظرفاء و محبت آنان به زیبایی ابدان و زینت اشکال این است که آنان از خواب غفلت بیدار شوند و از بستر جهالت برخیزند، و تراض بهامده^۵، و خارج شوند از قوه به فعل و ترقی کنند از امور جسمانی به امور نفسانی و به محاسن امور دائمی کلی و مشتاق شوند به لقاء خدا و لذات آخرت، و... (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۸۶).

به نظر می‌رسد ملاصدرا از یک سو بر اهمیت عشق مجازی نفسانی تأکید کرده و برای آن آثار و برکات فراوانی را بر می‌شمارد، و از سوی دیگر این را تا مرحله‌ای مجاز می‌داند، و از مرحله‌ای به بعد پرداختن بدان را نه تنها لازم نمی‌داند بلکه موجب قهقرای سالک می‌داند، که شاید به ظاهر به نظر برسد این دو نگاه متعارض با هم باشند.

اما آنچه در توجیه این مسأله می‌توان گفت این است که، اولاً ملاصدرا در مراحل بالای سلوک نیز، آثار و برکات این نوع عشق را نفی نمی‌کند بلکه بر این باور است که، در مراحل بالاتر، آثار و برکات در حدی است که آدمی را از پرداختن به آثار عشق مجازی بی‌نیاز می‌کند، و نکته دیگر اینکه مراحل بالای سلوک و آثار و برکات ذی قیمت آن برای عموم قابل دسترس نیست بلکه از آن خواص است، بنابراین عشق مجازی برای عموم همچنان کارکرد دارد و عموم همچنان می‌توانند از عشق مجازی و برکات آن بهره‌مند شوند و البته امیدوار باشند که بتوانند به مراحل بالاتر راه یافته و از برکات آن مراحل بهره‌مند و از عشق مجازی بی‌نیاز گردند.

۳. و به خواب رفتگی سرشت او

۴. مجاز پلی است به سوی حقیقت.

۵. و مدتی با آن ریاضت می‌کشد تا نفس خویش را مهار کند.

۱. به راستی انسان را در نیکوترین ساختار و استوارترین اعتدال آفریدیم.

۲. سپس او را آفرینشی دیگر بخشیدیم، پس بزرگ و پربرکت است خداوندی که بهترین آفرینندگان است.

نتیجه گیری

ملاصدرا در مسأله عشق مجازی بدون شک تحت تأثیر اندیشمندان پیش از خود بوده است اما باور ویژه به اصالت وجود و ملحقات آن که خود مبدع آن است، باعث می‌شود نگاه وی به مسأله عشق بخصوص عشق مجازی نفسانی، نگاه متفاوتی باشد.

وی بر اساس قاعده اصالت وجود، وحدت وجود، اشتراک معنوی وجود، مشکک بودن وجود، مساوق دانستن وجود با کمال، و خداوند را وجود و کمال مطلق دانستن، زیبایی را به عنوان یکی از کمالات، مساوق وجود دانسته، و همه ویژگی‌های وجود را در زیبایی نیز جاری می‌داند، و با معرفی خداوند به عنوان زیبایی مطلق، و همه زیبایی‌های دیگر را فرو ریخته از آن زیبایی مطلق دانستن، حکم به جواز عشق مجازی را صادر می‌کند.

ملاصدرا برای بیان چستی عشق مجازی که همان دوست داشتن زیبایی‌های انسانی است، به بیان ملاک‌های زیبایی‌های ظاهری و باطنی می‌پردازد. وی بین زیبایی‌های ظاهری و باطنی قائل به ارتباط شده و زیبایی‌های ظاهری را نشانی از زیبایی‌های باطنی دانسته و این باور را ارائه می‌دهد که بنابراین می‌توان از زیبایی‌های ظاهری و پرداختن به آنها (عشق مجازی)، پلی زد به زیبایی‌های حقیقی و در نهایت رسیدن به زیبایی مطلق یعنی خداوند. وی به منظور روشن ساختن ارزش و اهمیت عشق مجازی به بیان نتایج و پیامدهای مثبت برای عشق مجازی نفسانی می‌پردازد. از نگاه ملاصدرا، عشق مجازی فقط به عنوان یک پل برای رسیدن به عشق حقیقی عمل نمی‌کند، که این دیدگاه مسیر نگاه ملاصدرا را از بسیاری از اندیشمندان پیش از وی بخصوص عرفا جدا می‌کند.

از نگاه ملاصدرا یکی از نتایج مهم عشق مجازی، تحول درونی عاشق و تولید صفاتی انسانی همچون رقت قلب، ذکاوت ذهن، و... است که قطعاً دارای آثار مثبت برونی به خصوص در امر مهم تعلیم و تربیت خواهد بود. البته آثار عشق مجازی از نگاه ملاصدرا به همین موارد منحصر نمی‌شود، بلکه به باور وی عشق مجازی مولد هنر، ادب، و فرهنگ و بلکه یکی از پایه‌های اساسی نظام تعلیم و تربیت در جوامع انسانی است. حال اگر بخواهیم به قول اهل فقه و اصول، به مفهوم مخالف نگاه ملاصدرا در این خصوص توجه کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که از نگاه ملاصدرا انسان و اجتماع خالی از عشق مجازی، انسان‌های خشن، خشک مزاج، بی‌رحم و خالی از

خصوصیات مثبت اخلاقی خواهند بود و متعاقب آن مواجه خواهیم شد با جوامعی فاقد یک نظام تعلیم تربیت سالم و کارآمد، و جوامعی بی‌هنر، بی‌فرهنگ و بی‌ادبیات کارساز.

به تعبیر دیگر می‌توان جامعه‌ای را تصور کرد که افراد آن جامعه، بی‌بهره از عشق مجازی یا به تعبیر ساده‌تر و عامیانه خالی از همان دوست داشتن ساده و لطافت روح در روابط انسانی باشند، و به جای حاکمیت دوستی، خشونت در بین آنان رواج داشته باشد که این خود به عدم تولید هنر، فرهنگ و ادب و هنر منجر خواهد شد. برای درک بهتر این نگاه ملاصدرا، می‌توان به فرض دیگری نیز روی آورد و آن این که جامعه‌ای را فرض کرد خالی از زن و کودک که مظهر رقت قلب و لطافت روح انسانی است، یا به این دو عنصر مهم یعنی زن و کودک بی‌توجهی شده برای آنان جایگاهی قائل نشده باشد و آن گاه به نظام تعلیم و تربیتی اندیشید که در صورت غیبت این دو مظهر لطافت روح، بنا شده باشد! و به انسان‌هایی اندیشید که در سایه این نظام تعلیم و تربیت، آموزش خواهند دید و پرورش خواهند یافت.

و این البته همان تصویری است که ملاصدرا از برخی جوامع که به گمان وی به امر عشق مجازی بی‌توجهی شده است، ارائه می‌دهد و باور دارد دقیقاً به همین دلیل در این جوامع، خشونت رواج پیدا کرده و اثری از ادب و هنر نیست. ملاصدرا، گرچه هدف نهایی از عشق مجازی را رسیدن به عشق حقیقی می‌داند، ولی باید توجه داشت که وی این مقام را فقط برای خواص قابل دسترسی دانسته، و لذا می‌شود نتیجه گرفت که از نگاه ایشان برای عموم مردم تا زمانی که به آن مقام نرسیده‌اند، راه مطلوب همان عشق مجازی است البته همراه با طلب گذر از عشق مجازی و رسیدن به عشق حقیقی. یکی دیگر از پیامدهای مهم نگاه ملاصدرا به عشق مجازی که نباید از نظر دور داشت نگاه خاص ملاصدرا به عشق مجازی حیوانی است و بی‌ارزش دانستن این عشق توسط وی است.

به نظر می‌رسد ملاصدرا آنگاه که از عشق مجازی نفسانی سخن می‌گوید، مراد وی، عشق بین جنس مذکر است، ولی وی عشق بین دو جنس مخالف را عشق حیوانی می‌داند و گویا زن را حیوانی می‌داند که خداوند آن را برای مرد آن هم برای نکاح و بقای نفس آفریده است. "فمن انواع المحبة النفوس الحيوانية للنكاح و السفاد لما فيه من حکمة بقاء النسل و حفظ النوع" (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج. ۷، ص. ۱۶۴).

۱. از جمله انواع محبت، محبت نفوس حیوانی به آمیزش و جفت‌گیری است، زیرا در آن حکمتی نهفته است که همان بقای نسل و حفظ نوع می‌باشد.

اخوان الصفا، که ملاصدرا این مطلب را از آنها گرفته است، مطلب را روشن تر بیان کرده است: "و اما محبة النساء للرجال و عشقها فان ذلك في طباع اكثر الحيوانات التي لها سفاد. و انما جعلت تلك في طبائعها لكيما يدعوها الى الاجتماع و السفاد ليكون منها النتاج، والغرض منها بقاء النسل و حفظ الصورة في الهيولى بالجنس و النوع؛ اذ كانت الاشخاص دائما في السيلان، و الغرض من هذه كلها بعيد من افكار اكثر العقلاء، و قد بينا ذلك في رسالة المبادئ و رسالة البعث.... فمن انواع المحبوبات محبة الحيوانات الازدواج و النكاح و السفاد لما فيه من بقاء النسل..." (الصفا، ۲۰۱۷، ج ۳، ص ۸۲).

نگاه ملاصدرا به عشق مجازی، جدای از رویه زیبایش که ستایش عشق و انسان عاشق است، به دلیل انحصار آن در عشق حقیقی و پس از آن عشق مجازی نفسانی، به نظر می رسد یک رویه ناخوشایندی نیز داشته باشد که معمولاً کمتر به آن توجه می شود، و آن عبارت است از تحقیر عشق مجازی جسمانی که معمولاً در مقام تحقیر، از آن به عشق حیوانی تعبیر می شده و گروندگان آن را در حد حیوان و خارج از درجه انسانی دانسته اند، بخصوص آنکه چون این نوع عشق در روابط بین زن و مرد معنی پیدا می کند، از سوی برخی، از جمله ملاصدرا، حاج ملا هادی سبزواری، غزالی و... همراه با تحقیر زن و تنزل وی تا حد حیوان، همراه است (ملاصدرا و ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۱۳۶، سروش، ۱۳۷۲، ص ۳۹، غزالی، ۱۳۱۷، ص ۱۵۱).

نکته قابل تأمل این است که اندیشمندی چون ملاصدرا علیرغم نگاه مثبت او به عشق مجازی نفسانی، این نوع عشق را ظاهراً بین زن و زن، یا بین زن و مرد بیان نکرده است، گویا ایشان برای زن در این خصوص هیچ گونه نقش آفرینی قائل نیست. اما به هرحال این مسأله ای است که باید در مقاله ای جداگانه به آن پرداخت.

منابع

قرآن کریم

آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۷۸). *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، چاپ دوم. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۸۰). *شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا*، چاپ چهارم. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
ابن الجوزی، ابوالفرج. (بی تا). *تلبیس ابلیس*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراکزلو. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ابن سینا. (۱۴۰۳ق). *الانشارات و التنبيهات*، شرح نصیرالدین طوسی شرح قطب الدین رازی، الطبع الثانی. دفتر نشر کتاب.

ابن سینا. (۱۳۷۷). *الهیات نجات*، ترجمه و پژوهش سید یحیی یثربی. تهران: انتشارات فکر روز.

ابن سینا. (۱۳۸۹). *القانون فی الطب*. چاپ هشتم، ترجمه عبدالله شرفکندی. تهران: سروش.

افلاطون. (۱۳۸۰). *دوره آثار*، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی. تهران: شرکت انتشارات خوارزمی.

اقبال لاهوری، محمد. (۲۵۳۷ش). *سیر فلسفه در ایران*، ترجمه ا.ح. آریان پور. تهران: موسسه انتشارات امیر کبیر.

اکبری، رضا. (بی تا). *ارتباط وجود شناسی در فلسفه ملاصدرا*. فصلنامه علمی پژوهشی *دانشگاه قم*، ۷ (۱).

الباقلائی، الامام قاضی ابوبکر محمد بن الطیب. (۱۹۵۷). *کتاب التمهید عنی*، بتصحیح و نشره الاب رتشرید یوسف مکاریتی الیسوعی. بیروت: نشر الشرقیه. البخاری، محمد اسماعیل. (۱۹۹۰). *کتاب الادب*، باب رحمه الوالد و تقبیل ومعاثقته، جلد ۸. مصر: قاهره، نشر صحیح البخار.

الحاکم النیشابوری، محمد بن عبدالله. (۲۰۱۴). *المستدرک علی الصحیحین*. لبنان: بیروت، نشر دارالتأسیل.

الدیلمی، ابوالحسن علی بن محمد. (بی تا). *عطف الالف المألوف علی الامام المعطوف*، تحقیق حسن محمود عبداللطیف الشافعی و جوزیف نورمنت بل. القاهرة: الناشر دارالکتاب المصری و بیروت: دارالکتاب اللبنانی.

الزحیلی، وهبه. (۱۹۹۱م). *التفسیر المنیر*. دمشق: دارالفکر للمعاصر. الزمخشری الخوارزمی، ابی القاسم جارالله محمود بن عمر. (۲۰۰۵م). *تفسیر الکشاف*. بیروت: دارالمعرفه.

الصفا، الخوان. (۲۰۱۷م). *رسائل اخوان الصفا و خلائ الوفاء الجزء الثالث*، مراجعه خیرالدین الزرکلی. الناشر موسسه هندای سی آی سی.

بقی شیرازی، شیخ روزبهان. (۱۳۶۶). *عبر العاشقین*، تصحیح هنری کرین و محمد معین. تهران: انتشارات منوچهری.

پناهی سمنانی، احمد. (۱۳۷۶). *خواجہ نصیرالدین طوسی*. تهران: نشر ندا.
پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۱). *پژوهش هایی در باره محمد غزالی و فخر رازی*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفاء*. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم.

خلیفه، عبدالحکیم. (۲۵۳۶ش). *عرفان مولوی*. ترجمه احمد محمد و احمد میر علایی. تهران: شرکت سهامی کتاب های جیبی.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۴). *پله پله تا ملاقات خدا*، چاپ هشتم. تهران: ناشر علمی ایران

ستاری، جلال. (۱۳۷۴). *عشق صوفیانه*. تهران: نشر مرکز.
سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۲). *فریه تراز ایدئولوژی*. تهران: موسسه فرهنگی صراط.

اشخاص و افراد همواره در معرض جریان دگرگونی و نابودی اند. هدف نهایی این امور، از اندیشه و توجه بیشتر خردمندان نیز دور مانده است، و ما این مطلب را در رساله المبادئ و رساله البعث بیان کرده ایم... پس یکی از انواع محبوبات، محبت حیوانات به جفت گیری، نکاح و آمیزش است، زیرا در این امور بقای نسل نهفته است.

۱. اما محبت زنان به مردان و عشق آنان به ایشان، این امر در سرشت بیشتر حیواناتی که دارای آمیزش جنسی اند، نهاده شده است. این گرایش در طبیعت آنان قرار داده شده تا آنان را به گردآمدن و آمیزش فراخواند و از این راه، فرزند و نسل پدید آید. غرض از این امر، بقای نسل و حفظ صورت نوعی در ماده، از طریق استمرار جنس و نوع است، زیرا

کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۸۸). *شرح سوانح العشاق/احمد غزالی*، تحقیق احمد مجاهد. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

محمّدی ری شهری، محمد. (۱۴۱۶ق). *میزان الحکمه*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

مطهری، مرتضی. (۱۳۹۴). *مجموعه آثار*. تهران: انتشارات صدرا.

ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۷۹). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة*. قم: المطبعة العلمیه.

ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۸۳). *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجهی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۸۳). *اسفار اربعه*، جلد دوم، ترجمه محمد خواجهی. تهران: انتشارات مولی.

ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۸۵). *اسرار الآیات*، تصحیح محمد موسوی. تهران: انتشارات حکمت.

مولوی، جلال الدین. (۱۳۶۳). *مثنوی معنوی*، به تصحیح رینولد انیکلسون به اهتمام دکتر نصرالله پورجوادی. تهران: موسسه انتشارات امیر کبیر.

میرداماد. (۱۳۶۷). *کتاب القیاسات*. به اهتمام مهدی محقق. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

نراقی، آرش. (۱۳۹۰). *درباره عشق*. تهران: نشر نی ۱۳۹۰.

هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۶). *کشف المحجوب*. تهران: دنیای کتاب.

References

Holly Quran

Akbari, R. (n.d). Ontological relations in Mulla Sadra's philosophy. Scientific-Research Quarterly, University of Qom, 7(1).(in persian)

Al-Baqillani, A. (1957). *Kitab al-Tamhid*. Edited and published by Father Richard Joseph McCarthy, S.J.). Beirut, Al-Sharqiyya Publishing.

Al-Bukhari, M. I. (1990). *Kitab al-Adab: Chapter on mercy toward children, kissing, and embracing* (Vol. 8). Cairo, Egypt: Sahih al-Bukhari Publications.

Al-Daylami, A. (n.d). *Atf al-Alf al-Ma'luf ala al-Lam al-Ma'tuf*. Edited by Hasan Mahmoud 'Abd al-Latif al-Shafi'i & Joseph Norment Bell. Cairo, Dar al-Kitab al-Misri; Beirut, Dar al-Kitab al-Lubnani.

Al-Hakim al-Nishaburi, M. (2014). *Al-Mustadrak 'ala al-Sahihayn*. Beirut, Lebanon: Dar al-Ta'sil.

Al-Safa. E. (2017). *Rasa'il Ikhwan al-Safa wa khullan al-wafa*. Vol. 3. Reviewed by Khayr al-Din al-Zarkali. Cairo, Hindawi CIC.

سعدی شیرازی. (۱۴۰۲). *کلیات سعدی*، تصحیح محمدعلی فروغی. تهران: انتشارات دوستان.

سهروردی، شیخ شهاب. (۱۳۷۴). *صفیر سیمرغ*. تهران: انتشارات مولی.

شمیسا، سیروس. (۱۳۸۱). *شاهد بازی در ادبیات فارسی*. تهران: انتشارات فردوس.

شیخ صدوق. (۱۳۷۸). *عیون اخبار الرضا (ع)*، ترجمه علی اکبر غفاری و حمید رضا مستفید. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

ضیایی، سید عبدالحمید. (۱۳۷۹). *لیلی های لیبرال*. تهران: ققنوس ۱۳۹۷.

عطّار نیشابوری. (۱۳۸۴). *اسرارنامه*، تصحیح سید صادق گوهرین. تهران: انتشارات زوار.

غزالی، ابو حامد. (۱۳۱۷). *نصیحه الملوك*، تصحیح و حاشیه جلال الدین همایی. تهران: کتابخانه تهران.

غزالی، ابو حامد. (۱۳۸۲ق). *المحجّه البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، صححه و علق علیه علی لکبر الغفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

غزالی، ابو حامد. (۱۳۴۸) *سوانح*، تصحیح هلموت ریتز با تصحیحات جدید و مقدمه و توضیحات نصرالله پورجوادی. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

غزالی، ابو حامد. (۱۳۷۱). *کتاب الاربعین*، ترجمه برهان الدین حمدی. تهران: انتشارات اطلاعات

غزالی، ابو حامد. (۱۳۷۲). *کیمیای سعادت*، تصحیح احمد آرام، تهران: انتشارات گنجینه.

غزالی، ابوحامد. (۱۳۸۶). *احیاء علوم الدین*، ترجمه موید الدین محمد خوارزمی به کوشش حسین خدیو جم. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

فکری، حمزه. (۱۳۹۲). *عشق مجازی در آینه شریعت حکمت و معرفت*. مشهد مقدس: موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام.

Al-Zamakhshari al-Khwarizmi, A. (2005). *Tafsir al-Kashaf*. Beirut, Dar al-Ma'rifah.

Al-Zuhaili, W. (1991). *Al-Tafsir al-Munir*. Damascus, Dar al-Fikr al-Mu'asir.

Ashtiyani, J. (1999). Selections from the works of Iranian theologians (2nd ed.). Qom, Center for Publications of the Islamic Propagation Office.(in persain)

Ashtiyani, J. (2001). Biography and philosophical views of Mulla Sadra (4th ed.). Qom, Center for Publications of the Islamic Propagation Office. (in persain)

Attar Nishabouri. F. (2005). *Asrar-nameh*. Edited by S. S. Goharin. Tehran, Zovar Publishing. (in persain)

Avicenna. H. (1983). *Al-Isharat wa al-Tanbihat*: With the commentary of Nasir al-Din al-Tusi and the super-commentary of Qutb al-Din al-Razi (2nd ed.). al-Kitab Office for Publishing.

Avicenna. H. (1998). *Ilahiyyat-e Najat*. Translated and researched by S. Y. Yasrebi. Tehran, Fekr-e Ruz Publications. (in persain)

- Avicenna. H. (2010). *Al-Qanun fi al-tibb* (8th ed.). Translated by A. Sharafkandi. Tehran, Soroush. (in persain)
- Baqli Shirazi, Sh. (1987). *Abhar al-ashiqin*. Edited by H. Corbin and M. Mo'in. Tehran, Manuchehri Publishing.
- Eqbal Lahori, M. (1978). The development of philosophy in Iran. Translated by E. H. Arianpour. Tehran, Amir Kabir Publishing Institute. (in persian)
- Fekri, H. (2013). Virtual Love in the Mirror of Sharia, Wisdom, and Knowledge. Mashhad, Institute for Strategic Studies of Islamic Sciences and Knowledge. (in persian)
- Ghazali, A. (1938). *Nasihah al-muluk*. Edited and annotated by J. Homayi. Tehran, Tehran Library. (in persain)
- Ghazali, A. (1962). *Al-Muḥajjat al-bayda' fi tahdhib al-Ihya'*. Edited and annotated by 'Ali Akbar Ghaffari. Qom, Islamic Publications Office.
- Ghazali, A. (1969). *Savaneh*. Edited by H. Ritter, revised and introduced by N. Pourjavady. Tehran, Iranian Cultural Foundation. (in persain)
- Ghazali, A. (1992). *Kitab al-arba'in*. Translated by B. Hamdi. Tehran, Ettela'at Publications. (in persain)
- Ghazali, A. (1993). *Kimiya-yi sa'adat*. Edited by A. Aram. Tehran, Ganjineh Publications. (in persain)
- Ghazali, A. (2007). *Ihya Ulum al-Din*. Translated by M. M. Kharazmi; revised by H. Khadiv Jam. Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company. (in persian)
- Hasanzadeh Amoli, H. (1997). *Al-Ilahiyyat min Kitab al-Shifa*. Qom, Islamic Propagation Office Publishing Center.
- Hujwiri, A. (2007). *Kashf al-Mahjub*. Tehran, Donyaye Ketab Publishing
- Ibn al-Jozi, A. (n.d). *Talbis Iblis*. Translated by A. Zekavati Qaragozlu. Tehran University Publishing Center. (in persian)
- Kashani, A. (2009). *Sharh Savanih al-'Ushshaq of Ahmad Ghazali*. Edited by A. Mojahed. Tehran, University of Tehran Press. (in persian)
- Khalifeh, A. (1977). The mysticism of Rumi. Translated by A. Mohammad & A. Mir Alai. Tehran, Jibi Books Publishing Company. (in persian)
- Mirdamad. M. (1988). *Kitab al-Qabasat*. Edited by M. Mohaghegh. Tehran, University of Tehran Press. (in persian)
- Mohammadi Reyshahri, M. (1995). *Mizan al-Hikmah*. Qom, Maktab al-I'lam al-Islami. (in persian)
- Molavi, J. (1984). *Masnawi ma'navi*. Edited by R. A. Nicholson, supervised by N. Pourjavadi. Tehran, Amir Kabir Publishing Institute. (in persain)
- Motahhari, M. (2015). *Collected Works*. Tehran, Sadra Publishing. (in persian)
- Mulla Sadra, S. (2000). *Al-hikma al-muta'aliya fi al-asfar al-'aqliyya al-arba'a*. Qom: al-Matba'a al-'Ilmiyya.
- Mulla Sadra, S. (2004). *Sharh usul al-kafi 'ani*. Edited by M. Khajavi. Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies. (in persain)
- Mulla Sadra, S. (2004). *Asfar Arba'a*. Translated by M. Khajavi. Tehran, Mo'la Publishing. (in Persian)
- Mulla Sadra, S. (2006). *Asrar al-ayat*. Edited by M. Mousavi. Tehran, Hikmat Publishing. (in persian)
- Naraqi, A. (2011). *On Love*. Tehran, Ney Publishing. (in persian)
- Panahi Semnani. A. (1997). *Khajeh Nasir al-Din Tusi*. Tehran, Neda Publishing. (in persain)
- Plato. (2001). *Collected works*. Translated by M. H. Lotfi and R. Kaviani. Tehran, Kharazmi Publishing Company. (in persain)
- Pourjavadi, N. (2002). *Domojaddad: Studies on Muhammad Ghazali and Fakhr Razi*. Tehran, Center for Academic Publishing. (in persain)
- Sa'di Shirazi. (2023). *The Collected Works of Sa'di*. Edited by M. A. Foroughi. Tehran, Doostan Publishing. (in persain)
- Sattari, J. (1995). *Sufi love*. Tehran, Nashr Center. (in persain)
- Shamisa, S. (2002). *The Tradition of Boy-Love in Persian Literature*. Tehran, Ferdows Publishing. (in persain)
- Sheikh Saduq. (1999). *Uyun Akhbar al-Rida*. Translated by A. A. Ghafari and H. R. Mostafid. Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyya. (in persain)
- Soroush, A. (1993). *Beyond Ideology*. Tehran, Serat Cultural Institute. (in persain)
- Sohravardi, Sh. (1995). *The Sound of Simurgh*. Tehran, Mouli Publishing. (in persain)
- Zarrinkoob, A. (1995). *Pelle pelle ta molaqat-e Khoda* (8th ed.). Tehran, Elmi Iran Publishing. (in persain)
- Ziaei, S. A. (2000). *Liberal Leylies*. Tehran, Qoqnoos Publishing. (in persain)