

## The Possibility and Significance of Love for Transcendence Existence in Avicenna's Perspective

Zahra Hosseini<sup>1</sup> 

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Madani University of Azarbaijan, Tabriz, Iran. Email: [z.hosseini@azaruniv.ac.ir](mailto:z.hosseini@azaruniv.ac.ir)

### Abstract

Divine love stands as a pivotal aspect of the intricate relationship between humans and God. Despite its multifaceted presence in theological and mystical traditions, achieving consensus on its nature remains challenging. The inherently personal essence of divine love introduces a level of ambiguity when considering it in the context of an impersonal God, as exemplified by Avicenna's Necessary Existent Deity. Avicenna portrays God as a metaphysical entity characterized by pure transcendence, devoid of personal emotions and passions. In contrast, he positions love as the pinnacle of the human-God connection. This article seeks to elucidate the significance and realization of this love through a semantical lens. While Avicenna provides a comprehensive definition of love as a "propensity for goodness," constructing a cohesive semantic system, the culmination suggests that human love for The Pure Good ultimately sheds any personal attributes. Instead, it transforms into a form of inner metamorphosis, encompassing rational-practical perfection. Hence, articulating divine love in a literal sense seems implausible for The Necessary Existent. Avicenna, in his elimination of dialectics, metaphorically applies divine love to convey a metaphysical rationality and an inner transformative process.

**Keywords:** Divine Love, Necessary Existent, Avicenna, Transcendence, Interpretation.

### Introduction

The approach to connecting with God has fundamentally rested on the conception of God, giving rise to a cascade of conceptions and theories within this framework. For instance, in pantheism, where there is no distinction between the Holy and the world, the nature of the relationship differs significantly from theism, which involves a transcendent God. One of the most ubiquitous theological concepts is divine love, with multiple, and at times conflicting, interpretations. Numerous questions have arisen regarding its possibility, the appropriateness of applying this term to the divine, and its meaning—whether literal or metaphorical.

In Avicenna's works, God is depicted as absolutely transcendent, eternal, infinite, unchangeable, and pure actuality devoid of all passions. This portrayal presents God as a metaphysical existence separate from the physical world. Consequently, the challenge arises when considering love for God alongside such a transcendental concept, where any address to God is interpreted at a metaphysical level. What, then, does it signify to discuss love for God in this context? Does its usage align univocally with the conventional meaning close to common sense, or does it exclusively pertain to a subjective mental state?

This article aims to extract the fundamental elements of the philosophical concept of love and its applications in Islamic culture. Subsequently, employing a semantic approach, it delves into the meaning and possibility of love for Avicenna's Necessary Existent Deity.

### Research Findings

Avicenna's conceptualization of love is based on a triad of the Platonic-Plotinian philosophy and Islamic mysticism. The wrong attribution of The Enneads to Aristotle caused him, unconsciously influenced by Plato and Plotinus, to present the love with the elements of the platonic concept of the Eros, a deep desire to acquire, mania and exclusive attention to the adored. Plato's definition of love as "propensity to good", the cosmology of Plotinus and the "Manifestation" theory of the mystics, make him to find all the existents having an instinctive tendency and love to their perfection. In addition to such an incognitive tendency, he presents another type of love among the conscious perceptual existents. Human love, basically, is the result of attention and imaginative perception of beauty; meanwhile, the body and bodily emotions play strategic role in this regard. Love for God is actually a mere tendency towards His Goodness, based on the perception of His Goodness. Transformation of identity and resemblance to the adored is one of the central effects of love and Avicenna applies it for redefinition of divine love. Therefore, love for God is only resemblance to Pure Goodness, which might be achieved through the abstract universal intellection and actual attainment of the virtues.

### Conclusion

Avicenna's perspective on existence is rooted in the dualism of The Necessary Existent and The Possibles. He characterizes the Necessary Existent as entirely transcendent and fundamentally distinct from the world, making it impossible to address directly or pray to. Consequently, his analysis of love exhibits a reductionist approach that strips away dialectical and personal aspects, omits imagination and imagery, and reduces love to an impersonal, metaphysical concept. This concept is anchored in perceiving the First Cause as The Pure Good and being akin to The Good through intellection and virtues. While metaphysicalizing divine love aligns with his thinking and the impersonal nature of God, Avicenna engages in a metaphorical tension by selectively incorporating elements and omitting others from the concept of "love." Furthermore, recognizing God's causality as The Good becomes a theoretical matter linked to the realm of "being," whereas practicing goodness (moral perfection) is a practical concern tied to the realm of "ought to." Avicenna introduces a potential fallacy of four terms by employing the term "good" in two distinct meanings and deriving conclusions from it. In conclusion, by defining divine love within this assimilation, Avicenna removes it from its conventional dialectical meaning, resulting in God's absence in this romantic relationship.

## References

- Avicenna. (2003). *The Book of Scientific Knowledge (Daneshnameh-ye Alai)*, Hamadan. Bu Ali University. (in Persian)
- . (1999). *The Canon of Medicine (Al-Qanun fi'l-tibb)*. ed. Mohammad Amin al-Daznawi. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. (in Arabic)
- . (1983). *The Book of Healing (Kitab al-Shifa')*. ed. Saeed Zaed, Qum: Maktabah Mara'shi. (in Arabic)
- . (2000). *The Book of Salvation (Kitab al-Najat)*. ed. Muhammad Taghi Daneshpajouh. Tehran: University of Tehran. (in Arabic)
- . (1979). *The Treatises (Rasa'il)*, Qum: Bidar. (in Arabic)
- Brümmer, Vincent (2009), *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*, Cambridge University Press.
- Farley, Edward (1963), *Transcendence of God*. Philadelphia. the Westminster Press.
- Webb, C.C.J. (1918). *God and personality*. Michigan: University of Michigan Library.

**Cite this article:** Hosseini, Z. (2024). The Possibility and Significance of Love for Transcendence Existence in Avicenna's Perspective. *Philosophy and Kalam*, 57 (1), 13-32. (in Persian)

---

**Publisher:** University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jiltp.2024.369024.523456>



**Article Type:** Research Paper

**Received:** 2-Dec-2023

**Received in revised form:** 24-Jan-2024

**Accepted:** 6-Feb-2024

**Published online:** 13-Mar-2024



## امکان و معناداری ارتباط عاشقانه انسان با امر متعالی از دیدگاه ابن سینا

زهرا حسینی<sup>۱</sup>

۱. استادیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. رایانامه: [z.hosseini@azaruniv.ac.ir](mailto:z.hosseini@azaruniv.ac.ir)

### چکیده

عشق الهی یکی از صورتهای مهم ارتباط انسان با خداست که با وجود کاربرد گسترده در سنتهای الهیاتی و عرفانی، تصور واحدی در مورد آن وجود ندارد. تبیین این ارتباط، در ساختار تصورات غیرانسانوار از خداوند، همچون واجب الوجود ابن سینا ابهام بیشتری می‌یابد. ابن سینا واجب الوجود را با مفاهیم و اوصافی کاملاً مابعدالطبیعی، معرفی می‌کند که متعالی محض و عاری از اوصاف احساسی و شخصیت انسانی است. از طرفی دیگر، اوج ارتباط انسان با خداوند را عشق به او می‌انگارد و واجب الوجود را عاشق و معشوق می‌نامد. مقاله حاضر به تبیین معناداری و تحقق‌پذیری این عشق می‌پردازد. بوعلی گرچه با ارائه تعریف عام عشق به «گرایش به خیر»، دایره معنایی وسیعی برای آن ایجاد کرده‌است؛ اما در نهایت عشق انسان به خیر مطلق، از مفهوم شخصی خارج می‌گردد و متأثر از انگاره «تشبه» که ریشه در نظریات افلوطین دارد، صرفاً به نوعی «تحول باطنی» معنا می‌شود. این معنا دربرگیرنده کمال معرفتی و تعقل کلیات از یکسو و تعالی عملی و اخلاقی از سوی دیگر است. به نظر می‌رسد تحقق عشق متعالی، به معنای حقیقی و تحت اللفظی با واجب الوجود سینوی غیرممکن است، از این رو ابن سینا در کاربرد عشق نسبت به خداوند، با حذف ابعاد دیالکتیکی آن و وارد ساختن معانی دیگر، وارد «هست و نیست» استعاری می‌شود و این تعبیر را در معنایی مجازی استفاده می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** عشق متعالی، واجب الوجود، ابن سینا، تعالی، تأویل.

**استناد:** حسینی، زهرا (۱۴۰۳). امکان و معناداری ارتباط عاشقانه انسان با امر متعالی از دیدگاه ابن سینا. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۷ (۱)، ۱۳-۳۲.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱

بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۰۴

پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۷

انتشار: ۱۴۰۲/۱۲/۲۳

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

© نویسندگان

DOI: <https://doi.org/10.22059/jitp.2024.369024.523456>



## مقدمه

ارتباط با امر متعالی، امکان، چپستی و چگونگی آن، از موضوعات مهم فلسفه دین است که در قالب مسائل مختلف هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی بررسی شده‌است. نحوه ارتباط با خدا، اساساً ریشه در نوع تصور خداوند دارد و در این ساختار تصورات، مفاهیم و نظریاتی را با خود به همراه می‌آورد. مثلاً در مکاتب پان‌تئیستی، همچون تفکر اسپینوزا که تفکیک وجودی میان ساحت قدسی و انسان وجود ندارد، «اشیاء همه در خدا موجودند و به واسطه او به تصور می‌آیند» و خدا نام دیگری بر طبیعت ذووچین (طبیعت خلاق و طبیعت مخلوق) و سرمدیت وجود است. ارتباط با او بطور کلی محتوا و صورتی متفاوت با اندیشه‌های تعالی‌محور و معتقد به خدایی متمایز از سایر موجودات دارد (اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۳۰-۲۲، ۱۲۶، ۳۱۶-۳۱۳). حال آنکه در تصورات مربوط به خدای مشخص و انسانوار،<sup>۱</sup> ارتباط با خداوند صورتی بینا-شخصی می‌یابد که امر متعالی از برج عاج خود به ساحت ارتباط و گفتمان انسانی فرود می‌آید و انسان وی را با تصاویری انسانی مخاطب خویش می‌یابد. زیرا یکی از ویژگی‌های خدای انسانوار، تخاطب و گفتگو با اوست و به زعم فیلسوفان دین،<sup>۲</sup> نیایش و ارتباطات خطابی با خداوند، نیازمند تصویری شخص‌وار از اوست؛ آنها در این نکته که «خداوند برای کسی که عبادتش می‌کند یک شخص است»، اتفاق نظر دارند (Webb, 1918: 43)؛ از این‌رو تصور موجودی لایتغیر و غیر منعطف، بسیط محض، منزله از هر توصیف انسانی و به بیان دیگر، متعالی صرف، موجب اختلال در مواجهه، نیایش درخواستی، تضرع و معاشقه با او می‌شود. بنابراین «متون مقدس هرگز خدای متعالی صرف را معرفی نمی‌کنند، بلکه خدای متون مقدس دارای صفات انسانی است» (Levine, 1992: 105).

مارتین بوبر در مورد رابطه دوسویه که وی آن را رابطه من-تو، نام می‌نهد و از روابط من-آن جدا می‌کند، تبیین بهتری از مسئله می‌دهد. در رابطه من-آن، انسان در جایگاه فاعل شناسا قرار دارد و «آن» فاقد هر گونه تأثیری و تنها یک متعلق شناسایی است که مورد تجربه و شناخت قرار می‌گیرد. من، آن را اعم از آنکه انسان است یا غیر انسان، به مثابه شیء ادراک می‌کند و «آن» بهره‌ای از این تجربه

۱. خدای شخصور، به تصویری از خداوند گفته میشود که اوصاف و تصاویری انسانی (چه اوصاف کمالی همچون علم و قدرت و چه اوصاف و افعال احساسی همچون خشم و رضا و ترحم) به خداوند نسبت می‌دهد. در متون مقدس ادیان ابراهیمی این واژگان در مورد خداوند به کار رفته است و در تصورات انسانوار، این واژگان به معنای حقیقی خود درک میشوند و به مثابه صفت و فعل خداوند به کار می‌روند. در مقابل این تصورات، تصورات غیرانسانوار قرار دارند که همه این اوصاف را متأثر از اوصاف متافیزیکی خدا همچون نامتناهی، لایتغیر و بسیط تأویل به معانی دیگر می‌کنند و در نتیجه امر متعالی به هیچ موجودی از ماسوا شباهت ندارد (رک: کاکایی، ۱۳۸۶: ۶۱۵؛ ژیلسون، ۱۳۷۴: ۵۷).

۲. فلاسفه معاصر دین پیرامون تبیین این مسئله کتب و مقالات بسیاری نگاشته‌اند از جمله آنها میتوان به کتاب مفهوم نیایش (Concept of Prayer, 1965) از فیلیپس، فیلسوف شهیر و کتاب هنگام نیایش چه می‌کنیم؟ از وینسنت برومر (What Are We doing When We Pray, 2008) اشاره کرد. جان هیک نیز در کتاب فلسفه دین خود به تالارم میان شخص‌وارگی و مخاطب‌انگاری خداوند اشاره کرده است (هیک، ۱۳۷۲: ۳۷).

و رابطه ندارد. حال آنکه در رابطه من و تو، یک نسبت دوسویه برقرار است و طرفین با مشارکت در قلمرو نسبتها، خود را افشا می‌کنند. قلمرو نسبتها شامل زندگی ما با طبیعت، زندگی ما با انسان‌ها و نسبتمان با وجودهای روحانی بوده و این نسبت بیان‌ناپذیر و فرازبانی است (Buber, 1958: 6-11). در روابط دوسویه، انسان صرفاً یک فاعل شناسا نیست که متعلقش صامت و ساکت باشد و مداخله‌ای در رابطه نداشته باشد. یکی از گونه‌های ارتباط انسان با خداوند، نسبتی است که تعبیر به «عشق» می‌شود که اساساً انسانی و میان دو شخص قابل تصور است<sup>۳</sup> و با تجرید و تعالی موجودی به کلی دیگر، تحقق‌ناپذیر به نظر می‌رسد. از اینرو معناداری و تحقق‌پذیری عشق میان انسان و امر متعالی مورد تحلیل فیلسوفان معاصر قرار گرفته و مسائل گوناگونی در مورد چیستی، صحت اطلاق این واژه بر ساحت فرابشری، حقیقی یا استعاری بودن آن مطرح شده است.

تعالی به معنای برتر بودن خداوند از جهان و تنزیه او از ماسوا، بعنوان صفت مستقل در الهیات مطرح نبوده، گرچه مضمونش در مفاهیم و گزاره‌های دینی مستتر است. تصورات مختلفی از تعالی خداوند مطرح شده که فلاسفه دین آنها را ذیل مراتب چهارگانه وجودی، مفهومی، معرفت‌شناختی و منطقی بررسی کرده‌اند (Levine, 1992: 105; Farley, 1963: 13-1). گرچه تعالی، لازمه تقدس و الوهیت است، اما ادیان ابراهیمی هرگز خداوند را به صورت متعالی صرف توصیف نکرده‌اند؛ زیرا تصورات محض‌گرایانه و افراط در تنزیه، ارتباط انسان با امر متعالی را دچار مشکلاتی می‌نمایاند.<sup>۴</sup> خداوند در آثار ابن سینا، از مرتبه وجود، کاملاً متعالی از سایر موجودات، تصور می‌شود؛ وجوب وجود منجر به چنان احدیتی می‌گردد که هیچ اشتراکی میان واجب‌الوجود و موجودات ممکن باقی نمی‌ماند. وحدت واجب‌الوجود در الهیات ابن سینا محتوایی کاملاً سلبی دارد و به معنای نفی هر گونه ترکیب از ماهیت و وجود، جنس و فصل، ماده و صورت، جوهر و عرض و نیز نفی از هرگونه قابلیت و حد و رسم و زمان و مکان و جهت و در نتیجه شبیه و نظیر است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ۴۱، ۱۵۰-۱۵۱؛ ۱۴۰۴: ۳۴۴، ۳۷۳، ۴۴۲). حاصل مجموعه این تنزیهات، تصور موجودی کاملاً متعالی و متفاوت از سایر موجودات است که در ذات و صفات به هیچ موجودی شباهتی ندارد و در نتیجه خداوند به مثابه یک غیر، متفاوت از ممکنات معرفی می‌شود؛ او فرازمانی، نامتناهی، لایتغیر، بسیط، منزله از هر گونه قوه، انفعال و احساساتی از قبیل ترحم، عطوفت، خشم، قهر، مهر و دارای زنجیره‌ای طویل از اوصاف متافیزیکی انگاشته می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۹، ۶۱، ۱۸۴؛ ۱۴۰۴: ۳۴۹، ۳۶۳؛ ۳۳). فعل او

<sup>۳</sup> صرفاً جهت تقریب به ذهن می‌توان از یک مثال بهره جست؛ آیا می‌توان عشق واقعی میان یک انسان و هوش مصنوعی را تصور کرد؟ حتی وجود نوعی هوشمندی و واکنش کافی نیست، بلکه انتظار می‌رود مخاطب دارای روحیات انسانی و شاید پیکر مادی نیز باشد. این مسئله از منظر برخی فیلم‌سازان همچون فیلم Her (2013) نیز به دور نمانده است.

<sup>۴</sup> نگارنده پیش‌تر از این در مقاله «تعالی صرف واجب‌الوجود و مسئله نیایش با خدای غیرشخص‌وار در آثار ابن سینا»، در فصلنامه قیسات، مفصلاً تعالی الهی و امکان‌ناپذیری مخاطبه و نیایش با او در آثار ابن سینا را تحلیل کرده است و لذا از تکرار مطلب در این مقاله پرهیز می‌شود (حسینی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۸-۳۲).

فاقد غرض است و تعالی محضش، مانع التفات او به سافل است؛ بنابراین ارتباط بالفعل واجب الوجود با جهان ماده، غیرمستقیم و به واسطه عقول صورت می‌گیرد. از این روی، این مسئله پیش می‌آید: در این ساختار، که ارتباط خداوند و انسان به صورت غیرمستقیم است، انسان چگونه می‌تواند با او مواجهه یابد و او را مخاطب مستقیم خود قرار دهد؟ این سینا به این مسئله توجه دارد و لذا افزون بر نقشهای وجودشناختی و معرفت‌شناختی متعدد و نه تنها در تبیین آفرینش و علیت و ارتباط وجودی خداوند با موجودات این جهانی، به جهان واسطه عقول تمسک می‌جوید، بلکه در تبیین وحی، تجارب دینی و نیز ارتباط صعودی ممکنات با واجب الوجود همچون نیایش و استغاثه نیز عقل فعال نقشی فراتر از وساطت دارد.<sup>۵</sup> (۱۳۶۳: ۹۷، ۱۱۹-۱۱۶).

تعالی محض واجب الوجود ابن سینا تبیین ارتباط با او را دشوار می‌سازد؛ با این حال شیخ به پیامدهای دیدگاه خویش، التزام دارد و حتی از مفاهیم دینی چون نیایش نیز تصویری سازگار با تعالی ارائه می‌کند (رک: حسینی و دیگران، ۱۳۹۵: ۵-۳۲). با وجود انفکاک خدا از جهان ماده، ابن سینا از رابطه عاشقانه انسان به خدا، به نحو ثبوتی سخن گفته‌است، پرداختن به عشق الهی، در آثار مختلف ابن سینا از اشارات و شفا گرفته تا رسائل کوتاهش به چشم می‌خورد. از این رو این مسئله پیش می‌آید که در اندیشه تعالی محوری که هر گونه گفت‌وگو با خداوند تأویل برده می‌شود و در ارتباط با عقل فعال تبیین می‌گردد، عشق به واجب الوجود تعالی محض چه معنایی می‌دهد؟ به دلیل ابهام و تکثر معنایی عشق، ابتدا به اجمال به بحثی در مورد معانی عشق و به ویژه عشق به خداوند در تفکر اسلامی خواهیم پرداخت تا مشخص شود ابن سینا کدام معنی را در مورد ارتباط با واجب الوجود به کار می‌گیرد؟ آیا عشق به معنای متعارفش در این مواقع به کار رفته و دارای اشتراک معنوی با بقیه‌است؟ یا آنکه صرفاً به حالتی ذهنی و سوژکتیو اطلاق می‌شود؟ پژوهش حاضر با رویکردی معناشناختی به استخراج مؤلفه‌های ذاتی و عرضی مفهوم فلسفی عشق، سیر آن در فرهنگ اسلامی و معنا/معنایی ارائه شده از ابن سینا می‌پردازد؛ سپس با تطبیق تعابیر مربوط با عشق الهی با آن، معناداری و امکان عشق به واجب الوجود در نظام سینوی را بررسی خواهد کرد. فهم عشق الهی، ما را نیازمند دقت در کاربردهای این واژه و معانی آن می‌کند؛ از این روی، این مقاله با رویکردی معناشناختی به تحلیل معانی موجود در فرهنگ اسلامی پیش از عصر ابن سینا و تحولات و عوامل موثر در این تحولات خواهد پرداخت و سپس این بحث را در آثار مختلف ابن سینا پیگیری خواهد کرد. پس از استخراج معانی، عشق به خداوند، به قیاس آن با معانی متعارف پرداخته می‌شود و در انتها نحوه کاربرد آن در مورد خدا مطالعه خواهد شد.

<sup>۵</sup>. هانری کربن در کتاب ابن سینا و تمثیل عرفانی به تفصیل به بحث از فرشته شناسی ابن سینا و جایگاه عقول پرداخته است (کربن، ۱۳۸۷: ۱۵۳-۲۶۳).



### پیشینه پژوهش

تا کنون مقالات و کتب متعددی در مورد عشق الهی در آثار متفکران مسلمان، به ویژه عرفان اسلامی نگاشته شده است که مرتبطترین آنها کتاب عشق الهی در عرفان اسلامی از بنیامین آبراهاموف، به چالشهای کلامی عشق الهی توجه دارد و به بررسی آراء دباغ و غزالی در زمینه عشق پرداخته است. در مورد عشق، سریان انواع و مفهومی آن در آثار ابن سینا مقالات پژوهشی بسیاری نگاشته شده است؛ مقاله «عشق زمینی از دیدگاه ابن سینا»، (صیدی، ۱۴۰۰) به عشق انسانی در القانون پرداخته و راهکارهای ابن سینا برای رفع آن را بررسی می‌کند. مقاله «تبیین دیدگاه هستی‌شناسانه ابن سینا پیرامون عشق» (خادمی و باغخانی، ۱۳۹۳)، «بررسی تطبیقی همه عاشق‌انگاری نزد ابن سینا و شیخ اشراق» (مفتونی، ۱۳۹۱) و «تحلیل فلسفی سریان عشق در هویات مدبر در رساله‌العشق ابن سینا» (مشایخی و اسماعیلی، ۱۴۰۱) سریان عشق در جهان را بررسی کرده‌اند. کتاب مبانی فلسفی عشق از منظر ابن سینا و ملاصدرا، (خلیلی، ۱۳۸۸) و مقالات «عشق طریقی بسوی کمال انسانی» (سلیمانی، ۱۳۹۳) و «رسالة‌العشق ابن سینا و تأثیر آن در ملاصدرا» (شانظری و یاریان، ۱۳۹۳) به مطالعه تطبیقی ابن سینا و ملاصدرا در بحث سریان عشق پرداخته‌اند. مقالات متعدد دیگری در مورد عشق از منظر ابن سینا نگاشته شده‌اند که عمدتاً به موضوع «سریان عشق» پرداخته‌اند و ذکر همه آنها در این مقاله نمی‌گنجد. آنچه این پژوهش در صدد انجام آن است، تحقق‌پذیری و امکان عشق نسبت به واجب‌الوجود متعالی در فلسفه ابن سیناست که پژوهش منسجمی در مورد آن ارائه نشده است.

### تاریخچه مفهوم عشق الهی در تفکر اسلامی

پیش از هر چیز باید توجه داشت که در قرآن و روایات، واژه «عشق» و مشتقات آن نسبت به خداوند نیامده، اما حب و مشتقات آن در مورد ارتباط میان انسان و خدا وجود دارد؛ یعنی اگر حب را همچون فعل در نظر بگیریم، خداوند هم فاعل حب است و هم مفعول آن. مفهوم حب الهی در قرآن، مفهومی فراگیر و مطلق نیست و با عمل انسان مؤمن پیوند دارد. (آل عمران: ۱۴۰، ۱۳۴، ۳۱؛ مائده: ۵۴؛ بروج: ۱۴؛ بقره: ۱۶۵). در فرهنگ اسلام و زبان عربی، میان واژه حُب و عشق تفاوت معنایی کمی و گاه کیفی وجود دارد و در ادامه به آن خواهیم پرداخت. کاربرد کلمه عشق، اولین بار در جهان اسلام، در قرن دوم و در تعبیر عرفا، ظاهراً توسط رابعه عدویه آغاز شد و سپس در ادبیات صوفیان و برای بیان تجربیات عرفانی و احوال شورانگیزشان راه یافت (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۱۵۲-۱۵۴). به این ترتیب، خداوند به طور رسمی عاشق و معشوق نامیده و نوعی از ارتباط همراه با سوز و گداز و وجد و شیدایی میان انسان و خدا ترسیم شد که پیشتر در منابع اسلامی تصویر نشده بود.

انتساب عشق به خداوند از همان ابتدا به مذاق فقها و اکثر متکلمان قرون اولیه خوش نیامد. ریشه این نگاه سلبی را باید در چند عامل جستجو کرد: اهل تنزیه اساساً این ارتباط انسانی را نسبت به خدا

تحقق ناپذیر انگاشته و رد می‌کردند. عدم کاربرد واژه عشق در قرآن درباره خدا، و قرابت معنایی عشق با مفاهیم منفی، همچون سودازدگی و بیماری از سوی دیگر، بر این انکار و مقاومت افزود و موجب ترجیح کلمه محبت بر عشق شد (ستاری، ۱۳۷۴: ۱۴۱-۱۵۹). با اینحال، علی‌رغم کشمکش‌های بسیار و تخطئه‌های بی‌شمار متشرعان، استعمال این تعبیر همچنان در آثار عرفانی ادامه یافت و منجر به جریانی متفاوت از رویکردهای زاهدان نخستین شد.

### عشق در فلسفه اسلامی

وجه دیگر ماجرا را باید در آثار فلسفی و معانی وارد شده توسط فلاسفه جست؛ ترجمه آثار فلسفی یونان، مفهوم دیگری از عشق را وارد تفکر اسلامی و به ویژه آثار فیلسوفان مسلمان کرد و به همین ترتیب، انگاره عشق الهی، که پیشتر خاص عرفان بود، در فلسفه و حتی الهیات عامیانه راه یافت و به واژه‌ای پرکاربرد تبدیل شد. عشق به معنای عام آن و نیز عشق الهی در فلسفه اسلامی نیز مورد تدقیق قرار گرفت. با اینحال، با وجود کاربرد گسترده و متنوع، معنای واحد و واضحی ندارد و آمیخته به ابهام است؛ در مقایسه برخی کاربردها با همدیگر،<sup>۶</sup> بنظر می‌رسد با اشتراک لفظ مواجهیم که البته ریشه این تفاوت، به مبانی کلامی (تصور خدا، میزان تعالی خداوند، ارتباط خدا با جهان و...) و مبانی معرفت‌شناختی (دیدگاه‌های خاص فلسفی، نحوه معرفت به امر متعالی، نوع برداشت از دین به عنوان امری عقلانی-مفهومی یا احساسی-تجربی) بازمی‌گردد. با توجه به ابهام معنایی عشق الهی در جهان اسلام و تأثر آن از حکمت یونان باستان و به نظر برخی الهیات مسیحی،<sup>۷</sup> ردیابی و تحلیل مفهومی را از خود فلسفه یونان آغاز می‌کنیم. فیلسوفان و دین‌پژوهان معاصر غرب، سه مفهوم برجسته (اروس، فیلیا و آکاپه) را استنباط کرده‌اند که ریشه در فلسفه یونان باستان دارد و به نحو جامعی ابعاد مختلف مفهوم عشق را به ویژه در فرهنگ‌های باستان دربرمی‌گیرد. تعریف‌ها و تقسیم‌های دیگری ارائه شده‌است که وارد جزئیات آنها نمی‌شویم.

**اروس** برجسته‌ترین گونه عشق نوعی از خواهندگی شدید است که به زیبایی زمینی تعلق دارد و با امیال و حالات جسمانی و ناپایدار همراه است (Hopkins, 2008: 7-12). این مفهوم از عشق تقریباً در تمامی فرهنگ‌ها و از جمله تفکر اسلامی وجود دارد و صرف نظر از اختلاف در جزئیات، مؤلفه‌های اصلی مشترکی دارد. اسطوره اروس نزد فلاسفه یونان باستان دارای اهمیت بوده و افلاطون

<sup>۶</sup> میتوان از تفاوت موجود در آثار عرفانی و آثار فلسفی سخن گفت؛ مثلاً در آثار روزبهان بقلی، عشق الهی همواره با استعاره‌ها و تصاویری ملموس از خداوند همراه است؛ متعلق عشق، امری انتزاعی نیست و خود عشق نیز با احساسات و حالات روان‌شناختی همراه است. روزبهان بقلی صراحتاً از شهود خداوند در صورتهای عمدتاً انسانی و زیبا سخن گفته و سپس عشق را همچون امری تجربی به توصیف می‌کشد (رک: بقلی، ۱۳۹۳: ۱۲، ۱۷، ۲۴).

<sup>۷</sup> با توجه تأکید برخی اناجیل همچون انجیل یوحنا بر محبت و نیز تأثر بسیار الهیات مسیحی از فلسفه یونان، عشق در مسیحیت نیز اهمیت بسیار و تفاسیر گوناگون یافته است. برخی پژوهشگران الهیات عاشقانه اسلامی را متأثر از الهیات مسیحی انگاشته‌اند (آبراهاموف، ۱۳۸۸: ۲۱-۳۷)

نیز با اختصاص مهمانی به این موضوع، برای نخستین بار بحثی گسترده در این باره می‌گشاید که بر دیدگاه‌های فیلسوفان اسلامی نیز موثر افتاده است. اروس با مفهومی مطالبه‌گرانه و خودمحوارانه آغاز می‌شود که با طلب، تمنا و اشتیاق به داشتن و کسب عجین است؛ "من" عاشق با تمنیات خود حضور دارد؛ شوق به داشتن امری ارزشمند (خیر) از غریزی‌ترین حالات آغاز می‌شود و سپس مفهومی معنوی از آن برمی‌آید که اعلی درجه عشق است؛ عشق زمینی به صورت گرایش به حفظ نوع است و عشق عقلانی، به خدا، جاودانگی و مثل نامیرا تعلق دارد (افلاطون، ۱۳۶۳، ۱: ۴۲۵-۴۴۰). تصور عشق در این راستا تکامل می‌یابد و افلاطون سرانجام **اشتیاق به خیر** را عشق می‌نامد و همین در آثار ابن سینا بسیار محوریت می‌یابد. اروس نزد افلاطون، در قالب صورتهای گوناگون خیرطلبی، از مفهومی غریزی و طلب زیبایی محسوس شروع می‌شود و به خواست فضایل و کمال می‌رسد. ممیز اصلی اروس از گونه‌های دیگر، مشروط بودن است که به خاطر امکان ذاتی که در دیگری یا دیگران وجود دارد، اتفاق می‌افتد، تعین اروس وابسته به ابژه خود است و خودجوش نیست؛ بلکه «برانگیخته» یا «فراخوانده شده» است. خودمحوری اروس منجر به ویژگی‌های روانی، همچون تمرکز، حصرتوجه و شیدایی و بی‌قراری می‌گردد (برومر، ۱۳۹۵: ۱۴۹-۱۵۰). گرچه مشخصه اصلی اروس، زیبایی و ابعاد غریزی است، اما به دلیل مولفه‌هایی همچون گرایش به خیر، بی‌توجهی به ماسوا و انحصار توجه عاشق الهی به خداوند، حالات روانی جذبه و شیدایی بر عشق الهی اطلاق شده است. ادبیات عرفانی سرشار از توصیف عشق با علایم اروس است.

مفهوم دیگر عشق، **فیلیا**. توسط ارسطو در اخلاق نیکوماخوس بر گونه‌ای از دوستی آرمانی و عاری از تمایلات جسمی اطلاق شد؛ عشقی که از مشروطیت و خودمحوری اروس فاصله می‌گیرد و فراتر از ملیت، نژاد، جنسیت و. با **دیگردوستی** ارتباط می‌یابد. محور فیلیا، زیبایی محسوس نیست، بلکه با خیرخواهی برای دیگران و فضایل عملی درآمیخته است. (ارسطو، ۱۴۰۰: ۲۸۴). گرچه بزرگترین نظریه‌پرداز این عشق ارسطو است و برای نشان دادن محبت الهی به کار نرفته، اما بسیار مطلوب پژوهشگران عهد جدید قرار گرفت و آموزه‌های عهد جدید همچون مهرورزیدن به همسایه را فیلیایی تفسیر کردند (Vincelette, 2008, V1:647-649; Berchman, 2008 V(A-I): 242-245). لذا این مفهوم از مباحث فلسفی صرف خارج شده و چنان صورتی دینی-مسیحی به خود گرفت که گویا از بطن مسیحیت بیرون آمده است. البته در این مسئله نباید نقش فیلسوفان و قدیسان فلسفی مشرب قرون وسطی همچون آگوستین را نادیده گرفت (آگوستین، ۱۳۸۱: ۲۹۹-۲۹۸).

سومین مفهوم یونانی که به ادبیات مسیحی راه یافته، **آگاپه** است که بر محبتی فراگیر، بخششی فاقد استحقاق ابژه دلالت دارد و بر عشق نزولی خدا بر موجودات اطلاق شد (Chairman, 1973, 72-82; Fromm, 1956: V1:139). مضامین انجیل یوحنا همچون محبت نامشروط و نامحدود خدا به انسان و عشق خداوند به پسرش که فدای بشریت می‌سازد، عمدتاً آگاپتیک تفسیر شده است. شام آخر عیسی و هم‌سفره شدن و همنشینی با فرودستان، مجرمان و طردشدگان جامعه را که در

میان قوم یهود، عملی بسیار غریب بود،<sup>۸</sup> و خود طلیعه‌ای بر آموزه‌هایی چون عشاء ربانی است، نمادی از دوستی آگاپتیک و بی‌قید خداوند با بشر انگاشته‌اند (McFague, 1982:180-185). در واقع، در عشق آگاپتیک، بر خلاف اروس عاشق کامل‌تر و والاتر از معشوق است و عشق جهتی نزولی دارد. این هر سه معنا در الهیات مسیحی، از جهات مختلف بر بعدی از ارتباط لطف‌آمیز میان انسان و خداوند استفاده شد، اما در تفکر اسلامی قدری متفاوت است. با وجود عمومیت این تقسیم و تأثر تفکر اسلامی از فلسفه یونان به ویژه ضیافت افلاطون و آثار ارسطو، احتمالاً نتوان این معانی را به طور کامل بر آنچه در فرهنگ اسلامی عشق نامیده میشود، اطلاق کرد و نیاز به بررسی دقیق و موردی هر یک از آثار صاحب‌نظران مسلمان دارد. آن را محبت شدید انگاشته‌اند، اما به لحاظ آثار، پیامدهایی متفاوت از محبت دارد که عمدتاً منفی و حتی بیمارگونه تلقی می‌شود. واژه عشق از عَشَقَه گرفته شده که گیاهی است که بر تنه درخت می‌پیچد و خشکش می‌کند و عشق نیز همین اثر را در انسان دارد (تهانوی، ۱۹۶۷: ۱۰۱۲). گرچه عشق تعریف به محبت شدید شده، گاه به نظر می‌رسد این تفاوت فراتر از کمیت است. محور عشق، عمدتاً زیبایی مشهود و محسوس انگاشته می‌شود و احوالاتی روان‌شناختی، همچون شیفتگی و بی‌قراری فراتر از طبیعت، تحول هویت و عدم استقلال شخصیت، نیاز به دیدار محبوب، سعی برای کسب معشوق، انحصارگروی (که با واژه غیرت در فرهنگ اسلامی به آن اشاره شده است) نیز به طور پراکنده در آثار گوناگون در معرفی عشق بیان شده است، احوالاتی که در هجران و وصال دو چهره متفاوت می‌نماید و شاید وجود و ماهیت عشق را نیز متأثر سازد. لذا تعریف عشق به محبت شدید، موجب نادیده گرفتن مولفه‌های مهم آن می‌گردد.

با همه تفصیل، به طور کلی، بیشترین تأثیر در انگاره متفکران مسلمانان از عشق، از آن افلاطون است. تمام مؤلفه‌های خواهندگی، کمال‌گرایی، تمایل به کسب، حصر توجه و ابعاد غریزی حداقل در مورد عشق مجازی به نحو عمیقی با اروس افلاطون ارتباط دارد و حتی عمده توصیفات و ایمازهای عارفان از عشق انسان به خداوند نیز بیشتر با مفهوم اروس سازگاری دارد و در این راستا، کافی است به ادبیات عرفانی که حول عشق الهی بنا شده است، توجه نماییم. انگاره ارسطویی (فیلیا)، در جهان اسلام نه بعنوان عشق، بلکه بیشتر نوعی از دوستی و محبت تلقی شده است و در انطباق با آگاپه، مفهوم دیگری بنام "جود" قرار دارد که در حکمت اسلامی بر بخششی بدون انتظار عوض اطلاق می‌شود؛ این صفت خاص خداوند فیاض مطلق و بی‌قید است که فیض او نه به "قصد و غرض" و نه از "التفات به سافل" صورت می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۲؛ ۱۴۰۴: ۲۶۹-۲۹۶؛ ۱۳۶۳: ۳۶۷؛ ۱۳۶۳: ۳۲). تحلیل دقیق‌تر را در آثار خود ابن‌سینا پیگیری می‌کنیم.

<sup>۸</sup> در انجیل متی از قول یهود به همین مطلب اشاره دارد: «پسر انسان آمد تا بخورد و بنوشد و آنها گفتند، هان! ببینید! مردی است شکمبار و میگسار و رفیق جزیه‌بگیران و گناهکاران» (۱۱: ۱۹).

## معانی عشق در آثار ابن سینا

ابن سینا در آثار مختلفش، به فراخور موضوع و با مسائل و چشم‌اندازهای گوناگون به عشق پرداخته و مولفه‌های مشترک و متفاوتی از عشق را در هر یک بیان کرده که ابتدا ممکن است به نظر متعارض رسیده و در این که اصلاً ابن سینا تصور منسجم و واحدی از عشق داشته باشد، ایجاد تردید نمایند. از این‌رو برای استخراج مولفه‌های اصلی عشق و نیز تحلیل معنایی عشق الهی، ابتدا سیر مختصری بر صورتاتی که وی از عشق در این آثار ارائه می‌کند، خواهیم داشت. ابن سینا به طور کلی، در خلال سه بحث متفاوت به عشق پرداخته است: نخست، چشم‌انداز طبیعانه و عشق به مثابه بیماری؛ دوم، چشم‌انداز نوافلاطونی و بحث سربان عشق؛ سوم، چشم‌انداز فلسفی-دینی و عشق خاص و آگاهانه انسان به واجب‌الوجود.

### ۱- عشق به مثابه بیماری

ابن سینا در قانون با نگاهی بالینی، و ذیل بحث از بیماری‌های دماغی، به عشق پرداخته و آن را روان‌پریشی می‌داند که قدرت منطق، استدلال و تعقل را به سستی می‌کشد و تفکر را تبدیل به توهم می‌کند: «عشق عبارت از بیماری وسواسی است که به مالیخولیا شباهت دارد که انسان فکر خود را کاملاً به **استحسان** برخی **تصاویر** و تصوراتش **اختصاص** میدهد و در **خیالات** خود غرق میشود و سپس یا شهوت وی نیز به خدمت آن درمی‌آید یا در نمی‌آید» (۱۹۹۹: ج ۲: ۱۱۲-۱۱۳). در ادامه تمرکز و انحصار توجه را موجب بیماری می‌انگارد و با دقت و به صورت جزئی از علایم بالینی آن، از نحوه تنفس و تغییر نبض و چشم‌ها و احوال عاشق سخن می‌گوید.<sup>۹</sup> مراد او از وسواس، وسوسه ناشی از قوه متخیله است که موجب افراط در تصور صورتها میگردد (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۶۲). هرگاه قوه متخیله بیش از حد متوجه امری خاص و صورت‌سازی مکرر در این زمینه می‌شود، وسوسه یا وسواس ایجاد می‌گردد. عشق نیز گونه‌ای از وسواس است که قوه متخیله متمرکز بر صورت‌پردازی در مورد معشوق است و شدت این امر منجر به بیماری می‌شود.

تعبیر ابن سینا شایان توجه هستند؛ او برای بیان شیدایی، از واژه **"تسلیط فکرته"** بهره می‌برد و اشاره به تمرکز بر معشوق و توجه انحصاری و غیرمتعارف دارد که خود از مولفه‌های اصلی عشق رماتیک است (۱۹۹۹، همان). گرچه عمدتاً عشق را اشتداد محبت انگاشته‌اند، اما این حصر توجه و ندیدن غیر معشوق، آن را فراتر از تفاوت کمی و تشکیکی، از محبت و دوست داشتن متمایز می‌سازد. **تخیل** رکن دیگر این عشق است؛ مراد ابن سینا از فکرت، نه معنای عقلی و منطقی‌اش بلکه پندارها و تصورات خیالی است. نزد او، عقل در بحث عشق دنیوی منشأیتی ندارد، گرچه در نوع والای عشق

<sup>۹</sup>. داستان معروفی در مورد ابن سینا که چگونه توانست از طریق نام بردن شهرها و محلات و تغییر نبض در بیمار خود، متوجه عشق بیمار شده و به درمان بپردازد و اتفاقاً نبض سنجی از راهکارهایی است که ابن سینا در اینجا به آن داستان خود اشاره کرده است. این داستان، در دفتر اول مثنوی نیز ضمن ماجرای کنیزک و پادشاه آمده است.

زمینی، میتواند راهگشا باشد، اما همچنان محور عشق تخیل است و آغاز و دوام عشق به تخیل است؛ گرچه عشق با ادراک آغاز می‌گردد، اما این ادراک را نباید لزوماً امری معرفتی و شناختی ناظر به واقع انگاشت. بلکه عمده آن حاصل وهم و تخیل است و لذا زمانی که خیال‌پردازی عاشق در مورد معشوق پایان پذیرد، عشق نیز رو به افول و زوال می‌گذارد. تعبیر تبلور<sup>۱۰</sup> که استاندال برای تبیین نظریه عشق خود، از معدنچیان به وام گرفته، بسیار برای فهم مطلب راهگشاست. معدنچیان سالزبورگ شاخه خشکی را به معادن متروک پرتاب می‌کردند و با گذر زمان، آن شاخه خشکیده را که زیر بلورهای رسوبی پنهان شده بود، استخراج می‌کردند و شاخه خشکیده مادام که رسوب داشت، دیگر قابل شناخت نبود. عشق همان پوششی از تخیلات عاشق است که شخصیت و وجود راستین معشوق را پنهان می‌سازد (Standhal, 1984, 45-46). لذا این سخن که متعلق اصلی عشق، صورتهای خیالی عاشق است، شاید گزاف نباشد. بوعلی در قانون دقیقاً به صور خیالی معشوق اشاره کرده و راهکارهایی برای درمان آن ارائه کرده است. از جمله وصال عاشق به معشوق که حضور واقعی معشوق را جایگزین خیال‌پردازی‌های عاشق می‌نمایاند و این بیماری را از بین می‌برد. لذا می‌توان گفت "تمایل به کسب" نیز که مولفه دیگر و هدف نهایی این عشق است، در صورت تحقق کسب، از میان می‌رود.

## ۲- تحلیل متافیزیکی-اشراقی عشق: روایتی افلاطونی-فلوطینی از عشق

این تحلیل در بحث جهان‌شناختی خود را می‌نمایاند و برخلاف مورد پیشین، بار معنایی مثبت دارد. عشق، تعبیر به گرایش به خیر می‌شود که در تمام جهان ساری است؛ گرایشی غریزی و ناآگاهانه که از هیولا و نباتات گرفته تا افلاک و عقول را نیز دربرمیگیرد؛ گرچه در موجودات مُدرک، توأم با آگاهی و ادراک است؛ اما ادراک، ذاتی چنین عشقی نیست. عشق، صرفاً بر نوع گرایش اطلاق شده و ادراک صفتی مربوط به فاعل عشق است که اگر موجودی مدرک باشد این گرایش را ادراک می‌کند (حیوان، انسان و نفس و عقل) و اگر مدرک نباشد، این گرایش را ادراک نخواهد کرد (هیولا، جمادات، نباتات)، اما این گرایش به خیر همچنان عشق است. پس ذات عشق، گرایش به خیر است، نه ادراک. سخن ابن‌سینا در این باره که بسیار مطول نیز است، منشأی نوافلاطونی دارد و ریشه آن را باید در اتولوجیای فلوطین جست، که انتساب اشتباهش به ارسطو موجب روایت مشائی-نوافلاطونی بسیاری از آراء از جمله عشق شده بود. افلوپین که البته خود بسیار وامدار ضیافت افلاطون است، از عشق در تحلیل بسیاری از امور از جمله حرکت افلاک، روابط عقول و همچنین ارتباط انسان با آحد بسیار بهره می‌برد. در اتولوجیا، صحبت از گرایش عمومی موجودات به خیر خود و حرکت به سوی آن می‌کند و غایت این حرکت خیر اعلاست (افلوپین، ۱۳۶۶: (۵) ۲۶. ۷. ۶). تأثیر فلوطین از افلاطون موجب شد ابن‌سینا با وجود شیفتگی نسبت به ارسطو و برائت از بسیاری از آراء افلاطون، در بحث عشق، غیرعامدانه پیرو افلاطون باشد و عشق را بیشتر با مولفه‌های اروس افلاطون معرفی نماید، نه فیلیای ارسطو. به این

<sup>10</sup>. Crystallization.

ترتیب، اولین بحث فلسفی در مورد عشق در فلاسفه مسلمان، متأثر از افلاطون پرورش می‌یابد و سایر حکمای مسلمان، همچون شیخ اشراق و ملاصدرا نیز دقیقاً بحث سریان عشق را به سیاق ابن سینا مطرح کرده‌اند و لذا مفهوم عشق در این پارادایم پرورنده شد. نیز که در این بحث پیرو ابن سینا هستند، منتقل می‌گردد. با وجود صورت فلسفی و استدلالی بحث برای اثبات واجب‌الوجود به عنوان غایت نهایی این عشق، صبغه اشراقی و ذوقی غلبه دارد و ابن‌سینای مشائی، در جامه اشراقیان به این بحث پرداخته‌است.

جدول ۱. خلاصه‌ای از تحلیل انواع عشق در رساله العشق

مراتب عشق	مؤلفه‌ها
هیولا و بساط بی‌جان	کشش و شوق هیولا به صورت (برای گریز از عدم)
نباتی	ظهور عشق در قوای نباتی؛ <b>شوق</b> به تهیه غذا در <b>قوه تغذیه</b> و شوق به افزایش در <b>قوه منیمه</b> ؛ و شوق به تکثیر در <b>قوه مولده</b>
حیوانی	شوق نسبت به انجام برخی اعمال در مقابل انزجار از برخی اعمال - ظهور شوق در قوای خارجی و باطنی است: (۱) انس و کشش قوای خارجی به برخی محسوسات. منشأ: <b>حس</b> . - در قوای باطنی یعنی آسودگی هنگام فراهم‌بودن مشتهیات و شوق در فقدان آنها. منشأ: <b>تخیل</b> . عشق حیوانی به طبیعی (مشترک با هیولا و جمادات) و اختیاری (آغاز آن در حیوانات و با مداخله شهویه)، تقسیم میشود. شهویه، بارزترین قوه‌است و منجر به آشکارترین نوع عشق (اروتیک) می‌گردد.
انسان به انسان (نوع اول)	تعلق به صور حسنه یا زیبایی / منشأ: ادراک خیالی کامل
انسان به انسان (نوع دوم)	منشأ: ادراک خیالی، همراه با تعقل و تدبیر نفس ناطقه
واجب‌الوجود به خود و ممکنات	برترین خیر و در نتیجه برترین معشوق و برترین ادراک در نتیجه، برترین عاشق. عشق به ممکنات معلول از طریق عشق به علت
عشق آگاهانه انسان به خدا	در بخش بعدی به تفصیل بررسی خواهد شد.

او این بحث را با مفهوم "تجلی" توضیح می‌دهد که کلیدواژه عارفان است. بدلیل تجلی خیر مطلق در تمام جهان، هر عشقی ناآگاهانه به او تعلق می‌گیرد. تجلی و عشق، هر دو اموری مشکک اند و در مراتب مختلف موجودات، تفاوت دارند. تعریف عمومی عشق به «استحسان خیر و هر امر ملایم»

(ابن‌سیا، ۱۴۰۰: ۳۷۷)، به مثابه تنها عنصر مشترک در تمامی مصادیق عشق، لحاظ شده و نتایجی آن به دست می‌آید. از این کاربرد وسیع، مفهومی گسترده و ساری از عشق (کشش به سوی خیر و کمال) استنباط می‌کند که در میان تمام موجودات هستی جریان دارد. بنابراین، کشش و «ولوع» هیولا به صورت (همان: ۳۷۸-۳۷۹)، شوق نباتات به رشد و نمو (همان، ۳۸۰)، گرایش قوای شهوت و غضب حیوانی (همان، ص ۳۸۱-۳۸۳)، زیبایی‌جویی انسان و میل به همنوع (۳۸۴-۳۸۹) همگی از مراتب عشق محسوب می‌شوند. این گرایش در موجودات مُدرک با ابتهاج همراه است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۲).

"استحسان یا گرایش به خیر" مؤلفه مکرر و مشترک میان همه موارد است، که البته نباید نسبت به بار معنایی آن بی‌تفاوت بود. آیا صرف استحسان را می‌توان عشق نامید؟ و آیا صرف حرکت به سوی خیر، اساساً استحسان است؟ با وجود اشتراک برخی مولفه‌ها، نباید نسبت به تفاوت کاربردها و معانی بی‌توجه بود. استحسان یا گرایش به خیر، قلب عشق است که به تحلیل کاربردهای معنای آنها توسط ابن‌سینا می‌پردازیم:

- حسن: عشق مفهومی دو موضعی، نسبی و نیازمند به متعلق است؛ تعلق زیبایی ابتدائاً مرتبط با زیبایی تصور می‌شود؛ اما ابن‌سینا "خیریت" را، که مفهومی اعم از جمال و کمال است، جایگزین می‌سازد. خاستگاه این تعریف، البته مهمانی افلاطون است که پیش‌تر هم اشاره شد. مصادیق حسن در بحث عشق در آثار ابن‌سینا، عبارت‌اند از جمال، کمال، انسجام، خیر و امر ملائیم طبع که همگی حسن تلقی می‌شوند.

- استحسان: بار معنایی استحسان، تحت تأثیر مصادیق متفاوت می‌شود. انتظار می‌رود استحسان یا حسن‌انگاری امری ادراکی و آگاهانه باشد، اما در بحث ازسریان عشق، در مصادیقی که نمی‌توان اثری از ادراک و شعور در آن یافت به گرایشی غریزی تقلیل می‌یابد. همه موجودات عاشق‌اند، اما چنین نیست که همه موجودات مدرک باشند. حال آنکه در موجودات مدرک استحسان سرشته آگاهانه دارد و عشقی آگاهانه را نیز ایجاد می‌کند. میتوان گفت عشق بر دو قسم ادراکی (ارادی) و غیر ادراکی (طبیعی) تقسیم می‌شود که گونه ادراکی آن مرتبه والاتر است. عشق اختیاری که با حیوان آغاز میشود، در تعلق به انسان، دو حالت دارد قرابت به قوه شهویه (اروتیک) و استقلال بُعد حیوانی که از نظر ابن‌سینا مذموم است و انگاره بیماری در قانون نیز متوجه همین نوع است. در این مرتبه از ادراک، تنها تخیل وجود دارد. اما در نوع اعلای عشق انسان به انسان، قوای حیوانی مستقل نیست، ادراک خیالی منشأیت و محوریت دارد، اما تحت تدبیر نفس ناطقه است و همین مسیر عشق را متفاوت از حالت نخست می‌گرداند.

- ابتهاج: گرچه این مولفه در تعریف ذکر نشده است، اما حالت روان‌شناختی که در پی آن ایجاد می‌شود، شغف خاصی در اثر ادراک حسن و تصور حضور ذات معشوق است.



### ۳- عشق متألّهانه (عشق آگاهانه و ارادی انسان به خدا)

مسئله اساسی این مقاله، ناظر به این مرتبه از عشق است که ابن‌سینا با به کارگیری مفاهیم متفاوت در آن، تفسیر بدیعی را ارائه می‌کند؛ مفاهیمی که خود نیز نیازمند رمزگشایی و تحلیل دقیق هستند. پیش از هر گونه پیش‌داوری، خلاصه‌ای از دیدگاه ابن‌سینا از عشق انسان به خداوند ارائه می‌کنیم که حاصل گردآوری سخنان او در آثار مختلفش است. این عشق نیز همچون بقیه گونه‌های عشق، با استحسان آغاز می‌شود؛ اما واژه حسن و زیبایی در مورد واجب‌الوجود واحد محض متعالی چه محتوایی دارد؟ موضوع گزاره‌های الهیات ابن‌سینا واجب‌الوجود است، آیا واجب‌الوجود متعلق ارتباط عاشقانه انسان قرار می‌گیرد؟ در این بحث با یک جایگزینی مواجهیم، واژه خیر جایگزین واجب‌الوجود می‌گردد؛ خیر مفهومی وسیع در الهیات و متافیزیک ابن‌سینا دارد؛ از وجود گرفته تا فضایل اخلاقی و در این بحث، آنگونه که خواهیم دید، ضمن یک گذار، از مفهومی متافیزیکی آغاز و به مفهومی اخلاقی ختم می‌گردد. الهیات ابن‌سینا با یک سه‌گانه مفهومی آغاز می‌شود: واجب‌الوجود، علت اول و غیر معلول و در نظام عقل‌گرای او، هر یک از اوصاف الهی بر مبنای یکی از این اوصاف یا ترکیبی از آنها استنباط می‌شود. ابن‌سینا هرگاه نظر به تعالی و اوصاف تنزیهی دارد، به وجوب تمسک می‌جوید و هر گاه در پی پایه‌ریزی و سازماندهی اوصاف ثبوتی و مرتبط با ممکنات است، آن‌ها را بر مبنای علیت اولی، و یا عدم معلولیت، پی‌ریزی می‌نماید. در اینجا نیز تصور وی از خیریت خدا با وجود و وجودبخشی خداوند در ارتباط است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۷۷). ابن‌سینا، خیریت واجب‌الوجود را از مفهوم علیت، استنباط می‌کند، خیر نام دیگر علت است: «العلّة الاولى الخیر المحض المطلق بذاته و ذلك لأنه كما كان يطلق عليه الوجود الحقيقي و کل واحد مما له وجود فان حقیقته لا تعری عن خیریه» (۱۴۰۰: ۳۹۰). در واقع وجود و خیر تساوی مصداقی دارند: هر چه وجود است، خیر است و علت نامعلول هستی، خیر مطلق است؛ زیرا هیچ وجه عدم و معلولیت و محدودیتی در وجود او راه ندارد.

عشق متألّهان، با "ادراک خیر مطلق" آغاز می‌شود، پس آگاهانه و ادراکی است و نباید آن را در راستای عشق الهی غریزی همه موجودات تلقی کرد. **ادراک** مولفه‌ای است که ابن‌سینا آن را در تمام گونه‌های ارادی عشق قید کرده است؛ اما تفاوتی بنیادی در این مورد به نظر می‌رسد و آن عقلانی بودن این ادراک در عشق متألّهانه و عاری بودن از هر گونه مقوله تخیل و تصویر است؛ حال آنکه، همانطور که پیش‌تر اشاره شد، در مورد گونه‌های مختلف عشق انسانی و زمینی اعم از هر دو نوعش، ادراک خیالی و قوه تخیل مبنا قرار گرفته بود. اما در این مقوله، ادراکی کاملاً عقلی و تحلیلی موجب عشق می‌شود. ابن‌سینا که تأله را نیز با معرفت پیوند می‌دهد و نه عمل، ادراک خیر مطلق را توضیح می‌دهد: «النفوس الالهية من البشرية و الملكية لا يستحق إطلاق التأله علیها ما لم تكن فائزة بمعرفة الخیر المطلق. إذ من البین أن هذه النفوس لن توصف بالکمال الا بعد الاحاطة بالمعقولات المعلولة و لا طریق الی تصور المعقولات المعلولة ما لم يتقدم علیها معرفة العلل الحقیقیة و خاصة العلة الاولى علی ما أوضحناه فی تفسیرنا صدر المقالة الاولى من کتاب السماع الطبیعی كما لا سبیل الی وجود

المعقولات ما لم يتقدم عليها وجود ذوات العلل و خاصة العلة الاولى» (ابن سینا، ۱۴۰۰، ۳۸۹-۳۹۰). لذا گام اول عشق یعنی ادراک، عاری از هرگونه عنصر مربوط به خیال است، اما ممکن است عده‌ای تخیل را مربوط به خود عشق بدانند، نه مقدمه و لازمه آن.

ابن سینا برای تبیین این رابطه از یک **استعاره** بهره می‌جوید، استعاره‌ای که بیانگر رابطه انسان با خداست، نه مربوط به توصیف خداوند؛ او این عشق را مانند ارادت مرئوس به رئیس خود، یا به تعبیر وی، عامل به ولی خود تبیین می‌کند (همان). اما همچنان چستی این رابطه، مبهم است و رساله عشق بسط چندانی در این مورد ندارد. ارادت عامل به ولی، استعاره گویایی برای بیان عشق نیست، چه میان عامل و ولی، بیش‌تر رابطه‌ای عابدانه و مطیعانه وجود دارد، نه آن‌سان محبت شدیدی که بتوان نام عشق بر آن نهاد. البته انتظار نمی‌رود که در استعاره، مستعار منته تمام وجوه مستعار را داشته باشد؛ چه به قول صاحب‌نظران، رابطه استعاری برساخته از "هست و نیست" است و از تنش میان هست و نیست سرچشمه می‌گیرد (Mcfague, 1982: 23, 30). در واقع مرز حقیقت و مجاز همین است که در کاربرد حقیقی، واژه و مفهوم این‌همانی کامل دارند، حال آنکه در کاربرد مجازی، در بخشی مطابقت "هست" و در بخشی "نیست" و عدم توجه به "نیست" موجب سوء فهم می‌شود. اما مسئله آن است که اگر ارادت میان عامل و ولی را الگوی فهم ارتباط انسان با خدا قرار دهیم، رابطه عابدانه را به ذهن متبادر خواهد ساخت، که غیر از رابطه عاشقانه‌است و بنابراین نمی‌تواند الگوی مناسبی برای چیزی باشد که در فهم عرفی عشق نامیده می‌شود.

در آثار دیگرش، واژه «**تشبیه**» به چشم می‌خورد که اهمیت بسیاری دارد. تشبیه خاستگاهی نوافلاطونی دارد که برای تبیین بسیاری از ارتباطات صعودی به ویژه میان امر مادی و ساحت مجرد، و نیز تبیین حرکت کمالی موجودات مستعد از جمله نفوس فلکی و انسانی استفاده می‌شود. انتساب اثولوجیا به ارسطو در میان حکمای اسلامی، مجوز ورود بسیاری از مفاهیم و تفسیرهای ذوقی البته با صبغه‌ای مشائی و عقلی بود. از جمله این موارد که "تشبیه" نقشی تبیینی در پردازش چگونگی افلاک، ارتباطشان با عقول داشت و حرکت آنها را به دلیل عشق به عقول مجرد و برای تشبیه به آنها توضیح می‌داد (فلوطين، ۱۴۱۳: ۶-۷، ۳۵-۳۷). در الهیات فلسفی ابن سینا نیز تشبیه با باری متافیزیکی در تبیین بسیاری از مسائل مؤثر افتاد (رک: ۱۳۶۳، ص ۵۸-۶۱؛ ۱۳۷۹: ۶۲۶-۶۲۹؛ ۱۴۰۴: ۳۸۷)؛ او در بحث نیایش و در تبیین عشق به امر متعالی نیز از این مفهوم بهره برده‌است. اصل نیایش، عشق است و این عشق مفهومی جز شباهت یافتن به خیر مطلق ندارد. عشق که پیشتر به گرایش به خیر معنا شده بود، اما اینجا فراتر از صرف گرایش، تعبیر به شباهت یافتن می‌شود. حرکت فلک به عشق عقول و تشبیه به آنها الگوی فهم عشق نفس ناطقه انسان به واجب‌الوجود قرار می‌گیرد؛ اما این تشبیه چگونه توجیه می‌پذیرد و از چه‌روی عشق تشبیه‌است؟

کمال نفس فلکی، تشبیه به عقل فعال و نیز در «تحول به عالمی عقلی موازی عالم موجود» است و در این تحول، نفس اوصاف و کمالات خیر مطلق را می‌پذیرد (۱۴۰۴: ۴۲۵-۴۲۶). این مضمون

در سایر آثار نیز تکرار می‌شود؛ در نجات مفهوم تشبه را به همین منوال توضیح می‌دهد و هر خیری را شایسته تشبه می‌انگارد. نکته شایان توجه آن است که در تبیین تشبه انسان ممکن الوجود جسمانی به واجب الوجود متعالی صرف با یک گذر معنایی در واژه خیر میان معنایی انتولوژیک و نظری و مفهومی اخلاقی در تردد است: «شأن هر خیری آن است که عقل در طلب تشبه به آن در حد توانش است و تشبه چیزی جز **تعقل** نیست. پس با **حصول کمالات** ممکن، همانگونه که معشوقش آنها را دارد، مانند او می‌گردد» و حتی خلود نفس نیز مستلزم همین تشبه است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۲۹). یا این عبارت در رساله العشق: «می‌تواند معقولات را در حد توان **تصور** کند، بذات تشبهی به خیر مطلق می‌یابد و نیز افعالی در حد اعتدال را انجام می‌دهد. این تشبهات موجب تقرب به خیر مطلق می‌گردد و با تقرب به وی، نفس به **فضیلت و کمال** در حد خویش دست می‌یابد» (۱۴۰۰: ۳۹۱-۳۹۲)، تشبه به خیر مطلق همان تعقل و تخلق به فضایل است. تعقل خیر (علت اولی) امری نظری و مربوط به حوزه "هست" است و تخلق به خیر (کمالات اخلاقی) امری عملی و مربوط به بایدهاست؛ او واژه خیر را در دو معنای متفاوت که مربوط به دو ساحت متفاوتند، حد وسط قرار داده و از آن مفهوم تشبه انسان به خیر مطلق را ساخته است. عشق به خداوند تشبه به اوست و این جز تکامل نظری و اخلاقی نفس ناطقه انسان نیست. واجب الوجودی که بسیط مطلق، لایتغیر و لایتناهی است و هیچ انفعال و تأثیری را نمی‌پذیرد: «الخیر المطلق منزّه عن مخالطة الاحوال الاستعدادیه» (همان: ص ۳۹۶) و لذا در این ارتباط عاشقانه، غایب است. ابن سینا تمامی ارتباطات خطابی و دوسویه را به تأویل می‌برد و در ساحتی متافیزیکی تفسیر می‌نماید؛ لذا عشق را نیز که یکی از شاخص‌ترین ارتباطات بینا-شخصی است و ابن سینا در عشق مجازی به ویژگی‌های شخصی آن عنایت دارد، در تعلق به واجب الوجود، کلاً معنایی غیرشخصی از آن ارائه می‌کند.

کاربرد واژه عشق با معنای خود در این موقعیت، همچنان با یک "هست و نیست" همراه است. برخی از ویژگی‌های عشق، همچون گرایش به خیر وجود دارد، خیریتی که نه از طریق تجربه، احساس و تخیل، که صرفاً با تعقل ادراک می‌شود. و از سوی دیگر، عناصری محوری همچون تخیل، مواجهه و خطاب، حالات عاطفی، مهر و بی‌مهری، شیدایی و حالات عاطفی که ویژگی مشترک میان همه عاشقان زمینی است، را فاقد است. هر معرفتی به خیر، منجر به گرایش به آن می‌شود، اما آیا هر گرایشی واقعاً عشق است؟ مشخصه عشق، که آن را از تمام گرایش‌ها و محبت‌ها متمایز می‌سازد، ویژگی‌های عاطفی آن است. گرچه مفهوم عشق الهی در الهیات اسلامی برای تبیین نحوه ارتباط انسان و خدا، برآمده از عرفان است و سخنان ابن سینا نیز با آنچه عرفا در مورد فنا می‌گویند، بی‌تناسب نیست، اما چند تفاوت اساسی در نوع نگاه به این مسئله میان سخنان عارفان و آثار ابن سینا به چشم می‌خورد:

(۱) **مواجهه** ذات ارتباط عاشقانه است: عاشق لااقل در خیال خود با معشوق مواجهه می‌یابد، به تبیین بوبر، رابطه من-تو در میان آنها برقرار است. این نکته در بیانات عارفان وجود دارد، خداوند برای

عارف "تو" است که در ارتباطی شخصی و احساسی مخاطب قرار می‌گیرد، وصل بهجت‌آفرین و هجران مایه ملال است و عارف تمامی این احساسات را تجربه می‌کند. خدا را خطاب می‌کند و در طلب وصل اوست. این امر در تمام راز و نیازهای عارفانه وجود دارد، چنانکه گویی عارف در رابطه با موجودی انسانی است.

(۲) **تصویر و تخیل:** سخن گفتن از عشق الهی نزد عرفا (به ویژه عرفای ماقبل ابن عربی) سرشار از تصویرهای انسانی است که کاملاً تصویری از ارتباطی خطابی با موجودی انسانوار را القا می‌کنند. تا بدانجا که پژوهشگران شباهت عشق و عرفان را در کاربرد کلام و ایماژهای اروتیک می‌انگارند (برومر، ۱۳۹۵: ۵۲). بعنوان نمونه‌ای از عرفان اسلامی، روزبهان بقلی با وجود اینکه بلحاظ کلامی اذعان به تنزیه دارد، اما در این مقام، سخن از رویت خداوند در تصاویر زیبایی انسانی و تجربه سوزناک عشق الهی می‌گوید: «من مکرراً خود را میان خیمه‌های گل سرخ و حجاب‌هایی از گل سرخ و در عالمی از گل‌های سرخ و سفید مشاهده نمودم، و بر من افشاندند گل سرخ و مروارید و یاقوت» (بقلی، ۱۳۹۳: ۱۷).

عشق متألهانه ابن‌سینا، فاقد دو رکن فوق است. واجب‌الوجود در عشق متألهانه همچنان غایب است، آتی از تعالی صرف خود فرود نمی‌آید. او مفهومی عقلانی است، که خیریتش از مسیر استدلال و نه شهود و احساس و تجربه یا حتی تخیل ادراک شده است. ابن‌سینا نام مجموعی تعقل خیر مطلق (علت هستی) و عمل خیر (فضیلت اخلاقی) را تشبیه می‌گذارد و سرانجام آن را عشق می‌نامد.

## نتیجه‌گیری

تصور ابن‌سینا در مورد عشق را به‌طور کلی می‌توان بر دو دسته عشق غریزی و فاقد آگاهی و عشق آگاهانه و ادراکی تقسیم کرد. گونه نخست، مفهومی عام دارد که هر نوع کمال‌گرایی در هستی و تمام موجودات جهان را شامل می‌شود. اما معنای دوم عشق، نوعی ارتباط ادراکی است که در میان دو موجود دارای آگاهی و اراده برقرار است. عشق در این معنا، ادراک اساساً تخیلی خیریت معشوق که با مواجهه و میل به داشتن معشوق همراه است. بارزترین نمود این رابطه در میان دو شخص انسانی و با حالات روانی و عاطفی سرشته است. ابن‌سینا اوج ارتباط انسان با خداوند را ارتباط عاشقانه می‌انگارد؛ اما در تحلیل این نوع از ارتباط، با تبیینی مواجه می‌شویم که عاری از تخیل، تصویر و مواجهه بوده و صرفاً بر تعقل خیریت (علیت واجب‌الوجود بر ماسوا) و تشبیه به خیر (خوبی اخلاقی و تخلق به فضایل) اطلاق شده است. در واقع واجب‌الوجود سینوی در جایگاه معشوق، مورد مواجهه قرار نمی‌گیرد و همچنان التفاتی به سافل ندارد. دیواری از قوانین منطقی و مفاهیم مابعدالطبیعی وجود دارد که مانع مواجهه مستقیم انسان ممکن‌الوجود با واجب‌الذات است. گرچه آغاز سخن در عشق، شباهت به اروس افلاطون دارد که با گرایش به خیر آغاز می‌شود، اما در میانه مفهوم کاملاً به ساحتی عقلی منتقل می‌شود که عاری از هر عنصر احساسی است و صرفاً نامی بر نوعی از تعقل و تخلق است. حتی

اگر این امر، واقعاً تشبیه به معشوق باشد، باید گفت در عشق الهی، با خطای تحویلی‌نگری مواجهیم که عشق را به تحولی باطنی فروکاسته و این از آثار عشق است نه خود عشق؛ در نتیجه، برداشت نگارنده این مقاله آن است که عشق به معنای حقیقی و به مثابه ارتباطی شخصی، با واجب‌الوجود ابن‌سینا تحقق‌پذیر نیست و این امر البته ریشه در الهیات منسجم ابن‌سینا دارد که واجب‌الوجود را متعالی محض و غیرانسانوار معرفی می‌کند و در همه تبیین‌ها به پیامدهای آن التزام دارد. بوعلی با متافیزیکال‌سازی مفهوم عشق، رابطه دیالکتیکی و شخصی را از عشق می‌زداید و مفهومی غیرشخصی از آن را ارائه می‌کند که با معنای متعارف متفاوت است. از این‌رو می‌توان گفت ابن‌سینا با گزینش برخی مولفه‌ها و کنارگذاشتن مولفه‌های دیگر، وارد یک تنش استعاری شده‌است و عشق را نه به معنی حقیقی خود بلکه در معنایی استعاری به کار می‌برد.

## منابع

- قرآن کریم (۱۳۹۸). ترجمه مهدی فولادوند، تهران: انتشارات پیام عدالت.
- آبراهاموف، بنیامین، (۱۳۸۸)، عشق الهی در عرفان اسلامی، ترجمه حمیرا ارسنجانی، تهران: نگاه معاصر.
- آگوستین (۱۳۸۱)، اعترافات، ترجمه: سایه میثمی، تهران: انتشارات سهروردی.
- ابن سینا (۱۳۸۳)، دانشنامه علایی، همدان: انتشارات دانشگاه بوعلی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰) رسائل، قم: بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۹)، القانون، تصحیح محمدامین الضناوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، النجاة، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تهران: دانشگاه تهران و موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴)، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ب)، الشفاء، تصحیح سعید زاید، قم، مكتبة آية الله مرعشی.
- ارسطو (۱۴۰۰)، اخلاق نیکوماخس، ترجمه: رضا مشایخی، تهران: نگاه.
- اسپینوزا، باروخ (۱۳۸۸)، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی.
- افلاطون (۱۳۶۳)، مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- افلوطن (۱۳۶۶)، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۹۳)، کشف الاسرار و مکاشفات الانوار، ترجمه و مقدمه مریم حسینی، تهران: سخن.
- برومر، وینسنت، (۱۳۹۵)، الگوی عشق: پژوهشی در الهیات فلسفی، ترجمه عبدالمحمد دلخواه، تهران: نگاه معاصر.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۵)، رؤیت ماه در آسمان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- تهانوی، اعلی بن محمد (۱۹۶۷)، کشف اصطلاحات الفنون، تهران، خیام.
- حسینی، زهرا؛ کشفی، عبدالرسول و فرامرز قراملکی، احد (۱۳۹۵) «تعالی صرف الوجود و مسئله نیایش با خدای غیرشخصوار در آثار ابن سینا»، قیسات، ش ۷۹.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۴)، خدا و فلسفه، ترجمه شهرام بازوکی، تهران، حقیقت.
- ستاری، جلال (۱۳۷۴)، عشق صوفیانه، تهران: مرکز.
- شیرازی، ملاصدرا، ۱۳۶۸، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، قم: مكتبة المصطفوی.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۶)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، هرمس.
- کربن، هانری (۱۳۸۷)، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: جامی.

هیک، جان (۱۳۷۲). فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: الهدی.

*Holly Bible* (2021), ed. King James, Cambridge.

Buber, Martin (1958), *I and Thou*, translated by Ronald Gregor Smith, New York, Charles Scribner's Sons.

Berchman, Robert (2008), "Friendship", *Encyclopedia of Love in World Religions*, vol.1(A-I).

Chairman, Roben, (1973) "Agape", *The New Encyclopedia Britannica*, Founded, vol.1.

Fromm, Erich (1956), *The Art of Being*, U.S.A., Harper & Row.

Farley, Edward (1963), *Transcendence of God*, Philadelphia, the Westminster press

Hopkins, Steven (2008), "Eros", *Encyclopedia of Love in World Religions*, vol.1(A-I).

Levine, Michael (1992), "Transcendence in Theism and Pantheism", *Sophia*, V31, Issue 3.

McFague, Sallie (1982), *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*; Philadelphia: Fortress.

Schoun, Frithjof (1975), *Logic & Transcendence*, New York, Haper Row.

Standhal, Marie (1984), *Love*, London: Penguin

Vincelette, Alan (2008), "Unconditional Love", *Encyclopedia of Love in World Religions*, vol.1(A-I).

Webb, C.C.J.(1918), *God and personality*; Allen and Unwin.

## References

*Qura'n* (2019), tr. Mehdi Fouladvand, Tehran: Payame Edalat.

*Holly Bible* (2021), ed. King James, Cambridge.

Abrahamov, Benyamin (2011), *Divine Love in Islamic Mysticism: The Teachings of al-Ghazali and al-Dabbagh*, London: Routledge.

Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, tr. Reza Mashayekhi, Tehran: Negah. (in Persian)

Augustine (2001), *Confessions*, tr. Saye Meysami, Tehran: Suhravardi. (in Persian)

Avicenna (2003) *The Book of Scientific Knowledge* (Daneshnameh-ye Alai), Hamadan: Bu Ali University. (in Persian)

\_\_\_ (1999), *The Canon of Medicine (Al-Qanun fi'l-tibb)*, ed. Mohammad Amin al-Daznawi, Beirut: Dar al-cotob Al-Ilmiyah. (in Arabic)

\_\_\_ (1983), *The Book of Healing (Kitab al-Shifa')*, ed. Saeed Zaed, Qum: Maktabah Mara'shi. (in Arabic)

\_\_\_(2000), *The Book of Salvation (Kitab al-Najat)*. ed. Muhammad Taghi Daneshpajouh, Tehran: University of Tehran. (in Arabic)

\_\_\_(1979), *The Treatises (Rasa'il)*, Qum: Bidar. (in Arabic)

Baghli, Rouzbihan (2014), *The Unveiling of Secrets (Kashf al-Asrar)*, tr. Maryam Hosseini, Tehran: Sokhan. (in Persian)

Berchman, Robert (2008), "Friendship", *Encyclopedia of Love in World Religions*, vol.1.

- Brummer, Vincent (2009), *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*, Cambridge University Press.
- Buber, Martin (1958), *I and Thou*, translated by Ronald Gregor Smith, New York, Charles Scribner's Sons.
- Chairman, Roben, (1973) "Agape", *The New Encyclopedia Britannica*, Founded, vol.1.
- Corbin, Henri (2008), *Avicenna and the Visionary Recital*, tr. Ensha'allah Rahmati, Tehran: Jami. (in Persian)
- Espinoza, Baruch (2009), *Ethics*, tr. Mohsen Jahangiri, Tehran: Markaze Nashre Daneshgahi. (in Persian)
- Fromm, Erich (1956), *The Art of Being*, U.S.A., Harper & Row.
- Farley, Edward (1963), *Transcendence of God*, Philadelphia, the Westminster press.
- Gilson, Etti (1995), *God and Philosophy*, tr. Shahram Pazouki, Tehran: Haghghat. (in Persian)
- Hick, John (1993) *Philosophy of Religion*, tr. Behzad Saleki, Tehran: Alhoda. (in Persian)
- Hopkins, Steven (2008), "Eros", *Encyclopedia of Love in World Religions*, vol.1(A-I).
- Kakaei, Ghasem (2007) *The extroversive unity of existence from Ibn 'Arabi's and Meister Eckhart's viewpoints*, Tehran: Hermes. (in Persian)
- Levine, Michael (1992), "Transcendence in Theism and Pantheism", *Sophia*, V31, Issue 3.
- McFague, Sallie (1982), *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*; Philadelphia: Fortress.
- Plato (1984), *The Complex of Works*, tr. M.H. Lotfi, Tehran: Kharazmi. (in Persian)
- Plotinus (1987), *The Complex of Plotinus' Work*, tr. M.H. Lotfi, Tehran: Kharazmi. (in Persian)
- Pourjavadi, Nasrollah (1996), *Seeing Moon in The Sky*, Tehran: Markaze Nashre Daneshgahi. (in Persian)
- Sattari, Jalal (1995), *The Sufi love*, Tehran, Markaz. (in Persian)
- Shirazi, Mulla Sadra (1989) *The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect* (Hikmat al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a), Qum: Maktabat al-Mustafavi. (in Arabic)
- Schoun, Frithjof (1975), *Logic & Transcendence*, New York, Haper Row.
- Standhal, Marie (1984), *Love*, London: Penguin.
- Tahanvi, A'la bin Muhammad (1967), *The Terminology of the Sciences* (*Kashshaf Istilahat al-Fonoun*), Tehran: Khayyam. (in Arabic)
- Vincelette, Alan (2008), "Unconditional Love", *Encyclopedia of Love in World Religions*, vol.1.
- Webb, C.C.J. (1918), *God and personality*, Michigan: University of Michigan Library.