

«رسالة العشق» ابن سینا و تأثیر آن در ملاصدرا

جعفر شانظری^۱، مجید یاریان^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۲/۱۱/۰۱ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۳/۱۱/۰۸)

چکیده

صدرالمتألهین، براساس مبانی اصالت، وحدت و تشکیک وجود، عشق را مساوق هستی شمرده و آن را برحسب مراتب وجود، در تمامی ذرات عالم، جاری دانسته است. او عشق را از نهاده‌های الهی در ذات آدمی برمی‌شمارد و آن را سرشار از حکمت‌ها و مصلحت‌ها می‌داند. گرچه تبیین عشق، بر مبنای اصالت‌الوجود، از شاخصه‌های تفکر صدرایی به‌شمار می‌رود، پیش از او، ابن‌سینا نیز در «رسالة العشق» خویش، به تحلیل وجودی عشق، بیان احوال و اطوار آن پرداخته است که تا حد زیادی با نگرش عرفا در این باب، مناسبت و همسانی دارد. صدرالمتألهین شیرازی، در تحلیل عشق، از نظر شیخ‌الرئیس در این رساله، بهره‌های فراوان برده است. مساوقت عشق با وجود و خیر، تشکیک در عشق، اثبات عشق و شوق در هیولا، تبیین عشق در نفوس نباتی و حیوانی، اثبات عشق در وجود حضرت احدیت و تشریح محاسن و برکات عشق مجازی انسانی، از جمله این تأثیرپذیری‌ها است.

کلیدواژه‌ها: اصالت وجود، تشکیک وجود، رسالة العشق، شوق، عشق، وحدت وجود.

j.shanazari@ltr.ui.ac.ir
m.yaryan@gmail.com

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان
۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان

مقدمه

آتش عشق آتش دیگر بود جمله آتش‌ها ازو ابتر بود
گرچه تند و مهلک و سرکش بود لیک عاشق پیشه را زان خوش بود

[۱۵، ص ۱۳۵]

عشق مهم‌ترین رکن طریقت است و تنها انسان کامل که مراتب ترقی و تکامل را پیموده، این مقام را درک می‌کند. به انسان عاشق در مرتبه کمال عشق، حالتی دست می‌دهد که از خود بیگانه و ناآگاه، و از زمان و مکان فارغ می‌شود. عشق، به منزله امانتی الهی است که بر جان صاحب‌دلان می‌نشیند و اکسیری است که مس وجود آدمی را به زر ناب تبدیل می‌کند. اما به هر حال حقیقت عشق - آن گونه که هست - قابل توصیف نیست. همان‌طور که عاشق، به واسطه غرقه بودن در عشق، عجز خویش را از دستیابی به جوهر آن می‌بیند و توان تعبیر اسرار پنهان در آن را ندارد، غیر عاشق نیز به دلیل تجربه نکردن آن، از فهم و بیان اسرار آن تهی است. در سیر تاریخ حکمت و عرفان، کمتر کسی را می‌توان یافت که در عشق، تأمل ننموده و از تأثیر آن سخنی به میان نیاورده باشد. افراد زیادی تجربه‌های عوالم عشق را توصیف‌ناپذیر می‌دانند؛ گرچه کسانی نیز هستند که به قدر بضاعت به شرح و بیان آن پرداخته و در حد ادراک خویش، از پیچیدگی این عوالم سخن به میان آورده‌اند؛ اما هرگز مدعی نشده‌اند که حقیقت عشق را آن‌گونه که هست بیان کرده و به تعریفی جامع و مانع از آن دست یافته‌اند؛ چنانکه حضرت مولانا می‌فرماید:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن...
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت
عقل در شرحش چو خر در گل بخت شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت

[۱۹، ج ۱، ص ۱۰]

در سیر تاریخ حکمت و عرفان اسلامی، نگاه فیلسوفان و عارفان به مقوله عشق، در عین دارا بودن وجوه شباهت فراوان، واجد تفاوت‌هایی نیز، بوده است. نقطه اوج نگرش عرفانی در تحلیل عشق، ترسیم تجلی ذات اقدس الهی در هستی موجودات و حرکت و انگیزش جمله موجودات به سوی او و وصول آن‌ها به مقام وحدت و غور در دریای توحید

است. «رسالة العشق» ابن سینا یکی از رسایل او در بیان عشق است که آن را به خواهش شاگردش ابو عبدالله فقیه معصومی نگاشته است. مطالب بیان شده در این رساله، تا حدی منعکس کننده نگاهی وجودی و گاه عرفانی وی به مسئله عشق است که از جهاتی به الفاظ و اقوال صوفیان و عارفان نزدیکی دارد. در این نوشتار، ابتدا تعریف عشق و چیستی حقیقت آن، بیان می شود و در ادامه، به تأثیراتی که «رسالة العشق» حکیم والامقام، شیخ الرئیس ابن سینا در این عرصه بر عشق شناسی صدرالمتألهین شیرازی داشته است، اشاره خواهد شد.

اشارتی به تعریف حکما از عشق

در بیان تعریف عشق و تبیین چیستی آن، در بیان اهل حکمت و عرفان، سخن فراوان بیان شده و هرکس، براساس بینش حکمی و عرفانی خویش، تعریفی از «عشق» ارائه کرده است. بوعلی سینا در کتاب *قانون*، عشق را چنین تعریف می کند: «عشق نوعی بیماری مشابه مالیخولیاست که انسان، خود را بدان مبتلا می سازد؛ بدین طریق که نیکویی و شایستگی برخی صورتها و یا سیرتها بر اندیشه و فکر او مسلط و غالب می شود» [۵، ج ۲، ص ۷۱]. این تعریف، دیدگاه طبی شیخ الرئیس است؛ لیکن از نظر فلسفی رأی شیخ - که از «رسالة العشق» وی قابل استخراج است - این است که عشق حقیقی، جاری در تمام موجودات است [۴، ص ۳۷۳-۳۹۷]. عشق حقیقی، همان «ابتهاج، سرور و نشاط ناشی از تصور ذات معشوق» می باشد؛ معشوقی چون ذات حق که خیر محض و کمال مطلق است [۲، ج ۳، ص ۳۶۰]. خواجه طوسی می نویسد: «محبتی که از اندازه درگذرد و از حد خود افزون شود، عشق نامیده می شود» [همان].

شیخ اشراق در «*مونس العشاق*»، ریشه عشق را از «عشقه» می داند. عشقه گیاهی است که در بن درختی ریشه می کند و بر درخت پیچیده و بالا می رود تا تمام درخت را فراگیرد و غذا و رطوبت آن را به تاراج برد و آن را بخشکاند. در نگاه او، انسان درختی

است منتصب القامه که به حبة القلب ملکوت^۱ پیوسته و وجود مادی او تصویری از حبة القلب، که در عالم کون و فساد، منعکس گردیده است. این درخت به مدد آب علم به حبة القلب می‌رسد و هزاران شاخ روحانی از او می‌روید. هرگاه این شجره بالیدن آغاز کند و به مرتبه کمال رسد، عشق از گوشه‌ای سر بر می‌آورد، خود را در او می‌پیچد و این شجره منتصب القامه، زرد و ضعیف و سپس خشک شده و علاقه‌اش به عالم مادی قطع می‌شود [۱۲، ج ۳، ص ۲۸۷-۲۸۹]. وی همچنین در «مونس/العشاق» از عشق به «محبته مفراط» تعبیر می‌کند. او عشق را از بیت المقدس، و عالمی پاک از کدورات دنیا می‌داند [۱۱، ص ۲۷۵].

صدرالمتألهین، در بیانات حکمت‌آموز خویش، عشق را عین وجود، وجود را عین عشق و هردو را عین حسن و جمال دانسته و بر این باور است که حسن و عشق، در جمیع مراتب شدید و ضعیف، به شدت و ضعف، موجود است. مراتب عشق، عین مراتب وجود است و عشق، با هستی، مساوق و متحد است. بر این اساس، خداوند که کل الوجود است، تمام عشق و تمام حسن است. از این رو، همان‌گونه که وجود در مراتب ماهیات اعم از مجرد و مادی سریان دارد و بر تمام ماهیات ممکنه، گسترده شده، عشق نیز، بر حسب مراتب وجود، در همه موجودات عالم و در جمیع ذرات، ساری است [۹، ص ۲۹]. وی در *المبدأ و المعاد*، پس از استناد به مفاد قاعده فرعیت^۲ درباره خداوند، عشق او به ذات خود را مبدأ عشق او به سایر اشیاء می‌داند؛ چرا که اگر خداوند نسبت به ماسوی دارای عشق و محبتی باشد، این عشق او به غیر، فرع بر عشق او به نفس خویش است. وی تأکید می‌کند، که «ذات هر شیئی نزدیک‌ترین چیز به آن شیء و نزدیک‌ترین چیز نزد آن شیء است... بنابراین، عشق ذات هر چیز، مبدأ عشق آن چیز به دیگر اشیاء است» [۱۳، ص ۱۴۷]. او عشق را «شعور به کمال» معرفی می‌کند و شعور هر موجودی به ذات خدا را اصل سعادت آن موجود، بر می‌شمارد. خداوند متعال به تعبیر صدر *«مبدأ*

۱. انسان موجودی مرکب از جسم مادی و روح ملکوتی مجرد است. حبة القلب، سر سویدا و حقیقت مکنون انسان در عالم ملکوت است که کالبد انسان به آن اتصال دارد. در آموزه‌های قرآنی از این ارتباط و اتصال میان جسم خاکی و حقیقت ملکوتی آدمی، به نفخ روح تعبیر می‌شود.

۲. قاعده فرعیت می‌گوید: «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثلث له». البته عبارت صدرالمتألهین در *«المبدأ و المعاد»* چنین است: «ثبوت کل شیء له فرع ثبوته لنفسه» که عبارة اخراي همان تعبیر مشهور است.

شعور به تمام وجود و خیر» است [همان] و بالطبع شعور موجودات به ذات او منتهی به شعور به حقیقت وجود، و از آنجا که کمال و سعادت انسان در گرو ادراکات عقلی و استکمال عقل نظری است، این شعور، مبدأ سعادت انسان خواهد شد.

صدرالمتألهین، در حیطة روابط انسانی، عشق را «محبت» و ابزار علاقه مفراط به کسی می‌داند که واجد «شمایل لطیف، صورت زیبا و دارای تناسب اعضا و حسن ترکیب» است؛ محبتی که توأم با التذاذ شدید است و این التذاذ نیز، حاصل مواجهه با انسان زیباروست [۱۸، ج ۷، ص ۱۷۲]. آنچه بسیار مهم و بنیادی است و باید آن را دقیق و عمیق، مورد بررسی قرار داد، این است که ملاصدرا عشق را نحوه وجود آدمی می‌داند و آن را حالتی مصنوعی و عرضی که برای انسان‌ها حادث می‌شود و آن‌ها را در دامش گرفتار می‌سازد، نمی‌داند [رک: همان]. او عشق را حاصل وضع و جعل الهی برمی‌شمارد که دارای حکمت‌ها و مصلحت‌هاست. از نظر او عشق، امری طبیعی است که بدون هیچ تکلف و مصنوعی در اکثر انسان‌ها و امت‌ها اتفاق می‌افتد و ما باید عشق را به‌عنوان پدیده‌ای انسانی که بسترها و مجاری آن در متن وجود آدمی نهفته است، در چارچوب مبانی هستی‌شناسانه خود، ملاحظه و بررسی کنیم. عشق به زیبایی، درواقع به‌عنوان وضعیتی طبیعی در نحوه وجود آدمی و مجعول به جعل الهی است؛ پس سلسله جنبان عشق و عاشقی، خداوند تبارک و تعالی است؛ از این‌رو عشق، مبارک، متعالی و دارای حکمتی عالی است [۷، ص ۱۱۰ و ۱۱۱]. در ادامه، برخی از تأثیرات *رسالة العشق* شیخ-الرئیس بر صدرالمتألهین، در مباحث عشق‌شناسی را بررسی می‌کنیم.

۱. مساوقت عشق و وجود

تأکید بر مساوقت وجود و عشق، عرضه تصویری عرفانی از حقیقت عشق است؛ چرا که در پرتو این سخن، عالم هستی و به‌طور کلی هرچه که نام وجود بر آن می‌توان نهاد، تجلی‌گاه عشق خواهد بود. درحقیقت چنین نگاهی شهود حقیقت یکپارچه در تعینات مختلف را ترسیم می‌نماید. مدعای ابن‌سینا در نخستین فصل از «*رسالة العشق*» این است، که عشق در همه حقایق و وجودات جاری است. به باور شیخ، عشق در مجموعه هستی، تنها اختصاص به نوع انسان ندارد؛ بلکه در جمیع موجودات، اعم از فلکیات، عنصریات و سایر وجودات، جریان دارد [۴، ص ۳۷۴]. وی پیش از ورود به این بحث، به مفاد قاعده «کل

ممکن زوج ترکیبی» اشاره می‌کند [رک: ۱، ج ۲، ص ۴۷۰-۴۸۲] و پای وجود و ماهیت را در ممکنات، به میان می‌کشد. او وجود را منشأ کمالات یک موجود و ماهیت را منبع نقایص آن شمرده و تصدیق می‌کند که هریک از هویتاتی که ذیل تدبیر پروردگارانند، از یک سو طالب کمال خویشند و از سوی دیگر، از نقصی که آن‌ها را در بر گرفته، بیزارند. آن کمال، همان خیریت وجود این موجودات و این شر، برخاسته از جنبه ماهوی آن‌هاست. بنابراین، هریک از این موجودات، دارای شوقی طبیعی و عشقی جبلّی هستند که این عشق، از کمال وجودی آن‌ها محافظت می‌کند و آن‌ها را از نقص ماهوی، رهایی می‌بخشد. پس از بیان این مقدمات، شیخ تأکید می‌کند، ضرورتاً لازم است این عشق در این اشیا تحقق داشته باشد تا بقای وجود آن‌ها متحقق شود [۴، ص ۴۰۵-۴۰۶].

صدرالمتألهین نیز، بر پایه مبنای اصلی خویش در حکمت متعالیه، یعنی «اصالت الوجود» عشق را عین وجود و وجود را عین عشق و هر دو را عین حسن و جمال دانسته و تأکید می‌کند که حسن و عشق در جمیع مراتب شدید و ضعیف، به شدت و ضعف موجود است؛ در واقع، مراتب عشق، عین مراتب وجود است. عشق با هستی مساوق و بلکه متحد است. بر این اساس، همان‌گونه که وجود در مراتب ماهیات بسیط مجرد و مرکب فلکی و عنصری، سریان دارد و بر تمام ماهیات ممکنه، وجود منبسط - که افاضه واجب است - انبساط یافته، همچنین عشق هم بر حسب مراتب وجود در همه موجودات عالم جریان یافته و در جمیع ذرات، ساری است [۱۸، ج ۷، ص ۱۵۷ و ۱۵۸].

۲. مساوقت عشق و خیر

شیخ‌الرئیس معتقد است که «خیر بذاته مطلوب، محبوب و معشوق است» [۴، ص ۳۷۷]. وی می‌گوید: «خیر بذاته معشوق است و کسی که میل به چیزی دارد و طالب چیزی است، خیریت مقصود آن را تصور خواهد کرد. اگر این چنین نباشد همت‌ها و اراده‌ها براساس ملاحظه خیر در همه افعال، نخواهد بود.» از بطلان این تالی، بطلان مقدم، نتیجه گرفته می‌شود [همان، ص ۴۰۷-۴۰۸]. بر اساس این برهان، ذات خیر، محبوب و معشوق همگان است.

وی همچنین می‌افزاید که این خیر، خود، عاشق خیر است؛ چرا که نخست، مبدأ شوق و طلب، خیر است، وقتی که خیر، غایب است و دوم، عشق، مبدأ یگانگی با خیر،

وقتی که خیر، حاضر است. به اعتقاد او، از آنجا که عشق، «استحسان نیکی و هر امر ملائم» است، پس هر موجودی عاشق آن چیزی است که موافق با او باشد و در صورت فقدان، مشتاق آن است. البته این تعریف در ذات باری تعالی شکلی متفاوت می‌یابد؛ چرا که او هرگز فاقد چیزی نبوده که بخواهد مشتاق آن باشد؛ بلکه او خیر محض است و عشق او عشقی ابدی و ذاتی است. براین اساس، عشق، استحسان خیر خاص به شیء است و به بیان ساده‌تر، خیر، عاشق خیر است [همان].

او بر این مطلب تأکید می‌کند که هراندازه بر میزان خیریت افزوده شود، بر استحقاق معشوقیت نیز افزوده خواهد شد؛ زیرا چنانکه بیان گردید، خیر فی نفسه، معشوق و محبوب است؛ پس «با افزایش خیریت و نیکویی چیزی، معشوقیت و مطلوبیت آن نیز افزون می‌شود و هرچه میزان خیریت بالا رود، میزان و مقیاس عاشقیت نسبت به آن نیز، بیشتر می‌شود» زیرا چنانکه گذشت، خیر عاشق است و به اندازه افزونی خیریت، عاشقیت نسبت به آن نیز، افزایش می‌یابد [همان، ص ۳۷۷]؛ بنابراین، هر جا که عشق است، خیر است و هر جا که خیر است، نشانی از عشق وجود دارد.

به باور صدر المتألهین، کسی که اصالت الوجود را می‌پذیرد، حکم می‌کند که مفهوم بدیهی وجود، دارای مصداق خارجی، حقیقی و عینی است و حقیقت و ذات خارجی وجود - که مصداق آن است - عین فعلیت، حصول و وقوع است. بنابراین، قائل به اصالت وجود، بعد از توجه به معنا و مفهوم «خیر» به سهولت به این امر حکم می‌کند که خیر، ماهیت من حیث هی و مفهومی ذهنی نیست؛ بلکه همان واقعیت و وجود خارجی است. به بیان دیگر، خیر محض بودن وجود، برای او واضح و آشکار است؛ چندان که نیازی به برهان نداشته و با یک تشبیه، به صدق این مسئله اقرار می‌نماید [۸، ج ۴، ص ۴۹۵].

از آنجا که هر جمال، خیر و سعادت، به وجود بر می‌گردد، باید حکم کرد که شوق، عشق و مهرورزی در تمام موجودات - اعم از این که صاحب شعور و صاحب حیات باشند یا نباشند - جاری است [۱۸، ج ۷، ص ۴۵۷]. دلیل ملاصدرا در اثبات شوق و عشق برای هر وجود، به واسطه مساومت وجود با خیر، به این صورت است که وجود، خیر و مطلوب همه موجودات است؛ از طرفی وجود، حقیقت مشترک در میان تمامی موجودات است. بنابراین، حقیقت مشترک وجود، خیر و مطلوب همگان است. حال که چنین است،

همگان عاشق ذات و کمال ذات خویشند؛ چراکه ذات و کمالات ذات، امور وجودی هستند و با توجه به این که وجود، خیر و محبوب است، دوام وجودهای معلولی، در گرو علت آنهاست؛ چرا که علت، کمال و تمام معلول خود است [همان، ص ۱۴۸-۱۵۰ و ص ۱۵۸-۱۵۹]. خلاصه سخن این که وجود تماماً خیر تام است و چنین چیزی بی شک، مطلوب و محبوب همگان واقع می شود.

۳. مراتب تشکیکی عشق

آنچه در عرفان از آن به شهود یا تجلی یاد می شود، پرده از سیری صعودی به سمت هدفی متعالی بر می دارد که بسته به استعداد نفوس و وجودها، قابلیت پذیرش این تجلی متفاوت است. غایت گرایی در عرفان، حکمی عمومی در تمامی موجوات بوده و هر موجود، بسته به قابلیت ها و ظرفیت های وجودی خویش، از آن برخوردار است. به هر اندازه گرایش موجودی به غایت خویش، شدت یابد، حکایت از این دارد که عشق در سرشت آن تجلی بیشتری یافته است. ابن سینا در آخرین فصل *رسالة العشق*، بحث تجلی را طرح و به چند نکته اساسی اشاره می کند که چکیده آن از نظر خواهد گذشت. نخست این که، همه موجودات عالم، به طور غریزی عاشق خیر مطلق هستند و خیر مطلق نیز، بر تمامی عاشقان خویش، تجلی می کند؛ لیکن تجلیات او به حسب مراتب موجودات، متفاوت است. هر اندازه موجودی به خیر مطلق نزدیک تر باشد، تجلیات او نیز بیشتر است و هر چه از این مسیر دورتر باشد، تجلیاتش کمتر خواهد بود. دوم این که، خیر مطلق، به دلیل غنا و بخشش ذاتی خویش، عاشق این است که تمامی موجودات از تجلیات او بهره مند شوند. سوم این که، وجود موجودات، به واسطه تجلیات خیر مطلق است [۴، ص ۳۹۳]. با عنایت به این که هر موجودی به تحصیل کمال خود عشق غریزی دارد و کمال هر موجودی، خیر آن موجود است، بنابراین، هریک از موجودات، عشق غریزی به خیریت دارد و در مرتبه ای از خیریت و عشق، واقع شده است.

وی به مراتب موجودات در قبول تجلی الهی اشاره می کند و می گوید: «نخستین موجودی که تجلی الهی را پذیرفت، عقل کلی یا عقل فعال است»؛ زیرا جوهر ذاتی او مستعد تجلی الهی است و تجلی الهی را قبول می کند؛ همانند صورتی که در آینه می افتد و در این صورت، تجلی شخص صاحب صورت است. به اعتقاد وی، عقل فعال،

بدون واسطه موجودی از موجودات، تجلی خدایی را می‌پذیرد و به واسطه ادراک ذات خود و سایر معقولاتی که در اوست، همیشه بالفعل و ثابت است.

پس از عقل فعال، دومین موجودی که قابل تجلی حق است و بدون واسطه به تجلی حق نایل می‌شود، «نفوس الهیه» - اعم از انسانی و ملکی - است. بعد از نفوس الهیه، نوبت به قوای حیوانی، سپس نباتی و بعد از آن، طبیعی می‌رسد که هریک از قوای مذکور، به واسطه عشق ذاتی و شوق فطری، برای تشبه به مافوق خود و براساس استعداد و قابلیت خویش، قبول تجلی می‌کنند. توضیح این‌که هریک از اجسام طبیعی، به حرکات طبیعی برای رسیدن به غایات مطلوب خود، حرکت می‌کنند. همچنین جواهر حیوانی و نباتی، به دلیل تشبه به عالی، افعال خاص خود را انجام می‌دهند. نفوس الهی بشری نیز، به دلیل مشابهت به خیر مطلق، افعال عقلی و اعمال خیری را انجام می‌دهند که غایت آن اعمال و افعال، اتصاف به صفات عدالت و تعقل است. نفوس الهی ملکی نیز، برای تشبه به مافوق خود، حرکات عشقی می‌کنند و افعال خاص خود را متحمل می‌شوند که نهایت آن‌ها ابقای کون، فساد، حرث و نسل است [همان، ۴۲۶-۴۲۹ و ۹، ص ۲۶۹]. بدین صورت، ابن سینا تشکیک حقیقت عشق در مراتب وجود را براساس مرتبه وجودی موجودات و قابلیت‌های آن‌ها به تصویر می‌کشد.

صدرالمآلهین نیز، در آثار خود، به کیفیت شمول وجود، بر اشیا می‌پردازد و آن را نه مانند شمول معنای کلی نسبت به جزئیات خود و نه چون کلی طبیعی یا جنس بر نوع و عرض، بلکه از سنخ دیگری می‌داند که جز عرفا (یا راسخان در علم) آن را نمی‌شناسند [۱۴، ص ۸]. وی اشیا را از نظر موجودیت به سه مرتبه تقسیم می‌کند: مرتبه اول، وجود صرف، مرتبه دوم، موجودی که به غیر خود تعلق دارد، و مرتبه سوم، همان وجود منبسط مطلق که عمومیتش نه به نحو کلیت، بلکه به نحوی دیگر است [۱۸، ج ۲، ص ۳۲۷-۳۲۸]. از آنجا که وجود، فی حد ذاته واحد و بسیط است و در همه موجودات، یک حقیقت است و هیچ اختلافی در آن وجود ندارد (مگر اختلاف درجات)، بنابراین، سنخ وجود معلول، همان سنخ وجود علت است و تفاوت وجود بماهو وجود، در اشیاى مختلف، به کامل‌تر، ناقص‌تر، شدیدتر و ناتوان‌تر بودن، برمی‌گردد. بنابراین، عشق همیشه و در هر حالتی برای اشیاى موجودات عالم، ثابت و مقرر است و براین اساس، خلل‌پذیر

نیست. بدین ترتیب، ثابت می‌شود که همه موجودات، براساس مرتبه وجودی خویش، عاشق جمال حق و مشتاق لقاء و وصال ذات احدیت‌اند.

دایره شمول و حضور عشق، به قدری گسترده و پهناور است که ضعیف‌ترین موجودات را نیز در چنبره خود دارد و حتی جماد و نبات نیز، از این قاعده مستثنا نیست. مبدأ تمامی حرکات و سکانات در موجودات عالی و سافل، عشق به واحد احد و معبود صمد است [۱۶، ص ۱۳۳]. صدرالمألهین بر این مطلب تأکید کرده که هیچ موجودی نیست، مگر این که واجد عشقی غریزی و شوقی طبیعی به خیر مطلق و نور محض باشد. او حتی مبدأ اول را نیز واجد عشق به ذات خویش، بر می‌شمارد [۱۳، ص ۱۵۲]. او معتقد است که حیات، علم و اراده، در تمام مراتب هستی حضور و ظهور دارد. با توجه به این نکته، او وجود عشق، در تمام مراتب را فرع بر وجود حیات و شعور در آن‌ها می‌داند. همچنین اظهار می‌دارد که ذات و وجود خداوند متعال، عین علم او به ذات خویش است و نیز، عین مسرت و عشق نسبت به ذات خویش می‌باشد؛ بنابراین، آنچه از ذات او صادر می‌شود، عشق و مسرت است [۱۷، ص ۲۶۹] و به همین ترتیب، سایر مراتب وجود را نیز، واجد این خصیصه می‌داند.

وی همه موجودات متنوع و گوناگون را دارای یک معشوق می‌داند که رسیدن به آن، غرض همه است و همه آن‌ها به اقتضای طبیعت و مرتبتی که خداوند عنایت کرده به سوی آن غایت و مقصد، رهسپارند و رسیدن به آن را خواستارند. وی می‌فرماید: «خداوند سبحان برای هریک از موجودات، اعم از موجودات عقلی، نفسی، حسی و طبیعی، کمالی مخصوص مقرر داشت و در نهاد و باطن آن‌ها، عشق و اشتیاق به آن کمال و همچنین حرکت و تلاش در جهت تکمیل آن کمال را قرار داد...» [۱۸، ج ۷، ص ۱۵۸].

او در حکمت متعالیه خویش اظهار می‌دارد که وجود، یک حقیقت واحد حقیقی عینی است و افراد و مراتب آن، اختلاف تباینی ندارند؛ بلکه تفاوت افراد وجود، به شدت و ضعف در وجود است (اختلاف تشکیکی). به علاوه صفات کمالی نظیر علم، قدرت و حیات، در موجودات، عین ذات وجود است، بنابراین یک موجود باید همه این صفات را دارا باشد. نکته دیگر این که تمام صفات کمالی که مساق با وجودند، به دلیل بساطت وجود در همه مراتب هستی، با آن همراه هستند؛ یعنی صفات کمالی وجود، مانند خود

وجود، وحدت تشکیکی داشته و مراتب آن‌ها به شدت و ضعف است [همان، ج ۲، ص ۲۳۵]. براساس همین وجودشناسی تشکیکی، او به اثبات شوق و عشق در ماده (هیولی)، نفس نباتی، نفس حیوانی، نفس انسانی، عقول و در نهایت، ذات حق (جلّ و علی) می‌پردازد و عشق را در تک تک این مراتب، به اثبات می‌رساند.

۴. عشق در هیولا

در مشارب عرفانی، عشق، شوق و اشتیاق به مقصود، خصلت ذاتی هر موجودی است. هیچ موجودی در این عالم نیست؛ مگر این که از این کیمیای ارزشمند بهره و حظی دارد و دل در گرو معشوقی سپرده است. عارفان تمام اجزای این عالم را زنده می‌شمارند و هر چیزی را در تکاپو و جنبش به سوی معشوق خویش می‌دانند. ابن سینا با توجه به این که حکیمی مشائی است، حیات در هیولا و بسایط غیر زنده (بی‌جان) را نمی‌پذیرد؛ اما به طریقی دیگر به اثبات عشق در آن می‌پردازد. این سخن با نگرش عرفانی صدرالمتألهین شیرازی تکامل می‌یابد و رنگ و بویی عرفانی به خود می‌گیرد؛ چراکه او حیات، علم و ادراک را در کمون هر موجودی ثابت و راسخ می‌داند و به تبع آن عشق را در هر آنچه حکمای مشائی بسائط بی‌جان می‌شمارند، به اثبات می‌رساند.

ابن سینا فصل دوم از *رسالة العشق* را به وجود عشق در بسائط غیر زنده اختصاص داده است [۴، ص ۳۷۸]. او این هویات را سه قسم می‌داند: هیولا، صور و اعراض. در اندیشه او، هریک از این هویات غیر زنده، ملازم با یک عشق غریزی هستند و در واقع، سبب موجود بودن این هویات، همین عشق غریزی است. ابن سینا تأکید می‌کند که هریک از هویات موجود، به طبع خود از عدم می‌گریزد. هیولا نیز به دلیل کشش و شوق نسبت به صورت‌هایی که ندارد و به خاطر حرص و اشتیاق نسبت به آن صورتی که دارد، هرگاه از یک صورت تهی گردد، به پذیرش صورت جایگزین دیگری مبادرت می‌ورزد تا ملازم عدم مطلق نشود. او در توضیح بیشتر این مسئله از تمثیلی استفاده می‌کند و هیولا را همچون «زنی زشت رو» به تصویر می‌کشد که از برکناری حجاب و آشکار شدن صورتش می‌پرهیزد؛ به همین خاطر، هرگاه بخواهند، حجاب از رخسار او بردارند، با آستین، صورت زشت خود را می‌پوشاند تا تهی از حجاب نباشد [همان، ص ۳۷۹].

با این که ابن سینا می‌پذیرد که هیولا جوهری است که قوه محض و استعداد صرف بوده و هیچ نوع فعلیتی ندارد، اقرار می‌کند که همواره مشتاق به صورت است؛ به این معنا که در مرتبه ذات، چون فاقد هرگونه صورتی است، مشتاق به مطلق صورت است (صورت ما)؛ نه یک صورت خاص و معین. وقتی که صورتی به هیولا اضافه شد، به اعتبار تحصلی که از ناحیه این صورت می‌یابد، نوع خاصی می‌شود و به این لحاظ، دیگر مشتاق نیست؛ ولی شوق به کمالات ثانیه‌ای که پس از حضور صورت نوعیه محصله برای آن تصور می‌شود، دارد [۹، ص ۱۵۷-۱۵۹].

ملاصدرا نیز، به عشق هیولا به صورت تأکید می‌کند؛ با این تفاوت که براساس نگاه تشکیکی خود به وجود، نخست، سریان حیات و شعور در جمیع موجودات را به اثبات می‌رساند و سپس به اثبات شوق در هیولا می‌پردازد. او تأکید می‌کند که هیولا جوهری است که قابلیت و استعداد پذیرش صورت را دارد و فعلیتی ندارد تا بخواهد به تغییر و جایگزینی صورت‌ها دست زند. هیولا در مرتبه ذات خود، صرف نیروی قبول عشق و شوق است؛ نه این که بالفعل، عشق و اشتیاق به چیزی را دارا باشد [همان]. بنابراین، حقیقت هیولا عین فقر و نیاز و بلکه عین اشتیاق به هرگونه صورت کمالی بالفعل است. وی بر این باور است که هیولای اولی اگر موجود باشد، دارای مرتبه‌ای از وجود - هرچند ضعیف - است. چون وجود، اصیل، بسیط و دارای وحدت تشکیکی است و نیز، کمالات وجود، وحدت تشکیکی دارند، پس وجود هیولا نیز، همه کمالاتی را که برای اصل وجود، ثابت می‌شود به تناسب درجه وجودی خود داراست و به قدر مرتبه وجودی خود، واجد اراده و شعور است. وجود، مساوق با خیر است و برای شیئی که فاقد آن است، مطلوب و مورد اشتیاق است؛ پس هیولی نسبت به آن مقدار از وجود که فاقد است، مشتاق است و چون قابلیت استکمال به جمیع صور کمالی را داراست؛ بنابراین از قابلیت صور نامتناهی و به تبع آن از شوقی نامحدود برخوردار است [رک: ۱۸، ج ۲، ص ۲۴۰ و ج ۷، ص ۱۵۲].

۵. عشق در نبات

ابن سینا، سومین فصل از رساله *العشوق* را به عشق در نفوس نباتی اختصاص داده است. وی معتقد است، همان گونه که اصول قوای نباتی، سه قوه است، عشق مختص به قوه

نباتی نیز، به تبع آن بر سه قسم است: «نخست، قوه تغذیه که عشق مختص به آن، منشأ و سبب شوق این قوه به حاضر کردن غذاست. وقتی که جسم، محتاج به غذاست و بعد از این که غذا به طبیعت جسم و ماده تبدیل شد، این عشق، مبدا و منشأ بقای نبات خواهد بود و این شوق را در آن حفظ می‌کند تا بار دیگر هنگام نیاز، غذا را تأمین کند. دوم، قوه تنمیه که عشق مختص به آن، منشأ و سبب اشتیاق این قوه، برای به دست آوردن افزایش و زیادتی طبیعی و مناسب، در وجود نبات است. این اشتیاق، برای افزایش کمی متناسب با آن (طول و عرض و عمق) است. سوم، قوه مؤلده، که عشق موجود در آن، مبدأ میل به تکثیر و ازدیاد است» [۴، ص ۴۱۰-۴۱۱].

هرگاه این قوا موجود باشند، عشق غریزی ملازم آنهاست و این طبیعت عشقی، هرگز از آنها جدا نمی‌شود. بنابراین، این قوا به‌طور غریزی و طبیعی عاشق هستند و عشق، در طبیعت آنها نهادینه شده است. البته شیخ‌الرئیس، استدلال خاصی در مورد وجود عشق در قوای نباتی، ذکر نمی‌کند؛ بلکه تنها به بیان کیفیت عشق در هریک از این سه قوه نباتی می‌پردازد.

ملاصدرا وجود را - در هر مرتبه‌ای که باشد - عین عشق و مسرت می‌داند [۱۰، ص ۳۹۰]. به بیان دقیق‌تر، او وجود عشق در قوای نباتی را از طریق اثبات حیات، علم و سریان آن در تمامی کائنات، اثبات می‌نماید و تا پیش از او، چنین سخنی با زبان برهان، بیان نشده است. او در ارتباط با اثبات عشق در قوای نفس نباتی می‌فرماید: افعالی که از قوای نفس نباتی صادر می‌شود، به‌گراف یا برحسب اتفاق نیستند؛ بلکه این افعال، به دلیل غایات و اهدافی است که هماهنگ و سازگار با آن افعال است. این افعال، به دلیل خیری است که با طبیعت قوای نباتی موافق است و هرکه با دقت و از روی تأمل در کارهای قوای نباتی، بنگرد، تصدیق می‌کند که افعال آنها از روی قصد، کشش و شهوتی صادر شده که در آن قوا وجود دارد. بنابراین، این قوا، عاشق آن غایات و خیرات هستند، نه عاشق افعال و موضوعات خود، و این غایات هستند که مکمل مبادی خود بوده و آنها را از قوه به فعلیت و از نقص به کمال، سوق می‌دهند [همان]. بنابراین، بر اساس تشکیک وجود، عشق قوای نباتی نیز، عشقی اختیاری است نه طبیعی، و افعال صادره از قوای نباتی، اگرچه همواره و از ابتدا، تا رسیدن به غایت خویش، استمرار

می‌یابد و آن‌ها هرگز قصور نمی‌ورزند، این افعال از روی اراده، اختیار و قصد، ناشی می‌شوند؛ چرا که همه هستی از حیات، علم و اراده بهره‌مند است و حیات، شعور و اراده هر موجودی، به حسب مرتبه وجودی و درجه هستی آن شدت و ضعف می‌یابد [۹، ص ۱۷۲ و ۱۷۳].

۶. عشق نفوس حیوانی

شیخ‌الرئیس در چهارمین فصل از «رسالة‌العشق» از یک برهان عقلی کمک می‌گیرد تا به اثبات نیروی عشق در قوای نفس حیوانی بپردازد. به اعتقاد او، هر قوه از قوای نفس حیوانی، به تأثیر عشق غریزی، افعالی خاص به خود را انجام می‌دهد؛ چرا که اگر چنین نباشد، لازم می‌شود که وجود این قوا در نفوس حیوانی، عبث و بیهوده باشد. اقتضای حکمت و علم الهی این است که هیچ چیز در دار هستی بیهوده و باطل نباشد؛ بنابراین، چنین عشقی در نفس حیوانی به اثبات خواهد رسید [۴، ص ۳۸۰-۳۸۳]. وی قوای حیوانی را به چهار دسته، تقسیم می‌کند و به تبیین چگونگی عشق، در هریک از این چهار قوه می‌پردازد.^۱ به زعم ابن‌سینا، دلیل وجود عشق در حس ظاهری حیوان، انس و الفت نسبت به برخی از محسوسات و میل به پذیرش آن‌هاست. در مقابل، از برخی محسوسات، اکراه داشته و از قبول آن‌ها امتناع می‌ورزد. به باور وی، اگر این عشق، نسبت به برخی از محسوسات نمی‌بود، تمامی عوارض حسی برای حس ظاهری حیوان، مساوی بود؛ حال آن‌که نفوس حیوانات، به برخی مدرکات حسی گرایش دارند و از برخی بیزارند [همان، ص ۴۱۱].

او تأکید می‌کند که دلیل وجود عشق در قوه باطنی حیوان، آسودگی و اشتیاق، نسبت به تخیلات نشاط‌آور است و حیوان، هنگام چنین تخیلاتی آرام و قرار می‌یابد؛ بنابراین، حس باطنی حیوانی، عاشق چنین اموری است. توضیح این‌که با وجود مشتیهات، در حواس باطنی حیوان، آسودگی خاطر و اشتیاقی پدید می‌آید که در موقع فقدان آن نیست و این در واقع، همان عشقی است که منشأ آن، تخیلات منبعث از نفوس حیوانی است [همان] او قوای باطنی را به دو قوه غضبیه و شهویه تقسیم می‌کند

۱. حس ظاهری، جزء حس باطنی، جزء غضبیه، جزء شهوانی.

و در باب عشق در هریک از این دو قوه، سخن می‌گوید. او دلیل وجود عشق در قوه غضبی را تمایل و شیفتگی نفس حیوانی نسبت به انتقام از خصم و غلبه بر دشمن و گریز از ذلت می‌داند.

در اندیشه ابن سینا معشوق قوه شهوانی حیوان (غیر از انسان)، همان معشوق قوای نباتی است؛ این معشوق، همان تولید و تکثیر اشخاص و انواع است. افعالی که توسط عشق طبیعی نباتی صادر می‌شود نسبت به افعال صادره از عشق طبیعی حیوانی، پست‌تر است. در عشق اختیاری - که ویژه قوه شهوانی حیوانی است - افعال صادره از قوه شهوانی حیوانی، به گونه‌ای برتر، نفیس‌تر و لطیف‌تر است [همان، ص ۴۱۲]. حتی بعضی از حیوانات، در صدور این افعال و اعمال و ابراز این عشق ارادی از قوای حس هم کمک می‌گیرند؛ به‌همین دلیل، گمان و توهم عامه مردم این است که عشق حیوانی، مختص به قوه حس حیوان است؛ حال آن‌که چنین نیست. البته قوه حس هم در این عشق حیوانی، شریک و شرکت آن هم به‌صورت واسطه است؛ یعنی حس، نقش وساطت بین معشوق و عاشق را به عهده دارد و از دالان و مجرای حس، این عشق تحقق می‌یابد. به‌همین دلیل، عشق حیوان، لذیذتر و لطیف‌تر و حظ حیوان از نبات در نیل و وصال به محبوب‌شان بیشتر و شدیدتر است.^۱

به باور ملاصدرا یکی از انواع محبت و عشق، عشق نفوس حیوانی به نکاح، تمتع جنسی و لذات بهیمی است که مصلحت و حکمت آن، بقای نفس و حفظ نوع است که به اصلاح نظام و تحقق نقش مقصود از خلقت منتهی می‌شود. او نیز تأکید می‌کند که هر اندازه، مرتبه وجودی اشیا، عالی‌تر باشد، محبوب‌های آن‌ها خالص‌تر، نورانی‌تر، لطیف‌تر و نفیس‌ترند و این قانون، از اطلاق و عمومیت برخوردار و در همه مراتب و درجات وجود، صادق است. اعمال و تصرفاتی که از قوای نفوس نباتی صادر می‌شود، نسبت به تصرفاتی که توسط قوه شهوانی در نفوس حیوانی صادر می‌گردد ادنی است؛ چون که نفس حیوانی از نفس نباتی شریف‌تر و عالی‌تر است و نفس نباتی، پایین‌تر از نفس حیوانی است.

۱. اعتراضات و اشکالاتی که ملاصدرا در عشق هیولا، صورت، عرض و نیز صورت نباتی، به ابن سینا وارد کرده است،

در عشق حیوانی مشاهده نمی‌شود [رک: ۹، ص ۱۸۳]

قوة شهوانی در نفوس حیوانی عبارت از مجموعه سه قوه در نفوس نباتی است؛ یعنی قوه تغذیه کننده، قوه نمودهنده و قوه تولیدکننده، و فعلی که از این دو صادر می شود نیز یکی است؛ ولی در حیوان، به صورت لطیف تر و درخشنده تر است. گرچه معشوق قوه شهوانی در حیوان با معشوق قوای سه گانه ی نباتی تفاوتی ندارد [۱۸، ج ۷، ص ۱۶۵]. بنابراین مبانی ملاصدرا، وجود و به تبع آن عشق، حقیقت واحد ذومراتب است و براین اساس، نفوس حیوانی و نباتی هر دو عشق ارادی دارند و عاشق ارادی اند؛ لیکن به دلیل ضعف وجودی نبات نسبت به حیوان، حیات، علم، اراده و طبعاً عشق، در نبات، ضعیف تر و محدودتر است.

۷. استحسان عشق مجازی انسانی

عشق انسانی والاترین مرتبه عشق در عالم ممکنات است. عرفا بر این باورند که خداوند با خلقت انسان خواست موجودی به جهان عرضه دارد که آینه ای تمام نمای و مظهری از اسماء و صفات او باشد. انسان، وجهی در عالم معنا و رویی در عالم ماده دارد. او از وجه اسمائی خود نمایانگر تجلیات شهودی و فیض مقدس است و از جنبه روحانی خویش، به عالم غیب، اسماء و صفات همانند می شود. همین جامعیت انسان، او را مظهر خلافت الهی کرده است. وجود آدمی چون مردمک چشم است و خدا از دریچه انسان به عالم نظر افکنده است [۶، ص ۱۵۱]. بنابراین عشق انسانی نیز، والاترین عشق و آینه ای از عشق الهی است.

در توصیف عشق انسانی بوعلی سینا در «رسالة العشق»، فصلی با عنوان «عشق ظرفا و جوانان نسبت به زیبارویان» دارد. او در آغاز این فصل، چند مقدمه ذکر می کند. مقدمه نخست این که، هرگاه به یکی از قوای نفسانی، قوه ای عالی تر و شریف تر ضمیمه گردد، سبب می شود که زیبایی و خلوص قوه عالی تر، به آن قوه سرایت کند و از نیکویی و صفای بیشتری برخوردار شود. در نتیجه چنین رخدادی، افعال این قوه نیز، عالی تر، زیباتر و متقن تر خواهند شد. به عنوان مثال، قوه شهویه حیوانی، وقتی به قوه نامیه ضمیمه می شود، آنچه را اسباب نقصان است، از آن می کاهد و یا قوه ناطقه در مقاصد خود از قوه حیوانی استعانت می جوید و به قوه حیوانی لطافت می بخشد.

مقدمه دوم این که، افعال انسان به چند صورت می تواند تحقق یابد: گاهی انسان با نفس حیوانی خود (بدون انضمام نفس ناطقه) افعالی انجام می دهد؛ مانند احساس، تخیل، مجامعت و محاربه. گاهی در مجاورت نفس ناطقه، و با تدبیر ناطقه، فعل و انفعالاتی دارد و آموزش را به صورتی ارزشمندتر، نیکوتر و لطیف تر انجام می دهد. گاهی انسان با قوه متخیله خود اموری انجام می دهد. گاهی به کمک قوه حیوانی و ناطقه، به طور مشترک، آثار و افعالی از او صادر می شود.

مقدمه سوم این که، در هر یک از نهادهای الهی در موجودات، خیریتی وجود دارد. طبعاً، مقدم داشتن برخی از خیرات پایین تر، موجب ضرر و خسارت در خیر بالاتر است؛ به همین شکل، وقتی امور مختص به نفس حیوانی، اگرچه در حیوان غیرناطق، از جمله شرور محسوب نمی شود، اما توجه بیش از حد به آن در حیوان ناطق، از معایب شمرده می شود.

مقدمه چهارم این که، نفس ناطقه و نفس حیوانی که ضمیمه نفس ناطقه است، عاشق هرگونه نظم، ترکیب زیبا و متناسب است؛ اعم از شنیدنی های موزون یا خوردنی های مطبوع یا... هرگاه نفس انسانی، مستعد ادراک کلیات شد درمی یابد، با نزدیکی به معشوق حقیقی، اعتدال و انتظام او افزون تر شده و از بی نظمی و ناهماهنگی دورتر می شود.

حال ابن سینا در پاسخ به این سوال که اشتیاق به دیدن روی زیبا و سیمای موزون، فعل کدامین قوه است، با توجه به مقدمات فوق می گوید: «آن گاه که انسان از نیروهای خود به صورت حیوانی استفاده کند، قوه ناطقه در معرض کاستی و نقص است و به جهت حفظ و صیانت از نفس ناطقه، از این نحوه استفاده از قوا باید اجتناب نماید. این نحوه استفاده، همان عشق مجازی حیوانی است. براین اساس، اگر علاقه به چهره های زیبا به دلیل لذت حیوانی باشد، چنین عشقی شایسته ملامت است.»

اما اگر این عشق، از خصلت های نفس ناطقه باشد، بالطبع امری ممدوح و پسندیده است و اگر بین نفس ناطقه و قوه حیوانی مشترک باشد، از آنجا که شأن قوه عاقله، ادراک کلیات عقلی است، نه جزئیات حسی، هرگاه انسان، صورتی زیبا و دلربا را دوست

بدارد، این دوست داشتن باعث فزونی خیریت است؛ زیرا بنابر مقدماتی که بیان شد، این محبت، مقدمه‌ای برای اتصال به معشوق حقیقی امور عالی و شریف است [۴، ص ۴۱۲]. نتیجه سخن ابن‌سینا این است که عشق مجازی می‌تواند به عشق حقیقی منتهی شود. در حقیقت، طرح کردن بحث عشق مجازی نفسانی، در کلمات فلاسفه و عرفا، بدین منظور است که عشق یک پدیده مافوق طبیعی و رو به خداست؛ خواه معشوق، موضوع جاذب دنیوی و طبیعی باشد یا سعادت جاودانی و ذات اقدس الهی. همچنین عشق که از ادراک جمال و کمال لذت‌جویی ابتدایی آغاز می‌شود هم می‌تواند بر موضوعات طبیعی و ناسوتی (انسان و سایر شئون مادی) محدود شود و هم می‌تواند از حد و مرزهای خاکی عبور کند و به مرزهای افلاکی قدم نهد و به جمال و کمال اصیل و پشت پرده منتهی شود [۹، ص ۲۰۸ و ۲۰۹].

ملاصدرا نیز، عشق مجازی انسانی را مستحسن می‌شمارد و به مدح آن می‌پردازد. او عشق ورزیدن به خوب‌رویان به‌عنوان امری طبیعی و بدون تکلف، در دل و روان بسیاری از اقوام و ملل را موجود می‌داند [۱۸، ج ۷، ص ۱۷۱-۱۷۹]. به اعتقاد او این عشق نفسانی و عقیف در انسان، از نهاده‌های الهی (الواضع الالهیه) است. با عنایت به این‌که همه نهاده‌های الهی، خیر و مستحسن است، این عشق نیز، محمود خواهد بود. عشق ورزیدن و محبت شدید به انسانی که جامع جمال و کمال است، در جان و روان بیشتر انسان‌ها موجود است و اکثریت انسان‌های اهل فضل و علم، از چنین عشقی تهی نیستند. به تعبیر دقیق‌تر، هیچ‌کس نیست که صاحب قلبی لطیف، طبعی ظریف، ذهنی صاف و نفسی پاک باشد، اما با وجود این، در دوران حیاتش از چنین عشقی بی‌بهره باشد [۹، ص ۲۲۶ و ۲۲۷].

وی به بیان این مطلب می‌پردازد که معشوق مجازی، چهره معشوق حقیقی است و به‌همین دلیل، نفس آدمی چون تشنه محبوب مجازی می‌شود، به محبوب حقیقی مطلق که مقصود همه و پناهگاه هر موجود زنده‌ای است، می‌رسد و چهره جانس متوجه آن وجودی می‌شود که منبع همه انوار و معدن همه اسرار است. اگر ظهور جمال الهی در مرتبه نازله وجود تا این اندازه، طالبان را شیفته می‌کند، پس جمال ذاتی و نور درخشان الهی که در نهایت عظمت و بزرگی، چگونه است [۹، ج ۲، ص ۷۷-۸۰].

از دلایلی که ملاصدرا برای حسن و مدح عشق مجازی نفسانی بیان می‌کند، غایت و غرضی است که بر این‌گونه محبت‌ها مترتب است و این اهداف ارزشمند و آثار و فواید عظیمی که در بر دارد، بهترین شاهد بر مدعای کسانی است که این عشق را از فضایل و محسنات می‌دانند؛ نه از رذایل و سیئات. ملاصدرا دو غایت برای این نوع عشق، ذکر می‌کند: نخست، آراسته شدن معشوق، به علوم، آداب، فضایل، مکارم و تهذیب نفوس آنان. دوم، لطافت نفس و نورانیت قلب عاشق [همان، ص ۱۷۲-۱۷۵].

توضیح این‌که عشق ورزیدن و محبت شدید به انسانی که جامع جمال و کمال است، در جان و روان بیشتر انسان‌ها موجود است و اکثریت انسان‌هایی که اهل فضل، علم، کمال و ادبند، از چنین عشقی تهی نیستند. این عشق، ناشی از نیکویی و استحسان شمایل معشوق است و ارباب علوم و صنایع ظریفه، از آن بی‌بهره نیستند. بی‌بهره بودن از این نوع محبت، برای دل‌های سخت و طبایع خشک، قابل تصور است. چنین عشقی به‌وفور یافت می‌شود و از نهاده‌های الهی و کارهای خداوندی است.

۸. اثبات عشق حقیقی خدا به ذات خود

ابن سینا در نمط هشتم/شارات، به این مطلب می‌پردازد که «عشق حقیقی، ابتهاج و شادی ناشی از تصور حضور ذات معشوق است و ذات اقدس الهی، معشوقی است که خیر محض و کمال مطلق است» [۲، ص ۳۵۹ و ۳۶۰]. او اعتقاد دارد که خداوند، از حیث کمال، در بالاترین مرتبه است و از آنجا که هر کمالی، خیر است، پس کمال مطلق (ذات خدا)، خیر مطلق خواهد بود. او تأکید می‌کند که والاترین مبتهج، خداوند است؛ زیرا او از حیث ادراک و کمال، اشد اشیا است و از طبیعت امکان و عدم که دو منبع شرنده، بری است [همان].

خواجه در توضیح این سخنان شیخ می‌گوید: «محبت ورزیدن به خیر، اگر در حد افراط باشد، عشق نامیده می‌شود و هراندازه که خیریت یک شیء، شدیدتر باشد، عشق آدمی به آن بیشتر و قوی‌تر خواهد بود. بنابراین، عشق تام و تمام، جز با ادراک تام و تمام، حاصل نمی‌شود و ثمره چنین ادراکی، طبعاً لذتی تام و ابتهاجی کامل خواهد بود. حال که چنین است، با عنایت به این‌که کمال حقیقی، منحصر در کمال حضرت حق

است، ادراک تام هم فقط ادراک حضرت حق است؛ بنابراین، ابتهاج واجب‌تعالی به ذات خویش، کامل‌ترین ابتهاج است» [همان].

پس از این‌که ابن‌سینا عشق حقیقی را همان ابتهاج ناشی از تصور حضور ذات خدا - که خیر مطلق و کمال محض است - معرفی می‌کند، می‌فرماید: «واجب‌تعالی عاشق ذات مقدس خویش است؛ خواه معشوق دیگران باشد و خواه نباشد. اما چنین نیست که معشوق دیگران نباشد؛ بلکه معشوق خود و دیگران نیز هست.» خواجه دلیل عشق دیگران به خدا را ادراک آن‌ها نسبت به خدا می‌داند و می‌گوید: او همچنان معشوق دیگران است، به حسب ادراکی که دیگران نسبت به وی دارند [همان، ص ۳۶۱].

مطابق اصول فلسفی و مبانی حکمت متعالیه، واجب‌تعالی، منزله از معلولیت است و هیچ‌گونه کاستی در او راه ندارد؛ چرا که او وجود صرف و خیر محض است؛ بنابراین، برترین موجودات از نظر عشق به ذات خود و عشق به خیراتی است که لازمه ذات مقدس اوست و این ذات، هرگز از عشق جدا نمی‌شود؛ بلکه عشق، عین ذات اوست. به بیان دیگر، از آنجا که ذات حق، اتم حسن‌ها و اکمل کمالات را داراست، لذا کامل‌ترین عشق‌ها، مختص به او بوده و او عاشق ذات خویش است. هرچه وجود، کامل‌تر باشد، کمال و حسن بیشتر است و در نتیجه، عشق نیز شدیدتر است و به سبب این‌که حضرت حق، عین حسن و کمال است، واجد کامل‌ترین عشق، به ذات خود است و موجودات، هرکدام به حسب مرتبه وجودی خویش، دارای مرتبه کمال عشق به ذات و آثار خود، و عشق به حضرت حق هستند [۹، ص ۱۳۹ و ۱۴۰].

مطلب دیگر این‌که، صدرا ذات حق را واجد برترین مرتبه عشق، نسبت به ذات خویش می‌داند [۱۸، ج ۷، ص ۱۴۹]. استدلالی که از مضمون کلام او فهمیده می‌شود این است، که چون ذات حق، کل حسن و کمال است، بر خود حاضر و شاهد است و به شهود ذات خود، کل کمال و جمال را مشاهده می‌کند و عشق و مسرت هم چیزی جز درک حسن و کمال نیست. بنابراین، حق در شهود ذات خود، کامل‌ترین عشق و مسرت را داراست و از این‌رو، عالی‌ترین مرتبه عشق و معنای عاشق در ذات حق تحقق دارد. وی می‌گوید: واجب‌تعالی، نقضی در او نیست؛ زیرا او محض حقیقت خیر و وجود است؛

پس او از حیث بهجت و محبت بر ذات خود، اعظم اشیاست؛ بنابراین، برترین موجودات از حیث محبت به ذات خود و خیراتی است که لازمه ذات اوست [همان].

نکته دیگر این که، عشق حق به ذات خود، مشتمل بر عشق او به همه هستی است. به تعبیر او، عشق حق به جمیع موجودات، منطوی در عشق او به ذات خود است؛ چنانکه علم او به جمیع اشیا، منطوی در علم او به ذات خویش است [همان، ص ۱۵۰].

توضیح این که ماهیات، ظهورات عشق هستند؛ منتها عشق ذات حق - که وجود محض و هستی بحت است - به اتم وجه است و عشق او به آثار و مخلوقاتش، پرتو عشق به خود و تابع محبت ذاتی به کمال و حسن اعظم خویش است [۹، ص ۲۸۱].

نتیجه گیری

شیخ‌الرئیس ابن‌سینا در میان حکمای اسلامی، از بنیان‌گذاران و در واقع، از نقطه‌های درخشان آغازین این راه، به‌شمار می‌رود. ایده‌های فلسفی و عرفانی شیخ، منبع الهام برای بسیاری از متأخران او، از جمله شیخ اشراق، خواجه نصیر و به‌ویژه صدرالمآلهین شیرازی بوده است. ابن‌سینا عشق را مساوق وجود و جاری در همه حقایق و وجودات می‌داند و معتقد است هر یک از موجودات، دارای شوقی طبیعی و عشقی جبلی هستند که این عشق، از کمال وجودی آن‌ها محافظت می‌کند و آن‌ها را از نقص ماهوی، رهایی می‌بخشد. وی همچنین به مساوقت عشق و خیر، اشاره می‌کند و معشوق حقیقی را خیر بذاته می‌داند. او عشق را در تمام مراتب هستی ساری می‌داند و قائل به این مطلب است که هر موجودی براساس مرتبه و ظرفیت وجودی خویش، بهره‌ای از عشق دارد. ملاصدرا بر پایه عشق‌شناسی مبتنی بر اصالت وجود، عشق را مساوق وجود و وجود را مساوق خیر بر می‌شمارد. به‌همین خاطر، همان‌طور که وجود را حقیقت واحد ذومراتب می‌داند، عشق را نیز، حقیقتی دارای وحدت تشکیکی بر می‌شمارد.

ابن‌سینا، فصلی از *رسالة العشق* را به وجود عشق در بسائط غیر زنده اختصاص داده است. او به تبیین عشق در هیولا، صورت و عرض می‌پردازد و این سه را واجد عشق، می‌شمارد. ملاصدرا نیز عشق را در این سه موجود، می‌پذیرد؛ با این تفاوت که هیولا، صورت و عرض را موجوداتی بی‌جان تلقی نمی‌کند؛ بلکه براساس حکمت متعالیه، هر کدام از این بسائط، در مرتبه‌ای از هستی و دارای حظی از وجودند. او اثبات عشق در

این بساط را بدون اثبات حیات در آن‌ها، امری ناتمام می‌داند. در تبیین عشق‌های انسانی، عشق ظرفاً و جوانان نسبت به زیبارویان، بسیار مورد توجه ابن‌سینا قرار گرفته است. به باور او چنین عشقی باعث تلطیف سر و تتمیم مکارم اخلاقی در انسان می‌شود. او چنین عشقی را از نهاده‌های الهی در انسان می‌داند و به دلیل مقارنت این عشق با نفس ناطقه انسان، آن را ممدوح می‌شمارد. صدرالمتألهین نیز در حکمت متعالیه خویش، از این اندیشه، بهره‌های فراوان برده است.

ابن‌سینا، همچنین به اثبات عشق، در نفوس نباتی و حیوانی می‌پردازد و تمامی حرکات را ناشی از انگیزه و عشقی می‌داند که در نهاد این موجودات، قرار داده شده است. بالاترین مرتبه عشق، عشق ذات الهی به خویش است که ابن‌سینا با ذکر دلایلی آن را اثبات می‌کند. صدرالمتألهین نیز بر مبنای اصالت وجود، علم، آگاهی و شعور را در تمام هستی، جاری می‌داند و تمام موجودات را واجد حیات، علم و به تبع آن، دارای عشق می‌شمارد و وجه تام و تمام این عشق را به ذات لاحد باری تعالی اختصاص می‌دهد.

منابع

- [۱] ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۶). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. چاپ دوم، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۲] ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۸). ترجمه مجموعه رسائل شیخ‌الرئیس ابن سینا. مترجم: سید محمود طاهری، قم، انتشارات آیت اشراق.
- [۳] ——— (۱۳۷۵). الاشارات و التنبيهات مع الشرح الطوسی. قم، نشر بلاغت.
- [۴] ——— (۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا: رسالة العشق. قم، انتشارات بیدار.
- [۵] ——— (۱۲۹۷). قانون فی الطب. تهران، دارالطباعة علی قلی خان.
- [۶] ابن عربی، محی‌الدین، (۱۳۸۵). فصوص الحکم. مترجم: محمدعلی موحد، تهران، نشر کارنامه.
- [۷] امامی جمعه، سیدمهدی، (۱۳۸۵). فلسفه‌ی هنر در عشق شناسی ملاصدرا. تهران، انتشارات فرهنگستان هنر.
- [۸] جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۶). رحيق مختوم. قم، نشر اسراء.
- [۹] خلیلی، محمد حسین، (۱۳۸۲). مبانی فلسفی عشق از منظر ابن سینا و ملاصدرا. قم، بوستان کتاب.
- [۱۰] سبزواری، هادی، (۱۳۶۰). التعليقات علی الشواهد الربوبیه. تصحیح و تعلیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- [۱۱] سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. چاپ دوم، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۱۲] ——— (۱۳۶۳). سه رساله از شیخ اشراق. تهران، موسسه انتشارات اسلامی دانشگاه لاهور.
- [۱۳] صدرالدین شیرازی، محمد، (۱۳۸۱). کسر الاصنام الجاهلیه. مقدمه و تصحیح و تعلیق: محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- [۱۴] ——— (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح: محمد خواجه‌جوی، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی.

- [۱۵] ——— (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- [۱۶] ——— (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- [۱۷] ——— (۱۳۴۰). *رساله سه اصل*. تصحیح: سیدحسین نصر، تهران، دانشکده علوم معقول و منقول تهران.
- [۱۸] ——— (?). *المشاعر*. اصفهان، انتشارات مهدوی.
- [۱۹] مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۷۵). *مثنوی معنوی*. تصحیح: عبدالکریم سروش، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.