

تبیین دیدگاه هستی‌شناسانه ابن سینا پیرامون عشق

عین الله خادمی^۱
اکرم باغخانی^۲

چکیده

نوشتار حاضر با رویکردی فلسفی عرفانی به بررسی نگرگاه هستی‌شناختی ابن سینا در مسأله عشق می‌پردازد. در این دیدگاه شیخ به نحو تشکیکی بالاترین و نفیس‌ترین مرتبه عشق را مربوط به پروردگار همه عوالم هستی می‌داند، که بیان ایشان عمدتاً در تفکر فلسفی ایشان ناظر به همین مرتبه است. اما آن چه نظر عرفانی ایشان را معطوف به خود داشته است و سبب هستی‌شمولی عشق در دیدگاه پورسینا گشته، علاوه بر عشق ذاتی حق به خویش، مراتب خلقت از بالاترین تا پست‌ترین آن است؛ به این معنا که رتبه بعد مربوط به جواهر عقلی قدسی است که مبتهج به ذات حق و عاشق خیر مطلق‌اند. سومین مرتبه تشکیکی عشق از آن نفوس ناطق فلکی و سپس نفوس کامل انسانی است. چهارمین و پنجمین مرتبه مربوط به نفوس ناطق متوسط و ناقص است و مراتب بعد مشتمل بر سایر موجودات عالم هستی یعنی نفوس حیوانی، نباتی و جمادات است که شیخ این عشق غریزی و نهفته در ذات مخلوقات را عشق آن‌ها به کمال خود می‌داند و این‌گونه با بیان سریان عشق در گستره هستی به دیدگاه عرفا نزدیک می‌گردد.

کلمات کلیدی: عشق، شوق، ابن سینا، کمال، ادراک.

طرح مسأله

مقولهٔ عشق حقیقتی است که از دیرباز مورد توجه بسیاری از اندیشمندان و ادبا و همچنین فلاسفه و عرفا واقع شده است و بزرگان این وادی، دربارهٔ آن مطالب عمیق و دقیقی را مطرح نموده‌اند. در این میان ابن سینا نیز به‌عنوان یک حکیم و فیلسوف صاحب‌نام و شاخص از این امر مستثنا نبوده و بر مبنای اندیشهٔ فلسفی - عرفانی خویش در باب عشق مطالبی را بیان کرده که با مطالعه و تأمل در آثار این اندیشمند می‌توان به آن رسید. اگر چه می‌توان به عشق از ابعاد و منظرهای گونه‌گونی پرداخت، اما مسألهٔ اصلی این پژوهش آن است که دیدگاه هستی‌شناسانهٔ ابن سینا در مقولهٔ عشق چگونه است؟ جهت بررسی این مسألهٔ پژوهشی واکاوی پرسش‌های ذیل در این مقال ضروری است: نخست بحث از مبادی تصویری عشق و این که تعریف پورسینا از عشق چیست؟ با توجه به قرابت واژهٔ عشق و شوق در حکمت و عرفان سینوی ارتباط و وجه تمایز این دو واژه در چیست؟ مسألهٔ دوم این که در نگرگاه ابن سینا آیا عشق امری متواطی است یا مشکک؟ و در صورت مشکک بودن پرسش اساسی که در این جستار شایستهٔ طرح و پیگیری است، این که مراتب متعدد آن چگونه است و پرسش سوم؛ آیا ابن سینا از یک خط فکری مستقیم و یکسانی در آثار خویش در بیان این مبحث برخوردار است و یا بین ابن سینای فیلسوف و عارف در طرح دیدگاه‌های ایشان در نظریهٔ هستی - شناسی عشق تفاوت وجود دارد؟ مقالهٔ حاضر با رهیافتی فلسفی عرفانی و در پرتو آرای شیخ الرئیس به این پرسش‌ها پاسخ خواهد گفت.

مفهوم‌شناسی عشق

از آنجایی که هر پژوهشی مسبوق به بیان واضح مبادی تصویری و تعریف موضوع یا مسألهٔ مورد مطالعه است، برای این که تحلیل کامل‌تر و درک عمیق‌تر و فهم جامع‌تری از نظریهٔ ابن سینا داشته باشیم و به جهت اقتران واژه‌های عشق، شوق و میل در آثار ایشان، لازم است برای تبیین بهتر در ابتدا مفهوم‌شناسی کرده، تعاریف این واژگان در فرهنگ‌ها و کتب لغت مورد کنکاش قرار گیرد. سپس، به جایگاه و ارتباط این مفاهیم در آثار ابن حکیم فرزانه بپردازیم: آن‌چه از کتب لغت در معناشناسی واژهٔ «عشق» برمی‌آید؛ مفهوم لغوی آن مشتق از «عشقه» به معنای گیاه پیچان می‌باشد و به شدت محبت، افراط در دوست داشتن و تجاوز محبت از حد خود

اطلاق می‌شود. (مجمع اللغة العربیة، ۲۰۰۴ م، ص ۶۰۳؛ ابن‌منظور، ۱۹۸۸ م، ج ۹، ص ۲۳۴؛ احمد بن فارس، بی تا، ج ۴، ص ۳۲۱)

معنای اصطلاحی این واژه نیز با معنای لغوی آن مطابقت داشته و از همان تعابیر استفاده می‌شود. (تهانوی، ۱۹۹۶ م، ج ۲، ص ۱۸۱؛ خلف تبریزی، ۱۳۸۰، ص ۳۵۷؛ سجادی، ۱۳۶۱، ص ۳۵۷؛ سهروردی، ۱۳۸۱، ص ۲)

واژه «شوق» در لغت به تعلق چیزی به چیزی و حرکت به سمت آن معنا شده است. (مجمع اللغة العربیة، ۲۰۰۴ م، ص ۵۰۰؛ ابن‌منظور، ۱۹۸۸ م، ج ۷، ص ۲۳۹؛ احمد بن فارس، بی تا، ج ۳، ص ۲۲۹)

در اصطلاح نیز شوق به معنای هیجان قلب هنگام ذکر و یاد محبوب می‌باشد. (تهانوی، ۱۹۹۶ م، ج ۱، ص ۱۰۴۷) و آن چنان که در کتب عرفانی آمده است، شوق حرکتی است به سوی لقای محبوب که وجود آن لازمه صدق محبت است. (ابن عربی، ۱۹۹۳ م، ص ۱۸۲ و کاشانی، ۱۳۸۶، ص ۴۱۱)

«میل» نیز از نظر درون مایه مفهومی به واژه «شوق» نزدیک بوده و در معنا به عدول و روی گردانی به سوی چیزی تعبیر شده است. (ابن‌منظور، ۱۹۸۸ م، ج ۱۳، ص ۲۳۴)

اما با فحص و تتبع در آثار ابن‌سینا در می‌یابیم که در ارتباط این مفاهیم دو چهره از ایشان قابل ترسیم است: در برخی موارد وی به عنوان چهره‌ای فلسفی از شوق و میل در موجودات مختلف عالم هستی سخن می‌گوید؛ چنان‌که در اجسام، میل و شوق طبیعی و قسری را مطرح می‌کند و بیان می‌دارد: جسم در حال حرکت دارای میلی است که به سبب آن حرکت می‌کند و مانع، جز در مواردی که میل و شوق نسبت به آن ناتوان باشد، نمی‌تواند این حرکت شوقی را بازدارد. (ابن‌سینا، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۱۲) و یا آن‌جا که از قوای حیوانی سخن می‌گوید، برای حرکت حیوان، مبادی چهارگانه‌ای قائل است که یکی از آن‌ها شوق می‌باشد. همچنین، نفس حیوان را دارای دو قوه محرکه و مدرکه می‌داند که مبدأ قوه محرکه، شوق است. (همو، ۱۳۶۴، ص ۳۲۱) در مبحث مبادی حرکات نفسانی، شوق را مبدأ آن‌ها دانسته و بر آن استدلال می‌آورد. (همو، ۱۴۰۴ هـ ب، ص ۲۸۵) در ارتباط با حرکت مستدیر افلاک نیز ایشان معتقد به شوقی است که سبب حرکت اجسام و اجرام آسمانی می‌گردد. (همان، ص ۳۸۳) چنان‌که از این گونه مباحث بر می‌آید، ابن‌سینا در اندیشه حکیمانه خود، در تمامی موجودات، میلی طبیعی و شوقی غریزی را نهادینه می‌داند، بدون آنکه این میل و شوق را با عناوینی

چون عشق به کمال، حب ذاتی فطری و ... مطرح سازد و عشق تنها در ارتباط با ذات باری تعالی در این آثار بیان می‌شود.

در حالی که ایشان در دو اثر عرفانی خود، یعنی؛ *رساله‌العشق* و *نمط‌های پایانی اشارات*، به مثابه عارفی سخن می‌گوید که تمام میل‌های طبیعی و شوق نهادی موجودات را ناشی از عشق می‌داند و این‌گونه مطلب را مستدل می‌سازد؛ هر یک از ممکنات به واسطه جنبه وجودی، همیشه شائق به کمالات و مشتاق به خیرات هستند و بر حسب فطرت و ذات از شر و نقصان که لازمه جنبه ماهیت و هیولاست، متنفر و گریزانند. همین اشتیاق ذاتی و ذوق فطری و جبلی را که سبب حفظ و بقای موجودات می‌شود ما «عشق» می‌نامیم که حکمت حق تعالی آن را ایجاب می‌کند. سپس، ابن سینا این عشق را به صورت تفصیلی در تمامی هستی به اثبات می‌رساند. چنان‌که خواهد آمد که در جمادات در سه مورد؛ هیولی، ماده و صورت، آن را به نحو شوقی مطرح می‌کند که ناشی از عشق غریزی آن‌ها به کمال است. در نفوس و صور نباتات نیز مبدأ شوق در قوه مغذیه، منمیه و مولده را عشق می‌داند. همچنین، در ارتباط با حیوانات قائل است که آن‌ها یک نوع انزجار و تنفر طبیعی نسبت به چیزهایی دارند که موافق طبیعت آنها نبوده و در مقابل، اشتیاق و میل دارند به سوی آن‌چه مطلوب آن‌هاست و منشأ آن عشق غریزی و ذوق فطری است. نفوس ناطقه انسانی و نفوس فلکی نیز مادامی که تعلق به بدن دارند، عاشق و شائقند به سوی آن‌چه که در حسن و بهای یکتا و بی‌همتاست. (همو، بی تا، ص ۳۹۷-۳۷۸) در مراحل بالاتر یعنی مرتبه جواهر عقلی و واصلان پاک و خالص الهی و سپس بالاترین مرحله یعنی ذات حق، خاطر نشان می‌سازد؛ اگر چه شوق از لوازم عشق است لکن چون در شوق حرکتی است به سوی تمام نمودن لذت، و در جایی تصور نمی‌شود مگر آنکه معشوق از وجهی حاضر و از وجهی غایب باشد و به عبارتی هم واجد باشد و هم فاقد، در نتیجه در این ذوات مقدس به دلیل فعلیت و عدم قوه و امکان استعدادی، شوق راه نداشته و شوق و اشتیاق از شأن آن‌ها به دور است. (همو، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۸۸)

بنابراین، شوق در نظر ابن سینای عارف، چهره‌ای دیگر می‌یابد و به جز مواردی که ذکر می‌کند، ارتباط تنگاتنگی با عشق می‌یابد و این امر بر مبنای دیدگاه هستی‌شمول ایشان در مسئله عشق است.

تحلیل دیدگاه هستی‌شناختی ابن سینا در مسئله عشق

ابن سینا در آثار متعدد فلسفی - عرفانی خود، به شیوه‌های متفاوتی به مسئله عشق پرداخته است. گاه عشق را به عنوان یک باور بنیان‌دار و اصیل، تنها شایسته ذات الهی می‌داند و گاه به تفصیل در همه

موجودات عالم هستی عشق را به اثبات می‌رساند و آن را عشق موجودات به کمال خویش معرفی می‌کند:

عشق به عنوان صفتی وجودی برای حضرت حق

توجه بیشتر ابن سینا در مسأله عشق معطوف به ذات باری تعالی است و ایشان بالاترین مرتبه عشق را در ذات حق محقق می‌داند و علی‌رغم این که بسیاری از عرفا و زاهدان قرون اولیه از به‌کار بردن این واژه درباره خداوند پرهیز داشته و آن را تجاوز و افراط در حد محبت دانسته که خداوند متصف به افراط نمی‌گردد و یا آن را مستعمل در مفاهیم شهوانی می‌دانستند و یا برخی چون قشیری کلمه محبت را بر عشق ترجیح می‌دادند (دیلمی، ۱۳۹۰، ص ۲۷ - ۲۶؛ قشیری، ۱۳۶۱، ص ۵۶۱ - ۵۶۰) اما ایشان با تعریفی که از عشق الهی ارائه می‌دهد، هیچ مانعی بر آن ندیده و عشق خداوند را در منافات با غنای ذاتی او نمی‌داند. بدین جهت او بر این باور است که خداوند متعال عاشق و معشوق ذاتی است، خواه دیگری به او عشق بورزد یا نوزد. ایشان در برخی از آثار خود با تقسیم ادراک به حسی، خیالی، وهمی، ظنی و عقلی، بالاترین رتبه را در ادراک مربوط به ادراک عقلی دانسته و پس از استناد بالاترین مرتبه ادراک عقلی به حق تعالی می‌گوید: هرچه ادراک عمق و تحقق بیشتری داشته باشد و آن حقیقت ادراک شده زیباتر و شریف‌تر باشد، علاقه قوه درک‌کننده آن و تلذذش از آن بیشتر خواهد بود. بنابراین، آن واجب‌الوجودی که در نهایت جمال و کمال و روشنایی است و خود را با این درجه از کمال درمی‌یابد و تعقلش در نهایت تعالی است و هم عاقل است و هم معقول، ذاتش برای خودش بزرگترین عاشق و سترگ‌ترین معشوق و برترین لذت‌برنده و لذت خواهد بود؛ چرا که لذت چیزی جز ادراک ملائم نیست و حق تعالی هم در نهایت ادراک عقلی و حقیقت ملائم می‌باشد. ابن سینا ضمن اشاره به محدودیت الفاظ، از تعبیری چون لذت، لاذ و ملتذ، در مورد حق تعالی استفاده می‌کند و یادآور می‌شود که اگر کسی بر اساس برخی مبانی - مثل توقیفی بودن اسما و صفات الهی - کاربرد این الفاظ را در مورد حضرت حق نمی‌پسندد و الفاظ دیگری سراغ دارد، آن‌ها را به کار برد. (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۸ - ۱۷؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۵۹۱ - ۵۹۰ و رک: خادمی، ۱۳۸۹، ش ۱، ص ۴۶) در جای دیگر وی بر اساس توجه ذات الهی به خویش، تجلیات و نظام خیر، همین مبحث را مطرح نموده و قائل است چون خداوند متعال عاشق ذات خود است و این ذات، مبدأ کل نظام هستی و خیر مطلق می‌باشد؛ از این‌رو نظام خیر هم بالعرض معشوق اوست. با این تفاوت که این عشق را ناشی از حرکت و شوق ندانسته و می‌گوید: حق تعالی هرگز تحت تأثیر و منفعل از چیزی

نمی‌گردد و اراده‌ای خالی از هر گونه نقص و شوق و غرض دارد. بنابر این، در آغاز، خداوند ذات خویش، نظام خیر موجود و کمال آن را که بر بنیان ذات او استوار است تعقل و ادراک می‌نماید و بدین قرار او عاشق خیر و کمال عالم است. ذات واجب الوجودی که جمال و عظمتی بالاتر از وجود عقلی محض، خیر محض و بری از هر گونه نقص، در مورد غیر او قابل تصور نیست. بنابراین، بزرگ‌ترین عاشق و معشوق واجب الوجودی خواهد بود که در غایت این اوصاف است. (همو، ۱۴۰۴ هـ ب، ص ۳۶۹ - ۳۶۳) در این‌جا ابن سینا بیشتر با تأکید بر مبدئیت نظام خیر، عشق را بالذات به حق تعالی و بالعرض به موجودات منسوب می‌کند.

همچنین، ابن سینا در برخی از آثار، در ذیل اوصاف الهی چون اراده و عنایت، به مبحث عشق الهی پرداخته و بیان می‌کند: ما وقتی چیزی را اراده می‌کنیم، ابتدا آن را تصور کرده و این تصور به دنبال خود شوقی را می‌آورد که سبب حرکت در جهت تحصیل آن می‌گردد. اما در ارتباط با واجب‌الوجود که تامّ، بلکه فوق تامّ است، صحیح نیست بگوییم فعلش برای غرض و به جهت شوق است (چنان‌که در بحث مفهوم‌شناسی اشاره شد که شوق به جهت نقص در باری تعالی راه ندارد) بلکه چون موجودات معلول، صادر از ذات الهی بوده و او عاشق ذات خویش است، اراده خلق آن‌ها را نموده و امکانات به اقتضای ذاتی او موجود می‌گردند. (همو، ۱۴۰۴ هـ الف، ص ۱۷ - ۱۶) و در جایی دیگر در تعریف «عنایت» می‌فرماید: عنایت آن است که اول تعالی خیرخواه و خیررساننده است، عاقل لذاته بوده و عاشق ذات خویش است و مبدأ وجود غیر خود. و چون عاشق ذات خویش است و ذاتش معشوق اوست. پس، هرآن‌چه از ذاتش صادر می‌گردد بر اساس حسن و منطبق با صفات کمالیه ذاتش است. (همان، ص ۱۵۷)

ابن سینا در اثر دیگر خویش، ضمن اشاره به هستی‌شمولی عشق که بازتاب اندیشه عرفانی ایشان است مطالبی در باب مراتب عشق بیان می‌کند که نمایانگر تشکیکی بودن مسأله عشق در نگرگاه اوست و برخلاف روایت مشهور از مشائیان، در دیدگاه ایشان موجودات تباین ذاتی ندارند، بلکه میان آن‌ها اختلاف است و این اختلاف نیز به اعتبار صدرا از جهت اتحاد ماهیت با وجود و اختلاف ماهیات با یکدیگر است که این اختلاف به نوعی به وجود نسبت داده می‌شود. (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۷) بنابراین، می‌توان از کلمات ابن سینا نیز به مبنای تشکیکی بودن عشق در نظر ایشان دست یافت. آن‌جا که می‌گوید: هرچه ادراک کمال و خیر بالاتر باشد، عشق هم در مرحله برتری قرار می‌گیرد که اشدّ آن مربوط به وجود مقدسی است که همیشه مدرک ذات خود و متوجه کمالاتی خود است. در نتیجه عشق او، بالاترین و کامل‌ترین عشق‌هاست. بدین قرار اشدّ مراتب عشق را منحصر به ذات

اقدس اله دانسته و مراتب پائین‌تر را نیز در مراحل بعد معرفی می‌نماید و یا آن‌جا که بحث لذت را پیش کشیده و پس از تعریف آن به یک امر نسبی که بر پایه تفاوت و تغییر چهار گزینه و عامل ادراک، نیل، کمال و خیر استوار است، آن را امری ذومراتب و مشکک می‌داند؛ چنان‌که می‌گوید: اگر موجودی داشته باشیم که از حیث ادراک، نیل، کمال و خیر در بالاترین درجه باشد، باید لذت او هم در برترین مرتبه باشد و بر عکس اگر موجودی باشد که از نظر این عوامل چهارگانه در پایین‌ترین درجه باشد، لذت او نیز در اسفل درجات است و موجودات میان این مراتب هم به تبع موقعیت وجودی‌شان در حد میانه لذت برترین و پست‌ترین‌اند. (همو، ۱۳۷۹، ص ۵۹۰؛ رک: خادمی، ۱۳۸۹، ش ۱، ص ۴۵). پس به تبع لذت کامل‌ترین ذات را در جایی می‌داند که کامل‌ترین ادراک و بالاترین کمال وجود داشته باشد، بنابراین، بالاترین معشوق و معشوق حقیقی واجب‌تعالی است ولیکن ابن سینا در اینجا واژه «ابتهاج» را جایگزین لفظ لذت نموده - برخلاف آثار پیش از این که خود اظهار داشت که ما الفاظی غیر لذت، لاذ و ... سراغ نداریم - و بیان می‌دارد که لذت مخالف نظر جمهور - عرفا - می‌باشد و ابتهاج را به جهت بار معنایی بالاتر و زیباتر گزینش می‌نماید و از عبارت «اجل مبتهج بشیء هو الاول بذاته» استفاده می‌کند که نمایانگر ذوق عرفانی ایشان است. (همو، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۸۸)

مبنای دیگری که ابن سینا در جهت اثبات عشق حق مورد توجه قرار می‌دهد، عینیت صفات با ذات الهی است، بدین ترتیب که چون امتیازی میان ذات و صفات الهی نمی‌باشد، پس عشق هم به عنوان یکی از اوصاف کمالی صریح وجود و ذات اوست و از این مطلب نتیجه می‌گیرد که موجودات یا وجودشان به‌واسطه عشق است و یا وجودشان عین عشق است مانند ذات واجب. (همو، بی تا، ص ۳۷۸ - ۳۷۷)

چنان‌که گذشت، اولین مرتبه تشکیکی عشق، مرتبه‌ای است که توأم با ادراک عقلی و آن هم در مرحله اشد خود می‌باشد. اما یکی از نظریات قابل تأمل شیخ در مبحث عشق «تجلی خیر مطلق» است که از اصول عرفان اسلامی می‌باشد و در پی این نظریه عرفا پیدایش جهان را بر مبنای این اصل دانسته‌اند؛ با این بیان که جمال، اقتضای جلوه داشته، پس حسن ازلی حق با میل به نمود به جنبش در آمده، و در آفاق و انفس به جلوه در می‌آید. ابن عربی می‌گوید: تجلی حق عبارت از ظهور ذات و صفات خداوندی و الوهیت است که در نتیجه آن مراتب مختلف عالم هستی از مجردات و جهان مثال و مادی پدید می‌آیند و هر یک از این عوالم و پدیده‌ها آینه‌وار بهره‌ای از جمال و کمال الهی را به نمایش می‌گذارد و در جای دیگر بیان می‌کند: چون مشیت حق بر این تعلق گرفت که

اسمای حسناى لايتناهى خویش را در یک موجود جامع ببیند، پس آدم را آفرید تا روح جهان و جلای آینهٔ آفرینش باشد. (ابن عربی، ۱۳۶۷، ص ۲۸؛ همو، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۰)

ابن سینا نیز از نظریهٔ تجلی بهره برده و معتقد است که همهٔ موجودات با عشقی غریزی به خیر مطلق عشق می‌ورزند، خیر مطلق هم به عاشقش تجلی می‌کند و این تجلی به حسب مراتب موجودات و اتصال و قرب آن‌ها متفاوت است. نهایت نزدیکی به او قبول تجلی اوست علی‌الحقیقه، یعنی به کامل‌ترین وجهی که ممکن است و آن همان معنایی است که صوفیه آن را اتحاد می‌نامند «وهو المعنى الذى یسمیه الصوفیه بالاتحاد.» وی وجود اشیا را به سبب تجلی او و نیل عاشق به تجلی او را به واسطهٔ جود او می‌داند، یعنی ذات او بذاته متجلی است و تأثیر و واسطهٔ غیری در میان نیست، لکن برخی ذوات به علت قصور از قبول تجلی او محجوبند و این حجاب به جهت ضعف و نقص آن‌هاست و گرنه ذات کریم او همواره ظاهر و متجلی است. (ابن سینا، بی تا، ص ۳۹۴-۳۹۳)

سپس، مراتب عشق را با توجه به دو مبنای تشکیک و تجلی در موجودات مختلف بیان می‌کند که در ذیل مباحث به بیان آن‌ها خواهیم پرداخت. البته بیان این نکته بر آگاهان با مبنای حکمت سینیوی و عرفان ابن عربی مستور نیست، گرچه هر دو اندیشمند از تشکیک و تجلی بهره می‌گیرند و از این جهت میان آن‌ها تشابه وجود دارد، اما با توجه به پذیرش وحدت وجود شخصی در عرفان ابن عربی، این دو مقوله در نظام عرفانی ابن عربی در قیاس با حکمت سینیوی معنای عمیق تری می‌یابد.

حال در این‌جا پس از تبیین دیدگاه وی دربارهٔ عشق در ساحت مقدس ربوبی، نظریهٔ ابن سینا را در مورد سریان عشق در عالم جبروت مورد کندوکاو قرار می‌دهیم:

عشق در عقول مجردة

ایشان قائل است؛ دومین مرتبهٔ تشکیکی عشق و نخستین بارقهٔ تجلی الهی در ابتدا مختص به ملکی است که آن را عقل کلی یا فعال می‌نامند. زیرا جوهر ذاتی او مستعد تجلی الهی است و همانند صورتی که در آینه می‌افتد و تجلی‌گر شخص صاحب صورت است، این‌جا هم واجب تعالی صاحب صورت است و عقل فعال، تجلی و مثال اوست، یعنی عقل فعال بدون واسطهٔ هیچ موجودی تجلی خدایی را می‌پذیرد و به واسطهٔ ادراک ذات خود و سایر معقولاتی که در اوست، همیشه بالفعل و ثابت است و در مرتبهٔ بعد این رشحهٔ فیض و تجلی الهی به سایر عقول مجرد تعلق می‌گیرد که در بالاترین مرتبهٔ ادراک پس از باری تعالی و عقل فعال قرار دارند. اینان مبتهج به ذات حق و عاشق کمال و جمال اویند و در این مرتبه هم به دلیل برائت آن‌ها از قوه و استعداد شوق راه ندارد. وی علت

این اثبات و فعلیت را این گونه بیان می کند که هر موجودی که بدون فکر و بدون نیاز داشتن به حس و تخیل، معقولات را تصور کند، از فعلیت و ثبات برخوردار است. (ابن سینا، بی تا، ص ۳۹۴؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۶۱)

از منظر ابن سینا عشق تنها مختص به ساحت الوهی و عقول مجرد نیست، بلکه ما می توانیم تجلی عشق را در عالم افلاک نیز نظاره گر باشیم:

عشق به عنوان صفتی برای افلاک

مرتبه بعد که شیخ در موارد متعدد از آن یاد کرده، عشق در نفوس فلکی یا افلاک است. ایشان این عشق را توأم با نوعی شوق می داند که در راستای شباهت یافتن به خیر محض (معشوق) در افلاک صورت گرفته و سبب حرکت مستدیر آن ها و اجرام سماوی می گردد. وی می گوید: حرکات مختلف در افلاک و جنبش نفوس اجرام آسمانی ممکن نیست که به جهت انگیزه شهوانی یا غضبی باشد بلکه لازم است این تحریک همچون حرکات ما، ناشی از عقل عملی بوده و به خاطر معشوق مختاری صورت گیرد. معشوق هم از دو حال بیرون نیست؛ یا برای رسیدن به ذات یا حال معشوق است و یا به جهت وصول به چیزی که شبیه ذات یا حال معشوق است. در دو صورت اول حال از دو قسم بیرون نیست، یا متحرک به ذات و حال معشوق خواهد رسید که در این صورت لازم است پس از نائل گشتن به مقصد متحرک از حرکت باز ایستد و حرکت آن به سکون تبدیل شود، که این گونه نیست و یا آن که هرگز به غایت نمی رسد، پس اجرام سماوی با این حرکت خود، طالب امر محالی خواهند بود که آن هم ممکن نیست. پس غایت، رسیدن به حالی شبیه ذات یا حال معشوق است و آن هم بر دو قسم است: یکی حال مستقر و ثابت و دیگری غیر قار و غیر ثابت. قسم اول هم محال است؛ چرا که لازمه آن توقف یا طلب محال است. بنابراین، حالت دوم باقی می ماند؛ یعنی غایت افلاک و اجرام آسمانی برای نیل به حالی است که همانند حال معشوق بوده، اما ثابت و مستقر نمی باشد. پس امر آن ها پیوسته و تعاقبی است و هر عددی که بالقوه فرض گردد به ناچار به فعلیت خواهد رسید. پس متشوق شبیه عقول خواهند بود که بالفعل هستند و خیر از آن ها تراوش می کند و این تشبه نهایتاً به جهت شباهت یافتن به خیر نهایی از حیث بقا در کمال اکمل تا آخرین حد ممکن و برآمده از شوق تعقل کمال است. محرکی که به واسطه عشق، حرکاتی مستدیر و متصل در افلاک ایجاد نموده و نهایتی برای آن متصور نمی شود (همو، ۱۴۰۴ هـ الف، ص ۱۰۴؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۵۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۳۳-۶۲۶ همو، ۱۴۰۴ هـ الف، ص ۱۰۴؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۵۹).

در نظر ابن سینا علاوه بر این رتبه یعنی افلاک، عشق در نفوس الهی نیز سریان داشته و وی این مرتبه از عشق مشکک و تجلی ربانی را نیز مطرح می‌نماید:

عشق به عنوان صفت نفوس الهی

ابن سینا قائل است این نفوس شایسته و سزاوار نیست که به آن‌ها صفت الهیت اطلاق گردد، مگر آن که به معرفت حق تعالی نائل شده باشند و معرفت آن‌ها نیز در گرو شناخت علل حقیقی خصوصاً علت اولی است و چون علت اولی، هم برحسب حقیقت ذات خود و هم از جنبه مفیض بودن خویش خیر مطلق است. بنابراین، نفوس متأله که از معرفت و ادراک عقلانی برخوردار بوده، خیریت مبدأ اول را درک نموده و عاشق و شائق به‌سوی اویند.

پس علت اولی معشوق نفوس الهی است و آن نفوس به‌واسطه نسبت و تشبه به حق تعالی به عشق او موسوم‌اند. و در واقع عشق آن‌ها به جهت عقلی به امور ذاتاً کامل، زیبا و مبرای از نقص و تغییر به نحو ثابت و مداوم تعلق گرفته است. (همو، بی تا، ص ۳۹۲ - ۳۸۹؛ همو، ۱۹۷۸ م، ص ۹۰) در واقع مرتبه بعد تجلی الهی نصیب این نفوس شده و از آن سوی این نفوس، معشوقات تجلی‌گر خود نیز هستند. همان‌گونه که در کلمات معصومین علیهم‌السلام در شأن اینان آمده است: هریک از بندگان من دارای فلان اوصاف باشند، عاشق من شده و من نیز عاشق آنها می‌شوم. (شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۰۲) و این از آن‌روست که بنا بر حکمت الهی هیچ یک از فضائل وجودی مهمل و معطل و نهاده نمی‌شود، گرچه در نهایت فضیلت نباشند. پس خیر مطلق عاشق است به حکمت ذاتی خویش به کسانی که به کمالات او نائل گردند. هرچند وصول به نهایت آن کمالات برای موجودات محال است. (ابن سینا، بی تا، ص ۳۹۷ - ۳۹۳) شیخ در اشارات این مرتبه را به مرتبه عاشقان مشتاق تعبیر می‌کند؛ چنان‌که از کلام وی برمی‌آید، در این مرتبه شوق راه داشته و اینان از آن جهت که مشتاقند دچار رنجی محدود هستند، که البته این رنج به جهت امید به وصال لذت بخش می‌باشد و از این شوق رها نمی‌شوند، مگر در حیات اخروی. (همو، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۹۱)

علاوه بر نفوس الهی، از منظر شیخ سایر نفوس بشری نیز سزاوار اطلاق عشق بوده و از این تجلی ربانی بهره‌مند هستند:

عشق در دیگر نفوس بشری

مرتبۀ بعد صنفی از نفوس بشری‌اند که متردّد میان جهت ربوبیت و زندگی پست دنیوی هستند و سپس نفوسی که در عالم طبیعت منکوس و منحوس‌اند. ابن‌سینا در رابطه با عشق این دو مرتبه می‌گوید: شأن قوه عاقله آن است که اگر به مناظر نیکویی رسید، باید آن را با چشم محبت بنگرد و خواهان امور پسندیده باشد. حال اگر این طلب، کار قوه حیوانی و شهوانی باشد و قوه ناطقه در آن دخالت نداشته باشد، به جهت تبعیت از لذت حیوانی از جمله افعال قبیح و اعمال زشت محسوب می‌شود و صاحب آن نزد عقلا مذموم و مستحق عذاب الیم آخرت است. گویا ابن‌سینا همین نوع از عشق را در کتاب *قانون خویش* مطرح کرده و به مثابۀ بیماری شبیه مالیخولیا به آن نگریسته و سپس به بیان راه‌های معالجه و درمان آن می‌پردازد. (همو، ۱۳۷۰، ج ۳/۱، ص ۱۳۶ - ۱۳۵) ایشان این نوع از عشق را برگرفته از ادراک حسی، ظنی، وهمی یا خیالی می‌داند که البته اگر با مشارکت قوه ناطقه باشد دیگر مذموم و ناپسند نبوده و حتی می‌تواند وسیله‌ای جهت آمادگی و دریافت عشق حقیقی گردد (همو، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۹۱؛ همو، بی تا، ص ۳۸۷ - ۳۸۶). به عبارت دیگر: می‌توان این دوگانگی در مسأله عشق را تحت عنوان تقسیم عشق به مجازی و حقیقی مطرح نمود:

صورت اول، مختص به قوه حیوانیت انسان است که در آن فرد، صرفاً در آرزوی دیدن روی زیبا و سیمای دل‌فریب است و محبت، حرص و طمع تماشای صورت زیبا دارد. به چنین عشقی، عشق لطیف و جوان‌مردی اطلاق نمی‌گردد، بدین سبب که انسان در آن از نیروی شهوت به صورت حیوانی استفاده می‌کند و قوه ناطقه در معرض کاستی، نقص و قصور واقع می‌شود. چنین عشقی همان عشق مجازی حیوانی و شهوانی است و اختصاص به نفس ناطقه انسان ندارد. به این دلیل که مقتضای شأن نفس ناطقه، ادراک کلیات عقلی است، نه امور جزئی حسی. بنابراین، اگر انسان، چهره زیبایی را دوست بدارد و این محبت به دلیل لذت حیوانی باشد که خاستگاه آن شهوت بهیمی محض است، سزاوار سرزنش و ملامت است.

اما صورت دوم؛ ابن‌سینا می‌گوید: چون شأن قوه عاقله و اقتضای آن، ادراک کلیات عقلی است، پس هرگاه انسان، صورت زیبایی را به جهت وجه تجردی آن دوست بدارد، این امر وسیله‌ای برای ارتقای در خیر است. از این‌رو چنین محبتی زمینه‌ای برای اتصال به معشوق حقیقی و امور عالی شریف خواهد بود و این عشق، لطافت طبع، دانایی و فتوت نامیده می‌شود و فضیلت بزرگی است. (همان، ص ۳۸۷ - ۳۸۶)

ابن سینا در دیدگاه عرفانی خویش، سایر موجودات عالم هستی را از موهبت عشق بی‌نصیب ندانسته و دربارهٔ آن‌ها نیز عشق را مطرح می‌سازد:

عشق به عنوان صفت عام همهٔ موجودات

در دیدگاه شیخ‌الرئیس کلیهٔ موجودات نظر به جنبهٔ وجودی خود، همیشه شائق به کمالات و مشتاق به خیرات بوده و از نقص و فقر به دوراند و بنابر حکمت بالغهٔ الهی عشقی غریزی در نهاد همهٔ موجودات است که جدا از آن‌ها نیست. بدین سبب که اگر عشق بیگانه از موجودات باشد، موجب می‌شود بنابر جنبهٔ وجودی خویش، محتاج به عشق دیگری شوند تا بتوانند آن عشق کلی را محافظت نمایند، یا آن که قادر بر تحصیل آن باشند و در این صورت یکی از دو عشق باطل خواهد بود و حال آن که تعطیل در وجود جایز نیست. چون وجود منبع خیرات و سرچشمهٔ کمالات است و نفوس برحسب فطرت طالب خیرند، پس در همهٔ آن‌ها عشقی جلیلی حضور دارد. (همان، ص ۳۷۷ - ۳۷۶)

به همین جهت وی حتی در مراتب نفوس حیوانی، نباتی و جمادی هم عشق را مطرح می‌نماید؛ چنان‌که ایشان در رتبهٔ بعد از نفوس ملکی، فلکی و انسانی قائل به تجلی عشق در نفوس حیوانی بوده، عدم حضور این عشق را موجب اهمال و ابطال قوای حیوانی می‌داند. بوعلی در این‌جا تقسیم بندی‌ای را ذکر می‌کند با عنوان عشق طبیعی و اختیاری. عشق طبیعی آن است که حاملش تا به مقصود نرسد آرام نمی‌گیرد، مانند سنگی که از بالا هیبوط نماید، می‌خواهد به موضع طبیعی خود برسد و اگر مانعی برای آن پیش آید، می‌کوشد تا آن را برطرف سازد. و عشق اختیاری که حامل آن می‌تواند از مقصد خود به دلیل خیر بالاتر و یا دفع ضرر مهم‌تری اعراض نماید. مانند حیوانی که خوردن طعام نهایت آرزوی اوست، اما با مشاهدهٔ حیوان درندهٔ دیگری منافع فرار را ترجیح داده و از غذا صرف نظر می‌کند. (همان، ص ۳۸۳ - ۳۸۰)

مرتبهٔ بعد وجود عشق در نفوس و صور نباتات می‌باشد که ابن سینا با توجه به تقسیم قوای نباتی به تغذیه، تمییه و تولید مثل؛ عشق مختص به قوهٔ مغذیه را مبدأ شوق نبات به غذا، عشق در قوهٔ تمییه را منشأ اشتیاق به تحصیل زیادت و عشق در قوهٔ مولده را مبدأ شوق به پدیدآوردن موجودی شبیه به خود می‌داند و روشن است که منظور ایشان در این نوع از عشق، عشقی بدون ادراک و غریزی و ذاتی در جبلت نباتات است. (همان، ص ۳۸۵)

و اما پایین‌ترین مرتبهٔ عشق، رتبهٔ بسائط غیرحیه (جمادات) می‌باشد، یعنی هیولا، صورت و عرض. بوعلی عشق هیولا را نوعی عشق فطری به صورت می‌داند که هیولا هیچ‌گاه نمی‌تواند بدون صورت

تحقق داشته باشد و پیوسته ملازم و عاشق صورت خویش است و از سویی عشق غریزی صورت بدین‌گونه بیان می‌گردد که صورت همیشه اوقات مقرون با موضوع خویش است و عشق به موضوع پیوسته او را در اشتیاق و طلب موضوع نگاه می‌دارد. اما عشق در اعراض هم به‌واسطه همان مقارن بودن با موضوع است، چون اگر موضوعی نباشد، اصلاً عرض وجود خارجی ندارد و عرض هم هیچ‌گاه از عشق غریزی فطری به موضوع خالی نیست. (همان، ص ۳۷۹ - ۳۷۸)

چنان‌که ملاحظه گردید شیخ در اواخر عمر خویش، در دو اثر *رسالة العشق و اشارات و تنبیهات* (نمط‌های آخر) از سریان و تجلی عشق الهی به موجودات سخن گفته است و بیان او به دیدگاه عرفا نزدیک گشته و در همین راستا درباره سریان عشق در همه موجودات چنین می‌گوید: همه موجودات عالم هستی متلبس به لباس عشق بوده و هیچ ذره‌ای خالی از این گوهر وجودی نیست و همه موجودات طفیلی عشقند. درحالی‌که پیش از این ابن‌سینا همین مطالب و از جمله آن، بحث ماده و صورت، جوهر و عرض، قوای نفس، قوای حیوانی و نباتی و ... را در سایر آثار مطرح نموده، بدون آن-که عشق را منشأ تعلق و ارتباط در اجزای عالم و قوای موجودات بدانند. به عنوان مثال ایشان نفس را دارای دو قوه عامله و عالمه دانسته و قوه عامله یا همان عقل عملی را مبدأ قوه شوقیه‌ای می‌داند که سبب امور اختیاری در انسان می‌گردد. (رک: همو، بی تا، ص ۵۴ - ۴۹) ابن‌سینا همین مطلب را تحت عنوان عشق اختیاری در نفوس حیوانی بیان می‌کند. اما همو آن‌جا که در بحث قوای حیوانی و نباتی به معرفی و کار آیی هر یک از قوا می‌پردازد، سخنی از عشق و شوق به میان نمی‌آورد. (رک: شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۴۶ - ۷۴۰) حال آن‌که در *رسالة العشق* منشأ این قوا را عشق غریزی معرفی می‌نماید. در باب ارتباط ماده و صورت نیز در مواضع متعدد سخن از اتصال و عدم مفارقت این دو از یکدیگر می‌گوید و این مقارنت دائم را یک میل طبیعی می‌نامد که همین ارتباط طبیعی در آثار عرفانی ایشان نام عشق به خود می‌گیرد و ... (رک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ب ص ۷۲؛ همو، ج ۱، نمط ۱، فصل ۱۹ - ۱۷؛ همو، ۱۹۹۹ م، ج ۳۴، ص ۲۷۴)

بر آیند جستار

ابن‌سینا در آثار متعدد فلسفی - عرفانی خویش به طرق مختلف به مسأله عشق پرداخته است. اما رهیافت ما در این مقال از آرای هستی‌شناختی ایشان در مبحث عشق این بود که ما با دو چهره از ابن‌سینا مواجه هستیم: نخست چهره فلسفی و حکیمانانه ابن‌فیلسوف و حکیم وارسته، که عشق را

تنها سزاوار ذات حق دانسته و از اتحاد عشق و عاشق و معشوق در مورد حق تعالی سخن می‌گوید و در مورد مخلوقاتی چون نفوس، حیوانات، نباتات و جمادات تنها شوق را مطرح می‌سازد و سخنی از عشق به میان نمی‌آورد. در حالی که در اندیشه و چهره عرفانی این عارف برجسته، شوق ریشه در عشقی غریزی دارد که در نهاد تمامی موجودات عالم هستی قرار داده شده است و این عشق در پرتو رشحات فیض الهی به هر آنچه لباس هستی بر قامت آن افکنده شده، تعلق می‌گیرد. بر اساس دیدگاه هستی‌شناسانه برآمده از آثار عرفانی وی، عشق امری تشکیکی است که عشق باری تعالی به دلیل شدت تعقل و ادراک، شایسته برترین مرتبه آن بوده و با تجلی عشق حق تعالی، سایر مراتب بسته به جایگاه وجودی خود از بالاترین تا پست‌ترین آن‌ها، از این تجلی فائز و بهره‌مند می‌گردند. بیان این عشق در نهاد همه خلقت، مبین دیدگاه عرفانی ایشان است.

منابع و مآخذ

- [۱] ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۴)، *الاشارات و التنبيهات*، شرح طوسی و محاکمات رازی، تحقیق: کریم فیضی، قم، مؤسسه مطبوعات دینی.
- [۲] ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۹۷۸ م)، *الإنصاف*، کویت، وكالة المطبوعات.
- [۳] ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۵۱۴۰۴ هـ.ق)، *التعليقات*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- [۴] ابن سینا، حسین بن عبدالله، (بی تا)، *الرسائل (رسالة العشق)*، قم، انتشارات بیدار.
- [۵] ابن سینا، حسین بن عبدالله، (بی تا)، *الرسائل (عیون الحکمة)*، قم، انتشارات بیدار.
- [۶] ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۵۱۴۰۴ هـ.ق)، *الشفاه (الالهيات)*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- [۷] ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۰)، *القانون فی الطب*، ترجمه عبدالرحمن شرف‌کندی، تهران، انتشارات سروش.
- [۸] ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۹)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

[۹] ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۹۹۹ م)، *النکت و الفوائد فی العلم الطبيعي*، در: مجموعه الفلسفه الاسلامیه، زیر نظر: فوادسزکین، فرانکفورت(آلمان)، منشورات معهد تاریخ العلوم العربیه و الاسلامیه.

[۱۰] ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۳)، *مبدأ و معاد*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

[۱۱] ابن عربی، محی الدین، (۱۳۶۷)، *الرسائل (رسالة الغوثية)*، تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی.

[۱۲] ابن عربی، محی الدین، (۱۳۶۴)، *الفصوص الحکم*، شرح تاج الدین حسین بن حسن خوارزمی، تهران، انتشارات مولی.

[۱۳] ابن عربی، محی الدین، (۱۹۹۳ م)، *کتاب المعرفة*، تحقیق: سعید عبد الفتاح، بیروت، دارالمتنبی.

[۱۴] ابن منظور، (۱۹۸۸ م)، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

[۱۵] ابن فارس، (بی تا)، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قم، دارالکتب العلمیه.

[۱۶] تهانوی، محمدعلی، (۱۹۹۶ م)، *کشاف اصطلاحات الفنون*، لبنان، انتشارات ناشرون.

[۱۷] خادمی، عین الله، «جستاری درباره چیستی لذت از منظر ابن سینا»، مجله فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۸۹.

[۱۸] خلف تبریزی، محمدحسین، (۱۳۸۰)، *برهان قاطع*، تهران، انتشارات نیما.

[۱۹] دیلمی، ابوالحسن، (۱۳۹۰)، *عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف*، ترجمه قاسم انصاری، قزوین، انتشارات سایه گستر.

[۲۰] سجادی، جعفر، (۱۳۶۱)، *فرهنگ علوم عقلی*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

[۲۱] سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۸۱)، *حقیقه العشق*، به کوشش: حسین مفید، تهران، انتشارات مولی.

[۲۲] شیرازی، محمد بن ابراهیم (مالصدر)، (۱۳۸۲)، *شرح و تعلیقه بر شفا (الهیات)*، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- [۲۳] شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبية*، مقدمة جلال الدين آشتياني، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد.
- [۲۴] شیرازی، محمد معصوم، (۱۳۷۴)، *طرائق الحقائق*، تهران، انتشارات سنایی.
- [۲۵] قشیری، (۱۳۶۱)، *رسالة قشيرية*، تصحيح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۲۶] قونوی، صدرالدین، (۱۳۸۹)، *اعجاز البيان في تأويل أم القرآن*، ترجمة محمد خواجه‌ای، تهران، انتشارات مولی.
- [۲۷] مجمع اللغة العربية، (۲۰۰۴ م)، *معجم الوسيط*، مصدر، مكتبة الشروق الدولية.
- [۲۸] کاشانی، عزالدین، (۱۳۸۶)، *مصباح الهداية و مفتاح الكفاية*، تصحيح: جلال الدين همایي، تهران، انتشارات هما.

Archive of SID