

بررسی تحلیلی ماهیت و کارکرد عقل و عشق از دیدگاه حکمت سینایی و نوسینائیان

ملیکا رستمیان دلاور

کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه الزهراء

چکیده

ارتباط عقل و عشق، از مهمترین مباحث موردنظر بین فلاسفه و برخی از عرفاست. فلاسفه نگاه عقلی در پیش گرفتند و عرفا راه عشق و بی‌شک اکثر لغزش‌ها و نزاع‌ها، برخاسته از عدم تأمل و دقت در معنا و حقیقت این دو کلمه است که در طول تاریخ زندگانی بشر، خسارت‌های سنگینی بر مردم تحمیل کرده است. در این میان، بوعلی که همواره معروف به فیلسوف عقل‌گرا و از اصحاب منطق بوده است، رساله‌ای در باب عشق به رشته تحریر درمی‌آورد که به ظاهر منافی شهرت وی می‌باشد؛ اما با بررسی دیدگاه‌های ایشان می‌توان به روح کلی و حاکم ایشان بر مسائل فلسفی پی برد. ایشان بیان می‌کنند، عقل به واسطه عشق به کمال، هبوط کرده است و عرفا کسانی هستند که عقل نظری، در آن‌ها به کمال رسیده است و عشق هم ثمره این کمال است، بنابراین این دو، عصاره‌ای درهم‌تنیده هستند که در وادی حقیقت تفکیکی بین این دو نیست.

کلید واژه‌ها: ابن سینا، عشق، عقل، کارکرد عقل و عشق، محبت، مراتب عقل.

مقدمه

از ازل تا به امروز، مسئله ارتباط عقل و عشق، یکی از مباحث مهم در مکاتب بشری بوده است و هر مکتب هم به جهان بینی‌ای قوام یافته است و از ابزار خاصی، جهت شناخت و معرفت بهره برده است.

پژوهش روبرو، به بررسی آراء فیلسوف بزرگ ایرانی، ابوعلی سینا و پیروانش در موضوع مناقشه برانگیز، عقل و عشق پرداخته است.

از ازل تا به امروز، انسان جستجوگر، همواره به دنبال این بوده است، که بداند از کجا آمده و راه به کجا خواهد برد. توجه به ارتباط بین این دو، همواره نظرات گوناگونی را، پدید آورده است، تا آنجا که اکثر فلاسفه و عرفا به این موضوع پرداختند. فلاسفه نگاه عقلی به این قضیه کردند و عارفان راه عشق را در پیش گرفتند، البته عده‌ای از عرفا، عقل را معیار سنجش مکاشفات می‌دانستند و معتقد به سازگاری رابطه این دو بودند و بیان می‌کردند، رابطه‌ای عقل و عشق هیچگاه رابطه تقابل نیست و می‌توان این دو را به انواع مختلف جمع کرد. در این میان، از آنجا که، مسئله عقل و عشق در مکتب بوعلی، کارکرد اجتماعی و عرفانی بسیار بالایی دارد، لذا بر آن شدیم، در این تحقیق عقل و عشق را از نظر مکتب سینوی، بررسی نماییم، این اهمیت نزد بوعلی، تا حدی است که در رساله‌ای مستقل به موضوع عشق پرداخته است.

ادبیات نظری

عقل در لغت

عقل درمعانی و ترکیبات زیادی به کار رفته است و بعضی از آنها از بعضی دیگر متداول تر هستند، این واژه در اصل، لفظی عربی است، به معنای بستن و نگه داشتن. لغت نامه نویسان، معانی از قبیل، نهی، بازداشتن، داروی شکم، دریافتن و دانستن، ادراک، خردمند شدن، نقیض جهل، فهم و تدبیر در کاری کردن، بستن ساق پاهای شتر، به کار برده‌اند.

عقل در قرآن و روایات

در قرآن، اگر چه واژه عقل، به صورت اسمی یا مصدر واضح نیامده است، اما مشتقات آن، بیش از چهل بار به کار رفته است، الفاظی مانند تفکر، تدبیر و علم، ادراک، بصیرت. مانند آیه ۱۰ سوره ملک، « قالو و کنا نسمع او نعقل و ما کنا فی اصحاب سعیر(کفار در روز قیامت می‌گویند، اگر گوش شنوا داشتیم یا خودمان اهل ادراک و تعقل بودیم، امروز در زمره اهل آتش نبودیم)».

«ذَلِكِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (این چنین خداوند آیات خود را برای شما تبیین می‌کند، شاید که اندیشه کنید)»
قرآن عقل را، هدیه الهی می‌داند، که انسان را به سوی حقیقت رهنمون می‌کند و او را از گمراهی نجات می‌دهد، قرآن انسان را از پیروی از گمان و ظن منع کرده است و عوامل این بازدارندگی تعقل است.

واژه‌های نظیر نهیه، حجر، قلب، لب، فواد، امر، ملک، روح، نور و قلم هر یک به معنای عقل آمده است.
از آن جهت که قرآن وظایف گوناگونی را به عهده عقل نهاده است، چه تفکر، چه انجام افعال، پس می‌توان گفت که قرآن، هم به عقل نظری التفات داشته است و هم عقل عملی.

عشق در لغت

با توجه به کتب لغت، عشق به معنای زیر یافت شده است.

در فرهنگ معین، از عشق، به عنوان گیاهی از تیره عشقه، نامبرده شده است.(معین، ۱۳۶۰: ۲۳۰۴). در برهان قاطع خلف تبریزی، عشق را نوعی از لبلباب میدانند، که گیاهی ست و به فارسی عشق پیچان خوانند(خلف تبریزی، ۱۳۴۲: ۱۳۷۵).

در فرهنگ فارسی عمید هم عشق به معنای دوست داشتن به حد افراط و شیفتگی و دلدادگی و دلبستگی و دوستی مفرط بیان شده است (عمید، ۱۳۸۹: ۷۵۹).

ابن منظور در بیان عشق می‌فرماید، عشقه نام گیاهی است، که دور درخت بیچد و درخت را فرا گیرد، تا حدی که درخت را زرد و بی بار کند و نهایت آن را خشک می‌کند (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۲۵۱).

مرحوم الهی قمش‌های می‌فرماید، عشق، قوه حب و محبت کامل، به معشوق است، این حالت محبت شدید، عشق است (الهی قمش‌های، ۱۳۶۳: ۱۳۹، ۱۴۰).

محمدعلی التهانوی، در کتاب کشف اصطلاحات الفنون آورده است، عشق گیاهی است که بر تنه درخت می‌پیچد و آن را خشک می‌کند و طراوت خود را حفظ می‌کند و درخت را ضعیف می‌سازد (التهانوی، ۱۱۵۸: ۱۰۱۲).

سجادی در فرهنگ علوم عقلی آورده است، عشق به معنای دوستی زیاد است و و عشق از عشقه است و گیاهی است که اگر به دور درخت پیچد آن را زرد می‌کند (سجادی، ۱۳۶۱: ۳۵۷).
حافظ گوید

نقش هر پرده که زد راه به جایی دارد
که خوش آهنگ و فرحبخش صدایی دارد

مطرب عشق عجب ساز و نوایی دارد
عالم از ناله عشاق مبادا خالی

عشق در اصطلاح

عشق، دارای مقامی ارزشمندتر از فکر و اندیشه و ذکر است و اقوالی متعدد، در این باب گفته شده است، فلاسفه عشق را کیف نفسانی می‌دانند و اگر شدت حب به حدی برسد، که عاشق به جز معشوق نبیند، به این حالت عشق گویند (الهی قمش‌های، ۱۳۶۳: ۱۳۹).

همانطور که در فلسفه، عقل مهمترین رکن کشف حقیقت، به شمار می‌رود، در عرفان هم عشق مهمترین رکن طریقت است، که هستی بر آن استوار است، البته عده‌ای از عرفا، عقل را معیار سنجش مکاشفات می‌دانستند و معتقد به سازگاری رابطه این دو بودند و بیان می‌کردند، رابطه‌ای عقل و عشق هیچگاه رابطه تقابل نیست و می‌توان این دو را به انواع مختلف جمع کرد.

آقای قمش‌های، در کتاب حکمت الهی عام و خاص از قول افلاطون بیان کرده‌اند، که عشق جنون الهی است، که ارواح و نفوس عالی، به این جنون، دچار می‌شوند و علاج آن نیز جز وصال به معشوق، نخواهد بود (همان: ۱۴۰).

عشق جذبه و الهام الهی و تحریک روح قدسی است، بسوی اقلیم حسن و زیبایی. کاری که از غیر عشق بر نیاید، عشق انجام دهد و درمان هر درد است. فرمانده کل قوای وجود و معزول کننده حکم عقل و شهود است، الم لذیذ و لذت الیم جان انسان است. عشق غلبه میل است، بر هر حب و اشتیاقی که در دلهاست، عشق مغناطیس روحهای لطیف و حساس است بجانب حسن و کمال. عشق آتش شوق الهی است که شوق ما سوی الله را پاک می‌سوزاند و نابود می‌کند. عشق نور خداست که از هر افق حسن و زیبایی تابش کند و قوای ادراکی را مشغول خود سازد (همان: ۱۴۶).

عشق آتشی است، که در قلب واقع شود و محبوب را بسوزد، عشق دریای بلا و جنون الهی و قیام قلب است با معشوق بلاواسطه و عشق را به حقیقی و مجازی تقسیم کرده‌اند (سجادی، ۱۳۷۰: ۵۸۱، ۵۸۲).

حکیم سهروردی، برای عشق اهمیت زیادی قائل است و می‌گوید، که عشق حبی مفرط است، که در همه هستی جریان دارد، چه در موجودات نوری و چه در موجودات غیر نوری. همه موجودات به حکم عشق فطری، در جریان و حرکتند و اساس جهان آفرینش بر عشق است، از خلقت آدم خاکی تا عقول مجرد، همه متحرک به عشق هستند و عشق حقیقی همان عشق اکبر است، که شوق به لقای حق است و این عشق همان نیروی جاذبه جهان است و مبدا شور و شرهای آفرینش (سجادی، ۱۵۶۲: ۴۷).

ارسطو، عشق را کری و ناپیایی انسان، در درک ناز زیبایی‌های محبوب می‌داند (ارسطو، ۱۳۸۵: ۳۳۱).

ابن عربی هم در باب عشق می‌گوید: هرکس که در تعریف عشق بیانی بیاورد، آن را نشناخته است، عشق شرابی است که کسی را سیراب نمی‌کند (ابن عربی، بی تا: ۳۲۳).

عشق در قرآن و روایات

واژه عشق لفظ عربی است، اما به معنای دوست داشتن و علاقه در بین اعراب استعمال نمی‌شود و در قرآن و احادیث هم از آن استفاده نشده است، و به جای آن از کلمه محبت و مودت استفاده شده است، محبت و عشق اگرچه به طور کامل هم معنا نیستند، اما از جهت مفهوم و مصداق با هم مرتبند.

قلب در لغت

واژه قلب، در فرهنگ عمید، به معنای برگردانیدن، وارد کردن واژگون ساختن چیزی، دگرگون کردن در فارسی و به معنای دل هم بیان می‌شود (عمید، ۱۳۸۹: ۸۱۹).

سجادی در اصطلاحات فلسفی می‌گوید:

«قلب لطیفه است روحانی ربانی، که متعلق به قلب جسمانی صنوبری شکل است و حقیقت انسان عبارت است، از همان که فیلسوف نفس ناطقه و روح باطنه نامیده است، و مرکب آن روح حیوانی است (سجادی، ۱۳۳۸: ۲۴۹).

دل در لغت

دل در فرهنگ عمید قلب، عضو صنوبری شکل درون بدن است، که در جانب چپ سینه قرار دارد و مبداء دوران خون است و مانند تلمبه برای رساندن خون، به تمام بدن در کار است، به معنای شکم و درون و میان چیزی هم گفته می‌شود (عمید، ۱۳۷۹: ۹۵۸).

در فرهنگ معین، به معنای خاطر، ضمیر، جان نیز بیان شده است (معین، ۱۳۸۱: ۶۸۸).

دل در اصطلاح

دل در اصطلاح، معانی مختلفی دارد، از جمله عبارت است، از نفس ناطقه و به معنای مخزن الاسرار حق، که همان قلب است. کاشانی می‌گوید:

«مراد از دل به زبان اشارت، آن نقطه است که دایره وجود، از دور حرکت آن به وجود آمد و از او کمال یافت، و جمال و جلال باقی، بر او متجلی شد.» (سجادی، ۱۳۸۳: ۳۸۷).

انصاری گوید:

«دل آدمی را چهار پرده است، پرده اول صدر است، که مستقر عهد الهام است، پرده دوم قلب است، که محل نور ایمان است، پرده سوم فواد است، که سرپرده مشاهدت حق است و پرده چهارم، شفاف است که محل رحل عشق است، این چهار پرده هر یک دارای خاصیتی هستند و از حق به هر یک نظری است.» (همان)

و همچنین بیان شده است، خداوند اگر خواهد دلی را در راه خود بکشاند، اول نظر به صدر وی می‌کند، تا هوی‌ها و بدعت‌ها پاک شود و قدم در راه مستقیم گذارد، سپس نظر به قلب وی می‌کند، تا اخلاق نکوهیده را، از وی پاک گرداند، بعد نظر به فواد وی می‌کند، تا او را از علاقه به دنیا پاک کند و چشمه علم و حکمت بر وی بگشاید، و بعد نظر به شفاف وی کند، تا فنای فی الله شود.

محبت

محبت در لغت

محبت در فرهنگ عمید، به معنای دوستی (عمید، ۱۳۷۹: ۹۱۹) و در فرهنگ معین به معنای دوست داشتن، دوستی، دوستداری، ابتهاج به شی یا از شیء موافق، اعم از آنکه عقلی باشد، گفته می‌شود (معین، ۱۳۸۱: ۱۶۴۳).

محبت در اصطلاح

در اصطلاح، دوستی، مهرورزی و در نزد عارفان، نهایت محبت غلیبان دل در اشتیاق لقاء محبوب است، که موجب محو محب می‌شود (هجویری، ۱۳۸۳: ۴۸۷).

شوق در لغت

شوق در فرهنگ عمید، برانگیختن به عشق و محبت و به آرزو آوردن، آرزومندی، آزمندی نفس، میل خاطر و رغبت، بیان شده است (عمید، ۱۳۸۹: ۱۳۳۱).

و همچنین در فرهنگ معین بیان شده است، آرزومندی، میل، اشتیاق ج اشواق (معین، ۱۳۶۰: ۹۶۳) و به بیانی دیگر، آتشی است که خدای تعالی در دل اولیای خود برافروزد.

در کتاب لغات و اصطلاحات فلسفی جعفر سجادی، هم بیان شده است، میل مفرط را شوق نامیدند، فلاسفه می‌گویند، شوق عبارت است از طلب کمال، که بر وجهی حاصل و بر وجهی دیگر حاصل نباشد (سجادی، ۱۳۳۷: ۱۶۲).

پیشینه تاریخی عشق

مبحث عشق، اگرچه از ازل، تا به امروز بخشی از توانایی انسان را به خود اختصاص داده است، اما این دوره در مقایسه با پیچیدگی رموز عشق، چیزی نیست. مسئله عشق یکی از مباحث مهم در فلسفه قدیم است و همچنین مهم‌ترین مسئله در سیر و سلوک عرفانی.

عشق از نگاه افلاطون

برخلاف نگاه ماتریالیستی یونان، افلاطون ایده جدیدی از عشق ارائه می‌دهد که عشق در آن نه ماهیت الهی است و نه هویتی غریزی، بلکه یک نوع تمایل انسانی است، که هدفش به دست آوردن زیبایی است، ایشان عشق را گاهی اشتیاق به داشتن زیبایی و خوبی و گاهی تقاضای تملیک آن می‌داند، و همچنین هسته اصلی این سلوک را شناخت می‌داند و زیبایی مطلق هم در نگاه ایشان همان خرد است (فروغی، ۱۳۹۲: ۳۱).

در همین باب، افلاطون بیانی زیبا دارد و می‌گوید، روح انسان در عالم غیر مادی، قبل از ورود به دنیا، حقیقت زیبایی و خیر را دیده است و در این دنیا، وقتی زیبایی ظاهری را می‌بیند، غم هجران به او دست می‌دهد، هوای عشق او را برمی‌دارد و مانند مرغی که در قفس است، شوق لقای حق پیدا می‌کند و این عشق سودایی است که بر سر حکیم می‌زند و مختص کسی است، که استعداد یادآوری اش ضعیف نشده باشد، یا دچار فساد نگردیده باشد، در غیر این صورت از مشاهده زیبایی این دنیا، به یاد خود زیبایی نمی‌افتد و به سوی زیبایی راستین کشیده نمی‌شود و در نتیجه به پرستش خیر محض نمی‌گراید، بلکه در دام شهوت می‌افتد و چون چهارپایان به برآوردن نیازهای جسمانی می‌پردازد، ولی آنکه در عالم بالا، چندین بار زیبایی محض را، دیده و هنوز پاکی خود را از دست نداده است، اگر زیبایی، در این دنیا ببیند، نخست لرزه بر اندامش می‌افتد و رعبی، که هنگام دیدن خود زیبایی، بر وجودش راه یافته بود، دوباره بر او چیره می‌شود و در برابر او سر فرود می‌آورد و اگر از طعنه مردمان نمی‌ترسید، برایش قربانی می‌دهد، هر بار که معشوق را ببیند، تب بر او چیره می‌شود و چنان گرمایی وجودش را فرا می‌گیرد، که

باعث رویش پروبال روحش می‌شود و سر و پای روح را پره‌های تازه فرا می‌گیرد، به سبب این دیدار، در او هیجانی به نام عشق اتفاق می‌افتد و هرگاه از معشوق جدا شود، روح دچار درد می‌شود و این تناقض و تضاد مضطربش می‌کند و به بی‌آرامی و دیوانگی می‌رسد، نه شب می‌خوابد و نه روز، بلکه پیوسته در پی گمشده خود است و تمام آرزویش، بودن در کنار معشوق است، این حالت را مردمان، عشق می‌نامند(افلاطون، بی تا: ۱۳۲۱، ۱۳۲۲).

و همچنین بیان می‌کند، همچنان که عشق مجازی، سبب خروج جسم از عقیمی می‌شود و مولد فرزند است، عشق حقیقی روح و عقل را، مانند مرغ در قفس، از عقیمی رهایی داده، مایه درک نور حقیقی و رسیدن به جمال حقیقت و خیر مطلق می‌شود، بر همین اساس است که حکمت افلاطون در حین حال که ریاضت عقل است، از چشمه عشق آب می‌خورد(فروغی، ۱۳۴۴: ۲۴، ۲۵).

هر طالبی، همواره طالب چیزی است که، به آن نیاز دارد، نه طالب چیزی که نیازمند آن نیست، چیزهایی که ما می‌خواهیم و دوست داریم همه از این قبیل هستند(افلاطون، بی تا: ۴۴۹).

افلاطون بیان می‌کند، عشق به طور کلی، هرگونه کوششی است، برای رسیدن به خوبی و نیکبختی و این والاترین هدف آدمی است(همان: ۴۵۷).

یا به عبارتی عشق عبارت است، اشتیاق به دارا شدن خوبی برای همیشه.(همان: ۴۵۸)

افلاطون در رساله فایدروس، عشق را اینطور تعریف میکند، وقتی خواهش غریزی، که از خود ناآشناست، در پی خواهش مربوط به درک و تملک زیبایی جسمی و لذت بردن از آن باشد و از شهوت نیرو گیرد، عشق نامیده می‌شود(افلاطون، بی تا: ۱۲۲).

همچنین بیان می‌کند، عاشق دیوانه است و غیر عاشق، هوشیار(افلاطون، بی تا: ۱۳۰۲).

افلاطون در رساله میهمانی، درباره عشق می‌گوید، نطفه عشق، روز تولد خدای زیبایی، از پیوند خدای چاره جویی، با خدای تهی دست بسته شد، از این روست که عشق، طبعاً اشتیاق به زیبایی دارد، چون از مادر خود، تهی دستی را، به ارث برده است و از لطافت و زیبایی بی‌بهره است(افلاطون، بی تا: ۱۴۰).

به نظر افلاطون، روح انسان آنگاه که در عالم مجردات بوده است، به درک مثل نائل آمده است و چون به عالم محسوسات آمد، حقایق را فراموش کرده است، ولی می‌توان با عشق، به شناخت خیر محض و حقیقت مطلق رسید، اما عشق یعنی دارا بودن خوبی برای همیشه(افلاطون، بی تا: ۴۹۸).

مفهوم عشق به طور کلی عبارت است، از هرگونه تلاش و کوشش، برای رسیدن به خوبی و سعادت که بالاترین هدف است. افلاطون نشانه‌های عشق را، هستی، دیوانگی و هراس از هیبت معشوق و پرستش او می‌داند، و می‌گوید، عشق را با زشتی سازگاری نیست(افلاطون، بی تا: ۴۴۵).

با توجه به نگاه افلاطون، ایشان عشق را میل به داشتن زیبایی و گاهی هم تقاضای مالکیت زیبایی می‌داند، بنابراین عشق افلاطونی متعلق انسانی دارد و نمی‌تواند از اوصاف پروردگار باشد، چون ماهیت عشق را، نیازمند می‌داند، پس از خداوند نفی می‌کند، پس عشق که خواهان زیباییست، از اوصاف پروردگار نمی‌باشد.

با توجه به اینکه عشق به نظر افلاطون در همه موجودات سریان ندارد، پس جنبه معرفت شناختی دارد، اما عشق از نگاه بوعلی، احاطه علم به خیر و زیبایی است، پس می‌تواند از اوصاف خداوند باشد، چون خداوند زیبایی بی‌نهایت است و به این زیبایی خود علم دارد، پس به زیبایی خود عشق می‌ورزد، چون خداوند شدیدالادراک‌ترین موجودات است که از شرور منزّه است.

با توجه به دیدگاه ابن سینا، که عشق را امری وجودی می‌داند، می‌توان عشق در حکمت سینوی را امری وجودی و دارای نتیجه الهیاتی دانست ولی بالعکس، در فلسفه افلاطونی امری معرفتی است.

عقل از نگاه فلوپین

همه انسان‌ها، از زمان تولد، به علت نیازمند بودن، حواس خود را بیشتر از عقل به کار برده‌اند. افلوپین، می‌گوید، فکر و تعقل، نردبان عروج به سوی حق است، اما برای رسیدن به او کوتاه است و با آن نمی‌توان وارد حرم قدس شد، افلوپین بیان می‌کند، چون مبداء نخست بخل و دریغ ندارد و فیاض و زاینده است، همواره در حال زایش است و عقل صادر اول اوست، که در مراتب کمال به او نزدیک است (فروغی، ۱۳۴۴: ۶۹).

به عبارت دیگر، عقل آینه احدیت است و معقولات نخستین، مظهر او می‌باشند. صادر اول، خود مصدر نیز هست، و آنچه از او صادر می‌شود را نفس می‌داند و در جنب عقل مانند ماه است نسبت به خورشید، که روشنایی از او کسب می‌نماید (همان: ۷۰). و همچنین فلوپین می‌گوید، عقل تصویر واحد است و در سیر خویشتن جویی واحد، به منظری می‌رسد و عقل همان منظر است (راسل، ۱۳۴۰: ۲۳۰).

عقل از نگاه افلاطون

مفهوم دانش، به معنای دانستن چیزی است و نیکبختی هم در پرتو دانش شناختن نیک، به دست می‌آید و اگر از این شناخت بی‌بهره باشیم، از هیچ علمی بهره نمی‌بریم، این دانش، تنها شناختن نیک و بد است و حتی اگر دانشی به دست آوریم، که بتواند به ما زندگی جاودان ببخشد، نمی‌توانیم از آن سود ببریم، اگر ندانیم چگونه از زندگی جاودان بهره ببریم (یاسپرس، ۱۳۵۷: ۴۹).

عقل از نگاه ارسطو

ارسطو عقل را، در مباحث مربوط به نفس مطرح کرده است، و آن را منشاء حیات موجودات می‌داند، به نظر ایشان عقل که مبدا تفکر است، همان چیزی است که بشر را می‌سازد (ارسطو، ۱۹۸۰: ۸۲). ارسطو می‌گوید، عقل جزء برتر نفس است (ارسطو ۱۳۸۵: ۳۸۸) و انسان برای عقل و فکر آفریده شده است و غایت انسانیت عقل است و عنصر الهی، در انسان همین فصل ممیز انسان و سایر موجودات است و انسانی که فاقد حس و عقل باشد را نبات می‌داند و اگر هم از عقل بی‌بهره باشد، حیوان است و به واسطه عقل، حیات فناپذیر و جنبه ابدیت به خود می‌گیرد (داوودی، ۱۳۴۹: ۱۵۲).

ماهیت عشق از نگاه ابن سینا

تعاریف

بوعلی بیان می‌کند: هرگاه، با دقت، به اطراف نگاه کنی، هر چیز جسمانی را، دارای کمالی می‌یابی، که مخصوص اوست و در او عشق اختیاری، به سوی آن کمال، می‌یابی و وقتی که از کمال، دور باشد، یک شوق طبیعی به آن دارد و این رحمتی، از جانب خداوند است. بوعلی، اولین فیلسوفی است، که در باب عشق^۱، رساله‌ای جدا نگاشته است و ماهیت و کارکرد آن را مورد بررسی قرار داده است، البته در کتب دیگر خود نیز، در این مورد مطالبی آورده است، مثلاً در کتاب قانون^۲، به این مسئله پرداخته شده است، ولی در آنجا به روش طبیعیان به مسئله نگاه می‌کند و آن را یک بیماری می‌داند، شبیه مالیخولیا یا مانیا. البته در آنجا عشق در معنای مجازی، یعنی عشق انسانی به کار رفته است، ولی ما در این پژوهش در بیان عشق حقیقی هستیم.

^۱ مراتب محبت را ادبا و اهل ذوق به این ترتیب بیان کرده اند، نام نخستین مرتبه دوستی، هواست، پس از آن، علاقه است که عبارت باشد از محبتی که ملازم و غیر منفک از قلب عاشق است مرتبه سوم را کلف نامیده اند که مقصود از آن شدت محبت است مرتبه چهارم عشق است و آن زاید بر مقدار حب است پنجم، شغف است که آن عبارت است از احراق قلب به واسطه از دیداد محبت مرتبه ششم؛ شغف است یعنی محبت چنان از دیداد پیدا میکند که برسد به غلاف قلب هفتم؛ جوی است که آن عبارت است از هوا و محبت باطن هشتم نیم است که محبت عاشق برسد به آن مرتبه که از معشوق ظاهری دوری جوید و طالب دیدار معشوق حقیقی شود مرتبه نهم را تیل گفته اند و آن وقتی است که از شدت عشق مریض و ناتوان گردد مرتبه دهم را تذلیه گویند و آن عبارت از رفتن عقل است مرتبه یازدهم هیوم نامند این آخرین مرتبه ای است که عاشق فانی در معشوق شود و به غیر از او کسی دیگر را نبیند (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۴۱۳).

^۲ «العشق مرض وسواسی شبیه مالیخولیا یكون الانسان قد جلبه الى نفسه فکتره على استحسان بعض الصور و الشمال» (کریمیان صیقلانی، ۱۳۸۹: ۵۳)

بوعلی عشق را با عبارت زیر تعریف می‌کند:

«والعشق الحقيقي هو الابتهاج به تصور حضرت ذات ما» عشق حقیقی عبارت است، از بهجت و رضایتمندی از درک

حضور ذات چیزی (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۵۹)

و در جای دیگر می‌فرماید:

«عشق عبارت است از محبت از حد گذشته» (همان: ۶۲)^۱

در شرح اشارات بیان شده است، عشق، شامل دو جزء حقیقی و مجازی است، عشق مجازی هم شامل دو جزء نفسانی و حیوانی است، اما عشق نفسانی، آن عشقی است، که مبدأش مشاکلت جوهری بین نفس معشوق با عاشق بوده است و عشق حیوانی، آن عشقی است، که مبدأش شهوات و لذات حیوانی است.^۲

فطری بودن عشق

ابن سینا در رساله عشق بیان می‌کند:

«هر یک از ممکنات به واسطه جنبه وجودی، مشتاق به کمالات و خیرات‌اند و از نقصان و شرور گریزانند، در واقع در ممکنات،

وجود منبع خیرات و ماهیت، منشأ نقصان و شرور است و همین جنبه فطری و وجودی را عشق می‌نامیم» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۴۰۶)

سریان عشق در همه موجودات

بوعلی در اشارات بیان می‌کند:

«هرگاه به چیزها با دقت نگاه کنی، برای هر چیز جسمانی، کمالی خواهی یافت، که مخصوص آن است و در او عشق ارادی یا طبیعی به سوی آن کمال خواهی یافت و وقتی که از آن دور باشی، یک شوق طبیعی یا ارادی به سوی آن دارد، این رحمتی، از عنایت نخستین است.» (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۴۳۷)

خواجه طوسی در شرح اشارات بیان کرده است:

«همه موجودات از عشق و شعوری برخوردارند، اما شعور و عشق هر موجودی در حد وجود اوست و حتی طبیعیات نیز، دارای نوعی عشق و میل و شعور هستند» (معلمی، ۱۳۸۹: ۱۷۱).

بوعلی در رساله عشق، موجودات را به سه دسته تقسیم می‌کنند، اول، موجودی که بر حسب کمال، جامع همه خیرات و برکات است، دوم آنکه، در نهایت نقص و شرور است و سوم، حد وسط میان اولی و دومی، که هم دارای قوه دریافت خیرات و هم دارای نقص و شرور است. اما در دومی، بر سبیل مجاز موجود است نه حقیقت، پس موجودات دو قسم می‌باشند. اول، موجودی که در نهایت کمال و خیرات است. دوم، موجوداتی که صاحب دو قوه وجود و ماهیت هستند؛ یعنی هوئیات مدبره.

^۱ «الحیة المفردة هی العشق»

^۲ «و العشق العفیف، واعلم أن العشق الإنسانی ینقسم إلى حقیقی مر ذکره، و إلى مجازی. والثانی ینقسم إلى نفسانی و إلى حیوانی. و النفسانی هو الذی یکون مبدؤه مشاکلة نفس العاشق لنفس المعشوق فی الجوهر و یکون أكثر إعجاب به بشمائل المعشوق لأنها آثار صادرة عن نفسه. و الحیوانی هو الذی یکون مبدؤه شهوة حیوانیة و طلب لذة بجمیة و یکون أكثر إعجاب العاشق بصورة المعشوق و خلقة و لونه و تخاطیط أعضائه لأنها أمور بدنیة و الشیخ أشار بقوله العشق العفیف، إلى الأول من المجازین لأن الثانی مما یقتضیه استلاء النفس الأمارة وهو معین لها علی استخدامها القوة العاقلة و یکون فی الأكثر» (طوسی، ۱۳۹۳: ۳۸۳)

عشق در موجودات بسطیه غیر حیه

بوعلی بسایط غیر حیه را به سه قسم تقسیم می کند.

الف- هیولا

ب- صور به غیر از نفس

ج- اعراض

بوعلی، در کتاب شفاء، عشق هیولی را نسبت به صور انکار می کند، (ابن سینا، بی تا: ۹) ولی در رسائل، وجود آن را برای هیولی بیان می کند و از سخن گذشته خود روی می گرداند. هیچ یک از جواهر بسیطه غیر حیه، از عشق غریزی خالی نیستند، بلکه همیشه همراه هم می باشند و همین همراهی و مقارنت عشق فطری، سبب بقای وجود آنهاست (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۴۰۹).

بوعلی می فرماید:

«هیولای، از آن روی که، جوهری بالقوه است، همواره حرص و طمع به صورت دارد و همیشه ملازم با اوست، اگر هم مفارقت روی دهد، به صورتی دیگر نمایان می شود و این عشق فطری هیولاست و اما در صورت به دو علت ثابت است، که همواره ملازم با عشق است، یکی آن است که همواره ملازم با موضوع (هیولا) است و جدایی ندارد، دوم آنکه از طریق همراهی و شوقی که نسبت به کمالات خویش دارد و در اعراض هم به خاطر شوق و مقارن بودن با موضوع، زیرا اگر موضوع نباشد، اصلاً عرض وجودی نخواهد داشت» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۴۰۹، ۴۱۰).

وجود عشق در نفوس و صور نباتات

بوعلی می فرماید:

«همان گونه که نفوس نبات به سه قوه تقسیم می شود، عشق هم در نفوس نباتی، به سه نوع تعلق می گیرد، نخست قوه مغذیه، که سبب شوق آن غذاست، دوم قوه مغمی که مختص قوه نمو است و شوق آن به تحصیل کردن زیادی در اقطار سه گانه است، سوم هم قوه مولده است، که عشق در آن به جهت پدید آوردن موجودی شبیه به خود است، بنابراین عشق در نباتات هم جریان دارد» (همان: ۴۱۰)

وجود عشق در نفوس حیوانی

در این باب بوعلی می فرماید

«هر کدام از قوه نفس حیوانی، تحت تصرف عشقی غریزی است، بعد به بحث شهوانی نفس می پردازد و می فرماید، عشق دو نوع است، اولی طبیعی و دومی اختیاری، عشق طبیعی این گونه است، که اگر در مسیر به مانعی برخورد نکنند، به مسیر خود ادامه می دهند، تا به هدفش برسند.»

بوعلی می گوید:

«در عشق طبیعی، حامل آن تا به مقصود حقیقی خود نرسد، آرام نمی گیرد. و آسوده نمیشود؛ مثال سنگ که بخواهد از بالا هیبوط نماید و به موضع طبیعی خود برسد و اگر ما بین مسافت هم برای او مانعی رخ دهد، می کوشد، که آن مانع را بر طرف کند، تا به مکان اصلی برسد و ساکن گردد؛ و باز مثال قوه مغذیه و همچنین باقی قوای نباتیه، که همیشه کار آنها طلب کردن غذا و جذب نمودن بر بدن است، مگر آنکه مانعی پدید آید و آنها را از شغل و عمل خود باز دارد.» (همان: ۴۱۲)

ولی در عشق اختیاری، گاهی حمل کننده آن از آن دوری می کند، به علت احساس ضرر، مانند شکاردر حیوانات، که گاهی فرار را برای بقا ترجیح می دهد، از خوردن طعام.

بوعلی می گوید:

«در عشق اختیاری، حامل آن، گاهی از اوقات از آن اعراض نماید و دوری جوید؛ و آن زمانی است که احساس ضرری کرده باشد؛ مثال بهائم؛ چنانچه سبعی را مشاهده کنند، از خوردن طعام که نهایت آرزوی آنهاست، صرف نظر میکنند، زیرا که می دانند، منافع فرار که سبب بقاء وجود آنهاست، به مراتب رجحان و مزیت دارد، از خوردن طعام، که خوف جان در اوست.» (همان)

و گاهی هم ممکن است، معشوقه به دو عاشق متعلق باشد، یکی طبیعی و دیگری اختیاری، مانند تولید مثل که با توجه به قوه مولده نباتیه طبیعی و با توجه به قوه شهوانی حیوانی اختیاری است، با توجه به مطالب گفته شده، می توان دریافت، که قوه شهویه حیوانی در پیگیری عشق از همه قوای موجودات روشن تر است و در حیوان ناطق، معشوق همان شوق قوای نباتی است، با این تفاوت که در قوه نباتیه طبیعی و در قوه حیوانی، اختیاری است.

عشق ظرفا و صاحبان ذوق سلیم به صور حسنه

بوعلی برای روشن نمودن بحث و مرزبندی بین انواع عشق، به بیان چند مقدمه می پردازد.

مقدمه اول - هرگاه، همراهی حاصل شود، در قوه ای که از نظر رتبه اشرف نسبت به قوه دیگر است، به ناچار در افعال قوه پست تر هم موثر خواهد بود، چه از جهت حسن عمل و چه از جهت کثرت اعمال و اشرف تقویت دهنده و دفع کننده ضرر از پست تر است.

بوعلی می گوید:

«به واسطه همین معاونت کردن قوه نطقیه است، که قوای حسیه شوقیه، در انسان گاهی از اوقات، از رویه و روش خود تجاوز و تخطی می کنند و کاری را به اتمام می رسانند، که از شئون و دیدن قوه عقلی است، نه از شغل و عمل قوای حسی مادی.» (همان: ۴۱۴)

مقدمه دوم - گاهی از نفس حیوانی انسان، حالت فعل و انفعالی صادر می شود، از قبیل احساسات، جدال، جنگ و جماع، که اگر این نفس به همراهی نفس ناطقه، آن را انجام دهد، آنگاه صدور افعال اشرف و اعلاء خواهد بود و این تاثیرپذیری قوای گوناگون آدمی، از نفس ناطقه، این گونه است که هر کدام که دارای حسن بیشتری است انتخاب می شود. برای مثال، بوعلی می گوید: «گاهی می شود، اعمالی از قوه نطقیه، به مشارکت قوای حیوانی ظاهر می گردد، مثل آنکه برای تحصیل امور کلی، قوای حسیه را برای انتزاع نمودن جزئیات، به طریق استقراء برمی گمارد، یا به جهت بقاء نوع خصوص انسان که افضل انواع است، قوه شهویه را تحریص می نماید، یا برای به دست آوردن مطالب عقلی، به قوه متخیله متشبه می گردد» (همان: ۴۱۶)

- **مقدمه سوم** آن است، که در نهاد همه موجودات، خیریتی از جانب خداوند بلند مرتبه، نهفته است، اما گاهی ممکن است، خیری منجر به شر شود، مانند انفاق در اموال، که همواره خیر است، اما گاهی با توجه به خیریت مافوقش، مضر می باشد.

- **و مقدمه چهارم** اینکه، با توجه به اینکه نفس انسان حالت تجردی ذاتی دارد، همواره مشتاق خیر و نیکی است و نفس حیوانی هم بر اثر مجالست با نفس ناطقه پیوسته عاشق چیزهای پسندیده است، این حرکت در نفس حیوانی، بر اثر تقلید از نفس ناطقه است، اما در نفس ناطقه به علت آن است، که می داند هرچه به خیریت محض نزدیک تر شود، به اعتدال و قوام او افزوده می شود، بر همین اساس به هر چیزی که خیریت و حسن ترکیبی در اوست متمایل و مشتاق است.

بوعلی می گوید:

«آنچه که اختصاص به نفس ناطقه دارد و نفس حیوانی را در آن حق مداخلت نیست، آن است که هر وقت که مستعد برای تصور معقولات و ادراک کلیات شد و رسید به آن مقامات عالی و درجات متعالی و شناخت که هر مقدار به معشوق حقیقی نزدیک تر شود، بر حسن اعتدال و قوام او افزوده تر گردد، پس هر قدر مجاورت با حق و قرب به او بیشتر شود، جنبه وحدت و اتفاق زیادتر گردد و برعکس هر مقدار از قرب به حق کاسته شود و از جبار او دورتر گردد، از منبع خیرات و سرچشمه کمالات عقب تر ماند و با کثرات، مجالس و همدم شود» (همان: ۴۱۷)

بعد از بیان چهار مقدمه قبل، بوعلی، به تعریف عشق پاک و عشق ناپاک می‌پردازد.

عشق پاک و عشق ناپاک

بوعلی می‌فرماید:

«از شأن قوه عاقله آن است، که منظرهای نیکوی انسانی را دوست دارد و این کار در انسان گاه ظرافت و فتوت شمرده می‌شود، یعنی در واقع هرگاه انسان دوستدار صور حسنه از جنبه لذت حیوانی شد، در خور سرزنش و ملامت است، اما اگر دوستی وی به اعتبار جنبه عقلانی باشد، این عمل می‌تواند وسیله‌ای برای وصول به علت اولی و معشوق حقیقی باشد و می‌توان چنین کسی را جوانمرد شمرد، بوعلی می‌فرماید به همین علت است، که ظرفاً و حکماً همواره عشق به به صورت نیکو دارند، این فضیلتی است که برخاسته از تقویم طبیعت و خوبی مزاج است.» پیامبر اکرم می‌فرمودند: «اطلبوا الخیر عند حسان الوجوه^۱، حاجت‌هایتان را از خوب رویان بخواهید» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۴۱۸)

بوعلی در ادامه می‌فرماید:

«عشق به صور حسنه، سه نتیجه به دنبال خواهد داشت، اول معانقه، دوم تقبیل، سوم مباحضه. اما شق سوم مسلم است که به جنبه حیوانی اختصاص دارد و باید از طریق قانون شرع صورت گیرد، اما قسم اول و دوم هرگاه متیقن بود و دانست که از شهوت نیست و فقط از جهت نزدیکی به معشوق است و نه فحشا و منکر، در این صورت مثال بوسیدن اولاد است و معانقه هم از روی محبت طبیعی و حب ذاتی است، که از طرف معشوق حقیقی در موجودات تعبیه شده است» (همان، ۴۱۹، ۴۲۰)

در بیان عشق نفوس الهیه

بوعلی در این بحث، ابتدا مقدماتی را بیان می‌کند.

مقدمه اول: هر یک از موجودات زنده، هرگاه خیری را درک کنند، بر حسب فطرت وجودیشان، مشتاق آن می‌شوند و در واقع عاشق می‌شوند.

مقدمه دوم: هر یک از موجودات که دارای وجود حقیقی هستند، هرگاه به درک حسی ویا عقلی، ادراک کردند، یا اینکه فطرتاً هدایت شدند، به آنچه برای بقائشان لازم است، در واقع بر حسب فطرت عاشق آن شده‌اند.

مقدمه سوم: هرگاه کسی از موجودات، مفید باشد برای موجودی دیگر، به واسطه هر دلیلی، آن هم قهراً بر حسب طبیعت، مایل به اوست، علت اولی خیر محض است و خیریت او ذاتیست و اوست سبب اول بقاء و قوام موجودات، پس بر اساس سه مقدمه گذشته، کسی که خیری را درک کند، قهراً عاشق آن خیر است، پس علت اولی و خیر محض، معشوقه همه موجودات است.

نفوس اعم از بشری و ملکی، بر حسب توانایی وجودی‌شان، معقولات را تصور می‌کنند، تا تشبه به ذات خیر مطلق پیدا کنند، بنابراین این نفوس عاشق خیر مطلق هستند و به آنها نفوس الهی گفته می‌شود و عشق در این نفوس، ثابت و غیرزائل است، چون برای نفوس دو حالت متصور است، یکی دارا بودن کمال و دیگری استعداد برای به دست آوردن کمال، و وجه دوم مختص نفوس بشری است و به نفوس ملکی اختصاصی ندارد، چون استعداد برای به دست آوردن کمال، علت عشق غریزی در آنهاست، چون اگر عشق غریزی در وجود آنها نباشد، استعدادشان معطل و بی‌فایده می‌ماند، پس خیر محض، معشوق حقیقی، برای نفوس بشری و ملکی است و کلیه موجودات عالم، عاشق و مشتاق خیر محض‌اند، به عشق غریزی و از آنجا که علت اولی

^۱ ادامه روایت این است: فَإِنَّ فِعَالَهُمْ أُخْرَىٰ أَنْ يَكُونَ حُسْنًا؛ پس همانا کارهایشان نیز معمولاً شایسته و سزاوار است (حر عاملی، ۱۴۱۶: ۱۶۰)

با توجه به بخشش ذاتی‌اش، همواره مشتاق این است، که بر موجودات خود تجلی کند^۱، موجودات هم بر حسب مراتب وجودی‌شان، از تجلیات بهره‌مند می‌شوند، البته با شدت و ضعف (همان: ۴۲۱-۴۲۶).

مراتب وجودی موجودات، در قبول تجلیات، متفاوت است، نخستین موجودی که قبول کننده تجلی الهی است، ملکی است، که به اصطلاح حکما، عقل کلی یا عقل فعال نامیده می‌شود (همان: ۴۲۷).

عقل فعال به علت اینکه، تجلیات الهی را بی واسطه درک می‌کند و به واسطه ادراک ذات خود و سایر معقولات، همیشه ثابت و بالفعل است و ذاتش مستعد و آماده برای قبول تجلیات الهی است، این ادراک برای او کامل‌ترین درجه است و دومین موجود هم نفوس الهی هستند، که به واسطه عقل فعال از مقام قوه به فعل در می‌آیند و زمانی که واجد مقام قرب شدند، از آن هم برتر و بالاتر می‌شوند.^۲

بعد از نفوس الهی، نفوس فلکی، نفوس بشری، قوای حیوانی و نباتی، از تجلیات الهی استفاده کرده‌اند و بر حسب فطرت و شوق ذاتیشان و مراتب وجودی، برای تشبه به مراتب بالاتر حرکت می‌کنند و کلیه نفوس در به دست آوردن خیر مطلق حرکات عشقی دارند، تا در غایات، متشبه به خیر محض شوند، چون استعداد و قوه موجود در آنها، همواره آنان را مشتاق کمال و خیر محض نگه می‌دارد، اما نفوس ملکی، بر خلاف نفوس بشری، حیوانی و نباتی، همواره عاری از قوه و استعدادند و متوجه به ذات حق و عاشق اویند.

اگر بعضی از موجودات، از شناسایی خداوند محروم باشند، این عدم معرفت، باعث سلب عشق غریزی نمی‌شود، زیرا تجلیات خداوند مختص همه موجودات است و این نقص و عیب در قابل است، نه آنکه، بخل از طرف خیر محض باشد و ذات او بر حسب ذات، دائماً فیاض است و در تجلی است و این حجاب از خود ماست (همان: ۴۲۷).

هرچه هست از قامت ناساز بی‌اندام ماست ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست^۳

مراتب عشق در موجودات

بوعلی در اشارات بیان نموده است، نفوس در داشتن لذات مختلفند، بر همین اساس، در عشق هم مراتب گوناگونی دارند، نخستین مرتبه ابتهاج و شادمانی مرتبه ذات واجب الوجود است، که کامل‌ترین مرتبه ابتهاج و شادمانی را در بر دارد، چون هر اندازه دریافت ادراک کامل‌تر و شدیدتر باشد، عشق به آن نیز کامل‌تر و شدیدتر است، بنابراین عشق حقیقی، شادمانی و ابتهاج به تصور حضور ذاتی است، که همان ذات معشوق است.

بوعلی با اثبات عشق حقیقی، برای ذات واجب تعالی، شوق^۴ را از آن نفی کرده است، چون تمام صفات کمالی که برای واجب تعالی ممکن است، جملگی بالفعل برای وی حاصل است و به هیچ وجه، در آن حالت منتظرهای نیست، و هیچ کمالی از آن فوت نشده است، تا طالب و شایق آن کمال باشد، به این سبب دریافت واجب تعالی کامل‌ترین دریافت‌هاست و شادمانی او کامل‌ترین شادمانی‌هاست و واجب تعالی هم عاشق و معشوق ذات خویش است، چنانکه معشوق غیر خود نیز واقع می‌شود.

^۱ تجلی عبارت است، از ظهور ذات و صفات الوهیت بر قلوب بندگان خالص؛ چون هر گاه آینه دل مؤمن از غبار بشریت و زنگار طبیعت خالی شد و باطن از کدورات انانیت و منیت تخلیه گردید، آن وقت مقام تجلیه فراز آید، یعنی دل که محل تجلیات الهی است یکی تجلی ذات است و دیگری تجلی صفات، تجلی ذات هم بر دو قسم است یکی تجلی ربوبیت و دیگری الوهیت. فَلَمَّا بَجَلَى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَاً وَ خَرَّ مُوسَى صَعْقاً؛ پس چون پروردگارش به کوه جلوه نمود، آن را ریز ریز ساخت و موسی بیهوش بر زمین افتاد. (اعراف ۱۴۳)

و اما تجلیات صفاتی همچون تجلیاتی که بر قلوب سایر انبیاء عظام تابش نموده که هر یک مظهر صفتی از صفات حق واقع شدند، از قبیل ظهور صفت علم بر حضرت خضر علا که در حق او فرموده وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً و از نزد خود بدو دانشی آموخته بودیم (کهف آیه ۶۵)

^۲ در بسیاری از کتب عرفانیه وارد شده است، که جبرئیل در شب معراج، به حضرت رسول صلی الله علیه و آله گفته است: اشاره لَوْ دَرَوْتُ أُمَّلَّةً لَأَحَرَّتْ، (اگر اندکی نزدیک شوم، می‌سوزم)

^۳ حافظ غزل ۷۲

^۴ گاهی شوق و عشق با یکدیگر اشتباه می‌شوند، ابن سینا شوق را تفسیر نموده و در این باره گفته است، میل مفرط را شوق گویند، شوق تمام نمودن و کامل کردن ابتهاج است، بنابراین شوق تصور نمی‌شود، مگر آنکه معشوق از جهتی بالفعل و نمایان و از جهت دیگر پنهان و بالقوه باشد (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۵۲۳).

موجودات فعل خود را، برای وصول به کمال انجام می‌دهند و خداوند چون کامل مطلق است و دارای کمال مطلق است، شوقی ندارد و فقط ابتهاج به ذاتش موجب صدور فعل از وی می‌گردد (معلمی، ۱۳۸۹: ۱۷۷).

بعد از مرتبه واجب تعالی، مرتبه عقول و جواهر عقلی است، که به ذات واجب تعالی شادمانند و همچنین شادمانی آنها به ذات خود، به سبب شادمانی به ذات واجب تعالیست و به همان سبب که لفظ شوق بر واجب تعالی اطلاق نمی‌شود، از عقول مجرد از ماده هم، نفی می‌شود، چون تمام کمالات ممکن، بالفعل برای آنها حاصل است و دو جهت قوه و فعل در آنها متصور نیست.^۱ مرتبه سوم، نفوس ناطقه فلکی و نفوس کامل انسانی است، مادامی که در ابدان خود باشند، این سینا در این مرتبه و مراتب بعدی شوق و عشق را برایشان در نظر گرفته است، چون در این مرتبه معشوق از جهتی برای نفوس هویدا و از جهتی دیگر ناپیدا و پنهان است، به جهت اول، از حصول آن شادمان و به جهت دوم، به سبب آنکه شوق رسیدن به کمال را دارا می‌باشند، در رنج^۲ خواهند بود.^۳

مرتبه چهارم مرتبه متوسط نفوس بشری است، که میان جهان مجرد و مادی و بین عالم بالا و جهان پست خاکی، متردد است. مرتبه پنجم، مرتبه نفوس بشریست، که در عالم طبیعت پست و جهان مادی فرو رفته است و جدایی از آن ناممکن می‌باشد. در نهایت، بوعلی، بیان می‌کند، همه موجودات، کمال خاص، شوق و عشق مختص به خود را دارند، بنابراین موجودات همه عاشق و مشتاقند و این رحمتی از سوی خداوند است (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۶۲، ۳۶۳).
با توجه به پنج مرتبه‌ای که بوعلی درباره شایق و عاشق بیان کرده است، عاشق عام و شایق خاص است و می‌توان گفت که هر شایقی عاشق است؛ ولی هر عاشقی شایق نیست (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۴۳۶، ۴۳۷).

معشوقه حقیقی

هرچه علم و محبت شدیدتر باشد، غایت و علت غایی، ظهور و بروز بیشتری دارد و عشق هم مرتبه عالی‌تری پیدا می‌کند، بنابراین عشق و علم خیر مطلق به ذات خود در درجه بالاترین عشق و علم قرار دارد و عشق و علم موجودات به غایات خود پایین‌ترین آنهاست (معلمی، ۱۳۸۹: ۱۷۴).

ابن سینا در نمط هشتم اشارات بیان می‌کند:

«أجل مبتهج بشيء، هو الأول، بذاته؛ لأنه أشد الأشياء إدراكاً، لأشد الأشياء كمالاً، الذی هو برىء عن طبیعة الامكان و العدم. و هما منبعا الشر. و لا شاعل له عنه. و العشق الحقیقی هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما. الشوق هو الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج، إذا كانت الصورة، متمثلة من» (همان ص ۴۳۶)

نخستین مرتبه ابتهاج و عشق، مرتبه ذات خداوند است، که بالاترین مرتبه ابتهاج و شادمانی را دربر دارد؛ چون هر اندازه دریافت و ادراک کاملتر و قویتر باشد، عشق به آن نیز کاملتر و شدیدتر است. بنابراین عشق حقیقی، شادمانی و ابتهاج به تصور حضور ذاتی است، که همان ذات معشوق است، این سینا با اثبات عشق حقیقی برای ذات واجب تعالی شوق را از آن نفی کرده است؛ چون تمام صفات کمالی که برای واجب الوجود ممکن است، همگی بالفعل برای او حاصل است و در آن حالت منتظره‌ای نیست و هیچ کمالی از او کسر نگشته تا طالب و مشتاق آن کمال باشد، از این جهت دریافت واجب تعالی کاملترین دریافتهاست و عشق او کاملترین عشق است و واجب تعالی هم عاشق و هم معشوق ذات خویش است، و معشوق غیر خود نیز واقع میشود.

بوعلی در اشارات بیان میکند، کسانی که دارای عشق حقیقی نیستند و به جای اشتیاق به لذات عقلی، با لذات ناقص خود را سرگرم کرده‌اند، مانند کودکانی هستند که به بازی پرداختند (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۴۴۵).

^۱ مرتبه عقول که از عقل اول تا عقل دهم به ترتیب یکی پس از دیگری شکل گرفته‌اند، لذت و ابتهاجشان در مرتبه بعد از خیر مطلق است.
^۲ بوعلی عاشقانی را که دارای شوق رسیدن هستند در رنج می‌داند، البته رنجی که تحمل آن برای نفوس گوار است، به این جهت این رنج لذت بخش را که یک امر معقول معنویت به امر محسوس تشبیه کرده است و گفته است این رنج لذت بخش معنوی همانند خارش و دغدغه است، با این تفاوت که رنج و لذت در خارش و دغدغه حسی است؛ ولی لذت و رنج نفوس عقلیست، تفاوت دیگر آنکه لذت و رنج در خارش و دغدغه در وجود و حس متباینند در صورتی که رنج و لذت در نفوس به واسطه وجود شوق متحدند (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۴۳۷).
^۳ مرتبه سوم مرتبه نفوس ناطقه ملکیه و ناطقه کامله از انسان‌ها می‌باشند، که مرتبه عشاق و مشتاقین است (معلمی، ۱۳۸۹: ۲۵۶).

ماهیت و کارکرد عقل از نگاه ابن سینا

تعاریف

عقل با توجه به اینکه در چه بستری معنا شود، معانی مختلفی را افاده می‌کند، اما معمولاً به قوه شهودی نفس ناطقه اشاره دارد، که موجب معرفت در مسائل می‌شود. بوعلی در اشارات، معنای دیگری هم بیان می‌کند: عقل یکی از جواهر پنجگانه است و موجودی است مجرد از ماده هم به حسب ذات و هم به حسب فعل (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۵۲۴). به نظر بوعلی، بالاترین اصل در جهان خلقت، عقل است و عقل بر همه موجودات حاکم است، همان گونه که در عالم صغیر که انسان باشد، عقل حاکم بر همه قوای نفسانی انسان است (توماس، ۱۳۴۸: ۱۱).

و از آن جهت که، بوعلی، عقل را قوه‌ای از نفس می‌داند، و از آن جهت، که در نفس تعلق به بدن نفهته است، در بحث طبیعات و نفس بیان شده است، به همین علت مقدماتی، در باب نفس بیان می‌شود.

شناخت نفس

فلاسفه از قدیم تا به امروز، به نفس توجه داشته‌اند و در کتب خود به تحلیل مسائل آن پرداخته‌اند و در این باب، آراء و نظریات مختلفی داشته‌اند. ابن سینا نفس را همچون پرنده آشیان گم کرده‌ای می‌داند، که در این عالم گرفتار شده است، مبدا و آشیانه‌اش را گم کرده است و هدفش به یادآوری منزلگه است (ابن سینا، ۱۳۷۰: ۸، ۹).

به نظر فلاسفه مادی، نفس همان جسم است، بدون هیچ اختلافی. اما حکمای الهی نفس را مجرد از ماده می‌دانند و آن را قوه‌ای از قوای الهی می‌دانند، که از عالم الهی بر بدن هبوط کرده است. گروهی حد متوسط را گرفته‌اند و آن را ترکیبی از جسم و روح دانسته‌اند. متکلمان اسلام نیز، در این باب نظرات گوناگونی بیان کرده‌اند، گروهی از ایشان آن را روحانی و گروهی آن را مادی دانسته‌اند.

فلاسفه هم به این موضوع پرداخته‌اند، و در این راه تلاش زیادی کرده‌اند، ولی هیچ کدام از آنان به اندازه ابن سینا به موضوع نفس توجه نداشته و تألیفاتی برجای نگذاشته و در کتب فلسفی خود به طور وسیع به بحث در این موضوع نپرداخته‌اند. در فلسفه مشاء، حس و عقل، دو آلت مهم کسب معرفتند، ولی عقل از درجه بالاتری برخوردار است، شناخت راستین از دیدگاه ابن سینا شناخت عقلی است (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۲۴۶)؛ زیرا ادراک عقل نسبت به معقول، نیرومندتر از ادراک حس نسبت به محسوس است، چون عقل امری ماندگار است و کلی را ادراک می‌کند و با آن متحد می‌شود و به گونه‌ای همان امر می‌گردد و آن را در کنه و نه در ظاهرش ادراک می‌کند، اما حس در برابر محسوس خود، چنین نیست. در واقع، اصالت در تصور، با حس و اصالت در تصدیقات، با عقل است، یعنی حکم نهایی با عقل است.

عقل نظری

بوعلی بیان می‌کند:

«العقل النظری قوه للنفس تقبل ماهیات الأمور الکلیه من جهة ما هی کلیه» عقل نظری قوه‌ای، برای نفس است، که ماهیات امور کلیه را از آن جهت که کلی هستند، پذیرش می‌کند (ابن سینا، بی تا ص ۸۸).

بوعلی در اشارات بیان کردند:

«و یکی از نیروهای نفس انسانی قوه‌ای است برای او، از آن جهت که نیازمند است ذاتش را به گونه‌ای کامل کند، که عقل بالفعل^۱ گردد» (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۲۶۷).

^۱ مقصود از عقل بالفعل در اینجا عقل فعلیت یافته است، که همه مراتب قوه نظری نفس را بعد از عقل هیولانی در بر می‌گیرد و متفاوت است با اصطلاح عقل «بالفعل» که یکی از مراتب قوه نظری نفس است.

و همچنین در شفاء بیان شده است، نفس دارای قوه‌ای است، که توسط آن مجهولات، از طریق نظر کسب می‌شوند، این قوه، همان قوه عقل نظری است و آن همان جیلی ماست، که عبارت است از استعداد فطری صحیح (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۵۰۶).
عقل نظری یا علوم نظری، ثمره توجه ذاتی نفس، به مافوق است و علمی است که ارزشش حقیقی است، یعنی حقایق عینی را بر انسان کشف می‌کند و همین علم است، که انسان را، به صورت تکه‌ای از جهان عینی در می‌آورد و غایتش کمال نفس است، البته به اینکه بداند، یا به عبارت دیگر، نیروی عالمه، با صور کلی مجرد از ماده، چند گونه پیوند دارد (خراسانی، ۱۳۸۸: ۱۱۷).

ارتباط عقل نظری با عقل عملی

در ابتدا باید به این سوال پاسخ داد، که آیا این دو قوه عین نفس ناطقه هستند، یا اینکه نفس ناطقه واجد این دو است؟ ابن سینا در شفاء بیان می‌کند، که عقل نظری و عملی، صرفاً دو قوه از نفس ناطقه هستند (حسن زاده ۱۳۷۵، ۶۳).
با توجه به عبارت قبل، مشخص می‌شود، که بوعلی، عینیت برای قوا و نفس ناطقه قائل نیست و آن دو را صرفاً دو قوه، نفس ناطقه می‌داند و در شفاء بیان می‌کند، که نفس ناطقه مجهز به عقل نظری و عقل عملی است، نفس که جوهر واحدی است با دو جز ارتباط دارد، جزئی رو به بالا و جزئی رو به پایین و عقل نظری قوه‌ای است که ارتباط نفس ناطقه با مافوقش را برقرار می‌کند و از مبادی عالی، دریافت فیض می‌کند (حسن زاده ۱۳۷۵ ص ۶۶).
با توجه به عبارات بالا، نفس ناطقه مجهز به قوه نظری می‌شود، تا با مافوق ارتباط برقرار کند و صور عقلی و معانی کلیه را، دریافت کند، ولی از آنجا که عقل نظری، تنها با صور کلیه سر و کار دارد، به تنهایی نمی‌تواند همه نیازهای نفس ناطقه را، برآورده سازد، بدین منظور، قوه دیگری در نفس ناطقه باید وجود داشته باشد، تا صور کلیه دریافتی از قوه نظری را، به ظهور برساند و آن قوه عملی است. (همان)
با توجه به بیان بوعلی، به نظر می‌رسد، که این دو قوه عقل نظری و عقل عملی، متفاوت از هم هستند و کارکردی متفاوت دارند، ایشان عقل نظری را منفعل و عقل عملی را فعال می‌داند (همان)
از بیان ایشان در اشارات برمی‌آید، که استعمال لفظ عقل، بر هر دو قوه اشتراک لفظی است و عقل عملی در انجام افعال خود نیازمند به عقل نظری است (طوسی ۱۳۷۵: ۳۵۳).
و عقل عملی را خادم عقل نظری می‌داند و این نشان دهنده برتری جایگاه عقل نظری، نسبت به عقل عملی است (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱۸۶).
ابن سینا در عیون الحکمه بیان می‌کند، عقل نظری، عقل خاص نفس است (ابن سینا، ۱۳۵۹: ۴۲).

کارکرد عقل انسانی

جداسازی ذاتیات از امور عرضی، نخستین وظیفه عقل انسانی است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۰۹).
عقل بشری در اشیایی که تقدم و تاخر دارند، علاوه بر درک خود اشیاء، تقدم و تاخر آنها را نیز درک می‌کند.
تشکیل حد و قیاس، ویژگی دیگر عقل انسانی است؛ چون تصور نتیجه امری دفعی و غیر زمانی است (همان).

ماهیت و کارکرد عقل و عشق از نگاه نوسینائییان

انواع نفس

خواجه طوسی، در اشارات بیان می‌کند، نفس جوهریست، که ذاتاً از ماده جداست، ولی در افعال خود به آن نیازمند است (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۵۳۰)، یا به عبارت دیگر، در تجرید الاعتقاد بیان کرده است، نفس موجود جوهری است که ذاتاً مفارق است از ماده ولی در افعال محتاج آن است (حلی، ۱۳۷۲: ۱۶۴) و همچنین، نفس، کمال اول برای جسم طبیعی، ارگانیک بالقوه دارای قواست، و در اخلاق ناصری هم بیان کرده است، نفس انسان جوهری بسیط است، که تدبیر و تصرف در بدن و ادراک معقولات را توسط قوا و آلات خود انجام می‌دهد و نه جسم است و نه جسمانی و نه محسوس به واسطه حواس، بلکه جوهری مجرد است (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۵).

خواجه در اخلاق ناصری در باب جوهریت نفس بیان می‌کند:

«هر موجودی جز واجب الوجود، جوهر است یا عرض، یعنی یا وجود او به تبعیت از موجود دیگر است، که عرض می‌نامیم و یا مستقل از هر موجودی است که به آن جوهر می‌گوییم و ذات انسان یا نفس، نمی‌تواند عرض باشد چون خاصیت عرض این است که محمول و مقبول موجود دیگر است و آن چیز باید مستقل باشد، تا بتواند حامل و قابل عرض باشد؛ ولی نفس که حامل و قابل صور معقولات است، پس نفس نمی‌تواند عرض باشد، چون این خاصیت منافی عرض است» (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۷).

خواجه طوسی، نفس را اشتراک لفظی بین چند معنا می‌داند، که شامل نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی می‌باشد که البته هر کدام دارای قوای مخصوص به خود می‌باشند، اما نفس نباتی را سه قوت است و نفس حیوانی دو قوت، یکی قوت ادراک و دیگری قوه تحریک ارادی، اما نفس انسانی، اختصاص به یک قوه دارد که آن را نطق می‌نامیم (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۲، ۲۳).

مراتب عقل

خواجه، قوه نطق یا عقل را، دارای دو قوه نظری و عملی می‌داند، قوه نظری یا عقل نظری، قوه‌ای است که کارش ادراک و تمیز مدرکات است و توجهش به معرفت حقایق موجودات و احاطه به صنف معقولات است، اما قوه عملی یا عقل عملی، توجهش، به تصرف در موضوعات و تمیز میان مصالح و مفاسد افعال و استنباط صناعات از جهت تعظیم و تنظیم امور معاش است (طوسی، ۱۴۱۳: ۲۲، ۲۳).

عقل نظری

خواجه در شرح اشارات، بیان کرده است، که عقل نظری دارای مراتبی است و مرتبه اول آن مرتبه هیولانی است که هیچ نقشی در آن مرتسم نشده است؛ اما استعداد پذیرش هر معقولی را دارا است، در واقع عقل مرتبه اول، استعداد پذیرش معقولات اولیه است و از آن جهت هیولانی نامیده می‌شود که دارای هیچ صورتی نیست، مانند هیولای نخستین. اما مرتبه دوم عقل نظری، عقل بالملکه است و زمانیست که نفس ناطقه از مرتبه اول هیولانی که استعداد پذیرش محض است، گذشته باشد و آماده پذیرش معقولات از راه فکر و حدس باشد و از آن جهت بالملکه نامیده می‌شود، که استعداد انتقال معقولات در آن ملکه شده است. و مرتبه سوم از مراتب نفس انسان را عقل بالفعل گویند و آن زمانی است، که عقل به کمک معقولات اول و بدیهی معقولات دوم را که اکتسابی هستند، به دست آورد و آن معلومات در او ذخیره شود و او خود آگاه است که آنها را دریافته است و هر وقت که بخواهد می‌تواند آنها را در ذهن خود حاضر کند و به بررسی آنها بپردازد؛ این مرتبه از عقل نظری را از آن جهت عقل بالفعل نامیده‌اند که معقولات دوم بالفعل در آن موجودند و نیازی به کسب جدید آنها نیست، این مرحله همان کمال قوه است و در حقیقت می‌توان گفت، عقل بالفعل استعداد حاضر کردن معقولات دوم پس از حصول آن است، مانند شخصی که می‌تواند بنویسد و در این کار توانایی یافته است و هر وقت بخواهد آن را انجام می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۵۲۴، ۵۲۵).

ومرحله بعد، عقل بالمستفاد نامیده می شود و زمانی است که نفس آدمی از مرحله قوه گذشته باشد و معقولات دوم، برایش حاصل باشد و نفس به مشاهده معقولات بپردازد و درک کند که بالفعل آنها را دریافته است، عقل نظری، در این مرتبه به عقل مطلق تبدیل می شود، همان گونه که در مرتبه هیولانی، قوه مطلق بوده است، علت اینکه نفس را، در این مرتبه، عقل بالمستفاد نامند، این است، که نفس در این مرتبه، علوم را از عقل فعال، که خارج نفس انسانی است دریافت می کند و در واقع به یاری این عقل است که نفس انسان می تواند مراتب قبل را طی کند، تا به کمال برسد. البته خواجه در اشارات، از جهت دیگر بیان می کند، مراتب عقل نظری به دو دسته تقسیم می شود، یک از جهت بالقوه بودن و دیگری از جهت بالفعل بودن. از آن جهت که قوه دارای شدت و ضعف است هر کدام هم دارای مراتبی هستند، بنابراین از آن جهت که عقل نظری حالت بالقوه دارد، سه حالت و سه مرتبه برای آن لحاظ می شود، که نسبت به هم حالت اشتدادی دارند، عقل هیولانی، عقل بالملکه و عقل بالفعل و عقل نظری از آن جهت که حالت فعلی دارد، یک مرتبه برای آن لحاظ می شود، که به آن عقل مستفاد گفته میشود (طوسی، ۱۳۷۵: ۴۴۸).

عقل عملی

در شرح الاشارات بیان شده است:

«قوه دوم نفس که به عمل نسبت داده می شود، عقل عملی نام دارد و مبادی آن از مقدمات اولیه است» (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۱۸۸).

عقل فعال

ابن شاکر و صفدی، هردو رساله‌ای با نام اثبات عقل فعال به خواجه نسبت داده‌اند و محققاً چنین رساله‌ای از وی انتشار یافته است، اما با این حال، نسخه رساله ظاهراً موجود نیست (مدرس رضوی، ۱۳۵۴: ۴۴۸، ۴۴۹).
به نظر خواجه طوسی، ادله ایی، که حکما برای اثبات عقول مفارق، ارائه کرده‌اند، پرخلل است، اما وجود آن ممتنع نیست، چون دلیل عقلی، بر امتناع و رد آن وجود ندارد (طوسی، ۱۳۹۳: ۲۵) (حلی، ۱۳۷۲: ۲۲۹).
خواجه در تجرید الاعتقاد، در این باب از دیدگاه متکلمان حمایت کرده است و از موضع فلاسفه روی برگردانده است (ماهینی، ۱۳۷۵).

بر اساس دیدگاه فلاسفه، عقل فعال، برطرف کننده حاجت و نیازمندی بشر است و واسطه بین انسان و عقل فعال، هم از دو طریق میسر است، نبوت و تعلیم (قراملکی، ۱۳۷۶: ۴۸).

خواجه در تجرید الاعتقاد، در بیان وجود عقل فعال، توقف کرده است و برهان آن را کافی ندانسته است «و اما العقل فلم یثبت دلیل علی انتفاء و ادله وجوده مدخوله» (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۹)؛ البته باید در نظر داشت، این گفته خواجه طوسی، در باب رد گفته جمعی از متکلمین که وجود جواهر مجرد را منکر بودند، گفته شده است، به نظر آنان، موجودی که نه جسم باشد و نه جسمانی، وجود ندارد و اگر چنین موجودی موجود باشد، با باری تعالی در ذات شریک خواهد بود، به همین علت این گروه وجود جواهر مجرد مانند عقول را منکر شدند (مدرس رضوی، ۱۳۵۴: ۱۲۰).

خواجه در شرح اشارات بیان می کند، عقل فعال، قوه‌ای خارج از وجود انسان است، که نفس ناطقه را، از مراحل چهارگانه عقل نظری سیر می دهد و از مرحله نقص به کمال می رساند (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۵۲۵) و همچنین می فرماید، نسبت عقل فعال، به نفوس ما، مانند نسبت نور خورشید به بینایی است (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۱۶۶).

تعریف عشق

از آنجایی که واژه عشق، در عرب، در معنایی به غیر از علاقه به کار رفته است و از کلمه محبت استفاده شده است، مانند قرآن که از این واژه، در بیان علاقه شدید استفاده کرده است، خواجه هم در نگارش مباحث خود، از کلمه محبت استفاده کرده است.

خواجه در شرح بیان بوعلی، در اشارات، می‌گوید: میل مفراط به هر چیزی، عشق به آن چیز است (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۵۲۴) و فرق است میان عشق و شوق، چون شوق در موجودی حاصل است، که از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه باشد و حالت منتظره‌ای در او باشد، مانند واجب تعالی که واجد همه کمالات است و از هر جهت بالفعل است و کمال مفقودی ندارد، که شوق به آن برای او باشد (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۵۲۳)

خواجه طوسی در شرح اشارات بیان کرده است، همه موجودات از عشق و شعوری برخوردارند، اما شعور و عشق هر موجودی، در حد وجود اوست و حتی طبیعیات نیز، دارای نوعی عشق و میل و شعور هستند (معلمی، ۱۳۸۹: ۱۷۱).

عشق حقیقی

خواجه انسان را جوهری بسیط و خدایی می‌داند، که در او محبت فطری به خداوند، نهادینه شده است و به علت فطرت کمالجویی و محبت، همواره محبت و عشق به خداوند در او سریان دارد و اگر این جوهر از تیرگی‌ها پاک گردد، انوار حق بر او شروع به تابیدن می‌کند و محبت و عشق به مرتبه اعلائی خود می‌رسد و آن را در این مرتبه عشق تام می‌نامیم و لذتی برای انسان حاصل می‌شود، که قابل توصیف نخواهد بود و در واقع با عشق حقیقی، حقیقت خیر و محض انسانی انسان جلوه می‌کند و خود را نشان می‌دهد.

ماهیت و کارکرد عقل و عشق از نگاه لوکری

ماهیت و کارکرد عقل

تعاریف

لوکری هم مانند سایر حکما، عقل را یکی از قوای نفس انسانی، برمی‌شمارد، ایشان نفس ناطقه را، دارای قوایی می‌داند، که فصل ممیز انسان، با سایر حیوانات به شمار می‌رود، قوه شهویه، آدمی را به کسب لذات، تحریک می‌کند و قوه غضبیه انسان را، به برتری جویی و دفع ناملازمات و می‌دارد؛ اما قوه عاقله، به تدبیر و مدیریت انسان می‌پردازد و اگر دو قوه دیگر، تحت تدبیر قوه عاقله قرار گیرند رنگ و بوی حیوانی خود را از دست داده و بعد عقلانی، به خود می‌گیرند در این هنگام، اهداف این قوا متعالی می‌شود و فضایی همچون عفت، شجاعت و حکمت به وجود می‌آید (جمشیدی مهر، ۱۳۹۷: ۴۶، ۴۷)

همان گونه که بیان شد، لوکری عقل را، یکی از قوای نفس می‌داند و مانند حکمای قبل از خود، نفس را در طبیعیات مطرح کرده است، زیرا نفس مدبر بدن مادی است و بسیاری از قوای نفس، اعم از مدرکه و محرکه مادی هستند، ایشان در باب نفس بیان می‌کنند، که نفس جسم یا جسمانی نمی‌باشد، یا از عوارض یا قوای جسمانی و نفس، امری مجرد و بسیط است و قابل انقسام نیست.

لوکری بیان می‌کند قوه عقل در نفس انبیاء، مانند روغن قابل اشتعالی است، که در معرض آتش سوزانی مانند عقل فعال قرار دارد (لوکری، ۱۳۷۳: ۳۹۲).

در التحصیل از لوکری نقل شده است: «عقل انیس است در غربت و لذات عقلی، شفائی است، که دردی لاحق آن نمی‌شود و صحتی است، که بیماری لازم آن نیست (بهمنیاربن مرزبان، ۱۳۶۲: ۴۴)

عقل محض

لوکری خداوند را، تنها عقل محض می‌داند، زیرا تنها اوست که از هر جهت، از ماده و روابط مادی جداست و عقلی بودن، تعلق ذاتی اوست (لوکری، ۱۳۷۳، ص ۳۰۶) به بیان دیگر، خداوند است که صورت‌های عقلی را افزه می‌کند، بنابراین خود او نیز به عقل بودن اولی است (لوکری، ۱۳۷۳: ۳۱۵).

اثبات عقول مجرد

لوکری در اثبات عقول مجرد، از همان استدلالی استفاده می‌کند، که بوعلی در اشارات بیان کرده است، ایشان در اثبات عقول بیان می‌کند «هیچ جسمی از اجسام فلک، نمی‌تواند علت جسم دیگری، برای فلک باشد، در نتیجه، علت اجسام فلکی، باید عقل مجرد باشد و حتی هیچ جسمی، اعم از فلکی و غیر فلکی، نمی‌تواند علت مفیض، برای جسم دیگری باشد، بر این اساس اجسام فلکی و اجسام عنصری در عالم طبیعت، همگی معقول عقول مجرد هستند» (لوکری، ۱۳۸۲: ۸۹، ۹۰).

- عقل اول

لوکری هم مانند بهمنیار و استادش بوعلی معتقد است، عقل اول یا صادر اول، اولین مخلوق خداوند بسیط است، لوکری در تبیین عقل اول، متوسل به قاعده الواحد می‌شود و این گونه بیان می‌کند، خداوند از هر جهت بسیط است و هیچگونه کثرتی در او راه ندارد و بساطت واجب الوجود اقتضا می‌کند، که از او معلول واحدی صادر شود و نمی‌توان دو موجود مستقل را به او استناد داد و صادر اول، نمی‌تواند امری جسمانی باشد، زیرا جسم مرکب از صورت و ماده است و معلول اول، باید بسیط باشد، در غیر این صورت، با قاعده الواحد منافات دارد و معلول بودن نفس هم به این علت، که نفس در افعال خود محتاج به ماده است، باطل است؛ بنابراین عقل مجرد، صادر اول واجب تعالی می‌باشد (لوکری، ۱۳۸۲: ۸۸، ۸۹).

کارکرد عقل

وجه تمایز انسان و سایر حیوانات از نفس ناطقه نشات می‌گیرد و انسانیت بشر هم، از نفس ناطقه است، بنابراین سعادت و لذات او هم، در گرو همین نفس است و کمال و لذت نفس ناطقه هم کسب معقولات است تا به عالم عقلی تبدیل شود، اگرچه انسان در اثر پرداختن به امور پست، اشتیاق و شوق به کسب امور عقلی را، از دست می‌دهد و به سمت لذات غیر حقیقی، کشیده می‌شود، اما اگر انفصال نفس، از بدن روی دهد، متوجه لذات واقعی خواهد شد، از نگاه لوکری کسانی که، در راه وصول به عالم عقلی هستند، دارای بالاترین لذات و سعادت هستند (لوکری، ۱۳۷۳: ۳۸۰، ۳۸۱).

اما کسانی را که از لذات واقعی خود بی‌خبرند، نفس‌های ساده می‌خواند، و بیان می‌کند، در آنها شوقی برای دستیابی به کمال وجود ندارد.

پیشینه پژوهش

کتاب یا تحقیقی که، به گونه‌ی تفصیلی و اختصاصی، به ماهیت عقل و عشق، در دیدگاه حکمت سینوی، پرداخت باشد، یافت نشد، اما کتاب‌ها و مقالاتی همسو، با مقاله موردنظر یافت شده است، که به برخی اشاره می‌شود. کتب عبارتند از:

۱- مبانی فلسفی عشق از نظر ابن سینا، نوشته محمد حسین خلیلی، به سال انتشار ۱۳۸۵. مولف، در این کتاب مبانی فلسفی عشق را، از نگاه دو فیلسوف والامقام ابن سینا و ملاصدرا بررسی کرده است، ابن سینا پایه گذار مکتب مشایی و دارای تفکر برهانی و استدلال عقلانی ست و صدرالمتألهین هم که پایه گذار حکمت متعالیه و هماهنگ کننده بین قرآن و برهان و عرفان است. نویسنده از قول دو حکیم بیان داشته است، حریم عشق آنچنان است که دست عقل و اندیشه آدمی بدان نرسد و مشکل عشق در حوصله دانش نمی‌گنجد. عشق در تمام ذرات عالم، جاری و ساری ست و اساس حیات و پایه هستی عالم و آدم، عشق است.

۲- عقل در حکمت مشاء، از ارسطو^۱ تا ابن سینا، نوشته علیمیراد داوودی، به سال انتشار ۱۳۴۹. در این کتاب به شرح آراء ارسطو و مشائیان پس از او، درباره نفس و عقل پرداخته شده است.

۳- دفتر عقل و آیت عشق، نوشته دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، به سال انتشار ۱۳۸۰. دینانی در این کتاب به تفاوت و تقابل میان عقل و عشق پرداخته و به نقد اندیشه‌های فلاسفه و عرفا و متکلمین می‌پردازد و در نهایت، تعارضی بین این دو قائل نبوده و عشق حقیقی را از مسیر عقل میسر می‌داند.

و مقالات و پایان نامه‌ها عبارتند از،

¹ Aristotle

۴- منزلت عشق و عقل در نظام آفرینش، از دیدگاه ابن سینا، نوشته سیده مهدیه میرمحمدی، به سال انتشار ۱۳۹۱. در این مقاله بیان شده است، که ابن سینا یکی از موارد درباب آفرینش را، چگونگی سریان عشق و حکومت عقل در نظام آفرینش می‌داند، او اصل پیدایش هستی را از مبداء اول، حاصل عشق و عقل می‌داند و مبداء اول را فاعل بالعنایه و دائم الفیض معرفی می‌کند. او معتقد است که حکومت عقل و سریان عشق در تمام ذرات هستی نمایان است.

۵- مقاله دیگری به عنوان عقل و عشق از دیدگاه ابن سینا و سهروردی نوشته نیره سادات توکلی به سال ۱۳۸۹. در این مقاله به تبیین جوهر عقل و عشق نزد ابن سینا و سهروردی و مشخص نمودن جایگاه عقل و عشق در فلسفه مشاء و اشراق، و بیان وجوه همانندی و تمایز میان دو دیدگاه پرداخته شده است.

در پژوهش‌های ذکر شده یا به مسئله عشق پرداخته شده است، یا به مسئله عقل و یا به صورت کلی اندیشه‌های فلاسفه مسلمان مورد بررسی قرار گرفته است، اما در این پژوهش حاضر، تنها به صورت اختصاصی و تفصیلی، مسئله ماهیت عقل و عشق از نگاه مکتب سینائی و پیروانش مورد بررسی قرار گرفته است.

زیرا، عقل و عشق دو بخش مهم از بخشهای وجود انسانی هستند و هستی انسان به این دو وابسته است، انسان به واسطه عقل است که اشرف مخلوقات شده است و به واسطه عشق است که میتواند به وصال محبوب نائل گردد، به همین جهت، شناخت این دو و ارتباط بین‌شان از مباحث مهم تفکر انسانی ست و باید در این زمینه به مطالعه پرداخت.

روش پژوهش

روش پژوهش، بر اساس بنیادی و با روش توصیفی تحلیلی و مطالعات کتابخانه‌ای است و شیوه ارائه بر اساس تحلیل و بررسی داده‌ها می‌باشد و سپس به جمع آوری اطلاعات و طبقه بندی منابع پرداخته شده است.

سؤالات پژوهشی

سؤال اصلی

بررسی تحلیلی ماهیت و کارکرد عقل و عشق و نقد آن از دیدگاه حکمت سینایی و نویسندگانش^۱

^۱ پیروان بوعلی

سؤالات فرعی

- ۱- ماهیت و کارکرد عقل و عشق از منظر حکمت سینوی چیست؟
- ۲- ماهیت و کارکرد عقل و عشق از منظر نوسینائیان چیست؟
- ۳- وجوه افتراق عقل و عشق از نظر مکتب سینایی و نوسینائیان چیست؟

فرضیات پژوهش

- ۱- عقل فصل ممیز انسان با سایر حیوانات است و عشق هم جاری در همه موجودات است.
- ۲- عقل یکی از قوای نفس انسانی است و عشق و محبت هم، در هر موجودی، در حد وجود اوست.
- ۳- در باب عقل، اختلافاتی در قاعده الواحد و در باب عشق، تمایزی در معنای دو کلمه عشق و محبت وجود دارد.

اهداف پژوهش

عقل و عشق، از مباحث مهم تفکر انسانی است و رابطه این دو همواره پر تعارض بوده است، از آن جا که، بوعلی، فیلسوف عقل گراست؛ ولی به صورت اختصاصی، به مسئله عشق هم پرداخته است، در این پژوهش و تحقیق برآن شدیم، به جایگاه عقل و عشق و کشف ارتباط بین این دو از نگاه این فیلسوف عقلگرا و پیروانش بپردازیم.

پیش فرض

پیش فرض‌های این تحقیق، بر مبنای حکمت سینوی استوار است، یکی از پیش فرض‌ها این است که عقل، یکی از قوای نفس انسانی است، که در اثر تکامل و اتصال به عقل فعال، ابزار کشف حقیقت می‌شود، و عشق نیروی بسیار عظیمی است که بر مبنای حکمت سینوی، علت فرار گرفتن موجودات در وادی حقیقت است.

هدف بشر وصال به قرب خداوند است و این امکان نیز برایش فراهم است و عقل هم قابلیت درک عالم مابعدالطبیعه را دارد.

عقل واحد

بر اساس قاعده الواحد، بوعلی معتقد است، که واجب الوجود به عنوان علت اولی و واحد محض تنها یک جهت صدور دارد و وجود اعتبارات و کثرات در ایشان ممتنع است و علت صدور کثرات به علت وجود اعتبارات و جهات مختلف در معلول اول است.

بوعلی، برای اثبات قاعده الواحد^۱، از یکی، جز یکی، پدیدار نگردد، براهینی بیان کرده است، که یکی از مهمترین آنها، برهانی است که در جواب بهمنیار، مبنی بر مطالبه علت قاعده، در مباحث المشرقیه بیان شده است:

« هرگاه واحد حقیقی، به عنوان علت، منشأ صدور دو امر مختلف، مثل الف و ب واقع شود، لازم می‌آید که یک امر واحد منشأ صدور الف و ما لیس الف واقع شده باشد زیرا صدور ب چیزی جز ما لیس الف نمی‌باشد و این امر مستلزم اجتماع نقیضین خواهد بود» (رازی، ۱۴۱۱: ۴۶۱).

علاوه بر حکمای دیگر، خواجه طوسی هم در کتب مختلف، از این قاعده نام برده است و به پاره‌ای از اشکالات آن اشاره کرده است^۲ و همچنین علامه حلی، در شرح تجدید الاعتقاد، از خواجه بیان کردند، که ایشان ادله ارائه شده، بر این قاعده را ناقص شمردند (حلی، ۱۳۷۲: ۱۲۶).

همچنین در بعضی از کتب بیان شده است، که خواجه سوالاتی مربوط به قاعده الواحد را برای خسروشاهی یکی از حکمای نامدار هم عصر خود فرستاده بود، تا راه حل تازه‌ای در باب این قاعده بیابد.

^۱ حکما معتقدند که در باب علت و معلول هرگاه علت، واحد و بسیط باشد، جز معلول واحد از او صادر نشود، الواحد لا یصدر عنه الا الواحد (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳: ۷۱).

^۲ در باب عقل اول و صدور کثرات از واحد، خواجه طوسی در جواب سوالات صدرالدین قونوی پاسخی ارائه کرده است که در کتاب اجوبه المسائل آورده شده است.

البته خواجه طوسی در اشارات دیدگاه خود را بیان نکردند و علت آن هم این بوده که ایشان در شرح اشارات در مقام شرح آن بودند و در آنجا وجود اعتبارات و کثرات در خداوند را محال دانسته و کثرات را به علت وجود جهات مختلف در عقل اول مربوط کردند.

با این اوصاف، با توجه به شخصیت متاله خواجه، مطمئناً ایشان، در پی اظهار فضل و مجادله نبوده است و مطمئناً در این باب با بوعلی هم نظر نبوده است و در پی راه حلی برای رفع نقائص آن بوده است؛ اما بعضی از اساتید فلسفه معاصر مانند دکتر دینانی بیان کرده‌اند:

«خواجه طوسی به این قاعده ارج بسیار نهاده و آن را با اهمیت تلقی کرده است و غرض ایشان از بیان پاره‌ای از اشکالات در باب قاعده الواحد، هرگز این نبوده است، که به بی پایگی این قاعده اشاره کند، بلکه در پی این بوده‌اند، که برای این اشکال‌ها راه حلی پیدا کنند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۴۶).

به هر حال، نظراتی در مخالفت به این مسئله، به ایشان نسبت داده شده است^۱ و اعتقاد ایشان نسبت به این قاعده به روشنی منعکس نیست و همراه با نوعی ابهام همراه است.

و همچنین، خواجه طوسی، لزوم واسطه میان خالق و مخلوق را انکار کرده است، برخلاف فلاسفه عقلی که به استناد قاعده الواحد لایصدر عنه الا الواحد عقول مجردة را، ثابت کردند، تا واسطه ایجاد موجودات باشند، خواجه در امور ارادی، منکر قوانین علیت بوده است و خلق جهان را ارادی می‌دانسته و وجود هرگونه واسطه در خلقت را باطل دانسته است (دوانی، ۱۳۴۹: ۴۴۷).

عقل فعال

بوعلی عقل دهم یا همان عقل فعال را، عامل وجود بخشیدن به عالم می‌داند و بیان میکند «عقل فعال، همه صورت‌هایی را پدیدار می‌سازد که در ترکیب با ماده، سبب پیدا شدن مخلوقات می‌شود، یعنی در واقع، زمانی که مخلوقی بناست تکوین یابد، عقل دهم، صورتی از خود افزوده می‌کند، تا وجود آن را ممکن سازد و چون آن مخلوق از بین رود، عقل دهم صورت آن را پس می‌گیرد و به درون خود می‌برد، و همچنین عقل دهم، روشن کننده عقل آدمی نیز می‌باشد (نصر، ۱۳۴۵: ۴۶).

در باب عقول مجرد و عقل فعال، رساله‌ای به نام اثبات عقل فعال به خواجه نسبت داده شده و اما رساله در حال حاضر موجود نیست، اما به نقل از ایشان، در کتاب کشف المراد، بیان شده است، ادله‌ای که حکما برای اثبات عقول مفارق، ارائه کردند، پرخلل است، اما وجود آن ممتنع نیست، چون دلایل عقلی بر رد آن وجود ندارد.

وجوه افتراق عشق

تعاریف

عشق همواره به بشر نسبت داده شده است، اما خود بشر نمی‌داند، آن چیست و چگونه با او ارتباط می‌گیرد. ابن عربی می‌گوید: «خدا یا چه شگفت است، ما عشق را می‌چشمیم و از آن برخورداریم؛ اما نمی‌دانیم که چیست» (ابن عربی، بی تا: ۳۲۰).

^۱ «إن كان سبب صدور الكثرة عن العلة الواحدة الأولى، كثرة في ذات المعلول الأول كالوجوب والامكان والتعقل على ما قيل فمن أين جاءت الكثرة؟ إن صدرت عن العلة الأولى فلا يخلو إما أن صدرت معاً أو على ترتيب. فإن صدرت معاً لم يكن سبب صدور الكثرة عن العلة الأولى، كثرة في ذات المعلول الأول. و إن صدرت على ترتيب لم يكن المعلول الأول معلولاً أولاً. و إن لم يصدر عن العلة الأولى، فمن الجائز أن يحصل كثرة من غير إستاناد إلى العلة الأولى. وكلها محال فما وجه التفصي عن هذه المضائق؟» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۴۶۴)

عشق را از عشقه گرفته‌اند و عشقه آن گیاهی است، که در پای درخت، در باغ، به وجود آید، اول پای خود را محکم می‌کند، بعد سر بر می‌آورد و به درخت می‌پیچد و چنان بالا می‌رود و همه درخت را فرا می‌گیرد، که حتی رطوبت هم در میان درخت نماند، و غذای وی را به تاراج می‌برد، تا درخت خشک شود، به مانند عالم انسانیت، که بحبه القلب پیوسته است و حبه القلب، دانه‌ای است که خداوند آن را در ملکوت کاشته است و خودش تعلیم آن را به عهده دارد و آن همان کلمه طیبه است، حبه القلب یا کلمه طیبه، رشد می‌کند و شجره طیبه می‌شود و از این شجره، عکسی در عالم کون و فساد است، که آن را بدن نامند، وقتی شجره، نزدیک کمال رسد، عشق از گوشه آن سر برآورد، و بر او می‌پیچد تا نم بشریت، در او نماند و وقتی زرد و ضعیف شد و علاقه منقطع شد، شایسته آن می‌شود در باغ الهی جای گیرد. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۸۷-۲۹۰)

در تعریف عشق، بوعلی در کتاب منطق المشرقین، بیان می‌کند:

«عشق چیزی جز محبت نیست و افراط در محبت نه معنایی برای عشق، بلکه صفت برای محبت است» (افراط المحبه صفة للمحبه لا نفس المحبه و العشق نفس المحبه) (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۴۷).

و خواجه طوسی هم پس از تقسیم عشق به حقیقی و مجازی، عشق را، جذب شمایل معشوق شدن، می‌داند و مقصود از شمایل هم، خلقیات و ملکات فاضله است (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۸۳، ۳۸۴).

اما آیت الله مصطفوی، در تفسیر موضوعی بیان کردند:

«اگرچه عشق و محبت، به یک معنا هستند، اما کلمه محبت، از عشق شدیدتر است و با بیان چند مورد، تفاوت عشق و محبت را بیان کردند، که به تفصیل در فصل گذشته بیان شد، ایشان معتقد بودند، عشق تنها کشش جسمانی و شهوانی است و از همین جهت دارای نقائصی است، که در محبت نیست، به عبارت دیگر، در واقع، ایشان عشق را، در موجودات مادی جاری می‌دانستند و محبت را در مجردات» (سعادت مصطفوی، ۱۳۹۴: ۱۳-۱۹)

همان گونه که در فصول گذشته بیان شد، بوعلی علاوه بر توضیح مراتب عشق در اشارات، در رساله‌ای جدا نیز به این مسئله پرداخته است، بوعلی در رساله عشق، ابتدا به بیان اینکه عشق در تمام موجودات سریان دارد^۱ پرداخته است و بیان کرده است، موجودات از آن جهت که هم دارای کمال و هم نقص هستند، دارای نوعی عشق نسبت به کمال حاضر و کمال مفقود خود دارند، زیرا عشق یعنی «العشق لیس فی الحقیقه الا استحسان الحسن و الملائم جدا و هذا العشق هو مبدا النزوع الیه عنده غیبوته ان کان مما یباین و التاحد به عند وجوده ثم کل واحد من الموجودات یتحسن ما ینزعه الیه مفقود» (ابن سینا، بی تا: ۳۷۷)

در واقع عشق عاملی است، که باعث می‌شود، موجودات به سمت امر خیر مفقود، حرکت کنند و اگر خیر برایشان حاضر باشد، در پی حفظ آن، حرکت می‌کنند، بوعلی با این عبارات بیان می‌کند، که عشق یک امر قبیح جسمانی نیست، بلکه موهبتی است که خداوند در ذات موجودات به ودیعه گذاشته است، تا بدین وسیله جهان را تدبیر کند.

خواجه طوسی هم مانند بوعلی، معتقد است، که کمال موجود در معشوق، عامل و منشأ عشق در موجودات است و عاشق هم برای رفع نیاز و جبران نقص وجودیش، به سمت معشوق حرکت می‌کند، تا بتواند خلاهای خود را برطرف کند، به عبارت دیگر ساختمان فطری انسان، او را این گونه ساخته است، تا همواره به سمت کمال جذب شود، تا نقصان و شرور را از خود دفع کند، این عبارات، در واقع گویای همان عبارت بوعلی است که بیان کرده، ممکنات دارای دو جنبه هستند، یکی جنبه وجود و دیگری جنبه عدم، جنبه وجود منشأ خیرات است و جنبه عدمی، منشأ نقصان است، بنابراین موجودات مادی، همواره دارای نقص هستند و طالب کمالند.

^۱ «ان لكل واحد من الموجودات المدبره شوقا طبعيا و عشقا غریزيا» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۷۵)

اقسام عشق

همانگونه که بیان شد، نزد حکیم بوعلی و پیروانش عشق بر دو قسم است، حقیقی و مجازی. و عشق حقیقی عشقی است، که دارای معشوق حقیقی باشد و عشقی مجازی است، که دارای معشوقه مجازی باشد، یعنی دارای جمال و کمالی است که عاریتی است و عشق مجازی هم به دو بخش تقسیم می‌شود، نفسانی و حیوانی. و خواجه هم در شرح اشارات بیان می‌کند:

«عشق در انسان، به دو بخش حقیقی و مجازی تقسیم می‌شود و عشق مجازی هم به دو بخش نفسانی و حیوانی. و بیان می‌کند، عشق نفسانی عشقیست، که مبداءش مشاکلت جوهری بین نفس عاشق با معشوق است، اما عشق حیوانی عشقی است، که مبداءش شهوات حیوانی است و عشقی هم که بوعلی در رسائل از آن به عشق عقیف یاد می‌کند، عشق نفسانی است که به نفس انسانی کمک می‌کند، تا مراتب کمال را طی کرده و به معشوق حقیقی دست یابد» (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۸۰).

بیشتر از هر موضوعی، باید به این مطلب اشاره کرد و توجه داشت که بخشی از عشق مجازی که نفسانی است، مطمئناً مقدمه عشق حقیقی است، نه مطلقاً عشق مجازی، در واقع عشق نفسانی و عشق حقیقی اختلاف چندانی ندارند؛ زیرا در هر دو عشق معشوقه موجودی است، که دارای کمال‌ها و زیبایی‌هاییست، که چشم و خیال عاشق را در بر می‌گیرد؛ اما تفاوت برجسته‌ای که جلوه گر است، در مصداق است.

خواجه بیان کرده است:

«محبت یا فطریست، یا کسبی، محبت فطری محبتی است، مانند عشق در افلاک که مقتضی حرکت آن است، اما محبت کسبی اغلب در انسان وجود دارد و علت آن هم سه چیز است، لذت تحصیل کمال، که می‌تواند جسمانی باشد یا غیر جسمانی، وهمی باشد یا حقیقی.»

سریان عشق

بوعلی بیان کرده است، هرگاه به اشیاء با دقت بنگری، برای هر چیزی، کمالی خواهی یافت، که مخصوص اوست و در او عشق ارادی یا طبیعی، به سوی آن کمال خواهی یافت، که رحمتی از جانب پروردگار است (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۴۳۷). و بعد موجودات را به دو دسته حقیقی تقسیم می‌کند، یک موجوداتی که در نهایت کمال و خیرات هستند و همواره در پی حفظ کمال حاضر و دوم موجوداتی که صاحب دو قوه وجود و ماهیتند، و بیان می‌کند، موجودات امکانی به واسطه ماهیت خود همواره منبع نقصاند و طالب خیرند؛ بنابراین در هر دو گروه عشق سریان دارد؛ البته بوعلی بیان می‌کند، که موجودات امکانی علاوه بر عشق دارای شوق نیز می‌باشند، اما موجوداتی که در نهایت کمال و خیرات هستند تنها دارای عشق‌اند. از عبارات بوعلی واضح است، که ایشان بین بحث سریان عشق در عالم و ادراک و حیات داشتن، هیچ ارتباطی قائل نیست، تا آنجا که حتی در جواهر بسیطه غیر حیه نیز عشق را جاری می‌داند.

خواجه طوسی در شرح فلسفی‌اش بیان کرده است:

«همه موجودات از عشق و شعوری برخوردارند، اما شعور و عشق هر موجودی در حد وجود اوست و حتی طبیعیات نیز، دارای نوعی عشق و میل و شعور هستند» (معلمی، ۱۳۸۹: ۱۷۱).

خواجه طوسی بیان می‌کند:

«طلب و خواستن، مشروط به سه چیز است، شعور به خواست، شعور به کمال و غیبت خواست و طلب، به نظر ایشان طلب و خواستن، اگر، برای معشوق، از اموری باشد، که ممکن الوصول باشد، اما در حال، حاضر نباشد و در وصول آن توقف حاصل شده باشد، در معشوق حالتی به وجود می‌آید، که به آن شوق می‌گویند و شوق لازم فرط طلب و محبت است، در واقع در طلب، شوق ضروری می‌باشد و هر چه طلب و خواست، عمیق‌تر شود، شوق هم بیشتر خواهد بود و به بیان دیگر، شوق حالت کسی است، که طالب اتحاد است، ولی هنوز به آن مرتبه نرسیده است. و محبت هم «ابتهاج باشد به حصول کمالی یا تخیل به حصول کمال مظنون و یا محقق، که در مشعوره باشد» (طوسی، ۱۳۷۳: ۶۹)

معشوقه حقیقی

بوعلی در رسائل بیان می‌کند:

در وجود هر یک از موجودات عشق غریزی برای تحصیل کمال وجود دارد و کمال هم همان خیر محض است، بنابراین خیر محض یا کمال مفقود موجودات، همان معشوق حقیقی تمام موجودات است و اگر هم بعضی از موجودات عارف به وجود خداوند نباشند، این عدم معرفت، سبب سلب عشق نخواهد شد، زیرا محجوب بودن به واسطه قصور و ضعف موجودات است و بخلی از طرف خداوند وجود ندارد و ذات باری تعالی همواره در تجلی است» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۴۲۶)

بوعلی با اثبات عشق حقیقی، برای ذات واجب تعالی، شوق را از آن نفی کرده است، چون تمام صفات کمالی که برای واجب تعالی ممکن است جملگی بالفعل برای وی حاصل است و به هیچ وجه، در آن حالت منتظره‌ای نیست، و هیچ کمالی از آن فوت نشده است، تا طالب و شایق آن کمال باشد، به این سبب دریافت واجب تعالی کامل‌ترین دریافت‌هاست و شادمانی او کامل‌ترین شادمانی‌هاست و واجب تعالی هم عاشق و معشوق ذات خویش است، چنانکه معشوق غیر خود نیز واقع می‌شود. خواهی، هیچ محبت و عشقی را هم پایه عشق به خداوند نمی‌داند، چون عشق و محبت نسبت به خداوند، نتیجه معرفت و شناخت و بر پایه عقل است و آخرین مرتبه‌اش فناست و فنا هم تکرر نمی‌پذیرد، در واقع فنا مقام وحدت عاشق و معشوق است، یعنی آنچه در نطق آید و هر چه در وهم و آنچه به عقل رسد، جمله منتفی می‌شود (حسینی، میناگر، ۱۳۸۶: ۲۰۵).

نتیجه‌گیری

با جستجو در پیرامون خودمان، متوجه می‌شویم، اساساً هیچ کسی دوست ندارد، نقصی در وجودش باشد، همواره تلاش می‌کند، تا سرحد امکان نقایص را از خود پاک کند، تا به آنچه در وجودش نهفته است، دست یابد و اگر در این انگیزه‌ها دقت کنیم، می‌بینیم ریشه همه این تمایلات در رسیدن به کمال است، بنابراین می‌توان بیان کرد، انسان موجودی کمال جوست و گرایش به کمالجویی هم، عاملی فطری در وجودش است، با توجه به اینکه انسان موجودی مختار است، اختیار هم در واقع امتیاز روحی اش محسوب می‌شود، بنابراین در پرتو رهنمودهای عقلی باید بهترین گزینه را برای رسیدن به کمال انتخاب کند، زیرا شرط انسانی زیستن داشتن جهان بینی است و جهان بینی هم رفتارهای اختیاری برخاسته از حکم عقل است و عقل هم زمانی می‌تواند رفتارهای اختیاری را برای رسیدن به کمال گزینش و ارزش گذاری کند، که از کمال انسانی و مراتب آن آگاه باشد و بداند که آدمی دارای چه ابعادی است و هدفش از خلقت چه بوده است؟

اما هدف از خلقت، رسیدن به خیر محض و عشق حقیقی به مبدا آفرینش است، بنابراین می‌توان اینگونه بیان کرد، در راه وصول به عشق حقیقی که همان کمال انسانی است، باید از راه عقل گذشت. و همچنین، از آنجایی که آفرینش هم از طریق مشاهده و هم تعقل روی می‌دهد می‌توان این طور بیان کرد که خلق جهان و موجودات هم، عاملی جز عقل و عشق ندارد و از واجب الوجودی که سرچشمه همه خیرهاست، به واسطه تعقل و عشق جهان ایجاد می‌گردد؛ بنابراین می‌توان این گونه بیان کرد که هم آفرینش عالم و هم علت غایی آن عقل و عشق است.

در اینجا این سوال پیش می‌آید که آیا از انسانی که دچار ضعف عاشقی است، می‌توان رفتار منطقی انتظار داشت، آیا می‌توان عقل و عشق را هم مسیر دانست و این دو را با هم جمع کرد یا اینکه عقل و عشق در تعارض و تزاخند، نگرش به عقل و عشق همواره در میان اصحاب علم دارای فراز و نشیب بوده است، گاهی عشق را قدسی و گاهی آن را عرفی نامیدند، و گاهی عقل را عامل تکامل و گاهی آن را عامل غفلت نامیدند، بر این اساس باید عقل و عشق را از مهجوریت و اسارت بیرون کشید تا بتوان با عقل به سلوک عاشقانه پرداخت.

با توجه به مسائل گفته شده در باب عشق می‌توان چنین نتیجه گرفت که ابن سینا عشق خداوند به ذات خودش را علت غایی خلق عالم دانسته «پس واضح و معلوم گردید که تجلیات الهی و خیر مطلق سبب ایجاد موجودات و علت وجود آنهاست و اگر تجلی الهی نبود، هیچ موجودی مخلع به خلعت وجود نمی‌گردید و حق تعالی به واسطه وجودش عاشق است به وجود تمام معلولات، زیرا که کلیه معلولات پرتو تجلیات اویند، و عشق به علت اولی فاضل‌ترین عشق‌هاست، پس معشوق حقیقی او، آن است که نائل شود تجلی او را و این تجلی حقیقی، مطلوب نفوس متالیه است و خود این‌ها هم معشوقات علت اولی می‌باشند» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۴۲۹).

بر این اساس می‌توان گفت خداوند به ذات خود عالم و عاشق بوده است و عشق به ذات خودش باعث عشق به آثار شده است؛ بنابراین عشق به ذات، علت غایی آفرینش است؛ یعنی در واقع علت غایی افعال الهی، عشق و محبت بذات است، بنابراین نظام عالم بر عشق مبتنی است.

یافته‌های پژوهش

با بررسی ارتباطات عقل و عشق می‌توان اینگونه بیان کرد، که عشق ثمره شناخت و معرفت است، و شناخت و معرفت هم از طریق عقل نظری و عملی حاصل می‌شود و عقل نظری هم در اثر عشق و شوق به کمال، به مرتبه‌های خود می‌رسد و به عالم عقول متصل می‌شود، بنابراین عقل و عشق ارتباطی دوسویه دارند و هر کدام بدون دیگری، در وادی عشق حقیقی، توان پیمودن مسیر را ندارند، به عبارت دیگر، عقل و عشق در وادی الهی، عصاره‌ای در هم تنیده است، که توان نگاه مستقل به آن وجود ندارد و نمی‌توان این‌گونه بیان کرد، که در وادی حقیقت، عقل و عشق در تنازع هستند؛ بلکه همواره همراه و هم‌مسیر هستند و آنکه با عشق در تنازع است، عقل دنیوی است، نه عقل رحمانی. شهید مطهری بیان می‌کند، «اینها عقل را از آن جهت می‌کوبند و عشق را تقدیس می‌کنند، که عقل یک نیروی محافظه‌کارانه است و عشق، یک نیروی انقلابی، آدم عاقل همیشه می‌خواهد، احتیاط کند و خودش را می‌خواهد نگه دارد، همه چیز را برای خودش می‌خواهد و اصلاً کار عقل این است، عشق بر عکس نیرویش در فوران است و همیشه می‌خواهد از خود بیرون بیاید، چه در ذات حق، که می‌خواهد تجلی کند و چه در مخلوقات، که می‌خواهند به سوی او حرکت و پرواز کنند، این است که عارف تکیه‌اش بر نیروی عشق است، که نیروی انقلابی است» (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۲۳، ۱۲۴).

در واقع می‌توان اینگونه بیان کرد، که عالم به واسطه نور عشق و تعقل، حدوث یافته و قوام گرفته است و به پرتو این دوام خواهد یافت. درست است که با بررسی دیدگاه بوعلی می‌توان دریافت که مکتب سینوی قبل از هر چیز بر کشف حقایق جهان به واسطه عقل توجه دارد، اما با بررسی در دیدگاه‌های ایشان در باب عشق می‌توان به روح کلی و حاکم ایشان بر تمام مسائل و اندیشه‌های عرفانی ایشان پی برد، در باب تعریف و معنای عقل و عشق هم می‌توان اینگونه بیان کرد، تمام تعاریفی که در کتب مختلف، برای عقل و عشق بیان شده‌اند، شرح لفظی بوده است و تعریف حقیقی و ذاتی برای عقل و عشق شمرده نمی‌شوند و تعاریف ظاهری هستند.

و همچنین یکی دیگر از یافته‌های این پژوهش این است که با اینکه در ظاهر، در حکمت سینوی، عقل و عشق کارکردی متفاوت دارند، اما در واقعیت یک هدف و غایت را دنبال می‌کنند و همچنین، منشاء هر دو، در موجودات امکانی میل به استکمال است.

و همچنین، بر اساس قاعده الواحد، بوعلی معتقد است که واجب الوجود به عنوان علت اولی و واحد محض تنها یک جهت صدور دارد و وجود اعتبارات و کثرات در ایشان ممتنع است و علت صدور کثرات به علت وجود اعتبارات و جهات مختلف در معلول اول است.

خواجه طوسی در اشارات از آن جهت که در مقام شرح آن بوده است وجود اعتبارات و کثرات در خداوند را محال دانسته و کثرات را به علت وجود جهات مختلف در عقل اول می‌دانستند اما در کتب دیگر خود بیان کردند که از خداوند از آن جهت که واحد است جز واحد صادر نمی‌شود اما صدور موجودات کثیر از علت اولی با حیثیت‌های متنوع امکان‌پذیر است. ایشان معتقدند، در مرتبه اول، از خداوند موجودی صادر می‌شود، که همان عقل اول است و در مرتبه دوم دو موجود قرار می‌گیرند، که یکی از عقل اول و دیگری از خداوند صادر می‌شود و همینطور در مراتب بعد، علاوه بر اینکه از عقول، موجوداتی صادر می‌شوند، از خداوند نیز موجوداتی صادر می‌شود، از این رو علت اولی و مبدا واحد، از جهات مختلف و حیثیت‌های گوناگون، می‌تواند مصدر کثرات باشد، البته حیثیت‌های گوناگون، در مرتبه اسماء و صفات و افعال قابل اعتبار است، نه در مرتبه ذات.

منابع

۱. قرآن
۲. ابراهیمی دینانی، غلام حسین (۱۳۸۰). قواعد کلی فلسفی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۳. ابراهیمی دینانی، غلام حسین (۱۳۸۷). نیایش فیلسوف، تهران: نشر علم
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷). نفس شفاء. ترجمه و شرح محمد حسین نائیجی. قم: امام خمینی
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۸). رسائل. ترجمه محمود طاهری. قم: انتشارات آیت اشراق
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۲). اشارات و تنبیهات. ترجمه حسن ملکشاهی. تهران: انتشارات سروش
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰). الهیات شفاء، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰). شرح الاشارات و التنبیات ترجمه سید محمد منافیان. قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵). الشفاء، قم: مکتبه آیت الله عظمی مرعشی نجفی
۱۰. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷). احوال النفس، انتشارات دار بیبلیون
۱۱. ارسطو (۱۹۸۰). فی النفس ارسطو. عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالقلم
۱۲. ارسطو (بی تا). فی النفس. تحقیق عبدالرحمان بدوی. بیروت: دارالقلم
۱۳. آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۸۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۱۴. افلاطون (۱۳۹۲). ضیافت. ترجمه محمدعلی فروغی. تهران: کوله پستی
۱۵. افلاطون (بی تا). دوره آثار افلاطون. ترجمه محمد حسن لطفی. جلد سوم، تهران: انتشارات خوارزمی
۱۶. افلاطون (بی تا). کتاب دانایی. ترجمه رضا کاویانی و محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات حکمت فلسفی جمعیت مبارز.
۱۷. الهی قمشه ای، مهدی (۱۳۶۳). حکمت الهی عام و خاص، تهران: اسلامی
۱۸. بکابی، محمد حسن (بی تا). ترتیب کتاب، قم: موسسه النشر الاسلامی
۱۹. بهار، محمد تقی و کاشانی، باباافضل (۱۳۸۴). ارسطو، تهران: اساطیر
۲۰. بهمن یار بن مرزبان (۱۳۶۲). جام جهاننمای. مصحح محمد تقی دانش پژوه و عبدالله نورانی. تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه دانشگاه مک گیل
۲۱. بورمان، کارل (۱۳۷۵). افلاطون. ترجمه لطفی. خرمشهر: طرح نو

۲۲. جمشیدی مهر، فردین (۱۳۹۷). نگاهی به زندگی و افکار لوکری، مشهد: انتشارات فلسفه علم
۲۳. جمعی از فضلا (بی تا). نامه دانشوران ناصری، جلد سوم. قم: دارالعلم
۲۴. حافظ شیرازی، شمس الدین محمد (بی تا). دیوان حافظ. به انضمام محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی. تهران: کتابفروشی زوار
۲۵. الحسینی الواسطی الزبیدی، سیدمرتضی (بی تا). تاج العروس، ج ۸، تهران: دارالفکر
۲۶. حسینی، سید فضل الله ومیناگر، غلامرضا (۱۳۸۶). آشنایی با فیلسوفان مسلمان خواجه نصیرالدین طوسی، تهران: کانون اندیشه جوان
۲۷. حسینی واسطی زبیدی، سیدمرتضی (بی تا). تاج العروس. جلد هشتم. دارالفکر.
۲۸. حقانی، حسین (۱۳۸۵). علم النفس اسلامی، تهران: دانشگاه الزهرا
۲۹. حلی شرح جوهر النضید، انتشارات بیدار ۱۳۶۳
۳۰. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۲). کشف المراد. ترجمه ابوالحسن شعرانی. تهران: کتابفروشی اسلامیة
۳۱. خراسانی، شرف الدین (۱۳۸۸). ابن سینا، تهران: بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا
۳۲. خلف تبریزی، محمد حسین (۱۳۴۲). برهان قاطع. به اتمام دکتر محمد معین. تهران: انتشارات امیرکبیر
۳۳. خلیلی، محمد حسین (۱۳۸۲). مبانی فلسفی عشق از نظر ابن سینا و ملاصدرا، قم: موسسه بوستان کتاب
۳۴. سعادت مصطفوی، حسن (۱۳۷۸). شرح اشارات و تنبیهات، تهران: دانشگاه امام صادق
۳۵. سعادت مصطفوی، سیدحسن (۱۳۹۴). تفسیر موضوعی، تهران: انتشارات امام صادق ع
۳۶. سعدی، حسینعلی (۱۳۹۳). مقاله جامع علوم عقلی و نقلی، ۱ (۱). موسسه فرهنگی آیت الله سیدحسن سعادت مصطفوی.
۳۷. سلمان ماهینی، سکینه (۱۳۷۵). خواجه طوسی و نظریه عقل مفارق. ندای صادق. ۲ (۱۸).
۳۸. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح هانری کورین. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
۳۹. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۵۶۲). حکمت الاشراق. ترجمه جعفر سجادی. تهران: دانشگاه تهران
۴۰. سوریانو، فرانچسکو (۱۳۸۶). از خاک تا افلاک تاملی در زندگی خواجه طوسی. ترجمه کاملیا رفعت نژاد. تهران: نشر ثالث
۴۱. شبستری، محمود (۱۳۷۷). گلشن راز، تهران: صفی علی شاه
۴۲. شعرانی، ابوالحسن (۱۳۷۲). کشف المراد. تهران: ناشر کتابفروشی اسلامیة.
۴۳. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه. مترجم سید جلال الدین مجتبیوی، تهران: سروش
۴۴. کریمیان صیقلانی، علی (۱۳۸۹). عشق در سه مکتب مشاء اشراق و حکمت متعالیه، قم: انتشارات اسلامی
۴۵. کندی ابواسحاق (بی تا). رساله حدود و رسوم اشیاء
۴۶. گستون، مر (۱۳۸۳). افلاطون، ترجمه فاطمه خونساری
۴۷. گلی زواره، غلامرضا (۱۳۷۲). سروی در بوستان حکمت. نور علم ۵۴ (۲۲۳-۲۶۲).
۴۸. لوکری، ابوالعباس (۱۳۶۴). مقدمه بیان الحق بضمن الصدق. ابراهیم دیباجی. تهران: امیر کبیر
۴۹. لوکری، ابوالعباس (۱۳۷۳). بیان الحق بضمن الصدق، تهران: موسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی
۵۰. لوکری، ابوالعباس (۱۳۸۲). شرح قصیده اسرارالحکمه، تهران: مرکز نشر دانشگاه
۵۱. محمدی، مقصود (۱۳۹۰). لوکری آخرین فیلسوف مشائی سنیوی. تاریخ فلسفه. ۲ (۲).
۵۲. مدرس رضوی، محمد تقی (۱۳۵۴). احوال و آثار شیخ طوسی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران
۵۳. مرعشی، محمود (۱۳۴۱). ابن سینا، قم: کتاب فروشی و چاپخانه نوین
۵۴. مصطفوی، حسن (۱۳۷۶). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزرات فرهنگ و ارشاد

۵۵. مطهری، مرتضی (۱۳۶۶). خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران: صدرا
۵۶. مطهری، مرتضی (۱۳۹۹). کلام عرفان حکمت، تهران: صدرا
۵۷. معلمی، حسن (۱۳۸۹). حکمت مشاء، قم: هاجر
۵۸. معین، محمد (۱۳۶۰). فرهنگ فارسی معین، تهران: انتشارات امیرکبیر
۵۹. معین، محمد (۱۳۸۱). فرهنگ فارسی معین، تهران: انتشارات امیرکبیر
۶۰. موسسه فرهنگی آیت الله سعادت مصطفوی (۱۳۹۳). زندگی نامه و خدمات علمی و فرهنگی آیت الله سید حسن سعادت مصطفوی، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۶۱. نصرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها. قم: نشر بلاغت
۶۲. نصرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۹۷). زیچ ایلخانی. به اهتمام منصور پور مؤذن. تهران: منشور سمیر با همکاری بنیاد شکوهی
۶۳. نصرالدین، شرح اشارات، ۱۳۸۳، نشر البلاغه، نصرالدین طوسی
۶۴. نصیرالدین طوسی محمد بن محمد (۱۳۸۰). بازنگاری اساس الاقتباس. تصحیح مصطفی بروجردی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
۶۵. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۳). اوصاف الاشراف. تهران: ناشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۰). بازنگاری اساس الاقتباس. (مصطفی بروجردی). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶۷. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۳). اجوبه المسائل النصیریة. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.