

مطالعات علوم اسلامی انسانی

مقاله پژوهشی، سال یازدهم، شماره ۴۵، بهار ۱۴۰۵ (ص ۲۴ - ۳۷)
دریافت: اسفندماه ۱۴۰۴ پذیرش: اردیبهشتماه ۱۴۰۵

بررسی تطبیقی عشق از دیدگاه افلاطون و ابن سینا

A Comparative Study of Love from the Perspectives of Plato and Avicenna

پریسا محمدباقری / دانشجوی دکتری فلسفه دین، مرکز تحصیلات تکمیلی دانشگاه پیام نور تهران.

Parisa Mohammadbakhri/ PhD Student in Philosophy of Religion; Center for Graduate Studies, Payame Noor University, Tehran.

Dlwyn91@gmail.com

Abstract

The topic of love is an issue discussed in the philosophy of Plato and the works of Avicenna (Ibn Sina). This paper, with a descriptive and analytical approach, seeks to answer the question of how Plato and Avicenna interpret love. According to Plato, the origin of love is "beauty," but not experiential beauty; rather, it is a lack of beauty. Love reminds us of what we lack and drives us to pursue it. Love draws us toward what we do not possess in order to attain it. From Avicenna's perspective, the origin of love is existence and beauty, and since it stems from existential reality, he considers it one of the perfections of the Necessary Being. As the Necessary Being is pure existence, love itself is pure existence. In Plato's philosophy, love is an epistemological matter, whereas in Avicenna's philosophy, it is an ontological reality. In Plato's view, two types of love can be observed: in the first type, the lover focuses on the body of the beloved, but in true and ideal love, the attention is directed toward the beauty of the beloved's soul. Avicenna considers true love as the love of the Beauty of the Divine, which aligns with Plato's notion of love for absolute beauty.

Keyword: Love, Plato, Avicenna, Comparative Philosophy.

چکیده

موضوع عشق، مسئله‌ای است که در فلسفه افلاطون و آثار ابن سینا مورد بحث قرار گرفته است. نوشتار حاضر با رویکردی توصیفی و تحلیلی درصدد پاسخگویی به این سوال است که افلاطون و ابن سینا چه تبیینی از عشق ارائه می‌دهند از نظر افلاطون منشأ عشق، "زیبایی" است اما نه زیبایی وجدانی بلکه زیبایی فقدان؛ یعنی عشق به ما یادآوری می‌کند که فاقد زیبایی هستیم و باید به دنبال آن باشیم. عشق ما را به سوی نداشته مان می‌کشاند تا به دستش آوریم. منشأ عشق از منظر ابن سینا وجود و زیبایی است و چون از امر وجودی نشأت می‌گیرد از همین روست که آن را از کمالات واجب الوجود می‌داند و چون واجب الوجود است پس عشق همان وجود صرف است. عشق در فلسفه افلاطون امری معرفتی است اما در فلسفه ابن سینا امر وجودی است. در نگاه افلاطون دو نوع عشق را می‌توان دید؛ عاشق در عشق نخستین، جسم معشوق را در نظر دارد اما در عشق حقیقی و مطلوب، توجه او به زیبایی روح معشوق است. ابن سینا عشق حقیقی را عشق به جمال حق می‌داند، که بر عشق به زیبایی مطلق در سخنان افلاطون منطبق است.

کلیدواژه‌ها: عشق، افلاطون، ابن سینا، فلسفه تطبیقی.

مقدمه

در تعریف عشق آمده است: «عشق میل مفرط است و آتشی است که در قلب واقع شود و محبوب را بسوزد. عشق دریای بلا و جنون الهی و قیام قلب است به معشوق بلا واسطه» (سجادی، ۱۳۸۷: ۵۸) یکی از موضوعات مورد بحث افلاطون و ابن سینا عشق است. آنها از عشق موجودات و شوق آنها به کمال و وصول به ضرورت حق سخن گفته‌اند.

در این پژوهش، سعی بر آن است تا به پرسشهای زیر پاسخ داده شود:

۱. عشق از منظر افلاطون و ابن سینا به چه معناست؟
۲. مبانی عشق از منظر افلاطون و ابن سینا کدام است؟
۳. بین نظرات افلاطون و ابن سینا در خصوص عشق چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارد؟

بررسی عشق از دیدگاه افلاطون

تعریف عشق از دیدگاه افلاطون

در نظر افلاطون، عالی‌ترین هدف انسان، رسیدن به نیک است و عشق در حقیقت میل و اشتیاق به نیکی و تملک آن برای همیشه است. انسان هیچ چیز را دنبال نمی‌کند مگر آنچه را که به باور او خوب است؛ بنابراین، عشق اساسی‌ترین حرکت وجود انسان است که او را در پی یافتن و حفظ خیر قرار می‌دهد (یگر، ۱۳۷۶: ۸۳۳-۸۳۲). افلاطون تصریح می‌کند که انسان‌ها نه تنها برای رسیدن به خوبی تلاش می‌کنند، بلکه می‌خواهند آن را به طور پایدار در اختیار داشته باشند؛ از این رو، عشق را «اشتیاق به داشتن خوبی برای همیشه» تعریف می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۵: ۷۶).

عاشق در معنای حقیقی، کسی است که برای رسیدن به نیکی، راهی ویژه را می‌پیماید و آن بارور ساختن زیبایی برای جاودانه کردن آن است. این باروری می‌تواند در دو سطح صورت گیرد:

- ۱) جسمانی - که انسان و حتی جانوران از طریق تولید مثل می‌کوشند چیزی شبیه خود بر جای بگذارند تا در نوعی تداوم یابند.
- ۲) روحانی - که والاتر است و به آفریدن فضیلت در دیگری بازمی‌گردد. انسان‌هایی که «روح بارور» دارند، در جستجوی روحی زیبا و شایسته تربیت هستند تا در او فضایل اخلاقی مانند عدالت و خویشتنداری را بکارند و بدین سان «فرزندان روحانی» پدید آورند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۴۳۴).

به بیان یگر، این فرزندان روحانی همان فضیلت‌ها و آثار ماندگار هستند که در جامعه باقی می‌مانند و نام نیک پدید می‌آورند. از این رو، شاعرانی چون هومر و هسیود و قانون‌گذاران بزرگی چون لوکورگ و سولون، نمونه‌های عالی تحقق این نوع اروس‌اند؛ زیرا آنان با آثار خود فضیلت را جاودانه کرده‌اند و اثر آنان در زندگی انسانی پایدار مانده است (یگر، ۱۳۷۶: ۸۳۵-۸۳۶).

عشق به زیبا صورتان یا در واقع عشق به زیبایی که حالت یا بخش خاصی از عشق است و در عین حال مفهوم آن به عشق‌هایی با اضافاتی دیگر هم قابل تعمیم می‌باشد که اضافات هر کدام می‌تواند مصادیق مختلف «نیکی» باشند. و در نهایت همه این‌ها را می‌توان در زیر مجموعه «عشق به حقیقت» قرار داد.

عشق هم همانند دیگر مفاهیم مطرح شده در آثار افلاطون از جمله صداقت، خویشتنداری، عدالت و ...، ماهیت مشکک و چندوجهی و مورد نزاع دارد. از همین روی با توجه به تعاریف مختلفی که در اذهان وجود دارد می‌توان وجوه منفی و مثبت گوناگونی برای آن در نظر گرفت. برای درک بهتر ماهیت عشق در فلسفه افلاطون، به بررسی ماهیت عشق در دو رساله ای که در آنها به این موضع پرداخته است، می‌پردازیم.

چیستی عشق در مکالمه فایدروس

موضوع اصلی مکالمه فایدروس نزد افلاطون، بررسی عشق (اروس) و بلاغت (سخنوری) است. برخی به سبب طرح مباحث بلاغت در پایان گفت‌وگو، آن را فاقد وحدت موضوعی دانسته‌اند؛ اما مفسرانی چون گمپرتس تأکید دارند که افلاطون نشان می‌دهد فلسفه‌اصیل بدون «فکر شریف» و «عشق شریف» پدید نمی‌آید و بدون فلسفه‌اصیل نیز بلاغت حقیقی ممکن نیست (گمپرتس، ۱۳۷۵:

۹۵۶). همچنین یگر نیز وحدت اثر را در پیوند عشق و بلاغت دانسته و معتقد است هر دو بخش گفت‌وگو نسبت به مسئله بلاغت ارتباط مستقیم دارند (یگر، ۱۳۷۶: ۱۲۱۰).

چیستی عشق در مکالمه مهمانی

افلاطون در مهمانی نشان می‌دهد که اروس (عشق) اگر به‌درستی هدایت شود می‌تواند به تربیت روح کمک کند. پیوند عشق با دیونیزوس (میگساری و وجد) اشاره به هدایت نیروهای غیرعقلانی و غریزی به سوی اعتدال دارد تا روح به شور و شوقی برسد که بتواند ایده زیبایی را شهود کند.

در این مهمانی، هر یک از حاضران درباره ستایش اروس سخن می‌گویند. آگاتون آخرین سخنران پیش از سقراط است. او معتقد است سخنوران پیش از وی، اروس را نستوده‌اند بلکه تنها نعمت‌های ناشی از آن را بیان کرده‌اند. به نظر او، ستایش واقعی باید شامل بیان ماهیت و آثار عشق باشد. او اروس را زیباترین و نیک‌بخت‌ترین خدایان معرفی می‌کند؛ زیرا جوان، لطیف، دارای هماهنگی در وجود و سرچشمه عدالت، شجاعت، خرد، شاعری و هنر است و همه هنرها را به عاشقان می‌آموزد (افلاطون، بی‌تا: ۱۹۷).

اما این سخنرانی «با آن که آراسته و ادیبانه است، فاقد اندیشه ژرف» دانسته می‌شود (گمپرتس، ۱۳۷۶: ۹۲۸). سقراط سپس از زبان دیوتیما نشان می‌دهد که همه آثار اجتماعی عشق مانند احساس شرافت، دوستی‌های پایدار، و اندیشه‌های بلند تنها بخشی از حقیقت عشق هستند (یگر، ۱۳۷۶: ۸۳۲).

سقراط ابتدا تعریف نادرست و عامیانه از عشق را که تنها به لذت شهوانی وابسته است توضیح می‌دهد و سپس آن را پس می‌گیرد تا تعریف حقیقی عشق را ارائه دهد. او می‌گوید در انسان دو نیروی متقابل وجود دارد:

۱. میل به لذت (غریزی)

۲. میل به نیکی و کمال (عقلی)

چیرگی عقل بر غریزه خویشنداری و چیرگی غریزه بر عقل لگام‌گسیختگی نام دارد.

عشق هنگامی پدید می‌آید که میل به زیبایی، این دو نیرو را دچار کشش کند (فایدروس، ۱۳۸۰: ۲۳۷).

در نهایت، سقراط تنها عشق اصیل و پاک را می‌پذیرد؛ عشقی که انسان را از زیبایی جسمانی به سوی زیبایی روح و سپس زیبایی مطلق رهنمون می‌سازد.

آگاتون، شاعر جوان و لطیف طبع، در مقابل سقراط، فیلسوف ریاضت‌کش، قرار می‌گیرد و با بیان لطافت و شهرت‌پرستی شاعرانه، زمینه دیالکتیک سقراطی و سیر از محسوسات به سوی مثال حقیقی را فراهم می‌کند (یگر، ۱۳۷۶: ۸۱۷، ۸۲۹).

افلاطون عشق را به دو گونه تقسیم می‌کند:

۱. عشق مجازی: مبتنی بر زیبایی‌های زمینی و جسمانی است و انسان را به سوی شهوت و لذت‌های مادی سوق می‌دهد. عاشق در این مرحله قادر به یادآوری زیبایی حقیقی و حقایق عالم ایده‌ها نیست و زنگار فساد بر شناختش حائل شده است (فایدروس، ۱۳۸۷: ۱۰۶). با این حال، عشق مجازی شرط لازم برای ورود به عشق حقیقی محسوب می‌شود.

۲. عشق حقیقی: منشأ آن خدایی است و در ورطه‌ای از خودبی‌خود شدن رخ می‌دهد که برتر از هوشیاری است (فایدروس، ۱۳۸۷: ۴۴۹). تحقق این عشق مشروط به پیمودن مراحل متوالی عشق به زیبایی است:

مرحله اول: عشق به زیبایی جسم یک انسان، که افکار نیکو و زیبا را در پی دارد.

مرحله دوم: شناخت اینکه زیبایی جسمانی در همه اندام‌ها مشابه است.

مرحله سوم: عشق به نفس‌های فضیلت‌مند.

مرحله چهارم: عشق به قوانین و نهادهای نیکو.

مرحله پنجم: عشق به دانش و مفاهیم زیبا که عاشق را به درک حقایق برتر نزدیک می‌کند (مهمانی، ۱۳۸۶: ۲۵۰).

مرحله ششم: عشق به زیبایی مطلق، والاترین مرحله که سالک را به شهود ایده‌ها، نزدیکی به خداوند و جاودانگی می‌رساند (فایدون، ۱۳۸۷: ۲۳۸).

عشق و مولفه‌های مربوطه

عشق و زیبایی

افلاطون در رساله جمهوری فیلسوف را، عاشق حکمت معرفی می‌نماید. (جمهور، ۱۳۷۴، ۳۱۹). در تبیین این مسئله می‌توان گفت از نظر او فیلسوف کسی است که فی نفسه، به زیبایی پی برده و آن را شهود کند؛ همچنین در عین حال می‌تواند زیبایی‌های محسوس را درک نماید؛ لیکن بین زیبایی مطلق و حقیقی با زیبایی‌های محسوس خلط نمی‌کند و چنین شخصی شایسته عنوان علم است (همان، ۳۲۱)

فیلسوف عاشق، تنها پس از مرگ، از حقیقت زیبایی، شهودی تام داشته باشد؛ چراکه وی در این عالم، معشوق جسمانی و محسوس را واسطه ای برای درک حقیقت زیبایی قرار می‌دهد؛ هر چند تلاش می‌کند تا حد امکان از جسمانیت و مادیت فاصله گیرد و همان طور که افلاطون در رساله مهمانی تبیین نموده است، به تدریج و مرحله به مرحله از زیبایی تن دورتر گردد. بنابر این تا وقتی که فیلسوف عاشق به زیبایی حقیقی، گرفتار تن باشد، توانایی درک کامل و تام حقایق را نخواهد داشت (فایدون، ۱۳۸۷، ۲۰۵)

عشق و دیوانگی

از نظر افلاطون مستی و دیوانگی اولین نشانه عشق است. وی می‌نویسد: "خطا کردم که گفتم معشوق باید ناعاشق را بپذیرد نه عاشق را. از آن روی که عاشق، دیوانه است و ناعاشق هوشیار. زیرا نوعی دیوانگی است که هدیه خدایان است و سرچشمه همه‌ی نیکی که خدایان برای آدمیان می‌فرستند مانند الهام گرفتن از غیب و... بی خودی عشق بزرگ ترین بخششی است که خدایان به آدمیان کرده‌اند. هدیه ای است که خردمندان آن را با آغوش باز می‌پذیرند اما کم خردان از پذیرفتنش بیم دارند (فایدروس، ۱۳۸۸، ج ۳، ۱۳۳) در مرتبه عشق مجازی، عاشقی که معشوق را از روی خودخواهی می‌خواهد، در حقیقت نگران معشوق نیست. بلکه پس از فروکشی شور و آتش عشق بی وفایی را در پی می‌گیرد. همچنین این بی وفایی موجب بروز حس نفرت و بی‌زاری ثانویه خواهد شد. لکن در تعریف عشق حقیقی، عشق نوعی «یادآوری نیکی» است. این یادآوری شامل حال کسانی می‌شود، که تزکیه نفس کرده باشند و به دیوانگی مثبت دچار باشند. یعنی دیوانگی ای که در آن فرد، همواره به امور قدسی خدایی گرفتار باشد و همواره نسبت به امکانات و تعلقات عالم مادی، بی‌اعتنایی اختیار نماید، بطوری که در همه احوال فکر و ذکرش عالم حقیقت باشد. زیرا دوستدار خرد و دانش و کمال است و عالم ملکوت را متذکر می‌شود. و در حقیقت چنین روحی والا و ارجمند و متعلق به حقیقت است چراکه عشقش از منبعی قدسی یعنی حقیقت خواهی انسان سرچشمه می‌گیرد. و هنگامی زیبایی ای را می‌بیند که سایه و بازتابی از زیبایی مثالی و حقیقی است، دلش به سوی آن مثال حقیقی پر می‌کشد. بنابراین؛ طبق تعریف اخیر عشق عبارتست از: «دچار بودن» به این نوع دیوانگی و دل‌بستن به این زیبایی خدایی. (فایدروس، ۱۳۸۰، ۲۵۳)

منشأ عشق

منشأ عشق را در سخنان افلاطون می‌توان در بحث زیبایی و نظراتی که درباره تجانس روحی می‌دهد، یافت؛ از دیدگاه افلاطون منشأ عشق زیبایی است اما نه زیبایی وجدانی بلکه زیبایی فقدان؛ یعنی عشق به ما یادآوری می‌کند که فاقد زیبایی هستیم و باید به دنبال آن باشیم. عشق ما را به سوی زیبایی نداشته‌مان می‌کشاند تا آن را کسب کنیم. بنابراین افلاطون عشق را وسیله‌ای برای رسیدن به زیبایی می‌داند. عشق برای او خاصیت ابزاری دارد که باید مورد توجه نفوس عالی قرار بگیرد. از این نظر هر که به عشق نگاه آلی و ابزاری دارد به گونه‌ای افلاطونی می‌اندیشد. (افلاطون، بی‌تا: ۱۳۶)

از نظر افلاطون «... در بین چیزهایی که نزد نفس گرمی است یعنی حقایق آن عالم، تنها زیبایی است که تصویر بهتر و روشن تری از آن را در این جهان می‌توان یافت» (فایدروس، ۱۳۸۰، ۱۴۵)

در سخنان فلوطین نیز همین نکته نهفته است آنجا که می‌گوید: «به عقیده‌ی من کسی که منشأ عشق را اشتیاقی برای رسیدن به زیبایی می‌داند- اشتیاقی که از پیش در روح آدمی وجود دارد- علت راستین عشق را یافته است.» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ۳۶۱)

در مطالبی که از افلاطون به جا مانده منشأ عشق را به مشالکت و تجانس روحی و روانی معشوق نسبت می‌دهد.

افلاطون در رساله مهمانی از زبان آریستوفانس و درباره مناسبات قدیمه اسطوره ای نقل می‌کند که بر اساس آن انسان‌ها سه گونه بودند: نر، ماده، نر-ماده که بخاطر قدرت و سرعت خاصی که داشتند به خود مغرور شده و آنچنان گستاخ شدند که می‌خواستند به خدایان حمله کنند که با تدبیر زئوس گوشمالی سختی به آن‌ها دادند و آنان را به دو نیمه تقسیم کردند. (افلاطون، بیتا: ۳۰۲) اگر هر انسانی در دنیا بتواند نیمه‌ی جدا شده از خود را پیدا کند عاشقش می‌شود؛ نیمه‌ای که در حقیقت خود گمشده انسان است. پس در هر عشقی، هر کسی به دنبال خود است. از این نظر، عشق ما به دیگری، صورت دیگر حب به ذات است. هر کسی عاشق خود و کمالات خود است و چون دیگری این کمالات را به ما می‌بخشد مورد حب ماست (همان، ۳۰۶)

عشق و راهنمای آن

دیو تیمایوس مراحل صعود عشق را به گونه‌ای پلکانی و تدریجی توضیح می‌دهد که عاشق از عشق زمینی به عشق حقیقی و زیبایی مطلق می‌رسد (افلاطون، بیتا: ۲۱۱-۲۱۲):

۱. عشق به جسم یک تن زیبا: در جوانی، دل به زیبایی یک تن بسته می‌شود و تلاش برای پرورش و سپردن فضایل درونی از طریق سخنان زیبا آغاز می‌گردد.
 ۲. عشق به زیبایی همه تن‌ها: دل بستگی به یک جسم کنار گذاشته می‌شود و عاشق به همه اندام‌های زیبا عشق می‌ورزد.
 ۳. عشق به زیبایی روح: برتری زیبایی روح نسبت به جسم درک شده و دل بستن به روح‌های زیبا و تلاش برای تربیت آن‌ها شکل می‌گیرد.
 ۴. عشق به زیبایی‌های اخلاقی و نهادها: آشنایی با انواع زیبایی‌های روحانی مانند فضایل اخلاقی، قوانین، آداب و دانش‌ها و تلاش برای درک زیبایی یکسان آن‌ها.
 ۵. دستیابی به زیبایی مطلق: روبه‌رو شدن با زیبایی پایدار و جاودان که تمام مراحل قبلی در رسیدن به آن بوده‌اند. این زیبایی نه محدود به زمان و مکان است و نه وابسته به مظاهر مادی (افلاطون، بیتا: ۲۱۲).
- در این مسیر، غرایز شهوانی تحت هدایت عقل و خرد قرار می‌گیرند و عاشق به سوی کمال اخلاقی و شباهت به خدا هدایت می‌شود (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۹۳۶). دیو تیمایوس تأکید می‌کند که این صعود پله‌پله تحت تأثیر مستقیم اروس نیست، بلکه خود اروس نیروی راهنمایی و تربیت عاشق را فراهم می‌کند، و هیچ رهنمایی برتر از آن نمی‌توان یافت (افلاطون، بیتا: ۲۱۲).
- نتیجه نهایی: تنها کسی که به مرحله نهایی عشق می‌رسد، با چشم جان و روح زیبایی حقیقی را شهود می‌کند و استعدادها و فضایل خود را شکوفا ساخته، به زندگی جاودان و رفاقت با دوستان خدا دست می‌یابد (افلاطون، بیتا: ۲۱۲).

مبانی عشق

در تبیین پدیده عشق به عنوان یکی از مهم‌ترین وجوه حیات آدمی، لزوم توجه به بنیادهای معرفت‌شناختی آن رخ می‌نماید. نوع تلاش افلاطون در فهم و تبیین پیدایش و نمود پدیده‌ها و نیز تمایلات ناشی از کسب معرفت در روح، موجب آن است که بتوان او را در زمره پایه گذاران مبانی شناخت پدیدارها شمرد.

مبنای معرفت‌شناختی عشق

افلاطون عشق (اروس) را نقطه کانونی نفس و پیوندگاه جهان محسوس و نامحسوس می‌داند. بدین ترتیب، پرسش بنیادین متافیزیک درباره نفس با پرسش «اروس چیست» گره می‌خورد. او با تأکید بر خودشناسی سقراط («خودت را بشناس»)، نشان می‌دهد که نفس، به عنوان عنصر واحد و همانی با «من تردیدناپذیر»، عامل هماهنگی قوای جسمانی و بنیاد وحدت‌بخش کل است و هر نوع ادراک و احساس توسط نفس انجام می‌شود (فایدروس، ۱۳۸۰، ۲۳۱).

در محاوره فایدروس، افلاطون عشق را از سه ساحت زیباشناختی، انسان‌شناسانه و اخلاق محور تحلیل می‌کند. در نیمه نخست، سقراط ضمن بازتاب دیدگاه لوسیاس، به نقد عشق زمینی و جسمانی می‌پردازد: عاشق، مبتنی بر تمایل جسمانی لجام‌گسیخته و بدون

خرد، معشوق را تحت سلطه خود می‌گیرد، حسادت و ترس بر او غلبه می‌کند و نمی‌تواند هادی خوبی برای معشوق باشد؛ در نهایت، چنین عشقی به ملالت و تباهی تن و روح می‌انجامد (همان، ۲۳۲).

با این حال، سقراط چرخشی معکوس انجام می‌دهد و اروس را امری خدایی و نیکو معرفی می‌کند: عشق حقیقی، منشأ جنبش مرگ‌ناپذیر نفس است و شوق و صداقت عاشق به معشوق منتقل می‌شود. در این مسیر، فضیلت خویش‌تنداری، سعادت و بهره‌مندی از موهبت‌های الهی تنها در دوستی عاشقان تحقق می‌یابد و نه در زیرکی و حسابگری غیر عاشقان (همان، ۲۳۵).

مبنا هستی‌شناسی عشق افلاطون

در تصویر افلاطونی می‌توان دو چهره از عشق را دید که یکی در واقع تصویری از حقیقت است. این همان مفهوم مَثَل افلاطون در موضوع عشق است که نشانگر انسجام تفکر افلاطون و هماهنگی حاکم در آرای فلسفی وی است. افلاطون با کنار هم گذاشتن اصول تفکرش، تفسیری فلسفی و عمیق از عشق ارائه می‌دهد که هم به لذت و روی زیبایی معشوق بها می‌دهد و هم به فضیلت و کمالی که در مسیر حرکت به سوی معشوق حقیقی از معشوق زمینی به دست می‌رسد. (فایدروس، ۱۳۸۰، ۳۰۵)

عشق از منظر ابن سینا

تعریف عشق

عشق یعنی از حد گذشتن دوستی و آن را از ماده عشقه گرفته اند، عشقه گیاهی است که آن را لبلاب هم می‌گویند، هرگاه بر درخت بپیچد آن را می‌خشکاند و چون این حالت به انسان دست دهد او را رنجور و ضعیف می‌کند و رونق حیات او را می‌برد. (ابن سینا، ۱۳۶۰، ۹۹)

عشق حقیقی همان ابتهاج و سرور و نشاط ناشی از تصور حضور ذات معشوق می‌باشد. معشوق یعنی ذات حق که خیر محض و کمال مطلق است. (رک: المحقق طوسی، ۱۳۷۵، اشارات و التبیانات، نمط هشتم، ۳۶۰)

از نظر فلسفی، عشق حقیقی ساری و جاری در تمام موجودات است (رساله فی العشق، ۳۷۳، ۱۳۶۰)

هر یک از ممکنات مادی بواسطه‌ی جنبه‌ی وجودی که در اوست، همیشه مشتاق به خیرات و شایق به کمالات می‌باشد و بر حسب ذات و فطرت از سرور و نقصان، که لازمه‌ی جنبه‌ی عدم و هیولی است، متنفر و گریزان است. این عشق بر آمده از طبیعت و غریزه‌ی موجودی مادی است (ابن سینا، ۱۳۶۰، فصل اول ۳۷۵) «خیر بذاته معشوق است» و اگر چنین نبود، همه همت‌ها مقصور بر طلب خیر نبود و همچنین از سوی دیگر، خیر، خود عاشق خیر است چرا که عشق در حقیقت چیزی نیست مگر «استحسان حسن و ملایم» و چون خیر خود غایت در خیریت است پس هم او حد نهائی عاشقیست و معشوقیت است، یعنی نسبت به ذات خویش و چون او جاودانه مُدرک ذات خویش است پس عشق او کامل‌ترین عشق‌هاست (همان، ۳۷۸)

اقسام عشق

ابن سینا در خصوص تقسیم بندی عشق، انواع گوناگونی را در مطرح می‌کند که به شرح زیر است:

عشق حقیقی و عشق مجازی

ابن سینا عشق را به دو نوع تقسیم می‌کند و «عشق عقیف» را عشق نفسانی برتر می‌داند که تحت سلطه شهوت نیست و برخلاف عشق حیوانی، موجب ارتقاء نفس می‌شود. این نوع عشق، انسان را از امور دنیوی و انگیزه‌های پراکنده دور کرده و تمامی تلاش عاشق را به سوی معشوق حقیقی متمرکز می‌کند و آرامش و شادی برای نفس به ارمغان می‌آورد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳۸۰-۳۸۴).

عشق و معشوق متلازم و همزاد هستند؛ معشوق حقیقی خداوند و موجودات عالم است و عشق غریزی در همه موجودات نهادینه شده تا به کمال و خیر مطلق دست یابند. همه نفوس، شائق و دوستدار علت اولی و خیر محض هستند، چرا که کمال و خیرات از او سرچشمه می‌گیرند (ابن سینا، ۱۳۶۰ ش، ص ۳۷۷-۳۷۸؛ ۱۳۶۰ ش، ص ۳۹۳).

ابن سینا تاکید می‌کند که عشق می‌تواند آگاهانه یا ناآگاهانه باشد، اما تفاوتی در اهمیت و اثر آن ندارد؛ تمامی موجودات، خواه عاشق باشند یا نه، نسبت به علت اولی عشق دارند (ابن سینا، ۱۳۶۳ ش، ص ۳۷۰).

عشق به صورت‌ها و زیبایی‌ها نیز اهمیت دارد، زیرا انسان را به عالم صور و عقول نزدیک‌تر می‌کند. نفوس ناطقه، به واسطه جنبه روحانی و لطافت ذاتی، همیشه شائق چیزهایی هستند که در حسن و بها و خوش‌منظری یکتا باشند و تمایلات موزون و متعادل دارند. این عشق، گرچه مشابه عشق حیوانی به نظر می‌رسد، اما به دلیل ارتباط با نفس ناطقه، امکان انتخاب نیک و طلب مطلوب را فراهم می‌سازد و قدرت ادراک کامل امور مربوط به نفس ناطقه را دارد (ابن سینا، ۱۳۶۰، الفصل الخامس، ص ۳۸۶).

ابن سینا برای توضیح ارزش و نوع عشق انسانی، ابتدا چهار مقدمه را بیان می‌کند:

نخست آن که اگر فعل نفس، تحت تأثیر قوه‌ای عالی‌تر از قوای پست حیوانی انجام گیرد، ارزشمندتر خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۶۰، ص ۳۸۳). دوم این که هرگاه فعل نفس حیوانی با نفس ناطقه هماهنگ شود، لطیف و شریف می‌گردد (همان، ص ۳۸۵). سوم آن که در تمام موجودات و نظام الهی نوعی خیر و مطلوبیت وجود دارد؛ هرچند برخی خیرات دنیوی ممکن است نسبت به خیرات برتر، زیان‌آور باشند (همان، ص ۳۸۵-۳۸۶). چهارم این که همراهی نفس ناطقه و حیوانی موجب گرایش انسان به اشیای دارای اعتدال و زیبایی می‌شود (همان، ص ۳۸۶).

بر این اساس، مواجهه انسان با زیباییان دو گونه است:

اگر این مواجهه تنها برخاسته از نفس حیوانی باشد و به لذت جسمانی و شهوت محدود شود، موجب سقوط نفس ناطقه و نقص انسانیت است. اما اگر نفس حیوانی تحت اشراف و هدایت نفس ناطقه باشد و زیبایی ظاهری تنها وسیله‌ای برای ارتقاء روح و نزدیک شدن به معشوق حقیقی تلقی شود، این عشق «مایه‌ی فتوت» و کمال نفس خواهد بود (همان، ص ۳۸۶-۳۸۷).

ابن سینا بر پیوند زیبایی ظاهر و جمال باطن تأکید دارد؛ اگرچه استثناهایی از ناسازگاری میان ظاهر و باطن ممکن است (همان، ص ۳۸۷-۳۸۸). بنابراین عشقی که در آن لذت شهوانی هدف اصلی نباشد و عاشق به سبب اعتدال و حسن سیرت معشوق دل‌بسته باشد، عشقی ارزشمند و موجب لطافت قلب، رقت عاطفه و حرکت از کثرت به وحدت است و انسان را به معشوق حقیقی نزدیک می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، النمط التاسع، ص ۳۸۰).

ابن سینا سه امکان تعامل با معشوق زیباروی را بیان می‌کند: در آغوش گرفتن، بوسیدن و مباشرت (ابن سینا، ۱۳۶۰، ص ۳۸۸). مرز تمایز میان عشق نفسانی و عشق حیوانی در همین جاست:

اگر خواست عاشق صرفاً مباشرت و ارضای شهوت باشد، عشق حیوانی است. اما اگر تماس‌های جسمانی بدون غرض شهوانی و در راستای اتحاد روحی باشد، زشت شمرده نمی‌شود (همان، ص ۳۸۸).

عشق بالذات و بالتبع

جهت و سمت و سوی عشق از دید ابن سینا، همیشه و بالذات از موجود اسفل به سمت موجود عالی و کامل است. به موجود پایین‌تر، از سمت موجود عالی و ما فوق عشق ورزیده می‌شود، و باید توجه داشت که این التفات بالعرض و از باب تطفّل خواهد بود. بر اساس این، عشق خداوند بر موجودات دیگر نیز بالعرض و از باب تطفّل است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۶۳).

عشق غریزی و عشق ارادی

برای عشق از جهاتی می‌توان دو قسم عشق «طبیعی و غریزی» و عشق «اختیاری و ارادی» در نظر گرفت. در عشق طبیعی حامل آن تا به خواسته‌های حقیقی خود نرسد آرام و قرار ندارد. اما عشق اختیاری عبارت است از عشقی که حامل آن گاهی که احساس ضروری کرده باشد، از آن دوری می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۶۰، ص ۳۸۱). عشق طبیعی در تمامی موجودات از جهت طبیعتشان وجود دارد، اما عشق اختیاری مخصوص جانداران است. (ابن سینا، ۱۳۶۰، صص ۳۸۷-۳۸۰)

ابن سینا برای توضیح عشق جوانمردان و تمایز آن از عشق‌های آلوده چهار مقدمه را ضروری می‌داند:

۱. هرگاه قوای نفس با قوه‌ای برتر و شریف‌تر همراه شوند، صفا و زینت آن‌ها افزون شده و اعمال آن‌ها ارزشمندتر می‌گردد (ابن سینا، ۱۳۶۰، ص ۳۸۱-۳۸۳).

۲. وقتی امور صادره از نفس حیوانی مانند احساس و تخیل و حرکات شهوانی یا غضبانی با حضور نفس ناطقه انجام شوند، لطیف‌تر و شریف‌تر می‌شوند و توجه انسان به زیبایی‌های نظم و اعتدال یافته معطوف می‌گردد، نه صرفاً لذت جسمانی یا خودخواهی، بلکه به سبب تشبّه به علت اولی یا اهداف والا (همان).

۳. در هر وضعیت الهی خیری وجود دارد و هر خیر مطلوب است، هرچند گاهی دستیابی به برخی خیرات ممکن است به نتایج نامطلوبی بینجامد و باعث اجتناب شود (همان).

۴. نفس ناطقه و نفس حیوانی تحت تأثیر هم، به سمت آنچه «حسن ترکیب، اعتدال و نظم» دارد کشیده می‌شوند، مانند موزون بودن آهنگ‌ها و سایر زیبایی‌ها، و این کشش منجر به محبت نسبت به اشیای نیکو می‌گردد (همان).
بر این اساس، انسان خردمند ممکن است صور زیبا را دوست داشته باشد، اما این محبت بسته به منشأ آن متفاوت است: اگر ناشی از نفس حیوانی و لذت شهوانی باشد، مضر و قابل نکوهش است.

اگر ناشی از نفس ناطقه و توجه عقلانی باشد، موجب افزونی خیریت و مایه ظرافت و فتوت است. ابن سینا تأکید می‌کند که روی زیبا خود نشانه‌ای از فضیلت و اعتدال است و دلالت بر ظهور اثر الهی دارد؛ بنابراین شایسته است که از صمیم دل دوست داشته شود و کمتر انسانی یافت می‌شود که در وجودش عشقی نسبت به صور زیبا نباشد (ابن سینا، ۱۳۶۰، ص ۳۸۴-۳۹۰).

ابن سینا معشوق راستین نفوس بشری و ملکی را علت اولی می‌داند که همان خیر محض است و تمامی موجودات، اعم از نفوس انسانی، ملکوتی و حیوانی، به طور طبیعی به آن عشق می‌ورزند (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۳۹۹-۴۰۲). عشق موجودات به اشیاء و خیرات به سه سبب رخ می‌دهد:

۱. اگر چیزی دارای وجود حقیقی و خیر باشد، نفوس بدان عشق می‌ورزند، مانند عشقی که نفس حیوانی نسبت به صورت‌های زیبا دارد.

۲. اگر چیزی برای موجود مفید باشد، عشق طبیعی نسبت به آن ایجاد می‌شود، مانند عشق حیوان به غذا.

۳. اگر چیزی تقریب به علت اولی یا تشبیه به آن مایه افزونی و مزیت باشد، عشق نسبت به آن شکل می‌گیرد.

ابن سینا توضیح می‌دهد که نفوس تا زمانی که به شناخت کامل خیر مطلق نرسیده‌اند، شایسته صفت کمال نیستند و تنها از طریق معرفت علل حقیقیه، به ویژه علت اولی، می‌توانند معقولات را درک کنند. علت اولی، به عنوان خیر محض، منشأ تمام موجودات و معشوق نفوس متأله است.

وی همچنین بیان می‌کند که عشق به علت اولی همگانی و غریزی است، اما میزان بهره‌مندی موجودات از تجلی او متفاوت است. تجلی حق ذات اوست و هستی اشیاء نمایش این تجلی است. کوتاهی یا حجاب در درک این تجلی از جانب موجودات است، نه از جانب علت اولی.

به ترتیب میزان دریافت تجلی: عقل کلی و عقل فعال بیشترین دریافت را دارند، سپس نفوس الاهیة، قوای حیوانیه، نباتیه و طبیعیة. در نهایت، علت اولی هم عاشق هستی معلولات خویش است و هم معشوق آن‌ها، بنابراین نزدیکی کامل بین عاشق و معشوق برقرار است (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۴۳۲-۴۴۱).

عشق و مولفه‌های مربوطه

عشق و زیبایی

ابن سینا سرچشمه تمامی کمالات و زیبایی‌ها را حضرت حق می‌داند و او را واجب‌الوجود، مبدأ جمال و بهاء محض معرفی می‌کند که هم اعظم عاشقان و هم اعظم معشوقان است؛ هم عقل است و هم عاقل و هم معقول؛ هم لذت‌دهنده و هم ملتذ (الشفاء، الیهیات، ص ۴۰۷؛ همان، ص ۳۷۰).

در فلسفه ابن سینا، خداوند اصل زیبایی و مبدأ اعتدال در عالم است و هر اعتدالی که در کثرت‌ها ظاهر می‌شود، ناشی از وحدت در کثرت است (المبدأ و المعاد). وی زیبایی را علاوه بر کلیت، در مؤلفه‌های عینی نیز تبیین می‌کند: نظم، حسن ترکیب، حسن تالیف و موزونی.

در «فصل پنجم: در بیان عشق ظرفا و صاحبان ذوق سلیم نسبت به صور حسنه»، ابن سینا چهار مقدمه برای شرح زیبایی و عشق برمی‌شمارد (رساله‌العشق، ۱۴۰۰، ص ۴۱۲):

۱. ولایت قوه ناطقه بر قوای نفسانی و وهمیه: قوه ناطقه به دلیل برتری ذاتی، لطافت عمل و یقینی بودن در رسیدن به هدف، قوای دیگر را در انجام امور یاری می‌کند و افعال انسانی را افزون و مؤثر می‌سازد.

۲. تأثیر نفس ناطقه بر نفس حیوانی: افعال لطیف و شریف نفس حیوانی هنگامی ممکن است که در مجاورت نفس ناطقه باشد؛ این تأثیر باعث می‌شود محسوسات با صحیح‌ترین مزاج و محکم‌ترین ترکیب ادراک شوند.

۳. وجود خیریت در همه موجودات و نسبی بودن آن: خداوند در همه موجودات خیریتی نهاده، اما خیرات نسبی‌اند؛ برخی افعال ممکن است در سطح پایین نیکو باشند ولی نسبت به خیر اعلی و عالی شر محسوب شوند.

۴. تمایل نفس ناطقه به زیبایی: نفس ناطقه به دلیل تجرد و لطافت روحانی، همواره به امور یکتا، حسن و بهادر گرایش دارد و درک زیبایی باعث قرب به معشوق حقیقی و ارتقای حسن اعتدال و قوام در نفس ناطقه می‌شود. این تمایل سبب می‌شود که زیبایی، علاوه بر اصالت معنوی، بر محسوسات نیز قابل تعمیم و تحقق باشد (رجوع به مقدمه دوم).

ابن‌سینا زیبایی را حقیقتی آسمانی و معنوی می‌داند که از قوه ناطقه در انسان ناشی می‌شود و به همین دلیل هم در نفس و هم در عالم محسوس جلوه می‌کند. از نظر او عشق حقیقی سبب اعتدال و ارتقای نفس در مسیر قرب به معشوق حقیقی است.

شیخ بیان می‌کند که گرایش به مناظر زیبا نه صرفاً از قوه حیوانی و نه صرفاً از قوه ناطقه است، بلکه از مشارکت این دو حاصل می‌شود؛ زیرا قوه ناطقه ادراک کلیات دارد و قوه حیوانی ادراک جزئیات، و عشق به زیبایی زمانی ستوده است که به اعتبار عقلانی و نه لذت حیوانی باشد. اگر عشق به زیبایی صرفاً به شهوات مربوط شود، مذموم است؛ اما اگر با توجه عقلانی و میل به تشبه به علت اولی باشد، انسان در شمار ظرفا و جوانمردان قرار می‌گیرد (الشفاء، الهیات، ص ۴۱۸).

ابن‌سینا بر این باور است که حسن ظاهر نشانه‌ای از حسن باطن است، و حسن باطن خود جلوه‌ای از کمال و جمال الهی است. او در تأیید این معنا به روایت پیامبر (ص) استناد می‌کند: «اطلبوا الخیر عند حسان الوجوه»، یعنی از زیبارویان نیکی طلب کنید، زیرا کردارشان شایسته‌تر است (عیون اخبار الرضا، ۲/۳۴۴).

او سه پیامد عشق به صور زیبا را برمی‌شمارد: معانقه، تقبیل و مباحعه. صورت سوم (همبستری) از آثار قوه حیوانی است و تنها در چارچوب شرع و با هدف بقای نوع پذیرفتنی است. معانقه و تقبیل نیز زمانی ارزشمندند که برای اظهار محبت و حب طبیعی و نه از روی شهوت باشند.

در نهایت، ابن‌سینا میان خیر، عشق، کمال و زیبایی پیوندی ذاتی برقرار می‌کند. عشق قوه محرک انسان به سوی کمال است و زیبایی با مؤلفه‌هایی چون اعتدال، حسن ترکیب، حسن تالیف و موزونی این شوق را بیدار می‌کند. فقدان زیبایی، حرکت به سوی کمال را دشوار می‌سازد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۶).

عشق و دیوانگی

ابن‌سینا معتقد است اگر بیماری عشق شدت یابد، منجر به بیماری‌های بسیار خطرناک همچون مانیا و مالیخولیا و قطرب می‌شود «شاید عاشق بیمار، نیازمند داروها و معالجاتی باشد که برای حالات بیماری مالیخولیا و مانیا و قطرب بایسته بود» (قانون، ۱۲۹۷، ۷۱)

در توضیح وجه تسمیه بیماری قطرب می‌گوید: «قطرب نام حشره‌هایی است که دارای حرکت دائمی بر روی آب‌ها هستند و بدون نظام خاص و یا ترتیبی، حرکات متنوعی می‌کنند... اگر این بیماری را قطرب نامیده‌اند به عقیده من برای شباهت بیمار به آن حشره آبیما یا به حشره دائم حرکت دیگر است. زیرا بیمار در گریز است به طور مختلف راه می‌رود و گویی از ترس کسی می‌گریزد. از بس فراموشکار است نمی‌داند چه کار می‌کند و به کجا رو می‌نماید. بیمار از هر زنده‌ای متنفر و گریزان است. نمی‌خواهد با کسی روبرو شود. از مردم حذر می‌کند. گاهی از بیهوشی، این حذر را هم از دست می‌دهد و کمتر حس می‌کند که چه چیز را می‌بیند، با این همه بسیار احمو، اندوهگین، رنگ زرد، زبان خشک و تشنه است.» (منطق الطیر عطار، ۱۳۶۳)

ابن‌سینا می‌گوید: هرگاه بیمار عاشق، شکل و شمایلش و ضعف و ناتوانیش شبیه بیماران مالیخولیا و مانیا و قطرب شود، باید علاج آنها را به کار برد. (قانون، ۱۲۷۹، ۷۵)

از جمله راهکارهایی که ابن‌سینا برای بهبود عاشق پیشنهاد می‌کند این است که: «کاری کن که به دیگری عشق بورزد و از راه شرع به وی برسد و معشوق اولی را از یاد برد. این کار وقتی مفید است که بیماری عشق زیاد استوار نشده باشد. اگر عاشق، انسان اندیشمندی باشد، از سوئی موعظه کردن و پند دادن و از سوی دیگر ریشخند و سرزنش و شرح دادن که آنچه اوبدان دل بسته است و سوسه و نوعی جنون است، شاید مفید باشد.

عشق و نحوه حضور آن در عالم

ابن سینا عشق را نیروی کلی و همگانی می‌داند که در نهاد همه موجودات جریان دارد و راز بقا و تکامل هستی است. این نیرو دو وظیفه دارد: نخست حفظ کمالاتی که موجودات کسب کرده‌اند و دوم خواهان ایجاد کمالات دیگر بودن. عشق در موجودات مدبره دائم و غیر مفارق است، زیرا اگر از آن جدا شود، نیازمند عشق دیگری می‌شود و این امر به تسلسل باطل می‌انجامد (ابن سینا، رساله فی‌العشق).

در تقسیم‌بندی ابن سینا، قوی‌ترین عشق در عالم جواهر عقلی و موجودات ذی‌شعور، یعنی در ذات حق و عقول مجرد (ملائکه) است که عشق مطلق دارند و جز به ذات حق توجهی ندارند؛ در این موجودات عشق هست اما شوق به آن معنا که در موجودات ناآگاه و ناپخته است، وجود ندارد (مقالات فلسفی، ج ۲، ۱۳۷-۱۳۸).

پس از مراتب مجرد، عشق و شوق در نفس کامل، مانند نفوس اولیاء و نفوس فلکی، توأمان وجود دارد؛ عشق برای دیدار معشوق حقیقی و شوق برای سیر و سلوک و تکامل است. سپس این جریان عشق به نفس انسان و پس از آن به موجودات مادی سرایت می‌کند، به گونه‌ای که در تمام مراتب هستی، عشق به عنوان عامل حرکت و کمال برقرار است.

ابن سینا برای عشق پنج مرتبه قائل است. نخستین مرتبه، شادمانی و ابتهاج ذاتی واجب‌الوجود است؛ زیرا ادراک او کامل و بالفعل است و هیچ نقصی برای او قابل تصور نیست، از این رو هم عاشق است و هم معشوق خویش و در او شوق راه ندارد، چون شوق تنها وقتی معنا دارد که کمالی در حالت بالقوه باشد (ابن سینا، رساله فی‌العشق).

مرتبه دوم عشق در جواهر عقلی و عقول مجرد است. آن‌ها نیز به دلیل برخورداری بالفعل از کمالات، فقط عشق دارند نه شوق؛ زیرا شوق مستلزم قوه و فقدان کمال است (ملکشاهی، ۱۳۸۶، ص ۴۳۶).

مرتبه سوم عشق در نفوس کامل انسانی و نفوس فلکی است. در این مرتبه، معشوق از جهتی حاضر و از جهتی غایب است؛ بنابراین نفس از یک سو شادمان و از سوی دیگر مشتاق و دردمند است؛ این رنج، رنجی عقلی و لذت‌بخش است که ابن سینا آن را با «خارش» تشبیه می‌کند، اما تفاوت آن در عقلی بودن لذت و رنج است (همان، ص ۴۳۷).

مرتبه چهارم عشق در نفوس متوسط انسانی است که در میانه عالم عقل و ماده قرار دارند و هنوز به مرحله کمال نرسیده‌اند. مرتبه پنجم عشق در نفوس گرفتار در عالم ماده و طبیعت است که از بُعد معنوی دور شده‌اند و دلبستگی آن‌ها بیشتر غریزی و جسمانی است (ابن سینا، ۱۳۶۰، ص ۳۸۳-۳۹۷).

ابن سینا تأکید می‌کند که خیر و کمال هر موجود، معشوق اوست و هر موجود نسبت به کمالاتی که دارد عاشق و نسبت به کمالاتی که فاقد آن است مشتاق است (ابن سینا، ۱۳۶۰، ص ۳۷۷-۳۷۸). حتی هیولی نیز دارای عشق غریزی به صورت است و برای گریز از «عدم» پیوسته به سوی صورت‌های مختلف می‌رود؛ همان‌گونه که زن زشت برای پنهان کردن زشتی خود پرده می‌افکند (کریمیان صیقلانی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۵).

ابن سینا در تحلیل هستی، دو جنبه برای هر موجود مادی قائل است: وجود که منشأ خیرات و کمالات است و ماهیت که منشأ شرور و نقص‌هاست. از این دیدگاه، هر موجود مادی به سبب جنبه وجودی‌اش، عاشق کمالات و مشتاق خیرات است و به سبب جنبه ماهوی و طبیعی، از نقص و شر گریزان است. این گرایش فطری و ذاتی به کمال و خیر، عشق نامیده می‌شود و سبب بقا و حرکت موجودات به سوی کمال است (ابن سینا، ۱۳۶۰، ص ۳۷۵).

ابن سینا نشان می‌دهد که حتی موجودات فاقد شعور و حیاتی چون نباتات و حیوانات نیز دارای عشق غریزی هستند: این عشق در نباتات موجب جذب غذا، رشد و تولید مثل و در حیوانات موجب عمل غریزی و شهوانی می‌شود (همان، ص ۳۷۹-۳۸۱). او بر این باور است که عشق در هستی مراحل و مراتب گوناگون دارد؛ از ضعیف‌ترین موجودات یعنی هیولای اولیه تا قوی‌ترین مرتبه یعنی واجد واجب‌الوجود جاری و ساری. عشق در هر مرتبه وجودی، هم برای بقا و تکامل و هم برای اتحاد عاشق و معشوق جاری است. ابن سینا با بهره‌گیری از ذوق عرفانی و استدلال فلسفی نشان می‌دهد که عشق، امری عام و ساری در کل جهان است و می‌تواند وحدت عاشق و معشوق را در گستره وسیع هستی تبیین کند (همان، ص ۳۷۷-۳۷۸).

سریان عشق در تمام موجودات (جاندار و نباتی)

ابن سینا در کتاب (رساله فی ماهیت العشق) از وجود عشق در بسایط غیر جاندار که حس ندارند سخن می‌گوید یعنی از «هیولای حقیقی» و «صورت» و «اعراض»، «هیولا»، همواره عاشق «صورت» است و این خود سبب وجود اوست. و بهمین دلیل است که با دست دادن هر صورتی، صورتی دیگر را برمی‌گزیند، و همچون زنی زشت روی است که می‌کوشد این زشتی خویش را از نظرها پوشیده دارد، و هرگاه نقاب از چهره او برگیرند با آستین رخساره خویش را می‌پوشاند. در مورد «صورت» نیز معتقد است که وجود عشق در آن به دو گونه قابل ملاحظه است: نخست از رهگذر ملازمتی که نسبت به موضوع (=هیولای) خویش دارد و دیگر از طریق ملازمتی که نسبت به کمالات خویش دارد و حرکت شوقی‌یی که نسبت به آن‌ها دارد. در مورد «اعراض» نیز، مسأله عشق آن‌ها به «موضوع» امری است آشکارا. (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۳۶۶).

وی به اختصار از وجود عشق، در نفوس نباتی، سخن می‌گوید. در توضیح این مطلب می‌گوید: همانگونه که نفوس نباتیه به سه «قوة تغذیه» و «قوة تنمیه» و «قوة تولید» تقسیم‌پذیرند، عشق خاص قوه نباتیه نیز به سه نوع قابل تقسیم است: نخست آنکه به قوه مغذیه پیوند دارد و سرچشمه شوق آن به غذاست هنگام نیاز بدان. دوم آنکه به قوه منمیه مرتبط است و آن مبدأ شوق اوست به تحصیل زیادات طبیعی که در اطراف معتدی مناسب است و سوم خاص قوه مؤلده است و آن عبارت است از سرچشمه و منشأ شوق آن به تهیه کردن مبدأ کائن (=تولید مثل) و روشن است که این قوا هرجایی که یافت شود، این طبایع عشقی، به همراه آن‌ها ضرورت وجود خواهد داشت (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۳۷۲).

سریان عشق در موجودات حیوانی

ابن سینا به توضیح در باب عشق در نفوس حیوانی مطالبی را بیان می‌کند. در این فصل می‌گوید: «هریک از قوای نفس حیوانی، تحت تصرف عشقی غریزی است» و آنوقت به بحث درباره جزء شهوانی در نفس حیوانی پرداخته و در همان مقدمه می‌گوید: عشق دو قسم است یکی عشق طبیعی و دیگری عشق اختیاری. «عشق طبیعی عشقی است که در سیر طبیعی خود اگر به مانع و قاسری برخورد نکند مادامی که به هدف خود نرسد از حرکت و تکاپو دست بر نمی‌دارد، همانطور که در حرکت جسم ثقیل به مرکز، اگر قاسری در کار نباشد این حرکت تا مرکز امری است ضروری و اجتناب‌ناپذیر. اما در عشق از نوع اختیاری، اگر احتمال باشد که ضرری در میان است، قابلیت تصور از حرکت ایستادن وجود دارد. نمونه ای که ابن سینا در اینجا آورده است منصرف شدن خر از خوردن علف هاست به هنگامی که شبح گرگ را مشاهده می‌کند که احتمال وجود ضرر او را از عشق به علف بازمی‌ایستد. و البته این نکته را هم می‌افزاید که «امکان دارد که یک معشوق به دو عشق طبیعی و اختیاری تعلق داشته باشد. مانند هدف تولید که در قیاس با قوه مؤلده نباتیه» طبیعی است و در قیاس با «قوه شهویه حیوانیه» اختیاری. با توجه به این نکات است که می‌گوید: «در حیوان، قوه شهوانی برای دنباله‌روی از عشق از همه موجودات به مراتب واضح تر است.» و این نیازی به توضیح و آشکار کردن ندارد. و معشوق آن، جز در حیوان ناطق، همان معشوق قوای نباتی است بعینه. با این تفاوت که عشق قوه نباتیه، به شکل طبیعی از او صادر می‌شود و عشق قوه حیوانیه با اختیار است (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۳۷۹-۳۸۴).

مبانی عشق

ابن سینا در نگرش فلسفی خویش، عشق را صرفاً شایسته ذات باری تعالی می‌داند و اتحاد عشق، عاشق و معشوق را به ذات احدیت نسبت می‌دهد؛ در حالی که در مخلوقات اعم از جواهر، نفوس، حیوانات، نباتات و جمادات تنها شوق طبیعی جاری است، نه عشق (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۴۷۰). در نگرش عرفانی او، سرچشمه شوق موجودات، عشق غریزی و جبلی است که به سبب فیاضیت مبدأ کل در کنه هستی نهاده شده و سبب گرایش موجودات به کمال و دوری از نقص می‌شود. از دیدگاه هستی‌شناسانه نیز عشق امری مشکک است و والاترین مرتبه آن متعلق به ذات حق تعالی است، زیرا بالاترین درجه ادراک و تعقل در خور ذات اوست. موجودات عالم از قوی‌ترین تا ضعیف‌ترین، تجلی و ظهور این عشق الهی هستند.

ابن سینا در نخستین فصل رساله العشق تأکید می‌کند که عشق در تمام موجودات عالم جریان دارد و محدود به انسان نیست؛ بلکه در عنصریات، فلکیات و سایر موجودات نیز جاری است. او با استناد به قاعده «کل ممکن زوج ترکیبی»، پای وجود و ماهیت را در

ممکنات به میان می‌کشد؛ وجود منشأ کمالات و ماهیت منشأ نقص است و هر موجود با شوق طبیعی و عشق جبلی از کمال خود محافظت می‌کند و از نقص‌ها دوری می‌جوید (ابن سینا، ۱۳۶۰).

همچنین، ابن سینا فصلی از رساله را به اثبات عشق در موجودات غیر زنده اختصاص می‌دهد و عشق را در صورت، هیولا و عرض نیز جاری می‌داند. او در نفوس حیوانی و نباتی، تمام حرکات را ناشی از عشق و غایت‌مندی ذاتی می‌داند. والاترین مرتبه عشق، عشق ذات الهی به خویشستن است که ابن سینا با دلایل عقلی آن را اثبات می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۰، صص ۳۷۵-۳۸۱).

نتیجه

طبق نظر افلاطون عشق نشأت گرفته از میل شدید حرکت و عبور از دانش دنی به دانش اولی است، امیال و تمایلات حسی متعلق عوالم مادی است که در گذر از عوالم مادی به عالم ایده، به قلمرو ذاتی و ضروری گام می‌گذارد. عشق منشأ و مبدأ حرکت از مراتب پست به مراتب عالی، بواسطه معرفت است.

از منظر افلاطون عشق ارزشمند است چرا که عشق می‌تواند به مرتبه اولی هستی «خیرمحض و مطلق» راه یابد. وی همچنین معتقد است عشق عامل اساسی و بنیادی ایجاد وحدت در نظام آفرینش است که پل گذر کثرت‌ها به سوی وحدت خداشناسانه است که غایت عشق وصال زیبایی‌های ذاتی و حقیقی و جاودان در مسیر تشبه و وحدت با خیر مطلق است.

از آنجا که عشق در نزد ابن سینا، از امر وجودی نشأت می‌گیرد (احاطه‌ی علم به زیبایی که هر دو وجودی‌اند) در نزد او ماهیتی وجدانی (وجودی) می‌یابد از همین روست که آن را از کمالات واجب الوجود می‌داند و چون واجب تعالی وجود است، پس عشق همان وجود صرف است و مباحث عشق شناسی را می‌توان تحت مسائل هستی‌شناختی مورد بررسی قرار داد یا از مسائل عشق شناسی نتایج هستی‌شناختی گرفت و بالعکس. با این توصیف وجه تمایز دیگری از عشق سینوی با عشق افلاطونی آشکار می‌شود و آن اینکه عشق در فلسفه‌ی ابن سینا امری وجودی و آنتولوژیک است اما در فلسفه افلاطونی صرفاً امری اپیستمولوژیک و معرفتی است. هرچند هر آن امری که وجودی باشد وجه معرفت‌شناختی هم دارد اما عکس آن صادق نیست. از سوی دیگر ابن سینا عشق را معادل ذات خداوندی قرار می‌دهد از این رو می‌توان عشق را وارد مباحث الاهیاتی نمود و از آن نتایج الاهیاتی نیز گرفت.

یکی دیگر از وجوه تمایز عشق ابن سینا و عشق افلاطون در مسأله "اتحاد عاشق و معشوق" است. با مبانی عشق شناسی ابن سینا مسأله‌ی اتحاد عاشق و معشوق به سهولت موجه و تبیین می‌شود. در عشق باری تعالی به ذات خویش واجب از آن نظر که علم دارد عاشق است و از آن نظر که زیبایی دارد معشوق است و از آن حیث که به زیبایی اش علم دارد، عشق است. پس حداقل در ذات واجب بین عشق و عاشق و معشوق اتحاد است در عشق افلاطون، "زیبایی" معشوق است و عاشق فاقد زیبایی است پس عاشق اتحادی با معشوق ندارد.

افلاطون غایت نهایی عشق را «شبه شدن به معشوق» می‌داند. از همین رو آن زمان معاشق را می‌توان کامروا دانست که مشبه به معشوق خود شده باشد و همه لذت و ذوق پیمایش مسیر عشق، محرکی برای همین ایجاد شباهت است. به عبارت واضح‌تر، تخلیق به اخلاق قدسی و الهی دستاورد عشق و شباهت با معشوق حقیقی است و شاید همین نکته، اوج فلسفه افلاطون را در موضوع عشق تشکیل می‌دهد او فردی را که از معشوق زمینی، رسیدن به عشق الهی طلب می‌کند را عاشق واقعی می‌داند که هر روز بر عشقش افزوده شده و این محبت را جاودانه و زوال‌ناپذیر خواهد نمود. اینکه عاشق می‌کوشد نه فقط خود را به عشق حقیقی و کمال نزدیک کند، بلکه دوست دارد معشوق نیز در این مسیر با او همراه شود و معشوق نیز بیش از پیش شبیه به مظهر حقیقی عشق و دارای همان فضیلت‌ها باشد. این سبب می‌شود هم معشوق از این رابطه سود ببرد و هم عاشق منفعتی نصیبش گردد. عاشق در این صورت هیچ‌گاه نمی‌خواهد دل از معشوق زیباروی صاحب فضیلت ببرد و معشوق نیز وقتی کمال فضیلت را در عاشق می‌بیند، خودش به معشوقی برای عاشق تبدیل می‌شود. درحالی‌که ابن سینا معتقد است عشق در ذات تمام ذرات و موجودات عالم هستی از ضعیف‌ترین تا قوی‌ترین جاری و ساری است. وی سریان عشق در جهان هستی را وامدار خالق می‌داند که مبتنی بر عشق تام به ذات خود، بر جهان و متعلقانش، لباس هستی پوشانده است. با تأمل در کلام ابن سینا می‌توان نتیجه گرفت که جنبش و حرکت و شوق موجود در عالم هستی و متعلقانش و همچنین تداوم بقای آن‌ها، معلول عشقی است که از سوی مبدأ کل هستی در ذاتشان سرشته شده است. اگر این عشق و کشش نباشد هیچ حرکتی در عالم اتفاق نمی‌افتد. از سوی دیگر این عشق از کمال وجودی آنها، در مقابل نقص

ماهوی محافظت می‌کند و غایت نهایی عشق و شوق و نیز حرکت جمیع متحرکات عالم هستی، رسیدن به عشق حقیقی و وحدت با محرک کل (خداوند)

در نگاه هر دو فیلسوف می‌توان به این مطلب رسید که عشق‌های مجازی در واقع پلی هستند که آدمی را به عشق حقیقی برساند. ابن سینا عشق را در مراتب گوناگون هستی از ضعیف‌ترین درجه تا قوی‌ترین مرتبه آن که واجب‌الوجود است جاری دانسته و عشق در هریک از این مراتب از درجات گوناگونی برخوردار است. به نظر وی راز بقا و تکامل در عشق است.

منابع

- [۱] اسحاقی، محمد امین، (۱۴۰۰)، نقش رفتار جنسی در هویت جامعه، تهران، نشر مهدیه، شماره ۱۱، چ ۱.
- [۲] ابراهیمی نسب، محمد رضا، (۱۳۹۹)، بررسی علل و عوامل آثار جرایم جنسی علیه زنان در منظر قوانین حقوق کیفری ایران، تهران، مجله پژوهشی حقوقی زن و جامعه، دوره ۷، شماره ۱۱.
- [۳] احتشام زاده، پروین (۱۳۹۸)، تحول نقش‌های جنسیتی زنان و سلامت روانی خانواده، تهران، نشریه زن و فرهنگ، دوره اول، شماره ۳، بهار.
- [۴] استان جون، نیکلا، (۲۰۲۲)، شکاف حقوقی زن در فرانسه (جنسیتی)، ترجمه بینا هاشمیان، تهران، مجله حقوق زنان، شماره ۳.
- [۵] اسمعیل زاد، علیرضا، (۱۴۰۳)، اندیشه‌های سیاسی غرب در دوران مدرن؛ دیالکتیک اندیشه‌ها، تهران، انتشارات قومس، مجله مطالعات زنان، ش ۲۲.
- [۶] افروز، غلامعلی، (۱۳۹۸)، معیارهای رفتار جنسی بهنجار، نابهنجار، تهران، دومین کنگره سراسری خانواده و مشکلات رفتارهای جنسی.
- [۷] ایروانی، شهین، (۱۳۹۹)، پایان‌نامه جایگاه تربیتی زن در اسلام، دانشگاه تربیت مدرس، کارشناسی ارشد مدرسی رشته تعلیم و تربیت اسلامی، راهنما: دکتر احمد احمدی، مشاور: دکتر علی قائمی.
- [۸] آزموده، فهیمه، (۱۴۰۰)، نگاهی تطبیقی به شکاف جنسیتی در کشورهای منتخب اسلامی، تهران، مجله آینده پژوهی جهان اسلام، شماره ۱۲، دوره ۸.
- [۹] بازگیر، یدالله، (۱۳۹۸)، قانون مجازات اسلامی در آئینه آراء دیوان عالی کشور (حدود، جرایم خلاف اخلاق حسنه)، تهران، نشر هستان، چاپ اول، ج ۱.
- [۱۰] بوندپور، ایمان، (۱۴۰۰)، تعیین واکنش نسبت به جرایم جنسی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد جزا، دانشگاه حقوق علامه طباطبائی.
- [۱۱] پیروزی، احمد، (۱۴۰۲)، نگاهی به حقوق زنان در قوانین ایران، تهران، مجله حقوقی میزان، نشر ستوده، شماره ۴۴.
- [۱۲] پیمانی، ضیاءالدین، (۱۳۹۹)، دلایل قضایی در حقوق انقلابی فرانسه. تهران، مجله حقوقی جامعه، انتشارات خرمی، شماره ۱۴، دوره ۸.
- [۱۳] تدین، عباس، (۱۳۹۹)، زن در آیین دادرسی کیفری ایران و فرانسه، تهران، پژوهش حقوق کیفری، سال دوم، شماره ششم.
- [۱۴] توجهی، عبدالعلی، (۱۳۹۸)، جایگاه جرایم جنسی در سیاست جنایی ایران، تهران، پایان نامه دکتری حقوق کیفری و جرم شناسی، دانشگاه تربیت مدرس.
- [۱۵] توحیدی، احمدرضا، (۱۳۹۹)، پیشگیری وضعی از جرایم جنسی، پایان نامه دکترای حقوق، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- [۱۶] دادبان، حسن، (۱۴۰۱)، بازدارندگی و نقش آن در پیشگیری از جرم جنسی، فصلنامه حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۹، شماره ۳.
- [۱۷] دلاوری، علی، (۱۴۰۳)، بررسی کارزارهای تویبتری نسبت به رفتارهای خشونت‌آمیز علیه زنان، تهران، مجله: پژوهشی مسائل اجتماعی ایران، شماره ۷.