

حکمت نامه معاصر

تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۴/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۴/۲۸

عشق به زیبایی بررسی دیدگاه شیخ اشراق همراه با پیشینه سینوی

دکتر نادیا مفتونی*

چکیده

چیستی زیبایی، مفهوم‌سازی عشق و نسبت میان زیبایی و عشق، از مسائلی است که با ارائه آن به اندیشمندان مسلمان، می‌توان نظریه‌های زیباشناختی آنان را تدوین نمود. از آنجا که شیخ اشراق با نمادسازی از مفاهیم یادشده سخن گفته است، تحقیق در آثار ابن‌سینا به مثابه پیشینه مؤثر، در فهم دیدگاه‌های سهروردی ضرورت دارد. ابن‌سینا و شیخ اشراق، زیبایی را بر اساس مؤلفه کمال مفهوم‌سازی کرده، زیبایی حقیقی را بر واجب‌الوجود، هم‌چنین بر افعال و اخلاق و ملکات ارادی انسان، که منجر به سعادت نهایی می‌گردد، اطلاق می‌نمایند و در خصوص زیبایی حقیقی، حسن، جمال و کمال را مترادف می‌دانند. شیخ‌الرئیس از عشق ارادی سخن گفته که ادراک در آن مأخوذ است و به تبع اشتمال ادراک بر اقسام حسی، خیالی، وهمی، ظنی و عقلی، عشق ارادی نیز دارای همین مراتب است، همان‌گونه که زیبایی دارای چنین مراتبی است. او شریف‌ترین مرتبه عشق ارادی را که متوقف بر ادراک عقلی است، عشق عقلی یا

*. عضو هیات علمی دانشگاه تهران. (nadia.maftouni@ut.ac.ir)

اختیاری یا نطقی خوانده و مراتب پایین‌تر را عشق حیوانی می‌نامد. وی عشق ارادی بدون دخالت قوه ناطقه را بیماری می‌انگارد. شیخ اشراق به مفهوم‌سازی‌های ابن‌سینا وفادار است و با نمادواژه‌هایی چون سلیمان عشق و سلطان عشق، عشق عقلی را به تصویر می‌کشد. نزد هر دو حکیم، مرتبه عالی عشق، تنها راه تعالی انسان و رسیدن به حسن یا زیبایی حقیقی است.

کلیدواژه: زیبایی، عشق، ادراک، حسن، ابن‌سینا، شیخ اشراق.

۱. طرح مسأله

زیبایی و عشق، این هر دو، از دغدغه‌های دیرینه انسان است. زیبا چیست؟ چه چیزهایی را زیبا می‌انگاریم؟ عشق چیست و به چه اموری عشق می‌ورزیم؟ آیا به زیبا و زیبایی عشق می‌ورزیم؟ آیا فقط به زیبایی عاشق می‌شویم؟ زیبایی و عشق، مفاهیمی آشنا و شاید گاه بی‌نیاز از تعریف، به نظر می‌رسند. اما با اندک تأمل، درمی‌یابیم که هم زیبایی، هم عشق، به اشتراک لفظ، بر امور فراوانی اطلاق می‌شوند و در این وادی، هر کسی از ظن خود یار می‌شود. مفهوم‌سازی زیبایی و نیز عشق، و عطف توجه به گونه‌ها و اقسام آن دو، و نسبت بین آن دو، می‌تواند گامی در تدوین دیدگاه‌ها و نظریات زیباشناختی و اخلاقی دانشمندان مسلمان به شمار آید. در اینجا، زیبایی به عنوان واژه فارسی معادل جمال، به کار می‌رود، همان‌گونه که سهروردی در ترجمه رساله‌الطیر ابن‌سینا، زیبایی را در ازای جمال آورده است.^۱

مسائل یاد شده، قابل ارائه به متون دانشمندان مسلمان است. در اینجا، پاسخ را نزد ابن‌سینا و سهروردی می‌جوئیم. البته فارابی پیش از آن دو به چیستی زیبایی و نسبت زیبایی با مفاهیمی چون کمال و سعادت پرداخته است، هرچند در آثار وی، بحث

۱. نک: ابن‌سینا، رساله‌الطیر، ص ۴۰۴؛ سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۲۰۴.

عمده‌ای پیرامون عشق به چشم نمی‌خورد. وضوح و تمایز سخن و پرهیز از مواضع مغالطه، اقتضا می‌کند، ابتدا چیستی زیبایی و آن‌گاه معنای عشق، نزد دو حکیم دامنه تحقیق، تدوین شود، سپس نسبت این دو مؤلفه، مورد بررسی قرار گیرد.

۲. زیبایی در مقام تعریف و توصیف

۲.۱. پیشینه مسأله

تحقیق در چیستی زیبایی پیشینه‌ای دراز دارد. افلاطون از سقراط گفت‌وگویی مفصل با هدف مفهوم‌سازی زیبایی نقل می‌کند که سرانجام بدون یافتن تعریف، با این جمله پایان می‌پذیرد: «زیبا دشوار است».^۱ افلاطون خود قائل به زیبایی قائم به ذات و غیرمادی است.^۲ ارسطو فرم‌های اصلی زیبایی را نظم و تقارن و تعیین می‌داند که علوم ریاضی آنها را با درجات معینی مشخص می‌کنند (۱۰۷۸، ب، س ۱). فلوطین در باب ششم نه گانه اول و باب هشتم نه گانه پنجم مسائل متنوعی را پیرامون زیبایی مطرح می‌کند.^۳ فارابی دو تعریف از زیبایی ارائه می‌کند که در یکی بر عنصر کمال تمرکز دارد: جمال، بها و زینت در هر موجودی آن است که وجودش به نحو افضل و برتر موجود شود و کمالات اخیر، او را حاصل آید.^۴ او تعریف زیبایی را هم در مورد انسان و هم درباره خداوند بر اساس کمال وجودی تعریف می‌کند و تفاوت آن دو را این می‌داند که جمال و کمال انسان، بیرون از ذاتش و جمال و کمال خداوند عین ذات اوست. فارابی زیبایی

۱. افلاطون، هپیاس بزرگ، ص ۵۴۳-۵۶۶.

۲. افلاطون، فایدروس، ۱۲۳۹، افلاطون، مهمانی، ص ۴۳۶.

۳. فلوطین، ص ۲۹-۳۸.

۴. غزالی در تعریفی شبیه فارابی معنای نیکویی را آن می‌داند که کمال لایق هر چیز در آن حاضر باشد و زیبایی را با واژه‌های نیکویی، جمال و حسن یاد می‌کند. (کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۵۷۴-۵۷۵) خوارزمی در ترجمه *احیاء علوم‌الدین*، ص ۳۰۵، واژه حسن را برای زیبایی ظاهری و در وصف ابریشم به‌کار برده است: دیبایی... که نسج و تألیف آن در غایت حسن باشد.

۵. فارابی، *السیاسة المدنیة*، ص ۷۰؛ همان، *آراء اهل المدینة الفاضله و مضادتها*، ص ۴۳-۴۲.

را منحصر در امور غیرمادی نمی‌داند و به زیبایی محسوس نیز اشاره می‌نماید: زیبایی در بسیاری از موجودات بر کمال در رنگ یا شکل یا وضع دلالت می‌کند.^۱ وی در تعریفی دیگر زیبا و خوب را در کنار هم یاد می‌کند: خوب و زیبای مطلق تنها آن چیزی است که عقلاً آن را نیکو می‌شمارند.^۲ در این موضع نیز زیبایی محدود به زیبایی غیرحسی نیست و در بحث آغازین تعریف، آمده است که صحت و جمال و ثروت، برای خوبان خوب است و برای اشرار، شر است.^۳ فارابی در مواضع متعدد دیگر، جمال را هم به معنای زیبایی ظاهری استعمال کرده تعابیر ظواهر جمیل^۴ و جمیل الوجه^۵ را به کار برده است، هم به معنای زیبایی باطنی و اخلاقی به کار برده و از اصطلاحات اخلاق جمیل^۶، وعد جمیل، ذکر جمیل، اشیاء ارادی جمیل، افعال جمیل یا مقابل اینها مانند اشیاء ارادی قبیح، سیره قبیح و افعال قبیح استفاده نموده است.^۶ و^۷ البته می‌توان گفت زیبایی از نگاه وی اولاً و بالذات بر امور ارادی خوب اطلاق می‌شود و ثانیاً و بالعرض بر سایر مصادیق قابل حمل است. چرا که به تصریح او فقط افعال، اخلاق و ملکات ارادی که منجر به سعادت قصوا می‌شود، خیر است و جمیل حقیقی فقط همین است. در مقابل اینها خیر و زیبایی ظنی قرار دارد که در حقیقت،

۱. فارابی، *السیاسة المدنیة*، ص ۷۲.

۲. فارابی، *تلخیص نوامیس افلاطون*، ص ۵۴.

۳. همان، ص ۴۰، ۴۸.

۴. همان، ص ۷۷.

۵. فارابی، *فلسفه افلاطون و اجزاءها*، ص ۵.

۶. در *رسائل اخوان الصفا* زیبایی هم به معنای ظاهری، هم باطنی و هم معنای اعم مانند سلامت، زیبایی جسم، مناظر، صور بهیه، اخلاق، عادات جمیل، حسن، بها و زینت عالم به کار رفته است. (ج ۴، ص ۴۴، ۴۹، ۵۶، ۲۱۵-۲۲۲؛ ج ۲، ص ۳۱۴، ۳۱۷)

۷. فارابی، *تلخیص نوامیس افلاطون*، ۴۶، ۶۹، ۷۸، ۸۱، ۸۲؛ همان، *فلسفه افلاطون و اجزاءها*، ۲۱، ۲۳؛

همان، *فصول منتزعه*، ص ۶-۵؛ *المله و نصوص اخری*، ص ۵۴.

شر است.^۱ و^۲ فارابی در حوزه اعمال ارادی انسان، جمیل را به صورت عطف تفسیری بر خیر نیز به کار می‌برد: انسان به وسیله اراده می‌تواند به سوی خوشبختی تلاش کند یا تلاش نکند و به واسطه اراده می‌تواند فعل خیر، شر، زیبا و زشت انجام دهد.^۳ یا در جای دیگر تصریح می‌کند: خیر ارادی و شر ارادی که عبارت است از زیبا و زشت، فقط از انسان پدید می‌آید.^۴ هم‌چنین جمیل بر محمود عطف شد،^۵ زیبایی یا خیر ارادی شامل همه امور ارادی انسانی اعم از افکار، علوم، اخلاق و اعمال است.^۶

۲.۲. زیبایی نزد ابن سینا

ابن سینا در آثار فارسی خویش، گاهی از بها و جمال به نحو کلی سخن می‌گوید^۷ و گاهی برای انسان از وصف نیکو و زشت استفاده می‌کند: یکی مردم نیکوتر بود و دیگر زشت‌تر^۸ و گاه معطوف به حق تعالی است و سخن از جمال حضرت ربوبیت^۹ و کمال و بهای واجب‌الوجود می‌گوید و اینکه همه جمال و نظام و بهاء از وی است یا آن‌که او

۱. غزالی در بیان معنای حسن و جمال بر اعم بودن زیبایی از زیبایی محسوس و تناسب خلقت و شکل و نیکویی رنگ و سرخ و سفیدی و بلندی قامت تأکید دارد (احیاء علوم‌الدین، ج ۴، ص ۲۵۶) و در موضعی دیگر تصریح می‌نماید که جمال دو است: ظاهر و باطن و جمال صورت باطن، محبوب است هم‌چون جمال ظاهر، بلکه محبوب‌تر است، نزدیک هر که اندک مایه عقل دارد. (کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۵۷۶) وی در احیاء‌العلوم، ج ۴، ص ۲۵۸، هم تصریح می‌نماید که جمیل شامل صور ظاهری و باطنی است و نیز زیبایی معانی معقول را بزرگ‌تر از زیبایی صور ظاهری می‌داند. (همان، ص ۲۵۵)

۲. المله و نصوص اخری، ص ۵۴.

۳. فارابی، السیاسة المدنیة، ۱۸۱؛ تحصیل السعادة، ص ۳۹.

۴. فارابی، السیاسة المدنیة، ص ۱۸۲.

۵. همان، ص ۱۸۱.

۶. فارابی، التنبيه على سبيل السعادة، ص ۱۱۱-۱۱۲.

۷. ابن سینا، دانشنامه علایی، ص ۱۰۸.

۸. همان، ص ۱۶۱.

۹. ابن سینا، رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات، ص ۱۳.

خیر محض، کمال محض و اصل همه جمال است.^۱ ابن‌سینا در متون عربی نیز^۳ الفاظ جمال و بها را به معنای مطلق زیبایی و در تعریف زیبایی به‌کار برده، در آثار مختلف، تعریفی برای جمال بیان نموده است: زیبایی هر چیزی، یعنی آن چیز، چنان باشد که بایسته است.^۴ این سخن را می‌توان به تعریف فارابی برگرداند و بایسته‌های هر چیز را کمالات آن دانست.

شیخ‌الرئیس همانند فارابی، واژه جمیل را به مفهوم اعمال نیکو و متعلق عقل عملی نیز به‌کار می‌برد. وی خیر و شر را برای قوای مختلف، متفاوت و خیر برای عقل را شامل حق و جمیل می‌داند.^۵ فخر رازی و خواجه طوسی در شرح سخن ابن‌سینا حق را متعلق عقل نظری و جمیل را متعلق عقل عملی می‌دانند.^۶ خواجه طوسی درباره افعال ارادی انسان تعبیر به جمیل و قبیح نموده و در تربیت کودکان سخن از ادب نیکو و عادت جمیل به میان آورده است.^۷

از احکامی که ابن‌سینا برای زیبایی بیان داشته، رابطه جمال و ادراک است. وی بر آن است که منشأ جمال می‌تواند ادراک حسی، خیالی، وهمی، ظنی یا عقلی باشد.^۸ بنابراین می‌توان زیبایی را نزد وی به زیبایی حسی، خیالی، وهمی، ظنی و عقلی تقسیم نمود.

۱. مسکویه حسن، جمال و بها را برای صفات و افعال الهی و نیز به معنای اعم استعمال نموده، سبب و معدن هر حسن، جمال و بهایی را صفات و افعال خداوند که در نهایت حسن قرار دارند، می‌داند.

(الهیات و الشوالم، ص ۴۳)

۲. ابن‌سینا، دانشنامه علایی، ص ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۴۸.

۳. ابن‌سینا، الهیات شفا، ۳۶۸؛ ابن‌سینا، نجات، ص ۵۹۰؛ ابن‌سینا، مبدء و معاد، ص ۱۷.

۴. همان.

۵. ابن‌سینا، اشارات، ج ۳، ص ۳۴۰.

۶. طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۴۰؛ رازی، فخرالدین محمد بن عمر، شرح اشارات، ج ۲، ص ۵۶۹.

۷. طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، ص ۲۲۶، ۸۲، ۴۸.

۸. ابن‌سینا، نجات، ص ۵۹۱؛ ابن‌سینا، مبدء و معاد، ص ۱۷.

۲.۳. زیبایی نزد شیخ اشراق

سهروردی واژه زیبایی را که در متون قدما کمتر یافت می‌شود، دو بار به‌کار برده است.^۱ وی در ترجمه رساله الطیر ابن سینا، زیبایی را در کنار جمال و نیکویی برای حضرت ملک، که تمثیلی از واجب‌الوجود است استفاده نموده، می‌گوید: «بعضی از دوستان من، از من درخواستند که صفت حضرت ملک بگوی و وصف زیبایی و شکوه او... بدان که هر گاه در خاطر خود جمالی تصور کنید که هیچ زشتی با او نیامیزد و کمالی که هیچ نقص پیرامن او نگردد، او را آنجا یابید که همه جمال‌ها به حقیقت او راست».^۲

شیخ اشراق زیبایی را اولاً و بالذات، از آن واجب‌الوجود می‌داند و زیبایی حقیقی را منحصر در جمال الهی قلمداد می‌نماید. وی کمال و جمال مطلق را به واجب‌الوجود نسبت می‌دهد و به این مناسبت، جمال را همانند غزالی چنین تعریف می‌کند: «جمال چیز، آن است که کمال او که لایق او باشد او را حاصل بود. پس هیچ چیز را جمال، چون جمال واجب‌الوجود نیست؛ زیرا که کمال او بیرون از ذات او نیست و او بخشنده جمله کمالات است. پس کمال و جمال به حقیقت او راست».^۳ و سهروردی در رساله تمثیلی فی حقیقه‌العشق پس از صادر اول و عقل اول، سه آفریده حسن یا نیکویی، عشق یا مهر، حزن یا اندوه را قرار می‌دهد.^۴ می‌توان حسن و نیکویی را در این موضع به معنی زیبایی حقیقی دانست، خصوصاً که به تعبیر شیخ اشراق حسن با یوسف در می‌آمیزد، «چنان‌که میان حسن و یوسف هیچ فرقی نبود».^۵

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، فی حقیقه‌العشق، ج ۳، ص ۲۶۹؛ ابن سینا، رساله الطیر، ج ۳، ص ۲۰۴.
۲. ابن سینا، رساله الطیر، ج ۳، ص ۲۰۵-۲۰۴.
۳. قطب‌الدین شیرازی جمال و بها را برای خداوند و نیز به معنای اعم اطلاق نموده است. به این ترتیب که جمال محض و بها محض را از آن خداوند و مبداء هر جمال و بهایی می‌داند. (دره‌التاج، ص ۸۳۵)
۴. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، پرتونامه، ج ۳، ص ۳۹.
۵. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، فی حقیقه‌العشق، ج ۳، ص ۲۶۹-۲۶۸.
۶. همان، ص ۲۷۱.

۳. عشق در مقام تعریف و توصیف

معنای عشق در انسان چیست؟ آیا عشق در همه انسان‌ها به یک معنا اطلاق می‌شود؟ آیا عاشقان در ویژگی‌هایی هم‌چون آگاهانه یا ناآگاهانه بودن عشق و ارادی یا غیرارادی بودن آن یکسانند؟ متعلق عشق در هر یک از عاشقان چیست و کیست؟

۳.۱. عشق نزد ابن‌سینا

ابن‌سینا همه موجودات از واجب‌الوجود تا هیولا را عاشق می‌داند.^۱ وی در برخی مواضع نیز عشق را برای همه اشیاء جسمانی اثبات می‌کند و همه آنها را برخوردار از کمال مختص خود و عشقی ارادی یا طبیعی به این کمال و به تبع، دارای شوقی ارادی یا طبیعی می‌داند.^۲ این عشق بر انسان شمول دارد و انسان، از آن حیث که دارای بدن است، جسمانی قلمداد می‌شود.

شیخ‌الرئیس در مواضعی دیگر، اقسامی از عشق را بررسی می‌کند که برخی از آنها انسان را دربرمی‌گیرد. وی در فصل اول رساله عشق که مشتمل بر هفت فصل است، سریان عشق در همه هیوات و موجودات^۳ را به نحو کلی مطرح و اثبات می‌کند که انسان را شامل می‌شود. در فصل دوم، وجود عشق در بسائط غیر زنده که سه امر هیولای حقیقی، صورتی که منفرد نیست و مقوم جوهر است و اعراض را شامل می‌شود، مورد بررسی قرار گرفته است که چون انسان برخوردار از صورت و اعراض است، این عشق

۱. همه عاشق‌انگاری معطوف به همه موجودات از جمله انسان‌ها، در پیشینه اندیشه بشر با مضامین،

مبانی و لوازم مختلف به چشم می‌خورد. (Boas, p. 90; Weinstein, p. 28; De Andia, p. 145)

۲. ابن‌سینا، رساله عشق، ص ۳۹۶-۳۷۵؛ ابن‌سینا، اشارات، ج ۳، ص ۳۶۳-۳۵۹.

۳. ابن‌سینا، اشارات، ج ۳، ص ۳۶۳-۳۵۹.

۴. شیخ‌الرئیس در بیان سریان عشق دو اصطلاح هیوات و موجودات را به‌کار می‌برد. (رساله عشق، ص ۳۷۷-۳۷۵) یکی از مترجمان، در ترجمه فارسی رساله عشق از تعابیر وجود و ماهیت استفاده نموده که دقیق به نظر نمی‌رسد. (نک: مجموعه رسائل، ص ۴۰۷-۴۰۶)

نیز او را در بر دارد. فصل سوم به اثبات عشق در نباتات از جهت قوای نباتی، یعنی قوای غذایی، نامیه و مولده اختصاص دارد که از جهت اشتغال آدمی بر قوای نباتی ناظر به اوست. فصل چهارم معطوف به اثبات وجود عشق در همه جواهر حیوانی از حیث قوای حیوانی است که دربرگیرنده انسان است. مسأله فصل پنجم، عشق ظرفا و فتیان به خوبرویان و مسأله فصل ششم، عشق نفوس الهی یا متاله است که مشتمل بر نفوس بشری و ملکی می‌شوند.

شیخ در فصل هفتم رساله عشق بیان دیگری از همه عاشق‌انگاری^۱ ارائه می‌دهد و علت اولی و خیر اول را معشوق همه موجودات و اشیا می‌داند.^۲ به دیگر سخن، موجودات علاوه بر عشقی که هر یک به کمالی خاص دارند، همگی، از جمله انسان، به ذات مقدس الهی نیز عشق می‌ورزند.^۳

ابن سینا در اشارات در سخنی درباره عشاق^۴ پس از واجب‌الوجود و جواهر قدسی عقلی به مرتبه عشاق مشتاق اشاره دارد. انسان‌هایی که به غبطه علیا می‌رسند، بهترین حالشان در دنیا، حال عاشق مشتاق است. خواجه بر آن است که این جایگاه، مرتبه نفوس فلکی و انسان کامل است. چهارمین گروه عشاق، نفوس بشری متردد بین جهات ربوبی و پستی هستند که اینها خود درجاتی دارند. پنجمین رتبه، از آن نفوس منحوس و ناقص گرفتار در عالم طبیعت است. عشق در این مرتبه را می‌توان گرفتاری در جهان طبیعت به شمار آورد.

۱. نگارنده "panamatorism" را به عنوان معادل انگلیسی همه عاشق‌انگاری پیشنهاد داده است: حکمت سینوی، شماره ۴۸، ص ۲۱. Amator واژه‌ای لاتین به معنای عاشق است.

۲. ابن سینا، رساله عشق، ص ۳۹۳.

۳. ملاصدرا نیز در آموزه‌ای مشابه، قایل به دو گونه عشق فراگیر است: یکی عشق به معشوق حقیقی و خیرمطلق و دیگری عشق به معشوقی خاص و قریب برای هر صنفی از موجودات که با این عشق قریب به آن معشوق عام توسل می‌جوید. (نک: اسفار، ج ۷، ص ۱۴۷)

۴. ابن سینا، اشارات، ج ۳، ص ۳۶۳-۳۵۹.

اما آیا ابن‌سینا عشق را در همه مصادیق به معنای واحد به‌کار برده یا آن را به نحو مشترک لفظی استفاده کرده است؟ ارائه مفهوم‌سازی واضح و متمایز از عشق موجب می‌شود در سایر مسائل مرتبط به دام مغالطه گرفتار نیاییم؛ مسائلی مانند اینکه آیا مختصات یکسانی هم‌چون ارادی یا مدرک بودن در همه عاشقان یافت می‌شود یا نه؟ ابن‌سینا در *الهیات شفا و نجات*، عشق و حب را به نحو مترادف استعمال نموده^۱ و در *رساله عشق* هم از عشق ظرفاً و فقیان به حب صور زیبا تعبیر کرده است.^۲ او در تعریف عشق می‌گوید عشق در حقیقت چیزی جز نیکو شمردن امر نیکو و ملایم نیست.^۳ وی در جای دیگر عشق حقیقی را ابتهاج و شادمانی در اثر تصور حضور یک ذات ذات ما می‌داند.^۴ و معشوق را به «زیبایی و سازگاری و خیر درک شده»، تعریف می‌کند.^۵ این تعریف در برخی تعبیر نیز ملحوظ است: هر که خیری را درک کند به طبیعت خویش عاشق آن می‌شود.^۶

این تعاریف را می‌توان به دو تعریف عشق با قید ادراک و تعریف عشق بدون قید ادراک بازگرداند. در تعریف عشق حقیقی، تصور، یعنی ادراک معشوق اخذ شده است.

۱. ابن‌سینا، *الهیات شفا*، ص ۳۹۶؛ ابن‌سینا، *نجات*، ص ۵۹۱.

۲. ابن‌سینا، *رساله عشق*، ص ۳۸۷.

۳. همان، ص ۳۷۷.

۴. ابن‌سینا، *اشارات*، ج ۳، ص ۳۵۹.

۵. غزالی زیبایی را منشأ محبت و لذت می‌داند: همانا هر زیبایی نزد کسی که آن را درک کند، محبوب و لذت‌بخش است و این دوست داشتن به سبب خود جمال است، نه امور بیرون از آن مانند شهوت‌رانی. گاهی صورت زیبا فی‌نفسه دوست داشتنی است و سبزه و آب جاری دوست داشتنی است نه برای نوشیدن آب و خوردن سبزه، بلکه صرف دیدن آن لذت‌بخش است. (*احیاء علوم‌الدین*، ۲۵۶/۴). وی در *کیمیای سعادت* در ربع منجیات، هنگام سخن گفتن از دوستی خدای تعالی، زیبایی را یکی از اسباب دوستی برمی‌شمارد. (*کیمیای سعادت*، ج ۲، ص ۵۷۴-۵۷۵)

۶. ابن‌سینا، *الهیات شفا*، ۳۹۶؛ ابن‌سینا، *نجات*، ص ۵۹۱.

۷. ابن‌سینا، *رساله عشق*، ص ۳۹۱.

شیخ‌الرئیس هم‌چنین در تعریف معشوق، بر ادراک تصریح دارد؛ اما تعریف رساله عشق خالی از مؤلفه درک است. شاید چنین گمان رود که استحسان و نیکو شمردن، به معنای نیکو دانستن است و درک و تصویری از امر نیکو در آن ملحوظ است، لکن سخن شیخ در ادامه تعریف، این گمان را مرتفع می‌سازد و نشان می‌دهد که مقصود وی عشق فراگیر و شامل همه موجودات است: هر یک از موجودات امر سازگار با خود را نیکو می‌دارد. ابن‌سینا قبل از تعریف نیز اظهار می‌دارد که خیر ذاتاً معشوق است که این تعبیر نیز دلالت بر اطلاق عاشقی دارد.^۱ نسبت مستقیم میان معشوقیت و خیریت در مواضع متعدد تصریح شده است.^۲ نباید پنداشت که شیخ قائل به ادراک فراگیر در همه موجودات است. وی تصریح دارد که اکثر موجودات، آگاه به عشق خود نیستند.^۳

بر اساس آنچه گذشت، مفهوم عشق دست کم به دو مؤلفه تحلیل می‌شود: (۱) متعلق عشق یعنی جمال، کمال، حسن، ملاءم و خیر؛ (۲) بنا بر دو تعریف عشق، یا استحسان است یا ادراک. بر اساس تعریف رساله عشق که ادراک در آن ملحوظ نیست، استحسان مؤلفه دوم را تشکیل می‌دهد؛ اما بر اساس تعریف دیگر که ادراک در آن اخذ شده است، مؤلفه دوم، علم و ادراک و معرفت خواهد بود.

تحلیل ویژگی‌ها و تأمل در اقسام عشق نیز می‌تواند در ارائه مفهوم‌سازی عشق رهگشا باشد. اساساً یکی از روش‌های مفهوم‌سازی نزد منطق‌دانان مسلمان، تعریف به رسم و نیز خاصه مرکبه و برشمردن ویژگی‌های امور و اشیا است.^۴ هم‌چنین ایشان در تحصیل حدود از شیوه‌های تحلیل و تقسیم مدد جسته‌اند.^۵ ابن‌سینا در فصل چهارم

۱. ابن‌سینا، رساله عشق، ص ۳۷۷.

۲. ابن‌سینا، الهیات شفا، ص ۴۱۷-۴۱۶؛ ابن‌سینا، نجات، ص ۶۲۶.

۳. ابن‌سینا، رساله عشق، ص ۳۹۶.

۴. رازی، قطب‌الدین، تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرساله الشمسیه، ص ۲۱۴؛ طوسی، خواجه نصیرالدین، و حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف، اخلاق ناصری، الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید، ۳۴۶-۳۴۷؛ طوسی، خواجه نصیرالدین، اساس الاقتباس، ص ۴۲۴؛ سهروردی، شهاب‌الدین، حکمة الاشراق، ص ۲۱-۱۸.

۵. حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف، الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید، ص ۳۴۳-۳۴۰.

رساله عشق، عشق را بر دو گونه طبیعی و اختیاری می‌داند. در عشق طبیعی، عاشق همواره به غایت که همان اتصال به موضع طبیعی است می‌رسد، مگر آن‌که مانع و قاصر خارجی پیش آید؛ اما در عشق اختیاری، عاشق می‌تواند از معشوق اعراض نماید و این، هنگامی رخ می‌دهد که عاشق با ضرری روبرو می‌شود که آن را سنگین‌تر از نفع معشوق می‌یابد. شیخ‌الرئیس به حمار مثال می‌زند که در مواجهه با گرگ، خوردن را رها می‌کند و می‌گریزد.^۱ عشق اختیاری را با استفاده از سخن شیخ در فصل پنجم رساله عشق، می‌توان به دو گونه تقسیم نمود. چرا که از نگاه وی، حب صور مستحسنه و ملیحه، یا به جهت لذتی حیوانی است که مستحق سرزنش و اثم می‌باشد یا همراه با اعتباری عقلی است و قوه نطقی در آن مشارکت دارد. به دیگر سخن، عشق اختیاری یا صرفاً اثر قوه حیوانی است یا اثر قوه حیوانی با مشارکت قوه ناطقه است. روشن است که عشق اختیاری نمی‌تواند تنها اثر قوه ناطقه باشد، زیرا سخن در عشق جزئی و حسی است.^۲ ابن‌سینا خود، تعبیر عشق نطقی را به کار برده است.^۳

شیخ‌الرئیس در مواضع دیگر، عشق و معشوق را به طبیعی و ارادی تقسیم می‌کند و عشق ارادی را چهارگونه می‌داند. زیرا اراده بر حسب متعلقش بر چهار قسم است: (۱) اراده مطلوب حسی هم‌چون لذت؛ (۲) اراده مطلوب وهمی خیالی مانند غلبه؛ (۳) اراده مطلوب ظنی، یعنی خیر مظنون؛ (۴) اراده مطلوب عقلی که این قسم اخیر، به معنای طلب خیر حقیقی محض است و این‌گونه طلب، اختیار نامیده می‌شود.^۴ البته شیخ گاهی اراده را به تفکیک مطلوب وهمی و خیالی، پنج قسم می‌انگارد.^۵ ابن‌سینا در این تقسیمات چهارگانه و پنج‌گانه، عشق اختیاری را اخص از عشق ارادی گرفته، در حالی

۱. ابن‌سینا، رساله عشق، ص ۳۸۱.

۲. همان، ص ۳۸۷.

۳. همان، ص ۳۸۸.

۴. ابن‌سینا، الهیات شفا، ص ۴۱۷؛ ابن‌سینا، نجات، ص ۶۲۷؛ ابن‌سینا، مبدا و معاد، ص ۵۹.

۵. همان، ص ۳۹۶؛ ابن‌سینا، نجات، ص ۵۹۱.

که در رساله عشق هنگامی که از عشق اختیاری در مقابل عشق طبیعی سخن می‌گوید، مقصودش عشق ارادی به معنای اعم و مثالش نیز عشق حمار به خوردنی است.

۳.۲. دیدگاه شیخ اشراق در چیستی و انواع عشق

شیخ اشراق در آثار سینوی خود، در مواضع متعددی تعریف شیخ‌الرئیس درباره عشق را بیان کرده است، اما در *حکمة الاشراق*، تعریفی ارائه نمی‌دهد. در رساله فارسی *پرتونامه* چنین آمده: عشق، ابتهاج است به تصور حضور ذاتی^۱ و در *تلویحات*، *کلمة التصوف* و *لمحات* همان عبارت اشارات تکرار شده است: «العشق هو الابتهاج بتصور حضره ذات ما»^۲، شیخ اشراق شوق را نیز همانند ابن‌سینا تعریف می‌کند و پس از آن‌که عشق را نوعی ابتهاج می‌نامد، شوق را حرکت نفس برای تتمیم این ابتهاج می‌داند^۳ و شوق را ملازم نقص و فقدان به شمار می‌آورد: «و عشق با یافتن مراد بماند و شوق نماند. پس هر مشتاقی به ضرورت چیزی یافته است و چیزی نیافته، که اگر از جمال معشوق همه یافته بودی، آرزوش نماندی و اگر هیچ نیافته بودی و ادراک نکرده، هم آرزوش متصور نشدی. پس هر مشتاقی، یابنده نایابنده است. و در شوق نقص است؛ زیرا نیافتن در وی ضروری است»^۴.

شیخ اشراق گاهی عشق و محبت را مترادف به کار می‌برد و همان تعریف عشق را برای محبت ارائه می‌دهد: و محبت، شاد شدن ذاتی است به تصور حضور ذات دیگر^۵ و گاه میان عشق و محبت تفاوتی از سنخ شدت و ضعف نهاده است: «و عشق عبارت

۱. همان، ص ۷۴.

۲. سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، *تلویحات*، ص ۹۱؛ سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، ج ۴، *کلمة التصوف*، ص ۱۳۴؛ سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، ج ۴،

لمحات، ص ۲۳۸؛ ابن‌سینا، *اشارات*، ج ۳، ص ۳۵۹.

۳. سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، ج ۴، *لمحات*، ص ۲۳۸؛ سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، ج ۳، *پرتونامه*، ص ۷۴.

۴. سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، ج ۳، *صفیر سیمرغ*، ص ۳۲۹.

۵. همان.

است از محبتی که از حد بیرون رفته باشد.^۱ محبت چون به غایت رسد آن را عشق خوانند: «العشق محبه مفرطه». و عشق خاص‌تر از محبت است. زیرا که همه عشقی محبت باشد؛ اما همه محبتی عشق نباشد. و محبت خاص‌تر از معرفت است. زیرا که همه محبتی معرفت باشد؛ اما همه معرفتی محبت نباشد.^۲ اخذ معرفت در محبت نشان می‌دهد در اینجا مقصود سهروردی از محبت و عشق، گونه ارادی آن است که درک و شناخت در آن ملحوظ است.

دلالت الفاظ بر مفاهیم اگرچه وضعی و قراردادی به نظر می‌رسد، لکن در برخی موارد، الفاظ بر اساس اوصاف و ویژگی‌ها و نوعی ارتباط مفهومی وضع می‌شوند.^۳ شیخ اشراق درباره واژه عشق چنین رابطه‌ای را مورد توجه قرار می‌دهد و در وجه نامگذاری آن می‌گوید: «عشق را از عشقه گرفته‌اند و عشقه آن گیاهی است که در باغ پدید آید در بن درخت. اول بیخ در زمین سخت کند، پس سر برآرد و خود را در درخت می‌پیچد و همچنان می‌رود تا جمله درخت را فرا گیرد و چنانش در شکنجه کشد که نم در میان رگ درخت نماند و هر غذا که به واسطه آب و هوا به درخت می‌رسد به تاراج می‌برد تا آن‌گاه که درخت خشک شود».^۴ شیخ اشراق این معنا را در جایی دیگر از همین رساله در اوصاف عشق قائل شده: عشق اگرچه جان را به عالم بقا می‌رساند، تن را به عالم فنا باز آورد. زیرا که در عالم کون و فساد هیچ چیز نیست که طاقت بار عشق تواند داشت.^۵ رجال جامع علوم انسانی

اقسام و مراتب عشق: در الواح عمادی به دو صورت ارادی و طبیعی عشق توجه شده است: «و بنگر که چگونه هر چیزی را کمال بخشید و او را شوقی و عشقی داد،

۱. همان.

۲. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۳، فی حقیقه العشق، ص ۲۸۶.

۳. فرامرز قراملکی، احد، روش‌شناسی، ص ۱۶۳-۱۶۲.

۴. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۳، فی حقیقه العشق، ص ۲۸۷.

۵. همان، ص ۲۸۹.

طبیعی را به قدر طبیعی و ارادی را به قدر ارادی».^۱ شیخ اشراق در تلویحات نیز به عشق موجودات در دو گونه ارادی و طبیعی پرداخته: هر چیزی کمالی و عشقی به آن کمال دارد... برای ارادی متناسب با وی و برای طبیعی نیز متناسب با وی. (۹۴) وی همان‌طور که گذشت، در تعریف عشق تنها تعریفی از ابن‌سینا را ذکر می‌کند که قید ادراک در آن ملحوظ است؛ اما در *الواح عمادی* و *تلویحات*، به عشق طبیعی نیز تصریح می‌نماید.

وی در جای دیگر از دو گونه محبت باطنی و ظاهری سخن می‌گوید که متعلق آن دو، به ترتیب مدرکات حواس ظاهر و مدرکات حواس باطن‌اند: لذت و محبت حیوانی باطنی بر لذت و محبت حسی ظاهری غالب است. مثلاً کسی که شطرنج را دوست دارد، آن را بر خوردنی‌ها ترجیح می‌دهد.^۲ روشن است که محبت ظاهری و باطنی، هر دو از مصادیق محبت ارادی‌اند. حب و لذت غلبه در شطرنج، محبت و لذتی وهمی است و حب و لذت خوردن، محبت و لذتی حسی.

۴. رابطه زیبایی و عشق نزد دو حکیم

دیدگاه ابن‌سینا در نسبت میان زیبایی و عشق، از سخن وی در توصیف عشق عقلی، قابل اخذ است. او عشق به مطلوب عقلی را در الانصاف با عنوان محبت عقلی و عشق قوای عقلی چنین یاد می‌کند: محبت عقلی به اموری که ذاتاً زیبا و کامل و لذت‌آفرین و بری از تغیر و فسادند، تعلق می‌گیرد و عشق قوای عقلی، به چنین اموری است و این عشق به سبب شباهت به معشوق، هرگز از بین نمی‌رود. سهروردی نیز زیبایی ذاتی و حقیقی را از آن خداوند می‌داند.^۳ از آنجا که محبت و عشق عقلی، عشق به زیبایی بالذات و حقیقت کامل است و عالی‌ترین متعلق زیبایی ذاتی و حقیقت کامل،

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات، الواح عمادی*، ص ۱۶۰؛ سهروردی، شهاب‌الدین،

مجموعه مصنفات، الالواح العمادیه، ج ۴، ص ۷۴.

۲. سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات، تلویحات*، ص ۸۶.

۳. سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات، پرتونامه*، ج ۳، ص ۳۹.

واجب‌الوجود است، پس برترین مصداق معشوقیت واجب‌الوجود است. البته او مصداق اتم عاشقیت هم هست، چرا که مصداق اتم هر دو مؤلفه عاشقی، ادراک و جمال است. پس او عاشق‌ترین، معشوق‌ترین، عاشق بالذات و معشوق بالذات است.^۱ شیخ‌الرئیس به این نکته توجه دارد که ممکن است تعابیر و اصطلاحات، خوشایند برخی نباشد و بر آن اصرار نمی‌ورزد و می‌گوید ما اسامی دیگری برای این معانی نداریم، اگر کسی اینها را خوش نمی‌دارد، الفاظ دیگری به کار ببرد.^۲

به طور کلی، عشق عقلی، متعلق به زیبایی ذاتی و حقیقی است و بر همین قیاس، می‌توان مراتب عشق، از عقلی تا حسی را متناظر با مراتب زیبایی، از عقلی تا حسی انگاشت.

ابن‌سینا، همان‌طور که گذشت، دو تعریف از عشق ارائه داده است: استحسان حسن^۳ و شادمانی در اثر تصور حضور چیزی.^۴ سهروردی در آثار خویش تعریف دوم را که درک و معرفت در آن ماخوذ است تکرار می‌کند. البته این سخن به معنای نفی تعریف نخست که ناظر به عشق غریزی و طبیعی خالی از ادراک است، نیست و اصطلاح عشق طبیعی که در کنار عشق ارادی آمده، به عشق غریزی خالی از درک، بازگشت دارد که همه موجودات از جمله انسان را در بر می‌گیرد.^۵ ابن‌سینا عشق ارادی را دو گونه می‌داند: با مشارکت قوه نطقی و بدون مشارکت آن.^۶ سهروردی تعبیر عشق ارادی عقلی

۱. ابن‌سینا، رساله عشق، ص ۳۷۸-۳۷۷؛ ابن‌سینا، الهیات شفا، ص ۳۹۷-۳۹۶؛ ابن‌سینا، نجات، ص ۵۹۱-۵۹۰، ۵۸۷؛ ابن‌سینا، تعلیقات، ص ۱۲۰؛ ابن‌سینا، مبدا و معاد، ص ۱۸-۱۷.

۲. ابن‌سینا، مبدا و معاد، ص ۱۸؛ ابن‌سینا، الهیات شفا، ص ۳۹۷؛ ابن‌سینا، نجات، ص ۵۹۱.

۳. ابن‌سینا، رساله عشق، ج ۳، ص ۳۷۷.

۴. ابن‌سینا، اشارات، ج ۳، ص ۳۵۹.

۵. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، الواح عمادی، ج ۳، ص ۱۶۰؛ سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، اللوح العمادیه، ج ۴، ص ۷۴؛ سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، تلویحات، ج ۱، ص ۹۴.

۶. ابن‌سینا، رساله عشق، ص ۳۸۷.

یا نطقی را به کار نبرده، اما هم به ارادی بودن عشق، هم به مقام عشق نطقی، عطف توجه دارد. وی در این شعر به اختیار و انتخاب عشق ورزی تصریح می‌کند:

ما از بر نام و ننگ برخاسته‌ایم خود را به لباس عشق آراسته‌ایم
معشوقه ستمگر است و عاشق‌کش و ما معشوقه به آرزوی خود خواسته‌ایم
(لغت موران به پیوست چند اثر پراکنده، ۱۰۱)

عشق نطقی در نمادپردازی‌های سهروردی خودنمایی می‌کند. قربانی کردن گاو نفس در پای سلطان عشق که ذیل آیه شریفه: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذَبْحُوا»، سوره بقره آمده،^۱ تمثیلی است که عشق نطقی یا عقلی ابن‌سینا را محاکات می‌نماید.

سهروردی در *حکمة الاشراق* و نیز آثار سینوی خویش^۲ گاه به رابطه زیبایی و عشق در خصوص انسان و گاه به این مسأله در همه موجودات عطف توجه دارد. وی این مسأله را هم به نحو مصرح و هم با زبان نماد، رمز و داستان، بررسی کرده است. او برآن است همه موجودات روحانی و جسمانی از نوعی کمال، و عشق به آن کمال و میل به جمال و حسن برخوردارند و اگر عشق نبود، هیچ موجودی پدید نمی‌آمد و نظام هستی برپا نمی‌ماند.^۳ و^۴ طلب کمال و حسن و میل به جمال، که در همه موجودات

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات، رساله فی حقیقه‌العشق*، ج ۳، ص ۲۹۰.

۲. برخی معاصران به جنبه مقدماتی سایر آثار سهروردی نسبت به *حکمة الاشراق* توجه کرده‌اند. (See: Corbin, p.25) و برخی نیز به تغییر شکلی که وی به فلسفه مشایی داده اشاره نموده‌اند. (نک: نصر، حسین، *سه حکیم مسلمان*، ص ۶۱).

۳. سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات، مشاعر*، ص ۴۳۳؛ سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات، تلویحات*، ص ۹۴؛ سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات، الواح عمادی*، ص ۱۶۰؛ سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات، الواح العمادیه*، ص ۷۴؛ سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات، فی حقیقه‌العشق*، ص ۲۸۵-۲۸۴.

۴. سید حسین نصر می‌گوید: *رساله فی حقیقه‌العشق* مبتنی بر *رساله فی‌العشق* ابن‌سینا است. (سه حکیم مسلمان، ص ۶۲)؛ اما سبک رساله ابن‌سینا بحثی و استدلالی است، در حالی که رساله سهروردی به ←

جسمانی و روحانی ملحوظ است، مرتبه‌ای از عشق به آن معنا است که از رساله عشق ابن‌سینا گزارش کردیم.

نسبت میان زیبایی و عشق، در داستان رساله فی حقیقه‌العشق نیز مطرح است. مخلوق اول، عقل، سه صفت دارد: شناخت حق تعالی که حسن یا نیکویی از آن پدید می‌آید، شناخت خود که عشق یا مهر از آن به وجود می‌آید و شناخت آن‌که نبود پس نبود یا همان امکان که حزن یا اندوه را پدید می‌آورد. عشق با حسن، انسی داشت و نمی‌توانست از او نظر بردارد.^۱

شیخ اشراق عشق نطقی را با نماد سلیمان عشق تصویر می‌کند و عشق را تنها راه رسیدن به حسن، و جمال را یکی از نام‌های حسن می‌داند: «بدان که از جمله نام‌های حسن، یکی جمال است و یکی کمال و در خبر آورده‌اند که: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ» و هر چه موجودند از روحانی و جسمانی، طالب کمال‌اند و هیچ کس نبینی که او را به جمال میلی نباشد. پس چون نیک اندیشه کنی، همه طالب حسن‌اند و در آن می‌کوشند که خود را به حسن رسانند و به حسن که مطلوب همه است، دشوار می‌توان رسیدن. زیرا که وصول به حسن ممکن نشود، الا به واسطه عشق و عشق هر کسی را به خود راه ندهد و به همه جایی ماوا نکند و به هر دیده روی ننماید و اگر وقتی نشان کسی یابد که مستحق آن سعادت بود، حزن را بفرستد که... در آمدن سلیمان عشق خیر کند».^۲

اگر به مفهوم‌سازی زیبایی ذاتی یا حقیقی بر اساس کمال و امور ارادی خوب، همان‌گونه که در دیدگاه فارابی نیز اشاره شد، عطف توجه شود، ترادف رسیدن به جمال، رسیدن به کمال و رسیدن به حسن، قابل قبول خواهد بود. براین اساس که

→ زبان رمز و نماد است. درباره بسیاری از این تمثیل‌ها حتی نمی‌توان گفت نمادسازی‌های شیخ اشراق بر مفاهیم رساله ابن‌سینا دلالت می‌کنند.

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، رساله فی حقیقه‌العشق، ص ۲۶۸.

۲. همان، ص ۲۸۵-۲۸۴.

زیبای حقیقی، فقط بر افعال و اخلاق و ملکات ارادی که منجر به سعادت قصوا می‌شود، قابل اطلاق است، مسأله رابطه میان سعادت با زیبایی و عشق، برای تحقیقات بعدی قابل پیشنهاد است.

سهروردی در *حکمة الاشراق* به عشق به مثابه ملاک سعادت و شقاوت عطف توجه نموده که این مسأله نیز قابل تنظیر با آموزه ابن‌سیناست. سهروردی راه رهایی نفس و عروج به عوالم نور را عشق می‌داند: «هر که خواهد که بدان شهرستان (شهرستان جان) رسد، ازین چهار طاق، شش طناب^۱ بگسلد و کمندی از عشق سازد و زین ذوق بر مرکب شوق نهد».^۲ از نگاه وی سعادت آن‌گاه حاصل می‌شود که محبت انسان متوجه عالم نور باشد و شقاوت، آن است که محبت و عشق آدمی به غواسق و جسمانیات تعلق گیرد و نفس مقهور ظلمات گردد.^۳ روشن است که این عشق به معنای عشق اختیاری است. چرا که در عشق طبیعی، عاشق نمی‌تواند به معشوقی غیر از کمال طبیعی عشق ورزد و معشوقی را برای عشق‌ورزی انتخاب کند. عشق نفس به جهان نور که مبدأ سعادت است، به عشق عقلی شیخ‌الرئیس بازگشت دارد و عشق انسان به عالم جسمانی که موجب شقاوت است، مصداق همان عشق حیوانی مطرح شده در آموزه‌های شیخ‌الرئیس است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱. شهرستان جان را عالم روح و فرشتگان گفته‌اند. چهار طاق را کنایه از عناصر اربعه و شش طناب را نماد شش جهت عالم جسمانی، یعنی بالا، پایین، جلو، عقب، راست و چپ دانسته‌اند. (نک: پورنامداریان، تقی، *عقل سرخ: شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی*، ص ۳۰۳؛ پورنامداریان، تقی، *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، ص ۳۲۹)
۲. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۳، *رساله فی حقیقه‌العشق*، ص ۲۷۶.
۳. افلاطون نیز در *رساله فایدروس* و *مهمانی عشق* را به نوعی، طریق صعود و رسیدن به وطن ملکوتی می‌داند. نک: دوره آثار، ج ۱، ص ۴۴۸-۳۹۵؛ همان، ج ۳، ص ۱۲۷۵-۱۲۱۱.
۴. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۲، *حکمة الاشراق*، ص ۲۲۵.

۵. نتیجه

زیبایی نزد ابن‌سینا به زیبایی حسی، خیالی، وهمی، ظنی و عقلی تقسیم می‌شود و عشق، متناظر با زیبایی، دارای همین مراتب است. ابن‌سینا و شیخ اشراق زیبایی را با مؤلفه کمال مفهوم‌سازی کرده، زیبایی حقیقی و ذاتی را بر واجب‌الوجود هم‌چنین بر افعال و اخلاق و ملکات ارادی که منجر به سعادت نهایی می‌گردد، اطلاق می‌نمایند و در این موضع حسن و جمال و کمال را مترادف می‌دانند.

ابن‌سینا عشق ارادی را به دو گونه نطقی و غیرنطقی تقسیم می‌کند و عشق بدون دخالت قوه ناطقه را بیماری می‌انگارد. شیخ اشراق به مفهوم‌سازی‌های ابن‌سینا وفادار است. وی به نحو مصرح از عشقی سخن می‌گوید که تنها راه نیل به سعادت است و هم‌چنین با نمادواژه‌هایی چون سلیمان عشق و سلطان عشق، عشق عقلی را به تصویر می‌کشد و آن را تنها راه تعالی انسان و رسیدن به زیبایی حقیقی می‌داند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و حواشی قطب‌الدین رازی، نشر البلاغه، قم ۱۳۷۵ ش.
- _____، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن زاده آملی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه، قم، ۱۳۷۶ ش.
- _____، *الانصاف* (شرح کتاب حرف اللام)، چاپ شده در: بدوی، ارسطو عند العرب، ۲۲-۳۳.
- _____، *التعليقات*، چاپ چهارم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹ ش.
- _____، *التعليقات على حواشى كتاب النفس لارسطو*، چاپ شده در: بدوی، ارسطو عند العرب، ۷۵-۱۱۶.
- _____، *دانشنامه علایی الهیات*، با مقدمه و تصحیح و حواشی محمد معین، چاپ دوم، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان ۱۳۸۳ ش.
- _____، *الرسائل*، تصحیح محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم ۱۴۰۰ ق.
- _____، *رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات*، با مقدمه و تصحیح و حواشی موسی عمید، چاپ دوم، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان ۱۳۸۳ ش.
- _____، *رساله الطیر*، چاپ شده در: _____، *الرسائل*، تصحیح محسن بیدارفر، بیدار، قم ۱۴۰۰ ق.
- _____، *الشفاء الالهيات*، مقدمه و تحقیق ابراهیم مدکور و دیگران، افست ذوی القربی، قم ۱۴۲۸ ق.

- رساله عشق، چاپ شده در: _____، الرسائل، تصحیح محسن بیدارفر، بیدار، قم ۱۴۰۰ق.
- المبدأ و المعاد، به کوشش عبدالله نورانی، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.
- النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ش.
- اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا و خلاقان الوفا، ج ۴، الدارالاسلامیه، بیروت ۱۴۱۲ق.
- افلاطون، دوره کامل آثار افلاطون، ج ۱، ۲، ۳، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ سوم، خوارزمی، تهران ۱۳۸۰ش.
- بدوی، عبدالرحمن، ارسطو عند العرب، چاپ دوم، وکاله المطبوعات، کویت ۱۹۷۸.
- افلاطون فی الاسلام، چاپ سوم، دارالاندلس، بیروت ۱۴۰۲ق.
- پورنامداریان، تقی، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ ش.
- عقل سرخ: شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی، انتشارات سخن، تهران ۱۳۹۰ ش.
- حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم ۱۳۸۱ ش.
- رازی، فخرالدین محمدبن عمر، شرح الاشارات و التنبیحات، ج ۲، مقدمه و تصحیح علیرضا نجف‌زاده، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران ۱۳۸۳ ش.
- رازی، قطب‌الدین محمد، تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرساله الشمسیه، تصحیح محسن بیدارفر، چاپ دوم، انتشارات بیدار، قم ۱۳۸۴ ش.

- سترن جیلت، سوزان، «فلوطين»، نویسندگان برجسته قلمرو هنر از عهد کهن تا پایان سده نوزدهم، به کوشش کریس ماری، ترجمه صالح طباطبایی و فائزه دینی، انتشارات فرهنگستان هنر، تهران ۱۳۸۴ش.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، لغت موران به پیوست چند اثر پراکنده، تصحیح و مقدمه نصرالله پورجوادی، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، تهران ۱۳۸۶ش.
- _____، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ (الهیات: کتاب التلویحات، کتاب المقامات و کتاب المشارع و المطارحات)، تصحیح و مقدمه هانری کرین، چاپ سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۸۰ش.
- _____، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲ (حکمة الاشراق، رساله فی اعتقاد الحكماء و قصه الغربه الغربیه)، تصحیح و مقدمه هانری کرین، چاپ سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۸۰ش.
- _____، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳ (مشمئل بر مجموعه آثار فارسی)، مقدمه و تصحیح و حاشیه سید حسین نصر، چاپ سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۸۰ش.
- _____، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴ (الالواح العمادیه، کلمة التصوف، اللمحات)، تصحیح و حاشیه و مقدمه نجفقلی حبیبی، چاپ سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۸۰ش.
- شیرازی، قطب‌الدین محمود، درة التاج، به کوشش و تصحیح سید محمد مشکوة، حکمت، تهران ۱۳۸۵ش.
- طوسی، خواجه نصیرالدین محمدبن محمد، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چاپ ششم، خوارزمی، تهران ۱۳۷۸ش.
- _____، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، چاپ پنجم، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ش.

- منطق التجريد، نک: حلی.
- غزالی طوسی، ابو حامد محمد بن محمد، *احیاء علوم‌الدین*، ج ۱ و ۲، کتابخانه عبدالوکیل الدروبی، دمشق بی تا.
- *احیاء علوم‌الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی و به کوشش حسین خدیو جم، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۱ ش.
- *کیمیای سعادت*، ج ۱ و ۲، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ چهاردهم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۸۷ ش.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد، *آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها*، مقدمه و حاشیه علی بوملحم، دارالمکتبه الهلال، بیروت ۲۰۰۳.
- *تألیف نوامیس افلاطون*، چاپ شده در: بدوی، عبدالرحمن، *افلاطون فی الاسلام*.
- *التنبیه علی سبیل السعاده*، چاپ افست همراه با التعليقات و رسالتان فلسفیتان، تحقیق جعفر آل یاسین، حکمت، تهران ۱۳۷۱ ش.
- *السیاسه المدنیه*، تصحیح و ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، سروش، تهران ۱۳۷۶ ش.
- *فصول منتزعه*، تصحیح و ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، سروش، تهران ۱۳۸۲ ش.
- *فلسفه افلاطون و اجزاءها*، چاپ شده در: بدوی، عبدالرحمن، *افلاطون فی الاسلام*.
- *المله و نصوص اخرى*، تصحیح محسن مهدی، چاپ دوم، دارالمشرق، بیروت ۱۹۹۱ م.
- فرامرز قراملکی، احد، *روش‌شناسی مطالعات دینی (تحریری نو)*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۵.

- مسکویه، ابوعلی؛ توحیدی، ابوحنان، *الهوامل و الشوامل*، با مقدمه ا. د. صلاح رسلان و کوشش احمد امین و احمد صقر، الهیئه العامه لقصور الثقافه، قاهره بی تا.
- مفتونی، نادیا، *بررسی تطبیقی همه عاشق انگاری نزد ابن سینا و شیخ اشراق*، حکمت سینوی، شماره ۴۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۱.
- نصر، سید حسین، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، چاپ ششم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۸۴ش.
- Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, 6th print. Princeton University Press, Princeton 1995.
- Boas, George, *Love*, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, vol. 5, Macmillan, New York 1967.
- Corbin, Henry, *Les Motifs Zoroastriens dans la Philosophie de Sohrawardi*, Iranian Institute of Philosophy, 2nd ed. Teheran 2003.
- De Andia, Ysabel, *Henosis*, Brill, Leiden 1996.
- Weinstein, Idit Dobbs, *Abtavanel*, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, Routledge, London and New York 1998.



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی