



Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11. Issue 1. successive No. 20. spring - summer 2025

Re-reading the Gradation of Love in Ibn Sina's
Thought: Explaining the Role of the Soul's
Faculties in the Continuum from Malady to
Transcendence¹

Reyhaneh Shayesteh², Mohsen Hashemi-Nasab³

ABSTRACT

This study explores the concept of love in the philosophy of Ibn Sina, tracing its trajectory from a psychological disorder to the highest form of human transcendence. The central aim is to demonstrate the underlying unity between Ibn Sina's seemingly contradictory portrayals of love—as a pathological condition in his medical writings and as a transformative journey in his philosophical works. Using a library-based review and an analytical-interpretive method, the study argues that love, within Ibn Sina's intellectual framework, is a gradational concept situated along a single ontological continuum. At one end lies “general love,” defined as the innate and essential inclination of every contingent being toward perfection and away from deficiency. At the other end is “particular love,” which manifests this universal inclination within the human being, shaped and directed by the faculties of the soul. When love is governed by the lower faculties of the soul—especially the estimative faculty—and detached from the guidance of reason, it emerges in a pathological form. Conversely, when the rational faculty, regarded as the noblest of the soul's faculties, directs this innate yearning, love becomes a catalyst for spiritual ascent and the attainment of ultimate perfection: union with the True Beloved (Allah). Thus, the diversity of love's manifestations—from earthly to divine—is not due to a difference in its essence, but rather to the varying degrees of perfection or deficiency in the soul's faculties and their relational comparison.

KEYWORDS: Ibn Sina, gradation of love, perceptive faculties of the soul, pathological love, transcendent love, philosophical psychology

1. **Received:** 15 March 2025 **Accepted:** 4 June 2025

2. **Corresponding Author:** Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Literature and Humanities, Vali-e-Asr University ('aj), Rafsanjan, Iran; **Email:** r.shayesteh@vru.ac.ir

3. M.A. in Clinical Psychology, Department of Psychology and Educational Sciences, Faculty of Education and Psychology, University of Tabriz, Tabriz, Iran; **Email:** m.hasheminasaba@gmail.com

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۰ / بهار - تابستان ۱۴۰۴

بازخوانی تشکیک در عشق از دیدگاه ابن سینا (تبیین نقش قوای نفس در پیوستار بیماری تا تعالی)^۱

ریحانه شایسته^۲؛ محسن هاشمی نسب^۳

چکیده

این نوشتار به عشق از دیدگاه ابن سینا به عنوان یک بیماری تا عالی‌ترین مرتبه تعالی انسانی می‌پردازد و هدف آن اینست که نشان دهد میان تعبیر به ظاهر متعارض ابن سینا از عشق - در مقام یک عارضه نفسانی (بیماری) در آثار طبی و در مقام یک سیر تعالی بخش در آثار فلسفی - وحدت وجود دارد. این مقاله با مطالعه مروری و کتابخانه‌ای و به روش تحلیلی-تفسیری، استدلال می‌کند که عشق در نظام فکری ابن سینا، مفهومی مشکک است که بر یک پیوستار واحد قرار دارد. یافته‌های پژوهشی نشان می‌دهد که در یک سر این پیوستار، «عشق در معنای عام» به عنوان میل ذاتی و فطری هر موجود ممکن برای نیل به کمال و گریز از نقصان تعریف می‌شود و در سر دیگر آن، «عشق در معنای خاص» که تجلی این میل کلی در سطوح مختلف وجود انسان است و کیفیت و جهت آن توسط قوای نفس تعیین می‌گردد. هنگامی که عشق تحت سیطره قوای پایین تر نفس، به ویژه قوه واهمه قرار گیرد و از هدایت عقل جدا افتد، به صورت بیمارگونه ظاهر می‌شود و در مقابل، هنگامی که قوه ناطقه، به عنوان اشرف قوا، جهت‌دهنده این شوق فطری باشد، عشق به صورت محرکی برای تعالی و رسیدن به کمال غایی، یعنی اتصال به معشوق حقیقی (خداوند) درمی‌آید؛ بنابراین، تفاوت مصادیق گوناگون عشق - از زمینی تا الهی - نه ناشی از اختلاف در ماهیت عشق، بلکه برآمده از درجه کمال و نقصان قوای نفسانی و نسبت سنجی آن‌ها با یکدیگر است.

کلیدواژگان: ابن سینا، تشکیک عشق، قوای ادراکی نفس، عشق بیمارگونه، عشق متعالی، روان‌شناسی فلسفی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۳/۴

۲. (نویسنده مسئول) استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان، رفسنجان، ایران، r.shayesteh@vru.ac.ir

۳. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد روان‌شناسی بالینی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران، m.hasheminasaba@gmail.com

مقدمه

در کتاب‌های مختلف روان‌شناسی و فلسفی، بارها واژه عشق به چشم خورده و مطالب مختلفی در باب ماهیت آن گفته شده است؛ عشق به خدا، عشق به فرزند، عشق به هم‌نوع، عشق به جنس مخالف و عشق به عنوان بیماری و عشق با مضامین الهی‌های دیگر که در گفتار و نوشتار بشر به چشم می‌خورد؛ اما در این میان، آنچه قابل توجه است، بررسی نظر ابن‌سینا به عنوان پزشک و فیلسوف درباره عشق است. آیا عشق واژه‌ای است که به شکل اشتراک لفظ در مباحث مختلف وی به کار رفته است یا می‌توان معنی و مفهوم واحدی بین عشق در مباحث پزشکی (بیماری) و عشق در مباحث انسان‌شناسی و فلسفی جستجو کرد؟ به اعتقاد نگارنده، همچنان که ماده و خدا در دو سر یک پیوستار وجودی قرار دارند و مانعی برای مشکک دانستن وجود پدید نمی‌آید، گرچه فاصله بسیاری میان خدا و جسم است، می‌توان عشق را از بیماری تا تعالی نیز در دو سر یک پیوستار قرار داد، به شکلی که بالاترین و پایین‌ترین مرتبه آن، تنها در عشق بودن مشترک باشند و تعریف جامعی از عشق را از دیدگاه ابن‌فیلسوف و پزشک بزرگ بیان کرد که انواع مصادیق عشق را در بر گیرد.

باید توجه کرد که نوشتارهای ارزشمند و زیادی درباره عشق به شکل رساله، پایان‌نامه و مقاله از دیدگاه ابن‌سینا وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از رساله‌ای با عنوان "عشق و عقل از دیدگاه ابن‌سینا و سهروردی" نوشته سیده فاطمه جوادی زاویه (۱۳۹۲)، مقالاتی مانند "متافیزیک عشق در نظام فکری ابن‌سینا" نوشته قاسمعلی کوچنانی و دیگران (۱۴۰۲)، "عشق طریقی به سوی کمال انسانی: مقایسه‌ای بین نگاه ابن‌سینا و ملاصدرا" نوشته فاطمه سلیمانی (۱۳۹۳)، "تبیین دیدگاه هستی‌شناسانه ابن‌سینا پیرامون عشق" از عین‌الله خادمی و اکرم باغخانی (۱۳۹۳)، "رساله‌العشق ابن‌سینا و تأثیر آن در ملاصدرا" نوشته جعفر شانظری و مجید یاریان (۱۳۹۳)، "عشق زمینی از دیدگاه ابن‌سینا" نوشته محمود صیدی و محمدجواد پاشایی (۱۴۰۰)، "تفاوت عشق سینوی و افلاطونی" نوشته زهرا کلهر و حمید میرزائی (۱۳۹۷) که هر کدام از این پژوهش‌ها به نوبه خود، مسائل خاص و نوینی را در حوزه عشق از دیدگاه ابن‌سینا مطرح کرده‌اند؛ اما برخلاف نوشتارها و تبیین‌های زیادی که وجود دارد، هدفی که نگارنده به دنبال آن است، به شکل تبیین‌شده در هیچ کدام از نوشتارها وجود ندارد. هدف این نوشتار اینست که نشان دهد عشق یک مفهوم صرفاً مشکک میان انواع سالم آن نیست، بلکه در پیوستار زندگی انسان می‌تواند در پایین‌ترین سطح به عنوان نوعی بیماری جلوه کند و در بالاترین سطح خود، به عنوان عالی‌ترین مراتب کمالات وجودی به شمار آید و اختلاف در مصادیق آن نیز، به درجه نقصان و کمال

قوای وجودی انسان برمی گردد و مفاهیمی مانند عشق زمینی، عشق معنوی، عشق حیوانی، عشق به خود، عشق به خدا مانند ماهیت‌هایی لحاظ شود که از آثار عشق و چگونگی آن استخراج می‌شود و قوای نفس انسان نهایتاً سبب این پیوستار است، در حالی که در نوشتارهایی که نام برده شد، صرفاً بحث در مورد مراتب و شدت و ضعف میان انواع زمینی و روحانی آن بوده است.

برای درک پیوستار عشق و اثبات تشکیک در آن، باید به معنای کلی و عام عشق که نگارنده اعتقاد دارد همه قوای مؤثر در تحقق عشق، آن معنای کلی را منعکس می‌کنند، اشاره کرد؛ سپس به تبیین عشق در معنای خاص پرداخت و چگونگی تحقق عشق و قوای مؤثر -قوای حیوانی و قوای انسانی- در شکل‌گیری آن را مورد بررسی قرار داد و نهایتاً رابطه عشق در معنای خاص را با عشق در معنای عام سنجید.

تعریف عشق

۱. عشق در معنای عام

ابن‌سینا در رسالة‌العشق به تبیین و تعریف عشق و ماهیت و انواع آن پرداخته است. به نظر نگارنده، این تعریف، یک تعریف عام از عشق است که هم پایه و مابه‌الاشتراک عشق در همه مصادیق آن در وجود انسان و هم محور تفاوت‌ها در مصادیق آن به شمار می‌رود، به طوری که می‌توان بیان کرد که هر کتابی از ابن‌سینا، آنگاه که سخن از عشق است، این معنا در آن جریان دارد.

از نظر ابن‌سینا، کمالات برای هر موجودی در یکی از این سه حالت فرض می‌شود؛ موجودی که بر حسب کمال ذاتی خود بر جمیع موجودات فائق می‌باشد و در نهایت کمال و جامع همه خیرات است؛ دوم، موجودی که در نهایت نقص و در غایت فقر و شرور است و آخرین فرض موجودی است که حد وسط میان این دو است، به این معنا که نه دارای رتبه کمال عالی و متعالی است و نه در نهایت نقص و فقر. از نظر وی، نام موجود برای قسم دوم -یعنی وجود در نهایت فقر و شرور- به نحو مجاز است نه حقیقت و به همین دلیل، تنها قسم اول و قسم سوم را می‌توان موجود حقیقی دانست (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۷۶-۳۷۵). ایشان قسم سوم را موجود ممکن دانسته و عشق را در این موجودات چنین تعریف می‌کند که:

«هر یک از ممکنات به واسطه جنبه وجودی که در اوست، همیشه شائق به کمالات و مشتاق به خیرات است و بر حسب فطرت و ذات خود، از شرور و نقصان که لازمه جنبه ماهیت و هیولاست، متنفّر و گریزان است. همین اشتیاق ذاتی و ذوق فطری که سبب بقاء وجود ممکنات است، عشق نامیده می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۷۵).

از آنچه بیان شد روشن است که همه ممکنات از حیث وجودی (نه از حیث ماهیت)، طالب خیر

هستند و حکمت بالغه خداوند اقتضا دارد که این عشق ذاتی و جبلی در نهاد تمام موجودات عالم قرار داده شود تا بتوانند خود را از نقص به کمال برسانند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۷۸-۳۷۶)؛ بنابراین از دیدگاه ابن‌سینا، کمال در حقیقت همان خیریت است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۹۳) و عشق، همان تلاش برای رسیدن به خیریت و کمال و حفظ آن خیریت است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۲). از نظر وی، عشق است که در نباتات و گیاهان سبب اشتیاق به غذا، رشد و تولید مثل شده (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۰) و در حیوانات، مشوق بقای آن‌ها می‌شود و همچنین عشق است که در حواس ظاهری حیوانات، سبب تفاوت محسوسات (کراهت و الفت به آن‌ها) شده و در هر یک از قوای آن‌ها اشتیاقی برای دستیابی به کمالات می‌شود، مانند اینکه عشق در قوه غضبیه، میل به اشتیاق انتقام و غلبه بر دشمن را فراهم می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۱). با توجه به تعریف یاد شده از عشق، چند مطلب استخراج گردیده و در ادامه، نکات کامل‌کننده آن نیز تبیین خواهد شد.

اول اینکه خدا از دایره تعریف خارج است و تعریف، همان‌طور که با صراحت گفته است، فقط شامل ممکنات است؛ پس در واقع، موجودات یا ممکن هستند و وجودشان به واسطه آن عشقی که در آن‌ها به ودیعه گذاشته شده، کمال می‌یابند و یا واجب است که در این‌صورت وجودش با عشق یکی است و دوئیتی میان عشق و وجود آن نیست و در نتیجه، نیازمندی و تکامل از آن رفع می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۷۸)؛ دوم اینکه، از آنجا که یکی از ممکنات، موجودی به نام انسان است، پس عشق در انسان هم جریان دارد؛ سوم اینکه بر اساس تعریف عشق، میلی برای رسیدن به کمالات و خیرات و عاملی برای دوری جستن از شرور است.

باید توجه کرد که در این تعریف، شوق و عشق، مترادف یکدیگر به کار برده شده‌اند؛ البته ابن‌سینا در کتاب الاشارات و التنبیها، بین این دو واژه فرق گذاشته و عشق را حفظ کمالات تعریف کرده و داشتن شوق را به دلیل مستتر بودن معنای اکتساب در آن، به موجودی که کامل است نسبت نمی‌دهد، زیرا از نظر وی، در اکتساب، قوه وجود دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۲)؛ اما از آنجا که بحث پیش‌رو درباره ممکنات است، در نظر گرفتن این دو واژه با معنای متفاوت، چنان‌چه در اشارات بیان شده است، یعنی رسیدن (شوق) و حفظ (عشق) خللی به بحث وارد نخواهد کرد؛ چه آن‌که در تعریف هم مترادف نشان داده شده است.

اما نکاتی که در کنار تعریف برای این نوشتار مهم تلقی می‌شود اینست که از نظر ابن‌سینا، کمال همان خیریت یک چیز خاص محسوب می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۷) و بر این اساس می‌توان گفت که ممکن است خیریت‌های موجودات با هم تفاوت داشته باشند، یعنی چیزی برای موجودی خیر و

همان چیز برای موجود دیگر شر محسوب شود. در عشق به معنای یاد شده، ادراک لحاظ نشده است، اما در میان ممکنات، موجوداتی وجود دارند که دارای ادراک می‌باشند. هر گاه موجود زنده ادراک خیری نماید و یا نائل به خیری شود، بر حسب طبیعت خود، عاشق آن خیر می‌شود؛ مانند عشق نفوس حیوانی به صور جمیله (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۹)؛ در اینصورت موجود عاشق به دلیل ادراک، لذت را هم تجربه می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۱) و به دلیل همین آگاهی، زمانی که آن خیر وجود نداشته باشد، آزار می‌بیند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۰)، زیرا هر لذتی از نظر ابن‌سینا به دو چیز وابسته است، یکی حصول کمال و دیگری ادراک و شعور به آن (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۷).

از این مطلب به دو نکته باید اشاره کرد؛ اول اینکه هر چه بدان لذت حاصل شود، آن چیز که وسیله کمال برای دریابنده آن است، کمال است و آن کمال نسبت به دریابنده، خیر است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۹)؛ بنابراین خیر، کمال و لذت، امور به هم متصل هستند و این مفاهیم، مفاهیمی نسبی می‌باشند؛ یعنی یک چیز در حد و مرتبه خود می‌تواند خیر باشد، اما نسبت به خیر مافوق، نه تنها خیر محسوب نشود، بلکه از شرور هم به حساب آید؛ برای نمونه، افعالی که مختص به نفوس حیوانی است، در مقام خود خیر محسوب می‌شوند، اما اگر آن‌ها با نفوس ناطقه انسانی مقایسه شوند، نه تنها ممکن است فضیلت نباشند، بلکه مضر و از جمله شرور به حساب آیند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۶-۳۸۵). همچنین ابن‌سینا لذت را به دریافتن و رسیدن به چیزی از آن جهت که نزد دریافت‌کننده، کمال و خیر است، تعریف می‌کند و الم و درد را دریافتن و رسیدن به نزد دریافت‌کننده آفت و شر معرفی می‌کند؛ نتیجه این‌که خیر و شر از امور نسبی هستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۷) چیزهایی نزد شهوت خیر است که نزد غضب نیست و چیزهایی نزد عقل خیر است که نزد شهوت نیست و همچنین است که لذت‌های باطنی بر لذت‌های ظاهری برتری دارد و لذت عقلی بر لذت‌های باطنی ترجیح دارد؛ مثلاً اگر خوراکی‌ها و لذت‌های جنسی به فرد پاکدامن عرضه شود، او نمی‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۶).

دوم اینکه عشق امر همگانی در میان موجودات ممکن است، اما گاهی چنانچه بیان شد، این امر همگانی با ادراک همراه است و به دلیل همین ادراک، آثار خاصی در موجود تحقق می‌یابد که موجوداتی که آن ادراک را ندارند، چنین آثاری تجربه نمی‌کنند. بر این اساس، ابن‌سینا در حالی که معتقد است عاشق، موجودی است که به دنبال تکمیل خود است، به این نکته اشاره می‌کند که کامل شدن به دو صورت طبیعی یا اختیاری در موجودات مادی اتفاق می‌افتد؛ از نظر وی، عشق طبیعی، عشقی است که در سیر طبیعی خویش - اگر به قاصر و مانعی برخورد نکند - تا به هدف نرسد، از حرکت باز نمی‌ایستد؛

بازخوانی تشکیک در عشق از دیدگاه ابن‌سینا (تبیین نقش قوای نفس در پیوستار بیماری تا تعالی) ۲۵۵

مانند قوه مغذیه که در طلب و جذب غذاست، مادامی که مانعی در سر راه او قرار نگیرد. دومین نوع آن که عشق اختیاری نامیده می‌شود، عبارت است از این‌که عاشق گاهی به علت وجود معشوقی بالاتر، از معشوق پایین‌تر رویگردان می‌شود، مانند حیوانی که از خوردن غذا که نهایت آرزوی اوست، امتناع ورزیده تا منفعت فرار که سبب بقای او هست را تأمین کند و این مطلب، یکی از آثار وجود تفاوت در ادراک را نشان می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۱)؛ البته باید توجه کرد که گاهی ممکن است یک معشوق دارای دو عاشق باشد، یکی طبیعی و دیگری اختیاری؛ مانند تولید مثل که برای قوه مولده نباتی، طبیعی است و برای قوه شهوانی حیوانی، اختیاری است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۲) که در یک عاشق فقط قاصر می‌تواند مانع شود و در دیگری اراده عاشق.

نکته دیگری که در این بحث باید به آن توجه کرد اینست که موجودات به دلیل داشتن تفاوت با هم، فرآیند گوناگونی را در عشق تجربه می‌کنند، مانند حیوانات که علاوه بر ویژگی‌ها و قوای حیوانی، دارای قوای نباتی هم هستند؛ در این حالت، گرچه قوای نباتی به تنهایی برای توقف کار خود به قاصر نیاز دارند، اما زمانی که قوه‌ای از قوای حیوانی قرار می‌گیرند، عشق ارادی جهت‌گیری را مشخص می‌کند و نهایت قوای حسی اینست که به منزله واسطه و رابطه است؛ اما منش آن به طور مثال، قوه شهویه است؛ البته گاهی ممکن است میان قوه شهوانی و قوه نباتی توافق نظر حاصل شود و در غایت مطلوب و رسیدن به معشوق بدون قصد و اختیار با هم تفاهم کنند - هر چند که در ابتدای شروع، به واسطه اراده و عدم اراده مخالف هستند - مثلاً تولیدمثل حیواناتی غیر از انسان، به سبب عشق غریزی که در نهاد او وجود دارد، از روی اختیار به طرف معشوق حرکت می‌کند، اما غایت آن حرکت، مقصود بالذات نیست؛ زیرا حیوانات به جهت مرتبه وجودی خود، از حقایق کلی و امور معنوی اطلاعی ندارند و لکن چون عنایت خداوند مقتضی بقای نسل است، خداوند این میل و ذوق را به صورت فطری در آنها قرار داده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۳-۳۸۲).

اگر در یک موجود، قوه‌ای وجود داشته باشد که نسبت به قوای دیگر برتر باشد، مانند قوای انسانی در انسان نسبت به حیوانی و نباتی و قوای حیوانی در حیوانات نسبت به قوه نباتی، با توجه به شرافت ذاتی این قوا، در قوای نفسانی دیگر (پایین‌تر) قهراً تأثیر کلی دارند و در افعال صادره از آن مؤثر هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۳). این قاعده از دیدگاه ابن‌سینا دو اثر متفاوت را برجا می‌گذارد؛ اول این‌که وام‌دار بودن قوای پایین‌تر از قوه بالاتر، گاهی سبب اختلال در تشخیص قابلیت‌های قوه پایین‌تر نسبت به خود می‌شود، به طور مثال، قوه وهمیه در انسان به مساعدت قوه ناطقه کاری را به اتمام می‌رساند، تکرار این

همراهی از جانب قوه نطقیه نسبت به وهمیه، گاهی موجب عصیان و جسارت قوه وهمیه می‌شود و گمان می‌کند که نائل شدن به مطلوب و رسیدن به مقصود به توانایی خود اوست و قوه ناطقه هیچ مداخلیتی ندارد و بنابراین دیگر از آن تبعیت نمی‌کند و این مطلب، یکی از دلایل فساد و ظهور شرور در عالم است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۴). دوم این‌که وامدار بودن قوای پایین‌تر از قوه بالاتر، سبب تکمیل و برتری کار قوه پایین‌تر می‌شود؛ به طور مثال، قوه ناطقه به جهت بقای نوع انسان، قوه شهویه را ترغیب به ازدواج می‌کند و یا قوه متخلیه را به سمت اموری که شبیه افعال عقلی است، هدایت می‌کند، این در حالی است که شعور سایر حیوانات به این موضوعات نمی‌رسد و به این مسائل التفاتی ندارند، چه رسد به این‌که آن را اختیار یا طلب کنند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۵).

نکته آخر این‌که اگر یک موجود مادی دارای قوای متعددی باشد، می‌تواند عشق‌های متنوعی داشته باشد، مانند نباتات که عشق آن‌ها به چند نوع تقسیم می‌شود: (۱) عشق مختص به قوه مولده که سبب و مبدأ شوق است برای پدید آوردن موجودی شبیه به خود؛ (۲) عشق مختص به قوه مغذیه که مبدأ و منشأ اشتیاق است برای غذا در موقع احتیاج؛ (۳) عشق مختص به قوه منمیه که منشأ شوق است برای افزایش طول و عرض و عمق به طوری که متناسب با وجودش باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۰).

۲. عشق در معنای خاص

روان‌شناسان به طور کلی عشق را یک هیجان اساسی و مثبت معرفی می‌کنند (کارتر، ۱۹۹۸: ۲۵) اما در مورد مفهوم عشق، اتفاق نظر وجود ندارد و از نظر آن‌ها توصیف مفهوم عشق به عنوان یک مفهوم ذهنی بسیار دشوار است (اورینگ، ۲۰۱۵: ۳۲)، اما به طور کلی در بستر عشق خاص نزد ابن‌سینا می‌توان گفت که عشق، همان محبت مفروط به هر چیزی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۷۲؛ همو، ۱۹۸۹: ۲۳۶) حالتی ادراکی که به موجودات خارجی تعلق می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۹) و این معنا غالباً همان است که در عرف و لغت برای عشق به کار برده می‌شود.

نگارنده سه مطلب از این معنا استخراج می‌کند، اول اینکه موجودی که دارای محبت مفروط به چیزی است، دارای ادراک است؛ زیرا افراط و تفریط به موجودی نسبت داده می‌شود که حقیقتاً اراده‌ای برای آن داشته باشد و از طرفی، اراده جایی معنا دارد که موجود دارای ادراک باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۹۳؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۴۱۲)؛ دوم اینکه این محبت مفروط می‌تواند به چیزهای مختلف تعلق گیرد و مصادیق گوناگون داشته باشد، مانند محبت مفروط یک انسان به انسان دیگر و یا محبت انسان به خدا و دیگر

مصادیق آن؛ سوم این‌که کلمه مفراط در این معنا می‌تواند لزوماً یک واژه منفی نباشد و فقط نشان‌دهنده زیادت و کثرت محبت باشد، نه تفریط اخلاقی که زیادت به شکل نوعی نقص است؛ اکنون باید بررسی گردد که عشق در معنای عرفی آن (محبت مفراط)، آیا می‌تواند همان رسیدن به کمال باشد تا بتوان نقطه اشتراکی میان عشق در معنای بیماری و عشق در معنای تعالی پیدا کرد و در نتیجه، عشق را امری مشکک دانست که در یک پیوستار، از پایین‌ترین درجات به بالاترین آن، قابل درجه‌بندی باشد؟

در بیان تعریف عشق گفته شد که هر یک از ممکنات به واسطه جنبه وجودی که در اوست، همیشه شائق به کمالات و مشتاق به خیرات است و از شرور و نقصان، متنفر و گریزان است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۷۵) و عشق همان اشتیاق ذاتی و ذوق فطری محقق در هر ممکنی است. یکی از ممکنات، انسان است و انسان مانند همه موجودات دیگر، شائق به کمالات و خیرات است؛ از طرفی بیان شد که هر ممکنی به تعداد قوای خود، دارای عشق (دستیابی به کمالات آن قوه) است. برخی از موجودات دارای نفس هستند و به دلیل داشتن نفس، دارای قوای متعدد و گاهی متضاد هستند؛ به عنوان نمونه، نفس نباتی دارای قوه رشد و نمو، غاذیه و مولده است و نفس حیوانی دارای قوای مدرکه و محرکه است و نیروی مدرکه شامل حواس ظاهری و باطنی می‌باشد. ابن‌سینا حواس ظاهری را همان حواس پنجگانه می‌نامد، اما درباره حواس باطنی، به پنج قوه در وجود حیوان معتقد است که عبارت‌اند از حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه، متصرفه و همچنین درباره قوای نفس ناطقه انسان، به دو عقل نظری و عقل عملی معتقد است (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۵۴-۶۵). بر اساس آنچه بیان شد، موجودی مانند انسان، قوای متعدد دارد و در همه قوا، شائق به کمالات است، بنابراین عشق در هر یک از قوای وی جاری و ساری است. اکنون لازم است بررسی شود که عشق در معنای (طلب کمال، در) کدام قوا منجر به عشق در معنای خاص و عرفی می‌شود.

به نظر نگارنده، با بررسی دیدگاه ابن‌سینا، می‌توان ابتدای پیوستار عشق در معنای خاص را، کمال قوه واهمه و انتهای آن را، کمال قوه ناطقه در نظر گرفت؛ بنابراین لازم است به تعریف و بررسی این قوا و کمالات آن پرداخته شود.

کمال قوه واهمه

از میان قوای نفس نباتی، هیچ از یک قوا توانمندی ساختن عشق در معنای خاص را به دلیل نداشتن اراده و ادراک ندارند و به همین دلیل، تنها می‌توان به تبیین قوای حیوانی پرداخت. از میان قوای حیوانی، قوه واهمه در حیوانات، رئیس همه قواست و بیشتر افعال حیوانی، به واسطه این قوه صادر می‌شود (ابن‌سینا،

۱۴۱۷: ۲۵۲). و هم در حیوانات - به غیر از انسان - بدون عقل، امور را اداره می‌کند و در انسان، عقل سبب تمایز و اهمیت انسان از سایر حیوانات در برخی امور می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۵۲). ابن‌سینا در تعریف قوه و هم گفته است: نیرویی که معانی غیر محسوس را درک می‌کند و می‌تواند در صور متخیله ترکیب و تفصیل ایجاد کند (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۶۲)؛ این معانی یا به صورت کلی از دایره محسوسات خارج هستند و یا در هنگامی که نسبت به آن حکم می‌شود، محسوس نیستند (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۳۰؛ همو، ۱۴۰۴: ۱۴۷).

این نکته حائز اهمیت است که اختلاف سایر حیوانات با انسان در مصادیق و کارکرد قوای دیگر باطنی نیز به دلیل همنشینی این قوای حیوانی با قوای انسانی است (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۵۲) و بر این اساس، قوه و اهمیت هم به دلیل همنشینی با عقل، مصادیقی مانند امید و آرزو را نسبت به چیزی در خود ایجاد می‌کند که در سایر حیوانات دیده نشده و وجود ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۵۲). ادراک و همی از جمله ادراکاتی است که می‌توان برای آن شدت و ضعف در نظر گرفت (نصری، ۱۳۸۵: ۳۸۰). و دلیل این شدت و ضعف، قوای حافظه است که نقش ذخیره‌سازی ادراکات و اهمیت را بر عهده دارد، به این صورت که حافظه که دائماً اطلاعاتی را که از واهمه ذخیره کرده است، احضار کرده و بر شدت و ضعف ادراک قوه و هم تأثیر می‌گذارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۶).

به زعم نگارنده، از آنجا که ابن‌سینا فعلیت یافتن هر قوه‌ای را کمال آن می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۷)، هر کارکردی که نشان از فعالیت قوه واهمه داشته باشد، قوه واهمه را به سمت کمال خود حرکت داده است. قوه واهمه برای دستیابی به چنین کارکردی، از پنج مسیر بهره‌مند است (رک حسن‌زاده و همکاران، ۱۴۰۲: ۶۰-۳۷)؛ نخست استفاده از مفاهیم کلی عقلی و جزئی‌سازی آن مانند نسبت دادن محبت کلی به یک امر جزئی (ابن‌سینا، ۱۴۰۱: ۴۲۷)؛ دومین راه، ادراک بالفعل ضرر یا نفع در یک شیء مانند لذتی که در هنگام خوردن غذا درک می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۵۴)؛ سومین مسیر، استفاده از الهامات رحمانی الهی مانند ادراک دشمنی گرگ توسط گوسفند حتی در اولین مرتبه‌ای که گرگ را دیده است که از آن با عنوان غریزه یاد کرده است (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۵۴-۲۵۳) و چهارمین مورد، شبه‌تجربه است، مانند ادراکی که سبب ترس سگ می‌شود هنگامی که سنگ یا چوبی را در دست انسان می‌بیند، در حالی که در گذشته توسط آن، از انسان صدمه خورده است (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۵۴) و آخرین مورد شباهت است، به این معنا که مثلاً گاهی به دلیل تشابهی که میان یک شیء پلید با شیء طیب و پاک وجود دارد، پلید بودن را به شیء پاک هم نسبت می‌دهیم (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۵۵).

بر اساس آنچه بیان شد، معلوم می‌شود که به هر صورت، درک دشمنی و نفرت، دوستی، ترس (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۱۶۷) و همچنین عشق به معنای خاص آن در انسان، یعنی محبت مفرط و مانند آن (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ج ۳، ۹) نسبت به یک چیز خاص (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۱۶۷) همه از مصادیق معانی غیر محسوس هستند.

از طرفی نزد ابن‌سینا، لذت به معنای دریافتن و رسیدن به چیزی از آن جهت است که نزد دریافت‌کننده، کمال و خیر است. الم و درد، رسیدن به چیزی است که نزد دریافت‌کننده، آفت و شر به شمار می‌آید (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۷)؛ نتیجه آن که هرگاه انسان عشق به چیزی را توسط قوه واهمه خود درک کند و آن را برای خود خیر پندارد، شوق شهوانی تحریک شده و محرک فرد برای به دست آوردن آن چیز می‌شود.

البته نباید فراموش کرد که به طور کلی، هر گاه تصور عملی از سمت انسان انجام می‌شود، تنها برانگیزاننده قوه شوقیه، قوای واهمه نیست، بلکه سه قوه می‌توانند به ادراک ملایم بودن یا نبودن، حسن بودن یا نبودن، کمال بودن یا نقص بودن آن عمل برای انسان مؤثر باشند: یکی قوه واهمه که آن عمل و یا نتیجه آن را مفید ملایم یا مضر و منافر درک می‌کند؛ دوم، قوه عقل عملی که حکم به حسن و شایستگی انجام عمل می‌دهد؛ سوم، قوه خیال که بیانگر دلیل شوق انسان و الفت او با آن عمل است؛ بنابراین خیال، واهمه و عقل عملی، هر کدام می‌توانند محرک قوه شوقیه باشند که در اینصورت، محرک انجام آن عمل، قوه خاصی است که به دنبال کمال یافتن خود است (حسن‌زاده و همکاران، ۱۴۰۲: ۴۴).

نتیجه آن که قوه وهمیه به دلیل درک معانی جزئی، درک عشق به معنای خاص را نسبت به چیزی فراهم می‌کند و این همان کمال قوه واهمه است و حافظه از آن نگهداری می‌کند و به هر میزان که بتواند آن را حفظ کند، کار خود را به نحو بهتری انجام داده است و این کمال قوه حافظه است و شوق داشتن به آن و برانگیختن شهوت، به حرکت درآوردن قوای فاعلی کمال قوه شوقیه محسوب می‌شود؛ پس هر یک از قوای مطرح‌شده، زمانی که عشق را ایجاد می‌کنند، در مرتبه خود واجد کمالات مرتبه خود شده‌اند و عشق به معنای عام در همه مراحل وجود داشته است.

کمال قوه ناطقه

از نظر ابن‌سینا، همان‌گونه که نفس نباتی و نفس حیوانی دارای قوایی است، نفس انسانی هم قوای مخصوص به خود را دارد؛ وی از دو قوه عقل عملی و عقل نظری سخن می‌گوید و برای آن‌ها کارکرد و

مراتبی قائل است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ج ۲، ۳۷)؛ به وسیله عقل عملی - که کارکرد آن در زمینه عمل است - می‌توان میان آنچه سزاوار عمل بوده و آنچه سزاوار نیست و همچنین میان خوب و بد در جزئیات، تمایز قائل شد (ابن سینا، بی تا: ۳۶۲)؛ این عقل مبدأ تحریک‌کننده انسان به افعال جزئی برآمده از تفکر است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ج ۲، ۳۷؛ همو، ۱۳۶۴، ۳۳۰) و قوه عقل نظری، عقلی است که به عالم ملکوت مرتبط است و فیض الهی را دریافت می‌کند و به ادراک معقولات و کلیات نائل می‌گردد (ابن سینا، بی تا: ۳۶۲). وی اولین مرتبه عقل نظری را عقل بالقوه یا هیولانی می‌داند که در این مرتبه، نفس انسانی، خالی از معقولات است و قابلیت اکتساب همه علوم و ادراکات را دارد؛ عقل بالملکه مرتبه دیگری است که دستیابی به اولیات و بدیهیات را برای نفس انسانی میسر می‌کند و سومین مرتبه، عقل بالفعل است که توانایی نفس برای به دست آوردن علوم مختلف را در انسان پدید می‌آورد و نهایتاً عقل مستفاد است که در آن، معقولات به صورت بالفعل در عقل حاضر می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۰۹-۱۰۸). وی همچنین از عقل قدسی سخن به میان می‌آورد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۶-۸۵) و آن را مخصوص پیامبران می‌داند (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۳۴۰)؛ از نظر ایشان، زمانی که انسان به مرتبه عقل بالمستفاد می‌رسد، به مبادی نخستین تشبه پیدا کرده و به آخرین درجه کمال عقلی خود نائل شده است (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۶۷). باید توجه داشت که عقل مستفاد، آرزو و هدف همه قوا به شمار می‌رود؛ بنابراین با واسطه، کمال همه آنها نیز به حساب می‌آید (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۶۶-۶۵).

اما برای ورود به بحث بعدی، باید یادآور شد که نتیجه بررسی کمالات قوه واهمه و ناطقه اینست که تعبیر عشق در انسان، یا حاصل تحقق کمالات ناطقه، یعنی قوه عقل نظری و عملی است و یا حاصل کمالات قوای حیوانی است و بر اساس تعریفی که از عشق در معنای عام ارائه شد، در همه این مراتب، عشق ساری و جاری است. نگارنده سعی دارد نشان دهد که عشق به معنای خاص از بیماری تا تعالی، حاصل به کمال رسیدن این قوا است، به شکلی که گاه قوای حیوانی به تنهایی به دنبال کمالات خود هستند و گاه قوای انسانی به تنهایی می‌خواهد کمالات خویش را به دست آورد و گاهی این قوا در کنار یکدیگر به کمالات خود دست می‌یابند. کمال قوه ناطقه منجر به عشق متعالی، عشق به خدا و مبادی عالیه و کمال قوای حیوانی (واهمه) منجر به عشق‌های زمینی می‌شود.

عشق به خدا و مبادی عالیه؛ کمال قوه ناطقه

از نظر ابن سینا، خداوند سبب اول برای بقا و دوام ممکنات است؛ هر چیزی که خیر را ادراک کند، عاشق

آن خیر است، پس خدا معشوق است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۹۲). نبودن اشتیاق به سوی خدا و عدم حزن برای دریافت نکردن از حصول کمالات و عدم اشتیاق به رسیدن به کمال مناسب خود، نتیجه و ثمره نقص انسان و به فعلیت نرسیدن قوای عقل نظری و عقل عملی اوست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۰). آنچه اختصاص به نفس ناطقه دارد و نفس حیوانی از آن بهره‌ای نبرده است، اینست که هر گاه انسان، مستعد تصور معقولات و ادراک کلیات شود و به مقامات عالی و درجات متعالی برسد و به معشوق حقیقی نزدیک‌تر شود، بر حسن اعتدال و انتظام او افزوده می‌شود و برعکس، هر مقدار از قرب به حق کاسته شود، از منبع خیرات و سرچشمه کمالات عقب‌تر مانده و با کثرات همدم شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۶). اما معنای خاص عشق در این مرتبه، عشق متعالی و روحانی و محبت مفرط به خداست که ابن‌سینا به آن عشق حقیقی می‌گوید (طوسی، ۱۳۷۵: ج ۳، ۳۸۳)؛ زیرا خداوند بر حسب ذات خود، خیر محض و وجود صرف است و خیر است که عاشق خیر است، زیرا اگر خیریت فی حد ذاته معشوق نبود، محل توجه قرار نمی‌گرفت؛ بنابراین، آن موجود عالی، همه کمالات را دارد و معشوق تمام جهان (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۴۰۷ و ۴۰۸) و همه نفوس بشری و ملکی به شمار می‌آید (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۴۲۴) و این مرتبه از عشق، کمال عقل نظری و عقل عملی که بالاترین و شدیدترین درجه عشق را در انسان است، به حساب می‌آید.

از نظر ابن‌سینا اگر چه تلاش قوه واهمه و قوه متوهمه برای رسیدن به خواسته‌هایشان مانعی بر سر اتصال به حق و ایجاد ملکه راسخ این اعتقاد در انسان می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۳) اما همین قوا اگر تحت کنترل عقل قرار گیرند، به جای توهّم مناسب جهان مادی، به توهمات مناسب امر قدسی کشیده می‌شوند؛ در حقیقت قوه واهمه اگر مراتب بالاتر از خود را در نظر بگیرد، کارکرد دیگری پیدا می‌کند و به جای ایجاد عشق در مراتب پایین‌تر، به ایجاد عشق در مراتب بالاتر می‌پردازد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۵).

عشق در معنای زمینی و جسمانی؛ کمال و کارکرد قوه واهمه

باید توجه کرد که رسیدن به کمال هر قوه، برای آن قوه کمال به حساب می‌آید و کمال در این جای یک صفت اخلاقی محسوب نمی‌شود، بلکه به معنای کامل شدن آن قوه است؛ در نتیجه، تقسیم‌بندی ارائه شده در ذیل عشق زمینی و جسمانی، اگرچه ممکن است همراه با حسن و قبح اخلاقی باشد، یعنی به سبب مقایسه با مراتب دیگر قوای انسانی، شر محسوب شود و صفت قبح را به خود بگیرد، اما ارتباطی به برآورده شدن کمالات آن مرتبه ندارد. با این بیان، اشاره می‌شود که عشق زمینی، گاهی تنها کمال قوه

حیوانی و گاهی کمال قوای حیوانی و ناطقه است و با این بیان، عشق زمینی صفاتی مانند عشق سالم یا غیر سالم، عشق بیمارگونه، عشق غیر اخلاقی و مانند آن را به خود می‌گیرد.

۱. عشق سالم

نگارنده عشق زمینی را با توجه به نظرات ابن‌سینا، خارج از سنجش اصول و قواعد اخلاقی، به دو دسته کلی عشق سالم و عشق بیمارگونه تقسیم می‌کند. ابن‌سینا انسان سالم را انسانی می‌داند که بدن و روانش به شکل طبیعی عمل می‌کند و بیماری به حالتی غیرطبیعی اطلاق می‌شود که از کنش اولیه غیرطبیعی سرچشمه می‌گیرد. این کنش غیرطبیعی، یا از مزاجی غیرطبیعی است و یا از ترکیبی غیر طبیعی نشأت می‌گیرد و نشانه‌های بیماری، تابع این حالت غیرطبیعی است (القانون، ۲۰۵: ج ۱، ۱۰۵). از نظر وی، منشأ صدور مریضی و سلامتی، وهم است؛ به این صورت که وقتی صورتی در وهم پدید آید، عنصر بدنی صورت را اطاعت می‌کند و از آن منفعل می‌شود و صحت یا مریضی پدید می‌آید (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۷۳).

عشقی که خواستگاه آن سلامت انسان باشد، یعنی عشق در روند طبیعی وجود انسان قرار داشته باشد، می‌تواند در یک تقسیم‌بندی، به دو دسته اخلاقی و غیر اخلاقی تقسیم شود. توضیح این‌که ابن‌سینا عشق‌هایی که منشأ آن مشابهت نفسانی است را عشق مجازی می‌نامد (طوسی، ۱۳۷۵: ج ۳، ۳۸۳). مجازی از مجوز به معنای پل و محل عبور گرفته می‌شود (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۸، ۳۴) و ایشان نیز آن را پلی برای رسیدن به معشوق حقیقی می‌داند که عشق در معنای متعالی می‌تواند از آن نشأت بگیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۷)؛ البته به شرط این‌که قوه ناطقه در آن دخالت داشته باشد؛ زیرا نفس ناطقه که در مرتبه قوی انسان قرار دارد، می‌تواند قوه شهوت را تحت کنترل خود قرار دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۵۳) و در صورت عدم دخالت ناطقه، واهمه تنها به برانگیختن شهوات انسان کمک می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۷)؛ پس در واقع، هرگاه انسان دوستدار صور حسنه و زیبایی‌ها شود، اگر تنها به جهت لذت حیوانی باشد، به لحاظ اخلاقی از جمله افعال قبیح محسوب می‌شود و اما اگر دوستداری به اعتبار جنبه عقلانی و تجردی باشد، زیبا، حسن و اخلاقی به شمار می‌رود و این عمل، وسیله‌ای برای اتصال به معشوق حقیقی و رسیدن به اوست (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۷). البته در نوع اخیر ابن‌سینا باز هم افعالی مانند معانقه، تقبیل و مباحضه که عشق‌ورزی به حساب می‌آید را به جنبه حیوانی انسان مرتبط کرده و معتقد است قوه ناطقه در آن دخالتی ندارد، مگر آن‌که بر سبیل قانون شرع و به طریق ازدواج صورت گیرد و چون منظور بقای نسل و حفظ نوع است، قوه ناطقه در این قسم سهم و شریک قوه حیوانی است و آن

محببتی است که از طرف معشوق حقیقی در وجود وی قرار داده شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۸). نباید فراموش کرد که عشق اخلاقی به طور کلی نمی‌تواند تنها به قوه عقلیه اختصاص داشته باشد، به جهت آن‌که شأن عقل، درک جزئیات حسیه فاسده فانی نیست؛ پس مشخص می‌شود که این حالت، هم‌چنان به معاونت و مشارکت واهمه و عقل است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۷)؛ زیرا عشق به امری جزئی تعلق می‌گیرد و قوه ناطقه، ادراک کلیات را دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۹).

در عشق غیراخلاقی چنان‌که بیان شد اهمیت و اولویت با نیروهای بدنی نفس حیوانی است؛ در حقیقت منشأ نیروهای بدنی نفس حیوانی است؛ خواه در شرح اشارات بیان می‌کند که این عشق، یک عشق حیوانی و از لذت بهیمی سرچشمه می‌گیرد و بر اساس نفس اماره شکل می‌گیرد و ملازم فسق و فجور است (طوسی، ۱۳۷۵: ج ۳، ۳۸۳). نسبت دادن فسق و فجور به این نوع عشق، به دلیل مقایسه است، به این صورت که اگر چه افعالی که مختص به نفوس حیوانی است در مقام خود از خیرات شمرده می‌شوند، لکن هر گاه که با نفوس انسانی مقایسه کنیم که از نفوس حیوانی بالاتر هستند، ممکن است مضر، بلکه از جمله شرور به حساب آید (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۴۱۷).

نتیجه این‌که قوای واهمه به جهت این‌که از قوای نفس حیوانی به شمار می‌رود، عشقی را سبب می‌شود که به حفظ و رسیدن قوای حیوانی به کمالات خود کمک می‌کند و از آن جهت که این قوه واهمه با قوای ناطقه انسان همراه می‌شود، کمال مرتبه انسانی و وسیله‌ای برای عشق بالاتر است؛ لذا سبب رشد و رسیدن به عشق بالاتر خواهد شد و این تأثیر و تأثر همچنان ادامه دارد تا جایی که گاهی انسان را در مرتبه حیوانی و گاهی در مرتبه ناطقه قرار می‌دهد و عشق هم تابع رفتار دو سوئه قوا، حالت‌های مختلف اخلاقی و غیراخلاقی به خود می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۴۱۴).

۲. عشق بیمارگونه

گاهی حالتی بر نفس عارض می‌شود که توانایی انسان را پایین می‌آورد تا جایی که بسیاری از کارهایی که می‌توانست انجام دهد، دیگر نمی‌تواند انجام دهد؛ مانند زمانی که می‌ترسد و اندوهگین است و گاهی حالتی بر نفس عارض می‌شود که توانایی انسان را افزایش می‌دهد، مانند جایی که فرد شاد است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۵۰). در حالتی که عشق پدید می‌آید نیز چنین عارضه‌ای برای انسان تحقق می‌یابد، اما زمانی که این حالت در شرایط غیرطبیعی قرار گیرد، بیماری محقق می‌شود.

ابن‌سینا در کتاب قانون، عشق را به بیماری وسواسی تعریف کرده است که به مالیخولیا شباهت دارد؛

زمانی که انسان در خیالات خود غرق می‌شود و فکر خود را به شکل و تصویرهای مطلوب از معشوق به صورت متمرکز و متمادی معطوف می‌سازد، این تمرکز متمادی، سبب بروز بیماری عشق می‌شود (ابن‌سینا، ۲۰۰۵: ج ۲، ۲۸۶).

ابن‌سینا از بیماری وسواس که در تعریف به آن پرداخته شده، در چند جای کتاب قانون سخن به میان می‌آورد ولی سخنان وی، یا تنها درباره راه‌های دارویی درمان وسواس است (ابن‌سینا، ۲۰۰۵: ج ۲، ۱۶۹؛ همو، ۲۰۰۵: ج ۴، ۵۵۵) و یا سخنان او تنها به چند عارضه از عوارض وسواس اشاره می‌کند، مانند جایی که سکوت طولانی یک بیمار را از نشانه‌های وسواس برمی‌شمرد (ابن‌سینا، ۲۰۰۵: ج ۴، ۲۶۶). اما تعریفی از خود بیماری ارائه نمی‌دهد و با توجه به بیان ابن‌سینا در تعریف عشق، واژه وسواس را می‌توان تا حدودی نزدیک به تعاریف ذیل تبیین کرد؛ مفهومی که توأم با انفعالات دردناک است که تماماً مفاهیم و تصورات ذهن را به خود جذب می‌کند و حدود و قلمرو شعور انسان را فرا می‌گیرد، به نحوی که انسان فقط می‌تواند به نحو موقت از چنگ آن خلاص شود، در نظر گرفت (صلیبا و صانعی دره‌بیدی، ۱۳۶۶: ج ۱، ۵۸۷)؛ یا اینکه به معنای به خود پیچیدن و شیطنیت در اموری که سود و خیری ندارد و از طریق تذکر و یادآوری نگه داشته می‌شود، نسبت داد (صلیبا و صانعی دره‌بیدی، ۱۳۶۶: ج ۱، ۶۶۶). در هر دو بیان، نگه داشتن تصور ذهنی به مدت طولانی، چنانچه آن را وسوسه بدانیم، لحاظ شده است که در پایان تعریف ابن‌سینا از عشق هم می‌توان آن را ملاحظه کرد.

واژه دیگری که ابن‌سینا در تعریف بیماری عشق به کار می‌گیرد، مالیخولیا است؛ مالیخولیا عبارت است از بیماری که فکر و پندار در آن از مجرای طبیعی بیرون می‌رود و به تباهی و ترس می‌انجامد (ابن‌سینا، ۲۰۰۵: ج ۲، ۲۷۷)، گاهی فرد صوری محسوس را مشاهده می‌کند که با صور یا محسوس خارجی تناسبی ندارد، برای این صور، علت و سبب درونی است؛ در این حالت، تخیل و توهم این صور را پدید می‌آورد و به حس مشترک می‌رساند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۵۲). ترس بدون سبب و ترس‌های واهی، نگاه دوختن به چیزی به مدت زیاد، نفرت و بدبینی به مردم، همه از نشانه‌های این بیماری به حساب می‌آید (ابن‌سینا، ۲۰۰۵: ج ۲، ۲۸۰؛ حسن‌زاده و همکاران، ۱۴۰۲: ۴۴).

در سلامت و بیماری، چنان‌که بیان شد قوه واهمه دخیل است، علاوه بر اینکه قوه واهمه خادم عقل عملی به حساب می‌آید (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۶۹؛ همو، ۱۴۰۴: ج ۲، ۴۱) و از طریق به‌کارگیری قوه متصرفه به عقل عملی کمک می‌کند. از طرفی عقل عملی نسبت با قوه واهمه دارد و به نوعی امور آن را تدبیر می‌کند و همچنین اشاره شد که قوه نطقیه، همواره با قوه وهمیه کارهای خود را به اتمام می‌رساند و این

بازخوانی تشکیک در عشق از دیدگاه ابن‌سینا (تبیین نقش قوای نفس در پیوستار بیماری تا تعالی) **۲۶۵**

همراهی همیشگی، گاهی موجب عصیان و جسارت قوه و همیه می‌شود و گمان می‌کند که نائل شدن به مطلوب و رسیدن به مقصود به توانایی خود اوست و قوه ناطقه هیچ مداخلیتی ندارد و بنابراین دیگر از آن تبعیت نمی‌کند و این مطلب یکی از دلایل فساد و ظهور شرور در عالم است و مثلاً بیماری به نام عشق در انسان پدید می‌آید؛ این سخن را می‌توان به بیان دیگر عنوان کرد کمال هر قوه‌ای می‌تواند در قیاس با خود و به تنهایی در نظر گرفته شود؛ می‌توان گفت گاهی چیزی برای شهوت، کمال محسوب می‌شود که برای عقل، نه تنها کمال نیست، بلکه شر است؛ رسیدن به کمالات قوه شهوت برای خود قوه شهوت خیر محسوب می‌شود، اما وقتی برای انسان و در مقایسه با قوه عقل در نظر گرفته می‌شود، گاهی شر است، مانند زمانی که لذت‌های جنسی به فردی که عقل عملی او از وی فردی پاکدامن ساخته است، عرضه می‌شود و وی نمی‌پذیرد. همچنین است در عشق وقتی قوه واهمه آن را لذت‌بخش می‌داند و اعتنایی به قوای ناطقه ندارد و تنها در صدد تأمین کمال قوه خود به بدون در نظر گرفتن کمال بالاتر خود که در مقایسه با قوای بالاتر می‌تواند آن را کسب کند باشد.

هر گاه انسان چهره‌ها و ویژگی‌هایی را نیکو شمارد، در حالی که چنین نیستند، این نیکو دانستن توسط وهم اتفاق می‌افتد (ابن‌سینا، ۲۰۰۵: ج ۲، ۲۷۶). فرد در این حالت، لذت‌های بالاتر از آنچه سبب بیماری وی می‌شود را نمی‌پذیرد، زیرا علاوه بر این که معشوق از جهت معشوقیت خود برای عاشق خیر است (کوچنانی و دیگران، ۱۴۰۲: ۱۸)، خیر بودن لذت‌های بالاتر را احساس نمی‌کند و بنابراین به دنبال کسب آن کمال نیست و حتی در صورت تحقق آن خیر، لذتی از آن نخواهد برد، به این دلیل که شرط لذت ادراک و شعور، به کمال بودن لذت است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۸)؛ اما هر گاه مانعی که برای وی برای وصول به خیر و درک خیر بودن آن برطرف شود، لذت آن چیز به وی می‌رسد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۸) و درمان‌هایی را توصیه می‌کند که ظاهراً برای خارج شدن از توجه بیش از حد قوا به عاشق است، به عنوانی مانعی برای درک خیر بالاتر توسط قوای واهمه است؛ برای نمونه، ابن‌سینا در درمان عشق وصال، سرگرم کردن بیمار به چیزهای مختلف، هدایت عاشق به معشوق جدید و در درجات پایین‌تری از عشق، سرزنش، نصیحت، ترسیم عیب و نقص‌های معشوق توصیه می‌کند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵: ج ۲، ۲۸۷-۲۸۶).

با توجه به این نکته باید گفت که در انسان خودِ عشق به‌ذاته بیماری محسوب نمی‌شود، زیرا ابن‌سینا وصال به عشق و یا جایگزینی عشق را توصیه می‌کند؛ عشق اگر فرد را پویا نکند و عنصر حرکت وی نباشد و بدن وی را دچار رخوت کند، در واقع نوعی توهّم محسوب می‌شود که در واقع مابه‌ازاء خارجی

ندارد. دلیل ابن‌سینا برای وصال شاید اینست که عاشق بفهمد آنچه در خیالات و اوهام خود ساخته و با تکرار در خود درونی کرده، با واقعیت خارجی تطبیق ندارد تا بتواند با دنیای حقیقی ارتباط برقرار کند و ویژگی‌های نفس انسانی خود را بازیابی کند. عشق زمینی در صورتی که به واسطه وهم تصرف شود، عشق محسوب نمی‌شود، زیرا از نظر ملاصدرا، عشق عنصری است که به بقای فرد کمک می‌کند نه عنصری که فرد را به سمت بیماری و رخوت بکشانند و شاید مهم‌ترین عنصر نام‌گذاری این توهم به عشق، طلب و خواستنی زاید‌الوصف است که فرد تصور کرده است برای وی کمال و خیر محسوب می‌شود.

نتیجه‌گیری

از نظر نگارنده، عشق در نظرات ابن‌سینا مفهومی مشکک و پیوستاری دارد که از پایین‌ترین مراتب مادی تا اوج کمالات روحانی امتداد دارد. در تحلیل وی، عشق نه تنها یک پدیده روان‌شناختی یا فلسفی است، بلکه نیرویی ذاتی در همه موجودات ممکن است که غایت آن، حفظ وجود و حرکت به سوی کمال است. از نگاه وی عشق در معنای عام، میل ذاتی همه موجودات ممکن به کمال و گریز از نقصان است. این تعریف عام، عشق را به عنوان «اصل وجودی» مشترک میان تمام مخلوقات معرفی می‌کند که هدف آن تحقق کمالات متناسب با هر مرتبه وجودی است. خداوند، به عنوان خیر محض و منشأ همه کمالات، تنها موجودی است که ورای این نیازمندی قرار دارد، چرا که وجودش ذاتاً کامل و بی‌نیاز است؛ با توجه به دیدگاه ابن‌سینا، مصادیق عشق - از عشق حیوانی تا عشق الهی - در ذات «میل به کمال» مشترکند، اما تفاوت آن‌ها در درجه شدت، جهت‌گیری و مرتبه وجودی معشوق است. برای مثال، عشق مرضی، کمالی برای قوه واهمه است، اما اگر معشوق، خدا باشد، کمال عقل نظری محسوب می‌شود. اولی، حاصل غفلت از کمالات عالی و اسارت در قوای پایین‌تر است، و دومی، نتیجه هدایت عقلانی شوق فطری به سوی غایت نهایی وجود.

بنابراین عشق با همه تکرر مصادیقش، ذاتاً یگانه است؛ آنچه عشق را به بیماری یا تعالی تبدیل می‌کند، نسبت آن با مراتب وجودی انسان است. عشق زمینی، اگر در خدمت بقای نوع و هماهنگی با عقل باشد، «سالم» و حتی ضروری است، اما اگر به توهمات ویرانگر تبدیل شود، بیماری‌زا می‌گردد. در مقابل، عشق الهی، عالی‌ترین تجلی فطرت انسان است که او را از حصار ماده رها می‌کند. بنابراین، از دیدگاه ابن‌سینا، عشق نه خوب است و نه بد؛ بلکه ابزاری وجودی است که ارزش وجودی آن، به جهت‌گیری و مرتبه آن بستگی دارد. این تحلیل، عشق را به پلی میان ماده و معنا، جسم و روح، و انسان و خدا تبدیل می‌کند.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۷ق)، النفس من کتاب الشفاء. به تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، مکتب الاعلام الاسلامی، قم: مرکز النشر.
۲. — (۱۳۶۴ش)، النجاة، تهران: مرتضوی.
۳. — (۱۹۸۹م)، الحدود. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۴. — (۱۳۷۵ش)، الإشارات و التنبيهات. قم: نشر البلاغه.
۵. — (۱۳۷۹ش)، النجاة من الغرق في بحر الضلالات. تهران: دانشگاه تهران.
۶. — (۱۳۸۳ش)، دانشنامه علایی. با مقدمه و حواشی و تصحیح محمد مشکوه، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۷. — (۲۰۰۵م)، القانون في الطب. بيروت: دار احیاء التراث العربي.
۸. — (۲۰۰۷م)، احوال النفس رسالة في النفس و بقائها و معادها. پاریس: دار بیلینون.
۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ش)، مجموعه رسائل. قم: بیدار.
۱۰. — (۱۴۰۴ش)، الطبيعيات كتاب الشفاء. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۱. — (بی‌تا)، شرح عیون الحکمة. تحقیق احمد حجازی، احمد سقا، قاهره: مکتبه الانجلو المصریه.
۱۲. حسن‌زاده، سیدی مهر و اکبری، رضا (۱۴۰۲ش)، جایگاه واهمه در عمل از منظر ابن سینا، فلسفه، سال ۲۱، ش ۲، پیاپی ۳۱: ۳۷-۶۰.
۱۳. حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۸، بیروت: دارالفکر.
۱۴. صلیبا، جمیل (۱۳۶۶ش)، فرهنگ فلسفی. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: حکمت.
۱۵. طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۳۷۵ش)، شرح الإشارات و التنبيهات (مع المحاکمات)، قم: نشر البلاغه.
۱۶. کوچنای، قاسمعلی، و دیگران (۱۴۰۲ش)، متافیزیک عشق در نظام فکری ابن سینا، تاریخ فلسفه اسلامی، ۲ (۴): ۳۵-۵.
۱۷. نصری، عبدالله (۱۳۸۵ش)، فلسفه تحلیلی و نظریه شناخت در فلسفه اسلامی، تقریرات استاد مهدی حائری، تهران: نشر قلم.

18. Carter, C. S. (1998). Neuroendocrine perspectives on social attachment and love .Psychoneuroendocrinology, 23 (8), 779-818.
19. Oring, K. C. (2015). Love at First Sight: A Correlation of Personality and Attachment Style (Doctoral dissertation, California Lutheran University

