



دانشگاه لرستان

Issn online: 2980-8944
New researches in Islamic humanities studies
<http://www.api.lu.ac.ir>



Intellect and love from the point of view of Ibn Sina and Najm al-Din Razi

Zahra Jahani¹, Ali Hoseini^{2*}

¹. Senior Researcher, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Literature and Human Sciences, Yasouj University, Yasouj, Iran, email: zahrajahani088@gmail.com

* ² Corresponding Author, Assistant Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran, email: a.hoseini@yu.ac.ir

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:
Received
March 11, 2023
Accepted
May 22, 2023

Keywords:

*Reason, love, treatise
on love and reason,
Ibn Sina, Najm Aldin
Razi*

ABSTRACT

Intellect is one of the noblest human forces that can understand generalities and truths and distinguish between humans and beasts. On the other hand, love is also considered as one of the fundamental issues on which the foundation of existence is laid, and the vibrancy that takes over the whole existence is due to this motive. The discussion of reason and love is one of the topics that has always been the focus of great sages and mystics such as Ibn Sina and Najmuddin Razi. Ibn Sina considers perception and knowledge to be prior to love and the first stage for conduct; Because until a person finds recognition towards his beloved, his journey will not begin and without understanding, enthusiasm and love will not be created. On the other hand, Najm al-Din introduces the field of love far beyond the narrowness of reason and then deals with the rational opposition to the theory of the unity of reason and the wise and reasonable. He aims to argue in the manner of theologians and philosophers in the position of rational discussion, and in the position of intuitive understanding and expression of revelations, like a mystic of anti-philosophy, using words full of metaphor, irony and allegory, he has the side of love. In this article, we intend to analyze the views of these two sages in the field of reason and love.



دانشگاه لرستان

شاپای الکترونیکی: ۸۹۴۴-۲۹۸۰

پژوهش های نوین در مطالعات علوم انسانی اسلامی

<http://www.api.lu.ac.ir>



مقاله پژوهشی

عقل و عشق از دیدگاه ابن سینا و نجم الدین رازی

زهرا جهانیان^۱، علی حسینی^{۲*}

^۱ کارشناس ارشد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران، ایمیل:

zahrajahani088@gmail.com

^{۲*} استادیار فلسفه، گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران، ایمیل: a.hoseini@yu.ac.ir

اطلاعات مقاله

دریافت مقاله:

۱۴۰۱/۱۲/۲۰

پذیرش نهایی:

۱۴۰۲/۰۳/۰۱

واژگان کلیدی:

عقل، عشق، رساله‌ی عشق و عقل،

ابن سینا، نجم الدین رازی

چکیده

عقل، یکی از شریف‌ترین نیروهای انسانی است که می‌تواند کلیات و حقایق را درک کند و ممیز انسان از بهائم باشد. از طرفی عشق نیز از مسائل اساسی به حساب می‌آید که بنیان هستی بر آن نهاده شده و جنب و جوشی که سراسر وجود را گرفته به‌خاطر همین انگیزه است. بحث عقل و عشق از جمله مباحثی بوده که همواره مورد توجه حکیمان و عارفان بزرگی همچون ابن سینا و نجم الدین رازی قرار گرفته است. ابن سینا ادراک و علم را مقدم بر عشق و اولین مرحله برای سیر و سلوک می‌داند؛ زیرا تا انسان شناختی نسبت به معشوق خود پیدا نکند، سفر او آغاز نمی‌گردد و بدون ادراک، شوق و عشقی ایجاد نمی‌شود. از طرفی نجم الدین ساحت عشق را بسی فراتر از تنگنای عقل معرفی می‌کند و سپس به مخالفت عقلانی با نظریه وحدت عقل و عاقل و معقول می‌پردازد. او بر آن است تا در مقام بحث عقلانی به شیوه‌ی متکلمان و فلاسفه بحث کند و در مقام درک شهودی و بیان مکاشفات نیز همچون عارفی فلسفه ستیز، با بهره‌گیری از واژگانی سرشار از استعاره، کنایه و تمثیل جانب عشق را پاس داشته باشد. در این نوشتار بر آنیم تا دیدگاه این دو حکیم را در زمینه‌ی عقل و عشق مورد واکاوی قرار دهیم.

۱- مقدمه

انسان موجودی است جویای حقیقت که همواره گرایش به شناخت و کسب آگاهی دارد و در تلاش است حقایق را هرچه بهتر دریابد. برای رسیدن به حقیقت روش‌های گوناگونی وجود دارد که هر یک از آن‌ها به انسان معرفت می‌بخشد. ابزار عقل و عشق از جمله منابع و ابزارهایی هستند که مکاتب بزرگ فکری و انسان‌شناسان برای کسب شناخت و رسیدن به حقیقت و تربیت انسان ارائه کرده‌اند. ادراک، کار عقل است و عشق، جنبش و جوششی است که باعث می‌شود این ادراک، به اوج خود برسد. دلیل اهمیت عقل و عشق این است: همه‌ی آن‌چه که به جنبه‌های ملکوتی و روحانی وابسته است، در دایره‌ی گستره‌ی این دو قرار می‌گیرند. با آن‌که عشق با برخی از مراتب عقل در ستیز است، هرگز با مراتب متعالی آن ناهماهنگ و ناسازگار نیست. عقل و عشق و رابطه‌ی میان آن‌ها مسئله‌ی ای است که ذهن آدمی را به خود مشغول کرده و نمود این مسئله در متون عرفانی و ادبی نیز به روشنی متبلور است. ابن‌سینا فیلسوفی مشایی است که عقل، جایگاه ویژه‌ای در مکتب او دارد. نجم‌الدین رازی نیز در رساله‌ی عشق و عقل به اهمیت این موضوع پرداخته است. هر دو عقل را یکی از قوای انسانی میدانند که قادر به درک کلیات بوده و به تجرید معانی کلیه می‌پردازد. از دیدگاه هردو، عشق نیز محبتی است که از حد گذشته و ساری و جاری در تمام موجودات و هویات است. ولی شدت و ضعف عشق در موجودات، بسته به میزان ادراک و علم آن‌هاست. بحث سازگاری یا ناسازگاری میان عقل و عشق از مباحث عرفانیست که بیشتر در سیر و سلوک الله مطرح می‌شود.

۲- عقل از دیدگاه ابوعلی سینا

«عقل» مصدر عقل، واژه‌ای عربی و از جمله واژه‌هایی است که دارای معانی متعددی است. از آن‌جا که عقل اساساً کلمه‌ای عربی است فراوانی معانی آن عمدتاً به این مطلب باز می‌گردد که از کدام باب و با چه فاعل، مفعول یا ظرفی به کار رود. اگر تمام این موارد را لحاظ کنیم، حدود ۳۲ معنا برای آن قابل کشف است. اما با توجه به فراخور بحث در این اثر به آن دسته از معانی که به بحث مربوط می‌شود اشاره می‌کنیم: «عقل نوری روحانی است که نفس بدان علوم ضروری و نظریه را ادراک کند و ابتدای وجود آن نور دوران جنینی کودک است و سپس پیوسته افزون گردد تا به کمال رسد» (زبیدی، ۱۳۰۶: ۵۰۴) و در جایی دیگر می‌فرماید: «عقل قوه‌ای است که بین حسن و قبح تمییز قائل می‌شود و آن دورا از یکدیگر باز می‌شناسد» (همان: ۲۵).

عقل نزد ابن‌سینا اهمیت بسیاری دارد. لذا مفهوم عقل از نظر ایشان مورد بررسی قرار می‌گیرد:

از نظر او سبب شناخت حقایق، عقل است و عقل ممیزی انسان و بهانم می‌باشد. در شناخت اهمیت عقل باید به درک معانی کلیه به واسطه عقل استناد کرد؛ زیرا طبیعت نفس من حیث هی قائل به درک کلیات نیست و الا حیوان نیز می‌توانست به درک معانی جنسی بپردازد. آن‌چه معروف می‌شود به واسطه‌ی عارف و شناسنده‌ی آن شیء معروف و معلوم می‌شود که عارف حقایق عقل است و انسانی که صاحب عقل است (ابن‌سینا، الشفاء: ۱۰۹). لذا اگر عقل نباشد ممیزی بین اشخاص یک نوع و نوع دیگر ممکن نیست و تمییز بین معانی عقلی و آحاد هر نوع و جنس کار عقل است نه حس و وهم. زیرا وهم معانی جزئی را تمییز می‌دهد نه معانی کلی. (همان: ۳۳۲). او بر این باور است که نفس انسانی علاوه بر قوای نفس حیوانی و نفس نباتی دارای نیروی خاصی است که آن به عقل تعبیر می‌شود. او این عقل را دارای ۲ جنبه می‌داند: یکی نظری و دیگری عملی. او در تعریف عقل نظری و عملی می‌گوید قوه نخستین نفس انسانی به نظر نسبت داده شده و عقل نظری خوانده می‌شود و قوه دومین او به عمل نسبت داده می‌شود و عقل عملی نام دارد. از نظر ابن‌سینا نفس انسانی علاوه بر قوای نفس حیوانی و نفس نباتی دارای نیروی خاصی است که از واجب و ممتنع و کار این قبیح و جمیل و مباح است. مبادی آن از مقدمات اولیه است و مبادی این از مشهودات و مقبولات و مظنونات و تجربیات واهی و سستی است که از مظنونات حاصل می‌شود. ابن‌سینا گفت‌وگو درباره عقل عملی را که مبنای علم اخلاق است به مقام دیگر محول می‌کند و توجه خود را به عقل نظری و مبادی نخستین آن معطوف می‌کند؛ زیرا می‌خواهد نشان دهد نفس ما چگونه به وسیله عقل نظری به

علوم و درک معقولات نایل می‌گردد. برای این منظور برای عقل نظری ۴ مرتبه قائل است و به اعتبار شدت و ضعف آن را دارای ۴ حالت می‌داند:

۱. مرتبه اول یا عقل هیولانی: مرحله‌ای که هنوز هیچ نقشی در آن مرتسم نگشته ولی استعداد پذیرفتن هر معقولی را دارد. عقل هیولانی استعداد دریافت معقولات نخستین است. و به این لحاظ به آن هیولانی می‌گویند که به هیولانی نخستین که به ذات خود دارای هیچ صورتی نیست و برای هر صورتی موضوعی محسوب می‌شود تشبیه شده است؛ مانند استعداد کودک به نویسندگی.

۲. مرتبه دوم یا عقل بالملکه: زمانی است که نفس ناطقه از مرتبه عقل هیولانی گذشته و از قابلیت محض بیرون آمده باشد؛ و با دریافت معقولات نخستین آماده است که معقولات دوم را از راه فکر یا حدس تحصیل نماید. مانند استعداد اُمّی برای نویسندگی، این مرتبه عقل بالملکه نام دارد به این جهت که معقولات نخستین حاصل گشته و استعداد انتقال از آنها به معقولات دوم در نفس ملکه شده است. پیدا است که این مرتبه تمام مراحل را که انسان در صدد فراگرفتن علوم است در بر می‌گیرد.

۳. مرتبه سوم، یا عقل بالفعل: زمانی است که عقل به کمک معقولات اول و بدیهی، معقولات دوم را که اکتسابی هستند به دست آورده و آن معلومات در نفس انسان ذخیره شده و او خود، آگاه است و می‌داند که آنها را دریافته و هر وقت که بخواهد می‌تواند آنها را در ذهن خود حاضر کند و به مطالعه‌ی آنها پردازد. این مرحله را از آن جهت عقل بالفعل می‌گویند که معقولات دوم بالفعل در آن موجودند و حاجتی به اکتساب جدید آنها نیست؛ این مرحله همان کمال قوه است. عقل بالفعل استعداد حاضر کردن معقولات دوم است. پس از حصول معقولات دوم مانند شخصی است که می‌تواند بنویسد و نویسندگی او کامل شده و هر وقت بخواهد آن را انجام خواهد داد.

۴. مرتبه چهارم یا عقل بالمستفاد: عقل بالمستفاد از مراحل قوه گذشته است و خود، کمال و حصول معقولات دوم است و آن هنگامی است که نفس به مشاهده معقولات دوم می‌پردازد و می‌داند بالفعل آنها را دریافته است. عقل نظری در این مرتبه عقل مطلق می‌شود. چنان که در مرتبه نخستین قوه مطلق است و علت این که نفس را عقل بالمستفاد گویند آن است که نفس در این مرحله علوم را از عقل دیگری که بیرون از نفس انسانی است و «عقل فعال» نامیده می‌شود کسب می‌کند و به یاری عقل فعال است که نفس آدمی می‌تواند مراتب چهارگانه فوق را پیموده و به مرحله‌ی کمال برسد.

پس مرتبه اول و دوم استعداد اکتساب است و مرتبه سوم استعداد حاضر کردن معقولات دوم و مرتبه چهارم حضور معقولات دوم است (ابن سینا، ۱۳۶۸؛ ۱۹۱-۱۸۶).

او علاوه بر عقول چهارگانه به عقل دیگری معتقد است که از آن به عنوان «عقل قدسی» یاد می‌کند؛ به واسطه‌ی این عقل می‌توان قبل از هر تعلیمی، معقولات ثانوی را از عقل فعال دریافت کرد و استعداد دریافت معقولات بودن فکر و اکتساب «حدس» نامیده می‌شود که قوه‌ی عقل قدسی به شمار می‌رود (خواججه نصیرالدین طوسی: ۳۵۵).

از آن جا که او باور دارد عقل قدسی مخصوص انبیاء است، در شفا می‌گوید: «و این امر از برترین قوای نبوت است و اولی این است که این قوه را قوه‌ی قدسی نام نهند و این نبرد برترین مراتب قوای نفس بشری است» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۴۰). از نظر او برای جوهر عاقل کمالی است و آن عبارت از این است که ذات واجب الوجود و حق نخستین تا جایی که وصول به آن ممکن باشد با روشنی و تجلی خود در آن همانند گردد و سپس سراسر وجود چنانچه هست به دور از نقص در آن تحقق یابد و پس از حق و واجب تعالی جواهر عقلی و بعد از آن جواهر روحانی و نفوس آسمانی و آن گاه اجرام اثیری و عنصری به قسمی که میان ذات و صور مرتسمه

تمایزی نباشد، در آن هستی یابد؛ بنابراین جوهر عاقل به این دریافت‌ها و کمالات خود ملتمذ خواهد بود و این همان لذت عقلی است. وقتی ما لذت عقلی را با لذت حسی و حیوانی بسنجیم، لذات عقلی از جهت کمیّت و کیفیت بر لذات حسی و حیوانی رجحان خواهند داشت. برتری و مزیت لذت عقلی بر لذت حیوانی از جهت کیفی بدان سبب است که عقل به کنه و ماهیت معقول می‌رسد و حقایق اشیاء را چنان که هست در می‌یابد. در صورتی که دریافت‌های غیر عقلی فقط به عوارض و کیفیاتی که به سطوح اجسام تعلق دارد بر می‌گردد، به همین جهت ابن سینا در این باره گفته است: «دریافت عقلی با رسیدن به حقیقت و کنه اشیاء از نواقص خالی است، در صورتی که دریافت‌های حسی سراپا ناقص و آلودگی است». اما رجحان لذت عقلی بر لذت حیوانی و حسی از جهت کمی بدان سبب است که عدد تفصیل معقولات نامتناهی است ولی دریافت‌های حسی محصور و متناهی هستند و اگر دریافت‌های حسی بسیار باشند، اختلاف آن‌ها بر حسب کیفیت و شدت و ضعف خواهد بود. پس وقتی کمالات عقلی بیشتر و ادراکات آن‌ها کامل‌تر باشد، لذتی که به دنبال و تابع ادراکات و کمالات است شدیدتر است؛ زیرا نسبت لذت به لذت مانند نسبت کمال به کمال و نسبت ادراک به ادراک است. به عبارت دیگر شرافت و ارجمندی لذت با شرافت و ارجمندی دریافت شده‌ها و دریافت‌ها نسبت مستقیم دارد؛ مثلاً لذت حاصل از تعقل ذات واجب‌الوجود که دریافتی مجرد از ماده است به هیچ وجه با بهره مندی از يك لقمه چرب و شیرین قابل مقایسه نیست. لذت عقلی که از سه جهت بر لذت حسی مزیت و رجحان دارد:

۱. لذات حسی تغییر پذیر و دگرگون شدنی و غیر ثابت است؛ اما لذات عقلی ثابت و تغییر ناپذیرند.
۲. لذات عقلی به متابعت از ادراکات خود به کنه معقولات و اشیاء تعلق دارد، در صورتی که لذات حسی به ظواهر اشیاء است.
۳. لذات حسی محصور و معدود است در صورتی که لذات عقلی نامتناهی و نامحدود است (ابن سینا، ۱۳۶۸؛ ۴۲۵-۴۲۳).

۳- معنا و مفهوم عشق

۳-۱- عشق در لغت

کلمه‌ی عشق در لغت عبارت است از: «محبّت و علاقه‌ی شدید نسبت به یک شیء و یا شخص، چه از روی عفاف باشد و چه از سر فسق» (ابن منظور، ۱۴۰۸ق: ۲۵۱). عشق میل مفرط و مشتق از عشقه است و آن گیاهی است که به دور درخت پیچد و آب آن را بخورد و رنگ آن را زرد کند و برگ آن را بریزد و بعد از مدتی خود درخت نیز خشک شود، عشق نیز چون به کمال خود رسد قوا را ساقط گرداند، حواس را از کار بیندازد و طبع را از غذا باز دارد و میان محب و خلق ملال افکند و از صحبت غیر دوست ملول شود، یا بیمارگردد و یا دیوانه شود یا هلاک گردد (سجادی، ۱۳۷۳: ۱۲۵۹). در کتاب کشف اصطلاحات الفنون آمده: «عشق مأخوذ از عشقه است و آن گیاهی است که بر تنه‌ی هردرختی که پیچد آن را خشک سازد و خود به طراوت خویش باقی بماند. پس هر عشقی بر هرتنی که برآید، جز محبوب را خشک کند و محو گرداند و آن تن را ضعیف سازد و روح و دل را منور گرداند» (تهانوی، ۱۹۶۷: ۱۰۱۲). وجه شبه آن با عشق این است که هر دو یک حالت دارند؛ یعنی اگر موجودی را گرفتار کنند، آن را زرد و نحیف و رنجور می‌سازند (منصوری لاریجانی، ۱۳۸۶: ۸۶).

۳-۲- عشق از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا در کتاب قانون می‌گوید:

«العشق مرض وسواسی شبیه بمالیخولیا یكون الانسان قد جلبه الى نفسه، تسلط فكرته على اسحسان بعض الصور و الشمانل. عشق نوعی بیماری شبیه به مالیخولیا است که انسان خودش را بدان مبتلا می‌سازد، بدین طریق که نیکویی و شایستگی برخی صورت‌ها و یا سیرت‌ها بر اندیشه و فکر مسلط و غالب می‌شود» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳: ۱۴۱).

او در توجیه وجود عشق در موجودات چنین استدلال می‌کند که حسن تدبیر و حکمت الهی مقتضی این است که در نهاد هر موجودی گوهری پویا به نام عشق مقرر باشد تا:

اولاً هر موجودی به واسطه آن عشق، حافظ کمالات مکتسبه‌ی خود باشد.

ثانیاً برای اکتساب کمالات بیشتر خود را به سوی آنچه که ندارد و می‌تواند داشته باشد سوق دهد. پس عشق بایستی در موجودات حضور و وجودی غیر مفارق داشته باشد (ابن سینا، ۱۴۰۰ق؛ ۳۷۶).

در اشارات نیز آورده است: برای هر چیز جسمانی کمالی است که مخصوص آن است و در آن موجود عشق ارادی یا طبیعی به سوی آن کمال وجود دارد و وقتی از آن دور باشد يك شوق طبیعی یا ارادی به طرف آن دارد. این رحمتی از عنایت نخستین است (ابن سینا، ۱۳۶۸: ۴۳۷).

او در کتاب رساله‌العشق به توضیح مفصل عشق پرداخته و آن را در هفت بخش به شرح زیر تنظیم کرده است:

۱. در بیان سریان عشق در تمامی موجودات.

۲. در بیان وجود عشق در جواهر بسیط غیر زنده.

۳. در بیان وجود عشق در نفوس و صور نباتات.

۴. در بیان عشق نفوس حیوانی.

۵. در بیان عشق ظرفاء و صاحبان ذوق سلیم نسبت به صور حسنه.

۶. در بیان عشق نفوس الهیه.

۷. در خاتمه فصول (ابن سینا، ۱۴۰۰ق؛ ۳۷۵).

در این رساله فصلی به عنوان مقدمه آمده که سریان عشق را در تمام موجودات بیان می‌کند و پس از اثبات عشق به نحو کلی و اجمالی در موجودات، آن‌ها را بنا بر ارزش و اعتبارشان به جواهر بسیط غیر زنده، نباتات، حیوانات و انسان تقسیم نموده و به اثبات عشق در هر دسته می‌پردازد. پس از اثبات عشق در هر يك از این گروه‌ها، در فصل هفتم که خاتمه فصول نام دارد به نتیجه‌گیری کلی می‌رسد. ابن سینا علاوه بر اینکه عشق را در همه هیوات از ضعیف‌ترین درجه در وجود یعنی هیولای اولی تا قوی‌ترین مرتبه وجود، یعنی واجب الوجود ساری و جاری دانسته است (اگر چه عشق واجب الوجود نسبت به خودش اساساً قابل قیاس با عشق در معلولات و ممکنات نیست) و راز بقا و تکامل را در عشق می‌داند، با استمداد از ذوق عرفانی و روش فیلسوفانه ثابت می‌کند که در جهان هستی جز عشق، عاشق و معشوق، حقیقتی درکار نیست. وی به اثبات اتحاد عشق، عاشق و معشوق پرداخته و توانسته است سلطنت عشق را در پهنة وسیع جهان مدلل دارد.

در رساله عشق هدف اصلی وی اثبات سریان عشق در تمام موجودات است. وی عشق را در همه هیوات، مدبره و غیر مدبره، جاری می‌داند و این عشق را در سرشت موجودات غیر مفارق توصیف می‌کند:

" وجود این عشق در سرشت جمیع موجودات غیر مفارق است چه اگر مفارق باشد و لازمه ذات آنها نباشد لازم می‌آید که به عشق دیگری محتاج شوند تا بتوانند آن عشق کلی را محافظت کنند. یا آنکه قادر بر تحصیل آن باشند در این صورت یکی از این دو عشق وجودش عاطل و باطل خواهد بود و حال آنکه تعطیل در وجود به حکم شرع و عقل هر دو جایز نیست علاوه بر این خارج از عشق کلی عشقی نیست هر چه هست از پرتو جمال اوست؛ زیرا وجود منبع خیرات و سرچشمه کمالات است" (همان: ۳۷۶-۳۷۷).

۳-۲-۱- نظر ابن سینا درباره‌ی عشق و خلقت

عنایت یعنی این که خداوند همه چیز را بر اساس بهترین نظام ممکن ایجاد کرده است. ابن سینا عنایت را تنها با عشق، قابل تبیین می‌داند. نزد او راز تعلق اراده خدا به همه چیزها، و قرار گرفتن آن‌ها به زیباترین نظام ممکن، خودعاشقی ذات ربوبی است. اگر او عاشق نباشد عنایت نمی‌کند و چیزی خلق نمی‌شود و حتی اگر هم چیزی خلق شود به زیباترین نظام ممکن نخواهد بود: "لو لم یکن عاشقاً لذاته لکان ما یصدر عنه غیر منتظم لآته یكون کارها له غیر مریدله" (امامی جمعه، ۱۳۸۵: ۲۱-۲۰). ... بنیان‌گذار بنای عشق و محبت، خود ذات اقدس اله است که خود، ذات عشق و عشق مطلق است (خلیلی، ۱۳۸۸: ۸۶). بنابراین عالم اثر هنری خداوند است؛ زیرا زائیده‌ی عشق است، عشق خداوند به خویشتن خویش. این عشق عین آگاهی است؛ آگاهی‌ای که جز حضور او نزد خودش نیست. این حضور، تماماً التذاد و ابتهاج است و این ابتهاج همه اراده و اختیار است؛ به واسطه این عشق و آگاهی و حضور و ابتهاج و اراده و اختیار، عالم آفریده می‌شود (امامی جمعه، ۱۳۸۵: ۳۶).

۳-۲-۲- نظر ابن سینا درباره‌ی عشق مجازی

از نظر ابن سینا دو گونه عشق مجازی وجود دارد. عشق حیوانی، که تنها تحت تأثیر قوه حیوانی است؛ در این صورت به چنین عشقی لطیف طبیعی و جوانمردی اطلاق نمی‌شود. این عشق به قوه ناطقه انسان زیان می‌رساند و در شأن قوه‌ی ناطقه نیست؛ بنابراین از این گونه استفاده از شهوت باید دوری جست. صورت دوم عشق مجازی بین نفس ناطقه و قوای حیوانی مشترک است. هرگاه انسان صورت دلربایی را مطابق مقدمه دوم به اعتبار وجه تجرّدی دوست بدارد، وسیله‌ای برای ارتقاء و افزونی در خیریت است؛ زیرا بنابر مقدمه چهارم، چنین عاشقی مشتاق و خواهان چیزی است که در تأثیر از معشوق محض و مؤثر اول، نزدیک‌تر است و این محبت و عمل او وسیله‌ای برای اتصال به معشوق حقیقی و علت اولی و مفارقات است و به امور عالی و شریف نزدیک است. چنین عشقی لطافت و دانایی طبع و زیرکی و فتوت نامیده می‌شود.

پس عشق که از ادراک جمال و لذت جویبی ابتدایی آغاز می‌شود هم می‌تواند در موضوعات طبیعی و ناسوتی اسیر شود و هم می‌تواند به عشق حقیقی منتهی گردد و از مرزهای خاکی عبور کند و به مرزهای افلاکی گام بگذارد (خلیلی، ۱۳۸۲: ۲۰۹-۲۰۶). در واقع کشف شمایل معشوق اساس عشق پاک و عقیف انسانی و وجه تمایز آن از عشق آلوده‌ی شهوانی است. توجه به شمایل معشوق، مرزبندی قاطعی میان دو نحوه از عشق مجازی انسانی و حیوانی است. ابن سینا این خصیصه را خصیصه‌ی بارز عشق عقیف دانسته و چنین می‌گوید: "العشق العقیف الذی یامر فیہ شمائل المعشوق لیس سلطان الشهوة"؛ یعنی در عشق عقیف آنچه غالب است و عاشق را متأثر می‌کند شمایل معشوق است و نه غلبه‌ی شهوت. خواجه نصیر در تفسیر این عبارت معتقد است که شهوت در عشق، معطوف به شکل و رنگ و زیبایی‌های جسمی است و در مقابل، شمایل معطوف به خلق و خوست. بنابراین عاشق در عشق عقیف بیش از آنکه متوجه به زیبایی‌های ظاهری باشد، به زیبایی‌های اخلاقی متوجه است؛ هرچند که به زیبایی‌های ظاهری هم کاملاً بی‌توجه نیست.

شمایل معشوق از اشکال معشوق متمایز است. اشکال معشوق معطوف به تمام حالات و صورت‌ها و شکل‌های ملیح و زیبا است که معشوق در موقعیت‌ها و وضعیت‌های مختلف از خود نشان می‌دهد. عاشق در مشاهدات مکرر این‌ها را شکار و در خیالش ثبت

می‌کند. بنابراین اشکال با مشاهده به دست می‌آیند و چیزی فراتر از یک احساس نیستند. اشکال، همه صوری و ظاهری‌اند. شمایل در برابر این اشکال ظاهری قرار می‌گیرد (همان: ۱۵۹).

خواجه نصیر "شمایل" را در عبارات ابن سینا جمع "شمال" و به معنی "خُلُق" برشمرده و به این شکل، از آن معنایی اخلاقی ارائه داده است. بنابراین باید گفت عاشق در عشق عقیف بیش از آن که متوجه زیبایی صورت معشوق باشد، به زیبایی سیرت و زیبایی‌های و رای ظاهر معشوق نظر دارد (همان، ۱۰: ۱۰۴). در رابطه با تأثیر همراهی شمایل با زیبایی‌های صوری در معشوق باید گفت وقتی شمایل معشوق با زیبایی‌های صوری همراه گردد، به معشوق متانت و وقار داده و رفتارها و کردارهای سبک را از او دور می‌کند و حتی زیبایی‌های صوری را به چشم عاشق دو چندان کرده و او را دو صد چندان روانه‌ی دل عاشق می‌سازد (همان، ۱۶۱).

عشق حیوانی، عشق صوری و بدنی، غریزی و حیوانی است. این گونه عشق، که صرفاً عشق شهوانی است دارای دو قطب است: یک قطب در معشوق است که همان بدن و صورت آن است و قطب دیگر که در عاشق است غریزه‌ی جنسی اوست. در این گونه عشق، اگر عاشق با فردی زیباتر و جذاب‌تر رو به رو شود، دل به او می‌بندد. اما در عشق نفسانی، نفس و زیبایی‌های نفس، محور و مبداء عشق‌اند. زیبایی‌های نفس، کمالات نفسانی‌اند و نفس عاشق که به چنین زیبایی‌هایی متوجه می‌گردد، خود نیز آن‌ها را به شکل بالفعل دارا است. نفس عاشق هنگامی که این زیبایی‌ها را در نفسی دیگر کشف می‌کند، به تشابه نفس خود و او پی برده و کشف این تشابه آغاز عشق می‌شود. ابن سینا در اشارات و تنبیهات عشق انسانی را مورد توجه قرار داده و به کارکردهای آن پرداخته است. وی در بحثی که در باب ریاضت و ضرورت آن در عرفان مطرح کرده است، سه هدف برای آن بیان می‌کند که سومین آنها "تلطیف سر" است. وی فکر لطیف و عشق عقیف را در رسیدن به این مقصود مؤثر می‌داند (همان، ۱۰۵-۱۰۴).

۴- عقل و عشق از دیدگاه نجم‌الدین رازی

نجم‌الدین قبالان فیض بی واسطه را دو گروه می‌داند: انبیاء و ارواح اولیا. به باور او مبادی عشق از آن جا پیدا شد که حضرت علی (ع) فرمودند: «لا اعبد رباً لم اره» (بهارالانوار: ۳۲). او عشق را به دو نوع تقسیم می‌کند: عشق بنده به خدا و محبت خدا به بنده؛ عشق اول ناشی از ایمان بنده است و عشق دوم در متابعت از پیامبر به دست می‌آید (رازی، ۱۹۹۳: ۲۱۷). نجم‌الدین میان عقل و عشق تضادی می‌بیند و باور دارد این دو، نقطه‌ی مقابل یکدیگرند. چنانچه در مرصادالعباد می‌گوید: «و میان محبت و عقل منازعت و مخالفت است، هرگز با یکدیگر نساژند، به هر منزل که محبت رخت اندازد عقل خانه پردازد، هرکجا عقل خانه گیرد، محبت کرانه گیرد»:

عشق آمد و کرد عقل غارت	ای دل تو به جان بر این اشارت
ترک عجمی است عشق و دانی	کز ترک عجیب نیست غارت
شد عقل که در عبارت آرد	وصف رخ او به استعارت
شمع رخ او زبانه‌ای زد	هم عقل بسوخت هم عبارت

نجم‌الدین باور دارد این عشق است که عاشق را به قدم نیستی به معشوق می‌رساند و عقل، عاقل را به معقول بیش نرساند (رازی، ۱۳۸۳: ۶۲-۶۱). از نظر او نور عقل قابل و پذیرنده‌ی شرر نار نور الهی است و نار نور الهی نیز همان چیزی است که می‌توان آن را عشق به شمار آورد (همان: ۷۸). او این چنین ادامه می‌دهد:

آنجا محبت چون از پس چندین حجب افتاده بود و بر مراتب ارواح و ملکوت گذر کرده از محبوب خویش دور مانده در ملکوت عناصر آن لطیفه عالم عقل را دریافت. از بوی آشنایی شنید که هم از آن ولایت کرده بود اگرچه این سلطان بود و او دربان؛ اما بحکم آشنایی و هم ولایتی شوق «حب الوطن من الایمان» در نهادش بجنبید فریاد برآورد که:

بوی جوی مولیان آید همی بوی یار مهربان آید همی

نجم الدین در ادامه می گوید که: از غایت اشتیاق محبوب خویش دست در گردن آن لطیفه عقل خرده آورد و می گفت:

بریاد لب لعل نگین می بوسم آنم چو بدست نیست این میبوسم

دستم چو بدستبوس وصلت نرسد می گویم خدمت و زمین میبوسم

ولکن درین مقام که ذوق نظر محبوب حقیقی بکام جاننش رسید آتش در وی افتاد و دست از گردن عقل بیرون آورد. عبارت از او این آمد که جوهر بدو نیم شد. آن نیمه که از عقل بود از آنجایی که عقل بددل بود ترسید و از ترس گداخته و آب شد و آن نیمه دیگرش که از محبت بود، از نظر محبوب غذا یافت. در نتیجه شوق غالب شد. آتش محبت شعله برآورد و سپس آتش پدید آمد. همچنان که میان آب و آتش تضاد است میان عقل و عشق هم اینگونه است. پس عشق با عقل نساخت بلکه او را بر هم زد و رها کرد و قصد محبوب خویش را کرد.

عقل را با عشق کاری نیست زودش پنبه کن

تاچه خواهی کرد آن اشتردل جولاه را

عقل نزد عشق خود راهی تواند برد نه

نزد شاهنشه چه کار او باش لشگرگاه را

(نجم رازی: ۱۳۸۳، ۶۱-۵۹)

همانطور که از مقدمه‌ی رساله مشخص است شخصی از مریدان مؤلف از وی سوالاتی کرده و استدعای پاسخ کرده که به راحتی می توان تشخیص داد او چه خواسته است. نجم الدین در رساله، پس از خطبه می نویسد:

« التماسی که از این ضعیف فرموده‌ای و استدعا نموده، در تقریر شرح کمال عشق و کمال عقل تا هیچ تضادتی می تواند بود در کمالیت هر دو یا نه؟ و فرموده‌ای که ما هر کجا عقل بیش تر و شریف تر یافتیم در جمله موجودات، عشق برو ثابت تر و ظریف تر بود، چنان که سید کائنات (ص) که عاقل ترین و عاشق ترین موجودات بود و نموده‌ای که عقل نه قسمتی است از اقسام موجودات بلکه عقل خود جمله موجودات است و وجود، اوراست از آنکه به عقل بر همه‌ی اقسام وجود محیط توان شد و به هیچ قسم از اقسام موجودات بر عقل محیط نمی تواند نشد ». (نجم رازی: ۱۳۴۵: ۳۶).

بنابراین پرسشی که مطرح می شود این است:

آیا با کمالیت عشق و عقل تضادی بین آنها ایجاد می شود و آیا باهم مخالفند؟

نجم الدین یادآور می شود که به مجرد نظر عقل و دلایل عقلی این مشکلات را نمی توان حل کرد. و به قول او نظری باید که بعد از نور ایمان مؤید باشد به تأیید خصوصیت روح خاص که نص کلام باری بدان مسطور است که «کتب فی قلوبهم الایمان و آیدهم بروح منه» و به تشریح ارات «سریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم» از مکاشفات و مشاهدات حضرتی مشرف باشد تا حقیقت حقیقت

هریک از عقل و عشق را بیان تواند کرد... همچنان که مبین این کلمات و مجیب این سوالات می‌باید که از طوری به طوری ورای عقل بهره‌مند باشد تا بیان این حقایق تواند کرد مستمع نیز می‌باید که ازین عالم بهره دارد تا نور ایمانی که بدان مصدق و مدرک این حقایق تواند شد (همان، ۳۸).

او درباره‌ی عقل می‌گوید: «بدان که لفظ عقل از اسماء مشترکه است که بدین لفظ، هر طایفه حقیقتی دیگر خواهند چنانکه بعضی از زنداقه‌ی فلاسفه، لفظ عقل ایراد می‌کنند و بدان خداوند تعالی می‌خواهند! کفری بدین صریحی که او را به نامی می‌خوانند که او و انبیای او (علیهم‌السلام) ذات پاک او را (جلّ جلاله) بدان نام نخوانده‌اند...». و طایفه‌ای دیگر از فلاسفه هم لفظ عقل می‌گویند و بدان «عقل کل» می‌خواهند و می‌گویند معول اول از علت اولی است و طایفه‌ای دیگر «عقل فعال» می‌گویند... بعضی «عقل مستفاد» می‌گویند و بعضی عقل انسانی می‌گویند و این آن است که بدان فکر می‌کنند و قیاس می‌کنند و تمییز بعضی چیزها از بعضی، بدان می‌کنند و آن به دو قسمت است:

– یکی عقل بالقوه، چنان که در اطفال هست، هنوز کمال نیافته.

– دوم عقل بالفعل، چنان که در عاقل کامل هست که از قوت به فعل آمده است و در حد این عقل گفته‌اند «العقل قوة دالة علی حقایق الاشياء کلّها».

و بعضی گفته‌اند: «العقل عبارة عن مجموع علوم اذا وجد في واحد يوجب كونه عاقلاً». چون هر طایفه‌ای را از لفظ عقل حقیقتی دیگر مراد است و در آن بعضی مخطی‌اند و بعضی مصیب، تا از خطای آن فلاسفه و حکماء را چندین مسئله‌ی کفر، متفرع شده است. چون بنای این مسائل بر فساد بود، فهم آن خطا نیز بر خطا افتاد؛ جمله از قبیل «بناء الفاسد علی الفاسد» آمد و چون ما را به براهین عقلی و نقلی و کشفی، محقق است فساد اقاویل فاسد- بعضی در اصطلاح لفظ عقل نه به محل خویش - آن مقالات محالات را اعتباری نمی‌نهیم.

او درباره عقل ضد عشق این‌گونه ادامه می‌دهد که: و اما ما بدین عقل که ضد عشق میخوانیمش «عقل انسانی» می‌خواهیم که چون پرورش آن در انسان به کمال میرسد، مُدرک ماهیت اشیا میشود و فلاسفه بر این اتفاق دارند؛ چرا که ادراک به نزد ایشان، عبارت است از حصول ماهیت معلوم در عالم و حصول ماهیت معقول در عاقل. اگرچه در این خلافتی کرده‌اند و لکن با این همه ایشان از حصول ماهیت معلوم در عالم و معقول در عاقل، آن نمی‌خواهند که حقیقت آن ماهیت کما هی در نفس عالم حاصل آید که اگر چنین بودی، چون کسی به زید یا عمرو عالم شدی، بایستی که زید یا عمرو در نفس او حاصل آمدی و نه چنین است. لکن عبارت ایشان از آن که ماهیت معلوم در نفس عالم حاصل آید، آن است که مثال آن و صورت آن در عقل داننده پدید آید، چنان که آدمی در آینه نگرد، صورت روی او در آینه پدید آید نه حقیقت وجود او (همان: ۷۱).

او در ادامه می‌گوید: کمال عقل به آن است که مدرک مثال ماهیت اشیا شود لا کما هی، نه مُدرک حقیقت اشیا کما هی. پیداست که وقتی عقل بخوهد حقیقت چیزی را کما هی درک کند، اگر آن چیز از محسوسات باشد - که مادون عقل است - عقل برای ادراک حقیقی آن محسوس، به آلتی حسی محتاج می‌گردد؛ مثلاً اگر عقل بخوهد که حقیقت ترنج را درک کند، به خودی خود جز مدرک صفات معقول آن نخواهد شد و اینکه ترنج مثلاً طبع گرم و خشک دارد یا سرد و ترد و غیره. اما اگر عقل بخوهد که صفات محسوس ترنج (چون رنگ و بوی، طعم، نرمی، درشتی، خردی و بزرگی و...) را نیز درک کند، لاجرم در ادراک محتاج آلات حسی خواهد بود. (همان، ۷۲)

نجم‌الدین در فصل نخست رساله به تبعیت از فرهنگ و جهان بینی فلسفی رایج در زمانه خود، اصناف موجودات را با کثرت تنوع آنها به دو قسم روحانی و جسمانی تقسیم می‌کند و به بیان ویژگی‌ها و لوازم هر قسم می‌پردازد و پایان فصل به این نکته ظریف عرفانی می‌انجامد که همه موجودات روحانی و جسمانی، ملکوتی در خور خود دارند. در فصل دوم این رساله، از حاصل ازدواج علو روحانی و علو جسمانی که آسمان‌ها و ملائکه‌اند و نیز ازدواج سفلی روحانی و سفلی جسمانی (موالید اربعه: مرکبات عناصر، نبات، حیوان و انسان) سخن به میان می‌آید و اینکه نفوس سماوی و نفوس کواکب و نیز روح چگونگی پدید آمدن می‌گوید: «نفس نامیه چون به مرتبه حیوانی رسید، آن را «روح» خوانند؛ زیرا که مدرک و حساس باشد به آلت قوی و ادراک از خاصیت عقل است. اما در حیوان چون ادراک به واسطه آلت بود و ناقص بود، او را عاقل نخوانند، اما به مناسبت ادراک، اسم روح بر وی افتاد؛ زیرا عقل به حقیقت صفت روح و نور او آمد. (نجم رازی: ۱۳۴۵، ۴۳).

پس از آن داستان وجود انسان آغاز می‌شود و در پایان فصل نیز جایگاه عقل و قدر منزلتش را چنین بیان می‌کند:

اما آنکه مشترک موجودات است خاصیت جمادی و نباتی و حیوانی و شیطانی و ملکی بود و این جمله در انسان به کمال حاصل است و کمالیت در این مراتب عقل راست و عقل میان ملک و انسان مشترک است و بس اما ملک در قبول فیض عقل قابل ترقی نیست. اگرچه ملائکه‌ای هر یک را در قبول فیض عقل مقامی و مرتبه‌ای دیگر است که یکی به مقام دیگری نتواند رسید که: «و ما منا الا له مقام معلوم». اما انسان در قبول فیض عقل، قابل ترقی است تا به تربیت عقل هر یک از قوت به فعل آید و عقل هر یک شاید که به عقل دیگری برسد و از وی درگذرد پس کمالیت مراتب عقلی هم انسان را تواند بود که آلات پرورش آن از حواس ظاهر و قوای باطن و دیگر مدرکات دلی و سرتی و روحانی به کمال دارد.

اما [آن] نوع دوم در قابلیت کمالیت که خاص انسان راست قابلیت فیض بی واسطه است که آن را نورالله می‌خوانیم و اگرچه انسان مطلقاً مستعد قبول این فیض است؛ اما سعادت یافت این فیض به هر انسان داده نمی‌شود برخلاف فیض نور عقل که مطلقاً به هر انسانی اثری از آن فیض داده شده که با آن مستحق خطاب [حق می] شوند و در تربیت آن عقل به خود مستقل اند [و] در پرورش آن محتاج پیغمبری نیستند تا آن عقل به کمال رسانند آن‌چنان که فلاسفه [و حکما] به استعداد خود و تعلیم استادی جنس خویش، عقل را به نوعی کمال رسانیدند که مدرک دقایق علوم طبی و نجومی و منطقی و ریاضی و غیر آن شدند و در علم الهی وارد شدند. آنچه را که حد عقل نبود که آن نوع را ادراک کند، به خودی خود در آن شروع کردند که لاجرم به شبهات و کفریات دچار شدند و در علم الهی خوض کردن و وارد شدن، جز به واسطه فیض بی واسطه، برای کسی میسر نخواهد شد و سعادت یافت آن فیض، با مشیت و ارادت و طلب انسانی میسر نیست؛ زیرا آن موهبتی است از مواهب حق [جل و علا] و به مشیت و ارادت و عنایت و فضل او تعلق دارد (همان: ۴۷-۴۶).

بحث در باب حدود و ثغور اختیارات عقل، در فصل سوم رساله نیز ادامه می‌یابد و نجم رازی، این عارف فلسفه ستیز با بهره‌گیری از این آیه شریفه «وکنتم ازواجاً ثلاثاً فأصحاب المیمنة ما أصحاب المیمنة وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة والسابقون السابقون اولئک المقربون» خلاق را به سه طایفه تقسیم می‌کند:

طایفه‌ای که صفات حیوانی‌شان بر صفات ملکی روحانی غالب است و نور عقل ایشان مغلوب هوی و شهوت است. طایفه‌ای که صفات ملکی روحانی آنان بر صفات حیوانی جسمانی غالب است و هوی و شهوت ایشان، مغلوب نور عقل است. این طایفه بر دو صنف هستند:

۲- ۱. گروهی که عقل و اخلاق را هم به نظر عقل پرورش می‌دهند. اینان هر چند به جهد تمام بکوشند و تلاش کنند، عقل را به کمال خود نمی‌توانند برسانند و از خلل شبهات و خیالات فاسد، مصون نمی‌مانند. نجم‌الدین درباره‌ی این گروه که عقلای صرفند و پیرو عقل محض، داد سخن می‌دهد و سرانجام کار ایشان را همان سرگردانی در تیه ضلالت می‌داند. وی با این سخنان قضاوت خود را درباره‌ی ایشان پایان می‌دهد: «حدّ عقل در این معنی آن است که اثبات وجود باری - جلّ جلاله - کند و اثبات صفات کمال و سلب صفات نقصان از ذات، او بدان مقدار معرفت نجات حاصل نیاید و اگر عقل را بی‌نور شرع در معرفت، تکلیف کنند، در آفت شبهات افتد، چنان که فلاسفه افتادند و انواع ضلالت ایشان را حاصل آمد به اختلافات بسیار که با یکدیگر کردند و جمله دعوی برهان عقلی کردند اگر عقل را در آن میدان مجال جولان بودی، اختلاف حاصل نیامدی، چنان که در معقولاتی که عقل را مجال است، هیچ اختلافی نیست که: طریق العقل واحد» (همان: ۵۲).

۲- ۲. صنفی که عقل را به نظر شرع و متابعت انبیاء (علیهم السلام) و نور ایمان، پرورش داده‌اند تا نور شرع و نور متابعت و نورایمان، نور باصره بصر عقل ایشان شده است و بدان نور هر کسی به حسب استعداد خویش و قابلیت حصول آن نور، مُدرک حقایق غیب و امور اخروی شده‌اند. تا بدین جا مصادیق اصحاب المشأمة (طایفه نخست) و اصحاب المیمنه (دو صنف طایفه دوم) معلوم می‌شود و هر دو طایفه در واقع مظهر صفات قهر و لطف حق‌اند اما به واسطه، تا مستوجب بهشت و دوزخ گشته‌اند که بهشت، صورت رحمت حق است که از صفات لطف است و دوزخ صورت عذاب حق است که از صفات قهر است ... (همان: ۵۴).

طایفه ای که به کمند جذبات الوهیت، روی از مطالب بشریت و مقاصد نفسانی برگردانده‌اند و قابل فیض بی واسطه گشته‌اند. این طایفه نیز خود بر دو گروه‌اند:

۳- ۱. آن‌ها که در عالم ارواح، در صف اول بوده‌اند و بی واسطه، قابل فیض الوهیت گشته‌اند. ایشان پیامبرانند که در قبول نور هدایت، مستقل‌اند.

۳- ۲. آن‌ها که به واسطه ارواح انبیاء قابل فیض حق شده‌اند. اینان (ارواح اولیاء) به کمند جذبه از مزخرفات دنیای روی برگردانیده و به واسطه نور «ثم رش علیهم من نوره» از پس چندین هزار حجاب عزّت، جمال و وحدت را مشاهده کرده‌اند.

طایفه سوم (با دو صنفش) از نظر نجم رازی، مصادیق بارز «السابقون السابقون اولنک المقربون» هستند. در وصف همین طایفه سوم (بویژه صنفش: اولیا)، مبادی عشق، آهسته آهسته پیدا می‌شود و مؤلف با نثری فنی و آمیخته شده با آیات و روایات بسیار، به آغاز شرح عشق و عاشقی می‌پردازد.

وی پس از بیان این بیت:

قد قامت القيامة، کجا عشق داد بار
بل عشق صعبت ز قیامت هزار بار

می‌گوید: «عقل را این جا (میدان عشق)، مجال جولان نیست؛ زیرا که سرانجام عالم فناست و راه بر نیستی محض است و سیر عقل در عالم بقا است و صفت آب دارد. هرکجا که برسد آبادانی و نزهتی پیدا می‌کند و همچون آب روی در نشیب دارد و آبادانی دو عالم می‌کند. اما عشق، صفت آتش دارد و سیر او در عالم نیستی است، هر کجا که برسد و به هر چه رسد، فنابخشی «لا تبقي ولا تذر» پیدا کند ... اینجا عقل و عشق، ضدان لا یجتمعان هستند؛ هر کجا شعله آتش عشق، پرتو بیاندازد، عقل فسرده طبع، خانه پردازد و از آن‌جا دور شود» (همان ۶۱-۶۲).

ضدیت عقل و عشق این جا محقق می شود که نجم الدین صراحتاً بیان می کند عقل قهرمان آبادانی دو عالم جسمانی و روحانی بوده اما عشق بر خلاف آن، آتشی خرمن سوز و وجود برانداز این دو عالم است:

شمع رخ او زبانه ای زد هم عقل بسوخت هم عبارت
بر بیع و شرای عقل میخند سودش بنگر ازین تجارت

پس در حقیقت این عشق است که عاشق را به قدم نیستی به معشوق رساند و عقل عاقل را بمعقول بیش نرساند.

عقل شخصی است خواجگی آموز عشق دردی است پادشاهی سوز
(همان، ۶۳)

او می گوید: «اما بدان که هر جا که نور عشق که شرر نار نور الهی است، بیش تر بود، نور عقل که قابل مشعل آن شرر است، بیشتر که: نور علی نور. ولکن نه هر کجا نور عقل بیش تر یابی، لازم آید که نور عشق باشد که بیش تر خلق آنند که نور عقل ایشان بی نور عشق است ... پس نور عقل در جبلت هر شخص مرکوز آمد و نور عشق جز منظوران نظر عنایت را نبود...» (همان: ۷۸).
سوالی که در رساله ی او مطرح می شود این است که آیا می توان گفت: عقل شامل همه ی وجود است؟ و آیا عقل، عاقل و معقول هر سه یکی هستند؟

نجم الدین در فصل چهارم این رساله چنین پاسخ می دهد که این ادعا، کفر محض است و این مسأله، نتیجه ی این مطلب است که فلاسفه گویند: باری تعالی موجودی است مجرد، یعنی جسم نیست (و حال در جسم و محل جسم نیز نیست) و وجود مجرد هم عقل باشد و هم عاقل و هم معقول و این سخن در حق باری تعالی حجتی فاسد و سخنی باطل است. او در باب بطلان آن ادعا می نویسد: «حجت و شبهت فلاسفه در این معنا آن است که: العلم بالشیء حصول ماهیه ذلك الشیء المعلوم». پس چون علم، حصول ماهیت معلوم باشد در عالم، علم و عالم و معلوم هر سه یکی باشد. این شبهت را باطل کرده ایم بدان دلیل که اگر علم، حصول ماهیت معلوم بودی در عالم بایستی که از علم به زید یا به حرارت یا به برودت نفس زید، حرارت یا برودت در نفس عالم، حاصل آمدی و نه چنین است و جوابی دیگر از این اشکال گفته اند و آن است که «مفهوم کون الشیء عالماً معانداً لمفهوم کونه معلوماً و لذلك یصح ان یعلم احدهما مع الذهول عن الآخر. فاذا اخذنا الذات من حیث انها عالمه، کانت مغایرة لها من حیث أنها معلومه و اذا حصل التغایر، امکن تحقق النسبة المسماه بالحصول [بالحضور؟] و هذا ایضاً فاسد و ذلك لأن المسماة بالعلم التي هي الحصول، لما توقف تحققها علی تحقق التغایر و تحقق التغایر یتوقف علی تحقق کون الشیء عالماً و معلوماً، لزم الدور.» پس پیدا آمد که آنچه گفته اند: «الشیء المجرّد یحصل ماهیته عند ماهیته سخنی مموه و نامعلوم است و چون ادراک عقلی را وجود ماهیت کما هی در نفس عاقل حاصل نمی باشد، عقل محیط اشیاء کما هی نباشد.» (همان: ۷۴)

۵- نتیجه گیری

وجوه اشتراک:

ابن سینا و نجم الدین هیچ یک منکر دو عنصر عقل و عشق نبوده بلکه هر دو عقل را قوای انسانی می دانند که علاوه بر درک کلیات به تجرید معانی کلیه می پردازد. از دیدگاه هر دو، عشق محبتی است که از حد گذشته و در نهاد تمام موجودات است که شدت و ضعف آن در موجودات بسته به میزان ادراک و علم آن هاست. هر دو آن ها به بیان تضاد عقل و عشق پرداخته و بر این باورند که عقل و عشق نقطه ی مقابل یکدیگرند و جایی که عشق باشد، عقل رخت بر می بندد. ابن سینا معتقد است اگرچه عشق، حقیقتی ساری در تمام

موجودات است اما بیشتر شبیه به بیماری است و شخص را ضعیف و بیمار می‌کند. نجم‌الدین نیز باور دارد عشق چون آتشی خرمین سوز است که عاشق را به نیستی می‌کشاند.

وجوه افتراق:

ابن سینا ادراک و علم (عقل) را مقدم بر عشق می‌داند که اولین مرحله برای سیر و سلوک است؛ زیرا تا انسان شناختی نسبت به معشوق خود پیدا نکند، سفر او آغاز نمی‌گردد و بدون ادراک، شوق و عشقی ایجاد نمی‌شود. اما از آنجایی که نجم‌الدین فلسفه ستیز است برخلاف ابن سینا ساحت عشق را فراتر از تنگنای عقل معرفی می‌کند و سعی دارد جانب عشق را پاس بدارد.

بنابراین می‌توان گفت از آنجا که بین قابل و مقبول نوعی اتحاد و یگانگی وجود دارد پس می‌توان گفت عشق و عقل نیز با یکدیگر اتحاد و یگانگی دارند. این اتحاد مسئله‌ای است که از دیرباز مطرح بوده و بسیاری از اهل اندیشه درباره‌ی آن سخن گفته‌اند و در گفتار ابن سینا و نجم رازی نیز مشهود است.

ابن سینا به عنوان فیلسوف، به عقل اهمیت بسیاری می‌دهد و برای آن وجه روحانی قائل می‌شود. نجم رازی نیز با تعریفی که از عقل بیان می‌کند، آن را پذیرنده‌ی شرر نار نور الهی دانسته و اتحاد میان آن‌ها را در مراحل تکوینی گوشزد می‌کند. اما هر دو برای عقل و عشق در حوزه‌ی شناخت، حد و حدودی قائلند که نشانه‌ی تعیین موضع این دو در نهایت امر است.

منابع

- ۱_ ابن سینا، (۱۳۶۸)؛ *اشارات و تنبیهات*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، سروش: تهران.
- ۲_ _____ (۱۳۵۸)؛ *رسائل*، تهران: انتشارات بیدار.
- ۳_ _____ (۱۳۷۵)؛ *النفس من کتاب الشفاء*، قم: مکتب اعلام اسلامی.
- ۴_ _____ (۱۴۰۰ق)؛ *رسائل ابن سینا: رساله العشق*، قم: انتشارات بیدار.
- ۵_ _____، *الشفاء، البرهان بخش حادی عشر، الخوسه الجاهلیه للدراسات الاسلامیه*.
- ۶_ امامی جمعه، مهدی (۱۳۸۵)؛ *فلسفه هنر در عشق شناسی ملا صدرا*، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.
- ۷_ الهی قمشه‌ای، حسین محی الدین مهدی (۱۳۶۳)؛ *حکمت الهی: عام و خاص*، چاپ ششم، تهران: انتشارات اسلامی.
- ۸_ ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۰۸ق)؛ *لسان العرب*، ۱۸ جلد، ج ۱۰، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۹_ تهانوی، محمد اعلی بن علی (۱۹۶۷ق)؛ *کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، ۲ جلد، ج ۲، چاپ دوم، تهران: انتشارات خیام.
- ۱۰_ خلیلی، محمدحسین (۱۳۸۸)؛ *مبانی فلسفی عشق از منظر ابن سینا و ملا صدرا*، چاپ سوم، قم: بوستان کتاب.
- ۱۱_ _____ (۱۳۸۲)؛ *مبانی فلسفی عشق از منظر ابن سینا و ملا صدرا*، مؤسسه بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیقات اسلامی حوزه علمیه قم)، قم.
- ۱۲_ رازی، نجم الدین (۱۳۴۵)؛ *رساله عشق و عقل*، چاپ اول، به اهتمام و تصحیح: تقی تفضلی، تهران: شرکت انتشارات تهران.
- ۱۳_ _____ (۱۳۸۳)؛ *مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد*، چاپ دهم. مقدمه و تصحیح: دکتر محمدامین ریاحی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۴_ _____ (۱۹۹۳)؛ *منارات السائرين و مقالات الطائرين*، تحقیق سید عبدالفتاح، قاهره: دار سعاد الصباح.
- ۱۵_ زبیدی، محمدبن محمد مرتضی (۱۳۰۶)؛ *تاج العروس من جواهر القاموس*، ۱۰ جلد، ج ۸، چاپ اول، مصر: دار مکتبه الحیاط الطبعة الاولى.
- ۱۶_ سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۳)؛ *فرهنگ معارف اسلامی*، ۲ جلد، ج دوم، چاپ سوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۷_ طوسی، خواجه نصیرالدین، *شرح الاشارات والتنبیهات*، ج ۱۰.
- ۱۸_ منصور لاریجانی، اسماعیل (۱۳۸۶)؛ *تفسیر اولیا*، ج اول، قم: خادم الرضا.
- ۱۹_ مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)؛ *بحار الانوار*، ج چهارم، لبنان: مؤسسه الوفاء.