بخارا

شماره ۱۲۰ . مهر و آبان ۱۳۹۶ . بیست هزار تومان

عبدالحسین آذرنگ • محمود آموزگار • محمود امیدسالار • محمدرضا باطنی • نصرالله پورجوادی • محمد ترکمان • فریدون توللی • ابراهیم تیموری • مسعود جعفری جزی • رسول جعفریان • اسماعیل جمشیدی • مسعود حسینی‌پور • نوشیار حمیدی • بهاءالدین خرمشاهی • ابوالفضل خطیبی • محمد خلیلی • عبدالحسین زرین‌کوب • داریوش شایگان • محمدرضا شفیعی کدکنی • احسان طبری • مسعود عرفانیان میلاد عظیمی • سیروس علی‌نژاد • محمود فتوحی • مهدی فیروزیان • جواد ماه‌زاده • محمود متقالچی • سیدمصطفی محقق داماد • فریدون مشیری • مظاهر مصفا • محمدعلی موحد • احمد مهدوی دامغانی و گزارش‌های فرهنگی، هنری و ادبی

چهار شعر منتشرنشده از ه.ا. سایه و یادنامه مهدی حمیدی شیرازی

بسم الله الرحمن الرحیم

در این شماره می‌خوانید:

چهار شعر منتشرنشده از ه . ا. سایه

با حافظ	۸
منطق‌الطیر	۹
ارغوانم	۱۰
واگویه	۱۱

نقد ادبی

ابن سینا و ماهیّتِ عشق/ محمدرضا شفیعی کدکنی	۱۳

فلسفهٔ هنر

جمال حق و نبوغ انسان/ داریوش شایگان	۳۰

نقد و نظر

«صد شتر زین علم.../ محمدعلی موحد	۴۹

زبان‌شناسی

ادراک گفتار/ محمدرضا باطنی ۵۳

حافظ‌پژوهی

کرشمهٔ حافظ/ نصرالله پورجوادی ۶۴

شاهنامه‌پژوهی

نشانه‌های آرزومندی و تعلّق در داستان رستم و سهراب در «شاهنامه»/ **محمود امیدسالار**/ داود خزایی و محمدصادق گرانبها ۸۲

ادبیات فارسی

تغییر جایگاه شاعران در تاریخ ادبیات (بخش دوم)/ مسعود جعفری جزی ۱۰۶

نقد شعر معاصر

بانگ نی و رنگ خون (نقد مثنوی «بانگ نی» ه ا. سایه)/ احسان طبری ۱۲۶

تاریخ ادبیات‌شناسی در ایران

صد سال ادبیات‌شناسی در ایران/ محمود فتوحی رودمعجنی ۱۳۷

نشر و تمدن

نشر و تمدن (۶) ـ از رویدادها و منابع تأثیرگذار/ عبدالحسین آذرنگ ۱۶۱

یادنامهٔ مهدی حمیدی شیرازی

سالشمار زندگی مهدی حمیدی شیرازی ۱۷۵
جمال‌شناسیِ شعرِ حمیدی/ محمدرضا شفیعی کدکنی ۱۸۵
یادی از یک معلم ادب‌آموز/ سیدمصطفی محقق داماد ۱۹۲

حمیدی، نادرهٔ کم‌نظیر/ عبدالحسین زرین‌کوب ۲۰۰
استاد گرانمایه، آقای دکتر مهدی حمیدی در شیراز/ فریدون توللی ۲۰۳
بار دیگر/ مظاهر مصفا ۲۰۶
یادی از دکتر حمیدی شیرازی/ فریدون مشیری ۲۱۴
داستان جدال قلمی حمیدی شیرازی و مجتبی مینوی/ محمد خلیلی ۲۲۰
پردهٔ سینمای بهار/ مهدی فیروزیان ۲۲۴
من خدای شاعرانم (گفتگو با مهدی حمیدی شیرازی)/ اسماعیل جمشیدی ۲۳۸
شعر از دیدگاه مهدی حمیدی شیرازی ۲۴۸
چند کلمه بر یک سنگ/ مهدی حمیدی شیرازی ۲۵۵
روز آخر سال/ مهدی حمیدی شیرازی ۲۵۶
گیسوان سپید/ مهدی حمیدی شیرازی ۲۵۹
گنج/ مهدی حمیدی شیرازی ۲۶۱
مرگ قو/ مهدی حمیدی شیرازی ۲۶۴
گزارش شب مهدی حمیدی شیرازی/ پریسا احدیان ۲۶۷
معلمی به تمام معنا نمونه/ سیدمصطفی محقق داماد ۲۷۰
من خدای شاعرانم؛ جایگاه حمیدی در ادبیات امروز/ مهدی فیروزیان ۲۷۶
به تمام معنی عاشق شعر و ادب بود/ نوشیار حمیدی ۲۸۱

قلم‌رنجه

قلم‌رنجه (۳۹) - تاریخ جامع ایران/ بهاءالدین خرمشاهی ۲۸۹

آویزه‌ها

آویزه‌ها (۴۰)/ میلاد عظیمی ۲۳۵
سخنان کاوه بیات راجع به زبان و هویت ملی در دانشگاه تهران (۲۳۵)/ بیست سالگی مجله بارفروش (۳۰۴)/ گفتگویی دربارهٔ خیام... (۳۰۵)/ یادداشتی فراموش‌شده از دکتر محمدامین ریاحی (۳۱۴)

در حواشی کتاب در ایران

در حواشی کتاب در ایران (۱۰) - با یاد و خاطرهٔ محمد زهرایی/ محمود آموزگار ۳۲۰

یادداشت‌های ادبی و تاریخی

یادداشت‌های ادبی و تاریخی (۳)/ ابوالفضل خطیبی ۳۲۶
آیا فردوسی برای امرار معاش و شهرت‌طلبی شاهنامه سرود؟ (۳۲۶)/ مراحل گوشت‌خواری ضحّاک (۳۲۸)/ بهترین پژوهش دربارهٔ زندگانی رازآمیز فردوسی (۳۳۰)/ حماسه و نافرمانی (۳۳۳)/ عشق آن لولی سرمست خریدار من است (۳۳۵)/ بر لبِ دولیم تک‌تک می‌کنیم! (۳۳۷)

یادداشت‌ها

یادداشت‌ها (٦)/ محمد ترکمان ۳۴۲
به بهانه تماشای نمایشنامه «روال عادی» (۳٤۲)/ فیلمی که باید دید (۳٤۳)/ روایتی از پاره‌ای از رخدادهای دوره ناصری تا برآمدن پهلوی اول (۳٤٤)/ حیف و میل موقوفات (۳٤٥)/ قسمتی از تلگراف حضوری تأمل‌برانگیز تقی‌زاده از تبریز به قزوین در ۱۱۱ سال پیش (۳٤٦)/ تنها روایت مستند از مواجهه آخوند ملا قربانعلی زنجانی و پیرم خان توسط فرد حاضر در آن دیدار (۳٥۱)/ چند عکس از خانه سیدعبدالله و سید محمد بهبهانی در سرپولک تهران (۳٥٤)/ ۲۸ امرداد ۱۳۳۲ در شهرستانها (۳٥٦)/ مصطفی مقدم (۳٦٥)/ نامه قوامی شیرازی به اردشیر زاهدی (۳٦٥)/ فحاشی و ناسزا و تهمت و افتراء مرحله‌ای از اقدامهای زنجیره‌ای برای منفعل ساختن خدمتگزاران به جامعه (۳۷۱)/ دولت تدبیرمند و... (۳۷۳)/ درود بر تو (۳۷۳)/ امید است... (۳۷٦)/ به مناسبت هفتادسالگی پاره پاره شدن شبه‌قاره هند (۳۷٦)

دیدار و گفتگو با رسول جعفریان

ما باید روشمان را تغییر دهیم/ پریسا احدیان ۳۸۰

خاطرات

سابقهٔ سردفتری این فقیر/ احمد مهدوی دامغانی ۴۰۷

تاریخ قاجار

اوضاع سیاسی و اجتماعی خراسان در سال ۱۸۸۷/ ابراهیم تیموری ۴۲۶

بوی جوی مولیان

ورارود و یاران مهربان (۱۱)/ مسعود حسینی‌پور ۴۳۲
بخارا در ماه پروردگار (٤٣٢)/ مجموعه پای کلان در بخارا (٤٣٦)/ اوقات نماز (٤٤٤)/ مطبوع نامطبوع (٤٤٦)/ اتحادیه هنرمندان سمرقند (٤٤٩)

تاجیکستان

کتاب‌ها و نشریاتی از تاجیکستان (۲۳)/ مسعود عرفانیان ۴۵۳

بررسی داستان امروز

بررسی داستان امروز (۱): جواد ماه‌زاده ۴۶۶

گزارش

مختصری از سفر به کانادا و شب بخارا در دانشگاه یورک/ علی دهباشی ۴۹۶
مختصری از سفر به رشت، دیدار و گفتگو در خانهٔ فرهنگ گیلان و کتابفروشی فرازمند/ علی دهباشی ۵۱۲

معرفی کتاب

طفل صدساله‌ای به نام شعر نو/ سیروس علی‌نژاد ۵۲۶
شاهنامه کارکیا/ محمود متقالچی ۵۵۱
فصلنامهٔ صنوبر، حرفی تازه در محیط زیست/ مریم اسدی ۵۵۴

ارغوانم

ه. ا. سایه

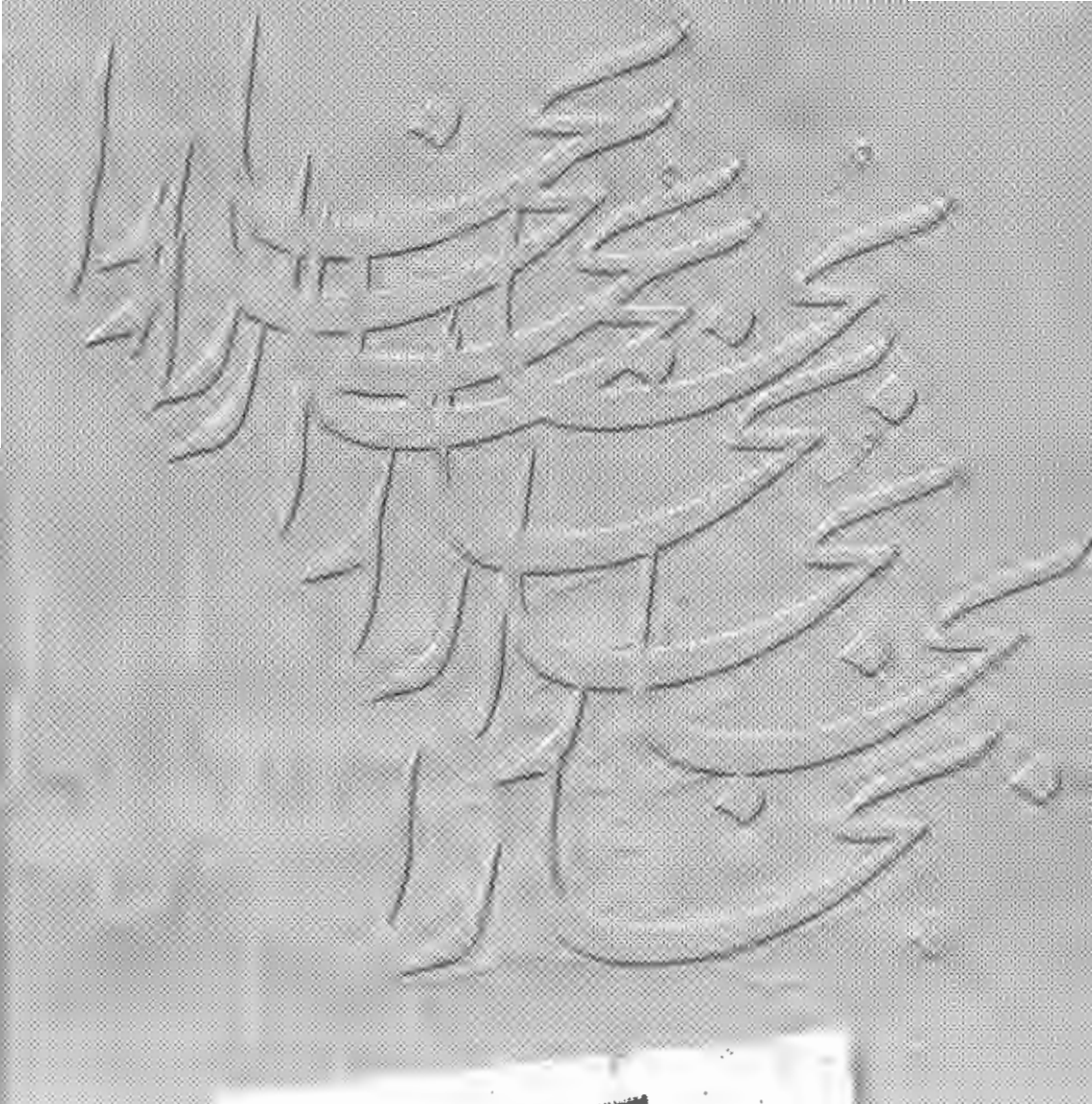
آفتابا چه خبر؟
این‌همه راه آمده‌ای
که به این خاکِ غریبی برسی؟

ارغوانم را دیدی سرِ راه؟
مثلِ من پیر شده‌ست؟
چه به او گفتی؟ او با تو چه گفت؟
نه، چرا می‌پرسم
ارغوان خاموش است
دیرگاهی‌ست که او خاموش است
آشنایانِ زبانش رفته‌ند
ارغوان ویران است
هردومان ویرانیم.

کلن، خرداد ۱۳۹۶

جامی‌ست آفرین‌زدهٔ عقل
جان‌مایهٔ امید هنرمند
ای روزگار کوزه‌گر پیر
آن بوسه بر جبین زدنش چیست
آنگاه بر زمین زدنش چیست!

تهران، شهریور ۱۳۴۰



نقد ادبی

● ابن سینا و ماهیّت عشق/ محمدرضا شفیعی کدکنی

ابن سینا و ماهیّتِ عشق*

محمدرضا شفیعی کدکنی

با یاد روان‌شاد حمید عنایت

برروی هم، مجموعه آثاری را که در تمدن اسلامی در باب عشق نوشته‌اند، می‌توان در چهار گروه تقسیم‌بندی کرد:

۱) فلاسفه و متکلمان ۲) ادبا ۳) عرفا و صوفیه ٤) شعرا

اینک از هر گروه به نقد و تحلیل چند کتاب مهم می‌پردازیم. اهمیّت این کتاب‌ها در این است که نشان می‌دهد، مفهوم عشق در میان مسلمانان، در ادوار مختلف یکسان نبوده است: از آلوده‌ترین مفاهیم خاکی آن گرفته تا پاک‌ترین و متعالی‌ترین صورت‌های الاهی و فلسفی، همگی، در ادبیات و شعر ملل اسلامی نقش داشته است. بدون توجه به این کتاب‌ها، که در حقیقت گزارش نظریّه‌های گوناگون عشق، در ادبیات اسلامی است، فهم بسیاری از شعرهای فارسی و عربی و نیز تفسیر بسیاری از رموز شعر غنائی امکان‌پذیر نیست.

فلاسفه

شاید در غالب کتاب‌های فلسفی، بتوان بحث پراکنده‌ای در باب عشق یافت، امّا از میان فلاسفهٔ اسلامی تنها چند تنی هستند که مستقلاً به بحث در باب ماهیت عشق

---

* بخشی است از مقدمه ترجمهٔ رساله در ماهیّت عشق، اثر ابن سینا، که حدود چهل سال پیش ازاین آن را ترجمه کرده‌ام و بزودی منتشرمی‌شود.

پرداخته‌اند و تا آنجا که نگارنده، اکنون بخاطر دارم، عبارتند از:

محمد بن زکریای رازی (۲۵۱-۳۱۳)، جماعت اخوان الصفا (قرن چهارم)، ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸)، و چند تن از متکلمین شیعی و معتزلی که آراء آن‌ها را مسعودی در مروج الذهب نقل کرده است.

البته از فلاسفهٔ متأخر صدرالدین شیرازی (۹۸۰-۱۰۵۰)، در کتاب معروف اسفار خلاصه‌ای از مجموع آراء پیشینیان را آورده که در آینده بحثی در باب آن خواهیم آورد.

الف: محمد بن زکریای رازی

در میان آثار رازی دو اثر او که یکی به صورت کامل و دیگری به صورت ناقص باقی مانده، در ارتباط با مسأله عشق می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد. فصل پنجم از کتاب «الطب الروحانی» او ویژهٔ عشق و شناخت ماهیّت آن است چون در این کتاب مؤلف بخشی از مباحث را بر پایهٔ نظریهٔ خویش در باب لذّت استوار کرده است، کتاب دیگر او یعنی «کتاب اللذّه» نیز می‌تواند مرجعی در این باب بشمار آید. جای تأسف است که «کتاب اللذّه» امروز به صورت کامل موجود نیست و تنها بخش‌هایی از آن باقی است آن‌هم به برکت نقض‌ها و ردّیه‌هایی که مخالفان رازی بر آن نوشته‌اند؛ و مستشرق معروف پاول کراوس[۱]، از ترکیب همان منقولات توانسته است بخش‌هایی از آن کتاب را به اصطلاح امروز بازسازی کند.

رازی بر خلاف اکثریت کسانی که با عشق برخوردی موافق داشته‌اند، می‌کوشد که با بینش یک عالِم به قول خودش علوم اضطراری (=تقریباً به مفهوم امروزی علوم تجربی) آن را مورد نقد و نظر قرار دهد و از چشم‌انداز یک پزشک و یک روانشناس به عنوان یک «بلیّه»[۲] آن را بررسی کند.

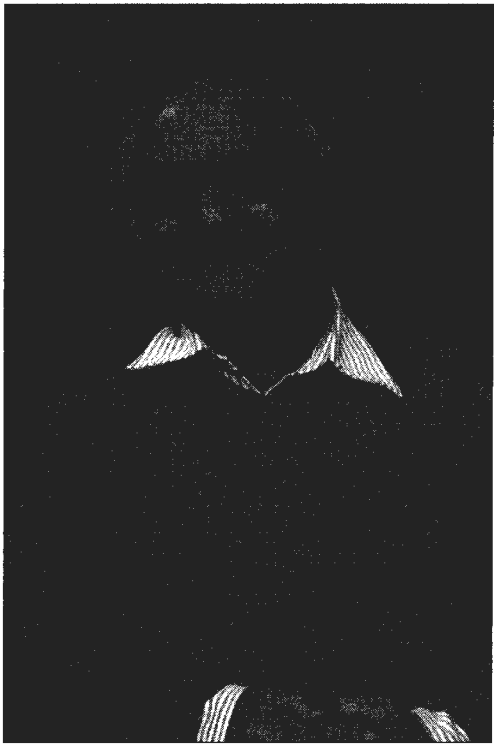
در همان آغاز فصل پنجم می‌گوید: آن‌ها که همّتی بلند دارند و نفوس متعالی ازین «بلیّه» خویش را برکنار می‌دارند.

چرا که برای چنین اشخاصی، هیچ چیز دشوارتر از خاکساری و تذلّل نیست و اینان هرگاه که در آنچه عشق برای عاشقان پدید می‌آورد، می‌اندیشند، حتی اگر گرفتار آن‌هم باشند، می‌کوشند که خود را از آن نجات دهند، ولی «رجالِ خَنِث(زن صفت)» و بیکارگان و آسودگان و جویندگان شهوت - که چیز دیگری برای آن‌ها اهمیّت ندارد - ازین «بلیّه» رهائی ندارند بویژه اگر به خواندن داستان‌های عاشقان و غزل‌های

---

۱) P.Kraus (1904-1944) مستشرق اُطریشی

۲) بلاست عشق و منم کز بلا نپرهیزم



• دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی (عکس از: ژاله ستار)

عاشقانه و آهنگ‌های حزین (مؤثّر) بپردازند.

رازی چنانکه شیوهٔ فلسفی اوست، می‌کوشد که مسأله را از بنیاد مورد بررسی قرار دهد. به همین دلیل حل مسأله را به تحقیقی در باب مفهوم «لذت» واگذار می‌کند و به بحث در ماهیّتِ لذت می‌پردازد. تعریف فلسفی لذّت از لحاظ او عبارت است از «رجوع به طبیعت» و این البته نظریه‌ای است که به نام او در تاریخ فلسفهٔ اسلامی رواج یافته است. اگرچه ریشه‌های یونانی آن را می‌توان بازشناخت، بهرحال به نام او سکّه خورده است و تمام فلاسفه و متکلمانی که به نقد این نظریه پرداخته‌اند خود را در مقابل او دیده و این نظریه را به نام او مورد نقض و ابرام قرار داده‌اند. در توضیح اینکه لذّت عبارت است از «رجوع به طبیعت» رازی می‌گوید: اگر مردی از موضعی در سایه، برخیزد و به صحرائی گرم و آفتابی رود، چندانک، گرمای آفتاب او را دریابد، و آنگاه به مکان خویش در سایه بازگردد، لذّتِ بازیافتن سایه را، مادام که بدن او به حالت نخستین بازنگردیده، احساس می‌کند و چون بدنش به حالت اولیه بازگردید، احساس لذّت را نیز از دست می‌دهد. درجهٔ التذاذ او از این سایه به میزان شدّتِ تأثیری است که گرما بر پیکر او داشته است و نیز به میزان سرعتی است که این سایه

در سردی بخشیدن به او داشته است، بدین سبب است که فلاسفهٔ طبیعی لذت را به عنوان «رجوع به طبیعت» تعریف کرده‌اند. رازی می‌گوید: اکثر کسانی که مایل به لذّت هستند، آن‌هایی هستند که حقیقت آن را درک نکرده‌اند و جز آن «حالت دوم» (= حالت رجوع به طبیعت) را درنیافته‌اند و به همین دلیل آن را دوست می‌دارند و می‌کوشند که هرگز از آن برکنار نباشند. نمی‌دانند که این کار امکان‌پذیر نیست چرا که این حالت، حالتی است که جز از طریق از دست دادن حالت اولیّه، امکان‌پذیر نیست. رازی آنگاه، توضیح می‌دهد که: لذتی که عشّاق، به هنگام تصور نیل مراد خویش دارند، لذّتی جداً عظیم است چرا که آنان آن حالتِ نخستین را - که همچون طریقی و راهی برای رسیدن به مطلوب آنان است - از یاد می‌برند و اگر دشواری این راه را مورد نظر قرار دهند، شیرینی‌های آن برایشان تلخ خواهد شد.

تلقی رازی از عشق همان مفهوم sex است و لاغیر. وی معتقد است که چون انسان، در مسألهٔ لذّتِ جنسی، از حدِّ حیوان تجاوز می‌کند، همواره از این طریق متأذی خواهد بود برخلاف حیوان. به همین دلیل می‌گوید: عاشقان با همه پیرویی که از عشق می‌کنند و پرستشی که نسبت به لذت دارند، در همان حال که تصور می‌کنند در شادی به سر می‌برند، در اندوهند و در همان حال که احساس می‌کنند در لذت‌اند، در رنج‌اند. و بسیاری از ایشان از همین رهگذر گرفتار بیدار خوابی و اندوه و کم خوراکی می‌شوند و گرفتار جنون و وسواس و دق و پژمردگی.

رازی می‌گوید: چون سرانجام هر عشقی، مفارقت است چرا که از مرگ گریزی نیست، پس پیش از اینکه عشق ریشه بدواند همان بهتر که نفس را از آن منع کنیم چرا که این راه آسان‌تر است. و می‌گوید: هرگاه عشق با الفت و خوگری همراه شود خروج از آن دشوار خواهد بود و به همین دلیل است که گفته‌اند: «بلیّهٔ عشق بدون بلیّهٔ خوگری امکان‌پذیر نیست، و حتی اگر کسی بگوید خوگری از عاشقی بدتر است خطا نکرده است.»

پس از این تحلیل علمی و نقد مفهوم عشق، وی به انتقاد از ظرفا و ادیبان پرداخته که در این راه با فلاسفه به ستیز برخاسته‌اند. می‌گوید: جمعی از مردمان خودخواه هستند که با فلاسفه در این معنی دشمنی دارند و سخنی سخیف و رکیک می‌گویند به سخافتِ و رکاکت خودشان و ما اینک سخن ایشان را بازگو می‌کنیم: اینان می‌گویند عشق چیزی است که طبایع رقیق و اذهان لطیف بدان عادت می‌ورزد و مایهٔ پاکیزگی و برازندگی و آرایش است و سخنان خویش را در این موضوع با شعرهایی بلیغ همراه می‌کنند و دلیل می‌آورند از کار آن دسته از ادیبان و شعرا و بزرگان و رؤسا که عاشق شده‌اند و حتی به انبیا نیز این مسأله را تسرّی می‌دهند. و ما در پاسخ ایشان می‌گوییم

که: رقّت طبع و لطافت ذهن و صفای آن، چیزی است که از رهگذر شناختِ امور دشوار و دور و علوم دقیقه و لطیفه به دست می‌آید و از راهِ بیان چیزهای مشکل و استخراج صناعات سودمند امکان‌پذیر است و ما اینگونه امور را فقط در میان فلاسفه می‌بینیم و می‌بینیم که اینان به عشق عادت ندارند بلکه عشق کار اجلافِ عرب و کرد و **علج**ها (کافرِنیرومند) و **نبط**ها (قومی از اعراب) ست و می‌بینیم که هیچ ملّتی هوشیارتر و با حکمت‌تر از یونانیان نیست و می‌بینیم که عشق میان یونانیان از دیگر ملل کمتر است. و این خلاف آن چیزی است که ادیبان و ظریفان مدعی آن هستند. سپس به نقد نظرِ ادیبان پرداخته و می‌گوید اینان از فرط خودخواهی «نحو و شعر و فصاحت و بلاغت» را از مقولهٔ «علم و حکمت» می‌دانند حال آنکه چنین نیست و حکما این مسائل را از قلمرو حکمت نمی‌شناسند، حکیم کسی است که شروطِ برهان و قوانین آن را بداند و تا سر حدِّ امکانِ انسانی، از علم ریاضی و علم طبیعی و علم الاهی آگاه باشد. آنگاه به نقد آراءِ کسانی می‌پردازد که عشق را به انبیا نسبت داده‌اند، در اینجا رازی با همان تفکّری که ویژه اوست و انبیا را به چشم حکیمان و فاضلان می‌نگرد* می‌گوید: اینهم از لغزش‌های آن‌هاست و ما نباید لغزش‌های آنان را راهنمای خویش قرار دهیم.

رازی در بحث خویش با اینکه به افلاطون و بعضی نکات از او اشارت دارد، تأثیری، به هیچ وجه، از نظریهٔ افلاطون در باب عشق آن‌گونه که در مهمانی آمده است و غالب متفکران اسلامی متأثر از آن هستند ندارد. فقط می‌توان گفت که نظریهٔ خویش را در باب لذّت از طیمایوس افلاطون گرفته است حال چه مقدار از این تأثیرپذیری مستقیم بوده است، جای بحث است بعضی از اهل تحقیق معتقدند که وی از طریق جالینوس این نظریهٔ افلاطونی را به دست آورده است.*

ب: اخوان الصفا

سی و هفتمین رسالهٔ اخوان الصفا ویژه عشق است با عنوان «فی ماهیة العشق» آنان در این رساله کوشیداند از ماهیّت عشق و محبّتِ نفوس و «مرض الاهی» سخن بگویند و به این مسأله پاسخ دهند که «حقیقتِ عشق» چیست و «مبدأ» آن کجاست؟ در مقدمهٔ رساله نویسندگان یادآور شده‌اند که بحث آن‌ها از چشم‌انداز حکما و فلاسفه خواهد بود و در بابِ: ماهیتِ عشق، کمیّت انواعِ آن، و کیفیّتِ نشو و پیدایش آن، و علل و اسباب آن، و اینکه غرض نهائی از آن چیست؟ چرا که عشق چیزی است جاودانه و تا انسان هست، وجود خواهد داشت.

نخست، آراءِ حکما را در باب ارزیابی عشق آورده و پنج نظر مختلف نقل می‌کنند:

۱) حکمائی که عشق را نکوهیده‌اند و به ذکر معایب آن پرداخته‌اند.
۲) آنهایی که عشق را فضیلتی نفسانی دانسته و آن را ستوده‌اند.
۳) آن‌ها که راز آن را در نیافته و از درک حقیقت آن عاجز شده‌اند و آن را یک بیماری روانی خوانده‌اند.
٤) و بعضی که آن را «جنونی الاهی» نامیده‌اند.
٥) و گروهی که آن را کار بیکارگان و بی همتّان دانسته‌اند.

در مجموع این آراءِ متضاد در پیرامون نظریات محمد بن زکریای رازی و افلاطون دور می‌زند، یعنی اشارهٔ اخوان بیشتر به حرف‌های افلاطون و محمد بن زکریاست.

بعد به تعریف‌هایی که از عشق شده است پرداخته‌اند از قبیل تعریف عشق به: «افراط در محبّت و شدّتِ میل به نوع معیّنی از موجودات یا شخصی از اشخاص بگونه‌ای که همراه با تکرار یاد او باشد.» با چنین تعریفی، به گفتهٔ اخوان، هیچ کس نیست که خالی از نوعی عشق باشد.

تعریف دیگر تعریف اطبّاست که آن را با نوعی مالیخولیا برابر دانسته‌اند و در باب علل آن بحث بسیار کرده‌اند.

پس، اخوان خود مفهومی را که از عشق در نظر دارند، توضیح می‌دهند که عبارت است از همان مفهوم عادی و رایج در میان همگان : «عشق دو انسان به یکدیگر.» و چیزی که بعضی از حکما آن را «شدّتِ شوق به اتحاد» خوانده‌اند و مؤلفان رساله آن را از همهٔ نظرها بهتر می‌پسندند. در تفسیر این تعریف، گویند که: «اتحاد فقط در امور روحانی امکان‌پذیر است و نه در امور جسمانی.» آنگاه، نفوس متحده را به سه گروه تقسیم کرده‌اند:

۱) نفس نباتی شهوانی (که عشق آن به مأکولات و مشروبات و مناکح است.)
۲) نفس غَضَبی حیوانی (که عشق آن به ریاست طلبی و چیره شدن بر دیگران است.)
۳) نفس ناطقه (که عشق آن متوجه معارف و کسب فضائل است.)

و معتقدند که هیچ کس نیست ،مگر اینکه یکی از این عشق‌ها در ذات او وجود دارد یا از هرکدام از آن‌ها نصیبی و بهره‌ای دارد.

در دنبالهٔ بحث از مفهوم «اتحاد» کوششی دارند برای اینکه مفهوم این اتحاد را که به قول خودشان امری است روحانی، تفسیری مادّی کنند یا از رهگذر ظواهر مادّی آن را توضیح دهند و خلاصهٔ سخن آنان این است که: «روح حیات، عبارت است از «بخاری رطب» که از رطوبت و خون حاصل می‌شود و در سراسر بدن نشأت می‌کند و

زندگی جسم و بدن پیوستگی بدان دارد و مادهٔ این روح لستنشاق هواست از رهگذر تنفّس» و به هنگامی که هریک از دو سوی عشق، در چهرهٔ طرف مقابل خویش تنفّس می‌کند، با هر نفس، اندکی از «نسیم روح» هریک از آنان به اجزاءِ هوا می‌آمیزد و در وجود آن دیگری سریان می‌یابد، آنگونه که نور در بلور منتشر می‌گردد. و بدینگونه بخشی از پیکر این در پیکر آن دیگری می‌آمیزد.»

نویسندگان سپس به علّت‌یابی این مسأله می‌پردازند که چه عاملی سبب می‌شود که بعضی افراد گرفتار محبت بعضی افراد می‌شوند و معتقدند که این مسأله به زایچهٔ افراد برمی‌گردد از قبیل اینکه مولد آنان در یک برج واقع شود یا ستاره‌ای خاص فرمانروای مشترک طالع آنان است.

بحثی که در دنبال این مسأله مطرح می‌کنند تا حدّی به مسألهٔ مفهوم حسن و جمال بازمی‌گردد و این نکتهٔ دقیق را مورد بررسی قرار می‌دهند که: برخلافِ تصورِ بسیاری از مردم عشق همواره متوجه اشیاءِ زیبا نیست، زیرا که چه بسا اشیایی که مستحسن شمرده می‌شود امّا زیبا نیستند - بلکه علّتِ آن مناسباتی است که میان عاشق و معشوق وجود دارد و این مناسبات اموری بسیار متنوع و کثیرند که جز خداوند کسی از شمار آنان آگاه نیست. از جملهٔ این مناسبات، مناسباتی است که بین هر حاسّه‌ای با محسوسِ آن وجود دارد. مثلاً باصره، جز به رنگ‌ها و اشکال اشتیاقی ندارد و از آن میان آن‌ها را که دارای فاضل‌ترین نسبت‌ها باشند مستحسن می‌شمارد همچنین التذاذ سامعه از نغمه‌هایی است که از فاضل‌ترین نسبت‌ها برخوردار باشند. در اثر «اختلاف تراکیب و فنون امزجه» است که گاه یک انسان در احوال مختلف از چیزهایی متفاوت لذت می‌برد و در وقت دیگر از همان چیزها نفرت حاصل می‌کند.

از جمله مسائلی که در این رساله مطرح شده است مسألهٔ عشق به همجنس در انسان است و توجیهی که نویسندگان رساله از آن دارند. بر طبق نظر آنان رغبت به نکاح غلامان و عشق امردان، در میان اقوامی که در حوزهٔ علوم و صنایع و آداب فعّالیتی ندارند، رواج ندارد از قبیل اکراد و اعراب و زنگیان و ترکان، ولی در میان اقوام صاحب آداب و علوم از قبیل اهل فارس و اهل عراق و اهل شام و روم وجود دارد. (مقایسه شود با نظر افلاطون در رسالهٔ مهمانی) سپس فصلی در باب انواع محبت‌ها و محبوبات پرداخته‌اند که یکی از انواع بیشمار آن همان چیزی است که عشق نامیده می‌شود و عبارت است از محبّت ابناءِ جنس و معتقدند که اگر عشق در سرشت انسان نبود، فضایل انسانی مخفی باقی می‌ماند و رذایل نیز شناخته نمی‌شد. آنگاه به طبقه‌بندی مردمان به تناسب محبوباتشان می‌پردازند: نخست کودکان و ناقصان که عاشق بازیچه‌ها و تماثیل و صورت‌هایند دوم مرحلهٔ آنان است که از خرد و بلوغ

عقلانی بهره یافته و همّت‌هاشان فراتر از حدِّ صبیان است و دلبستگی‌شان به زیبائیها و زینت‌های موجود در شکل‌ها و اجساد گوشتیِ انسانی است، مرحلهٔ سوم، عشق کسانی است که نفوس‌شان در علوم الاهی و معارف ربانی فرهیخته شده است و از حدِّ آن صورت‌ها و تمائیل فراتر رفته است آنان دلبستهٔ چیزهای دیگری هستند که عبارت است از: صورت نفوس زیبائی که از روشنی و کمال و جمالی برخوردارند که آن روشنی و کمال را، فقط و فقط نفوسِ ناطقه در می‌یابند، نفوس ناطقه‌ای که در عالم ارواح هستند و چون دست یافتن به چنین شهود و رؤیتی، برای همگان امکان‌پذیر نیست، غالباً مردمان به همان صورت‌های ظاهر شیفته و فریفته می‌شوند.

نکتهٔ دیگری که مؤلفان رساله یادآور می‌شوند مسألهٔ «عشق به بقاء و دوام سرمدی» است که در سرشت هر انسانی وجود دارد و معتقدند که چون هر محبّی در تلاش پیوستن به محبوب خویش است و پس از رسیدن و التذاذ از قرب، تغییر و ملال در او روی خواهد داد، پس جز محبّت الاهی هر نوع محبّتی در معرض زوال خواهد بود. بدینگونه عشق عوام، متوجه «صورت»هاست و عشق خواص و حکما، متوجهِ «صورت‌آفرین»

از آنجا که نفوس حکما در افعال و اخلاق خویش می‌کوشد که متشبّه به «نفس کلّیِ فلکی» باشد و «نفسِ کلی» متشبّه به ذات باری است، بدین سبب حکما گفته‌اند که: «خداوند معشوق اولَ است» و گردش فلک گردش شوقی بسوی اوست. و همهٔ موجودات شوقمند اویند و بازگشت همهٔ کارها به اوست.

بر روی هم اخوان الصفا اجزای بحث خویش را، چنانکه گفتیم، از محمد بن زکریّای رازی و افلاطون گرفته‌اند. اگرچه از رازی نامی نبرده‌اند امّا از افلاطون و آراءِ او به کرّات یاد کرده‌اند.

ج: متکلمین

از متکلمان دورهٔ نخستین، آراءِ چند تنی را مسعودی در مروج الذهب نقل کرده است. اهمیّت این آراءِ بیشتر از لحاظ تاریخی است و نشان می‌دهد که بحث فلسفی در باب ماهیت عشق، قبل از رازی هم، در تمدن اسلامی مطرح بوده است. بنابر روایت مسعودی (مروج الذهب ۳۷۹/۳) در مجلس یحیی بن خالد برمکی (۱۲۰-۱۹۰) که خود صاحب علم و معرفت و بحث و نظر بود و متفکران و متکلمان اسلامی و غیر اسلامی در مجلس او حاضر می‌شدند و به بحث می‌پرداختند، یک روز وی خطاب به ایشان کرد و گفت: شما دربارهٔ کُمون و ظهور، قدم و حدوث، اثبات و نفی، حرکت و سکون و مماسّت و مباینت، و وجود و عدم، جزّ و طفره، و اجسام و

اعراض و ... بسیار سخن گفته‌اید، اینک در باب عشق سخن بگویید بی آنکه تَنازعی در میان شما باشد، هرکس آنچه را به خاطرش می‌رسد بیان کند:

۱) علی بن هیثم که از متکلمان شیعهٔ امامیه بود گفت:«عشق ثمرهٔ مشاکله است و دلیل آمیزش دو روح. دریائی است از لطافت و ...افزونیِ آن مایهٔ کاهش جسم است.»

۲) ابومالک حضرمی، از شراة خوارج (شاخه‌ای از پیروان مذهب خوارج) گفت: «افسون و دمدمه‌ای است و جز از رهگذر آمیزش و ازدواج طبایع و امتزاج دو شکل امکان‌پذیر نیست...»

۳) محمد بن هذیل علاف(۱۳۵- ۲۳٦)، شیخ معتزلیان بصره گفت: «...چشم را فرو می‌بندد و بر دل‌ها مُهر می‌زند...»

٤) هشام بن حکم کوفی (متوفی۱۹۹) که از مشایخ امامیه در عصر خویش بود گفت:«دامی است که روزگار می‌گسترد و جز اهل تخالص را به دام نمی‌آورد و چون کسی در دام آن افتاد، به دشواری از آن رهائی می‌یابد و منشأ آن جز از اعتذال در صورت و هماهنگی در طریقت نیست...»

۵) ابراهیم بن سیّار معتزلی معروف به نظّام (متوفی ۲۲۱ - ۲۳۱) گفت: «عشق رقیق‌تر از سراب است و نافذتر از شراب...»

غالب عباراتی که مسعودی نقل کرده و ما خلاصهٔ آن‌ها را نقل کردیم بر محور تعبیرات شاعرانه و ادیبانه و استعاره‌های مختلف استوار شده است و جز در بعضی از آن‌ها که تا حدی زمینهٔ منطقی و فلسفی دارد، در بقیهٔ موارد نوعی بازی با کلمه و ایجاد سجع و موازنه است.

مسعودی خود در پایان این بحث آراءِ دیگری از متفکّران و فلاسفهٔ یونانی از قبیل بقراط و جالینوس نقل می‌کند که نشان می‌دهد او نیز متأثر از فرهنگ یونانی است.از جمله نکاتی که وی از افلاطون گرفته - یا دست کم از فرهنگ و اساطیر یونان - مسألهٔ خلق ارواح است به صورت کره‌های مدور که به دو نیمه شده و هر نیمه، نیمهٔ دیگر خویش را پیوسته جستجو می‌کند (۳۸۲/۳) این همان سخنی است که افلاطون در مهمانی آورده و متفکرِان اسلامی به صورت‌های مختلف از آن استفاده کرده‌اند؛ مثلاً مسکویه در تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق (۱۲۵ چاپ شیخ حسن تمیم، افست ایران.) جایی که در باب انواع محبت و ضرورت همکاری میان مردم سخن می‌گوید: «و تَبیّن ان کل واحد منهم یجد تمامه عند صاحبه» مسعودی همچنین آراءِ صوفیهٔ بغداد و باطنیهٔ متصوفه را در باب عشق نقل می‌کند و نیز سخن افلاطون را که «عشق جنونی الاهی» است. و بعد به کتاب خویش **اخبارالزمان** ارجاع می‌دهد و

گوید در آنجا سخنان متفکران و فلاسفه و علمای فلک را از مسلمانان و غیر مسلمانان نقل کرده است. افسوس که این کتاب او از میان رفته و جز بخش اندکی از آن، که خطی است، باقی نمانده است.

د: ابوحیان توحیدی (متوفی بعد از ۴۰۰)

توحیدی را فیلسوف ادبا و ادیب فلاسفه خوانده‌اند، و رسالهٔ **فی الصداقه و الصدیق** او، اگرچه مستقیماً به نظریه‌های مربوط به عشق مرتبط نمی‌شود امّا خالی از اطلاعاتی در باب حقیقت دوستی و محبت و گاه عشق نیست. این کتاب کشکول نامنظمی است از شعرها و سخنانی که افراد مختلف در باب دوستی و دوستان گفته‌اند گاه اشاراتی به مسألهٔ محبت و عشق نیز دارد، امّا از مطالعهٔ سراسر این کتاب نکته‌ای که د رکتاب‌های قبل از او نباشد نمی‌توان یافت. (چاپ مطبعة الجوائب، قسطنطنیه ۱۳۰۱ ه.ق. به ضمیمهٔ رسالهٔ دیگر او **فی العلوم**.)

هـ: ابن سینا

پس از اخوان الصفا، ابن سینا، از میان حکمای اسلام مهم‌ترین بحث را در باب عشق مطرح کرده است. وی که در آثار فلسفی خویش، تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، بحثی در این باب نیاورده است*، در این رساله با شیوه‌ای بسیار منظم، چنانکه با اسلوب فلسفی او و نوع نگارش‌های وی هماهنگی کامل دارد، ماهیّت عشق و آثار آن را در کائنات مورد بررسی قرار داده و از حدّ کائنات فراتر رفته و در ذات حق نیز آن را مورد بحث قرار داده است.

رسالة فی ماهیة العشق* که بوعلی آن را به خواهش یکی از شاگردان خویش به نام ابوعبدالله فقیه معصومی نوشته است رساله‌ای است بسیار منظم و دارای هنجار فلسفیِ خاص. مؤلف خود در مقدمه فهرست‌وار، محتویات رساله را بدینگونه، توضیح می‌دهد:

فصل نخست، در یادکردِ سَرَیانِ نیروی عشق در همهٔ هویّت‌هاست.

فصل دوم، در یادکردِ وجودِ عشق در جواهر بسیطهٔ غیرجاندار یا به تعبیر مترجم قدیم این رساله «جواهر بسیطه که حسّ ندارند.»*

فَصل سوم، در یادکردِ وجود عشق در موجوداتی است که دارای نیرویِ تغذیه کردن هستند، از لحاظ همین نیروی تغذیه.

فصل چهارم در یادکردِ وجودِ عشق در جواهر حیوانی است به لحاظ دارا بودنِ نیروهای حیوانی.

• ابن سینا (طرح از استاد زنده‌یاد ابوالحسن صدیقی)

فصل پنجم، در یادکردِ عشقِ ظرفا و فتیان به صورت‌های زیبا.

فصلِ ششم در یادکردِ عشقِ نفوس الاهیه.

فصلِ هفتم در خاتمهٔ بحث و نتیجه گیری اینکه هرکدام از موجودات عاشقِ «خیر مطلق» است به عشقی غریزی.

اینک به تحلیل اجمالی هر فصل از فصول این رساله می‌پردازیم: در فصل اول که موضوع آن سَرَیان عشق در همهٔ هویّت‌هاست، بوعلی بحث را از آنجا آغاز می‌کند که هرچیزی کششی غریزی به جانب کمال دارد و به طور غریزی و ذاتی گریزانِ از نقص است، پس ضروری است که عشق در اشیاء سبب وجود آن‌هاست. در توضیح این نکته وی می‌گوید: هر چیز که بتوان از آن تعبیری کرد (=هر مفهومی) خالی از سه حالت نیست: یا از کمال خاص برخوردار است یا در نهایت نقص است و یا در فاصلهٔ میان این دو درجه است. و ازین میان، آنکه در نهایت نقص است، همان بهتر که نام عدم بر وی اطلاق شود اگر چند در مرحلهٔ تقسیم و یا توهّم موجودات، در شمار موجودات به حساب آید. اطلاق وجود بر چنین مفهومی از مقَولهٔ مجاز است. پس بدینگونه موجودات حقیقی یا برخوردار از نهایت کمال هستند، یا در آمد و شُدِ

میانِ این کمال (که موجود در طبع آن‌هاست) و آن نقص (که عارضِ بر آن‌هاست) خواهند بود. پس بدینگونه هیچ کدام از موجودات، هیچ گاه خالی از ملابستِ نوعی «کمال» نیست و این ملابستِ کمال از رهگذر عشق است و کششی که در طبیعت او نسبت بدان وجود دارد. و این نوعی ضرورتِ حکمتِ باری و حسن تدبیر اوست که در هر موجودی عشقی کلّی به طور غریزی نهاده است تا آن عشق مستحفظِ کمالاتی باشد که هر موجودی بدان فایض آمده است. پس وجود این عشق در همهٔ موجودات ضروری است، عشقی که البته وجودِ آن غیر مفارق است وگرنه نیازمند عشقی دیگر بود که او به پاسداری ازین عشق بپردازد و در آن صورت یکی از آن دو عشق عاطل و بی فایده بود و وجودِ معطّل، در آفرینش الاهی، باطل است. (٦-١)

ابن سینا در این فصل از این هم فراتر می‌رود و این مسأله را مطرح می‌کند که اگر از حدِّ موجوداتی که واقع در تحتِ تصرّف و تدبیرند، فراتر رویم می‌توانیم بگوئیم که «خیر بذاته معشوق است» و اگر چنین نبود، همه همّت‌ها مقصور بر طلب‌خیر نبود و همچنین از سوی دیگر، خیر، خود عاشق خیر است چرا که عشق در حقیقت چیزی نیست مگر «استحسانِ حَسَن و مُلایم» و چون خیر خود غایتِ در خیریت است پس هم او حد نهائیِ عاشقیت و معشوقیت است، یعنی نسبت به ذات خویش و چون او جاودانه مُدرکِ ذات خویش است پس عشق او کامل‌ترین عشق‌هاست.

در فصل دوم از وجودِ عشق در بسایطِ* غیر جاندار که حسّ ندارند سخن می‌گوید یعنی از «هیولای حقیقی» و «صورت» و «اعراض». «هیولا»، همواره عاشقِ «صورت» است و این خود سبب وجود اوست. و بهمین دلیل است که با از دست دادن هر صورتی، صورتی دیگر را برمی‌گزیند، و همچون زنی زشت‌روی است که می‌کوشد این زشتی خویش را از نظرها پوشیده دارد، و هرگاه نقاب از چهرهٔ او برگیرند با آستین رخسارهٔ خویش را می‌پوشاند. در مورد «صورت» نیز معتقد است که وجود عشق در آن به دو گونه قابل ملاحظه است: نخست از رهگذر ملازمتی که نسبت به موضوع (=هیولایِ) خویش دارد و دیگر از طریقِ ملازمتی که نسبت به کمالات خویش دارَد و حرکت شوقی‌یی که نسبت به آن‌ها دارد. در مورد «اعراض» نیز، مسألهٔ عشق آن‌ها به «موضوع» امری است آشکارا.(١٠ - ٦)

در فصل سوم به اختصار از وجودِ عشق، در نفوس نباتی، سخن می‌گوید. در توضیح این مطلب می‌گوید: همانگونه که نفوس نباتیه به سه «قوّهٔ تغذیه» و «قوّهٔ تنمیه» و «قوّهٔ تولید» تقسیم‌پذیرند، عشق خاص قوّهٔ نباتیه نیز به سه نوع قابل تقسیم است: نخست آنکه به قوّهٔ مغذیه پیوند دارد و سرچشمهٔ شوقِ آن به غذاست هنگام نیاز بدان. دوم آنکه به قوّهٔ مُنمیَّه مرتبط است و آن مبدأ شوقِ اوست به تحصیل

زیادات طبیعیه که در اطراف مغتذی مناسبت دارد.

و سوم ویژهٔ قوّهٔ مُولّده است که عبارت است از سرچشمهٔ شوقِ آن به تهیهٔ مبدأ کائن (=تولید مثل) و آشکار است که این قوا هرجا که یافت شود، این طبایع عشقی، به همراه آن‌ها ضرورةً وجود خواهد داشت.

فصل چهارم به توضیح در باب عشق در نفوس حیوانی اختصاص یافته. در این فصل می‌گوید:«هریک از قوای نفس حیوانی، تحت تصرفِ عشقی غریزی است» و آنگاه به بحث در باب جزءِ شهوانیِ نفس حیوانی می‌پردازد و در مقدمهٔ بحث می‌گوید: عشق بر دو گونه است یکی طَبیعی و دیگری اختیاری.» عشق طبیعی آنست که در سیرِ طبیعی خویش اگر به قاسِر و مانعی برخورد نکند تا به هدف نرسد از حرکت بازنمی‌ایستد، همانگونه که در حرکت جسم ثقیل به مرکز، اگر قاسری در کار نباشد این حرکت تا مرکز امری است ضروری وْ اجتناب‌ناپذیر. امّا در عشق اختیاری، اگر احتمال ضرری در میان باشد از حرکت بازایستادن آن قابل تصور است. مثالی که شیخ در اینجا می‌آورد انصراف خر از خوردن علف است به هنگام مشاهدهٔ شبح گرگ که احتمال ضرر او را از عشق به علف باز می‌دارد. و این نکته را می‌افزاید که «ممکن است که یک معشوق به دو عشقِ طبیعی و اختیاری تعلّق داشته باشد. مانند هدف تولید که در قیاس با قوّهٔ «مُوَلِّدَهٔ نباتیه» طبیعی است و در قیاس با «قوّهٔ شهویهٔ حیوانیه» اختیاری. با توجه به این نکات است که می‌گوید: «قوّهٔ شهوانی، در حیوان، برای دنباله‌روی از عشق از همهٔ موجودات آشکارتر است.» و این نیازی به توضیح و آشکار کردن ندارد. و معشوقِ آن، جز در حیوان ناطق، همان معشوق قوای نباتی است بعینه. با این تفاوت که عشقِ قوّهٔ نباتیه، به نوع طبیعی از او صادر می‌شود و عشقِ قوّهٔ حیوانیه به اختیار.

فصل پنجم در باب عشق ظرفا و جوانمردان نسبت به روی نیکو است. ابن سینا برای توضیح این نوع عشق و مرزبندی آن و تمایز آن از عشق‌های آلوده چند مقدمه را ضرور دانسته است . نخست یادآوری اینکه هریک از قوای نفس که قوه‌ای برتر و شریف‌تر با آن یار شود، مایهٔ افزونی صفا و زینت آن خواهد شد و در نتیجه کارهای آن قوه نیز بسی افزون‌تر از آن خواهد بود که آن قوه از این پیش به تنهائی داشته است. نکتهٔ دوم اینکه از نفس حیوانیِ انسان اموری صادر می‌شود از قبیل احساس و تخیل و جماع و جنگ و ... که چون این نفس حیوانی در مجاورت قوهٔ ناطقه این کارها را انجام دهد، حاصلِ آن به گونه‌ای شریف‌تر و لطیف‌تر خواهد بود. در نتیجه از محسوسات، آن را که دارای حسن ترکیب بیشتری هست بر می‌گزیند و به اموری توجه می‌کند که حیوانات دیگر از ادراکِ آن بی بهره‌اند و بدینگونه قوّه شهوانی را،

مثلاً، نه برای لذتِ محض، بلکه برای تشبّه به علتِ اولی - که بقای انواع به اوست - به کار می‌برد و یا قوّهٔ غضبانی را برای دفاع از مدینهٔ فاضله و اُمّتِ صالحه به کار می‌برد. نکتهٔ سوم اینکه در هریک از «اوضاع الاهی» خیریّتی وجود دارد و هر یک از خیرات مطلوب است امّا گاه ممکن است سبب امری و صارفی طلب یکی از خیرات موّدی به شر می‌شود مانند انفاق که ممکن است منجر به تهیدستی و درویشی شود و در نتیجه از آن اجتناب می‌شود. نکتهٔ چهارم اینکه نفس ناطقه، و نیز نفس حیوانی بر اثر مجاورت نفس ناطقه، پیوسته عاشق چیزهایی هستند که در آن‌ها «حسن نظم و تالیف و اعتدال» وجود دارد از قبیل آهنگ‌های خوش و موزون. این کشش در نفس حیوانی، بر اثر نوع تقلیدی طبیعی است و در نفس ناطقه از آنجا سرچشمه می‌گیرد که می‌داند هرچه نزدیک‌تر به معشوق اول است دارای قوام استوارتر و نظام احسن است پس هرگاه چیزی ازینگونه، دارای حسن ترکیب، یافت، آن را به چشم محبت می‌نگرد.

با توجه به این مقدّمات است که ابن سینا می‌گوید: از شأنِ عاقل این است منظرهای نیکوی انسانی را دوست دارد و این کار، در انسان، گاه «تظرف و فتوت» خوانده می‌شود. و این خصوصیتِ شیفتگی نسبت به صورت زیبا، یا اختصاص به قوهٔ حیوانیه دارد و یا اختصاص به قوّهٔ ناطقه دارد و یا به حسب ترکیب است. اگر اختصاص به قوّهٔ حیوانیه داشته باشد، خردمندان آن را تظرف و فتوّت نمی‌دانند چرا که انسان اگر برخورد حیوانی با شهوات داشته باشد، مضرّ به نفس ناطقه است. به تعبیری دیگر اگر انسان صورتی زیبا را به خاطر لذتی حیوانی دوست بدارد درخور سرزنش و ملامت است ولی اگر به اعتباری عقلانی دوست بدارد، این محبّت مایهٔ افزونی در خیریّت خواهد بود و چنین کسی را ظریف و جوانمرد می‌توان خواند. ابن سینا می‌گوید: به همین دلیل است که کمتر کسی از ظرفا و حکما را توان یافت که عشقی به صورتی نیکو در وجود او نباشد چرا که صورتِ نیکو خود نشان‌دهندهٔ فضیلتی دیگر است که عبارت است از اعتدال که آن نیز برخاسته از «تقویم طبیعت» است و از نشانه‌های ظهور اثری الاهی در وجودِ صاحب آن روی نیکو که بدین سبب شایستهٔ آن است که از صمیم دل او را دوست بدارند و به همین دلیل بود که پیامبر فرمود:«اطلبوا الحوائج عند حسانِ الوجوه»* زیرا نیکوئی صورت برخاسته از جودتِ ترکیب طبیعی است. سپس نتایجی را که عشق به صورت‌های نیکو در پی دارد یاد می‌کند و می‌گوید: گاه دوست داشتنِ در آغوش گرفتن مورد نظر عاشق است و گاه بوسیدن و زمانی مباضعت. نوع سوّم را امری حیوانی می‌داند و چنین عاشقی را در خور اتهام می‌داند مگر آنکه غرض از آن یکی از جنبه‌های نفس ناطقه باشد از قبیل

تولید مثل (و این در عشق به همجنس و یا زنی که شرعاً حرام است، امکان‌پذیر نیست.) امّا بوسه و در آغوش گرفتن را، بذاته، امری منکر و زشت نمی‌داند در صورتی که آلوده به تبعات شهوانی نباشد، همان‌گونه که پدر فرزندش را می‌بوسد و در آغوش می‌گیرد. هرکس چنین عشقی داشته باشد، عشق او عشق جوانمردان و ظریفان است.(۱۰-۲۰)

فصل ششم به این بحث اختصاص یافته است که «خیر محض، معشوق راستینِ نفوس بشریّه و ملکیّه است» در توضیح این مطلب، ابن سینا می‌گوید: هریک از اشیاء که دارای وجود حقیقی باشد، هرگاه به یکی از خیرات نائل آید، بطور طبیعی بدان عشق می‌ورزد؛ به مانند عشقی که نفوس حیوانی نسبت به صورت‌های زیبا دارند. و نیز هرگاه، بگونه‌ای دریابد که چیزی برای او سودمند است، بطور طبیعی بدان عشق می‌ورزد بویژه که آن چیز بطور خاص برای او مفید باشد مانند عشق حیوان به غذا. همچنین هرگاه برای شیئی محقق گردد که تشبه به چیزی یا تقرّب به آن مایهٔ افزونی و مزیت است، بدان عشق خواهد ورزید. بدینگونه نفوس بشریه و ملائکه، مادام که فائز به شناختِ خیر مطلق نشده‌اند، اطلاقِ تأله بر آن‌ها سزاوار نیست زیرا، این نفوس، مادام که به معقولات احاطه نیافته باشد، سزاوار صفتِ کمال نیست و راهی به تصور معقولاتِ معلوله وجود ندارد مگر از طریق معرفت علل حقیقیه بویژه علّتِ اولی. و علّتِ اولی، بذاته، خیر محض است بذاته و نیز باضافه با سایر موجودات، علت اولی، سببِ اول قوام و بقاء آن‌هاست پس چون دانسته شد که علت اولی خیر مطلق است از جمیع وجوه، و نیز دانسته شد که هرکه خیری را ادراک کند، به طبع عاشق آن خواهد شد. پس دانسته شد که علّتِ اولی معشوق نفوسِ متألهه است، چرا که آن‌ها نسبت به علتِ اولی و خیریّتِ محض آن معرفت دارند. (۲٤ - ۲۰)

در فصل هفتم، به نوعی داخل بحث عرفانی می‌شود و این بحث که نتیجهٔ منطقی مباحث قبلی رساله است بر محور این اصل حرکت می‌کند که هرکدام از موجودات عاشق خیر مطلق است به عشقی غریزی، و خیر مطلق، بذات خویش، متجلّی است برای خویش و برای همه موجودات، امّا برخورداری از این تجلّی، در موجودات متفاوت است و نهایت قربت و نزدیکی به او قبول تجلی اوست به طور حقیقی، یعنی به نهائی‌ترین حد امکان، و این همان چیزی است که صوفیه آن را «اتحاد» می‌خوانند. و حق از سرِ جود و بخشش خویش عاشق آن است که موجودات از تجلّی او برخوردار باشند و هستی اشیاء خود تجلّی اوست. در دنبال بحث‌های قبلی می‌گوید: علتِ اولی، معشوق جمیع اشیاء است حال اگر اکثر اشیاء عارف به او نیستند، این امر، منافیِ وجود عشق غریزی در آن‌ها نخواهد بود و اگر قصوری هست از جانب

اشیاء است و اگر حجابی در برابر این تجلّی وجود دارد، از جانب اشیاء است که همان قصور و ضعف و نقص آن‌هاست وگرنه تجلّی او عام است. و تجلّی حق چیزی نیست مگر حقیقت ذات او. در اینجا ابن سینا بر اساس همان تصور فلسفی‌یی که از وجود و جهان دارد، اولین چیزی را که از بیشترین تجلی حق برخوردار است عقل کلّی می‌داند و برای آن رایحه‌ای از وجوب وجود قائل می‌شود و می‌گوید: عقل فعّال بدون واسطه قبول تجلی می‌کند و سپس نفوس الاهیه و آنگاه قوّهٔ حیوانیه و سپس قوّهٔ نباتیه و آنگاه طبیعیه.

در پایان این فصل می‌گوید: «پس او (=علّتِ اُولی) به هستی خویش عاشق وجود معلولات خویش است، و عاشق آن است که هستی از تجلّی او برخوردار شود.» به تعبیر دیگر هم عاشق است و هم معشوق و معنی آن سخن که از پیامبر نقل شده که «بنده هرگاه چنین و چنان باشد او عاشق من باشد و من عاشق او» همین است و ازین رهگذر است که رضای آن پادشاه اعظم در تشبّه به اوست برخلاف ملوکِ فانیه که اگر ببینند کسی بدیشان تشبّه می‌جوید در خشم می‌شوند. (۲۹ - ۲٤)[1]

۱) اعداد میان پرانتز مرتبط با متن اصلی رسالهٔ فی ماهیّة العشق است.