



بررسی مفهوم عشق از دیدگاه فلسفی و طبی ابن سینا

شمس‌الله سراج 

دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران. نویسنده مسئول: sh.seraj@ilam.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ‌ها: دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۹ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۴	عشق، نیرویی است که از قوه شهویه انسان سرچشمه می‌گیرد. اگر این نیرو تحت تربیت قوه نفس ناطقه و حکمت قرار گیرد، به نیروی حیات بخش بدل می‌شود. پژوهش حاضر با هدف تحلیل تطبیقی مفهوم عشق در دو حوزه فلسفی - عرفانی و پزشکی در آثار ابن سینا (رساله‌العشق و قانون) انجام شده است. پرسش اصلی این است که چگونه عشق در نظام فکری شیخ‌الرئیس، هم‌زمان خیر مطلق و محرک و یک بیماری با علائم جسمانی مطرح می‌شود. این تحقیق با رویکرد توصیفی - تطبیقی انجام گرفته است. ابتدا مراتب هفت‌گانه عشق در رساله‌العشق از نفوس حیوانی تا ذات الهی استخراج و دسته‌بندی شده، سپس با تحلیل محتوای کتاب قانون، نشانه‌های بالینی عشق به عنوان یک بیماری (مرحله عشق در نفوس حیوانی) شناسایی و بر اساس مبانی فلسفی - پزشکی ابن سینا تفسیر گردید. یافته‌ها نشان می‌دهد ابن سینا عشق را در یک طیف وجودی از پایین‌ترین مراتب نفوس حیوانی، تا عالی‌ترین مرتبه ذات الهی ترسیم می‌کند. در نگاه فلسفی، عشق خیر محض و محرک همه حرکات امکانی به سوی کمال است. اما در نگاه پزشکی، هنگامی که عشق در مرتبه حیوانی با تأثر متقابل نفس و بدن همراه شود، به صورت نشانه‌های جسمانی مانند لاغری، زردی، خشکی زیر چشم بروز می‌کند و از این جهت بیماری‌ای نفسانی - بدنی تلقی می‌شود. ابن سینا با تمایزگذاری میان مراتب وجودی عشق، این دو نگاه متفاوت را با هم جمع کرده و معتقد است که عشق فی‌نفسه خیر و کمال‌آفرین است، اما تجلی آن در مرتبه حیوانی و در تعامل نفس و بدن می‌تواند به مثابه یک بیماری ظاهر شود. این خوانش تطبیقی نشان‌دهنده انسجام نظام فلسفی - پزشکی ابن سینا و پیوند عمیق میان انسان‌شناسی، پزشکی و عرفان در اندیشه وی است.

استناد: سراج، شمس‌الله (۱۴۰۵). بررسی مفهوم عشق از دیدگاه فلسفی و طبی ابن سینا. *فلسفه تطبیقی*، ۳(۳). ۷۰-۵۳.

<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2046635.1042>

© ۱۴۰۵ (۲۰۲۶) نویسندگان مقاله، نشریه فلسفه تطبیقی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت).



On The Concept of Love: Avicenna's Philosophical and Medical View

Shamsollah Seraj ✉ 

Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Ilam, Ilam, Iran.
Corresponding author: sh.seraj@ilam.ac.ir

Article Info

History

Received: November 10, 2025

Accepted: May 14, 2026

Keywords

Avicenna

Love

treatise on love

law

Abstract

Based on his philosophical-mystical foundations regarding love, The Grand Sheikh considered love to be flowing and prevalent in all aspects of existence, and examined it in seven chapters of various levels of existence. He analyzed love in animal souls, love in beautiful forms, love in divine souls, and finally love in divine nature, which is the highest and most perfect type of love. In his philosophical-mystical view, love was absolute good, as he believed that good is in itself desirable, popular and beloved. He defined every movement in the world of possibility towards perfection as love; and considered all such movements to be the result of love incarnated in every living being - how he defines love in "A Treatise on Love" (Risālah fī al-'Ishq). As a doctor, he mentioned love as a disease that presents with symptoms, and that comes with a cure. In the law, love is recognized as a disease, as the soul and body affect each other. The psychological symptoms of love in the fourth stage, that is, love in the animal soul, manifests in the body of the lover; having observed symptoms such as emaciation, cachexia, dry and sunken eyes, the doctor diagnoses a disease - a disease affected by carnal passions.

Citation: Seraj, Sh. (2026). On The Concept of Love: Avicenna's Philosophical and Medical View. *Comparative Philosophy*, 3(3), 53-70.

<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2046635.1042>

© 2026 Authors, Comparative Philosophy.

Publisher: Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT)

مقدمه

واژه عشق در فرهنگ لغت به معنای دلدادگی، دلباختگی، میل مفرط و افراط در حب و دوستی آمده است. به اعتقاد محی الدین عربی «هر کس عشق را تعریف کند آن را نشناخته» (یثربی، ۱۳۶۶: ۵۶). با وجود تلاش عارفان و فیلسوفان برای تعریف این واژه، مفهوم آن، در بیان نمی گنجد. در میان حکما و فیلسوفان اسلامی، ابوعلی سینا بیش از همه به مبحث عشق پرداخته است. ابن سینا ماهیت عشق و آثار آن را در کائنات را بررسی کرده و دامنه عشق را بسیار فراتر از کائنات می داند چنانکه عشق را در مورد ذات حق نیز به کار می برد و آن را کامل ترین و حقیقی ترین مرتبه عشق به شمار آورده است.

مهمترین اثر ابن سینا در بحث عشق، «رساله العشق» است که آن را به درخواست یکی از شاگردانش به نام ابو عبدالله فقیه معصومی نوشته است. بوعلی در آثار فلسفی خویش عشق را در مراحل و مراتب مختلف هستی، جاری می داند. از نظر او عشق در هر یک از این مراتب درجات گوناگونی دارد که در رساله العشق در ۷ فصل به بیان مراتب و درجات گوناگون آن می پردازد: فصل نخست، در یادکرد سریان نیروی عشق در همه هویت هاست. فصل دوم، وجود عشق در جواهر بسیطه غیر جاندار است. فصل سوم، عشق در نهاد موجوداتی که از جهت تغذیه از نیروی تغذیه کردن برخوردار هستند. فصل چهارم وجود عشق در جواهر حیوانیست به لحاظ دارا بودن نیروی حیوانی. فصل پنجم عشق ظرفا و فثیان به صورت های زیباست. فصل ششم عشق نفوس الهیه است و فصل هفتم در اتمام بحث و این نتیجه که هر موجودی از موجودات عاشق و طالب خیر است و این طلب خیر برای او غریزی است. اما ابن سینا در فصل یازدهم کتاب «قانون»، دیدگاه متفاوتی درباره عشق دارد او عشق را ذیل بیماری های وسواسی همچون مالیخولیا ذکر می کند و حتی برای این بیماری راه درمان و علاج هم ارائه می دهد.

ابن سینای بر این باور است که، طبیب عشق جنون است و عاشق همواره در خیال معشوق خود غوطه ور است و توجه و همت عاشق تنها معطوف به معشوق است. همین توجه ویژه به معشوق او را از دیگر ابعاد عالم باز می دارد. عاشق علائمی دارد همچون گودی زیر چشم، زردی، لاغری، نفس های بریده و ... نکته قابل توجه این است که ایشان بیان می کند از طریق نبض عاشق، می توان نام معشوق و دیار او را پیدا کرد. بنابراین شیخ الرئیس در باب عشق دو نگاه متفاوت دارند؛ نگاهی که به عشق در رساله العشق دارد و نگاهی که در قانون به عنوان یک طبیب حاذق دارد. چگونه است که بوعلی در جایی عشق را جاری و ساری در تمام هستی می داند و آن را کل هستی می انگارد و در جایی آن را بیماری می نامد همچون مالیخولیا و جنون؟ این نوشتار در پی آن است که از طریق رابطه و تأثیر و تأثر نفس بر بدن، این تناقض را بررسی کند.

روش پژوهش

روش پژوهش حاضر توصیفی - تطبیقی است. داده ها به روش کتابخانه ای و با بررسی اسناد، مدارک و منابع معتبر مرتبط با موضوع گردآوری شده اند. بعد از آن، طبقه بندی و تشریح شدند و در مرحله تطبیق، با بهره گیری از الگوی مقایسه ای، تحلیل و ارزیابی انجام شد.

پیشینه پژوهش

پژوهش های متعددی به بررسی آرای ابن سینا پرداخته اند: امین آیتی (۱۴۰۲) در مطالعه خود به بررسی تعلیم و تربیت و اخلاق از دیدگاه ابن سینا پرداخت و اهداف تربیتی وی را دستیابی به ایمان، اخلاق نیکو و سلامت معرفی می کند (بررسی آراء ابن سینا در باب تعلیم و تربیت و اخلاق. علوم تربیتی در هزاره سوم، بهار ۱۴۰۲، شماره ۲۴، امین آیتی، کارشناسی

ارشد، دانشگاه پیام نور مرکز تهران جنوب). در زمینه عشق، پژوهشگران به تحلیل رساله فی‌العشق ابن‌سینا پرداخته و عشق را به عنوان خصوصیتی عام در تمام موجودات تبیین کرده‌اند (تحلیل فلسفی سریان عشق در هویات مدبر در رساله فی‌العشق ابن‌سینا، نویسندگان: سینا مشایخی و معجم جواد اسماعیلی، پژوهش‌های هستی‌شناختی سال یازدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، شماره ۲۲). همچنین در پژوهشی دیگر، عقل و عشق از دیدگاه ابن‌سینا و نجم‌الدین رازی مقایسه شده‌است (عقل و عشق از دیدگاه ابن‌سینا و نجم‌الدین رازی، نویسندگان: زهرا جهانیان، علی حسینی، پژوهش‌های نوین در مطالعات علوم انسانی اسلامی، دوره ۲، شماره ۳، اردیبهشت ۱۴۰۲). بررسی مطالعات پیشین نشان می‌دهد که بیشتر پژوهش‌ها عمدتاً بر ابعاد فلسفی یا تربیتی به طور مجزا متمرکز بوده‌اند و کمتر به پیوند میان «عشق» و «تعالی تربیتی» با تلفیق دو دیدگاه فلسفی و طبی ابن‌سینا توجه کرده‌اند. از این رو، پژوهش حاضر با اتخاذ رویکرد توصیفی - تطبیقی، می‌کوشد این خلأ را پوشش دهد.

مبانی نظری

عشق در لغت

مفهوم عشق حوزه‌های مطالعاتی فراوانی از قبیل، عرفان، فلسفه، طب، ادبیات، روانشناسی، علوم اجتماعی، هنر و... هم در شرق و هم در غرب را در بر دارد. عرفا، فلاسفه، اطباء، ادبا هر یک به زعم خود تعریفی از عشق دارند و مراتب آن را ذکر نموده‌اند. پرداختن به تعریف عشق در تمام حوزه‌های مطالعاتی از حوصله و هدف این نوشتار خارج است. در کتب لغت عرب، در تعرف عشق آمده‌است: (عشقا) من باب تعب والاسم (العشق) بالكسر قال ابن فارس (العشق) الاغرام بالنساء و (العشق) الافراط فی المحبه و رجل (عاشق) و امرأة (عاشق) ایضا (الفیومی، ۴۱۲، ۱۳۵۶).

عشق را می‌توان به دل‌بستگی و پیوندی بی‌اندازه تعبیر کرد و از برای آن که ریشه در نام گیاه «عشقه» دارد. این گیاه - که لبلاب یا سریشله نیز خوانده می‌شود - به دور ساقه‌های درخت مو می‌پیچد و چنان به آن می‌چسبد که گویی با آن یکی می‌شود. در این فرایند، عشقه شیره حیاتی تاک را می‌مکد و به تدریج باعث خشکی آن می‌گردد. عشقه برخلاف بسیاری از گیاهان، نه از راه تخم، که خودبه‌خود در تاکستان می‌روید و دو سر آن به درخت انگور متصل است. اگر بخشی از آن کنده‌شده و به تاکی دیگر برخورد کند، بلافاصله به آن می‌چسبد، با سرعت رشد می‌کند و آن را نیز از پای درمی‌آورد. حتی اگر تنها قطعه‌ای کوچک از این گیاه در تاکستانی رها شود، به سرعت گسترش یافته و می‌تواند همه تاک‌ها را نابود کند (طهرانی، ۱۴۳۶، ج ۱۳۶: ۱).

عشق در عرف

عشق در عرف، حد افراط و محبت مرد و زن به یکدیگر است و به معنی، افراط و زیاده‌روی در حب و دوست داشتن کسی یا چیزی است. عشق را غالباً آتشی می‌دانند که با دیدن صورتی از صورت‌ها در دل بیننده آن صورت زبانه می‌کشد و خواب و خوراک را از او می‌گیرد و عاشق همواره به یاد معشوق روزگار را سپری می‌کند، گرچه پایان آن هجر و فراق باشد. از پرآوازه‌ترین عشق‌ها در طول تاریخ عشق زلیخا به یوسف نبی، لیلی و معجون، شیرین و فرهاد و... است. اگرچه عشق مضادیک دیگری نیز دارد همچون عشق والدین به فرزند و بالعکس، عشق به خانواده، عشق به تعلم و عشق به هر آنچه نفس به حد مفرطی آن را بطلبد، اما بارزترین و مشهورترین نوع عشق، عشق میان مرد و زن است.

علامه طباطبایی (ره) در پاورقی اسفار درباره عشق می‌گوید: «لفظ عشق از نظر عرف به تعلق و گرایش دو حیوان نر و ماده اطلاق می‌شود که آن را حب و قاع گویند ولی لفظ عشق به حسب عرف خاص مرادف حب است که عبارت است از وابستگی ویژه و خاص موجود دارای شعور به موجود دارای زیبایی است، آن گونه که، زمانی که به وصال

محبوب می‌رسد از وی قطع علاقه می‌کند و زمانی که به فراق گرفتار می‌شود، خواهان محبوب و وصال اوست» (صدرالدین شیرازی، ج ۱۷۶، ۷). با توجه به این که، عشق و حب معنی یکسانی ندارند بنابراین پیش از وارد شدن به بحث اصلی، به تعریف محبت، مراتب و تفاوت آن با عشق پرداخته می‌شود.

معنای لغوی حب

درباره واژه «حب»، دو دیدگاه اصلی مطرح شده است. نخستین دیدگاه راغب اصفهانی در «المفردات» است: و حبه القلب تشبیها بالحبه فی الهیة. و حبت فلانا یقال فی الاصل بمعنی: اصبحت حبه قلبه، نحو: شغفته و کبدته و فادته. و احببت فلانا: جعلت قلبی معرضا لحبه، لکن فی التعارف وضع محبوب موضع محب (اصفهانی، ۲۱۴، ۱۴۱۲).

ریشه واژه «حب» به «حبه القلب» بازمی‌گردد. حبه القلب به معنای هسته مرکزی قلب یا همان لخته خون و علقه‌ای است که در میانه‌ی قلب قرار دارد و حیات انسان به آن وابسته است. برای نمونه، اگر کسی هنگام شستشوی قلب گوسفند بر آن فشار وارد کند، خون تیره‌رنگی خارج می‌شود که در اصطلاح به آن «حبه القلب» گفته می‌شود (حسینی طهرانی، ۱۳۹۸، ۱۰۲-۱۰۱).

دیدگاه دوم درباره مفهوم «حب» از ابن فارس در کتاب «معجم مقاییس اللغة» است. وی بر این باور است که بنیاد معنایی محبت، بر لزوم و چسبیدگی استوار است. از این رو، «محب» را از آن رو محب می‌خوانند که از محبوبش جدا نمی‌گردد و همواره ملازم و همراه اوست. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ۲۷-۲۶). در بیان او آمده که واژه «أَحْبَبْتُ» بر معنای «الزَّמَّة» دلالت دارد. (حسینی طهرانی، ۱۳۹۸، ۵۱). این تعبیر از حب، هم‌سو با مفهومی است که برای واژه «عشق» بیان شده است: «عشق» از ریشه «عشقه» گرفته می‌شود؛ عشقه گیاهی است که به دیگر گیاهان می‌چسبد و با فشار آوردن بر آنها، سرانجام موجب خشکیدگی‌شان می‌گردد. (همان).

ابن فارس، ریشه واژه «حب» را نه بر گرفته از «حبه القلب»، بلکه برآمده از مفهوم لزوم و چسبندگی می‌داند و از این جهت با اصطلاح «عشق» از جنبه ریشه‌شناسی زبانی پیوند و نزدیکی دارد. (همان، ۵۲).

صدر المتألهین در تبیین معنای محبت، این گونه بیان می‌کند که «محبت، درک کمال یا حالتی از شادمانی است که نسبت به چیزی پدید می‌آید» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ۱۴۷). صدر المتألهین در کتاب مبدء و معاد خود تصریح می‌کند که عشق و محبت معنایی فراگیر دارند، به گونه‌ای که می‌توان این مفهوم را هم درباره خداوند و هم در مورد مخلوقات به کار برد، هر چند این لفظ در وضع نخستین لغت، تنها برای آفریده‌ها وضع شده باشد. ایشان در تشریح این دیدگاه آورده است: إن المحبة و ما یرادفها فی وضع اللسان عبارة عن الابتهاج بالشئ الموافق، سواء كان عقليا أو حسیا، حقیقا أو مظلونا (همان، ۱۵۵).

معنای محبت

محبت در تعریف ابن سینا، جذبه درونی و کشش روحی عاشق به سوی معشوق است. این کشش بسته به شخصیت افراد و شرایط پیرامون، متفاوت خواهد بود. همچنین از منظر میزان تأثیر معشوق و درجه فعالیت آن در عاشق نیز این حالت دگرگون می‌شود. معشوق، هر موجودی که باشد (اعم از انسان، حیوان، جماد یا هر موجود دیگر) هر چه نشانه‌های زیبایی و فضیلت‌های او در روان عاشق عمیق‌تر اثر گذارد، به همان اندازه این نیروی جاذبه و کشش در وی فزونی یافته و وابستگی روح او به معشوق بیشتر خواهد شد (حسینی طهرانی، ۱۴۳۰: ۳۶).

رویکرد فلسفی ابن سینا به عشق

عشق، یکی از مضامین شعری اکثر شاعران است. آنها اغلب شعر را ودیعه الهی می‌دانند که در نهاد انسان، گذاشته شده است و در قالب کلماتی خیال‌انگیز به توصیف آن می‌پردازند. اما عشق در نزد فیلسوف معنای متفاوتی دارد.

تعریف عشق از دیدگاه ابن سینا

شیخ الرئيس معتقد است که خیر بذاته مطلوب، محبوب و معشوق است (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: ۳۷۷). پس از نظر ایشان خیر بذاته معشوق و مطلوب همگان است و اگر کسی طالب کسی یا چیزی باشد در حقیقت به جهت خیری که در آن موجود نهفته است، مطلوب طالب واقع شده است. هر موجودی از موجودات در عالم هستی عاشق چیزی است که موافق با اوست و در صورت فقدان مطلوب، مشتاق به اوست. با توجه به این نظر خواهیم گفت که خداوند متعال خیر محض است و عشق ابدی. با این توضیح از بوعلی مشخص شد که عشق در نظر ایشان معنایی کاملاً عقلی دارد. از نظر ایشان هر جا حرکتی و میلی بود، آنجا شوق است و عشق. ایشان تمام میل‌ها و نیازهای طبیعی و شوقی که در نهاد موجودات برای نیل به کمال خاص خود وجود دارد را ناشی از عشق می‌داند.

رساله عشق بوعلی، یکی از بهترین رسالات موجود در باب عشق است. ایشان در هفت فصل به بیان مراتب عشق در تمام هستی پرداخته‌اند و آن را مختص انسان نمی‌دانند. او از عشق در نباتات و بسایط غیر حیه بحث را آغاز می‌کند تا به کامل‌ترین نوع عشق، که همان عشق الهی است می‌رسد. شیخ در رساله عشق از اثبات عشق بحث را آغاز نمی‌کند، بلکه از همان ابتدا عشق را در مراتب هستی بررسی می‌کنند، چرا که از نظر او عشق یک مفهوم بدیهی بوده و نیازی به اثبات ندارد. ابن سینا، عشق را مختص انسان نمی‌داند: «عشق مختص به نوع انسان نیست بلکه در تمام موجوداتی مثل عنصريات و فلکیات و موالید ثلاث، جاری و ساری است» (ابن سینا، بی تا، ۳۴۷).

هفت فصل رساله عشق بوعلی عبارتند از:

الفصل الاول: فی سریان العشق فی کل من الهویات

الفصل الثاني: فی ذکر وجود العشق فی البسائط الغير الحیه

الفصل الثالث: فی وجود العشق فی الصور النباتیه اعنی نفوس النباتیه

الفصل الرابع: فی ذکر عشق النفوس الحیوانیه

الفصل الخامس: فی عشق الظرفاء و الفتیان للاوجه الحسان

الفصل السادس: فی عشق نفوس الالهیه

الفصل السابع: فی خاتمه الفصول

اکنون به بیان مفصل عشق در هر یک از فصول می‌پردازیم؛

در بیان سریان قوه عشق در تمام موجودات

پیش از پرداختن به بحث اصلی، لازم است به دو مقدمه کوتاه اشاره کنیم:

مقدمه اول: تمامی فلاسفه و حکما بر این دیدگاه متفق القول‌اند که به مفاد «کل ممکن زوج ترکیبی» هر کدام از ممکنات دارای دو جنبه وجود و ماهیت هستند (دری، ۱۳۸۸، ۴۰۵)

مقدمه دوم: وجود منبع و منشأ تمام کمالات و خیرات، اما ماهیت، منشأ نقص و شر عالم است (همان، ۴۰۶). لذا بر حسب ذات، هر کدام از ممکنات، دائماً مشتاق و راغب به سوی خیر و کمال هستند و از شر و نقص و ضعف، بیزارند. همین شوق فطری است که مسبب بقای وجود ممکنات است و این اشتیاق و ذوق فطری را عشق می‌نامند (همان).

تمامی موجودات امکانی از جهت وجودی، راغب به خیر و کمال‌اند و از جهت ماهوی از فقر و ضعف و نقص گریزان و بیزارند. حکمت خداوند متعال مقتضی این شد که این عشق فطری در وجود تمام موجودات عالم امکان، حتمی، غیر قابل انکار و غیر مفارق باشد. زیرا اگر لازمه ذات موجودات نباشد، مقتضی این است که نیازمند به عشق دیگری که بتوانند با آن، از عشق کلی حفاظت و صیانت کنند، باشند. یا این که بتوانند آن را به دست بیاورند که در این

حال یکی از دو عشق وجودش باطل استو ثابت و محقق است که تعطیل در وجود محال و ممتنع است. هم‌چنین، خارج از عشق کلی، به غیر از جمال خداوند متعال، عشقی نیست. ما سابقاً متذکر شدیم که وجود، منشأ متمم خیرات و کمالات عالم است (همان، ۴۰۷).

بنابراین می‌توان گفت: وجود برتر و متعالی‌ای که جهان را اداره می‌کند، در عین حال محبوب و معشوق همه موجودات نیز هست؛ چرا که به سبب سرشت ناب و هستی محض خود، خیر مطلق است. هر آنچه جان‌ها به سوی آن میل و اشتیاق دارند، در نهایت همان خیر ناب است. از این رو، تنها خیر است که می‌تواند شیفته خیر شود. اگر خیر، در حد ذات خویش، معشوق نباشد، مورد توجه همت‌های بلند قرار نمی‌گیرد. لذا هرچقدر که خیریت افزون بشود، سزاوار است که بیشتر مورد عشق واقع شود. لذا هرچقدر که خیریت فزونی یابد، مستحق است که معشوقیتش نیز اضافه گردد و موجودی که مبرای از هر نقص و ضعفی است، به همان اندازه که در نهایت خیر واقع شده باید در منتهای عاشقیت و معشوقیت نیز قرار بگیرد. عشق، عاشق و معشوق، در این جا یکی هستند و هیچ دوگانگی بین آن‌ها وجود ندارد. پس وجود ذات مقدس اله، که مدرک ذات خویش است و هم‌چنین مدرک کمالات ذات خویش نیز هست، باید عشق او والاترین عشق‌ها قرار بگیرد. و نیز در مقام خود ثابت و محقق شده‌است: با اثبات مسئله عینیت صفات با ذات، مشخص می‌شود که دوئیت و امتیازی میان صفات نیست، لذا عشق عین ذات او می‌باشد. پس ثابت می‌شود که وجود موجودات عالم امکان، یا از راه عشقی است که در سرشت آنها نهاده شده، یا اینکه میان وجودشان و عشق هیچ دوگانگی و جدایی نیست. نخستین این سلسله، ممکنات (آفریده‌ها) هستند و دومین وجود مقدس حقتعالی که شأنش والا است (همان، ۴۰۷-۴۰۸).

در شرح مفهوم عشق در موجودات بسیط غیرزنده

موجودات بسیطه‌ای که دارای حیات نیستند بر سه قسم ماده نخستین؛ آن صورتی که به طور مستقل، قائم به ذات نیست؛ اعراض.

تفاوت‌ها و تمایزهای میان اعراض را می‌توان این گونه توصیف کرد که: بر خلاف اعراض، مقوم جوهر و جزء جوهر قائم الذات، صورت می‌باشد، به همین خاطر است که حکما، اعراض را از جمله جواهر به شمار آورده‌اند و به واسطه ممتنع بودن وجودش از نام جوهریت بی‌نصیب نکرده‌اند. هرچند جوهر هیولا هم به همین صورت است. و اما امتیاز جوهریت هیولا به جهت جوهریت صورت است که هر موقع صورت پیدا بشود، جوهر هم به توسط وجود صورت، جوهر بالفعل خواهد شد، چرا که از هیولا جوهر بالفعل به وجود نمی‌آید. حالا که حقیقت صورت دانسته شد، این مطلب نیز مشخص می‌شود که نمی‌توان این حقیقت را بر اعراض اطلاق کرد، زیرا اعراض نه مقوم جوهر و نه در اعداد جواهر به حساب می‌آیند. اکنون نشان خواهیم داد که هیچ‌یک از این جوهرهای بسیط غیرزنده، خالی از عشق ذاتی و غریزی نیستند، بلکه همواره با آن پیوندی ناگسستنی دارند. همین همراهی و برخورداری از عشق غریزی است که بقا و دوام وجود آن‌ها را تضمین می‌کند (همان، ۴۰۹). ولی هیولا به علت کاستی و نیازمندی‌ای که در برابر صورت دارد، دائماً در معیت با صورت قرار دارد، لذا اگر مفارقتی بین هیولا و صورت اتفاق بیافتد، از خوف نیستی‌اش سریعاً به صورت دیگری متوسل می‌شود. هیولا را تشبیه کرده‌اند به زن قبیح الصورتی که هر زمان بخواهند حجاب از سرش بگیرند، از ترس این که زشتی و قبح صورتش برملا شود، آستین خود را روی صورتش می‌گیرد تا زشتی‌اش عیان نشود. آن عشق غریزی هیولا همین گونه است و اما عشق فطری صورت، از دو جهت قابل اثبات است:

۱. این که صورت دائماً در معیت با موضوع است و هیچ گاه فراقی برای آن‌ها متصور نیست.
۲. ملازمت و مقارنت کمالات اگر در آن موضع باشد و رغبت آن موضع به هنگام خروج از آن. مانند تمام صور اجسام بسیط و مرکب.

وجود عشق در عرض هم، به توسط ملازمت و مقارنت با موضوع است؛ چرا که در صورت نبود موضوع، عرض وجود خارجی نخواهد یافت، پس مشخص شد که هیچ کدام از بسائط از عشق فطری تهی نخواهند بود (همان، ۴۱۰).

در بیان وجود عشق در نفوس و صور نباتات

به تبع نفوس نباتیه که بر حسب قوا به سه قسم: قوه تغذیه، قوه تنبیه و قوه تولید مثل تقسیم می‌شوند. عشق مختص به قوای نباتی نیز به ۳ قسم تقسیم می‌شوند:

یکی: عشق و اشتیاق قوه مغذیه به غذا به وقت نیاز و بقاء همان عشقی که در وجود مغتذی است بعد از استحاله غذا.

دوم: عشق ویژه‌ی قوه‌ی رویش، سرچشمه‌ی اشتیاق برای دستیابی به گسترش در سه بُعد طول، عرض و عمق است، به گونه‌ای که با هستی موجود پذیرنده‌ی رشد، هماهنگی و تناسب دارد.

سوم: عشق مختص به قوه مولده که مبدأ شوق برای ایجاد موجود شبیه به خودش است. به محض ایجاد این قوا، آن عشق نیز مقارن با طبع آن‌ها خواهد بود. و این گونه عشق نباتات بر حسب ذات و طبیعت ثابت شد (همان).

در بیان عشق نفوس حیوانی

هر کدام از نفوس حیوانی و قوای آن‌ها اختصاص به یک نوع عملی دارند که آن نوع عملی، آن‌ها را برای انجام آن عمل که همان عشق فطری است، مشتاق می‌کند؛ عدم این عشق سبب می‌شود که آن قوا در حیوانات جزء امور و موجودات معطل بشوند؛ در صورتی که حیوانات متنفر و منزجر از امور مخالف طبع خود و مشتاق امور موافق طبع خویش هستند. پس مشخص می‌شود که منشأ این‌ها عشق فطری است. عشق فطری در هر قوه‌ای از قوای حیوان، عیان و آشکار است؛ عشق فطری در حواس خارجی، انس حیوان به برخی محسوسات و کراهت از برخی دیگر از محسوسات است، چرا که در صورت عدم این عشق، تمامی محسوسات، از دیدگاه حیوان مساوی است و در این حال از امور مخالف و مزاحم خود دوری نخواهد کرد و لازمه آن تعطیلی قوای حسی است ولی آن‌چه ما مشاهده می‌کنیم بر خلاف آن است. (همان، ۴۱۱).

عشق غریزی در حواس باطنی همان آرامش خیال و خاطری است که برای حیوان محقق می‌شود و آن آسودگی به هنگام وجود مشتهیات و شوق و رغبتی است که در صورت فقدان آن‌ها صورت می‌پذیرد. عشق در قوه غضبیه، شوق به انتقام، مغلوب کردن دشمن و گریز از ذلت و خواری است. برای اثبات عشق در قوه حیوانی محتاجیم به ذکر مقدمه‌ای و آن مقدمه آن است که می‌گوییم: عشق شامل دو نوع:

۱. دارنده و صاحب عشق طبیعی تا زمانی که به وصال معشوق و مقصود خویش نرسد، آرام و قراری ندارد، هم‌چون قلوه سنگی که از بالا حرکت کرده و تا به موطن حقیقی و طبیعی خویش نرسد از حرکت باز نمی‌ایستد و در طول حرکت و مسافتی که در حال طی شدن است نیز در صدد از بین بردن موانع است. (همان، ۴۱۲).

۲. دارنده عشق اختیاری هر زمان که احساس ضرر کنند، از آن اعراض خواهد کرد. مانند گوسفندی که فرار از چنگال گرگ را بر لذت خوردن طعام ترجیح می‌دهد، به جهت این که می‌داند حفظ جان ارجح است از خوردن طعامی که خوف جاننش در آن نهفته. ممکن است معشوق صاحب دو عاشق باشد: ۱. طبیعی، ۲. اختیاری. مانند تولید مثل که صاحب دو عاشق از جمله قوه مولده نباتی طبیعی و قوه شهوانی اختیاری است. با مشخص شدن این مقدمه باید گفت قوه شهویه حیوانیه قابل رد و انکار نیست و معشوقش در همان قوه نباتی در عموم حیوانات به غیر از انسان است. کردارهای برآمده از قوه حیوانی، به گونه‌ای برتر و با اختیار کامل انجام می‌پذیرند؛ در حالی که افعال قوه نباتی برخلاف آن، نه از روی اراده، که به صورت طبیعی و غریزی محقق می‌شوند. برخی از حیوانات از قوای حسی برای ابراز عشق ارادی خود

بهره می‌برند، لذا تصور عوام این است که این عشق، اختصاص به قوای حسی دارد در حالی که در حقیقت منشأیی جز قوه شهویه ندارد. قوه حس نیز در این میان تنها واسطه است. ممکن است بعضی اوقات بین قوه شهوانی و نباتی اتفاق نظری حاصل شود و در وصول به محبوب و معشوق، علیرغم مخالفت در اراده و عدم اراده، با یکدیگر مشارکت پیدا کنند. هم‌چنان که حیوان غیر ناطق به جهت عشق فطری نهفته در نهاد او برای تولید مثل به سمت و سوی مطلوب و معشوق خود حرکت کرده و برای وصال آن آرام و قرار ندارد، اما مسئله این جاست که مقصود بالذات او غایت آن حرکت نمی‌تواند باشد، به سبب این که حیوان غیر ناطق، به دلیل عدم درک و شناخت حقایق کلی و معنوی، قوه شهویه او به مثابه قوه شهوانی نباتی خواهد بود، اما به جهت این که غایت ذات مقدس خداوند مقتضی بقاء نسل شد و هم‌چنین بقاء نسل، در یک موجود میسر نبود، حکمت الهی بر این امر تعلق گرفت که این عشق و شوق و رغبت را ذاتی تمام حیوانات قرار بدهد برای دوام اجناس و انواع (همان، ۴۱۲-۴۱۳).

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

ابن سینا در فصل پنجم، با عنوان «عشق خردمندان و جوانمردان به سیمای نیکو»، با استناد به حدیث نبوی: «نیازهای خود را از زیارویان بخواهید»، به بسط موضوع پرداخته است. وی موارد حلال و حرام را هم از منظر عقل و هم از نگاه شرع برشمرده و تبیین نموده است که شرع مقدس اسلام، با پشتوانه برهان‌های عقلی، راه شیفتگی ناپسند را بسته و طریق محبت پسندیده را گشوده است (حسینی طهرانی، ج ۱، ۱۴۳۶: ۱۳۷-۱۳۸).

رابطه حسن صورت با حسن سیرت

هر چند انسان از شرافت انسان بودن و افضل بودن نسبت به سایر مخلوقات متمتع است ولی اگر به فضیلت‌های از جمله اعتدال اندام، خلق نیکو و وجاهت و جمال صورت که از جمله آثار ذات مقدس خداوند و هم‌چنین خوبی و مطبوعیت مزاج است، بهره‌بردار، این‌ها از پسندیده بودن ما فی الضمیر، سرشت نیکو و باطن طاهر او حکایت می‌کنند. لذا به همین خاطر است که رسول خدا (ص) فرمود: حوائج خود را نزد خوب رویان بجوئید زیرا افعال آن‌ها سزاوارتر به نیکویی و خوبی است (عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲، ۱۶۰).

سخن پیغمبر اسلام (ص) به این مسئله که نیکویی ظاهر نشان دهنده طینت پاک و نیکو است، اشاره دارد. ممکن است کسی متخلق به فضیحت ظاهر باشد اما دارای خلقی بسیار مطلوب و شایسته باشد؛ در این جا پاسخ می‌دهند که محتمل است که این قبح ظاهر به واسطه و به جهت عوارض خارجی باشد و یا این که خوبی سرشت او ذاتی نباشد و خوبی متأثر از هم‌نشینی با نیکان باشد. برخلاف این امر هم آمده است؛ یعنی ظاهر او نیکو و باطنش قبیح باشد، که دو فرض برای آن قابل تصور است:

۱. شنیعت باطن تأثیری در ذات و نهاد او نداشته بلکه از نظر خلقت و ذات، بسیار شایسته است، اما به جهت عارض شدن برخی از عوارض، این زشتی حاصل شده است.

۲. ممکن است بخاطر مجالست با بدان، عادت ثانوی برای او حاصل شده است (دری، ۱۳۸۸، ۴۱۸-۴۱۹).

بنابراین در پی عشق به صور محسنه سه امر ظاهر می‌شود: ۱. در آغوش کشیدن ۲. بوسیدن ۳. جماع. جهت سوم همان عشق مختص به جنبه حیوانی است و قوه ناطقه در آن دخل و تصرفی ندارد، مگر بر طریق قانون شرع ازدواج انجام بگیرد و چون غایت، تداوم نسل است، در این قسم با قوه حیوانی شریک است و هر زمان که ثابت شد دو قسم اول و دوم خالی از هوا و هوس است و غایت عاشق تنها قرب به معشوق است نه ابراز تعدی و تجاوز، در این صورت است که بوسیدن معشوق هم چون بوسه بر فرزند است و معانقه با او بخاطر محبت ذاتی است که در نهاد تمام موجودات عالم است (دری، ۱۳۸۸، ۴۱۹-۴۲۰).

در بیان عشق نفوس الهیه

ابن سینا درباره عشق نفوس الهیه می‌گوید: علت دارای تمامی خیرات موجود است. لذا علت اولی هم به جهت ذات و نهاد خود و هم به جهت جمیع موجودات خیر مطلق است. چرا که تنها او مسبب و باعث بقای موجودات امکانی است، به همین جهت، ممکنات راغب و مشتاق به سوی اویند (حسینی طهرانی، ۱۴۳۶، ج ۱، ۱۳۸). هر نفسی که خیری را درک کند و ببیند، لابد و ناگزیر مشتاق و عاشق آن خیر خواهد شد. لذا نفوس متأله اعم از بشری و ملکی عاشق علت خیرات می‌شوند زیرا کمال آن نفوس متأله آن است که بر حسب توانایی خویش معقولات را تصور کنند برای تشبه به ذات خیر مطلق و این که افعال حسنه از آن‌ها صدور بیابد. همچنین نفوس ملکیه برای جواهر علویه که بقا و دوام موجودات عالم کون و فساد را طالبند. پس مشخص شد که معشوق حقیقی این نفوس خیر مطلق خواهد بود. این نفوس نیز به جهت تشبه و عشق به خیر مطلق موسوم به نفوس متأله هستند و عشق در نهاد آن‌ها ثابت و باقی خواهد ماند. به همین جهت است که معشوق حقیقی نفوس ملکی و بشری وجود حقیقی (خیر محض) است (همان، ۱۳۸-۱۳۹).

خاتمه فصول

ابن سینا در بحث خاتمه فصول می‌گوید: می‌خواهیم در این خاتمه که نتیجه فصول است چند مطلب بیان نماییم؛
مطلب اول: آن است که تمامی موجودات عالم هستی با عشق فطری و غریزی عاشق خیر مطلق‌اند. خیر مطلق نیز بر عاشقان خود تجلیاتی دارد که این تجلیات به مثابه و مراتب و مراحل موجودات، متفاوت خواهد بود؛ چرا که موجود هر مقدار که به خیر مطلق نزدیک‌تر باشد تجلی‌اش افزون‌تر و هر مقدار که از خیر مطلق دورتر باشد کم و کم‌تر خواهد بود (همان، ۱۴۰).

مطلب دوم: علت اولی و خیر مطلق نیز به حسب فضل و کرم ذاتی خویش شایق و مشتاق است که تمامی موجودات عالم هستی از تجلی او بهره‌مند و مستفید گردند (همان).

مطلب سوم: وجود و هستی تمامی موجودات عالم به واسطه تجلیات خیر مطلق می‌باشد (همان).
 عشق فطری، در نهاد و ذات هر یک از موجودات، برای کسب کمال که همان خیریت آن‌هاست وجود دارد. معشوق حقیقی تمام موجودات (علت اولی) تنها چیزی است که موجب کسب خیر در موجودات می‌شود. لذا علت اولی است که معشوق تمام موجودات عالم استولی اگر برخی از موجودات معرفتی به علت اولی نداشته باشند، این عدم شناخت، از موجودات سلب عشق فطری نخواهد کرد، چرا که تمامی موجودات معطوف و ملتفت به کمال ذات خویش هستند و حقیقت کمال هم که خیر مطلق است همان علت اولی است که بر همه موجودات تجلی دارد، چرا که در صورت مستور بودن از تجلی، معرفتی به او حاصل نخواهد شد. اگر هم تجلی خیر به واسطه غیر حاصل شود، لازم می‌آید ذات میرا از نقائص، محل تأثیر غیر باشد، که بر همگان حال بودن آن، معلوم است. خیر اول به مثابه ذات تجلی دارد و محجوبیت برخی ذوات و نفوس از او به جهت نقص و ضعف خود آن نفوس و وجود است. به عبارت دقیق‌تر، نقص در قابلیت قابل است نه در فاعلیت فاعل.

ابن سینا معتقد است که نفوس الهیه دومین موجودی هستند که قابل تجلیات حضرت حق هستند، اگرچه در ابتدا با توجه به آیه علمه شدید القوی^۱ از طریق عقل فعال از قوه به فعل رسیده‌اند، اما وقتی که به مقام فعلیت برسد و واجد قرب حق شود از آن هم بالاتر رفت، این جاست که ملک مقرب حضرت حق می‌فرماید: لو دنوت انمله لاحترقت (همان، ۱۴۱). تا می‌رسد به اینجا که می‌گوید پس واضح و معلوم گردید که مسبب ایجاد موجودات و علت وجود آن‌ها،

تجلیات الهی و خیر مطلق است. زیرا اگر تجلی حضرت حق نبود هیچ موجودی به عرصه ظهور و وجود نمی‌رسید. خداوند متعال عاشق است، اما به واسطه وجودش، به وجود تمامی معلولات و موجودات عاشق است، چرا که همه، تجلی و پرتویی از تجلیات اویند، به همین جهت چون عشق به علت اولی والاترین عشق‌ها به شمار می‌آید، لذا معشوق حقیقی او، آن معشوقی است که به تجلی او نائل شود و این همان خواست و مطلوب نفوس الهی است، از طرفی هم خود این نفوس معشوقه‌های علت اولی هستند (همان، ۱۴۲).

عشق و ابتهاج (در معنای عشق حقیقی)

توجه ویژه شیخ الرئیس در باب عشق معطوف است به ذات خداوند متعال، که آن را بالاترین مرتبه عشق در تمام هستی می‌داند. او عشق را در تضاد و منافی با غنای ذات خداوند متعال نمی‌بیند، لذا معتقد است خداوند ذاتاً هم عاشق و هم معشوق است، اگرچه مورد عشق ورزیدن غیر واقع نشود. او در تقسیم‌بندی خود از ادراک، رفیع‌ترین مرتبه در ادراک را مختص به ادراک عقلی می‌داند و با استناد این مرتبه از ادراک به خداوند متعال معتقد است که هرچقدر ادراک عمیق‌تر باشد و ادراک شده اصیل‌تر و زیباتر، اشتیاق و حظ مدرک از آن بیشتر است. لذا خداوندی که در منتها الیه زیبایی و نور و البته خود نور و زیبایی است، با این مرتبه از کمال، مدرک ذات خویش است؛ او هم عاقل و هم معقول است، لذا ذات او برای خودش والاترین معشوق و بهجت و لذت است، زیرا لذت ادراک ملائم است و ذات مقدس خداوند در اوج و منتهای ادراک عقلی است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ۱۸۱۷). ایشان در نمط هشتم الاشارات و التنبیها عشق حقیقی را اینگونه تعریف می‌کند: و «العشق» الحقیقی، هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ماو «الشوق» هو الحركة الی تتمیم هذا الابتهاج، إذا كانت الصورة متمثلة من وجهه، كما يتمثل فی الخیال، غیر متمثلة من وجهه، كما يتفق أن لا تكون متمثلة فی الحس، حتی يكون تمام التمثيل الحسی، للامر الحسی، فكل مشتاق، فإنه قد نال شيئاً ماو فاته شيء ما. و أما العشق فمعنی آخر (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ۳۸۸).

عشق حقیقی همان ابتهاج به تصور پیشگاه او بودن است. اشتیاق حرکت به جهت اتمام سرور، به موقع تحقق تمثل است، همان‌طوری که در قوه خیال تمثل پیدا کرده باشد و از جهتی تمثل پیدا نکرده باشد. همان‌طور که اتفاق می‌افتد که در حس، تمثل پیدا نمی‌کند تا به جهت اشتیاق حسی برای امر حسی دیگر تام و تمام شود؛ لذا هر مشتاقی به چیزی دست پیدا کرده و به چیزی دیگر هم دست پیدا نکرده است ولی عشق چیز دیگریست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸، ج ۸، ۱۹۳).

در این جا به ابهامات درباره عشق پاسخ داده می‌شود. از جمله عشق در مورد خدا و موجودات مافوق انسان چگونه معنا پیدا می‌کند؟ آیا خداوند متعال عاشق ذات خود است یا عاشق غیر ذات خود؟ اگر عاشق ذات خود است، این عشق به چه صورت است؟ معنای عشق و شوق در مورد موجودات مافوق انسان چگونه است؟ به باور شیخ، عشق و شادمانی در همه هستی از ذات مقدس حق تعالی گرفته تا بنیادی‌ترین ماده در جهان طبیعت جریان دارد. در اینجا دو پرسش اصلی مطرح می‌شود: یکی درباره موجودات برتر از انسان و دیگری درباره موجودات فروتر از انسان (مطهری، ۱۳۸۸، ۱۰۶).

پرسشی که درباره موجودات برتر از انسان مطرح می‌شود، این است که عشق، کشش، لذت و شادی تنها هنگامی برای یک موجود پدید می‌آید که به وصال محبوب و مطلوب خود دست یابد و از جهتی هم بر اساس این اصل در مورد انسان که انسان مدام طالب چیزی است که فاقد آن است، لذا ابتهاج و سرور فرع بر طلب و طلب، فرع بر فقدان است، این امور مختص‌اند به موجوداتی که فاقد کمال و سپس صاحب آن کمال می‌شوند؛ ولی موجوداتی که روش و سیاق آن‌ها این چنین باشد که هر آن‌چه ممکن است را بالفعل داشته باشند، این مسئله معقول نخواهد بود (همان).

ایرادی که در موجودات مرئوس انسان موجود است این است که عشق، اشتیاق و لذات فرع بر داشتن فهم و ادراک است و موجودات مادون انسان، فاقد هرگونه ادراک هستند. اختصار دو اشکال ذکر شده این است که این امور متوقف بر دو چیز هستند: الف) وصول به چیزی که فاقد آن بوده است ب) فهم و درک نسبت به آن وصول (همان). بنابراین می توان گفت اگرچه تمام اذهان این مطلب را تأیید می کنند که سرور و لذت از داراشدن پس از فقدان ایجاد می شود، اما تحلیل و پژوهش فلسفی خلاف این را ثابت می کند، به عبارت دیگر فقدان نمی تواند منشأ سرور و لذت باشد. این مطلب که آدمی دائماً چیزی را طلب می کند که فاقد آن است و پس از وصول به آن به تدریج دچار آزرده گی و ملال می شود، حکماء و عرفا در این زمینه معتقدند که: عشق در وجود انسان عشقی است نامحدود و معشوق حقیقی انسان استغنائی مطلق و نامحدود است. اشتیاق و عشق آدمی به محدود، عشق مجازی به شمار می رود نه عشق حقیقی؛ به این معنا که به شرف تجلی ای است که از معشوق حقیقی دارد، الا بذكر الله تطمئن القلوب^۱ لذا به همین خاطر است که لذات و نعمات بهشت هرگز ملال آور نخواهد بود. چنان که در قرآن درباره اهل بهشت این گونه می فرماید: لا یبغون عنها حولا^۲، به این معنا که اهل بهشت هم چون مردم دنیا میلی به تغییر وضع و تحول ندارند (همان ۱۰۶-۱۰۷). با این توضیح فرق بین عشق و شوق هم مشخص شد:

شوق در جایی است که تنها تصور وصل باشد و وصال حاصل نباشد. اما عشق این گونه نیست. عشق اعم است، لذا در مورد ذات اقدس خداوند که کمال تام و تمام و هم چنین مدرک ذات خویش است، چیزی که قابل اطلاق است عشق است نه شوق. و چون ذات در حد اعلاء مدرک ذات خویش است و هم چنین هرچقدر محبوب، تام و تمام تر و ادراک نیز قوی تر باشد، عشق نیز تام و تمام تر خواهد بود. با این توضیح مشخص می شود که والاترین عشق ها، عشق ذات مقدس خداوند متعال به خویش است. بیان شد که عشق ذات خداوند متعال به خویش والاترین و کامل ترین مراتب عشق است. پس از ذات خداوند، متعالی ترین عشق ها، عشق در مجردات عقلیه یا به تعبیر فلاسفه عقول و به تعبیر شرع، ملائکه است. ملائکه بخشی از نفوس و قوای طبیعی را نیز شامل می شود. در کلام شریعت، دسته ای از ملائکه به نام مهمین خوانده می شود که تنها، محو در حق که معشوق حقیقی آنهاست، هستند و غافل از تمام عالم و آدم اند. اینان به جهت مجرد تام و کامل بودن فاقد شوق اند و هرآنچه در وجود آنهاست، عشق است، چنان که در ذات حق نیز همین بود (همان، ۱۰۸). پس از گذر از مرتبه ذات حق و مراتب عقول مجرد، به مرحله نفوس کامل می رسیم، مانند نفوس اولیا و نفوس فلکی براساس دیدگاه حکمای قدیم. در این مرتبه، هم عشق حضور دارد و هم شوق؛ عشق از آن رو که به معشوق حقیقی دست یافته اند و شوق از آن جهت که هنوز به همه مقامات و درجات خود نرسیده اند و در مسیر سلوک و حرکت معنوی به سر می برند (همان، ۱۰۹).

پس از مرتبه نفوس کامل، به نفوسی می رسیم که جایگاهی میانه دارند و میان جایگاه علمی و مرتبه پایین تر در نوسان و تردد به سر می برند؛ گاه بر اوج والایی می نشینند و گاه تا زیر پای خود نیز نمی بینند و احوالی گوناگون از صفا و کدورت و اعتلا و سقوط را تجربه می کنند. فراتر از اینها، نفوسی وجود دارند که سخت در طبیعت فرو رفته اند و همان گونه که آیه کریمه می فرماید: «ثُمَّ نُكْسُوا عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ»، چهره دلشان وارونه و رو به فرود است و مانند چهارپایانی که ساختمان مفاصل گردنشان چنان است که همواره به پایین می نگرند (همان).

به طور کلی می توان گفت: عشق و اشتیاق در همه پدیده ها حتی در اجسام مادی جاری است و تنها ویژگی موجودات دارای نفس ناطقه یا نفس حیوانی نیست. اما شیخ در این بخش به اشکال اصلی مسئله و پاسخی که باید داده

شود، نپرداخته است. اشکال یادشده همان گونه که پیش تر اشاره شد، این است که عشق و شوق، فرع بر آگاهی است و بسیاری از موجودات فاقد شعور به شمار می روند. پاسخ این اشکال آن است که همان گونه که حقیقت وجود، دارای مراتب و درجات است، شعور و ادراک نیز از اموری است که شدت و ضعف دارد و هر موجودی به تناسب مرتبه و حد وجودی خود، از نوعی علم، شعور و اراده برخوردار است. بنابراین اگر مقصود از نبود شعور در جمادات و نباتات، فقدان مطلق هر گونه ادراکی باشد، سخنی نادرست است. اما استدلال بر این مدعا که «شعور عین وجود است و به تبع آن دارای مراتب می باشد»، مجالی فراتر از اینجا می طلبد و در این مختصر نمی گنجد. (همان).

رویکرد طبی ابن سینا به عشق

ابن سینا در مقام و جایگاه یک طبیب که هم با جسم و هم با روح بیمار ارتباط دارد، عشق را یک بیماری می داند. با نشانه های ثابت. نشانه هایی که ابن سینا بیان می کند مشخصه های اساسی و اصلی عشق است که در ادامه هم به تعریف عشق از نگاه طبی ایشان و هم به برشمردن نشانه های آن می پردازیم؛ ایشان در کتاب قانون عشق را این گونه تعریف می کند: هذا مرض وسواسی شبيه بالماليخوليا، يكون الانسان قد جلبه إلى نفسه بتسليط فكرته على الاستحسان بعض الصور و الشمائل (ابن سینا، ج ۲، ۵۳).؛ عشق بیماری است وسوسه ای که شباهت زیادی به مالیخولیا دارد. علت این مرض این است که ذهن و فکر انسان را در گیر صورت ها و اشکالی می کند و مدام در خیال خویش غوطه ور است. محتمل است که آرزوی آن در به وجود آمدن این مرض یاری رسان باشد و ممکن است که یاری رسان نباشد، اما این در گیر بودن مدام و پیوسته ذهن، علت ایجاد بیماری است (شرفکندی، ۱۳۹۴، ج ۳، ۱۳۵-۱۳۶).

نشانه های عشق

ابن سینا در باب شناخت و درک عشق یک جوان عاشق، فهم و درک خود را از راه تفصیل نشانه های ثابتی از عشق شروع می کند. ایشان برای عشق این نشانه ها را می آورد: گود افتادن، خشکی چشم و آب نداشتن آن ها مگر در زمان گریستن. پلک ها پیوسته بر روی هم می آیند، آن گونه خندان است که گمان می کنی چیزی مسرت بخش را نظاره می کنی، یا این که خبر خوبی را به او می دهند. یا مزاح می کند. نفسش منقطع و تند می شود و آهی عمیق از عمق دل برمی آورد. گاه در اوج شادمانی و خنده، ناگهان اشک می ریزد؛ اگر شعر و آوازی از فراق و دوری معشوق سخن گوید، ژرفای جانش را می آزارد. الا چشم های او که خشک هستند و کاسه آن ها گود رفته است و پلک های او از بی خوابی متورم، تمام اعضا و جوارح او مرطوب اند. آه کشیدن های پیایی بر سر او تأثیر گذاشته است. ظاهرش نامرتب، نبضش نامنظم و حالش متغیر است، به ویژه اگر به محبوب برسد و اگر فجأة معشوق خود را ببیند. حتی اگر عاشق نام و نشان معشوق را مخفی کند، از تغییر نبض او می توان نام معشوق را یافت (همان).

ابن سینا یکی از معالجات اصلی بیمار را پی بردن به نام معشوق می داند. زیرا طبیب با پیدا کردن نام معشوق قدم بزرگی برای معالجه بیمار برداشته است. اگر نام معشوق توسط عاشق ذکر نشود، طبیب باید راه چاره ای دیگر بیاندیشد. اینگونه که طبیب در حالی که نبض بیمار را به زیر انگشتانش دارد، نام های بسیاری را بر زبان بیاورد و توجه داشته باشد با بردن کدام نام است که نبض بیمار تغییر می کند. بعد از این که نام معشوق به دست آمد، اکنون نوبت به یافتن موطن و سرزمین اوست، لذا طبیب در همان حال باید نام شهرها و دیارها را بر نام معشوق بیافزاید، تا زمانی که نام دیار معشوق را هم مانند نام او بیابد. در نهایت نام معشوق و دیار او را در کنار هم بگذارد، به قدری تکرار کند تا معشوق را آن طور که باید بشناسد. سپس ابن سینا بیان می کند که، عاشقانی را دیده که با انواع بیماری هایی که از عشق نشأت گرفته است دست و پنجه نرم کرده اند و بسیار ضعیف و نحیف شده اند. ولی همین که به معشوق خود رسیده و وصال حاصل آمده است بعد

از مدتی کوتاه که به دیدن نشان رفته شگفتی‌ها دیده است؛ فربه گشته و قوایی را که از دست داده مجدداً به دست آورده‌اند، به همین جهت و با توجه به همین مسئله ابن سینا بیان می‌کند، مزاج آدمی مطیع و فرمانبردار حالات روحانی و نفسانی است. (همان).

درمان عشق

ابن سینا با تمسک به الگوی طبی، ترکیب اخلاط، تبیین می‌کند که همان‌گونه که گرما سبب بخار شدن مایعات و آب می‌شود، عشق مفرط نیز همه رطوبت بدن را تبخیر و یک بدن ضعیف، خشک و نحیف را تحویل عاشق می‌دهد. ایشان معتقد است که عشاق افرادی رنگ پریده و تب‌دار هستند. در ادامه مفصلاً به بیان درمان عشق از نگاه ابن سینا می‌پردازیم؛ بیمار را بیازمای و بنگر آیا نشانه‌ای از سوختگی خلط در او دیده می‌شود؟ اگر چنین است، پالایش (تخلیه) را انجام ده و سپس به تر نمودن و آرامش بخشیدن به بیمار اقدام کن. باید خوراکی نیکو مصرف کند و گرمی دریافت دارد، به شرطی که رطوبت ضروری بدنش کاهش نیابد. وی را به گونه‌ای سرگرم ساز که درگیر برخورد و گفت‌وگو با دیگران شود؛ شاید از این راه سبب بیماری را از یاد ببرد. یا راه چاره‌ای بیندیش تا به کسی دیگر دل ببندد و به صورتی مشروع به وصال او نائل آید و معشوق نخستین را فراموش کند. این عمل در صورتی مثمر ثمر واقع می‌شود که بیماری عشق هنوز ریشه ندوانده و عمیق نشده باشد. چنان که عاشق انسان فرزانه‌ای باشد، نصیحت از طرفی و سرزنش از طرف دیگر و توضیح این که چیزی که او دلبسته به آن شده، نوعی جنون است، تأثیر می‌کند. هم‌چنین می‌توان پیرزنان را گرداگرد او، به بدگویی از معشوق و نسبت دادن کارهای ناپسند و زشت به معشوق وادار کرد، بلکه این حربه کارگر بیافند و دل عاشق آرام شود ولی گاهی بعضی از عاشقان با شنیدن این سخنان بیشتر دلداد معشوق می‌شوند. یا آن که پیرزنان همراه با بدگویی از معشوق، چهره‌ای هجوآمیز از او ترسیم کنند و چیزهایی را برجسته سازند که زیبایی‌اش در دید عاشق رنگ ببازد و پیوسته بر نازیبایی‌هایش پافشاری و تکرار نمایند. پیرزنان در این گونه امور از مردان تواناترند، مگر کسانی که نه مردند و نه زن، که آنان نیز در این گونه تبلیغات دروغین دست کمی از پیرزنان ندارند (همان، ۳۷).

ابن سینا در اینجا بخشی از معالجه خود را متوجه این مسئله می‌کند که شاید بتوان جایگزینی برای معشوق پیشین پیدا کرد و در صورت یافتن جایگزین و فراموش کردن معشوق اول، عشق را منقطع کنند و اجازه ندهند به عشقی دیگر گرفتار بشود. شیخ درمان بعدی را متوجه کنیزان و هم‌بستری زیاد با آنان می‌کند. طرب و سماع، شکار کردن، از ملوک احترام دیدن، همه می‌تواند تسلاهی دل عاشق باشد. و حتی گونه‌گونه شدن ابرهای بزرگ نیز برای او نوعی از تسلیت است. ممکن است عاشق محتاج به درمانی باشد که برای مالیخولیا و مانیا و قطرب هم مفید و مثمر ثمر واقع شود، مانند مبتلایان به مالیخولیا، قطرب و مانیا بشود، بایستی درمان آن‌ها را استفاده کرد، به وسیله یارچ‌های بزرگ تخلیه شوند و به وسیله نم بخش‌های نام برده، تر گردند (همان).

تأثیر نفس بر بدن

پیش از اینکه وارد مسئله رابطه نفس و بدن از نظر ابن سینا شویم، لازم است مقدماتی را بیان کنیم. اولین مقدمه پیش از طرح بحث رابطه نفس و بدن، اثبات و تعریف نفس از نظر ابن سینا است. در این مسئله ابتدا باید نفس اثبات شود، سپس تعریف گردد. لذا ابن سینا به این امر اذعان داشته، نخست وجود نفس را اثبات می‌کند.

ابن سینا در اثبات نفس همان مسیر اثبات نامحسوس از دل محسوس هم‌چون بحث اثبات واجب را پیموده و بیان می‌دارد که ما ابدانی را مشاهده می‌کنیم که دارای حس‌اند و حرکت می‌کنند. هم‌چنین این ابدان، تغذیه و رشد می‌کنند و بسیاری اعمال دیگر از این قبیل انجام می‌دهند. اما مسئله اینجاست که، این اعمال به جهت جسمانی بودن این ابدان نیست، بلکه به توسط نیروی غیر جسمانی است که انجام می‌پذیرد و از آن نیرو و اصل غیر جسمانی نشئت می‌گیرند. به

طور کلی هر آن چه که مبدأ است برای صدور افعال، از یک وجه واحد که فاقد اراده باشد نیست، بلکه از یک مبدأ صدور می‌یابند که آن= را "نفس" می‌نامند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۲، ۵). پس از اثبات و تعریف نفس و این که نفس داخل در مقوله جوهر است، به تبیین افعال و اختلاف افعال نفس می‌پردازد. به اعتقاد ابن سینا نفس دارای افعالی است که از جهات مختلف، متفاوت است. برخی از این افعال در نهایت قوت و برخی در نهایت ضعف‌اند، بعضی از آن‌ها سریع و بعضی دیگر کند هستند. در ادامه به تبیین ظن و یقین و شک می‌پردازد، با این توضیح که ظن اعتقادی است مخالف یقین با تأکید و شدت است. حدس نیز مخالف یقین به وسیله سرعت فهم است. هم‌چنین به تفاوت ادراک سفید و سیاه، تلخ و شیرین، رنگ و طعم و... اشاره می‌کند. هدف از بیان این امور این است که آن قوه‌ای را که این افعال از او صادر می‌شود بشناسیم (همان، ۲۶).

ابن سینا هم‌چنین بیان می‌کند که ذات متحرک حیوان، متحرک است، اما به سببی غیر از جسم و بدن حیوان. متحرک است به سببی غیر از مزاج جسم و بدن خویش. حیوان به واسطه چیزی به غیر از جسمانی بودنش که چیزی غیر از اوست حرکت می‌کند. حرکت جسم به وسیله مزاج جسم (بدن) نیست، چرا که مزاج، مانع حرکت جسم در جهت حرکت است. با توجه به آن چه توضیح دادیم، مشخص می‌شود که مزاج در میان اضداد قرار دارد و بر جدایی و انفکاک بین آن‌ها پافشاری می‌کند. لذا باید نیرویی غیر از مزاج وجود داشته باشد که این حالات را ادغام و ترکیب کند. پس منشأ درک و شناخت و حفظ حالات دیگر جسم چیزی غیر از جسم و مزاج است. امری که باعث صدور افعال و حفظ حالات در انسان می‌شود، نفس است. نفس همان جوهری است که در اجزای بدن سپس در خود بدن تصرف می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۱، ۲۳۶).

در این جا ابن سینا می‌خواهد اثبات کند که نفس انسان غیر از جسم و مزاج است. از نفس افعالی صادر می‌شود که آن افعال به منبع دیگری نسبت داده می‌شوند و بر همین اساس است که صور دیگر انواع و قوا اثبات می‌شود (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ۳۸۵).

ابن سینا پس از بیان آن چه که پیش از این گذشت، در این جا به تأثیر نفس در بدن و تأثر او از بدن می‌پردازد. این مسئله و تبیین آن دقیقاً همان چیزی است که ما برای آن مقدماتی را ذکر کردیم و به وسیله همین تأثیر و تأثر نفس و بدن است که مسئله عشق که به عنوان بیماری شناخته می‌شود تبیین خواهد شد، چرا که عاشق دارای نفس است و این نفس است که عاشق شده و آثار آن بر بدن ظاهر می‌شود. اکنون به توضیح ابن سینا در باب تأثیر و تأثر نفس و بدن خواهیم پرداخت، چنانکه پیش از این هم به آن اشاره کرده‌ایم.

ابن سینا بیان می‌کند که این جوهر (نفس) در انسان واحد است. برای این جوهر واحد (نفس) قوایی وجود دارد که منبث در اعضای انسان هستند و زمانی که شیء یا چیزی به وسیله اعضا حس شوند، یا تصور و تخیل اتفاق بیفتد و یا تمایل و غضب حاصل گردد، ربطی که بین نفس و فروع وجود دارد، حالتی را در نفس ایجاد می‌کند، این حالت یا حالات در اثر تکرار به صورت ملکه در نفس حاصل می‌شود. حاصل شدن ملکات نیز از تدابیر جوهر مدبر (نفس) است (ابن سینا، ۱۳۸۶، ۲۳۶). این بیان کیفیت تأثر نفس از بدن است، در اثر افعالی که ذکر شد، در نفس حالتی ایجاد می‌شود که آن حالت از صفات و کیفیات نفسانی است و تا زمانی که آن حال و کیف نفسانی زود گذر و سریع الزوال است، آن را "حال" گویند. زمانی که این کیف و حالت نفسانی تکرار شود، به صفتی مبدل خواهد شد که زوال آن بعید است و تبدیل به صفات ذاتی می‌شود (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ۳۹۹). برخلاف این امر نیز بسیار اتفاق می‌افتد به این صورت که، حالتی از این هیئت به فروع، سپس به اعضا انتقال می‌یابد. به عنوان مثال، زمانی که انسان به جانب خداوند متعال روی می‌آورد و در جبروت او می‌اندیشد مو بر تن او می‌ایستد. این حالات و ملکات دارای شدت و ضعف هستند و اگر نبود این هیئات، برخی از نفوس به حسب عادت، به سرعت رسوا می‌شدند و از شدت غضب می‌سوختند (ابن سینا، ۱۳۸۱، ۲۳۷).

شیخ، در بخش نخست، به کیفیت اثرپذیری نفس از بدن اشاره می‌کند: «هنگامی که عضوی از اعضای تو، چیزی را حس می‌کند...» یا هنگامی که ملکات نفسانی تحقق می‌یابند. در بخش دوم، که با عبارت «گاهی نیز برخلاف این روند اتفاق می‌افتد...» آغاز می‌شود، چگونگی تأثیرگذاری نفس بر بدن را توضیح می‌دهد (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶، ۳۱۶). بنا براین، می‌توان گفت که نقطه عطف این پژوهش ذیل همین مسئله مطرح می‌شود. چرا که ابن سینا به عنوان یک طبیب که هم بدن بیمار را بررسی می‌کند و هم نفس را رونشناسی، نهایتاً به تأثیر و تأثر نفس و بدن می‌رسد و تنها با التفات به همین مسئله است که می‌توان ادعا کرد ابن سینا در تعریف عشق در فلسفه و طب دچار تناقض نشده است. در فصل ششم کتاب نفس اشارات، پس از استدلال‌های پنج فصل پیشین که به این نتیجه انجامید که منشأ اصلی قوای ادراکی، تحرکی و حافظه، موجود مستقلی به نام نفس است که در واقع صورت بدن به شمار می‌آید و هر صورتی نیز جوهری است؛ بنابراین نفس جوهر است، مؤلف به تبیین چگونگی تأثیرپذیری نفس از بدن و نیز تأثیرگذاری نفس بر بدن می‌پردازد.

تعامل دوسویه نفس و بدن با یکدیگر و همچنین اطاعت قوای طبیعی جسم از تصورات نفسانی، از موضوعات عمیق و قابل تأملی است که در متون پزشکی و در آثار فلسفی مورد بحث و استناد قرار گرفته است. از همین منظر، گفتار پزشک و حتی حالت چهره، نشاط، آرامش، تنش و دیگر احوالات عاطفی او تأثیر قابل توجهی بر بیمار می‌گذارد. حتی رنگ لباس پزشک نیز مؤثر است؛ رنگ سفید باعث انبساط و نشاط بیمار می‌گردد، همان‌گونه که رنگ سیاه موجب انقباض و اندوه او می‌شود. این تأثیرگذاری از آن روست که رنگ‌ها به صورت تکوینی در احوال درونی انسان مؤثرند؛ همان‌گونه که در فصل پیشین نیز به این قانون اشاره شده است. در دین اسلام نیز استفاده از لباس سفید برای نمازگزار مستحب و پوشیدن لباس سیاه مکروه است. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۳، ج ۱، ۱۴-۱۵).

تأثیرپذیری قوای جسمانی از تصورات نفسانی را در رویکردی برهانی، می‌توان این‌گونه نشان داد: انسان و نیز حیواناتی که از قوه‌ی تخیل برخوردارند، در مقام عمل معمولاً با چند امکان مواجه‌اند؛ انتخاب بین «انجام یا ترک» و انتخاب بین روش‌های متعدد انجام یک کار. هنگامی که همه‌ی این راه‌ها از حیث امکان یکسان باشند، انتخاب نهایی نیاز به عامل ترجیح‌دهنده دارد. این عامل چیزی جز شناخت، تصور یا حکم ذهنی فرد نیست. برای مثال، علم به لذیذ بودن یک غذا یا اعتقاد به سودمندی یک درمان، عامل تعیین‌کننده‌ای است که بدن را به سمت عمل خاصی هدایت می‌کند و این همان تأثیر مستقیم تصور نفسانی بر فعل جسمانی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۲۲۹-۲۳۰). برهان دیگری نیز با تکیه بر اصول هیئت قدیم (بطلمیوسی) و مبانی طبیعیات کلاسیک قابل طرح است. مطابق این نگاه، محرک اصلی افلاک، تصورات و شوق‌های نفسانی آنها پنداشته می‌شود. این دیدگاه با نگرش قرآنی نیز هم‌خوانی دارد؛ چرا که در قرآن، اداره‌ی امور آسمان‌ها به فرشتگان که موجوداتی عاقل و مأمورند نسبت داده می‌شود: «وَأُوْحِیْ فِی كُلِّ سَّمَاءٍ أَمْرَهَا» (فصلت/۱۲). این تشابه نشان می‌دهد که فعل و تأثیر در عالم ماده می‌تواند ریشه در عوامل غیرمادی و نفسانی داشته باشد.

اگر برخی از آسمان‌هایی که به آنها وحی می‌شود، ماهیتی مادی داشته باشند، در آن صورت تدبیر آنها به فرشتگانی که مجرد و غیرمادی هستند، مستند خواهد بود و در نتیجه تأثیر موجودات مجرد بر امور مادی از این طریق نقلی اثبات می‌گردد. راه دیگر برای آگاهی از تأثیر مبادی ادراکی در امور مادی، تکیه بر مشاهده و وجدان درونی است. تفاوت این روش با روش پیشین در آن است که در روش اول، مسیر برهان و تحلیل عقلی و مفهومی طی می‌شود، حال آنکه در روش دوم به مشاهده عینی و ادراک وجدانی اکتفا می‌شود (همان، ۲۳۱). مشاهده‌ی دیگر در این زمینه، مواردی است مانند رد شدن سریع از روی طناب یا چوبی که بر زمین افتاده، به شکلی که شخص با جرأت بر روی آن می‌دود؛ اما اگر همان طناب یا چوب در ارتفاع یا بر روی آتش قرار گرفته باشد، تصور

خطر سقوط، جرأت گذاشتن پا بر آن را از فرد می‌گیرد و در صورت گذاشتن پا، قدرت توهم سقوط، اختیار قوای تحریکی را از انسان خارج کرده موجب افتادن می‌گردد. البته در این مثال که مربوط به فاعل بالعنایه است توهم سقوط، مستقیم علت سقوط نیست، بلکه سبب از دست رفتن کنترل قوا و عدم تعادل می‌شود؛ مگر آن که پیدایش اضطراب و لرزش اندام را که امری مادی و طبیعی است، به توهم و تصور سقوط نسبت دهیم. نمونه ای گویاتر، پدیده‌ی احتلام در خواب است، زیرا این اتفاق اثر مستقیم برخی تصورات و تخیلاتی است که شخص در خواب مشاهده می‌کند (همان، ۲۳۲). راه دیگر، شیوه‌ی تجربی است که از راه مشاهده‌ی حالات درونی خود یا آزمودن احوال دیگران به دست می‌آید. در موارد بسیاری، تلقین می‌تواند فرد سالم را بیمار کند یا بیمار را بهبود بخشد. چنان که ابن سینا در کتاب اسرارالآیات (از مجموعه‌ی اشارات و تنبیهات) بیان کرده، نفس افرادی که دارای چشمان اثرگذار هستند، می‌تواند منشأ آثار عینی و جسمانی شود (همان).

نتیجه‌گیری

شیخ الرئيس مبحث عشق را از دیدگاه فلسفی و پزشکی در رساله‌ی العشق و قانون آورده‌اند. بر اساس یافته‌های پژوهش، ابن سینا گرفتار تناقض در تعریف عشق (در فلسفه و پزشکی) نشده‌است.

ابن سینا با نگاهی فلسفی، عشق را در سرتاسر هستی نظاره می‌کند و آن را مختص به نوع انسان نمی‌بیند. ایشان تمام حرکات را ناشی از انگیزه و عشقی می‌داند که برای نیل به کمال، در ذات و فطرت تمام موجودات عالم امکان، نهادینه شده‌است. ایشان هیچ‌یک از جواهر بسیطه غیر حیه را خالی از عشق غریزی نمی‌دانند بلکه معتقدند پیوسته همراه آن می‌باشند و همین همراهی و دارا بودن عشق فطری، موجب بقای وجود آنهاست. پس از آن عشق در نفوس و صور نباتات را به اثبات می‌رساند و میل به تغذیه، نمو و مولده را ذیل عشق به شمار می‌آورد. در مرتبه بعد به بررسی عشق در نفوس حیوانی می‌پردازد (عشق در این مرتبه مورد بررسی شیخ به عنوان یک طیب است). عشق در نفوس حیوانی را به دو قسم عشق طبیعی و اختیاری تقسیم می‌کند. عشق طبیعی آن است که حامل آن تا به مقصود حقیقی نرسد آرام نمی‌گیرد و عشق اختیاری آن است که حامل گاهی به علت متضرر بودن از آن اعراض می‌نماید. پس از آن به ذکر عشق به صور حسنه، عشق در نفوس الهیه و نهایتاً عشق در ذات خداوند متعال که برترین نوع عشق است می‌پردازد. از نگاه فلسفی - عرفانی ایشان خیر مطلق همان عشق حقیقی است. لذا ایشان در نگاه فلسفی - عرفانی خود به عالم، امانتدار این دیدگاه بوده و تمام آن‌چه را که به یقین یافته، ابراز نموده‌است.

اما ابن سینای در جایگاه طیب، در کتاب قانون، جسم و روان و حالات جسمانی و روانی بیمار را بررسی کرده‌است. او، اثر عشق را در چهارمین فصل از هفت فصل عشق به عنوان یک بیماری عنوان کرده‌اند. بیماری که نشأت گرفته از حالات روانی نفس بر جسم است. از آنجایی که نفس و بدن همواره متأثر از یکدیگرند، تمام حکمای اسلامی به این امر مهم اذعان داشته و هم‌چنین در تمام آثار فلسفی خود بحثی را تحت عنوان رابطه نفس و بدن بیان کرده‌اند. لذا بوعلی به عنوان یک طیب، آثاری که عشق در مرتبه نفوس حیوانی، بر روی جسم می‌گذارد را بررسی کرده و علائم آن را تشخیص داده‌است. علاوه بر آثار فلسفی در قانون نیز، ذیل نشانه‌های عشق عنوان می‌کند که مزاج انسان همواره گوش به فرمان و مطیع پندارهای روانی است. که تأییدی بر ادعای پژوهش‌گر است، زیرا ابن سینا به این مطلب اذعان نموده که بدن تحت تأثیر حالات روانی و نفسانی است. به همین خاطر ابن سینا که به بررسی حالات جسمانی یک عاشق می‌پردازد، جز گود رفتن و خشک شدن چشم، بریده بریده بودن نفس، آه بلند کشیدن، در میان خنده به گریه افتادن، زردی، لاغری و... نمی‌بیند. این علائم، علائم یک بدن سالم و خالی از مرض نیست. پس یقیناً آثاری که نفس عاشق بر بدن عاشق می‌گذارد، آثار یک بیماری است که نه تنها بوعلی که تمام اطباء، آن را به عنوان یک بیماری می‌شناسند.

منابع

قرآن

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۳)، *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق کریم فیضی، ج ۳، قم: مؤسسه مطبوعات دینی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۰ق)، *رسائل*، قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، بی تا، *القانون فی الطب*، ج ۲، بیروت: بی جا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۹۴)، *قانون*، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی، ج ۳، تهران، سروش: انتشارات صدا و سیما.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۳)، *مبدأ و معاد*، تهران، انتشارات: دانشگاه تهران.
- ابن عربی، محی الدین، بی تا، *فتوحات مکیه*، ج ۲، دوره چهار جلدی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ابن فارس، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق محمد عبدالسلام هارون، ج ۲، قم، طبع اول: دفتر تبلیغات اسلامی.
- القیومی، (۱۳۵۶ش)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للدفاعی*، الطبعة الثانية، قاهره: دارالمعارف.
- اصفهانی، راغب (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ قرآن*، بیروت، طبع اول: دارالقلم.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، *شرح حکمت متعالیه*، ج ۸، قم: نشر اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۶)، *عیون مسائل نفس و شرح آن*، ترجمه ابراهیم احمدیان و سید مصطفی بابایی، چاپ اول، قم: بکا.
- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۳)، *هزار و یک کلمه*، ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۸)، *دروس شرح اشارات و تنبیهات*، نمط ۸، قم: آیت اشراق.
- حسینی طهرانی، محمد صادق، (۱۳۹۸)، *جذبۀ عشق، مشهد: نور ملکوت قرآن*.
- حسینی طهرانی، محمد حسین، (۱۴۳۶ق)، *الله شناسی*، ج ۱، مشهد: علامه طباطبائی.
- حسینی طهرانی، محمد حسین، (۱۴۳۰ق)، *رساله مؤدّت*، چاپ اول، مشهد: نور ملکوت قرآن.
- دری، ضیاء الدین، (۱۳۶۰) *رسائل ابن سینا*، تهران، مرکزی: ناشر.
- دری، ضیاء الدین، (۱۳۸۸)، *مجموعه رسائل شیخ الرئيس ابن سینا*، تصحیح و توضیح سید محمود طاهری، قم: آیت اشراق.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، بی تا، *الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۷، منشورات مصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- عاملی، حر، (۱۴۱۶ق)، *وسائل الشیعه*، ج ۲۰، چاپ سوم، قم: مؤسسه آل البيت(ع).
- کرمانی، نفیس بن عوض (۱۳۹۴)، *شرح الاسباب و العلامات*، ترجمه احمدبن محمد الحسینی، تهران: انتشارات المعی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۸)، *مجموعه آثار*، ج ۷، تهران: صدرا.
- مولانا، (۱۳۷۰)، *مثنوی معنوی*، به کوشش نیکلسون، نشر سهیل و نشر علم.