



Biannual Scientific Journal of **Avicennian Philosophy**
Vol. 28, No. 72, Fall and Winter 2024, **Research Article**

Analysis and Explanation of the Apparent Inconsistency in the Meaning of Love from Ibn Sina's Perspective

Gholamhossein Khedri¹, Ehsan Zohravand², Mohammad Sadegh Ebrahimi³

DOI: 10.30497/ap.2025.247673.1724



Abstract

The necessity of examining the philosophical heritage of philosophers regarding the meaning of love is a monumental task, as its concept is both profoundly evident and ultimately elusive. Ibn Sina (Avicenna), the leading figure of Peripatetic philosophy in the Islamic world, expresses three distinct perspectives on the meaning of love across his works, ranging from "medical" to "philosophical and mystical." In *Al-Qanun fi al-Tibb* (The Canon of Medicine)—influenced by Galenic medicine—he describes love as an obsessive illness akin to melancholy. In his *Risalah fi al-Ishq* (Treatise on Love), using a philosophical and argumentative approach, he seeks to prove love as the essence of the survival of beings and its permeation throughout existence. Finally, in the Ninth Namat of *Al-Isharat wa al-Tanbihat* (Pointers and Reminders), he adopts a mystical perspective, portraying love as a pure and chaste melody that refines the soul and prepares it for spiritual journeying. This study, employing philosophical and documentary analysis, attempts to analyze and explain the apparent inconsistencies in Ibn Sina's understanding of love. It ultimately proposes reasoned justifications to resolve and address the resulting contradictions in four parts. Among these, it prioritizes reducing the Sheikh's view in The Canon to the effects of a specific type of love.

Keywords: Ibn Sina, love, inconsistency, melancholy, chaste Love, cause of existence.

1. Associated Professor, Department of Philosophy, Theology and Ethics, Payame Noor University, Tehran, Iran.
gh.khedri@pnu.ac.ir

2. MA in philosophy and wisdom, Payam Noor University, Tehran, Iran.
ehsanzoh111@gmail.com

3. Associate Professor, Department of Rural Development, Isfahan University of Technology, Isfahan, Iran (Corresponding Author).
Ebrahimi_ms@iut.ac.ir

تحلیل و تبیین تهافت ظاهری معنای عشق از دیدگاه ابن سینا

غلامحسین خدري^۱

احسان زهره‌وند^۲

محمدصادق ابراهیمی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱۱/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۱۸

چکیده

ضرورت بررسی میراث فلسفی فیلسوفان در باب معنای عشق، کاری بس سترگ است که مفهومش در غایت ظهور، اما در نهایت خفاست. ابوعلی سینا، سرسلسله‌جنبان حکمت مشاء در عالم اسلامی، در آثارش از «پزشکی» تا «فلسفه و عرفان» سه دیدگاه متفاوت را پیرامون معنای عشق اظهار می‌دارد؛ در «القانون فی الطب» ، متأثر از طب جالینوس، عشق را بیماری و سواس گونه‌ای شبیه به مالیخولیا توصیف می‌کند. وی در «رساله‌ی عشق» با روش فلسفی استدلالی‌اش درصدد اثبات عشق به‌عنوان جوهره‌ی بقاء موجودات و سریانش در تمام هستی برمی‌آید و درنهایت، در نمط نهم «شعارات» با نگاهی عارفانه، آن را ترنمی از عشق عقیف رانده که موجب تلطیف سرّ و آمادگی در سلوک می‌گردد. این پژوهش با روش تحلیل فلسفی و اسنادی تلاش کرده تا به تحلیل و تبیین تهافت ظاهری معنای عشق از دیدگاه ابن‌سینا بپردازد و نهایتاً موجهات مدلی در راستای رفع و دفع تهافت‌های حاصله از عشق، در چهار قسمت طرح‌اندازی نماید که از میان آن‌ها تقلیل نظر شیخ در «قانون» را به عوارض نوع خاصی از عشق ارجح دانسته‌است.

واژگان کلیدی: ابن‌سینا، عشق، تهافت، مالیخولیا، عشق عقیف، علة الوجود.

۱. دانشیار گروه فلسفه، کلام و اخلاق دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. gh.khedri@pnu.ac.ir

۲. دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. ehsanzoh111@gmail.com

۳. دانشیار گروه توسعه‌ی روستایی، دانشکده‌ی کشاورزی، دانشگاه صنعتی اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول). Ebrahimi_ms@iut.ac.ir

مقدمه

اگر بگوییم تاکنون هیچ‌کس نتوانسته از عشق تعریف دقیق و آشکاری که جامع و مانع باشد ایرادکند، حقیقتاً اغراق نکرده‌ایم؛ چنان‌که بزرگان «فلسفه»، «عرفان» و «ادب» نیز از بیان غموض و پیچیدگی‌های این راز هستی امتناع نکرده‌اند. به تعبیر یکی از محققین گرچه حافظ (حافظ، ۱۳۲۰، ص. ۸۲) در حل مسئله‌ی عشق خویش را مأیوس نشان می‌دهد، لیکن از همین اظهار عجز پیداست که وی ورای تجربه‌ی شخصی و از راه دانش و اندیشه هم می‌بایست درصدد حل اسرار عشق برآمده‌باشد و شکی نیست که او یگانه متفکر دنیای خویش نیست که درباره‌ی عشق به تحقیق و نظر پرداخته‌باشد؛ چراکه این بحث در دنیای اسلام سابقه‌ای طولانی دارد (زرین‌کوب، ۱۳۷۴، ص. ۱۷۷). این سابقه‌ی طولانی در کنار گستره‌ی معانی و بحث در امکان تعریف عقلانی، بر اهمیت موضوع می‌افزاید که به فراخور این مجال و محدودیت این مقال، به آن اشاره خواهد شد (شهیدی، ۱۴۰۱، ص. ۵۷). شیخ اکبر، ابن عربی (۱۳۹۱) در باب تعریف‌ناپذیری عشق می‌گوید: «هرکس که عشق را تعریف‌کند، آن را نشناخته و کسی که از جام آن جرعه‌ای ننوشیده‌باشد، آن را نشناخته که عشق شرابی است که کسی را سیراب نکند.» (ص. ۴۴۰). گویی که مولانا جلال‌الدین (۱۳۵۳) نیز درباره‌ی عشق به‌نحوی بیان ابن عربی را تأیید می‌نماید (مولانا، ۱۳۵۳، ص. ۹)؛ اما باین‌همه، فرزندگان، اندیشمندان، ادیبان و عارفان هیچ‌گاه از امید و کوشش در تبیین این آشنای رازآلود بازنشسته‌اند و در عین خجل‌گشتن از شرح عشق، آن را «وصف حق»^۱ عنوان‌نموده و با اقرار به فکر خطا و محدودیت دانش ما در حل مشکل عشق، خود را «بنده‌ی عشق»^۲ و آدمی و پری را «طفیل هستی عشق»^۳ نامیده‌اند. در این راستا عطار عشق را «کیمیای اسرار و مغز کائنات»^۴ و حافظ از جستن آن در «دفتر عقل»^۵ برحذر می‌دارد. از فیلسوفان باستان امپدوکلس

۱. «با یَجِبُهُم قَرین در مَطَلَبی / پس مَحَبَّت وَصَفِ حَقِّ دان، عشق نیز» (مولوی، ۱۳۵۳، ص. ۲۱۸۷)

۲. «بنده‌ی عشقم و از هر دو جهان آزادم / فاش می‌گویم و از گفته‌ی خود دلشادم» (حافظ، ۱۳۲۰، ص. ۲۱۶)

۳. «طفیل هستی عشق‌اند آدمی و پری / ارادتی بنما تا سعادت بی‌بری» (حافظ، ۱۳۲۰، ص. ۳۱۵)

۴. «ای عشق تو کیمیای اسرار / سیمرخ هوای تو جگرخوار» (حافظ، ۱۳۳۰، ص. ۳۷۰) «عشق مغز کائنات آمد مدام /

لیک نبود عشق، بی‌دردی تمام» (دشتی، ۱۳۸۵، ص. ۲۸۵)

۵. «ای که دفتر عقل آیت عشق آموزی / ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست» (حافظ، ۱۳۲۰، ص. ۳۳)

که عشق را در کنار «کین» از ارکان بقاء هستی و آن را عامل حرکت و تحرک و گردآمد عالم می‌دانست و با این نیروی اساطیری، درصدد توصیف چگونگی کارکرد عالم هستی نیز بود (کاپلستون، ۱۳۶۸، ص. ۷۹) تا سقراط و شاگردش افلاطون که در «ضیافت» و «جمهور» همچون جمهور فلاسفه در ضیافت عشق شرکت جسته و عشق را به «الهی» و «نفسانی» (افلاطون، ۱۳۵۳، ص. ۱۴۵) و «جسمانی (بازاری)» (کاپلستون، ۱۳۹۶، ص. ۷۰) تقسیم کرد. پس از او ارسطو (۱۳۷۷) عشق را «نوعی افراط در دلبستگی» دانسته که بیشتر اوقات «از دیدن نشأت می‌گیرد» و هدفی جز لذت‌جویی و عاقبتی جز ناکامی در پی ندارد (صص. ۳۶۴، ۳۰۵ و ۲۹۷). در این راستا فلوپین (۱۳۶۶) در «اثاد سوم تاسوعات» عشق را به دو گونه و دو کوشش که یکی ناشی از طرز فکری پاک و در پی زیبایی مطلق و دیگری که معطوف به زیبایی زمینی است، تقسیم‌نموده و آن عشقی را که از منشأ اشتیاق برای نیل به زیبایی و یادآوری خود زیبایی و پی‌بردن ناآگاهانه به زیبایی جریان گرفته، «عشق راستین» عنوان کرده‌است (ص. ۳۶۳).

در دنیای اسلام نیز اکثر فلاسفه به‌صورت مستقل یا پراکنده در باب عشق اندیشیده و نوشته‌اند که بیشتر آن‌ها به‌نحوی متأثر از نظرات سه فیلسوف اخیر بوده‌اند. رازی (۱۳۸۱) خود را شاگرد افلاطون می‌داند؛ اما در باب عشق از آن‌رو که عشق را «از منشأ لذت طلبی و بلیه‌ای رسواکننده» معرفی کرده، بیشتر به نظرات «ارسطو و اطباء باستان» نزدیک است؛ وی حتی از ایشان نیز فراتر رفته؛ تا جایی که عاشقان را در متابعت از هوای نفس و پیروی از شهوات پست‌تر از حیوانات برشمرده و دوری از معشوق را ناگزیر و سرانجام شیفتگان شهوت و پیروان لذت را چیزی جز بدبختی و رنج و اندوه نمی‌دانسته‌است (ص. ۳۰ و ۲۸). بر خلاف دیگه رازی «اخوان الصفاء» (۱۴۱۲ق) عشق را در زمره‌ی فضایل و ازطرف فضل خدا در راستای مصالح خلق دانسته و بعد از ردّ بسیاری از تعاریف حکماء و اطباء پیرامون عشق، آن‌را به «میل شدید به اتحاد» تعریف کرده‌است (ج ۳، ص. ۲۷۹ و ۲۷۳).

دراین میان ابن‌سینا دارای جایگاه و اهمیت ویژه‌ای است. به‌غیر از زوایای دید چندگانه‌ی ابن‌سینا در باب عشق، می‌توان ادعاکرد که هیچ فیلسوفی تا پیش از او به‌قدر او به موضوع عشق نپرداخته‌است؛ از «قانون»، «اشارات»، «الهیات شفاء»، «نجات» و «دانشنامه‌ی علائی» تا «رساله‌ی منفرد و اعلائی» در باب عشق، همگی نشان از دغدغه‌مندی فیلسوفی است که «تا

باده‌ی عشق در قلدح ریخته‌اند»^۱ خود را عاشق نامیده‌است.

ابن‌سینا در کتاب قانون همچون طیبیان یونان باستان (محمودی، ۱۳۹۹، ص. ۱) عشق را «بیماری و سواسگونه شبیه به مالیخولیا» (ابن‌سینا، بی‌تا، ج ۲، ص. ۲۸۷) معرفی کرده و در نمط هشتم/شارت، آن را «شادمانی به جهت تصور حضور ذات چیزی (معشوق)» (ابن‌سینا، ۱۳۸۴، ج ۳، ص. ۳۸۸) بیان کرده و در نمط دیگر آن، از «عشق عفیف» سخن گفته‌است؛ یعنی عشقی که موجب لطیف شدن درون می‌گردد (میرزاکریمی و سلیمانی، ۱۴۰۳، ص. ۱۱) و برانگیخته از شمایل معشوق است، نه در سیطره‌ی شهوات (میرزاکریمی و سلیمانی، ۱۴۰۳، ص. ۴۱۰). شیخ‌الرئیس (۱۴۰۰) در رساله‌ی عشق با روش فلسفی مشائی خود به اثبات وجود عشق در تمام موجودات پرداخته و آن را ذوق فطری و شوق غریزی جاری در همه‌ی موجودات در جهت بقائشان معرفی کرده‌است (ص. ۳۷۵) و در جای دیگر همین رساله می‌فرماید: «عشق حقیقتاً چیزی نیست، مگر نیکو شمردن نیکویی و امر سازگار» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص. ۳۷۷). وی درنهایت در دانشنامه‌ی علائمی عشق را «سبب ماندگی جستن» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص. ۱۴۸) و در الهیات نجات «دلیل تحرک افلاک» (ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ص. ۱۹۳) دانسته‌است. این گستردگی مطالب و تعدد و تفاوت آرای وی، نویسنده را برآن داشته تا در جهت رفع و حل تعارضات موجود و یا درنهایت، بیان اهداف و مقاصد از این تعابیر تلاش نماید و در این مقاله به سؤالات زیر پاسخ‌بدهد:

۱. در تعاریف و بیانات ابن‌سینا در باب عشق چه تعارض و تهافتی وجود دارد؟

۲. چگونه عشق می‌تواند درعین حال هم خیر و سبب بقاء موجودات و هم موجب لطیف ساختن درون و هم مریضی و سواس گونه باشد؟

۳. وجوه محتمل در جهت رفع تهافت از کلام شیخ چیست و کدام یک رجحان دارد؟

پیشینه‌ی پژوهش

پیش از این پژوهش تحقیقات ارزشمندی پیرامون عشق از نظر ابن‌سینا صورت گرفته‌است: در «تبیین دیدگاه هستی‌شناسانه‌ی ابن‌سینا پیرامون عشق» از خادمی و باغ‌خانی (۱۳۹۳)، «ابن‌سینا و ماهیت عشق» از کدکنی (۱۳۹۶) و «عشق زمینی از دیدگاه ابن‌سینا» از صیدی و پاشایی

۱. تا باده‌ی عشق در قلدح ریخته‌اند/ وندر پی عشق عاشق آنگیخته‌اند: با جان و روان بوعلی مهر علی / چون شیر و شکر بهم برآمیخته‌اند (صفا، ۱۳۳۱، ص. ۱۱۴).

(۱۴۰۰) نیز اکثر نظرات ابن‌سینا توضیح و تبیین شده که تمام این پژوهش‌ها هرکدام در نوع خود مفید و از منظری نوین به مقوله‌ی عشق از نظر ابن‌سینا پرداخته‌اند. همچنین در «ششمین نشست از مجموعه درس‌گفتارهایی درباره بوعلی‌سینا» از محمودی (۱۳۹۹) به نظرات سه‌گانه‌ی ابن‌سینا (طیب، فیلسوف، عارف) پرداخته شده؛ اما در پاسخ به حل تعارض به این مقدار بسنده کرده است:

راه حل نخست این است که بگوییم تعارض داشته است. دوم اینکه این اشتراک لفظ است و در کتاب قانون عشق را به معنایی به کار برده است که ربطی به این عشق ندارد و وقتی مراتب عشق را بیان کنیم، گویی تعارضی وجود ندارد. (محمودی، ۱۳۹۹، ص. ۵).

درس گفتار فوق با پژوهش حاضر دارای دو تفاوت عمده است: ۱- محمودی تعارض را در سه نظر (طبی، فلسفی، عرفانی) محتمل می‌داند، اما در پژوهش وی صرفاً بین نظر بوعلی در قانون و عشق در قوای شهوانی احتمال تعارض مطرح شده است؛ ۲- ایشان با پذیرش مشترک لفظی بودن واژه‌ی «عشق» در نوشته‌های ابن‌سینا رأی به عدم تعارض و تهافت در کلام ایشان داده است، در حالی که پژوهش حاضر با طرح وجوه مختلف و محتمل جهت رفع تعارض موجود برآمده و معتقد است تا اختلاف آراء شیخ‌الرئیس در مجموع آثارش روشن، رفع یا حتی تأیید نشود، ضرورتاً نمی‌توان درک صحیحی از نظر ایشان نسبت به این امر فراگیر و گسترده که بسیار محل اهمیت و توجه است، داشت. مقاله‌ی حاضر تلاش خود را معطوف به این امر و پرتوافکنی بر این تهافت نموده است.

۱. پرتوی از ماهیت عشق

در زیر، نظرات ابوعلی‌سینا در کتاب قانون، کتب فلسفی و نوشته‌های عارفانه همراه با دلایل وی بیان می‌شود:

۱-۱. پرتوی بر عشق در کتاب قانون ابن‌سینا

ابن‌سینا (بی‌تا) در مورد موضوع عشق در فصل یازدهم کتاب قانون معتقد است: «عشق یک بیماری و سواسی مانند مالیخولیا است که انسان با اجازه دادن به فکرش در نیکو شمردن بعضی ظواهر و چهره‌ها، آن‌ها را بر خود چیره می‌سازد؛ سپس نیروی شهوت نیز می‌تواند در این فرایند اثرگذار و کمک‌کننده باشد.» (ج ۲، ص. ۲۸۷).

وی علائمی را از جمله «پلک‌زدن فراوان و با سرعت هنگام دیدن چیزی لذت‌بخش یا شنیدن خبری نیک»، «نفس‌های بریده‌بریده و پشت‌سرهم»، «آه طولانی»، «گریه در حین شادی و خنده»، «اندوهناک شدن، به‌ویژه هنگام استماع شعرهای عاشقانه و ترانه‌هایی مبنی بر دوری و هجران معشوق»، «خشکی چشم‌ها»، «پلک‌های بزرگ و ملتهب ناشی از بی‌خوابی بسیار»، «ظاهری نامتناسب و ناآراسته، مانند غم‌زدگان» و «نبض بی‌نظم و بی‌ترتیب، به‌خصوص هنگام دیدن ناگهانی معشوق» برای این بیماری ذکر کرده‌است (ابن‌سینا، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۷). وی در مورد درمان این بیماری، راهکارهایی به این صورت ارائه داده‌است: ۱. یکی از درمان‌های مهم این بیماری که از طریق آزمایش انجام شده‌است، یافتن نام معشوق است. با این توضیح که اگر عاشق از گفتن نام وی امتناع کرد، باید با حيله‌ای در حین بررسی نبض بیمار، شروع به نام‌بردن افراد بسیاری از مردم کرد و توجه نمود که نام چه کسی موجب ایجاد تفاوت بسیار در نبض بیمار می‌شود؛ همانند «نبض منقطع». سپس باید برای بار دیگر به آن اسامی رجوع و در نبض بیمار توجه نمود تا نام معشوق برای طبیب از تغییر و نوسانات نقض مسجل گردد. افزون بر اسم معشوق، می‌توان با بیان نام «خانه‌ها»، «مشاغل»، «صنایع»، «گذرگاه‌ها»، «نسبت‌ها» و «شهرها» با توجه به تغییرات نبض، شناخت دقیقی از مشخصات معشوق وی به دست آورد. پس از آنکه معشوق شناخته شد و چاره‌ای جز وصال آن‌ها نبود، باید تلاش کرد تا آن‌ها بر طبق شریعت و دین به یکدیگر برسند. شیخ‌الرئیس خاطرنشان می‌کند عاشقان بسیاری که از فرط لاغری به سرحد پژمردگی رسیده و یا به بسیاری از امراض صعب و مزمن و تب‌های طولانی مدت مبتلا گشته‌اند، همین که به معشوق خود رسیده‌اند و وصال برایشان فراهم گشته‌بود، بعد از اندک مدتی که به دیدار آن‌ها رفتیم، متعجب شدم که فربه و چاق شده و توان از دست داده را بازیافته بودند؛ لذا بر من آشکار شد که مزاج انسان مطیع پندارهای روانی او است؛ ۲. جهت معالجه‌ی بیمار باید ابتدا او را معاینه کرد و در صورت سوخته شدن خلط به تخلیه و مرطوب کردن و خوابانیدن آن اهتمام ورزید؛ لذا باید غذای خوب و گرمی تناول کند تا رطوبت بدنش کاسته نشود؛ براین اساس چند راهکار دیگر نیز به این صورت ارائه می‌دهد: «کاری انجام بده تا با دیگران به نزاع و کشاکش سرگرم شود. شاید علت بیماری را فراموش کند.» یا اینکه «به معشوقی دیگر عشق‌بورزد و از راه مشروع به آن برسد تا معشوقه‌ی اول را فراموش کند.»؛ البته این کار زمانی مفید است که بیماری چندان

استوار نشده‌باشد. همچنین «اگر فرد عاشق انسان عاقل و خردمندی باشد، موعظه و پند، و ازطرفی سرزنش و ریشخند هم به‌این‌صورت که [به او گفته‌شود]: آنچه به آن دل بسته‌ای، وسواس و جنون است.» شاید برای وی مفید باشد؛ هرچند گفت‌وگو نیز در این مورد بی‌ثمر نیست. یا درنهایت «پیرزنان را به دورش گردآوری تا با بدگویی از آینده، معشوق و کارهایی که به او نسبت می‌دهند، موجب تنفر عاشق شوند.» (ابن‌سینا، بی‌تا، ج ۲، ص. ۲۸۷).

۲-۱. پرتوی بر عشق در کتب فلسفی ابن‌سینا

شیخ‌الرئیس (بی‌تا) در «الهیات شفاء» گفته‌است: «واجب‌الوجود نهایت کمالات و زیبایی‌ها و ارزش‌هاست که خود را با این اوصاف تعقل می‌کند؛ تعقلی که در آن عاقل و معقول حقیقتاً یکی است و ذات واجب‌الوجود، بزرگ‌ترین عاشق و معشوق برای خودش است.» (ص. ۳۸۸).

همچنین در دانشنامه‌ی علائی نگاشته‌است: «پس اندریافت سبب عشق آن بزرگی بود و عشق سبب ماندگی جستن بود و ماندگی جستن سبب آن جنبش بود.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص. ۱۴۸)؛ به‌عبارت‌دیگر زمانی که فرد به درک و شناخت عمیقی از چیزی یا کسی می‌رسد، این درک باعث ایجاد عشق به آن بزرگی می‌شود و عشق به آن بزرگی، فرد را به‌سمت جست‌وجوی شباهت یا نزدیکی به آن بزرگی سوق می‌دهد و این جست‌وجو، باعث ایجاد حرکت و تلاش در فرد می‌شود. به‌طور کلی درک عمیق منجر به عشق می‌شود. عشق باعث جست‌وجوی نزدیکی به معشوق می‌گردد و این جست‌وجو به‌نوبه‌ی خود باعث حرکت و تلاش در فرد می‌شود.

ابن‌سینا (۱۳۷۰) در «الهیات نجات» معتقد است: «معشوق از آن جهت که معشوق است، نسبت به عاشق خیر است؛ بلکه می‌توان گفت همه‌ی محرک‌هایی که ایجاد حرکت غیر قسری می‌کنند، حرکتشان به‌سمت هدفی است و حقیقتاً مشتاق چیزی هستند.» (ص. ۱۹۳).

باوجوداین می‌توان در کتاب «رساله‌ی عشق» کامل‌ترین دیدگاه فلسفی او را بیابیم؛ تا آنجا که وی درپی اثبات سریان عشق در تمام موجودات است، آن را سبب بقاء موجودات عالم هستی می‌داند و در تعریف آن می‌گوید: «عشق حقیقتاً چیزی جز نیکو شمردن امر نیکو و موزون نیست.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص. ۳۷۸-۳۷۷). وی نظرات و مطالب خود را در قالب هفت فصل به‌شکل مبسوط بیان می‌کند که این فصل‌بندی ناظر به انواع موجوداتی است که

عشق در آن‌ها جریان دارد؛ لذا در ادامه‌ی پژوهش به ذکر نظرات وی در این کتاب راجع به عشق از کسوت یک فیلسوف اشاره می‌شود:

۱-۲-۱. اثبات عشق در تمامی موجودات

ابن‌سینا (۱۴۰۰) عشق را در همه‌ی موجودات ساری دانسته و برای اثبات آن از دو مقدمه استفاده کرده است:

- (۱) تمامی ممکنات دارای دو جنبه هستند: یکی جنبه‌ی وجود و دیگری جنبه‌ی ماهیت. درواقع او قاعده‌ی «کل ممکن زوج ترکیبی» را مورد تأیید تمام حکما و فلاسفه می‌داند؛ به این معنا که هرکدام از افراد «ممکن» هم دارای وجود و هم دارای ماهیت‌اند (ص. ۳۷۷)؛
- (۲) وجود «منشاء تمام خیرات و کمالات» و ماهیت، «منبع نقصان و شرور» است؛ با این توضیح که هرکدام از ممکنات از نظر جنبه‌ی وجودی‌شان مشتاق کمالات و خیرات‌اند و این اشتیاق برای آن‌ها امری ذاتی و ضروری است و درعین حال، از شر و نقصان که لازمه ماهیت است، گریزان‌اند. شیخ‌الرئیس این شوق ذاتی و فطری را سبب بقاء موجودات عالم هستی می‌داند و آن را «عشق» نامیده است (ص. ۳۷۷).

سپس برای تکمیل استدلال خود با استفاده از مقدمات فوق، کل موجودات عالم را از عقل تا هیولا را تحت سه قسم می‌آورد: ۱. موجودی که باتوجه به کمال ذاتی‌اش فائق بر تمام موجودات است و جامع تمام خیرات و کمالات است؛ ۲. چیزی که در غایت فقر و نقص و شر است؛ ۳. موجودی که در حد میانه این دو است؛ یعنی چیزی که نه کاملاً متعالی باشد و نه اینکه در منتهای نقص، فقر و شر باشد؛ باوجود این وی قسم دوم را- که تماماً نقصان است- حقیقتاً جزو موجودات نمی‌داند و اطلاق موجود بر آن را اطلاقی مجازی تلقی می‌کند که از جهت تقسیم اولی در تعداد موجودات آورده شده است؛ بنابراین آنچه را حقیقتاً سزاوار نام «موجود» می‌داند، دو مورد است: اول موجودی که در غایت کمال و جامع تمام خیرات است و دوم، آن دسته از موجودات که دارای دو جنبه‌ی وجود و ماهیت‌اند (ص. ۳۷۷).

باتوجه به مقدمه‌ی دوم که تمام موجودات را از نظر جنبه‌ی وجودیشان مشتاق به تمام کمالات و خیرات بیان کرده است و همین‌طور گریزان از فقر و نقص- که لازمه‌ی جنبه‌ی ماهیتی‌شان است- می‌توان نتیجه گرفت که اقتضای حکمت بالغه‌ی پروردگار بوده که این عشق ذاتی و شوق فطری در تمام موجودات عالم هستی قرار داده شود تا به موجب آن، خود

را از فقر و نقص به خیر و کمال برسانند؛ پس اثبات می‌گردد که وجود عشق از ذات تمام موجودات جدانشدنی است؛ چراکه اگر لازمه‌ی ذاتشان نباشد و جدانشدنی باشد، مستلزم این است که به نوع دیگری از عشق محتاج شوند تا آن عشق، بتواند عشق اصلی و کلی را برایشان محافظت کند یا اینکه بتوانند آن را به دست آورند. اگر چنین بود، یکی از دو نوع عشق وجودش باطل و بی‌فایده می‌بود؛ درحالی‌که تعطیل در وجود از نظر «عقل» و «شرع» جایز نیست. مضافاً بر اینکه بیرون از آن عشق کلی هیچ عشقی وجود ندارد و هر چه هست، از تجلی‌های جمال او است.

ابوعلی سینا در مقدمه‌ی اول وجود را منبع تمام خیرات و منشاء کمالات بیان کرده و بعد از آن، چنین نتیجه‌گیری کرده است که تمام موجودات هستی معشوقی دارند که چیزی جز همان موجود عالی و کمال مطلق نمی‌تواند باشد. از آنجاکه ذاتاً خیر مطلق و وجود صرف است، آن چیزی که تمام ممکنات ذاتاً مشتاق آن‌اند، همان خیر است و می‌توان گفت: خیر واقعی جایی است که عشق به آن تعلق بگیرد؛ زیرا اگر خیر در ذات معشوق نمی‌بود، محل توجه معشوق نیز واقع نمی‌شد. به هر میزان که خیر معشوق بیشتر باشد، برای معشوق بودن سزاوارتر است. قاعدتاً موجودی که از نقص و عیب مرأست و در نهایت خیر و کمال باشد، باید در غایت معشوقیت و عاشقیت هم باشد. در اینجا شیخ‌الرئیس عاشق و معشوق را یکی دانسته و هیچ‌گونه محدودیتی میان آن‌ها روانمی‌دارد. در پایان ابن‌سینا در یک حصر عقلی مبتنی بر مقدمات مذکور، موجودات را در رابطه و تناسب با عشق به دو قسم تقسیم می‌کند: موجوداتی که در وجودشان عشق به ودیعه نهاده شده است که این عشق به عنوان قوه‌ی محرکه عمل می‌کند و عین ذات آن‌ها نیست؛ اما دسته‌ی دوم وجودشان با نفس عشق یکی است و هیچ دوئیتی در این بین نیست. قسم اول سلسله‌ی «ممکنات» و دومی «حق تعالی» است (ص. ۳۷۸).

۱-۲-۲. اثبات وجود عشق در بسایط غیرزنده

ابن‌سینا برای اثبات فلسفی وجود عشق در بسایط غیرزنده با شیوه‌ی خاص خود ابتدا به تقسیمات موجودات بسیطی که دارای حیات نیستند، می‌پردازد. در اینجا «بسیط» یعنی آنچه از اجزای خارجی یا عقلی ترکیب نشده باشد که عبارت‌اند از: ۱. هیولای حقیقی؛ ۲. صورت به‌نحوی که قائم به ذات نباشد؛ ۳. اعراض. باید خاطر نشان کرد که تفاوت میان اعراض و

صورت از این جهت است که صورت جزء جواهر قائم به ذات است، برخلاف اعراض که وجودشان به تنهایی ممتنع است (ص. ۳۷۸)؛ براین اساس توضیحات مربوط به هر کدام بیان می‌شود:

۱-۲-۲-۱. اثبات عشق در هیولا

در فلسفه اصطلاح «هیولا» به معنای «قوه» است و گاهی به معنای «ماده» نیز به کار می‌رود. برای روشن شدن ارتباط هیولا با ماده و پیش از پرداختن به معنای فلسفی «هیولا»، ضروری است توضیح مختصری درباره‌ی تاریخچه‌ی بحث ماده ارائه گردد تا معنای آن به درستی مشخص شود. «ماده» در لغت به معنای «امتداددهنده» و یا «چیزی که قابل کشیدن و امتداد است»، می‌باشد (مصباح، ۱۳۶۸، ص. ۱۳۳). گاهی از «هیولا» به «ماده‌ی اولی» تعبیر می‌شود و آن عبارت است از: «جوهری که هیچ‌گونه فعلیتی ندارد، مگر بالقوه بودن و پذیرای صورتهای متعدد است که از آن به «قوه‌ی محض» نیز تعبیر می‌شود.» (مزکاء، دهباشی و شمشیری. ۱۴۰۲، ص. ۶۳). گاهی نیز به هر نوع قوه‌ای که برای پذیرش یک فعلیت جدید لحاظ می‌شود، اطلاق می‌گردد.

شیخ‌الرئیس (۱۴۰۰) در ابتدا برای ثابت کردن وجود عشق در هیولا از این مسئله آغاز می‌کند که هیولا نسبت به «صورت» حریص و دائماً علاقه‌مند است؛ لذا هرگاه جدایی و مفارقتی میان هیولا و صورت رخ دهد، هیولا از ترس عدم، به سرعت به یک صورت دیگر تبدیل می‌شود. درواقع ابوعلی سینا هیولا را مانند زمین زشت صورت می‌داند که از ترس آشکار شدن زشتی چهره‌اش، روی خود را با چیز دیگری می‌پوشاند تا آن قباح و زشتی آشکار نشود. این همان عشق فطری هیولا است (ص. ۳۸۰).

۱-۲-۲-۱. اثبات وجود عشق غریزی در صورت

صورت یکی از اقسام جوهر است و در تعریف آن گفته‌اند: «صورت جوهر بالفعلی است که منشاء آثار و خواص شیء است.» (عبودیت، ۱۳۷۹، ص. ۲۶۴). مراد از قید «بالفعل» همان منشاء آثار و خواص شیء بودن است؛ مثل «آب» که صورت «آب بودن» منشاء آثار آن می‌باشد؛ یعنی همه‌ی خواص و آثار آب از آن سرچشمه می‌گیرد.

ابوعلی سینا (۱۴۰۰) بیان کرده که از دو جهت می‌توان به اثبات وجود عشق در صورت پرداخت: ۱) ملازمه‌ی همیشگی صورت با موضوع‌اش که هیچ‌گاه جدایی و انفکاک‌ی در این

بین نیست؛ ۲) ملازمه‌ی صورت با مواضع طبیعی و کمالات خود؛ یعنی زمانی که در مکان اصلی‌اش نباشد و از آن مکان قهراً خارج شده باشد؛ بنابراین همواره نسبت به آن مکان خواست و اشتیاق دارد (ص. ۳۸۰).

۱-۲-۳. اثبات وجود عشق غریزی در اعراض

«عرض» در لغت یعنی چیزی که دوام ندارد؛ اما در اصطلاح فلاسفه عرض درمقابل «جوهر» است و طبق تعریف مشهور، یعنی: «ماهیتی که برای موجود بودن نیازمند موضوع است». (عبودیت، ۱۳۷۹، ص. ۲۵۱).

شیخ‌الرئیس (۱۴۰۰) وجود عشق در اعراض را بسیار واضح و روشن دانسته است. بنابر نظر او تلاش و جدیت اعراض برای همراهی و ملازمت با موضوعشان همانطور که در صورت نیز چنین ملازمه‌ای وجود دارد. دلیل بر وجود عشق است؛ زیرا اگر موضوعی نباشد، به طریق اولی عرض نیز وجود خارجی ندارد؛ بنابراین ابن‌سینا علاوه بر اینکه وجود نیروی عشق را در جواهر بسیطه و موجودات قائم به ذات ساری و جاری می‌داند، وجود عشق در موجوداتی چون اعراض را نیز اثبات می‌کند (ص. ۳۸۰).

۱-۲-۳. اثبات وجود عشق در نفوس حیوانی

بدون تردید هر یک از قوای نفوس حیوانی به عملی که برای انجام‌دادن آن ایجاد شوق می‌کنند، اختصاص دارند. درواقع این شوق‌ها همان «عشق غریزی» است؛ چراکه اگر این عشق وجود نداشته باشد، مستلزم آن است که وجود قوای فوق مهمل و معطل باشند؛ درحالی که ما می‌بینیم حیوانات نسبت به چیزهایی که متناسب با طبیعت آن‌هاست، میل دارند و همچنین از چیزهایی که موافق طبیعت آن‌ها نیست، انزجار و تنفر دارند. قطعاً مبدأ این‌ها درواقع همان ذوق فطری و عشق غریزی است که در تمام قوای خارجی و باطنی حیوانات آشکار و ظاهر است. اثبات عشق در قوه‌ی غضبی: حقیقتاً همان شوق به انتقام و برتری جستن بر دشمن و گریز از ذلت و خاری و مغلوب شدن است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص. ۳۸۲).

شیخ‌الرئیس پیش از ورود به بحث اثبات عشق در قوه‌ی شهوانی به ذکر مقدمه‌ای می‌پردازد و در آن عشق را از حیثی به دو قسم تقسیم می‌کند: ۱) عشق طبیعی که تا عاشق به مقصود حقیقی خود دست نیابد، آرام نخواهد گرفت؛ ۲) عشق اختیاری که عاشق گاهی از آن روی می‌گرداند و اعراض می‌کند. و آن وقتی است که عاشق احساس می‌کند از این عشق

متضرر شده؛ مانند چهارپایان، آنگاه که درنده‌ای را رؤیت‌کنند، به سرعت از خوردن علوفه و غذایشان دست‌می‌کشند؛ حال آنکه این فعل غایت آرزویشان بوده است. چهارپایان می‌دانند فرار کردن در این موقعیت - که موجب بقائشان می‌شود - بر خوردن غذا که ترس جانشان در آن است، رجحان دارد. گاهی امکان دارد که یک معشوق همزمان دو عاشق داشته باشد: یکی «اختیاری» و دیگری «طبیعی»؛ مانند تولیدمثل که هم معشوق قوه‌ی مولده‌ی نباتی است (عشق طبیعی) و در عین حال نیز معشوق قوه‌ی شهوانی است (عشق اختیاری).

گاهی امکان دارد بین قوه‌ی «شهوانی حیوانی» و قوه «نباتی» توافق حاصل شود؛ حال آنکه در رسیدن به معشوق و غایت مورد نظر با هم مخالف بودن؛ مانند تولید مثل که حیوان به جهت عشق غریزی که در وجود او است، از روی اختیار به سمت مطلوب خود حرکت می‌کند؛ اما غایت این حرکت مقصود ذاتیش نیست. در واقع در جهت عنایت پروردگار که اقتضای بقاء نسل دارد، حرکت می‌کند. چون بقای نسل با یک شخص به تنهایی ممکن نیست، خداوند به اقتضای حکمت بالغه‌اش این شوق و عشق فطری را در حیوانات قرارداده تا موجبات بقاء انواع و اجناس فراهم گردد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص. ۳۸۲).

۱-۳. پرتوی بر عشق از نظر ابن‌سینا در ساحت عرفان

ابن‌سینا (۱۳۸۳) در نمط نهم / اشارات و تنبیهات از عشقی دیگر سخن می‌گوید: «عشق پاک (عقیف) که شمایل معشوق در آن حکم می‌کند، نه سلطان شهوات و این عشق هدف سوم (تلطیف درون) را یاری می‌کند.» (ص. ۴۱۰). شیخ‌الرئیس در این نمط به بحث پیرامون عشق «ظرفاً و جوانان» می‌پردازد؛ عشقی که موجب تلطیف سر می‌شود؛ یعنی زمینه‌ساز آمادگی انسان برای ادراکات عقلی و گسستن قوه‌ی عاقله از کشش‌های دنیوی و مادی است؛ تا جایی که عاشق به واسطه‌ی تصفیه و تلطیف این عشق بتواند جاذبه‌های عشق الهی را دریافت کند. عشق انسانی به دو نوع «حقیقی» و «مجازی» تقسیم می‌گردد. عشق مجازی نیز دارای دو قسم «نفسانی» و «حیوانی» است. عشق نفسانی عشقی است که مبدأ آن مشاکلت جوهری بین نفس معشوق با نفس عاشق است. در این نوع عشق بیشترین اعجاب و جذب عاشق نسبت به شمایل معشوق است؛ زیرا این شمایل از نفس او صادر شده است؛ ولی عشق حیوانی مبدأش صرفاً شهوات حیوانی و لذت شهوانی چهارپایان است [که در آن] بیشترین جذب و

اعجاب عاشق متوجه صورت امور ظاهری و رنگ و آفرینش و... معشوق است که این امور همگی مربوط به بدن‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص. ۴۱۲).

۱-۳-۱. تفاوت عشق پاک و ناپاک

ابوعلی سینا (۱۳۸۳) بعد از آنکه مقدمات موردنظرش را بیان کرد، به توضیح عشق پاک و تفاوت‌های آن نسبت به قسیمش می‌پردازد. وی شأن قوه‌ی ناطقه را چنین می‌داند که اگر به مناظره‌ای نیکو دست یابد، سزاوار است با نظر محبت به آن نگاه کند و همچنین در درخواست امور نیکو و امور پسندیده مقدم شود. این حالت در مواردی می‌تواند از شمار «فتوت و ظرافت» باشد (ص. ۳۸۷).

ابوعلی سینا (۱۳۸۳) این پرسش را مطرح می‌کند: نیک‌طلبی و ظرافت طبع عمل کدام قوه است؟ آیا صرفاً متعلق به قوه‌ی حیوانی است و یا مشارکت قوه‌ی ناطقه هم در کار است؟ در پاسخ به این پرسش توضیح می‌دهد که اگر این عشق قبل از مداخله و ورود قوه‌ی ناطقه به وجود آمده باشد، این نوع ظرافت عقلاً ناپسند و نکوهیده است و بر شمار فتوت محسوب نمی‌شود؛ به این دلیل که عمل کردن و دنباله‌روی از شهوات حیوانی برای قوه‌ی ناطقه زیان‌بار است و عیب و نقص به حساب می‌آید. همچنین از جهت دیگر هم نمی‌تواند صرفاً به قوه‌ی ناطقه اختصاص داشته باشد؛ از آن جهت که اقتضا و شأن قوه عاقله ادراک کلیات عقلی است، نه جزئیات حسی پست. پس روشن می‌شود این احوال و اعمال با مشارکت هر دو قوه صورت می‌گیرد (ص. ۳۸۷).

به تعبیر دیگر آنگاه که انسان عاشق بر صورتی نیکو و وجه حسن می‌گردد، اگر از مبدأ لذات شهوانی و جنبه‌ی حیوانی باشد، از زمره‌ی اعمال قبیح و افعال پلید محسوب می‌شود که صاحب آن مستحق ملامت و عذاب دردناک آخرت است؛ اما اگر آن عشق و دوستی به جهت جنبه‌ی عقلانی و صورت تجردی باشد- همانطور که شیخ‌الرئیس پیش‌تر هم توضیح داد- این فعل می‌تواند وسیله‌ای برای نیل به معشوق حقیقی و رسیدن به علت اولی و عامل مشابهت به عقول مفارقة و نفوس فلکیه نیز باشد. در این صورت سزاوار است این عشق را در شمار اهل عرفان و ظرافت و فتوت برشماریم (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص. ۳۸۷).

۲. بررسی و جمع‌بندی

از آنجاکه ابن‌سینا در آثار مختلف طبّی، فلسفی و عرفانی خود تعاریف و بیانات متفاوتی از مقوله‌ی عشق دارد که اهم آن‌ها بررسی‌شد، شایسته است که پیش از ورود به بحث تعارض در تعاریف شیخ، به بیانات ایشان پیرامون عشق نیز به صورت اجمالی پرداخته‌شود و مجموع بیانات ایشان احصاء گردد:

الف) قانون: «عشق یک بیماری وسواسی مانند مالیخولیا است که انسان با اجازه‌دادن به فکرش در نیکو شمردن بعضی ظواهر و چهره‌ها، آن را بر خود چیره می‌سازد، سپس نیروی شهوت نیز می‌تواند در این فرایند اثرگذار و کمک‌کننده باشد.» (بی‌تا، ج ۲، ص. ۲۸۷)؛

ب) رساله فی‌العشق: «شوقی غریزی و فطری که جاری و ساری در تمام موجودات، و سبب بقاء آن‌ها است.» و در تعریف آن می‌گوید: «عشق حقیقتاً چیزی جز نیکو شمردن امر نیکو و موزون نیست» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص. ۳۸۵)؛

ج) الهیات نجات: «معشوق از آن جهت که معشوق است، نسبت به عاشق خیر است؛ بلکه می‌توان گفت همه‌ی محرک‌هایی که ایجاد حرکت غیر قسری می‌کنند، حرکتشان به سمت هدفی است و حقیقتاً مشتاق چیزی هستند.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ص. ۱۹۳)؛

د) نمط هشتم اشارات: «عشق راستین و حقیقی همان شادمانی و ابتهاج به دریافت حضور ذات چیزی است.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۴، ص. ۱۷۵)؛ یعنی عشق حقیقی ابتهاج و شادمانی به تصور حضور ذات معشوق است؛

ه) نمط نهم اشارات: «عشق پاک (عفیف) که شمایل معشوق در آن حکم می‌کند، نه سلطان شهوات و این عشق هدف سوم (تلطیف درون) را یاری می‌کند.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص. ۴۱۰)؛

و) الهیات شفاء: «واجب‌الوجود نهایت کمالات و زیبایی‌ها و ارزش‌هاست که خود را با این اوصاف تعقل می‌کند؛ تعقلی که در آن عاقل و معقول حقیقتاً یکی است و ذات واجب‌الوجود بزرگ‌ترین عاشق و معشوق برای خودش است.» (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۳۸۸)؛

ز) دانشنامه‌ی علائی: «پس اندریافت سبب عشق آن بزرگی بود و عشق سبب ماندگی جستن بود و ماندگی جستن سبب آن جنبش بود.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص. ۱۴۸)

دیدگاه‌های وی در سه قسم‌اند؛ با این بیان که مطالبی که در کتب «رسالة فی العشق، الهیات نجات، الهیات شفاء، نمط هشتم اشارات و دانشنامه‌ی علائی» ذکر شده، مربوط به دیدگاه فلسفی، مطالب «قانون» مربوط به دیدگاه پزشکی و «نمط نهم اشارات» مربوط به دیدگاه عرفانی وی در مورد عشق است. باتوجه به اینکه شیخ‌الرئیس در نمط نهم اشارات از عشقی سخن می‌گوید که در آن شهوت و تمایلات جنسی و شهوانی به کلی نقشی ندارند، اما در کتاب قانون تمایلات جنسی را در عشق اثرگذار می‌داند، و همچنین نظر فلسفی ابن‌سینا درباره‌ی عشق ذیل عنوان «عشق قوای شهوانی» نیز متأثر از قوای جنسی و شهوانی است، پس تفاوت اصلی بین دو نظر شیخ در قانون و رسالة فی العشق ذیل همین عنوان است که یکی را «نیکو» و دیگری را «بیماری» عنوان می‌کند؛ در نتیجه اکثر نظرات شیخ در کتاب‌های مختلفش، غیر از قانون، نظر مثبتی نسبت به عشق انعکاس می‌دهد و همه‌ی آن‌ها بر مدار «نیکو دانستن زیبایی و میل به خیر و نیکی» است.

به عبارتی دیگر شیخ‌الرئیس در رسالة فی العشق ذیل عنوان «عشق در قوه‌ی شهوانی» بعد از اثبات عشق برای این قوه، بیان می‌کند معشوقه‌ی قوه‌ی مذکور در اکثر حیوانات، غیر از انسان، همان معشوقی است که برای قوه‌ی نباتی بیان شد؛ با این تفاوت که صدور افعال از قوای حیوانی به صورت اتم و اشرف اختیاری است؛ برخلاف اعمال قوه‌ی نباتی که اختیاری در صدورشان نیست. ابن‌سینا مقصود اصلی از وجود عشق در قوه‌ی شهوانی را در جهت عنایت پروردگار نسبت به اقتضاء بقاء نسل دانسته و عنوان می‌کند. چون خداوند بقاء یک نسل را در یک شخص به تنهایی ممکن نمی‌بیند، به اقتضای حکمت بالغه‌اش این شوق و عشق فطری را در حیوانات قرار داده تا موجبات بقاء انواع و اجناس فراهم گردد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص. ۳۸۲).

آن نوعی از عشق که ابوعلی سینا در کتاب قانون مطرح می‌کند، همان عشقی است که تحت قوای نیروی شهوانی برانگیخته شده و به سوی غایت حفظ و بقای نسل حرکت می‌کند؛ اما وی در رسالة فی العشق، آن را «بیماری» نامیده، علی‌رغم اینکه مضر و مخرب ندانسته، آن را در جهت حفظ نسل انسان و حکمت بالغه‌ی پروردگار نیز می‌داند. مسلم است آنچه در راستای حکمت بالغه‌ی الهی است، نمی‌تواند همزمان نوعی بیماری شبیه به مالیخولیا باشد و که بتواند تا نابودی فرد عاشق پیش‌رود که به طریق اولی به نابودی نسل او نیز می‌انجامد.

باتوجه به مطالب فوق، اولاً برای رفع این تهاافت می‌توان چهار فرض را به صورت زیر تصور کرد:

فرض اول: تألیف کتاب *قانون* در طبْ مقدم بر سایر کتب */ اشارات* و *رسالة فی‌العشق* است که در این صورت می‌توان فرض عدول شیخ‌الرئیس از نظر اولیه در *قانون* را محتمل دانست؛

فرض دوم: تعریف شیخ‌الرئیس در کتاب *قانون* بیان نظر شخصی ایشان نیست؛ بلکه صرفاً بیان آرای طبیبان پیشین است؛ همان‌طور که بیماری دانستن عشق در بین طبیبان هم‌عصر او - که غالباً متأثر از طب یونانی و اسکندرانی بوده‌اند - بسیار رایج و متداول بوده است؛

فرض سوم: شیخ‌الرئیس در *قانون* متذکر تعریف عشق نگردیده؛ بلکه صرفاً عوارض نوعی از عشق، یعنی عشق ناکام را بیان کرده است؛

فرض چهارم: شیخ در کتاب *قانون* صرفاً از دیدگاه و روش یک طبیب به موضوع عشق پرداخته است و از بیان نظرات متافیزیکی خویش امتناع ورزیده است؛ در این صورت هیچ الزامی مبنی بر یکسان بودن نتایج در دو تحقیق با روش‌ها و شاخه‌های مختلف علمی وجود ندارد. از میان احتمالات مذکور، فرض اول قابل قبول نیست؛ زیرا دلیل قطعی بر تقدم و تأخر تألیف کتب وجود ندارد؛ با اینکه تاریخ دقیقی از زمان تألیفات بوعلی سینا در دست نیست، بر حسب اطلاعات موجود، چنانچه دکتر مهدی محقق (۱۳۵۲) در مقدمه‌ی *دانشنامه علایی* ذکر کرده است: «ابن سینا کتاب *قانون* را در جریان آغاز و پاره‌ای از آن را در ری و پایان آن را در همدان به انجام رسانیده و علی‌الظاهر ابن سینا کتاب */ اشارات* و *تنبیهات* را در اواخر عمر خود تصنیف کرده است.»؛ اما از زمان تألیف *رسالة فی‌العشق* اطلاعاتی موجود نیست. صرفاً همین مقدار ذکر شده که شیخ‌الرئیس آن را به سفارش «محمد بن عبدالله بن احمد اصفهانی» موصوف به «معصومی» نوشته است. و معصومی آنگاه که شیخ در اصفهان بود، به خدمت او پیوست. با این اوصاف فرض تقدم تألیف کتاب *قانون* در طب بر *رسالة فی‌العشق* قابل اثبات نیست (دشتی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص. ۳۵۸).

در این بین هر کدام از موارد «دوم»، «سوم» و «چهارم» می‌توانند به نوعی تعارض را از کلام شیخ زدوده یا دست‌کم، آن را به نحوی توجیه نمایند؛ زیرا **اولاً** می‌توان نظر پزشکی شیخ در

قانون را صرفاً نقل نظرات اطباء پیشین دانست؛ به نحوی که شیخ‌الرئیس فقط در مقام گردآوری و نهایتاً توضیح و تشریح آن باشد؛ با این بیان که پیش از ابن‌سینا «علی‌بن‌عباس مجوسی» (سده‌ی چهارم هجری) در کتاب «کامل‌الصناعة الطبیه» به بحث پیرامون آشفتگی‌های روحی و روانی پرداخته و در آغاز کتاب، نظریه‌های پزشکی درباره‌ی این بیماری‌ها ارائه داده‌است. وی در توضیح جنون عشق مختصراً بیان داشته: «احساسی نفسانی نسبت به کسی که دائماً به او می‌اندیشد که نشانه‌های آن عبارت اند از: چشم‌های گودافتاده، حرکت سریع چشم، ضعف و تغییر نبض به‌هنگام یادآوری محبوب.» (مجوسی، ۱۲۹۴، ج ۱، ص. ۳۳۴).

ابوعلی سینا عشق یا جنون عشقی را که مجوسی مختصراً به آن پرداخته و رازی هم آن را از قول مجوسی آورده، تقریباً به‌طور کامل شرح کرده‌است؛ به نحوی که هم در شرق و هم در غرب اثرگذار بوده‌است. به‌گفته‌ی او نشانه‌های بیماری عشق شبیه مالیخولیا است؛ به‌صورتی که بدن از خلط می‌سوزد؛ لذا مرطوب کردن بیمار و منحرف کردن ذهن از وسواس از راه‌های درمان آن است. ابوعلی سینا در جایی می‌گوید: «از درک تابعیت وضعیت جسمانی از اوهام ذهنی حیرت کردیم.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۹، ج ۲، ص. ۸۹۷). در توضیح مبانی نظرات پزشکی شیخ‌الرئیس باید گفت که غالب نظرات طبیبان بعد از اسلام در باب بیماری‌های روانی، به‌جهت غلبه‌ی مکتب اسکندریه، غالباً بر مبنای دیدگاه‌های طبیبان یونان و به‌طور خاص جالینوس است که خود جالینوس نیز در افکار و آثارش بر دانش‌های بقراطی تکیه دارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۹، ج ۳، ص. ۱۷۴).

قدیمی‌ترین توضیح پزشکی از بیماری عشق، علی‌الظاهر از «اریاسیوس» (۴۰۰م) بوده‌است که «بولس اجانیطی» (سده‌ی اول هجری) از آن نسخه‌برداری کرده‌است. بولس بسیار کمتر از ابن‌سینا این موضوع را توضیح داده‌است؛ اما ابوعلی سینا (۱۳۸۹) اولین طبیبی است که این مرض را به دماغ نسبت داده و آن را وهمی ذهنی مانند مالیخولیا قلمداد کرده؛ افزون بر این وی نیز مانند طبیبان یونانی، علائم افسردگی را محرز و نوسانات نبضی را از علائم این مرض معین نموده‌است (ج ۳، ص. ۱۷۴).

درمجموع شیخ‌الرئیس پیرامون آسیب‌های مغزی مطالب خود را از «بولس اجانیطی» گرفته که کتاب او به‌نام «خلاصه‌ی پزشکی در هفت کتاب» بیشتر آورده‌هایی از کتاب هفت جلدی

اریباسیوس است. بولس نیز از طریق اریباسیوس از آموزش‌های «جالینوس» استفاده کرده و نظرات او را با دیدگاه‌های طبیبان یونان آمیخته است. درمان‌های بوعلی سینا برای این بیماری‌ها در کتاب قانون با نوشته‌های بولس در کتاب سوم بسیار شباهت دارد؛ اما ابن سینا برای مطالب خود منبعی نیاورده است. تفاوت گفته‌های او با مطالب شیخ‌الرئیس در تفصیل بیشتر و تأکید بیشتر بوعلی بر نظریه‌ی اخلاطی است. درمان‌های این دو نیز برای بیماری‌هایی چون مالیخولیا شباهت بسیار دارد و بخش کوتاه نظرات بولس در مورد مانیا به صورت کامل توسط بوعلی بازنویسی شده است (بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، ج ۱، ص. ۵۱۱۵)؛

ثانیاً در مورد فرض سوم گفتنی است که شیخ‌الرئیس بوعلی سینا در کتاب *قانون* همچون طبیبان هم‌عصر و اسلاف خود، عشق را نوعی بیماری معرفی می‌کند که به مالیخولیا شباهت دارد. حال برای اینکه بتوانیم با دقت به تحلیل و بررسی نظر طبی بوعلی سینا بپردازیم، لازم است پیش از ورود به بحث اصلی پاره‌ای از اصطلاحات را از نظر و دیدگاه وی توضیح و تشریح‌نماییم تا در نتیجه‌گیری و تحلیل و بررسی حدالامکان از خطا و تفسیر ناصواب به دور باشیم. از جمله مفاهیم کلیدی در مبحث فوق عبارت‌اند از: «بیماری و تندرستی» و «مالیخولیا و وسواس».

وی در کتاب «شفاء» و «قانون» تندرستی و بیماری را از قسم «ملکه و عدم ملکه» دانسته که دیگر قسم سومی برای آنها متصور نیست؛ چراکه در تقابل بین متقابلان واسطه‌ای وجود ندارد. وی تندرستی را چنین تعریف می‌کند: «ملکه و یا حالتی که در آن همه‌ی حرکات و افعال انسان از عضو مختص به آن به درستی صادر گردد». از نظر وی برای تندرستی غیر از این تعریف، تعریف دیگری نیست؛ مگر اینکه آن را با آوردن قیود اضافی محدودتر و مشخص‌تر نمایند؛ مثل تعریف «جالینوس» که تندرستی را هیئتی می‌داند که بدن انسان در مزاج و ترکیب خود به گونه‌ای باشد که تمام افعال و اعمالش را، اعم از نفسانی و طبیعی و حیوانی، در همه‌ی اوقات به درستی انجام دهد (ابن سینا، ۱۳۸۶، ص. ۷۳).

باتوجه به تعریف فوق از تندرستی و اینکه ابوعلی سینا، تندرستی را ملکه و بیماری را عدم ملکه دانسته، می‌توان بیماری را این‌گونه تعریف کرد: حالتی که بعضی یا تمام افعال و حرکات انسان از اعضای مختص به آن به درستی صادر نگردد.

«مالیخولیا» عبارت است از: «خواطر نفسانیه جسمانیه، خواه عقلی باشد، خواه حسی باشد و خواه غیر آن که دورکننده از قرب حق است.» (تهانوی، ۱۹۹۶م، ص. ۶۴۷). مالیخولیا، نوعی بیماری است که در آن فکر از مجرای طبیعی خارج می‌شود و به‌سوی تباهی، نابودی و ترس سوق پیدا می‌کند. در بیماری مالیخولیا مزاج فرد بیمار تا حدی سودایی می‌گردد که روان دماغ از درون به وحشت می‌افتد و خوفناک می‌شود. همانند «تاریکی» که از بیرون وحشت آورتر است؛ به‌بیانی دیگر از آنجاکه مزاج سرد و خشک با روان مخالفت و ضدیت دارد، موجب ناتوانی روان می‌شود؛ اما مزاج گرم و مرطوب مانند «شراب» با روان بسیار سازگار است و آن را تقویت می‌کند. درواقع مالیخولیا را مرضی می‌دانند که از سودای سوخته نشأت می‌گیرد که انگیزه‌ی آن، یا در داخل مغز و یا در خارج آن است؛ لذا اگر بیماری مالیخولیا معالجه‌نگردد و بیمار در حالت یورش خود و پکری بماند، نهایتاً منجر به مانیا می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۸۹، ج ۳، ص. ۱۷۳).

دراین‌صورت: ۱. چگونه می‌توان عشق را نوعی بیماری نامید؟ ۲. گزاره‌ی «عشق نوعی بیماری شبیه به مالیخولیا است.» این وضعیت (عشق ناکام)، چگونه سنجیده می‌شود؟ ۳. نسبت مالیخولیا در طب قدیم با نوعی از افسردگی در طب جدید چیست؟ اکنون لازم است با پاسخ‌دادن به پرسش سوم درصدد فراهم کردن بستر فکری مناسب برای یافتن پاسخ دو پرسش اول و ارزیابی نظر طبیبانه‌ی بوعلی‌سینا باشیم.

دکتر «هاراطون داویدیان» (۱۳۶۸) در کتاب «شناخت و درمان افسردگی در فرهنگ ایرانی» افسردگی را این‌گونه تعریف و تشریح می‌کند:

در پزشکی^۱ تغییر خلق به جانب اندوهگینی را «افسردگی» می‌نامند. واژه‌ی «افسردگی» چند کاربرد دارد: نخست آن که نام یکی از اختلالات خلقی است؛ به‌علاوه در حالت مرضی، نام علامت اصلی بیماری «افسردگی» نیز هست؛ ولیکن در سلامت^۲ به‌معنای «اندوه»، یکی از واکنش‌های هیجانی است. بیماری افسردگی انواع گوناگونی دارد. این بیماری به‌اشکال بالینی مختلفی درمی‌آید و دارای علائم و نشانه‌های فراوانی است. مهم‌ترین و اصلی‌ترین علامت بیماری، «احساس اندوه یا افسردگی» است که در قریب به اتفاق بیماران مبتلا به افسردگی دیده می‌شود؛ افزون بر این، علائم بسیار دیگری^۳ خلق افسرده را همراهی می‌کنند؛ به‌نحوی

که تقریباً در تمامی موارد در کنار احساس اندوه، چند علامت همراه نیز مشاهده می‌شود که تنوع این علائم بسیار زیاد است.» (ص. ۲۱).

لازم به ذکر است که از نظر دکتر داویدیان تحلیل بوعلی سینا از مالیخولیا در میان اطباء قدیم ایران- که بسیاری از آن‌ها مالیخولیا را مستقیماً ناشی و متأثر از اجنه و جن‌زدگی می‌دانستند- بسیار دقیق‌تر و ارزشمندتر است. ابوعلی سینا (متوفی ۴۲۷) با بصیرت و کاردانی افسردگی را عارضه‌ای پزشکی دانسته است. داویدیان اظهار می‌دارد:

برخی از اطباء عقیده دارند که مالیخولیا کار جنیان است. ما که طب را یاد می‌گیریم، اهمیت نمی‌دهیم که از جن است یا از جن نیست. ما می‌گوئیم: اگر مالیخولیا کار جن باشد یا نباشد، مزاج بیمار به سودائی می‌انجامد؛ پس سبب نزدیکی وجود سودا است. بگذارید وجود آورنده‌ی سودا جن باشد یا غیر جن به ما چه مربوط؟! (داویدیان، ۱۳۶۸، ص. ۲۱).

با توجه و دقت در مقدمات فوق، اینک به پرسش‌های اول و دوم می‌پردازیم؛ آیا چنان که بوعلی سینا می‌گوید و بر مبنای تعریف او از بیماری و تندرستی، عشق نوعی بیماری است؟ درحقیقت آنچه که ابن‌سینا در کتاب *قانون* ادعای کند، مبنی بر اینکه عشق بیماری و سواس گونه همچون مالیخولیا است، نیاز به دلایلی دارد که ابن‌سینا از اشاره و ایراد آن‌ها امتناع ورزیده است. ابن‌سینا از ایجاد وجود مشابهت میان علائم فرد عاشق (بعضی از عشاق) با بیماران مبتلا به مالیخولیا نتیجه می‌گیرد که عشق نیز نوعی بیماری و سواسی شبیه به آن است؛ درحالی‌که صرف وجود مشابهت حالات بعضی از افراد مبتلا به عشق (و درواقع شور جنسی) با بیماران مالیخولیا نمی‌تواند ثابت کند که عشق نیز نوعی بیماری مثل آن است. اگر وجود این علائم در تمام افراد مبتلا به عشق ثابت می‌بود، امکان طرح چنین ادعایی قابل قبول‌تر می‌گشت؛ درحالی‌که ما می‌دانیم وجود این علائم که عبارت‌اند از: «پلک زدن‌های با سرعت و فراوان هنگام دیدن چیزی لذت بخش یا شنیدن خبری نیک»، «نفس‌های بریده بریده و پشت سرهم»، «آه طولانی»، «گریه در حین شادی و خنده»، «اندوهناک شدن به‌ویژه هنگام استماع شعرهای عاشقانه و ترانه‌هایی مبنی بر دوری و هجران معشوق»، «خشکی چشم‌ها»، «پلک‌های بزرگ و ملتهب ناشی از بی‌خوابی بسیار»، «ظاهری نامتناسب و ناآراسته، مانند: غم‌زدگان» و «نبض بی‌نظم و بی‌ترتیب به‌خصوص هنگام دیدن ناگهانی معشوق»، تنها در عشاق ناکام که عاشق از رسیدن به معشوق خود بازمانده، مشهود است. همچنین آن دسته

از عاشق‌هایی که به مقصود و مطلوب خویش رسیده‌اند، چنین احوالات ناخوشی را اعم از علل «جسمی» و «روحی» ندارند؛ بلکه بنا بر گفته‌ی شیخ‌الرئیس روزبه‌روز فربه‌تر و شاداب‌تر شده‌اند.

با تحلیل مطالب ذکرشده از کتاب *قانون* به این نتیجه می‌رسیم که ابن‌سینا برای اثبات مدعایش یا از نوعی استدلال تمثیلی استفاده کرده، یا شکلی از اشکال قیاس اقترانی را به‌کار گرفته‌اس؛ به‌این‌نحو که اگر از استدلال تمثیلی استفاده کرده‌باشد، می‌توان آن را به این شکل تقریر کرد: «چون عشق دارای علائمی همچون مالیخولیا است، پس عشق نیز نوعی بیماری شبیه به مالیخولیا است». اگر آن را قیاسی اقترانی در نظر بگیریم، می‌توان در شکل اول قیاس‌های اقترانی، مقدمات و نتیجه‌اش را چنین قرارداد: (مظفر، ۱۴۳۷، ص. ۳۷۰)

صغری: هرکس عاشق می‌شود، بعضی حرکات و افعالش از اعضای مربوطه به‌درستی صادر نمی‌شود؛

کبری: هرکس تمام افعال و حرکاتش به درستی از اعضای مربوطه صادر نشود، فاقد ملکه‌ی تندرستی است و بیمار است.

نتیجه: هر عاشقی بیمار است و عشق بیماری است.

در این صورت برای رد منطقی و استدلال قیاس اقترانی و همچنین استدلال تمثیلی باید عنوان کرد که در صدق قیاس اقترانی، باید صادق بودن مقدمات آن ثابت شده‌باشد. در قیاس فوق مقدمه‌ی صغری در تمامی موارد مورد ادعا، یعنی همه‌ی افراد مبتلا به عشق، صادق نیست؛ پس نمی‌توان از صدق نتیجه مطمئن بود. در باب استدلال تمثیلی نیز باید گفت که تعمیم این تمثیل که تمامی موارد عشق را دارای علائمی همچون مالیخولیا می‌انگارد، تعمیمی نادرست است که موجب به‌دام افتادن در نوعی مغالطه می‌گردد. با توجه به تعریف علم طب جدید و روان‌شناسی عصر حاضر، می‌توان گفت: حقیقتاً ابن‌سینا افسردگی شایع بعد از عشق ناکام را به معنای خود عشق در نظر گرفته و بین این عارضه که گاهی و نه همیشه در عشاق رخ می‌دهد، تفاوتی نگذاشته‌است و آن را مترادف و معادل و یکسان با خود عشق قرار داده‌است.

ثالثاً در مورد فرض چهارم، تفکیک نظریات شیخ به حسب کتب مختلف از نظر موضوع و روش، انتظار نظرات مختلف و متفاوت را معقول و موجه می‌نماید؛ چراکه روی کرد و موضوع فلسفه با علم طب متفاوت است.

در نهایت به نظر می‌رسد با توجه به وجوه مطروحه در توجیه تعارض در نظرات شیخ، در صورت تأیید فرض سوم، نیازی به بیان فرض دوم نخواهد بود. همچنین فرض چهارم نیز قابل اعتنا نیست؛ زیرا اگر تعریف ابن‌سینا در *قانون* را فقط عوارض نوعی از عشق (عشق ناکام) دانسته شود، دیگر تهافت و تعارضی در کلام شیخ نخواهد بود؛ افزون‌براین در مورد فرض چهارم گفتنی است که این فرض موجب محذوراتی می‌گردد که تنها با پذیرش فرض سوم قابل دفع است؛ از جمله اینکه چرا شیخ‌الرئیس برای درمان بیمار مبتلا به مرض عشق در وهله‌ی اول به وصال عاشق و معشوق توصیه‌نموده و در مورد دیگر سفارش به عشقی دیگر و مجدد کرده است. اگر عشق ذاتاً بیماری است، چگونه با وصال به معشوق درمان می‌گردد؟ آلا اینکه گفته‌شود از آن‌رو که وصال قتلگاه عشق است! و مراد وی از عشق این است و یا اینکه بیان شود که مفهوم عشق، فی حد ذاته، یک ماتریس چندضلعی متعارض است که تنها و تنها با وصول به ساختش، مبرهن و مشخص می‌گردد.

نتیجه‌گیری

حاصل پژوهش حاضر پس از بررسی آراء ابن‌سینا به شرح زیر است:

ابن‌سینا در آثار مختلف خود از جمله آثار طبی، فلسفی و عرفانی نظرات متعددی پیرامون عشق عنوان کرده است که بسیاری از آن‌ها با هم دارای قرابت و همپوشانی اند. از میان نظرات شیخ‌الرئیس بنابر ظاهر نص و قرائت ابتدائی از بیانات وی، دو نظر ایشان در کتاب *قانون* و *رساله‌ی عشق* ذیل عنوان «عشق در قوای شهوانی» با هم دارای تهافت‌اند؛ چراکه در *رساله‌ی عشق*، عشق را در راستای عنایت الهی و به جهت اقتضاء بقاء نسل دانسته، در حالی که در کتاب *قانون* آن را مرضی و سواس گونه شبیه به مالیخولیا قلمداد کرده که محتاج درمان است.

پس از بررسی وجوه محتمل در جهت رفع این تهافت، اعم از امکان عدول شیخ از یکی از نظرات تا بررسی منشاء و مأخذ نظر طبی در *قانون* و همچنین محتمل دانستن اتخاذ روی کردهای متفاوت فلسفی و پزشکی در کتب مختلف، در نهایت فرض اینکه ابن‌سینا در کتاب *قانون* در مقام تعریف و بیان چیستی عشق نبوده و صرفاً عوارضی مترتب بر نوع خاصی

از عشق (عشق ناکام) را که بنابر تعریف ایشان از بیماری و تندرستی، به بیماری می‌انجامد، متذکر گشته‌است، ارجح به نظر می‌رسد.

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۹۱). *الفتوحات المکیة*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۴). *الإشارات و التنبيهات*. قم: مطبوعات دینی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۰). *الهیات نجات* (سید یزدی یحیی یثربی، به ترجمه). بی‌جا: انتشارات فکر روز.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *دانشنامه علائی* (محمد معین، به تحقیق). همدان: انجمن آثار مفاخر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰). *رساله‌ی عشق*. تهران: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا). *الهیات الشفاء*. بی‌جا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۹). *قانون*، (عبدالرحمن شرفکندی (هه‌زار)، به ترجمه). تهران: سروش.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا). *قانون*. بیروت: دار احیاء التراث.
- اخوان الصفا (۱۴۱۲ق). *رسائل اخوان الصفاء و خلائع الوفاء*. بیروت- لبنان: الدار الاسلامیة.
- ارسطو (۱۳۷۷). *اخلاق نیکوماخوسی* (محمدحسن لطفی، به ترجمه). تهران: طرح نو.
- خاکزاد، افرا؛ ربیعی، هادی؛ و اکوان، محمد (۱۴۰۰). لذت از آثار هنری و نسبت آن با قوای ادراکی از دیدگاه ابن‌سینا. *دوفصلنامه‌ی حکمت معاصر*، ۱۲(۳۳)، ۸۹-۸۶.
- افلاطون (۱۳۹۶). *ضیافت* (محمدابراهیم امینی‌فرد، به ترجمه). تهران: نشر جامی.
- افلاطون (۱۳۵۳). *جمهور* (محمدحسن لطفی، به ترجمه). تهران: انتشارات خوارزمی.
- تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶م). *کشاف الاصطلاحات الفنون و العلوم*. بیروت- لبنان: مکتبة لبنان ناشرون.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۲۰). *دیوان حافظ*. تهران: زوار.
- خادمی، عین‌الله، و باغخانی، اکرم (۱۳۹۳). تبیین دیدگاه هستی‌شناسانه ابن‌سینا پیرامون عشق. *پژوهش‌های هستی‌شناختی*، ۳(۵)، ۸۴-۶۹.
- دانشنامه‌ی جهان اسلام، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۱۷۴۹، <https://rch.ac.ir/article/Details/>.
- داویدیان، هاراطون (۱۳۸۶). *شناخت و درمان افسردگی در فرهنگ ایرانی*. تهران: فرهنگستان علوم پزشکی.
- دشتی، مصطفی (۱۳۸۵). *معارف و معاریف*. تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی آرایه.
- دکامی، عروتی (۱۴۰۲). بررسی مبانی نظری دیدگاه حکیم مهدی الهی قمشه‌ای مبنی بر فاعلیت بالعشق واجب‌تعالی در آثار حکیمان پیشین. *دوفصلنامه‌ی حکمت معاصر*، ۱۴(۲)، ۱۶۳-۱۳۹.

- رازی، زکریا (۱۳۸۱). *طب الروحانی* (پرویز ذاکانی، به ترجمه). تهران: اهل قلم.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۴). *از کوچه‌ی زندان*. تهران: انتشارات سخن.
- شهیدی، سعیده سادات (۱۴۰۱). ظرفیت فلسفه‌ی ابن‌سینا در بازیابی ابعاد گرایشی فطرت. حکمت سینوی (مشکوة النور)، ۲۶(۶۷)، ۵۱-۷۴. doi: 10.0497/ap.2022.243368.1592
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۶). ابن‌سینا و ماهیت عشق. *مجله‌ی فرهنگی هنری بخارا*، ۱۲۰(۱۳۵)، ۱۳-۲۹.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۳۱). *جشن‌نامه‌ی ابن‌سینا*. تهران: انجمن ملی.
- صیدی، محمود، و پاشایی، محمدجواد (۱۴۰۰). عشق زمینی از دیدگاه ابن‌سینا، حکمت سینوی (مشکوة النور)، ۲۵(۶۶)، ۱۶۶-۱۴۹.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۷۹). *منطق، فلسفه و عرفان*. بی‌جا: انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۷۱). *دیوان*. تهران: نشر نخستین.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۶۸). *دیوان*. تهران: نشر کتاب.
- فلوطين (۱۳۶۶). *مجموعه آثار* (محمدحسن لطفی، به ترجمه). تهران: خوارزمی.
- کاپلسون، فردریک چارلز (۱۳۶۸). *تاریخ فلسفه* (جلال‌الدین مجتبی، به ترجمه). تهران: شرکت انتشارات سروش.
- محقق، مهدی (۱۳۵۲). *فیلسوف ری*. تهران: افست.
- محمودی، حسین (۱۳۹۹). *مجموعه درس‌گفتارهایی درباره بوعلی سینا*
<http://www.uali.ir/fa/lessons/g6>
http://www.buali.ir/buali_content/media/article/Dr.%20Mahmudi_713.pdf
- مصباح، محمدتقی (۱۳۶۸). *آموزش فلسفه*. قم: مرکز تبلیغات.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۹۴). *المنطق*. قم: ذوالقربی.
- مولوی رومی، جلال‌الدین محمد (۱۳۵۳). *مثنوی معنوی* (رینولد الین نیکلستون، به اهتمام و تصحیح) تهران: انتشارات امیرکبیر.
- میرزاکریمی، زهرا، و سلیمانی دره باغی، فاطمه (۱۴۰۳). رابطه‌ی عشق و کمال نفس و نمود رفتاری انسان عاشق در آراء ابن‌سینا و ملاصدرا. *حکمت سینوی (مشکوة النور)*،
doi: 10.30497/ap.2024.246528.1689