

عشق افلاطونی و باز جست آن در آثار ابن سینا

دکتر مهدی شریفیان

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا

چکیده

«مفهوم عشق»، «خاستگاه» و نهایتاً «کاربرد» آن، یکی از مباحث بسیار «جالب» تاریخ معرفت انسانی است. آنچه مسلم است هیچ ملتی بر کنار از «سوز و اشتیاق عشق» نبوده و در فرهنگ کلان هر قومی، تعابیر زیبایی در باب عشق وجود دارد که گرد آوری آنها «مثنوی هفتاد من کاغذ» خواهد شد. در مقاله حاضر ابتدا تلاش شده از خاستگاه عشق و اولین متفکرانی که از شکل فلسفی سخن گفته اند نام برده شود که بی گمان «یونان قدیم» و متفکرانی نظیر سقراط، افلاطون، ارسطو و فلوطین از بانیان اصلی «معرفت عشقی» به حساب می آیند. آنان برای نخستین بار ارتباط روح با عشق، خردمندی، سعادت و اشتیاق را مورد بحث قرار دادند و بعد به مصادیق جسمانی و روحانی آن اشارات لطیف نمودند و برای این بحث جایگاهی فلسفی قایل شدند. بعدها از طریق اسکندریه، این عقاید به شرق آمد و فلاسفه اسلامی نظیر فارابی و ابن سینا این عقاید را با تعالیم اسلامی گره زدند و جایگاه پایگاه عشق را در «دین» و «معرفت فلسفی» مورد توجه قرار دادند. با ظهور «صوفیه» و گرمی بازار «تصوف» یکی از محورهای اصلی گفتگو و تأملات قلبی آنان «عشق» و معرفت عاشقانه انتخاب شد. صوفیه برای رسیدن به حقیقت «ناب» از عشق استفاده های بسیار نمودند و در باب آن تعابیر زیبایی به کار بردند. برای «سروری عشق» با فلاسفه از یکسو و با فقها از سوی دیگر «جدلها» نمودند و همواره پای آنان را چوبین قلمداد کردند و انتقادهای سختی بر آراء آنان وارد نمودند. بی گمان حلقه انتقال این مفاهیم در باب عشق به صوفیه از یونان قدیم، فلاسفه بویژه ابن سینا می باشد که در مقاله حاضر به بعضی از ویژگیها و انتقادات اشاره شده است. ابن سینا گرچه فیلسوفی مشایی به حساب می آید اما بسیار تحت تأثیر افلاطون بوده و راه و روشی «اشراقی» او را در آثار خود منعکس نموده است. بعدها صوفیه از تأملات ابن سینا در باب عشق از آثار او بهره مند شدند و افرادی نظیر احمد غزالی و عین القضات همدانی به شکل محسوسی آراء حکیم را در آثار خود منعکس نمودند. این مقاله به نقش کلیدی ابن سینا در انتقال اینگونه مفاهیم توجه جدی نموده و علاوه بر باز جست «عشق افلاطونی» در برخی از آثار شیخ، انعکاس آن را در «ادب صوفیه» از نظر دور نداشته است.

عشق چو منی گزاف و آسان نبود
محکم تر از ایمان من ایمان نبود
در دهر چو من یکی و آنهم کافر
پس در همه دهر یک مسلمان نبود

کلید واژه ها:

به انگلیسی: *Platonic Love* ، *Symposium* ، *Motif*

به فارسی: عشق، عرفان، صوفی، صوفیان، عشق اهورایی، طفل عشق، مکتب یونان، مشاء، اشراق، مُثُل، طورماوراء عقل، عشق مذکر، فلاسفه، فیلسوف، متکلم، نظربازی، شاهد، عشق پاک.

بی هیچ شک، یکی از موتیف (Motif) های، «عرفان ایرانی» عشق است. «صوفیان» اساس «تصوف» و «عرفان» را بر «مبحث و عشق» استوار داشته و در بزرگداشت «مقام عالی» آن، سخنانی، بغایت زیبا، سروده اند. ملائی رومی «عشق روحانی» را به آسمان بُرد و سعدی شیرازی «عشق جسمانی» را به کوه قاف. بعدها، «حافظ بزرگ» با تیشه خیال، «عشق اهورایی»، که پای در زمین و سر بر افلاک می شود، را چونان «پیکر تراشی پیر» از «مرمر شعر» آفرید. عشقی «این سری و آن سری»^(۱). اما اینکه نخستین بار چه کسی «طفل عشق» را از «مکتب یونان» جمعه به «ایران» آورد و او را چون «عروسی هزار رنگ» به جلوه گری در «حجله عرفان» واداشت، کمتر کسی سخن گفته یا شنیده است. جالب اینجاست کسی این «هنرمندی و شعوه» از او صادر شد، یک عارف تمام عیار به حساب نمی آید، بل فیلسوفی کم نظیر محسوب است. فیلسوفی مشاء^(۲). ابن سینا، بی گمان بزرگترین «فیلسوف شرق» است که در معرفی «بنیادهای فکری یونانیان» بویژه افلاطون، ارسطو و نوافلاطونیان کوشیده و با مهارتی بی نظیر، آراء آنان را به «جهان اسلام» نموده است. البته او فقط یک «انتقال دهنده» صرف نیست بلکه با خلاقیت و دقت خاصی که داشت، توانست بین «تفکر اسلامی» که مبتنی بر وحی است با آموزه های «عقلانی» یونان، پیوندی مبارک و میمون بوجود آورد^(۳) که آثار و برکات آن امروزه در شرق و غرب عالم هویداست. در فرهنگ یونانی «افلاطون» نماد تفکر اشرافی است و «ارسطو» سمبل تفکر عقلی. استاد هم تأملات آفاقی دارد و هم انفسی. اما ارسطوی جوان در کسوت شاگردی «مُثل افلاطونی» را به یکبار منکر است و تنها به «معقولات و محسوسات» ایمان دارد. گویی به چیزی ورای آنچه می بیند و می فهمد اعتقادی ندارد. به همان اندازه که افلاطون در راه «سقراط» می پوید. ارسطو از همراهی استاد «تن» می زند و آشکارا بر استاد می شورد. گویی گسست نسل ها اولین بار در این «مرحله تاریخی» نمود یافته است. «پورسینا» بی گمان در «معقولات» بشدت تحت تأثیر «ارسطو» است اما در حوزه «تأملات روحی و اشرافی» تابع افلاطون است.

مسأله عشق در «مکتب افلاطون» جایگاه ویژه ای دارد. او «نخستین» کسی است که «عشق» را با دیدی فلسفی و استدلالی از زوایای مختلف کاویده و معرفی کرده است و بعدها «نوافلاطونیان» در حوزه «اسکندریه» آن را در اختیار «فلاسفه شرق» قرار دادند و از آن میان «فارابی و ابن سینا» این ایده ها را گرفته و روح اسلامی ایرانی تلفیق نمودند و آن را در اختیار «صوفیه» قرار دادند. «صوفیان بزرگ» نیز از این «ایده ها در باب عشق» اسطوره ها ساختند و آن را «درد بی درمان»^(۴) و «دوای نخوت و ناموس» نام نهادند.

هر که را جامه ز عشقی چاک شد

او ز حرص و عیب گلی پاک شد

شاد باش ای عشق خوش سودای ما

ای طیب جمله علت‌های ما

ای دوای نخوت و ناموس ما

ای افلاطون و جالینوس ما^(۵)

حال با توجه به مقدمه فوق، ابتدا در هر قسمت نظریات «افلاطون» در باب «عشق» را نقل می کنیم و در دنبال، نظریات «ابن سینا» و برخی از متفکران ایرانی را آورده و مورد نقد و بررسی قرار خواهیم داد.

افلاطون در رساله مهمانی (Symposium) یا «رساله ضیافت» در خصوص «عشق» داد سخن داده و مفصل درباره آن به بحث و داوری نشسته است.

آنچه مسلم است، اعتقاد «افلاطون» به «مُثَل» زمینه ساز اصلی توجه او به «اصالت عشق» است. از نظر افلاطون «پدیده های جسمانی» سایه و پرتوی از «حقیقت ناب» است که او آنرا «مُثَل» دیده است. در این میان «روح آدمی» از عالم بالا (=مُثَل) چونان «مرغی» در «آشیانه تن» جا گرفته و با آن مأنوس شده است. متفکران مسلمان چه فلاسفه و چه عرفا این «تحلیل ساختاری» افلاطون از هستی را مطابق آموزه های دینی خود یافتند و تلاش کردند «عالم غیب و شهادت» قرآن را با «نظریات افلاطون» مطابقت و در نهایت «یکی بدانند». ابن سینا در قصیده عربی معروف خود به نام «ورقائیه» دقیقاً همین تفکر را مورد توجه قرار داده است.

هُبِطْتَ إِلَيْكَ مِنَ الْمُحَلِّ الْأَرْفَعِ
وَرَقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَ تَمَنُّعٍ
مُحْجَبَةٌ عَنْ كُلِّ مُقَلِّهِ عَارِفٍ
وَ هِيَ الَّتِي سَفَرَتْ وَ لَمْ تَتَّبَرِّقْ
وَ صَلَّتْ عَلَى كُرَّةِ الْيَكِّ وَ رَبِّمَا
كَرِهَتْ فَرَاقَكَ وَ ذَاتُ تَفْجُجٍ^(۶)

نجم الدین رازی نیز می گوید: «بدانکه ... ظاهر جهان را ملک خوانند، باطن جهان را ملکوت. و بحقیقت ملکوت هر چیز جان آن چیز باشد که آن چیز بدان قایم باشد. جمله آفرینش بر دو نوع منقسم است: ملک و ملکوت، و آن را خلق و امر هم می گویند. عالم امر عبارت از ضد اجسام است که قابل مساحت و قسمت و تجزیه نیست، دیگر آنکه به اشارت «کن» بی توقف در وجود آمده است. و عالم خلق عبارت از اجسام است لطیف و کثیف که قابل مساحت و تجزیه است. ... و لیکن روح انسانی به شرف اختصاص اضافت «من روحی» مخصوص است. ... پس روح پاک را ... بر مرکب خاص «و نفخت فیه» سوار کردند.

هم عشق خزنده در پناهِش
مه طاسک گردن سمنش
شب طره پرچم سیاهش^(۷)

مولانا نیز بارها از روح آدمی به «مرغ» تعبیر کرده است؛

جان که از عالم علوی ست، یقین می دانم
رخت خود باز بر آنم که همانجا فکنم
مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک
دو سه روزی قفسی ساخته اند از بدنم
ای خوش آن روز که پرواز کنم تا بر دوست
به هوای سر کویش پر و بالی بزوم^(۸)

افلاطون «عالم مثل» را معدن و مخزن «حقیقت و زیبایی» می داند و «عشق» را همزاد «زیبایی» تصور می نماید. او در رساله فدروس، در ضمن خطابه اول سقراط (۴۶۹-۳۹۹ ق.م)، می گوید: «وقتی خواهش غریزی که از خود بیگانه است به اعتقادی که راجع به نیکی داریم فایق آید و این خواهش مربوط به درک و تملک زیبایی جسمی و لذت بردن از آن باشد و از شهوت نیرو گیرد عشق نامیده می شود.»^(۹) وی بیان می کند که زیبایی همان خوبی است و با توجه به همین نظر است که عشق را گاه «اشتیاق دارا شدن خوبی ...»^(۱۰) و گاه «تقاضای تملک زیبایی»^(۱۱) می داند. فلوطین (وفات ۲۷۰ م) نیز که، در حقیقت مفسر آرای افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق.م) است می گوید: «عاطفه ای که اروس (=رب النوع عشق) را مسؤولش می دانیم در روحی پیدا می شود که می خواهد با موجود زیبایی هماغوش شود ...» و می افزاید: «کسی که منشاء عشق را اشتیاقی برای رسیدن به زیبایی، و یادآوری خود زیبایی، و پی بردن ناآگاهانه به خویش خود با زیبایی می داند- اشتیاقی که از پیش در روح آدمی وجود دارد- به عقیده من علت راستین عشق را یافته است.»^(۱۲)

از تعاریف فوق علاوه بر «دریافت رابطه عشق با روح به ارتباطی که زیبایی از یک سو و اشتیاق از سوی دیگر با عشق دارد پی می بریم.»^(۱۳)

رابطه عشق با زیبایی

افلاطون در رساله مهمانی نظرات خود را، از قول سقراط، درباره رابطه عشق با زیبایی چنین بیان می کند که نطفه عشق در روز تولد آفرودیت، خدای زیبایی، از پیوند خدای چاره جویی، که پسر خدای خردمندی است، با خدای تهی دستی بسته می شود. و از این روست که عشق «طبعاً شائق زیبایی است.» و چون از پدر و مادر خود ارث می برد، خصوصیات دیگری نیز دارد، «میراث او از مادر این است که همیشه تهیدست است و از لطافت و زیبایی بی بهره» بنابراین، چون عشق در طلب زیبایی است پس فاقد آن است و زیبا نیست، اما زشت هم نیست، چون لازم نیست هر چه زیبا نیست زشت باشد. و زیبایی همان خوبی است چون هر خوبی زیباست و هر زیبایی خوب. بنابراین. عشق فاقد خوبی هم هست. با این وصف عشق خدا نیست چون «خدایان خوشبختند و زیبا» و «خوشبخت کسی است که مالک زیباییها و خوبیهاست» حال آنکه عشق «خواهان خوبی و زیبایی است و بدان نیاز دارد.»^(۱۴)

از بیان افلاطون اینگونه استنباط می شود که «تا زیبایی نباشد، عشق به وجود نمی آید.» پس بی تردید «عشق در روحی پدید می آید که خواهان زیبایی است.» پس زیبایی مقدم بر عشق است و ارزشمندتر از آن.

افلاطون باز هم از قول سقراط، سخنانی می گوید که بیان کننده انواع زیبایی نیز هست. به نظر وی سیر عشق یک انسان باید به طریق زیر باشد که «در جوانی به صورت زیبا دل بندد ... وقتی چنین شد پی می برد که زیبایی یک تن مثل زیبایی تن دیگرست و از این رو، دل بسته زیبایی تن به طور کلی می شود ... سپس که به مرحله بالاتر می رسد درک می کند زیبایی جان برتر از زیبایی تن است، به این سبب اگر به جانی با فضیلت و تقوی برخورد که از زیبایی صورت بهره اش کم بود به او دل می بندد ... از آنجا به مرحله ای می رسد که زیبایی را در قوانین و اجتماعات و سیاست خوب می بیند. اینجاست که بر او روشن می شود زیبایی فرد در مقابل زیبایی اجتماع کم ارزش است. از این هم که می گذرد متوجه زیبایی معرفتها و دانشها می شود. در این

حال، دریای پنهان زیبایی را می نگرد و در آن تفکر می کند... تا اینکه به او موهبت درک معرفت کلی اعطا می شود، که آن معرفت به تمام زیباییهای جهان است... کسی که شاگردی مکتب عشق را کرده و از مراحل مختلف درک زیبایی گذشته است وقتی به پایان راه خود می رسد ناگهان طبیعتی بر او مکشوف می شود که زیباییش بیرون از حدود وصف است و این نهایت و مقصود همه کوششهای ماست. و این زیبایی مطلق از همه روی، به چشم همه، و در همه حال و همه جا زیاست.»^(۱۵)

از سخنان فوق در می یابیم که با تفاوت زیبایی نوع عشق تفاوت می کند، مثلاً عشق جسمانی در پی زیبایی تن است و عشق معنوی در پی زیبایی جان. افلاطون در جای دیگر سخنان دیگری در رابطه عشق و زیبایی بیان می کند. وی معتقد است که در بین چیزهایی که نزد نفس گرامی است، یعنی حقایق آن عالم، «تنها زیباییست که تصویر بهتر و روشتری از آن در این جهان می توان یافت.» و «بقیه حقایق تصویر تیره و تار دارند» و «در پی دیدار زیبایی آنکه بی خبر و فاسد است... مثل چارپایان می خواهد از زیبایی کسب لذت کند و آنرا به تملک خود در آورد.» یعنی فرد بی خبر و فاسد در پی عشق شهوانی است. «اما آن کس که به اسرار نمان راه یافته... از دیدن چهره یا اندام زیبایی که به خدایان شبیه است دچار حیرت می شود... و در صورت معشوق جلوه خدا را می بیند و به تکریم او سرخم می کند.»^(۱۶)

این سخنان بیانگر آن است که زیبایی حقیقی منشاء ماورایی دارد و زیباییهایی که در جهان ما هست تصاویری از آن زیبایی است.

عشق مذکر

از نوشته های افلاطون معلوم می شود که عشق مرد به مرد در یونان کاملاً مرسوم بوده است و امثال سقراط، «لابد به تبع پیشینیان خود»، به آن جنبه معنوی و فلسفی و به اصطلاح ما جنبه الهی و عرفانی داده بودند. «رساله ضیافت یا مهمانی (عشق) افلاطون اختصاص به عشق دارد و در آن عشق مرد به مرد با ارجاع به رفتار و پندار سقراط تفسیر فلسفی شده است. مبانی چند آموزه مهم عرفانی ما از جمله اصل المجاز قنطرة الحقیقه (عشق زمینی نهایتاً به عشق آسمانی راه می یابد) در این رساله به تفصیل دیده می شود. سقراط خود به عشق ورزی با خوبرویان دانا معروف بوده است و از باب نمونه عشق او به الکیادس در رساله مهمانی افلاطون آمده است. تعبیر فلاسفه یونان این است که چون زیبایی افراد نسبت به هم فرق نمی کند، عاشق از یک زیبایی متوجه همه زیباییها و نهایتاً جوهر زیبایی می شود. معشوق هم از عاشق پرورش می یابد و به کمال و کمالات می رسد. در آثار افلاطون تکیه بر این عشق معنوی است اما از فحوای عبارات او بر می آید که عشق جسمانی هم بین مردان مرسوم بوده است.»^(۱۷)

حال برای ایضاح بیشتر در این زمینه، نکات مهم رساله مهمانی (Symposium) اثر افلاطون را از کتاب «شاهد بازی در ادبیات فارسی» عیناً نقل می نمایم.

۱- از عشق به زنان تقبیح شده است چنان که می گوید انسان های سفله زنان را نیز دوست دارند. اگر قانون، دولتمردان را مجبور نمی کرد تن به ازدواج در نمی دادند و لذا ازدواج آنان از روی علاقه نیست. پسران عاقل تر از دخترانند.

- ۲- تأکید بر عشق ورزیدن به جوانان داناست و لذا می گوید: «به جوانانی میل می کنند که آثار خردمندی در آنها ظاهر شده باشد (یعنی به بلوغ رسیده باشند) و این موقعی است که موی صورت شروع به روئیدن می کند... افلاطون جهت پرهیز از مسائل جنسی می گوید به نظرم باید قانونی وضع شود که دل باختن به پسران نارس را ممنوع سازد.
- ۳- مناطقی را که در آنجا عشق ورزی بین مردان مرسوم نیست (مثلاً ایران باستان) کشورهای می داند که تحت سلطه حکومت های استبدادی هستند، زیرا عشق ورزی بین مردان موجب توسعه و رشد عقاید و افکار می شود و اساساً عشق باعث تجلی صفات نیک است.
- ۴- عشق های جسمانی را تقبیح می کند و می گوید: «عاشق پست، بدن را بیشتر از روح و درون دوست دارد.» در شعر عرفانی ما هم چنین است.
- ۵- عاشق برای کسب فضیلت است که عشق می ورزد و لکه ننگی بر دامنش نیست. سقراط مغرور بود و اظهار عشق نمی کرد و زیبایی معشوق را نمی ستود و با آن که با معشوق را نمی ستود و با آن که با معشوق در یک بستر می خفت منزّه بود.
- ۶- رابطه عاشق و معشوق رابطه مرید و مراد و شاگرد و استاد است و معشوق به عاشق به چشم مربی می نگریست.
- ۷- عاشق کم کم متوجه می شود که زیبایی یک بدن با زیبایی بدن دیگر فرقی ندارد و لذا متوجه مفهوم کلی زیبایی می شود (المجاز قنطرة الحقیقه). این مهم ترین نکته رساله است که با آن جنبه فلسفی داده است. و همین نکته است که مورد توجه عارفان ما قرار گرفته است.
- ۸- معشوق حسود است و اجازه نمی دهد عاشق به دیگری هم توجه کند. این نکته در شعر فارسی هم هست.
- ۹- عاشق به سبب معنویتی که دارد خود بعدها تبدیل به معشوق می شود یعنی معشوق را عاشق خود می کند (کمال معشوق). سیره سقراط چنین بود.
- ۱۰- معاشیق مرد با استفاده از حمایت عاشق وارد خدمات دولتی می شدند و به اصطلاحات پیشرفت می کردند.^(۱۸)

عشق افلاطونی (Platonic Love)

مارسیلیو فیچینو^(۱۹) (۱۴۹۹-۱۴۳۳) فیلسوف ایتالیایی که مترجم آثار افلاطون از یونانی به لاتینی بود اصطلاح Amor Platonicus یعنی عشق افلاطونی را (که کم و بیش مترادف با Amor Soeraticus عشق سقراطی است) به کاربرد تا به عشق معنوی و روحانی اشاره کند. این نوع عشق که عمدتاً در رساله مهمانی افلاطون مطرح شده است تفکراتی است در باب زیبایی مطلق و کامل و مجرد که زیبایی زمینی و این سری سایه یی از آن است. در رساله مهمانی، سقراط آموزه های اروس (Eros) را چنین توضیح می دهد که در عشق به زیبایی یک بدن متوقف نشوید بلکه از آن چون نردبانی فرا روید و از یکی به دومی و از دومی به بعدی و سرانجام به همه اشکال جمیله برسید و از زیبایی بدن به زیبایی روح راه یابید و سرانجام مفهوم زیبایی مطلق و مجرد را در یابید.. «عشق افلاطونی به صورت وسیعی در ادبیات غرب منعکس شده است. کادن می گوید: عشق افلاطونی در

غرب مفهومی است که حتی بی سوادان هم با آن آشنا هستند. بازتاب عشق افلاطونی در اشعار غنایی اواخر قرون وسطی و دوره رنسانس (دانته، پترارک، اسپنسر...) دیده می شود. در دوران روماتیک ها مجدداً به این عشق توجه کردند، چنان که در آثار بلیک، وردزورت، شلی، هولدرلین... می توان این مضمون را یافت.^(۲۰)

«ابن سینا» نیز تقریباً همین مضامین را در آثار خود منعکس کرده است و در واقع مدافع افلاطون است.^(۲۱)

«عمده رساله عشق ابن سینا، تکرار مکالمات رساله ضیافت است.»^(۲۲)

ابن سینا در فصل پنجم رساله عشق (ترجمه ضیاء الدین ذری) تحت عنوان «در بیان عشق ظرفاً و صاحبان ذوق سلیم نسبت به صور حسنه» تحت تأثیر فلاسفه یونان می نویسد:

«از شأن قوه عاقله آن است که اگر به مناظر نیکویی ظفر یافت باید او را به چشم محبت بنگرد. هرگاه انسان دوستدار صور حسنه و وجوه مستحسنة گردید اگر به جهت لذت حیوانی و جنبه بهیمی باشد از جمله افعال قبیح و اعمال زشت و قبیح محسوب می شود. اما اگر دوستی او به اعتبار جنبه عقلانی و وجه تجردی باشد و وسیله ای است به جهت اتصال به معشوق حقیقی و وصول به علت اولی. در این صورت سزاوار است که در عداد ظرفاً و اهل فتوت و عرفان شمرده شود. پیغمبر اکرم (ص) فرمود: *أَطْلُبُوا حُورًا جَمَّ عِنْدَ حَسَانِ الْوُجُوهِ* { نیازهای خود را نزد زیبا رویان بجوئید }.

سه چیز است که در تعقیب عشق به صور حسنه ممکن است پدید آید. اول معانقه دوم تقبیل سوم مباضعه. اما شق سوم: مسلم است که این نحو از عشق اختصاص به جنبه حیوانی دارد و قوه ناطقه را در او مداخلت نیست مگر آن که بر سیل قانون شرع و به طریق ازدواج صورت گیرد و چون منظور بقاء نسل و حفظ نوع است، قوه ناطقه در این قسم سهیم و شریک قوه حیوانی است. و اما قسم اول و دوم: هرگاه متیقن بود و بداند که از روی ربه و شهوت نیست و ساحت او از تهمت خالی و مبراست فقط دنو به معشوق است نه اظهار منکر و متعرض شدن به فحشاء، در این صورت مثال بوسیدن اولاد است و معانقه با آن ها از روی محبت طبیعی و حب ذاتی که از طرف معشوق حقیقی [خدا] در وجود عموم جنبندگان مخمر و فطری است.»^(۲۳)

چنان که ملاحظه شد ابوعلی سینا به اصطلاح به عشق پاک نظر دارد. در این محدوده، معانقه (در آغوش کشیدن) و تقبیل (بوسیدن) را بلامانع می داند، اما مباضعه (عمل جنسی) را جایز نمی شمرد. برخی از فلاسفه دیگر هم اشارتی بدین مسأله دارند، چنان که ملاصدرا هم در اسفار، عشق مجازی پاک را توجیه کرده است.

نظربازی صوفیه

بی تردید همین «عشق پاک» بعدها در صوفیه به نامهایی نظیر؛ شاهدبازی، نظربازی و جمال پرستی تعبیر شده است. حافظ گوید:

از نظر بازی ما بی خبران حیرانند

من چنینم که نمودم دگر ایشان دانند

و یا؛

از بتان «آن» طلب ار طالب حسنی ای دوست

این کسی گفت که در علم نظر بینا بود.

«به طوری که از مطالعه کتب قدیم بر می آید «عشق مرد به مرد» در ایران باستان سابقه نداشته است، به همین دلیل در قرون نخستین تاریخ بعد از اسلام مثلاً در آثار دوره سامانیان و پیش از آنان از قبیل رودکی و شهید بلخی و ابوشکور بلخی و شاهنامه فردوسی مطلب صریحی در این خصوص نیست. شاهد بازی در نزد اعراب باستان هم مرسوم نبوده است، زیرا در اشعار دوره جاهلیت و یکی دو قرن نخستین بعد از اسلام مدرکی در این باره نمی توان یافت. اما در نزد یونانیان این امر کاملاً رایج بوده است و در آثار فلاسفه بزرگ، مثلاً افلاطون شواهد و مدارک بسیاری می توان جست. مراد از عشق افلاطونی یا الحُب الافلاطونی یا Platonic Love عشق مرد به مرد است، منتها این عشق، پاک و بی شائبه است. در نزد قدمای یونان در عشق مرد به زن شائبه سودجویی مثلاً تولید مثل است، اما عشق مرد به مرد می تواند پاک و بدون شائبه باشد چنان که سقراط در این نوع عشق، به دنبال مسائل جنسی نیست. همین تفکر است که بعدها وارد عرفان ایرانی شد و در نزد عرفا چنین تعبیر شد که عشق پاک تمرینی است از برای آسمانی و عشق به خداوند جمیل که باید بدون شائبه بی مثلاً طمع بهشت و بیم دوزخ باشد. عبارت معروف صوفیان المجازُ قنطرةُ الحقیقه (مجاز پلی برای رسیدن به حقیقت است) یعنی عشق مجازی و زمینی می تواند وسیله ای برای رسیدن به عشق حقیقی یعنی عشق آسمانی باشد^(۲۴) چنان که مولانا در مثنوی می گوید:

عاشقی گر زین سر و گرزان سرست
عاقبت ما را بدان سر رهبرست.

بی گمان یکی از ثنوری پردازان این نظریه در «عرفان عملی» احمد غزالی است. او بشدت تحت تأثیر «نظریات ابن سیناست» و عشق مذکر او در آثار قلمی او بشدت محسوس و ملموس است.

ابن جوزی در تلبیس در این خصوص حکایاتی را آورده است که برای نمونه یکی را نقل می کنیم؛

«و حُكِيَ أَنَّ جَمَاعَةً مِنَ الصُّوفِيَّةِ دَخَلُوا عَلَى أَحْمَدِ الْغَزَالِيِّ وَ عِنْدَهُ أَمْرٌ وَ هُوَ خَالَ بِهِ وَ بَيْنَهُمَا وَرْدٌ وَ هُوَ يَنْظُرُ إِلَى الْوَرْدِ تَارَةً وَ إِلَى الْأَمْرِ تَارَةً. فَلَمَّا جَلَسُوا قَالَ بَعْضُهُمْ لَعَلَّنَا كَدَرْنَا. فَقَالَ أَيُّ وَاللَّهِ. فَتَصَابَحَ الْجَمَاعَةُ عَلَى سَبِيلِ التَّوَابُجِ»

یعنی: «آورده اند که جمعی از صوفیان بر احمد غزالی وارد شدند پسری نزد او بود و گلی، گاه به گل می نگریست و گاه به آن پسر. آن جمع وقتی نشستند یکیشان گفت شاید ما شما را مکدر کردیم (مزاحم شدیم). احمد غزالی گفت: آری والله! همگی از آن کلام وجد نمودند و با هم صیحه کشیدند.»^(۲۵) عین القضاة نیز از این حیث بسیار تحت تأثیر «ابن سینا» و استادش «احمد غزالی» است.

در تمهیدات می نویسد: «جانم فدای کسی باد که پرستنده شاهد مجازی باشد که پرستنده شاهد حقیقی خود نادر است، اما گمان مبر که محبت نفس را می گویم که شهوت باشد، بلکه محبت دل [را] می گویم و این محبت دل نادر بود.»^(۲۶)

در کتابهای صوفیان «حدیث عجیبی» است که به انحاء مختلف روایت شده است از جمله: رأیت رَبِّي لَيْلَةَ المعراجِ عَلَى صُورَةِ شَابِ امْرَدٍ (خدای خود را در شب معراج به صورت جوان امردی دیدم). ظاهراً مقصود

جمال الهی است و حدیث، ناظر است به روایت الله جمیل و یحب الجمال و مذهب جمال پرستان که معتقد بودند خدا را باید در جمال خوبرویان جست. عین القضاة همدانی در نامه ها خطاب به یکی از یاران می نویسد: «اگر کسی از یَنزُلُ اللهُ کُلَّ لیلَه، و رایتُ ربی فی صورَةُ امرء، در ضلالت افتاد، مصطفی را - صلعم - از آن چه؟ و اگر کسی این مذاهب فاسده که از این احادیث بازدید آمده است، وا دهد عوام ابله را وا داده بود نه خیر مصطفی ... از این که رایتُ ربی اللهُ فی احسن صورَةُ امرء، قومی با دید آمده اند که جمال می پرستند و پندارم که مذهب این قوم به اصفهان شنیده باشی، چه گویی؟ اگر کسی مذهب ایشان وا دهد، وا داده بود؟»^(۲۷) حافظ نیز بی شک «معشوقش» مذکر است. «این سنت شعری در زمان او به حدی قوی بوده است که او توانسته از شاهان آل مظفر در غزل به مانند معشوقی سخن گوید، می گویند که معشوق شعر او گاهی ممدوح است و گاهی معبود آسمانی و گاهی معشوق زمینی. حافظ گاهی صریحاً از معشوق مذکر سخن گفته است»^(۲۸).

خوشا شیراز و وضع بی مثالش

خداوندا نگه دار از زوالش

به شیراز آی و فیض روح قدسی

بعجوری از مردم صاحب کمالش

که نام قند مصری بُرد آنجا

که شیرینان ندارند انفعالش

سبا ز آن لولی شنگول سرمست

چه داری آگهی چون حالش؟

مکن از خواب بیدارم خدا را

که دارم خلوتی خوش با خیالش

گو آن شیرین پسر خونم بریزد

دلا چون شیر مادر کن حلالش

چرا حافظ چو می ترسیدی از هجر

نکردی شکر ایام وصالش

رابطه عشق با بیماری

از آنجا که عموم فلاسفه قدیم یونان، طیب نیز بوده اند^(۲۹) و اصولاً «طب» زیر مجموعه «فلسفه» به حساب می آمد. ابن سینا نیز از این زاویه به «عشق» توجه کرده است.

جالینوس (۱۲۹-۱۹۹م) معتقد است که «همه امراض از بدن نشئت می گیرد و سپس به روح می رسد، جز عشق که عارض روح می شود آنگاه به سبب مجاورت بدن با روح، بدن را فرا می گیرد.»^(۳۰)

افلیمن نیز چنین تصویری از عشق دارد که می گوید: «عشق بیماری است که در روح پدید می آید.»^(۳۱)

افلاطون در رساله فدروس، ضمن خطابه دوم سقراط، «عشق را جنون الهی می نامد.»^(۳۲) عطار این سخن را که «عشق جنون الهی است، نه مذموم است و نه محمود» به امام صادق (ع) (وفات ۱۴۳) نسبت می دهد.^(۳۳)

بقراط نیز (وفات در حدود ۲۰۱م) می گوید: «چشم عاشق گود افتاده و پلکهایش سنگین و رنگش زرد است ... و نبضش تند می زند ... و نا منظم است ... بخصوص هنگامی که عاشق معشوقش را یاد می کند یا ناگهان به او می رسد ...»^(۳۴)

نظر ابن سینا

ابن سینا می گوید: «یکی از اهداف ریاضت، «تلطیف سر» است به منظور حصول تَبَّه و از عوامل و اسباب نیل به این هدف، دو مورد را مطرح کرده، یکی «فکر لطیف» و دیگری «عشق عقیف». منظور از عشق، عشق مجازی است و ابن سینا آن را در مراحل اولیه ریاضت مطرح می کند. ابن سینا علاوه بر قید «عقیف» شرط دیگری را هم مطرح کرده و آن اینکه: «يَأْمُرُ فِيهِ شَمَائِلُ الْمَعشُوقِ، لَيْسَ سُلْطَانُ الشَّهْوَةِ» یعنی (در آن عشق، شمایل معشوق حکومت داشته باشد، نه نیروی شهوت) به عقیده او عشق بر دو نوع است: حقیقی و مجازی.

منظور وی از عشق حقیقی بدان ترتیب که در اواخر نمط هشتم مطرح کرده است، «هر خیری» به گونه ای است که انسان را به خود جلب می کند. و این خیر را دریافتن از آن جهت که عامل جلب و جذب انسان می گردد، همان داشتن آن «خیر» است و این دوست داشتن اگر به افراط باشد، عشق می نامند و هر چه جنبه «خیریت» یک ادراک شدیدتر باشد، عشق انسان نسبت به آن بیشتر و شدیدتر خواهد بود و ادراک تمام جز در اثر وصول تام بدست نمی آید. بنابراین، عشق تام جز با وصول تمام، حاصل نمی گردد.

بنابراین عشق حقیقی در حقیقت همان ابتهاج ناشی از تصور حضور ذات معشوق می باشد. معشوقی همچون ذات باری تعالی، خیر محض و کمال مطلق. اما عشق مجازی در نزد او بر دو نوع است: نفسانی و حیوانی و اما عشق مجازی نفسانی از مشاکله و همانندی جوهری نفس عاشق به نفس سرچشمه می گیرد و بیشتر شیفتگی عاشق به شمائل معشوق است به لحاظ آنکه آنها را آثار صادره از نفس خویش می داند. عشق مجازی حیوانی از شهوت حیوانی و لذت جویی بهیمی منشاء می یابد و در اینجا بیشتر شیفتگی عاشق به سیما و شکل ظاهری معشوق است. از قبیل رنگ و شکل اندامها از امور مربوط به جسم معشوق و آنکه منظور ابن سیناست، نوع اول از عشق مجازی است. برای اینکه نوع دوم آن، یعنی اعمال همراه است. در صورتی که نوع اول چنین نیست.»^(۳۵)

شیخ در کتاب قانون خود نیز به کیفیت نبض عاشق و طریقه شناختن معشوق و معالجت عاشق و بازگرداندن او به سلامت، نکات جالبی را بیان می کند. او می گوید: «نبض عاشق نبض مختلف و بی نظمی است که به نبض غمگینان شباهت دارد و علی الخصوص هنگام ذکر معشوق و بغتةً در وقت ملاقات او تغییر می یابد و اگر معشوق را شناسد میتوان از این راه دریافت که کیست، چه معرفت معشوق یکی از راههای علاج عاشق است و چاره این کار آن است که چندین نام را چندین بار ذکر کنند و دست به نبض بیمار دارند اگر بذکر یکی از آن نامها در نبض او اختلافی عظیم حاصل شد و چنان گشت که به نبض منقطع شباهت یافت و باز برگشت و این حال چند بار در او تجربه شد باید دانست که آن نام معشوق ویست. همچنین نام کویها و مسکنها و حرفه ها و صنعتها و نسبها و شهرها را باید چند بار بر شمرد و هر یک را بر نام معشوق افزود تا چون هنگام ذکر یکی از

آنها نبض بیمار تغییر یابد از همه آنها اسم معشوق و نشانه و حرفه او جمع و معلوم گردد و ما این روش را آزموده و از آن اطلاعاتی سودمند بدست آورده و کسانی را دیده ایم که بعلت احساس وصل معشوق در مدتی کوتاه به سلامت خود بازگشته و فربه شده اند اگر چه لاغری و ضعف ایشان به نهایت رسیده و امراض صعب و مزمن و تبهای طولانی به سبب نقصان قوت که معلول عشق بود شدت بسیار یافته بود.^(۳۶)

در چهار مقاله نیز به یکی از همین شیوه ها در معالجت یکی از «اقرباء قابوس و شمگیر» اشاره شده است. «... پس ابوعلی را طلب کردند و بسر بیمار بردند. جوانی دید بغایت خوبروی و متناسب اعضاء خط اثر کرده و زار افتاده، پس بنشست و نبض او را گرفت و تفسره^(۳۷) بخواست و بدید، پس گفت: «مرا مردی می باید که غرفات و محلات گزرگان را همه شناسد.» بیاوردند و گفتند: اینک! ابوعلی دست بر نبض بیمار نهاد و گفت: «برگوی و محلتهای گزرگان را نام برده» آن کس آغاز کرد و نام محلتهها گفتن گرفت تا رسید بمحلتهی که نبض بیمار در آن حالت، حرکتی غریب کرد. پس ابوعلی گفت: «از این محلته کویها بر ده» آن کس بر داد تا رسید بنام کویی که آن حرکت غریب معاودت کرد. پس ابوعلی گفت: «کسی می باید که در این کوی همه سرایها را بدانند.» بیاوردند، و سرایها را بر دادن گرفت: تا رسید بدان سرایی که این حرمت باز آمد. ابوعلی گفت: «اکنون کسی میباید که نامهای اهل سرای بتمام داند و بر دهد.» بیاوردند. بر دادن گرفت تا آمد بنامی که همان حرکت حادث شد. آنکه ابوعلی گفت: «تمام شد.» پس روی به معتمدان قابوس کرد و گفت: «این جوان در فلان محلته و در فلان کوی و در فلان سرای بر دختری فلان و فلان نام عاشق است، و داروی او وصال آن دختر است و معالجت او دیدار او باشد.»^(۳۸)

«پی نوشت ها»

- ۱- مولانا گوید:
 عَلت عاشق ز عَلتها جداست
 عشق اصطرلاب اسرار خداست
 عاشقی گرزین سر و گرزان سرست
 عاقبت ما را بدان سر رهبرست
 ر.ک: مثنوی معنوی، به تصحیح عبدالکریم سروش، چاپ دوم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۶، ص ۱۰.
 - ۲- حکمای اسلامی، حکمت را به چهار نوع تقسیم کرده اند:
 الف- حکمت مشاء: روش آن بر اساس بحث استدلال است و شامل اصولی است که با عقل، برهان و حس مطابقت دارد.
 ب- حکمت اشراق: که پایه اش بر کشف، شهود و ذوق است.
 ج- حکمت کلامی: مانند حکمت مشاء نیازمند بحث و استدلال است. اما این نوع حکمت برای دفاع از اصول عقاید دینی به کار می رود.
 د- عرفان و تصوف: همچون حکمت اشراق، پایه اش بر اشراق، ذوق، کشف و شهود است. وصول به حقایق را در وحی، کتاب آسمانی، اقوال انبیاء و اولیاء الله می شناسد. در این نوع حکمت، کشف حقیقت جز از طریق ایمان به شریعت و راه طریقت، ممکن خواهد بود.
 ر.ک: سید احمد حسینی کازرونی، عشق در مثنوی، انتشارات زوار، تهران ۱۳۷۴، ص ۱.
 - ۳- ابو حامد محمد غزالی بعدها سخت ترین انتقادها را به «ابن سینا» و تفکر فلسفی او وارد کرد. کتاب تهافت او که «پورسینا» را تا حد کافر مورد تکفیر قرار داده است، معروف است.
 - ۴- مولانا در غزلیات شمس گوید: ای عشق پیش هر کسی نام و لقب داری بسی × من دوش نام دیگرگرت کردم درد بی دوا
 ر.ک: کلیات شمس، ج ۱، ص ۷. به نقل از عشق در مثنوی، ص ۹۵.
 - ۵- مثنوی معنوی، ص ۶.
 - ۶- شروح متعددی از این قصیده در دست است مانند شرح شاگرد شیخ، ابو عبیده عبدالواحد بن محمد الجوزجانی، و شرح عقیف الدین التلمسانی بنام الکشف و البیان فی علم معرفت الانسان؛ و شرح سلیمان الماحوزی البحرانی؛ و شرح داود الانطاکی؛ و شرح سدید الدین المنانی، و شرح محیی الدین بن العربی.
 ر.ک: ذبیح ... صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، چاپ پنجم، تهران ۱۳۵۲، صص ۳۰۹-۳۱۳.
- از نظر صوفیه روح انسان که از عالم قدسی است در زندان تن اسیر است، در همین زندان آشنایانی از آن جهان می یابد که وجود ایشان زندان را به باغ و بستان بدل می کند. صوفیه از هبوط روح به عالم تن تمثیلهای مختلف دارند، حافظ گوید:

- جان علوی هوس چاه زنخدان تو داشت × دست در حلقه آن زلف خم اندر خم زد. مولانا نیز در غزلیات شمس گوید: چو مرا به سوی زندان بکشید تن ز بالا × ز مقربان حضرت بشدم غریب و تنها
- ۷- ر.ک: نجم الدین رازی، مرصاد العباد، تصحیح دکتر محمد امین ریاحی، انتشارات توس، تهران ۱۳۶۱، ص ۵۱ و ۶۲.
- ۸- مولانا جلال الدین محمد بلخی، (گزیده) غزلیات شمس، تصحیح و انتخاب دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، انتشارات شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ پنجم، تهران ۱۳۶۳، ص ۵۷۸.
- ۹- چهار رساله افلاطون، ترجمه دکتر محمود صناعتی، تهران ۱۳۶۲، ص ۱۲۲ به نقل از عشق در ادب فارسی، تألیف دکتر ارژنگ مدی، انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۱، ص ۵.
- ۱۰- پنج رساله افلاطون، ترجمه دکتر محمود صناعتی، انتشارات ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۵۱، ص ۳۳۰. به نقل از عشق در ادب فارسی، ص ۵.
- ۱۱- چهار رساله، ص ۱۲۲.
- ۱۲- دوره آثار فلوطین، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ اول، انتشارات خوارزمی، تهران بی تا، ج ۱، ص ۳۶۱.
- ۱۳- عشق در ادب فارسی، ص ۵.
- ۱۴- پنج رساله افلاطون، ص ۲۸۵ و ما بعد و نیز عشق در ادب فارسی، ص ۵ و ۶.
- ۱۵- همان جا، ص ۲۸۵.
- ۱۶- چهار رساله افلاطون، صص ۱۴۶-۱۳۷. به نقل از عشق در ادب فارسی، ص ۷ و ۶.
- ۱۷- ر.ک: سیروس شمسپا، شاهد بازی در ادبیات فارسی، انتشارات فردوس، تهران ۱۳۸۱، ص ۱۶.
- ۱۸- همان جا، صص ۲۳-۲۱.
- ۱۹- picina شهرت و اهمیت او به این سبب است که الهیات مسیحی را با آراء افلاطونی و نو افلاطونی تلفیق کرد.
- ۲۰- همان جا، صص ۲۳ و ۲۴.
- ۲۱- آراء فلاسفه یونان مستقیماً به عرفان ما راه نیافت بلکه نخست وارد آثار فلاسفه ایران شد و از آنجا به وسیله عرفا اخذ شد. چنان که در آثار فارابی و ابن سینا که مستقیماً با فلاسفه یونان سر و کار داشتند از عشق پاک، بین مردان سخن رفته است. همان جا، ص ۲۵.
- ۲۲- عشق در ادب فارسی، ص ۲۹.
- ۲۳- رسائل ابن سینا، ص ۱۱۷-۱۱۵، به نقل از «شاهد بازی در ادب فارسی»، صص ۲۵ و ۲۶.
- ۲۴- شاهد بازی، صص ۱۴ و ۱۵.
- ۲۵- ابن جوزی، تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۸، ص ۱۹۴. به نقل از کتاب شاهد بازی، ص ۱۰۱.
- ۲۶- تمهیدات، چاپ عفیف عسیران، ص ۲۹۷. به نقل از کتاب شاهد بازی، ص ۱۰۵.
- ۲۷- نامه ها، ج ۱، ۵۶-۱۵۵. به نقل از کتاب شاهد بازی صص ۱۱۶ و ۱۱۷.

- ۲۸- همان جا، صص ۱۶۵ و ۱۶۶.
- ۲۹- مولانا در مثنوی «افلاطون و جالینوس» را برای مداوای «درد عشق» فرامی خواند؛ شاد باش ای عشق خوش سودای ما
ای طیب جمله علت‌های ما
ای دوات نخوت و ناموس ما
ای تو افلاطون و جالینوس ما ۲۳/۱ و ۲۴.
- ۳۰- صوان الحکمه وثلاث رسائل، ابو سلیمان المنطقی السجستانی، تصحیح دکتر عبدالرحمن بدوی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۹۷۴، ص ۲۷۲. به نقل از کتاب «عشق در ادب فارسی»، ص ۶.
- ۳۱- همان جا، ص ۲۴۵. به نقل از کتاب عشق در ادب فارسی، ص ۶۱.
- ۳۲- چهار رساله افلاطون، ص ۱۳۵. عشق در ادب فارسی، ص ۷.
- ۳۳- تذکره الاولیاء عطار، چاپ نیکلسون، لیدن ۱۳۲۲/۱۹۰۵، ص ۱۴. به نقل از عشق در ادب فارسی، ص ۷۰.
- ۳۴- همان جا، ص ۸۱.
- ۳۵- عشق در مثنوی، ص ۸۲ و ۸۳.
- ۳۶- قانون ابن سینا، طبع بولاق، ج ۲، ص ۷۱-۷۲. و به نقل از کتاب، جشن نامه ابن سینا، مجلد اول، دکتر ذبیح الله صفا، تهران ۱۳۳۱ شمسی، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی (یادگار جشن هزاره ابوعلی سینا) ص ۲۱ و ۲۲.
- ۳۷- تفسره: قاروره و بول بیمار و علامت مرض و نسخه طیب و در اینجا مراد قاروره بیمار است که نزد پزشک برند.
- ۳۸- نظامی عروضی سمرقندی، چهار مقاله، به تصحیح دکتر محمد معین، انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۸۰، صص ۱۲۳-۱۲۱.