

رابط و نسبت مفاهیم زیبایی و عشق نزد بوعلی و سهروردی

نادیا مفتونی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۸/۸ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۷/۱۰/۸)

چکیده

بوعلی و سهروردی زیبایی را براساس کمال مفهوم‌سازی کرده‌اند. زیبایی حقیقی در آثار این دو فیلسوف از یک سو بر واجب‌الوجود، و از دیگر سو بر افعال و اخلاق و ملکات ارادی انسانی که منجر به سعادت نهایی شود، اطلاق می‌گردد. ابن سینا اصطلاح عشق ارادی را به‌میان آورده و مؤلفه ادراک را در آن اخذ کرده است. از آنجا که ادراک شامل انواع حسی، خیالی، وهمی، ظنی و عقلی است، عشق ارادی و زیبایی نیز دارای همین مراتب است. شیخ‌الرئیس شریف‌ترین مرتبه عشق ارادی را که متوقف بر ادراک عقلی است، عشق عقلی یا اختیاری یا نطقی می‌خواند و مراتب پایین‌تر عشق را عشق حیوانی می‌نامد. شیخ اشراق عمدتاً پیرو مفهوم‌سازی‌های بوعلی سینا است. سهروردی به زبان داستان و رمز به مفاهیم زیبایی و عشق توجه کرده است. او نمادهای سلطان عشق و سلیمان عشق را برای تصویرسازی عشق عقلی به کار برده است. از نگاه هر دو فیلسوف، عشق طریق وصول به زیبایی است و تنها راه نیل به زیبایی حقیقی، عشق نطقی است.

واژگان کلیدی: زیبایی حقیقی، کمال، عشق عقلی، عشق ارادی، ادراک، سعادت

۱. مقدمه

مفاهیم زیبایی و عشق از دغدغه‌های دیرینه فیلسوفان به‌شمار می‌آیند. زیبایی یعنی چه؟ چه اموری زیبا به‌شمار می‌رود؟ عشق به چه معناست؟ چه چیزهایی شایسته عشق‌ورزی قلمداد می‌شود؟ مؤلفه زیبایی چه سهمی در عشق‌ورزی دارد؟ آیا فقط به زیبایی عاشق می‌شویم؟ آیا هر چه زیباتر، معشوق‌تر و دوست‌داشتنی‌تر؟ زیبایی و عشق از یک طرف مفاهیمی آشنا و شاید گاه بی‌نیاز از تعریف به‌نظر می‌رسند. اما از طرف دیگر با قدری درنگ به این نکته واقف می‌شویم که هم زیبایی و هم عشق به اشتراک لفظ بر امور متعدد اطلاق می‌شوند.

بررسی مسائل یادشده، یعنی مفهوم‌سازی و نسبت زیبایی و عشق، یکی از گام‌های اساسی در تدوین زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر اسلامی به‌شمار می‌آید. نباید پنهان کنیم که از آثار برخی فیلسوفان مسلمان به سختی می‌توان مطلبی در گستره زیباشناخت به معنای رایج امروزی بیرون کشید. شیخ‌الرئیس از حکیمانی است که در این مقام، به‌ویژه در چیستی و مراتب و آثار عشق سخن گفته است. شیخ اشراق در مقیاس وسیعی از بوعلی‌سینا تأثیر پذیرفته است. بر این اساس، تدوین دیدگاه‌ها و نظریات زیباشناختی این دو فیلسوف درخور توجه و تحقیق است. جای تذکر دارد که زیبایی‌شناسی یا علم‌الجمال اصطلاحی متأخر است که از قرن هجدهم میلادی رواج یافته است. اما اصطلاح جمال و مترادف‌های آن در میان فیلسوفان از سابقه‌ای طولانی برخوردار است. برای نمونه، در یونان باستان می‌توان به سقراط و افلاطون و ارسطو اشاره نمود. افلاطون گفت‌وگویی طولانی از سقراط آورده که هدف آن ارائه مفهوم‌سازی زیبایی است. این مکالمه ناکام است و بدون آنکه تعریفی از زیبایی به‌دست آید، با این جمله جالب پایان می‌پذیرد: زیبا دشوار است [۱۸، ج ۲، صص ۵۴۳-۵۶۶]. افلاطون به زیبایی قائم‌به‌ذات و غیرمادی اعتقاد دارد [۱۸، ج ۱، ص ۴۳۶؛ ج ۳، ص ۱۲۳۹]. ارسطو فرم‌های اصلی زیبایی را نظم و تقارن و تعیین می‌داند که در ریاضیات با درجات خاصی مشخص می‌شوند [۴۰، ۱۰۷۸، س ۱]. فلوطین در باب ششم نه‌گانه اول و باب هشتم نه‌گانه پنجم مسائل گوناگونی را پیرامون زیبایی به میان می‌کشد [۲۳، صص ۲۹-۳۸].

در آثار فارابی با دو تعریف از زیبایی مواجه هستیم که در یکی از آنها بر عنصر کمال تأکید شده است: جمال و بها و زینت در هر موجودی آن است که وجودش به نحو افضل و برتر موجود شود و کمالات اخیر، او را حاصل آید [۳۵، ص ۷۰؛ ۳۲، صص ۴۲-۴۳]. در

تعریف دیگر، زیبا و خوب در کنار هم آمده: خوب و زیبای مطلق تنها آن چیزی است که عقلاً آن را نیکو می‌شمارند [۳۳، ص ۵۴]. در این موضع نیز زیبایی محدود به زیبایی غیرحسی نیست و در بحث آغازین تعریف، آمده است که صحت و جمال و ثروت، برای خوبان خوب است و برای اشرار، شر است [۳۳، ص ۴۰، ۴۸]. فارابی در مواضع متعدد دیگر، جمال را هم به معنای زیبایی ظاهری در تعابیر ظواهر جمیله [۳۳، ص ۷۷] و جمیل‌الوجه [۳۷، ص ۵] به کار برده است، هم زیبایی باطنی و اخلاقی را در نظر داشته و از اصطلاحات اخلاق جمیله، وعد جمیل، ذکر جمیل، اشیای ارادی جمیل، افعال جمیل یا مقابل اینها مانند اشیای ارادی قبیح، سیره قبیح و افعال قبیح استفاده کرده است [۳۳، صص ۴۶، ۶۹، ۷۸، ۸۱، ۸۲؛ ۳۷، صص ۲۱، ۲۳؛ ۳۶، صص ۵-۶؛ ۳۸، ص ۵۴]. در خصوص افعال ارادی، جمیل و خیر بر یکدیگر عطف شده‌اند [۳۵، ص ۱۸]. زیبایی یا خیر ارادی شامل همه امور ارادی انسانی اعم از افکار، علوم، اخلاق و اعمال است [۳۴، صص ۱۱۱-۱۱۲].

در تعریفی شبیه فارابی، غزالی نیکویی را به این معنا می‌داند که کمال لایق هر چیز در آن چیز حضور داشته باشد. غزالی زیبایی را با الفاظ نیکویی، جمال و حسن یاد می‌کند [۳۱، ج ۲، صص ۵۷۴-۵۷۵]. خوارزمی در ترجمه *احیاء علوم الدین* واژه حسن را برای زیبایی ظاهری و در وصف ابریشم به کار برده است: دیبایی ... که نسج و تألیف آن در غایت حسن باشد [همان، ص ۳۰۵]. غزالی در بیان معنای حسن و جمال بر اعم بودن زیبایی از زیبایی محسوس و تناسب خلقت و شکل و نیکویی رنگ و سرخ و سفیدی و بلندی قامت تأکید دارد [۳۰، ج ۴، ص ۲۵۶] و تصریح دارد که جمال دو است: ظاهر و باطن و جمال صورت باطن، محبوب است همچون جمال ظاهر، بلکه محبوب‌تر است نزدیک هر که اندک مایه عقل دارد [۳۱، ج ۲، ص ۵۷۶]. وی در *احیاء علوم* هم تصریح نموده است که جمیل شامل صور ظاهری و باطنی است [۳۰، ج ۴، ص ۲۵۸] و نیز زیبایی معانی معقول بزرگ‌تر از زیبایی صور ظاهری است [۳۰، ج ۴، ص ۲۵۵].

اما زیبایی در *رسائل اخوان‌الصفا* هم به معنای ظاهری، هم باطنی و هم معنای اعم مانند سلامت و زیبایی جسم و مناظر و صور بهیه و اخلاق و عادات جمیل و حسن و بها و زینت عالم به کار رفته است [۱۷، ج ۲، صص ۳۱۴، ۳۱۷؛ ۴، صص ۴۴، ۴۹، ۵۶، ۲۱۵-۲۲۲]. مسائل چیستی زیبایی و عشق و رابطه آن دو را می‌توان بر آثار حکمای گوناگون عرضه داشت. در اینجا پاسخ را به جهت جامعیتی که بیان شد در آثار بوعلی و شیخ

اشراق دنبال می‌کنیم. ابتدا چستی زیبایی و آنگاه معنای عشق را نزد فیلسوفان دامنه تحقیق بررسی و سپس نسبت این دو مؤلفه را تحلیل می‌کنیم. در این مقاله، زیبایی را به عنوان واژه فارسی معادل جمال به کار می‌بریم. همان‌طور که سهروردی در ترجمه رساله‌الطیر ابن سینا زیبایی را در ازای جمال آورده است [نک: ۹، ص ۴۰۴؛ ۲۶، ص ۲۰۴].

۲. آرای ابن‌سینا پیرامون زیبایی

بوعلی رساله‌هایی به زبان فارسی دارد که با تتبع در آنها الفاظی را که در زبان فارسی به مفهوم زیبایی استفاده شده است، احصا کرده‌ایم. شیخ‌الرئیس از بها و جمال به اشکال مختلف بحث کرده است که می‌توان این موارد را در سه موضع کلی جای داد. او گاهی از زیبا به نحو کلی سخن می‌گوید بدون آنکه زیبایی را همراه قیدی یا در مصداقی در نظر گیرد [۶، ص ۱۰۸]. وی در موضعی دیگر تعبیر نیکو و زشت را درباره انسان استفاده می‌کند: یکی مردم نیکوتر بود و دیگر زشت‌تر [همان، ص ۱۶۱]. شیخ‌الرئیس در موضعی هم زیبا را ناظر به حق تعالی به کار می‌برد و سخن از جمال حضرت ربوبیت [۸، ص ۱۳] و کمال و بهای واجب‌الوجود می‌گوید و اینکه همه جمال و نظام و بهاء از خداوند است یا آنکه او خیر محض، کمال محض و اصل همه جمال است [۶، صص ۱۰۶، ۱۴۸، ۱۰۹].

ابن سینا در متون عربی خود نیز الفاظ جمال و بها را به معنای مطلق زیبایی و در تعریف زیبایی به کار برده [۱۰، ص ۳۶۸؛ ۱۶، ص ۵۹۰؛ ۱۴، ص ۱۷] و در آثار مختلف تعریفی برای جمال بیان کرده است: زیبایی هر چیزی، یعنی آن چیز، چنان باشد که بایسته است [۱۰، ص ۳۶۸؛ ۱۶، ص ۵۹۰؛ ۱۴، ص ۱۷]. این سخن را می‌توان به تعریف فارابی برگرداند و بایسته‌های هر چیز را کمالات آن دانست.

شیخ‌الرئیس همانند سلف خویش فارابی، واژه جمیل را به مفهوم اعمال نیکو و متعلق عقل عملی نیز به کار می‌برد. وی خیر و شر را برای قوای مختلف، متفاوت و خیر برای عقل را شامل حق و جمیل می‌داند [۱، ص ۳۴۰]. فخر رازی و خواجه طوسی در شرح سخن ابن‌سینا حق را متعلق عقل نظری و جمیل را متعلق عقل عملی می‌دانند [۱، ص ۳۴۰؛ ۲۲، ص ۵۶۹]. خواجه طوسی درباره افعال ارادی انسان تعبیر به جمیل و قبیح نموده و در تربیت کودکان سخن از ادب نیکو و عادت جمیل به میان آورده است [۲۸، صص ۴۸، ۸۲، ۲۲۶].

بوعلی سینا پیرامون ارتباط زیبایی و ادراک نیز سخن گفته است. وی بر آن است که منشأ جمال می‌تواند ادراک حسی، خیالی، وهمی، ظنی یا عقلی باشد [۱۶، ص ۵۹۱؛ ۱۴،

ص ۱۷]؛ بنابراین می‌توان زیبایی را نزد وی به زیبایی حسی، خیالی، وهمی، ظنی و عقلی تقسیم کرد.

باید توجه داشت که سخن از زیبایی به سبک غزالی، یعنی با ادبیاتی که به روشنی بر زیبایی محسوس دلالت کند، در آثار بوعلی مشاهده نمی‌شود. همان‌طور که اشاره کردیم، غزالی زیبایی را در وصف دیبا و ابریشم به کار می‌برد و از تقسیم زیبایی به جمال ظاهری و باطنی سخن می‌گوید و برای زیبایی ظاهری مثال‌های مشخصی همچون بلندی قامت، تناسب خلقت، سرخ و سفیدی و خوش‌رنگی بیان می‌کند.

۳. آرای سهروردی دربارهٔ زیبایی

سهروردی عین واژهٔ زیبایی را که در آثار فیلسوفان مسلمان دشواریاب است، دو بار در رساله‌های فارسی خود به کار برده است [۲۶، ص ۲۰۴، ۲۶۹]. وی در ترجمهٔ رسالهٔ الطیر ابن‌سینا، زیبایی را در کنار جمال و نیکویی برای حضرت ملک، که تمثیلی از واجب‌الوجود است، استفاده کرده و می‌گوید: «بعضی از دوستان من، از من درخواستند که صفت حضرت ملک بگوی و وصف زیبایی و شکوه او ... بدانکه هر گاه در خاطر خود جمالی تصور کنید که هیچ زشتی با او نیامیزد و کمالی که هیچ نقص پیرامن او نگردد، او را آنجا یابید که همه جمال‌ها به حقیقت او راست» [۲۶، صص ۲۰۴-۲۰۵].

شیخ اشراق زیبایی را اولاً و بالذات، از آن واجب‌الوجود می‌داند و زیبایی حقیقی را منحصر در جمال الهی قلمداد می‌کند. وی کمال و جمال مطلق را به واجب‌الوجود نسبت می‌دهد و به این مناسبت، جمال را همانند غزالی چنین تعریف می‌کند: «جمال چیز، آن است که کمال او که لایق او باشد، او را حاصل بود. پس هیچ چیز را جمال، چون جمال واجب‌الوجود نیست. زیرا که کمال او بیرون از ذات او نیست و او بخشندهٔ جمله کمالات است. پس کمال و جمال به حقیقت او راست» [۲۶، ص ۳۹].

سهروردی به زبان نماد نیز زیبایی را مورد توجه قرار می‌دهد. وی در رساله تمثیلی فی حقیقهٔ العشق پس از صادر اول و عقل اول، سه آفریده حسن یا نیکویی، عشق یا مهر، حزن یا اندوه را قرار می‌دهد [۲۶، صص ۲۶۸-۲۶۹]. به نظر می‌رسد در این موضع حسن و نیکویی به معنای زیبایی حقیقی است. از نظر سهروردی حسن با یوسف درمی‌آمیزد چنانکه هیچ تفاوتی میان حسن و یوسف باقی نمی‌ماند [همان، ص ۲۷۱]. این تعبیر کنایی مؤید تفسیر یادشده است.

۴. دیدگاه ابن سینا پیرامون عشق

ابن سینا همه موجودات از واجب‌الوجود تا هیولا را عاشق می‌داند [۱۱، صص ۳۷۵-۳۹۶؛ ۱، صص ۳۵۹-۳۶۳]. وی در برخی مواضع نیز عشق را برای همه اشیا جسمانی اثبات می‌کند و همه آنها را برخوردار از کمال مختص خود و عشقی ارادی یا طبیعی به این کمال و به تبع، دارای شوقی ارادی یا طبیعی می‌داند [۱، صص ۳۵۹-۳۶۳]. این عشق بر انسان شمول دارد و انسان، از آن حیث که دارای بدن است، جسمانی قلمداد می‌شود. شیخ‌الرئیس در موضعی دیگر، اقسامی از عشق را بررسی می‌کند که برخی از آنها انسان را دربر می‌گیرد. وی در فصل اول رساله عشق که مشتمل بر هفت فصل است، سریان عشق در همه هیوات و موجودات^۱ را به نحو کلی مطرح و اثبات می‌کند که انسان را شامل می‌شود. در فصل دوم، وجود عشق در بسائط غیرزنده که سه امر هیولای حقیقی، صورتی که منفرد نیست و مقوم جوهر است و اعراض را شامل می‌شود، مورد بررسی قرار گرفته است که چون انسان برخوردار از صورت و اعراض است، این عشق نیز او را دربر دارد. فصل سوم به اثبات عشق در نباتات از جهت قوای نباتی، یعنی قوای غذایی، نامیه و مولده، اختصاص دارد که از جهت اشتغال آدمی بر قوای نباتی ناظر به اوست. فصل چهارم معطوف به اثبات وجود عشق در همه جواهر حیوانی از حیث قوای حیوانی است که دربرگیرنده انسان است. مسئله فصل پنجم، عشق ظرفا و فتیان به خوب‌رویان و مسئله فصل ششم، عشق نفوس الهی یا متاله است که مشتمل بر نفوس بشری و ملکی می‌شوند.

شیخ در فصل هفتم رساله عشق بیان دیگری از همه عاشق‌انگاری ارائه می‌دهد و علت اولی و خیر اول را معشوق همه موجودات و اشیا می‌داند [۱۱، صص ۳۹۳]؛ به دیگر سخن، موجودات علاوه بر عشقی که هر یک به کمالی خاص دارند، همگی، از جمله انسان، به ذات مقدس الهی نیز عشق می‌ورزند.

ابن سینا در *اشارات طی سخنی درباره عشاق پس از واجب‌الوجود و جواهر قدسی عقلی به مرتبه عشاق مشتاق اشاره دارد* [۱، صص ۳۵۹-۳۶۳]. انسان‌هایی که به غبطه علیا می‌رسند، بهترین حالشان در دنیا، حال عاشق مشتاق است. خواجه بر آن است که

۱. شیخ‌الرئیس در بیان سریان عشق دو اصطلاح هیوات و موجودات را به کار می‌برد [۱۱، صص ۳۷۵-۳۷۷]. در ترجمه فارسی رساله عشق از تعابیر وجود و ماهیت استفاده شده است که دقیق به نظر نمی‌رسد [نک: ۱۵، صص ۴۰۶-۴۰۷].

این جایگاه، مرتبه نفوس فلکی و انسان کامل است. چهارمین گروه عشاق، نفوس بشری متردد بین جهات ربوبی و پستی هستند که اینها خود درجاتی دارند. پنجمین رتبه، از آن نفوس منحوس و ناقص گرفتار در عالم طبیعت است. عشق در این مرتبه را می‌توان گرفتاری در جهان طبیعت به‌شمار آورد.

اما آیا این‌سینا عشق را در همه مصادیق به معنای واحد به‌کار برده یا آن را به نحو مشترک لفظی استفاده کرده است؟ ارائه مفهوم سازی واضح و متمایز از عشق موجب می‌شود در سایر مسائل مرتبط به دام مغالطه گرفتار نیاییم؛ مسائلی مانند اینکه آیا مختصات یکسانی همچون ارادی یا مدرک بودن در همه عاشقان یافت می‌شود یا نه؟ ابن‌سینا در *الهیات شفا و نجات*، عشق و حب را به نحو مترادف استعمال نموده [۲، ص ۳۹۶؛ ۱۶، ص ۵۹۱] و در *رساله عشق* هم از عشق ظرفاً و فتیان به حب صور زیبا تعبیر کرده است [۱۱، ص ۳۸۷]. او در تعریف عشق می‌گوید عشق در حقیقت چیزی جز نیکو شمردن امر نیکو و ملایم نیست [۱۱، ص ۳۷۷]. وی در جای دیگر عشق حقیقی را ابتهاج و شادمانی در اثر تصور حضور چیزی می‌داند [۱، ص ۳۵۹] و معشوق را به زیبایی و سازگاری و خیر درک‌شده تعریف می‌کند [۲، ص ۳۹۶؛ ۱۶، ص ۵۹۱]. همین تعریف از بعضی تعابیر دیگر بوعلی نیز قابل برداشت است: هر که خیری را درک کند، به طبیعت خویش عاشق آن می‌شود [۱۱، ص ۳۹۱].

به طور کلی می‌توان این تعاریف را به دو تعریف ارجاع داد: اول، تعریف عشق با قید ادراک؛ و دوم، تعریف عشق بدون قید ادراک. در تعریف عشق حقیقی، تصور، یعنی ادراک معشوق اخذشده است. شیخ‌الرئیس همچنین در تعریف معشوق، بر ادراک تصریح دارد. اما تعریف *رساله عشق* خالی از مؤلفه درک است. شاید چنین گمان رود که استحسان و نیکو شمردن، به معنای نیکو دانستن است و درک و تصویری از امر نیکو در آن ملحوظ است، لکن سخن شیخ در ادامه تعریف، این گمان را مرتفع می‌سازد و نشان می‌دهد که مقصود وی عشق فراگیر و شامل همه موجودات است: هر یک از موجودات امر سازگار با خود را نیکو می‌دارد. ابن‌سینا قبل از تعریف نیز اظهار می‌دارد که خیر ذاتاً معشوق است که این تعبیر نیز دلالت بر اطلاق عاشقی دارد [۱۱، ص ۳۷۷]. نسبت مستقیم میان معشوقیت و خیریت در مواضع متعدد تصریح شده است [۲، ص ۴۱۷-۴۱۶؛ ۱۶، ص ۶۲۶]. نباید پنداشت که شیخ قائل به ادراک فراگیر در همه موجودات است. وی تصریح دارد که اکثر موجودات، آگاه به عشق خود نیستند [۱۱، ص ۳۹۶].

بر اساس آنچه گذشت، مفهوم عشق دست کم به دو مؤلفه تحلیل می‌شود: (۱) متعلق عشق یعنی جمال، کمال، حسن، ملائم و خیر؛ (۲) مؤلفه دوم بنا بر دو تعریف عشق، یا استحسان است یا ادراک. بر اساس تعریف رساله عشق که ادراک در آن ملحوظ نیست، استحسان مؤلفه دوم را تشکیل می‌دهد. اما بر اساس تعریف دیگر که ادراک در آن اخذ شده است، مؤلفه دوم، علم و ادراک و معرفت خواهد بود.

تصویر واضح و متمایز از مفهوم عشق متوقف بر تحلیل ویژگی‌ها و اقسام عشق است. ابن‌سینا در فصل چهارم رساله عشق، عشق را بر دو گونه طبیعی و اختیاری می‌داند. در عشق طبیعی، عاشق همواره به غایت که همان اتصال به موضع طبیعی است، می‌رسد، مگر آنکه مانع و قاصر خارجی پیش آید. اما در عشق اختیاری، عاشق می‌تواند از معشوق اعراض نماید و این، هنگامی رخ می‌دهد که عاشق با ضرری روبه‌رو می‌شود که آن را سنگین‌تر از نفع معشوق می‌یابد. مثلاً حمار در مواجهه با گرگ خوردن را رها می‌کند و فرار را ترجیح می‌دهد [۱۱، ص ۳۸۱]. عشق اختیاری را با استفاده از سخن شیخ در فصل پنجم رساله عشق، می‌توان به دو گونه تقسیم کرد؛ چرا که حب صور مستحسنه و ملیحه، یا به جهت لذتی حیوانی است که گناه و مستحق سرزنش است یا همراه با اعتباری عقلی است و قوه نطقی در آن مشارکت دارد. به دیگر سخن، عشق اختیاری یا صرفاً اثر قوه حیوانی است یا اثر قوه حیوانی با مشارکت قوه ناطقه است. روشن است که عشق اختیاری نمی‌تواند تنها اثر قوه ناطقه باشد، زیرا سخن در عشق جزئی و حسی است [همان، ص ۳۸۷]. جای تأکید دارد که ابن‌سینا خود، بر تعبیر عشق نطقی تصریح کرده است [همان، ص ۳۸۸].

شیخ‌الرئیس در مواضع دیگر عشق و معشوق را به طبیعی و ارادی تقسیم می‌کند و عشق ارادی را چهارگونه می‌داند. زیرا اراده بر حسب متعلقش بر چهار قسم است: (۱) اراده مطلوب حسی همچون لذت، (۲) اراده مطلوب وهمی خیالی مانند غلبه، (۳) اراده مطلوب ظنی، یعنی خیر مضمون، (۴) اراده مطلوب عقلی که این قسم اخیر، به معنای طلب خیر حقیقی محض است و این‌گونه طلب، اختیار نامیده می‌شود [۲، ص ۴۱۷؛ ۱۶، ص ۶۲۷؛ ۱۴، ص ۵۹]. البته شیخ گاهی اراده را به تفکیک مطلوب وهمی و خیالی، پنج قسم می‌انگارد [۲، ص ۳۹۶؛ ۱۶، ص ۵۹۱]. ابن‌سینا در این تقسیمات چهارگانه و پنج‌گانه، عشق اختیاری را اخص از عشق ارادی گرفته است؛ در حالی که در رساله عشق هنگامی که از عشق اختیاری در مقابل عشق طبیعی سخن می‌گوید، عشق ارادی به معنای اعم را

قصد می‌کند و مثالی که می‌آورد نیز عشق حمار به غذا است.

۵. عشق در آثار سهروردی

سهروردی در آثار سینوی خود، در مواضع متعددی تعریف شیخ‌الرئیس دربارهٔ عشق را بیان کرده است، اما در *حکمه‌الاشراق* تعریفی ارائه نمی‌دهد. در رسالهٔ فارسی *پرتونامه* چنین آمده است: عشق، ابتهاج است به تصور حضور ذاتی [۲۶، ص ۷۴]؛ و در *تلویحات*، *کلمه‌التصوف و لمحات همان عبارت/ اشارات* تکرار شده است: *العشق هو الابتهاج بتصور حضره ذات ما* [۲۵، ج ۱، ص ۹۱؛ همو، ج ۴، کلمه‌التصوف، ص ۱۳۴؛ همو، ج ۴، لمحات، ص ۲۳۸؛ ۲۵، ج ۱، ص ۳۵۹]. شیخ اشراق شوق را نیز همانند ابن‌سینا تعریف می‌کند و پس از آنکه عشق را نوعی ابتهاج می‌نامد، شوق را حرکت نفس برای تکمیل این ابتهاج می‌داند [۲۷، ص ۲۳۸؛ ۲۶، ص ۷۴] و شوق را ملازم نقص و فقدان به‌شمار می‌آورد: «و عشق با یافتن مراد بماند و شوق نماند. پس هر مشتاقی به ضرورت چیزی یافته است و چیزی نیافته، که اگر از جمال معشوق همه یافته بودی، آرزوش نماندی و اگر هیچ نیافته بودی و ادراک نکرده، هم آرزوش متصور نشدی. پس هر مشتاقی، یابندهٔ نیابنده است و در شوق نقص است زیرا نیافتن در وی ضروری است» [۲۶، ص ۳۲۹].

شیخ اشراق گاهی عشق و محبت را مترادف به‌کار می‌برد و همان تعریف عشق را برای محبت ارائه می‌دهد: و محبت، شاد شدن ذاتی است به تصور حضور ذات دیگر [همان] و گاه میان عشق و محبت تفاوتی از سنخ شدت و ضعف نهاده است: «عشق عبارت است از محبتی که از حد بیرون رفته باشد» [همان]. محبت چون به غایت رسد آن را عشق خوانند: «العشق محبه مفرطه و عشق خاص تر از محبت است زیرا که همه عشقی محبت باشد، اما همه محبتی عشق نباشد و محبت خاص تر از معرفت است زیرا که همه محبتی معرفت باشد اما همه معرفتی محبت نباشد» [۲۶، ص ۲۸۶]. لحاظ داشتن مفهوم معرفت در مفهوم محبت نشان می‌دهد که در اینجا منظور سهروردی از محبت و عشق، گونهٔ ارادی آن است که درک و شناخت در آن لحاظ شده است.

دلالت الفاظ بر مفاهیم اگرچه وضعی و قراردادی به نظر می‌رسد، لکن در برخی موارد، الفاظ بر اساس اوصاف و ویژگی‌ها و نوعی ارتباط مفهومی وضع می‌شوند [۳۰، صص ۱۶۲-۱۶۳]. شیخ اشراق دربارهٔ واژهٔ عشق چنین رابطه‌ای را مورد توجه قرار می‌دهد و در وجه نامگذاری آن می‌گوید: «عشق را از عشقه گرفته‌اند و عشقه آن گیاهی است که در باغ پدید آید در بن درخت. اول بیخ در زمین سخت کند، پس سر برآرد و خود را در

درخت می‌پیچد و همچنان می‌رود تا جمله درخت را فراگیرد و چنانش در شکنجه کشد که نم در میان رگ درخت نماند و هر غذا که به واسطه آب و هوا به درخت می‌رسد، به تاراج می‌برد تا آنگاه که درخت خشک شود» [۲۶، ص ۲۸۷]. شیخ اشراق این معنا را در جایی دیگر از همین رساله در اوصاف عشق قائل شده است: عشق اگرچه جان را به عالم بقا می‌رساند، تن را به عالم فنا باز آورد. زیرا که در عالم کون و فساد هی چیز نیست که طاقت بار عشق تواند داشت [همان، ص ۲۸۹].

اقسام و مراتب عشق: در *الواح عمادی* به دو صورت ارادی و طبیعی عشق توجه شده است: «و بنگر که چگونه هر چیزی را کمال بخشید و او را شوقی و عشقی داد، طبیعی را به قدر طبیعی و ارادی را به قدر ارادی» [۲۶، ص ۱۶۰؛ ۲۷، ص ۷۴]. شیخ اشراق در *تلویحات* نیز به عشق موجودات در دو گونه ارادی و طبیعی پرداخته است: هر چیزی کمالی و عشقی به آن کمال دارد... برای ارادی متناسب با وی و برای طبیعی نیز متناسب با وی [۲۷، ص ۹۴]. وی همان‌طور که گذشت، در تعریف عشق تنها تعریفی از ابن‌سینا را ذکر می‌کند که قید ادراک در آن ملحوظ است، اما در *الواح عمادی* و *تلویحات*، به عشق طبیعی نیز تصریح دارد.

وی در جای دیگر از دو گونه محبت باطنی و ظاهری سخن می‌گوید که متعلق آن دو، به ترتیب مدرکات حواس ظاهر و مدرکات حواس باطن‌اند: لذت و محبت حیوانی باطنی بر لذت و محبت حسی ظاهری غالب است. مثلاً کسی که شطرنج را دوست دارد، آن را بر خوردنی‌ها ترجیح می‌دهد [۲۵، ج ۱، ص ۸۶]. روشن است که محبت ظاهری و باطنی، هر دو از مصادیق محبت ارادی‌اند. حب و لذت غلبه در شطرنج، محبت و لذتی وهمی است و حب و لذت خوردن، محبت و لذتی حسی.

سهروردی تعبیر عشق ارادی عقلی یا نطقی را که در آثار بوعلی دیدیم، به کار نبرده است، اما هم به ارادی بودن عشق و هم به مقام عشق نطقی، توجه دارد. وی در این شعر به اختیار و انتخاب عشق‌ورزی تصریح می‌کند:

ما از بر نام و ننگ برخاسته‌ایم خود را به لباس عشق آراسته‌ایم
معشوقه ستمگر است و عاشق‌کش و ما معشوقه به آرزوی خود خواسته‌ایم
[۲۴، ص ۱۰۱]

عشق نطقی در نمادپردازی‌های سهروردی به‌خوبی خودنمایی می‌کند. قربانی کردن

گاو نفس در پای سلطان عشق که ذیل آیه شریفه «ان الله یامرکم ان تذبحوا بقره» آمده [۲۶، ص ۲۹۰]، تمثیلی است که عشق نطقی یا عقلی ابن سینا را تجسم می‌کند.

۶. تناظر مراتب عشق و مراتب زیبایی از دیدگاه بوعلی

زیبایی و عشق اگرچه مفاهیمی مابین‌اند، اما در عالم واقع قابل انفکاک نیستند. دیدگاه ابن سینا در نسبت میان زیبایی و عشق، از سخن وی در توصیف عشق عقلی، قابل اخذ است. او عشق به مطلوب عقلی را در *الانصاف* با عنوان محبت عقلی و عشق قوای عقلی چنین یاد می‌کند: محبت عقلی به اموری که ذاتاً زیبا و کامل و لذت‌آفرین و بری از تغییر و فسادند، تعلق می‌گیرد و عشق قوای عقلی، به چنین اموری است و این عشق به سبب شباهت به معشوق، هرگز از بین نمی‌رود [۳، ص ۹۰]. از آنجا که محبت و عشق عقلی، عشق به زیبایی بالذات و حقیقت کامل است و عالی‌ترین متعلق زیبایی ذاتی و حقیقت کامل، واجب‌الوجود است، پس برترین مصداق معشوقیت واجب‌الوجود است. البته او مصداق اتم عاشقیته هم است؛ چراکه مصداق اتم هر دو مؤلفه عاشقی، ادراک و جمال است. پس او عاشق‌ترین، معشوق‌ترین، عاشق بالذات و معشوق بالذات است [۱۱، صص ۳۷۷-۳۷۸؛ ۲، صص ۳۹۶-۳۹۷؛ ۱۶، صص ۵۹۰-۵۹۱، ۵۸۷؛ ۴، صص ۱۲۰؛ ۱۴، صص ۱۷-۱۸]. شیخ‌الرئیس به این نکته توجه دارد که ممکن است تعبیر و اصطلاحات، خوشایند برخی نباشد و بر آن اصرار نمی‌ورزد و می‌گوید ما اسامی دیگری برای این معانی نداریم. اگر کسی این‌ها را خوش نمی‌دارد، الفاظ دیگری به کار ببرد [۱۴، ص ۱۸؛ ۲، ص ۳۹۷؛ ۱۶، ص ۵۹۱].

به‌طور کلی، عشق عقلی، متعلق به زیبایی ذاتی و حقیقی است و بر همین قیاس، می‌توان مراتب عشق، از عقلی تا حسی را متناظر با مراتب زیبایی، از عقلی تا حسی انگاشت.

۶. رابطه تلازمی مراتب عشق و مراتب زیبایی از نگاه سهروردی

سهروردی در *حکمه‌الاشراق* و نیز آثار سینوی خویش گاه به رابطه زیبایی و عشق در خصوص انسان و گاه در همه موجودات توجه دارد. وی این مسئله را هم به نحو مصرح و هم با زبان نماد و رمز و داستان، بررسی کرده است. او بر آن است همه موجودات روحانی و جسمانی از نوعی کمال و عشق به آن کمال و میل به جمال و حسن برخوردارند و اگر عشق نبود، هیچ موجودی پدید نمی‌آمد و نظام هستی برپا نمی‌ماند

[۲۵]، ج ۱، ص ۹۴، ۴۳۳؛ ۲۶، ص ۱۶۰، ۲۸۴-۲۸۵؛ ۲۷، ص ۷۴]. طلب کمال و حسن و میل به جمال، که در همه موجودات جسمانی و روحانی ملحوظ است، مرتبه‌ای از عشق به آن معناست که از رساله عشق ابن‌سینا گزارش کردیم. نسبت میان زیبایی و عشق، در داستان رساله فی حقیقه‌العشق نیز مطرح است. مخلوق اول، عقل، سه صفت دارد: شناخت حق تعالی که حسن یا نیکویی از آن پدید می‌آید؛ شناخت خود که عشق یا مهر از آن به وجود می‌آید؛ و شناخت آن که نبود پس نبود یا همان امکان که حزن یا اندوه را پدید می‌آورد. عشق با حسن، انسی داشت و نمی‌توانست از او نظر بردارد [۲۶، ص ۲۶۸].

شیخ اشراق عشق نطقی را با نماد سلیمان عشق تصویر می‌کند و عشق را تنها راه رسیدن به حسن، و جمال را یکی از نام‌های حسن می‌داند:

بدان که از جمله نام‌های حسن، یکی جمال است و یکی کمال و در خبر آورده‌اند که: ان الله تعالی جمیل یحب الجمال. و هر چه موجودند از روحانی و جسمانی، طالب کمال‌اند و هیچ‌کس نبینی که او را به جمال میلی نباشد. پس چون نیک اندیشه کنی، همه طالب حسن‌اند و در آن می‌کوشند که خود را به حسن رسانند و به حسن که مطلوب همه است، دشوار می‌توان رسیدن. زیرا که وصول به حسن ممکن نشود الا به واسطه عشق و عشق هر کسی را به خود راه نهد و به همه جایی مأوا نکند و به هر دیده روی ننماید و اگر وقتی نشان کسی یابد که مستحق آن سعادت بود، حزن را بفرستد که ... در آمدن سلیمان عشق خبر کند [همان، صص ۲۸۴-۲۸۵].

سهروردی زیبایی ذاتی و حقیقی را از آن خداوند می‌داند [همان، ص ۳۹]. اگر به مفهوم‌سازی زیبایی ذاتی یا حقیقی بر اساس کمال و امور ارادی خوب، همان‌گونه که در دیدگاه فارابی نیز اشاره شد، عطف توجه شود، ترادف رسیدن به جمال، رسیدن به کمال و رسیدن به حسن، قابل قبول خواهد بود. بر این اساس که زیبای حقیقی، فقط بر افعال و اخلاق و ملکات ارادی که منجر به سعادت قصوا می‌شود، قابل اطلاق است. مسئله رابطه میان سعادت با زیبایی و عشق، برای تحقیقات بعدی قابل پیشنهاد است.

سهروردی در حکمه‌الاشراق به عشق به مثابه ملاک سعادت و شقاوت عطف توجه نموده است که این مسئله نیز قابل تنظیم با آموزه ابن‌سیناست. سهروردی راه رهایی نفس و عروج به عوالم نور را عشق می‌داند: «هر که خواهد که بدان شهرستان (شهرستان جان) رسد، ازین چهار طاق، شش طناب^۱ بگسلد و کمندی از عشق سازد و زین ذوق بر

۱. شهرستان جان را عالم روح و فرشتگان گفته‌اند. چهار طاق را کنایه از عناصر اربعه و شش طناب را نماد شش جهت عالم جسمانی، یعنی بالا، پایین، جلو، عقب، راست و چپ دانسته‌اند [نک: ۲۱، ص ۳۲۹].

مرکب شوق نهد [همان، ص ۲۷۶]. از نگاه وی سعادت آنگاه حاصل می‌شود که محبت انسان متوجه عالم نور باشد و شقاوت، آن است که محبت و عشق آدمی به غواسق و جسمانیات تعلق گیرد و نفس مقهور ظلمات گردد [۲۵، ج ۲، ص ۲۲۵]. روشن است که این عشق به معنای عشق اختیاری است. چرا که در عشق طبیعی، عاشق نمی‌تواند به معشوقی غیر از کمال طبیعی عشق ورزد و معشوقی را برای عشق‌ورزی انتخاب کند. عشق نفس به جهان نور که مبدأ سعادت است، به عشق عقلی شیخ‌الرئیس بازگشت دارد و عشق انسان به عالم جسمانی که موجب شقاوت است، مصداق همان عشق حیوانی مطرح‌شده در آموزه‌های شیخ‌الرئیس است.

۷. نتیجه‌گیری

شیخ‌الرئیس به شکل مصرّح و شیخ اشراق به صورت مصرّح و نمادین در آثار خود به تعریف زیبایی، چیستی عشق و ارتباط این دو پرداخته‌اند. وجوه وفاق و خلاف میان این دو حکیم در سه بخش تحقیق به ترتیب زیر است:

۱. زیبایی: زیبایی از نظر پور سینا بر پنج‌گونه حسی، خیالی، وهمی، ظنی و عقلی است. مؤلفه اساسی مفهوم‌سازی زیبایی نزد وی کمال است. او زیبایی حقیقی را بر واجب‌الوجود همچین بر افعال، اخلاق و ملکات ارادی که موجب سعادت نهایی می‌شود، اطلاق می‌کند. زیبایی در این مرتبه با حسن و جمال و کمال مترادف است.

شیخ اشراق همانند ابن‌سینا زیبایی را بر محور کمال مفهوم‌سازی می‌کند و همچون وی زیبایی حقیقی را منحصر در واجب‌الوجود می‌داند.

دو وجه تمایز میان سهروردی و بوعلی جلب نظر می‌کند؛ یکی اینکه تقسیمات مشخص بوعلی در اقسام زیبایی در آثار شیخ اشراق به چشم نمی‌خورد. دوم آنکه سهروردی علاوه بر تعاریف مصرّح، در نمادپردازی‌های داستانی هم به مسئله زیبایی توجه کرده است.

۲. عشق: پور سینا دو تعریف از عشق ارائه داده است: الف) استحسان حسن؛ ب) شادمانی در اثر تصور حضور یک چیز.

سهروردی تعریف دوم را که مؤلفه ادراک و معرفت تصویری در آن لحاظ شده، بارها به‌صراحت تکرار کرده است. او به قسم اول، یعنی عشق غریزی و طبیعی و خالی از ادراک اشاره دارد و اصطلاح عشق طبیعی را به عنوان قسیم عشق ارادی آورده است. چنین عشقی همه موجودات را بدون استثنا شامل می‌شود.

ابن سینا به نحوی مفصل‌تر و دقیق‌تر از سهروردی در اقسام عشق بحث کرده است. بوعلی عشق ارادی را بر دو قسم تقسیم می‌کند: الف) عشق ارادی تحت تأثیر قوه ناطقه؛ ب) عشق ارادی بدون مشارکت قوه ناطقه.

سهروردی اصطلاحات عشق ارادی عقلی و عشق نطقی را به‌کار نبرده است. البته می‌توان گفت وی در نمادسازی‌هایش به جایگاه و مفهوم عشق نطقی توجه دارد و با نمادهای سلطان عشق و سلیمان عشق، همان عشق عقلی سینوی را محاکات می‌کند.

۳. ارتباط زیبایی و عشق: می‌توان گفت بوعلی مراتب زیبایی و عشق، از حسی تا عقلی، را متناظر می‌داند. وی به این مطلب تصریح دارد که زیبای حقیقی، یعنی واجب‌الوجود، متعلق عشق عقلی است. به دیگر سخن، عالی‌ترین عشق ناظر به عالی‌ترین زیبایی است. ابن سینا همچنین عشق بدون دخالت قوه عقلی را اساساً بیماری قلمداد می‌کند.

سهروردی با تعبیری دیگر درباره ارتباط زیبایی و عشق سخن گفته است. او همه موجودات جسمانی و روحانی را از نوعی زیبایی برخوردار می‌داند و نیز همه موجودات را عاشق آن زیبایی می‌انگارد. چنین تعمیمی دلالت دارد که این عشق، همان عشق غریزی و طبیعی است. اما عشق ارادی که موجب سعادت، بلکه تنها راه سعادت است، عشق به عالم انوار است. در مقابل، عشق به عالم تیرگی‌ها و ظلمات منجر به شقاوت خواهد شد. می‌توان گفت عشق به عالم انوار تعبیر دیگری از همان عشق به واجب‌الوجود در آثار بوعلی است و عشق به عالم ظلمات همان عشق بیمارگونه کلام شیخ‌الرئیس است.

منابع

- [۱]. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، با شرح خواجه نصیر طوسی و حواشی قطب‌الدین رازی، قم، نشر البلاغه.
- [۲]. _____ (۱۳۷۶). *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
- [۳]. _____ (۱۹۷۸). *الانصاف (شرح كتاب حرف اللام)*، چاپ‌شده در: بدوی، *ارسطو عند العرب*، ۲۲-۳۳.
- [۴]. _____ (۱۳۷۹). *التعليقات*، چاپ چهارم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- [۵]. _____ (۱۹۷۸). *التعليقات على حواشي كتاب النفس لارسطو*، چاپ‌شده در بدوی، *ارسطو عند العرب*، ۷۵-۱۱۶.

- [۶]. _____ (۱۳۸۳). *دانشنامه علایی الهیات*، با مقدمه و تصحیح و حواشی محمد معین، چاپ دوم، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- [۷]. _____ (۱۴۰۰). *الرسائل*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
- [۸]. _____ (۱۳۸۳). *رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات*، با مقدمه و تصحیح و حواشی موسی عمید، چاپ دوم، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- [۹]. _____ (۱۴۰۰). *رساله الطیر*، چاپ شده در: *الرسائل*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- [۱۰]. _____ (۱۴۲۸). *الشفاء الالهیات*، مقدمه و تحقیق ابراهیم مدکور و دیگران، قم، افست ذوی القربی.
- [۱۱]. _____ (۱۴۰۰). *رساله عشق*، چاپ شده در: *الرسائل*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- [۱۲]. _____ (بی تا). *رساله فی الادویه القلبیه*، مادرید، نسخه خطی کتابخانه دیر اسکوریال.
- [۱۳]. _____ (۲۰۰۵). *القانون فی الطب*، ج ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- [۱۴]. _____ (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- [۱۵]. _____ (۱۳۸۸). *مجموعه رسائل (هفده رساله)*، تصحیح و توضیح سید محمود طاهری و ترجمه محمود شهایی و ضیاءالدین دری و محمد مهدی فولادوند، قم، آیت اشراق.
- [۱۶]. _____ (۱۳۶۴). *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، تحقیق محمدتقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- [۱۷]. _____ (۱۴۱۲). *رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا*، بیروت، الدارالاسلامیه.
- [۱۸]. _____ (۱۳۸۰). *دوره کامل آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ سوم، تهران، خوارزمی.
- [۱۹]. _____ (۱۹۷۸). *ارسطو عند العرب*، چاپ دوم، کویت، وکاله المطبوعات.
- [۲۰]. _____ (۱۴۰۲). *افلاطون فی الاسلام*، چاپ سوم، بیروت، دارالاندلس.
- [۲۱]. _____ (۱۳۶۴). *رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۲۲]. _____ (۱۳۸۳). *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۲، مقدمه و تصحیح علیرضا نجف زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

- [۲۳]. سترن جیلت، سوزان (۱۳۸۴). «فلوطين»، نویسندگان برجسته قلمرو هنر از عهد کهن تا پایان سده نوزدهم، به کوشش کریس ماری و ترجمه صالح طباطبایی و فائزه دینی، تهران، فرهنگستان هنر.
- [۲۴]. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۶). لغت موران به پیوست چند اثر پراکنده، تصحیح و مقدمه نصرالله پورجوادی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
- [۲۵]. _____ (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ و ۲، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۲۶]. _____ (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، مقدمه و تصحیح و حاشیه سید حسین نصر، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۲۷]. _____ (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، تصحیح و حاشیه و مقدمه نجف‌قلی حبیبی، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۲۸]. طوسی، خواجه نصیر (۱۳۷۸). اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چاپ ششم، تهران، خوارزمی.
- [۲۹]. غزالی، ابوحامد (بی‌تا). احیاء علوم الدین، ج ۱ و ۴، دمشق، کتابخانه عبدالوکیل الدروبی.
- [۳۰]. _____ (۱۳۵۱). احیاء علوم الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی و به کوشش حسین خدیوچم، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- [۳۱]. _____ (۱۳۸۷). کیمیای سعادت، ج ۱ و ۲، به کوشش حسین خدیوچم، چاپ چهاردهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۳۲]. فارابی، ابونصر (۲۰۰۳). آراء اهل المدینه الفاضله و مضادتها، مقدمه و حواشی علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- [۳۳]. _____ (۱۴۰۲). تلخیص نوامیس افلاطون، چاپ‌شده در: بدوی، عبدالرحمن، افلاطون فی الاسلام.
- [۳۴]. _____ (۱۳۷۱). التنبيه على سبيل السعادة، چاپ افست همراه با التعليقات و رسالتان فلسفیتان، تحقیق جعفر آل یاسین، تهران، حکمت.
- [۳۵]. _____ (۱۳۷۶). السیاسه المدنیه، تصحیح و ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران، سروش.
- [۳۶]. _____ (۱۳۸۲). فصول منتزعه، تصحیح و ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران، سروش.
- [۳۷]. _____ (۱۴۰۲). فلسفه افلاطون و اجزاءها، چاپ‌شده در: بدوی، عبدالرحمن، افلاطون فی الاسلام.

- [۳۸]. ————. (۱۹۹۱). *الملله و نصوص اخری، تصحیح محسن مهدی، چاپ دوم، بیروت، دارالمشرق.*
- [۳۹]. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۵). *روش‌شناسی مطالعات دینی (تحریری نو)، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.*
- [40]. Aristotle (1995). *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, 6th print. Princeton, Princeton University Press.

