

«دوستی مدنی» و «دوستی کیهانی»: دو روایت از نسبت دوستی و شهر در فلسفه سیاسی اسلامی

احمد بستانی*



چکیده

بحث از دوستی از دیرباز در نوشته‌های حکمی مطرح بوده است، اما نخستین بیان فلسفی دوستی، متعلق به فلاسفه یونانی است و مدون‌ترین روایت از آن، در کتاب «اخلاق نیکوماخوس» ارسطو طرح شده است. ارسطو درکی «مدنی» از دوستی داشت و روایت خود را بر مصالح عمومی ساکنان شهر و مناسبات مدنی مبتنی ساخت. این روایت را می‌توان روایتی «مدنی» از دوستی خواند. در فلسفه اسلامی هرچند برخی از فیلسوفان مشایی به طرح دوستی مدنی پرداخته‌اند. روایتی دیگر را می‌توان در اندیشه حکمای متأخر بازجست که دوستی را نه در چارچوب شهر، که در سلسله‌مراتب هستی طرح می‌کند. این

* (نویسنده مسئول) عضو هیئت علمی دانشگاه خوارزمی (ahmad.bostani@gmail.com)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۶/۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۵/۳

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال یازدهم، شماره دوم، بهار ۱۳۹۵، صص ۸۵-۵۹

روایت را در پژوهش حاضر دوستی «کیهانی» نامیده‌ایم. به این ترتیب پرسش مقاله حاضر این است که «الگوهای دوستی در فلسفه اسلامی چه ویژگی‌هایی دارد». در فلسفه اسلامی، هرچند الگوی دوستی تحت تأثیر ارسطو در فلسفه مشایی مطرح شده است، حکمای مسلمان به تدریج از الگوی دوستی مدنی فاصله گرفته و به ویژه پس از ظهور حکمت اشراقی، الگوی دوستی کیهانی را جایگزین کردند. در این مقاله ابتدا الگوی دوستی مدنی را به ویژه نزد حکمای مشایی چون فارابی و مسکویه رازی مورد بحث قرار می‌دهیم و سپس الگوی دوستی کیهانی را در آثار شهاب‌الدین سهروردی و پیروان او بررسی خواهیم کرد. برای جمع‌بندی نیز خواهیم کوشید دو الگو را به اجمال با هم مقایسه کنیم.

واژگان کلیدی: دوستی، شهر، حکمت اشراقی، رویکرد مدنی، رویکرد کیهانی



مقدمه

بحث از دوستی از دیرباز در نوشته‌های حکمی مطرح بوده است. شاید بتوان نخستین روایت فلسفی از دوستی را به افلاطون نسبت داد که در رساله «لوسیوس» و از زبان سقراط به مباحثی چون نسبت عشق و دوستی، همسانی و شباهت در دوستی و جایگاه دوستی در میان فضایل اخلاقی پرداخته است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۳۳)، اما نخستین بیان دوستی در فلسفه سیاسی به ارسطو تعلق دارد که در پژوهش حاضر از آن به دوستی «مدنی» تعبیر شده است. می‌توان گفت تمامی روایت‌های غربی از جایگاه دوستی در فلسفه سیاسی به نحوی به مباحث ارسطو در کتاب «اخلاق نیکوماخوس» بازمی‌گردند، اما هرچند در فلسفه اسلامی برخی از فیلسوفان مشایی به طرح دوستی مدنی پرداخته‌اند، می‌توان روایتی دیگر را در اندیشه حکمای اشراقی بازجست که دوستی را نه در چارچوب شهر، که در سلسله‌مراتب هستی طرح می‌کند. این روایت را در پژوهش حاضر، دوستی «کیهانی» نامیده‌ایم. به این ترتیب، پرسش مقاله این است که: «الگوی غالب دوستی در فلسفه اسلامی چه ویژگی‌هایی دارد؟» برای پاسخ به این پرسش، فرضیه پژوهش چنین است: «در فلسفه اسلامی، هرچند الگوی دوستی مدنی هم تحت تأثیر ارسطو در فلسفه مشایی مطرح شده است، حکمای مسلمان به تدریج از الگوی دوستی مدنی فاصله گرفته و الگوی دوستی کیهانی را جایگزین کرده‌اند». برای بحث در این باره ابتدا کوشیده‌ایم دوستی مدنی را در فلسفه ارسطویی مورد بحث قرار داده و سپس به فلسفه اسلامی پردازیم. در بحث از فلسفه اسلامی، الگوی دوستی مدنی را به‌ویژه نزد حکمای مشایی چون فارابی و مسکویه رازی مورد بحث قرار می‌دهیم و سپس الگوی دوستی کیهانی را در آثار شهاب‌الدین

سهروردی بررسی خواهیم کرد. در مقام جمع‌بندی نیز خواهیم کوشید دو الگو را به‌اجمال با هم مقایسه کنیم.

۱. تأسیس دوستی «مدنی» در اندیشه ارسطو

کتاب هشتم «اخلاق نیکوماخوس» ارسطو یکسره به دوستی یا «فیلیا» اختصاص یافته است. از دید ارسطو دوستی دارای چند ویژگی مهم است؛ نخست اینکه عامل پیوستگی و انسجام جوامع بشری است و هر گروه و جمعیت انسانی باید پیش از هر چیز مبتنی بر مناسبات دوستی باشد. به‌عنوان نمونه وی در رساله سیاست اشاره می‌کند که «جامعه سیاسی فقط از اشتراک مکان یا برای نگهداری مردمان از دست‌درازی دیگران یا دادوستد و سوداگری پدید نمی‌آید. همه اینها برای تشکیل جامعه سیاسی شرایط لازم هستند، اما کافی نیستند»، او می‌افزاید، برای دستیابی به جامعه‌ای سیاسی، افراد باید برای «زیست بهتر» تلاش کنند و این امر مستلزم ایجاد «سازمان‌هایی است که همگی فراورده مهر و دوستی هستند، زیرا دوستی، گردآورنده مردمان است» (ارسطو، ۱۳۷۱ب: ۱۲۸۰). ارسطو در کتاب «اخلاق نیکوماخوس» نیز ضمن اشاره به این نکته درباره نسبت دوستی و عدالت نیز سخن می‌گوید:

جامعه‌ها را دوستی به هم پیوسته نگاه می‌دارد و قانون‌گذاران نیز برای دوستی، ارجحی بیشتر از عدالت می‌نهند، زیرا چنین می‌نماید که یگانگی اجتماعی، امری همانند دوستی است، و برقرار ساختن یگانگی را مهم‌ترین وظیفه خود می‌دانند و نفاق را بزرگ‌ترین دشمن خویش می‌شمارند. آنجا که دوستی هست، نیازی به عدالت نیست، ولی عادلان نیازمند دوستان هستند و در نظر مردم عدالت‌پیشه، دوستی حقیقی‌ترین صورت عدالت است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۹۲).

از نظر ارسطو، دوستی بر عدالت مقدم است، زیرا مناسبات دوستی محکم‌ترین نوع روابط میان انسان‌ها هستند و از سوی دیگر، در رابطه دوستانه دیگر نیازی به برقراری عدالت میان انسان‌ها نیست. همچنین ارسطو در ادامه به مقایسه میان برابری در این دو نوع رابطه (دوستی و عدالت) می‌پردازد و می‌نویسد:

برابری در عدالت و برابری در دوستی، یکی نیست، زیرا در عدالت، برابری در درجه اول، برابری متناسب با استحقاق است و برابری کمی در درجه دوم قرار دارد، درحالی که در دوستی، برابری کمی در درجه اول است و تناسب با استحقاق در درجه دوم (ارسطو، ۱۳۷۸: ۳۰۷).

بر همین اساس است که ارسطو بر این نظر است که «برابری و شباهت، پایه دوستی هستند» و هرچقدر انسان‌ها از حیث فضایل به یکدیگر نزدیک‌تر باشند، رابطه دوستی آنها محکم‌تر خواهد بود. به همین دلیل اگر میان دو نفر در فضیلت یا رذیلت فاصله زیادی وجود داشته باشد، دوستی نیز به‌سختی ممکن خواهد شد.

ارسطو در رساله سیاست به شرح این نکته پرداخته است که «سیاستمدار فقط بر کسانی حکم می‌راند که طبعاً آزادانند و خدایگان بر کسانی که طبعاً بنده‌اند» (ارسطو، ۱۳۷۱: ۱۶) و از همین روی، جامعه سیاسی متشکل از شهروندان آزاد و برابر است. ارسطو همچنین بر این نظر است که در یک جامعه استبدادی که مناسبات انسان‌ها نه روابط شهروندی، که مناسبات خدایگان و بنده است، دوستی وجود ندارد، زیرا دوستی مختص جوامع سیاسی‌ای است که شهروندان آن از حیث فضایل، کم‌وبیش با یکدیگر برابر هستند. از دید وی مردم در یک نظام استبدادی «از دوستی و نیکخواهی بویی نبرده‌اند و صفاتشان با خواص جامعه سیاسی ناسازگار است، زیرا شرط همکاری، دوستی است و به همین سبب، مردمان نمی‌خواهند که حتی در سفر همراه دشمنان خویش باشند» (ارسطو، ۱۳۷۱: ۱۸۰).

به این ترتیب از آنجا که دوستی در میان شهروندان یک اجتماع سیاسی امکان‌پذیر است، همانند دیگر فضایل اخلاقی دارای خصلتی مدنی است و در درون شهر و مناسبات آن تعریف می‌شود. فلسفه سیاسی ارسطویی بر محور شهر استوار می‌شود و از گذشته‌های دور میان واژه یونانی "polis" و واژگان اروپایی که بر مفهوم سیاست دلالت داشته‌اند، پیوند برقرار بوده است. ارسطو رساله سیاست را با بحث درباره شهر آغاز می‌کند. نخستین عبارت‌های رساله چنین است:

هر شهری همچنان‌که می‌دانیم، نوعی اجتماع است و هر اجتماعی به قصد خیر برپا می‌گردد؛ زیرا آدمی همواره می‌کوشد تا کاری را انجام دهد که خود نیکو می‌پندارد، اما اگر همه جوامع به پاره‌ای از خیر نظر دارند، آن

جامعه‌ای که بالاتر از همه و فراگیرنده همه جوامع دیگر است، خیر برین را می‌جوید و این جامعه است که شهر یا اجتماع سیاسی نام دارد. (ارسطو، ۱۳۷۱: ۱)

براساس مبانی ارسطویی، شهر برحسب طبیعت، بر افراد مقدم است و از همین روی فضایل اخلاقی در وهله نخست به این دلیل دارای اهمیت هستند که در راستای خیر کلی شهروندان و مصلحت عمومی آنها در نظر گرفته شوند. دوستی از دید ارسطو هم‌پایه اجتماع سیاسی و شهر است و نخستین عامل پیوستگی میان انسان‌ها محسوب می‌شود و یکی از فضایل مهمی است که برای دستیابی به خیر برین شهر ضروری است.

این نگرش به دوستی را، که برای نخستین بار از سوی ارسطو مورد توجه قرار گرفت، می‌توان «دوستی مدنی» نامید. براساس این الگو، دوستی درون یک اجتماع سیاسی معنا پیدا می‌کند و نه خارج از مناسبات اجتماعی و مدنی. فلسفه سیاسی غرب در تاریخ طولانی خود، شاهد روایت‌های مختلفی از دوستی مدنی بوده است. همان‌گونه که برخی پژوهشگران نشان داده‌اند، فلسفه سیاسی غربی همواره ویژگی مدنی داشته است و از همین روی در میان اندیشمندان غربی این دریافت مدنی از دوستی به شکل‌های مختلفی مورد توجه قرار گرفته است.

درک ارسطویی از سیاست تاحدی مبتنی بر دریافتی بود که وی از دولت‌شهرهای یونانی داشت و از همین روی به تدریج و با گسترش یافتن عرصه سیاسی در جهان غربی، فلسفه سیاسی نیز برای اینکه با تحولات تمدنی جدید تناسب بیشتری داشته باشد، دستخوش تغییراتی شد. در دنیای مدرن، دیگر نمی‌توان شهر را در معنای محدود آن در نظر گرفت و به همین دلیل فلسفه سیاسی جدید، مفهوم پولیس یا شهر را گسترش داده و به هر نوع اجتماع سیاسی برکشید. در این دریافت گسترش یافته، مناسبات دوستی نیز دچار تحولاتی شد و فلسفه سیاسی در دوران جدید، به‌ویژه در قرن بیستم، با مبنا قرار دادن مباحث ارسطو، کوشیدند روایت‌هایی جدید درباره دوستی و نسبت آن با عدالت در دنیای جدید عرضه کنند. پل ریکور از جمله اندیشمندانی است که در این باره تأملاتی داشته است. از نظر وی باید میان دو نوع رابطه میان انسان‌ها تمایز قائل شد: نخست روابط بین‌ذهنی یا

شخصی که دوستی را می‌توان در زمره آن دانست و دوم، روابط نهادی و غیرشخصی که بیشتر با مفهوم عدالت قابل تبیین است. ریکور مخالف باقی ماندن در سطح دوستی است و گذار از دوستی به عدالت را لازمه جوامع گسترش‌یافته مدرن می‌داند و برخلاف ارسطو از تقدم دوستی بر عدالت، که بیشتر با ویژگی‌های شهر کوچک یونانی تطابق داشت، سخن نمی‌گوید، بلکه عدالت به‌عنوان فضیلت نهادهای اجتماعی را برتر از دوستی به‌عنوان فضیلت فردی می‌داند (ریکور، ۱۹۹۵: ۱۱). ریکور از این منظر به نقد برخی فیلسوفان وجودی چون هایدگر، هانا آرنست و لویناس می‌پردازد و بر این نظر است که نمی‌توان عدالت و فضیلت را در سطح روابط من/تو مقید و محدود کرد.^(۱)

از دیگر فیلسوفان معاصر که به بحث دوستی پرداخته‌اند می‌توان به ژاک دریدا اشاره کرد که رساله‌ای کم‌حجم، ولی پراهمیت درباره «سیاست دوستی» نگاشته است. دریدا با گسترش دادن مفهوم شهر ارسطویی کوشیده است نگاهی جهان‌وطنی از مفهوم دوستی عرضه کند و درباره جایگاه آن در سیاست به بحث پردازد (دریدا، ۱۹۹۴). جان رالز نیز در اثر مشهور خود «نظریه‌ای درباره عدالت» بر این دیدگاه است که در یک جامعه، همگان نمی‌توانند با هم دوست باشند و آنچه قوام‌بخش یک جامعه است، دریافت مشترک آنها از عدالت است که افقی مشترک به شهروندان می‌دهد. باین حال می‌توان از نوعی «دوستی شهروندی» سخن گفت که مناسبات و نهادهای عادلانه در جامعه را تحکیم می‌کند (راولز، ۱۹۷۱).

۲. روایت‌های دوستی در حکمت اسلامی

در مباحث اندیشه سیاسی اسلامی، مفهوم دوستی به تفصیل مطرح نشده است و از همین روی نمی‌توان برای آن جایگاهی مهم تعریف کرد. باین‌وجود، در فلسفه و حکمت اسلامی برداشت‌های مختلفی از «دوستی» یا «محبت» وجود دارد که از حوزه مباحث اندیشه سیاسی فراتر می‌روند، اما دارای نتایجی مهم در این حوزه هستند. به بیان دیگر، هرچند این بحث عموماً در مباحث فلسفی و حکمی طرح شده است، در اندیشه سیاسی اسلامی به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم تأثیرگذار بوده است و از همین روی نباید از اهمیت آن غافل بود. براین‌اساس دو روایت از دوستی

در اندیشه فیلسوفان مسلمان قابل تفکیک است: نخست، الگوی «دوستی مدنی» که در تداوم الگوی ارسطویی دوستی طرح شده و بیشتر مورد توجه فیلسوفان مشایبی بوده است و دوم، الگویی که ما آن را «دوستی کیهانی» نامیده‌ایم و حکمای اشرافی به آن توجه بیشتری داشته‌اند.

۱-۲. الگوی دوستی مدنی در فلسفه مشایبی

بخش عمده آثار ارسطو در عصر ترجمه، به زبان عربی ترجمه شدند و معلم اول را می‌توان تنها فیلسوف یونانی دانست که تقریباً تمامی آثارش در دسترس مسلمانان قرار گرفتند و برخی از آثار وی حتی بارها ترجمه شدند. البته به‌جز آثار خود ارسطو، شماری از آثار منحول و مجعول نیز به‌نام او ترجمه شدند و همین امر موجب شد که تصور حکمای مسلمان از فلسفه ارسطویی، تصویری نادقیق باشد. در میان رساله‌های اخلاقی و سیاسی ارسطو تنها رساله «اخلاق نیکوماخوس» به عربی ترجمه شده است و دیگر آثار ترجمه‌شده همگی یا از دیگر نویسندگان عصر یونانی‌مآبی بوده و یا اندرزنامه‌هایی هستند به قلم مسلمانان و ایرانیان که به معلم اول منسوب شده‌اند. رساله «سیاست» ارسطو هیچ‌گاه به عربی ترجمه نشد و مسلمانان نیز تنها با آن یک آشنایی اجمالی داشته‌اند و نام آن را در آثار خود ذکر کرده‌اند. درباره علت این امر دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد، اما تردیدی نیست که حکمای مسلمان به‌رغم توجهی که در حوزه مابعدالطبیعه، منطق، طبیعیات و اخلاق به ارسطو داشتند، در حوزه سیاست، اندیشه سیاسی افلاطونی را ترجیح می‌دادند و آن را بیشتر با الزامات تمدن و فرهنگ اسلامی منطبق می‌دانستند. به‌عنوان نمونه ابن‌رشد به‌عنوان مشهورترین فیلسوف ارسطویی در تمدن اسلامی که به شرح کتاب‌های ارسطو پرداخته است، هنگام بحث از کتاب «سیاست» او به شرح کتاب «سیاست افلاطون» که همان «جمهوری» است، پرداخته است.

کتاب «اخلاق نیکوماخوس» ارسطو تأثیر فراوانی بر نظریه اخلاقی حکمای مسلمان، به‌ویژه حکمای مشایبی، داشته است. همان‌گونه که ارسطو به پیوند اخلاق و سیاست توجه داشت و رساله «اخلاق نیکوماخوس» را به‌مثابه دیباچه‌ای بر «سیاست» به‌نگارش درآورد، مشایبان مسلمان نیز به پیوند اخلاق و سیاست توجه

نشان داده‌اند. یکی از صاحب‌نظران تاریخ اندیشه سیاسی از این نگرش به «اخلاق مدنی» (طباطبایی، ۱۳۸۳) تعبیر کرده است که متمایز از اخلاق فردی است و به کنش‌های اخلاقی انسان‌ها در درون شهر و مناسبات اجتماعی توجه دارد. در همین چارچوب است که می‌توان نگرش حکمای مشایی به دوستی را نیز مورد توجه قرار داد. دوستی مدنی، که بیشتر متأثر از ارسطو است و بر دریافت مدنی وی استوار می‌شود، بیشتر در اندیشه سیاسی دو فیلسوف مهم مشایی، یعنی فارابی و مسکویه رازی مورد توجه بوده است.

۱-۱-۲. ابونصر فارابی

مفهوم پولیس، که مبنای اندیشه سیاسی ارسطویی است، در اندیشه سیاسی فارابی تحت «مدینه» حفظ شده و مورد تأکید قرار گرفته است. فلسفه سیاسی یونانی، فلسفه‌ای مدنی است و در چارچوب مناسبات شهر مطرح می‌شود. فارابی نیز به فلسفه مدنی توجه داشته است و بسیاری از آثار او دارای عناوینی هستند که واژه مدینه و مشتقات آن در آنها به‌کار رفته است. البته ابهام‌هایی درباره وجوه مدنی فلسفه فارابی وجود دارد و برخی از پژوهشگران درباره التزام فارابی به شهر در معنای یونانی آن تردیدهایی روا داشته‌اند. تردیدی نیست که وی در میان حکمای مسلمان، بیشترین توجه را به اندیشه سیاسی مدنی داشته است و هیچ‌یک از اخلاف وی، به‌استثنای مسکویه رازی که در ادامه به بررسی دیدگاه‌های او خواهیم پرداخت، طرح فلسفه مدنی را پی نگرفتند و اندیشه سیاسی اسلامی به‌ویژه پس از ابن‌سینا ویژگی مدنی خویش را یک‌باره از دست داده و در مجرای دیگری افتاد.

فارابی در کتاب مشهور خویش، «آراء اهل‌المدینه الفاضله» هرچند به‌طور مجزا درباره دوستی بحث نمی‌کند، در ذیل بحث از افکار رایج در مدینه‌های غیرفاضله (مدینه جاهله و مدینه ضاله) به کسانی اشاره دارد که بر این نظر هستند:

هیچ‌گونه دوستی و ارتباطی نه به‌شکل طبیعی و نه به‌شکل ارادی، در میان انسان‌ها وجود ندارد و هر انسانی باید با دیگر انسان‌ها تنافر و دشمنی کند و در پی از بین بردن آنها باشد. هیچ دو فردی با هم مرتبط نمی‌شوند مگر هنگام احتیاج و ضرورت و در همین مورد هم اساس بر این است که

سرانجام یکی چیره شود و دیگری مغلوب گردد و اگر به جهت حوادثی به جز این با هم مجبور به ائتلاف گردند، این اتحاد باید تا هنگامی برقرار باشد که حاجت آنها برآورده شود و آنگاه که اضطرار آنها برطرف گردد، باید مجدداً بنا را بر جدایی و دشمنی بگذارند و این سببیت در نوع بشر وجود دارد (فارابی، ۲۰۰۳: ۱۴۹).

فارابی همچنین به شماری دیگر از آرای منحرف درباره دوستی و تعاون میان اعضای یک شهر اشاره کرده و تمامی آنها را عقایدی منحرف و باطل می‌داند، اما مهم‌ترین بحث ایجابی او درباره دوستی در کتاب «فصول منتزعه» که به «فصول المدنی» نیز مشهور است، طرح شده است. وی در فصل شصت و یکم این کتاب اشاره‌هایی مختصر اما پرمعنا در این باره دارد. فارابی بر این نظر است که «اجزا و مراتب مختلف شهر به واسطه دوستی به یکدیگر می‌پیوندند، ولی با عدالت و اعمال عادلانه این مراتب حفظ می‌شوند و باقی می‌مانند» (فارابی، ۱۴۰۵: ۷۰). به بیان دیگر، وی دوستی را مقدم بر عدالت می‌داند و معتقد است دوستی، عامل پیوستگی جوامع به یکدیگر است و عدالت پس از دوستی و به منظور حفظ پیوندهایی می‌آید که دوستی سبب پیدایش آنها بوده است؛ پس عدالت، تابع دوستی است (العدل تابع للمحبه). البته این نکته در دیگر آثار فارابی هم به طور پراکنده مورد اشاره قرار گرفته است.

فارابی همانند ارسطو بر این نظر است که دوستی یا مبتنی بر طبیعت است (مانند روابط پدر و فرزند) و یا ارادی است و دوستی ارادی نیز به نوبه خود می‌تواند بر سه مبنای اشتراک در فضایل، کسب سود و کسب لذت باشد. وی آنگاه به بحث از مدینه فاضله می‌پردازد و می‌گوید در مدینه فاضله، دوستی نخست به سبب مشارکت در فضیلت است و آن نیز در معرفت مشترک اعضای مدینه فاضله درباره مبدء عالم و سعادت انسان و اعمالی که موجب دستیابی به سعادت می‌شوند، ریشه دارد. فارابی به این سان بر این دیدگاه است که هنگامی که اعضای یک مدینه در مورد سعادت و شیوه دستیابی به آن دارای اتفاق نظر باشند، افعال آنها نیز مبتنی بر فضیلت خواهد بود و به دنبال آن، محبت و دوستی پایدار میان اعضای مدینه حاصل خواهد شد. از نظر وی میان دوستی و سعادت، رابطه‌ای دوسویه برقرار است: از یک سو

دوستی، شرط شکل‌گیری مدینه و انسجام آن است و تعاون اعضای مدینه فاضله برای دستیابی به سعادت، ضروری است و از سوی دیگر، آنگاه که درکی مشترک از فضیلت و سعادت میان مردم مدینه شکل گیرد، دوستی و پیوند آنها نیز استحکام بیشتری می‌یابد.

پس آنگاه که اعضای مدینه در امور سه‌گانه مبدء و معاد و فضایل، اتفاق نظر پیدا کنند، افعال و اعمالی که به واسطه آنها سعادت حاصل می‌گردد کامل می‌گردند و به دنبال آن، دوستی آنها با یکدیگر نیز ضرورتاً در پی خواهد آمد و چون آنها همسایه هم هستند و در مجاورت هم زندگی می‌کنند، به یکدیگر نیاز دارند و برای هم سود و منفعت به‌همراه خواهند داشت و از این‌رو دوستی میان آنها به سبب فایده رساندن به یکدیگر پدید می‌آید. پس به سبب اشتراک آنها در فضایل و از آنجاکه برای هم سود به دنبال دارند، از یکدیگر لذت نیز می‌برند و به این‌سان دوستی مبتنی بر لذت نیز به دنبال خواهد آمد (فارابی، ۱۴۰۵: ۷۱).

تحلیل فارابی در این مورد از اهمیت فراوانی برخوردار است. نخست اینکه وی می‌کوشد مفهوم محبت را در مدینه فاضله خود وارد کند و میان این مفهوم ارسطویی و مباحث خود درباره شهر آرمانی پیوند برقرار سازد. این کار برخلاف رویه ارسطو است که هرچند درباره مراتب دوستی بحث می‌کند، به مباحث سیاست آرمانی نمی‌پردازد. به بیان دیگر، نزد فارابی نوعی درهم‌تنیدگی میان دو سطح آرمان‌گرا و واقع‌گرا برقرار است. فارابی ضمن اشاره به کارکرد مورد نظر ارسطو (ایجاد پیوستگی در تمامی جوامع) به‌طور خاص بر جایگاه دوستی در شهر آرمانی خود متمرکز می‌شود و نشان می‌دهد که در مدینه فاضله چه نوع دوستی‌ای شکل می‌گیرد و دوستی چگونه تقویت می‌شود. نکته دوم این است که فارابی نسبتی طولی و سلسله‌مراتبی میان شکل‌های سه‌گانه دوستی برقرار می‌کند و نشان می‌دهد که در مدینه فاضله و آنگاه که دوستی مبتنی بر اشتراک در فضایل به درستی حاصل شود، دوستی‌های مبتنی بر سود و لذت نیز در پی آن خواهند آمد، زیرا انسان‌هایی که هم از حیث افکار و اعمال و هم از حیث مجاورت مکانی با هم اشتراک دارند، در سود و لذت نیز با یکدیگر شریک خواهند بود.

بحث فارابی درباره دوستی، چنان‌که اشاره شد، از این نظر دارای اهمیت است که در چارچوب شهر و مناسبات آن صورت می‌گیرد. اشاره‌های مکرر فارابی به نقش دوستی در پیوند میان اجزا و مراتب شهر و همچنین تأکید بر مجاورت مکانی و نزدیکی میان اعضای یک شهر، بیانگر دریافت مدنی وی از مفهوم دوستی است.

۲-۱-۲. ابوعلی مسکویه رازی

دیگر فیلسوف مشایی قرن چهارم، که در تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی حائز اهمیت است، ابوعلی مسکویه رازی است. در میان اندیشمندان مسلمان، مفصل‌ترین و جامع‌ترین روایت از دوستی مدنی ارسطویی را مسکویه رازی در کتاب مشهور خود «تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق» عرضه کرده است؛ از همین روی تمامی نوشته‌های بعدی در تمدن اسلامی که به بحث درباره دوستی پرداخته‌اند، به‌نوعی متأثر از مسکویه بوده‌اند. شاید بتوان او را ارسطویی‌ترین حکیم مسلمان دانست که به‌ویژه در مباحث اخلاقی و سیاسی به‌شکلی عمیق متأثر از اخلاق نیکوماخوس است. تأکید بر نظم مدنی و جایگاه آن در فضایل اخلاقی از مباحثی است که در تهذیب الاخلاق مورد تأکید فراوان بوده است. از دید مسکویه رازی هیچ‌یک از فضایل اخلاقی جز در درون اجتماع حاصل نمی‌شوند:

برخلاف حیوانات، انسان است که به‌تنهایی برای تکمیل ذات خویش کافی نیست... حکیمان گفته‌اند: انسان طبعاً مدنی است، یعنی او نیازمند به شهر است که در آنجا مردمان بسیاری هستند تا سعادت انسانی او را تمام گردانند، پس هر انسانی به اقتضای طبیعت و ضرورت به غیر خود محتاج است و از این‌روی به خلوص در دوستی مردم و هم‌نشینی نیکو و دوستی صادقانه نسبت به ایشان ناچار است، زیرا ایشان ذات او را تکمیل و انسانیت او را تمام می‌کنند و او نیز در حق ایشان همین کار را می‌کند. پس چون به طبیعت و به ضرورت چنین است، لذا انسان عاقل عارف چگونه برای خود تنهایی و گوشه‌نشینی را برمی‌گزیند و به کاری که فضیلت را در غیر آن می‌بیند، اقدام می‌کند. پس قومی که به غارها و صومعه‌ها می‌رود برای آنان فضایی که بیشتر گفتیم، حاصل نمی‌گردد (مسکویه، ۱۴۲۵: ۴۹).

مسکویه رازی به نقد رویکردهایی می‌پردازد که عرفان و معرفت نفس را حاصل گوشه‌نشینی و خلوت‌گزینی می‌دانند. از نظر وی فضیلت اخلاقی تنها در اجتماع حاصل می‌شود، زیرا اگر کسی در اجتماع نباشد، چگونه می‌تواند به صفاتی چون عدالت، میانه‌روی، گشاده‌دستی، شجاعت و مانند آن متصف شود؟ مسکویه رازی گوشه‌نشینی را خلاف تمدن و حتی توحش می‌خواند و خلوت‌نشینان را «در زمره جمادات و مردگان» می‌داند. او حتی تا آنجا پیش می‌رود که سعادت کامل انسان را نیز در گرو اجتماع می‌داند و می‌نویسد:

«چون انسان مدنی بالطبع است، پس واجب باشد که تمام سعادت انسانی او نزد دوستانش باشد و کسی که تمام سعادت انسانی‌اش نزد غیر اوست، محال است که در تنهایی و عزلت به سعادت تامه خود نیز دست یابد» (مسکویه، ۱۴۲۵: ۱۳۹).

تا جایی که نگارنده اطلاع دارد، هیچ‌یک از حکمای مسلمان تا این اندازه به مدنی بودن فضیلت و سعادت بشر توجه نشان نداده‌اند و حتی فارابی نیز که به‌عنوان فیلسوفی مدنی شناخته می‌شود، سعادت انسان را به‌صراحت وابسته به عالم ماورای طبیعت می‌داند.

مقاله پنجم کتاب تهذیب‌الاخلاق، یکسره به «انواع‌المحبه» (و در برخی نسخه‌ها «محبت و صداقت») اختصاص دارد و شامل ترجمه‌گونه‌ای از مباحث ارسطو در کتاب‌های هشتم و نهم «اخلاق نیکوماخوس» است که با برخی تأملات و اضافات مسکویه تکمیل شده است. مسکویه رازی همانند ارسطو، دوستی را بر عدالت مقدم می‌داند، زیرا اگر انسان‌ها با یکدیگر دوست باشند، برقراری عدالت حتی در شرایط دشوار نیز آسان خواهد شد. از دید وی «محبت، شریف‌ترین غایات اهل مدینه است» زیرا «چون مردم به هم محبت ورزند، به هم می‌پیوندند و هریک از آنها برای دوست خود همان را می‌خواهد که برای خود می‌طلبند، پس قوای کثیر یکی می‌شوند و برای هیچ‌یک از آنها دشوار نخواهد بود که اندیشه درست و کار ثواب کنند» (مسکویه، ۱۴۲۵: ۱۲۴)؛ از همین روی است که مدیر مدینه باید مودت و محبت را در میان ساکنان شهر رواج دهد و همین امر می‌تواند مقدمه‌ای برای دستیابی به آبادانی و عدالت و شادی در شهر شود.

نکته مهمی که در مباحث مسکویه به چشم می‌خورد، تفسیر خاصی است که او از شریعت و دین عرضه می‌دارد و می‌کوشد برخی از ویژگی‌های شریعت اسلام را در پیوند با مفهوم دوستی مدنی مورد توجه قرار دهد. از جمله وی درباره احکام شرعی که خصلت جمعی دارند می‌نویسد:

اینکه شریعت و سنت‌های نیکو مردم را به دعوت کردن و جمع آمدن در مهمانی‌ها خوانده‌اند، برای این است که انس در میان آنها افزون گردد. شاید، اینکه شریعت، پنج بار گرد آمدن در مسجدها را بر مردم واجب کرده و نماز جماعت را به نماز فرادا ترجیح داده است، آن باشد که این انس طبیعی، که مبداء دوستی‌ها و در آنان بالقوه است، به فعلیت رسد و باورهای درست که مایه گرد آمدن آنهاست، نیرومند گردد (مسکویه، ۱۴۲۵: ۱۲۸)

همچنین مسکویه گرد هم آمدن مؤمنان در مراسم و عیدهای مذهبی و جمعی بودن فریضه حج را در راستای دستیابی به مقام انس و محبت و گسترش خیر و سعادت در میان اجتماع می‌داند. همان‌گونه که اشاره شد، بحث مسکویه رازی را باید کامل‌ترین گفتار درباره دوستی مدنی در میان حکمای مسلمان دانست که بر پایه ترجمه عربی حنین بن اسحاق از اخلاق نیکوماخوس تدوین شده است. تهذیب‌الاخلاق، مهم‌ترین مأخذ درباره دوستی محسوب می‌شود و حکمای پس از مسکویه (از جمله خواجه نصیرالدین طوسی و شمس‌الدین محمد شهرزوری) تنها به بازنویسی و تلخیص مباحث کتاب وی بسنده کرده‌اند. با وجود این، هیچ‌یک از این حکما مانند وی به دوستی مدنی توجه نداشته و درباره وجوه و پیامدهای آن به تأمل نپرداخته‌اند. طرح «دوستی کیهانی» از سوی حکمای اشراقی، یکی از عواملی بود که موجب شد «دوستی مدنی» در روایت مسکویه، رهرویی جدی پیدا نکند و به تدریج به حاشیه رانده شود.

۲-۲. الگوی دوستی کیهانی در حکمت اشراق

شهاب‌الدین سهروردی طرحی نوین در فلسفه درانداخت که به حکمت اشراقی مشهور شده است. او در آثار متعدد خویش کوشید که میان دو سنت فلسفه یونانی

و سنت حکمت خسروانی ایران باستان نوعی تلفیق ایجاد کند. البته سهروردی هیچ‌گاه رساله‌ای سیاسی یا اخلاقی، به‌معنایی که مدنظر افرادی مانند فارابی و مسکویه بود، ننوشته است. با وجود این، شیخ اشراق در تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، اهمیت و جایگاه ویژه‌ای دارد و به‌جرئت می‌توان گفت، حکمت اشراقی، تاریخ اندیشه در ایران را در مسیری نو هدایت کرد و به این شکل بر تمام وجوه فرهنگ و تمدن ایرانی تأثیری انکارناپذیر برجای گذاشت. حکمت اشراقی را می‌توان مشتمل بر کامل‌ترین روایت از نوعی «حکمت ایرانی» دانست که از هر نظر با هویت و آگاهی تاریخی ایرانیان، پیوندی محکم برقرار کرده است. به همین دلیل است که الگوی حکمت اشراق به بهترین شکل ممکن، بازتاب‌دهنده فرهنگ و اندیشه ایرانی در وجوه مختلف آن محسوب می‌شود و از دید مقاله حاضر نیز شیخ اشراق، مهم‌ترین اندیشمندی است که به نظریه‌پردازی درباره دوستی کیهانی پرداخته است. برای تبیین این مفهوم در آثار شیخ اشراق ابتدا باید به برخی از اصول مهم اندیشه سیاسی اشراقی توجه کرد (بستانی، ۱۳۷۸).

نخستین بحث مهم در این مورد، اهمیت فاصله‌گیری سهروردی از مفهوم «مدینه» یا شهر است. حسین ضیائی به‌درستی بر این نکته تأکید کرده است: سهروردی به مبانی نظری فلسفه سیاسی آنچنان‌که پیش از وی فلاسفه عنوان کرده‌اند، نپرداخته است و در آثار خود، بخش جداگانه‌ای را به آن اختصاص نداده است. برای سهروردی، برخلاف فارابی، «مدینه» و انواع آن جایی برای تحقیق ندارد و حتی واژه «مدینه» را تنها در رابطه با شهرهای خیالی به‌کار می‌برد؛ «شهرهایی» مانند جابلقا، جابرسا از اقلیم هشتم، یا هورقلیا، یعنی مکان‌هایی که تنها در «عالم خیال» و «عالم مثال»، ورای عالم محسوس، جای دارند؛ از این‌روی وی هیچ‌گاه سخنی از «مدینه فاضله» یا «مدینه فاسده» پیش نمی‌کشد. آنچه وی مثلاً درباره مدینه جابلقا می‌گوید، هیچ ربطی به مدینه فاضله آرمانی در فلسفه سیاسی یونانی ندارد (ضیایی، ۱۳۸۰: ۴۴).

برای توضیح بهتر تلقی سهروردی از «مدینه»، که در واقع سرنوشت اندیشه سیاسی متأخر تمدن اسلامی-ایرانی را رقم زد، هانری کربن و پیروان او، به‌درستی، از فرایند

«باطنی شدن مدینه» سخن گفته‌اند که برای این مقاله از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در فلسفه سهروردی، «مدینه» به امری باطنی و درونی تبدیل می‌شود و به‌جای شهر مادی از «شهرستان جان» سخن می‌رود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۷۰). شیخ اشراق در یکی از رساله‌های خود چنین می‌نویسد:

تجرید همانا بازگشت سریع انسان به وطن اصلی و اتصال او با عالم ملکوت است و قول پیامبر اکرم که «حب وطن از ایمان است»، اشاره‌ای است به همین نکته و معنی کلام خداوند که در قرآن می‌گوید: «یا ایها النفس المطمئنه. ارجعی الی ربک راضیه مرضیه» ناظر به همین مطلب است... و مبادا که وطن را بغداد و دمشق و مانند آن تصور کنی، چرا که اینها شهرهای دنیایند و شارع فرموده است: «حب دنیا منشأ تمامی گمراهی‌هاست» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۶۳).

از نظرگاه حکمت باطنی سهروردی، شهرهای عالم ماده هیچ‌گونه اصالتی ندارند. بر این شهرها زمان و تاریخ ظاهری و مادی حکمفرما است و در تفکر اشراقی، که اصالت را به زمان و مکان مثالی می‌دهد، جایی برای آنها وجود ندارد. به این ترتیب، نقد سهروردی از فلسفه مشایی، بازنندیشی در مبانی اندیشه سیاسی فلاسفه‌ای چون فارابی را نیز شامل می‌شود. او فلسفه «مدنی» یونانیان و فلاسفه مشایی را، که بر اندیشه «شهر» استوار هستند، مورد انتقاد قرار می‌دهد و به شهرهای درونی و باطنی توجه دارد که مناسبات مادی و زمانی بر آنها حاکم نیست. فرایند باطنی شدن شهر در حکمت اشراقی، امکان‌کننده شدن از واقعیت مادی موجود و سیر در شهرهای درونی را فراهم می‌کند. به این ترتیب، شهرهای واقعی در فلسفه فارابی جای خود را به شهرهای مثالی عالم خیال می‌دهند که ورای عالم محسوس جای دارند و تعیین‌کننده مناسبات آن هستند (ژامبه، ۱۹۸۳: ۴۸). از این نظر حکمت اشراقی نوعی فهم اشراقی و انفسی را به‌جای فلسفه «مدنی» می‌نشانند و مبنای فلسفه سیاسی خود قرار می‌دهد.

از سوی دیگر، فلسفه سیاسی سهروردی مبتنی بر کیهان‌شناسی و وجودشناسی اشراقی است، زیرا برخلاف نگرش مدنی یونانیان، که در آن مدینه دارای استقلال نسبی است و از سازوکارهای خاصی پیروی می‌کند، در حکمت اشراقی نظام

سیاسی-اجتماعی نه تنها متأثر از نظام کیهانی است، بلکه می‌توان گفت یکسره از آن الگوبرداری شده است. در فقدان فلسفه «مدنی»، فرد حاکم یا پادشاه آرمانی است که قوام‌بخش نظام سیاسی و اجتماعی محسوب می‌شود و جایگاه و مرتبه وجودی این حاکم آرمانی به سبب ارتباط و پیوند وی با عوالم برتر و توانایی او برای مشاهده حقایق عالی است که در اندیشه سیاسی سهروردی مبنای بحث قرار می‌گیرد. در چنین نگرشی روابط میان اعضای یک شهر با یکدیگر، طبقات و مراتب اجتماعی شهر و دیگر سازوکارهای مدنی و اجتماعی، اساساً در مباحث فلسفی مورد توجه حکیم اشراقی نیستند؛ بنابراین، اگر فارابی در کنار بحث از رئیس اول و ویژگی‌های او اشاره‌هایی به انواع مدینه‌ها می‌کند، از طبقات مردم بحث می‌کند و یا به قانون و اهمیت آن می‌پردازد، سهروردی تحلیل خود را صرفاً بر فردی که حق حکومت از آن او است متمرکز می‌کند و عقیده دارد که با وجود چنین شخصی در حکومت، امور به سامان شده و «زمانه نورانی می‌گردد» (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۱۱). به این ترتیب، در فلسفه اسلامی، مراتب وجودی و پیوند و ارتباط آنها با یکدیگر دقیقاً قابل تطبیق بر مراتب حاکم بر نظام سیاسی آرمانی است و هر حکمی درباره این نظام کیهانی-وجودی می‌تواند بر الگوی سیاست آرمانی، اثر مستقیم داشته باشد. از این نکته مهم می‌توان به دو ویژگی بنیادین فلسفه سیاسی اشراقی پی برد: نخست اینکه در این تلقی از حکمت، آرمان سیاست، تدبیر نظام سیاسی بر مبنای «واحد» است و حکمای اسلامی همان نسبتی که در عالم، میان واحد و کثیر برقرار است را میان مراتب مدینه آرمانی برقرار می‌داند (ژامبه، ۲۰۰۰: ۳۳)، و دیگر اینکه در نظامی که سیاست آرمانی از نظام عالم الگو می‌گیرد، سلسله مراتب حاکم بر عالم، از جمله اصل تشکیک و مراتب هستی، کاملاً قابل تطبیق بر سلسله مراتب اجتماعی است؛ از همین روی است که به قول برخی از پژوهشگران، نظام سلسله مراتبی را باید از مهم‌ترین ویژگی‌های فلسفه سیاسی اسلامی دانست (گارده، ۱۹۵۴: ۳۱).

در علم‌الانوار سهروردی از مراتب مختلف نور که نسبت به یکدیگر دارای شدت و ضعف تشکیکی هستند، بحث می‌شود. در این سلسله مراتب نوری که اساس حکمت اشراقی را تشکیل می‌دهند، هر مرتبه نوری، علت مرتبه پایین‌تر و معلول مرتبه بالاتر از خود است (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۱۴۸). نکته بسیار مهم این

است که از نظر شیخ اشراق، میان این مراتب نوری دو رابطه «قهر» و «عشق» یا «محبت» برقرار است. انوار ناقص‌تر نسبت به انوار عالی‌تر، عشق و انوار عالی نسبت به سافل، قهر و غلبه دارند و بنابراین تمام وجود بر مبنای دو رابطه محبت و قهر انتظام می‌یابد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۳۶؛ کرین، ۱۹۷۱: ۱۰۷). شیخ اشراق در «هیاکل النور» این نسبت دوگانه را نخستین نسبت در عالم وجود می‌داند و می‌نویسد:

«این نسبت، مشتمل است بر محبت و قهر. یک طرف شریفست و آن محبت است و دیگر خسیس است. و این نسبت سرایت کرد به هر نسبت که در جمله عالمست» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۴-۱۰۳).

مراتب وجودی پایین به مراتب بالاتر، محبت و دوستی می‌ورزند و مراتب بالا نیز بر مراتب پایین‌تر سلطه و غلبه دارند. به این ترتیب تمامی مناسبات وجودی عالم، از جمله مناسبات سیاسی و مراتب اجتماعی انسان‌ها، از این الگوی دووجهی پیروی می‌کنند. این الگوی وجودی دارای نتایج بسیار مهمی در فلسفه سیاسی است. به بیان دیگر، می‌توان گفت آیین سیاسی اشراقی مبتنی بر دو مفهوم سلطه و دوستی است. در سلسله مراتب آرمانی سیاست، نور منشأ حاکمیت و سلطه و بلکه عین آن است (کرین، ۱۹۷۱: ۱۰۶)، اما رابطه سیاسی علاوه بر قهر و غلبه، بر محبت نیز استوار است و به همین دلیل است که شیخ اشراق در مقدمه «حکمة الاشراق» تصریح دارد که مقصود وی از حکومت حکیم متأله «تغلب» و چیرگی نیست. (سهروردی، ۱۳۸۰: الف: ۱۱). تأکید شیخ اشراق بر دوستی و محبت به مثابه عنصری اساسی در مناسبات سیاسی در برابر بخش عمده‌ای از اندیشمندان سیاسی مسلمان قرار می‌گیرد که مبنای سیاسی را چیرگی و سلطه دانسته‌اند. چون سیاست آرمانی از سلسله مراتب طبیعی عالم الگو می‌گیرد، پس نسبت میان افراد مدینه فاضله، برابری از دو نسبت «قهر» و «محبت» است. از سوی دیگر، این تلقی مستلزم پذیرش این نکته است که مناسبات هر عالم که خود متشکل از مراتب متعددی است، باید بر مبنای عالم برتر سامان یابد و کثرات حاکم بر عرصه سیاسی و اجتماعی با ارجاع به وحدت عالم سامان یابند.

الگوی دوستی در حکمت اشراقی سهروردی را به این دلیل الگوی «کیهانی»

می‌نامیم که مفهوم دوستی را نه در عرصه شهر که در نظام کیهانی حاکم بر هستی بررسی می‌کند و به آن اصالت می‌بخشد. الگوی دوستی در حکمت اشراقی هرچند در اندیشه و عرفان اسلامی-ایرانی کاملاً بی‌سابقه نیست، اما از دو جهت در تاریخ اندیشه اهمیتی کانونی دارد و به همین دلیل ما آن را به‌مثابه پارادایمی جدید در نگرش به دوستی مدنظر قرار داده‌ایم: نخست اینکه شیخ اشراق کامل‌ترین نظریه را درباره کیهان‌شناسی و وجودشناسی حکمی در تمدن اسلامی تدوین کرده است و با طرح مباحثی مهم چون «عالم خیال» و «تشکیک در وجود» و «علم‌الانوار»، کیهان‌شناسی بی‌نقص و منسجمی را تدوین کرده و تعارض‌های درونی و ابهام‌های حاکم بر فلسفه مشایی را پشت سر گذاشته است. دوم اینکه سهروردی نخستین حکیمی است که مباحث حکمی خود را در عرصه سیاسی نیز مطرح کرده است. به بیان دیگر، همان‌گونه که گفته شد، وی کوشیده است با درافکندن طرحی نو که بر تلفیق میان نظریه شاه آرمانی ایران باستان و فلسفه افلاطونی مبتنی بود، میان کیهان‌شناسی مبتنی بر نور و نظریه سیاسی خود، پیوندی برقرار کند. مهم‌ترین وجه این پیوند، تعمیم قواعد حاکم بر نظم کیهانی بر نظام سیاسی آرمانی است. به همین دلیل، حکمت اشراقی مبنایی برای اندیشمندان پس از سهروردی شد و الگوی وی درباره دوستی کیهانی بر اندیشه سیاسی اسلامی متأخر به‌ویژه در ایران، تأثیری مهم برجای گذاشت.

۲-۲. الگوهای تلفیقی-التقاطی در حکمت اسلامی متأخر

با خواجه نصیرالدین طوسی شاهد مرحله‌ای جدید در تاریخ فلسفه در ایران هستیم. وی هم‌زمان متأثر از فلسفه مشایی، حکمت اشراقی، کلام شیعی، اندیشه اسماعیلی و عرفان نظری بود و در آثار متعدد وی بازتابی از تمامی این نظام‌های فکری وجود دارد. به همین دلیل می‌توان خواجه را از نخستین حکمای ایرانی دانست که در راه ترکیب و تلفیق میان سنت‌های مختلف گام برداشته و از این نظر بر تمامی اندیشمندان و متألهان پس از خود، تأثیری جدی برجای گذاشت. خواجه چندان در بند ایجاد ائتلاف و تلفیق میان این سنت‌ها نبود و از همین‌رو در آثار وی می‌توان نوعی تشتمت در مبنایی را مشاهده کرد، اما از سوی دیگر، او را باید آغازگر راهی

دانست که با گذار از مکتب شیراز و مکتب اصفهان به ملاصدرای شیرازی ختم می‌شود که فلسفه او دیگر نه نظامی التقاطی، که ائتلاف و ترکیبی از سنت‌های فکری تاریخ تمدن اسلامی بود.

همچنین خواجه نصیر در تاریخ حکمت عملی در ایران مقام مهمی دارد. رونق سنت حکمت عملی، در شکل ارسطویی آن، که با فیلسوفان مشایی از جمله فارابی و مسکویه به اوج رسید، دیری نپایید و با ابن‌سینا به نوعی به فراموشی سپرده شد. در سنت اشراقی نیز، چنان‌که به اجمال اشاره شد، حکمت عملی جایگاهی نیافت، زیرا اساساً مدینه و الزامات آن نمی‌تواند در حکمت اشراق جایگاهی داشته باشد، اما خواجه نصیر طوسی در کتاب مشهور «اخلاق ناصری» کوشید که پس از نزدیک به دو قرن، و این بار به زبان فارسی، رساله‌ای در حکمت عملی عرضه کند که مشتمل بر نکات مهم و فشرده‌ای از تمامی آثار مربوط به حکمت عملی در سنت اسلامی باشد. به این ترتیب «اخلاق ناصری» یگانه رساله جامع در حکمت نظری است که بخش مهمی از نوشته‌های فارابی، مسکویه رازی، ابن‌سینا و دیگر حکمای اسلامی را در سه حوزه اخلاق، تدبیر منزل و سیاست دربر می‌گیرد. به دلیل این جامعیت است که در رساله اخلاق ناصری، مطالبی راه یافته است که دارای مبانی متفاوتی هستند و بیشتر برای تکمیل بحث، مورد اشاره قرار گرفته‌اند. بحث از محبت از جمله مواردی است که خواجه کوشیده است هم به مبنای مشایی (دوستی مدنی) و هم به مبنای اشراقی (دوستی کیهانی) اشاره‌هایی داشته باشد.

«اخلاق ناصری» مشتمل بر سه بخش حکمت عملی است و بحث از محبت در ابتدای بخش سوم که «سیاست مدن» نام دارد، قرار گرفته است. با وجود اینکه در کتاب «تهذیب الاخلاق» - که ترجمه آن به فارسی نخستین انگیزه خواجه برای تألیف رساله اخلاق ناصری بوده است - بحث از محبت در ذیل اخلاق طرح شده است، خواجه ترجیح می‌دهد که این بحث را در ذیل مقوله سیاست مطرح کند. بخش زیادی از بحث خواجه در اینجا برگرفته از فصل مشابه در رساله مسکویه است و از همان مبانی ارسطویی پیروی می‌کند. به عنوان نمونه، اشاره خواجه به تقدم محبت بر عدالت و بی‌نیازی از عدالت و انصاف در صورت وجود دوستی، تقسیم محبت به طبیعی و ارادی، نسبت محبت و فضیلتی چون صداقت و تقسیم

انگیزه‌های محبت به فضیلت، لذت و منفعت در آثار ارسطو و مسکویه نیز آمده است و بنابر تقسیم‌بندی ما، در زمره «دوستی مدنی» قرار می‌گیرد. شاید بتوان گفت بحث خواجه درباره محبت، کامل‌ترین نوشته به زبان فارسی درباره دوستی به‌شمار می‌آید، اما از سوی دیگر، خواجه در همین بخش، اشاره‌هایی نیز به «دوستی کیهانی» کرده است. وی می‌نویسد:

و جماعتی از قدمای حکما در تعظیم شأن محبت، مبالغتی عظیم کرده‌اند و گفته که: قوام همه موجودات به سبب محبت است و هیچ موجودی از محبتی خالی نتواند بود، چنان‌که از وجودی و وحدتی خالی نتواند بود، الا آنکه محبت را مراتب باشد و به سبب ترتب آن، موجودات در مراتب نقصان و کمال مترتب باشند، و چنان‌که محبت مقتضی قوام و کمال است، غلبه، مقتضی فساد و نقصان باشد و طریبان آن بر موجودات به حسب نقصان هر صنفی تواند بود و این قوم را اصحاب محبت و غلبه خوانند. و دیگر حکما هر چند بر این مذهب اقرار ننموده‌اند، اما به فضیلت محبت اقرار کرده‌اند و سریان عشق در جملگی کائنات شرح داده (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۵۹).

به نظر می‌رسد مقصود خواجه نصیر از «جماعتی از قدمای حکما» و «اصحاب محبت و غلبه» همان شیخ اشراق باشد که چنان‌که اشاره شد، در «هیاکل‌النور» بر نسبت محبت و غلبه در نظام کیهانی و سلسله‌مراتب وجود تأکید کرده است. تأثیر حکمت اشراقی بر بحث محبت در رساله اخلاق ناصری از سوی متخصصان حکمت اشراقی نیز مورد تأکید قرار گرفته است (ژامبه، ۲۰۰۰: ۳۶). از سوی دیگر، به نظر می‌رسد اشاره وی به حکمایی که به «سریان عشق در کائنات» قائل هستند، برخی از فیلسوفان نوافلاطونی و به‌طور خاص، فلوطین باشد که بخش‌هایی از کتاب اثنادهای او در دسترس مسلمانان بوده است (بلک، ۲۰۰۱: ۱۴۹). خواجه در ادامه همین فصل نیز اشاره‌هایی پراکنده به مباحث اشراقی و نوافلاطونی دارد. به‌عنوان نمونه ایجاد پیوند میان محبت و وحدت عالم (بلک، ۲۰۰۱: ۲۶۳) از جمله نکات قابل توجه در دوستی کیهانی است. در مجموع، می‌توان گفت خواجه نصیر کوشیده است که نوعی پیوند میان «دوستی کیهانی» و «دوستی مدنی» برقرار کند و

روایتی عرضه کند که هر دو الگوی دوستی را کم‌وبیش دربر گیرد. همین رویکرد تلفیقی را می‌توان در میان اسلاف خواجه مشاهده کرد. رساله اخلاق ناصری، الگوی تمامی رساله‌های حکمت عملی قرار گرفت و آثاری چون «الشجرة الالهيه» شهرزوری، «رساله الشاهیه ایچی»، «اخلاق جلالی» دوانی، «اخلاق منصور» غیاث‌الدین منصور دشتکی، همگی به‌شدت متأثر از اخلاق ناصری بودند. این رساله‌ها فاقد تأمل در مبانی حکمت عملی بودند و بیشتر تقلید و بازنویسی اخلاق ناصری محسوب می‌شدند. برخی پژوهشگران، دوران پس از خواجه نصیر تا ابتدای صفویه را دوران اوج زوال اندیشه در ایران دانسته‌اند. عمده حکمای این دوره، دستی در تمام علوم داشتند، اما بیشتر، شارح و حاشیه‌نویس بودند و ابتکار و نوآوری خاصی نداشتند. به همین دلیل است که بسیاری از پژوهشگران، افکار رایج در این دوره را «التقاطی» دانسته‌اند. این التقاط در حکمت عملی این نویسندگان و شارحان نیز مشهود است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان مبانی گاه متعارضی را در آثار آنها یافت (طباطبایی، ۱۳۸۳: فصل دهم).

به‌عنوان یک نمونه می‌توان به غیاث‌الدین منصور دشتکی اشاره کرد که از جمله حکمای مشهور اواخر دوره تیموریان و اوایل صفویه است. وی در رساله «الحکمة العملیه» که به زبان عربی نوشته شده است، دارای نگاهی کم‌وبیش مدنی است و همانند دیگر رساله‌های مدنی درباره نیازهای شهر، طبقات مردم در شهر و تقسیم وظایف میان آنها، عوامل بقا و زوال شهرها، وظایف سلطان، انواع شهرها، کیفیت معاشرت مردمان با یکدیگر و وابستگی انسان‌ها به شهرنشینی و حیات مدنی، به بحث می‌پردازد. در همین رساله است که دشتکی بحث از دوستی مدنی را طرح کرده و ارکان شهر را بر چهار عنصر پول (دینار)، شریعت، سلطان و دوستی استوار می‌داند. در بحث از دوستی، وی دوستی‌های خوب و بد را از هم تفکیک کرده و ویژگی هر یک را به‌اختصار توضیح می‌دهد (دشتکی، ۱۳۷۴: ۱۳۰). بحث دشتکی بازتابی بسیار بی‌رمق از رساله‌های مدنی مسکویه و خواجه نصیر است و بیش از آنکه جنبه فلسفی داشته باشد، دارای صبغه اندرزنانه‌ای است. از سوی دیگر، دشتکی در رساله‌ای دیگر، یعنی اخلاق منصور، بیشتر به مبانی اشرافی توجه داشته و اندیشه سیاسی خود را بیشتر در پیوند با حکمت اشراف طرح کرده

است. در این رساله از مباحث مدنی، نشانی نیست و بیشتر به وجوه کیهانی پرداخته است. به عنوان نمونه وی تحت تأثیر حکمت اشراق و عرفان نظری ابن عربی می‌کوشد حاکم آرمانی را نه به عنوان فیلسوفی مدنی (صاحب علم و عمل)، که انسان کاملی بداند که مرتبط با محبت کیهانی است و خلافت خداوند بر زمین را عهده دار است. وی می‌نویسد: «بر اهل معرفت و خیرت پوشیده نیست که حقیقت خلافت، تحقق این حالت است و این حالت، مستلزم ضربی از بیخودی و ربط شوقی عشقی است و بر هیچ‌یک از علم و عمل موقوف نیست» (دشتکی، ۱۳۸۶: ۱۸۴). دشتکی همانند تمامی حکما محبت را اساس زندگی و وجود انسان می‌داند اما درک وی از محبت، درکی مدنی نیست، بلکه بر این ایده مبتنی است که «تمام حرکات و سکناات و جوش و خروش جهانیان بر اساس محبت و علاقه و عشق است و بس» (دشتکی، ۱۳۸۶: ۳۱۵)

جمع‌بندی و مقایسه دو الگوی مدنی و کیهانی دوستی

پس از اشاره به دو الگوی مطرح دوستی، اکنون لازم است که به اجمال به مقایسه میان این دو الگو بپردازیم:

الف- دوستی مدنی در قالب شهر و نظام اجتماعی مطرح می‌شود، اما دوستی کیهانی، مبتنی بر الگوی هستی است؛

ب- دوستی مدنی بر استقلال امر مدنی تأکید دارد و مناسبات شهر را خودسامان می‌داند، اما الگوی دوستی کیهانی، نظم سیاسی و اجتماعی را گرته‌برداری شده از الگوی کیهانی و نظام هستی می‌داند. به بیان دیگر، در دوستی کیهانی، همان الگویی که بر عالم هستی حاکم است، برای نظام اجتماعی نیز مطرح می‌شود.

ج- دوستی مدنی «عرضی» است، اما دوستی کیهانی «طولی» است. به بیان دیگر، دوستی مدنی در بین اعضای شهر شکل می‌گیرد و بر مناسبات میان شهروندان حاکم است، اما دوستی کیهانی، سلسله‌مراتبی و عمودی است و بر مراتب مختلف هستی تأکید دارد. دوستی مدنی بر هم‌سنگی نسبی انسان‌ها در شهر تأکید دارد، اما دوستی کیهانی، انسان‌ها را عموماً در سلسله‌مراتب وجودی قرار می‌دهد و

به آنها به‌عنوان شهروندان برابر نمی‌نگرد.

د- دوستی مدنی کثرت‌گرا، و دوستی کیهانی، وحدت‌گرا است. دوستی مدنی به کثرت تمایل دارد، هرچند شباهت و اشتراک را شرط دوستی می‌داند، اما دوستی کیهانی اساساً به وحدت میل دارد و کثرتی را می‌پذیرد که قابل تأویل به وحدت باشد.

در فلسفه سیاسی غربی، دوستی عموماً براساس الگوی مدنی طرح شده است و دیدگاه‌های جدید درباره دوستی نهادی، دوستی جهان‌وطنی و دوستی در عرصه روابط بین‌الملل نیز شکل‌های گسترش‌یافته دوستی مدنی هستند، اما در اندیشه سیاسی اسلام، هر دو الگوی مدنی و کیهانی، تجربه شده‌اند. هرچند الگوی دوستی مدنی از سوی فلاسفه مشایی، چون فارابی و مسکویه رازی مطرح شده است، به تدریج الگوی کیهانی که در حکمت اشراقی مورد تأکید است، جایگزین آن شده و به رویکرد غالب تبدیل شده است. برخی از حکما نیز از هر دو الگوی مدنی و کیهانی یاد کرده‌اند. با وجود این، می‌توان گفت الگوی رایج در تمدن اسلامی همواره الگوی کیهانی بوده است، زیرا مبانی نظری این الگو با شیوه‌های حکمرانی و سیاست در شرق و به‌ویژه ایران، انطباق بیشتری دارند. به‌عنوان نمونه، حکمت مدنی در ایران هیچ‌گاه به‌درستی پیگیری نشد و فلسفه اسلامی به تدریج از وجوه مدنی تهی شده و در سده‌های متأخر، بیشتر متأثر از عرفان نظری و حکمت اشراقی بوده است. در چنین نظام‌هایی نیز دوستی مدنی نمی‌تواند شکل بگیرد و ناگزیر، الگوی کیهانی غالب می‌شود.*

یادداشت‌ها

۱. مارتین هایدگر در «هستی و زمان» به نقد انسان منتشر در جوامع جدید پرداخته و بیگانگی موجود در جوامع مدرن را نقد می‌کند؛ درحالی‌که ریکور بر این نظر است که این بیگانگی می‌تواند با عدالت در سطح نهادها، که برخلاف دوستی، مستلزم روابط شخصی نیست، جبران شود. هانا آرنت نیز «از غیرشخصی شدن روزافزون زندگی عمومی و اجتماعی» گلایه دارد و با بهره‌گیری از نوعی فلسفه وجودی، به نقد جامعه جدید می‌پردازد. البته آرنت از «احترام» نیز سخن گفته است که نوعی دوستی سیاسی است که نیازی به روابط شخصی و الفت و صمیمیت ندارد. نوستالژی و حسرت هانا آرنت نسبت به دولت‌شهرهای یونان باستان به‌خوبی نشان‌دهنده اهمیت است که این فیلسوف برای مناسبات دوستی قائل است و هراسی که از مناسبات بشری در دنیای جدید دارد (آرنت، ۱۳۹۰: ۳۵۵)

منابع

- آرنت، هانا (۱۳۹۰)، وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- ارسطو (۱۳۷۱)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۸)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- افلاطون (۱۳۸۰)، مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، جلد اول.
- بستانی، احمد (۱۳۸۷)، «استلزامات سیاسی عالم خیال»، رساله دکترای علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس.
- دشتکی، غیاث‌الدین منصور (۱۳۸۶)، اخلاق منصوری، تصحیح علی محمد پشت‌دار، تهران: امیرکبیر.
- دشتکی، غیاث‌الدین منصور (۱۳۷۴)، «الحکمه‌العملیه»، به کوشش عبدالله نورانی، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۵۷ و ۵۸.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۳)، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰ الف)، مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۲.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰ ب)، مصنفات شیخ اشراق، به کوشش حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، جلد ۳.
- ضیائی، حسین (۱۳۸۰)، «مقدمه مصحح»، شرح حکمة‌الاشراق شهرزوری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۷)، اخلاق ناصری، به کوشش مجتبی مینوی، تهران: خوارزمی.
- فارابی، ابونصر (۲۰۰۳)، آراء اهل‌المدينه الفاضله و مضاداتها، تحقیق علی بوملحم، بیروت: مکتبه الهلال.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ هـ.ق)، فصول منتزعه، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت: دارالمشرق.
- مسکویه رازی، ابوعلی (۱۴۲۵ هـ.ق)، تهذیب‌الاخلاق و تطهیر‌الاعراق، قم: بیدار.

Black, Antony (2001), *the History of Islamic Political Thought*, New York: Routledge.

Corbin, Henry (1971), *En Islam Iranien*, Tome II, Paris: Gallimard.

Derrida, Jacque (1994), *La Politique de l'amitié*, Paris: Edition Galilée.

Gardet, Louis (1954), *La cité Musulmane*, Paris: Vrin.

Jambet, Christian (1983), *La Logique des Orientaux*, Paris: Edition du Seuil.

Jambet, Christian (2000), "Idéal du Politique et Politique Idéale Selon Nasir al-Din Tusi", *Nasir al-din Tusi, Philosophe et Savant du XIII Siècle*, Téhéran: Presse Universitaire d'Iran.

Rawls, John (1971), *a Theory of Justice*, Harvard University Press.

Ricoeur, Paul (1995), *Le juste*, Paris, Edition Esprit.

