

محبت و دوستی و نسبت آن با سرمایه اجتماعی در آرای حکمای اسلامی

حمداله اکوانی* / محسن جبارنژاد**

چکیده

ایده سرمایه اجتماعی در اندیشه مدرن، مبتنی بر «دوستی فایده‌گرا» و مناسبات «سودمحورانه» است و سرمایه اجتماعی شکل گرفته بر پایه چنین مناسباتی، شکننده است. سنخ‌شناسی دوستی و محبت در آرای حکمای اسلامی و ظرفیت‌سنجی آن برای صورت‌بندی الگویی جای‌گزین برای سرمایه اجتماعی فایده‌گرایانه، مسئله این مقاله است. سؤال این است که چه نسبتی بین مفهوم دوستی و محبت مطرح‌شده در اندیشه حکمای اسلامی و سرمایه اجتماعی برقرار است؟ از این‌رو هدف اصلی مقاله ارزیابی انتقادی دوستی فایده‌محور و سرمایه اجتماعی مبتنیاافته بر این نوع دوستی و نیز فهم مفهوم دوستی مطرح‌شده در آرای حکمای اسلامی از منظر سرمایه اجتماعی است. در این مقاله از روش تحلیلی / تطبیقی، به معنای روشی که از طریق آن مجموعه‌ای از افکار و اندیشه‌ها بررسی و با مقایسه آنها به صورت کیفی نتیجه‌گیری می‌شود، استفاده شده است. بر اساس یافته‌های تحقیق، سه سطح دوستی در آرای

*. استادیار علوم سیاسی دانشگاه یاسوج (نویسنده مسئول)، akvani@yu.ac.ir.

** . دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه یاسوج، mohsen.jabbarnejad@gmail.com.

حکمای اسلامی قابل طرح است: «دوستی به‌مثابه فضیلت»، «دوستی به‌مثابه ابزار احراز سعادت» و «دوستی به‌مثابه جهان‌بینی اخلاقی». هر سه نوع دوستی، دارای وجوه تعالی نسبت به دوستی‌های فایده‌گرایانه‌ای است که اساس سرمایه اجتماعی مدرن را شکل می‌دهند. الگوی دوستی و روابط محبت‌آمیز شکل گرفته بر پایه مناسبات سه‌گانه دوستی مکنون در آرای حکمای اسلامی، از ظرفیت لازم برای محکم کردن پایه‌های سرمایه اجتماعی برخوردار است.

کلیدواژگان: دوستی، سرمایه اجتماعی، فایده‌گرایی، حکمای اسلامی

طرح مسئله

سرمایه اجتماعی طی دو دهه اخیر، به مفهومی پرکاربرد تبدیل شده است. شکل‌گیری این مفهوم، واکنشی به جنبه‌های منفی فردگرایی در گفتمان لیبرالیسم و نیز چاره‌ای برای بحران جوامع آنومیک بوده است. اینکه چگونه می‌توان سرمایه اجتماعی را تولید کرد و بر بحران فردگرایی منفی فایز آمد، خود البته پرسشی مهم در اندیشه معاصر است. پاسخی که در تفکر مدرن به این پرسش داده می‌شود، «جامعه مدنی» است؛ با این توضیح که جامعه مدنی، در واقع نهادی میانجی تلقی می‌شود که روابط افراد جامعه را تنظیم می‌کند و از طریق تعامل و توافق جمعی از گسیختگی اجتماعی جلوگیری می‌کند. بنابراین، ایده جامعه مدنی را می‌توان هسته تکوین سرمایه اجتماعی دانست؛ چراکه این ایده در درون خود حاوی مفاهیم، معاشرت، فرهنگ توافقی و مسئولیت مدنی و اجتماعی است و چنین استدلال می‌شود که این عوامل به نوبه خود، تولیدکننده سرمایه اجتماعی و بستر ساز حل بحران آنومی جوامع جدید است. در چهارچوب این مفهوم، چنین فرض می‌شود که شبکه‌ای از روابط داوطلبانه میان افراد شکل می‌گیرد و به واسطه آن اعتماد و هم‌بستگی میان اعضا جامعه توسعه می‌یابد و و از تفرد و آسیب‌های آن عبور می‌شود. دلالت معنایی سرمایه اجتماعی مبتنی بر جامعه مدنی، با مفهوم «دوستی» نیز ربط وثیق دارد؛ به این معنا که پیش‌فرض کنش مدنی و تعهدات متقابل اجتماعی و در نتیجه سرمایه اجتماعی، استقرار و تثبیت میزانی از دوستی مدنی و محبت در مناسبات اجتماعی است. از این‌رو تصور شکل‌گیری شبکه‌ای از مناسبات مدنی و اجتماعی و حل معضل آنومی اجتماعی بدون حضور حداقلی از میزان دوستی، تقریباً غیرممکن فرض می‌شود. مسئله بعدی، میزان پایداری، ثبات و

عدم شکنندگی چنان مناسباتی است و طبیعتاً در اینجا پرسش از عواملی به میان می‌آید که بتوانند تضمین‌هایی واقعی برای پایداری این مناسبات و در نتیجه دوام سرمایه اجتماعی ایجاد کنند. با ابتنا بر این مقدمات، مسئله این مقاله دارای یک وجه انتقادی و یک وجه اثباتی است. در بخش انتقادی کارآمدی دوستی فایده‌گرا برای تولید سرمایه اجتماعی باثبات مورد بررسی قرار می‌گیرد و از نظر اثباتی نیز مسئله مقاله امکان طرح الگوی جای‌گزین سرمایه اجتماعی، حول دوستی و محبت از منظر حکمای اسلامی است. از این رو در این مقاله از رهگذر واکاوی اندیشه حکمای اسلامی، ظرفیت دوستی و محبت مطرح‌شده در تفکر حکمای اسلامی برای صورت‌بندی الگوی سرمایه اجتماعی غیرفایده‌گرایانه و باثبات بررسی می‌شود.

پیشینه پژوهش

واکاوی مفهوم دوستی و سطوح و کارویژه‌های آن در دو دهه گذشته مورد توجه برخی پژوهشگران بوده است. برخی پژوهش‌های صورت‌گرفته، بر جایگاه دوستی در فلسفه سیاسی در غرب تأکید بیشتری دارند (منوچهری، ۱۳۸۴؛ حسینی، ۱۳۹۴)؛ برخی آثار نیز به دوستی از منظر فلسفه سیاسی اسلامی پرداخته‌اند و بر بررسی اندیشه یکی از متفکران مسلمان تمرکز دارند (بحرانی، ۱۳۹۳؛ بحرانی، ۱۳۹۴)؛ برخی پژوهش‌ها را می‌توان مقایسه‌ای دانست که به صورت تطبیقی، اطلاعات مفیدی را در خصوص تفاوت برداشت‌های حکمای اسلامی خصوصاً حکمای متأخر مسلمان با برداشت مدنی و ارسطویی از دوستی ارائه می‌دهند (بستانی، ۱۳۹۵؛ موسوی و جهانگیر، ۱۳۹۶)؛ برخی دیگر از مقالات نیز به جایگاه دوستی در اسلام پرداخته‌اند و سنت اسلامی را در این زمینه بررسی کرده‌اند (اکوانی، ۱۳۹۴؛ شکری‌نیا، ۱۳۹۴). این پژوهش‌ها مستقلاً نه به ایده دوستی سه‌لایه اشاره‌ای می‌کنند و نه به ارتباط آن با مفهوم سرمایه اجتماعی پرداخته‌اند؛ ضمن آنکه به‌رغم تفاوت‌هایی که باهم دارند، در عدم التفات به خلأهایی که پژوهش حاضر، ناظر به رفع آنهاست، مشترک‌اند. شاید مهم‌ترین متنی را که بتوان با پژوهش حاضر مرتبط دانست کتاب دوستی به‌مثابه جهان‌بینی تألیف محمدجعفر امیر محلاتی (۱۳۹۶) است که تا حدودی ایده این کتاب یعنی سه‌لایه بودن دوستی را پشتیبانی می‌کند؛ منتها باید توجه داشت که در این کتاب، اول آنکه نگاه

سه لایه‌ای آن‌گونه که در پژوهش حاضر به تفصیل درآمده، مورد بسط و پرداخت مستقلی قرار نگرفته است؛ دیگر آنکه این کتاب، تبیین مستقلی از نقش دوستی در تولید سرمایه اجتماعی ارائه نداده است. باتوجه به توضیحات پیش‌گفته نوشتار حاضر دارای تمایز قابل ملاحظه با سایر پژوهش‌ها درباره دوستی و حاوی وجوه نوآورانه‌ای نسبت به آنهاست.

چهارچوب مفهومی بحث: سرمایه اجتماعی از جامعه مدنی تا دین

امروزه «سرمایه اجتماعی»^۱ به یکی از واژگان پرکاربرد تبدیل شده است. از منظر متفکران این حوزه، یکی از خطرهای جوامع لیبرالی، تفرد مفرط و ذره‌ای^۲ شدن جامعه است. چنین جامعه‌ای را اتمیستی^۳ یا آنومیک^۴ و چنین وضعیتی را آنومی اجتماعی^۵ می‌گویند. «سرمایه اجتماعی» یکی از راه‌حلی‌هایی است که برای پیشگیری از پیدایش وضعیت آنومیک پیشنهاد می‌شود. «بورديو»^۶ از همین منظر در تعریف سرمایه اجتماعی، آن را جمع منابع واقعی یا بالقوه‌ای می‌داند که خود، حاصل شبکه‌ای بادوام از روابط کمابیش نهادینه شده‌اش است و شناخت متقابل است؛ شبکه‌ای که هریک از اعضای خود را از پشتیبانی سرمایه جمعی برخوردار می‌کند و آنان را مستحق «اعتبار» می‌سازد (Bourdieu, 1986: 248-249) جیمز کلمن^۷ نیز سرمایه اجتماعی را بر مبنای کارکرد^۸ آن تعریف می‌کند. از نظر او سرمایه اجتماعی برخلاف سایر شکل‌های سرمایه، به‌طور ذاتی در ساختار روابط کنشگران باهم و رابطه بین آنها حضور دارد (Coleman, 1988: 98). رابرت پاتنام^۹ نیز استدلال می‌کند که سرمایه اجتماعی به ویژگی‌های سازمان اجتماعی از قبیل شبکه‌ها، هنجارها و اعتماد اشاره دارد که

-
1. Social Capital.
 2. Atomize.
 3. Social Anomic.
 4. Atomistic Society.
 5. Social Anomie.
 6. Pierre Bourdieu.
 7. James Samuel Coleman.
 8. Function.
 9. Robert Putnam.

هماهنگی و همکاری برای کسب سود متقابل را تسهیل می‌کند (Putnam, 1993: 36). فرانسیس فوکویاما^۱ نیز سرمایه اجتماعی را از محصولات و نیز نمودهای آن تفکیک، و آن را این‌چنین تعریف می‌کند: سرمایه اجتماعی شکل و نمونه ملموسی از یک هنجار غیررسمی است که باعث ترویج همکاری بین دو یا چند فرد می‌شود. هنجارهای تشکیل دهنده سرمایه اجتماعی می‌توانند از هنجار روابط متقابل دو دوست گرفته تا آموزه‌های پیچیده‌ای را دربرگیرند (Fukuyama, 2000: 3). برخی نیز نسبت دین و سرمایه اجتماعی را مورد تأکید قرار داده‌اند. به‌عنوان مثال، ابن‌خلدون بر وحدت‌آفرینی، دورکیم بر هم‌بستگی اجتماعی، و بر الهام‌بخشی برای رفتار، دیویس بر انسجام‌بخشی، اُدی بر هنجارآفرینی، توکویل بر کمک کردن به دیگران، رابرت پاتنام بر فعالیت‌های اجتماعی، کُلْمَن بر افزایش ارتباطات اجتماعی، بوردیو بر انسجام‌بخشی اجتماعی و گیدنز بر افزایش اعتماد، به‌مثابه کارکردهای اجتماعی دین، که منجر به تولید سرمایه اجتماعی می‌شود، تأکید می‌کنند (Bourdieu, 1986; Coleman, 1988). در این تعاریف ویژگی و مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی، با پیش‌فرض‌های «فایده‌گرایانه»^۲ توضیح داده شده است.

در اسلام نیز قرآن و سنت پیامبر ﷺ و ائمه معصومین^{علیهم‌السلام} و شاخه‌های مختلف دانش اسلامی متأثر از آن نظیر فقه، تفسیر و حدیث مشتمل بر عناصر محتوایی متعددی در جهت ضرورت بسط سرمایه اجتماعی است. سرمایه اجتماعی اسلامی در بعد شناختی بر اساس اصول وحدت و اخوت، و بسیاری از فضایل اخلاقی، و در بعد ساختاری بر اساس اصولی نظیر تعاون، مصابره و مراهبه، مشورت، تکافل اجتماعی، و در جنبه اجتماعی از طریق دستورهای اسلام شکل می‌گیرد. بنابراین گسترش و تعمیق اعتقادات و فرهنگ اسلامی و گسترش مشارکت اجتماعی مردم در امور مختلف، دو راهکار مهمی است که در آموزه‌های اسلامی برای افزایش سرمایه اجتماعی مورد تأکید است (افسری، ۱۳۹۲: ۱۰۱). اما یکی از مؤلفه‌های مهم در اندیشه اسلامی که به‌مثابه مؤلفه محوری در سرمایه اجتماعی اسلامی موضوع نوشتار حاضر است، مقوله «محبت و دوستی» است. در ادامه، ابتدا جایگاه این

1. Yoshihiro Francis Fukuyama, 1952.

2. Utilitarian.

مفهوم را در آرای حکمای اسلامی نشان خواهیم داد، سپس با تبیین نقش آن در تولید سرمایه اجتماعی و با نقد ایده سرمایه اجتماعی «فایده‌محور»، به صورت‌بندی الگوی جای‌گزین و پیشنهادی سرمایه اجتماعی «محبت‌محور» در اندیشه حکمای اسلامی خواهیم پرداخت.

محبت و دوستی سه‌لایه در اندیشه حکمای اسلامی

الگوی دوستی سه‌لایه مطرح‌شده در این مقاله، برگرفته از کتاب دوستی به‌مثابه جهان‌بینی است. نویسنده در این کتاب، بر این باور است که این سه‌لایه دوستی مورد توجه ارسطو و بعدها نیز مورد توجه حکمای اسلامی نظیر ابن مسکویه و خواجه‌نصیرالدین طوسی بوده است. البته بسط این تقسیم‌بندی خصوصاً لایه اول و دوم دوستی و نسبت آن با سرمایه اجتماعی، آن‌چنان‌که در این مقاله آمده، مورد اشاره قرار نگرفته است. در ادامه، این رویکرد سه‌لایه‌ای تبیین خواهد شد:

دوستی به‌مثابه «فضیلت»

فضیلت در ادبیات یونانی معادل آرته^۱ دانسته می‌شود. ارسطو، فضیلت را ملکه‌ای می‌داند که موجب انتخاب آزاد در عمل می‌شود و منحصرأ موقوف به اراده ماست و متضمن حد وسطا از لحاظ ماست که از راه تعقل حاصل می‌شود (ارسطو، ۱۳۹۱: ۱۰۱).

عمده حکمای اسلامی که در باب دوستی سخن رانده‌اند، تحت تأثیر ارسطو، دوستی را به‌مثابه فضیلت دانسته‌اند، لکن در مواردی نظیر دوستی و محبت الهی، آهنگ کلامشان به‌کلی با تلقی یونانی از دوستی متفاوت می‌شود، که دلیل آن به تأثیرپذیری حکمای مسلمان از ادبیات قرآنی و دینی برمی‌گردد. ارسطو در تقسیم‌بندی انواع دوستی، آن را به سه نوع دوستی «لذت‌محور»، «نفع‌محور» و «خیر‌محور» تقسیم می‌کند. نوع اخیر یعنی دوستی خیر‌محور را که دوستی برای خود دوستی شمرده می‌شود، می‌توان «دوستی به‌مثابه فضیلت» نام نهاد که ارسطو آن را برترین نوع دوستی می‌داند. این تقسیم‌بندی از دوستی را نیز حکیم اسلامی، ابن مسکویه در کتاب تهذیب الاخلاق مطرح می‌کند و دوستی به‌مثابه فضیلت یا دوستی خیر‌محور را بهترین نوع دوستی عنوان می‌کند. وی دلایل و مقاصد

1. Arte.

هریک از انواع دوستی و محبت را این چنین برمی شمارد: «اینکه محبت تنها بدین انواع منقسم شده است، برای این است که مقاصد مردم در مطالب ایشان، سه گونه است، و از آنها چهارمی پدید می آید، و آن "لذت"، "خیر" و "نافع" است و آنچه مرکب از این سه است؛ و چون این امور، غایات مردمان در مقاصد ایشان است» (ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۱۸۲). دلالت معنایی گفتار مسکویه این است که صداقت و دوستی عموماً میان جوانان، آن هم برای لذت پدید می آید. دوستی میان مشایخ و پیران نیز از روی منفعت است و دوستی مبتنی بر خیر و فضیلت نیز عمدتاً در میان اخیار و نیکان یافت می شود.

خواجه نصیرالدین طوسی نیز با تکیه بر آرای ارسطو، بر دوستی به مثابه فضیلت تأکید می کند و معتقد است که این وجه از دوستی، «مردمان را باعث می گرداند بر مشارکت در معاملات و معاشرت به عشرت های جمیله و مداعبت با یکدیگر و اجتماع در ریاضات و صید و دعوات» (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷: ۳۹۸). خواجه بر این رأی است که اگر همه دنیا و رغایب دنیا، حاصل انسانی شود، ولی فایده خصلت دوستی به مثابه فضیلت از او منقطع شود، زندگانی او جز وزر و وبال نیست؛ بلکه بقای او ناممکن است. خواجه از آنجاکه دوستی را نوعی فضیلت و امر اکتسابی و تحصیلی می داند، این نکته را متذکر می شود که نباید گمان برد که تحصیل دوستی به عنوان فضیلت، کار آسانی است؛ چراکه به تعبیر وی، «اقتنای (گرد آوردن) اصداقایی که بر امتحان و عیار و ثوق باز آیند، سخت متعذر (دشوار) تواند بود» (همان).

در حکمت متعالیه نیز چنین تفسیری از محبت قابل استنتاج است. صدرالمآلهین در تعریف خود از محبت، آن را «ابتهاج به شیء موافق» معنا می کند و با ذکر آیه «یحبههم و یحبونه» (مائده: ۵۴) وارد بحث می شود (لک زایی، ۱۳۹۵: ۲۷۴) و دوستی را دوسویه و معطوف به نوعی فضیلت در نظام هستی می داند که حاصل آن، فنای نیاز و فراروی انسان ها از نگاه سودانگار است. بنابراین همانند فارابی که دوستی «بالاشتراک فی الفضیله» (فارابی، ۱۳۸۲: ۶۰) را سبب پیوستگی مدینه فاضله و باعث ارتقا و رشد سرمایه اجتماعی در مدینه می داند، در اندیشه سیاسی صدرالمآلهین نیز، فضیلت محبت، تأثیرات بسیاری را بر هم بستگی اجتماعی ایجاد می کند و توجه به آن برای فیلسوف شایسته و بایسته است (لک زایی، ۱۳۹۵: ۲۸۷).

از میان معاصران از حکمای حکمت متعالیه، علامه طباطبایی و شهید مطهری و امام خمینی علیه السلام، به دلیل تأثیرپذیری از حکمت متعالیه، دوستی را تک‌ساحتی و ناظر به بعد حمایتگری صرف (نظیر آنچه در دوستی تک‌بعدی و مادی لیبرالیسم و اندیویدوآلیسم پدید آمده) مطرح نکرده‌اند، بلکه هم‌زمان به بعد هدایتگری، در کنار ابعاد حمایتگری دوستی نیز توجه کافی را مبذول داشته‌اند. در همین زمینه دلیل تأکیدی که امام خمینی علیه السلام در شرح دعای سحر یا کتاب چهل حدیث بر دوستی با خدا دارد، از باب همین بعد هدایتگری است. امام در شرح چهل حدیث، ما را متوجه دوستی خدا که بدون آن، هدایت غیر ممکن است، می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۱: ۱۸۴). علامه طباطبایی نیز در بعد عرفانی ولایت، بحث محبت و دوستی را مطرح می‌کند و آن را با معرفت و محبت الهی پیوند می‌زند و بدین‌وسیله به ابعاد هدایتگرانه و فرامادی دوستی و محبت می‌رسد (رودگر، ۱۳۸۱: ۸۷). شهید مطهری نیز با برجسته کردن بحث انسان دوستی (که در نگاه او ابعادی کاملاً معنوی و فرامادی دارد)، بر بعد هدایتگرانه دوستی تأکید می‌کند (مطهری، ۱۳۹۱). از منظر حکمای حکمت متعالیه، چنین نگاهی وقتی امتداد اجتماعی و سیاسی پیدا می‌کند، منجر به دوستی پایدار در جامعه می‌شود؛ چراکه کسی که حب خداوند را در دل خود دارد، نمی‌تواند از عشق به مخلوق او برکنار باشد. از این‌رو دوستی به‌مثابه فضیلت در نگاه حکمای اسلامی کارویژه اجتماعی دارد و نتیجه آن جامعه هم‌بسته‌ای است که سرمایه اجتماعی در آن به نقطه ثبات رسیده است. این جامعه محبت‌پایه و دوستی‌مبناست و محبت و دوستی در چنین جامعه‌ای بستر عمل در حوزه عمومی و عبور از تفرد انسان‌ها شمرده می‌شود.

دوستی به‌مثابه «سعادت»

در سطح دوم، دوستی به‌مثابه ابزاری برای دستیابی به احراز سعادت هر دو جهان تعریف می‌شود. حکما «فضیلت» را کمال اول و «سعادت» را کمال ثانی می‌خوانند، ضمن آنکه فضیلت را نوعی «قوه» و سعادت را نوعی «فعلیت» می‌شمارند. بآنکه حکمای مسلمان نظیر فارابی، ابن مسکویه و خواجه نصیرالدین طوسی در تعریف سعادت تأثیراتی از ارسطو پذیرفته‌اند، تفاوت‌هایی جدی در تعریف ایشان از سعادت با تعریف ارسطو وجود دارد که

اهمیت خود را در رویکرد دوستی سعادت محور نشان می‌دهد. اولین تفاوت این است که ارسطو سعادت را مسئله‌ای اخلاقی و نه دینی دانسته، ولی فارابی سعادت را مسئله دینی و اخلاقی قلمداد کرده و اساس هستی‌شناسی خود را بر مبنای توحید نهاده است. نقطه افتراق دیگر این است که ارسطو سعادت را به این دنیا محدود می‌داند؛ ولی فارابی علاوه بر سعادت دنیا، به سعادت قصوی نیز معتقد است که همان قرب به کمال خداوند است و در این دنیا محقق و حاصل نمی‌شود. از نظر حکمای اسلامی، میان دوستی و سعادت رابطه‌ای دوسویه وجود دارد. فارابی در خصوص رابطه دوسویه سعادت و فضیلت، این چنین اظهار می‌دارد:

پس آن‌گاه که اعضای مدینه در امور سه‌گانه مبدأ 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 به همراه خواهند داشت (فارابی، ۱۳۸۲: ۷۱).

ابن مسکویه رازی نیز تحت تأثیر ارسطو بحث‌هایی مشابه با او در باب سعادت مطرح کرده، اما تعریف او از سعادت و نسبت آن با دوستی نیز متفاوت با ارسطو است. او تعریفی متعالی از سعادت ارائه می‌کند و در ادامه آن را به دوستی و محبت پیوند می‌زند (ابن مسکویه، ۱۳۹۰). ابن مسکویه چنین نگرش متعالی‌ای به سعادت را به بالاترین حدود محبت و دوستی پیوند می‌زند، گواینکه رسیدن به چنان سعادت، نیازمند محکم‌ترین و ناگسستی‌ترین رشته محبت و دوستی است؛ بلکه چنان مفهومی از سعادت، محبت و دوستی را هم پشت سر می‌نهد و با نوعی عشق و هیمان در هم می‌آمیزد. این توسعه دایره مفهومی سعادت، باعث گسترش دایره مفهومی دوستی در نگرش حکمت اشراق شده است. در رویکرد حکمی اشراق، از منظر «سعادت» به‌ویژه سعادت ابدی به مقوله دوستی نگریسته می‌شود. حکمای اشراق به دلیل وانهادن امور آدمی به حکیمی سعادت‌گرا، در نظام اندیشه‌ای خود مدینه‌ای را ترسیم می‌کنند که عدالت، صلح و نوع دوستی ارزش‌های محوری آن است و نهایت آن نیز عالمی است که در آن سعادت ابدی بشر تحقق می‌یابد. شهید مطهری در همین چهارچوب با نگاه

اجتماعی و نیز ناظر به مقوله سعادت، مقوله دوستی و محبت را تحلیل می‌کند. ایشان محبت را صرفاً رعایت میل‌ها نمی‌داند، بلکه آن را نوعی رعایت مصلحت و خیر و سعادت افراد جامعه تعریف می‌کند و بر این باور است که مصلحت فرد به‌تنهایی نمی‌تواند مقیاس محبت و دوستی آدمیان باشد، بلکه مصلحت جمع باید در نظر گرفته شود (مطهری، ۱۳۹۱: ۲۴۰). از مجموع مباحث امام خمینی^ع نیز می‌توان این‌گونه استنباط کرد که دوستی و ابعاد آن در اندیشه امام، ناظر به سعادت نیز تعریف شده است. بحث‌های امام ناظر به دوستی با خدا و به‌ویژه در بحث موانع دوستی با خدا، نشان می‌دهد که امام یکی از وجوه دوستی را گونه‌ای می‌داند که سعادت آدمی را تأمین کند. به همین دلیل هم هست که ایشان در آداب الصلوه، دوستی حقیقی را دوستی‌ای می‌داند که سعادت عقبی را تأمین کند. از نظر امام این نوع دوستی با حب دنیا یا ریاست‌طلبی و اشتها مانع‌الجمع است (موسوی خمینی، ۱۳۷۰: ۵۰)؛ زیرا هدف مکنون در آن، نه سود و فایده فردی، بلکه مصلحت عمومی و سعادت واقعی است.

دوستی به‌مثابه «جهان‌بینی اخلاقی»

در سطح سوم، دوستی به‌مثابه «جهان‌بینی اخلاقی» مطرح است. این رویکرد را می‌توان متعالی‌ترین رویکرد به دوستی دانست که از موضعی فراعَدالت^۱، به تنظیم مناسبات میان آحاد جامعه و تولید سرمایه جمعی می‌نگرد. ابن مسکویه به همین سطح دوستی اشاره می‌کند و از این جهت، محبت و دوستی را شریف‌ترین «غایات» اهل مدینه می‌داند (ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۱۷۹). استعمال کلمه غایات توسط ابن مسکویه، به نظر، حاکی از تمایز مهمی است که میان سطوح دوم و سوم دوستی وجود دارد؛ به این معنا که دوستی در سطح دوم، «ابزاری» است برای سعادت، درحالی‌که در سطح سوم، خود، «غایت» محسوب می‌شود و به همین دلیل، نوعی جهان‌بینی اخلاقی تلقی می‌گردد. ابن مسکویه در تبیین سطح سوم دوستی، از کلیدواژه مهم «تفضل» استفاده می‌کند. این مفهوم که از ادبیات قرآنی اخذ شده، معنایی ویژه دارد و در ادبیات یونانی کاملاً بی‌سابقه است. مسکویه تصریح می‌کند که تفضل، بسیار پسندیده است، ولی زیر

1. Justice plus.

عدالت قرار نمی‌گیرد؛ زیرا عدالت، مساوات است، حال آنکه تفضُّل، زیادت است. وی وجه برتری تفضُّل به عدالت را این‌چنین توضیح می‌دهد: «تفضُّل، احتیاطی است که از خداوند آن در عدالت سر می‌زند تا به وسیله آن از وقوعِ نقص در چیزی از شرایط آن در امان بماند و وسط در هر دو طرف از اخلاق بر یک شرط نباشد، و این برای آن است که زیادت در باب سخا هرگاه به حد تبذیر نرسد، از نقصان آن بهتر است» (همان: ۱۷۶). او با آنکه در اینجا از تقدم دوستی به مثابه جهان‌بینی و به تعبیر خود او، تفضُّل بر عدالت سخن می‌گوید، پایه این دوستی را عدالت می‌داند. در این صورت است که از نظر ابن مسکویه، «تفضل خارج از شرط عدالت نیست، بلکه همان عدالت است همراه احتیاط در آن.» در واقع، «تفضل غیر از عدالت نیست، بلکه همان عدالت است به همراه احتیاط در آن و گویی مبالغه‌ای است که آن را از معنای آن بیرون نمی‌سازد؛ زیرا این هیئت نفسانی، جز همان هیئت نیست، بلکه عیناً همان است» (همان).

خواجه نصیرالدین طوسی نیز به همین موضوع اشاره می‌کند و تلقی سوم از دوستی را بر صدر عدالت می‌نشانند، لکن آن را بر مبنای عدالت توضیح می‌دهد و می‌گوید تفضل از عدالت شریف‌تر است از آن جهت که مبالغه است در عدالت، نه از آن جهت که خارج است از عدالت (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷: ۲۱۹). چنین رویکردی به دوستی و محبت است که خواجه نصیر، آن را برتر از عدالت معرفی می‌کند. البته بی‌تردید جامعه بدون عدالت، محبت محور هم نخواهد بود؛ منتها باید توجه داشت که عدالت، کف اخلاق است و دوستی در این رویکرد، با آنکه خود بر پایه عدالت بنا شده، از آن فراتر می‌رود و نوعی مناسبات دوستی محور و محبت‌آمیز را در جامعه و میان شهروندان آن جاری می‌کند و منتج به همکاری، تعامل و بالاتر از آن، هم‌بستگی عمومی می‌شود.

در میان حکمای معاصر، شهید مطهری با تفکیک دو جنبه اخلاقی و اجتماعی و با استفاده از واژه «جود» که مبتنی بر درجه بالایی از دوستی و اکرام است، به نسبت میان عدل و دوستی و نقش آن در فراروی از دوستی سودانگار می‌پردازد. به باور مطهری، اگر از جنبه فردی و اخلاقی به نسبت دوستی و محبت نگاه کنیم، دوستی از عدل بالاتر است؛ زیرا شخص عادل از آن جهت که شخصاً و از نظر اخلاق شخصی و فردی عادل است، در این حد

از کمال انسانی است که به حق دیگران تجاوز نمی‌کند، اما آن‌که دوستی و محبت و جود می‌ورزد و ایثار می‌کند، نه تنها مال کسی را نمی‌برد، بلکه دسترنج خود را به دیگران می‌دهد (مطهری، ۱۳۹۱: ۱۷). بدین ترتیب در تلقی اخلاقی، شهید مطهری نیز به محبت و دوستی به عنوان امری فراعَدالت و محور سرمایه عمومی می‌نگرد که نقش آن تعامل بین انسان‌ها، نه بر اساس سود یا لذت، بلکه بر اساس جهان‌بینی اخلاقی است. از مباحث امام خمینی علیه السلام هم می‌توان این‌گونه برداشت کرد که گرچه امام هر دو عنصر عدالت و دوستی یا محبت را فطری و مخمور در وجود آدمی می‌داند، وحدت اولیه بشر را مبتنی بر گرایش عدالت‌خواهی می‌شمارند (جمشیدی، ۱۳۸۸: ۲۹۰ - ۲۹۲)؛ گرچه به نظر می‌رسد تداوم این وحدت علاوه بر حضور عنصر عدالت، به عنصر محبت و مهرورزی و دوستی مدنی نیز محتاج است و طبعاً در این نگاه، عدالت و دوستی نه دو امر متباین، بلکه دو مسئله کاملاً مرتبط و متعاضدند.

علامه طباطبایی نیز، نوعی تلقی فراعَدالت به مسئله دوستی و محبت دارد که بر اساس اخلاق قرآنی یا خاص (در کنار اخلاق عام و اخلاق فلسفی) آن را تبیین می‌کند. در اخلاق خاص یا قرآنی، تمام موانع صلح و دوستی برطرف می‌شود و وحدت حقیقی میان آدمیان شکل می‌گیرد؛ درحالی‌که صرفاً با سازمان‌ها و نهادهای حقوق پایه و عدالت‌بنیاد نمی‌توان به این مهم رسید. علامه همانند خواجه نصیر طوسی، محبت را میلی طبیعی و نه مصنوع و ابزاری می‌داند که از کمال‌گرایی انسان ایجاد می‌شود. از نظر علامه، میل به استکمال در محب باعث می‌شود که به سوی محبوب حرکت کند و آن میل، تعلق و رابطه (محبت) همین رابطه کمال‌خواهی و کمال‌جویی انسان است (طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۶۰۴-۶۰۹). بنابراین در نظر علامه کمال انسان در فرایندی بین‌الذاتانی شکل می‌گیرد و حاصل آن نیز جامعه‌ای است که در آن بنیادهای سرمایه اجتماعی باثبات همچون پیوندهای ارگانیک (و نه مکانیکی و ابزارانگار) و تعهدات متقابل و اعتماد عمومی میان آحاد جامعه در بالاترین سطح قرار دارد.

گذار از «سرمایه اجتماعی فایده‌محور» به «سرمایه اجتماعی محبت‌محور اسلامی»

نقد ایده سرمایه اجتماعی فایده‌محور

مفهوم سرمایه اجتماعی در بطن خود به دلیل آنکه مبتنی بر پیوندهای جمعی و هم‌بستگی‌های گروهی است، از نوعی امتزاج و درهم‌تنیدگی با مفهوم دوستی برخوردار

است. دوستی چنان‌که می‌دانیم در قرن بیستم در غرب، رویکردی پراگماتیستی به خود گرفته و این مسئله پیش از هر چیز ریشه در فایده‌گرایی^۱ دارد. یکی از نقدهای جدی وارد بر ایده سرمایه اجتماعی، همین متأثر بودن آن از «پیش‌فرض‌های فایده‌گرایانه» است. شکنندگی سرمایه اجتماعی مبتنی بر مناسبات و دوستی‌های فایده‌انگارانه، در وهله اول به پیش‌فرض‌های فایده‌گرایانه مستتر در مفهوم سرمایه اجتماعی برمی‌گردد و خود این نیز ریشه در بحران اخلاقی جوامع مدرن دارد؛ چیزی که مک اینتایر ریشه آن را در «احساس‌گرایی» می‌داند (مک اینتایر، ۱۳۹۰: ۳۳ - ۳۹). آحاد انسان‌ها در چنین فضایی، یکدیگر را چونان ابزاری برای رفع حواجی و وسیله‌ای برای تأمین منافع شخصی می‌نگرند و اگر در این میان دوستی‌ها و هم‌بستگی‌هایی ایجاد می‌شود، نه چون یک فضیلت، بلکه به‌عنوان ابزاری در جهت تأمین سود متقابل میان افراد است. طبیعی است که در چنین فضایی، سرمایه اجتماعی واقعی تولید نخواهد شد و اگر هم هم‌بستگی‌هایی وجود داشته باشد، به غایت شکننده، سست و اتکاناپذیر است. از این‌رو چالش‌های پیش‌فرض‌های انسان‌شناسانه و هستی‌شناسانه سرمایه اجتماعی فایده‌محور که در بطن خود واجد نوعی مناسبات دوستی فایده‌محور نیز هست، به دلیل اتخاذ نگرش تک‌ساحتی و غفلت از سایر ساحات وجود آدمی و نیز عوالم وجود، ضرورت ارائه الگویی اتقان‌یافته در باب سرمایه اجتماعی را ایجاب کرده است؛ الگویی که می‌توان حول معنای دوستی و محبت در آرای حکمای اسلامی صورت‌بندی کرد.

ایده سرمایه اجتماعی محبت‌محور اسلامی

سرمایه اجتماعی حاصل شکل‌گیری و استقرار ارزش‌ها، هنجارها، سنت‌ها، عرف‌ها و قواعد به صورتی خودجوش و در بستری از روابط متقابل اجتماعی است (جهانگیری، ۱۳۹۱: ۸۳) و به همین دلیل می‌تواند مولد فرهنگ دوستی و خصوصاً دوستی مدنی باشد، چنان‌که دوستی مدنی نیز می‌تواند بستر ساز سرمایه اجتماعی باثبات و نهادینه باشد. دین اسلام نیز به دلیل تأکید بر ایمان، آگاهی و اختیار آدمی به‌عنوان نقطه عزیمت هرگونه تحول در فرد و جامعه، به نحوی پایدار ارزش‌ها را ابتدا در افراد «درونی» می‌کند و سپس آن را در

1. Utilitarianism.

درون جامعه و در تعاملات اجتماعی تثبیت می‌کند و استقرار می‌بخشد و همین خود، زمینه‌ای برای تکوین دوستی‌های مدنی، هم در سطح و در گستره وسیعی از جامعه و هم در عمق فراهم خواهد آورد. ایده سرمایه اجتماعی دوستی‌پایه و محبت‌محور اسلامی، ایده جای‌گزین و پیشنهادی نوشتار حاضر است که از ظرفیت بالایی برای سامان امر اجتماعی برخوردار است. در این ایده، مدعا بر این است که دوستی اسلامی (در هر سه سطح آن یعنی دوستی فضیلت‌محور، دوستی ناظر به سعادت و دوستی به‌مثابه جهان‌بینی) عامل ایجاد سرمایه اجتماعی «باثبات» است. این تقریر از دوستی، هم در پیش‌فرض‌های بنیادین خود به دور از خلأهای ناشی از انگاره‌های فایده‌گرایانه است هم در مقام عمل ضمانت‌های واقعی‌تری برای احتراز از ضعف‌ها و کاستی‌های سرمایه اجتماعی مبتنی بر فایده‌گرایی و دوستی‌ها و هم‌بستگی‌های فایده‌گرایانه به دست می‌دهد و به اعتماد واقعی و تعهدات راستین متقابل به‌عنوان مفاهیم کانونی سرمایه اجتماعی منجر خواهد شد.

در خصوص سطح اول یعنی دوستی به‌مثابه فضیلت، اصولاً فضیلت‌گرایی و فضیلت‌محوری، ناظر به ایجاد جامعه‌ای آرمانی است و یکی از مؤلفه‌های اصلی اندیشه سیاسی کلاسیک شمرده می‌شود. غفلت از این مسئله و اتخاذ رویکرد فضیلت‌ناگرایانه در دوستی فایده‌محور و سرمایه اجتماعی مبتنی بر این نوع از مناسبات دوستی، نتیجه‌ای جز آنچه مک اینتایر آن را استثمار می‌خواند به بار نخواهد آورد. مک اینتایر در همین خصوص اظهار می‌دارد: «برای حفظ خودمختاری‌ای که یاد گرفته‌ایم تا آن را با ارزش بدانیم، آرزو می‌کنیم که دیگران ما را استثمار نکنند؛ [اما] در مقام عمل، برای محقق ساختن اصول و دیدگاه خویش، راهی جز استثمار دیگران نمی‌بینیم» (مک اینتایر، ۱۳۹۰: ۱۲۹). در عین حال، چنان‌که مک اینتایر اشاره می‌کند، فریب‌کاری نیز یکی از ویژگی‌های چنین تلقی‌ای از مسئله دوستی است؛ ضمن آنکه اخلاق فایده‌گرا، معطوف به عمل و «فعل»، ولی اخلاق فضیلت‌گرا، معطوف به استعلا و ارتقای روحی و شخصیتی «فاعل» است. اصولاً فضیلت از جنس کیفیات پایدار و راسخ نفسانی است و نوعی استعداد تعیین‌یافته برای انجام فعل نیک است که موجب صدور سهل و روان کار نیک از انسان است. با این

تعریف فضیلت، کاملاً مشخص می‌شود که دوستی فضیلت‌محور، صرفاً یک دوستی زودگذر و فایده‌محور نخواهد بود، بلکه به دلیل آنکه مبتنی بر فضیلت است، از جنس «کیفیات پایدار» شمرده می‌شود و به دلیل رسوخ آن در نفس، نوعی ضمانت درونی را جهت تداوم آن به دست می‌دهد. از این رو به کلی با دوستی فایده‌محور متفاوت خواهد بود. گونه دوستی مورد بحث، یعنی دوستی به مثابه فضیلت، از دوران رنسانس به بعد با تثبیت فضیلت‌ناگرایی و آرمان‌گرایی غیرمتافیزیکی، عملاً به محاق رفت و با برجسته‌سازی مفهوم حق^۱ و برخی فروع آن نظیر تأکید بر حق آزادی، امنیت و صلح، فضیلت بودن دوستی و یا دوستی به مثابه «خیر» را به حاشیه راند؛ در حالی که رویکرد فضیلت‌گرایانه به دوستی باعث می‌شود دوستی از فعلی طبیعی به فعلی اخلاقی تبدیل شود. چنین الگویی از دوستی، نوعی دوستی اخلاقی است و از گرایش فطری آدمی به «کمال» نشئت می‌گیرد. سرمایه اجتماعی مبتنی بر این نوع دوستی، با توجه به معاضدت طبیعی دو مقوله دوستی و سرمایه اجتماعی (صرف نظر از تلقی‌های مختلف)، تضمین‌های اساسی تری را از طریق عمق بخشیدن به احساس مسئولیت اجتماعی، تعهدات متقابل، مشارکت، اعتماد و سایر مفاهیم هم‌نشین سرمایه اجتماعی، نسبت به تلقی فایده‌گرایانه از این مفهوم به دست می‌دهد و تأمین می‌کند. در سطح دوم، دوستی به مثابه ابزاری برای دستیابی به احراز «سعادت» هر دو جهان تعریف می‌شود. نزد حکمای مسلمان، سعادت به عنوان هدف و غایت قصوای حیات بشری پذیرفته شده است و در تفکر سیاسی آنان، مدینه فاضله این امر را تسهیل می‌کند. به تعبیر دیگر، وصول به سعادت، علت غایی تأسیس مدینه فاضله است؛ همان‌طور که رئیس اول و حکیم کامل (نبی و امام) علت فاعلی چنین جامعه‌ای است. اصولاً چنین مدینه فاضله‌ای، هم سعادت‌محور است و هم دوستی‌محور و به عبارتی مبتنی بر «دوستی سعادت‌محور» است. وظیفه امام در چنین جامعه‌ای، چنان‌که ابن مسکویه رازی نیز تصریح می‌کند، «محافظت از نهاد انس و دوستی در جامعه است» (ابن مسکویه، ۱۳۸۱). کاربست این سطح از دوستی در جامعه به دلیل آنکه مبتنی بر نوعی سعادت‌گرایی و کمال‌گرایی است، باعث ارتقا و تعالی وجودی آدمی

1. Right.

می‌شود و خود به ایجاد جامعه‌ای متعالی و دوستی‌پایه و محبت‌محور منتهی می‌شود و از نگاه‌های فایده‌گرا و سودمحور در باب دوستی فاصله می‌گیرد و از آن فراتر می‌رود؛ چنان‌که اصولاً پیش شرط جامعه سعادت‌محور، چنین نگاهی به دوستی و محبت است. در اندیشه حکمای معاصر چنین رویکردی برجسته است. به باور آیت‌الله جوادی آملی، «از تعالیم دینی برمی‌آید که عزت و شکوه ملت، در گرو اُلفت دل‌های افراد آن است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۶۱). مقارنت سعادت با دوستی، محبت دینی و اخوت ایمانی، از نوعی دل‌بستگی ایمانی و معنوی و فرامادی میان آحاد جامعه دینی حکایت می‌کند و می‌تواند روحی به‌مراتب قوی‌تر از دل‌بستگی‌های نژادی، قومی، سرزمینی، صنفی و... به کالبد حیات اجتماعی بدمد. چنین روحی، بستری مناسب برای شکل‌گیری انسجام واقعی و نوعی وحدت ارگانیک است که به نوبه خود، موجد بسط و شکل‌گیری سرمایه اجتماعی پایدار خواهد بود. سرمایه اجتماعی ابتنیافته بر این نوع از دوستی، از مرحله قبل یعنی دوستی به‌مثابه فضیلت، متعالی‌تر است؛ به این جهت که در دوستی به‌مثابه فضیلت، خودِ دوستی، هدفِ آن محسوب می‌شود (چنان‌که ارسطو می‌گوید)، حال آنکه در رویکرد سعادت‌محور به دوستی، خود دوستی هدف نیست، بلکه وسیله است، منتها نه وسیله‌ای برای رفع حوایج متقابل مادی و فایده‌گرایانه، بلکه وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت دنیا و مهم‌تر از آن، سعادت عقباست. لذا به یک معنا می‌توان در اینجا از «سرمایه اجتماعی سعادت‌محور» سخن گفت.

دوستی مبتنی بر سعادت در اندیشه حکمای اسلامی، به‌رغم برخی تشابهات، تفاوت‌های مهمی با تلقی یونانی و به‌ویژه ارسطویی آن دارد. در تفکر حکمای مسلمان برخلاف ارسطو، به دلیل آنکه از سعادت تلقی‌ای دینی وجود دارد، دوستی سعادت‌محور هم در نگاه آنان، معنایی متفاوت با دوستی مدنی ارسطویی و به‌ویژه با رویکردهای معاصر غربی به دوستی پیدا می‌کند. دوستی در این تلقی، هم ناظر به «حمایتگری» است هم ناظر به «هدایتگری»؛ یعنی توأمان به رفع نیازهای مادی و اجتماعی، معنوی و الهی تأکید می‌شود. در بعد هدایتگری، دوستی با سعادت آدمی گره زده می‌شود؛ سعادت که یک‌بعدی نیست و ناظر به تأمین خیرات هر دو جهان دنیا و عقباست. در این تلقی، به دلیل حساسیت بالای مسئله

دوستی در تأمین سعادت یا حتی شقاوت دنیا و آخرت، «گزینش» دوست اهمیت می‌یابد و انتخاب دوستان، با حزم، احتیاط و حساسیت بالایی تعقیب می‌شود. در نظر گرفتن چنین ملاحظاتی در ایجاد رابطه دوستی، ضریب «عقلانیت» و «حسابگری» را بالا می‌برد. این حسابگری، از نوع چرتکه‌اندازی‌های مادی صرف نیست، بلکه ناظر به تأمین توأمان سعادت مادی و فرامادی انسان است. حتی آنجا که در پی محاسبه ملاحظات مادی است، آنها را ناظر به ارزش‌های اخلاقی پیشینی و رو به سوی تلقی دینی و اسلامی از سعادت تعریف می‌کند. چنین تلقی از دوستی، مولد تلقی متفاوتی از دوستی فایده‌انگارانه است. در سرمایه اجتماعی مبتنیافته بر دوستی سعادت محور، تأکید بر همکاری و تعامل افراد جامعه در حل معضلات و مشکلات اجتماعی، معمولاً با «انگیزه» قوی‌تری دنبال می‌شود. نقش سعادت، خصوصاً تلقی دینی از آن، می‌تواند چنین انگیزه‌ای را ایجاد کند. دین از طریق طرح مسئله سعادت به ویژه آنجا که ناظر به ثواب و عقاب اخروی است و نیز از طریق برخی رویکردهای اصلاحی (نظیر انذار، تغافل و تنبیه) و یا ایجابی و ایجادی (نظیر ترغیب، تحسین، و ارائه الگو) که آنها نیز ناظر به تأمین سعادت آدمی‌اند، نقش مهمی را در تضمین رعایت قواعد اخلاقی در جامعه، به‌عنوان امری ضروری برای شکل‌گیری اعتماد متقابل، سپس دوستی متقابل و درنهایت، سرمایه اجتماعی مبتنی بر انگیزه‌های متعالی ایفا می‌کند.

نوع سوم دوستی به‌مثابه جهان‌بینی اخلاقی مطرح می‌شود که متعالی‌ترین رویکرد به دوستی است که از موضعی فراعَدالت، به تنظیم مناسبات میان آحاد جامعه مبادرت می‌ورزد. چنین رویکردی به دوستی و محبت است که خواجه‌نصیر آن را برتر از عدالت معرفی می‌کند. طبیعی است که در چنین جامعه‌ای، افراد بیش از آنکه به فکر خود باشند، به فکر دیگران هستند و بیش از آنکه به «خود» بیندیشند، دغدغه «دیگری» را دارند. چنین جامعه‌ای مصداق جامعه متعالی است و مناسبات حاکم بر آن، رو به غایات متعالی جهت‌گیری می‌شود و درست از دل همین مناسبات است که سرمایه اجتماعی حقیقی و پایدار بیرون خواهد آمد.

دوستی و محبت در تلقی سوم نزد حکمای مسلمان، به مفهومی فراتر و برتر از عدالت می‌رسد؛ نه به این معنا که دوستی از تقدم ارزشی بر عدالت برخوردار باشد، چنان‌که

گزاره‌هایی نظیر «العدل اساس الملک» ناظر به اهمیت فوق‌العاده بالای عدالت در اندیشه اسلامی است، بلکه تقدم رتبی در اینجا منظور است. عدالت محبت‌پایه به‌طور طبیعی از انسجام بیشتری برخوردار است و زمینه‌های اجتماعی وصول به آن، بر اثر گسترش مناسبات برادرانه و مهرورزانه مهیاتر است. محبت ضد عدالت نیست، بلکه نوعی فراروی از آن است. چنین تفکری بر این مبنا استوار است که عدالت و قانون به‌تنهایی نمی‌تواند هم‌بستگی اجتماعی (و سرمایه اجتماعی) را تأمین کند و جامعه نیازمند عناصر دیگری است که بتواند چنین کارکردی را محقق سازد. برای این منظور، حکمای اسلامی موضوع محبت (و دوستی) را مورد توجه قرار می‌دهند و آن را مکمل بحث عدالت و قانون به‌شمار می‌آورند (لک‌زایی، ۱۳۹۵: ۲۸۰). بنابراین در تلقی حکمای مسلمان از دوستی به‌مثابه جهان‌بینی اخلاقی، ضمن آنکه با بی‌عدالتی مبارزه می‌شود، دوستی از روابط خصوصی خارج می‌شود و به متن مناسبات اجتماعی بسط پیدا می‌کند؛ یعنی به «خود» محدود نمی‌شود و به «دیگری» (اعم از دوست و حتی در مواردی دشمن) نیز توجه دارد. درپیدا، با نقد مفهوم دوستی در فلسفه سیاسی غرب، به همین نکته اشاره کرده که ما در عرصه سیاسی و اجتماعی همواره، هم با «برادر-دوست» طرف هستیم و هم با «برادر-دشمن» و از همین رو باید بیاموزیم که خودمحوری‌های کودکانه را فراموش کنیم و تفاوت میان خود و دیگری را بپذیریم. توازن میان هویت فردی و تفاوت به‌سختی به دست می‌آید و مستلزم شجاعت و بخشندگی است (دوستی فراعادالت نیز ناظر به همین وجه است). دوستی واقعی آمادگی برای هدیه دادن است؛ نه تنها به دوست، بلکه به دشمن (البته نه در همه موارد، خصوصاً دشمنی که با الفبای انسانیت بیگانه است)، و از همین رو، روایت‌های دوستی در اندیشه سیاسی که مبتنی بر ستایش شباهت‌ها و خودشیفتگی هستند، مخدوش و متزلزل‌اند (علوی‌پور، ۱۳۹۶: ۱۱۰) با چنین نگاهی، سرمایه اجتماعی، از «خودمحوری» ناشی از انگاره‌های فایده‌گرایانه و سودمحورانه شخصی، معطوف به توجه به «دیگری» و در نتیجه تعهدات متقابل واقعی و دگرخواهانه و در نهایت افزایش سرمایه اجتماعی خواهد شد.

با نگاهی به قرآن و روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام می‌توان گفت هر سه رویکرد فوق در اسلام، مستظهر به «محبت الهی» است. در نگاه اسلام، آغاز هر محبتی، خداست. اوست که

محبت را در دل انسان‌ها می‌نشانند. محبت انسان‌ها به یکدیگر، نشئه‌ای از محبت الهی است. دوست داشتن دیگری به خاطر خدا و ابتنای دوستی بر ایمان، محکم‌ترین پیوندهای دوستی و زنجیره‌ای از رشته‌های ناگسستنی محبت‌آمیز را در جامعه ایجاد خواهد کرد و از آسیب روابط متزلزل مبتنی بر احساسات صرف عاطفه‌گرایی و سودمحوری شخصی نیز به دور خواهد بود؛ چراکه هرگونه نگاه خودمحورانه و دوستی ورزیدن به‌منظور تأمین سود متقابل و تحصیل فایده‌های عملی و مادی، در چنین مناسبات متعالی رنگ می‌بازد. با این نگاه، حتی می‌توان ادعا کرد که کارآمدی این نوع ارتباط در ایجاد سرمایه اجتماعی مؤثرتر است؛ زیرا در اینجا افراد می‌دانند که از این ارتباط هیچ سود و منفعت شخصی دنبال نمی‌شود، بلکه ارتباط و دوستی به دلیل عمل به دستوره‌های دین است و اگر به یکدیگر هم کمک می‌کنند، به انگیزه الهی است (فصیحی، ۱۳۸۶: ۸۹ - ۹۴). در چنین نگاهی استعلای عرصه عمومی از امیال مادی به سمت جامعه‌ای مبتنی بر دوستی پایدار، حذف تمایزات و تلطیف فضای رقابت و حرکت جامعه به فضای آرمانی مد نظر است.

نتیجه‌گیری

مسئله این مقاله، بررسی محبت و دوستی در اندیشه حکمای اسلامی و ظرفیت‌سنجی آن برای صورت‌بندی الگوی سرمایه اجتماعی اسلامی است. در همین راستا ضمن نقد ایده سرمایه اجتماعی فایده‌گرا و سودمحور، سرمایه اجتماعی محبت‌محور، به‌عنوان الگوی جای‌گزین، مورد بحث قرار گرفت. سرمایه اجتماعی محبت‌محور اسلامی، با تکیه بر پیوندهای ارگانیک میان افراد و نیز ایجاد تعهدات متقابل و اعتماد عمومی میان آحاد جامعه، به تولید سرمایه اجتماعی باثبات منجر می‌شود. برای ایضاح این الگو، سه گونه دوستی یعنی «دوستی به‌مثابه فضیلت»، «دوستی به‌مثابه سعادت» و نهایتاً «دوستی به‌مثابه جهان‌بینی اخلاقی» در اندیشه حکمای اسلامی مطرح و استدلال شد که دوستی در هر یک از سطوح، منجر به تولید سرمایه‌های اجتماعی بادوام‌تری از آنچه سرمایه اجتماعی فایده‌محور خوانده می‌شود خواهد شد. در سطح اول دوستی، با توجه به اینکه فضیلت‌گرایی راسخ و ثابت در آدمی برای صدور فعل یا انجام عمل به طریقه‌ای خاص است، از استحکام، اتقان و عمق بیشتری برای تولید

سرمایه‌های اجتماعی، در قیاس با دوستی‌های فایده‌گرا برخوردار است. در سطح دوم نیز، دوستی به‌مثابه سعادت حاوی نگاهی متعالی به مفهوم دوستی است. در این ایده، دوستی، نوعی خیرِ پیشینی در نظر گرفته می‌شود که فعالیت‌های آدمی رو به سوی آن جهت‌گیری می‌شود؛ با لحاظ اینکه فضیلت از جنس قوه است، در حالی که سعادت نوعی فعلیت شمرده می‌شود. از تفاوت مفهومی میان دو دانش‌واژه فضیلت و سعادت، چنین می‌توان استفاده کرد که در دوستی سعادت‌محور، نوعی «تلاش و تکاپوی عملی مداوم» در جهت دستیابی به خیرات و فضایل وجود دارد. به‌عبارتی می‌توان گفت دوستی سعادت‌محور، «برون‌داد» دوستی به‌مثابه فضیلت نیز شمرده می‌شود. لذا دوستی شکل‌گرفته بر اساس مفهوم سعادت، ناظر به نوعی کمال‌گرایی است که به نوبه خود باعث ارتقای وجودی افراد جامعه و در نتیجه شکل‌گیری جامعه‌ای متکامل، سعادت‌گرا و کمال‌گرا خواهد شد؛ چنان‌که به تعبیر خواجه طوسی، محبت مقتضی قوام و کمال است و پیداست که چنین جامعه‌ای، به‌طور طبیعی، مولد شبکه‌ای از دوستی‌های پایدارِ متقابلِ مدنی و مبتنی بر احساس مسئولیت و هم‌بستگی حقیقی میان فرد فرد آدمیان در یک جامعه خواهد شد. ناگفته پیداست که چنین هم‌بستگی‌ای خودجوش و کاملاً مبتنی بر نوعی ارگانیک‌زنده حیات اجتماعی در جامعه است و سرمایه اجتماعی حقیقی، پایدار و متوازن، خروجی طبیعی چنان جامعه‌ای شمرده خواهد شد.

در سطح سوم، دوستی به‌مثابه جهان‌بینی اخلاقی مطرح است. این سطح از دوستی، از موضوعی فراعَدالت (نه در تخالف با آن)، به مسئله دوستی نظر می‌کند. در چنین نگاهی به تعبیر ارسطو، جامعه دوستی‌محور و محبت‌محور، نیازی به عدالت ندارد، حال آنکه جامعه عدالت‌محور، بی‌نیاز از دوستی و محبت نیست. نکته دیگر آنکه یکی از کلیدواژه‌های مهم به‌کاررفته در ادبیات حکمای مسلمان در تبیین این نوع از دوستی، واژه تفضُّل است. این مفهوم برگرفته از ادبیات قرآنی، امکان تقریری متفاوت و بدیع از دوستی ارائه می‌دهد؛ چراکه اصولاً اخلاق مطرح‌شده در قرآن نیز نوعی اخلاق تفضُّل‌محور محسوب می‌شود که از دوستی ارسطویی فراتر می‌رود و افق جدیدی را پیش روی مفهوم دوستی می‌گشاید. این نوع دوستی، به دلیل آنکه در بطن خود متضمن شکل‌گیری ملکات ایثار، احسان و فداکاری است، منجر به

مؤانست عمیق و همه‌جانبه در جامعه می‌شود و باعث شکل‌گیری دوستی تفصل‌محور خواهد شد؛ سازه‌ای اجتماعی که به عمیق‌ترین شکل ممکن، عامل ایجاد و تعمیق روند روبه‌تزايد سرمایه اجتماعی در مناسبات مدنی و اجتماعی خواهد شد؛ ضمن آنکه هر سه گونه دوستی که در اندیشه حکمای اسلامی ایضاح شده، مستظهر به دوستی و محبت خداوند است و بر توحید به‌مثابه ناموس قوانین اسلامی، مبتنا یافته است. چنین درکی از دوستی، می‌تواند ما را در گشودن دریچه‌های نو به سوی مسئله دوستی با ابتنا بر میراث حکمی اسلامی یاری رساند. این مسئله در شرایط حاضر جامعه ایرانی نیز، از یک سو در عرصه سیاست عملی داخلی برای حل منازعات اجتماعی و ایجاد وفاق حداکثری و از طرف دیگر در عرصه نظری در حوزه دیپلماسی عمومی توسط جمهوری اسلامی ایران به‌عنوان «گفتمان نو» قابلیت طرح و ارائه دارد.

کتابنامه

- ابن مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۸۱). تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، تهران، اساطیر.
- ارسطو (۱۳۸۱). اخلاق نیکوماخوس، ترجمه ابوالقاسم حسینی‌پور، تهران، دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۹۰). اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- افسری، علی (بهار و تابستان ۱۳۹۲). «سرمایه اجتماعی در اسلام»، دوفصلنامه پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم، س ۴، ش ۱، ص ۱۰۱-۱۱۸.
- اکوانی، حمدالله (بهار ۱۳۹۴). «سیاست دوستی در گفتمان علوی»، پژوهش‌نامه نهج‌البلاغه، ش ۹، ص ۱۱۷-۱۳۴.
- امیرمحلّاتی، محمدجعفر (۱۳۹۶). دوستی به‌مثابه جهان‌بینی: نگرشی نوین به مقوله دوستی در تمدن اسلامی و سیاست جهانی، تهران، هرمس.
- بحرانی، مرتضی (بهار ۱۳۹۳). «بدایت و نهایت دوستی مدنی در فلسفه فارابی»، فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ش ۲۲، ص ۹۱-۱۰۹.
- _____ (بهار و تابستان ۱۳۹۴). «دوستی مدنی و نوع مدینه نزد فارابی»، دوفصلنامه دانش سیاسی، ش ۲۱، ص ۶۹-۸۸.
- بستانی، احمد (بهار ۱۳۹۵). «دوستی کیهانی: دو روایت از نسبت شهر و دوستی در فلسفه سیاسی اسلامی»، پژوهش‌نامه علوم سیاسی، دوره یازدهم، ش ۲، ص ۵۹-۸۶.
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۸). اندیشه سیاسی امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- جهانگیری، علی و دیگران (زمستان ۱۳۹۱). «بررسی رابطه بین سرمایه اجتماعی و رفتار شهروندی سازمانی»، فصلنامه جامعه‌شناسی مطالعات جوانان، دوره سوم، ش ۸، ص ۸۳-۹۸.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). جامعه در قرآن، قم، اسراء.
- رودگر، محمدجواد (تابستان ۱۳۸۱). «ولایت عرفانی با درنگی بر آرای علامه طباطبایی»، فصلنامه قیسات، ش ۲۴، ص ۸۷-۱۰۱.
- شکری‌نیا، محمدعلی و سیدعلی حسینی‌نیا (اردیبهشت ۱۳۹۴). «تحلیل و بررسی مسئله دوستی در روایات»، مجله معرفت، ش ۲۰۹، ص ۲۹-۴۳.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۰)، المیزان، قم، جامعه مدرسین قم، ج ۱.
- علوی‌پور، سیدمحسن (تابستان ۱۳۹۵). «نقد دریدا بر روایت‌های دوستی در تاریخ اندیشه سیاسی»، فصلنامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، ش ۴۶، ص ۱۴۳-۱۱۰.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۸۲). فصول منتزعه، ترجمه حسن ملک‌شاهی، تهران، سروش.
- فضیحی، امان‌الله (اسفند ۱۳۸۶). «دین و سرمایه اجتماعی»، ماهنامه معرفت، ش ۱۲۳، ص ۷۹-۱۰۰.
- لکزایی، شریف (۱۳۹۵). فلسفه سیاسی صدرالمتألهین، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۱). تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، صدرا.
- مک اینتایر، السیدر (۱۳۹۰). در پی فضیلت، ترجمه حمید شهریاری و محمدعلی شمالی، تهران، سمت.
- منوچهری، عباس (پاییز و زمستان ۱۳۸۴). «دوستی در فلسفه سیاسی»، دوفصلنامه پژوهش سیاست نظری، ش ۱، ص ۱۰۹-۱۳۰.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۰). آداب الصلوا، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.*
- _____ (۱۳۷۱). شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.*
- موسوی، سیدرضا و کیومرث جهانگیر (پاییز و زمستان ۱۳۹۶). «دگردوستی و سیاست: مطالعه‌ای تطبیقی بین جان رالز و شهید مطهری»، دوفصلنامه پژوهش‌های سیاست اسلامی، ش ۱۲، ص ۳۵-۶۰.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۷). اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
- Bourdieu, P. (2011). The forms of capital (1986). Cultural theory: An anthology, 1,p 81-93.
- Coleman, J. S. (1988). Social capital in the creation of human capital, American journal of sociology, 94, S95-S120.
- Fukuyama, M. F. (2000). Social capital and civil society, International Monetary Fund.
- Putnam, R. D. (1993). The prosperous community, The American prospect, 4 (13),p 35-42.