

اخلاق نیکی محور مدنی مبتنی بر محبت و [نوع] دوستی از منظر نصیرالدین طوسی^۱

فرشته ابوالحسنی نیارکی*

چکیده

مسئله این جستار بررسی جایگاه محبت و دوستی، در اخلاق اجتماعی از منظر نصیرالدین طوسی است. طوسی جامعه را دارای هیأتی مجزا و مستقل از مجموعه‌ای از افراد می‌داند که دارای خصوصیات متفاوت از افراد است. دستیابی به سعادت مدنی یا کمال جامعه‌نگر که غایت سیاست مدن طوسی است، نیازمند نوعی وحدت، یگانگی و تآلف است که افراد جامعه را در ارتباط با هم بسازد یک شخص واحد گرداند. اشتیاق به این تآلف، محبت نام دارد. طوسی محبت را به عنوان نوعی نظریه نیکی محور، در جایگاهی جامعه‌نگر در رشد اخلاق اجتماعی الگوسازی می‌کند تا آنجا که حتی عامل و یا دلیل تنوع مدینه‌ها نزد وی، چگونگی تألیف جامعه براساس نوع محبوب است. ذومراتب بودن محبت، براساس تنوع امر محبوب (فضیلت یا غیر آن از منافع و لذتها)، به تنوع مدینه نزد او منجر می‌شود. در این جستار، مطابقت نظریه محبت طوسی، با نظریه غایت‌گرایانه دیگرگروی و نوع دوستی سنجش شده است.

واژگان کلیدی

خواجه طوسی، محبت، دوستی، مدینه، نوع دوستی، اخلاق نیکی محور.

۱. این طرح تحقیقاتی با استفاده از اعتبارات ویژه پژوهشی (گرنه) دانشگاه مازندران انجام شده است.

f.abolhasani@umz.ac.ir

*. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه مازندران،

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۲

طرح مسئله

تحقیقات صورت گرفته در باب نقش هیجان‌ها و عواطف اخلاقی در بروز رفتارهای اخلاقی بسیار گسترده است. اگرچه غالباً هیجان‌ها شهودی، در مقابل نظریات استدلال‌گرای شناختی مطرح می‌شوند، اما امروزه دیگر، بر سهم نسبی و تعاملی مؤلفه‌های شناختی، هیجان‌ها اخلاقی و فرآیندهای اجتماعی، در بروز رفتارهای جامعه‌گرا توافق نظر نسبی وجود دارد و خط‌کشی مانع‌الجمعی میان آنها به چشم نمی‌خورد. (Bandura, 1977: 16; Damasio, 2003: 240) آنچه از سنت فلسفه یونانی و اسلامی شهرت دارد، اولویت دادن ایشان به عامل شناختی و تأکید بر استدلال‌گرایی در بروز رفتار است. تا آنجا که عقل به‌سان ارباب‌رانی است که جمله ساحات انسانی را بر مرکب تن هدایت می‌کند. شاید تأکید افلاطون، (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱ / ۲۴۳) ارسطو، (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱ / ۹۹) دکارت، (Damasio, 1994) ابن‌سینا (طوسی، ۱۳۷۵: ۲ / ۳۵۱) و ... بر بعد شناختی، مؤید چنین ادعایی است. از میان اندیشمندان سایر علوم، پیازه، (Piaget, 1948)، کلبِرگ (کیلن، ۱۳۸۹: ۱ / ۷۲) و نوسباوم (Nussbaum, 1999: 72) نیز با تأکید بر اولویت استدلال‌گرایی شناخته می‌شوند. برعکس برخی نظیر هیوم (Hume, 2006)، فروید (1985: 171) (turiel)، هافمن (Hoffman, 2000: 250) و هایت (Haidt, 2001: 826) به‌عنوان نمایندگان قول بر اهمیت و اولویت هیجان‌ها و عواطف معرفی می‌شوند. به نظر می‌رسد که تأکید فلاسفه بر بعد شناختی، به معنای بی‌توجهی به عواطف اخلاقی نیست. تا آنجا که ارسطو در کتاب هشتم و نهم اخلاق نیکوماخس، به تحلیل انواع انفعالات و هیجان‌ها عاطفی نظیر خودخواهی، خیرخواهی، نیکوکاری، محبت، دوستی، عشق، توافق و ... پرداخته است. (ارسطاطالیس، ۱۳۸۱: ۲ / ۱۹۶ - ۱۰۵) همچنین هیجان‌ها اخلاقی مثبت نظیر محبت، عشق، همدلی، همدردی، شفقت، سخاوت، یوری و عواطف اخلاقی منفی نظیر ترس، شرم از گناه، خشم، غضب و پرخاشگری در آثار مختلف فلسفه دوران اسلامی نمود می‌یابد.

طوسی از اندیشمندانی است که علی‌رغم تأکید بر شناخت (طوسی، ۱۳۸۹: ۱۱۷) و استدلال‌گرایی (طوسی، ۱۳۷۵: ۲ / ۳۵۲) در بروز رفتارهای جامعه‌گرا، می‌توان رابطه عرضی و هم‌گرایی شناختی / عاطفی را به وی نسبت داد. (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۵۸) از میان هیجان‌ها اخلاقی، وی در *اخلاق ناصری* به سخا، کرم و ایثار (همان: ۱۱۵)، الفت، وفا و شفقت (همان: ۱۱۶)، محبت و صداقت (همان)، و نقش آنها در بروز رفتارهای اخلاقی پرداخته است.

عواطف اخلاقی در آثار طوسی هم در بعد اخلاق فردی مطرح است (همان: ۱۱۶ - ۱۱۵) و هم در سیاست مدن وی، به‌صورت جامعه‌نگر. (همان: ۲۵۸) مسئله این جستار بررسی جایگاه هیجان‌ها اخلاقی محبت و دوستی، در اخلاق اجتماعی و سیاست مدن از منظر نصیرالدین طوسی است. براساس فرضیه

این جستار، عواطف اخلاقی، صرفاً به عنوان خاستگاه رفتارهای جامعه‌گرا طرح نمی‌شوند، بلکه طوسی فراتر از نقش دادن به عواطف در فلسفه فعل و بیان سازوکارهای سازمان‌دهی هیجانات در رفتارهای اخلاقی فردگرایانه، محبت را در جایگاهی ساختارگرایانه و جامعه‌نگر به عنوان نوعی نظریه نیکی محور در رشد اخلاق اجتماعی الگوسازی می‌کند تا آنجا که حتی عامل و یا دلیل تنوع مدینه‌ها نزد وی، همین تنوع چگونگی تألیف جامعه براساس الگوهای مختلف دوستی است. (همان: ۲۶۹) اگرچه ارسطو نیز در بحثی به تنوع مدینه‌ها براساس انواع دوستی پرداخته است (ارسطاطالیس، ۱۳۸۱: ۲ / ۱۳۶) اما نوع بحث ارسطویی، تأکید بر محبت در جایگاه عاملی برای رفتارهای اخلاقی فردگرایانه بین شخصی است، در حالی که مباحث محبت و دوستی نزد طوسی، در میان جمعیتی انبوه (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۶۱) به عنوان نوعی تألیف جمعی (همان: ۲۵۸) و در بعدی جامعه‌نگر (همان: ۲۸۰) به عنوان نوعی نظریه مدنی تلقی می‌شود. تأکید بر محبت و دوستی مدنی، مسئله نسبت‌سنجی نظریه وی را با نظریات اخلاقی غایت‌گرایی چون نوع دوستی و خودگروی فراهم می‌کند تا دقیقاً نوع نظریه جمعی طوسی در سعادت مدنی را واکاوی کنیم. یعنی بحث از تبیین انگیزه‌های اصلی رفتارهای اخلاقی نیکی محور نزد طوسی که آیا نوع دوستی واقعاً دارای انگیزه فداکاری است یا خودخواهی؟ آیا موقعیت‌هایی نزد طوسی تصویر می‌شود که انگیزه‌های متضاد خودخواهی و نوع دوستی با هم حضور داشته باشد؟ اهمیت این بحث در طوسی زمانی آشکار می‌شود که وی، الگوی نوع دوستی را مبتنی بر نوعی محبت به خود و در قالبی خودخواهانه ارائه می‌کند. (همان: ۳۷۳) در این جستار با رد غایت‌گرایانه بودن نظریه طوسی، نظریه وی را نوعی دیدگاه نیکی محور مبتنی بر محبت معرفی می‌کنیم. برای بحث از محبت در قالبی جامعه‌نگر، تحلیل مفهوم آن ضرورت دارد. براساس نحوه بحث طوسی، تحلیل محبت و دوستی، براساس نوعی طبقه‌بندی از رفتارهای جامعه‌گرای عاطفی نزد وی به انجام می‌رسد.

تحلیل فضیلت محبت با طبقه‌بندی هیجانات اخلاقی

ارسطو در کتاب هشتم *اخلاق نیکوماخس* (ارسطاطالیس، ۱۳۸۱: ۲ / ۱۰۴) از فیلیا نوشته است. فیلیا^۱ که به معنای «دوستی» و «محبت» ترجمه شده است، فضیلتی در سنت فلسفه یونانی افلاطونی و ارسطویی است. به اعتقاد جولیا آناس^۲ این واژه یونانی را نمی‌توان با دوستی^۳ برابر دانست، اما ترجمه منطقی دیگری برای آن وجود ندارد. (ANNAS, 2015: 532) سید ابوالقاسم پورحسینی در ترجمه کتاب

1. Philia.
2. JULIA ANNAS.
3. Friendship.

نیکوماخوس، واژه (L'amitie) را که ترجمه‌ای فرانسوی از واژه فیلیای ارسطوست، به «دوستی» ترجمه کرده است، در حالی که در پراتز نیز، در کنار کلمه دوستی، «محبت» را به‌عنوان معادل واژه آورده است. گویی که برای فیلیا ترجمه دقیقی به زبان امروزی نیست. طوسی نیز در اخلاق ناصری، با اصطلاح «محبت»، از مباحث تحت واژه «فیلیای» ارسطویی یاد کرده است. تمامی مطالبی که طوسی ناظر به مباحث فیلیا نگاشته است، ترجمه فارسی وی محبت است، او واژه صداقت را نیز استعمال کرده است که معنای دوستی^۱ به معنای رایج امروزی دارد ولی با مباحث فیلیا متفاوت است و در مواضعی دیگر آثار وی آمده است. (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۶۱) در این مقاله براساس ترجمه‌های موجود، واژه دوستی و محبت، هردو معادل یکدیگر مشیر به همان اصطلاح فیلیای ارسطو آمده است.

محبت به زعم طوسی، بر دو گونه است: طبیعی (نظیر محبت مادر به فرزند) و ارادی. طوسی به‌سان سنت ارسطویی (همان: ۱۱۲)، سه نوع دوستی ارادی را از هم متمایز نموده است: دوستی لذت‌نگر، منفعت‌نگر و فضیلت‌نگر. (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۶۱) لذت، نفع و خیر، هر یک، علت غایی نوعی از انواع دوستی و محبت ارادی هستند که به سبب نیل به کمال شخصی یا نوعی طلب می‌شوند. محبت رابطه‌ای دوسویه برای نیل به غایات آن است و هر دو سمت رابطه، طلب نیل به چنین غایاتی دارند اما طوسی، پروای دوطرف یعنی دوست داشتن محبوب به خاطر خود او را که اندیشمندان، غالباً از مؤلفه‌های دوستی می‌دانند (هلم، ۱۳۹۴: ۱۸)، در محبت شرط نکرده است. حتی در مورد برخی از انواع محبت نوشته است که ممکن است از هر دو طرف محبت وجود داشته باشد و ممکن است که از یک طرف محبت منقطع شود و از طرف دیگر باقی بماند. (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۶۶) درحالی که ارسطو، با حساسیت بر پروای دوطرفه، در تمایز خیرخواهی از دوستی و محبت چنین می‌گوید:

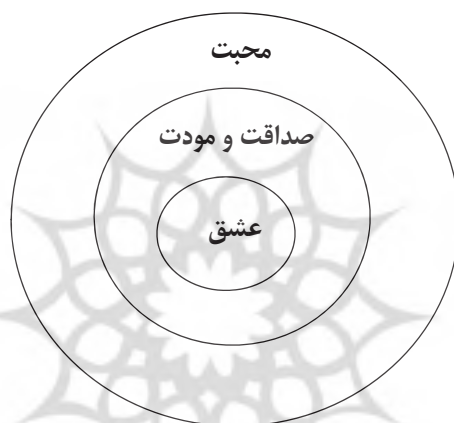
اگر خیرخواهی از دو سوی باشد، آن دیگر محبت و دوستی است ... بنابراین باید [در تعریف دوستی] خیرخواهی متقابل وجود داشته و هریک آرزومند خیر دیگری باشند و این خیرخواهی برای طرفین مکتوم نباشد. (ارسطاطالیس، ۱۳۸۱: ۲ / ۱۱۱)

طوسی برای مفهوم‌سازی دقیق محبت، آن را از واژه‌های مشابهی چون صداقت، مودت و عشق تمایز داده است. محبت از صداقت عام‌تر است زیرا محبت میان جماعتی انبوه صورت می‌بندد و صداقت در شمول بدین مرتبه نمی‌رسد. مودت در رتبت به صداقت نزدیک است و عشق که افراط محبت است از مودت خاص‌تر است زیرا عشق رابطه‌ای است مختص ارتباط میان دو تن (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۶۱) و افراط محبت است. طوسی، علت عشق را یا از فرط طلب لذت می‌داند و یا خیر. به نظر او نفع را در عشق

1. Friendship.

مدخلی نیست. عشق نیز به دو نوع: ۱. مذموم (از فرط طلب لذت برخیزد) و ۲. محمود (از فرط طلب خیر برخیزد) تقسیم می‌شود. براین اساس فیلیا یا محبت نزد طوسی، همسان فلاسفه یونان متمایز از مفهوم آگاپه^۱ (نوعی عشق الهی) و اروس^۲ (عشق زمینی - جنسی) (هلم، ۱۳۹۳: ۱۳) تحلیل می‌شود. آگاپه معادل عشق محمود (از فرط طلب خیر) و اروس منطبق بر عشق مذموم است. (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۶۱) گاه در ترجمه واژه فیلیا - که نوع خاصی از محبت است - از واژه دوستی استفاده می‌شود اما طوسی در مباحث مرتبط با فیلیا، از واژه «محبت» بهره جسته است و دوستی و صداقت را در همان معنای رایج کنونی به کار برده است.

نمودار مراتب هیجان‌ات اخلاقی در جامعه نزد طوسی



براساس تنوع علل دوستی، ویژگی‌های انواع آن متفاوت می‌شود: ۱. سریع‌العقد و الانحلال که علت آن لذت است و سرعت تغییر و انتقال زیادی دارد؛ ۲. بطی‌العقد و الانحلال که علت آن، مرکب از هر سه و مشتمل بر نفع و لذت و خیر است؛ ۳. بطی‌العقد سریع الانحلال که علت آن نفع است؛ و ۴. سریع‌العقد بطی‌العقد و لذت آن، خیر است. (همان: ۲۶۱) جدول زیر نمایانگر دیدگاه طوسی است. به‌سان تأکید ارسطویی (ارسطاطالیس، ۱۳۸۱: ۲ / ۱۱۴ - ۱۱۲)، توجه به دوستی میان جوانان و مشایخ و اختلاف آن با فاکتور افزایش سن، می‌تواند نوعی نگاه به مراحل رشد رفتارهای جامعه‌گرای مبتنی بر نوع دوستی باشد.

رَدیف	علت یا دلیل دوستی	مصدق	تغییر و انتقال	ویژگی
۱	لذت	دوستی میان جوانان	سریع‌العقد و سریع‌الانحلال	دوستی اشرار با اشرار دوستی اشرار با اخیار

1. Agape.

2. Eros.

ردیف	علت یا دلیل دوستی	مصادق	تغییر و انتقال	ویژگی
۲	منفعت	دوستی میان مشایخ و پیران	بطیءالعقد و سریع‌الانحلال	دوستی اشرار با اشرار دوستی اشرار با اخیار
۳	خیر و فضیلت	دوستی اهل خیر و فضیلت	سریع‌العقد و بطیء‌الانحلال	۱. نه نقصان بدو متطرق تواند بود ۲. نه سعایت را در او تأثیری ۳. نه ملالت را مجال دخالتی ۴. نه اشرار را در آن حظی
۴	مرکب از هر سه علت ^۱	؟	بطیءالعقد و بطیء‌الانحلال	؟

از آنجاکه دوستی‌های مبتنی بر لذت و منفعت، به تعبیر طوسی، به سرعت انتقال و تغییر و انحلال موصوف است، این نوع از محبت نمی‌تواند نوع کاملی باشد، بنابراین دوستی و محبتی در غایت کمال است که سبب آن، خیر و فضیلت است. طوسی در این باب می‌نویسد:

خیر، علت محبتی بود که زود بیندد و دیرگشاید، زودبستن از جهت مشاکلت ذاتی که میان اهل خیر بود و دیرگشادن، از جهت اتحاد حقیقی که لازم ماهیت خیر بود و اقتضای امتناع انفکاک کند. (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۶۴)

اگرچه طوسی خود به متکامل‌ترین مرتبه اشاره ن داده است، ولی تحلیل وی از انواع دوستی گویای آن است. تنها در موضعی می‌نویسد: «نافع و لذیذ، مطلوب بالعرض باشد، نه بالذات». (همان) این امر یادآور تحلیل ارسطو است که کامل‌ترین نوع دوستی را دوستی مردمان بافضیلت می‌داند؛ یعنی افرادی که در فضیلت، مشابه یکدیگرند. این نوع دوستی به جهت ثابت بودن فضایل، به ویژگی دوام، ثبات و پایداری متصف است. (ارسطو، ۱۳۸۱: ۲ / ۱۱۵) البته طوسی، محبت را ذومراتب می‌داند (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۵۹) و به نوعی از عشق تام در غایت افراط و شبیه وکله اشاره کرده است که همان محبت الهی است. سبب این نوع از محبت نیز اشتیاق جوهر بسیط الهی موجود در انسان، [یعنی نفس ناطقه] است که به سبب شباهت و سنخیت با مبدأ ایجاد شده است. لازمه نیل به این درجه از عشق تام، پاک شدن نفس انسانی از کدورات طبیعت و شهوات و کرامات است. (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۶۲) طوسی می‌نویسد: «جواهر بسیط چون متشاکل باشند و به یکدیگر مشتاق، متألف شوند و میان ایشان توحدی حقیقی حاصل شود و تغایر مرتفع شود». طوسی به نقل از ارسطو، ابرقلیطس را بر چنین رأیی می‌داند. (همان: ۲۶۳) ارسطو در فصل دوم از کتاب هشتم نیکوماخوس، با وام‌گیری از رساله لوزیس افلاطون، به انواع نظریه‌ها درباره ماهیت دوستی اشاره

۱. خواجه در مورد مصداق و ویژگی این مورد سخنی نفرموده‌اند و صرفاً به علت و سرعت تغییر توجه داده‌اند.

کرده است. یکی از انواع نظریه‌ها، دوستی را براساس نوعی مشابهت و مشارکت تفسیر می‌کند. (ارسطاطالیس، ۱۳۸۱: ۲ / ۱۰۷) با این حال نمی‌توان قید «براساس سنخیت و مشابهت بودن» را به تعریف طوسی از محبت افزود، زیرا این نوع از دوستی، شکل کامل آن و تعریفی برای بالاترین مرتبه است. به نظر هم گام با ارسطو، مقید کردن تعریف ماهیت محبت به علل غایی آن، یعنی لذت، خیر و منفعت، صحیح‌تر می‌نماید. (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۱۰) البته ارسطو در موضعی دیگر می‌نویسد:

تنها دوستی مبتنی بر فضیلت که به سبب این است که ذاتاً و به معنی مطلق براساس یک ملکه یا سجیه خوب‌اند، دوستی به معنی خاص است و در مورد دو نوع دوستی دیگر فقط بر اثر مشابهت و بالعرض دوستی نامیده می‌شوند. (همان: ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۲)

می‌توان گفت که خیر یکی از غایات نیل به محبت است که در این سطح، دلیل دوستی، مشابهت است. طوسی در این باب می‌نویسد:

و اما محبت اخیار چون از انتظار منفعت و لذت، حادث نشده باشد، بلکه موجب آن مناسبت جوهر بود و مقصد ایشان خیر محض و التماس فضیلت باشد، از شائبه مخالفت و منازعت منزله ماند. (همان: ۲۶۷)

تحلیل محبت به غایات سه‌گانه آن، یادآور مسئله علل تغییرپذیری و رشد رفتارهای مبتنی بر توجه به دیگران است. روان‌شناسان رشد، براساس مراحل مختلف رشد نظیر کودکی، نوجوانی و جوانی، عوامل مختلفی همچون تفکر، خرد، حکمت، لذت، سود متقابل، منفعت، آینده‌نگری و ... را عامل رفتارهای جامعه‌گرا معرفی کرده‌اند. (کیلن، ۱۳۸۹: ۲ / ۸۶۷) به نظر می‌رسد که طوسی، سه عامل لذت، سود متقابل و مشابهت را مهم‌ترین عوامل در ایجاد و تغییر در رفتارهای جامعه‌گرا می‌داند. اگرچه در برخی موارد می‌توان به‌عنوان مثال فرضیه نوع دوستی دوجانبه مبتنی بر نفع دوسویه (در ارتباط با زن و شوهر) و گاه فرضیه مشابهت ژنتیکی یا تکثیر خزانه ژنی (پدر و فرزند) و انتخاب فامیلی (در ارتباط با اعضای خانواده) و ... را نیز به او نسبت داد. (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۷۰ - ۲۶۶) در نیکوماخس می‌خوانیم که برادران به سبب اینکه مولود والدین واحدند و هم‌خون و هم‌ریشه و دارای تربیت مشترک و تقارب سنی‌اند، همدیگر را دوست می‌دارند و دوستی آنها مثل دوستی بین رفقا است زیرا خلق و خو و عادات مشترک موجب رفاقت است. (ارسطاطالیس، ۱۳۸۱: ۲ / ۱۴۶)

طوسی با برشمردن مصادیقی از محبت، نظیر محبت شوهر و زن، عاشق و معشوق، پادشاه و رعیت، رئیس و مرئوس، پدر و فرزند و فرزند، محبت اخوان، ملک و رعیت و حتی محبت خالق و مخلوق، به عوامل مختلف تغییرپذیری و رشد رفتارهای مبتنی بر توجه به دیگران اشاره داده است. این مصادیق

نمایانگر شمول مفهومی محبت و دوستی در ذهن طوسی است. مثلاً «اینکه آیا می‌توان اعضای خانواده، خصوصاً فرزندان را تا پیش از رسیدن به بزرگسالی، دوست شمرد یا نه، رأی واحدی میان فلاسفه وجود ندارد»، (هلم، ۱۳۹۳: ۱۷) اما طوسی آن را از مصادیق محبت و دوستی نام برده است.

براین اساس محبت نزد طوسی، به‌عنوان امری ذومراتب، یعنی رابطه‌ای ارادی و البته دوسویه، در میان جماعتی انبوه که شامل انواع ارتباطات در جامعه است، به هدف طلب اتحاد با چیزی که اتحاد با او در تصور طالب، کمال باشد؛ نظیر نیل به لذت، منفعت یا خیر و فضیلت و در محبت اگرچه ارتباط طرفینی لحاظ می‌شود اما محبت، صرفاً یک نوع رفتار یا هیجان اخلاقی نیست بلکه یک فضیلت است که در افراد ملکه شده است، بنابراین علاوه بر بعد عاطفی، یک انتخاب عقلانی است. ارسطو با اشاره به فضیلت بودن دوستی، در موضعی می‌نویسد:

عشق دو جانبه همراه انتخاب عقلانی است و انتخاب ناشی از یک ملکه است. هنگامی که مردمان آرزومند خیر هستند، برای کسانی که آنها را به خاطر خودشان دوست می‌دارند، این احساس ناشی از یک هیجان نیست، بلکه این آرزومندی مبتنی بر یک ملکه است. (ارسطو، ۱۳۸۱: ۲ / ۱۲۲)

طوسی نیز در باب دوستی و صداقت، به فضیلت بودن آن اشاره کرده است. (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۳۴)

تصویرسازی محبت مدنی در قالبی جامعه‌نگر

یکی از مسائل محبت و دوستی بحث ارزش و توجیه دوستی است. به تعبیر اندیشمندان، روایت‌های گوناگون دوستی، می‌خواهند نقش دوستی را در زندگی افراد مشخص کنند و توضیح دهند. در این باب، نه‌تنها مهم است که به دلیل ارزشمندی دوستی پی‌بیریم، بلکه این نیز اهمیت دارد که دریابیم دوستی‌های خاص را چه چیزی توجیه می‌کند. براین اساس دوستی از حیث ارزش فردی و ارزش اجتماعی قابل توجیه است. (هلم، ۱۳۹۳: ۴۵) ارزش اجتماعی دوستی به این سؤال پاسخ می‌دهد که: اساساً رابطه محبت و دوستی میان اعضای جامعه، چه خیری برای جامعه دارد؟

محبت و دوستی نزد طوسی، فراتر از ارزش فردی آن به‌عنوان یک فضیلت و ملکه برای بهبود روابط میان شخصی فردگرایانه، نوعی ارزش اجتماعی دارد. طوسی ارزش فردی دوستی را گاه ابزاری و گاه ذاتی تحلیل می‌کند. در نگاه ابزاری، دوستی با فعالیت مشترک و با تعریف مدنی بالطبع بودن انسان، سبب اکتساب خیرات دیگری است:

انسان مدنی بالطبع است و تمام سعادت او به نزدیک صدق‌ای اوست. هر که تمامی او با غیر او

اخلاق نیکی محور مدنی مبتنی بر محبت و [نوع] دوستی از منظر نصیرالدین طوسی □ ۶۱

بود به تنهایی کامل نتواند شد، پس کامل و سعید کسی است که در اکتساب اصداً قاً جهد کند تا به معاونت ایشان آنچه به انفراد حاصل نتواند کرد حاصل کند. (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۲۱)

و در موضعی دیگر، دوستی را از مؤلفه‌های زندگی سعادت‌مندان می‌داند:

تقصیر در کسب الفت مؤدی به تقصیر در اکتساب سعادت باشد ... پس فضیلت محبت و صداقت، بزرگ‌ترین فضایل بود و محافظت آن مهم‌ترین کارها. (همان: ۳۳۴)

ارزش ذاتی محبت و دوستی نیز به یگانگی دو دوست (همان: ۲۶۷) و آینه بودن دوستی (همان: ۳۳۱) بازمی‌گردد. طوسی می‌نویسد: «صدیق تو شخصی بود که او تو باشد در حقیقت و غیر تو به شخص». (همان: ۲۶۷)

ارزش اجتماعی محبت و دوستی، در نقش آن در نیل به کمال نوعی و جمعی آن است. طوسی خود بارها کمال شخصی و نوعی را از یکدیگر تمایز داده است. (همان: ۲۶۰) دستیابی به سعادت مدنی یا کمال جامعه‌نگر، نیازمند نوعی وحدت، یگانگی و تألف است که افراد جامعه را در ارتباط با هم به‌سان یک شخص واحد گرداند. این تألف، اتحادی طبیعی است و نه صناعی که در طبیعت افراد انسانی به‌دلیل شوق به کمال، مفطور است. (همان: ۲۵۸) این اشتیاق به تألف، محبت نام دارد:

و چون مردم به یکدیگر محتاج‌اند و کمال و تمام هر یک به نزدیک اشخاص دیگر است از نوع او، و ضرورت مستعدی استعانت، چه هیچ شخص به انفراد به کمال نتواند رسید، پس احتیاج به تألیفی که همه اشخاص را در معاونت به منزلت اعضای یک شخص گرداند ضروری باشد؛ و چون ایشان را بالطبع متوجه کمال آفریده‌اند پس بالطبع مشتاق آن تألف باشد؛ و اشتیاق به تألف محبت بود. (همان، ۲۵۸)

نقش محبت در استکمال جمعی:

کمال فردی ← در گرو کمال نوعی (جمعی) ← در گرو تألیف و اتحاد ← اشتیاق به آن اتحاد (محبت)

غایت اخلاق نزد طوسی نیل به استکمال است و کمال انسانی وی به دو دسته ۱. کمالات شخصی و فردی و ۲. کمالات جمعی (منزلی و مدنی) تقسیم می‌شود. طوسی تحصیل فضایل چهارگانه را سبب کمال فردی یا شخصی یعنی تکمیل قوای ناطقه نفس (قوای علمی و عملی) می‌داند. تکمیل قوا نیز از موجبات سعادت است. با این بیان کمال و سعادت فردگرایانه رابطه سببی و مسببی و لازم و ملزومی یافته و کمال در تحقق سعادت نقش علی دارد:

موجبات سعادت، تکمیل قوای ناقصه است و تکمیل قوا به تحصیل فضایل چهارگانه فراهم

می‌آید. پس موجبات سعادت اجناس فضایل چهارگانه بود و انواعی که تحت آن اجناس باشد. (همان: ۱۲۲)

کمال‌های فردی دو دسته‌اند: یا [۱] به افراد قابل تحقق‌اند و یا [۲] به افراد قابل تحقق نیستند. کمالات شخصی از نوع دوم تنها در بودن فرد در جمع تحقق می‌پذیرند:

کمال هر شخص به نزدیک اشخاص دیگر است از نوع او و ضرورت مستدعی استعانت. چه هیچ شخص به افراد به کمال نمی‌تواند رسید. (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۵۸)

و در موضعی دیگر:

چون اشخاص نوع انسان در بقای شخص و نوع به یکدیگر محتاج‌اند و وصول ایشان به کمال بی‌بقا ممتنع. پس در وصول به کمال محتاج یکدیگر باشند و چون چنین بود کمال و تمام هر شخصی به دیگر اشخاص نوع او منوط بود. (همان: ۲۵۵)

طوسی علاوه بر کمال‌های شخصی به کمال مدنی و جمعی نیز اشاره داده است. نظریه کمال‌محور جمع‌گرایانه به معنای توجه به نیل به کمال در مقیاس و سطح جامعه است و نه کمالاتی که صرفاً در جمع محقق می‌شود [کمال‌های فردی نوع دوم]. رفتارهای ارتباطی درون‌شخصی، بین‌شخصی و برون‌شخصی، می‌تواند هم در سطح فردی مطرح گردد و هم در مقیاس جامعه و سطح کلان و ساختارگرایانه. طوسی در *اخلاق ناصری* به تبعیت از فارابی، جامعه را دارای هیئتی مجزا و مستقل از مجموعه‌ای از افراد دانسته و از اخلاق جمعی می‌نویسد:

به حکم آنکه هر مرکبی را حکمی و خاصیتی و هیأتی بود که بدان متخصص و منفرد باشد و اجزای او را با او دران مشارکت نبود، اجتماع اشخاص انسانی را نیز از روی تألف و ترکیب حکمی و هیأتی و خاصیتی بود، به خلاف آنچه در هر شخصی از اشخاص موجود بود. (۲۸۰)

طوسی حکمت مدنی را به «نظر در حال جماعت و در قوانین کلی بر وجهی که مقتضی مصلحت عموم بود در توصل به کمالی که به حسب اشتراک مطلوب باشد و به تعاون متوجه باشند به کمال حقیقی» تفسیر می‌کند. (همان، ۲۵۵) به اعتقاد وی موضوع این علم «هیأتی بود جماعت را که از جهت اجتماع حاصل آید و مصدر افعال ایشان شود بر وجه اکمل». (همان)

طوسی محبت را، اشتیاق بالطبع به تألیف و اتحاد طبیعی افراد انسانی می‌داند، اتحادی که افراد را به منزله یک شخص می‌گرداند. چنین اتحادی سببی برای نیل به کمال جمعی است. محبت، فراتر از صرف یک عاطفه اخلاقی که منجر به رفتارهای جامعه‌گرا می‌گردد، در جایگاهی ساختارگرایانه و جامعه‌نگر در رشد

اخلاق نیکی محور مدنی مبتنی بر محبت و [نوع] دوستی از منظر نصیرالدین طوسی □ ۶۳

اخلاق اجتماعی، به عنوان نوعی الگو که آن را الگوی نیکی محور یا محبت محور نام می‌نهییم مطرح می‌گردد. محبت نزد طوسی، یک نظریه ساختارگرایانه است که مشیر به غایات جمعی و سعادت مدنی است و براساس آن، انواع مدینه‌ها و غایات آنها قابل طرح است. طوسی در توجیه این ادعا می‌نویسد:

انسان از انس مشتق شده و نه نسیان و چون انس طبیعتی از خواص مردم است و کمال هر چیزی در اظهار خاصیت خود بود، پس کمال این نوع نیز در اظهار این خاصیت بود با این‌بای نوع خود، چه این خاصیت مبدأ محبتی است که مستدعی تمدن و تألف باشد. (همان: ۲۶۴)

طوسی محبت را عامل تمدن و تألف قلمداد کرده است، تألفی که سبب کمال است. به اعتقاد طوسی تأکید بر بودن در اجتماع در شریعت، به خاطر این خصوصیت انسانی است:

از این سبب بر اجتماع مردم در عبادات و ضیافات تحریض فرموده‌اند، چه به جمعیت آن انس از قوت به فعل آید. نظیر نماز جماعت که به سبب آن از درجه انس به درجه محبت رسد. (همان: ۲۶۵)

طوسی کیفیت محبت در بین افراد اجتماع را سبب محفوظ ماندن شرایط نظام می‌داند:

محبت بین ملک و رعیت و افراد اجتماع باید شبیه محبت خانوادگی باشد، تا شرایط نظام میان ایشان محفوظ ماند و عدالت به ادا کردن حق هر کس قیام نماید. (همان: ۲۶۹)

محبت مدنی نزد طوسی تا آنجا اهمیت می‌یابد که ملاک تقسیم‌بندی انواع مدینه نزد اوست. به اعتقاد طوسی، جامعه که همان اجتماع افراد انسانی به عنوان یک مرکب است، دارای خصوصیت و ویژگی‌هایی است که ناشی از نوع تألف و ترکیب یعنی رابطه اشخاص انسانی در آن است. (همان: ۲۸۰) طوسی چنین تألف و ترکیبی را با شاخص محبت و دوستی ارزیابی می‌کند. تحلیل وی از معنای محبت، یعنی اشتیاق به تألف و اتحاد در میان جمیعتی انبوه، نمایانگر چنین تصویری است. (همان: ۲۵۸) براین اساس ذومراتب بودن محبت، براساس تنوع امر محبوب (فضیلت یا غیر آن از منافع و لذت‌ها)، به تنوع مدینه نزد او منجر می‌شود. به اعتقاد طوسی، جوامع در اولین تقسیم بر دو قسم است:

یکی آنچه سبب آن از قبیل خیرات بود، و دیگر آنچه سبب آن از قبیل شرور بود. و اول را مدینه فاضله خوانند و دوم را مدینه غیرفاضله. (همان: ۲۸۰)

این تقسیم اولیه بر مبنای علل غایی ایجاد تألف، یعنی علل غایی محبت بنا شده است. تنها مدینه فاضله است که براساس خیرات و فضایل بنا شده است و سایر انواع مدینه‌ها، براساس تألف و محبتی بر محبوبی که خیر نیست یعنی اموری چون لذت و سود و منفعت و شهوت و ... سامان یافته‌اند. از آنجاکه

ماهیت دوستی نزد طوسی بر مبنای تشابه و سنخیت رقم می‌خورد، (همان: ۲۶۳) تعریف وی از انواع مدینه‌ها بر این اصل استوار است. مدینه فاضله یعنی جامعه‌ای که به کسب خیرات و فضایل نائل آمده است و افراد اجتماع در آن، در فضیلت‌ها اشتراک و سنخیت دارند. از آنجا که فضایل نطقی، بر نظر و عمل منقسم است، اشتراک اجزاء مدینه نیز بر چنین وصفی است:

اما مدینه فاضله اجتماع قومی بود که همتهای ایشان بر اقتنای خیرات و ازاله شرور مقتدر بود، و هرآینه میان ایشان اشتراک بود در دو چیز، یکی آراء و دوم افعال. (همان: ۲۸۰)

فضایل در ادبیات افلاطونی - ارسطویی نصیرالدین، برحسب تنوع قوای نفس تحلیل می‌شود. نفس دو جنبه دارد: نفس غیر متعقل و نفس متعقل [نفس ناطقه]. (یک قسمت غیر متعقل نفس دو جنبه دارد: ۱. نفس نباتی که هیچ وجه اشتراکی با جنبه عقلانی ندارد. ۲. نفس حیوانی واجد قوه غضبی و قوه شهوی که فرمان عقل را می‌شنود و از آن پیروی می‌کند. (دو نفس ناطقه نیز دارای دو جزء است: ۱. عقل نظری و ۲. عقل عملی. بنیان همه فضایل بر بعد عقلانی یعنی فضیلت نفس ناطقه یعنی حکمت استوار است. (همان: ۵۸) تبعیت نفس حیوانی (بهیمی و سبعی) از نفس ناطقه، دو فضیلت اخلاقی (عفت و شجاعت) را موجب می‌شود. (همان: ۲۷۶) براین اساس است که مدینه غیرفاضله، براساس انواع عدم برخورداری‌ها از فضیلت نطقی معرفی می‌شوند. گویی مشابهت در فضیلت نطقی محبوبی است که نبود آن، سازنده انواع مدینه غیرفاضله است: ۱. مدینه جاهله (اجزای مدینه و اشخاص از استعمال قوت نطقی خالی باشند و موجب تمدن ایشان قوتی دیگر باشد)، ۲. مدینه فاسقه (از استعمال قوت نطقی خالی نباشند اما قوای دیگر استخدام قوت نطقی کرده باشند)، ۳. مدینه ضاله (از نقصان قوت فکری با خود قانونی ساخته و آن را فضیلت نام نهاده و بنا برآن تمدن ساخته) است. (همان: ۲۸۰) طوسی به انواع مدینه جاهله نیز اشاره داده است که سبب تألیف در هر یک اموری جدای از فضایل است که در جدول زیر آمده است. طبقه‌بندی طوسی نظیر آراء فارابی در کتاب *آراء اهل المدینه الفاضله* است، (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۲۸ به بعد) اگرچه تفاوت‌هایی در تحلیل‌ها به چشم می‌خورد، اما اساس سیاست مدن طوسی بر مبنای اقوال فارابی است: «اکثر این مقالت منقول از اقوال و نکت حکیم ثانی ابونصر فارابی است». (همان: ۲۴۸)

تحلیل‌های طوسی، متفاوت از تقسیم مدینه‌ها براساس انواع دوستی نزد ارسطو است. به اعتقاد ارسطو، سه نوع سازمان حکومتی وجود دارد: ۱. حکومت سلطنتی (پادشاهی)، ۲. آریستوکراسی (اشراف و نجبا)، ۳. تیموکراسی (حکومت براساس مالیات مخصوص) یا جمهوری. بهترین حکومت‌ها سلطنتی و بدتر از همه تیموکراسی است. (ارسطاطالیس، ۱۳۸۱: ۲ / ۱۳۸) وی به انواع سازمان‌های حکومتی انحرافی نیز اشاره کرده است: ۱. دیکتاتوری یا حکومت جباری که انحراف حکومت سلطنتی است؛

اخلاق نیکی محور مدنی مبتنی بر محبت و [نوع] دوستی از منظر نصیرالدین طوسی □ ۶۵

۲. اولیگارشی (حکومت چندنفری) که انحراف حکومت اشرافی است. ۳. دموکراسی که انحراف حکومت تیموکراسی است. (ارسطاطالیس، ۱۳۸۱: ۲ / ۱۴۰ - ۱۳۹)

جدول انواع مدینه نزد طوسی براساس نوعی تألیف از حیث تنوع محبت

ردیف	نوع مدینه	نوع تألیف: براساس تنوع محبوب
۱	مدینه فاضله	خیرات و فضایل
۲	مدینه جاهله	اجتماع ضروری اكتساب ضروریات در قوام ابدان از اقوات و ملبوسات
		اجتماع نذالت نیل ثروت و زیاده طلبی ضروریات و زر و سیم
		اجتماع خست تمتع لذات محسوسه و هزل و بازی به غرض طلب لذت و نه قوام بدن
	مدینه غیرفاضله	کرامت تعاون بر وصول به کرامات قولی و فعلی یا بر حسب تساوی و یا تفاضل (زیاده) است و خواهند که مدح و تعظیم و اجلالشان به قول و فعل شایع باشد
		تعلّبی تعاون به سبب غلبه بر دیگران که دارای مراتب است
	مدینه فاسقه	اجتماع حریت و جماعت هر شخصی در آن اجتماع مطلق و مُخَلّی باشد با نفس خود تا آنچه خواهد کند و در این جماعت اختلاف بسیار و همم مختلف و شهوات متفرق حادث است.
		مدینه ضاله اعتقاد موافق اعتقاد اهل مدینه فاضله / افعال مخالف ایشان / دانستن خیرات ولی عدم تمسک بدان و به هوا و ارادت به افعال جاهلیت میل کنند.
مدینه ضاله سعادت‌تی شبیه به سعادت حقیقی تصور کرده باشند و مبدأ و معادلی مخالف حق توهم کنند و افعال و آرائی که بدان به سعادت حقیقی نتوان رسید. (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۹۹ - ۲۸۹)		

از آنجا که کاملترین نوع محبت، محبت براساس مشابهت در فضیلت و خیر است، پس متکاملترین مدینه، مدینه فاضله است. الگوی متکامل مدنی طوسی نیل به جامعه‌ای است که محبت الهی در آن سریان داشته باشد یعنی تأکید وی به فضایل و خیرات، به ارائه مدلی می‌انجامد که در آن افراد مدینه براساس مشابهت و سنخیت با مبدأ خیر که همان خداوند است در کنار یکدیگر جمع آمده‌اند و این

بالاترین مرتبه استکمال مدنی است:

آن کس که از لذت خیر آگاه بود به لذات خارج فانی راضی نشود، بل بلندترین و تمام‌ترین و عظیم‌ترین انواع لذات گزیند، و آن لذت جزو الهی بود و صاحب آن سیرت مقتدی باشد به افعال إله عزّو علا. (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۷۵)

طوسی انواع فضایل و خیرات را طبقه‌بندی نموده است، صاحبان فضایل و حکمت عقلی و عملی، روابط میان معلم و متعلم و ... از مراتب محبت اصیل مدنی نزد طوسی است. (همان: ۲۷۶) طوسی در بحث از محبت الهی به ارسطاطالیس ارجاع می‌دهد و از قول او می‌نویسد:

سعادت تام خالص، مقربان خدای تعالی راست ... حکیمی که حکمت او تمام‌ترین حکمت‌ها بود، خدای تعالی بود و دوست ندارد به حقیقت او را آلا حکیم سعید از بندگان او، چه شبیه به شبیه شادمان می‌شود. (همان: ۲۷۷ - ۲۷۶)

فردگرایی و اخلاق جامعه‌گرایانه هر دو به نحو مستقل در نظریه اخلاقی طوسی مطرح است. طوسی مانند اخلاق‌گرایان فردگرا، تنها به اخلاق فردی توجه نمی‌کند. همچنین او به‌سان جامعه‌گرایانی چون امیل دورکیم،^۱ تنها به اخلاق جمعی نیز نظر نمی‌کند. بلکه او بر هر دو اخلاق فردگرایانه و جامعه‌گرایانه به‌طور مستقل نگریده و نظریه‌پردازی وی در باب این دو حوزه از اخلاق، متناظر و هماهنگ است. نظریه طوسی متوجه غایت کمال و در نتیجه سعادت است و در سیری از نقصان تا مراتب وجدان ادامه می‌یابد. این سیر در هر دو بعد فردی و جمعی است. در بعد جمعی و مدنی، نقش نظریه اخلاق نیکی محور مبتنی بر محبت و دوستی طوسی برجسته‌تر از سایر عوامل است. تحلیل اخلاق سعادت‌محور و غایت استکمال فردی در نظریه اخلاقی طوسی مجال وسیع‌تری می‌طلبد.

دوستی به مثابه نظریه‌ای اخلاقی؛ خودگروی یا نوع‌دوستی؟!

طوسی متأثر از دیدگاه ارسطو (ارسطاطالیس، ۱۳۸۱: ۲ / ۱۶۵)، عبارتی در باب دوستی و محبت نگاشته است که نیازمند بررسی از حیث نظریه‌های اخلاقی خودگروی یا دیگرگروی است:

و چنین کس به حقیقت محبّ ذات خود نبود و آلا مفارقت او نجستی، و محبّ هیچ‌کس نبود چه محبت دیگران بر محبت خود مرتب باشد، و چون او محبّ هیچ‌کس نبود هیچ‌کس

۱. دورکیم جامعه را معیار نهایی ارزش‌گذاری‌های اخلاقی می‌داند و با اصالت دادن به هویت جمعی، اخلاق فردی را یک انتزاع محض می‌داند که هیچ مصداقی در واقعیت ندارد. به اعتقاد دورکیم، اخلاق در هر درجه‌ای از تکاملش هیچ‌گاه جز در جامعه وجود نداشته و تغییرات آن همیشه تابعی از تغییرات شرایط اجتماعی بوده است. وظایف فرد در قبال خویشتن در واقع همان وظایف وی در قبال جامعه‌اند. (دورکیم، ۱۳۸۴ ص ۴۲۷-۴۲۶)

نیز محبّ او نبود، ... اما خیر فاضل که از ذات خود متمتع بود و بدان مسرور، هرآینه ذات خود را دوست دارد، و غیر او ذات او را هم دوست دارد، چه شریف محبوب بود، پس هم او صدیق خود بود و هم دیگران صدیق او. (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۷۳)

و در موضعی دیگر:

رذات هیأت شیر، مبدأ احترازش از خود است و چون از نفس خود گریزان باشد از کسی که مشاكل نفس اوست هم گریزان است... شیر محب ذات خود نیست و محب هیچ کس نیست زیرا محبت دیگران بر محبت خود مرتب باشد و کسی نیز محب او نیست. (همان: ۲۷۲)

طوسی در این عبارات محبت و دوستی دیگران را به محبت شخص، به خود متوقف کرده است. براین اساس کشف مقصود از استنباط محبت دیگری از عشق به خود اهمیت می‌یابد. آیا محبت خود نزد طوسی، بر نظریات خودگروانه و یا بر خودخواهی روان‌شناختی دلالت می‌کند؟ اگر بله، این خودخواهی با دیگر خواهی و نوع دوستی قابل جمع است؟ چگونه؟ آیا می‌توان در عین توجه به توقف محبت به خود، نوع دوستی به معنای رایج را از نظریه دوستی طوسی استخراج کرد؟ پاسخ‌گویی در باب این سؤال، زمانی اهمیت می‌یابد که طوسی (همان: ۳۲۱) هم گام با ارسطو (ارسطاطالیس، ۱۳۸۱: ۲ / ۱۸۵)، دوستی را به‌عنوان مقدمه‌ای لازم برای نیل به سعادت فردی می‌داند. همچنین تفاسیر وی از محبت، نظیر محبت پدر به فرزند در برخی مصادیق، قابل تفسیر به خودخواهی است:

و سببی دیگر فرط محبت والد را آن است که خود را سبب وجود فرزند می‌شناسد ... و او را وسیلت آمال و مسرات شمرده و به وجود او وثوقی به بقای صورت خود بعد از فنای ماده در دل گرفته. (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۶۹)

خودگروی که به معنای توجه به منفعت شخصی است، بر دو صورت خودگروی اخلاقی و هنجاری (باید و نباید) یا خودگروی روان‌شناختی و توصیفی است. خودگروی اخلاقی به‌عنوان یکی از انواع نظریات غایت‌گرایانه، یعنی فرد صرفاً کاری را انجام می‌دهد زیرا که اگر و تنها اگر آن عمل، بیشترین غلبه خیر (فضیلت، لذت، معرفت، قدرت و ...) بر شر را برای فرد در دراز مدت فراهم آورد و یا اگر به نفع دیگری باشد، درنهایت به سود خود اوست. (فرانکنا، ۱۳۹۲: ۵۳) این درحالیست که خودگروی روان‌شناختی (نظیر نظریه فروید)، صرفاً توصیف طبیعت انسانی است که هر فرد، بر سرشتی است که جز منافع شخصی خود نمی‌تواند هدف نهایی دیگری داشته باشد. (McConnell, 1978: 41)

به نظر می‌رسد که نمی‌توان طوسی را به جرم تأکید بر محبت بر خود، قائل به نظریه اخلاقی خودگروانه قلمداد کرد. زیرا خودگروی نوعی نظریه غایت‌گرایانه است که ملاک نهایی درستی و نادرستی

افعال آدمی را براساس غایات افعال و یا همان ارزش غیراخلاقی که به وجود می‌آورد، محاسبه می‌کنند. بنابراین نظریه، غایت‌گرا است اگر و تنها اگر ملاک درستی اعمال را براساس محاسبه غایات افعال و یا میزان خیر نسبی ایجاد شده یا غلبه نسبی خیر بر شر جستجو کند. براساس این‌گونه نظریات، افعال زمانی درست است که اگر و تنها اگر آن فعل و یا قاعده‌ای که تحت آن قرار دارد، دست‌کم به اندازه هر بدیل ممکن دیگری، غلبه خیر بر شر (غایت مطلوب) را ایجاد کند یا احتمالاً ایجاد کند و یا مقصود این باشد که ایجاد کند [و یا دست‌کم در خدمت وصول به غایت مطلوب باشد] و تنها در صورتی خطاست که چنین نکند. (گنسلر، ۱۳۸۵: ۲۵۲) اگر طوسی می‌گوید محبت به دیگران، متوقف بر محبت بر خود است، از این بیان نتیجه نمی‌شود که محبت به خود و تنها محبت به خود، به‌عنوان غایت، خوب است و تنها ملاک خوبی است. اساساً بحث طوسی ناظر بر باید و نباید و یا ارائه نظریه هنجاری و اخلاقی نیست. همچنین طوسی در پی بیان خصوصیت سرشتی و ماهوی انسان نیست یعنی وی حتی بر نوعی خودگروی روان‌شناختی نیز صحنه نمی‌گذارد. او حتی از خودخواهی نیز، به‌عنوان صفتی از اوصاف یعنی یک الگوی عمل یا نوعی منش که «یک مرجع همه جانبه برای هر گونه نگرانی برای منافع یا رفاه شخص است» دفاع نمی‌کند.

طوسی صرفاً از توقف محبت به دیگران بر محبت بر خود می‌نویسد، یعنی توانایی ایجاد ارتباط دوستی و محبت دو سویه، زمانی ممکن است که ابتدا شخص در ارتباط درون شخصی خود موفق باشد. یعنی نوعی اذعان توقف رفتار دو سویه بین شخصی بر رفتار درون شخصی. براین اساس این نوع تأکید بر محبت بر خود، در تقابل نوع دوستی نیست. اساساً به تعبیر مک اینتایر در نظر اخلاق نگاران سنتی بحثی راجع به تقابل خودگروی یا دیگرگروی و همه‌گروی به‌عنوان نظریه‌هایی اخلاقی در میان نیست و این مسائل، دغدغه قرن هفدهم و هجدهمی است. (مک اینتایر، ۱۳۹۰: ۳۸۳) بر این اساس فلسفه دوستی طوسی، نوعی از دیگرگرایی غایت‌گرایانه نیز نمی‌تواند قلمداد گردد.

محبت به خود، عشق به خود^۱ و دغدغه خودی با دیگر دوستی و نوع دوستی قابل جمع است. نوع دوستی زیرمجموعه‌ای از رفتارهای جامعه‌گراست. رفتار جامعه‌گرا^۲ عبارت است از اقدامی که برای رفاه دیگران، مانند رفع غم و اندوه آنان صورت می‌گیرد و هدفشان منفعت رساندن به افراد دیگر است. مقوله گسترده رفتار جامعه‌گرا می‌تواند شامل مشارکت، آرامش بخشیدن به دیگران، کمک‌ابزاری، اهدای پول و کالا، داوطلب شدن، رفتارهای همیارانه، همکاری، صداقت و شود. رفتارهای جامعه‌گرا، نوع دوستی^۳ به معنای هزینه کردن برای رفع نیاز دیگران را دربرمی‌گیرد. این واکنش‌های مرتبط عاطفی،

1. Self-love.
2. Prosocial behavior.
3. Altruism.

شناختی و رفتاری، جملگی تحت عنوان توجه به دیگران^۱ دسته‌بندی شده‌اند. (کیلن، ۱۳۸۹: ۲ / ۷۷۴ و ۸۴۰) اگر مقصود ما از نوع دوستی، نگرانی و پروای منافع و سود بردن اشخاص دیگر غیر از خود شخص به جهت خود ایشان است (2: Scott & Seglow, 2007; 245; Bierhoff, 2002)، بنابراین دیدگاه طوسی در باب دوستی واقعی از حیث مفهومی دیگر دوستانه است و این امر با تقدم عشق به خود بر دیدگاه نوع دوستانه وی تناقضی ندارد. طوسی می‌نویسد:

و خیانت در صداقت از خیانت در زر و سیم تباه‌تر بود... پس باید که عاقل را در هر بابی نیت خیر دارد و حد و مرتبه آن باب رعایت کند، پس اصداقا را به منزله نفس خود داند و ایشان را در خیرات خویش شریک شمرد. (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۷۲)

طوسی در فضیلت دوست می‌نویسد: «که تو چشم و دل او باشی و خلیفه و قائم مقام او در غیبت او، بلکه خود او باشی». (همان: ۳۳۱) ضمن آنکه نوع دوستی ذومراتب است و طیف گسترده‌ای از رفتارهای اخلاقی جامعه‌گرا را شامل می‌شود، بنابراین اگر به عنوان مثال در برخی مصادیق با نوعی خودخواهی عجین باشد نافی نوع دوستی نیست، نظیر ارتباط پدر و فرزند که طوسی آن را با نسخه‌ای خودخواهانه بیان کرد که پدر جهت رضایت خود و کسب حس آرامش و شادمانی از بقا برچین محبتی است.

نوع دوستی صرفاً یک رفتار، یا هیجان عاطفی نیست که از آن رفتار برمی‌آید. اندیشمندان، نوع دوستی را یک واکنش توأمان از حالت عاطفی، شناختی و فیزیولوژیک (رفتاری) قلمداد می‌کنند که می‌تواند مطابق با مفهوم محبت به عنوان یک ملکه و فضیلت، در نظریه طوسی قلمداد شود. سخاوت، ایشار، جود، نیکوکاری، خیرخواهی و ... رفتارهای برآمده از نوع دوستی است و این امر مطابق با تحلیل غایات محبت در نظریه طوسی است که به منافع مادی (لذت و سود) و غیرمادی (فضیلت و خیر و سعادت) تقسیم می‌شود.

در فرهنگ فلسفی یونان، نوع دوستی فراگیر و عمومی که شامل همه انسانیت باشد، نسخه ایدئال تلقی نمی‌شود، و [نوع] دوستی یونانی، معادل با آن چیزی است که هیوم از آن به عنوان خیرخواهی خاص، در مقابل خیرخواهی عمومی، یاد می‌کند یعنی مطابق آنچه که مکی از اصطلاح «نوع دوستی خود ارجاع»^۲ یاد می‌کند یعنی پروای دیگرانی خاص که با ما در ارتباطی خاص هستند یعنی پروای خوشبختی دوستان، خانواده، آشنایان و همکاران شخصی ما و نه حسن نیت و خیرخواهی برای همه مردم. (KAHN, 1981: 20) این در حالی است که شمول نظریه [نوع] دوستانه طوسی به سان مفهوم امروزی آن، (سینگر، ۱۴۰۰: ۱۰) نوعی دیگر دوستی عام و فراگیر است تا جایی که طوسی از اقصای عالم سخن

1. Concern for others.

2. Self-referential altruism.

می‌گوید. البته مقایسه دیدگاه نوع‌دوستانه طوسی با مبانی نظری دیگر دوستی مؤثر^۱ به‌عنوان جنبشی فلسفی - اجتماعی مجال دیگری می‌طلبد. این امر یادآور تأکید قرآن بر محبت جمعی است. «وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ». (انفال / ۶۳) طوسی خود به آیه «المسلمون يدؤ واحدہ علی من سواہم» اشاره می‌کند:

و اهل مدینه فاضله اگرچه مختلف باشند، در اقصای عالم به حقیقت متفق باشند، چه دل‌های ایشان با یکدیگر راست بود و به محبت یکدیگر متحلی باشند و مانند یک شخص باشند در تآلف و تودد. (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۸۵)

براین اساس می‌توان گفت که اخلاق مدنی طوسی نوعی اخلاق نیکی محور مبتنی بر محبت و نوع‌دوستی فراگیر به نحو جامعه‌نگر است. نیکی محوری گاه در مقابل عدالت محوری تلقی می‌شود. فرانکنا قانون محبت را با آنچه اصل نیکوکاری تلقی می‌کند، یکسان می‌گیرد و معتقد است که اصل نیکوکاری باید با عدالت توزیعی یا مساوات تکمیل شود. (فرانکنا، ۱۳۹۲: ۱۳۲) الگوی طوسی در اخلاق جامعه‌نگر، از اخلاق عدالت محور فاصله نمی‌گیرد، بلکه علاوه بر تأکید بر جایگاه عدالت (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۳۴ - ۱۳۳)، عدالت را لازمه و نتیجه محبت می‌خواند:

بعضی حکما گفته‌اند: قوام موجودات به محبت است. اگر اهل معاملات به محبت به یکدیگر موسوم باشند انصاف یکدیگر بدهند و خلاف مرتفع شود و نظام حاصل آید. (همان: ۱۴۹)

اخلاق مدنی طوسی، نیکویی مبتنی بر محبت و نوع‌دوستی است که خود منجر به عدالت می‌گردد. طوسی بر اقتدای عدالت بر محبت در جامعه اشاره کرده است و معتقد است که اتحاد و تآلف افراد جامعه، اگر براساس عدالت باشد، اتحادی صناعی است، در حالی که محبت مقتضی اتحادی طبیعی است. (همان: ۲۵۸) وی همچنین معتقد است که با وجود محبت، به عدالت نیازی نیست:

احتیاج به عدالت در باب محافظت نوع از جهت فقدان محبت است، چه اگر محبت میان اشخاص حاصل بودی به انصاف و انتصاف احتیاج نیفتادی. (همان: ۲۵۹)

نتیجه

محبت نزد طوسی، به‌عنوان امری ذومراتب، یعنی: رابطه‌ای ارادی در میان جماعتی انبوه که شامل انواع ارتباطات در جامعه است، به هدف طلب اتحاد با چیزی که اتحاد با او در تصور طالب، کمال باشد؛ نظیر

1. Effective altruism.

نیل به لذت، منفعت یا خیر و فضیلت و محبت نزد طوسی، فراتر از ارزش فردی آن به‌عنوان یک فضیلت و ملکه، نوعی ارزش اجتماعی دارد که آن، نقش محبت، در نیل به کمال جمعی آن است. طوسی جامعه را دارای هیأتی مجزا و مستقل از مجموعه‌ای از افراد می‌داند که دارای خصوصیات متفاوت از افراد است. دستیابی به کمال جامعه‌نگر که غایت سیاست مدن طوسی است، نیازمند نوعی وحدت، یگانگی و تألف است. اشتیاق به این تألف، محبت نام دارد. طوسی محبت را به‌عنوان نوعی نظریه نیکی محور، در جایگاهی جامعه‌نگر در رشد اخلاق اجتماعی الگوسازی می‌کند تا آنجا که حتی عامل و یا دلیل تنوع مدینه‌ها نزد وی، چگونگی تألیف جامعه براساس نوع محبوب است. ذومراتب بودن محبت، براساس تنوع امر محبوب (فضیلت یا غیر آن از منافع و لذت‌ها)، به تنوع مدینه نزد او منجر می‌شود. از آنجا که کامل‌ترین نوع محبت، محبت براساس مشابهت در فضیلت و خیر است، پس متکامل‌ترین مدینه، مدینه فاضله است. الگوی متکامل مدنی طوسی نیل به جامعه‌ای است که محبت الهی در آن سرریان داشته باشد. اگر مقصود ما از نوع دوستی، نگرانی و پروای منافع و سود بردن اشخاص دیگر غیر از خود شخص به جهت خود ایشان است، بنابراین دیدگاه طوسی در باب دوستی واقعی از حیث مفهومی دیگر دوستانه است و این امر با تقدم عشق به خود بر محبت دیگران تناقضی ندارد. اخلاق مدنی طوسی نوعی اخلاق نیکی محور مبتنی بر محبت و نوع دوستی فراگیر به نحو جامعه‌نگر است.

منابع و مأخذ

۱. ارسطاطالیس، ۱۳۸۱، *اخلاق نیکوماخس*، ترجمه سید ابوالقاسم پور حسینی، ج ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ دوم.
۲. سینگر، پیتز، ۱۴۰۰، *دیگردوستی مؤثر، رساندن بیشترین خیر چگونه فهم ما را از زندگی اخلاقی تغییر می‌دهد*، ترجمه آرمین نیاکان، تهران، نشر نی، چ پنجم.
۳. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۳، قم، نشر البلاغه، چ اول.
۴. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۸۷، *اخلاق ناصری*، (به تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری)، تهران، خوارزمی، چ ششم.
۵. الفارابی، ابو نصر، ۱۹۹۵، *آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها*، مقدمه و شرح و تعلیق از دکتر علی بو ملحم، بیروت، مکتبة الهلال.
۶. فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۹۲، *فلسفه اخلاق*، (م. هادی صادقی، با مقدمه مصطفی ملکیان)، قم: مؤسسه فرهنگی طه، چ چهارم.

۷. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه، یونان و روم*، ترجمه سیدجلال الدین آشتیانی، ج ۱، تهران، علمی و فرهنگی و سروش، چ دوم.
۸. کیلن، ملانی و جودیت اسمتانا، ۱۳۸۹، *رشد اخلاقی، کتاب راهنما*، ترجمه محمدرضا جهانگیرزاده، علی‌رضا شیخ‌شعاعی، رحیم راستی تبار، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۹. گنسلر، هری. جی، ۱۳۸۵، *درآمدی جدید به فلسفه اخلاق*، م. حمیده بحرینی، ویراسته مصطفی ملکیان، تهران، نشر آسمان خیال، تهران.
۱۰. مک اینتایر، السدر، ۱۳۹۰، *در پی فضیلت (تحقیقی در نظریه اخلاقی)*، ترجمه حمید شهریاری و محمدعلی شمالی، تهران، سمت.
۱۱. هلم، بنت، ۱۳۹۳، *دانشنامه فلسفه استنفورد (۵)، دوستی*، ترجمه راضیه سلیم زاده، تهران، ققنوس.
12. Annas, Julia, Plato and Aristotle on Friendship and Altruism, 2015, *Mind, Oxford journals*, at University of Manitoba on June 12, P. 235-275.
13. Bandura. Albert, 1977, *Social learning theory*, Englewood Cliffs, New Jersey: PRENTICE HALL.
14. Bierhoff, Hans-werner, 2002, *prosocial behavior*, USA and Canada, by Taylor and Francis Inc, psychology press, first published.
15. Damasio, Antonio, 1994, *Descart's error: Emotion, reason, and the human brain*, New York: Harper Collins.
16. Damasio, Antonio, 2003, *Looking for Spinoza: Joy, sorrow, and the feeling brain*, London: WILLIAM HEINEMANN.
17. Haidt, J, 2001, "The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgement", *Psychological Review*, Vol. 108, P. 814-834.
18. Hoffman, Martin.L, 2000, *Empathy and moral development: Implications for caring and justice*, Cambridge, England: Cambridge university press.
19. Hume, D, 2006, *An inquiry concerning the principles of morals*, Hard press.
20. KAHN .CHARLES. H, 1981, "Aristotle and Altruism", *Mind*, Vol. xc, P. 20-40.
21. McConnell, Terrance C, 1978, The argument from psychological egoism to ethical egoism, *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 56: 1, P. 41-47, DOI: 10.1080/00048407812341041.
22. Nussbaum, M.C, 1999, *Sex and Social justice*, New York: Oxford University press
23. Piaget, j, 1948, *The moral judgement of the child*, Translated by Marjorie Gabain, printed in U.S.A. Free press, GLENCOE, ILLINOIS.
24. Scott Niall and Jonathan Seglow, 2007, *CONCEPTS IN THE SOCIAL SCIENCES: Altruism*, Series editor: Frank Parkin, England: Open University Press.
25. Turiel, Elliot, 1985, *The development of social knowledge: Morality and convention. Cambridge*, London, New York: New Rochelle, Melbourne Sydney: Cambridge, university press, reprinted.