

**The relationship between love and justice  
in Shahrazori's political thought**

Received: 2022/10/11

Accepted: 2022/12/07

---

**Fardin Jamshidi Mehr \***

(312-334)

The position and role of justice in the political thought of Muslim philosophers is such that they consider it the most important pillar of an ideal society and a utopia, but the role of love and affection in achieving true perfection in the community and its relationship with justice has not been given much attention by Muslim scholars. The main issue of this research is the relationship between love and justice in political philosophy, and the subject of the present research is the views of Shamsuddin Shahrazori. The purpose of the research is to analyze the element of love to clarify that this element - with conditions and limitations - can be the source of fairness and justice. Believing in the necessity of human society following the system of light development, Shahrazuri believed in the priority of love and affection over justice and believed that comprehensive love - which is a rational and human love - is the generator of fairness. Therefore, the society will achieve its happiness with this loving relationship, and justice will be held only as a compensatory policy and in the absence of loving relationship. Finally, the finding of this research - This research is written in the form of library and documentary information collection and in their processing in a descriptive and analytical way - is that although Shahrazori's theory seems to favor love - instead of justice - but in fact, according to the limitations and conditions he mentions for love, it is an endogenous justice that Love comes from the inside, leads to it, and the justice it denies is nothing but external and forced justice.

**Keywords:** society, happiness, affection, love, justice, fairness, Shahrazouri.

---

\*. Assistant Professor, Department of Theology (Philosophy), Faculty of Humanities and Sports Sciences, Gonbadkavos University, Gonbadkavos ,Iran, fjamshidi@gonbad.ac.ir.



## نسبت میان محبت و عدالت در اندیشه سیاسی شهرزوری

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۰۵

فردین جمشیدی مهر\*

(۳۱۲-۳۳۴)

### چکیده

جایگاه و نقش عدالت در اندیشه سیاسی فیلسوفان مسلمان مهمترین رکن جامعه آرمانی و مدینه فاضله به شمار می‌رود. این درحالی است که به نقش عشق و محبت در دستیابی به کمالات حقیقی در عرصه اجتماع و رابطه آن با عدالت چندان توجهی نشده است. بدین خاطر مسئله اصلی این پژوهش نسبت میان محبت و عدالت در فلسفه سیاسی است و مورد مطالعاتی پژوهش دیدگاه شمس الدین شهرزوری می‌باشد. هدف تحقیق، تحلیل عنصر محبت است تا روشن شود که این عنصر با شرایط و قیودی می‌تواند انصاف‌زا و عدالت‌خیز باشد. شهرزوری با اعتقاد به ضرورت تبعیت جامعه بشری از نظام تکوین، به تقدم عشق و محبت بر عدالت، باور داشت و معتقد بود عشق جامع - که عشقی عقلانی و انسانی است - زاینده انصاف است؛ بنابراین، جامعه با این رابطه محبت‌آمیز و عاشقانه به سعادت خود نائل خواهد شد و عدالت تنها به عنوان یک سیاست جبرانی و در صورت فقدان رابطه محبت‌آمیز مورد تمسک خواهد بود. در نهایت یافته این پژوهش که با شیوه توصیفی - تحلیلی حاصل گشته آن است که نظریه شهرزوری اگرچه به ظاهر به محبت - به جای عدالت - تمایل دارد، اما در حقیقت، با توجه به قیود و شروطی که او برای محبت ذکر می‌کند، به یک عدالت درون‌زا که از باطن محبت حاصل می‌آید، منتهی می‌شود و عدالتی را که منکر است، چیزی جز عدالت بیرونی و قسری نمی‌باشد.

**واژگان کلیدی:** جامعه، سعادت، محبت، عشق، عدالت، انصاف، شهرزوری.

\*. استادیار گروه الهیات (فلسفه)، دانشکده علوم انسانی و علوم ورزشی، دانشگاه گنبدکاووس، گنبدکاووس، ایران،

## ۱. مقدمه

سعادت و خوشبختی نه تنها مهم‌ترین دغدغه انسان‌ها است؛ بلکه برای جامعه نیز از اهداف اساسی محسوب می‌شود و اساساً سعادت فردی در سایه سعادت اجتماعی بهتر و آسان‌تر قابل دستیابی است. اما سعادت اجتماعی به باور غالب فیلسوفان مسلمان و بسیاری از فیلسوفان غربی، در سایه عدالت حاصل می‌شود، تا آنجا که امثال جان رالز - مهم‌ترین فیلسوف سیاسی قرن بیستم میلادی - چهل سال از عمر خود را صرف نظریه معروف عدالت به مثابه انصاف نمود (Freeman, 2007: xiii).

فیلسوفان مسلمان غالباً تحقق عدالت را در سایه تبعیت نظام بشری از نظام تکوین قلمداد می‌کردند. به باور آنان چون در نظام تکوین هر موجودی - به حسب کمالاتی که دارد - در جایگاه مناسب خود مستقر است و نظام بر اساس الأشراف فالأشرف از کامل به ناقص چیده شده، پس در نظام تکوین، عدالت تام برقرار است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۳-۱۱؛ رازی، ۱۳۷۵: ۲۱۰/۳)، براین اساس، نظام بشری هم با چینش از کامل به ناقص به عدالت سعادت‌آفرین می‌تواند نائل شود. آن‌ها در میان طبقات مختلف وجودی، تنها رابطه علیت را مدنظر قرار می‌دادند و چون علت باید از معلول شریف‌تر و کامل‌تر باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۳۷)، به معیار کمال و نقصان وجودی بسنده می‌کردند. شیخ اشراق در رابطه میان عقول یا به تعبیر او انوار قاهره، صرفاً به علیت اکتفا نکرد، بلکه معتقد بود میان انوار قاهره، علاوه بر علیت، روابط متعدد و پیچیده‌ای وجود دارد که یکی از این روابط، رابطه محبت‌آمیز و عاشقانه است. وی تصریح می‌کند نور سافل نسبت به نور عالی عشق و محبت دارد و نسبت به او تسلیم است و نور عالی نسبت به نور سافل، قهر و غلبه و سیطره دارد (شیخ اشراق، ۱۳۷۵: ۲: ۱۳۶).

شمس‌الدین محمد شهرزوری، شارح شهیر حکمت الاشراق، دیدگاه شیخ اشراق را بر دیدگاه سایر حکمای مسلمان ترجیح داد و با پیوند میان نظام نوری، نظام اجتماعی بشری و نظام خانواده، نسخه واحدی که متخذ از نظام نوری است، ترسیم نمود. به اعتقاد او در خانواده به عنوان یک نمونه کوچکی از نظام اجتماعی، باید میان پدر، به عنوان رئیس خانواده، و فرزندان و نیز فرزندان نسبت به پدر و فرزندان نسبت به یکدیگر رابطه محبت‌آمیز حاکم باشد تا خانواده بتواند به سعادت مناسب خود نائل شود (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۳: ۵۲۱). او

همین دیدگاه را دربارهٔ اجتماع دارد (همان) و در این مقاله - که در گردآوری داده‌ها به شیوهٔ اسنادی و کتابخانه‌ای و در پردازش اطلاعات به شیوهٔ توصیفی و با تحلیل عقلانی به نگارش درآمده است - به تفصیل به آن پرداخته خواهد شد.

## ۲. مفهوم‌شناسی

مهم‌ترین مفاهیم به کار رفته در این پژوهش عبارت‌اند از سعادت، محبت، عشق، انصاف و عدالت. سعادت از دیدگاه شهرزوری چیزی جز رسیدن به کمال معنوی و ارتقای به عالم انوار نیست که بعد از مفارقت نفس از بدن مادی برای گمّل از بندگان خدا حاصل می‌شود (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۶۰) و البته این کمال معنوی جز با توجه - به میزان ضروری - به بدن و شئون مادی آن حاصل نمی‌شود (همان: ۲).

محبت، دوست داشتن است و عشق همان محبت شدید محسوب می‌شود. بنابراین، حقیقت عشق و محبت یکی بیش نیست و تفاوت آن‌ها به شدت و ضعف است (شهرزوری، ۱۳۸۳، ۳: ۵۱۶). انصاف - اما - هم‌سنخ با عدالت نیست بلکه دو مقولهٔ متفاوتند. انصاف، حاصل نصف کردن است و آن حاصل نمی‌شود مگر اینکه انسان خود را در جای دیگری بپندارد تا ببیند حال او را می‌پسندد یا نه و در نتیجه آنچه را که برای خود می‌پسندد برای او هم بپسندد و آنچه را که برای خویش نمی‌پسندد، برای دیگری هم نخواهد؛ درحالی‌که عدالت اعطای حق به صاحب آن و یا قرار دادن هر چیز در موضع و جایگاه خود است، اعم از اینکه حقوق مساوی باشد یا غیر مساوی (مطهری، ۱۳۷۶، ۱۳: ۸۲۲).

## ۳. پیشینهٔ پژوهش

اگرچه در باب فلسفهٔ سیاسی اشراقی که غالباً ناظر بر دیدگاه‌های شیخ اشراق است، مقالاتی که برخی از آن‌ها اشاره می‌شود، نگاشته شده است اما مقاله یا پژوهش مستقلی در باب اندیشهٔ سیاسی شهرزوری یافت نشد.

۱. سهروردی و اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری، احمد بستانی، مجله پژوهش سیاست نظری،

شماره دهم، ۱۳۹۰

در این پژوهش به مؤلفه‌ها و مفردات اندیشهٔ ایرانشهری در شاهنامهٔ فردوسی پرداخته

نسبت میان محبت و عدالت در اندیشه سیاسی ... - فردین جمشیدی مهر (۳۱۲-۳۳۴) / ۳۱۵

شده که در فلسفه شیخ اشراق قرائتی عرفانی یافته و ویژگی های حاکم در یک جامعه فاضله و آرمانی اشراقی مورد تأکید و توجه قرار گرفته است بدون اینکه به ویژگی های جامعه آرمانی و نقش محبت یا عدالت در حکومت پرداخته شده باشد. برخلاف پژوهش حاضر که اگرچه به حاکم و ویژگی های آن پرداخته شده، اما بر نقش محبت در جامعه تأکید شده است.

۲. دوستی مدنی و دوستی کیهانی؛ دو روایت از نسبت دوستی و شهر در فلسفه سیاسی

اسلامی، احمد بستانی، نشریه پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۴۲، ۱۳۹۵

در این مقاله که به الگوهای دوستی و ویژگی های آن در فلسفه اسلامی پرداخته شده، تبیین شده است که الگوی دوستی تحت تأثیر ارسطو در فلسفه مشایی مطرح شد اما حکمای مسلمان به تدریج از الگوی دوستی مدنی فاصله گرفته و الگوی دوستی کیهانی را جایگزین نمودند. در این پژوهش به نسبت ها و جهات مشترک میان نظام کیهانی و نظام مدنی توجه شده است اما صرفاً ویژگی دوستی را - که ریشه در محبت دارد - مدنظر پژوهشی قرار گرفته و از بررسی نسبت میان دوستی یا محبت با عدالت و جایگاه عدالت در جامعه آرمانی سخنی به میان نیآورده است. این در حالی است که در مقاله حاضر به نسبت میان محبت و عدالت درونی و نیز نسبت میان محبت و عدالت بیرونی توجه شده است.

۳. تأملی در مدینه فاضله اشراقی؛ بازخوانی ویژگی ها و ادله، فردین جمشیدی مهر و

دیگران، مجله پژوهش های سیاست اسلامی، شماره ۲۲، ۱۴۰۱

در این پژوهش هم به رابطه میان سعادت در جامعه بشری و نسبت آن با تبعیت از نظام نوری پرداخته شده است و با برجسته کردن برخی از مناسبات و مشترکات میان جامعه سعادت محور و نظام نوری به لوازم و مبانی فکری اشراقیون در عرصه سیاسی پرداخته شده، بدون اینکه به جایگاه محبت و عدالت و نسبت میان آن ها در جامعه آرمانی اشراقی اشاره ای شود.

اما در مقاله حاضر - اگرچه به تبعیت نظام بشری از نظام نوری برای وصول به سعادت تأکید شده است - در عین حال به دو ویژگی مهم یعنی محبت و عدالت که رکن سعادت مندی اجتماعی به شمار می آیند، توجه ویژه شده است، خصوصاً اینکه مورد مطالعاتی این پژوهش نسبت میان محبت و عدالت از دیدگاه یکی از حکمای اشراقی - به نام شمس الدین محمد شهرزوری - می باشد.

#### ۴. چارچوب نظری تحقیق

اگرچه حکمت اشراق چندان به مفاهیم اخلاقی و سیاسی مانند عدالت و ماهیت آن نپرداخته است (ضیایی، ۱۳۷۲: ۴۴) اما شهرزوری به صورت پراکنده به برخی از جزئیات جامعه آرمانی و ویژگی‌های آن اهتمام خود را نشان داده که از مهم‌ترین مباحث مطرح شده توسط وی، شیوه حکمرانی است.

شهرزوری میان محبت و عدالت - عدالتی که فیلسوفان و اندیشمندان پیش از او و حتی بعد از او مطرح کرده‌اند - تلازمی نمی‌بیند و بلکه معتقد است محبت بهتر می‌توان انسان‌ها را به سرای سعادت برساند، چراکه قسر همیشه دون طبیعت قرار دارد (شهرزوری، ۱۳۸۳، ۳: ۵۱۵) و طینت بشر با محبت سرشته شده بنابراین، حالت طبیعی در تدبیر انسان‌ها محبت است. محبت یکسان به افراد متفاوت، مسلماً همراه با انصاف خواهد بود یعنی اگر در جایی محبت شخص به افراد گوناگون یکسان باشد، عملکرد او در قبال آن‌ها هم یکسان خواهد بود و این تساوی در رفتار یا در تقسیم و توزیع ثروت، انصاف نامیده می‌شود (همان). اما شهرزوری می‌داند هر محبتی - هرچند همراه با انصاف باشد - نمی‌تواند عامل اصلاح فرد و جامعه باشد، بر این اساس او محبت و عشق عقلانی و انسانی را ملاک کار خود قرار می‌دهد و معتقد است چنین محبتی در برابر عوامل فساد، مصونیت بیشتری دارد.

از طرف دیگر او بر این باور است که حاکم جامعه به سامان باید کامل‌ترین باشد (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۹) و چون پای کمال را در مقام و منصب به میان می‌آورد، ناخواسته پای عدالت هم به میان می‌آید زیرا اگر اشغال منصب متناسب با کمال باشد، قطعاً هر کسی در جایگاه خود مستقر خواهد شد و این همان عدالت است.

از طرف دیگر او از فقه - به عنوان یک علم حقیقی نه یک علم اعتباری - به عنوان علم به سیاست مدن تعبیر می‌کند (همان: ۴ و ۳) و بر این باور است قانون جامعه آرمانی باید همان فقه شرعی باشد و چون روشن است که فقه صرفاً به عبادات و معاملات نمی‌پردازد بلکه به مسائلی که به ظاهر با عشق و محبت سازگاری ندارد و بلکه توأم با قاطعیت و سخت‌گیری است مانند قصاص و تعزیر و... نیز می‌پردازد، پس عدالت نیز در جامعه آرمانی مدنظر او وجود خواهد داشت. در اینجا است که باید در اندیشه سیاسی شهرزوری میان دو عدالت

تمایز قائل شد؛ اول عدالتِ خارج از چارچوب عشق و محبت که همراه با قسر است و دوم عدالتی که از درون محبت نشأت می‌گیرد و باطن قاطعیتِ آن را عشق و محبت تشکیل می‌دهد. درست مانند اخم و تشر مادر که در باطن آن چیزی جز عشق و محبت نیست. بر این اساس، عدالتی را که شهرزوری با وجود محبت آن را انکار می‌کند، عدالت خارجی است اما عدالتی را که ریشه در عشق دارد، مورد تأیید او است. بر این اساس، متغیرهای دیدگاه شهرزوری عبارت‌اند از: اول- عشق و محبت که با تغییر در ویژگی انسانی یا حیوانی بودن محبت، اساس نظریه شهرزوری متغیر خواهد شد. دوم - عشق جامع یا ناقص، که به اعتقاد شهرزوری عشق ناقص که تنها به بُعد مادی وجود انسان یا صرفاً به جنبه معنوی و اخروی او توجه دارد، نمی‌تواند شیوه حکمرانی معقول باشد بلکه باید عشق و محبت جامع که در کنار توجه به مسائل اخروی و معنوی، مصالح دنیوی و این جهانی انسان را نیز تأمین کند، ملاک باشد. سوم - عدالت، عدالتی که از عشق و محبت حاصل شده و باطن آن چیزی جز عشق نیست، نه تنها با دیدگاه شهرزوری منافاتی ندارد بلکه مؤید و مقوم آن است در حالی که عدالت خارجی که همراه با قهر و قسر است و مستلزم به‌کارگیری قوه قهریه است، مورد تأیید شهرزوری نیست، مگر آنکه امکان تحقق محبت فراهم نباشد.

#### ۵. تقدم محبت بر عدالت

در اندیشه سیاسی شهرزوری - مانند غالب فیلسوفان مسلمان و برخلاف برخی از اندیشمندان غربی مانند رالز که صرفاً بر اصول عدالت تأکید می‌کنند- جامعه سعادت‌مند حاصل سه رکن حاکم، مردم (جامعه) و قانون است. او ضمن برشمردن ویژگی‌های لازم برای حاکم جامعه، به رابطه متقابل میان مردم و حاکم و نیز مردم با مردم می‌پردازد و بر آن تأکید ویژه‌ای دارد. از میان روابط مختلف میان حاکم با مردم، مردم با حاکم و مردم با مردم، به رابطه محبت‌آمیز و عاشقانه اصرار می‌ورزد و آن را اساسی‌ترین رابطه برمی‌شمارد و عدالت را که مورد تأکید فیلسوفان ماقبل و مابعد او بوده است، مربوط به حالت اضطراری جامعه می‌داند.

شهرزوری حقیقت محبت و عشق را امری واحد و مشکک می‌داند که به مرتبه شدید آن

«عشق» و به مراتب دیگر «محبت» اطلاق می‌شود (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۵۱۶/۳). بنابراین، در این نوشتار که سخن از تقدم محبت بر عدالت است، اثبات تقدم عشق بر عدالت از دیدگاه شهرزوری، واضح و بدیهی است؛ چراکه هرگاه امر ضعیفی بر امر دیگر مقدم باشد، مقام شدید آن امر نیز دارای تقدم خواهد بود.

شهرزوری «محبت» را حالت طبیعی جامعه می‌داند و «عدالت» را حالت تصنعی و اضطراری که در صورت فقدان عشق ضرورت می‌یابد، تفسیر می‌کند (همان، ۵۱۵). این دیدگاه شهرزوری برگرفته از هستی‌شناسی او است. شهرزوری، که بسیار تحت تأثیر شیخ اشراق و از شارحان حکمت اشراقی است، نظام هستی را بر محور نور و ظلمت تفسیر می‌کند. (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ۲: ۱۰۷).

از دیدگاه اشراقیون نور - حتی اگر عارضی و محسوس باشد - از ظلمت حتی اگر جوهر باشد، شریفتر است (جاسم، ۱۴۲۹: ۴۱۳)؛ بنابراین، نور و ظلمت در دو طبقه وجودی عالی و دانی قرار می‌گیرند. از طرف دیگر انوار قائم بالذات از انوار عارضی، شرافت بیشتری دارند (دشتکی، ۱۳۸۲: ۲۲۵) و خود انوار قائم بالذات، یعنی مجردات نوری در مراتب مختلف و مقامات گوناگون و به صورت طولی مستقر هستند؛ به این صورت که نور کامل در مقام عالی و نور ناقص در مقام دانی قرار گرفته است (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۳۰)؛ بنابراین نظام مدنظر اشراقیون - مانند غالب فیلسوفان مسلمان - یک نظام طولی و به صورت الاشرف فالاشرف است.

در نظام نوری - که از دیدگاه اشراقیون الگوی کامل برای تحقق مدینه فاضله به حساب می‌آید - عشق و عدالت ملازم با یکدیگرند و تحقق هرکدام مستلزم دیگری است [برخلاف نظام اجتماعی بشری] از طرفی چون این سلسله بر اساس کمالات و به صورت الاشرف فالاشرف چیده شده، هر موجودی در جای خود مستقر است و این همان معنای عدالت در اندیشه غالب حکمای مسلمان است که وضع الشیء فی موضعه است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۵۸؛ دغیم، ۲۰۰۱: ۴۴۱).

از طرف دیگر در این نظام طولی میان عالی و دانی روابطی از محبت و عشق متقابل و لوازم آن حاکم است. به باور اشراقیون هر نور دانی نسبت به عالی عشق می‌ورزد و نسبت به او مقهور، مغلوب و تسلیم است (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۵۲؛ شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۲۹).



نور عالی هم نسبت به دانی - از آن جهت که اثری از آثار ذات او است - عشق دارد اما ظهور عشق در او به همراه سیطره، قهر و غلبه است. بنابراین، اگرچه از دو طرف روابط مختلف نسبت به یکدیگر مشاهده می‌شود اما آنچه که در باطن این روابط متفاوت موج می‌زند، چیزی جز عشق نیست. شهرزوری این رابطه انوار عالیه و دانی را متجلی در رابطه میان پدر و فرزند می‌داند (شهرزوری، ۱۳۸۳، ۳: ۵۲۱).

به اعتقاد او رابطه محبت‌آمیز و عاشقانه میان پدر و فرزند یک رابطه واقعی و دو طرفه است. اما این عشق در پدر نسبت به فرزند به گونه‌ای و در فرزند نسبت به پدر به گونه دیگر ظهور می‌کند. پدر آمر، ناهی و دستوردهنده است و در یک کلمه در موضع برتر و سلطه قرار دارد که در باطن همه امر و نهی‌ها و قهر و سلطه او عشق نهفته شده و فرزند در موضع ذلت، تسلیم، خشوع و مغلوبیت قرار دارد که در باطن ذلت و تسلیم او هم عشق مستتر است. بنابراین، اگرچه بین عالی و دانی عشق متقابل وجود دارد، اما ظهورات عشق در هر طرفی به گونه‌ای متفاوت خواهد بود.

اشراقیون کمال جامعه یا به تعبیر رایج‌تر تحقق مدینه فاضله و آرمانی را در مشابَهت و مطابقت جامعه انسانی با نظام نوری می‌دانند. اما اختلاف مراتب مانع از آن است که روابط میان انوار عالیه را بعینه از نظام بشری انتظار داشته باشیم. اشراقیون با تمسک به مثال نور، تشکیک خاصی را در فلسفه اسلامی وارد کردند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۹، ۲: ۱۰۵). بر اساس این تشکیک اختلاف و اشتراک موجودات در امر واحد خواهد بود و نور شدید و ضعیف در نوریت اشتراک و در همان هم اختلاف دارند (غفاری، ۱۳۸۰: ۱۳۳). اما در عین حال نمی‌توان محدودیت‌های مراتب پایین یک شعاع نوری را انکار کرد. بر همین قیاس در نظام هستی هم اگرچه میان ماهیات مختلف - که به اعتقاد آن‌ها مجرای تشکیک هستند (سبزواری، ۱۳۸۶، ۱: ۲۴۵) - مراتب مختلفی حاکم است اما محدودیت نظام بشری و اقتضائات آن، مانع از آن است که بتوان انتظار تحقق یک نظام نوری در جامعه بشری داشت به طوری که عشق و عدالت در هم تنیده و ملازم با یکدیگر باشند. از همین رو، باید میان عشق و عدالت یکی را بر دیگری ترجیح داد. شهرزوری مدعی می‌شود در نظام بشری اصل آن است که میان آحاد مردم و طبقات مختلف اجتماعی، عشق و محبت حاکم

باشد و در صورت فقدان محبت - به هر دلیلی و با هر عاملی - جایگزین آن، عدالت است (شهرزوری، ۱۳۸۳، ۳: ۵۱۵).

«بدان که فضیلت عشق و محبت که سبب ارتباط اجتماعی و الفت اشخاص است از فضیلت عدالت، برتر و شریفتر است؛ زیرا عدالت مقتضی اتحاد صناعی و ساختگی است؛ درحالی که محبت موجب اتحاد طبیعی است و نسبت امر صناعی به امر طبیعی مانند نسبت قسری به طبیعی است و امر صناعی به امر طبیعی اقتدا می کند [و از آن تقلید می نماید] بنابراین، نیاز به عدالت در حفظ نظام تنها در نبود و فقدان محبت خواهد بود.» (همان)

#### ۶. تفاوت میان نظام نوری و نظام بشری

اما اینکه چرا نمی شود - برخلاف نظام نوری - به تحقق عشق و عدالت به صورت هم‌زمان در جامعه بشری امید داشت، به محدودیت‌های مقام دانی نسبت به مقام عالی برمی‌گردد. در نظام تکوین، برخلاف نظام اجتماعی بشری، هر موجودی در موضع خود و جایگاه حقیقی خویش مستقر است، بدون اینکه امکان جابجایی یا انتقال از مقام و مرتبه‌ای به مقام و مرتبه دیگر ممکن باشد؛ چراکه مقام و مرتبه آن‌ها عین ذاتشان است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰: ۵۳).

بر این اساس، در نظام تکوین برای هر موجودی یک جایگاه مشخصی وجود دارد که مطابق با کمالات حقیقی همان موجود است و تخلف از آن ممکن نیست. بنابراین، در نظام تکوین، هر موجودی در موضع و مقام حقیقی خود - که به تناسب کمالاتی که دارد، شایسته آن است - مستقر است و در نتیجه عدالت تکوینی - که به معنای قرار گرفتن هر موجودی در جایگاه تکوینی خود می‌باشد - در سراسر نظام هستی حاکم است؛ یعنی مثلاً عقل اول در جایگاه خود قرار دارد و عقل دوم و سوم هم در جایگاه خویش مستقرند و هرگز جابجایی میان آن‌ها صورت نمی‌گیرد زیرا در این صورت لازم می‌آید که موجود ناقص‌تر (مثلاً عقل دوم) در مقام شریف‌تری (یعنی قبل از عقل اول) مستقر شود و از آنجاکه موجود ناقص نمی‌تواند علت برای موجود کامل باشد، پس عقل دوم - که نابجا در مقام بالاتری قرار گرفته است - نمی‌تواند علت برای عقل اول شود و در نتیجه سلسله وجود از یک جایی به بعد

متوقف می‌شود و امکان افزایش به مراتب دیگر از بین می‌رود (شیخ اشراق، ۱۳۷۵: ۱۲۶/۲). توضیح آنکه هر معلولی نمی‌تواند از علتِ کاملتر مستفاد شود و این امر همیشه به فاعلیتِ فاعل مربوط نیست بلکه گاهی به قابلیتِ قابل ارتباط دارد (زنوزی، ۱۳۷۸، ۳: ۳۸۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ۲: ۲۰). مثلاً افزایش فیض به صورت مستقیم از حق تعالی، که مبدأ هستی است، به موجودات مادی که از نظر کمالات در ذیل نظام وجود مستقرند، ممکن نیست زیرا موجود مادی - از فرط ضعف و نقص خود - قابلیت دریافت فیض از حق تعالی را ندارد؛ بلکه به وساطتی نیاز است که در انتقال فیض مؤثر باشند. حال اگر موجود ضعیف در مقام کامل‌تری استقرار یابد، لازم می‌آید که با علتی که نمی‌تواند از او مستفاد شود، ارتباط وجودی داشته باشد که این ارتباط به خاطر نقص در قابلیت او برقرار نخواهد شد و در نتیجه فیضی دریافت و منتقل نمی‌شود و مراتب مادون از فیض محروم و در نتیجه در کتم عدم باقی خواهند ماند (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ۲: ۱۲۶).

بنابراین، مطابق با قاعده امکان اشرف، همین‌که موجودات مادی اعم از جواهر و اعراض - که از اخس موجوداتند - تحقق دارند و از هستی برخوردار هستند، معلوم می‌شود که اولاً موجودات شریفتر هم در مرتبه قبل‌تر تحقق یافته‌اند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۹۰) و ثانیاً هر موجودی در جایگاه شایسته خود مستقر است پس در نتیجه عدالت کامل در نظام تکوین حاکم است و غیر از این هم نمی‌تواند باشد. از طرف دیگر همان‌طور که شهرزوری - مانند غالب حکمای مسلمان - تأکید کرده‌اند، عشق در سراسر هستی ساری و جاری است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۷۵؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ۳: ۵۱۵؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۷: ۱۵۵)

این جریان عشق در عالم انوار به صورت کاملتر به دیده عقل قابل مشاهده است که اشراقیون درباره آن به تفصیل سخن گفته‌اند. بنابراین، از دیدگاه شهرزوری در نظام تکوین که نمونه کامل آن عالم انوار است، عشق و عدالت قرین یکدیگرند و انفکاک آن‌ها ممکن نیست. درحالی‌که اگرچه جامعه در حالت طبیعی خود - یعنی با فقدان موانع از قبیل منفعت‌طلبی‌ها و کینه‌توزی‌ها - بر مدار عشق و محبت خواهد چرخید و به دنبال آن عدالتی درونی ظهور خواهد کرد اما چون غالباً - جز در موارد نادر که در حکم معدوم است - موانع جامعه بشری را از حالت طبیعی خارج می‌کنند، بنابراین، نیاز به عدالت بیرونی به وجود

خواهد آمد، بدون اینکه محبتی در میان طبقات اجتماعی وجود داشته باشد؛ بر این اساس، تلازمی که میان عشق و عدالت در نظام نوری گفته شد در نظام اجتماعی بشری وجود ندارد و وجه آن این است که در جامعه بشری جابجایی در مناصب سیاسی و مراتب اجتماعی ممکن و بلکه ضروری است. اینکه فردی از مراتب نازل اجتماع به صدر مناصب سیاسی و اجتماعی ارتقا یابد و بالعکس فرد مستقر در صدر، به ذیل کشیده شود، ممکن و بلکه بسیار مشاهده شده است و این امکان - برخلاف نظام تکوین - به خاطر آن است که در جامعه بشری مراتب و مناصب، مبتنی بر روابط وجودی نیست؛ یعنی منصب بالاتر به مرتبه نازلتر، وجود نمی بخشد تا مشمول قواعد و قوانین نظام تکوین باشد بلکه این روابط بر اساس امور اعتباری زندگی اجتماعی بشر است (مطهری، ۱۳۷۶، ۴: ۳۱۱).

از همین رو، امکان جابجایی در مناصب و مراتب مختلف سیاسی و اجتماعی وجود دارد و ممکن است که طالحی سرنگون و صالحی بر جای او بنشیند و یا بالعکس شخص طالح، فرد صالح را از منصب خود عزل کند و او را به زیر بکشد. بنابراین، چون افراد هیچ مقام معلوم و غیرقابل تغییری ندارند، زندگی اجتماعی بشر لزوماً مقارن با عدالت نیست و ممکن است جامعه از عدالت بی بهره و از آن تهی باشد. همین سخن در باب رابطه عاشقانه هم صادق است.

جامعه بشری - برخلاف نظام تکوین - لزوماً قرین با روابط محبت آمیز و عاشقانه نیست و ممکن است که در جامعه و در میان طبقات مختلف اجتماعی و نیز در میان آحاد جامعه، اثری از عشق و محبت دیده نشود، بلکه رقابت های ناسالم و حسادت های کینه توزانه در میان مراتب عالی و دانی سیاسی و اجتماعی حاکم باشد. بنابراین، تفاوت عمده نظام بشری و نظام تکوین در همین است که یکی ملازم با عشق و عدالت است چون مرتبه وجودی آن اقتضا می کند ولی در دیگری چنین تلازمی وجود ندارد.

## ۷. نسبت میان محبت و عدالت

بسیاری از فیلسوفان تنها راه به سامان رسیدن جامعه بشری را تحقق عدالت می دانند، صرف نظر از اینکه اساساً ماهیت عدالت چیست. به باور آن ها راهی دیگر برای آباد کردن و

اصلاح نمودن جامعه وجود ندارد. شهرزوری - اما - عدالت را تنها یک راه برای رسیدن به این مقصود می‌داند ولی آن را تنها راه ممکن بر نمی‌شمارد؛ بلکه معتقد است راه دیگری هم برای نیل به هدف وجود دارد که اتفاقاً اصالت با همین راه است و این راه چیزی جز راه محبت نیست. جامعه با روابط محبت‌آمیز سامان می‌یابد اما اگر به هر دلیلی از این راه محروم شود، عدالت به‌عنوان یک سیاست جبرانی، می‌تواند بشر را به هدف و مقصود خود نزدیک کند (شهرزوری، ۱۳۸۳، ۳: ۵۱۵).

به اعتقاد شهرزوری جامعه بدون اتحاد و یکپارچگی روی سعادت را نخواهد دید و هرگز به جانب ارتقا و مدینهٔ فاضله حرکت نخواهد کرد. (همان) اما اتحاد اجتماعی یا با عشق و محبت حاصل می‌شود و یا با عدالت. جامعه‌ای که هم از عشق تهی باشد و هم از عدالت بی‌بهره، قطعاً به اتحاد نخواهد رسید و در نتیجه تشتت و تفرقه در آن، سبب دوری از مدینهٔ فاضله و آرمانی می‌شود. به اعتقاد او اتحاد حاصل از عشق و محبت کاملتر و برتر از اتحاد ناشی از عدالت است؛ چراکه اتحاد عادلانه یک اتحاد ساختگی است؛ درحالی‌که اتحاد محبت‌آمیز، اتحادی طبیعی محسوب می‌شود. (همان) بر همین اساس، او معتقد است جریان عشق و محبت در جامعه بهتر از سیطرهٔ عدالت می‌باشد.

شهرزوری نسبت میان عدالت و محبت را همان نسبت میان قسری و طبیعی می‌داند (همان)؛ یعنی همان‌طور که اصل با طبیعی است و امر قسری با دخالت یک قاسر و جابری حاصل می‌شود و در صورت نبود قسر و جبر، تحقق امر قسری ممکن نیست، محبت هم در مقایسه با عدالت، دارای اصالت است و جامعه در حالت طبیعی خود بر مدار محبت خواهد بود و اگر به هر دلیلی و به واسطهٔ هر عاملی، محبت اجتماعی دچار خلل و خدشه شود، با دخالت قاسر و با تأثیر بیرونی و تصنعی باید به تحقق عدالت همت گماشت (همان) تا جبران ضررهای ناشی از فقدان محبت حاصل گردد. پرواضح است که تحقق محبت در جامعه برای رسیدن به یک جامعهٔ سامان‌یافته و مدینهٔ فاضله، از تحقق عدالت بهتر و آسان‌تر است. وجه بهتر بودن آن از دیدگاه کسانی مانند عبدالرزاق کاشانی این است که ملاک، توحید است و چون محبت از عدالت به توحید نزدیکتر است؛ بنابراین، محبت بهتر از عدالت خواهد بود (کاشانی، ۱۳۸۰: ۳۲۷) اما شهرزوری استدلال می‌کند که

محبت برتر از عدالت است زیرا امر طبیعی از امر قسری شریفتر است (شهرزوری، ۱۳۸۳، ۳: ۵۱۵). وجه آسان‌تر بودن ایجاد محبت در جامعه نسبت به ایجاد عدالت آن است که چون محبت حالت طبیعی جامعه است، اگر مراقبت شود که جامعه در حالت طبیعی خود قرار بگیرد و مانع از حلول آفات شوند، خود به خود روابط محبت‌آمیز اجتماعی شکل می‌گیرد؛ بنابراین برای تحقق این مهم، صرفاً یک کار سلبی ضرورت دارد و آن هم مانع شدن از حلول آفات و امراض اجتماعی است؛ درحالی‌که برای تحقق عدالت، علاوه بر کار سلبی به کار ایجابی هم نیاز است یعنی نه تنها باید مانع از حلول آفات در روابط اجتماعی شد بلکه باید قاسرانه برای تحقق شاخص‌های عدالت کوشید. به همین خاطر شهرزوری فضیلت عشق و محبت را نسبت به عدالت برتر می‌داند.

این در حالی است که عدالت چیزی جز قرار گرفتن هر کس و هر چیز در موضع و جایگاه خود نیست (توحیدی، ۱۴۲۴، ۳: ۳۶۶). اگر محبت بتواند بدون عدالت، یعنی بدون قرار دادن افراد در جایگاه مناسب خود، جامعه را به سعادت برساند، شبیه به آن خواهد بود که معلولی بدون علت مناسب، وجود پیدا کند و محقق شود؛ چراکه یکی از علل تحقق عدالت اجتماعی، افراد مناسب و لایق هستند که در پست‌ها و مناصب شایسته قرار گرفته و جامعه را به سوی سعادت راهنمایی می‌کنند، بنابراین بی‌لیاقتی افراد در مسندهای حکومتی و مناصب مهم و تأثیرگذار، نمی‌تواند با عشق اجتماعی و سیاسی جبران شود.

بر این اساس ممکن است به نظر برسد که محبت و عدالت دو مقوله مستقل و مجزا هستند که می‌توانند با هم باشند اما نمی‌توانند جایگزین یکدیگر شوند. عدالت، اصل رابطه را اصلاح می‌کند؛ درحالی‌که محبت کیفیت آن را بهبود می‌بخشد. اگر حاکم جامعه فردی باشد که نباید، هرچقدر هم رابطه‌ای محبت‌آمیز و بلکه عاشقانه با رعیت داشته باشد، مشکلی که حل نخواهد شد به کنار، بلکه خود عامل و زاینده مشکلات عدیده‌ای خواهد بود. درحالی‌که عدالت حکم می‌کند که شخص لایق باید در مسند حکومت یا هر مسند دیگری تکیه زند و عشق و محبت به بهبود رابطه او با افراد مادون، مافوق و یا همتراز هدایت می‌کند. بنابراین، نمی‌توان این دورا جایگزین یکدیگر نمود.

شهرزوری برای تقدم محبت بر عدالت معتقد به اشکال فوق نیست و بر این باور است عشق

نسبت میان محبت و عدالت در اندیشهٔ سیاسی ... - فردین جمشیدی مهر (۳۳۴-۳۱۲) / ۳۲۵

می‌تواند مانع از بروز این معضل شود. عشق و محبت اگرچه به ذات خود اقتضای حضور افراد لایق در مسندهای مناسب را ندارد و نمی‌تواند در این امر مانع بی‌نظمی و هرج و مرج شود ولی مستلزم امری است که می‌تواند این مهم را به انجام برساند و آن، چیزی جز انصاف و انتصاف نیست (شهرزوری، ۱۳۸۳، ۳: ۵۱۵).

عشق و محبت مستلزم انصاف است. عاشق هرگز نسبت به معشوق خود از حدود انصاف خارج نمی‌شود. پس اگر عشق در میان همهٔ اقشار مردم نسبت به یکدیگر و همهٔ طبقات اجتماعی در قبال طبقات دیگر ساری و جاری باشد، حد انصاف را نسبت به یکدیگر مراعات می‌کنند و در این حالت هرگز فرد نالایق به خود اجازهٔ تصرف و غصب مسندی که دیگری نسبت به او ارجح است، نمی‌دهد. بنابراین، همچنان عشق و محبت را می‌توان در به سعادت رساندن جامعه، اصل دانست. این در حالی است که اگر عشق و محبت نباشد، به ناچار و با قوهٔ قهریه و قاسره باید مانع طغیان افراد نالایق شد.

#### ۸. تمایز میان انصاف و عدالت

همان‌طور که گذشت شهرزوری عشق را مستلزم انصاف می‌داند و از طرف دیگر معتقد بود که عدالت جایگزین محبت است نه همراه محبت. از همین جا معلوم می‌شود او - هم مانند بسیاری از اندیشمندان جهان - میان انصاف و عدالت تمایز قائل می‌شود (رالز، ۱۳۹۳: ۱۶۲ و ۱۶۳). زیرا وی انصاف را از لوازم محبت برمی‌شمارد اما در باب عدالت می‌گوید در جایی ضرورت دارد که محبت نباشد (شهرزوری، ۱۳۸۳، ۳: ۵۱۵). پس یکی (انصاف) ملازم با محبت است و دیگری جایگزین محبت و چون نمی‌شود امر لازم، همان امر جایگزین باشد، پس میان «انصاف» و «عدالت» تمایز وجود دارد. انصاف و انتصاف از نصف کردن یا به تعبیری برابر دانستن خود با دیگران حاصل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۱: ۵۱۱). وقتی انسان خود را در جای دیگری فرض می‌کند و آنچه که برای دیگری رخ داده، برای خود تصور می‌کند، منصفانه رفتار خواهد کرد؛ درحالی‌که در عدالت سخن از اعطای حق است (مطهری، ۱۳۷۶، ۱۳: ۸۲۲) و با اعطای حق، هر چند به صورت غیر مساوی، عدالت حاصل می‌شود زیرا حقوق افراد لزوماً مساوی با یکدیگر نیست، بنابراین، عدالت با

تساوی و انصاف متفاوت خواهد بود؛ اگرچه در برخی از مصادیق ممکن است با همدیگر قرین باشند.

شهرزوری توضیح نمی‌دهد که عشق و محبت چگونه مستلزم انصاف است و این خلأ در گفتار وی موجود است. عشق غالباً به فداکاری و ترجیح معشوق بر خود می‌انجامد نه به انصاف و انتصاف، که مستلزم مساوی دانستن خود با دیگران است. بنابراین، اگر اثبات نشود که عشق (محبت) و انصاف ملازم با یکدیگرند و بلکه به ترجیح معشوق بر عاشق می‌انجامد، می‌تواند مانع از نیل به سعادت باشد. خصوصاً اگر محبت‌ورزی خالی از هرگونه تعقل و اندیشه باشد که در این صورت انسان را کور و کر می‌کند و در نتیجه می‌تواند آثار زیانباری را به همراه داشته باشد. مگر اینکه میان عشق و محبت حیوانی که وابسته به شناخت حسی و جزیی است و عشق انسانی که از شناخت عقلی برخوردار است، فرق بگذاریم و در مسئله تقدم محبت بر عدالت، عشق انسانی را مدنظر داشته باشیم نه عشق حیوانی.

اتفاقاً شهرزوری به همین مسئله اشاره می‌کند و ضمن مذمت عشق برخاسته از لذت‌طلبی و تحسین عشق ناشی از کمال‌طلبی (شهرزوری، ۱۳۸۳، ۳: ۵۱۶-۵۱۷)، نشان می‌دهد که وقتی سخن از سعادت‌مداری عشق به میان می‌آورد و عشق و محبت را نسبت به عدالت کارا تر می‌پندارد، منظور او عشق انسانی است نه حیوانی. شهرزوری عامل همه کارهای اختیاری انسان را در یکی از سه امر یعنی لذت، منفعت و یا خیر و کمال می‌داند (همان، ۵۱۶). انسان یا در طلب لذت و یا در طلب منفعت و یا در طلب کمال [حقیقی] کاری را انجام می‌دهد و قدمی برمی‌دارد. البته هدف ترکیبی که مرکب از دو یا همه امور مذکور باشد هم ممکن است.

از طلب افراطی هر یک از این سه امر، عشقی به وجود می‌آید که هم از جهت حدوث و بقا با دیگری متفاوت است و هم از جهت حیوانی و انسانی بودن و در نتیجه می‌تواند انواعی مستقل و متفاوت از عشق به شمار آیند. از همین رو عشق از چند حالت خارج نیست:

اول- عشقی که سریع العقده و الانحلال است یعنی به سرعت به وجود می‌آید و به سرعت هم زائل می‌شود مانند عشق به لذات مادی.



دوم- عشقی که بطیء العقد و سریع الانحلال است؛ دیر به وجود می‌آید اما به سرعت زوال می‌یابد مانند عشق در طلب منافع مادی.

سوم- عشقی که سریع العقد و بطیء الانحلال است؛ یعنی به سرعت شکل می‌گیرد، اما به کندی از بین می‌رود مانند عشق به کمالات حقیقی و انسانی.

چهارم- عشقی که بطیء العقد و الانحلال است؛ به کندی شکل می‌گیرد و به کندی هم زوال می‌یابد مانند عشق به منافع مادی از طرفی و عشق به کمالات حقیقی از طرف دیگر؛ چراکه- همان‌طور که گذشت- طلب نفع به تنهایی مستلزم عشقی بود که به کندی شکل می‌گرفت و طلب خیر نیز به تنهایی اقتضای عشقی داشت که به کندی زائل می‌شد؛ بنابراین، اجتماع نفع و خیر سبب عشقی خواهد بود که به کندی شکل می‌گیرد و به کندی هم زوال می‌یابد (شهرزوری، ۱۳۸۳، ۳: ۵۱۶).

کامل‌ترین عشق، عشقی است که مطلوب آن امری جامع باشد؛ یعنی هم لذت را بطلبد و هم منفعت را و هم در طلب خیر و کمال باشد. عشقی را که شهرزوری نسخهٔ سعادت‌بخش جامعهٔ بشری می‌داند و آن را برتر و شریفتر از عدالت برمی‌شمارد، عشقِ جامعی است که مطلوب و معشوق آن، هم لذایذ و منافع مادی و هم کمالات و خیرات حقیقی و الهی است. بنابراین، شهرزوری در ترسیم خطوط اصلی سعادت نه آسمانی می‌اندیشد؛ به طوری که از بهره‌های زمینی و دنیوی، زاهدانه چشم‌پوشی کند و در نتیجهٔ آن مدینهٔ فاضله‌ای ترسیم شود که با نیازهای مردم فاصله داشته باشد و نه اینکه اندیشهٔ او کاملاً زمینی و دنیوی است؛ به طوری که آخرت و کمالات حقیقی انسانی در آن نادیده گرفته شده باشد. مدینهٔ فاضلهٔ شهرزوری که مبتنی بر عشق حقیقی است، بسیار دست‌یافتنی‌تر از چیزی است که بسیاری از فلاسفهٔ مسلمان دیگر ترسیم می‌کنند و به نوعی می‌توان گفت در پاسخ به نیازهای درونی انسان متضمن نوعی عدالت است که همهٔ این نیازها را - اعم از دنیوی و اخروی - بدون واگذاری برخی و توجه افراطی به برخی دیگر، مدنظر قرار می‌دهد.

بنابراین در جامعهٔ سعادت‌مندی که شهرزوری توصیف می‌کند انسان‌ها - صرف‌نظر از طبقهٔ اجتماعی و مناصب سیاسی‌شان - به همدیگر عشق می‌ورزند و نیز به کسب لذت، منفعت و خیر [کمال] اشتیاق دارند، اما - به ادعای او - چون عشق انسان‌ها به یکدیگر

مستلزم انصاف است، لذت و منفعت طلبی نمی‌تواند سبب بروز آفتی در این جامعه سعادتمند شود.

مثلث عشقی لذت، خیر و منفعت علی‌القاعده باید یک مثلث متساوی الاضلاع باشد که هیچ ضلعی از آن نسبت به اضلاع دیگر بلندی و طول بیشتری ندارد. بنابراین، نوعی از اعتدال در این خواسته‌های بشری در جامعه مطلوب و سامان‌یافته مشاهده می‌شود؛ اعتدالی که مهم‌ترین کلیدواژه در اندیشه سیاسی فیلسوفان مسلمان است. اگر این اعتدال به واسطه آفتی به هم بخورد، عشق جامع نیز از هم فرو خواهد پاشید. برتری لذت طلبی و منفعت‌خواهی نسبت به طلب خیر و کمال، سبب عقیم شدن عشق می‌شود و انصاف - که وعده شهرزوری در جامعه مبتنی بر روابط عاشقانه بود - از آن زاده نخواهد شد و در نتیجه سعادت‌تی که مورد انتظار است، حاصل نمی‌شود. از طرف دیگر، چنانچه کمال‌طلبی به صورت افراطی بر لذت و منفعت‌خواهی برتری پیدا کند، جامعه به جانب گرایش‌های زاهدانه میل خواهد نمود و از نیازهای دنیوی بشر به‌نوعی چشم‌پوشی خواهد کرد و در نتیجه دنیای مردم دچار خلل خواهد شد که در نتیجه این خلل، آخرت مردم هم نقصان می‌یابد که حکما تأکید کرده‌اند اگر دنیا طلبی اهل دنیا نباشد، سلوک و عروج اهل آخرت ممکن نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۹۹: ۱۱۰ و ۱۱۱). خود شهرزوری هم به این مطلب اذعان دارد که بدون توجه به بدن و نیازها و لوازم آن مانند لذت‌های بدنی یا تغذیه، پوشش و مسکن، نفس ناطقه نمی‌تواند به واسطه علوم و معارف حقیقیه استکمال یابد و به سعادت حقیقی برسد (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲). بنابراین، بی‌میلی افراطی نسبت به دنیا و تعمیر و آبادسازی آن، نه تنها به زندگی روزمره مردم لطمه می‌زند بلکه آخرت آن‌ها را هم تحت الشعاع قرار می‌دهد. بر همین اساس، وجود این اعتدال در خواسته‌های سه‌گانه، ضروری است.

بنابراین، همان‌طور که در یک جامعه واقعی - و نه جامعه ذهنی و خیالی - عده‌ای از مردم هستند که صرفاً طالب لذتند و عده‌ای دیگر فقط منفعت را دنبال می‌کنند، همین‌طور عده‌ای هم هستند که صرفاً به دنبال کمالات و خیرات حقیقی و الهی هستند. این گروه اگرچه از نظر شخصی انسان‌های وارسته و الهی‌اند و در یک سیر و سلوک معنوی، مراتب عرفانی را طی می‌کنند، اما سبک زندگی و منش آن‌ها نمی‌تواند معیار جامعه سعادتمند و مدینه فاضله

نسبت میان محبت و عدالت در اندیشه سیاسی ... - فردین جمشیدی مهر (۳۱۲-۳۳۴) / ۳۲۹

باشد. مدینه فاضله - همان طور که گذشت - باید بر مدار عشقی سه‌ضلعی باشد و گرنه از حدود اعتدال خارج می‌شود.

## ۹. در باب حاکم

همان طور که قبلاً اشاره شد در اندیشه فیلسوفان مسلمان سعادت اجتماعی بشر در گرو سه رکن جامعه، حاکم و قانون است. شهرزوری که رابطه حاکم با مردم را به مانند رابطه‌ی میان پدر و فرزندان می‌داند بر عشق و محبت میان آن‌ها تأکید می‌کند و در ضمن آن مبحث مربوط به حاکم در جامعه بشری را پی می‌گیرد. او به تبع شیخ اشراق معتقد است حکمای الهی در ده گروه قابل طبقه‌بندی اند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۸). این طبقه‌بندی بر اساس میزان اشتغال و تبحر آن‌ها در حکمت ذوقی (کشف و شهود عرفانی) و حکمت بحثی (مباحث استدلالی و برهانی) ترسیم شده است. کسی که در هر دو حکمت یعنی ذوقی و بحثی متبحر باشد و به عمق مطالب شهودی و بحثی نائل شده باشد، لایق ریاست است (همان). استدلال شهرزوری این است که:

«چون او [حکیم متوغل در ذوقیات و بحثیات] نزدیکترین مخلوقات به باری تعالی و برترین آن‌ها است و از همه مخلوقات کاملتر و تمام‌تر است، پس لایق ریاست می‌باشد» (همان، ۲۹).

در صورت فقدان چنین حکیمی، ریاست و حکومت از آن کسی است که در حکمت ذوقی به عمق نائل شده ولی در حکمت بحثی متوسط است؛ چراکه حکمت ذوقی نسبت به حکمت بحثی از شرافت بیشتری برخوردار است؛ بنابراین، هرچند در حکمت بحثی نقصانی وجود داشته باشد اما به دلیل تمامیت در حکمت ذوقی، این نقص نادیده گرفته می‌شود (همان) و همین طور در صورت فقدان چنین حکیمی طبقات دیگر از حکما لیاقت ریاست را خواهند داشت.

## ۱۰. در باب قانون جامعه فضیلت‌مند

شهرزوری معتقد است در جامعه آرمانی و فضیلت‌مند، قانون حاکم چیزی جز فقه نیست. او در یک تقسیم‌بندی علوم را به دو دسته حقیقیه و عرفیه اصطلاحیه طبقه‌بندی می‌کند و

می‌گوید ثبات و تغییر هر علمی تابع ثبات و تغییر معلوم آن علم است. در علوم حقیقیه چون معلوم و موضوع علم، امر یا امور ثابتی هستند؛ بنابراین، آن علم هم دارای ثبات خواهد بود مانند علوم مربوط به معرفت الهی، صفات و افعال او و یا علوم مربوط به معاد و... اما علوم عرفیه از معلوماتی سخن می‌گویند که به دلایل مختلف دچار تغییر و دگرگونی و یا حتی زوال می‌شوند. مانند علوم ادبی یا علمی که مربوط به شرایع خاصی هستند که گاهی به سبب تغییرات و جابجایی حکومت‌ها و سیطره حکومتی به جای حکومت دیگر، این علوم هم دچار تغییر و دگرگونی می‌شوند یا کاملاً از بین می‌روند (همان، ۳ و ۴).

به اعتقاد شهرزوری علم فقه، علم «سیاستِ مُدن» است (همان، ۴)؛ یعنی به واسطه آن می‌توان جامعه را تدبیر کرد تا به سعادتِ نهایی و غایی نائل شود. او اعتقاد دارد اگرچه برخی از جزئیات فقه، تغییر می‌کند و یا حتی در زمانی رواج می‌یابد و در زمان دیگر کاملاً تعطیل می‌شود، اما این بدان معنا نیست که فقه در زمره علوم عرفیه قرار می‌گیرد؛ بلکه کلیت علم فقه ثابت است و دچار اندراس نمی‌شود (همان). شهرزوری برای این ادعا استدلالی اقامه نکرده است اما می‌توان حدس زد که استدلال او چنین باشد:

چون فقه الهی تابع مصالح و مفاسد حقیقی بندگان است و این مصالح و مفاسد همیشه ثابت و تغییرناپذیرند - اگرچه برخی از ابزار یا جزئیات مربوط به آن‌ها متغیر باشد - بنابراین، علمی هم که به این مصالح و مفاسد می‌پردازد یعنی فقه، علم ثابت و در زمره علوم حقیقیه خواهد بود. بر این اساس در حکومتی که با فقدان نبی در تحت ریاست حکیم متأله و بحاث قرار دارد، قانون چیزی جز فقه شرعی نخواهد بود.

#### ۱۱. نقد و بررسی

شهرزوری از طرفی به حکومت عشق‌مدار و مردمی با روابط عاشقانه اجتماعی معتقد است و باورش این است که چنین روابطی بهتر از روابط عادلانه، جامعه را قرین سعادت می‌کند و از طرف دیگر مانند بسیاری از حکمای مسلمان از حکومت نبی الهی - و در صورت فقدان او - از حکومت حکیم متأله و بحاث سخن می‌گوید که مبتنی بر فقه الهی، جامعه را تدبیر می‌کند. ناهمگونی و تعارض میان این دو نظر کاملاً آشکار است. شهرزوری از حکومت

حکیم به این استدلال دفاع می‌کند که او برترین مخلوقات و نزدیکترین آن‌ها به مقام ربوبی است و کمالات او از سایرین بیشتر است (همان، ۲۹)؛ درحالی‌که چنین استدلالی مناسب حکومت عادلانه است نه حکومت عاشقانه. حکومت عادلانه تأکید می‌کند افراد، بر اساس کمالاتی که دارند باید در طبقات مختلف مستقر شوند و لیاقت حکیم الهی به خاطر کمالات خود، اقتضای چنین حکومتی است.

این اشکال ممکن است با دیدگاه شهرزوری مبنی بر اینکه عشق، زایندهٔ انصاف است و انصاف سبب می‌شود حکومت به حکیم الهی تعلق بگیرد، پاسخ داده می‌شود. اما ناهمگونی دیگری در نظریهٔ سیاسی شهرزوری وجود دارد که با چنین پاسخی نمی‌توان آن را حل نمود و آن ناهمگونی مربوط به قانون جامعهٔ فضیلت‌مند یعنی فقه الهی است. اساساً قانون با صلابت و قاطعیت همراه است و اگر قانونی صلابت نداشته باشد و از قاطعیت بی‌بهره باشد، یک توصیه و پیشنهاد خواهد بود نه قانون. از طرف دیگر این قانون که به اعتقاد شهرزوری باید همان فقه باشد، ملازم با دستوراتی از جنس حد و تعزیر و قصاص است. چگونه در حکومتی که بر پایهٔ عشق متقابل بنا گذاشته شده است، می‌توان به حدود و تعزیرات و قصاص توجه نمود. بنابراین، با محور بودن قانون فقهی در جامعهٔ آرمانی، حکومت به عدالت نزدیکتر خواهد بود تا به عشق و محبت.

اگرچه شهرزوری به هیچ یک از نقد و پاسخ‌ها ورود پیدا نکرده و جز به ارائهٔ دیدگاه خود به صورت کلی و آن هم به نحو پراکنده، اقدام ننموده است؛ اما تلاش می‌شود که با مبانی سازگار با دیدگاه‌های وی در بسط و تبیین بیشتر دیدگاه او قدمی روبه‌جلو برداشته شود. همان‌طور که گذشت به نظر می‌رسد شهرزوری با ارائهٔ نظریهٔ محبت زایندهٔ انصاف تلاش می‌کند نواقص نظریهٔ خود در صورت نبود عدالت را برطرف کند؛ بنابراین، به اعتقاد او عشق جامعِ عاقلانه که مستلزم انصاف است، سبب می‌شود شخص لایق در مسند حکومت قرار بگیرد. اما ایرادی که مربوط به قانون جامعهٔ سعادت‌مند یعنی فقه الهی بود، وارد نیست؛ زیرا مطرح شد عشق مدنظر شهرزوری که می‌تواند جامعه را به سرمنزل مقصود برساند، عشق حیوانی و مبتنی بر ادراکات حسی و خیالی و جزیی نیست؛ بلکه عشقی است که از ادراکات عقلی و کلی حاصل شده است؛ بنابراین، این عشق، انسانی است و مبتنی بر عقل

می‌باشد. پس عشق و عقل در حکمت اشراق نه تنها ناسازگار نیستند بلکه هر عشقی حاصل شناخت است (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ۳: ۲۶۸)؛ حال اگر شناخت در حد ادراکات جزئی باشد، عشق‌های ظاهری و حیوانی حاصل می‌شود ولی اگر شناخت، یک شناخت عقلی باشد، عشق انسانی و عاقلانه به وجود می‌آید. پس عشقی که از دیدگاه شهرزوری بر عدالت ارجح است، عشق عاقلانه است که دستخوش احساسات قرار نمی‌گیرد. از طرف دیگر، روشن شد که فقه تابع مصالح و مفاسد حقیقی است. بنابراین، در جایی که مصلحت اقتضا می‌کند حد یا تعزیری جاری شود یا دیه‌ای پرداخت گردد و یا قصاص صورت بگیرد، حتماً مبتنی بر یک مصلحت حقیقی می‌باشد. این مصلحت حقیقی، اگرچه با سنجه احساسات ناخوشایند است، اما عقل آن را می‌پسندد و بر احساسات فائق می‌آید. درست مانند پدری که عاشق فرزند خود است و بنا به مصالحی او را به تیغ جراحی می‌سپارد و بر احساسات خود در قبال التماس و گریه فرزند، غلبه می‌کند. بر این اساس، نه تنها عشق با حد، تعزیر، دیه و قصاص و مانند آن منافاتی ندارد بلکه کاملاً سازگار است. نکته مهم این است که از دیدگاه شهرزوری در باطن همه این صلابت‌ها و قاطعیت‌های فقهی، عشق موج می‌زند نه عدالت که مستلزم نوعی جبر و قسر خارجی است.

### نتیجه

شهرزوری نظریه عشق و محبت زاینده انصاف را، که محبتی جامع همه نیازهای واقعی بشری است و مبتنی بر عقل است، پیشنهاد می‌کند و آن را بر عدالت ترجیح می‌دهد. این در حالی است که قیودی که به این محبت اضافه می‌شود تا مستلزم نقص و خللی نباشد، مانند جامعیت و عقلانیت، خود به خود پای عدالت را هم در میان می‌آورد. بر این اساس، اگرچه او تلاش می‌کند که محبت را به جای عدالت بنشانند و عدالت را به دوران فقدان عشق و محبت حواله کند اما واقعیت این است که چنین امری شدنی نیست و محبت با قیود مذکور، مستلزم عدالت خواهد بود. البته می‌توان چنین تعبیر کرد که عدالت حاصل از عشق و محبت، یک عدالت درون‌زا است یعنی از بطن محبت زاده می‌شود؛ درحالی که آنچه را که شهرزوری انکار نمود و آن را به دوران نبود محبت مربوط دانست، عدالتی از خارج و با فشار قوه قاسره و قهریه است.

## کتابنامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰). رسائل ابن سینا. قم، بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات. (موسی عمید، مصحح). همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- توحیدی، ابوحیان علی بن محمد (۱۴۲۴). الإمتاع و المؤانسة. (هیثم خلیفه طعیمی، مصحح). بیروت، انتشارات المكتبة العصرية.
- جاسم، بکار محمود (۱۴۲۹ق). الأثر الفلسفی فی التفسیر. دمشق، دارالنوادر.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۹). تعلیقه بر شرح المنظومة. (مسعود طالبی، مصحح). تهران، نشر ناب.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۰). عرفان و حکمت متعالیه. قم، الف. لام. میم.
- دشتکی، منصور بن محمد (۱۳۸۲). إشراق هیاکل النور لكشف ظلمات شواکل الغرور. (علی اوجبی، مصحح). تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- دغیم، سمیع (۲۰۰۱). موسوعة مصطلحات الإمام فخرالدین الرازی. بیروت، مكتبة لبنان ناشرون.
- رازی، قطب الدین محمد بن محمد (۱۳۷۵). المحاکمات بین شرحی الإشارات. قم، نشر البلاغة.
- رالز، جان (۱۳۹۳). نظریه‌ای در باب عدالت. (مرتضی نوری، مترجم). تهران، نشر مرکز.
- زنوزی، علی بن عبدالله (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، (محسن کدیور، مصحح). تهران، اطلاعات.
- سبزواری، مولی هادی بن مهدی (۱۳۸۳). أسرار الحكم فی المفتتح و المختتم. (کریم فیضی، محقق). قم، مطبوعات دینی.
- سبزواری، مولی هادی بن مهدی (۱۳۸۶). شرح المنظومة فی المنطق و الحکمة، (محسن بیدارفر، محقق). قم، بیدار.
- شهرزوری، شمس الدین محمد بن محمود (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الإلهیة فی علوم الحقایق الزبانیة. (نجفقلی حبیبی، مصحح). تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- شهرزوری، شمس الدین محمد بن محمود (۱۳۷۲). شرح حکمة الإشراق. (حسین ضیائی تربتی، محقق) تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیخ اشراق، شهاب الدین یحیی سهروردی (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، (هانری کربن، محقق). تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- شیرازی، قطب‌الدین محمود بن مسعود (۱۳۸۳). شرح حکمة الإشراف. (عبدالله نورانی و مهدی محقق، محققان). تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ضیایی، حسین (۱۳۷۲). مقدمه بر شرح حکمة الإشراف (شهرزوری). حسین ضیایی، محقق) تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- غفاری، محمد خالد (۱۳۸۰). فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی. تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۸۰). مجموعه رسائل و مصتفات کاشانی. (مجید هادی‌زاده، مصحح). تهران، میراث مکتوب.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶). آموزش فلسفه. تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. تهران، انتشارات صدرا.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت، دار احیاء التراث.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۹۹). رساله سه اصل، (محمد خواجه‌وی، مصحح). تهران، مولی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۶۶). شرح أصول الکافی. (محمد خواجه‌وی، مصحح). تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

Freeman, Samuel (2007). *Rawls*, London, Routledge.