

## ماهیت و کارکرد محبت در فلسفه سیاسی اسلامی

دریافت: ۹۶/۳/۲۵ تأیید: ۹۶/۱۲/۷ نصرالله سخاوتی لادانی\* و هادی معصومی زارع\*\*

### چکیده

توجه به «محبت» بمثابه یک مؤلفه سیاسی - اجتماعی را می‌توان یکی از نوآوری‌ها و ابداعات علمی در حوزه فلسفه سیاسی مسلمانان عنوان نمود که بگونه‌ای انکارناشدنی با مبانی و ارزش‌های دینی ایشان پیوند خورده است.

در این میان، موضوعات بسیار زیادی در حوزه محبت صورت گرفته است که دو مسأله ماهیت محبت و کارکردهای سیاسی - اجتماعی آن در مدینه آرمانی مورد نظر ایشان از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند.

سه اصل حرکت حبی (ابتنای نظام خلقت بر محبت)، سریان حبی (جریان مؤلفه محبت در نظام آفرینش) و در نهایت تألیف حبی (ساخت اجتماع بشری بر پایه محبت)، مهمترین نظریات فیلسوفان سیاسی مسلمان در خصوص ماهیت محبت بشمار می‌آید.

مهمترین کارکردهای سیاسی - اجتماعی محبت در مدینه فاضله مورد نظر متفکران حوزه فلسفه سیاسی در اسلام را می‌توان در مواردی همچون کمال‌بخشی و سعادت‌آفرینی به جامعه انسانی، پذیرش لباس جایگزینی به جای اصل عدالت در مناسبات جامعه انسانی، نقش‌آفرینی بمثابه محور مناسبات میان حاکمان و حکومت‌شوندگان و در نهایت، امکان بهره‌گیری از آن به‌عنوان مصدر و منبع الزام و فراتر از آن، التزام سیاسی، مورد بحث و بررسی قرار داد.

### واژگان کلیدی

محبت، حرکت حبی، فلسفه سیاسی، کمال، سعادت، عدالت، التزام سیاسی

\* دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و دانشیار جامعه المصطفی قم: sekhavati88@gmail.com

\*\* استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری مطالعات منطقه‌ای دانشگاه تهران:

Mh.masomi@gmail.com

## مقدمه

محبت و عشق را می‌توان از قدیمی‌ترین و کهن‌ترین موضوعات مرتبط با حیات بشری عنوان کرد که در واقع همزمان با خلقت هستی و بویژه آدمی تجلی یافته‌اند. در این میان، از آغاز خلقت جامعه بشری، جلوه‌های محبت‌ورزی و عشق‌محوری انسانی، در حوزه‌های مختلف ظهور و نمود یافته و از حوزه خانواده گرفته تا عشق به هم‌نوع و در نهایت، آفریدگاران حقیقی و مجازی را در بر گرفته است. از همین‌رو، عشق و محبت جایگاه بسیار برجسته‌ای در حیات آدمی پیدا نموده است.

اهمیت این مسأله سبب شده است تا در ساحت تمدن‌های مختلف بشری همچون «ایران»، «یونان»، «چین»، تجلی عشق و محبت در حوزه‌های مختلف هنری و ادبی؛ مثل مجسمه‌سازی، نقاشی، شعر، داستان و... را شاهد بوده باشیم.

با این حال، استقرای منابع در دسترس و موجود از گذشتگان، بیانگر آن است که به همان اندازه که به مسأله محبت و عشق در حوزه‌های هنری و ادبی توجه شده به همان میزان از پی‌جویی این مهم در حوزه‌های حیات اجتماعی و سیاسی غفلت شده است. به عنوان نمونه، علیرغم برخورداری تمدن یونان باستان از الهه عشق «آفرودیت» و وجود کلمات متعددی چون آگاه، اروس، فیلیا، استورگه و خنیا برای بیان عشق و محبت در این زبان (Soble, 1989. P.94-95)، اما در هیچیک از آثار شناخته‌شده فلاسفه کلاسیک آن - از سقراط گرفته تا فلوپین - مقوله عشق و محبت‌ورزی به‌عنوان یک مؤلفه سیاسی و بویژه در حوزه نظام‌سازی سیاسی مورد توجه قرار نگرفته و صرفاً به ابعاد روان‌شناختی و فردی عشق و محبت و حداکثر به برخی جنبه‌های اجتماعی آن (همانند بحث خانواده اشتراکی افلاطونی) اکتفا شده است (افلاطون، ۱۳۸۶، ص ۲۹۳-۲۸۳).

گزارف نیست، اگر ادعا شود که برای نخستین‌بار در فلسفه سیاسی حکمای مسلمان بود که به این مسأله توجه آگاهانه‌ای شده و به‌نحو مستقل در حوزه‌های مختلف فلسفه سیاسی و حکمت نظری و عملی از محبت و نقش سیاسی آن سخن به‌میان آمد. در این

میان، شاید بتوان «فارابی» را مبدع و نظریه‌پرداز محبت عنوان نمود که اولین بار در آثار خود (همچون السياسة المدنية، فصول متزعة، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها و رسالة فی أعضاء الحيوان) به نقش و کارکرد محبت بصورت جدی توجه داده است. بعدها و به تبع فارابی، دیگر فیلسوفان سیاسی مسلمان از جمله «خواجه نصیر»، «محقق دوانی»، «غیاث الدین منصور دشتکی»، «ابی اسحاق کشفی»، «ابن مسکویه رازی» و... به مسأله محبت توجه جدی‌تری نموده و با بهره‌گیری از اصول نظری طرح شده در حوزه‌های عرفانی و فلسفی، نقطه نظرات بدیعی در این خصوص ارائه داده‌اند. تعریف، ماهیت، اقسام، منشاء و بنیاد و کارکردها و بازخوردهای اجتماعی و سیاسی محبت از جمله حوزه‌های مورد توجه ایشان بوده است.

در پژوهش جاری، تلاش می‌شود تا با مراجعه به آثار متعدد مهمترین پژوهشگران عرصه فلسفه سیاسی در اسلام، دو مقوله مهم در حوزه محبت؛ یعنی ماهیت محبت و کارکردهای سیاسی - اجتماعی آن در مدینه فاضله مورد بحث و تدقیق قرار گیرد. این مسأله بویژه از آن حیث از اهمیت برخوردار است که پژوهشگر خود تاکنون به اثر مستقلی در این خصوص دست نیافته است.

## ۱. ماهیت محبت در فلسفه سیاسی اسلامی

در نخستین بخش پژوهش، ماهیت محبت در فلسفه سیاسی اسلامی مورد بحث قرار گرفته و پس از آن کارکردهای سیاسی - اجتماعی آن به بحث گذاشته خواهد شد. اصل حرکت حبی، اصل سریان حبی (محبت بمتابه اصل سازی در نظام آفرینش) و اصل تألیف حبی، سه اصل مقوم ماهیت در فلسفه سیاسی اسلامی است.

### ۱-۱. اصل حرکت حبی (محبت بمتابه بنیاد و باعث خلقت)

یکی از مهمترین وام‌گیری‌های فلاسفه سیاسی مسلمان از دانش‌های عرفان و فلسفه مطلق که به‌نوبه خود می‌تواند از وجوه ممیزه فلسفه سیاسی اسلامی از دیگر گونه‌های تفلسف سیاسی در نظر گرفته شود، همانا اصل «حرکت حبی» یا پذیرش مسأله محبت و عشق به عنوان عامل اساسی خلقت و بنیاد نظام آفرینش است.

البته هرچند طرح این مسأله در حوزه فلسفه سیاسی در وهله اول کمی نامربوط می‌نماید، لکن بررسی‌های بیشتر، نشانگر آن است که فلاسفه سیاسی مسلمان با وام‌گیری این اصل از حوزه عرفان و فلسفه اسلامی، به طرح‌ریزی بنیادهای تئوریک نظریات پسینی خود در حوزه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی و بویژه در حوزه مناسبات قدرت میان حاکمان و مردم دست زده‌اند.

عمده فلاسفه و عرفای مسلمان، بر این باورند که اساساً محبت را می‌بایست جوهره هستی و عامل پیدایش خلقت عنوان کرد. از دید ایشان این محبت است که زیربنایی‌ترین دلیل آفرینش مخلوقات بشمار می‌آید.

به‌عنوان نمونه «محمی الدین عربی» بر اصلی به‌نام «حرکت حبّی» تأکید کرده و آن را سبب آفرینش و خلقت هستی معرفی می‌نماید (ابن عربی، ۱۴۰۰ق، ص ۲۰۳).<sup>۱</sup> همو در کتاب «محبّت الهی»<sup>۲</sup> خود نیز باز تأکید بر نظریه فوق را و جبهه همت خود قرار داده و محبت را بنیاد و علت پیدایش جهان خوانده و آن را «اصل وجود» و در عین حال جاری در تمامی ممکن‌الموجودات عنوان می‌کند (ابن عربی، ۱۴۱۲ق، ۱۳ و ۳۰).<sup>۳</sup>

«شیخ فخرالدین عراقی» نیز در لمعه هفتم از رساله «لمعات» خود می‌نویسد: «چگونه می‌توان عشق را انکار کرد؛ حال آن که در عالم هستی چیزی جز محبت نیست و اگر محبت نبود، چیزی خلق نمی‌شد. پس با محبت است که خلقتی پدید آمده است» (عراقی، ۱۳۶۳، ص ۶۸).

«شهاب الدین سهروردی» نیز بنیان هستی را متشکل از «محبت» و «قهر» دانسته و محبت را به عنوان مصدر و منبع انقیاد نسبت به موجود برتر و کامل‌تر تعریف می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۷-۱۳۶).<sup>۴</sup> در نتیجه در نگاه وی می‌توان محبت را بمتابسه کشش موجود پایین‌تر و ادنی به موجود برتر و اعلی و بمتابسه مصدر و بنیادی برای الزام سیاسی و بالاتر از آن، خلق مفهومی جدید در حوزه فلسفه سیاسی با نام «خودالزام‌گری سیاسی» و یا «خودملزم‌گری سیاسی» عنوان کرد.

«صدرای شیرازی» مؤسس مکتب حکمت متعالیه نیز به‌نوبه خود در اثرش به‌نام «کسر اصنام الجاهلیه» بر این نظریه حکمای اسلامی صحه گذاشته و عشق و شوق را

مبدأ و نقطه عزیمت تمامی حرکات و سکانات در نظام هستی برمی‌شمارد (شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۳).

برخی از متفکران حوزه فلسفه سیاسی اسلامی نیز گاه با پذیرش این اصل موضوعه، اقدام به طرح آن در کتب خود کرده‌اند. به‌عنوان نمونه «محقق دوانی» با نزدیک‌شدن به دیدگاه عرفا در خصوص نظام خلقت و آفرینش، عامل بنیادین قوام موجودات را محبت عنوان کرده و می‌گوید: «...قوام موجود به محبت است و هیچ موجود از محبت خالی نتواند بود؛ چنانچه از وجودی و وحدتی خالی نباشد...» (دوانی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۵).

نتیجه آن که محبت به‌عنوان بنیاد خلقت، طبیعتاً در قالب «نظام احسن» و بصورت تکوینی در ذات تمامی مخلوقات تجلی یافته و به ناموس خلقت و جوهر آفرینش بدل شده و طبیعتاً در مقام تشریح، تقنین و نظام‌سازی (بویژه در حوزه نظام‌سازی اجتماعی و سیاسی) هیچ قاعده و قانونی نمی‌تواند در تنافی و تضاد با آن از اصالت و اعتبار برخوردار باشد.

## ۲-۱. اصل سریان حبی (محبت بمثابه اصل ساری در نظام آفرینش)

پس از طرح مسأله نقش بنیادین و اساسی محبت در پیدایش اصل نظام خلقت، فلاسفه سیاسی مسلمان مجدداً با بهره‌گیری از دستاوردهای دو دانش عرفان و فلسفه، اقدام به طرح اصل «سریان حبی» کرده و چنین سریان و جریانی را ملازم و قرین، نقش‌آفرینندگی محبت (حرکت حبی) عنوان می‌نمایند.

در نتیجه با توجه به چنان ملازمه‌ای، «محبت» در بطن خلقت سریان داشته و بصورت تکوینی در تمامی مخلوقات - هر آنچه که به وجود متصف شده است - جریان خواهد داشت. بنابراین، نمی‌توان ظرف وجودی هیچ مخلوقی را از مظروف محبت تهی و جوف یافت؛ چراکه محبت یک پیوستار و استمرار جدانشدنی از ذات خلقت است.

برخی از عرفا و فلاسفه مسلمان با طرح این اصل، بر سریان محبت و استمرار

دائمی آن در نظام خلقت تأکید کرده و آن را سبب استمرار فیض و حیات برمی‌شمارند.

به‌عنوان مثال، «ابن عربی»، ضمن تأکید بر نقش محبت به عنوان اصل وجود، آن را در تمامی ممکن‌الموجودات جاری و ساری عنوان می‌کند (ابن عربی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۳ و ۳۰).<sup>۵</sup>

«شمس‌الدین آملی» نیز در خصوص دیدگاه فلاسفه در باره سریان حبی و عدم تصریح برخی از ایشان به این اصل می‌نویسد: «و بقیه حکما هرچند بدین نوع تصریح نکرده‌اند، اما به فضیلت محبت و سریان عشق در جمیع کائنات معترفند» (آملی، ۱۳۸۱، ص ۴۱۹).

با تأسی به دیدگاه یادشده، برخی از فلاسفه سیاسی مسلمان نیز بر اصل سریان حبی تأکید نموده و آن را اصل موضوعه پاره‌ای از نظریات خود در حوزه‌های اجتماعی و فلسفی قرار داده‌اند.

به‌عنوان نمونه، «خواجه نصیر طوسی» از فلاسفه سیاسی برجسته مسلمان، محبت را مقوله‌ای فطری و ساری در همه کائنات عنوان کرده و می‌گوید: «... و حکما گفته‌اند که محبت یا فطری بود یا کسبی و محبت فطری در همه کائنات موجود باشد، چه در فلک محبتی است که مقتضی حرکت اوست و در هر عنصر که طلب مکان طبیعی می‌کند، در آن محبت مکان مرکوز است...» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۷۰).

«محقق دوانی» نیز در کتاب «اخلاق جلالی» با پیوندزنی میان قوام موجودات و استمرار حیات ایشان به مسأله محبت، بر تلازم وجود و محبت اشاره کرده و می‌نویسد: «... قوام موجود به محبت است و هیچ موجود از محبت خالی نتواند بود؛ چنانچه از وجودی و وحدتی خالی نباشد...» (دوانی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۵).

### ۳-۱. اصل تألیف حبی (محبت بمثابه بنیاد تألیف اجتماع انسانی)

با گذار از دو اصل حرکت حبی و سریان حبی که بطور مستقیم زاینده دانش حوزه‌های عرفانی و فلسفی بوده و به‌عنوان یک اصل موضوعی در حوزه فلسفه سیاسی

پذیرفته شده‌اند. طلایه‌داران این دانش، خود، به ابداع سازه تئوریک بی‌نظیری دست یازیده‌اند که می‌توان از آن به‌عنوان یکی از وجوه ممیزه فلسفه سیاسی اسلامی از دیگر فلسفه‌های سیاسی یاد کرد.

این اصل که می‌توان از آن به‌عنوان «تألیف حَبّی» یاد نمود، بر انطباق همسویی و هم‌آوایی حقایق ساحت تکوین در دو حوزه خلقت و آفرینش و حوزه تألیف اجتماعی و بر ساختن نظام اجتماعی از سوی انسانها باز تأکید می‌نماید.

به بیان دیگر، از دید فیلسوفان سیاسی مسلمان، از آنجا که قوام و پیدایش خلقت بر اساس اصل حرکت حَبّی بوده است، شایسته و بلکه ضروری است که زیرساخت تألیف اجتماع و جامعه از سوی گروه‌های انسانی نیز اصل «محبت» باشد. از همین رو، «فارابی» در دو اثر خود با عنوان «رسالة فی أعضاء الحیوان» و نیز «فصول منتزعة» ارتباط میان اجزاء و مراتب مدینه و انسجام اعضای ارگانیکی آن را بر پایه محبت فیما بین اعضای متشکله آن عنوان نموده و بالاتر از این حتی عدالت را تابع محبت برمی‌شمارد (فارابی، بی‌تا، ص ۸۳؛ فارابی، ۱۳۶۴، ص ۷۰).<sup>۶</sup>

«خواجه نصیر طوسی» نیز به‌نوبه خود، یک فصل از مقاله سیاست مُدُن کتاب «اخلاق ناصری» خود را به موضوع محبت اختصاص داده و آن را امری فطری و زیرساخت ارتباطات اجتماعی می‌خواند (طوسی، ۱۳۵۶، ص ۲۵۸).

با این حال، نقطه عزیمت سیر استدلال‌پذیری مدعای فیلسوفان مسلمان در خصوص نظریه «تألیف حَبّی» و تأکید بر نقش بنیادین آن در ساخت جامعه انسانی، در واقع از مفروض گرفتن اصل ضرورت «کمال‌جویی» انسان در ظرف اجتماع آغاز گشته و به تلازم کمال انسانی با جامعه‌سازی و در نهایت تلازم جامعه‌سازی با محبت و الفت منتهی می‌شود.

اساساً مسأله کمال‌جویی و سعادت‌طلبی از کلیدواژه‌های مهم فلسفه سیاسی اسلامی و دغدغه‌های اصلی متفکران آن به حساب آمده و در نتیجه از دید نظریه‌پردازان آن، کمال‌جویی و سعادت‌طلبی از مهمترین اهداف غایی انسانها تلقی می‌شود (فارابی، ۱۹۹۶م، ص ۸۱-۸۲؛ ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۱۵۷؛<sup>۷</sup> طوسی، ۱۳۷۳، ص ۴۹).<sup>۹</sup>

نکته بعدی آن که در نقطه نظر ایشان، سعادت جویی و کمال‌طلبی از پیوندی عمیق و تلازمی وثیق با «مدنیت» برخوردار بوده و از همین رو، ایشان بر این باورند که اساساً تحقق کمال و سعادت بشری جز از طریق شکل‌گیری جامعه بشری و اجتماعی از انسانها (فرآیند مدنی‌شدن) امکان‌پذیر نخواهد بود. به‌عنوان نمونه، میزان وصول شهروندان به سعادت حقیقی خود، کلید اصلی در فهم و خوانش صواب چرایی طبقه‌بندی مشهور فارابی در باره مدینه فاضله و مدینه‌های مخالف مدینه فاضله (مدینه جاهله، فاسقه، ضاله و مبدله) بشمار می‌آید (فارابی، ۱۹۹۶م، ص ۱۲۶-۸۵). به همین دلیل، «معلم ثانی» در کتاب «سیاست مدینه» خود می‌نویسد: «برای هیچ انسانی وصول بدان کمالی که فطرت طبیعی او برای او نهاده است، ممکن نیست، مگر بواسطه اجتماع جمعیت زیادی که با یکدیگر همکاری و تعاون می‌نمایند...» (فارابی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۲).<sup>۱۰</sup>

در نتیجه وصول به سعادت نهایی صرفاً در گرو تعاون متقابل و تشکیل اجتماع خواهد بود. با این حال، فارابی مجدداً جهت دفع اشکال مقلد، به مسأله تمایز و تفاوت ماهوی امکان حیات فردی و انفرادی با تلازم سعادت‌یابی و زندگی اجتماعی و عدم تنافی و تضاد میان این دو مقوله اشاره کرده و بر این اعتقاد است که انسان از جمله انواعی است که امکان تدبیر کامل امور ضروری حیاتش و نیز وصولش به بهترین حالات انسانی‌اش (از جمله کمال و سعادت نهایی) جز در بستر اجتماعی از هموعانش در زیستگاهی واحد (مدینه) امکان‌پذیر نیست (فارابی، ۱۹۹۶م، ص ۷۳).<sup>۱۱</sup>

دیگر فلاسفه سیاسی مسلمان نیز به تبع فارابی بر تلازم میان تحقق سعادت و کمال با شکل‌گیری مدنیت تأکید داشته‌اند. به‌عنوان نمونه، «ابن مسکویه رازی» اساساً سخن از سعادت انسانی را از جنبه مدنی بالطبع بودن - و نه صرفاً از حیث انسانیت آن - دنبال می‌نماید (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۲۵۴)<sup>۱۲</sup> و یا «محقق دوانی» کمال افراد انسانی را منوط به اجتماع و تألف دانسته و می‌گوید:

و همچنانکه اعضای بدن انسانی در بقا محتاج به همدیگرند... همچنین اشخاص انسانی نیز در بقا محتاجند به همدیگر. پس کمال و تمام هر



شخص به دیگر اشخاص حاصل شود. بنابراین، مخالفت با ابنای نوع بر وجه تعاون واجب باشد و الا از قاعده عدالت منحرف شده باشند و به سمت جور متّسم» (محقق دوانی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۳).

از دید وی، علت نیاز به اجتماع، پیش شرط بودن آن برای رسیدن به کمال انسانی است و اساساً چنین کمالی منحصرأ در ظرف اجتماع تحقق‌پذیر است (همان، ص ۲۲۱-۲۱۷).

«خواجه نصیر» نیز در «اخلاق ناصری» فرآیند استدلال بر این ملازمه را اینگونه تبیین می‌نماید که:

چون مردم به یکدیگر محتاجند و کمال و تمام هر یک به نزدیک اشخاص دیگر است، از نوع او و ضرورت مستدعی استعانت؛ چه هیچ شخصی به انفراد به کمالی نمی‌تواند رسید... پس احتیاج به تألیفی که همه اشخاص را در معاونت بمنزله اعضای یک شخص گرداند، ضروری باشد و چون انسان را بالطبع متوجه به کمال آفریده‌اند، پس بالطبع محتاج آن تألیف [تألیف اجتماع انسانی] باشند... (طوسی، ۱۳۵۶، ص ۲۱۷-۲۱۶).

با گذار از بحث ملازمه میان کمال‌پذیری و جامعه‌پذیری، برخی از فیلسوفان سیاسی مسلمان به نوعی ملازمه دیگر نیز اشاره کرده‌اند که ماهیت اصل «تألیف حبّی» را تشکیل می‌دهد.

مطابق این اصل که بطور مستقیم به ماهیت جامعه‌سازی و نحوه برساختن اجتماع انسانی پایا و دوام‌پذیر اشاره دارد، همانطور که کمال‌پذیری انسان‌ها در گروی اجتماعی شدن آنهاست، تحقق اجتماع بشری نیز به‌نوبه خود، در گرو محبت و الفت متقابل میان اعضای جامعه یا «مدینه» خواهد بود. از دید ایشان، بدون نقش‌آفرینی بنیادین محبت میان اعضای جامعه بشری، از اساس نمی‌توان تحقق هیچگونه اجتماع مطلوبی که بستر ساز کمال‌یابی و سعادت‌یابی اعضای آن باشد را تضمین نمود.

از همین رو، ایشان در بحث‌های خود در حوزه جامعه‌سازی، ملازمه میان جامعه

بشری و محبت را یک اصل اساسی قلمداد کرده‌اند. به‌عنوان مثال، «محقق دوانی» در کتاب خود با عنوان «اخلاق جلالی»، به‌صراحت بر دو ملازمه یادشده اشاره کرده و می‌نویسد: «...کمال افراد انسانی منوط به اجتماع و تألف است و آن، بی محبت و الفت صورت نیندد» (محقق دوانی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۵).

همو در جایی دیگر صورت استدلالی خود برای اثبات مدعای ملازمه موجود میان تحقق اجتماع و مدنیت با محبت را چنین تبیین نموده و می‌گوید: «...چون انس طبیعی از خواص انسان است و کمال هر چیز در ظهور خاصیت نوع اوست، پس کمال انسان در اظهار این خاصیت باشد با ابنای این نوع و این خاصیت مبدأ محبت است که مقتضای تألف و تمدن است» (همان، ص ۲۳۰).

«ابن مسکویه رازی» نیز در کتاب مهم خود با عنوان «تهذیب الاخلاق» با وابسته‌دانستن سامان امور جامعه بشری به محبت، آن را از شریف‌ترین اهداف اهل مدینه فاضله برشمرده و می‌نویسد: «و قومی گفته‌اند که نظام کار همه موجودات و صلاح احوال همه آنها متعلق به محبت است... و به‌جانم سوگند که آن [محبت] شریف‌ترین غایات اهل مدینه [فاضله] است...» (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۱۷۹) یا همو در جایی دیگر از همین اثر، اساساً تحقق سعادت «انسان مدنی» را در گرو انواع رابطه دوستی و محبت عنوان می‌کند (همان، ص ۲۵۴).<sup>۱۳</sup>

همچنین «خواجه نصیر» در پایان فرآیند استدلال خود بر ملازمه میان کمال‌یابی و مدنیت، به ملازمه دومی اشاره می‌کند که همین وابستگی میان جامعه‌سازی و محبت است: «و چون انسان را بالطبع متوجه به کمال آفریده‌اند، پس بالطبع محتاج آن تألیف [تألیف اجتماع انسانی] باشند و اشتیاق به تألیف محبت بود» (طوسی، ۱۳۵۶، ص ۲۱۷).

«ابن ابی اسحاق کشفی» نیز در کتاب «تحفة الملوک» خود با ورود به حوزه‌های دانش فلسفه سیاسی، به نقش انتظام‌بخش محبت در حوزه حیات دنیوی و اخروی جامعه انسانی اشاره کرده و می‌نویسد: «بدان که مواخات<sup>۱۴</sup> و تحابب و دوستی نمودن مردمان با یکدیگر از خصلت‌هایی است که بنی‌نوع انسان مجبل بر آن است و سبب انتظام‌یافتن امور دین و دنیای ایشان است» (کشفی، ۱۳۸۱، ص ۸۶۰).

در هر صورت، در آثار فیلسوفان متقدم، می‌توان به سه اصل یادشده مرتبط با محبت دست یافت که بنیادهای لازم برای نظریه‌پردازی در حوزه ماهیت و چیستی کارکردهای نظام سیاسی مطلوب بر اساس مؤلفه محبت را فرام می‌آورد.

## ۲. کارکردهای سیاسی - اجتماعی محبت در مدینه فاضله

بررسی‌ها و پژوهش‌های صورت‌گرفته در حوزه دانش فلسفه سیاسی اسلامی، بیانگر عدم اکتفا و بسندگی فیلسوفان سیاسی مسلمان به تبیین ماهیتی محبت و بلکه به عکس، شاهد گذار از آن، به حوزه کارکردی و عملی است. به بیان دیگر، متفکران این حوزه کوشیده‌اند تا با شکستن مرزهای انتزاع و ذهنیت و گام‌زدن در ساحت تعیین و جهان خارج، به سریان نتایج و اقتضائات نظری طرح‌شده در حوزه ماهوی محبت به عرصه «نظام‌سازی سیاسی» دست زنند.

در هر حال، احصای نظریات فیلسوفان سیاسی مسلمان نشان‌دهنده توجه ایشان به این مهم و تلاش برای سریان نتایج انتزاعی یادشده به حوزه عملیاتی نظام‌سازی و کاربست آن در بطن نظام کمال مطلوب سیاسی خویشتن است؛ چراکه از دید ایشان در واقع نقش زیرساختی محبت در ساختمان تعاملات اجتماعی، بسیار مهم ارزیابی شده و در نتیجه منجر به تأثیرپذیری بسیاری از حوزه‌های حیات بشری و بسیاری از الگوها و روندهای «نظم‌سازانه» مرتبط با حیات اجتماعی انسانی از اقتضائات «محبت‌محوری» خواهد گردید.

در ذیل تلاش می‌شود تا وجیزه‌ای از مهمترین جلوه‌های کارکردی و عملیاتی محبت در نوشته‌ها مورد واکاوی و بررسی قرار گیرد.

### ۱-۲. محبت بمتابیه مصدر کمال‌بخشی و سعادت‌آفرینی

از مهمترین کارکردهای تعریف‌شده برای محبت در حوزه فلسفه سیاسی از سوی متفکران مسلمان، می‌توان به نقش کمال‌آفرینی محبت و تأثیر آن در کمال‌بخشی به افراد جامعه اشاره کرد.

همانطور که در بحث اصل «تألیف حبی» گذشت، تحقق کمال و سعادت غایی از

جمله مهمترین دغدغه‌های فیلسوفان سیاسی مسلمان بوده است که از «فارابی» تا فیلسوفان متأخر همواره مورد توجه همگان بوده است. با توجه به همین رویکرد، اساساً یکی از مهمترین کارویژه‌های رئیس اول و نظام آرمانی مدینه فاضله، به‌کمال‌رسانی توده‌ها و افراد جامعه و محقق‌سازی بسترهای نیل به سعادت غایی برای ایشان، بازتعریف شده است (فارابی، ۱۹۹۶م، ص ۸۹-۸۷؛<sup>۱۵</sup> ابن مسکویه رازی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۷).<sup>۱۶</sup>

اما در این میان، برخی از فیلسوفان سیاسی مسلمان بر این باورند که یکی از اسباب و زمینه‌های ضروری و لازم برای پیمایش مسیر کمال و طریق سعادت؛ همانا اصل «محبت» است. به بیان دیگر، معیار سنجش، میزان و سطح وصول افراد به کمال مطلوب و یا سیر در مسیر کمال؛ همانا میزان ظهور و تجلی «انوار محبت» در «جان موجودات» تلقی می‌شود.

به‌عنوان نمونه، کسانی همچون «شمس الدین آملی» در کتاب خود با نام «نفائس الفنون فی عرائس العیون» به‌صراحت بر نقش کمال‌آفرین محبت و نقش آن در هدایت انسان به سوی کمال غایی تأکید کرده و می‌نویسد: «و چنانکه محبت مقتضی قوام و کمال است، غلبه مقتضی فساد و نقصان باشد و طریان آن بر موجودات به حسب نقصان هر صنفی تواند بود...» (آملی، ۱۳۸۱، ص ۴۱۹).

«محقق دوانی» در کتاب «اخلاق جلالی» نیز تجلی و ظهور مراتب کمال یا نقصان را بر میزان ظهور انوار محبت و یا خفای آن در ذات انسان معلق دانسته و می‌گوید: «... و به حسب ظهور انوار محبت و خفای آن، اختلاف موجودات در مراتب کمال و نقصان ظاهر می‌شود. چه محبت که ظلّ وحدت است، مقتضی بقا و کمال است...» (دوانی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۶). او همچنین در ادامه ضمن اشاره به انواع و اقسام محبت بر این مسأله تأکید دارد که بهترین نوع، همان محبتی است که منشأ محبت خیر و کمال حقیقی بوده و هدایت‌کننده انسان به سوی کمال غایی وی باشد (همان، ص ۲۳۸).

## ۲-۲. محبت بمتابه جایگزین عدالت اجتماعی

از مهمترین ابداعات فیلسوفان سیاسی مسلمان، ارائه نظریه «محبت بمتابه آلترناتیو و جایگزینی برای عدالت اجتماعی» بوده است که می‌توان آن را منطبق با روح کلی حاکم بر نظام تکوین از یک سو و ساحت تشریح از دیگر سو عنوان کرد.

در واقع ایشان در مقام بررسی و اصالت‌بخشی میان دو مؤلفه عدالت و محبت، به صراحت بر اصالت و تقدم محبت بر عدالت تأکید داشته و عدالت را تابعی از محبت برشمرده‌اند که صرفاً در فرض عدم شکل‌گیری چنان مناسبات محبت‌محورانه‌ای و از سر اضطرار و به‌عنوان حکم ثانویه تجویز نموده‌اند.

به‌عنوان نمونه، از فلاسفه سیاسی متقدم اسلامی، «فارابی» در «فصول منتزعه»، محبت را مؤلفه شکل‌دهنده به بافت اجتماعی و عنصر ارتباط‌دهنده میان اجزاء و مراتب مدینه فاضله تعریف نموده و بالاتر از این حتی عدالت را تابع محبت برمی‌شمارد (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۷۰).<sup>۱۷</sup>

«خواجه نصیر طوسی» نیز به‌نوبه خود در کتاب «اخلاق ناصری» عنوان می‌دارد که محبت از اصالت و ارزش ذاتی برخوردار بوده و بر عدالت تقدم دارد؛ چراکه عدالت در فرض فقدان محبت موضوعیت پیدا می‌کند و اگر محبت میان آدمیان بطور کامل جاری و ساری بود، اساساً ظلمی شکل نمی‌گرفت تا نیازی به عدالت پیدا شود (طوسی، ۱۳۵۶، ص ۲۵۹). خواجه عدالت‌برتری و رجحان محبت و عدالت در حوزه جامعه‌سازی را اینگونه عنوان می‌دارد که اتحاد اجتماعی و پدیدآمدن جامعه انسانی بر پایه عدالت از سنخ اتحادهای طبیعی و ابتدای آن بر عدالت از سنخ اتحادهای صناعی و ساختگی است و می‌نویسد: «و ما پیش از این اشارتی کرده‌ایم، به تفضیل محبت بر عدالت و علت در این معنا آن است که عدالت مقتضی اتحادی است صناعی و محبت مقتضی اتحادی طبیعی» (همان، ص ۲۱۷). از این‌رو، وی با معلق‌دانستن عدالت بر محبت، مدعی آن می‌شود که انسان عادل، آنگاه می‌تواند اقدام به بسط عدالت واقعی نماید که از مراتبی از محبت برخوردار باشد (همان، ص ۲۷۱).

همچنین «محقق دوانی» مدعی آن است که بی‌نیازی از عدالت، نتیجه منطقی فرض

وجود علقه محبت‌محورانه در مناسبات متقابل اجتماعی بوده و به همین دلیل، بر  
افضلیت محبت بر عدالت باز تأکید می‌نماید: «... با وجود علاقه محبت، احتیاج به  
عدالت نیست... پس محبت افضل از عدالت باشد. چه محبت وحدتی است شبیه به  
طبیعی و عدالت شبیه به صناعی و محقق است که طبیعی از صناعی اقدم است و چون  
محبت مقتضی رفع احکام اثنیّت [آثار دوگانگی] است، با وجود آن احتیاج به عدالت  
نباشد» (دوانی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۵).

البته دیدگاه فوق هیچگاه به معنای بی‌توجهی ایشان به عدالت و یا ادعای عدم نیاز  
عملی به عدالت در بستر اجتماعی نخواهد بود؛ چراکه ایشان در آثار متعدد خود بر  
ضرورت تحقق عدالت تأکید داشته و آن را یکی از غایات و اهداف فلسفه سیاسی خود  
برشمرده‌اند.

مسأله آنجاست که ایشان با عبور از مرزهای سنتی فلسفه یونانی و با  
اصالت‌بخشی به بنیاد «محبت»، عدالت را مؤلفه‌ای فرعی و اضطراری قلمداد می‌کنند  
که از مطلوبیت ثانوی برخوردار بوده و در نتیجه هیچگاه، عنوان آرمان اصیل را  
یدک نخواهد کشید.

### ۲-۳. محبت بمثابه محبت عمود ساختمان مناسبات رهبران و مردم

از دیگر جلوه‌های محبت در فلسفه سیاسی اندیشه‌ورزان مسلمان می‌توان به  
محوری خواندن اصل محبت در ساختار مناسبات متقابل میان مردم و رهبران سیاسی  
عنوان نمود که به‌نوبه خود از دیگر ممیزات و خصائص اختصاصی فلسفه سیاسی ایشان  
به حساب می‌آید.

از نقطه نظر ایشان، محبت‌ورزی متقابل را می‌بایست بنیادی‌ترین اصل اجتماعی  
در مناسبات و تعاملات فی‌مابین حاکمان و حکومت‌شوندگان (اتباع یا شهروندان)  
تلقی نمود؛ چراکه از اساس تحقق، چنان رابطه‌ای بسترساز تکوین هندسه  
سعادت‌بخش حیات بشری بوده و به تأمین اهداف غایی وی و از جمله کمال‌جویی  
خواهد انجامید.

از همین رو، برخی از متفکران مسلمان فلسفه سیاسی، ضمن تشبیه حاکم به پدر مهربان، ضرورت تحقق چنان رابطه‌ای را همسان علقه محبت‌محورانه میان پدر و پسر عنوان کرده و می‌گویند:

... و واجب است که نسبت پادشاه به رعیت خود نسبت ابوی باشد و نسبت رعیت او با او نسبت بنوی باشد... و این برای آن است که مراعات مَلک برای رعیت خود همانند مراعات پدر است فرزندِ خود را و معامله او با ایشان همانند این معامله باشد... و عنایت او به رعیت خود واجب است که عنایت پدر به فرزندانش باشد، از راه شفقت و دلسوزی و مهرورزیدن (ابن مسکویه رازی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۲-۱۹۱).

«محقق دوانی» نیز خطاب به سلطان و حاکم تأکید می‌کند که «باید که محبت سلطان، رعیت را محبت پدران باشد و با ایشان طریقه شفقت و مهربانی مسلوک فرماید» (دوانی، ۱۳۹۱، ص ۲۳۴).

«ابن ابی اسحاق کشفی» نیز در کتاب خود با عنوان «میزان الملوک» به همین مسأله اشاره داشته و می‌نویسد: «شفقتی که سلطان بر رعیت دارد، هیچکس آن شفقت را ندارد» (کشفی، ۱۳۷۵، ص ۹۰).

وی حتی یکی از معانی عدالت را محبت و عطف قلبیه سلطان با تمامی رعایا دانسته و در این خصوص می‌گوید: «...پس معنای عدل در اینجا آن است که عطف و محبت قلبیه سلطان با تمامی رعیت به یکسان باشد و به هرکدام به قدر قابلیت و استحقاق، عطف و مرحمت را داشته باشد» (همان، ص ۱۱۳).

با توجه به نگاه فوق، در حکومت دینی، رهبری نظام همچون محور سنگ آسیاب در مرکزیت قرار گرفته (نهج البلاغه، خطبه ۳)<sup>۱۸</sup> و اهالی مدینه دینی (امت) نیز از روی اختیار و با رضایت و میل شخصی و برخاسته از اقناع ایمانی و درونی خود، پروانه‌وار و دایره‌وار بر گرد حاکم خود به چرخش در آمده و رابطه‌ای دوسویه را شکل می‌دهند. ولی حق نیز به نوبه خود، بسان همدمی رفیق، پدری مهربان، برادری برابر، مادری دلسوز به کودک و در نهایت پناهی برای بندگان خدا<sup>۱۹</sup> شعاع‌های فیض و محبت الهی را

بسان امواجی بی وقفه بر جان اهل مدینه جاری و ساری می‌گرداند (کلینی، ج ۱، ۱۳۶۳، ص ۲۰۰).

«محقق دوانی» پا را از این نیز فراتر نهاده و ضمن متقابل خواندن چنان رابطه محبت‌محورانه‌ای، مردم و شهروندان را نیز موظف به برخورد محبت‌محورانه با حاکمان خوانده و می‌گوید: «... و رعیت باید که با سلطان در اطاعات و انقیاد و اخلاص و داد ... و آنچه میسر باشد، خدمت او واجب داند... و اگر خدمتی صوری از ایشان نیاید، به دعا و همت امداد نمایند تا در شمار لشگریان او باشند... (دوانی، ۱۳۹۱، ص ۲۳۴). «طریق عامه مردم در معاشرت با سلاطین و حکام، آنکه به دل با ایشان محبت ورزند و به زبان ثنا و مدحت گویند... و در تحرّی رضای ایشان مبالغه باید نمود...» (همان، ص ۲۷۵ و ۲۷۷).

وی همچنین با مهمتر قلمداد کردن اهمیت و رتبه محبت فیما بین حاکم و مردم از شفقت موجود میان والد و ولد از امثال «ابن مسکویه» فاصله گرفته و می‌گوید:

... و بعضی محبت رعایا یا سلطان را اوکد داشته‌اند از محبت پدر و همانا این قول به تحقیق اقرب است. چه بدون سیاست سلطان، انتفاع از پدر متصور نیست و همچنان که پدر سیاست فرزند می‌کند، سلطان سیاست پدر و فرزند هر دو می‌کند (همان، ص ۲۳۶).

بطور طبیعی فلاسفه سیاسی مسلمان تنها به بیان ماهیت مناسبات محبت‌محورانه میان حاکم و مردم بسنده نکرده و برخی از ایشان به آثار وضعی تحقق چنان رابطه‌ای نیز اشاره کرده و فواید چنان مناسباتی را ذکر نموده‌اند. به‌عنوان نمونه، ابن مسکویه رازی ضمن آنکه بر ساختن چنان رابطه محبت‌آمیزی را از کارویژه‌ها و مأموریت‌های نخستین حاکم مدینه فاضله عنوان می‌کند، به برخی از بازخوردهای عملی چنان مناسباتی اشاره کرده و «غلبه بر دشمنان داخلی و خارجی»، «امنیت روانی» و نیز «پیشرفت و توسعه مدینه» را به‌عنوان سه نمونه مهم، مورد اشاره قرار می‌دهد (ابن مسکویه رازی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۹ و ۱۹۱).



جمله ذیل از کتاب «تهذیب الاخلاق و تطهیر الأعراق»، نگاه وی را در خصوص آثار وضعی - و نه تکلیفی - مناسبات محبت‌محورانه میان اهل مدینه و از جمله حاکم و مردم مدینه را نمایندگی می‌کند:

... و مدیر مدینه [ملک] باید به همه تدابیر خود، پدیدآوردن مودت‌ها را میان اهل مدینه قصد کند... و در این صورت است که بر اقران خود غلبه یابد و شهرهای خود را آباد گرداند و او و رعیتش را مسرور و خوشحال زندگانی کنند (همان).

#### ۴-۲. محبت بمثابه مصدر الزام و فراتر از آن التزام سیاسی

در طول تاریخ و از دوره یونان باستان تاکنون مسأله الزام سیاسی از جمله پرسش‌های بحث‌برانگیز و بسیار مهم در فلسفه سیاسی بوده است. مسأله‌ای که با تعقیب غایت نظم‌بخشی به مناسبات افراد و حکومت، از چرایی و مبنای ضرورت اطاعت افراد از حکومت می‌پرسد.

در این میان، طیفی از نظریات مختلف در حوزه الزام سیاسی ارائه شده است که هر یک از زوایای به بررسی مبنا و ماهیت ضرورت اطاعت شهروندان از فرامین حاکمیت نگریسته‌اند. در این میان، اما شاید بتوان از نقطه نظرات فیلسوفان سیاسی مسلمان به مبنایی جدید برای الزام سیاسی و فراتر از آن التزام سیاسی دست یافت که بگونه‌ای وثیق با اصل «محبت» در هم تنیده است.

از دید برخی فلاسفه مسلمان، اساساً بنیاد و مصدر الزام سیاسی را می‌بایست در اصل «محبت» به جستجو نشست. به بیان دیگر، رکن اصلی انقیاد و الزام سیاسی در واقع وجود علقه محبت‌محورانه میان طرفین الزام و التزام است و از اساس در هرگونه الزام و التزامی در حوزه سیاست، محبت از اصالت برخوردار خواهد بود.

«ابن مسکویه» در کتاب «تهذیب الاخلاق» خود به‌صراحت به این مهم اشاره کرده و ضمن تأکید بر اینکه اطاعت (انقیاد) از لوازم و پیامدهای محبت است، می‌گوید: «... و

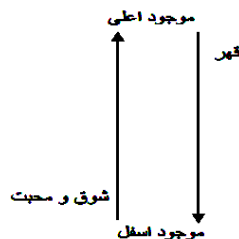
این محبت است که طاعت و تعظیم بدان می‌پیوندد و به دنبال آن می‌آید» (همان، ص ۱۹۳).

«خواجه نصیر طوسی» نیز در کتاب «اوصاف الاشراق» در ضمن رابطه میان عبد و معبود به صراحت بر ملازمه میان تسلیم (اطاعت محض و انقیاد مطلق) با محبت کرده و می‌نویسد: «و بالجمله محبت حقیقی حدی با تسلیم دارد، آنگاه که حاکم مطلق، محبوب را داند و محکوم مطلق، خود را...» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۷۱). خواجه همچنین در همین اثر خود و در تعریف رضایت و ارتباط آن با محبت، جمله‌ای دارد که ظاهراً بیشتر با ابعاد اخلاقی - فردی سروکار دارد، اما خواسته یا ناخواسته و دانسته یا ندانسته، شالوده نظری درخوری برای مسأله الزام سیاسی و مشروعیت نظام سیاسی مطلوب درانداخته است: «رضا خشنودی است و آن ثمره محبت است و مقتضای عدم انکار است؛ چه در ظاهر و چه در باطن و چه در دل و چه در قول و چه در فعل» (همان، ص ۸۷). چراکه در این نگاه، رضایت و خشنودی نسبت به اصل حاکمیت و نیز کارکردهای سیاسی - اجتماعی حکومت از اساس از «محبت» مشروپ شده و در نهایت عدم انکار و پیمان‌ناشکنی مطلق را در پی دارد.

در این بین، اما «شهاب الدین سهروردی» با تعریفی جدید از محبت و نیز با چینی منطقی و طبقه‌بندی موجودات به «موجود ادنی» و «موجود اعلی»، به طرح‌ریزی بنیانی در حوزه الزام سیاسی دست زده است که می‌توان از آن به شاهکار فلسفه اسلامی تعبیر کرد. از نگاه وی، بنیان هستی از دو مؤلفه اساسی «محبت» و «قهر» تشکیل شده و محبت نیز خود به معنای انقیاد موجود ادنی به موجود اعلی و کامل‌تر است. در نتیجه در نگاه وی «محبت» بمتابیه کشش موجود پایین‌تر و ادنی به موجود برتر و اعلی و «قهر» بمتابیه غلبه و احاطه موجود عالی بر دانی تعریف شده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۷-۱۳۶).<sup>۲۰</sup>

در واقع نقطه نظر سهروردی مشتمل بر یک رابطه دوسویه میان موجود عالی و دانی است که از یک طرف (موجود اعلی) قهر و الزام را نازل می‌نماید<sup>۲۱</sup> و از طرف دیگر (موجود اسفل) محبت و شوق را صاعد خواهد کرد<sup>۲۲</sup> و در نتیجه آن، شکلی از

مناسبات و نظم هستی‌شناسانه بازتولید شده بر مبنای الزام‌آوری - الزام‌پذیری یا الزام -  
التزام را شکل خواهد داد (همان، ص ۱۳۶).<sup>۲۳</sup>



نمودار مناسبات موجود اعلی و موجود اسفل در منظومه فکری سهروردی

در نتیجه بر مبنای این دیدگاه، ضابطه و قاعده مشروعیت حاکم (انسان کامل) و لزوم اطاعت‌پذیری از وی و ملزم‌شوندگی در برابر فرامین وی، همانا «کامل‌بودن» و «اعلی» بودن وی نسبت به دیگران خواهد بود. این نظر بویژه با توجه به نظریات فلاسفه سیاسی مسلمان مبنی بر ضرورت حکومت رئیس اول یا انسان کامل که طبیعتاً بواسطه برخورداری از کمال، موجودی اعلا و برتر نسبت به حکومت‌شوندگان تلقی می‌شود، می‌تواند حائز اهمیت باشد.

با این قرائت و تفسیر، اساساً مسأله الزام سیاسی یک امر درونی و داوطلبانه و با بازتولید سیستماتیک خویش شده و فراتر از این، احتمالاً به خلق مفهوم جدیدی در حوزه فلسفه سیاسی تحت عنوان «التزام سیاسی» خواهد انجامید.

البته در این میان تعابیر مشابهی از سوی کسانی همچون «محقق دوانی» بدست رسیده است که نشانگر آن است که در مناسبات سیاسی فیما بین حاکمان و حکومت‌شوندگان، نه «الزام حقوقی بیرونی» که «التزام اخلاقی درونی» حکومت‌شوندگان در برابر سلطان عادل یا همان انسان کامل، اصل و معیار خواهد بود: «و رعیت باید که با سلطان در اطاعت و انقیاد و اخلاص و داد ... و آنچه میسر باشد، خدمت او واجب داند... و اگر خدمتی صوری از ایشان نیاید، به دعا و همت امداد نمایند تا در شمار لشگریان او باشند» (دوانی، ۱۳۹۱، ص ۲۳۴).

همچنین «شمس الدین آملی» در اثر خود با عنوان «نفائس الفنون فی عرائس

العیون» و در بخش «تدبیر منزل» در خصوص مناسبات فیما بین مولی و عبد، نظریه‌ای دارد که - با صرف نظر از تفاوت‌های فیما بین آن و ساحت حیات اجتماعی انسانها - می‌توان با تعمیم جوهره این نظر به حوزه «سیاست مُدُن» از آن در شکل‌دهی به هندسه الزام سیاسی بهره برد: «... اصل معتبر در خدمت خدام آن است که باعث ایشان بر آن محبت بود، نه ضرورت و رجا، نه خوف» (آملی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۱۱). در این دیدگاه در پذیرش علو و الزام‌آوری فرامین مولا، نه خوف و ضرورت (نیاز، احتیاج و...) که محبت و رجا نقش اساسی ایفا می‌نمایند.

### نتیجه‌گیری

۱. محبت از جمله مقوله‌هایی است که لااقل از ابتدای حیات بشری موضوعیت یافته و جلوه‌های آن در ساحت‌های مختلف حیات بشری ظهور و نمود یافته است. اگرچه توجه آگاهانه به مسأله محبت و عشق در حوزه‌های مختلف هنری و ادبی (همچون مجسمه‌سازی، نقاشی، شعر، داستان و...) قابل مشاهده بوده است. با این حال، برای نخستین‌بار در منظومه فکری فیلسوفان و عرفای اسلامی بود که این مسأله به‌نحوی آگاهانه مورد توجه قرار گرفت.

۲. در خصوص محبت و فیلسوفان سیاسی مسلمان با وام‌گیری برخی از اصول موضوعه از حوزه‌های دانش فلسفه مطلق و عرفانی و نیز برساختن برخی از اصول دیگر در این خصوص، سازه تئوریک مستحکم و عظیمی در حوزه ماهیت و کارکردهای محبت بنا نموده‌اند.

۳. سه اصل حرکت حبی (ابتنای نظام خلقت بر محبت)، سریان حبی (جریان مؤلفه محبت در نظام آفرینش) و در نهایت، تألیف حبی (ساخت اجتماع بشری بر پایه محبت) مهمترین نظریات فیلسوفان سیاسی مسلمان در خصوص ماهیت محبت بشمار می‌آید.

۴. مهمترین کارکردهای سیاسی - اجتماعی محبت در مدینه فاضله مورد نظر متفکران حوزه فلسفه سیاسی در اسلام را می‌توان در مواردی همچون کمال‌بخشی و

سعادت‌آفرینی به جامعه انسانی، پذیرش لباس جایگزینی به‌جای اصل عدالت در مناسبات جامعه انسانی، نقش‌آفرینی بمثابه محور مناسبات میان حاکمان و حکومت‌شوندگان و در نهایت، امکان بهره‌گیری از آن به‌عنوان مصدر و منبع الزام و فراتر از آن التزام سیاسی مورد بحث و بررسی قرار داد.

۵. با توجه به موارد فوق و تلازم قطعی میان نظام تکوین و ساحت تشریع (و از جمله نظام‌سازی و جامعه‌سازی) تحکیم مناسبات محبت‌محورانه میان تمامی ارکان و مؤلفه‌های مدینه فاضله و نیز برساختن رابطه مودت‌آمیز میان اعضای مدینه و ارزش‌های کلان آن (اهداف، غایات، سیاست‌ها، راهبردها و...) از مهمترین مأموریت‌های رئیس اول و ساختار حاکمیتی مدینه بشمار خواهد آمد. بدیهی است که هر گونه اختلال در فرآیند تحقق چنان مناسبات محبت‌محورانه‌ای، پیامدها و بازخوردهای منفی گسترده‌ای در حوزه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و حتی امنیتی در پی خواهد داشت.

## یادداشت‌ها

۱. «و كانت الحركة التي هي وجود العالم، حركة حب...».
۲. «المحبة الهية».
۳. «... فكان الحب أصل سبب وجود العالم... فالمحبة مقامها شريف و هي أصل الوجود... ثم أن من كرمه سبحانه أن جعل هذه الحقيقة [محبة] سارية في كل عين ممكن متصف بالوجود...».
۴. «و المحبة معناها الانقياد للاكمل... فانتظم الوجود كله من المحبة و القهر...».
۵. «... فكان الحب أصل سبب وجود العالم... فالمحبة مقامها شريف و هي أصل الوجود... ثم أن من كرمه سبحانه أن جعل هذه الحقيقة [محبة] سارية في كل عين ممكن متصف بالوجود...».
۶. «أجزاء المدينة و مراتب أجزائها يتألف بعضها مع بعض و ترتبط بالمحبة... و العدل تابع للمحبة. و المحبة في هذه المدينة تكون أولاً لأجل الاشتراك في الفضيلة».
۷. «و إذا كان المقصود بوجود الإنسان أن يبلغ السعادة، و كان ذلك هو الكمال الأقصى الذي بقى أن

- يعطاه ما يمكن أن يقبله من الموجودات الممكنة، فينبغى أن يقال فى الوجه الذى به يمكن أن يصير الإنسان نحو هذه السعادة».
٨. «يجب على مدبر المدن ان يسوق كل انسان نحو سعادته التى تخصه...».
٩. «و اما مقاصد و آنچه منتهى سير باشد... وصول باشد، به نهايت مراتب كمال».
١٠. «فلذلك لا يمكن أن يكون الانسان ينال الكمال، الذى لأجله جعلت الفطرة الطبيعية، الا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين...».
١١. «و الإنسان من الأنواع التى لا يمكن أن يتم لها الضرورى من أمورها و لا تنال الأفضل من أحوالها إلا باجتماع جماعات منها كثيرة فى مسكن واحد...».
١٢. «ان الصداقة و أصناف المحبّات التى يتمّ بها سعادة الانسان من حيث هو مدنى بالطبع...».
١٣. «ان الصداقة و أصناف المحبّات التى يتمّ بها سعادة الانسان من حيث هو مدنى بالطبع...».
١٤. «برادرى».
١٥. «فليس فى فطرة كل إنسان أن يعلم من تلقاء نفسه السعادة و لا الأشياء التى ينبغى أن يعملها، بل يحتاج فى ذلك إلى معلم و مرشد... فالرئيس الأول على الإطلاق هو الذى لا يحتاج و لا فى شىء أصلاً أن يرأسه إنسان بل يكون قد حصلت له العلوم و المعارف بالفعل و لا تكون له به حاجة فى شىء إلى إنسان يرشده، و تكون له قدرة على جودة إدراك شىء شىء مما ينبغى أن يعمل من الجزئيات و قوة على جودة الإرشاد لكل من سواه... و الناس الذين يدبّرون برئاسة هذا الرئيس هم الناس الفاضلون و الأخيار و السعداء».
١٦. «دين همان وضع [قانون] الهى است كه مردم را به اختيار خودشان به سوى سعادت قصوى سوق مى دهد و ملك [امام] پاسدارنده اين وضع الهى است بز مردم تا زمانى كه آن را استوار گیرند».
١٧. «أجزاء المدينة و مراتب أجزائها يأتلف بعضها مع بعض و ترتبط بالمحبّة... و العدل تابع للمحبّة».
١٨. «...ان محلى منها [الخلافة] محل القطب من الرحى».
١٩. «الإمام الأئیس الرفیق و الوالد الشقیق و الأخ الشقیق و الأمّ البرّة بالولد الصغیر».
٢٠. «و المحبة معناها الانقياد للاكمل... فانتظم الوجود كله من المحبة و القهر...».
٢١. «للعالى على السافل قهر».
٢٢. «و للسافل الى العالى شوق و عشق».
٢٣. «فانتظم الوجود كله من المحبة و القهر...».

## منابع و مأخذ

۱. نهج البلاغه.
۲. آملی، شمس‌الدین، محمد بن محمود، *نفائس الفنون فی عرائس العیون*، تحقیق ابوالحسن شعرانی، ج ۲، تهران: نشر اسلامی، ۱۳۸۱.
۳. ابن عربی، محی‌الدین محمد بن علی، *الحب و المحبة الالهية*، جمع و تألیف محمود محمود الغراب، دمشق: الکاتب العربی، الطبعة الثانية، ۱۴۱۲ق.
۴. -----، *فصوص الحکم*، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۰ق.
۵. ابن مسکویه رازی، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الأعراق*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر، ۱۳۸۱.
۶. افلاطون، *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱۱، ۱۳۸۶.
۷. دوانی، محمد بن اسعد، *اخلاق جلالی*، ترجمه و تصحیح عبدالله مسعودی آرانی، تهران: اطلاعات، ۱۳۹۱.
۸. سهروردی، یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق (شهاب‌الدین یحیی سهروردی)*، به کوشش سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۹. شیرازی (صدرالدین)، محمد بن ابراهیم، *کسر اصنام الجاهلیة*، تصحیح محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱.
۱۰. طوسی، نصیر الدین محمد بن محمد بن حسن، *اوصاف الاشراف*، به اهتمام سید مهدی شمس‌الدین، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۳.
۱۱. -----، *اخلاق ناصری*، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۶.
۱۲. عراقی، شیخ فخر الدین، ابراهیم بن بزرگمهر، *لمعات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۳.
۱۳. فارابی، ابونصر محمد، *رسالة فی أعضاء الحيوان*، تحقیق دکتر عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالاندلس، بی تا.
۱۴. -----، *فصول منتزعة، حَقِّه و قدَّم له و علق عليه*، الدكتور فوزی متری نجار، تهران: مکتبه الزهراء، ج ۲، ۱۳۶۴.

۱۵. -----، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، بيروت: دارمكتبة الهلال، ۱۳۷۴.
۱۶. -----، كتاب السياسة المدنية، بيروت: دارمكتبة الهلال، ۱۹۹۶م.
۱۷. كشفى، جعفر بن ابى اسحاق، تحفة الملوك (گفتارهای درباره حکمت سیاسى)، ج ۲، قم: بوستان كتاب، ۱۳۸۱.
۱۸. كلینى، محمد بن یعقوب، الكافى، ج ۱، تهران: دار الكتب الاسلامیة، ج ۵، ۱۳۶۳.
19. Soble, Alan, **Eros, agape, and philia : readings in the philosophy of Love**, New York, N.Y. : Paragon House, 1989.

