

(مقاله پژوهشی)

ارزیابی تحلیل لیبرالیستی مارتا نوسبام از مسئله عشق با تاکید

بر دیدگاه ملاصدرا

زینب السادات میرشمسی^۱، محمدرضا اخضریان کاشانی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۱۶

چکیده

نوسبام به دنبال ابتناء اخلاق بر عواطف است. به نظر می‌رسد که عشق به‌عنوان یکی از حالات عاطفی مهم علاوه بر اینکه حسد و انتقام را به همراه دارد با اصول اخلاقی لیبرالیسم نیز همخوانی ندارد. به‌زعم نوسبام اصول اخلاقی ای که عشق باید با آنها همخوانی داشته باشد تا گزاره‌های کلی اخلاق که بر عواطف مبتنی هستند صادق باشد، عبارتند از روابط متقابل، فردیت و شفقت. او به دنبال یافتن روایتی از عشق است که این اصول را به همراه آورد. به همین دلیل پس از بررسی روایات مختلف فلاسفه و نویسندگان مختلف درباره‌ی عشق، هر نوع استعلا در عشق را مورد انتقاد قرار داده و معتقد است تنها راهی که از طریق آن می‌توان در روابط عاشقانه فردیت معشوق را محترم شمرد و احترام متقابل را رعایت کرد این است که از عشق ورزیدن به دنبال هدف دیگری نباشیم و معشوق را ابزار حصول آن هدف قرار ندهیم. به‌زعم او به این ترتیب شخص تنها به عمل معاشقه‌ی اندیشیده و به دنبال سلطه بر معشوق نیست، تا حسد و انتقام را به همراه داشته باشد. در این مقاله تلاش کردیم تا با توجه به دیدگاه صدرالمتالهین که توجه به فردیت و واقعیت وجودی افراد و در نتیجه عشق غیر ابزار گرایانه را تنها در گرو عشق به وجود موجودات و مشاهده عین ربط بودن ماسوی میداند، دیدگاه مارتا نوسبام را مورد نقد و ارزیابی قرار دهیم.

واژه‌های کلیدی: صدرالمتالهین. مارتا نوسبام. عشق. عواطف

مقدمه

عشق یکی از عواطفی است که به نظر می‌رسد نه تنها برای زندگی اخلاقی مفید نیست بلکه مضر می‌باشد. چرا که عشق معضلاتی نظیر "نگاه خام و اتفاقی، نیازمندی وسیع به دیگری و از همه بالاتر نفرت و انتقام را به همراه دارد." (Nussbaum, 2001: 710) هر یک از این نقایص به تنهایی مثال نقضی هستند برای قانون کلی اخلاق که باید مبتنی بر عواطف باشد. زیرا عشق یکی از عواطف کلیدی بشر است و ابتناء آن بر نگاهی خام و همراهی‌اش با نفرت مستلزم قول به سرکوبی آن در زندگی اجتماعی و اخلاقی است.

شاید گفته شود که عشق با شرم و نفرت و انتقام‌جویی در تقابل است. عشق پرده برداشتن از خود و دیده شدن است در حالیکه شرم پنهان شدن است. از سوی دیگر در حالیکه عشق دیواره‌های میان انسان‌ها را می‌شکند و شخص با این حالت عاطفی به سوی دیگری گشوده می‌شود، در نفرت شخص به کلی از درآمیختن با دیگران پرهیز دارد. واقعیت آن است که گشودگی عشق به حدی است که منجر به عکس‌العمل شرم شده و نفرت را به همراه دارد. به همین دلیل آدام اسمیت که از نقش شفقت، ترس، درد و حتی عصبانیت در اخلاق دفاع می‌کند، برای عشق جسمانی منفعل در نظام اخلاقی شخص عاقل، جایگاهی قایل نیست. زیرا در نگاه او "در عشق برخلاف حالات عاطفی دیگر، انسان از خیرات سایر افرادی که خارج از رابطه‌ی عاشقانه‌ی او هستند غافل شده و به جبری وابسته است که خارج از کنترلش می‌باشد و به همین دلیل است که عشق به عصبیت و انتقام‌جویی می‌انجامد؛" (Smith, 1976: 32-33). همین مسئله یعنی ابتناء عصبیت و انتقام بر عشق باعث می‌شود که اسمیت به این جمع‌بندی برسد که برخلاف سایر عواطفی که فرد باید با آنها وفاق داشته و متحد باشد از عشق باید پرهیزد. کانت "عشق جسمانی را مستلزم استفاده‌ی ابزاری از دیگران و در نتیجه تنزل مقام انسانی انسان می‌داند." (Kant, 1980: 163-4) و به همین دلیل آن را برای اخلاق مضر به حساب می‌آورد. برخلاف رواقیون یونان که علاوه بر حذف عواطفی نظیر عصبانیت، ترس، امید و حتی شفقت عشق جسمانی را، از زندگی انسان قابل حذف دانسته و تنها نوعی خاص از عشق را شایسته‌ی مقام انسانی می‌دانستند، کانت به دنبال حذف کامل عشق جسمانی نبود. او این عشق را به خانواده محدود کرده و با این عمل به

دنبال محدودسازی عشق با ضمانت خارجی وظیفه و اهداف روحانی و در نتیجه محدود کردن توان مخرب و زهرآگین عشق است. البته باید توجه داشت که کانت هم مانند رواقیون عشق جسمانی را رد می‌کند و میل جنسی^۱ را جایگزین آن کرده و تنها عشق انسانی^۲ را می‌پذیرد. به طور کلی می‌توان چنین ادعا کرد که سنت غرب به دلیل اینکه عشق جسمانی را معارض با عقلانیت اجتماعی می‌داند به دنبال نابودی و ریشه‌کنی آن است.

البته این مسئله که در نگاه ایشان فرد عاقل، عاشق نمی‌شود بدان معنا نیست که در یک زندگی اخلاقی عشق جایگاهی ندارد، بلکه مراد آن است که غالباً عشق در زندگی معقول اجتماعی منجر به شرم می‌شود و برای کسی که می‌خواهد خیرخواه دیگران باشد باعث اضطراب و خجالت‌زدگی است.

در این میان "نوسبام به دنبال آن است تا نشان دهد که چگونه عشق بدون آنکه منجر به فقر، جانبداری^۳ و انتقام‌جویی^۴ گشته و درعین حال با شفقت، روابط متقابل^۵ و فردیت^۶ همراه باشد، قابل تحقق است." (Fritz Cates, 2003: 338) او همراهی این سه مؤلفه را با عشق، برای هر قرائتی از اخلاق ضروری می‌داند. هرچند درجایی هدف خود را از تحلیل عشق چنین بیان می‌کند: "حداقل بخشی از دلیل ما برای بررسی عشق این است که آیا ما می‌توانیم روایتی از عشق ارائه دهیم که انتظار حمایت زندگی عاطفی شهروندان را از کثرگرایی نهادهای لیبرال-دموکراسی، مقبول جلوه دهد یا نه." (Nussbaum, 2001: 478). در این مقاله تلاش داریم پس از تبیین دیدگاه نوسبام درباره عشق به ارزیابی دیدگاه او بپردازیم.

۱. تحلیل نوسبام از روایت‌های مختلف عشق

نوسبام معتقد است که عشق موضوعی نیست که به‌سادگی با روش فلسفه تحلیلی یا روش سنتی دلایل طولی^۷ قابل بررسی باشد. به همین دلیل است که متون سنتی فلسفه معمولاً در

¹ Sex desire

² human love

³ Partial

⁴ Vengeful

⁵ reciprocity

⁶ individuality

⁷ Linear argument

انتقال کیفیت مرموز و شخصی^۱ عشق ناتوان هستند. مثلاً لفظ عشق به نحو دو پهلویی هم بر یک حالت عاطفی دلالت می‌کند و هم بر یک صورت بسیار پیچیده از زندگی، ارسطو هم عشق را هم یک حالت عاطفی می‌داند و هم یک نحوه از ارتباط.^۲

بر این اساس برای تبیین قرائتی از عشق که با اخلاق و زندگی اجتماعی همخوانی داشته باشد باید روایتی از عشق ارائه دهیم که با شفقت، روابط متقابل و فردیت اشخاص همراه بوده و آنها را حمایت کند. برای انجام این مهم نوسبام برخلاف شیوه تحلیلی همیشگی اش به بررسی نظریات مختلفی می‌پردازد که در طول تاریخ فلسفه غرب درباره عشق وجود دارد. او تلاش می‌کند تا هریک از نظریات موجود را بر اساس سه ملاک خود سنجیده و از این طریق موانعی که پیش روی قرائتی مناسب از عشق وجود دارد را تبیین کند. به نظر می‌رسد شیوه او از تحلیل دیدگاه متأخرین براساس معیارهای خود، می‌تواند برای تحلیل و ارائه تقریری جدید از اندیشه اندیشمندان متقدم جالب توجه باشد.

۱-۱. فردیت

توجه به فردیت اشخاص، موضوعی است که هنجارهای مختلف اخلاقی با روش‌های مختلف و معیارهایی متضاد به آن پرداخته‌اند. در اینجا با علم به تفاوت‌های بنیادینی که وجود دارد، این مواجهه را به دو دسته کلی تقسیم می‌کنیم. دسته اول اخلاق‌هایی هستند که بر وظیفه مبتنی می‌باشند، این دسته از اخلاق‌ها توجه به فردیت افراد را تا جایی می‌پذیرند که به بی‌توجهی نسبت به جهان وظیفه کلی^۳ یا علایق کلی نیانجامد. از این منظر وظیفه‌گرایی و وجود وظیفه‌ای فراتر از افراد معیار اصلی اخلاق است و سایر مؤلفه‌ها تنها در صورتی قابل قبول هستند که با آن همخوانی لازم را داشته باشند، در غیر این صورت باید به نفع وظیفه کنار گذاشته شوند.

در عشق جسمانی، فرد بدون وجود دلیلی صادق، عاشق یک فرد می‌شود و به این ترتیب قادر به این نیست که نسبت به همه‌ی انسان‌ها دلبستگی‌ای مساوی داشته باشند. دلبستگی به یک فرد برای اخلاق‌هایی که مبتنی بر وظیفه هستند، تهدیدآمیز می‌باشد. این

¹ particularity

² relationship

³ General concern

مسئله به آن دلیل است که هرگونه رهیافتی به شخصی خاص به‌خصوص اگر برآمده از عشقی رمانتیک یا جسمانی باشد، باعث به خطر افتادن توجه شخص به وظیفه اخلاقی و در نتیجه به باد رفتن معیار اصلی وظیفه‌گرایی می‌شود. به عبارتی در عشق جسمانی، شخص خود را برای دیگری می‌گشاید و خود را فدای چیزی با ارزش و تابناک می‌کند. اما این نوع گشودگی برای ارزش‌ها پرخطر است.

به همین دلیل است که در نگاه ایشان یا باید مانند اسپینوزا عشق را به طور کامل سرکوب کرد چرا که، "عواطف به طور کلی، افراطی هستند و ذهن را به قدری بر موضوعی واحد قفل می‌کنند که شخص دیگر قادر به اندیشیدن به سایر امور نمی‌باشد."^۱ Spinoza, 1985: (The Collected Works, prop.44, IV) یا مثل افلاطون و پروست عشقی کلی و متعالی، که از فردیت اشخاص خالی باشد به رسمیت شمرده می‌شود. از منظر ایشان این عشق که با شفقت، روابط متقابل و تشخیص (البته با قرائتی کل نگرانه) همراه است، تنها در رابطه‌ی عاشقانه میان فیلسوف و خدا یا خواننده و متن محقق می‌گردد. بر اساس این دیدگاه شخصی که دچار عشق جسمانی است، از مرحله‌ی کودکی خارج نشده و همچنان دل‌مشغول مادرش است، با این تفاوت که این دل‌مشغولی به‌عنوان امری خودمدارانه^۱ به فرد دیگری منتقل شده است.

دیدگاه وظیفه‌گرایی افلاطون و تأکید بر کمال‌گرایی و استعلاء عشق باعث شده است که نظریه افلاطون با نظریات سیاسی غیر لیبرال همخوانی داشته باشد؛ نظریاتی که بر مبنای آنها انتخاب شهروندان تنها تا جایی محترم است که از معیارهای کاملاً تحمیلی اخلاقی برآمده باشد.

در مقابل این دیدگاه، اخلاق‌های لیبرال دموکراسی قرار دارند. نوسبام با این دسته همراهی کرده و می‌گوید: "اگرچه پذیرش صحت و سقم تکررگرایی لیبرال-دموکراسی و ارزش‌های آن جای بحث دارد، اما قضاوت محتمل من این است که معیارهای هنجاری این نظام برای همه‌ی انسان‌ها قابل اجرا است." (Nussbaum, 2001: 477-479)

بر اساس این دیدگاه یگانه معیار زیر نهاد اخلاق و سیاست، برابری انسان‌ها و بهره‌مندی

¹ Tyrannical

آنها از حق انتخاب آزاد است. در چنین منظومه‌ای، ارزشی فراتر از برابری و حق انتخاب آزاد وجود ندارد و هر چیزی که این ارزش را به خطر اندازد باید به نفع آن حذف شود. به این ترتیب فردیت^۱ و توجه به آن، نه تنها برای اخلاق تهدیدی به حساب نمی‌آید، بلکه از اصول اخلاق است. به همین دلیل است که نوسبام بر مؤلفه‌ی فردیت تأکید کرده و ادعا می‌کند هر نوع قرائتی از عشق باید فردیت را به رسمیت بشناسد. (ibid:485) اما خود تعریف فردیت محل بحث است، چرا که طیف نخست نیز به دنبال تحقق آن با قرائتی متفاوت بودند. برای نوسبام اولین بعد فردیت، استقلال یا مجزا بودن^۲ است. بر این اساس هر انسانی زندگی و بدنی جداگانه دارد که در مالکیت او است. یعنی هر انسانی یک فرصت برای زندگی در این جهان دارد، فرصتی برای زندگی کردن، زندگی‌ای که زندگی خود آن فرد است نه هیچ کس دیگر.

بعد دوم فردیت تمایز کیفی^۳ است. همه‌ی انسان‌ها حتی دوقلوها و انسان‌های شبیه سازی شده، هر قدر هم تحت تأثیر هم باشند، باز هم با کیفیت متفاوتی زندگی می‌کنند. پس برخلاف دیدگاه سنتی به دنبال قرائتی از عشق هستیم که بتواند فردیت را با تعریف بالا لحاظ کرده و آن را حمایت کند.

نوسبام با تأکید بر اخلاق لیبرال، نظریات فیلسوفان متقدم را درباره عشق مورد بررسی قرار داده و نشان می‌دهد که هر یک تا چه اندازه با قرائت او از فردیت فاصله دارد. شاید نخستین فیلسوفی که به طور مدون به بررسی مسئله عشق پرداخته است افلاطون باشد.

او غایت عشق را خود اکتفایی و رهایی عاشق از نقص می‌داند، غایتی که تنها بواسطه‌ی توجه به خیر و یکی شدن با او به دست می‌آید. در این قرائت، عشق عاشق به معشوق به این دلیل است که معشوق قطره‌ای از دریای خیر است، قطره‌ای که از حیث خیریت و در نتیجه معشوقیت با سایر قطره‌ها تفاوتی ندارد.

معشوق خیر جهانی و خیر واحد است و علایق شخصی بی‌تأثیرند. به این ترتیب عاشق خود را به یک شخص واگذار نمی‌کند.

¹ individuality

² separateness

³ Qualitative distinctness

از سوی دیگر افلاطون در سمپوزیوم^۱، ارس^۲ را حالتی عاطفی مبتنی بر روابط روحانی نمی‌داند، بلکه آن را طلب تسلط بر چیزی می‌داند که به نظر باارزش می‌آید. لذا عاشق به دنبال مرادهای جنسی است و می‌خواهد کنترل یا تسلطی فعال بر یک چیز به دست آورد؛ عاشق افلاطونی، برخلاف ارسطو، معشوق را مجموعه‌ای از صفات ارزشمند می‌بیند و در نتیجه معشوق برای او ابزاری برای آفرینش است و انتخاب و خواست او ارزشی ندارد. در این قرائت عشق ناظر به خیر مطلق است و تشخیص فردی معشوق در این رابطه لحاظ نمی‌شود. از سوی دیگر ابزارگرایانه بودن این عشق باعث می‌شود که کیفیت زندگی معشوق در آن به رسمیت شمرده نشود. با این حساب در قرائت افلاطون از عشق تفاوت‌های کیفی و تشخیص فردی محترم شمرده نمی‌شود و معشوق نه برای خود بلکه برای خیر مورد عشق قرار می‌گیرد. براین اساس "ما باید افراد را تا آن جا که، و فقط تا آنجا که، نیک و زیبا هستند دوست بداریم. اما انسان‌هایی که شاهکار کمال باشند بسیار کم‌اند. وقتی گل سرسبد محبوب‌های ما هم به کلی از زشتی، میان‌مایگی، ابتذال و مسخرگی مبرا نیست، بنابراین اگر بنا باشد عشق ما به محبوب تنها به دلیل فضیلت و زیبایی او باشد، در آن صورت هیچ کس، هیچ‌گاه نمی‌تواند در تمامیتش به‌مثابه یک فرد بی‌بدیل محبوب ما شود. به نظر من، این بزرگ‌ترین کاستی نظریه‌ی افلاطون است. این نظریه به عشقی که به تمامیت وجود فرد تعلق می‌گیرد اعتنایی ندارد. مطابق این نظریه، عشق فقط به صورتی انتزاعی از فرد تعلق می‌گیرد. به همین دلیل است که در نردبان عشق افلاطون، عواطف شخصی در پایین‌ترین سطوح قرار می‌گیرد. "رفیع‌ترین قله‌ی توفیق، یعنی عالی‌ترین دستاوردی که تمام مراتب پایین‌تر عشق بناست به‌منزله‌ی "پله‌هایی" برای رسیدن به آن مرتبه" به کار گرفته گرفته شود "عشقی است با بیش‌ترین فاصله از عواطفی که نثار انسان‌های واقعی می‌شود." (Vlastos, 1973: 1-34)

اسپینوزا هم به‌عنوان یکی از پیروان افلاطون در این زمینه هرچند به شخص الف اجازه می‌دهد که شخص ب را به‌عنوان شخصی علی‌حده دوست بدارد. اما این مسئله برای آن است که ب همان چیزی است که همه چیز است. از طرف دیگر او توجه به بدن را نفی می‌کند. و به این ترتیب برای فردیت چه از حیث مجزا بودن افراد و چه از حیث زندگی

¹ symposium

² Eros

کیفی، جایگاهی قائل نیست.

پروست فیلسوفی است که به دنبال تحقق تعالی عشق از خلال توجه به هنر و در دامان ادبیات است. از منظر او عاشق تنها می‌تواند فردیت معشوق را به مثابه نمونه‌ای از ماهیت کلی عشق و صورت کلی عشق مورد توجه قرار دهد. روشن است که چنین استعلایی به هیچ وجه با فردیت همخوانی ندارد. در چنین دیدگاه‌هایی نه‌تنها عاشق، فردیت معشوق را به رسمیت نمی‌شناسد، بلکه اصولاً فرا روی از فردیت، غایت عشق به حساب می‌آید و زمانی عشق متعالی محقق می‌شود که فرد از فردیت معشوق فراتر رفته، فردیت خود را نیز رها کند و با مثال خیر، خدا یا ماهیت کلی عشق متحد گردد.

آگوستین به‌عنوان یک فیلسوف مسیحی میل به تشبه به خدا و خالی شدن از فردیت را گناهی بزرگ برای یک مسیحی به حساب می‌آورد. از منظر او انسان باید همواره به گذشته‌ی خود، نیازها و گناهکاریش متوجه باشد. اما آگوستین هم فردیت معشوق را به رسمیت نمی‌شناسد. از نظر او متعلق عشق راستین طلب خداست و امور دنیوی سزاوار عشق نمی‌باشند. دانته این دیدگاه را با روایتی دیگر بیان می‌کند. از منظر او غایات و اهداف جنسی، توجه او را از فردیت و تشخیص کسانی که به آنها عشق می‌ورزیم منحرف می‌کند. پس شخص باید عاشق امری فرامادی در معشوق شود. این دیدگاه او به‌زعم نوسبام حاصل نگاه مغشوشی است که درباره‌ی نوع عشق ارائه می‌دهد؛ او در حالیکه به‌عنوان هوادار ارسطو و توماس آکویناس، شأن اشخاص را محترم شمرده و به مفهوم تشخیص و فردیت توجه خاص دارد، تلاش می‌کند آن چیزی که از منظر آگوستین برای مؤمن مسیحی سفارش شده است را هم مدنظر قرار دهد. "دیدگاه دانته در خصوص فردیت روشن نیست، او از یک‌سو، فردیت و تشخیص را محترم می‌شمارد و از سوی دیگر عشق جنسی و توجه به بدن را مایه‌ی فراموشی عشق می‌داند." (Nussbaum, 2001:587) به همین دلیل عشق دانته و بآتریس اگرچه چون عشق به خود بآتریس است، این واقعیت که هر انسانی فردی مجزا است و زندگی مخصوصی برای زیستن دارد را به رسمیت می‌شمارد اما این واقعیت که این عشق، عشقی کیفیتاً ممتاز است را نمی‌پذیرد.

در مقابل این دسته از دیدگاه‌ها، دیدگاه‌هایی وجود دارند که توجه به فردیت، تشخیص

افراد و کیفیات متمایز و علی حده زندگی را مبنای اصول اخلاقی خود قلمداد می‌کنند. به‌زعم ایشان در هر عشقی باید فردیت و حق انتخاب آزاد و انتخاب کیفیت زندگی برای معشوق به رسمیت شناخته شود و عاشق به شخص معشوق از خلال واقعیات روزمره‌ی زندگی عشق بورزد و به دنبال چیزی فراتر از واقعیات نباشد. نوسبام معتقد است که مکتب رومانیک با تأکید بر غایت بودن خود عشق، تا حدودی به این دیدگاه نزدیک شده است. اما در این میان فقط جویس است که با تأکید بر واقعیت روزمره‌ی زندگی، فردیت را در هر دو بعد آن برای عشق به طور کامل ملحوظ نظر قرار می‌دهد.

بر این اساس نردبان وارونه اودیسه^۱ ما را متوجه می‌کند که نقص تنها چیزی است که باید از دیدگاه انسانیمان انتظار داشته باشیم. او از ما می‌خواهد که از نردبان، بالا رویم و به انسان واقعی که در تخت است، توجه کنیم. اما این دیدگاه هم می‌تواند با مسائلی مواجه باشد.

پس در نگاه نوسبام نه تنها استعلاء در عشق و نفی فردیت جایز نیست بلکه فردیت به عنوان یکی از اصول لیبرال دموکراسی باید در هر رابطه‌ای، از جمله رابطه‌ی عاشقانه مورد نظر قرار گیرد. فردیت و انتخاب آزاد تنها یک اصل اخلاقی نیست. بلکه از آنجاکه عاطفه امری شناختی است و از وجوه اصلی انسانیت انسان به حساب می‌آید، توجه به عواطف، مهرورزی و عشق‌ورزی از جمله اموری است که با تأکید بر وجه نیازمندی انسان و به رسمیت شناختن عاطفه‌ی انسانی، در یک نظام لیبرال لازم و ضروری است. به این ترتیب فردیت و عشق نه تنها در تقابل باهم نیستند بلکه با به رسمیت شناختن عشق به‌عنوان جنبه‌ای از ذات عقلانی انسان، توجه به هر دو وجه می‌تواند باعث تحقق نظام لیبرال در بعد اخلاقی و اجتماعی گردد.

ملاصدرا بر این دیدگاه نوسبام که معتقد است با عشق به موجودات در سایه عشق به خدا فردیت آنها را زیر سؤال برده‌اند، خرده می‌گیرد. برخلاف نوسبام که به پیروی از ارسطو تشخص را به ماده دانسته و لذا توجه به بدن را لازمه توجه به فردیت انسان قلمداد می‌کند، ملاصدرا معتقد است که تشخص موجودات به وجود است. از سوی دیگر در منظومه

¹ odysseys

فکری او وجود همه موجودات عین ربط به وجود خداست. پس برعکس دیدگاه نوسبام باید گفت در هرگونه عشق‌ورزی نسبت به موجودات اگر توجه عاشق به وجود معشوق که عین ربط به خداست نباشد، نه‌تنها فردیت (تشخص) معشوق مورد لحاظ قرار نگرفته است بلکه اصولاً متعلق عشق آن موجود نبوده است. بلکه آن موجود ابزاری برای رفع حاجات قوای مختلف عاشق شده است. به همین دلیل در نگاه ملاصدرا "عشق به خدا همه هموم را یکی می‌کند و به این خاطر اقبال به معشوق حقیقی ساده‌تر است از اقبال به سایر معشوق‌ها. زیرا با این عشق لازم نیست از سایر معشوق‌ها چشم پوشید زیرا او مستجمع جمیع جهات است." (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۷۵)

به این ترتیب صدرا معتقد است مشاهده حقیقت ما سوی ... چیزی نیست جز مشاهده ربط آنها به خدا. یعنی مشاهده وجود ما سوی تنها در گرو مشاهده خداست. پس اگر بخواهیم به خود وجودی ماسوی از روی اراده عشق بورزیم و مقهور قوای خود نشده، آزادانه وجود معشوق، نه حیثیاتی از مراتب عدمی خود را دوست داشته باشیم باید همه آنها را یکسره منغم در خدا دیده و به آنها از جهت خدا عشق بورزیم در این حالت است که عشق به عالم عشق به خدا محسوب می‌شود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۸۲)

البته باید توجه داشت که عشق به موجودات در سایه عین ربط بودن آنها به معنای نفی تفاوت‌های فردی افراد نیست. یعنی عاشق معشوق خود را از دریچه عواطف و معنای زندگی خود مشاهده می‌کند، لذا به او با همه ویژگی‌های خاصش عشق می‌ورزد. ویژگی‌هایی که بروز و ظهور یکی از صفات خداوند است و معشوق که عین ربط به او است این صفت را در این مرتبه از عالم هستی به مرحله وجود در آورده است. و عاشق به آن فرد - که نمایانگر یکی از صفات خاص خداوند است - از آن جهت که با عواطف و حالاتش همخوانی دارد عشق می‌ورزد.

۲-۱ روابط متقابل

دومین مؤلفه‌ای که قرائت از عشق بر مبنای نظام لیبرال باید با آن همراه باشد، روابط متقابل^۱ است. هر نوع قرائت موجهی از عشق باید روابط متقابل را به رسمیت شناسد و دیگری را به

^۱ Reciprocity

عنوان هدف تلقی کند و نه وسیله. این رابطه بسیار شکننده و مرموز است. Nussbaum, (2001:480)

اکنون با بررسی نظرات فلاسفه‌ی مختلف تلاش می‌شود تا آموزه‌هایی که در روایت از عشق با روابط متقابل همخوانی دارند، استخراج شده و مبنای قرائتی مناسب از عشق شوند که با روابط متقابل و زندگی اجتماعی همخوانی داشته باشد.

به طور کلی نگاه کل نگرانه به عشق مانع از تحقق احترام و روابط متقابل میان عاشق و معشوق است. چون معشوق فی حد نفسه محلی از اعراب نداشته و جایگاهی متزلزل دارد. به‌عنوان مثال در نگاه اسپینوزا عاشق هر حیثیتی از طبیعت را به‌عنوان جزئی از یک کل در نظر می‌گیرد و به همین دلیل تمایز میان معشوق و سایرین بی‌معنا خواهد بود. از سوی دیگر اسپینوزا عشق مادی را به‌طور کامل نفی می‌کند و معتقد است این عشق باعث بردگی است. عشق متعالی نیز از منظر او حاصل شناسایی امور، ذیل صورت ازلی است و از مقوله‌ی شناخت محض است. در این حالت عاشق جزئی از صورت ازلی می‌شود، جزئی که خود از صفات یا حالات آن کل است. با این حساب از منظر اسپینوزا یا عشق به فردی خاص تعلق می‌گیرد، عاشق بعد مادی را در نظر گرفته و دچار بردگی غیر می‌شود یا عشق به جزئی از صورت ازلی تعلق می‌گیرد، جزئی که حالت یا صفتی از کل است و تمایز و فردیت او به هیچ وجه ملحوظ نظر نیست. به این ترتیب در قرائت اسپینوزا از عشق، روابط متقابل میان عاشق و معشوق و احترام متقابل میان ایشان معنا و مفهومی نخواهد داشت.

گفتیم که از دیدگاه نوسبام نگاه کل نگرانه، روابط متقابل را قربانی اهداف خود می‌کند اما به‌زعم او فاصله گرفتن از آن‌هم نمی‌تواند ضمانت خوبی برای تحقق روابط متقابل باشد. مثلاً از منظر پروست شخصیت متعلق عشق مهم است اما این اهمیت تنها به آن دلیل است که معشوق و عشق به او، علت تحقق عشق برای هنرمند است. از این منظر هنرمند به معشوق تنها به‌عنوان مدل عشق نگاه می‌کند و به همین دلیل آزادی انتخاب آن شخصیت وابسته به عاشق خواهد بود. به این ترتیب با وجود اینکه پروست از کل‌گرایی اسپینوزا یا افلاطون فاصله گرفته و شخصیت معشوق را مدنظر قرار می‌دهد اما به دلیل وسیله دانستن این شخصیت بازهم نمی‌تواند قرائتی از عشق ارائه دهد که با روابط متقابل همخوانی داشته

باشد.

آگوستین به عنوان فیلسوفی مسیحی، تحلیلی خاص از عشق ارائه می‌دهد. از منظر او ما اجتماعی از موجودات شرور، نیازمند و گناهکارانی موروثی هستیم؛ با این حساب انسان‌ها با هم برابر هستند اما در گناه، شر و ناتوانی. اجتماعات انسانی، مجموعه‌هایی هستند از افرادی نیازمند و گناهکار که مشتاق و محتاج رحمت الهی هستند. در چنین جامعه‌ای رابطه‌ی حقیقی تنها در ارتباط با خدا محقق می‌شود. این ارتباط، ارتباطی یک‌سویه است.

یک‌سوی ارتباط احتیاج محض است و همواره در طلب رحمت از معشوق می‌سوزد و طرف دیگر رحمت بخش است و باید از گناهان درگذرد. در چنین جامعه‌ای تحقق روابط متقابل اجتماعی بی‌معنا خواهد بود. در روابط متقابل دو سوی ارتباط باهم برابر بوده و در کنشی متقابل به دنبال رفع نیازهای خود هستند و به این ترتیب روابط رنگ و بویی انسانی به خود می‌گیرد. در حالیکه در جامعه‌ی مسیحی با روایت آگوستین، افراد جامعه که همگی در ضعف و گناهکاری با یکدیگر برابر هستند به دنبال روابط متقابل با یکدیگر نمی‌باشند، بلکه تنها محتاج رحمت الهی هستند. در چنین جامعه‌ای نیاز مشترک انسان‌ها با رحمت الهی رفع می‌شود و لذا روابط متقابلی شکل نخواهد گرفت. لذا نوسبام معتقد است، چشم‌پوشی از نیازهای مادی و این جهانی افراد جامعه و به رسمیت نشناختن احتیاجات و ناتوانی‌های آن، مانع از تحقق روابط اجتماعی متقابل می‌گردد.

دانته نیز مانند آگوستین متفکری مسیحی است و از آموزه‌های مسیح متأثر است. اما به دلیل تأثیری که از ارسطو پذیرفته است دیدگاهش تا حدودی مشوش به نظر می‌رسد. تعالی عشق برای دانته در فراروی موضوع عشق از مادیات نهفته است:

عشق در قلب آرام شعله‌ور شده است.

معشوق من را به خاطر هیجان به آن بدن شیرین تصاحب کرده است.

خوابم آشفته شده است.

عشق که هیچ عاشقی را تیره نمی‌کند، مرا با چنین میل شدیدی به او تصاحب کرده

است که تاکنون احساسش نکرده‌ام. (Dante, 1977:100-107)

موضوع این عشق بدن مادی معشوق است و در آن احترام و ارزش انسانی جایگاهی ندارد.

درواقع عاشق و معشوق (پاولو و فرانسیسکا) به‌عنوان انسان با یکدیگر برخورد نمی‌کنند، بلکه آنها به خودشان اجازه می‌دهند که به‌مثابه موضوعاتی در مقابل بادهای کوبنده آرزو مورد استفاده قرار گیرند. پس از منظر دانه عشق مادی، عشقی ابزاری است. لذا شایسته است که عشق از آن فراتر رود و به موضوعاتی متعالی تعلق گیرد. البته این مسئله، یعنی ابزاری بودن عشق مادی، باعث نمی‌شود که او این عشق را نفی کند. بلکه او برخلاف کانت معتقد است که عشق ابزاری گناه^۱ هست اما زشت^۲ نیست؛ به همین دلیل یک انسان در طول زندگی باید با آن دست و پنجه نرم کند. این تحلیل دانه که در آن عشق را با حفظ علاقه‌اش به فردی خاص برای تعالی انسانیت به ماهو انسانیت مفید می‌داند، برای حصول این مهم که افراد یک جامعه بتوانند با حفظ تعلقات خانوادگی، به دیگران و حقوق آنها نیز احترام بگذارند، نقطه عطفی به حساب می‌آید. (Nussbaum, 2001:578)

اما بر اساس تحلیل نوسبام این روایت از عشق با روابط متقابل انسانی همخوانی ندارد. زیرا عشق در این روایت ناظر بر امر غیرمادی است و به همین دلیل مانند روایت آگوستین نمی‌تواند روابط متقابل انسانی را به همراه داشته باشد. به عبارت دیگر از منظر نوسبام هر چند دانه تلاش می‌کند که فردیت و تشخیص افراد را در رابطه عاشقانه حفظ کند و آن را فی حد نفسه برای تعالی انسانیت مفید بداند، اما این بخش از دیدگاه دانه با قول به استعلاء از ماده مغشوش گشته و سازگار به نظر نمی‌رسد.

بر اساس تحلیل نوسبام، دانه در کمندی الهی نظر دیگری درباره عشق دارد. عشق دانه و معلم ارسطوئیش برونو لاتینی، عشقی مبتنی بر احترام متقابل برای خیر و منزلت و امید متقابل به رهیافت‌هایی والاست. در اینجا دانه به دلیل توجهی که به شخصیت و فردیت افراد دارد به احترام متقابل که مورد توجه ارسطو است نظر دارد، اما در همین روایت از آن جهت که خیر را مبنای عشق می‌داند و خودکفایی رهیافت خلاقانه انسان را برای تحقق نامیرایی مدنظر دارد، افلاطونی است.

به این ترتیب دانه دو خط سیر را دنبال می‌کند: از یک طرف او نظریه‌ای را ارائه می‌دهد که در دوره خودش نامتعارف بود.

¹ sin
² ugly

اما با نظریات امپریالیسم کاتولیک معاصر شبیه است، نظریاتی مثل دیدگاههای ژاکواس ماریتین^۱، جان کورتنی^۲، دیوید تریسی^۳ که بر اساس آنها احترام^۴ به شهروندان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و به کلیسا اجازه نمی‌دهد که برای رسیدن به اهدافش از اعمال زور استفاده کند. این دیدگاه احترام اجتماعی را برای ادیان مختلف، حتی با قول به کذب آنها به رسمیت می‌شناسد.

از سوی دیگر دانتیه با توجه به شرم و خجالت آگوستینی فقط کلیسا را درمان تمرد و نافرمانی انسان می‌داند. بر این اساس شهروندان کودکانی هستند و کلیسا، تنها پدر و مادر آنهاست. "به این ترتیب احترام متقابل هرگز مبنای زندگی اجتماعی قرار نمی‌گیرد و کلیسا به‌عنوان برترین عنصر جامعه مسئول هدایت افراد جامعه به هر شکلی است که تشخیص می‌دهد." (ibid: 583)

نوسبام در نقد دیدگاه افلاطون معتقد است که او غایت عشق را استکمال عاشق می‌داند و این مسئله باعث شده است که عشق و معشوق ابزار عاشق بوده و احترام متقابل و فردیت در این قرائت مغفول واقع شود.

برخلاف دیدگاه نوسبام هر کمال‌گرایی مستلزم ابزار انگاری نیست. ملاصدرا به‌عنوان فیلسوفی که به دنبال تعالی نوع بشر است قرایتی از عشق ارائه می‌دهد که به هیچ‌عنوان مستلزم کمال‌گرایی افلاطونی و ابزار انگاری نیست. او بحث عشق را ذیل مباحث خلقت و صفات الهی مطرح می‌کند و معتقد است که عشق لازمه وجود است. یعنی از آنجا که وجود با علم مساوق است همه موجودات به لحاظ علم به وجودشان عاشق وجود هستند. پس برای عاشق بودن لازم نیست که موجود در خود نقصی را پیدا کند و به دنبال رهایی از آن نقص و برای رسیدن به کمالات وجودی، عاشق جنبه‌های برطرف کننده نقص خویش باشد. "خدا به همه موجودات قوه حفظ کمالات وجودیشان و قدرت حرکت به سوی کمالات مفقوده را اعطا کرده است. قدرت اول به واسطه عشق به کمالات وجودی در موجودات به ودیعه گذاشته است و قدرت دوم از طریق شوق رسیدن به کمالات ممکن؛

¹ Jacques Maritain

² John Courtney

³ David Tracy

⁴ Respect for agency

این شوق مرکب است از لذت از حیث ادراک آن چیز، که اثر وصول است و الم. هر موجودی که ادراکش تمام‌تر باشد عشق و شوقش بیشتر است." (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۴۶)

به عبارتی عشق حاصل ادراک وجود است. اما از آنجا که انسان در خود وجوه نقص را ادراک می‌کند، به همین دلیل شوق رسیدن به کمالات در او به وجود آمده و او به سوی کمالات وجودی حرکت می‌کند. پس عشق علت حرکت به سوی کمال است نه معلول آن. به عبارت دیگر برخلاف قرائت نوسبام از دیدگاه افلاطون که عشق را محصول وجود نقص و میل به کمال در عاشق می‌داند؛ ملاصدرا عشق را محصول وجود و علم به آن دانسته و معتقد است این عشق در موجودات ناقص باعث به وجود آمدن شوق به کمال می‌گردد. "خدا به همه موجودات عقلی و حسی و طبیعی کمالاتی داده و در ذاتشان عشق به آن کمالات و حرکت به تمییم خودشان را قرار داده است. پس تنها مفارقات عقلی هستند که عشق دارند و شوق ندارند، زیرا واجد همه کمالات خود هستند. در سایر موجودات که وجوه فقدان کمال و قوه و استعداد دارند، شوق و عشق ارادی یا طبیعی وجود دارد که منجر به حرکت مناسب با آن میل می‌گردد. این شوق بر اساس درجات وجودی فردی که دارای میل است نفسانی یا جسمانی است؛ اگر جسمانی باشند یا مانند مرکبات طبیعی کیفی هستند و یا مانند حیوان و نبات کمی و یا افلاک وضعی هستند." (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۴۸)

به عبارت دیگر اگرچه او بر خلاف تفسیر نوسبام از افلاطون، اسپینوزا و اگوستین و دانت، عشق را معلول نقص نمی‌داند بلکه عشق برای او مساوق با وجود است، اما در کنار عشق که همان علم به وجود است شوق قرار دارد. شوق حاصل عشق موجودات به وجود در کنار علم به نقص است. یعنی زمانی که موجودات پس از علم به وجودشان و عشق به آن متوجه نقص خود می‌شوند چون عاشق وجود هستند، آنهم عشقی خالص به وجود و غیر ابزارگرایانه، کمالات وجودی‌ای را که فاقد آنها هستند را طلب می‌کنند و این همان شوق آنها به کمال است. به عبارتی "عشقی که معلول را حفظ می‌کند عشق او به علتش است که وجودش به آن منتسب است و با این انتساب یعنی با این وجود انتسابی هویت معلول حفظ شده و بقایش ضمانت می‌شود و ذاتش کمال می‌یابد. عشق در همه موجودات براساس ترتیب وجودیشان ساری است و همانگونه که از وجود قوی وجود ضعیف نشات می‌گیرد تا به

وجود مواد واجسام برسیم؛ از عشق سافل نیز عشق اعلی نشات می‌گیرد تا به عشق واجب‌الوجود برسیم. پس همه موجودات از آن حیث که کمالاتی دارند طالب کمالات واجب‌الوجود هستند و می‌خواهند شبیه او شوند. به این ترتیب واجب‌الوجود غایت همه موجودات است و نهایت مراتب آنهاست. پس عشق و شوق سبب وجود کمالات ممکن برای موجودات و دوام آنهاست و اگر عشق و شوق وجود نداشت هیچ اتفاقی در عالم جسمانی رخ نمی‌داد و شدنی محقق نمی‌شد." (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۶۰)

به این ترتیب روشن شد که ملاصدرا عشق را محصول علم به وجود می‌داند. او همه موجودات را از عالی تا سافل با توجه به رتبه وجودیشان عاشق می‌داند. زیرا همه موجود بوده و در حد رتبه وجودیشان عالم‌اند. پس همه موجودات حتی واجب‌الوجود مطلق عاشق هستند و تنها در رتبه این عشق باهم متفاوت می‌باشند. هرچه وجودشان کامل‌تر باشد علمشان بیشتر و عشقشان به این وجود شدیدتر است.

این دیدگاه کاملاً با دیدگاهی که نوسبام تقریر می‌کند متفاوت است. لازمه دیدگاه افلاطون با تقریر نوسبام این است که هر چه موجود ناقص‌تر باشد عشقش شدیدتر باشد. چون او عشق را معلول نقص می‌داند به گونه‌ای که گویی عاشق معشوق را تنها وسیله‌ای می‌داند برای استکمال و تحقق خیر در خود. در حالیکه از منظر ملاصدرا واجب‌الوجود با همه کمالش و بدون اینکه به دنبال رفع نقص در خود باشد یا موجودات را وسیله کمال خود بداند عاشق مخلوقات است.

پس برای ملاصدرا معشوق وجود است و به‌هیچ‌وجه نگاه ابزارگرایانه به او وجود ندارد. از سوی دیگر متعلق شوق نیز وجود است و کمالات وجودی آن و از آن حیث که وجود و کمال وجودی است متعلق شوق واقع می‌شود. پس در اینجا هم نگاه ابزارگرایانه به او وجود ندارد بلکه او اولاً و به ذات وجود است و ثانیاً و بالعرض به جهت همان وجودش و کمال وجودیش متعلق شوق انسان واقع شده است. به همین دلیل "خدا غایت اشیا است به این معنی که همه اشیا طالب کمال اویند و در تحصیل این کمال در صدد تشبه به اویند. پس همه اشیا عشق و شوقی به او دارند، خواه به نحو ارادی یا از روی طبع." (ملاصدرا،

۳-۱. شفقت

سومین مؤلفه‌ای که نوسبام بر وجود آن در جامعه تأکید می‌کند و متذکر می‌شود که هر قرائتی از عشق باید آن را به همراه داشته باشد عنصر شفقت است. شفقت به‌عنوان حالتی عاطفی که مؤلفه‌های اخلاقی را به همراه داشته و در غیاب نظریات اخلاقی ضمانت محکمی برای اخلاق محسوب می‌شود مورد توجه نوسبام است. پس اگر قرار است عاطفه را مبنایی برای اخلاق بدانیم، عشق هم به‌عنوان یکی از حالات عاطفی باید اخلاق را به همراه داشته باشد و برای تحقق اخلاق به شفقت احتیاج داریم. پس هر قرائتی از عشق باید با شفقت همراه باشد تا بتوان آن را پذیرفت. شوپنهاور که شفقت را ریشه اخلاقیات می‌داند از زنان و میلی که تولید می‌کنند متنفر است. او معتقد است هدف حیات، رهایی از چنگال خواهش‌ها یعنی تلاش جسمانی است. همچنین آدام اسمیت که "علاوه بر شفقت، نوعی خاص از ترس، عصبانیت و ناراحتی را مبنای اخلاق می‌داند معتقد است که عشق جسمانی هیچ لازمه اخلاقی‌ای به همراه ندارد." (Smith, 1976: 320) او مانند کانت به دنبال تبیین عشق با دلایلی خارج از عشق است نه تبیین عشق برای عشق. به همین دلیل، دلیل موجه بودن عشق را آن می‌داند که عشق به تولد و تناسل می‌انجامد. پس او اگرچه همراهی‌ای میان عشق و اخلاق قائل نیست اما آن را با دلایلی بیرونی می‌پذیرد. (Nussbaum, 2001:467) بر این اساس چون عشق جسمانی مبتنی بر خودمحوری یا توجه خاص به معشوق است، نمی‌تواند شفقت که لازمه آن فراروی از فردیت و قرار دادن دیگران در مرکز برنامه‌ها و غایات خود است را به همراه داشته باشد. به همین دلیل قرائتی از عشق جستجو می‌شود که بتواند از خودمحوری حاکم بر عشق عبور کند و شفقت را به همراه داشته باشد.

افلاطون به‌عنوان نخستین فیلسوفی که تلاش می‌کند برای رهایی از معضلات پیش روی عشق به تعالی پناه برد، قرائتی از عشق ارائه می‌دهد که با شفقت تناسبی ندارد. از منظر او عاشق باید احتیاجات زمینی را «آشغال‌هایی فانی» دانسته و برای آنها ارزش قائل نباشد. به این ترتیب فردی که با از دست دادن امور دنیوی یا فقدان آنها غمگین و ناراحت می‌شود کودکی را می‌ماند که از گم شدن اسباب بازی‌ش گریه می‌کند. پس شفقت همان‌گونه که سقراط در آخرین لحظات زندگی می‌گوید امری مذموم است. زیرا دنیا ارزش ناراحتی را

ندارد بلکه انسان باید در طلب خیر اعلی و در عشق به او، تلاش کند تا زنجیر دنیا را بدرد و با مشاهده مثال خیر به کمال خود نائل گردد.

عشق در قرائت اسپینوزا و پروست هم با شفقت همخوانی ندارد. زیرا عشق به دیگران به نحو هندسه‌ای (اسپینوزا) یا به‌عنوان انسان‌هایی تخیلی (پروست) در آغوش کشیدن آنها نیست، بلکه با ترک کردن آنها مصادف است. به این ترتیب « خود شخص عاشق، محور قرار می‌گیرد و دیگران تنها وسیله‌هایی هستند برای حصول هدف او. این خودمحوری به‌هیچ‌وجه با شفقت همخوانی ندارد» (ibid:520- 522) پس نه‌تنها کل‌گرایی افلاطونی بلکه عدم لحاظ شخص به‌عنوان هدف نیز در نظریات اسپینوزا و پروست مانع از همراهی قرائت ایشان از عشق با شفقت است.

در قرائت جوینس از عشق، بر عشق به‌عنوان امری جسمانی تأکید می‌شود و به همین دلیل فردیت معشوق لحاظ می‌شود و عاشق در انتخابی آزاد با معشوق که انسانی آزاد و مختار است ارتباطی متقابل برقرار می‌کند. اما در این روایت نیز به دلیل تأکید بر وجه جسمانی عشق، خودمحوری بر عشق به دیگران و توجه به آنها غلبه داشته و اجازه نمی‌دهد که عشق با شفقت همراه گردد. به این ترتیب به نظر می‌رسد که بار دیگر توجه به سایر وجوه انسان برای حل شکاف میان عشق و شفقت لازم است. درست است که انسان در روایت جوینس، عاشق فرد است اما چون قائل به تساوی حقوق و ارزش انسان‌ها است پس می‌تواند آنها را در مرکز توجهات خود قرار داده و از درد آنها احساس ناراحتی کند. از سوی دیگر انسان با برقراری رابطه عاشقانه با دیگری به‌عنوان شخصی خاص با زندگی کاملاً متفاوت و با احترام به او به‌عنوان یک انسان از خود خارج می‌شود. در این رابطه عاشقانه، فرد قادر می‌شود که غیر از خود دیگری را دوست بدارد و به او به‌عنوان فردی مجزا که زندگی‌ای متفاوت دارد، احترام بگذارد. این فراروی از خود و به رسمیت شناختن دیگری که در یک رابطه عاشقانه تجربه می‌شود زمینه بسیار مناسبی است برای تحقق شفقت، که لازمه اصلی آن قرار دادن دیگران در مرکز توجهات و رهایی از خودمحوری است.

۴-۱. نفرت

مؤلفه دیگری که هرگونه قرائتی از عشق باید به آن توجه کند انتقام و تنفر است. عشق

به دلیل اینکه با شور و هیجانی مفرط نسبت به یک نفر همراه است و عاشق به دنبال از آن خود کردن معشوق است، با تنفر از دیگرانی که با معشوق ارتباط دارند و با ایجاد حس انتقام نسبت به هر تعدی کننده‌ای به این حصار همراه است. از آنجا که احساس تنفر و انتقام از حالاتی هستند که باعث ایجاد مشکلاتی در نظام اجتماعی و تحقق جامع سالم و روابط متقابل شایسته میان انسان‌ها می‌گردند، تنها روایتی از عشق پذیرفتنی است که بتواند مانع از بروز چنین حالتی در شخص عاشق گردد.

در نگاه افلاطون جایی برای خلاقیت عاشق باقی نمی‌ماند، زیرا معشوق او را طرد نمی‌کند. او را شگفت‌زده نمی‌کند او را؛ عشق او خالی از بی‌ثباتی و درد نیاز است. معشوق همواره موجود حاضر و ثابت است و به این ترتیب عشق او از تردید خالی است و از آنجا که جایی برای کنترل بر عاشق وجود ندارد، محرک انتقام هم وجود نخواهد داشت. (ibid: 496)

افلاطون برای رهایی از درد تنفر حاصل از عشق، متعلق عشق را خیر مطلق یا بهره‌ای از خیر مطلق قرار می‌دهد. اسپینوزا برای حصول این هدف اندیشیدن را تجویز می‌کند. به‌زعم او اگر عاشق درباره معشوق بیندیشد. اگر درباره ارزش او، نقش کلی او در زندگی و... بیاندهد، دیگر به‌وسیله او از پا در نمی‌آید. «عاشق می‌تواند با توجه به علل و تأثیرات معشوق متوجه شود که می‌تواند او را کنترل کند. (Spinoza, 1985: prop. 3, v)

در نگاه اسپینوزا تنها با تبدیل عشق به اندیشه است که می‌توان آن را از تنفر به دور نگه داشت. والا در نگاه او خارجیت چیزی که انسان عاشق آن است باعث می‌شود که او از آن متنفر شود. این مسئله به آن دلیل است که «عاشق هرگز نمی‌تواند بر معشوق خارجی کاملاً مسلط شود و لذا همواره اضطراب و سرخوردگی را حس می‌کند». (Ibid: Prods. 13 - 14)

همچنین فرد عاشق با قرائت اسپینوزا، نسبت به رقیبی که شخص مورد علاقه او را تصاحب کند حسود است. این احساس نیز منجر به تنفر می‌شود. او مانند روان‌شناسان معاصر معتقد است وجود متعلقی واحد برای عشق و نفرت باعث به وجود آمدن بحران برای فرد است. به‌زعم او عشق به زنان ضرورتاً به زن‌گریزی می‌انجامد. به همین دلیل اسپینوزا معتقد است برای رهایی از نفرتی که عشق به امور خارجی به همراه دارد باید به

کلی آن را رها کرد و با توجه به صفت اندیشه از امور مادی فراتر رفت. اسپینوزا عصبانیت و نفرت را برای زندگی اجتماعی مضر می‌داند و معتقد است برای تحقق زندگی اجتماعی مناسب باید عشق جسمانی را سرکوب کرد. به همین دلیل هرگونه نقدی از موضع او باید به دفاع او از مدارای دینی و آزادی از بندگی عواطف که هر دو هدفی مشترک دارند توجه کند. (Nussbaum, 2001: 506- 507)

برخلاف افلاطون و اسپینوزا، آگوستین به طور کلی با وجود نفرت و انتقام در جامعه مخالف نیست. در نگاه او با توجه به اینکه عواطف به واسطه هنجار رحمت و عدالت خدا شکل می‌گیرند، نفرت و انتقام هم باید متوجه دشمنان خدا باشد. پس همان‌گونه که آگوستین متعلق عشق را رحمت الهی می‌داند، عاشق از دشمنان خدا متنفر است و به دنبال انتقام‌گیری از ایشان است.

به‌زعم او این نفرت نه تنها برای جامعه انسانی مضر نیست بلکه چون جهت آن فردی نیست بلکه الهی است، مفید هم می‌باشد. پس در نگاه آگوستین اینکه عشق با نفرت انتقام همراه است به خودی خود نمی‌تواند نافی عشق گردد؛ بلکه اگر عشق مقوله‌ای الهی باشد نفرت حاصل از آن هم متوجه دشمنان خداست و این نفرت امری ستودنی است. نوسبام این معیار آگوستین را می‌پذیرد او معتقد است "درست است که نفرت و انتقام را نباید به تمامه انکار کرد و گاهی برای جامعه لازم است اما ملاک انتقام آگوستین که دشمنی با خدا، یا مسیحی نبودن و کافر بودن است برای جامعه تکثرگرای امروز قابل قبول نمی‌باشد." (Ibid:548-549)

دائمه نیز مانند آگوستین عصبانیت و نفرت را کاملاً مذموم نمی‌داند؛ در نگاه او عصبانیت ارزشمند، عصبانیت برعلیه فساد^۱، تبهکاری^۲، بی‌عدالتی و خیانت^۳ است. "بار دیگر به دامان عصبانیت برعلیه خریدار و فروشنده در پرستشگاه بازمی‌گردیم. (Dante, 1977: 121-2) پس دائمه هم معتقد است نمی‌توان به‌صرف همراهی عشق با نفرت آن را طرد کرد. بلکه تنفر از امور مذموم، ممدوح است. اگر عشق به امور مادی تعلق گیرد، نفرت حاصل از آن مذموم است. زیرا متعلق عشق امری مذموم بوده ولی اگر در عشق توجه به حیثیات فرا مادی باشد،

¹ Corruption

² Fraud

³ Treachery

تندر حاصل از آن ممدوح است زیرا متعلق عشق امری پسندیده بوده است. در نگاه جویس^۱ با همه‌ی توجهی که به‌جای جای جهان دارد، آنچه در عشق کاملاً انسانی است مورد توجه قرار می‌گیرد: این نگاه قرائتی از روح است که در آن بر به رسمیت شناختن آنچه واقعی^۲ است، تأکید می‌گردد. با تحلیل رمان جویس متوجه می‌شویم که برخلاف دیدگاه سنتی نه‌تنها توجه به عشق جسمانی، منشاء نفرت نمی‌باشد؛ بلکه عکس این موضوع صادق است؛ یعنی پاسخ مثبت به عشق جسمانی مساوی است با پذیرفتن بخشی از زندگی که خارج از کنترل می‌باشد. این مسئله باعث رهایی از احساس شرم و تندر حاصل از برآورده نشدن ایده آل‌ها می‌گردد. بعلاوه در قرائت جویس، خواننده به پذیرفتن نقص‌ها و عشق ورزیدن به بدن متقاعد می‌شود. او در اولین مقاله‌اش چنین می‌نویسد: ما باید زندگی را همان‌گونه که در برابر دیدگانمان مشاهده می‌کنیم بپذیریم مردان و زنان را همان‌گونه که در جهان واقعی نظاره‌گریم، نه آن‌گونه که در دنیای تخیلمان^۳ مد نظر داریم. به این ترتیب به‌زعم او با پذیرفتن نقص‌ها و واقعیت وجود انسان می‌توانیم از نفرت برآمده از عشق رها شویم.

ملاصدرا برخلاف نوسبام معتقد است توجه صرف به عشق جسمانی نمی‌تواند عشق را از آفت نفرت و انتقام نجات دهد. بلکه از آنجا که اصولاً عشق به ماده به خاطر عدم امکان وصول به آن امری غیرممکن است، عاشق را وادار می‌کند تا به دنبال دلیلی غیر عاشقانه در تبیین ارتباط خود باشد. به عبارت دیگر زمانی که نفس انسان به دنبال برآوردن حاجات خود است، فردی از افراد انسان را ابزار رفع این حاجت قرار داده و به جسم او متمایل می‌شود. این تمایل که به عشق جسمانی معروف است، چون مبدایش نفس اماره است تنها به دنبال رفع حاجات مادی خود بوده و لذا منشأ مفاسد اخلاقی‌ای مثل انتقام‌گیری و حسد می‌شود. برخلاف عشق جسمانی که با خودخواهی و به رسمیت نشناختن وجود دیگران همراه است، مبدأ عشق نفسانی شکل‌دهی دوطرفه عاشق و معشوق در جوهر است و عاشق از صورت معشوق در حیرت است. این در حالی است که مبدأ عشق حیوانی شهوت بدنی

^۱Joyce

^۲ به نظر می‌رسد منظور از "واقعی"، مادی است.

^۳ fear

و طلب لذت بهیمی است و عاشق از ظاهر معشوق در عجب است. اقتضا عشق نفسانی لطافت نفس است و عشق حیوانی نفس اماره را مقتضی است. این عشق غالباً به فجور و حرص می‌انجامد در حالیکه اولی به رقت قلب و لطافت روح می‌انجامد. زیرا طلب امری باطنی و فراتر از حواس است و منجر به قطع شواغل دنیوی و دوری از هر معشوق دیگر است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۷۵)

به این ترتیب ملاصدرا راه‌هایی از مفسد مرتب بر روابط عاشقانه را تعالی یا به قول نوسبام استعلا از این عالم نمی‌داند. بلکه انسان در این دنیا اگر واقعاً به واسطه حیرت و مشاهده زیبایی‌های نفسانی، به انسانی دیگر عشق بورزد، نه تنها می‌تواند از مفسد اخلاقی مترتب بر عشق جسمانی رهایی یابد بلکه علاوه بر آن، این عشق مبدأ رقت قلب و در نتیجه اخلاقی زیستن او می‌شود. پس عشق نفسانی به یک شخص اگر مبدأش افراط شهوت حیوانی نباشد بلکه استحسان صورت معشوق و اعتدال مزاجش و بهبود اخلاقش و تناسب حرکاتش و افعالش باشد عشق عقیف است و مشایخ به آن امر کرده‌اند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۷۴)

نتیجه‌گیری

نوسبام تلاش می‌کند قرائتی از عشق را ارائه دهد که با اخلاق سازگار باشد. به عبارتی او در مورد ابتناء اخلاق بر عواطف است و از آنجا که عشق در نگاه او محدود است به عشق جسمانی، لذا تلاش می‌کند تا عشق را به گونه‌ای تبیین کند که با مؤلفه‌های اخلاق لیبرال سازگار باشد. به همین دلیل او به تحلیل و نقد و بررسی دیدگاه فلاسفه‌ی مختلف در این خصوص می‌پردازد و تلاش آنها را در استعلا عشق از جهت تحقق عشقی منهای حسد و انتقام برآورنده‌ی احترام متقابل و فردیت بی‌فایده و بی‌سرانجام قلمداد می‌کند. او معتقد است که تنها توجه به خود فرایند عشق‌ورزی در لحظه‌ی عشق‌ورزی و دوری از هرگونه استعلا می‌تواند زمینه را برای عشقی اخلاقی محقق کند.

ملاصدرا با این دیدگاه نوسبام کاملاً مخالف است. در منظومه‌ی فکری او، انسان ذومراتب است. یعنی نفس انسان، مراتب مختلف نباتی، حیوانی و انسانی را در خود دارد و

انسان می‌تواند با توجه به هر یک از مراتب مزبور خود را در آن مرتبه محقق کند. به همین دلیل ملاصدرا عشق را هم متناسب با همین مراتب وجودی تبیین می‌کند؛ اگر انسان در مرتبه‌ی حیوانی باشد از آنجا که معشوق هم‌سرخ با عاشق است، متعلقات حیوانی متعلق عشق انسان قرار می‌گیرند. در این مرتبه نفس انسان عاشق زیبایی‌های ظاهری می‌شود و اگر این عشق با قوه‌ی ناطقه کنترل نگردد باعث به وجود آمدن آفات اخلاق نظیر، حسد و انتقام و حرص و ... می‌شود. پس از آنجا که انسان برخلاف دیدگاه نوسبام مساوی نیست با هر آنچه فرد انسانی می‌اندیشد و عمل می‌کند، بلکه انسان دارای مراتب وجودی است که باید آنها را محقق کند، لذا عشق مجازی حیوانی اگر با نیروی تعقل کنترل نشود باعث آفات اخلاقی می‌گردد.

نکته اصلی آن است که عشق مجازی نفسانی برای ملاصدرا وسیله‌ای برای تحریک احساسات اصیل معنوی و برانگیختن عواطف عمیق روحانی است. به عبارت دیگر ملاصدرا با توجه به مرتبه‌ی والای انسان که مرتبه‌ی ناطقیت است، عشق حیوانی را به هیچ عنوان برای تعالی روحانی مفید نمی‌داند بلکه معتقد است مبنا و منشأ عشق حیوانی، و عشق به‌ظاهر و جسم انسانی دیگر شهوت و غضب انسان هستند و به همین دلیل این عشق نمی‌تواند ممدوح باشد. این مسئله را با ذکر مقدماتی بیان می‌کنیم:

- ۱- انسان ذو مراتب است به طوری که نفس او مستجمع همه‌ی قوای مرتبه‌ی نباتی، حیوانی و انسانی است. پس نفس انسان قوای مدرکه و محرکه‌ی همه‌ی مراتب را داراست.
- ۲- متناسب با مرتبه‌ی حیوانی، در انسان قوه‌ی شهویه و غضبیه وجود دارد این قوه، محرک انسان به‌سوی اموری است که از طریق قوه‌ی حس آنها را ملایم با طبع حیوانیش یافته است.
- ۳- حرکت به‌سوی آنچه ملایم با طبع حیوانی است لازمه‌ی مرتبه‌ی حیوانی انسان است. لذا انسان میل به خوردن، جماع و ... دارد.
- ۴- در این مرتبه، نفس انسان متناسب با قوه‌ی شهویه- غضبیه و قوه‌ی حس که از قوای حیوانی اوست، به آنچه ملایم با نفس حیوانی اوست عشق می‌ورزد و متعلق عشقش را متناسب با این مرتبه وجودی برمی‌گزیند.

۵- از آنجا که انسان شایسته‌ی مرتبه‌ی نطق است و چون قوای این مرتبه را دارد باید برای تحقق آن تلاش کند، لذا به همین دلیل نباید متعلق عشق خود را اموری قرار دهد که ملایم با نفس حیوانی او هستند؛ بلکه باید متناسب با مدرکات عقل و قوه‌ی ناطقه ملائمت با نفس ناطقه را ادراک کرده و بر اساس قوه‌ی اراده به سوی این ملائمت حرکت کند. یعنی به امور فراتر از محسوسات عشق بورزد و معقولات را متعلق عشق خود قرار دهد.

۶- اگر انسان نفس بهیمی را ملاک قرار دهد و به امور جسمانی عشق بورزد، با توجه به اینکه شایسته‌ی مرتبه‌ی ناطقیت است، دچار مفاسد اخلاقی می‌شود. پس در نگاه ملاصدرا دلیل اینکه عشق به حسد و انتقام می‌انجامد، خود عشق نیست. بلکه دلیل این مسئله آن است که انسان واجد قوای ناطقه است و از آنجا که توجه به جسمانیات برآمده از قوای بهیمی اوست، شایسته‌ی مقام انسانی او نبوده و باعث مفاسد اخلاقی می‌شود.

۷- ملاصدرا عشق را من حیث هی مستلزم مفاسد اخلاقی نمی‌داند بلکه عشق برآمده از قوای بهیمی را موجب حقد و حسد می‌داند. او عشق نفسانی را برآمده از قوه‌ی ناطقه می‌داند و معتقد است عشق انسان به نفوس والا و محو زیبایی و جمال سیرت بزرگان شدن نه تنها مفسده‌ی اخلاقی به همراه ندارد، بلکه باعث لطافت روح انسان شده و بهترین نشانه‌ی صفای روح و سریرت پاک و لطافت احساس آدمی است. به عبارتی دلیل اینکه عشق جسمانی مستلزم مفاسد اخلاقی است، این است که اولاً نفس انسانی والاتر از عشق ورزیدن به جسمانیات است و ثانیاً این امور جسمانی دست‌یافتنی نیستند، زیرا وصال و اتحاد با جسم محال است لذا همواره با درد فراق همراه بوده و حالات روانی نابهنجار را به همراه می‌آورند. در حالیکه اگر متعلق عشق نفوس انسانی و سیرت پاک ایشان باشد، این صورت با عاشق متحد شده و عاشق به وصال معشوق دست‌یافته و رفته‌رفته معشوق در درون ذاتش جای گرفته و با او متحد می‌شود و به همین دلیل علاوه بر اینکه مستلزم حسد و انتقام و ... نمی‌گردد، بلکه باعث تعالی روح و لطافت آن می‌گردد؛ غلظت و خشونت و غرور و تبختر به مرور از وجود عاشق سفر می‌کند و در عوض لطافت و ظرافت و نورانیت و صفا در نفس او جایگزین می‌شود.

۸- عشق نفسانی وسیله‌ای برای تلطیف سر است و با آن می‌توان عواطف عمیق معنوی و روحانی را تحریک کرد تا انسان آماده‌ی قبول و دریافت عشق حقیقی و تحمل لوازم آن شود.

به این ترتیب ملاصدرا بر نوسبام خرده می‌گیرد که به دنبال یافتن قرائنی از عشق جسمانی است که با اخلاق همخوانی داشته باشد. از منظر او مبدأ عشق جسمانی شهوت به شمایل معشوق است، لذا امکان ندارد در عشق جسمانی، فردیت شخص و روابط متقابل رعایت شود بلکه برعکس غایت این عشق برآوردن نیازهای بهیمی است و لذا معشوق ابزار رفع میل بهیمی است و نمی‌توان او را هم چون یک انسان یا فرد انسانی مورد لحاظ قرارداد. بلکه برعکس در عشق نفسانی است که انسانیت و سیرت معشوق، متعلق عشق واقع می‌شود و عاشق به معشوق به‌عنوان یک فرد انسانی عشق می‌ورزد و فردیت او را محترم شمرده و می‌تواند با او روابط متقابل انسانی داشته باشد. چنین عشقی علاوه بر اینکه با فردیت و روابط متقابل انسانی همراه است، می‌تواند با ایجاد لطافت در روح باعث تعالی انسان به مراتب بالای وجود و تحقق اخلاق اسلامی یعنی اخلاقی که سعادت ابدی را به همراه دارد، می‌گردد.

۹- فراتر از عشق نفسانی، عشق حقیقی است انسان در مراتب والای وجود، متوجه می‌شود که خدا خیر مطلق است و هر چه در عالم است همه از اوست و عین ربط به اوست. لذا وجود واجب را متعلق عشق خود قرار می‌دهد. عشق به خدا مبدأ همه‌ی اخلاق نیکوست و "عارف خوش‌روی و خندان و خرم است، به خاطر تواضع و فروتنی، کوچک را بزرگ می‌دارد، همان‌طوری که بزرگ را تکریم می‌نماید و با افراد گمنام همانند افراد خوشنام و سرشناس، برخورد می‌کند. و چگونه خوش‌روی نباشد، درحالی‌که او عاشق و شیدای حق است و نیز شیفته همه‌چیز است که حق را در همه‌ی اشیاء می‌بیند و چه طور همگان را برابر نداند، درحالی‌که همه در پیشگاه او همانند هستند." (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۹۱)"

انسانی که به بارگاه معرفت حق باریافته و قلبش ملامال از محبت او شده، شوق ملاقات با محبوب و برچیده شدن تومار فراق، در دریای آرزو و امیال او موج می‌زند و لذا او هراسی از مرگ نداشته و از صفت شجاعت بهره‌منداست. یعنی نهراسیدن از مرگ، بلکه دوستی و شوق دیدار یار، منشأ شجاعت و شهامت می‌شود، چرا که اصل و اساس همه‌ی ترس‌ها و در نتیجه ذلت‌ها، به هراس از مرگ منتهی می‌شود. " (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۹۲)

به این ترتیب شیخ نیز مانند ملاصدرا به نوسبام می‌گوید علاوه بر عشق نفسانی، عشق به

خدا مبدأ اخلاق حسنه است و انسان را از پلیدی‌ها نجات می‌دهد و نه تنها باعث بی‌توجهی به انسانیت افراد انسانی نمی‌شود بلکه عاشق حق از آنجاکه همه‌ی انسان‌ها را مخلوق خدا و پرتوی از جمال حق می‌داند، به انسان از آن حیث که موجود است و نه با هیچ لحاظ دیگری احترام گذاشته و ارتباط برقرار می‌کند. پس برخلاف دیدگاه نوسبام که استعلا را مانع از تحقق اخلاق به معنای برقراری روابط متقابل و احترام به فردیت انسان‌ها می‌داند، ملاصدرا نشان می‌دهد که ذات حق را موضوع عشق قرار دادن نه تنها فردیت انسان‌ها و روابط متقابل آنها را خدشه‌دار نمی‌کند بلکه تنها زمانی فرد با هویت واقعی یک انسان مواجه می‌شود که خود واقعی او یعنی عین ربط بودن به خدا و پرتوی از جمال حق بودن او را مدنظر داشته و با این نگاه با او ارتباط برقرار کند. در غیر این صورت هر نوع مواجهه با انسان، مواجهه با خود واقعی او نیست بلکه مواجهه با یک انسان از منظر غایات و اهداف خود و در نتیجه نوعی ابزارگرایی است.

فهرست منابع:

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات مع الشرح للمحقق الطوسي*، قم، نشر بلاغت.
۲. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۸۷)، *سه رسائل فلسفی، مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. _____ . (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار اللعقلیه الاربعه*، قم، دارالمعارف الاسلامیه.
۴. _____ . (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

منابع انگلیسی

1. Dante (1977). *The Divine comedy*. Trans. S.Ciardi. New York: Norton.
2. Fritz Cates, Diana. (2003). *Conceiving Emotions: Martha Nussbaum's Upheavals of Thought: The journal of Religious Ethics*, Vol.31, No.2.
3. Kant, I. (1980), *lectures On Ethics*. Trans.L.Intield.Indianapolis .
4. Nussbaum, Martha C, (2001), *Upheavals of thought*. Cambridge: Cambridge University press.
5. Smith, A. (1976). *The Theory of Moral sentiments*. Oxford: Clarendon press.
6. Spinoza. B. (1985) *the Collected Works*. Vol.I.Trans.and ed.by E. Curley. Princeton: Princeton University press. Prop.2,V.
7. Vlastos.G, (۱۹۷۳) ."*The Individual as Object of love in Plato's Dialogues*" , in *platonc studies*, Princeton: Princeton university press.

An Evaluation of Martha Nussbaum's Liberal Analyses of the Issue of Love

Zeinab al-Sadat Mirshamsi¹, Mohammad reza Akhzarian kashani²

Abstract

What Nussbaum seeks is to base ethics on emotions. It seems that love, as an important emotional state, is not only accompanied by jealousy and revenge but is also incompatible with liberal ethical principles. In Nussbaum's view, liberal principles that love must accord with so that general ethical propositions based on emotions are adhered to, are mutual relations, individuality and empathy. She is therefore seeking a version of love that possesses these principles. Thus, after investigating the views of different philosophers and writers concerning love, she criticizes any form of domination in love and believes that the only way in which in the course of a romantic relationship one can respect the individuality of the beloved and maintain mutual respect is not to have any ulterior motives and not try to use the beloved as a means of attaining them. Thus, she maintains, the lover shall concern himself purely with the act of loving and does not seek to dominate the beloved. For trying to do so would bring jealousy and revenge in its wake. In this article we have attempted, in the light of Sadr al-Muta'alihin's perspective that considers paying attention to the individuality and reality of a person's existence, and hence unselfish love, to be possible only when one can love the concrete being of human beings while seeing also their connection to the Hereafter, to critique and evaluate Martha Nussbaum's point of view.

Key words: Sadr al-Muta'alihin, Martha Nussbaum, love, emotions

¹. Assistant professor. Islamic Azad University. Karaj branch.

². Assistant professor. Tehran University