

ظرفیت‌های فلسفه اسلامی برای علوم مدرن

مطالعه موردی: بحث «دوستی» در فلسفه اسلامی و روان‌درمانی

سیدمحسن علوی پور*

عبدالرسول حسینی فر**

چکیده

بر خلاف این باور نادرست که تفکر مدرن و نتایج آن برای زندگی بشری، بر مبنای گسستی سراسری از تفکر پیشامدرن پدید آمده است، دستاوردهای حوزه‌های مختلف معرفت بشری در عصر حاضر نشان از آن دارد که بازخوانی انتقادی میراث فلسفه کلاسیک به اکتشافات شگفتی حتی در حوزه‌های علمی کاملاً مدرن رهنمون شده است. پرسش آن است که آیا تنها فلسفه کلاسیک غرب چنین ظرفیتی را برای بازشکوفایی داراست؟ و آیا میراث فلسفه اسلامی از چنین ظرفیتی برای بهره‌برداری در جامعه معاصر خودمان تهی است؟ پژوهش حاضر با تامل بر یک مطالعه موردی و بررسی مقوله «دوستی» در رشته علمی مدرن «روان‌درمانی» و نحوه احیای مجدد آن در دنیای معاصر - بر خلاف آموزه‌های فلسفی مدرن - ظرفیت‌های همین مقوله در چارچوب میراث فلسفه اسلامی را نیز مورد واکاوی قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که امکان رویکردی مشابه به گنجینه فکری اسلامی نیز در جامعه معاصر اسلامی وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: فلسفه سیاسی اسلامی، روان‌درمانی، فرد، اجتماع، دوستی.

* استادیار علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)، alavipour@ihcs.ac.ir

** استادیار علوم سیاسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، hasanifar@lihu.usb.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱/۱۸

۱. مقدمه

هر فلسفه‌ای در درجه نخست بر آن است که با ارائه تصویری انسان‌شناسانه، موقعیت و وضعیت مطلوب حیات بشری را ترسیم کند و بر اساس آن، سایر مولفه‌های زیستی و وجودی را مورد تدقیق قرار دهد. از این جهت، و با توجه به اینکه فیلسوفان در عالم واقع با زیست اجتماعی انسان‌ها سر و کار دارند، نسبت فرد و اجتماع در طول تاریخ تفکر بشری همواره موضوعی جالب توجه بوده است و کمتر فیلسوف یا اندیشمندی است که به تبیین آن همت نگمارده باشد. البته این لزوماً بدان معنا نیست که تمام اندیشمندان نظراتی یکسان درباره این رابطه بیان داشته‌اند. برعکس، هر یک از فلاسفه بر اساس نگرشی که به هستی و جایگاه انسان در آن دارند، نظری خاص خود را درباره روابط انسانی بیان می‌دارند و به عنوان مثال، در حالی که اندیشه مدرن بر قراردادی بودن زیست اجتماعی انسان‌ها تاکید دارد و بر آن است که انسان‌ها با وجود زندگی منفردانه در دوران طبیعی خویش، بنا به ضرورت و یا اقتضائات به حیات اجتماعی روی آوردند؛ در اندیشه سیاسی اجتماعی کلاسیک، ارسطو از جمله کسانی است که نقطه عزیمت خود در گفتگو درباره انسان را «حیوان اجتماعی» بودن او قرار می‌دهد و در این مسیر تا آنجا پیش می‌رود که انواع اجتماعات را بر مبنای انواع رابطه‌های جاری میان اعضای آن اجتماع - و به ویژه دوستی‌هایی که در میان آنها غالب است - تقسیم‌بندی می‌کند.

بر مبنای فلسفه سیاسی کلاسیک، هدف از اجتماع افراد در کنار یکدیگر نه تنها «زندگی کردن» که «خوب زندگی کردن» است. ارسطو معتقد است که برای رسیدن به این هدف، اولاً تمام اعضای جامعه باید با یکدیگر تعاون داشته باشند و ثانیاً، اجتماع، خودبسنده باشد. وی تحقق هر دوی این شرایط را به وجود دوستی در میان اعضای جامعه منوط می‌کند و بر آن است که حتی شیوه تحقق هر یک از اینها نیز به شیوه دوستی غالب در میان اعضای آن جامعه وابسته است. در تعریف کلاسیک از دوستی، میان این مقوله و نیکی و فضیلت پیوندی وثیق برقرار است و از این رو، دوستی در هر تعریفی از سامان نیک سیاسی و همچنین فضیلت‌های مختلف - به ویژه «عدالت» - جایگاه ویژه‌ای می‌یابد و این نکته‌ای است که می‌تواند در فهم فلسفه کلاسیک نقش محوری را ایفا کند.

دوستی میان اعضای جامعه، رهنمون‌شونده‌ی آنها به پیگیری «خیر» دیگری برای خاطر خود اوست و همین مقوله است که ارزش زندگی در اجتماع را نشان می‌دهد. در روایت ارسطو، فضیلت خود را تنها در «عمل» نشان می‌دهد و «دوستی» بهترین محل برای

عرضه‌ی فضیلت در عمل است (نک: ارسطو، /خلاق: کتاب هشتم و نهم). در کنار این باید توجه داشت که دوستی خود نیز یک فضیلت است. این معنای دووجهی که ارسطو برای دوستی قائل می‌شود - فضیلت بودن و در عین حال محل عرضه‌ی دیگر فضیلت‌ها بودن - آن‌را دارای جایگاه والایی در میان فضیلت‌های مدنی می‌کند.

البته همان‌طور که پیشتر نیز بیان شد، این نگرش به نسبت فرد و اجتماع در دوران مدرن دچار تحول جدی می‌شوند و فلاسفه این زمانه که اهمیت و جایگاه والای فرد را مطمح نظر خویش قرار داده‌اند، نه تنها دوستی را از جایگاه فضیلت به پایین می‌کشند، که حتی آن‌را تا حد ابزاری برای دستیابی به هدف‌های دیگر تنزل می‌بخشند. به عنوان مثال، فرانسیس بیکن، عشق را به عنوان امری که انسان‌ها را از غایاتشان جدا و منحرف می‌سازد، مذموم می‌داند (بیکن، ۱۹۸۵: ۳۳). او دوستی را از دو جنبه مورد توجه قرار می‌دهد: در رابطه با تنهایی و جامعه؛ و در رابطه با نتایج و تبعات دوستی. بر این اساس، او با صحنه گذاشتن بر دیدگاه ارسطویی - که تشکیل جامعه را نتیجه‌ی عدم خودکفایی افراد می‌داند - نظر خود را معطوف به «نتایج» دوستی می‌کند. این نتایج - که بیکن از آنها به عنوان منافع نام می‌برد - سه دسته‌اند: منفعتی که برای عواطف حاصل می‌شود، منفعت معطوف به فهم و منفعت مربوط به کار و بار (همان: ۶-۸۳). در نتیجه دوستی نزد بیکن به امری تبدیل می‌شود که بیش از هر چیز امری فردی است که منافع شخصی را تامین می‌کند و از ثمرات آن برای اجتماع انسانی سخنی به میان نمی‌آید. این رویکرد در میان متفکران سیاسی مدرن، از جمله هابز و لاک و دیگر اندیشمندان لیبرال نیز تداوم می‌یابد و سنت فکر سیاسی مدرن نیز تا حدود زیادی مبتنی بر همین فهم از موجودیت و نحوه زیست انسان است. طبعاً انتظار آن است که این تفکر در وجوه مختلف معرفت‌های مدرن نیز جاری و ساری باشد؛ اما اتفاقاً پیامدهای بعضاً ناگوار این اندیشه باعث شد که برخی از حوزه‌های علمی مدرن، با وجود آنکه خاستگاهی جز فلسفه امروزی نمی‌یابند، به تجدیدنظر جدی در این زمینه دست یازند و الگویی بدیل را برای تبیین موقعیت انسان در جامعه برسانند. روان‌درمانی از جمله این معارف است که با وجود ریشه‌های عمیقاً مدرن، در ارائه راهکارهای سامان‌یابی نیک حیات بشری در جامعه، بازگشتی به تفکر کلاسیک را مطمح نظر قرار می‌دهد و در این سیر، باز هم به مکاشفه الگوی فضیلت‌بنیاد «دوستی» به مثابه راهی برای پالایش روان و سلامت جامعه می‌پردازد. چنان‌که در ادامه مقاله تشریح خواهد شد، این بازیابی از این جهت نیز می‌تواند مورد توجه قرار گیرد که بسیاری از مباحث مطرح در این زمینه، در تاریخ فلسفه

اسلامی نیز از سوی فیلسوفان مسلمان مورد توجه قرار گرفته است و این در حالی است که ما با وجود بهره‌مندی از این گنجینه، کمتر بهره‌ای از آن برای ارائه الگوی بومی در حوزه‌های مختلف علمی مدرن برده‌ایم. پژوهش حاضر بر آن است که با تبیین مولفه‌های مشترک فلسفه کلاسیک اسلامی و روان‌درمانی مدرن در بحث از نسبت فرد و اجتماع و اهمیت مقوله «دوستی» در بنیاد نهادن جامعه‌ای سالم و شکوفا و سعادت‌مند، فراخوانی باشد برای بازخوانی دیگر ظرفیت‌های مغفول‌مانده تفکر اسلامی که می‌تواند در عصر حاضر و حتی در حوزه‌های معرفتی نوین مورد بهره‌برداری قرار گیرد.

چنان‌که گفته شد فلسفه سیاسی اسلامی را می‌توان در قالب فلسفه کلاسیک مورد بررسی قرار داد. توجه جدی متفکران مسلمان به اندیشه کلاسیک یونانی و درس‌آموزی‌های آنان از فیلسوفان برجسته‌ای چون افلاطون و ارسطو، نگرش آنها به روابط فرد و اجتماع را نیز شکل می‌بخشد. با این تفاوت که متفکران مسلمان در کنار بهره‌مندی از میراث فلسفی یونان، از گنجینه تعالیم اسلامی نیز بهره‌مندند و با استفاده از این گنجینه نگرشی انتقادی به فلسفه یونانی دارند. بر این اساس، چنان‌که در پی خواهد آمد، متفکران مسلمان با ارجاع همزمان به فلسفه کلاسیک و همچنین آیین‌ها و مناسک اجتماعی اسلام، بر ضرورت شکوفایی و جوهی چون محبت، دوستی، و عشق در وجود انسانی به منظور دستیابی به سعادت و حیات نیک بشری تاکید می‌کنند.

البته توجه به این نکته حائز اهمیت است که با وجود آنکه روان‌درمانی اساساً معرفتی مدرن است و از این رو مناسبات آن با تفکر سیاسی-اجتماعی در دل جامعه مدرن شکل گرفته است؛ اما این مانع از آن نیست که متفکران سیاسی و روان‌درمان‌گران در چارچوب هر سنت فکری از تجارب و نوآوری‌های یکدیگر بهره‌برند. به عنوان مثال می‌توان به آرا اندیشمندی چون فوکو اشاره نمود که در بسیاری از مباحث خود درباره‌ی قدرت و سرکوب از آرا فروید متأثر است و به خصوص نظریات او درباره‌ی سرکوب میل جنسی و تاثیر آن در فرایند اجتماعی شدن انسان و پذیرش قدرت سرکوب‌گر را نقل می‌کند. او معتقد است نفس مقاومت در برابر سرکوب و یا رهایی جنسی، یک نبرد مهم و ارزش‌مند است، هر چند لزوماً به پیروزی منتهی نشود. البته او نظریات فروید در این خصوص را به دلیل هضم سریع آن در دستگاه علم پزشکی و روان‌پزشکی شکست خورده می‌داند (دریفوس، ۱۳۸۴، ۲۳۷). از همین جهت، می‌توان به موضوع بهره‌گیری از گنجینه‌های فلسفه اسلامی

در دوران معاصر نیز نگرینست و این پرسش را مطرح کرد که این فلسفه برای شکوفایی و بازآرایی خویش تا چه اندازه می‌تواند از معارف مدرن مانند روان‌درمانی بهره‌مند باشد.

۲. نسبت فرد و اجتماع در فلسفه سیاسی اسلامی

فلسفه سیاسی اسلامی و به طور عام فلسفه‌ی اسلامی، عنوانی است که همواره محل اختلافات تاریخ‌نگاران بوده است. عده‌ای چون ارنست رنان، اساساً آنرا صرفاً ملغمه‌ای از اندیشه‌های ارسطو و نوافلاطونیان می‌دانند و معتقدند که «اگر مجموعه‌ی افکار و عقایدی را که در مناطق امپراطوری اسلامی و در سرزمین‌هایی دور از شبه‌جزیره‌ی عربستان، به عنوان عکس‌العملی در برابر روحیه‌ی عربی به وجود آمد، «فلسفه‌ی اسلامی» بنامیم، جز خلط مبحثی ناستوده، چیز دیگری نخواهد بود» (نقل شده در: الفاخوری و الجری؛ ۱۳۵۸، ۹۹).

در مقابل، گروهی دیگر از محققان به وجود فلسفه‌ی اسلامی اذعان دارند و هدف آن را «وفق دادن بین فلسفه‌ی ارسطو و افلاطون و بین عقل و دین» می‌دانند (همان، ۱۰۰). در این تلاش، فیلسوفان مسلمان، به سه راه رفته‌اند: گروهی، چون ابوحامد غزالی، بر عدم امکان اتفاق میان دین و فلسفه تاکید دارند. گروهی دیگر، چون ابن‌رشد در نظریات دوران وسطی، این عدم اتفاق را می‌پذیرند و برتری را به فلسفه می‌دهند، از نظر اینان، دین معتبر نیست و حقیقت همان فلسفه است. دسته‌ی آخر، چون کندی و فارابی و ابن‌سینا و ابن‌رشد حقیقی، به شرط فرق گذاشتن میان «عقاید عامه و خاصه» و همچنین تاویل آیات قرآن، آشتی میان دین و فلسفه را ممکن می‌دانند (همان).

مباحث مطرح شده در بالا، موضوع بحث حاضر نیست و از این‌رو از اطالهی آن خودداری می‌شود. آنچه در اینجا باید بدان توجه کرد آن است که نگرش فیلسوفان سیاسی مسلمان اگرچه متأثر از فلسفه‌ی یونانی است ولی دارای ابتکارات بسیاری است که به آن وجه مستقلی داده است. عشق و محبت و دوستی نیز از این مقوله برکنار نیست و نگاه فیلسوفان مسلمان به آن، چنان‌که در مواردی خود نیز به آن اذعان داشته‌اند، اگرچه نگاه ارسطویی و گاه افلاطونی است که یگانه‌پرستی اسلامی و موضوعاتی چون رابطه‌ی بنده با پروردگار نیز بر آن موثر بوده است اما در نهایت، نظریات خاص و بدیعی را -متأثر از جمع میان فلسفه‌ی یونانی و تعالیم اسلامی- پدید آورده است.

۱.۲ ابوالحسن عامری و اهمیت «دوستی»

به عنوان مثال می‌توان از ابوالحسن عامری، فیلسوف قرن چهارم هجری نام برد که در کتاب «السعادة و الاسعاد» (۱۳۳۶) به مقوله‌ی محبت و دوستی می‌پردازد. مباحث عامری در این زمینه، متأثر از اندیشه‌های ارسطو است و خود عامری نیز به آن اذعان دارد و در موارد متعددی به بیان نظریات ارسطو درباره‌ی موضوع می‌پردازد و خود را در مقام شارح نظرات وی می‌نماید. او محبت را به دو گونه‌ی «ذاتی» و «عرضیه» تقسیم می‌کند و می‌گوید که تمایل محبت ذاتیه به «شبییه» و تمایل محبت عرضیه به «اضداد» است. محبت ذاتیه، وصف‌حال «نفس ناطقه» است که هر چه چون خود بیابد را دوست می‌دارد، چرا که محب «حق» و «صدق» است (عامری؛ ۱۳۳۶، ۱۳۶). در حالیکه «نفس شهوانیه» و «نفس غضبیه»، شبیه خود را دوست ندارند و بلکه کسی را دوست دارند که به آنها در رسیدن به مقصودشان کمک کند (همان، ۷-۱۳۶). عشق نیز «افراط در محبت» است (همان، ۱۳۸). از نظر عامری، محبت، همانا «الفت» است و ضد «بغض و نفرت» و همانندی و موافقت، شرط اساسی آن است (همان، ۱۳۷). ارتفاق در سفر و جنگ و سایر کارهای اشتراکی، موافقت، شفقت، سلامت نفس و نصیحت از جمله اسباب محبت هستند و در این میان، نصیحت مهمترین سبب محبت است و حتی می‌توان گفت که «نصیحت، همان دوستی است» (همان، ۱۴۵). پاکیزگی لباس نیز از جمله اسباب دوستی است، چرا که «ابتداء دوستی، لذتی است که از دیدار حاصل می‌آید» (همان، ۱۴۶) و در نهایت، «معاشرت» و هم‌نشینی، چنان که ارسطو نیز بدان اشاره کرده است، از اسباب دوستی و «فعل» آن است (همان).

عامری با بیان نظر ارسطو درباره «خود دیگر» بودن دوستان برای یکدیگر، به بیان تفاوت میان دوستی و محبت می‌پردازد و می‌گوید «یک فرد نمی‌تواند دوستان زیادی داشته باشد، در حالیکه می‌تواند به افراد زیادی محبت داشته باشد»^۱ (همان، ۹-۱۳۸). وی، با تکرار نظرات ارسطو در بیان ضرورت محبت و دوستی در زندگی انسان و بیان اینکه در فقر و مشکلات، ملجا و پناهی جز دوست برای انسان نیست (ارسطو، /خلاق: ۱۱۵۵) و اینکه دوست، با کلام و نگاه و تسلی خاطر در هنگام بروز مشکلات و ابتلا به حزن و اندوه، یاور انسان است و او را معزز می‌دارد، به بیان فضیلت محبت بر کرامت و عزت می‌پردازد و می‌گوید که «محبت، فضیلتی والاتر است و از کرامت بهتر، چرا که از خوبی‌هایی است که از دل انسان برمی‌آید و نه از خارج آن» (عامری، همان، ۱۴۰-۱۳۹).

محبت فرزند به والدین، به دلیل آن است که آنها علت وجود او بوده‌اند و محبت والدین به فرزند نیز از آن رو است که او «خودِ دیگر» آنهاست. علت محبت زن و مرد نیز، حفظ نوع بشر (تولیدمثل) می‌باشد. محبت میان اعضای مدینه نیز از آن روست که هیچ‌کسی نمی‌تواند به تنهایی احتیاجات خود را برآورد. اینها محبت‌های طبیعی‌ای هستند که عامری، به نقل از ارسطو، ذکر می‌کند (همان، ۱۴۱).

عامری، به پیروی از ارسطو، محبوب را بر سه قسم می‌داند: خیر و لذت و نفع (همان، ۱۴۲). اما سپس اضافه می‌کند که لذت و نفع نیز تنها باید در راستای رسیدن به خیر باشند و تنها در این محبت، محبت معطوف به ذات محبوب است و نه چیزی غیر از آن. این محبت «ذاتی» است و تمام محبت را در خود دارد، یعنی هم خیر همنشین را به دنبال دارد و هم لذت و نفع او را (همان، ۳-۱۴۲). ارسطو معتقد بود خواستن بهترین خیر برای دوست - که همانا «خداشدن» است - در دوستی ممکن نیست، چرا که در این صورت دوستی از بین می‌رود - دوستی میان انسان و خدایان ممکن نیست (ارسطو، /خلاق: ۱۱۵۹). اما عامری می‌گوید از آنجاییکه هر خیری که به دوست برسد، گویی به خود فرد رسیده است، انسان از فضیلت یافتن دوست بر خود اکراه ندارد (همان، ۱۴۴).

البته عامری در ادامه‌ی سخنان خود به ارائه‌ی روش‌هایی برای برخورد با دوستان و همچنین چگونگی معاشرت با آنها می‌پردازد که مجال ذکر آنها در اینجا نیست. در واقع می‌توان گفت نظریات عامری درباره دوستی میان اعضای اجتماع بسیار نزدیک به نظریات ارسطوست.

۲.۲ تعاون و محبت در مدینه‌ی فاضله‌ی فارابی

فارابی نیز، همانند ارسطو، انسان را بالطبع موجودی مدنی می‌داند و معتقد است که انسان «طبیعتاً به انسان‌های دیگر وابسته است» (فارابی؛ فصول منتزعه، ۴۶). نیاز انسان‌ها به حضور در اجتماع، از نیاز آنها به رسیدن به کمال ناشی می‌شود. چرا که ممکن نیست انسان به کمالی که در سرشت طبیعی او قرار داده شده است برسد، مگر در زندگی اجتماعی (فارابی؛ آرا اهل مدینه فاضله، ۹۶). از نظر فارابی، سعادت، «خیر علی‌الاطلاق» است و کمال هر چیز نیز رسیدن به آن است (فارابی؛ فصول منتزعه، همان). حضور انسان‌ها در اجتماع و «تعاون» آنها برای رسیدن به همین «کمال‌الآخر» یعنی سعادت است (همان). در واقع، آنچه برای فارابی در مدینه‌ی فاضله، مهم است آن است که این مدینه راه را برای رسیدن به کمال و

سعادت فردی باز می‌کند و بر خلاف افلاطون و ارسطو که به شهر ایده‌آل خود، فی‌نفسه، اهمیت می‌دادند، برای فارابی این شهر تنها «وسیله‌ای» ایده‌آل برای رسیدن به کمال فردی است (ناظرزاده؛ ۱۳۷۶، ۸۲). البته نباید فراموش کرد که رسیدن به کمال تنها در چارچوب حکومت فاضل و قوانینی که راه‌های رسیدن به کمال را معین و هموار سازد، امکان‌پذیر است (همان).

«تعاون» از جمله لوازم بنیادین برای بقای مدینه است و این امر اختصاص به مدینه‌ی فاضله ندارد. اساساً اجتماع جایی است که در آن جماعت کثیری از مردم، که با یکدیگر تعاون دارند، گردهم آمده‌اند و هر کدام از آنها نیازهایی از نیازهای دیگران را برآورده می‌سازد و در نتیجه‌ی آن، تمام لوازم ضروری جامعه با تعاون اعضای آن فراهم می‌آید (فارابی؛ آرا اهل مدینه فاضله، ۹۶). آنچه مدینه فاضله را از مداین غیرفاضله جدا می‌سازد، چیزی است که اعضای جامعه، برای رسیدن به آن تعاون دارند، یعنی در حالیکه تعاون اهل مدینه‌ی فاضله، برای رسیدن به سعادت، به عنوان کمال و خیر نهایی، است (همان، ۹۷)، اعضای مدینه‌های غیرفاضله برای رسیدن به اهدافی چون لذت و تمتع، با یکدیگر تعاون دارند و از اینرو نیازی به کسب جمیع فضایل در این راه ندارند (فارابی؛ فصول منتزعه، ۶۶). علاوه بر اینها، اعضای مدینه‌های غیرفاضله، در واقع، انسان‌هایی «متوحد» اند که روابط آنها صرفاً مبتنی بر تعاون نیست، بلکه هر فردی به دنبال آن است که با استفاده از «غلبه»، «سعادت‌پنداری» خویش را برای خود به دست آورد. در حالیکه، «تعاون» تنها رابطه‌ی موجود میان اهل مدینه‌ی فاضله است و غرض واحدی که از سوی همه‌ی اعضای جامعه دنبال می‌شود، همانا رسیدن به سعادت حقیقی است (ناظرزاده، همان، ۱۴۴).

وجود تعاون میان اعضای مدینه‌ی فاضله معنای دیگری را نیز در بر دارد و آن رد نظریه افلاطون مبنی بر کفایت وجود پادشاه فیلسوف در جامعه است. در نظام آرمانی افلاطونی که در کتاب «جمهور» به تصویر درآمده است، آنچه جامعه را به خیر و سعادت حقیقی نایل می‌کند، هدایت آن توسط حاکم حکیم و پیروی اعضای جامعه از وی است. در حالیکه در نظریه مدینه‌ی فاضله‌ی فارابی، با آنکه وجود رییس فاضل اول، شرط اساسی تشکیل جامعه است، این جامعه بدون تعاون اعضای آن، راهی برای رسیدن به سعادت نخواهد یافت. در واقع، به نظر می‌رسد از دید فارابی، وجود یک فرد خیراندیش و مصلح و یا حضور جمعی از این افراد در جامعه، آن را به مدینه‌ی فاضله تبدیل نمی‌کند، بلکه این تعاون و همدلی یکایک اعضای جامعه در راه رسیدن به سعادت حقیقی موردنظر است که جامعه را به

فضیلتی بالاتر از دیگر مدینه‌ها نایل می‌سازد (فارابی؛ فصول منتزعه، ۴۶) و رسیدن به کمال غایی مورد نظر ممکن می‌شود. اعضای این مدینه همگی از «فضلا و سعدا و اخیار» هستند (ناظرزاده؛ همان، ۱۵۰).

اهل مدینه‌ی فاضله بر پنج قسم هستند. افاضل که همان حکما و صاحبان اندیشه هستند؛ ذوالسنه که شامل خطبا و بلغا و شعرا و کاتبان و مفسران و موسیقیدانان و امثال آنها است؛ مجاهدون که جنگاوران و پاسداران مدینه را در بر می‌گیرد؛ مقدران که مهندسان و پزشکان و منجمان می‌باشند و مالیون که اعم از تجار و کشاورزان و هر کسی است که با امور مالی سر و کار دارد (فارابی؛ فصول منتزعه، ۶۵). به نظر فارابی، آنچه این افراد را در کنار یکدیگر جمع می‌آورد و عامل ارتباط آنهاست، «اشتراک نظر» درباره‌ی «اشیای مشترکی» است که سبب بروز «افعال مشترک» می‌شوند. «یعنی علم و عمل به اشیای واحد، خصیصه‌ی مشترک اهل مدینه است» (ناظرزاده؛ همان، ۲۸۰). سلسله‌مراتب اعضای مدینه بر اساس نظام رییس-مرئوس است. یعنی در این شهر، افراد یا رییس دیگر افراد هستند و یا مرئوس آنها (فارابی؛ همان، ۶۷). این شهر همانند بدن انسان است که در آن رییس اول، همانند قلب که اولین عضو بدن، اتم و اکمل اعضا و سبب وجودی و فرمانده و حافظ آنهاست، به تعمیم و کنترل فضایل انسانی در میان اعضای جامعه اشتغال دارد و همو سبب وجودی مدینه و واسطه‌ی جریان حیات‌بخش مسیحایی فیض الهی است (ناظرزاده؛ همان، ۲۲۵). یادآوری این نکته لازم به نظر می‌رسد که شباهت مدینه با بدن انسان تنها در این نکته خلاصه نمی‌شود، بلکه باید به یاد داشت که لزوم تعاون میان اعضای مدینه نیز چون لزوم تعاون اعضای بدن می‌باشد. چرا که «بدن سالم کامل، آن است که اعضایش برای تتمیم و حفظ آن با یکدیگر تعاون دارند» (فارابی؛ آرا اهل مدینه فاضله، ۶-۵۵) و به همین شکل، اعضای مدینه‌ی فاضله، برای رسیدن به کمال، با یکدیگر تعاون دارند.

آنچه اعضای مدینه و مراتب آنها را با یکدیگر پیوند می‌دهد، «محبت» است (فارابی؛ فصول منتزعه، ۷۰). در حالیکه «عدالت» و روابط عدالت‌محور، ضامن بقا و عمال حفاظت از مدینه و اعضای آن است، محبت، عامل ائتلاف و ارتباط اعضای مدینه است. در واقع «عدل، تابع محبت است» (همان). محبت میان اعضای مدینه، اساسا منتج از اشتراک نظر اهل مدینه در «آرا و افعال» است. آرای مشترک اعضای مدینه فاضله، که میان آنها محبت به وجود می‌آورد، بر سه قسم است: اتفاق آرا در مبدا؛ اتفاق آرا در منتهی و اتفاق آرا در میان این دو. اتفاق آرا در مبدا، اشتراک نظر درباره الله و ابرار و مبدا حیات انسان و همچنین مراتب

اجزا عالم و نسبت آنها با ذات الهی و فرشتگان است. منتهی یا همان غایتی که محبت را میان اعضای مدینه به وجود می‌آورد، «سعادت» است و آنچه میان این دو است، افعالی است که به وسیله‌ی آنها به سعادت نایل می‌آیند. این اتفاق آرا و افعال میان اهل مدینه که برای رسیدن به سعادت در میان آنها وجود دارد، وجود «محبت» را میان آنها ضروری می‌سازد (همان، ۷۰-۱).

فارابی، محبت را به طور کلی، بر دو نوع می‌داند: محبت طبیعی و محبت ارادی. محبت طبیعی، همان محبت میان والدین و فرزندان است که از طبیعت آنها سرچشمه می‌گیرد. اما محبت ارادی خود بر سه قسم است: یا بر اساس اشتراک در فضیلت است، یا برای منفعت و یا لذت (همان، ۷۰). محبت میان اعضای مدینه‌ی فاضله، که چگونگی آن شرح داده شد، بر اساس اشتراک در فضیلت است (همان). محبت بر مبنای منفعت و لذت چندان مورد توجه فارابی نیستند و از اینرو تنها به توضیح آنها در چند جمله‌ی کوتاه بسنده می‌کند و از آن می‌گذرد (همان، ۷۱). اما محبت اعضای مدینه‌ی فاضله، باعث تعاون آنها برای رسیدن به سعادت می‌شود و همچنین موجب می‌شود که اعضای این مدینه، مختارانه و «با عشق تمام» به ریاست مدینه گردن گذارند. چرا که رابطه‌ی میان رییس و اهالی مدینه نیز بر پایه محبت است و «این محبت اندامواره به حدی است که اگر نقصی بر یکی از اجزاء مدینه وارد آید، جور و رنج بر تمام اهل مدینه خواهد بود» (ناظرزاده؛ همان، ۲۸۱).

۳.۲ خواجه نصیرالدین طوسی و جایگاه «دوستی» در اجتماع

خواجه نصیرالدین طوسی، حکیم و اندیشمند مسلمان، در قرن ششم و هفتم هجری قمری، در دربار حاکمان اسماعیلی، و بعد از آن، مغول نفوذ فراوان داشت و در کنار آن به تالیف و تصنیف نوشته‌های فلسفی نیز مشغول بود. از او کتاب‌هایی چون «شرح اشارات، اخلاق ناصری، اخلاق محتشمی، اساس الاقتباس، رساله معینیه» و چند کتاب دیگر به جا مانده است (یوسفی‌راد، ۱۳۸۰، ۲۳). «اخلاق ناصری» مهم‌ترین و معروف‌ترین کتاب وی می‌باشد که در اصل ترجمه کتاب «طهاره‌الاعراق» ابن مسکویه است و آنرا به درخواست حاکم وقت، ناصرالدین، از عربی به فارسی برگردانده است و به اقتضای نقصان بحث‌های ابن مسکویه، به ویژه در مباحث مربوط به حکمت عملی، مباحث مدنی را نیز به آن اضافه نموده است (همان، ۲۲).

«فضیلت محبت که ارتباط اجتماعات بدان صورت بندد و اقسام آن»، عنوان فصل دوم از مبحث «در سیاست مدن» است و خواجه نصیرالدین در این فصل، به طور مبسوط به مقوله‌ی محبت و دوستی و همچنین انواع آن می‌پردازد. نقصان انسان‌ها و وجود تمام و کمال هر کدام از آنها نزد اشخاص دیگر، اولین موضوعی است که مطرح می‌شود. اشتیاق طبیعی انسان‌ها به کمال و عدم امکان آن در هر فرد مستقل، آنها را به تالیفی می‌کشاند «که همه‌ی اشخاص را در معاونت به منزلت اعضای یک شخص گرداند» (خواجه نصیرالدین طوسی؛ ۱۳۶۰، ۲۵۸). نام این اشتیاق به تالیف «محبت» است. محبت تنها در انسان نیست، بلکه مسبب قوام تمام موجودات است (همان، ۲۵۹) و وجود آن در میان انسان‌ها نیاز به عدالت و انصاف و انتصاف را از بین می‌برد و در حالیکه «غلبه مقتضی فساد و نقصان باشد»، «محبت مقتضی قوام و کمال است» (همان).

محبت یک نوع طلب است، طلب «شرف و فضیلت و کمال» و در واقع «طلب اتحاد بود با چیزی که اتحاد با او در تصور طالب کمال باشد» (همان) و عشق نیز همانا افراط در محبت است. عشق دو نوع است: «مذموم» «که از افراط طلب لذت خیزد» و «محمود» «که از فرط طلب خیر خیزد» (همان، ۲۶۱).

محبت از صداقت (دوستی)، عام‌تر است. زیرا «میان جمعیتی انبوه صورت بندد» (همان)، در حالی که در یافتن دوست، باید به «یک دوست حقیقی» قناعت کرد، که تعدد دوستان باعث بروز تعارضات در احوال انسان می‌شود و بهتر است که از آن پرهیز شود (همان، ۳۲۶). اما اگر محبت میان مردمان از بین رود و «زیادت و نقصان راه یابد و عدالت مرتفع گردد» آنگاه «هر کسی خیر خود خواهد و اگر چه بر ضرر دیگران مشتمل بود، تا صداقات باطل گردد و هرج و مرج که ضدنظام بود پدید آید» (همان، ۷۰-۲۶۹).

نگاه خواجه نصیرالدین طوسی به مقوله‌ی محبت و دوستی، بسیار متأثر از دیدگاه‌های ارسطو در این باره است و شرح آن در ادامه خواهد آمد. اما نکته‌ای که در اینجا جلب توجه می‌کند این است که خواجه، با ورود به مباحث عرفانی و سخن گفتن درباره‌ی «عشق تام و محبت الهی» (همان، ۲۶۲)، از ارسطو جدا شده و به دیدگاه‌های افلاطونی نزدیک می‌شود. از نظر خواجه، مطالبات انسان‌ها بر سه نوع «لذت» و «نفع» و «خیر» است و البته صورتی نیز وجود دارد که از ترکیب این سه فراهم می‌آید (همان). بر این اساس، محبت به چهار نوع تقسیم می‌شود: محبت ناشی از لذت که «زود بندد و زود گشاید» و محبت ناشی

از نفع که «دیر بندد و زود گشاید» و محبت ناشی از خیر که «زود بندد و دیر گشاید» و محبتی که از ترکیب این سه به وجود آید و «دیر بندد و دیر گشاید» (همان، ۲۶۳).

در ادامه نیز، سه دسته از آدمیان که به هر کدام از این اسباب تمایل دارند و دوستی میان آنها اشاره می‌شود و خواجه‌نصیرالدین، به تبعیت از ارسطو، سه نوع دوستی را میان انسان‌ها برمی‌شمارد. دوستی میان «احداث و کسانی که طبیعت ایشان داشته باشند» که ناشی از طلب لذت است؛ دوستی میان «مشایخ و کسانی که بر طبیعت ایشان باشند» و ناشی از طلب نفع است و در نهایت دوستی میان «اهل خیر». در این میان، دو نوع اول، «چون علاقه‌ی رجا منقطع شود» از بین می‌رود، در حالیکه دوستی اهل خیر «چون خیر محض باشد و خیر چیزی ثابت بود غیرمتغیر، مودات اصحاب آن از تغیر و زوال مصون باشد» (همان، ۲-۲۶۱).

خواجه‌نصیرالدین، به عنوان یک حکیم مسلمان، برای اثبات مدعای خویش در اهمیت محبت به سراغ منابع دینی می‌رود و، برای مثال، از تاکید شریعت اسلام بر نماز جماعت در این باره بهره می‌برد. خواجه با رد نظر کسانی که «انسان» را مشتق از «نسیان» می‌دانند، آن را مشتق از «انس» می‌داند و معتقد است که «انس طبیعی از خواص مردم است و کمال هر چیز در اظهار خاصیت خود بو» (همان، ۲۶۴). فضیلت نماز جماعت بر نماز فرادا نیز ناشی از همین امر است «که تا چون در روزی پنج بار مردمان در یک موضع مجتمع شوند با یکدیگر مستانس گردند و اشتراک ایشان در عبادات و دیگر عبادات و دیگر معاملات سبب تاکید آن استیناس شود، باشد که از درجه‌ی انس به درجه‌ی محبت رسد» (همان).

در میان محبت‌ها نیز تنها «محبت اخیار» را می‌توان دوستی دانست. به نظر می‌رسد که خواجه با مطرح نمودن این نظریه توانسته باشد تا حدود زیادی ابهامات نظریه‌ی دوستی ارسطویی را برطرف سازد. همان‌گونه که در بحث از نظریات ارسطو درباره دوستی دیدیم، وی در حالی دوست را «خود دیگر» می‌داند که این دوستی می‌تواند مبتنی بر لذت و یا منفعت نیز باشد (ارسطو، اخلاق: ۱۱۶۶)، در حالیکه این ادعا که «صدیق تو شخصی بود که او تو باشد در حقیقت و غیر تو بشخص» را ذیل مبحث مربوط به دوستی اخیار مطرح می‌کند و دوستی «احداث» و «سلاطین» را -که مبتنی بر کسب لذت و منفعت است- «بدین سبب که سبب صداقت ایشان تام نبود و از عدالت منحرف افتد» از «عزت وجود این صداقت» بی‌بهره می‌داند (خواجه نصیر، همان، ۸-۲۶۷). از این رو است که می‌توان «اصدقا را به منزله‌ی نفس خود» دانست. چرا که «عافل در هر بابی نیت خیر دارد» و باید تلاش کند

که «معارف و آشنایان» را نیز «از حد معرفت به حد صداقت رساند به حد امکان، تا صیرت خیر در نفس خود و روسا و اهل و عشیرت و اصداقا نگاه داشته باشد» (همان، ۲۷۲). از سوی دیگر، «شیریر»، «چون از نفس خود گریزان باشد، از کسی که مشاکل نفس او بود هم گریزان بود، پس پیوسته طالب چیزی بود که او را از آنکه با خود مشغول افتد مشغول دارد» (همان) و از آنجا که «محبت دیگران بر محبت خود مرتب باشد، و چون او محب هیچ کس نبود، هیچ کس نیز محب او نبود و او را ناصح و نیکخواه نباش» (همان، ۲۷۳).

مباحث مطرح شده در بالا و دیگر مباحث خواجه در باب دوستی درون خانواده و دیگر مثال‌های دوستی - که عموماً مشابه مثال‌های ارسطویی است - بیشتر حول محور کمال فردی در اجتماع و همچنین تنظیم مناسبات اجتماع بوده است. در حالیکه خواجه، با مطرح نمودن بحث «بلندترین» لذت که همانا «لذت جزو الهی بود» (همان، ۲۷۵) به دیدگاه‌های ایده‌آلیستی افلاطونی بسیار نزدیک می‌شود و از دوستی «سعید خیر از مردمانی که بر سعادت و خیر حقیقی واقف باشند» می‌گوید که در آن، افراد به ذات الهی «تقرب نمایند به اندازه‌ی طاقت و طلب مرضات او کنند بحسب استطاعت، و به افعال او اقتدا کنند به قدر قدرت ... و استحقاق اسم محبت او اکتساب کنند» (همان، ۲۷۷). او چنین افرادی را «حکیم» می‌خواند که مورد محبت خداوند نیز قرار می‌گیرند و «هرکه خدای، تعالی، او را دوست دارد تعاهد او کند چنانکه دوستان تعاهد دوستان کنند» و «از اینجا بود که حکیم را لذتی عجیب و فرح‌هایی غریب باشد» (همان).

در واقع، با آنکه خواجه‌نصیرالدین طوسی، در بیان محبت از فرد و همچنین رابطه‌ی او با اجتماع آغاز می‌کند و محبت را نه تنها امری لازم برای اجتماع، که مقوم تمام موجودات می‌داند، در ادامه‌ی کار خود از اجتماع دور شده و محبت راستین را در انس یافتن انسان با پروردگار می‌جوید. در واقع می‌توان گفت که خواجه در مباحث محبت و دوستی، هم از ارسطو متأثر است و هم از افلاطون و سعی کرده است که در این باب بین دو حکیم، اجتماع برقرار کند و البته سیر مطالب مطرح شده در کتاب *اخلاق ناصری* نشان می‌دهد که در این کار تا حدود زیادی موفق نیز بوده است.

۲. «دوستی» در روان‌درمانی

در کنار اندیشه سیاسی که با ارائه تحلیل از روابط افراد در اجتماع با یکدیگر، سامان سیاسی نیک را تجویز می‌کند، دیگر شاخه‌های معرفت بشری نیز می‌توانند با بررسی و تحلیل این

روابط از چشم‌انداز معرفتی خاص خود، علاوه بر تبیین صورت مطلوب این روابط، اهمیت آنها در سامان‌بخشی سیاسی جامعه را روشن‌تر سازند. دقت در دستاوردهای این معارف، می‌تواند اندیشه سیاسی را نیز در ارائه تبیین درست از جامعه نیک یاری نماید. روان‌درمانی، از جمله معارفی است که به‌ویژه مورد توجه نظریه‌پردازان سیاسی قرار گرفته و تحلیل‌های ارائه‌شده از سوی آن به‌ویژه در تبیین روابط انسان‌ها با یکدیگر - در تحلیل‌های آنها از جامعه و سیاست راهگشا بوده است.

روان‌درمانی، به عنوان یک معرفت علمی، رابطه‌ای میان دو یا چند فرد است. رابطه‌ای که در آن به کسانی که دچار مشکلات روان‌شناختی هستند، در برطرف نمودن این مشکلات کمک می‌شود. در این مسیر، روان‌درمانگر، با استفاده از تجارب و دانش خود و بر اساس رویکردی نظری به شخصیت انسان، برای بازگشت سلامتِ درمان‌جو اقدام می‌کند. برقراری رابطه با دیگر اعضای اجتماع و تاثیر آن بر شکل‌گیری شخصیت انسان و فرایندهای روانی او از جمله موضوعاتی است که در نظریه‌های مختلف روان‌درمانی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. در واقع به ندرت می‌توان نظریه‌ای را در روان‌درمانی یافت که به نفی یا اثبات درباره‌ی ارتباطات اجتماعی سخن نگفته باشد. برخی از این دیدگاه‌ها به تاثیرات مثبت روابط اجتماعی بر تشکیل شخصیت سالم در افراد می‌پردازند و برخی دیگر توجه بیشتری را به تاثیرات منفی روابط اجتماعی بر روند شکل‌گیری شخصیت و در نتیجه ایجاد اضطراب و یا حتی عقده در فرد معطوف می‌دارند. این مسئله حتی در درون یک نظام نظری خاص روان‌درمانی هم قابل مشاهده است. به عنوان مثال، در حالیکه زیگموند فروید، از تاثیرات نهادها و قواعد اجتماعی در سرکوب نیازهای انسان می‌گوید، اریک اریکسون، از پیروان او، نگاه کاملاً متفاوتی به اجتماع دارد و بر نیاز به محبت و صمیمیت اجتماعی در فرایند شکل‌گیری شخصیت تاکید می‌کند (شولتز و شولتز، ۱۳۷۹، ۲۵۰-۲۴۳).

این تفاوت در اندیشه‌های آدلر، که از شاگردان فروید به شمار می‌رود نیز بارز است. در نگاه آدلر، طرز برخورد افراد با سه تکلیف مهم مرتبط با یکدیگر، سبک زندگی آنها را مشخص می‌سازد. این سه تکلیف عبارتند از «کار، جامعه و عشق». در مقابل این تکالیف، ما چهار سبک اصلی زندگی اختیار می‌کنیم که عبارتند از: تیپ سلطه‌گر (فردی که بدون توجه به دیگران رفتار می‌کند و در انواع افراطی، با حمله به دیگران و آزار آنها، بزهکار و جامعه‌ستیز می‌شود)، تیپ گیرنده (شایع‌ترین تیپ است که به دنبال کسب خشنودی

دیگران و از اینرو وابسته به آنهاست)، تیپ اجتناب‌کننده (افرادی که برای دوری از شکست، از مشکلات زندگی اجتناب می‌کنند) و تیپ سودمند اجتماعی (تیپ افرادی که با همکاری با دیگران و رفع نیازهای آنان، با مشکلات کنار می‌آیند) (شولتز و شولتز، همان: ۱۴۴-۵؛ شارف، ۱۳۸۱: ۷-۱۴۶؛ مونت، ۱۹۹۱: ۲-۳۸۱).

در واقع سبک زندگی بر اساس دو بعد قابل دسته‌بندی است: علاقه‌ی اجتماعی؛ و میزان کار و فعالیت. علاقه اجتماعی عبارت است از «دلسوزی برای دیگران و با همکاری با دیگران جهت پیشرفت اجتماعی آنان» و میزان فعالیت نیز اشاره دارد به «مقدار انرژی‌ای .. که فرد برای رفع مشکلاتش صرف می‌کند» (شارف، همان: ۱۴۷). در این میان مفهوم علاقه‌ی اجتماعی برای آدلر آنقدر اهمیت دارد که آنرا معیار سلامت روانی فرد می‌داند. در واقع، با توجه به اینکه «تلاش برای برتری» در همه‌ی انسان‌ها مشترک است و در این میان فرقی میان افراد سالم و روان‌رنجور وجود ندارد، آنچه این دو گروه را از یکدیگر متمایز می‌کند، میزان علاقه‌ی اجتماعی در آنهاست. افراد روان‌رنجور، منزوی و از علاقه به دیگران کاملاً بی‌بهره هستند. آنها حتی نسبت به نزدیک‌ترین افراد به خودشان نیز توجهی ندارند (مونت، همان: ۳۷۷). در مقابل، علاقه‌ی اجتماعی، «بیانگر توانایی فرد در نگرستن از چشم دیگران است. علاقه‌ی اجتماعی، حداقل تا حدی، با همدلی و همسان‌سازی و درک دیگری قرین است دوستی و همدردی و عشق را به ارمغان می‌آورد» (آزادفلاح و دیگران، ۱۳۷۸: ۳۱۷).

آدلر، اجتماع مردم در کنار یکدیگر و تشکیل جامعه را برای حفظ و بقای انسان‌ها امری ضروری می‌داند و معتقد است که انسان‌ها به طور فطری توانایی و استعداد همکاری و زندگی اجتماعی را دارند. در واقع، انسان در درجه‌ی اول موجودی اجتماعی است و برای تحقق بخشیدن به هدف‌های شخصی و اجتماعی باید با جامعه همکاری کند. اما این استعداد، خود به خود بالفعل نمی‌شود و باید در جو خانوادگی سالمی پرورش یابد که «همکاری، احترام متقابل، اعتماد، پشتیبانی و تفاهم را ترغیب می‌کند» (پروچاسکا و نورکراس، همان: ۱۱۴). او اساساً علاقه‌ی اجتماعی و محبت و همکاری با دیگر اعضای جامعه را نشانه‌ی سبک زندگی سالم می‌داند:

شخصیت سالم می‌داند که زندگی کامل فقط در قابل یک جامعه‌ی عالی امکان‌پذیر است. شخصیت سالم با حقارت‌هایی که همه در آن سهیم هستیم، احساس همدردی می‌کند. نادانی‌های مشترک همگی ما، مثل این نادانی که چگونه در جهان صلح برقرار کنیم، یا چگونه از بیماری‌های هولناک برحذر باشیم، شخصیت سالم را تحریک

می‌کند تا بشریت را برای غلبه بر این ضعف‌ها یاری دهد. به قول آدلر ... «علاقه‌ی اجتماعی، جبران واقعی و اجتناب‌ناپذیر کلیه‌ی ضعف‌های طبیعی انسان‌هاست» (پروچاسکا و نورکراس، همان: ۱۱۴).

اریک فروم و برداشت او از انسان و ویژگی‌های شخصیتی او نیز از جمله نقاط درخشان تاریخ روان‌درمانی در بررسی روابط اجتماعی به حساب می‌آید. فروم که خود را پیرو فروید می‌دانست، در تحلیل مشکلات انسان مدرن، «عشق» را به عنوان تنها راه‌حل برای این بحران معرفی می‌کند و معتقد است که جامعه‌ای را می‌توان «جامعه‌ی سالم» نامید که در آن افراد نسبت به یکدیگر عشق بورزند و به کار خلاقانه در کنار یکدیگر مشغول باشند (برای توضیحات بیشتر؛ ر.ک.: فروم، ۱۹۴۱ [=۱۳۷۵]؛ ۱۹۵۵ [=۱۳۶۰]؛ ۱۹۵۶ [=۱۳۸۳]).

این مسئله در نظام‌های درمانی فلسفی‌تر هم وجود دارد و به عنوان نمونه، در درون نظام درمانی وجودی‌گرا، می‌توان دو دیدگاه متعارض و مشخص درباره دوستی را یافت که بر اساس یکی، دوستی و عشق از عوامل مهم در درمان مشکلات روانی به حساب می‌آید (نک.: می، ۱۹۵۸؛ بوهر، ۱۳۸۰؛ یالوم، ۱۳۸۵)، در حالیکه همزمان در دیدگاه وجودی‌گرای دیگری، که بیشتر متأثر از دیدگاه فیلسوف دانمارکی «سورن کیرکگارد» و همچنین فیلسوف معاصر فرانسوی «ژان پل سارتر» هستند، دوستی و عشق، به عنوان نشانه‌ی ضعف شخصیتی و به وجودآورنده‌ی عذاب و ناراحتی، تخطئه می‌شود (ون‌دورزن و کنوارد، ۲۰۰۵: ۸۲). البته این اختلاف دیدگاه را می‌توان در نظام‌های درمانی دیگر نیز مشاهده نمود. اما نکته قابل توجه در این میان آن است که درمان وجودی‌گرا را شاید بتوان فلسفی‌ترین رویکرد به روان‌درمانی دانست. روان‌درمان‌گرانی که در این چارچوب کار می‌کنند، بیش از آنکه در فکر ارائه‌ی الگوهای تکنیکی برای درمان باشند، بر اشتراک برخی دغدغه‌ها و مضامین در زندگی افراد مختلف بشر تاکید می‌کنند و کمک به درمان‌جو برای مقابله مناسب با این دغدغه‌ها و همچنین افزایش آگاهی خود نسبت به آنها را وظیفه‌ی اصلی خود می‌دانند. این دغدغه‌ها و مضامین عبارتند از مرگ، اختیار و آزادی، بی‌معنایی، انزوا و مسئولیت‌پذیری.

در واقع محور اصلی درمان، بررسی طرز برخورد بیمار با اضطراب‌های ناشی از روبرو شدن با این مضامین می‌باشد. در عین حال باید توجه داشت که این دغدغه‌ها تنها در بیماران وجود ندارد و دغدغه‌ی وجودی همه‌ی انسان‌ها است و از اینرو درمان‌گر نیز از آنها جدا نیست. رابطه‌ی درمانی رابطه‌ای متقابل است و در آن درمان‌گر نیز در معرض تغییر و

تحول می‌باشد. از اینرو لازم است رابطه‌ی درمان‌گر و بیمار، متقابل و صمیمی باشد و از شکل طولی درمان‌گر-درمان‌جو به رابطه‌ی عرضی فرد-فرد تغییر یابد.

درمان وجودی‌گرا، بیش از هر چیز متأثر از آرا و آثار فلاسفه‌ی بزرگی هستند که نقطه‌ی توجه خود را معطوف به رابطه‌ی مرگ و حیات و همچنین اضطراب موجود در زندگی و همچنین نوع رابطه با «دیگران» کرده بودند. از جمله‌ی مهم‌ترین این فیلسوفان که عموماً با رویکردی پدیدارشناسانه به موضوع می‌پرداختند، می‌توان به سورن کیرکگارد، فردریش نیچه، ادموند هوسرل، و به ویژه مارتین هایدگر و ژان پل سارتر اشاره نمود. همان‌گونه که گفته شد در میان فیلسوفان وجودی‌گرا، اختلاف آرا به نحو چشم‌گیری وجود دارد و از این‌رو نمی‌توان از یک فلسفه‌ی وجودی‌گرا، به طور خاص سخن بگوییم، آنچه هست بیشتر «فلسفه‌های هست‌بودن» است (ورنو-وال و دیگران، ۱۳۷۲). اما این فلسفه‌ها در نهایت اشتراکات اساسی نیز با هم دارند که آنها را زیر چتر عنوان فلسفه‌ی وجودی‌گرا گرد هم می‌آورد. چنان که مک‌کواری می‌گوید مهم‌ترین و آشکارترین خصوصیت این شیوه‌ی تفلسف، آن است که از انسان آغاز می‌کند و نه از طبیعت. البته نه انسان در مقام فاعل شناسا که انسانی که «آغازگر کنش و مرکز احساس نیز هست. فلسفه‌ی وجودی در پی بیان طیف کامل وجود است که در هر فعل وجود داشتن به طور مستقیم و انضمامی شناخته می‌شود» (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۷). وی معتقد است

یکی از درخشان‌ترین و پایدارترین گام‌های فلسفه‌ی وجودی را باید در بحث آن از مضمون دیگری که هنوز در نوشته‌های زیدگان این مکتب از آن سخن می‌رود یافت، یعنی: زندگی عاطفی انسان. و این باز چیزی است که فیلسوفان گذشته عمدتاً از آن غفلت کرده بودند یا اینکه آن‌را به روان‌شناسی تبدیل کرده بودند... فیلسوفان وجودی مدعی‌اند که دقیقاً از رهگذر همین‌هاست [احساسات و عواطف انسانی] که ما با جهان خودمان درگیر می‌شویم و می‌توانیم درباره‌ی آن چیزهایی بیاموزیم که دست تماشای صرفاً عینی از آن کوتاه است (همان: ۱۰).

این انسان، بیش از هر چیز، در عالم (Dasein/ being in the world) و با دیگران (Mitsein/ being with) «هست» (ر.ک. مک‌کواری، فصل ۵ و ۵) و از این‌رو نوع رابطه‌ی او با دیگران، اهمیت شایانی دارد. این نگاه به هستی انسان، اشتیاق جالب‌توجهی را در میان گروهی از روان‌درمان‌گران ایجاد نموده است. لودویک بینسوانگر (Ludwig Binswanger) و مدارد باس (Medard Boss) از جمله‌ی روان‌درمان‌گران پیشروی هستند که با وجود آنکه

تعالیم روان‌کاوی فرویدی دیده بودند، بیشتر متأثر از آرا هایدگر درباره‌ی هستی انسان به شمار می‌رفتند. آنها اقدام به تاسیس شکل نوینی از درمان کردند که، در مقابل روان‌کاوی، عنوان «دازاین‌کاوی» را برای آن برگزیدند. از این میان بینسوانگر به زودی راه خود را از تعالیم هایدگر جدا نمود و دازاین‌کاوی خاص خود را بنیان نهاد، اما باس به آرا هایدگر وفادار ماند و حتی از وی دعوت کرد برای ارائه‌ی درس‌های خود به روان‌پزشکان سویسی به آنجا برود. درس‌هایی که مباحث آن در کتابی به نام «سمینارهای سولیکون (Zollikon Seminars)» منتشر شده است (کوهن، ۲۰۰۲). با این وجود نباید فراموش کرد که یکی از اشکالات مهمی که درمان‌گران وجودی‌گرا به شیوه‌های درمانی دیگر می‌گرفتند، سلطه‌ی تکنیک و روش بر فرایند درمان بود و از اینرو آنها از ارائه‌ی روش و نظریه‌ی جامع برای درمان وجودی‌گرا ابا می‌کردند. در واقع، آنها معتقد بودند که روش‌های علمی، خود ساخته‌ی دست انسان هستند و از اینرو برای فهم انسان‌هایی که خود خالق آن بودند به قدر کافی توانا نیست. از دیدگاه ایشان، درک کردن یک فرد خاص، درک کردن دنیا به تعبیر آن فرد است (پروچاسکا و نورکراس، همان: ۱۴۴). چنان که بینسوانگر نیز می‌گوید:

روان‌درمانی بر مبنای تحلیل دازاین، تاریخ زیست (life-history) فرد درمان‌جو را مورد توجه قرار می‌دهد... اما این تاریخ زیست و ویژگی‌های آسیب‌شناختی یکنای آنرا بر اساس تعالیم هیچ مکتب روان‌درمانی و یا مقولات مورد علاقه‌ی خود انجام نمی‌دهد. بلکه تاریخ زیست بیمار را چونان تغییراتی در ساختار کلی هستی در عالم او، به عنوان یک کل، می‌فهمد... (در: می، ۱۹۵۸: ۵).

ویکتور فرانکل از جمله دیگر پایه‌گذاران روان‌درمانی وجودی‌گرا است که محوریت کار خود را بر اهمیت ناهشیار معنوی، در مقابل ناهشیار مورد نظر فروید، قرار می‌دهد. یعنی «در اینجا من نیست که بر نهاد آگاه می‌شود، بلکه خود است که بر خود آگاه می‌شود» (فرانکل، ۱۳۸۱: ۲۱). از دیدگاه وی، مفهوم «وجدان» الگوی مناسب برای تبیین ناهشیار معنوی است. پدیده‌ای که به همراه مسئولیت‌پذیری، پدیده‌های فروناکاستنی ذاتی انسان در مقام «موجودی تصمیم‌گیرنده» هستند (همان: ۳۱). او فهم معنای وجود را بنیادی‌ترین سائق انسان می‌شناسد و از این رو کار درمانی خود را «معنادرمانی» می‌نامد. چنان‌که شارف می‌گوید «اگرچه فرانکل فنونی نیز ابداع کرده است، ولی بیشتر روی پرسش‌های وجودی یا معنوی تمرکز دارد که فهم ارزش‌ها، انجام تکلیف‌های شخصی و معنای زندگی را ممکن می‌سازند» (شارف، همان: ۱۷۸).

درمان‌گران وجودی‌گرا، سه شیوه برای هستی انسان در عالم می‌شناسند: دنیای زیستی (Umwelt/ world around)، دنیای شخصی (Eigenwelt/ own-world) و دنیای با دیگران (Mitwelt/ with-world) (می، ۱۹۵۸: ۵-۶۱). دنیای زیستی، به طور کلی دربردارنده‌ی نیازهای بیولوژیکی است که میان انسان و حیوان مشترک است و ماندن در این دنیا، به قیمت فراموش کردن دو دنیای دیگر انسان را از مقام انسانی خود به حیوانیت تنزل می‌بخشد (همان: ۶۳). در مقابل، دنیای با دیگران، دنیایی است مختص انسان و در آن رابطه‌ی متقابل میان انسان‌ها معنا می‌یابد. این دنیا در عالمی ممکن است که در آن افراد با یکدیگر در گروه‌ها و جوامع متشکل می‌شوند و روابط آنها در درون آن چنان پیچیده است که آنرا کاملاً از زندگی گروهی برخی حیوانات در گله‌ها متمایز می‌سازد. «انطباق» و «سازش» از جمله مفاهیمی هستند که در دنیای زیستی یافت می‌شوند، اما به کار بردن آنها درباره‌ی دنیای با دیگران کاملاً نادرست است، در این دنیا باید از عبارت «رابطه» استفاده نمود. وجود مضامینی چون تعهد و تصمیم‌گیری فردی روابط انسانی را از درکنار هم بودن صرف - که در دنیای حیوانات نیز یافت می‌شود - جدا می‌سازد

...از همین روست که عشق را هرگز نمی‌توان در سطح بیولوژیک صرف تحلیل نمود، بلکه به فاکتورهایی چون تصمیم‌گیری فردی و تعهد به دیگری بستگی دارد (همان: ۶۲).

دنیای شخصی نوع دیگری از هستی در عالم است که شامل نوعی هشیاری است که «در آن ما جهان واقعی را در دورنمای آن می‌بینیم، بنیان رابطه‌ی ما. این فهم این نکته است که فلان چیز در این عالم -دسته گل یا این شخص دیگر- برای من چه معنایی دارد» (همان: ۶۳). رولو می (Rollo May) بی‌توجهی به دنیای شخصی را از جمله مهم‌ترین اشکالات روانشناسی مدرن می‌داند و معتقد است که این مکاتب بیشتر با دنیای زیستی سر و کار دارند تا دنیای شخصی. البته همان‌گونه که پیش از این هم ذکر شد، می قایل به نفی هیچ‌کدام از این دنیاها در مقابل دنیای دیگر نیست و معتقد است که این سه را باید همزمان و در کنار یکدیگر مورد توجه قرار داد (همان).

از جمله موضوعات مهمی که روان‌درمانگران وجودی‌گرا به آن توجه دارند، «انزوا» و نوع رابطه با دیگران است. اروین یالوم (Irvin D. Yalom) معتقد است سه نوع انزوا وجود دارد. انزوای میان‌فردی، انزوای درون‌فردی و انزوای وجودی. در انزوای میان‌فردی، بین فرد و دیگران، فاصله -جغرافیایی، روانی و یا اجتماعی- افتاده است. انزوای درون‌فردی نیز هنگامی روی می‌دهد که فرد با استفاده از مکانیزم‌های دفاعی و یا سایر روش‌های

بی‌توجهی به خواست خویش، قسمت‌هایی از خودش را از قسمت‌های دیگر جدا می‌سازد (شارف، همان: ۱۸۸).

انزوای وجودی از دو شکل دیگر انزوا مهم‌تر است. پل تیلیش (Paul Tillich) اضطراب وجودی را ناشی از وحشت انسان از آگاهی زیاد می‌داند. «اولین منبع اضطراب از آگاهی زیاد ما نسبت به اینکه در یک زمان نامعلومی باید بمیریم ناشی می‌شود: هستی مستلزم نیستی است» (پروچاسکا و نورکراس، همان: ۱۴۷؛ تاکید از نویسنده است). علاوه بر این، از نظر یالوم اضطراب وجودی «به معنای فاصله داشتن و دوری از دنیا است. در چنین انزوایی اسیر تنهایی و انزوای عمیق هستیم» (شارف، همان). در اینجا است که دوستی و محبت، اهمیت می‌یابد. شارف می‌گوید:

یالوم هشدار می‌دهد که چنین رابطه‌ای [مبتنی بر محبت] نباید بر مبنای نیازها باشد. توجه و دلسوزی باید متقابل و چشمگیر باشد و در چارچوب تجربه‌کردن کامل یکدیگر صورت گیرد. یالوم.. در همین رابطه از اصطلاح هم‌جوشی (fusion) استفاده می‌کند. هم‌جوشی وقتی روی می‌دهد که طرفین در روابط خویش، خویششان را رها کنند (شارف، همان: ۱۸۹).

یکی از مهم‌ترین منابع الهام روان‌درمانگران وجودی‌گرا در زمینه‌ی روابط انسانی مارتین بوبر (Martin Buber) و بویژه اثر او با نام من و تو (*I and Thou*) (۱۳۸۰) است. بوبر در بیان روابط انسان، از دو عبارت اساسی من-تو و من-آن استفاده می‌کند (بوبر، ۱۳۸۰: ۵۱). از نظر او «کلمه‌ی نخستین من-تو را فقط می‌توان با کل هستی گفت. کلمه‌ی نخستین من-آن را هرگز نمی‌توان با کل هستی گفت» (در: مک‌کواری، همان: ۱۰۵). مک‌کواری در توضیح این عبارات اساسی و بیان آن با کل هستی می‌گوید:

ما هنگامی به کلید این گفته دست می‌یابیم که.. درباره‌ی ماهیت اهتمام (concern) تأمل کنیم، یعنی نگرشی که در کلام من-آن به کلام درمی‌آید. اهتمام با ارضای نوعی نیاز خاص سر و کار دارد و آنچه ما بدان اهتمام می‌کنیم به عنوان ابزار در نظر گرفته می‌شود. اهتمام جزئی است و آنچه ما بدان اهتمام می‌کنیم نسبت به ما خارجی باقی می‌ماند. اما در نسبت من-تو، ما تماماً با دیگری مرتبط می‌شویم و با انجام دادن این کار به روی او گشوده می‌شویم. او برای ما به لحاظ خارجی فقط «آن‌جا» نیست؛ همچنین او غایتی برای نوعی ارضا در ورای خودش نیست (همان).

رابطه من-تو خود را در فرایند روان‌درمانی وجودی گرا به خوبی نشان می‌دهد. در این نگاه، روابط میان درمان‌گر و درمان‌جو، روابط فرد-فرد است و کسی در آن دست بالا را ندارد. این رابطه کاملاً متقابل است و درمان‌گر نیز در آن نقش خود را بازی می‌کند. چنان که باس می‌گوید «بدون وجود پیوندهای وجودی میان درمان‌گر و درمان‌جو، در واقع روان‌کاوی امکان ندارد» (در: کلارکسون: ۳۹). مشخصه‌ی رابطه‌ی من-تو «رویارویی وجودی در زمان و مکان» میان دو انسان است و «شامل مشارکت متقابل در فرایند و احراز این نکته است که هر یک به کمک دیگری تغییر می‌کند. رابطه در این عرصه، اِبژکتیو نیست، بلکه سوِبژکتیو می‌باشد» (همان). خود بوبر این رابطه را به این صورت توصیف می‌کند:

اگر روان‌درمان [گر] تنها به تحلیل بیمار خود... بسنده کند چه بسا که به موفقیتی نسبی نایل آید... ولی او به هیچ‌وجه نمی‌تواند به حل مسئله‌ی اصلی که بازسازی کانون شخصیتی ویران اوست، کمکی بنماید زیرا این کار فقط از طریق انسانی که با دیدگان تیزبین پزشکی حاذق وحدت مخدوش و مدفون روح آزوده را مشاهده می‌کند، امکان‌پذیر است. چنین روح آسیب‌دیده‌ای فقط می‌تواند با مشارکت شخص درمان‌گر و در رابطه‌ای تنگاتنگ مشاهده شود ولی هرگز از طریق نظاره و تحقیق به عنوان شی، دریافتنی نیست (بوبر، همان: ۱۸۱).

یالوم در رمان علمی-آموزشی خود، وقتی نیچه گریست (*When Nietzsche Wept*) (۱۳۸۵)، چنین رابطه‌ای را به خوبی به نمایش می‌گذارد. این رمان اختصاص دارد به رویارویی خیالی یوزف بروئر، روانپزشک اتریشی و استاد زیگموند فروید، و فردریش نیچه است که در آن نیچه برای انجام مراحل روان‌درمانی به نزد بروئر آمده است. این زمانی است که نیچه در اثر شکست عشقی خود در رابطه با سالومه، دچار مشکلات روانی شدیدی شده است و حتی بیم خودکشی او می‌رود. همزمان بروئر، خود نیز دچار مشکلات روانی عدیده‌ای است که از عشق او نسبت به یکی از بیمارانش و بی‌معنایی زندگی و همچنین عدم وجود علائق خانوادگی در او ناشی می‌شود. درخواست از شخصیتی چون نیچه برای گفتگو و بیان مشکلات روحی قطعاً با مخالفت او روبرو خواهد شد و در نتیجه فرایند درمان را در همان ابتدای کار به پایان خواهد رساند. اما بروئر تصمیم می‌گیرد با استفاده از ترفندی، خود را بیمار نیچه نشان دهد و بدین طریق او را وادار به گفتگو از خود کند. البته فرایند درمان به گونه‌ای دیگر پیش رفت و به راستی به درمان پریشانی‌های روحی

دکتر بروئر ختم شد. اما آنچه در اینجا در نهایت نیچه را وادار به سخن گفتن می‌کند، نیروی دوستی است. او خود، پس از بیان صادقانه‌ی هراس خود از مردن در تنهایی - که تا پیش از این همواره منکر چنین هراسی بود - می‌گوید: «...وقتی چند دقیقه پیش با تو درباره‌ی مردن در تنهایی سخن گفتم، موج نیرومندی را از تسکین حس کردم. نه به دلیل آنچه می‌گفتم، بلکه به این دلیل که آخر توانستم بگویم، توانستم احساسم را با دیگری در میان بگذارم» (یالوم، ۱۳۸۵: ۴۳۴). نیچه در ادامه به نکته‌ی مهم دیگری نیز اعتراف می‌کند:

من پیش از این هم واژه‌ی «دوست» را به کار برده‌ام، ولی تاکنون این واژه تا این حد مختص به من نبوده است. همیشه در رویای دوستی‌ای بوده‌ام که در آن دو انسان برای دستیابی به آرمانی والاتر به یکدیگر می‌پیوندند. و اکنون زمانش رسیده است! من و تو درست با این هدف به هم پیوسته‌ایم! ما در پیروزی هر یک بر خویشتن خویش سهیم هستیم. من دوست تو هستم. تو نیز دوست منی. ما دوست یکدیگریم. ما دوست هستیم (همان: ۴۳۶).

حالا نیچه که بر خویشتن خویش، که او را به بیماری و رنجوری شدیدی کشانده بود، غلبه یافته است، اهمیت رابطه با دیگری را در می‌یابد و در آخرین کلام به دکتر بروئر که از جدایی از دوست خود، نیچه، غمگین است و از اینکه نتوانسته است کاری برای او کند شرمسار، می‌گوید «آنچه به من بخشیدی را بی‌ارزش ندان، یوزف. بهای دوستی و دریافت اینکه غریب نیستم و من نیز می‌توانم درک کنم و درک شوم، کم نیست» (همان: ۴۳۷).

البته همان‌گونه که در ابتدای بحث نیز اشاره شد، این تنها نگاه به دوستی در روان‌درمانی وجودی نیست. در واقع، گروه دیگری از روان‌درمانگران وجودی‌گرا هستند که بیشتر به آرا فلسفی کیرکگارد و سارتر تمایل دارند و با توجه به نگاه منفی ایشان به دیگری و مقوله‌ی رابطه با دیگران، نظر مساعدی نسبت به دوستی ندارند. هر چند نسبت اهمیت و تعداد این دسته از روان‌درمانگران وجودی‌گرا نسبت به کل مجموعه و به ویژه در میان بنیانگذاران، ناچیز است، لازم است به عنوان نحله‌ای در این چارچوب به آنها نیز پرداخته شود.

سورن کیرکگور، دیگری را مانع ایجاد رابطه با خدا می‌دانست و از اینرو معتقد بود «هر کس باید از سر و کار داشتن با دیگران مضایقه کند و اساساً فقط با خدا و با خودش سخن بگوید» (در: مک‌کواری، همان: ۱۰۹). اما سارتر نگاه منفی‌تری نسبت به دیگران دارد و در جمله‌ی معروف خود در نمایشنامه‌ی *در بسته*، آن را چنین توصیف می‌کند: «دوزخ فرد دیگر است» (در: ماتیوز، ۱۳۷۸: ۱۱۵). در نظر سارتر، فرد در رویارویی با دیگری می‌فهمد

که او مانند دیگر اشیا نیست که بتوان آنرا در ذهن تصویر نمود، بلکه فقط می‌توان با آن برخورد کرد (ورنو-وال، همان: ۲۷۴).

سارتر می‌گوید، وقتی موجود آگاه دیگری به من نگاه می‌کند، پی می‌برم که او کاملاً دیگر مانند ابژه‌های دیگر آگاهی من نیست، زیرا هستی او هستی برای خود است. همچون مورد ابژه‌ای چون قلمو سنگ یا صندلی من، هستی آنان را برای من همان‌گونه که هستی من را برای آنان) شاید بتوان به قالب یک تعریف، یا یک «ماهیت» درآورد. اما بر خلاف چنین ابژه‌هایی، در مورد آنان چیز دیگری را نیز باید در نظر گرفت، یعنی هستی آنان برای خودشان و اینکه آنان خود هستی را چگونه می‌بینند (ماتیوز، همان: ۹۶؛ تاکید از نویسنده است).

نگاه دیگری عامل شرمندگی فرد است و این ناشی از احساس این امر است که «من در دنیا و در میان اشیا افتاده‌ام». در نظر سارتر، حضور دیگری اساساً هستی را از من می‌رباید و دنیای مرا زیر و زبر می‌کند: «در همان لحظه که دیگری در جهان من ظاهر می‌شود، اشیا عالم همه از من درمی‌روند و در جنب‌وجوش «فرار» به سوی او کشیده می‌شوند» (ورنو-وال، همان: ۲۷۶). در لحظه‌ی نگاه، اگر من نیز به دیگری نگاه کنم، این عامل بروز نزاع می‌شود و هر کدام از ما به دنبال آن است که با احراز آزادی و اختیار خود، دیگری را تبدیل به شئی نموده و او را در چنگ خود بگیرد (همان: ۲۷۷). طبیعی است که در چنین چارچوب فکری، مقولاتی چون دوستی و عشق جایگاه والایی را نداشته باشند. در واقع، سارتر، دوستی و عشق را بیشتر نوعی بده و بستان می‌داند که «ذاتاً یک فریب‌کاری است» (همان: ۲۸۰).

چنین است که نویسندگان انگلیسی فرهنگ لغات روان‌درمانی و مشاوره‌ی وجودی‌گرا (۲۰۰۵)، با نام بردن از کیرکگارد و سارتر، در تشریح کلمه‌ی «دوستی» چنین می‌گویند:

چنان که فیلسوف بدبین دانمارکی، کیرکگارد، می‌گوید دوستی چیزی است که باید در مقابل آن موضع‌گیری کرد. چرا که اگر چه ما در مواقعی دیگران را ارزشمندتر می‌یابیم، افراد بشری تنها می‌توانند مانع یکدیگر باشند... بدتر آن است که عشق یک نفر به دیگری نوعی عشق به خود نقابدار است... تنها خداوند است که لایق چنین عشقی است و رستگاری را تنها در عشق به خدا می‌توان یافت.

نظر سارتر مبنی بر آنکه «دوزخ همان دیگری است» مشکلات با دیگران بودن را بیان می‌کند و فواید دوستی را زیر سوال می‌برد.. (ون‌دورزن و کنوارد، ۲۰۰۵: ۸۲).

اما همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، این دسته در میان روان‌درمانگران وجودی‌گرا در اقلیت هستند و بیشتر روان‌درمانگران وجودی‌گرا به رابطه با دیگران، چه بنیانگذاران اولیه در اروپای قاره‌ای مثل بینسوانگر و باس و چه ادامه‌دهندگان راه آنها در ایالات متحده مثل رولو می و اروین یالوم، به دوستی به عنوان نیروی رهایی‌بخشی می‌نگرند که می‌تواند حتی در فرایند درمانی نیز مفید واقع شده و شرایطی را فراهم نماید که بیمار، خود واقعی‌اش را از پشت نقاب نشان دهد و در فرایند درمان به درمان‌گر اعتماد نموده و با وی همکاری کند.

۳. نتیجه‌گیری

یکی از مسائل مبتلا به جامعه امروزی ما آن است که در بهره‌گیری از گنجینه فکری به جای مانده از دوران‌های گذشته دچار تردید و تعلل هستیم و با توجه به اینکه بسیاری از مولفه‌های زیستی انسان در دنیای مدرن با مفاهیم بررسی و تبیین شده در آثار کلاسیک و تاریخی متفاوت است، امکان بهره‌گیری از آن میراث را برای حل مشکلات دنیای معاصر متنی می‌انگاریم. این نکته البته در طول دهه‌های اخیر و با تلاش احیاگران اندیشه اسلامی دچار چالش‌های جدی شده است و بسیاری بر آن بوده‌اند که نشان دهند اندیشه کلاسیک اسلامی راه‌حل‌هایی برای بحران‌های انسان امروزی دارد. اما نکته‌ای که چندان بدان توجه نشده است آن است که بسیاری از تحولات فکری و بدایع اندیشه‌ای در حوزه‌های مختلف معرفتی معاصر؛ حتی آنها که ریشه‌هایی کاملاً مدرن دارند نیز ماحصل تدبر و بازخوانی انتقادی میراث گذشتگانی است که بعضاً در سیر تحول فلسفی از کلاسیسیزم به مدرن، مورد انکار قرار گرفته‌اند. مقاله حاضر بر آن بود که با بررسی یک مورد ویژه (Case-Study)، یعنی پیوند و رابطه افراد در دل اجتماع، از منظر علم مدرنی مانند روان‌درمانی نشان دهد که این علم تا چه اندازه اتفاقاً از جریان‌های اصلی فلسفه مدرن دور و به اندیشه فلسفی کلاسیک نزدیک شده است. همان‌گونه که مشاهده می‌شود در این علم، سنت‌های فکری متفاوتی وجود دارند که البته رویکردهای متنوعی را به همین موضوع و موضوعات دیگر - اختیار می‌کنند. اما نکته تامل‌برانگیز آن است که با وجود اینکه چنین علمی در چارچوب پارادایم علمی مدرن امکان حیات یافت، نه تنها خود را محدود و مقید به

مولفه‌های محوری اندیشه مدرن نمی‌داند، که اتفاقاً در حل بحران انسان مدرن، به دیدگاه‌ها و اندیشه‌های کلاسیک روی می‌آورد و با نفی مهم‌ترین مولفه حیات اجتماعی مدرن - یعنی قراردادی بودن زیست انسان در اجتماع - در جستجوی مولفه‌های وجودی انسان از منظر ارتباط با دیگران در نهایت به مقوله هنجارین «دوستی» به عنوان راه‌هایی از روان‌نژندی و نارسائی‌های انسانی می‌رسد. این همان چیزی است که البته در فلسفه کلاسیک متفکرانی مانند ارسطو بر آن تاکید داشته‌اند و اگرچه در آغاز مدرنیته، متفکران بزرگی مانند بیکن و هابز منکر اهمیت و اصالت آن بوده‌اند، اما روان‌درمان‌گران وجودی‌گرایی مانند اروین یالوم، صراحتاً دیدگاه خود را بر آموزه‌های کلاسیک مبتنی می‌کنند.

از سوی دیگر، با بازگشت به موقعیت و وضعیت امروزی خودمان می‌توانیم این پرسش را مطرح کنیم که آیا از ظرفیت‌ها و توانمندی‌های کافی برای تولید علمی در خور جامعه معاصر برخورداریم؟ پژوهش حاضر با تامل در بهره‌گیری متفکران غربی مدرن از اندیشه‌های کلاسیک در پرداختن به مسائل جامعه امروزی، آن هم از منظر یک رشته علمی کاملاً مدرن از یک‌سو، و بازخوانی میراث فکر فلسفی اسلامی در همین موضوع از سوی دیگر بر آن است که نشان دهد اگر در جامعه غربی می‌توان با بررسی انتقادی میراث گذشته به دستاوردهای نوین دست یافت و حتی بنیادهای اندیشه مدرن را نیز به چالش کشید، در این سوی نیز می‌توان با بهره‌گیری از آموزه‌های متفکرانی مانند عامری، فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی، همین بازتولید انتقادی را البته با رویکرد به مسائل مبتلابه خاص فرهنگی و تمدنی خویش صورت دهیم. چنان‌که از کنار هم گذاری مباحث مطرح شده از سوی متفکران سنت‌های فکری مختلف برمی‌آید، آنچه عامری و فارابی و خواجه نصیرالدین در بیان اهمیت و جایگاه مقوله «دوستی» در بنیاد نهادن جامعه‌ای سالم و شکل دادن به زندگی سالم برای هر انسان مطرح می‌کنند، در موقعیت تاریخی و فرهنگی خود، قابل انطباق جدی با همان چیزی است که روان‌درمان‌گران امروزی غربی - از آدلر و فروم گرفته تا رولو می و اروین یالوم - از همین مقوله در ذهن دارند. بر این اساس، این پرسش قابل طرح است که آیا چنین انطباقی قابل تعمیم به دیگر مقولات و مباحث علمی نوین نیز هست؟ و آیا می‌توان با بهره‌گیری از همین گنجینه میراثی، بسیاری از راه‌حل‌های عرصه علوم انسانی را با توجه به اقتضائات فرهنگی و تاریخی و تمدنی خاص این مرز و بوم فراچنگ آورد؟ مقاله حاضر با تعمق بر مقوله «دوستی» در چارچوب فلسفه کلاسیک

اسلامی و معرفت‌مدرنی به نام روان‌درمانی، به عنوان یک نمونه، بر آن است که پاسخ این پرسش‌ها مثبت است.

پی‌نوشت

۱- این خلاف نظر ارسطو است که «داشتن دوستان فراوان را موهبتی زیبا» می‌داند. نک: ارسطو، *اخلاق*: ۱۱۵۵. البته او در جایی دیگر معترف است که «دوستی در معنای دوستی کامل با عده زیاد ممکن نیست» (همان: ۱۱۵۸).

کتاب‌نامه

آزادفلاح، پرویز و دیگران (۱۳۷۸)، *سیر تحول نظام‌های روان‌شناسی*، چاپ اول، تهران، انتشارات جامعه پژوهشگران.

ابن‌سینا (۱۳۳۵ قمری)، *جامع‌البیان*، چاپ اول، مصر، مطبعه السعاده.

ارسطو (۱۳۷۸)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران، انتشارات طرح نو. اسپریگنز، توماس (۱۳۸۲)، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات آگه.

اقبال لاهوری، محمد (۱۳۸۳)، *سیر فلسفه در ایران*، ترجمه ا.ح. آریان‌پور، چاپ پنجم، تهران، انتشارات امیرکبیر.

بوبر، مارتین (۱۳۸۰)، *من و تو*، ترجمه ابوتراب سهراب و الهام عطاردی، چاپ اول، تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز.

پروچاسکا، جیمز او. و نورکراس، جان سی. (۱۳۸۳)، *نظریه‌های روان‌درمانی*، ترجمه یحیی سیدمحمدی، ویرایش چهارم، تهران، انتشارات رشد.

خواجه‌نصیرالدین طوسی (۱۳۶۰)، *اخلاق ناصری*، به تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، انتشارات خوارزمی.

دریفوس، هیوبرت و رایینو، پل (۱۳۸۴)، *میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، چاپ چهارم، تهران، نشر نی.

شارف، ریچارد اس. (۱۳۸۱)، *نظریه‌های روان‌درمانی و مشاوره*، ترجمه مهرداد فیروزبخت، چاپ اول، تهران، موسسه خدمات فرهنگی رسا.

شولتز، دوان و شولتز، سیدنی آلن (۱۳۷۹)، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه یحیی سیدمحمدی، ویرایش دوم، چاپ سوم (اول ویرایش)، تهران، موسسه نشر ویرایش.

عامری، ابوالحسن (۱۳۳۶)، *السعاده و الاسعاد*، به کتابت و مباشرت مجتبی مینوی، ویسبادن آلمان، انتشارات دانشگاه تهران.

الفاخوری، حنا و الجبر، خلیل (۱۳۵۸)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ دوم، تهران، کتاب زمان.

الفارابی، ابونصر (۱۴۰۵ قمری)، *فصول منتزعه*، الطبعة الثانية، ایران، مکتب الزهراء.
فارابی، ابونصر (۱۳۶۱)، *آراء اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری.

فروم، اریک (۱۳۶۰)، *جامعه سالم*، ترجمه اکبر تبریزی، تهران، انتشارات بهجت.
----- (۱۳۷۵)، *گریز از آزادی*، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ هفتم، تهران، انتشارات مروارید.
----- (۱۳۸۳)، *هنر عشق ورزیدن*، ترجمه پوری سلطانی، چاپ بیست و دوم، تهران، انتشارات مروارید.

فرانکل، ویکتور (۱۳۸۱)، *انسان در جستجوی معنای غایی*، ترجمه احمد صبوری، عباس شمیم، تهران، انتشارات تهران صدا.

ماتیوز، اریک (۱۳۷۸)، *فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم*، ترجمه محسن حکیمی، تهران انتشارات ققنوس.
مک کواری، جان (۱۳۷۷)، *فلسفه‌ی وجودی*، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات هرمس.
ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶)، *اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی*، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه الزهراء.

ورنو، روزبه و وال، ژان و دیگران (۱۳۷۲)، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست‌بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

یالوم، اروین (۱۳۸۵)، *وقتی نیچه گریست*، ترجمه سپیده حبیب، تهران، انتشارات کاروان.
یوسفی‌راد، مرتضی (۱۳۸۰)، *اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی*، قم، بوستان کتاب قم.

Aristotle (1893), *Nicomachean Ethics*, Trans. By F. H. Peters, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Bacon, Sir Francis (1985), *The Essays or Counsels, Civill and Morall*, Ed. Michael Kiernan, Oxford, Clarendon Press.

Cohn, Hans W. (2002), *Heidegger and the Roots of Existential*

Clarkson, Petruska (2005), *The Psychotherapeutic Relationship*, in: *The Handbook of Psychotherapy*, pp. 28-48.

Fromm, Erich (1941), *Escape From Freedom*, The USA, Holt, Rinhart & Winston of Canada Ltd.

----- (1955), *The Sane Society*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd.

----- (1956), *The Art of Loving*, New York, Harper & Row.

- May, Rollo (1958), *The Origin and Significance of the Existential Movement in Psychology*, New York, Basic Books.
- Monte, Christopher F. (1991), *Beneath the Mask*, 4th Ed., Orlando, Holt, Rinehart and Winston Inc..
- Van Deurzen, Emmy & Kenward, Raymond (2005), *Dictionary of Existential Psychotherapy and Counseling*, London, Sage Publications Ltd.