

تبیین نظری حُب در اندیشه اخلاقی ابن مسکویه و ابن حزم

اصغر سلیمی نوه*

مریم پوررضاقلی**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۱۴]

چکیده

یکی از روش‌های بسیار مفید و مؤثر تربیت، نزد مربیان تعلیم و تربیت و اندیشمندان مسلمان، محبت و مهرورزی است. ابن مسکویه و ابن حزم دو اندیشمند هم‌عصر قرن چهارم هجری، در فلسفه تعلیم و تربیت خود با نگاهی روان‌شناختی ماهیت، انواع، مراتب و مؤلفه‌های مربوط به محبت را تحلیل کرده‌اند. در اندیشه اخلاقی ابن مسکویه، اصل محبت عنوان عامی برای بیان استعداد ذاتی بشر در ارتباط و همبستگی معرفی شده است. دوستی، رنگ اجتماعی دارد و از فروع عدالت و برتر از آن شمرده می‌شود. هر دو اندیشمند با اینکه قائل به مراتب و انواع گوناگون محبت و حالات نفسانی محب هستند اما تفاوت‌هایی نیز در این بحث دارند؛ از جمله اینکه ابن مسکویه از برترین مرتبه محبت با عنوان «عشق» یاد کرده که مخصوص خداوند و حاصل افاضه و القای الهی است. اما ابن حزم برترین محبت را اگرچه با عنوان «عشق» یاد کرده که با مرگ فنا می‌پذیرد، اما آن را «این‌سویی» و از نوع محبت محبت‌کنندگان در راه خدای متعال می‌داند. به عبارت دیگر، عشق نزد ابن مسکویه «آن‌سویی» است، اما نزد ابن حزم «این‌سویی».

کلیدواژه‌ها: محبت، مهرورزی، عشق، تعلیم و تربیت، ابن مسکویه، ابن حزم.

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان (نویسنده مسئول)
pajohesh_salimi@yahoo.com

** استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان poorrezagholi@gmail.com

مقدمه

«حب» و «دوستی» از جمله مفاهیم کلیدی است که در نظام‌های تربیتی و در تعالیم دینی، مخصوصاً ادیان گذشته، به عنوان یکی از قانون‌های طلایی ادیان محل توجه بوده است. تقریباً هیچ دین و آیینی نیست که فاقد این اصل تربیتی باشد. در آیین بودا و کنفوسیوس از پیروان می‌خواهند به دیگران، اعم از انسان و حیوان، محبت کنند (هیوم، ۱۳۹۱: ۴۲۵). در تعالیم اسلام خداوند بارها در قرآن از محبت خویش یاد کرده است: «فان الله يحب المتقين» (آل عمران: ۷۶)؛ «پس همانا خداوند پرهیزکاران را دوست دارد»؛ یا «والله يحب المحسنين» (آل عمران: ۱۳۸)؛ «و خداوند نیکوکاران را دوست می‌دارد».

زبان ارتباط با انسان‌ها، به‌ویژه کودکان، زبان محبت است و با خشونت و بی‌محبتی نمی‌توان کسی را تربیت کرد. در بینش پیامبر اکرم (ص) نیز به محبت و تلازم محبت با اطاعت اشاره شده است: «والمرء مع من أحب: انسان با کسی همراه است که او را دوست می‌دارد». بنابراین، با ظهور محبت اطاعت و بندگی و هم‌رنگی و رفاقت پدیدار می‌شود و به واسطه همین امر تکالیف الهی، هرچند سخت به نظر آیند، آنگاه که محبت میان محب و محبوب مطرح شود آن تکالیف و وظایف ناچیز و آسان تلقی می‌شود و نیز در عین حال که آن را خوب انجام داده است زبان به اعتراف می‌گشاید که: «آن‌گونه که تو را می‌باید می‌شناختم نشناختم و آن‌گونه که تو را می‌باید و شایسته عبادت کردن بود عبادت نکردم» (مجلسی، ۱۹۸۳: ۲۳/۶۸). این زبان حال محب واقعی است که در مقابل محبوب اصلاً اجازه نمی‌دهد عمل خود را به زبان بیاورد. اینکه از اصل محبت به عنوان مفیدترین و مؤثرترین شیوه‌های تعلیم و تربیت یاد کرده‌اند به سبب همین معیت اطاعت و محبت است. برخوردار شدن از فضایل و سعادت‌مند شدن انسان به واسطه قوه اختیار و آگاهی است که یکی از فضایل همین محبت و دوستی است که بنیاد آن الهی است. آنگاه که داوود (ع) گفت: «یا رَبِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ؟ قَالَ: كُنْتُ كَنَزًا مَخْفِيًا فَأَحَبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ؛ پروردگارا! برای چه مخلوقات را آفریدی؟ خدای تعالی فرمود: گنجی پنهان بودم. دوست داشتم که شناخته شوم. پس خلق را آفریدم تا مرا بشناسند» (همو، ۱۴۰۴: ۱۹۹ و ۳۴۴) پیوند میان محبت و شناخت نمایان می‌شود. همچنین، اعمال محبت عاملی برای سلامت جسم و روان آدمی است و

سبب شفای فرد از نابسامانی‌های رفتاری اخلاقی می‌شود و روشی برای غنی کردن روابط انسانی و سلامت رفتارها است.

اصل محبت یادآور طبیعی‌ترین روش‌های تعلیم و تربیت نیز هست. زیرا با طبیعت و فطرت انسان آمیخته است. از این رو کاملاً با مکتب طبیعت‌گرایی (naturalism) همخوانی دارد. در مغرب‌زمین کسانی چون یوهان هانریش پستالوتزی سوئیسی بعدها به این موضوع پی بردند که «ذات تربیت نه در آموزش بلکه در محبت است». وی بیان کرد که اصل محبت با فطرت و طبیعت انسان همراه است و باید تمام برنامه تربیتی خود را بر اساس آن استوار کرد (نقیب‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۴۵). در جهان اسلام، در بحث از تعلیم و تربیت و اخلاقی‌زیستن انسان به این نکته توجه ویژه‌ای شده است و چون راهنمای فیلسوفان و مربیان، تعالیم وحیانی قرآن بوده است کوشیده‌اند این اصل تربیتی را تبیین کنند. در این میان، ابن مسکویه، فیلسوف شیعی مذهب جهان اسلام، توانسته با تألیف *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق* یکی از کتاب‌های بسیار مهم در حوزه فلسفه اخلاق را به نگارش درآورد؛ کتابی که در حوزه تعلیم و تربیت نیز مهم محسوب می‌شود و فیلسوفان بسیاری بر مبنای آن آثار چندی در باب تعلیم و تربیت نگاشته‌اند. در جهان اهل سنت نیز، ابن حزم اندلسی در کتاب *طوق الحمامة* با تاسی از کتاب ابن مسکویه به تفصیل به تعلیم و تربیت و نسبت آن با محبت، پرداخته است. با توجه به اختلاف عقیدتی این دو اندیشمند بزرگ جهان اسلام، مطرح کردن موضوع محبت از طرف ابن حزم در فضای فکری زمانه خودش و مقایسه آن با اندیشه‌های ابن مسکویه دقایق معناداری را برای اهل تحقیق فراهم می‌آورد.

۱. جایگاه حکمت عملی نزد ابن مسکویه

از آنجایی که ابن مسکویه مباحث محبت و حتی غایت آن را از طریق فلسفه و حکمت به پیش می‌برد قبل از پرداختن به مباحث محبت باید به مبانی این بحث که تحت عنوان «حکمت عملی» بیان شده است پردازیم و جایگاه نفس را که محبت از آن نشئت می‌گیرد و نیز اصول اخلاقی وی را به اختصار بیان کنیم تا مبانی فکری ابن مسکویه در باب محبت آشکار شود.

احمد بن محمد بن یعقوب، معروف به مسکویه، از متفکران مسلمان قرن چهارم، در حدود سال ۳۲۵ ه.ق. در ری متولد شد. دوران حیات او با دوران حکومت حاکمان متعدد آل‌بویه معاصر بود، که خود اهل فضل و تدبیر بودند و دانشمندان و ادیبان و شاعران را گرامی می‌داشتند (بهشتی و دیگران، ۱۳۸۸: ۷). از آن‌رو که کتابدار پادشاه عضدالدوله بن بویه بوده او را ابوعلی خازن نامیده‌اند. ابن مسکویه از معدود دانشمندان اسلامی است که به طور دقیق و گسترده وارد مقوله اخلاق شد و برای حکمت عملی ارزش فوق‌العاده‌ای قائل شد؛ تا جایی که به واسطه سامان‌بخشی او به حکمت عملی، به او «معلم ثالث» لقب داده‌اند (همان: ۹).

او نخستین کسی است که در تاریخ فلسفه اسلامی «فلسفه اخلاق» را تبیین کرد. همچنین، حکمت عملی و اخلاق را با شیوه استدلال عقلی و منطقی، منظم کرد و انسجام بخشید. وی با بهره‌مندی از دیدگاه‌های گوناگون، به‌ویژه دیدگاه‌های افلاطون، ارسطو، رواقیان و کندی کوشیده است به نوعی، هم به بیان سازگاری اخلاق اسلامی با اخلاق یونانی بپردازد و هم به جنبه‌های اخلاقی فلسفه نوافلاطونی توجه ویژه داشته باشد و بر آن تأکید کند (Walzer, 1956: 35).

اما شهرت ابن مسکویه بیشتر به مشرب فلسفی وی در حوزه اخلاق مربوط می‌شود که به گفته دی‌بور، «آمیخته‌ای از اندیشه‌های افلاطون، ارسطو، جالینوس و احکام شریعت اسلامی است؛ جز اینکه روش ارسطویی بر وی غلبه دارد» (دی‌بور، ۱۳۱۹: ۲۳۹). یکی از تألیفات مهم ابن مسکویه در حوزه تعلیم و تربیت و اخلاق کتاب تهذیب الاخلاق است.^۱ از آن‌رو که یکی از محورهای مهم حکمت عملی، اخلاق است فیلسوفان اسلامی و دیگر مربیان تعلیم و تربیت جایگاه مطرح کردن موضوع محبت را در حکمت عملی یافته‌اند. ابن مسکویه نیز به تبعیت از فیلسوفان یونان و مکتب مشایی در بحث از حکمت عملی ابتدا بحث اخلاق را مطرح کرده و در ادامه به تبیین نظری حب پرداخته است.

۱. ۱. محبت و مسئله نفس از نظر ابن مسکویه

در بیان فیلسوفان مسلمان غایت‌القصوای تربیت و سعادت غایی انسان «قرب به خدا» است، و معرفت نفس، بهترین و نزدیک‌ترین راه برای رسیدن به خدا است.

همچنین، یکی از پایه‌های اصلی پرورش فضایل اخلاقی و تکامل معنوی، معرفت انفس است و تا انسان این مرحله صعب‌العبور را پشت سر نگذارد به هیچ یک از مقامات معنوی نائل نخواهد شد. ابن مسکویه با تأسی از آیات و روایات، پیش از بحث درباره اخلاق، به انسان و قوای او پرداخته است. وی پس از آنکه موجودات عالم را طبقه‌بندی کرده و از جمادات تا عالم انسانیت برشمرده برای انسان خصوصیات ذکر کرده است. او انسان را نقطه پرگار و مرکز دایره وجود و وحدت‌بخش کثرات عالم هستی می‌داند؛ چراکه حرکت از او آغاز و به او منتهی می‌شود (بهشتی و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۳). در تربیت انسان، به پیروی از فلاسفه گذشته، انسان را موجودی مرکب از جسم و روح می‌داند و معتقد است هر دو باید تربیت شوند و نباید به بهانه تربیت و پرورش یکی، از دیگری غفلت کرد. بُعد جسمانی انسان با چهارپایان تناسب دارد و بُعد روحانی او با ملائکه^۲ (نک: ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۸۸؛ همو، ۱۹۵۱: ۲۷ و ۳۹).

ابن مسکویه سعادت هر موجودی را نیل به هدف خاص او از خلقت می‌دانست و قائل به سعادت، رستگاری و کمال هم در جهت جسمی و هم در جهت روحی بود. وی بحث در ماهیت نفس را مقدمه مکتب خود قرار داد و بر آن باور بود که رستگاری و سعادت نهایی فقط به تحقق تمام کمالات روحی و جسمی حاصل می‌شود. این بدان معنا است که نسبت بین سعادت و لذت، اقسام سعادت، نسبت بین کمال و سعادت، عوامل و موانع رسیدن به سعادت، احوال سعادت‌مندان در آخرت، نسبت میان سعادت و اختیار انسان، و نسبت بین سعادت و اجتماع و اعتدال به‌دقت در کانون توجه و عنایت او بوده است.

ابن مسکویه برای نفس سه قوه شهویه، غضبیه، و عقلیه ذکر کرده و اجتماع این سه قوه را در نفس، به اجتماع فرشته، حیوان درنده و خوک تشبیه می‌کند، که با حاکم شدن هر کدام، آثار آن ظاهر می‌شود (همان: ۶۵، به نقل از: بهشتی و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۷). او ضمن وحدتی که برای نفوس قائل است معتقد است قوایشان با یکدیگر مغایرت دارند و مرکز هر یک از این قوا بر مبنای کارکردی که دارند متفاوت است؛ قوه ناطقه (یا عقلیه) که منشأ تمیز و تعمق در حقایق امور است و مرکز آن در مغز قرار دارد؛ قوه غضبیه (سبعیه) که مرکز آن در قلب است و قوه شهویه (بهیمیه) که مرکز آن در کبد است. از نظر ابن مسکویه، پایه و اساس محبت مربوط به قوه شهویه است که تکامل‌یافته آن در

قوه غضبیه نمود پیدا می‌کند و به واسطه حاکمیت قوه عقلیه این محبت جهت واقعی خود را می‌یابد و در اثر خویش‌شناسی و ادراک ذات خود است که وحدت روحی واضح‌تر جلوه می‌کند و آن وحدتی است که در آن عقل، عاقل و معقول چیز واحدی می‌شود. امتیاز انسان به نفس حیوان به اندیشه عقلی بسته است. انسان افعال خود را از آن صادر می‌کند و آن اندیشه‌ای بر اساس توجه به خیر است (بهشتی و دیگران، ۱۳۸۸: ۴۵).

۱. ۲. رابطه اصول اخلاقی با محبت از نظر ابن مسکویه

ابن مسکویه، که شماری از جست‌وجوگران وادی حکمت او را متهم می‌کنند که تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق خود را فقط برای استفاده خواص نگاشته و لذا فهمیدن آرای اخلاقی او مبتنی بر فهم مقدماتی است که هر کسی آنها را نمی‌داند و نمی‌تواند دریابد، معتقد بود انسان بدون هموعان و یاری آنان به کمال خود نخواهد رسید. در مقدمه این کتاب می‌گوید: «غرض از این کتاب، آن است که به اخلاقی برای خویش دست یابیم که تمامی افعال زیبا، به آسانی و بدون زحمت و مشقت، از آن صادر گردند و این امر به واسطه فن و بر مبنای نظم آموزشی خاصی صورت می‌گیرد» (ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۳). بنابراین، به محض آنکه تبدیل اخلاق انسانی به اخلاق اجتماعی ضرورت می‌یابد و اجتماع بر پایه اخلاق، پایداری و ماندگاری می‌یابد لازم می‌شود به اخلاق نیز مانند علم بنگریم. وی در تقسیم‌بندی و تعریفی که از خلق مطرح کرده است آن را به دو قسم طبیعی و اکتسابی تقسیم می‌کند و اخلاق را حالی می‌داند که به واسطه تمرین و عادت به وجود می‌آید و با تفکر و تدبر آغاز می‌شود و به ملکه و خلق برای فرد مبدل می‌گردد (همان: ۵۴).

وی قائل به تغییرپذیری اخلاق است (همان: ۶۱) و مردم را در پذیرفتن اخلاق فاضله و در نحوه یادگیری آن، با یکدیگر متفاوت می‌داند. به تفاوت‌های فردی و استعداد‌های متفاوت کودکان و محیط در شکل‌گیری اخلاق توجه ویژه‌ای کرده است. بر همین مبنا معتقد است تربیت‌پذیری انسان‌ها مراتبی خواهد داشت. برخی به تربیت نزدیک‌ترند و برخی از آن دورتر. از آنجایی که هدف نهایی تربیت انسان، توجه، تشبه و تقرب به حق تعالی است، در سلسله طولی و عرضی خلقت دست‌یافتن به این هدف والا به واسطه عواملی چند حاصل‌شدنی است که مهم‌ترین آنها از نگاه ابن مسکویه عبارت‌اند

از: پرورش جسمی، پرورش عقلی، پرورش اخلاق، و پرورش دینی (همان: ۵۷، ۷۸، ۱۱۶). از جمله نکات مهمی که ابن مسکویه بر آن تأکید کرده و بعدها در روان‌شناسی رشد کسانی چون ژان پیاژه و پستالوتزی سوئیسی مطرح کرده‌اند مربوط به عادت و ارتباط تربیت با رشد انسان است (گوتک، ۱۳۸۸: ۹۳). رعایت مراحل تربیت و هماهنگی آن با رشد طبیعی فرد اهمیت بسزایی دارد، به گونه‌ای که رعایت نکردن آن، نه تنها تلاش‌های انجام‌شده برای تربیت را بی‌حاصل می‌کند، بلکه گاهی نتیجه معکوس به بار می‌آورد و فرد را به گمراهی و سقوط می‌کشاند (ابن مسکویه، ۱۹۴۷: ۵۲؛ همو، ۱۹۵۱: ۲۸۸، به نقل از بهشتی و دیگران، ۱۳۸۸: ۴۶).

ابن مسکویه تربیت اجتماعی را نیز در تحقق فضایل اخلاقی و کسب سعادت لازم می‌داند و برای دست‌یافتن فرد به تربیت اجتماعی صحیح توصیه می‌کند کودک و نوجوان در معاشرت با همسالان خود نباید به آنان حسد بورزند یا دروغ بگویند و به آنها خیانت یا از آنها دزدی کنند. طریقه صحیح غذاخوردن، لباس پوشیدن، سخن گفتن، نشست و برخاست کردن، رعایت حقوق دیگران و احترام به بزرگ‌ترها و همنشینی با نیاکان و خدمت و کمک به هموعان از جمله عاداتی است که والدین و مربیان باید کودکان را با آنها آشنا کنند (بهشتی و دیگران، ۱۳۸۸: ۴۸).

در خصوص روش‌های تربیتی نیز ابن مسکویه عموماً به تناسب افراد، روش‌هایی را وضع کرده است که می‌توان به روش تعقل و اندیشیدن، روش تأثیرگذاری همسالان، ورزش و تربیت بدنی و نیز روش محبت اشاره کرد (نک: بهشتی و دیگران، ۱۳۸۸: ۴۰-۴۴).

۱.۳. روش محبت و مراتب آن

ارسطو اولین فیلسوف یونانی بود که به تفصیل موضوع دوستی را کاوید (Cooper, 1997: 619). در نظریات اخلاقی نیکوماخوس، به دوستی بیشتر از هر مبحث دیگری پرداخته شده است. ارسطو کتاب هشتم خود را به جهت گونه‌شناسی دوستی این‌گونه آغاز می‌کند که دوستی یا فضیلت است، یا با فضیلت توأم است (Aristotle, 1991: 87). آنچه ما آن را «دوستی» می‌نامیم، در یونان باستان philia خوانده می‌شد. بار معنایی این واژه به مراتب از درک امروزی ما از دوستی گسترده‌تر است (Cooper, 1997). معنای آن در زبان یونانی دربردارنده مفاهیم بیشتری است و استفاده‌های متعددی دارد:

واژه‌هایی که برای ترجمه این کلمه در زبان‌های مدرن به کار می‌رود محدود به روابط - کم و بیش - صمیمانه بین آن دسته از افراد است که با پیوندهای خانوادگی به یکدیگر متصل نشده‌اند، اما این واژه در زبان یونانی غیر از این روابط، همه روابط خانوادگی (به‌خصوص روابط والدین با فرزندان و برعکس، خواهر و برادر یا یکدیگر، و روابط زناشویی) را در بر می‌گیرد. همچنین، به طور طبیعی و روزمره برای شخصیت دادن به آنچه از آن در زبان انگلیسی تحت عنوان «دوستی‌های مدنی» یاد می‌شود کاربرد دارد (Ibid.: 620).

همان‌طور که این نقل‌قول روشن می‌کند philia اصطلاحی گسترده بود که این امکان را برای ارسطو فراهم می‌آورد تا انواع گوناگون روابط دوستی و احساسات دوستانه را بررسی کند؛ برای مثال روابط بین مادر و فرزند یا برادر و برادر یا حتی بین شهروند و شهروند. همچنین، باید philia را از مفاهیمی مثل «اروس» و «عشق رمانتیک» متمایز کرد. برای یونانی‌ها، زن و شوهر می‌توانستند دوست باشند و در عین حال عاشق یکدیگر نیز باشند؛ نوعی از محبت که کاملاً از دوستی متمایز بود. philadelphia به معنای عشق دوستانه برادرها بود و philosophia به معنای عشق به فلسفه.

ابن مسکویه نیز مانند ارسطو، در گفتار پنجم از کتاب *تهذیب الاخلاق* درباره محبت و دوستی و مراتب آن سخن گفته است و مانند ارسطو می‌گوید بنیاد محبت یا خوشی و خوشایندی است، یا سود، یا خوبی و شایستگی؛ و نتیجه می‌گیرد که دوست داشتن و دوستی حقیقی از خوبی و شایستگی سرچشمه می‌گیرد (ابن‌مسکویه، ۱۹۸۵: ۱۵۵؛ Cooper, 1997: 619).

ابن مسکویه یکی از بنیادی‌ترین نظریه‌ها را در باب تعلیم و تربیت عرضه کرده که اگر به آن توجه شود نتایج تأثیرگذاری بر جای خواهد گذاشت. وی معتقد است اساس جامعه مبتنی بر محبت است: «اگر محبت و صداقت کامل در جامعه حاکم باشد، نیاز به عدالت نیست» (همان: ۱۷۰). در حالی که بسیاری از فیلسوفان، از جمله ارسطو و نصیرالدین طوسی، بنیاد فضایل را عدالت دانسته‌اند و در رأس قرار داده‌اند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۰: ۱۳۶) ابن مسکویه محبت را مهم‌تر از عدالت می‌داند.

اما مهم‌ترین عواملی که باعث پیدایش این فضیلت اکتسابی در انسان می‌شود سه چیز است: ۱. لذت: محبتی که بدین طریق حاصل می‌شود موقتی و تغییرپذیر است و دائماً در حال حادث شدن و از بین رفتن است؛ ۲. نفع: این نوع محبت جنبه سود شخصی دارد و معمولاً کند پدید می‌آید و سریع از بین می‌رود و پایداری آن بسته به میزان و مدت نفع و سود شخصی دارد؛ ۳. خیر: این نوع محبت بر پایه نیکی و خوبی و شایستگی است که حتی اگر به سرعت پدید آید به‌سختی و کندی زوال می‌یابد و به واسطه اینکه خیر، ثابت و نامتغیر است محبت حاصل از آن نیز پایدار است (همان: ۱۲۵ و ۱۲۶).

ابن مسکویه برای محبت مراتب و انواعی نیز ذکر کرده است که بر مبنای جنبه آموزشی و تربیتی آنها معتقد است این مراتب نیز اکتسابی است:

الف. محبت بنده به خدا: این محبت بالاترین محبت‌ها است و خود مراتبی دارد. درجات این محبت به مرتبه معرفت انسان به خداوند و صفای نفس انسان بستگی دارد. مراتب عالی آن، فقط برای عالم ربانی میسور است. از جمله ویژگی‌های محبت الهی آن است که نقصان نمی‌پذیرد و تحت تأثیر قضاوت مردمان قرار نمی‌گیرد و به واسطه اینکه از انس با خداوند پدید می‌آید سریع‌الزوال نیست (بهشتی و دیگران، ۱۳۸۸: ۵۶).

ب. محبت مهربان و متعلمان به مریبان و معلمان: این نوع محبت نیز در طول محبت الهی قرار دارد؛ چراکه آنان زمینه وصول فرد را به سعادت فراهم می‌آورند. به واسطه اینکه مریبان در حکم پدران روحانی و عامل تغذیه و رشد روح و روان انسان هستند مراتب آنها نیز از والدین که صرفاً عامل تغذیه و رشد جسمانی فرد هستند بالاتر است.

ج. محبت والدین به فرزندان: این نوع محبت نیز بسان رابطه علت و معلولی است که با پیدایش فرزندان حاصل می‌شود و چه‌بسا با فوت فرزندان نیز همچنان تداوم داشته باشد.

د. محبت فرزندان به والدین: این محبت شبیه محبت معلول به علت خویش است. فرزندان در تلاش هستند همواره این نوع محبت را حفظ کنند اما در موقعیت‌هایی این نوع محبت مختل و ساقط می‌شود (همان: ۵۷).

ه محبت فرزندان به یکدیگر: به واسطه اشتراکاتی که فرزندان با یکدیگر، خصوصاً در مبدأ پیدایش و رشد خویش، دارند این نوع محبت حاصل می‌شود (ابن‌مسکویه، ۱۹۸۵: ۱۲۶، به نقل از: بهشتی و دیگران، ۱۳۸۸: ۵۷).

۲. ابن‌حزم و مسئله نفس در اندیشه تربیتی او

یکی از اندیشمندان بسیار مهم جهان اهل سنت ابن‌حزم است که با نگاهی ادیبانه و با استفاده از تعابیر شاعرانه به بحث محبت پرداخته است. افکار و اندیشه‌های او درباره محبت با نظریات ابن‌مسکویه از جهاتی قابل مقایسه است. ابو محمد علی ابن‌احمد بن سعد بن حزم، که نام اصلی‌اش ابن‌فارس است، بنا به روایت ابن‌خلکان، در سال ۳۶۴ ه.ق. (۹۹۴ م.) در قرطبه، از سرزمین‌های اندلس، دیده به جهان گشود. ابن‌خلکان درباره‌اش می‌گوید: «او حافظ و داندۀ فقه و حدیث، استنباط‌کننده احکام از کتاب و سنت متخصص در بسیاری از علوم، عمل‌کننده به علم، زاهد به دنیا، فروتن و دارای بسیاری از فضایل بود» (ابن‌خلکان، ۱۴۱۸: ۳۲۵). او از یک سو دارای روحی بسیار حساس، طبعی شاعرانه و در دوستی‌هایش با انسان‌های همگون خود بسیار استوار و وفادار بود و از سوی دیگر، در باورها و اندیشه‌هایش سخت تعصب می‌ورزید (ابن‌بسام، ۱۳۵۸: ۱۴۲، به نقل از: ویکی‌فقه، ۱۳۹۵). از میان آثاری که درباره تعلیم و تربیت و اخلاق نگاشته است می‌توان به سه اثر ذیل اشاره کرد: *الفصل فی الملل والاهواء والنحل؛ طوق الحمامة فی الالفة والالاف؛ الاخلاق والسير فی مداومة النفوس.*

ابن‌حزم در تقسیم‌بندی‌اش از فضایل و رذایل نفس کوشیده است به تفاوت میان فضایل و رذایل اصلی و فرعی نیز پردازد و محبت را به عنوان یک فضیلت اصلی مرتبط با قوای سه‌گانه نفس، یعنی ناطقه، غضب و شهوت معرفی کند که در اندیشه ابن‌مسکویه فضیلت محبت صرفاً با قوه شهویه در ارتباط است. از این رو ضمن تبیین مسئله نفس و قوای آن می‌توان به ارتباط بحث نفس با محبت پرداخت.

ابن‌حزم، همانند سایر فلاسفه، بحث تعلیم و تربیت را از بحث نفس آغاز کرده است. در تعریفی که از نفس عرضه کرده، ضمن مخالفت با تعاریف گذشتگان تعریف مختار خود را ذکر کرده است. او عموم تعاریف مطرح‌شده را منکر می‌شود و مهم‌ترین

ویژگی های نفس را این گونه برمی شمرد: نفس درک کننده امور، مدبر، فعال، عاقل، تمییزدهنده، زنده و مکلف است (ابن حزم، ۱۳۶۶: ۷۴-۷۷).

نفس، جسم بلندمرتبه فلکی، در نهایت سبکی و سبک تر از هوا است (همان: ۷۹). نفس به اختیار خود حرکت می کند و همان است که لذت و رنج، شادی و اندوه و خشنودی و خشم، دانایی و نادانی، محبت و نفرت، یادآوری و فراموشی، دگرشناسی و خودشناسی دارد (همان: ۸۱). اجسام و اعراض، آفریدگار اجسام و اعراض، و این را که خودش نیز خلق کننده آنها است می شناسد (همان: ۸۷).

نفس جسمی است که درازا، پهنا و گودی دارد (همان: ۷۴). ابن حزم به جسمانیت نفس رأی داده و براهینی نیز برای مدعای خود اقامه کرده است که بسیاری با آن مخالفت کرده اند. وی می گوید: «نفس به جسم متصل است، اما اتصالش اتصال مجاوره ای است» (همان: ۸۶). در نظر او، انسان به عنوان یک جسم مرکب از دو جسم است؛ یکی نفس است و دیگری بدن که در مجاورت یکدیگر قرار دارند؛ اما از سوی دیگر، وی قائل به نظریه حلول است و تحت تأثیر نظریه تذکار افلاطون معتقد است نفس پیش از حلول در بدن، وجود داشته و چون در بدن حلول کرده در رنج و آزار افتاده است، چنان که گویی در گلی پنهان شده و در اثر اشتغال به بدن هر چه را پیش از این می دانسته از یاد برده است (همان: ۷۵). ابن حزم در زمره کسانی است که به نظریه روحانیه الحدوث والبقاء قائل است و تحت تأثیر افکار افلاطون و ارسطو و مشائیان است. همچنین، به بقای نفس پس از مرگ معتقد است و می گوید قوه ادراکی او از بین نمی رود بلکه پس از مرگ حس او صحیح تر و عملش کامل تر و زندگی اش که همانا حس و حرکت ارادی است باقی و کامل تر از پیش خواهد بود که خداوند متعال فرمود: «و همانا زندگی واقعی سرای آخرت است اگر می دانستند» (عنکبوت: ۶۴) (ابن حزم، ۱۳۶۶: ۸۸).

ابن حزم از جهت معنایی و ماهوی تفاوتی بین نفس و روح قائل نیست و معتقد است «نفس و روح دو نام اند برای یک نامیده» (همان: ۷۴). البته که نفس و روح غیر از بدن است؛ زیرا بدن خلق شده از خاک است و حال آنکه روح از پروردگار است و صحیح است که گفته شود «نفس»، «روح» و «نسمه» نام هایی مترادف برای معنایی واحدند. همچنین، روح در معانی دیگر به جبرئیل (ع) روح الامین، و قرآن نیز اطلاق

شده است (همان: ۹۲). ابن حزم نیز نفس را جوهر می‌داند و معتقد است عقل عرض است که بر نفس حمل شده است. برهان او این است که چون عقل دارای مراتب شدت و ضعف است و همچنین عقل دارای ضد است، که همان حمق است، لذا عرض است، در حالی که جواهر ضد ندارند (همان: ۷۱). در تعریفی که از عقل مطرح می‌شود می‌گویند: «عقل عبارت است از: تمییز فضایل از رذایل، انجام‌دادن فضایل و اجتناب از رذایل، التزام به آنچه اقامت در سرای جاودان و عالم پاداش را نیکو می‌سازد و تدبیر صحیح در آنچه برای زندگی دنیوی لازم است» (همان: ۷۳).

ابن حزم در بندی از کتاب *الاخلاق والسیر* «تلاش برای افزودن برادران و دوستان» را شبیه‌ترین فضیلت به رذایل دانسته و آن را فضیلتی تام و مرکب معرفی می‌کند. مراد او از برادران همان اخوان الصفا هستند که قصدشان در برادری فقط خدا است، و منظور از اینکه قصدشان فقط خدا است، آن است که اینان برای یآوری یکدیگر در کسب فضایل جدی هستند یا صرفاً به خاطر نفس محبت، دوستی و برادری می‌ورزند. او اجزای تشکیل‌دهنده این فضیلت را چنین برمی‌شمرد: حلم، بخشندگی، صبر، وفا، مهارت و خبرگی در علوم، مشارکت، عفت، دفاع نیکو و فراگیری علم (آموزش علم، بنا بر نسخه‌ای). اجزای تشکیل‌دهنده این فضیلت فرعی (تلاش در جهت افزودن برادران و دوستان) نشان می‌دهد که این فضیلت، مرکب از فضایل اصلی، فرعی و نوعی است (ابن حزم، ۱۹۷۸: ۷۸، به نقل از جاهد، ۱۳۹۲: ۹۷).

مهم‌ترین بحث ابن حزم در باب تعلیم و تربیت در کتاب *طوق الحمامة* مطرح شده است که در آن تحلیل روان‌شناختی دقیقی از محبت مطرح می‌کند. مشهورترین نوشته ابن حزم همین کتاب است که با نگاشتن آن بزرگان دین و فقیهان آن روزگار را بسیار بهت‌زده و متعجب کرد، به گونه‌ای که موجب برانگیختن خشم و غضب آنان علیه خود شد. ابن حزم این کتاب را در دوران جوانی خود و پس از گریز از قرطبه و رفتن به المرية و سپس شاطبه (در ۴۱۲ ه.ق. / ۱۰۲۲ م.) و یافتن آرامش و ایمنی نسبی نوشته است. این کتاب وصف تجارب زندگی او و بیان درد عشقی است که در جوانی به دخترخوانده والدین خود داشت و پنهان کرده بود. نثر فنی آن زیبا است، آمیخته با اشعاری از خود ابن حزم که در استواری و زیبایی به نثر نمی‌رسد (ویکی‌فقه، ۱۳۹۵). این کتاب به گونه‌ای است که می‌توان حیات ابن حزم را به دو دوره تقسیم کرد و از ابن حزم

یک و ابن حزم دو سخن گفت. در این نوشته، جز ایمان استوار دینی، نشانی از آن ابن حزم بعدی، که فقیه و متکلم پرخاشگر ظاهری مذهب بود، نمی‌یابیم، بلکه با شاعری جوان دارای طبعی بسیار حساس روبه‌رو می‌شویم که دوران کودکی و نوجوانی را در آغوش و دامن زنان و در میان آنها گذرانده و یک بار طعم تلخ ناکامی در مرگ معشوقه را چشیده است.

۲.۱. رویکرد ابن حزم به موضوع محبت

اگرچه برخی نویسندگان عرب مدعی‌اند که ابن حزم نخستین کسی است که در تاریخ و اندیشه انسانی با جامعه‌نگری و ژرف‌اندیشی محبت را بررسی و تحلیل کرده (عثمان نجاتی، ۱۹۱۴: ۱۵۴) اما این داوری زمانی که به آثار ابن مسکویه مراجعه می‌کنیم قابل نقد است و رد می‌شود؛ چراکه ابن مسکویه در جهان اسلام قبل از ابن حزم در کتاب *تهذیب الاخلاق* خود به محبت آن‌گونه که ابن حزم بدان پرداخته است توجه ویژه داشت و می‌توان چه‌بسا این ادعا را مطرح کرد که ابن حزم تحت تأثیر اندیشه‌های ابن مسکویه نظریات خود را مطرح کرده است. به هر حال در جهان اهل سنت، ابن حزم و کتاب *طوق الحمامة* از ویژگی خاصی برخوردار است.^۴ در این کتاب، دربارهٔ همنشینی طولانی‌اش با زنان و شناخت ژرفش از خصلت‌ها و ویژگی‌های خاص زنان که به گفتهٔ او نقل آنها «عقل از سرها می‌رباید» (ابن حزم، ۱۹۸۵: ۲۲۸) به تفصیل سخن گفته است. محتوای این کتاب شامل یک دیباچه و سی باب یا فصل دربارهٔ محبت و انواع مراتب آن است.

ابن حزم در تعریف محبت از نظریات افلاطون، به‌ویژه در محاوره فایدروس، بی‌تأثیر نبوده است. در بیان ماهیت محبت معتقد است نوعی اتصال یا اتفاق میان نفوس است که قبل از حلول در عالمی دیگر بوده‌اند و کاملاً با هم پیوند داشته‌اند، به گونه‌ای که هر نفسی با نفس ملایم با خودش آشنا شده و بدان اتصال پیدا کرده است. نفس پس از مرگ، باقی است و حس و عملش از بین نمی‌رود، بلکه «پس از مرگ حس او صحیح‌تر و عملش کامل‌تر و زندگی‌اش، که همانا حس و حرکت ارادی است، باقی و کامل‌تر از پیش خواهد بود» (همان: ۸۸). ابن حزم در خصوص رابطهٔ میان نفوس به رابطه عاشقانه میان نفوس اشاره کرده و تفسیر کرده که هر یک از نفوس بسان طفلی که مادر

خود را گم کرده به دنبال مأمن و پناهگاه خویش است: «و نفس، جوینده، و داننده جایگاهی است که در همسایگی‌اش به سر می‌برد؛ او طالب آن جایگاه است، آهنگ آن جایگاه را کرده، آن را جست‌وجو می‌کند، به دیدارش بسیار رغبت دارد و اگر بتواند جذب آن می‌شود، همچون آهن که جذب مغناطیس می‌گردد» (همان: ۹).

ابن حزم به سنخیت میان نفوس نیز اشاره می‌کند و لازمه پیوند نفوس با یکدیگر را در سنخیت میان آنها می‌داند و معتقد است هر قدر شباهت‌ها بیشتر باشد مجانست بیشتر و مودت شدیدتر می‌شود. در این خصوص به سخن پیامبر اکرم (ص) استناد می‌کند که فرمودند: «الارواح جنود مجنده، ما تعارف منها ائتلف، و ماتاکر منها اختلف؛ ارواح سپاهیانی گرد آمده‌اند، آنهایی که یکدیگر را می‌شناختند، به هم متصل و آنهایی که یکدیگر را نمی‌شناختند، از هم جدا می‌شوند».^۵

در تمایزی که ابن حزم میان محبت و شهوت قائل شده است ظاهراً ملاک را در سیرت و صورت وضع کرده است؛ به گونه‌ای که اگر نفوس به واسطه این‌که زیبا هستند و به امور زیبا گرایش دارند، زیبایی خاصی را ورای زیبایی خود در سیرت و صورت مشاهده کردند به آنها متصل شدند تا محبت حقیقی به وجود آید، و اگر چنین چیزی را مشاهده نکردند در مقام صورت باقی می‌مانند و این همان شهوت است (همان: ۱۰).

۲.۲. انواع محبت

ملاک ابن حزم برای انواع محبت همان منفعت‌هایی است که افراد برای خود در نظر می‌گیرند و بسته به نوع منفعت، شدت و ضعف دارد. ابن حزم می‌گوید:

محبت انواعی دارد: برترین آنها محبت محبت‌کنندگان در راه خدای متعال است، که یا برای کوشش در عمل است، یا به دلیل اتفاق و همراهی در اصل دین و مذهب، یا به جهت فضیلت علم و دانشی است که انسان در جست‌وجوی آن است. محبت خویشاوندی، محبت الفت و اشتراک در خواسته‌ها، محبت مصاحبت و شناخت، محبت طمع‌ورزیدن به مقام شخص محبوب، محبت دو نفر به دلیل رازی که از آن مطلع و ناگزیر از پوشاندنش هستند، محبت دستیابی به لذت و رسیدن به آرزو و محبت عشق، که علتی

جز اتصال نفوس ندارد. تمام انواع محبت با انقضای علل آنها منقضی می‌شوند، با افزایش علل آنها افزایش می‌یابند و با کاهش علل آنها کاسته می‌شوند، با نزدیک شدن به علل آنها شدت می‌گیرند و با دور شدن از علل آنها به سستی می‌گیرند، مگر محبت عشق نفسانی، که جز مرگ، فنا نمی‌پذیرد ... در میان انواع پیش گفته محبت، فقط عشق است که با مشغولیت ذهنی، حزن، وسواس، تبدیل طبایع مرکب، دگرگونی سجایای طبیعی، لاغری، آه و ناله و دیگر علائم غم و اندوه همراه است و به همین دلیل، صحیح است که آن را نکوبینی روحانی و آمیزش نفسانی بدانیم (همان: ۹/۸).

۲.۳. مراتب محبت

ابن حزم پنج درجه یا مرتبه را برای انواع محبت ذکر می‌کند و می‌گوید:

محبت پنج درجه دارد: نخست، استحسان [نیکوشمردن] است، به این معنا که بیننده، صورت شخص دیده شده یا اخلاق او را نیکو بشمرد. این محبت، در قلمرو دوستی قرار می‌گیرد. دوم اعجاب [پسندیدن] است: که بیننده نسبت به شخص دیده شده و نزدیکی به وی رغبت پیدا می‌کند. سوم الفت است که با غیبت شخص دیده شده، بیننده دچار وحشت شود. چهارم، کلف [علاقه شدید] است که مشغولیت‌های ذهنی بر بیننده غلبه می‌کند؛ این نوع محبت همان است که در غزل، عشق نامیده می‌شود. پنجم، شغف [عشق آتشین] است، که خودداری از خوابیدن، خوردن و نوشیدن، جز به مقدار اندک، است و چه بسا به بیماری، وسواس، و حتی مرگ می‌انجامد. شغف، بالاترین مرتبه محبت به شمار می‌آید و مرتبه‌ای بالاتر از آن وجود ندارد (همو، ۱۹۷۸: ۵۵).

۲.۴. نشانه‌های محبت

از نظر ابن حزم، محبت به طرق مختلف حاصل می‌شود؛ یک قسم آن مربوط به محبتی است که بعد از گفت‌وگو، مشاهده و معرفت بسیار حاصل می‌شود و پایدار است و یک قسم آن محبتی است که به سرعت پدید می‌آید و به سرعت هم از بین می‌رود. منشأ و خاستگاه محبتی که به شهوت منتهی می‌شود همانا نگاه نخستین است

که به واسطه صورت حاصل می‌شود و موقتی است. اما محبتی که به واسطه آمادگی نفوس حاصل می‌شود و ناشی از معرفت صحیح است به واسطه سیرت حاصل می‌شود و پایدار است. اما مهم‌ترین نشانه‌های محبت، نخست، نگاه کردن مداوم است. دیگری، روی آوردن در صحبت است. محب، پیوسته به سخن گفتن دربارهٔ محبوب و نیز گوش فرادادن به سخنان محبوب و تأیید سخنانش میل دارد. سوم، سرعت گرفتن در حرکت به سوی مکانی است که محبوب در آنجا است و نزدیک شدن به او و بی‌توجهی به هر سخن بازدارنده است. چهارم، بهت و حیرت و ترس و اضطرابی است که با مشاهدهٔ ناگهانی محبوب یا شبیه محبوب یا شنیدن ناگهانی نام محبوب در محب پدید می‌آید. پنجم، وقوع برخی تضادها و اختلاف‌ها میان محب و محبوب و تعبیر واژه‌ها به معانی متفاوت است. اما هر دو از روی عادت، به سرعت از یکدیگر راضی می‌شوند و به الفت و محبت سابق باز می‌گردند. و نهایتاً، دوست داشتن و انس گرفتن به تنهایی، لاغری و شب‌زنده‌داری است (همو، ۱۹۸۵: ۱۴-۲۳).

۲.۵. ابزار محبت

ابن حزم بر مبنای اینکه هر محبتی بر چه مبنایی حاصل می‌شود ابزارهایی را نیز برای آن معرفی کرده است که به تناسب افراد متفاوت است. این ابزارها عبارت‌اند از: «کنایه زدن، شعرخواندن، مثل آوردن، از ابیات مبهم استفاده کردن، دوپهلوی سخن گفتن و پرگویی کردن» (همان: ۳۷).

اشاره کردن با گوشهٔ چشم و کمک گرفتن از دیگر حواس از بهترین ابزارهای ابزار محبت طرفین است. دیگر ابزارهای معمول و مرسوم چنین است: ارسال نامه، فرستادن نماینده، اطاعت از محبوب و اعتراف به محبت وی، هرچند که زشت و ناپسند باشد (همان: ۴۵).

نتیجه

همان‌گونه که ملاحظه شد، در نظام فکری ابن مسکویه و ابن حزم، بحث محبت حاوی نکات تربیتی مهمی، به خصوص در حوزه علم النفس اسلامی، است. مهم‌ترین نتایج این بحث چنین است:

۱. اینکه هر دو توانسته‌اند بر اندیشمندان بعد از خود تأثیرگذار باشند و بتوانند به گونه‌ای نقش مهمی در تاریخ تعلیم و تربیت اسلامی ایفا کنند، در خور توجه است. همان‌گونه که اشاره شد، در بحث محبت، شاعران و فیلسوفان بیدار به این موضوع پرداخته‌اند، از جمله: سعدی، مولوی، ابن‌سینا، نصیرالدین طوسی، و در مغرب‌زمین پستالوتزی و

۲. ابن مسکویه معتقد بود محبت اجتماعی ناشی از طبیعت و فطرت انسان است. زیرا انسان به طور طبیعی اهل انس است. در تفکر هر دو اندیشمند، توجه به انسان و بُعد اجتماعی بودن انسان و فضایل اکتسابی اجتماعی او موضوع بحث قرار گرفته است.

۳. ابن مسکویه همانند ارسطو، بنیاد محبت را خوبی و شایستگی می‌داند و نتیجه می‌گیرد که دوست داشتن از خوبی و شایستگی سرچشمه می‌گیرد. بر اساس باور این حکیم اخلاق‌مدار، که تلفیق مبادی اسلامی با آرای یونانی را مد نظر قرار داده بود، محبت در میان مردم واجد درجاتی است و از جمله آن درجات دوستی، مودت و عشق است. بلندترین و عالی‌ترین درجه محبت، مهر عبد و مخلوق به خالق یکتا است. در مرتبه بعد محبت حکما در دل شاگردان و محبت والدین قرار دارد.

۴. این دو فیلسوف، علی‌رغم اختلاف مذهبی‌شان در تعلیم و تربیت اختلاف چندان عمیقی ندارند. شجاعت ابن حزم، عواطف جوشان او، دقت نظر و داشتن نگاه منطقی، مطابقت آرای وی با اندیشه‌های اندیشمندان معاصر و پای‌بندی او به ارزش‌های اخلاقی از جمله نکات کلیدی است که باعث شده است ابن حزم جایگاه ویژه‌ای در حوزه تعلیم و تربیت داشته باشد.

۵. ابن حزم ثمره فلسفه را اصلاح نفس و وسیله‌ای برای کسب فضایل و انتخاب رفتار درست در این جهان می‌داند تا آدمی را به سلامت به روز رستاخیز برساند و این همان غرضی است که شریعت نیز دارد و ابن مسکویه نیز اساس تربیت را سعادت انسان دانسته است.

۶. عشق مد نظر ابن حزم از جنس عشق زمینی است و محیط اندلس و وضعیت تربیتی و ویژگی‌های شخصیتی خود وی و نیز میزان تأثیرپذیری‌اش از فقه، علت گرایش این اندیشمند به موضوع حب است. همچنین، ابن حزم عشق را در دین جایز می‌شمرد؛ اما نمی‌پسندد عاشق و معشوق در مسیر دلدادگی پا را از دایره‌ای که دین

تعیین کرده فراتر بگذارند. نظریات ابن‌حزم درباره عشق در چهار بخش می‌گنجد: آرای وی درباره حب، محب، محبوب و رابطه عاشقانه که هر کدام پاره‌ای از مسائل را در بر می‌گیرد.

۷. در خصوص ابن‌مسکویه، تأثیرپذیری‌اش از فقه چندان بر پرداختن به موضوع محبت مؤثر نیست. در نگاه ابن‌مسکویه و ابن‌حزم، فضیلت محبت، اکتسابی است و مراتب و انواعی دارد و وابستگی تام به وضعیت نفسانی و روحانی فرد دارد. اما نزد ابن‌مسکویه عنایت الهی در دوام و قوام محبت نقش اساسی دارد و کیان جامعه به واسطه محبت حفظ می‌شود.

۸. ابن‌حزم محبت را به عنوان فضیلتی اصلی مرتبط با قوای سه‌گانه نفس، یعنی ناطقه، غضبیه و شهویه معرفی کرده است، اما در اندیشه ابن‌مسکویه فضیلت محبت صرفاً با قوه شهویه مرتبط است.

۹. نزد ابن‌حزم محبت بیانگر نوعی عشق و دوستی میان دو فرد است و امکان ندارد به صورت جمعی حاصل شود؛ به این معنا که محبت رابطه‌ای دوسویه و فردی است، در حالی که نزد ابن‌مسکویه این رابطه می‌تواند یک‌سویه باشد و فردی یا جمعی شکل بگیرد.

۱۰. در سنجش میان مراحل تربیت و شکوفایی فضایل اخلاقی، ابن‌مسکویه بر رعایت هماهنگی بین مراتب تربیت با مراحل طبیعی رشد تأکید کرده است. در بحث فضایل اخلاقی، برخلاف ارسطو که معتقد بود فضایل محدودند و رذایل نامحدود، او به نامحدود بودن فضایل معتقد است و در عین حال بنیان فضایل اخلاقی را همان فضایل اربعه معرفی کرده، اما ابن‌حزم به این دو مسئله توجهی نکرده است.

۱۱. ابن‌مسکویه بر نقش عادت در کسب فضایل و کسب محبت تأکید کرده است. همچنین، به مسئله رشد و مراحل محبت و تناسب میان آنها نیز توجه کرده، در حالی که ابن‌حزم از این مسئله سخنی نگفته است.

۱۲. در اندیشه اخلاقی ابن‌مسکویه، «محبت» عنوان عامی برای بیان استعداد ذاتی بشر در ارتباط و همبستگی است. دوستی، رنگ اجتماعی دارد و از فروع عدالت و برتر از آن شمرده می‌شود. بهترین معیار در ارزیابی از عالی‌ترین شکل افعال است. در ایجاد انواع و مراتب این فضیلت بین افراد عواملی مثل لذت، نفع و خیر دخالت دارند

که عامل واقعی آن خیر است. در نظر ابن حزم نیز، این عوامل نقش دارند و در نگاه هر دو بالاترین محبت‌ها محبت خداوند بر بنده است.

آنچه منابع تاریخی و حکمی به دست می‌دهد آن است که ابن مسکویه کوشیده است انسان را در رسیدن به سعادت تام اخلاقی و متخلق شدن به اخلاق الاهی رهنمون شود. با وجود این، فلسفه اخلاقی او نه نظری محض و نه عملی محض است، بلکه آن را باید حد واسط این دو برشمرد. در حقیقت، در پی عقیده راه یافتن چنین اندیشه‌ای در ذهن این خردمند خلاق بود که اذعان می‌داشت احکام طبیعت اگر به صورت صحیح انجام شود عبارت خواهد بود از مذهبی اخلاقی بر اساس مهر و محبت انسان به انسان دیگر.

با تمام این اوصاف، باید گفت هرچند ابن مسکویه حتی در نگارش تاریخ و تبیین حوادث آن نگرشی فلسفی و اخلاقی داشت، از عهده تلفیق نظرهای اخلاقی دانشمندان گوناگون یونانی با اسلام، چندان که باید و شاید، برنیامد. در حقیقت، ابن مسکویه را از آن روی که در جهت برپاداشتن مکتبی اخلاقی کمر همت بست می‌توان ستود. آرای او را از آن حیث که مقید به تمایلات زاهدانه بعضی مکاتب صوفیانه و پایبند سخت‌گیری قشری‌نگرانه برخی مذاهب فقهی نبود، می‌توان ارج نهاد.

پی‌نوشت‌ها

۱. علاوه بر کتاب تهذیب الاخلاق، می‌توان به آثاری چون الفوز الاصغر، السعادة، رسالة فی اللذات والالام فی جوهر نفس، اجوبة و اسئلة فی النفس والعقل، و کتاب طهارة النفس که به صورت خطی بوده و چاپ شده است، اشاره کرد.
۲. «ان الانسان ذوفضيلة روحانية يتناسب بها الارواح الطيبة التي تسمى ملائكة و ذوفضيلة جسمانية يناسب بها الانعام لانه مرکب منها».
۳. ابورافع، پسر ابن حزم، پس از مرگ وی اعلام کرد وی ۴۰۰ اثر از خود به جای گذاشته است که نزدیک به ۸۰ هزار برگ بود. بدین سان وی را از لحاظ کثرت نوشته‌هایش با محمد بن جریر طبری، نویسنده تاریخ مشهور، مقایسه کرده‌اند (ابن‌صاعد اندلسی، ۱۹۱۲: ۷۶). اما از همه این نوشته‌ها جز چند کتاب و تعدادی رساله باقی نمانده است.
۴. چاپ اول این کتاب را بتروف در ۱۹۱۴ انجام داد.
۵. این روایت را بخاری از عایشه و مسلم و احمد و ابوداود از ابوهریره و طبرانی از ابن‌مسعود نقل کرده‌اند؛ نک: البخاری، ۱۴۱۴: ۷۴.

منابع

قرآن کریم، ترجمه: محمد مهدی فولادوند.

ابن بسام، علی (۱۳۵۸/۱۹۳۹). *الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة*، قاهره: دار الكتب المصرية، ج ۱.
ابن حزم، علی (۱۳۶۶). *تجارب الامم*، تحقيق و مقدمه: ابوالقاسم امامی، قاهره: دار السروش لطباعة والنشر.

ابن حزم، علی (۱۹۷۸). *الاخلاق والسیر فی مداواه النفوس*، بیروت: دار الافاق الجديدة.

ابن حزم، علی (۱۹۸۰). *الفصل فی الملل والاهواء والنحل*، بیروت: دار الفکر.

ابن حزم، علی (۱۹۸۵). *طوق الحمامة*، به کوشش: صلاح الدین قاسمی، قاهره: کتاب فروشی التوفيقية.
ابن خلکان، احمد ابن محمد (۱۴۱۸). *وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان مما ثبت بالنقل والسمع و أثبتہ العیان*، بیروت: دار الكتب العلمية.

ابن صاعد اندلسی (۱۹۱۲). *طبقات الامم*، به کوشش: لويس شيخو، بیروت: دار الكتب العلمية، ج ۱.
ابن مسکویه، احمد ابن محمد (۱۳۷۰/۱۹۵۱). *الهوامل والشوامل*، به کوشش: احمد امين و احمد صفر، قاهره: دار السروش لطباعة والنشر.

ابن مسکویه، احمد ابن محمد (۱۳۸۱). *تهذيب الاخلاق و تطهير الاعراق*، ترجمه: علی اصغر حلبی، تهران: انتشارات اساطير.

ابن مسکویه، احمد ابن محمد (۱۹۲۸). *السعادة*، محمود علی صبيح، قاهره: المكتبة المحمودية التجارية.
ابن مسکویه، احمد ابن محمد (۱۹۴۷). *الفوز الاصغر*، تحقيق: عبدالفتاح احمد فؤاد، بن غازی: دار الكتاب الليبي.

ابن مسکویه، احمد ابن محمد (۱۹۸۵). *تهذيب الاخلاق و تطهير الاخلاق*، بیروت: دار الكتب العلمية.

«ابومحمد ابن حزم» (۱۳۹۵)، در: ویکی فقه، <http://wikifeqh.ir>

بهشتی، محمد؛ ابوجعفری، مهدی؛ علی نقی فقیهی (۱۳۸۸). *زیر نظر: علی رضا اعرافی، آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن*، تهران: سمت، ج ۲.

بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۴). *صحیح ادب المفرد*، محقق: محمد ناصرالدین الالبانی، لبنان: مكتبة الدلیل.

جاهد، محسن (۱۳۹۲). «اندیشه‌های اخلاقی ابن حزم»، در: *پژوهش‌های اخلاقی*، ش ۱۳، ص ۸۳-۱۰۳.
دی بور، ت. ج. (۱۳۱۹). *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه: عباس شوقی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
عثمان نجاتی، محمد (۱۹۱۴). *الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين*، ترجمه: سعید بهشتی، تهران: انتشارات رشد.

گوتک، جرالد ال. (۱۳۸۸). *مکاتب فلسفی و آرای تربیتی*، ترجمه: محمدجعفر پاک‌سرشت، تهران: سمت.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴). *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بیروت: مؤسسة الوفاء،

تبیین نظری حُب در اندیشه اخلاقی ابن مسکویه و ابن حزم / ۸۳

مجلسی، محمدباقر (۱۹۸۳). *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۶۸.

نصیرالدین طوسی، محمد ابن محمد (۱۳۶۰). *اخلاق ناصری*، تصحیح: مجتبی مینوی و علی رضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی.

تقیب‌زاده، عبدالحسین (۱۳۸۰). *نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش*، تهران: انتشارات طهوری.

هیوم، رابرت (۱۳۹۱). *ادیان زنده جهان*، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران: نشر علم.

Aristotle (1999). *Nicomachean Ethics*, 2nd ed., Indianapolis, Ind.: Hackett Pub. Co.

Cooper, J. (1997). "Aristotle on the form of Friendship", in: *The Review of Metaphysics*, 30 (4): 619-648.

Walzer, R. (1956). *Some Aspects of Miskawaih's Tahdhibal – Akhlaq*, Rome: Melanges Levi della.