

دو فصلنامه تخصصی «پژوهش سیاست نظری»
دوره جدید، شماره پنجم، زمستان ۱۳۸۷ و بهار ۱۳۸۸: ۴۷-۷۶
تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۰۱/۱۴
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۷/۰۵/۱۴

دوستی در اندیشه سیاسی و روان‌درمانی

سیدمحسن علوی پور*

چکیده

اندیشه سیاسی، معرفتی هنجاری است که سامان سیاسی نیک را به ما نشان می‌دهد. در تاریخ اندیشه، «دوستی» از جمله مقولاتی است که در شکل‌گیری جامعه مطلوب نقش به‌سزایی داشته است. با این حال، تحولات اندیشه سیاسی در دوران مدرن، با به حاشیه‌رانده شدن «دوستی» همراه بود. اما در دوران معاصر، «دوستی» در چارچوب مقولاتی چون «همبستگی» در اندیشه سیاسی احیا شده است. بررسی اندیشه‌ورزی متفکران معاصر نشان می‌دهد که در احیای اهمیت آن، کمک‌های معرفت‌های علمی چون روان‌درمانی بسیار موثر است. اندیشه‌های یورگن هابرماس و همچنین نظریه «جامعه سالم» اریک فروم نشان می‌دهد که بصیرت‌هایی که روان‌درمانی در اختیار می‌نهد تا چه اندازه بر توجه دوباره اندیشه سیاسی به مقوله «دوستی» تاثیرگذار بوده است.

واژگان کلیدی: دوستی، اندیشه سیاسی، روان‌درمانی.

* عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

مقدمه

«دوستی» دریچه‌ای را به روی ما می‌گشاید تا از آن به بسیاری از سوالات و مسائل مهم سیاسی و فلسفی بنگریم؛ اما این مانع از آن نیست که به خود دوستی، به‌تنهایی توجه نشود. در واقع می‌توان مدعی شد که اکثر فلاسفه در طول تاریخ، به گونه‌ای نسبت به مقوله دوستی علاقه‌مند بوده‌اند و در مواردی متعدد، یا به صراحت و در مبحثی ویژه و یا در دل بحث‌های دیگر فلسفی و سیاسی خود، از آن سخن گفته‌اند. اینکه آیا دوستی خوب است یا نه و اگر خوب است، چرا و چگونه؛ و اینکه اساساً برای چه چیز خوب است و یا اینکه آن را چگونه باید به دست آورد و حفظ کنیم، از جمله سوالاتی است که اندیشمندان مختلف مطرح کرده‌اند.

اندیشه سیاسی، یک نوع معرفت‌هنجاری^۱ است که کسب معرفت به زندگی خوب و نظام سیاسی مطلوب را هدف قرار داده است. مفهوم هنجاری، چنانکه اسپریگنز از آن نام می‌برد، به معنی: «مفهومی است که مستقیماً و یا به صورت استعاره‌ای، نماد اوضاع مناسب و کلیتی است که نقطه مقابل بی‌نظمی و نقص است» (اسپریگنز؛ ۱۳۸۲: ۱۲۷). این نوع از مدل هنجاری «نوعی داستان برای نمایش زندگی انسانی است که در آن صحنه‌ها و نقش‌ها مشخص شده‌اند» (همان). فلسفه سیاسی، یا چنانکه پلامناتز آن را می‌نامد: «فلسفه زندگی» (Plamenatz 1963: xiv)، نوعی از فلسفه است که «با زندگی سیاسی، یعنی زندگی غیرفلسفی و زندگی بشری، بیشترین نزدیکی دارد» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲). هدف این فلسفه، نشان دادن معرفت به امور سیاسی به جای گمان درباره آنهاست. نتیجه این کار نیز رسیدن به نظم مطلوب جامعه و برقراری نظام سیاسی نیک خواهد بود (همان). پس فیلسوف سیاسی ناگزیر از آن است که در ارائه نظم سیاسی مطلوب خود، به روابط اعضای جامعه نیز توجه کند و از آنها در جامعه مطلوب ترسیمی خویش استفاده نماید؛ از این‌رو به مقوله دوستی را نیز، چون بسیاری مقولات تأثیرگذار در زندگی انسانی و سلامت جامعه، توجه می‌کند. بر همین اساس، در طول تاریخ اندیشه سیاسی، شاهد آن هستیم که فیلسوفان سیاسی آن را در معانی مختلفی به کار برده‌اند.

دوستی در اندیشه سیاسی به عنوان هنجاری شناخته می‌شود که می‌تواند ما را در

1. Normative knowledge

رسیدن به جامعه سالم رهنمون شود. در واقع، اندیشه سیاسی، اهمیت دوستی را تا بدانجا می‌رساند که آن را «بهترین حسن دولتها و حافظ آن در مقابل انقلاب» معرفی کند (Aristotle, 1885: 1262b). دوستی مقوله‌ای است که افراد یک جامعه را به یکدیگر چنان نزدیک می‌سازد که در عین توجه جدی به منافع شخصی خود، از لزوم در نظر گرفتن منافع دیگران (که دوستان هستند) غافل نباشند و رعایت اصل "اشتراک" - که در نگاه ارسطو همه چیز دوستان را در بر می‌گیرد (Ibid: 1263a) - را در جامعه چنان گسترش می‌دهد که همه افراد جامعه خود را یک کل واحد ببینند و در نتیجه برای منفعت جامعه و سلامت آن تلاش کنند.

در اندیشه کلاسیک، نه قدرت و نه حتی آزادی جایگاهی به اهمیت دوستی ندارد. در اندیشه سقراط، دوستی در محور قرار داشته است و برای ارسطو نیز دوستی با اهمیت‌تر از عدالت است؛ در واقع، دوستی تنها مقوله‌ای بوده است که در میان متفکران کلاسیک «جهان‌شمول» شناخته می‌شده است (King; 1999: 12).

البته نظریات فیلسوفان سیاسی درباره اهمیت دوستی، لزوماً یکسان نیست و همان‌گونه که اشاره شد فیلسوفان سیاسی، هر یک بنا بر مبانی فلسفی اندیشه خود، آن را در معانی متنوعی به کار گرفته‌اند؛ مثلاً در حالیکه ارسطو دوستی را پایه و اساس هر جامعه می‌داند، سنت آگوستین، در سرتاسر کتاب مشهور خود، «اعترافات» (۱۹۶۱م)، دوستان را عامل بدبختی و شقاوت می‌نامد و پرهیز از آنها را بهترین کاری می‌داند که یک بنده خدا، برای رهایی از شهر زمینی و رسیدن به شهر خدا، باید انجام دهد (cf. Augustine; 1961: Book I, 13, 20; Book II, 2, 5, 9; Book III, 1, 2, 3, 4, 6, 8, 10...).

این مسئله تنها مربوط به متفکران سیاسی کلاسیک نبوده و نیست. فیلسوفان سیاسی معاصر نیز این مقوله را در معانی مختلفی در نسبت با سامان سیاسی نیک مورد نظر خویش استفاده کرده‌اند. متفکرانی چون فردریش نیچه، هانا آرنت، یورگن هابرماس و دیگران، از جمله متفکران معاصر هستند که در اندیشه‌ورزی خود، «دوستی» را که در اندیشه پس از دوره میانه به حاشیه رفته بود، دوباره به عرصه اندیشه بازگرداندند و معانی مطلوب خود را از آن مستفاد نمودند. حتی متفکری چون ژاک دریدا، عنوان یکی

از نوشته‌های مهم خود را "سیاست دوستی"^۱ (۱۹۹۷م.) قرار داده است تا بدین‌گونه اهمیت این شکل از روابط انسانی را در سیاست و اندیشه سیاسی نشان دهد. دوستی مقوله‌ای است که در دستگاه‌های معرفتی دیگری غیر از فلسفه سیاسی، مانند روان‌درمانی، نیز مطرح شده است. روان‌درمانی، معرفتی علمی^۲ است که به دنبال یافتن راهی برای تغییر رفتارها، شناخت‌ها، هیجان‌ها و سایر ویژگی‌های شخصی افراد در جهت مطلوب است. خودِ روان‌درمانی، چنانکه از تعریف آن برمی‌آید، «کاربرد آگاهانه و عمدی روش‌های بالینی و مواضع میان‌فردی است که از اصول روان‌شناختی رایج به دست آمده است» (پروچاسکا و دیگران، ۱۳۸۳: ۳۰). در نتیجه، رابطه میان‌فردی را - که دوستی از جمله صورت‌های آن است - در درون خود دارد. شایان ذکر است که با وجود آنکه گرایش‌های مختلفی در روان‌درمانی، محوریت مباحث خود را به فرد و ویژگی‌های آن داده‌اند، نظریه‌هایی نیز به مقولات کلی‌تری چون بحث «جامعه سالم» و ویژگی‌های آن پرداخته‌اند که از آن جمله می‌توان بویژه، اریک فروم و نظریه‌ی روان‌درمانی وی را نام برد.

این نظریه‌های روان‌درمانی به تأثیرات ناشی از پریشانی‌های روانی بر ساخت سیاسی جامعه و در مقابل، به نقش روابط اجتماعی افراد و از جمله دوستی‌ها، در کاهش یا شدت بخشیدن به این پریشانی‌های روانی توجه نموده‌اند. نظریه اریک فروم درباره تهدیدات تنهایی و غربت در جامعه مدرن و تأثیر آن در شکل‌گیری ساختارهای سیاسی توتالیتر و نظریه‌های روان‌درمانی وجودی‌گرا^۳ که به اهمیت تهدیداتی چون «اضطراب وجودی»، «بی‌معنایی» و «انزوا» در جهت‌گیری‌های زندگی اجتماعی افراد پرداخته‌اند، از جمله این نظریه‌ها هستند. در این نظریه، «دوستی» از یک سو یکی از راه‌های رهایی از تنهایی و انزوا است و از سوی دیگر به سلامت روانی افراد و همگرایی آنها با اجتماع کمک می‌کند.

البته با توجه به سابقه بسیار کوتاه‌تر روان‌درمانی، در مقایسه با فلسفه سیاسی، ادبیات موجود در این رشته نیز طبعاً محدودتر می‌باشد؛ اما این از اهمیت و تأثیر راهکارهای ارائه شده در آن برای رسیدن به جامعه سالم نمی‌کاهد. بر این اساس،

1. The Politics of Friendship
2. Scientific knowledge
3. Existential Psychotherapy

روان‌درمانی می‌تواند با ارائه تحلیل‌های علمی از اهمیت «دوستی» در سلامت فرد و جامعه، فلسفه سیاسی را برای تجویز هنجارهای مناسب برای سامان‌بخشی نیک به زندگی سیاسی یاری نماید. در ابتدا برای نشان دادن امکان همکاری این دو حوزه معرفتی در این زمینه، لازم است مقوله «دوستی» را از چشم‌انداز هر یک از آنها مقایسه نماییم و سپس با ارائه ظرفیت‌های موجود برای یاری متقابل این دو؛ به مسئله اصلی این پژوهش، یعنی مساعدت متقابل روان‌درمانی و فلسفه سیاسی بپردازیم.

مقاله حاضر به دنبال آن است که با در نظر گرفتن معنا و اهمیت دوستی، در دو دستگاه معرفتی «اندیشه سیاسی» و «روان‌درمانی»، رابطه «دوستی» و «جامعه سالم» را در هر یک از این دو دستگاه بررسی کند و بدین وسیله ظرفیت‌های موجود را برای تعاون این دو معرفت در راستای تبیین «جامعه سالم» برجسته نماید.

دوستی در اندیشه سیاسی

بر مبنای اندیشه 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، خودبسته باشد. تحقق هر دوی این شرایط، بسته به وجود دوستی در میان اعضای جامعه 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 - بویژه «عدالت» - جایگاه ویژه‌ای می‌یابد.

دوستی میان اعضای جامعه، رهنمون‌شونده آنها به پیگیری «خیر» دیگری برای 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 عرضه فضیلت در عمل است. در کنار این باید توجه داشت که دوستی خود نیز یک فضیلت است. این معنای دوجبه‌ای که ارسطو برای دوستی قائل می‌شود - فضیلت بودن و در عین حال محل عرضه دیگر فضیلت‌ها بودن - آن را دارای جایگاه والایی در میان فضیلت‌های مدنی می‌کند (نک: Irwin, 1990).

ارسطو در کتاب هشتم اخلاق نیکوماخوس، سه شکل عمده برای دوستی مطرح

می‌کند. از نظر او، دوستی یا بر «فضیلت» بنا شده است یا «لذت»^۱ و یا «منفعت»^۲ (Aristotle; 1893: VIII 2-3). اما تنها دوستی مبتنی بر فضیلت است که میان مردان خوب وجود دارد و در آن، افراد یکدیگر را برای وجود ویژگی‌های فضیلت‌مندانه دوست می‌دارند و این دوستی در تمام شئون، کامل و بهترین است (Ibid: 1156b). وی چند ویژگی عمده برای دوستی عنوان می‌کند. اولین ویژگی دوستی آن است که دوستان باید با یکدیگر زندگی را بگذرانند. از نظر ارسطو هیچ چیزی به اندازه «با هم زیستن» علامت دوستی نیست (Aristotle: Ibid: 1157a). دوستان خوب، خیرخواه^۳ یکدیگر هستند. ویژگی مهم دیگری که ارسطو برای دوستی در نظر می‌گیرد، متقابل بودن آن است. ارسطو معتقد است که اگر صرفاً یک فرد، دیگری را دوست داشته باشد و خیرخواه او باشد، اما دیگری متقابلاً چنین نباشد، این رابطه را نمی‌توان دوستی دانست، بلکه تنها نوعی خیرخواهی است. آنچه یک رابطه را تبدیل به دوستی می‌کند، متقابل بودن آن است (Ibid: 1155b). همچنین هر کدام از افراد باید از خیرخواهی دیگری نسبت به خود نیز آگاه باشد. این خیرخواهی می‌تواند برخاسته از هر یک از انگیزه‌های سه‌گانه ذکر شده برای دوستی باشد و در این هیچ محدودیتی نیست (Ibid). این دوسره‌بودن^۴ خیرخواهی، هم شامل کنش‌های افراد و هم اهداف موردنظر آنها می‌شود (Price, 1999: 536). در واقع، دوستی حقیقی، مستلزم «شباهت» و «انس»^۵ همزمان است (Ibid).

دوستی، چنانکه ارسطو از آن بحث می‌کند، فضیلتی است که به ایجاد و گسترش عدالت در جامعه کمک می‌کند؛ با ابتنا بر لیاقت‌ها و استعدادها طرفین، نوعی برابری میان آنها پدید می‌آورد؛ مشوق رویکرد اشتراکی به دارایی‌ها در میان اعضای جامعه است و در نهایت با انطباق انواع آن بر انواع مختلف نظام‌های سیاسی (مانند موناشری، آریستوکراسی، دموکراسی، جباریت و غیره) همچون مانعی در برابر استقرار جباریت در جامعه عمل می‌کند و در نهایت روابط اعضای جامعه را با یکدیگر بر مبنای جایگاه

-
1. Pleasure
 2. Advantage
 3. Well-wisher
 4. Reciprocity
 5. Familiarity

مختلف آنها چون پدر و فرزند یا زن و شوهر یا روابط برادری- تنظیم می‌کند (Aristotle, 1893: 1158b-1162b).

نزد ارسطو دوستی با عدالت در پیوند است. وی عدالت را «پیوند دهنده مردم جامعه» (Aristotle, 1885.: 1253a) و فضیلتی اجتماعی می‌داند که «دربردارنده تمام دیگر فضایل است» (Ibid: 1283a)؛ اما در «اخلاق نیکوماخوس» دوستی را مستثنا می‌کند و آن را در مقامی بالاتر از عدالت قرار می‌دهد و معتقد است با وجود آنکه عدالت بدون دوستی معنایی ندارد، آنجا که دوستی موجود باشد، دیگر نیازی به برقراری عدالت نیست؛ چراکه عدالت چنان است که «با افزایش دوستی افزایش می‌یابد و [گویا] هر دو در زمینه مشترکی می‌رویند و پایه‌پای یکدیگر نمو می‌کنند» (Aristotle, 1893: 1160a). ارسطو دوستی را از عدالت هم واجب‌تر می‌داند و معتقد است بدون عدالت می‌توان دوستی داشت، اما بدون دوستی، نمی‌توان به عدالت کامل دست یافت:

«اگر شهروندان با یکدیگر دوست باشند، نیازی به عدالت ندارند؛ اما حتی اگر عادل باشند باز هم نیازمند دوستی یا عشق هستند. در واقع به نظر می‌رسد که کامل‌ترین تحقق عدالت، همانا تحقق همزمان دوستی یا عشق نیز هست» (Aristotle, 1885.: 1252b).

دوستی طبیعتاً مقداری از عدالت را در خود دارد؛ چراکه برقراری هر نوع رابطه با یک دوست، همانا یافتن نوع خاصی از عدالت است (Price, 1999: 538). تمام نهادهای جامعه؛ خانواده، گروه‌های دینی، انجمن‌های اخوت و امثال آنها در جامعه وجود دارند و البته حضورشان در جامعه امری ضروری است؛ اما تنها یک چیز شرط کافی برای تشکیل جامعه است و آن «دوستی» است (Aristotle, 1885.: 1280b, 1281a). دوستی که «با هم بودن و همبستگی است» (Aristotle, 1893: 1159b) حتی مبنای تشکیل خانواده - که خود مبنای تشکیل پولیس می‌باشد - نیز هست.

علاوه بر اینها باید توجه داشت که تعریف انواع حکومت‌ها از نظر ارسطو در دل انواع «دوستی‌ها» امکان‌پذیر است و از همین‌رو بخش خاصی از مبحث دوستی در کتاب اخلاق نیکوماخوس به بیان رابطه دوستی با انواع حکومت‌ها می‌پردازد (Ibid: 1160). این مسئله و همچنین توجه به اولویت دوستی بر عدالت، در روایت

ارسطو - که منفعت مشترکی است که تمام اجتماعات به دنبال آن هستند - نشان می‌دهد که دوستی در نگاه ارسطو محوری‌ترین نقطه برای تشکیل جامعه است و این اهمیت تا آنجا است که حتی در بدترین نوع حکومت نیز - که همانا حکومت خودکامه است - «دوستی و عدالت را ... به میزان ناچیزی» موجود می‌داند (Ibid: 1161a, 1161b).

مارکوس تولیوس سیسرو، خطیب نامدار رومی، نیز معنای مشابهی برای دوستی قائل است. او در تبیین قانون اساسی جمهوری مطلوب خویش، از آرا ارسطو استفاده می‌کند و با انتقاد از انزواجویی رواقی (که آن را بی‌مسئولیتی و بی‌دردی می‌نامد)، می‌گوید: «این حقیقتاً زندگی جباران است آنجا که بی‌شک ... اعتمادی به خیرخواهی دیگری وجود ندارد. هرچه هست عدم اعتماد مداوم و آزدگی است، یعنی جایی برای دوستی نیست. اهمیت اساسی دوستی این است که پایین‌دست‌تر را برابر ببینیم. این رفتار باید توسط همگان دنبال شود تا اینکه اگر کسی به وضعیتی برجسته برسد، چه در خصلت، چه در ثروت و چه در فکرت، بایستی آن را با دوستان.. [به اشتراک بگذارد]» (منوچهری، ۱۳۸۴: ۱۴-۱۳).

سیسرو دوستی را امری می‌داند که از طبیعت انسان سرچشمه می‌گیرد و ناشی از تمایل طبیعی ما به فضایی چون پاکدامنی و سخاوت و احسان است و همین تمایل است که ما را مجذوب صاحبان این فضایل می‌کند و ما را ناخودآگاه به سمت عشق و محبت به این افراد سوق می‌دهد (Cicero, 1887: 24; Cicero, 1971: 136-7). در واقع، از نظر وی، فضیلت شرط اصلی برای دوستی است؛ با این حال، او دوستی را لزوماً یک فضیلت نمی‌داند و اتفاقاً معتقد است که در موارد تعارض میان دوستی و فضیلت‌ها (مثلاً در جریان محاکمه یک دوست و در انتخاب میان دوستی و عدالت) هرگز نباید به زیر پا نهادن فضیلت تن داد. او می‌گوید:

«اجازه بدهید این را قانون نخستین دوستی بدانیم که ما تنها از دوستانمان، چیزهای خوب را خواهیم خواست و برای آنها نیز تنها کار درست را انجام می‌دهیم» (Cicero, 1887: 35).

سیسرو، «عشق»^۱ را معنابخش «دوستی» در زبان می‌داند (Ibid: 23) و با بیان

ریشه واژه دوستی^۱، آن را برگرفته از محبت و مهربانی^۲ معرفی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که آنچه در دوستی اصالت دارد، محبت به دیگری و متقابل بودن این محبت است و نه سود خود (Ibid). در واقع آنهایی که محور دوستی را در نیاز شخصی می‌دانند در اشتباه هستند؛ چراکه بسیاری از بزرگان را می‌توان نام برد که هیچ نیازی به دوستی با دیگران نداشته‌اند، اما همواره به دنبال دوستی و عشق بوده‌اند (Ibid: 24)، زیرا این جزوی از طبیعت آنهاست. البته نمی‌توان منکر شد که دوستی منافع بسیاری برای فرد به ارمغان می‌آورد. تأکید سیسرو تنها بر این نکته است که در نظر گرفتن این نیازها و برآورده شدن آنها، به عنوان علت دوستی میان انسانها، نادرست است و علتی «مقدس‌تر» برای دوستی وجود دارد که «طبیعت» انسان است که او را به سمت دوستی با افرادی که شخصیتی مشابه وی دارند، سوق می‌دهد. در واقع «خدمات»^۳، در پی دوستی می‌آیند و نه دوستی در پی خدمات» (Ibid: 40)

سیر نزولی اهمیت دوستی در اندیشه سیاسی با اندیشه مسیحی سنت آگوستین آغاز می‌شود و در دوره رنسانس و دوران مدرن نیز ادامه می‌یابد. بر اساس روایت آگوستین، تنها کسانی که تصمیم به عشق ورزیدن به خدا بگیرند، می‌توانند همسایگان خود را دوست داشته باشند و این ویژگی نیز ناشی از قابلیت‌های بشری آنها نیست، بلکه بر اساس تعالیم خداوند است (Augustine, 1972: XIV, 7). بر این اساس، شهر زمینی که روابط افراد در آن بر پایه عطش قدرت است، هرگز نمی‌تواند عشق واقعی را تجربه کند و تنها در شهر خدا است که رابطه میان حاکم و اهالی شهر مبتنی بر عشق است و همین عشق است که آنها را به خدمت به یکدیگر تشویق می‌کند (Ibid: XIV: 28).

این تعریف جدید از دوستی که آن را از جایگاه «فضیلت» جدا می‌سازد و در نتیجه محوریت آن را منکر می‌شود، در دوره رنسانس نیز تداوم یافت. در این دوران، اراسموس، که رابطه دوستانه وی با سر توماس مور بسیار مشهور است، در آثار خود، با وجود آنکه برای دوستی اهمیت زیادی قائل است و دوست را «دارویی شیرین» معرفی می‌کند که همیشه «لذت‌بخش و مفید است» (Erasmus, 1978: 144)، دوستی را نه مقوله‌ای مرتبط با «فضیلت» که بیشتر مربوط به «وفاداری» می‌داند و بدین شکل، فرض محوری

-
1. Amicitia
 2. Verbum Amoris
 3. Services

اندیشه کلاسیک را که دوستی کامل را تنها در میان افراد بافضیلت ممکن می‌داند، کنار می‌گذارد (Gentrup, 1987: 71). وی معتقد است که «عشق به آموختن و کسب دانش»، موثرترین عامل در ایجاد دوستی است و «نه پیوندهای خانوادگی و نه پیوندهای خونی، نمی‌توانند همانند شوق مشترک برای آموختن، روح انسان‌ها را در دوستی واقعی و عمیق به یکدیگر پیوند دهد» (Gentrup, 1987: 98).

توماس مور نیز در آرمانشهر خویش، در هیچ‌جا به دوستی به طور مستقیم اشاره نمی‌کند؛ در حالیکه ساختار کمونیستی آرمانشهر مور - که در مقایسه با جمهور افلاطون از مقررات اجتماعی کمتری بهره‌مند است و بیشتر بر پایه قواعد غیررسمی اداره می‌شود - با سنت کلاسیک دوستی همخوانی بیشتری دارد (Gentrup; 1987: 129). علاوه بر این، کمونیسم حاکم در اتوپیا و دوستی در سنت اندیشه‌ای کلاسیک، با توجه به تأکید مشترکی که بر عدالت، برابری و نظم اجتماعی و همچنین نبود خودخواهی و خودپرستی و در کل «خیر عمومی» دارند، با یکدیگر مربوط می‌شوند (Ibid). در این نگرش، دوستی به معنای کلاسیک آن جایگاهی ندارد و مقولات دیگر، چون عدالت و برابری و صلح جای آن را می‌گیرد.

در تداوم این سیر نزولی، در دوران مدرن نیز دوستی به مقوله‌ای بی‌ارتباط با فضیلت‌ها و امری ابزاری و فردی تنزل می‌یابد. فرانسویس بیکن، عشق را به عنوان امری که انسان‌ها را از غایاتشان جدا و منحرف می‌سازد، مذموم می‌داند (Bacon, 1985: 33). او به دوستی از دو جنبه توجه می‌کند: تنهایی و جامعه، نتایج و تبعات دوستی. بر این اساس، او با صحنه گذاشتن بر دیدگاه ارسطویی - که تشکیل جامعه را نتیجه 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^۱ حاصل می‌شود، منفعت معطوف به فهم^۲ و منفعت مربوط به کسب و کار^۳ (Ibid: 83-86). در نتیجه دوستی نزد بیکن به امری تبدیل می‌شود که بیش از هر چیز امری فردی است که منافع شخصی را تأمین می‌کند و از فواید آن برای اجتماع انسانی سخنی به میان نمی‌آید.

-
1. Affection
 2. Understanding
 3. Business

تقریباً همزمان با بیکن، در فرانسه نیز میشل دو مونتینی، به تأمل درباره دوستی می‌پردازد. مونتینی در رساله خود درباره دوستی، بیش از هر چیز بر غیرعقلانی و شهودی بودن پیوند دوستی تأکید می‌کند و آن را مقوله‌ای غیراجتماعی می‌بیند. وی از ارسطو چون دوستی را از منظر سیاست می‌نگرد، انتقاد می‌کند و معتقد است دوستی واقعی هیچ هدفی جز خودش ندارد و از این رو محوریت انگیزه بیرونی یا تبعات و نتایج آن را نمی‌پذیرد. هر عملی با این انگیزه‌ها، چه از سوی قانون‌گذاران باشد و چه از جانب دوستان، به تقلیل «زیبایی و اصالت» آن می‌انجامد (Montaigne, 1957: 136). در واقع، دوستی در روایت مونتینی، مقوله‌ای فردی و غیرعقلانی است که پرداختن به آن از منظر اندیشه سیاسی کاری ناصواب است و خلوص آن را از بین می‌برد.

در دوران معاصر، ژاک دریدا و یورگن هابرماس دو متفکری هستند که به این مقوله در اندیشه‌ورزی خود توجه جدی کرده‌اند. در واقع با نظریات این دو متفکر، غفلت از مقوله دوستی که در طول دوران مدرن، به سنت تبدیل شده بود، به کنار نهاده می‌شود و دوستی دوباره جایگاه خود را در مباحث اندیشه سیاسی باز می‌یابد. البته این بازیابی، مبتنی بر رویکردی کاملاً انتقادی است؛ یعنی در حالیکه دریدا به آسیب‌شناسی معنای دوستی در تاریخ اندیشه سیاسی می‌پردازد و به پیوندهای آن با آزادی و مسئولیت‌پذیری اشاره دارد، هابرماس با بازتولید دوستی در مفهوم «همبستگی»، آن را در چارچوب نظریه بیناذهنی خویش احیا می‌کند.

ژاک دریدا، با نقل گفته‌ای منتسب به ارسطو: «اوه دوستان من! دوستی نیست»، به مسئله دوستی در تاریخ اندیشه می‌پردازد و آن را عامل نزدیکی فلسفه و سیاست به یکدیگر می‌داند؛ با این حال، وی با انتقاد از نگاه سنت فلسفه سیاسی به دوستی، این نگاه را مبتنی بر خودشیفتگی می‌داند و معتقد است، تأکیدی که در این سنت بر «مشابَهت» میان دوستان می‌شود، دارای باری گمراه‌کننده است؛ در حالی که دوستی قطعاً رابطه با کسی است که «من» نیست و تفاوت او با من شرط لازم و پرهیزناپذیر دوستی است. وی با ذکر این جمله از ارسطو که دوستی «طریقه‌ای از عشق است» و «بیش از آنکه یک وضعیت باشد، یک کنش است»، متذکر می‌شود که دوستی، عشقی بی‌قید و شرط است و نه دوست داشتن در ازای دوست داشته شدن (Derrida, 1997: 8) و این امر، خود را بیش از هر چیز در عشق ورزیدن به فردی مرده نشان می‌دهد؛ از

این‌رو، دوستی علاوه بر زمان حاضر، معطوف به آینده پس از مرگ دوست است. او می‌گوید «من نمی‌توانم به دیگری عشق بورزم مگر آنکه خود را با عشق به او، حتی پس از مرگش عجین بدانم» (Ibid: 12). بر این اساس، آمادگی برای مویه در مرگ دوست و عشق‌ورزی به فرد مرده، ساختاری را فراهم می‌کند که در آن در ازای چشم‌اندازهای نوینی که دوستی در زندگی من ایجاد می‌کند، مسئولیت‌پذیر باشم.

همچنین دریدا با بیان فراموشی پرسش از «چه کسی» در مقابل «چه چیزی» در دوستی، آن را از جمله مشکلات نظریه ارسطویی دوستی بر می‌شمارد:

«این درست است که درست در میانه سوالاتی .. [که ارسطو مطرح می‌کند]، میان پرسش از بودن و پرسش از چنان-بودن دوستی و پرسش از کثرت بیانی دوستی، پرسشی است که فی‌نفسه اساساً دوپهلوی است: دوست کی یا چی هست. این سوال می‌پرسد که دوست چیست، اما هم‌زمان می‌پرسد که او کیست. به نظر می‌رسد این ابهام زبانی میان کیستی و چیستی برای ارسطو چالش‌برانگیز نبوده است.. چرا که پرسش «کی؟» در برابر پرسش هستی‌شناختی «چی؟» و «چیست؟» کنار گذارده شده است این استیلای مبهم چیست بر کیست، برای ما سوال برانگیز خواهد بود. این پرسش، اعتراضی را با خود به همراه دارد: به نام دوست یا به نام نام. در صورتی که این اعتراض وجه سیاسی به خود گیرد، احتمالاً کمتر از آنچه به نظر می‌رسد سیاسی خواهد بود؛ با این حال، نشانگر اصل امکان مقاومت در برابر تقلیل [امر] سیاسی و حتی اخلاقی، به [امر] هستی-پدیدارشناسانه است» (Ibid: 6).

تقلیل پرسش از «چه کسی» به پرسش از «چه چیزی»، در واقع تقلیل «یکتایی» به آنچه هستی‌شناسانه است، خواهد بود. اینجاست که دریدا از محدودیت‌های دوستی ارسطویی که به پرسش از چه کسی بر اساس شخصیت، ماهیت و بویژه خاستگاه طبیعی پاسخ می‌دهد، فراتر می‌رود. در نظر دریدا، دوستی، در پیوند با «مسئولیت» و «آزادی» قابل تحلیل و بررسی است. به نظر دریدا، ما پیش از مسئولیت در قبال هر قانونی، چه طبیعی باشد و چه وضعی، در مقابل دیگری مسئولیم. این امر را شاید بتوان اساس هر قانونی دانست، اما دریدا تبعاتی را که این امر برای دوستی در پی دارد، چنین بیان می‌کند:

«آنچه در این لحظه روی می‌دهد، تجربه اضطراب‌آور ما، آشکارگی بی سر و صدای

خشونت غربیی است که پس از آن خود را برای همیشه وارد تجربه معصومانه دوستی یا عدالت می‌کند. مسئولیت ما آغاز می‌شود» (Derrida, 1988: 634).

این امر آزادی ما را با خود به همراه دارد، اما هرگز آن را بدون مسئولیت در برابر غیر به ما عطا نمی‌کند. این مسئولیت «از دیگری به ما می‌رسد. دیگری آن را به ما واگذار می‌کند، از دیگری، پیش از هر امکان و خواستی برای بازتخصیصی که به ما اجازه دهد این مسئولیت را در فضایی دید که می‌توان آن را «خودمختاری» نامید» (Ibid). در نتیجه وقتی این مسئولیت، پیش از خودمختاری است، آن را درمی‌نوردد و معنای سیاسی بر آن اعمال می‌کند.

بر این اساس، هم در دوستی و هم سیاست، ما باید بیاموزیم که خودمحوری کودکانه را فراموش کرده، تفاوت موجود میان خود و دیگری را بپذیریم. این امر مستلزم آن است که جدایی و تمایز خود از دیگری را ارج نهمیم و به آسیب‌پذیری در مقابل او اذعان کنیم. احترام به آزادی دیگری است که ما را در فهم تفاوت‌مان با دیگری یاری می‌کند و به ما اجازه می‌دهد، دشمنی را که به طور بالقوه در دوستان وجود دارد، پذیرا باشیم. این امر البته فاصله میان دوستان را بیشتر می‌کند، اما این فاصله خود مؤید جدایی است که روابط در درون آن گسترش می‌یابد. ویژگی دوستی آن است که رابطه را به‌رغم وجود جدایی اساسی میان من و دیگری و همچنین دشمنی بالقوه موجود در آن، توسعه می‌بخشد. برای پذیرش دشمنی بالقوه در دوست، لازم است حتی چیزی را که هرگز خود دارای آن نبوده‌ایم به او هدیه کنیم؛ باید تفاوت را تحمل کنیم و برای تغییر یا روبرو شدن با مجادلات آماده باشیم. دوستی رابطه‌ای است که با ایشار تداوم می‌یابد. توازن میان هویت فردی و تفاوت - که دوستی بر آن بنا می‌شود - به آسانی به دست نمی‌آید و رسیدن به آن مستلزم شجاعت و بخشندگی در برابر تنش‌هایی است که میان این دو مفهوم ممکن است حادث شود. دوستی واقعی نیازمند آمادگی برای بخشش، نه تنها به دوست بلکه به دشمن است. همچنان که دریدا درباره دوستی نزد نیچه می‌گوید:

«دوستی در مسیر شدن، برای زرتشت، همچنان همان معنا را دارد: آزادی، برابری و

برادری. شعارهای شکننده، ناپایدار و تازه‌ای از ... جمهوری» (Ibid: 284).

در کنار تأملات دریدا درباره دوستی و بیان تقریباً نومیدانه او از آن، رویکردهای دیگری نیز در دنیای معاصر یافت می‌شود که به مقوله دوستی از نظرگاهی دیگر و به

شکلی مثبت تر می‌نگرد. یورگن هابرماس از جمله این متفکران است که دوستی را در غالب مقوله «همبستگی» در اندیشه سیاسی مطرح می‌کند. همبستگی، فصل مشترک فلسفه سیاسی و اجتماعی هابرماس است و در نظام ارتباطی مطلوب او، در کنار قدرت و اقتصاد، به عنوان منشأ سوم مشروعیت و هنجارگذاری عمل می‌کند. به نظر وی، در نظام‌های اجتماعی غیرارتباطی، پول و قدرت اجرایی (مدیریت) مکانیزم‌های نظام‌مند همگرایی اجتماعی هستند که کنش‌ها را نه از طریق مقاصد مشارکت جویان، بلکه به شکلی پنهانی و مخفی از آنها و از طریق نهادهای قانونی هدایت می‌کنند. در حالیکه همبستگی، چونان اشتراک بنیانی ارزش‌ها و دیدگاه‌ها و «یک فهم و تعبیر مشابه در باب اینکه چه چیزی مهم است و چه کاری ارزش انجام دادن دارد» است (Habermas, 1992: 29) و از طریق آن است که قدرت ارتباطی از مسیر قانون‌گذاری به قدرت اجرایی تبدیل می‌شود (Ibid: 299).

چنان که منوچهری متذکر می‌شود «همبستگی محور فلسفه بیناذهنی است که هابرماس در مقابل قرائت‌های لیبرال و جمهوری‌یتی از شهروندی مطرح می‌کند. این دو نظریه از حل نزاع خودبنیادی خصوصی و عمومی ناتوان بوده‌اند و یا اولویت را به حقوق فردی اعطا کرده‌اند (لیبرالیسم کانتی) و یا به اراده عمومی (جمهوری روسو)... در نظریه لیبرالی آزادی، «حق منفی» مبناست و دولت تنها در حمایت از حقوق فردی کارایی دارد. در مقابل در نظریه جمهوری، حقوق مدنی و حقوق مشارکت، «حقوق مثبت» هستند. آنها ضامن مشارکت در یک عمل مشترک است که از طریق آن شهروندان می‌توانند «باشند آنچه می‌خواهند» (منوچهری، ۱۳۸۳: ۱۹۳). اما در اندیشه مبتنی بر مقوله بیناذهنیت و همبستگی اجتماعی، اولویت همزمان حقوق خصوصی و عمومی معنا می‌یابد. در چنین وضعیتی «معنای بیناذهنیت، نظامی از حقوقی است که شهروندان متقابلاً برای یکدیگر قائلند. از نقطه نظر گفتگویی، پذیرش متقابل حقوق و وظایف، مبتنی است بر روابط اذعان متقارن» (Ibid: 271). نقل شده از منوچهری، همان: ۱۹۴).

از نظر هابرماس، مفروض‌های ارتباطی گفتگو، در بردارنده اصل بنیادی «دغدغه» هستند که در آن به رفاه هم‌نوع توجه می‌شود؛ بدین معنا همبستگی از نظر او همانا عدالت است؛ چراکه در آن همه افراد جامعه، به طور متقابل به رفاه دیگری که با او چونان موجودات برابر در شکل ارتباطی زندگی شریک هستند، توجه می‌کنند؛ بنابراین،

همبستگی به عنوان برخورد یکسان با همه، هم عام است و هم خاص. نهادهای قانونی مدرن، مثل حقوق بنیادی و قانون اساسی، وسیله‌هایی هستند که از طریق آنها بازیگران می‌توانند به شکل جدید، یک تعبیر جمعی از «اعتبار» و «همبستگی» را - که با نهادهای سنتی قابل تحصیل نبودند - حفظ کنند (منوچهری، ۱۳۸۴: ۱۲۲).

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 سامان بخشی سیاسی جامعه را روشن‌تر سازد. 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 بویژه مورد توجه نظریه‌پردازان سیاسی قرار گرفته و تحلیل‌های ارائه شده از سوی آن - بویژه 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 سلامت درمان‌جو اقدام می‌کند. برقراری رابطه با دیگر اعضای اجتماع و تأثیر آن بر شکل‌گیری شخصیت انسان و فرایندهای روانی او از جمله موضوعاتی است که در نظریه‌های مختلف روان‌درمانی، تجزیه و تحلیل می‌شود. در واقع به‌ندرت می‌توان نظریه‌ای را در روان‌درمانی یافت که به نفی یا اثبات درباره ارتباطات اجتماعی سخن نگفته باشد. برخی از این دیدگاه‌ها به تأثیرات مثبت روابط اجتماعی بر تشکیل شخصیت سالم در افراد می‌پردازند و برخی دیگر توجه بیشتری به تأثیرات منفی روابط اجتماعی بر روند شکل‌گیری شخصیت و در نتیجه ایجاد اضطراب 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 تأثیرات 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 تأکید می‌کند (ر.ک.: شولتز و شولتز، ۱۳۷۹: ۲۵۰-۲۴۳). 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 یافت که بر اساس یکی، دوستی و عشق از عوامل مهم در درمان مشکلات روانی به حساب می‌آید (ر.ک. بوبر، ۱۳۸۰ و یالوم، ۱۳۸۵)، در حالیکه همزمان دیدگاه وجودی‌گرای دیگری که بیشتر متأثر از دیدگاه فیلسوف دانمارکی «سورن کیرکگارد» و همچنین فیلسوف معاصر فرانسوی «ژان پل سارتر» است، دوستی و عشق، به عنوان نشانه ضعف شخصیتی و به‌وجودآوردن عذاب و ناراحتی، تخطئه می‌شود (Van Deurzen & Kenward, 2005: 82). این اختلاف دیدگاه را می‌توان در نظام‌های درمانی دیگر نیز مشاهده نمود.

نظریه روان‌درمانی اریک فروم و برداشت او از انسان و ویژگی‌های شخصیتی او، 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 این بحران معرفی می‌کند و معتقد است که جامعه‌ای را می‌توان «جامعه سالم» نامید که در آن افراد نسبت به یکدیگر عشق بورزند. در نگاه فروم، انسان‌ها در چنین جامعه‌ای با بهره‌مندی از حس امنیت و تعلق، به کار خلاقانه و تلاش برای تکامل و پیشرفت - که شالوده هستی آنهاست - مشغول هستند. عشق انسان به یک معشوق، عشق او به «انسانیت» را در خود متجلی می‌سازد و بر این اساس، عشق‌ورزی است که حس امنیت و زمینه کار خلاقانه را در جامعه فراهم می‌سازد. بر این اساس، سامان مطلوب اجتماعی در نگاه فروم، بدون وجود دوستی و عشق، امری ناممکن خواهد بود.

فروم از جمله روان‌شناسانی است که کار خود را با سنت روان‌کاوی فرویدی آغاز نمود، ولی بعدها موضع منتقدانه نسبت به آن پیدا کرد. البته او خود هرگز نپذیرفت که از این سنت خارج شده است، ولی در واقع او چنان از نظریه فرویدی دور شد که می‌توان مدعی شد «رویکرد کاملاً متفاوتی به شخصیت به وجود آورد» (شولتز و شولتز، همان: ۱۹۴). او بر خلاف نظریه دترمینیستی فروید که سائق‌های زیستی را عوامل

شکل‌دهنده انسان می‌دانست، معتقد بود که انسان علاوه بر نیازها و غرایز فردی، کاملاً متأثر از فرهنگ و وضعیت خویش در اجتماع است و با پرورش احساس تعلق و همبستگی اجتماعی می‌تواند معنا را در زندگی بیابد. او «ماهیت انسان را چیزی می‌پنداشت که از طریق نسبتش با جهان و تعاملش با دیگران خلق می‌شود» (جی، ۱۳۸۲: ۷۹). وی جامعه را اساساً در چارچوب تکامل‌گرایانه می‌نگریست و معتقد بود که در روند تکامل بشری، انحرافی رخ داده است و آن بیگانه شدن انسان از حاصل دسترنج خویش و متعاقب آن از طبیعت و دیگران است؛ در واقع، در دوران مدرن، اگرچه انسان‌ها به بیشترین میزان آزادی خود دست یافته‌اند، چون این آزادی، تنها وجه منفی رهایی را در بر می‌گیرد و انسان را بیش از پیش از احساس تعلق و همبستگی جدا می‌سازد، امنیت را از او می‌ستاند و او را دچار تشویش و اضطراب می‌کند.

راه رهایی از این تشویش و اضطراب، البته بازگشت به الگوی تولیدی پیشامدرن نیست - که این با طبع تکامل‌گرای انسان در تعارض است - بلکه باید به پرورش و غنای وجه دیگر آزادی پرداخت که وجه «مثبت» آن است. وجه مثبت آزادی، بر خودانگیختگی انسان تأکید دارد و در آن، کار خلاقانه و عشق محوریت دارد. عشقی که به تمام انسانیت تجلی یافته در معشوق تعلق می‌گیرد، همزمان احساس تعلق و همبستگی با دیگران و حفظ فردیت و یکتایی را به همراه دارد و از اینرو، هم احساس امنیت و تعلق را برای فرد به ارمغان می‌آورد و هم زمینه را برای کار خلاقانه و تکامل و پیشرفت فراهم می‌آورد، در حالیکه به از خود بیگانگی نیز نمی‌انجامد.

آثار و اندیشه‌های اریک فروم از جمله تأثیرگذارترین آثار دهه‌های میانی قرن بیستم به شمار می‌رود و در این میان، کتاب مشهور *هنر عشق ورزیدن*^۱ او، جایگاه خاصی به خود اختصاص داده است. این کتاب که پرفروش‌ترین کتاب سال ۱۹۵۶م. در سطح بین‌المللی بوده است، حاصل تکمیل نظریه او در باب سرشت انسان و موقعیت او است که پیش از آن در *گریز از آزادی* ۱۹۴۱م. و *جامعه سالم*^۲ ۱۹۵۵م. مطرح شده بود. او در بررسی‌های خود به این نتیجه رسید که عشق‌ورزی به انسان‌ها در دریافت "معنای زندگی" کمک می‌کند و از این‌رو انسان‌ها تنها در صورت آموختن این هنر می‌توانند در

1. The Art of Loving
2. The Sane Society

تلاش خود برای غلبه بر معضلات جامعه مدرن کامیاب شوند.

اولین اثر فروم که به بررسی معضلات دنیای مدرن و چاره‌جویی برای آنها می‌پردازد، کتاب *گریز از آزادی* (۱۹۴۱ م.) است. وی بحث خود را با پرداختن به مسئله آزادی در دوران مدرن آغاز می‌کند. در نظر او، تلاش برای آزادی از قیدهای سیاسی، اقتصادی و روحانی، شکل‌دهنده تاریخ اروپا و آمریکا در دوران مدرن است و ویژگی مهم این تلاش نیز آن است که پیکارکنندگان آن، تلاش خود را معطوف به آزادی بشر معطوف می‌دانستند و ایمان داشتند که آرزوی آزادی «در سینه همه ستم‌دیدگان ریشه دارد» و آرمان آنها نیز امری عمومی در نزد ابنای بشر است (فروم، ۱۳۷۵: ۲۳). اما سوال این است که اساساً این آزادی چیست؟ و رویکرد افراد مختلف نسبت به آن چگونه است؟ در واقع، فروم با در نظر گرفتن ظهور فاشیسم در دنیای معاصر به عنوان نتیجه یک مسئله انسانی - در کنار مسائل اقتصادی و اجتماعی که به ظهور آن مدد رساند - (همان: ۲۶)، نگاه خود را به «تحلیل عوامل پویا در ساختار شخصیتی انسان مدرن که او را به فرونهادن آزادی در کشورهای فاشیستی ترغیب می‌کند» معطوف داشته است (همان). مسئله این بود که چگونه انسانی که در دوران معاصر، موجودی عقلانی در نظر گرفته می‌شد، آزادی خود را به رهبرانی تقدیم می‌کند که چنان تمایلی به بدی، قدرت و بی‌توجهی به حقوق ضعیف از خود نشان می‌دهند (همان: ۸-۲۷).

فروم در پاسخ به این سوال، معتقد است که ویژگی‌های خاص یک نظام اقتصادی، سبک زندگی فرد را تعیین می‌کنند و همین سبک زندگی است که ساختار شخصیتی وی را مشخص می‌سازد. این پیوستگی فرد با اجتماع به حدی است که فروم آن را با لزوم خوردن غذا برای ادامه حیات قابل‌مقایسه می‌داند. او می‌گوید: «همان‌گونه که گرسنگی منجر به مرگ می‌گردد، نتیجه احساس تنهایی و انزوا، پریشانی روانی است» (همان: ۳۹). باید توجه داشت که تنهایی از دید فروم لزوماً فیزیکی و عینی نیست، بلکه بر اساس نحوه ارتباط با ارزش‌ها و سمبل‌های اجتماعی مشخص می‌شود. او کسی را که دچار گسستگی ارتباط با این نشانه‌ها شود، دچار «تنهایی اخلاقی»^۱ می‌داند (همان).

بر خلاف دنیای پیشامدرن، که پیوندهای قومی و قبیله‌ای، نیاز انسان به تعلق داشتن را برآورده می‌نمود، برای انسان مدرن لازم است که به طرق دیگری خود را با جهان

متحد کند. فروم دو طریقه برای این کار می‌شناسد؛ «یا خویشتن را به عشق و کار مولد بسپارد، یا در پی نوعی ایمنی رود که همزمان با پیوستن به جهان، آزادی خویش و کمال خود را نابود می‌سازد» (همان: ۴۳). در واقع، رشد فردیت در انسان، در عین حال که رشد قدرت خود^۱ را به همراه دارد، همزمان او را دچار انزوای رو به رشدی^۲ نیز می‌سازد که اضطراب و دلواپسی را به ارمغان می‌آورد. دوراهی ذکر شده در بالا، در این موقعیت خود را نشان می‌دهد. انسان در روبرو شدن با اضطراب تنهایی، یا خود را کاملاً به دنیای خارج تسلیم می‌کند (که این خود در نهایت احساس نایمنی او را افزایش خواهد داد) و یا به ارتباط خودانگیخته^۳ با دیگران روی می‌آورد (همان: ۵۰-۴۹).

فروم فعالیت خودانگیخته را راه درست و مناسب ارتباط با دیگران می‌داند. در این فعالیت، انسان در عین حال که با دنیا دوباره متحد شده، از هراس تنهایی رهایی می‌یابد، تمامیت نفس خود را قربانی نمی‌کند. خودانگیختگی دارای دو عنصر سازنده است؛ اولین و مهم‌ترین عنصر سازنده خودانگیختگی، «عشق» است «اما نه عشقی چون مستحیل شدن در دیگری یا عشق چون مملوک دیگری شدن، بلکه عشق چون پذیرش همزمان دیگران که به معنای یکی شدن فرد با دیگران است، در عین حال که فردیت او حفظ شود» (همان: ۲۶۵). فروم عشق را نه یک کنش انفعالی، که تلاشی فعالانه می‌بیند و معتقد است که عشق در درون هر فرد به شکل بالقوه موجود است و تنها با پدیدار شدن موضوع عشق، بالفعل می‌شود:

«نکته مهم آن است که عشق ورزیدن به یک فرد خاص، فقط بالفعل شدن و تمرکز یک عشق منتظر است در یک فرد واحد... تصریح بنیادینی که در دل عشق نهفته است، به سوی یک فرد خاص، چون تجسم صفات اساسی انسان، جهت می‌یابد. عشق به یک انسان خاص، نمایانگر عشق به انسان است» (همان: ۱۳۰).

عناصر سازنده دیگر خودانگیختگی، «کار» است؛ «اما نه کار چون فعالیتی اجباری که به رهایی از تنهایی می‌انجامد، نه کار چون رابطه‌ای با طبیعت که آن را تحت سلطه خود درآورد یا به پرستش و بندگی حاصل دسترنج خود انسان بینجامد، بلکه کار به معنای خلاقیتی که در طی آن انسان و طبیعت یکی می‌شوند» (همان).

1. Growth of self-strength
2. Growing aloneness
3. Spontaneity

او معتقد است انسان، بنا به موقعیت انسانی خود، نیازهایی دارد که از جمله آنها ارتباطی داشتن در برابر خودشیفتگی است. نیاز انسان به رهایی از تنهایی و انزوا، او را به اتحاد با دیگران می‌خواند. سه صورت برای این اتحاد وجود دارد؛ او می‌تواند به اطاعت از یک قدرت برتر و تسلیم در برابر آن، چه از آن یک فرد باشد، چه یک نهاد و چه خدا، تن دهد و بدین طریق خود را به عضویت گروهی بزرگتر درآورد و از خطر تنهایی رها شود. فروم این تمایل را تمایلی مازوخیستی می‌داند. طریق دیگر، سادیستی است و در آن، فرد به دنبال تسلط بر دیگران است. در هر دوی این گرایشها، طرفین به یکدیگر وابسته‌اند و فاقد قدرت درونی و اعتمادبه‌نفس که لازمه آزادی است، می‌باشند. فروم می‌گوید «از آنجا که هیچ میزانی از تسلیم یا تسلط، برای فراهم آوردن حس هویت و اتحاد، کافی نیست، لذا همواره نیاز به آن بیشتر و بیشتر است» (همان: ۵۰). وابستگی فرد به دیگران، در هر دو شکل بالا، مانع تکامل شخصیت فردی است و با طبع انسان تناسبی ندارد.

در مقابل، شکل سومی برای اتحاد با جهان وجود دارد و آن «عشق» است. عشق، نه یک نوع وابستگی، که «همبستگی و یگانگی با شخص و یا شئی خارج از فرد است، با این شرط که تفرد و یکتایی خود فرد پابرجا بماند». در عشق، فرد در عین همبستگی با دیگران، قدرت فعال خود را حفظ می‌کند و این اتحاد به او یاری می‌رساند تا از هستی فردی فراتر رود، ولی در این راه شخصیت خود را وابسته به دیگران نسازد. فروم، عشق را «جهت‌گیری بارور» می‌نامد و آن را چنین تعریف می‌کند:

«عشق در تجربه همبستگی با دیگر هم‌نوعان است، در روابط عاشقانه زن و مرد، در عشق مادر به فرزند و در عشق به خود، به عنوان انسان و در تجربه عرفانی وحدت. در عشق‌ورزی، من فردی با همه هستم و در عین حال همچنان خودم هستم، انسانی یکتا، خاص، محدود و میرا. در حقیقت، عشق در تباین میان جدایی و اتحاد، تولید و بازتولید می‌شود» (همان: ۵۱).

عشق تنها یک رابطه متقابل میان عاشق و معشوق نیست. در این رابطه، فرد با تمامیت وجود انسانی مرتبط می‌شود و در آن دوباره زاده می‌شود. فرد نمی‌تواند به کسی که او را از دیگران جدا می‌کند، عشق بورزد و آنچه به این نام خوانده می‌شود، هر چیزی می‌تواند باشد الا عشق. در عشق واقعی، عشق به دیگران و عشق به خود همزمان وجود

دارد و هدف در آن، تمام انسانیت موجود در معشوق است. به اعتقاد فروم، تنها در تجربه عشق است که نشانه‌های انسان‌بودن و سلامت یافت می‌شود. عشق، جهت‌گیری بارور انسان در حیطه احساس است و دارای ویژگی‌های دغدغه، مسئولیت، احترام و شناخت است و همین ویژگیها است که آن را از دیگر شکل‌های احساس متمایز می‌کند (همان: ۵۲).

بر مبنای آنچه فروم در جامعه زمان خویش مشاهده می‌کند، اعضای جامعه مدرن از نوعی عدم سلامت روان رنج می‌برند که در نتیجه انحراف در برآورده ساختن نیازهایی به وجود آمده است که در هستی انسان ریشه دارند. انزوا و تسلیم خویش به دنیای خارج (که خود را بویژه در گسترش نازیسم در اروپای آن زمان نشان می‌دهد)، همچنین اضطراب و دلواپسی فراگیر در جامعه، نشانه‌های این انحراف از سلامت روان هستند. این انحراف نیز، چنانکه فروم معتقد است، در نتیجه پرهیز انسان از قابلیت‌های عشق‌ورزی و عدم استفاده از ظرفیت‌های خرد است که باعث می‌شود او فردیت و آزادی خود را نیز واگذارد (همان: ۹۵). سلامت روان، از دید فروم، «با توانایی برای عشق‌ورزی و خلاقیت، با رهایی از وابستگی مردود به قبیله و خاک، با حس هویت بر مبنای تجربه فرد از خود به عنوان نماینده قدرت و توانایی خودش، با درک حقایق درون و بیرون از خودمان، یعنی با توسعه عینیت و خرد مشخص می‌شود» (همان: ۹۲). در نتیجه معرفی این شاخص‌ها، فروم به تعریف جامعه سالم از دیدگاه خود روی می‌آورد و آن را چنین بیان می‌کند:

«جامعه سالم جامعه‌ای است که اعضای آن حس عشق به فرزندان، همسایگان، تمام بشریت و طبیعت را در خود توسعه داده باشند. در چنین جامعه‌ای فرد خود را در کنار همه می‌بیند و در عین حال اصالت فردی و منزلت شخصی خود را حفظ می‌کند و با خلاقیت، و نه ویرانگری، از طبیعت استعلا می‌جوید» (همان: ۴۰۴).

هنر عشق ورزیدن کتاب دیگر فروم است که وی در آن، راه رسیدن به چنین جامعه‌ای را مشخص می‌سازد. چنانکه از نام کتاب دریافته می‌شود، در نظر فروم، عشق‌ورزی یک هنر است و ضروری است که این هنر آموخته شود؛ اما شرط ضروری در آموختن این هنر آن است که شخص، تسلط بر آن را غایت نهایی خود تصور کند و چیزی را مهم‌تر از آموختن آن برای خود متصور نداند (فروم، ۱۳۸۳: ۱۴). وی، مهم‌ترین

ویژگی عشق کامل را «نثار کردن» می‌داند و نه «دریافت کردن» که در آن، فرد در عین حفظ فردیت خویش، با بخشیدن از «گران‌بهاترین چیزی که دارد» از زندگی خویش.. با رفعت بخشیدن به حس حیات در خود، حس حیات در دیگری را افزون می‌کند» (همان: ۳۷). بر این اساس، اگر در جامعه‌ای از تکامل عشق جلوگیری شود، این جامعه در نتیجه تضادش با طبیعت انسانی، محکوم به فناست» (همان: ۵-۱۶۴):

در حقیقت، گفتگوی از عشق، تنها یک "موعظه" نیست، به این دلیل ساده که از احتیاج غایی و واقعی بشر سخن می‌گوید. اگر هم چنین احتیاجی به وضوح احساس نمی‌شود، بدان معنی نیست که اصلاً وجود ندارد. تحلیل ماهیت عشق، علاوه بر اینکه کشف فقدان آن در جامعه امروز است، شرایط اجتماعی را که مسئول این فقدان است هم به نقد می‌کشد. ایمان به امکان عشق به عنوان یک پدیده اجتماعی و نه صرفاً استثنایی و فردی، ایمانی حکیمانه بر مبنای درک طبیعت انسان است (همان: ۱۶۵).

تأثیرات متقابل اندیشه سیاسی و روان‌درمانی

روان‌درمانی و اندیشه سیاسی بر یکدیگر تأثیرات متقابلی داشته‌اند. از زمان مطرح شدن روان‌درمانی به عنوان معرفتی علمی در سال‌های آغازین قرن بیستم، بسیاری از اندیشمندان سیاسی با علاقه خاصی، مسائل مربوط به آن را دنبال می‌کردند و از مفاهیم آن در نظریه‌پردازی خود استفاده کرده‌اند. عکس این مسئله نیز صادق است؛ یعنی نظریه‌های مختلف روان‌درمانی از سنت اندیشه سیاسی و نظریات فیلسوفان سیاسی بهره فراوانی برده‌اند. مارتین هایدگر، که بسیاری از نظریه‌پردازان روان‌درمانی وجودی‌گرا متأثر از آراء وی هستند، در طول سال‌های ۱۹۵۹م. تا ۱۹۶۹م. سلسله مباحثی را برای دانشجویان و استادان روان‌پزشکی در سوئیس ترتیب داد و پتانسیل‌های ارتباطی روان‌درمانی را با اندیشه‌های خود روشن نمود (ر.ک. Cohn, 2002). از سوی دیگر میشل فوکو در بسیاری از مباحث خود درباره قدرت و سرکوب از آرا فروید متأثر است و بخصوص نظریات او درباره سرکوب میل جنسی و تأثیر 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 را در این خصوص به دلیل هضم سریع آن در

دستگاه علم پزشکی و روان‌پزشکی شکست خورده می‌داند (دریفوس، ۱۳۸۴: ۲۳۷). آشکارترین تأثیر متقابل روان‌درمانی و اندیشه سیاسی را می‌توان در مکتب فرانکفورت مشاهده کرد. اعضای مکتب که جسورانه به دنبال تلفیق آرا مارکس و فروید بودند، با این کار خود، چالشی در برابر چارچوب دست‌وپاگیر مارکسیسم سنتی بوجود آوردند (جی، ۱۳۸۲: ۷۶). این علاقه به حدی بود که هورکهایمر، خود در سال ۱۹۲۷ م. روان‌کاوی شد و پس از آن نیز در سال ۱۹۲۹ م.، موسسه روان‌کاوی فرانکفورت با همکاری و مساعدت هورکهایمر و همکارانش، به عنوان اولین موسسه روان‌کاوی فرویدی وابسته به نهاد دانشگاه تأسیس شد (همان: ۷۷). اگرچه علاقه‌مندی اعضای مکتب فرانکفورت به روان‌کاوی با فراز و نشیب‌هایی همراه بوده است، حضور طولانی‌مدت افرادی چون اریک فروم در آن، نشانگر تأثیرپذیری عمیق آنها از روان‌درمانی، بویژه روان‌کاوی فرویدی است؛ به عنوان مثال، اگرچه هورکهایمر در آغاز بشدت به نظریات فروید به دیده مثبت می‌نگریست، همواره از پذیرش ایده غریزه مرگ اکراه داشت و در نهایت نیز از فروید از آن رو که از جزء تاریخی که در سرکوب وجود دارد، غفلت کرده است و در نتیجه به ضرورت وجود نخبگانی که بتوانند راه توده‌های مخرب را سد کنند اعتقاد داشت، انتقاد کرد (همان: ۹۳).

از سوی دیگر، اریک فروم نیز که پیش از هر چیز یک روان‌درمانگر محسوب می‌شود، با تلفیق آرا و نظریات فروید و مارکس در نظریه روان‌درمانی خود، در مقام یک نظریه‌پرداز سیاسی قرار می‌گیرد و با پیوند زدن پدیده‌های روان‌نژندی، چون سادیسم و مازوخیسم به مقولات اجتماعی چون همبستگی و انزوا، به نقد وضعیت جامعه مدرن می‌نشیند و برای رهایی از این وضعیت - که آن را زاینده پدیده‌هایی چون فاشیسم و توتالیتاریسم می‌داند - راه‌کارهایی برای رسیدن به وضعیت جامعه آرمانی ارائه می‌کند. همین ویژگی نظریه اریک فروم است که اسپریگنز را متقاعد می‌کند در کتاب خود، **فهم نظریه‌های سیاسی (۱۳۸۲)**، نام او را در کنار فیلسوفان سیاسی چون افلاطون، ارسطو، توماس هابز، ژان ژاک روسو، کارل مارکس و دیگران، جزو نظریه‌پردازان سیاسی ذکر کند (اسپریگنز، ۱۳۸۲: ۱۴۵).

یورگن هابرماس نیز از جمله نظریه‌پردازان سیاسی است که در نظریه‌پردازی خود از روان‌کاوی فرویدی متأثر است. وی با بدیهی انگاشتن «علاقه رهایی‌بخش»، آن را با علم

اجتماعی انتقادی همخوان می‌داند که خود مبتنی بر مفهوم «تامل-بر-خود» است (میلر، ۱۳۸۲: ۸۹). او در تبیین این مفهوم به روان‌کاوی متوسل می‌شود. در نگاه هابرماس، هدف تحلیل روان‌کاوانه، «امکان‌پذیر کردن تکوین و رشد خویشتن بالغ و احیای الگوی کنش ارتباطی ناب» است که در رابطه بین‌ذهنی بیمار و روان‌درمانگر به دست می‌آید (همان: ۹۰). البته هابرماس می‌پذیرد که غایت روان‌کاوی رسیدن به «خودآگاهی از تاریخچه زندگی است که با تأمل به دست آمده است»، اما همزمان آن را دارای قابلیت‌هایی برای «درک مقوله کنش ارتباطی تحریف‌شده^۱» می‌شناسد (همان: ۹۱). این پتانسیل به ما امکان می‌دهد که «از خاستگاه‌های نهادها و نقش و کارکرد توهم‌ها، یعنی از قدرت و ایدئولوژی، مفهوم‌سازی شود». از آن رو، هابرماس، روان‌کاوی را الگوی مناسبی از بین‌ذهنیتی می‌داند که به مدد پروژه رهایی‌بخشی می‌آید (همان: ۹۲).

نتیجه‌گیری

اندیشه سیاسی، معرفتی هنجاری و روان‌درمانی، معرفتی علمی است. مسئله اصلی اندیشه سیاسی ترسیم سامان نیک سیاسی است و روان‌درمانی، دل‌مشغول سلامت روانی فرد، ارتباط او با دیگران و در نهایت زندگی نیک است. همان‌گونه که مشاهده می‌شود، به‌رغم وجود اختلافات در مسائل هر یک از این دو معرفت، دغدغه‌های مشترکی نیز میان آنها دیده می‌شود که در اساسی‌ترین شکل خود، همانا مسئله شادمانی یا خوشبختی انسان و در پرتو آن رابطه فرد با دیگر اعضای جامعه است؛ در نتیجه امکان تبادل اندیشه‌ها و یافته‌ها میان آنها به‌طور بالقوه فراهم است.

از آنجا که روان‌درمانی، به مثابه رویکردی علمی مقولات را مورد بحث و بررسی می‌کند، اندیشه سیاسی می‌تواند از دستاوردهای آن، برای تبیین زندگی نیک سیاسی و تجویز آن بهره‌برد. مروری بر برخی نظریه‌پردازی‌های پیشرو در حوزه اندیشه سیاسی در دوران معاصر بر صحت این دعوی انگشت می‌نهد. دریچه‌هایی که از سوی روان‌درمانی به روی اندیشه سیاسی باز می‌شود، در ابعاد و حوزه‌های مختلف می‌تواند بررسی شود؛ از جمله در حوزه روابط اجتماعی و بویژه در زمینه مقوله محوری در

اندیشه سیاسی یعنی دوستی.

دوستی از جمله مقولات مهمی است که در جستجوی خوشبختی یا شادمانی انسان‌ها در چارچوب اندیشه سیاسی مورد توجه جدی بوده است. ارسطو، نخستین و شاید مهم‌ترین فیلسوف سیاسی است که دوستی را محور اندیشه سیاسی خویش قرار داده است و معتقد است تأمین شرایط زندگی سعادت‌مندانه انسان، تنها در غالب زندگی اجتماعی، آن‌هم نه با هدف زیستن صرف، که با هدف ایجاد زندگی نیک، امکان‌پذیر است؛ از این‌رو، وی دوستی را یک فضیلت انسانی و همچنین محملی برای دیگر فضایل انسانی می‌داند و با برقراری تناظر میان انواع دوستی و انواع حکومت‌ها، میزان اهمیت دوستی در سامان سیاسی را به تصویر می‌کشد. سیسرو نیز نگاه مشابهی به دوستی دارد و قوام جامعه را منوط به وجود دوستی میان اعضای آن می‌داند.

با وجود آنکه نگاه مثبت اندیشه هنجاری سیاسی به دوستی، بویژه در دوران مدرن، به حاشیه می‌رود، اندیشه‌های معاصر، از جمله اندیشه یورگن هابرماس، این مقوله را دوباره و در قالب مقوله «همبستگی» به عرصه اندیشه‌ورزی هنجاری باز می‌گرداند. گسترده‌گی همبستگی مورد نظر هابرماس در عرصه عمومی و خصوصی و دخیل‌بودن امر «دغدغه» برای دیگری در آن، مشابهت‌های جدی این مقوله با دوستی را در نگاه ارسطو آشکار می‌سازد و خبر از توجه مجدد اندیشه سیاسی به بعد هنجارگذارانه آن دارد.

از سوی دیگر، پرداختن روان‌درمانی به «دوستی» در چارچوب نگرش علمی خود، چشم‌اندازی روشن‌تر از اهمیت نیاز به «دوستی» و «عشق» در زندگی مطلوب به ما عرضه می‌کند؛ به عنوان نمونه، در نظریه روان‌درمانی اریک فروم شاهد آن هستیم که دوستی و عشق‌ورزی به عنوان راه‌حلی برای «عدم سلامت روانی» - که جامعه معاصر بدان دچار است - پیشنهاد می‌شود و در واقع تنها راه‌حل برای این وضعیت انحراف از موقعیت اصیل انسانی، آموختن «هنر عشق ورزیدن» و بنای «جامعه سالم» بر مبنای آن معرفی می‌شود. نظریه روان‌درمانی اریک فروم برای اندیشه سیاسی اهمیتی جدی دارد. تحلیل‌های موشکافانه فروم از ظهور فاشیسم در آلمان و ارتباط آن با عدم سلامت روان مردم متأثر از جریان‌های مدرنیته، با وجود آنکه در چارچوب مطالعات روان‌شناختی دسته‌بندی می‌شود، در زمره آثار کلاسیک اندیشه سیاسی نیز قابل بررسی است.

به نظر می‌رسد تأثیرپذیری جدی نظریه‌پردازان سیاسی معاصر از روان‌درمانی به ویژه از نحله روان‌کاوی فرویدی - که فروم خود را متعلق به آن می‌داند - در این حوزه نیز قابل مشاهده است و احیای اهمیت «دوستی» در اندیشه سیاسی معاصر چندان با معارفی که روان‌درمانی در اختیار اندیشه سیاسی می‌نهد، بی‌ارتباط نیست؛ به عنوان نمونه دغدغه هابرماس درباره بروز «تحریف» در ارتباط اجتماعی در جامعه معاصر - که متأثر از نظریه روان‌درمانی فروید است - وی را به بحث از «همبستگی» و محوریت «دغدغه» برای دیگری هدایت می‌کند که به نوعی بازتولید اهمیت «دوستی» در اندیشه سیاسی است.

در واقع، اطلاعات و تحلیل‌هایی که روان‌درمانی در اختیار اندیشه سیاسی قرار می‌دهد، آن را نسبت به انسان و نیازها و ویژگی‌هایش بیشتر آشنا می‌کند و در مقابل نیز تحلیل‌های اندیشه سیاسی از زندگی نیک و جامعه سالم، به روان‌درمانی کمک می‌کند تا استراتژی‌های مناسب برای مقابله با عدم سلامت روانی و کمک به سلامت روانی افراد را انتخاب کند. آثار اریک فروم از جمله آثار درخشان پیوند دهنده روان‌درمانی و اندیشه سیاسی به شمار می‌رود. او در تحلیل‌های خود علاوه بر اینکه برداشت خود از انسان و نیازهای مرتبط با هستی وی را بیان می‌کند، همانند اندیشمندی سیاسی به تحلیل موشکافانه ارتباط آن با حوادثی که در اجتماع روی می‌دهد و بر سمت و سوی هر جامعه تأثیر می‌گذارد، می‌پردازد.

وظیفه اندیشه سیاسی، ارائه الگویی هنجاری برای جامعه سالم است و وظیفه روان‌درمانی ارائه الگویی علمی برای سلامت روان افراد جامعه. با توجه به تأثیر متقابلی که فرد و جامعه بر یکدیگر دارند، به نظر می‌رسد این دو معرفت نیز، برای تکمیل و بهبود برداشت‌ها و تحلیل‌های خود، به کمک یکدیگر نیاز دارند. دوستی از جمله مقولاتی است که در این زمینه می‌تواند مؤثر باشد. هر دو معرفتی که در این تحقیق بدان‌ها پرداخته شد، آن را در زمره عوامل تأثیرگذار بر غایت مطلوب خود تعریف می‌کنند. البته این لزوماً بدان معنا نیست که نگاه هر دوی آنها به دوستی مثبت یا منفی است. در چارچوب هر دو معرفت، جریان‌هایی وجود دارد که به مقوله دوستی از دیدگاه مثبت یا منفی می‌نگرد. آنچه در اینجا مهم است، آن است که هم اندیشه سیاسی و هم روان‌درمانی، دوستی را در روند رسیدن به فرد و جامعه سالم موثر می‌دانند. بر این

اساس، نزدیکی این جریان‌های معرفتی به یکدیگر می‌تواند به ارائه تحلیل‌های دقیق‌تر و موثرتر از واقعیت‌های فردی و اجتماعی انسان یاری رساند و ما را به برداشت جامع از انسان و هستی او رهنمون شود.

منابع

- ارسطو (۱۳۷۸) اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- اسپرینگز، توماس (۱۳۸۲) فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ چهارم، تهران، آگه.
- اشتراوس، لئو (۱۳۷۳) فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، علمی و فرهنگی.
- بوهر، مارتین (۱۳۸۰) من و تو، ترجمه ابوتراب سهراب و الهام عطاردی، تهران، فرزانه روز.
- پروچاسکا، جیمز او. و نورکراس، جان سی. (۱۳۸۳) نظریه‌های روان‌درمانی، ترجمه یحیی سیدمحمدی، ویرایش چهارم، تهران، رشد.
- دریفوس، هیوبرت و رابینو، پل (۱۳۸۴) میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، چاپ چهارم، تهران، نی.
- جی، مارتین (۱۳۸۲) «مکتب فرانکفورت و روانکاوی»، ترجمه یوسف ابادری، ارغنون، شماره ۲۲.
- شولتز، دوان و شولتز، سیدنی آلن (۱۳۷۹)، نظریه‌های شخصیت، ترجمه یحیی سیدمحمدی، ویرایش دوم، چاپ سوم، تهران، ویرایش.
- فروم، اریک (۱۳۶۰)، جامعه سالم، ترجمه اکبر تبریزی، تهران، بهجت.
- فروم، اریک (۱۳۷۵) گریز از آزادی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ هفتم، تهران، مروارید.
- فروم، اریک (۱۳۸۳)، هنر عشق‌ورزیدن، ترجمه پوری سلطانی، چاپ بیست و دوم، تهران، مروارید.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۳)، «دوستی، بینادهنیت، و همبستگی»، فرهنگ اندیشه، سال سوم، شماره دوازدهم.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۴)، «دوستی در اندیشه سیاسی»، پژوهش علوم سیاسی، شماره ۱، پاییز و زمستان.
- میلر، پیت (۱۳۸۲) سوژه، استیلا و قدرت، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نی.
- یالوم، اروین (۱۳۸۵) وقتی نیچه گریست، ترجمه سپیده حبیب، تهران، انتشارات کاروان.
- Aristotle (1885), Politics, Trans. By B. Jwett, Oxford, Oxford University Press. (cited in text as: 1885).
- Aristotle (1893), Nicomachean Ethics, Trans. By F. H. Peters, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. (cited in text as: 1893).
- Augustin, St. Thomas (1961), Confessions, Trans. By R. S. Pine-

- Coffin, London, Penguin.
- Augustin, St. Thomas (1972), 1972, Ed. By David Knowles, London, Penguin Books.
- Bacon, Sir Francis (1985), *The Essays or Counsels, Civill and Morall*, Ed. Michael Kiernan, Oxford, Clarendon Press.
- Cicero (1887), *On Friendship*, Trans. By Andrew P. Peabody, Boston, Little Brown and Company.
- Cicero (1971), *On Duties (II)*, Trans. By Michael Grant, in *On the Good Life*, Penguin Books Ltd., New York.
- Cicero (1999), *On the Commonwealth and On the Laws*, Edited By J. E. G. Zetzel, Cambridge University Press, Cambridge.
- Cohn, Hans W. (2002), *Heidegger and the Roots of Existential Therapy*, London, Continuum.
- Derrida, Jacques (1997), *The Politics of Friendship*, Trans. By George Collins, London & New York, Verso.
- Derrida, Jacques (1988), *The Politics of Friendship*, Trans. By Gabriel Motzkin, in: *The Journal of Philosophy*, LXXXV (November), 632-45.
- Erasmus, Desiderius (1978), *Collected Works of Erasmus*, Trans. By R. A. B. Mynors & D. F. S. Thomson, Toronto, University of Toronto Press.
- Fromm, Erich (1941), *Escape From Freedom, The USA*, Holt, Rinhart & Winston of Canada Ltd.
- Fromm, Erich (1955), *The Sane Society*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Fromm, Erich (1956), *The Art of Loving*, New York, Harper & Row.
- Gentrup, William F. (1987), *Political Applications of Classical Friendship in Renaissance Literature*, Arizona State University, available at:
<http://proquest.umi.com.libproxy.chapman.edu:2048/pqdweb?index=40&did=753020791&SrchMode=1&sid=26&Fmt=6&VInst=PROD&VType=PQD&RQT=309&VName=PQD&TS=1183188434&clientId=8974>
- Habermas, J. (1992), *Between Facts and Norms*, London, polity Press.
- Irwin, H. Terence (1990), *Aristotle's First Principles*, London and New York, Oxford University Press.
- King, preston (1999), Introduction, in: *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Special Issue on

- “The Challenges to Friendship in Modernity”, Vol. 2, No. 4, Winter 1999.
- May, Rollo (1958), *Existence, a New Dimension in Psychiatry and Psychology*, New York, Basic Books.
- Montaigne, Michel de. (1957), *The Complete Works of Montaigne*, Trans. By D. M. Frame, Stanford, Stanford University Press.
- More, Sir Thomas (1947), *Utopia, The U.S.*, Walter J. Black Inc.
- Plamenatz, John (1963), *Man and Society*, Longman.
- Price, A. W. (1999), *Friendship and Politics*, in: “Tijdschrift voor Filosofie, 61/1999.
- Swanson, J. A., (1992), *The Public and the Private in Aristotle’s Political Philosophy*, Cornell University Press, New York.
- Van Deurzen, Emmy & Kenward, Raymond (2005), *Dictionary of Existential Psychotherapy and Counselling*, London, Sage Publications Ltd.