

«دوستی» در سنت فلسفه سیاسی اسلامی

مرتضی بحرانی*

سیدمحسن علوی پور**

چکیده

به تاسی از حکیمان کلاسیک یونانی، «دوستی» به مثابه مفهومی فلسفی و سیاسی، در فلسفه سیاسی متفکران مسلمان نیز مورد توجه بوده است. با این حال، توجه آنها به این مقوله، دارای نقاط متمایز است که نشان از تفاوت‌های تفکر اسلامی از تفکر یونانی در کلیت آن می‌تواند داشته باشد. این نقاط تمایز خود را بیشتر در کم‌اهمیت‌تر دانستن این مقوله در چارچوب تفکر سیاسی و بهره‌گیری از مفاهیم کمکی برای جایگیری آن در چارچوب فلسفه سیاسی آنها نشان می‌دهد. مقاله حاضر با بررسی مفهوم دوستی در آرای فیلسوفانی چون کندی، فارابی، عامری، اخوان‌الصفاء و خواجه نصیرالدین طوسی از طریق تحلیل محتوایی آثار آنها، نشان می‌دهد که متفکران مسلمان در وام‌گیری از فیلسوفان یونانی، بنا به زمینه فکری خویش، روایتی مختص خود از مفاهیم برسازنده سامان سیاسی به دست می‌دهند که در مواردی حتی با رویکرد حکیمان یونانی مخالف است.

کلیدواژه‌ها: دوستی، محبت، تعاون، فلسفه اسلامی، مدینه.

۱. مقدمه

«محبت» به مثابه مقوله‌ای حاکم بر روابط تمام موجودات - و به طور خاص میان انسان با انسان و انسان با خدا، یک اصل قدیم است. از همین روست که حافظ می‌گوید «نبود نقش دو عالم که رنگ الفت بود / زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت». در این نگاه، محبت

* دانشیار پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری (نویسنده مسئول)
mortezabahrani@yahoo.com

** استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،
alavipour@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۱/۱۵

با خلقت پیوند تنگاتنگ دارد. اینکه خدا، گنج پنهانی بود که شور و شوق و محبت شناخته شدن بر او فائق آمده بود و لذا دست به خلق زد و در این میانه انسان را نیز آفرید (مجلسی، ۱۴۰۴ ج ۸۴: ص ۱۹۸) خود تائید مجددی است بر این دعوی که شکل‌گیری مفهوم انسان و جامعه انسانی نیز متأثر از آن شوقی است که کائنات را نضج می‌دهد. بر این اساس، پیوند محبت با خلقت، به جامعه و خلق مدینه نیز امتداد می‌یابد. لذا در عالم انسانی، با کسی بودن و به کسی محبت ورزیدن و مورد محبت واقع شدن، نیازی انسانی است که هم در سطح اجتماعات کوچک و هم در سطح مدینه خود را نشان می‌دهد.

بر همین اساس، از او ان شکل‌گیری تفکر فلسفی در دنیای انسانی، فیلسوفان و دانشمندان، هر یک به نحوی از انحاء به مقوله «دوستی» پرداخته‌اند و حتی همانند ارسطو (ن.ک: اخلاق نیکوماخوس: ۶۱-۱۱۶۰) - آن را بنیاد و جهت‌دهنده به سلوک سیاسی و حکومتی حاکم بر جامعه نیز دانسته‌اند، تا آنجا که تنها وجود دوستی را شرط کافی برای تشکیل جامعه دانسته‌اند (ارسطو، سیاست: ۱۲۸۰) و با بیان اینکه هر دوستی در نهایت مقداری از عدالت را در خویش دارد - در حالی که عکس این صادق نیست - بر ضرورت آن برای وجود جامعه سالم بیش از عدالت تاکید دارند (همان: ۱۲۵۲) و تمیز میان انواع حکومت‌ها را نیز در چارچوب بررسی انواع دوستی‌ها ممکن می‌یابند (ن.ک: ارسطو، اخلاق: ۱۱۶۰).

این امر در سنت تفکر اسلامی نیز رواج داشته است و بسیاری از متفکران مسلمان، که عموماً متأثر از تفکر کلاسیک یونانی نیز بوده‌اند و به تعبیری در پی «وفق دادن بین فلسفه‌ی ارسطو و افلاطون و بین عقل و دین» هستند (الفاخوری و الجبر؛ ۱۳۵۸: ص ۱۰۰)، فلسفه هستی‌شناختی و سیاسی خود را مقید به این قید ارتباطی کرده‌اند و بر اهمیت آن در حیات انسانی تاکید ورزیده‌اند. با این حال، با توجه به مقتضیات جامعه اسلامی و تفاوت آن از دولت-شهرهای یونانی، نکته مهم در بحث از دوستی در سنت فلسفه اسلامی، عدم التزام به ضرورت و بنیادی بودن دوستی به گونه‌ای است که نه فرد و نه اجتماع امکان ادامه حیات بدون آن را ندارند (در حالی که نزد ارسطو این امر بدیهی شمرده می‌شود (ن.ک: سوانسون، ۱۹۹۲: ص ۱۶۵). در واقع، تنها در مواردی معدود این وجه، به ویژه از سوی فیلسوفان مسلمان برجسته شده است که در بیان آن نیز بیشتر به اهمیت دوستی بر پایه اسباب عرضی برای حیات نیکوی بشری در جهت دستیابی به سعادت پرداخته می‌شود. آنچه در ادامه می‌آید تفحصی در آراء متفکران مسلمان درباره دوستی و اهمیت آن در زندگی بشری هم از جهت فردی و هم اجتماعی است. در این پژوهش برآنیم که

با تحلیل محتوایی دیدگاه‌ها و کاوش در ذهن این متفکران دوستی را در چارچوب فهم کلی آنها از زندگی فردی و سیاسی مورد بررسی قرار دهیم و نشان دهیم که آنها بر خلاف فیلسوفان یونانی، دوستی را مقوم بنیادین زیست بشری نمی‌دانسته‌اند و بر همین اساس، تلاش می‌کنند آن را در چارچوب مفاهیم دیگری مانند «تعاون» در مفصل‌بندی اجتماعی و مدنی خویش به کار گیرند. البته از آنجا که این امکان در اندیشه آنها وجود ندارد که دوستی را به «تعاون» فروکاهند، از مقوله «محبت» نیز برای تبیین بنیادهای انسان‌شناختی نیاز انسان به دوست و مزیت‌های وجود «دوستی» برای دستیابی به سعادت فردی بهره می‌گیرند. در این چارچوب شاید بتوان گفت تنها خواجه نصیرالدین طوسی است که با نقش دادن به دوستی به عنوان یکی از بنیادهای مدینه، در فهم از این مقوله به سنت حکمای یونانی پایبند می‌ماند و دیگر متفکران، ضمن بهره‌گیری از تعالیم و آموزه‌های افلاطون و ارسطو، روایتی مختص خویش از جایگاه «دوستی» در حیات فردی و اجتماعی انسان جستجوگر سعادت به دست می‌دهند. بر همین اساس، در ادامه تلاش خواهیم کرد آراء چند تن از برجسته‌ترین متفکران کلاسیک مسلمان در اندیشه سیاسی درباره دوستی و مفاهیم هم‌پیوند با آن را مورد بررسی قرار دهیم که در این میان، آثار یعقوب الکنندی، فارابی، عامری، اخوان‌الصفاء و خواجه نصیرالدین طوسی با توجه به میزان اهمیت اندیشه‌های‌شان و همچنین میزان توجه به مقوله دوستی در چارچوب فلسفه سیاسی خویش مورد کاوش قرار می‌گیرد.

۲. یعقوب الکنندی

یعقوب الکنندی (۲۶۰-۱۸۵ / ۸۷۹-۸۰۰ م) که وی را نخستین فیلسوف مسلمان می‌دانند، از جمله کسانی است که در انتقال دانش فلسفی از یونان به عالم اسلامی نقش موثری ایفا کرده است و از این رو، بررسی دیدگاه‌های وی درباره هر یک از مقولات فلسفی و هنجاری می‌تواند موید به فهمی از سرچشمه‌های فهم فلسفی اسلامی از آن مقولات باشد. بنا بر این، در گام نخست لازم به نظر می‌رسد که فهم وی از مقوله «دوستی» و جایگاه آن در مدینه را مورد بررسی قرار دهیم.

کنندی در تلاش خود برای ارائه تعریف برای برخی از اصطلاحات فلسفی، ضمن تمایز میان محبت و عشق، بر آن است که محبت خواست نفس است و چیزی است که با آن نیروی برقراری اجتماع و پیوند میان امور به نهایت می‌رسد. به عبارت دیگر، «محبت حالتی از نفس است که میانجی نفس با چیزی است که نفس آن را به سوی خود جذب می‌کند».

در کنار محبت، عشق «افراط در محبت» است. درست در آن جا که او محبت را با مفهوم «اجتماع الاشیاء» پیوند می‌دهد، نشانه‌هایی از مفهوم مدنی نیز یافت می‌شود و اجتماع انسان‌ها در مدینه را نیز شامل می‌شود. با این حال، بر خلاف ارسطو که دوستی را در نهایت بر پایه سه اصل فضیلت، لذت و منفعت سامان می‌بخشد و در بیان دوستی مبتنی بر لذت، به مقوله شهوت و خواهش‌های نفسانی و جسمانی تاکید می‌کند (اخلاق: ۱۱۵۶)، کندی این مفهوم را از مفهوم «شهوت» متمایز می‌کند.

در تعریف وی، شهوت خواهش نیروی حیات است که اراده به سمت امور محسوس را ممکن می‌سازد؛ به عبارتی دیگر «شهوت، شوق برخاسته از انفعال است... که در آن اندیشه و شناخت نیک از بد راه ندارد» (الکندی، بی‌تا: ص ۱۲۵). نکته بسیار مهمی که در تعریفات کندی از دوستی و دوست وجود دارد این است که او می‌گوید: «دوست، همان خود دیگری دوست» (همان: ۱۱۹) که به نظر می‌رسد در این عبارت، کندی متأثر از اخلاق نیکوماخوس ارسطو باشد (ر.ک.: ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۱۶۶ الف). با وجود این، و باز هم بر اساس تمایز بنیادینی که میان فهم متفکران مسلمان از پیوند انسانی در مدینه و اندیشه هنجاری فیلسوفان یونانی وجود دارد (در این زمینه ر.ک.: طباطبایی، ۱۳۷۴)، در نوشته‌های کندی تصریحی بر دوستی در مدینه وجود ندارد و می‌توان گفت که او وجود مدینه برای دوستی را مفروض گرفته است یا اینکه او صرفاً به کلیت دوستی توجه داشته است و جایگاه آن در شکل‌گیری جامعه سالم و مدینه پویا و سعادت‌مند را چندان مورد توجه قرار نمی‌دهد. با این حال، چنان‌که در ادامه خواهیم دید، این اولین گام در مطرح شدن مقوله محبت و دوستی در فلسفه اسلامی، در آراء متفکران مسلمان بعدی که توجه بیشتری به مقوله سیاست داشته‌اند، بیش از پیش برجسته می‌شود. در این میان، ابونصر فارابی، مشهور به معلم ثانی، که وی را می‌توان به جرات یکی از بزرگ‌ترین و تاثیرگذارترین فیلسوفان سیاسی مسلمان برشمرد، با پرداختن به دیگر مفاهیم هم‌پیوند با «دوستی»، مانند «تعاون» و «اتفاق» زمینه‌های فلسفی لازم برای فهم از دوستی متفاوت از آنچه در بنیادهای اندیشه یونانی وجود دارد را فراهم می‌آورد.

۳. فارابی

فارابی، متأثر از ارسطو، انسان را بالطبع موجودی مدنی می‌داند و معتقد است که انسان "طبیعتاً به انسان‌های دیگر وابسته است" (فارابی، ۱۴۰۵: ص 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، ۱۹۹۱: ص ۹۶). 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. محبت میان اعضای مدینه‌ی فاضله، که چگونگی آن شرح داده خواهد شد، بر اساس اشتراک در فضیلت است. 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 (فارابی، ۱۴۰۵: صص ۷۰-۷۱). 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 رییس 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، ۱۳۷۶: ص ۲۸۱).

فارابی بیان می‌کند که مردم بر حسب تفاضل مراتب اجناس صنایع و علوم می‌کنند که برای آنها فراهم است، متفاوت هستند و مراتب اهل مدینه در ریاسات و خدمت به حسب فطرت آنها و به حسب آدابی که به آن مودب شده‌اند، نسبت به یکدیگر تفاضل دارند (فارابی، ۱۹۹۴: ص ۷۷ و ص ۸۳). نکته‌ای که در این میان اهمیت دارد، پراکندگی ریاسات در مدینه است. نزد وی هر مرتبه از مراتب مدینه، در میان خود، رئیس و روسایی دارد و بر اساس پراکندگی ریاسات در مدینه، آن قدر رئیس در مدینه وجود دارد که رابطه استخدام یک رابطه ضروری است. رابطه استخدام، نه تنها نافی محبت و دوستی نمی‌تواند باشد، بلکه:

اجزای مدینه بر اساس این مراتب با یکدیگر ارتباط و ائتلاف پیدا می‌کنند، شبیه موجودات طبیعی و مراتب موجوداتی که از موجود اول شروع می‌شود و تا ماده اولی و اسطیقات ادامه پیدا می‌کند... بر همین اساس، مدبر مدینه نیز شبیه سبب اول است که از او سایر موجودات وجود یافته‌اند. [تا اینکه] مراتب اشخاص در مدینه و نیز در عالم وجود به مرتبه‌ای می‌رسد که اصلاً ریاستی ندارند و صرفاً خادم هستند (همان: ص ۸۴).

اما این نکته، به این معنی نیست که میان آنها امر محبوب مشترک، و در نتیجه، دوستی وجود ندارد. بنابراین وجود رابطه استخدامی نافی قوه نزوعیه نفس (منشأ دوستی) و نیز

نافی وجود برداشتی از سعادت (اشتراک بر سر امر محبوب و دوست‌داشتنی، و با توجه به فاصله‌بودن مدینه، اشتراک بر سر فضایی که موجب سعادت حقیقی است) در مدینه نیست. هنگامی که در مدینه‌های غیرفاصله روابط محبت‌آمیز وجود دارد (هر چند بر سر موضوعاتی که فارابی آنها را مودی به سعادت موهومه می‌داند)، طبیعی است که در مدینه فاصله نیز روابط دوستانه وجود داشته باشد. با این حال، فارابی که در تمامی وجوه تلاش برای تمیز مدینه فاصله از دیگر انواع مدینه دارد، در تبیین چنین روابطی در مدینه فاصله نیز از گزاره دیگری به نام «تعاون» بهره می‌گیرد. به نظر می‌رسد فارابی با امعان نظر به وجه نفسانی دوستی در جوامع، شکل‌گیری روابط اهل مدینه فاصله را نمی‌تواند بر پایه چنین قوه‌ای متصور شود و از این رو رویکردی را در پیش می‌گیرد که در آن، نه صرف وجود محبت که نوعی «همکاری» و «همراهی» در مسیر جستجوی «خیر» به پیوند میان اعضای مدینه فاصله رهنمون شود. این «خیر» در کمال خویش همانا دستیابی به «سعادت» است (فارابی، ۱۴۰۵: ص ۷۱) که هر عضو مدینه فاصله در جستجوی آن به اهلیت این مدینه نائل می‌شود و «تعاون» افراد در مدینه نیز تنها در جهت رسیدن به این «کمال‌الآخر» است. در چنین چارچوبی، مدینه بر خلاف رویکرد افلاطون و ارسطو که برای آن اصالت قائلند- تنها وسیله‌ای است برای ایجاد فرصت دستیابی به سعادت فردی و آنچه بدان ارزش می‌دهد همانا امکان ایجاد فرصت همکاری در مسیر دستیابی به چنین «خیر»ی است (ناظر زاده، ۱۳۷۶: ص ۸۲).

البته باید توجه داشت که اگرچه «تعاون» از جمله لوازم بنیادین برای بقای مدینه است، این امر اختصاص به مدینه فاصله ندارد. چرا که اساساً اجتماع جایی است که در آن جماعت کثیری از مردم برای معاونت یکدیگر و برآوردن نیازی از نیازهای هم گرد آمده‌اند. اما نقطه تمایز مدینه فاصله از مداین غیرفاصله همانا هدف غایی از معاونت اعضای مدینه است. یعنی در حالیکه تعاون اهل مدینه فاصله، در جهت دستیابی به سعادت به عنوان کمال و خیر نهایی است، اعضای مدینه‌های غیرفاصله 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، ۱۹۹۱: ص ۹۶؛ فارابی، ۱۴۰۵: ص ۷۱).

با چنین مقدمه‌ای است که فارابی می‌تواند به ضرورت وجود «محبت» در میان اعضای مدینه به عنوان عنصر وجودی و برساننده آن ارجاع دهد. چرا که برای رسیدن به چنین تعاونی لازم است پیوندی درونی، انسان‌ها را به یکدیگر مرتبط کند تا بتوانند بر پایه آن در

جهت رسیدن به آرمان مدینه فاضله، به معاونت با هم روی آورند. در واقع، آنچه اعضای مدینه و مراتب آنها را با یکدیگر پیوند می‌دهد، "محبت" است. در حالی که "عدالت" و روابط عدالت‌محور، ضامن بقا و عامل حفاظت از مدینه و اعضای آن است، محبت، عامل ائتلاف و ارتباط اعضای مدینه است. در واقع «عدل، تابع محبت است». محبت میان اعضای مدینه، اساسا منتج از اشتراک نظر اهل مدینه در "آرا و افعال" است. در چنین جایگاهی، فارابی نیازمند طرح مفصلی واسطه است که بتواند محبت را به کنش‌گری همکارانه (یا همان «تعاون») رهنمون شود. بر همین اساس، وی از گزاره «اتفاق» به عنوان رابطی میان محبت در جان و همکاری در عمل بهره می‌گیرد. آرای مشترک اعضای مدینه فاضله، که میان آنها محبت به وجود می‌آورد، بر سه قسم است: "اتفاق‌آرا در مبدا"؛ "اتفاق‌آرا در منتهی" و "اتفاق‌آرا در میان این دو". اتفاق‌آرا 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 اتفاق‌آرا و افعال میان اهل مدینه که برای رسیدن به سعادت در میان آنها وجود دارد، وجود "محبت" را میان آنها ضروری می‌سازد (فارابی، ۱۴۰۵: صص ۷۰-۱).

با این وجود، نکته‌ای که در اندیشه فارابی قابل توجه است محدود ماندن تفصیل بحث‌ها به مدینه فاضله است. گویی در نگاه فارابی حتی تبیین مدینه‌های غیرفاضله نیز تنها در جهت نشان دادن تمایز آنها از مدینه فاضله است و از این‌رو، فارابی با وجود نقش موثری که در تبیین جایگاه محبت در نظام‌مندی مدینه دارد، صورت‌بندی روشنی از جایگاه آن در مدینه‌های موجود غیرآرمانی ارائه نمی‌کند. این نکته‌ای است که متفکران دیگر مسلمان از جمله ابوالحسن عامری به خوبی بدان توجه دارند و تلاش می‌کنند در چارچوب اندیشه سیاسی خویش بدان پردازند.

۴. ابوالحسن عامری

ابوالحسن عامری، فیلسوف دیگری است که به تاسی از حکیمان یونانی بر آن است که دوستی در فرایند سعادت و کمال انسانی نقش ویژه‌ای را ایفا می‌کند. اما همو نیز همانند فارابی، با وجود گام نهادن بر جای پای فیلسوفان یونان، در طرح مباحث خویش متمایزاتی را نیز ارائه می‌دهد که هم نشان از تاثیر آموزه‌های اسلامی بر اندیشه‌های وی دارد و هم به نظر

می‌رسد متأثر از همان تمایز بنیادینی است که در فهم متفکران مسلمان از اجتماع و ادراک همتایان یونانی‌شان ریشه دارد و آن چیزی نیست جز آنکه برای افلاطون و ارسطو، سعادت اساساً در مدینه امکان‌پذیر است، اما در تفکر اسلامی امکان بهره‌مندی از کمال در توحید نیز میسر است و از همین‌روست که -چنان‌که در ادامه توضیح داده خواهد شد- برای عامری نیاز انسان به دوست و دوستی نه ناشی از التزام سعادت به وجود این پیوند، که ناشی از عوارضی مانند کمبود وقت عمر و سایر امکانات است. در نتیجه، وی بر خلاف ارسطو که هر نوع دوستی را در نهایت مفید به فایده‌ای می‌داند، از امکان «شر» در دوستی خبر می‌دهد و انواع دوستی را بر تمایز خلق «خیر» و «شر» از یکدیگر تمیز می‌دهد.

عامری مباحث خود در باب دوستی را در کتاب *السعادة و الاسعاد فی السیره الانسانیة* (۱۳۳۶) آورده است. اگر فرض بر این باشد که عامری به گونه‌ای نظام‌مند، مباحث کتاب خود را طرح کرده است، *السعادة و الاسعاد*، با تعریف و تقسیم سعادت آغاز می‌شود. سعادت انسی که موضوع آن بدن و نفس بهیمی شهوانی و نفس ناطقه المرتابه است که این نفس جویای دانش نظری برای عمل است. در حالی که موضوع سعادت عقلی نفس ناطقه نظری است که جویای دانش برای نفس علم است نه برای هدفی دیگر. به هر حال سعادت انسی حتی اگر به کمال و تمام محقق شود، کفایت انسان نمی‌کند چرا که سعادت انسی در نهایت محتاج بدن است؛ اما سعادت عقلی به خودی خود کفایت می‌کند، چرا که به فضیلت علم منتسب است و این تنها فضیلتی است که می‌توان آن را به خدا نسبت داد. در بحث اینکه سعادت به چه نحوی حاصل می‌آید، عامری بحث فضایل را پیش می‌کشد: سعادت به واسطه اکتساب فضایل و تمام اسبابی که به واسطه آنها افعال فاضله انتظام می‌یابد، به دست می‌آید. این اسباب هم بالفطره هستند مانند اعتدال مزاج و سلامتی و هم نیازمند استقامت (عامری، ۱۳۳۶: ص ۶).

عامری در ادامه بحث از فضایل و ردایل به بحث خیر و شر می‌رسد.

خیر و شر دو امر متقابل هستند: اگر چیزی شر باشد وجه مقابل آن خیر است. دسته‌ای از امور هم نسبی هستند: گاه شر و گاه خیر، مثل اشیای لذیذ که برای انسان سالم بدن، خیر است و برای انسان مریض، شر است (همان).

از نظر عامری، خیر و شر بیشتر وجه معیاری دارند: اموری چون سختی، گدایی، ذلت، گرسنگی، هم و غم اگر در جهت اکتساب فضایل (مثل علم) باشند از راحتی، عزت، نعمت، سلامت و خوشی ناشی از بیکاری و ریاست، بهتر (خیر منه) است. بر اساس همین

معیار، دوستی نیز اگر مفید فایده و برای صلاح انسان لازم باشد، خیر است و آلا شرّ می‌باشد. حتی اگر دوستی مسبب سعادت دنیوی شود، چون مانع سعادت قصوی می‌باشد، شرّ محسوب می‌شود، چرا که چنین چیزی مضرترش بیش از منفعتش است (همان: ص ۸-۲۷). بر همین قیاس، عامری در بحث از سعادت قصوی یا سعادت عقلی، از قول افلاطون می‌گوید: حکمت جز با انقطاع از همه چیز و نیز از بیشتر چیزهایی که گفته می‌شوند خیرات هستند (مثل ثروت، کرامت، ریاست، اخوان و اهل، و حتی فضایی چون نجده و عفت و صلّه ارحام و عشیره) حاصل نمی‌آید. چرا که همه این امور نیازمند آن است که زمانی صرف اکتساب و تربیت آن شود و نیز توجهی برای حفظ و صیانت آنها و «طالب حکمت زمان و فرصت ندارد. چراکه زمان او مصروف طلب حکمت و رعایت امر حکمت است» (همان: ص ۵۹).

با چنین پیشینه‌ای است که عامری پس از تعریف سعادت و فضیلت و خیر و شر، وارد مبحث دوستی به مثابه یک فضیلت می‌شود و آنرا بر خلاف حکمای یونانی - نه متصل به وجود فردی موافق و همراه، که در گستره‌ای فراتر از دنیای انسانی جستجو می‌کند و با بهره‌گیری از مفهوم «حب»، دوستی را از الزام مدنی آن در اندیشه یونانی - به هر نوع کششی درونی به افراد یا اشیاء الصاق می‌کند.

نزد وی، محبت، فضیلتی بزرگی است که از فضیلت کرامت هم بزرگ‌تر است، زیرا محبت از خیراتی است که از درون نفس است نه از خارج (همان: ص ۱۳۹) او با تعریفی از کیفیت روانی محبت بحث را شروع می‌کند. «محبت یک انفعال است نه یک فعل». از این رو همه نفوس (شهوانی، غضبیه و ناطقه) آماده محبت هستند و آنچه را موافق خود باشند دوست می‌دارند؛ اموری مانند خوردنی‌ها، نوشیدنی، مناکح، سلطه، و چنانکه نفس ناطقه عملیه امر فاضل و نافع را دوست بدارد و نفس ناطقه نظریه، حق و صدق را دوست دارد. وی پس از ارائه تعریف محبت، این مقوله را به صورت زیر تقسیم‌بندی می‌کند: محبت یا عرضی است یا ذاتی. محبت عرضی به واسطه اضداد پدید می‌آید و محبت ذاتی از روی شباهت حاصل می‌شود (الذاتیه تکون بالشبیه) و محبت ذاتی فقط برای نفس ناطقه حاصل می‌شود. که همانند خود را دوست بدارد: محبت فاضل و نافع و نیز محبت صدق و حق. در حالی که نفس شهوانی کسی را که چونش خواهان لذت است دوست نمی‌دارد؛ بلکه کسی را دوست می‌دارد که در امر لذت به او نفع برساند (همان: ص ۱۳۶).

عامری پس از ارائه این تقسیم، تعاریف جدیدی را برای محبت ذکر می‌کند و بعد از آن، تعریف مختار خود را ارائه می‌دهد. در واقع، وی نخست با بحث از اینکه آیا محبت نوعی اراده است یا محبت اراده و اختیار هر دو است یا محبت اراده از روی اختیار است؛ تاکید می‌کند که محبت میل قلب به سوی چیزی است تا او را حفظ کند و به بهجت برسد؛ بنا بر این، «محبت نه به اراده است و نه به اختیار. زیرا ما چیزهایی را دوست می‌داریم که در آن امکان ندارد که آن را بخواهیم یا آن را برگزینیم. مثل دوست داشتن مردگانی که از بین رفته‌اند». وی همچنین در خصوص تعریف محبت به میل قلبی هم می‌گوید میل قلبی چه بسا که صورتی از محبت باشد، اما نه اینکه محبت همان میل قلبی باشد؛ بلکه «محبت همان الفت است که در مقابل بغض قرار دارد. اگر محبت دوسویه باشد، نام آن تحاب است» (همان: ص ۱۳۷). روشن است که تا اینجا عامری از وضع نفسانی دوستی و منشا نفسانی آن سخن می‌گوید. تازه در این جا که به «تحاب» می‌رسد، دوستی متقابل را بیان می‌کند که می‌تواند به دوستی مدنی نزدیک باشد.

در اینجا، عامری با تاسی به ارسطو تاکید می‌کند که عده‌ای گفته‌اند دوست (صدیق) معاشر و موافق در اختیار است؛ این در حالی است که ارسطو می‌گوید دوستان نفس واحدند که در اجساد متفرق قرار دارند. همو می‌گوید که محبت، همان صداقت نیست. چرا که صداقت نیازمند یک «دیگری» است. (الصداقه من المضاف)، یعنی اینکه هر یکی دیگری را دوست داشته باشد. در حالی که محبت این گونه نیست؛ چه انسان ممکن است چیزی را دوست بدارد که نفس ندارد و چه بسا ذی‌نفسی را دوست بدارد که آن ذی‌نفس او را دوست نمی‌دارد (همان: ص ۱۳۸).

و اما عشق، افراط در محبت است. محبت از اشیایی است که انسان در عمر خود گریزی از آن ندارد. چرا که انسان به دلیل فقر و گرفتاری و مسائلی از این قبیل، به دوست (صدیق) نیاز دارد. به دیگر سخن، از اینجا عامری دوستی را با تعاون ربط می‌دهد و آن را به دوستی مدنی نزدیک می‌کند: اگر دو نفر با هم جمع شوند بر هر کاری از جمله فهم و عمل، تعاون بیشتری می‌کنند و خطای کمتری از آنان سر می‌زند (همان: ص ۱۳۹).

عامری با استناد به ارسطو می‌گوید محبت یا طبیعی است یا غیرطبیعی؛ محبت طبیعی شامل محبت رئیس و مرئوس، محبت پدران و فرزندان و محبت زن و شوهر و محبت انسان برای اهل مدینه‌اش می‌شود. عامری سپس خود به این تعریف ارسطو می‌افزاید که محبت نسبت به هر چیزی بقاء و صلاح او را تامین می‌کند مانند غذا، لباس و مسکن. و نیز

محبت لذات بدنی نیز طبیعی است مگر اینکه در آن افراط رود. او همچنین ضمن اعتراض به رای ارسطو، می‌گوید: محبت ریاست شبه‌طبیعی است (محبه الریاسته کطبیعیه). اما دوستی اینکه فرد خودش رئیس باشد یا دوست رئیس باشد طبیعی نیست (و اما محبه ان یکون هو الرئیس او صدیق له فلیس بطبیعی) (همان: ۱۴۰). عامری در ادامه مباحث خود در این زمینه می‌گوید از نظر ارسطو منشاء دوستی‌های طبیعی آن است که انسان حیات خودش را دوست می‌دارد؛ پس هر آنچه موجد حیات یا اصلاح‌کننده حیات است نزد همه به نحو طبیعی دوست‌داشتنی است. بر این اساس، چون بقای انسان بر اساس حیات است و حیات هم امری بالفعل است پس محبت فاعل برای فعل خودش امری طبیعی است و لذا ضرورت می‌یابد که رئیس مرئوسان، و پدران و فرزندان خود را دوست بدارند. مرئوسان هم رئیس را دوست دارند چون صلاح امنیت آنها در این است، هم‌چنانکه فرزندان، والدین را دوست دارند، چون پدران علت وجودی آنها هستند. در خصوص محبت زن و مرد به دلیل بقای متقابل آنهاست، چون هر دو با هم نوع بش را حفظ می‌کنند. اما اینکه انسان اهل مدینه خود را دوست دارد، بدین دلیل است که انسان تنها کفایت نیازهای خود را نمی‌کند و لذا امنیتش بدون دوستی باقی نمی‌ماند. از این رو اجتماع انسانی و تعاون آنها خود باعث الفت میان آنها می‌شود و این محبت هم طبیعی است. اگر چه در اینجا عامری ناقل رای ارسطو است، اما به دو چیز اشاره می‌کند یکی اینکه دوستی مدنی امری اجتناب‌ناپذیر و از روی ضرورت است و دیگر اینکه دوستی و تعاون در مدینه رابطه متقابل دارند (همان).

عامری سپس دوستی را در ارتباط با سعادت مورد بحث قرار می‌دهد و به نقل از ارسطو، می‌پرسد آیا انسان سعید نیازمند دوستان (اصدقاء) است یا خیر؟ پاسخ او این است که فرد سعید به دوست برای بهره‌وری و بهره‌مندی از دوستان نیاز ندارد (چون فرد سعید خود دارای خیرات است و در ذات خودش متلذذ است). اما چون عمر قلیل و اندک است فرد سعید به دوستان در معانی دیگری نیاز دارد، مثل اینکه فرد سعید از آن رو به دوستان نیاز دارد که به واسطه آنها افعال فاضله‌ای کسب کند که به تنهایی قادر به اکتساب آنها نیست. ضمن اینکه شبه‌محال است که انسان سعید دوست نداشته باشد در حالی که دوست از اجل خیرات می‌باشد. با این حال عامری برخی از اسباب دوستی را ذکر می‌کند. یکی از اسباب محبت را ارتفاق (خیرخواهی متقابل) می‌داند. از همین روست که اهل مدینه و همسفران و جنگجویان و تجار همدیگر را دوست می‌دارند. اما در خصوص دسته‌های اخیر مقدار دوستی به اندازه مقدار معامله است. از دیگر اسباب دوستی موافقت، شفقت و

نصیحت است و نصیحت از بزرگترین اسباب دوستی است. از دیگر اسباب دوستی، سلامت صدر است و نیز نظافت لباس، و گفته شده که آغاز دوستی معطوف به لذت به واسطه دیدن است (همان: صص ۱۴۵-۱۴۴). به جز موردی که عامری از انسان سعید سخن می‌گوید، در هیچ یک از موارد، سخنی از تمایز میان دوستی در مدینه فاضله و غیرفاضله نمی‌کند. از اینجا آشکار می‌شود که او تحت تاثیر ارسطو و بر خلاف فارابی، دوستی را در شهر موجود مورد بررسی قرار می‌دهد نه در شهر آرمانی و برای شهرهای موجود هم سعادت را ممکن می‌داند. لذا سعادت، خاص مدینه فاضله نیست. این امر فرصتی را فراهم می‌آورد که امکان فهم دوستی در چارچوبی متمایز از مدینه فاضله نیز فراهم آید. با این حال، این اخوان‌الرضا هستند که در میان متفکران مسلمان، دوستی را اگرچه در گستره حکمت عملی درمی‌یابند، با توجه به اقتضائات تفکری خویش، آن را نه صرفاً در چارچوب مدینه که متناسب با اجتماع متفاضل نیز مورد بررسی قرار می‌دهند و در نهایت نیز بهترین و والاترین نوع دوستی را به جمعیت اخوان‌الرضا مختص می‌کنند که دوستی‌شان مختصات خاص خویش دارد و از دیگر انواع دوستی کاملاً متمایز است.

۵. اخوان‌الرضا

اخوان‌الرضا در بحث از دوستی به منابع متعدد نظر داشته‌اند که به نظر می‌رسد ناشی از تفاوت رویکرد آنها به این موقله از حکمای یونانی و مسلمان پیش از خود باشد. در بیان این تفاوت می‌توان به این نکته اشاره کرد که اگرچه استدلال‌های اخوان برای ضرورت دوستی و محبت در اجتماع، در تبیین بنیادهای انسان‌شناختی جامعه مفید است، اما آنچه آنها را به نگارش رسالاتی درباره آن رهنمون شده است، تشریح ضرورت دوستی در میان خودشان و تبیین اسباب و قواعد آن است. در نتیجه، در مقاطع مختلف به دوستی ویژه میان اخوان‌الرضا اشاره دارند و تاکید دارند که چنین وجهی از دوستی خاص این گروه است و البته دلالتی از آن برای مدینه منظور نظر خویش به دست نمی‌دهند.

آنها در بحث از ضرورت وجود روابط برادری و اخوت میان خودشان، به عقل استناد می‌کنند و تصریح می‌کنند که «هر کس به شرائط عقل راضی نباشد و موجبات قضایای او را نپذیرد... کم‌ترین عقوبت او این است که ما از دوستی او بیرون می‌آییم و از یاری او گردن می‌کشیم و در کارهای خود از او کمک نمی‌گیریم و در معاملات خوبا او معاشرت نمی‌کنیم و درباره دانش‌های خود با او سخن نمی‌داریم و رازهای خود را از او پنهان

می‌کنیم و برادران خود را به دوری از او وصیت می‌کنیم» و در همین جا به آموزه‌های دینی استناد می‌کنند که

و در این راه به شریعت اقتدا می‌کنیم. چنانکه خدا ما را از آن آگاه کرده او گفت: شما را در سیرت ابراهیم کسانی که با بودند سرمشق نیکویی است. چون به قوم خویش گفت: ما از شما و از آنچه جز خدا می‌پرستید کناره می‌گیریم. و همو گفت: ای کسانی که ایمان آوردید دوست مگیرید قومی را که خدا بر آنان خشم گرفته است (حلبی، ۱۳۸۰: ص ۱۹۲).

با توجه به این نکته، اخوان الصفا دیدگاه خود در خصوص دوستی را تبیین می‌کنند. اما بیشتر مطالب آنها در خصوص ویژگی‌های دوست و دوستی است: «بدان ای برادر که از مردمان کسی هست که هرگز برای دوستی و برادری و نزدیکی سزاوار نیست؛ پس بنگر با که دوست و همنشین هستی» و برای فهم اینکه با چه کسی دوست و همنشین شد، باید دانست که «کارهای ظاهری مردم بر حسب اخلاقی باشد که بدان سرشته‌اند و یا بر حسب عادات که با آنها انس گرفته‌اند یا بر حسب عقایدی که بدان بار آمده‌اند» (همان: صص ۱۲۹-۱۲۸). در نتیجه کسانی که بر اساس این سه مقوله دارای ویژگی‌هایی هستند که شایسته دوستی نمی‌باشند را باید به حال خود رها کرد. چرا که همه ویژگی‌های بد، «دوستی را فاسد می‌کند و با صفوت برادری مخالف است و در جان‌های مردم سنگین است و آنها را از انس و آرام گرفتن می‌رماند و از الفت مردم باز می‌دارد و خوشی را تباه می‌سازد و در زندگانی، آدمی‌زاده را دشمن کام می‌کند». نزد آنان دوستی میان دو تن که سرشت آنها گوناگون است، تمام نباشد،

زیرا دو ضد با هم گرد نیابند؛ نمونه این دوستی بخشنده و نابخشنده است و آن دو در سرشت و نهاد ضد هم هستند پس دوستی آنها تمام نشود و مهربانیشان پاک و صافی نباشد و زندگانشان خوش نباشد... زیرا دو خلق متضاد مایه پیکارجویی می‌شود و پیکارجویی مایه غلبه جویی بر همدیگر و غلبه‌جویی وسیله خشم گرفتن به هم و خشم گرفتن به هم مایه دشمنانگی می‌شود و دشمنی ضد دوستی است (همان: ص ۱۳۰).

مؤلف یا مؤلفان این رسائل، دوستی اخوان‌الصفا را برترین دوستی‌ها می‌دانند. برای آنها «مثل گرفتن دوستان و برادران همچون به دست آوردن خواسته‌ها و گنجینه‌هاست». و نسبت انسان با جستجوی مال و اندوخته سه حالت دارد: یا می‌جوید و نمی‌یابد یا نجسته

می‌یابد و یا می‌جوید و می‌باید و نگاه می‌دارد. «حکم گرفتن برادران و دوستان نیز چنین است». و چون انسان بسیار تلون دارد، دوستی‌ها نیز ممکن است منفصل شوند «مگر اخوان الصفاء که دوستی آنها بیرون از ذات نیست». اینجاست که سبب دوستی مطرح می‌شود:

هر دوستی از برای سببی است که اگر این سبب بریده شود، این دوستی از میان برود مگر دوستی برادران صفا، زیرا دوستی آنان از هم‌شکمی است و هم‌شکمی ایشان بدین معنی است که یکی از آنها برای دیگری زندگانی کند و از همدیگر میراث برند و چنین دانند که همه آنها یک روح‌اند در بدن‌های پراکنده؛ از این روی اگر چه حال اجسادشان دگرگونه شود چنان باشد که دل‌های ایشان تغییر و دگرگونی نپذیرد... و دیگر اینکه چون یکی از آنها به دیگری نیکی کند منت نهد زیرا او معتقد است که این نیکی در واقع به خود اوست؛ و هرگاه برادرش به وی بدی کند از آن وحشت نگیرد، زیرا می‌داند که او نیز از خود او به خود اوست (همان: صص ۱۳۲-۱۳۱).

با چنین باوری است که دوستی‌ها دگرگون نمی‌شود و زوال نمی‌پذیرد.

اخوان الصفا اگرچه از سبب دوستی‌ها سخن می‌گویند، اما آشکار نمی‌شود که این اسباب را از چه منظری نگاه می‌کنند. تاکیدات آنها کلی و بدون تقسیم‌بندی است. آنها نیز دوستی بر اساس سود و منفعت را نفی می‌کنند «پس فریفته کسی که در یاری تو جز سود و دفع زیان خود نمی‌خواهد، مباش». و دوستی برادران صفاء به سبب خشنودی خدا، نصرت دین و صلاح دنیا باشد.

اخوان الصفا آنگاه که می‌خواهند از تعاون سخن گویند، ابتدا طبیعت بشر را بررسی می‌کنند که خدای بزرگ در آغاز نفس نباتی را به هفت نیروی فعال یاری بخشید که عبارتند از قوه جاذبه، ماسکه، هاضمه، دافعه، غاذیه، مصوره، و نامیه. تا اینکه انسان از نطفه به زهدان و سپس به دنیا آید. و آنگاه که مدت مقرری را که آفریدگار معین کرده به سر آورد، از برای تدبیر او تا چهار سالگی تدبیر دیگری آغاز می‌گردد. پس از آن به قوه ناطقه که نام محسوسات را تعبیر می‌کند، سپرده می‌شود و قوه ناطقه تدبیر او را تا پانزده سالگی به عهده می‌گیرد و پس از آن به قوه عاقله سپرده می‌شود و نیز تا سی سالگی تدبیر دیگری به عهده می‌گیرد و معانی محسوسات را به وی می‌آموزد، پس از آن به قوه حکمیه دریا بنده معانی معقولات سپرده می‌شود تا چهل سالگی او را تدبیر کند. آنگاه به نیروی ملکی موبد سپرده می‌شود و تدبیر او تا پنجاه سالگی را همین قوه بر عهده دارد. آنگاه به قوه ناموسیه که کار معاد را تمهید می‌کند، سپرده می‌شود که این قوه از هیولی جداست و اندک اندک انسان

را نیز از ماده مجرد می‌کند و همین قوه تدبیر او را تا پایان عمر بر عهده دارد. و اگر نفس، پیش از جدایی از تن، سیر خود را به پایان برده و کمال یافته باشد، قوه معراج نزول می‌یابد و او را به ملا اعلی و جایگاه فرشتگان می‌برد و تدبیر دیگری آغاز می‌کند ولی اگر سیر نفس پیش از جدایی از جسد پایان نگرفته و کمال نیافته باشد، به اسفل السافلین فرستاده می‌شود و تدبیر او را دوباره آغاز می‌کند (همان: صص ۲۱۹-۲۱۶). اخوان پس از بیان این سیر و استناد آن به آیات قرآنی مربوط به خلقت انسان و مرگ، دوگانگی جسمانی و روحانی انسان را مطرح می‌کنند که این جسد جسمانی و نفس روحانی در احوال متضاد ولی در اعمال عارضی و صفات زایل شونده، مشترک هستند. از این روی، به سبب جسد جسمانی خود، خواستار بقا در دنیا و طالب جاودانگی در آن است و به سبب نفس روحانی، طالب سرای آخرت و خواستار رسیده به آنجاست و به خاطر همین است که بیشتر کارهای انسان و تصرف احوال او دوگانه و ضد هم است و... همواره میان دوستی و دشمنی، نیازمندی و بی‌نیازی و همانند آنها سرگردان است (همان: ص ۲۲۱).

اخوان الصفا پس از بیان قوای جسمانی و روحانی انسان، به اینجا می‌رسند که «انسان به تنهایی نمی‌تواند زندگانی کند مگر به دشواری، زیرا برای خوشی نیازمند استوار دانستن هنرهای گوناگون است و ممکن نیست یک تن آدمی زاده به همه آن‌ها برسد، زیرا عمر کوتاه است و هنرها بسیار. و از این روست که در هر شهر و قریه‌ای مردم زیادی دور هم گرد آمده‌اند تا همدیگر را یاری دهند و حکمت الهی و عنایت ربانی چنین ایجاب کرده است که گروهی به ورزیدن هنرها و گروهی به بازرگانی و گروهی به خانه‌سازی و گروهی به خدمت مردم و رفع نیازهای آنها بپردازند... و آنچه از پیمان‌ها و ترازو و ارزش و پاداش میان آنها رایج شده از جهت این حکمت است که همه را به کوشش در کارها و هنرها و همکاری‌هایشان برانگیزد تا هر انسانی به اندازه کوشش خود در عمل و مهارتش در هنر، از پاداش برخوردار شود» (همان: ص ۲۲۶). همکاری نه تنها برای جذب شادی، بلکه برای دفع رویدادهای دردآمیز این دنیا نیز هست و از این جهت نیز آدمی «نیازمند همکاری یاران ناصح و دوستان فاضل» هست (همان: ص ۲۲۷).

۶. خواجه نصیرالدین طوسی

خواجه نصیرالدین طوسی را می‌توان مهم‌ترین فیلسوف دوستی در گستره تفکر اسلامی به شمار آورد. برای خواجه، موانست در طبیعت مردم مرکوز است و از همین رو انسان، انسان

نامیده شده است و خاصیت موانست، «مبدأ محبتی است که مستدعی تمدن و تالف باشد» (خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۰: ص ۲۶۴). مهم‌ترین اثر خواجه در زمینه فلسفه سیاسی که موضوع دوستی و محبت نیز به صراحت در آن مورد بررسی قرار گرفته است، کتاب اخلاق ناصری (۱۳۶۰) است. خواجه طبق سنت مالوف این کتاب را به سه بخش تقسیم کرده است. در بخش اول که تهذیب اخلاق است از دوستی، به نحو مستقل، سخنی به میان نمی‌آورد، جز در مواردی که به نحو بالاضافه به این مقوله پرداخته است؛ فی‌المثل، در بحث از مبادی تهذیب اخلاق، آن‌گاه که به سعادت می‌رسد، اقوال مختلف را ذکر می‌کند

و همین حکیم [ارسطالیس] می‌گوید دشوار بود مردم را که افعال شریف از او صادر شود بی‌ماده‌ای مانند فراخ‌دستی و دوستان بسیار و بخت نیک و از اینجاست که حکمت در اظهار شرف خویش محتاج است به صناعت ملک (همان: ص ۸۵).

نیز در بحث از مقاصد تهذیب اخلاق، وقتی به «حصر اجناس فضایل» می‌پردازد، و «عدد فضایل نفس را به حسب عدد قوای نفس» توضیح می‌دهد، اشاره‌ای به محبت و تودد و صداقت می‌کند. از این نظر، از اعتدال نفس ناطقه، علم و حکمت یا قوه تمییز، لازم می‌آید (در مقابل رذیلت جهل) و از اعتدال نفس سبعی، حلم و شجاعت حادث یا قوه دفع حادث شود (در مقابل رذیلت جبن) و از اعتدال نفس بهیمی عفت و سخا یا قوه جذب (در مقابل رذیلت شره) لازم آید. و از ترکیب این سه، حالتی حادث گردد که کمال و تمام فضایل به آن بود، و آن را فضیلت عدالت خوانند. خواجه پس از بیان فضایل اربعه، در فصلی با عنوان «انواعی که در تحت اجناس فضایل باشند» برای فضیلت حکمت، هفت نوع و برای فضیلت شجاعت یازده نوع و برای فضیلت عفت دوازده نوع را برمی‌شمارد که در هیچ کدام دوستی و محبت و عشق و تعاون جایگاهی ندارند و البته در منطق خواجه نصیرالدین این طبیعی می‌نماید؛ چرا که بحث از نفس و قوا و فضایل در «تهذیب اخلاق» است که مربوط به انفراد می‌باشد. اما خواجه «در انواعی که در تحت جنس عدالت است و ... دوازده نوع می‌باشد» سه زیرفضلی را بر می‌شمارد که عبارتند از «اول صداقت، دوم العفت... و نهم تودد... و اما صداقت محبتی صادق بود که باعث شود بر اهتمام اسباب فراغت صدیق و ایثار رسانیدن هر چیزی که ممکن باشد به او. و اما الفت آن بود که رایها و اعتقادات گروهی در معاونت یکدیگر به جهت تدبیر معیشت مشتق شود... و اما تودد، طلب مودت اکفاء و اهل فضل باشد به خوشرویی و نیکو سخنی و دیگر چیزهایی که مستدعی

این معنی بود... این اجناس فضایل و انواعی که تحت آنها است موجبات سعادت هستند که باعث تکمیل قوای ناقصه شوند» (همان: ص ۹-۱۰۸، ص ۱۱۵ و ص ۱۲۲).

بر همین قیاس، یعنی نگاه جنبی به دوستی، خواجه در فصل نهم «مقاصد تهذیب اخلاق» به محافظت از فضایل و حفظ صحت نفس می‌پردازد و به نقل از جالینوس حکیم در کتاب «در تعرف مردم، عیوب نفس خویش را»، می‌گوید: «چون هر شخصی نفس خود را دوست دارد معایب او بر او مخفی ماند و آن را، اگر چه ظاهر بود، ادراک نکند. پس در تدبیر آن خلل گفته است آدمی باید دوستی کامل فاضل اختیار کند و بعد از طوال موانست او را اخبار دهد که علامت صدق مودت او آن است که از عیوب نفس این شخص اعلام واجب داند تا از آن تجنب نماید... و شکر آن به روزگار در اوقات خلوت و موانست بگزارد تا آن دوست، هدیه و تحفه او، اعلام او از عیوب شمرد، پس آن عیب را به چیزی که اقتضای محو آثار و قلع رسوم کند معالجت به تقدیم رساند تا ثقت آن دوست به قول او به آنکه غرض او بر اصلاح نفس خویش مقصور است، مستحکم شود و از معاودت نصیحت انقباض ننماید». و در ادامه از قول یعقوب الکندی نقل می‌کند که «باید که طالب فضیلت از صورت‌های آشنایان (صور جمیع معارفه من الناس) خویش آینه‌ای سازد تا از هر صورتی وضعی که مستتبع سیئه‌ای افتد استفادت کند و بر سیئات خود اطلاع یابد». در اینجا، نگاه خواجه به دوست بالعرض و خودخواهانه است. از همین رو در تکمیل سخن جالینوس می‌گوید: «تا اینجا سخن جالینوس بود اما چنین دوست، عزیزالوجود تواند بود و در اکثر اوقات طمع از انتفاع به چنین مردم منقطع و یمکن که دشمن از دوست در این مقام بامنفعت‌تر بود» (همان: ص ۱۶۵ - ۱۶۶).

به هر حال، در حالی که ارسطو بحث دوستی را در اخلاق نیکوماخوس که بحث بر سر رفتار فردی است مطرح می‌کند و دو کتاب آن را به دوستی اختصاص می‌دهد، خواجه در این بخش نسبت به مقوله دوستی بحث مستقلی ندارد. در بخش دوم کتاب، خواجه به تدبیر منزل می‌پردازد و سبب احتیاج به منزل را اموری چند می‌داند؛ یکی، حاجت‌مندی مردم به مشارکت در تامین غذا؛ دوم، احتیاج به ادخار اسباب معاش؛ سوم، محافظت؛ چهارم، احتیاج به معاونی که به نیابت او اکثر اوقات در منزل مقیم باشد؛ پنجم، احتیاج به جفتی که به حسب تبقیه نوع، تناسل و توالد بر وجود او موقوف باشد؛ و ششم، نیازمندی به اعوان و خدم. او تعریفی نیز از منزل ارائه می‌دهد:

و نباید دانست که مرداد از منزل در این موضع نه خانه است که از خشت و گل و سنگ و چوب کنند بلکه از تألیفی مخصوص است که میان شوهر و زن و والد و مولود و خادم و مخدوم و متمول و مال افتد، مسکن ایشان چه از سنگ و چوب باشد و چه چشمه و خرگاه و و چه از سایه درخت و غار کوه (همان: ص ۲۰۷).

خواجه در بحث از «زن صالح که شریک مرد بود در مال و قسیم او در کدخدایی»، یکی از صفات او را تودد می‌شمرد. اما آنجا که از «سبیل شوهر در سیاست زن» سخن می‌گوید نه تنها از دوستی سخن نمی‌گوید، بلکه هیبت و کرامت و شغل خاطر را متذکر می‌شود... «و اما کرامت آن بود که زن را مکرم دارد به چیزهایی که مستدعی محبت و شفقت بود جهت اهتمام امور منزل و مطاوعت شوهر». و به مرد این تدبیر را می‌آموزد که

و باید که شوهر احتراز کند در باب سیاست زن از سه چیز: اول از فرط محبت زن که با وجود آن، استیلائی زن و ایثار هوای او بر مصالح خود، لازم آید و اگر به محنت محبت او مبتلا شود، از او پوشیده دارد (همان: ص ۲۱۵، ص ۲۱۷ و ص ۲۱۸).

خواجه نصیرالدین در سیاست مدن که بخش سوم کتاب اخلاق ناصری است، ابتدا توضیحی را می‌دهد که در خصوص پژوهش حاضر حائز اهمیت است. «مقاله سوم، در سیاست مدن و آن هشت فصل است... و اکثر این مقاله متقول از اقوال و نکات حکیم ثانی، ابونصر فارابی است» (همان: ص ۲۴۸). در اینجا خواجه نصیرالدین، ابتدا به سیر حدوث، نشو و تکامل انسان تا از مرحله معونت عناصر و نبات و حیوان تا مدخلیت عدالت در تکوین انسان می‌پردازد و سپس دو فصل مجزا یکی به «فضیلت محبت که ارتباط اجتماعات بدان صورت بندد» و دیگری به «فضیلت صداقت و کیفیت معاشرت با اصداقا» اختصاص می‌دهد.

طبق نظر وی:

عناصر و نبات و حیوان هر سه معونت نوع انسان کنند، هم به طریق ماده و هم به طریق آلت و هم به طریق خدمت و انسان معونت ایشان نکند الا به طریق ثالث و بالعرض چه او شریف‌تر است و ایشان خسیس‌تر... و انسان معونت نوع خود کند به طریق خدمت نه به طریق ماده و نه به طریق آلت و به طریق ماده خود خدمت هیچ چیز نتواند کرد از روی انسانی، چه از آن روی جوهری مجرد است... و همچنان‌که انسان به عناصر و مرکبات محتاج است تا هر سه نوع معونت او دهند، به نوع خود نیز محتاج است تا به

طریق خدمت یکدیگر را مقاومت کنند... و حیوانات را از اجتماع فایده‌ای صورت نیندند... واکثر حیوانات توالدی در حفظ نوع، اشخاص نر و ماده را به یکدیگر احتیاج بود و در حفظ شخص بعد از تربیت به معاونت و جمعیت محتاج نباشند؛ پس اجتماع ایشان در وقت سفاد بود و در ایام نما و از آن هر یکی علی‌حده به کار خویش مشغول شود و بعضی دیگر مانند نحل و چند صنف دیگر از طیور به معاونت محتاج باشند هم در حفظ شخص و هم در حفظ نوع (همان: صص ۲۴۹-۲۴۸).

ذکر این مقدمه از سوی خواجه نصیرالدین و نقل آن در اینجا بدین خاطر بود که آشکار شود که در نزد خواجه «نوع انسان که اشرف موجودات عالم است به معونت دیگر انواع نوع خود حاجت است هم در بقای شخص و هم در بقای نوع» (همان: ص ۲۵۰).

این اندازه هست که نزد خواجه نصیرالدین، محبت و صداقت، اموری اجتماعی‌اند. دلالت بر این امر هم از این روست که او این دو مقوله را در سیاست مدن و نه در تهذیب اخلاق و تدبیر منزل پی می‌گیرد، و هم اینکه بحث از این دو مقوله را طی روندی پی می‌گیرد که به نحو نظام‌وار دوستی را امری غیرفردی جلوه‌گر می‌کند. هرچند که تلقی وی از مدینه متفاوت از تلقی یونانیان و حتی متفاوت از تلقی فارابی است.

خواجه نصیرالدین پس از بیان این سلسله، به توضیح وافی «مدنی الطبع بودن» و «مدینه» می‌پردازد. از اینجاست که وارد بحث محبت و صداقت می‌شود. خواجه رابطه مدنیت و تالف (و در برخی نسخه‌ها، تالیف) را این‌گونه بیان می‌کند که «چون ایشان را بالطبع متوجه کمال آفریده‌اند پس بالطبع مشتاق تالف آفریده‌اند و اشتیاق به تالف، محبت بود». خواجه این فصل را «در فضیلت محبت که ارتباط اجتماعات بدان صورت بندد و اقسام آن» نام می‌نهد و در آغاز نیز تاکید می‌کند که محبت بر عدالت تفضیل دارد. «و علت در آن معنی آن است که عدالت مقتضی اتحادی است صناعی و محبت اتحادی طبیعی و صناعی به نسبت طبیعی مانند قسری [اجباری به اختیاری] باشد و صناعت مقتدی باشد به طبیعت» (همان: ص ۲۵۸). و خود تصریح می‌کند که احتیاج به عدالت (که اکمل فضایل است) از جهت محافظت نظام نوع و به خاطر فقدان محبت است و لذا اگر محبت میان اشخاص وجود داشت به انصاف و انتصاف نیاز نمی‌افتاد. «و تنصیف از لواحق تکثر باشد و محبت از اسباب اتحاد». در همین جا خواجه با اشاره به جماعتی از قدمای حکما که آنان را «اصحاب محبت و غلبه خوانند» می‌گوید که «محبت، مقتضی قوام و کمال است و غلبه، مقتضی فساد

و نقصان». این نکته استلزامات سیاسی فراوان دارد. از جمله این که در جایی که غلبه هست، محبت کم رنگ است.

نیز خواجه اشاره می کند که محبت در موضعی استعمال می شود که قوه نطق را در او مشارکتی بود و لذا موافقت و معادات حیوانات غیر ناطقه با یکدیگر از دایره محبت خارج است و آن را الفت و نفرت گویند و هر که در او فضیلت محبت افزون باشد، شوق به کمال نیز در او زیادت است و وصول بدان سهل تر. پس از بیان این مقدمه، خواجه نکته ای را بازگو می کند که (چنانکه خواهیم دید) فارابی نیز بر آن است: «اقسام محبت در نوع انسان دو گونه بود: یکی طبیعی (مانند محبت والدین و فرزندان) و دیگر ارادی، که چهار نوع است: «یکی آنکه سریع العقد و الانحلال بود و دوم آنچه بطیء العقد و سریع الانحلال بود، سوم آنچه سریع العقد و بطیء الانحلال بود و چهارم آنچه بطیء العقد و الانحلال بود... و چون مقاصد اصناف مردمان در مطالبت، به حسب بساطت منشعب است به سه شعبه لذت، نفع و خیر، و از ترکیب هر سه با یکدیگر، شعبه رابع تولد کند» (همان: ص ۲۶۰). از این رو، دوستی بر مبنای لذت زود بسته شود و نیز زود گشوده شود. و دوستی بر مبنای منفعت، دیر بندد و زود گشاده شود. چرا که «نافع و لذید، مطلوب بالعرض باشند نه بالذات». خواجه پس از بررسی محبت ناشی از لذت و منفعت، فضیلت محبت اهل خیر را در این می بیند که اموری چون نقصان و سعایت و ملالت در آن راه نبود و جالب اینکه اشرار را از این نوع محبت حظی نبود در حالی که در محبت برای لذت و منفعت، اشرار را با اشرار و هم با اختیار تواند بود.

خواجه سپس به تفاوت میان صداقت و محبت می پردازد که محبت به دلیل اینکه میان جماعتی انبوه صورت می بندد، از صداقت عام تر است. و مودت در رتبت به صداقت نزدیک تر باشد و عشق از مودت خاص تر بود. در واقع طیفی از دوست داشتن وجود دارد که از محبت شروع می شود و به صداقت و مودت می رسد و سپس با عشق که (افراط محبت است و میان دو تن اتفاق می افتد) به پایان می رسد. در خصوص محبت هایی که بسیط نیستند یعنی در آنها دو مولفه حضور دارند نیز به امکان تغیر، شکایت، ملامت، تشکی، تظلم، عتاب و انقطاع بسیار است (همان: صص ۲۶۶-۲۶۰).

خواجه پس از بررسی وجوه مختلف محبت به محبت پادشاه و رئیس می پردازد. «محبتی که میان پادشاه و رعیت و رئیس و مرؤوس و غنی و فقیر باشد هم در معرض شکایت و ملامت بود، بدین سبب که هر یک از صاحب خویش انتظار چیزی دارد که در

اکثر اوقات مفقود بود» و اگر در این میان شرط عدالت نباشد چه فسادها که نخیزد (همان: ص ۲۶۷). الا

محبت اخیار که چون موجب آن جوهر بود و مقصد ایشان خیر محض و التماس فضیلت، از شائبه مخالفت و منازعت منزه ماند... و این بود معنی آنچه حکما گفته‌اند در حد صدیق که صدیق تو شخصی بود که او تو باشد در حقیقت و غیر تو به شخص. و عزت وجود این صداقت و فقدان آن در عوام و عدم وثوق به صداقت احداث، هم از این سبب لازم آمده است، چه، هر که بر خیر واقف نبود و از غرض صحیح غافل باشد، محبت او سبب انتظار لذتی یا منفعتی تواند بود و سلاطین اظهار صداقت از آن روی کنند که خود را متفضل و منعم شمرند و بدین سبب صداقت ایشان تام نبود و از اعتدال منحرف افتد (همان: ص ۲۶۸).

و «باید که محبت ملک، رعیت را، محبتی بود ابوی و محبت رعیت او را بنوی، و محبت رعیت با یکدیگر، اخوی تا شرایط نظام میان ایشان محفوظ بماند. و مراد از این نسبت آن است که ملک با رعیت در شفقت و تحنن و تعهد و تلافی و تربیت و تعطف و طلب مصالح و دفع مکاره و جذب خیر و منع شر به پدارن مشفق اقتدا کند. و رعیت در طاعت و نصیحت و تبجیل و تعظیم او بر پسران عاقل، و در اکرام و احسان با یکدیگر به برادران موافق... و الا اگر زیادت و نقصان راه یابد، و عدالت مرتفع گردد، فساد ظاهر شود و ریاست ملک ریاست تغلبی گردد و محبت به مبعضت بدل شود و موافقت به مخالفت و الفت به نفاق و تودد به نفاق؛ و هر کسی خیر خود خواهد اگر چه بر ضرر دیگران مشتمل بود تا صداقات باطل گردد و هرج و مرج که ضد نظام بود پدید آید (همان: صص ۲۷۰-۲۶۹).

جالب اینجاست که خواجه محبت حکمت را نیز ذیل مقوله محبت بررسی می‌کند. «محبت حکمت و انصراف به امور عقلی و استعمال رای‌های الهی به جزو الهی که در انسان موجود است، مخصوص باشد و از آفات که به دیگر محبات متطرق شود، محفوظ است؛ نه نیمت را بدان راهی و نه شریر در آن مدخلی تواند کرد، چه سبب آن خیر محض است.

نکته قابل توجه اینکه خواجه در روایت خود از محبت، در موارد زیادی رنگ و لعاب دینی به آن می‌دهد؛ به نحوی که نه تنها عبادات (و به ویژه عبادات جمعی) را برای تالف و محبت می‌داند بلکه نیز می‌گوید «و ارسطاطالیس گوید: سعادت تام خالص، مقربان حضرت خدای تعالی راست و نشاید که فضایل انسانی با ملانکه اضافه کنیم چه ایشان با یکدیگر

معامله نکنند و به نزدیک یکدیگر ودیعت نهند و به تجارت حاجت ندارند تا به عدالت محتاج شوند و از چیزی نترسند تا شجاعت به نزدیک ایشان محمود بود... و از شهوات فارغ باشند تا به عفت مفتخر باشند... (همان: ص ۲۷۶) و «حکیم اول ... گوید که خیر بالطبع و فاضل بغریزت، محب خدای تعالی بود» (همان: ص ۲۷۹). این اندازه هست که اگر این پرسش مطرح شود که در جایی که مقوله دوستی در فلسفه سیاسی مسلمانان، با مواجهه‌ای فلسفی همراه بوده است، و عموم فلاسفه مسلمان سعی در توفیق فلسفه با دین داشته‌اند، آنگاه وضع مقوله دوستی چه می‌شود، می‌توان پاسخ داد که خواجه‌نصیر نمونه‌ای از توفیق فلسفه با دین و به طور نمونه در مقوله دوستی است.

به رغم اینکه خواجه، یک فصل از بخش سیاست مدن را به دوستی و محبت اختصاص داده است، پس از بیان اوصاف انواع اجتماعات و مدینه‌ها و سیاست ملک، فصلی دیگر را به «فضیلت صداقت و کیفیت معاشرت با اصداقا» اختصاص می‌دهد. و باز - به نقل از حکیم اول - تصریح می‌کند که «طلب فضیلت صداقت که در نفوس مفلطح است مردمان را باعث می‌گرداند بر مشارکت در معاملات و معاشرت به عشرت‌های جمیله و مداعبت با یکدیگر و اجتماع در ریاضات و صید و دعوات». و باز به آنستراطیس نسبت می‌دهد که آموزش دانش دوستی و «احادیث الفت و اخبار مودت» به اولاد برتر و لازم‌تر از آموزش اخبار ملوک و ذکر حروب است...؛ چرا که

قدر مودت و خطر محبت از جملگی کنوز و دفاین عالم و ذخایر ملوک و نفایه‌ای که اهل دنیا را بدان رغبت بود، از جواهر بری و بحری و آنچه از آن تمتع می‌یابند چون حرث و ابنیه و امتعه و غیر آن بیشتر بود و تمامت این رغائب در موازنه فضیلت صداقت نیفتد (همان: ص ۳۲۲).

او در این فصل بار دیگر با تاکید بر مدنی‌الطبع بودن و نیازمندی مردم به اصداقاء جهت دستیابی به سعادت تمام، «سعید کامل را کسی می‌داند که در اکتساب اصداقا غایت جهد بذل کند... تا به معاونت ایشان آنچه به انفراد حاصل نتواند کرد، حاصل کند». با این حال، تمتع از دوستان را مشروط به این می‌داند که «تمتعی حقیقی و التذادی الهی» باشد نه «لذت حیوانی». و پس از بیان این شرط سنگین، آب پاکی بر اکتساب چنان دوستانی می‌ریزد که «الا آنکه این قوم بس عزیز الوجودند و اصحاب لذت حیوانی و بهیمی، کثیر الوجود». با این حال، خواجه همین دوستان حیوانی‌التمتع را هم غنیمت می‌شمارد «چه این طایفه به منزلت نمک و توابل باشند که هر چند در طعام بدیشان احتیاج بود اما به جای غذا نایستند». و در

این زمینه به قول ارسطاطالیس استناد می‌کند که «مردم به دوست محتاج بود در همه احوال، اما در حال رخا از جهت احتیاج به ملاقات و معاونت ایشان و در حال شدت از جهت احتیاج به مواسات و موانست ایشان» (همان: ص ۳۲۱). خواجه بحث مبسوطی نیز در خصوص آزمون و امتحان دوستان دارد که در نتیجه این آزمون‌ها اگر به «یک دوست حقیقی» ظفر یابد، بهتر است به همو اکتفا و اقتصار کند چرا که کثرت دوستان باعث می‌شود آدمی نتواند حقوق دوستی آنها را ایفا کند (ر.ک.: همان).

نزد خواجه، و البته باز با استناد به حکیم اول، نیکو حال‌تر کسی است که لباس پادشاهی بر قامت داشته باشد و از سعادت دوستی محظوظ باشد؛ «چه کسی که مباشرت امور رعیت و تعرف احوال ایشان و نظر در کلیات و جزویات ممالک بر قانون احتیاط خواهد کرد او را دو گوش و دو چشم و یک زبان کفایت نتواند بود و چون [او را دوستان باشد] مالک چشم‌ها و گوش‌ها و دل‌ها و زبان‌هایی شود که به عدد بسیار بود... و بی‌تجشمی بر اسرار و مغیبات اطلاع یابد و غایب را در صورت شاهد مشاهده کند».

در مجموع می‌توان وجوهی از دوستی مدنی را در آرای خواجه یافت. مواردی از این قبیل در ضمن نقل قول‌های پیشین آمد. نیز این فقره از سخن خواجه را می‌توان از جهاتی دوستی در مدینه نامید. خواجه دوستان را حذر می‌دهد «از آنکه بخل کند با دوست به علم و ادبی که بدان متحلی باشد یا حرفت و صنعتی که در آن ماهر بود؛ بل چنان سازد که او را به محبت استبداد و ایثار انفراد در آن باب، منسوب نتوان کرد که مضایقت با دوستان در متاع دنیا که به ضیق مجال موصوف بود و به حرمان و نقصانی که به سبب مزاحمت در جانب بعضی لازم آید، موسوم، قبیح است، فکیف در مقتنیاتی که با اتفاق، زیادت گردد و به بخل نقصان پذیرد» و نیز آنجا که تاکید می‌کند که ضرورت «حفظ محبت» به دلیل احتیاج آدمی به تمدن و استمرار اتحاد است (همان: ص ۳۳۰ و ص ۳۳۳). در نهایت، خواجه باز به بانگ بلند می‌گوید که «فضیلت محبت و صداقت، بزرگترین فضایل بود و محافظت آن مهم‌ترین کارها و غرض از اطناب در این باب همین بود، چه این باب، اشرف ابواب این مقاله [مقاله سیاست مدن] باشد» (همان: ص ۳۳۴). با وجود این همه مباحث طولانی، خواجه باز در فصل هفتم سیاست مدن که «در کیفیت معاشرت با اصناف خلق» است، اصناف خلق را به سه صنف دوستان، دشمنان و کسانی که نه دوست باشند و نه دشمن، تقسیم می‌کند و وقتی به صنف دوستان می‌رسد باز دوستی را به بحث می‌گذارد که در اینجا بیش از این لازم به بیان نیست.

۷. نتیجه‌گیری

«دوستی» از جمله مقولات مهمی است که در تاریخ اندیشه سیاسی مورد توجه متفکران بوده است. پیشینه این بذل توجه به دوران یونان باستان و به ویژه اندیشه‌های اجتماعی ارسطو بازمی‌گردد که «دوستی» را مقوله برساننده اجتماع و تنها شرط کافی برای تشکیل اجتماع می‌دانست. در این چارچوب، در سنت فکری مسلمانان نیز که بسیار از اندیشه یونانی ملهم بوده‌اند، بحث‌های متعدد و متنوعی در خصوص مقوله دوستی بیان شده است. با این حال، با توجه به تفاوت‌های زمینه‌ای فکری در جهان اسلام، پردازش از «دوستی» دارای میزاتی از تفکر یونانی است که درک آنها می‌تواند به فهم بهتر از بنیادهای فلسفه سیاسی اسلامی رهنمون شود.

در مقاله حاضر بر آن بودیم که نشان دهیم متفکران مسلمان با وجود آنکه ضرورت و اهمیت دوستی برای تشکیل جامعه و رسیدن به سامان نیک سیاسی را دریافته‌اند، اما نه مانند ارسطو آنرا وجهی هستی‌شناختی برای زیست انسان در مدینه می‌دانند و نه حتی در کاربرد این مفهوم همانند یونانیان متیقن هستند. چنان‌که مشاهده شد، به عنوان مثال برای متفکری مانند فارابی، «دوستی» نتوانسته است به تنهایی برای تشکیل مدینه فاضله کفایت کند و از این‌رو، این فیلسوف شهیر مسلمان ترجیح می‌دهد با به کارگیری مفاهیم کمکی مانند «تعاون» و «اتفاق»، وجود آنرا نزد اهل مدینه فاضله آن‌هم به وساطت مفهوم «محبت»- تبیین کند. در این چارچوب، اهالی مدینه فاضله از جهت نیاز به «معاونت» در تدارک اسباب سعادت که خیر علی‌الاطلاق و غایت نهایی آنهاست، ناگزیر از مفصلی به نام محبت هستند که بتواند وجود «اتفاق رای» را میان آنها تضمین نماید.

این امر، البته ضرورتاً شامل تمامی فیلسوفان مسلمان نیست. به عنوان نمونه، ابوالحسن العامری، ترجیح می‌دهد با بازگشت به مفهوم «دوستی» و تأکید بر تاسی خویش به ارسطو، آنرا در چارچوب حکمت عملی به گونه‌ای بنیادین ادراک کند. اما وی نیز در این چارچوب با وجود آنکه در موارد متعدد به تکرار دیدگاه‌های ارسطو می‌پردازد، بر خلاف وی دوستی را در هر حال خیر نمی‌داند و با تأکید بر اینکه دوستی می‌تواند عامل «شر» نیز باشد، راهی متمایز از ارسطو می‌پیماید. چنین تمایزی البته در متفکران بعدی جدی‌تر نیز می‌شود و به عنوان مثال، اخوان‌الصفاء، در تبیین خویش از ضرورت و اهمیت دوستی در بساختن حیات نیکوی انسانی، بر آنند که چنین فضیلتی در بهترین شکل خویش تنها در میان اهالی همین گروه متجلی می‌شود و تو گویی چنین سعادت‌ی برای اعضای دیگر جامعه

ممکن نیست. بر همین اساس، آنها در فهم اهمیت دوستی به «عقل» نیز پناه می‌آورند و دوستی را چونان خصیصه‌ای عقلانی برای اجتماع خویش در نظر می‌گیرند. در این میان، البته خواجه نصیرالدین طوسی بیش از دیگران به فهم یونانی از این مقوله نزدیک است و با وجود آنکه در اثر برجسته خویش، *اخلاق ناصری*، تلاش بر آن دارد که این مقوله را بر پایه مبانی اندیشه دینی توجیه کند، در نهایت دوستی را همانند حکیم آتنی، وجهی هستی‌شناختی از انسان در نظر می‌گیرد و آن را در چارچوب حکمت عملی مورد سنجش قرار می‌دهد و همانند وی بر آن است که بنیاد هر اجتماعی را چگونگی دوستی میان اعضای آن شکل می‌دهد. با این حال، وی نیز همانند بسیاری از دیگر متفکران مسلمان، در استدلال فلسفی خویش در نهایت دوستی را بیشتر در چارچوب امر اخلاقی مورد سنجش قرار می‌دهد و حفظ حد وسط در دوست داشتن را مبنای سخن خویش می‌گیرد.

بر این اساس، می‌توان مدعی شد که متفکران مسلمان با وجود آنکه در مباحث و مقولات مختلف، ملهم از اندیشه فلسفی یونانی هستند، اما ضرورتاً در تمامی پردازش‌ها، رهروی بی‌چون‌وچرا از آنها ندارند و دیدگاه‌های خویش را با توجه به زمینه و زمانه‌ای که در آن زیست می‌کنند، شکل می‌بخشند. در میان متفکران مسلمان، بر خلاف همتایان یونانی، میزان توجه به مقوله «دوستی» کمتر است و غالباً نیز در پردازش از این مفهوم، از مقولات کمکی مانند «تعاون» و «محبت» و «انس» بهره گرفته می‌شود. با این وجود، این قلت منابع به معنای آن نیست که مسلمانان از این مفهوم، غافل بوده و آن را به هیچ گرفته باشند. نکته مهم در این میان تلقی آنان از مدینه است. همان سان که تلقی آنان از مدینه، متفاوت با تلقی یونانیان است، دوستی نیز نزد آنان وقتی متصف به مدینه می‌شود، معنای متفاوتی را می‌یابد.

کتاب‌نامه

اخوان‌الصفا (۱۳۸۰)، *گزیده رسائل اخوان‌الصفا*، ترجمه و توضیح علی اصغر حلبی، اول، تهران، نشر اساطیر.

ارسطو (۱۳۷۸)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران، انتشارات طرح نو.
ارسطو (۱۳۷۱)، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، چاپ سوم، تهران، شرکت سهامی انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

- الفخوری، حنا و العجر، خلیل (۱۳۵۸)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ دوم، تهران، کتاب زمان.
- الفارابی، ابونصر (۱۹۹۱)، *آراء اهل المدینه الفاضله*، (قدم له و علق علیه، البیر نصری نادر)، بیروت: دارالمشرق.
- الفارابی، ابونصر (۱۹۹۴)، *السیاسه المدنیه*، (قدم له و بویه و شرحه، علی بوملحم)، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- الفارابی، ابونصر (۱۴۰۵)، *فصول متنزعه*، الطبعة الثانیه، ایران، مکتب الزهراء.
- الکندی، یعقوب (بیتا)، *رساله فی حدود الأشیاء و رسومها*، در: *رسائل الکندی الفلسفیه*، دارالفکر العربی، بیروت، دارالمشرق.
- خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۶۰)، *اخلاق ناصری*، به تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، انتشارات خوارزمی.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۴)، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، چاپ چهارم، تهران، انتشارات کویر.
- عامری، ابوالحسن (۱۳۳۶)، *السعاده و الاسعاد*، به کتابت و مباشرت مجتبی مینوی، ویسبادن آلمان، انتشارات دانشگاه تهران.
- علامه مجلسی (۱۴۰۴)، *بحارالانوار*، جلد ۸۴، لبنان: مؤسسه الوفاء.
- ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶)، *اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی*، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه الزهراء.

Swanson, J. A., (1992), *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*, Cornell University Press, New York.