

«دوستی» در سنت فلسفه سیاسی اسلامی

مرتضی بحرانی*

سیدمحسن علوی پور**

چکیده

متفکران مسلمان، به تاسی از حکیمان کلاسیک یونانی، در فلسفه سیاسی شان به «دوستی» به مثابه مفهومی فلسفی و سیاسی توجه کرده‌اند. با این حال، توجه آن‌ها به این مقوله دارای نقاط ممیزه‌ای است که می‌تواند نشان‌دهنده تفاوت‌های تفکر اسلامی با تفکر یونانی باشد. این نقاط تمایز خود را بیش‌تر در کم‌اهمیت‌تر دانستن این مقوله در چهارچوب تفکر سیاسی و بهره‌گیری از مفاهیم کمکی برای جای‌گیری آن در چهارچوب 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، بنابر زمینه فکری خویش، روایتی مختص خود از مفاهیم برسازنده سامان سیاسی به‌دست 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 به‌طور خاص، میان انسان با انسان و انسان با خدا) اصلی قدیمی است. از همین روست که حافظ می‌گوید «نبود نقش

* دانشیار علوم سیاسی، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری (نویسنده مسئول)،

morteza bahrani@yahoo.com

** استادیار علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،

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

دو عالم که رنگ الفت بود/ زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت». در این نگاه، محبت با خلقت پیوند تنگاتنگ دارد. این که خدا گنج پنهانی بود که شور و شوق و محبت شناخته شدن بر او فائق آمده بود و بنابراین دست به خلق زد و در این میانه انسان را نیز آفرید (علامه مجلسی ۱۴۰۴: ج ۸۴، ۱۹۸). خود تأیید 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. بنابراین، در عالم انسانی، با کسی بودن و به کسی محبت ورزیدن و از دیگری محبت دیدن نیازی انسانی است که هم در سطح اجتماع‌های کوچک و هم در سطح مدینه خود را نشان می‌دهد.

بر همین اساس، از اوان شکل‌گیری تفکر فلسفی در دنیای انسانی، فیلسوفان و دانشمندان، هریک به نحوی از انحا، به مقوله دوستی پرداخته‌اند و حتی مانند ارسطو (بنگرید به ارسطو ۱۳۸۷: ۱۱۶۰-۱۱۶۱) 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 ۱۳۷۱: ۱۲۸۰) و با بیان این که 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 تأکید دارند (همان: ۱۲۵۲) و تمیز میان انواع حکومت‌ها را نیز در چهارچوب بررسی انواع دوستی‌ها ممکن می‌یابند (بنگرید به ارسطو ۱۳۸۷: 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 «وفق‌دادن بین فلسفه ارسطو و افلاطون و بین عقل و دین» هستند (الفاخوری و الجبر ۱۳۵۸: ۱۰۰) فلسفه هستی‌شناختی و سیاسی خود را مقید به این قید ارتباطی کرده‌اند و بر اهمیت آن در حیات انسانی تأکید ورزیده‌اند. با این حال، با توجه به مقتضیات جامعه اسلامی و تفاوت آن با دولت - شهرهای یونانی، نکته مهم در بحث از دوستی در سنت فلسفه اسلامی التزام‌نداشتن به ضرورت و بنیادی بودن دوستی به گونه‌ای است که نه فرد و نه اجتماع امکان‌آدم حیات بدون آن را ندارند، در حالی که ارسطو این امر را بدیهی به‌شمار می‌آورد (See Swanson 1992: 165). در واقع، فیلسوفان مسلمان این وجه را تنها در مواردی معدود برجسته کرده‌اند و در بیان آن نیز بیش‌تر به اهمیت دوستی برپایه اسباب عرضی برای حیات نیکوی بشری در جهت دست‌یابی به سعادت پرداخته‌اند. آنچه در ادامه می‌آید تفحصی است در آرای متفکران مسلمان درباره دوستی و اهمیت آن در زندگی بشری، هم از جهت فردی و هم

از جهت اجتماعی. در واقع، در این پژوهش برآنیم که، با تحلیل محتوایی دیدگاه‌ها و کاوش در ذهن این متفکران، دوستی را در چهارچوب فهم کلی آن‌ها از زندگی فردی و سیاسی بررسی کنیم و نشان دهیم که آن‌ها، برخلاف فیلسوفان یونانی، دوستی را مقوم بنیادین زیست بشری نمی‌دانسته‌اند و بر همین اساس تلاش می‌کنند آن را در چهارچوب مفاهیم دیگری مانند «تعاون» در مفصل‌بندی اجتماعی و مدنی خویش به‌کار 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 چهارچوب، شاید بتوان گفت فقط خواجه نصیرالدین طوسی است که با نقش‌دادن به دوستی به‌منزله یکی از بنیادهای مدینه در فهم از این مقوله به سنت حکمای یونانی پای‌بند می‌ماند و دیگر متفکران، ضمن بهره‌گیری از آموزه‌های افلاطون و ارسطو، روایتی مختص خویش از جایگاه دوستی در حیات فردی و اجتماعی انسان جست‌وجوگر سعادت به‌دست می‌دهند. بر همین اساس، در ادامه تلاش خواهیم کرد آرای چند تن از برجسته‌ترین متفکران کلاسیک مسلمان در اندیشه سیاسی درباره دوستی و مفاهیم هم‌پیوند با آن را بررسی کنیم که در این میان آثار یعقوب الکندی، فارابی، عامری، اخوان‌الصفاء، و خواجه نصیرالدین طوسی را با توجه به میزان اهمیت اندیشه‌هایشان و هم‌چنین میزان توجه آن‌ها به مقوله دوستی در چهارچوب فلسفه سیاسی‌شان می‌کاویم.

۲. یعقوب الکندی

یعقوب الکندی (۱۸۵-۲۶۰ ق / ۸۰۰-۸۷۹ م)، که وی را نخستین فیلسوف مسلمان می‌دانند، از کسانی است که در انتقال دانش فلسفی از یونان به عالم اسلامی نقش مؤثری ایفا کرده است و از این‌رو بررسی دیدگاه‌های وی درباره هر یک از مقولات فلسفی و هنجاری می‌تواند مؤید فهمی از سرچشمه‌های فلسفی اسلامی از آن مقولات باشد. بنابراین، در گام نخست، لازم به نظر می‌رسد که فهم وی از مقوله دوستی و جایگاه آن در مدینه را بررسی کنیم.

کندی، در تلاش خود برای تعریف برخی از اصطلاحات فلسفی، ضمن تمایز نهادن 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 آن‌جا که او محبت را با مفهوم «اجتماع الاشیا» پیوند می‌دهد نشانه‌هایی از مفهوم مدنی نیز یافت می‌شود و اجتماع انسان‌ها در مدینه را نیز شامل می‌شود. با این حال، برخلاف ارسطو که دوستی را در نهایت بر پایه سه اصل فضیلت، لذت، و منفعت سامان می‌بخشد و در بیان دوستی مبتنی بر لذت، بر مقوله شهوت و خواهش‌های نفسانی و جسمانی تأکید می‌کند (ارسطو ۱۳۸۷: ۱۱۵۶)، کندی این مفهوم را از مفهوم «شهوت» متمایز می‌کند.

در تعریف وی، شهوت خواهش نیروی حیات است که اراده به امور محسوس را ممکن می‌کند؛ به عبارتی دیگر، «شهوت شوق برخاسته از انفعال است ... که در آن اندیشه و شناخت نیک از بد راه ندارد» (الکندی ۱۹۷۸: ۱۲۵). نکته بسیار مهمی که در تعریف‌های کندی از دوستی و دوست وجود دارد این است که او می‌گوید «دوست همان خود دیگری دوست» (همان: ۱۱۹) و به نظر می‌رسد کندی در این عبارت متأثر از اخلاق نیکوماخوس ارسطو باشد (بنگرید به ارسطو ۱۳۷۸: ۱۱۶۶). با وجود این، و باز هم براساس تمایز بنیادینی که میان فهم متفکران مسلمان از پیوند انسانی در مدینه و اندیشه هنجاری فیلسوفان یونانی وجود دارد (در این زمینه بنگرید به طباطبایی ۱۳۷۴)، در نوشته‌های کندی تصریحی بر دوستی در مدینه وجود ندارد و می‌توان گفت که او وجود مدینه را برای دوستی مفروض گرفته است، یا این که او صرفاً به کلیت دوستی توجه داشته است و به جایگاه آن در شکل‌گیری جامعه سالم و مدینه پویا و سعادت‌مند را چندان توجه قرار نمی‌کند. با این حال، چنان‌که در ادامه خواهیم دید، این گام، که اولین گام در مطرح شدن مقوله محبت و دوستی در فلسفه اسلامی است، در آرای 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 به جرئت می‌توان یکی از بزرگ‌ترین و اثرگذارترین فیلسوفان سیاسی مسلمان برشمرد، با پرداختن به دیگر مفاهیم هم‌پیوند با دوستی، مانند «تعاون» و «اتفاق»، زمینه‌های فلسفی لازم را برای فهمی از دوستی فراهم کرد که با آنچه در بنیادهای اندیشه یونانی وجود دارد متفاوت است.

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 ق: ۴۶). نیاز انسان‌ها به حضور در

اجتماع از نیاز آن‌ها به رسیدن به کمال ناشی می‌شود، چراکه ممکن نیست انسان به کمالی که در سرشت طبیعی او قرار داده شده است برسد، مگر در زندگی اجتماعی (فارابی ۱۹۹۱: ۹۶). فارابی محبت را به‌طور 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 براساس اشتراک در فضیلت است، یا برای منفعت، یا برای لذت. محبت میان اعضای مدینه فاضله، که چگونگی آن را شرح خواهیم داد، براساس اشتراک در فضیلت است. محبت بر مبنای منفعت و محبت بر مبنای لذت چندان مورد توجه فارابی نیستند و از این رو تنها به توضیح آن‌ها در چند جمله کوتاه بسنده می‌کند و از آن می‌گذرد (فارابی ۱۴۰۵ ق: ۷۰-۷۱). اما محبت اعضای مدینه فاضله باعث تعاون آن‌ها برای رسیدن به سعادت می‌شود و هم‌چنین موجب می‌شود که اعضای این مدینه مختارانه و «با عشق تمام» به ریاست رئیس مدینه گردن گذارند، چراکه رابطه میان رئیس و اهالی مدینه نیز بر پایه محبت است و «این محبت اندام‌واره به‌حدی است که اگر نقصی بر یکی از اجزای مدینه وارد آید جور و رنج بر تمام اهل مدینه خواهد بود» (ناظرزاده ۱۳۷۶: ۲۸۱).

فارابی بیان می‌کند که مردم برحسب تفاضل مراتب اجناس صنایع و علوم می‌کنند که برای آن‌ها فراهم است متفاضل‌اند و مراتب اهل مدینه در ریاست و خدمت به‌حسب فطرت آن‌ها و به‌حسب آدابی که به آن مؤدب شده‌اند بر یک‌دیگر تفاضل دارند (فارابی ۱۹۹۴: ۷۷، ۸۳). نکته‌ای که اهمیت دارد پراکندگی ریاست‌ها در مدینه است. نزد وی هر مرتبه از مراتب مدینه رئیس و رؤسای دارد و، براساس پراکندگی ریاست‌ها در مدینه، آن‌قدر رئیس در مدینه وجود دارد که رابطه استخدام رابطه‌ای ضروری است. رابطه استخدام نه‌تنها نافی محبت و دوستی نمی‌تواند باشد، بلکه:

اجزای مدینه براساس 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: 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 باتوجه‌به فاصله

بودن مدینه، اشتراک برسر فضائلی که موجب سعادت حقیقی است) در مدینه نیست. هنگامی که در مدینه‌های غیرفاضله روابط محبت‌آمیز (هرچند برسر موضوعاتی که فارابی آن‌ها را مؤدی به سعادات موهومه می‌داند) وجود دارد، طبیعی است که در مدینه فاضله نیز روابط دوستانه وجود داشته باشد. با این حال، فارابی که می‌کوشد مدینه فاضله را در تمامی وجوه از دیگر انواع مدینه متمایز سازد در تبیین چنین روابطی در مدینه فاضله نیز از تعبیر دیگری به نام «تعاون» بهره می‌گیرد. به نظر می‌رسد فارابی، با امعان نظر به وجه نفسانی دوستی در جوامع، نمی‌تواند شکل‌گیری روابط اهل مدینه فاضله را برپایه 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 جست‌وجوی «خیر» به پیوند میان اعضای مدینه فاضله رهنمون شود. این خیر در کمال خویش همانا دست‌یابی به «سعادت» است (فارابی، ۱۴۰۵ ق: ۷۱) که هر عضو مدینه فاضله در جست‌وجوی آن به اهلیت این مدینه نائل می‌شود و تعاون افراد در مدینه نیز تنها در جهت رسیدن به این «کمال‌الآخر» است. در چنین چهارچوبی، مدینه (برخلاف رویکرد افلاطون و ارسطو که برای آن اصالت قائل‌اند) تنها وسیله‌ای برای ایجاد فرصت دست‌یابی به سعادت فردی است و آنچه بدان ارزش می‌دهد همانا امکان ایجاد فرصت هم‌کاری در مسیر دست‌یابی به چنین «خیر»ی است (ناظرزاده ۱۳۷۶: ۸۲).

البته باید توجه داشت که اگرچه تعاون از لوازم بنیادین برای بقای مدینه است، این امر اختصاص به مدینه فاضله ندارد، چراکه 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 فاضله از مداین غیرفاضله همانا هدف غایی از معاونت اعضای مدینه است. یعنی درحالی که تعاون اهل مدینه فاضله در جهت دست‌یابی به سعادت به منزله کمال و خیر نهایی است، اعضای مدینه‌های غیرفاضله برای رسیدن به اهدافی چون لذت و تمتع با یک‌دیگر تعاون دارند و از این رو نیازی به کسب جمیع فضائل در این راه ندارند (فارابی ۱۹۹۱: ۹۶؛ فارابی ۱۴۰۵ ق: ۷۱).

با چنین مقدمه‌ای است که فارابی می‌تواند به ضرورت وجود «محبت» در میان اعضای مدینه به منزله عنصر وجودی و برساننده آن ارجاع دهد، چراکه برای رسیدن به چنین تعاونی لازم است پیوندی درونی انسان‌ها را به یک‌دیگر مرتبط کند تا بتوانند برپایه 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 اساساً 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 منزله رابطنی میان محبت در جان و هم‌کاری در عمل بهره می‌گیرد. آرای مشترک اعضای مدینه فاضله، که میان آن‌ها محبت ایجاد می‌کند، بر سه قسم است: «اتفاق آرا در مبدأ»، «اتفاق آرا در منتهی»، و «اتفاق آرا در میان این دو». اتفاق آرا در مبدأ، اشتراک نظر درباره الله و ابرار و مبدأ حیات انسان، و همچنین مراتب اجزای عالم و نسبت آن‌ها با ذات الهی و فرشتگان است. منتهی، یا همان غایتی که محبت را میان اعضای مدینه ایجاد می‌کند، «سعادت» است و آنچه میان این دوست‌افعالی است که به وسیله آن‌ها به سعادت نائل می‌آیند. این اتفاق آرا و افعال میان اهل مدینه که برای رسیدن به سعادت در میان آن‌ها وجود دارد وجود محبت را میان آن‌ها ضروری می‌کند (فارابی ۱۴۰۵ ق: ۷۰-۷۱).

با وجود این، نکته‌ای که در اندیشه فارابی قابل توجه است محدودماندن تفصیل بحث‌ها به مدینه فاضله است. گویی در نگاه فارابی حتی تبیین مدینه‌های غیرفاضله نیز تنها در جهت نشان‌دادن تمایز آن‌ها از مدینه فاضله است و از این رو 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 چهارچوب اندیشه سیاسی خویش بدان بپردازند.

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 ایفا می‌کند. اما او نیز، همانند فارابی، با وجود گام‌نهادن بر جای پای فیلسوفان یونان، در طرح مباحث خویش ممیزاتی را نیز ارائه می‌دهد که هم نشان از تأثیر آموزه‌های اسلامی در 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، از نظر افلاطون و ارسطو، سعادت اساساً در مدینه امکان‌پذیر است، اما در تفکر اسلامی امکان بهره‌مندی از کمال در توحید نیز میسر است؛ و از همین روست که (چنان‌که در ادامه توضیح خواهیم داد) 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. بنابراین، وی، برخلاف ارسطو که هر نوع دوستی را در نهایت مفید به فایده‌ای می‌داند، از امکان «شر» در دوستی خبر می‌دهد و انواع دوستی را براساس تمایز خلق خیر و شر از یک‌دیگر تمیز می‌دهد.

عامری مباحث خود در باب دوستی را در کتاب *السعادة و الاسعاد فی السیرة الانسانیة* (۱۳۳۶) آورده است. اگر فرض بر این باشد که عامری مباحث کتاب خود را به‌گونه‌ای نظام‌مند طرح کرده است، *السعادة و الاسعاد* با تعریف و تقسیم سعادت آغاز می‌شود. یکی از اقسام سعادت «سعادت انسی» است که موضوع آن بدن و نفس بهیمی شهوانی و نفس ناطقه المرتابه است که این نفس جوایب دانش نظری برای عمل است، درحالی‌که موضوع «سعادت عقلی» نفس ناطقه نظری است که جوایب دانش برای نفس علم است، نه برای هدفی دیگر. به‌هرحال، سعادت انسی، حتی اگر به‌شکل کمال و تمام محقق شود، انسان را کفایت نمی‌کند، چراکه سعادت انسی در نهایت محتاج بدن است؛ اما سعادت عقلی به‌خودی‌خود کفایت می‌کند، چراکه 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 فضائل را پیش می‌کشد: سعادت به‌واسطه اکتساب فضائل و تمام اسبابی که به‌واسطه آن‌ها افعال فاضله انتظام می‌یابد به‌دست می‌آید. این اسباب هم بالفطره‌اند (مانند اعتدال مزاج و سلامتی) و هم نیازمند استقامت (عامری ۱۳۳۶: ۶).

عامری، در ادامه بحث از فضائل و ردائل، 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، و هم‌وغم اگر در جهت اکتساب فضائل (مثل علم) باشند، از راحتی، عزت، نعمت، سلامت، و خوشی ناشی از بی‌کاری و ریاست بهتر (خیر منه) است. براساس همین معیار، دوستی نیز اگر مفید فایده و برای صلاح انسان لازم باشد خیر و الا شر است. حتی اگر

دوستی مسبب سعادت دنیوی شود، چون مانع سعادت قصوی است، شر محسوب می‌شود، چراکه چنین چیزی مضرترش بیش از منفعتش است (همان: ۲۷-۲۸). 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 خیرات نامیده می‌شوند (مثل ثروت، کرامت، ریاست، اخوان و اهل، و حتی فضائلی چون نجده و عفت و صلح ارحام و عشیره) حاصل نمی‌آید، چراکه 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: 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 آن را (برخلاف حکمای یونانی) نه متصل به وجود فردی موافق و همراه، که در گستره‌ای فراتر از دنیای انسانی جست‌وجو می‌کند و با بهره‌گیری از مفهوم «حب»، دوستی را از الزام مدنی آن (در اندیشه یونانی) به هر نوع کششی درونی به افراد یا اشیا الصاق می‌کند.

نزد وی، محبت فضیلتی بزرگ است و از فضیلت کرامت هم بزرگ‌تر است، زیرا محبت از خیراتی است که از درون نفس است، نه از خارج (همان: ۱۳۹). او بحث را با تعریفی از کیفیت روانی محبت شروع می‌کند: «محبت یک انفعال است، نه یک فعل». از این رو، همه نفوس (شهوانی، غضبیه، و ناطقه) آماده محبت‌اند و آنچه را موافق خود باشد دوست می‌دارند؛ اموری مانند خوردنی‌ها، نوشیدنی‌ها، مناخج، سلطه؛ چنان‌که نفس ناطقه عملیه امر فاضل و نافع را دوست بدارد و نفس ناطقه نظریه حق و صدق را. 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 شباهت حاصل می‌شود (الذاتیة تکون بالشبیه) و محبت ذاتی فقط برای نفس ناطقه حاصل می‌شود که همانند خود را دوست می‌دارد: محبت فاضل و نافع و نیز محبت صدق و حق؛ درحالی‌که 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: ۱۳۶).

عامری پس از ارائه این تقسیم تعاریف جدیدی را برای محبت ذکر می‌کند و سپس 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، تأکید می‌کند که محبت میل قلب به سوی چیزی است تا او را حفظ کند و به بهجت برسد؛

بنابراین، «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 چه بسا میل قلبی صورتی از محبت باشد، اما نه این که 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: ۱۳۷). روشن است که تا این جا عامری از وضع نفسانی دوستی و منشأ نفسانی آن سخن می‌گوید. تازه هنگامی که که به «تحاب» می‌رسد دوستی متقابل را بیان می‌کند که می‌تواند به دوستی مدنی نزدیک باشد.

در این جا، عامری با تأسی به ارسطو تأکید 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، چراکه صداقت نیازمند یک «دیگری» است. (الصداقة من المضاف)؛ یعنی این که افراد یک‌دیگر را دوست داشته باشد، درحالی که محبت این گونه نیست، چه انسان ممکن است چیزی را دوست بدارد که نفس ندارد و چه بسا ذی نفسی را دوست بدارد که آن ذی نفس او را دوست نمی‌دارد (همان: ۱۳۸).

و اما عشق افراط در محبت است. محبت از اشیایی است که انسان در عمر خود گریزی از آن ندارد، چراکه انسان، به دلیل فقر و گرفتاری و مسائلی از این قبیل، به دوست (صدیق) نیاز دارد. به‌دیگر سخن، عامری از این جا دوستی را به 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 بیشتر می‌کنند و خطای کم‌تری از آنان سر می‌زند (همان: 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 است. عامری سپس خود به این تعریف ارسطو می‌افزاید که محبت به هر چیزی بقا و صلاح او را تأمین می‌کند؛ مانند غذا، لباس، و مسکن. و نیز محبت لذات بدنی نیز طبیعی است، مگر این که در آن افراط رود. او هم‌چنین، ضمن اعتراض به رأی ارسطو، می‌گوید: محبت ریاست شبه‌طبیعی است (محبة الرياستة كطبيعية). اما دوستی این که فرد خودش رئیس باشد یا دوست رئیس باشد طبیعی نیست (و اما محبة ان يكون هو الرئيس او صديق له فليس بطبيعية) (همان: ۱۴۰). عامری در ادامه مباحث خود در این زمینه می‌گوید از نظر ارسطو منشأ دوستی‌های طبیعی آن است که انسان حیات خودش را دوست

می‌دارد؛ پس هرآنچه موجد حیات یا اصلاح‌کننده حیات است نزد همه به‌نحو طبیعی دوست‌داشتنی است. براین اساس، چون بقای انسان براساس حیات است و حیات هم امری بالفعل است، محبت فاعل برای فعل خودش امری طبیعی است و بنابراین ضرورت می‌یابد که رئیس مرئوسان و پدران و فرزندان خود را دوست بدارد. مرئوسان هم رئیس را دوست بدارند، چون صلاح امنیت آن‌ها در این است؛ هم‌چنان‌که فرزندان والدین را دوست دارند، چون پدران علت وجودی آن‌ها هستند. درخصوص محبت زن و مرد، این محبت به‌دلیل بقای متقابل آن‌هاست، چون هر دو باهم نوع بشر را حفظ می‌کنند. اما این‌که انسان اهل مدینه خود را دوست دارد بدین دلیل است که انسان تنها کفایت نیازهای خود را نمی‌کند و بنابراین امنیتش بدون دوستی باقی نمی‌ماند. ازاین‌رو، اجتماع انسانی و تعاون آن‌ها خود باعث الفت میان آن‌ها می‌شود و این محبت هم طبیعی است. اگرچه در این‌جا عامری ناقل رأی ارسطو است، اما به دو چیز اشاره می‌کند؛ نخست 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 نسبت با سعادت موردبحث قرار می‌دهد و به‌نقل از ارسطو می‌پرسد آیا انسان سعید نیازمند دوستان (اصدقا) 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 آن‌رو به دوستان نیاز دارد که به‌واسطه آن‌ها افعال فاضله‌ای کسب کند که به‌تنهایی قادر به اکتساب آن‌ها نیست. ضمن این‌که شبه محال است که انسان سعید دوست نداشته باشد، درحالی‌که دوست از اجل خیرات است. بااین‌حال، عامری برخی از اسباب دوستی را ذکر می‌کند. یکی از اسباب محبت را ارتفاع (خیرخواهی متقابل) می‌داند. از همین روست که اهل مدینه و هم‌سفران و جنگ‌جویان و تجار هم‌دیگر را دوست می‌دارند. اما درخصوص دسته‌های اخیر مقدار دوستی به‌اندازه 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 است که آغاز دوستی معطوف به لذت به‌واسطه دیدن است (همان: ۱۴۴-۱۴۵). به‌جز موردی که عامری از انسان سعید سخن می‌گوید، در هیچ‌یک از موارد، سخنی از تمایز میان دوستی در مدینه فاضله و غیرفاضله نمی‌کند. از این‌جا آشکار می‌شود که او، با اثرپذیری از ارسطو و برخلاف فارابی، دوستی را در شهر

موجود بررسی می کند، نه در شهر آرمانی و برای شهرهای موجود هم سعادت را ممکن می داند. بنابراین سعادت خاص مدینه فاضله نیست. این امر فرصتی را فراهم می آورد که امکان فهم دوستی در چهارچوبی متمایز از مدینه فاضله نیز فراهم آید. بااین حال، در میان متفکران مسلمان، این اخوان الصفا هستند که دوستی را، اگرچه در گستره حکمت عملی درمی یابند، با توجه به اقتضائات تفکری خویش، آن را نه صرفاً در چهارچوب مدینه، که متناسب با اجتماع متفاضل نیز بررسی می کنند و در نهایت نیز بهترین و والاترین نوع دوستی را به جمعیت اخوان الصفا مختص می کنند که دوستی شان مختصات خاص خویش دارد و از دیگر انواع دوستی کاملاً متمایز است.

۵. اخوان الصفا

اخوان الصفا در بحث از دوستی به منابع متعدد نظر داشته اند که به نظر می رسد ناشی از تفاوت رویکرد آن ها به این مقوله از حکمای یونانی و مسلمان پیش از خود باشد. در بیان این تفاوت می توان به این نکته اشاره کرد که اگرچه استدلال هایی که اخوان برای ضرورت دوستی و محبت در اجتماع عرضه می کنند در تبیین بنیادهای انسان شناختی جامعه مفید است، اما آنچه آن ها را به نگارش رسالاتی درباره آن رهنمون شده است تشریح ضرورت دوستی در میان خودشان و تبیین اسباب و قواعد آن است. بنابراین، در مقاطع مختلف به دوستی ویژه میان اخوان الصفا اشاره و تأکید دارند که چنین وجهی از دوستی خاص این گروه است و البته دلالتی از آن برای مدینه منظور نظر خویش به دست نمی دهند.

آن ها در بحث از ضرورت وجود روابط برادری و اخوت میان خودشان به عقل استناد و تصریح می کنند که «هرکس به شرایط عقل راضی نباشد و موجبات قضاای او را نپذیرد ... کم ترین عقوبت او این است که ما از دوستی او بیرون می آیم و از یاری او گردن می کشیم و در کارهای خود از او کمک نمی گیریم و در معاملات خود با او معاشرت نمی کنیم و درباره دانش های خود با او سخن نمی داریم و رازهای خود را از او پنهان می کنیم و برادران خود را به دوری از او وصیت می کنیم» و در همین جا به آموزه های دینی استناد می کنند

و در این راه به شریعت اقتدا می کنیم. چنان که خدا ما را از آن آگاه کرده او گفت: شما را در سیرت ابراهیم و کسانی که با بودند سرمشق نیکویی است. چون به قوم خویش گفت: ما از شما و از آنچه جز خدا می پرستید کناره می گیریم. و همو گفت: ای کسانی که ایمان آوردید دوست مگیرید قومی را که خدا بر آنان خشم گرفته است (حلی ۱۳۸۰: ۱۹۲).

باتوجه به این نکته، اخوان‌الصفاء 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 چه کسی شایسته دوستی و هم‌نشینی است، باید دانست که «کارهای ظاهری مردم برحسب اخلاقی باشد که بدان سرشته‌اند و یا برحسب عادات که با آن‌ها انس گرفته‌اند یا برحسب عقایدی که بدان بار آمده‌اند» (همان: ۱۲۸-۱۲۹). در نتیجه، کسانی را که براساس این سه مقوله ویژگی‌هایی دارند که شایسته دوستی نیستند باید به حال خود رها کرد، چراکه همه ویژگی‌های بد

دوستی را فاسد می‌کند و با صفات برادری مخالف است و در جان‌های مردم سنگین است و آن‌ها را از انس و آرام‌گرفتن می‌رماند و از الفت مردم بازمی‌دارد و خوشی را تباه می‌سازد و در زندگانی آدمی زاده را دشمن‌کام 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 زندگانی‌شان خوش نباشد... زیرا دو خلق متضاد مایه پیکارجویی می‌شود، و پیکارجویی مایه غلبه‌جویی بر هم‌دیگر، و غلبه‌جویی وسیله خشم‌گرفتن به هم، و خشم‌گرفتن به هم مایه دشمنانگی می‌شود، و دشمنی ضد دوستی است (همان: ۱۳۰).

مؤلف (یا مؤلفان) این رسائل دوستی اخوان‌الصفاء را برترین دوستی‌ها می‌داند (می‌دانند). برای آن‌ها «مثل گرفتن دوستان و برادران هم‌چون به‌دست آوردن خواسته‌ها و گنجینه‌هاست». و نسبت انسان با جست‌وجوی مال و اندوخته سه حالت دارد: یا می‌جوید و نمی‌یابد، یا نجسته می‌یابد، و یا می‌جوید و می‌یابد و نگاه می‌دارد. «حکم گرفتن برادران و دوستان نیز چنین است». و چون انسان بسیار تلون دارد، دوستی‌ها نیز ممکن است منفصل شوند «مگر اخوان‌الصفاء که دوستی آن‌ها بیرون از ذات نیست». این جاست 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 این‌رو، اگرچه 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: ۱۳۱-۱۳۲).

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

اگرچه اخوان‌الصفاء از سبب دوستی‌ها سخن می‌گویند، اما آشکار نمی‌شود که این اسباب را از چه منظری نگاه می‌کنند. تأکید 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 صفا به سبب خشنودی خدا، نصرت دین، و صلاح دنیا باشد.

اخوان‌الصفاء، 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 عبارت‌اند 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 مقرر را که آفریدگار معین کرده به سر آورد، از برای تدبیر او تا چهارسالگی 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 پانزده‌سالگی به عهده می‌گیرد و پس از آن به قوه عاقله سپرده می‌شود و نیز تا سی‌سالگی تدبیر دیگری به عهده می‌گیرد و معانی محسوسات را به وی می‌آموزد؛ پس از آن به قوه حکمیة دریابنده معانی معقولات سپرده می‌شود تا چهل‌سالگی او را تدبیر کند. آن‌گاه به نیروی ملکی مؤید سپرده می‌شود و تدبیر او تا پنجاه‌سالگی را همین قوه بر عهده دارد. آن‌گاه به قوه ناموسیه که کار معاد را تمهید می‌کند سپرده می‌شود که این قوه از هیولا جداست و اندک‌اندک 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 ملاء 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: ۲۱۶-۲۱۹). 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 زائل شونده مشترک‌اند. 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 رسیدن به آن جاست و به همین علت 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: ۲۲۱).

اخوان‌الصفاء، پس از بیان قوای جسمانی و روحانی انسان، به این جا 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 پردازند ... و آنچه از پیمانه و ترازو و ارزش و پاداش میان آن‌ها رایج شده است 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: 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: ۲۲۷).

۶. خواجه نصیرالدین طوسی

خواجه نصیرالدین طوسی را می‌توان مهم‌ترین فیلسوف دوستی در گستره تفکر اسلامی به‌شمار آورد. برای خواجه، مؤانست در طبیعت مردم مرکوز است و از همین رو انسان نامیده شده است و خاصیت مؤانست «مبدأ محبتی است که مستدعی تمدن و تألف باشد» (خواجه نصیرالدین ۱۳۶۰: ۲۶۴). مهم‌ترین اثر خواجه در زمینه فلسفه سیاسی که موضوع دوستی و محبت نیز به‌صراحت در آن بررسی شده است کتاب *اخلاق ناصری* (۱۳۶۰) است. خواجه، طبق سنت مألوف، این کتاب را به سه بخش تقسیم کرده است. در بخش اول که تهذیب اخلاق است از دوستی به‌نحو مستقل سخنی به‌میان نمی‌آورد، جز در

مواردی که به نحو بالاضافه به این مقوله پرداخته است؛ مثلاً، در بحث از مبادی تهذیب اخلاق، آن‌گاه که به سعادت می‌رسد، اقوال مختلف را ذکر می‌کند

و همین حکیم [ارسطاطالیس] 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: ۸۵).

نیز، در بحث از مقاصد تهذیب اخلاق، وقتی به «حصر اجناس فضائل» می‌پردازد و «عدد فضائل 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 تمیز لازم می‌آید (درمقابل رذیلت جهل) و از اعتدال نفس سبعی، حلم و شجاعت حادث یا قوه دفع حادث شود (درمقابل رذیلت جبن) و از اعتدال نفس بهیمی، عفت و سخا یا قوه جذب (درمقابل رذیلت شره) لازم آید. و از ترکیب این سه حالتی حادث شود که کمال و تمام فضائل به آن بود و آن را فضیلت عدالت خوانند. خواجه، پس از بیان فضائل اربعه، در فصلی با عنوان «انواعی که در تحت اجناس فضائل باشند» برای فضیلت حکمت هفت نوع، برای فضیلت شجاعت یازده نوع، و برای فضیلت عفت دوازده نوع را برمی‌شمارد که در هیچ‌کدام دوستی و محبت و عشق و تعاون جایگاهی ندارند و البته در منطق خواجه نصیرالدین ابن طبعی می‌نماید، چراکه بحث از نفس و قوا و فضائل در «تهذیب اخلاق» است که مربوط به انفراد است. اما خواجه «در انواعی که در تحت جنس عدالت است و ... دوازده نوع می‌باشد» سه زیرفضل را برمی‌شمارد که عبارت‌اند از

اول صداقت، دوم الفت ... 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 رأی‌ها و اعتقادات گروهی در معاونت یک‌دیگر به جهت تدبیر معیشت مشتق شود ... و اما تودد طلب مودت اکفا و اهل فضل باشد به خوش‌رویی و نیکوسخنی و دیگر چیزهایی که مستدعی این معنی بود ... این اجناس فضائل و انواعی که تحت آن‌ها است موجبات سعادت هستند که باعث تکمیل قوای ناقصه شوند (همان: ۱۰۸-۱۰۹، ۱۱۵، ۱۲۲).

برهمن قیاس، یعنی نگاه جنبی به دوستی، خواجه در فصل نهم «مقاصد تهذیب اخلاق» به محافظت از فضائل 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، اگرچه ظاهر بود، ادراک نکند. پس در تدبیر آن خلل گفته است آدمی باید دوستی کامل فاضل اختیار کند و بعد از طوال مؤانست 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 مؤانست 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 آن که غرض او بر اصلاح نفس خویش مقصور است مستحکم شود و از معاودت نصیحت انقباض ننماید (همان: ۱۶۵-۱۶۶).

و در ادامه از قول یعقوب الکندی نقل می کند که «باید که طالب فضیلت از صورت های آشنایان (صور جمیع معارفه من الناس) خویش آینه ای سازد تا از هر صورتی وضعی که مستتبع سیئه ای افتد استفادت کند و بر سیئات خود اطلاع یابد». در این جا، نگاه خواجه به دوست بالعرض و خودخواهانه است. از همین رو، در تکمیل سخن جالینوس می گوید: «تا این جا سخن جالینوس بود، اما چنین دوست عزیزالوجود تواند بود و در اکثر اوقات طمع از انتفاع به چنین مردم منقطع و یمنکن که دشمن از دوست در این مقام بامنفعت تر بود» (همان).

به هر حال، در حالی که ارسطو بحث دوستی را در اخلاق نیکوماخوس که بحث برسر رفتار فردی است مطرح می کند و دو کتاب آن را به دوستی اختصاص می دهد، خواجه در این بخش درباره مقوله دوستی بحث مستقلی ندارد. در بخش دوم کتاب، خواجه به تدبیر منزل می پردازد و سبب احتیاج به منزل را اموری چند می داند؛ نخست، حاجت مندی مردم به مشارکت در تأمین 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، نیاز مندی به اعوان و خدم. او تعریفی نیز از منزل ارائه می دهد:

و بپاید دانست که مراد 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: ۲۰۷).

خواجه، در بحث از «زن صالح که شریک مرد بود در مال و قسیم او در کدخدایی»، یکی از صفات او را تودد می شمرد. اما، آن جا که از «سبیل شوهر در سیاست زن» سخن

می گوید، نه تنها از دوستی سخن نمی گوید، بلکه هیبت و کرامت و شغل خاطر را متذکر می شود ... «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 می آموزد که، و باید که شوهر احتراز کند درباب سیاست زن از سه چیز: اول از فرط محبت زن که باوجود 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: ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۸).

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

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 شریف تر است و ایشان خسیس تر ... 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 هم چنان که 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 معاونت کنند ... و حیوانات را از اجتماع فایده ای صورت نیندد ... و اکثر 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 هریکی علی حده 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: ۲۴۸-۲۴۹).

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

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 این که بحث از این دو مقوله را طی روندی پی می‌گیرد که به‌نحو نظام‌وار دوستی را امری غیرفردی جلوه‌گر می‌کند، هرچند تلقی وی از مدینه متفاوت با تلقی یونانیان و حتی متفاوت با تلقی فارابی است.

خواجه نصیرالدین، پس از بیان این سلسله، به توضیح وافی «مدنی الطبع بودن» و «مدینه» می‌پردازد. از این جاست که وارد بحث محبت و صداقت می‌شود. خواجه رابطه مدنیّت و تألف (و در برخی نسخه‌ها، تألیف) را این‌گونه بیان می‌کند که «چون ایشان را بالطبع متوجه کمال آفریده‌اند پس بالطبع مشتاق تألف آفریده‌اند و اشتیاق به تألف محبت بود». خواجه این فصل را «در فضیلت محبت که ارتباط اجتماعات بدان صورت بندد و اقسام آن» نام می‌نهد و در آغاز نیز تأکید 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 صناعیت مقتدی باشد به طبیعت» (همان: ۲۵۸). و خود تصریح می‌کند که احتیاج به عدالت (که اکمل فضائل است) به‌منظور محافظت نظام نوع و به‌علت فقدان محبت است و بنابراین 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 کم‌رنگ است.

نیز خواجه اشاره می‌کند که محبت در موضعی استعمال می‌شود که قوه نطق را در او مشارکتی بود و بنابراین موافقت و معادات حیوانات غیرنطقه 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 سهل‌تر. پس از بیان این مقدمه، خواجه نکته‌ای را بازگو می‌کند 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: نخست آن‌که سریع‌العقد و الانحلال بود؛ دوم آن‌چه بطی‌العقد و سریع‌الانحلال بود؛ سوم آن‌چه سریع‌العقد و بطی‌الانحلال بود؛ چهارم

آن چه بطیءالعقدوالانحلال بود ... و چون مقاصد اصناف مردمان در مطالبیت، به حسب بساطت، منشعب است به سه شعبه لذت، نفع، و خیر؛ و از ترکیب هر سه با یکدیگر شعبه رابع تولد کند (همان: 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 لذیذ مطلوب بالعرض باشند نه بالذات». خواهی که 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 این که اشرار را از این نوع محبت حظی نبود، این در حالی است که در محبت برای لذت و منفعت «اشرار را هم با اشرار و هم با اخیار تواند بود» (همان: ۲۶۳).

خواججه سپس به تفاوت میان صداقت و محبت می پردازد که محبت، به دلیل این که 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 آن ها دو مؤلفه حضور دارند، نیز امکان تغییر، شکایت، ملامت، تشکی، تظلم، عتاب، و انقطاع بسیار است (همان: ۲۶۰-۲۶۶).

خواججه، پس از بررسی وجوه مختلف محبت، به محبت پادشاه و رئیس می پردازد. «محبتی که میان پادشاه و رعیت و رئیس و مرئوس 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: 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 گفته اند 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: ۲۶۸).

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 پدران 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 آلا، اگر زیادت و نقصان راه یابد و عدالت مرتفع گردد، فساد ظاهر شود و ریاست ملک ریاست تغلبی گردد و محبت به مبعوضت بدل شود و موافقت به مخالفت و الفت به نفاق و تودد به نفاق؛ و هر کسی خیر خود خواهد، اگرچه بر ضرر دیگران مشتمل بود تا صداقات باطل گردد و هرج و مرج که ضد نظام بود پدید آید (همان: ۲۶۹-۲۷۰).

جالب این جاست که خواجه محبت حکمت را نیز ذیل مقوله محبت بررسی می کند.

محبت حکمت و انصراف به امور عقلی و استعمال رأی های الهی به جزء الهی که در انسان موجود است مخصوص باشد و از آفات که به دیگر محبات متطرق شود محفوظ؛ نه غنیمت را بدان راهی و نه شریر در آن مدخلی تواند کرد، چه سبب آن خیر محض است و خیر محض از ماده و شرور ماده منزه باشد (همان: ۲۷۶)

نکته قابل توجه این که خواجه در روایت خود از محبت در موارد زیادی رنگ و لعاب دینی به آن می دهد؛ به نحوی که نه تنها عبادات (و به ویژه عبادات جمعی) را برای تألف و محبت می داند، بلکه می گوید

و ارسطاطالیس گوید: سعادت تام خالص مقربان حضرت خدای تعالی راست و نشاید که فضائل انسانی با ملائکه 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 ترسند تا شجاعت به نزدیک ایشان محمود بود ... و از شهوات فارغ باشند تا به عفت مفتقر باشند ... (همان: ۲۷۶)

و «حکیم اول ... گوید که خیر بالطبع و فاضل بغریزت محب خدای تعالی بود» (همان: ۲۷۹). این اندازه هست که اگر این پرسش مطرح شود که در جایی که مقوله دوستی در فلسفه سیاسی مسلمانان با مواجهه ای 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 خواجه نصیر نمونه‌اعلایی از توفیق فلسفه با دین و به‌طور نمونه در مقوله دوستی است. با وجود این که 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 (به‌نقل از حکیم اول) تصریح می‌کند که «طلب فضیلت صداقت که در نفوس مفطور است مردمان را باعث می‌گرداند بر مشارکت در معاملات و معاشرت به عشرت‌های جمیله و مداعت با یک‌دیگر و اجتماع در ریاضات و صید و دعوات». و باز به انسقراطیس 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...؛ چراکه،

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: ۳۲۲).

او در این فصل بار دیگر، با تأکید بر مدنی‌الطبع بودن و نیازمندی مردم به اصداقا برای دستیابی به سعادت تمام، «سعید کامل را کسی می‌داند که در اکتساب اصداقا غایت جهد بذل کند... تا به معاونت ایشان آنچه به‌انفراد 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 عزیزالوجودند و اصحاب لذت حیوانی و بهیمی کثیرالوجود». با این حال، خواجه همین دوستان حیوانی‌التمتع را هم غنیمت می‌شمارد «چه این طایفه به منزلت نمک و توابل باشند که هرچند در طعام بدیشان احتیاج بود اما به‌جای 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 مؤانست ایشان» (همان: 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، چراکه کثرت دوستان باعث می‌شود آدمی نتواند حقوق دوستی آن‌ها را ایفا کند (همان).

نزد خواجه، و البته باز با استناد به حکیم اول، نیکو حال تر 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 جزئیات 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 بی تجشمی بر اسرار و مغبیات اطلاع یابد و غایب را در صورت شاهد مشاهده کند (همان: ۳۲۲).

در مجموع می‌توان و جوهی 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 آن که بخل کند با دوست به علم و ادبی که بدان متجلی باشد یا حرفت و صنعتی که در آن ماهر بود؛ بل چنان سازد که او را به محبت استبداد و ایشار انفراد در آن باب منسوب نتوان کرد که مضایقت با دوستان در متاع دنیا که به ضیق محال 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 (همان: ۳۲۹).

و نیز آن‌جا که تأکید می‌کند که ضرورت «حفظ محبت» به دلیل احتیاج آدمی به تمدن و استمرار اتحاد است (همان: ۳۳۰، ۳۳۳). در نهایت، خواجه باز به بانگ بلند می‌گوید که «فضیلت محبت و صداقت بزرگ‌ترین فضائل 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: 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 این جا بیش از این لازم به بیان نیست.

۷. نتیجه‌گیری

دوستی از مقولات مهمی است که در تاریخ اندیشه سیاسی توجه متفکران را به خود جلب کرده است. پیشینه این بذل توجه به دوران یونان باستان و به‌ویژه اندیشه‌های اجتماعی

ارسطو بازمی‌گردد که «دوستی» را مقوله‌برسازنده اجتماع و تنها شرط کافی برای تشکیل اجتماع می‌داند. در این چهارچوب، در سنت فکری مسلمانان نیز که بسیار از اندیشه یونانی ملهم بوده‌اند، بحث‌های متعدد و متنوعی درخصوص مقوله دوستی بیان شده است. با این حال، باتوجه به تفاوت‌های زمینه‌ای فکری در جهان اسلام، نحوه پرداختن به «دوستی» دارای وجوهی 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 آن را وجهی هستی‌شناختی برای زیست انسان در مدینه می‌دانند و نه حتی در کاربرد این مفهوم همانند یونانیان متیقن‌اند. چنان‌که مشاهده شد، برای مثال، از دید متفکری مانند فارابی، دوستی نتوانسته است به‌تنهایی برای تشکیل مدینه فاضله کفایت کند و از این‌رو، این فیلسوف شهیر مسلمان ترجیح می‌دهد، با به‌کارگیری مفاهیم کمکی مانند تعاون و اتفاق، وجود آن را نزد اهل مدینه فاضله (آن‌هم به‌وساطت مفهوم محبت) تبیین کند. در این چهارچوب، اهالی مدینه فاضله، به دلیل نیاز به معاونت در تدارک اسباب سعادت که خیر علی‌الاطلاق و غایت نهایی آن‌هاست، ناگزیر از مفصلی به‌نام محبت‌اند که بتواند وجود اتفاق رأی را میان آن‌ها تضمین کند.

این امر البته ضرورتاً شامل تمامی فیلسوفان مسلمان نیست. برای نمونه، ابوالحسن العامری ترجیح می‌دهد، با بازگشت به مفهوم دوستی و تأکید بر تأسی خویش به ارسطو، آن را در چهارچوب حکمت عملی به‌گونه‌ای بنیادین ادراک کند. اما وی نیز در این چهارچوب، با وجود آن‌که در موارد متعدد دیدگاه‌های ارسطو را تکرار می‌کند، برخلاف 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 برای مثال اخوان‌الصفاء، در تبیین خویش از ضرورت و اهمیت دوستی در برساختن حیات نیکوی انسانی، بر آن‌اند 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 برپایه مبانی اندیشه دینی توجیه کند، درنهایت، همانند حکیم آنتی، دوستی را وجهی هستی‌شناختی از انسان در نظر می‌گیرد و آن را در چهارچوب حکمت عملی می‌سنجد 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 درنهایت دوستی را بیش‌تر در چهارچوب امر اخلاقی می‌سنجد و حفظ حد وسط در دوست‌داشتن را مبنای سخن خویش می‌گیرد.

براین اساس، می‌توان مدعی شد که متفکران مسلمان، با وجود آن‌که در مباحث و مقولات مختلف ملهم از اندیشه فلسفی یونانی‌اند، 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، برخلاف هم‌تایان یونانی، میزان توجه به مقوله دوستی کم‌تر است و این متفکران در پردازش این مفهوم نیز غالباً از مقولات کمکی مانند تعاون و محبت و انس بهره می‌گیرند. با وجود این، این قلت منابع به معنای آن نیست که مسلمانان از این مفهوم غافل بوده و آن را به‌هیچ‌گرفته باشند. نکته مهم در این میان تلقی آنان از مدینه است. همان‌سان که تلقی آنان از مدینه متفاوت با تلقی یونانیان است، دوستی نیز، وقتی متصف به مدینه می‌شود، نزد آنان معنای متفاوتی می‌یابد.

کتاب‌نامه

- اخوان‌الصفاء (۱۳۸۰)، *گزیده رسائل اخوان‌الصفاء*، ترجمه و توضیح علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر.
- ارسطو (۱۳۷۸)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- ارسطو (۱۳۷۱)، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
- الفاخوری، حنا و خلیل الجر (۱۳۵۸)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: کتاب زمان.
- الفارابی، ابونصر (۱۹۹۱)، *آراء اهل المدينة الفاضله*، (قدم له و علق علیه، البیر نصری نادر)، بیروت: دارالمشرق.
- الفارابی، ابونصر (۱۹۹۴)، *السیاسة المدنیة*، (قدم له و بویه و شرحه، علی بوملحم)، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- الفارابی، ابونصر (۱۴۰۵ ق)، *فصول منتزعه*، ایران: مکتب الزهراء.
- الکندی، یعقوب (۱۹۷۸ م)، *رسالة فی حدود الأشياء و رسومها*، در: *رسائل الکندی الفلسفیة*، دارالفکر العربی، بیروت: دارالمشرق.

۵۴ حکمت معاصر، سال هشتم، شماره اول، بهار ۱۳۹۶

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

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۴)، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر.
عامری، ابوالحسن (۱۳۳۶)، *السعادة والاسعاد*، به کتابت و مباشرت مجتبی مینوی، ویسبادن آلمان، دانشگاه تهران.

علامه مجلسی (۱۴۰۴ ق)، *بحارالانوار*، ج ۸۴، بیروت: مؤسسة الوفاء.
ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶)، *اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی*، تهران: دانشگاه الزهراء.

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

