

## تبیین دگر‌دیی تاریخی آموزه دوستی و محبت افلاطونی - ارسطویی در اندیشه فارابی و طوسی (در عرصه روابط انسانی)

فرشته ابوالحسنی نیارکی<sup>۱</sup>

### چکیده

پرسش محوری جستار حاضر، توصیف و تحلیل تطور تاریخی آموزه دوستی (محبت) افلاطونی-ارسطویی در آیین اندیشه فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی است. روش تحقیق، مطالعه تاریخی است که علاوه بر توصیف، به چرایی این تطور نیز می‌پردازد. بحث دوستی در اندیشه ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوسی مطرح شده و رگه‌هایی از آموزه‌های افلاطونی در آن قابل مشاهده است. این بحث در فلسفه دوره اسلامی از جهاتی دچار دگر‌دیی شد، از جمله از حیث تنوع محبوب (و بالاترین محبوب)، از حیث دامنه، یعنی فردگرایانه یا جامعه‌گرایانه بودن، و از حیث خودخواهی یا دیگرخواهی. از حیث تنوع محبوب، از دوستی بافضیلت به محبت نسبت به حکیم (خدا) رسیده است، از حیث دامنه، شاهد تغییر گفتمان از دوستی سیاسی - اجتماعی، به محبت بمثابة نوعی خصلت درونی هستیم که آثار فردی و اجتماعی دارد، و از خودخواهی و دیگرخواهی گذر کرده و مطابق با قاعده سنخیت، به محبت از‌لویی (خدایی) رسیده است. تأثیرپذیری از آراء متفکرانی همچون فلوطین و همچنین نقش دین، فرهنگ، عرفان و واسطه‌هایی چون آراء ابن‌سینا، آثار ابن‌مسکویه و شیخ اشراق در تبیین این دگر‌دیی اهمیت دارد. مبانی خاص فلسفی و کلامی فارابی و طوسی و همچنین برخی آراء اخلاقی ایشان، مهمترین عامل برای تفسیر چرایی این دگر‌دیی است.

۱۲۹

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه مازندران، بابل، ایران؛ f.abolhasani@umz.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۱۱ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1402.13.4.4.7

کلیدواژگان: دوستی، محبت، مطالعه تاریخی، افلاطون، ارسطو، فارابی،  
خواجه نصیرالدین طوسی.

\*\*\*

## ۱. طرح مسئله

مسئله محوری در پژوهش حاضر، بررسی دگرذیسی تاریخی نظریه دوستی و محبت افلاطونی - ارسطویی در فلاسفه دوره اسلامی، با تمرکز بر آراء فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی است. بدین منظور، مقوله «دوستی و محبت» از سه منظر مورد توجه قرار میگیرد: (۱) تنوع محبوب، (۲) دامنه آن (فردگرایانه یا جامعه‌گرایانه بودن) و همچنین (۳) خودگرایی یا دیگرگرایی. مسئله محوری این مقاله را میتوان در قالب سه سؤال ذیل مطرح کرد: (۱) خاستگاه تاریخی نظریه دوستی چیست؟ (۲) این نظریه، برآمده از چه آموزه‌های دیگری است؟ (۳) این نظریه، چه دگرذیسیهایی در فلسفه فارابی و طوسی یافته است؟

در ادبیات و متون فلسفی، دوستی و محبت، نقش مهمی در کمال و سعادت فردی ایفا میکند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۴۸/۷) و اندیشمندانی همانند فارابی و طوسی، ادبیات اخلاق اجتماعی را برپایه محبت و دوستی بنا نهاده‌اند. در ستایش دوستی و محبت در جامعه، به نقل قولی از ارسطو بسنده میکنیم: «محبت باعث قوام مدائن است... وقتی که مردم با هم دوست باشند، نیازی به عدالت نیست، در حالیکه اگر آنها اکتفا به عدالت نکنند، بازهم احتیاج به دوستی دارند» (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۰۵/۲). دوستی و محبت و گاه حتی واژه عشق، مضامینی نزدیک به هم هستند که مورد توجه فلاسفه از سقراط تا کنون قرار گرفته است. مقصود پژوهش حاضر، بررسی دوستی، محبت یا عشق در ساحت روابط اجتماعی انسانی است و در نتیجه، مباحث فلسفی هستی‌شناسانه در باب کیفیت محبت و عشق در امور ماورای طبیعت، خداوند و یا سریان عشق در جمیع کائنات مورد بحث نیست.

بر اساس فرضیه این جستار، آموزه «دوستی» که در کتاب هشتم و نهم اخلاق نیکوماخس<sup>۱</sup> و کتاب هفتم ائودموس<sup>۲</sup> ارسطو نظریه‌سازی شده، شکل تحول یافته و بازسازی شده آراء لیزیس<sup>۳</sup> افلاطون است که خود ریشه در مکالمات اخلاقی سقراط دارد. ارسطو در نیکوماخس اگرچه نامی از لیزیس نبرده اما بحثهای وی ناظر به آن است. فلوطین نیز با درهم‌آمیختن آراء افلاطون و ارسطو، و درهم‌ریختن مرزهای رساله‌های لیزیس، ضیافت و

۱۳۰

1. *Nicomachean Ethics*  
2. *Eudemian Ethics*  
3. *Lysis*

فایدروس افلاطون، گفتمان دوستی را به «عشق» پیوند میزند. مباحث محبت و دوستی افلاطونی - ارسطویی، به فلاسفه دوره اسلامی منتقل شد و آنها نیز تحولاتی در آن ایجاد کردند. مسئله مقاله حاضر، ترسیم چنین سیری با استفاده از مطالعه تطبیقی و تاریخی است. بر همین اساس، چالش پژوهش حاضر اینگونه است که ابتدا با گزارش نظریه ارسطو، به پیشینه آن در آراء افلاطون میپردازیم و پسینه آن را در آراء فارابی و طوسی جستجو میکنیم. در این میان، علاوه بر توصیف با رویکردی تطبیقی، به تبیین چرایی این تحول نیز پرداخته میشود. درباره پیشینه موضوع و آثار منتشر شده مربوط به آن، میتوان به این موارد اشاره کرد: بحرانی و علوی پور، در مقاله «دوستی در فلسفه سیاسی - اسلامی»، گزارشی از آراء کندی، فارابی، عامری، اخوان الصفا و طوسی درباره دوستی ارائه میدهند ولی در تطبیق با فلسفه ارسطویی، تنها به جنبه‌های ناظر بر مفاهیم برساننده سامان سیاسی یک جامعه نظیر تعاون تأکید کرده و به سایر جهات تمایز دیدگاهها نپرداخته‌اند. بستانی نیز در مقاله «دوستی مدنی و دوستی کیهانی»، دو روایت مختلف را از دوستی (دوستی بعنوان پارادایم اجتماعی و دوستی در جایگاه هستی‌شناسانه) مطرح کرده است. نوآوری مقاله حاضر، تطبیق نظریات از جهات مختلف برای ارائه توصیف کاملی از وجوه اشتراک و افتراق است و همچنین با مطالعه تاریخی، علاوه بر توصیف، به تبیین علل این تمایز میپردازد. گزارشهایی نیز بطور خاص از دیدگاه فارابی درباره دوستی در برخی مقالات همانند «بدایت و نهایت دوستی مدنی در فلسفه فارابی» و «دوستی مدنی و نوع مدینه نزد فارابی» آمده که وجه تمایز مقاله حاضر، تطبیق آراء فارابی و طوسی با فلاسفه یونانی است. در آثار ابن‌سینا و ملاصدرا مباحثی درباره عشق مطرح شده که اصولاً نمیتواند بعنوان مسئله مقاله حاضر باشد زیرا این مقاله، به وجهی از محبت میپردازد که ویژگی آدمی یا جوامع آدمی است. دو مقاله نیز از نگارنده در دست چاپ است که در یکی، دوستی را در مسئله «خودگروی یا دیگرگرایی» از نظر ارسطو و در مقاله دیگر، از نظر خواجه‌نصیرالدین طوسی مطرح میکند، اما مقاله حاضر با معطوف شدن به مسائل مختلف دوستی با نگاه تطبیقی و تاریخی، از مقالات پیشین متمایز است.

۱۳۱

## ۲. آموزه «دوستی» از دیدگاه ارسطو

«فیلیا»<sup>۱</sup> در لغت نوعی رابطه دوستی آمیخته با محبت است (Price, 1989: p. 8). ارسطو، ماهیت دوستی را بر اساس غایت آن، یعنی انواع محبوب تعریف کرده است (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۱۰).

1. Philia/ Friendship



۲-۱. دوستی از حیث تنوع محبوب: ارسطو متعلق دوستی را امور دوست داشتنی (محبوب) میدانند و بر اساس منشأ دوستی، سه نوع دوستی را به تصویر میکشد: ۱) دوستی منفعت‌نگر؛ ۲) دوستی لذت‌نگر؛ ۳) دوستی فضیلت‌محور.<sup>۳</sup> (همان: ۱۱۶-۱۱۲؛ Aristotle, 2021: 114, 1236a). دوستی بر اساس لذت یا منفعت، دوستی بالعرض است و «دوستی، فقط دوستی مردمان با فضیلت<sup>۴</sup> است» (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۱۸). ارسطو در توصیف دوستی فضیلت‌محور، آن را دوستی کامل میخواند (همان: ۱۱۵).

۲-۲. دامنه دوستی؛ فردگرایانه یا جامعه‌گرایانه: اگرچه ارسطو در نیکوماخس، از قالب فردگرایانه دوستی در روابط بین‌شخصی شروع کرده ولی در ادامه، در یک فصل از دوستی در انواع حکومت سخن گفته است. دوستی میتواند فضیلت یا خصلتی فردی یا بین‌فردی باشد (همان: ۱۰۵)، همچنانکه بعنوان نوعی ملکه و ناشی از انتخاب عقلانی نیز تلقی شده است (همان: ۱۲۲)، گاهی در مراتب نازلتر، نوعی احساس درونی دانسته شده و در بالاترین نقش، عاملی برای سعادت فردی است (همان: ۱۸۵).

در ساحت جامعه‌نگر، بحث از یک واحد اجتماعی است همانند افراد خانواده، افراد یک مدینه یا یک عشیره، یا اعضای یک جامعه و افراد غیرهمشهری (همان: ۱۴۵). ارسطو، دوستی را عاملی برای تنوع جوامع میدانند؛ یعنی دوستی، وجه تمایز انواع مدینه‌های طبیعی و انحرافی است (همان: ۱۳۲).

#### جدول شماره (۱) دوستیهای مقرون به تشکیلات سیاسی (همان: ۱۴۴-۱۳۸):

ردیف	طبیعی / انحرافی	انواع حکومت	انواع دوستی
۱	حکومتهای طبیعی	حکومت سلطنتی (پادشاهی)	نیکخواهی / تأمین منافع، رفاه و سعادت
		آریستوکراسی (اشراف و نجبا)	متناسب با علو مقام و شخصیت افراد
		تیموکراسی یا جمهوری (بر اساس مالیات مخصوص)	سهم مساوی در حکومت
۲	حکومتهای انحرافی معادل (به ترتیب)	حکومت دیکتاتوری / جباری	محبت، یا نیست یا اگر هست خیلی ضعیف است.
		اولیگارشی (حکومت چندنفری)	محبت مقامی محدود را تصاحب میکند.
		دموکراسی	دوستی [نسبت به سایر حکومتهای انحرافی] اهمیت دارد.

1. Friendship based upon advantage
2. Friendship based upon pleasure
3. Friendship based upon excellence of character; *arete*
4. Virtue



ارسطو در کتاب سیاست به ساحت جمعی دوستی نظر دارد و با پذیرش هویت جمعی جامعه معتقد است «مجموع افراد، دارای شخصیت یگانه‌یی است که خصال عقلی و اخلاقی خاصی دارد» (همو، ۱۳۹۰: ۱۶۴). او در نقد افلاطون که «اشتراک و وحدت»<sup>۱</sup> را عامل انسجام جامعه میدانند، «دوستی، محبت و دلبستگی» را پیش میکشد که «با تربیت یعنی از راه عادات اجتماعی، فرهنگ و قانونگذاری، به همکاری و وحدت میرسد» (همان: ۶۹). اگرچه ارسطو در کتاب دوم سیاست، ملاک جامعه مطلوب را محبت دانسته ولی در طبقه‌بندی انواع حکومت، برخلاف اخلاق نیکوماخس، معیار اصلیت‌ری را مطرح کرده که همان صلاح عمومی و نوع‌پروری است. البته این شاخصه، با دو معیار فرعی، «محبت» و «عدالت»<sup>۲</sup> تحقق می‌یابد. در نیکوماخس، صراحتاً محبت بر عدالت ترجیح دارد (همو، ۱۳۸۱: ۱۰۵) ولی در سیاست، هردو معیار برای نیل به جامعه سعادت‌مند لازمند؛ اگرچه در موضعی، دادگری بعنوان «زاینده همه فضایل دیگر» خوانده میشود (همو، ۱۳۹۰: ۱۷۴). شاید آنجا که افلاطون میگوید «دوستی ناشی از برابری است» (افلاطون، ۱۳۶۷: ۷/ ۲۱۹۴؛ همان: ۴/ ۹۰۶)، ارسطو شرایط کافی و لازم برای تشکیل جامعه سیاسی - که هدف آن نیل به بهزیستی و سعادت و آزادی اراده است (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۵۸) - را بیان میکند. به اعتقاد وی، محافل خانوادگی، انجمنهای برادری و مجامع ویژه آیینهای دینی و اجتماعی، شرط تحقق این اهداف است که همه آنها برآمده از دوستی است (همان: ۱۶۱).

### ۳-۲. متعلق دوستی؛ خودخواهی<sup>۳</sup> یا دیگر دوستی (نوع دوستی<sup>۴</sup>): شاید این جمله از

کتاب اخلاق ائودموس، در اینباره صریح بنظر آید: «بنظر میرسد هر فرد بیش از همه برای خود دوست است و از این بعنوان معیاری برای قضاوت دوستان استفاده میکنند» (Aristotle, 2021: p. 124). خوددوستی<sup>۵</sup> در این عبارت از ارسطو، صراحت آشکار دارد: «احساسات عاطفی‌یی که ما در برابر دوستانمان داریم... ناشی از روابط فرد با خودش است» (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۶۶). برخی شارحان ارسطو، توضیح میدهند که چگونه این عبارت، منشأ فهم خودگروری یا خودخواهی میگردد (Annas, 2015: p. 539; Idem, 1988: p. 9; Khan, 2015: p. 21). از طرف دیگر، نوع دوستی نیز با عبارت «خواستن خیر دیگری بخاطر دیگری» قابل

1. Political Unity
2. Justic
3. Egoism
4. Altruism
5. Self-Love



فرشته ابوالحسنی نیارکی؛ تبیین دگردیسی تاریخی آموزه دوستی و محبت...

برداشت است (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۱۱). از اینرو، برخی مفسران بنوعی تلاش کرده‌اند با جمع نوع دوستی و خوددوستی، نظریه ارسطویی را تبیین و توجیه کنند. برخی با نظریه «خود دیگر»<sup>۱</sup>، دوستی دیگران را مشتق از دوستی خود میدانند (Annas, 2015: p. 541) و برخی «نوع دوستی خودارجاع»<sup>۲</sup> را واسطه قرار میدهند؛ یعنی «نگرانی برای دیگران، اما برای دیگرانی که ارتباطی خاص با خود دارند» (Kahn, 2015: p. 20 / West, 2001: p. 39). از آنجاکه فیلیه، به نظریه فضیلت‌نگر ارسطویی قابل ارجاع است (زیرا ارسطو صرفاً دوستی بر اساس فضیلت را دوستی واقعی میدانند)، محبت، در واقع به فضیلت تعلق میگیرد که فرد ابتدا در خود می‌یابد و دوستی، تسری این رابطه به دیگری است. این نوع خوددوستی، در حقیقت دوستی فضیلت است و نه خودخواهی مذموم. خیر و فضیلت، با جزء عقلانی<sup>۳</sup> انسان حاصل میشود (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۶۹) بهمین دلیل میتوان گفت محبت و دوستی به «عقلانیت» و «فضایل برخاسته از آن» تعلق میگیرد که همواره محبوب است.

### ۳. رهگیری پیشینه افلاطونی نظریه دوستی ارسطویی

لیزیس، دیدگاههای افلاطون در باب دوستی<sup>۴</sup> و سمپوزیوم (مهمانی) و فایدروس، دیدگاههای وی درباره عشق یا اروس<sup>۵</sup> را به تصویر میکشد. افلاطون، در سمپوزیوم و فایدروس، بدنبال تحلیل اروس است و نه آگاه<sup>۶</sup>. بتعبیری فلاسفه یونان دو نوع عشق را از یکدیگر متمایز میکردند: آگاه (نوعی عشق الهی) و اروس (عشق زمینی-جنسی) (هلم، ۱۳۹۳: ۱۳). در گفتگوهای مهمانی و فایدروس، اروس خود، به دو نوع زمینی و آسمانی تحلیل میشود (افلاطون، ۱۳۵۰: ۱ / ۴۶۲، ۴۶۹) و میتوان گفت تمایزی میان آگاه و اروس در این دو رساله افلاطون دیده نمیشود. البته اروس در اندیشه افلاطونی، معانی مختلفی دارد؛ «گاهی باید آن را خدای ناظم دانست، گاهی فرشته‌یی پیام‌آور، گاهی بمعنای انگیزه‌یی برای مشاهده مثال نیک و خیر و ...» (کاظمی و دیگران، ۱۴۰۱: ۷۱). ارسطو در احصای آراء گوناگون در ماهیت دوستی به آموزه‌های لیزیس توجه داشته، هرچند نامی از آن نبرده و با بازسازی آراء گذشتگانی مانند هراکلیت و انبازقلس به تعریف

۱۳۴

1. Another Self
2. Self-Referential Altruism
3. The Principle of Intellect; Nous
4. Philia/ Friendship
5. Erôs /Love
6. Agape



سال ۱۳، شماره ۴  
بهار ۱۴۰۲

«فیلیا» پرداخته است؛ «بعضیها دوستی را نوعی مشابهت تعبیر میکنند» (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۰۸). دوستی بسبب «مشابهت»، پیشتر در لیزیس آمده است. اگرچه افلاطون معتقد است دوستی بدها با یکدیگر حتی با وجود شباهت امکانپذیر نیست؛ همچنین دوستی خوبیها با یکدیگر زیرا در آن، بدلیل وجدان خیرات، اشتیاقی نسبت به هم در میان نیست (افلاطون، ۱۳۵۰: ۸۸ / ۱)؛ فقط آنچه نه خوب است و نه بد، میتواند با خوب دوست شود (همان: ۹۲). تأکید ارسطو بر دوسویه بودن محبت (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۱۱) متأثر از نظریات افلاطون است، اگرچه بحث از کدام سویه بودن محبت در لیزیس ناتمام مانده است (افلاطون، ۱۳۵۰: ۸۵ / ۱).

ارسطو بنقل از انباذقلس و دیگران مینویسد: «همجنس متمایل به همجنس است» (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۰۷) و افلاطون بدون اشاره به نام، دیدگاه حکمای طبیعی را بیان کرده است (افلاطون، ۱۳۵۰: ۸۸ / ۱). به اعتقاد ارسطو نباید در تحلیل چیزی همانند دوستی، به امور طبیعی مثال زد بلکه باید به «مسائل صرفاً انسانی که مربوط به آداب و خوبیها و عواطف هستند» پرداخت. «بعضی دیگر ادعا میکنند کسانی که به هم شبیهند، عملشان مانند سفالگران است نسبت به یکدیگر» یعنی همدیگر را دفع میکنند، افلاطون پیشتر با ارجاع این بیان به هزیود، میگوید: «هر چیزی خواهان مخالف خود است» (همان: ۹۰). ارسطو این سخن را به هراکلیت نسبت داده است. در نهایت، افلاطون با استدلال به این نتیجه میرسد: «نه آنها که مانند یکدیگرند، دوست یکدیگرند و نه آنها که مخالف یکدیگرند ... فقط آنچه زیباست، سزاوار دوستی است و هرچه خوب است، زیباست» (همانجا). بنابراین، در بحث از دوستی، محور مباحث از عامل (شباهت یا ضدیت) به متعلق آن یعنی «زیبایی» تغییر می‌یابد. افلاطون در بحث دوستی، بر «مفید و خیر» نیز تأکید کرده (همان: ۸۳) و معتقد است در هر دوستی‌یی، بین محبوب و دوست‌دارنده از لحاظ روحی یا دست‌کم از حیث طرز فکر، ارتباطی برقرار است (همان: ۱۰۰).

۱۳۵

عبارات پراکنده لیزیس، گویی نقطه آغاز تقسیم دقیق سه‌گانه ارسطویی، یعنی دوستی لذت‌نگر، منفعت‌نگر و فضیلت‌نگر است. افلاطون مینویسد: «باید همینطور پیش برویم تا بالاخره به یک چیز نهایی برسیم که دوستی ما با آن، دیگر بخاطر چیزی نباشد و آن نخستین دوست ما باشد» (همان: ۹۷). از اینجا افلاطون واژه «دوستیهای اصطلاحی» را در مقابل دوستی حقیقی بمیان می‌آورد (همان: ۹۸) که ظاهراً دوستی بالعرض و بالذات ارسطویی از آن نشئت می‌گیرد. بر همین اساس میتوان گفت نظریات ارسطو در باب



فرشته ابوالحسنی نیارکی؛ تبیین دگردیسی تاریخی آموزه دوستی و محبت...

دوستی، با آوزه‌های رساله لیزیس افلاطون، در جهات کلی همراستاست؛ هرچند باید دیدگاه‌های ارسطو را تدقیق، تکمیل، گلچین و نظریه‌پردازی آراء افلاطون بدانیم.

دگرذیسی ارسطو از حیث خودگرایی یا دیگرگرایی، در مواجهه با پارادوکس افلاطونی نیز اهمیت دارد. «سقراط یک دیدگاه بسیار رایج درباره انگیزه انسان دارد که تمایل به چیزی یا احساس تعلق به شخصی همیشه در باطن، دلایلی دارد که اشاره به رفاه خودنمایند دارد، یعنی محبت نسبت به شخص یا چیزی، در نظر گرفتن آن بعنوان منبعی است که فرد میخواهد» (Annas, 2015: p. 535). بر همین اساس، دوستی بعنوان میل بدست آوردن ویژگی خوبی که عامل فاقد آن است، تعبیر میشود، در حالیکه این فقدان چیز بدی است. اما اینجا به تعبیر جولیا آناس، از این گزاره که «من میخواهم که دوست ارزشمند، مفید یا سرگرم کننده‌یی داشته باشم»، نتیجه نمیشود که «واقعاً هیچ غایتی غیر از من وجود ندارد»، تا افلاطون را حامی خودخواهی بدانیم، بلکه تنها میتواند شامل این باشد که «آنها نمیتوانند انگیزه اصلی یک عمل یا یک دوستی باشند» (Ibid: p. 537).

اگرچه اظهارات افلاطون، مثلاً در باب علاقه به دارو، دوست و ... قابل ارزیابی به نفع «خود» است، و مثلاً با بحث از اهمیت عشق در سعادت (افلاطون، ۱۳۵۰: ۱/ ۴۸۰) به خودگرایی نزدیک میشود و انواع مختلفی از عشق را مانند عشق به فرزندان، خودگرایانه تفسیر کرده است که «همه این محبتها و تلاشها بخاطر ابدیت و ازلیت» یعنی «شوق ماندگاری و جاویدانی» (همان: ۵۰۰) است، اما این بمعنای نفی مطلق دوستی دیگری دست‌کم در برخی مواقع- برای خود دیگری نیست. مثالهایی که افلاطون برای فرض حذف شرور از دنیا دارد که برغم عدم احساس فقدان، فرد نسبت به آن امور، احساس علاقه خواهد داشت، نشان از آنست که راه برای استثنای آن حکم کلی یعنی «دوستی شیء یا شخص بدلیل فقدان» بازگذاشته شده و میتوان اموری را تصور کرد که بدلیل ذات خودشان محبوبند. به هر حال میتوان گفتگوهای افلاطونی را در حل مسئله ناتمام دانست؛ برخلاف ارسطو که در اینباره نظریه‌پردازی منسجمی دارد و با ارائه نظریه اشتقاق «دوستی با دیگری» از «دوستی با خود»، خوددوستی را به اعلا درجات آن میرساند.

ارسطو درباره تمایز دوستی با عشق مینویسد: «عشق در جوانان که از هیجان‌ناشی از عواطف است و منشأ آن لذت است»، دوستی بمعنای واقعی کلمه نیست (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۱۳). اما بحث درباره اروس (خدای عشق)، در مهمانی از زبان پوزانیاس، به تفکیک خدای عشق زمینی و خدای عشق آسمانی می‌انجامد؛ اروس زمینی به بدن و طراوت بدنی محبت



میورزد و نه روح و درون فرد، اما اروس آسمانی به روح زیبایی و خردمندی دلباخته است (افلاطون، ۱۳۵۰: ۱/۴۶۲، ۴۶۹). افلاطون عشق (اروس) بخاطر ثروت، جاه و مقام را زشت میدانند و معتقد است فقط عشق بمنظور کسب فضیلت، صحیح و پاک است. او در گفتگویی، عشق را تلاش برای رسیدن به خوبی و سعادت تعریف کرده است: «فقط خوبی است که خویش ما و متعلق به ماست. بنابراین آنچه مردم دوستش دارند و میخواهند جز «خوب» چیز دیگری نیست» (همانجا). به اعتقاد وی، نهایتترین حالات عشق، «درک زیبایی مطلق، حقیقت زیبایی یا زیبایی خدایی است» (همان: ۵۰۴-۵۰۳).

بنظر میرسد اگرچه ارسطو بظاهر فقط بحثهای لیزیس را در تبیین نظریه دوستی خویش، بازنویسی انتقادی کرده اما آموزه‌های افلاطون در باب عشق، کلیدواژه‌های مهمی برای برداشتهای ارسطویی فراهم میسازد. تفکیک دوستی با لذت و ثروت، از دوستی خیر واقعی در اندیشه ارسطو، میتواند برداشتی از تمایز انواع اروس - زمینی (لذت/ ثروت) و آسمانی (خردمندی، زیبایی) - نزد افلاطون باشد.

رساله لیزیس و مهمانی، تصاویری ناروا از دوستی و عشقی پیش میکشد که بصورت هنجاری اجتماعی در دوران سقراطی است (Dover, 1978). اگرچه افلاطون در جمهوری، مخاطب خود را از شهوترانی برحذر میدارد (افلاطون، ۱۳۶۷: ۴/۹۷۶)، اما ارسطو در سیاست در نقد وی، صرف تصور احساس عشق بین مردان یا محارم را نکوهیده میدانند (ارسطو، ۱۳۹۰: ۶۱). شاید ساختارشکنی افلاطون در قوانین از قول آتنی، برای نکوهیدن و خلاف فضیلت خواندن همجنس‌گرایی مردان را بتوان بعنوان رد اتهام از نظریات افلاطونی تلقی کرد (افلاطون، ۱۳۶۷: ۷/۲۲۸۴). در سراسر سمپوزیوم و فایدروس نیز، افلاطون بدنبال تصویرسازی روایتی صحیح از عشق است که با ساختارشکنی همراه است. او در جمهوری تأکید میکند که چون عشق حقیقی آنست که آدمی با کمال خویشنداری، به هماهنگی و زیبایی دل ببندد، پس آن را تجانسی با شهوترانی نیست. دوستی فقط باید برای زیبایی معشوق باشد و روابط آن دو هرگز نباید از این حد تجاوز کند» (همان: ۴/۹۷۶).

اگرچه مباحث افلاطون در لیزیس فردگرایانه و اغلب بین‌شخصی است ما در مهمانی، از عشق و محبت در جامعه میگوید و معتقد است: اگر جامعه‌ی یا سپاهی فقط از عاشقان و معشوقان تشکیل شود، وضع اداره آنها بهتر از هر کشوری خواهد بود. البته نمیتوان افلاطون را جامعه‌گرا دانست زیرا بحث از «اصلاح همه افراد» است (همو، ۱۳۵۰: ۱/۴۶۳) و نه

۱۳۷



فرشته ابوالحسنی نیارکی؛ تبیین دگردیسی تاریخی آموزه دوستی و محبت...

سال ۱۳، شماره ۴  
بهار ۱۴۰۲  
صفحات ۱۵۲-۱۲۹

«اصلاح جامعه بعنوان یک هویت جمعی». البته بحث‌های افلاطون در تقسیم انواع حکومت در جمهوری، با ادبیات دوستی‌محور ارسطویی بیگانگی دارد؛ هرچند در تحلیل و تعریف مدینه‌ها، تمایزی میان آنها نیست (همو، ۱۳۶۷: ۴/ ۱۱۷۲).

#### ۴. دگردیسی آموزه یونانی «دوستی» در حکمت عملی دوره اسلامی

##### ۴-۱. دوستی ارسطویی، در آیین نظریه جامعه‌نگر فارابی

اگرچه دیدگاه فارابی درباره دوستی، شباهت بسیاری با نظریه ارسطو در اینباره دارد، اما در عین حال از چهار جهت، شاهد دگردیسی هستیم؛ (۱) از حیث نقطه آغاز بحث؛ اهمیت محبت در نظام هستی و بالتبع در جامعه و سعادت انسان.

(۲) اگرچه از حیث تنوع محبوب، تمایز چندانی نیست اما ترتیب منطقی محبوبها، متناسب با فرهنگ جامعه آرمانی و نظریه سعادت‌محور فارابی طراحی شده است. (۳) همچنین دامنه محبت در آراء فارابی، آشکارا در سطح جامعه‌نگر است و مقصود، محبت بعنوان ویژگی یک هویت جمعی است، اگرچه به روابط میان افراد نیز تسری می‌یابد. تأکید ارسطو در نیکوماخس بر محبت میان افراد است. ضمن آنکه ترسیم فارابی از مدینه‌ها، دارای نوآوری و متفاوت از آموزه‌های افلاطونی-ارسطویی است. (۴) از حیث خودگرایی یا دیگرگرایی نیز منطبق با تفکر اسلامی، تصویر نوع‌دوستانه‌یی را بمیان می‌آورد.

۴-۱-۱. دگردیسی در جایگاه و اهمیت محبت: نقطه آغاز مباحث محبت‌محور فارابی، بعنوان حلقه ارتباطی انسانها در راستای ائتلاف آنها، چگونگی نظام هستی است و از آموزه سلسله مراتب موجودات و ائتلاف و انتظام همه اشیاء بسان «شیء واحد» نشئت می‌گیرد و ریشه در انگاره وی از سرمنشأ اصلی محبت، یعنی خداوند دارد (فارابی، ۱۹۹۵: ۴۹). در این نظام برخلاف نظریه ارسطویی، محبت یک نسخه تجویزی یا هنجار اجتماعی برای برنامه‌ریزی در راستای سعادت نیست، بلکه برآیند چینه‌های خاص نظام هستی است. اساساً فارابی، الگوی نظام جامعه را براساس الگوی نظام هستی ترسیم میکند که با نظم خاص خود از رئیس مدینه (بسان مسبب اول هستی) تا سایر شهروندان رتبه‌بندی میشوند (همو، ۱۹۹۶: ب: ۹۶). این تمثیل میتواند به دو منظور باشد:

۱) توجیهی برای تصور ساختارگرایانه و جامعه‌نگر فارابی از هویت جامعه است؛ فارابی در توصیف جامعه محبت‌محور خود مینویسد: «چنین جامعه‌یی چنان انسجام و سامان می‌یابد که گویی شبیه به موجودات طبیعی است و نظام مدینه شبیه نظام هستی است» (همانجا).

۲) بنیان، مبنا و خط آغازی برای نظریه‌سازی فارابی از جامعه آرمانی و مدینه فاضله بومی-اسلامی است. او معتقد است افراد مدینه فاضله، با محبت و تماسک تألیف میشوند و با عدل باقی میمانند (همو، ۱۳۹۶: ۶۰).

فیلسوف برای توجیه نظریه خود و بداعت آن، نیازمند دلیل و قرینه‌یی محکم است و نظام هستی، میتواند قرینه قاطعی برای طرح بهترین نظامهای آرمانی ممکن در جامعه و روابط انسانی باشد. در فلسفه فارابی، سرسلسله این نظام هستی، واحد، محبوب و معشوق اول است (همو، ۱۹۹۵: ۴۴) در سیر تطوری دوره اسلامی، گویی هنوز وقت آن نرسیده که متعلق حب و دوستی انسان، یعنی محبوب اولی او را خداوند معرفی کنیم. در این مرحله، بحث از عشق و محبت الهی به خود، بعنوان توجیهی برای محبت میان آدمیان است و همچنان همانند ارسطوییان-محبوب انسان، جمال و فضیلت است (همانجا)؛ در عین حال که محبت الهی، بعنوان بالاترین درجه محبتها معرفی شده است. بر همین اساس، در فلسفه فارابی نیز مانند یونانیان، محبت امری مدنی است.

۴-۱-۲. دگردیسی در تفسیر متعلق محبت: فارابی در فصول منتزعه، محبت ارادی را بسان ارسطو، سه‌گونه میداند: «به اشتراک در فضیلت، منفعت و لذت» (همو، ۱۳۹۶: ۷۱). توضیح وی در آراء اهل المدینه الفاضله متفاوت است. بنظر او، در باب عامل ائتلاف در جامعه، بین قائلین به آن اختلاف نظر وجود دارد. مهمترین این عوامل عبارتند از: ۱) داشتن پدر یا نیای مشترک، ۲) اشتراک در تناسل، ۳) اشتراک در رئیس اول، ۴) تعاهد، ۵) تشابه در طبیعت، خلق و زبان، ۶) اشتراک منزل و مسکن، کوی و محله، مدینه و ۷) سایر امور مشترک مثل همسفری (همو، ۱۹۹۵: ۱۵۱). عواملی هم وجود دارد که در توصیف جوامع غیرفاضله آمده‌اند، نه مدینه فاضله، زیرا در مدینه فاضله، افراد انسانی به محبتی که ریشه در اشتراک آنها در فضیلت دارد، با هم ائتلاف دارند و نه محبتی هنجاری برای جامعه‌پذیری. اگرچه نظریه ریشه‌داشتن محبت در فضیلت افراد، پیش از این در آراء ارسطو بیان شده بود. اما ویژگی متمایز نظریه فارابی آنست که این محبت ریشه‌دار در فضیلت انسانها، اولین علت دوستی است و بسبب فضیلت، سایر خیرات و محبوبها در

۱۳۹



فرشته ابوالحسنی نیارکی؛ تبیین دگردیسی تاریخی آموزه دوستی و محبت...

سال ۱۳، شماره ۴  
بهار ۱۴۰۲  
صفحات ۱۵۲-۱۲۹

میان آنها جاری میشود. در مقابل، در نظریه ارسطو انسانها اغلب بر اساس محبت به لذت و منفعت و ... گرد هم آمده‌اند و محبت به فضیلت، در میان اقشار متعالی جامعه ارسطویی، بعنوان نسخه کامل محبت معرفی میشود. بعبارت دیگر، فارابی از محبت به فضیلت شروع میکند و سپس اشتراک در فضیلت، موجب اشتراک در منافع میشود و منفعت میان فضلا، برایشان لذت‌آور خواهد بود. بر همین اساس، دوستی لذت‌محور و منفعت‌نگر نیز بعنوان برآیند دوستی فضیلت‌محور معرفی میشود (همو، ۱۳۹۶: ۷۱).

اگرچه تقسیم‌بندی فارابی درباره انواع محبوب، با نظریه ارسطو تمایز قابل توجهی ندارد اما چینش و طراحی این مؤلفه‌ها در نظریه فارابی بنفع الگوسازی برای جامعه آرمانی فضیلت‌محور، ساخته و پرداخته شده است.

فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة  
في الحقيقة، هي المدينة الفاضلة (همو، ۱۹۹۵: ۱۱۳).

اینجاست که ائتلاف محبت‌محور افراد جامعه انسانی، سبب تعاون آنها برای نیل به سعادت میشود و در نتیجه، وجه ارتباط محبت و سعادت در اندیشه فارابی، آشکار میشود. او در احصاء العلوم، ثروت، کرامت و خوشگذرانی را سعادت وهمی میداند (همو، ۱۹۹۶ الف: ۸۰) و در التنبیه علی سبیل السعادة سعادت را هدف هر چیزی میداند که انسان به آن اشتیاق دارد (همو، ۱۹۸۷: ۴۹).

**۴-۱-۳. دگردیسی در دامنه محبت؛ فردگرا یا جامعه‌نگر:** بنقل از رزنتال، کتاب سیاست ارسطو نزد فیلسوفان مسلمان ناشناخته بوده است (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۹۹). ابن رشد نیز در تلخیص نیکوماخیا و السياسة افلاطون، اظهار نموده که کتاب السياسة ارسطو بدستش رسیده و بهمین دلیل بجای سیاست ارسطو از سیاست افلاطون بهره برده است (همو، ۱۳۷۷: ۶). بدین ترتیب آنچه فارابی از ارسطو نقل نموده، معطوف به اخلاق نیکوماخس است که اتفاقاً توسط اسحاق بن حنین ترجمه شده است. مباحث نیکوماخس بنحو فردگرایانه و در عرصه ارتباط افراد اجتماع مطرح شده و از یک هویت واحد جمعی سخن نگفته است. محبت در پولیس ارسطو، در بحث انواع حکومت، صرفاً در یک فصل خلاصه آمده است. بر همین اساس میتوان فارابی را مبدع نوعی نظریه‌پردازی جامعه‌نگر دانست زیرا وی از محبتی سخن میگوید که نخست وصف هویتی واحد بنام «مدینه» است.

۱۴۰



بنابراین، دامنهٔ محبت نزد فارابی، از فردگرایی با نگاه ساختاری و جامعه‌نگر دگرذیسی یافته است. حتی اگر فارابی را متأثر از جمهوری افلاطون بدانیم، باز در بیان اوصاف مدینه‌ها و تقسیم آنها، او دارای نوآوری است. البته وی در فصول منتزعه محبت را فردگرایانه و در روابط بین شخصی افراد انسانی نیز مطرح کرده، اما در السیاسة المدنیة جوامع فقط بر اساس نوع محبوب، بررسی شده‌اند و نوع نگاه صرفاً جامعه‌گرایانه و مدنی است. فارابی در سیاست مدن فصول منتزعه دلیل تفاوت مدینه‌ها را غایتی میدانند که برمبگیرند؛ مثلاً در مدینهٔ ضروری، غایت نیل به ضروریات زندگی است ولی مردم در مدینهٔ فاضله برای نیل به سعادت با یکدیگر همیاری دارند (فارابی، ۱۳۹۶: ۳۲). ضد مدینه فاضله، انواعی دارد که تنوعش بر اساس محبوب و امور دوست‌داشتنی است (همو، ۱۹۹۵: ۱۲۷ به بعد).

انواع ذیل بر اساس تنوع محبوب	تعریف	اضداد مدینه فاضله
۱ امور ضروری: خوراک، پوشاک و مسکن و ازدواج	محبوب آنها، خیرهای ظاهری است.	مدینه جاهلی
۲ بداله: ثروت و دارایی		
۳ خست و سقوط: در شهوت و لذت‌طلبی		
۴ کرامت: در بی شهرت، بزرگی و فخر		
۵ تغلب: در بی سلطه‌گری و چیرگی بر دیگران		
۶ جماعی: آزاد و عمل به هر چه می‌خواهند بدون منع		
شهروندان آراء مدینه فاضله را دربارهٔ شناخت سعادت، الله و عقل فعال دارند اما رفتار مدینه جاهلی را دارند.		فاسق
روزگاری فاضله بوده‌اند اما استحاله یافته‌اند.		مبتذل
شهروندان باورهای ناروا در مورد خدا و سایر مبادی دارند. آنان گرفتار نیرنگ، فریب و غرورند.		ضاله

این انواع جوامع غیرفاضله که فارابی ذکر کرده، با پنج نوع متصور افلاطون در جمهوری متفاوت است (افلاطون، ۱۳۶۷: ۱۱۷۲): (۱) آریستوکراسی (فردی شریف و عادل)؛ (۲) حکومت اسپارت و کرت (فردی جنگجو و جاه‌طلب)؛ (۳) حکومت الیگارشی (پر عیب و نقص)؛ (۴) دموکراسی (برخلاف الیگارشی)؛ (۵) استبدادی.

تصور فارابی، از انواع جامعه در السیاسة المدنیة با آراء اهل المدینه الفاضلة، در باب مدینه‌های غیرفاضله مشترک است؛ فقط اینکه در السیاسة المدنیة، نوابت نیز آمده‌اند (فارابی، ۱۹۹۶: ۱۰۵-۱۲۶):



فرشته ابوالحسنی نیارکی؛ تبیین دگرذیسی تاریخی آموزهٔ دوستی و محبت...

## جوامع غیر فاضله

۱	به افعال موجب سعادت حقیقی عمل میکنند اما نه برای رسیدن به سعادت بلکه برای رسیدن به اغراض دیگری همانند اهداف مدینه‌های جاهلی
۲	در پی اهداف مدینه‌های جاهلیند اما چون شرایع مدینه آنان را باز میدارد، به ظاهر عبارات این شرایع تمسک میکنند اما آنها را موافق با خواست و میل خود تأویل میکنند.
۳	کسانی که در مقام تحریف شرایع نیستند اما بدلیل سوء فهم از قصد واضح سنت و نیز کوتاهی درک، آموزه‌های شرایع مدینه را نه بر مطابق مقصد واضح سنت میفهمند.
۴	کسانی که به حقایق دست نمی‌یابند و در مقام تردیدند.
۵	کسانی که دائماً تخیلات خود را ابطال میکنند، با انگیزه‌های مختلفی چون خودخواهی یا منفعت‌طلبی، از شنیدن حقایق فرار میکنند.
۶	کسانی که صرفاً بدلیل ناتوانی ذهنی تخیلات خود از سعادت ابطال میکنند و از درک حقایق ناتوانند.

**۴-۱-۴. دگردیسی در گستره و ابعاد محبت:** در آثار فارابی، اثری از نظریهٔ ارسطو مبنی بر بازگشت دیگر دوستی به دوستی با خود، و خودخواهی دیده نمیشود؛ حتی مثالهایی که باعث تفسیر خودگرایانه ارسطو از دوستی میشود، در آثار فارابی دیده نمیشود. بر همین اساس میتوان گفت از لحاظ ابعاد و گسترهٔ دوستی، نظریهٔ فارابی کاملاً نوع‌دوستانه و بیش‌از بازگشت به خودگرایی است.

**۴-۲. تحول تاریخی دوستی ارسطویی در آیین حکمت‌دوستی خواجه نصیرالدین طوسی**

**۴-۲-۱. جمع بین تلقی جامعه‌نگر فارابی با محبت فردگرایانهٔ ارسطویی:** فارابی در ترسیم اخلاق محبت‌محور خود، بیشتر به سیاست افلاطون و نیکوماخس ارسطو توجه دارد. خواجه نصیرالدین طوسی نیز در ابتدای بخش «سیاست مدن» از کتاب اخلاق ناصری، اکثر مطالب این بخش را «منقول از آراء حکیم ثانی ابونصر فارابی» دانسته است (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۴۸). بیشتر تمرکز طوسی در این بخش، بر فصول منتزعه فارابی است اما از اخلاق نیکوماخس ارسطو نیز بسیار بهره است؛ نکاتی را که او از نیکوماخس نقل میکند، در آثار فارابی مشاهده نمیشود.

فارابی، مباحث محبت را در قالب جامعه‌نگر بیان میکند، طوسی نیز با حفظ این نوع نگاه ساختارگرایانه در مقالهٔ سوم، در مقالهٔ نخست یعنی بخش اخلاق نیز از محبت مینویسد.

۱۴۲



سال ۱۳، شماره ۴  
بهار ۱۴۰۲

برهمن اساس آراء طوسی را میتوان نوعی جمع میان تلقی جامعه‌نگر فارابی و نگاه فردگرایانه ارسطو دانست. طوسی خاصیت هیئت اجتماعی را مجزای از اجزاء آن میداند و به جامعه بعنوان یک هویت جمعی مینگرد (همان: ۲۸۰). او براساس انواع تألف یعنی بر مبنای غایات و اهداف این تألف که امور خیر است یا شر- جامعه فاضله و انواع مقابل آن (غیرفاضله) را شرح میدهد. خواجه‌نصیر در مورد محبت در ساحت جامعه‌نگر، معتقد است افراد جامعه، باید بسبب محبت، چنان تألیف یابند که بمنزله شخص واحدی گردند. توجه به سعادت و کمال جمعی، وجه تمایز طوسی با ارسطو و البته وجه اشتراک وی با فارابی است. ارسطو در نیکوماخس، محبت را برای نیل به سعادت فرد ضروری میداند، اما خواجه نصیرالدین طوسی، محبت را از ضروریات سعادت و کمال جمعی نیز دانسته است (همان: ۲۵۸).

محبت در قالبی فردگرایانه بعنوان صفتی فردی، در رفتار ارتباطی بین‌شخصی و برون‌شخصی نیز آمده است. در انواع فضایل ذیل عدالت و فضیلت قوای نفس ناطقه (همان: ۱۱۶) آمده است. در روابط برون شخصی در باب ارتباط انسان و خدا آمده است (همان: ۲۶۲). در باب محبت در روابط بین شخصی موارد زیر را شاهدیم: (۱) محبت پدر و مادر به فرزند و بعکس (همان: ۲۳۹ و ۲۶۸؛ ۲) در مورد انصاف در معاملات (همان: ۱۴۹)، (۳) محبت سلاطین به مردم (همان: ۱۶۸)، (۴) محبت برادران به یکدیگر (همان: ۲۶۶)، (۵) محبت زن و شوهر (همان: ۲۶۳)، (۶) محبت میان اصداقا (همان: ۲۶۷)، (۷) محبت معلم و متعلم (همان: ۲۷۰)، (۸) محبت محسن (احسان کننده) و محسن‌الیه (همان: ۲۷۴) و ...

**۲-۲-۴. محبت در جامعه طبیعی آن است:** خواجه نصیرالدین طوسی راه نیل به کمال فردی را محتاج بودن فرد در اجتماع میداند که این امر سبب، تألیف و اتحاد میان اعضای جامعه میشود. به اعتقاد او، اشتیاق به کمال، در طبیعت افراد مرکوز است. بر همین اساس، اشتیاق به تألیف میان افراد یک جامعه نیز بر اساس طبع است (همان: ۲۵۸). پیشتر گفته شد که با دگردیسی نظریه ارسطویی، به تمثیل ساختار جامعه، به نظام هستی در نظریه فارابی میرسیم، اما در اینجا با یک گام بالاتر، اساساً محبت مرکوز در طبیعت افراد معرفی میشود. بر این اساس، جایگاه محبت ذاتی است و نیازی به علت و دلیل نداشته، بلکه بالعکس، فقدان محبت در مدینه‌های غیرفاضله، نیازمند تحلیل عوامل و دلایلی برای دوری از طبیعت است.

احتیاج به عدالت در باب محافظت نظام نوع از جهت فقدان محبت است،

چه اگر محبت میان اشخاص حاصل بودی، به انصاف و انتصاف احتیاج نیفتادی (همان: ۲۵۹).

اگرچه طوسی این مقاله یعنی «سیاست مدن» را شرح آراء فارابی میداند، و اساساً اخلاق ناصری شرحی بر کتاب الطَّهَّارَه ابوعلی مسکویه (ف ۴۲۱ هـ) و به سفارش ناصرالدین محتشم است که خواجه نصیر دو فصل «تدبیر منزل» (مأخوذ از آثار ابن سینا) (همان: ۲۰۸) و «سیاست مدن» (مأخوذ از آثار فارابی) (همان: ۲۴۸) را به آن افزوده است؛ اما با اینحال نکته های ابداعی فراوانی دارد که صرفاً منسوب به خواجه است. در این بحث نیز، طوسی خود به آراء سایر حکما پس از تبیین نظریه اش اشاره میکند و این امر نمایانگر توجه دادن وی به نوآوری خویش است. او به نظریات زیر اشاره میکند: (۱) نظریه‌یی که بر مراتب محبت بر اساس مراتب هستی، استوار است (احتمالاً مقصودش نظر فارابی است)، (۲) نظریه اقرار به سریان عشق در همه کائنات (احتمالاً نظریه بوعلی مدنظر است) و (۳) نظریه اصحاب محبت و غلبه که قوام همه موجودات را به محبت میداند و معتقدند هیچ موجودی نمیتواند از محبت خالی باشد (این نظریه شبیه به محبت و قهر میان انوار در اندیشه سهروردی است). همچنین از نظر طوسی، محبت در این مقام، به محبت بر اساس قوه ناطقه برمیگردد و با میل و هرب میان غیرجانداران و همچنین آلف و نفرت میان جانداران، متفاوت است (همان: ۲۶۰).

**۴-۲-۳. دگردیسی در تحلیل ماهیت محبت:** آنجا که محبت نزد ارسطو و فارابی بر اساس غایات آن تعریف میشود، طوسی، اشتیاق بالطبع به تألیف و اتحاد طبیعی افراد انسانی برای نیل به کمال جمعی و فردی را در بیان ماهیت محبت بمیان می‌آورد (همان: ۲۵۸). دگردیسی او در بیان ماهیت محبت، به نظریه کمال محور وی در نظریه اخلاقیش بازمیگردد. خواجه نصیر در تعریف مفهوم کمال مینویسد:

كُلُّ مَا يَكُونُ فِي شَيْءٍ مَا بِالْقُوَّةِ ثُمَّ يَخْرُجُ فِيهِ إِلَى الْفِعْلِ، فَاِنْ كَانَ خُرُوجُهُ أَلِيْقَ  
بِذَلِكَ الشَّيْءِ مِنْ لَا خُرُوجَهُ وَأَصْلَحَ لَهُ فَهُوَ مِنْ تِلْكَ الْجِهَةِ كَمَالٌ لَهُ (همو،  
۱۴۰۵: ۵۲۱).

۱۴۴

پس محبت، طلب چیزی است که فرد را از حالت بالقوه، به بالفعل میرساند و این تحول، شایسته آن انسان است. البته در تعریف محبت آمده است که مطابق با تصور طالب آن، کمال است، بر همین اساس طلبهای خارج از سیر استکمالی انسان نیز محبت خوانده شده است. البته طوسی خود در ادامه قیدی آورده که محبت را صرفاً معطوف به





کمالات وجودی نموده است: «و ما گفتیم که کمال و شرف هر موجودی بحسب وحدتی است که بر او فائز شده است»، بنابراین، محبت واقعی تنها به کمال واقعی یعنی فضیلت و شرف بازمیگردد. این قید تأکیدی، با نظریه طوسی در اقسام محبت سازگار است زیرا وی محبت‌های بر اساس لذت و منفعت را واقعی نمیداند (همو، ۱۳۸۷: ۲۶۳). ابعاد کمال انسانی در اخلاق طوسی، به تناظر قوای نفس ناطقه است. او کمال انسان را در صدور خاصیت نفس ناطقه میداند که دارای دو قوه عقل نظری و عقل عملی است (همان: ۵۷). این تحلیل از کمال، با تحلیل وی از محبت واقعی سازگار است زیرا محبت، صرفاً طلب کمال واقعی انسانی یعنی کمال قوای نطقی و کسب فضایل شناختی و اخلاقی است. پس کمال‌های خارج از قوای نطقی انسان، کمال واقعی انسانی نیست. اگرچه طوسی در تعریف محبت، و تعریف کمال و بیان ارتباط آنها دارای نوآوری است اما در تحلیل محبت واقعی انسان - یعنی محبتی که به قوای ناطقه بازمیگردد - و مدار ارسطوست.

برخلاف آنچه از واژه یونانی «فیلیا»، برمی‌آید، طوسی دوستی و محبت را به یک معنا نگرفته بلکه به اعتقاد او، محبت از صداقت عامتر است زیرا محبت «میان جماعتی انبوه» شکل می‌گیرد و صداقت در شمول به این مرتبه نمیرسد (همان: ۲۶۱). طوسی همانند افلاطون، عشق را افراط در محبت میداند و از دو نوع عشق مذموم (از فرط طلب لذت برخیزد) و ۲. عشق محمود (از فرط طلب خیر برخیزد)، سخن می‌گوید. توجه به عشق محمودی که بر اساس خیر و فضیلت است، نوعی دیدگاه افلاطونی-ارسطویی در تحلیل محبت واقعی است.

**۴-۲-۴. دگردیسی در متعلق محبت، از حکمت دوستی تا حکیم دوستی: طوسی**  
همانند ارسطو سه امر را علت محبت میداند: (۱) لذت، (۲) نفع و (۳) خیر، البته وی نوع چهارمی را به نظر ارسطو افزوده که ناشی از ترکیب هر سه با یکدیگر است (همان: ۲۶۰). طوسی همانند افلاطون، ارسطو و فارابی، دوستی و محبت به خیر - که همان معادل فضیلت ارسطویی است - را محبت واقعی میداند و از مطلوب بالعرض و بالذات سخن می‌گوید. البته در باب سبب این مطلوبیت بالذات، باز «طبیعت» مطرح است که نوآوری طوسی است؛ «[این نوع] مؤانست در طبیعت مردم مرکوز است» (همانجا) و برای چرایی این طبیعی بودن هم، بحث از مسانخت و مشابهت وجودی بمیان آمده است؛ «چیزهای متشاکل به یکدیگر مسرور و مشتاق باشند» (همان: ۲۶۳). نوآوری خواجه نصیرالدین طوسی، در نظریه پردازی در باب «سنخیت در محبت» است:

۱۴۵



فرشته ابوالحسنی نیارکی؛ تبیین دگردیسی تاریخی آموزه دوستی و محبت...

محبت اخیار چون از انتظار منفعت و لذت حادث نشده باشد، بلکه موجب آن  
مناسبت جوهر بود و مقصد ایشان خیر محض و التماس فضیلت باشد (همان:  
۲۶۷).

ابتکار طوسی در مناسب‌سازی ادبیات «دوستی» با فرهنگ بومی - اسلامی است زیرا  
وی محبت بر اساس فضیلت را به محبت به حکمت و سپس به محبت حکیم کشانده  
است (همان: ۲۷۷). او از زبان ارسطو نقل میکند که سعادت تام و خالص، مخصوص  
مقربان خدای تعالی است (همان: ۲۷۵). البته طوسی شرط نیل به محبت الهی را رسیدن  
به استکمالات قوه ناطقه در دو بعد علمی و اخلاقی میداند (همان: ۲۷۰).

**۴-۲-۵. خوددوستی یا نوع دوستی؟: طوسی از اهمیت دوستی با خود در دوستی با**  
دیگران سخن گفته است: «اما خیر فاضل که از ذات خود متمتع بود و بدان مسرور،  
هرآینه ذات خود را دوست دارد و غیر او ذات او را هم دوست دارد» (همان: ۲۷۳). او  
معتقد است فرد صاحب فضیلت، محبوب است و هم خودش، خودش را دوست دارد و هم  
محبوب دیگران است که این مضمون، افاده خودخواهی مذموم نمیکند. البته طوسی در  
موضعی تا اندازه‌یی شبیه ارسطو، کمی جلوتر رفته و مینویسد: «محبت دیگران بر محبت  
خود مرتب باشد» (همانجا). البته این تعبیر با تصریح ارسطویی کمی متفاوت است.  
به اعتقاد ارسطو، احساسات عاطفی‌یی که ما در برابر دوستانمان داریم، ناشی از روابط  
محبت‌آمیز فرد با خودش است (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۶۶).

در اخلاق ناصری، به تبع مثالهای ارسطو، مثالهایی دیده میشود که قابل تفسیر خودخواهانه  
است، همانند محبت سلاطین، محبت پدر به فرزند (نسخه دیگری از پدر)، محبت میان زن و  
شوهر (طمع لذت)، محبت میان برادران (بدلیل اشتراک در سبب)، محبت محسن الیه به محسن  
(هرکسی از کار خیر خود لذت میبرد) (۲۶۸-۲۷۳). حتی طوسی در موضعی محبت به حکیم را  
نیز بدلیل کسب لذت بیان کرده که گویی قابل تفسیر خودخواهانه است (همان: ۲۷۵). با اینحال،  
نمیتوان نظریه خواجه نصیرالدین را خودخواهانه دانست، زیرا او ابتکاری نسبت به ارسطو دارد و  
آن بیان وجه سنخیت و مشابهت میان محبوب و محب است. بعبارت دیگر، دوستی به ازای  
دریافت امری مانند لذت نیست، بلکه از سنخیت میان دو موجود برمیخیزد. این امر بویژه در  
محبت الهی مستدلتر است. به اعتقاد طوسی، محبت صاحبان فضیلت، از انتظار منفعت و لذت  
حادث نشده «بلکه موجب آن مناسبت جوهر بود [سنخیت] و مقصد ایشان خیر محض و

۱۴۶



التماس فضیلت است» (همان: ۲۶۷). بر این اساس شریر، رذائت ذاتی دارد، پس از جوهر واقعی خود فاصله گرفته است، و بدلیل این گسست، نمیتواند دوستدار خود باشد پس نه محب ذات خود است و نه محب کسی است، هیچکس هم محب او نیست» (همان: ۲۷۳). بهمین دلیل طوسی مینویسد: «محبت دیگران بر محبت خود مرتب باشد»، یعنی از جنبه سلبی و نه ایجابی. بر همین اساس متعلق دوستی، زیبایی و خیر و حکمت و بلکه بالاترین آن یعنی حکیم است و هر کجا که مشابه آن یافت شود دوستدار آنیم چه در خودمان و چه در دیگران.

ضمن آنکه در آراء ساختارگرایانه و جامعه‌نگر طوسی درباره محبت در مدینه، نوعی نوع دوستی فراگیر در عالم اسلامی مشهود است و همان چیزی که اساساً در یونان باستان معنا نداشته است. اتفاقاً اهل مدینه فاضله نیز بسبب این مشاکلت که در دو بعد آراء و افعال متجلی میشود، با یکدیگر علقه و وابستگی و همبستگی دارند (همان: ۲۸۱). «و اهل مدینه فاضله اگرچه مختلف باشند در اقصای عالم بحقیقت متفق باشند، چرا که دل‌های ایشان با یکدیگر راست بود و به محبت یکدیگر متحلی باشند» (همان: ۲۸۵).

## ۵. بیان چرایی تطور تاریخی نظریه ارسطویی

در میان آراء افلاطون، توجه ارسطو معطوف به لیزیس و به تبع آن، دوستی و محبت است. اگرچه وی در نیکوماخس عشق را متفاوت از دوستی میدانند اما مطالبی را نیز از آراء افلاطون در باب عشق برداشت کرده است؛ مثلاً تفکیک محبت حقیقی و محبت‌های بالعرض نمیتواند بدون توجه به آراء افلاطون باشد. توجه فلوطین -بعنوان یکی از مهمترین فلاسفه مؤثر بر سیر تاریخی فلسفه دوره اسلامی- بتصریح خودش معطوف به مهمانی است (فلوطین، ۱۳۸۹: ۱/۳۶۳). او با بحث از منشأ عشق (زیبایی زمینی یا زیبایی حقیقی و آسمانی)، بحث انواع محبوب را پیش میکشد و معتقد است در همه انواع، افراد انسانی بدنال زیباییند حتی جایی که در دام زشتی می‌افتند (همانجا). به اعتقاد فلوطین «هر روحی، حتی روحی که با تن پیوسته است، نیکی را میجوید چون منشأش روح بالایی است» (همان: ۳۶۶). بنابراین انواع محبوب ارسطویی در تحلیل محبت، به توجه به زیبایی و زیبایی مطلق تغییر جلوه میدهد اگرچه همچنان بحث از محبوب‌های زمینی و لذتهای آن مورد توجه است (همان: ۳۶۲).

در ادبیات یونانی، شاهد تمایز دو مفهوم «دوستی» و «عشق» هستیم، درحالیکه در ادبیات فلاسفه دوره اسلامی، واژگان «محبت» و «عشق» چشمگیرتر است. در فرهنگ اسلامی، محبت، نوعی گذر از واژه «دوستی» و توجه به غایت آن، یعنی «محبوب» است،

حتی در متأخرین مانند ملاصدرا، تمایز بین محبت و عشق از میان رفته و شاهد ترادف این واژگانیم (ملاصدرا، ۱۹۸۷: ج ۷). اما در فرهنگ افلاطونی و بطور مثال- در قوانین، تمایز محبت و عشق آشکار است: «تمایلی را که دو کس به سبب تجانس و شباهت اخلاقی به یکدیگر دارند، دوستی میخوانیم و بر تمایلی هم که مردی تنگدست به ثروت دارد، نام دوستی مینهیم. در هر دو مورد، اگر تمایل به درجه اشتیاق برسد، نام عشق را به آن میدهیم» (افلاطون، ۱۳۶۷: ۷/۲۲۸۴). فایدروس عشق را درگیر شهوت و غیرعاشقان (دوستی) را عاری از آن، و براساس فضیلت و ویژگیهای درونی معشوق میخواند (همان: ۱۳۹۸/۵). اما افلاطون در این رساله برخلاف سایر آثارش، تحلیلی دیگر از متعلق عشق یعنی «زیبایی» مطرح میکند. این امر، به اعتقاد افلاطون به روح خدایی و بشری و جاودانگی، عالم مثل و عود روح اثبات میگردد. روحی که کمال و پاکی خود را از دست نداده، «هستی راستین را که نه رنگ دارد و نه شکل و نه میتوان آن را لمس کرد، به دیده خرد که اربابان روح است» (همان: ۱۳۱۶) درمی‌یابد. چنین ارواحی که به دیدار حقیقت نایل آمده‌اند، دوستدار حقیقت (فیلسوف) خواهند گردید (همان: ۱۳۱۷).

براین اساس، با نوعی هنجارشکنی و تمایز در تحلیل، «عشق» در فایدروس، توصیفی متفاوت از دوران یونانی میگیرد. اگرچه این آموزه در ارسطو، همچنان مذموم است، در فلسفه افلاطون، میتوان متعلق عشق را در نهایت «زیبایی مطلق» دانست که توسط «اروس» کسب میشود. افلاطون اروس را به «دوستداری فلسفه» تحلیل میکند و اینجا ارتباط بین فلسفه، زیبایی، خیر و عشق بیشتر نمود می‌یابد؛ آنچه انسان را به زیبایی مطلق میرساند، فلسفه و خرد و شناخت بیشتر است. زیبایی، سلسله مراتبی است و زیبایی مطلق نزد افلاطون، میتواند همان اصل واقعیت در عالم مثل، خرد یا خدای ناظم باشد که وی، دقیقاً معنی آن را مشخص نکرده ولی آن را به الهی، جاودانه، فناپذیر، خالص و ناب و ... توصیف میکند.

نفوذ فلوطین در فلسفه دوره اسلامی، موجب شد که حتی متفکرانی که به دوستی ارسطویی پرداختند، از مهمانی و عشق افلاطون نیز از سوی دیگر، تأثیر پذیرفته و در مباحث مرتبط با دوستی نیز، رگه‌های تفکر عشق افلاطونی-فلوطینی دیده شود. تأثیرپذیری از فلوطین، در فارابی کم‌نمودتر و در سیر تطور تا رسیدن به جایگاه خواجه طوسی، پررنگتر میشود. البته اندیشمندان دوره اسلامی بواسطه آشنایی با روح عرفان و دین، مستعد این تأثیرپذیری و بلکه به اوج رساندن این نوع تفکر بودند. این آموزه تلفیقی افلاطونی-ارسطویی، در سیاست مدن طوسی، احتمالاً با تأثیرپذیری از ابن سینا (رساله عشق و نمط هشتم اشارات)

۱۴۸



سال ۱۳، شماره ۴  
بهار ۱۴۰۲

و شیخ اشراق که خود به وامداری از فلوطین اشاره داشته، بیشتر بسمت عشق الهی سوق می‌یابد. آنجا که سهروردی از عشق کیهانی سخن می‌گوید، احتمالاً متأثر از آراء فلوطین است. فلوطین در آثارش، عشق را بگونه‌ی توصیف می‌کند که گویا در همه جای عالم تسری دارد. عشق جزئی با روح جزئی همراه است و کل عشق با کل روح، و عشق کیهان در همه جای کیهان است (فلوطین، ۱۳۸۹: ۱/۳۶۶).

سهروردی نیز در بحث از انوار، محبت و قهر میان آنها را در هستی‌شناسی خود بیان کرده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۴). این احتمال وجود دارد که خواجه نصیرالدین طوسی تحت تأثیر او باشد.

فلوطین عشق را نیروی فعالیت روح در جستجوی نیکی میداند (فلوطین، ۱۳۸۹: ۱/۳۶۷). بالاترین وجهه نیکی در رساله هفتم از انشاء اول تاسوعات وی با نام «نیک نخستین» بحث شده است (همان: ۱۲۸) که یکی از اقانیم سه‌گانه اوست (همان: ۶۷۴) و میتوان آن را معادل مبدأ نخستین همه موجودات دانست. او اصل نخستین را نیروی فراسوی همه نیروها و اشکال و صور، اصل و منشأ همه موجودات، لایتناهی، ابدی و برتر از هر زیبایی ولی منشأ و غایت هر زیبایی میداند (همان: ۱۰۲۸ / ۲). تأکید فلوطین بر دیگری و عشق به زیبایی مطلق که سبب همه محبت‌های اینجهانی است، دیدگاه فلاسفه اسلامی را نیز از خودگرایی ارسطویی یعنی عشق به فضیلت خود، دور کرد و به عشق به منشأ همه فضایل نزدیک نمود.

و جميع الصور تطلب طلب شوق و محبة محضة، لأن المحبة المحضة ليست محدودة و لا متناهية (همو، ۱۴۱۳: ۲۳۷).

اگرچه تأثیرپذیری اندیشمندان دوره اسلامی از فلوطین انکارناپذیر است اما نمیتوان از نقش دین، توجه به عرفان و تصوف، مبانی خاص فلسفی اندیشمندان دوره اسلامی (مانند خداشناسی مبتنی بر هستی‌شناسی)، و نقش واسطه‌گران فکری در این سیر تطوری نظیر ابن‌سینا، ابن‌مسکویه، شیخ اشراق، و حتی اسماعیلی‌گری طوسی در آثار نخستین (همچون اخلاق ناصری) چشم‌پوشی کرد.

میتوان گفت مبانی خاص فلسفی (خداشناسی مبتنی بر هستی‌شناسی) و کلامی فلاسفه و حکمای اسلامی و همچنین برخی آراء علم‌النفسی و اخلاقی آنان، بنحوی است که چاره‌ی جز این تفاسیر متفاوت از دوره یونانی ندارند. بعبارت دیگر، خوانش متفاوت فارابی و طوسی از

نظریهٔ محبت، بدلیل سازگار نمودن این نظریه با سایر نظریات آنها در قالب منسجم و متلائم است. بعنوان مثال، سیاست مدن فارابی در ادامهٔ هستی‌شناسی او مطرح میشود؛ بر همین اساس، محبت در مدینه، از محبت در هستی‌شناسی وی الگوبرداری شده است. بحث از رئیس اول وی در مدینه یعنی مدنی، با مباحث وی از نبوت و اتصال به عقل فعال گره خورده است، بنابراین جایگاه محبت نیز تحت تأثیر آراء دینی-اعتقادی اوست. تا آنجا که حتی اوصاف رئیس اول نیز، تحت تأثیر دیدگاه فارابی دربارهٔ اوصاف الهی است. اصل تشکیک، بالاترین وجههٔ محبت را، در باریتعالی نمود میدهد، و این دوستی همانند مراتب هستی، تا پایینترین مراتب و مدینه‌های غیرفاضله نیز به تصویر کشیده میشود.

مدینه‌های غیرفاضلهٔ فارابی با ارسطو و افلاطون مختلفند؛ شاید بدلیل فرهنگ بومی-دینی متفاوت اوست که اولویتهایی متفاوت را در ترسیم غایات برای او پیش میکشد. مثلاً ممکن است امور مذموم و یا قبیح و ... در فرهنگ مدنی فارابی، که غایت دوستی در مدینه‌های غیرفاضله او هستند، بر اساس خوب و بد و ضروری و غیرضروری اندیشهٔ کلامی، فقهی و اخلاقی وی باشد. البته از آنجا که محبت، موجبات سعادت است و از آنجا که عوامل تحقق سعادت و کمال نزد فارابی متفاوت از رویکرد یونانی است، دیدگاه وی متفاوت میشود؛ مثلاً در تفکر فلاسفهٔ دورهٔ اسلامی، عشقهای زمینی مذموم شمرده شده‌اند تا جایی که آن را بیماری نفس میدانند، این درحالی است که حتی عشق به همجنس نیز در افلاطون و دورهٔ یونانی پذیرفته شده است.

در طوسی نیز آراء اخلاقی وی در باب استکمال و سعادت فردی و جمعی، نقش مهمی در نوآوریهای وی در نظریهٔ محبت دارد. سعادت از دیدگاه طوسی، در ساحات مختلفی طرح میگردد: سعادت نفسانی، سعادت بدنی و سعادت مدنی و اجتماعی (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۷۸). او همانند بوعلی در اشارات سعادت را با استکمال آدمی گره میزند، زیرا سعادت، انعکاس درونی و احساس برآمده از ادراک شخص در نیل به کمال است (همو، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۳۷). ارسطو، سعادت را در نیل به فضایل قوای علمی و عملی نفس ناطقه میداند (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱ / ۶۵). تحقق فضیلت نزد ارسطو نیز، در رعایت حد وسط و دوری از افراط و تفریط است (همان: ۹۰). اما طوسی برای سعادت و استکمال صرفاً به اکتسابات علمی و اخلاقی بسنده نکرده است بلکه مراتب بالادستی، در اخلاق ناصری، شرح اشارات و اوصاف الاشراف وی در میان است (همان: ۶۵). نظریهٔ طوسی همانند ارسطو اینگونه نیست که فضیلت همچون سعادت باشد بلکه فضیلت تنها گامی از گامها و مرحله‌یی از مراحل نیل به کمال و در نتیجه سعادت است.

۱۵۰



طوسی اقصی مراتب و مقصد نهایی استکمال آدمی را در برخی مواضع تشبه به خدا و تخلق به اخلاق الهی دانسته است (همان: ۱۴۹/ همو، ۱۳۷۵: ۳/ ۳۸۹). بنا برین، دیدگاه وی در باب محبت و دوستی نیز متفاوت است؛ وقتی نهایت کمال، تشبه به خداست، پس نهایت درجه و بالاترین شکل محبت نیز، محبت به خداوند است.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

فیلیای یونانی از حیث تنوع محبوب، از دوستی با فضیلت، در چند مرحله تحول، به محبت الهی رسیده و از حیث دامنه، شاهد تغییر گفتمان از دوستی سیاسی - اجتماعی به عشق بعنوان نوعی ویژگی درونی هستیم که خود آثار فردی و اجتماعی دارد. البته در سطح جامعه‌گرایانه، انواع جامعه بر اساس تنوع محبوب دچار دگردیسی است. همچنین از خودخواهی و دیگرخواهی گذر کرده، به محبت «از اویی» (خدایی) رسیده که هرکجا جلوه و ظهور او را بیابیم، دوست‌داشتنی است. در جدول زیر که در پایان این نوشتار و بعنوان نتیجه نهایی آمده، تفاوت میان نظریات کاملاً و بطور واضح بیان شده است.

خودگرایی / دیگرگرایی	دامنه	نوع محبوب		
		متعلق: بالاترین محبوب	تقسیم‌بندی	
نام‌تمام!	فردگرایانه ولی با تأکید بر دوستی در جامعه در جمهوری و قوانین	خرمندی، زیبایی، خیر	خدای عشق زمینی (لذت و ثروت) و خدای عشق آسمانی	عشق
		زیبایی / خوبی	لذت، منفعت، خوبی	دوستی
تأکید بر خود	فردگرایانه در برخی مواضع نیکوماخس و در سیاست دوستی در پولیس و انواع حکومت	فضیلت جزء عقلانی	لذت، منفعت، فضیلت	ارسطو
نوع دوستی	جامعه‌گرایانه (تفاوت در تفسیر جوامع)	فضیلت و خیر (با تشبیه به محبت مسبب و محبوب اول)	لذت، منفعت، فضیلت	فارابی
نوع دوستی (اقاصی عالم)	فردگرایانه و جامعه‌گرایانه	حکیم / خدای حکیم	لذت، منفعت، فضیلت (حکمت)	طوسی



## منابع

- ارسطو (۱۳۸۱) اخلاق نیکوماخس، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران: دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰) سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: علمی و فرهنگی.
- افلاطون (۱۳۵۰) مجموعه آثار افلاطون، ترجمه رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، تهران: ابن سینا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۷) دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- سهروردی (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، بکوشش سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵) شرح الاشارات و التنبیهات، قم: البلاغة.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷) اخلاق محتشمی، دیباچه و تصحیح محمدتقی دانش پزوه، تهران: دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷) اخلاق ناصری، مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵) تلخیص المحصل معروف به نقد المحصل، بیروت: دارالاضواء.
- فارابی (۱۳۹۶) فصول منتزعه، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۷) التنبیه علی سبیل السعادة (چکیده)، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت: ط ۲.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۵) آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداته، بیروت: مكتبة الهلال.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۶ الف) احصاء العلوم، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت: مكتبة الهلال.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۶ ب) السياسة المدنية، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت: مكتبة الهلال.
- فلوطين (۱۳۸۹) دوره آثار فلوطين: «تاسوعات»، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳) اتولوجیه، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: بیدار.
- کاظمی، جاوید و دیگران (۱۴۰۱) «نسبت اروس، تخنه و فلسفه در دو محاوره مهمانی و فدروس افلاطون»، تاریخ فلسفه، سال ۱۳، ش ۱، ص ۶۷-۹۲.
- ملاصدرا (۱۹۸۱) الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- هلم، بنت (۱۳۹۳) دانشنامه فلسفه استنفورد (۵): دوستی، ترجمه راضیه سلیم زاده، تهران: ققنوس.
- Annas, J. (2015). Plato and Aristotle on Friendship and Altruism. *Mind*, <http://mind.oxfordjournals.org/at University of Manitoba on June 12, 2015>.
- \_\_\_\_\_ , (1988). Self-love in Aristotle. *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XXVII, Supplement, pp 1-18
- Aristotle, (2021). *Eudemian Ethics*. Translated with introduction and notes by C. D. C. Reeve, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge.
- Cooper, J. M. (1977). Aristotle on the Forms of Friendship. *The Review of Metaphysics*, vol. 30, pp. 617-648.
- Dover, K. J. (1978). *Greek Homosexuality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kahn, C. H. (2015). Aristotle and Altruism. *Mind*, vol. 90, pp. 20-40. <http://mind.oxfordjournals.org/at Lakehead University on March 18, 2015>.
- Price, A. (1989). *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon Press.
- West, J. A. (2001). Self-Referential Altruism in Aristotle's Philosophy of Friendship, *Aporia*, vol. 11, no. 2, pp. 39-47.