

فصلنامه تحقیقات سیاسی و بین‌المللی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا

شماره سوم - پاییز ۱۳۸۸

صص ۷۴ - ۵۵

دوستی در اندیشه سیاسی: روایتی پارادایمی

عباس منوچهری^۱

تاریخ دریافت: ۸۸/۹/۵

تاریخ تصویب: ۸۸/۹/۲۸

چکیده

در این مقاله، مفهوم «دوستی» که یکی از مفاهیم سیاسی است با رویکردی پارادایمی، تحلیل تطبیقی می‌شود. بدین ترتیب شاید بتوان به فهمی از این مفهوم رسید تا از آشفتگی‌هایی که در فهم و به‌کارگیری این مفاهیم ایجاد می‌شود بیشتر اجتناب کرد. بحث اصلی در اینجا این است که مفهوم «دوستی» تغییرات پارادایمی بارزی را تجربه کرده است و اکنون، با گذار از پارادایم فرد‌گرای مدرن، مجدداً به هنجاری بنیادین تبدیل شده است. برای انجام این تحلیل ابتدا مختصات سه پارادایم اندیشه‌ای بیان می‌شوند و سپس مفهوم «دوستی» در سه پارادایم کلاسیک، مدرن فرد‌گرا و پارادایم اجتماعی - انتقادی تطبیق داده می‌شود.^(۱)

واژه‌های اساسی: دوستی، پارادایم، فلسفه سیاسی، پارادایم مدرن فردی، پارادایم اجتماعی - انتقادی.

۱. دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

مقدمه

سیر تاریخی اندیشه سیاسی تا کنون به شیوه‌های گوناگونی مطالعه شده است. تا آنجا که می‌توان از تاریخ اندیشه سیاسی سخن گفت. بدیهی است که هر یک از شرح‌ها و تحلیل‌های انجام گرفته به نحوی در درک بهتر از اندیشه سیاسی مؤثر بوده‌اند. ولی همچنان امکان پرداختن به این سیر به نحوی که شاید از زوایای دیگری به آن نگریسته شود تا به پرسش‌های همیشگی و نیز پرسش‌های زمانه پاسخ گفته شود، وجود دارد. تحلیل پارادایمی چنین امکانی را در اختیار می‌گذارد.

تاریخ اندیشه سیاسی گویای وجود پارادایم‌های متعددی در این قلمرو است.^(۲) پارادایم به معنای الگوی تفحص است و هر الگو مشتمل بر مفروضات بنیادینی است که راهنمای تفحص هستند. بحران‌شناسی، آسیب‌شناسی و هنجارشناسی مقومات اصلی در هر پارادایم اندیشه سیاسی است. اهمیت رویکرد پارادایمی این است که رابطه آرا را با زمینه‌های عینی و شرایط ذهنی زمانه و همچنین با چشم‌اندازها و راه‌حل‌ها به‌خوبی نشان می‌دهد. رویکرد پارادایمی ظرفیت «بومی بودن» را نیز در خود دارد. یک پارادایم ممکن است با مقوماتی که دارد دغدغه‌ها، زمینه‌ها و ظرفیتهای فکری متعلق به یک موقعیت زمانی، مکانی و فرهنگی معین را در برداشته باشد، بنابراین ظرفیتهای کاربردی آن ارتباط محکمی با محیط اجتماعی- فرهنگی خود دارد. البته پارادایم‌های اندیشه‌ای ضرورتاً از نظر تاریخی نسبی نیستند، یعنی مقید به یک شرایط تاریخی واحد نیستند. این وجه ممیزه اندیشه سیاسی است که مقومات یک پارادایم در دوره‌های تاریخی متعددی وجود دارند و اندیشه سیاسی در چارچوب همان پارادایم به شکل‌های جدیدی پرداخته می‌شود. پارادایم‌ها از نظر فرهنگی هم نسبی نیستند، یعنی در چارچوب فرهنگهای مختلف امکان شکل‌گیری پارادایم‌های مشابه وجود دارد.

با این ملاحظات می‌توان از چهار پارادایم اندیشه‌ای با عناوین «پارادایم کلاسیک، پارادایم مدرن فردی، پارادایم مدرن اجتماعی و پارادایم معاصر» نام برد. این پارادایم‌ها ضرورتاً تحول پارادایمی را آن‌گونه که کوهن در تعریف پارادایم می‌آورد نیافته‌اند، اما همچنان مشخصه‌های یک پارادایم را دارند.

۱. پارادایم کلاسیک

در عصر کلاسیک سیاست چنان «نظریه زندگی خوب و عادلانه» فهمیده می‌شد و تداوم اخلاق به حساب می‌آمد. فلسفه سیاسی کلاسیک دو خصلت ویژه داشت، یکی فلسفی بودن و دیگری اخلاقی بودن؛ به این معنا که فلسفه سیاسی کلاسیک امتداد یا حتی جزئی از فلسفه کلی بوده است. فلسفه سیاسی کلاسیک با امور «نیک» و «عادلانه»، در قالب مقولات «خوبی» و «عدالت» سر و کار دارد و «زندگی بخردانه» والاترین موضوع آن است. در این پارادایم پرسش (حقیقت) آنجاست که با پاسخ (عدالت) روبه‌رو می‌شود و وجهی سیاسی به خود می‌گیرد، زیرا معطوف به پرسش قدرت می‌شود. انسان، وجه ممیزه‌ای نسبت به دیگر موجودات دارد که در ارتباط وی در کالبد اجتماعی و روح سیاسی پیرامون وی تجلی می‌یابد. تحقق عینی چنین وجهی در صورتی ممکن است که انسان به‌عنوان عضوی از پیکره این کالبد و آن روح براساس موازین اخلاقی، که زمینه‌ساز بالفعل شدن توانمندی‌های بالقوه انسان است، انتخاب کند و عمل نماید.

فلسفه سیاسی دو اندیشمند دینی، یعنی فارابی و توماس آکویناس امتداد پارادایم کلاسیک بود. در پارادایم فلسفی-دینی فارابی، تحقق عینی فطرت انسانی در آن نوع ساختار سیاسی-اخلاقی ممکن می‌شود که روح حاکم بر آن فضیلت است. فارابی به پرسش قدرت در چارچوب تقسیم‌بندی انواع مدینه پاسخ داده است. وی در نهایت، نظام سیاسی مطلوب را آن می‌داند که در راستای سعادت دنیوی و غایی اعضای جامعه باشد. چنین نظام سیاسی‌بی، که وی آن را «مدینه فاضله» نامیده است، یک نظام سلسله‌مراتبی سیاسی است که منطبق بر نظام کیهانی است. در این نظام سیاسی فیلسوف یا «رئیس اول» مسئولیت هدایت جامعه را به عهده دارد و بنابراین در رأس هرم اجتماعی واقع شده است. پس از وی قدرت به صورت سلسله‌مراتبی در جامعه توزیع می‌شود. توده‌های مردم در این نظام در قاعده جامعه قرار دارند. نظریه فارابی در عمل همچون یک پارادایم در فلسفه سیاسی اسلامی باقی ماند. ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی، به‌عنوان دو فیلسوف دارای آرای سیاسی به‌طور اساسی از آرای فارابی متأثر بوده‌اند (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۷: ۲۴۸).

سنت توماس، در قرن سیزدهم میلادی، با بهره‌گیری بسیار از آرای ارسطو و با ارائه مفاهیم جدید در قلمرو تفکر سیاسی پاسخ خاصی را به پرسش چگونه نیک زیستن و معضل قدرت داده است. دو وجه برجسته پارادایم سنت توماس این است که از یک سو مؤلفه کلاسیک- ارسطویی را احیا و با تفکر دینی امتزاج کرده است، و از سوی دیگر، تمهیدات فکری جدی برای تفکر مدرن فراهم کرد. توماس آکویناس مقوله علم سیاست (Scientia Politica) را به معنی دانش در باب دولت (Civitas) و به معنی عنوان دانشی که مبنای آن عقل طبیعی انسان است ابداع کرد. وی این دانش را دانش بنیادین (architectonic) نامید و آن را «معطوف به خیر عالی در امور انسانی» دانست. توماس، دولت را نهادی سیاسی با غایت اخلاقی می‌دانست که معطوف به رسوم شهروندان است. وی با تمایز بین «انسان» و «مسیحی» قلمرو دولت و کلیسا را از هم جدا کرد. به دو نوع ساختار قدرت یعنی دولت سیاسی (regimen politicum) و دولت قانونی (regale regimen) اشاره کرد. در نوع اول، قدرت در رأس جامعه متمرکز است و در نوع دوم، قدرت سیاسی مبتنی بر رأی عمومی و اعمال اراده مردم است. البته وی بهترین وضع ممکن را تلفیق این دو نوع ساختار می‌شناسد (Habermas, 1992: 25).

۲. پارادایم مدرن فردی

عصر مدرن مشتمل بر دو پارادایم در فلسفه سیاسی است. پارادایم فردی و پارادایم اجتماعی. پارادایم فردی با ماکیاولی و هابز آغاز می‌شود، با آرای جان لاک ادامه می‌یابد و به آرای هایک می‌رسد. پارادایم اجتماعی با روسو آغاز می‌شود، با هگل ادامه می‌یابد و اکنون در آرای هابرماس تداوم یافته است.

در پارادایم مدرن فردی محوریت با سوژه مونولوگ است. در دوران مدرن یک رابطه تملیکی بین انسان و حق برقرار شد و تعبیر «حق داشتن» مطرح شد. در اندیشه هابز وجه غالب خروج از «وضع طبیعی» و ورود به «وضع مدنی» است. در این چارچوب، ضرورت نظم مدنی، پاسخی به پرسش قدرت است، اما این نظم به اعتبار اصالت فرد ذره‌ای شکل می‌گیرد. برای حفظ این اصالت، جابه‌جایی در قدرت از جامعه به دولت صورت می‌گیرد و در نهایت به دولت حداقل هایک ختم می‌شود. در اندیشه هابزی حرکت فکری از تشخیص بی‌نظمی به تجویز اقتدارگرایی است، حرکتی که به

بازسازی وضع موجود معطوف است. در این پارادایم، روان‌شناسی فرد سرمنشأ هنجارگزینی است. اخلاق یا مکانیکی است، یا فایده‌گرایانه و حق فردی مقدم بر هرگونه مسئولیت جمعی است.^(۳)

جان لاک با تعبیر متفاوتی از سرشت انسان و تعبیر متفاوتی از «وضع طبیعی» به نتایج متفاوتی در مورد ماهیت دولت مدرن می‌رسد. اگر چه وی نیز همچون هابز بر محوریت فرد تأکید دارد، اما برخلاف وی حق و قدرت فردی را به دولت واگذار نمی‌کند، بلکه دولت را همچون حافظ حقوق فردی می‌داند. دولت نماینده افراد است برای انجام کار معینی که همانا ممانعت از خدشه وارد شدن به «حق مالکیت» فردی در کنار حق زندگی و آزادی است (Locke Two Treaties on Government).

۳. پارادایم مدرن اجتماعی

در این پارادایم، برخلاف پارادایم فردی مدرن که با وضع موجود به عنوان وضع طبیعی یا پیشامدنی آغاز می‌کرد، نقطه شروع آسیب‌شناسی اجتماعی جامعه مدرن است.

برخلاف پارادایم فردگرایی در تفکر مدرن متقدم که قایل به جایگزینی وضع طبیعی با وضع مدنی است، روسو، هگل و هابرماس قایل به ضرورت تغییر از وضع مدنی موجود به وضع مدنی مطلوب‌اند. اگرچه روسو وضعیت طبیعی، یعنی شرایطی را که در آن فرد انسان فارغ از هر قیدی در رابطه آزاد با طبیعت زندگی می‌کند، مطلوب‌ترین وضعیت می‌داند، اما امکان بازگشت به آن را قابل تصور نمی‌داند. وجه غالب در حرکت فکری در این پارادایم از تشخیص انحطاط سیاسی-اجتماعی به تجویز مسئولیت جمعی است. در این میان، قدرت از سیاسی-اقتصادی به حوزه اجتماعی منتقل می‌شود یا به تعبیر هابرماس از نظام به عالم زندگی (Lebenswelt).

پارادایم اجتماعی، پارادایم اخلاق اندامواری (ارگانیکی) است و در آن مسئولیت جمعی و آزادی فردی تفکیک‌ناپذیرند. اندیشه روسویی استقرار یک نظم مدنی متفاوت با نظم مدنی مستقر است. چنین رویکردی مستلزم برهم زدن ساخت موجود قدرت است. ویژگی برجسته این پارادایم تلاش فکری در جهت واسازی وضع موجود است. منش (Moralitat) و اخلاق (Sittlichkeit) دو لحظه از یک فرایند هستند و ارزش‌ها با وساطت گفت‌وگو خصلت جمعی پیدا می‌کنند. پارادایم اجتماعی پس از روسو و

هگل در اندیشه هابرماس تداوم یافته است. اندیشه سیاسی هابرماس از یک سو مبتنی بر نظریه انتقادی (Critical Theory) و اندیشه مارکسیستی است و از سوی دیگر بر محوریت «عرصه عمومی» به عنوان قلمرو سیاسی است. دو ویژگی تفکر اصلی انتقادی، نقد غلبه عقلانیت ابزاری بر تفکر مدرن و نقد ساختار قدرت مبتنی بر سرمایه‌داری متأخر است. تفکر انتقادی هم از متافیزیک کلاسیک و هم از سوژه‌محوری دکارتی مدرن جدا شده است و در عین حال تأکید بر محوریت عقل انسانی دارد. هابرماس فلسفه سیاسی را به عنوان بخشی از فلسفه عملی می‌شناسد.

پارادایم‌های دوستی

مفهوم دوستی پیشینه‌ای دیرینه دارد. در زبان سانسکریت واژه مایتری (Maitri) به معنی دوستی از واژه میترا (Mitra) که به معنی دوست است، مشتق شده است. (Nakamura, 296) در تفکر اوپانیساد، آتمن، متضمن آرمان اخلاقی است که بر طبق آن، انسان همنوعان خود را دوست می‌دارد (Ibid). در بودیسم، حکمت واقعی در قلمرو حیات اجتماعی از طریق «محبت» بیان شده است. در مکتب کنفسیوس نیز یین (Yon) همان معنای Malli بودایی را می‌دهد. ارسطو دوستی را به معنی «خواستن خیر دیگری» هنجار اصلی در حیات انسانی- اجتماعی برمی‌شمارد و در قلمرو فلسفه اسلامی نیز فارابی و خواجه نصیر به آن توجه جدی داشته‌اند. در عصر مدرن، با محوریت یافتن «فردیت»، دوستی به حاشیه رانده شد. مونتینی در این دوران نسبت خاصی بین فردیت و دوستی برقرار کرد. در تفکر لیبرالی، «فردیت» در مقابل «دوستی» کلاسیک قرار گرفت و در نتیجه، دوستی کاملاً به حاشیه رانده شد. با این حال در دوران معاصر، تحولات چشمگیری در حوزه اندیشه صورت پذیرفته است. از یک سو، اندیشه مدرن به شکل بنیادین به چالش کشیده شده و از سوی دیگر، مورد بازبینی و بازسازی جدی قرار گرفته است. در این میان مفهوم دوستی نیز به گونه‌ای خاص مجدداً مطرح می‌شود.

۱. دوستی در پارادایم کلاسیک

در زبان یونانی اروس یا عشق (eros) از ارین (erein) به معنی تعلق خاطر داشتن مشتق شده است و فیلوس یا دوستی (Philos) از فیلین (phelein) به معنی دوست

داشتن، آمده است. افلاطون دو مفهوم عشق و دوستی را در ارتباط با هم در نظریهٔ مثل‌ها به کار برده است. به گفتهٔ وی هر پیوند دوستی برای خاطر «دوست اول» برقرار شده است و چیزهایی واسطه‌ای به غلط دوست نامیده می‌شوند، زیرا سایه‌های دوست اصلی هستند و ارزش ذاتی ندارند (گاتری، ۱۳۷۵: ۲۳۷). در نظر افلاطون، عشق «روح کبیری» است که پیام‌آور خدایان و انسانها برای یکدیگر است و قدرت خود را نیز از همین می‌گیرد، چرا که جوششی میان خدایان و انسانها وجود ندارد و تنها از طریق عشق است که خدایان با انسانها، چه آگاه و چه ناآگاه مرتبط می‌شوند.

برخی مفسران معتقدند مفهوم «معشوق اصلی و واقعی» در مثل خیر افلاطونی ادغام شده است (همان). افلاطون بین عشق و دوستی رابطه برقرار می‌کند و می‌گوید: «کسانی که عاشق‌اند نسبت به دوست یا محبوب خویش دوستی یا محبت (philein) احساس می‌کنند (گاتری، ۱۳۷۵: ۲۳۰). از نظر وی فیلیا یک مثل است که در هر دوستی حضور دارد و بین عناصر تشکیل‌دهندهٔ جهان نیز حاکم است (همان، ۲۴۰). به تعبیر افلاطون، دوستی‌های گوناگون شبیه مثل دوستی هستند، اما در مرتبهٔ ناقص‌تر و فروتری قرار دارند (همان: ۲۴۳). دوستی، اما از فضیلت‌های چهارگانه نیست و با میل که بیانگر یک نقصان است مرتبط است. بنابراین، رابطهٔ دوستی همان است که بین بیمار و پزشک برقرار می‌شود و دو فرد خوب که نیازی به یکدیگر ندارند نمی‌توانند دوست باشند، حتی آنگاه که به محبوب نهایی - که به خاطر خودش دوست داشته می‌شود - عشق می‌ورزیم و حتی آنگاه که واسطه‌ها به چیزی منتهی می‌شوند که محبتی طبیعی نسبت به آن داریم، باز هم دوستی ما متضمن میل است و میل متضمن کمبود و فقدان کنونی (گاتری: ۲۴۳).

برخلاف افلاطون، نزد ارسطو «دوستی» از اهمیت والایی برخوردار است. ارسطو، دوستی را مفهومی اخلاقی، سیاسی و بین‌ذهنی می‌داند و می‌گوید باید متعلق دوستی را در نظر بگیریم تا از ابهام حالت مجهول فیلوس خلاص شویم. او معتقد است که نباید از دوستی اشیاء بی‌جان سخن بگوییم، چون آنها نمی‌توانند احساس مشابهی را ابراز کنند و به علاوه ما در آرزوی خیر آنها نیستیم (price, 1999:258). به نظر ارسطو، دوستی در زندگی از سه منبع پدید می‌آید: لذت و فایده و خیر. آنگاه که دوست داشتن برای لذت یا فایده باشد، دوستی کاذب برقرار شده است، اما در

نوع سوم، که اصیل‌ترین نوع دوستی است، خیر دوستان به خاطر خود آنها خواسته می‌شود (ارسطو، ۱۳۷۸: ب-۱۱۵۶). به نظر ارسطو آنگاه که خیرخواهی دو سویه میان مردمان با فضیلت برقرار باشد همانا دوستی است (همان، ب-۱۱۵۵). به گفته وی، تنها دوستی بین مردمان نیک با فضیلت است که مصون از خلل است و طبیعی است که این نوع دوستی ثابت و پایدار است (همان، ب-۱۱۵۷).

ارسطو دوستی را مشتمل بر توجه و تعلق خاطر دوجانبه‌ای می‌داند که هر دو طرف به آن واقف هستند. بنابراین نمی‌توان دوستی را چونان خیرخواهی یکجانبه از سوی خود یا دیگری دانست. دوجانبه بودن که گویای رابطه بیندوگانه در دوستی است هم مبنای تفاهم است و هم متضمن میزانی از برابری بین دوستان (همان، ب-۱۱۵۶). این نگرش تعاملی در مفهوم antiprohairesis نهفته است که به معنای تشریک در کار انجام شده و اهداف دنبال شده است و گویای مفهوم انتخاب متقابل - اهداف مشترک، ارزش‌های مشترک و اصول مشترک (آنجا که مطرح باشد) - است (Dallmayr, 1989: 45). اما مفهوم تفاهم برای ارسطو صرفاً برای مفهومی اخلاقی نیست، بلکه هنجاری بنیادی برای حیات سیاسی است. با توجه به اینکه هدف و غایت دولت - شهر (Polis) نزد ارسطو، شکوفایی شهروندان، یعنی زندگی کامل و خودکفایی آنان است. دوستی در نهایت «فضای مشترک» را به Polis تبدیل می‌کند (Ibid, 259). بدین معنا، دوستی چونان پیوند اخلاقی است که یک شهر یا نظام عمومی را در برمی‌گیرد و مانع جنگ داخلی و جباریت می‌شود.^(۴) به گفته وی «دوستی برای دولت‌ها بالاترین خیرهاست، زیرا آنها را از دست‌بندی مصون می‌دارد و بنابراین به قوام مدینه کمک می‌کند.» (Ibid). بدین معنا، تفاهم محمل بالاترین خیر سیاسی است: در واقع تفاهم همانا «دوستی سیاسی» است. تفاهم در مدینه آنگاه حاصل می‌آید که شهروندان درباره مصالح خود هم‌رأی باشند و مشی واحدی را برای هدایت و اجرای تصمیمات متخذه مشترک داشته باشند. توافق (تفاهم) مربوط است به غایات نظم عملی، ولی مقصود، غایات عملی عمده‌ای است که در عین حال مورد علاقه دو طرف یا حتی مورد علاقه تمام اجزای جامعه باشد. بنابراین، این معنی در مورد مدینه‌ها به خوبی صدق می‌کند که شهروندان تصمیم بگیرند تمام مناصب انتخابی باشد... (Ibid, 260).

اهمیت عملی دوستی برای ارسطو به «قوام مداین» محدود نمی‌شود. وی، برخلاف افلاطون که دوستی را خارج از زمره چهار فضیلت خود می‌دید، آن را فضیلتی می‌داند که بر عدالت هم ارجح است و بین اجتماع (Koinonia)، دوستی (Philia) و عدالت (dikainoia) پیوند برقرار می‌کند.

پرسش در باب چگونگی رفتار در قبال یک دوست، پرسش در باب نوع خاصی از عدالت است، چه عموماً هر عدالتی مرتبط با یک دوست است. زیرا، عدالت مربوط به تعدادی از افراد است که با هم مرتبط‌اند و یک دوست یک همراه است، یا در خانواده خود یا در زندگی خود (Ibid).

به عقیده ارسطو آنجا که دوستی برقرار باشد نیازی به عدالت نیست، در حالی که بدون اکتفا به عدالت باز هم احتیاج به دوستی هست، چرا که دوستی، بالطبع، میزانی از عدالت را در بردارد و برقراری هر نوع رابطه‌ای با یک دوست، همانا یافتن نوع خاصی از عدالت است. تمام سازمانهای جامعه، خانواده، گروههای دینی، انجمن‌های اخوت و امثال آنها در جامعه وجود دارند و البته حضور آنها برای جامعه ضروری است، اما فقط یک چیز شرط کافی برای تشکیل جامعه است و آن «دوستی» است. رابطه دوستی یا ناچیز است یا ناموجود، زیرا آنجا که حاکم و رعیت چیز مشترکی نداشته باشند، دوستی ندارند و نیز فاقد عدالت هستند (Ibid, 262).

همان‌گونه که بیان شد عدالت، اساساً در «ارتباط میان چند نفر» معنا می‌یابد و اگرچه پیونددهنده اعضای جامعه به یکدیگر است، «تماماً در ارتباط با یک دوست است» و از این‌رو، حتی بدون عدالت نیز می‌توان دوستی را در جامعه متصور دانست، چرا که هر نوع دوستی را «با هم بودن و همبستگی» تعریف می‌کند که نوع غالب آن در جامعه، تعیین‌کننده نوع حکومت در آن است.

سیسرون نیز آرای قابل‌توجهی در باب دوستی دارد. به نظر وی «عشق (amor) آن چیزی است که کلمه دوستی (amicitia) را در اختیار ما می‌گذارد»، و دوستی «اولین انگیزه به سوی توجه متقابل را ارائه می‌کند» (Dallmayr, 1984: 46). وی با بیان ریشه‌شناختی واژه دوستی، آن را برگرفته از «محبت و مهربانی» (Verbum amoris) معرفی می‌کند و نتیجه می‌گیرد آنچه در دوستی اصالت دارد، محبت به دیگری و متقابل بودن این محبت است و نه سود خود. سیسرون از طیف دوستی سخن گفته است و آن

مشمول بر لذت عادی، در یک سوی طیف و ساخته شدن شخصیت‌ها در سوی دیگر طیف می‌داند. دوستی واقعی در نظر وی، مبتنی بر همسانی در همه چیز و همچنین اولویت منافع دوست بر منافع خود است: هنگامی که مرد خردمند، به دیگری که از صفات نیکویی همسان با خودش بهره‌مند است، می‌پیوندد... نتیجه لاجرم این خواهد بود که او دیگر خود را بیش از دوستش عزیز نمی‌پندارد. چرا که چگونه ممکن است در عین همسانی در همه چیز، از اختلاف سخن گفت؟ اگر چنین اختلافی حتی برای یک لحظه پیش آید، دیگر دوستی واقعی در کار نخواهد بود و دوستی درست در لحظه‌ای که ما منافع دوست را به پای منافع خود قربانی کنیم، پایان می‌یابد (Cicero, 1887: 48).

وی آرای ارسطو را برای قانون اساسی جمهوری خود به کار می‌گیرد و انزواجویی رواقی را به دلیل بی‌مسئولیتی و بی‌دردی مورد انتقاد قرار می‌دهد. وی در همین ارتباط می‌گوید: این در حقیقت زندگی جباران است، آنجا که بی‌شک نه حس تعلق خاطر، نه اعتمادی به خیرخواهی دیگری وجود دارد. هر چه هست بی‌اعتمادی مداوم و آزدگی است، یعنی جایی برای دوستی نیست. اهمیت اساسی دوستی این است که فرودست‌تر را برابر ببینیم. این رفتار را باید همگان دنبال کنند، تا اینکه اگر کسی به موقعیتی برجسته برسد، چه در خصلت، چه در ثروت و چه در فکرت، باید آن را با دوستان به اشتراک بگذارد (Ibid).

سیسرون در نقد آرای رواقیون در باب دوستی و همچنین نفی انزوا می‌گوید «چيست این رهایی از دغدغه که از آن سخن گفته می‌شود؟ ... اگر ما از دغدغه بگریزیم باید از فضیلت نیز بگریزیم» (Derrida, 1988) سیسرون مانند ارسطو، میان نیکی و فضیلت و دوستی ارتباط محکمی برقرار می‌کند و می‌گوید: «میان خوبان میل به خوبی ناگزیر است... اما همین خصوصیت برای بسیاری قابل امتداد است. چه، فضیلت، غیرانسانی، خشن یا خودخواه نیست (Cicero, 50). در نگاه وی، این فضیلت است که دوستی را به وجود می‌آورد و پاسداری می‌کند. در واقع، بدون وجود فضیلت هرگز دوستی ممکن نیست. این تمایل طبیعی ما به «پاکدامنی» و «فضیلت» و همچنین به «سخاوت»، «احسان»، «انصاف» و «وفاداری» است که ما را ناخودآگاه به سمت محبت و عشق نسبت به افرادی که صاحب این فضایل هستند، سوق می‌دهد.

محبت یکی از مفاهیم اصلی در آرای سیاسی فارابی است. این مفهوم از یکسو با نظام فکری وی و از سوی دیگر با مفهوم عدالت به شکل خاص مرتبط است. نکته قابل توجه در این ارتباط آن است که در حالی که فلسفه سیاسی فارابی قرابت بنیادین با فلسفه سیاسی افلاطون دارد و افلاطون قایل به نظریه نقصان برای دوستی است، فارابی در بحث خود از محبت، از نظریه ارسطویی در باب دوستی بهره برده است. وی به اهمیت محبت در نظام سیاسی اجتماعی اشاره می‌کند و می‌گوید:

اجزا و مراتب مدینه به واسطه محبت بعضی با بعضی دیگر، به یکدیگر مرتبط شده‌اند و پیوند خورده‌اند و از راه عدالت و اعمال عادلانه محفوظ و باقی می‌مانند (محسن مهاجرنیا، ۱۳۸۰).

فارابی به دو نوع محبت اشاره دارد: «محبت طبیعی» و «محبت ارادی». محبت طبیعی را می‌توان در محبت والدین به فرزندان دید و محبت ارادی را در اشتراک آدمیان در فضیلت، منفعت و لذت. بر همین اساس، وی در تدوین نظریه مدینه فاضله به عنوان برترین نوع سیاسی بر نقش محبت تأکید می‌ورزد. فارابی عدالت را تابع محبت می‌داند و تعبیری مشابه ارسطو ارائه می‌کند. او با استفاده از تعبیر «والعدل تابع للحب» عدالت در مدینه فاضله را تابع محبت می‌داند (همان).

محوریت «سعادت» در نگاه فارابی، به مثابه «خیر علی الاطلاق»، مستلزم حضور انسانها در اجتماع و «تعاون» آنها برای رسیدن به آن است. همین نکته است که مدینه فاضله را از دیگر انواع مدینه متمایز می‌کند؛ یعنی در حالی که در مدینه‌های جاهلیه، تعاون افراد برای رسیدن به غایاتی چون «لذت» و «تمتع» است، اعضای مدینه فاضله، رسیدن به «سعادت» را غایت خویش قرار می‌دهند. اگرچه فارابی، به تأسی از افلاطون، به وجود رئیس حکیم در مدینه اهمیت خاصی می‌دهد، تأکید وی بر نقش «تعاون» اعضای مدینه برای رسیدن به سعادت، گویای آن است که همدلی و محبت میان اعضای مدینه فاضله، یکی از شروط ضروری تشکیل مدینه فاضله است.

فارابی معتقد است آنچه اعضای مدینه را به یکدیگر پیوند می‌دهد «محبت است»؛ یعنی در حالی که «عدالت» و روابط عدالت‌محور، ضامن بقا و عامل حفاظت از مدینه و اعضای آن است، «محبت» عامل ائتلاف و ارتباط اعضا است و از همین رو وی عدالت را تابعی از محبت می‌داند. اهمیت محبت حتی شامل حال رئیس مدینه نیز

می‌شود. روابط رئیس اول در مدینه فاضله فارابی با اعضای مدینه، برخلاف فیلسوف— شاه افلاطون، مبتنی بر محبت است و همین محبت موجب آن می‌شود که اعضای مدینه «با عشق تمام» و مختارانه به ریاست رئیس مدینه، محبتی اندامواره است و «این محبت اندامواره به حدی است که اگر نقضی بر یکی از اجزای مدینه وارد آید، جور و رنج بر تمام اهل مدینه خواهد بود.» (همان).

مقوله دوستی در آرای خواجه نصیرالدین طوسی (قرن ۷ هجری) نیز حایز جایگاه برجسته‌ای است. تعبیر وی از دوستی، هم در بردارنده عنصر نیاز در تعبیر افلاطونی و هم شامل عنصر ارسطویی در باب نسبت دوستی با سیاست است. وی محبت را از عشق نیز جدا می‌کند و عشق را «افراط در محبت» می‌داند. علت عشق از نظر وی دوگانه است، یا فرط طلب لذت است یا «فرط طلب خیر»؛ بنابراین می‌توان گفت خواجه نصیر تعبیری بسیار مشابه با ارسطو دارد. چه، ارسطو دوستی اصیل را خواست خیر دیگری می‌داند و خواجه نصیر که عشق را افراط محبت می‌داند، آن را (دوستی را) طلب خیر در میان جماعت می‌داند و معتقد است مردم به یکدیگر محتاج‌اند و «کمال و تمام» هر یک به نزدیک اشخاص دیگر است. از سوی دیگر، از نظر وی، هنجارهای عامی، چون عدالت، که امکان نیک زیستن در قلمرو عمومی را فراهم می‌آورند، نسبت جدی با دوستی دارند. وی عدالت را، آنگاه که جامعه فاقد دوستی باشد چونان جایگزینی برای آن می‌داند. همچنین، وی برای دوستی کارکردی همچون محافظت از نظام نوع قایل است: «احتیاج به عدالت که اکمل فضایل است - در باب محافظت نظام نوع - از جهت فقدان محبت است.» بر این اساس، او معتقد به «تفضیل محبت بر عدالت» است و در این باره چنین استدلال می‌کند:

عدالت در آن معنی آن است که عدالت، مقتضای صناعی است و صناعی و محبت مقتضای اتحادی طبیعی و صناعی به نسبت با طبیعی مانند قشری است و صناعی مقتدی بود به طبیعت... چه اگر محبت میان اشخاص حاصل بودی، به انصاف و انتصاب احتیاج نیفتادی. و از روی لغت، خود انصاف مشتق از نصف بود، یعنی منصف متنازع فیه را با صاحب خود مناقصه کند و تنصیف از لواقع نکره باشد و محبت از اسباب اتحاد، پس بدین وجوه فضیلت محبت بر عدالت معلوم شد (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۷: ۲۲۵).

خواجه نصیر «دوستی» را در مقابل سلطه‌گری نیز قرار می‌دهد. وی در حالی که سلطه‌گری (غلبه) را در راستای فساد و نقصان می‌داند، دوستی را منشأ قوام و کمال می‌داند: «و چنان که محبت مقتضی قوام و کمال است، غلبه مقتضی فساد و نقصان باشد.» (همان). وی همچنین در توضیح مفهوم محبت، آن را از صداقت عام‌تر می‌داند و بدان خصلت جمعی می‌دهد: ... و محبت از صداقت عام‌تر بود؛ چه، محبت میان جماعتی انبوه صورت بندد و صداقت در شمول بدین مرتبه نرسد (همان).

۲. دوستی در پارادایم مدرن

مفهوم دوستی در اندیشه سیاسی مدرن به‌طور جدی مغفول مانده است. آنجا که از دوستی سخن گفته شده به معنای فردگرایانه تعبیر شده که دوستی را از یک هنجار سیاسی جدا کرده است. برجسته‌ترین آرا درباره دوستی در عصر مدرن را می‌توان در اندیشه مونتینی و کانت یافت. مونتینی دارای آرای رومانیتیک در باب دوستی است و کانت آرای راسیونالیستی دارد. اما هر دو، آن را بر اساس اصالت فردیت می‌فهمند. مونتینی دوستی را چونان «یکی شدن» و نه چونان «رابطه بین افراد» می‌داند. به نظر مک اینتایر مقوله «جماعت سیاسی» به عنوان یک طرح مشترک برای اندیشه در دوران مدرن بیگانه است و از آن، به گونه‌ای که ارسطو درباره polis می‌گوید درکی وجود ندارد، بنابراین دوستی به یک رابطه احساسی تنزل می‌کند (White, 1999: 30).

مونتینی به چهار نوع دوستی، یعنی دوستی طبیعی، دوستی اجتماعی، غریب‌نوازی و ارجمندی اشاره دارد، اما نه هیچ یک را به تنهایی و نه حتی ترکیبی از آنها را به‌عنوان دوستی ناب نمی‌شناسد. وی علی‌رغم اذعان به وجه ارتباطی روابط انسانی، چنین وجهی را بی‌اهمیت دانسته و به اصالت فردیت تأکید می‌ورزد. وی معتقد است که اگرچه آدمی حاصل ارتباط (Comunication) است، اما این به خودی خود مثل عشق میان پدر و فرزند یا برادر، بی‌اهمیت است (Montaigne, 1957: 125-127). وی ازدواج را نیز در بدو امر آزادانه اما ادامه آن را همراه با اجبار می‌بیند. از نظر مونتینی، دوستی عمومی (مشترک) را می‌توان تقسیم کرد، اما دوستی (واقعی) را - که جان را در برمی‌گیرد- نمی‌توان دوتا کرد (Dallmayr, 167). به گفته وی، انسان ممکن است کسی را برای زیبایی دوست بدارد، دیگری را برای شوخ‌طبعی، سومی را برای تساهل، چهارمی را برای... اما آن دوستی که کل روح را در برمی‌گیرد و حاکمیت کامل دارد

نمی‌تواند رقیبی بپذیرد. دوستی واقعی غیرقابل تقسیم است، در این دوستی «هر یک خود را چنان به دیگری وامی‌گذارد که هیچ چیز برای او باقی نمی‌ماند که به دیگران بدهد.» (Montaigne, 163). بنابراین دوستی حالت تجارت یا تبادل هیچ چیز مگر خود را ندارد و همانا «اختلاط روان‌هاست.» (Ibid).

از سوی دیگر، کانت علی‌رغم اصیل دانستن فردیت، در باب دوستی دیدگاهی متفاوت از مونتنی دارد. وی در «متافیزیک اخلاق»، به دو نوع وظیفه اخلاقی اشاره می‌کند، یکی «وظیفه نسبت به خود» و دوم «وظیفه نسبت به دیگری» (Kant, 546). وی از عشق و دوستی به‌عنوان وظایف انسان نسبت به دیگران سخن گفته است. به نظر وی، وظیفه عشق نسبت به دیگری شامل همدلی، حق‌شناسی و احسان است. به تعبیر کانت دوستی (در کامل‌ترین شکل آن)، همبستگی دو شخص از طریق عشق و احترام متقابل و برابر است (Ibid, 584). همچنین، با توجه به اینکه مشارکت و شراکت همدلانه در نیک‌بختی دیگری، انسانها را متحد می‌سازد، آنها موظف به دوستی هستند. گرچه از این جهت، کانت همانند ارسطو می‌اندیشد، با او تفاوت‌های جدی دارد. کانت بر خلاف ارسطو، عشق و عدالت را نه در راستای یکدیگر بلکه متفاوت و جدای از هم می‌داند. به تعبیر وی، «عشق» و «کار فوق اخلاقی» اجباری نیستند، چون فرد در عمل به آنها وامدار کسی نیست و کسی حقی نسبت به آن ندارد، اما عدالت نظامی است که حقوق و تعهدات متقابل انسانها نسبت به یکدیگر را تعریف می‌کند. بنابراین دوستی معطوف به غایات دیگر، اگرچه از عشق سرچشمه گرفته باشد، دوستی پراگماتیک است که خالص و کامل نیست (Ibid, 587). بنابراین، کانت تعبیر هنجاری ارسطو در باب دوستی را - که عدالت برتر می‌شمارد - نمی‌پذیرد.

کانت نگرش رومانیک مونتنی درباره دوستی را نیز با رویکرد عقل‌گرایانه مورد نقد قرار می‌دهد. به نظر وی، دوستی که گفته می‌شود به‌طور خالص و کامل دستیابی است، مثل آنچه مونتنی گفته است، «رومانس» است. در حالی که دوستی نباید مبتنی بر احساس باشد و پس از چندی همچون دود به آسمان رود (Ibid, 586).

۳. دوستی در پارادایم اجتماعی - انتقادی

آرنت و هابرماس به‌گونه‌ای خاص بر وجه بیناذهنی دوستی تأکید می‌کنند. در هنجاریابی برای زندگی نیک، این دو توجه خود را به دوستی و نسبت آن با عدالت

معطوف کرده‌اند. مقوله دوستی در آرای آرنست بسیار با اهمیت است. وی از یک‌سو معتقد است مفهوم دوستی در یونان قدیم برای مقابله با شورش بردگان مطرح شده بود و از سوی دیگر معضل دوران مدرن را در ذره‌ای شدن آدم و از میان رفتن فضای مشترک زندگی می‌داند. به تعبیر وی، بیگانگی از جهان (World Alienation) به غلبه فردیت‌گرایی و سوژه‌محوری مدرن باز می‌گردد. در مقابل، وی از طریق نگرش بیناذهنی در پی پاسخ به پرسش از امر سیاسی است. بیناذهنیت در آرای آرنست در چهار مفهوم «عرصه عمومی»، «قدرت ارتباطی»، «کنش» (پراکسیس) و «شهروندی» نمود می‌یابد. به تعبیر وی، عرصه عمومی جایی است که به ما مشترکاً و در تمایز از مکان خصوصی تعلق دارد قلمرو مشترک، عرصه عمومی، فضای مابین (inzwischen) است. احیای عرصه عمومی که مشارکت افراد در قلمرو مشترک زندگی را ممکن می‌سازد، اساس فلسفه سیاسی آرنست را شکل می‌دهد. آرنست مقوله شهروندی را در پرتو دوستی و همبستگی تعریف می‌کند. از نظر وی، شهروندی همانا مشارکت در عرصه عمومی است. آرنست مقوله حقوق طبیعی را به‌عنوان مبنایی برای عرصه عمومی و جایگاه فرد در آن درست نمی‌داند، زیرا عرصه عمومی را یک سازه انسانی (Artifact) می‌داند که ویژگی فرهنگی (نه طبیعی، آن‌گونه که در حقوق طبیعی آمده است) دارد که این خود حاصل زبان و کنش است (که هر دو تعاملی، بیناذهنی و پدیدارشناسانه هستند) (D'Entreves, 140-144).

آرنست روابط احساسی و تعلق خاطر شخصی را فقط در عرصه خصوصی ارزشمند می‌داند و آنها را در عرصه عمومی خطرناک می‌شمارد. نکته مهم اینکه در آرای وی در عرصه عمومی، احترام، همبستگی و «دوستی مدنی» جای «تعلق خاطر» در عرصه شخصی را می‌گیرد، زیرا هر سه مورد، مشورتی و بی‌طرفانه هستند. آرنست احترام کانتی را به عرصه عمومی وارد می‌کند. وی به «احترام» به‌عنوان نوعی دوستی اشاره می‌کند که به دوستی مدنی ارسطو بی‌شبهت نیست و به معنی آن نوع دوستی است که بدون نزدیکی اما با عطف توجه نسبت به شخصی از فاصله‌ای دور که جهان بین ما قرار داده است، تعریف می‌شود. چنین تعبیری از دوستی در ایده کثرت انسانی آرنست نهفته است که در آن، «بودن» و «تمایز بودن» با یکدیگر متلازم هستند. از نظر وی، برابری شرط دستیابی به عرصه عمومی است و تمایز متضمن فردیت افراد است. نزد

آرنت دوستی مدنی و همبستگی پیوندهای حقیقی سیاسی هستند. همبستگی، استقرار یک رابطه متقابل است که متقارن است با تشریح کلمات و اعمال (Dallmayr, 1984: 47). در اندیشه هابرماس نیز، دوستی، به گونه‌ای متفاوت از ارسطو ولی مشابه با تعبیر آرنت اهمیت بسیار دارد. اگرچه از نظر معنایی، مقوله همبستگی در فلسفه سیاسی هابرماس با مقوله دوستی ارسطو بسیار نزدیک است، در عین حال، تفاوت‌های جدی در مبانی و ابعاد آنها وجود دارد. هابرماس، با برجسته کردن وجه عقلانی در نظریه خود میراث کانتی را نیز حفظ کرده است، اما متفاوت از او، با تأکید بر وجوه زبانی و بینادنی در روابط اجتماعی و به تبع آن امکان استقرار فرایند گفت‌وگو به‌عنوان مبنای دستیابی به هنجارها، از کانت نیز فاصله می‌گیرد.

هابرماس حرمت فرد و هنجار اجتماعی را که در اخلاقیات سنتی در کنار هم مورد تأکید بوده‌اند و در دوران مدرن توسط کانت مدون شده‌اند به شکل جدیدی، که در آن همبستگی از اهمیت خاصی برخوردار است، صورت‌بندی می‌کند. در اخلاق متافیزیکی کانت، آزادی و «خودبنیادی» افراد، نشانه اخلاقیات اجتماعی است، اما هابرماس به جای تأکید بر مبانی متافیزیکی اخلاق، تأکید را بر عقلانیت ارتباطی می‌گذارد که مبتنی بر هنجارهای اجتماعی (اخلاقیات جمعی) است که از طریق توافق آزاد، مستدل، معقول و آگاهانه شرکت‌کنندگان در گفت‌وگو معتبر می‌شوند. در این چارچوب، احترام برابر در توافق منتج از عقلانیت تأمین می‌شود، در حالی که توجه به دیگران را در نظر می‌گیرد و برای آنها وزن یکسان قایل است (Habermas, 157).

اما این روابط، توسط قدرت و ثروت از طریق ایدئولوژی اجتماعی (آگاهی کاذب) در سطح جامعه مخدوش می‌شوند و در عوض همگرایی به‌طور نظام‌مند از طریق بازار و استفاده اجرایی از قدرت حاصل می‌شود (Ibid, 39). با این حال، رابطه بینادنی می‌تواند از طریق فرایند دمکراتیک یا در شبکه ارتباطی حوزه عمومی در راستای دستیابی به تفاهم قرار گیرد. تفاهم در همبستگی چونان یک نیروی اجتماعی به شکل ارتباطی عمل می‌کند.

مفهوم دوستی با رویکردی پدیدارشناسانه توسط فرد دالمایر وارد فلسفه سیاسی معاصر شده است. دالمایر، معتقد است غایت فلسفیدن در باب سیاست، رسیدن به شهر

صلح موعود است. وی سیاست را چونان پرورش یک نوع خاص از کنش بین انسانی تعریف می‌کند و آن را با دوستی پیوند می‌زند. به گفته وی، دوستی به آن میزان که بیانگر نوعی رابطه مبتنی بر احترام متقابل و آمادگی برای اجازه دادن به همدیگر دادن در عرصه عمومی است، به معنای قرابت شخصی نیست (Dallmayr, 1989: 46).

به تعبیر دالمایر، در طی یک دوران تاریخی چند قرنه، «خود» به تدریج از «دیگر خودها» فاصله گرفت، فرایندی که نتیجه آن به خفا رفتن مفاهیم باستان همچون homonoia (هم‌رأی بودن consensio-commonion) بوده است. به عقیده وی چندین عامل در این فرایند مؤثر بوده‌اند. مسیحیت، جهتگیری جدیدی را، یعنی توجه به رابطه بین انسان و خداوند، بعضاً به قیمت پیوندهای بین انسانی وارد زندگی کرد. فلسفه مدرن توسط دکارت یک «خود» (ego) متفکر را چونان بنای قطعیت درونی خویشتن برپا کرد. نظریه لیبرال، از هابز تا فایده‌گرایان، نفع شخصی را محور و نیروی محرکه در سیاست و اقتصاد بازار انگاشتند، گرچه برخی اوقات به ابعاد بین انسانی و همدلی و انصاف هم اشاره داشته‌اند. حتی کانت، شریف‌ترین فیلسوف لیبرال هم روابط بین افراد، از جمله دوستی را به کنار نهاد و قواعد عام عدالت و ضرورت احترام عقلانی را جانشین آنها کرد (Ibid). از نظر دالمایر، ارسطو یک رابطه امتداد افقی را برای دوستی در قلمرو اجتماعی و سیاسی در نظر داشت و آن را سنگ بنای سیاست می‌دانست:

قطعاً می‌توان چونان یک شهروند دوست بسیاری از دیگران بود و در عین حال حقیقتاً یک شخص درست باقی ماند (NE:1106A22,1171A17).

دالمایر دوستی را در قالب احترام متقابل، به خصوص احترام به تفاوت می‌داند و به مبارزه برای شناخت و احترام متقابل در «خداایگان و بنده» هگل اشاره می‌کند (Dallmayr, 43). وی همچنین به آرای اُکشات اشاره می‌کند و بر خلاف وی، که دوستی را نوعی محافظه‌کاری و ترجیح آشنا به ناآشنا و تجربه شده به تجربه نشده می‌داند؛ دوستی را علاوه بر لذت آشنایی، گشودگی نسبت به ناآشنا و حتی آمادگی برای در خطر انداختن خود نیز می‌داند (Ibid,43). دالمایر معتقد است که دوستی در شکل کلاسیک آن، خصلت از خود فراتر رفتن دارد. این خصلتی است که در «دوست داشتن دیگری به خاطر خود او نهفته است.» (Ibid,160)

نتیجه‌گیری

اتخاذ رویکرد پارادایمی برای تبیین مفاهیم سیاسی می‌تواند با پرتوافکنی خاص خود امکان آشکار شدن جایگاه مفهوم دوستی در اندیشه سیاسی شود. فهم پارادایمی دوستی دال بر این است که به تناسب مقومات هر پارادایم، که همانا شامل مبادی و مبانی فکری متفکران، از یک‌سو، و نوع تبیینی که متفکران از چالش‌های زمانه خود داشته‌اند، از سوی دیگر معنا و تضمن «دوستی» تعیین شده‌اند. دوستی پس از دوران کلاسیک به محاق رفت و تا امروز که دوباره مطرح شده است، جایی در فلسفه سیاسی نداشت. این اتفاق از یک‌سو به جایگزین شدن عشق به «خداوند» (agape) به جای دوستی میان آدمیان (Philia) توسط اصحاب کلیسا باز می‌گردد و از سوی دیگر به محوریت یافتن فردیت تملکی (Possessive) در عصر مدرن. اما با تغییرات نظری و تحولات عینی صورت گرفته در اواخر قرن گذشته مصائب حاصل از ایجاد تقابل کاذب بین «ایمان» و «دیگر دوستی»، از یک‌سو و غلبه خودمحوری از سوی دیگر، دوستی چونان هنجار محوری مجدداً مطرح شده است.

پی‌نوشت

- (۱) پیش از این، مقاله «دوستی در اندیشه سیاسی» با رویکردی غیرپارادایمی در مجله پژوهش علوم سیاسی به چاپ رسیده است.
- (۲) اندیشه سیاسی را اندیشه هنجاری (Normative Thought) نیز می‌نامند. هنجاری به معنای «آنچه بهتر است باشد» است.
- (۳) برای اندیشه سیاسی هابز به کتاب *لویاتان* و برای آرای هایک به کتاب *فلسفه سیاسی در قرن بیستم* تألیف لسناف مراجعه شود.
- (۴) روشن است که یک Polis صرف یک جامعه، داشتن فضای مشترکی که برای ممانعت از جرم متقابل و یا تبادل ایجاد شده باشد، نیست. اینها شرایطی هستند که بدون آنها یک دولت-شهر نمی‌تواند وجود داشته باشد، اما همه آنها با هم یک دولت-شهر را که تجمع خانواده‌ها و جمع آنها در سلامتی، برای یک زندگی کامل و خودکفا لازم است، نمی‌سازند. چنین جمعیتی تنها می‌تواند میان آنهایی که در یک مکان زندگی می‌کنند و با هم ازدواج می‌کنند مستقر شود. بنابراین در آنها ارتباطات خانوادگی، برادری - ایثار عام، نوعی سرگرمی است که آنها را به یکدیگر نزدیک (NE 1280b 31) می‌کند، اما اینها با دوستی ایجاد می‌شوند. غایت دولت-شهر زندگی نیک است و اینها ابزار آن هستند.

منابع

۱. اشتراوس، لئو. *فلسفه سیاسی چیست؟* ترجمه فرهنگ رجایی، علمی-فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳.
۲. ارسطو. *اخلاق نیکو ماخوس*، محمدحسن لطفی، چ اول، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۸.
۳. خواجه نصیرالدین طوسی. *اخلاق ناصری*، انتشارات قدیانی، تهران، ۱۳۷۷.
۴. گاتری. دلبیو کی. سی. *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه قوام صفری، تهران، ۱۳۷۵.
۵. مهاجرنیا. *اندیشه سیاسی فارابی*، انتشارات بوستان، قم، ۱۳۸۳.
6. Aristotle. (1999). *Nichomachian Ethics* trans. T.H. Irwin, Introduction. Hackett Publishing Company, Indianapolis.
7. Cicero. (1987). *On Friendship*, trans. By Andrew P. Peabody, Little Brown and Company, Boston.
8. Dallmayr, Fred. (1984). *Polis and Praxis*. MIT Press. Cambridge.
9. Dallmayr, Fred. (2001). *Achieving Our World*. Rowman & Littlefield. New York.
10. Derrida, Jacque. (1988). *The Politics of Friendship*. Journal of Philosophy.
11. D' Entreves, P. (1994). *The Political Philosophy of Hannah Arendt* . Routledge, London.
12. Deutscher. P. (January 2000). Pardon: "Sara Kofman and J. Derida". Journal of British Society for Phenomenology. Vol. 31. No. 1.
13. Dostal, Robert. (Aug 1992). "Friendship and Politics :Heidegger's Failing". Political Theory vol 20, No 3.
14. Habermas, Jurgen. (1992). *Between Facts and Norms*. Polity Press. London.
15. Kant, Immanuel. (2002). *Groundwork for the metaphysics of morals*, tr. Allen W. Wood, Yale University Press, New Haven.
16. Lock, J. (2009). *Two Treatises On Government: A Translation Into Modern English*, ISR/Google Books, Preface.
17. Lock, J. (1970). *Theory and Praxis*. Bacon Press. Boston.

18. Montaigne, Michel de. (1957). *The Complete Works of Montaigne*, Trans. By D. M. Frame, Stanford, Stanford University Press.
19. Price, A. W. "Friendship and Politics", *Tijdschrift voor Filosofie*, 61/1999.
20. White, Richard. (March 1999). "Friendship Ancient and Modern". *International Philosophical Quarterly*. Vol. XXXIX.No 1 Issue No 153.