

Suhrawardi's Break with the Foundations of Aristotle's Political Thought

Mostafa Abedi Jighe¹  | Mohsen Bagherzade Meshkibaf  ²

¹ PhD in Philosophy, Department of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran. Email: m.abedi2015@yahoo.com

² Corresponding Author: Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran. Email: m.bagherzade@uok.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 9 November 2025
Accepted: 2nd November 2025
Published: 2nd December 2025

Keywords:
luck, nature, politics, Suhrawardi,
Aristotle

ABSTRACT

The main question of the present article is how Aristotle uses nature and chance to explain politics, and how Islamic philosophy, especially Suhrawardi, can create a conceptual break from the classical perspective and criticize its philosophical foundations? To answer this question, the authors first explain the ontological and political position of the concept of nature and chance in Aristotle's thought, and then clarify the break between Suhrawardi and the Islamic philosophical tradition by referring the concept of chance to human ignorance and misunderstanding of events, and criticize the ontological position and, consequently, the political effects of chance. Also, by basing political administration on a law that the philosopher establishes by considering the interests of the time, Suhrawardi eliminates the need for the political matter to dominate nature and a hidden and uncontrollable matter such as luck. On the other hand, by linking the provision of material and people suitable for the political sage Farah Kiani, he completely cuts off the hand of luck from the realm of politics. In this way, a fundamental break is created between the Greek tradition and the Islamic philosophical tradition. This article is conducted in a descriptive and analytical manner.

Cite this article: Abedi Jighe, M. & Bagherzade Meshkibaf, M. (2025). Suhrawardi's Break with the Foundations of Aristotle's Political Thought. *Shenakht*, 18 (90/4), 127-149.
<http://doi.org/10.48308/kj.2025.242409.1377>



Extended Abstract

In classical political thought, the realm of politics is filled with components that are incomprehensible to man and has a mythological framework. In classical political thought, the realm of politics, which is based on ethics and virtue, lacks independence and is always explained under the force of transcendent and hidden matters. This conception remained preserved until the period of the transfer of philosophy from Greece to the Islamic world, and political thought was unable to provide its explanation based on its own internal possibilities and logic. That is, instead of the political matter being architected in an borrowed realm, it is constructed and elaborated upon in its own specific domain and logic.

It is for the first time with the translation of philosophy into the Iranian-Islamic language and culture that political thought can discover its internal possibilities and allow politics to take root in its own ground. In this period, with a new understanding of man's position in existence and his internal power in establishing political laws, instead of founding the realm of politics upon transcendent matters like nature and fearsome fortune which are outside of man, the political matter is reconstructed based on man's internal power and the logic arising from within the system of needs and contemporary interests. In this way, it is first time through Iranian-Islamic philosophy that philosophy descends from the mythological heaven of the classical era to the human world and attains its own internal logic.

This conception of the new position of man and the understanding of virtue-centric politics creates a revolution in political thought and establishes an irreparable break between the two periods of philosophy, after which political thought in Islamic political philosophy can never resemble the classical period. Thus, Iranian-Islamic philosophers such as Farabi, Avicenna, and Suhrawardi should be considered the first philosophers who discovered the new continent of politics. By making politics independent of transcendent roots such as nature and fortune, they granted it an independent sphere.

Such a perspective is, on the one hand, a settling of scores with classical political thought and, on the other hand, an answer to the politics of the time of Farabi, Avicenna, and Suhrawardi, which explained politics under the dominant Sharia-centric and transcendent ideology. They established politics under the dominant power of the Caliphate apparatus and the transcendent, dominant religious law, and subsequently considered fortune, fate, and fatalism as the foundational elements of the political system.

In reality, politics, instead of being based on fortune and nature, relates to the internal affairs of this-worldly relations, such as the rational and virtuous human being, both of which are the result of human free will and individual effort on Earth, not a fearsome and rebellious force like fortune.

In his view, the existence of suitable conditions is made possible through a ruling philosopher (Hakim)—a philosopher who, through their own self-perfection and knowledge of the rational logic of the world, can formulate, control, and administer the political matter based upon it. Because he considers the realization of the political idea in reality to be dependent on a criterion that becomes possible through the human being in correspondence with the interests of the time, all the effort Suhrawardi puts into realizing the ideal politics is entirely linked to man and the conditions of his age.

Therefore, no absent or hidden matter is needed for political administration and social control; everything is conducted in clarity and plainness. In this way, we are saved from the dominance of nature and fortune in politics, and instead of man slavishly following nature and entrusting the control of his affairs to the grandeur of fearsome fortune, he fully entrusts it to human power.

He, in fact, provides a conception of man that is no longer entangled in the dominance of nature and fortune in human relations, as was the case in the Greek tradition. Rather, he has acquired such power in the administration of the world and political affairs that he deduces the entire political structure from a composite relationship between the ruling political intellect (Aql-e Hakim), public interests (Masalih-e Umumi), and law based on public interests.

Among these three elements, he considers the political legislator (Shari') and lawgiver to be the most important, and he regards his existence as the completion of the law that regulates the social system. For this reason, he states: "And transactions would not be complete [except with a tradition and justice, and tradition and justice would not be complete except with a setter of tradition (Sunnat-Nehandeh)] and an expander of justice (Adl-Gostari)" (Suhrawardi, Vol. 3, 1380: 454).

In the book he describes the political philosopher who lays down the political law as the possessor of the world-revealing cup (Jam-e Giti-Nama), by looking into which he becomes informed of hidden matters and all the laws of existence and humanity. Subsequently, Suhrawardi describes the world-revealing cup itself as the political philosopher, and in this way, in the form of a poem, he expresses his idea that by referring to himself, man brings forth all hidden matters and consequently the laws of existence and politics from within himself.

we showed that Aristotle believed in the ontological basis of Fortune (Fate/Chance) and Nature. In his view, the dominance of Nature over the world and human relations determines the form, trajectory, and goal of everything, especially the political matter. The fearsome and uncontrollable Fortune prepares the appropriate matter and people for the establishment of a political order. Consequently, the human being is employed as a slavish entity in the service of Nature and Fortune for the aims of the political order.

Opposite to this conception is the Islamic philosophical tradition, and specifically Suhrawardi, who is the main focus of this article. To save man from being a slave in the political order, the Islamic philosophical tradition exposes the negative reality of Fortune (Bakht) for Aristotle. Instead of conceiving Fortune as an ontological element, it considers it to be born of human ignorance and illusion. Based on this, Fortune is not an external reality that can turn our lives upside down and bring about major political transformations; rather, it is something imaginary and mental that holds no external power for political change.

The fundamental characteristic of Fortune in the Greek tradition is its elusiveness and uncontrollability. Suhrawardi attributes these characteristics to the fact that the truth of Fortune was concealed and unknown to man in the Greek tradition and Aristotelian thought. To reduce the power of Fortune in the Aristotelian conception, instead of establishing politics in a realm that is concealed and unknown to man, politics must be linked to entirely clear and manifest components. By removing the hidden nature of political foundations, we help eliminate the force of Fortune and facilitate the emergence and development of human power

in the political sphere. In this way, instead of basing politics on uncontrollable, concealed, and elusive matters, clear and controllable matters become the basis of the political affair.

To achieve this, Suhrawardi grounds politics upon the law derived from human rationality—a law that is put into action in correspondence with the social interests of the time and is appropriate to the system of needs, and which drafts political law with consideration for public interests. Through this, he prepares a way to reclaim the political domain from the concealed and fearsome matter of Fortune and to re-assign it to human power.

In this manner, Suhrawardi succeeds not only in containing Fortune but also in overcoming the dominance of super-human Nature, replacing it with the rational law instituted by the philosopher. Furthermore, to destabilize the foundation of the concept of Fortune, Suhrawardi delivers a devastating critique of the role that Aristotle and Plato had given to Fortune in preparing the suitable matter and people for establishing a political affair. By linking the preparation of suitable matter and people to human power, he disarms Fortune against man and attributes Fortune's fundamental role to the Kiyanic Splendor (Farr-e Kiyani) of the political philosopher. Thus, Suhrawardi creates a fundamental break between political thought in Islamic philosophy and Greek political thought.



گسست سهروردی از مبانی اندیشه سیاسی ارسطو

مصطفی عابدی جیغه^۱ | محسن باقرزاده مشکی باف^۲

^۱ دکتری فلسفه، گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: m.abedi2015@yahoo.com

^۲ نویسنده مسئول: استادیار، گروه فلسفه، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران. رایانامه: m.bagherzade@uok.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

سؤال اصلی نوشته حاضر این است که ارسطو چگونه با استفاده از اصطلاحاتی چون طبیعت و بخت، به سراغ توضیح امر سیاسی می‌رود و فلسفه ایرانی-اسلامی، به‌ویژه در آثار سهروردی، با کدام امکان مفهومی از دیدگاه کلاسیک به امر سیاسی گسست ایجاد می‌کند و مبانی فلسفی آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد؟ برای پاسخ به این سؤال، نگارندگان ابتدا جایگاه هستی‌شناختی و سیاسی مفهوم طبیعت و بخت را در اندیشه ارسطو توضیح می‌دهند و، در ادامه، گسست سهروردی و به‌طورکلی سنت فلسفه ایرانی-اسلامی را، از طریق ارجاع مفهوم بخت به جهل و سوءفهم انسان نسبت به رویدادها، روشن می‌سازند و جایگاه هستی-شناختی و، به‌تبع آن، تأثیرات سیاسی بخت را مورد انتقاد قرار می‌دهند. همچنین، در ادامه، سهروردی با ابتدای اداره سیاسی بر قانونی که فیلسوف با در نظر گرفتن مصالح روزگار وضع می‌کند احتیاج امر سیاسی به سلطه طبیعت و امر پوشیده و غیرقابل‌کنترلی مانند بخت را منتفی می‌سازد و از سوی دیگر، به‌واسطه ارتباط دادن تمهید ماده و مردم مناسب برای فره کیانی، حکیم سیاسی دست بخت را به‌کل از قلمروی سیاست کوتاه می‌کند. به‌این ترتیب، گسستی بنیادین میان سنت یونانی با سنت فلسفی اسلامی ایجاد می‌شود. این مقاله به روش توصیفی و تحلیلی انجام پذیرفته است.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۴

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۶

کلیدواژه‌ها:

بخت، طبیعت، سیاست، سهروردی، ارسطو

استناد: عابدی جیغه، مصطفی. باقرزاده مشکی باف، محسن. (۱۴۰۴). گسست سهروردی از مبانی اندیشه سیاسی ارسطو. شناخت، ۱۸(۹۰/۴)، ۱۲۷-۱۴۹

DOI: <http://doi.org/10.48308/kj.2025.242409.1377>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه

در اندیشه سیاسی کلاسیک، قلمروی سیاست پر از مؤلفه‌هایی است که برای انسان قابل فهم نیست و قالبی اسطوره‌ای دارد. در اندیشه سیاسی کلاسیک، قلمروی سیاست مبتنی بر اخلاق و فضیلت فهمیده می‌شود و بنابراین استقلال ندارد و همواره ذیل نیروی امور متعالی و غیر قابل فهم توضیح داده می‌شود. این تصور تا دوره انتقال فلسفه از یونان به عالم اسلام همچنان محفوظ است و اندیشه سیاسی نتوانسته است توضیح خود را بر پایه امکانات و منطق درونی تدارک ببیند، یعنی به جای اینکه امر سیاسی در قلمروی عاریتی معماری شود در زمین و منطق اختصاصی خود ساخته و پرداخته شود. اندیشه سیاسی نخستین بار با ترجمه فلسفه به زبان و فرهنگ ایرانی-اسلامی است که می‌تواند به امکانات درونی خود پی برد و ریشه سیاست را در زمین خود پیروارد. در این دوره، با فهمی جدید از موقعیت انسان در هستی و نیروی درونی او در وضع قوانین سیاسی^۱، به جای اینکه قلمروی سیاست را بر امور متعالی مانند طبیعت و بخت مهیب که بیرون از انسان قرار دارد استوار کند، امر سیاسی را با توجه به نیروی درونی انسان و منطق برآمده از درون نظام نیازها و مصالح وقت بازسازی می‌کند و، به این ترتیب، نخستین بار به وسیله فلسفه ایرانی-اسلامی است که فلسفه از آسمان اسطوره‌ای عهد کلاسیک به جهان انسانی نزول می‌کند و منطق درونی خود را به دست می‌آورد.

این تصور از موقعیت جدید انسان و این فهم از سیاست فضیلت‌محور انقلابی در اندیشه سیاسی ایجاد می‌کند و گسستی غیرقابل ترمیم میان دو دوره فلسفه به وجود می‌آورد که بعد از آن اندیشه سیاسی در فلسفه سیاسی ایرانی هرگز نمی‌تواند شباهتی به دوره کلاسیک پیدا کند. به این ترتیب، باید فیلسوفان ایرانی-اسلامی مانند فارابی، ابن سینا، و سهروردی^۲ را نخستین فلاسفه‌ای دانست که کاشف قاره جدید سیاست هستند. آن‌ها، با مستقل ساختن سیاست از ریشه‌های متعالی، مانند طبیعت و بخت، به آن ساحت مستقلی اعطا کردند. چنین نگاهی از یک سو تسویه حساب با اندیشه سیاسی کلاسیک محسوب می‌شود و از سوی دیگر پاسخی به سیاست روزگار فارابی، ابن سینا، و سهروردی است که سیاست را ذیل اندیشه تغلبی شریعت‌محور و متعالی توضیح می‌دهد و سیاست را ذیل قدرت تغلبی دستگاه خلافت و قانون شرعی تغلبی متعالی تأسیس می‌کند و، در ادامه، بخت، قسمت، و تقدیرگرایی را عناصر بنیادین نظام سیاسی در نظر می‌گیرد.

^۱ که بر پایه مصالح عمومی و ابتناء سیاست در زمین نظام نیازها شکل می‌گیرد.

^۲ این برخلاف تصور رایج است که کشف قاره جدید در سیاست را به ماکیاولی نسبت می‌دهند و معتقدند که ساحلی را در کنار دریای نظام سنت اندیشه سیاسی ایجاد می‌کند که تمام فیلسوفان سیاسی بعد از او (که عبارت‌اند از ژان بُدن، تامس هابز، گروتیوس، پوفندورف، جان لاک، روسو و فیلسوفان آلمانی و...) بر روی آن ساحل نظام‌های سیاسی خود را برپا کردند و به دنبال یکدیگر آن را گسترش دادند. ماکیاولی نقطه عطف این اتفاق است و اوست که گسست غیرقابل بازگشت را ایجاد می‌کند و نگرش جدید به سیاست را به ما می‌آموزاند.

۱. جایگاه مفهوم طبیعت و بخت در فلسفه ارسطو و سهروردی

در سنت یونانی، به ویژه در فلسفه افلاطون و ارسطو، دو مفهوم «طبیعت» و «بخت و اتفاق» در هستی‌شناسی آن‌ها اهمیت فراوانی دارد. به باور ارسطو، طبیعت بنیاد فلسفه است و طبیعت نه تنها هستی‌شناسی بلکه معرفت‌شناسی و قلمروی سیاست را نیز، با توجه به منطق درونی خود، موجه می‌سازد. چنان‌که اسوانسون در اهمیت مفهوم طبیعت در سنت یونانی مدعی است، «ارسطو طبیعت را در همه ساحات اندیشه فلسفی مسلط می‌سازد، به طوری که با اصطلاح طبیعت تمام علوم مختلف را به یکدیگر مرتبط می‌کند» (swanson: 1999: 227). در کتاب متافیزیک در باب جایگاه طبیعت چنین آمده است:

طبیعت، به معنی نخستین و دقیق، ماهیت اشیا است که در درون خود یک مبدأ حرکت دارند، زیرا ماده از آن جهت طبیعت نامیده می‌شود که استعداد قبول این مبدأ را دارد و جریان کون و نمو از این جهت طبیعت خوانده می‌شود که حرکتی هستند که از این مبدأ ناشی می‌گردند. طبیعت، بدین معنی، مبدأ حرکت اشیا طبیعی است که بالقوه یا بالفعل در آن اشیا حال و حاضر است. (ارسطو، ۱۳۸۵، ۱۰۱۵a).

ارسطو طبیعت را بر دو نوع در نظر می‌گیرد، یکی پذیرنده و دیگری نمودکننده و اولی ماده و دومی صورت است. منظور ارسطو از تکون رشد و تحول و شدن است که هر چیزی را به سوی صورت و غایت و کمال آن راهنمایی می‌کند. او در جای دیگر نیز اشاره کرده است که «طبیعت تکون شیء نامی است» (ارسطو، ۱۳۸۵، ۱۰۱۴b). از این رو، طبیعت نه تنها ماده اولیه^۱ است بلکه صورت^۲ نیز هست^۳ که به هر چیز فعلیت و غایت خودش را می‌دهد و از درون آن را به کمال خود می‌رساند و چون طبیعت صورت است، پس غایت هم هست. طبیعت نظمی خارجی است که جایگاه و مسیر نیکوی هر چیزی را معین کرده است و یونانیان، با مشاهده آن، به منطق عملکرد آن در همه چیز پی می‌برند. بنابراین، در یونان و در نظام فلسفی ارسطو، با نظمی طبیعی-الهی روبه‌رو هستیم، زیرا در آن خداوند نیز همان طبیعت است، زیرا طبیعت غایتمند است و، بنابراین، الهی‌ترین در میان تمام چیزهاست. این نظم، چه از خارج و چه از درون، همه چیز را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد^۴، زیرا «طبیعت» از نظر ارسطو خود «علت نظم است» (ارسطو، ۱۳۸۵، ۲۵۲a).

^۱ ماده اولیه به دو معنی است: یکی اولیه نسبت به این شیء خاص و معین و دیگری ماده اولیه به صورت کلی. (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۱۵a)

^۲ ارسطو در کتاب طبیعت می‌نویسد که «طبیعت بیشتر شبیه صورت است تا ماده، زیرا درباره یک شیء گفتن اینکه این فلان شیء معین است، هنگامی درست‌تر است که شیء فعلیت یافته باشد نه در زمانی که هنوز بالقوه است» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۱۵a).

^۳ «شیء طبیعی از این دو-یعنی ماده و صورت- مرکب است، مانند جانوران و اجزای آن‌ها» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۱۵a).

^۴ لئو اشتراوس در کتاب حقوق طبیعی و تاریخ، درخصوص این موضوع می‌نویسد که «حق طبیعی در شکل کلاسیک آن به چشم‌انداز خاصی برمی‌گشت که از جهان بینشی غایت‌اندیشانه داشت و سرمنزل مقصودی برای همه چیز می‌پذیرفت. این دیدگاه معتقد بود که همه موجودات طبیعی پایانی طبیعی دارند، از تقدیری طبیعی برخوردارند که خوب و بد اعمال را برای آن‌ها تعیین می‌کند» (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۲۴).

به غیر از طبیعت و امور الهی، عنصر دیگری مانند بخت و اتفاق نیز وجود دارد که ارسطو از آن نیز در کنار طبیعت سخن می‌گوید.^۱ ارسطو بخت را به‌عنوان مفهوم متافیزیکی اصلی و اولیه در فیزیک و اخلاق مطرح می‌کند و روایتی نظام‌مند از آن ارائه می‌دهد. او در فیزیک از اسلافش به‌شدت انتقاد می‌کند که اگرچه بخت را علت تصور کرده‌اند اما نسبت آن با صناعت، طبیعت، و ضرورت را بدون توضیح رها کرده‌اند: «همگی آن‌ها دربارهٔ برخی چیزها که برآمده از بخت و بعضی دیگر که نه از روی بخت روی داده‌اند سخن گفته‌اند. پس، حداقل باید توجهی به این چیزها می‌داشتند» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۹۶a). از نظر ارسطو، بخت امری مشخص نیست و اصلاً «به حکم ضرورت باید نامعین باشد». به همین دلیل، به اعتقاد او، «آدمیان بخت را از مقولهٔ امور نامعین می‌دانند که عقل آدمی از پژوهیدن آن‌ها ناتوان است» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۹۶b و ۱۹۷a). ارسطو، در فصول چهار تا شش دفتر دوم فیزیک، بخت را به علل عقلی و طبیعی عرضی فرومی‌کاهد. او طبیعت را مقدم و بالذات علت پدیده‌ها در نظر می‌گیرد و آنجا که طبیعت امور بر انسان هویدا نیست علت پدیدآمدن آن‌ها را به بخت و اتفاق نسبت می‌دهد و، از این جهت، آن دو را علت مؤخر و بالعرض توصیف می‌کند. از این رو، بخت مؤخر از عقل و طبیعت است. بنابراین، هر قدر هم که اتفاق و بخت بتواند علت آسمان‌ها باشد، عقل و طبیعت، به‌ضرورت، علل مقدم کیهان و بسی چیزهای دیگرند (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۹۶b و ۱۹۷a).

در دوره‌های پیش از ارسطو و حتی دوره‌های بعد از او، در روم و مسیحیت، بخت واقعیتی مستقل داشت. در این دوران بخت و اتفاق عنصری جوهری بودند و مردم اموری را که بیرون از اراده‌شان بود به بخت نیک یا بد نسبت می‌دادند. به دلیل اینکه «بخت اموری را که بیرون از نیروی انسان بود کنترل می‌کرد، در هیبتی مهیب و الهی‌گونه برای آن‌ها تجسم یافته بود و، به همین دلیل، برای فورتونا، خدای بخت، بیش از همهٔ خدایان دیگر پرستشگاه ساخته‌اند» (ماکیاولی، ۱۳۷۷، ص. ۱۹۴). برخی بخت را یکی از اسباب پوسیدهٔ الهی و فراتر از قلمروی ادارک انسان برشمرده و حتی پرستش آن را یکی از مناسک دینی خود قرار داده و، به همین منظور، بتی به نام آن انتخاب کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۳، ص. ۶۱). ارسطو، در ابتدای فصل چهارم دفتر دوم فیزیک، به این تصور پرداخته و می‌نویسد که برخی افراد می‌گویند هیچ امری به علت بخت روی نمی‌دهد بلکه هرچه را که به بخت و اتفاق نسبت می‌دهیم علتی معین دارد... همواره پیدا کردن علت ممکن است... در مقابل، برخی دیگر بخت را علتی می‌دانند که، به‌عنوان چیزی الهی و روحانی برای عقل بشری، ناروشن است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۹۶a). ارسطو اگرچه نیروی بخت را همچنان حفظ می‌کند و سایه آن را به‌عنوان امری مهیب و ترسناک بر جهان هستی حاکم می‌سازد اما، با این حال، از حقیقت بیرونی آن صرف‌نظر می‌کند و توضیح می‌دهد که اتفاق واقعیتی جوهری با یک فوسیس نیست بلکه علتی است در ذهن آن فردی که در صدد توضیح رخدادی غیر مترقبه است. در اینجا می‌توان سؤال کرد که چگونه بخت هویتی غیر جوهری و هم‌زمان یک علت است (EE, VIII, 2, 1247)

^۱ در باب تفاوت میان بخت و اتفاق ارسطو، پس از آنکه می‌نویسد «اتفاق مفهوم عام‌تری است» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۹۷a)، ادامه می‌دهد که «فرق میان اتفاق و بخت در مورد اموری که به حکم طبیعت روی می‌دهند بیشتر از موارد دیگر است، زیرا وقتی شیئی برخلاف طبیعت به وجود می‌آید، نمی‌گوییم که آن شیء بر حسب بخت به وجود آمد بلکه می‌گوییم که بر حسب اتفاق به وجود آمد» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۹۷b).

(8-9 b اگر بخت امری جوهری نیست پس نمی توان آن را حقیقتی مستقل دانست که با اراده خود آنچه فراتر از توان انسان قرار دارد کنترل و مدیریت می کند. او بخت را همان مجموع شرایطی می داند که، با وجود مجموع آن ها، در زمانی واحد منجر به پدید آمدن رخدادهایی در عرصه عمل می شود که خارج از اراده انسان و در جهل نسبت به طبیعت امور رخ می دهد. ارسطو در مثالی تصور فوق را چنین توصیف می کند:

فردی تصمیم می گیرد (علت فاعلی) که به آتن سفر کند. به خاطر طوفان (علت تصادفی و اتفاقی) در شهر دیگری پیاده می شود که سنگ های مرغوب و فراوانی دارد. به خاطر وجود سنگ ها (علت مادی) تصمیم می گیرد در آنجا خانه ای بسازد. سپس با زنی ازدواج می کند و در آن خانه زندگی می کند. طوفان آن علت تصادفی است که این سلسله علل را پدید آورده و این سلسله محدود است و از این فراتر نمی رود. (ارسطو، ۱۳۸۵: a: ۱۹۷)

مطابق مثال های فوق، مجموعه کارهایی برای فعلیت بخشیدن به غایات وجود دارد که در دسترس انسان ها برای رسیدن به غایات محسوب می شود. وقتی شخصی کاری برآمده از این مجموعه را انجام می دهد، اما در موقعیتی است که این کار را برای غایتی که انجام کار، اولاً و بالذات، به قصد آن بوده است انجام نمی دهد، آنگاه گفته می شود که نحوه تحقق فعل و غایت برآمده از بخت و اتفاق است. بنابراین، اگر این کار را به جهت آن غایت انجام می داد و موفق می شد، دیگر این رویداد اتفاقی یا برآمده از بخت نبود. بر این اساس، آنچه زمینه رخداد های اتفاقی می شود علت بیرونی مستقلی مانند طبیعت نیست بلکه مجموعه شرایط بیرونی مانند هم زمانی چند واقعه است که زمینه رخدادی در زمان و مکانی خاص را فراهم می آورد. به این ترتیب، بخت و اتفاق جایی رخ می دهد که، برخلاف اراده ای پیشین، همبندی مجموعه ای از امور سبب به وجود آمدن پدیده ای را رقم بزنند. وجه مشترک آن چیزهایی که اتفاقی نامیده شده اند اجتماع اموری است که همواره یا اکثر اوقات قابل جمع نیستند. کیروان این امور عرضی را پیوند نامعمول موارد و فقراتی می داند که جمع آن ها بدیهی بالذات نیست (Kirwan, 1971: 180-82).

با این حال، نباید تصور کرد که ارسطو هیچ نوع علیتی برای بخت و اتفاق قائل نیست، زیرا، چنان که او بارها در عبارات متعددی اشاره می کند، بخت و اتفاق را در شمار علل آورده است. به طور مثال، ارسطو در کتاب هفتم متافیزیک سلسله علی را در طبیعت محدود نکرده و معتقد است که «تنها سه علت برای پدیده ها متصور است: طبیعت، صنعت، و شانس و شانس علتی است که دو علت دیگر یعنی صنعت و طبیعت را همراهی می کند» (ارسطو، ۱۳۸۵: a: ۱۰۳۲). او در کتاب دوم فیزیک برای اتفاق و شانس تبیینی متافیزیکی اراده می دهد (ارسطو، ۱۳۸۵: a-b: ۹۹۶). این کتاب درباره علیت است و شانس را ارسطو علتی تلقی می کند که غیر از علل اربعه است و می تواند عامل پیدایی امور باشد (Dudley, 2018, p.8). با این توضیح روشن می شود که، به زعم ارسطو، بخت و اتفاق عنصری خیالی و توهمی نیست، زیرا او برای

اتفاق و بخت تأثیری علی در جهان هستی در نظر می‌گیرد و آن را در امورات جهان دخیل می‌داند به گونه‌ای که حتی آن را منجر به پدید آمدن پدیده‌های جوهری تلقی می‌کند.

۲. فلسفه اسلامی و امکان مهار بخت از طریق تکامل معرفت

جایگاه بخت و اتفاق در فلسفه اسلامی، همچون فلسفه ارسطو، دارای اهمیت بسیار است. فیلسوفان اسلامی، مانند فارابی، ابن سینا، و سهروردی، نظامی را ترتیب دادند که مفهوم بخت و اتفاق را به گونه‌ای قابل کنترل بدانند. در سنت فلسفی ایرانی بخت عنصری قابل مهار است، زیرا بخت جایی ظهور می‌کند که جهل انسان سیطره داشته باشد و انسان با آگاهی یافتن به علل واقعی‌شان، در حقیقت، بر تصادف و بخت می‌تواند چیره گردد. بر این اساس، بخت، برخلاف دیدگاه ارسطویی، واقعیتی بیرونی نیست، زیرا اساساً بخت ناشی از بدفهمی ما نسبت به اسباب علی پدیده‌های جهان ناشی می‌شود، به این صورت که اگر انسان این سوءفهم را نسبت به اسباب پدیدارهای جهان برطرف کند، واقعیت علی-معلولی خود را بر ما آشکار خواهد کرد و ما، به جای انتساب کور واقعیات به مفهوم پوچی مانند بخت، به علل آن‌ها نسبت خواهیم داد. ابن سینا، در هستی‌شناسی، جهان را بر اساس اصل علیت تام و نظام‌مند تبیین می‌کند. از نگاه او، هر رویدادی در جهان ناشی از سلسله علی ضروری اتفاق می‌افتد و هیچ رویدادی بدون علت رخ نمی‌دهد، حتی اگر برای ما ناشناخته باشد. «کلّ ما فی الوجود فإنه جار علی موجب علل مرتّبة، و لیس فیہ اتفاق محض» (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۴۵۵).^۱ پس مطابق سنت فلسفه اسلامی، به دلیل اینکه همه امور این جهان بر اساس ناموس الهی و اسباب علی-معلولی وجود می‌یابند، انتساب پاره‌ای از امور به مفهوم ناشناخته اتفاق در هستی‌شناسی بی‌معنا خواهد بود. در فلسفه اسلامی، بخت حاصل سوءتفاهم نسبت به علل ایجاد امور و ناشناخته بودن علل رویدادهاست. به این معنا که، چون نسبت به اسباب وجودی پدیده‌ها اهل هستیم، آن را به امری ناشناخته و مبهم مانند اتفاق نسبت می‌دهیم (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۵، ص. ۲۳۷).^۲ بنابراین، بخت نزد ابن سینا امری موهوم و ناشی از جهل انسانی است و واقعیت خارجی مستقل ندارد.

مثال مشهور در این باره این است که کسی که به ندرت برای خرید به بازار می‌رود در آنجا اتفاقاً به کسی که به او بدهکار بوده است برخورد کند و موفق به باز یافتن مال خود شود. در چنین مواردی گاه رقم خوردن سرنوشت را به عامل بخت و اتفاق نسبت می‌دهند، در حالی که نتیجه خلاف انتظار صرفاً معلول اسباب ویژه خود بوده است، چنان‌که اگر کسی را فرض کنیم که از سیر وقایع منتهی به هر یک از این رویدادها آگاه باشد، از منظر او فرجام کار عیناً قابل پیش‌بینی و ضروری است (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۴، ص. ۶۵-۶۶).

^۱ و قد بین فی «السماع الطبیعی» أن الكل لا یمكن حدوثه بالیخت و الاتفاق و كذلك العالم فی جمل قد بین فی «السماع الطبیعی» أن الكل لا یمكن حدوثه بالیخت و الاتفاق.

^۲ «ما یسمی بالیخت إنّما هو اجتماع أسباب خفیة عنّا، فإذا جهلناها عدّ ذلك اتفاقاً»

با این رویکرد است که سهروردی در حکمة الاشراق به جای اینکه جایی برای اتفاق و بخت در هستی‌شناسی باز کند مدعی است که «تمام آنچه در عالم مادی ظاهر می‌شود به تقدیر پیوسته الهی از انوار قاهره ظاهر می‌شود» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص. ۱۲۷) و به این ترتیب، برخلاف دیدگاه ارسطو، اتفاق هیچ جایگاهی در نظامی هستی-شناسی ندارد. او در ادامه اظهار می‌کند که اگر در انواع متوالدی که در جهان مادی واقع می‌شود دقت کنیم، آن‌ها به وسیله توالد اشخاص و تعاقب افراد محفوظ می‌مانند و استمرار می‌یابند و نباید تصور شود که آن‌ها به صرف اتفاق به وجود آمده‌اند و گرنه انواع متوالده به صورت مستمر و دائمی و نه حتی اکثری به وجود نمی‌آمدند، زیرا امور اتفاقی به صورت اقلی و نادر رخ می‌دهند. بر این اساس، او معتقد است که هیچ امر اتفاقی در عالم وجود ندارد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص. ۲۳۳)، زیرا اگر امور اتفاقی در عالم ممکن باشد، در آن صورت باید حصول انسان از غیرانسان و اسب از غیراسب و نخل از غیرنخل جایز باشد، در حالی که چنین موضوعی امکان ندارد و همه انواع دائمی هستند و بر شکل یکسان و بدون تغییر و تبدل در نوعشان به وقوع می‌پیوندند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص. ۱۳۰). پس، به این ترتیب، سنت یونانی در باب جایگاه هستی‌شناسی اتفاق در فلسفه اسلامی، به ویژه سهروردی، مورد دگرذیسی بنیادی قرار می‌گیرد و مفهومی که در اندیشه ارسطو به عنوان عنصری مؤثر در جهان هستی مطرح بود تا درجه سوء تفاهم تقلیل داده می‌شود و باور به آن نتیجه جهل انسان قلمداد می‌شود.

۳. سيطرة سیاسی طبیعت و بخت: آیین بردگی انسان در اندیشه ارسطو

ارسطو مفهوم طبیعت و بخت را از قلمروی هستی‌شناسی به قلمروی سیاست وارد می‌کند و، در عرصه سیاسی، بخشی از علیت موجود در استقرار ایده سیاست در جهان ماده را به طبیعت دارای غرض و بخشی دیگر را به بخت نسبت می‌دهد. به زعم ارسطو، غایت زندگی در پلیس رسیدن به سعادت و فضیلت عقلانی است و غرض مذکور با توجه به طبیعت زندگی در مدینه محقق می‌شود. او آنجا که طبیعت را امر سیاسی غیرقابل کشف برای انسان تلقی می‌کند، به ناچار، جهل خود به طبیعت را با عنوان بخت پوشش می‌دهد و آن را به عنوان حقیقتی مؤثر در تعیین ایده سیاست در جهان مادی در نظر می‌گیرد و یاری شانس را در این زمینه مؤثر تصور می‌کند. ارسطو، در کتاب هفتم و هشتم سیاست، که درباره حکومت ایدنال اوست و تحقق آن را به بخت واگذار می‌کند، می‌نویسد که «پاره‌ای از مواهب باید از پیش در هر کشور فراهم باشد» (ارسطو، ۱۳۶۳، ص. ۳۱۲). برخی از امور هستند که در قلمروی افعال انسان، پیش از اینکه رفتارهای انسان شکل بگیرند، وجود دارند. این امور مواهبی هستند که رفتارهای انسان و سیاست را تحت تأثیر قرار می‌دهند و ساختار و شاکله بندی امر سیاسی را متعین می‌کنند. ارسطو وضعیت پیشین را محصول بخت و اتفاق می‌داند. او در کتاب سیاست می‌نویسد که «از این رو، باید آرزو کنیم که حکومت ما از آنچه فقط به یاری بخت حاصل می‌شوند بهره‌مند باشد، زیرا این

نکته را ما به عنوان اصل متعارف پذیرفته‌ایم که پاره‌ای از مواهب فقط فرآورده بخت است» (ارسطو، ۱۳۶۳، ص. ۳۱۲).^۱ ارسطو، علاوه بر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، در حوزه سیاست طبیعت را وارد می‌سازد. چنان‌که ریچارد کروت توضیح می‌دهد، «ارسطو فرایندی را مشخص می‌نماید که از منزل به شهر به‌عنوان یک جریان و پیشرفت طبیعی نگریده می‌شود و طبیعت مفهوم مرکزی سیاست ارسطو تصور می‌شود» (Richard Kraut, 2002, pp. 241-242).

الگوی مربوط به طبیعت، همانا الگوی تبعیت است (مکللند، ج ۱، ۱۴۰۱، ص. ۱۴۷). طبیعت فرد را برده قرار داده است و میان انسان‌ها تفاوت ایجاد می‌کند (مکللند، ج ۱، ۱۴۰۱، ص. ۱۴۹). پس اگر چنین باشد، اراده انسان نمی‌تواند بر این تفاوت‌ها غلبه کند. در اندیشه ارسطو، از آنجاکه انسان برده طبیعت است و نمی‌تواند بر همه طبیعت استیلا یابد، به همین دلیل، حوزه طبیعت و اسباب پدیداری جهان برای او مجهول باقی می‌ماند و چون بسیاری از امور جهان برای او مجهول و ناشناخته است، بخت و شانس به‌عنوان امری مبهم در نظام اندیشه او جای استواری برای خود باز می‌کند و در قامت حقیقتی غیرقابل مهار ظاهر می‌شود. اما در سنت فلسفی شرق عالم اسلامی، وضعیت به‌سبب اینکه انسان قادر است از اسباب جهان هستی مطلع شود و همچنین به‌دلیل اینکه فیلسوف واضع قانون شرع و سیاست محسوب می‌شود، بر این اساس، بخت مهارپذیر می‌شود و انسان قادر است که همه مناسبات خود را از روی آگاهی و اراده و فاعلیت خود سامان دهد. به‌دلیل بردگی انسان در ساحت سیاسی است که ارسطو اظهار می‌کند که باید آن جنبه‌هایی از زندگی سیاسی را که اغراض طبیعت را خنثی و عقیم می‌کند یا کنار گذارد یا اصلاح کرد اما این اقدامی به‌غایت بلندپروازانه است (مکللند، ج ۱، ۱۴۰۱، ص. ۱۳۵). در یونان تلاش می‌شود که انسان خود را به نظم طبیعت نزدیک سازد اما در فلسفه ایرانی غایت کوشش آدمی نزدیک شدن به نظم موجود در طبیعت نیست بلکه انسان در تلاش است تا، با مهار طبیعت، خود را بر فراز آن مستقر سازد و، به این ترتیب، نظمی مبتنی بر عقلانیت اتحادیافته با خویش را در جهان و قلمروی سیاست رقم بزند. در چنین شرایطی، نظم عالم احسن و همچنین نظم این عالم در دستان ما نیست و ما صرفاً مشاهده‌گر اتفاقاتی هستیم که طبیعت و بخت رقم می‌زند و فهمیدن این اتفاقات و نزدیک شدن هرچه بیشتر به آن تنها هدف و تنها توان کنش‌مندان خواهد بود. این مبنا یونانیان را بنده طبیعت می‌کند و از طریق این بندگی قدرت خلاقانه خود را در مبارزه با وضع موجود از دست می‌دهند و در حد یک ابژه سقوط می‌کنند. در تأیید این نتیجه، لئو اشتراوس نیز معتقد است که «از نظر ارسطو، طبیعت ما در بسیاری از موارد در بردگی واقع شده است و یا از نظر افلاطون ما اسباب‌بازی خدایانیم» (Strauss, 1975, p. 85).

به اعتقاد ارسطو، وقوع سیاست ایدئال در جهان ماده به اغراض متعددی بسته است. از یک سو اغراض طبیعت و از سوی دیگر اغراض بخت و اتفاق. او معتقد است که اگر ماده و مردم قابل دسترس، برای هم مناسب نباشند (یعنی فاسد باشند)، تنها بخت می‌تواند برای ایجاد بهترین حکومت به ما یاری برساند (Strauss, 1975, pp. 84-85). «ارسطو معتقد

^۱ لئو اشتراوس در باب فلسفه سیاسی کلاسیک معتقد است که «بر اساس جمهوری افلاطون، تحقیق‌یافتن بهترین حکومت بسته به اتفاق است و ارسطوی، به اصطلاح، رئالیست نیز به اعتقاد اشتراوس در این مورد با افلاطون موافق است و معتقد است که تحقق بهترین رژیم به شانس وابسته است» (Strauss, 1975, pp. 84-85).

است هر کسی که تصمیم دارد اجتماع ایدئال را به واقعیت بیاورد، نیاز به همکاری بخت نیک دارد. اما تنها به شانس یا بخت نیاز نیست بلکه اجتماع ایدئال به منابع قابل توجهی چون ماده و انسان نیاز دارد» (Richard kraut, 2002, pp. 192-193). به این ترتیب، بخت ابزاری بود که ایده سیاست را در قلمروی ماده تعیین می‌بخشید و خود انسان قادر نبود که به تنهایی ایده سیاست را در جهان ماده محقق کند... به باور ارسطو، آدمی به خودی خود نمی‌تواند، با استفاده از قوای عقلانی‌اش، بهترین حکومتی که از هرگونه نقص مبراست مستقر سازد، زیرا قدرت او در حدی نیست که بتواند تمام معیارها را با یکدیگر در یک زمان محقق کند بلکه برای این اتفاق بایستی شانس بیاورد. در این صورت، امکان دارد که بخت به عنوان واقعیتی مجهول و در قامت نیرویی سرکش ظاهر شود که چون تقویت گردد، جهان را ویران می‌کند و همه را در برابر خود تسلیم خواهد کرد. در این صورت، آینده سیاسی امری سربسته و مهیب خواهد بود که چون از نیرو و دانش انسان فراتر می‌رود، روزنه‌ای باز می‌کند تا انسان ناکامی‌های خود را، به جای انتساب آن به بی‌مسئولیتی‌ها و سوءتدبیر خود، به بختی سرکش حواله دهد و تقدیر شوم را عامل خرابی‌ها و انحطاط روزگار خود خواهد دانست. سیاستی که بر روی بخت و اتفاق تأسیس شده باشد در زمینی تاریک ریشه دوانده است، به طوری که نمی‌توان زوایای پنهان امر سیاسی را فهمید و برای نیروهای سیاسی درون آن توضیحی منطقی داد.

منطق عملکردی بخت در قلمروی سیاست، به جهت جهل ما از حقیقت بخت، از ما غایب است و ما هیچ نوع آگاهی‌ای از منطق عمل بخت در ساحت سیاسی هیچ آگاهی‌ای نداریم، زیرا اساساً بخت جایی مجال ظهور می‌یابد که ما جاهل به سلسله علّی پدیده‌ها باشیم. به همین دلیل، ارسطو به صراحت بخت را حقیقتی می‌داند که از دسترس آدمی خارج است و انسان هرگز قادر نیست به بخت دست یابد. «آدمیان بخت را از مقوله امور نامعین می‌دانند که عقل آدمی از پژوهیدن آن‌ها ناتوان است» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۹۷a). اگر بپذیریم که بخت واقعیتی غیرقابل دسترس است، در آن صورت به غیرقابل کنترل بودن مفهوم بخت در قلمروی سیاسی پی خواهیم برد. «بخت یا شانس فرّار و غیرقابل کنترل است» (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۸۵-۸۴). چون طبیعت و بخت غیرقابل مهار و کنترل ناپذیرند، به هیچ وجه دارای خصلتی انسانی نیستند و تماماً نقطه مقابل امر انسانی هستند. چنان‌که لئو اشتراوس در کتاب فلسفه سیاسی چیست بیان می‌کند، «یک انسان در صورتی طبیعی تلقی می‌شود که توسط طبیعت هدایت شود نه توسط قراردادها، عقاید موروثی یا سنت‌ها» (اشتراوس، ۱۳۹۱، ص. ۲۸-۲۹). تنها راه غلبه بر طبیعت توسل به قرارداد نیست، یعنی ما هنگامی می‌توانیم از طبیعت عبور کنیم که امر انسانی را در قالب قرارداد وارد اندیشه سیاسی سازیم، بلکه انسان با غلبه وجودی بر طبیعت قادر است که نظم طبیعی را از میان بردارد و بر نظم طبیعی غلبه کند. به این ترتیب، لازم نیست که به جای اینکه طبیعت از حالت سیطره خارج شود آن را به کل حذف کنیم و به جای آن قرارداد انسانی را وارد سازیم، حالتی که در اندیشه سیاسی مدرن اتفاق می‌افتد. در این مورد، تجربه نظری دیگری وجود دارد که به لحاظ زمانی هم متقدم است و هم به صورتی تلاش می‌شود که، با حفظ مفهوم طبیعت، تنها از طریق استیلای وجودی بر آن طبیعت را رام و به نوعی خلع سلاح کنیم.

۴. مهار بخت و استیلا بر طبیعت: گسترش فاعلیت انسان در جهان هستی

برخی برای مقابله با سیطره بخت به سوء تفاهم و جهل انسان نسبت به سلسله علل پدیدارها توجه کرده‌اند و بر این تصورند که اگر از سلسله علل پدیدارها مطلع شویم، در آن صورت بخت سوء تفاهمی خواهد بود که از ذهن ما رخت می‌بندد. اما سهروردی این توضیح را درباره بخت کافی نمی‌داند. به باور او، ما تنها زمانی می‌توانیم سخن از مهار بخت بگویم که خودمان بتوانیم با اراده و فاعلیت خود بخت را کنترل کنیم.

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، مشکل بزرگ اندیشه‌ای که بخت و اتفاق را در نظام هستی دخالت می‌دهد پوشیدگی، کنترل‌ناپذیری، و سیطره بیرونی بر جهان هستی است. به همین دلیل، سهروردی برای اینکه بتواند بر این مشکلات غلبه کند، بایستی ترتیبی بیندیشد تا پوشیدگی، کنترل‌ناپذیری، و سیطره امری بیرونی را به آشکارگی، کنترل‌پذیری و فاعلیت درونی تبدیل سازد. به همین دلیل، در اندیشه سیاسی سهروردی هیچ چیز غایب و غیرقابل توضیحی که بخشی از ساختار سیاست را به عهده داشته باشد وجود ندارد، زیرا او امر سیاسی و اجتماعی را در درون نظام نیازها جست‌وجو می‌کند. این امری است که باعث می‌شود سیاست کاملاً در آشکارگی و در رابطه با سه نیروی مؤثر فوق‌وارد گردد. او معتقد است که انسان‌ها موجوداتی اجتماعی هستند که به واسطه نظام نیازها در کنار هم اجتماع یافته‌اند. ما در جهان مادی با وضعیت نامتعین، نامنظم، و بی‌شکل و صورت مواجه هستیم. آنچه در این وضعیت وجود دارد استقرار میل است. به این صورت که، در آن، هر نوع هم‌سویی میان انسان‌ها به خودی خود غیر ممکن می‌نماید. براین اساس، تراحم میان انسان‌ها بنیادی-ترین ویژگی این ساحت به شمار می‌رود، به دلیل اینکه آنچه مناسبات انسانی را در حالت به هم ارتباط می‌دهد همان نظام نیازهایی است که با برقراری شبکه نیازها انسان‌ها را پیرامون خواسته‌هایی مشترک به همدیگر پیوند می‌دهد.

چون پروردگار جهان انسان را خلق کرد، ... پس هر شخص را نیازمند شخص دیگری گردانید، اگر چنان‌که یک شخص تکین خواست تا جمله شغل‌ها که او را در این عالم ضروری است کفایت‌کننده به ذات خویش، به‌تنهایی ممکن نشدی الا به مددکاری و دستگیری دیگری از هم نوع خود. ... پس به سبب اجتماع نیازمند شدند به ترتیب شهرها و عقد مدینه‌ها و قیام نمودن به مصالح و وسایط آنچه در بلاد و مدن به کار آید. پس چون نظام هست بدین سبب حاصل می‌آید، علاج نباشد از وجود انسان و بقای نوع او به مشارکت هم‌نوع خود و مشارکت تمام نشود الا به دادوستد و دادوستد تمام نمی‌شود الا به آیین و عدل و آیین و عدل تمام نشود الا به مقررکننده و عدل و البته می‌بایست که این آیین و عدل میان خلق همیشگی و صریح شود، پس نیاز باشد به شخص که نبی و ولی بود هم از جنس بنی آدم تا آن آیین میان خلق بگستراند و اجحاف و جفا و نازاست را ناپود کند. ... پس به وجود شخص چینی که در هستی این مصالح عام میان خلق بگستراند ارجح‌تر که رسد و لطف ازلی که اقتضای این آفرینش ناضروری می‌کند، زیادت‌تر و کامل‌تر از آن است که این مصلحت بدین بزرگ فروگذارد (سهروردی، ۱۳۷۷، صص ۴۵۵-۴۵۳).

به همین دلیل، او معتقد است که خداوند انسان‌ها را به جهت نظام نیازهایی که آن‌ها را به همدیگر مربوط می‌سازد از دیگر حیوانات متمایز ساخت. او هنگامی که در قلمروی سیاست می‌خواهد سخن بگوید، تفاوت انسان با دیگر حیوانات را ویژگی‌های عاطفی یا قوه عقلانی انسان تلقی نمی‌کند بلکه، به‌زعم او، انسان از آنجاکه در زندگی این جهانی به انسان‌های دیگر نیازمند است و آن‌ها از طریق ارتباط گرفتن با دیگران نظامی از نیازها را شکل می‌دهند و زندگی خود را سامان می‌دهند، از دیگر حیوانات متمایز می‌شوند «چرا که ایزد تعالی آدمی را بیافرید و از میان دیگر حیوانات ممیز گردانید، پس هر شخصی را حاجتمند شخصی دیگر گردانید در میان نوع انسان بصناعات بدنی» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰، ص. ۴۵۳).

اگرچه در درون نظام نیازها انسان‌ها بر محوری یگانه جمع می‌شوند اما به صرف اتکا به آن نمی‌توان، چنان‌که در نظم سیاسی برقرار است، از وحدت در مناسبات انسانی سخن گفت، زیرا نیازمندی من هرچند من را به دیگری نزدیک می‌سازد ولی، به موجب رساله فی اعتقاد الحکماء، به سبب اینکه مبتنی بر نفع شخصی است افراد را از هم دور می‌سازد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص. ۲۷۰).^۱ به این ترتیب، باید انسجام مناسبات انسانی را در ساحتی غیر از منطق ساحت مادی، یعنی در قلمروی آسمانی و ایدئال، جست‌وجو کرد. حال، سؤال این است که چگونه قرار است نظم و انسجام ایدئال در جهان استقرار یابد؟ آیا حقیقت بیرونی مانند طبیعت و بخت زمینه وحدت ایده سیاست با امر مادی متشدد بی‌صورت را فراهم می‌آورد یا موجود و حقیقتی درونی، در این دو قلمرو، زمینه وحدت و نظم سیاسی جهان مادی بی‌صورت را فراهم خواهد آورد؟ پاسخ به این پرسش بسته به نظامات فلسفی متغیر است. به‌طور مثال، توضیح این امر در سنت یونانی، که افلاطون و ارسطو نمایندگی آن را به عهده دارند، به‌نحو بیرونی و از طریق سیطره بخت و طبیعت توضیح داده می‌شود. در مقابل، فیلسوفان ایرانی سعی می‌کنند که برای تبیین مسئله فوق از امکاناتی درونی استفاده کنند و به جای توسل به حقیقت بیرونی مانند بخت برای استقرار ایده سیاست در ماده بی‌نظم به موجودی توجه می‌شود که از هر دو ساحت ماده و ایده بهره‌مند است و همین عنصر درونی زمینه‌گذار از ایده سیاست به ماده بی‌نظم را ممکن می‌نماید. اینجاست که بخت از قدرت متافیزیکی تهی می‌گردد و در شمایی آشکار می‌شود که می‌توان آن را فهمید و ساختار چگونگی آن را توضیح داد. بخت جایی نیروی خود را نشان می‌دهد که هیچ سازوکاری برای ایستادگی بر مقابلش مهیا نباشد. اما اگر بتوانیم منطقی را تدارک ببینیم که به‌واسطه آن در برابر بخت بایستیم و دوام بیاوریم، موفق خواهیم شد که برای خروج از سیطره بخت راهی پیدا کنیم. بخت امری خارج از قدرت انسان نیست که بر او سیطره داشته باشد. بخت هنگامی سیطره خود را بر انسان تحمیل می‌کند که در باب کنترل آن نیندیشیده باشیم.^۲

^۱ «فان الناس غافلون عن الآخرة غیر منصفین فی احوال الدنيا فلا بد ممن یقنن لهم قانونا مضبوطا» و برای مطالعه بیشتر نک. سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۲۷۰.

^۲ به همین دلیل است که ابن‌سینا در رساله السیاسة صریحاً اظهار می‌کند که «اگرچه گاهی پیشامدها و حوادث بر اثر بخت رخ می‌دهد ولی عاقل آن است که با تدبیر و اندیشه درست برای آن آماده شود تا اثر بخت را ناتوان کند»: «و إن كانت النوازل و الحوادث تُدبّر بالبخت أحياناً، فإنّ العاقل من استعدّها بالتدبیر و الرأي، حتّی يجعل أثر البختِ ضعيفاً» (ابن‌سینا، رساله السیاسة، نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، برگ ۱۲). این نقل قول نشان می‌دهد که ابن‌سینا وقوع رویدادهای غیرمنتظره را انکار

از این رو، برای اینکه وضعیت نامتعادل موجود در نظام نیازها به صورتی معقول کنترل و اداره شود و آن را به مرتبه اجتماع ایدئال ارتقا دهد، به ضوابط عقلانی و مشروع نیاز می‌افتد تا به واسطه آنها اجتماع و سیاست ایدئال در زمین نظام نیازها میسر گردد، یعنی هیچ راهی جز ضوابط اجتماعی-سیاسی نمی‌تواند در پدید آمدن ایده سیاست در زمین کمک‌کننده باشد. برای سهروردی، سه مؤلفه در پدیدار ساختن ایده سیاست در جامعه از اهمیت فراوان برخوردار است: (۱) قوانین مضبوط، (۲) شارع و واضع قانون، (۳) مصالح عمومی و مصالح زمانه. او، در تلو یحات، قوانین مضبوط سیاسی-اجتماعی را به فیلسوف و نبی^۱ ارتباط می‌دهد و معتقد است که قانون به واسطه حکیم است که بر پایه مصالح عالم و اقتضات زمانه قوانین مضبوط را برای اداره جامعه وضع می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص. ۹۶).^۲ کار و هدف فیلسوف و نبی از نظر سهروردی تقنین قانون برای مصالح اجتماعی و سوق دادن بشر به سوی خداوند است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص. ۲۷۰).

در حقیقت، سیاست به جای ابتدای آن بر بخت و طبیعت بر امر درونی مناسبات این جهانی مانند انسان عاقل و صاحب فضیلت ارتباط می‌یابد که هر دو حاصل اراده و کوشش فردی انسان روی زمین است نه نیروی مهیب و سرکشی مانند بخت. به زعم او، وجود شرایط مناسب از طریق حکیمی حاکم میسر است، حکیمی که توانسته است، به واسطه تکامل خویش و اطلاع بر منطق عقلانی جهان، امر سیاسی را بر پایه آن صورت بندی و کنترل و اداره نماید. او به سبب آنکه تحقق ایده سیاست را در واقعیت منوط به ضابطه‌ای می‌داند که در تناظر با مصالح زمانه به واسطه انسان امکان پذیر می‌شود، به همین دلیل تمام نیرویی که سهروردی به کار می‌بندد تا سیاست ایدئال را محقق سازد کاملاً با انسان و شرایط روزگار او در پیوند است. از این رو، هیچ امر غایب و پوشیده‌ای برای اداره سیاسی و کنترل اجتماعی نیاز نمی‌افتد و همه چیز در آشکارگی و وضوح برگزار می‌شود. به این ترتیب، در اینجا از سیطره طبیعت و بخت در سیاست نجات می‌یابیم و به جای اینکه انسان برده‌وار از طبیعت تبعیت کند و کنترل امور خود را به هیبت بخت ترسناک بسپارد، تماماً به نیروی انسانی می‌سپارد. در حقیقت، او تصویری از انسان به دست می‌دهد که دیگر مانند انسان موجود در سنت یونانی درگیر سیطره طبیعت و بخت در مناسبات انسانی نیست بلکه چنان قدرتی در اداره جهان و امر سیاسی به دست آورده است که تمام

نمی‌کند. اما نقش عقل و برنامه‌ریزی را برتر از تکیه بر بخت می‌داند. این بیان نشان می‌دهد که، در سیاست، بخت نقشی فرعی دارد و عقل و تدبیر حاکم می‌تواند آن را مهار کند. در زندگی سیاسی، رخدادهای غیرمنتظره‌ای همچون مرگ ناگهانی پادشاه، پیروزی یا شکست یک سپاه و ظهور یک رهبر جدید گاه به «بخت» نسبت داده می‌شود. ابن سینا این رویدادها را نیز در چارچوب قانون علیت قرار می‌دهد. او معتقد است که سیاستمدار خردمند با تدبیر و برنامه‌ریزی می‌تواند اثر این رویدادها را کاهش دهد.

^۱ او به دلیل اینکه از یک سو شرع را با عقل مطابق می‌داند و تداوم ارتباط انسان با امر الهی را به واسطه ختم نبوت به انسداد نمی‌کشد و از سوی دیگر مصلحت عمومی را بر پایه قانون شرع و عقل مورد سنجش قرار می‌دهد، به همین دلیل تشخیص مصالح عمومی را به عقل کامل انسان ارتباط می‌دهد. به این ترتیب، تشخیص مصلحت عمومی و کاربست آن در جامعه حالتی تغلیبی به خود نمی‌گیرد و، از این طریق، راه رسیدن به چنین مقامی را برای هر انسانی باز می‌گذارد و انحصار طلبی در این باره را، که ویژگی نظامات اقتدارگرایانه است، نفی می‌کند.

^۲ فلا بد لهم من شخص هو الشارع المعین لهم منهجا یسلکونه

ساختار سیاسی را در ترکیب نسبتی از عقل حاکم سیاسی-مصلح عمومی-قانون مبتنی بر مصالح عمومی استنتاج می‌کند. او، در میان این سه عنصر، شارع و قانون‌گذار سیاسی را مهم‌تر می‌داند و وجود او را تمام‌کننده قانونی در نظر می‌گیرد که نظام اجتماعی را انتظام می‌دهد. به همین جهت، او اظهار می‌کند که «و معاملات تمام نمی‌شد [آ] به سنتی و عدلی، و سنت و عدل تمام نمی‌شد [آ] به سنت‌نهنده» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰، ص. ۴۵۴). وی در رساله لغت موران حکیم سیاسی واضع قانون سیاسی را صاحب جام گیتی نما توصیف می‌کند که، با نگاه در آن، بر امور غیبی و همه قوانین هستی و انسانی اطلاع پیدا می‌کند. در ادامه، سهروردی جام جهان‌نما را خود حکیم سیاسی توصیف می‌کند و، به این ترتیب، در قالب شعری اندیشه خود را درباره اینکه انسان با رجوع به خود همه امور غیبی و، به تبع آن، قوانین هستی و سیاسی را از درون خود بیرون می‌آورد چنین بیان می‌کند:

ز استاد چو وصف جام جم بشنودم
خود جام جهان‌نمای جم من بودم
از جام جهان‌نمای می یاد کنند
آن جام دفین کهنه پشمینه ماست

(سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰، ص. ۲۹۹).

به این ترتیب، ساختار امر سیاسی هیچ پوشیدگی برای انسان ندارد و به سبب همین ناپوشیدگی انسان قادر است بر ساختار سیاست استیلا یابد و قدرت خود را کاملاً بر آن اعمال کند و، از این طریق، راه نفوذ بخت را در عرصه سیاست منتفی سازد. با این توضیح روشن می‌شود که سهروردی، برخلاف ارسطو، به طبیعتی که بر رفتار سیاسی انسان حاکمیت دارد و انسان به نوعی برده آن است باور ندارد، زیرا اینجا قانون سیاسی، از طریق حاکم، مطابق با مصالح عقلانی جهان مادی، وضع می‌شود و قانون طبیعی فراتر از انسان با این سخن از بین می‌رود. درست است که در سهروردی نیز نظمی خارجی و عقلانی بر جهان حاکم است و نه نظمی ذهنی و سوژکتیو اما در اندیشه سهروردی از آنجاکه انسان قادر است نظم بیرونی را از طریق ارتقای وجودی خود و به واسطه اکتساب واضع قانون بودن به امری درونی تبدیل کند، نظم بیرونی حیث متعالی نسبت به انسان ندارد و به عنوان وحدتی با انسان ظاهر می‌شود.

۵. جدال فره کیانی و بخت در تمهید ماده و مردم مناسب برای تأسیس بهترین حکومت

در سنت یونانی، برخی امور، به عنوان موضوعات پیشین، همواره در قلمروی سیاست بایستی مهیا باشند و انسانی که در زمین سیاست گام می‌نهد از این امور پیشین برای تأسیس حکومت سیاسی استفاده ببرد. سنت یونانی، به ویژه ارسطو، امور پیشین را از دست انسان بیرون می‌داند و او هیچ‌گاه نمی‌تواند در پدید آمدن آن‌ها نقش مؤثری ایفا کند بلکه حقیقت دیگر مانند بخت باید باشد تا آن کاری که انسان قادر به تأمین و محقق ساختن آن نیست ممکن سازد. یعنی قلمرویی از امور صلب و انعطاف‌ناپذیر در سیاست وجود دارد که انسان قدرت نفوذ به آن‌ها را ندارد و تنها کار ممکن این است که باید منفعلانه در انتظار بخت بایستد تا به واسطه آن‌ها آن کاری که ناممکن می‌نمود به دست بخت محقق شود. لئو اشتراوس نیز معتقد است که «امکان تحقق بهترین رژیم، در فلسفه ارسطو، همانند دیدگاه افلاطون، به بخت وابسته است. براساس نظر ارسطو، بهترین رژیم تأسیس نخواهد شد اگر شرایط (ماده) مناسب فراهم نباشد و اینکه این شرایط

فراهم شوند یا نه، نه به هنر سیاست‌گذار (تکنه) بلکه اساساً به بخت وابسته است» (اشترواس، ۱۳۹۳، صص. ۸۴-۸۵). «یعنی اگر به اعتقاد ارسطو ماده و مردم قابل دسترس برای هم مناسب نباشند (یعنی فاسد باشند) تنها بخت می‌تواند برای ایجاد بهترین حکومت به ما یاری برساند» (Strauss, 1975: 84-85). درحقیقت، پیش از اینکه انسان با اقتدار خود ساختار قدرت سیاسی را محقق سازد، باید از پیش شرایطی ماتقدم در جامعه انسانی پدیدار شود. شرایط پیشین در سنت یونانی همان ماده و مردم قابل دسترس است و خود انسان هیچ دخالتی در تحقق آن‌ها ندارد و بایستی بخت قبل از هر اقدامی از سوی انسان آن را برای جامعه سیاسی فراهم کرده باشد، این در حالی است که سهروردی چنین شرایط پیشینی را در سیاست لحاظ نمی‌کند و هیچ امر ماتقدمی را در تأسیس نظامی سیاسی شرط قرار نمی‌دهد. سهروردی برخلاف ارسطو معتقد بود که حاکم سیاسی می‌تواند فساد مردم را به صلاح تبدیل کند و، به این ترتیب، زمینه تحقق بهترین حکومت را مهیا سازد. اینجاست که در تقابل با اندیشه سهروردی قرار می‌گیرد و سهروردی با بخت سیاست را جلو نمی‌برد بلکه با در دست گرفتن بخت نظام سیاسی را اداره می‌کند. از این رو، او رعیت مناسب و صالح را، به جای احاله به بخت، به تدبیر خلیفه ارتباط می‌دهد (شیرازی، ۱۳۸۳، صص. ۴۱۷). به این ترتیب، سهروردی فراهم ساختن ماده و مردم مناسب برای تحقق سیاست ایدئال را به بخت نمی‌سپارد و آن را به ساختار سیاست عینی و اراده و فعالیت حاکم سیاسی ارتباط می‌دهد. سهروردی برای اینکه حصول ماده و مردم مناسب را از سلطه بخت خارج کند و به انسان واگذار نماید، به نیروی درونی در انسان نیاز داشت تا از طریق آن بتواند مردم و ماده مناسب را برای جامعه سیاسی تمهید کند. این نیروی درونی که انسان را در مقابل بخت مقتدر می‌سازد و با تدارک ماده و مردم مناسب نیروی بخت را مهار می‌سازد همان فره کیانی است. او معتقد است زمانی که فره کیانی در درون انسان حاصل می‌شود، حکیم سیاسی در اجسام و نفوس تأثیر می‌گذارد و آن‌ها را در جهت جهان نوری اصلاح می‌کند (سهروردی، ج ۴، ۱۳۸۰، صص. ۹۱). پس این وظیفه حاکم سیاسی است که با نیروی درونی خود تلاش می‌کند تا ماده جهان را، با سوق دادن آن به آبادانی و عمرانی، آماده حکومت سیاسی سازد، زیرا تنها در عصر او نشوونبات و حیوان تمام و کامل می‌گردد (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰، صص. ۱۸۶)

به این ترتیب، مطابق دیدگاه سهروردی، نباید به امید چیزی واهی و خیالی در عالم بنشینیم و برقراری نظام سیاسی مطلوب را به فعالیت بخت در جهان گره بزنیم بلکه انسان بایستی با فعالیت خود در جهان هستی زمینه رشد مادی و انسانی را آماده سازد و موانع ایجاد نظمی سیاسی را ممکن سازد. در این تصور، تا زمانی که انسانی حکیم در جهان به ریاست نرسد، جهان بسامان نخواهد شد و عناصر هستی از اعتدال خارج می‌شوند و طبیعت امکانات مادی خود را از انسان دریغ خواهد کرد. به واسطه حضور حکیم با فر و کیاست است «که چون سنگ سکینت بر او مسلط شد، عناصر از و منفعل گشته و جهان به اعتدال گراییده و خیر و برکات بر آدمی سرازیر می‌گردد» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰، صص. ۱۸۸-۱۸۹)

^۱ و تمّ في عصره نشوونبات و الحيوان (سهروردی، ج ۴، ۱۳۸۰: ۹۳). چنین نیست که، پیش از ورود حکیم سیاسی به اداره جامعه، بخت آن را از پیش برای او مهیا ساخته باشد، زیرا این شاه با فر کیانی است که سامان بخش روزگاری نوین و ... بنیان‌گذار شهرها به حساب می‌آید. اوست که قنات‌ها، پل‌ها، کاروان‌سراها می‌سازد و تمدن و فرهنگ را زنده و غنا و فراوانی را در جهان فزون می‌کند (کریستین سن، ۱۳۵۰: ۵۶).

۱۸۷). با این رویکرد است که به‌زعم سهروردی در صورتی که حکیم دارای فره کیانی در جهان نباشد، تاریکی آشکار می‌شود و در صورتی که جهان به دست حکیم دارای فره کیانی اداره شود در آن صورت جهان نورانی می‌شود (سهروردی، ج ۲، ۱۳۸۰، ص. ۱۱-۱۲). او نورانی شدن جهان را به بخت و اتفاق ارتباط نمی‌دهد و، با وارد ساختن نیروی فره کیانی، جهان را نورانی و مردم و ماده مناسب را محقق می‌سازد.

علاوه بر اینکه سهروردی ماده مناسب برای ایجاد نظامی سیاسی را به اراده انسان یا، به تعبیری دقیق، حکیم سیاسی منوط می‌سازد، ظهور مردم مناسب را نیز، که ارسطویکی از شروط پیشین تأسیس سیاست قلمداد می‌کرد و آن را به بخت نسبت می‌داد، به وجود حکیم سیاسی پیوند می‌زند و یکی از رسالت‌های مهم او را تربیت مردم و شایسته برای جامعه سیاسی مطلوب در نظر می‌گیرد (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰، ص. ۱۸۸-۱۸۷).^۱ تحقق چنین جامعه‌ای نه از طریق نیروی بیرونی مهبیی مانند بخت بلکه از طریق احیای قوانین و سنت‌های شریف می‌تواند اتفاق بیفتد^۲ که، چنان‌که پیش‌تر گفته شد، بر پایهٔ مصالح عمومی عقلانی و با قانون‌گذاری حکیم سیاسی تعیین می‌یابد.

به‌زعم سهروردی، تنها نیروی درونی فره کیانی حکیم سیاسی است که در معادلات سیاسی و اجتماعی امری تعیین‌کننده و مؤثر به حساب می‌آید و دل‌بستن به بخت برای سیاست مطلوب هیچ نتیجهٔ ضروری در جهت رسیدن به کمال سیاسی ندارد. درحقیقت، با اعتماد به بخت ممکن است که بر حسب اجتماع تصادفی شرایطی پیروزی و کامیابی-هایی در جامعه سیاسی به وجود آید و هیچ نتیجهٔ ضروری قابل‌اعتمادی از آن نمی‌توان انتظار داشت. به همین دلیل، او در رساله عقل سرخ اظهار می‌کند که «آنکه از نور بی‌بهره است، اگر بخت نیز یارش شود، به کمال نرسد» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص. ۹۲). یعنی این نور درونی حکیم سیاسی و حضور حکیم دارای فره کیانی است که کمال سیاسی را در پی دارد و بخت اگر یار جامعه سیاسی باشد اما فره ایزدی در کار نباشد، هیچ‌گاه کمال سیاسی به وقوع نخواهد پیوست و این یعنی بخت عنصری پوچ و بی‌معنی است که هیچ تأثیری در زیست اجتماعی و سیاسی نمی‌تواند به عهده بگیرد.

به باور سهروردی، با ابتدای زندگی سیاسی-اجتماعی بر فره کیانی زندگی قابل‌پیش‌بینی و کنترل‌پذیر می‌شود و انسان می‌تواند خودش از دگرگونی‌ها و تغییرات بحرانی اجتناب کند و خود را از آسیب‌های روزگار در امان نگه دارد. این درحالی است که اگر کسی با نیروی عقلانی و درونی خود به اداره زندگی خود نپردازد، در آن صورت زندگی از روی تصادف و

^۱ این تصور درباره تأثیر فره کیانی در پدیدآمدن اجتماعی و رفاه عمومی و آبادانی ریشه در اندیشه ایران‌شهری و حکمت باستان ایرانی دارد، زیرا در ایرانیان باستان معتقد بودند که «جمشید خوب‌رَمه، دیرزمانی به هر هفت کشور شاهی کرد. بر دیوان، مردمان، جاودان، پریان، کویان، و کرپان‌ها چیره شد. به گاه او، جانوران و مردان هر دو بی‌مرگ و بی‌زحمت بودند. آب‌ها و گیاهان تمام‌ناشدنی بود. به هنگام شاهی او، نه سرما بود و نه گرما، نه پیری بود و نه مرگ و نه رشک دیو آفریده... این چنین بود که تا او، در این فرجام، دروغ را به دل خود راه داد. چون او دروغ را به دل خود راه داد، قرآشکارا به پیکر مرغی از او بگسست. پس جمشید خوب‌رَمه ناکام و بی‌آرام گشت و از پی نهانگاهی در جهان همی گشت» (کریستین سن، ۱۳۵۰: ۵-۶). «پایه‌های شاهی خوب دانایی، راستی، و نیکی است و زمان آن زمان ایزد است و نشان آن نشان گسترش داد اندر جهان و آبادانی، آسانی و دانایی و راستی و نیکی است و بلندی یافتن دانایان و راستان و نیکان دیگر که بزرگی را درخوردند» (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۱۲۲). فرّ پناه خاندان‌های ایرانی و جانوران پنج‌گانه است (دوستخواه، ۱۳۶۶: ۳۰۴۳).

^۲ و لَمَّا ظَهَرَ أَثَرُ الْمَلِكِ الْفَاضِلِ فِي الْعَالَمِ بِأَحْيَاءِ السَّنَنِ الشَّرِيفَةِ، (سهروردی، ج ۴، ۱۳۸۰: ۹۴).

شانس رقم می خورد. در اینجا بخت نیروی واقعی بیرونی نیست بلکه بخت محصول بی‌برنامگی و عدم تدبیر انسان نسبت به امورات خویش است که به پیامدهای تصادفی منجر خواهد شد. او در رساله لغت موران می نویسد که «موری گفت، این بخت روزی بر سر نهد، روزی پای بفشارد، ولی آن که پرتو نور یابد از دستبرد بخت ایمن است» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص. ۱۵۷). سهروردی معتقد است که هر که نور الهی و نیروی درونی فره ایزدی در او وجود داشته باشد می تواند از سلطه پیامدهای تصادفی و غیرقابل کنترل در امان باشد و فرایند زندگی خود را از تأثیرگذاری بخت بیرون بیاورد.

نتیجه گیری

در آغاز نشان دادیم که ارسطو به مبنای اونتولوژیکال بخت و طبیعت باور دارد. به زعم او، سلطه طبیعت بر جهان و مناسبات انسانی صورت، مسیر، و غایت هر چیزی، به ویژه امر سیاسی، را تعیین می کند و بخت مهیب و کنترل ناپذیر ماده و مردم مناسب را برای تأسیس نظامی سیاسی مهیا می کند. به این ترتیب، انسان به صورت موجودی برده وار در خدمت طبیعت و بخت برای اهداف نظم سیاسی به کار گرفته می شوند. در مقابل این تصور سنت فلسفی اسلامی و به طور خاص سهروردی که مقصود اصلی مقاله است قرار دارد. سنت فلسفه اسلامی برای اینکه انسان را از برده بودن در نظم سیاسی نجات دهد، واقعیت سلبی بخت را برای ارسطو آشکار می کند و، به جای آنکه بخت را عنصر اونتولوژیکال تصور کند، زائیده جهل و توهم انسان در نظر می گیرد. بر این اساس، بخت واقعیتی بیرونی نیست که بتواند زندگی ما را زیر و رو کند و تحولات بزرگی را در سیاست رقم بزند بلکه چیزی خیالی و ذهنی است که هیچ قدرت بیرونی برای تغییر سیاسی ندارد. فرار و غیرقابل کنترل بودن ویژگی بنیادی بخت در سنت یونانی است. سهروردی این ویژگی ها را به پوشیده و مجهول بودن حقیقت بخت برای انسان در سنت یونانی و اندیشه ارسطو نسبت می دهد. برای اینکه بتوان از قدرت بخت در تصور ارسطویی بکاهیم، به جای تأسیس سیاست در زمینی که پوشیده و مجهول برای آدمی است، بایستی سیاست را به مؤلفه های کاملاً روشن و آشکار ارتباط دهیم و با رفع پوشیدگی مبانی سیاست به رفع نیروی بخت و ظهور و توسعه نیروی انسان در زمین سیاست کمک کنیم و، به این ترتیب، به جای اینکه سیاست را بر امور کنترل ناپذیر و پوشیده و فرار استوار کنیم، امور آشکار و کنترل پذیر مبنای امر سیاسی قرار گیرند. برای این کار، سهروردی سیاست را بر قانون برآمده از عقلانیت انسانی - که در تناظر با مصالح اجتماعی روزگار و متناسب با نظام نیازها به کار افتاده و قانون سیاسی با در نظر گرفتن مصالح عمومی تدوین می کند- مبتنی می سازد و از این طریق راهی برای بازپس گیری زمین سیاسی از امر پوشیده و مهیب بخت و ارجاع آن به نیروی انسانی آماده می کند. به این ترتیب، سهروردی موفق می شود علاوه بر مهار بخت بر سیطره طبیعت فرا انسانی غلبه می کند و آن را با قانون عقلانی وضع شده به دست فیلسوف جایگزین می سازد. همچنین از سوی دیگر سهروردی برای اینکه پایگاه مفهوم بخت را دچار تزلزل سازد، بر نقشی که ارسطو و افلاطون در تمهید ماده و مردم مناسب برای تأسیس امر سیاسی به بخت داده بودند نقد کوبنده ای وارد می سازد و با ارتباط تمهید ماده

و مردم مناسب به نیروی انسانی بخت را در مقابل انسان خلع سلاح می‌کند و نقش بنیادی بخت را به فره کیانی حکیم سیاسی ارتباط می‌دهد و، به این ترتیب، سهروردی گسستی بنیادی میان اندیشه سیاسی در فلسفه اسلامی و اندیشه سیاسی یونانی ایجاد می‌کند.



References

- Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh.** (1984). *Al-Samā’ wa al-‘Ālam* (Vol. 4). Edited by Madkour, Ibrāhīm Bayyūmī, Qāsim, Maḥmūd Muḥammad, Muṣṭafā, ‘Abd al-Ḥalīm, Zāyid, Sa‘īd, and Ismā‘īl, ‘Abd Allāh Muḥammad. Qom: General Library of Grand Ayatollah Mar'ashi Najafi. (In Arabic)
- Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh.** (1984). *Al-Ṭabī‘iyāt, Al-Shifā’* (Vol. 4). Edited by Madkour, Ibrāhīm Bayyūmī, Qāsim, Maḥmūd Muḥammad, Muṣṭafā, ‘Abd al-Ḥalīm, Zāyid, Sa‘īd, and Ismā‘īl, ‘Abd Allāh Muḥammad. Qom: General Library of Grand Ayatollah Mar'ashi Najafi (RA). (In Arabic)
- Aristotle.** (1985). *Politics*. Translated by Ḥamīd ‘Ināyat. Tehran: Sepehr Press, 4th Edition. (In Persian)
- Aristotle.** (2006). *Nicomachean Ethics*. Translated by Muḥammad Ḥasan Luṭfī. Tehran: Ṭarḥ-e Nau Publications, 3rd Edition. (In Persian)
- Aristotle.** (2006). *Metaphysics*. Translated by Muḥammad Ḥasan Luṭfī. Tehran: Ṭarḥ-e Nau Publications, 3rd Edition. (In Persian)
- Aristotle.** (2006). *Physics*. Translated by Muḥammad Ḥasan Luṭfī. Tehran: Ṭarḥ-e Nau Publications, 3rd Edition. (In Persian)
- Aristotle. (1984) *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Two Vols. Edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, New Jersey,.
- Dudley, J. (2012) *Aristotle’s Concept of Chance: Accidents, Cause, Necessity, and Determinism* (State University of New York Press, Albany,
- Kraut, R. (2002). *Aristotle*. New York: Oxford University Press.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah, 1405, Al-Ilahiyat, vol. 1, Madkoo, Ibrahim Bayumi, Qasim, Mahmoud Muhammad, Muntasir, Abdul Halim, Zayed, Saeed, and Ismail, Abdullah Muhammad, Public Library of His Eminence Grand Ayatollah Marashi Najafi (may Allah have mercy on him), Qom
- Strauss, Leo.** (2012). *What is Political Philosophy?*. Translated by Farhang Rajā’ī. Tehran: Elmi-Farhangi, 4th Edition. (In Persian)
- Strauss, Leo.** (2014). *Natural Right and History*. Translated by Bāqir Parhām. Tehran: Āgah, 3rd Edition. (In Persian)
- Jahāmī, Jīrār (Gerard).** (2002). *Mawsū‘at Muṣṭalahāt al-Kindī wa al-Fārābī*, 1 Vol. Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn. (In Arabic)
- Strauss, L. (1975). *An Introduction to Political Philosophy*. Detroit: Wayne State University Press.
- Swanson, J. A. (1999). *Aistotle on nature, human nature, and justice*. Albany: Universiry of New York Press.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā.** (2001). *Risālah fī I’tiqād al-Ḥukamā’*. Collected Works (Majmū‘ah-ye Muṣannafāt), Vol. 2. Corrected and Introduced by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Institute for Research and Cultural Studies Publications, 3rd Edition. (In Arabic)
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā.** (2001). *Alwāḥ-e Imādī*. Collected Works (Majmū‘ah-ye Muṣannafāt), Vol. 3. Corrected and Introduced by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Institute for Research and Cultural Studies Publications, 3rd Edition. (In Arabic)
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā.** (2001). *Lughat-e Mūrān*. Collected Works (Majmū‘ah-ye Muṣannafāt), Vol. 3. Corrected and Introduced by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Institute for Research and Cultural Studies Publications, 3rd Edition. (In Arabic)

- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā.** (2001). *Al-Alwāh al-‘Imādiyyah*. Collected Works (Majmū‘ah-ye Muṣannafāt), Vol. 4. Corrected and Introduced by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Institute for Research and Cultural Studies Publications, 3rd Edition. (In Arabic)
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā.** (2001). *Al-Lamḥāt*. Collected Works (Majmū‘ah-ye Muṣannafāt), Vol. 4. Corrected and Introduced by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Institute for Research and Cultural Studies Publications, 3rd Edition. (In Arabic)
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā.** (2001). *Talwīḥāt*. Collected Works (Majmū‘ah-ye Muṣannafāt), Vol. 1. Corrected and Introduced by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Institute for Research and Cultural Studies Publications, 3rd Edition. (In Arabic)
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā.** (1380 SH). *Ḥikmat al-Ishrāq*. Collected Works (Majmū‘ah-ye Muṣannafāt), Vol. 2. Corrected and Introduced by Henry Corbin. Tehran: Institute for Research and Cultural Studies Publications, 3rd Edition. (In Arabic)
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā.** (2001). *Kalimat al-Taṣawwuf*. Collected Works (Majmū‘ah-ye Muṣannafāt), Vol. 4. Corrected and Introduced by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Institute for Research and Cultural Studies Publications, 3rd Edition. (In Arabic)
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā.** (2001). *Hayākil al-Nūr*. Collected Works (Majmū‘ah-ye Muṣannafāt), Vol. 3. Corrected and Introduced by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Institute for Research and Cultural Studies Publications, 3rd Edition. (In Arabic)
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā.** (2001). *Yazdānshinākht*. Collected Works (Majmū‘ah-ye Muṣannafāt), Vol. 3. Corrected and Introduced by Henry Corbin. Tehran: Institute for Research and Cultural Studies Publications, 3rd Edition. (In Arabic)
- Shirazi, Quṭb al-Dīn.** (2000). *Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq*. Edited by ‘Abd Allāh Nūrānī and Mahdī Muḥaqqiq. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications. (In Arabic)
- ‘Afīfī, Zaynab.** (2002). *Al-Falsafah al-Ṭabī‘iyyah wa al-Ilāhiyyah ‘inda al-Fārābī*. Introduction by ‘Āṭif ‘Irāqī. Alexandria: Dār al-Wafā’. (In Persian)
- Christensen, Arthur.** (1971). *Īrān dar Zamān-e Sāsāniyān*. Translated by Rashīd Yāsami. Tehran: Rangīn Joint Stock Printing Company. (In Persian)
- Machiavelli, Niccolò.** (1998). *Discourses*. Translated by Ḥasan Luṭfī. Tehran: Khwārazmī. (In Persian)
- Mujtabā’ī, Faṭḥ Allāh.** (1974). *Shahr-e Zibā-ye Aflātūn wa Shāhī-ye Ārmānī dar Īrān-e Bāstān*. Tehran: Society for the Culture of Ancient Iran. (In Persian)