



مهدی فدایی مهریزی

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران

به عبارت دیگر، غزالی بر آن است که سعادت تنها در گرو زیست مدنی نیست و از همین روی در احیاء علوم الدین از چهار مرحله سیاست سخن به میان آورده و آن‌ها را به اعتبار میزان دخالت در سعادت آدمی طبقه‌بندی کرده است. به طور کلی تفکیکی که میان مفهوم «انسان» و «شهروند» در اندیشه سیاسی وجود دارد خود دو مبنای اساسی برای ابتدای سیاست به قدرت یا راستی به شمار می‌روند. به نظر می‌رسد یک بار دیگر باید به ضرورت تاریخی بحث در باب ابتدای سیاست بر راستی تأکید کنیم؛ موضوعی که تنها از خلال آن می‌توان سعادت را برای «انسان» متصور شد. ما در جای دیگری از ضرورت توجه به «بنیادهای هستی‌شناختی انسان بودن انسان» در سیاست سخن رانده‌ایم.^۷ جای دارد در اینجا تأکید کنیم که آنچه چنین امکانی را به کلی نابود می‌کند ابتدای سیاست به قدرت است.

تصویر مسلمانان از سعادت نیز، همانند تصویر آگوستین از آن، تپه‌ای از وجوه الهیاتی نیست؛ به عبارت دیگر، سعادت در نگره مسلمانان صرفاً مفهومی مدنی نیست. به صرف زیست مدنی مطلوب در شهر سعادت تحقق نمی‌یابد. اگرچه شهر محل تعاون و محیط مطلوب تحقق سعادت است، اما شرط کافی برای نیل بدان نیست. ملاصدرا در «حرکت جوهری» خویش این نکته را بیان کرد که حرکت و تغییر تنها مختص عوارض نیست، بلکه جوهر نیز دستخوش تغییر و تحول و، به بیان فلسفی، حرکت‌اند. مطابق نظر صدرا، مشخصه اصلی آدمی قابلیت کمال‌یابی اوست، زیرا قابلیت تکامل بر عنصر دائم‌التغییر آدمی و بر محرک بودن او تأکید دارد. ملاصدرا در پی آن نیست تا، با اصالت دادن به ماهیت، اصلی ثابت را به مثابه جوهر قرار دهد و بر اساس آن به «تعریف» دست یازد. برعکس، از نظر او اصل اساسی آدمی وجود اوست و وجود دائم‌التغییر است. همین قابلیت حرکت و تغییر نزد آدمی به معنی برخورداری از امکان سعادت نزد اوست. صدرا معتقد است سعادت هر شیء در گرو کمال آن است و از آنجا که اشیا از جهت مراتب وجودی متفاوت‌اند، در مراتب کمال و سعادت نیز تفاوت دارند.^۸ بدین ترتیب، هر شیء سعادت مخصوص به خود را دارد که همان جایگاهی است که شیء برای آن خلق شده است. در مقابل، شقاوت نیز پیش‌ت کردن به آن جایگاه است.^۹ این نگره با منظر پارسیان که سعادت و عدالت را فرارگرفتن هر چیز در جایگاه واقعی خویش می‌دانند تفاوتی ندارد.

تحقق سعادت و کمال، خود نیازمند حرکت است که در انسان اختیاری است و به جهت همین اختیار نیز از امکان رسیدن به کمال سعادت برخوردار است. صدرا معتقد است آنچه باعث حرکت است طبیعت ساری در موجودات است که همان جوهر است، اما این جوهر هم متمایز از جوهر درون باشند و ارسطویی است و هم نسبت به وجود وجه ثانوی دارد. در واقع، ملاصدرا عامل انقلابی حقیقی در متافیزیک و فلسفه سنتی است. او با دگرگون کردن متافیزیک جوهر، که مبتنی بر تقدم ماهیت بر وجود بود و وساحت تعریف را وساحت سخن از ماهیت چیزها قرار می‌داد، از تقدم وجود بر ماهیت یا «اصالت وجود» سخن گفت. توضیحات صدرا حکایت از آن دارد که طبیعت وجود را الهی می‌بیند، زیرا بر آن است که طبیعت ساری در موجودات فیضان حق است که مدام وبی‌وقفه کل هستی را در حرکت و آشوب‌نگه داشته است. انسان، به حکم موجود مختار بودن، قادر به حرکت استکمالی در این وادی است و سعادت خود عین استکمال نفس است.

از نظر صدرا به مثابه فیلسوفی اصالت وجودی، وجود تشکیکی و سلسله‌مراتبی است و نفس انسان در حرکت جوهری خود که سلوکی وجودی برای وصول به سعادت است تشکیکی را تجربه می‌کند.

سیاست به حکمت، که هدف آن رسیدن به «خیر» به معنای آرته است، تنها آن سیاست را به حیطة نظری تقلیل ندهد. از همین روی خیر در نظر او تنها یک موضوع مربوط به لوگوس یا تعقل نظری نیست، بلکه مربوط به اِروگون^۲ یا عمل نیز هست.

ایده سعادت به مثابه کانون سیاست، اگرچه ایده‌ای باستانی است، تا دوران معاصر نیز در قالب مفاهیم مختلف به کار خود ادامه داده است؛ می‌توان گفت هر نگاهی به سیاست که، در مقابل قدرت محوری، بر مفاهیمی در جهت بهبود وضعیت انسانی تأکید دارد در نهایت سعادت را در کانون سیاست قرار داده است. آنچه درخور اهمیت است آنکه ایده سعادت هیچ‌گاه از عرصه مباحث نظری سیاست حذف نشد.

در قرون وسطی میانه که تحت سلطه تفکر توماس آکوئیناس قدیس بود، با تلفیق الهیات مسیحی و فلسفه ارسطویی سعی اصلی آباء کلیسا در عرضه طریقی عقلانی از سیاست بود. کشیشانی نظیر آکوئیناس و دانس اسکوتوس معتقد بودند ارسطو بهترین ابزار بسط مسیحیت در جهان است؛ زیرا ارسطو به خوبی توانسته ایمان مسیحی را با فرمولی عقلانی مطرح کند. از این جهت، تنها از طریق فلسفه ارسطویی می‌توان امکان بحث عقلانی در باب ایمان مسیحی را فراهم کرد. این اسلوب، که از آن به «apologetics» یا مدافعه نویسی یاد می‌شد، از ریشه «apologia» یونانی به معنی دفاع است که برخی از نمونه‌های نخستین آن دورساله آپولوژی افلاطون و گزنفون در دفاع از سقراط به شمار می‌رود. آکوئیناس در کتاب Summa Contra Gentiles در واقع همین اسلوب یونانی را در مورد ارسطو به کار بست و به دفاع از ارسطو در میان مسیحیان پرداخت. وی معتقد بود فلسفه ارسطویی «جدابیت‌های ایمان مسیحی در جهان اسلام را فراهم می‌سازد».^۳

اوبه تبعیت از ارسطو انسان را حیوانی سیاسی دانست و تقریباً همان مباحث ارسطو را بازنگی از اعتقاد مسیحی مجدداً عرضه کرد. با این همه، آکوئیناس مدعی چرخشی اساسی در تعریف سیاست بود و مفهوم او دایمیونیا «سعادت» ارسطویی را به ایمان مسیحی گره زد. او در یک تمثیل سیاست را به هدایت کشتی‌ای تشبیه می‌کند که باید از بهترین راه‌ها محموله و بار کشتی را به مقصد برساند. «غرض نهایی اجتماع این نیست که طبق آیین فضیلت زندگی کند، بلکه این است که به کمک یک زندگی آمیخته با فضیلت و پارسایی به نعمت هم‌جواری خدانا نایل شود».^۴ ابن خلدون (۷۳۲-۸۰۸ ق) نیز که نیم‌قرن پس از مرگ آکوئیناس پا به عرصه حیات نهاد غایت سیاست را سعادت آدمی می‌دانست. از نظر او، به مثابه مدعی جامعه‌شناسی، حیطة سیاست مدنی جامعه است. سیاست از نظر او «تدبیر امور شهر و مدینه به روشی که متضمن حفظ نوع و بقای انسان و مطابق آنچه اخلاق و حکمت ایجاب می‌کند» است.^۵ بدیهی است که این تعریف چندان تفاوتی با تعریف ارسطویی از سیاست ندارد.

باطهور امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) فلسفه ارسطویی با چالش جدی روبرو شد. اگرچه غزالی در تهاافت الفلاسفه به نقد مشرب فلاسفه پرداخت، اما همان‌طور که اتین ژیلسون نیز اشاره کرده است، او خود باروش فلسفی به نقد فلاسفه پرداخت. به زعم ژیلسون، کتاب تهاافت الفلاسفه خود «تأیید کاملی است برگفتار ارسطو که برای اثبات فلسفه باید به تفلسف پرداخت و نقض آن هم احتیاج به تفلسف دارد. غزالی توانست سلاح خود ارسطو را علیه مکتب وی -آن‌طور که فارابی و ابن سینا تعلیم داده بودند- ماهرانه به کار بندد».^۶

غزالی اگرچه مانند ارسطو غایت سیاست را سعادت دانست، اما سعادت مورد نظر غزالی سعادت «انسان» و نه سعادت «شهروند» است.

فصلیت و ردیلت

مبارزه حیوانات به عنوان تمثیلی از نبرد بین فصلیت و ردیلت، نقاش: پیتر بول

Fighting Animals, Pieter Boel ca. 1650-1667