

## بسط حکمت متعالیه در فلسفه سیاسی اسلامی معاصر

محمد پزشکی\*

### چکیده

محور فلسفه متعالیه مفهوم اساسی وجود است و همین امر باعث شده است که گزاره‌های مرگب که تنها از صفات و عوارض و اختصاصات موضوع گزارش می‌دهند و اصل هستی موضوع و عوارض آن را به عنوان پیش فرض می‌پذیرند، خارج از قلمرو فلسفه متعالیه قرار بگیرند؛ در حالی که گزاره‌های فلسفه سیاسی نوعاً از نوع گزاره‌های مرگبند.

بنابر این، پرسشی اساسی برای هواداران حکمت متعالیه مطرح می‌شود که آیا قواعد وجودی فلسفه اسلامی در هر دو قلمرو فلسفه و فلسفه سیاسی جاری است یا اینکه فلسفه سیاسی راهی دیگر از فلسفه در رهیافت فلسفه اسلامی می‌پیماید؟ برای پاسخ به این پرسش، فیلسوفان مسلمان معاصر دو دیدگاه رقیب ارائه داده‌اند؛ مهدی حائری معتقد است که قواعد هستی‌شناسی فلسفه به رغم تفاوت فلسفه و فلسفه سیاسی، در هر دو قلمرو کاربرد دارند. اما سید محمدحسین طباطبائی معتقد است که قواعد هستی‌شناختی فلسفه را راهی در فلسفه سیاسی اسلامی نیست. مقاله حاضر بر آن است دو دیدگاه حاضر را مورد بررسی قرار دهد.

واژگان کلیدی: حکمت متعالیه، فلسفه سیاسی اسلامی، فلسفه سیاسی وجودی، فلسفه سیاسی اعتباری.

\* تاریخ دریافت: ۸۷/۱۰/۰۳ تاریخ پذیرش نهایی: ۸۷/۱۱/۲۹

---

\* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم.  
آدرس: قم چهار راه شهدا- ابتدای خیابان معلم- پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی- طبقه سوم- پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی شماره: ۰۲۵۱۷۷۴۳۱۷۷ / Email:pezechki.mohammad@gmail.com

## مقدمه

هر چند نخستین بار اصطلاح حکمت متعالیه را ابن سینا به کار برده، اما عبدالرزاق لاهیجی، داماد و شاگرد صدرا، از آن برای اشاره به فلسفه استاد بهره برده است (ر.ک. به: مصلح، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۰۷). حکمت متعالیه یکی از سه شاخه فلسفه اسلامی و به منزله مکتب خاصی از حکمت اسلامی است که به وسیله صدرالدین شیرازی تدوین شده است. او خود، حکمت متعالیه را ابزاری می‌داند که آدمی با آن، جهانی مشابه جهان عینی و مانند نظام کلی وجود می‌گردد (ر.ک. به: صدرالمتألهین، بی تا، ص ۷). وی در جای دیگر، فلسفه از دیدگاه وجودی را استکمال نفس آدمی به اندازه توان بشری و از طریق معرفت به حقایق موجود بدان گونه که هستند و حکم به وجودشان از راه برهان معرفی می‌کند (ر.ک. به: همو، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۰-۱۰). از جنبه دیگر، صدرا حکمت متعالیه را نظم‌دهی عقلی به جهان، به میزان توان آدمی در شبیه شدن به باری تعالی معرفی می‌کند. (همان)

میرزا مهدی آشتیانی، یکی از مدرّسان این نحله فلسفی، حکمت متعالیه را در مقایسه با فلسفه مشائی چنین معرفی می‌کند: «آن مستلزم وحدت وجود (توحیدالوجود) است به خلاف فلسفه مشائی که تنها به وحدت واجب (توحید وجودالواجب) و نه وحدت وجود می‌پردازد». (آشتیانی، چاپ سنگی، حاشیه ص ۱۶)

سید حسین نصر با جمع‌بندی تعاریف صدرا و تفاسیر مدرّسان این نحله از فلسفه اسلامی، حکمت متعالیه را معادل خرد یا حکمتی می‌داند که مبتنی بر بنیادی کاملاً مابعدالطبیعی بوده و از راه شهود عقلی و معقول و با استفاده از دلایل عقلی ارائه شده است. نصر در تفسیر خود معتقد است که حکمت متعالیه با متحقق شدن و بلکه تبدل وجود مدرک این معرفت، مرتبط است. وی معتقد است که تحقق این گونه از معرفت با دین ارتباط داشته و جز از طریق وحی دست یافتنی نیست (ر.ک. به: نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۴۳-۱۴۲). نصر سه اصل اساسی حکمت متعالیه را اشراق یا شهود عقلی (کشف یا ذوق یا اشراق)، دلیل یا برهان عقلی (عقل یا استدلال) و دین یا وحی (شرع یا وحی) بیان می‌کند و ادامه می‌دهد که با در آمیختن معرفت حاصل از این منابع، نظام تلفیقی ملاصدرا به دست می‌آید. به نظر

نصر هدف این نظام تلفیقی، هماهنگ کردن معرفتی است که از طریق ابزارهای عرفان، مکتب اشراق، فلسفه عقلی مشاء و علوم دینی‌ای چون کلام، برای آدمی قابل دسترسی است. (همان، ص ۱۴۳)

مرتضی مطهری نیز همانند نصر، فلسفه متعالیه را نقطه تلاقی چهار جریان مشائی، اشراقی، سلوک عرفانی و استدلال کلامی می‌داند و معتقد است فلسفه متعالیه از نظر روش مانند فلسفه اشراق است و به استدلال و کشف و شهود به طور همزمان توجه دارد؛ اما از نظر اصول و استنتاجات با آن تفاوت دارد. (ر.ک. به: مطهری، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۵۲)

مهدی حائری برتری و تعالی حکمت متعالیه را به این می‌داند که ملاصدرا بر خلاف فیلسوفان دیگر، محور کل فلسفه خود را بر هستی نهاده، هستی را اصیل می‌داند و معتقد است تمامی مسائل فلسفه الهی را با دیدگاه خاص خود در باب اصالت وجود و وحدت آن حل می‌کند. (حائری، ۱۳۷۱، ص ۷۱)

با توجه به آنچه بیان شد، محور فلسفه متعالیه، مفهوم اساسی وجود است. مسائل هستی در فلسفه متعالیه به شکل گزاره‌های بسیط بیان می‌شود. گزاره‌های بسیط در مقابل گزاره‌های مرکب، به گزاره‌هایی اطلاق می‌شود که موضوع آنها مفهوم یا ماهیتی از ماهیات بوده و «وجود» محمول قرار گیرند. به این ترتیب، این گزاره‌ها از اصل هستی موضوع گزارش می‌دهند. گزاره‌هایی مانند «انسان هست» و «خدا هست»، به این معنی گزاره‌هایی فلسفی تلقی می‌شوند. اما گزاره‌های مرکب، تنها از صفات و عوارض و اختصاصات موضوع گزارش می‌دهند و اصل هستی موضوع و عوارض آن را پیش فرض می‌گیرند. در گزاره‌های مرکب، سه جزء موضوع و محمول و نسبت حکمیه میان آن دو مشاهده می‌شود و در هیچ یک از دو طرف گزاره، «هستی» به کار نمی‌رود، بلکه عامل رابط میان آن دو «است» می‌باشد نه «هست».

در فلسفه اسلامی «هستی» به مثابه مفهومی کلیدی، موجب شده است که گزاره‌های فلسفی از نوع گزاره‌های ساده و بسیط تلقی شوند و در مقابل، گزاره‌های علمی شامل گزاره‌های مرکب باشند. در واقع؛ این تفاوت گزاره‌ای بیانگر تفاوت موضوع این دو

معرفت است. یکی از مسائل برخاسته از تفاوت گذاری میان هستی و استی در فلسفه اسلامی، مسئله اصالت وجود یا اصالت ماهیت و شناخت حقیقی آن است. در مورد این مسئله، دو گروه را می توان تشخیص داد. نخست، مدافعان اصالت هستی که صدرا و فلسفه متعالیه او سرسلسله این گروه را تشکیل می دهند. اینان معتقدند که تحقق و واقعیت همه چیز در تمام مراحل جهان، از متافیزیک گرفته تا جهان طبیعی، وابسته به هستی است؛ در حالی که واقعیت خود هستی وابسته به خود اوست. از نظر این دسته از فیلسوفان، واقعیت ذاتی هستی است که پدیدآورنده هر چیزی در هر مرحله ای از مراحل هستی است و تمام چیزها را از نابودی مطلق به مرحله هستی می رساند. اما گروه دوم؛ یعنی طرفداران اصالت ماهیت معتقدند که اصالت و تحقق چیزها را باید در نهاد خود این چیزها جست. به باور معتقدان به اصالت ماهیت، چیزهای ممکن همین که از علت فاعلی خود صدور می یابند، تحقق و اصالت می یابند و اگر علت فاعلی آنها را ایجاد نکنند، هیچ گاه از سرای نیستی به هستی پا نمی گذارند. آنچه گفته شد در باب «هستی» است و «استی» که تنها رابطه ترکیبی میان چیزهای حقیقی است، هیچ گاه تحقق و اصالت نمی یابد. این امر به نوبه خود موجب پیدایش دو فلسفه متعالیه و مشائی در فلسفه اسلامی شده است.

از سوی دیگر، با تأمل در فلسفه سیاسی، همواره باید در نظر داشت که فلسفه های سیاسی بر علایق و نیازهای اجتماعی آدمی تکیه دارند و در واقع؛ علایق اجتماعی، فلسفه ها را شکل می دهند. فلسفه ها راه شناخت واقعیتند و بدون آنها شناخت جهان ممکن نیست. معمولاً سیر تطور اندیشه های فلسفی کندتر از تحول واقعیات است و این بدان دلیل است که مفاهیم فلسفی بر متن واقع می نشینند. با وجود این، رابطه مفاهیم فلسفی با متن، واقعیتی دوسویه و غیرسیستم است. یادآوری می شود که رابطه سیستمی، نیازمند بازشناسی مرزها و دقت و موشکافی است، در حالی که شناخت مفاهیم و مکاتب فلسفی این حد از دقت را نمی طلبد. اندیشه های فلسفی به دست آدمی برای شناخت واقعیت ساخته می شوند، راهی به سوی واقعیاتند و شناسایی جهان بدون آنها ممکن نیست. این ویژگی موجب می شود که کار فلسفه را تعبیر جهان بدانیم. فیلسوف، به تبع این خاصیت فلسفه، دردشناس جامعه

انسانی و ارزش گذار مسائل جاری جامعه است. فیلسوف سیاسی با فلسفیدن و نظام‌پردازی، به شناخت واقعیت یاری می‌رساند. این ویژگی‌های فلسفه سیاسی آن را از فلسفه در رهیافت وجودی اسلامی متمایز می‌کند. بنابر این، می‌توان پرسید که آیا در فلسفه وجودی اسلامی میان فلسفه و فلسفه سیاسی تفاوتی وجود دارد؟ آیا فلسفه سیاسی اسلامی با توجه به نوع گزاره‌های فلسفه سیاسی، در مسیری غیر از قواعد مربوط به فلسفه حرکت می‌کند؟ به طور خلاصه، می‌توان با ذکر تفاوت‌های فلسفه و فلسفه سیاسی، به پرسش‌های فوق چنین پاسخ داد:

۱. در فلسفه اسلامی، معرفت فلسفی برخاسته از واقعیت خارجی است؛ در حالی که معرفت فلسفه سیاسی، فرضیهایی است که به منظور برآوردن نیازهای حیاتی ساخته و پرداخته می‌شوند.

۲. استدلال‌های فلسفی را می‌توان با براهین علمی، فلسفی، طبیعی یا ریاضی بررسی کرد و از آنها نتایج علمی یا فلسفی گرفت، اما استدلال‌های فلسفه سیاسی چنین نیستند.

۳. برخلاف فلسفه سیاسی، معرفت فلسفی، برخاسته از نیازهای طبیعی آدمی و محیط او نبوده و تغییرپذیر نیست.

۴. فلسفه سیاسی تکامل‌پذیر بوده، همواره یک سیر تکاملی دارد؛ در حالی که فلسفه از حقایق مطلق، ضروری و دائمی سخن می‌گوید. (اقتباس از: مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۷۲-۳۷۱)

با توجه به این تفاوت‌ها، باید دید که آیا قواعد وجودی فلسفه اسلامی در هر دو قلمرو فلسفه و فلسفه سیاسی جاری است، یا اینکه در سنت اسلامی، فلسفه سیاسی راهی غیر از راه فلسفه می‌پیماید. فیلسوفان مسلمان معاصر به این پرسش در قالب دو دیدگاه رقیب پاسخ داده‌اند. مهدی حائری یزدی معتقد است که قواعد هستی‌شناسی فلسفه به رغم تفاوت فلسفه و فلسفه سیاسی، در هر دو قلمرو کاربرد دارند. اما سید محمدحسین طباطبائی معتقد است که قواعد هستی‌شناختی فلسفه را راهی در فلسفه سیاسی اسلامی نیست. هدف این مقاله توضیح این دو دیدگاه است.

## فلسفه سیاسی وجودی

مهدی حائری فلسفه سیاسی را برخاسته از حکمت عملی دانسته و معتقد است همه جوامع از طریق حکمت عملی به سوی رشد عقلانی و کمال می‌شتابند (ر.ک. به: حائری، ۱۳۷۹، ص ۱۰۳). از نظر او، سیاست و عمل سیاسی از آن رو که موجود است، از اقسام مطلق هستی بوده و نیز از آن رو که متعلق اراده و اختیار و قدرت آدمی است، می‌تواند معقول عملی تلقی شود و متعلق عقل عملی باشد و به این ترتیب در حوزه فلسفه سیاست یا سیاست‌مُدن مورد بحث فیلسوفانه واقع شود. (همان، ص ۹۷)

این سخنان به صراحت بیانگر آن است که فلسفه سیاسی را می‌توان با قواعد عام حکمت نظری بررسی کرد. با وجود این، حائری در یک ادعای متناقض‌نما، مفاهیم سیاسی را که در روابط جمعی و قراردادی به کار می‌روند، به هیچ وجه به فلسفه نظری هستی‌شناسانه متعلق نمی‌داند. از نظر او، این گونه مفاهیم از مفاهیم حقوقی و اجتماعی‌اند و باید در این رشته‌های ویژه مورد پژوهش قرار گیرند. به نظر حائری، مفاهیم سیاسی مفاهیمی قراردادی‌اند و خارج از حوزه فلسفه نظری هستی‌شناختی قرار می‌گیرند؛ زیرا نه خود از حقایق هستی‌اند و نه از حقیقت‌های عینی انتزاع می‌شوند. به عقیده او، مفاهیم سیاسی جز یک سلسله متغیرهای اجتماعی نیستند، عامل تعیین‌کننده آنها فرهنگها، ادیان و سنتها می‌باشند، با تغییرات و اختلافات آنها در کیفیت و کمیت مختلف و متفاوت می‌شوند. با این حال، فلسفه سیاسی به این دلیل که نظم و اعتدالی را برای افعال و اعمال فردی و اجتماعی به وجود می‌آورد، کاربرد دارد (همو، ۱۳۶۱/الف، ص ۱۶۸). بنابر این، مفاهیم سیاسی‌ای چون حکومت، حقیقت‌هایی عقلایی‌اند که در اصول فقه از آنها به «بنای عقلا» تعبیر می‌شود و از نوعی هستی عقلایی و نه عقلی یا ریاضی یا طبیعی برخورداراند. حائری با توضیح چگونگی پیدایش مفاهیم سیاسی، بیان می‌کند که سیستم‌های فرهنگی آنها را با قانونگذاری و قرارداد به وجود می‌آورند. به نظر او، هر چند این مفاهیم هستی‌های حقیقی و فلسفی نیستند، اما به نحوی از واقعیت‌های عقلایی نشئت گرفته‌اند و هستی قراردادی آنها

کاملاً وابسته به محاسبات عقلایی، اجتماعی و ضرورت‌های اقتصادی پذیرفته شده در یک نظام اجتماعی است. (همان، ص ۱۷۰-۱۶۹)

بر خلاف این ادعای صریح، او در جای دیگر ادعایی را مطرح می‌کند که با سخن نخست وی تناقض دارد. در ادعای جدید، این نوع از هستی‌ها نیز بالاخره نوعی از هستی را دارند و بنابر این، در تحلیل نهایی، قابل مطالعه به وسیله فلسفه وجودی خواهند بود؛ چرا که از دایره انحصار هستی‌ها در هستی‌های نظری و هستی‌های عملی نمی‌توانند خارج شوند. از نظر حائری، دو گزاره «عدالت خوب است» و «ستم بد است» پیونددهنده گزاره‌های سیاسی به واقعیات و حقایق هستی، از نوع فلسفی آن است. به نظر می‌رسد که حائری در این بخش از سخن خود به شدت دچار تناقض شده است. (همان، ص ۱۷۲-۱۷۰)

#### جامعه‌شناسی هستی‌شناختی

گفتیم که حائری معتقد است هستی‌های فلسفه سیاسی مانند هستی‌های فلسفه نظری است و در فلسفه هستی‌شناختی متعالیه می‌توان از آنها بحث کرد. بنابر این، از نظر او می‌توان از جامعه و تحقق آن در جهان عینی پرسش کرد. بر اساس رهیافت حائری، این پرسش باید پرسش منطقی از «هل بسیط» جامعه باشد؛ چرا که در غیر این صورت، اندیشیدن درباره جامعه و جامعه‌شناسی به منزله تأملات خیالی و نابسامان اندیش‌مند، و فاقد بنیان هستی‌شناختی عینی و موضوعی خواهد بود. اگر پرسش «هل بسیط» را که پرسش فلسفه هستی‌شناختی است، در جامعه‌شناسی یا در هر دانش و هنر دیگری بدون پاسخ گذاریم، تمام بحث‌های علمی نقش بر آب خواهد بود و آنچه از جامعه باقی می‌ماند، تنها افراد جامعه خواهند بود. در صورتی که حائری معتقد است جامعه علاوه بر افراد تشکیل‌دهنده آن، هستی فیزیکی و تجربی ندارد تا بتوان بر اساس آن به بررسی‌های علمی پرداخت. بنابر این، به عقیده او، پرسش از هستی جامعه و اینکه این هستی حقیقی است یا عقلایی، از نوع هستی‌های نهادی، پرسشی اساسی است. (ر.ک. به: همان، ص ۱۷۱-۱۷۰)

وی برای بررسی هستی‌شناسانه جامعه از نظریه‌ای با نام «هرم هستی» استفاده می‌کند. بر

اساس این نظریه؛ جهان هستی، از جهان طبیعی تا جهان متافیزیک، نمود و تجلی منبع اصیل هستی است. در این جهان‌شناسی، جهان هستی هرمی است که در رأس آن واجب‌الوجود قرار دارد و از رأس هرم هستی تا قاعده آن، همه یک حقیقت و یک هویت است که گسترده شده و این گسترش، همان یکتایی‌ای است که در هر مرحله و مرتبه‌ای به شکلی ظهور می‌کند. به این ترتیب، هرم هستی نمایانگر همه هستی‌های ممکن است و به جز رأس آن که غیب مکنون است، در هیچ نقطه‌ای از نقاط هرم، هستی بالذات وجود ندارد و اگر چیزی از زیر رأس تا قاعده وجود داشته باشد، هستی غیری دارد و در هستی خود نیازمند است. در هرم هستی علاوه بر هستی‌های ممکن که رابطه مستقیم و ناگسستگی با رأس هرم هستی دارند، یک سلسله هستی‌های عرضی نیز داریم که در واقع نسبت به یکدیگر رابطه علت و معلولی ندارند و با یکدیگر تفاوت فردی و ماهوی دارند. به عقیده حائری، این سلسله از هستی‌های عرضی، وحدت و کثرت و جامعه‌ها و غیره را به وجود می‌آورند. افراد یک جامعه نیز که در چنین خط عرضی در کنار یکدیگر قرار دارند، بر یکدیگر پیشی و برتری هستی‌شناختی ندارند و رابطه هستی‌شناختی تنها در خط طولی جامعه وجود دارد. آدمی به لطف نیروی تعقل خود، توان درک و شناسایی این رابطه هستی‌شناسانه را دارد و بر اساس همین توان است که در برابر مبدء هستی و سایر افراد جامعه، درک مسئولیت می‌کند. حائری با چنین درکی از سرشت جامعه، معتقد است که افراد بر هستی و رابطه هستی خود با خالق خود بازتابی کرده و ضمن خودشناسی و خداشناسی، مسئولیت اجتماعی و الهی خود را در برابر خداوند و هم‌نوعانشان بر اساس روابط هستی‌شناسانه تشخیص می‌دهند. (ر.ک. به: همو، ۱۳۶۱/ب، ص ۱۹۰-۱۸۰؛ ۱۳۶۱/الف، ص ۱۷۴-۱۷۰)

در فلسفه سیاسی شناخت‌شناسانه، مسئولیت اجتماعی افراد در برابر خداوند و هم‌نوعان، ناشی از شناسایی و بازتابی است که بر روی علم حضوری ذاتی افراد مبنی بر پیوستگی هستی‌شناختی خود با مبدء پیوستگی و با تمام آفرینش به وجود می‌آید.

بنابراین هنگامی که فرد، هستی خود را در هستی کل، بازبایی و شناسایی کرد، حقیقت جامعه و هستی کل، به صورت یک واحد شخصی، تحقق عینی و حقیقی می‌یابد. همین



تحقق فرد در کل از طریق علم حضوری و تحقق کل در فرد از طریق علم حضوری قیومی و بازتاب آن بر این علم است که معنای هستی حقیقی جامعه را می‌سازد و جامعه، تحقق عینی و هستی‌شناختی می‌یابد. (همو، ۱۳۶۱/الف، ص ۱۷۴-۱۷۳)

### تفسیر هستی‌شناسانه عدالت

نظریه هرم هستی بیانگر رابطه مبدا هستی با جهان هستی به صورت هستی‌شناختی و هرمی است. خداوند در رأس این هرم قرار دارد و از این مقام به تمام جهات و نقاط هرم هستی احاطه مستقیم و قیومی دارد. در این تصویر هستی‌شناسانه از جهان مبدا، هستی با تمام نقاط هرم خود نسبت مساوی دارد و دوری و نزدیکی رأس هرم نسبت به سایر نقاط هرم، قراردادی نیست، بلکه در واقع فاصله علت و معلولی ذاتی، حقیقت این دوری و نزدیکی است. در چنین هرمی موضع ریاضی هستی هر یک از مراتب، مقتضی پذیرش و دریافت بهره‌ای از وجود است، که به همان نسبت، هر یک از مراتب هستی رابطه مستقیم و ناگسستگی با رأس هرم برقرار می‌کنند. (ر.ک. به: همان، ص ۱۱۹-۱۱۸)

بر اساس این تفسیر از هستی، حائری معتقد است که مفهوم عدل - که همان نسبت ریاضی فاصله میان ممکنات با رأس هرم هستی است - با وجود آنکه مفهومی اخلاقی است، از امری عینی یا ریاضی منتزع شده و اصل آن به رأس هرم هستی برمی‌گردد. عدل در نظر حائری در چندین لایه تکوینی و تشریحی نمود می‌یابد. عدالت از رأس هرم هستی انتزاع می‌شود که همان هستی مطلق باری تعالی است و عدالت تکوینی که از مراتب افاضه حضرت حق به ممکنات است، عبارت از تعلق مستقیم و بی‌واسطه به باری تعالی است. به این بیان، عدالت تکوینی از هستی عدل الهی سرچشمه می‌گیرد و حکمت متعالیه، انطباق نظام هستی عینی با نظام هستی علمی باری تعالی است و انطباق و تساوی هم بدون تردید واقعیتی ریاضی است. به این ترتیب، عدالت از نوعی هستی عینی بهره‌مند می‌شود و سزاوار مطالعه فلسفی است. بنابر این، عدالت تکوینی مانند عدالت ذات باری تعالی، مفهومی غیراعتباری بوده و به معنای تطبیق نظام کیانی دنیا با نظام علمی باری تعالی - علم عنایی حق

#### بسط حکمت متعالیه در فلسفه سیاسی اسلامی معاصر ♦ ۱۰۱

- است. در واقع؛ عدالت تکوینی همان انطباق حقیقت و واقعیت با طرح علمی دانش الهی است. (ر.ک. به: همان، ص ۱۶۲-۱۶۱)

در عوض، عدالت تشریحی - همان تکالیفی است که از سوی حضرت حق به وسیله پیامبران به ما رسیده - سرشتی اعتباری دارد و در برابر ستم قرار می گیرد. سرچشمه این نوع از عدالت، اراده تشریحی حضرت حق است که در ذهنهای عالی وجود دارد و سومین مرحله از مراحل عدالت الهی در جهان هستی است.<sup>۱</sup> چهارمین مرحله عدالت الهی جنبه سیاسی می یابد و عبارت از نظریه حکومت اسلامی است؛ اما از نظر حائری باید به گونه ای تفسیر و تبیین شود که بتواند با تمام جوامع انسانی سازگاری یابد و از هر گونه تحمیل به شناخته های عقلانی و عقلایی جوامع گوناگون تاریخ بشری پیراسته باشد. در نهایت، آخرین مرحله عدالت در جهان هستی، عدالت روز جزاست. (همان، ص ۱۶۲)

در این جا بر اساس هرم عدالت الهی، عدالت در مرحله اجتماعی و سیاسی را بیشتر توضیح می دهیم. از نظر حائری، عدالت سیاسی و اجتماعی عبارت از نقشه حق تعالی است برای برقراری حکومت الهی در علم عنایی تشریحی خود. این عدالت عین علم فعلی حق تعالی به نظام احسن هستی و شیوه حکومتی است که در علم عنایی تشریحی الهی طراحی شده تا انسانها از روی علم و اختیار و انتخاب خود بدان مبادرت ورزند و از روی الگوی آن در کمال آزادی و شعور به مصلحت خود طرح حکومت در ریزند. این حکومت باید با اراده تشریحی او انطباق داشته باشد و چون طرح این حکومت یک طرح تشریحی است، تشکیل و برقراری آن از سوی ائمت باید از روی اراده و اختیار و انتخاب خود آنها باشد و هیچ گونه جبر و تحمیل در آن روا نیست. به این ترتیب، عدالت سیاسی همان انطباق طرح الهی با حکومت های انسانی است و از آن جا که این طرح الهی یک واقعیت عینی است، تطبیق حکومت انسانی با این طرح، گریته برداری از واقعیت عینی است و از این رو، حکومت انسانی مطابق با آن، تابع قواعد حکمت متعالیه قرار می گیرد. (همان، ص ۱۶۳)

۱. دو مرحله پیشین عدل الهی عبارتند از: عدل ذات حق و عدل تکوینی الهی.

از نظر حائری، حکومت به معنای فنّ کشورداری، عبارت است از: همان حکمت و علم تصدیقی به مسائل سیاسی و اجتماعی. این دانش که شاخه‌ای از حکمت عملی به شمار می‌رود، از نهاد حکم و علم تصدیقی به حقایق اشیا ریشه می‌گیرد و به معنی تدبیر و رأی‌زنی خردمندانه در امور جاری کشور است. حائری با چنین استدلالی، حکومت را از ریشه حکم به معنای فرمان‌دهی و سلطنت و حاکمیت نمی‌داند، چه رسد به معنای ولایت و قیومیت و امر کردن به زیردستان (همو، ۱۹۹۵، ص ۵۶-۵۵). به این ترتیب، فلسفه سیاسی به‌عنوان شاخه‌ای از حکمت عملی دانش عدالت‌گستری و پاسداشت حقوق و امنیت و اموال شهروندان تلقی می‌شود. (همان، ص ۵۸-۵۷)

از نظر حائری، حکومت و تدبیر امور مملکتی به‌عنوان شاخه‌ای از عقل عملی، عبارت است از: درک نازل محسوسات و موضوعات عینی معقولات عقل نظری؛ معقولات نظری‌ای که شکلی کلی، ثابت و بدون تغییر دارند. از این‌رو، به عقیده حائری، بدون تردید فلسفه سیاسی از مدار تکلیف احکام الهی خارج است و تنها ارتباط آن با این‌گونه احکام و با آن معقولات، مانند ارتباط گزاره‌های صغری با گزاره‌های کبری در یک قیاس منطقی است. (همان، ص ۶۵-۶۴)

### فلسفه سیاسی اعتباری

نماینده این گرایش از فلسفه سیاسی در حکمت متعالیه، علامه طباطبایی است. از نظر ایشان میان گزاره‌های فلسفه اولی و گزاره‌های دانشهایی مانند فلسفه سیاسی، تمایزی ژرف وجود دارد. از این‌رو، نمی‌توان سرشت این دو نوع دانش را یکسان پنداشت. به نظر مطهری، تفسیر طباطبایی از دانشهایی چون دانش سیاسی در نوع خود بی‌نظیر بوده و برای نخستین بار به وسیله استاد او در فلسفه اسلامی مطرح شده است. (ر.ک. به: مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۷)

از نظر علامه، گزاره‌های فلسفه سیاسی و سایر علوم انسانی که وی آنها را «اعتباریات» می‌نامد، از جنس استعارات بوده و فاقد هستی به معنی فلسفی آن است (همان، ص ۳۸۶). از این‌رو، مطالعه فلسفی این‌گونه از دانشها از عهده فلسفه به معنی وجودی آن خارج است.

نگرش علامه را می‌توان در پرتو توضیحات مرتضی مطهری تشریح کرد. در این جا سعی می‌کنیم با اقتباس از توضیحات مطهری، نگرش اعتباری در تفسیر فلسفه سیاسی را توضیح دهیم.

برای طباطبایی نیز مانند حائری مسلم است که هر دانش حصولی، از جمله فلسفه سیاسی، برای اینکه دارای ارزش باشد، می‌باید بر پایه‌های محکمی بنا شود. همان‌گونه که مشاهده شد، برای حائری این پایه محکم اولیه، دو گزاره «عدل خوب است» و «ستم بد است» می‌باشد که زیربنای تمام ساختمان فلسفه سیاسی او را شکل می‌دهد؛ اما برای طباطبایی این پایه محکم نه در سطح دانش حصولی، بلکه در سطح دانش حضوری جا دارد. این سخن بدان معنی نیست که حائری دانش حصولی را بر دانش حضوری مبتنی نمی‌داند، بلکه مقصود این است که طباطبایی گزاره‌های فلسفه سیاسی، بلکه همه گزاره‌های اعتباری را با ارجاع به دانش حضوری استحکام می‌دهد. از این رو، فلسفه سیاسی طباطبایی با این مقدمه آغاز می‌شود که هر دانش حصولی - در این جا فلسفه سیاسی - مسبق به دانش حضوری شهودی است؛ خواه آن دانش شهودی حضوری به وسیله یکی از حواس ظاهره یا باطنه معمولی که همه آنها را می‌شناسند حاصل شود، خواه به وسیله‌ای دیگر. از این رو، القائاتی که به اولیا می‌شود یا مکاشفات و الهامات، نیز از یک نوع دانش شهودی سرچشمه می‌گیرند؛ یعنی حسی ماورای حواس معمولی. (همان، ص ۲۶۵-۲۶۴)

به این ترتیب، اگر برای حائری مستقلات عقلیه در حکمت عملی نقشی همانند اولیات و بدیهیات در حکمت نظری دارد، برای طباطبایی این اولیات و بدیهیات حکمت عملی، نقشه نظام احسن هستی است که به وسیله عقل سلیم و نیز به یاری آموزه‌های وحیانی ارائه شده‌اند. فلسفه سیاسی در این بخش از دانش - دانش حضوری - با حضور عین واقعیت هستی بدون واسطه حقایق هستی را درک کرده و برای تدبیر زندگی سیاسی باید تلاش کند که این طرح را از روی میل و اراده پیاده کند؛ و دقیقاً به این معنی است که فلسفه سیاسی بر واقعیت و حقیقت به معنی فلسفه وجودی آن مبتنی می‌شود. از این لحاظ حائری نیز با طباطبایی هم‌داستان است. تنها تفاوت این دو مربوط به سطح دانش حصولی است؛

چرا که حائری در سطح دانش حصولی به گزاره‌های بنیادین «عدل نیک است» و «ستم زشت است» متوسل می‌شود، اما طباطبایی راه دیگری را می‌پیماید که در ادامه مقاله درباره آن سخن خواهیم گفت.

برای طباطبایی، در سطح دانش حصولی، فلسفه سیاسی نیز مانند هر دانش حصولی دیگر، متشکل از یک سری تصورات و مفردات، یک سری گزاره‌ها و احکام و یک سری قیاسات است. از این رو، می‌توان کاوش در باب فلسفه سیاسی را در دو بخش صورت داد.

#### ۱. مفاهیم و تصورات فلسفه سیاسی

مفاهیم فلسفه سیاسی، مانند حکومت و دولت، مفاهیمی فرضی و قراردادی‌اند که همتایی خارج از ذهن ندارند و ذهن، آنها را از پیش خود خلق و وضع می‌کند. اما قوه مَدْرکه انسان چنان قدرتی ندارد که از پیش، از خود تصویری بسازد؛ چه آن تصویر مصداقی خارج از ذهن داشته باشد، چه نداشته باشد. به این ترتیب، تا زمانی که قوه مَدْرکه آدمی با یک واقعیت اتصال پیدا نکند، نمی‌تواند تصویری از آن بسازد و فعالیت ذهن عبارت است از انواع تصرفات در آن تصویرها (ر.ک. به: همان، ص ۳۹۴). پس، از این لحاظ میان مفاهیم حقیقی و فلسفی تفاوتی نیست؛ زیرا هیچ یک از ادراکات اعتباری، عناصر و مفاهیم تازه‌ای در برابر ادراکات حقیقی نیستند که بر ذهن عارض شده باشند و ما ناچار باشیم راه ورود آنها را به ذهن توجیه کنیم، بلکه هر یک از این مفاهیم بر حقیقتی استوارند و یک مصداق واقعی و نفس‌الامری دارند که نسبت به آن مصداق، حقیقت است و عروض آن برای ذهن از راه همان مصداق واقعی است. تنها تفاوت مفاهیم فلسفه سیاسی با مفاهیم حقیقی این است که انسان برای رسیدن به منظور و مقصود عملی خود در ظرف توهم خویش چیز دیگری را مصداق آن مفهوم فرض می‌کند. به این ترتیب، آن مصداق جز در ظرف توهم همان فرد به آن مفهوم تعلق ندارد. در واقع؛ این عمل خاص ذهنی که نام آن اعتبار است، نوعی بسط و گسترش است که ذهن بر اساس عوامل احساسی و انگیزه‌های حیاتی در مفاهیم حقیقی انجام می‌دهد. این تصرف و فعالیت همانند فعالیت ذهن در روند تفکر درباره مفاهیم

حقیقی است، با این تفاوت که تصرّفات فلسفه سیاسی تحت تأثیر تمایلات درونی و احتیاجات زندگانی - به صورت ارادی یا غیرارادی - واقع می‌شود و با تغییر آنها تغییر می‌کند؛ در حالی که تصرّفات ذهن در مفاهیم حقیقی از نفوذ این عوامل آزاد است. به این بیان، آشکار است که مفاهیم فلسفه سیاسی از مفاهیم حقیقی اقتباس شده است. (همان، ص ۳۹۵)

## ۲. حکم یا گزاره‌های فلسفه سیاسی

تصدیقات، گزاره‌ها و قیاسات فلسفه سیاسی، مولود دو اصل کوشش برای حیات و انطباق با محیط یا احتیاجاتند. (ر.ک. به: همان، ص ۳۷۵-۳۷۴)

در واقع؛ با پرتوافکنی مطهری بر آموزه‌های طباطبایی آشکار شده که تلاش برای ادامه حیات و انطباق با محیط، دو اصل بنیادینی‌اند که فلسفه سیاسی در سطح دانش حصولی بر آنها تکیه دارد. اما نکته ظریف این جا آن است که اگر فلسفه سیاسی بخواهد بر اساس واقعیت، نه پندارها و اسطوره‌های انسانی، بنا گردد، می‌باید مطابق نقشه نظام احسن هستی طراحی شود. از این رو، او در کنار قوانین بشری متغیر زمانی و مکانی، به وجود قوانین ثابت اذعان می‌کند. این قوانین که به صورت فطری و نیز از طریق دین در اختیار بشر قرار داده شده است، کمک کار انسان در اعتبارسازی‌های سیاسی خواهد بود. هر چند ساز و کار اعتبارسازی شرعی تا حدودی با اعتبارسازی سیاسی انسانی تفاوت دارد، اما این جنبه از بحث به موضوع مورد کاوش ما مربوط نیست.

در ادامه، برای رسیدن به دیدگاه طباطبایی باید به بخش دیگری از نظریه او درباره فلسفه سیاسی پردازیم و بینیم عقل بشری در قلمرو فلسفه سیاسی به چه صورت حرکت می‌کند.

## روش سیر و سلوک فکری در فلسفه سیاسی

یکی از مهم‌ترین قوانین تفکر آن است که مفاهیم و ادراکات اعتباری نمی‌توانند با ادراکات حقیقی ارتباط منطقی پیدا کنند. فکر، فعالیتی است که بر اساس آن ذهن برای

آنکه مطلب مجهولی را برای خود معلوم کند، معلومات و اطلاعات پیشین خود را وسیله می‌سازد و آنها را به گونه‌ای خاص تجزیه و ترکیب می‌کند (ر.ک. به: همان، ص ۳۹۶). ذهن به وسیله فعالیت فکری پیشروی می‌کند و مجهولی را به معلومی تبدیل می‌کند و از این راه بر معلومات خود می‌افزاید و ممکن است که این پیشروی ادامه یابد؛ اما پیشروی ذهن به خودی خود و ابداعی محض نیست، بلکه در نتیجه تصرف و استفاده از معلومات پیشین ذهن است. در واقع؛ همان اطلاعات و ادراکات پیشین است که موجب این پیشروی می‌شود و ادراکات جدید را به وجود می‌آورد. از این لحاظ، افکار و ادراکات جدیدی که به وسیله عمل تفکر برای ذهن حاصل می‌شود، همواره از نوع همان معلومات پیشین است و میان آنها سنخیت وجود دارد. این پیوند اطلاعات و معلومات قبلی، با نتیجه جدید حاصل از تفکر بر اصول و قوانین منطبق، به «رابطه تولیدی» معروف است. (همان، ص ۳۹۷)

با توجه به آنچه تا کنون درباره گزاره‌های فلسفه سیاسی و نحوه ساخت آنها بیان شد، می‌توان ویژگی‌های فلسفه سیاسی را برشمرد. علامه طباطبایی به طور خلاصه ویژگی‌های فلسفه سیاسی به‌طور خاص و تمامی علوم فرهنگی به‌طور عام را چنین بیان می‌کند:

۱. این معانی وهمیه در ظرف «توهم» مطابق دارند، اگرچه در ظرف خارج مطابق ندارند؛ یعنی در ظرف تخیل و توهم...

۲. این مصادیق تازه دارای این حدود هستند؛ تا جایی که احساسات و دواعی موجودند و با از میان رفتن آنها از میان می‌روند و با تبدیل آنها متبدل می‌شوند... پس این معانی، قابل تغییر می‌باشند و با تبدیل عوامل وجودی خود (احساسات درونی) متبدل می‌شوند.

۳. هر یک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است؛ یعنی هر حد وهمی را که به مصداقی می‌دهیم، مصداق واقعی دیگری نیز دارد که از آن‌جا گرفته شده است.

۴. این معانی وهمی در عین حال که غیرواقعی هستند، آثار واقعی دارند. پس می‌توان گفت اگر یکی از این معانی وهمیه فرض کنیم که اثر خارجی (مناسب با اسباب و عوامل وجود خود) نداشته باشد، از نوع این معانی نبوده و غلط حقیقی یا دروغ حقیقی خواهد بود (لغو، بی‌اثر). پس این معانی هیچ‌گاه لغو نخواهد بود.

۵. این عمل فکری را طبق نتایج گذشته می‌توان تحدید کرده و گفت عمل نامبرده این است که با عوامل احساسی، حد چیزی را به چیز دیگری بدهیم به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند.

۶. چون این ادراکات و معانی زائیده عوامل احساسی هستند، دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند و به اصطلاح منطق یک تصدیق شعری را با برهان نمی‌شود اثبات کرد و در این صورت، برخی از تقسیمات معانی حقیقیه در مورد این معانی وهمیه، مثل بدیهی و نظری و مانند ضروری و محال و ممکن، جاری نخواهد بود.

۷. ممکن است این معانی وهمیه را اصل قرار داده و معانی وهمیه دیگری از آنها بسازیم و به واسطه ترکیب و تحلیل، کثرتی در آنها پیدا شود (سبک مجاز از مجاز). (نقل از: همان، ص ۳۹۸-۳۹۱) با توجه به این ویژگی‌ها، می‌توان نقش افراد را در سازندگی معانی فلسفه سیاسی بسیار حائز اهمیت دانست. از این رو، می‌توان میان دو سطح فلسفی و سطح روان‌شناختی ارتباط وثیقی یافت.

### ویژگی‌های روان‌شناختی فلسفه سیاسی در نگرش اعتباری

با توجه به آنچه تاکنون درباره مفاهیم، احکام و سلوک فکری فلسفه سیاسی بیان شد، می‌توان آشکارا نتیجه گرفت که در فلسفه نظری از منطق ماده و منطق صورت گزاره‌ها سخن می‌رود، اما در فلسفه سیاسی، بیشتر به ریشه‌های روان‌شناختی پیدایش احکام آن توجه می‌شود. علامه طباطبایی در این زمینه چنین می‌گوید:

به هر حال قوای فعّاله ما احساساتی درونی در ما ایجاد می‌کنند. ما انجام دادن افعال قوای خود را دوست داشته و می‌خواهیم و حوادث و وارداتی که با قوای ما ناجورند دشمن داشته و نمی‌خواهیم یا در مورد آنها افعال مقابل آنها را دوست داشته و می‌خواهیم. پس ناچار صورت ادراکی احساسی خود را هم به فعل و هم به ماده و هم به خودمان می‌دهیم؛ چنان‌که بچه در نخستین روزهای زندگی هر چه به دستش می‌آید گرفته و به دهان می‌برد، آن‌گاه چیزهای خوردنی را خورده و آنچه



نمی‌تواند، نمی‌خورد. البته اشتهای خوردن به صورت «احساس» در مغز وی جایگزین شده و سپس نام «اراده و مراد و مرید: (خواست، خواسته، خواهان) به وی داده و با آزمایش، خوردنی را تمیز داده و گاهی هم می‌فهمد که ماده‌ای که در دست دارد خوردنی نیست، البته آن وقت نامهای «خوردنی» و «خوردن» و «خورنده» را به فعل و به خود و به ماده می‌دهد و این جمله را در دل دارد: «این خوردنی را باید بخورم» و پیش‌تر می‌گفت: «این خواستنی را باید بخواهم» با بیانی که شد و مفهوم «باید» همان نسبتی است که میان قوه فعّاله و میان اثر وی موجود است. و این نسبت اگر چه حقیقی و واقعی است ولی انسان او را میان قوه فعّاله و اثر مستقیم خارجی وی نمی‌گذارد، بلکه پیوسته در میان خود و میان صورت علمی احساسی - که در حال تحقق اثر و فعّالیت قوه داشت - می‌گذارد... و در این میان ماده نیز که متعلق فعل است اعتباراً به صفت و خوب و لزوم متّصف شده [است].

بنابر این، همین که انسان قوای فعّاله خود را به کار انداخت، عدّه زیادی از این نسبت (باید) را در غیر مورد حقیقی خودش گذاشته و همچنین به چیزهای بسیاری صفت و خوب و لزوم داده، در حالی که این صفت را به حسب حقیقت ندارند. مثلاً در مورد خوردن... اگر چه متعلق «باید» را «سیری» قرار داده، ولی چون می‌بیند سیری، بی‌بلعیدن غذا و بلعیدن، بی‌جویدن و بی‌به دهان گذاشتن و به دهان گذاشتن، بی‌برداشتن و برداشتن، بی‌نزدیک شدن و دست دراز کردن و گرفتن... ممکن نیست، به همه این حرکات صفت و خوب و لزوم می‌دهد و چون می‌بیند که قوه فعّاله در حقیقت یک چیز می‌خواهد، به همه این حرکات یا به یک دسته از آنها صفت وحدت و یگانگی می‌دهد و به همین قیاس... (نقل از: همان، ص ۴۲۷-۴۱۷)

گزاره‌های فلسفه سیاسی بر اساس چنین فرایندی از عمل ذهنی شکل می‌پذیرد. علامه طباطبایی حقیقت زندگی اجتماعی را چیزی جز همین قراردادهای اجتماعی عمومی نمی‌داند. ایشان می‌گویند:

بشر در زندگی‌اش هرگز بی‌نیاز از عهد و وفای به عهد نیست، نه انسان از آن

بی‌نیاز است و نه مجتمع انسان. اگر در زندگی اجتماعی بشر که خاص بشر است دقیق شویم، خواهیم دید که تمامی مزایایی که از مجتمع و از زندگانی اجتماعی خود استفاده می‌کنیم و همه حقوق زندگی اجتماعی ما که با تأمین آن حقوق آرامش می‌یابیم، بر اساس عقد اجتماعی عمومی و عقدهای فرعی و جزئی مترتب بر آن عهدهای عمومی استوار است. پس ما نه از خود برای انسانهای دیگر اجتماعمان مالک چیزی می‌شویم و نه از آن انسانها برای خود مالک چیزی می‌شویم، مگر زمانی که عهدهی عملی به اجتماع بدهیم و عهدهی از اجتماع بگیریم. هر چند که این عهد را با زبان جاری نکنیم... همین که ما دور هم جمع شده و اجتماعی تشکیل دادیم در حقیقت عهدها و پیمانهایی بین افراد جامعه خود مبادله کرده‌ایم... و اگر این مبادله نباشد هرگز اجتماع تشکیل نمی‌شود.... (طباطبایی، بی‌تا/الف، ج ۵، ص ۱۵۹)

بر اساس این نوشتار، ریشه اعتباریات در این حقیقت نهفته است که آدمی فعالیت طبیعی خود را بر اساس ادراک و علم انجام می‌دهد. از این رو، ناچار است برای مشخص کردن فعل و مورد فعل خود، یک سلسله احساسات ادراکی مانند دوستی و نفرت و اراده و کراهت به وجود آورد و با تطبیق این صورتهای احساسی به مورد فعل خود، متعلق کار خود را از غیر آن بشناسد (همو، ۱۳۶۲، ص ۱۲۸). نتیجه چنین تصویری از زندگی انسانی وجود هرمی از اعتبارات در زندگی است که میان آنها نظامی سلسله‌مراتبی وجود دارد. در این مقاله، تنها به اعتبارات سیاسی در این هرم اعتبارات توجه شده است.

### سلسله مراتب اعتبارات و جایگاه اعتبارات سیاسی

در نگاه اعتباری به فلسفه سیاسی، معیارهای بررسی اندیشه‌های فلسفی، اعتبار و انواع اعتباریات است. به‌طور آشکار میان این نوع نگاه به فلسفه با نگاه وجودی، تفاوت بسیاری وجود دارد. در نگاه اعتباری، قراردادهای بشری برخاسته از احساسات درونی آدمی اساس فلسفه سیاسی را تشکیل می‌دهند، اما از آن جا که احساسات درونی آدمیان را می‌توان به دو دسته احساسات عمومی نوع آدمی و احساسات ویژه فردی یا گروهی تقسیم کرد، اندیشه‌های اعتباری وابسته به این تمایلات و احساسات درونی نیز به دو دسته اندیشه‌های

اعتباری عمومی و خصوصی تقسیم می‌شوند. از سوی دیگر، چون این امور واسطه میان آدمی و کمالات او هستند - اگر در این جا اعتباریات به لحاظ منشأ پیدایش شان به اعتبارات عمومی و خصوصی تقسیم می‌شوند - بنابر این، این اعتباریات به حسب کمالات فردی و اجتماعی آدمی به دو دسته اعتباریات پیش از اجتماع و اعتباریات پس از اجتماع تقسیم می‌شوند. اعتباریات پیش از اجتماع، اعتباریاتی عمومی و مشترک میان حیوانات و آدمی‌اند؛ در حالی که اعتباریات پس از اجتماع، فقط مخصوص آدمی‌اند. در گروه اعتباریات پس از اجتماع نیز می‌توان میان اعتباریات ثابت/فراگیر و اعتباریات متغیر/محدود تفاوت گذاشت. (ر.ک.به: مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۴۲۹-۴۲۸)

برای شناخت جایگاه گزاره‌های فلسفی در میان انواع اعتباریات آدمی، تعیین جایگاه این دسته از گزاره‌ها ضروری است. از این رو، طبقه‌بندی طباطبایی از اعتباریات را به طور خلاصه بیان می‌کنیم. از نظر طباطبایی، اعتباریات پیش از اجتماع اعتباریاتی‌اند که آدمی در هر فعلی به آنها متوسل می‌شود. این اعتباریات پنج نوعند: وجوب، خوبی و بدی، گزینش امر آسان‌تر و راحت‌تر، استخدام، اجتماع. اعتبار وجوب، نخستین اندیشه پنداری است که میان آدمی و کار او واسطه شده و ضرورت انجام گرفتن یا انجام نگرفتن کاری را می‌رساند. اعتبار خوبی و بدی بعد از اعتبار وجوب، همسانی یا ناهمسانی خواسته انسانی با امر مطلوب را ارزیابی و درباره آن قضاوت می‌کند. به نظر طباطبایی این دو صفت، خواص حسی نزد آدمی دارند و نسبی‌اند. انتخاب کار یا راه راحت‌تر و آسان‌تر از میان کارها و راههای مشابه و استخدام، دو اعتباری‌اند که برای بقای آدمی اهمیت اساسی دارند. بر اساس این دو روش، آدمی تمامی کارهای وابسته به احتیاجات طبیعی و مادی را رفع می‌کند. سرانجام، اعتبار اجتماع به منظور رفع اساسی‌ترین نیازهای انسانی و به منظور نیل به سعادت و کمال است. (ر.ک.به: طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۴۰-۱۳۴)

در نوشته‌های طباطبایی، اعتباریات پس از اجتماع نیز به سه اعتبار تقسیم می‌شوند: کلام و سخن، اختصاص، تقسیم کار و محصول. شمارش این سه اعتبار از سوی طباطبایی به معنای حصر اعتباریات اجتماعی در آنها نیست، بلکه مفاهیم اعتباری دنیای کنونی بسیار زیاد و

شناسایی و طبقه‌بندی آنها مشکل است. اما طباطبایی معتقد است با یک سیر قهقرایی و بازگرداندن اعتباریات کنونی به اصلشان، در نهایت به چند اعتبار اساسی و اولیه می‌رسیم. به نظر وی، سه اعتبار فوق همان اصول اساسی اعتباری اولیه‌اند. سخن و کلام به منظور برقراری ارتباط با دیگران، برای فهمیدن و فهماندن مقاصد ضرورت می‌یابد. مبنای اعتبار اختصاص یا ملکیت، این است که برطرف شدن نیازهای انسان و تداوم زندگی او، مستلزم تصرف در ماده خارجی است. میزان تصرف هر کس در ماده خارجی را میزان مالکیت او نشان می‌دهد. سرانجام، اعتبار تقسیم کار و محصول که خود به لحاظ تساوی یا نامساوی بودن طرفین آن، به دو اعتبار اقتصاد (با طرفین متساوی) و سیاست (با طرفین نامتساوی) تقسیم می‌شود. اعتباریات هم‌چنین از لحاظ منشأ به دو گونه اعتبار شرعی و عقلایی تقسیم می‌شود. به نظر طباطبایی میان این دو گونه اعتبار، هماهنگی کامل وجود دارد. (ر.ک. به: همان، ص ۱۳۲-۱۳۱ و ۱۴۹-۱۴۱)

در نگرش اعتبار‌گرایانه طباطبایی به فلسفه سیاسی، این دانش متکفل بررسی اعتباریاتی است که با اجتماع انسانی و قراردادهای سلسله‌مراتبی قدرت سر و کار دارد. فلسفه سیاسی نشان می‌دهد که آدمی برای ارضای قوای فعاله و پاسخ به خواهش غریزی خود، به همکاری و همیاری با هم‌نوعان خود می‌پردازد و به این ترتیب، فکر اجتماع شکل می‌گیرد. از نظر طباطبایی، گوهر اجتماع، استخدام هم‌نوعان است. به همین صورت، آدمی با درک فطری خود، گرایش به هم‌نوع را می‌خواهد و آن را اعتبار می‌کند. در نتیجه، آدمی به هدایت طبیعت و تکوین، همواره از همه، سود خود را می‌خواهد و برای رسیدن به سود خود، سود دیگران را می‌خواهد و برای رسیدن به سود همه، عدالت اجتماعی را طلب می‌کند. (ر.ک. به: مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۴۳۷-۴۳۶)

بر اساس آنچه بیان شد، فلسفه سیاسی متکفل بحث از اعتبارات استخدام و ریاست از سویی، و اعتبار عدالت اجتماعی از سوی دیگر است (همان، ص ۴۴۸). اعتبار استخدام برخاسته از اعتبار تقسیم کار است و چون محصول کار اشخاص در یک ردیف و پایه نیست، تفاوت کارها و عدم تعیین دقیق ارزش کار، منشأ احساس برتری برخی بر برخی دیگر و موجب بروز اختلاف می‌شود. از سوی دیگر، اعتبار عدالت محدودیت‌هایی برای افراد جامعه

برقرار می‌کند که پذیرش آن برخاسته از یکسان دانستن سود همگانی با سود شخصی است. در واقع؛ اعتبار سیاست که موضوع کنکاش فلسفه سیاسی است، برابری اعتبار اجتماع و عدالت اجتماعی است که طباطبایی آن را اعتبار ریاست می‌نامد(همان). ریاست یا سرپرستی سمتی است که به موجب آن، شخص یا مقامی که حاکم خوانده می‌شود، از روی مصلحت، زمام امور را به دست می‌گیرد و مانند یک شخصیت واقعی کارهای زندگی دیگران را اداره می‌کند. به نظر طباطبایی، اعتبار ریاست به منزله موضوع فلسفه سیاسی، از اعتباریاتی ثابت و فطری است. (ر.ک. به: طباطبایی، بی‌تا/ب، ج ۱، ص ۱۷۱ و ۱۹۱؛ همو، بی‌تا/الف، ج ۷، ص ۱۱۶)

### مقایسه فلسفه سیاسی وجودی و فلسفه سیاسی اعتباری

آشکار شد که اولاً، گزاره‌های فلسفه سیاسی از نوع گزاره‌های وهمی (بر اساس نگاه طباطبایی) یا گزاره‌های تأسیسی، اجتماعی یا حقوقی (بر اساس نگاه حائری) هستند. این نوع از گزاره‌ها با گزاره‌های حقیقی و اعتباری نفس‌الامری که مورد توجه فلسفه اولی است، تفاوت دارند.

ثانیاً، این تفاوت از آن‌جا ناشی می‌شود که گزاره‌های فلسفی یا همتای خارجی دارند - حقایق - یا منشأ انتزاع آنها حقیقی است - نفس‌الامری - اما گزاره‌های سیاسی، نوع سومی از گزاره‌ها هستند که بنا به نیازهای انسانی ساخته و پرداخته می‌شوند. این نوع از مفاهیم و گزاره‌ها هر چند از این دید، ریشه در واقعیت ندارند، اما در زندگی انسانی اثرات واقعی بر جا می‌گذارند و درست به همین دلیل است که ساخته می‌شوند.

ثالثاً، مسئله اساسی توجیه و تفسیر فلسفی این گزاره‌ها و مفاهیم است. از سویی مهدی حائری این نوع از گزاره‌ها و مفاهیم را به دلیل آنکه بر نظم احسن هستی یا به عبارت مشهور فلسفه سیاسی، حقوق طبیعی مبتنی هستند، قابل مطالعه در فلسفه وجودی می‌داند. همچنین او معتقد است که در فلسفه اولی، هستی به صورت انحصاری به دو قسمت هستی نظری و هستی عملی تقسیم شده و سیاست مدن که ترجمان امروزین آن برای حائری

فلسفه سیاسی و علم سیاست است، در قلمرو هستی‌های عملی قرار می‌گیرد. به علاوه، حائری معتقد است که عقل، توان درک حقوق طبیعی را دارد، قانون عمومی خلقت را درک می‌کند و سعی می‌کند قوانین موضوعه و مدنی خود را بر اساس این قانون بنا کند. از این‌رو، مفاهیم فلسفه سیاسی ممکن است به نحوی متأثر از قواعد فلسفه اولی باشد. اما طباطبایی به خود مفاهیم، نه ارتباط آنها با واقعیات هستی، توجه می‌کند و سرشت آنها را متمایز از سرشت مفاهیم فلسفی می‌بیند. از این‌رو، وی که به روش مطالعه آنها و ویژگی‌های گزاره‌ها و مفاهیم فلسفه سیاسی توجه دارد، به تفاوت بنیادین مطالعات سیاسی با مطالعات فلسفی حکم می‌کند.



## منابع

۱. آشتیانی، میرزا مهدی (چاپ سنگی)؛ تقریرات: تدریس شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، به کوشش ج. فلاطوری.
۲. حائری، مهدی (۱۳۷۹)؛ آفاق فلسفه، از عقل ناب تا حکمت احکام، تهران، فرزانه.
۳. حائری، مهدی (۱۹۹۵)؛ حکمت و حکومت، لندن، نشر شادی.
۴. حائری، مهدی (۱۳۶۱/الف)؛ کاوشهای عقل عملی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵. حائری، مهدی (۱۳۶۱/ب)؛ هرم هستی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. صدرالمتألهین، محمد شیرازی (۱۳۷۸)؛ الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه، ج ۱، تهران، بی نا.
۷. صدرالمتألهین، محمد شیرازی (بی تا)؛ الشواهد الربوبیه، بی جا، بی نا.
۸. طباطبایی، محمد حسین (بی تا/الف)؛ المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، منشورات مؤسسه الاعلمی.
۹. طباطبایی، محمد حسین (بی تا/ب)؛ بررسی های اسلامی، ج ۱، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۲)؛ رسائل سبعة، قم، بنیاد علمی و فکری استاد علامه سید محمد حسین طباطبائی با همکاری نمایشگاه و نشر کتاب.
۱۱. مصلح، جواد (۱۳۷۷ ق)؛ رساله وجود در فلسفه عالی، ج ۱، تهران، بی نا.
۱۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)؛ مجموعه آثار، تهران، صدرا.
۱۳. نصر، سید حسین (۱۳۸۲)؛ صدرالدین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه حسین سوزنچی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.