

ماهیت نظریه در فلسفه سیاسی از منظر علامه طباطبائی

اسحاق سلطانی*

منصور میراحمدی** محمدصادق نصرت پناه***

چکیده

این نوشتار چيستی نظریه در فلسفه سیاسی را با ابتناء به آراء علامه طباطبائی و بر اساس روش تفسیری متن محور مورد بحث قرار داده است. ابتدا جایگاه فلسفه سیاسی و تعریف آن در گستره علوم اسلامی مشخص گشته و سپس با مبنا قرار دادن نظریه ادراکات اعتباری، به تعریف نظریه در سطح فلسفه سیاسی پرداخته می شود. بر این اساس نظریه عبارت است از مجموعه اعتبارهای کلی و ثابت (اعتبارهای حدوسط) ارزشمند و مقدس که با سامان دادن به افعال جمعی انسانها در جامعه، قصد دارد آنان را به سمت سعادت کمال انسانی رهنمون شود. پس سه ویژگی اعتباری بودن، کلیت و ثبات به عنوان مؤلفه های اساسی نظریه در نظر گرفته شده است. برای تحقق چنین معنایی لازم است با اتکا به معقول ثانی فلسفی متناسب با هر یک از حوزه های موضوعی فلسفه سیاسی، که خود مبتنی بر انسان شناسی اسلامی اتخاذ شده اند، مجموعه اعتبارهای حدوسطی، که امتداد یافته

* پژوهشگر فلسفه سیاسی مرکز رشد دانشگاه امام صادق (ع) و دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه

شهید بهشتی (نویسنده مسئول) hagh.soltani87@gmail.com

** استاد علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی. m_mirahmadi@sbu.ac.ir

*** استادیار علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع). nosratpanah@hotmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۲۵

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the **Creative Commons Attribution 4.0 International**, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

همان معقول ثانی هستند، را به صورتی منسجم و در ارتباط با یکدیگر سامان داد. همچنین برای داوری چنین نظریه‌ای می‌توان مطابقت آن با اعتبارهای شرعی، تجارب بشری، ساختار طبیعی وجود انسانی و مهمتر از همه انطباق با ساختار روحانی و علوی وجود انسان را مد نظر قرار داد.

کلیدواژه‌ها: فلسفه سیاسی، نظریه، فلسفه اسلامی، اعتباریات، علامه طباطبائی.

۱. مقدمه

خاستگاه واژه « Theory » (نظریه) یونان باستان، و به صورت مشخص واژه « Theoros » (به معنای ناظر، بیننده و مشاهده‌گر) است. سپس از این واژه یونانی کلماتی همچون « Theorien » (به معنای نگاه کردن به) و « Theoria » (به معنای تفکر و تعمق) منشعب شده‌اند. در یونان باستان نظریه عمدتاً با مشاهده در ارتباط بوده است؛ « thea » یعنی نمایش، « theoros » یعنی کسی که نمایشی را می‌بیند و « theoria » یعنی مشاهده کردن نمایش. لذا نظریه همواره با رخداد و همچنین معرفت در تعامل بوده است. به همین دلیل برای فیلسوفان یونانی نظریه برابر است با مشاهده عقل و فلسفه ورزی و تعقل در امور حکمی و به بیان دیگر یعنی مشاهده عقلانی و فیلسوف یعنی کسی که عاشق حکمت بوده و می‌تواند از طریق چشمان عقل هستی را درک کند (Vincent, 2004: 8). نخستین مفهوم‌پردازی‌های فلسفی از نظریه را می‌توان در آثار آباء فلسفه مشاهده کرد. توجه به «نظریه و زندگی متفکرانه» (Theory and Theoretical Life) به‌عنوان یکی از ویژگی‌های اساسی فلسفه یونان به حساب آمده و بزرگانی همچون افلاطون و ارسطو متعصبانه بر آن تأکید داشتند. زندگی متفکرانه یکی از مفاهیم ریشه‌دار در فلسفه افلاطون و ارسطو است و گرایش به ارج نهادن زندگی متفکرانه و تلاش برای کمرنگ کردن فعالیت‌های عملی امری است که در آکادمی افلاطون به مثابه یک سبک زندگی ترویج می‌شود (Benatouil and Bonazzi, 2012: 1-4). در نظر ارسطو «فعالیت نظری» (Theoretical Activity) امری الهی، متعالی و والاترین اهداف قابل شناخت برای بشر است. او آنگاه که به بحث از روح می‌پردازد، برای آنکه درک روح به مثابه امری منفعل و ساکن تغییر داده و پویایی روح را به مثابه اولین جلوه از تحقق یک ارگانیسم زنده توضیح دهد، از مفهوم «Theorian» استفاده می‌کند (Roochnik, 2009: 71-81). ارسطو در کتاب دهم از اخلاق نیکوماخوسی معتقد است نیکبختی (Happiness) فعالیت منطبق بر فضیلت (Virtue) است. این فعالیت برآمده از والاترین جزء وجود بشر، یعنی عقل

است. پس فعالیت جزء عقلانی بشر، که در انطباق کامل با فضیلت است، برابر با نیکبختی کامل است. ارسطو این چنین فعالیتی را «فعالیت نظری» (Theoretical Activity) می خواند (ارسطو، ۱۳۷۸: ۳۸۸).

متأثر از غلبه یافتن رویکرد تجربی در مطالعات علوم اجتماعی، مؤلفه های عمده در تعریف «نظریه» نیز متناسب با جریان اصلی در حال شکل گیری است. در چنین مقتضایی نظریه ابزاری است که عمدتاً با تکیه بر داده های تجربی و چارچوب بندی های ریاضیاتی به دنبال پاسخ به نیازهایی است که انسان فارغ شده از حقایق درگیر آن است. در نتیجه لازم نیست نظریه ما را به حقیقت رهنمون شود، یا حتی لازم نیست نظریه مطابق با واقع باشد، همین که بتواند در شرایط کنونی یاریگر انسان در پاسخ به مجموعه ای از نیازهای اینجا و اکنونی وی باشد مورد پذیرش قرار می گیرد و تا هر زمان که کارکرد خود را داشته باشد از آن استفاده می شود.

پس نظریه در آغاز در پی امتزاج با سبک خاصی از زندگی بود تا با پیوند زدن میان نظر و عمل انسان را به درک حقایق رهنمون شود؛ این ویژگی آنچنان برجسته بود که می توان حقیقت محوری را مهم ترین ویژگی نظریه در این دوران به حساب آورد. اما با شروع دوران جدید و محدود شدن عالم به دنیای ماده و پیدایش انسان متناسب با این عصر، نظریه به آرامی مسیر جدایی از حقایق را در پیش گرفت و عمدتاً تبدیل به ابزاری برای بسط سلطه انسان بر اجزاء هستی شد.

حال به نظر می رسد با مرور ادبیات حکمی حوزه تمدن اسلامی و با تمرکز بر معنای فلسفه سیاسی در گستره دانش های اسلامی و همچنین با بازخوانی دیدگاه های بدیع علامه طباطبائی در باب ادراکات اعتباری می توان به چیستی نظریه در سطح فلسفه سیاسی پرداخت و به این وسیله معنای اصیل نظریه را احیا کرده و شرایطی را فراهم آورد که نظریه بتواند دوباره در ارتباط با حقایق خود را طرح کند. برای پرداختن به این سؤال از «تفسیر روشی متن محور» استفاده شده که در گستره روش های هرمنوتیکی قرار گرفته و قائل به اصالت متن است. در همین راستا تلاش شده با پایبندی به اصول حاکم بر این روش مسیر پژوهش طی شود. این اصول عبارتند از: الف. لزوم محوریت قصد مؤلف در تمامی انتسابات معنا به متن (سبحانی، ۱۳۸۵: ۱۵-۱۳)، ب. پرهیز از قرائت آزاد متن و ضرورت پای بندی به تفسیر روشمند (واعظی، ۱۳۹۰: ۳۳۵-۳۳۶)، ج. ممنوعیت اجتهاد در برابر نص و لزوم ترجیح اظهر بر ظاهر (ساجدی، ۱۳۸۳: ۳۵۱)، د. پرهیز از تأویل گرایی و تمثیل گرایی متن (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۲۶۶-۲۷۳)، ه. لزوم تمسک به

محکمت و حمل معنای متشابهات با توجه به محکمت (ر.ک. نصرت پناه و درخشه، ۱۳۹۳؛ همچنین سبحانی، ۱۳۸۵؛ علیخانی و همکاران، ۱۳۸۶؛ واعظی، ۱۳۹۰).

۲. فلسفه سیاسی در سنت فلسفه اسلامی

برای ارائه تعبیری از نظریه سیاسی در سطح فلسفه سیاسی لازم است با مراجعه به طبقه‌بندی علوم جایگاه فلسفه سیاسی را میان علوم مختلف مورد توجه قرار دهیم. آنچه در طبقه‌بندی از علوم در میان فیلسوفان مسلمان رواج دارد، عمدتاً متأثر از طبقه‌بندی ارسطو است. در این رابطه دو قول به ارسطو نسبت داده می‌شود؛ قول اول حکمت را به نظری و عملی تقسیم می‌کند و قول دیگر به این دو دسته علوم شعری را نیز می‌افزاید. از این میان قول اول است که در میان فلاسفه مسلمان بیشتر محل تأمل قرار گرفته است. پس حکمت به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ نظری و عملی. علوم نظری، که غایت آن طلب معرفت به خاطر معرفت است، به سه قسم الهیات، طبیعیات و ریاضیات تقسیم می‌شود. علوم عملی، که هدفش عمل کردن است، نیز دارای سه قسم است؛ اخلاق، تدبیر منزل و سیاست. «برای حکمت عملی «حقیقت» توافق عقل با میل درست است». در سطح علوم عملی برای اینکه انتخابی شایسته صورت پذیرد «هم تعقل باید موافق حقیقت باشد و هم میل باید درست باشد و موضوع میل باید همان چیزی باشد که عقل تأیید می‌کند» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۰۹). پس کنش و عمل شایسته، کنش و عمل مورد تایید عقل است. از طرفی کنش و عمل عقلانی موافق با حقیقت است. در نتیجه کنش و عمل شایسته موافق با حقیقت است. پس در حکمت عملی کلی بودن و ارزش‌مداری از ویژگی‌های مهم و اساسی است.

تقسیم حکمت به نظری و عملی شاکله‌ای است که ارسطو از خود در میان فلاسفه مسلمان باقی گذاشت. در این تقسیم‌بندی فلسفه سیاسی در ذیل حکمت عملی قرار گرفته و لذا از ویژگی‌های عمومی که حکمت عملی داراست، برخوردار می‌شود. فارابی نیز در دل طبقه‌بندی خود از علوم، تقسیم به نظری و عملی را حفظ می‌کند. او علوم عملی، از جمله سیاست و به صورت مشخص فلسفه سیاسی را از سنخ علوم برهانی به حساب می‌آورد. وی در «کتاب المله» فلسفه را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کند. فلسفه نظری آن قسمی است که آموختن آن برای انسان امکان عملی فراهم نمی‌کند و در مقابل فلسفه عملی چیزی است که علم به آن امکان عمل فراهم می‌کند. در نظر وی فلسفه عملی اسباب و شرایط لازم برای دستیابی به اهداف قصد شده را

طرح می‌کند (فارابی، ۲۰۰۱: ۴۶-۴۷). فارابی متناسب با تقسیم فلسفه به نظری و عملی، به تعریف عقل نظری و عقل عملی نیز می‌پردازد. «برتری عقل نظری همان دریافت حقیقت‌ها و دانش و حکمت است، و برتری و فضیلت عقل عملی همان دریافت حقیقت‌ها برای به کار بستن کنش‌ها و نیکویی اندیشه در مقام عمل و درستی گمان است» (فارابی، ۱۳۸۲: ۳۸).

فارابی در کتاب «احصاء العلوم» نیز به ارائه طبقه‌بندی از علوم مختلف زمانه خود پرداخته و همچنین به «علم مدنی» می‌پردازد. علم مدنی یا فلسفه مدنی از افعال و رفتار ارادی انسان و همچنین اهدافی که انسان‌ها به واسطه اعمال و رفتاری خاص دنبال می‌کنند نشأت می‌گیرد. این علم دو بخش کلی دارد. در بخشی از آن به تعریف و بازشناخت سعادت حقیقی از سعادت پنداری پرداخته و به شمارش افعال و رفتار و اخلاق و عادات ارادی کلی که متناسب با آن سعادت حقیقی است می‌پردازد. در بخش دیگر زمینه مناسب جهت رواج عادات و افعال فاضله در میان انسان و جوامع را توصیف می‌کند (فارابی، ۱۳۸۹: ۱۰۶-۱۰۹). بر این اساس به وضوح اگر فلسفه سیاسی در انطباق کامل با علم مدنی نباشد، به تمامه در ذیل آن جای می‌گیرد.

نکته مهمی که در آراء فارابی وجود دارد نحوه ارتباط میان حکمت عملی و نظری است. در نگاه وی، باوجود تمایز ماهوی این دو، فاصله‌ای میان حکمت عملی و نظری وجود ندارد. گویی حکمت عملی دقیقاً امتداد حکمت نظری تعریف می‌شود و به معنای ظهور همان حقیقت نظری در عرصه عمل درک می‌شود. از طرف دیگر برای فارابی فلسفه سیاسی بااهمیت‌ترین جزء حکمت عملی است. لذا فلسفه سیاسی نیز به بررسی قواعد کلی رفتار، به‌گونه‌ای برهانی پرداخته و در پی امتداد حقایق در افعال و رفتار و عادات ارادی انسان‌ها است.

ابن‌سینا نیز در ابتدای الهیات شفا با مبنا قرار دادن غرض و غایت فلسفه، آن را به دو قسم کلی نظری و عملی تقسیم کرده است. در فلسفه نظری مطلوب استکمال قوه نظری نفس است تا بتواند به عقل بالفعل نائل آید. ولی حکمت عملی به‌وسیله دستیابی به علم تصویری و تصدیقی نسبت به اموری که آن‌ها اعمال و رفتار ما هستند، استکمال قوه نظری را پی می‌گیرد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۱۱). در فلسفه عملی به دنبال حصول رأی و اعتقاد در مورد کیفیت عمل و مبادی آن هستیم. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۳۸-۳۹). شهید مطهری در دروس الهیات شفا از مباحث ابن‌سینا سه نتیجه قابل توجه می‌گیرد که عبارت‌اند از (مطهری، ۱۳۷۶ الف: ۲۳۱-۲۳۲):

- علوم نظری محصول توجّه ذاتی نفس (عقل) به جهان بالاتر است ... و علوم عملی محصول توجّه نفس (عقل) به تدبیر بدن بوده؛ و غایت هر دو کمال نفس است ولی غایت اولی - که علم حقیقی است - کمال نفس است به اینکه بداند، و غایت دوم - که علم اعتباری و قراردادی است - کمال نفس است به اینکه بداند که خوب عمل کند.
- آراء و عقاید در علوم عملی، برخلاف علوم نظری، ابزار و وسیله برای نفس هستند.

- آراء و عقاید عملی، قراردادی و اعتباری می‌باشند و به تعبیر شیخ [۱] «اصطلاحی» است.

خواجه نصیرالدین طوسی در آغاز کتاب «اخلاق ناصری»، که اساساً کتابی در باب حکمت عملی است، به بحث از چیستی حکمت و اقسام آن می‌پردازد. وی حکمت را چنین تعبیر می‌کند: «دانستن چیزها چنانکه باشد، و قیام نمودن به کارها چنانکه باید، به قدر استطاعت، تا نفس انسانی به کمالی که متوجّه آن است برسد» (طوسی، ۱۳۵۶: ۳۷). او تقسیم حکمت به عملی و نظری را به اعتبار انقسام موجودات سامان می‌دهد. موجودات دو قسم هستند؛ آنچه وجودشان متوقف بر حرکات ارادی انسان‌ها نیست و آنچه وجودشان متوقف بر تصرف و تدبیر و عمل انسان‌ها است. حکمت عملی در نظر وی علم به مصالح حرکات ارادی و افعال نوع انسان است، به گونه‌ای که آن اعمال مقتضی رساندن فرد به کمال انسانی بوده و در مطابقت با نظام معاش و معاد باشد (طوسی، ۱۳۵۶: ۳۸-۴۱). اما مهم‌ترین بحثی که خواجه نصیر در باب حکمت عملی طرح می‌کند پیرامون شناسایی مبادی اعمال و رفتار صالحی است که موجب حرکت انسان در سیر کمالی خود می‌شود. او در این باره می‌نویسد «و بایست دانست که مبادی مصالح و محاسن افعال نوع بشر که مقتضی نظام امور و احوال ایشان بود در اصل یا طبع باشد یا وضع؛ اما آنچه مبدأ آن طبع بود آن است که تفصیل آن مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست بود و به اختلاف ادوار و تقلّب سیّر و آثار مختلف و متبدّل نشود، و آن اقسام حکمت عملی است که یاد کرده آمد. و اما آنچه مبدأ آن وضع بود اگر سبب وضع اتفاق رأی جماعتی بود بران آن را آداب و رسوم خوانند، و اگر سبب اقتضای رأی بزرگی بود مانند پیغمبری یا امامی، آن را نوامیس الهی گویند» (طوسی، ۱۳۵۶: ۴۲). پس محتوای حکمت عملی باید و نبایدهایی کلی است که مبتنی بر طبع بشر ساخته شده و ثابت نیز است.

علامه طباطبائی نیز همچون ابن سینا که حکمت عملی را «اصطلاحی» می‌خواند، آنها را اعتباری می‌داند. ایشان از زاویه تقسیم ادراکات متعرض این بحث شده و ادراکات را به سه دسته تقسیم می‌کنند. نخست ادراکات حقیقی است که به ادراک اموری که در خارج مصداق واقعی دارند می‌پردازد (حکمت نظری از سنخ چنین ادراکاتی است). دوم ادراکات اعتباری که در خارج مصداق واقعی ندارند ولی عقل برای آنها مصداق‌هایی را اعتبار می‌کند (حکمت عملی از سنخ ادراکات اعتباری است). و سوم وهمیات که هیچگونه مصداقی در خارج ندارند و باطل محض هستند (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۳۷-۳۸). از رهگذر تقسیم ادراکات علامه علوم را به دو دسته تقسیم می‌کنند: نخست علوم و تصدیقاتی که هیچ‌گونه ارتباطی به اعمال انسانی نداشته و تنها واقعیاتی را کشف کرده و با خارج تطبیق می‌دهد، و دوم علوم تصدیقات اعتباری و قراردادی که ما خود، آن را برای کارهای زندگی اجتماعی مان وضع کرده و اعمال اختیاری خود را در ظرف اجتماع به آن تعلیل کرده و اراده خود را مستند به آن می‌کنیم (طباطبائی، ۱۳۷۴ الف: ۶۲-۶۳). بر اساس آنچه ذکر شد فلسفه سیاسی به مثابه جزئی از سیاست در ذیل علوم عملی قرار گرفته و لذا از سنخ علوم اعتباری است که به دنبال فهم مبادی مصالح و محاسن افعال نوع بشر است؛ اعمالی که زندگانی بشر را بهتر از هر حالتی در تناسب با حقایق قرار داده و به سبب تناسبی که با طبع انسانی دارد زمینه‌ساز کمال نوعی وی می‌شود.

۳. چیستی فلسفه سیاسی اسلامی

مشخص شد که فلسفه سیاسی به‌عنوان کل و یا جزئی از سیاست مدن در ذیل حکمت عملی قرار داشته و لذا متأثر از ویژگی‌های آن است. اما در مورد چیستی سیاست مدن باید توجه داشت که فلاسفه مسلمان با وجود پرداخت تفصیلی به محتوای آن، خود را چندان در مقام تعریف قرار نداده‌اند. یعنی با وجود اینکه مباحث زیادی در باب طبقه‌بندی حکومت‌ها، طبقات موجود در جوامع، ویژگی‌های رئیس‌مدینه، ویژگی‌های مدینه فاضله و ... وجود دارد، ولی به تعریف تفصیلی «سیاست مدینه» پرداخته و صرفاً به ذکر نکاتی در مورد آن اکتفا کرده‌اند. برخی از آنها به وجه متمایز سیاست مدن از تدبیر منزل و اخلاق پرداخته و از این جهت به وجود جماعتی که میان آنها مشارکت است توجه داده‌اند. برخی آن را اسباب حرکت انسان‌ها به سوی سعادت خوانده و برخی اسباب اصلاح حال سیاست‌شوندگان. از مجموع این نکات می‌توان «سیاست

مدینه» را علم به مجموعه آداب و اعمالی که لازم است در تعامل و مشارکت اعضای مدینه جریان یابد تا به این وسیله مدینه و اعضایش به سمت سعادت حقیقی رهسپار شوند، تعریف کرد.

اما در دوران معاصر تلاش‌هایی توسط برخی از شاگردان علامه طباطبائی برای ارائه تعریفی مشخص از فلسفه سیاسی صورت می‌پذیرد. در نظر آیت الله جوادی آملی، غایت فلسفه سیاسی تدبیر امور انسان برای حرکت متعالی در مقاطع چهارگانه دنیا، برزخ، قیامت و بهشت است؛ به گونه‌ای که بتواند به بالاترین مراتب رشد و تکامل خود نائل آید (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۷). پارسانیا فلسفه سیاسی را حوزه داوری و ارائه پاسخ‌هایی کلان به قلمرو رفتار سیاسی معرفی می‌کند که سعی دارد در مواضع خود به ارزش‌ها و هنجارها و فضیلت پایبند باشد (پارسانیا، ۱۳۸۶: ۴۸). در نظر وی فلاسفه سیاسی مسلمان در حین ارائه مباحث خود هرگز بحث فلسفی به معنای خاص خود ارائه نکرده‌اند. در حقیقت آنچه امروز فلسفه سیاسی خوانده می‌شود در نظر اندیشمندان فلسفه سیاسی اسلامی چیزی جز علم سیاست نبوده است. البته همواره مباحث خود را مبتنی بر شیوه برهانی طرح می‌کردند؛ به این معنا که در قیاسات خود به دنبال استدلال از کلی به جزئی بوده‌اند (پارسانیا، ۱۳۹۵ الف: ۱۳۰-۱۳۱). با این وجود به نظر می‌رسد با تأمل در محتوای مباحث فلاسفه سیاسی می‌توان به تعریفی امروزی از فلسفه سیاسی دست یافت.

واعظی با چنین رویکردی سعی می‌کند تعبیری نو از فلسفه سیاسی اسلامی ارائه کند. او فلسفه سیاسی را «کوشش و تأمل عقلانی و برهانی در ارائه پاسخ به پرسش‌های فلسفی و بنیادین حوزه سیاست» (واعظی، ۱۳۹۵: ۵۵) تعریف کرده است. در نگاه وی تمامی پرسش‌ها و مسائل فلسفی حوزه سیاست را می‌توان در سه بُعد جای داد. در بعد نخست فلسفه سیاسی به ایضاح معانی مفاهیم کلیدی حوزه سیاست، از جمله دولت، حاکمیت، اقتدار و ... می‌پردازد. از بعد دیگر فلسفه سیاسی مشتمل بر مجموعه‌ای از مباحث توصیفی می‌شود. توصیفاتی که فلاسفه سیاسی در باب سرشت و حقیقت انسانی انجام می‌دهند در این بخش جای می‌گیرد. اما مهم‌ترین بعد از فلسفه سیاسی، بعد هنجاری و تجویزی و توصیه‌ای آن است؛ بعدی که مطلوبیت‌ها و ارزش‌های حاکم بر جامعه سیاسی و زندگی جمعی را مدنظر قرار می‌دهد (واعظی، ۱۳۹۵: ۵۶-۵۸). بااینکه حتماً هر سه بعد ذکرشده در خلال مباحث فیلسوفان سیاسی و آثار برجسته فلسفه سیاسی به وضوح دیده می‌شود، ولی باید دقت داشت که فیلسوف سیاسی

از آن جهت که یک فیلسوف سیاسی است و پرداختن به دو بعد نخست از مباحث اساسی فلسفه سیاسی است، به آن‌ها نمی‌پردازد. یعنی اگر فیلسوف سیاسی به توصیف سرشت انسانی می‌پردازد، به این دلیل نیست که توصیف سرشت انسان جزئی از فلسفه سیاسی است؛ او این چنین توصیفی را انجام می‌دهد برای اینکه ارائه تجویزها و توصیه‌های فیلسوف سیاسی و توجیه کردن آن‌ها متوقف بر ارائه این قبیل مباحث توصیفی است. در حقیقت مهم‌ترین جنبه فلسفه سیاسی همان بعد تجویزی آن بوده و توجه به سایر ابعاد، به ویژه توصیفات انسان‌شناسانه، به جهت تلاش برای دستیابی به تجویزهایی موجه است و و اهمیت آن به دلیل مقدم بودن آن است.

برای طرح چستی نظریه در سطح فلسفه سیاسی لازم است ابتدا فلسفه سیاسی تعریف شود. آشکار شد که علم و حکمت به صورت کلی در پی کمال نفس بشری هستند. حال گاهی این کمال به دانستن است - که حکمت نظری متولی آن می‌شود - و گاه کمال آن به عمل کردن است - که حکمت عملی متولی آن می‌شود - پس حکمت عملی با طرح اعمالی که لازمه کمال است، به اموری می‌پردازد که انسان‌ها برای رسیدن به کمال خود باید انجام دهند. و چون این اعمال از پیش موجود نبوده و انسان‌ها آن را بنا به اراده خود به جهت اعمال مدبّریت نفس بر بدن خلق می‌کنند، اموری اعتباری هستند. در واقع فلسفه سیاسی به مثابه جزئی از حکمت عملی به دنبال علم به بایدها و نبایدهای کلان زندگی بشر است که انسان به واسطه آنها می‌تواند حقیقت خود را در بستر مقاطع مختلف حیات محقق سازد. لذا در فلسفه سیاسی هدف حرکت دادن بشر در مسیر رشد و تکامل نوعی انسان است. در این راستا با طرح امکان‌های عمل در سطحی کلان می‌خواهد انسان را به غایت حقیقی خود برساند. وقتی محتوای تشکیل‌دهنده حکمت عملی ادراکات اعتباری هستند، این امور چه کمکی می‌توانند در رسیدن به حقیقت انسانی کنند؟

مسلمانان رسیدن به مقام قرب الهی در منظومه تفکر دینی جامع تمام غایات بشری است. بنا به آنچه که به صراحت در آیات قرآن کریم آمده انسان برای اینکه بتواند به این غایت اصیل و حقیقی خود دست یابد نیاز به تحقق دو شرط اساسی دارد؛ علم و عمل. لذا در آیه ۱۰ از سوره مبارکه فاطر می‌فرماید «کلام پاک به سوی او بالا می‌رود و عمل صالح آن را ترفیع می‌بخشد» [۲]. علامه طباطبائی در تفسیر خود از «کلام پاک» آن را عقاید حقی می‌داند که انسان اعتقاد به آن را مبنای عمل خود قرار می‌دهد. قدر متیقن چنین اعتقادی توحید است که بازگشت تمامی عقاید حقه نیز به آن است. از آنجا که

اعتقاد امری قائم به فرد است، وقتی گفته می‌شود عقاید حقه به درگاه الهی تقرب می‌یابند بدان معناست که خود فرد معتقد نیز تقرب می‌یابد. ایشان عمل را از فروغ چنین علم و اعتقادی به حساب می‌آورند. پس در واقع عملی که بر آمده از علم و اعتقادی صحیح است خود موجب اثر در آن اعتقاد شده و آن را مکرر کرده و تقویت می‌کند و تقرب بیشتر آن را رقم می‌زند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ب: ۲۹). پس این ادراکات اعتباری در صورتی منجر به حرکت در مسیر غایت انسان و در نتیجه تحقق انسان می‌شوند که ریشه در آن ادراکات حقیقی داشته باشند. چنین ادراکاتی چیزی نیستند جز ظهور همان حقایق در بستر دنیا. چنین اعتباراتی وجه تنزل یافته همان حقیقت هستند در بستر دنیا. به همین دلیل است که پابندی به این ادراکات اعتباری و عمل کردن مطابق با آنها خود به معنای تشدید شدن عقاید حقه‌ای است که پشتیبان این ادراک اعتباری بوده است. اینها در واقع بیان‌کننده حقیقتی واحد در سطوحی متفاوت هستند و لذا با اینکه بنا به اقتضای تحلیل فلسفی آنها را از یکدیگر تمیز می‌دهیم، در حقیقت امری واحد و در هم آمیخته‌اند.

پس اگر اعتباری واجد ویژگی‌های حکمت عملی بوده باشد، نه تنها فارغ از حقایق نیست، بلکه متبلور کننده حقایق در عرصه زندگی فردی و اجتماعی است. لذا برای ما امکان سنجش ادراکات اعتباری و تمیز ادراکات باطل وجود دارد. پارسانیا در این رابطه معتقد است «آدمی اگر از علوم نظری بی‌بهره باشد از ادراک حقیقت محروم می‌ماند و اگر از علوم عملی بهره‌مند نباشد و یا آنکه رفتار خود را بر اساس این دسته از علوم سازمان نبخشد، از حقیقت دور مانده، رفتار و کرداری باطل و خطا خواهد داشت» (پارسانیا، ۱۳۹۵: ب، ۳۴). همان‌طور که ارسطو و فلاسفه مسلمان نیز طرح کردند مباحث حکمت عملی، یا ادراکات اعتباری طرح شده در این بخش از حکمت، کاملاً حقیقت محور بوده و در پی ظاهر کردن حقایق در اعمال انسان‌ها هستند. لذا عادات و اعمال و رفتار ارادی که در حکمت عملی در سطح فردی و اجتماعی توصیه می‌شود به‌عنوان مجموعه اعمال ارزشمند و متعالی به حساب آمده و به آنها «مصالح و محاسن افعال نوع» اطلاق می‌شود.

این حقیقت محوری سبب می‌شود تا محتوای فلسفه سیاسی علمی کلی و ثابت بوده و به امور جزئی و خرد و اقتضایی ورود مستقیم نداشته باشد. فلسفه سیاسی با دریافتن سعادت حقیقی و غایات اساسی نوع بشر در پی آن است که اسباب و شرایط لازم برای

نیل انسان به کمال را فراهم کند. لذا گزاره‌های تجویزی آن کاملاً در تناسب با طبع نوع بشر اعتبار شده و محقق کننده کمال حقیقی نفس انسانی است. فلسفه سیاسی با طرح وضعیت ایده‌آل زندگی بشر، که در تناسب حداکثری با حقایق قرار دارد، دستورالعمل‌ها و جهت‌گیری‌هایی کلان را جهت تقرب بشر به غایت مطلوب نوع انسانی و محقق کردن مدینه فاضله ارائه می‌دهد. در نتیجه از رهگذر چنین مسیری است که به سامان‌دهی زندگی اجتماعی و سیاسی می‌پردازد.

۴. چپستی نظریه در فلسفه سیاسی اسلامی

بر اساس آنچه در باب فلسفه سیاسی طرح شد می‌توان به تعریفی از نظریه در فلسفه سیاسی اشاره کرد. در این معنا نظریه مجموعه‌ای از اعتبارهای (باید و نبایدهای) کلی و ثابت است که متناسب با طبع و سرشت علوی انسان در حوزه موضوعی واحد، مانند عدالت، آزادی، برابری، حاکمیت ...، اعتبار شده و ظاهر کننده وضعیت ایده‌آل تحقق هر یک از ارزش‌های اساسی فلسفه سیاسی و جهت‌گیری‌های کلان برای حرکت به سمت تحقق آن ارزش می‌باشد. نظریه طرح کننده سنخی از اعتبارهای کلی (اعتبارهای حدوسط) ارزشمند و مقدس است که با سامان دادن به افعال جمعی انسان‌ها در جامعه، قصد دارد تمامی آنان را به سمت سعادت حقیقی و کمال انسانی رهنمون شود؛ کمالی که در واقع تمامی اوامر و نواهی الهی برای هدایت به سمت آن طرح می‌شوند. براین اساس چنین نظریه‌ای می‌تواند یکی از ملزومات مورد نیاز فقه سیاسی جهت موضع‌گیری در قبال اعتبارهای خرد و جزئی باشد. تجمیع شدن چنین نظریاتی در حوزه‌های مختلف فلسفه سیاسی، از آنجا که همگی در تناسب با طبع و سرشت علوی انسان هستند، می‌تواند نظام فلسفه سیاسی اسلامی را شکل دهد.

۴-۱. مؤلفه‌های نظریه

مسئله‌چین تعبیری از نظریه نیازمند توضیح تفصیلی است، لذا در ادامه به توضیح سه قید اساسی این تعریف، یعنی اعتباری بودن، ثبات و کلیت، پرداخته و در خلال این توضیحات روش ساخته شدن چنین نظریه‌ای نیز طرح می‌شود. دست آخر سعی شده به معیاری‌هایی برای ارزیابی و داوری چنین تعبیری از نظریه اشاره شود.

۴-۱-۱. اعتباری بودن

برای تبیین محتوای نظریه، که متشکل از مجموعه اعتبارهای منسجم است، لازم است به چیستی اعتبار، نسبت اعتبار با حقیقت و سنخ رابطه‌ای که میان امور اعتباری و حقایق برقرار است توجه کرد.

الف) چیستی اعتبار:

اولین نکته‌ای که در تعریف نظریه اشاره شد اینکه مجموعه‌ای از اعتبارها است؛ اما اعتبار به چه معناست؟ علامه طباطبایی برای روشن شدن معنای اعتبار بحث خود را با توضیح در باب استعاره آغاز کرده و با استعانت از این شکل از اعتبار می‌فرماید منظور از اعتبار «این است که با عوامل احساسی، حد چیزی را به چیز دیگری بدهیم به‌منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند» (طباطبائی، ۱۳۹۱: ۱۶۷). در «رساله‌الاعتبارات» در تعریفی جامع‌تر دایره اعتبارات را به احکام هم تسری داده و می‌فرماید اعتبار «اعطا حد چیزی و یا حکم چیزی به چیز دیگر است که این عمل با تصرف و فعل وهم صورت می‌پذیرد» (طباطبائی، ۱۴۰۲ق: ۳۴۶). که البته این فعالیت به جهت رسیدن به اثری واقعی و شکل دادن به فعلی مشخص صورت می‌پذیرد. در رابطه با مباحث اعتبارات توجه به این نکته ضروری است که اعتبار واسطه‌ای است که میان نقص و کمال نوع انسان قرار گرفته و کمک می‌کند انسان احتیاجات خود را برطرف کرده و در مسیر کمال حرکت کند (طباطبائی، ۱۴۰۲ق: ۳۴۸). اساساً هر عملی که انسان انجام می‌دهد خود اعتباری است که برای برطرف کردن نیازی مشخص اعتبار می‌شود، به همین دلیل هر اعتباری به معنای تلاش انسان برای فرار از نقص و رسیدن به کمال است. البته تحقق کمال با هر شکل از اعتباری صورت نمی‌پذیرد، بلکه نیازمند گونه مشخصی از اعتبارات است.

ب) نسبت اعتبار و حقیقت:

نکته دیگری که لازم است هنگام بحث از اعتباریات به آن توجه کرد اینکه هر اعتباری به امری حقیقی تکیه دارد و اساساً هیچ اعتباری بدون تکیه به حقیقتی از حقایق نمی‌تواند شکل گیرد. «یعنی هر حد وهمی را که به مصداقی می‌دهیم مصداق دیگری واقعی نیز دارد که از آنجا گرفته شده؛ مثلاً اگر انسانی را «شیر» قرار دادیم یک شیر واقعی نیز هست که حد شیر از آن اوست» (طباطبائی، ۱۳۹۱: ۱۶۵-۱۶۶). در واقع انتزاع این معانی اعتباری با تکیه بر خارج و به کمک معانی حقیقیه‌ای که در ذهن شکل می‌گیرد انجام می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۵۱) آیت الله جوادی آملی در شرح «رساله

الولایه» در مقام تبیین آن سنخ از اعتبارهایی که منطبق بر مسیر کمال هستند می‌نویسند «این امور اعتباری به یک حقیقت تکوینی متکی است و اعتباری بودن قوانین از نوع اعتباری نیست که صرفاً به دست معتبر عادی باشد و هیچ پیوند و رابطه تکوینی با حقیقت عینی نداشته باشد» (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۷۱). بر این اساس اعتبارات شکل‌دهنده به نظریه در سطح فلسفه سیاسی نیز می‌بایست با تکیه بر حقایق متناظر با حوزه موضوعی خود اعتبار شده و به دنبال رهنمون کردن انسان به سمت کمال نوعی باشد. حال سؤال اینجاست که منظور از حقایق متناظر با حوزه موضوعی که تکیه‌گاه اعتبارات هر حوزه از فلسفه سیاسی هستند چیست؟

برای ساخت نظریه در فلسفه سیاسی لازم است ابتدا به معقولات ثانی فلسفی متناسب با هر حوزه موضوعی، در صورت وجود، دست‌یافت و سپس آن را مبنا قرار داد و اعتبارهای متبلور کننده آن حقیقت را ساخت. این مسیری است که علامه طباطبائی برای سامان دادن اعتبارهایی همچون حسن و قبح و عدالت نیز پیموده‌اند. علامه طباطبائی وقتی در تفسیر شریف المیزان به بحث از اعتبار عدالت می‌پردازد، ابتدا معنای حسن و قبح و عدالت را در وهله نخست به عنوان یک معقول ثانی فلسفی (یک حقیقت) در نظر گرفته و سپس آن را مبنایی برای اعمال و اعتبارهای خود قرار داده است (یزدانی مقدم، ۱۳۹۱: ۱۳۹). علاوه بر این نحوه استفاده علامه طباطبائی از معقولات ثانی فلسفی، توجه به تناسب میان این شکل از حقایق با اعتبارهای کلی و ثابت مد نظر در نظریه سیاسی نیز مؤیدی بر دیدگاه مورد نظر است. پیش‌تر ذکر شد که موجود، و به تبع آن ادراک ما، یا حقیقی است و یا اعتباری. همچنین هر ادراک اعتباری با تکیه بر ادراکی حقیقی صورت می‌پذیرد. حال میان حقایق نیز مراتبی وجود دارد، یعنی حقایق الهیاتی، ریاضیاتی و طبیعی با وجود حقیقت بودن ولی در یک مرتبه قرار ندارند. لذا به سبب تناسب میان اعتبار و حقیقت، هر سنخ از اعتبارات با تکیه بر مرتبه‌ای از حقایق اعتبار می‌شوند که متناسب با آنها است. چراکه نوعی از اتحاد میان آنها وجود دارد. به عنوان مثال وقتی ما شیر بودن را برای فردی از انسان اعتبار می‌کنیم، این اعتبار مبتنی بر ادراکی حقیقی و تجربی از شیر و آن فرد از انسان ساخته می‌شود. اما وقتی بخواهیم ادراکی اعتباری و کلی و ثابت را در مورد نوع انسان سامان دهیم چه؟ آیا چنین اعتبارهای در تناسب با حقایق ریاضیاتی و طبیعی قرار دارند؟ مطمئناً بیشترین تناسب را با حقایق الهیاتی و معقول دارند. چراکه به سبب سنخیت بیشتر چنین اعتبارهایی با حقایق الهیاتی، امکان ایجاد نوعی از اتحاد در ظرف ذهن میان آنها به وجود می‌آید.

یعنی حتی اگر حقایق تجربی بتواند به سامان یافتن چنین معنایی از نظریه کمک کنند و نقایصی را از آن بزدايند، ولی به هیچ وجه مبنایی صرف برای ساختن نظریه در فلسفه سیاسی نخواهند بود. چراکه حقیقت این انسان صرفاً حقیقتی تجربی نیست. پس اعتبارهایی که نظریه در سطح فلسفه سیاسی را سامان می‌دهند به دلیل طبع انتزاعی خود لازم است با تکیه بر اموری معقول، مانند معقولاتی ثانی فلسفی، ساخته شوند.

بر این اساس می‌بایست با بررسی دقیق هستی انسانی به معقولات ثانی [۳] فلسفی متناظر با مباحث هر حوزه از فلسفه سیاسی دست یافت و سپس مبتنی بر آنها با درک اعتبارات متناسب به ساخت نظریه پرداخت. پس اینکه علامه طباطبائی فرمودند هر اعتباری از حقیقت الهام می‌گیرد برای ساخت نظریه در سطح فلسفه سیاسی بدین معنا است که اعتبارهای شکل دهنده به هر نظریه در باب موضوعی مشخص با الهام از معقول ثانی فلسفی متناظر با حوزه پژوهش ساخته خواهند شد. معقولات ثانی فلسفی ادراکاتی حقیقی هستند و لذا می‌توانند محوری برای ساخته شدن مجموعه‌ای از اعتبارات پیرامون خود باشند. معقولات ثانی فلسفی از طریق تحلیل عقلی اشیای خارجی به دست می‌آیند و لذا انتزاع از اشیاء خارجی و تولید عقل هستند که اشیای خارجی را توصیف می‌کنند. آنها صفت و حکم موجود خارجی هستند.

ج) سنخ رابطه حقیقت و اعتبار:

حال می‌بایست به نحوه رابطه ادراکات اعتباری و حقیقی پرداخت. علامه طباطبائی از عدم رابطه تولیدی میان ادراکات اعتباری و ادراکات حقیقی پرده برداشته و می‌نویسند «این ادراکات و معانی (ادراکات اعتباری) چون زائیده عوامل احساسی هستند دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند» (طباطبائی، ۱۳۹۱: ۱۶۷). یعنی به صورت برهانی نمی‌توان میان ادراکات اعتباری و حقیقی رابطه مشخصی برقرار کرد. بایدها را نمی‌توان از هست‌ها به دست آورد. علامه طباطبائی در «رساله الاعتبارات» برای روشن شدن این بحث اشاره به نوعی از اتحاد میان این معانی حقیقی و اعتباری می‌کنند. در نظر ایشان انتزاع این معانی اعتباری الزاماً به اموری حقیقی منتهی می‌شود و رابطه مشخصی میان آنها وجود دارد و این رابطه امری نیست که نفس بخواهد از جانب خود آن را انشاء کرده باشد. بین این معانی حقیقی و اعتباری نوعی از مشارکت و اتحاد وجود دارد. اما آنچه باعث می‌شود تا این ادراکات با وجود اتحاد و مشارکت، از یکدیگر مجزا شوند تصرفات مختصری است که قوه وهم در آن معانی حقیقی کرده است (طباطبائی، ۱۴۰۲: ۳۴۶). با توجه به این عبارات علامه می‌توان ادعا کرد که رابطه

ادراکات حقیقی و اعتباری همان رابطه ظاهر و باطن است. یعنی ادراکات اعتباری متبلور کننده و به ظهور رساننده همان ادراکات حقیقی است؛ تجلی بخش و توسعه دهنده و تحقق بخش حقایق در زندگی دنیایی است.

بر این اساس هر حقیقت مشخص را صرفاً مجموعه مشخصی از اعتبارها می توانند متبلور سازند و چه بسا اعتبارهایی موجب در حجاب رفتن حقیقت شوند. لذا هر چند اعتبارها قابلیت اتصاف به صدق و کذب را ندارند ولی می توان از حق و باطل بودن آنها سخن راند و هر اعتباری که در مسیر رشد و کمال قرار دارد یا بالعکس موجب دور شدن از کمال است را تمییز داد. به همین دلیل است که علامه طباطبائی در «رساله المنامات و النبوات» دوگانهای مختلفی از قبیل «خیر و شر»، «نوافع و ضوار» و «سعادت و شقاوت» را در توصیف اعتبارهای انسانی مورد استفاده قرار می دهند. (طباطبائی، ۱۴۰۲ق: ۳۹۳). پس می توان میان اعتبارهایی که در مسیر کمال هستند و نواقصی را از انسان می زدایند و خیر نهایی را نزدیک می کنند با مجموعه اعتبارهایی که از مسیر کمال دور کرده و شر مطلق را نزدیک می کنند تمییز داد. علامه اعتبارهایی را که موجب دوری از غایات حقیقی می شوند را اعتبارهای لغو دانسته و در مواردی که موجب تقرب به غایات هستند، عدم لغویت را طرح می کنند.

۴-۱-۲. ثبات

ممکن است اینگونه طرح شود که اساساً در نظر گرفتن ثبات در رابطه با اعتباریات امری متناقض است، چراکه در امور اعتباری تغییر شرطی ثابت است. چنین ابهامی آنگاه پررنگ می شود که علامه طباطبائی تغییر اعتبارات را خود از اعتبارات عمومی در نظر می گیرند (طباطبائی، ۱۳۹۱: ۲۱۴).

در پاسخ باید توجه داشت علامه طباطبائی قبل از اینکه بفرماید «تغییر اعتبارات خود یکی از اعتبارات عمومی است» عباراتی دارند که نشان می دهد منظور ایشان از اعتبارات در این عبارات موارد و مصادیق اعتبارات است. ایشان می فرمایند «اصول اعتباریات پیوسته زنده و سرگرم ادامه فعالیت بوده تنها موارد و مصادیق آنها جابه جا می شود و جامعه بشری پیوسته به پیشرفت خود در استخدام و استفاده از ماده ادامه داده ...» (طباطبائی، ۱۳۹۱: ۲۱۴). از طرف دیگر باید به معنایی که علامه از مفهوم ثابت در مورد اعتبارات اراده می کند نیز توجه کرد. ایشان اعتباریات را به دو دسته «عمومی و ثابت» و «خصوصی و قابل تغییر» تقسیم می کنند. در اینجا منظور علامه از عمومی و ثابت

مجموعه‌ای از اعتبارها است که در هر کنشی ما ناگزیر از اعتبار آن‌ها هستیم، اعتبارهایی همچون اعتبار متابعت از علم، اعتبار اختصاص، اعتبار وجوب و اعتبار اجتماع (طباطبائی، ۱۳۹۱: ۲۱۳). سوای چنین مواردی مابقی اعتبارات تغییرپذیر و اقتضایی هستند. حال با این وجود چگونه می‌توان از ادراکات ثابت انسان سخن گفت؟ مسلماً منظور از ثبات در این پژوهش متفاوت از معنای ثبات در اعتبارات عمومی است. چراکه در این پژوهش به اعتبارهایی پرداخته می‌شود که قابل نقض بوده و با این وجود آن‌ها اعتبار متناسب با کمال نوع انسان هستند. آنچه که در این پژوهش از ثبات در اعتبارها اراده می‌شود، ثبات در صواب و مطابق با حقیقت بودن شکل مشخصی از اعتبارها است. یعنی از آنجا که حقیقت واحد است، سنخ واحدی از اعتبارها در سطح فلسفه سیاسی می‌تواند تداوم بخش آن حقیقت باشد. لذا می‌توان به سنخی از ادراکات اعتباری دست یافت، که در عین اعتباری بودن بتوان از ثبات و کلیت در آن‌ها سخن گفت. ثابت بودن چنین اعتبارهایی به این معناست که آنها همواره متناسب با غایت حقیقی انسان و در راستای رشد و کمال انسانی قرار دارند. شهید مطهری در مقاله «جاودانگی اصول اخلاقی» به این موضوع پرداخته و سعی کرده‌اند مبنایی برای توجیه اصول ثابت اخلاقی تدارک ببینند؛ اصولی که با وجود ثبات و جهان‌شمولی در رفتار و عمل انسان‌ها قابل نقض هستند.

شهید مطهری برای پاسخ به بیان سطوح نفس در دو بعد سفلی و علوی می‌پردازد. واقعیت وجودی انسان در یک سطح واقعیتی حیوانی و در سطحی دیگر واقعیتی اصیل و عقلانی و ملکوتی است. ایشان با ارجاع دادن هر فرد به خود بیان می‌کند فرض کنیم در مورد انجام فعالیت مشخص میان دو من علوی و سفلی ما نبردی صورت گیرد. در این صورت اگر من سفلی پیروز شود، مثلاً فرد چیزی را که برایش مضر است بنا به پرخوری استفاده کند، آیا احساس پیروزی می‌کند یا شکست؟ قطعاً احساس پیروزی و خرسندی نمی‌کند، چراکه من واقعی و اصیل هر فرد همان من علوی است و من سفلی چیزی جز خود فرد است. پس انسان بنا به این من علوی است که دارای کمالاتی واقعی می‌شود. لذا کاری که متناسب با کمال معنوی و روحی انسان باشد کاری ارزشمند و علوی است و اگر تناسبی با من علوی نداشته باشد می‌شود کاری عادی یا مبتذل. (مطهری، ۱۳۷۶: ۷۳۷-۷۳۸). ایشان در توجیه ثابت بودن این باید و نبایدها می‌فرمایند:

«انسان‌ها در آنچه کمال نفسشان هست متشابه آفریده شده‌اند و وقتی متشابه آفریده شده‌اند دوست داشتن‌ها هم همه یکرنگ می‌شود، دیدگاه‌ها هم در آنجا یکرنگ می‌شود؛ یعنی علی‌رغم اینکه انسان‌ها از نظر بدنی و از نظر مادی و طبیعی در موضع‌ها و موقع‌های مختلف قرار گرفته‌اند و در شرایط مختلف نیازهای بدنی متغیر است، از جنبه آن کمال صعودی و کمال معنوی، همه انسان‌ها در وضع مشابهی قرار گرفته‌اند و قهراً دوست داشتن‌ها و خوب‌ها و بد‌ها در آنجا یکسان و کلی و دائم می‌شود و تمام فضائل اخلاقی، چه اجتماعی و چه غیراجتماعی، مانند صبر و استقامت و نظایر آن با این بیان توجیه می‌شود» (مطهری، ۱۳۷۶: ۷۳۹).

ثباتی که در این بعد علوی در نظر گرفته می‌شود به دلیل آن است که این بعد، همان بعد الهی انسان است، همان چیزی است که به واسطه دمیده شدن روح الهی در انسان پدید آمده و او را شایسته مقام خلافت خداوند می‌کند، چراکه ریشه در توحید دارد. پس می‌توان سنخی از اعتبارها را در نظر گرفت که به سبب تناسب با من علوی انسان همواره ثابت هستند. اینکه انسان‌ها دارای بعد کمالی و روحانی متشابه‌ای هستند باعث می‌شود اعتبارهایی که بار زدودن نواقص از نفس بشر را بر عهده داشته و می‌خواهند انسان را در مسیر کمالی خود، که غایتی واحد برای تمامی نوع بشر است، هدایت کنند اعتبارهایی ثابت باشند؛ به این معنا که همواره سنخ مشخصی از اعتبارها انسان را به سمت غایت حقیقی او رهنمون می‌شود.

نکته دیگری که لازم است در مورد قید ثبات در نظر گرفت، خلقت نوعی بشر است. در خلال بررسی آیات مربوط به داستان هیبوط انسان یکی از مواردی که مورد توجه قرار می‌گیرد خلقت نوعی انسان است. لذا وقتی ملائکه فساد و خونریزی را به نوع انسان نسبت می‌دهند این امر از جانب خداوند متعال طرد نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج: ۱۷۹). در واقع آنها خلقت نوعی بعد سفلی انسان را می‌توانستند احاطه یابند و بر این علم آنها نیز از جانب خداوند صحه گذاشته می‌شود. از سوی دیگر آنگاه که خداوند متعال آدم را به مثابه خلیفه الهی معرفی می‌کند در واقع نوع انسانیت را خلیفه قرار می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج: ۱۷۸). یعنی انسان را به واسطه آن بعد علوی که ملائکه قابلیت احاطه بر آن را نداشتند خلیفه خود در زمین قرار می‌دهد. این نشان می‌دهد انسان‌ها به واسطه فطرت و طبیعت واحدی که دارند و به واسطه خلقت نوعیه خود دارای قوای یکسانی هستند. در اثر این قوای یکسان انسان‌ها دارای نیازهای یکسان و ثابت هستند. یعنی انسان‌ها هم در ظرف انسانیت و هم ظرف حیوانیت دارای نیازهای

ثابتی هستند. اساساً چون نیاز ریشه در حقیقت ثابت انسان دارد همواره امری ثابت در میان تمام انسان‌ها در تمام عصرها است. پس علت وجود این سطح از اختلافاتی که انسان‌ها از نیازهای خود درک می‌کنند چیست؟

در پاسخ لازم است به دو نکته اشاره کرد. نخست اینکه هر ایدئولوژی سیاسی و اجتماعی متناسب با مبانی نظری خود مجموعه‌ای از ارزش‌ها را مورد پذیرش قرار می‌دهد. سپس متناسب با آن ارزش‌ها به رتبه بندی نیازهای نوع انسان می‌پردازد. در نتیجه برخی از نیازها اولویت یافته و دائماً پررنگ می‌شوند و برخی از نیازها اساساً بی‌معنی شده و لذا تلاش در محو کردن آنها می‌شود؛ هرچند محوکردن این نیازها علی‌القاعده غیر ممکن است، مگر اینکه انسانی انسانیت خود را از دست بدهد. به عنوان نمونه در ایدئولوژی لیبرال سرمایه‌داری دائماً مجموعه نیازهای مادی انسان برای او پررنگ می‌شود و به موازات این فعالیت دائماً گونه‌هایی متنوع و خلاق از نحوه پاسخگویی به آن نیازها خلق می‌شود. لذا چنین انسانی نسبت به نیازهای متناسب با من‌علوی خود دچار غفلت می‌شود.

نکته دوم اینکه نحوه اولویت‌یابی نیازها می‌تواند به دلیل شرایط طبیعی نیز باشد. به این معنا که برای افرادی به سبب محل جغرافیایی که در آن زیسته‌اند، عوامل تربیتی، عوامل وراثتی و ... نسبت به سایر انسان‌ها نیازهایی مشخص بیشتر اولویت یابد. ولی همچنان نیازی اولویت می‌یابد که در تمام انسان‌ها موجود است، صرفاً لزوم پاسخ دادن به آن نیاز است که به دلیل چنین عواملی ضرورت و فوریت می‌یابد.

همچنین اگر در برخی از مواردی که ما از مصادیق اختلاف نیاز به حساب می‌آوریم دقت کنیم در می‌یابیم اختلاف در نیاز نیست، بلکه اختلاف در نحوه پاسخ‌گویی به نیازها است. نیاز به خوراک امری واحد میان انسان‌هاست، اما فرهنگ‌ها و جوامع و افراد مختلف هر کدام خود را نیازمند به نحوه مشخصی از پاسخ‌گویی به این نیاز می‌یابند. در چنین شرایطی نیازها متفاوت نیستند، اصل نیاز یکسان است. بر همین اساس می‌توان گفت تعبیراتی همچون «نیازسازی» معنای درستی نداشته و صرفاً به صورت تسامحی مورد استفاده قرار می‌گیرند. آنچه که وجود دارد دو امر است، تلاش برای اولویت‌یابی یک نیاز و یا تلاش برای رایج کردن نحوه مشخصی از پاسخ‌گویی به نیاز مشترک انسانی؛ چراکه انسان به واسطه خلقت خود دارای نیازهایی واحد است، و به تبع آن دارای غایات واحدی نیز است. به همین دلیل نمی‌توان تمامی اعتبارها را

اموری متغیر به حساب آورد، بلکه می‌توان رأی به تغییر در سنجی از اعتبارات داد که به آنها اعتبار مباشر بالعمل اطلاق می‌شود.

۴-۱-۳. کلیت

علامه طباطبائی تقسیمات مختلفی را در باب اعتبارات ذکر کرده‌اند؛ اعتبارات قبل از اجتماع و بعد از اجتماع (طباطبائی، ۱۳۹۱: ۲۰۲)، اعتبارات عمومی و خصوصی و اعتبارات ثابت و متغیر (طباطبائی، ۱۳۹۱: ۲۱۳) از این دست تقسیمات هستند. اما برای توضیح بهتر منظور از نظریه در فلسفه سیاسی و اعتبارهای سازنده آن لازم است شکل دیگری از تقسیم اعتبارات ارائه شود و برای درک بهتر این تقسیم بندی می‌بایست به حقیقتی درباره اعتبارات توجه داشت که عبارت است از رابطه طولی میان آنها.

علامه طباطبائی در مقدمه بحث از انقسامات اعتبارات به پیچیدگی و درهم‌تنیدگی روزافزون اعتبارات اشاره کرده و می‌فرماید «ولی چیزی که هست این است که اجتماع امروزه ما با معلومات اعتباری و اجتماعی تدریجاً و به مرور زمان روی هم چیده شده و از این روی ما می‌توانیم با سیر فقهی به عقب برگشته و به سرچشمه اصلی این زاینده رود اگر هم نرسیدیم دست کم نزدیک شویم» (طباطبائی، ۱۳۹۱: ۲۰۱-۲۰۲). با توجه به این بیان و همچنین روح غالب بر مباحث ایشان در باب اعتبارات می‌توان پی به وجود رابطه‌ای طولی و سلسله‌مراتبی میان اعتبارات برد. به این معنا که اعتبارات در میان دو سرطیفی واقع می‌شوند که در یک سوی آن حقیقت قرار دارد و در سوی دیگر فعل مشخصی که از اعتبارکننده صادر می‌شود. در این میان مجموعه‌ای از اعتبارات قرار می‌گیرند که در سطوح مختلفی قرار داشته و هر اعتبار در ظرف خود و همچنین به نسبت اعتبارهای ما دون خود حقیقت می‌نمایند ولی خود نسبت به حقیقت ما فوق خویش اعتباری بیش نیست. حال این اعتبارات را، که میان آن حقیقت و فعل مشخص واقع شده‌اند، می‌توان به دو دسته تقسیم کرد؛ اعتبارات مباشر بالعمل و اعتبارات غیر مباشر بالعمل.

اگر حقیقت انسان به مثابه موجودی کاملاً مستقل درک شده و به این واسطه انسان موجودی آزاد دانسته شود و سپس برای این موجود آزاد، آزادی اعتبار شود، لزوم دولت حداقل اعتبار شود و عدم مداخله دولت در اقتصاد و جامعه اعتبار شود، تا به این مرحله هنوز فعل مشخصی اعتبار نشده است. ولی اگر این اعتبارها امتداد یافته و چنین نتیجه گرفته شود که پس این فرد مشخص آزاد است محل سکونت خود را تعیین کند،

آزاد است عقاید خود را طرح کند، آزاد است نحوه پوشش خود را تعیین کند و دیگران نباید در اعمال آزادانه وی اخلال کنند با سنخ دیگری از اعتبارات مواجه هستیم که در باب افعال مشخصی است و هر یک مشخصاً فعل خاصی را برای یک فرد در مقام عمل طرح می‌کنند. این اعتبارات جزئی و مباشر بالعمل که می‌توانند اقتضایی و تغییرپذیر باشند در حیطه فلسفه سیاسی قرار نمی‌گیرند، بلکه در ذیل دانش فقه سیاسی مورد بررسی قرار می‌گیرند. البته این به آن معنا نیست که فلسفه سیاسی هیچ آورده‌ای برای اعتبارات مباشر بالعمل نداشته باشد، بلکه چنین اعتباراتی امتداد یافتن همان اعتبارهایی است که در سطح فلسفه سیاسی مورد شناسایی قرار می‌گیرند. این نکته می‌تواند نشان دهنده سنخ دیگری از رابطه عمیق میان فلسفه سیاسی و فقه سیاسی باشد و این حقیقت را بیان کند که فقه سیاسی تنها آنگاه می‌تواند با قوت تمام به مسائل سیاسی ورود کرده و احکام متناسب را استخراج کند که در مرحله سابق در سطح فلسفه سیاسی دارای نظریه باشد. و لذا اجتهاد در حوزه فقه سیاسی، به مثابه دانشی که عهده‌دار ارائه اعتبارهای شرعی در قبال مسائل سیاسی است، زمانی می‌تواند طرح شده و معنای تامی بیاید که در هر حوزه از مسائل با تکیه بر نظریه پشتیبان خود در سطح فلسفه سیاسی به اجتهاد پردازد.

پس دانشی که عهده‌دار اعتبارات مباشر بالعمل در حوزه مسائل سیاسی است، دانش فقه سیاسی است. حال فلسفه سیاسی به اعتبارهایی می‌پردازد که خود اعتبار فعل مشخصی نیست، اما به صورت ایجابی امکان و فرصت ساخته شدن سنخ مشخصی از اعتبارهای مباشر بالعمل را فراهم می‌کند و به صورت سلبی فرصت ساخته شدن سنخ مشخصی از اعتبارهای مباشر بالعمل را از بین می‌برند. مثال‌هایی همچون اعتبار شدن آزادی برای انسان، اعتبار شدن دولت حداقل، اعتبار شدن نظر مردم به مثابه منبع مشروع ساز تصمیمات سیاسی و اجتماعی ... از چنین اعتبارهایی هستند. این قبیل اعتبارات از سنخ ارائه یک عمل مشخص نیستند، اما هر یک سنخ مشخصی از اعتبارهای مباشر بالعمل را عرضه کرده از سنخ ارائه جهت‌گیری‌های کلان هستند. چنین اعتبارهایی مطمئناً سطوح مختلفی از میزان کلیت و فراگیری را در خود جای می‌دهند، اما آنچه اساسی است اینکه حتماً به اعتبارهای خرد و جزئی ورود نمی‌کنند. لذا اعتبارهایی که سازنده نظریه سیاسی در سطح فلسفه سیاسی هستند چنین اعتباراتی می‌باشند. این سنخ از اعتبارات را از آن جهت که میان حقیقت و اعتبار مباشر بالعمل میانجگری می‌کنند، در این پژوهش به عنوان اعتبارهای «حدوسط» خوانده می‌شوند.

۴-۲. ملاک‌های سنجش نظریه

مشخص شد که منظور از نظریه در سطح فلسفه سیاسی به مثابه «اعتبارهای منسجم حدوسط» چیست. حال لازم است به این پرداخته شود که چگونه می‌توان چنین اعتبارهایی را بررسی کرد و صحت ادعای ملهم بودن اعتبارها از حقیقت را مورد ارزیابی قرار داد.

۴-۲-۱. ملاک‌های بیرونی (پسینی)

منظور از این دسته ملاک‌ها آن است که ما اعتبار را به مثابه امری محقق شده به حساب آورده و سوای اینکه طی چه فرآیندی اعتبار شده است، اعتبار پدید آمده را مورد مطالعه قرار دهیم. یعنی یک اعتبار را بعد از تحقق مورد ارزیابی قرار دهیم. در این دسته از ملاک‌ها نیز می‌توان به دو معیار اساسی اشاره کرد؛ عدم تعارض با نظام تشریح و عدم تعارض با تجارب بشری.

در نظر برخی پژوهشگران مهم‌ترین معیار سنجش اعتبارهای اجتماعی عدم مغایرت با نظام تشریح است؛ چراکه نظام تشریح مبتنی بر نظام تکوین شکل گرفته و تحقق‌بخش مصالح حقیقی است، غایات نهایی انسان را در نظر داشته و پاسخگوی نیازهای حقیقی انسان است. (نصرت‌پناه و بخشی، ۱۳۹۷: ۸۲-۸۳). پس از آنجا که اعتبارهای شرعی، اعتبارهای عمدتاً مباشر بالعملی‌اند که همواره در انطباق کامل با حقایق هستند (در اینجا ما اعتبار شرعی را مساوی با اراده قطعی شارع در نظر گرفته‌ایم)، می‌توان از آنها به عنوان معیاری اساسی در سنجش اعتبارهای حدوسط بهره برد. به این صورت که امکان‌هایی را که نظریه برای اعتبارهای مباشر بالعمل فراهم آورده را با اعتبارهای شرعی مقایسه کرده، اگر در تعارض با آن اعتبارهای شرعی باشد بدین معنا است که نظریه ما به درستی در امتداد حقایق ساخته نشده و نیازمند بازبینی است.

این معیار حتماً در مقام ثبوت مهم‌ترین ملاک سنجش نظریه می‌تواند باشد اما در مقام اثبات زمانی می‌تواند در عمل این وظیفه را به درستی ایفا کند که به مجموعه قابل توجهی از اعتبارهای مباشر بالعمل در حوزه دانش سیاسی نائل آمده باشد. لذا در شرایط کنونی می‌توان نظریه را با همین اعتبارهای شرعی موجود (آن هم با فرض انتصاب قطعی آنها به شارع مقدس) مورد ارزیابی قرار داد و در صورت عدم مطابقت و هم‌راستایی، نظریه را ناصواب خواند، ولی در صورت عدم مغایرت این امر را نمی‌توان نشان از صواب بودن نظریه در نظر گرفت. زمانی این معیار می‌تواند با قدرت بیشتر در

سنجش اعتبارهای حدوسط در حوزه دانش سیاسی نقش ایفا کند که فقه سیاسی در مقام اثبات به رشد قابل توجه‌ای دست یافته باشد، رشدی که برای آن در این مرحله از حیات خود نیازمند نظریه در سطح فلسفه سیاسی است.

معیار بعدی از ملاک‌های بیرونی عدم تغایر نظریه با تجارب بشری است. به این معنا که نظریه مجموعه‌ای از اعتبارها را به عنوان اعتبارهای منطبق بر مسیر کمال طرح می‌کند. حال سنجش تجربی میزان تحقق غایتی که از این اعتبارها در نظر است می‌تواند معیاری باشد که در کنار سایر معیارها به ارزیابی بهتر نظریه یاری رساند. لذا با تجربه شدن اعتبارها در بازه زمانی مشخص و دریافتن میزان تناسب این اعتبارها با اهداف موردنظر می‌توان به سنخیت/عدم سنخیت یک اعتبار با غایاتی که از تحقق آن اعتبار انتظار می‌رفت دست یافت. براین اساس تجربه می‌تواند در اصلاح تدریجی نظریه بسیار مؤثر باشد.

۴-۲-۲. ملاک‌های درونی (پیشینی)

منظور از ملاک‌های درونی آن است که صرف اعتبار را از جهت اعتبار بودن و فرآیند اعتبار شدن مورد بررسی قرار دهیم. یعنی پیش از آنکه اعتباری بخواهد به صورت مشخص شکل گیرد با تمرکز بر روی فرآیند شکل‌گیری، آن را مورد ارزیابی قرار دهیم نه اینکه اجازه دهیم یک اعتبار شکل گرفته و سپس با مطالعه عواقب آن دست به ارزیابی کنیم.

در نظر علامه طباطبایی هدایت طبیعت در تناسب با تجهیزات و ساختمان بدنی انسان است. بر این اساس «ما هیچ‌گاه تمایل جنسی را که از غیر طریق زناشویی انجام می‌گیرد (مرد با مرد، زن با زن، زن و مرد از غیر طریق زناشویی، انسان با غیر انسان، انسان با خود، تناسل از غیر طریق ازدواج) تجویز نخواهیم نمود. مثلاً تربیت اشتراکی نوزادان و الغای نسبت و وراثت و ابطال نژاد و ... را تحسین نخواهیم کرد زیرا ساختمان مربوط به ازدواج و تربیت با این قضایا وفق نمی‌دهد» (طباطبائی، ۱۳۹۱: ۲۰۹). علامه طباطبایی به صرف اینکه جهاز جنسی زن و مرد متناسب با یکدیگر است حکم به شکل مشخصی از اعتبار رابطه جنسی کرده و مابقی اعتبارهای ممکن را به عنوان اعتبارهایی باطل برمی‌شمرد. البته به این اکتفا نکرده و نظامات اجتماعی را که در تناسب با ساختمان ازدواج نیستند، مانند تربیت اشتراکی و الغای وراثت را نیز لغو و

باطل می‌خواند. علت این امر ریشه در عدم تناسب چنین اعتبارهایی با بعد روحانی انسان دارد.

انسان از آغاز پیدایش خود موجودی بالقوه است که می‌بایست در مسیر استکمال ذات خود گام بردارد، موجودی است که با وجود تمامی اختلافات فردی دارای ویژگی‌ها و نیازها و غایاتی ثابت نیز است. انسان موجودی است که هم بعد حیوانی دارد و هم بعد روحانی و انسانی و لازم است نیازهای هر دو بعد را برطرف کند. بعد حیوانی دارای مجموعه‌ای از نیازهای ثابت است که پرداخت متعادل به آنها نه تنها رهن مسیر کمال نیست، که حتی مادامی که تحت کنترل بعد روحانی فرد است، زمینه‌ساز کمال نیز هست. حال این بعد روحانی انسان، که بعد اصیل انسان نیز است، دارای نیازها و غایاتی واحد است که تلاش برای برطرف کردن آنها به معنای حرکت در مسیر خیر مطلق و استکمال نفس است. شناخت نیازهای ثابت بشری، و به عبارت دیگر درک غایات حقیقی، واحد و نوعی انسان، از معیارهایی است که به خوبی ما را در تمییز اعتبارهای شایسته از باطل یاری می‌کند.

پس در این معیار غایات حقیقی انسان شناخته می‌شود و بعد اعتبارهای حدوسطی که برای امتداد دادن آن حقیقت در سیاست و اجتماع اعتبار می‌شود مورد بررسی قرار می‌گیرد. به این معنا که این اعتبار آیا امتدادبخش آن حقیقت است یا خیر. در صورتی که اعتبارهای طرح شده در امتداد آن حقیقت نبود آن را اعتباری «لغو» می‌دانیم و در غیر این صورت رای به «عدم لغویت» آن می‌دهیم.

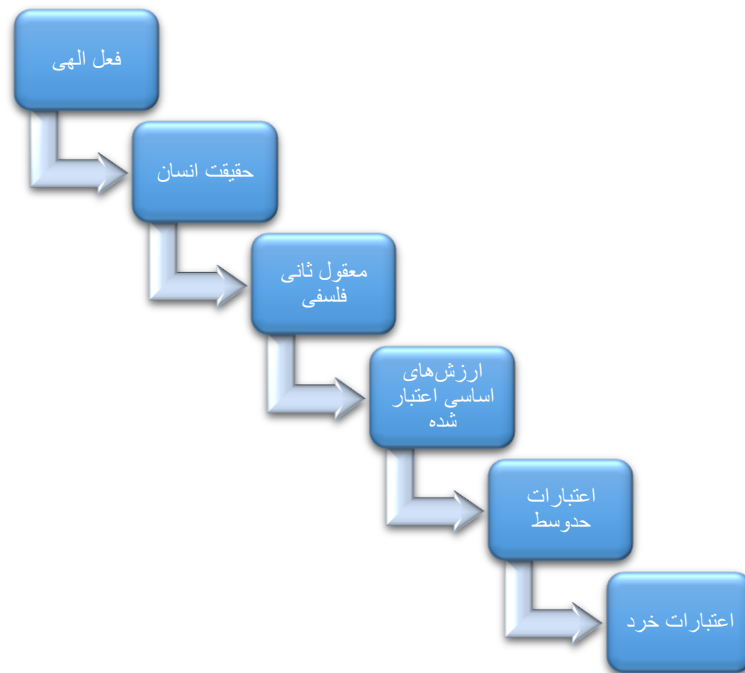
۵. نتیجه‌گیری

وقتی به خاستگاه نخستین استعمالات ریشه‌های لفظ نظریه در یونان باستان باز می‌گردیم، تکیه داشتن نظریه بر حقایق از نکات واضحی است که جلب توجه می‌کند. اما این اتکاء با آغاز دوران مدرن و به سبب کمرنگ شدن حقیقت به فراموشی سپرده می‌شود. در این پژوهش تلاش شد با تکیه بر آراء علامه طباطبائی در باب ادراکات اعتباری معنای مشخصی از فلسفه سیاسی و چیستی نظریه در سطح فلسفه سیاسی ارائه شود. بر این اساس نظریه «مجموعه‌ای از اعتبارهای کلی و ثابت است که متناسب با سرشت علوی انسان در حوزه موضوعی واحد، مانند عدالت و آزادی ...، اعتبار شده و ظاهر کننده وضعیت ایده‌آل تحقق هر یک از ارزش‌های فلسفه سیاسی و جهت‌گیری‌های کلان برای حرکت به سمت تحقق آن ارزش می‌باشد. نظریه طرح

کننده سنخی از اعتبارهای (اعتبارهای حدوسط) ارزشمند و مقدس است که با سامان دادن به افعال جمعی انسان‌ها در جامعه، قصد دارد تمامی آنان را به سمت سعادت حقیقی و کمال انسانی رهنمون شود».

بر اساس آنچه که پیرامون ویژگی‌های نظریه در سطح فلسفه سیاسی طرح شد می‌توان خط سیر شکل‌گیری نظریه را ترسیم کرد. نقطه آغاز شکل‌گیری تمامی ادراکات حقیقی و اعتباری و به تبع آن نقطه آغازین زایش نظریه فعل خداوند متعال است. اما میان اعتبارهای حدوسطی که نظریه را می‌سازند و این نقطه آغاز تمامی ادراکات واسطه‌هایی وجود دارد. حقیقت بلافصل شکل دهنده به اعتبارهای هر یک از حوزه‌های موضوعی فلسفه سیاسی خود یک معقول ثانی فلسفی است که مبتنی بر حقیقت انسان انتزاع شده است. پس خط سیر اعتبارات نظریه به این صورت است که از فعل الهی، حقیقت انسانی ناشی می‌شود. حال اگر ما حقیقت انسان را به مثابه موجودی خارجی وجه نظر خود قرار دهیم و به مثابه یک هستی مشخص مورد مطالعه قرار دهیم، در این مذاقه عقل صفات و احکامی را برای انسان انتزاع می‌کند که ظرف عروضشان در ذهن است و ظرف اتصافشان در خارج است. برای آنها اشیاء خارجی و مصداق عینی وجود ندارد ولی اشیاء خارجی متصف به آنها می‌شوند. به محصول این فرآیند معقول ثانی فلسفی می‌گویند. به عنوان مثال با دقت در حقیقت انسان این موضوع مورد بررسی قرار می‌گیرد که آیا برای موجودی با چنین مختصات آزادی به مثابه معقول ثانی فلسفی می‌تواند معنا یابد؟

اگر پاسخ به این سوال مثبت بود، این بدان معنا است که آزادی به مثابه ارزشی انسانی و مطابق من علوی انسان باید اعتبار شود. حال با امتداد دادن این اعتبار و حقایق پشتیبان آن، اعتبارهای حدوسطی طرح می‌شوند که سامان دادن منسجم آنها با یکدیگر منجر به شکل‌گیری نظریه آزادی می‌شود. امتداد دادن این نظریه می‌تواند به شکل‌گیری اعتبارهای مباشر بالعمل نیز ختم شود، اما از آنجا که این قبیل اعتبارها در گستره دانش‌های اسلامی در حوزه فقه سیاسی مورد بررسی قرار می‌گیرد، از حیطة فلسفه سیاسی خارج می‌شود. بر این اساس می‌توان الگوی نظریه‌پردازی در حوزه فلسفه سیاسی را به این صورت ترسیم کرد:



پی‌نوشت

۱. ابن‌سینا

۲. آیه ۱۰، سوره فاطر: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ»

۳. برای مطالعه بیشتر در باب چیستی معقول ثانی فلسفی و نحوه پیدایش آن نگاه کنید به: (مطهری، ۱۳۷۶، صص ۲۷۱-۲۸۹) و همچنین نگاه کنید به (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱، صص ۳۹۵-۴۰۵).

کتاب‌نامه

ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۷۶)، *الهیات شفا*، به تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ارسطو (۱۳۷۸)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.

پارسانیا، حمید (۱۳۸۶)، «فلسفه سیاسی و بنیان‌های معرفتی اسلام»، در *امکان فلسفه سیاسی اسلام*، به اهتمام مرتضی یوسفی‌راد، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

پارسانیا، حمید (۱۳۹۵ الف)، *روشن‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، ویرایش دوم، چاپ دوم، قم: کتاب فردا.

پارسانیا، حمید (۱۳۹۵ ب)، *جهان‌های اجتماعی*، چاپ سوم، قم: کتاب فردا.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، «سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه»، فصلنامه اسراء، سال سوم، شماره سوم، صص ۷-۱۸.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، *تحریر رساله الولایه شمس الوحی تبریزی*، علامه سید محمدحسین طباطبائی، جلد ۱، قم: اسراء.

ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۳)، *زبان دین و قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله.

سیحانی، جعفر (۱۳۸۵)، *هرمنوتیک*، چاپ دوم، قم: انتشارات توحید.

سعیدی روشن، محمد باقر (۱۳۸۳)، *تحلیل زبان قرآن و روشن‌شناسی فهم آن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴ الف)، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی، جلد ۸، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴ ب)، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی، جلد ۱۷، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴ ج)، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی، جلد ۱، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷)، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه صادق لاریجانی، چاپ ششم، قم: موسسه بوستان کتاب.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد اول، چاپ پانزدهم، تهران: صدرا.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۱)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد دوم، چاپ بیست و یکم، تهران: صدرا.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۰۲ ق)، *مجموعه رسائل علامه الطباطبائی*، قم: باقیات.

طوسی، خواجه نصیر (۱۳۵۶)، *اخلاق ناصری*، ترجمه مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.

علیخانی، علی اکبر و همکاران (۱۳۸۶)، *روشن‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام*، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.

فارابی، ابونصر (۱۳۸۲)، *فصول متنزعه*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش.

ماهیت نظریه در فلسفه سیاسی از منظر علامه طباطبائی / اسحاق سلطانی و دیگران ۷۹

فارابی، ابونصر (۱۳۸۹)، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم، چاپ چهارم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

فارابی، ابونصر (۲۰۰۱)، *کتاب المله*، بیروت: دارالمشرق.

مصباح، محمد تقی (۱۳۸۶)، *شرح الهیات شفا*، جلد اول، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۶ الف)، *مجموعه آثار شهید مطهری*، جلد ۷، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۶ ب)، *مجموعه آثار شهید مطهری*، جلد ۵، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۶ ج)، *مجموعه آثار شهید مطهری*، جلد ۹، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۶ د)، *مجموعه آثار شهید مطهری*، جلد ۱۳، تهران: صدرا.

نصرت پناه، محمدصادق و درخشه، جلال (۱۳۹۳)، «کاربرد روش تحلیل هرمنوتیک در مطالعات اسلامی»، *جستارهای سیاسی معاصر*، سال پنجم شماره سوم.

نصرت پناه، محمدصادق و مسعود بخشی (۱۳۹۷)، *الگوی جهانشمول حکمرانی اسلامی در اندیشه امام خمینی (رحمه الله علیه) با تکیه بر نظریه اعتباریات*، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.

واعظی، احمد (۱۳۹۰)، *نظریه تفسیر متن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

واعظی، احمد (۱۳۹۵)، *درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلامی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

یزدانی مقدم، احمد رضا (۱۳۹۱)، *انسان شناسی و پیامدهای آن در اندیشه سیاسی هابز و علامه طباطبائی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

Benatouil, Thomas and Mauro Bonazzi (2012), *Theoria, Praxis and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Boston: Brill.

Roochnik, David (2009), "What is Theoria? Nicomachean Ethics Book 10.7-8, *Classical Philology*", 104(1). Pp 69-82.

Vincent, Andrew (2004), *The Nature of Political Theory*, Newyork: Oxford.