

حکمت متعالیه؛ امر واقع اجتماعی*

محمد پزشکی

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. قم. ایران.

pezeshgi@isca.ac.ir

چکیده

مسئله «واقع گرایی» برای فلسفه اسلامی آن است که چگونه می توان واقعیت اجتماعی را تحلیل کرد که بتواند با هستی شناسی این فلسفه منطبق باشد و پدیده های اجتماعی را براساس آن بررسی کند؛ از این رو، هدف مقاله حاضر تحلیل امور واقع اجتماعی در حکمت متعالیه است. مدعی نویسنده آن است که نظریه امر واقع اجتماعی با هستی شناسی حکمت متعالیه همخوان است. در مقابل این مدعا نظریه ای قرار دارد که فلسفه اسلامی را برای مطالعه علوم انسانی و اجتماعی مناسب نمی داند. برای بررسی مدعی فوق از روش اسنادی و تحلیل کلمات فیلسوفان متعالی استفاده شده است. نتیجه حاصل از این نوشته اثبات واقع گرایی در شاخه فلسفه اجتماعی و فلسفه علوم اجتماعی است؛ چنان که واقع گرایی پایه فلسفه اسلامی دانسته شده است. از دستاوردهای این مقاله می توان در نظریه پردازی اجتماعی و شاخه فلسفه علوم اجتماعی استفاده کرد.

کلیدواژه ها: حکمت متعالیه، امر واقع اجتماعی، نظریه اجتماعی، فلسفه علوم اجتماعی.

* این مقاله گزارشی از پژوهش نویسنده با عنوان «نظریه واقع گرایی در امر سیاسی» است که در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در حال اجراست.

مقدمه؛ مسئله واقع‌گرایی اجتماعی

«واقع‌گرایی» (Realism) مفهومی است که در تعریف آن اتفاق نظر وجود ندارد، زیرا براساس معیارهای متفاوت تعریف‌های مختلفی از آن ارائه شده است. اما هواداران واقع‌گرایی در این مدعا مشترک هستند که «واقعیت مستقل از ذهن ما "در خود" وجود دارد و این واقعیت به همین صورت قابل شناختن است» (فی، ۱۳۸۴: ص ۳۴۷). همان‌طور که مشاهده می‌شود، ادعای مزبور از دو مدعای کوچک‌تر تشکیل شده است. ادعای فرعی نخست ایده‌ای هستی‌شناختی است که به «ذات‌گرایی» شناخته می‌شود. ذات‌گرایی به معنی اذعان به وجود «ذات» (Essence) و «واقعیت» (Real) برای چیزهاست (دادجو، ۱۳۹۷: ص ۵۲) و دومین قسمت از ادعای اصلی واقع‌گرایی یک ادعای فرعی «معرفت‌شناختی» مبنی بر این است که «شناخت جهان خارج [از ذهن] امکان‌پذیر است» (صادقی، ۱۳۸۹: ص ۱۹۳)؛ به این ترتیب، پذیرش دو مدعای فرعی یادشده حداقل شرط لازم برای «واقع‌گرایی» است. هر دو مدعای مزبور پیرامون مفهوم «واقعیت» شکل می‌گیرد، اما «واقع‌گرایی» برای فلسفه اسلامی به یک «مسئله» تبدیل شده است که این مسئله به تحلیل «واقعیت» اجتماعی بازمی‌گردد؛ به عبارت دیگر، مسئله «واقع‌گرایی» برای فلسفه اسلامی آن است که چگونه می‌توان واقعیت اجتماعی را تحلیل کرد که بتواند با هستی‌شناسی این فلسفه منطبق باشد، به طوری که بتوان پدیده‌های اجتماعی را براساس فلسفه مزبور بررسی کرد. زیرا فیلسوفان مسلمان قواعد فلسفی را قواعد مربوط به امور حقیقی می‌دانند، ولی در تفسیر واقعیت پدیده‌های اجتماعی اختلاف دارند که آیا این نوع از واقعیت‌ها «اعتباری» و «برساختی» هستند یا همانند واقعیت‌های عینی «حقیقی» هستند؛ در صورت برساختی بودن امکان تحلیل پدیده‌های اجتماعی، به نحوی براساس قواعد فلسفی وجود خواهد داشت، اما در صورت حقیقی بودن چنین امکانی منتفی خواهد بود و فلسفه اسلامی بهره‌ای در مطالعات اجتماعی اسلامی نخواهد داشت.

امر واقع اجتماعی در برابر امر واقع عینی

جان سرل می‌نویسد: «چون پژوهش ما هستی‌شناسانه است، یعنی به این موضوع می‌پردازد که چگونه است که امور واقع اجتماعی وجود دارد، باید بینیم امر واقع اجتماعی چه طور با کل هستی‌شناسی ما تطبیق می‌یابد؛ یعنی وجود امور واقع اجتماعی چگونه با چیزهای موجود دیگر ارتباط پیدا می‌کند. در اینجا ناچار خواهیم بود برخی پیش‌فرض‌های اساسی را، درباره اینکه جهان در واقع چگونه است، بپذیریم تا اصلاً بتوانیم پرسش‌هایی را که می‌خواهیم پاسخ‌گویم مطرح کنیم. در این باره سخن خواهیم گفت که امر واقع اجتماعی چگونه با هستی‌شناسی بزرگ‌تر

همخوان می‌شود، اما برای انجام این کار باید برخی از خصوصیات این هستی‌شناسی بزرگ‌تر را توصیف کنیم» (سرل، ۱۳۹۵: صص ۲۳-۲۲).

جملات نقل‌شده از جان سرل در اینجا دغدغه او را درباره هستی‌واقعیت «امر اجتماعی» و نحوه امکان آن نشان می‌دهد. این دغدغه برای سرل از آن جهت اهمیت می‌یابد که او در تحلیل واقعیت، «امر واقع اجتماعی» را از «امر واقع طبیعی» جدا می‌کند (سرل، ۱۳۹۵: صص ۱۸-۱۷)؛ از این‌رو، این پرسش برای او مطرح می‌شود که اگر هستی «امر واقع اجتماعی» چیزی جدای از «واقعیت عینی» است، در آن صورت چگونه می‌توان هستی این نوع از واقعیت‌ها را براساس یک نظریه عمومی درباره «واقعیت» تحلیل و واقعیات اجتماعی را در نظریه مزبور مندرج کرد. گرچه سرل به مکتب «فلسفه تحلیلی» دوره جدید فلسفه غرب تعلق دارد، ایده او مبنی بر لزوم تحلیل «امر واقع اجتماعی» در همخوانی با هستی‌شناسی بزرگ‌تر برای ارائه یک نظریه جامع و منسجم درباره «واقعیت» در هر مکتب فلسفی (و از جمله فلسفه اسلامی) نیز دارای اهمیت است. زیرا از یک‌سو، همخوانی نظریه واقعیت امر عینی با واقعیت امر اجتماعی موجب ارائه نظریه جامعی درباره «واقعیت» در یک مکتب فلسفی می‌شود؛ از سوی دیگر، نشان‌دهنده انسجام مکتب فلسفی مزبور در کلیت آن خواهد بود؛ از این‌رو، نگارنده تلاش دارد «امر واقع اجتماعی» را براساس حکمت متعالیه تحلیل کند. برای این منظور در نوشته حاضر به سه تحلیل از امر واقع اجتماعی اشاره خواهد شد:

۱. امر واقع اجتماعی به مثابه فضای تحقق انتزاعی وجود؛
۲. امر واقع اجتماعی به مثابه تحقق شرایط ترسیم‌یافته؛
۳. امر واقع اجتماعی به مثابه فضای تحقق فرضی وجود.

تحلیل «امر واقع اجتماعی» در فلسفه اسلامی

محمدحسین طباطبایی از اینکه آزمایش‌های متعدد محیط زندگی آدمی را در شکل‌گیری محتوای ذهنی او مؤثر می‌دانند (مطهری، ۱۳۷۵: ص ۳۶۶) و مرتضی مطهری از این برداشت اشتباه برخی از فیلسوفان و روان‌شناسان غربی که اصول و بنیادهای عقلی را برخاسته از عوامل زیستی و اجتماعی آدمی به‌شمار می‌آورند (مطهری، ۱۳۷۵: صص ۳۴۲-۳۴۱) این‌گونه نتیجه می‌گیرند که ما دو گونه علم و ادراک داریم؛ حقیقی و اعتباری (مطهری، ۱۳۷۵: ص ۳۷۲). از آنجاکه فیلسوفان مسلمان کاشف‌بودن «علم» را می‌پذیرند؛ بنابراین، باید در برابر هر مفهوم ذهنی واقعیتی وجود داشته باشد که مفهوم مزبور کاشف آن باشد؛ از این‌رو، از سخنان علامه طباطبایی و استاد مطهری می‌توان به

وجود دو گونه واقعیت در نزد آنها پی برد: واقعیت عینی و واقعیت اعتباری. از آنجا که موضوع نوشته حاضر واقعیت اجتماعی است، از بررسی تفسیرهای مربوط به واقعیت عینی صرف نظر می شود و تلاش می شود تفسیرهای مربوط به امر واقع اجتماعی (موضوع بحث حاضر) بررسی شود که گونه ای از واقعیت اعتباری است.

۱. امر واقع اجتماعی به مثابه «فضای تحقق انتزاعی وجود»

تنی چند از فیلسوفان (مصباح، ۱۳۶۸: ص ۱۲۷) و نویسندگان (علی پور و حسنی، ۱۳۹۰: صص ۱۳۶-۱۳۷) فلسفه اسلامی «امر واقع اجتماعی» را فضای تحقق انتزاعی وجود تفسیر کرده اند. براساس این تفسیر «امر واقع اجتماعی» فضای تحقق انتزاعی وجود است؛ به عبارت دیگر، همان طور که مفاهیم «ضرورت» و «نوع» در گزاره های «نظام جهان ضروری است» و «انسان نوع است»، دو مفهومی هستند که مصداقی در جهان خارج ندارند و از مفاهیمی گرفته شده اند که بدون واسطه یا با واسطه از چیزهای خارجی انتزاع شده اند، به همین نحو هم مفاهیم «اجتماعی» انتزاعاتی از چیزهای خارج از ذهن انسان هستند؛ برای مثال مفهوم «دزد» در گزاره «الف دزد است» برای توصیف انسانی به نام الف به کار برده شده است، اما کاربرد واژه «دزد» برای انسانی به نام «الف» به دلیل «انسان بودن» الف نیست، بلکه الف را از آن جهت «دزد» خطاب می کنیم که «مال» کسی را ربوده است. بر این اساس، وقتی مفهوم «مال» را می نگیریم، مشاهده می کنیم که کاربرد واژه «مال» برای فلزهایی مانند طلا یا چیزهایی مانند یک قطعه زمین به دلیل فلز بودن یا قطعه زمین بودن آنها نیست، بلکه بدان جهت به این فلز یا آن قطعه زمین «مال» گفته می شود که مورد علاقه و خواست آدمی قرار می گیرند و انسان می تواند به وسیله آنها نیازهای خود را رفع کند. اما همین مفهوم وقتی به انسانی نسبت داده شود و آن را متعلق به انسانی فرض کنیم، در آن صورت مفهوم «مالک» انتزاع می شود. وقتی آن قطعه فلز طلا یا این قطعه از زمین «مالکی» یافت، در آن صورت خود آن طلا و زمین هم عنوان «دارایی» می یابند و مفهوم جدیدی به نام «مالکیت» از رابطه میان «مالک» و «دارایی» ایجاد می شود. بدیهی است که هیچ یک از مفاهیم «مالک»، «دارایی» و «مالکیت» همتایی در خارج از ذهن ندارند و این طور نیست که با «دارایی» خوانده شدن طلا یا زمین یا «مالک» خوانده شدن الف تغییری در ذات طلا، زمین یا انسان پدید آمده باشد (علی پور و حسنی، ۱۳۹۰: صص ۱۳۶-۱۳۷). براساس همین روند از ساخت «مفاهیم» است که با رشد نیازهای آدمی و پیچیدگی مفهوم «مالکیت» انواع دیگر مفاهیم مانند «سرمایه داری» نیز به عنوان مفاهیم اجتماعی وارد زندگی آدمی می شود. محمدتقی مصباح در جایی دیگر نیز به انتزاعی بودن

مفهوم «جامعه» اشاره می‌کند و می‌گوید: «مفهوم "جامعه" مفهومی است اعتباری و انتزاعی، اما منشأ انتزاع این مفهوم، وجود عینی خارجی دارد» (مصباح، ۱۳۶۸: ص ۱۲۷)؛ بنابراین، هر مفهوم اجتماعی دیگری نیز مانند مفهوم «جامعه» برخاسته از یک وجود عینی خارجی خواهد بود. آنچه دربارهٔ پیدایش مفاهیم «اجتماعی» گفته شد را می‌توان به این صورت خلاصه کرد که سرشت «واقعیات اجتماعی» از سنخ مفاهیم انتزاعی است. مهدی علی‌پور و محمدرضا حسنی در توضیح انتزاعی بودن مفاهیم اجتماعی می‌نویسند: «اگرچه مفاهیم اجتماعی و حقوقی از سنخ معقولات ماهوی، خواه جوهری یا عرضی، و در عرض، خواه اضافه یا کیف یا جده، و نیز معقولات ثانی منطقی نیست، از سنخ مفاهیم اعتباری نیز نیست؛ زیرا معقول ثانی غیر منطقی بودن این مفاهیم دلیل کافی برای خود دارد» (علی‌پور و حسنی، ۱۳۹۰: ص ۱۳۹).

در این بیان تقسیم مفاهیم به «مفاهیم ماهوی»، «مقولات ثانی» و «مفاهیم اعتباری» و تقسیم هریک از مفاهیم ماهوی به «جوهر» و «عرض» و تقسیم «عرض» به «اضافه»، «کیف» و «جده» از یک سو و تقسیم «مقولات ثانی» به «مقولات ثانی منطقی» و «مقولات ثانی فلسفی» از سوی دیگر، همگی نشان‌دهندهٔ تقسیماتی است که فلسفهٔ اسلامی دربارهٔ مفاهیم ذهنی دارد و نشان می‌دهد که این فلسفه چیزهای خارج از ذهن را چگونه و به چه صورت طبقه‌بندی می‌کند. در توضیح اصطلاحات به‌کاررفته در این فقره باید گفت که «مفاهیم ماهوی» مفاهیم ذهنی هستند که همتایی در خارج از ذهن برای آن‌ها وجود دارد. این‌گونه از مفاهیم یا «جوهر» هستند، که وجودشان بدون نیاز به وجود دیگری متحقق است، و یا عرض هستند و برای تحقق به وجود دیگری نیاز دارند (مطهری، ۱۳۷۵: ص ۸۶۶). در فلسفهٔ اسلامی هریک از «جوهر» و «عرض» به اقسام دیگری تقسیم می‌شوند؛ برای مثال جوهر را می‌توان به «نفس»، «عقل»، «جسم» و «صورت نوعی» تقسیم کرد. همان‌طور که عرض را به «کیفیت»، «کمیت»، «نسبت»، «زمان»، «مکان»، «تأثیر»، «تأثر»، «وضعیت»، «ملکیت» تقسیم می‌کنند (مطهری، ۱۳۷۵: صص ۸۷۱-۸۷۰). در فقرهٔ حاضر به سه قسم از اقسام نه‌گانهٔ عرض اشاره شده است. بدیهی است که هریک از مفاهیم ماهوی همتایی در خارج از ذهن دارند و بر این اساس، تقسیم‌بندی یادشده نشان‌دهندهٔ طبقه‌بندی چیزهای خارج از ذهن در فلسفهٔ اسلامی است. اما معقولات ثانی منطقی آن دسته از معانی کلی هستند که مصادیقی در ذهن دارند و از این رو، به‌هیچ‌وجه دنیای خارج از ذهن را بازنمایی نمی‌کنند. مفاهیمی منطقی از قبیل «جزء و کل» و «موضوع و محمول» از این‌گونه مفاهیم هستند. به نظر این دو نویسنده مفاهیم اجتماعی نمی‌توانند از این‌گونه مفاهیم باشند، اما نوع دیگری از معقولات وجود دارند که به‌رغم آنکه صورت پدیده‌های عینی نیستند و از این جهت با معقولات اولیه تفاوت

دارند، از سوی دیگر هم مانند معقولات ثانی منطقی نیستند که پدیده‌های عینی را بازنمایی نکنند، بلکه این دسته از مفاهیم می‌توانند بر پدیده‌های عینی صدق کنند. علی‌پور و حسنی معتقدند که مفاهیم اجتماعی نیز از این دسته از مفاهیم هستند و به‌رغم ثانوی بودن می‌توانند پدیده‌های خارجی را بازنمایی کنند. سرانجام این دو نویسنده مفاهیم اجتماعی را مفاهیم اعتباری هم نمی‌دانند، زیرا معتقدند مفاهیم اجتماعی واجد ویژگی‌های معقولات ثانی فلسفی هستند و می‌توانند پدیده‌های خارجی را بازنمایی کنند؛ از این رو، مفاهیمی فرضی نیستند که ویژگی‌های فرضی و عاریتی بدان‌ها نسبت داده شده باشد.

اگر بخواهیم این نظریه را درباره مفهوم «دولت» تطبیق دهیم باید بگوییم که مفهوم دولت آن گونه از صورت ذهنی است که از روابط میان انسان‌ها انتزاع شده است، اما این رابطه زمانی قابل انتزاع است که رابطه مزبور رابطه‌ای نابرابر میان عده‌ای اندک از افراد یک جامعه با اکثریت مردم آن جامعه انتزاع شده باشد. برای انتزاع این مفهوم ابتدا لازم است که مفهوم «فرمانروا» برای اقلیتی از جامعه مورد نظر انتزاع شود. این مفهوم به صرف انسان بودن یا عضو جامعه بودن این افراد انتزاع نمی‌شود، بلکه به دلیل توان اجتماعی بالایی (فیزیکی، اقتصادی، شأنتی و غیره) است که آن‌ها نسبت به دیگران دارند و این امکان برای آن‌ها فراهم می‌شود که در رابطه‌ای نابرابر نسبت به اکثریت افراد جامعه قرار گیرند؛ به این ترتیب، مفهوم «فرمانروا» برای گروه اقلیت و مفهوم «فرمانبردار» برای گروه اکثریت جامعه انتزاع می‌شود. پس از «اعتبار» و ساخت دو مفهوم اخیر است که رابطه میان آن دو مورد توجه قرار می‌گیرد و از مقایسه رابطه میان این دو مفهوم، مفهوم جدیدی به نام «دولت» ساخته و اعتبار می‌شود. براساس این تحلیل، پیدایش مفاهیمی مانند دولت، فرمانروا، فرمانبردار و فرمانروایی براساس سازوکار انتزاع عقلی است که فیلسوفان مسلمان به صورت شایسته‌ای در تحلیل معقولات ثانی فلسفی ارائه کرده‌اند که مبنی بر آن مفهوم «دولت» از صورت ذهنی «انسان» و رابطه میان یک انسان با انسان دیگر انتزاع شده است. بدیهی است که در صورت تحلیل «دولت» براساس این تفسیر از واقعیت اجتماعی، نظریه دولتی که ساخته و پرداخته خواهد شد، نظریه‌ای درباره یک واقعیت طبیعی خواهد بود. به این بیان، مشخص می‌شود که تفسیر فیلسوفان کلاسیک مسلمان از دولت و یا جامعه مبتنی بر چنین تفسیری از واقعیت اجتماعی خواهد بود.

خلاصه آنکه، براساس تفسیر امر واقع اجتماعی به فضای تحقق انتزاعی وجود، مفاهیم اجتماعی از نوع معقولات ثانی فلسفی هستند که به‌رغم نداشتن همتایی در خارج از ذهن، از چیزهای خارجی انتزاع می‌شوند؛ برای مثال همان‌طور که گفته شد، مفهوم «سرمایه‌داری» از نوع رابطه «دارایی» با انسانی که «مالک» نامیده می‌شود انتزاع می‌شود. خود مفهوم «مالک» نیز انتزاعی

است که از رابطه «مال» با «انسان» به دست می‌آید و مفهوم «مال» به دلیل مورد خواست بودن چیزهایی مانند طلا یا زمین، به جهت اینکه توان رفع نیازهای آدمی را دارند، به این گونه از چیزها اطلاق می‌شود. براساس این تفسیر، ملاک ارزیابی درستی یا نادرستی گزاره‌های اجتماعی مطابقت یا عدم مطابقت آن گزاره‌ها با فضایی است که این وجودهای انتزاعی در آن تحقق می‌یابند. منظور از وجود انتزاعی در اینجا آن گونه از هستی‌هاست که مصادیق عینی در خارج از ذهن ندارند؛ اما این نوع از هستی‌ها بر مصداق عینی و خارجی استوار هستند. به عقیده هواداران این تفسیر از امر واقع اجتماعی، می‌توان واقعیت‌هایی مانند جامعه و دولت را، گرچه فاقد مصداق و همتایی در جهان عینی هستند، از طریق قوای حسی (مانند معقولات اولیه) بازایی کرد؛ به عبارت دیگر، به این گونه از هستی‌ها، به دلیل آنکه با یک عمل ساده ذهنی از مصادیق عینی و حقیقی به دست می‌آیند، هستی‌های انتزاعی گفته می‌شود (حائری، ۱۳۶۱: ص ۵۷)؛ بنابراین، واقعیت اجتماعی فضایی است که تحقق‌بخش چنین هستی‌هایی است.

در ارزیابی این تفسیر باید گفت که بررسی نظریه‌ها، رویکردها و مفاهیم در قلمروی علوم سیاسی و روابط بین‌الملل ایده «اعتباری» بودن سنخ هستی‌های سیاسی را تأیید می‌کند. «نظریه تصمیم‌گیری» (بشیریه، ۱۳۸۰: ص ۵۵)، نظریه «انتخاب عقلانی» (های، ۱۳۸۵: ص ۲۷)، نظریه «بازی‌ها» (بشیریه، ۱۳۸۰: ص ۶۰)، «نظریه ائتلاف» (بشیریه، ۱۳۸۰: ص ۶۳)، «نظریه مبادله» (بشیریه، ۱۳۸۰: ص ۵۸)، «نظریه نواقح‌گرایی» (های، ۱۳۸۵: ص ۴۱) و «نظریه نولیبالیسم» (های، ۱۳۸۵: ص ۴۴) مفاهیم، رویکردها و الگوهای خود را از علم اقتصاد و الگوهای ریاضی مبنای آن به عاریت گرفته‌اند. به همین منوال، «نظریه رفتارگرایی» تلاش می‌کند قواعد رفتار سیاسی را براساس نظم‌های تجربی مشاهده‌پذیر کند (بشیریه: ۱۳۸۰: ص ۵۲)؛ درحالی‌که «نهادگرایی قدیم» و «نهادگرایی جدید» برخلاف «رفتارگرایی سیاسی» خاستگاه انتزاع آموزه‌های خود را نه بر نظم‌های کنونی، بلکه بر نظم‌های تاریخی و حقایق حقوقی بنا کرده‌اند (های، ۱۳۸۵: ص ۳۲). اگر گشت و گذار خود را در نظریه‌ها و آموزه‌های علم سیاست و روابط بین‌الملل ادامه دهیم، مشاهده می‌کنیم که برخی از تعالیم سیاسی و روابط بین‌الملل منشأ انتزاعی عینی دارند؛ برای مثال «تحلیل سیستمی» برخاسته از «علوم دقیق» است (ریترز و گودمن، ۱۳۹۰: ص ۲۶۲) و «نگرش سبیرتیک» از نحوه کارکرد مغز به مثابه یک نظام خودگردان گرته‌برداری کرده است (بشیریه، ۱۳۸۰: ص ۶۴). علاوه بر آنچه تاکنون بیان شد، گروه دیگری از نظریه‌ها در علم سیاست و روابط بین‌الملل وجود دارند که از تصرفات مجازی قوه «خیال» در حقایق اعتباری دیگر به دست آمده‌اند. «نظریه واقع‌گرایی» (های، ۱۳۸۵: ص ۴۰) با الگوگیری از ایده «وضعیت طبیعی» توماس هابز،

«نظریه گزینش عمومی» (بشیریه، ۱۳۸۰: ص ۶۰) و «مدل‌های فضایی» (بشیریه، ۱۳۸۰: ص ۶۶) آموزه‌های خود را از الگوی اصالت فایده جرمی بپندارند و «نظریه گروه‌ها» (بشیریه، ۱۳۸۰: ص ۶۶) از ایده تعقیب رفاه شخصی مانکور اولسن به عاریت گرفته‌اند. همان‌طور که مشاهده می‌شود، نظریه‌های یادشده تا به اینجا شامل طیف وسیع و متنوعی از حقایق عینی و اعتباری می‌شوند که از طریق سازوکار «استعاره» به دست آمده‌اند. نگارنده گمان می‌کند که اگر استدلال خود را با اشاره به دسته دیگری از نظریه‌های روابط بین‌الملل تکمیل نکند، نمی‌تواند مدعی خود را به صورت کامل اثبات کند. منظور نگارنده در اینجا دو نظریه «سازه‌نگاری» (های، ۱۳۸۵: ص ۵۰) و «نظریه پساتجدد» (های، ۱۳۸۵: ص ۵۰) در روابط بین‌الملل است که خاستگاه پیدایش نظریه نخست‌گرت‌برداری از الگوی ادراکات و دریافت‌های مشترک بشری برای دریافت معنای رفتار دیگران است. در حالی که نظریه دوم درست برخلاف «نظریه سازه‌نگاری» رویکردی ضد منطق صوری دارد و تلاش می‌کند از نقد منطق ارسطویی متفکران پساتجددی مانند پی‌یر بوردیو برای بنیاد «نظریه پساتجدد» در روابط بین‌الملل بهره‌برد؛ بنابراین، ادبیات موجود در علم سیاست و روابط بین‌الملل این تفسیر از واقعیت را رد می‌کنند.

۲. امر واقع اجتماعی به مثابه «تحقق شرایط ترسیم‌یافته»

دومین تفسیر از امر واقع اجتماعی را مهدی حائری، فیلسوف معاصر مسلمان، ارائه کرده است (حائری، ۱۳۶۱: صص ۶۶-۶۷). براساس این تفسیر، امر واقع اجتماعی به معنای رعایت و اجرای نسبت میان پدیده‌های اجتماعی مطابق با الگویی هستی‌شناختی است که از آموزه‌های دینی، مکاتب فلسفی یا مطالعات تجربی به دست می‌آید. حائری در این زمینه می‌نویسد: «نکته‌ای که خود استنباط کرده‌ایم و تاکنون در جایی با آن برخورد نکرده‌ایم این است که اگر من در حکمت عملی تصمیم بگیرم کار منظمی را انجام بدهم که معادله تئوریک آن را قبلاً درک کرده‌ام و دریافته‌ام که طبق این معادله این عمل برای خودم و جامعه‌ام مفید است، این صورت نظم و انتظام در عمل به هیچ روی یک احساس و عاطفه نیست، بلکه یک حقیقت ریاضی است که هر واقعیتی در جای خود قرار گیرد و برطبق این نظریه، اصولاً صحت و درستی عمل، که به اصطلاح یک مفهوم ارزش است، عبارت است از مطابقت عمل انجام‌یافته با دستورالعمل و نظم و انضباط پیش‌بینی شده و ترسیم‌یافته، مانند مهندسی که بتواند نقشه ساختمان خود را درست پیاده کند» (حائری، ۱۳۶۱: صص ۸۶-۸۷).

در توضیح سخن بالا لازم است هستی‌شناسی فلسفی حائری را یادآورد شویم که با عنوان

«نظریهٔ هرم هستی» شناخته شده است. براساس این نظریه، جهان هستی متشکل از شبکه‌ای از هستی‌هاست که به صورت هرم نمایش داده می‌شود. استعاره شکل هندسی «هرم» برای اشاره به نظام «هستی» از آن روست که جایگاه رأس شکل هندسی هرم نسبت به محیط آن همان جایگاه «واجب الوجود» نسبت به «هستی»‌های ممکن در جهان هستی است. بر این اساس، جایگاه مراتب موجودات از دو جهت در نسبت با واجب الوجود ارزیابی و مشخص می‌شود: نخست از آن جهت که واجب الوجود بر تمام مراتب هستی احاطه وجودی دارد، همان‌طور که نقطهٔ رأس هرم نسبت به نقاط واقع بر محیط هرم مزبور این چنین است. اما از جهت دیگری هم نسبت واجب الوجود با موجودات امکانی مشابه نسبت نقطهٔ رأس هرم با محیط آن است. بدین معنا که میان همهٔ موجودات ممکن هستی با واجب الوجود رابطه‌ای مستقیم و ناگسسته وجود دارد، همان‌طور که می‌توان چنین رابطه‌ای را میان نقطهٔ رأس هرم با نقاط واقع در محیط هرم ترسیم کرد که با کشیدن خطوطی عمودی از رأس هرم به هریک از نقاط مزبور نشان داده می‌شود (حائری، ۱۳۸۵: صص ۱۹۳-۱۹۲). در هستی‌شناسی شبکه‌ای حائری می‌توان رابطهٔ میان موجودات را به صورت خطوطی افقی بر روی محیط هرم هستی نشان داد (حائری، ۱۳۸۵: صص ۲۰۳-۲۰۱). به این بیان، حائری تلاش می‌کند رابطهٔ هستی و سرشت هر موجودی در نظام هستی را در ارتباط با «واجب الوجود» مشخص کند. براساس چنین تصویری از نظام هستی است که حائری «واقعیت» امور اجتماعی را برقراری نسبت میان امور اجتماعی مطابق با نسبت واجب الوجود با موجودات جهان هستی می‌داند. او از همسانی نسبت امور اجتماعی با یکدیگر در مقایسه با نسبت واجب الوجود با موجودات امکانی به «واقعیت‌های» ریاضی یاد می‌کند (حائری، ۱۳۶۱: ص ۸۷).

اگر «واقعیت» در امور اجتماعی همان نسبت حقیقی میان «واجب الوجود» و «وجودهای ممکن» باشد، در آن صورت یک گزارهٔ اجتماعی هنگامی درست تلقی می‌شود که نسبت یک واقعیت اجتماعی با دیگر واقعیت‌های جهان مطابق نسبت حقیقی مزبور باشد؛ نسبتی که حائری از آن به نسبت عدالت یاد می‌کند. حائری نظام هستی را براساس نظریهٔ «هرم هستی» خود تفسیر می‌کند و نسبت میان «واجب الوجود» و «موجودات امکانی» را همان «عدل» می‌داند و می‌گوید: «سیستم فلسفی‌ای که ما ارائه دادیم [نظریهٔ هرم هستی] و با عنوان انتولوژی جهان بحث کردیم، می‌تواند بگوید که اصولاً رابطهٔ حق تعالی با جهان هستی یک رابطهٔ انتولوژیک مخروطی است که باری تعالی در رأس نقطهٔ مخروط و در مقام غیب‌الغیوب و غیب مکنون است و از این مقام به تمام جهات و تمام نقاط مخروط هستی و حتی بر تمام نقاط قاعدهٔ مخروط حضور و احاطهٔ قیومی و مستقیم دارد. اگر ما این سیستم فلسفی را به صورت یک اصل موضوعی پذیرفتیم، قهراً مبدأ وجود،

که عبارت از نقطه رأس مخروط است، با تمام نقاط مخروط نسبت مساوی خواهد داشت و قرب و بعد نقطه رأس با تمام نقاط میانه و نقاط قاعده، یک دوری و نزدیکی جعلی و قراردادی نیست، بلکه یک فاصله علت و معلولی ذاتی است که براساس قانون علیت و معلولیت این قرب و بعد تحقق می‌یابد و حد فاصل معقول میان نقطه رأس با همه نقاط هم‌عرض مخروط هستی همان حدفاصل محسوس میان شاهین عدل است که بر کفتین ترازو حاکمیت دارد. ولی به همان نسبت که موضع ریاضی هستی هریک از مراتب هستی اقتضای پذیرش و دریافت بهره وجود را از سوی مبدأ هستی خود دارد، هریک از مراتب هستی نیز رابطه مستقیم و ناگسستگی با نقطه رأس مخروط خود دارد و هیچ‌گونه تخلل و فاصله عدمی در بین نقطه رأس و هیچ‌یک از این مراتب مادون ممکن نیست؛ بنابراین، حق تعالی یک نسبت تساوی انتولوژیک با تمام جسم مخروط وجود و هستی دارد که حکمای اسلامی این نسبت را نسبت میان ضرورت ازلی و امکان فقری گفته‌اند و اکنون ما آن را شاهین عدالت می‌نامیم» (حائری، ۱۳۶۱: ص ۱۱۹-۱۱۸).

براساس گفته حائری، جایگاه «واجب الوجود» در نظام هستی چنان است که به تمام نقاط این نظام احاطه وجودی دارد و با تمام موجودات نظام هستی نسبت مساوی برقرار می‌کند. این سخن بدان معنی است که دوری و نزدیکی هریک از موجودات نسبت به این مبدأ یک نسبت وجودی و حقیقی است؛ به طوری که نسبت مزبور میان همه موجوداتی که در خطوط عرضی هرم مزبور جای گرفته‌اند به صورت یکسان برقرار است، یعنی نسبت وجودی میان واجب الوجود با تمامی جمادات یکسان است. همان‌طور که همین نسبت میان گیاهان نیز، به‌رغم گوناگونی آن‌ها، یکی است. به همین صورت می‌توان تساوی نسبت‌ها را میان حیوانات در مقایسه با یکدیگر و آدمیان در ارتباط با هم ملاحظه کرد. اما این سخن به این معنا نیست که رابطه میان واجب الوجود با گیاهان همان رابطه میان واجب الوجود با حیوانات یا انسان باشد. زیرا جایگاه وجودی انسان به لحاظ نزدیکی به مبدأ هستی با جایگاه حیوانات یا گیاهان فرق دارد و انسان به لحاظ وجودی به مبدأ هستی نزدیک‌تر تلقی می‌شود. به این بیان، نوعی نظم و انضباط هستی‌شناختی در نظام هستی برقرار است که از آن به نظام «عدل» تعبیر می‌شود؛ در واقع، این نظام عدل معیاری برای «واقعیت» است. به گونه‌ای که هر نوع نظام اجتماعی که از نظام عدل مزبور الگوگیری کرده باشد متصف به «عدالت اجتماعی» می‌شود. در این زمینه حائری، براساس مفروضه‌های کلامی خود، یک نظام سیاسی عادل را نظامی می‌داند که براساس الگوی پیشنهادی پیامبر اسلام (صلی الله و علیه و آله و سلم) به دست خود آن حضرت پیاده و اجرا شده باشد (حائری، ۱۳۶۱: صص ۱۱۷-۱۱۶)؛ زیرا براساس مبانی کلامی حائری، حکومت مزبور نظامی است که به‌طور کامل از روی الگوی عدل فلسفی پیش‌گفته اجرا

شده است. اما باید توجه داشت که در اینجا سخن حائری، به‌رغم رنگ و بوی کلامی استدلالش، سخنی کلامی نیست که تنها با نگرش کلامی خاص او صحیح باشد، بلکه می‌توان ادعا کرد که اگر تحلیل او از امر واقع اجتماعی بر تفسیر هر واقعیتی درست باشد، آنگاه براساس هر یک از هستی‌شناسی‌های مذهبی یا فلسفی یا تجربی بنا شود. پس معیار درستی یا نادرستی گزاره‌های اجتماعی مطابقت آن‌ها با نظم و انضباط این حقیقت ریاضی است که هر چیز در جای خود قرار می‌گیرد؛ برای مثال مطابقت یک نظام سیاسی با الگوی نظام سیاسی مطلوب ترسیم‌شده در مکتب اسلام یا لیبرالیسم یا هر مکتب فلسفی دیگر همان معیار درستی یا نادرستی گزاره‌های مربوط به آن نظام سیاسی است. به‌طوری‌که الگوی حکومت اسلامی یا لیبرالی مطلوب ذکر شده در واقع واقعیت نظام سیاسی است که ما درصدد پیاده‌کردن آن هستیم.

اگر بخواهیم براساس این تفسیر نظریه‌ای از دولت در فلسفه اسلامی ارائه کنیم، در آن صورت نظریه مزبور نظریه‌ای درباره رابطه میان آنچه دولت نامیده می‌شود با دیگر اجزا و عناصر اجتماع خواهد بود. همان‌طور که آشکار است، براساس این تحلیل از واقعیت نمی‌توان درباره «ذات» چیزی به نام دولت سخن گفت، اما می‌توان جایگاه و نسبت آن را در مقایسه با دیگر پدیده‌های انسانی و طبیعی جهان هستی سنجید. به این ترتیب، واقعیت دولت عبارت است از رابطه‌ای که این واقعیت با دیگر اجزا و عناصر انسانی و طبیعی مطابق با فرمولی دارد که از رابطه میان واقعیت‌های جهان هستی برای انسان شناخته شده است. به عقیده حائری عقل آدمی رابطه میان حقایق جهان هستی را تا حدی درک می‌کند و رابطه اعتباری و برساختی میان پدیده‌های انسانی به‌وسیله پیامبران و به‌خصوص پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) به بشریت ارائه شده است. به این بیان نظریه دولتی، که در فلسفه اسلامی ایجاد می‌شود، نظریه‌ای خواهد بود که بر رابطه میان عناصر اجتماعی و انسانی و برقراری یک رابطه برساختی و اعتباری میان آن‌ها مطابق نظم جهان هستی تمرکز خواهد کرد.

در ارزیابی تفسیر حاضر باید گفت که به نظر نگارنده مهم‌ترین ایراد این نظریه غیر ذات‌گرایانه بودن آن است. همان‌طور که مشخص است فلسفه اسلامی فلسفه‌ای ذات‌گراست و از این رو، انتظار می‌رود که تفسیر یکی از اصلی‌ترین مفاهیم آن، یعنی «واقعیت» اجتماعی، تفسیری ذات‌گرایانه باشد. می‌دانیم که گریز از ذات‌گرایی در فلسفه غرب به دلیل غلبه نگرش اثبات‌گرایی و عقب‌نشینی فلسفه غرب از فلسفه کلاسیک ذات‌گرا به سوی فلسفه تحلیلی است. براساس این امر علم و فلسفه غرب پس از عصر روشنگری از ایده ذات‌گرایی دست کشید و به مطالعه روابط میان پدیده‌ها یا تحلیل واژگان برای حل مسائل علمی و فلسفی پرداخت. مهدی حائری فیلسوف

مسلمانی است که فلسفه اسلامی را نوعی فلسفه تحلیلی می‌داند؛ بنابراین، به نظر می‌رسد در تفسیر «واقعیت» اجتماعی نگرش ذات‌گرایانه را به کنار گذاشته است و تلاش می‌کند تا براساس موازین فلسفه تحلیلی تفسیری مبتنی بر روابط میان اجزا و عناصر از واقعیت اجتماعی ارائه دهد. خلاصه آنکه تفسیر دوم به دلیل تحلیل غیرذات‌گرایانه‌اش نمی‌تواند مورد پذیرش این نوشته باشد.

۳. امر واقع اجتماعی به مثابه «فضای تحقق فرضی وجود»

سومین تفسیر از «امر واقع اجتماعی» تصور آن به عنوان فضایی است که در آن فضا مفاهیم اجتماعی «موجود» فرض می‌شوند. فیلسوفانی مانند محمدحسین طباطبایی (مطهری، ۱۳۷۵: صص ۳۹۲-۳۹۱)، مرتضی مطهری (مطهری، ۱۳۷۵: ص ۳۹۵) و عبدالله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۷: صص ۱۳۴-۱۳۳) از معتقدان به این تفسیر از امر واقع اجتماعی هستند. عبدالله جوادی آملی تحقق مفاهیم اجتماعی وابسته به نحوه وجود فرضی است که برای مفاهیم اجتماعی صورت می‌پذیرد. او در این زمینه می‌گوید: «قضایای اعتباری نیز ممکن است به صدق و یا کذب وصف شوند، ولی به دلیل آنکه اصل وجود و تحقق آن‌ها، وابسته به اعتبار است، صدق و کذب آن‌ها نیز محدود به حیطه اعتبار است؛ از این رو، با تفاوت اعتبارات قومی و گروهی تغییر پیدا می‌کند؛ برای نمونه، هر قومی می‌تواند نوعی از مالکیت شخصی، دولتی و یا عمومی را برای گذران معیشت اقتصادی خود اعتبار کند، چنان‌که هر قومی می‌تواند از طریق انقلاب و یا اصلاح، به تغییر و تبدیل نظام مالی جامعه بپردازد و ضمن مردود دانستن نظام سابق، بر شیوه‌ای جدید از مالکیت صحه بگذارد. صحت یا بطلان امور اعتباری و بلکه آثاری که بر امور اعتبار مترتب می‌شود، همه به اعتبار معتبران وابسته است؛ برای نمونه، اینکه چه نوع از تملک باطل و ضمان آور است، و یا اینکه با فلان کلمه ضمان از عهده انسان خارج می‌شود، از آثاری است که در حیطه اعتبار وضع شده است و به اعتبار تغییر پیدا می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: صص ۱۸۱-۱۸۲).

بنابر سخن جوادی آملی، واقعیت مفاهیمی مانند «مالکیت» و پذیرش یا رد یک نظام اقتصادی خاص مانند «سرمایه‌داری» یا «اقتصادی سوسیالیستی» همگی در گروهی توافقی‌های اجتماعی یک جامعه است. اما با وجود این، ایجاد مفاهیم اعتباری و ایجاد هستی‌های فرضی کاملاً از هستی‌های حقیقی و انتزاعی جدا نیست. مرتضی مطهری، ضمن تعریف مفاهیم اعتباری به هستی‌های فرضی، به وجود رابطه هستی‌شناختی میان امور اعتباری با امور حقیقی و انتزاعی اذعان می‌کند و مفاهیم اعتباری و برساختی را مفاهیمی «فرضی» و «قراردادی» می‌داند که هیچ پدیده خارجی را

بازنمایی نمی‌کنند؛ از این رو، این مفاهیم از نظر مطهری مفاهیمی «ابداعی» و «اختراعی» هستند که ذهن آن‌ها را نزد خود بر ساخته است. اما مطهری با این سخنان نمی‌خواهد سخنی مانند مدعای فیلسوفان ایدئالیست آلمانی بگوید و چنین مفاهیمی را مفاهیمی بداند که به صورت فطری و از پیش موجود در ذهن قرار داده شده است، بلکه طبق یک قاعده معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی معتقد است که ذهن نمی‌تواند هیچ تصویری را از پیش خود بسازد. ذهن برای تصویرسازی و مفهوم‌پردازی نیاز دارد که به یک «واقعیت» اتصال وجودی پیدا کند؛ در واقع، نخستین معقولاتی که ذهن می‌سازد معقولات اولیه‌ای هستند که بازنماکننده یک واقعیت در جهان خارج هستند و دیگر مفاهیم حقیقی (معقولات ثانی منطقی و معقولات ثانی فلسفی) و مفاهیم برساختی و اعتباری دیگر با تصرف ذهن بر روی این مفاهیم ذخیره‌شده در ذهن ساخته و پرداخته می‌شوند؛ به عبارت دیگر، آنچه فیلسوفان مسلمان و از جمله مطهری را از فیلسوفان ایدئالیست جدا می‌کند، اعتقاد آن‌ها به این آموزه معرفت‌شناختی است که مفاهیم اعتباری و برساختی از روی مفاهیم حقیقی ساخته شده‌اند. مطهری می‌نویسد: «هریک از مفاهیم اعتباریه را که در نظر بگیریم، خواهیم دید بر روی حقیقتی استوار است؛ یعنی یک مصداق واقعی و نفس‌الامری دارد و نسبت به آن مصداق، حقیقت است و عارض شدن آن مفهوم برای ذهن از راه همان مصداق واقعی است» (مطهری، ۱۳۷۵: ص ۳۹۴). به این بیان، مفاهیم اعتباری و برساختی از مفاهیم حقیقی حسی یا انتزاعی اقتباس شده‌اند. او می‌نویسد: «ما برای وصول به منظور و مقصودهای عملی خود چیز دیگری را مصداق آن مفهوم فرض کرده‌ایم و آن مصداق جز در ظرف توهم ما مصداق آن مفهوم نیست و درحقیقت، این عمل خاص ذهنی، که ما نامش را «اعتبار» گذاشته‌ایم، یک نوع بسط و گسترشی است که ذهن روی عوامل احساسی و دواعی حیاتی در مفهومات حقیقی می‌دهد و این خود یک نوع فعالیت و تصرفی است که ذهن بر روی عناصر ادراکی می‌نماید [...] علی‌هذا، مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی اخذ و اقتباس شده است [...] تمام مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی حسی و یا انتزاعی اقتباس شده است و این است معنای جمله متن: "هریک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است" و البته درک این مطلب در مورد اعتباریات شعری (مثال "شیر می‌آید") واضح است» (مطهری، ۱۳۷۵: صص ۳۹۴-۳۹۵).

به این بیان، یک «مفهوم اجتماعی» مانند «دولت»، که برای رفع بخشی از نیازهای بشری ساخته و پرداخته می‌شود، نمی‌تواند بدون اتصال وجودی با «نفس» آدمی ایجاد شود. زیرا براساس یک مفروض معرفت‌شناختی در فلسفه اسلامی معرفت زمانی برای بشر به دست می‌آید که ذهن بشر با واقعیتی از واقعیت‌ها (چه واقعیت‌های خارجی و چه واقعیت‌های درونی) نوعی ارتباط و اتصال

وجودی پیدا کند، به گونه‌ای که واقعیت ادراک شده در نزد «نفس» بشری حاضر شود (مطهری، ۱۳۷۵: ص ۲۷۱)؛ از این رو، لازم است که نخست واقعیت مفهوم «دولت» ابتدا به وسیله «ذهن» نزد «نفس» حاضر شود. اما از آنجا که مفهوم «دولت» مفهومی ماهوی نیست و همتایی در خارج از ذهن ندارد، بنابراین ذهن مفهومی ماهوی را که دارای مصداقی واقعی است در نظر می‌گیرد و در فضای «خیال» مصداق واقعی مزبور را مصداق پنداری مفهوم «دولت» در نظر می‌گیرد. به گونه‌ای که جز در عالم «خیال» واقعیت خارجی مزبور نمی‌تواند مصداق مفهوم «دولت» باشد. در اینجا شاید مثال لویتان هابز مثال خوبی باشد؛ لویتان، که موجودی افسانه‌ای دریایی است، مصداقی مانند هشت پا دارد؛ در واقع، آنچه در جهان خارج وجود دارد موجودی دریایی با هشت عضو پا شکل است که برای اشاره به آن موجود خارجی مفهوم ماهوی «هشت پا» انتخاب شده است. اما در عالم خیال جای مفهوم «هشت پا» با مفهوم فرضی «لویتان» عوض شده است و آن حیوان خارجی با هشت بازوی پا شکل مصداق واژه «لویتان» فرض شده است و چنین فرض شده که مصداق «لویتان» آن موجود واقعی در جهان خارج از ذهن است. اما می‌توانیم همین روند فرض گرفتن را ادامه بدهیم و این موجود خیالی، یعنی «لویتان» مورد بحث، را مصداق مفهوم فرضی دیگری به نام «دولت» قرار دهیم و چنین فرض کنیم که مصداق دولت همین موجود خیالی با نام لویتان است و به این ترتیب، تمام ویژگی‌های این موجود خیالی را برای رسیدن به نیازهای زندگی اجتماعی به «دولت» نسبت دهیم. آنچه مطهری در کلام حاضر می‌خواهد توضیح دهد آن است که گرچه مفاهیم «دولت» و «لویتان» به دو موجود خیالی و فرضی اشاره می‌کنند، پیدایش آن‌ها از هیچ و خلاً نبوده است بلکه ذهن بر اساس یک مفروض معرفت‌شناسی تنها زمانی می‌تواند یک مفهوم را بسازد که بتواند واقعیت مفهوم مورد نظر را در ذهن به «نفس» متصل کند؛ از این رو، فرض یک مفهوم خیالی به نام «لویتان» یا «دولت» مستلزم آن است که ذهن در ابتدا برای یک موجود دریایی که هشت بازوی پا شکل دارد واژه «هشت پا» را تخصیص داده باشد و سپس در عالم خیال جای آن واژه را با کلمه «لویتان» عوض کند و چنین فرض کند که در عالم خیال مصداق لویتان مزبور همان جانسوار دریایی با هشت بازوست و در مرحله بعد مفهوم «دولت» را در عالم خیال همان مفهوم «لویتان» فرض کند و چنین فرض کند که مصداق دولت در عالم خیال همان حیوان دریایی خاص است و از این طریق ویژگی‌های آن حیوان دریایی را به مفهوم «لویتان» اختصاص دهد، سپس ویژگی‌های فرضی لویتان مورد بحث را به مفهوم «دولت» تسری دهد. خلاصه سخن مطهری آنکه هیچ اعتباری مستقل از امر حقیقی نمی‌تواند موجودیت یابد، بلکه هر اعتباری در واقع با تکیه بر امری حقیقی، منتها در ظرف توهم و در تطبیقی وهمی پدید می‌آید. همان طور که مشاهده می‌شود،

این تبیین اثبات نمی‌کند امر اعتباری امری واقعی است.

در انتهای کلام مطهری جمله تامل برانگیز دیگری وجود دارد که توجه به آن برای فهم معنی «واقعیت» در تفسیر سوم دارای اهمیت است. او می‌گوید همه مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی یا انتزاعی اقتباس شده‌اند. البته این سخن بدان معنی نیست که مفهومی مانند «لویتان» یا «دولت» مانند مفاهیمی چون «ضرورت» یا «کلی» (یعنی معقولات ثانی فلسفی یا منطقی) هستند؛ بنابراین، تفسیر سوم از «واقعیت» به تفسیر نخست بازمی‌گردد و معنای این سخن آن است که در جهان خارج از ذهن مثلاً برای موجودی به نام هشت‌پا تعریفی وجود دارد؛ به طوری که این موجود براساس آن تعریف شناخته می‌شود. منتها وقتی ما مفهوم اعتباری «لویتان» را می‌سازیم، آن تعریف هشت‌پای واقعی را به «لویتان» نسبت می‌دهیم و فرض می‌کنیم که «لویتان» همان است که درباره هشت‌پا می‌گوییم. به همین صورت، وقتی مفهوم اعتباری «دولت» را می‌سازیم، تعریفی را که برای «لویتان» از هشت‌پا قرض گرفته‌ایم این بار به «دولت» نسبت می‌دهیم و «دولت» را موجودی فرض می‌کنیم که همان ویژگی‌های آن موجود واقعی را دارد که هشت‌پا نامیده می‌شود. محمدحسین طباطبایی این موضوع را این‌گونه توضیح می‌دهد که «هر حد و همی را که به مصداقی می‌دهیم، مصداق واقعی دیگری نیز دارد که از آنجا گرفته شده است؛ مثلاً اگر انسانی را "شیر" قرار دادیم، یک شیر واقعی نیز هست که حد شیر از آن اوست» (مطهری، ۱۳۷۵: صص ۳۹۵-۳۹۴). در مثال طباطبایی حیوانی که شیر نامیده می‌شود موجودی شجاع به‌شمار می‌آید و وقتی که انسانی را شیر فرض کردیم، بدان معنی است که شجاعت آن حیوان جنگل را به انسان موردنظر نسبت داده‌ایم. همان‌طور که مشاهده می‌شود، مفاهیم اجتماعی مانند «دولت» به‌گونه‌ای ویژگی یا ویژگی‌هایی از یک حیوان دریایی به نام هشت‌پا را قرض می‌گیرد و به این معنی از آن اقتباس می‌کند، اما این معنا از ارتباط مفهوم «دولت» به حیوان دریایی خاص با نحوه انتزاع مفهوم «ضرورت» از نسبت واقعی میان دو پدیده خارجی (به‌عنوان علت و معلول) بسیار متفاوت است.

براساس این تحلیل از واقعیت اجتماعی، می‌توان گفت که اگر بخواهیم نظریه‌ای درباره دولت ارائه دهیم در آن صورت نظریه مزبور حاوی گزاره‌هایی خواهد بود که چگونگی ساخته شدن مفهوم «دولت» را از مجموع مفاهیم ذخیره شده در ذهن (شامل معقولات اولیه، معقولات ثانی فلسفی و مفاهیم اعتباری پیشین) به کمک سازوکار «عاریت‌گیری» و دادن اقتدار بی‌چون و چرا و برتر موجودی خیالی به نام لویتان یا موجودی واقعی همچون هشت‌پا به مفهوم دولت توضیح می‌دهد. به این ترتیب، به مفهوم دولت اقتدار بی‌چون و چرای هشت‌پا در دریاها به عاریت داده می‌شود و مفهوم جدید دولت به وسیله ویژگی‌های مفهومی مانند لویتان و هشت‌پا که قبلاً شناخته شده

است - شناسانده می‌شود. همان‌طور که آشکار است، سرشت دولت براساس این تفسیر، مانند تفسیر پیشین، یک واقعیت برساختی و اعتباری است، درحالی‌که تفسیر نخست دولت را یک واقعیت طبیعی تفسیر می‌کند. اما برخلاف تفسیر پیشین، یک نظریه ذات‌گرایانه است که وقتی از واقعیت دولت صحبت می‌کند (مانند تفسیر نخست) ذات آن را بررسی می‌کند و تنها روابط میان اجزا و عناصر آن با دیگر پدیده‌های اجتماعی و حقیقی را بررسی نمی‌کند؛ به این بیان، می‌توان جایگاه هریک از سه تفسیر واقعیت اجتماعی در فلسفه اسلامی را به‌صورت جدول زیر نشان داد.

جدول مقایسه سه تفسیر واقعیت اجتماعی در فلسفه اسلامی

برساختی و اعتباری	طبیعی	
تفسیر سوم	تفسیر نخست	ذات‌گرا
	تفسیر دوم	غیرذات‌گرا

در این جدول تفاسیر ارائه‌شده از طرف فیلسوفان مسلمان براساس دو معیار طبقه‌بندی شده‌اند؛ معیار نخست نگرش ذات‌گرایانه به مفاهیم اجتماعی است. براساس این معیار، همه تفاسیر فیلسوفان مسلمان، به‌جز نظریه مهدی حائری، تفاسیری ذات‌گرایانه از واقعیت اجتماعی هستند و تنها حائری است که به تفسیری غیرذات‌گرایانه روی آورده است. اما دومین معیار برای طبقه‌بندی تفسیرهای واقعیت اجتماعی اعتقاد به طبیعی بودن یا اعتباری و برساختی بودن تفاسیر مزبور است. براساس این معیار، فیلسوفان مسلمان کلاسیک مایل بودند تا پدیده‌های اجتماعی را پدیده‌های طبیعی و در سیطره قواعد «طبیعت» و «حقوق طبیعی» بدانند، در صورتی‌که فیلسوفان معاصر تمایل دارند این‌گونه از واقعیت‌ها را پدیده‌هایی اعتباری و برساختی بدانند.

نتیجه‌گیری

در مقاله حاضر تلاش شد تا پیشینه تصور فلسفه اسلامی از «واقعیت» و «امر واقع اجتماعی» به‌طور خلاصه بیان شود. همان‌گونه که در این مقاله آمده است، در تاریخ فلسفه اسلامی سه تفسیر از «امر واقع اجتماعی» ارائه شده است، اما تفسیر «واقعیت» یک چیز به‌عنوان «ذات آن چیز» نخستین تفسیر از تفسیرهای سه‌گانه درباره «واقعیت» است. نخستین تفسیر درباره «امر واقع اجتماعی» تفسیر اخیر از واقعیت عینی است. فیلسوفان و نویسندگانی که به این تفسیر درباره امر

واقع اجتماعی معتقدند «امور واقع اجتماعی» را همان «امور واقع انتزاعی» می‌دانند و از این رو، واقعیت‌های اجتماعی را فضاهای تحقق هستی‌هایی از قبیل هستی‌های انتزاعی و مفاهیم ثانی فلسفی می‌دانند. دومین تفسیر از امر واقع اجتماعی تفسیر امر واقع اجتماعی به معنای رعایت و اجرای نسبت میان پدیده‌های اجتماعی مطابق با الگویی هستی‌شناختی است که از آموزه‌های دینی، مکاتب فلسفی یا مطالعات تجربی به دست می‌آید؛ از این رو، براساس این تفسیر مطابقت یک نظریه اجتماعی با واقع به معنی مطابقت مفاد آن نظریه اجتماعی با نظامی است که برای کلیت هستی ترسیم شده است و در نهایت سومین تفسیر از امر واقع اجتماعی آن را فضای تحقق فرضی وجود معرفی می‌کند. تفاوت این تفسیر با تفسیر نخست آن است که براساس تفسیر حاضر، واقعیت‌های اجتماعی فضاهای تحقق هستی‌ها و مفاهیم اعتباری را معرفی می‌کند. هر یک از سه تفسیر ذکر شده تلاش می‌کنند تا امر واقع اجتماعی را متناسب با هستی‌شناسی حکمت متعالیه تحلیل کنند.

کتابنامه

۱. بشیریه، حسین. ۱۳۸۰. آموزش دانش سیاسی؛ مبانی علم سیاست نظری. تهران: نگاه معاصر.
۲. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۲. تحریر تمهید القواعد ابن ترکه. قم: الزهراء. چاپ اول.
۳. _____ ۱۳۸۷. «حکمت نظری و حکمت عملی و جایگاه حکمت سیاسی متعالیه». سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه. به اهتمام شریف لکزایی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. حائری، مهدی. ۱۳۶۱. کاوش‌های عقل عملی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵. _____ ۱۳۸۵. هرم هستی؛ تحلیلی از مبادی هستی‌شناسی تطبیقی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. چاپ سوم.
۶. ریتزر، جورج؛ گودمن، داگلاس جی. ۱۳۹۰. نظریه جامعه‌شناسی مدرن. ترجمه خلیل میرزایی و عباس لطفی‌زاده. تهران: جامعه‌شناسان.
۷. سرل، جان. ۱۳۹۵. ساخت امر واقع اجتماعی. ترجمه میثم محمد امینی. تهران: فرهنگ نشر نو با همکاری نشر آسیم.
۸. صادقی، رضا. ۱۳۸۹. «رنالیسم و معیارهای آن». فصلنامه فلسفه دین. سال هفتم. شماره ۶. تابستان.
۹. علی‌پور، مهدی؛ حسنی، سید حمیدرضا. ۱۳۹۰. پارادایم اجتهادی دانش دینی (پاد). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. چاپ دوم.
۱۰. فی، برایان. ۱۳۸۴. فلسفه امروزی علوم انسانی با نگرش چندفرهنگی. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو. چاپ دوم.
۱۱. مصباح، محمدتقی. ۱۳۶۸. جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۲. مطهری، مرتضی. ۱۳۷۵. مجموعه آثار؛ اصول فلسفه و روش رنالیسم. جلد ۶. تهران: صدرا. چاپ چهارم.
۱۳. های، کالین. ۱۳۸۵. درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی. ترجمه احمد گل محمدی. تهران: نی.