

حکمت متعالیه؛ امر واقع اجتماعی*

محمد پژشگی

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. قم. ایران.

pezeshgi@isca.ac.ir

چکیده

مسئله «واقع گرایی» برای فلسفه اسلامی آن است که چگونه می‌توان واقعیت اجتماعی را تحلیل کرد که بتواند با هستی‌شناسی این فلسفه منطبق باشد و پدیده‌های اجتماعی را براساس آن بررسی کند؛ از این‌رو، هدف مقاله حاضر تحلیل امور واقع اجتماعی در حکمت متعالیه است. مدعای نویسنده آن است که نظریه امر واقع اجتماعی با هستی‌شناسی حکمت متعالیه همخوان است. در مقابل این مدعای نظریه‌ای قرار دارد که فلسفه اسلامی را برای مطالعه علوم انسانی و اجتماعی مناسب نمی‌داند. برای بررسی مدعای فوق از روش اسنادی و تحلیل کلمات فیلسوفان متعالی استفاده شده است. نتیجه حاصل از این نوشه اثبات واقع گرایی در شاخه فلسفه اجتماعی و فلسفه علوم اجتماعی است؛ چنان‌که واقع گرایی پایه فلسفه اسلامی دانسته شده است. از دستاوردهای این مقاله می‌توان در نظریه‌پردازی اجتماعی و شاخه فلسفه علوم اجتماعی استفاده کرد.

کلیدواژه‌ها: حکمت متعالیه، امر واقع اجتماعی، نظریه اجتماعی، فلسفه علوم اجتماعی.

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 مدعای 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 مذبور 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 چیزهای است (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 مذبور 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 مذبور 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، به‌نحوی براساس قواعد فلسفی وجود خواهد داشت، اما در صورت حقیقی بودن چنین امکانی منتفي 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 پاسخ گوییم مطرح کنیم. در این‌باره 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 ۲۲-۲۳).

جملات نقل شده از جان سرل در اینجا دغدغه اورا درباره هستی واقعیت «امر اجتماعی» و نحوه امکان آن نشان می‌دهد. این دغدغه برای سرل از آن جهت اهمیت می‌باید که او در تحلیل واقعیت، «امر واقع اجتماعی» را از «امر واقع طبیعی» جدا می‌کند (سرل، ۱۳۹۵: صص ۱۷-۱۸)؛ 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 هستی‌شناسی بزرگ‌تر برای ارائه یک نظریه جامع و منسجم درباره «واقعیت» در هر مکتب فلسفی (واز 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؛ ازسوی 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 ترسیم یافته؛
۳. امر واقع اجتماعی به مثابه فضای تحقق فرضی وجود.

تحلیل «امر واقع اجتماعی» در فلسفه اسلامی

محمدحسین طباطبائی 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 ۳۴۱-۳۴۲) 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 طباطبائی و استاد مطهری می‌توان به

وجود دو گونه واقعیت در نزد آن‌ها پی‌برد: واقعیت عینی و واقعیت اعتباری. از آنجاکه موضوع نوشته حاضر واقعیت اجتماعی است، از بررسی تفسیرهای مربوط به واقعیت عینی صرف نظر می‌شود و تلاش می‌شود تفسیرهای مربوط به امر واقع اجتماعی (موضوع بحث حاضر) بررسی شود که گونه‌ای از واقعیت اعتباری است.

۱. امر واقع اجتماعی بهمثابه «فضای تحقق انتزاعی وجود»

تئی چند از فیلسوفان (مصطفی، ۱۳۶۸: ص ۱۲۷) و نویسندهای (علی‌پور و حسنی، ۱۳۹۰: صص ۱۳۶-۱۳۷) فلسفه اسلامی «امر واقع اجتماعی» را فضای تحقق انتزاعی وجود تفسیر کرده‌اند. براساس این تفسیر «امر واقع اجتماعی» فضای تحقق انتزاعی وجود است؛ به عبارت دیگر، همان‌طور که مفاهیم «ضرورت» و «نوع» در گزاره‌های «نظام جهان ضروری است» و «انسان نوع است»، دو مفهومی هستند که مصدقی در جهان خارج ندارند و از مفاهیمی گرفته شده‌اند که بدون واسطه یا با واسطه از چیزهای خارجی انتزاع شده‌اند، 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 برد شده است، اما کاربرد واژه «دزد» برای انسانی به نام «الف» به دلیل «انسان‌بودن» الف نیست، بلکه الف را از آن جهت «دزد» خطاب می‌کنیم که «مال» کسی را ربوه است. بر این اساس، وقتی مفهوم «مال» را می‌نگریم، مشاهده می‌کنیم که کاربرد واژه «مال» برای فلزهایی مانند طلا یا چیزهایی مانند یک قطعه زمین به دلیل فلز طلابودن یا قطعه زمین بودن آن‌ها نیست، بلکه بدان جهت به این فلز یا آن قطعه زمین «مال» گفته می‌شود که مورد علاقه و خواست آدمی قرار می‌گیرند و انسان می‌تواند 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 می‌شود. وقتی آن قطعه فلز طلا یا این قطعه از زمین «مالکی» یافت، در آن صورت خود آن طلا و زمین هم عنوان «دارایی» می‌یابند و مفهوم جدیدی به نام «مالکیت» از رابطه میان «مالک» و «دارایی» ایجاد می‌شود. بدیهی است که هیچ‌یک از مفاهیم «مالک»، «دارایی» و «مالکیت» همتایی در خارج از ذهن ندارند و این طور نیست که با «دارایی» خوانده‌شدن طلا یا زمین یا «مالک» خوانده‌شدن الف تغییری در ذات طلا، زمین یا انسان پدید آمده باشد (علی‌پور 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 «سرمایه‌داری» نیز به عنوان مفاهیم اجتماعی وارد زندگی آدمی می‌شود. محمد تقی 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» (مصطفاچی، ۱۳۶۸: ص ۱۲۷); بنابراین، هر مفهوم اجتماعی دیگری نیز مانند مفهوم «جامعه» برخاسته از یک وجود عینی خارجی خواهد بود.

آنچه درباره 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 چده، و نیز معقولات ثانی منطقی نیست، از سنخ مفاهیم اعتباری نیز نیست؛ زیرا معقول ثانی غیرمنطقی بودن این مفاهیم دلیل کافی برای خود دارد» (علی‌پور و حسنی، ۱۳۹۰: ص ۱۳۹).

در این بیان تقسیم مفاهیم به «مفاهیم ماهوی»، «معقولات ثانی» و «مفاهیم اعتباری» و تقسیم هریک از مفاهیم ماهوی به «جوهر» و «عرض» و تقسیم «عرض» به «اضافه»، «کیف» و «چده» از یکسو و تقسیم «معقولات ثانی» به «معقولات ثانی منطقی» و «معقولات ثانی فلسفی» از سوی دیگر، همگی نشان‌دهنده تقسیماتی است که فلسفه اسلامی درباره مفاهیم ذهنی دارد و نشان می‌دهد که این فلسفه چیزهای خارج از ذهن را چگونه و به چه صورت طبقه‌بندی می‌کند. در توضیح اصطلاحات به کاررفته در این فقره باید گفت که «مفاهیم ماهوی» مفاهیم ذهنی هستند که همتایی در خارج از ذهن برای آنها وجود دارد. این‌گونه از مفاهیم با «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 فلسفه 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: ص ۸۷۱-۸۷۰). در فقره حاضر به سه قسم از اقسام نه گانه عرض اشاره شده است. بدیهی است که هریک از مفاهیم ماهوی همتایی در خارج از ذهن دارند و بر این اساس، تقسیم‌بندی یادشده نشان‌دهنده طبقه‌بندی چیزهای خارج از ذهن در فلسفه اسلامی است. اما معقولات ثانی منطقی آن دسته از معانی کلی هستند که مصادیقی در ذهن دارند و از این‌رو، به هیچ‌وجه 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 به رغم آنکه صورت پدیده‌های عینی نیستند و از این جهت با معقولات اولیه تفاوت

دارند، ازسوی 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 به رغم 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 این‌رو، 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 «فرمانرو» برای اقلیتی از جامعه موردنظر انتزاع شود. این مفهوم به صرف انسان‌بودن یا عضو جامعه‌بودن این افراد انتزاع نمی‌شود، بلکه به‌دلیل توان اجتماعی بالایی (فیزیکی، اقتصادی، شائینتی وغیره) 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؛ به‌این‌ترتیب، مفهوم «فرمانرو» 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، فرمانرو، 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 این‌بیان، 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 به رغم نداشتن همتای 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 مصاديق عینی در خارج از ذهن ندارند؛ اما این نوع از هستی‌ها بر مصدق عینی و خارجی استوار هستند. به عقیده هواداران این تفسیر از امر واقع اجتماعی، می‌توان واقعیت‌هایی مانند جامعه و دولت را، گرچه فاقد مصدق و همتایی در جهان عینی هستند، از طریق قوای حسی (مانند معقولات اولیه) بازیابی کرد؛ به عبارت دیگر، به این گونه از هستی‌ها، به دلیل آنکه با یک عمل ساده ذهنی از مصاديق عینی و حقیقی به دست می‌آیند، هستی‌های انتزاعی گفته می‌شود (حائزی، ۱۳۶۱: ص ۵۷)؛ بنابراین، واقعیت اجتماعی فضایی است که تحقق بخش 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 سخن 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 نوواقع گرایی» (های، ۱۳۸۵: ص ۴۱) و «نظریه نولیرالیسم» (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)؛ در حالی که «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 (ریتر و گودمن، ۱۳۹۰: ص ۲۶۲) و «نگرش سیبریتیک» 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 «خيال» در حقایق اعتباری دیگر به دست آمده‌اند. «نظریه واقع گرایی» (های، ۱۳۸۵: ص ۴۰) با الگوگرایی از ایده «وضعیت طبیعی» توماس هابز،

«نظریه‌گزینش عمومی» (بشيریه، ۱۳۸۰: ص ۶۰) و «مدل‌های قضایی» (بشيریه، ۱۳۸۰: ص ۶۶) آموزه‌های خود را از الگوی اصالت فایده جرمی بنتهم و «نظریه‌گروهها» (بشيریه، 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 مدعای خود را به صورت کامل اثبات کند. منظور نگارنده در اینجا دو نظریه «سازه‌انگاری» (های، ۱۳۸۵: ص ۵۰) و «نظریه پساتجدد» (های، ۱۳۸۵: ص ۵۰) در روابط بین‌الملل است که خاستگاه پیدایش نظریه نخست گرتبه‌برداری از الگوی ادراکات و دریافت‌های مشترک بشری برای دریافت معنای رفتار دیگران است. درحالی که نظریه دوم درست برخلاف «نظریه سازه‌انگاری» رویکردی ضد منطق صوری دارد و تلاش می‌کند از نقد منطق ارسطویی متغیران پساتجددی مانند پیر بوردیو برای بنیاد «نظریه پساتجدد» در روابط بین‌الملل بهره ببرد؛ بنابراین، ادبیات موجود در علم سیاست و روابط بین‌الملل این تفسیر از واقعیت را رد می‌کنند.

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

دومین تفسیر از امر واقع اجتماعی را مهدی حائری، فیلسوف معاصر مسلمان، ارائه کرده است (حائری، ۱۳۶۱: ص ۶۷-۶۶). 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 استباط کرده‌ایم و تاکنون در جایی با آن برخورد نکرده‌ایم این است که اگر من در حکمت عملی تصمیم بگیرم کار منظمی را انجام بدhem که معادله تئوریک آن را قبلاً درک کرده‌ام و دریافته‌ام که طبق این معادله این عمل برای خودم و جامعه‌am 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 بر طبق 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 ۸۷-۸۶).

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

(نظریه 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 نقطه رأس هرم نسبت به نقاط واقع بر محیط هرم مزبور این‌چنین است. اما از جهت دیگری هم نسبت واجب الوجود با موجودات امکانی مشابه نسبت نقطه رأس هرم با محیط آن است. بدین معنا که میان همه موجودات ممکن هستی با واجب الوجود رابطه‌ای مستقیم و ناگسستنی وجود دارد، همان‌طور که می‌توان چنین رابطه‌ای را میان نقطه 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 ۱۹۲-۱۹۳). در هستی‌شناسی شبکه‌ای حائری می‌توان رابطه 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 رابطه هستی و سرشت هر موجودی در نظام هستی را در ارتباط با «واجب الوجود» مشخص کند. براساس چنین تصوری 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 گزاره 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 نظریه «هرم هستی» خود تفسیر می‌کند و نسبت میان «واجب الوجود» و «موجودات امکانی» را همان «عدل» می‌داند و می‌گوید: «سیستم فلسفی ای که ما ارائه دادیم [نظریه هرم هستی] و با عنوان انتلوژی جهان بحث کردیم، می‌تواند بگوید که اصولاً رابطه حق تعالی با جهان هستی یک رابطه انتلوژیک مخروطی است که باری تعالی در رأس نقطه 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 قاعده مخروط حضور و احاطه قیومی و مستقیم دارد. اگر ما این سیستم فلسفی را به صورت یک اصل موضوعی پذیرفته‌یم، 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 کفته‌ی 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 ناگستینی 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 حکماء اسلامی این نسبت را نسبت میان ضرورت ازلی و امکان فقری گفته‌اند و اکنون ما آن را شاهین عدالت می‌نامیم» (حائری، ۱۳۶۱: ص ۱۱۸-۱۱۹).

براساس گفته حائری، جایگاه «واجب‌الوجود» 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 واجب‌الوجود با تمامی جمادات یکسان است. همان‌طور که همین نسبت میان گیاهان نیز، به رغم 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 واجب‌الوجود با گیاهان همان رابطه میان واجب‌الوجود 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 انظباط هستی‌شناختی در نظام هستی برقرار است که از آن به نظام «عدل» تعبیر می‌شود؛ درواقع، این نظام عدل معیاری برای «واقعیت» است. به‌گونه‌ای که هر نوع نظام اجتماعی که از نظام عدل مزبور الگوگیری کرده باشد متصرف 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 ۱۱۶-۱۱۷)؛ 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، به رغم 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 هریک 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 ترسیم شده در مکتب اسلام یا لیبرالیسم یا هر مکتب فلسفی دیگر همان معیار درستی یا نادرستی گزاره‌های مربوط به آن نظام سیاسی است. به طوری که الگوی حکومت اسلامی یا لیبرالی مطلوب ذکر شده در واقع واقعیت نظام سیاسی است که ما در صدد پیاده‌کردن آن هستیم.

اگر بخواهیم براساس این تفسیر نظریه‌ای از دولت در فلسفه اسلامی ارائه کنیم، در آن صورت نظریه مذبور 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 تاحدی درک می‌کند و رابطه اعتباری و برساختی میان پدیده‌های انسانی بهوسیله پیامبران و به خصوص پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) 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 این‌رو، انتظار می‌رود که تفسیر یکی از اصلی‌ترین مفاهیم آن، یعنی «واقعیت» اجتماعی، تفسیری ذات‌گرایانه باشد. می‌دانیم که گریز از ذات‌گرایی در فلسفه غرب بهدلیل غلبه نگرش اثبات‌گرایی و عقب‌نشینی فلسفه غرب از فلسفه کلاسیک ذات‌گرا بهسوی 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 نوشه 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 ۳۹۱-۳۹۲)، مرتضی مطهری (مطهری، ۱۳۷۵: ص ۳۹۵) و عبدالله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ص ۱۳۴-۱۳۳) از معتقدان به این تفسیر از امر واقع اجتماعی می‌دانند؛ از این‌رو، معتقد است که درستی گزاره‌های اجتماعی وابسته به نحوه وجود فرضی است که برای مفاهیم اجتماعی صورت می‌پذیرد. او در این زمینه می‌گوید: «فضایی اعتبرای 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 این‌رو، 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 پردازد 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 مترب می‌شود، همه به اعتبار معتبران وابسته است؛ برای نمونه، اینکه چه نوع از تملک باطل و ضمان‌آور 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 گروی توافق‌های 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 بر ساختی را مفاهیمی «فرضی» و «قراردادی» می‌داند که هیچ پدیده خارجی را

بازنمایی نمی‌کنند؛ از این‌رو، این مفاهیم از نظر مطهری مفاهیمی «ابداعی» و «اختراعی» هستند که ذهن آن‌ها را نزد خود برساخته 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 قاعدة 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؛ درواقع، نخستین معقولاتی که ذهن می‌سازد معقولات اولیه‌ای هستند که بازنمایشند 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 معرفت‌شناسختی است که مفاهیم اعتباری و برساختی از روی مفاهیم حقیقی ساخته شده‌اند. مطهری می‌نویسد: «هریک از مفاهیم اعتباری را که در نظر بگیریم، خواهیم دید بر روی حقیقتی استوار است؛ یعنی یک مصدق واقعی و نفس‌الامری دارد و نسبت به آن مصدق، حقیقت است و عارض شدن آن مفهوم برای ذهن از راه همان مصدق 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 مقصد های عملی خود چیز دیگری را مصدق آن مفهوم فرض کرده‌ایم و آن مصدق جز در ظرف توهمند ما مصدق آن مفهوم نیست و در حقیقت، 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 معرفت‌شناسختی 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 این‌رو، لازم است که نخست واقعیت مفهوم «دولت» ابتدا به وسیله «ذهن» نزد «نفس» حاضر شود. اما از آنجاکه مفهوم «دولت» مفهومی ماهوی نیست و همتایی در خارج از ذهن ندارد، بنابراین ذهن مفهومی ماهوی را که دارای مصدقی واقعی است درنظر می‌گیرد و در فضای «خيال» مصدق واقعی مزبور را مصدق پندری مفهوم «دولت» درنظر می‌گیرد. به گونه‌ای که جز در عالم «خيال» واقعیت خارجی مزبور نمی‌تواند مصدق مفهوم «دولت» باشد. در اینجا شاید مثال لویتان هابز مثال خوبی باشد؛ لویتان، که موجودی افسانه‌ای دریایی است، مصدقی مانند هشت‌پا دارد؛ درواقع، آنچه در جهان خارج وجود دارد موجودی دریایی با هشت عضو پا شکل است که برای اشاره به آن موجود خارجی مفهوم ماهوی «هشت‌پا» انتخاب شده است. اما در عالم خیال جای مفهوم «هشت‌پا» با مفهوم فرضی «لویتان» عوض شده است و آن حیوان خارجی با هشت بازوی پا شکل مصدق واژه «لویتان» فرض شده است و چنین فرض شده که مصدق «لویتان» آن موجود واقعی در جهان خارج از ذهن است. اما می‌توانیم همین روند فرض گرفتن را ادامه بدھیم و این موجود خیالی، یعنی «لویتان» موردبخت، را مصدق مفهوم فرضی دیگری به نام «دولت» قرار 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 براساس یک مفروض معرفت‌شناسی تنها زمانی می‌تواند یک مفهوم را بسازد که بتواند واقعیت مفهوم موردنظر را در ذهن به «نفس» متصل کند؛ از این‌رو، 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 «هشت‌پا» 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 مصدق لویتان مزبور همان جانوار دریایی با هشت بازوست و در مرحله بعد مفهوم «دولت» را در عالم خیال همان مفهوم «لویتان» فرض کند و چنین فرض کند که مصدق 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 موردبخت 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، متنها در ظرف توهمندی و در تطبیقی وهمی پدید می‌آید. همان‌طور که مشاهده می‌شود،

این تبیین اثبات نمی‌کند امر اعتباری امری واقعی است.

در انتهای کلام مطهری جملهٔ تامل برانگیز دیگری وجود دارد که توجه به آن برای فهم معنی «واقعیت» در تفسیر سوم دارای اهمیت است. او می‌گوید همهٔ 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 هشت پا تعریفی وجود دارد؛ به‌طوری‌که این موجود براساس آن تعریف شناخته می‌شود. منتها وقتی ما مفهوم اعتباری «لویتان» را می‌سازیم، آن تعریف هشت پای واقعی را به «لویتان» نسبت می‌دهیم و فرض می‌کنیم که «لویتان» همان است که دربارهٔ هشت پا می‌گوییم. به همین صورت، وقتی مفهوم اعتباری «دولت» را می‌سازیم، تعریفی را که برای «لویتان» از هشت پا قرض گرفته‌ایم این‌بار به «دولت» نسبت می‌دهیم و «دولت» را موجودی فرض می‌کنیم که همان ویژگی‌های آن موجود واقعی را دارد که هشت پا نامیده می‌شود. محمدحسین طباطبایی این موضوع را این‌گونه توضیح می‌دهد که «هر حد و همی را که به مصداقی می‌دهیم، مصدق 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 ۳۹۴-۳۹۵). در مثال طباطبایی حیوانی که شیر نامیده می‌شود موجودی شجاع به شمار 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 دریابی به نام هشت پا را قرض می‌گیرد و به این معنی از آن اقتباس می‌کند، اما این معنا از ارتباط مفهوم «دولت» به حیوان دریابی خاص با نحوه انتزاع مفهوم «ضرورت» از نسبت واقعی میان دو پدیدهٔ خارجی (به‌عنوان علت و معلول) بسیار متفاوت است.

براساس این تحلیل از واقعیت اجتماعی، می‌توان گفت که اگر بخواهیم نظریه‌ای دربارهٔ دولت ارائه دهیم در آن صورت نظریهٔ مزبور حاوی گزاره‌هایی خواهد بود که چگونگی ساخته‌شدن مفهوم «دولت» را از مجموع مفاهیم ذخیره‌شده 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 هشت پا به مفهوم دولت توضیح می‌دهد. به‌این‌ترتیب، به مفهوم دولت اقتدار بی‌چون و چرای هشت پا در دریاباها به عاریت داده می‌شود و مفهوم جدید دولت به‌وسیلهٔ ویژگی‌های مفاهیمی مانند لویتان و هشت پا که - قبلًا شناخته شده

است - شناسانده می‌شود. همان‌طور که آشکار است، سرشت دولت براساس این تفسیر، مانند تفسیر پیشین، یک واقعیت برساختی و اعتباری است، درحالی که 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 به صورت 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 ارائه شده از طرف فیلسوفان مسلمان براساس دو معیار طبقه‌بندی شده‌اند؛ معیار نخست نگرش ذات‌گرایانه به مفاهیم اجتماعی است. براساس این معیار، همه تفاسیر فلسفه‌دان مسلمان، به جز 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، درصورتی که 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» به طور 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 به عنوان «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 نویسنده‌گانی که به این تفسیر درباره امر

واقع اجتماعی معتقدند «امور واقع اجتماعی» را همان «امور واقع انزواجی» می‌دانند و ازین‌رو، واقعیت‌های اجتماعی را فضاهای تحقق هستی‌های از قبل هستی‌های انزواجی 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 به‌دست می‌آید؛ ازین‌رو، 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 درنهایت 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. هریک از سه تفسیر ذکرشده 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 تمہید 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 میرزاچی و عباس لطفی‌زاده. تهران: جامعه‌شناسان.
۷. سرل، جان. ۱۳۹۵. ساخت امر واقع اجتماعی. ترجمه میثم محمد امینی. تهران: فرهنگ نشر نوباب همکاری نشر آسیم.
۸. صادقی، رضا. ۱۳۸۹. «رئالیسم 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 امروزین 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 رئالیسم. جلد ۶. تهران: صدرا. چاپ چهارم.
۱۳. های، کالین. ۱۳۸۵. درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی. ترجمه احمد گل محمدی. تهران: نی.