

مبانی نظری حکمت سیاسی متعالیه

تاریخ دریافت: 90/3/13

تاریخ تأیید: 90/7/20

دکتر حمید پارسانیا*

دکتر محمدقاسم الیاسی**

در این مقاله مبانی و مبادی به عنوان سرچشمه‌های نخستین و اصول بنیادین هر دانش قلمداد شده است. بر این اساس با این پرسش روبه‌رو هستیم که حکمت سیاسی متعالیه از کدام مبانی و اصول فلسفی (معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و روش‌شناسی بنیادین) برخوردار است؟ برای رسیدن به پاسخ باید مبانی حکمت سیاسی متعالیه را با مبانی فلسفه‌های سیاسی متعارفه و متدانیه، و روش‌شناسی‌های پوزیتویستی، تفهیمی، پدیدارشناسی - هرمنوتیکی، و روش رئالیسم انتقادی حلقه فرانکفورت مقایسه کنیم تا جنبه‌های مشترک، تفاوت‌ها و برتری‌های این حکمت بر آنها معلوم شود.

این مقاله مدعی است که با استفاده از تنوع مبانی و منابع معرفتی، مانند وحی، شهود، عقل و حس، و با اصول هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، می‌توان به راحتی روش بنیادینی برای تولید حکمت سیاسی متعالیه پدید آورد که حیات سیاسی - اجتماعی آدمیان را با تبیین عقلانی تأمین کند و آنها را در دنیا و آخرت سعادت‌مند گرداند. در مقایسه‌ای که میان مبانی نظری حکمت سیاسی متعالیه با مبانی نظری فلسفه‌های سیاسی یا علم سیاست متعارفه و متدانیه صورت گرفته، ضمن اذعان به توانایی‌ها و ظرفیت‌های حکمت متعالیه، به برتری و امتیازات بیشتر توجه شده است. بدین‌سان مبانی نظری حکمت

سیاسی متعالیه به مثابه ستون‌های بنیادین تولید
حکمت سیاسی متعالیه خواهد بود.

واژه‌های کلیدی: حکمت، حکمت متعالیه،
سیاست متعالیه، حکمت سیاسی متعالیه، مبانی
حکمت سیاسی متعالیه.

مقدمه

فلسفه در پی کشف حقیقت هستی و تبیین
مبانی سایر علوم با روش استدلالی و عقلانی
است؛ از این رو، علم سیاست و فلسفه سیاسی
نیز یکی از موضوعاتی است که در بدو
پیدایش، نیازمند مبانی و مبادی است که در
بستر فلسفه رشد و نمو کرده و به اثبات
رسیده است. اگر فلسفه‌های مطلق کلاسیک
یونان، یا فلسفه ایدئالیسم هگل با روش
دیالکتیکی و با محوریت اصالت روح و از
مسیر آن، فلسفه ماتریالیستی فویرباخ و
مارکس، یا فلسفه‌های پوزیتویست‌ها و
فلسفه‌های پدیدارشناسی توانسته‌اند متناسب
با خود، فلسفه سیاسی تولید کنند؛ به نظر
می‌رسد حکمت متعالیه در این جهت توانا تر و
ظرفیت‌های بیشتری فراروی ما قرار می‌دهد؛ و
می‌تواند بهترین پاسخ را برای پرسش مبانی
حکمت سیاسی متعالیه تأمین کند. در این
پژوهش برای رسیدن به پرسش اصلی، تلاش شده
تا به پرسش‌های فرعی مانند: مبانی
معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و روش
بنیادین حکمت سیاسی به ترتیب پاسخ گفته
شود، آن‌گاه مقایسه‌ای میان مبانی نظری
فلسفه‌های سیاسی متعارفه و متدانیه با
مبانی نظری حکمت سیاسی متعالیه صورت خواهد
گرفت تا امتیازات و برتری‌های حکمت سیاسی
متعالیه بیشتر آشکار شود؛ سرانجام به
بررسی و ارزیابی رهیافت‌های روش بنیادین



حکمت سیاسی متعالیه می‌پردازد. بر این اساس، فرضیه پژوهش این است: همان‌گونه که مبانی نظری فلسفه‌های سیاسی متدانیه و متعارفه‌ی دنیای غرب، توانسته‌اند در دامن خود روش بنیادین را معرفی کند و از مسیر آن فلسفه‌های سیاسی تولید کنند، حکمت متعالیه که یک منظومه سازوار از معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی است با بهره‌گیری از روش شهودی - بحثی و الهام از آیات و روایات، می‌تواند در پدید آوردن حکمت سیاسی متعالیه مؤثر باشد. چون مبانی نظری حکمت سیاسی متعالیه در مقایسه با مبانی نظری سیاست‌های متعارفه بررسی می‌شود، پیش از شروع بحث اصلی، اشاره به مبانی نظری فلسفی روش‌های تبیینی، تفهیمی و رئالیسم انتقادی به عنوان مقدمه ضروری به نظر می‌رسد:

پوزیتویست‌ها، حداقل به سه دسته تقسیم می‌شوند: اثبات‌گرایی اجتماعی مانند آگوست کنت، سن سیمون، جرمی بنتام و جان استوارت میل؛ اثبات‌گرایی تکاملی مانند داروین، ارنست ماخ و پیرسون، پوزیتویسم منطقی حلقه وین. در میان این‌ها، پوزیتویسم منطقی و روش‌شناسی تبیینی که به معنای علل‌کاو پدیده‌های طبیعی و انسانی است، بیشتر اهمیت دارد. مبانی و اصول معرفت‌شناسی، که تنها گزاره‌های حسی، تجربی و تحلیلی را معنادار می‌دانند و هستی‌شناسی پوزیتویسم به ماتریالیسم و انسان‌شناسی آن به فیزیکی‌بودن انسان ختم می‌شود تماماً حکایت از روش تجربی، تبیینی و «تحقیق‌پذیری» گزاره‌ها دارد و به صورت اثبات‌گرایی، ابطال‌گرایی و رفتارگرایی بیان شده که در دامن خویش سیاست مبتنی بر لذت‌گرایی بنتمام یا سودگرایی جان استوارت میل یا منفعت‌گرایی آگوست کنت



را توصیه می‌کند.

روش تفهیمی و توصیفی، در قالب‌های روش هرمنوتیکی و پدیدارشناسی بیان شده که هدف آن، فهم و معناکاو است؛ معرفت‌شناسی روش تفهیمی، که از نظریات دیلتای، هوسرل و هایدگر بر می‌آید، نسبت معرفت و انسجام-گرایی برجسته‌تر دیده می‌شود تا مطلق‌گرایی، مبنایگرایی و صدق و کذب‌پذیری. به نظر اینان وظیفه علم، انعکاس درست و دقیق دنیای اجتماعی آدمیان است که مملو از اعتقادات، ارزش‌ها، باورها، فرهنگ‌ها و اعمال با اختیار عاقلانه‌اند، و باید با آن‌ها هم‌دلی کرد. بحث انسان‌شناسی و هستی‌شناسی هایدگر در هم تنیده است که از متن آن، روش بنیادین پدیدارشناسی-هرمنوتیکی توصیه می‌شود و در عرصه علوم انسانی و حیات سیاسی خود را نشان می‌دهد.

هابرماس به تبیین این پرسش که «شناخت موثق و قابل اعتماد چگونه به دست می‌آید؟» می‌گوید: معرفت‌شناسی، عبارت است از «تاریخ منظم و سیستماتیک آراء و عقاید با اهداف عملی» این نوع نگرش در آغاز می‌رساند که ملاک دانش و سنجش، انسجام‌گرایی، نسبت و کفایت عملی است نه مبنایگروی و صدق و حقیقت. انسان گر چه در محدودیت شرایط مادی، زمینه‌های فرهنگی و تاریخی به سر می‌برد، ولی رهایی از این محدودیت‌ها برایش امکان‌پذیر است؛ زیرا با درک قوانین هرمنوتیکی - دیالکتیکی که بر محیط اجتماعی - اقتصادی و سیاسی حاکم است، می‌تواند قوانین موجود جامعه را به سوی وضعیت مطلوب تغییر دهد.

بنابراین مقایسه‌ی مبانی نظری روش‌های تبیینی، تفهیمی و انتقادی در این پژوهش از چند جهت کمک می‌کند: اولاً: نشان می‌دهد که

چگونه روش‌های بنیادین برای تولید نظریه متناسب خویش، از متن مبانی فلسفی بر می‌خیزند؛ ثانیاً: مبانی نظری سیاست‌های متعارفه علی‌رغم کاستی‌های که دارند تا چه اندازه در علوم انسانی و حیات اجتماعی و سیاسی آدمیان تاثیرگذار بوده‌اند؛ ثالثاً: راه رسیدن به روش نیرومند و پویا همواره از مسیر توانایی‌های روش‌گذشتگان و دنیای مدرن نمی‌گذرد، بلکه گاهی کاستی‌های روش‌ها و ضعف مبانی آن‌ها باعث تقویت روش‌ها و پویایی آن‌ها خواهد شد. براین اساس حکمت متعالیه برای دستیابی به روش بنیادین برای تولید حکمت سیاسی متعالیه، ضمن آن‌که در اصول فلسفی بازخوانی می‌شود در مقایسه با مبانی نظری فلسفه‌های سیاسی متعارفه نیز بازکاوی می‌شود و از توانایی‌ها و ضعف‌های آن‌ها، برای جبران و کمال خود بهره می‌گیرد.

1. تعریف حکمت متعالیه

حکمت متعالیه با روش استدلالی - شهودی و با الهام از متون دینی، یک نظام حکمی و منظومه سازوار فلسفی متعالیه است که با طریق سلوک عارفان به صورت اسفار اربعه تنظیم گردیده است. (صدرالمتالهین، 1119: 33) و به بیان دیگر، حکیمان متعالیه، مراحل ششگانه‌ای را در زندگی خویش می‌پرورانند: خداشناسی، راه‌شناسی، معادشناسی، خودسازی، تدبیر منزل و اداره جامعه مدنی و سیاسی و نهادهای اجتماعی آن. (صدرالمتالهین، 3378: 595)

2. تعاریف سیاست

برخی از پژوهشگران، تعاریف‌های گوناگون را در دو پارادایم «قدرت محوری» و «هدایت‌محوری» دسته‌بندی کرده‌اند و می‌گویند



«اصطلاح «politics» در مورد کل سازمان حکومت به کار می‌رود و به این معناست که هیئت حاکمه به برقراری نظم بر اساس قانون در جامعه موظفانند تا امکان زندگی آسوده و سعادت‌مندانانه برای شهروندان فراهم گردد.» (لک زایی، 3387: 85) به نظر ایشان، این گونه تعریفها از سیاست، قدرت‌محور بوده و فاقد تربیت، اصلاح و هدایت فکری و معنوی و رشد تعالی انسان است، در حالی که سیاست در اندیشه اسلامی، به ویژه حکیم متعالیه، صدرالمتألهین، جنبه پویایی و هدایتگری دارد. از نظر صدرالمتألهین، سیاست به معنای تدبیر و هدایت جامعه از دنیا به سوی آخرت به منظور تقرب به خداوند متعال می‌باشد؛ حرکت از خودپرستی به خداپرستی و از شرک به توحید است. (همان: 87)

ضمن پذیرش تعریف مزبور در اندیشه صدرا، به نظر می‌رسد که «قدرت» در هر سیاست، عنصر محوری است. حتی در سیاست‌هایی که هدایتگر است؛ زیرا سیاست در مقام اجرا از ضمانت اجرایی بیرونی و درونی (وجدان، اراده تشریعی خداوند) برخوردار است. بر این اساس می‌توان تمام تعریفها را بر سه پارادایم محوری قرار داد: «فردمحور»، «جامعه‌محور» و «خدامحور». در این صورت، سیاست به ترتیب، متدانیه و متعارفه و متعالیه خواهند بود. یا می‌توان سیاست را بر دو پارادایم محوری قرار داد: «انسان‌محور» و «خدامحور». صورت نخست یا فردمحور است یا جامعه‌محور. اگر فردمحور باشد، متدانیه است و اگر جامعه‌محور باشد، متعارفه خواهد بود، اما در صورت دوم اگر سیاست خدامحور باشد متعارفه در عین متعالیه و متعالیه در عین متعارفه خواهد بود.

3. سیاست متعالیه

برای سیاست متعالیه نیز تعاریفی ارائه شده است. «سیاست به معنای تدبیر و هدایت جامعه از دنیا به سوی آخرت به منظور تقرب به خداوند متعال می‌باشد؛ حرکت از خودپرستی به خداپرستی و از شرک به توحید است». (همان) زیرا صدرالمتألهین می‌گوید: «در این جهان، منازل برای سیر ترقی و کمال انسان وجود دارد که انسان را از مرز حیوانیت به فرشته خویی و آن‌گاه به اوج الهی می‌رساند که آخرین منزل آدمی، کمال انسان و مقام پیامبران و اولیاء الهی است». (صدرالمتألهین، 2222: 407) سیاست متعالیه، تدبیر و سامان دادن عقلی به حیات اجتماعی و سیاسی به گونه‌ای که حیات سیاسی با آن سامان مظهر عالم ربوبی گردد. (حسنی، 3390: 39) آدمیان می‌توانند با عقل خویش و با الهام از آموزه‌های دینی، حیات معقول و زندگی اجتماعی و سیاسی خویش را به اندازه توان خود، به گونه‌ای سامان دهند که آن مظهر عالم ربوبی شود.

4. حکمت سیاسی متعالیه

حکمت سیاسی متعالیه، کاوش‌های عقلانی فرازمانی و فرامکانی است که موضوعش بهترین سامان سیاسی برای رساندن انسان و جامعه به خیر می‌باشد؛ می‌توان درباره آن گفت: «مطالعه رفتار و اعمال انسان‌ها و سازمان و نهادها و شکل‌های مختلف حیات سیاسی به منظور نیل به جامعه کمال مطلوب» (پزشکی، 3383: 30) و یا می‌توان گفت حکمت سیاسی، موضوعش «سیاست به معنای تدبیر و هدایت جامعه از دنیا به سوی آخرت به منظور تقرب به خداوند متعال می‌باشد؛ حرکت از خودپرستی به خداپرستی و از شرک به توحید



است». (لک زایی، پیشین) به نظر می‌رسد حکمت سیاسی متعالیه، درباره هر یک از مفاهیم بنیادین (امنیت، قدرت، دولت و مشروعیت...) پیرامون سه پرسش اصلی بحث می‌کند: معنای مفهوم، کارکرد مفهوم و جایگاه محکی مفهوم در جامعه و حیات سیاسی. بر این اساس، حدّ مشترک و جامع مفاهیم بنیادین، به عنوان موضوع حکمت سیاسی انتخاب می‌شود. هدف حکمت سیاسی متعالیه، این است که حیات سیاسی انسان، مظهر عالم ربوبی شود. بر این اساس، حکمت سیاسی متعالیه، اعتبارات بنیادین سیاسی را به گونه‌ای انشاء می‌کند و چنان کارکرد و جایگاه برای مقولات کلان سیاسی تعریف می‌کند که مسیر تمام دانش‌های سیاسی، ظهور عالم ربوبی در حیات سیاسی آدمیان باشد. با توجه به موضوع و هدف حکمت سیاسی متعالیه می‌توان چنین تعریف کرد: «حکمت سیاسی متعالیه، سامان‌دهی حیات سیاسی در مفاهیم بنیادی به سامان عقلی به اندازه توان بشری است، تا حیات سیاسی با آن سامان‌یابی، مظهر عالم ربوبی شود». (حسنی، پیشین: 40) بر این اساس، اگر فلسفه سیاسی و سیاست مدّن، ناظر به علت فاعلی و علت غایی، الهی و الهی شدن باشد، حکمت سیاسی متعالیه خواهد بود.

5. مبانی معرفت‌شناسی روش بنیادین و حکمت سیاسی متعالیه

5.1. نقش گزاره‌های وحیانی در روش بنیادین و حکمت سیاسی متعالیه

حکمت متعالیه با روش شهودی و بحثی به میدان آمده است، لکن همواره از آیات و روایات بهره می‌گیرد؛ از این رو، شریعت را منزه‌تر از آن می‌داند که با حکمت الهی نسازد، و فلسفه را کوچک‌تر از آن می‌داند که

با شریعت موافقت نکند. (صدرالمتالهین، ج6، 1119: 383) گزاره‌های وحیانی اگر امر اعتباری هم باشند، همسوی حقیقت تکوینی سامان یافته و بر شانه واقعیتها و حقیقتها - که ساختار وجودی انسان در مسیر تکاملی به سمت سوی آن جهت یافته - راه می‌رود؛ از این رو، مبانی الزام‌آور حقوقی و حکمت سیاسی که آبشخور اراده تشریحی خداوند هستند، هم واقعی‌اند و هم اعتباری.

5. 2. نقش شهود در روش بنیادین و حکمت سیاسی متعالیه
 به نظر می‌رسد هر سنت فلسفی که به نحوی با منابع وحیانی به ویژه شهودی سروکار دارد، خواهی نخواهی برای فهم پدیده‌ها به روش تفهیمی روی آورده‌اند. از باب نمونه با رویکرد انسان شناسانه‌ی سقراط، نگاه شهوی به خویشتن و خودشناسی، تساوی معرفت و فضیلت، روش دیالکتیک و گفتگوی پرسشگرانه توصیه می‌شود. در اندیشه افلاطون عقل و شهود با تمثیل غار است که معرفت را با فضیلت همخانه کرده و روش دیالکتیک را حتی در حوزه سیاست و فلسفه سیاسی معرفی می‌کند. (کاپلستون، ج1، 3380: ص190) شهود افلاطون از طریق فلوطین آنگاه به آگوستین و آنسلم قدیس منتقل می‌شود که «اعترافات» و «شهرخدا و شهر دنیا» با روش تفهیمی پدید می‌آید. هرمنوتیک در قرون وسطی روش تفسیر متون مقدس به شمار می‌آید. در دوره رنسانس و جدید، دکارت از شهود فلسفی موسوم به شهود عقلانی یاد می‌کند و فطریات را از آن بر می‌گیرد. (کاپلستون، ج4، 3380: ص93) جان لاک از علم درونی به معرفت شهودی که معرفت بی واسطه است یاد می‌کند و شناخت برهانی را مبتنی بر شهود می‌داند که در پهنه دولت و سیاست از مکتب حقوق طبیعی دم می‌زند. (کاپلستون، ج5،



5575: 111) هیوم از قضایای ریاضی، گزاره های شهودی یاد می‌کند و کانت شهود را همتر از حساسیت قرار داده، و مقولات فاهمه را پیشینی می‌داند. هگل فلسفه سیاسی خود را با روش دیالکتیک و منبع شهودی به سامان می‌رساند. اندیشه‌های دکارت، کانت و هگل بر دیلتای، هوسرل، هایدگر و پدیدارشناسان و از مسیر فویرباخ بر مارکسیسم و حتی حلقه فرانکفورت اثر گذاشته است (خاتمی، ج1، 3366: ص38) و بدین صورت روش های تفهومی، پدیدارشناسی در حوزه علوم انسانی و حیات اجتماعی و سیاسی آشکار می‌شود.

اگر درك حضورى، شهود، و ادراك بي‌واسطه در دنيای غرب در کنار عقل و تجربه در تأسیس فلسفه سیاسي تأثیر بگذارد، درك حضورى، وجدانی و شهودی نفس به خودش، به حالات فکری و روحی، عاطفی و تحریکی، علم انسان به صورتهای ادراکی و نحوه همراهی علم حصولی با علم حضورى و بازگشت علم حصولی به علم حضورى صدرالمتألهین، (صدرالمتألهین، ج6، 1119: 585 و 550 ج1: 556 و ج3: 287 همو، 3380: 181) نیز در تولید حکمت سیاسی سهم به سزایی خواهد داشت.

علم حضورى، ویژگی‌های متعددی مانند: عدم وساطت علم و معلوم، وحدت و یگانگی علم، عالم و معلوم، انطباق همیشگی علم و معلوم خارجی، خطاناپذیری، تجزیه‌ناپذیری، وجودی بودن متعلق، مجرد، وحدت و بساطت عالم و معلوم، تشکیک‌پذیری، کاشفیت، انطباق ذهن و عین، دارد که این ویژگی‌ها، در مقایسه با مفاهیم شهود در فلسفه غرب به ویژه پدیدارشناسی و شهود عارفان، امتیازات و برتری‌هایی دارند که می‌تواند روش بنیادین حکمت سیاسی متعالیه را برجسته سازند.

5. 3. نقش حس در روش بنیادین و حکمت سیاسی متعالیه
 صدرالمتألهین ضمن آنکه حواس را به جاسوسان تشبیه می‌کند که در نواحی مختلف، مأموریت جمع‌آوری اطلاعات دارند و به شبکه اصلی، آن‌ها را گزارش می‌دهند، و نفس ناطقه که گرداننده این شبکه است، آن داده‌ها را دسته‌بندی، پردازش، صورت‌بندی، تدبیر و تبدیل به صور عقلیه می‌کند. بدین صورت برای حواس، نقش ابزاری قائل است که زمینه‌های اعدادی نفس را آماده می‌کنند و آنگاه نفس، مشابه و مانند آن‌ها را صادر می‌کند و حتی کثرت در علوم را نیز با آن توجیه می‌کند. (صدرالمتألهین، ج 9، 1119: 555، و ج 3: 282)

صدرالمتألهین چون به وزان عالم حسی، مثالی و عقلی، در وجود انسان و ابزارهای شناختی آدمیان نیز عالم حسی و طبیعی، خیالی و مثالی، عقلی و اخروی قائل می‌شود؛ از این رو، حس را نادید نمی‌انگارد.

بنابراین، نقش حس در حکمت سیاسی متعالیه: اولاً، حسیات، تجربیات و حدسیات از قضایایی است که مبادی برهان را تشکیل می‌دهد، و برهان، یکی از روش‌های مهم در پدید آوردن حکمت سیاسی متعالیه است، ثانیاً، حکمت سیاسی متعالیه در برخی موارد نیازمند شیوه‌های نوین مانند استقراء و تجربه‌نیز می‌باشد؛ ثالثاً، غایت و سعادت‌شناسی، یکی دیگر از مبانی حکمت سیاسی متعالیه است، حس ظاهری و باطنی در شناخت غایت‌های دنیایی، و لذت‌های مادی، نقش اساسی را دارد.

5. 4. نقش عقل نظری در روش بنیادین و حکمت سیاسی متعالیه

حکمت نظری آبشخور عقل نظری است (صدرالمتألهین، ج 1، 1119: 11) حکمت نظری به



لحاظ تأمین اصول و مبانی نظری حکمت سیاسی متعالیه، نقش بسیار تعیین کننده ای دارد. اول، مبادی تصویری و تصدیقی آن را تأمین می‌کند؛ نقش عقل در تصدیقات مانند اصل علیت، اولیات، فطریات، وجدانیات، تجربیات، حدسیات، متواترات غیر قابل انکار است؛ دوم آنکه در حکمت سیاسی متعالیه، ما در پی کشف حقیقت هستیم؛ می‌دانیم که حقیقتی هست، یعنی رئالیست هستیم، و این حقیقت، قابل شناخت است، می‌توان آن را با برهان شناخت و با توجیه عقلانی به دیگران نیز انتقال داد. سوم آنکه عقل نظری در شناخت سعادت حقیقی انسان که مطلوب بالذات است، بسیار مؤثر است، یعنی شکوفایی عقلانی؛ اگر غایت حکمت سیاسی متعالیه نیز بسترسازی برای رسیدن به عقلانی شدن است، پس عقل نظری نقش مؤثر و سازنده ای در آن خواهد داشت.

5.5. نقش عقل عملی در حکمت سیاسی متعالیه
همان‌گونه که از تعریف حکمت نظری و عملی به دست آمد، جایگاه بی‌واسطه تدبیر منزل، اخلاق و سیاست، حکمت عملی می‌باشد، ولی با واسطه از اصول و مبانی حکمت نظری نیز بهره می‌برد؛ اگر حکمت عملی، آن دسته از دانستنی‌هایی است که در اختیار و آزادی آدمیان قرار دارد؛ پس تدبیر منزل، اخلاق و سیاست از اموری هستند که هستی آنها در اختیار ماست: ثمره آنها اخلاق‌مداری، قانون‌مندی و آراسته شدن به صفات الهی است. پس تمام سعادت‌های مقدماتی یا میانی برای رسیدن به سعادت ابدی و قرب الی الله و خیر بالذات و مطلوب بالذات می‌باشد. (همان: 11 و 2222: 4)

5.6. نقش حسن و قبح عقلی در روش بنیادین و حکمت

سیاسی متعالیه

از دیرباز میان حکیمان و متکلمان، دو دیدگاه در این باره وجود داشته است: برخی دین‌پژوهان مانند حکیم سبزواری، محقق لاهیجی، جعفر سبحانی، قضایای حسن و قبح را نه تنها دارای واقعیت خارجی دانسته، بلکه آن‌ها را همانند حکم عقل در قضایای بدیهی و ضروری می‌دانند. (سبحانی، ج 4، 1117: 337) گروه دیگر، مانند ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، محقق اصفهانی، بر این باورند که این نوع قضایا از مشهورات عقلائیه هستند. با تحلیل و بازکاوی عبارات حکیمان، به این نتیجه می‌رسیم که گزاره‌های حسن و قبح عقلی، برهان‌پذیر می‌باشند. با برهان‌پذیری این دسته قضایا هم از روش رئالیسم صدرا متأثر می‌شود و هم از حکمت سیاسی متعالیه بهره‌مند خواهد شد. از باب نمونه، عدالت، آزادی، وحدت، برابری و برادری، استقلال، امنیت، و ... را به نحوی می‌توان به حسن و قبح عقلی برگرداند.

فیلسوفان غرب مکاتب گوناگون اخلاقی، حقوقی و سیاسی را بر اساس مکاتب حقوق طبیعی، یا عرف و رواج اجتماعی یا قراردادگرایی و جامعه‌گرایی طرح کرده‌اند. از باب نمونه آزادی و برابری که جان لاک براساس حقوق طبیعی بیان می‌کند، عبارت دیگری از فهم حسن و قبح عقلی است به ویژه آن که «اذا حکم به العقل، حکم به الشرع» نیز به کمک آن بشتابد. یا جان راولز وقتی در بازسازی اندیشه‌ی قراردادگرایی هیوم می‌پردازد، قرارداد اخلاقی و حقوقی را بر پرده‌ی جهل یا طبیعت نخستین بر می‌گرداند تا قرارداد عادلانه و عاقلانه صورت گیرد، و به بردگی ختم نشود. این قرارداد ضمن آن که فرضی است به حسن و قبح عقلی به راحتی قابل

توجیه است و قرارداد عادلانه و عادلانه صورت می‌گیرد به همین تربیت عقل عملی و حسن و قبح عقلی درک می‌کند که عدالت، آزادی، برابری و برادری بایستنی است و ظلم، اسارت و تبعیض نا بایستنی است.

5. 7. نقش باید و نبایدها در روش بنیادین و حکمت سیاسی متعالیه

از برخی عبارات استاد مطهری به دست می‌آید که نمی‌توان از «هست‌ها» یا از «هست و باید» به نتیجه «باید» رسید، این مفاهیم اعتباری، صلاحیت برهان‌پذیری را ندارند، ولی با تحلیل برخی عبارات دیگر ایشان و تمایزگذاری میان دو «من» علوی و سفلی، ارجاع برخی قضایا را به بعد ملکوتی، تأیید کلیت و ثبات آن‌ها، پیوند ایدئولوژی و جهان‌بینی در تفکر ایشان، می‌توان به برهان‌پذیری و رابطه منطقی با واسطه «باید و هست» اذعان کرد. (مطهری، ج 1، 3363: 209)

مفاهیم باید و نباید، خوب و بد و امثال این‌ها که محمول قضایای اخلاقی (حقوقی - سیاسی) هستند، از ضرورت بالقیاس حکایت می‌کنند و از نوع مفاهیم فلسفی هستند. ذهن ما با سنجش تأثیر مثبت یا منفی‌ای که موضوع قضیه در رسیدن به اهداف اخلاقی (حقوقی - سیاسی) دارد، آن‌ها را انتزاع می‌کند. (مصباح یزدی، 4484: 555) بر این اساس می‌توان به این نتیجه رسید: اولاً، این مفاهیم، منشأ واقعی دارند و میان این مفاهیم با مفاهیم طبیعی و ریاضی فقط با افزودن قیدی دیگر تفاوتی وجود ندارد؛ ثانیاً، این جملات هر چند ظاهر انشایی داشته باشند، ولی صدق و کذب‌بردار و حقیقتاً از گزاره‌های خبری‌اند؛ ثالثاً، نتیجه آنکه این قضایا هم می‌توانند مواد برهان قرار گیرند و هم برهان‌پذیر باشند. حداقل



می‌توان از تشکیل مقدمه باید و هست به «باید» رسید. «به طور کلی برای تمام احکام اخلاقی دو کبرای کلی وجود دارد که هر موضوعی وقتی تحت یکی از آنها قرار گیرد، حکم واقعی خود را می‌یابد و واجد شرایط برهان می‌گردد. کبرای اول اینکه «هر چیزی که برای هدف مطلوب ما مفید باشد، خوب است» و دوم اینکه «هر چه برای هدف مطلوب ما زیان‌آور باشد، بد است». (مصباح یزدی، 2282: 101) استاد جوادی آملی نیز بر اساس تقسیم حکمت به حقیقی و اعتباری و تشکیکی بودن و وجود برهان‌پذیری، واقع‌نمایی این مفاهیم را توجیه می‌کند. به همین دلیل، سیاست متعالیه و متدانیه (متعارفه) هر دو در گستره حقیقت تشکیکی قرار دارند که سیاست متعالیه در مرتبه قوی‌تر و شدیدتر و سیاست متدانیه در درجه ضعیف‌تر؛ همان‌گونه که کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت در حکمت نظری معنا دارد، سیاست متعالیه در عین متدانیه (متعارفه) و سیاست متدانیه در عین متعالیه است. سرانجام باید‌ها هم بهره‌ای از واقعیت و حقیقت دارند و هم رابطه منطقی میان باید‌ها و هست‌ها وجود دارد؛ با این تفاوت که از «هست و باید» می‌توان نتیجه باید گرفت؛ زیرا نتیجه، تابع اخس مقدمتین است. از دو هست نمی‌توان نتیجه باید به دست آورد؛ همان‌گونه که از دو باید، هست، نتیجه نمی‌شود. (لک زایی، 3387: 85، 97 و 303) بر این اساس، گزاره‌های وحیانی، باید‌ها و نبایدهای اخلاقی و حقوقی - سیاسی، اعتباریاتی هستند که بهره واقعی داشته، همسوی عالم تکوین و در مسیر کمال انسان، مطابق با فطرت و بعد ملکوتی آدمیان بوده، منطقی و برهان‌پذیر می‌باشند. وجود دارای مراتب تشکیکی است؛ بر این اساس، حتی اعتباریات نیز بهره‌ای از

واقعیّت عینی برده اند، می‌توانند برهان‌پذیر باشند.

6. مبانی هستی‌شناسی روش بنیادین و حکمت سیاسی متعالیه

6.1. اصالت وجود

عینیت، خارجیت، شخصیت و فعلیت، مساوق با وجود است؛ نه ماهیت که نسبتش با وجود و عدم مساوی است. (صدرالمتألهین، ج 1، 1119: 440) تمام هستی در نهاد خویش ناآرام اند و به سوی پویایی وجودی خویش در حرکت‌اند. در این میان، نفس انسانی، که محور هستی ممکن را تشکیل می‌دهد، نیز به لحاظ وجود اضافی و رابطی خود عین اضافه و مدبّر بدن می‌باشد، نه به لحاظ ماهیت خود؛ واقعیّت خارجی وجود نفس هم به روش واقع‌گرایی صدرا کمک می‌کند و هم به انسان‌شناسی حکمت سیاسی متعالیه. به بیان دیگر انسان‌شناسی بی واسطه در حکمت سیاسی متعالیه تأثیرگذار است و چون از نظر صدرا وجود اضافی نفس دم به دم به کمال و سعادت می‌رسد و جامعه انسانی و حیات سیاسی نیز به تبع او کمال و سعادت را جستجو می‌کند.

6.2. تشکیکی بودن وجود وجود، یک حقیقت واحده ذومراتب و تشکیکی بر حسب کمال و نقص است؛ به گونه‌ای که هر مرتبه پائین‌تر نسبت به مرتبه مافوق، ضعیف‌تر و تنها بخشی از کمالات وجودی آن را دارد و نسبت به مرتبه مادون خود، هم تمام کمالات وجودی آن را و فراتر و قوی‌تر از آن را دارا می‌باشد. (همان: 36، 56 و 49) بر این اساس، وجود نفس نیز در فرایند استکمالی خود از صور طبیعی آغاز کرده و با حرکت جوهری اشتدادی به طور پیوسته تحصل یافته، شدید و شدیدتر می‌شود تا به مرتبه عقلانی و



استقلال می‌رسد. همه مراتب وجود به تناسب وجود خویش هم حقیقی‌اند و قابل شناخت، و هم صادق و قابل انطباق به جهان خارج، هم تجربه‌پذیر و برهان‌پذیر و قابل انتقال به اذهان دیگران‌اند. کثرت به وحدت بر می‌گردد. رقیقت‌ها از حقیقت ناشی می‌شوند، ذهنی وجود ظلی خارجی محسوب می‌شود. ذهن حکایت از عین می‌کند. حمل اولی با حمل شایع ثنایی میان ذهنی و خارجی رفع تناقض می‌کند. اعتباریات بر سرزمین حقیقت به بار می‌نشینند. پس اصل تشکیکی بودن وجود، مسیر شناخت و تولید را برای روش رئالیسم هموار می‌کند؛ سرانجام از مسیر روش بنیادین حکمت سیاسی متعالیه نیز امکان تولید می‌یابد.

6.3. خیریت وجود

خیر، چیزی است که هر موجودی به آن اشتیاق دارد و آن را بر می‌گزیند؛ کمال، چیزی است که هر شیء به سوی آن حرکت اشتدادی و تکاملی پیدا می‌کند. وجود، عین تحقق و حصول است، از این رو اشیاء به هر میزانی که از شدت وجود برخوردار باشند، به همان درجه از خیر و کمال برتر برخوردارند. وجود هر چیز، نحوه ظهور آن و افاضه نور واجب الوجود به آن است. خیر، بسان نوری می‌ماند که همواره از فیاض علی الاطلاق به مخلوقات افاضه می‌شود. (همان، ج1: 440 و ج4: 222 و ج7: 58) چون وجود خیر است، خیر و کمال، ارتباط تنگاتنگ با استکمال نفس انسانی و ادراک عقلانی و سعادت انسانی دارد؛ خواه این ادراک مربوط به قوه نظری باشد یا عملی، یا خیر و سعادت فردی باشد یا اجتماعی. خیر، کمال و سعادت آدمیان در حکمت سیاسی متعالیه، نقش اساسی دارند. به عبارت دیگر همان‌گونه که وجود خیر است در



بارہ انسان نیز به هر میزانی که از ارزش های انسانی و کمالات عقلانی برخوردار باشد به همان میزان به سعادت و خیر حقیقی می-رسند، و هر جامعه که به مدنیت و عقلانیت رسیده باشد به همان میزان به سعادت واقعی و مدینه فاضله خود رانزیک کرده است. انسان در مسیر کمال‌جویی وجود نفس، به جای می-رسد که معرفت در حد اعجاز «وحی و الهام»، تأثیر در حد اعجاز «معجزه و کرامت» و اراده و رفتار در حد اعجاز «خلق عظیم و عصمت» به هم می پیوندد و میان شریعت، اخلاق و سیاست پیوند می‌خورد. براین اساس مراتب مدینه‌ها شکل می‌گیرد و در مدینه فاضله آثار و کمالات اعجاز انگیز پدیدار شده و سعادت فردی و اجتماعی را به ارمغان می‌آورد.

6. 4. وحدت و حقیقت وجود

حق خواه به معنای حقیقت و عینیت وجود باشد، خواه به معنای مطابقت با واقع، با هستی، ثبات و پایداری و رئالیسم سرآشتی و سازگاری دارد. خداوند متعال هرگونه که وجود حقیقی و حقیقت وجود را به آدمیان عطا می‌کند، به وزان آن زمینه‌ها، استعدادها، توانایی‌های فطری، وجدانی، عقلی و ارزشی به آدمیان می‌بخشد، به تناسب آن در بعد تشریحی نیز آنان را از ظلمت‌ها، تاریکی‌ها به سوی نور می‌کشاند. حقیقت هر پدیده، نحوه ظهور وجود آن است. به تناسب موجودات، گاهی از حق، وجود دائم، وجود لذاته و ذات واجب الوجود را اراده می‌کنند. (همان، ج1: 99) حقیقت سایر موجودات با اتحاد و وابستگی با حقیقت وجود ارتباط دارند. وحدت وجود مساوق با وجود است. وجود مساوق با وحدت است. (همان، ج2: 82) میان وحدت و کثرت در فرایند تشکیکی تضادی وجودی ندارد، کثرت‌ها به وحدت

باز می‌گردند و آنها نیز وجود دارند. جامعه، اعتباریات، قانون، سیاست، حکومت، مدیریت نیز وجود دارند، اما وجود ضعیف دارند که در مرتبه تشکیکی وجود جای دارند. بدین روی، توحید از مهم‌ترین مبانی حکمت سیاسی متعالیه است. تمام موجودات، فریاد توحید و یکتاپرستی سر می‌دهند. توحید، سرچشمه تمام هستی است و هر موجودی، جلوه‌ای از جلوه‌های او، شأنی از شئون او، و همه هستی‌آینه و آیه‌های معرفت او است. همان گونه که میان تمام موجودات، درجات تشکیکی وجود دارد، بین هدف اصلی پیامبران که دعوت به توحید است و سایر اهداف، ارتباط و هماهنگی تشکیکی وجود دارد. شعاع وجودی وحدت و عدالت خداوند در حیات اجتماعی و سیاسی باید دیده شود. بنابراین، سیاست متعالیه که سیاست خدا محور، و حق‌محور است، بهره‌ای از وجود حقیقی، و حقیقت وجود برده است، آدمیان و جامعه انسانی را به سوی حقیقت نور، و نور حقیقی هدایت و راهبری می‌کند و مدینه ضاله را به سوی مدینه فاضله می‌کشاند. در یک کلام می‌توانیم بگوییم که فقط خداوند، حق است: «ان الله هو الحق» (حج: 62) و همین حق، مصدر تمام حقایق می‌باشد.

6. 5. رابطه دنیا و آخرت

دنیا منزلی از منازل سایرین الی الله است و انسان در این دنیا مسافری است که باید توشه آخرت را بردارد، از جهان محسوس به جهان معقول، از سعادت دنیایی به سعادت ابدی عبور کند. پس انسان به وسیله اعمال خویش، حقیقت آینده هستی خویش را می‌سازد. (صدرالمتهین، 3380: 644 و 1181: 199) از این رو همه عقاید، اخلاق، رفتار، گفتار و نوشتارش در تمام امور فردی، اجتماعی، سیاسی،

معیشتی، حکومتی، اقتصادی، فرهنگی و ... در این سازندگی نقش دارد.

7. مبانی انسان‌شناسی روش بنیادین و حکمت سیاسی متعالیه

7.1. حرکت جوهری، جسمانیت الحدوث و روحانیت البقاء بودن انسان

حرکت، یعنی «خروج شيء از قوه به فعل» یا «کمال اول برای چیزی که بالقوه است از حیث بالقوه بودنش». حرکت اشتدادی؛ یعنی نفس دارای واقعیت واحد و سیالی است که پیوسته، مراتب و اجزای فرضی آن، حادث شده و حدوث هر کدام متوقف بر زوال قبلی و پدید آمدن جزء کامل یافته‌تر از آن می‌باشد. پس به اختصار می‌توان گفت: حرکت اشتدادی جوهری، یعنی «هر جزء مفروضی از آن، کامل‌تر از جزء سابق باشد». (صدرالمطالین، ج3، 1119: 94) به عبارتی، کمال ثانی، چیزی است که هر شيء به سوی آن، حرکت اشتدادی می‌کند و میل ذاتی به سوی آن دارد، لکن هر حرکتی به خودی خود، کمال برای موجودی بالقوه از آن حیث که بالقوه است، می‌باشد و این کمال، عین تحقق، فعلیت و تحصیل است، همین معنای استکمال، مورد نظر است. حرکت جوهری اشتدادی در تمام قلمروهای ارادی و غیر ارادی انسان، بیشترین مسائل و دغدغه‌های فکری و معضلات دینی و فلسفی را حل کرده است. حرکت جوهری اشتدادی به صورت طبیعی به استکمال نفس انسانی کمک می‌کند، اما در دایره اختیار انسان، حرکت ارادی مبتنی بر شعور و آگاهی شکل گرفته و مسیر کمال جوهری را به سوی کمال ثانوی تکوینی توأم با ارزش یا ضد ارزش تغییر می‌دهد؛ (همان، ج8: 363 و ج9: 17) حرکت جوهری و جسمانیت الحدوث، تنها در استکمال جوهری نفس انسانی کمک نمی‌کند،



بلکه جامعه را نیز فرا می‌گیرد. درهم‌تنیدگی میان جسم و روح آدمیان، هماهنگی میان عالم حسی، خیالی و عقلی، ارتباط میان عقل عملی و عقل نظری، شکوفائی عقلی همگام با تشبّه به باری تعالی، اتحاد عاقل و معقول، وجود جمعی بودن نفس و انبساطشان با تمام نیروهایش، مجرد نفس و قوای درونی‌اش، عبور کردن انسان از دنیا به آخرت، گذار از متغیرات به ثابتات، ملکوتی شدن و روحانی شدن نفس، غیر مکتفی بالذات بودن و مدنی بالطبع بودن انسان، تماماً حکایت از روش رئالیسم صدرا می‌کند؛ زیرا در اصطلاحات فوق، تمام واقعیت‌های مادی و روحانی، طبیعی و ماوراء طبیعی، حسی، خیالی و عقلی... با استدلال تبیین شده و واقع‌نمایی علم، ارزش معلومات، توجیه‌پذیری آن‌ها روشن شده است. بنابراین همان‌گونه که افراد انسان جسمانیت الحدوث و روحانیت البقاء است و با حرکت اشتدادی استکمال جوهری یافته سرانجام میان عقل و عاقل و معقول اتحاد برقرار می‌شود، جامعه نیز این مسیر را می‌پیماید تا از مدینه ضاله و جاهله به مدینه فاضله می‌رسد.

7.2. غیر مکتفی بالذات بودن انسان

صدرالمتألهین در کتاب **مبدأ و معاد**، فلسفه سیاسی و اثبات پیامبران را با این تعبیر آغاز می‌کند: و «ذلک ان الانسان مدنی بالطبع لا ینتظم حیاته إلا بتمدن و اجتماع و تعاون»، (همو، 3380: 633) ولی در کتاب **الشواهد الربوبیه** که، بعد از **مبدأ و معاد** نگارش یافته و به فلسفه سیاسی خود بیشتر پرداخته و بر مشرب خود، آن را نوشته است، با این تعبیر شروع می‌کند: «إن الانسان غیر مکتف بذاته فی الوجود و البقاء لان نوعه لم ینحصر فی شخصه فلا یعیش فی الدنيا الا بتمدن

و اجتماع و تعاون». (همان، 3366: 222) این دو تعبیر می‌رساند که صدرالمتألهین مانند سایر فیلسوفان پیشین، بر اصل مدنی بودن انسان تأکید ورزیده و چون افراد انسانی بدون اجتماع نمی‌توانند زندگی کنند، و اجتماع بدون عدالت و قانون دوام ندارد، پس جامعه انسانی نیازمند پیامبرانی است که آورندگان قانون می‌باشند در اینجا ضمن اینکه میان شریعت و سیاست، پیوند ایجاد می‌شود، نقش آن در حکمت سیاسی متعالیه روشن می‌شود.

7. 3. سعادت حقیقی

به تناسب هر قوه آدمی، سعادت وجود دارد؛ (همان، ج 9: 226 و 3380: 373) سعادت عقل نظری را در چهار مرحله و سعادت عقل عملی را در چهار مرتبه بیان می‌کند. و چون سعادت عقلی اتم، اکمل، ادوم، اکثر و الزم به ذات و جاویدانه در دنیا و آخرت است. (همان، ج 9: 555) بدین روی، سعادت عقل نظری و عملی حقیقی است نه توهمی. شناخت سعادت حقیقی به آدمیان کمک می‌کند تا تمام برنامه‌های اخلاقی، حقوقی و سیاسی خویش را در زندگی فردی و اجتماعی به سمت و سوی جهت دهد که به سعادت حقیقی و پایدار برسد.



8. مقایسه میان مبانی روش‌های تبیینی، تفهیمی و رئالیسم انتقادی با مبانی واقع‌گرایی حکمت متعالیه
8.1. مقایسه واقع‌گرایی حکمت متعالیه و روش پوزیتویستی

مبانی و اصول معرفت‌شناسی این رویکرد عبارتند از: 1. دنیای عینی و عالم خارج وجود دارد. 2. ما می‌توانیم پدیده‌های بیرونی را بشناسیم. 3. این شناخت، تنها و تنها با یک منبع معرفتی حس و تجربه می‌تواند تحقق یابد. 4. صدق و کذب، معناداری و بی‌معنایی، علمی و غیر علمی بودن، تنها با معیار «تحقیق‌پذیری» گزاره‌ها تعیین می‌شوند. از این رو، متافیزیک، یک سره مهمل و بی‌معناست؛ چون فراسوی ادراک حسی ماست و تحقیق‌پذیر نیستند. (خرم‌شاهی، 1161: 55) 5. شناخت، بازتاب خارج است و در این شناخت، ذهن ما یک سره منفعل است، ذهن نمی‌تواند باورهای خود را بر خارج تحمیل کند. در این شناخت، آدمی حاق واقع را درک می‌کند؛ زیرا میان جوهر و عرض یا بود و نبود، گسستی وجود ندارد. ولی میان دانش و ارزش، علم و عمل، گسستی وجود دارد. پوزیتویسم، یگانه روش استقراء و تجربه را هم در مقام گردآوری و هم در مقام داوری با تبیین علی پدیده‌ها، و تعمیم آن‌ها، در علوم طبیعی و علوم انسانی کارآمد می‌داند. اگر معرفت‌شناسی را بر هستی‌شناسی مقدم بداریم، می‌بینیم با نادیده گرفتن منبع معرفتی مانند وحی، شهود و عقل برهانی، و بی‌معنا جلوه دادن گزاره‌های وحیانی و متافیزیکی، هستی‌شناسی به ماده و ماتریالیسم تقلیل می‌یابد. از این رو، جهان و عالم طبیعت، جهان عینی است و جهان‌بینی ما نیز جهان‌بینی علمی و هستی‌شناسی ما ماتریالیسم خواهد بود. آگوست کنت برای تاریخ علمی بشر، سه



دوره کودکی، بلوغ و پختگی علمی را بیان می‌کند. مرحله پختگی را دوره پوزیتویسم می‌نامد که انسان، عقل انسان، خواسته‌های مادی و علایق انسانی، مقدم بر همه چیز است. فیلسوفان پوزیتویستی، هستی‌شناسی به ماتریالیسم و انسان‌شناسی را به فیزیک‌انگاری، ماشین‌انگاری، این‌همانی و رفتارگرایی، شبیه‌انگاری انسان به طبیعت، یا به هوش مصنوعی تقلیل می‌دهند. (کرافت، 3387: 188) در این رویکرد انسان‌شناسی، چون انسان همانند طبیعت فیزیکی پنداشته شده، روشی که در بستر آن پرورش می‌یابد، روش تجربی و تبیین علی خواهد بود. بنابراین، روش تبیینی که کارکرد علل‌کاوی دارد، در آغاز به گونه‌ای اثبات‌گرایی و آنگاه به صورت ابطال‌گرایی و رفتارگرایی به میدان علوم طبیعی و اجتماعی وارد خواهد شد و از این مسیر این روش بنیادین علم سیاست و فلسفه‌سیاسی نیز تولید می‌شود.

در حالی که در حکمت متعالیه هر موضوع، با روش، منابع و مبانی خاص، به نتایج دلخواه معرفتی ویژه‌ای می‌انجامد. همان‌گونه که آدمیان، حواس ظاهری، باطنی و عقل دارند، ساختار وجود انسانی به وزان ساختار عالم نیز سه عالم حسی و طبیعی، مثالی، خیالی و برزخی، عقلی، شهودی و اخروی دارد که هر کدام، منابع و روش خاص خود را می‌طلبند. (صدرالمتالهین، ج 6، 1119: 222 و 3366: 56)

از نظر واقع‌گرایی حکمت متعالیه اولاً، فی الجمله حقیقتی است؛ ثانیاً، میزان و معیار درست اندیشیدن و تشخیص حقیقت از خطا بدیهیات، علم حضوری و منطقی است؛ ثالثاً، بر خلاف میل ماتریالیست‌ها، دائمی است نه موقتی؛ رابعاً، حقیقت در زمان خاص نسبت به موضوع

خاص تکامل پیدا نمی‌کند؛ یا صادق است یا کاذب. خامساً، علوم تجربی یقینی نیست، تنها ارزش و اعتبار عملی دارد. سادساً، حقیقت برای تمام اشخاص مطلق است نه نسبی. سابعاً، حقیقت مطابقت با واقع است نه تحقیق‌پذیری، توافق جمعی، کارکرد نیکو و سهل‌پذیری. هستی‌شناسی صدرا، جهان بینی عقلی و نقلی، معنا دار، جاذبه برانگیز و آرزو پرور، هدفمند و مقدسی است که تکیه گاه و پایگاه محکمی برای ایدئولوژی‌ها است در حالی که ماتریالیسم ضمن آن‌که از ناسازگاری درونی رنج می‌برد و متغیر و جزئی است، چالش‌های زیادی را فراروی خود دارد. به نظر می‌رسد انسان‌شناسی فلسفی پوزیتویستی و فیزیکی‌بودن انسان هر نوعش که باشد، نمی‌تواند شناخت انسان را به شیوه عقلی، برهانی و رئالیستی ارائه کند؛ زیرا انسان‌شناسی فلسفی در پی درک و تبیین مفهوم گوهر و حقیقت انسان، ساختار بنیادین وجود او، و رسیدن به حقیقت هستی انسان، شناخت توانایی‌ها، نیروها و ظرفیت‌های وجودی وی، بیان چیستی، چرایی، و هستی انسان و کمال انسان است. حکمت متعالیه کمال و سعادت ابدی آدمیان در تمام ابعاد فردی و اجتماعی، نظری و عملی، مادی و معنوی در نظر گرفته شده است.

8. 2. مقایسه واقع‌گرایی حکمت متعالیه و روش تفهیمی

روش تفهیمی و توصیفی، فهم و معناکاو می‌کند؛ نه تبیین و علت کاوی. پدیدارشناسی و روش هرمنوتیکی، تاریخچه طولانی و ریشه در افکار هرمس فیلسوف یونان دارد. تاکنون رویکردهای مختلف درباره این روش بروز و ظهور کرده است: در قرون وسطی برای فهم متون مقدس به عنوان قواعد تفسیری و



روشنشناسی عام لغوی به کار می‌رفت. شلایر
ماخر، نخستین فیلسوفی است که هرمنوتیک را
برای پرهیز از سوء فهم، و فهم زبانی و
بازسازی ذهنیت مؤلف به عنوان روش
هرمنوتیکی مطرح کرد. ماکس و بر، متأثر از
دیلتای، معتقد است این روش، علوم اجتماعی
و علوم طبیعی را از یکدیگر متمایز می‌سازد
و می‌گوید ما در علوم اجتماعی با پدیده‌های
روانی و عقلانی سر و کار داریم که با درک
همدلانه، آن‌ها را می‌فهمیم. (پالمر، 4484: 47
و 107) دیلتای برای نخستین بار، با ارائه
روشنشناسی هرمنوتیک، خواست مبنای روشن‌شناختی
علوم انسانی را روشن کند. هوسرل، همانند
دکارت در پی پایه‌های یقینی برای فهم بود و
رابطه میان ذهن و عین را با شهود حالی و
متعالی ترمیم و اصلاح می‌کرد. (هوسرل، 2272: 44)
هایدگر و گادامر با پدیدارشناسی وجود و
پدیدارشناسی فهم وجودی، برای رسیدن به
معنای واقعی وجود و متون، روشن‌شناسی
هرمنوتیکی و تفهیمی را در پیش گرفتند. در
تفهم، اراده و اختیار عاقلانه و عامدانه،
رفتارهای معنا دار، خاستگاه‌های فرهنگی و
زمینه‌های اجتماعی و محیطی نقش اساسی دارد.
(لیتل، 3388: 333) در معرفت‌شناسی روش تفهیمی،
نسبیت معرفت و انسجام‌گرایی برجسته‌تر دیده
می‌شود تا مطلق‌گرایی، میناگرایی و صدق و
کذب‌پذیری. در این معرفت‌شناسی واقعیت هستی
هست‌ها را باید شناخت؛ اما واقعیت اجتماعی
به دست خود انسان ساخته و پرداخته می‌شود،
واقعیت به لحاظ ذهنی و درونی تجربه می‌شود،
به لحاظ اجتماعی از طریق تعاملات انسانی
ساخته می‌شود و کنش‌گران، آن را تجربه و
تفسیر می‌کنند. (ایمانی، 3388: 75، 92 و 333) برای
به دست آوردن این واقعیت: تجربه زندگی،
زندگی در میان جمع، نقش پیش‌داوری‌ها، تقدم

وجود بر دانش اجتماعی، اذهان مشترک، دانش عامه و تجربیات مشترک، درون‌نگری و خودکاوی، معناکاوی گفتارها و رفتارهای آدمیان، بازخوانی افکار، نیات و اعمال آنان، مورد توجه است. وظیفه علم، انعکاس درست و دقیق دنیای اجتماعی آدمیان که مملو از اعتقادات، ارزش‌ها، باورها، فرهنگ‌ها و اعمال با اختیار عاقلانه‌اند، می‌باشد و باید با آنها همدلی کرد.

هایدگر برای حل بی‌خانمانی انسان غربی، به وجودشناسی می‌پردازد. در این راستا، دزاین را پارادایم اصلی برای هستی‌شناسی خود به عنوان تمهید تفسیر عالم بر می‌گزیند؛ زیرا انسان، حضور است با چهار چیز که لایه‌های عالم را تشکیل داده است: 1. اگزیزتانس من، یعنی حضور من به عنوان وجود بنای عالم است؛ 2. آگاهی من، یعنی حضور من به عنوان آگاهی، التفات به موجودات درون عالم است؛ 3. حضور زمانی من، یعنی حضور من به عنوان زمان افق عالم است؛ 4. حضور زبانی من، یعنی حضور من به عنوان زبان، برقراری نسبت با این موجودات است. **(خاتمی، 3366: 38)** بحث انسان‌شناسی و هستی‌شناسی هایدگر در هم تنیده است که از متن آن، روش بنیادین پدیدارشناسی-هرمنوتیکی توصیه می‌شود و در عرصه علوم انسانی و حیات سیاسی خود را نشان می‌دهد. در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی تفهیمی با رویکرد اجتماعی، دنیای اجتماعی آدمیان با جهان طبیعی آنان متفاوت است. آدمیان در این جهان، خودآگاهانه در صدد شناخت و ساخت جهان خویش هستند و سرنوشت و حیات خود را می‌سازند. رفتار آدمیان در این هستی‌شناسی، پرمعنا و نیازمند معناکاوی تفسیری می‌باشند نه تبیین



علّی. (ایمانی، پیشین: 22)

اندیشه صدر را به لحاظ منابع و مبانی گوناگون از ظرفیتهای وجودی بالایی برخوردار است. که سایر فلسفه‌ها برخوردار نیستند؛ در باب حقیقت شناخت، امکان شناخت، ارزش شناخت، هدف شناخت در علم حصولی و حضوری، رابطه ذهن و عین، ویژگی‌ها و مصادیقی وجود دارد که روش رئالیسم صدرايي را بسیار برجسته می‌کند.

پدیدارشناسان، به ویژه هایدگر در عرصه هستی‌شناسی، آغاز خوبی داشته‌اند، لکن فرجامش ناتمام است و هستی‌هایدگر، ناگفته‌های زیادی به جا می‌گذارد؛ (هایدگر، 3387: 170) سرانجام هستی‌شناسی هایدگر سر از ماتریالیسم در می‌آورد و انسان‌شناسی‌اش به اومانیسم می‌گراید. در حالی که هستی‌شناسی صدر را تمام مشکلات انسان‌شناسی و چالش‌های اجتماعی را حل می‌کند؛ صدر را با وجود، تشکیکی بودن وجود، وجود ثابت و متغیر...، بسیار از مسائل مربوط به هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و نیازشناسی را حل می‌کند. از نظر صدر، انسان، خلیفه خدا در زمین است و هر چه دارد، از واجب الوجود دارد. انسان-شناسی صدر، با استکمال نفس انسانی، مشابه عالم عینی، خداگونگی، ذو بطون بودن انسان، لایه‌های حسی، مثالی و عقلی داشتن، سیر پویایی عقل نظری و عقل عملی انسان، اتحاد عاقل و معقول آغاز می‌شود و ادامه می‌یابد که با انسان‌شناسی فیزیکی بسیار تفاوت دارد. طبیعی است که از مبانی نظری صدر، روش بنیادین به دست می‌آید که برجسته‌تر از روش تفهیمی صرف است. براین اساس در حکمت سیاسی متعالیه در جست‌وجوی سیاستی است که اراده خداوند را در زمین پیاده کند، و زمینه‌های کمال انسان و تشبّه وی را به خدا

فراهم بسازد.

مشارکت مبنائی نظری حکمت سیاسی متعالیه





8. 3. مقایسه واقع‌گرایی حکمت متعالیه با روش رئالیسم حلقه فرانکفورت

مکتب فرانکفورت در آغاز در تقابل با پوزیتویست‌ها و بعد در مقابل نیوپوزیتویست‌ها و حتی ماکس وبر، که از علم به عنوان ابزار برای اهداف غیر معقول بهره می‌گیرد، انتقاد کردند. هابرماس به تبیین این پرسش که «شناخت موثق و قابل اعتماد چگونه به دست می‌آید؟» می‌گوید: معرفت‌شناسی، عبارت است از «تاریخ منظم و سیستماتیک آراء و عقاید با اهداف عملی». (نوذری، 1181: 60) این نوع نگرش در آغاز می‌رساند که ملاک دانش و سنجش، انسجام‌گرایی، نسبیت و کفایت عملی است نه مبنایگرویی و صدق و حقیقت.

هدف از معرفت اولاً، آن است که هم به مقولات تجربی و هم به مقولات پیشینی توجه دارد؛ ثانیاً، فاعل یا عالم همچنین یک موجود «اجتماعی» پویا و فعال و متأثر از فرهنگ و محیط اجتماعی است؛ ثالثاً، هر نظریه مربوط به شناخت باید به این مسئله پردازد که چگونه شناخت کنونی ما، شناخت قبلی ما را تصحیح می‌کند. حلقه فرانکفورت در حمایت از این سنت و نقد پوزیتویست‌ها به میدان می‌آید. از اینجا است که به مبانی هستی‌جامعه‌شناختی رئالیسم انتقادی می‌رسیم؛ اولاً، دنیای اجتماعی و طبیعی متفاوت می‌باشند، ثانیاً، معناداری و آگاهی آدمیان در گرو عمل دسته جمعی قرار دارد؛ ثالثاً، روابط انسان‌ها بر اساس روابط علی قابل توضیح است؛ رابعاً، دنیای اجتماعی از موجودیت عینی برخوردار است، لکن قابل تغییر می‌باشد. رفتار فردی پیرو رفتار ساختنی جامعه است. (ایمانی، پیشین: 22) در فلسفه هگل، رهایی نظری انسان مورد توجه است، گرایش اومانیستی، که بیشتر صبغه فلسفی

دارد و به سنت خاص آلمانی و رگه‌هایی از اندیشه‌های هگل توجه دارد، تأثیرات چشم‌گیری بر اندیشمندان حلقه فرانکفورت گذاشته است. پس رویکرد انتقادی معتقد است که آدمیان، توانایی بالایی از خلاقیت و سازگاری دارند. آدمیان بر اساس اصل استخدام در موقعیت‌های اجتماعی - اقتصادی، دیگران را به خدمت می‌گیرند. انسان‌ها مانند طبیعت نیستند، بلکه عالم، عامل، آزاد، و دارای استعدادهاي سرشار خلاقند؛ از این رو، می‌توانند با آگاهی از شرایط تاریخی و اجتماعی در صدد تغییر موقعیت‌ها، و رهایی از وضعیت موجود به سوی وضعیت مطلوب باشند. روش واقع‌گرایی حکمت متعالیه از اصول معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی برخوردارند که تمام لایه‌های معرفت را در بعد علمی و نظری، فردی و اجتماعی، حقیقی و اعتباری معنادار می‌سازد. واقعیت عریان هستی، حقیقت به معنای تطابق ذهن و عین، مبناگروی و ارجاع نظریات به بدیهیات و به علم حضوری، کاشفیت و حکایتگری، نقش حس و عقل در تصورات و تصدیقات، بهره‌گیری از منابع و مبانی متعدد، بیان‌گر ظرفیت‌های وجودی روش واقع‌گرایی صدرایی است که جنبه‌های انتقادی و رئالیستی‌شان با اصول فلسفی آن کاملاً سازگار و هماهنگ و قابل تعمیم می‌باشد. در حالی که اصول روش رئالیسم انتقادی، روش تفهیمی، نسبیت‌گرایی، انسجام‌گرایی، کفایت عملی، تأثیرپذیری از عوامل محیطی و اجتماعی به همراه دارد که با رئالیست، سازگاری ندارد. همان‌گونه که از مباحث پیشین روشن شد از نظر هستی‌شناسی و انسان‌شناسی نیز حکمت متعالیه صدرایی توانایی‌ها و ظرفیت‌های زیادی دارد که می‌تواند در ابعاد مختلف حیات اجتماعی و سیاسی فلسفه‌ی



توانمندی را پیشنهاد کند. انسان از نظر صدرا، آزاد و مختار است که به گونه‌ی عالمانه، عامدانه و عادلانه، و با حسن علمی، فاعلی و فعلی و با یاری از شرع و عقل، با حرکت جوهری سرنوشت خود را به سوی فرشته خویی و ملکوتی شدن جهت می‌دهد. انسان صدرايي در بعد عقل نظری از عقل بالقوه شروع کرده سرانجام به عقل محض و در بعد عقل عملی از تهذیب ظاهر به تطهیر باطن سرانجام به آراسته شدن به صفات الهی می‌رساند و بدین طریق هم زندگی فردی خود را به اوج کمال و سعادت و هم حیات اجتماعی خود را از مدینه ضاله و جاهله به مدینه فاضله سوق می‌دهد.

9. رهیافتهای گوناگون روش حکمت متعالیه

رهیافتهای گوناگونی در مورد روش رئالیسم انتقادی حکمت سیاسی متعالیه وجود دارد: برخی معتقدند که صدرا با روش تبیینی اعم از تبیین اثباتی و عللیابی، با نگاه انسجام‌گرایی معتدل و سیستمی، و با برنامه پژوهشی به منظومه حکمت متعالیه دست یافته است و این روش را در حکمت سیاسی متعالیه نیز می‌توان به کار برد. (کیاشمشکی، 3387: 446) مهم‌ترین نقد این دیدگاه، انسجام‌گرایی بود که آبشخور نسبت‌گرایی معرفت، ایدئالیسم و نفی صدق است که با مبانی حکمت متعالیه سازگاری ندارد. رهیافت دوم به تحلیل فرایند اندیشه و فکر به روش‌شناسی حکمت-سیاسی متعالیه پرداخته است. مراحل پنجگانه فکر مانند رویارویی با مشکل و پدیده سیاسی، تنويع مشکل یا نیاز، حرکت از مجهول به مبانی و معلومات مناسب، حرکت در میان معلومات و انتخاب معلومات مناسب برای پاسخ‌گویی به مشکل و نیاز، حرکت از معلوم

به مطلوب و حل مسئله بود. (حسنى، پيشين: 56) این رهیافت، نقطه آغاز خوبی برای روش‌شناسی خود در پیش گرفته بود، لکن اعتباریات سیاسی را اعتباری غیر حقیقی، غیر واقع‌نما و برهان‌ناپذیر قلمداد می‌کرد که با حکمت سیاسی متعالیه و روش واقع‌گرایی سازگاری نداشت. رهیافت سوم با الگوی فوکو که باید پدیده‌های سیاسی را در مقام شناخت از چگونگی، چیستی و هستی پرسش و مورد بررسی قرار داد، به روش‌شناسی حکمت متعالیه و تأثیر آن بر دانی سیاسی پرداخت و باور داشت فوکو دردی را که پوزیتویست‌ها نشناخته بودند، شناخته بود، لکن درمانی را که صدرا شناخته بود، نشناخته بود. (علیرضا صدرا، 3387: 118) آن گاه به درمان‌های صدرا در حکمت متعالیه اشاره کرده، با الهام از آن در سیاست متعالیه، این روش را جاری و ساری دانست. رهیافت چهارم، روش رئالیسم تلفیقی و انتقادی حکمت صدرا بود که با محوریت برهان و تأثیرپذیری آن از وحی و شهود آغاز کرد. این روش از تجربه با تأثیر از حس، و در بعضی ساحت‌ها از تبیین، تفهم و روش دیالکتیکی نیز بهره می‌گیرد. (قراملکی، 3388: 88 و 446) با توجه به تنوع منابع، رهیافت‌های گوناگون، بر محوریت مسئله واحد که وحدت آن در عین کثرت و کثرت آن در عین وحدت است، از جامعیت، تلفیقی بودن و دیالکتیکی و انتقادی برخوردار است.

نتیجه

از مطالعه تطبیقی میان مبانی حکمت سیاسی متعالیه با مبانی فلسفه‌های سیاسی یا علم سیاست متعارفه و متدانیه و روش‌شناسی‌های پوزیتویستی، تفهیمی، پدیدارشناسی - هرمنوتیکی، و روش رئالیسم انتقادی حلقه



فرانکفورت به دست آمد که حکمت سیاسی متعالیه شاید در برخی موارد اشتراکاتی با آن‌ها دارد؛ لکن همان‌گونه که هر یک از مبانی، رویکردها، روش‌ها و دانش‌های متناسب با خودش را در متن خویش می‌پروراند؛ پس حکمت سیاسی متعالیه نیز با تکیه بر مبانی ویژه خود، تفاوت‌ها و برتری‌هایی با آن‌ها دارد؛ زیرا حکمت متعالیه با تنوع مبانی و منابع معرفتی مانند وحی، شهود، عقل و حس، حقیقت‌شناخت، ارزش‌شناخت، ملاک‌سنجش‌شناخت، هدف‌شناخت تبیین می‌گردد و بنیاد محکمی معرفتی برای روش حکمت سیاسی متعالیه پدید می‌آید. اصول هستی‌شناسی و انسان‌شناسی مانند اصالة الوجود، تشکیکی بودن وجود، وجود رابط و مستقل، خیریت وجود، وحدت وجود، حقیقت وجود، اسفار چهارگانه انسان، حرکت جوهری و اختیار انسان، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، تجرد، بساطت و وحدت نفس با قوا و صورت‌های ادراکی، اتحاد عاقل و معقول، توحید افعالی، ربوبی، و تشریح در حاکمیت، خلافت انسان در هستی، رابطه دنیا و آخرت، غیر مکتفی بالذات بودن انسان، مدنی بالطبع بودن انسان، فطرت و کرامت انسان، رابطه توحید و موحد، وجود جامعه و تکامل آن، می‌تواند به راحتی روش بنیادین را برای تولید حکمت سیاسی متعالیه پدید آورد که حیات سیاسی - اجتماعی آدمیان را با تبیین عقلانی تأمین، و سعادت دنیا و آخرت‌شان را تضمین کند. در مقایسه‌ای که میان مبانی نظری حکمت سیاسی متعالیه با مبانی نظری فلسفه‌های سیاسی متعارفه و متدانیه صورت گرفته، ضمن اذعان به توانایی‌ها و ظرفیت‌های حکمت متعالیه به برتری و امتیازات بیشتر توجه شده است. بدین‌سان به مبانی نظری حکمت سیاسی متعالیه

میرسیم که ستون‌های بنیادین تولید حکمت
سیاسی متعالیه خواهد بود.





فهرست منابع

- ادموند هوسرل (8382) **ایده پدیده‌شناسی**، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
- ایمانی، محمد تقی (8388) **مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پالمر، ریچارد (8384) **علم هرمنوتیک**، ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس، چ سوم.
- پزشکی، محمد (8383) **چیستی فلسفه سیاسی در حوزه تمدن اسلامی**، قم: بوستان کتاب.
- حسینی، ابوالحسن (1390) **حکمت سیاسی متعالیه**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- خاتمی، محمود (8387) **فلسفه ذهن**، تهران: علم.
- خاتمی، محمود (8686) **مدخل فلسفه غربی معاصر**، تهران: نشر علم، چ اول.
- خرمشاهی، بهاء الدین (1387) **پوزیتویسم منطقی**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ دوم.
- خرمشاهی، بهاء الدین (1661) **نظر اجمالی و انتقادی به پوزیتویسم**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سبحانی، جعفر (1417) **الألهیات**، نگارش: حسن محمد مکی، پیشین، قم: مؤسسه امام صادق □.
- شریف لک‌زایی، صدرا، علیرضا (8387) **«روش‌شناسی حکمت متعالیه و تأثیر آن بر دانش سیاسی»**، دفتر اول: سلسله نشست‌ها و گفتگوها «سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه»، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- شریف‌لک‌زایی (8387) **«دفتر اول گفتگوها و نشست‌ها «سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه»** کیشمشکی، ابوالفضل، «ظرفیت‌های حکمت متعالیه برای ورود به حیات سیاسی - اجتماعی»، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- صدراالمتألّهین، محمد (8378) **المظاهر الهیه فی اسرار العلوم الکمالیه**، تصحیح و تحقیق و مقدمه سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدرایی.
- صدراالمتألّهین، **الشواهد الربوبیه محمد (3366)** استاد جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

- صدرالمتألهین محمد (8382) الشواهد الربوبیه، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- صدرالمتألهین، محمد (1419) الحکمه المتعالیه فی اسفار الاربعه، (بیروت، داراحیاء التراث العربی، 1419)
- صدرالمتألهین، محمد، (1311) کسر الاصلنام الجاهلیه، تصحیح: دکتر محمد حسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی ملامدرا.
- صدرالمتألهین، محمد (8380) مبدأ و معاد، قم: مکتب اعلام الاسلامی، دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدرالمتألهین، محمد (بی تا) مفاتیح الغیب، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- قراملکی، احد فرامرز (8388) روش‌شناسی فلسفه ملامدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- کرافت، ایان ریونز (8387) فلسفه ذهن، ترجمه: شیخ حسین رضایی، تهران: پاییز.
- لک زایی، شریف (8387) دفتر اول سلسله نشست‌ها و گفتگوها «سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالی، قم: بوستان کتاب.
- لک‌زایی، نجف (8387) اندیشه سیاسی صدرالمتألهین، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، بوستان کتاب.
- لیتل، دانیل (8387) تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه: عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات صراط، چ پنجم.
- مارکوزه، هربرت (1667) خرد و انقلاب، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر نقره.
- مصباح یزدی، محمد تقی (8382) فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش: احمد حسین شریفی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل (وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر).
- مصباح یزدی، محمد تقی (8384) نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش: احمد حسین شریفی، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام.
- مطهری، مرتضی (1333) نقدی بر مارکسیسم، قم: انتشارات صدرا.
- نوذری، حسین علی (1311) بازخوانی هابرماس، تهران: نشر چشمه.
- هایدگر (8387) هستی و زمان، ترجمه: سیاوش جمادی، تهران: ققنوس، چ دوم.

- هوسرل، آدموند (1372) ایده پدیده شناسی، ترجمه: دکتر عبدالکریم رشیدیان، تهران: آموزش انقلاب.

