

مقدمه

هر نظریه علمی مبتنی بر برخی مبادی تصویری و تصدیقی است. این تصورات و تصدیقات، یا از سنخ اصول متعارفه (بدیهی) هستند که برای هر انسانی معلوم بالذات‌اند و نیاز به بررسی ندارند و یا از سنخ اصول موضوعه (غیربدیهی)، که باید در یک علم مقدم بر آن اثبات شوند و به یک علم اولی برمی‌گردد که مبتنی بر بدیهیات اولیه است و خود نیازمند هیچ علم دیگری نیست. (سوزنچی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۰) به عبارت دیگر، اصول موضوعه هر علم یا نظریه علمی، گزاره‌هایی هستند که هر چند صدق آنها بدیهی نیست و نیازمند اثبات است، ولی در علم (یا نظریه) مذکور صادق فرض شده‌اند؛ چراکه اساساً این گزاره‌ها مسایل دانش دیگری هستند و از آن دانش وام گرفته شده‌اند. (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۲) اصول موضوعه هر علم را می‌توان به مبادی هستی‌شناختی، مبادی معرفت‌شناختی، مبادی انسان‌شناختی و مبادی مربوط به سایر علوم تقسیم کرد. (پارسانیا، بی‌تا) از آنجا که عمده گزاره‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی جزء مسایل فلسفه می‌باشند، می‌توان ادعا کرد که هر نظریه علمی در هر حوزه‌ای، آگاهانه یا ناآگاهانه در حاشیه یک مکتب فلسفی شکل گرفته است. نظریه فرهنگ، که در پی توضیح ماهیت فرهنگ و تبعات آن برای زندگی اجتماعی است (اسمیت، ۱۳۸۷، ص ۱۹)، نیز از قاعده فوق مستثنی نیست. از این‌رو، هر مکتب فلسفی می‌تواند زمینه‌ساز سنخ خاصی از نظریات فرهنگی باشد، آن‌گونه که فلسفه هگل زمینه طرح نظریه‌های فرهنگی مارکسیستی را فراهم ساخت و فلسفه هوسرل، طرح نظریه فرهنگی پدیدارشناسی را ممکن نمود.

«حکمت صدرایی»، که در استمرار تلاش‌های علمی و فلسفی جهان اسلام سامان یافته است، این ظرفیت را دارد تا چارچوب نظری لازم برای ارائه نظریه فرهنگ را مهیا سازد. بر این اساس، این مقاله تلاش دارد ضمن اشاره‌ای به مبادی فلسفی نظریه فرهنگ صدرایی، تقریری منسجم و نظام‌دار از این نظریه نماید.

لازم به یادآوری است در سال‌های اخیر حجت‌الاسلام پارسانیا در جهت اثبات اصالت جامعه، از سه برهان مختلف «کلی طبیعی»، «اعتباریات اجتماعی» و «اتحاد با معانی مجرد» استفاده نموده‌اند، هر چند ذیل هر یک از این برهان‌ها، می‌توان به نوعی به مسئله فرهنگ نیز پرداخت، اما به تصریح ایشان برهان آخر برای اثبات فرهنگ به مثابه یک حقیقت عینی مجرد، کارآمدتر است. (پارسانیا، ۱۳۹۰) این مقاله نیز این برهان را برای بیان نظریه فرهنگ صدرایی دنبال کرده است.

صورت‌بندی نظریه فرهنگ صدرایی

(با الهام از دیدگاه‌های استاد حجت‌الاسلام پارسانیا)

سعید خورشیدی*

چکیده

هر مکتب فلسفی با ارائه گزاره‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی خود، زمینه طرح سنخ خاصی از نظریات فرهنگی را فراهم می‌سازد. برای نمونه، فلسفه هوسرل، شکل‌گیری نظریه فرهنگی پدیدارشناسی را ممکن نمود و فلسفه هگل برخی از اصول موضوعه نظریه فرهنگی مارکسیستی را مهیا ساخت. «نظام حکمت صدرایی» نیز از قاعده فوق مستثنی نیست و ظرفیت ارائه یک چارچوب نظری روشن برای طرح نظریه فرهنگی را داراست.

در سال‌های اخیر، عموماً محققان در ذیل مباحث فلسفی مربوط به اثبات وجود جامعه، به طرح «نظریه فرهنگ صدرایی» اهتمام ورزیده‌اند. با توجه به اینکه نظریه مذکور تاکنون به صورت یکجا و منسجم انتشار نیافته است، این مقاله تلاش دارد ضمن اشاره به مبادی فلسفی نظریه فرهنگ صدرایی، تقریری منسجم و منظم از نظریه فرهنگ صدرایی ارائه دهد.

کلیدواژه‌ها: حکمت صدرایی، نظام معنایی، اصالت جامعه، فرهنگ حق و باطل، اتحاد عالم، علم و معلوم.

مبادی فلسفی نظریه فرهنگ صدرايي

«اصل واقعیت»، «اصالت وجود»، «تشکیک در وجود»، «حرکت جوهری»، «تجرد علم» و هر نوع ادراک، «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس انسان»، «اتحاد عاقل و معقول» (اتحاد ادراک، مدرک، مدرک) و اتحاد عامل، عمل و معمول» و «انسان: نوع متوسط» به عنوان اصول موضوعه فلسفی نظریه فرهنگ صدرايي معرفی شده است. (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۴۴) که در این بخش به شرح هریک از آنها می‌پردازیم.

این نکته ضروری است که هرچند این بخش از مقاله به توضیح مبادی فلسفی نظریه فرهنگ صدرايي اختصاص یافته است، اما نگارنده در این مجال درصدد اثبات گزاره‌های فلسفی ذیل نبوده، بلکه صرفاً به دنبال ارائه شرحی مختصر از مدعای هریک از این اصول است. از این‌رو، تلاش شده است تا با بهره‌گیری مستقیم از متون برخی فیلسوفان صدرايي معاصر، در حد امکان تصویری ساده و قابل فهم از گزاره‌های مذکور برای کسانی که رشته تخصصی‌شان فلسفه نیست، فراهم گردد.

اصل واقعیت

قضایا را به دو قسم بدیهی و غیربدیهی و قضایای بدیهی را به دو قسم اولی و غیراولی تقسیم می‌کنند. قضیه بدیهی اولی، قضیه‌ای است که تصور موضوع و محمول در تصدیق یا تکذیب قضیه کفایت می‌کند، مانند قضیه: «کل بزرگ‌تر از جزء است». قضایای بدیهی غیراولی، قضایایی هستند که گرچه تصور موضوع و محمول در حکم به صدق و یا کذب آنها کفایت می‌کند، اما انسان در صورت فرض جهل و ناآگاهی نسبت به صدق و کذب قضیه، می‌تواند از برهان برای اثبات یا ابطال آنها کمک بگیرد و اقامه برهان برای اثبات و یا ابطال آنها محذوری را به دنبال نمی‌آورد. مثل «قضیه حمار».

«قضایای بدیهی اولی» همان قضایای بالضروره راست و صادق هستند؛ چراکه صدق قضیه در آنها به‌گونه‌ای است که تردید در آنها وجود ندارد. تردید در آن قضیه با اعتماد و اتکا به همان قضیه انجام می‌شود. از این‌رو، اگر انسان نسبت به صدق و کذب آن، خود را جاهل فرض کند، با صرف نظر از آن قضیه، هیچ طریقی را برای اثبات یا ابطال آن نمی‌تواند طی کند؛ یعنی هرگاه بخواهد به اثبات آن قضیه پردازد، ناگزیر به خود آن قضیه تمسک می‌ورزد و هرگاه نیز بخواهد بر ابطال آن اقدام کند، از نفس همان قضیه به عنوان مقدمه استدلال کمک می‌گیرد. از این‌رو، این سنخ قضایا را «بالضروره راست» می‌نامند. (پارسانیا، ۱۳۷۹، ص ۷۴)

«اصل واقعیت»، امری بدیهی است به‌گونه‌ای که به هیچ‌وجه قابل نفی نیست؛ زیرا هرکس درصدد نفی آن برآید، پیش از هر چیز، واقعیت خود، واقعیت فهم، استدلال، مقدمتین، نتیجه و واقعیت کسی را که برای او استدلال می‌کند، مفروغ‌عنه گرفته است؛ یعنی نفی واقعیت، خود مستلزم پذیرفتن واقعیت‌های بسیاری است که قابل نفی نمی‌باشد. واقعیت، قابل شک نیز نمی‌باشد؛ زیرا شک در صورتی که واقعاً شک باشد، واقعیت شک را پذیرفته است. اگر شک در اصل واقعیت امکان ندارد، اقامه استدلال و برهان بر صدق آن نیز میسر نیست؛ زیرا اقامه برهان نسبت به یک امر پس از فرض جهل و یا شک نسبت به آن امر ممکن است.

بنابراین، اصل واقعیت، امر بدیهی و آشکاری است که هیچ راهی برای گریز از قبول آن فرض ندارد، به طوری که نه اقامه برهان بر ثبوت آن ممکن است و نه استدلال بر نفی آن ممکن می‌باشد. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸۲) اصل مذکور مرز بین فلسفه و سفسطه یا رئالیسم و ایده‌آلیسم است. (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۱۵۱)

اصالت وجود

پس از پذیرفتن اصل واقعیت، باید توجه داشت که هر واقعیت خارجی در ظرف ذهن، به دو امر تحلیل می‌شود: یکی مفهوم هستی است که مشترک بین تمام قضایای ذهنی‌ای است که در مقام حکایت از واقعیات خارجی می‌باشند. دیگری مفاهیم ماهوی‌ای است که بیانگر چیستی آن حقایق‌اند. به عنوان مثال، واقعیت زمین و آسمان در ظرف ذهن در قالب دو معنای مذکور، به صورت «زمین هست» و «آسمان هست» نمودار می‌شوند. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که چگونه واقعیت واحد خارجی در ظرف ذهن، به دو معنا منحل می‌شود؟ و این دو معنا، که با اثبات اشتراک معنوی وجود، تغایر و تمایز آنها مسلم است، چگونه حاکی از واقعیت خارج هستند؟

اگر گفته شود: «این دو معنا هیچ‌یک حکایت از جهان خارج نمی‌کند»، سفسطه و بطلان آن آشکار است؛ زیرا معنای آن، انکار هرگونه واقعیت عینی می‌باشد. از سوی دیگر، اگر گفته شود: «هر یک از این دو به عنوان یک معنای حقیقی، حاکی از مصداقی مختص به خود هستند»، در این صورت نیز آنچه در حکم سفسطه است، لازم می‌آید؛ زیرا مستلزم این است که هر حقیقت خارجی در عین اینکه یکی است، دو حقیقت باشد. بنابراین، چاره‌ای نیست جز اینکه گفته شود: تنها یکی از این دو مفهوم، حاکی از آن مصداق خارجی بوده و دیگری مفهوم تبعی است که بالعرض و بالمجاز با آن واقعیت انتساب پیدا می‌کند. قائلین به اصالت وجود معتقدند که واقعیت

خارجی، مصداق مفهوم هستی است و ماهیات اموری تبعی هستند که از نظر به حدود و مراتب وجودات خارجی دریافت می‌گردند. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۹۷) بر این اساس، آنچه که جهان خارج را پر کرده است وجود است، نه ماهیت. مثلاً، واقعیتی که در خارج است و ما آن را «انسان» می‌دانیم، حقیقتاً وجود است، نه انسان. انسان دانستن آن، مسامحه و مجاز است. همچنین در غیرانسان. پس، در جهان چیزی جز وجود یافت نمی‌شود؛ هر چه هست از سنخ و جنس وجود است. اگر این وجود محدود باشد، در ذهن انسان به صورت ماهیت منعکس می‌شود و انسان به غلط گمان می‌کند که خود آن واقعیت نیز از سنخ ماهیت است. (عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۵۸)

تشکیک در وجود

ذهن پس از اذعان به اصل واقعیت، واقعیت را متکثر می‌یابد؛ یعنی خود را با امور زیادی، از قبیل درخت، سنگ، انسان، خورشید و هزاران چیز دیگر مواجه می‌بیند که هریک، یک «واقعیت» و یک «موجود» است. طبعاً اصل اولی «واقعیتی هست و موجودی داریم» به صورت «واقعیتی هست و موجوداتی داریم» در ذهن جلوه می‌کند. اکنون این سؤال مطرح است که این کثرتی که بر ذهن جلوه می‌کند، حقیقی است یا موهوم؟ آیا این کثرت ذهنی نماینده کثرت واقعی موجودات است، یا اینکه ذهن به نادرست کثرات می‌بیند و موجودات فرض می‌کند و این کثرت ذهنی به هیچ وجه نماینده کثرتی در نفس الامر نیست؟ چراکه طبق اصالت وجود، ماهیات، که ذهن آنها را اموری واقعیت‌دار و موجود فرض می‌کند، همه اموری انتزاعی و ذهنی هستند. تنها چیزی که واقعیت دارد، همانا وجود است. از آنجاکه وجود در ذهن ما مفهومی واحد است، طبعاً باید تحقیق کرد که آیا مصداق آن، یعنی حقیقت وجود، که تشکیل‌دهنده خارج است، واحد است یا کثیر؟ اگر واحد است، چگونه امری واحد، منشأ انتزاع ماهیات کثیر متباین شده است؛ یعنی، چرا ذهن ما از این امر واحد، انواع کثیر و افراد گوناگون دریافت می‌کند. اگر کثیر است، کثرت در حقیقت خارجی وجود، به چه نحو است. در این صورت، چرا از این حقایق که کثیرند، مفهومی واحد یعنی مفهوم وجود، در ذهن ما انعکاس می‌یابد؟ به عبارت دیگر، بنابر اصالت وجود، می‌توان مسئله را به این شکل نیز مطرح کرد: آیا وحدت محض بر واقعیت خارج، که همان حقیقت وجود است، حکم فرماست، یا کثرت محض یا هم وحدت و هم کثرت؟

مطابق نظریه ملا صدرا، وجود که تنها امر عینی و اصیل است، حقیقتی واحد است. ولی درجات و مراتب مختلف دارد. ماهیات متکثر و مختلفی که بر عقل و حس نمودار می‌شوند،

گزارف و بی‌جهت نیستند، بلکه از مراتب و درجات وجود انتزاع می‌شوند. وجود، واحد محض نیست، بلکه کثیر است و پای وجودات در کار است. اما این وجودات کثیر، متباین هم نیستند، بلکه مراتب حقیقتی واحدند و وجه مشترک و ملاک وحدت دارند. داشتن وجه مشترک و ملاک وحدت، هرچند مستلزم داشتن وجه امتیاز و ملاک کثرت است، مستلزم این نیست که وجه امتیاز مغایر وجه اشتراک باشد، تا با بساطت حقیقت وجود، که امری مسلم و قطعی است، منافات داشته باشد. در حقایق وجودی، مابه‌الاشتراک از سنخ مابه‌الامتیاز است و اختلاف وجودات از یکدیگر و کثرت آنها، به شدت و ضعف و کمال و نقص است و اساساً شدت و ضعف تنها در مراتب حقیقت واحد قابل فرض است و در غیر آن قابل فرض نیست. این نوع کثرت، «کثرت تشکیکی» است. باید توجه داشت که تجزیه و تحلیل و تکثیر معانی و مفاهیم به صورت مابه‌الاشتراک‌ها و مابه‌الامتیازهای متغایر، از خواص ذهن و معلول خاصیت محدود ساختن ذهن است. خاصیت ذهن، محدود کردن واقعیت عینی است. وجود ماهیات، در حقیقت حدی است ذهنی برای واقعیت خارج.

برای کثرت تشکیکی می‌توان مراتب اعداد را مثال زد. در مراتب اعداد، که کثرتی غیرمتناهی است، مابه‌الامتیاز از سنخ مابه‌الاشتراک است؛ زیرا مابه‌الاشتراک اعداد، همان عدد بودن آنهاست و عدد یعنی مجموعه‌ای از وحدات. پس هر عددی با عدد دیگر در این جهت شریک‌اند که هر دو مجموعه‌ای از وحدت‌ها هستند. البته هر عددی از عدد دیگر متمایز است؛ زیرا روشن است که عدد چهار غیر از عدد پنج و عدد شش غیر از عدد هفت است و... اما مابه‌الامتیاز هر عددی از عدد دیگر، با مابه‌الاشتراک آنها مغایر نیست؛ یعنی از دو سنخ و از دو جنس نیستند؛ زیرا امتیاز هر عددی از عدد دیگر، به اضافه شدن واحد یا واحدهایی است. به عبارت دیگر، همان چیزی که ملاک عدد بودن و مابه‌الاشتراک اعداد است، ملاک کثرت و مابه‌الامتیاز آنها نیز هست. به سبب همین خاصیت، اعداد، بالطبع در طول یکدیگر قرار می‌گیرند و نه در عرض، و مراتب تشکیل می‌دهند. هر عددی مرتبه‌ای را اشغال می‌کند که فوق بعضی و دون بعضی دیگر است. (عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۶۳-۶۹)

نکته‌ای را که برخی از فیلسوفان صدرايي معاصر مطرح کرده‌اند این است که آیا نظریه «وحدت تشکیکی وجود» تنها کثرات طولی، یعنی تشکیک در بین وجوداتی که رابطه علی بین آنها برقرار است، یا تفاضلی (شدت و ضعفی) وجود را تبیین می‌کند، یا می‌تواند مطلق کثرات عرضی، مانند کثرت معلول‌های علت واحد، یا کثرت افراد یک نوع، را هم تبیین کند؟ علامه طباطبائی و برخی شاگردان ایشان همچون شهید مطهری و آیت‌الله جوادی‌آملی معتقدند که تشکیک در وجود منحصر در تشکیک طولی نیست، بلکه تشکیک عرضی را هم شامل می‌شود؛ یعنی کثرات عرضی

هم مانند کثرات طولی، به خود وجود برمی‌گردند، نه به امری غیر از وجود. در همه اینها مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک امر واحدی است که همان وجود است. (سوزن‌چی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۹)

حرکت جوهری

مکاتب گوناگون فلسفی تبیین‌های مختلفی از مسئله تغییر و حرکت ارائه داده‌اند. فلاسفه مشاء متأثر از دیدگاه ارسطو تحول در چهار مقوله عرضی (کم، کیف، این و متی) را پذیرفته بودند، ولی حرکت در جوهر را انکار می‌کردند. اما ملاًصدر، بر اساس «اصالت وجود» و «تشکیک وجود»، ابتدا تبیینی دقیق از حرکت ارائه و سپس، مبتنی بر آن وجود حرکت جوهری را نیز اثبات نمود.

از منظر ملاًصدر، وقتی می‌گوییم شیئی در مقوله‌ای (مثلاً رنگ) شروع به حرکت می‌کند، این‌گونه نیست که در هر لحظه از مدت زمان حرکت، فرد متمایزی از افراد آن مقوله بر شیء عارض شود؛ (آن‌گونه که برخی از فلاسفه قبل از ملاًصدر می‌اندیشیدند، بلکه با شروع حرکت، فرد سیالی از آن مقوله بر شیء عارض می‌شود که کل آن فرد تنها در کل مدت زمان حرکت موجود می‌شود. این فرد سیال، وجود جمعی ماهیات آنی‌الوجود است. بنابراین، متحرک، در حال حرکت، افراد مقوله را به نحو غیر متمایز داراست و فقط با قطع حرکت امکان تمایز آنها هست. به این معنا که اگر حرکت در آنی فرضی قطع شود، متحرک در آن «آن» فرد خاصی از مقوله را دارا خواهد بود و اگر در آن فرضی دیگری قطع شود، فرد دیگری از آن مقوله را دارا خواهد بود. (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۹۳-۲۹۶) به بیان دیگر، شیئی که حرکت در آن واقع می‌شود، در حال حرکت، نحوه وجودش تغییر می‌کند؛ یعنی قبل از حرکت، نحوه وجود ثابت دارد، به طوری که کل وجودش در همان آن اول موجود است و سپس، در طول زمان بقاء و استمرار می‌یابد. اما با شروع حرکت نحوه وجودش عوض می‌شود و از این پس، نحوه وجود سیال پیدا می‌کند؛ یعنی، کل وجودش در آن اول حرکت موجود نیست، بلکه جزء اول وجودش در آن اول موجود است، جزء دومش در آن دوم، جزء سومش در آن سوم. به همین ترتیب، هر جزئی در آن قبل و آن بعد معدوم است. در عین حال، همه این اجزاء پیوسته و متصل‌اند، نه جدا و منفصل. پس یک وجود متصل سیال است که در هر آنی فقط جزئی فرضی از آن موجود است و در کل زمان حرکت، کل آن. (عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۲۴۸)

مثلاً، هنگامی که یک سیب سبز شروع به تغییر رنگ به سمت زردی می‌کند (در مقوله کیف حرکت می‌کند)، فرد سیالی از ماهیت رنگ بر او عارض می‌شود که طیف به هم پیوسته و

غیر متمایزی از رنگ‌های سبز تا زرد را در خود دارد. از این‌رو، ما در هر آن، رنگی غیر از رنگ آن قبل می‌بینیم. در عین حال، این رنگ‌ها به یکدیگر متصل هستند. حال اگر به هر دلیلی در یک آن، سیب از حرکت در این مقوله بازایستد (مثلاً با فرض انجماد و...)، فرد متمایز و مشخصی از ماهیت رنگ را دارا خواهد شد.

مطابق این تبیین از حرکت، منحصر دانستن حرکت صرفاً در چهار مقوله عرضی کم، کیف، این و وضع به معنای آن است که تنها همین چهار مقوله‌اند که می‌توانند فرد سیال داشته باشند. حال آنکه در فلسفه صدرایی بر اساس اصالت وجود و تشکیک وجود، برای مقوله جوهر هم می‌توان فرد و مصداق سیال تصور نمود. بر این اساس، همان تصویری که درباره وجود سیال عرض (مثلاً رنگ سیب) داشتیم، درباره جوهر نیز مصداق پیدا می‌کند. یعنی در مثال تغییر سیب سبز به سیب زرد، خود جسم سیب نیز وجودی ممتد به امتداد زمان پیدا می‌کند. سببی که در لحظه دوم حرکت می‌بینیم، خود همان سببی که در لحظه اول می‌دیدیم نیست، آن جوهر و جسمی که در لحظه اول دیدیم، پس از آن لحظه معدوم شد و به جای آن، جوهر و جسمی دیگر موجود شد. البته این دو جوهر منفصل و جدا از هم نیستند، بلکه به هم پیوسته‌اند. همین‌گونه است در سایر آنات. پس در هر لحظه و آنی از آنات مدت زمان حرکت در جوهر، ما در حقیقت شاهد جزئی از جوهر و جسم سیب هستیم و هیچ‌گاه در یک آن نمی‌توانیم کل آن را مشاهده کنیم، کل این جسم در کل زمان حرکت موجود است. به تعبیر روشن‌تر، بنا بر حرکت جوهری، جسم علاوه بر سه بعد مکانی، بعد دیگری نیز پیدا می‌کند: بعد زمانی. (همان، ص ۲۵۲)

بنابراین، بر اساس فلسفه ملاًصدر، هیچ چیزی در عالم طبیعت، در دو «آن» یافت نمی‌شود، بلکه همه چیز در حال تغییر و عوض شدن است. از این‌رو، مادی بودن مساوی سیلان و تجرد مساوی ثبات است. (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۶۴)

نکته دیگری که استاد مطهری به تأسی از علامه طباطبائی بیان می‌کند، این است که حرکت مساوی است با اشتداد. به همین دلیل حرکت غیر اشتدادی نداریم. ایشان توضیح می‌دهند که اساساً حرکت معنایی جز خروج از قوه به فعل ندارد و چون نسبت فعلیت به قوه، نسبت کمال به نقص و نسبت شدت به ضعف است، پس هر حرکتی اشتدادی است. شیء در هر مقوله‌ای که حرکت کند، یعنی آن مقوله دارد از مرحله قوه به مرحله فعلیت، از ضعف به قوت و از نقص به کمال می‌رسد. (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۶۸) معمولاً این‌گونه تصور می‌شود که معنی تکامل در طبیعت این است که طبیعت چیزی را تحصیل می‌کند، آن را نگه می‌دارد، بعد چیز دیگری تحصیل

می‌کند و به قبلی اضافه می‌کند و اینها روی هم انباشته می‌شود، مانند کسی که پول‌هایی که به دست می‌آورد، خرج نمی‌کند و پیوسته بر مقدار آن می‌افزاید. این یک نظر سطحی نسبت به طبیعت است. هرچه طبیعت به دست می‌آورد، در آن بعد، دیگر از جنبه طبیعی، آن مرتبه نیست، ولی طبیعت در قدم بعد استعداد مرتبه کامل‌تر را دارد. طبیعت یک جریان دائم است. بنابراین، هیچ مرتبه‌ای از طبیعت در مرتبه بعد نیست، هم‌چنان‌که در مرتبه قبل نیست. در عین حال، در طبیعت تکامل هست، چون معنای تکامل این نیست که افزوده‌ها و تحصیل‌شده‌های قبلی و بعدی روی یکدیگر انباشته شود، بلکه معنی تکامل [اشتداد] این است که طبیعت در هر مرتبه‌ای استعداد یک مرتبه از کمال را دارد و در مرتبه بعد استعداد کمال بیشتری را دارد. (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۱، ص ۳۷۷)

بر این اساس، حرکت جوهری اشتدادی به این معناست که در هر آنی، جوهری معدوم و زائل می‌شود و جوهر جدیدی غیر از آن، اما کامل‌تر از آن، به جای آن، موجود و حادث می‌شود. ولی البته این دو جوهر به همدیگر پیوسته‌اند. جوهر حادث در عین بساطت، هم شامل آثار و کمالاتی است مشابه کمالات موجود در زائل و هم شامل آثار و کمالاتی است جدید. (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۲۸)

تجرد ادراک

شهید مطهری معتقد است که مجموع ادراکات و مفاهیم ذهنی انسان را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: حقایق:

۱. یعنی مفاهیمی که در خارج مصداق واقعی دارند؛
 ۲. اعتباریات: یعنی مفاهیمی که در خارج مصداق واقعی ندارند، اما عقل برای آنها مصداق اعتبار می‌کند، یعنی چیزی را که مصداق واقعی این مفاهیم نیست، مصداق فرض می‌کند؛
 ۳. وهمیات: یعنی ادراکاتی که هیچ‌گونه مصداقی در خارج ندارند و باطل محض می‌باشند، مثل تصور غول و سیمرغ و شانس و امثال آنها. (طباطبائی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۸)
- علاوه بر این، ایشان در پاورقی مقاله دیگری از کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، این نکته را بیان می‌کند که سه نحوه ادراک بالوجدان برای انسان وجود دارد که هرکس با علم حضوری آنها را در خود می‌یابد. این ادراکات عبارتند از: حسی، خیالی و عقلی.

۱. ادراکات حسی: عبارت است از صوری از اشیاء که در حال مواجهه، مقابله و ارتباط مستقیم ذهن با خارج با به کار افتادن یکی از حواس پنج‌گانه در ذهن منعکس می‌شود. مثلاً، وقتی که انسان چشم‌ها را باز نموده و منظره‌ای را که در برابرش موجود است تماشا می‌کند، تصویری از آن

منظره در ذهنش پیدا می‌شود. آن تصویر، همان حالت خاصی است که انسان حضوراً و وجداناً در خود مشاهده می‌کند که «دیدن» نامیده می‌شود.

۲. ادراکات خیالی: پس از پیدایش صورت حسی در حاسه، صورت دیگری در قوه دیگری، که «خیال» یا «حافظه» نام دارد، پیدا می‌شود. پس از آنکه صورت حسی محو شد، آن صورت خیالی باقی می‌ماند. هرگاه انسان بخواهد، آن صورت را احضار می‌نماید و به اصطلاح، به این وسیله، آن شیء خارجی را تصور می‌کند. صورت خیالی شبیه صورت محسوسه است با این تفاوت که اولاً، غالباً و در حال عادی وضوح و روشنی آن را ندارد. ثانیاً، صورت محسوسه همیشه با وضع خاص (نسبت مخصوص با اجزاء مجاور) و جهت خاص (در طرف راست یا چپ یا پیش رو یا پشت سر و غیره) و مکان خاص احساس می‌شود. مثلاً، انسان هر وقت چیزی را می‌بیند، او را در جای معین و در جهت معین و در محیط معین مشاهده می‌کند. اما اگر بخواهد همان شیء را که بارها با اوضاع جهات مختلف و در جاهای مختلف دیده تخیل کند، می‌تواند آن را تنها پیش نظر خود مجسم نماید، بدون آنکه آن را در وضع و جهت و مکان خاص ملاحظه نماید. ثالثاً، در ادراکات حسی تماس و ارتباط قوای حاسه با خارج شرط است. در صورتی که آن ارتباط از بین برود، خود به خود ادراک حسی نیز از بین می‌رود. اما ادراکات خیالی ذهن احتیاجی به خارج ندارد. به همین دلیل، ادراکات حسی، خارج از اختیار شخص ادراک کننده است. مثلاً، انسان عادتاً نمی‌تواند چهره کسی را که حاضر نیست ببیند یا آوازش را بشنود یا بوی گلی را که موجود نیست استشمام نماید، اما همه اینها را با میل و اراده خود هرگاه بخواهد، می‌تواند با استمداد از قوه خیال، تصور نماید.

۳. ادراکات عقلی: ادراک خیالی «جزئی» است؛ یعنی بر بیش از یک فرد قابل انطباق نیست. اما ذهن انسان پس از ادراک چند صورت جزئی قادر است یک معنای کلی بسازد که قابل انطباق بر افراد کثیره باشد. به این ترتیب، پس از آنکه چند فرد را ادراک نمود، علاوه بر صفات اختصاصی هریک از افراد بر پاره‌ای از صفات مشترکه ناظر می‌شود؛ یعنی یک معنی را که در یک فرد دیده، دو مرتبه متوجه می‌شود که عین همین معنی در فرد دوم نیز هست. همچنین در سوم و چهارم و... این مکرر دیدن یک معنی در افراد مختلف، ذهن را مستعد می‌کند که از همان معنی یک صورت کلی بسازد که بر افراد نامحدودی قابل انطباق باشد. این نحوه از تصور را «تعقل» یا «تصور کلی» می‌نامند. (طباطبائی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۹۱-۹۳)

حکمای مشاء، به پیروی از فلاسفه یونان، تنها قوه عاقله را که مدرک کلیات است، مجرد از ماده می‌دانستند و سایر ادراکات در نزد آنها - بنابر مشهور - وجودی مادی داشتند. شیخ اشراق بر

تجرد صور خیالی، برهان اقامه کرد و صدرالمآلهین در حکمت متعالیه، ضمن تشییید و تحکیم براهین او، تجرّد علوم حسی را نیز اثبات کرد. (پارسانیا، ۱۳۷۹)

«جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس انسان

در میان فلاسفه اسلامی تا پیش از ملاصدرا، نظریه رایج درباره نفس، نظریه «روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بود. طبق این نظریه، هنگامی که نطفه مراحل رشد خود را طی می‌کند، به مرحله‌ای می‌رسد که قابلیت افاضه نفس به آن مهیا می‌شود. در این مرحله، صورت قبلی زایل و نفس به عنوان یک صورت جدید بر این ماده موجود، افاضه می‌شود. اما ملاصدرا با بهره‌گیری از «تشکیک وجود» و «حرکت جوهری»، دیدگاه جدید «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس را مطرح کرد. وی نشان داد که ترکیب ماده و صورت، و به تبع آن ترکیب نفس و بدن، ترکیبی اتحادی است نه انضمامی. از این رو، یک واحد سیال وجود دارد؛ که این واحد سیال، مراتب رشد خود را به تدریج طی می‌کند و در تمامی این مراحل حرکت، یک وجود واحد بیشتر نداریم: وجودی که هر لحظه در حال اشتداد است. این اشتداد موجب می‌شود که ما تا مرتبه‌ای از آن، فقط مفهوم جسم و بدن را انتزاع کنیم و کم‌کم اشتداد وجودی آن را به حدی می‌رساند که از آن هم مفهوم جسم و هم مفهوم نفس انتزاع می‌شود و به تدریج این سیر صعودی ادامه می‌یابد که نهایتاً به مرتبه‌ای می‌رسد که از آن فقط عنوان روح قابل انتزاع است. (سوزنچی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۱)

به عبارت دیگر، بر اساس حکمت صدرایی، انسان در ابتدای امر، چیزی جز جسم مادی نیست. این جسم مادی، همان‌گونه که با حرکت جوهری از نطفه تبدیل به علقه، مضغه و جنین می‌شود و سپس متولد می‌گردد، تروح نیز پیدا می‌کند. این‌گونه نیست که روح در مرحله‌ای از تکامل جسم، در آن حلول نماید، بلکه این جسم است که با حرکت جوهری خود روح می‌شود و به آستانه تجرد می‌رسد. (دینانی، بی تا) مطابق این دیدگاه، نفس در حرکت خود حد یقینی ندارد و می‌تواند به مقام فوق تجرد عقلی نایل آید و به «عرش الرحمن» نیز بار یابد. (اکبریان و محمدپور، ۱۳۸۶)

اتحاد ادراک، مدرک و مدرک

«علم به غیر» به معنای حضور «غیر» در نزد عالم است، منتها نه وجود عینی آن غیر، بلکه وجود ذهنی‌اش. از این رو، وقتی فردی می‌گوید من نسبت به این دیوار علم دارم، روشنی است که وجود عینی دیوار در نفس او حاضر نیست، بلکه وجود غیرعینی آن، یعنی وجود ذهنی دیوار، در نفس او

حاضر است، به طوری که به اعتبار نوعی وحدت و انطباقی، که میان وجود عینی و وجود ذهنی یک شیء برقرار است، می‌توان گفت: آن شیء در نفس عالم حضور دارد. (عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۱۱۶) به وجود عینی و خارجی شیء، «معلوم بالعرض» و به وجود ذهنی (صورت ادراک ذهنی) آن، «معلوم بالذات» می‌گویند. (اکبری و دیگران، ۱۳۸۶، ص ۷۱)

هنگامی که چیزی، چیزی را تعقل می‌کند، سه مفهوم صدق می‌کند: مفهوم «عقل»، مفهوم «عقل» به معنای تعقل کردن و مفهوم «معقول» به معنای تعقل شده. در مثال فوق، سه مفهوم مذکور عبارتند از: وجود عالم، علم و آگاهی او به دیوار و نهایتاً معلوم که دیوار می‌باشد. در اینکه این سه معنا و مفهوم متخالفاند، بحثی نیست. بحث در این است که آیا ممکن است این سه از نظر مصداق متحد باشند؛ یعنی یک شیء بسیط، مصداق عاقل، عقل و معقول؟ این موضوع را می‌توان در دو سطح مختلف مورد بررسی قرار داد: اول اینکه شیئی خودش را تعقل کند، یعنی «اتحاد عالم و معلوم در علم ذات به خود»؛ دوم اینکه شیئی چیزی غیر از خودش را تعقل کند، که یعنی «اتحاد عاقل و معقول در علم ذات به غیر». از نظر حکمای اسلامی، برای خودآگاهی یعنی علم ذات به خودش، لازم است که علم، عالم و معلوم هر سه مصداقاً یکی باشند و تفاوت آنها فقط به اعتبار باشد؛ چراکه در مورد علم ذات به خود، شیء دیگری غیر از عالم نداریم که در نزد عالم حاضر باشد. بنابراین، همان ذات عالم است، که به اعتباری عالم است، به اعتباری علم است و به اعتباری هم معلوم است. پس معنای خودآگاهی یا علم ذات به خود، این است که جوهر شیء، عین آگاهی است. نه اینکه جوهری ناخودآگاه است و در اثر تصویری که از خود بر می‌دارد، به خودش آگاه می‌شود، به طوری که آگاهی به ذات خود بعد از مرتبه ذات باشد و در مرتبه ذات ناخودآگاه باشد. چنین چیزی محال است. موجود خودآگاه، وجودش عین آگاهی است. در مورد او این سه مفهوم (علم، عالم و معلوم) بر یک شیء صدق می‌کنند.

به نظر ملاصدرا، نه تنها در علم نفس به ذات خود، عاقل و معقول متحدند، بلکه در علم نفس به غیر هم عاقل و معقول متحدند. البته عقل، عاقل و معقول خصوصیتی ندارند. بنابراین، بهتر است مدعا را در همه ادراکات اعم از عقلی، خیالی و حسی تحت عنوان «اتحاد ادراک، مدرک و مدرک» مطرح کرد؛ زیرا هر فیلسوفی که به اتحاد عاقل و معقول قائل است، به اتحاد متخیل و متخیل و نیز به اتحاد حاس و محسوس هم معتقد است. البته توجه به این نکته ضروری است که نفس حقیقتی دارای مراتب است و در هر مرتبه‌ای، آن شاخه‌ای از نفس که چیزی را ادراک می‌کند با آن صورت مدرک خودش یکی می‌شود. از این رو، این‌گونه نیست که در هنگام احساس، نفس از آن مرتبه تعقل و از آن مقام شامخی که دارد، تنزل پیدا می‌کند و با صورت حسی متحد می‌شود، بلکه در هر

مرتبه‌ای که نفس به چیزی علم پیدا می‌کند، همان مرتبه است که با اتحاد با صورت علمی، از حالت بالقوه به حالت بالفعل تبدیل می‌شود. در هنگام احساس، قوه حس انسان از حاس بالقوه به حاس بالفعل تبدیل می‌شود. در نتیجه، محسوس من، و حاس من هر دو یکی می‌شوند. در هنگام تخیل، قوه خیال انسان این گونه است و در هنگام تعقل، قوه عقل او. اگر انسان هزار قوه ادراکی دیگر هم داشته باشد، همین حکم را دارند.

باید توجه داشت که مقصود از اتحاد عالم و معلوم در علم ذات به غیر، اتحاد وجود عالم با وجود «معلوم بالذات» است، نه «معلوم بالعرض». بنابراین، وقتی انسان درخت را تعقل می‌کند، چنین نیست که بنابر اتحاد عاقل و معقول، وجود انسان و وجود درخت، یا ماهیت آن دو یکی شوند. نیز چنین نیست که وجود انسان با ماهیت درخت یکی شود؛ به این معنا که دارای ماهیت درخت شود و به عکس، بلکه مقصود این است که وجود انسان، یعنی وجود نفس، با معقول بالذات، که همان علم و صورت عقلی درخت است، یکی می‌شوند. در حقیقت، مدعا این است که قوه عاقله وقتی تعقل می‌کند با صورت معقوله یکی می‌شود و قوه حاسه وقتی احساس می‌کند با صورت محسوسه یکی می‌شود و همچنین قوه خیال وقتی تخیل می‌کند با صورت متخیله یکی می‌شود.

نکته دیگر اینکه مقصود از اتحاد در «علم ذات به خود»، وحدت و یگانگی است، در حالی که در «علم ذات به غیر» منظور از اتحاد، معنایی است که در اتحاد قوه و فعل مطرح است؛ یعنی مرتبه‌ای از مراتب نفس که حالت بالقوه دارد، با علم و ادراک یکی می‌شود؛ آنچنانکه امری بالقوه با امری بالفعل یکی می‌شود و آنچنانکه ماده با صورت بعدی یکی می‌شود. از این رو، به هر میزان که بر معلومات انسان افزوده شود، نفس او توسعه پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، مثل نفس و معلوماتش (وجودهای ذهنی‌اش)، مثل خارج و وجودهای عینی است. اینکه گفته می‌شود فلان اشیاء (مثلاً درخت، سنگ، آسمان، زمین و...) در خارج وجود دارند، به این معنا نیست که خارج به مثابه ظرفی است که اینها را در آن ریخته‌اند، بلکه به این معناست که خارج یعنی همین‌ها و اساساً خارجیت به همین‌ها تشکیل می‌شود. در مورد نفس نیز همین‌طور است. نه این است که نفس ماورای مجموعه علوم و ادراکاتش، خودش وجود مستقلی دارد، به طوری که این علوم و ادراکات در صفحه نفس ریخته می‌شوند، بلکه اصلاً نفس با همین علم و ادراک ساخته شده است. بنابراین، هر اندازه که علم به خارج برای نفس پیدا شود، نفس گسترش یافته است. مثلاً، کودک هنگامی که به پدر یا مادرش علم پیدا می‌کند، نفس او گسترش می‌یابد. سپس، به اشیاء بیرونی دیگر علم پیدا می‌کند و باز نفسش گسترش پیدا می‌کند. پس با پیدایش علم و ادراک، نفس دائماً ساخته می‌شود و گسترش می‌یابد. (عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۱۱۶-۱۲۲)

به طور خلاصه اتحاد عالم، علم و معلوم، از این حکایت می‌کند که انسان در مسیر حرکت نفسانی خود، هنگامی که به یک صورت علمی نایل می‌شود، به دلیل اتحادی که آن صورت با وجود فرد پیدا می‌کند، در متن هویت و حقیقت او قرار می‌گیرد، به طوری که ارزش هر فرد با معرفت و علم او سنجیده می‌شود. به بیان امیرالمؤمنین علی علیه السلام: «قیمه کل امری مایعلم» (ر.ک: پارسائیا، ۱۳۹۱)

اتحاد عامل، عمل و معمول

بر خلاف مسئله «اتحاد عالم، علم و معلوم»، که در آثار فلسفی حکمای معاصر به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار گرفته، مسئله «اتحاد عامل، عمل و معمول»، چندان شرح و بسط نیافته است. بر اساس مبانی حکمت صدرایی، نفس همان‌گونه که در مراتب علمی با حقایق و ملکات علمی پیوند می‌خورد، در مراحل عملی نیز با ملکات اخلاقی یگانه می‌شود. ربط و پیوند انسان با ملکات در هر دو بعد علمی و عملی، بر مدار هستی و وجود- و نه ماهیت و مفهوم- است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۹۵) آیت‌الله حسن‌زاده آملی نیز در توضیح این اصل، می‌فرماید:

علم و عمل در حقیقت، جوهر انسان‌سازند و انسان آنچه را فرا گرفته و بدان عمل نموده است، گوهر ذات او می‌گردد. به عبارت دیگر، علم و عمل خود سازنده وجود است. این مطلب وزین، بر اصل استوار و پایدار اتحاد عقل و عاقل و معقول، یعنی علم و عالم و معلوم، و هم اتحاد عمل و عامل و معمول است؛ چه اینکه عمل را دو روی است، رویی با زمان و ماده است که متصرم و منقضی است، و رویی با ماورای زمان و ماده و طبیعت است که حقیقت گوهر انسان می‌شود و همیشه باقی و برقرار است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷)

هرچند نگارنده در آثار شهید مطهری، بحث مستقلی با عنوان «اتحاد عامل، عمل و معمول» نیافته است، اما ایشان در نقد «پراکسیس» و «فلسفه عمل» مارکسیست‌ها، بحثی را با عنوان «نقش عمل در ساختن انسان» مطرح می‌سازند که می‌توان آن را شرح «اتحاد عامل، عمل و معمول» را به دست آورد: هر عملی کسب است، یک رابطه یک طرفی نیست که یک طرف فاعل و طرف دیگر فعل و مفعول باشد، بلکه هر عملی در همان حال که عمل است، عامل است و هر عامل در همان حال که عامل است، معمول است: تأثیر متقابل عامل و عمل. لهذا اثر هر عملی تنها مصرف کردن انرژی نیست، اکتساب هم هست. حکما می‌گویند: انسان هر عملی را که مرتکب می‌شود، از آن عمل به موجب ماهیتی که آن عمل دارد صورت می‌پذیرد، تدریجاً آن عمل می‌شود و تدریجاً ماهیت آن حقیقتی را می‌یابد که آن عمل اثر طبیعی اوست، مثلاً، ماهیت سگ بودن در تکرار عمل درندگی. (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۶۶۱)

استاد مطهری با ارائه یک مثال، دیدگاه خود را روشن‌تر بیان می‌کند:

وجود، نوع خاصی انسان انتزاع می‌شود. بنابراین، با انواع انسان‌ها مواجهیم. (حکمت و صلواتی، ۱۳۸۸) از این‌رو، در این مکتب فلسفی، «حیوان ناطق» و «نطق»، نوع و فصل متوسط دانسته شده‌اند؛ زیرا انسان با حرکت علمی و عملی خود در حالی که انسان بودن خود را واجد است، هستی نوینی را نیز کسب می‌کند. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۹۶) ملاحظه‌را در آثار خود این هستی جدید را چنین شرح می‌دهد:

انسان طبیعی، نوعی حقیقی است. فصل مقوم او (نطق، یعنی قوه‌ای که کلیات را درک می‌کند) که مبداءش نفس او می‌باشد، در تمام افراد علی‌السویه موجود است. نفس، گرچه صورت این نوع طبیعی است و مبداء فصل او، [اما] خود جوهری است که قابلیت دارد صور گوناگونی را به حسب وجود دیگری که طبیعی و مادی نیست قبول کند... و چون این وحدت و کثرت از دو جهت است، منافاتی بین آن دو نیست. انسان بر حسب این وجود و نشئه، تحت نوعی واحد و حقیقی مندرج است. ولی به حسب وجودی دیگر، قابل ملکات و هیئت‌های نفسانی می‌باشد. آن ملکات در نشئه و وجودی دیگر، نفوس را از قوه به فعلیت می‌رسانند. زمانی که آن ملکات در نفوس متمکن شوند، نفوس از قوه به فعلیت رسیده، با آن ملکات و هیئات متحد می‌گردند. در نتیجه، نفس به صورت دیگری متصور شده و وجود دیگری غیر از این وجود مادی، در نشئه دیگری غیر از این نشئه پیدا می‌کند. بدین‌سان، نفوس انسانی، انواع و حقایق مختلفی می‌گردند و به صورت ملک یا شیطان یا چرنده و یا درنده در آن نشئه متصور می‌شوند... این بینش، یعنی «اتحاد نوعی نفوس انسانی در ابتدای فطرت و کثرت نوعی و جنسی در فطرت ثانیه»، هرچند از هیچ‌یک از حکما مشهور نیست، امری است که خداوند متعال به ما الهام نموده و امری برهانی است که قرآن هم آن را تصدیق می‌نماید. (سحین‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۵۰-۴۹ به نقل از: ملاحظه‌را، الحکمة المتعالیة، ج ۹، ص ۲۰)

بنابراین، بر اساس حکمت صدرایی، هر انسانی می‌تواند خودش را بسازد و این قدرت را دارد که به اشکال مختلف، خودش را محقق سازد. (کچوییان، ۱۳۸۷) او می‌تواند تکامل یابد و یا دچار انحطاط گردد. از این‌رو، ماهیتش بسته نشده است، بلکه ماهیتش در حاشیه وجودش ساخته می‌شود. او با حرکت جوهری می‌تواند یک ماهیت را رها کند و ماهیت جدیدی بگیرد. معرفت و اراده زوایدی عارض بر ذات نیستند، بلکه اموری هستند که ذات انسان را تعیین می‌بخشند. (پارسانیا، ۱۳۹۰)

تقریر نظریه فرهنگ صدرایی

در این بخش با بهره‌گیری از مقدمات فلسفی فوق، تقریری از نظریه فرهنگ صدرایی ارائه می‌گردد. معانی اعم از عقلی، وهمی و یا خیالی، به دلیل تجردشان، در نفس‌الامر خویش حضوری ازلی و ابدی، و نه تاریخی و فرهنگی دارند. آنچنانکه در بخش حرکت جوهری بیان شد، اساساً حرکت و تغییر و تحول، ویژگی ماده است و ثبات ویژگی امور مجرد. این معانی، در مقام نفس‌الامر خود،

یک آدم باتقوا مادام که باتقواست و مادام که با اصول تقوا فکر می‌کند، عملی که از او سر می‌زند متناسب با اوست. حالا این شخص باتقوا در یک شرایطی قرار می‌گیرد که فکر گناه در او پیدا می‌شود، بعد گناهی مرتکب می‌شود برخلاف مقتضای تقوایش. این گناه، او را به همان حالت اول باقی نمی‌گذارد و او دیگر آن آدم اول نیست؛ چون وقتی انسان عملی را مرتکب می‌شود، اندیشه آن عمل در روحش پیدا می‌شود، تصور آن عمل و غایت آن عمل برای او پیدا می‌شود؛ یعنی روحش با عمل نوعی اتحاد پیدا می‌کند. این است که بعد از آنکه عمل پایان یافت، اثری از آن در روح انسان باقی می‌ماند. اگر همین عمل تکرار شود، درست مثل صورت ضعیفی که از یک شیء گذاشته شده، بار دوم این اثر روی اثر اول می‌آید و آن را عمیق‌تر می‌کند. اگر این عمل بارها تکرار شود، کم‌کم به گونه‌ای می‌شود که اثر اینها تدریجاً غلبه می‌کند بر وضع سابق، یعنی تا یک مدتی در روح انسان دو کیفیت متضاد هست و به قول امروز انسان دارای دو شخصیت است، نیمی از وجودش وجود تقوایی است واقعاً، و نیمه دیگر از وجودش وجود یک فاسق است واقعاً، گاهی این نیمه غلبه می‌کند و گاهی آن نیمه. بعد کم‌کم به صورتی می‌شود که آن نیمه غلبه پیدا می‌کند؛ یعنی تدریجاً صورت روحش، صورت این عمل فاسقانه و فاجرانه می‌شود. آن وقت است که در نهایت سهولت این عمل فسق و فجور از او صادر می‌شود و دیگر وقتی می‌خواهد عمل تقوایی انجام دهد، برایش یک امر غیر طبیعی است. (مطهری، همان، ص ۶۶۲)

انسان نوع متوسط است

فلاسفه مشاء و اکثر علمای منطق و کلام، انسان را نوع‌الانواع پنداشته و سلسله انواع یعنی جماد، گیاه، حیوان، انسان را به او ختم کرده و او را نوع اخیر دانسته‌اند. در حالی که در حکمت متعالیه، انسان به عنوان نوع متوسط مطرح است؛ (جوادی‌آملی، ۱۳۷۵) چراکه با پذیرش حرکت جوهری، اساساً در محدوده حرکت جوهری، نوع اخیر نخواهیم داشت. توضیح آنکه وجود نوع در محدوده حرکت جوهری، مستلزم آن است که شیئی که دائماً در حال حرکت جوهری است را در یک «آن» در نظر بگیریم و با صرف نظر کردن از سیلان وجودی آن، یک ماهیت نوعیه واحد را از آن انتزاع نماییم. از این‌رو، با پذیرش حرکت جوهری نفس، تا زمانی که نفس در نشئه مادی است و تعلق به بدن دارد، اساساً ثبات و سکونی ندارد تا نوع اخیر داشته باشد، چه رسد به اینکه همه انسان‌ها نوع یکسانی داشته باشند. (سعیدی و فیاضی، ۱۳۸۷)

در حکمت صدرایی، آنچنانکه در دو بحث «اتحاد عالم، علم و معلوم» و «اتحاد عامل، عمل و معمول» گفته شد، علم و عمل به عنوان کمالات ثانی و زائد بر ذات مطرح نیستند، بلکه عین ذاتند و هنگام عامل و عالم شدن، مفهوم نوعی جدیدی از انسان انتزاع می‌شود، بنابراین علم و عمل منعقد. نتیجه آنکه با تحصیل علم و عمل، وجود انسانی اشتداد می‌یابد و به حسب هر مرتبه از

نسبت به یکدیگر خنثی و بی تفاوت نیستند، بلکه تکویناً دارای روابط، مناسبات و احکام مختلفی همچون تناقض، تضاد، تباین، تلازم، ترادف، علیت و... هستند و هریک به صورت تکوینی لوازم و آثاری دارند که مربوط به زمان و مکانی خاص نیست. از این‌رو، موجب شکل‌گیری نظام‌های معنایی مختلف می‌شوند.

انسان، که در عالم مادی و طبیعت قرار دارد، بر اساس برخورداری از انگیزه‌ها و علایق مختلف و با بهره‌گیری از اختیار و اراده خویش به سوی معانی مجرد حرکت می‌کند و با ادراک و اقبال به آنها، با آنها متحد شده و آن معانی را به عرصه حیات انسانی می‌کشد. پس از اتحاد فرد با معانی مجرد، آن معانی بدون آنکه موطن و جایگاه نخست خود و احکام آن را از دست بدهند، در مرتبه و جایگاه دوم، یعنی در عرصه ذهن، اندیشه و به دنبال آن به دلیل وحدتی که فرد با عمل خود دارد، در عرصه عمل و رفتار انسان قرار می‌گیرند؛ (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۲۳) یعنی انسان معانی را از مسیر وجودی خویش به افق رفتار و از آنجا به عرصه کنش‌های روزانه وارد می‌سازد. (همان، ص ۱۷۵) هنگامی که یک فرد با اراده و آگاهی خود به یک معنا پیوند می‌خورد و ارتباط وجودی خود را با آن معنا برقرار می‌سازد، برای ایجاد آن معنا، ناگزیر به سوی معانی دیگری که علیت و یا زمینه‌ساز تحقق آن هستند نیز کشیده می‌شود و از معانی دیگری که در تعارض و تضاد با آن معنا هستند، رویگردان می‌گردد. بدین ترتیب، به تدریج شبکه‌ای از معانی به عرصه زندگی او راه می‌یابند. بنابراین، هنگامی که انسان با معنایی متحد شد، ناگزیر است که به لوازم و پیامدهای آن ملتزم باشد؛ چراکه دل‌بستگی به معانی و آرمان‌های ناسازگار با یکدیگر به ناسازگاری در کنش‌ها و رفتارهای انسان و در نهایت، به ناسازگاری در شخصیت وی منجر می‌شود و او برای حل این تضادها مجبور است که به تجدیدنظر در علقه‌های وجودی خویش بپردازد. (همان، ص ۱۴۷)

به بیان دیگر، نفس با حرکت جوهری خود به یک حوزه معنایی متصل می‌شود و آن معانی صورت اخیر او می‌شوند. برای نمونه، اگر آن حوزه معنایی یک حوزه وهمی باشد، فرد تبدیل به وهم متحرک می‌شود و همه ظرفیت‌های انسانی او، حتی قدرت استدلال مفهومی او، در خدمت این لایه از ادراک و دلدادگی‌ای که دارد، قرار می‌گیرد. حدیث شریف «بسا عقلی که به دست هوای فرمانروا اسیر است» (نهج‌البلاغه، کلمات قصار ۲۱۱، ص ۷۹۶) نیز می‌تواند شاهدی بر این دیدگاه باشد.

بر اساس این رویکرد، فرد نه تنها زیست‌جهان شخصی خود را بر اساس معانی‌ای که با آنها اتحاد یافته است، سامان می‌دهد، بلکه در جهت بسط آن معانی در میان سایر هموعان خویش نیز

برمی‌آید تا از این طریق بتواند در حوزه اجتماعی نیز بر اساس معانی فوق عمل نماید. به عبارت دیگر، کارگزار آن معانی می‌گردد و در خدمت آنها قرار می‌گیرد. انسان‌های دیگری نیز ممکن است با انگیزه‌هایی مشابه یا متفاوت و یا تحت تأثیر افراد دیگر به معانی مذکور اقبال نمایند و با آنها متحد گردند. آن‌گاه این معانی مشترک، در حکم روح و جان واحد برای نفوس متعددی می‌شوند که با آنها اتصال وجودی پیدا کرده‌اند. به عبارت دیگر، انسان‌هایی که به حوزه معنایی مشترکی اقبال کرده‌اند، با یکدیگر نوعی ترکیب حقیقی پیدا می‌کنند و تبدیل به یک ارگانیزم می‌شوند. منظور از وحدت حقیقی آن است که عامل واحدی [معنای مشترک] در طول امور متکثر [انسان‌های مختلف متصل به آن معنا] قرار گرفته و آنها را در تحت پوشش و اشراف خود، به رفتاری هماهنگ و سازمان‌یافته، راه می‌برد. (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۲۳) همان‌گونه که سلول‌های بدن را یک روح واحد منسجم می‌کند، یک نظام معنایی نیز انسان‌هایی را که به آن اقبال کرده‌اند را سازماندهی می‌کند تا با یکدیگر همکاری کنند و به یکدیگر سرویس دهند. بنابراین، همه این سنخ انسان‌ها، ذیل یک حوزه معنایی که فرهنگ نامیده می‌شود، از وحدتی حقیقی با یکدیگر برخوردار می‌شوند. این فرهنگ، ناصیه و زمام مجموعه انسانی مذکور را، مادامی که دل‌داده آن حوزه معنایی مشترک هستند، به دست می‌گیرد و به سمت‌وسوی مطلوب خود می‌کشد. به بیان دیگر، از آنجاکه هر فردی که به معنایی اقبال می‌کند، تنها از طریق حصه وجودی خویش به آن معنا متصل و متحد می‌گردد و با توجه به اینکه معنا مجرد است و دیگرانی نیز امکان اتصال و اتحاد با آن معنا را دارند، ارگانیزمی ذیل یک حوزه معنایی مجرد شکل می‌گیرد که سلول‌های این جهانی آن انسان‌هایی هستند که به آن حوزه معنایی اقبال کرده‌اند. این انسان‌ها، به مثابه قوا و اندام مادی آن موجود مجرد در جهت بسط آن در عالم طبیعت و ماده، شروع به یارگیری می‌کنند و سلول‌های جدیدی را فراهم می‌سازند. در حالی که، اگر این افراد به آن معانی متصل نمی‌شدند، آن معانی امکان حضور در عالم مادی را نداشتند.

باید توجه داشت که ترکیب حقیقی انسان‌ها، ذیل یک معنای مشترک، مستلزم اضمحلال افراد و یا نابودی اراده و اختیار آنان پس از اتحاد با صور معنایی مذکور نیست، بلکه انسان‌ها تا هنگامی که در عالم طبیعت و ماده به سر می‌برند، در حرکت به سوی حوزه‌های معنایی مختلف فعال و مختار عمل می‌کنند و همواره امکان اعراض و بازگشت از آن صور را دارند. (همان، ص ۱۱۹) با عبور انسان از یک نظام معنایی و ورود او به نظام دیگر، هم نوع نوینی از انسان پدید می‌آید و هم فرهنگ و نظام اجتماعی جدیدی شکل می‌گیرد. (همان، ص ۱۷۷)

به طور خلاصه، می‌توان فرهنگ را از منظر حکمت صدرایی چنین تعریف کرد: «صورتی از آگاهی (اعم از عقلی، وهمی یا خیالی)، که به وساطت برخی انسان‌ها از آسمان وجودی خود نازل شده و به عرصه آگاهی مشترک اجتماعی آنان راه یافته و اراده و رفتار عمومی آنان را تحت تسخیر و تصرف خود در آورده است.» (همان، ص ۱۲۳) فرهنگ، در حقیقت صورت تنزل‌یافته معنا به عرصه فهم عمومی و رفتارهای مشترک و کنش‌های اجتماعی است. معانی در این مقام از زاویه ذهن و گوشه رفتار فرد، خارج شده و به متن زندگی و رفتار اجتماعی وارد می‌شوند و باورها، عادت‌ها، نهادها و کنش‌های اجتماعی را شکل می‌دهند. (همان، ص ۱۲۴)

انسان‌ها با اقبال به نظام‌های معنایی مشترک با یکدیگر وحدت پیدا می‌کنند و «امت‌های مختلف را تشکیل می‌دهند. از این‌رو «امت» دایر مدار «معنا» است. آنچنان‌که گفته شد، معنا زمانی و مکانی نیست. از این‌رو، امت نیز مرز زمانی و مکانی ندارد؛ یعنی حوزه ارتباط اعضای یک امت با یکدیگر لزوماً ارتباط و تعامل حسی و تاریخی نیست، بلکه این ارتباط درونی است. ممکن است فردی در یک‌سوی دنیا با افرادی در گوشه دیگر آن ذیل یک «امت» قرار بگیرند. همچنین ممکن است افرادی که در دوره‌های زمانی و تاریخی مختلف می‌زیسته‌اند متعلق به امت واحدی باشند. آیات و روایاتی که بر حشر امت‌ها دلالت دارند، مؤید این نکته هستند. به بیان دیگر، اتحاد انسان‌ها ذیل یک معنا، ترکیبی مادی از سنخ ترکیب بدن‌ها با یکدیگر نیست که نیازمند ظرف زمانی و مکانی باشد، بلکه صورتی مجرد دارد.

نکته دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد، اینکه درک معنا به‌تنهایی، ایجاد امت نمی‌کند، بلکه افراد باید به آن معنا باور و ایمان داشته باشند و با آن علقه وجودی برقرار سازند. از این‌رو، اگر مردمانی نسبت به یک نظام معنایی آگاهی داشته باشند، ولی گرایش‌های عملی و رفتاری‌شان به سوی حوزه معنایی دیگری باشد، پیوند وجودی آنان با درک ایمانی و رفتاری‌شان برقرار است، نه با درک تصویری و تصدیقی‌شان. برای مثال، علمای یهودی مدینه، نسبت به پیامبری حضرت محمد ﷺ آگاهی داشتند، (بقره: ۱۴۶) ولی نسبت به این علم خود ادبار کرده و آن را انکار کردند. از این‌رو، عضو امت اسلامی قرار نگرفتند. همچنین فرعون نیز پس از آنکه حقیقت برایش روشن گردید، (نمل: ۱۳ و ۱۴) نسبت به آن کفر ورزید و جزئی از امت موسی نشد.

علاوه بر این، باید توجه داشت که ارتباط انسان‌ها با معانی سطوح مختلفی دارد و به تبع آن اتحاد و وابستگی آنان با یک معنا نیز در یک سطح نیست. گاهی ارتباط با معنا حصولی است، بنابراین، دلبستگی محدود و ضعیف است و گاهی این ارتباط از سنخ حضوری و شهودی است و

اتحاد وجودی قوی‌تری برقرار می‌گردد. معانی نیز مسیر اراده و عمل افرادی که با آنها متحد شده‌اند را به تناسب درجه و شدت اتحادی که دارند، تعیین می‌نمایند. (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۱۹) گاهی فرد چنان در یک معنا فانی می‌شود که آن معنا از باطن با او رفتار و الهام‌گری می‌کند. (انعام: ۱۲۱) بر این اساس، «امام» هر امت، کسی است که بیش از دیگران در آن معنا فانی شده است.

بر اساس تعریف فوق از فرهنگ، می‌توان علت فاعلی نظام‌های معنایی مختلف را مورد پرسش قرار داد و این سؤال را مطرح کرد که آیا همه حوزه‌های معنایی ساخته و پرداخته انسان‌ها هستند؟ در پاسخ باید گفت: بر اساس هستی‌شناسی صدرایی و بر اساس اصل واقعیت، یک نظام معنایی برآمده از متن واقع، مستقل از اراده، خواست و دخل و تصرف انسان وجود دارد که از مجرد عقلی برخوردار است و انسان تنها می‌تواند شناسنده و دریافت‌کننده آن باشد. عقل در تمام تاریخ یک حقیقت واحد است و که معانی عقلانی از وحدتی حقیقی بهره می‌برند، در حالی که، معانی وهمی و خیالی، در عین حال که با یکدیگر ارتباطات و مناسباتی دارند، ولی از تکثر و تنوع غیرقابل جمعی نیز برخوردارند؛ (حشر: ۱۴) چراکه این سنخ معانی ساخته و پرداخته انسان بوده و اساساً منطبق بر افراد و مصادیق خارجی نیستند، بلکه نفس‌الامرشان خیال و وهم متصل انسان است. البته اینکه معانی وهمی و خیالی ذیل اراده انسان ساخته می‌شوند، مانع از آن نیست که میان این معانی انسان‌ساخته به صورت تکوینی - و خارج از اراده انسان - روابط و مناسباتی حاکم باشد و هر یک از آنها لوازم، آثار و پیامدهایی را در پی داشته باشند.

بر اساس مقدمه فوق، پرسش دیگری که مطرح می‌شود این است که آیا نسبت انسان با حوزه‌های معنایی مختلف و فرهنگ‌های گوناگون، یکسان است؟ و برای او هیچ‌یک از آنها بر دیگری ترجیحی ندارند؟ طبق انسان‌شناسی صدرایی، انسان یک ظرف توخالی و بدون اقتضا نیست که بتواند با هر نظام معنایی به راحتی و با آرامش زندگی کند، بلکه مطابق نظریه فطرت، انسان از ادراکات و گرایش‌های فطری برخوردار است. از این‌رو، دلدادگی یک نظام معنایی خاص است. تنها یک حوزه معنایی با فطرت و جان انسان پیوند تکوینی دارد و انسان تا وقتی که به آن نرسد، دچار سیلان، سرگردانی و بی‌قراری است. بحران معنا، اضطراب، استرس، و... توصیف انسانی است که به حوزه‌های معنایی‌ای متحد شده که منطبق بر فطرت و حقیقت او نیستند و آرامش ندارند. توضیح اینکه، هر نظام معنایی در پرتو حضور خود در عالم انسانی، نظم و ساختار خاصی را در میان افراد و اشخاصی که از طریق آنها به عرصه حیات اجتماعی وارد شده است، برقرار می‌سازد و جهان اجتماعی متناسب با خود ایجاد می‌کند. هر یک از جهان‌های اجتماعی،

دارای فرصت‌ها و محدودیت‌هایی است. از این‌رو، همچنانکه برای بخش‌هایی از وجود انسان ظرفیت‌های جدیدی فراهم می‌سازد و آنها را شکوفا می‌کند، ممکن است بخش‌هایی از وجود او را نادیده گرفته و حتی نابود سازد. برای نمونه، برخی جهان‌های اجتماعی از استعدادهای معنوی انسان غافلند و یا فرصت شکوفایی سطوح مختلف عقلانیت را فراهم نمی‌آورند، برخی دیگر نیز مانع از بسط ابعاد دنیوی وجود انسان می‌شوند و با رویکرد زاهدانه خود، از توانمندی آدمی برای آباد کردن این جهان استفاده نمی‌کنند. (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۴۹) بر این اساس، این سنخ نظام‌های اجتماعی، بیگانگی انسان با خویش را در پی دارند و به اسارت انسانیت منجر می‌شوند، آدمی را در غل و زنجیر ساختار و محصولات اجتماعی خود قرار داده، و او را از رسیدن به حقیقت خود دور نگه می‌دارند؛ چراکه برآمده از نظام‌های معنایی‌ای هستند که منطبق بر فطرت و حقیقت انسان نیستند. به عبارت دیگر، انسان که به وساطت اراده و عمل خویش، سازنده این نظام‌های معنایی و اجتماعی است، در فرهنگ، تاریخ و تمدنی که خود ایجاد کرده، همواره احساس اسارت می‌کند، دچار شیء‌وارگی و از خودبیگانگی می‌شود و احساس می‌کند که خودش نیست. در حالی که، اگر نظام‌های اجتماعی برآمده از معانی عقلی و منطبق بر فطرت انسان باشند، به شکوفایی همه ابعاد انسان منجر می‌شوند و با گشایش درهای آسمان امکان بسط و توسعه حیات انسانی را فراهم می‌آورند. انسان از زندگی در چنین نظام اجتماعی احساس رضایت و آرامش می‌نماید.

هرچند هر جهان اجتماعی حرکت افراد درونش را به سوی نظام معنایی متناسب با خویش تسهیل می‌نماید و موانعی در مسیر حرکت آنان به سوی حوزه‌های معنایی دیگر ایجاد می‌کند. اما هرگز قدرت و توان این را ندارد که مانع ارتباط و اتحاد انسان با یک حوزه معنایی دیگر شود. به عبارت دیگر، همواره امکان دسترسی و اتحاد فرد با صور معنایی مختلف وجود دارد، هرچند جامعه و نظام اجتماعی پیرامونی آن فرد، مخالف آن حوزه معنایی باشند و در جهت جلوگیری از بسط آن معنا تلاش نمایند. برخی تضادها و ستیزهای اجتماعی، ناشی از همین مسئله است؛ یعنی فرد یا افرادی از یک جامعه، از نظام معنایی متناسب با آن جامعه اعراض و به حوزه معنایی دیگری اقبال کرده‌اند و طبیعتاً سعی خواهند کرد تا مبتنی بر صور جدید آگاهی‌شان کنش فردی و اجتماعی انجام دهند و یا حتی آن صور معنایی را در میان دیگران بسط دهند. بنابراین میان آنان و سایر اعضای جامعه و ساختارها و نهادهای اجتماعی مستقر در جامعه چالش و ستیز شکل می‌گیرد. (همان، ص ۱۷۷)

توجه به نکات فوق، ظرفیت انتقادی نظریه فرهنگ صدرايي را نیز برجسته می‌سازد؛ چراکه می‌توان

از یک‌سو علم، به معنای کشف واقع، را به عنوان معیار شناخت نظام معنایی عقلی از نظام‌های وهمی و خیالی معرفی کرد و از سوی دیگر، اتحاد با نظام معنایی عقلی را برای انسان‌ها تجویز کرد. به عبارت دیگر، بر اساس نظریه فرهنگ صدرايي، می‌توان از تمایز فرهنگ حق و باطل سخن گفت و مجاهدت در جهت تحقق فرهنگ حق در تاریخ را به انسان‌ها توصیه کرد. در رویکرد مذکور، فرهنگ حق، فرهنگی خواهد بود که در سنجش‌های علمی، صحیح و صادق باشد و فرهنگ باطل، فرهنگی است که با ارزش‌گذاری علمی، کاذب و باطل شمرده شود. (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۵۱)

نظریه‌پردازان علوم اجتماعی با معیارهای متنوعی اقدام به دسته‌بندی نظام‌های اجتماعی کرده‌اند. این معیارها برآمده از مبانی نظری و نوع نگاه آنان به انسان و جامعه بوده است. برای نمونه، دانیل لرنر فناوری‌های ارتباطی را عامل اصلی تحولات اجتماعی برمی‌شمارد و بر اساس آن جوامع را طبقه‌بندی می‌کند. (باهنر، ۱۳۸۷، ص ۳۱) نظریه‌پردازان مارکسیستی نیز بر اساس مبانی خود، ابزار تولید را ملاک طبقه‌بندی جوامع قرار می‌دهند. اما بر اساس نظریه فرهنگ صدرايي می‌توان جهان‌های اجتماعی را بر حسب نظام‌های معنایی‌شان [فرهنگ‌شان] دسته‌بندی کرد. طبقه‌بندی فارابی از جوامع انسانی، نمونه‌ای از این سنخ دسته‌بندی است. وی ابتدا جوامع را به دو دسته «فاضله» و «غیرفاضله» سپس، جوامع غیرفاضله را به «ضاله»، «جاهله» و «فاسقه» تقسیم می‌نماید.

از نظر فارابی مدینه فاضله، جامعه‌ای است که از نظام معنایی عقلانی برخوردار است و سطوح مختلف عقلانیت (مثل عقل قدسی، عقل متافیزیکی، عقل عملی، عقل تجربی و...) در آن حضور دارند و هریک بخشی از معرفت آن نظام اجتماعی را تأمین می‌کنند. «مدینه ضاله» از این جهت که از نظام معنایی‌ای بهره می‌برد که در آن از سعادت و آرمان‌های متعالی و معنوی سخن گفته می‌شود، به مدینه ضاله شباهت دارد، ولی از این جهت که نظام معنایی آن، تصویر ناصوابی از آرمان‌های متعالی و راه دستیابی به آنها ارائه می‌کند، از مدینه فاضله فاصله می‌گیرد. به عبارت دیگر، در مدینه ضاله نوعی بدل‌سازی کاذب از نظام معنایی مدینه فاضله صورت پذیرفته است. نمونه عینی مدینه ضاله را می‌توان در نظام‌های اجتماعی‌ای که بر مبنای اسطوره‌ها و الهه‌های اساطیری شکل گرفته‌اند، مشاهده کرد. از آنجاکه خطا و ضلالت صورت واحدی ندارد، مدینه ضاله نیز می‌تواند انواع گوناگونی داشته باشد.

«مدینه جاهله»، جامعه‌ای است که از یک‌سو از نظام معنایی عقلانی محروم است و در آن وهم، خیال و حس به جای عقل حاکمیت دارند و از سوی دیگر، شبیه‌سازی کاذب نظام معنایی مدینه فاضله نیز در آن وجود ندارد. بنابراین، صرفاً آرمان‌ها و اهداف دنیوی و سکولار را دنبال می‌کند.

منابع

نهج البلاغه (۱۳۹۰)، علی شیروانی، قم، دفتر نشر معارف.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (بی تا)، شرح قاعده «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء»؛ برنامه تلویزیونی معرفت؛ در: <http://ebrahimi-dinani.blogfa.com/post-78.aspx>

اسمیت، فیلیپ (۱۳۸۷)، درآمدی بر نظریه فرهنگی، ترجمه حسن پویان، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

اکبری، رضا و دیگران (۱۳۸۶)، ملاصدرا به روایت ما، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.

اکبریان، رضا و سیما محمدپور دهکردی، «تجرد نفس: سفری از جسمانیه الحدوث تا روحانیه البقاء» (زمستان ۱۳۸۶)،

پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ش ۳۴، ص ۶۵-۸۸

— (۱۳۸۸)، جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا، تهران، علم.

باهنر، ناصر (۱۳۸۷)، رسانه‌ها و دین: از رسانه‌های سنتی اسلامی تا تلویزیون، چ دوم، تهران، مرکز تحقیقات صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران.

پارسا، حمید، «جامعه‌شناسی معرفت و علم» (زمستان ۱۳۷۹ الف)، ذهن، ش ۴، ص ۷۸-۱۱۶.

— (۱۳۹۱)، جهان‌های اجتماعی، قم، کتاب فردا.

— (۱۳۸۹)، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم، کتاب فردا.

— (۱۳۹۰)، مباحث کلاسی درس فلسفه علوم اجتماعی، قم، دانشگاه باقر العلوم (ع).

— (بی تا)، نظریه و فرهنگ، منتشر نشده.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، فلسفه حقوق بشر؛ در:

<http://portal.esra.ir/Pages/Index.aspx?view=1&id=MjUI-mTDvaTVy1SE%3d&kind=2>.

— (۱۳۸۶)، ریح مختوم: شرح حکمت متعالیه، تنظیم و تدوین حمید پارسا، قم، اسراء.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۷)، مصاحبه با نشریه تشیع، در: <http://alame-hasanzade.blogfa.com/cat-3.aspx>

حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۳)، عقیده و عمل: پژوهشی در باب نقش تکوینی عقاید و اعمال در هویت انسانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

حکمت، نصرالله و عبدالله صلواتی، «اکثر نوعی انسان از منظر ملاصدرا» (پاییز ۱۳۸۸)، خردنامه صدرا؛ ش ۵۷، ص ۵۳-۶۳.

سعیدی، احمد و غلامرضا فیاضی، «ارزیابی ادله و مبانی نظریه حدوث نفس» (زمستان ۱۳۸۷)، معرفت فلسفی، ش ۲۲، ص ۱۱-۴۲. سوزنجی، حسین (۱۳۸۸)، معنا، امکان و راه‌کارهای تحقق علم دینی، تهران، پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

— (۱۳۸۹)، وحدت وجود در حکمت متعالیه، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۲)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، چ دوم، تهران، سمت.

— (۱۳۹۰)، فلسفه مقدماتی: برگرفته از آثار شهید مرتضی مطهری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام‌خمينی (ره).

کچوئیان، حسین، «هست‌ها و باید‌های هویت ما» (فروردین ۱۳۸۷)، زمانه، ش ۶۷ و ۶۸.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، مجموعه آثار، تهران، صدرا.

مُدُن جاهله، با آنکه نمی‌توانند تبیین و تصویری عقلانی از عقاید و باورها و ارزش‌های کلان اجتماعی خود داشته باشند، اما این امکان را دارند تا بخشی از ظرفیت عقلانی بشر را در جهت منافع دنیوی و این جهانی و آرمان‌های وهمی و خیالی به خدمت گیرند. این سطح از عقلانیت، همان عقلانیت ابزاری و تجربی است. فارابی همچنین به صورت استقرایی برای جوامع جاهله، انواع شش‌گانه ذیل را ذکر می‌کند و ترکیب این اقسام شش‌گانه را نیز ممکن می‌داند: «مدینه خست» به دنبال تنعمات و لذت‌های دنیوی است. «مدینه نذالت»، جامعه سرمایه‌محور است، «مدینه تغلب» کسب قدرت و امپراطوری را هدف می‌گیرد. «مدینه کرامیه»، افتخارات و همی دنیوی را پیش روی خود می‌بیند، «مدینه ضروریه»، تأمین ضروریات زندگی مردم را هدف می‌گیرد و بالاخره، «مدینه جماعت»، بیشترین آزادی همگان را برای استفاده از تمتعات این جهان در کانون نگاه خود قرار می‌دهد. (پارسا، ۱۳۹۱، ص ۱۷۰)

«مدینه فاسقه» نیز جامعه‌ای است که ابعاد بینشی نظام معنایی مدینه فاضله در آن حضور دارد، ولی ابعاد گرایشی و عملی آن حضور ندارند. به عبارت دیگر، در مدینه فاسقه، آشنایی با صور و معانی عقلی هست، اما دل‌بستگی عملی به آنها وجود ندارد. از این‌رو، سلوک مدینه‌های فاسقه متناسب با سلوک عملی یکی از مدن جاهله است.

نتیجه‌گیری

نظریه فرهنگی برآمده از آموزه‌های فلسفه صدرایی، ظرفیت توصیف، تبیین، انتقاد و تجویز در عرصه فرهنگ را داراست. بر اساس این نظریه، فرهنگ صورتی از آگاهی است که هویتی بین‌الذاتی یافته و به زیست جهان افراد وارد شده و حقیقتی عینی و در عین حال، مجرد است. نظریه مذکور اختیار انسان‌ها و انگیزه‌های مختلف آنان را، اعم از گرایش‌های غریزی و فطری، به عنوان علل و عوامل شکل‌گیری، بسط و یا انحطاط و تحول فرهنگ در یک بازه زمانی و مکانی معرفی می‌کند. نظریه فرهنگ صدرایی، علم، به معنای کشف واقع، را ملاک ارزیابی فرهنگ‌های مختلف دانسته و بر اساس آن از فرهنگ حق و باطل سخن می‌گوید و تلاش برای تحقق فرهنگ حق را تجویز می‌کند.