

مناسبات فرد و جامعه در عقل تاریخی حکمت متعالیه

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۳۰

حمید پارسانیا^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۲۳

قاسم جعفرزاده^۲

چکیده

پژوهش حاضر برای قدم برداشتن در مسیر تولید علوم انسانی و اجتماعی مبتنی بر حکمت متعالیه، مناسبات عاملیت و ساختار را بر اساس رویکرد حکمت متعالیه بررسی می‌کند. در این راستا ابتدا مبانی اندیشه ملاصدرا از جمله اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، اتحاد نفس و بدن، جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس و صیورورت نفس انسانی و اتحاد عاقل و معقول و عامل و معمول به فراخور ظرفیت تحقیق بیان می‌شود. سپس نحوه تاریخی بودن نفس و عقل انسان در کسب و فهم معانی اعتباری و اعتبارات اجتماعی بررسی شد و در نهایت تأثیر این نوع عقلانیت در علوم اجتماعی از جمله؛ در تقسیم بندی علوم و نحوه استقلال علوم انسانی و اجتماعی از علوم طبیعی و تجربی، نحوه مکانیسم تولید معانی حقیقی و اعتباری، تشکیل فرهنگ و نوع مواجهه با عالم، تشکیل و تکوین جامعه و کنش‌های اجتماعی و نحوه هویت بخشی اعتباریات اجتماعی عقل عملی در رفتار فردی و ساختار اجتماعی مورد بررسی قرار گرفت.

کلید واژه‌ها: ملاصدرا، حکمت متعالیه، عقل، نفس، علوم انسانی، علوم اجتماعی، معنا و مفهوم.

^۱. دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم (نویسنده مسئول): jafar2594@yahoo.com

^۲. دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران: h.parsania@ut.ac.ir

مقدمه

یکی از مباحث مهم مطرح در جامعه علمی ما که به تبع ورود فرهنگ غرب و آگاهی از این ورود و ایجاد نظام‌ها و ساختارهای علمی مبتنی بر آن و تأمل در نحوه مواجهه با آن مطرح شده است، نحوه تأثیر مبانی حکمی و فلسفی در تکوین علوم انسانی و امکان سنجی تولید علوم انسانی مبتنی بر حکمت اسلامی است. با توجه به ظرفیت عقلانی حکمت صدرایی در این مقاله به دنبال آنیم تا مسیر تولید علوم اجتماعی مبتنی بر حکمت صدرایی را مورد بازخوانی قرار دهیم.

اولین نکته در این باره منطق و معیار تقسیم بندی علوم است. در تقسیم بندی علوم، ملاصدرا علم و حکمت را بر دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کند. موضوع حکمت عملی بر اساس تعریف مذکور مبتنی بر اراده فردی یا جمعی شکل می‌گیرد. در این صورت علوم اجتماعی مد نظر معطوف به موضوع آن یعنی کنش جمعی افراد جامعه و پیامدهای آن خواهد بود. و در دو ساحت هنجاری و توصیفی مجال طرح دارد. در اینجا می‌توان پرسید که علاوه بر موضوع، منطق و روش این دسته از علوم در نظریه ملاصدرا چگونه است؟ آیا در قوس صعود انسان و حرکت در مسیر تکامل از عالم ناسوت از عقل بالقوه و برای شکوفا سازی دارائی‌های وجودی او، بستر تاریخی و فرهنگی می‌تواند نقشی ایفا کند؟ و چون این علوم مفهوم محورند باید بررسی شود که در مقابل برساخته بودن معنی در نگاه نوکانتی‌ها مکانیسم تولید مفهوم و معنا چیست؟ آیا با توجه به تعریف زمان در حکمت متعالیه، می‌توان ساختاری در نظر گرفت تا فهم معناها و مفاهیم را ممکن سازد و در وصول به معانی وجودی موجود در عالم و یا خلق معانی اعتباری فرهنگی و فهم آنها نقش داشته باشد؟ و آیا اراده بر علم و حصول معنا تقدم دارد یا نه؟ نکته بعدی اینکه آیا معنا بر مبنای حکمت متعالیه در علوم اجتماعی ذاتمند است و علاوه بر اعتبار اجتماعی، نفس الامر دارد یا نه؟ در این صورت فهم مفسر معنا چگونه است و فهم و تفسیر مفسر چه نقشی ایفا می‌کند؟ در نهایت رابطه عامل و ساختار ذیل عقل عملی در حکمت متعالیه چگونه شکل می‌گیرد؟ و اعتبارات اجتماعی عقل عملی که به نظر می‌رسد مانند ساختار جامعه، ساختار روابط اجتماعی، ساختار افعال اجتماعی و به طور کلی ساختارهای

مفاهیم صوری اجتماعات بشری را مشخص می‌کند، از چه ویژگی‌هایی برخوردار است؟ پاسخ به این پرسش‌ها در مجموع نگاه ملا صدرا را نسبت به مناسبات فرد و جامعه در عقل تاریخی حکمت متعالیه روشن می‌کند، همان مسئله‌ای که این مقاله به دنبال بررسی آن است.

مبانی اندیشه حکمت متعالیه ملا صدرا

هر مکتب فکری دارای مبانی و مبادی ویژه‌ای است و فهم محتوای اندیشه بدون فهم درست آنها به کمال اتفاق نمی‌افتد. حکمت متعالیه هم از این امر مستثنی نیست. در این مجال بنا به فراخور بحث به چند مبانی مهم اندیشه صدرایی که فهم موضوع بحث و ورود در آن بدون درک و طرح آنها میسر نیست، یعنی اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، اتحاد نفس و بدن و نهایتاً اتحاد علم و عالم و معلوم می‌پردازیم.

اصالت وجود و وحدت وجود

به اعتقاد ملاصدرا، گرچه چیستی هر چیزی موجب شناخت و تمییز آن از دیگران است، ولی اصالت به معنای منشأ اثر بودن در عالم واقع، تنها با هستی نسبت دارد و نمی‌تواند فارغ از هستی چیزها به آنها نسبتی داده شود. پس آنچه منشأ اثر بودن چیزها را در عالم عینی بر عهده دارد، هستی خاص آنهاست. این هستی، ویژگی‌هایی دارد که از دیگر هستی‌های خاص، متمایز است و مجموع این تمایزها ماهیت نامیده می‌شود.^۱ ملاصدرا همانند ابن عربی بر وجود تأکید دارد؛ یعنی وحدت فعل وجود، که کاملاً مغایر با وحدت موجودات است. منظور از وحدت، فعلی است که تحت تغییرات درجات اشتدادی خود، ثابت می‌ماند. همچنین به ماهیات کثیری، ذات می‌بخشد؛ وحدتی که پایه و اساس کثرت است.^۲

تشکیک وجود

خلاصه‌ی نظریه‌ی صدرای در باب تشکیک وجود عبارت است از اینکه حقیقت شخصی و

۱. علم الهدی، ۱۳۸۶، ۱۶۰.

۲. مجتهدی، ۱۳۸۹، ۱۶۱.

واحد وجود، صاحب مراتب است و به اطوار گوناگون و مراتب متفاضل تجلی می‌کند و مقاماتی همچون مقام اسما و صفات حق، مقام عقول، مقام نفوس، مقام برزخ و مقام عالم جسمانی را شامل می‌شود.^۱

درجات سه گانه‌ی جهان هستی

در مجموع، با توجه به پذیرش وحدت وجود و کثرت موجودات می‌توان گفت که وجود، طی تنزل طولی و تدریج پی در پی، به مراتب متعدد درجه بندی می‌شود. در اولین درجه بندی، وجود در سه مرتبه‌ی وجود واجب بالذات و ضروری الصدق (حق تعالی)، وجود مطلق (نفس رحمانی یا فیض منبسط یا صادر اول) و وجود مقید (جهان) درجه بندی می‌شود؛ ولی مرتبه‌ی وجود مقید (جهان)، خود به مراتب «عقل» و «خیال» و «جسم» درجه بندی می‌شود.^۲ بدین ترتیب، جهان هستی - با وجود تنوع تعددی که در مراتب وجود هست - ساختاری سه ساحتی پیدا می‌کند. این سه ساحت عبارتند از عالم عقل، عالم مثال (خیال) و عالم جسم.

حرکت جوهری

مکاتب گوناگون فلسفی تبیین‌های مختلفی از مسئله‌ی تغییر و حرکت ارائه داده‌اند. فلاسفه‌ی مشاء متأثر از دیدگاه ارسطو، تحول در چهار مقوله‌ی عرضی (کم، کیف، آیین و متی) را پذیرفته بودند؛ ولی حرکت در جوهر را انکار می‌کردند؛ اما ملاًصدرا بر اساس اصالت و تشکیک وجود، ابتدا تبیینی دقیق از حرکت ارائه و سپس مبتنی بر آن، وجود حرکت جوهری را نیز اثبات کرده است. مطابق این تبیین از حرکت، منحصر دانستن حرکت صرفاً در چهار مقوله‌ی عرضی کم، کیف، آیین و وضع به معنای آن است که تنها همین چهار مقوله اند که می‌توانند فرد سیال داشته باشند. حال آنکه در فلسفه‌ی صدرایی بر اساس اصالت و تشکیک وجود، برای مقوله‌ی جوهر هم می‌توان فرد و مصداق سیال تصور کرد؛^۳ اما قدرت فوق العاده‌ی موضع فلسفی

۱. علم الهدی، ۱۳۸۶، ۱۶۲.

۲. ابراهیمی دینانی؛ نقل از: علم الهدی، ۱۳۸۶، ۱۶۴.

۳. خورشیدی، ۱۳۹۰، ۱۳۵.

صدرا موقعی آشکار می‌شود که او حرکت جوهری را در همه‌ی مراتب و شئون عالم هستی تعمیم پذیر می‌داند؛ بنا بر این، فقط با قائل شدن به حرکت جوهری نفس است که می‌توان تصویری از ظهور و بروز آن به دست آورد. البته وجود، حضور است؛ ولی چون فقط درجه‌ای از آن در نفس منعکس می‌شود، باید نفس را نیز به خودی خود نوعی حضور درون ذات تلقی کرد و فراموش نکرد که هر درجه‌ای از آن دلالت بر درجه‌ای از حضور ذهن یا حضور باطنی نفس می‌کند،^۱ به بیان دیگر؛ نفس انسان طوری خلق شده که استعداد انتقال از صورتی به صورتی دیگر را داراست و می‌تواند این قوه را از حد حیوان تا درجات ملائکه‌ی مقرب ارتقا دهد. در این میان، بعضی افراد در رتبه‌ی بهائمند که نفس آنها نفس شهویه است و برخی در رتبه‌ی درندگانند که نفس‌شان نفس غضبیه است و برخی در رتبه‌ی شیاطین و برخی در رتبه‌ی ملائکه‌اند.^۲ صدرا حرکت جوهری نفس را بر اساس درجات مراحل شناخت در حس و خیال و عقل بررسی کرده است. در نظام فکری او، اینها مراحل و مراتب مختلفی اند که امکان ندارد هیچ یک از مرتبه‌ی خاص خود تجافی پیدا کنند. مسلم است که هیچگاه اشیای خارجی عینی وارد ذهن نمی‌شود؛ بلکه حس در مقابل آنها، نوعی صورتهای مماثل و متناسب حسی ابداع می‌کنند؛ یعنی عالم خارج برای حس، حکم معد را دارد، همان‌طور که صورت حسی برای خیال چنین است و همچنین صورت خیالی برای عقل. این نظریه که تناسب خاصی با بقیه‌ی افکار صدرا دارد، در زمینه‌ی شناخت، نظریه‌ی «تعالی» نام گرفته است. در این سنت فلسفی، خیال از حس، و عقل از خیال بالاتر است.^۳

اتحاد نفس و بدن

حکمت متعالیه علاوه بر قول به اتحاد نفس و بدن، معتقد است که بدن از شئون و مراتب نفس است. بدن ما بخش یا مرتبه‌ای از نفس ماست و هر دو بالفعل وجود داشته، هویت خاص خود را دارند؛ بنا بر این، اندراج بدن تحت نفس باعث بطلان بدن به عنوان ماهیتی جسمانی

۱. مجتهدی، ۱۳۸۹، ۱۵۸.

۲. صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۷، ۱۸۴.

۳. مجتهدی، ۱۳۸۹: ۱۵۸.

نمی‌شود. این نظر از این روست که طبق نظریه حرکت جوهری، نفس که در مراتب آغازین حیات خود امری جسمانی است، به واسطه حرکت جوهری تا مراتب مجرد وجود می‌رسد و به واسطه اتصال مراتب حرکت در حرکت جوهری، ربطی وجودی میان مرتبه جسمانی و مرتبه مجرد انسان برقرار است. همین ربط وجودی، موجب می‌شود که مرتبه ضعیف‌تر، از مراتب و شئون مرتبه قوی‌تر محسوب شود.

همانا تحقق ربط وجودی بین دو امر، مقتضی نوعی اتحاد وجودی بین آن دو است و اگر یکی از آن دو، برای دیگری موجود باشد از مراتب وجود آن دیگری است؛ پس اگر مانند سیاهی عرض باشد، از جسم و قائم به موضوعش است و از وجود آن خارج نیست. و اگر دو جوهر باشند مانند ماده و صورت یا نفس، همه [یا هر یک] از مراتب وجود دیگری است. و آنکه وجود قوی‌تری دارد همه‌ی وجود ضعیف‌تر است. پس مثال نفس انسانی تنها صورت کمالی در بدن است و مبادی بدنی غیر از آن از شئون نفس و شاخه‌های وجود نفسند و این مستلزم باطل شدن صورت‌هایی که تحت آنند، مثل صورت‌های عنصری، نمی‌شود؛ زیرا در صورتی، فعلیتی فعلیت دیگر را دفع می‌کند که دو فعلیت در عرض هم باشند؛ اما در [فعلیت‌های] طولی چنین نیست و این آشکار است.^۱

یکی از تبعات این نظریه که «بدن از مراتب پایینی نفس است» این خواهد بود که رفتارهای انسانی نشانگر ویژگی‌های نفسانی شخصند. با این حال لزوماً همه آثار انسانی را نمی‌توان در افعال بدنی او مشاهده کرد. بر مبنای ملاصدرا، نفس نمی‌تواند امر ثابتی باشد؛ بلکه حقیقت پویایی است که مراتب مختلف عالم هستی را یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذارد؛ بنا بر این، تبدیل صور ادراکی از محسوس به متخیل و سپس معقول، تابع حرکت در جوهر نفس است و این نفس است که از مراتب مادون هستی به تدریج، مجرد شده و با مجرد در هر مرتبه‌ای به مرتبه بالاتر صعود می‌کند. این تحلیل از ادراک معقولات به جایگاه وجودی و برتری رتبی مثل نوریه بازمی‌گردد و به همین دلیل است که ادراک عقلی به نحوی کاملاً متفاوت از ادراک حسی و خیالی مطرح می‌شود. در ادراک حسی و خیالی، نفس مبدع و

۱. ملاصدرا، ج ۸، ص ۱۳۵.

آفریننده‌ی صور ادراکی است؛ اما این فرایند در ادراک عقلی اتفاق نمی‌افتد.

اتحاد عالم، علم و معلوم

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.^۱ اتحاد عاقل و معقول، خیال و متخیل و حاس و محسوس (دال و مدلول)، سبب تغییرات مستمر نفس می‌شود و امکان استعلای آن را فراهم می‌آورد؛ تا جایی که انسان به عنوان خلیفه‌ی خداوند، تمام عوالم وجود را در خود انباشته می‌کند و بالقوه نگاه می‌دارد.^۲ فهم از این اتحاد و همچنین اتحاد عامل، عمل و معمول از منظر صدرا، در واقع تکامل بخش فهم ما از « حرکت جوهری » است.

معیار تقسیم بندی علوم

بر مبنای هستی‌شناسی صدرای عالم به موجودات طبیعی و دنیوی محدود نمی‌شود، هستی‌هایی که مستقل از اراده انسانی‌اند، تنها هستی‌های طبیعی نیستند. هستی‌های مستقل از اراده انسان به دو قسم موجودات طبیعی و فوق طبیعی تقسیم می‌شوند. موجودات فوق طبیعی مقید به حرکت و زمان و ماده نیستند و این موجودات نیز به دو قسم دیگر تقسیم می‌شوند، برخی از آنها با این که حرکت و تغییر و زمان ندارند؛ لکن دارای اندازه و مقدار خارجی‌اند و صنف دیگر به قدر و اندازه نیز مقید نیستند. این سه دسته به تناسب، سه دسته از علوم را پدید می‌آورند. قسم نخست علوم طبیعی؛ قسم دوم علوم ریاضی؛ قسم سوم فلسفه به معنای خاص. در فلسفه به معنای خاص درباره موجود از آن جهت که موجود است بحث می‌شود و در ریاضیات از موجود از آن جهت که مقدار و اندازه دارد بحث می‌شود و در علوم طبیعی از موجود از آن جهت که در معرض تغییر و تحولات است. این سه قسم از علم با همه تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، در این جهت مشترکند که درباره هستی‌هایی بحث می‌کنند که مستقل از اراده

۱. پارسانیا، ۱۳۹۱، ۹۷.
۲. صدرالمألهین، ۱۳۷۵، ۳۶۶.

انسان‌هاست، این گونه از علوم را علوم نظری می‌نامند. علوم نظری در قبال علوم عملی قرار می‌گیرند. علوم عملی همان علمی‌اند که موضوعات آنها با اراده انسانی ایجاد می‌شود، همان علمی که فارابی آنها را علم انسانی نیز می‌نامد. تفکیک بین علوم اجتماعی و انسانی با علوم طبیعی و نیز با علوم نظری مبتنی بر تقسیم موجودات به دو قسمی است که با اراده انسان و مستقل از اراده انسان ایجاد می‌شوند. این تقسیم بندی از دیرباز مورد توجه حکما و فیلسوفان بوده است؛ لکن تحلیل اموری که با اراده انسان ایجاد می‌شوند، بر غنای این تقسیم می‌افزاید. مباحثی که علامه طباطبایی با رویکرد حکمت متعالیه درباره اعتباریات مطرح کرده‌اند، عهده‌دار تحلیل این مسئله‌اند. علامه طباطبایی نخستین بار این بحث را در حوزه اعتباراتی مطرح می‌کنند که در محدوده موجودات ذهنی نسبت به ادراکات انسانی پدید می‌آید. ایشان بر این نکته تأکید می‌کند که آنچه با اراده انسان ایجاد می‌شود، متوقف بر اعتباری است که انسان انجام می‌دهد؛ یعنی انسان قبل از اینکه به عملی مبادرت ورزد، تصویری از موضوع و محمول عمل خود دارد و در ظرف ادراک خود ربط و پیوندی میان آن دو برقرار می‌کند و سپس همین ارتباط و پیوندی را که در ظرف ذهن بین دو شیء برقرار کرده است، به صورت عینی و در عمل در رفتار خود محقق می‌کند. این اعتبار تصرف و عملی است که انسان در قلمرو ذهن انجام می‌دهد؛ زیرا در ظرف ذهن چنین پیوندی بین موضوع و محمول مذکور نیست، انسان پس از برقرار کردن این اعتبار در ذهن که از آن به «باید» یاد می‌کند، در جهان عینی نیز چنین ملازمه و پیوندی را ایجاد می‌کند.

تصورات انسانی در قلمرو مقرراتی که موجود به وجود ذهنی‌اند و همچنین در قلمرو کنش‌هایی که به صورت عمل‌های فردی و اجتماعی ظاهر می‌شوند، همان گونه که مدرکات را به دو قسم اعتباری و حقیقی تقسیم می‌کنند، موجودات را نیز به دو قسم اعتباری و حقیقی تقسیم می‌کنند. مراد از مدرکات و موجودات حقیقی در این تقسیم بندی اموری‌اند که اراده و خواست انسان نه در وجود ذهنی و نه در عینیت آنها سهم و نقشی ندارد، مدرکات حقیقی مدرکاتی‌اند که انسان آنها را می‌یابد. موجودات حقیقی نیز موجوداتی‌اند که خواست و اراده انسانی در واقعیت آنها نقشی ندارد؛ اما مدرکات غیرحقیقی و اعتباری قائم به نفس، ادراک، خواست و اراده انسانی‌اند. اعتباری بودن آنها به معنای غیرواقعی بودن آنها نیست، اعتبارات اگر

در قلمرو ادراکات باشند، واقعیت آنها موجود به وجود ذهنی است و اگر در قلمرو اعمال خارجی آدمیان باشد، واقعیت آنها واقعیتی آشکار و یا عینی است، اعم از اینکه فردی یا اجتماعی باشد. موضوع علوم انسانی و اجتماعی همین دسته از موجودات است.

چگونگی شکل گیری معنا در حکمت متعالیه

حکمت متعالیه بر این باور است که آدمی تا وقتی در متن شهود واقع است، هیچ معنای ذهنی، اعم از تصور و تصدیق، شکل نمی‌گیرد. نخستین رهاورد چنین شهودی در حوزه مفاهیم و معانی ذهنی، مفهوم وجود است. انسان پس از آن، حقیقت هستی خاص خود را به علم حضوری مشاهده می‌کند و معنای هستی جزئی خود را در ذهن درمی‌یابد؛ از آن پس، معنای هستی کلی را انتزاع و نام مفهوم را برای این معنای حصولی وضع می‌کند.^۱

البته معنا، همان وجودی است که به صورت تشکیکی به حمل حقیقت و رقیقت در مراتب مختلف هستی حضور دارد و انسان به واسطه‌ی اتحاد علم و عالم و معلوم به آن راه می‌یابد.

حکمت متعالیه وجود ذهنی اشیا را تابع و ظل هستی علم می‌داند و آنچه که در صفحه-ی نفس ظهور می‌یابد، بیش از یک وجود که وجود علم است، نخواهد بود. انسان در سیر جوهری خود، به وجود علم نایل می‌شود و آن وجود خارجی [یعنی وجود علم] به دلیل اینکه به ذات خود ظاهر و برای ذات معلوم، مظهر است، معلوم را در سایه‌ی هستی خود اظهار می‌کند؛ مانند گیاه خارجی که وجود و ماهیتی دارد، که ماهیت آن گیاه در خارج، موجود به وجود خارجی است و افزون بر آن، سایه‌ی مخروطی شکلی نیز در ظل آن و بدون آنکه وجودی حقیقی داشته باشد، تحقق می‌یابد.^۲

ماهیت و مفاهیم ماهوی نیز تا هنگامی که در خارج، همراه با عوارض مادی مستقل از نفس، وجود دارد، امری جزئی و محسوس است و از آن پس، چون نفس آن را احساس

^۱ جوادی آملی، ، ۱۳۸۴، ۱۲۱

^۲ جوادی آملی، ۱۴۱۷، ج ۴، ۱۵۳.

کند، صورت مدرک آن محسوس بالذات برای نفس حاصل می‌شود و صورت محسوس، در غیاب ماده خارجی که محسوس بالعرض است، در قالب صورت متخیل برای نفس باقی می‌ماند و از آن پس، با سیر و سلوک طبق مبنای مآصدرا، صورت معقول ماهیت برای نفس یافت می‌شود؛ بنا بر این، صورت معقول ماهیت، تنها با فعالیت نفس حاصل می‌شود و ماهیت مجرد شده نمی‌تواند وجودی ممتاز و جدا از وجود نفس که تجریدکننده آن است داشته باشد؛ بلکه وجود فی نفسه آن، وجودی برای نفس نیز است.^۱ صور علمی در جمیع مراتب حسی، خیالی و عقلی، از تجرد و ثبات برخوردارند و قابل تغییر و دگرگونی، و کاهش یا افزایش نیستند؛ بلکه انسان با سیر جوهری خود به آنها راه می‌یابد.

نفس مبدع و ایجادکننده صور حسی و خیالی‌ای است که در نفس حضور دارند؛ یعنی این دسته از صور، فعل و کار نفسند و نفس مصدر آنهاست؛ لکن نفس نسبت به صور عقلی، مظهر است؛^۲ بنابراین، نفس انسانی با حرکت جوهری خود، در مراحل گوناگون با صور مختلف اتحاد می‌یابد و در مراحل رشد خود، نسبت به برخی از صور، مصدر، و نسبت به برخی دیگر مظهر است.

در مراحل برتر، چون حقایق مجرد عقلی را نه به گونه‌ای غبارآلود و از دور، بلکه به صورتی زلال و از نزدیک، به علم شهودی و حضوری ادراک می‌کند، مظهریت او نسبت به آن حقایق حضور و شهود است، و در نتیجه مفاهیم و قضایایی که در این مرتبه شکل می‌گیرند، به جای تصور و تصدیق که از خصوصیات علم حصولی است، به علم حضوری حقیقت گسترده عقلی را در متن خارج نظاره می‌کند.^۳

ادراک کلی ماهیات اصلی، از طریق افاضه‌ی اشراقی و اتحادی است که نفس با افراد مجرد آن ماهیات پیدا می‌کند. ادراک کلی مفاهیم عدمی هم که فاقد افراد مجرد و مادی‌اند به تبع ادراک حقایق اصلی حاصل می‌شود. افراد مجرد ماهیات، حقایق قائم و متشخص به ذات خودند [و در روابط بین الادهانی شکل نگرفته‌اند]؛ از این رو، ادراکی که از راه اتحاد با آنها

۱. همان، ۱۵۴.

۲. همان، ۱۵۵.

۳. همان، ۱۵۵-۱۵۶.

حاصل می‌شود، باید موجب آگاهی به یک حقیقت متشخص و غیرکلی شود؛ لکن نفس انسان به دلیل تعلق به امور جسمانی و اشتغالات طبیعی، گرفتار ضعف و نقصان در ادراک می‌شود و از مشاهده تام حقایق عقلی و تلقی کامل آنها بازمی‌ماند و مشاهده‌ای ضعیف و ملاحظه‌ای ناقص نسبت به آنها پیدا می‌کند؛ مانند وقتی که چشم در هوای غبارآلود، از راه دور شیئی را می‌بیند؛ یا مانند کسی که با چشم ضعیف، شخصی را مشاهده می‌کند و احتمال می‌دهد که آن شخص زید، بکر یا ... باشد. مُثُل عقلانی و افراد مجرد ماهیات نیز از این گونه‌اند؛ یعنی مشاهده دور آنها به کلیت، اشتراک و عموم مفاهیم به دست آمده می‌انجامد؛ زیرا صفاتی از قبیل کلیت و ابهام، نتیجه ضعف معقولند؛ اعم از آنکه این ضعف ناشی از قصور هستی مدرک یا سستی و فتور ادراک مدرکین باشد.^۱

ادراک علمی نفس، تا قبل از وجود ظلّی؛ یعنی وجود ذهنی و شکل‌گیری مفاهیم، ادراکی حضوری است. علم حضوری با خود، معلوم حقیقی را - که تجرد خیالی یا عقلانی دارد - به ارمغان می‌آورد. انسان‌ها نیز در ادراک امور مادی، همواره در عالم مثال و خیال سیر می‌کنند و شرایط مادی، زمینه انتقال و تحول انسان نسبت به آن عالم را ایجاد می‌کند؛ از این رو، در نخستین مواجهه با هستی، برای مثال، در نخستین مواجهه با شیئی به نام سنگ، ادراکی حضوری به واسطه‌ی شهود حسی - تجربی ایجاد می‌شود و در ظلّ چنین حضوری، وجود ذهنی سنگ شکل می‌گیرد. همان‌گونه که می‌دانیم، علم به سنگ، واجد ماهیت و وجودی است که غیر از وجود و ماهیت وجود ظلّی سنگ است؛ البته ماهیت به وجود ذهنی سنگ، همان ماهیت به وجود خارجی سنگ است. اگرچه وجود ذهنی سنگ، واجد آثار وجود مادی و خارجی سنگ نیست؛ اما وجود ظلّی خود را داراست. در اجتماعات انسانی نیز بعد از این مرحله، برای سهولت و انتقال معانی و مفاهیم ذهنی، از واژگان استفاده می‌کنند و واژه سنگ را برای مفهوم سنگ وضع می‌کنند. چنین وضعی، تابع قراردادهای اجتماعی است؛ بنا بر این، زمانی که قوه خیال با وجود واقعی اتصال وجودی پیدا می‌کند، صورتی از آن واقعیت، یعنی سنگ را ایجاد می‌کند و به حافظه می‌سپارد. در گام بعدی، در روابط اجتماعی،

۱. همان، ۱۵۸.

واژه «سنگ» را برای این صورت وضع و قرارداد می‌کند یا از این وضع و قرارداد اطلاع می‌یابد.^۱

معانی و ادراک های اعتباری

حکمت متعالیه با تقسیم وجود به «اعتباری» و «حقیقی»، وجود اعتباری را نیز در زمره وجود قرار داده است. یک دسته از ادراکات اعتباری بی‌فرض اجتماع صورت پذیر نیست مانند افکار مربوط به اجتماع ازدواجی و تربیت اطفال و نظایر آنها و از اینجا نتیجه گرفته می‌شود: اعتباریات با نخستین تقسیم به دو قسم منقسم می‌شوند: ۱. اعتباریات پیش از اجتماع؛ ۲. اعتباریات بعد از اجتماع.

البته معلوم است که افعالی که متعلق قسم اولند با هر شخص، قائمند و افعالی که متعلق قسم دومند با نوع مجتمع قائمند؛ (البته نباید فعل مشترک را با فعل اجتماعی اشتباه گرفت. ما افعالی داریم که شخص فعل به شخص فرد قائم است، چون تغذی. و افعالی داریم که شخص فعل به اجتماع قائم است، چون ازدواج و تکلم).^۲

نفس الامر وجود اعتباری، همان اعتبار معتبر است. مفاهیم اعتباری اجتماعی از قبیل مفهوم ملک اجتماعی، مولویت، عبودیت، ریاست، مرئوسیت و نظایر این‌ها که در مستوای معیشت اجتماعی مطرح است، مفاهیمی‌اند که عقل نظری آنها را نمی‌شناسد، و حقیقت این گونه مفاهیم عبارت است از اعطای حدّ چیزی به چیزی دیگر به موجب نیازمندی زندگی دسته جمعی به ترتیب دادن آثار چیز اول بر چیز دوم، مثلاً حد ملک حقیقی - که قیام وجود شیء به شیء است - به شخص زید نسبت به اموالش اعطا می‌کنند تا بدون معارض تصرف در آن برای وجود جایز باشد، و حد شخص و کل به مجتمعی که برای مقصد خاصی منعقد شده اعطا می‌شود و حد راس به رئیسشان و حد جزء و عضو به هر یک از افرادش داده می‌شود.

موجود اعتباری، هرچند سهمی از حقیقت را دارد؛ لکن آثار مترتب بر آن مانند امتیاز، وحدت، تناسب عموم و خصوص و سایر احکام وجودی، متناسب با همان وجود اعتباری است،

۱. طباطبایی، بی تا، صص ۱۶-۲۶.

۲. طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۲۵.

نه بیش از آن.^۱ معانی اعتباری، در خارج از ذهن واقعیتی ندارند؛ اما ذهن آنها را بدون استعانت از خارج، خلق و ایجاد نکرده است. ذهن، معانی اعتباری را به کمک معانی حقیقی محقق می‌سازد و حد امور خارجی را به اموری که فاقد آن است، اعطا و معانی حقیقی را در محلی که آن معنا در آنجا وجود ندارد، الحاق می‌کند.^۲

مفاهیم و معانی ذهنی اعتباری، از مفاهیم حقیقی اخذ و اقتباس شده‌اند؛ به عبارت دیگر، هر موجودی که کارهای خود را با ادراک و فکر انجام می‌دهد، باید صور ادراکی افعال خود را به اقتضای قوای فعاله خود داشته باشد. از آنجا که افعال وی تعلق به ماده دارد، باید تصور علمی موادی را که متعلق افعال وی است، داشته باشد و روابط خود را با آنها بداند. انسان در ابتدا متعلق مادی فعل را تمیز داده و سپس فعل را که نوعی تصرف در ماده است، انجام می‌دهد. قوای فعال انسان، احساساتی درونی ایجاد می‌کنند؛ به عبارت دیگر، انسان انجام دادن افعال قوای خود را دوست می‌دارد و حوادث و وارداتی را که با قوای او تناسب نداشته باشد، دشمن می‌دارد یا افعال مقابل آنها را دوست می‌دارد و خواهان است. پس صورت ادراکی احساسی خود را، هم به فعل، هم به ماده و هم به خودش نسبت می‌دهد؛ بنا بر این، مفهوم «باید» همان نسبتی است که میان قوه فعاله و اثر وی موجود است. این نسبت، اگر چه حقیقی و واقعی است، ولی انسان آن را میان قوه فعاله و اثر مستقیم خارجی وی نمی‌گذارد؛ بلکه پیوسته در میان خود و میان صورت علمی احساسی - که در حال تحقق اثر و فعالیت قوه داشت - می‌گذارد؛ البته بعد از آنکه این صفت را نداشت. در حقیقت، صفت «وجوب» و «لزوم» از آن حرکت مخصوص بود که کار و اثر قوه فعاله است و در این میان، ماده نیز که متعلق فعل است، اعتباراً به صفت وجوب و لزوم متصف شده است؛ بنا بر این، همین که انسان قوای فعاله خود را به کار می‌اندازد، عده زیادی از این نسبت «باید» را در غیر مورد حقیقی خودش می‌گذارد. و همچنین به چیزهای بسیاری، صفت وجوب و لزوم می‌دهد؛ درحالی که این صفت را به حسب حقیقت ندارند؛ بنا بر این، انسان به واسطه به کار انداختن قوای فعاله خود، یک سلسله مفاهیم

۱. جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ۱۸۸.

۲. طباطبایی، ۱۳۸۷، ۵۰-۵۱.

و افکار اعتباری تهیه می‌کند؛ بعد این مفاهیم و معانی را به کنش‌های خود ملحق می‌سازد.^۱ این معانی به واسطهٔ عقل نظری و بخش شناختی وجود انسان فهمیده شده، نسبت داده می‌شود؛ و به واسطهٔ عقل عملی و بخش عملیاتی وجود انسان، تحقق می‌یابد. عقل عملی در خلأ شکل نمی‌گیرد و در ذیل عقل نظری به کار خود ادامه می‌دهد؛ از این رو، مفاهیم به دست آمده از عقل نظری، زمینه ساز و علت معدّ برای عقل عملی‌اند. عقل عملی با اتکا به حوزهٔ عقل نظری و در فضای آن، شروع به ساخت و ساز حکم می‌کند.

همهٔ انسان‌های یک جامعه، در سیر جوهری خود شهوهای حسی را دارند که در ذیل آن شهوهای حسی، مفاهیمی شکل یافته‌اند. انسان به واسطهٔ قوه خیال خود، عکس‌ها و صورت‌های معنایی را از آن شهوها به وجود می‌آورد و در خیال اندوخته می‌سازد؛ اما انسان‌ها با اشتراکی که در شناخت و انگیزش‌ها ایجاد می‌کنند، توانایی ایجاد خرده فرهنگ‌های مختلف را واجد می‌شوند. فرهنگ‌ها و نیز خرده فرهنگ‌ها، همان سپهرهای معنایی‌اند که به واسطهٔ عده-ای، در کنش و رفتار آنها بروز یافته است. از نظر فارابی، اگر این سپهرهای معنایی با خیال منفصل نیز مطابقت داشته باشند، فرهنگ و جامعهٔ فاضله شکل می‌گیرد؛ در غیر این صورت، سایر جوامع غیرفاضله، به تناسب شناخت و انگیزه‌ها شکل خواهد گرفت.

سپهرهای معنایی، برخوردار از وجودی‌اند که بر انسان‌های دل سپرده به این سپهر معنایی محیط است و اتحاد وجودی را برای این انسان‌ها به ارمغان می‌آورد؛ بنا بر این، این سپهر معنایی در حکم روح و جهان واحد برای نفوس متعدد می‌شود که با آنها اتصال وجودی پیدا کرده‌اند. سپهر معنایی همان جامعه‌ای است که وجودی مغایر با افراد انسانی ندارد و ترکیبی اتحادی با انسان‌ها برقرار می‌کند؛ و انسان‌ها در حکم ماده‌ای قرار دارند که از طریق معرفت و عمل، با این سپهر معنایی وحدت پیدا می‌کنند؛ البته این سپهرهای معنایی، برخوردار از وجودی مجرد و روحانی‌اند که در این افق، اتحاد انسان‌ها را شکل می‌دهند. در چنین اتحادی، افراد، اختیار خود را از دست نمی‌دهند؛ بلکه در ذیل این سپهر معنایی و در استخدام آن، فعالند. این نکته با اختیار انسان و عاملیت او در تنافی نیست؛ زیرا افراد انسانی پس از اتحاد با

۱. مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۴۱۳-۴۳۰.

سپهر معنایی، مضمحل و نابود نمی‌شوند؛ بلکه امکان بازگشت و اعراض از آن صور را دارند. این سپهرهای معنایی، پس از ورود به عرصه زندگی و فرهنگی انسان‌ها، ساختار و روابطی را ایجاد می‌کنند که این ساختار و روابط، فرع بر حضور سپهر معنایی است و ساختارها که وجودی ربطی و تعلق دارند، به هستی این سپهرهای معنایی باز می‌گردند و وجود آن با ساختار قابل ارجاع نیست.^۱ سپهر معنایی که در قلمرو حیات انسانی وارد شده است، گاهی وجود ذهنی فرد است و فردی از انسان بدان راه یافته است؛ گاهی نیز هویت بین الاذهانی و اجتماعی دارد و به افق اجتماعی انسان‌ها وارد شده است.^۲

ذاتمندی معنا در حکمت متعالیه

در حکمت متعالیه، دو نوع ادراک و معانی وجود دارد: ادراک حقیقی، و ادراک اعتباری. ادراک‌های حقیقی انکشاف‌ها و انعکاس‌های ذهنی واقع و نفس‌الامر است؛ اما ادراک‌های اعتباری، فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته است و جنبه وضعی و قراردادی، و فرضی و اعتباری دارد^۳ و نفس‌الامر آن، همان ساخت و وضع انسان است. ادراک‌های حقیقی، تابع احتیاج‌های طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگانی وی نیست و با تغییر احتیاج‌های طبیعی و عوامل محیط تغییر نمی‌کند؛ اما ادراک‌های اعتباری، تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آنها تغییر می‌کند. ادراک‌های حقیقی قابل‌تطور و نشو و ارتقا نیست؛ اما ادراک‌های اعتباری، یک سیر تکاملی و نشو و ارتقا را طی می‌کنند. تمیز و تفکیک ادراک‌های حقیقی از ادراک‌های اعتباری، بسیار لازم و ضروری، و عدم تفکیک آنها از یکدیگر بسیار مضر و خطرناک است. عدم تفکیک این مسئله بسیاری از دانشمندان را از پا درآورده است که بعضی اعتباریات را با حقایق قیاس کرده و با روش‌های عقلانی مخصوص حقایق، در اعتباریات سیر کرده‌اند؛ بعضی نیز به عکس، نتیجه مطالعات خود درباره اعتباریات را به حقایق تعمیم داده‌اند و حقایق را مانند اعتباریات، مفاهیمی نسبی و

۱. پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۱۷-۱۱۹.

۲. پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۲۸.

۳. مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۳۷۲.

متغیر و تابع احتیاجات طبیعی پنداشته اند.^۱ فرهنگ و تمدن محصول تعامل فرد با نظام آفرینش

در هرمنوتیک و تفسیر، گاهی آن‌چه مورد تفسیر و فعالیت هرمنوتیکی واقع می‌شود، متن است. نخستین رویکرد در هرمنوتیک این بود. در جهان اسلام نیز مباحث تفسیر قرآن و مانند آن، بحث فعال و دانش بی‌ظنیری است که می‌توان گفت متناسب با این رویکرد است. رویکرد دیگر در هرمنوتیک که از دلتای به بعد شروع می‌شود، رویکردی است که در آن، متن نیازمند تفسیر در همه ابعاد زندگی انسان، کنش دیگران و رفتار و فعالیت و آنچه که از سنخ حیات است، توسعه داده می‌شود. در این‌جا کل حیات انسان و کنش‌های او از سنخ متن و نیازمند تفسیر است. این موج دوم هرمنوتیک است. رویکرد سوم را اصطلاحاً هرمنوتیک فلسفی می‌گویند. در این رویکرد، هرمنوتیک اختصاص به کنش انسانی ندارد؛ بلکه همه علوم و همه حوزه‌های مطالعاتی، از سنخ تفسیری می‌شوند که انسان از آنها دارد. در این رویکرد، فقط فهم کنش انسان‌ها نیست که مسئله و موضوع تفسیر و هرمنوتیک است، قواعد هرمنوتیکی سعی می‌کند که جهان را هم موضوع تفسیر قرار داده و فهم جهان را هم با رویکرد مفسر محور پیش ببرد.

از دیدگاه صدرا، فهم امری است مساوق وجود؛ یعنی وجود در هر موجودی، عین علم و سایر صفات کمالیه است، نه چیزی متفاوت و هر موجودی به میزان برخوردار از وجود و واقعیت، از فهم و درک بهره و نصیب دارد.^۲ یکی از نتایج این نظریه مهم، قائل شدن به حیات و نفس و عقل برای همه موجودات عالم اجسام است که مورد تصریح ملاصدرا قرار گرفته است.^۳ البته باید به این نکته توجه کرد که از دید وی، نفس و عقل بسیاری از موجودات جسمانی در دو عالم ماوراء عالم تغییر و ماده متحققند که همین نفس و عقل موجب قوام و حفظ اجسامند.^۴ نفس، نقش حیاتی برای اتصال اجسامی که ذاتاً متغیرند بازی می‌کند. وی با استناد

۱. مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۳۷۲.

۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۵۰۰؛ همو، الشواهد الربوبیة، ص ۷.

۳. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، ص ۱۴۷ و ۱۴۸.

۴. همان، ص ۱۵۰.

به سخن افلوطین، همین مطلب را ضمن اثبات، از معتقدات متقدمان از حکما و فلاسفه نیز می‌داند.^۱

بر این اساس فرهنگ محصول تعامل دو نوع رابطه انسان در عرصه زندگی دنیایی است، یکی رابطه انسان با انسان‌های دیگر در بستر زمانی و مکانی معین است، با توجه به لایه‌های بنیادین معرفتی و علمی فرهنگ و پیوند با معانی خاص، انواعی از نظام‌های معنایی و به تبع انواعی از عرصه‌های فرهنگ اجتماعی شکل خواهد گرفت. رابطه دوم، رابطه انسان با محیط پیرامونی اعم از جمادات، نباتات و حیوانات است که این نوع رابطه هم متأثر از مبانی معرفتی مورد پذیرش و اتکا جوامع بشری است. بر اساس حکمت متعالیه هر دو نوع این رابطه با توجه به نشر علم در عالم در شکل‌گیری هویت اجتماعی و نحوه تشکیل فرهنگ و جریان تاریخ انسانی و اجتماعی تأثیر گذار خواهد بود.

مبنای سریان علم در عالم مادی زمینه ساز فرهنگ و تمدن متعالی

صدرالمتألهین، در ارتباط با بحث فرهنگ و تاریخ، مسئله علم و معرفت را حتی در موجودات جسمانی و عالم طبیعت قائل است. وی سریان علم در عالم طبیعت را اثبات کرده و می‌گوید این جهان، جهان زنده است. این مبنا نقطه مقابل پوزیتیویست‌ها و نوکانتی‌هاست که عالم را جسمی بی جان و بی روح و مثل مومی در دست انسان می‌دانند تا هر گونه که خواست بهره‌کشی کند. همچنین عالم را بی رنگ و بی علم می‌پندارند که انسان به عنوان سوژه، عالم را تعبیر، تفسیر و معنا می‌کند و به آن رنگ می‌پاشد. اگر علم در عالم ماده هم سریان دارد، پس چرا ما این‌ها را مرده و بی‌جان می‌بینیم؟ وی می‌گوید: در کلام الهی درباره تسبیح موجودات آیاتی نازل شده است و همچنین مکاشفات اصحاب شهود که از حیات همه ذرات اجسام و جمادات خبر می‌دهند، به دو دلیل است؛ دلیلش این است که وجود و کمالات آن، که صفات هفت‌گانه‌اند، متلازم با یکدیگرند و از همراهان خود به حسب هویت، ذات و حیثیت خود جدا نمی‌شوند؛ پس بر هر چه اسم وجود اطلاق می‌شود، ناگزیر دیگر اسماء سبعة مثل کلام و اراده و قدرت و این‌ها نیز واقع می‌شود؛ یعنی هر چه وجود بر آن اطلاق می‌شود، صفات دیگر وجودی؛

۱. همان، ص ۱۵۰-۱۵۱.

یعنی حی، علیم، مرید، قدیر، سمیع، بصیر و متکلم هم بر آن صادق است؛ لکن «عرف عام»، اسم وجود را بر برخی از اجسام اطلاق می‌کند؛ اما اسم قدرت و علم و غیر آنها را بر آن اجسام اطلاق نمی‌کند. علت این عمل عرف عام، بی‌اطلاعی ایشان از این مطلب است «لاحتجابهم عن الإطلاع علیها»؛ یعنی بحث در حوزه لغات و وضع الفاظ و اعتباراتی است که در محاوره عمومی رایج است؛ عرف هم در قلمرو فرهنگ قرار می‌گیرد، وقتی مردم در این جهان در حجاب بودند و علم را در اجسام ندیدند؛ بنا بر این، اسم موجود را اطلاق می‌کنند ولی اسم علیم را بر این عالم اطلاق نمی‌کنند.^۱

تغییر فرهنگ عمومی و نظام علمی مقدمه تغییر عالم و شکل دهی فرهنگ جدید

فرهنگ یک پدیده انسانی و حوزه اعتبارات است که ما آن را ایجاد می‌کنیم. این ما هستیم که زبان و اصطلاحات را وضع و بر اساس آن یک تفسیر را از عالم بیان می‌کنیم. این تفسیر در ظرف فهم و درک ماست که رخ می‌دهد و هنگامی که یک امر مشترک و مقبول بین همه شد و جمعی می‌شود، یک فرهنگ عمومی را شکل می‌دهد؛ اما این برساخت‌هایی که ما در عرف عام به اسم فرهنگ عمومی و یا در جامعه علمی به صورت فرهنگ خاص یا همان اصطلاحات علمی درست کردیم، دو عامل از عواملی است که سبب می‌شود این عالم، زنده و علیم دیده نشود، بلکه مرده دیده شود. عقلانیت ابزاری که جهان غرب در آن مستقر است و علم را به عنوان دانش آزمون پذیر برای پیش‌بینی و کنترل و تسلط بر عالم تعریف کرده، مبتنی بر نوعی هستی‌شناسی است که جهان را یک ماده خام می‌بیند که منتظر است تا اندیشمند با نوع نگاه و تفسیر خاص خود در او تصرف کند. این رویکرد به عالم است که این معنای اثبات‌گرایانه از علم و معرفت را به وجود آورده است. بشر در جهان امروز، در هستی‌شناسی چنین نگاهی به عالم دارد که به دنبالش، آن نوع تعریف از علم را ارائه می‌دهد. وقتی در هستی‌شناسی، جهان را مرده و جسم بی‌جان و انسان را فاعل مختار می‌بیند که در آن تصرف و عمل می‌کند، علم را نیز برای پیش‌بینی و کنترل و تسلط هرچه بیشتر بر این عالم می‌داند. اندیشه‌های نوکانتی هم همین مسیر را دنبال کرده است.

۱. اسفار، ج ۷، ص ۲۳۴ و ۲۳۵.

علم در معنایی عام (معرفت) در هر اجتماع، جامعه یا تمدنی، مجموعه‌ی نظری انباشته‌ی آن در پاسخ به نظام نیازمندی‌های آن اجتماع، جامعه یا تمدن است که بر محور تعریفی خاص از انسان شکل گرفته است. هر چه بر ابعاد و وسعت این نظام فرهنگی و اجتماعی افزوده شود و فرد بتواند تحول فرهنگی مورد نظر خود را عملی سازد، نظام نیازهای آن نیز دستخوش تغییر و بر ابعاد آن افزوده می‌شود؛ در نتیجه راهکارهای جدیدی برای ارضای این نیازها به عنوان مدخل تولید علم لازم می‌آید؛ به عبارت دیگر، توسعه‌ی یک نظام فرهنگی و اجتماعی که در حقیقت توسعه‌ی نیازهای انسان (بر اساس تعریف ارائه‌شده از انسان در نظام اعتقادی آن و اهداف و آرمان‌های این انسان) زمینه و بستر لازم را برای تحرک در جهت تولید علم متناسب با آن فراهم می‌سازد. اگر تمدن غرب در تولید علم در چارچوب فرهنگی خویش موفق است به علت تفوق آن در بسط حوزه‌ی تمدنی خویش از یک سو و نیازآفرینی مداوم از سوی دیگر (که البته فقط در چارچوب خواسته‌های نفسانی و مادی انسان تعریف می‌شود) و نیز انطباق میان ساختارهای اجتماعی و اهداف خویش است.

وقتی فرهنگ و تمدن درست عمل کند، فقط تفسیر شما از عالم نیست که عوض می‌شود؛ بلکه تعامل عالم با شما نیز عوض می‌شود. این فضای جدیدی از تعامل و هرمنوتیک و یک تصویر چهارمی از هرمنوتیک است؛ یعنی بحث فقط رابطه‌ی انسان با معانی‌ای که ساخته و فهم این معانی نیست؛ بلکه بحث از این نظام معنایی و تعامل این نظام معنایی با عالم و تعامل عالم با آدم و این فرهنگ است. کنش‌گران درون فرهنگ فقط انسان‌ها نیستند؛ بلکه خود حقیقت و نحوه‌ی تعامل آن با انسان به گونه‌ای است که با دگرگونی فرهنگ، عالم هم عوض می‌شود. در این تحلیل صدرالمثالیهین از نسبت دادن علم به عالم، حقیقت عالم و حی و مرید بودن آن و تعامل آن با انسان بحث می‌کند. حقیقت عالم این است که حیات و علم و اوصاف هفتگانه وجودی در آن هست؛ لکن این حقیقت، در اثر تنزل و هبوط انسان در خفا می‌رود و مرتب هم بر خفای آن افزوده می‌شود و با تغییر فرهنگ، تغییراتی بنیادین در عالم رخ می‌دهد. در این بیان ظهور حقایق وجودی و در حجاب بودن انسان با عرف عمومی و اصطلاحات علمی پیوندی وثیق دارد.

جامد و جاهل بودن عالم طبیعت، پدیده‌ای است که محصول عوامل چهارگانه فوق است.^۱

نفی محور بودن انسان برای تفسیر عالم

عواملی که جهان را مرده و بی‌جان می‌نمایند، تنها محصولات فرهنگی و اعتباری انسان‌ها نیستند تا آنکه، انسان و رفتار او محور تصویر و تفسیر عالم شمرده شود، موقعیت انسانی و چگونگی مواجهه او با حقیقت نیز در این پدیده دخیل است. انسان اگر در حجاب نسبت به عالم باشد، عادات و اصطلاحات خطا و غلط را ایجاد نمی‌کند.

عامل مهمتری که جهان را در مواجهه‌ی انسان بی‌جان و مرده می‌نماید. عملکرد جهانی است که زنده و عالم است. جهان در مواجهه با انسانی که معرفتش با غفلت قرین است، آثار علم و حیات را پنهان می‌کند، و این همان مطلبی است که صدرالمآلهین با عبارت "عدم ظهور آثارالمطلوبه منه علیهم هناك" بیان می‌کند؛ یعنی از علل اینکه انسان جهان را مرده می‌بیند و عشق و محبت، و اراده و میل آن را در نمی‌یابد این است که امور مزبور آثار مطلوب خود را در این جهان بر آنها ظاهر نمی‌کنند.

بنا بر این، اصطلاحات اهل علم، عادات اهل عرف و در حجاب ماندن آدمیان، عواملی نیستند که به تنهایی، سبب تفسیر جهانی طبیعت، در نزد انسان شوند، عامل دیگری که در کنار این عوامل حضور دارد و نقشی مهم ایفا می‌کند این است که جهان طبیعت نیز به رغم این که زنده و سرشار از محبت و عشق و میل و اراده است، معرفت و محبت خود را پنهان می‌کند و این پنهان کردن گرچه حاصل نحوه‌ی مواجهه‌ی آدم با عالم است؛ لکن مطابق سنت مکر و استدراج الهی است و مبتنی بر حکمت و عدالتی است که طبیعت، آگاهانه و عالمانه کارگزار آن است. این بیان نشان می‌دهد که در دیدگاه صدرالمآلهین، مرده بودن عالم یک پدیده‌ی صرفاً ذهنی و یا انسانی نیست؛ بلکه بخشی از بروز و ظهور حقیقت در مواجهه با انسانی است که تعاملی آگاهانه و فعال با جهان دارد.^۲

۱. پارسانیا، بازخوانی و باز تعریف علوم اجتماعی از منظر حکمت صدرایی، hekmateislami.com.

۲. پارسانیا، تکنولوژی در آینده انقلاب اسلامی ایران.

تشکیل سه لایه فرهنگ ذیل سه لایه جهان هستی

مراتبی که در فهم تشکیکی ملا صدرا از وجود و حرکت جوهری تبیین شده، همان مراتبی است که آدمی از مقام و ساحت خلق ثانوی مصنوعات فرهنگی (محصولات فرهنگی دارای کالبد حسی) تا ساحت فعل فرهنگی و از آنجا تا مقام و ساحت امر فرهنگی (ساحت انتزاعی معنای فرهنگ) می‌پیماید. مقام امر همان جایگاه حقیقت وجود الهی و علت مبقیه‌ی ادراک ما از مفهوم فرهنگ است. اگر قوام عالم جسم، به عالم خیال و قوام عالم خیال به عالم عقل است؛ در نتیجه، حقیقت پدیده‌ها اساساً در جای دیگری غیر از عالم جسم رقم می‌خورد؛ بنا بر این، فرهنگ، که در ساحت دوم معنای خود، ماهیتی رفتاری دارد، نمودار حقایق عوالم غیبی در قالبی ناسوتی بوده و لاجرم باید آن را با عوالم فرامادی متحد دانست. در واقع؛ با فهم تشکیکی از وجود، مفهوم فلسفی فرهنگ نیز در شبکه‌ای از روابط عرضی و طولی قرار می‌گیرد. منشأ و مبدا اتصال این شبکه‌ی مفهومی که هویت و جوهر اصلی مفهوم فرهنگ را در میان روابط طولی و عرضی از معانی قرار می‌دهد دانست؛ بنابراین، «هویت فرهنگی» را می‌توان همان ظهور باطنی و ذهنی فرهنگ یا مفهوم انسان در حرکت جوهری خود برای نیل به هویت متکامل و فرهنگ انسانی خود نیازمند حرکت در مسیر الگوی تعالی؛ یعنی حرکت از عالم حس به عالم خیال و از آنجا به عالم عقل است. اما مقوم خلق فعل فرهنگی پیش‌تر از عالم عقل و همانند آن، عالم خیال است که صدرالمتألهین آن را مطلقاً مجرد می‌دانند. جهانی که صورت-های خیالی در آن تحقق دارند، مادی نیست؛ بلکه جهانی است که عالم خیال منفصل یا عالم مثل نامیده می‌شود و در نهایت از نظر صدرالمتألهین، هم صورت‌های حسی و هم صورت‌های خیالی، مجردند.^۱ در معرفت‌شناسی صدرایی با استمداد از فهم تشکیکی نفس، نفس در مرتبه-ی خیال به دلیل پیوند به دو عالم ناسوت (طبیعت) و ملکوت (عقل)، بر حسب حرکتی که در جوهر خود دارد، از آنها قوت و ضعف می‌گیرد؛ بر این اساس، توجه به طبیعت، موجب خلق صورت‌هایی عینی، ظاهری و مشابه با موجودات ناسوتی می‌شود؛ البته در مرتبه‌ی خیال، علاوه بر تولید صورت‌های مماثل، حفظ و نگهداشت این صورت‌ها نیز رقم می‌خورد؛ همچنین تجزیه و

۱. هاشم نژاد، ۱۳۸۵، ۳۲۷.

ترکیب صورت‌های خیالی مشابه با موجودات طبیعی، امکان خلق صورت‌های بدیع و بی سابقه را برای نفس فراهم می‌کند. به نوعی مرتبه‌ی خیال، کمال مرتبه‌ی ادراک حسی است. در واقع؛ ساز و کار خلق مصنوعات و به تعبیر دیگر کالاهای فرهنگی نیز دقیقاً مطابق با همین تبیین از عوالم سه درجه‌ای است. از نظر صدرالمتألهین، صورت خیالی، مبدء و نقطه‌ی عزیمت فعل فرهنگی است. این صورت خیالی به طرق مختلف ایجاد می‌شود. پایین‌ترین مرتبه‌ی فعل فرهنگی به مدد قوه‌ی خیال صادر می‌شود و آن بازنمایی اشیای خارجی است. در این مرتبه، صورت حسی نزد نفس حاضر می‌شود، سپس عکس این عمل انجام می‌گیرد و انسان صورت خیالی خود را به صورت حسی خارجی مبدل می‌سازد. در حقیقت؛ صورت خارجی ثانوی، تقلیدی است که انسان از صورت خارجی اولیه انجام می‌دهد. از نظر صدرا، هر صانع مصنوع فرهنگی و فاعل فعل فرهنگی، ابتدا در درک و فهم صورتی که می‌خواهد خلق کند، تفکر و تخیل و تصور جامعی انجام می‌دهد. این تصور به دلیل انتزاعی بودن بی‌نیاز از اشیای مادی است و مکان‌مند و زمان‌مند نیست؛ اما پس از آن و برای خلق ثانوی مصنوع فرهنگی، فاعل فعل فرهنگی به دنبال ماده هیولانی، برای خلق آن وجود خارجی، مادی می‌گردد و آن مصنوع را به تعبیری با خلاقیت خود می‌آفریند. آدمی در خلق ثانویه‌ی مصنوعات و کالاهای فرهنگی اعم از آثار هنری، برای درک بهتر امر واقع و امر فرهنگی، به کمک خیال و با رقم زدن فعل فرهنگی، از تنگناهای حواس فراتر آمده و برای دستیابی به تبیین عقلی از پدیده‌ها، تصویرسازی می‌کند و روابط آنها را در قالب تمثیل‌های متنوع ترسیم می‌کند.^۱

این تبیین برای فرهنگ، که امتزاجی از وجود ساحات سه گانه است، از پیچیدگی بیشتری برخوردار است؛ چرا که ساحت مجرد مفهوم فرهنگ در معنای حرکت با ساحت محسوس آن تفاوت‌های ماهوی دارد. ثبات مطلق و عاری از حرکت، از آن «ذات وجود» است؛ اما در سیر نزولی اشتدادی وجود، این ثبات دیگر مطلق نخواهد بود و از دامنه‌ی گسترده‌تری از حرکت و تغییر برخوردار می‌شود. برای همین فهم اشتدادی از فرهنگ است که تغییر و تحول در ارزش-ها و باورهای فرهنگی و به تعبیر دقیق‌تر، ظهور ذهنی فرهنگ در عالمی باطنی‌تر به مفهوم

۱. علم الهدی، ۱۳۸۶، ۱۷۲.

«هویت» ارتقا یافته و تحویل داده می‌شود و اساساً تغییر در هویت فرهنگی از تغییر در الگوهای رفتاری و هنجاری فرهنگ کندتر و در عین حال بنیادین و انقلابی‌تر است. همچنین تغییر و تحول در ساحات مادی از معنای فرهنگ یا به معنای دقیق‌تر مصنوعات، ساحات ابزاری و تمدنی معنای فرهنگ، سریع‌تر و گسترده‌تر صورت می‌گیرد.

رابطه عامل و ساختار ذیل عقل عملی

مهمترین وجه عامل بودن انسان، اراده آزاد انسان و قدرت او برای انتخاب است. هر عملی که انسان انجام می‌دهد، تحت قدرت انتخاب انسان قرار دارد؛ زیرا فعل نسبت به انسان، ممکن است و این اراده انسان است که بدان ضرورت می‌بخشد. آنچه در عمل نهایی انسان نقش دارد، تنها ضرورت بخشی به یک عمل است. مهمترین عنصر عاملیت انسان، قدرتی است که او به واسطه اراده در فعلش اعمال می‌کند. این اراده‌ی فرد فرد انسان‌ها است که قدرت را در افعال اجتماعی تعیین می‌کند. گرچه جامعه هویتی غیر از افرادش دارد، اما هویت مستقل از افراد ندارد؛ بنا بر این، قدرتی مستقل از قدرت افرادش نیز ندارد، گرچه قدرتی غیر از قدرت افرادش دارد و این قدرت افزوده، تنها نتیجه تعاملات و روابط اجتماعی درون سیستم اجتماعی نیست؛ بلکه نتیجه وجود نخواستہ جامعه است؛ بدین معنا که قدرت جامعه برآیند قدرت افراد نیست؛ بلکه قدرتی تازه و نخواستہ از وجود جامعه است. با این حال وابسته به وجود افراد است. تفاوت‌های بسیاری میان ویژگی‌های برآیند و نخواستہ وجود دارد. کنش اجتماعی و اعتباریات ساختاری اجتماع، قدرت افراد را نه تنها بیشینه می‌کند؛ بلکه قدرت تازه‌ای به فعل اجتماعی افراد می‌بخشد. از همین رو از قدرت تولید انگیزه‌ی اجتماع و اثرگذاری آن بر افراد نیز نباید چشم‌پوشی کرد. به طور مثال در نهاد خانواده به عنوان یک نهاد اجتماعی، قدرتی مستقل از قدرت افراد آن خانواده در اعمال تصمیمات خانواده وجود ندارد؛ بلکه قاعده‌مندی و هماهنگی هر چه بیشتر افراد خانواده است که قدرت یک خانواده را در کنش‌های اجتماعی ضعیف یا قوی می‌کند. در واقع افراد انسانی منبع قدرت در خانواده‌اند و خانواده با افزونه‌های دیگری که همان قاعده‌مندی، یا نظام‌مندی خانواده است، آن قدرت‌های فردی متعدد را در راستایی واحد متمرکز می‌کند و قدرت تازه‌ای با نام قدرت خانواده پدید می‌آید. همین تقریر را می‌توان به

نهادهای اجتماعی بزرگتر سرایت داد. تبیین مناسبات مختلف قدرت در جوامع و سازمان‌های قدرتمند نیاز به تحلیل‌های رفت و برگشتی بیشتری دارد؛ زیرا در آنجا تأثیر قدرت سازمان‌ها بر یکدیگر و منبع اصلی قدرت و قدرت‌های جانبی نیز باید در نظر گرفته شود. با این حال منبع اصلی قدرت در افعال اجتماعی، قدرت اراده افراد است. ساختن این مفاهیم، ریشه در اراده انسان دارد؛ بنا بر این، این مفاهیم که حکایت‌گری از جهان خارج ندارند، ابزاری در دست انسان برای عاملیت در زندگی فردی و اجتماعی‌اند؛ ابزاری که راه‌های گوناگونی برای اعمال اراده آزاد خود و تولید ابزارهای دیگر در اختیار او می‌گذارد؛ بنا بر این، عامل بودن انسان بر اساس نظریه اعتباریات، نقشی دوگانه دارد: اول؛ انسان به واسطه سنخ عقل عملی مشترک میان همه انسان-ها اعتباریات ساختاری و نتیجتاً «ساختار» زندگی فردی و اجتماعی را می‌سازد. عقل عملی مشترک در میان انسان‌ها باعث می‌شود، انسان‌ها هم فعل مشترک داشته باشند و هم فعل اجتماعی. اشتراک انسان‌ها در فعل اشتراکی به جهت وجود ساختارهای عمل فردی مشترک و تحقق فعل اجتماعی در انسان‌ها به جهت اشتراک در ساختارهای اجتماعی در آنهاست. از همین رو در افعال اجتماعی انسان‌ها می‌توانند نقش‌های کاملاً مختلفی را در ساختارهای واحد ایفا کنند. هم می‌توانند به عنوان شنونده باشند و هم به عنوان گوینده؛ هم می‌توانند رئیس باشند و هم مرئوس؛ هم می‌توانند فروشنده باشند و هم خریدار؛ از همین روست که وجوه مشترکی میان همه انسان‌ها در عمل وجود دارد. و در کنار اقوال، افعال انسان‌ها نیز برای همدیگر با درجاتی متفاوت قابل درک است. دوم؛ انسان در این ساختار، آزادانه عمل می‌کند. خود ساختار نیز نقشی دوگانه دارد؛ هم برای انسان محدودیت (ساختارمندی) ایجاد می‌کند و هم ابزار عمل را در اختیار انسان می‌گذارد. انسان به واسطه قواعد زبانی که از اعتبارات و ساخته‌های بعد از اجتماع است، امکان برقراری ارتباط و رساندن منظور خود به دیگران را در اختیار دارد. کلام ساخته‌ای اجتماعی است که برای عمل ارتباطی در اجتماع به عنوان ابزاری در اختیار انسان قرار می‌گیرد.

مثلاً «نیازمندی به ساختن سخن و وضع لفظ دلالت‌کننده، از چیزهایی است که انسان -و غالب جانوران صدا دار تا آنجا که می‌دانیم- در اولین مرحله اجتماع به آن پی می‌برند؛ زیرا هر اجتماع کوچک یا بزرگ، احتیاج افراد خود را به فهمیدن مقاصد و منویات همدیگر تثبیت می-

کند؛ البته این ساخته اجتماعی نیز مانند سایر ساخته‌های پرشاخ و برگ اجتماعی، نخستین بار به طور خیلی ساده از یک فطرت بسیار ساده و بی آرایش سرچشمه گرفته است و چنان که میان نوزادان حیوانات و مادرهای آنها در نخستین تفهیم و هم چنین در فهمانیدن و فهمیدن نوزادان انسانی مشاهده می‌کنیم، این کار از محسوسات شروع می‌شود»^۱.

بر اساس نظریه عقل عملی حکمت متعالیه نتایج ارتباط دو سویه فرد و جامعه بدین قرار است:

- انسان هویت وجودی مستقل از جامعه دارد. (البته این به معنای عدم تأثیرپذیری انسان از جامعه نیست).
- جامعه، وجودی غیر از (و نه مستقل از) اجتماع افراد دارد؛ بدین معنا که جامعه همان انبوه افراد نیست، بلکه جامعه شکل خاصی از افراد است که همراه با هم، کنشی اجتماعی انجام می‌دهند، نه کنش اشتراکی.
- جامعه، وجودی وابسته به «روابط افراد»ش دارد.
- عقل عملی، روح حاکم بر روابط اجتماعی است.
- عقل عملی انسان در رابطه فرد با دیگر افراد، اعتبارات ساختاری را (که شامل ساختار جامعه است)، در ظرف واهمه می‌سازد.
- این ساختارها در ظرف توهم (یا ذهن) مطابق دارند، اگرچه در ظرف خارج مطابق ندارند؛
- هر یک از این ساختارها بر حقیقتی استوار است؛
- این ساختارها در عین حال که غیرحقیقی‌اند، تبعات حقیقی دارند و می‌توان ساختارهای دیگری بر اساس آنها ساخت.
- جامعه از چند عنصر تشکیل شده که بدون هر یک از آنها اجتماع، مفاهیم و پدیده‌های اجتماعی پدید نمی‌آید: الف) افراد انسانی؛ به همراه ب) عقل عملی، قوه واهمه و روابط اجتماعی آنها.
- ساختارهای برساخته عقل عملی، مجدداً بر اعمال و اعتبارات ساختاری جدید انسان

۱. همان، ۱۴۷.

اثرگذارند.

- ساختارها امکان زندگی فردی و اجتماعی را فراهم می‌کنند؛ از همین رو ابزار انسان برای زندگی فردی و اجتماعی محسوب می‌شوند.^۱

به رغم تأثیرات افراد اجتماع و ساختارهای اجتماعی بر انسان، در هر حال این عقل عملی انسان است که با ملاحظه روابط و نیازهای انسانی، سازنده اعتباریات ساختاری و بالخصوص اعتباریات ساختاری اجتماعی است. با این حال، رابطه دسویه‌ای میان انسان و جامعه برقرار است؛ اما آغازگر این رابطه، عقل عملی انسان است؛ بدین معنا که ساختارهای اجتماعی هیچ گونه واقعیتی از سنخ واقعیت مفاهیم مُدرک عقل نظری ندارند؛ بلکه همه ساختارهای اجتماعی، برساخته عقل عملی انسانند؛ اما حقیقی نبودن این دسته مفاهیم باعث نمی‌شود تأثیرات خارجی نداشته باشند. بدین ترتیب انسان در کنش و انتخاب اجتماعی خود نه کاملاً مستقل از اجتماع و مفاهیم اجتماعی عمل می‌کند و نه کاملاً خارج از حیطه ساختارهای اجتماعی قدرت تصمیم‌گیری دارد؛ بلکه بخشی از رفتار او به جهت اینکه مفاهیم و به تبع ساختارهای اجتماعی برآمده از سنخ عقل عملی است که از قبل تعیین شده است، مانند «ملک»^۲ است. و این‌که همه صور منتفع شدن از امری در اجتماع، منوط به عمل تحت مقوله بخشی دیگر از انتخاب انسان از اراده آزاد او برمی‌خیزد که در همه حال به شکل آزاد عمل می‌کند.

اعتباریات اجتماعی عقل عملی هویت بخش رفتار فردی و ساختار اجتماعی

مقوله بندی دستگاه عقل عملی انسان به معنای تنظیمی کلی از هویت «ساختار» و گونه‌های مختلف ساختارهای مفهومی انسان‌ها در اعمال فردی و اجتماعی است. از دیدگاه حکمت متعالیه ساختار، چیزی خارج از انسان و روابط انسانی نیست؛ بلکه صرفاً در عقل عملی و در ذهن تحقق دارد. این ساختار ذهنی تنها در ضمن افعال اجتماعی پدید می‌آید.

۱. موسوی، ۱۳۹۲، ۲۷۶-۲۷۳.

۲. در اینجا منظور صرف ملکیت فردی منظور نیست بلکه شامل ملکیت مشاع و اماک عمومی و اقسام دیگر ملکیت مثل اماکی که صرفاً ملک امام اند نیز می‌شود.

اعتباریات ساختاری، خود بر حسب محتوای معرفتی‌شان به دو بخش تقسیم می‌شوند: (الف) اعتباریات عقلی؛ (ب) اعتباریات غیرعقلی.

تفاوت گذاشتن میان اعتباریات ساختاری به عنوان مَقَسَم و میان دو قسمش، یکی از کلیدی‌ترین نکات در بحث‌های علوم اجتماعی است و تفاوت گذاشتن میان ساختار، عامل و برخی دیگر از اصطلاحاتی از این دست است. علامه طباطبایی در عبارت زیر، بسیاری از ویژگی‌های اعتباریات ساختاری را بیان کرده است:

معانی موجود نزد ما که همان صور ذهنیه‌اند بر دو گونه‌اند: اول، معانی‌ای که بر موجودات خارجیه فی حدّ نفسها واقع می‌شوند و بر آنها منطبق می‌شوند، به نحوی که این موجودات ذاتا مطابق این معانی‌اند، چه این معانی را انتزاع و تعقل کنیم و بر آنها منطبق سازیم و چه نه؛ که مطابق این معانی مثل معنای «انسان»، «ستارگان»، «آسمان»، «زمین» فی حدّ نفسها در خارج موجود است، بدون اینکه انتزاع و تعقل و انطباق معانی مذکور و یا عدم آنها تأثیری در واقع این امور داشته باشد؛ این‌گونه معانی را حقایق می‌نامیم.

دوم، معانی‌ای که بر امور خارجیه منطبق می‌سازیم؛ لکن اگر از تعقل و تصور آنها صرف نظرکنیم، برای آنها در خارج تحقق و وقوعی نیست مثل معنای «ملک» که معنایی است که به وسیله آن مالک می‌تواند در عین مملوکه، انحصاری تصرفات را بدون مزاحمت دیگر افراد نوع، به عمل آورد. و یا مثل معنای «ریاست» که به وسیله آن رئیس می‌تواند امور مربوط به حوزه ریاست خویش را اداره کند و اطاعت مرئوسین را جلب کند؛ لکن اگر در مورد این دو معنا قدری تأمل کنیم می‌یابیم که در خارج واقعیتی جز انسان و عین خارجی وجود ندارد و اگر تعقل و تصور ما نباشد از مفهوم ملک و مالک و مملوک و یا ریاست و رئیس و مرئوس در خارج، عین و اثری نیست؛ بنا بر این، بالبداهه می‌یابیم که در این گونه معانی به حسب اختلاف انظار عقلا اختلاف و تغییر و تبدل بسیار روی می‌دهد، به خلاف حقایق (علامه می‌گوید در این‌گونه معانی تغییر و تبدل صورت می‌گیرد؛ اما نمی‌گوید اصل اینها از بین می‌روند). مثلا می‌بینیم اجتماعی بنا بر ملکیت شیئی می‌گذارد و اجتماعی دیگر چنین بنایی ندارد، اجتماعی به ریاست انسانی اذعان می‌کند و اجتماعی دیگر چنین اذعانی ندارد؛ در حالی که حقایق بدین سان نیستند؛ همواره و در نزد همه، انسان، انسان است چه معنی انسان تعقل شود و چه تعقل

نشود.^۱

این معانی غیرحقیقی، چون در خارج واقعیتی ندارند قهرا باید در ذهن محقق باشند؛ لکن این طور نیست که ذهن از پیش خود بدون استعانت از خارج این معانی را خلق و ایجاد کند؛ زیرا ذهن، این معانی را به توهم اینکه در خارج موجودند بر خارجیات منطبق می‌کند و این انطباق بر خارجیات به نحو واحدی است؛ بنا بر این، در آن از این حیث اختلافی نیست. مثلا کلام که به وضع، دلالت بر معنا می‌کند کلام است و مفهوم «ریاست» و «ملک» و غیره بر آن صادق نیست صوت مؤلفی است و اگر بنا بود این معانی غیرحقیقی را ذهن از پیش خود بدون استعانت از خارج خلق کند یا می‌باید اصلا بر خارج صادق نباشد و یا اینکه به لحاظ عدم تحقق رابطه‌ای میان آن و خارجیات و تساوی نسبت با همه، بر همه خارجیات صادق باشد.

به این ترتیب ثابت شد انتزاع این معانی توسط ذهن^۲ به کمک خارج است، یعنی به کمک معانی حقیقیه‌ای که در نزد ذهن محقق است و چون این ارتباط بر فرض ارتباط حقیقی نیست پس ارتباطی وهمی است؛ به این معنا که ذهن توهم می‌کند این معنا از معانی حقیقیه است و به عبارت دیگر حدّ امور خارجی را به وی می‌دهد. پس به طور کلی می‌توان گفت نشئت این معانی از این باب است که ذهن، حدّ امور حقیقیه را به آنچه فاقد آن است اعطا می‌کند و معانی حقیقیه را در محلی که عادم آن است می‌نهد. پس این معانی، معانی سرایی و وهمی‌اند و حالشان نسبت به معانی حقیقی حال سراب در میان حقایق اعیان است. این قسم از معانی را اعتباریات و وهمیات می‌نامیم، در قبال قسم اول که خارجیات حقیقیه را تشکیل می‌دهد و واضح است که این قسم معانی، ذهنی و وهمی‌اند نه حقیقی.^۳

از جمله ویژگی‌های اعتبارات اجتماعی عقل عملی که به نظر می‌رسد ساختار جامعه، ساختار روابط اجتماعی، ساختار افعال اجتماعی و به طور کلی ساختارهای مفاهیم صوری

۱. طباطبایی، انسان از آغاز تا انجام، ص ۵۰.

۲. دقت شود علامه کلمه عقل را به کار نمی‌برد بلکه از واژه ذهن بهره می‌گیرد. با این وصف، شاید اشکالی شود مبنی بر اینکه تنها در صورتی که بپذیریم وهم، عقل ساقط است [وهم، پایینترین درجه عقل است] می‌توان اینها را مقولات عقل عملی دانست. البته چه بسا عقل باواسطه وهم آنها را برای عمل ایجاد کرده است، همانطور که علامه گفت عقل آنها را در ظرف واهمه می‌سازد. مجموعه رسائل عامه طباطبائی، ج ۲، ص ۱۴۸.

۳. طباطبایی، انسان از آغاز تا انجام، ۵۰-۵۱.

اجتماعات بشری را مشخص می‌کند، موارد زیر است:

۱. اعتباریات ساختاری صرفاً یک ساختار صوری [یا مفهومی] و [از حیثیتی] تهی از محتواست؛ (گرچه در واقع هیچ گاه از محتوا تهی نخواهد بود گاهی همراه با محتوای معقول و گاهی همراه محتوای نامعقول)

۲. قابلیت قبول هر نوع محتوای ارزشی و ضد ارزشی متناسب با هر فرهنگی را داشته و لایه های ساختاری مختلفی دارد.

۳. علاوه بر ساختار لایه بندی از برخی فرایندهای خطی نیز تبعیت می‌کند. (فرایند خطی مثل اینکه اول وجوب، بعد حسن و قبح بعد استخدام؛ و لایه بندی مثل اینکه ملکیت، ریاست و مرئوسیت؛ هر کدام از این‌ها نیز به تبع از لایه بندی‌ها و فرایندهای خطی مختلفی تشکیل شده‌اند.)

۴. ساختاری کاملاً ابزاری دارد که می‌توان با یکدیگر ترکیب کرد و در نتیجه به ابزارهای نوین دست یافت.

۵. در هر رابطه اجتماعی حضور دارند و خود نیز صرفاً از روابط اجتماعی به دست می‌آیند.
۶. در افعال اشتراکی صرفاً اعتبارات قبل اجتماع وجود دارد و به رغم هویت کاملاً ذهنی، [اینکه در خارج وجود عینی ندارد و وهمی است] ذیل عناوین کلی (مقولات رده اول قبل از اجتماع و بعد از اجتماع می‌گنجند) قرار می‌گیرند.

۷. در صورت برچیده شدن روابط انسانی، به طور کلی نابود می‌شوند.

۸. در هر عمل پیچیده یا ساده اجتماعی همه اعتبارات ساختاری لایه‌های زیرین (یا پیشین) یک اعتبار ساختاری، توسط عامل ساخته می‌شوند؛ توضیح اینکه اعتبار وجوب به عنوان اولین اعتبار از اعتبارات قبل از اجتماع که در همه افعال حضور دارد، به عنوان اولین لایه‌ی مفهومی بر ساخته در ضمن یک فعل است و اعتبارات بعدی مانند حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل و همین‌طور اعتبارات بعدی و اعتبارات بعد از اجتماع به عنوان لایه‌های مفهومی بالای فعلند. با این توصیف یک فعل اجتماعی مسبوق به لایه‌های مفهومی زیرینی هست که قبل از آن ایجاد شده‌اند.

۹. اراده به همه لایه‌های ساخته شده زیرین تعلق گرفته است؛ زیرا تعلق اراده به بالاترین

لایه مستلزم تعلق اراده به لایه های پایینتر است. این فرایند برعکس نیست

۱۰. تعلق اراده به لایه های بنیادین لزوماً به معنای اطلاع عامل از لایه بندی هایی که اراده به آنها تعلق گرفته نیست؛ چون این لایه ها در طول همدند نه در عرض هم.

۱۱. هر یک از ساختارها بر یکدیگر اثر گذار است و می توانند دیگری را از کار بیندازد. همچنین می تواند به عنوان تسهیل کنش لحاظ شود و هم به عنوان محدودگر کنش.

۱۲. ساختارها عامل فهم مشترک انسانها از یکدیگرند.^۱

این ویژگی ها و بسیاری ویژگی های دیگر که از نظریه اعتباریات [ساختاری] حکمت متعالیه در نگاه تداوم دهندگان آن به دست می آید، صرفاً یک دستگاه مفهوم سازی را در عقل عملی انسانها ثابت می کند. دستگاهی مفهومی و کاملاً صوری که پدیده های انسانی به طور کلی و پدیده های اجتماعی به طور خاص در این دستگاه مفهومی می گنجند؛ زیرا یک پدیده انسانی یا اجتماعی با عنوان فعل فردی یا فعل اجتماعی تنها با حضور مفاهیم عقل عملی پدید می آید. هر مفهوم در عقل عملی حکایت از وجود مصداق یا مصادیق مختلفی از فعل متناسب با آن مفهوم می کند؛ زیرا اساس اعتباریات [ساختاری] عقل عملی بر اساس افعال [کمالات ثانی] پدید می آید و تکثر پیدا می کنند. در این دستگاه ساختار، خانواده، کشور، ساختار روابط اجتماعی مانند معالجات، ریاست و مرئوسیت، و... مشخص می شود.

۱. موسوی، ۱۳۹۲، ۲۹۲-۲۹۳.

نتیجه گیری

عقل نفوس انسانی در حکمت متعالیه از مراتب طولی و هویت الهی برخوردار است و با حرکت جوهری نفس از لایه زیرین و نازل و بُعد مادی وجود انسان، تکامل خود را شروع می‌کند و این تکامل در بستر تاریخی با تعریفی که از زمان دارد حرکت می‌کند و بر هویت علوم و به ویژه علوم انسانی که موضوعش معطوف به اراده‌های آزاد انسانی و اعتباریات اجتماعی است، تأثیر خاص خود را دارد؛ بنا بر این، هم موضوع این علوم در حکمت متعالیه جدای از علوم طبیعی است و هم در محتوای این علوم و هویت آنها مبانی صدرایی تأثیر مستقیم دارد؛ بر این اساس اولاً محوریت انسان برای فهم عالم نفی می‌شود و جهان دارای فهم، علم و اراده به نوع تعامل انسانی واکنش نشان داده و نوع خاصی از فرهنگ و تمدن تاریخی را شکل می‌دهد؛ ثانیاً بر اساس نگاه صدرایی حاصل این فرهنگ، تشکیل اعتبارات اجتماعی خاص و به دنبال آن ساختار اجتماعی و کنش جمعی و فردی ذیل نظام معنایی آن فرهنگ و تمدن است. ساختارهایی که ساختار جامعه، ساختار روابط اجتماعی، ساختار افعال اجتماعی و به طور کلی ساختارهای مفاهیم صوری اجتماعات بشری را مشخص می‌کند.

فهرست منابع

- ابن سینا، (۱۹۰۸)، *فی اقسام العلوم العقلیه*، تسع رسائل، قاهره، مطبعه هندیه.
- _____، (۱۴۰۴ق)، *الشفاء (الالهیات)*، به تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیت الله المرعشی.
- احمدی، بابک، (۱۳۸۹)، *آفرینش آزادی*، چاپ ششم، تهران، نشر مرکز.
- ارسطو، (۱۳۷۸)، *مابعد الطبیعه*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو.
- ایمانپور، منصور، (۱۳۸۰)، *نتایج اصالت و تشکیک وجود در فلسفه اسلامی*، رساله دکتری، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، الف (۱۳۷۶)، *ماجرای فکر فلسفی در اسلام*، تهران، طرح نو، ۳ ج.
- _____، (۱۳۷۵)، *منطق و معرفت در نزد غزالی*، تهران، امیر کبیر.
- _____، (۱۳۷۹)، *ابوالبرکات در: حدیث اندیشه*، گفتگوهایی در باب تاریخ فلسفه اسلامی، توسط عبدالله نصری، تهران، سروش.
- بشیریه، حسین، (۱۳۸۳)، *اندیشه‌های مارکسیستی*، چاپ پنجم، تهران، نشرنی.
- پارسانیا، حمید، (۱۳۸۳)، *علم و فلسفه*، چاپ سوم، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____، (۱۳۸۵)، *هستی و هیوط*، قم، نشر معارف.
- _____، (۱۳۹۱)، *جهان‌های اجتماعی*، تهران، کتاب فردا.
- _____، (۱۳۸۷)، *نسبت علم و فرهنگ*، راهبرد فرهنگ، سال اول، شماره دوم، تابستان.
- _____، *بازخوانی و باز تعریف علوم اجتماعی از منظر حکمت صدرایی*،
 hekmateislami.com
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*، جلد ۱-۱۰، قم، مرکز نشر اسراء.
- _____، (۱۳۸۸)، *تفسیر موضوعی قرآن*، ج چهاردهم، قم، مرکز نشر اسراء.
- _____، (۱۳۸۸)، *فلسفه صدر*، ج اول، قم، مرکز نشر اسراء.
- _____، (۱۳۸۱)، *معرفت شناسی در قرآن*، قم، اسراء.

_____، (۱۳۸۶)، رحيق مختوم: شرح حکمت متعالیه ج ۱ و ۳ و ۲، تنظیم و تدوین حمید
پارسانیا، قم، اسراء.

_____، (۱۳۹۳)، رحيق مختوم: شرح حکمت متعالیه ج ۱۱ و ۱۲، تنظیم و تدوین حمید
پارسانیا، قم، اسراء.

_____، (۱۳۸۶)، سرچشمه اندیشه، تنظیم عباس رحیمیان، قم، اسراء.

_____، (۱۳۸۷)، عین النضاح (تحریر تمهید القواعد) ابن ترکه، محقق حمید پارسانیا، قم،
اسراء.

طراحی سیستم های فرهنگی و اجتماعی. تهران: اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان
تهران.

خورشیدی، سعید، (۱۳۹۰)، صورت بندی نظریه‌ی فرهنگ صدرایی، معرفت فرهنگی اجتماعی،
سال سوم، ش ۱، ۱۲۹-۱۵۲.

سبزواری، ملاحادی، (۱۳۶۹)، شرح المنظومه، تهران، نشر ناب، چاپ اول.

سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۵)، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، تهران، امیر کبیر.

شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه،
چاپ سوم، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.

_____، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، چاپ اول، تهران مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

_____، (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، جلد ۱، چاپ اول، تهران، انتشارات
حکمت.

_____، (۱۳۸۲)، تعلیقه برالهیات شفاء، ج ۱، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____، (۱۳۹۱)، شرح اصول کافی، چاپ سنگی، تهران، مکتبه المحمودی.

_____، (۱۳۹۱)، المبدأ و المعاد، چاپ اول، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____، (۱۳۷۸)، اجوبه المسائل (اجبوه المسائل العویصه)، تحقیق عبدالله شکیبا، تهران،
بنیاد حکمت اسلامی.

_____، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، المركز الجامعی للنشر - مشهد،
چاپ دوم.

- _____، (۱۳۵۲)، *رسائل فلسفی، المسائل القدسیه*، مشهد، دانشگاه مشهد.
- _____، *تعلیقہ بر حکمۃ الاشراف*، چاپ سنگی، بی جا، بی تا
- _____، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه*، با تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد.
- _____، (۱۳۸۷)، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، تصحیح و تحقیق و مقدمه سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد صدرا، چاپ اول.
- _____، (۱۴۲۲ق)، *شرح الهدایه الاثیریہ*، بیروت، نشر موسسه التاریخ العربی، چاپ اول.
- _____، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب* (مقدمه علی عابدی شاهرودی، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی)، تهران، انتشارات مولی.
- _____، (۱۳۶۳)، *المشاعر*، به همت هانری کرین، تهران، نشر کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
- _____، *ایقاظ النائمین*، با مقدمه و تصحیح دکتر محسن مؤیدی، ناشر: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، بی جا، بی تا.
- _____، (۱۳۶۰)، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- _____، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم، انتشارات بیدار، بی تا.
- _____، (۱۳۶۳)، *کسر اصنام الجاهلیه*، ترجمه محسن بیدارفر، تهران، الزهراء (س).
- علم الهدی، جمیله (۱۳۸۶)، «چرخش از عالم دوقطبی به جهان سه درجه ای»، نوآوری های آموزشی، ۱۴۹-۱۷۶: سال ششم، ش ۲۰.
- ماحوزی، رضا، (۱۳۹۰)، *فلسفه و کلام*، ش ۵ (زمستان): ۲۵، «بنیادهای فلسفی فرهنگ».
- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۲۲)، *نهایة الحکمۃ*، تعلیقہ عباسعلی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۹)، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، قم، انتشارات موسسه امام.
- علیزاده، عبدالرضا و دیگران، (۱۳۸۳)، *جامعه شناسی معرفت*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
- مجتهدی، کریم، (۱۳۸۹)، *فرهنگ و فلسفه*، تهران: کویر.
- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۸)، *آموزش فلسفه*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی(ره).

مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج یکم، چ سوم، تهران، انتشارات حکمت.

_____، (۱۳۷۱)، مجموعه آثار، ج دوم، تهران، انتشارات صدرا.

موسوی، هادی، (۱۳۹۲)، ظرفیت شناسی نظریه انسان شناسی علامه طباطبائی برای علوم انسانی (با ملاحظه سه پارادایم عمده علوم انسانی در غرب)، رساله دکتری، قم، دانشگاه قم. واعظی، احمد، (۱۳۸۹)، درآمدی بر هرمنوتیک، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ششم، قم.

اکبریان، رضا، (۱۳۷۷)، اصالت وجود و موضوع فلسفه اولی در حکمت متعالیه، نشریه: علوم انسانی «مدرس علوم انسانی»، زمستان - شماره ۹.

محمدزاده، رضا، (۱۳۸۹)، بنیادهای علوم انسانی از دیدگاه دیلتای و ملاصدرا، معرفت فرهنگی - اجتماعی، سال اول، شماره چهارم، پاییز.