

تبیین حقیقت تمدن بر اساس مبانی فلسفه و عرفان اسلامی

محمدهادی همایون*

ابراهیم خانی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۰۴/۱۷

چکیده

تبیین تمایز ابعاد وجودی تمدن از سایر شکل‌های اجتماع انسانی، بر اساس مبانی فلسفه و عرفان اسلامی، کاری است که در این مقاله به‌نحو تخصصی به آن پرداخته شده است و نتیجه حاصل از این پژوهش، تبیین تمدن به‌عنوان یک وجود واحد اجتماعی است که وحدت آن امری اعتباری نخواهد بود و وجودا دارای تعینی فرااعتباری و حقیقتاً اصیل است؛ زیرا مابین عقبه فرهنگی آن اجتماع و انواع تعاملات اجتماعی آن یک پیوند ضروری و جدایی‌ناپذیر برقرار گشته، به‌گونه‌ای که تعاملات اجتماعی یک تمدن، ظهور ابعاد عمیق فرهنگی آن اجتماع است و در نتیجه، در چنین حالتی بر خلاف سایر اجتماعات بشری، تعاملات بر پایه اعتبار صرف نخواهند بود.

به‌منظور اثبات چنین نتیجه‌ای در ابتدا برهانی در تبیین نوعی خاص از اصالت وجود اجتماع ارائه شده که در آن از دو قاعده فلسفه صدرایی یعنی اتحاد عاقل و معقول و کلیت سعی استفاده شده است. به‌علاوه در تکمیل این برهان و پاسخ به شبهه‌ای پیرامون آن، به‌تفصیل به تبیین جایگاه اعتباریات اجتماعی با مبنای عرفانی و نوین پرداخته شده که در آن، از حقیقت انسان بر اساس نگاه عرفان اسلامی استفاده شده است.

در پایان نیز بر اساس تبیین حقیقت تمدن، برهانی هستی‌شناسانه در اثبات این حقیقت بلند که به‌ضرورت برترین تمدن، تمدن اسلامی و با محوریت ولایت خواهد بود، ارائه گردیده است.

واژگان کلیدی

تمدن، اجتماع، اعتباریات، اصالت جامعه، ملاصدرا، فرهنگ

homayoon@isu.ac.ir

u.khany@yahoo.com

* دانشیار دانشکده معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات

** دانشجوی کارشناسی ارشد الهیات، معارف اسلامی و ارشاد و نویسنده مسئول

مقدمه

فلسفه و عرفان اسلامی سرشار از گنجینه‌های معرفتی است که می‌تواند در مسائل مختلف راهگشا باشد و از جمله مسائل بنیادین جهان امروز مسائل پیرامون تمدن است که به نظر می‌رسد ورود مبانی فلسفه و عرفان اسلامی در تبیین حقیقت تمدن و سایر مسائل پیرامون آن می‌تواند عرصه‌های نوین علمی را در پژوهش‌ها باز نماید. لیکن تا کنون به صورت مفصل و دقیقی از مبانی فلسفه و عرفان اسلامی در تبیین و حل مسائل پیرامون تمدن و یا تمدن اسلامی استفاده نگردیده و بیشتر فعالیت‌های فلسفی در این زمینه مبتنی بر نظریات غربی بوده است.

در این مقاله تلاش می‌شود تا با استفاده از برخی مبانی مطرح‌شده در فلسفه و عرفان اسلامی، تبیین دقیق و هستی‌شناسانه‌ای از حقیقت تمدن و تفاوت آن با سایر اجتماعات بشری ارائه گردد. کاری که می‌تواند مقدمه‌ای برای تبیین هستی‌شناسانه تمدن اسلامی نیز قلمداد گردد.

به این منظور، در ابتدا در باب مسئله مشهور اصالت فرد و یا جامعه بر اساس مبانی حکمت صدرایی معنایی عمیق از اصالت وجودی جامعه تبیین می‌گردد و آنگاه پس از طرح یک شبهه پیرامون حقیقت وجودی جامعه، به مبحث جایگاه وجودی اعتباریات اجتماعی پرداخته می‌شود تا ساختار وجودی جامعه به نحو کامل‌تری تبیین گردد و در نهایت، بر اساس مبانی مطرح‌شده در این فصول، حقیقت وجودی تمدن تبیین می‌گردد.

۱. تبیین جایگاه وجودی اجتماع

ورود به مبحث جایگاه وجودی اجتماع توسط متأخران همواره با این سؤال قرین بوده است که آیا جامعه در کنار هویت فردی افراد از خود هویت وجودی اصیل و یا مستقل دارد و همین سؤال با بیانی عام‌تر این‌گونه مطرح گردیده است که آیا جامعه اصیل است و یا فرد؟ معنای اصالت در سؤال مذکور اصالت فلسفی و وجودی است که به معنای وجود حقیقی داشتن در مقابل وجود اعتباری است و به معنای اصالت حقوقی و یا

اجتماعی که اولویت حقوق و احکام اجتماعی نسبت به حقوق و احکام فردی را مد نظر دارد، نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، صص ۲۹۳-۲۹۴).

در این مقاله به انواع نظریات در این باب و اختلاف ما بین آنها پرداخته نمی‌شود بلکه تلاش می‌شود با تبیین برهانی نظریه مختار، به صورت ضمنی سایر نظریات نقد گردند و از اطناب مطالب جلوگیری شود.

۱-۱. مبانی فلسفی نحوه تحقق وجودی جامعه

حکمت متعالیه مشتمل بر مبانی عمیقی است که بر اساس آنها می‌توان در مورد حیات اجتماعی از منظر وجودی داوری نمود.

در فلسفه صدرایی تبیین «کلیت» از محدوده یک تبیین مفهومی و ذهنی خارج می‌شود و حقیقت کلیت به نوعی سعه وجودی و احاطه قیومی امر کلی بازمی‌گردد؛ به گونه‌ای که حتی کلیت مفهومی نیز در سایه وجود کلیت سعی تحقق می‌یابد.

کلیت سعی در مقابل کلیت مفهومی، کلیتی وجودی است و نشان از احاطه وجودی و قیومی امر کلی نسبت به اموری دارد که در ذیل آن موجودند. در حکمت صدرایی مبرهن شده است که کلیت ذوات عقلی در حقیقت یک کلیت سعی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۶۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۳۲۱) و همین کلیت سعی آنهاست که موجب می‌شود در ادراک آنها از دور کلیت مفهومی در ذهن حاصل گردد (فیض کاشانی، ۱۳۶۰، ص ۴۳۳-۴۳۴؛ سبزواری، ۱۳۷۵، ص ۵۵).

در واقع، کلی سعی با یک وجود واحد در همه افراد خود ظهور می‌یابد و تعدد افراد و جزئیات آن مغایر وحدت وجودی آن نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۵، تعلیقه سبزواری ره)؛ برای مثال، بر اساس این تبیین یک حقیقت واحد و کلی سعی به نام انسانیت در عالم عقل وجود دارد که با ظهور آن حقیقت واحد در عالم دنیا و در مواد گوناگون، افراد کثیر انسانی پدید می‌آید. اما درعین حال، تعدد افراد انسان‌های مادی منافی حقیقت واحد عقلی آنها نیست و اساساً دلیل اینکه همه آنها فرد انسانی محسوب می‌شوند، این است که همگی ظهورهای مختلف همان حقیقت واحد انسانی هستند. به بیان دیگر، اینکه از همه افراد انسانی مفهوم انسانیت انتزاع می‌گردد، به دلیل

ظهور آن حقیقت انسانی به عنوان یک کلی سعی در این افراد مادی است. ظهوری که موجب تعدد افراد مادی انسان می شود اما موجب تعدد حقیقت انسانیت به عنوان یک وجود سعی نمی گردد.

این تبیین دستاورد مهم را به همراه خواهد داشت که تشخیص وجودی افراد مادی یک ماهیت، منافی تشخیص و وحدت سعی حقیقت عقلانی آن ماهیت نخواهد بود و آن حقیقت عقلانی با حفظ تشخیص و وحدت وجود خود در افراد مادی خود سریان و حضور خواهد داشت. به بیان تمثیلی، همان گونه که تابش نور یک شمع در آینه های گوناگون و رنگارنگ موجب تعدد حقیقی نور شمع نمی شود ولی در عین حال، به تعدد آینه ها انوار جدیدی ظهور می یابند؛ تعدد افراد مادی یک حقیقت نیز منافی وحدت وجود آن حقیقت نیست.

از دیگر مبانی مهم حکمت صدرایی، اتحاد عالم و معلوم است که در همه انواع ادراکات عقلی، خیالی و حسی برقرار و مناط علم به حساب می آید؛ به این معنا که هر ادراکی که برای انسان حاصل می شود، نتیجه اتحاد وجودی او با مرتبه وجودی همان امر ادراک شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۴۳؛ ج ۳، ص ۳۱۷ و ۱۳۷۵، صص ۷۲-۷۳)؛ لذا نفس انسان در مقام ادراک حسی با محسوس و در مقام ادراک خیالی با متخل و در مقام ادراک عقلی با معقول اتحاد وجودی یافته است.

حال اگر این دو مبنای فلسفی مورد توجه قرار گیرند، می توانند راهی را برای تبیین وجود اجتماع بگشایند و مبنایی واضح را برای مباحث بعدی پیش روی ما قرار دهند.

۲-۱. تبیین اصالت وجود جامعه

بر اساس مبنای استوار اتحاد عاقل و معقول زمانی که یک فرد به یک ادراک عقلی نائل می گردد، در حقیقت، با آن حقیقت عقلی اتحاد وجودی یافته است و در واقع، وجود او در ساحت مرتبه عقلی، متعین به آن تعین عقلی گشته است. حال اگر توجه گردد که حقایق عقلی دارای کلیت سعی می باشند، می توان این نتیجه را گرفت که اگر افراد متعددی به یک ادراک واحد عقلی دست یابند، در حقیقت همگی آن ها با یک حقیقت

سعی اتحاد وجودی یافته‌اند و لذا تعدد افرادی مدرکان باعث نمی‌گردد که به تعدد وجودی امر درک‌شده عقلی حکم نماییم؛ زیرا آن حقیقت عقلی به یک وجود واحد سعی موجود است و این مدرکان نیز همگی در مرتبه عقلی وجود خود با این حقیقت سعی اتحاد یافته‌اند. پس در حقیقت، این افراد به‌حسب این ادراک خاص خود به‌نوعی وحدت وجودی دست یافته‌اند؛ زیرا در همه آن‌ها حقیقتی واحد و سعی ظهور یافته است که وجوداً تعددی ندارد.

بر این مبنا، اگر یک جمعیت انسانی همگی دارای یک عقیده عقلی واحد باشند، می‌توان ادعا نمود که آن‌ها به میزان اتحاد وجودی با آن حقیقت عقلی، با یکدیگر نوعی اتحاد وجودی یافته‌اند.

این تبیین برهانی از اصالت وجودی جامعه که دارای مزیت‌های فراوانی از حیث قوت و وضوح نسبت به سایر تبیین‌هاست، برای اولین بار توسط حجت‌الاسلام پارسانیا (۱۳۹۱، صص ۱۱۹-۱۲۰). مطرح گردید. اما درعین حال، در توضیحات ایشان بیشتر بر قاعده اتحاد عاقل و معقول تکیه شده است؛ درحالی‌که به نظر می‌رسد قاعده سعی بودن حقایق عقلی نیز به‌عنوان رکنی از این برهان باید مورد توجه قرار گیرد.

لازم به ذکر است که بی‌توجهی به سعی بودن حقایق عقلی و اتحاد وجودی افراد در مقام ادراک آن حقایق سبب گردیده است که برخی تعدد افراد را ملاک تعدد همه ادراکات آن‌ها از لحاظ وجودی بدانند و در نتیجه، یکی بودن اعتقادات یک اجتماع را صرفاً به معنای مشابهت اعتقادی آن‌ها تفسیر نمایند و هیچ‌گونه اتحادی را در وجود ملازم آن ندانند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۳۳).

این مبنا می‌تواند مفسر روایاتی باشد که برای مؤمنان نوعی خاص از اتحاد وجودی را قائل است (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، صص ۱۶۵-۱۶۶)؛ زیرا مؤمنان همگی در اعتقاد به عقاید عقلانی و الهی همسان هستند و در نتیجه، همگی به‌حسب همین عقاید واحد بر اساس مبانی ذکرشده دارای اتحاد وجودی می‌باشند.

البته باید توجه نمود از آنجاکه در ادراکات خیالی و یا حسی، کلیت سعی مطرح نیست لذا در مورد افرادی که همگی به یک ادراک خیالی و یا حسی مشترک دست می‌یابند، نمی‌توان ادعا نمود که بر اساس مبانی اتحاد عالم و معلوم آن‌ها با یکدیگر

اتحاد وجودی یافته‌اند؛ زیرا معلوم آن‌ها از یک کلیت سعی برخوردار نیست تا به ازای وحدت وجودی آن، عالمان به آن نیز متحد گردند و شاید به همین سبب است که اتحاد وجودی مذکور در روایات در مورد مؤمنان مطرح گشته است (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، صص ۱۶۵-۱۶۶)؛ زیرا مؤمنان به‌حسب تزکیه نفس و توجه به حقایق بلند ایمانی به مراتبی از ادراکات عقلی و یا بالاتر دست می‌یابند که همگی دارای کلیت سعی است و در نتیجه، همه آنان به یک حقیقت واحد سعی موجودیت ایمانی و عقیدتی می‌یابند.

البته باید دانست همان‌گونه که زبان روایت تصریحی در طرد اتحاد وجودی مابین غیرمؤمنان ندارد، ادله عقلی نیز هرگونه اتحاد مابین غیرمؤمنان را منتفی نمی‌داند؛ زیرا اولاً غیرمؤمنان نیز می‌توانند به ادراکاتی عقلی دست یابند و به‌حسب کلیت سعی آن با سایر مدرکان آن معقولات اتحاد وجودی یابند. همچنین، هر جامعه انسانی و یا هر فرهنگ اجتماعی می‌تواند دارای مبانی و رگه‌هایی از عناصر عقلانی باشد که اشتراک اجتماع در ادراک آن عناصر عقلی با شدت و ضعف متفاوت، مصحح اتحاد وجودی آن‌هاست.

ثانیاً کلیت سعی، به‌نحو برتر و خالص در ادراکات عقلی یافت می‌شود ولی به‌طور کامل از ادراکات خیالی منتفی نیست و در عالم مثال نیز رقیقه‌ای از کلیت سعی وجود دارد؛ زیرا مرتبه‌ای از مجرد را عالم مثال نیز برخوردار است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۹)؛ لذا صورت مثالی قابل انطباق با تعداد زیادی از صورت‌های مادی است؛ از جمله شواهد این ادعا می‌توان به حیات مثالی (ملاصدرا، ۱۳۰۲، ص ۳۵۲) و وجود جواهر مثالی و همچنین، وجود جمعی موجودات مادی در عالم مثال اشاره نمود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۲۶۹).

به‌علاوه، بر اساس مبانی صدرایی ادراک وهمی قسم چهارمی از انواع ادراکات نیست بلکه ادراک عقلی مشوب و غیرخالصی است که به‌واسطه یک ادراک جزئی و از پس پرده آن امر جزئی حاصل می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۱ و ۱۳۹۱، ص ۲۶۳) و در نتیجه، در ادراک وهمی نیز حقیقت عقلی اجمالاً و از دور مورد ادراک واقع می‌شود که این خود به معنای اتحاد وجودی و ضعیف مدرک با آن حقیقت عقلی خواهد بود و لذا در ادراک وهمی نیز می‌توان رقیقه‌ای از کلیت سعی را قائل بود و

از آنجاکه همه افراد انسانی دست‌کم از ادراک وهمی برخوردارند، می‌توان مدار اتحاد وجودی آن‌ها را بر اساس همین ادراک وهمی توجیه نمود، هرچند این اتحاد بسیار ناچیز باشد.

بر این اساس، به هر میزان که کلیتی وجودی برای عالم مثال ثابت گردد، اتحاد عالم و معلوم در ادراکات مثالی می‌تواند مصحح اتحاد وجودی مدرکان باشد. به علاوه، باید توجه نمود که نسبت همه افراد جامعه با عقیده و فرهنگ مشترکی که به آن معتقد هستند، یکی نیست؛ زیرا معمولاً خواص جامعه در مقام ادراک عقلی فرهنگ مشترک آن جامعه خواهند بود و عوام صرفاً ادراکی وهمی و مثالی از آن فرهنگ خواهند داشت و در نتیجه، میزان اتحاد وجودی اقشار مختلف جامعه به حسب آن فرهنگ و عقیده مشترک متفاوت خواهد بود.

۱-۳. طرح یک شبهه

برخی از اساتید فلسفه با اذعان به اتحاد وجودی مؤمنان بر اساس روایات بیان می‌دارند که این مطلب نمی‌تواند مصحح قائل شدن به وحدت وجودی اجتماع باشد؛ زیرا چنین دلیلی اعم از مدعاست و برای مثال، اگر دو مؤمن با فاصله مکانی زیاد و بدون هیچ‌گونه رابطه اجتماعی در نظر گرفته شوند، باز به حسب عقاید و ایمانشان از اتحاد وجودی مذکور برخوردارند و در نتیجه، این اتحاد وجودی ربطی به اجتماع ظاهری آنان ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۰).

به برهانی که بر اساس دو مبنای فلسفی مذکور بیان شد نیز می‌توان ایراد مذکور را وارد نمود و فراتر از آن قائل شد که حتی یکی بودن زمان‌ها نیز شرط تحقق چنین اتحادی نیست بلکه بر اساس مبانی مذکور مؤمنان همه زمان‌ها به حسب حقیقت ایمانشان با یکدیگر اتحادی وجودی خواهند داشت و این امر مشروط به رابطه اجتماعی آن‌ها نخواهد بود.

در پاسخ اجمالی به این ایراد باید گفت که برهان فلسفی پیش‌گفته و شواهد نقلی همگی به‌عنوان مبانی اتحاد وجودی اجتماع مطرح‌اند و نه اینکه به‌تنهایی وحدت وجودی اجتماع را تبیین نمایند و یا اتحاد وجودی افراد را تنها مقید به تحقق حیات

اجتماعی آن‌ها بدانند. به بیان دیگر، با بیان فلسفی مذکور امکان تحقق اتحاد وجودی افراد، در ذیل یک وحدت سعی تبیین شد. اما تعین یافتن این وحدت به وسیله یک حیات اجتماعی امری است که برای بررسی دقیق آن باید به مسئله‌ای دیگر، یعنی مبحث اعتباریات اجتماعی و کارکرد وجودی آن‌ها پرداخت؛ تبیینی که در آن از مبانی عرفان اسلامی استفاده شده است و مشتمل بر نوآوری‌هایی مبنایی و ساختاری خواهد بود.

۲. نقش اعتباریات در تحقق وجودی اجتماع

۲-۱. تبیینی نوین از جایگاه وجودی اعتباریات

در میان فلاسفه اسلامی، علامه طباطبایی نخستین فیلسوفی است که به نحوی نظام‌مند و فلسفی بحثی جامع پیرامون اعتباریات ارائه نموده‌اند. به گفته علامه طباطبایی سازوکار عمل انسان در زیست جهان خود بر اساس اعتبار است و نه تنها زندگی اجتماعی او بدون اعتباریات غیرممکن است بلکه هر فرد انسانی در ابتدایی‌ترین خواسته‌های خود دست به عمل اعتبارسازی می‌زند و برای انسان به عنوان موجودی که همواره به سمت کمال در حرکت است، اعتباریات مانند یک واسطه عمل می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۷۹). مطابق تشبیه علامه، انسان بدون اعتباریات به مانند ماهی بدون آب است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۴۷) و نظام فطری و طبیعی انسان‌ها به گونه‌ای است که تمامی انسان‌ها به سمت کمالی که لایق آن‌هاست، پیش می‌روند و این امر محقق نمی‌شود جز به وسیله اعتبارسازی و در حقیقت اعتباریات لازمه هر فعل ارادی انسان است (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۸۱).

در ادامه، آنچه را که علامه طباطبایی در تبیین جایگاه و اهمیت اعتباریات بیان نموده‌اند، بر اساس مبانی عرفانی و در قالب و محتوایی جدید و کارآمدتر تبیین می‌گردد.

۲-۱-۱. مبنای عرفانی در تبیین کارکرد اعتباریات

انسان از منظر عرفان اسلامی مظهر اسم جامع الله است (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۱۲۷؛ جندی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۹ و قونوی، ۱۳۶۲، ص ۴۲) و تمامی کمالات اسمایی را در ذات خود به صورت مندمج داراست. بر این اساس انسان در سیر تکاملی خود در حیات دنیوی این استعداد را دارد که مظهر جمیع اسماء الهی گردد. برخلاف سایر موجودات مادی که در سیر تکاملی خود هر کدام تنها این امکان را دارند که تحت ربوبیت اسمی خاص از اسماء الهی قرار بگیرند و مظهر اسمی خاص از اسماء الهی باشند (جندی، ۱۳۸۱، صص ۱۴۹-۱۵۱).

اما انسان نیز چون در کنه ذات خود شامل جمیع اسماء الهی است، در مقام استکمال خود در عالم ماده این امکان را دارد که به حسب اراده و قابلیت‌هایش تنها برخی از کمالات ذاتی خود را بروز دهد و در نهایت تنها مظهر برخی از اسمایی گردد که در کنه ذات خود مشتمل بر آنها بوده است. به دلیل همین تفاوت بنیادین است که انسان بر خلاف سایر موجودات در استکمال خود در عالم دنیا می‌تواند مسیرهای بسیار متفاوتی را پیماید و لذا انسان‌ها در مقامات، سعادت و شقاوت بسیار گوناگون می‌گردند و البته در این میان، انسان‌های بسیار معدودی وجود دارند که تمام مقام انسانیت در آنها به ظهور می‌رسد و آنها مظهر جمیع اسماء الهی می‌گردند؛ کسانی که در عرفان از آنها تعبیر به انسان کامل می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، صص ۵۷۹-۵۸۲).

به بیان دیگر، گرچه انسان به حسب حقیقت ذاتش مشتمل بر جمیع کمالات اسمایی است لیکن در تحقق خلقی حقیقت انسانی، انسان‌ها هر کدام مسیری خاص را می‌پیمایند و به جز انسان کامل هر کدام تنها بخشی از حقیقت الهی خود را به وجود خلقی موجود می‌نمایند.

این حقیقت در حکمت متعالیه نیز به این‌گونه بیان شده که انسان نوع متوسط است و افراد انسانی با زندگی خود در این دنیا و پیمودن حرکت جوهری، در نهایت به انواعی از ملائک و یا شیاطین و یا بهائم تبدیل می‌گردند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، صص ۲۲۹ و ۲۳۲-۲۳۳).

اما یک سؤال اساسی در این میان مطرح است و آن اینکه انسان که به حسب کنه ذاتش قابلیت مظهریت تمامی اسماء الهی را دارد، طبق چه سازوکاری در حیات مادی اقدام به ظاهر کردن این قابلیت‌های ذاتی خود می‌کند؟ در پاسخ به این سؤال است که می‌توان نقش کلیدی اعتباریات را بر اساس توضیحات علامه، لیکن با زبانی عرفانی توضیح داد.

۲-۱-۲. نقش اعتباریات در تحقق تعینات وجودی

بیان شد که انسان بر اساس کنه ذاتش دارای تمامی کمالات اسمایی است و بر این اساس، ظهور هر کدام از این اسماء به حسب ذاتش، برای او امری امکانی است و تا جهت ایجابی نیابد، در عالم خلق از او ظاهر نمی‌گردد و اراده انسان عنصری است که به همراه عمل اعتبار کردن این جهت ایجابی را فراهم می‌آورد تا انسان بتواند به تعیناتی از ذات خود که برای او جهت امکانی داشت، به صورت خلقی دست یابد و در حقیقت، برای او آن تعینات جهتی وجودی و وجوبی یابد. نقش اعتباریات در این فرایند این است که انسان با خواست و اراده خود تعینی را که نسبت به او امری امکانی است، واجب اعتبار می‌کند و آنگاه بر اساس این وجوبی که حاصل اعتبار کردن خود اوست، عمل می‌نماید و طی این فرایند، متلبس به تعینی می‌گردد که در ابتدا برای او جهت امکانی داشت.

به بیان تمثیلی، نقش اعتباریات را می‌توان به قالب‌هایی تشبیه نمود که انسان بر اساس غایات و اهدافش آن‌ها را برای خود درست می‌کند و آنگاه وجود خود را که ذاتاً متعین به آن قالب‌ها نیست و چون آبی بی‌شکل است، در آن قالب‌ها می‌ریزد و در نهایت، خود را به شکل آن تعین مورد نظر موجود می‌کند.

با این توضیح، می‌توان این بیان علامه را که «هر عمل ارادی انسان به همراه اعتباریات است» (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۸۱)، به خوبی درک نمود؛ زیرا انسان با اراده خود به سمت تعینی که آن را برای خود کمال می‌پندارد، حرکت می‌نماید و در این حرکت می‌خواهد خود را به تعینی که نسبت به ذات او جهت امکانی دارد، موجود نماید و این یعنی آنکه می‌خواهد آن تعین نسبت به او جهت وجوبی یابد. اعتبار کردن

فعلی است که برای گذر از این جهت امکانی به آن جهت ایجابی نسبت به آن تعیین مد نظر صورت می‌پذیرد. پس او در عمل اعتبار امری را که نسبت به ذاتش امکان دارد واجب قلمداد می‌کند و آنگاه بر اساس این اعتبار خود، به احکام و جوبی آن تعیین عمل می‌نماید و در اثر این عمل به صورت حقیقی به آن تعیین خاص متعین می‌گردد.

اما بیشتر انسان‌ها به دلیل غلبه جهت خلقی وجودشان، خود را تنها به تعینی که فعلاً در آن موجود هستند، موجود می‌دانند و لذا گمان می‌کنند اگر از این تعیین خارج شوند، معدوم می‌شوند و در نتیجه، به تعیین فعلی خود نوعی وابستگی وجودی دارند و زمانی که به حسب ادراکات عقلانی خود، غایتی را به عنوان کمال خود می‌یابند و طلب می‌نمایند که به صورت آن کمال مطلوب متعین و موجود شود، نمی‌توانند به یکباره به غایت و صورت ایدئال خود متعین و موجود گردد بلکه باید مسیری را طی نمایند که در طی این مسیر به مرور از تعیین فعلی خود خارج گردند و به سمت و سوی تعیین و غایت مد نظر نزدیک شوند و در این فرایند اعتباریات نقش کلیدی را ایفا می‌کنند؛ زیرا همان‌گونه که بیان گردید، انسان با عمل اعتبار امری را که ذاتاً نسبت به او ممکن و لاقتضاست، به عنوان امری واجب قلمداد می‌کند و در نتیجه، به حسب این اعتبار و به اقتضای آن، وجود خود را متعین می‌نماید اما او این کار را به نحو تدریجی انجام می‌دهد و در هر فعل اعتبار کردن حیثیت ناچیزی از تعیین امکانی مد نظر خود را جهت وجودی می‌بخشد تا در نهایت و با مجموعه‌ای از اعتباریات بتواند کل تعیین مورد نظر خود را موجود نماید؛ برای مثال، انسانی که ملکه صبر را دارا نیست و در صدد دستیابی به این ملکه است، طبق دستورات دینی باید خود را هرچند با تکلف به صبور بودن بزند (سید رضی، ۱۳۸۶، ص ۸۰، قصار ۲۰۷) و این یعنی اینکه او همچون افراد صبور عمل نماید و در مقام عمل خود را به عنوان یک فرد صبور اعتبار و قلمداد کند و شبیه کردار آن را از خود بروز دهد. او با تکرار این اعتبار زمانی که آثار وجودی یک انسان صبور را از خود بروز می‌دهد، در واقع، به خود کمک می‌کند تا توجه وجودی‌اش را به تدریج به سمت تعیین صبر متمرکز نماید و در نتیجه، به این تعیین با وجود خود خارجیت بخشد. پس همان‌طور که روشن گردید، عمل اعتبار صبور بودن برای

فردی که هنوز متخلق به صبر نیست، مقدمه است تا او تعیین صبر را به وجود خودش موجود نماید.

ملاصدرا در تفسیر قرآن کریم حقیقتی را بیان می‌دارد که می‌تواند مؤید مطالب پیشین باشد. او بیان می‌کند در سایر حیوانات، خورنده غذا، به غذا شکل می‌دهد اما در انسان، این غذاست که به او شکل می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۲۲۴). شرح بیان او از این قرار است که در هر کدام از حیوانات بر اساس تعیین خاصی که دارا هستند، غذایی که می‌خورند، به صورتی خاص تبدیل به گوشت و سایر اعضای آنها می‌شود؛ ولی هیچ‌گاه خوردن غذا موجب تغییر تعیین وجودی آنها و تبدیل آنها به موجودی دیگر نمی‌شود. اما در انسان کیفیت غذای ظاهری و همچنین، غذاهای باطنی مانند تفکر و یا عبادت می‌تواند حتی تعیین وجودی او را به مرور تغییر دهد؛ برای مثال، یک انسان الهی با خوردن غذایی حرام و یا اشتغال به افکار باطل می‌تواند به مرور تبدیل به یک موجود شیطانی گردد.

پس در حقیقت، انسان بر خلاف سایر موجودات تعیین وجودی خود را بر اساس غذای ظاهری و باطنی خود که در حقیقت اعمال و رفتارهای او هستند، شکل می‌دهد و کارکرد اعتباریات نیز در همین راستا و در مسیر اراده تعینات گوناگون وجودی تبیین می‌گردد.

۲-۲. تبیین نقش وجودی اعتباریات اجتماعی

بر اساس توضیحات قبلی روشن شد که عمل اعتبار کردن، فعلی ارادی از سوی انسان برای دستیابی به غایات و اهداف وجودی اوست و به یک معنا اعتباریات نقش اعدادی در تحقق غایاتی دارند که انسان به سوی آنها در حرکت است.

حال همان‌گونه که مجموعه اعتباریات فردی مسیری است تا فرد به غایات فردی خود دست یابد، اعتباریات اجتماعی نیز در جهت تحقق غایات و اهداف جمعی حیات بشری از سوی انسان‌ها اعمال می‌گردد.

در اینجا لازم است تذکر داده شود با توجه به مبانی فلسفی که در باب اصالت وجودی اجتماع مطرح گردید و مشخص شد که یک اجتماع انسانی می‌تواند فراتر از

تشخیصات فردی، اتحادی وجودی و جمعی داشته باشد، زمانی که از موجودیت صورت‌ها و تعیین‌های گوناگون اجتماعی سخن به میان می‌آید، این کلام مجازی نخواهد بود و در حقیقت موجودیتی واقعی را مورد نظر داریم و حیات اجتماعی بشر نیز به حسب استعداد انسان‌ها می‌تواند به صورت‌ها و تعیین‌های گوناگونی موجودیت یابد و فرهنگ‌ها و عقاید گوناگون اجتماعی را با وجود جمعی خود موجودیت بخشد. اما این صورت‌ها و تعیینات گوناگون اجتماعی نیز در ابتدا نسبت به حیات جمعی انسان‌ها امری امکانی است و انسان‌ها با نحوه‌های گوناگون اعتباریات جمعی، به نوعی خاص از این حیات‌های اجتماعی موجودیت می‌بخشند و در واقع، نسبت امکانی آن تعیین خاص اجتماعی را به وسیله اعتباریات اجتماعی، نسبتی وجوبی اعتبار کرده و آنگاه به حسب این وجوب اعتبار شده، به اقتضائات وجودی آن تعیین پایبند می‌گردند و در نتیجه به سمت تحقق غایات اجتماعی خود پیش می‌برند؛ برای مثال، اگر رهبران یک جامعه تصمیم بگیرند که به عنوان یک غایت اجتماعی عنصر حیا و عفت عمومی را افزایش دهند، ابتدا با اعتبار کردن احکامی خاص اموری را که در ارتباط با هدف مذکور است، به عنوان احکامی ضروری به جامعه اعلام می‌دارند. اموری نظیر رعایت حجاب و محدودیت در روابط اداری و آموزشی ما بین زن و مرد و... با گذر زمان در صورتی که اعتباریات جعل شده به نحو مناسبی عملی گردد، جامعه به مرور متعین به فضیلت وجودی عفت و حیا می‌گردد.

این تبیین از جایگاه اعتباریات منجر به تفسیر خاصی از اصالت جامعه می‌گردد که در نوع خود حاوی نوآوری‌های بنایی و مبنایی است.

غایاتی را که هر جامعه‌ای به حسب نیازهایش برای خود برمی‌گزیند و با جعل اعتباریات معینی به سمت آن غایات حرکت می‌کند، فراتر از مظاهر ظاهری‌اش همواره دارای پشتوانه‌های کلان فرهنگی معرفتی است، به گونه‌ای که این پشتوانه‌های فرهنگی معرفتی هستند که به صورت کلان، غایت جامعه را متعین به خود می‌کنند و همه اعتباریات جامعه را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند و اتحاد وجودی‌ای که به حسب اتحاد عالم و معلوم و کلیت سعی از آن سخن گفته شد، در مورد این سطح از تعیین اجتماعی مطرح است.

۲-۳. نسبت فرهنگ با عقبه معرفتی مشترک اجتماع

گرچه در مورد فرهنگ یک تعریف واحد و مورد اجماع وجود ندارد اما می‌توان بر اساس قدر مشترک معنای فرهنگ اذعان نمود که فرهنگ امری فراتر از یک معرفت است و مجموعه‌ای از هنجارها و باید و نبایدها را نیز در بر می‌گیرد. بر این اساس، مدار اتحاد وجودی یک اجتماع طبق مبانی مطرح‌شده فرهنگ نخواهد بود بلکه معرفتی خواهد بود که به‌نحو حضوری در ضمن یک فرهنگ پنهان است و اهالی آن فرهنگ خاص با آن معرفت به‌صورت حضوری ارتباط وجودی برقرار نموده‌اند. تأکید بر قید حضوری بودن این معرفت به این دلیل است که اولاً مدار اتحاد حقیقی و وجودی یک اجتماع هرگز بر روی مجموعه‌ای از معارف حصولی قرار نمی‌گیرد و ثانیاً، این‌گونه نیست که دارنده یک معرفت حضوری همواره خودآگاهی شفافی نسبت به معرفت خود داشته باشد و لذا ممکن است یک اجتماع در یک معرفت حضوری برآمده از یک فرهنگ واحد، اتحاد وجودی داشته باشند اما همه افراد چنین اجتماعی توانایی حصولی کردن و گزارش این معرفت را نداشته باشند؛ برای مثال، تمامی افرادی که دارای فرهنگ مقاومت در برابر جبهه کفار هستند، از معرفتی واحد و حضوری و با شدت و ضعف مختلف در شناخت خباثت ولایت طاغوت و قداست ولایت حق برخوردارند و همین معرفت حضوری واحد مدار اتحاد وجودی آن‌ها خواهد بود؛ اما الزاماً تمامی این افراد دارای علم حصولی و تفصیلی نسبت معرفت مشترک خود نیستند.

۲-۴. جایگاه اعتباریات اجتماعی در تبیین اصالت وجود اجتماع

حال نقش اعتباریات اجتماعی در بالفعل کردن غایات اجتماعی و رابطه دوجانبه مابین این اعتباریات و غایات اجتماعی امری است که این نحو از اتحاد وجودی مابین افراد را از گونه‌های دیگر اتحاد آن‌ها متمایز می‌نماید.

بر این اساس، گرچه دو فرد مؤمن که با فاصله زیاد از یکدیگر زندگی می‌کنند، به‌حسب روح ایمانشان از اتحاد وجودی برخوردارند لیکن اگر نظیر همین اتحاد ایمانی و فرهنگی در نمونه دومی در بستری از اعتباریات اجتماعی شکل گیرد و به‌واسطه آن به فعلیت رسد، می‌توان برای این نحوه ارتباط اجتماعی به‌حسب پشتوانه وجودی

ذکر شده نوعی از تعیین وجودی را قائل شد که با نمونه اول متفاوت است. این تفاوت را می‌توان از دو منظر مورد توجه قرار داد: اولاً، از منظر علل معده این نحو اتحاد تفاوتی است؛ زیرا در نمونه دوم اعتباریات اجتماعی معدّ تحقق چنین فرهنگ و اعتقادی گشته‌اند که مدار اتحاد وجودی آن‌ها شده است، در حالی که چنین معدّ مشترکی در نمونه اول یافت نمی‌شود؛ ثانیاً، پس از تحقق این نحو از اتحاد وجودی در نمونه دوم اثرهای مشترک و متقابلی در میان این دو فرد وجود خواهد داشت که همان رفتارهایی است که در روابط اجتماعی بر پایه فرهنگ مشترک پدید می‌آید لیکن چنین اثر و لوازمی در نمونه اول وجود ندارد. در فرع بعدی به نحوه تحقق وجودی این آثار که پس از تحقق غایت مورد نظر وجود خواهند داشت، به تفصیل خواهیم پرداخت تا مشخص شود که تفاوت دوم بر خلاف تفاوت نخست تفاوتی فراتر از تفاوت اعدادی خواهد بود و از لوازم وجودی اتحاد وجودی حاصل شده در اجتماع است.

پس در نهایت با قرین کردن مبانی فلسفی‌ای که در مورد اتحاد وجودی افراد در فرهنگ و عقیده‌ای مشترک بیان گردید، با نقشی که برای اعتباریات اجتماعی در مسیر تحقق تعینات وجودی اجتماع بیان شد، نوعی خاص از اتحاد وجود افراد در حیات اجتماعی آن‌ها اثبات و تبیین می‌شود.

۲-۵. نحوه وجود اعتباریات بعد از تحقق غایت آن‌ها

تا اینجا نقش اعتباریات در نحوه موجودیت یافتن تعیین‌های امکانی نسبت به افراد انسانی و یا حیات اجتماعی توضیح داده شد و مشخص گردید که اعتباریات به یک معنا معدّ تحقق و موجودیت تعینی هستند که به عنوان غایت فردی و یا اجتماعی مد نظر قرار گرفته است.

حال یک سؤال اساسی می‌توان مطرح نمود و آن اینکه با تحقق غایت مد نظر، اعتباریاتی که نقش اعدادی برای تحقق آن غایت داشته‌اند، چه سرانجامی خواهند داشت؟ آیا دیگر حذف خواهند شد و یا همچنان به گونه‌ای دیگر به حیات خود ادامه می‌دهند؟

پاسخ این سؤال را در قالب مثالی که پیشتر بیان شد، دنبال می‌کنیم. در مثالی که فرد در ابتدا بدون ملکه صبر بود و می‌خواست خود را متخلق به وصف صبر نماید، با اعتبار صابر بودن ملازم این اعتبار عمل می‌کرد و خود را به اهل صبر شبیه می‌نمود؛ مثلاً در هنگام بلا تلاش می‌نمود که همچون یک فرد صبور لبخند بر دهان داشته باشد و از سراسیمه بودن دوری نماید. اما با تکرار این اعتبار و بروز چنین رفتارهایی زمانی که ملکه صبر در وجود او موجودیت می‌یابد، همچنان همان آثار از او صادر می‌شود، اما این بار نه از روی اعتبار بلکه در حقیقت و برآمده از صفت وجودی او. البته با ظهور ملکه صبر آثار وجودی آن بسیار بیشتر و عمیق‌تر بروز می‌نماید. در واقع، رفتار صابرا نه که در ابتدا برای آن فرد امری امکانی بود و با صرف اعتبار به‌نحو و جویی از او بروز می‌نمود، با استقرار ملکه صبر به‌نحو حقیقتاً ضروری از او بروز می‌نماید. پس گرچه ظاهر رفتار او در لبخند زدن به هنگام بلا در هر دو حال یکی است لیکن در ابتدا این فعل با صرف اعتبار صبور بودن پدید می‌آید و در نهایت، حقیقتاً از تعیین وجودی صبر بروز می‌یابد.

حال در مورد اعتباریات اجتماعی نیز زمانی که یک جامعه غایتی را در حیات اجتماعی خود مد نظر می‌گیرد، روابط اجتماعی خود را به‌گونه‌ای تنظیم و اعتبار می‌نماید تا آثاری که از غایت مد نظر انتظار می‌رود، از طریق این روابط اعتباری بروز یابد. اما زمانی که این جامعه با تقید به این نظام اعتباری به مرور به غایت خود نزدیک‌تر می‌شود، همان آثار را به‌صورت حقیقی از خود بروز می‌دهد و دیگر این آثار نسبت به آن جامعه امری اعتباری قلمداد نمی‌شود؛ زیرا این جامعه در حیات اجتماعی خود در حقیقت به تعیینی خاص متشخص شده است و آثار آن تعیین به‌ضرورت در این قالب‌های ظاهری بروز می‌نماید.

در مثالی نیز که در مورد نحوه دستیابی به حیا و عفت عمومی بیان گردید، می‌توان گفت با گذر زمان در صورتی که اعتباریات جعل‌شده به‌نحو مناسبی عملی گردد، جامعه به مرور متعین به فضیلت وجودی عفت و حیا می‌گردد و آنگاه در نهایت جامعه دیگر نه به‌نحو اعتباری و صرفاً به دلیل قانون جعل‌شده بلکه به‌عنوان یک امر حقیقتاً ضروری رفتارهای منافی عفت را ترک می‌نماید و اموری همچون حجاب و

محدودیت روابط را رعایت می‌کند؛ به‌گونه‌ای که حتی اگر قانون‌گذاران، آن قوانین را لغو نمایند، همچنان جامعه به‌نحو ضروری لوازم حیا و عفت را رعایت می‌نماید.

۲-۱-۵. تبدیل اعتباریات به اموری ضروری و حقیقی

این مطلب که پس از موجودیت تعیین مورد نظر آثار آن دیگر نه به‌نحو اعتباری بلکه به‌نحو حقیقی و ضروری ظاهر می‌شوند، نیاز به توجه بیشتری دارد؛ زیرا در بحث از اعتباریات به‌عنوان یکی از خصوصیات مورد اجماع آن، به ضروری نبودن اعتباریات اشاره می‌شود، به این معنا که احکام اعتباری احکامی ضروری و در نتیجه دائمی نیستند بلکه به‌گونه‌های دیگر نیز می‌توان اعتباریات مورد نظر را جعل نمود. اما با توضیحات ارائه‌شده مشخص می‌گردد که غیرضروری بودن احکام جعل‌شده تنها تا زمانی است که غایت مد نظر از این اعتباریات به‌عنوان یک تعیین وجودی هنوز تحقق خارجی نیافته است. اما با تحقق تعیین مورد نظر دیگر آثار مذکور به‌نحو ضروری از آن انتشار می‌یابند. در نتیجه احکام اجتماعی نیز مادامی که هنوز جامعه به تعیین مورد نظر خود دست نیافته است، اموری اعتباری‌اند و امکان تغییر در آن‌ها وجود دارد؛ اما زمانی که جامعه در تعیینی خاص صورت پذیرفت، دیگر بسیاری از احکام آن جامعه اموری ضروری و تغییرناپذیر نسبت به آن تعیین خاص اجتماعی خواهند بود؛ به‌گونه‌ای که اگر آن‌ها را تغییر دهیم، منجر به تغییر هویت و تعیین فعلی آن جامعه می‌گردد و به همین دلیل کسانی که تلاش در نابود کردن هویت یک جامعه اصیل دارند، همواره تلاش می‌کنند با تغییر ظواهر احکام آن اجتماع هویت آن اجتماع را نابود نمایند؛ زیرا ما بین ظواهر احکام آن اجتماع و هویت آن اجتماع یک پیوند ضروری برقرار شده است. باید توجه نمود که در چنین حالتی دیگر نمی‌توان این احکام را اموری اعتباری دانست؛ زیرا در حقیقت تعیین جامعه اقتضای آن‌ها را دارد و به‌نحو دائمی و ضروری - مادامی که این جامعه به تعیین مذکور موجود است (ضرورت مادام‌الذات) - این احکام در آن موجود خواهد بود، درحالی‌که معمولاً حتی پس از تحقق وجودی تعیین مورد نظر نیز، این احکام به اعتبار ماکان همچنان اعتباری تلقی می‌شوند. البته ضرورت یافتن یک رفتار خاص، در قالب یک تعیین خاص اجتماعی به معنای سلب اختیار از افراد آن اجتماع

نخواهد بود؛ زیرا سلب اختیار زمانی اتفاق می‌افتد که یک عامل خارجی، فرد و یا اجتماع را علی‌رغم خواست آن‌ها به کاری مجبور نماید، درحالی‌که طبق توضیحات داده‌شده، روشن است که چنین ضرورتی نه به دلیل جبر خارجی بلکه به دلیل خواست درونی آن تعیین مد نظر حاصل می‌گردد.

البته آنچه بیان شد، به این معنی نیست که با تحقق یک تعیین اجتماعی خاص، همه احکام اجتماعی به یک‌باره از اعتباری بودن خارج شده و وجودی ضروری و ملازم آن تعیین خاص می‌یابند بلکه منظور تنها آن دسته از احکام اجتماعی است که با آن تعیین خاص ارتباط تنگاتنگ دارد و آن تعیین اجتماعی بدون آن‌ها امکان تحقق جمعی نخواهد داشت.

به علاوه، تحقق یک تعیین اجتماعی به‌نحو تدریجی و یا تشکیکی صورت می‌پذیرد و به تبع آن اعتباری بودن و یا غیراعتباری بودن احکام آن اجتماع نیز متأثر از میزان تحقق آن تعیین اجتماعی، تدریجی و یا تشکیکی است و در مورد افراد متعدد یک اجتماع نیز طبعاً میزان ارتباط وجودی آن‌ها با آن تعیین اجتماعی می‌تواند دارای شدت و ضعف گوناگونی باشد.

همچنین، باید توجه نمود که بسیاری از اعتباریات جزئی که ارتباط مستقیمی با تعینات کلان اجتماعی ندارند، ممکن است تا بعد از تحقق تعیین اجتماعی خاص همچنان اعتباری باقی بمانند و رابطه ضروری با تعیین مورد نظر برقرار نکنند؛ مانند قوانین راهنمایی و رانندگی که نسبت با تعینات مختلف اجتماعی لاینشرط هستند و در نتیجه، با تغییر در عقبه فرهنگی و وجودی یک اجتماع اعتباریات این حوزه نظیر این قانون که با چراغ قرمز باید ایستاد، تغییری نخواهد نمود و همچنان یک امر اعتباری صرف قلمداد می‌گردد.

۳. تبیین فلسفی حقیقت تمدن

بر اساس آنچه تا کنون بیان شده است، می‌توان بیان دقیقی را در تبیین فرق یک جامعه به معنای عام و یک تمدن ارائه نمود.

جامعه، اجتماعی از انسان‌هاست که در ذیل قوانین و آداب معینی، افراد آن اجتماع به تعاملات مشترک می‌پردازند لیکن تمدن امری فراتر از تعریف مذکور است و نوعی خاص از جامعه را شامل می‌شود؛ زیرا در آن بر اساس مبانی مطرح‌شده، قوانین و آداب اجتماعی، اموری صرفاً اعتباری نمی‌باشند بلکه با دستیابی نسبی آن جامعه به تعیین غایت مد نظر خود و مستقر شدن فرهنگ ناشی از آن، آداب اجتماعی خاص آن جامعه، نسبتی ضروری با آن تعیین و فرهنگ اجتماعی بر قرار نموده‌اند. در حقیقت، معیار سنجش برای تفکیک یک تمدن از یک جامعه به معنای عام آن، این خواهد بود که اجرای صحیح تعاملات اجتماعی در بستر یک تمدن تنها برآمده از صرف اعتباریات و الزامات قانونی نخواهد بود بلکه به‌حسب فرهنگ مستقر و مشترک اجتماعی، تعاملات اجتماعی خاصی به‌نحوی ضروری در یک تمدن ظهور می‌یابد. به بیان دیگر، اگر ما با اجتماعی روبه‌رو گشتیم که در آن التزام به انجام صحیح تعاملات اجتماعی صرفاً به‌دلیل الزامات قانونی باشد، خواهیم فهمید که این اجتماع در حد یک تمدن نیست؛ اما اگر مشاهده نمودیم که در این اجتماع، التزام به اجرای صحیح تعاملات اجتماعی، نه به دلیل الزامات قانونی، بلکه به‌دلیل فرهنگ مشترک و یک خواست عمیق اجتماعی است، خواهیم دانست که این اجتماع در حد یک تمدن ظاهر گشته است.

به بیان تفصیلی‌تر، پس از آنکه یک اجتماع انسانی پدید می‌آید و طبق غایات جمعی خود، قوانینی را اعتبار می‌کند، در صورتی که این جامعه با انجام مناسب این اعتباریات به غایت مد نظر خود دست یابد و آن غایت به‌صورت یک فرهنگ ریشه‌دار در آن جامعه پدید آید، تعاملات ناشی از این فرهنگ دیگر نه به‌نحو اعتباری بلکه به‌نحو کاملاً ضروری در حیات اجتماعی آن‌ها بروز می‌یابد. در چنین حالتی آن فرهنگ واحد، مدار اتحاد وجودی افراد آن جامعه خواهد بود؛ زیرا بر اساس قاعدهٔ اتحاد عاقل و معقول و همچنین، موجود بودن حقایق سعی در ضمن آن فرهنگ، افراد آن اجتماع در حقیقت به ساحتی از اتحاد وجودی دست یافته‌اند. از سوی دیگر نیز روابط اجتماعی ناشی از این فرهنگ پدیدآمده به‌صورتی ضروری و غیراعتباری از این اجتماع انسانی بروز خواهند داشت و در نتیجه، مجموعه آن فرهنگ واحد - به‌عنوان عقبهٔ وجودی آن اجتماع - و تعاملات اجتماعی ناشی از آن، یک موجود واحدی را پدید

می‌آورد که تعاملات اجتماعی همچون پیکره آن و فرهنگ و اصول معرفتی پنهان در آن به‌عنوان روح آن امر واحد تلقی می‌گردند.

به بیان دیگر، اگر مابین وحدت اعتباری و وحدت حقیقی یک طیف و مسیر تشکیکی را در نظر بگیریم، یک جامعه صرف، متمایل به وحدت اعتباری خواهد بود و یک تمدن متمایل به وحدت حقیقی در وجود است. این بیان متذکر این نکته است که نه یک جامعه صرف از وحدت حقیقی به کلی تهی است و نه یک تمدن از وحدت اعتباری خالی، بلکه جامعه در گذر از وحدت اعتباری ناشی‌شده از قوانین و تعاملات اعتباری، با رسیدن به غایات وجودی خود به وحدتی حقیقی دست می‌یابد که در آن مابین فرهنگ آن جامعه و بیشتر تعاملات اجتماعی آن جامعه یک پیوند حقیقی و ضروری برقرار می‌گردد که در چنین موقعیتی می‌توان از چنین اجتماعی تعبیر به تمدن نمود.

بر این اساس، میزان در تلقی یک جامعه به‌عنوان یک تمدن، وسعت فیزیکی و یا حجم زیاد و پیچیدگی تعاملات اجتماعی و بنایی و اقتصادی آن نیست بلکه میزان آن است که اولاً، بر مدار یک فرهنگ واحد افراد آن اجتماع انسانی به اتحادی وجودی دست یافته باشند و ثانیاً، میان فرهنگ و اصول اعتقادی آن جامعه با مجموعه تعاملات آن یک پیوند وثیق و ضروری برقرار شده و آن فرهنگ توانسته باشد ابعاد و لوازم وجودی خود را در قالب تعاملات آن اجتماع به‌نحو شفاف‌تری بروز و ظهور داده باشد؛ برای مثال، حتی شهر کوچک مدینه نیز در زمان رسول اکرم (ص) به‌دلیل دارا بودن این اوصاف یک تمدن محسوب می‌گردد؛ زیرا اولاً افراد آن جامعه به‌حسب فرهنگ ایمانی خود در حقیقت به نوعی از اتحاد وجودی دست یافته بودند و ثانیاً، این فرهنگ ایمانی در بستر تعاملات اجتماعی آن‌ها به‌نحو ضروری و جدانشدنی بروز یافته بود. البته طبیعی است که به‌دلیل وجود شاخص‌های مذکور در تمدن، از لحاظ فیزیکی نیز یک تمدن معمولاً از گسترش قابل‌توجهی برخوردار خواهد شد و در حدود یک شهر و یا روستا محدود نخواهد ماند. به بیان دیگر، گرچه وسعت فیزیکی از مقومات و شروط تحقق یک تمدن محسوب نمی‌شود اما به‌طور معمول از پیامدهای شکل‌گیری یک تمدن خواهد بود. بر این اساس، معمولاً هر تمدنی از وسعت فیزیکی قابل‌توجهی نیز

برخوردار خواهد بود اما این بدان معنا نیست که اگر اجتماعی به شاخص‌های مطرح‌شده در مورد یک تمدن دست یافته است اما هنوز به دلیل موانعی به وسعت فیزیکی قابل توجهی نرسیده، به‌عنوان یک تمدن حقیقی تلقی نگردد.

همچنین، می‌توان گفت در صورتی که جامعه‌ای به تقلید از تمدنی دیگر پردازد و به‌عنوان جامعه‌ای توسعه‌یافته تلقی گردد، مادامی که فرهنگ آن تمدن در آن جامعه رسوخ کامل ننماید و آن جامعه از منظر وجودی به تعین فرهنگی تمدن مذکور موجود نشود، آن جامعه را نمی‌توان یک تمدن دانست، هرچند ظواهر یک تمدن را دارا باشد؛ برای مثال، جوامعی که ظواهر شهرسازی و تعاملات اجتماعی خود را شبیه به تمدن غرب می‌سازند، به صرف چنین تغییراتی دارای تمدنی شبیه تمدن غرب نمی‌گردند بلکه با گذر زمان و رسوخ فرهنگ غربی از طریق همان تعاملات اجتماعی، این امکان وجود دارد که تمدنی شبیه تمدن غرب در جامعه مذکور پدید آید.

نتیجه‌گیری: برهانی بر برتری مطلق تمدن اسلامی

از آنچه در تبیین حقیقت تمدن بیان شد، می‌توان در قالب یک برهان نتیجه‌ای مهم را استنباط نمود.

بیان شد که در یک تمدن مابین انواع تعاملات اجتماعی و فرهنگ آن جامعه یک پیوند ضروری و جدانشدنی برقرار است، به‌گونه‌ای که دیگر نمی‌توان تعاملات آن اجتماع را صرفاً اموری اعتباری و ناشی از قوانین جعل‌شده دانست بلکه فرهنگ آن جامعه چنان در عمق و وسعت تمامی ابعاد آن جامعه رسوخ نموده است که به‌صورتی ضروری نوعی خاص از تعاملات اجتماعی را سبب می‌گردد و در حقیقت، انواع تعاملات اجتماعی، همگی بسترهای ظهور آن فرهنگ در عرصه‌های گوناگون شده‌اند.

حال باید به این نکته نیز توجه نمود که مهم‌ترین و ضروری‌ترین بستر شکل‌گیری تعاملات اجتماعی که همواره با اعتباریات بسیار فراوان پدید می‌آید و پشتوانه‌های محکمی نیز برای حفظ آن قرار داده می‌شود و در تمامی عرصه‌های دیگر حیات اجتماعی نیز نقش مستقیم دارد، نظام حکومتی هر اجتماع است. بر این اساس، اگر اجتماعی بخواهد به سطح یک تمدن ایدئال دست یابد، باید اعتباریات این حوزه از

نظام اجتماعی را از حالت اعتباری بودن خارج نماید و به صورتی ضروری با عقبه وجودی آن اجتماع که مرتبط با فرهنگ آن اجتماع است، پیوند زند. تحقق چنین شرطی به این معناست که همان‌طور که به‌حسب اعتبار ظاهری، حکومت در بسیاری از حوزه‌های حیات انسان‌ها اثرگذار است و نقش سرپرستی را بر عهده دارد؛ این نقش و نحوه اثرگذاری حکومت در زندگی مردم، با فرهنگ جامعه ارتباطی عمیق و فرااعتباری برقرار نماید. به بیان دیگر، افراد اجتماع در انجام قوانین مرتبط با امور حکومتی و تبعیت از حاکمیت، تنها به‌دلیل اعتباریات اجتماعی و الزامات قانونی عمل ننمایند بلکه تبعیت آنان از حکومت برآمده از خواست حقیقی و فرهنگ عمیق مستقرشده در آنها باشد. در چنین حالتی است که می‌توان ادعا نمود میان عقبه وجودی اجتماع و تعاملات ظاهری در آن اجتماع، یک پیوند حقیقی و فرااعتباری برقرار شده است و در نتیجه، طبق تعریف ارائه‌شده از تمدن، چنین اجتماعی به‌عنوان یک تمدن موجودیت یافته است.

حال تحقق چنین شرطی تنها در صورتی امکان‌پذیر است که نسبت حاکم و حاکمیت با اجتماع فراتر از اعتبار ظاهری، در حقیقت و تکوین عالم نیز نسبت ولایت و سرپرستی باشد؛ زیرا تنها در چنین حالتی است که مردم می‌توانند دریابند کسی که به‌حسب ظاهر حاکم بر آنهاست، به‌حسب حقیقت و تکوین عالم نیز از چنین شایستگی و مقامی برخوردار است و لذا تبعیت از او تنها به‌دلیل قوانین و الزامات حکومتی لازم نیست بلکه فراتر از اعتباریات حکومتی، مردم از عمق وجود خود لزوم تبعیت از ولی تکوینی خویش را درمی‌یابند.^۱

بر این اساس، در چنین حالتی است که نظامها و تعاملات حکومتی از یک حالت اعتباری خارج گشته و به‌عنوان لازم ضروری مقام حاکم در نشئه ظاهری بروز می‌یابد و تبعاً افراد جامعه نیز در چنین حالتی فراتر از یک قانون جمعی که آنها را ملزم به تبعیت از حاکم می‌کند، با حکومت پیوند خواهند داشت؛ زیرا در چنین حالتی افراد جامعه کسی را حاکم خود می‌یابند که در حقیقت و تکوین عالم نیز واسطه فیض به آنهاست و در نتیجه، تبعیت از او را از اعماق وجود خود درمی‌یابند و با عمیق‌ترین

بینش و فرهنگ برآمده از چنین بینشی، مقام حکومتی او و تمامی خواست‌های او را در عرصه‌های اجتماعی مراعات می‌نمایند.

در چنین حالتی، به بهترین و عمیق‌ترین صورت ممکن یک تمدن پدید می‌آید؛ زیرا عمیق‌ترین و گسترده‌ترین حوزه نظام‌های اجتماعی، یعنی نظام حکومتی آن از حالتی اعتباری خارج شده و پیوندی ضروری با فرهنگ اصیل و عمیق آن جامعه برقرار نموده است. امری که می‌تواند منجر به وسیع‌ترین آثار اصلاحی در تمامی عرصه‌های حیات اجتماعی گردد.

به بیان دیگر، با قرار گرفتن خلیفه الهی در مقام حاکم ظاهری اجتماع، وسیع‌ترین حوزه اعتباریاتی اجتماعی، یعنی اعتباریاتی حکومتی، برآمده از یک فرهنگ عمیق و همگانی خواهد شد. فرهنگی که منشأ معرفتی مشترک آن معرفت به جایگاه تکوینی خلیفه الهی خواهد بود.

بر این اساس، روشن شد که تحقق تمدنی ایدئال بدون حاکمیت کسی که تکویناً نیز خلیفه الهی است، امکان‌پذیر نخواهد بود. در نتیجه، ضروری‌ترین شرط تحقق تمدن آرمانی، حضور و حاکمیت ولی الهی است و وجود این شرط، به این معناست که برترین تمدن، بر اساس برهان مطرح شده تمدن اسلامی خواهد بود. البته رقیقه‌ای از این تمدن را می‌توان در نظامی همچون نظام مبتنی بر ولایت فقیه نیز محقق کرد؛ زیرا در چنین نظامی نیز رابطه حکومت و مردم تا حدودی از یک رابطه اعتباری صرف خارج می‌گردد و در قالب یک فرهنگ عمیق و اصیل اسلامی بروز می‌یابد؛ امری که می‌توان تمامی برکات انقلاب اسلامی را مرهون آن دانست.

این تبیین و نتیجه، ابعاد و لوازم گسترده‌ای در عرصه شناخت وجودی تمدن آرمانی به همراه دارد که باید در پژوهش‌های مستقلی به آن‌ها پرداخت.

یادداشت‌ها

۱. طبق مبانی فلسفه و عرفان اسلامی می‌توان به تفصیل اثبات نمود که مودت نسبت به ولایت اولیای الهی به‌عنوان امری فطری در عمق جان همه انسان‌ها قرار دارد و لذا تبعیت از ولی

الهی به‌عنوان یک امر فطری می‌تواند در عمیق‌ترین لایه فرهنگی یک اجتماع بروز یابد و لوازم خود را در انواع تعاملات اجتماعی به‌نحوی ضروری ظاهر نماید. تبیین اجمالی این حقیقت که مودت و تبعیت از ولی الهی امری فطری است، از این قرار است که اولاً طبق مبانی فلسفه و عرفان اسلامی همه موجودات طالب بالفعل شدن کمالاتشان و رسیدن به نهایی‌ترین سطح از کمال مقدورشان هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۸۵؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۶۲۸) و ثانیاً چنین طلبی نیز جز از طریق هدایت و افاضه الهی امکان برآورده شدن نخواهد داشت. لذا همه موجودات خواهان تجلی ولایت الهی برای هدایت آن‌ها به سوی کمالاتشان هستند و ثالثاً تجلی تام ولایت الهی تنها از طریق انسان کامل محقق می‌شود (سید حیدر آملی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۲۷۴؛ قیصری، ۱۳۸۶، ص ۴۳۸؛ ص ۱۶۶، حاشیه امام خمینی (ره)). در نتیجه، همه موجودات و جوداً خواستار تجلی ولایت انسان کامل هستند و بر این اساس روشن می‌شود که توکی نسبت به ولایت الهی و تبری نسبت به ولایت طاغوت امری فطری است که در ساختار وجودی تمامی موجودات تعبیه شده است و می‌تواند در حیات اجتماعی انسان‌ها به‌عنوان عمیق‌ترین فرهنگ عمومی بروز و ظهور یابد.

کتابنامه

- آملی، سید حیدر (۱۴۲۲)، *تفسیر المحيط الأعظم*، ج ۳، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی. پارسانیا، حمید (۱۳۹۱ش)، *جهان‌های اجتماعی*، قم: انتشارات کتاب فردا.
- جندی، مؤیدالدین (۱۳۸۱ش)، *شرح فصوص الحکم*، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ش)، *رحیق مختوم*، جلد ۶، قم: مرکز نشر اسراء.
- همو (۱۳۸۹ش)، *جامعه در قرآن*، قم: مرکز نشر اسراء.
- سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۶۰)، *تعلیقات علی شواهد الربوبیه*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- سید رضی (۱۳۸۶)، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، قم: انتشارات سبط النبی.
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳)، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة*، تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۷ش)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چاپ پنجم، تهران: صدرا.

- همو (۱۳۷۱ش)، *انسان از آغاز تا انجام*، صادق لاریجانی، تهران: الزهرا.
- همو (۱۳۹۰ش)، *نهایة الحکمة*، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- فیض کاشانی (۱۳۷۵ش)، *اصول المعارف*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۶۲ه ش)، *رسالة النصوص*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، محمد داوود (۱۳۸۶ش)، *شرح فصوص الحکم*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کلینی (شیخ کلینی) (۱۳۶۲ش)، *الکافی*، تهران: انتشارات اسلامیه، چاپ دوم.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۹ه ش)، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، چاپ چهارم، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ملاصدر (۱۳۰۲ق)، *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران.
- همو (۱۳۶۰ش)، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- همو (۱۳۶۶ش)، *تفسیر قرآن کریم*، قم: انتشارات بیدار.
- همو (۱۳۷۵ش)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تهران: انتشارات حکمت.
- همو (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، جلد ۲-۴ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث.
- همو (۱۳۹۱ق)، *شرح اصول کافی*، تهران: مکتبه المحمودی، چاپ سنگی.
- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۹ش)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم: انتشارات موسسه امام خمینی (ره).