

مناشی و بنیادهای فلسفی فرهنگ از منظر حکمت متعالیه

علی جوادی¹
حمیدرضا ملک‌محمدی²
عبدالحسین کالانتری³

چکیده

هدف: پرداختن به نظریه فرهنگ در میان فیلسوفان مسلمان پیشینه‌چندانی ندارد و فرهنگ در مفهوم امروزی آن، اساساً پدیده‌ای مدرن به حساب می‌آید. از سویی، با در نظر گرفتن این واقعیت که تا کنون نظریه محض فرهنگ، متناسب با اقتضائات بومی جامعه ایرانی - که مورد اجماع نیز باشد - تدوین نشده است. لذا در این مقاله با بهره‌گیری از دیدگاه‌های اندیشمندان نوصدرایی، به تبیین چیستی منشأ فرهنگ و بنیادهای فلسفی آن از دیدگاه حکمت متعالیه پرداخته شد. **روش:** این مطالعه با روش کیفی مطالعه اسنادی و تکنیک مطالعه کتابخانه‌ای انجام گرفته است. **یافته‌ها:** این کوشش نظری به نوعی درآمدی تأسیسی بر «فلسفه فرهنگ» با رویکردی بومی است. لذا در این مقاله صرفاً به الزامات و فصول محوری و زمینه‌ساز این مطالعه؛ یعنی بازخوانی بسترهای مفهوم امروزی فرهنگ، تبیین نسبت ساحات معنایی آن با اصول حکمی - فلسفی مبنا در فهم فرهنگ و پاسخ به چیستی منشأ مفهوم فرهنگ از دیدگاه‌های مختلف دست یافته‌ایم. **نتیجه‌گیری:** از نتایج این مطالعه می‌توان به ارائه تعریفی بومی از فرهنگ، تبیین اصول فلسفی چون اصل واقعیت، اصالت وجود، فهم تشکیکی از وجود، اتحاد معانی مجرد و... در شکل‌دهی به هویت مفهومی فرهنگ، چیستی منشأ فرهنگ و احصای ساحات معنایی آن از منظر حکمت متعالیه اشاره کرد.

واژگان کلیدی: فرهنگ، نظریه، حکمت متعالیه، فلسفه، تمدن، ظاهر، باطن.

◇ دریافت مقاله: 94/12/15؛ تصویب نهایی: 95/07/02.

1. دانشجوی دکتری سیاستگذاری فرهنگی، پژوهشکده مطالعات فرهنگی - اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری (نویسنده مسئول) / نشانی: تهران، خ پیروزی، خ بستان منش، کوی مهتاب، کوی محبی، پلاک 16 واحد 1 / نامبر: 02173828687 / Email: ali.javadi94@gmail.com
2. دکتری علوم سیاسی، استاد دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
3. دکتری جامعه‌شناسی، استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.

الف) مقدمه

هنگامی که یک اندیشه، موجودیت بیرونی و ظهور عینی و تمدنی خویش را تجربه می‌کند و برای پاسخ دادن به نیازهای مختلف خود و مردمانش قد علم می‌کند، ناگزیر است حوزه‌های معنایی علوم مختلف را با استفاده از شبکه‌ی معنادهی خود، از نو سامان دهد و اصطلاحاً آنها را بومی‌سازی کند. اقتصاد، سیاست، مسائل اجتماعی، فرهنگ، هنر و... از این جمله‌اند. به عبارتی؛ تمدنهای نوین، در حوزه‌های بسیاری، لاجرم باید دست به ابداع و نوآوری بزنند؛ چرا که نمی‌توانند صرفاً مصرف‌کننده‌ی مظاهر ابزاری و دستاوردهای ذهنی سایر تمدنها باشند.

اسلام، به خصوص خوانش شیعی از آن، موجد اندیشه‌ی تمدن‌ساز است و آموزه‌های آن، جملگی برای سامان بخشیدن به زندگی بشر در تمامی ابعاد تشریح شده‌اند (امداری، 1390: 75-70). اما در این میان، پرداختن به موضوع نظریه‌ی فرهنگ که از لوازم و زیرساختهای تمدن‌سازی به شمار می‌رود، در میان حکمای مسلمان پیشینه‌ی چندانی ندارد و فرهنگ در مفهوم امروزی آن نیز اساساً پدیده‌ای مدرن است. لذا با توجه به اهمیت مسئله‌ی فرهنگ در روزگار ما، اهتمام به مطالعه‌ی فلسفی آن، اکنون از بایستگی دوچندان برخوردار است. با این وصف، در سالهای اخیر و با ظهور انقلاب اسلامی و احیای حیات باطنی در عالم دینی توسط حضرت امام خمینی (ره)، اندیشمندان معاصر با انقلاب اسلامی ایران در این موضوع به تبیین دیدگاههای جدیدی پرداخته‌اند. این دیدگاهها به طور عمده مبتنی بر نگاه نوصدرائینی چون علامه طباطبایی، شهید مطهری و آیت‌الله جوادی آملی بوده و از سوی شاگردان این اندیشمندان پیگیری و ارائه شده است.

از پیش‌فرضهای ما در این مطالعه آن است که هویت مفهوم بومی فرهنگ، همان مفهوم منبعث از حکمت و فلسفه‌ی صدرایی است که در عالم پساانقلابی ایران در قامت اندیشه‌های حضرت امام خمینی (ره) صورت بسته است. از سوی دیگر، در هر حوزه‌ی مطالعاتی می‌توان نظریه‌های علمی، اعم از نظریه‌های فرهنگ را در مقام تدوین، چه آگاهانه و چه ناآگاهانه، در حاشیه‌ی یک مکتب، چارچوب تبیین، نظام یا دستگاهی نظری قرار داد. با این ملاحظه، بهترین چارچوب مفهومی برای تحلیل مبانی نظری و به تبع آن، کلامی و فقهی امام در فرایند تحقق انقلاب اسلامی ایران را می‌توان نگاه صدرایی ایشان دانست (افروغ، 1386: 23). لذا با در نظر گرفتن این نکته که دستیابی به «نظریه‌ی محض فرهنگ» از منظر «حکمت متعالیه» از رهگذر کاوشهای فلسفی مبتنی بر حکمت اسلامی در باب فرهنگ، به دست می‌آید (رشاد، 1390: 8)، لاجرم رویکرد ما در این مطالعه نیز از الگوی تبیین و نظام فکری که در حکمت متعالیه توسط صدرالمتألهین بنا شده است، وام خواهد گرفت و به نوعی به منزله‌ی رویکردی بومی در این زمینه قلمداد خواهد شد. مطالعه‌ی فرهنگ در مقاله حاضر، بیشتر به بحث از «نظریه‌ی فرهنگ محض» و ناظر به حوزه‌ی معرفتی «فلسفه‌ی فرهنگ» و با روش کیفی مطالعه‌ی اسنادی و تکنیک مطالعه‌ی کتابخانه‌ای صورت گرفته است. از سویی، تلاش نظری حاضر

565 میناشی و بنیادهای فلسفی فرهنگ از منظر حکمت متعالیه

معطوف به تولید و تدوین مبادی و مبانی است که علوم فرهنگی را با رویکردی بومی سامان خواهد داد و از هستی‌شناسی فرهنگی و معرفت‌شناسی فرهنگی نیز سخن خواهد گفت و ناگزیر و در نتیجه آن، نوعی ماهیت و درک از مفهوم و تعریف بومی فرهنگ در عالم انقلاب اسلامی صورت خواهد بست.

ب) بازخوانی بسترها و خاستگاه شکل‌گیری مفهوم امروزی فرهنگ

جلوات و ابعاد ظاهری فرهنگ همواره در طول تاریخ بشر وجود داشته است، اما فرهنگ به مثابه یک مفهوم¹ یا نظریه، سابقه زیادی ندارد. فهم دقیق آنچه فرهنگ می‌نامند در مطالعه بنیادهای فلسفی آن از اهمیت بسیاری برخوردار است، لذا مرور سیر تطور مفهومی فرهنگ در خاستگاه آن؛ یعنی غرب مدرن برای پی بردن به این مفهوم و همچنین فهم سنتی ما از فرهنگ، ضروری به نظر می‌رسد. مفهومی شبیه به آنچه امروز فرهنگ می‌نامیم، تقریباً از ابتدای دوره مدرن شکل گرفت و نیاز به واژه‌ای که این مفهوم را منتقل کند نیز از حدود قرن هفدهم میلادی احساس شد؛ درست وقتی که متفکران عصر روشنگری، انسان به ما هو انسان را موضوع مطالعه خود قرار دادند و در راه شکل‌گیری دانش «انسان‌شناسی»² تلاش کردند. البته در آن زمان، انسان‌شناسی فیزیولوژیک با انسان‌شناسی فرهنگی چندان متمایز نبود و موضوع این دانش وجه متمایز انسان از غیر آن بود. (صداقت‌زاده، 1394: 7)

واژه فرهنگ اما از دیرباز در ادبیات فارسی در معانی ادب، عقل و ادراک، دانش و بزرگی و مفاهیم مرتبط با معنی یا امری معنوی شناخته می‌شده است (صالحی امیری و عظیمی دولت‌آبادی، 1387: 20). این واژه در معانی دیگری چون: خرد، تعلیم و تربیت، سنجیدگی و همچنین شاخ درختی که در زمین خوابانیده‌اند و سپس در جای دیگر از آن نهال کنند و کاریز آب نیز (دمخدا، 1360: 1305) آمده است.

اما به لحاظ لغوی، واژه فرهنگ از ریشه «هنگ»³ (هنجیدن)، به معنای «کشیدن» (عمید، 1389: 1071) و پیشوند «فر»⁴ به معنای «از میان» و «از خلال» و در مجموع به معنای کشیدن از میان چیزی است (صداقت‌زاده، 1394: 5). با این حال، فرهنگ در سیر تطور مفهومی خود و متأثر از معنی فرهنگ در زبان لاتین طی سده‌های اخیر، مفهوم امروزی خویش را به نوعی به عاریت گرفته است.

1. Concept
2. Anthropology

3. صورت اوستایی این ریشه «هنج» است.
4. معادل throw در لاتین.

واژه‌ای که در زبان لاتین به مفهوم اول از فرهنگ نزدیک‌تر است، واژه «education» است. این واژه از مصدری لاتین و به معنای کشش برگرفته شده است (همان: 6). کاربرد این واژه شبیه همان معنایی است که امروزه در فارسی به تعلیم و تربیت اطلاق می‌شود.

البته از زمان ساسانیان در زبان فارسی مفهومی نزدیک به مفهوم امروزی فرهنگ تحت عنوان «دب» نیز وجود داشته و به کار گرفته می‌شده است (داوری اردکانی، 1391: 5). اما معنای لغوی ادب، آموزش‌هایی با عمق کم و گستردگی زیاد است (آذرنوش، 1367: 296). مفهوم ادب، تقریباً همان مفهومی است که در ابتدای تاریخ تحولات غرب جدید، با عنوان «culture» از آن یاد شد و در مقابل مفهوم دیگری با عنوان «nature» قرار داشت. اگرچه اصل معنای «culture»، کشاورزی و پرورش گیاه و ریشه آن «education» کشیدن است، اما تا پایان قرن پانزدهم میلادی، معنای مجازی این واژگان و معنی فرهنگ در ایران در همان معنای تعلیم و تربیت به کار گرفته می‌شد. (صدقت‌زاده، 1394: 6)

با توجه به آنچه تا کنون از معنای لغوی و اصطلاحی فرهنگ گفتیم، برای دستیابی به معنای روشن و دقیق از فرهنگ که به فهم ما در عالم بومی نزدیک باشد، نیازمند بازاندیشی این مفهوم در نسبت با بنیادهای حکمی - فلسفی آن هستیم.

ج) بازاندیشی مفهوم بومی فرهنگ در نسبت با بنیادهای حکمی - فلسفی

پیش از این گفتیم که از پیش فرضهای ما در این مطالعه آن است که هویت مفهوم بومی فرهنگ، همان مفهوم منبث از حکمت و فلسفه صدرایی است. اما برای فهم دقیق آن ابتدا باید مفهوم فلسفی فرهنگ را از معنای عام و مصطلح آن نزد انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان تفکیک کنیم (خاشی، 1391: 13). لذا سعی می‌کنیم تا نشان دهیم که وجه بنیادی مفهوم فرهنگ چگونه از منظری حکمی - فلسفی در عالم اسلامی استنباط می‌شود. در ادامه، این تبیین‌های متفاوت را در قالب عالم دو قطبی غربی و عالم سه درجه‌ای بومی، مقایسه و اشاره خواهیم کرد که برای تدوین فلسفه فرهنگ محض با رویکردی بومی، نیازمند پاسخ به چه پرسشهای اساسی فلسفی می‌باشیم.

1. عالم دو قطبی

دوآلیسم¹ در فلسفه جدید با دکارت² آغاز و با تمدن و علوم جدید عجین شد. در نظر دکارت، عالم از دو جوهر کاملاً مستقل نفس و ماده تکوین یافته؛ ماهیت نفس، اندیشه و ماهیت ماده، بُعد است. فلسفه غرب

1. Dualism

2. Rene Descartes

567 **◆** مناشی و بنیادهای فلسفی فرهنگ از منظر حکمت متعالیه

مدرن از «من» دکارت آغاز می‌شود و مرکب از دو جوهر کاملاً مستقل روح غیرمادی و بی‌مرگ، و جسم مادی و فانی است و اساساً توجیه رابطه دو قطب یا دو جوهر مستقل ذهن و عین یا جسم و روان، اساسی‌ترین مسئله فلسفه جدید بعد از دکارت تلقی می‌شود. در واقع؛ پس از کانت،¹ فلسفه تحلیلی و ماتریالیسم، خاستگاه علم جدید شد و در رشته‌های مختلف علوم نفوذ کرد (علم‌الهدی، 1386: 151). دفع متافیزیک از حوزه عقل نظری، نه تنها در علوم طبیعی به جریان افتاد، بلکه در علوم انسانی نیز توسعه یافت. بر اساس رویکرد ماتریالیستی، علوم طبیعی و سپس علوم انسانی بر مبنای مقولات مشاهده‌پذیر و مادی و روش‌شناسی تجربی استوار شدند و تمام آنچه به حوزه متافیزیک مربوط می‌شد، به نام امور غیر علمی از قلمرو مطالعات علمی خارج شد (همان: 151). بدین ترتیب، پس از تقسیم عالم به دو قطب ذهن شناسنده و موضوع شناسایی و تقسیم ذهن به دو قطب توصیفی و تجویزی یا حقایق و ارزشها، تقلیل معرفت به علم تجربی آغاز شد. اما عالمی که حکمت متعالیه بنا می‌کند، متفاوت از نگاه غربی، عالمی سه ساحتی را برای تحلیل پدیده‌های مادی و معنوی معرفی می‌کند.

2. عالم سه درجه‌ای

در حکمت متعالیه، موجودات نه به عنوان ذاتهای مستقل، بلکه همچون صورتهای و شئون حقیقت یگانه وجود، مورد توجه قرار می‌گیرند. بنابر این، ذاتهای متعین و تمامیت‌یافته چندان مطرح نیستند و به کارگیری مفاهیمی همچون بُعد (در انسان دو بعدی) یا قطب (در عالم چندقطبی)، با روح این فلسفه ناسازگار است. کانون فلسفه اصالت وجود، تشکیک مبتنی بر رتبه و درجه است. تمایز موجودات تمایزی تشکیکی است و آنها ذوات متعین و مجزا از یکدیگر تلقی نمی‌شوند. از این رو، اصالت وجود که به طور اساسی بر حقیقت یگانه و چند مرتبه وجود و تغییرات تدریجی مراتب آن تأکید دارد، بیش از مفاهیم بعد و قطب از مفهوم ساحت، درجه و رتبه بهره می‌برد.

چرخش از عالم دوقطبی به جهان سه درجه‌ای در گرو سه چرخش فلسفی است؛ چرخش از ماهیت به وجود، چرخش از کثرت به وحدت و چرخش از تمایز ذاتی به تمایز تشکیکی. چرخشهای مذکور حاصل تطورات تدریجی اندیشه اسلامی‌اند که نه تنها در حوزه فلسفه، بلکه در حوزه اخلاق، حدیث، تفسیر و به خصوص عرفان اسلامی رخ داده (علم‌الهدی، 1386: 159) و در حکمت متعالیه متبلور شده‌اند. اما تدوین و تأسیس «فلسفه فرهنگ»، نظریه‌پردازی در این زمینه و شکل‌گیری و شناخت هویت این حوزه مطالعاتی با رویکردی بومی، علاوه بر شناخت و فهم از چرخشهای مذکور، از الزامات دیگری نیز برخوردار است. برای این امر، پس از مرور و بازخوانی بسترها و خاستگاه شکل‌گیری مفهوم امروزین فرهنگ، باید به پرسش از منشأ،

از آیی و از آئی فرهنگ پرداخته، به کمک تبیین مبانی و اصولی که فهم بومی از معنای فرهنگ را سامان می‌بخشد، ساحات معنایی فرهنگ را نیز تفکیک کنیم.

د) بنیادها و اصول حکمی - فلسفی نظریه محض فرهنگ از منظر حکمت متعالیه

قضایای فلسفه فرهنگ قابل اصطیاد از منابع دینی، فلسفه مطلق، عقل و خصائل فطری آدمیان است (رشاد، 1390: 11). با این ملاحظه، اصولی که در بطن خود به مبادی و مبانی و بنیادهای فلسفی فهم صدرایی از فرهنگ کمک می‌کنند عبارتند از:

1. اصل واقعیت

اصل واقعیت از قضایای «ضروری‌الصدق» یا «قضایای بدیهی اولی» در فلسفه است؛ چراکه هر کس بخواهد واقعیت را انکار کند، قبل از هر چیز، واقعیت خود، واقعیت فهم، استدلال و نتیجه را نفی کرده و مفروغ‌عنه گرفته است. به معنای دیگر؛ نفی واقعیت خود، مستلزم پذیرفتن واقعیات بسیار دیگری است که نفی آنها ممکن نیست (پارسایان؛ نقل از خورشیدی، 1390: 131). لذا در پذیرفتن صدق و کذب اصل واقعیت، نه اثباتی می‌تواند پذیرفته شود و نه ابطالی صورت گیرد. با پذیرش امر واقع، این پرسش اساسی در فهم از فرهنگ مطرح می‌شود که منشأ فرهنگ کجاست و آیا فرهنگ وجود دارد و واقع‌مند است یا غیرواقع‌مند؟

یک) مناشی فرهنگ (از آئی و از آیی فرهنگ)

در بحث مناشی فرهنگ می‌خواهیم به این پرسش پاسخ دهیم که آیا فرهنگ انسانی، منشی بیرون از ظرفیتها و استعدادهای وجودی انسان دارد یا از درون ظرف انسانی وجود نشئت می‌گیرد، یا هر دو! و در این میان، نقش کدام یک برجسته‌تر است؟ برای پاسخ به این پرسش و طرح هرچه دقیق‌تر مسئله، می‌توان علت فاعلی نظامهای معنایی مختلف را نیز مورد پرسش قرار داد و سؤال را این گونه مطرح کرد که: آیا همه حوزه‌های معنایی، ساخته و پرداخته انسانها می‌باشند یا خیر؟

دو) مروری بر آرای مختلف در باب منشأ فرهنگ

در طیف نظراتی که برای فرهنگ در تکوین جامعه انسانی، اصالت قائلند، رویکردهای متفاوتی دیده می‌شود. بر اساس این دیدگاهها، مناشی وجود امر فرهنگی به سه دیدگاه متفاوت تقسیم می‌شود:

اول، دیدگاهی که خاستگاه فرهنگ را انسانهایی می‌داند که در تعامل با یکدیگر قرار دارند. دوم، دیدگاهی که با تلقی فرهنگ به عنوان مرحله توسعه یافته ذهن، خاستگاه فرهنگ را ذهنیت توسعه یافته نخبگانی می‌داند که به مرحله‌ای از کمال رسیده‌اند و سوم، دیدگاهی که اعتقاد به ظهور عنصری فرا انسانی،

569 **◆** مناشی و بنیادهای فلسفی فرهنگ از منظر حکمت متعالیه

خدایی و لاهوتی در عرصه فرهنگ دارد و خاستگاه دوگانه فرا انسانی - انسانی برای فرهنگ قائل است. (سیاهپوش و آقاپور، 1391: 33)

در راستای دیدگاه اول و دوم و طبق نظریه‌های رایج و امروزی در باب فرهنگ، فرهنگ اساساً پدیده‌ای بشری است. لذا، خواه همچون تیلور¹ نظریه تکاملی فرهنگ را در نظر داشته باشیم و خواه چون ریچارد شورد² نظریه انسان‌شناسی را در نظر داشته باشیم که قائل به سیر تکاملی فرهنگ نیستند، در هر دو صورت می‌توانیم نقطه آغازی برای فرهنگ در نظر بگیریم. اما بنا به این دو رویکرد، مفهوم فلسفی فرهنگ، نتیجه التفات انسان به نیازهای ثانویه و در نتیجه تلاش برای رفع آنها از طریق خلق مفاهیم و نظامهای فکری و بسط آنها در قالب اندیشه‌های متافیزیکی و فلسفی است. این ادعا بدین معناست که فلسفه، نتیجه فرهنگ و مؤخر بر آن است. به دیگر سخن؛ غلبه انسان بر طبیعت بیرون و درون، در راستای رفع نیازهای اولیه و ثانویه، به انسان قدرت آفرینش ارزشها و مفاهیمی را داده است که او را قادر می‌سازد از قلمرو حیوانی خود فراتر رود و وجوه عقلی و غیر حیوانی خود را فعلیت بخشد. (ماحوزی، 1390: 13)

با ملاحظه تاریخ ادیان و فلسفه‌های شرق میانه و دور، می‌توان گفت رویکرد اول و دوم هر چند در مورد برخی از وجوه رفتاری و آداب و رسوم ظاهری ملتها صحیح است، ولی در مورد مفهوم فلسفی فرهنگ که به معنای دقیق حکمت گره خورده است، صحیح نیست (همان: 14). به اعتقاد سنت گرایان که در این قضیه با دیدگاه حکمت متعالیه مشترک است، حکمت حقیقی غیر بشری است؛ به این معنا که انسان نه مبدع آن، بلکه میراث‌دار آن است. بنا به این نظریه، خداوند اصول حکمت، شامل تعریف انسان، نسبت انسان با جهان و خدا، قوانین مربوط به سعادت و آزادی انسان و جامعه و غیره را به انسان تعلیم داده و انسانهای خردمند با نظر به هماهنگی عقل و تن و متناسب با مرتبه نازل جهان محسوس، این تعالیم و آموزه‌ها را در قالب نظامهای فکری و فلسفی متعددی عرضه داشته‌اند (همان). لذا بنا به نظر اخیر، حکمت و مفهوم فلسفی فرهنگ، حقیقتی ازلی و ابدی و غیر بشری دارد.

سه) منشأ مفهوم حکمی - فلسفی فرهنگ از منظر بومی

در فلسفه اسلامی، حکمت به عنوان هدیه الهی و حکیم به عنوان فردی که حکمت را در خود متحقق ساخته، معرفی شده است. به این معنا، آغاز حکمت، تحقق معارف و حقایق حکمت در حکیم است (صدرالمتألهین، 1378، ج 1: 20). این اندیشه بر پیوند معرفت‌شناسی با هستی‌شناسی و خداشناسی مبتنی است و بر این باور است که با شناخت جهان درون (نفس) و بیرون از خود، می‌توان به حقایق معقول موجود در ذات خداوند - که جهان، تجلی‌ای از آنهاست و بنابر این، شعاعی از ذات خداوند است - راه یافت. این

1. Edward Burnet Taylor
2. Richard Schweder

معرفت و کمال وجودی، همانا رسیدن به مقام تقدّس، سعادت و کمال عقلی‌ای است که هم بنیاد حکمت و هم بنیاد مفهوم فلسفی فرهنگ است. به این معنا فلسفه، مقدّم بر فرهنگ است و فرهنگ محتوای خود را از حکمت و فلسفه می‌گیرد.

در پاسخ به این سؤال، علامه طباطبایی معتقد است علل، اسباب، عوامل، زمینه‌ها و شرایط مادی و غیر مادی که به صورت مستقیم و غیر مستقیم در آفرینش مؤلفه‌های فرهنگ و بالندگی آن مؤثرند را می‌توان در چهار دسته عوامل و حیاتی و متافیزیکی، انسان‌شناختی، فرهنگی - اجتماعی و محیطی و جغرافیایی تقسیم کرد.

علامه طباطبایی در بیان منشأ فرهنگ عمدتاً به عواملی همچون: هدایت فطری و تکوینی (در بخش شناختها و تمایلات)، میل ذاتی به خلاقیت و ابداع، عقلانیت نظری و عقل عملی استناد جسته‌اند. از دید ایشان، فرهنگ جامعه متشکل از دو بخش اندیشه‌های حقیقی و اعتباری است که قوای ادراکی انسان با استمداد از وحی در خلق آن همواره فعالند. (شرف‌الدین، 1393: 80)

اما ملاصدرا بنا به قاعده «کلما حکم به الشرع حکم به العقل و کلما حکم به العقل حکم به الشرع»، دیدگاهی متکامل در باب نسبت میان معرفت بشری و معرفت الهی در این موضوع ارائه می‌کند. وی معتقد است همان معرفتی که مبنای حکمی فهم فرهنگ است به تأیید عقل می‌رسد و اگر عقل نیز از صحّت در حکم بهره‌ای داشته باشد، لاجرم حکم عقل نیز با حکم شارع مقدس منطبق خواهد بود (ماحوزی، 1390: 15). این بنیاد فلسفی که در واقع در خود حکیم مجسم شده، گوهر و مغز درونی‌ترین لایه فرهنگ است و با تحقق و جوشش آن، دیگر سطوح فرهنگ نیز دارای محتوا می‌شوند؛ به این معنا که سطح بیرونی‌تر معنای فرهنگ را که ناظر به رفتارها و اعمال فردی و اجتماعی افراد و جامعه است و به تبع آن بیرونی‌ترین سطح که مصنوعات و نمادهای فرهنگی است، هم فهم و هم تبیین می‌کند.

باید توجه داشت که تنها وجوه رفتاری و بیرونی آداب و رسوم فرهنگی، در طول تاریخ و بر حسب اقتضانات و نیازهای خاص پدید آمده است. با این حال، چون درونی‌ترین لایه فرهنگ که از محتوایی فلسفی برخوردار است، حقیقتی غیر بشری است و از سوی دیگر، چون وجوه رفتاری و بیرونی آداب و رسوم و نمادهای فرهنگی پیوندی وثیق با درونی‌ترین لایه فرهنگ و به عبارتی با مفهوم فلسفی فرهنگ دارند، می‌توان گفت همین آداب و رسوم و قوانینی که ناظر به رفتارهای فردی و اجتماعی وضع شده است نیز تماماً مولود اقتضانات مادی و تاریخی نیستند، بلکه بشر در طول تاریخ، با نظر به ارزشها و بنیانهای فلسفی فرهنگ از یک سو و با نظر به احتیاجات اولیه و ثانویه خود از سوی دیگر، آداب و عادات و رسوم خاصی را وضع کرده است. از سوی دیگر، چون بشر در این فعالیت، اراده خود را به نمایش گذاشته است، می‌توان گفت منشأ غیر بشری داشتن فرهنگ، مغایرتی با آزادی اراده انسان ندارد؛ زیرا انسان می‌تواند همان محتوای

571 ◆ مناشی و بنیادهای فلسفی فرهنگ از منظر حکمت متعالیه

ثابت ازلی و ابدی حکمت را در قالبها و صورتهای متعدد عرضه کند و از این رو سنتهای حکمی (همان: 16) و تظاهرات فرهنگی مختلف می‌توانند با حفظ محتوا در زمانهای متعدد، احیا و به صورت مداوم بازسازی شوند.

چهار) نتیجه‌گیری بحث مناشی فرهنگ

با مرور اجمالی دیدگاههای مختلف نتیجه می‌گیریم که فرهنگ، وجودی واقع‌مند است که حقیقت آن به تعبیر علامه طباطبایی در اثر فهم و شناخت عقلی انسان و بر اساس اندیشه‌های حقیقی انسان آشکار می‌شود. به تعبیر دیگر؛ هسته سخت معنا و هویت بخش اصلی معنای فرهنگ که وجودی حقیقی است، بر اساس هستی‌شناسی صدرایی و بر اساس اصل واقعیت، یک نظام معنایی است که از متن واقع برآمده، مستقل از اراده و خواست و دخل و تصرف انسان است و از تجرد عقلی برخوردار می‌باشد و انسان تنها می‌تواند شناسنده و دریافت‌کننده آن باشد (خورشیدی، 1390: 148). ساحات دیگر معنای فرهنگ اما نیازمند تبیین فهم تشکیکی و حرکت جوهری از این معناست که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

2. اصالت وجود و وحدت وجود

به اعتقاد ملاصدرا، گرچه چستی هر چیزی موجب شناخت و تمیز 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 نسبت داده شود. پس آنچه منشأ اثر بودن چیزها را در عالم عینی برعهده دارد، هستی خاص آنهاست. این هستی، ویژگی‌هایی دارد که از دیگر هستی‌های خاص، متمایز است و مجموع این تمایزها ماهیت نامیده می‌شود. (علم‌الهدی، 1386: 160)

«ملاصدرا به مانند 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 و همچنین به ماهیات کثیری، ذات می‌بخشد؛ وحدتی که پایه و اساس کثرت است» (مجتهدی، 1389: 161). با این ملاحظه، فرهنگ در عالم ناسوت از ساحت انتزاعی خود تقلیل یافته و تجلیات رفتاری و تعینات مادی نیز پیدا کرده و ساحات معنایی و درجات سه‌گانه مفهوم فرهنگ در عین تکثر از وحدتی تألیفی برخوردار می‌شوند.

اما فرهنگ در عالم ناسوت، وجود و عدمی به هم تافته و غیر فلسفی پیدا می‌کند؛ به این معنی که فرهنگ به ما هو فرهنگ و در نفس الامر مفهوم خود، وجودی انتزاعی و غیبی را در نسبت با عالم ناسوت تشکیل می‌دهد. این وجود انتزاعی همان نظام معنایی مستقل از اراده انسانی است که پیش از این نیز بدان اشاره داشتیم. این وجود غیبی و انتزاعی در عالم ناسوت، پس از شناخت حسی؛ یعنی مشاهده تظاهرات فعل انسانی توسط قوه بینایی مخاطبان، مجدداً از دید ناسوتی و شناخت حسی انسان پنهان می‌شود. به تعبیر دیگر؛ فرهنگ در مقام تجله‌ی ناسوتی و فهم غیر فلسفی، در سیری نزولی از محدوده غیبی عالم عقل و سپس عالم خیال به عالم محسوسات پای می‌گذارد و از این طریق، وجود فرهنگ قابلیت تصدیق و تعین پیدا می‌کند.

به همین دلیل است که فهم از فرهنگ در محدودهٔ عالم ناسوت امری وجودی - عدمی تلقی می‌شود؛ چرا که فعلی در یک آن (لحظه) ظاهر می‌شود و آنی دیگر و در عین اتحاد با فعل وجود، در باطن ملکات اخلاقی عامل انسانی پنهان می‌شود. اما فعلی که غریزی است در عالم محسوس از جوهر معنای فرهنگ فاصله می‌گیرد.

یک) تشکیک در وجود

خلاصهٔ نظریهٔ صدرا در باب تشکیک در وجود عبارت است از اینکه: «حقیقت شخصی و 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 است». (علم‌الهدی، 1386: 162)

دو) درجات سه‌گانهٔ جهان هستی

در مجموع، با توجه به پذیرش وحدت وجود و کثرت موجودات می‌توان گفت که وجود، طی تنزل طولی و تدریج پی‌درپی، به مراتب متعدد درجه‌بندی می‌شود. در اولین درجه‌بندی، وجود در سه مرتبهٔ وجود واجب بالذات و ضروری‌الصدق (حق تعالی)، وجود مطلق (نفس رحمانی یا فیض منسبط یا صادر اول) و وجود مقید (جهان) درجه‌بندی می‌شود؛ ولی مرتبهٔ وجود مقید (جهان)، خود به مراتب «عقل»، «خیال» و «جسم» درجه‌بندی می‌شود (ابراهیمی دینانی؛ نقل از: علم‌الهدی، 1386: 164). بدین ترتیب، جهان هستی - با وجود تنوع و تعددی که در مراتب وجود هست - ساختاری سه‌ساحتی پیدا می‌کند. این سه ساحت عبارتند از: «عالم عقل»، «عالم مثال» (خیال) و «عالم جسم».

بر این اساس، معنای فلسفی فرهنگ نیز ساحتی سه‌گانه و وجودی سه‌درجه‌ای پیدا می‌کند. صورت ذهنی وجود فرهنگ یا به تعبیری «امر معنوی و انتزاعی معنای فرهنگ»، از صورت خیالی آن؛ یعنی فعل فرهنگی و همچنین فعل فرهنگی از صورت عینی، نمودار تمدنی و ابزار معنای فرهنگ، از شدت وجودی بیشتری برخوردار می‌شود. در معنی غیر فلسفی فرهنگ در عالم ناسوت نیز برتری و تفاوت میان فرهنگ‌های متکثر، به سبب نسبت و شدت بهره‌مندی آن فرهنگ‌ها، از منبع وجود و عوالم باطنی وجود فلسفی فرهنگ ناشی می‌شوند.

فرهنگ در ساحت فعل که مرز باطنی‌ترین ساحت و ظاهری‌ترین ساحت از معنای آن را تشکیل می‌دهد، در حقیقت؛ صورت تنزل‌یافتهٔ معنا به عرصهٔ فهم عمومی و تبلور یافته در رفتارهای مشترک و به تعبیر جامعه‌شناسان، کنش‌های اجتماعی انسان است (پارسانیا، 1391: 126-125). بر این اساس، فرهنگ در نازل‌ترین سطح معنای خود، آثار و افزار متناسب با خود را نیز تولید می‌کند.

3. حرکت جوهری

مکاتب گوناگون فلسفی تبیینهای مختلفی از مسئله تغییر و حرکت ارائه داده‌اند. فلاسفه مشاء متأثر از دیدگاه ارسطو، تحول در چهار مقوله عرضی (کم، کیف، این و متی) را پذیرفته بودند، ولی حرکت در جوهر را انکار می‌کردند. اما ملأصدرا بر اساس «اصالت وجود» و «تشکیک در 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 مقوله عرضی کم، کیف، این و وضع به معنای آن است که تنها همین چهار مقوله‌اند که می‌توانند فرد سیال داشته باشند. حال آنکه در فلسفه صدرایی بر اساس اصالت وجود و تشکیک وجود، برای مقوله جوهر هم می‌توان فرد و مصداق سیال تصور کرد. (خورشیدی، 1390: 135)

اما قدرت فوق‌العاده موضع فلسفی صدرا موقعی آشکار می‌شود که او حرکت جوهری را در همه مراتب و شئون عالم هستی تعمیم‌پذیر می‌داند. لذا 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 (مجهدی، 1389: 158) یا حضور باطنی نفس می‌کند. 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 ملائکه مقرب ارتقا دهد. در این میان، بعضی افراد در رتبه بهائم‌اند که نفس آنها نفس شهویه است و برخی در رتبه درندگانند که نفسشان نفس غضبیه است و برخی در رتبه شیاطین و برخی در رتبه ملائکه‌اند (صدرالمآلهین، 1981: ج 7: 184). 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 مختلفی‌اند که امکان ندارد هیچ یک از مرتبه 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 معذ را دارد، همانطور که صورت حسی برای خیال چنین است و همچنین صورت خیالی برای عقل. این نظریه که تناسب خاصی با بقیه افکار صدرا دارد، در زمینه شناخت، نظریه «تعالی» نام گرفته است. در این سنت فلسفی، خیال از حس، و عقل از خیال بالاتر است. (مجهدی، 1389: 158)

اگر دیدگاه صدرایی را در درک مفهوم فرهنگ به کار گیریم، درمی‌یابیم مراتبی که در فهم تشکیکی او 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 مبقیه ادراک ما از مفهوم فرهنگ است.

نکته‌ای که پیش از ادامه بحث باید مطرح شود، آن است که اگر قوام عالم جسم، به عالم خیال است و اگر قوام عالم خیال نیز به عالم عقل بستگی دارد؛ بنابر این، حقیقت پدیده‌ها اساساً در جای دیگری غیر از عالم جسم رقم می‌خورد. بنابر 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 شبکه مفهوم می‌که هویت و جوهر اصلی مفهوم فرهنگ را در میان روابط طولی و عرضی از معانی قرار می‌دهد را می‌توان همان ظهور باطنی و ذهنی فرهنگ یا مفهوم «هویت فرهنگی» دانست. لذا 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. این در حالی است که «در خصوص قوه خیال و تعریف ادراک خیالی وحدت نظر وجود ندارد. برخی آن را نیمه مجرد و نیمه مادی می‌دانند (مانند شیخ الرئیس) و برخی آن را مطلقاً مجرد می‌دانند (مانند صدرالمتألهین)؛ جهانی که صورتهای خیالی در آن تحقق دارند. این جهان مادی نیست، بلکه جهانی است که عالم خیال مُنفصل یا عالم مُثل نامیده می‌شود و در نهایت بحث از نظر صدرالمتألهین، هم صورتهای حسی و هم صورتهای خیالی، مجردند (هاشم‌زاد، 1385: 327). در معرفت‌شناسی صدرایی و با استمداد از فهم تشکیکی نفس، نفس در مرتبه 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 مرتبه خیال، علاوه بر تولید صورتهای مماثل، حفظ و نگهداشت این صورتهای نیز رقم می‌خورد؛ همچنین تجزیه و ترکیب صورتهای خیالی مشابه با موجودات طبیعی، امکان خلق صورتهای بدیع و بی‌سابقه را برای نفس فراهم می‌کند. به نوعی مرتبه خیال، کمال مرتبه ادراک حسی است. در واقع؛ سازوکار خلق مصنوعات و به تعبیر دیگر کالاهای فرهنگی نیز دقیقاً مطابق با همین تبیین از عوالم سه درجه‌ای است.

از نظر صدرالمتألهین، صورت خیالی، مبدا و نقطه عزیمت فعل فرهنگی است. این صورت خیالی البته به طرق مختلف ایجاد می‌شود. پایین‌ترین مرتبه فعل فرهنگی به مدد قوه 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 صدر، 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

575 **◆** مناشی و بنیادهای فلسفی فرهنگ از منظر حکمت متعالیه

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 ثانویه 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. (علم‌الهدی، 1386: 172)

این تبیین برای فرهنگ، که امتزاجی از وجود ساحات سه‌گانه 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 نزول اشتدادی وجود، این ثبات دیگر مطلق نخواهد بود و از دامنه گسترده‌تری از حرکت و تغییر برخوردار می‌شود. برای همین فهم اشتدادی از فرهنگ است که تغییر و تحول در ارزشها و باورهای فرهنگی و به تعبیر دقیق‌تر، ظهور ذهنی فرهنگ در عالمی باطنی‌تر به مفهوم «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.

4. تجرد ادراک

بر اساس فهم سه درجه‌ای از استعدادهای شناختی وجود انسان، سه نحوه ادراک بالوجدان برای انسان ترسیم می‌شود که هرکس با علم حضوری آنها را در خود می‌یابد. این ادراکات عبارتند از: حسی، خیالی و عقلی. حکمای مشاء به پیروی از فلاسفه یونان، تنها قوه عاقله را که مدرک کلیات است، مجرد از ماده می‌دانستند و سایر ادراکات در نزد آنها - بنابر مشهور - وجودی مادی داشتند. شیخ اشراق بر تجرد صور خیالی، برهان اقامه کرد و صدرالمتألهین در حکمت متعالیه، ضمن تشبیه (تبیین) و تحکیم براهین او، تجرد علوم حسی را نیز اثبات کرد (خورشیدی، 1390: 138). از آنجا که فرهنگ و درک آن، ساحات و ابعاد انتزاعی و غیر انتزاعی دارد و همچنین فهم از معنای فرهنگ و معانی قریب به آن، تشکیکی و در سیر اشتدادی با حرکت جوهری عامل (انسان) و فرد فرهنگی همراه است؛ ادراکات و استعدادهای وجود انسان برای ادراک حسی، خیالی و عقلی در امتداد یکدیگر و متناظر با ساحات ظاهری و باطنی معنای فرهنگ قرار می‌گیرند؛ چرا که برای مثال، تماشای فعل فرهنگی انسان، بادی‌الرای، خالی‌الذهن و به دور از غرض در گام اول با حس بینایی درک و سپس از معبر خیال تصویرپردازی شده و به عالم عقل انسان برای تحلیل نهایی وارد می‌شود و در نهایت، مخاطب آن فعل فرهنگی نسبت به حسن و قبح عمل بر اساس نظام ارزشهای فرهنگی از پیش آموخته و فطرتاً تأییدشده خویش، امتیاز داده و آن را ارزیابی و داوری می‌کند. جالب آنکه این مراتب ادراک در این سطوح باقی نمی‌مانند و در صورت پرورش یافتگی ادراک مخاطب فعل فرهنگی و توانایی او

در ادراک عمیق تر و باطنی تر در ساحت عقل و قلب، چه بسا قضاوت به حقیقت «امر فرهنگی» که مغایر با فعل فرهنگی عامل انسانی است، منجر شود و قضاوت در باب حسن فعلی عامل انسانی به قضاوت در باب قبح فاعلی عامل انسانی بدل شود و بر عکس.

5. 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 (پارسا، 1391: 97). 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 خلیفه خداوند، تمام عوالم وجود را در خود انباشته می‌کند و بالقوه نگاه می‌دارد (صدرالمتألهین، 1375: 366). فهم از این اتحاد و همچنین اتحاد عامل، عمل و معمول از منظر صدرا، در واقع تکامل بخش فهم ما از چگونگی تحقق فعل فرهنگی با توجه به الگویی است که در نظریه تعالی او و مفهوم «حرکت جوهری» پیش از این تبیین شد.

هـ) ساحات سه گانه معنایی در مفهوم فرهنگ

پس از مرور بنیادهای فلسفی که فهم صدرایی از معنای سه درجه‌ای فرهنگ را ممکن می‌سازد، سؤال دیگری در باب مفهوم فرهنگ، باید پاسخی در خور بیابد و آن این است که: مؤلفه‌های سه گانه مورد نظر در مفهوم فرهنگ از چه عناصری تشکیل می‌شوند؟ و کدام مؤلفه در حکم ذاتیات و کدامیک در حکم عرضیات مفهوم و معنای فرهنگ تلقی می‌شوند؟ منظور از عناصر ذاتی، آن عناصر و مؤلفه‌هایی‌اند که اگر فراهم آیند، یک مجموعه می‌تواند فرهنگ قلمداد شود و مؤلفه‌های عرضی آنها می‌اند که فقدانشان مانعی در این تلقی ایجاد نخواهد کرد. پاسخ این پرسش در مقام اجمال این است که ساحات انتزاعی، مجرد، معنوی، معرفتی، باطنی و ابعاد متجلی در هنجار و رفتار، بیش از ابعاد مادی شکل‌دهنده هویت معنای فرهنگ‌اند. این ساحات در نسبت با ابعاد مادی فرهنگ، از ثبات و پایداری بیشتری برخوردار و کمتر شأن عارضی دارند. اما هر چه در این نردبان انتزاع در مکان پایین‌تری قرار گیریم و شئون مادی بر جنبه‌های معرفتی مفهوم فرهنگ افزوده شود، مفهوم فرهنگ از امری ذاتی به امری عارضی تحویل پیدا می‌کند. لذا این تنها وجوه بیرونی، ظاهری و پیرامونی مفهوم حکمی - فلسفی فرهنگ است که ناظر به الگوهای متکثر رفتاری انسانها و متأثر از زیست‌بومها و اقالیم فرهنگی، تحول‌پذیر است. این ادعا به این معنی است که فرهنگ در عالم اسلامی و ایرانی و حتی جهانی، با نظر به وجه بنیادین خود، نیازهای انسان را در قالب سنتهای معاش و آداب و عاداتهای فرهنگی بومی (ماحوزی، 1390: 8) پاسخ داده است. این وجه باطنی و بنیادی

همان هسته سخت و عمیق‌ترین ساحت معنایی فرهنگ است. با این تفاوت که سازوکار و تبیینهای متفاوتی از هویت‌بخشی این هسته سخت در عالم غربی و عالم حکمای مسلمان به مفهوم فرهنگ وجود دارد. در نهایت، این ساحت سه‌گانه را با عناوین «امر فرهنگی، فعل فرهنگی و مصنوع فرهنگی» نام نهادیم که در ادامه به توضیح آنها می‌پردازیم.

1. امر فرهنگی

از نظر علامه طباطبایی، هسته کانونی فرهنگ به اندیشه‌های حقیقی، و عناصر پیرامونی آن به اندیشه‌های اعتباری بشر مستندند. بخشی از فرهنگ، به اعتبار اتکا به عناصر فطری و سرشتی لایتغیر انسان، ثابت و دیگر بخشها که به اقتضای ضرورت‌های مکانی و زمانی موجودیت یافته‌اند، متغیرند. به بیان دیگر؛ ایشان بخشی از فرهنگ را جهانشمول و بخش دیگر را اجتماعی و تاریخی می‌داند.

بخش ثابت فرهنگ، نقشی زیربنایی برای بخشهای متغیر و روساختهای اجتماعی فرهنگ دارند. لذا نقش برخی عوامل در شکل‌گیری، ثبات، استمرار و شکوفایی فرهنگ، اصلی و جوهری و نقش برخی اعدادی و تمهیدی ارزیابی می‌شود (شرف‌الدین، 1393: 80). به اختصار می‌توان گفت در ساحتی انتزاعی، مفهوم فرهنگ به معنای مشترک و بین‌الذهانی میان اعضای یک جامعه بازمی‌گردد و اندیشه و امر فرهنگی را شکل می‌دهد. امر فرهنگی در گستره‌ای از شناسایی و وجدان، تا عرضه به ساحت استعدادهای قلبی انسان، تفکر و تحلیل عقلانی و پس از آن استمداد از قوه خیال انسان و ارائه مجدد به ساحت محسوسات و استعدادهای حسی او جریان و جریان پیدا می‌کند.

هنگامی که یک فرد با اراده و آگاهی خود به یک معنا پیوند می‌خورد و ارتباط وجودی خود را با آن معنا برقرار می‌سازد، برای ایجاد آن معنا، ناگزیر به سوی معانی دیگری که علیت یا زمینه‌ساز تحقق آن هستند نیز کشیده می‌شود و از معانی دیگر در تعارض و تضاد با آن معنا، رویگردان می‌شود. بدین ترتیب، به تدریج شبکه‌ای از معانی در طول و عرض یکدیگر به عرصه زندگی او راه می‌یابند و هنگامی که انسان با معنایی متحد شد، ناگزیر است که به لوازم و پیامدهای آن ملتزم باشد؛ چرا که دلبستگی به معانی و آرمانهای ناسازگار با یکدیگر، به ناسازگاری در کنشها و رفتارهای انسان و در نهایت، به ناسازگاری در هویت فرهنگی و شخصیت وی منجر می‌شود و او برای حل این تضادها مجبور است که به تجدیدنظر در علقه‌های وجودی خویش بپردازد. این رفتار هماهنگ و تا حدودی همسان در بستر زمان که در میان آحاد جامعه به اشتراک گذارده می‌شوند، موجب کسب هویتی جمعی در میان آن افراد می‌شود؛ به گونه‌ای که رفتار مغایر با آن در میان اجتماع ایشان غیر منتظره و ناهنجار تلقی می‌شود. همان‌گونه که سلولهای بدن را یک روح واحد منسجم می‌کند، یک نظام معنایی نیز انسانهایی را که به آن اقبال کرده‌اند، سازماندهی می‌کند. (پارسانیا، 1391: 147)

2. فعل فرهنگی

فرهنگ بیش از هویت انتزاعی مفهوم خود، هویتی متجلی در رفتار داشته و از جنس رفتار و فعل است. در مقام تجلی رفتاری امر فرهنگی حسی شده، فعل فرهنگی ظهور می‌یابد. به یک معنی، امر فرهنگی عدمی است و تا از منبع و مجرای وجود کسب هویت نکند، به تجلی و ظهور رفتاری مبدل نمی‌شود. پس از این معنی است که امر فرهنگی از طریق فعل فرهنگی به عالم محسوسات وارد شده و آوایی یا فعلی، از ساحتی باطنی به ساحتی ظاهری تحویل می‌یابد و برای مثال، کلامی جعل یا مصنوعی به مقام خلق ثانوی توسط انسان نایل می‌شود. از این حیث، فرهنگ امری عدمی است و تا اراده عمل در انسان فرهنگی برای بروز رفتار شکل نگیرد، متجلی و موجود نمی‌شود. اراده اما، خود در بستری انتزاعی و باطنی، از جنس آگاهی و شناخت حاصل از عقل نظری نشأت می‌گیرد. فعل فرهنگی به این معنا، متناظر با عقل عملی و قوه حکم در آدمی قلمداد می‌شود و از این حیث، وجه تمایز انسان از غیر انسان نیز است.

3. مصنوع فرهنگی

فرهنگ، خود زیربنای تمدن است؛ به این معنی که فرهنگ در ماده نیز آثار و تجلیاتی دارد که این آثار را به عنوان وجوه مادی مفهوم فرهنگ شناخته و از آن به میراث فرهنگی یا آثار تمدنی یاد می‌کنیم (جوادی، 1390: 65). مصنوعات فرهنگی در فرایند تحویل و تحول امر فرهنگی و ورود آن به عالم محسوسات پس از تحقق فعل فرهنگی شکل می‌گیرند و به لحاظ تجسد و تعین مادی، از ماندگاری در ظهور برخوردارند؛ یعنی مصنوعات فرهنگی تعین حسی و تجسیدی ماندگارتر از افعال فرهنگی دارند؛ چرا که افعال فرهنگی پس از تجلی - که در آن تکرار راه ندارد - مجدداً در عالم خیال و عقل انسان تماشاگر، مستور می‌شوند.

به بیان دیگر؛ هر اثری که به واسطه و در نتیجه دخالت مستقیم و غیر مستقیم انسان در جامعه یا به تعبیری گروهی از انسانها که در تعامل با یکدیگرند و تعداد آنها ضرورتاً بیش از دو نفر است، به عرصه واقعیت محقق و ظهور و تجلی محسوس درمی‌آید، ماهیت و صبغه‌ای فرهنگی دارد و متضمن نوعی معنا در باطن خویش است. در واقع؛ مواجهه انسان با طبیعت موجب می‌شود تا طبیعت مورد تصرف انسان، ماهیتی فرهنگی یابد و در چارچوب نظام معنایی نامحسوسی توسط خود انسان و سایر انسانهای جامعه رمزگشایی و تفسیر شود. (پهلوان؛ نقل از: شرف‌الدین، 1393: 70)

و) نتیجه‌گیری

از منظر حکمت متعالیه یا به تعبیری فراگیرتر، حکمت اسلامی، مفهوم فلسفی فرهنگ چندرویه و چندلایه است (رشاد، 1390: 11). فرهنگ از منظومه‌وارگی، معجون‌گونگی، پیچیدگی و درهم‌تنیدگی (همان) در مؤلفه‌های

579 مناشی و بنیادهای فلسفی فرهنگ از منظر حکمت متعالیه

معنایی خود برخوردار بوده، در عین حال معانی و مؤلفه‌های هویت‌بخش مفهوم فرهنگ در تلائم با یکدیگر و از اتحاد و انسجام تألیفی نیز بهره می‌برند. اگر بخواهیم بر اساس آنچه گذشت تعریفی از فرهنگ ارائه کنیم، باید گفت: فرهنگ وجودی واقع‌مند است که حقیقت آن در اثر فهم و شناخت عقلی انسان و بر اساس اندیشه‌های حقیقی انسان آشکار می‌شود. فرهنگ، یک نظام معنایی است که از متن واقع برآمده و مستقل از اراده، خواست و دخل و تصرف انسان است و از تجرد عقلی برخوردار می‌باشد و انسان تنها می‌تواند شناسنده و دریافت‌کننده آن باشد.

فرهنگ در عالم ناسوت از ساحت انتزاعی خود تقلیل یافته و تجلیات رفتاری و تعینات مادی پیدا می‌کند. لذا فرهنگ در ساحت فعل ناسوتی که مرز باطنی‌ترین ساحت و ظاهری‌ترین ساحت از معنای آن را تشکیل می‌دهد، در حقیقت، صورت تنزل‌یافته معنا به عرصه فهم عمومی و تبلور یافته در رفتارهای مشترک و به تعبیر جامعه‌شناسان، کنشهای اجتماعی انسان است (پارسایا، 1391: 126-125). به بیان دیگر؛ در این ساحت انسان، که در عالم مادی و طبیعت قرار دارد، بر اساس برخورداری از انگیزه‌ها و علائق مختلف و با بهره‌گیری از اختیار و اراده خویش، به سوی معانی مجرد حرکت می‌کند و با ادراک و اقبال به آنها، با آنها متحد شده و آن معانی را به عرصه حیات انسانی می‌کشاند. پس از اتحاد فرد با معانی مجرد، آن معانی بدون آنکه موطن و جایگاه نخست خود و احکام آن را از دست بدهند، در مرتبه و جایگاه دوم؛ یعنی در عرصه ذهن (پارسایا، 1391: 123)، اندیشه و به دنبال آن به دلیل وحدتی که فرد با عمل خود دارد، در عرصه عمل و رفتار انسان قرار می‌گیرند؛ یعنی انسان معانی را از مسیر وجودی خویش به افق رفتار و از آنجا به عرصه کنشهای روزانه وارد می‌سازد (همان، 175). این عرصه که مؤلفه اصلی و هویت‌بخش معنای فرهنگ را تشکیل می‌دهد، خود در عرصه دیگری امتداد یافته، تجلی فعل فرهنگی را با تولید ابزار و مصنوع فرهنگی در جهان محسوسات و در قالب کالا و مصنوع فرهنگی ماندگار می‌سازد. در مجموع، فهم فرهنگ در جهان سه درجه‌ای مشتمل است بر حرکت صعودی در عوالم سه‌گانه عقلی، مثالی و جسمانی، توسط مدارج سه‌گانه وجود انسانی؛ یعنی بدن، بدن لطیف و روح، که توسط مراتب سه‌گانه ادراک؛ یعنی عقل، خیال و حس مورد شناسایی انسان قرار می‌گیرد. (علم‌الهدی، 1386: 167)

با تبیینی که از مفهوم فرهنگ ارائه شد، می‌توانیم به جنس و فصل دقیقی از مفهوم فرهنگ دست یابیم و متوجه باشیم که چه چیزی فرهنگ و چه چیزی غیر از آن است و چه محدوده‌ای از فرهنگ، محسوس و در دسترس حواس و قوای حسی انسان است و چه جلوه‌ای از فرهنگ، مجرد و نامحسوس است.



منابع

- آذرنوش، آذرتاش (1367). *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*. ج 7، مدخل ادب، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (1379). *ماجراهای فکر فلسفی*. تهران: طرح نو.
- افروغ، عماد (1386). *انقلاب اسلامی و مبانی بازتولید آن*. تهران: سوره مهر.
- پارسانی، حمید (1379). «جامعه‌شناسی معرفت و علم»، *ذهن*، ش 4: 78-116.
- پارسانی، حمید (1391). *جهان‌های اجتماعی*. قم: کتاب فردا.
- پارسانی، حمید (1390). *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*. قم: کتاب فردا.
- جوادی، علی (1390). *بررسی ظرفیتهای سینما در تبلیغ دین و ارائه الگوی سینمای اسلامی* - ایرانی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته تبلیغ و ارتباطات فرهنگی. دانشگاه سوره.
- خاشعی، وحید (1391). *مبانی و اصول طراحی سیستم‌های فرهنگی و اجتماعی*. تهران: اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان تهران.
- خورشیدی، سعید (1390). «صورت‌بندی نظریه فرهنگ صدرایی». *معرفت فرهنگی اجتماعی*، سال سوم، ش 1: 129-152.
- داوری اردکانی، رضا (1391). «جزوه آموزشی درس فلسفه فرهنگ». تدوین شده توسط نگارنده مسئول مقاله. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی - اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.
- دهخدا، علی‌اکبر (1360). *لغتنامه دهخدا*. تهران: دانشگاه تهران.
- رشاد، علی‌اکبر (1390). «درباره فلسفه فرهنگ». *راهبرد فرهنگ*، سال سوم و چهارم (90-1389)، ش 13-12: 7-17.
- سیاهپوش، امیر و علی آقاپور (1391). *فرهنگ در منظر مقام معظم رهبری مدظله العالی*. تهران: نشر شهر، چ سوم، مرکز پژوهشهای فرهنگی - اجتماعی صدرا.
- شرف‌الدین، سید حسین (1393). «علامه طباطبایی و بنیادهای هستی‌شناختی فرهنگ». *معرفت فرهنگی اجتماعی*، سال پنجم، ش 2، پیاپی 18: 65-92.
- صالحی امیری، سید رضا و امیر عظیمی دولت‌آبادی (1387). *مبانی سیاستگذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی*. تهران: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک.
- صداقت‌زاده، میثم (1394). «بازسازی مفهوم فرهنگ بر اساس مبانی حکمت متعالیه». *معرفت فرهنگی اجتماعی*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی حضرت امام خمینی (ره)، سال ششم، ش 2، پیاپی 22: 5-16.
- صدر المتألهین، محمد ابن ابراهیم شیرازی (1378). *اسفار اربعه*. ترجمه محمد خواجه‌جویی. تهران: مولی.
- صدر المتألهین، (1981)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج 7، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ سوم.

581 ❖ مناشی و بنیادهای فلسفی فرهنگ از منظر حکمت متعالیه

- صدرالمآلهین، محمد (1375). رساله شواهد الربوبیه. تهران: حکمت.
- علم‌الهدی، جمیله (1386). «چرخش از عالم دوقطبی به جهان سه درجه‌ای». نوآوری‌های آموزشی، سال ششم، ش 20: 149-176.
- عمید، حسن (1389). فرهنگ فارسی عمید. تهران، راه رشد.
- ماحوزی، رضا (1390). «بنیادهای فلسفی فرهنگ». فلسفه و کلام، ش 5 (زمستان): 8-25.
- مجتهدی، کریم (1389). فرهنگ و فلسفه. تهران: کویر.
- نامداری، روح‌الله (1390). نسبت تمدن اسلامی و مدرنیته در اندیشه امام خمینی (ره). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. قم: دانشگاه باقرالعلوم.
- هاشم‌نژاد، حسین (1385). «درآمدی بر فلسفه هنر از دیدگاه فیلسوفان بزرگ اسلامی». قیاسات، ش 40-39: 313-332.
- Afrough, E. (2007). **The Islamic Revolution and the Foundations of its Reproduction**. Tehran: Navide Shahed.
- Alam al-Huda, J. (2007). "The World's Three Degrees of Rotation of the Bipolar World". *Quarterly of Educational Innovation*, the Sixth year No. 20: 149-176.
- Amid, H. (2010). **AMID Persian Culture**. Tehran, Publisher of Growth.
- Azarnoush, Azartash (1988). **The Great Islamic Encyclopedia**. Vol. 7, Literature Entries. Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia.
- Davari Ardakani, R. (2012). "Private Educational Pamphlet Philosophy of Culture". Developed by the Author of the Article. Socio-Cultural Studies Institute of the Ministry of Science, Research and Technology.
- Dehkhoda, A. (1981). **Dehkhoda Dictionary**. Tehran: Tehran University Press.
- Ebrahimi Dinani, GH, (2000). **The Adventures of Philosophical Thought**. Tehran: New Plan.
- Hashemnezhad H. (2006). "An Introduction to the Philosophy of Islamic art from the Perspective of the Great Philosophers". *Quarterly Qabasat*, No. 39-40: 313-332.
- Javadi, A. (2011). **The Capacities of Cinema in Proselytizing and Present an Islamic-Iranian Cinema**. Master's Thesis of Propaganda and Cultural Communication, University of Soore.
- Khashei, V. (2012). **The Fundamentals of Social and Cultural Systems**. Tehran: Tehran Province Department of Culture and Islamic Guidance.
- Khorshidi, S. (2011). "Formulated the Sadraie theory of Culture". *Journal of Socio-Cultural Knowledge*, Issue I: 129-152.
- Mahoozy, R. (2011). "The Philosophical Foundations of Culture". *Journal of Philosophy and Theology*, No. 5: 8-25.
- Mojtahedi, K. (2010). **Culture and Philosophy**. Tehran: the Kavir.
- Motahari, M. (1375). Collection. Tehran: Sadra.

- Namdari, R. (2011). **The Islamic Civilization and Modernity in the Ideas of Imam Khomeini (RA)**. Master's Thesis. Qom: University Baqer (PBUH).
- Parsania, H. (2011). **A Critical Methodology Wisdom Sadraie**. Qom: Book Publishers Tomorrow.
- Parsania, H. (2000). **“Sociology of Knowledge and Science”**. *Mind*, No. 4: 78-116.
- Parsania, H. (2012). **The Social World**. Qom: Book Tomorrow.
- Rashad, Ali Akbar (2011). **“About the Philosophy of Culture”**, *Strategy, Culture*, Issue 3-4 (2010-11), Number 13-14: 7-17.
- Sadrolmote'allehin, M. (1996). **A Treatise Shavahed Al-Roboobieh**. Tehran: Wisdom Publications.
- Sadrolmote'allehin, Mohammed Ibn Ibrahim Shirazi (1999). **The Four Journeys**. Translation M. Khajouie. Tehran: Molla.
- Salehi Amiri, Seyyed Reza & Ali Azimi Dowlat-Abadi (2008). **Foundations of Cultural Policy and Planning**. Tehran: Institute for Strategic Research.
- Sedaghat Zadeh, Meysam (2015). **“Reconstruction of the Concept of Culture on the Basis of Transcendental Philosophy”**. *Social and Cultural Knowledge*, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute (RA), Issue II, Row 22: 5 -16.
- Sharaf al-Din, Syed Hussain (2014). **“Tabatabai and Ontological Foundations of Culture”**. *Socio-Cultural Knowledge*, Issue II, Row 18: 65-92.
- Siahpoosh, Amir & Ali Aghapour (2012). **Culture in Terms of the Leader**. City Publishing Institute, Third Edition, Socio-Cultural Research Center Sadra

