

## نقد نظریه «اصالت فرهنگ بر اساس آموزه‌های فلسفی حکمت متعالیه»

چکیده

در باره مسئله «هستی‌شناسی جامعه»، سه دیدگاه کلی وجود دارد: برخی جانب تحقق عینی جامعه را گرفته‌اند؛ برخی جانب افراد را؛ و برخی دیگر سعی کرده‌اند نظریاتی میانی ارائه کنند. نظریه «اصالت جامعه»، که از سوی برخی متفکران مسلمان ارائه شده، راه‌کاری است میانی برای جمع میان هستی عینی جامعه و هستی عینی فرد. این نظریه دارای دو صورت‌بندی است. صورت‌بندی اولیه آن توسط علامه طباطبائی و شهید مطهری مطرح شده است که در تأیید مدعای خود، صرفاً به برخی شواهد قرآنی و تجربی استناد می‌کنند. اما صورت‌بندی جدید آن، که توسط دکتر پارسانیا ارائه شده و با نام «اصالت فرهنگ» شهرت یافته است، برای دفاع از آموزه «اصالت جامعه»، به دلیلی پیشینی و فلسفی متمسک می‌شود. استدلال دکتر پارسانیا به طور خاص، مبتنی بر دو آموزه حکمت صدرایی است: اصل «اتحاد علم، عالم و معلوم»، اصل «سعی بودن کلی». مقاله حاضر پس از تقریر صورت‌بندی اولیه و صورت‌بندی جدید نظریه «اصالت جامعه»، صورت‌بندی جدید آن را نقد می‌کند و نشان می‌دهد که این نظریه از تبیین ویژگی‌های اصلی فرهنگ ناتوان است.

■ واژگان کلیدی

هستی‌شناسی جامعه، اصالت جامعه، اصالت فرهنگ، اتحاد علم، عالم و معلوم، کلی سعی.

سید علی سیدی فرد

دانشجوی دکتری فلسفه غرب معاصر، دانشگاه شهید بهشتی

Seyyedifard@gmail.com.

محمد کاظم فرقانی

استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه امام صادق (ع)

Forghani@isu.ac.ir.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۷/۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۵

## ۱. مقدمه

نظریه «اصالت فرهنگ» راه کاری است در جهت پاسخ به مسئله «هستی شناسی جامعه» که به تازگی، از سوی دکتر حمید پارسانیا مطرح شده است. این نظریه در واقع، صورت بندی جدیدی از نظریه «اصالت جامعه» است. وجه ممیز این نظریه از دیدگاه «اصالت جامعه»، که سابقاً توسط محققانی همچون شهید مطهری بیان شده بود، استدلال جدیدی است که ایشان در دفاع از این نظریه طرح می کند.

مدعای اصلی نظریه «اصالت جامعه» این است که جامعه دارای وجودی حقیقی بوده که قابل تقلیل به مجموعه افراد تشکیل دهنده آن نیست. علامه طباطبایی و شهید مطهری به صراحت، از این آموزه دفاع کرده اند. آنها در مقام توجیه این نظریه، به دو دسته از شواهد تمسک جسته اند: «شواهد قرآنی» و «شواهد تجربی». اما در آثار این دو محقق، نمی توان استدلالی پیشینی و فلسفی، که به روشنی صورت بندی شده باشد، در دفاع از این نظریه پیدا کرد.

۳۴

دکتر پارسانیا در صورت بندی جدید این نظریه، که برای اشاره به آن از اصطلاح «اصالت فرهنگ» استفاده می شود، نوعی استدلال پیشینی و فلسفی بر اساس برخی مبانی هستی شناختی مآلصدا ارائه می کند. هدف نوشته حاضر نقد دیدگاه ایشان است. به این منظور، در این مقاله با رویکردی توصیفی و انتقادی، ابتدا «صورت بندی اولیه» و «صورت بندی جدید» این نظریه به طور روشن و مستند تقریر و سپس صورت بندی جدید این نظریه نقد و بررسی می گردد:

## ۲. صورت بندی اولیه نظریه «اصالت جامعه»

### ۲-۱. بیان مدعا

مدعای اصلی این نظریه را می توان چنین بیان کرد: «جامعه دارای وجودی واقعی است و نمی توان آن را به جمع جبری مجموعه افراد تشکیل دهنده یک جامعه تقلیل داد». این نظریه به صورت دقیق، ابتدا توسط علامه طباطبایی و شهید مطهری بیان شده است. در ادامه مقاله، به تقریر علامه طباطبایی و شهید مطهری از این نظریه، «صورت بندی اولیه» و به تقریر دکتر پارسانیا، «صورت بندی جدید» گفته می شود.

عَلَّامَه طباطبائی در این باره چنین می‌نویسد:

رابطه حقیقی، که بین شخص و جامعه برقرار است، لزوماً منجر به موجودیت دیگری در جامعه خواهد شد که به مقیاس امتداد وجود و قوا و خواص و آثار اشخاص، موجودیت دارد و همان وجود و خواص وجود افراد را داراست. این مسئله روشن و مشهود است... لازمه رابطه حقیقی شخص و جامعه این است که یک سلسله قوا و خواص اجتماعی نیرومند به وجود می‌آید که وقتی بین فرد و جامعه، تعارض و تضاد درمی‌گیرد، قوای جامعه بر قوای فرد غلبه می‌یابد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۵۹ و ۶۰).

شهید مطهری به عنوان یکی دیگر از نظریه‌پردازان اصلی این دیدگاه، در توضیح مدعای فوق چنین اظهار می‌دارد:

نظریه سوم، هم فرد را اصیل می‌داند و هم جامعه را ... بنا بر این نظریه، در اثر تأثیر و تأثر اجزا، واقعیت جدید و زنده‌ای پدید آمده است، روح جدید و شعور و وجدان و اراده و خواست جدید پدید آمده است علاوه بر شعور و وجدان و اراده و اندیشه فردی افراد، و بر شعور و وجدان افراد غلبه دارد (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۲۹).

## ۲-۲. شواهد ارائه شده در صورت‌بندی اولیه

۲-۲-۱. شواهد قرآنی: علامه طباطبائی و شهید مطهری در دفاع از نظریه «اصالت جامعه»، به برخی آیات قرآنی تمسک جسته‌اند. شهید مطهری سه دسته از آیات قرآنی را مؤید دیدگاه خود در باب اصالت داشتن جامعه می‌داند. این آیات از این قراراند:

اول. آیاتی که در آنها مخاطب امت است: مانند [تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ] (بقره: ۱۳۴ و ۱۴۱).

دوم. آیاتی که برای امت‌ها سنت و قانون قایل است: مانند: [إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ] (رعد: ۱۱).

سوم. آیاتی که ویژگی‌هایی را به جوامع نسبت می‌دهد که مستلزم وجود حقیقی داشتن جامعه است: قرآن برای جامعه، «اجل»، «کتاب و سرنوشت»، «شعور و فهم»، «عمل» و «طاعت و معصیت» قایل است؛ مثل این آیات: [وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ] (اعراف: ۳۴)؛ [كُلُّ أُمَّةٍ جَائِيَةٌ كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا] (جاثیه: ۲۸)؛ [كَذَلِكَ زِينًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ]

عَمَلُهُمْ] (انعام: ۱۰۸)؛ [مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ] (مائده: ۶۶)؛ [أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتَّبِعُونَ آيَاتِ اللَّهِ] (آل عمران: ۱۱۳)؛ [وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ] (غافر: ۵)؛ [وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قَضِيَ بَيْنَهُمُ بِالْقِسْطِ] (يونس: ۴۷).

به نظر شهید مطهری، از مجموعه این آیات قرآنی، می‌توان نتیجه گرفت که قرآن، جامعه را یک امر صرفاً اعتباری نمی‌داند، بلکه برای آن وجودی واقعی قابل است (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۳۷-۴۲).  
**۲-۲-۲. شواهد تجربی:** علاوه بر شواهد قرآنی مزبور، نظریه پردازان این دیدگاه به برخی شواهد تجربی نیز در تأیید دیدگاه خود روی آورده‌اند. مهم‌ترین شاهد تجربی بر مدعای اصالت جامعه، «فشار و غلبه اراده جامعه بر اراده افراد» است. این همان چیزی است که دورکیم از آن با عنوان «فشار آوری و قهری بودن واقعیت‌های اجتماعی» یاد می‌کند (دورکیم، ۱۳۸۷، ص ۳۷).  
 علامه طباطبائی در این باره چنین می‌نویسد:

حس و تجربه در مورد قوا و خواص فعّاله و منفعله جامعه شاهد همین معناست؛ زیرا اراده و خواست جامعه اگر در کاری به‌طور قطعی تحقق پذیرد؛ مثلاً در غوغاها و شورش‌های اجتماعی یا هر مورد دیگری که اراده ملت بر کاری قرار گیرد، اراده‌های فردی و شخصی قدرت ضدیت و معارضه با آن را ندارد. «جزء» جز آنکه پیرو «کل» باشد و به راه او برود گریزگاه دیگری ندارد. قدرت جامعه به اندازه‌ای است که قوه ادراک و فکر را هم از افراد می‌ستاند. همچنین ترس و وحشت‌های عمومی، که در مواقع شکست، ناامنی، زلزله، قحط و وبا پدید می‌آید یا- در رتبه پایین‌تر و با تأثیر کمتر- مراسم متعارف و «زی/ پوشش»‌هایی که در یک ملت رواج می‌یابد- به اندازه‌ای نیرومند است که قوه ادراک و فکر را از افراد می‌گیرد و آنان را ناچار می‌کند که از جامعه پی‌روی کنند (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۶۰).

**۲-۲-۳. عدم ارائه دلیل فلسفی در صورت‌بندی اولیه:** به نظر می‌رسد صورت‌بندی اولیه این نظریه، که توسط علامه طباطبائی و شهید مطهری ارائه شده است، هیچ‌گونه دلیل فلسفی و پیشینی بر دفاع از اصل مدعای خود ارائه نمی‌کند، بلکه صرفاً به ارائه شواهدی تجربی و قرآنی در تأیید مدعای خود بسنده می‌کند. البته بعضی کوشیده‌اند از آراء این دو محقق ادله‌ای فلسفی و پیشینی استخراج کنند که به نظر می‌رسد آن کوشش‌ها ناتمام باشد. این کوشش‌ها را می‌توان در دو دسته جای داد:

**اول. استدلال بر مبنای قانونمندی جامعه و تاریخ:** برخی ادعا کرده‌اند که مهم‌ترین دلیل فلسفی بر وجود حقیقی داشتن جامعه، قانونمندی تاریخ و جامعه است. طبق این دیدگاه، در واقع، شهید مطهری قانونمندی تاریخ و جامعه را به عنوان دلیلی بر واقعیت داشتن جامعه مطرح کرده است. قانون داشتن تاریخ، فرع بر طبیعت داشتن تاریخ است، و طبیعت داشتن تاریخ، فرع بر طبیعت داشتن جامعه است (سوزنچی، ۱۳۸۵، ص ۵۲).

در مقام نقد این دیدگاه، باید دقت داشت که حتی با پذیرش این امر، که میان قانونمندی جامعه و وجود حقیقی داشتن آن تلازم وجود دارد، به هیچ وجه، این تلازم را نمی‌توان دلیلی بر وجود حقیقی جامعه تلقی کرد. این استدلال آشکارا نوعی مصادره به مطلوب است. برای روشن شدن بحث، به صورت‌بندی این استدلال توجه کنید:

صورت‌بندی استدلال (قیاس استثنایی رفع تالی):

۱. اگر جامعه وجود حقیقی نداشته باشد، آنگاه دارای قوانینی مختص به خود نخواهد بود.

۲. جامعه دارای قوانینی مختص به خود است. (رفع تالی).

۳. پس این‌گونه نیست که جامعه وجودی حقیقی نداشته باشد. (و این یعنی: جامعه وجودی حقیقی دارد).

این صورت‌بندی آشکارا نوعی مصادره است؛ زیرا کسی که طرفدار نظریه «اصالت فرد» است، به هیچ وجه، مقدمه دوم را نمی‌پذیرد و اثبات این مقدمه، خود در گروه اثبات وجود حقیقی داشتن جامعه است.

طرفداران اصالت فرد تمام قوانینی را که به جامعه نسبت داده می‌شود به افراد نسبت می‌دهند. به همین سبب است که آنها «جامعه‌شناسی» را به «روان‌شناسی اجتماعی» تحویل می‌کنند. به نظر می‌رسد شهید مطهری نیز تنها به تلازم میان «قانونمندی جامعه» و «وجود حقیقی داشتن جامعه» اشاره نموده و آن را به عنوان برهانی بر مدعای خود مطرح نکرده است.

**دوم. استدلال بر مبنای عدم امکان اسنادِ خواص جامعه به فرد:** طبق این دیدگاه، دلیل فلسفی ارائه شده از سوی علامه طباطبائی و شهید مطهری این است که نظم و قوانین خاصی بر افراد جامعه حاکم است که قابل استناد به مجموعه افراد نیست. همچنین این انتظام و قوانین با

از بین رفتن دسته خاصی از افراد از بین نمی‌روند، بلکه با وجود از بین رفتن افراد یک نسل، در نسل‌های بعد استمرار پیدا می‌کنند (پارسانیا، ۱۳۸۰، ص ۲۰۳).

این استدلال نیز دلیل پسینی و تجربی است و می‌توان آن را نوعی «استنباط به منظور بهترین تبیین»<sup>۱</sup> به شمار آورد؛ یعنی بهترین تبیین ممکن برای شواهد مذکور قایل شدن به وجود واقعی برای جامعه است.

### ۳. صورت‌بندی جدید از نظریه «اصالت جامعه»: «اصالت فرهنگ»

#### ۳-۱. بیان مدعا

مدعای اصلی صورت‌بندی جدید این نظریه همان مدعای مطرح شده در صورت‌بندی اولیه آن است. ابتکار این نظریه بیشتر در ارائه استدلالی فلسفی در دفاع از نظریه «اصالت جامعه» است. آقای پارسانیا مدعای اصلی این نظریه را چنین بیان می‌کند:

بر اساس اصول یادشده، حیات انسانی با حرکت وجودی و جوهری خود، صور معدنی، نباتی و حیوانی را یکی پس از دیگری طی می‌کند، تا آنکه به جهان انسانی وارد می‌شود و در قلمرو حیات انسانی، به ادراک صور و معانی متنوعی که در قلمرو حیات انسانی قابل وصول است، دسترسی پیدا می‌کند. صور علمی به دلیل تجرد خود، مقید به امور مادی نیستند و در آنها تغییر و حرکتی راه ندارد، و نفوس انسانی با حرکت خود، به سوی آنها رهسپار می‌شوند. نفوس انسانی به دلیل اصل «اتحاد عالم با معلوم»، با متحد شدن با صور علمی، از یک‌سو، آنها را به عرصه زندگی و حیات انسانی وارد می‌کنند، و از دیگر سو، از طریق وحدت و یگانگی، انسان‌هایی می‌شوند که با آنها وحدت پیدا می‌کنند، و به بیان دیگر، این صور در حکم روح و جان واحد برای نفوس متعددی می‌شوند که با آنها اتصال وجودی پیدا می‌کنند (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰).

#### ۳-۲. استدلال ارائه شده در صورت‌بندی جدید

ابتکار اصلی دکتر پارسانیا در ارائه استدلالی نو برای مدعای «وجود حقیقی داشتن فرهنگ» است. در این قسمت، ادعای ایشان را تقریر می‌کنیم. بیان مختصر استدلال ایشان چنین است:

۱. اگر برخی اشخاص دارای ادراکات مشترکی باشند و با ادراکات مشترک خود متحد شوند، آنگاه آن افراد با یکدیگر نیز متحد می‌شوند.
۲. برخی افراد دارای ادراکات مشترکی هستند.
۳. هر فرد با ادراکات خود متحد می‌شود (بر اساس قاعده «اتحاد علم و عالم و معلوم»).
۴. برخی افراد دارای ادراکات مشترکی هستند و با ادراکات واحد خود متحد می‌شوند (عطف ۳ و ۲).
۵. برخی افراد با یکدیگر متحد می‌شوند (۱ و ۴، وضع مقدم).
۶. اگر برخی افراد با یکدیگر متحد شوند، آنگاه از حیث اتحادشان، یک واقعیت واحد را تشکیل می‌دهند (بر اساس اصل مساوقت وجود و وحدت).
۷. (نتیجه) برخی افراد از حیث اشتراکشان، یک واقعیت واحد را تشکیل می‌دهند (۵ و ۶، وضع مقدم).

۳۹

استدلال فوق مبتنی بر برخی اصول فلسفه صدرایی است. آقای پارسانیا این اصول را چنین بیان می‌کند:

۱. اصالت وجود؛ ۲. حرکت اشتدادی وجود؛ ۳. جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس؛ ۴. تجرد ادراکات بشری؛ ۵. اتحاد علم، عالم و معلوم؛ ۶. اتحاد عامل، عمل و معمول (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰).
- به نظر می‌رسد باید اصل «سعی بودن کلی» را نیز به اصول فوق اضافه کرد. در اینجا، از میان اصول مزبور، به سبب ارتباط نزدیک‌تر با مباحث حاضر، تنها دو اصل «اتحاد علم و عالم و معلوم» و «سعی بودن کلی» را توضیح می‌دهیم.
- بر اساس اصل «اتحاد علم، عالم و معلوم»، مدرک، مدرک و ادراک، با یکدیگر متحد می‌شوند. به عبارت ساده‌تر، هر شخص با مجموعه ادراکات خود متحد می‌شود. ادراک امری عرضی و خارج از واقعیت مدرک نیست، بلکه مدرک و مدرک در واقع یک چیز می‌شوند.
- این اصل یکی از ثمرات اصالت وجود در «حکمت متعالیه» است. ملاًصدر/ این اصل را این‌گونه توضیح می‌دهد: «کل معقول الوجود فهو عاقل أيضا، بل کل صورة إدراكية سواء كانت معقولة أو

محسوسه فیهی متحده الوجود مع مدرکها...» (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۲۳). مقدمه سوم استدلال مزبور بیانگر اصل اتحاد علم و عالم و معلوم است.

اصل مهم دیگر در استدلال مزبور، «سعی بودن کلیات» است. در مقدمه اول بیان شده است: «اگر برخی اشخاص دارای ادراکات واحدی باشند و با ادراکات واحد خود، متحد شوند، آنگاه آن افراد با یکدیگر نیز متحد می‌شوند». تلازم میان مقدم و تالی این قضیه زمانی برقرار است که وحدت میان افراد وحدتی واقعی باشد. ملاک واقعی بودن وحدت آن است که حمل وحدت بر امری نیازمند واسطه در عروض نباشد؛ یعنی وحدت بدون واسطه بر شیء عارض شود؛ مثلاً، وقتی گفته می‌شود سیب و موز و انبه همگی در زرد بودن واحد و مشترک هستند، وحدت این سه چیز وحدتی حقیقی نیست؛ زیرا برای حمل وحدت بر این سه شیء، زرد بودن واسطه در عروض قرار گرفته است. بدون وساطت «زردی» در عروض وحدت بر سیب و موز و انبه، آنها واحد نیستند. حاجی سبزواری در مقام تقسیم اقسام وحدت و بیان ملاک تشخیص هر یک چنین بیان می‌کند: فَإِنَّ الْوَاحِدَ لَهُ أَقْسَامٌ مَلْخَصَهَا أَنَّ الْوَاحِدَ إِمَّا حَقِيقِيٌّ وَهُوَ مَا لَا يَحْتَاجُ فِي الْإِتِّصَافِ بِالْوَحْدَةِ إِلَى الْوَاسِطَةِ فِي الْعُرُوضِ وَبِعِبَارَةِ أُخْرَى، مَا هِيَ وَصْفُهُ بِحَالِهِ لَا بِحَالِ مُتَعَلِّقِهِ؛ وَ إِمَّا غَيْرِ حَقِيقِيٍّ وَهُوَ بِخِلَافِهِ (سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۳۸۷).

حال اگر فرض کنیم که ادراکات افراد دارای وحدت مفهومی باشد و نه وحدت شخصی و حقیقی، در این صورت افراد با یکدیگر متحد نمی‌شوند، بلکه صرفاً به واسطه وحدت مفهومی ادراکات خود، واحد هستند. به تعبیر دیگر، برای حمل وحدت بر مجموعه افرادی که ادراکات واحدی دارند، نیازمند واسطه در عروض هستیم و آن واسطه در عروض، همان ادراکات آن اشخاص است که نوعاً مشترک هستند، نه شخصاً.

در مقابل «کلی مفهومی»، «کلی سعی» قرار دارد. کلیت سعی به معنای احاطه و شدت وجودی بیشتر یک هستی خاص نسبت به مراتب پایین‌تر هستی است. طبق این اصطلاح، «سعی بودن»، به معنای سعی وجودی و احاطه وجودی یک وجود نسبت به وجودی دیگر است. کلی سعی در ذات خود، امری متشخص است؛ در واقع، وجودی است که مرتبه شدیدتری نسبت به وجودهای مراتب مادون خود دارد. حال اگر کلی بودن ادراک را به معنای سعی و احاطه وجودی بیشتر آن در نظر بگیریم،



متحد شدن اشخاص با ادراک کلی، مستلزم وحدت حقیقی آنها خواهد بود. در اینجا، واسطه‌ای در عروض در کار نخواهد بود؛ زیرا اشخاص حقیقتاً با یک واقعیت شخصی خاص، متحد شده‌اند.

#### ۴. نقد نظریه «اصالت فرهنگ»

به نظر می‌رسد این نظریه، حتی در صورت پذیرش مبانی آن، دچار مشکلاتی جدی است. نظریه دکتر پارسانیا قابلیت دو گونه تفسیر را داراست که هر دو، غیرقابل قبول است. ادراکاتی که موجب وحدت افراد جامعه می‌شوند، یا قیام صدوری به نفوس افراد دارند و یا چنین نیستند که قیام صدوری به نفوس افراد داشته باشند. طبق تفسیر نخست، ادراکاتی که موجب وحدت افراد جامعه می‌شوند، قیام صدوری به نفوس افراد ندارد؛ و طبق تفسیر دوم، ادراکاتی که موجب وحدت افراد جامعه می‌شوند قیام صدوری به نفوس افراد دارند.

#### ۴-۱. نقد تفسیر اول: عدم قیام صدوری ادراکات به نفوس

طبق این تفسیر، ادراکات مشترک افراد جامعه، که موجب وحدت واقعی آنها شده است، قیام صدوری به نفوس افراد ندارد. منظور از «قیام صدوری داشتن ادراکات به نفس» این است که ادراکات، مجعول و معلول نفس باشند. عبارت صاحب این نظریه همین تفسیر را تأیید می‌کند. در بخشی از کتاب *جهان‌های اجتماعی* آمده است: «صور علمی به دلیل تجرد خود، مقید به امور مادی نیستند و در آنها تغییر و حرکتی راه ندارد، و نفوس انسانی با حرکت خود به سوی آنها رهسپار می‌شوند». این عبارت مؤید این معناست که ادراکات مشترکی که موجب پیوند و وحدت افراد جامعه می‌شوند، به نفوس افراد قیام صدوری ندارند؛ یعنی معلول و مجعول نفوس افراد نیستند. این تفسیر با سه اشکال مواجه است:

۱-۴. اشکال اول: فقدان تبیین ویژگی عمومیت فرهنگ: اگر در این مسئله، ادراکات را معادل ادراکاتی بدانیم که قیام صدوری به نفس ندارند باید بپذیریم که این ادراکات صرفاً ادراکات عقلی هستند و شامل ادراکات خیالی و حسی نمی‌شوند. دلیل این مدعا آن است که طبق تصریحات مآلصدر/ و برخی شارحان او، ادراکات حسی و خیالی قیام صدوری به نفس دارند. مآلصدر/ قیام صدوری صور حسی و خیالی به نفس را چنین بیان می‌کند:

أما العلوم الخيالية و الحسية فهي عندنا غير حالة في آلة التخيل و آلة الحس، بل إنما يكون تلك الآلات كالمرائي و المظاهر لها لا محال و لا مواضع لها فجواهرها جواهر مجردة عن المواد و أعراضها أعراض قائمة بتلك الجواهر و الكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالباري جل ذكره (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۳۰۵).

همچنین ملاصدرا بیان می کند:

أن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث لها اقتدار على إبداع الصور الغائبة عن الحواس بلا مشاركة المواد و كل صورة تصدر عن الفاعل لا بواسطة المادة فحصولها في نفسها عين حصولها لفاعلها، و ليس من شرط الحصول الحلول و الاتصاف كما علمت أن صور الموجودات حاصلة للباري قائمة به من غير حلول و أن حصولها (ملاصدرا، ۱۳۶۴، ص ۲۶۴).

ممکن است چنین اظهار شود که هر چند ملاصدرا و برخی شارحان او، مانند شهید مطهری، ادراکات حسی و خیالی را مجعول نفس می دانند، اما می توان در این مسئله علمی، از رای آنان عدول کرد و رای مخالف آن را پذیرفت. حتی با پذیرش چنین سخنی، باز هم اشکالاتی بر این نظریه وارد است. ما این فرض را در اشکال سوم از تفسیر اول، بررسی خواهیم کرد.

نکته دیگر اینکه باید توجه داشت منظور از «کلی بودن ادراکات» در این تفسیر، «کلیت سعی» است، نه «کلیت مفهومی»، زیرا اگر آن دسته از ادراکات کلی را، که موجب وحدت افراد جامعه می شوند، از سنخ کلیاتی مفهومی در نظر بگیریم، افراد جامعه وحدت واقعی نخواهند داشت، بلکه وحدت آنها وحدتی اعتباری است. به تعبیر دیگر، حمل وحدت بر افراد جامعه نیازمند واسطه در عروض خواهد بود و وحدت افراد، وحدت شخصی و حقیقی نخواهد بود.

تا اینجا بیان کردیم که اگر ادراکاتی که موجب وحدت افراد جامعه می شوند قیام صدوری به نفس نداشته باشند، آنگاه باید این ادراکات را اموری کلی در نظر بگیریم و کلیت آنها را هم کلیت سعی بدانیم. به نظر می رسد که اشکال این تفسیر، نداشتن قدرت تبیین ویزگی «عام بودن» فرهنگ است.

فرهنگ از آن دست مفاهیمی است که برای آن تعاریف متعددی ذکر شده است، به گونه ای که در سال ۱۹۵۰، کروبر و کلوکهان، قریب یکصد تعریف از «فرهنگ» جمع آوری کردند (عسکری

خانقاه و کمالی، ۱۳۸۰، ص ۲۳۶). ادوارد تیلور به عنوان یک شخصیت برجسته در نسل اول پژوهشگران مردم‌شناسی، «فرهنگ» را این‌گونه تعریف می‌کند: «کُلّ درهم‌تنیده‌ای که مشتمل بر دانش، باور، هنر، اخلاق، قانون، رسوم و همه قابلیت‌ها و عاداتی است که به وسیله انسان، به عنوان عضوی از یک جامعه، کسب می‌شود» (Taylor, 1959, p.1). برانسیلاو مالینوفسکی نیز به عنوان محقق برجسته در میان نسل دوم مردم‌شناسان، «فرهنگ» را «مجموعه منسجمی از ابزار و وسایل و اجناس مصرفی، منشورها و قوانین اساسی برای گروه‌های گوناگون اجتماعی، اندیشه‌ها و پیشه‌ها، باورها، و آداب و رسوم» می‌داند (مالینوفسکی، ۱۳۸۷، ص ۴۷).

در این نوشته، درصدد تبیین دیدگاه‌های مختلف درباره فرهنگ نیستیم و صرفاً دو تعریف فوق نیز به عنوان نمونه مطرح شد. اما در هر صورت، برخی ویژگی‌های فرهنگ اموری است که تا حد زیادی توسط محققان پذیرفته شده‌اند و به نظر می‌رسد تفسیر اول از نظریه «اصالت فرهنگ»، نمی‌تواند ویژگی عام بودن فرهنگ را تبیین کند. عام بودن فرهنگ به این حقیقت اشاره دارد که تمام اجتماعات بشری دارای فرهنگ هستند و به این معنا، فرهنگ امری عام است و نمی‌توان گفت: فرهنگ تنها به بخشی از افراد جامعه اختصاص دارد و دیگران فاقد فرهنگ هستند.

اگر طبق تفسیر اول از نظریه «اصالت فرهنگ» اتحاد افراد یک جامعه را اتحاد در ادراکات عقلی و کلی بدانیم، این ویژگی اساسی فرهنگ را نادیده گرفته‌ایم؛ زیرا طبق دیدگاه‌های مآلصدر رسیدن نفس در حرکت جوهری خود، به مرتبه ادراکات کلی و عقلی، امری دشوار و مختص عده خاصی از افراد است. تنها تعداد اندکی از افراد به مرتبه ادراک عقلانی عروج می‌کنند. اما - چنان که گفته شد - فرهنگ امری است که میان مردم یک جامعه عمومیت دارد و به هیچ وجه، مختص تعداد اندکی از عارفان و یا به تعبیر مولوی، «شیران خدا»<sup>۱</sup> نیست. حتی می‌توان برعکس آن را تصور کرد؛ یعنی معمولاً کسانی که به مراتب بالای انسانیت و عقلانیت می‌رسند تابع هنجارها و ارزش‌های جامعه خود نیستند.

۲-۱-۴ اشکال دوم: عدم تبیین ویژگی تمایزبخشی فرهنگ: چنان که بیان شد، در تفسیر اول، منظور از «ادراکاتی که با افراد متحد می‌شوند»، ادراکات عقلی کلی است. «ادراکات عقلانی»

اموری مشترک میان افراد بشر هستند. افراد یا اصولاً ادراک عقلانی ندارند و یا اگر ادراک عقلانی داشته باشند ادراکات آنها مشترک خواهد بود؛ به این معنا که در سطح تصورات، نمی توان از یک شیء واحد دو تعریف عقلی متقابل ارائه کرد و در سطح قضایا، حکم عقل در باب یک واقعیت واحد، یکی است و اختلافی در ادراکات عقلی نیست؛ مثلاً، اگر مطابق حکم عقل، این قضیه که «جمع بین دو و دو مساوی چهار است» صادق باشد، نمی تواند مقابل آن، یعنی «جمع بین دو و دو مساوی چهار نیست» نیز حکمی عقلی باشد. بنابراین، مردم در فرهنگ‌های مختلف، ادراکات عقلانی واحدی دارند. اما این امر ما را با مشکلی تازه روبه‌رو می‌کند و توان تبیین یکی دیگر از ویژگی‌های فرهنگ را از ما می‌گیرد؛ آن ویژگی عبارت است از: ویژگی «تمایز بخشی» فرهنگ. برخی برای اشاره به این ویژگی و ویژگی قبلی که ذکر شد، این‌گونه تعبیر کرده‌اند: فرهنگ «عام»، ولی «خاص» است. (روح الامینی، ۱۳۷۹، ص ۲۰).

فرهنگ یک جامعه یکی از وجوه تمایز آن جامعه از دیگر جوامع است. برای مثال، فرهنگ ایرانی موجب تمایز ایرانی‌ها از مردم سایر کشورها می‌شود. حال اگر ادراکات افراد را از سنخ ادراکات کلی و عقلی بدانیم، همه کسانی که فرهنگ دارند ادراکات مشترکی خواهند داشت و با این فرض، تفاوت‌های فرهنگی قابل تبیین نیست؛ زیرا طبق این دیدگاه، وحدت فرهنگی، ناشی از وحدت ادراکات است و منظور از «ادراکات» ادراکات کلی است و «ادراکات کلی» اموری مشترک هستند و در نتیجه، اختلافی میان فرهنگ‌ها باقی نخواهد ماند.

۳-۱-۴. اشکال سوم: نبود امکان ارزش داوری میان فرهنگ‌ها: ممکن است در پاسخ به اشکالات مزبور، چنین بیان شود که اولاً، از اساس این مسئله که ادراکات حسی و خیالی قیام صدوری به نفس دارند، پذیرفته نیست و از قضا، همین ادراکات هستند که موجب تمایز میان فرهنگ‌های مختلف می‌شوند. ثانیاً، امور کلی نیز خود مقول به تشکیک هستند و تفاوت‌های فرهنگی به آن سبب است که مردم هر فرهنگی به مرتبه خاصی از امور کلی دست یافته‌اند.

این دو پاسخ محتمل نیز نمی‌توانند راه حل مناسبی برای دفاع از تفسیر اول این نظریه باشد و ما را وارد چالش عمیق‌تری می‌کند. پرسش این است که اگر اصولاً ادراک، لایشرط از اینکه عقلی یا جزئی باشد، به معنای اتحاد با یک واقعیت خارجی است، خطای ادراکی چگونه توجیه

می‌شود؟ و اگر ادراکاتی که منشأ شکل‌گیری نمادها و کنش‌ها و میان‌کنش‌های افراد جامعه هستند، علی‌الاصول خطاناپذیر باشند، چگونه میان فرهنگ‌های مختلف داوری می‌کنیم؟ آیا همه اختلافات ناشی از تفاوت در دست‌یابی به مراتب یک حقیقت، واحد است؟ و روشن است که میان مرتبه بالاتر و پایین‌تر یک حقیقت واحد، تعارضی در کار نخواهد بود<sup>۱</sup> و مثلاً، در فرهنگی، زنده به‌گور کردن کودکان رواج دارد؛ و در فرهنگی دیگر، این امر قبیح و زشت به‌شمار می‌آید. حال می‌توان پذیرفت که هر دو به حقیقت عقلانی واحدی دست یافته‌اند و تنها اختلاف آنها تفاوت در دسترسی به مراتب این حقیقت واحد است؟ البته چنین ادعایی به صراحت مطرح نشده است. این نقد صرفاً از باب دفع پاسخ محتمل بیان گردیده است.

#### ۴-۲. نقد تفسیر دوم: قیام صدوری ادراکات به نفس

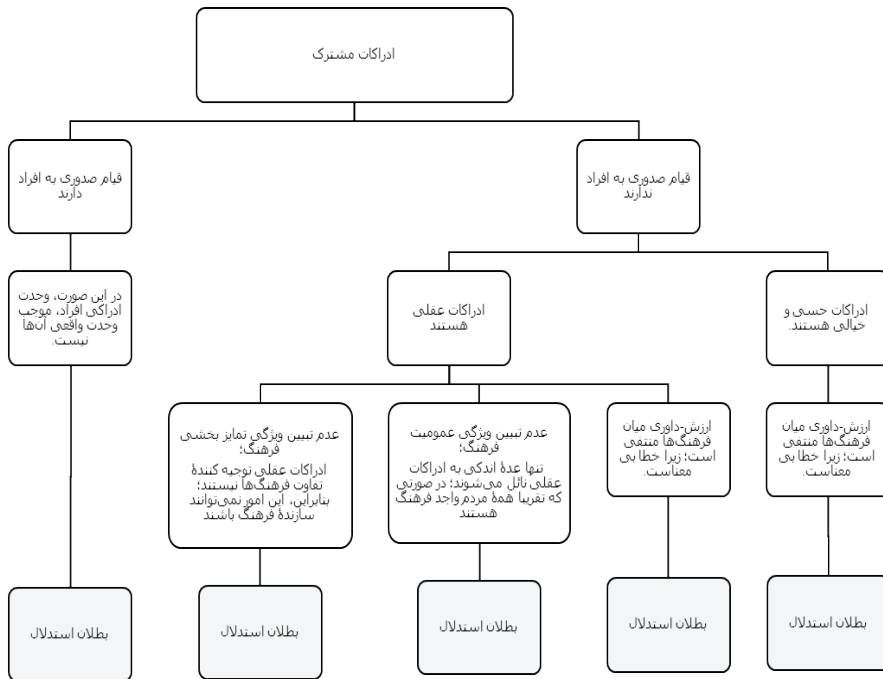
طبق تفسیر دوم از نظریه اصالت فرهنگ، ادراکاتی که موجب اشتراک و وحدت افراد یک جامعه می‌شوند قیام صدوری به نفوس آنان دارند. اشکال روشن این تفسیر آن است که با فرض پذیرش قیام صدوری ادراکات به نفوس اشخاص، نمی‌توان وحدت واقعی آنها را پذیرفت؛ زیرا در این صورت، ادراک هر شخص قائم به همان شخص است و اشخاص واقعاً دارای ادراکات واحد نخواهند بود، بلکه در بهترین حالت، مصادیق ادراک واحدی (که وحدت آن نوعی است، نه شخصی) به تعداد نفوس افراد، در افراد ظهور می‌یابد. بدین‌سان، دیگر نمی‌توان سخن از وحدت واقعی افراد به میان آورد.

#### ۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در مقام جمع‌بندی، می‌توان چنین بیان کرد که نظریه «اصالت جامعه»، که به معنای تحقق واقعی داشتن جامعه و تقلیل نیافتن آن به مجموعه افراد است، دو صورت‌بندی دارد. صورت‌بندی اولیه، که توسط علامه طباطبائی و شهید مطهری مطرح شده است، هیچ‌گونه دلیل فلسفی و پیشینی بر مدعای خود اقامه نمی‌کند، بلکه در تأیید مدعای خود، به مجموعه‌ای از شواهد قرآنی و شواهد تجربی استناد می‌نماید. صورت‌بندی جدید این نظریه، که توسط دکتر حمید پارسانیا با عنوان نظریه «اصالت فرهنگ» مطرح شده است، برای اثبات اصالت جامعه، دلیلی پیشینی ارائه می‌کند.

۱. اگر تقابلی هم باشد، از سنخ تقابل احاطی است.

به نظر می‌رسد حتی با پذیرش مبانی حکمت متعالیه، صورت‌بندی جدید نظریه «اصالت جامعه» با اشکالاتی جدی مواجه است. این نظریه قابلیت دو تفسیر مختلف را دارد: یا ادراکاتی که با دسته‌ای از افراد متحد می‌شوند قیام صدوری به نفوس افراد ندارند، و یا قیام صدوری به نفوس افراد دارند. در صورت اول، با سه مشکل مواجهیم: ۱. نبود تبیین ویژگی عام بودن فرهنگ؛ ۲. نبود تبیین ویژگی تمایزبخشی فرهنگ؛ ۳. نبود امکان ارزش-داوری میان فرهنگ‌های مختلف. و در صورت دوم، مشکل عمده آن است که دیگر اتحاد میان افراد، اتحادی واقعی نیست، بلکه اتحادی اعتباری است. در ذیل، خلاصه اشکالات به صورت نمودار بیان شده است:



## منابع

۱. یارسانیا، حمید، (۱۳۸۰)، *چیستی و هستی جامعه از دیدگاه استاد مطهری، علوم سیاسی، مؤسسه باقرالعلوم، ش ۱۴*.
  ۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۲)، *جهان‌های اجتماعی، چ دوم، قم، کتاب فردا*.
  ۳. دورکیم، امیل، (۱۳۸۷)، *قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه علی محمد کاردان، چ هشتم، تهران، دانشگاه تهران*.
  ۴. روح الامینی، محمود، (۱۳۷۹)، *زمینه فرهنگ‌شناسی، چ پنجم، تهران، عطار*.
  ۵. سبزواری، حاج مولی هادی، (۱۳۶۹)، *شرح المنظومه، تهران، ناب*.
  ۶. سوزنجی، حسین، (۱۳۸۵)، *اصالت فرد، جامعه یا هر دو: بررسی تطبیقی آراء شهید مطهری و استاد مصباح یزدی، نشریه قبسات، ش ۴۲*.
  ۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی، (۱۳۶۱)، *العرشیه، تهران، مولی*.
  ۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ط. الثانیه، مشهد، مرکز الجامعی للنشر*.
  ۹. طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۸۷)، *روابط اجتماعی در اسلام، ترجمه محمد باقر حجّتی، قم، بوستان کتاب*.
  ۱۰. مالدینوفسکی، برانسیلاو، (۱۳۸۷)، *نظریه علمی فرهنگ، ترجمه منوچهر فرهومند، چ دوم، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی*.
  ۱۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲)، *جامعه و تاریخ، چ پنجم، تهران، صدرا*.
  ۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۰)، *فلسفه تاریخ، ج ۴، چ ششم، تهران، صدرا*.
13. Taylor, Edward, (1959), *Primitive Culture*, Vol.1, London.

