

نسبت مفهومی فرهنگ و دین بر مبنای حکمت متعالیه

چکیده

در ادبیات علمی گاهی دین را یکی از ارکان هر فرهنگ می‌شمرند؛ و بعضی مواقع فرهنگ را یکی از بخش‌های دین معرفی می‌کنند. نسبت میان این دو مفهوم، مسئله‌ای است که این پژوهش در مقام پاسخگویی به آن است. برای این کار از روش تحلیل منطقی مفاهیم و قیاس برهانی فلسفی استفاده و تلاش شده است، مبتنی بر حکمت متعالیه، گامی برای پاسخگویی به این پرسش برداشته شود. از منظر حکمت متعالیه، فرهنگ همان معانی عقلانی و یا خیالی است که به وسیله اتحاد انسان‌ها با آنان، از مسیر اراده انسانی، در جامعه بشری، ظرفیت بروز و ظهور پیدا کرده است و در قالب الگوهای رفتاری، نمادها، ارزش‌ها و... خودنمایی می‌کند. دین نیز عبارت است از مسیری که هر انسان در طول حیات خود، با کسب علم و عمل طی می‌کند که از طریق متحد شدن با ایمان حاصل می‌شود. همان‌طور که باورها، ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی ممکن است موصوف به حق یا باطل باشد، ایمان‌ها، اخلاقیات و احکام دینی نیز می‌توانند حق یا باطل باشند. در این میان دین حق، همان صراط مستقیمی است که حقیقت آن، مسیر زندگی انسان کامل است و باطن آن به صورت پلی بر فراز جهنم، در قیامت متمثل می‌شود؛ اما فرهنگ، همان حقایق ایمانی است که توسط اراده انسان، در محیط جامعه بروز و ظهور یافته است. در مجموع می‌توان گفت دین، همان فرهنگ لا بشرط از وجود اجتماعی و فرهنگ همان دین به شرط حضور در جامعه است.

■ واژگان کلیدی:

دین، فرهنگ، تمدن، حکمت متعالیه.

میثم صداقت‌زاده

دانشجوی دکتری فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم (ع):
msedaghat89@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۸/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۲۱

۱. مقدمه

گاهی از دین، به عنوان یکی از نهادهای سازنده فرهنگ، در کنار هنر، ادبیات، علم و... نام می‌برند و گاهی از فرهنگ به عنوان یکی از بخش‌های دین، در کنار سیاست، عبادت، اقتصاد و... یاد می‌کنند. موضوع این مقاله نشان دادن نسبت میان این دو مفهوم مهم است. برای این کار از روش تحلیل منطقی مفاهیم و قیاس برهانی استفاده و تلاش شده است مبتنی بر حکمت متعالیه، گامی برای پاسخگویی به این پرسش برداشته شود. بر این اساس، لازم است ابتدا تبیینی از این دو ارائه شود تا امکان مقایسه صحیح میان آن‌ها حاصل شود. برای تبیین مفهوم فرهنگ، پس از توضیح نحوه شکل‌گیری این مفهوم در تمدن غربی، به بازسازی آن در اندیشه اسلامی و به ویژه حکمت متعالیه پرداخته می‌شود و برای تبیین دین، این مفهوم در دو ساحت مفهومی و وجودی بررسی خواهد شد.

۲. مفهوم فرهنگ

فرهنگ مفهومی است که در غرب متولد شد و در حاشیه نفوذ تمدن غربی در جهان، به ادبیات دیگر نقاط جهان سرایت کرد. از این رو برای دست یافتن به فهمی صحیح از این مفهوم، باید ابتدا آن را در مولد خود بررسی کرد، سپس به بازسازی آن بر مبنای اندیشه بومی پرداخت.

۲-۱. شکل‌گیری مفهوم فرهنگ در اروپا

در زمانی که متفکران عصر روشنگری، به بازنگری در همه معارف و مفاهیم بنیادین گذشته می‌پرداختند، ماهیت انسان را که در آن دوره اهمیتی دوچندان یافته بود، موضوع مطالعه خود قرار دادند و برای شکل‌گیری دانش انسان‌شناسی^۱ کوشش کردند. اصل مهم اومانیزم که از این برهه، مورد توجه اندیشمندان قرار گرفت، به معنای کرامت انسان و یا حتی اصالت انسان نیست؛ بلکه به معنای اصالت انسان دنیوی و امیال این جهانی اوست (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۶۳) که در بُعد حیوانی از قبیل خوردن، خوابیدن، امیال شهوانی و دیگر خواسته‌های طبیعی خلاصه می‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۵۵). از این رو توجه مجدد به تفاوت میان انسان و حیوان، به

دغدغه‌ای برای این متفکران تبدیل شد و در این راستا، تعاریف متعددی از انسان مطرح شد. در واقع آنان به دنبال پاسخ به این سؤال بودند که چه چیزی انسان را انسان می‌کند؟ و وجه تمایز میان انسان و حیوان چیست؟

هر یک از اندیشمندان این دوره، متناسب با مبانی فکری خود و زمینه‌های تاریخی که در عرصه‌های زیستی او از جهت معرفتی و غیرمعرفتی وجود داشت، به ارائه نظریه‌ای پرداخت. آنچه در پس‌زمینه اندیشه اروپاییان وجود داشت، این بود که رسیدن به انسانیت اختیاری است و او به وسیله آموختن، رشد کرده و به سمت انسان شدن حرکت می‌کند. در واقع انسان از هنگام تولد، شروع به یادگیری انسانیت می‌کند و خود را از موجودات دیگر متمایز می‌سازد. واژه‌ای که در زبان لاتین، برای این نظریه وجود داشت، واژه education به معنای تعلیم و تربیت بود. در این نگاه، برای خارج کردن فرد از حالت بساطت و ناپختگی و آماده کردن ذهن او جهت پذیرش علم و دانش و مهیا شدن برای حضور در جامعه، باید مجموعه‌ای از دانش‌های جامع، فراگیر و گسترده را در سطح پایین به او منتقل کرد. خلاصه اینکه انسان، حیوانی است که با یادگیری دانش‌هایی که افراد هم‌نوع او به وی منتقل می‌کنند، مراتب رشد را می‌پیماید و از حیوانیت به سوی انسان شدن حرکت می‌کند.

عالم شدن انسان و قابلیت انتقال این علم توسط او، یادآور موضوع مهمی است که در دوره شکل‌گیری مفهوم فرهنگ، بسیار اهمیت داشت. این موضوع عبارت است از پیشرفت. در نیمه قرن هجدهم، انسان غربی مدرن، به خاطر دانش دانشمندان و به برکت انباشت ثروت‌های مادی، در خود غروری را احساس می‌کرد و به واسطه آن، جامعه خود را پیشرفته می‌دانست. اندیشمندان زیادی همچون ولتر^۱، ایزلین، کندروسه^۲، هگل^۳ و... در این دوره مشغول تئوریزه کردن این تحولات و پیشرفت‌های تاریخی هستند. از این رو در نگاه روشنفکران این دوره، به ویژه فرانسویان، برخی جوامع که متمدن‌تر و پیشرفته‌تر از دیگران هستند، می‌توانند به جوامع وحشی و بی‌فرهنگ، برای جبران عقب‌ماندگی خود کمک کنند (کوش، ۱۳۸۹، ص ۱۳-۱۶). در نتیجه، انسان موجودی

1. Voltaire
2. Condorcet
3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

است که علم را می‌آموزد و به دیگران منتقل می‌سازد و بدین وسیله به پیشرفتی تاریخی دست می‌یابد. چنین انسان متمدنی، از انسان‌های بی‌فرهنگی که از طبیعت ابتدایی خود خارج نشده‌اند، فاصله می‌گیرد و به تکامل انسانی خود نزدیک می‌شود. در این میان، برخی جوامع از نبوغ ملی^۱ بیشتری برخوردارند و بعضی کمتر.

فرانسویان برای اشاره به این مفهوم، دو واژه را به‌صورت مترادف به کار می‌بردند که عبارت بودند از تمدن^۲ و فرهنگ^۳. با توجه به نفوذ انقلاب فرانسه و تأثیرپذیری دیگر اروپاییان از آنان، استفاده از این دو اصطلاح به تدریج در سراسر اروپا گسترش یافت. در قرن نوزدهم، معنای فرهنگ به سمت بُعد جمعی گرایش یافت و از این پس تنها به رشد فکری فرد مربوط نمی‌شد. فرهنگ در معنای جمعی، قبل از هر چیز، فرهنگ بشریت و پس از آن مثلاً فرهنگ فرانسویان و... را در بر می‌گیرد. تصور عام‌گرای متفکران فرانسوی از فرهنگ، با مفهوم ملت که زاده انقلاب است، انطباق دارد، در واقع همه کسانی که خود را فرانسوی می‌شناسند، خود را دارای ریشه و اصلی می‌دانند که همان فرهنگ فرانسوی است.

در آلمان از آنجاکه برخلاف فرانسه بورژوازی و اشراف، دو گروه رقیب محسوب می‌شدند، تمایزی در کاربرد این دو واژه اتفاق افتاد. روشنفکران دانشگاهی آلمان، معتقد بودند شاهزادگان، هنرها، ادبیات، علم، فلسفه و دین را کنار زده، بیشتر اوقات خود را صرف اموری تشریفاتی می‌کنند که به تقلید از رفتارهای متمدن‌مآبانه دربار فرانسه صورت می‌گیرد. در نتیجه آنان از واژه فرهنگ، برای آنچه با اصالت پیوند دارد و به غنای فکری و معنوی کمک می‌کند، استفاده کردند و تمدن را برای آنچه جز ظاهری درخشنده و ظرافت سطحی چیزی ندارد، به کار بردند. از این نگاه، درباریان اشرافی متمدن‌اند، ولی مانند طبقات پایین‌تر جامعه بی‌فرهنگ هستند؛ در حالی که قشر روشنفکر با فرهنگ است و وظیفه توسعه فرهنگ آلمانی را بر عهده دارد^۴. به تدریج، تضاد میان دو

۱. اصطلاحی که یوهان گوتفرد هردر در سال ۱۷۴۴ با مطرح کردن آن، به دفاع از گوناگونی فرهنگ‌ها و مخالفت با متحدالشکل کردن آن‌ها پرداخته بود که متفکران عصر روشنگری آن را تبلیغ می‌کردند.

2. Civilization

3. Culture در مقابل Nature

۴. یکی از مصادیق این کار، بازسازی اعتبار زبان آلمانی و بیان عقاید پیشگامان روشنفکری آلمانی، تنها به این زبان است. همچنین آنان در جهت وحدت ملی آلمان نیز - که هنوز رخ نداده است - تلاش می‌کردند و

مفهوم فرهنگ و تمدن، از محدوده ملی و شکاف میان روشنفکران و درباریان آلمان، فراتر رفت و به وجه تمایز کل ملت آلمان با فرانسه، انگلستان و قدرت‌های غربی قرن نوزدهم تبدیل شد. بدین ترتیب وجوه مشخصه طبقه روشنفکر که فرهنگ خود، یعنی صداقت، ژرفاندیشی و معرفت را نشان می‌داد، همچون وجوه مشخصه آلمانی تلقی شد. در چنین شرایطی، مفهوم فرهنگ، پیوند بیشتری با مفهوم ملت برقرار می‌کرد و فرهنگ هر ملت، همان روح و نبوغ آن ملت و مجموعه‌ای از دستاوردهای هنری، فکری و اخلاقی آن به شمار می‌آمد. نویسندگان رمانتیک قرن نوزدهم نیز فرهنگ را که به تعبیری روح عمیق یک ملت و دستاوردهای ذهنی اوست، در برابر تمدن که وابسته به پیشرفت مادی و توسعه اقتصادی و فنی است، قرار می‌دهند.

واژه دیگری که در آلمان از گذشته برای مفهوم ساخته شدن انسان به کار می‌رفت و اندیشمندانی همچون هردر^۱، هگل و هومبولت^۲ از آن در معنایی نزدیک به فرهنگ استفاده کرده‌اند، بیلدونگ^۳ است. این واژه که دو مفهوم ساختن و تصویر را در خود نهفته دارد؛ بر این امر دلالت می‌کند که انسان دائماً در حال تصویربرداری از دنیای پیرامون است و ذهن او مرتباً بر روی این تصاویر کار می‌کند. این عکس‌ها توسط ذهن انسان در حال مقایسه و اصلاح شدن هستند تا اینکه عکس‌هایی که افراد در ذهن خود دارند، به یکدیگر شبیه می‌شوند. هرچقدر این تصاویر به یکدیگر شباهت بیشتری داشته باشند، هم‌سخنی و هم‌فکری بیشتری میان افراد شکل می‌گیرد. بدین ترتیب، انسان‌ها با تصاویر ذهنی خود، ساخته می‌شوند و با آن‌ها زندگی می‌کنند و چیزی فراتر از این عکس‌ها وجود ندارد. در این تلقی، کار آموزش، افزایش و اصلاح این تصاویر ذهنی است و هر کسی که تعلیم بیشتری دیده باشد، تصاویر ذهنی او بیشتر و اصلاح‌شده‌تر است. در مقابل، کسی که هیچ آموزشی ندیده است، ذهن او عبارت است از عکس‌های خام و اصلاح‌نشده‌ای که خودش مستقیماً از خارج گرفته است (پاکتچی، ۱۳۹۰). خلاصه اینکه معنای بیلدونگ عبارت است از تصویرسازی ذهنی، درونی کردن، تربیت درونی، ساختن انسان از درون و... (فرهادپور، ۱۳۷۱).

به تدریج سخنگوی وجدان ملی آلمان شناخته شدند.

1. Johann Gottfried von Herder
2. Alexander von Humboldt
3. bildung

اما سیر شکل‌گیری مفهوم فرهنگ در انگلیس، با قدری تفاوت اتفاق افتاد. در دوره‌ای که اندیشمندان اجتماعی، به شدت در تلاش برای مصادره جامعه به دو بخش سیاست و اقتصاد بودند، نهضت رمانتیسیسم نیز نفوذ یافت و تمایلی به واکنش در مقابل این حرکت شکل گرفت. در نتیجه، برخی اندیشمندان، به ساحتی از زندگی اجتماعی توجه کردند که اگرچه اهمیتی فراوان داشت، در رویکردهای سیاسی و اقتصادی نادیده انگاشته می‌شد. شکل‌گیری این مفهوم را تقریباً هم‌زمان با انقلاب صنعتی، افرادی همچون ادmond برک^۱ و پس از او تامس کارلایل^۲ و ساموئل تیلور کولریج^۳ آغاز کردند که با مباحث آلمانی‌اشنایی نزدیک داشتند. در دوره بعد آرنولد^۴، لیوت^۵ و لیویس^۶، در ادامه این مسیر، مقدمات مکتب مطالعات فرهنگی را در بریتانیا آغاز کردند. در نتیجه می‌توان گفت در انگلستان، لاقلاً در ابتدای این دوره، فرهنگ، دیگری سرکوب‌شده جامعه‌ای است که سخنگویان رسمی آن، اکثراً اقتصاد و سیاست هستند (میلنر، ۱۳۸۵، ص ۲۳).

چنان‌که دیده شد، شکل‌گیری تدریجی مفهوم فرهنگ، در نقاط مختلف اروپا، مسیری متفاوت را پیمود. همین امر موجب شد تعریف واحدی از آن وجود نداشته باشد. گروهی آن را معادل تمدن می‌انگارند و برخی این دو را مقابل هم می‌دانند. عده‌ای تعریفی ایجابی برای آن قائل‌اند و بعضی دیگر، آن را دیگری سیاست و اقتصاد معرفی می‌کنند. از این رو از نیمه دوم قرن نوزدهم، برخی تلاش‌ها برای تدقیق در این واژه و روشن کردن مفهوم آن، از راه مهندسی معکوس، شکل گرفت. در این میان، ادوارد بارنت تیلور^۷، با رویکردی ساختگراگونه، به دنبال به دست آوردن مفهومی واحد، از عناوین متکثری بود که با این نام خوانده می‌شدند. او در سال ۱۸۷۱ تعریف خود را این‌گونه بیان نمود: «فرهنگ یا تمدن، کلیتِ درهم تافته‌ای است شامل دانش، دین، هنر، قانون، اخلاقیات، آداب و رسوم و هرگونه توانایی و عادت‌هایی که آدمی همچون عضوی از جامعه به دست می‌آورد».

1. Edmund Burke
2. Thomas Carlyle
3. Samuel Taylor Coleridge
4. Matthew Arnold
5. Thomas Stearns Eliot
6. Frank Raymond Leavis
7. Edward Barnet Tylor

در این تعریف اولاً فرهنگ و تمدن به یک معنا به کار رفته‌اند، ثانیاً به جای تعریف اصطلاح، به بیان مصادیق آن پرداخته شده است. اشکال دوم، در بسیاری از تعاریف، به‌ویژه آن‌هایی که کروبر^۱ و کلاکن^۲، تحت عنوان تعاریف وصفگرایانه طبقه‌بندی کرده‌اند (آشوری، ۱۳۸۶، ص ۴۷-۵۱)؛ مشاهده می‌شود. عده‌ای دیگر که به ویژگی‌های مفهوم فرهنگ پرداخته‌اند، به‌جای توجه به ذاتیات، به خصوصیات عرضی آن اشاره کرده و مثلاً انتقال آن از نسلی به نسل دیگر را محور تعریف خود قرار داده‌اند. باین‌حال، گروهی از اندیشمندان این عرصه، به ساحت تکوینی فرهنگ التفات کرده، آن را از حیثیات مختلف بررسی کرده‌اند. طبق گزارش کروبر و کلاکن، عده‌ای به فرهنگ، از آن جهت که فراورده یا ساخته‌ای است و گروهی نیز از جهت ایده بودن به تعریف آن پرداخته‌اند. دسته‌ای نیز تکیه تعریف را بر روی نمادها گذاشته و فرهنگ را در جایگاه نظام نمادها معرفی کرده‌اند.

۲-۲. بازسازی مفهوم فرهنگ در حکمت متعالیه

ملاصدرا مانند دیگر حکمای مسلمان، به تبیین وجه ممیز میان انسان و حیوان پرداخت و در این راه، تعریف انسان به حیوان ناطق را پذیرفت. در عین حال، او تلاش می‌کند بر اساس مبنای اصالت وجود، رویکردی وجودی به آن داشته باشد (محقق داماد، ۱۳۹۰). از نظر او عالم وجود، کل به هم پیوسته است و از پایین‌ترین مرتبه وجودی یعنی ماده اولی تا بالاترین مرتبه را در برمی‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۴۴۹). انسان نیز موجودی متحرک است که از پست‌ترین مرتبه، حرکت وجودی خود را آغاز می‌کند و پس از پشت سر گذاشتن مراتب نباتی و حیوانی، به درجه‌ای از هستی دست می‌یابد که پایین‌تر از الوهیت و بالاتر از حیوانیت است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۵۴)^۳. دست یافتن او به این مرتبه، ویژگی‌هایی را به او عطا می‌کند که مورد توجه انسان‌شناسان قرار گرفته است. عده‌ای با در نظر گرفتن بعد ادراکی این مرتبه، انسان را حیوان ناطق می‌نامند و برخی عقل عملی را فصل ممیزه او برشمرده‌اند.

1. Alfred Louis Kroeber

2. Clyde Kluckhohn

۳. همچنین: همو، ۱۳۶۰، ص ۲۲۹ و همو، ۱۳۷۵، ص ۲۹۱.

در نتیجه انسان تافته‌ای جدا بافته در میان مخلوقات الهی نیست؛ با همه موجودات دنیوی اشتراکات و امتیازاتی دارد و مثل همه اجسام، جسم دارد، همچون همه گیاهان تغذیه، نمو و تولیدمثل می‌کند و مانند همه حیوانات ادراک حسی و حرکت ارادی دارد اما این پایان ذاتیات انسان نیست؛ بلکه وجه ممیز او این است که او پایان ندارد. او موجودی است که حرکت وجودی خود را متوقف نکرده و در مرتبه خلقت، یعنی تا آنجا که به اراده خود او مربوط نبوده، از مرحله حیوانیت گذر کرده است؛ اما اینکه پس از این مرحله به کجا می‌رسد، معلوم نیست (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲۳، ص ۶۷۳). ممکن است با اراده خود، حرکت به سمت کمال مطلق و عالم الوهی را اختیار کند یا اینکه مسیر افزایش وجودی خود را در جهت همان ابعاد حیوانی و نباتی قرار دهد و حیوانیتی عمیق‌تر و وسیع‌تر را در قالب انسانی کسب کند (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲۳، ص ۲۹۱). تا وقتی ارتباط روح مجرد انسان، با جسم مادی او قطع نشده و امکان حرکت جوهری او باقی است، می‌تواند با کسب مراتبی از وجود، به سمت فرشته‌خویی یا شیطان‌صفتی گام بردارد و در نتیجه شخصیتی الهی یا حیوانی از خود بسازد؛ بنابراین هویت و ماهیت او در طول عمرش در حال تغییر است و این تغییرات به قدری است که ممکن است حقیقت نوعیه کسی را در مرتبه حیوانی تثبیت کند. این احتمالات، موجب پیچیده و ناشناخته شدن انسان می‌شود؛ به گونه‌ای که تا لحظه مرگ او، نمی‌توان هویت حقیقی و نهایی اشخاص را شناسایی کرد. اکنون جای این پرسش است که این حرکت و کسب چگونه رخ می‌دهد؟ انسان چگونه وجود خود را در جهات مختلف افزایش می‌دهد؟ پاسخ به این پرسش را باید در کلیدواژه اتحاد یافت. در توضیح این مطلب باید گفت در ابتدای حرکت وجودی انسان، نفس او، به مرتبه جسمانی محدود است و در واقع چیزی غیر از بدن نیست؛ ولی در مسیر حرکت، پس از این که روح انسانی در او دمیده شد و ظرفیت ادراک حسی را به دست آورد، همان بدن جسمانی، ترکیبی حقیقی با صور مثالی پیدا کرده و مراتبی از تجرد را کسب می‌کند. در نتیجه این تحول، انسان به موجودی تبدیل می‌شود که ظاهری مادی و باطنی مجرد دارد. در واقع نفس با وصول به صور مثالی، حسی و خیالی و پس از آن نیل به صور عقلی، به تجرد می‌رسد و در این مقام، بدن و طبیعت وجود او، در حکم ابزار آن می‌شود.

همچنان که معلومی که انسان با آن متحد می‌شود، دارای مراتب است، اتحاد او با معلوم نیز می‌تواند درجات مختلفی داشته باشد؛ به عبارت دیگر، همان‌طور که معلوم انسان می‌تواند حسی، خیالی و عقلی باشد، اتحاد با معلوم نیز می‌تواند ضعیف یا شدید باشد. ملاصدرا از شدیدترین مراتب اتحاد میان عالم و معلوم، با تعبیر وحدت یاد می‌کند. در این درجه از اتحاد، انسان تبدیل به همان چیزی می‌شود که با آن متحد شده^۱ است. در نتیجه می‌توان گفت دو چیز است که هویت انسان را می‌سازد؛ یکی مرتبه معلوم و دیگری شدت اتحاد. اگر کسی ادراکات خود را محدود به محسوسات و متخیلات کند، ارزشی در همان سطح خواهد داشت و به مقام عقلانیت و انسانیت بار نخواهد یافت؛ بنابراین اگر کسی اتحادی عمیق و شدید با معلوم خود که در مرتبه حسی، خیالی و یا عقلی است داشته باشد، هویت او همان چیزی خواهد بود که با آن وحدت یافته است. شدت اتحاد با معلوم، موجب پدیدار شدن ایمان می‌شود. متعلق ایمان ممکن است حقایق و باطن عالم باشد یا توهمات و برساخته‌های ذهنی اشخاص. اگر کسی به مدبرات عقلی عالم، عالم غیب و قیامت، خدا و نشانه‌های او و ... مؤمن شود، به سوی حقیقت و انسانیت گام برداشته است؛ اما اگر با بافته‌های ذهنی خود و دیگران که حقیقتی در عالم ندارند اتحادی عمیق برقرار کند، مثلاً در اعماق روح خود، مقام خدایی برای انسان قائل شود، یا جهان را به عالم مادی محسوس، محدود کند و یا غایت خلقت را بهره‌مندی حداکثری خود از لذات جسمانی بداند، مانند حیوانات، بلکه گمراه‌تر از آنان خواهد بود.

پس انسان به وسیله اتحاد با مراتب مجرد عالم، علم می‌یابد و با التفات و توجه ارادی به علم خود، این اتحاد را تقویت کرده و دارای ایمان می‌شود. در مرحله بعد، هویت خود را که با ایمان خود ساخته است، از طریق اعمال خود متجلی می‌سازد و این تجلی، خود موجب تقویت و تثبیت ایمان او می‌شود؛ به عبارت دیگر عمل انسانی، ظاهری دارد و باطنی. ظاهر آن، همان بروز رفتار در اعضا و جوارح اوست و روح این عمل، همان نیاتی است که در اعماق وجود انسان خانه دارد و از حقیقت نفس او نشئت می‌گیرد؛ بلکه همان هویت اوست. انسان در هر عملی، باطن و حقیقت خود را آشکار می‌کند و همین ظهور و تجلی، موجب قدرت یافتن و تثبیت آن حقیقت می‌شود.

۱. «ان النفس اذا عقلت شيئا صارت عين صورته العقلية» همو، ۱۳۷۵، ص ۹۷ و همچنین همو ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۷.

در نتیجه، انسان هویت خود را با دو ابزار کسب می‌کند؛ یکی ادراکات علمی و دیگری رفتارهای عملی. در نتیجه اگر بتوانیم فرضاً تنها معیار تعریف فرهنگ را، روح اعمال انسانی و عامل هویت‌ساز او بدانیم، باید گفت اگرچه اندیشمندان به درستی، باور، ارزش، هنجار، نماد و... را از مصادیق فرهنگ تشخیص داده‌اند، باید دانست که این‌ها جدا از یکدیگر نیستند. فرهنگ حقیقت واحدی است که باطن آن، ایمان و باور انسان است که هویت او را می‌سازد و ظاهر آن رفتارهای انسانی است که به شیوه‌ای خاص بروز می‌کند و تجلی همان باورها و ملکات نفسانی است. نمادسازی، یکی از راه‌های ارتباط انسان با دیگران است. این نمادها نیز، نشانگر همان مبدهائی هستند که رفتارهای مادی او، نشانگر آن بود. در واقع، حقیقتی وجود دارد که پس از اینکه انسان‌ها با آن اتحاد یافتند، به صورت‌های مختلف تجلی می‌یابد؛ گاهی در قالب آداب و رسوم، گاهی به شکل نمادها و زمانی در ظاهر شیوه‌های رفتاری و سبک زندگی. ایمان به یک حقیقت و اتحاد با آن، باور انسان و هویت او را می‌سازد و جهت‌گیری‌ها و ارزش‌های او را شکل می‌دهد. بدین ترتیب درمی‌یابیم که وقتی اروپایی‌ها، برای مفهوم فرهنگ، ساخته‌شدن و پرورش انسان را به کشاورزی و رشد گیاه تشبیه کردند و آلمانی‌ها به واژه بیلدونگ برای ساخته‌شدن انسان از طریق دانش‌ها و تصاویر ذهنی اشاره می‌کردند، برای یافتن حقیقتی واحد می‌کوشیدند که مبانی حکمت متعالیه ظرفیت تبیین دقیق‌تر آن را در اختیار ما قرار می‌دهد.

نکته‌ای که در اینجا باید به آن پرداخته شود، اجتماعی بودن ساحت فرهنگ است که در نظریات غربی^۱ به آن پرداخته شده است. از نظر ما جامعه، نوعی خاص از ترکیب حقیقی میان افراد است، در نتیجه وجودی حقیقی دارد. حقیقتی که افراد را به یکدیگر متصل می‌کند و توسط نمادها و رفتارها، در جهان مادی متجلی می‌شود، همان فرهنگ است؛ به عبارت دیگر، همان‌طور که افراد انسانی دارای روح و نفس متعلق به خود هستند که هویت‌ساز آنان و منشأ افعال ارادی‌شان است، جامعه نیز دارای نفسی است و روح اجتماعی نیز به نوبه خود، حقیقتی است از حقایق این جهان (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲۲، ص ۱۸۳) که توسط افراد جامعه خود را ظاهر می‌کند. برای اثبات این نظریه بر مبنای

۱. مثلاً دورکیم معتقد است اگرچه جسم و تن انسان‌ها مستقل از یکدیگر هستند، انسانیت انسان و شخصیت او که حقیقت اوست، در جامعه شکل می‌گیرد و نتیجه رابطه متقابل افراد جامعه است. از نظر او فرهنگ بشری، ملاک وحدت بشریت است و چون هر قومی روحی مخصوص به خود دارد، پس هر قومی روحی اجتماعی دارد و افراد به منزله اعضاء اندामी هستند که توسط این روح به حرکت درمی‌آیند. ر.ک: مرتضی مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱.

اصول حکمت متعالیه، از سه طریق - که عبارتند از اتحاد عالم و معلوم، کلی طبیعی و تقسیم وجود به حقیقی و اعتباری- می توان استدلال کرد که در ادامه به یکی از آن‌ها اشاره می‌شود.

چنان که گفته شد، هر انسانی پس از تولد، با اتحاد علمی و عملی با معانی مجردی مثالی و عقلانی، شخصیت و هویت خود را می‌سازد. اکنون می‌گوییم دو فرد انسانی به دو طریق می‌توانند با یکدیگر اتحاد وجودی برقرار کنند و میان آن‌ها ترکیبی حقیقی رخ دهد. اول اینکه هر دو، با حقیقت واحدی متحد گردند، دوم آنکه کسی با معانی مثالی متصل دیگری، اتحاد برقرار سازد. اگر دو یا چند نفر، مؤمن به خدا و رسول و ملائکه و کتاب و قیامت شوند، به میزان عمق ایمانشان، با یکدیگر متحد شده‌اند و کل واحدی را تشکیل داده‌اند. همچنین اگر دو یا چند نفر، به خیالات ساختگی انسانی دیگر، باور یافته و آن را در اعماق وجود خود مستقر کنند و به لوازم عملی آن پایبند گردند، به نوعی اتحاد با یکدیگر دست یافته‌اند و از این اتحاد حقیقی^۱، جامعه‌ای واقعی شکل می‌گیرد^۲.

تفاوت مهمی میان روح فردی و جمعی وجود ندارد، غیر از اینکه روح جمعی حاصل اتحاد جمعی افراد، با حقیقتی واحد است. این معانی در عالم موجودند و ممکن است یک نفر یا هزاران نفر با آن متحد شوند یا هیچ‌کس وجود خود را به آن گره نزنند. اگر در سیر حرکت وجودی، یک نفر به معنایی مجرد دست یابد و با آن متحد شود، روح مجرد فردی او شکل می‌گیرد و اگر چند نفر در حرکت وجودی خود با همان حقیقت اتحاد یابند، روح جمعی آنان شکل می‌گیرد. در این صورت، چندین تن، تجلی یک حقیقت واحد خواهند شد و گرایش‌ها و لوازم وجودی آن حقیقت، از طریق این بدن‌ها ظاهر می‌شود. البته افراد، می‌توانند با اراده خود، از اتحاد با یک حقیقت،

۱. چنان‌که از آثار شهید مطهری همچون «جامعه و تاریخ» نیز استفاده می‌گردد، سه نوع ترکیب حقیقی برای افراد قابل تصور است: (۱) ترکیب حقیقی صناعی، مانند ترکیب اجزاء یک ماشین که هویت خود را از دست نمی‌دهند و استقلال اثر ندارند. (۲) ترکیب حقیقی طبیعی، مانند ترکیبات شیمیایی دو عنصر که یک ماده مرکب معدنی را تشکیل می‌دهند. (۳) ترکیب حقیقی فراطبیعی، مانند ترکیب افراد جامعه از نظر دورکیم که در آن اجزاء حتی پیش از ترکیب نیز هویت انسانی ندارند و تنها ظرف خالی و حیوانی محض هستند که استعداد پذیرش روح جمعی و انسانیت را دارند. (شاکرین، ۱۳۹۱، ص ۷۸-۸۳).

۲. البته حقیقت این دو مسیر، یکی است. تفاوت در این است که یکی با حقایق عالم متحد می‌شود و دیگری با برساخته‌های ذهنی. ولی یافته‌های ذهنی افراد نیز تحقیقی در عالم مثال دارند و افراد دیگر می‌توانند به آن متصل شوند.

روی‌گردان شده و هویتی دیگر برای خود بسازند. در این شرایط، روح جدید است که زمام امور او را به دست خواهد گرفت و او را با افراد دیگری متحد کرده، عضو جامعه‌ای دیگر می‌سازد. در نتیجه با توجه به آنچه گذشت، می‌توان فرهنگ را نحوه‌ای از وجود دانست که توسط انسان، از عوالم و مراتب مجرد، به جهان مادی انسانی وارد می‌شود. فرهنگ همان معانی عقلانی و یا خیالی است که به‌وسیله اتحاد انسان‌ها با آنان، ظرفیت بروز و ظهور پیدا کرده و در قالب رفتارها، نمادها، هنجارها و... خودنمایی می‌کنند. همان نحوه کنش‌ها و ارزش‌های انسانی است که نمایانگر معانی ماورائی است. همان شکل‌دهنده شخصیت و هویت انسان‌ها است که از طریق حرکت درونی و وجودی آنان در مسیر عقلانیت یا تخیل ظاهر می‌شود. همان وجه امتیاز نوع انسان با نوع حیوان و همچنین فصل‌میز یک نوع انسان با نوع دیگر است. همان صورت تنزل یافته معنا به عرصه فهم عمومی و رفتارهای مشترک و کنش‌های اجتماعی (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۲۶) و همان بخشی از معرفت است که در ذهنیت مشترک افراد، جامعه و یا در زیست‌جهان افراد وارد شده است (پارسانیا، ۱۳۸۷). همان حیثیت معناداری اشیاء در جامعه انسانی است. همان محور اتحاد انسان‌ها با یکدیگر و مبنای شکل‌گیری جامعه است و...

در این نگاه، کسی که به مطالعات فرهنگی می‌پردازد، هر چیزی را از آن جهت که حامل معنایی اجتماعی است، می‌تواند موضوع مطالعه خود قرار دهد. معنای اجتماعی نیز همان موجود خیالی یا عقلانی است که موجب اتحاد جمعی از انسان‌ها شده و آنان را به یکدیگر پیوند داده است. او می‌تواند از بررسی غذاها، نحوه پوشش، زبان، اشیاء نمادین، هنجارها، رفتارها، مناسبات، روابط و... به معنای مشترک مورد پذیرش آن جامعه پی ببرد.

۳. مفهوم دین

پس از آشنایی با مفهوم فرهنگ باید به تبیین مفهوم دین پرداخت تا مقایسه این دو مفهوم میسر شود. در این مسیر ابتدا تلاش می‌شود تعریفی مفهومی از آن ارائه شود و سپس توضیحی درباره حقیقت وجودی آن بیان خواهد شد.

۳-۱. تعریف مفهومی دین

به‌طور کلی مسئله تعریف و به ویژه تعریف مفاهیم بنیادین، یکی از دشواری‌های علوم انسانی است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۹۸۹، ص ۲۳۲).^۱ در این میان باید توجه داشت که تنها، موجودات ماهیت‌دار، قابل تعریف به حد و رسم هستند و نه مفاهیم صرف (جوادی آملی ۱۳۸۶، ج ۵-۱، ص ۴۸۱). در نتیجه به اعتقاد برخی از نویسندگان، نباید انتظار تعریف صحیح منطقی از دین داشت و باید تنها به تنبیه اکتفا کرد (همان، ۱۳۸۹ الف، ص ۷۵)؛ زیرا «تعریف ماهوی از دین میسر نیست، ولی تعریف مفهومی آن ممکن است. دلیلشان این است که تعریف ماهوی شیء، بیان ماهیات و ذاتیات آن است، اما تعریف دین به این امور امکان‌پذیر نیست چون دین که مجموعه قواعد اعتقادی، اخلاقی، فقهی و حقوقی است، وحدت حقیقی ندارد و هر آنچه که فاقد وحدت حقیقی است، وجود حقیقی ندارد و چیزی که فاقد وجود حقیقی است، ماهیت ندارد و فاقد ماهیت، جنس و فصل ندارد» (همان، ۱۳۸۹، ص ۲۷). با توجه به این سخن و اینکه هرگونه تحلیل از حقیقت چیزی به یکی از علل چهارگانه آن بازمی‌گردد، بهترین راه برای تبیین دین، تحلیل علل اربع آن است، اگرچه به دلیل معلول حقیقی نبودن دین، این علل نیز تقریبی هستند، نه تحقیقی (همان، ص ۲۹).

الف) منشأ دین: ورود بسیاری از فیلسوفان غربی به مسئله منشأ دین، همراه با خلط دو معنا از آن بوده است، یکی مبدأ پیدایش دین و دیگری علت گرایش بشر به دین (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۱۲۸). در هر دو مورد نیز انسان و ویژگی‌ها و نیازهای انسانی همچون غریزه سرکوب‌شده (فروید، ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۳۷۹، ص ۱۲۸)، طبقه حاکم (مارکس، ر.ک: کوزر، ۱۳۸۷، ص ۸۰)، ضمیر ناخودآگاه جمعی و ... را علت فاعلی دین معرفی کرده‌اند. در مقابل، گروهی که در مبنای هستی‌شناسی خود، وجود خداوند و اسماء و صفات او را اثبات کرده‌اند، او را تنها علت فاعلی دین می‌شناسند. اوست که همراه با خلق انسان و همه موجودات، راه تکامل آنان را ایجاد کرده و آن‌ها را به آن راه هدایت می‌کند.

ب) غایت دین: منظور از علت غایی، هدفی است که موجب گردیده تا علت فاعلی، معلول را به وجود آورد. آنان که معتقدند دین، ساخته و پرداخته دست و ذهن بشر است، انگیزه‌ها و

کارکردهایی همچون نیاز علمی و جهل (آگوست کنت^۱، ماکس مولر^۲، تایلور، فرانکل^۳ و...) (ر.ک: همان؛ ص ۳۳۴)، نیاز عملی (ریحیل، فریزر^۵ و...)، نیاز روانی (فروید^۶، بورنوف^۷، رویل، بینگر^۸، یونگ^۹، ر.ک: مهدوی کنی، ۱۳۸۷، ص ۳۹)، نیاز اخلاقی (کانت^{۱۰}، گیرتز^{۱۱} و...)، نیاز اجتماعی، نیاز غریزی و فطری (فروید، مالینوفسکی^{۱۲}، فوئرباخ^{۱۳}، لانگ و...) را برای دین برشمردند که به برخی از آنان اشاره می‌شود^{۱۴}. در مقابل، کسانی که خداوند را علت فاعلی دین می‌دانند، معتقدند «اصل و سرسلسله غایت‌ها، چیزی جز وجود مقصود بالذات، یعنی خدای سبحان نیست. همه موجودات، اعم از ثابت و سیار، طالب کمال بالذات و در پی کمال مطلق و نامحدودند و خدا افزون بر اینکه به وصف اول‌الاولین متصف است به آخرالآخرین نیز موصوف است»^{۱۵} (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۲). در این نگاه، غایت بالذات، همان فاعل بالذات است و منشأ دین همان هدف دین است. درواقع می‌توان هدف دین را در رویکرد الهی، تبدیل شدن انسان به خلیفه الله و تبدیل شدن جامعه به مدینه فاضله دانست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ب، ص ۹۹).

1. Auguste Comte
2. Friedrich Max Müller
3. Frankl

۴. همچنین شجاعی زند، ۱۳۸۰، ص ۶۰؛ بختیاری و حسامی، ۱۳۸۲، ص ۵۶.

5. James George Frazer
6. Sigmund Schlomo Freud
7. Eugène Burnouf
8. Milton Yinge
9. Carl Gustav Jung
10. Immanuel Kant
11. Clifford Geertz
12. Bronislaw Kasper Malinowski
13. Ludwig Andreas Feuerbach

۱۴. باید توجه داشت بسیاری از این اندیشمندان که نگاهی کارکردگرایانه به دین داشته‌اند، گرایش‌های تطورگرایی به تاریخ بشر دارند. در سنت فلسفی تطورگرا، سیری پیش‌رونده در عقل و قوای فکری انسان، در طول خط تاریخی، در نظر گرفته می‌شود و تاریخ بشریت در جایگاه انسانی فرض می‌شود که دوران کودکی و نوجوانی خود را پشت سر گذاشته و اکنون به بلوغ رسیده است. برای نمونه آگوست کنت، دین را متعلق به دوره نخست زندگی بشر می‌داند و مراحل فلسفه و علم (اثبات‌گرایی)، پس از آن قرار دارد. امیل دورکهایم نیز مرحله دین‌داری بشر را پس از مرحله جادو و پیش از مرحله علم معرفی می‌کند. (ر.ک: ناصر فکوهی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۷).

۱۵. هو‌الاول والاخر (حدید: ۲).

ج) هویت دین: دین‌شناسان در هویت درونی دین نیز اختلاف دارند. عده‌ای - همچون کنت، تایلور، روبیل و استواترن - دین را نظام فکری و معرفتی و از سنخ فلسفه و جهان‌بینی و ادراک معرفی می‌کنند (قائمی نیا، ۱۳۷۹، ص ۵۲-۵۵؛ مهدوی کنی، ۱۳۸۷، ص ۲۳-۳۸) و گروهی - مانند شلایر ماخر، رادکلیف براون، مارت و دورکیم - حقیقت آن را نوعی احساس، مثلاً احساس وابستگی و اتکای مطلق، می‌دانند (مهدوی کنی، ۱۳۸۷، ص ۲۹-۳۴). برخی - مثل تایلور، اسپنسر و مالیونوفسکی - از اعتقاد به ارواح و موجودات روحانی یاد می‌کنند (شجاعی زند، ۱۳۸۰، ص ۵۸) و دسته‌ای - همچون کانت - تمامیت دین را در اخلاق خلاصه می‌کنند. فرقه‌ای - مانند پدر شاتل و مارت - ماهیت دین را امری رفتاری مانند رقص و انجام تکالیف نشان می‌دهند و شماری - مثل مارکس، انگلس و فوئر باخ - آن را محصول توهم و خواب و خیال بشر قلمداد می‌کنند. بعضی - همچون کلیفورد گیرتز - در تعریف دین، به مفهوم نماد توجه کرده‌اند (همان، ص ۶۶-۶۹) و بخشی - مانند تیلیش، کیر که گارد، شلایر ماخر، هورتون، ویلیام اسمیت و وبر - نیز آن را نظام ارتباطی و رابطه با معشوق ماورایی نامیده‌اند (بختیاری، ۱۳۸۲، ص ۱۷۹).

۱۷۱

به نظر می‌رسد انسان، ظرف تحقق دین و علت مادی و محل و موضوع آن است؛ «به‌گونه‌ای که شئون علمی و عملی و مراحل جزم علمی و عزم عملی و مراتب اتصاف و استعمال او، موضوع احکام و قواعد دین شود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ص ۳۲) با توجه به اینکه جامعه، مستقل از افراد، دارای اصالت و شخصیت است (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۸۰)، آن را نیز می‌توان موضوع دیگر دین در نظر گرفت. جزء دیگر علت درونی دین که علت صوری نام دارد، عبارت است از مجموعه عقاید، اخلاقیات و قوانین و مقررات فقهی و حقوقی که هم به اصول بینشی نظر دارد، هم درباره اصول گرایشی سخن می‌گوید، هم اخلاق و شئون زندگی انسان را تحت پوشش می‌گیرد، هم بعد رفتاری انسان را در نظر دارد و هم برای جامعه انسانی دستورهای دارد.

نتیجه اینکه، با توجه به کثرت نظریه‌های دین‌شناسی، برای ارائه تعریفی عام از دین که دربرگیرنده همه نظرها باشد، مشخص‌تر و محدودتر از این عبارت چیزی نمی‌توان گفت: «دین عبارت است از راه رسیدن به خوشبختی که انسان یا موجودی فوق طبیعی، جعل کرده است.» علت فاعلی در این تعریف بسته به هستی‌شناسی تعریف‌کننده، مادی یا غیرمادی است و علت

غایی آن‌هم با توجه به نظریه فلسفی دین‌شناس، دنیوی یا اخروی است. علت صوری و مادی دین هم با توجه به تنوع نظریات، با عبارت جامع راه معرفی می‌شود تا معلوم شود که برای رسیدن به هر هدفی، پیمودن راهی لازم است. با این تعریف اومانیسیم، مارکسیسم، لیبرالیسم و بسیاری از مکاتب شرقی و غربی که راه رسیدن به نقطه مطلوب خود را معرفی می‌کنند، در زمره ادیان بشری قرار می‌گیرند؛ چنان‌که اسلام، مسیحیت و یهود نیز از ادیان الهی شمرده می‌شوند.

بر اساس مبانی حکمت متعالیه نیز دین حق که دربردارنده مجموعه عقاید، اخلاق و مقررات صحیح است، این‌گونه تعریف می‌شود: «راه و روش سعادت فرد و اجتماع، در دنیا و آخرت است که خداوند آن را به‌وسیله عقل و نقل، در اختیار انسان قرار داده است؛ از این راه انسان‌ها می‌توانند به مقام جانشینی خدا و تبدیل جامعه بشری به مدینه فاضله، به لقاء الهی، در کسوت عبودیت، نائل گردند».

۲-۳. حقیقت وجودی دین

همان‌طور که فرهنگ، اعم از فرهنگ حق و باطل است، دین نیز ادیان حق و باطل را شامل می‌شود. دین حق عبارت است از راه و صراط مستقیم^۱ و حرکت در آن به وسیله تحصیل معرفت و اعتقاد، معرفت و تخلّق به اخلاق الهی، معرفت و اعمال صالح (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۹۵) صورت می‌گیرد. این صراط، راهی خارجی نیست که سالک آن را بپیماید؛ بلکه در درون جان او است، انسان کاملی که به این عقاید و اخلاق و اوصاف متصف شود، صراط ممثّل است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۸۸). هر انسان مسیری را که در طول حیات خود پیموده است، دین خود را ساخته و دین حق، چیزی جز مسیر زندگی انسان کامل نیست که باید الگوی زندگی دیگران باشد. لازم به ذکر است، حقیقت راهی که انسان را به خدا می‌رساند، دو^۲ مصداق در دنیا دارد: الف) وجود لفظی که به‌صورت کتاب نازل شده ب) وجود انسانی که در قالب نفس پیامبران و امامان^۳ فرستاده شده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۲۴۶) همچنین ظهوری نیز در آخرت دارد و به‌صورت پلی است که درون جهنم یا بر فراز آن قرار دارد. درواقع صراط قیامت، باطن صراط دنیا

۱. قل إني هداني ربي إلي صراط مستقيم ديناً قيماً. (انعام: ۱۶۱)

۲. شاید بتوان از ظهور اجتماعی دین نیز سخن گفت که پس از ظهور انسان کامل رخ خواهد داد.

۳. عن علی بن الحسین عليه السلام: «نحن الصراط المستقیم»؛ (صدوق، ۱۴۰۳، ص ۳۵). شبیه به این روایت در کتب زیر نیز آمده: العروسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۱ و همچنین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۵۲.

و انعکاس تعامل آدمی با صراط دنیایی است. (همان، ج ۳، ص ۹۶) هر کس در دنیا، کتاب مقدس و اولیاء الهی^۱ را که دین ممتل و صراط دنیا هستند، شناخته و به آنان اقتدا کند از صراط آخرت به سلامت می‌گذرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ج، ۱، ص ۵۰۸)^۲؛ اما کسانی که به هدایت آنان اقتدا^۳ نکنند و بیراهه را بپیمایند^۴، در قیامت به جهنم فرو خواهند افتاد.

وقتی انسان با اراده خود مقدمات کسب علم را فراهم کرد، عقل نظری^۵ چاره‌ای جز پذیرش آن ندارد و ضرورتاً تسلیم قضای علمی پروردگار می‌شود، اما عقل عملی در قبول و نکول آن آزاد است،^۶ یعنی می‌تواند عصاره قضیه علمی را به قلب خود گره زند^۷ و به آن معتقد نشود و ایمان نیاورد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۶، ص ۲۳۹)؛ اما اگر پس از اتحاد علمی انسان با حقایق، در مرتبه عقل نظری، عقل عملی و بعد گرایشی او نیز با آن متحد شد، ایمان به وجود می‌آید.^۸ اعتقاد علمی با جان و قلب انسان معتقد و عالم عجیب می‌شود، سپس در اوصاف نفسانی و اعمال بدنی او جلوه می‌کند.^۹

۱. در نسبت این دو باید گفت که ائمه اطهار علیهم‌السلام چنان انس و تعلقی با قرآن دارند که ثقل اصغر و قرآن ناطق لقب گرفته‌اند و اساساً یک حقیقت هستند که در دو لباس تکوین و تدوین جلوه کرده‌اند. بر اساس حدیث ثقلین، جدایی آن‌ها از یکدیگر ممکن نیست. (همان، ص ۳۴).

۲. عن المفضل بن عمر قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصراط فقال هو الطريق إلى معرفة الله عز وجل و هما صراطان صراط في الدنيا و صراط في الآخرة و أما الصراط الذي في الدنيا فهو الإمام المقتضى الطاعة من عرفه في الدنيا و اقتدى بهداه مر على الصراط الذي هو جسر جهنم في الآخرة و من لم يعرفه في الدنيا زلت قدمه عن الصراط في الآخرة فتردى في نار جهنم. (صدوق، ۱۴۰۳، ص ۳۴۲). روایت دیگر درباره صراط دنیا و آخرت در تفسیر منسوب به امام عسکری علیه‌السلام وجود دارد: (حسن بن علی علیه‌السلام، ۱۴۰۹، ص ۴۴).

۳. حقیقت این اقتدا، همان متحد شدن با قرآن و ولایت است. (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۸).

۴. نکته اینکه خداوند در هیچ‌یک از عوالم هستی کج‌راهِه نیافریده است. انحراف، راه مستقلی ندارد و کسانی که با صراط تشریحی که همان دین است مخالفت می‌کنند، همان راه خدا را کج و ناراست می‌کنند: «یبعونها عوجاً» (اعراف: ۴۵) و مسیری را که می‌پیمایند، چیزی جز بیراهه نیست. (جوادی آملی، همان، ص ۵۲۵).

۵. حکمت عملی (باید و نبایدها) که مبتنی بر حکمت نظری (هست و نیست‌ها) است هر دو در حیطه عقل نظری هستند. ۶. با عقد نخست، علم حاصل می‌شود و با عقد دوم، عقل ظهور می‌کند که با آن خدا عبادت می‌شود و بهشت کسب می‌گردد. گاهی علم وجود دارد، اما عقل نیست؛ چنان‌که امیرمؤمنان علیه‌السلام فرمود: «رب عالم قد قتلته جهله و علمه معه لا ینفعه» (سید رضی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۷، حکمت ۱۰۷).

۷. «و جحدوا بها و استیقنتها أنفسهم» (النمل: ۱۴) و «قال لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السماوات و الارض» (اسراء: ۱۰۲).

۸. ممکن نیست کسی به چیزی ایمان صحیح داشته باشد، بدون آن‌که جزم و یقین علمی نصیب او شده باشد. یعنی ممکن نیست که پیوند و گره ایمانی به مسئله‌ای صحیح علمی، بدون گره و اعتقاد علمی حاصل گردد. بنابراین، اگر بین نفس و مطلبی که بین اجزای آن پیوند علمی برقرار نیست، عقد ایمانی منعقد گردید، آن ایمان نمی‌تواند ایمانی صحیح خوانده شود. (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۷۸).

۹. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۵۶). نکته قابل‌توجه اینکه همان‌طور که اعمال، تجلی عقاید و ملکات نفسانی است، در آن‌ها نیز اثر دارد و به همین سبب است که گفته می‌شود اعمال شرعی، علاج مرض‌های

پس دین در بیرون، با حرکت انسان‌ها موجود می‌شود و میان راه و رونده، پیوندی وجودی برقرار است که آن دو را با هم متحد می‌کند؛ سپس رونده را به راه متّصف می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ج، ۲، ص ۴۹۸). انسان باید در جان خود سفر کند. اگر همه راه را پیمود، صراط الله و اگر در مراحل پایین تر بود، سبیل الله می‌شود. بر همین مبنا، طاغیان معاند دین نیز خود سبیل غی و سبیل طاغوت می‌شوند و در یوم الدین هویدا خواهد شد که اینان هیزم جهنّم‌اند.^۱ به همین دلیل مصیر (صیوروت و شدن) آنان جهنّم است؛ یعنی خودشان جهنّم می‌شوند و در ولایت آتش درمی‌آیند.^۲ درون‌گریزندگان از صراط مستقیم، جهنّم و باطن رهپویان آن، روح و ریحان و جنت نعیم است.^۳ البته اگر انسان با عقاید و اخلاق و اعمال حق، تغییر جوهری پیدا نکرد، بهره‌مندی او بیرونی است؛ یعنی نعیم برای او آماده می‌شود، ولی اگر دگرگونی درونی پیدا کرد و با حرکت در پهنه‌های پیش‌گفته، گوهر ذاتش چیز دیگری شد، آنگاه بهشتی در بیرون و جنتی نیز در درون خود دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۲۴۶).

خلاصه اینکه محور اساسی در ایمان، این است که قلب به عصاره علم گره بخورد به طوری که دل در اختیار علم باشد، نه برعکس؛ زیرا علم نوری است که به خدای جهان^۴ مرتبط است؛ حقیقت علم، همان است که به صورت دین در قرآن کریم تجلّی یافته است و قرآن حکیم، حبل متین الهی است که یک طرف آن به دست انسان و طرف دیگر آن به دست خداوند است؛ یعنی این طناب علمی آویخته است، نه انداخته. پس حقیقت علم از هر گزندی مصون است و اگر قلب انسان سالک صالحی به این حقیقت گره بخورد، از هر گونه آسیبی محفوظ خواهد ماند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۶).

قلبی است. ر.ک: شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۸۴.

۱. وَأَمَّا الْفَاسِقُونَ فَكَانُوا لْجَهَنَّمَ حَطْبًا (جن: ۱۵).

۲. فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ (حدید: ۱۵).

۳. فَمَا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقْرَبِينَ فَرُوحٌ وَرِيحَانٌ وَجَنَّةٌ نَعِيمٌ. (واقعه: ۸۹).

۴. نور السماوات و الارض.

۴. جمع بندی و نتیجه گیری

چنان که مشاهده شد، دین و فرهنگ، هر دو سازنده هویت انسان و معانی متحد شده با او هستند. هر دو دارای مراتبی هستند که از باورها و اعتقادات انسان شروع شده و تا ارزش‌ها و اخلاقیات و هنجارها و رفتارها ادامه می‌یابد. تنها فرقی که می‌توان میان این دو مفهوم در نظر گرفت، آن است که در مفهوم فرهنگ، وجود جمعی و حضور در جامعه لحاظ شده است؛ لیکن این قید، از ذاتیات دین نیست. اگرچه متدینان به هر دینی، با توجه به وحدت معانی آن دین، با یکدیگر متحد شده و هویتی واحد می‌گیرند، این اتحاد، لازمه تدین و ایمان است؛ نه ذات آن. در حالی که توجه به این قید، بخشی از تعریف فرهنگ است و نمی‌توان آن را نادیده گرفت؛ به عبارت دیگر، دین، همان فرهنگِ لابشرط از وجود اجتماعی و فرهنگ همان دین به شرط حضور در جامعه است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۹۸۹م، الحدود، قاهره، هیئته المصریه.
۲. آشوری، داریوش، ۱۳۸۶، تعریف و مفهوم فرهنگ، تهران، انتشارات آگه.
۳. بختیاری، محمدعزیز و حسامی فاضل، ۱۳۸۲، درآمدی بر نظریه‌های اجتماعی دین، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (عجالت‌الله).
۴. پارسانیا، حمید، ۱۳۹۱، جهان‌های اجتماعی، قم، کتاب فردا.
۵. -----، ۱۳۸۷، نسبت علم و فرهنگ، فصلنامه راهبرد فرهنگ، ش ۲، ص ۸۸-۹۲.
۶. پاکتچی، احمد، ۱۳۹۰، درس‌نامه نشانه‌شناسی فرهنگ، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، معرفت‌شناسی در قرآن، تنظیم حمید پارسانیا، قم، اسراء.
۸. -----، ۱۳۸۳، توحید در قرآن، قم، اسراء.
۹. -----، ۱۳۸۵، هدایت در قرآن، قم، اسراء.
۱۰. -----، ۱۳۸۶، ریحی مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، تحقیق حمید پارسانیا، قم، اسراء.
۱۱. -----، ۱۳۸۷، دین‌شناسی، قم، اسراء.
۱۲. -----، ۱۳۸۷، نسبت دین و دنیا، قم، اسراء.
۱۳. -----، ۱۳۸۸، ادب فنای مقربان، قم، اسراء.
۱۴. -----، ۱۳۸۸، تسنیم (تفسیر ترتیبی قرآن کریم)، قم، اسراء.
۱۵. -----، ۱۳۸۹، فلسفه حقوق بشر، قم، اسراء.
۱۶. -----، ۱۳۸۹، ولایت فقیه ولایت فقاها و عدالت، قم، اسراء.
۱۷. حسن بن علی علیه‌السلام، ۱۴۰۹ق، التفسیر المنسوب الی الامام الحسن العسکری، قم، مدرسه الامام المهدي، ۱۴۰۹ق.
۱۸. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۷، ولایت تکوینی، قم، نشر قیام.
۱۹. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۹، دین‌شناسی، تهران، کانون اندیشه جوان.
۲۰. سید رضی، ۱۳۸۸، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.
۲۱. شاکرین، فاطمه، ۱۳۹۱، هستی‌شناسی جامعه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (عجالت‌الله).
۲۲. شجاعی زند، علیرضا، ۱۳۸۰، دین جامعه و عرفی شدن جستارهایی در جامعه‌شناسی دین، تهران، نشر مرکز.

۲۳. شیرازی، محمد صدرالدین، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۴. -----، ۱۳۶۳. مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۵. -----، ۱۳۷۵. رساله اتحاد العاقل و المعقول، از مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تهران، انتشارات حکمت.
۲۶. -----، ۱۳۷۵. رساله شواهد الربوبیه، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت.
۲۷. -----، ۱۳۸۱، کسر الاصنام الجاهلیه، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
۲۸. -----، ۱۳۸۲، شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۹. -----، ۱۳۸۳، شرح اصول الکافی، تحقیق محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۰. -----، ۱۹۸۱، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۱. صدوق محمد بن علی بن بابویه، ۱۴۰۳ق، معانی الاختیار، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۲. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۱، اساس الاقتباس، تهران، دانشگاه تهران.
۳۳. العروسی، عبد علی، ۱۴۱۵، تفسیر نورالثقلین، قم، اسماعیلیان.
۳۴. فرهادپور، مراد، ۱۳۷۱، عقل افسرده: نکاتی درباره ویر و ماندارین های آلمانی، فصلنامه فرهنگ، ش ۱۲، ص ۱۱۲-۱۳۴.
۳۵. فکوهی، ناصر، ۱۳۸۶، تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی، تهران، نشر نی.
۳۶. قائمی‌نیا، علیرضا، ۱۳۷۹، درآمدی بر منشأ دین، قم، انتشارات معارف.
۳۷. کوزر، لوییس، ۱۳۸۷، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی.
۳۸. کوش، دنی، ۱۳۸۹، مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی، ترجمه فریدون وحید، تهران، سروش.
۳۹. محقق داماد، سید مصطفی و جان محمدی محمدتقی، ۱۳۹۰، انسان و تعالی روایت اصالت وجودی از انسان، ماهنامه خردنامه، ش ۶۶، ص ۱۰۹-۱۲۰.
۴۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۸، مجموعه آثار، تهران، صدرا.
۴۱. مهدوی کنی، محمدسعید، ۱۳۸۷، دین و سبک زندگی، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
۴۲. میلنر آندرو و جف براویت، ۱۳۸۵، درآمدی بر نظریه فرهنگی معاصر، ترجمه جمال محمدی، تهران، انتشارات ققنوس.