

نقش محوری کلیت سعی بر مبنای اصالت وجود در تبیین دلالت‌های فرهنگی - اجتماعی روایات

چکیده

در حیطه چپستی فرهنگ، تاکنون فراوان سخن گفته شده، اما کمتر از مبانی رفیع فلسفه و عرفان اسلامی در هستی‌شناسی این مقوله اجتماعی استفاده شده است. شاید یکی از علل آن اعتباری بودن حیات اجتماعی و فاصله مبانی فرااعتباری فلسفه و عرفان اسلامی از چنین امور اعتباری است. اما به نظر می‌رسد ساحاتی از اجتماع، به‌ویژه ابعاد فرهنگی آن، ساحاتی کاملاً فرااعتباری هستند و در نتیجه، می‌توانند مدخل خوبی برای ورود عمیق مبانی فلسفه و عرفان اسلامی در حیطه مباحث علوم اجتماعی باشند. در این زمینه و برای تبیین ابعاد فرااعتباری فرهنگ، می‌توان بر مبنای اصالت وجود از «کلیت سعی» و وجودی سخن گفت و پس از تبیین فلسفی چنین کلیتی وجودی، نشان داد که فرهنگ، مصداق بارزی از کلیت سعی است و به صورتی کاملاً حقیقی، منشأ اتحاد وجودی افراد اجتماع در ساحات‌های فرامادی جامعه می‌شود. از ثمرات مهم این نوع هستی‌شناسی فرهنگ، فهم عمیق‌تر دلالت‌های فرهنگی برخی روایات است که دلالت‌های آنها کمتر در ادبیات علمی علوم اجتماعی وارد شده است. این مقاله به دو نمونه از مهم‌ترین این دلالت‌های فرهنگی در تبیین رابطه امام و امت و همچنین رابطه اهالی امت با یکدیگر در قالب «اخوت اسلامی» اشاره می‌گردد و نشان داده می‌شود که در حقیقت، محور فرهنگ اصیل جامعه ایده‌آل اسلامی بر پایه همین درک فرااعتباری از نسبت امام و امت و نسبت اهالی امت با یکدیگر استوار است.

■ واژگان کلیدی

کلیت سعی، اصالت وجود، فرهنگ، اخوت اسلامی، ابوت اسلامی.

ابراهیم خانی

دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان

u.khany@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۵/۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۶/۳۱

۱. مقدمه: راه کار استفاده بیشتر از ظرفیت فلسفه و عرفان اسلامی در حیطه مباحث جامعه‌شناسی

هدف فلسفه اسلامی شناخت و اثبات موجودات حقیقی و تفکیک و تمییز آنها از امور موهوم و غیر اصیل است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۱۴ / همو، بی تا، ص ۲۰۵)؛ چنان که محور و اساس حکمت متعالیه نیز با پاسخ به این پرسش که امر اصیل و حقیقی محقق در عالم خارج چیست، سامان یافته است. در چنین فضایی، اگر حیات‌های اجتماعی به عنوان اموری کاملاً اعتباری و غیر حقیقی تلقی شوند امکان اتصال مبانی و ذخایر معارف فلسفی به حوزه علوم اجتماعی وجود نخواهد داشت؛ زیرا فلسفه اسلامی به شناخت موجودات حقیقی می‌پردازد و با تلقی مذکور از اجتماع، اجتماع اساساً از حیطه موضوعات قابل بررسی توسط فلسفه خارج می‌شود.

اما اگر بتوان برای حیات‌های اجتماعی، فراتر از ظاهر اعتباری آنها، بواطنی حقیقی و اصیل را به نحو برهانی اثبات نمود تبعاً شناسایی احکام هستی‌شناسانه این بواطن اصیل و فرا اعتباری حیات‌های اجتماعی در حیطه مسائل فلسفی قرار می‌گیرد و قواعد متعدد فلسفی در حل این مسائل کارآمدی خود را به نمایش می‌گذارد. در چنین شرایطی جایگاه رفیع و کلیدی فلسفه و عرفان اسلامی در حیطه مباحث علوم اجتماعی و سیاسی روشن می‌گردد و بسیار فراتر از آنچه تا کنون گمان می‌شده است، فلسفه و عرفان اسلامی در تنظیم نظام معرفتی علوم اجتماعی وظیفه‌ای خطیر بر دوش خواهد داشت. در حقیقت، با این رویکرد است که از حکیم اسلامی با آن قدرت درک حقایق کلی و فرا جزئی، انتظار می‌رود تا در تبیین باطن اعتبارات اجتماعی، از مرحله اثبات وجودی آنها تا تبیین انواع، مراتب و احکام هستی‌شناسانه آنها و همچنین نسبت این بواطن با ظاهر اعتبارات اجتماعی در مراحل گوناگون تطورات اجتماعی، با تمام توان پا پیش گذارد و خود را خارج از معرکه نپندارد، بلکه با تمامی عقبه عمیق فلسفی و عرفانی خود، در تبیین باطن‌های تو در تو و مختلف اعتباریات گوناگون اجتماعی، و احکام هستی‌شناسانه آن در ارتباط با ظاهر اعتباریات اجتماعی اظهار نظر نماید و از انواع احکام مطلق و مقید هستی‌شناسانه در این رابطه تا حد ممکن استفاده نماید.

پی‌گیری روشی برهانی برای اثبات «بواطن حیات‌های اجتماعی» برای اولین بار، به طور صریح توسط استاد پارسانیا در کتاب **جهان‌های اجتماعی** مطرح گردید (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۱۹ و ۱۲۰).

ایشان با تکیه بر برخی قواعد فلسفی، مانند «اصالت وجود» و «اتحاد عاقل و معقول» تلاش کرد تا به صورتی معقول، ابعاد فرااعتباری حیات‌های اجتماعی را اثبات حال اما علاوه بر اجمالی بودن برهان مذکور در آن کتاب و نیاز شدید این مباحث به تفصیلات بیشتر، حد وسط برهان ارائه شده توسط ایشان با تکیه بر قاعده «اتحاد عاقل و معقول» تنظیم شده است، در حالی که به نظر می‌رسد علاوه بر قاعده مذکور، قاعده «سعی بودن حقایق عقلی» نیز به عنوان رکنی از این برهان باید بیشتر مطمح نظر قرار گیرد؛ زیرا توجه نکردن به سعی بودن حقایق عقلی و اتحاد وجودی افراد در مقام ادراک آن حقایق، سبب گردیده است که برخی اندیشمندان تعدد افراد را تعدد همه ادراکات آنها از لحاظ وجودی بدانند و در نتیجه، یکی بودن اعتقادات یک اجتماع را صرفاً به معنای مشابهت اعتقادی آنها تفسیر کنند و هیچ‌گونه اتحادی در وجود را ملازم آن ندانند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۳۳). به بیان دیگر، مادام که سعی بودن حقایق عقلی اثبات و تأکید گردد قاعده «اتحاد عالم و معلوم» به تنهایی مفید اثبات باطن حیات‌های اجتماعی نیست.

۱۲۹

این مقاله کوشیده است ابتدا با تشریح قاعده «کلیت سعی» مبتنی بر اصالت وجود، نقش کلیدی آن در اثبات باطن حیات‌های اجتماعی را تشریح کند و در ادامه، بر اساس آن، برخی دلالت‌های فرهنگی روایات اسلامی پردازیم.

۲. تبیین ابتدای هستی‌شناسی فرهنگ بر مبنای اصالت وجود و کلیت سعی

تبیین هستی‌شناسانه فرهنگ به عنوان حقیقتی که در بستر حیات جمعی تکون می‌یابد، مستلزم درک صحیح ابعاد فرااعتباری و در عین حال، غیر فردی اجتماع است و درک صحیح چنین امری نیز به لحاظ هستی‌شناسانه در گرو فهم اصالت وجود و «کلیت سعی» به عنوان یکی از ثمرات اصالت وجود است. بر این اساس، در ادامه، ابتدا در بیانی اجمالی، معنای اصالت وجود ارائه می‌گردد و سپس بر اساس آن، «کلیت سعی» توضیح داده می‌شود تا با تمهید این مقدمات، مجال تبیین هستی‌شناسانه فرهنگ مهیا گردد.

۱-۲. اصالت وجود

در این فرع، فارغ از ادله اصالت وجود و مباحث دامنه‌دار آن، که مجال بیان آن نیست، با قبول صحت آن ادله^۱ به عنوان پیش فرض، درصدد درک صحیح ادعای اصالت وجود هستیم. لازم به ذکر است تقریری که در ادامه در تبیین تفاوت «اصالت وجود» و «اصالت ماهیت» ارائه می‌شود، حاوی نوآوری‌هایی در ارائه مطلب است که به نظر می‌رسد از بیانات مرسوم در فهم عمیق محل نزاع راه‌گشا تر باشد و البته این مزیت به خاطر روش معرفت‌النفوس است که در این تبیین به کار گرفته می‌شود.

انسان به حسب درک اولیة خویش، گمان می‌کند هستی و واقعیت همواره در ذیل یک تعین و ماهیت خاص وجود خارجی می‌یابد، و واقعیت فارغ از ماهیات و تعینات وجودی هیچ تقرری در خارج ندارد. به عبارت دیگر، درک ابتدایی فرض وجود و واقعیت خارجی بدون لحاظ تعینی برای آن را یک فرض غیر واقعی و صرفاً ذهنی گمان می‌کند. این پندار در درک فرد از هویت خویش نیز محوریت دارد و فرد گمان می‌کند که واقعیت و خارجیت او متفرع بر تعین و ماهیت اوست. اما اگر فرد به توفیق الهی در مسیر استکمال وجودی قرار گیرد، می‌تواند به تدریج، از این درک سطحی نجات یابد و متوجه شود که موجودیت او منوط به تعینات فعلی او نیست و او می‌تواند با گذر و خروج از این تعینات، همچنان موجود باشد و حتی موجودیتی قدرتمندتر داشته باشد. تکرار این حقیقت در مسیر سلوک فردی، در تأملات او این‌گونه انعکاس می‌یابد که گویی بر خلاف پندار اولیه، فارغ از تعینات و ماهیاتی که فرد در مسیر استکمال خود از آنها گذر می‌کند، خود وجود و هستی خارجی دارد و اساساً بر خلاف پندار اولیه، قوام همان تعینات و ماهیات و وجود خارجی آنها نیز به همان وجودی است که در ذات خود متقوم به این ماهیات نیست. رسوخ این حقیقت در فهم حضوری سالک و همراهی براهین عقلی، که در اثبات اصالت وجود ارائه می‌گردد، او را به طور کامل، از اصالت قایل شدن برای ماهیت به اصالت وجود منتقل می‌کند، به گونه‌ای که او در هستی‌شناسی هر موجودی وجود آن موجود را مقدم بر تعین و ماهیت آن خارجی و حقیقی

۱. تقریباً در تمامی کتب فلسفی، جناب ملاصدرا و همچنین فلاسفه پس از او، می‌توان ادله اصالت وجود را یافت. برای نمونه، ر.ک. ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۸ / ج ۶، ص ۱۶۳ / همو، ۱۳۶۳، ص ۵۴ و ۵۵ / سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۶۲-۷۷.

می‌یابد و در پناه خارجیت وجود، ماهیت را نیز در خارج درک می‌کند.^۱

این تقریر از اصالت وجود مبین این حقیقت است که درک صحیح اصالت وجود بدون سیر انفسی و تأمل در این سیر امکان‌پذیر نیست؛ چنان‌که حتی خود مآلصدا را نیز بیان می‌کند که او به‌شدت مدافع اصالت ماهیت بود، اما در مقام سیر انفسی بود که متوجه حقیقت اصالت وجود گردید و آنگاه در مقام استدلال تلاش کرد تا دیگران را نیز متوجه این حقیقت نماید (مآلصدا، ۱۳۶۳، ص ۳۵ / همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۹).^۲ اما در عین حال، با بیان‌های متفاوت، متذکر این حقیقت است که درک اصالت وجود برای کسانی که فارغ از سیر انفسی، تنها در دایره مفاهیم به دنبال درک آنند، مقدور نیست.

این تبیین در عین درک بسیار عمیق‌تر و راحت‌تر از اصالت وجود، طرز تفکر پیروان اصالت ماهیت را مشخص می‌سازد؛ زیرا گاه آنچنان ادله اصالت وجود مبتنی بر اصول واضحی است که درک این موضوع که چرا تا پیش از مآلصدا از این حقیقت غفلت شده، کار سختی است. اما با این تبیین، روشن می‌شود «اصالت ماهیت» به این معناست که خارجیت هستی را جز در ضمن تعینات و متفرّع بر خارجیت آنها نیابیم و در نگاهمان، خود تعینات اصالتاً به عنوان امری خارجی

۱. لازم به ذکر است که بازتقریر این بیان در نظام عرفانی، ملازم مبحث «فنا فی عرفانی» است. به بیان دیگر، خروج و گذر از یک تعین و راه یافتن به ساحتی از وجود، که دارای تعین و محدودیت مرتبه مادون نیست، همان «فنا از تعین مرتبه مادون» است. اما باید توجه داشت همان‌گونه که مقام «فنا فی عرفانی» یک امر تشکیکی است و شامل مراحل فنا فی افعالی، صفاتی و ذاتی می‌شود، درکی نیز که به تبع آن از حقیقت اصالت وجود حاصل می‌شود تشکیکی است و در نتیجه، مشروط بودن درک انفسی اصالت وجود به درک مقام فنا فی عرفانی، ملازم فنا فی از جمیع تعینات است که در مرتبه فنا فی ذاتی حاصل می‌شود. از مؤیدات تشکیکی بودن درک اصالت وجود، مراتب گوناگون تبیین آن در مباحث نظری است؛ چنان‌که در تقریر ابتدایی از نظریه اصالت وجود، اصالت وجود با تباین موجودات قابل جمع به نظر می‌رسد. اما در تقریر دقیق‌تر، کثرت موجودات با تشکیک در وجود و نه تباین آنها تبیین می‌شود و در نهایت، در دقیق‌ترین درک از اصالت وجود، اصالت وجود ملازم نظریه «وحدت شخصی وجود» و تشکیک در مظاهر است. علاوه بر این، ما در این بیان، درصدد اثبات نظری اصالت وجود نیستیم، بلکه در مقام تشریح چگونگی تظن انفسی به این حقیقت هستیم و برای پی بردن اجمالی به این مطلب که حقیقت وجود فارغ از تعینات و حدود آن امری اصیل است و نیازی به رسیدن به نهایت مقام فنا فی ذاتی نیست، بلکه صرف تجربه مکرر این حقیقت، که با وجود گذر از تعینات و حدود گوناگون همچنان اصل موجودیت، آن‌هم به صورتی شدیدتر بر قرار است، مشعر و ملهم به حقیقت اصالت وجود در سلوک انفسی است.

۲. لازم به ذکر است که در این سیر انفسی، بسیاری بر مآلصدا زماناً و مقاماً پیشی گرفته‌اند، اما انعکاس لوازم آن در بستر تحلیل فلسفی، پس از سپری شدن مسیر رشد فلسفه، با جناب مآلصدا به اوج خود رسید و با تفکیک «اصالت وجود» از «اصالت ماهیت» نوعی خودآگاهی علمی در قبال این حقیقت پدید آمد.

موضوعیت داشته‌اند و نه حقیقت وجود. امری که اکنون نیز در اذهان بسیاری از مردم و حتی فلاسفه رسوخ دارد.

۲-۲. نحوه تفریع کلیت سعی بر اصالت وجود

از مزایای تقریری که در فرع پیشین از «اصالت وجود» ارائه شد، درک ملازمت کلیت سعی با اصالت وجود است. در تبیین اصالت وجود، توضیح داده شد فیلسوف پیش از آنکه در مقام اندیشه به اصالت وجود راه یابد در مقام سلوک و استکمال وجودی، به مرور متوجه می‌شود که حقیقت وجود او امری ورای تعیناتی است که در هر مقطع از این مسیر در آن قرار می‌گیرد. حال در ادامه این تبیین، باید گفت: فیلسوف در این مسیر، در عین گذر از هر تعین خاص و یافتن موجودیت خود، در مقامی برتر همچنان خود را در مراتب مادون وجودی خویش حاضر می‌یابد. برای مثال، زمانی که فیلسوف در مسیر استکمال، از ساحت مثالی وجود خویش به ساحت عقلانی بار می‌یابد، در عین اینکه در این مسیر متوجه می‌گردد که خارجیت او مشروط به تعین مثالی او نیست و او در عین گذر از تعین مثالی، همچنان موجود است و حتی این موجودیت شدت یافته، اما در همین حال، وجود عقلانی خود را مشرف، حاضر و ساری در مقام مثالی می‌یابد و این بار در عین وحدت عقلانی وجود، خود در کثرات تعین مثالی خویش با قوت و تسلط بیشتری حاضر می‌شود. این امر سبب می‌شود تا او در مقام انعکاس علم حصولی، سخن از کلیت سعی و وجودی بزند که روایتگر احاطه و سریان مقام برتر وجودی او در مقامات وجودی مادون اوست. برای درک بهتر این حقیقت، تجربه‌ای که همه ما آن را سپری کرده‌ایم و رقیقه‌ای از حقیقت مذکور در آن وجود دارد، ارائه می‌شود. عموم انسان‌ها در دوران کودکی، درکی مثالی و برزخی از اعداد دارند، به گونه‌ای که درک اعداد برای آنان فارغ از یک معدود، امری دشوار است؛ اما به تدریج و با دست‌یابی به درک عقلانی از اعداد، دیگر بدون ملاحظه هیچ معدودی، درک اعداد و قواعد موجود میان آنها میسر می‌گردد و به سرعت و قوت فهم بیشتری در ریاضیات دست می‌یابند. در چنین وضعیتی، درک عقلانی آنها از اعداد بر درک مثالی‌شان از اعداد نیز محیط است و آن ملکه و تسلط عقلانی ریاضی در مصادیق جزئی و عینی محاسبات ایشان نیز حاضر و ساری است.

فیلسوف الهی با فهم حقیقت کلیت سعی به نحو حضوری، در ادامه این مسیر، همان گونه که از فهم اصالت وجود در شناخت حقیقت خود به فهم اصالت وجود در شناخت حقیقت عالم دست یافت، در این مقام نیز با فهم معنای کلیت سعی در وجود خود، متوجه جاری بودن همین کلیت سعی در عالم خارج از خود می شود و متوجه می گردد بسیاری از امور کلی، که به حسب پندار اولیه، صرف یک انتزاع ذهنی تلقی می شدند، در عالم واقع، از کلیتی سعی برخوردارند که این کلیت سعی در ذهن به صورت کلیتی معنایی منعکس می گردد (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۴۳۳-۴۳۴). بر این اساس، کلیت سعی در حکمت متعالیه، به عنوان لازمه‌ای از اصالت وجود، جایگاه مهم خود را بازیافت و به عنوان یک اصل در براهین هستی‌شناسانه از آن استفاده شد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۵ / همو، ۱۳۶۰، ص ۱۶۰ / جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۳۲۱ / فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۵۵ / حسن زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۱۹۸-۱۹۹).

۲-۳. نقش کلیت سعی در هستی‌شناسی فرهنگ

بر اساس تبیینی که از «کلیت سعی» ارائه گردید، کسی که به درستی مدعای اصالت وجود را دریافته باشد و فراتر از ادله آن، در مقام ادراک نیز از منظر اصالت وجود و لوازم آن به هستی بنگرد هستی‌شناسی‌اش از حقیقت فرهنگ نیز بسیار متفاوت با درک اولیه و عرفی خواهد بود؛ زیرا درک عرفی، کلیت فرهنگ را به عنوان یک امر انتزاعی و ذهنی تلقی می‌نماید که در مقابل، آنچه در جهان خارج واقعیت دارد تنها افراد جزئی و مشابهت فکری و اعتقادی آنهاست. منتها، در مقام انتزاع ذهنی، از این مشابهت فکری و اعتقادی افراد و همچنین رفتارهای مشابه آنان در بستر حیات اجتماعی، مفهومی به نام «فرهنگ» انتزاع می‌گردد.

اما در فهمی که مبتنی بر اصالت وجود سامان پذیرفته باشد، کلیت فرهنگ یک کلیت انتزاعی نیست، بلکه کلیتی سعی است که حقیقتاً در عالم خارج، با حفظ وحدت وجود خود در افراد متعدد اجتماع حاضر و ساری است و در حقیقت فراتر از مشابهت افراد اجتماع، نشان از اتحاد وجودی آنان در یک حقیقت سعی و فرامادی می‌دهد.

در این مبنای اصالت و عینیت خارجی فردیت افراد، افراد اجتماع در مراتب فرامادی وجود خویش، با دست‌یابی به سعه وجودی عالم مثال و بالاتر از آن، سعه وجودی عالم عقل، از

موجودیت مقید به تعینات فردی خود فراتر رفته‌اند و به تبع سعه وجودی آن عوالم، موجودیتی از خویش را درک می‌کنند که منافی حضور سایر افراد در همان موطن نیست و از این رو، افراد متعددی در عین تعدد بدن مادی و حتی سایر شئون مثالی و عقلی، که در آن با یکدیگر متفاوتند، به لحاظ بار یافتن به سعه این حقیقت عقلی و یا مثالی مشترک، حقیقتاً با یکدیگر اتحاد وجودی یافته‌اند؛ امری که در ادبیات اجتماعی، به عنوان «فرهنگ» از آن یاد می‌شود.

در این تبیین، فرهنگ خبر از باطن اجتماع می‌دهد؛ باطنی که فراتر از یک وحدت مفهومی، که حاصل انتزاع ذهنی است در تقرری فرامادی در ساحات مثالی و عقلی عالم، حقیقتاً دارای وحدتی سعی است و درک این حقیقت فهم ما از اجتماع را از یک امر صرفاً اعتباری محض و محدود در عالم ماده، به امری ذومراتب، که مادون‌ترین مرتبه آن اعتبارات مادی است و باطنی‌ترین مراتب آن تا عوالم عقلی و بلکه بالاتر از آن نیز قابل امتداد است، تغییر می‌دهد.

برای درک بهتر این حقیقت، در ادامه، چند مثال ارائه می‌گردد. به عنوان مثال، زمانی که از فرهنگ عفاف و حیا به عنوان یک امر اجتماعی سخن گفته می‌شود، ممکن است گمان شود حقیقت عفاف و حیا تنها به نحو متکثر در ذیل افراد اجتماع عینیت دارد و کلیت قابل شدن برای چنین اوصافی در بستر حیات اجتماعی، تنها حاصل انتزاع ذهنی از مشابَهت تحقق آن در افراد اجتماع است. در این فهم، آنچه عینی و واقعی است وجود این وصف در تک تک افراد آن اجتماع و مشابَهت رفتاری آنها در بستر اجتماع است و فرهنگ عفاف و حیا فارغ از تعین فرد فرد انسان‌های آن اجتماع هیچ عینیت واحدی ندارد. اما طبق مبانی اصالت وجود، فضیلت حیا به عنوان یک ملکه وجودی، دارای ظهورات مادی، مثالی و عقلی است که دارنده چنین ملکه‌ای علاوه بر ظهورات مادی آن، که در قالب حجاب نمایان می‌شود، در مراتب برتر وجودی خویش، متحلی به مراتب برتر این ملکه است؛ مثلاً، در فضیلت «حیا» نوعی معرفت حضوری به ارزش فرامادی انسان منطوی است که این معرفت مانع می‌شود تا فرد خود را در سطح حیات حیوانی و شهوانی در بستر اجتماع عرضه نماید. حال این معرفت حضوری طبیعتاً دارای هویت مثالی و عقلانی است. از سوی دیگر، طبق مبانی مطرح شده، عوالم مثالی و عقلی، دارای سعه وجودی هستند که این سعه منافی حضور افراد متعدد در مقامی واحد نیست و در نتیجه، افرادی که دارای

ملکه حیا هستند در حقیقت عقلانی حیا، که دارای سعه وجودی است، با یکدیگر حقیقتاً متحد هستند و در واقع، مشابهت رفتاری آنها در عالم ماده نیز برآمده از همین اتحاد وجودی آنهاست.

۴-۲. تبیین ابعاد فرامادی فرهنگ‌های باطل

ممکن است گفته شود که فرهنگ‌های صحیح و الهی طبعاً دارای ساحات فرامادی هستند و اتحاد افراد اجتماع در آن ساحات فرامادی قابل درک است؛ اما درباره فرهنگ‌های باطل و وهمانی، چگونه می‌توان از اتحاد وجودی سخن گفت، در حالی که امور وهمانی دارای ساحات عقلانی نیستند؛ در حکمت متعالیه، تبیینی برای نحوه اشتداد وجودی کفار وجود دارد که می‌تواند مبنایی برای تحلیل هویت جمعی حیات کفار باشد. جناب مآلصدر/ا پس از اثبات و تشریح تفصیلی «حرکت جوهری»، که طبق آن، همه موجودات مادی در حرکتی اشتدادی به سوی غایت خود رهسپارند، به این ایراد پاسخ می‌دهد که اگر حرکت جوهری همه موجودات در حیات ارضی اشتدادی است، چگونه کفار و انسان‌های فاسق در طول حیات خود، دایم پست‌تر و پست‌تر می‌شوند، و به بیان دیگر، چگونه میان اشتداد وجودی و سیر نزولی در درکات رذایل، قابل جمع خواهد بود؟

ایشان در پاسخی دقیق، مطرح می‌کند که خروج از قوه به فعلیت، ضرورتاً ملازم حرکت اشتدادی است و از این حیث، فرقی نمی‌کند که فضیلتی اخلاقی به فعلیت برسد و یا رذیلتی شیطانی. به بیان دیگر، یک انسان فاسق نیز از آن نظر که از حالت بالقوه رذایل به حالت فعلیت آنها دست می‌یابد، اشتداد وجودی یافته است، هر چند این اشتداد وجودی خود سبب شدت عذاب او گردد (مآلصدر/ا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۷ و ۲۸). حال بر همین مبنای، باید گفت: کافری که در مسیر فعلیت بخشیدن به رذایل، پیشرفت بیشتری کرده است، به لحاظ این فعلیت وجودی، محیط بر فعلیت‌های کمتر وجودی همان رذیلت امثلامثلاً، برای رذیله کبر و یا حسد، فعلیت تامی متصور است که آن فعلیت تام محیط بر تمامی فعلیت‌های ناقص این رذایل است و کسی که وجود خویش را به فعلیت تام این رذایل آلوده سازد در قیاس با سایر کسانی که آلودگی کمتری به این رذایل دارند، به لحاظ وجودی، نسبتی طولی خواهد داشت و نه عرضی، و از اولیای طاغوت و ائمه کفر محسوب می‌گردد.

به بیان دیگر، به تبع مراتب وجودی حق، برای باطل نیز مراتبی قابل تصور است. برای مثال، اگر ملکه «تواضع» در برابر حق دارای مراتب وجودی است و از تواضع مادی تا مراتب خشوع قلبی و فراقلمی ادامه دارد، به تبع آن، استکبار در برابر حق نیز به عنوان یک ملکه، از استکبار ظاهری تا استکبار در باطنی‌ترین لایه‌های وجودی فرد دارای مراتب است، و به تبع سعه مراتب فرامادی ملکه تواضع، مراتب فرامادی استکبار نیز دارای سعه‌ای شیطانی است که در آن سعه، شیاطین جزئی حقیقتاً متحد می‌گردند. البته طبیعی است که سعه وجودی مراتب حقانی بسیار فراتر از سعه وجودی عقاید باطل شیطانی خواهد بود و ظهور این بواطن در قیامت، در قالب مقامات و درجات جنت و درکات جهنم هویدا می‌گردد و همان‌گونه که مقامات برتر جنت با سعه وجودی خود، محیط بر مقامات مادون آن است، درکات پایین‌تر جهنم نیز محیط بر درکات بالاتر آن است. البته این مسئله به لحاظ هستی‌شناسانه، نیازمند مجالی مجزا برای بررسی ابعاد تفصیلی آن است. بر این اساس، نهادینه شدن فرهنگ‌های باطلی مانند اومانیسیم و یا سکولاریسم در جوامع غربی، نشان از اتحاد وجودی اهالی این جوامع در لایه‌های باطنی این عقاید باطل دارد و سعه مراتب باطنی این عقاید و فرهنگ‌های باطل موجب اتحاد و انس وجودی میان اعضای چنین جوامعی می‌گردد.

۲-۵. فهم انس و همدلی اجتماعی بر مبنای کلیت سعی

رهبر معظم انقلاب در نام‌گذاری سال ۱۳۹۴ عناصر فرهنگی «همدلی» و «همزبانی» را یادآور شدند و در چند جا نیز بر ارجحیت «همدلی» بر «همزبانی» تأکید کردند. (حسینی خامنه‌ای، ۹۴/۱/۲۰ و ۹۴/۳/۱۶) حال بر اساس مبانی مطرح شده، می‌توان ابعاد هستی‌شناسانه همدلی را بهتر درک کرد. بر مبنای کلیت سعی، «همدلی» تنها یک استعاره و تمثیل ادبی از یکی شدن قلوب نیست، بلکه در حقیقت، همدلی زمانی محقق می‌شود که افراد در درک فرامادی یک حقیقت، در سعه ساحات مثالی و عقلانی آن با یکدیگر متحد گردند. از آثار چنین اتحادی، انس چنین افرادی با یکدیگر است. مکرر تجربه کرده‌ایم که گاه در میان برخی افراد و گروه‌ها احساس انس و همدلی می‌کنیم و در مقابل، در میان برخی جمع‌ها احساس غربت می‌کنیم. در حقیقت، مناط این انس و یا غربت تنها مشابهت نیست، بلکه اتحاد ارواح انسان‌ها در ساحات فرامادی عقاید و فرهنگ‌ها سبب این انس و یا احساس غربت می‌شود.

۳. درک بهتر دلالت‌های فرهنگی روایات بر اساس مبنای کلیت سعی

در روایات مکتب تشیع، دلالت‌های فراوانی بر روابط فرااعتباری افراد اجتماع با یکدیگر وجود دارد که توجه نکردن به مبانی مذکور، سبب شده است تا کمتر به عمق این دلالت‌ها و لوازم فرهنگی آن توجه شود. در ادامه، به اجمال، به دو نمونه از مهم‌ترین این دلالت‌ها بر اساس مبانی مذکور خواهیم پرداخت:

۳-۱. درک دلالت‌های فرهنگی روایات در ارتباط امام و امت

دست‌یابی افراد اجتماع به ساحات باطنی و سعی عقاید و فرهنگ‌ها یکسان نیست و از این رو، سهم افراد اجتماع نیز در این اتحاد وجودی متفاوت است. بر این اساس، معمولاً خواص اجتماع به لایه‌هایی از باطن فرهنگ و عقاید اجتماعی دست می‌یابند که سعه وجودی آن مراتب، محیط بر مراتب مادونی است که عموم اجتماع معمولاً به سعه آن دست می‌یابند. در چنین حالتی، رابطه خواص و رهبران اجتماعی در نسبت با سایر افراد اجتماع صرف یک اعتبار اجتماعی نیست، بلکه به لحاظ بواطن وجودی نیز سعه وجودی رهبر و یا خواص در آن فرهنگ اجتماعی، محیط و مقوم سعه وجودی پیروانشان است و در نتیجه، رابطه‌ای فرااعتباری میان امام و امت پدید می‌آید که ثمرات فراوانی در ظاهر اجتماع خواهد داشت؛ مثلاً، در چنین حالتی، علاوه بر آنکه رهبر به لحاظ اعتبارات و قوانین ظاهری، محور اتحاد یک اجتماع است، سعه وجودی او نیز در درک عمق عقاید و فرهنگ‌های حاکم بر آن اجتماع، مدار اتحاد درک سایر اعضای اجتماع در ساحات باطنی و سعی جامعه خواهد بود. بر این مبنا، محتوای روایتی که رابطه مردم را با حاکمانشان محکم‌تر از رابطه آنان با پدرانشان می‌داند، بهتر می‌توان درک کرد؛^۱ زیرا منشأ وجود فرزند به حسب ظاهر، پدر اوست، اما این نسبت در میان امت و امام از یک نسبت ظاهری به یک نسبت باطنی تبدیل می‌شود، و سعه باطنی فرهنگ افراد اجتماع در ذیل سعه باطنی امام آن اجتماع قرار می‌گیرد و متقوم به آن است.

۱. «وَقَالَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): النَّاسُ بِأُمَّرَاتِهِمْ أَشْبَهُ مِنْهُمْ بِآبَائِهِمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۴۶ / ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۲۰۸).

برای مثال، آنس و همدلی جامعه ایران در فرهنگ استکبارستیزی، علاوه بر آنکه طبق مبانی گذشته، نشان از اتحاد وجودی آنان در کلیت سعی باطن این فرهنگ دارد. در فهم نسبت امام و امت، دال بر این حقیقت است که امام خمینی؛ به عنوان رهبر اجتماع، چنان درکی توحیدی و عمق عقیده‌ای در رابطه با استکبارستیزی داشته که سعه ساحات عقلانی و الهی درک ایشان محیط و مقوم درک عمومی در این زمینه بوده است. در چنین حالتی، علاوه بر آنکه به حسب اعتبار ظاهری، دستور و بیانات ایشان موجب اشاعه فرهنگ استکبارستیزی می‌شود، استقرار اوج ساحات باطنی این فرهنگ در شخص امام مقوم و پشتیبان وجودی این فرهنگ در اجتماع است. امری که پیروان امام این حقیقت را بعینه در حیات اجتماعی و فرهنگ استکبارستیزی حاکم بر آن درک می‌کردند و روحیه ایمانی خود در استکبارستیزی را حقیقتاً مدیون امام خمینی؛ می‌دانستند. البته همین رابطه نیز در نسبت میان امت و رهبر کنونی انقلاب - «اَمَّ تَلَهُ» - وجود دارد و حقیقتاً سعه روحیه استکبارستیزی امت مقوم به سعه روحیه استکبارستیزی رهبر انقلاب است. البته خود رهبر انقلاب نیز از این حیث، در ذیل روحیه سعی امام خمینی؛ قرار دارد.

۲-۳. همخوانی معنای «تشیع» در مکتب امامیه با هستی‌شناسی ارائه شده از نسبت امام و امت

لازم به ذکر است که اساساً حقیقت «تشیع» و «شیعه»، که بر پیروان اهل بیت - «اَهِلِّبَیْتِ» - اطلاق می‌شود، مبین نسبت وجودی و فرااعتباری پیروان اهل بیت - «اَهِلِّبَیْتِ» - با ایشان است؛ حقیقتی که با زیبایی تمام در سخنان اهل بیت - «اَهِلِّبَیْتِ» - تجلی یافته است و حال بر اساس مبانی مطرح شده در تبیین چگونگی نسبت امام و امت، می‌توان مضمون این روایات را با درک عمیق‌تری دریافت. در بیان ژرف روایات اهل بیت - «اَهِلِّبَیْتِ» - شیعه حقیقی کسی است که نور وجودی امام در قلب او شیوع یافته و و بلکه بالاتر از آن، از شعاع نور اهل بیت - «اَهِلِّبَیْتِ» - خلقت یافته و در حقیقت، مظهر امام خویش گشته باشد.^۱ بر این اساس، طبق روایات، حتی جناب ابراهیم (ع) نیز به عنوان یکی از پیامبران اولوالعزم الهی، چون خود مظهر کمالات وجودی اهل بیت - «اَهِلِّبَیْتِ» - است، از شیعیان آنان معرفی می‌شود (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۶۰۰)

۱. «لَا نَا خُلُقْنَا مِنْ نُوْرِ اللهِ وَ خُلِقَ شِيعَتُنَا مِنْ شِعَاعِ نُورِنَا.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۲۱ و ص ۸ / کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۹۴).

این حقیقت در مکتب اهل بیت - علیهم السلام - آنچنان مطمح نظر بوده است که ایشان در سیره عملی خویش، همواره اصرار می‌ورزیده‌اند تا میان پیروان صرفاً سیاسی خویش و پیروان حقیقی خویش تفاوت گذارند و شیعه بودن را تنها از کسانی قبول کنند که علاوه بر معادلات سیاسی و اعتباری، در حقیقت وجود خویش نیز تابع آن امامان همام باشند و ایشان را نه فقط در حد امامت ظاهری اجتماع، بلکه در تمامی مراتب وجودی خویش امام خود بدانند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۴۱ / بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ۶۰۲ و ۶۰۳ / مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۵، ص ۱۵۶).

بر این اساس، می‌توان گفت: اصلی‌ترین تفاوت مکتب بر حق تشیع با سایر فرق و مذاهب نیز در آن است که تشیع امامت ظاهری اجتماع مسلمانان را امری جدای از امامت حقیقی و باطنی مسلمانان نمی‌داند و آن را از لوازم و ظهورات امامت باطنی اهل بیت - علیهم‌السلام - می‌داند و این مطلب خود مؤید این حقیقت است که اساساً جدا کردن ملاحظات ظاهری اجتماع و اعتبارات آن از باطن اجتماع و حقایق موجود در آن، امری به دور از افق منظر مکتب تشیع است.

طبق این رویکرد، بخش عمده‌ای از دلالت‌های فراعتراری و فرهنگی حیات اجتماعی را باید در ذیل آیات و روایاتی جست‌وجو کرد که نسبت وجودی امام با شیعیان را تبیین می‌کند. برای مثال، روایتی که پیامبر اکرم و امیرالمؤمنین - علیهما السلام - را دو پدر امت معرفی می‌کند^۱ دارای دلالت‌های فرهنگی و اجتماعی است که متفرع بر ارتباط باطنی امت با ایشان است: ارتباطی که در آن روح ایمانی امت حقیقتاً از ایشان نشئت می‌یابد و در نتیجه، آنان حقیقتاً و بدون هیچ مجازی پدران امت هستند. البته - همان‌گونه که در مقدمه بیان شد، جدا کردن عالم اعتباریات از عوالم حقیقی سبب می‌شود تا بسیاری این روایات را تنها ناظر به نسبت باطنی امام و شیعیان او بدانند و هیچ ربطی میان این روایات و مقولات فرهنگ اجتماعی قایل نشوند، در حالی که طبق توضیحات ارائه شده در مقدمه، در تبیین نسبت ظاهر و باطن اجتماع و تبیین تفصیلی‌تر آن در هستی‌شناسی فرهنگ، این روایات، که مبین نسبت وجودی امام و امت است بیگانه از حیات اجتماعی نیست و در حقیقت، حیات اجتماعی شیعیان و پیروان اهل بیت: ظاهر آن حقایق، و آن حقایق باطن این حیات اجتماعی باید باشد و فرهنگ حیات اجتماعی شیعیان بر پایه همین درک حضوری از نسبت

۱. «... أَنَا وَإِبَاهُ أَبُو هَذِهِ الْأُمَّةِ» (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۱۵)

خود با امامشان و اتحاد با یکدیگر در سعه الهی آن فعلیت تام می‌یابد. درباره انقلاب اسلامی نیز به نظر می‌رسد عمیق‌ترین لایه‌های فرهنگی حیات اجتماعی آن مبتنی بر همین رابطه فراعتهاری میان امام و امت بنا نهاده شده است؛ رابطه‌ای که سعه روح ایمانی رهبر را مناط اتحاد اصیل و فراعتهاری جامعه ایران می‌داند.

۳-۳. درک دلالت‌های فرهنگی روایات در ارتباط افراد اجتماع با یکدیگر

روایات اسلامی مشحون از عناصری همچون اخوت اسلامی، کمک به برادر مسلمان و مؤمن، و فداکاری است که از بلندترین منظر به تبیین باطن این رفتارهای اجتماعی می‌پردازد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ۱۶۵-۱۶۷ / کوفی اهوازی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۸-۷۳ / برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۵)؛ بواطنی که در حقیقت، بیانگر فرهنگ مطلوب و ایده‌آل در بستر تعاملات اجتماع مسلمانان است. اما متأسفانه در مقام نظر و عمل، این روایات گه‌به‌گه آن‌گونه که شایسته اهمیت آنهاست، مورد توجه قرار نگرفته‌اند. ذکر این نکته بجاست که در مباحث تمدن‌سازی و یا تبیین جامعه ایده‌آل اسلامی، حجم قابل توجهی از تلاش‌های علمی بر مسائلی همچون «تولید علوم انسانی اسلامی» و یا لنسبت فناوری با فرهنگ اسلامی» متمرکز شده است، اما در عین قبول اهمیت این مسائل، به نظر می‌رسد جوهره اصلی هویت تمدن ایده‌آل اسلامی را باید در عناصری همچون اخوت اسلامی و تعاون الهی ظهور یافته در چنین جامعه‌ای جست‌وجو کرد. این عناصر به نحوی بنیادین بسیاری از مسائل جوامع امروز را حل و یا منحل می‌کنند و در این میان، نباید سایر مباحث مهم ما را از مسئله مهم غافل سازد.

۴. فرهنگ اخوت اسلامی ثمره رابطه فراعتهاری امام و امت

پس از آنکه ابعاد فراعتهاری رابطه امام و امت تبیین گردید، حال باید به یکی از عمیق‌ترین ثمرات فرهنگی آن در بستر حیات اجتماعی پرداخت؛ ثمره‌ای که تمامی برکات حیات طیبه جامعه اسلامی را می‌توان در ذیل آن توضیح داد و آن فرهنگ رفیع «اخوت اسلامی» است.

همان‌گونه که برادری ظاهری در ذیل ابوت ظاهری پدید می‌آید، اخوت اجتماعی نیز در ذیل ابوت اجتماعی ظاهر می‌شود و اکنون پس از آنکه از رابطه فرااعتباری امام و امت سخن گفته شد، می‌توان در ذیل آن، از رابطه برادرانه امت نیز به عنوان یک فرهنگ متعالی سخن گفت. در توضیح حقیقت اخوت، باید گفت: هرچند به نحو معمول، ما انسان‌ها آن‌را منحصر در برادری ظاهری و ناشی از یکی بودن پدرانمان می‌دانیم، اما حقیقت آن است که مناط اخوت و برادری منحصر به این مصداق ظاهری نیست و گاهی نیز می‌توان به نحوی حقیقی مناط برادری را یافت و در نتیجه، استعمال معنای برادری در آن موارد، نه تنها مجازی نیست، بلکه با لحاظ این نکته، که مناط برادری در آن موارد ظهور بیشتری دارد، می‌توان ادعا کرد که حتی صدق این معنا در آن موارد، حقیقی‌تر از اخوت ظاهری است.

حال در توضیح حقیقت اخوت ایمانی، باید گفت: طبق مبانی مطرح شده در تبیین نسبت امام و امت، مؤمنان سعه فرهنگ ایمانی خویش را متقوم به سعه نور ایمانی رهبر خویش می‌یابند و با ظهور هر چه بیشتر این حقیقت، در بستر فرهنگ جامعه ایده‌آل اسلامی، مؤمنان این روحیات متعالی را به وضوح، از یک اصل، یعنی شجره مبارکه انسان کامل و شاخه‌های تنومند آن شجره، یعنی نواب عام و خاص او می‌یابند و در نتیجه، همان‌گونه که دو تن که از یک پدر و یک اصل هستند همدیگر را برادر می‌نامند، دو مؤمن نیز چون یکدیگر را از یک اصل می‌یابند، به صورتی قوی‌تر از برادری ظاهری، میان خود اخوت و برادری احساس می‌کنند. بر این اساس، مؤمنان بدون هیچ مجازی حقیقتاً برادران یکدیگرند، بلکه حقیقت اخوت بیش از آنچه در برادری ظاهری ظهور یافته باشد، در رابطه میان دو مؤمن تجلی می‌یابد.

حال چنین اخوتی که منشأیی توحیدی دارد، دارای آثار و لوازم فرهنگی متعالی و زیبایی خواهد بود که در ادامه، به برخی از آنها اشاره خواهد شد.

یکی از اصلی‌ترین پیامدهای چنین نگاهی آن است که مؤمنان از آن‌رو که در بستر این اخوت اسلامی، یکدیگر را فرزندان معنوی امام آن جامعه می‌یابند و ولایت امام جامعه را نیز شعاعی از ولایت حق تعالی می‌یابند، در تعامل با یکدیگر، مخاطب خود را در حقیقت خدا می‌یابند؛ بدان معنا که احترام به سایر مؤمنان در بستر حیات اجتماعی را احترام به ولی الهی می‌یابند که آن مؤمنان

فرزند معنوی اویند و چون منشأ احترام به ولیّ جامعه نیز احترام به حق تعالی است، حضوراً و به عنوان یک فرهنگ مستقر، احترام به یکدیگر را احترام به حق تعالی می‌یابند و هتک حرمت آنها را هتک حرمت حق تعالی می‌دانند و بر همین منوال، خوشحال کردن یکدیگر، غضبناک کردن یکدیگر، نصرت و خذلان یکدیگر، و لطف و مهربانی به همدیگر را حقیقتاً در ارتباط با ولیّ الهی و در نتیجه، در تعامل با حق تعالی می‌یابند، و خلاصه آنکه در هر تعاملی، گرچه به حسب ظاهر با انسانی دیگر در ارتباطند، اما به حسب واقع، خود را در حال تعامل با حق تعالی از پنجره وجودی آن مؤمن می‌یابند و بر این اساس، این پیوند وجودی چنان قدرتمند و عمیق می‌گردد که از خوشحالی یکدیگر شاد و از غم و اندوه یکدیگر ناراحت می‌شوند، حتی بدون آنکه به حسب ظاهر از شادی و یا غم یکدیگر باخبر شده باشند به یکدیگر تمایل و اشتیاق قلبی می‌یابند، بدون آنکه حتی از قبل همدیگر را دیده باشند. جالب توجه آن است که این اخوت ایمانی آنقدر در تمدن مهدوی محوریت می‌یابد و به امری واضح و روشن مبدل می‌گردد که حتی قوانین وراثت را نیز متأثر از خود می‌سازد و برادر ایمانی از برادر ایمانی خود ارث می‌برد. (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۸). از این منظر، روایاتی که خدمت به مؤمن را خدمت به حق تعالی می‌داند و ثواب‌هایی فراتر از درک ما برای آن برمی‌شمرد در حقیقت، مبین و مبلّغ فرهنگ متعالی جامعه اسلامی است و نباید به این روایات تنها از منظر سلوک فردی و آثار آن در سلوک فردی نگریست.

آنچه گفته شد خلاصه بخشی از حقایق متراکم و بلند روایات اسلامی در باب اخوت و رابطه مؤمنان با یکدیگر است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ۱۶۵-۱۶۷ / کوفی اهوازی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۸-۷۳ / برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۵). این روایات بهتر از هر بیانی دیگر، ظرفیت تمدن‌سازی اسلام و فرهنگ اجتماعی متعالی آن را روشن می‌سازند و فراتر از روشن ساختن، در صورت ابلاغ مناسب آن به جامعه، موجب تحقق و اشاعه فرهنگ متعالی تشیع می‌شوند و این در حالی است که متأسفانه حتی در میان نخبگان جامعه‌شناسی و مباحث فرهنگ‌شناسی جامعه اسلامی نیز این روایات جایگاه محوری خویش را نیافته‌اند.

با این اوصاف، مدعای این شعر معروف که «بنی آدم اعضای یک پیکرند» نه درباره همهٔ انبای بشر، بلکه دربارهٔ جامعه مؤمنان حقیقتاً و بدون هیچ‌گونه مجازی قابل صدق است و بر این اساس،

می‌توان تا حدی درک کرد که چه بهشتی از تعامل چنین مؤمنانی با یکدیگر پدید می‌آید! و چگونه تمامی مفاسد و نواقص اجتماعی تنها با لحاظ همین حقیقت اخوت ایمانی ریشه‌کن می‌گردد، و باید گفت: زیباترین و شاخص‌ترین جلوه‌های فرهنگ اسلامی ظهور آثار این اخوت حقیقی میان مؤمنان خواهد بود.

هرچند ظهور این حقیقت به نحو حداکثری در تمدن مهدوی میسور خواهد شد، اما ظهور این فرهنگ متعالی منحصر در تمدن مهدوی نیست، بلکه هر جا انسان‌هایی در ذیل ولایت انسان کامل، ولو به واسطه نواب او، به حقیقت ایمان دست یافته باشند، بارقه‌هایی از این اخوت را میان خویش احساس می‌کنند؛ چنان‌که در انقلاب اسلامی و به‌ویژه در اوان شکل‌گیری آن، در پناه رابطه فراعتراری امام و امت و ظهور ابوت اسلامی، اخوت اسلامی نیز مجال ظهور یافت و جلوه‌هایی ناب از تعاون و ایثار اجتماعی را به منصفه ظهور نشان داد که به نظر می‌رسد ظرفیت‌های تمدن‌سازی انقلاب اسلامی ایران را نیز باید در همین جلوه و تقویت آن جست‌وجو کرد و هدف نهایی تمدن‌سازی را نیز در چنین افقی باید ترسیم نمود؛ افقی که غفلت از آن در میان برخی مسئولان جامعه، باید به عنوان یک آسیب جدی شناسایی و اصلاح شود.

مثالی دیگر از تجلی فرهنگ اخوت اسلامی در ذیل ابوت اسلامی را می‌توان در حماسه عظیم راهپیمایی اربعین حسینی مشاهده کرد که چگونه میلیون‌ها انسان در ذیل رابطه فراعتراری با امام حسین (علیه السلام) و درک ابوت الهی حضرت اباعبدالله (= پدر بندگان خدا) (علیه السلام)، فراتر از مرزهای ملیتی، قومی، و نژادی حقیقتاً در این مسیر با یکدیگر احساس اخوت می‌کنند و جلوه‌هایی بی‌نظیر از تعاون و ایثار اجتماعی را به نمایش می‌گذارند و این واقعه عظیم با نشان دادن عملیاتی بودن تحقق این فرهنگ اصیل اسلامی در سطح یک جمعیت ده‌ها میلیونی، آن‌هم به صورتی فرا ملی- قومی و فراتر از تدابیر حکومت‌ها و دولت‌ها، امیدها را به نزدیکی ظهور حضرت حجت (علیه السلام) دو چندان می‌کند.

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این مقاله، برای دستیابی به نتیجه مطلوب، که ارائه نقش مبنای «کلیت سعی» در درک دلالت‌های فرهنگی روایات اسلامی بود، گام‌های ذیل برداشته شد: اولاً، به‌اجمال، مشخص گردید که جامعه فراتر از ظاهر اعتبارات آن، باطنی حقیقی و وحدانی دارد که هستی‌شناسی فرهنگ در گرو شناخت صحیح این باطن است و حکمت متعالیه به خوبی توانایی درک، تبیین و اثبات باطن جامعه را داراست. برای تحقق این گام، اولاً، از طریق مبانی اصالت وجود و کلیت سعی، به این نتیجه مهم در هستی‌شناسی فرهنگ دست یافتیم که فرهنگ در کلیت خود، یک کلیت ذهنی نیست، بلکه کلیتی سعی و وجودی است که حقیقتاً مناط اتحاد وجودی افراد اجتماع است. آنگاه با روشن شدن محور اتحاد وجودی افراد اجتماع، در گام دوم نسبت امام و امت نیز به نحوی فرااعتباری قابل توضیح گردید و روشن شد که امام و رهبر جامعه می‌تواند در ساحات فرامادی وجود خویش، مقوم فرهنگ جامعه و مدار اتحاد وجودی آن جامعه باشد. در گام سوم، با تکیه بر این دستاوردها نشان داده شد که نگاه متعالی روایات مکتب تشیع در تبیین نسبت امام و امت و همچنین اخوت اسلامی، چگونه متضمن عالی‌ترین دلالت‌های اجتماعی و فرهنگی برای دستیابی به جامعه ایده‌آل اسلامی است و به بیان دیگر، روایات مکتب تشیع به طور همزمان، متوجه ظاهر و باطن اجتماع بوده و ظاهر اجتماع را بریده از باطن عالم و نسب تکوینی موجود در آن ندیده و از همین منظر، جامعه ایده‌آل اسلامی را توصیف نموده است و بر این اساس، دلالت‌های فرهنگی روایات را نیز باید در فهم همزمان ظاهر و باطن جامعه جست‌وجو کرد.

۱۴۴

منابع

۱. ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی، (۱۳۶۳)، تحف العقول، قم، جامعه مدرسین.
۲. بحرانی، هاشم، (۱۳۷۴)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه بعثه.
۳. برقی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱)، المحاسن، قم، دارالکتب الاسلامیه.
۴. پارسانیا، حمید، (۱۳۹۱)، جهان‌های اجتماعی، قم، کتاب فردا.
۵. حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۶۵)، هزار و یک نکته، تهران، رجاء.
۶. رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، قم، هجرت.

۷. سبزواری، حاج ملا هادی، (۱۳۶۰)، تعلیقات علی شواهد الربوبیه، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
۸. _____، (۱۳۶۹)، شرح المنظومه، تهران، نشر ناب، ج ۲.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، ریحیق مختوم، قم، اسراء.
۱۰. _____، (۱۳۹۱)، سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، به کوشش لکزایی، شریف، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۱، دفتر اول و سوم
۱۱. صدوق، (۱۴۱۴ق)، اعتقادات الإمامیه و تصحیح الاعتقاد، قم، کنگره شیخ مفید.
۱۲. _____، (۱۴۰۰ق)، امالی الصدوق، بیروت، اعلمی.
۱۳. _____، (۱۳۷۶)، امالی الصدوق، تهران، کتابچی.
۱۴. طباطبائی، محمد حسین، بی تا، الانسان و العقیده، چ دوم، قم، باقیات.
۱۵. _____، (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۶. _____، (۱۳۸۸)، نهاية الحکمه، قم، مؤسسه امام خمینی.
۱۷. طبرسی، (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد، نشر المرتضی.
۱۸. فیض کاشانی، (۱۳۷۵)، اصول المعارف، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. کوفی اهوازی، (۱۴۰۴ق)، المؤمن، قم، امام مهدی.
۲۱. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۹)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۳. مآصدر، (۱۳۶۶)، تفسیر قرآن کریم، قم، بیدار.
۲۴. _____، (۱۹۸۱)، الأسفار الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث.
۲۵. _____، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
۲۶. _____، (۱۳۶۳)، المشاعر، تهران، کتابخانه طهوری.
۲۷. _____، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.