



فرهنگ به مثابه روح نظام اجتماعی/ معنا و مفهوم فرهنگ از منظر استاد مطهری

علامه مطهری بر این باور است که جسم انسان، شخص او را تشکیل می‌دهد و روحش شخصیت او را. شخصیت انسان به باورها و ارزش‌های پذیرفته شده از سوی او بستگی دارد. از این رو، شخصیت من، به فرهنگ من مربوط می‌شود.

علامه مطهری بر این باور است که جسم انسان، شخص او را تشکیل می‌دهد و روحش شخصیت او را. شخصیت انسان به باورها و ارزش‌های پذیرفته شده از سوی او بستگی دارد. از این رو، شخصیت من، به فرهنگ من مربوط می‌شود.

شهید آیت الله مرتضی مطهری از جمله برجسته ترین و سرشناس ترین دین پژوهان معاصر ایرانی به شمار می آید که با وجود تمرکز وی بر قلمرو فلسفه و کلام اسلامی، باید ایشان را از نظر علمی، شخصیتی جامع الاطراف و چندبُعدی قلمداد نمود. اشراف و احاطه او بر فلسفه چنان بود که استادش، علامه آیت الله سیدمحمدحسین طباطبائی، شرح و تفسیر کتاب گرانسنگ اصول فلسفه و روش رئالیسم را به ایشان سپرد.

بی شک علامه شهید، را باید مغز متفکر انقلاب اسلامی قلمداد کرد. کسانی که تاریخ انقلاب اسلامی را به خوبی مطالعه کرده اند، دریافته اند که علامه مطهری در مرتبه پس از امام خمینی(ره) چه نقش بزرگ و بی بدیلی را هم در عرصه های نظری و فکری و هم در ساحت تصمیم سازی سیاسی و مبارزاتی ایفا کرده است. در مدت پانزده سالی که امام خمینی(ره) در تبعید به سر می بردند، این علامه مطهری بود که پل ارتباطی ایشان با نیروهای انقلابی و هدایت گر جریان عمده نهضت اسلامی به شمار می آمد. امام خمینی(ره) آن هنگام که شورای انقلاب اسلامی را به عنوان مهمترین نهاد سیاسی تدبیرکننده نهضت اسلامی معرفی کرد، علامه را به ریاست آن برگزید تا بار دیگر اعتماد وصف ناپذیر خود را به ایشان به نمایش بگذارد.

آیت الله شهید به چند علت، بیش از همه شخصیت‌های حوزوی معاصر خویش، با علوم انسانی[1] و مسأله های اساسی آن، ارتباط و تعامل نزدیک و حتی مماس برقرار نمود: یکی این که ایشان بر این باور بود که می باید نیاز و اقتضای منطقی زمانه نو را درک کرد و در تناسب زبانی با آن، فکر دینی تولید کرد؛ دیگر اینکه وی احساس می کرد ایدئولوژی های رقیب و معارض به ویژه مارکسیسم[2]- توانسته اند در فضای معرفتی جامعه ایران نفوذ کنند و بخش هایی از آنرا به تصرف خود درآورند و این وضعیت برخاسته از فقر نظریه پردازی دینی در حوزویان و فقر نظریه دانی دینی در نسل جوان است و همچنین اینکه وی خود را در معرض اشکالات و پرسش های نوپدید برآمده از اقلیمی قرار داد که روشنفکران اجتماعی و اساتید دانشگاهی در آن به سر می بردند. در دهه های چهل و پنجاه شمسی، مطهری، قوی ترین و پرمایه ترین متفکر حوزوی بود که می توانست بی پروا و کاملاً مجهز، در برابر نیروهای معرفتی جریان مارکسیستی قرار گرفته و به نقادی و ابطال بنیان های نظری و ایدئولوژیک آنها بپردازد. مدون ترین و کلیدی ترین اثری که از وی به جا مانده، مجموعه شش جلدی مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی است که آخرین اثر قلمی اش نیز به شمار می آید. اگرچه مطهری یک متفکر غنی و پرمایه است، اما وی فرصت نیافت که تمام افکار خویش را در قالب یک سامان منطقی و موجه ارائه کند. از این رو، طرح معرفتی اش تکمیل نشد و ناتمام باقی ماند. بسیاری از خرده گیری ها به تفکر وی، به همین خصوصیت ناتمام بودگی تفکرش باز می گردد.

علامه مطهری در زمینه فرهنگ، مقاله و یا کتابی نگاشته است، اما با این حال، در لابه لای آثارش، مطالب جدی و پُر مغزی در این باره به چشم می خورد تا حدی که می توان ادعا نمود که گردآوری و تدوین و شرح نکته ها و گفته های فرهنگی اش، به شکل گیری یک منظومه علمی فاخر با عنوان نظریه فرهنگی[3] منجر می شود که از هویت معرفتی مستقل و متمایز برخوردار است.

وی در نسبت به جامعه ای که در آن به سر می برد، درک عمیق و صحیحی از علوم اجتماعی داشت. ایشان در برخی نوشته هایش، یک واقعیت اجتماعی[4] را به مثابه موضوع مطالعه، برگزیده و تلاش کرده با رویکرد فرهنگی[5]، روایت و تفسیری از آن عرضه بدارد. تحلیل توصیفی و تعلیلی او از انقلاب اسلامی ایران در سال 1357، یکی از این نمونه هاست. ایشان می نویسد: انقلاب اسلامی ایران، تنها قیام علیه استبداد سیاسی یا اقتصادی نبود؛ بلکه قیام علیه فرهنگ غرب، ایدئولوژی غربی، دنباله روی از تفکر غربی بود، بازگشت به هویت اسلامی و "خود" واقعی و روح جمعی این مردم - یعنی قرآن- بود. این قیام، نوعی سرخوردگی از راه و روش ها و راه حل های غربی و بازیابی "خود" جمعی و ملی اسلامی- ایرانی بود(مطهری، ۱۳۸۷: الف: ۲۴۷).

تحلیل ماهیت فرهنگ اسلامی(همو، 1387: ب: 95-126)، مطالعه تعاملات فرهنگ اسلامی و جامعه ایرانی(همو، 1387: ه)، تعلیل فرهنگی انحطاط تمدنی مسلمین، غرب شناسی فرهنگی و... موارد دیگری از این دست است. بنابراین، شکی نیست که می توان آیت الله شهید را یک متفکر فرهنگی[6]، بلکه یک نظریه پرداز فرهنگی[7] دانست. از آن جا که علامه مطهری در درجه نخست یک متفکر و نظریه پرداز فرهنگی بود، بیش از هر چیزی نسبت به استقلال فرهنگی[8] جامعه ایران حساسیت نشان می داد.

مقصود ایشان از تعبیر استقلال فرهنگی تکیه محض بر ایدئولوژی اسلامی و پرهیز از التقاط در قالب تجددگرایی است. علامه

معتقد است که التقاط ما را به فنا خواهد کشاند و التقاط يك خطر بزرگ براي انقلاب اسلامي و انقلابيون است. ایشان اضافه می کند که با وجود دست یابی استقلال سیاسی و استقلال اقتصادی، اگر استقلال فرهنگی محقق نشود، ناکام خواهیم ماند: اگر مکتب مستقل خودمان را ارائه نکنیم، انقلاب ما به نتیجه و ثمر نمی رسد، [چون] جذب مکتب‌های دیگر می شویم. ولو این که رژیم را عوض کردیم، [و] استقلال سیاسی و استقلال اقتصادی به دست آوردیم، اما اگر به "استقلال فرهنگی"، به خصوص به "استقلال مکتبی" نرسیم، باخته ایم. [بنابراین] ما باید [...] نشان بدهیم جهان بینی اسلامی [9] نه با جهان بینی غربی [10] می خواند، نه با جهان بینی شرقی. (همو، 1387 الف: 167).

علامه مطهری از جهت هستی‌شناسی فرهنگی [11]، نه به اقلیم ساختارگرایان تعلق دارد و نه به اقلیم عاملیت‌گرایان، بلکه وی از آنجا که قائل به آزادی نسبی عاملیت‌های انسانی و رابطه متقابل و دوسویه میان ساختار [12] و عاملیت [13] است (همو، 1387 ج: 36؛ همو، 1389 ج: 44)، رهیافت تلفیقی را برگزیده است؛ به گونه‌ای که نظریه ایشان، هم فرد را اصیل می‌داند و هم جامعه را (همو، 1387 د: 27). به این سبب، او همچنان که در تحلیل‌های فرهنگی‌اش به مفهوم ساختاری روح جمعی و وجدان جمعی [14] اشاره می‌کند (همو، 1387 د: 25)، از وجود فطرت در انسان نیز سخن می‌گوید (همو، 1388: 56-57؛ همو، 1389 ج: 34-35؛ همو، 1389 ب: 66) که مفهومی مربوط به سطح خرد تحلیل فرهنگی است. البته، آنچه که در تحلیل‌های فرهنگی مطهری، بسیار برجسته و نمایان است، نظریه فطرت است؛ به گونه‌ای که باید گفت این نظریه، سنگ بنا و شالوده چارچوب معرفتی و بینش فرهنگی‌اش را می‌آفریند.

تأکید وی بر مفهوم فطرت تا آنجاست که آنرا در گستره معارف اسلامی، ام‌المسائل می‌خواند (همان: 60). به نظر می‌رسد ریشه‌های تفکر فرهنگی آیت‌الله شهید، بیش از هر کسی، مرهون و وابسته به نگرش الهیاتی و فلسفی ساخته و پرداخته شده از سوی علامه طباطبایی است؛ چنان که هم در زمینه تأکید کردن بر نظریه فطرت، از ایشان تأثیر پذیرفته و هم در زمینه قائل بودن به وجود حقیقی برای جامعه (همو، 1387 د: 28 و 32-33). در واقع، ایشان توانست مباحث ابتکاری و خلاقانه استاد خویش در قلمرو تفسیر قرآن و دین پژوهی را بسط و گسترش داده و به زبان و منطق علوم اجتماعی، ترجمه نماید. به بیان دیگر، هنر و فضیلت علامه مطهری این بوده که توانسته است برگردان و روایتی اجتماعی از الاهیات و فلسفه اسلامی تولید کند. تفکر فرهنگی ایشان، از یک سو، هم بُعد توصیفی دارد و هم بُعد تجویزی و از سوی دیگر هم بر تجربه و مشاهده تکیه دارد و هم بر تفلسف و تجرید. از این جهت، او دو قلمرو معرفتی‌ای علم فرهنگی [15] و فلسفه فرهنگی [16] را به یکدیگر پیوند داده است.

کانونی‌ترین مقوله‌ای که در هستی‌شناسی فرهنگی در میان است، خود فرهنگ [17] است. در حقیقت، بحث درباره فرهنگ یکی از اساسی‌ترین مبادی تصویری نظریه فرهنگی به شمار می‌آید. [18] دامنه موضوعی فلسفه جامعه [19] این مسأله است که آیا جامعه، وجود حقیقی دارد یا وجود اعتباری؟ بزرگانی همچون علامه مطهری [20] و علامه مصباح [21] در بحث فلسفه جامعه، مسأله و پرسش را به همین امر محدود کرده و مسأله و پرسش دیگری را در ذیل این عنوان مطرح نکرده‌اند. در واقع، محور بحث فلسفه جامعه، يك محور وجودشناختی است و به پرسش از نحوه وجود جامعه، محدود می‌شود. انتظار منطقی این است که بحث فلسفه فرهنگ [22] نیز دارای چنین دامنه و صورتی باشد. بحث فلسفه فرهنگ می‌بایست به پرسش درباره نحوه وجود فرهنگ محدود بماند [23] و مسأله‌های دیگری از قبیل گونه‌شناسی فرهنگ‌ها، روش‌شناسی مطالعه فرهنگ، آینده فرهنگ و ... را به حوزه‌های دیگر واگذارد.

افزون بر این باید گفت روشن است که مبادی يك علم را اگر مستقلاً علم به شمار آوریم، قطعاً این علم، خصلت آلی خواهد داشت؛ زیرا چنانچه علم اولی وجود نداشت، نیازی به شناخت و تعیین مبادی آن هم نبود. بنابراین، مبادی يك علم در صورت موضوعیت - بالقوه یا بالفعل - آن علم، معنا و مفهوم پیدا می‌کند. فلسفه فرهنگ یکی از اجزای مبادی تصویری علم فرهنگ قلمداد می‌شود. بنابراین، فلسفه فرهنگ يك علم آلی است نه اصالی. توضیح بیشتر این که هیچ علمی، موظف به اثبات موضوع خود نیست، بلکه این مبادی علم است که می‌باید موضوع علم را به اثبات برساند و تصویری از آن به دست بدهد.

نسبت میان فلسفه فرهنگ و فلسفه علم فرهنگی [24]، تباین نیست، بلکه عموم و خصوص مطلق است. فلسفه علم فرهنگی يك علم آلی و ابزاری به شمار می‌آید که مقدم بر علم فرهنگی است و اثبات و توضیح مبادی آن می‌پردازد. فلسفه علم فرهنگی که نوعی معرفت درجه دوم است - مشتمل بر سه مسأله اصلی است: معرفت‌شناسی اجتماعی، هستی‌شناسی اجتماعی و غایت‌شناسی اجتماعی. یکی از مسأله‌های بخش هستی‌شناسی اجتماعی، مسأله ساختار در جهان اجتماعی است که فرهنگ پاره‌ای و نوعی از آن قلمداد می‌شود. نکته جالب این است که فلسفه علم فرهنگی يك نوع فلسفه مضاف به علم است که در درون خود، فلسفه مضاف به واقعیت - یعنی فلسفه فرهنگ - نیز دارد.

علامه مطهری، برخی خصوصیات فرهنگ را برشمرده که در اینجا به آنها اشاره می‌کنیم:

یکم. غیرمادی بودن اجزاء فرهنگ. برخی نظریه‌پردازان، فرهنگ را به دو بخش فرهنگ معنوی [25] و فرهنگ مادی [26] تقسیم می‌کنند، ولی علامه مطهری معتقد است که امور مادی جزء فرهنگ نیستند و قلمرو فرهنگ تنها به امور معنوی محدود می‌شود. همچنین ایشان از تعبیر امور معنوی، معنایی عام اراده کرده که مقولاتی نظیر آداب و رسوم، ارزش‌ها و هنجارها، اخلاقیات، علوم، باورها و ... را دربر می‌گیرد. آیت‌الله شهید می‌نویسد: فرهنگ به امور معنوی گفته می‌شود، نه خصوص معنویات مذهبی، بلکه معنویات به طور کلی (علوم و معارف و نظایر آنها)، اما به امور مادی، فرهنگ نمی‌گویند. [27] اینکه ایشان تقسیم‌بندی فرهنگ به فرهنگ معنوی و فرهنگ مادی را نمی‌پذیرد ناشی از ایده روح‌وارگی فرهنگ است. اگر فرهنگ دارای وجود حقیقی اما نامحسوس است، طبیعی است که تعبیر فرهنگ مادی، معنادار و موجه نخواهد بود. در اینجا ممکن است اشکال شود که

برخی اجزاء فرهنگ، مادی و محسوس هستند. در مقابل باید گفت، چنین مقولاتی، تظاهرات و تجلیات فرهنگ هستند و نه خود فرهنگ.

دوم. تطابق اجزاء فرهنگ با غرایز انسان. از مطالعه اجزاء فرهنگ روشن می‌شود که این اجزاء با غرایز درونی انسان، مطابقت و همخوانی دارند: عناصر فرهنگی مطابق است با مجموع غرایز فردی بشر [28]. در این‌جا می‌باید چند نکته به خوبی روشن شود:

الف. مقصود جناب علامه از لفظ غرایز در عبارت نقل شده، معنای اصطلاحی غریزه که دربردارنده تمایلات و کنش‌های حیوانی انسان می‌باشد نیست، بلکه ایشان معنایی عام از این لفظ اراده دارند که هم امیال حیوانی انسان (غرایز) را دربر می‌گیرد و هم امیال عالی انسان (فطریات) را. برای این مدعا می‌توان چند دلیل اقامه کرد: یکی این‌که ایشان در نوشته‌های خود، لفظ غریزه را در هر دو معنای عام و خاصش به کار برده‌است؛ و دیگر این‌که برخی از مقولات و اجزاء فرهنگ با امیال حیوانی انسان (غرایز در معنای خاص) تطابق ندارند، بلکه با فطریات انسان همخوان هستند. به عنوان مثال، آداب و رسوم مترتب بر ازدواج، از وجود غریزه جنسی در انسان حکایت می‌کنند و علوم از میل فطری حقیقت‌جویی.

ب. آیت‌الله شهید، لفظ مطابقت را در بیان رابطه میان عناصر فرهنگ و غرایز فردی بشر به کار برده‌اند. این لفظ لزوماً دلالت بر وجود رابطه علیت میان عناصر فرهنگ و غرایز فردی بشر ندارد؛ یعنی نمی‌توان نتیجه‌گرفت که چون میان این دو تطابق وجود دارد، بنابراین، انسان همیشه و تنها بر مبنای غرایز فردی خود، عناصر فرهنگ را تولید و بازتولید کرده است. بنابراین، همه فرهنگ‌ها برآمده از اراده غریزه‌مدار بشر نیستند. به عنوان مثال، فرهنگ اسلامی مولود اراده تشریعی الهی - نه بشری- است، که البته با غرایز فردی بشر مطابقت دارد و در واقع، شکوفا کننده آنهاست. در عین حال، ایشان اظهار می‌دارد که کشش‌ها و امیال درونی انسان می‌تواند بر شکل‌گیری فرهنگ که خود سازنده شخصیت انسان است- تأثیر جدی بگذارد.

فیلسوف الهی بر این باور است که هویت فرد انسان از یک سو، و هویت جامعه که ایشان آن را فرهنگ می‌خواند- معلول و محصول درهم‌کنش و تعامل سه عنصر است: فطرت الهی انسان که وجودی پیش‌اجتماعی دارد و تأثیری تعیین‌کننده و بنیادی از خود به جا می‌نهد؛ طبیعت پیرامون از نظر کیفیت اقلیم و جغرافیا؛ محیط اجتماعی‌ای که فرد در آن غوطه‌ور است؛ سه عامل در ساخته شدن شخصیت انسان دخالت دارند: [...] عامل درونی فطرت، عامل بیرونی طبیعت و عامل بیرونی جامعه. اینها همه در هم اثر می‌گذارند و مجموع اینهاست که [علاوه بر شخصیت انسان]، فرهنگ و روح یک جامعه را می‌سازد، و بالخصوص فطرت انسانی انسان [در این‌باره اثرگذار است]. [29]

از میان عناصر سه گانه سازنده شخصیت و هویت انسان، این عنصر فطرت است که منشأ و خاستگاه انسانیت انسان است تا جایی که حتی می‌تواند به انسان در مقابل اقتضائات ضدانسانی جامعه، قدرت مقاومت و ایستادگی بدهد و او را بر اصالت الهی‌اش، پایدار نگاه دارد. بنابراین، با وجود برخورداری انسان از فطرت لایتغیر و بادوام، مفهوم جبر اجتماعی [30] بی معنا خواهد بود: شخصیت انسان از سه چیز ساخته می‌شود: فطرت خودش، آنچه از طبیعت اکتساب می‌کند و آنچه از جامعه اکتساب می‌کند و ملاک انسانیتش، در همان فطرت خودش نهاده شده و لهذا، فطرت انسان به انسان در مقابل [الزام‌ها و تحمیل‌های] جامعه، قدرت مقاومت می‌بخشد که [در نتیجه، انسان] می‌تواند در مقابل [الزام‌ها و تحمیل‌های] جامعه بایستد و لهذا، جبر در کار نیست؛ یعنی کسی که قائل به فطرت است، دیگر قائل به جبر اجتماعی نیست. [31]

ج. ارجاع دادن فرهنگ به غرایز انسان، خطای جناب علامه در توضیح فردی واقعیتی اجتماعی نیست. نظریه ایشان درباره نحوه تکون و موجودیت یافتن فرهنگ، سه سطح دارد: در سطح اول، انسان بر حسب غرایز - به معنای عام- و استعدادهای درونی خود، به باورهای معتقد می‌شود و به رفتارهایی دست می‌زند. در واقع، باورها و رفتارهای انسان با ارجاع به غرایز درونی انسان قابل فهم و تفسیر است.

در سطح دوم، انسان که زندگی اجتماعی [32] دارد در جریان تعاملات [33] و ارتباطات [34] با دیگر انسان‌ها، الگوها و قواعدی را تولید می‌کند که حاکم بر زندگی اجتماعی او و مقوم نظم اجتماعی [35] خواهد بود. در سطح سوم، یک وجود حقیقی مستقل و مؤثری ایجاد می‌شود که فراتر از فرد است و فرهنگ خوانده می‌شود. فرهنگ قادر به تولید هویت ثانوی فرد است که ممکن است با هویت غریزی او متناسب و همگون باشد یا با هویت فطری او. بنابراین، علامه شهید در چارچوب این نظریه توانسته رهیافتی تلفیقی را بیروارد و دو قلمرو عاملیت و ساختار را به یکدیگر پیوند بدهد.

سوم. انسجام درونی اجزاء فرهنگ با یکدیگر. فرهنگ دربردارنده اجزاء و عناصری است که یک مجموعه منسجم را تشکیل می‌دهند، نه یک مجموعه متفرق. به بیان دیگر، اجزاء فرهنگ پیوند و اتصال منطقی با یکدیگر دارند و تضاد و تعارضی میان آنها نیست. آنچه که این انسجام درونی را سبب می‌شود، حاکمیت روح واحد بر مجموعه عناصر فرهنگ است؛ یعنی این اجزاء همگی سرشت و طینت یکسان دارند: فرهنگ به صورت یک پیکر است نه یک مجموعه متفرقه. مجموعه متفرقه آن‌گاه به صورت یک فرهنگ در می‌آید که روح واحد بر آن حکمفرما باشد. [36]

مطهری بر این باور است که فرهنگ سازنده یک پیکر است؛ یعنی اجزای پراکنده، نمی‌توانند یک فرهنگ قلمداد شوند. از این عبارات روشن می‌شود که ایشان فرهنگ را به مثابه یک کل و ساختار و ... انگاشته‌اند، اما این ایده دلالتی بر همگونی درونی اجزاء سازنده فرهنگ با یکدیگر ندارد. از این رو، فرهنگ در عین حال که یک ساختار واحد است، ممکن است از نظر اجزاء درونی، همگون یا ناهمگون باشد. فرهنگ‌های التقاطی و فرهنگ‌های چندپاره، در عین اینکه هر کدام یک فرهنگ واحد هستند، اما مرکب از اجزاء و عناصر متفاوت و متضاد و ناهمگون‌اند که صرفاً در چارچوب یک کل، در کنار یکدیگر نشسته‌اند.

چهارم. خاص بودن فرهنگ. بر اساس نظر علامه مطهری، علم به طور کلی یک مقوله عام و بین‌الذهانی است. به عنوان مثال،

علم ریاضیات یا علم پزشکی برای تمام جامعه‌ها از نظر پذیرش، یکسان است و اختصاص به جامعه و فرهنگی خاص ندارد. در مقابل، فرهنگ در بدو امر و به خودی خود، مقوله‌ای خاص و تعمیم‌ناپذیر است. مثلاً فرهنگ اسلامی برای اروپائیان برخوردار از فرهنگ مسیحی، مستقلاً و ابتدائاً قابل پذیرش نیست، اما یافته‌های مسلمین در زمینه شیمی، فیزیک، نجوم و ... برای آنها قابل اقتباس است. این امر به این دلیل است که فرهنگ مقوله‌ای روح‌مند است و این روح نیز از فرهنگی به فرهنگ دیگر تغییر می‌کند. در نتیجه، یک فرهنگ برای مردم و جامعه‌ای که به روح حاکم بر عناصر آن فرهنگ اعتقاد ندارند، قابل پذیرش نیست. علامه مطهری می‌نویسد: فرهنگ به همین دلیل [حاکمیت روح واحد بر مجموعه عناصر آن] برای همه مردم علی‌السویه نیست، اختصاص به مردمی دارد که روح آن فرهنگ را داشته باشند. [37]

در عبارت نقل شده، علامه مطهری در مقام مقایسه و بیان تفاوت‌های میان علم و فرهنگ بوده‌اند. بر همین اساس، ایشان به خاص بودن فرهنگ اشاره کرده‌اند، اما در عین حال از مطالعه دیگر نوشته‌های ایشان به روشنی برمی‌آید که این نظر به معنی قائل بودن ایشان به نسبیت‌گرایی فرهنگی [38] نیست؛ زیرا اولاً هر چند ایشان شرط و لازمه پذیرش یک فرهنگ را پذیرش روح آن فرهنگ دانسته‌اند اما ادعا نکرده‌اند که این روح برای دیگران، قابل فهم و اثبات نیست. از این رو، ممکن است فردی به حقانیت روح یک فرهنگ پی ببرد و به آن رو آورد و از فرهنگ خود بگسلد. ثانیاً ایشان در نوشته‌های خود که در فصل بعدی به آنها خواهیم پرداخت- از نظریه فرهنگ یگانه یا فرهنگ بشری دفاع و نسبیت‌گرایی فرهنگی را ابطال کرده‌اند.

همچنین علامه مطهری بر این باور است که فرهنگ جهانی ممکن است؛ زیرا فرهنگ‌ها با وجود تفاوت‌ها، عناصر و اجزای مشترک و مشابه نیز دارند. بر اساس این عناصر و اجزای مشترک و مشابه، یک نوع فضای فرهنگی ویژه‌ای شکل می‌گیرد که ایشان آن را فرهنگ جهانی [39] می‌خواند: در همه فرهنگ‌های ملی، ملت‌ها نمی‌توانند خود را از یک سلسله اصول مشترک بین‌المللی خالی کنند. مثلاً توجه به بسیاری از مسائل معنوی از قبیل آزادی و عدالت و صلح و بشردوستی که کم و بیش در همه فرهنگ‌های دنیا هست، وجوه مشترک فرهنگ‌هاست. [40]

پنجم. روح وارگی فرهنگ نسبت به جامعه. از نظر علامه مطهری، فرهنگ بخشی از جامعه است، اما بخشی که با سایر بخش‌های جامعه، متفاوت است. ایشان برای بیان دقیق تلقی خود از نوع هستی و وجود فرهنگ نسبت به جامعه، از تمثیلی بهره می‌برد. وی می‌گوید همچنان که انسان علاوه بر جسم خود دارای روح است، جامعه نیز دارای روح است و این روح همان فرهنگ است: همین طور که یک فرد، روح دارد، یک جامعه هم روح دارد، هر جامعه‌ای که دارای فرهنگ هست، فرهنگ آن جامعه، روح آن جامعه را واقعاً تشکیل می‌دهد. [41] فرهنگ یعنی روح جامعه. [42] می‌توان گفت جناب علامه به دو دلیل قائل به روح‌وارگی فرهنگ نسبت به جامعه است:

الف. همچنان که روح انسان، مجرد و غیرمادی است، فرهنگ جامعه نیز دربردارنده اموری معنوی و نامحسوس است.

ب. همچنان که من واقعی انسان را روح او تشکیل می‌دهد، هویت یک جامعه نیز برخاسته از فرهنگ آن جامعه است. آیت‌الله شهید تصریح می‌کند هویت یک ملت [یا جامعه]، آن فرهنگی است که در جان‌ش ریشه دوانیده است [43]. بنابراین، فرهنگ در مقایسه با دیگر بخش‌ها و اجزاء جامعه، از نظر نوع موجودیت و هستی، مقوله‌ای منحصر به فرد و ویژه است. از این رو، در طول سایر اجزاء و شؤون جامعه از قبیل سیاست، اقتصاد و ... قرار می‌گیرد نه در عرض آنها؛ به گونه‌ای که اجزاء جامعه آمیخته با فرهنگ و آغشته به آن هستند و توسط آن رنگ‌آمیزی شده‌اند. البته فرهنگ تنها در جهان اجتماعی حضور ندارد، بلکه آن‌گاه که از سوی افراد جامعه، درونی و نهادینه شود؛ در وجدان‌های فردی نیز حضور خواهد داشت و به فرد، هویت و شخصیت اعطا خواهد کرد. علامه مطهری بر این باور است که جسم انسان، شخص او را تشکیل می‌دهد و روحش شخصیت او را. [44] شخصیت انسان به باورها و ارزش‌های پذیرفته شده از سوی او بستگی دارد. از این رو، شخصیت من، به فرهنگ من مربوط می‌شود [45]. این پاره از تعریف علامه شهید که فرهنگ را روح جامعه توصیف کرده‌اند، ریشه در آشنایی و تأثیرپذیری ایشان از نظریه وجدان جمعی [46] امیل دورکیم دارد.

دورکیم در آثار خود، به مفهومی با عنوان وجدان جمعی یا روح جمعی اشاره می‌کند که دلالت بر هنجارها و ارزش‌های اجتماعی دارد. [47] علامه مطهری در برخی از نوشته‌های خود، به ویژه جلد پنجم کتاب مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی [48]، چندین بار تعبیر وجدان جمعی را به کار می‌برد، اما نکته مهم این است که ایشان، دست به جرح و تعدیل تفسیر دورکیم از فرد و جامعه و فرهنگ می‌زند و نظریه‌ای نو و متناسب با آموزه‌های اسلامی خلق می‌کند.

تعبیر روح در روح جامعه، چندان هم مبهم نیست. روح واژه‌ای است که یک کاربرد حقیقی دارد و آن درباره انسان است، اما این واژه کاربردهای مجازی نیز دارد. به عنوان مثال، گفته می‌شود روح ایرانی این چنین است، یا به روح فلان مطلب توجه کنید و ... در تمام این کاربردها، روح دلالت معنایی مشخصی دارد و آن این است که روح به حقیقت و هویت یک شیء اشاره دارد. وقتی درباره روح یک شیء توضیح می‌دهیم، در واقع، در مقام بیان خصایص سرشتی و شخصیت‌ساز آن شیء هستیم. در این‌جا نیز، وقتی علامه مطهری می‌گویند فرهنگ، همان روح جامعه است، در حقیقت می‌خواهند به این مطلب اشاره کنند که فرهنگ، هویت و شخصیت جامعه است که در ویرای ساختارها و نهادها و تعاملات و کنشگران قرار دارد و بر همه آنها، سایه افکنده است.

ششم. اثرگذاری بر کنشگری عاملیت‌ها. فرهنگ به مثابه یک ساختار اجتماعی، بر کنشگری عاملیت‌های انسانی تأثیر می‌گذارد و کنش‌ها را تحدید یا تسهیل می‌کند: افراد در جامعه انسانی در یکدیگر تأثیر و تأثر می‌کنند، یعنی در یکدیگر تأثیر می‌کنند و از یکدیگر متأثر می‌گردند و این تأثیر و تأثرها به روحیه‌ها وحدت می‌بخشد و در نتیجه، مجموع امور روحی که به یک جامعه تعلق دارد که فرهنگ جامعه نامیده می‌شود- یک وحدت خاص و یک واقعیت خاص پیدا می‌کند که افراد را تحت تأثیر خودش

قرار می‌دهد. [49] البته همان گونه که در بخش انسان به مثابه کنشگر فرهنگی بیان گردید، جامعه و ساختارهای آن - از جمله ساختار فرهنگی- اگرچه می‌توانند در مقابل کنشگری انسان، از خود خصوصیت بازدارندگی نشان دهند، اما تأثیر جبری و قهری بر جای نمی‌گذارند و اختیار و اراده آزاد را از انسان سلب نمی‌کنند.

هفتم. عارض شدن فرهنگ بر انسان به مثابه هویت اکتسابی. علامه مطهری می‌نویسد فرهنگ وصف شیء به حال موصوفها، یعنی انسان‌ها، [است] [50]. فرهنگ به مثابه هویت انسان است؛ هویتی که بر وجود انسان عارض می‌شود و در واقع، انسان متصف به آن می‌شود. به این ترتیب، فرهنگ، همان صفات اکتسابی انسان است که به اعتبار جمعی بودن (مورد پذیرش جامعه واقع شدن)، فرهنگ خوانده می‌شوند. چنانچه بخواهیم در چارچوب بنیان صدرايي تفکر علامه مطهری این مطلب را تفسیر کنیم، باید بگوییم در این‌جا، موصوف یعنی انسان- وجود است و صفت یعنی فرهنگ- ماهیت است. در انسان میان وجود و ماهیت، فاصله است؛ به این معنی که انسان با تکیه بر قدرت انتخاب و اختیارش است که ماهیت خود را برمی‌گزیند. این ماهیت مترتب بر وجود- به اعتبار هنجاربودگی اش در جامعه -، همان فرهنگ است که احوال اعتقادی و قواعد رفتاری انسان را معین می‌سازد.

در پایان باید گفت قطعات و پاره‌هایی که علامه شهید در نقاط مختلف از گفتارها و نوشتارهای خود در مقام تعریف فرهنگ بیان کرده‌اند، از انسجام درونی برخوردارند و ناسازگاری و تضادی میان آنها احساس نمی‌شود. جناب علامه تمام اندیشیده‌ها و تأملات خود را درباره فرهنگ در یک جا گرد نیاورده و تعریف واحدی عرضه نکرده‌است، اما همان اندازه نیز که به مناسبت‌های مختلف به معنا و مفهوم فرهنگ اشاره کرده است، از قابلیت تبدیل شدن به یک تعریف عمیق و دقیق از فرهنگ را دارد. البته در عین حال می‌توان به ایشان خرده گرفت که چرا آراء پراکنده و متفرق خود را در قالب یک تعریف متمرکز و واحد نریخته‌است؟ شاید در نگاه نخست، تعریف علامه شهید از فرهنگ، یک تعریف حداکثری [51] و فراگیر [52] به نظر برسد که همه چیز را در برمی‌گیرد و عرصه‌ای را خارج از خود باقی نمی‌گذارد، در حالی که چنین نیست. بر مبنای تعریفی که ایشان از فرهنگ عرضه کرده، فرهنگ در عرض سایر ساختارهای موجود در جهان اجتماعی نیست، بلکه در طول آنهاست. به همین سبب است که ایشان قائل به روح‌وارگی فرهنگ است. روشن است که در صورت تعریف کردن فرهنگ به عنوان روح جامعه، این روح تمام پهنه جامعه را در برمی‌گیرد و چیزی را در عرض خود نمی‌پذیرد، اما در طول آن، موجودیت‌هایی امکان حضور دارند.

کیفیت ترتب روح بر جسم در انسان می‌تواند مثال خوبی برای روشن شدن این مطلب باشد. درست است که انسان مرکب از روح و جسم است، اما هویت حقیقی انسان را روح او تشکیل می‌دهد. افزون بر این، روح و جسم، از یک سنخ و همگون نیستند و اجتماع آنها در انسان، اجتماع طولی است نه عرضی. به بیان دیگر، روح و جسم، نسبت طولی با یکدیگر دارند و تفاوت آنها، تفاوت در مرتبه وجودی‌شان است. اگر تعریف جناب علامه از فرهنگ را به چنین صورتی فهم و تفسیر کنیم، مشکل حداکثرانگاری فرهنگ پدید نمی‌آید و برداشت ایشان، موجه و منطقی می‌نماید.*

*نویسنده: مهدی جمشیدی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
پی نوشت:

- [1]. Humanities .
- [2]. Marxism .
- [3]. Cultural Theory .
- [4]. Social reality .
- [5]. Cultural approach .
- [6]. Cultural thinker .
- [7]. Cultural theorist .
- [8]. Cultural Independence .
- [9]. Islamic worldview .
- [10]. Western worldview .
- [11]. Cultural Ontology .
- [12]. Structure .
- [13]. Agency .
- [14]. Collective conscience .
- [15]. Cultural science .
- [16]. Cultural Philosophy .
- [17]. Culture .
- [18]. بحث درباره فرهنگ به صورتی که در ذیل عنوان هستی‌شناسی فرهنگی قرار بگیرد را می‌توان فلسفه فرهنگ نیز خواند. برخی معتقدند که چون فلسفه فرهنگ، در واقع، نوعی فلسفه است؛ می‌باید در آن تنها از روش عقلی بهره جست. به عبارت

دیگر، لفظ فلسفه در تعبیر فلسفه‌های مضاف، دلالت بر ذات فلسفی این نوع شاخه‌های معرفتی دارد و چون مقوم يك بحث فلسفی، به کارگیری روش عقلی است، بنابراین در فلسفه‌های مضاف و از جمله فلسفه فرهنگ نیز باید تنها همین روش را به کار گرفت. بر اساس این استدلال، چگونه می‌خواهیم برای اثبات فرضیه‌هایمان در حوزه فلسفه فرهنگ، به قرآن کریم و روایات اسلامی نیز رجوع کنیم و نظر آن‌ها را درباره محور مورد نظر، جویا شویم؟! آیا ورود نقلیات در حوزه علوم عقلی به هر صورت و شکل -چه به عنوان حجت و چه به عنوان مؤید غیرمنطقی و ناروا نیست؟!

[19]. Philosophy of Society.

[20]. نگاه کنید به: همو؛ مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (5): جامعه و تاریخ.

[21]. نگاه کنید به: محمدتقی مصباح یزدی؛ جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن.

[22]. Philosophy of Culture.

[23] بعضی بر این باورند که چون در عالم واقع، فرهنگ‌ها وجود دارند و نه فرهنگ، بنابراین، فلسفه‌های فرهنگ‌ها خواهیم داشت و نه فلسفه فرهنگ. در مقابل باید گفت از تکرر و تعدد افراد يك نوع، لزوماً نباید چند علم را تعریف کرد. در این‌جا، فرهنگ‌ها، افرادی از نوع فرهنگ به شمار می‌آیند و تکرر آن‌ها در مصادیق است. به عنوان مثال، موضوع علم اجتماعی، جهان‌اجتماعی است اما هیچ‌گاه گفته نمی‌شود چون جهان‌های اجتماعی وجود دارند و نه جهان اجتماعی، بنابراین، علم‌های اجتماعی باید وجود داشته باشند و نه علم اجتماعی. جهان‌های اجتماعی، همه افراد يك نوع به شمار می‌آیند و آن نوع، جهان اجتماعی است؛ یعنی چون می‌توان ملاک وحدتی برای آن تعریف کرد، می‌توان علم واحدی را نیز به آن اختصاص داد. از سوی دیگر، گفته مشهور این است هر يك از شاخه‌های علوم انسانی، متکثر هستند؛ یعنی مثلاً جامعه‌شناسی‌ها وجود دارد و نه جامعه‌شناسی، به آن سبب که معرفت و انگاره واحدی به نام جامعه‌شناسی وجود ندارد، بلکه آنچه هست، مجموعه چشم‌اندازهای نظری و سنت‌های فکری متفاوت است که در ذیل عنوان جامعه‌شناسی گرد آورده شده‌اند. بنابراین، در واقع چندین جامعه‌شناسی وجود دارد و نه يك علم واحد. حال آن‌که برخی، ملاک تعدد يك علم را، تعدد واقعیت‌هایی دانسته‌اند که متعلق مطالعه آن علم قرار می‌گیرند و نه ابزارهای مفهومی و دستگاه‌های فکری متفاوت تولید شده در ذیل آن علم.

[24]. Philosophy of Cultural science.

[25]. Spiritual Culture.

[26]. Material culture.

[27]. همو؛ نقدی بر مارکسیسم؛ ص 260.

[28]. همو؛ یادداشت‌های استاد مطهری؛ جلد ششم؛ ص 408.

[29]. همو؛ فلسفه تاریخ؛ جلد چهارم؛ ص 53.

[30]. Social determinism.

[31]. همان، ص 54.

[32]. Social life.

[33]. Interactions.

[34]. Communications.

[35]. Social order.

[36]. همو؛ یادداشت‌های استاد مطهری؛ جلد ششم؛ ص 407.

[37]. همان.

[38]. cultural relativism.

[39]. World Culture.

[40]. همو؛ فلسفه تاریخ؛ جلد اول؛ ص 46.

[41]. همو؛ آینده انقلاب اسلامی ایران؛ ص 71.

[42]. همو؛ فلسفه تاریخ؛ جلد اول؛ ص 46.

[43]. همو؛ آینده انقلاب اسلامی ایران؛ ص 246.

[44]. همو؛ فلسفه تاریخ؛ جلد چهارم؛ ص 25.

[45]. همان.

[46]. Collective conscience.

[47]. نگاه کنید به: امیل دورکیم؛ درباره تقسیم‌کار اجتماعی؛ ترجمه‌ی باقر پرهام؛ ص 77.

[48]. نگاه کنید به: مرتضی مطهری؛ مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی؛ جامعه و تاریخ؛ جلد پنجم.

[49]. همو؛ فلسفه تاریخ؛ جلد چهارم؛ ص 47.

[50]. همو؛ یادداشت‌های استاد مطهری؛ جلد ششم؛ ص 407.

[51].Maximum .
[52].total .