



شهید مطهری فطرت، طبیعت و جامعه را سازنده فرهنگ می‌داند

سه عامل در ساخته شدن شخصیت انسان دخالت دارند: عامل درونی فطرت، عامل بیرونی طبیعت و عامل بیرونی جامعه. مجموع اینهاست که علاوه بر شخصیت انسان، فرهنگ و روح یک جامعه را می‌سازد.

سه عامل در ساخته شدن شخصیت انسان دخالت دارند: عامل درونی فطرت، عامل بیرونی طبیعت و عامل بیرونی جامعه. مجموع اینهاست که علاوه بر شخصیت انسان، فرهنگ و روح یک جامعه را می‌سازد.

به گزارش خبرنگار مهر، کانونی‌ترین مقوله‌ای که در هستی‌شناسی فرهنگی در میان است، خود «فرهنگ» [۱] است. در حقیقت، بحث درباره فرهنگ یکی از اساسی‌ترین مبادی تصویری نظریه فرهنگی به شمار می‌آید. [۲] دامنه موضوعی «فلسفه جامعه» [۳] این مسأله است که آیا جامعه، «وجود حقیقی» دارد یا «وجود اعتباری»؟ بزرگانی همچون علامه مطهری (ره) [۴] و علامه مصباح (حفظه‌الله) [۵] 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»، یک محور «وجودشناختی» است و به پرسش از نحوه وجود جامعه، محدود می‌شود. انتظار منطقی این است که بحث «فلسفه فرهنگ» [۶] نیز دارای چنین دامنه و صورتی باشد. بحث «فلسفه فرهنگ» می‌بایست به پرسش درباره «نحوه وجود فرهنگ» محدود بماند [۷] 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 یک 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» یک 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» یک علم «آلی» است نه «اصالی». توضیح بیشتر این‌که هیچ علمی، موظف به اثبات «موضوع» خود نیست، بلکه این «مبادی علم» است که می‌باید «موضوع» علم را به اثبات برساند و «تصور»ی از آن به دست بدهد.

نسبت میان «فلسفه فرهنگ» و «فلسفه علم فرهنگی» [۸]، تباین نیست، بلکه «عموم و خصوص مطلق» است. «فلسفه علم فرهنگی» یک 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» یک 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:

۱-۳- غیرمادی بودن اجزاء فرهنگ

برخی نظریه‌پردازان، فرهنگ را به دو بخش «فرهنگ معنوی» [۹] و «فرهنگ مادی» [۱۰] 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.» [۱۱]

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».

از مطالعه اجزاء فرهنگ روشن می‌شود که این اجزاء با گرایز درونی انسان، مطابقت و همخوانی دارند: «عناصر فرهنگی مطابق است با مجموع گرایز فردی بشر» [۱۲]. در این جا می‌باید چند نکته به خوبی روشن شود:

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

ب. آیت‌الله شهید، لفظ «مطابقت» را در بیان رابطه میان «عناصر فرهنگ» و «گرایز فردی بشر» به کار برده‌اند. این لفظ لزوماً دلالت بر وجود رابطه علیّت میان عناصر فرهنگ و گرایز فردی بشر ندارد؛ یعنی نمی‌توان نتیجه گرفت که چون میان این دو تطابق وجود دارد، بنابراین، انسان همیشه و تنها بر مبنای گرایز فردی خود، عناصر فرهنگ را تولید و بازتولید کرده است. بنابراین، همه فرهنگ‌ها برآمده از اراده گریزه‌مدار بشر نیستند. به عنوان مثال، «فرهنگ اسلامی» مولود اراده تشریعی الهی - نه بشری- است، که البته با گرایز 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 بنهد. 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 اجتماعی» ای 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 این باره اثرگذار است].» [۱۳]

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» [۱۴] بی‌معنا 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.» [۱۵]

ج. ارجاع دادن فرهنگ به گرایز انسان، خطای جناب علامه در توضیح فردی «واقعیتی اجتماعی» نیست. نظریه ایشان درباره نحوه تکوّن و موجودیت یافتن فرهنگ، سه سطح دارد:

در سطح اول، «انسان» بر حسب گرایز - به معنای عام- و استعدادهاي دروني خود، به «باورها» يي معتقد مي‌شود و به «رفتارها» يي دست مي‌زند. در واقع، باورها و رفتارهاي انسان با ارجاع به گرایز دروني انسان قابل فهم و تفسیر است.

در سطح دوم، انسان که «زندگی اجتماعی» [۱۶] دارد در جریان «تعاملات» [۱۷] و ارتباطات [۱۸] با دیگر انسان‌ها، الگوها و قواعدی را تولید می‌کند که حاکم بر زندگی اجتماعی او و مقوم «نظم اجتماعی» [۱۹] خواهد بود.

در سطح سوم، يك وجود حقيقي مستقل و مؤثري ايجاد مي‌شود که فراتر از فرد است و «فرهنگ» خوانده می‌شود. فرهنگ قادر به تولید «هویت ثانوی فرد» است که ممکن است با هویت گریزی او متناسب و همگون باشد یا با هویت فطری او. بنابراین، علامه شهید در چارچوب این نظریه توانسته رهیافتی تلفیقی را پیرواند و دو قلمرو عاملیت و ساختار را به یکدیگر پیوند بدهد.

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.» [۲۰]

علامه 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.

۳-۴ 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، قابل‌پذیرش 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.» [۲۱]

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» [۲۲] 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 حقیقت «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» [۲۳] 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.» [۲۴]

۳-۵ روح‌وارگی 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.» [۲۵]

«فرهنگ یعنی روح جامعه.» [۲۶]

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» [۲۷].

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. [۲۸] شخصیت انسان به باورها و ارزش‌های پذیرفته شده از سوی او بستگی دارد. از این رو، «شخصیت من، به فرهنگ من مربوط می‌شود» [۲۹].

این پاره از تعریف علامه شهید که فرهنگ را «روح جامعه» توصیف کرده‌اند، ریشه در آشنایی و تأثیرپذیری ایشان از نظریه «وجدان جمعی» [۳۰] 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. [۳۱] علامه مطهری در برخی از نوشته‌های خود، به ویژه جلد پنجم کتاب «مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی» [۳۲]، 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 می‌زنند 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 این جا 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 ورای ساختارها و نهادها و تعاملات و کنشگران قرار دارد و بر همه آنها، سایه افکنده است.

۳-۶ 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.» [۳۳]

البته همان‌گونه 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.

علامه مطهری می نویسد «فرهنگ وصف شیء به حال موصوفها، یعنی انسان‌ها، [است]» [۳۴]. فرهنگ به مثابه هویت انسان است؛ هویتی که بر وجود انسان عارض می شود و در واقع، انسان متصف به آن می شود. به این ترتیب، فرهنگ، همان صفات اکتسابی انسان است که به اعتبار جمعی بودن (مورد پذیرش جامعه واقع شدن)، فرهنگ خوانده می شوند. چنانچه خواهیم در چارچوب بنیان صدراپی 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» [۳۵] و «فراگیر» [۳۶] 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 هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

پی نوشتها:

[۱]. Culture.

[۲]. 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 یک 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 نظرآن‌ها 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؟!

[۳]. Philosophy of Society.

[۴]. نگاه کنید به: همو؛ مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (۵): جامعه و تاریخ.

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

[۶]. Philosophy of Culture.

[۷]. 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 تعدّد 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 «علم‌اجتماعی». «جهان‌های اجتماعی»، همه افراد يك «نوع» به شمار می‌آیند و آن نوع، «جهان‌اجتماعی» 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 تعدّد يك «علم» را، تعدّد «واقعیت»‌هایی دانسته‌اند که متعلق مطالعه آن علم قرار می‌گیرند و نه ابزارهای مفهومی و دستگاه‌های فکری متفاوت تولید شده در ذیل آن علم.

[۸]. Philosophy of Cultural science.

[۹]. Spiritual Culture.

[۱۰]. Material culture.

[۱۱]. همو؛ نقدی بر مارکسیسم؛ ص ۲۶۰.

[۱۲]. همو؛ یادداشت‌های استاد مطهری؛ جلد ششم؛ ص ۴۰۸.

[۱۳]. همو؛ فلسفه تاریخ؛ جلد چهارم؛ ص ۵۳.

[۱۴]. Social determinism.

[۱۵]. همان، ص ۵۴.

[۱۶]. Social life.

[۱۷]. Interactions.

[۱۸]. Communications.

[۱۹]. Social order.

[۲۰]. همو؛ یادداشت‌های استاد مطهری؛ جلد ششم؛ ص ۴۰۷.

[۲۱]. همان.

[۲۲]. cultural relativism.

[۲۳]. World Culture.

[۲۴]. همو؛ فلسفه تاریخ؛ جلد اول؛ ص ۴۶.

[۲۵]. همو؛ آینده انقلاب اسلامی ایران؛ ص ۷۱.

[۲۶]. همو؛ فلسفه تاریخ؛ جلد اول؛ ص ۴۶.

[۲۷]. همو؛ آینده انقلاب اسلامی ایران؛ ص ۲۴۶.

[۲۸]. همو؛ فلسفه تاریخ؛ جلد چهارم؛ ص ۲۵.

[۲۹]. همان.

[۳۰]. Collective conscience.

[۳۱]. نگاه کنید به: امیل دورکیم؛ درباره تقسیم کار اجتماعی؛ ترجمه ی باقر پرهام؛ ص ۷۷.

[۳۲]. نگاه کنید به: مرتضی مطهری؛ مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی: جامعه و تاریخ؛ جلد پنجم.

[۳۳]. همو؛ فلسفه تاریخ؛ جلد چهارم؛ ص ۴۷.

[۳۴]. همو؛ یادداشت های استاد مطهری؛ جلد ششم؛ ص ۴۰۷.

[۳۵]. Maximum.

[۳۶]. total.