



دوفصلنامه علمی - پژوهشی فقه نظام

سال دوم | شماره سوم | بهار و تابستان ۱۴۰۴

Bi-Quarterly Feghhe Nezam

Vol. 2 No.3 Spring & Summer 2025

تحلیل مفهوم ذاتی فرهنگ با تکیه بر دیدگاه آیت الله اراکی

محمد جواد ایزد پناه^۱ | مهدی مجیدی^۲

چکیده

واژه «فرهنگ» از سوی اندیش وران این عرصه، به سنت، عادت، آموخته‌ها، ساختارها، خلاقیت‌های بشر و امور دیگر تعریف شده است. تکثر و تناقض‌هایی که گاه در این تعاریف وجود دارد، مفهوم فرهنگ را با چالش ابهام و چندگانگی در معنا، مواجه کرده است. این پژوهش با بهره‌گیری از رویکرد بنیادین به مفهوم فرهنگ، اولاً، نشان می‌دهد که این تکثر و فقدان معنای واحد برای فرهنگ، ناشی از مبادی معرفتی است؛ ثانیاً، با باور به امکان تعریف ذاتی فرهنگ در منظومه معرفتی اسلام، رویکرد آیت الله محسن اراکی به فرهنگ را تکیه‌گاهی برای تحلیل این مفهوم قرار می‌دهد و اثبات می‌کند این رویکرد، علاوه بر جامعیت نسبت به تعاریف دیگر و منع از تقلیل فرهنگ به موارد خاص، مانع از شمول بی‌جای این مفهوم نسبت به مصادیقی می‌شود که با حقیقت این مفهوم بیگانه‌اند. روش این پژوهش، توصیفی و تحلیلی است.

کلیدواژه‌ها

فرهنگ، تعریف کارشناسان، تعریف استاد اراکی، مبادی معرفتی، جامعیت.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی، پژوهشگر گروه فقه فرهنگ پژوهشگاه فقه نظام. (نویسنده مسئول) |

gmail.com@izadpanah1364

۲. دبیر گروه فقه فرهنگ پژوهشگاه فقه نظام. | mahdi894Ai@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۶ | تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۲/۲۵

مسئله تعریف فرهنگ با وجود ظاهر ساده خود، از مهم‌ترین مسائل در مجموعه مباحث نظری فرهنگ است. کثرت تعریف‌ها که ناشی از پیچیدگی و گستردگی این مفهوم است، باعث ابهام در این مفهوم پرکاربرد شده است. یکی از عوامل این کثرت و به تبع آن، ابهام در این مفهوم، اکتفا کردن به بیان بعضی از زمینه‌های فرهنگ از جمله آموزش، عادت، سنت و خلاقیت و اکتفا به بیان خواص و آثار فرهنگ مانند «ابزار سازگارکننده انسان با محیط زندگی» در تعریف فرهنگ است.

تعریف یک شیء با ویژگی‌ها، آثار و زمینه‌های آن، باعث در حجاب ماندن ذات آن شیء و ابهام در حقیقت آن می‌شود. به عنوان مثال تعریف انسان به «ضاحک»، باعث ابهام در واقعیت انسان می‌شود. وقتی انسان را به حیوان راست قامت، حیوان متعجب و سایر مفاهیم تعریف کنیم، کثرت این تعاریف، گوهر انسانیت را در هاله اعراض، ویژگی‌ها و زمینه‌های پذیرنده حقیقت انسانیت فرو می‌برد. به همین ترتیب، تعریف فرهنگ به اموری مانند سنت و عادت، باعث ابهام و اشتباه در حقیقت فرهنگ می‌شود. از جمله پیامدهای این‌گونه تعریف، تقلیل‌گرایی در مفهوم فرهنگ است. اگر در تعریف فرهنگ ویژگی‌های بیرونی نظیر سنت، عادت، ساختار و ابزار سازگاری با محیط زندگی محوریت یابد، خطر تقلیل فرهنگ به «امر بیرونی» تقویت می‌شود، چنان‌که قرار گرفتن «خلاقیت انسان» به عنوان محور تعریف فرهنگ، خطر تقلیل فرهنگ به امری درونی را در پی دارد.

چارچوب مفهومی بحث از چیستی فرهنگ

بحث از چیستی فرهنگ در این نوشتار، در چارچوب مفهومی زیر مطرح می‌شود:

۱. امکان تعریف حقیقی و ذات‌نگر از فرهنگ

در قبال ایده «عدم امکان» یا «کنار گذاشتن» تعریف ذاتی از واژه‌هایی نظیر فرهنگ، طبیعت، خدا و جهان، زیربنای فرهنگ، «نظام طبیعی» وجود انسان معرفی می‌شود. مقصود از نظام طبیعی، مجموعه نیازهای مادی نظیر میل به خوردن، تولید مثل، مالکیت و ریاست، و مجموعه نیازهای معنوی شامل کسب معرفت، عبودیت و آزادی



است. این نظام طبیعی در باطن خود، تعیین‌های مثالی، عقلی و الهی دارد و به این ترتیب در لایه‌های گوناگون، از حقایق موجود در حسن و قبح طبیعی اعمال پشتیبانی معنوی می‌کند.^۱

به تعبیر دیگر، نظام معروف و منکر و حسن و قبح در اعمال انسان، معطوف به تنظیم نظام طبیعی و افعال طبیعی است که وجود انسان، مستعد انجام دادن آنهاست و نظام طبیعی وجود انسان، تجلی اسماء و صفات الهی و حقایقی است که در عوالم باطنی وجود دارند. ابعاد و ساحت‌های مختلف انسانی، نازل اسماء و صفات خدا نظیر علم، قدرت، حیات، ملکیت، ریاست و رغبت الهی به خود و بقاء خود است. این امور باطنی، پشتوانه نهایی اعتبارات راستین یعنی اعتبارات مشروع و معقول الهی و انسانی هستند. بنابراین بهشت و جهنم صورت حقیقی و باطن فرهنگ‌ها در این جهان هستند که در جهان دیگر برای همگان و در این جهان برای عده‌ای از مؤمنین ظاهر هستند.

۲. دسته‌بندی شش‌گانه از تعاریف اندیشوران از فرهنگ

سنت، ارزش و هنجار، ابزار حل مسائل زندگی و سازگاری با محیط، سیستم و پیکره، آفرینش و خلاقیت بشری و کل درهم‌تنیده‌ای از امور مزبور محور دسته‌بندی تعاریفی است که اندیشوران، از مفهوم فرهنگ ارائه کرده‌اند. بخش دوم این مقاله به تشریح این دسته‌های ششگانه اختصاص دارد.

۳. مؤلفه‌های ذاتی فرهنگ

ذات فرهنگ شامل مؤلفه‌های «منظومه»، «شایسته و ناشایست یا معروف و منکر»، «پذیرفته شده» و «در رفتارهای اختیاری» است. هر یک از این چهار مؤلفه، درمقابل مفاهیمی قرار می‌گیرند که در تعاریف اندیشوران غرب، بیان شد. قید «منظومه» در قبال قید «کلیت درهم‌تافته» قرار می‌گیرد. فرهنگ، «کلیتی در هم» از عناصرش نیست. رابطه عناصر فرهنگی، کاملاً نظم‌یافته است. وحدت در میان اجزاء فرهنگ و «نظم‌یافتگی براساس روابطی منطقی»، آن را متمایز می‌کند از تعاریفی که فرهنگ را

۱. طباطبایی، محمدحسین، رساله الولاية، ص ۵ - ۶.

به عنوان یک «سیستم» تعریف کرده‌اند. قید «شایسته و ناشایست یا معروف و منکر» در قبال «هنجار و ارزش» قرار می‌گیرد. براین اساس فرهنگ، صرفاً امری اجتماعی یا فردی نیست، بلکه واقعیتی است که انسان با آن پیوند می‌یابد. معروف‌ها و منکرها نظیر علم، قدرت، حیات و عدل، معانی واقعی و معقولی هستند که در ذات و حقیقت خود کاملاً غیرمادی و عاری از نقص هستند. وقتی انسان‌ها فرهنگی را برمی‌گزینند و آن را به صورت یک دستور در نهاد خویش یا در جامعه خود حاکم می‌کنند در پیوند با چنین حقایق و مفاهیم کمالی قرار می‌گیرند. بنابراین مقصود از ارزش و هنجار در تعریف ذاتی فرهنگ، واقعیت‌های اصیل عملی است که دارای پشتوانه‌های معنوی است. قید «اختیاری بودن» فرهنگ، با توضیحی که در بخش چهارم مقاله خواهد آمد، در قبال مطلق «ارادی بودن» و همچنین در قبال «سنت» و «عادت» بودن فرهنگ قرار می‌گیرد. قید «پذیرفته شده» این مطلب را می‌رساند که فرهنگ تنها با «خلاقیت انسان» ابداع نشده است.

روش‌شناسی بحث از چیستی فرهنگ

در مقاله «روش‌شناسی بنیادین نظریه‌های فرهنگی» در رابطه با روش‌شناسی نظریه‌های فرهنگی چنین آمده است:

هر نظریه به حسب ذات و نفس الامر خود، دارای مجموعه‌ای از لوازم و روابط منطقی است. هر نظریه مبتنی بر برخی اصول موضوعه و مبادی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و مانند آن است و براساس روش خاصی که متأثر از آن مبادی است، شکل می‌گیرد و ملزومات منطقی مختص به خود را نیز داراست و این مطلب نشان می‌دهد که یک نظریه در عرصه فرهنگ نیز مستقل از مبانی و ملزومات خود نمی‌تواند شکل بگیرد. یعنی یک نظریه علمی برای آنکه به لحاظ تاریخی به حوزه فرهنگ وارد شود، باید مبانی و مبادی آن به قلمرو فرهنگ وارد شده باشد و روش تولید معرفت متناسب با آن نظریه در جامعه علمی پدید آمده باشد. از این‌گونه عوامل و زمینه‌های اجتماعی که ربط منطقی نیز با نظریه دارند، به عوامل و زمینه‌های معرفتی یاد می‌کنیم. هر فرهنگی لایه‌ها و سطوح مختلف دارد، عمیق‌ترین لایه‌های

فرهنگی، لایه‌هایی است که عهده‌دار تفسیر انسان و جهان می‌باشد، مجموعه معانی‌ای که جغرافیای هستی را ترسیم کرده و انسان را در آن تعریف می‌نماید و این لایه از فرهنگ همان بخشی است که بیشترین بنیادهای معرفتی علم را در خود جای می‌دهد و به بیان دیگر، مهم‌ترین مبادی منطقی در علم یعنی مبادی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی در این لایه از فرهنگ قرار می‌گیرند. این مبادی در سطوح مختلف بعدی فرهنگ یعنی در علوم و دانش‌های جزئی و کاربردی و در ارزش‌ها، هنجارها و نمادهای اجتماعی پیامدهای خود را به دنبال داشته و لوازم خود را نشان می‌دهند. رویکردها، مکاتب و نظریه‌های علمی مربوط به دانش‌های جزئی به همراه روش‌های تولید آنان در لایه‌های میانی فرهنگ قرار می‌گیرند.^۱

از همین منظر می‌توان مبادی نظریه‌های ارائه شده در تعریف فرهنگ را نشان داد و مبادی معرفتی آنها را بررسی نمود. یکی از مبادی معرفتی مهم برای هر نظریه‌ای که می‌خواهد تعریفی از فرهنگ ارائه دهد، امکان و نحوه دستیابی به ذات و حقیقت مفاهیم بنیادینی نظیر «خدا»، «جهان» و «نفس انسان» است. خواهیم گفت که اندیشمندان مسلمان به این امکان باور داشتند و تعاریف فرهنگ نیز از منظر ایشان، ناظر به این امکان مطرح می‌شود. در مقابل، تعریف ذاتی از مفاهیم بنیادین، در فلسفه مدرن با چالش‌هایی روبه‌رو بوده است.

روش‌شناسی بنیادین نظریه‌های موجود در موضوع تعریف فرهنگ، می‌تواند ابتدا این تعاریف بر امکان تعریف ذات‌نگر از فرهنگ و تفاوت‌هایی که ایجاد می‌کند را نشان دهد. روش‌شناسی بنیادین، روش‌شناسی گسترده و پهن‌دامنی است و شامل مبادی معرفتی مشتمل بر هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی و سایر مبانی مطرح در علوم گوناگون انسانی و طبیعی می‌شود و همچنین حاوی طرح مبادی غیرمعرفتی، شامل عوامل اجتماعی و مادی نظریه نیز می‌باشد. با این حال، در این بررسی، متناسب با اهداف آن، بخش کوچکی از این روش‌شناسی، یعنی اصول موضوعه و مبادی معرفتی مورد اشاره قرار می‌گیرد.

۱. پارسانیا، حمید، «نظریه و فرهنگ؛ روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های فرهنگی»، ص ۱۵.

سازماندهی تحقیق

به منظور دستیابی به مفهوم ذاتی از فرهنگ، باید به دو مسئله پرداخت: نخست آنکه، آیا تعریف ذات فرهنگ ممکن است یا اینکه فرهنگ تنها با عوارض و زمینه‌های آن تعریف می‌شود؟ دوم آنکه، مقصود از تعریف فرهنگ به عوارض آن چیست؟ آنچه در دیگر تعاریف از این مفهوم آمده، شمارش زمینه‌ها و عوارض فرهنگ است.

بنابراین مباحث این نوشتار در سه بخش سازماندهی می‌شود:

۱. چالش عدم امکان تعریف ذات نگر از فرهنگ در مبادی معرفتی مدرن و امکان آن بر اساس مبادی معرفتی موجود در جهان اسلام؛
۲. تعریف فرهنگ به عوارض و زمینه‌های آن، در تعاریف اندیشوران مدرن از این واژه؛

۳. تعریف ذاتی از فرهنگ در نسبت با تعاریف مدرن از این مفهوم.

در بخش سوم به این پرسش‌ها پاسخ داده می‌شود: فرهنگ، منظومه یا کلیت درهم‌تافته؟ فرهنگ ارزش یا هنجار اجتماعی یا حسن و قبح عقلی و معروف و منکر الهی؟ فرهنگ خلاقیت انسان یا واقعیت پذیرفته شده و بازآفریده از صمیم ذات انسان؟ فرهنگ، سنت یا ابزار سازگاری با محیط یا رفتار کاملاً اختیاری و درون‌زا؟

۱. امکان شناخت حقیقت و ذات فرهنگ

علوم انسانی مدرن تعریف به حقیقت اشیا را کنار گذاشته است. «یکی از بصیرت‌هایی که در تفکر مدرن و معاصر حاصل شده است، توجه به حدود و ناتوانی فکر و عقل برای نیل به ذات است. کانت از متفکرانی است که بر ناتوانی عقل برای صدور حکم درباره ذات تأکید کرده است. حکم کانت درباره خدا، جهان و نفس، درباره فرهنگ نیز جاری است.»^۱ «مباحث هرمنوتیک این بصیرت را در ما ایجاد کرده است که فهم دو سوی دارد و هر گاه خود را در مقام فهم یافتیم، باید علاوه بر توجه به موضوع و برابری ادراک خود، به نقش مدرک و جا و نسبت‌های او در ادراک هم توجه کنیم. کسی که می‌خواهد فرهنگ را بشناسد، باید نسبت خود را با فرهنگی که در آن قرار گرفته و گستردگی دامنه

۱. مصلح، علی اصغر، فلسفه فرهنگ، ص ۴۰.

آن چه می خواهد درک کند در نظر آورد. آیا متفکر، فارغ از نسبت فرهنگی تاریخی خود می تواند فرهنگ را تعریف و تحدید کند؟ نسبت مدرک فرهنگ با مدرکش چیست؟ در چه صورت می تواند محیط بر مدرکش باشد؟ پاسخ منفی به سؤال نخست، ما را به اقرار کردن به ناممکنی تعریف فرهنگ، سوق می دهد.^۱

برخی از اندیشمندان معاصر در پاسخ به اشکال مشابه در خصوص امکان معرفت نفس بیان کرده اند: «برخی، حدیث مشهور پیامبر اسلام ﷺ «من عرف نفسه عرف ربه» را این طور معنی کرده اند که همان طور که معرفت خدا محال است، معرفت نفس هم محال است. پاسخ اشکال این است که اگر معرفت خداوند محال باشد، تنها معرفت فکری او از طریق فکر است، نه معرفت او از طریق شهود و تسلیم در مقابل او»^۲ و «بر فرض تسلیم، تنها معرفت خداوند به معنی احاطه تام به او مستحیل است، اما معرفت به مقدار طاقت امکانی محال نیست».^۳ این بدان معنی است که معرفت به ذات امور، درجات دارد و انسداد کلی باب درک ذات بر روی ذهن بشر، مدعایی ناصواب و بی دلیل است. آیا نمی توان با مطالعه همه جانبه ویژگی های فرهنگ که در تعاریف مختلف به آن اشاره شده، به تعریف ذاتی و ناب از فرهنگ نزدیک شد؟ آیا تعریف جامع و غیرجامع یا تعریف بهتر و کامل تر از فرهنگ ناممکن است و همه تعریف های فرهنگ یکسانند؟ اگر فرهنگ ذات ندارد یا وصول به ذات آن به هیچ عنوان ممکن نیست، چگونه می توانیم از امر واحدی به نام فرهنگ صحبت کنیم که همه در مورد آن سخن می گوئیم؟ آیا تعاریف فراوانی که از فرهنگ شده، معانی متعدد و متشتت از این واژه است؛ دعوا بر سر معانی مختلف است و معنای واحدی در کار نیست؟

برخی از محققین حسن و قبح را از مفاهیم ثانیه فلسفی می دانند که از واقعیت های عملی حکایت می کند.^۴ علامه طباطبایی در رساله ولایت، فرهنگ را به مثابه روبنای نظام طبیعی وجود انسان تصویر می کند و نسبت نظام طبیعی به نظام های باطنی موجود در عوالم دیگر را نسبت ظاهر به باطن دانسته است؛ هر مقدار باطن عمیق تری از این نظام

۱. همان.

۲. رک: اراکی، محسن، اصول عرفان ناب اسلامی در معارف سجادی علیّه، ص ۲۴.

۳. طباطبایی، محمدحسین، رساله الولایه، ص ۳۹ - ۴۰.

۴. یزدان پناه، یدالله، چیستی و نحوه وجود فرهنگ، ص ۱۳۶.

طبیعی مشاهده شود، درک عمیق تری از روبنای اعتبارات دینی به دست می آید. ایشان بعد از تقسیم موجوداتی که ما انسان‌ها تعقل می‌کنیم، به موجوداتی که ما یازایی در خارج دارند و آنها که تنها به حسب تعقل ما وجود دارند و اگر تعقل ما نبود آنها نیز وجود نداشتند - مثل ملکیت، ریاست، زوجیت - چنین بیان می‌کند:

قسم اول را موجودات حقیقی گویند و قسم دوم را موجودات اعتباری. قوام موجودات اعتباری به حقیقتی است که در لایه زیرین آن قرار گرفته است. همان‌طور که گیاه، نظامی طبیعی در دایره وجودش دارد که از یک سلسله از عوارض منظم طبیعی که بر او عارض می‌شود، تشکیل شده است. انسان نیز دارای نظامی طبیعی در دایره وجودی خویش است که متشکل از عوارضی است که با آن از ارکان جوهرش محافظت می‌کند؛ جز اینکه این نظام با معانی وهمی و امور اعتباری محافظت می‌شود که بین آنها نظام اعتباری برپاست و زیربنایش نظام طبیعی است. انسان به حسب ظاهر با نظام اعتباری زندگی می‌کند، ولی به حسب باطن و حقیقت با نظام طبیعی زندگی می‌کند.^۱

علامه سپس بیان می‌کند که معارف دینی به زبان اعتبارات اجتماعی که برای زندگی طبیعی و این جهانی ماست، بیان شده‌اند.^۲

«از آنجا که هر چه در این نشئه مادی وجود دارد به نحو برتر و شریف‌تر در نشئه‌های مثال و عقل و بالاتر از آن در جایگاه اسمای الهی وجود دارد و هر مرتبه پایین‌تر نسبت به مرتبه بالاتر، ظاهر و مرتبه بالاتر نسبت به مرتبه پایین‌تر، باطن آن است. در صورت کنار زدن نواقص مادی و حجاب‌های ظاهری آنها - با کمک زدودن اشتغال به مشاغل دنیوی که موجب فراموشی نفس و غفلت از ماورای این نشئه مادی می‌شود و با اعراض از ظاهر و اقبال به ماورای آن - می‌توان آن حقایق برتر را فهمید و مشاهده کرد.»^۳

به‌عنوان مثال لذت، بخشی از نیازهای طبیعی انسان است. لذت‌های مادی،

۱. طباطبایی، محمدحسین، رساله الولاية، ص ۵ - ۶.

۲. باید تذکر داد که مقصود از طبیعت اینجا، معنایی است که مشتمل بر نیازهای معنوی انسان نظیر مناسک عبادی نیز می‌شود.

۳. همان، ص ۵۸.

محدود و موقتی است و همراه با موانع و تراحمات است، ولی لذت‌های غیرمادی در عالم مثال و عوالم بالاتر از آن، محدودیت‌های لذت مادی را مانعی ندارند.^۱ بنابراین اعتبارات فرهنگی نظیر زوجیت، صلح‌رحم و اخوت که طبیعت مادی-معنوی انسان آنها را ناظر به ارضای امیال انسانی اعتبار می‌کند، دارای بواطن نامحدودی است که با اعراض از ظاهر و اقبال به باطن آنها می‌توان حقایق برتر موجود در آن را فهمید و مشاهده کرد.

مرحوم علامه در این رابطه چنین می‌نویسد:

اگر ملکات نفس انسان، کلیات را بر انسان نپوشاند، حیانا وی می‌تواند بر انوار عام تجرد و وجود آن اشراف پیدا کند و آن انوار در بهاء، سناء، جمال و کمال به اندازه‌ای است که نمی‌توان تصویر کرد و با مثال آن را بیان کرد. این اشراف تکرار می‌شود تا جایی که نفس به تمکن تام می‌رسد و آن را به عنوان مقام دریافت می‌کند و از حیث درجه ارتقا می‌یابد و مشرف بر نشئه اسماء می‌شود و آن عالمی محض از هر معنی و بحت از هر بهاء و سنائی است؛ پس علم بحت، قدرت بحت، حیات بحت را مشاهده می‌کند و از وجود و ثبوت، بهاء و سناء، جمال و جلال، کمال، سعادت و عزت و سرور و شادمانی و از هر کدام از آنها بحت محضش را مشاهده می‌کند؛ تا آنکه به اسماء و صفات الهی ملحق می‌شود؛ انسان در هر مرتبه‌ای از این مراتب معنوی -مثالی، عقلی و الهی- که قرار گیرد حسن و قبح و معروف و منکر شرعی را به حسب ملائمت و منافرت با ساحت والای آن مرتبه درک می‌کند.^۲

مرحوم علامه طباطبایی نحوه دریافت این حقایق را این‌گونه بیان می‌کنند که:

تعلق نفس به بدن و اتحاد آن با نفس، امری است که موجب شده که نفس اذعان کند که آن، بدن و عین بدن است و آنچه از طریق حواس مشاهده می‌کند از خود بدن، جدا و منفصل است؛ زیرا می‌بیند که از بدن جدا هستند؛ ایستادن در این حد [از معرفت] باعث می‌شود که نفس، مرتبه والاتر خود از این مرتبه؛ یعنی مرتبه مثال و بالاتر از آن را فراموش کند و با فراموشی هر مرتبه

۱. همان، ص ۱۳.

۲. ر.ک: همان، ص ۱۶.

خصوصیات آن و موجودات عالم آن را فراموش می‌کند و نفس با این حال، انیت خود را که از آن به «من» تعبیر می‌کند به‌طور ضروری مشاهده می‌کند که از آن منفک نمی‌شود. با انقطاع از بدن، حاجب و مانعی باقی نمی‌ماند و برای همین اگر انسان با علم نافع و عمل صالح به خودش و انیت خودش رجوع کند، قطعاً نفس خود را و مراتب آن و موجودات عالم آن را که عبارت‌اند از اسرار باطنی، مشاهده می‌کند.^۱

در ادامه می‌گویند:

«قال سبحانه: ﴿سنزیهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم حتی یتبن لهم أنه الحق أولم یکف بربک أنه علی کل شیء شهید﴾ ﴿الإنهم فی مرية من لقاء ربهم ألا إنه بكل شیء محیط﴾ سیاق آیه اول، این معنی را می‌رساند که مراد از شهید، مشهود است نه شاهد. محصل معنا این‌طور می‌شود که در حق و ثابت بودن خداوند، کافی است اینکه او بر هر چیزی مشهود است. باین‌حال او آیات خود را در آفاق و در نفوس آنها به آنها نشان می‌دهد به این دلیل که آنها در شهود و لقای او تردید دارند و این تردید برای ایشان جایز نیست؛ چگونه جایز باشد درحالی‌که، او بر هر چیز محیط است؟^۲

از آنچه بیان شد معلوم می‌شود که فرهنگ واقعیت‌هایی است که قوام‌یافته به طبیعت و فطرت انسانی است. طبیعت انسان پرتوی از حقایق موجود در عوالم الهی است. انسان در پرتو اعراض از ظاهر فرهنگ می‌تواند به حقایق آن دست پیدا کند. به‌عنوان مثال دوستی و برادری یکی از نیازهای طبیعی انسان است. باطن این دوستی مراتب زیادی دارد تا آنجا که انسان به توانایی می‌رسد که می‌تواند دوستان خود را با معیار حضور اسماء و صفات الهی در آنها و به‌میزان محبتی که به آن اسماء و صفات دارد اختیار کند و دوست داشته باشد.

همچنین معلوم می‌شود که اگر فرهنگ در معنای ظاهری آن بدون پشتوانه‌های طبیعی انسانی و حقیقی آن تعریف و در نظر گرفته شود، معنایی وهمی خواهد بود که تنها بر حسن کاربرد و کارکرد اجتماعی، آثار دنیایی و بیرونی و یا آثار نفسانی و

۱. همان، ص ۲۳-۲۴.

۲. همان، ص ۲۷.

درونی‌اش تعریف و سنجیده می‌شود. در این رابطه توجه به سخنان علامه طباطبایی قابل توجه است که می‌فرماید:

معانی اعتباری، [فی نفسه] نه حدی دارند و نه برهانی بر آنها اقامه می‌شود. اما این که حدی ندارند به این خاطر است که ماهیتی ندارند که داخل در یکی از مقولات باشد و بنابراین نه فصلی دارند و نه حدی برای آنها وجود دارد. بله آنها حدودی دارند که از امور حقیقی به عاریت گرفته شده و مفاهیمشان استعاره از آن حقایق است. اما اینکه برهانی بر آنها اقامه نمی‌شود به این دلیل است که در برهان لازم است مقدمات، ضروری، دایمی و کلی باشند و این معانی جز در قضایای حقی که مطابق با نفس الامر باشد، محقق نمی‌شود و چگونه مقدمات اعتباری می‌توانند چنین باشند درحالی که، از حدی یک ادعا فراتر نمی‌روند؟! همچنین معلوم می‌شود که قیاسی که در این امور جاری است، جدل تألیف شده از مشهورات و مسلمات است و مقبول در این قیاس‌ها آنی است که اثر شایسته‌ای به حسب اهداف و غایات داشته باشد و مردود آنی است که اثری نداشته باشد.^۱

تعریف فرهنگ به سنت، آموخته‌ها، ارزش‌های مقبول، ابزارهای سازگاری با محیط، پیکره‌های برساخته در میدان‌های کنشی و آفرینش‌های بشری، در زمره این تعاریف قرار دارد که فرهنگ را به مثابه مشهورات، مقبولات و ابزارهای رفع خواسته‌ها و نیازهای او - ولو نیاز معنایی از جمله نیاز به بهتر زیستن یا ماندگاری یا متمایز بودن - تعریف کرده‌اند. گزاره‌های اعتباری، بدون در نظر گرفتن باطن و ژرفای خود، پذیرای برهان نیستند.

۲. دسته‌بندی تعریف‌های کارشناسی از فرهنگ

کروبر^۲ و کلوکون^۳ ۱۶۴ تعریف از اصطلاح فرهنگ را در کتاب بررسی انتقادی تعاریف و مفهوم فرهنگ جمع‌آوری کرده‌اند. داریوش آشوری، در کتاب خود ۹۳ مورد از این

۱. طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمة، ص ۲۵۹.

2. Alfred Kroeber

3. Clyde Kluckhohn

تعاریف را در شش دسته، گزینش و ترجمه کرده است.^۱

دسته اول، تعاریفی هستند که فرهنگ را به مثابه یک «مجموعه درهم تنیده» که محصول عمل اجتماع انسانی است، با بیان و توصیف اجزای آن، تعریف می‌کند. از این دسته به تعریف‌های وصف‌گرانه^۲ تعبیر شده است. براین اساس، فرهنگ از اجزای دانش، دین، هنر، قانون، اخلاقیات، آداب و رسوم، زبان، باورها، ارزش‌ها، خواسته‌ها، جهت‌گیری‌ها و هدف‌های اجتماعی، حکم‌های شایست و ناشایست، راه و روش‌های زندگی، سنت‌ها، صورت‌های آموخته، میراث‌های اجتماعی، عادت‌ها، ویژگی‌های گروه‌های اجتماعی، نظام‌های فکری، فنون علمی، سنجه‌های هنری، پاسخ‌های عاطفی شرطی، واکنش‌های آموخته عضلانی، مهارت‌ها، پیشه‌ها، آفریده‌ها، وسایل و صناعات، کالاهای مصرفی، اشیای مادی ساخته بشر و همه توانایی‌ها و هر آنچه یک ملت دارد و هر کاری که می‌کند و هر چه به آن می‌اندیشد و همه فرآورده‌ها و فعالیت‌های انسان اجتماعی تعریف شده است. در بسیاری از تعاریف این دسته، فرهنگ به رفتارهای افراد از راه وراثت، آموزش یا از راه فشار شکل می‌دهد.^۳

دسته‌ای از تعاریف به فرهنگ از زاویه‌ای «تاریخی» نگریده‌اند و به آن به مثابه یک سنت^۴ التفات کرده‌اند که از نسلی به نسل دیگر به ارث گذاشته می‌شود.^۵ دسته سوم، تعاریفی هستند که به فرهنگ به عنوان مقوله عملی التفات کرده‌اند و مؤلفان کتاب به آنها تعاریف هنجاری^۶ می‌گویند. در برخی از این تعاریف، فرهنگ به راه و روش، رسم و رویه‌های زندگی، در رفتارها، اعمال، احساسات، اندیشه‌ها، عادت‌ها و همچنین ابزارها، ارزش‌ها و نمادهای مرتبط با آنها معرفی می‌شود که مردم در زندگی گروهی پرورانده‌اند و از نسلی به نسل دیگر فراداده می‌شود. برخی دیگر از تعاریف‌های هنجاری، علاوه بر آنچه گفته شد به ارزش‌های مادی و اجتماعی و الگوها یا شکل‌های

۱. آشوری، داریوش، «تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ»، ص ۷۷-۱۴۲.

2. descriptive

۳. همان، ص ۷۷-۸۷.

4. tradition

۵. همان، ص ۸۸-۹۷.

6. normative

آرمان‌های عقلی، اجتماعی و هنری، معناها، ارزش‌ها و هنجارها نیز التفات دارند.^۱

دسته بعدی، تعریف‌های «روان‌شناختی» هستند که در تعریف فرهنگ، بیشتر بر ابزار و سازوکارهای فکری و مادی سازگار شدن یا مواجه شدن انسان با محیط فردی، اجتماعی، طبیعی، اقتصادی، زیستی و رفع خواسته‌ها، نیازها و مشکلاتش و حل مسائل زندگی تأکید کرده‌اند. بخش دوم و سوم تعاریف این دسته، آنهایی هستند که فرهنگ را با تأکید بر آموختگی یا عادت بودن آن تعریف می‌کنند.^۲

دسته دیگر از تعاریف فرهنگ، تعاریف «ساختاری»^۳ هستند که فرهنگ را به مثابه یک ساختار و سیستم مستقل تعریف می‌کنند. سیستم یا پیکره‌ای از الگوها و طرح‌های زندگی که به هم مرتبط و یکپارچه‌اند و کل جامعه در آن مشترکند.^۴

دسته پایانی، تعریف‌های «پیدایش‌شناختی»^۵ است که فرهنگ را به مثابه آفریده بشر و تعاملات بشری تعریف می‌کنند. این تعاریف سه بخش دارند:

۱. برخی از تعاریف این دسته، به فرهنگ به مثابه همه فرآورده مادی و غیرمادی و آفرینش‌های بشری شامل محیط، دستگاه، ابزارها و عادت‌های زندگی، نمادها، بیش‌تر سازمان‌ها، فعالیت‌های همگانی، دید و برداشت‌ها و باورها و غیره التفات می‌کنند که فراتر از و برآمد سازوکارهای بدنی است؛ یا اینکه به تعبیر دیگر، مجموعه سازه‌های زیستی-اجتماعی است که بر فراز فرد است و زندگی انسان را از حیوان جدا می‌کند. پیدایش فرهنگ در تعریف‌های این دسته به امور زیر استناد داده شده است:

۱. به دست انسان؛ ۲. توسط میان‌کنش اجتماعی؛ ۳. میان‌کنش آموزش و جامعه؛ ۴. سازوکار سه‌گانه: اختراع، ارتباط، خوگری اجتماعی؛ ۵. خودپروری طبیعت بشری و همچنین محیط طبیعی و توسعه امکانات طبیعی.^۶

۲. در بخش دیگری از این دسته، تأکید بر این است که فرهنگ از سنخ ایده‌هاست.

۱. همان، ص ۹۹-۱۰۶.

۲. همان، ص ۱۰۹-۱۲۳.

3. structural

۴. همان، ص ۱۲۱.

5. genetical

۶. همان، ص ۱۲۵-۱۳۵.

۳. بخش آخر از تعاریف این دسته، فرهنگ را «کاربرد نمادها» معرفی می‌کند؛ کاربرد نمادها در رخ دادها و اشیاء مادی و غیرمادی شامل ایده‌ها، باورها، زبان‌ها، ابزارها، آلت‌ها، عاطفه‌ها، زیورها، طلسم‌ها، نهادهایی که گذشته از زمان و مکان یا میزان توسعه، تمدن هر ملتی را می‌سازند. نمادگری، توانایی خاص نوع بشری است و سازوکاری پیچیده و سازمانی است از شیوه‌ها و وسایل برون‌تنی که نوع خاصی از جانور، یعنی بشر، در کشاکش زندگی برای ماندگاری به کار می‌گیرد.^۱



۳. فرهنگ از دیدگاه ذات‌نگر

«به مقتضای قاعده عقلایی «الألفاظ موضوعة للطبائع الصرفة والمعانی العامة»، هر جا جامع مشترکی میان چند معنا از معانی مستعمل فيه لفظ وجود داشته باشد، قاعده اقتضا دارد موضوع له اصلی لفظ، جامع مشترک باشد و خصوصیات معانی در موضوع له دخیل نباشند، بلکه از شئون مرحله استعمال باشند. بنابراین، هر جا معانی متعدده‌ای برای یک لفظ در مرحله استعمال وجود دارد - که جامع مشترکی دارند - مقتضای این اصل عقلایی، موضوع له بودن جامع و در نتیجه، مشترک معنوی بودن لفظ، و عدم اشتراک لفظی آن است.»^۲

تعریف جامعی از این اصطلاح که تا حد امکان مشتمل بر کاربردهای مختلف آن باشد، تعریفی است که فرهنگ با وصف واقعی کمال یا نقصی که در فعل وجود

۱. همان، ص ۱۳۵-۱۴۲.

۲. اراکی، محسن، اصول فقه نوین، ج ۱، ص ۲۴۳.

دارد، تعریف شده است. این وصف واقعی و ذاتی، در صورتی متصف به فرهنگی بودن می‌شود که به طور کامل از طریق مرجحاتی که درون نفس انسان (فرد یا جامعه) و مبتنی بر فطرت الهی حضور دارد، صادر شده باشد. بنابراین تمامی مظاهر و پدیده‌های فردی و اجتماعی معقول و مشروع در صورتی که از روی اختیار و براساس سنجش، گزینش شده باشد، فرهنگی است و در مقابل اموری که از طرف جوامع یا افراد مختلف، فرهنگی تلقی می‌شود درحالی‌که، هیچ‌گونه معقولیتی در آن وجود ندارد و نسبت مشخصی نیز با شرع ندارد، فرهنگی نیست. به همین ترتیب، امر معقول یا مشروعی که به طور کامل از راه تلقین و نه از روی سنجش و گزینش، مورد پذیرش انسان قرار گرفته باشد نیز، فرهنگی نیست.

در مقابل، عدم التفات به وصف ذاتی حسن و قبح در افعال، باعث شده است که فرهنگ در تعریف اندیشوران، به فعالیت یا واقعیت‌های متعدد اجتماعی و فرهنگی جامعه نظیر سنت، آموخته‌ها، ارزش‌ها، ساختارها، واکنش‌های زیستی، روانی، مطلق آفرینش‌ها و یا ترکیبی از این همه، محدود شود و وصف واقعی، کلی و وحیانی و همچنین وصف اختیاری آن، کم رنگ دیده شود. این محدودیت‌ها که بر نقش عوامل و انگیزه‌های بیرونی و یا کاملاً درونی در شکل‌گیری فرهنگ تأکید دارند، به طور طبیعی موجب ایجاد شکاف‌ها، گسل‌ها و در نتیجه ابهام‌هایی در این مفهوم هستند. توجه به واقعیت فعل فرهنگی و ذاتی بودن و همچنین به طور کامل اختیاری بودن فاعلیت آن، دو معیاری است که باعث می‌شود فرهنگ به امری به طور کامل بیرونی یا به طور کامل درونی تقلیل داد نشود.

برخی اندیشمندان معاصر براساس رویکرد ذات‌نگر، فرهنگ را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «منظومه پذیرفته و مقبول شایسته‌ها و ناشایسته‌ها یا معروف‌ها و منکرها در رفتارهای اختیاری فردی، و فردی درون اجتماعی و اجتماعی.» این تعریف از چهار مؤلفه تشکیل شده است: منظومه، شایسته‌ها و ناشایسته‌ها یا معروف‌ها و منکرها، رفتارهای اختیاری، امر پذیرفته شده. این چهار مؤلفه در قبال دسته‌های شش‌گانه‌ای قرار می‌گیرد که در بخش قبل بیان شد:

۱. منظومه در مقابل کل درهم‌تافته و ساختار؛

۲. شایسته‌ها و ناشایسته‌ها یا معروف‌ها و منکرها در مقابل هنجارهای اجتماعی؛
 ۳. امر پذیرفته شده در مقابل تعریف فرهنگ به آفرینش انسان؛
 ۴. رفتارهای اختیاری در مقابل سنت و ابزارهای سازگاری با محیط.
- از این رو این تعریف در چهار بخش بررسی می‌شود:

منظومه یا کل درهم‌تافته

«فرهنگ، یک نظام ارزشی است که همه فعالیت‌های ارادی انسان (را) دربرمی‌گیرد، یعنی مجموعه‌ای است از داوری‌های ارزشی به هم پیوسته و متکامل درباره کلیه رفتارهای انسانی انسان که مجموعه ساختاری هماهنگ و واحدی را شکل می‌دهند.»^۱ تأکید بر منظومه‌ای بودن فرهنگ، می‌تواند در قبال تعریف‌هایی قرار گیرد که فرهنگ را درهم‌تنیده معرفی می‌کنند. در این تعریف رابطه ساختاری میان اجزاء فرهنگ، واجد وحدت و هماهنگی و ارتباط منطقی است؛ درحالی‌که، در تعاریف ساختاری، این ارتباط این‌گونه بیان شده است: هم‌بستگی و هم‌پشتی در الگوهای عادی،^۲ سیستم یکپارچه از نوآوری‌ها یا ویژگی‌های فرهنگی که پاره‌های آن کم‌وبیش با یکدیگر در ارتباطند.^۳

۱-۲. شایسته‌ها و ناشایسته‌ها یا معروف‌ها و منکرها یا ارزش و هنجار اجتماعی

معروف‌ها و منکرها در رویکرد ذات‌نگر، وصف واقعی افعال - فردی یا اجتماعی - هستند و کمالات و اراده الهی، پشتیبان و قوام‌بخش آنهاست، ولی در دسته تعاریف هنجاری، فرهنگ از اساس امری اجتماعی است و در زمره مقبولات جامعه قرار دارد. حسن و قبح پذیرفته شده یا «مرحجات اخلاقی راستین، جلوه‌ای از ذات باری تعالی و در حقیقت متحد با ذات باری تعالی می‌باشند و با توجه به اینکه ذات باری تعالی ذاتی ازلی و ابدی است، مرحجات اخلاقی راستین نیز جلوه‌ای از ذات ازلی و ابدی اویند و همین مرحجات ابدی و ازلی، مبنای اراده ازلی و ابدی او می‌باشند. برهمن اساس است که در قرآن کریم دستور صادر از ذات باری تعالی، دستور واحد عنوان شده است: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا

۱. همان، ص ۱۲-۱۳.

۲. آشوری، داریوش، دانشنامه سیاسی، ص ۱۲۶.

۳. همان ص ۱۲۷.

واحد کلمح بالبصر^۱ این دستور واحد، همان دستور ازلی و ابدی خداوند است که از مرجحات اخلاقی ازلی و ابدی متحد با ذات باری تعالی نشئت گرفته است.»^۱

حسن و قبح پذیرفته شده یا ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی، به دو دسته راستین و غیرراستین تقسیم می‌شوند. الگوهای هنجاری جوامع را در صورتی می‌توان فرهنگ نامید که منطبق با حسن و قبح واقعی و فرهنگ الهی باشند. از آنجا که عقل عملی تنها گزاره‌های کلی در مورد حسن و قبح اعمال را کشف می‌کند و جزئیات را بیان نمی‌کند، برای کشف جزئیات احکام عملی، باید به «عقل الهی» رجوع کرد. عقل الهی مرجحی است که باید در نفس فرد و جامعه حاکم شود تا معنای فرهنگ تحقق پیدا کند.

در توضیح عقل الهی باید به این نکته توجه کرد که «علاوه بر پیامبران، جانشینان و وارثان علم آنها که در علم و عمل عصمت دارند، از مشروعیت الهی حاکمیت برخوردارند. پس از پیامبران و جانشینان آنها، نوبت فقیهان عادل می‌رسد که علم و عمل را از جانشینان پیامبران به ارث برده‌اند؛ کسانی که مردم، آنها را به‌عنوان افراد کاملاً آگاه به مبانی حق و عدالت الهی می‌شناسند؛ همان کسانی که مردم آنها را از راه تجربه عملی درازمدت به تقوا، امانت‌داری، پاکدامنی و عدالت کامل فردی و اجتماعی شناخته‌اند؛ به‌گونه‌ای که در میان مردم به عدالت و درستکاری شهرت یافته‌اند و عدالت، ویژگی لازم و جدایی‌ناپذیر آنها شده است.»^۲

بنابر آنچه گفته شد، ارزش و هنجار، جلوه‌های الهی هستند که با ایمان و ملتزم بودن با عقل الهی در قالب فرهنگ، در نفس فرد و جامعه بروز و ظهور پیدا می‌کنند. خواهیم گفت که مظاهر گوناگون فرهنگ، نسبت‌های گوناگونی را با این معنی از فرهنگ برقرار می‌کنند. فرهنگی که با ذوب شدن در عقل الهی با ارزش‌های الهی متحد می‌شود، «فرهنگ حقیقی» و فرهنگی که با عقد قرارداد با تجسم عقل الهی یعنی امام، فرمان و دستور او را می‌پذیرد، «فرهنگ قراردادی» است.^۳ فرهنگی که براساس غفلت و فریب نفس از مرجحات اخلاقی راستین شکل می‌گیرد، «فرهنگ کاذب» است. فرهنگی که با مرجحات راستین عملی عناد و دشمنی ندارد نیز، برخوردار از حداقل‌های لازم برای

۱. اراکی، محسن، آزادی و علیت، ص ۱۸۱.

۲. اراکی، محسن، خاستگاه مشروعیت قدرت، ص ۲۱ و ۲۱.

۳. اراکی، محسن، نظریة الحکم فی الاسلام، ص ۱۳.

صدق عنوان فرهنگ است.^۱ همچنین رفتاری که در اثر جبر و هیاهوی رسانه‌ای شکل می‌گیرد، می‌تواند از رفتار جامعه و انسان سلب اختیار کند. اینجاست که می‌توان گفت چنین جامعه‌ای از اساس فرهنگ ندارد.

پذیرش و بازآفرینی فردی و اجتماعی فرهنگ یا آفرینی بودن فرهنگ

قید پذیرفتنی بر این مطلب دلالت دارد که حسن و قبح ابتدا ادراک، سپس پذیرفته می‌شود. ادراک حسن و قبح واقعی یا پشتوانه‌های واقعی آن را «ایمان اول» گویند که اختیاری نیست و «پذیرش» آن را «ایمان ثانی». بنابراین قید «پذیرفتنی»، باورهایی را که پذیرش آنها در حوزه اختیار انسان نیست، از تعریف خارج می‌کند: «وقتی دلیل و برهان برای مردم یک جامعه بر حقانیت اسلام ... اقامه شد چه بخواهند و چه نخواهند و چه به زبان اقرار کنند و چه نکنند، وقتی علم به بینه و دلیل پیدا کردند، قطعاً یقین به نتیجه خواهند داشت، لکن گاهی حاضر نیستند این تصدیق را اظهار کنند و عملاً حاضر نیستند که تسلیم چیزی باشند که آن را حق می‌دانند. تسلیم به این معنی که اولاً دل را رام این باورها کنند، و این خضوع قلب غیر از تصدیق قلب است، و بعد گفتارشان همسان این باور شود و بعد رفتار همسان شود. چنین باوری که اختیاری و دستورپذیر است، «ایمان ثانی» است.^۲

در فعل اختیاری دو نوع مرجح وجود دارد: اول، «مرجح اخلاقی» که چیزی جز ملاک حسن فعل نیست؛ دوم، «مرجح تکوینی» که همان دستور نفس است که وجوب و ضرورت فعل را در پی دارد. پیدایش مرجح دوم، متوقف بر نوع اول است.^۳ نفس انسان می‌تواند از طریق پذیرش مرجحات اخلاقی، دستور و فرمان‌های خود را تنظیم کند.^۴ آدمی با پذیرش و تسلیم در مقابل ارزش‌ها و باورهای اخلاقی، هویت و شخصیت خود را شکل می‌دهد. این قدرت آفرینندگی که همان قدرت دستور دادن به نفس و قوا و اعضای نفس است، ویژگی منحصر به فرد انسان است و همین ویژگی است که او را به

۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، رساله الولاية، ص ۳۵.

۲. اراکی، محسن، تقریر درس خارج فقه فرهنگ استاد اراکی، ۱۴۰۰-۱۴۰۱، جلسه ۲، ص ۰۲ قابل دسترسی در:

<https://dl.mohsenaraki.ir/2021/10/fehghe-farhang-2.pdf>

۳. اراکی، محسن، آزادی و علیت، ص ۱۷۱.

۴. همان، ص ۱۷۶.

جایگاه خلافت الهی رسانده است. انسان قدرت آفرینندگی خود را از خدا می‌گیرد و با اراده الهی است که انسان می‌تواند هویت و شخصیت خود را شکل دهد و ارزش‌های اخلاقی و باورهای مورد پسند خود را که مبنای شکل‌گیری اراده رفتاری اوست، برگزیند.^۱ در واقع هر انسانی که آفریده می‌شود، با شخصیت فطری و نهاد انسانی آفریده می‌شود و تهی از شخصیت نیست.^۲ انسان همواره می‌تواند شخصیت خود را بر این اساس و در این چارچوب بیافریند و بازآفرینی کند.

ضرورت‌های عقل عملی، اگرچه نوعی از ضرورت هستند و انجام عمل را برای انسان ضروری می‌کنند، اما اجباری را بر انسان تحمیل نمی‌کنند؛ زیرا این ضرورت‌ها برخلاف ضرورت‌های عقل نظری، با اعطای حکم ضرورت به فعل، ترک فعل را محال و ممتنع نمی‌کنند. این ادراکات در انتخاب و پیمودن راه درست به انسان یاری می‌رسانند و اگر این ادراکات نباشد، انسان نمی‌تواند راه صحیح را بر غیر آن ترجیح دهد.

مرححات تکوینی در سپهر فردی با گزینش فردی به وجود می‌آیند، ولی در سپهر جامعه، با پذیرش فرمان و حاکمیت الهی یا شیطانی شکل می‌گیرند. «امام جامعه ملاک در شخصیت اجتماعی است و شخصیت اجتماعی را شکل می‌دهد و صلاح یا عدم صلاح جامعه هم بستگی به ولایت جامعه دارد و امام نماد شخصیت اجتماعی است؛ اگر این ولایت، ولایت امام عادل باشد، شخصیت اجتماعی بر وفق عدل شکل می‌گیرد و اگر این ولایت، ولایت امام جور باشد، شخصیت اجتماعی بر وفق جور شکل می‌گیرد. شخصیت اجتماعی، آن شخصیت نهایی فرد را شکل می‌دهد و شکل پایانی و شکل دایم شخصیت فردی در جامعه شکل می‌گیرد و این «ارتباط ولایتی» است که شکل نهایی شخصیت فرد را شکل می‌دهد.»^۳ تمامی نظام‌های ارزشی و اجتماعی و ابزارهای تکنیکی که در خدمت این نظام‌ها قرار می‌گیرند نیز گرانبار از مرحجاتی هستند که نفس فردی یا اجتماعی با پذیرش آنها رفتارهای اختیاری خود را تنظیم می‌کند.

۱. همان، ص ۱۷۸ - ۱۷۹.

۲. اراکی، محسن، دروس خارج علم الاجتماع، ۱۳۹۹-۱۴۰۰، ج ۱ قابل دسترسی در:

<https://dl.mohsenaraki.ir/2021/09/elme-ejtema-1.pdf>

۳. اراکی، محسن، علم الاجتماع اسلامی، جلسه ۳، ص ۱، قابل دسترسی در:

<https://dl.mohsenaraki.ir/2021/09/elme-ejtema-3.pdf>

بازآفرینی فرهنگ الهی در درون نفس فردی یا اجتماعی، همیشه در یک سطح و درجه از شدت نیست. ممکن است یک جامعه امامت امام عدل را به طور قلبی نپذیرفته باشد و تنها با او قرارداد ببندد که در چارچوبی معین از او تبعیت کند. این پذیرش قراردادی جامعه را واجد فرهنگ می‌کند. گاهی پذیرش ارزش‌های الهی و عقلی از این هم ضعیف‌تر است و تنها در حد عدم عناد با امام است. بنابراین حسن و قبح ذاتی، عرصه وسیعی را در فرهنگ‌های گوناگون بشری شامل می‌شود و معنای فرهنگ را بسیار فراتر از مرزهای دین‌داری خالصانه تعریف می‌کند؛ تا جایی که حتی افراد یا جامعه‌ای را که خود را متدین به دین حق نمی‌دانند - در صورتی که عناد با حق نداشته باشند - شامل می‌شود. این مسئله در مورد پذیرش فرهنگ کاذب و امام جور نیز صادق است. پذیرش فرهنگ کاذب از سوی یک جامعه، گاهی قلبی و گاهی قراردادی است و گاه در این حد است که یک جامعه نسبت به فرهنگ کاذب عناد نمی‌ورزد و در عین التزام قراردادی به فرهنگ صادق، نسبت به فرهنگ کاذب مرزبندی روشنی ندارد.

رفتارهای اختیاری یا سنت و ابزارهای سازگاری یا محیط و حل مسائل زندگی

اختیاری بودن با مطلق ارادی بودن متفاوت است؛ اولی خاص انسان است و دومی در حیوان هم وجود دارد. تعبیری که فلاسفه در موضوع جبر و اختیار ارائه می‌دهند، بیان می‌کند که انسان مجبور است که اراده داشته باشد. این مقدار از تحلیل فلاسفه که می‌گویند ما مجبور به اراده هستیم، در مورد اراده حیوانات نیز صادق است. اراده حیوانات، معلول غرایز و شرایط زیستی آنهاست، ولی در مورد اراده انسان باید دلیل درستی برای وجود اختیار در او بیاوریم و صرف وجود اراده در فعل او، دلالت بر مختار بودن او و وجود اراده انسانی در او نمی‌کند. این مقدار از استدلال برای انسان، اراده حیوانی را اثبات می‌کند.

در مورد انسان باید گفت «هیچ عامل برونی، نفس انسان را بر [پذیرش]، خضوع و تسلیم به یک معیار اخلاقی مجبور نمی‌کند. عامل‌های برونی می‌توانند نقش زمینه‌ساز یا تشویق‌کننده نفس او در جهت‌گزینش یک معیار اخلاقی و تسلیم و خضوع در برابر آن را ایفا کنند؛ لکن نقش تعیین‌کننده در اینجا مخصوص خود نفس آدمی است. طبق آنچه با تأمل در وجدان درونی انسان‌ها می‌توان به دست آورد و منابع دینی و تجربه عینی نیز آن را تأیید می‌کنند: در اندرون آدمی دو تمایل ذاتی وجود دارد: یک تمایل در جهت معیارهای

اخلاقی فطری که منطق عقلی گواه بر راستی و صدق آنهاست و تمایل دیگر، در جهت مخالف آن معیارها، یعنی در جهت معیارهای اخلاقی کاذب و ساختگی. انسان می‌تواند تصمیم بگیرد که به کدام دسته از این معیارهای اخلاقی خاضع و تسلیم شود. هر یک از این دو دسته از معیارهای اخلاقی نیز از پشتوانه‌ها و مشوق‌های ویژه‌ای برخوردار است که تکلیف نهایی خضوع و تسلیم در برابر آنها را انسان خود معین می‌کند.^۱ گاهی انسان خطا می‌کند یا خود را می‌فریبد و آنچه بدتر است را بهتر فرض می‌کند؛ مرجح اخلاقی کاذب و در نتیجه رفتار ناشایسته‌ای را شایسته فرض می‌کند.^۲ اینجا انسان در واقع خود را گرفتار فرهنگ کاذب کرده است.

بنابراین معنای اختیاری بودن فرهنگ این است که فرهنگ، درون‌زا و منطبق با فطرت انسان است و زمینه‌های خارج از خلقت انسان، در تکوین فرهنگ، نقش محوری ندارند. بله! گاهی انسان با اختیار خود، زمینه بیرونی و معیار غیرفطری را به‌عنوان معیاری درونی و فطری قلمداد می‌کند و تسلیم آن می‌شود. در این موارد می‌گوییم که انسان خود را گرفتار فرهنگ کاذب کرده است. برخلاف آنچه در تعریف مختار بیان شد، در مجموعه تعریف‌هایی که از اندیشوران فرهنگ نقل کردیم، غالباً بر نقش زمینه‌های تاریخی، اجتماعی، آموزش و عادت‌های جمعی، فشار محیط بر روان انسان‌ها برای سازگار شدن با محیط و تأمین نیازها، یا میدان‌های کنشی و تعامل اجتماعی تأکید شده است و به این ترتیب محوریت عنصر اختیار در مفهوم فرهنگ و محوریت خیر فطری در آن، نادیده گرفته شده است.

باید توجه داشت همان‌گونه که بیان شد، اختیاری بودن فرهنگ منافاتی با جبری ندارد که یک فرهنگ منتخب می‌تواند بر فرد و یا جامعه وارد کند. فرد کم‌وبیش می‌تواند ارزش‌های جامعه خود را با نپذیرفتن یا خروج از عضویت آن جامعه نپذیرد و همچنین جامعه، می‌تواند ارزش‌های تاریخی خود را با نپذیرفتن و سرپیچی از آنها ولو به صورت موقتی نپذیرد، ولی اگر آن جامعه یا تاریخ را پذیرفت، نسبت به پذیرش احکام تشریحی و تکوینی که بر آن جامعه و تاریخ جاری می‌شود، اختیاری ندارد.^۳ این مقدار از فشار

۱. اراکی، محسن، آزادی و علیت، ص ۱۸۰.

۲. همان، ص ۱۷۲.

۳. اراکی، محسن، علم الاجتماع اسلامی، جلسه ۵، ص ۳. قابل دسترسی در:

اجتماعی، ضرری به اختیاری بودن فرهنگ و اجزای آن ندارد؛ زیرا عضویت او در جامعه اختیاری بوده و هست و خروج او از ذیل جامعه و فرهنگ غیرممکن نیست.

بنابراین زمینه‌های بیرونی نمی‌توانند آفریننده فرهنگ در درون آدمی باشند؛ اگرچه می‌توانند زمینه‌ساز آن باشند. به‌طور کلی هر عاملی که بتواند قوه سنجش و گزینش فرد یا جامعه‌ای را که از فطرت الهی تبعیت می‌کند تحریف، تضعیف یا مختل کند - چه این عامل تاریخی باشد یا شکل دانش یا گزاره‌های آموزشی و تربیتی به خود گرفته باشد یا یک عادت اجتماعی یا فشار محیطی باشد، یا آفرینشی باشد که خالق آن تکبر و خودبرتربینی جمعی یا فردی باشد- موجودیت فرهنگ جامعه را با خطر روبه‌رو کرده است. درمقابل هر رویه، سنت، عادت، آموزش و خلاقیتی که به نحوی بازآفرینی درونی جامعه و گسترش معیارهای فطری آن باشد، بخشی از فرهنگ و ارزش‌های درونی و فطری موجود در آن است.

با این حال، رسانه می‌تواند با بهره‌گیری از تمامی زمینه‌های بیرونی و برجسته کردن تعصبات نژادی، عادت‌ها، تلقینات منفی و نادرست و غیرمرتبط با شرایط واقعی و بومی، ایجاد هراس از فشارها و اقتضائات محیطی و سیاه‌نمایی از وضعیت‌ها و ظرفیت‌های درونی فرهنگ، دایره فرهنگ را به شدت تنگ و تاریک کند و انگیزه عمل داوطلبانه و اختیاری، شادی و مشارکت با نشاط در تدبیر شهر، تلاش برای رسیدن به آرمان‌ها و سایر خوبی‌های واقعی را که برای حیات جوامع ضروری است، محدود کند و اولویت‌های عملی را تنزل دهد. رسانه می‌تواند چنین نقشی را ایفا کند و به این وسیله معروف‌ها و منکرهای جامعه را زیر و رو کند و توان سنجش و جداکردن خوب از بد را از جامعه بگیرد و قدرت اختیار رفتار صحیح را از جامعه سلب نماید.^۱ به این وسیله با ایجاد یک ضد فرهنگ، جامعه را گرفتار معیارهای کاذب و رویه‌هایی کند که مخالف فطرت انسان هستند. رسانه می‌تواند جامعه‌ای با هویت تاریخی قوی را به جامعه‌ای بدون فرهنگ تبدیل کند که در آن انتخاب تمامی رفتارها در جامعه، تابع زمینه‌ها و فشارهای بیرونی است که از سرشت جامعه بیگانه‌اند.

نتیجه‌گیری

مبنتی بر مبادی معرفتی موجود در تبیین حقیقت فرهنگ از دیدگاه فلسفه اسلامی، می‌توان تعریفی ناظر به ذات و حقیقت واحد فرهنگ ارائه داد که جامع تعاریف متکثری باشد که کارشناسان از فرهنگ ارائه کرده‌اند و به این وسیله به ابهام و تکثر معانی فرهنگ دامن زده‌اند. تعریف استاد اراکی از جمله این تعاریف است و فرهنگ را جلوه صفات الهی می‌داند. این تعریف با چهار قید «منظومه»، «شایسته‌ها و ناشایسته‌ها»، «پذیرفته شده»، «رفتارهای اختیاری فردی، اجتماعی و درون فردی اجتماعی» مشتمل بر مواردی است که در دسته‌های گوناگون تعاریف مدرن از فرهنگ بیان شده است، بدون اینکه محدودیت‌های آن تعاریف را شامل شود.

قید منظومه با وجود اینکه مجموعه بودن و ساختارمند بودن فرهنگ را می‌رساند، بر نظام‌مند بودن و وحدت اجزای ساختاری آن و وجود روابط منطقی میان آنها تأکید دارد. قید شایسته و ناشایست بودن، علاوه بر دلالت این مفهوم بر ارزش‌ها، آن را در حیطه صرفاً اجتماعی و عرفی، محصور نمی‌داند، بلکه فرهنگ فردی و فرهنگ شهودی و حیوانی را نیز دربرمی‌گیرد. قید پذیرفتنی، علاوه بر اینکه دلالت بر فعال بودن انسان در پذیرش فرهنگ دارد و فرهنگ را امری آفریده شده توسط انسان و منبعث از فطرت الهی او می‌داند، برای فرهنگ واقعیت‌های پیشین و بنیادینی را نیز قائل است. قید اختیاری، علاوه بر اینکه شامل سنت‌ها و آموخته‌هایی می‌شود که فرد و جامعه در طول زندگی تاریخی خویش فرامی‌گیرند، از سنت‌ها و آموخته‌های نظری و عملی القائی و کاذب که از خارج از حدود معرفت انسانی به انسان تحمیل می‌شود، احتراز می‌کند.

به این ترتیب با توضیحی که پیرامون این مفهوم داده شد، می‌توان فرهنگ را این‌گونه تشریح کرد: «منظومه‌ای پیوسته، دارای نظم منطقی و واحد از پسندیده‌ها و ناپسندیده‌های واقعی و الهی - از انسان‌ها تا ابزارهای برگزیده الهی - که آدمی به پشتوانه برخورداری از فطرت الهی آن را از سویدای وجود خویش، در شئون گوناگون فردی، اجتماعی خویش بازآفرینی و حاکم می‌کند.» درمقابل این فرهنگ، فرهنگ کاذب و شیطانی قرار دارد. اگر فرض کنیم در جامعه‌ای، پسندیده‌ها و ناپسندیده‌ها کاملاً القائی باشند، آن جامعه فرهنگ ندارد. جامعه‌ای که در آن تکنیک‌ها، رسانه‌ها، ساختارهای اجتماعی و زمینه‌های تاریخی به اندازه‌ای اثرگذار شوند که دیگر هیچ عامل اختیاری

و انسانی نتواند در مسیر آن تأثیری بگذارد و نقش سنجش و اختیار در آن به طور کلی از میان برود جامعه ای است که آگاهی و فرهنگ در آن از بین رفته است. چنین جامعه ای، یک جسد متحرک است و از اساس واجد فرهنگ نیست و وضع آن بدتر از جامعه ای است که در آن فرهنگ شیطانی و کاذب حکومت دارد.



کتابنامه

قرآن کریم.

۱. آشوری، داریوش، تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ، تهران: نشر آگه، چاپ دوم، ۱۳۸۱ش.
۲. اراکی، محسن، آزادی و علیت، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، ۱۳۹۲ش.
۳. —، اصول عرفان ناب اسلامی در معارف سجادی علیه السلام، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۲ش.
۴. —، اصول فقه نوین، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۳۵ق.
۵. —، تقریر درس فقه فرهنگ کلان، تقریر دروس خارج سال‌های ۱۳۹۹-۱۴۰۱ش.
۶. —، «خاستگاه مشروعیت قدرت»، حکومت اسلامی، سال چهاردهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۸ش.
۷. —، دروس خارج علم الاجتماع اسلامی، تقریر دروس خارج سال ۱۳۹۹-۱۴۰۰ش.
۸. —، فقه فرهنگ خُرد، جلد اول، در دست چاپ.
۹. —، نظریة الحکم فی الاسلام، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ چهارم، ۱۴۳۶ق.
۱۰. پارسانیا، حمید، «نظریه و فرهنگ؛ روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های فرهنگی»، راهبرد فرهنگ، شماره بیست و سوم، پاییز ۱۳۹۲، صص ۷-۲۸.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین، رسالۃ الولاية، قم: مؤسسه اهل البيت علیهم السلام، چاپ اول، ۱۳۶۰ش.
۱۲. —، نهاية الحکمة، قم: موسسه النشر الاسلامی، چاپ دوازدهم، ۱۴۱۶ق.
۱۳. مصلح، علی اصغر، فلسفه فرهنگ، تهران: انتشارات علمی، چاپ اول، ۱۳۹۳ش.
۱۴. یزدان‌پناه، یدالله، چیستی و نحوه وجود فرهنگ، قم: کتاب فردا، ۱۴۰۱ش.



- طالب علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
۲۶. صاحب بن عباد، کافی الكفاة، اسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، بيروت: عالم الكتاب، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۲۷. طاهري، حبيب الله، حقوق مدني (طاهري)، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۸ق.
۲۸. طوسي، ابو جعفر، محمد بن حسن، المبسوط في فقه الإمامية، ۸ جلد، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، تهران - ايران، سوم، ۱۳۸۷ هـ ق
۲۹. طوسي، محمد بن علي بن حمزه، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، قم: انتشارات كتابخانه آية الله مرعشي نجفی - ره، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۳۰. عاملی، شهيد اول، محمد بن مكي، غاية المراد في شرح نكت الإرشاد، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۳۱. عاملی، شهيد ثانی، زين الدين بن علي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحشى - كالتتر)، قم: كتابفروشي داوری، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۳۲. —، مسالك الأفتهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۳۳. عاملی، كركي، محقق ثانی، علي بن حسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، ۱۳ جلد، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم - ايران، دوم، ۱۴۱۴ هـ ق
۳۴. عاملی، محمد بن علي موسوی، نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام، ۲ قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۳۵. فراهیدی، خليل بن احمد، كتاب العين، قم: نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۳۶. قانون اساسی جمهوری اسلامی ايران با اصلاحات و تغييرات و تميم قانون اساسی، قم: مؤسسه عدالت پویا، چاپ سوم، ۱۳۹۱ش.
۳۷. قمی، سيد صادق حسینی روحانی، فقه الصادق علیه السلام (للروحانی)، قم: دار الكتاب - مدرسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.