

نسبیت فرهنگی و نقد آن با تأکید بر آموزه‌های قرآنی

سید مصطفی مناقب^۱

احمدرضا بسیج^۲

چکیده

یکی از جنبه‌های مهم و عام در دوران پست مدرنیسم نگاه نسبی‌گرایانه به هر چیز از جمله فرهنگ است. از این رو بررسی مفهوم فرهنگ و سرنوشت تاریخی و عقاید و نظریات پیرامون آن همواره از دل مشغولی‌های اصلی اندیشمندان جامعه‌شناسی بوده است. نسبی-گرایی فرهنگی به معنای ارزشمند بودن همه فرهنگ‌ها و قوم‌مداری به معنای برتر دانستن فرهنگ جامعه و گروه خود، موافقان و مخالفان زیادی همراه با نظریات و نقدهای گوناگون به دنبال داشته است. این مقاله در پی آن است که با تحلیل نظریه نسبیت فرهنگی و مفهوم مقابل آن، اطلاق یا نسبیت فرهنگ مبتنی بر اصول دینی را مورد ارزیابی و سنجش و تحقیق قرار داده و با توجه به آموزه‌ها و تعالیم قرآنی، نگاه و منظر سومی را تحت عنوان حق‌محوری پیش رو نهد.

^۱ استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام نور- رشته علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول)،

Dr.managheb@k.isfpnu.ac.ir

^۲ استادیار دانشگاه فرهنگیان- مدرسی معارف اسلامی، Basij_581@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۳

کلید واژه: فرهنگ، نسبی‌گرایی فرهنگی، قوم‌مداری، آموزه‌های قرآنی، حق‌محوری.

۱. مقدمه

در جهان فرهنگ‌های گوناگونی وجود دارند که بی‌گمان دارای تفاوت‌های چشمگیری با یکدیگرند. چرا که بسته به نوع نگرش به جهان خاکی و برین، انسان و رابطه او با خود و طبیعت و ماورأ طبیعت و دیگران که مقوم اجزاء متشکله یک فرهنگ را در سه نظام شناختها، گرایشها و رفتارها تشکیل می‌دهند، می‌توان شاهد فرهنگهای گوناگونی در جهان و حتی یک جامعه بود. (کاشفی، نسبیّت فرهنگی، ۱۳۷۸: ۷۶) به هر میزان که این بینش‌ها و آموزه‌ها با یکدیگر تفاوت و تمایز داشته باشند، اختلاف عمیق‌تر و هر چه این افتراق کمتر باشد، زمینه قرابت، نزدیکی و تشابه، بیشتر خواهد بود. بر این اساس بررسی مفهوم فرهنگ و سرنوشت تاریخی و عقاید و نظریات پیرامون آن از دل مشغولی‌های اصلی اندیشمندان جامعه‌شناسی است. کما اینکه کمتر کتاب مربوط به مبانی جامعه‌شناسی می‌توان یافت که پیرامون فرهنگ مطالبی نیامده باشد که البته در بیشتر آنها بحث نسبیّت فرهنگی یا قوم-مداری که نقطه مقابل آن است مورد توجه و کنکاش قرار گرفته است. اگر به یکسانی ارزش مند بودن فرهنگ‌ها رای بدهیم و به تعبیر دیگر ترازو و معیاری برای فرهنگ‌ها پیش نکشیم، در این صورت نسبیّت فرهنگی را پذیرفته‌ایم. و ناگزیر می‌بایست بدون هیچ پیش‌زمینه ذهنی و یا عقیده به هیچ اصل ثابت مطلق فرامکانی و فرازمانی به مطالعه فرهنگ‌ها پردازیم و این همان توصیه و خواست نسبی‌گرایان فرهنگی است. آیا می‌توان برای فرهنگ‌ها معیار و میزانی در جهت راستی و درستی یا ناراستی و

نادرستی در نظر گرفت؟ آیا همه فرهنگ‌ها از سطح ارزش‌مندی یکسانی برخوردار هستند؟ چگونه می‌توان همه رفتارهای آدمیان را اعم از خانواده‌دوستی یا مثلاً کشتار فرزندان به دلیل فقر اقتصادی همسان هم قرار داد و هردو را پذیرفت؟ در حالی که در منابع دینی با گزاره‌هایی چون: «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ» (ص/۲۸) «مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيانِ مَثَلًا» (هود/۲۴) «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ» (رعد/۱۶) «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر/۹) برخورد می‌کنیم.

پاسخ به این‌گونه سؤالات نیازمند تلاشی محققانه است که هدف اصلی این مقاله را شکل می‌دهد. در بخش اول این نوشتار، نظریه نسبیت فرهنگی از منظر جامعه‌شناختی تحلیل می‌شود و در ادامه، با تکیه بر قرآن و آموزه‌های قرآنی این مهم بررسی می‌شود.

۲. فرهنگ

فرهنگ از آن قسم مفاهیمی محسوب می‌شود که در طول تاریخ معانی و تعاریف زیادی را با خود همراه دارد. برخی آن‌را در حوزه امور صرفاً معنوی و برخی دیگر آن‌را مربوط به امور مادی نیز می‌دانند. ولی معمولاً وقتی جامعه‌شناسان از فرهنگ سخن می‌گویند، مقصودشان آن دسته از جنبه‌های جوامع بشری است که آموخته می‌شوند، نه آن‌هایی که به صورت ژنتیکی به ارث می‌رسند. اعضای جامعه همه در این عناصر فرهنگ سهیم هستند و به همین دلیل امکان همکاری و ارتباط متقابل به وجود می‌آید. این عناصر فرهنگی متن و زمینه همگانی و مشترکی تشکیل می‌دهند که افراد

جامعه زندگی خود را در آن می‌گذرانند. فرهنگ یک جامعه هم شامل جنبه‌های نامحسوس - عقاید، اندیشه‌ها و ارزش‌هایی که محتوای فرهنگ را می‌سازند - و هم جنبه‌های ملموس و محسوس است - اشیاء، نمادها یا فناوری که باز نمود محتوای یاد شده است. (گیدنز، ۱۳۹۰: ۳۹) مطرح‌ترین تعریف فرهنگ تعریف معروف تایلور (۱۹۱۷-۱۸۳۲م) است که می‌گوید: فرهنگ یا تمدن، در مفهوم گسترده انسان‌شناختی آن، عبارت از مجموعه‌ای کلی شامل دانش‌ها، اعتقادات، هنرها، اخلاقیات، قوانین، رسوم و هر قابلیت و عادت کسب شده دیگر انسان به عنوان عضو جامعه است. (سالزمن، ۱۳۸۸، ۱۱۵) از این‌رو برخی مدعی شده‌اند که فرهنگ زائیده زبان، ادبیات، هنر، فن و پرورش دهنده تدریجی و هدایت‌کننده عادات و رسوم، اخلاق و قوانین و ارزش‌های معمولی و رسوم در جامعه و سایر محصولات فکری و اجتماعی انسان نیز است. (آراسته خو، ۱۳۷۰: ۷۲۳)

گیدنز معتقد است: فرهنگ به معنای روش‌های زندگی اعضای یک جامعه، یا گروه-های یک جامعه است. فرهنگ شامل نحوه لباس پوشیدن، آداب و رسوم ازدواج و زندگی خانوادگی، الگوهای کار، آیین‌های دینی و تفریح و فراغت است. (گیدنز، ۱۳۹۰: ۳۸)

از دانشمندان حوزه دین، مرحوم علامه محمدتقی جعفری به عنوان جامع‌ترین تعریف از فرهنگ با قید این مطلب که این تعریف مشترک برای فرهنگ پیشرو است نه فرهنگ پیرو، می‌نویسد: فرهنگ عبارت است از کیفیت یا شیوه بایسته و شایسته برای آن‌دسته از فعالیت‌های حیات مادی و معنوی انسان‌ها که مستند به طرز تعقل سلیم و احساسات تصعید شده آنان در حیات معقول تکاملی باشد. (جعفری، ۱۳۷۳: ۲)

صرف نظر از معانی و تعاریف بسیاری که از فرهنگ ارائه گردیده، تعریفی که نگارندگان از فرهنگ بیان کرده و بر اساس آن به بررسی موضوع خواهند پرداخت چنین است: فرهنگ عبارت است از بینش‌ها، گرایش‌ها و کنش‌های انسان نسبت به خود، خدا، دنیا، آخرت و کاربرد آنها در تمامی شئون زندگی.

۳. نسبیّت

نسبیّت از مفاهیمی است که معانی و کاربردهای مختلف و متفاوتی دارد. معانی و کاربردهای نسبیّت را می‌توان در اهم موارد زیر احصاء نمود:

۱. نسبیّت حقایق خارجی که بر اساس آن هیچ موجود ثابت و مطلق در خارج از ذهن وجود ندارد؛ بلکه هر موجودی متغیر و سیال است. بر این اساس فرهنگ نیز که مبتنی بر حقایق متغیر است، نسبی بوده و از هیچ ثبات و دوامی برخوردار نیست.

۲. نسبیّت فهم به این معنی که هر کس هرچه فهمید و در بستر فرهنگ یک جامعه عمل کرد، صواب و حق است.

۳. نسبیّت به این معنی که هر چند واقعیتهای مطلق در جهان وجود دارند، ولی انسان نمی‌تواند به آن واقعیات مطلق دست پیدا کند مگر به‌طور نسبی و در نتیجه فرهنگ مبتنی بر آن‌هم نسبی خواهد بود. این معنی مبتنی بر نظریه نومن و فنومن کانتی است.

۴. نسبیّت به معنی تناسب نتیجه با مقدمات استدلال.

۵. نسبیّت به معنای تناسب سؤال و جواب. یعنی با تحوّل در یک علم زمینه سؤال از علم دیگر فراهم می‌گردد و آن علم دیگر برای ارائه پاسخ، شاهد تحوّل خود خواهد بود.

(جوادی‌آملی، ۱۳۷۷: ۷۸)

۶. نسبیّت به معنی عصری بودن فهم از مبانی ارزشی فرهنگ که ناگزیر نسبیّت فرهنگ را نیز به دنبال دارد.

۷. نسبیّت به این معنی که ملاک و معیار هر ارزش و هنجاری در فرهنگ مربوط به خود است.

۸. نسبیّت به این معنی که فرهنگ و مؤلفه‌های آن با توجه به شرایط حاکم بر آن پابرجا بوده و با دگرگونی آن نابود و یا بخشی از آن باطل می‌شود.

از هشت مورد فوق به جز مورد چهارم و پنجم، دیگر معانی در بحث نسبیّت فرهنگی مطرح است. به این معنی که قائلین به نسبیّت فرهنگی طیف‌هایی را شامل می‌شوند که هر طیف به نوعی از نسبیّت معتقد است. این مطلب در تبیین نظر معتقدان به نسبیّت بیان خواهد شد.

۴. نسبیّت فرهنگی^۱

یکی از مباحث مهم و اساسی در مبحث «فرهنگ‌شناسی» نسبی‌گرایی فرهنگی یا نسبیّت فرهنگی است. نسبی‌گرایی فرهنگی به ما می‌گوید: خوب و بد خواندن مسائل براساس یک ملاک کلی صحیح نیست بلکه دیدگاه‌های فوق (معیارهای درست و نادرست یا نیک و بد یا حق و باطل) باید در بافت و زمینه‌هایی که ظهور پیدا می‌کنند مورد ارزیابی قرار گیرند. ممکن است آنچه که در یک جامعه «درست» است در جامعه‌ای دیگر «نادرست» باشد. سالزمن در تعریف نسبیّت فرهنگی متوجه مورد هفتم از معانی نسبیّت است که می‌گوید: این ایده که هر فرهنگی را باید به وسیله خودش درک کرد و اینکه در مورد هر فرهنگی باید به وسیله خودش قضاوت کرد. (سالزمن، ۱۳۸۸: ۲۲۱)

نسبیت فرهنگی به معنای ارزشمند بودن همه فرهنگ‌ها و نیز اعتقاد به این که فرهنگ‌ها قیاس ناپذیرند می باشد، زیرا شرایط که فرهنگ‌ها در قالب آنها شکل می‌گیرند متفاوت هستند؛ پس فرهنگ هیچ ملتی با فرهنگ دیگر ملل قابل قیاس نیست. ارزش‌ها در فرهنگ‌ها متفاوت هستند و معیارهای ارزیابی نیز از فرهنگی تا فرهنگ دیگر تفاوت دارد. بنابراین نمی‌توان عناصر فرهنگی مردمی را با معیارهای فرهنگی دیگری سنجید، زیرا فرهنگ‌ها دارای ارزش‌های درونی هستند، همه فرهنگ‌ها اصیل و انسانی‌اند، هیچ فرهنگی بر فرهنگ دیگر برتری ندارد، پس فرهنگ خوب و بد نداریم. فرهنگ پیرو و پیشرو، درست و غلط و فرهنگ متعالی و رسوبی معنی ندارد.

نظریه نسبیت فرهنگی موافقان و مخالفان بسیاری دارد و هر دسته برای خود دلایلی نیز دارند. در زبان شناسی، مردم شناسی، جامعه‌شناسی و کلام جدید، این مسأله مورد گفت و گوهایی بسیار جدی قرار گرفته است و در میان آنها پسامدرنیست‌ها و طرفداران پلورالیسم فرهنگی، دینی و اجتماعی از آن حمایت می‌کنند.

بوآس (۱۹۴۲-۱۸۵۸) تأکید داشت که جلوه‌های مختلف فرهنگ از گویش‌ها تا اشکال مختلف ازدواج، باید در زمینه کلی که در آن جریان دارند، مورد توجه قرار گیرند. این نظر، اساس نسبیت فرهنگی است. (کولب و گولد، ۱۳۷۶: ۸۴۲)

در حقیقت نسبیت‌گرایی فرهنگی به فهم ما کمک می‌کند و به انسان‌شناس اجازه می‌دهد تا رسوم جوامع دیگر را به عنوان راه‌های حل مسایلشان در نظر گیرد، همان مسایلی که همه جوامع بشری کم و بیش در آن سهیمند. با این همه، مفهوم نسبیت‌گرایی فرهنگی به این معنا نیست که هرگونه رفتاری را درست به خاطر آنکه رخ داده است، چشم پوشی یا توجیه کنیم.

اگر بتوانیم تفاوت‌های فرهنگی را با عینک نسبیّت‌گرایی فرهنگی ببینیم، این توانایی را پیدا خواهیم کرد که فرهنگ‌های دیگر را با ذهنی باز بنگریم و برای گوناگونی‌های فرهنگی انسان ارج قابل شویم. در اینجا نیازی به آن نیست که معیارهای اخلاقی و ارزشی‌مان را وانهییم، بلکه فقط رهیافتی را می‌پذیریم که تقویت‌کننده عینیت علمی است. در ضمن، این رهیافت، همدلی با اقوام دیگر را نیز برمی‌انگیزاند و به ما این توانایی را می‌دهد که تا آنجا که ممکن است چیزها را به همان سان که آنها می‌بینند در نظر آوریم. (بیتس و پلاک ۱۳۸۷: ۴۳) در حقیقت از نگاه بیتس می‌توان فهمید از جمله اصول مهم چشم‌انداز انسان‌شناختی، نسبیّت‌گرایی فرهنگی است که به توان نگرستن به باورها و رسوم اقوام دیگر در چهارچوب فرهنگ خودشان و نه در قالب فرهنگ خودمان اطلاق می‌شود.

آیا نسبی‌گرایی فرهنگی به این معناست که همه آداب و رسوم و رفتارها به یکسان مشروعیت دارند؟ آیا هیچ ضابطه‌عام و جهان‌شمولی هست که همه انسان‌ها باید به آن پایبند باشند؟

از نظر گیدنز هیچ راه حل ساده‌ای برای این دوراهی یا برای چندین و چند مورد دیگری که در آنها هنجارها و ارزش‌های فرهنگی با هم انطباق ندارند، نمی‌توان یافت. (گیدنز، ۱۳۹۰: ۴۴، ۴۵)

برخی می‌گویند: نسبی‌گرایی در مقابل مطلق‌گرایی است و پیروان این نظر معتقدند، که هیچ مطلقی وجود ندارد و جنبه‌های عادی و معنوی زندگی، دایم در حال دگرگونی است. (شایان‌مهر، ۱۳۷۷، ج ۲/ ۵۲۷)

مدافعان نسبی‌گرایی می‌گویند گرایش به نسبی‌گرایی فرهنگی، کاری بسیار دشوار و نیازمند درک و فهم بالایی است؛ زیرا مستلزم آن است که ما، هم ارزش‌ها و هنجارها و

باورهای دیگر جوامع را درک کنیم و هم هنگام قضاوت درباره آنها، حداقل موقتاً، ارزش‌ها و هنجارهایی را که در سرتاسر زندگی براساس آنها رفتار کرده‌ایم کنار بگذاریم. (عضدانلو، ۱۳۸۴: ۶۲۲)

نسبی‌گرایی در معنایی متضاد با قوم‌مداری دربرگیرنده دو معنا است:

نخست آنکه دیگران را نباید با معیارهای فرهنگ خود سنجید؛

دوم آنکه رفتار یا شیوه اندیشیدن افراد باید در شرایط مشخص فرهنگی، برحسب ارزش‌ها، هنجارها، باورها، چالش‌های محیطی و تاریخ خود آنها، مورد سنجش و قضاوت قرار گیرد. (همان: ۶۲۱)

البته منظور معتقدان به نسبی‌گرایی فرهنگی این نیست که تمامی فرهنگ‌ها حق می‌باشند. بلکه به این معنی است که اولاً در همه فرهنگ‌ها بهره‌هایی از حق وجود دارد و ثانیاً چون این نظر مبتنی بر هرمونیک و تجربه‌دینی و تفکیک کانتی بود و نمود تاریخی بودن تفاسیر است، اساساً قایل به این نیست که ما می‌توانیم به سادگی حق و باطل را از یکدیگر تشخیص دهیم و حتی حق خالص قابل دریافت و شناخت نیست. همان‌گونه که پیش از این اشاره شد قائلین به نسبییت فرهنگی را طیف‌های مختلفی تشکیل می‌دهند که نسبییت را از مناظر مختلف و در معانی متفاوت به کار می‌برند. ولی نتیجه و مدعای همه کثرت‌گرایان این است که: برای کسانی که راه خود را به یک طریقی یافته‌اند، جایز نیست که کسان دیگری را که راه خود را به طریقی دیگر یافته‌اند، محکوم کنند. (استیس، ۱۳۷۷: ۳۹۶)

چنانچه به رفتار دیگر مردم از دیدگاه نسبییت فرهنگی بنگریم، کمتر درصدد انتقاد و سست شمردن آن برمی‌آییم. بر ماست که هنجارها و رفتارهای خود را هنگام داوری درباره رفتارها

و هنجارهای دیگران، مطلق و نمونه نینگاریم. در این صورت می‌توانیم رفتارها را با توجه به زمینه فرهنگی که رفتار بخشی از آن است، ملاحظه و ارزیابی کنیم. (کوئن، ۱۳۸۸: ۷۶)

نسبیّت فرهنگی واجد دو معنای مهم است: اول آنکه هیچ فرهنگی از فرهنگ دیگر بهتر یا برتر، و بدتر یا پست‌تر نیست. دوم آنکه هر فرهنگی ریشه‌های اجتماعی متناسب با محتوای جامعه خود را دارد.

لذا در مطالعه جامعه و شناخت فرهنگ جوامع دیگر، باید با در نظر گرفتن ساختارهای درونی جامعه، بدون تعصب، پیشداوری، و بدبینی فرهنگی عمل کرد. (صدافتی‌فرد؛ ۱۳۸۸: ۸۰)

همه قائلین به نسبیّت فرهنگی وحدت در نگاه ندارند. همین‌گونه است در باب چرایی این اعتقاد، که نظر واحدی وجود ندارد. از دلایل سیاسی گرفته تا دلایل معرفتی و هستی‌شناسانه در توجیه این نظریه گفته شده است. آلین فینکل کروت معتقد است نسبی‌گرایی اعتراضی بود، به این گرایش غربی‌ها، که خود و صنعت خود را برتر می‌دیدند و معتقد بودند، تنها یک تمدن وجود دارد و تعدادی اقوام وحشی. غربی‌ها با این گرایش، قصد تحلیل بردن دیگر فرهنگ‌ها را در خود داشتند. (شایان مهر، ۱۳۷۷، ج ۲/ ۵۲۸)

طرح این نظریه امروزه در کشورهای در حال رشد، نوعی مقاومت برای حفظ فرهنگ خودی در برابر تهاجم فرهنگی علیه ملت‌هاست؛ جریانی که خود را در روند جهانی‌سازی نشان داده است. بنابراین انگیزه‌های علمی، اجتماعی و سیاسی چندی در طرح این نظریه و دفاع از آن، یا استدلال علیه آن وجود دارد که مهم‌ترین آنها عبارتند از: ۱. انگیزه علمی؛ حقیقت‌جویی ۲. انگیزه اعتقادی؛ دفاع از هویت معنوی خویش ۳. انگیزه اجتماعی؛ تلاش

برای زندگی اجتماعی سالم و صلح‌آمیز در جامعه ۴. انگیزه سیاسی؛ مقاومت در برابر روند جهانی‌سازی.

نسبیت‌گرایی فرهنگی، ملازم با این ادعای تجربی است که گروه‌های مختلف اجتماعی به قضایای اخلاقی اساساً مختلفی معتقدند. یک عقیده این است که همه فرهنگ‌ها حق هستند و ما با پذیرش و عمل به هرکدام از فرهنگ‌ها در هر زمان و مکان می‌توانیم به وظیفه انسانی خود عمل کنیم و ترسی هم از آخرت و سرانجام خود نداشته باشیم، بلکه به رستگاری و نجات برسیم. در واقع مفهوم نسبیت‌فرهنگی از این ناحیه شکل می‌گیرد.

برخی معتقدند اصرار نسبی‌گرایان بر احترام قائل‌بودن برای ارزش‌های مردمان دیگر، در راستای هویت و حقوق انسانی است. (ادگرتون، ۱۳۸۳: ۲۵۶) و برخی دیگر عقیده دارند هدف نسبی‌گرایی فرهنگی چشم‌پوشی و بی‌اعتبار کردن رفتارها و اندیشه‌های مردم دیگر نیست؛ بلکه هدف، درک آن رفتارها و اندیشه‌هاست. درک یک شیوه زندگی، ضرورتاً به معنی پذیرش و قبول آن نیست؛ مثلاً ممکن است این نکته را به خوبی درک کنیم، که چرا مردم برخی از کشورهای آسیای جنوب شرقی، سگ و گربه را می‌خورند؛ اما این درک ما، دلیل آن نمی‌شود که خود نیز مجبور به چنین کاری باشیم. (عضدانلو، ۱۳۸۴: ۶۲۲)

۵. قوم‌مداری (Ethnocentrism)

برخی معتقدند قوم‌مداری، در نقطه مقابل مفهوم نسبی‌گرایی فرهنگی قرار می‌گیرد. (صداقتی فرد؛ ۱۳۸۸: ۸۰) و به گرایش افراد یک جامعه به برتر دانستن فرهنگ ویژه‌شان، اطلاق می‌شود؛ که در اثر عادات و سنت و غالباً به وسیله رویکردهای اجتماعی تلقین شده اعضای جامعه، به قوم‌پرستی تحریک می‌شوند. برای همین، وقتی اعضای یک گروه، درباره اعضای گروه دیگر داوری می‌کنند، غالباً احساس نوعی برتری نسبت به آنها دارند. (کوئن، ۱۳۸۳: ۴۱) هیک، نظر مشابه به کوئن دارد و می‌گوید: قوم‌مداری عبارت است از برتری دادن به فرهنگ خود و گرایش به ممتاز دانستن فرهنگ جامعه یا گروه خود بر دیگر فرهنگ‌ها. این ویژگی در آیین مسیحیت قرون وسطایی وجود داشت که مسیحیان فقط خود را حق می‌دانستند و نجات و رستگاری را منحصر به خود می‌دیدند. آنها معتقد بودند: در بیرون از قلمرو کلیسا، نجات و رستگاری وجود ندارد. (هیک، ۱۳۷۸: ۶۴) از نظر مسیحیان انحصارگرا حقیقت فقط نزد مسیحیت است و حقیقت یا دستگاه‌های دیگری جز آن نمی‌تواند موجود باشد. این مدعا بر این باور مبتنی است که وحی مسیحی، حق و خاتم است و وحی دیگری امکان ندارد. تا زمانی این شعار مسیحیت بود که بیرون از کلیسا هیچ راه نجاتی نیست، شورای فلورانس (۱۴۳۸-۱۴۴۵) بر چنین عقیده‌ای پای می‌فشرد و می‌گفت: «همه کسانی که از کلیسای کاتولیک بیرون هستند، نه فقط مشرکان، بلکه یهودیان یا بدعت‌گزاران یا تفرقه‌جویان نیز نمی‌توانند از زندگی سرمدی بهره‌جویند، بلکه در آتش ابدی فروخواهند رفت که برای شیطان و بدکاران آماده شده است، مگر آنکه پیش از مرگ به کلیسا بپیوندند». (اوکیف، ۱۳۸۰: ۱۱۰)

قوم‌مداری اعتقاد به برتری فرهنگ خود بر دیگر فرهنگ‌هاست. فرد احساس می‌کند که شیوه عمل او برتر از دیگران است و آنان که به شیوه دیگری رفتار می‌کنند، کم‌هوش‌تر، یا از نظر اخلاقی ضعیف‌ترند، از تمدن بهره کمتری برده‌اند و مانند آن. (کوئن، ۱۳۸۸: ۷۵)

اگر خود را در مقام مخالفین قوم‌مداری فرض کنیم باید بگوییم قوم‌مداری مانع پذیرش شیوه‌های تازه زندگی است در حالیکه هر جامعه نیاز به دگرگونی، رشد و تکامل دارد. افزون بر این، قوم‌مداری ممکن است سبب بروز اختلافات و منازعات میان ملل مختلف شود یا بین نژادهای مختلف یا فرق مذهبی درگیری ایجاد کند. مردم اگر شیوه‌های زندگی دیگران را پست‌تر از خود بدانند، هرگز نخواهند توانست روابط دوستانه و صمیمانه‌ای با آن گروه‌ها برقرار کنند.

شاید زیانبارترین اثر قوم‌مداری این باشد که غالباً مانع نوآوری‌های احتمالاً سودمند می‌شود. قوم‌مداری افراطی به طرز غیرضروری و بیهوده خرد و دانش دیگر فرهنگ‌ها منتهی می‌شود و از هرگونه مبادله فرهنگی و غنی‌سازی فرهنگ خودی جلوگیری می‌کند. (همان: ۶۳) با توجه به این موارد می‌توان گفت: از لحاظ جامعه‌شناختی، قوم‌مداری در هر شکل آن، امری متعصبانه و بنابراین، مذموم تلقی می‌شود که باعث کشیده شدن حجاب و پرده‌ای بر روی واقعیات فرهنگی مورد مطالعه یک جامعه پژوه می‌گردد. در واقع، نگاه متعصبانه یا استنباط آمیخته به نگرش قوم‌مدارانه، ممکن است باعث شود که از مشاهده اعمال اعضای بومی یک قبیله یا قوم، برداشت‌هایی منفی مثل پست و خفیف تصویر کردن فرهنگ عمومی آن داشته باشد و این در حالی است که ممکن است واقعاً فرهنگ آن قبیله یا قوم حاوی ابعاد مثبتی باشد که نگاه خطامند مشاهده‌گر آن‌را مغفول نهاده باشد.

اما از آن‌جا که مفهوم قوم‌مداری، در نقطه مقابل مفهوم نسبی‌گرایی فرهنگی قرار می‌گیرد احساس مشروعیت گروه، وفاداری، میهن‌دوستی و ملیت‌خواهی فرد را تقویت می‌کند و افزون بر آن، با حفظ وضع موجود، به منزله نیرویی مقاوم در برابر دگرگونی‌ها نیز به کار می‌آید، برای جامعه مفید است. چرا که قوم‌مداری نه تنها همبستگی گروهی و پذیرش هنجارهای گروه را تقویت و تشویق می‌کند بلکه مردم با تکیه بر قوم‌مداری نسبت به شیوه زندگی خود مفتخرند و جامعه خود را مشروع می‌انگارند. (نک. کوئن، ۱۳۸۸: ۷۵)

بنابراین، روش صحیح مطالعه فرهنگی در جامعه‌شناسی، مستلزم مشاهده بدون سوگیری و پیش‌داوری، و مقایسه فرهنگ مورد مطالعه با فرهنگ خودی است تا حقیقت، بدون غبار بدبینی محقق و کشف گردد.

۶. نقد نظریه نسبیت فرهنگی

گرچه اکنون در جهانی زندگی می‌کنیم که ارتباطات فرهنگی میان کشورهای مختلف روز به روز بیشتر می‌شود و نیاز به نسبی‌گرایی فرهنگی بیشتر حس می‌شود، اما گرایش به نسبی‌گرایی فرهنگی مشکلاتی را نیز با خود همراه دارد. چالشی که بر سر راه نسبیت فرهنگی وجود دارد، این است که آیا همه رفتارهای متفاوت و گاهی متضاد فرهنگ‌های مختلف، به صورتی یکسان، درستند؟ مثلاً این‌که در بسیاری از کشورها، کودکان را استثمار می‌کنند و ساعات متمادی از آنان کار می‌کشند، آیا صرفاً به دلیل گرایش به نسبیت فرهنگی، می‌توان چنین کاری را توجیه کرد؟ (عضدانلو، ۱۳۸۴: ۶۲۲)

اخیراً برخی انسان‌شناسان به مخالفت با نسبیت فرهنگی برخاسته و براین نظرند، که مشابهت‌های زمانی و مکانی موجود در الگوهای اجتماعی، حاکی از موجودیت یک فرهنگ جهانی است. حتی ف. بوآس خود، بر این عقیده بوده است که «نیروهای پویایی که

زندگانی اجتماعی را تشکیل می‌دهند، همان‌هایی هستند که هزارسال پیش به زندگانی اجتماعی شکل دادند.» (کولب و گولد، ۱۳۷۶: ۸۴۲)

بنابراین می‌توان گفت، شواهد مربوط به تفاوت‌های فرهنگی، امکان وجود باورها و نگرش‌های مشترک میان اکثر یا همه فرهنگ‌ها را نفی نمی‌کند. (کاشفی، ۱۳۸۷: ۹۶)

در آثار جامعه‌شناسی معاصر نیز واکنش علیه نسبیّت بنیادگرایی و تأکید مجدد بر جهانی بودن، دیده می‌شود. ت. پارسونز و ا. شیلر در زمینه نسبیّت اخلاقی بر این نظرند که «... مطرح‌کنندگان این نگرش، حتی بر این گمان‌اند، که هریک از خصوصیات اخلاقی، الزاماً منحصر به فردند و در تفسیر و تأیید این نگرش، حساسیّت زیباشناختی خاصی وجود دارد؛ که نه از نظر منطقی قانع‌کننده است و نه ثمره علمی دارد.» (همان: ۸۴۳) همچنین به عقیده برخی دیگر از جامعه‌شناسان، اطلاعات واقعی در باب این تفاوت‌ها، امکان بهتر یا صحیح‌تر بودن یک نظام باور، نسبت به دیگری را از پیش چشم حذف نمی‌کند. (همان: ۹۶)

از جمله نقدهایی که بر نسبی‌گرایی فرهنگی وارد می‌شود این است که اگر قرار باشد ما به فرهنگ‌ها احترام بگذاریم آیا باید نسبت به پاکسازی قومی در بوسنی، زنده‌به‌گور کردن دختران در هند و چین نیز احترام بگذاریم؟ همچنین اصرار بر خالی کردن زبان از هرگونه کلمه اخلاقی عملاً موفقیت حاصل نمی‌کند زیرا بدون زبان اخلاقی، قضاوت‌های اخلاقی وجود نخواهد داشت و این به معنی این است که هیچ راهی برای توجیه جنبش‌های اصلاحی وجود نخواهد داشت.^۲

برخی نیز از منظر سیاسی به بحث نسبیّت‌گرایی پرداخته و آنرا سیاستی در راستای اهداف امپریالیسم دانسته‌اند. کروت معتقد است امپریالیسم فرهنگی، با تسلط بر حوزه‌های

فرهنگی، از جمله رسانه‌ها، با اعمال گرایش‌های خود، بر ملل دریافت‌کننده پیام، جهت‌گیری فرهنگی این جوامع را تعیین می‌کند. (نک. شایان مهر، ۱۳۷۷، ج ۲ / ۸۱) از این روی امروزه دستاوردهای نسبی‌گرایی را به کار می‌برند، تا در قلمرو فرهنگ، همه چیز را در یک سطح قرار دهند و لذا به فرهنگ عامه و صنعت فرهنگ، مشروعیت بخشند و از این طریق صنعت و فرهنگ خود را به دیگران القا می‌کنند. (همان: ۵۲۸)

اگر نسبی‌گرایی درست باشد، پس آنچه برای افراد مقیم یک طرح مفهومی حقیقت دارد لزوماً برای افراد ساکن در طرح مفهومی دیگر، حقیقی نیست. واقعیت‌هایشان متفاوتند، و آنچه که به عنوان معیار راست بودن یک گزاره مطرح می‌کنند تابعی است از اصول معرفتی طرح مفهومی خودشان.

نتیجه می‌گیریم که افراد ساکن در چارچوب‌های اساساً متفاوت در دنیاهای متفاوتی می‌زیند، که به گونه‌ای ریشه‌ای از هم جدایند. این تصویر نهائی نسبی‌گرایی است: گروه‌های جدا از هم تخته‌بند فضاهای مجزا، از درک متقابل یا اشتراک مساعی یا ارتباط با دیگر گروه‌ها عاجزند. نسبی‌گرایی به جدایی‌گرایی ختم می‌شود.

این نسبی‌گرایی به جای اینکه ما را با رعایت احترام و قدردانی به دیگران پیوند زند، در محاصره متقابل عدم فهم از هم جدا می‌کند. این نسبی‌گرایی، احترام برای راه‌هایی که مردم را از یک دیگر متمایز می‌کند، ناچیز شمرده و در نهایت، درک و تقدیر تفاوت را برای ما غیرممکن می‌کند. پس لابد در این نحوه استدلال نکته بسیار غلطی وجود دارد که چنین تناقضی را به بار می‌آورد. آیا راهی برای رسمیت شناختن تفاوت‌ها بدون اینکه از این تفاوت‌ها دیواری از جدایی بسازیم وجود دارد؟

طبق ادعای نسبی‌گرایی، ما در طرح‌های مفهومی کاملاً متفاوت و قیاس‌ناپذیری زندگی می‌کنیم که نه تنها به دانش ما از جهان، بلکه به خود جهان ما شکل می‌دهند. به اعتقاد مکتب نسبی‌گرایی، انسان‌هایی که در طرح‌های مفهومی متفاوت زندگی می‌کنند، دنیاهای متفاوتی دارند. اما آیا چنین است؟ آیا تصویر نسبی‌گرایانه درست است.

بزرگترین اشتباه نسبی‌گرایی عدم توجه به این موضوع است که دیدن تفاوت، به پس زمینه‌ای از مشابهت نیاز دارد؛ این تأکید بیش از حد بر تفاوت موجب بی‌توجهی به مشترکات می‌شود.

فی، استدلالی را از نوشته‌های دونالد دیویدسن (۱۹۷۴) در بحث از برهان ترجمه در هفت مرحله به منظور نفی نسبیّت فرهنگی، بر می‌شمارد که هرکدام را توضیح می‌دهد. (فی، ۱۳۸۳: ۱۳۴)

امروزه، عدّه زیادی از لحاظ گرایش معرفت‌شناختی منظرگرا هستند. آنها معتقدند که هر فعالیت شناختی - حتی معمولی‌ترین آنها، مثل توصیف وقایع - درون یک طرح مفهومی و توسط آن اتفاق می‌افتد. واقعیت، هیچ‌گاه، مستقیماً و بدون واسطه قابل شناسایی نیست؛ و فراتر از این، واقعیت تنها از پشت عدسی‌های شناختی درک می‌شود و به یمن همین‌ها است که دریافت معرفتی ممکن می‌شود. سقوط بسیاری از افراد در کوره راه نسبی‌گرایی، چه از نوع معرفت‌شناختی و چه نهایتاً از نوع هستی‌شناختی آن، از این منظرگرایی فروتنانه آغاز می‌شود. آنها احساس کرده‌اند که مجبورند نه تنها به وجود طرح‌های مفهومی متفاوت ایمان بیاورند بلکه باید بپذیرند که عاملان و اندیشه‌ورزان، به دلیل طرح‌های مفهومی متفاوتشان، در دنیاهای متفاوتی زندگی می‌کنند و از برقراری ارتباط با دیگران عاجزند.

نسبی‌گرایی به حدی اختلاف‌های میان طرح‌های مفهومی را تشدید می‌کند که در نهایت، تنها چیزی که قابل مشاهده است، اختلاف است.

برهان ترجمه با این تأکید یک سویه بر اختلاف، و با این حرکت به سوی نسبی‌گرایی با جهت‌گیری جدایی‌طلبانه آن، مبارزه می‌کند. این برهان نشان می‌دهد که دیگران که به نحو بارزی با مجموعه خاصی از مفاهیم کار می‌کنند بایستی در بعضی از توانایی‌های پایه‌ای در اعتقادات، و اصول تفکر با ما مشترک باشند. اگر این‌طور نبودند ما از درک آنها عاجز بودیم و اساساً هیچ پایه‌ای برای اظهار نظر دربارهٔ اینکه آنها اصلاً با مجموعه‌ای از مفاهیم سرو کار دارند، وجود نداشت. پس برای تعریف دیگران به عنوان افرادی متفاوت از ما، ناگزیریم مشابهت‌های آنها با خود را نیز تعریف کنیم. (برای اطلاع بیشتر نک. همان: ۱۴۷-۱۳۵)

دانیل لیتل از مخالفین نسبیّت فرهنگی می‌گوید: پاره‌ای از فیلسوفان و عالمان علوم اجتماعی بر آن رفته‌اند که نسبیّت فرهنگی یکی از خصایص ریشه‌دار و پایدار جوامع بشری است. فرهنگ‌های مختلف راه‌های مختلفی برای سامان دادن به روابط انسانی، کسب معرفت نسبت به جهان و ارزیابی افعال انسانی دارند و هیچ معیار فرافرهنگی برای توصیف و ارزیابی این چارچوب‌های متفاوت وجود ندارد. این دیدگاه می‌گوید هر فرهنگ، نوعی منحصر به فرد است و تحقیق اجتماعی می‌باید از تعاریفی معنادار که متعلق به خود فرهنگ تحت بررسی است، آغاز شود. (لیتل، ۱۳۸۱: ۳۴۱)

این امر، موجد پارادوکسی در علوم اجتماعی است. چون اگر کشف قوانین و تعمیمات را از اهداف علم بدانیم، آن تنوع عمیق مانع بزرگی در راه پیشرفت علوم اجتماعی خواهد بود. اما بسیاری از ادله دایره آن مدّعی نسبی‌اندیش را بسی تنگ می‌کنند. برخی دلایل

چارچوب‌های تبیین‌گری هستند که کارشان دادن تبیینی فرافرنگ برای رفتارهای انسانی است.

لیتل سه تقریر مختلف از نسبیّت فرهنگی ارائه می‌کند و در نهایت هر سه تقریر را مردود می‌شمارد: نسبیّت مفهومی، نسبیّت اعتقادی و نسبیّت ارزشی - هنجاری. رأی کانونی و کلیدی در جمیع این موارد این است که هیچ تئوری یا معیار عام و مشترکی وجود ندارد که مفاهیم و هنجارها و استانداردهای عقلانیت را با آن بسنجیم. (نک. لیتل، ۱۳۸۱: ۳۴۱-۳۶۹) سالزمن نیز در نفی نسبی‌گرایی طعن زیبایی به کار می‌برد. آنجا که با توجه به تضاد درونی نسبیّت‌انگاری معرفتی می‌گوید:

هر نسبی‌گرایی معرفت-شناختی که حقیقت را به نفع دیدگاه‌های شخصی و فرهنگی خود انکار می‌کند، به طور منطقی در تضاد با خودش است. پست‌مدرنیسم می‌گوید «هر ادراکی از نظر فرهنگی نسبی است - به جز این یکی»؛ به عبارت دیگر تأکید می‌کند که «نسبی‌گرایی مطلق است». آیا یک رشته علمی مهم می‌تواند بر روی چنین اشتباه منطقی ساخته شود؟ (سالزمن، ۱۳۸۸: ۲۰۷)

نقد دیگر بر پست‌مدرنیسم طرفداری فرصت‌طلبانه آن از نسبی‌گرایی است. از دید پست‌مدرنیسم به نظر می‌رسد که هیچ‌کس حق ندارد فرهنگ دیگر را نقد کند، مگر این که چیزی در آن فرهنگ انجام شده است که ما آن را دوست نداریم! اگر پست‌مدرن‌ها آنچه را که در برخی فرهنگ‌ها انجام شده دوست ندارند، انسان‌دوست هستند؛ اگر کس دیگری آنچه را که در برخی فرهنگ‌های دیگر انجام شده است دوست نداشته باشد، امپریالیست فرهنگی است. برخی منتقدین از این متعجبند که در پست‌مدرنیسم استاندارد دوگانه وجود دارد. (همان: ۲۱۱-۲۱۲)

۷. نقد نسبی‌گرایی فرهنگی با تکیه بر آموزه‌های قرآنی

بر اساس مبانی دینی هرچه رفتارهای فرد و جامعه به فطرت نزدیک‌تر باشد، نمود فرهنگ اصیل و انسانی در او بیشتر است. بنابر این ارزش هر فرهنگی تابع تأثیری است که در کمال یا ضلال انسان می‌گذارد.

اسلام دین ایمان و عمل است. ایمانی از نوع راستین و مبتنی بر علم صائب و عملی از نوع صالح و مبتنی بر نیتی صادق. که جز این هر که باشد از سرمایه عمر خرج می‌کند، لیکن جز خسران نتیجه‌ای برایش حاصل نخواهد شد. «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ» (عصر / ۲ و ۳) و «الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (انعام/۱۲).

قرآن هر نوع عقیده، ارزش و هنجاری را که مخالف آموزه‌های اصیل الهی باشد - آن - گونه که در خود قرآن معرفی شده است - جاهلی می‌داند و سخت با آن مقابله و معارضه دارد.

ارزش‌ها و هنجارها در دین مبین اسلام بر اساس و معیارهای اجتماعی که وابسته به گرایش‌های فردی و شخصی و قومی قبیله‌ای باشند، استوار نیستند. بلکه بر معیارهای برگرفته از وحی مبتنی هستند که آزاد و رها از تعلقات انسانی بوده و از قوام و دوام برخوردارند. «وَلَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ» (انعام/۳۶)، «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر/۴۳) آری! سنت خدا نه تبدیل می‌پذیرد و نه تحویل، برای اینکه خدای تعالی بر صراط مستقیم است، حکم او نه تبعیض دارد و نه استثناء. (علامه طباطبایی،

در نگاه قرآن ارزش‌ها و هنجارهای انسانی که منعزل از حقیقت ثابت الهی باشند، خرافه و اوهام و موصوف به باطلند. و یکی از بزرگترین افتخارات مکتب وحی این است که با خرافات و اوهام و افسانه و خیال مبارزه نمود و عقل و خرد را از غبار و زنگ خرافات شستشو داد. مهم‌ترین محور مبارزه با خرافات در قرآن، عقاید باطل و انحرافی و سخیف و رفتارهای غیر عقلانی و مضر به حال اجتماع بوده است. بخشی از این محورها هر چند در عصر نزول قرآن هم مطرح بوده است، اما امروز هم برای مبارزه با غلو قابل توجه است. نمونه‌های زیر در این راستا قابل اشاره هستند:

مبارزه با بت پرستی که نمونه‌ای از خرافه پرستی است (اعراف/ ۱۳۸) شریک گرفتن برای غیر خدا (رعد/ ۱۶) مبارزه با عقایدی که برخلاف توحید است (سبا/ ۴۰) نفی غلو و فرا رفتن از محدوده توحید (نساء/ ۱۷۱) غلو ورزیدن نسبت به مقام و جایگاه حضرت عیسی و نفی تثلیث (نساء/ ۱۷۱) نفی الوهیت عیسی و هم چنین شریک گرفتن برای خدا (مائده/ ۷۲) خدا گرفتن عذیر توسط عده‌ای از یهودیان معاصر پیامبر (توبه/ ۳۰) ارباب گرفتن ملائکه و پیامبران و علمای ابرار به جای خداوند (آل عمران/ ۸۰) تعظیم ائمه معصومان بیشتر از مقام امامت (آل عمران/ ۷۹) مبارزه با عقیده فرزند گرفتن خداوند (مریم/ ۸۷-۹۲) مبارزه با ترویج سحر، کهنانت، جن گیری و بهم زدن محیط آرامش خانوادگی از این طریق (بقره/ ۱۰۲) هشدار به عدم پرستش جن و پری (سبا/ ۴۱) این آیات تنها نمونه‌ای از موارد مبارزه قرآن با خرافات و عقاید غیرمنطقی گذشتگان بود که پیامبران بزرگ انجام داده و با اشاره به آنها هدف بزرگتری را دنبال می‌کند و معیار به دست می‌دهد.

به تعبیر دیگر هنجارهای دینی مبتنی بر ارزش‌هایی هستند که آن ارزش‌ها براساس مبانی معرفتی حق محور بنا شده‌اند. منبع این مبانی یا نقل است یا عقل. نقل معصوم آسمانی یعنی

قرآن و سنت و عقل سلیم همسو با فطرت: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ لِدِينِ فَطَرْتَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم/۳۰). پس هر مبنایی، منبعی دارد و بسته به این‌که منبع چه باشد، مبنا فرق می‌کند. اگر منبع عقل ابزاری و خودمدار بشر یا عرف و خواست اکثری مردم شد، مبنا سکولاریسم، اومانیزم، امپریسم و همه‌ایسم‌های دیگر می‌شود و اگر منبع وحی معصوم و عقل قدسی شد، مبنا توحید ربوبی، توحید در تشریح، توحید در حاکمیت، توحید در عبادت و مانند آن خواهد شد.

فرهنگ اسلامی مبتنی بر منابعی شکل گرفته که از سوی خدا و مطابق بر فطرت خدا آفرین نازل گشته است. «الَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيِّدِي»^۳ (زخرف/۲۷) فطرتی که بر پایه توحید و یکتاپرستی است؛ «فطره التوحید» (نک. مغنیه: ۱۴۲۴ق، ج ۶/ ۵۴۴)

فرهنگ اسلامی هم در هستی‌شناسی و هم در معرفت‌شناسی و هم در انسان‌شناسی با فرهنگ غرب متفاوت است. در هستی‌شناسی اسلامی و هر دین دیگر الهی، طبیعت همه حقیقت نیست بلکه بخش نازل و پایین‌ترین مرتبه هستی است. که به آن دنیا به معنی فروتر و پست‌تر می‌گویند. یعنی که هستی یا هستی‌هایی فرا و ورای این هستی مادی نیز وجود دارد؛ که تعبیری از قبیل ملکوت و جبروت یا و تعبیری دیگر را برای آنها به کار می‌برند. تمامی مراتب هستی در قبال قوس نزول، قوس صعودی دارند که از همان مقامی که آمده‌اند به همان مقام بر می‌گردند.

در بخش معرفت‌شناسی اسلامی، عقل و دین و یا علم و دین در تقابل با هم نیستند. منابع معرفتی هم اختصاص به حسّ تنها، عقل جداگانه، شهود قلبی یا حتّی فقط وحی ندارد. بلکه معرفت تامّ و تمام محصول هر چهار منبع معرفتی است یعنی حسّ^۴، عقل^۵، دل^۶ و وحی^۷.

در بخش انسان‌شناسی انسان موجودی جدا افتاده از آسمان که حاصل گناه آدم و حوا باشد، نیست؛ بلکه بر زمین آمده تا خلافت الهی را انجام داد: « و إِذْ قَالَ رَبُّكَ الْمَلَائِكَةُ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ... » (بقره/۳۰) و در سایه خودشناسی و خودسازی به کمال و سعادت برسد. از این روی نه منتقد آدم و حوا که سپاسگذار آنهاست؛ اکنون فرهنگ برآمده از این نگاه و مرام، فرهنگی است متفاوت از نگاه اومانستی و سکولار.

اسلام به وجود ثوابتی اساسی، مانند عقیده، اخلاق و ارزش‌های خیر و شر و حق و باطل و حلال و حرام و فضیلت و رذیلت اقرار دارد؛ امور ثابتی که در ارتباط با وحی هستند. و می‌گویند این امور تغییر نمی‌کنند. بلکه مجموعه سنت‌هایی تغییر می‌کنند که انسان‌ها آنها را پدید آورند. (الجنیدی، ۱۴۰۰: ۴۳۳) با این وصف اگر سستی از عقل و میثاق الهی و فطرت دینی برخاست، باید آن را شکوفا کرد و اگر چیزی در برابر عقل و فطرت بود، باید آن را زدود. (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۲۱۸)

فرهنگ اسلامی، برای تحکیم ساختار انسان‌ساز و تعالی بخش خود، راهبردهایی کارآمد را عرضه می‌دارد که در صورت عمل کردن به آنها، ضمن این که هرگونه فرهنگ دیگر محو یا حل می‌شود، آرامش، امنیت، سلامت روح و روان و حتی جسم را در دنیا به ارمغان می‌آورد و در آخرت نیز نعیم جاودان نصیب بشر می‌گردد.

۷-۱- نگاه قرآن به فرهنگ

نگاه قرآن به فرهنگ بر چهار گونه است: تأییدی، مقابله‌ای، اصلاحی و تأسیسی. یعنی قرآن بعضاً فرهنگ‌های مثبتی که در میان اعراب، رایج بوده مانند: حج (بقره/۱۵۸) اعتقاد به خالق یکتا (عنکبوت/۶۱) ماه‌های حرام (توبه/۳۶) ختنه کردن^۱ و... را پذیرفته و تأیید نموده

که در این مورد باید توجه داشت بیشتر فرهنگ‌های مثبت اعراب، در ادیان الهی گذشته، ریشه داشته زیرا دین حنیف ابراهیم، یهود، نصاری، مزدک، مانی، زرتشت، صابئین، در جزیره العرب رایج بود. (مبلغی آبادانی، ۱۳۷۶، ج ۲/ ۸۰) در مواردی هم به نفی کامل عقاید، ارزش‌ها و رفتارهای معمول جامعه اقدام نموده و با خرافات فراوانی که اعراب داشته‌اند مقابله کرده است مانند: شیطان پرستی (یس/۱۲)، دخترکشی (نحل/۵۹) طواف بدون لباس (اعراف/۲۸) بت پرستی (بقره/۱۶۵) تعدد زوجات بدون محدودیت (نساء/۳) و دیگر فرهنگ‌های باطل و خرافه که قبلاً بدان اشاره شد. در برخی موارد فرهنگ پیشین را از خرافه‌ها و زیاده‌ها زدوده، به اصلاح آداب و ارزش‌های اجتماعی فرهنگ موجود پرداخته و ناب آن را در دسترس بشر قرار داده است. به عبارت دیگر با فرهنگ‌های نیمه مثبت، برخورد اصلاحی داشته؛ یعنی با پذیرش آن فرهنگ، احکامی را که با ارزش‌های انسانی موافق بود، بر آن بار کرد، مانند: حج (نک. بقره/۱۹۶-۲۰۰؛ حج/۲۸-۳۰ و نیز ۳۳) ازدواج (نک. بقره/۲۳۲ و ۲۳۴ نور/۳۲؛ طلاق/۱).

در نظام معرفتی اسلام کارها و رفتارهایی که انسان انجام می‌دهد حتی افکاری که در سر می‌پروراند، اگر در تحصیل نتیجه مطلوب یعنی کمال و سعادت انسان تأثیر مثبت داشته باشد ارزشی است و اگر تأثیر و نتیجه منفی دارد، یعنی مانعی برای کمال انسان باشد، ارزش منفی است. این همان چیزی است که در علم اخلاق تحت عناوین فضایل و رذایل مطرح می‌شود. و از برخی امور تحت عنوان فضایل و از اموری دیگر تحت عنوان رذایل نام می‌برند. قرآن کریم که کتاب کمال و اخلاق بشریت است به عوامل سعادت و رستگاری مردم و فرهنگ جامعه و نقطه مقابل آن که شقاوت می‌باشد اشاره شده است. فضائلی چون تواضع و فروتنی (مائده/۵۴؛ فرقان/۶۳؛ شعرا/۲۱۵) صبر و شکیبایی (بقره/۲۴۹؛ آل عمران/۲۰۰؛ رعد/۲۴؛ زمر/۱۰) جود و سخاوت (بقره/۲۶۱؛ اسراء/۲۹؛ دهر/۹۸) توکل بر

خدا (توبه/۱۹؛ یوسف/۶۷؛ طلاق/۳) و رذائلی چون تکبر (اعراف/۴۰؛ نحل/۲۳؛ عنکبوت/۳۹) حسد (بقره/۱۰؛ فلق/۵) حب دنیا (انعام/۳۲؛ حدید/۲۰) شهوت پرستی (اعراف/۸۱؛ مریم/۵۹) تعصب و لجاجت (بقره/۱۷۰؛ نوح/۷) فقط گوشه‌ای از معیارهای اخلاقی است که در قرآن اشاره شده است.^۹

در حقیقت ارزش اصیل در بینش اسلامی ناشی از بندگی خداست و هر چیزی مستقیماً در این مسیر قرار گیرد ارزش مستقلی خواهد داشت و هر چیزی کمک کند که انسان به این مرز نزدیک شود ارزشی مادون حد نصاب دارد ولی فی الجمله واجد ارزش خواهد بود. هر چیزی منفی باشد با عبودیت خدا ارزش منفی دارد و هر چیزی کمک کند به دور شدن از مرز عبودیت، آن هم ارزش منفی دارد نه منفی مستقل بلکه یک ارزش منفی نسبی خواهد داشت. (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۱۲۵)

ارزش‌های دینی باورهایی هستند که ریشه در واقعیات نفس‌الامری دارند و ثبات و دوام از خصایص آنهاست. از جمله این ارزش‌ها گزاره‌های اخلاقی است که از آفرینش انسان سرچشمه می‌گیرد و پیوسته گزاره مطلق بوده و تا انسان بوده و هست، حاکمیت خود را از دست نخواهند داد و هیچ اصل اخلاقی نمی‌تواند اصل نسبی باشد. یعنی در زمانی زیبا و در زمان دیگر نازیبا باشد. زیرا مبدأ احساس زیبایی و نازیبایی هماهنگی گزاره با بُعد روحی و ملکوتی انسان و عدم آن است و طبعاً همه انسان‌ها در برابر آن یکسان خواهند بود، مگر این که آفرینش انسان دگرگون گردد و واقعیت انسان امروزه غیر از انسان دیروزی یا آینده باشد. (سبحانی، ۱۳۷۹، ج ۲/ ۱۵۸)

اما بخشی از فرهنگ و ارزش‌های متعلق به آن که تنها شیوه‌های گوناگون زندگی در تحت نظام دینی هستند و مربوط به سلايق و متأثر از اوضاع زمانه و محیط طبیعی و

حتیّ سیاسی هستند تا آنجا که نقشی در سعادت یا شقاوت آدمی نداشته باشند، نسبیّ بوده و نسبیّت آنها پذیرفتنی و منطقی است. متفاوت بودن قوانین راهمایی و رانندگی در میان کشورهای مختلف، نوع احترام گذاشتن به یکدیگر، نوع معماری شهری و منازل که مربوط به نوع آب و هوا، جمعیت و دیگر عوامل است و بسیاری مسائل دیگر در میان آداب و رسوم ملل مختلف جهان از این قبیل هستند. بنابر این از نگاه قرآن فرهنگ به نحو موجبه کلیه نه نسبی است و نه مطلق. آن بخش از عقاید، خلیات، هنجارها، ارزش‌ها و بالاخره همه زوایای فرهنگ که در سعادت یا شقاوت انسان‌ها مؤثر هستند از اطلاق برخوردارند و آن بخش که تنها شیوه‌های بایسته زندگی آنها را تعیین می‌کنند و دخالتی در سعادت یا شقاوت ندارند، از نسبیّت برخوردارند. پس نه قوم‌مداری صحیح است و نه نسبیّت‌گرایی؛ بلکه حق محوری وجه صحیح در ارزیابی فرهنگ است. به این معنی که هرچه با حق در تنافی باشد مردود خواهد بود - اعم از بینش، گرایش و کنش‌ها - و هرچه در تنافی و تباین با حق نباشد، نسبیّت آن قابل قبول است. چرا که بهبود زندگی بشر خود از اهداف دین است. اما این که کدام عنصر فرهنگی حق است و کدام باطل. کدام مطلق است و کدام نسبی؟ کدام به سعادت می‌انجامد و کدام در تنافی با سعادت است؟ امری است که در دانش‌های فلسفی، کلامی، اخلاقی و فقهی باید جستجو کرد.

بدیهی است هر نوع مطالعه و قضاوت در مسائل مربوط به فرهنگ در گرو دانستن حقیقت انسان است. خلاصه حقیقت انسان از منظر اسلام و قرآن را چنین می‌توان برشمرد:

مبدأ فاعلی داشتن انسان (بقره/۲۵۵؛ کهف/۲۹؛ انسان/۳)^{۱۰}، دو بعدی بودن وجود انسان (ص/۷۱) احسن بودن خلقت انسان (مؤمنون/۱۴) مقام خلیفه الهی انسان (بقره/۳۰-۳۲)؛

سید مصطفی مناقب و احمد رضا بسیج ۱۶۱

انعام/۱۶۵؛ فاطر/۳۹؛ صاد/۲۶)، فقر وجودی انسان (فاطر/۱۵؛ انشاق/۶) وجود فطرت در انسان (روم/۳۰)، مبدأ غایی داشتن انسان (بقره/۱۵۶؛ نجم/۴۲) قرب الهی حقیقت سعادت و کمال در انسان (نساء/۱۷۵؛ قمر/۵۵)، کسبی بودن سعادت^{۱۱}، وجود رابطه تکوینی میان عمل و نتیجه در دنیا و آخرت (بقره/۱۱۰، ۲۸۴؛ انبیاء/۴۷) نیاز انسان به هدایت، دین و پیامبر (بقره/۲۱۳؛ نساء/۱۶۳؛ شوری/۳)

۲-۷. حقیقت انسان در نظام ارزشی قرآن

مبدأ فاعلی داشتن انسان، دو بعدی بودن وجود انسان، احسن بودن خلقت انسان، مقام خلیفه الهی انسان، فقر وجودی انسان، وجود فطرت در انسان، مبدأ غایی داشتن انسان، قرب الهی حقیقت سعادت و کمال در انسان است، کسبی بودن سعادت، وجود رابطه تکوینی میان عمل و نتیجه در دنیا و آخرت، نیاز انسان به هدایت، دین و پیامبر.

۳-۷- مبانی ارزشی فرهنگ در قرآن

در نظام ارزشی اسلام مبانی اعتقادی و ارزشی فراوانی وجود دارد که تمامی آنها از دو منبع عقل سالم و شرع خالص سرچشمه می‌گیرند. این دو منبع از جمله مبانی مهم اعتقادی که در کتب مفصل فلسفی و کلامی به آنها پرداخته شده و اصل و فرع آنها به ثبوت رسیده و اشکالات فرضی یا وضعی مطرح شده را پاسخ گفته‌اند. از قبیل توحید با همه انواع آن^{۱۳}، هستی و چیستی (انبیاء: ۱۶-۱۷؛ نور/۴۳، زخرف/۱۲، ۸۴، ذاریات/۲۳، نجم/۴۹) چگونگی معاد (طه/۵۵؛ حج/۸؛ زمر/۶۸؛ یس/۵۱-۵۲؛ زلزله/۱-۵) ضرورت و چیستی دین و نبوت (بقره/۲۵۸؛ آل عمران/۱۶۴؛ اعراف/۱۳۷؛ اسراء/۸۳؛ یونس/۱۹) ولایت (بقره/۱۶۵-۱۶۷، ۲۵۵-۲۵۸؛ یوسف/۱۰۰-۱۰۱؛ قصص/

۶۸؛ شعراء/۸۳؛ محمد/۳۳) فلسفه آفرینش (هود/۱۱۹؛ حجر/۸۵-۸۶؛ انبیاء/۱۶؛ مومنون/۱۱۵؛ عنکبوت/۴۴؛ زمر/۵؛ احقاف/۳) هدف خلقت انسان (ذاریات/ ۵۶) مراتب وجودی هستی (انعام/۷۵؛ اعراف/۱۸۵، سجده/۵، صافات/۶-۱۰) قوس نزول و صعود در هستی (آل عمران/۸۳؛ سجده/۵) نظام تکوین و تشریح (بقره/ ۲۱-۲۲؛ آل عمران/۵-۷؛ اعراف/۵۴-۵۸؛ توبه/۳۶؛ طه/۴) مراحل کمال (مائده/۳، ۶۷؛ انعام/۱۱۵؛ اعراف/۱۴۲؛ انفال/۲-۴) ایمان و مراتب آن (بقره/۲۶۰، ۲۸۵؛ اعراف/۱۴۳؛ نمل/۱۵؛ دخان/۱۲-۱۳) و ... همچنین تکالیفی برای انسان وضع شده است که توجه به آنها بی‌شک نسبت فرهنگی را بر نخواهد تابید. از جمله مهمترین آنها را می‌توان در این موارد خلاصه کرد: برشمرد: تقوا (بقره/۲۸۲؛ اعراف/۲۰۱؛ نحل/۱۲۸؛ طلاق/۲-۳) امر به معروف و نهی از منکر (آل عمران/۱۰۴، ۱۱۰، ۱۱۴؛ اعراف/۱۵۷؛ لقمان/۱۷) حق و تکلیف (بقره/۲۵۵؛ ذاریات/۵۶؛ تکویر/۲۹؛ عصر/۱-۳) تولی و تبری (مجادله/۲۲؛ ممتحنه/۴، ۶، ۱۳) عبادات (حج/۷۷؛ ذاریات/۵۶؛ بینة/۴) اخلاقیات. (بقره/۸۳؛ انفال/۴۶؛ توبه/۷۹؛ ابرهیم/۷)

۷-۴- قرآن و نظام اجتماعی گاه‌علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

توجه به حکمت زندگی اجتماعی رهیافت خوبی را پیش پای محقق می‌گذارد. زندگی اجتماعی برای انسان ضرورت دارد و هدف از آفرینش انسان در صورتی تحقق می‌یابد که انسان‌ها زندگی اجتماعی داشته باشند، با همدیگر همکاری کنند و از همدیگر بهره‌برگیرند. عقل با توجه به هدف خلقت و حیات آدمی، اقتضای زندگی اجتماعی را دارد. (نک. تفسیر آیه ۲۱۳ بقره، علامه طباطبایی، ۱۴۰۷ق، ج ۲/۱۱۱-۱۱۳)

مکتب اسلام نیز به عنوان دینی که پاسخگوی نیازهای ضروری روحی و جسمی انسان-ها در تمام عصرها و مکانهاست، نه تنها روابط سازنده اجتماعی را مورد تأیید قرار داده و امضاء کرده است بلکه با پایه گذاری برخی از اصول در روابط اجتماعی اهمیت آنها را به جامعه ایمانی گوشزد کرده است. اشاره به فلسفه اجتماعی آفرینش انسان (حجرات/۱۳) روابط نسبی و سببی افراد (فرقان/۵۴) تقسیم مایه‌های معیشت و وسایل زندگی (زخرف/۳۲) پابندی به آداب و روابط اجتماعی (نور/۲۷) پرهیز از روابط ایمان سوز (توبه/۲۳) کنترل چشم در روابط اجتماعی (نور/۳۱-۳۲) مسئولیت پذیری (اسراء/۳۶)؛ احزاب/۳۳؛ فاطر/۱۸) امر به وحدت (آل عمران/۱۰۳؛ انبیاء/۹۲) تعاون و همکاری (مائده/۲؛ حجرات/۱۰) تنها بخشی از تعالیم این کتاب آسمانی مرتبط با روابط اجتماعی است.

چنین تعالیمی جامع و دربردارنده همه اندیشه‌ها و تعالیمی است که در کسب سعادت حقیقی انسان‌ها ضروری می‌باشند که هم مسایل دنیایی و هم آخرتی را در نظر دارد که این از جامعیت قرآن پرده بر می‌دارد. از دیگر خصوصیات این تعالیم، پویایی آنهاست که در هر عصر و مکانی جاری است. ممکن است اشکال شود عصر و جوامع حاضر و عصر ظهور اسلام با یکدیگر تفاوت اساسی دارند و این تفاوت باعث می‌شود که تعالیم اسلام بر جوامع امروزی قابل اجرا و تطبیق نباشد. علامه طباطبایی در پاسخ به این اشکال می‌گوید: «اختلاف میان عصر نوین و عصر قدیم، مربوط به کلیات امور زندگی انسان نیست، بلکه درباره جزئیات و مصادیق و موارد است؛ به عبارت دیگر، نیازهای انسان عبارتند از اموری چون خوراک، پوشاک، خانه، لوازم خانه، وسایل نقلیه، جامعه، روابط جنسی و روابط اقتصادی و تجاری و روشن است که این نیازمندی‌ها کلی بوده، هرگز تغییر نخواهند کرد. تفاوتی که به مرور زمان در این عناصر و نیازهای کلی به وجود می‌آید، در مصادیق ابزار و وسایل است، اما اصل نیازها و ساختارها تغییری نمی‌کنند. و احکام و قوانین اسلام در مورد اصل این

روابط همواره قابل انطباق و اجرا خواهد بود. و در مواردی جزئی که در امور مالی، انتظامی، نظامی و جز آن پیش می‌آید و روز به روز در حال تغییرند زمام آنها به دست متصدی حکومت اسلامی است و او می‌تواند با رعایت مصالح جامعه اسلامی در مورد آنها حکم دهد». (۱۴۱۷ق، ج ۴/ ۱۲۰-۱۲۱)

در حقیقت هدف از زندگی اجتماعی، رسیدن انسان به کمال غایی است که در اثر افعال اختیاری، تحقق می‌یابد. بنابر این، افعال اختیاری اجتماعی انسان، با هدف مذکور ارتباطی واقعی و تکوینی دارد. همان‌گونه که در زندگی فردی، هر فعل اختیاری - خواه ناخواه - با هدفی که از حیات انفرادی مطلوب است ارتباطی مثبت یا منفی دارد - و چنین نیست که هر فعلی موجب تأمین هدف مطلوب شود بلکه بعضی از افعال انسان را به هدف نزدیک می‌کنند و بعضی دیگر او را از آن دور می‌سازند - در زندگی اجتماعی هم، هر فعل اختیاری یا هماهنگ و همسو با هدف مطلوب از حیات جمعی است یا چنین نیست، اگر هست رفتاری مطلوب و مجاز خواهد بود و در غیر این صورت نامطلوب و ممنوع است. در واقع هر یک از راه‌ها و کارهای انسان در حوزه زیست اجتماعی او اگر در جهت موافق هدف زندگی باشد، خوب و شایسته است و اگر در جهت مخالف آن باشد، بد و ناشایسته خواهد بود، چون افعال اجتماعی انسان هم، بخشی از افعال اختیاری اوست و میزان خوبی هر فعل اختیاری، متناسب با میزان نزدیک کنندگی آن به کمال غایی است و مقدار بدی هر فعل اختیاری نیز با مقدار دور کنندگی آن از کمال نهایی تناسب دارد.

به دیگر سخن، انسان دو زندگی مستقل و دارای هدف‌های جداگانه ندارد، بلکه زندگی اجتماعی جزئی از حیات انسان است. بنابر این، همان هدف کل حیات باید هدف زندگی اجتماعی هم باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۴۷)

از نظر اسلام و قرآن، هدف هر اجتماعی باید رسیدن به سعادت واقعی و نزدیکی به خداوند باشد و همه شئون و مسایل آن بایستی در این راستا تنظیم و تقنین و اجرا گردد. پس نمی توان هر ارزش یا هنجاری را پذیرفت.

۸. نتیجه گیری

با توجه به مطالب پیش گفته نتیجه نهایی این است که اگر نسبت گرای فرهنگی صحیح باشد، پس هرگونه مخالفت با ارزش های جامعه ناروا و نادرست خواهد بود. بنابراین وضع قوانین به منظور اصلاح برخی امور یا دستگیری و مجازات برخی افراد دیگر جایز نیست. چرا که می توانند به بهانه این که ارزش های آنها با ما فرق دارد، اعمالشان را توجیه کنند. پس هزینه های بسیاری که گاه برای آموزش رفتار در برخی جوامع می شود بیهوده است. بالاتر از این مصلحان اجتماعی کاری باطل انجام می دهند. انقلاب ها ناروا، فرهنگ پذیری ها تماماً ناشایست و هنرمندانی که در حوزه شعر و ادب و فیلم و مانند آن سعی در تغییر رفتار دیگران دارند، زحمتی بیهوده می کشند و وقت خود را تلف می کنند. و بالاتر از همه اینها نفس انزال کتب و ارسال رسل و تشریح شرایع زیر سؤال می رود. معلوم است که تمام مسائل بالا در نظر عقل سالم نادرست است و بنابر این نسبت فرهنگی خود به خود در نگاه مردم پذیرفتنی نیست. حتی نسبی گرایان وقتی می خواهند دیگران را قانع کنند که حق با آنهاست و افراد با نپذیرفتن نظر آنها در اشتباه هستند، با این کار نظر خودشان را نقض می کنند. به علاوه اصول فلسفی و مذهبی اگر به درستی فهمیده شوند جایی برای اعتقاد به نسبت فرهنگی باقی نمی گذارند.

به نظر می رسد در باب فرهنگ، نظر سومی را هم می توان فرض کرد غیر از قوم مداری و نسبت گرای. طبق آموزه های دینی و قرآنی نظر مختار مکتب حق گرای است. به این

معنی که نه قوم‌مداری صد در صد درست است و نه نسبی‌گرایی. هر دو از نقایصی رنج می‌برند. ضمن اینکه حقایقی را هم با خود به همراه دارند. گاه می‌شود که درستی و راستی به نسبی بودن باشد و گاه با مطلق بودن. چاره راه در تفکیک است نه قضاوت به نحو موجبۀ کلیه. پس عقیده به نسبیّت فرهنگی یا قوم‌مداری به صورت موجبۀ کلیه غلط است. نه اعتقاد به نسبیّت فرهنگی در همه موارد وجه معقولی دارد و نه قوم‌مداری در همه امور پذیرفتنی است. بلکه با توجه به آموزه‌ها و تعالیم قرآنی مربوط به مبانی ارزشی فرهنگ و نظام اجتماعی، در فرهنگ و اصول هر نوع عقیده، ارزش، هنجار و رفتاری که با سعادت و شقاوت اخروی انسان مرتبط است، باید مطلق نگریسته شود و در جایی که تنها شیوه‌های مختلف زندگی بدون تأثیر ایجابی و سلبی آنها بر سعادت و شقاوت انسان‌ها جریان دارد، نسبیّت قابل پذیرش است. در واقع همان‌گونه که در دین احکام ثابت و متغیر داریم، در فرهنگ نیز پاره‌ای ارزش‌ها و هنجارها مطلق و پاره‌ای دیگر نسبی هستند. البته امور نسبی در ذیل امور ثابت و مطلق تفسیر پذیرند.

پانوشت:

1. *relativism*

در عصر رنسانس به سه دلیل مسأله نسبی‌گرایی و به تبع آن نسبی‌گرایی فرهنگی در غرب قوت گرفت:

۱- رخدادهای اجتماعی و سیاسی: مانند گسترش فتوحات استعماری اروپاییان یا مسافرت‌های دانشمندان مغرب زمین به شرق و نیم کره جنوبی که باعث آشنایی و کشف گونه‌های متنوعی از فرهنگ‌ها شد.

۲- گسترش رفتارهای مسیحی: پدید آمدن انواع جدید و گوناگونی از رفتارهای مسیحی که پس از دوران اصلاح دینی صورت پذیرفت.

۳- بسط و ایجاد نظریه‌های تازه در علوم انسانی: پس از رنسانس این فرضیه در علوم انسانی قوت گرفت که باورها تحت تأثیر شرایط فیزیکی و روانشناختی قرار داشته و از این رو بسته به شرایط گوناگون، باورها متفاوت، متغیر و در نتیجه نسبی‌اند. (برگرفته از مقاله مدخل نسبی‌گرایی (*Relativism*) به قلم ریچارد ا.ج. پاپکین. در دایره‌المعارف دین، ویراسته میرچالیاده. ترجمه مجید محمدی در کتاب «دین، اینجا، اکنون»، نشر قطره، چاپ اول، تهران ۱۳۷۷، ص ۱۱)

2. Against Relativism: Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicine (68-72).

۳. در اینکه خدا را به فطر (ایجاد) توصیف کرده، اشاره است به حجت بر ربوبیت و الوهیت خدای تعالی، برای اینکه فطر و ایجاد منفک از تدبیر امر موجودی که

ایجاد کرده نیست، پس آن کسی که تمام عالم را ایجاد کرده، همان کسی است که امور آنان را تدبیر می‌کند، پس تنها او سزاوار آن است که پرستیده شود. (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸/ ۸۷)، لازم به ذکر است در آیه اشاره هست به اینکه هدایت از وظائف خداوندی است که بر عهده گرفته است. (قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۱۰/ ۲۴)

۴. بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد که در آیات قرآن واژگان متعدد و متفاوتی برای اشاره به ادراک حسی به کار رفته است، از جمله این واژگان می‌توان به بصر، سمع، نظر، رأی، ذوق، آذن، عین و انس اشاره کرد. برای نمونه نک. انفال/۲۰؛ انعام/۴۶؛ انسان/۲؛ مدثر/۲۱؛ انعام/۷۶؛ حاقه/۱۲؛ صافات/۴۸؛ رعد/۲۸.

۵. «عقل» در قرآن کریم، فقط به صورت فعلی استعمال شده، و مراد از آن نوعی فهم خاص است که به ظواهر اکتفا نمی‌کند و حقیقت معنا را درمی‌یابد. استعمالات عقل در قرآن به این صورت است: «تعقلون» ۲۴ مرتبه «یعقلون» ۲۲ مرتبه «یعقلها»، «نعقل»، و «عقلوه» ۱ مرتبه. برای نمونه نک. بقره/۱۷۰؛ یونس/۴۲؛ عنکبوت/۴۳؛ ملک/۱۰؛ بقره/۷۵).

۶. «قلب» در قرآن به معانی مختلفی آمده است؛ از جمله: عقل و درک: «ان فی ذلک لذکر لی لمن کان له قلب، ق/ ۳۷» روح و جان: «... و اذ زاغت الابصار و بلغت القلوب الحناجر» (احزاب/ ۱۰) مرکز عواطف: «سألقي فی قلوب الذین کفروا الرعب، انفال/ ۱۲» «ولو کنت فظا غلیظ القلب لانفضوا من حولک». (آل عمران/ ۱۵۹)

۷. «وحی» از این جهت حایز اهمیت است که پایه شناخت کلام خدابه شمار می‌رود. قرآن که بیان گر سخن حق تعالی و حامل پیام آسمانی است، به وسیله وحی نازل شده است. وحی همان سروش غیبی است که از جانب ملکوت اعلی به جهان

ماده فرود آمده است

۸. در قرآن ختنه به صراحت ذکر نشده است، ولی احادیث و منابع تفسیری برخی آیات را اشاره کننده به آن دانسته‌اند. مثلاً سنت ابراهیمی ختنه از جمله مصادیق «کلمات» در آیه ۱۲۴ سوره بقره و «حنفاء» در آیه ۵ سوره بینه به شمار رفته است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱/ ۴۱۵ و ج ۳۰/ ۳۷۰؛ طوسی، بی تا، ج ۱/ ۴۴۵ و ۴۴۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱/ ۳۷۷ و ج ۱۰/ ۷۹۵) همچنین مراد از «صیغة الله» در آیه ۱۳۸ سوره بقره به نظر برخی مفسران، شریعت الهی درباره ختنه است. (نک. طوسی، بی تا، ج ۱/ ۴۸۵؛ نک. طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱/ ۴۰۷)

۹. برای اطلاع بیشتر نک. مکارم شیرازی، اخلاق در قرآن، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)، قم: ۱۳۷۷.

۱۰. همان طور که از مفهوم این آیات برمی آید بشر در نظام تکوین آزاد است. نظامی که از بود نبود بحث می کند و انسان این قدرت و توانایی را دارد که حق خویش را استیفا یا اسقاط کند و کمال انسان در همین است که تکویناً موجودی مختار باشد و امکان اختیار و انتخاب هر یک از دو طرف را داشته باشد، ولی «حق تشریعی» در یکی از این دو طریق بوده و او مکلف به گزینش آن است. اینجاست که انسان خود را نشان می‌دهد و ساحت وجودی خود را به نمایش گذاشته و قادر به اثبات مقام خلیفة اللهی خواهد بود. بنابراین آدمی از جهت تکوین، در انتخاب دین و کفر آزاد است، گرچه به لحاظ تشریح، این چنین نیست که نتایج یکسان داشته باشد. چون دین داری نتیجه آن حیات جاوید بهشتی و سعادت حقیقی است و ترک آن جهنم ابدی و شقاوت است، حق همه انسان‌ها آن است که متدین باشند و به دین حقیقی روی بیاورند. پذیرش دین حق در ذات انسان نهادینه شده و خدای متعال باطن بشر را به آن متمایل ساخته است، «فطرة الله التي فطر الناس

علیها لا تبدل لخلق الله ذلك الدين القيم» (روم/۳۰).

۱۱. در قرآن کریم، آیه‌ای که به صراحت بر طبیعی یا غیر قابل تبدیل بودن خُلق خاص دلالت کند، وجود ندارد؛ اما برخی از خُلق و خوی‌های نکوهیده چنان مطرح شده که گویا طبیعی‌اند و آدمی را گریزی از آنها نیست؛ مثلاً آدمی، آزمند و حریص آفریده شده: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا» (معارج/۱۹) یا عجول و بی‌تدبیر خلق شده است: «خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ» (انبیاء/۳۷) با تأمل در این‌گونه آیات می‌توان دریافت که مقصود قرآن کریم، عدم امکان اصلاح آنها نیست؛ زیرا در همان آیه اخیر، بی‌درنگ از خود انسان می‌خواهد که شتابزدگی و عجله را کنار بگذارد: «سَأُورِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونَ» (انبیاء/۳۷) تردیدی نیست که احتمال دارد برخی ویژگی‌های جسمانی یا وراثتی یا محیطی، مقتضی پیدایش خُلق و خوی خاصی شود؛ اما این خلق و خوی هرگز از لوازم جدا نشدنی آن به‌شمار نمی‌آید (چنان‌که قرآن کریم نیز تأکید دارد تکلیف الهی همواره به مقدرات آدمی تعلق می‌یابد و مهم‌تر از آن این‌که سرنوشت نهایی انسان در گرو اختیار او است و به کسب یا اکتساب وی بستگی دارد: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (بقره/۲۸۶) و این موضوع بدون پذیرش امکان تغییر در خُلقیات انسان ممکن نیست. در حقیقت خداوند نیروها و غرائز و صفاتی در انسان آفریده است که اینها بالقوه وسیله تکامل و ترقی و سعادت او محسوب می‌شوند، بنا بر این صفات و غرائز مزبور ذاتاً بد نیست، بلکه وسیله کمال است، اما هنگامی که این صفات در مسیر انحرافی قرار گیرد، مایه نکبت و بدبختی و شر و فساد خواهد بود. (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۲۵/۲۹).

۱۲. علامه طباطبایی ذیل این آیه در بیان علت تشریح دین می‌فرگوید: «انسان- این موجودی که به حسب فطرتش اجتماعی و تعاونی است- در اولین اجتماعی که

تشکیل داد يك امت بود، آن گاه همان فطرتش و ادارش کرد تا برای اختصاص دادن منافع به خود با یکدیگر اختلاف کنند، از اینجا احتیاج به وضع قوانین که اختلافات پدید آمده را برطرف سازد پیدا شد، و این قوانین لباس دین به خود گرفت، و مستلزم بشارت و انذار و ثواب و عقاب گردید، و برای اصلاح و تکمیلش لازم شد عباداتی در آن تشریح شود، تا مردم از آن راه تهذیب گردند، و به منظور این کار پیامبرانی مبعوث شدند... پس دین الهی تنها و تنها وسیله سعادت برای نوع بشر است، و یگانه عاملی است که حیات بشر را اصلاح می‌کند، چون فطرت را با فطرت اصلاح می‌کند، و قوای مختلف فطرت را در هنگام کوران و طغیان تعدیل نموده، برای انسان رشته سعادت زندگی در دنیا و آخرتش را منظم و راه مادیت و معنویتش را هموار می‌نماید». (۱۴۱۷ق، ج ۲/ ۱۱۲-۱۱۳)

۱۳. توحید ذات و صفات: نک. بقره: ۱۱۶، ۱۶۳، ۲۵۵؛ آل عمران: ۲، ۶، ۶۲؛ نساء: ۸۷؛ مائده: ۷۳؛ انعام: ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۶. توحید افعال: نک. فاتحه: ۱-۷؛ بقره: ۱-۵، توحید عبادی: نک. توبه: ۳۱، غافر: ۶۶، فصلت: ۱۵؛ کافرون: ۲-۶.

منابع

* قرآن کریم

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۷ق) *فوائد الاصول*، تحقیق: شمس الدین مهدی، تهران: وزارت ارشاد.
۲. آراسته‌خو، محمد (۱۳۷۰) *تقد و نگرش بر فرهنگ اصطلاحات علمی - اجتماعی*، تهران: گستره، اول.

۳. ابن شعبه حرانى، حسن بن على (۱۴۰۴ق) *تحف العقول عن آل الرسول (ص)*، تحقيق: على اكبر غفارى، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم.
۴. ادگرتون، رابرت (۱۳۸۳) *باورها و اعمال سنتى، اهميت فرهنگ، ترجمه: انجمن مدیریت ایران، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.*
۵. استیس، والترترنس (۱۳۷۷) *دين و نگرش نوین، ترجمه: احمدرضا جلیلی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.*
۶. بحرانی، سید هاشم، (۱۴۱۶ق) *البرهان فى تفسير القرآن*، قم: الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه.
۷. بیتس، دانیل، پلاک، فرد (۱۳۸۷) *انسان‌شناسی فرهنگی، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، ششم.*
۸. پلانینجا، الوین. اوکیف، تری. لامنت (۱۳۸۰) *جستارهایی در فلسفه دین، ترجمه مرتضی فتحی زاده، قم: انتشارات اشراق (دانشگاه قم)، اول.*
۹. ریچارد اچ، پاپکین. مقاله مدخل نسبی‌گرایی (*Relativism*) در دایره‌المعارف دین، ویراسته میرچالیاده. ترجمه: مجید محمدی در کتاب «دین، اینجا، اکنون»، تهران: نشر قطره، چاپ اول.
۱۰. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳) *فرهنگ پیرو، فرهنگ پیشرو، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، اول.*
۱۱. جندی، انور (۱۴۰۰) *اطار اسلامی للفکر المعاصر، بیروت: المکتب الاسلامی، چاپ اول.*
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰) *انتظار بشر از دین، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.*
۱۳. ----- (۱۳۷۷) *شریعت در آیین معرفت، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.*

۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق) تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق: مؤسسه آل البيت (ع)، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول.
۱۵. سالزمن، فیلیپ کارل (۱۳۸۸) فهم فرهنگ، ترجمه: محمدامین کنعانی، تهران: نقد افکار، چاپ اول.
۱۶. سبحانی، جعفر (۱۳۷۹) مدخل مسائل جدید در علم کلام، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول.
۱۷. ----- (۱۳۷۶) فروغ ابدیت، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوازدهم.
۱۸. شایان مهر، علیرضا (۱۳۷۷) دایره المعارف تطبیقی علوم اجتماعی، تهران: کیهان، چاپ اول.
۱۹. صداقتی فرد، مجتبی (۱۳۸۸) جامعه شناسی (کلیات، مفاهیم و پیشینه)، تهران: نشر ارسباران، چاپ سوم.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق) المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مقدمه: محمد جواد بلاغی، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن (بی تا) التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: قیصر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. عضدانلو، حمید (۱۳۸۴) مفاهیم اساسی جامعه شناسی، تهران: نی، اول.
۲۴. فی، برایان (۱۳۸۳) پارادایم شناسی علوم انسانی، ترجمه مترضی مردیها، تهران: انتشارات پژوهشگر، مطالعات راهبردی، اول.
۲۵. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷) تفسیر احسن الحدیث، تهران: بعثت، چاپ سوم.
۲۶. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷) تفسیر قمی، قم: دارالکتب الاسلامیه.

۲۷. کاشفی، محمدرضا (۱۳۸۷)، نسبیّت فرهنگی، مجله قیاسات، ش ۱۴، ص ۷۶.
۲۸. کاشانی، فتح الله (۱۳۴۴) تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳) الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، محمد آخوندی، تهران: اسلامیّه، چاپ چهارم.
۳۰. کوئن، بروس (۱۳۸۳) درآمدی به جامعه‌شناسی، محسن ثلاثی، تهران: توتیا، اول.
۳۱. ----- (۱۳۸۸) مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه و اقتباس غلامعباس توسلی و رضا فاضل، تهران: سمت، بیست و دوم.
۳۲. گولد، جولوس و ویلیام کولب (۱۳۷۶) فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه گروهی از مترجمان، تهران: انتشارات مازیار، اول.
۳۳. گیدنز، آنتونی (۱۳۹۰) گزیده جامعه‌شناسی، ترجمه: حسن چاوشیان، تهران، نشر نی، اول.
۳۴. لیتل، دانیل (۱۳۸۱) تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه: عبدالکریم سروش، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، دوم.
۳۵. مبلغی آبادانی، عبدالله (۱۳۷۶) تاریخ ادیان و مذاهب، قم: حر، چاپ دوم.
۳۶. مجلسی، محمد بن باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوارالجامه لدرر اخبار الائمه، تحقیق: جمعی از محققان، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۳۷. مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹) حقوق و سیاست در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، دوم.
۳۸. ----- (۱۳۷۶)، دروس فلسفه اخلاق، تهران: انتشارات اطلاعات، ششم.
۳۹. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق) تفسیر الکاشف، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول.

۴۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴) تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول.
۴۱. هیک، جان (۱۳۷۸) مباحث پلورالیسم دینی، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان. اول.

42. Ruth macklin, *Against Relativism: Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicine*, Oxford Univercity Press.

