

نگاهی انتقادی به اندیشه‌ی کثرت‌گرایی فرهنگی

● مهدی جمشیدی*

چکیده

در این مقاله نظریه‌ی کثرت‌گرایی از چند زاویه مورد نقد و بررسی قرار گرفته و در مقابل، نظریه‌ی وحدت‌گرایی فرهنگی نیز به اثبات رسیده است.

کثرت‌گرایی فرهنگی با مبانی نظری اسلام تعارض دارد و تبیین این ناسازگاری در دو حوزه‌ی کلامی و فلسفی صورت پذیرفته است. در بخش نخست، استدلال کلامی با ذکر سه مقدمه با عناوین: نسبت میان انسان و فطرت؛ نسبت میان فطرت و دین و بالاخره نسبت بین اسلام و فرهنگ آفرینی؛ به این نتیجه رسیده است که پدید آوردن فرهنگ یگانه براساس ارزش‌ها و باورهای اسلامی نیز، نه تنها ممکن است، بلکه مطلوب هم می‌باشد. در این میان، این مسأله نیز مطرح شده است که وحدت‌گرایی فرهنگی به معنی اضمحلال کلیه‌ی تفاوت‌های فرهنگی و همسانی فرهنگی در تمام لایه‌ها نیست؛ بلکه تنها برخی از سطوح فرهنگی که خاستگاه فطری دارند و برهان‌پذیر می‌باشند، از قابلیت یکپارچه‌سازی برخوردارند.

در بخش دوم مقاله؛ به کثرت‌گرایی فرهنگی از زاویه‌ی فلسفی نگریسته شده و مباحثی در خصوص معرفت‌شناسی ارزش‌ها و فلسفه‌ی اخلاق طرح شده است. عمده‌ی مطالب این قسمت شامل نقد و بررسی مکتب پوزیتیویسم اخلاقی است که مدعی نسبی‌گرایی فرهنگی و در نتیجه، تکثرت‌گرایی فرهنگی می‌باشد. بر این اساس، چهار رکن‌گرایش پوزیتیویسم اخلاقی که عبارتند از: سلیقه‌ای و شخصی بودن گزاره‌های ارزشی؛ اعتباری بودن گزاره‌های ارزشی؛



بی‌معنایی گزاره‌هایی ارزشی و انشایی بودن گزاره‌های با رویکردی تحلیلی ابطال شده‌اند و در نهایت، مطلق بودن بسیاری از ارزش‌های فرهنگی از مجموع مباحث فلسفی بخش دوم، به عنوان نتیجه ارائه شده است.

امروز تنوع رفتارهای فرهنگی در جوامع گوناگون موجب بروز کشمکش‌هایی فرهنگی گردیده و هنجارهای رسمی چندان نتوانسته‌اند هم‌نوایی و همسازي فرهنگی را به دنبال خود آورند. از این رو لازم است که ریشه‌های اصلی تنوع رفتارهای فرهنگی شناسایی شوند تا بتوان نظم اجتماعی را در چارچوب نظام فرهنگی منسجمی سامان داد.

واژگان کلیدی:

کثرت‌گرایی فرهنگی، وحدت‌گرایی، مسئله‌شناسی، روش‌شناسی.

مقدمه

اندیشه‌ی «کثرت‌گرایی»^۱ در سه سطح گسترده مطرح است:^۲ اول؛ «کثرت‌گرایی روش‌شناختی» که به مسائل فلسفی و معرفتی می‌پردازد و مدعی تعدد روش‌های پژوهش و حقیقت‌هاست.

دوم؛ «کثرت‌گرایی سیاسی» که بر اساس آن، حاکمیت باید احزاب و گروه‌های گوناگون سیاسی را بپذیرد و زمینه‌ای مناسب برای فعالیت آنها فراهم کند. سوم؛ «کثرت‌گرایی اجتماعی- فرهنگی» که از پدیده‌ی «چند فرهنگی»^۳ حمایت می‌کند و هویت‌های فرهنگی گوناگون را به رسمیت می‌شناسد.

موضوع این مقاله، کنکاش پیرامون «کثرت‌گرایی فرهنگی»^۴ است که از اهمیت خاصی در شرایط کنونی برخوردار می‌باشد. در این مقاله اراده‌ی نویسنده معطوف به ابطال اندیشه‌ی کثرت‌گرایی فرهنگی از طریق ادله‌ی کلامی و فلسفی و طرح نظر اسلام

1. Pluralism

۲. گرگور مک‌انان، پلورالیسم، ترجمه‌ی جهانگیر معینی، (تهران: انتشارات آشتیان، ۱۳۸۱) صص ۱۵

و ۱۴

3. Multicultural.

4. Malticulturalism.



در این باره با عنوان «وحدت‌گرایی فرهنگی» است.

اما در طلیعه‌ی سخن لازم است که حوزه‌ی بحث و علوم مرتبط با آن مشخص شود. پاسخ دادن به پرسش‌های مطرح در اطراف مقوله‌ی کثرت‌گرایی فرهنگی؛ نیازمند مطالعات «چند رشته‌ای» است؛ از یک سو، «جامعه‌شناسی» و «مردم‌شناسی» که لایه‌ی رویی بحث را تشکیل می‌دهند و؛ از سوی دیگر، «کلام» و «فلسفه» که در لایه‌ی عمیق و زیرین قرار می‌گیرند. زوایای بحث هنگامی به خوبی روشن و متجلی می‌شود که پرسش‌ها را بر اساس حوزه‌های علوم مرتبط، طبقه‌بندی کنیم و با رعایت تقدّم و تأخر منطقی، هر یک را بررسی نماییم.

پرسش‌های کلیدی که فرا روی این پژوهش قرار دارد عبارت است از:

آیا اندیشه کثرت‌گرایی فرهنگی با متون نقلی اسلامی متعارض است؟

آیا عقل در عرصه‌ی فرهنگ، حکم به کثرت می‌کند و یا وحدت؟

آیا ملاک و معیاری برای برتر دانستن یک فرهنگ نسبت به فرهنگ دیگر وجود دارد؟

با توضیح این پرسش‌ها وارد بحث می‌شویم.

مفهوم‌شناسی اصطلاحات

تعبیر و اصطلاحاتی که در مقاله بکار رفته است، اغلب مشترک لفظی محسوب می‌شوند. از این رو، تعاریف و تبیین‌هایی درباره‌ی این واژگان ارائه می‌شود تا در مقام تفاهم، لغزش و خلطی صورت نپذیرد.

فرهنگ؛ یکی از شئون زندگی انسانی است که مرکب از دو بخش «باورها» و «ارزش‌ها» می‌باشد. باورها مجموعه عقاید و آرای یک جامعه است که «لایه‌ی درونی و ذهنی»^۱ فرهنگ را تشکیل می‌دهند؛ ارزش‌ها نیز الگوهای رفتاری و عملی هستند که «لایه‌ی بیرونی و عینی»^۲ فرهنگ را پدید می‌آورند. البته کالاهای مادی را نیز باید به عنوان جزئی سطحی از لایه‌ی بیرونی در نظر گرفت. در واقع، باورها در دو سطح، تبلور و عینیت می‌یابند؛ یکی انسان و دیگری ماده.

به ترتیب، گزاره‌های «خداوند واحد وجود دارد» و «خداوند را باید با اقامه‌ی نماز،

1. Subjective

2. Objective



پرستش نمود» مثال‌هایی درونی و بیرونی فرهنگ هستند. «شکل معماری» نیز می‌تواند مثالی از تجسم یافتن فرهنگ در گسترده‌ی مادیات تلقی شود.^۱

دین: به «اراده‌ی تشریحی الهی»^۲ گویند که مربوط به زندگی دنیوی انسان است. به بیان دیگر؛ دین، خواسته‌های خداوند متعال از انسان است. این مسאלعات الهی را می‌توان از یک منظر به «اعتقادات»، «اخلاق» و «احکام» تقسیم کرد. از منظر فلسفی نیز می‌توان معارف و حقایق دین را در دو گروه طبقه‌بندی نمود.

اول «جهان‌بینی» که عبارت است از یک سلسله عقاید و بینش‌های کلی هماهنگ درباره‌ی هستی (اعم از جهان و انسان).

دوم، «ایدئولوژی» که یک سلسله تعالیم و آرای کلی هماهنگ درباره‌ی رفتارهای انسان است.^۳

با این توصیف، جهان‌بینی به حکمت نظری (هست‌ها و نیست‌ها)ی یک نظام و مکتب اشاره دارد و ایدئولوژی به حکمت عملی (بایدها و نبایدها)ی آن.^۴ این تعریف خاص از دین است که ادیان غیر آسمانی و بشر ساخته، داخل در آن نیستند.

جهانی شدن؛ عبارت از شبکه‌ای به سرعت گسترش‌یافته و متراکم شونده از پیوندها و وابستگی‌های متقابل که وجه مشخصه‌ی زندگی اجتماعی مدرن بشمار می‌رود. این «تشدید پیوند متقابل جهانی» بگونه‌ای است که امروزه، کالا، سرمایه، مردم، دانش، تصویر، بزه‌کاری، آلوده‌کننده‌ها، مواد مخدر، مُد و اعتقادات همه به آسانی از مرز کشورها عبور می‌کنند. شبکه‌های فرا ملی، جنبش‌ها و رابطه‌های اجتماعی تقریباً در تمام عرصه‌ها؛ از عرصه‌ی علمی گرفته تا عرصه‌ی جنسی، گسترش یافته‌اند.^۵

۱. از دیدگاه نگارنده، تعریف فرهنگ باید حیثیت منطقی داشته باشد، نه ایدئولوژیک. بنابراین، مثال‌های مذکور تنها نمونه‌هایی از مفاهیم و گزاره‌های تعریف است.

۲. محمد تقی مصباح‌یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷)

۳. محمد تقی مصباح‌یزدی، آموزش عقاید، (تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۱)، ص ۱۲.

۴. مرتضی مطهری، وحی و نبوت؛ مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، (تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۸)، ص ۹۸.

۵. جان تاملینسون، جهانی شدن و فرهنگ، ترجمه‌ی محسن حکیمی، (تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۱)، ص ۱۴.



بدین ترتیب جهان از جنبه‌های مهمی به صورت یک «نظام اجتماعی واحد» در آمده است.^۱

یکی از اثرات مهم تقویت مناسبات اجتماعی جهانی این است که محل‌ها و منطقه‌های دور از هم چنان به یکدیگر پیوند خورده‌اند که هر واقعه‌ی محلی، تحت تأثیر رویدادی است که با آن فرسنگ‌ها فاصله دارد و برعکس.^۲

تلقی دیگری از جهانی شدن؛ آن را هم معنای با «غربی شدن» تفسیر می‌کند. بر این اساس، جهانی شدن عبارت است از گسترش جهانی مدرنیته.

مبانی تحقیق

۱. مسأله‌شناسی:

هدف این جستجو؛ ابطال اندیشه‌ی کثرت‌گرایی فرهنگی، و متقابلاً اثبات صحت اندیشه‌ی وحدت‌گرایی فرهنگی است. نگارنده در پی آن است که تنوع فرهنگی موجود در میان جوامع بشری را واقعیتی بداند که حقیقت نیست؛ بدین معنی که آنچه هست، مطلوب نیست. حیات متکامل جوامع انسانی باید آدمی را به سوی فرهنگ واحد جهانی سوق دهد تا بسیاری از کثرت‌ها و تفاوت‌ها (و نه همه‌ی آنها) زایل شوند. شاید اکنون که در آغاز راه قرار داریم، رویارویی با چنین گزاره‌هایی دشوار باشد؛ اما تلاش می‌شود تا با ارائه دلایل منطقی، مخاطب در مقام پذیرش این نظریه با مشقت مواجه نشود.

کثرت‌گرایی فرهنگی ریشه در مبانی نظری تمدن غرب دارد و با پایه‌های قطعی فرهنگ و تفکر اسلام مغایر و متضاد است. پژوهش‌هایی که در این باره به انجام رسیده‌اند، غالباً محتوایی جامعه‌شناسانه و مردم‌شناسانه دارند و نتوانسته‌اند مسئله را از زوایای عمیق‌تر بنگرند؛ اما نگارنده در اینجا تلاش کرده تا نگاهی نو به این موضوع بیفکند.

۲. روش‌شناسی

هر شاخه‌ای از علوم و هر موضوعی، روش یا روش‌های خاصی را می‌طلبد. بطور

۱. آنتونی گیدنز، جامعه‌شناسی، ترجمه‌ی منوچهر صبوری، (تهران، نشر نی، ۱۳۷۹)، ص ۵۶۸.

۲. آنتونی گیدنز، پیام‌های مدرنیته، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، (تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰)، ص ۷۷.



منطقی یابد میان موضوع، مسئله و روش تحقیق، تناسب و همخوانی وجود داشته باشد. موضوع مورد نظر ما چه روش یا روش‌هایی را بر می‌تابد؟

به نظر می‌رسد که موضوع تحقیق از جمله مسائلی است که نیاز به مطالعات میان رشته‌ای دارد و با گزینش رویکرد تک روشی، ابعاد و زوایای گوناگون مسئله روشن نمی‌شود.

در این تحقیق، حداقل چهار رشته از علوم انسانی مطرح شده است که عبارتند از:

۱. فلسفه علوم اجتماعی؛
۲. کلام اسلامی (مبحث انسان‌شناسی)
۳. فلسفه (مبحث معرفت‌شناسی)
۴. فلسفه‌ی اخلاق.

بنابراین، روش تحقیق «تلفیقی» از علوم عقلی، نقلی و تجربی است.

کند و کاو برای نفی و اثبات

حال به قسمت اصلی مقاله وارد می‌شویم که در بردارنده‌ی نفی کثرت‌گرایی فرهنگی و اثبات وحدت‌گرایی فرهنگی است. با توجه به محدودیت مجال، این بخش در دو قالب کلی گنجانیده شده که: یکی بحث کلامی و دیگری بحث فلسفی است.

الف) استدلال کلامی (انسان‌شناسانه)

بررسی دو مقوله‌ی کثرت‌گرایی فرهنگی و وحدت‌گرایی فرهنگی از زاویه‌ی نگاه کلام اسلامی؛ بویژه سرفصل‌های مباحث انسان‌شناسی اسلامی، مستلزم بیان مقدماتی است. تحلیل و تبیین این مقدمات بدین شرح است:

مقدمه‌ی اول: نسبت میان انسان و فطرت

انسان دارای سرشت و ذات مخصوص به خود است که او را به شیوه‌ای از زیستن و مسیر معینی که منتهی به هدفی الهی می‌شود، رهنمون می‌سازد. «سعادت یا شقاوت ابدی» انسان با اطاعت یا نافرمانی از این «هادی درونی» رقم می‌خورد. اگر انسان دارای سرشت واحدی باشد، بدیهی است که ملاک‌های دستیابی او به سعادت یا شقاوت نیز



واحد و یکسان خواهد بود.

زمان و مکان از ایجاد تغییر و دگرگونی عمیق و بنیادی در این «حقیقت درونی» و «شعور باطنی» عاجزند. از این رو، این مسیر «مشترک» و «ثابت» که قرآن از آن به عنوان «فطرت» یاد کرده است، اساسی‌ترین معیار و ملاک وحدت نوعی انسان است.^۱ قرآن کریم می‌فرماید:

روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن، این فطرتی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده، دگرگونی در آفرینش خدا نیست. این است دین و آیین محکم و استوار.^۲ علامه طباطبایی در توصیف قسمی از هدایت الهی با عنوان «هدایت فطری» می‌نویسند:

«خداوند بشر را به نوعی خلقت آفریده، و هستیش را به الهامی، معجزه کرده که با آن الهام اعتقاد حق و عمل صالح را تشخیص می‌دهد، همچنان که در جای دیگر فرمود: «و نفس و ماسویها فألهمها فجورها و تقویها»،^۳ و از این آیه‌ی شریفه، وسیع‌تر و عمومی‌تر آیه‌ی زیر است که می‌فرماید: «فأقم وجهک للذیم حنیفاً فطرت اللّٰه الّٰتی فطر النّٰس علیها لا تبدل لخلق اللّٰه ذلک الذّٰین القیّم...»^۴

از آنجا که این هدایت تکوینی در ساز و کار خلقت بشر نهاده شده است، «عمومیت» دارد و در همه‌ی افراد بشر، در آغاز خلقتشان به طور یکسان وجود دارد. البته پس از این، فطرت در عرصه‌ی «فعلیت یافتن» از شدت و ضعف برخوردار خواهد بود که میزان آن متأثر از اراده‌ی انسان و اعمال صالح یا فاسد خود اوست.^۵ چه بسا ممکن است این سرمایه‌ی عظیم فطری انسان، در زیر غبار آلودگی‌ها و معاصی مدفون شود و قابلیت اثرگذاری و هدایت‌گری خود را از دست بدهد، اما اصل فطرت هیچگاه در انسان زوال و نیستی نخواهد یافت؛ چرا که دگرگونی و تغییر در سنت و خلقت الهی راه ندارد. بنابراین، می‌توان یکی از عوامل طبیعی و مهمی که در شکل‌گیری شخصیت انسان و

۱. محمدحسین طباطبایی، ترجمه تفسیرالمیزان، ترجمه موسوی‌همدانی، جلد شانزدهم، (قم، دفتر

انتشارات اسلامی)، ص ۲۶۸.

۲. سوره‌ی روم، آیه‌ی ۳۰

۳. سوره شمس، آیه‌ی ۸

۴. محمدحسین طباطبایی، پیشین، جلد بیستم، ص ۱۹۶.

۵. همان، ص ۱۹۷.



بروز تحولات در آن مؤثر است را همین «فطریات» دانست.

فطریات شامل دو زیر مجموعه هستند^۱: «غرایز» که بُعد حیوانی وجود انسان را صورت‌بندی می‌کنند و مشترک میان انسان و حیوان هستند؛ گروه دیگر با عنوان «فطریات بالمعنی الأخص» که حاکی از بعد انسانی و عالی نوع انسان هستند و تنها به او اختصاص دارند.^۲ پیداست که قسم دوم از ارزش و قداست ویژه‌ای برخوردار است؛ چرا که قالب روحی و معنوی انسان را پی‌ریزی می‌کند و به انسان هویت و منزلت انسانی می‌بخشد. در این جاذبه‌ها و کشش‌های غیرمادی شامل مواردی از قبیل: حقیقت‌جویی و علم‌طلبی؛ زیبایی‌دوستی؛ خیر اخلاقی؛ تقدیس و پرستش است.^۳

هر چند انسان در آغاز حیات خود، شخصیت انسانی بالفعل ندارد؛ ولی بذریک سلسله «بینش‌ها» و «گرایش‌ها» در نهاد او نهفته است که «هویت» او را بنا می‌گذارد. در واقع، انسان مانند ماده‌ی خام و یا ظرف و نوار خالی نیست که تنها خاصیتش «پذیرندگی از محیط بیرونی» باشد؛ بلکه به منزله‌ی یک نهال است که استعداد پنهانی برای وصول به آینده‌ای از پیش برنامه‌ریزی شده را دارد.^۴ به بیان دیگر؛ غایتی تکوینی بر اساس سنت هدایت الهی برای انسان در نظر گرفته شده است که به «کمال نهایی» او می‌انجامد.^۵

انسانی که بتواند این مسیر فطری را به سلامت طی کند و انسانیت در او به فعلیت برسد، «انسان کامل» خوانده می‌شود.

در مجموع آنچه فهم می‌شود عبارت از این است که: «انسان به حکم نوعیت خاص خود، ولو بالقوه، شخصیت معین و راه و مقصد

۱. متکلمین معاصر اسلامی، در تقسیم فطریات و تعیین نسبت میان «فطریات و غرایز» دو گونه اظهار نظر کرده‌اند؛ بعضی نسبت آن‌ها را «عموم و خصوص مطلق» و برخی هم «تباین» دانسته‌اند، در هر حال، اینگونه طبقه‌بندی‌ها اعتباری و تابع جعل اصطلاح است و در صورت منطقی بودن، قابل مناقشه نیستند.

۲. محمدتقی مصباح‌یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، (تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۷۹)، ص ۱۸۵.

۳. مرتضی مطهری، انسان در قرآن؛ مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، جلد چهارم، (قم، انتشارات صدرا، ۱۳۸۱) صص ۲۱-۱۷.

۴. مرتضی مطهری، قیام و انقلاب مهدی از دیدگاه فلسفه‌ی تاریخ، (قم، انتشارات صدرا، ۱۳۷۹)، ص ۳۵.

۵. محمدحسین طباطبائی، پیشین، صص ۲۸۵-۲۸۲.



معلومی دارد که قائم به فطرت خدایی اوست و «خود» واقعی او را آن فطرت تعیین می‌کند. مسخ شدن و نشدن انسان را با ملاک‌های فطری و نوعی انسان می‌توان سنجید، نه با ملاک‌های تاریخی و یا دیگر ملاک‌ها. هر تعلیم و فرهنگی که با فطرت انسانی انسان سازگار بوده و پرورش دهنده‌ی آن باشد، آن فرهنگ، اصیل است؛ هر چند که اولین فرهنگی نباشد که شرایط تاریخ به او تحمیل کرده است. و هر فرهنگ که با فطرت انسانی انسان‌سازگار باشد، بیگانه با اوست و نوعی مسخ و تغییر هویت واقعی او و تبدیل «خود» به «ناخود» است؛ هر چند زاده‌ی تاریخ ملی او باشد.

مثلاً اندیشه‌ی ثنویت و تقدیس آتش، مسخ انسانیت ایرانی است، هر چند زاده‌ی تاریخ او شمرده شود، اما توحید و یگانه‌پرستی و طرد پرستش هر چه غیر خداست، بازگشت او به هویت واقعی انسانی اوست، هر چند که زاده‌ی مرز و بوم او نباشد.^۱ بنابراین، انسان تهی از هویت و اصول ذاتی نیست که فرهنگ‌های گوناگون برای او علی‌السویه و یکسان قلمداد شوند. اگر چه ممکن است انسان با فرهنگ‌های متفاوت و گاه متعارض، تطابق یابد و شخصیت و هویت بالفعل خود را بر پایه‌ی آنها طرح‌ریزی نماید، اما واقعیت این است که در این حال، انسان در اثر همسوسازی خویش با فرهنگ غیرفطری، «خود» را باخته و برخلاف جهت مقتضیات فطری خویش حرکت کرده است. اینک از حوزه‌ی فردی به حوزه‌ی اجتماعی وارد می‌شویم. مسئله‌ای که در این پهنه با آن مواجه هستیم عبارت است از «یگانگی یا چندگانگی جامعه‌ها از نظر ماهیت».^۲ آیا همه‌ی جوامع انسانی می‌توانند تابع یک نظام جان‌بینی و ایدئولوژی باشند و یا اینکه تکثر و تعدد، ویژگی ذاتی جوامع بشری است و نمی‌توان به فرهنگ واحد جهانی قائل شد؟

چنانکه جامعه‌ها دارای سرشت و ذات یکسان و همگن باشند، البته در عین وجود تفاوت‌های سطحی و جزئی فرهنگی، می‌توان از فرهنگ واحد جهانی سخن گفت در غیر اینصورت ناگزیر از قبول کثرت‌گرایی فرهنگی و مختص بودن فرهنگ هر جامعه به همان جامعه خواهیم بود. بر این اساس، دیگر فرهنگ‌ها «سنجش‌پذیر» و «قابل مقایسه»

۱. مرتضی مطهری، جامعه و تاریخ، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، جلد پنجم (قم، انتشارات صدرا).

۱۳۸۰، صص ۶۵-۶۴.

۲. همان، ص ۵۱.



با یکدیگر نخواهند بود و «برتری»، «بهتر بودن»، «حق» و «باطل» در این قلمرو بی‌معنا و مفهوم خواهد بود؛ چرا که اساساً فرهنگ مقوله‌ای «نسبی» است و متصف شدن آن به خوب یا بد، تابع شرایط زمانی و مکانی خواهد بود.

اما حقیقت این است که چون «جامعه» امری انتزاعی و اعتباری است و شخصیت و هویت آن، اکثریت «افراد جامعه» (که وجود حقیقی دارند) است^۱، از آنجا که اثبات نمودیم نوع انسان دارای حقیقت باطنی یکسانی به نام فطرت است، بنابراین جوامع نیز دارای حقیقت و ذات مشترک خواهند بود. به بیان دیگر، چون نوع انسان دارای ماهیت واحدی است و جامعه نیز یک وجود اعتباری مرکب از افراد انسان می‌باشد، می‌توان نتیجه گرفت که جوامع انسانی نیز در تکوین، ماهیت واحدی دارند و می‌توانند تابع یک جهان‌بینی و ایدئولوژی واحد باشند.

مقدمه‌ی دوم: نسبت میان فطرت و دین

همان‌طور که تبیین گردید، قسمی از هدایت الهی در مورد انسان به صورت «هدایت فطری» تحقق یافته است. اکنون اضافه می‌کنیم که قسم دوم از هدایت الهی که به سبب وجود عنصر آزادی و اختیار در انسان، خاص اوست؛ «هدایت کلامی و زبانی» از ناحیه‌ی خداوند متعال است. این نسخ از هدایت، مستلزم بعثت انبیای الهی و انزال کتب آسمانی برای «هدایت تشریحی» انسان است.

اما ضرورت هدایت تشریحی چیست؟ پاسخ این پرسش را باید در وجود خود انسان یافت و آن هم عبارت از این است که انسان باید با استفاده از قدرت انتخاب و اختیار خود، صراط سعادت و کمال را برگزیند. این در حالی است که او از تعیین چنین صراط سعادت آفرینی که لازمه‌ی آن تشریح و قانون‌گذاری در حوزه‌ی فردی و اجتماعی می‌باشد عاجز و ناتوان است. در اینجا است که ضرورت وحی و تشریح الهی به منظور به فعلیت رساندن فطریات انسان به اثبات می‌رسد و آدمی به نقص عقل و ناکافی بودن آن نیز پی می‌برد.

روشن است که چنانچه تشریح الهی برای انسان با تکوینیات و ذاتیات وجود او (یعنی همان فطریات)، تناسب و همخوانی نداشته باشد؛ چنین تشریحی به حرکت تکاملی

۱. محمدتقی مصباح‌یزدی، پیشین، بخش دوم



انسان کمک نخواهد کرد و غرض از این هدایت نقض خواهد شد. این امر نیز با حکمت و تدبیر الهی در تعارض قرار دارد. بدین ترتیب، می‌توان دریافت که تشریحات از امور اعتباری محض نیستند؛ بلکه اموری حقیقی هستند؛ زیرا با فطریات انسان هماهنگند. فطرت نیز واقعیتی در وجود انسان است و آنچه که به درستی از واقعیت خارجی حکایت کند، حقیقت است.

آری، اسلام «دین فطرت» است، چون فطرت انسان اقتضای آن را دارد و به سوی آن راهنمایی می‌کند؛^۱ دین الهی که در بردارنده‌ی یک سلسله هست‌ها و نیست‌ها جهان‌بینی- و یک سلسله بایدها و نبایدها ایدئولوژی- می‌باشد و نه تنها بر انسان تحمیل نمی‌شود؛ بلکه پاسخی راستین به ندای فطرت اوست؛ همچنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا».^۲

لازم به ذکر است که در میان علمای اسلامی، در مورد مسئله فطرت و وجود آن در انسان و تطابق دین با آن، هیچ‌گونه اختلافی در میان نیست.^۳

در تعلیمات اسلامی برای دین، مطلقاً «نوعیت واحد» لحاظ شده و اختلاف شریعت‌های آسمانی، تفاوت‌های فرعی و جزئی دانسته شده است؛ نه تفاوت‌های ماهوی و ذاتی. از نظر قرآن کریم، «ادیان» (به صورت جمع) وجود ندارند، بلکه «دین» (به صورت مفرد) وجود داشته است و همه‌ی پیامبران الهی به یک دین و طریق دعوت می‌کرده‌اند.^۴ قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

«شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ وَصَّىٰ وَ عِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ لَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ».^۵

خاستگاه دین، فطرت بشر است و چون فطرت در میان نوع بشر عمومیت دارد؛ مخاطبان دین نیز گروهی خاص از نظر زمانی یا مکانی نخواهند بود.

۱. محمد حسین طباطبایی، پیشین، صص ۱۹۸-۱۹۶.

۲. عبدالله جوادی آملی، فطرت در قرآن، (قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹)، صص ۱۴۹-۱۴۵.

۳. مرتضی مطهری، پیشین، ص ۲۲۴.

۴. جامعه و تاریخ، همان، ص ۵۵.

۵. سوره‌ی شورا، آیه ۱۲.

مقدمه‌ی سوم: اسلام و فرهنگ آفرینی

نمی‌توان تعبیری سکولاریستی از دین اسلام ارائه داد و آن را به رابطه‌ی خصوصی و فردی انسان با یک مبدأ غیبی و ماوراءطبیعی به عنوان خدا محدود کرد. افزون بر وجود دلایل عقلی گوناگون، بهترین دلیل برای اثبات این مدعا خود قرآن کریم است. حتی با مراجعه‌ی سطحی به قرآن نیز می‌توان دریافت که برنامه‌ی دین، بسیار فراتر از یک رابطه‌ی شخصی میان عبد و معبود است.^۱ اجتماع، اقتصاد، سیاست، فرهنگ و... همگی تأثیرات بسیار جدی از جهان بینی و ایدئولوژی دینی می‌پذیرد و دچار تغییرات ماهوی و بنیادی می‌شوند.

در حوزه‌ی فرهنگ، یک سلسله باورها و ارزش‌های اسلامی قادر به ایجاد واقعیتی به عنوان «فرهنگ اسلامی» هستند و این قضیه غیر قابل انکار است:

«مذهب - آن هم مذهبی مانند اسلام - بزرگترین رسالتش دادن یک جهان بینی براساس شناخت صحیح از نظام کلی وجود بر محور توحید و ساختن شخصیت روحی و اخلاقی انسان‌ها بر اساس آن جهان بینی، و پرورش افراد و جامعه بر این اساس است که لازمه‌اش نیز، پایه‌گذاری فرهنگی نوین است که فرهنگ بشری می‌باشد، نه فرهنگ ملی.»

این که اسلام فرهنگی به جهان عرضه کرد که امروز به نام «فرهنگ اسلامی» شناخته می‌شود، نه از آن جهت بود که هر مذهبی کم و بیش با فرهنگ موجود در مردم خود در می‌آمیزد، از آن متأثر می‌شود و بیش و کم نیز آن را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد؛ بلکه از آن جهت بود که فرهنگ‌سازی در متن رسالت این مذهب قرار گرفته است. رسالت اسلام بر تخلیه‌ی انسان‌هاست از فرهنگ‌هایی که دارند و نباید داشته باشند و تخلیه‌ی آنها به آنچه دارند و باید داشته باشند و تثبیت آنها در آنچه دارند و باید هم داشته باشند.

مذهبی که کاری به فرهنگ‌های گوناگون ملت‌ها نداشته باشد و با همه‌ی فرهنگ‌های گوناگون سازگار باشد، مذهبی است که فقط به درد هفته‌ای یک نوبت در کلیسا

۱. عبدالله جوادی آملی، نسبت دین و دنیا؛ نقد و بررسی نظریه‌ی سکولاریسم، (قم، مرکز نشر اسراء).





می‌خورد و بس»^۱

نتیجه: فرهنگ یگانه؛ هم ممکن و هم مطلوب

«فرهنگ اسلامی» برترین و عالی‌ترین فرهنگ برای پرورش یافتن انسان است. این فرهنگ از یکسو، ریشه در «وحی» خداناپذیر دارد و از سوی دیگر؛ در تطابق و همسازی کامل با «فطرت» انسان قرار دارد. به همین دلیل، اسلام یک «ایدئولوژی انسانی» و یا «ایدئولوژی عام» است که نوع انسان (به تعبیر قرآن «النَّاس») را مخاطب خویش قرار داده است، دقیقاً برخلاف ایدئولوژی‌های گروهی و قومی.^۲

آری، فرهنگ اسلامی شکننده‌ی حصارهای زمانی و مکانی است و به راستی می‌توان آن را «جهان شمول» دانست:

«اسلام به حکم این که در جهان بینی خود قائل به فطرت یگانه است؛ هم طرفدار ایدئولوژی یگانه است و هم طرفدار فرهنگ یگانه.»^۳

در آیات و روایات اسلامی، آینده‌ی جامعه‌ی انسانی به صورت «جامعه‌ی واحد جهانی تکامل یافته» ترسیم شده^۴ و از غلبه‌ی نظام فکری و فرهنگی اسلام بر همه‌ی آیین‌ها و نظام‌های دیگر سخن به میان آمده است.^۵ جهانی شمردن اسلام و مختص ندانستن آن، به قوم یا منطقه‌ی خاصی، از ضروریات این دین الهی معرفی شده است.^۶ بدین ترتیب، بطلان نظریه کثرت‌گرایی فرهنگی از منظر کلامی و انسان‌شناسی تبیین گردید.

پرسشی دیگر: تفاوت‌های فرهنگی و ضرورت بازشناسی متقابل در سوره‌ی حجرات، آیه‌ی ۱۳ می‌خوانیم:

۱. جامعه و تاریخ، پیشین، صص ۶۶-۶۷

۲. مرتضی مطهری، انسان و ایمان؛ مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، جلد اول، (قم، انتشارات صدرا، ۱۳۸۰) صص ۵۸-۵۹

۳. همان، ص ۶۱

۴. مرتضی مطهری، پیشین، ص ۵۶

۵. سوره‌ی صفا، آیه‌ی ۹

۶. محمدتقی مصباح‌یزدی، آموزش عقاید، صص ۲۸۱-۲۸۰



ای مردم! شما را از مردی و زنی آفریدیم و شما را ملت‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا به این وسیله یکدیگر را بازشناسید. همانا گرامی‌ترین شما در نزد خداوند، متقی‌ترین شماست.

از این آیه‌ی شریفه، چند نکته استنباط می‌شود:^۱

اول: انسان‌ها از این جهت که انسان هستند، با یکدیگر برابرند و هیچ فضیلتی در بین آنان مطرح نیست.

دوم: اصل گروه‌بندی‌ها و دسته‌بندی‌های قومی در میان انسان‌ها، منشأ تکوینی دارد و در خلقت انسان‌ها در نظر گرفته شده است، اما این اختلافات و تفاوت‌ها تنها به این منظور پدید آمده که انسان‌ها یکدیگر را بشناسند و نظام اجتماعی تشکیل بدهند. این نوع تفاوت‌ها، به هیچ روی معیار برتری و فضیلت نیستند.

سوم: ملاک حقیقی امتیاز و کرامت در میان انسان‌ها، تقوا و پروا از خداست که سعادت ابدی آدمی را در پی دارد.

بر مبنای منطق اسلام، «تشکیل جامعه‌ی واحد جهانی» استدلالی عقلانی دارد و آن عبارت است از اینکه:

«فطرت اقتضا دارد که تمامی نوع بشر در یک مجتمع گرد هم آیند؛ زیرا این معنا ضروری و بدیهی است که طبیعت دعوت می‌کند به این که قوای جدا از هم، دست بدست هم دهند و با تراکم یافتن تقویت شوند و همه یکی گردند تا زودتر و بهتر به هدف‌های صالح برسند...»^۲

بدین ترتیب، اسلام «نظام ارزشی» عرفی را در هم ریخته و خاستگاه ارزش‌ها را ایمان و عمل صالح شمرده است:

«همین معنا باعث شده که اسلام اعتبار این‌گونه انشعاب‌ها و چند دستگی‌ها و امتیازات را لغو اعلام کند و اجتماع را بر پایه‌ی عقیده بنا نهد نه بر پایه‌ی جنسیت، قومیت، وطن و امثال آن...»^۳

بنابراین، وحدت جوامع انسانی بر مدار عقاید حقّه، از منظر اسلام یک ارزش عالی

۱. محمدحسین طباطبایی، پیشین، جلد هیجدهم، ص ۴۸۹

۲. همان، جلد چهارم، ص ۱۹۷

۳. همان، ص ۱۹۸



قلمداد می‌شود و اسلام نگاهی تکثرگرایانه به فرهنگ‌های گوناگون جوامع بشری ندارد و آنها را به رسمیت نمی‌شناسد. از آیه‌ی ۱۳ سوره‌ی حجرات نه تنها نمی‌توان کثرت‌گرایی فرهنگی را استنباط کرد؛ بلکه بر مبنای توضیحاتی که تاکنون ارائه گردید؛ این آیه خود سندی دیگر دال بر تأیید وحدت‌گرایی فرهنگی در قرآن کریم است. نظام ارزشی اسلام تنها یک ملاک را بر می‌تابد و آن توحید و خداپرستی است.

تفاوت‌های فرهنگی اصلی و عمده (که در ناحیه‌ی جهان‌بینی ایدئولوژی قرار دارد)، ریشه‌ی تکوینی و جبری ندارند و قابل حذف و طرد می‌باشند؛ چرا که عامل اساسی در پدید آمدن این اختلافات، «اراده‌ی خود انسان» است:

«تفاوت‌های فرهنگی تابع متغیرهای طبیعی و اجتماعی نیست؛ بلکه زاییده‌ی حسن یا سوء اختیار خود انسان‌هاست. به عبارت دیگر؛ اگر چه تأثیر اعدادی و کمکی عوامل طبیعی و اجتماعی در پیدایش تفاوت‌های فرهنگی مورد انکار نیست؛ اما تأثیر ایجابی و تعیین کننده و جبری آنها مقبول و پذیرفتنی نتواند بود. برای مثال، هر انسانی، با هر نژاد و رنگ پوست، خون و اصل و نسب، ملیت و جنسیت، سن و وضع و حال اقتصادی و اجتماعی که داشته باشد، می‌تواند دریابد که جهان هستی آفریننده‌ای یگانه و یکتا دارد و می‌تواند بپذیرد که آن آفریدگار را باید پرستید. از همین روست که قرآن کریم اختلاف آدمی در امر دین را مستند می‌کند به سوء اختیار خود آنان و نه هیچ عامل دیگری»^۱

ب- استدلال فلسفی (معرفت شناسانه)

در این قسمت مباحثی مربوط به فلسفه، معرفت و فلسفه‌ی اخلاق طرح می‌شود که به نگاه مخاطب درباره‌ی فرهنگ و ارزش‌های اجتماعی، مبنایی عمیق و عقلانی می‌بخشد. کثرت‌گرایی فرهنگی از منظر معرفتی مبتنی بر «پوزیتیویسم اخلاقی» است. این گرایش مدعی است که ارزش‌های اجتماعی، محصول «وفاق و پسند جمعی» هستند و خاستگاهی جز «سلاطین و قراردادهای» ندارند و گزاره‌های ارزشی، «واقع‌نما» نیستند. از این رو، اساساً ارزش‌ها مقولاتی «نسبی» هستند؛ که از جامعه‌ای به جامعه‌ی دیگر و حتی درون یک جامعه در مقاطع زمانی یا مکانی گوناگون تفاوت می‌کنند. پوزیتیویسم اخلاقی بیان می‌کند که قضایا و گزاره‌هایی «علوم عملی» (یعنی علوم



ارزشی یا دستوری)، قضایای «انشایی» هستند نه «خبری». باید‌ها، نباید‌ها، خوب‌ها و بد‌ها از جمله اعتبارات هستند که «صدق» و «کذب» در آنها موضوعیت ندارد. بنابراین، اینگونه قضایا قابل داورى نیستند و از هیچ واقعیت خارجی حکایت نمی‌کنند و تنها نمایانگر «تمایل و سلیقه‌ی یک جامعه» است.

برای ارائه پاسخی مستدل و منطقی، لازم است اصول و مبانی گرایش پوزیتیویسم اخلاقی را طرح و تحلیل نماییم و در مقام ابطال آنها برآییم.^۱

۱- بی‌معنایی گزاره‌های ارزشی

مفاهیم اخلاقی از قبیل خوب یا بد و... معنادار نیستند، چون مصداق خارجی عینی ندارد. پس مفاهیم اخلاقی تنها گزارشگر احساس و پسند انسان هستند. پاسخ این است که:

اول؛ «مسائل ریاضی و منطقی» نیز اگر چه از راه حس و تجربه اثبات نمی‌شوند؛ اما ارزش علمی^۲ دارند و حتی در برخی موارد کاملاً «یقینی» هستند. مسائل اخلاق و الهیات نیز می‌توانند این گونه باشند.

دوم؛ «واقعیت داشتن» الزاماً با «وجود مصداق خارجی عینی» یا تجربی همراه نیست بلکه واقعیت گاهی مادی و گاهی غیرمادی است. خدا، فرشتگان، روح و... از جمله وجودهای غیرمادی هستند.

۲. سلیقه‌ای و شخصی بودن گزاره‌های ارزشی

آیا مفاهیم اخلاقی و ارزشی در مقام تشبیه، همچون علاقه‌ی افراد به رنگ‌ها هستند که یکی رنگ آبی را می‌پسندد و دیگری زرد را؟! آیا می‌توان داورى نمود که کدام یک از این دو فرد به واقعیت نزدیک‌تر هستند؟!

در پاسخ باید بیان داشت که تمایلات و رغبت‌های انسان دو گونه است؛ بعضی از

۱. مطالب این قسمت اغلب برگرفته از سلسله دروس فلسفه اخلاق حضرت آیت‌الله استاد مصباح‌یزدی در «مؤسسه در راه حق» است.

۲. واژه‌ی علم از جمله مشترکات لفظی است. در یکی از معانی؛ علم معادل با علم تجربی، Science است و در معنای دیگر، معادل با مطلق علم و دانش یعنی Knowledge می‌باشد؛ و اما در اینجا مقصود معنی دوم است.



رغبت‌ها برخاسته از انسانیت انسان و لازمه‌ی جوهر و ماهیت او و مشترک بین نوع انسان است؛ رغبت‌های دیگر نیز تاشی از محیط، تقلید، وراثت، سلیق شخصی و... هستند که در میان انسان‌ها متنوع است. مفاهیم ارزشی مورد نظر، از قسم رغبت‌های نوع اول هستند.

۳. اعتباری بودن گزاره‌های ارزشی

گزاره‌های ارزشی خاستگاهی جز اعتبار و قرارداد ندارند؛ بنابراین، استدلال‌پذیر و عقلانی نیستند.

در پاسخ باید به اقسام اعتباریات اشاره نمود.^۱ قسمی از آنها با عنوان «اعتباریات صرف» از خاستگاه و پشتوانه حقیقی بی‌بهره‌اند و تنها مبتنی بر «سلیقه، وضع و قرارداد» هستند. در واقع، آنها به مثابه‌ی ابزارهایی برای هدایت و تنظیم حیات جمعی و ارتباطات انسانی بشمار می‌روند. از این‌رو، وجود آنها برای بقای نظم اجتماعی ضرورت دارد. در عین حال، این نوع اعتباریات، در تکوین شخصیت انسانی و روحی انسان تأثیری ندارد. پاره‌ای از احکام و مقررات حقوقی و اجتماعی مانند مقررات راهنمایی و رانندگی و نیز عادات و رسوم اجتماعی و ملی از قبیل آداب غذا خوردن، طرز لباس پوشیدن و آرایش، شیوه‌ی خانه‌سازی، چگونگی مراسم جشن و سوگواری و... از این دسته‌اند. اعتباریات صرف، «نسبی و متغیرند» و کثرت‌گرایی در آنها پذیرفته و منطقی است.

اما قسم دیگری از اعتباریات دارای خاستگاه و پشتوانه‌ی «حقیقی» هستند و سهم عظیمی در تکوین شخصیت انسان دارند. این نوع اعتباریات حاکی از ارتباطات علی و معلولی میان افعال آزادانه‌ی انسان و نتایج آنها می‌باشند و اموری نفس‌الأمری هستند که باید همچون حقایق ریاضی، منطقی، فلسفی و علمی کشف شوند.

بنابراین، هر چند وجود اعتباریات صرف قابل انکار نیست، اما «ارزش‌های مطلق» نیز در این میان وجود دارند:

«ارزش‌هایی که مبنای آنها احساس، عاطفه، تخیلات، عادات. قراردادهاست نسبی هستند؛ اما ارزش‌هایی که پشتوانه‌ی عقلی دارند و قابل استدلال عقلی هستند و می‌توان



برهان عقلی بر ارزش بودن آنها اقامه کرد، مطلق به شمار می‌روند.

مثلاً پرستش خدا یک ارزش است که همیشه و به طور مطلق، مطلوب و پسندیده می‌باشد و هیچ‌گاه استثنا بر نمی‌دارد، بر این اساس است که می‌گوییم: را تکامل واقعی و حقیقی انسان عبادت خداوند است. در مورد مفاهیم ارزشی اجتماعی نیز عدالت همیشه خوب است و این حکم هیچ‌گاه استثنا بر نمی‌دارد، و در مقابل، ظلم همیشه و در همه جا بد و ناپسند است. پس ما می‌توانیم ارزش‌های مطلق نیز داشته باشیم»^۱

«ملاک مطلق بودن» برخی گزاره‌های ارزشی را می‌توان بدین صورت تبیین نمود:
 «... ارزش‌های دینی، ارزش‌های اخلاقی و بسیاری از ارزش‌های حقوقی از آن دسته ارزش‌هایی هستند که ریشه در واقعیت‌ها دارند و به اموری از قبیل سلیقه‌های فردی و قراردادهای اجتماعی وابسته نیستند

... برای مثال، ارزش‌های اخلاقی از ارتباطات حقیقی بین افعال اختیاری انسان و کمالات تکوینی نفس انسانی پدید می‌آیند. به تعبیر دیگر: همه‌ی انسان‌ها کمابیش، استعداد رسیدن به یک سلسله کمالات حقیقی را دارند؛ و هر فعل اختیاری به اندازه‌ای که وصول به آن کمالات را آسان یا دشوار کند ارزش اخلاقی مثبت یا منفی خواهد داشت. این ارزش‌های اخلاقی حقیقی توسط عقل کشف می‌شوند و در موارد قصور و عجز عقل؛ وحی بیان آنها را بر عهده می‌گیرد»^۲

چنانچه پرسیده شود که «برخی گزاره‌های دینی، متغیر هستند و تحول می‌پذیرند، آیا این امر دال بر نسبیّت آنها نیست؟» باید پاسخ داد:^۳

نخست: اگر چه پارهای از احکام اسلام؛ مانند احکام ثانوی، نسبی و متغیر هستند و تحت تأثیر دو عنصر زمان و مکان می‌باشند؛ اما همه‌ی گزاره‌های ارزشی اسلام متغیر نیستند؛ بلکه احکام بسیاری نیز وجود دارد که ثابت، مطلق و تغییرناپذیرند.

دوم؛ ملاک تغییر برخی گزاره‌های دینی، مصالح و مفاسد حقیقی مترتب بر آنهاست؛ نه گرایش و تمایل عمومی جامعه. تمامی تغییرات و تحولات در چارچوب قواعد و اصول

۱. محمدتقی مصباح‌یزدی، نظریه سیاسی اسلام، جلد دوم، (قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸)، ص ۲۵۴

۲. جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، پیشین، ص ۲۰۷ و همچنین: عبدالله جوادی‌آملی، دین‌شناسی، (قم،

مرکز اسراء، ۱۳۸۱)، ص ۱۹۳

۳. نظریه سیاسی اسلام، پیشین، جلد دوم، ص ۲۵۷



منطقی و شرعی قرار دارند.

۴. انشایی بودن گزاره‌های ارزشی

جملاتی که از واقعیتی خبر می‌دهند، جملات «خبری یا اخباری» نامیده می‌شوند. حال چنانکه مفاد جمله‌ی خبری با واقعیتی که از آن خبر می‌دهد مطابق باشد؛ جمله‌ی خبری را درست یا صادق گویند و اگر مطابقت نداشته باشد آن را نادرست یا کاذب می‌نامند. جملاتی که از خواست گوینده نشأت می‌گیرند و نظری به واقعیت نداشته و از آن هیچ‌گونه خبری نمی‌دهند؛ جملات «انشایی» نامیده می‌شوند؛ مانند جملات استفهام و امر و نهی. از آنجا که اینگونه جملات، گزارشی از واقعیت نمی‌دهند، مطابقت یا مغایرت مفاد آنها با واقع بی‌معنا بوده و در نتیجه؛ صدق و کذب در آنها قابل تصور نیست. به همین دلیل نمی‌توان گفت جمله‌ی امری «برو» یا جمله‌ی سئوالی «آیا تواضع خوب است؟» صادق است یا کاذب.^۱

پوزیتیویسم اخلاقی مدعی است که گزاره‌های اخلاقی و ارزشی؛ گزاره‌های انشایی هستند که استدلال عقلی نمی‌پذیرند و از هیچ واقعیت خارجی حکایت نمی‌کنند. پاسخ این است که همه‌ی گزاره‌های انشایی، خاستگاه غیرواقعی و اعتباری محض ندارند؛ بلکه ممکن است بعضی انشاهای توأم با واقعیت‌هایی باشند و بر پایه‌ی مصالح و مفاسد حقیقی شکل گرفته باشند. از این رو، چون می‌توان به این منافع و مضار واقعی استناد کرد و بایدها و نبایدهای ارزشی را بطور منطقی تبیین نمود؛ این سخن از گزاره‌های انشایی واقع‌نما هستند.

گزاره‌های ارزشی حاکی از «رابطه‌ی ضروری و علیتی» هستند که میان «افعال اختیاری انسان» و «نتایج مترتب بر آنها» حاکم هستند. انسان با کمک عقل و یا وحی، پس از آگاهی یافتن از چنین رابطه‌ی ضروری، به خوب یا بد بودن یک فعل حکم می‌کند. بنابراین، مفاهیم و گزاره‌های ارزشی بیانگر رابطه‌ی واقعی و ضروری هستند که بین فعل اختیاری انسان از یکسو و نتیجه‌ی مطلوب یا نامطلوب آن از سوی دیگر به صورت واقعی برقرار گردیده است. روشن است که کثرت‌گرایی این حوزه بی‌معنا خواهد بود؛

۱. مجتبی مصباح، فلسفه اخلاق، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸)، صص



چرا که تنها روایتی که از واقعیت صادق و صحیح است، که با آن واقعیت مطابقت داشته باشد. و بنابراین، گزاره‌های ارزشی دیگر واقع‌نما نخواهند بود و طرد می‌شوند.^۱ در نظام ارزشی اسلام، ملاک و معیار ارزش‌ها عبارت است از آن کمالی که در روح انسان پدید می‌آید و انسان را به سوی خداپرستی و قرب به حق تعالی رهنمون می‌شود.^۲

نتیجه: مطلق بودن بسیاری از ارزش‌های فرهنگی

بنابراین، مکتب پوزیتیویسم اخلاقی ابطال‌گرید و روشن شد که نگاه تکثرگرایانه در این عرصه با واقعیات همسو نیست. مهمترین یافته‌های این قسمت عبارت بودند از: اول؛ اینکه گزاره‌های ارزشی، مصداق خارجی غیرعینی (مجرد) دارند و به واقع‌نمایی آنها خللی وارد نمی‌کند.

دوم؛ برخی گزاره‌های ارزشی ریشه در جوهر و ماهیت مشترک نوع انسان دارند و تابع چیز دیگری نیستند.

سوم؛ گزاره‌های ارزشی، آن قسم از اعتباریات هستند که خاستگاه و پشتوانه‌ی حقیقی دارند و حاکی از روابط علی و معلولی نفس‌الأمری می‌باشند.

چهارم؛ نمی‌توان مدعی شد که تمامی گزاره‌های ارزشی، مطلق هستند؛ بلکه سخن در این است که در کنار گزاره‌های ارزشی نسبی، بسیاری از گزاره‌های ارزشی مطلق هم وجود دارند.

پنجم؛ گزاره‌های ارزشی دینی از جمله گزاره‌های مطلق هستند که تأثیر حقیقی بر کمالات روحی انسان می‌گذارند.

ششم؛ کشف گزاره‌های ارزشی در برخی موارد از عقل برمی‌آید و در برخی موارد دیگر از وحی الهی.

هفتم؛ اینگونه نیست که تمامی گزاره‌های انشایی، برخاسته از سلیق فرد و بی‌اعتنا به واقعیات باشند؛ بلکه گزاره‌های ارزشی واقع‌نما نیز وجود دارند.

۱. مجتبی مصباح، بنیاد اخلاق، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲) صص ۳۰-۴۳

۲. محمدتقی مصباح‌یزدی، توحید در نظام عقیدتی و ارزشی اسلام، (قم، انتشارات شفق، ۱۳۷۵)، ص



هشتم؛ محور تمامی ارزش‌های انسانی خداند است و ملاک ارزش تلقی شدن هر فعلی، تأثیری است که آن فعل در راستای قرب آدمی به خداوند متعال، از خود بجا می‌گذارد.

سخن پایانی

شاید یکی از دلایل مهمی که موجب برجسته شدن مقوله‌ی کثرت‌گرایی فرهنگی در دنیای کنونی شده است؛ «جهانی شدن» می‌باشد؛ چرا که جهانی شدن؛ با «یکپارچه سازی» نظام‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در سراسر گیتی توأم خواهد بود. اتاق فرمان این طرح نیز نظام لیبرال سرمایه‌داری است؛ نظام جهانی سرمایه‌داری به گفته‌ی «هربرت شیلر»، از طریق عوامل اصلی آن؛ یعنی شرکت‌های فراملی، بطور مداوم و حرص‌آلود در پی الحاق تمام جوامع بشری به دایره‌ی نفوذ و سلطه خویش است.^۱ تشدید «پیوند متقابل جهانی» به صورتی است که وابستگی جوامع پیرامونی به جوامع مرکزی، روندی صعودی را می‌پیماید. آیا به راستی، تمام جوامع در شکل‌گیری «فرهنگ واحد جهانی» نقش یکسان و عادلانه‌ای را ایفا می‌کنند؟! آیا فرهنگ سرور (هژمونیک) به دیگر فرهنگ‌ها مجال برای ظهور می‌دهد؟!^۲

حتی فارغ از نگاه‌های عمیق فلسفی و راهبردی؛ چنانچه فرهنگ را در سطح کالاهای مادی بررسی کنیم؛ خواهیم یافت که اکنون میان کالاهای فرهنگی نقاط گوناگون جهان، نوعی همگرایی آشکار وجود دارد؛ لباس، غذا، موسیقی، فیلم، تلویزیون، معماری و... از این دسته‌اند. برخی سبک‌ها، مارک‌ها، سلیقه‌ها و رسوم، رواج جهانی یافته‌اند و عملاً در همه جای جهان دیده می‌شوند.^۲

سخن گفتن از «فرهنگ جهانی» بدون توجه به گفتمان «امپریالیسم فرهنگی»، بمثابة نادیده انگاشتن بخش بزرگی از واقعیات دنیای کنونی است. سلطه‌ی فرهنگ سرمایه‌داری در نمودهای عینی خود به راحتی قابل مشاهده است: شیوع زبان‌های اروپایی، گسترش فرهنگ مصرفی سرمایه‌داری غربی، یکسانی سبک لباس پوشیدن، عادت‌های غذایی، معماری، موسیقی و... الگوی تجربه‌ی فرهنگی تحت سیطره‌ی

۱. جان تاملینسون، پیشین، ص ۱۱۶

۲. همان، ۱۱۸



رسانه‌های گروهی، جهان شمول شدن مجموعه‌ای از ایده‌های فلسفی و طیفی از ارزش‌ها و نگرش‌های فرهنگی درباره‌ی آزادی فردی، حریم خصوصی، جنسیت و رابطه‌ی جنسی، حقوق بشر، فرایند سیاسی و دموکراسی، دین، عقلانیت، علم و تکنولوژی.

سلطه‌ی جهانی فرهنگ غربی آنچنان است که «جهانی شدن» معادل با «غربی شدن» عینیت یافته است. جهانی شدن همان مدرنیته در مقیاس جهانی است. غرب برای تجربه‌ی تاریخی خود؛ یعنی مدرنیته، اعتبار جهانی قائل است. قطعیت‌گرایی مارکسیسم در تقسیم‌بندی جوامع و سیر حرکت آنها، در لیبرالیسم نیز به چشم می‌خورد! چرا غرب تصور می‌کند جوامع پیرامونی در مقطع «سنت» قرار دارند و قهراً باید در مسیرگذار به «مدرنیته» قرار بگیرند؟! تعمیم ارزش‌های بومی غرب به سایر جوامع چگونه پذیرفته است؟!

ایدئولوژی غرب در گرداب تناقض‌های ویرانگری اسیر است و سرانجام همین تناقض‌ها به فروپاشی تمدن و تفکر غربی خواهد انجامید. لیبرالیسم مدعی «نسبیت‌گرایی فرهنگی» است که بیان می‌کند که ملاکی برای تشخیص فرهنگ بهتر از سایر فرهنگ‌ها وجود ندارد. اگر چنین است، پس ارزش‌های لیبرالی نیز «برتر» از ارزش‌های دیگر مکاتب نیستند! دلیلی وجود ندارد که مطلوبیت تسامل تکثرگرایانه را به عنوان امری که ذاتاً خوب و ایده‌آل است، بپذیریم. پس به سادگی می‌توان ارزش‌های لیبرالی را طرد نمود، در حالیکه لیبرالیسم پذیرای این موضع نیست!^۱

این «فرهنگ اسلامی» است که از میانی متقن منطقی و عقلانی برخوردار می‌باشد و با تکیه بر آموزه‌های وحیانی، قادر است حیاتی سعادت‌آمیز و متعالی برای نوع بشر ترسیم نماید. فرهنگ اسلامی بنا به دلایل مذکور، قابلیت کامل برای جهانی شدن و تعمیم را داراست و می‌تواند فرهنگ‌ها و ایدئولوژی‌های رقیب را به حاشیه براند و جامعه‌ی واحد بشری بر محور توحید را رقم بزند.

نظام لیبرال سرمایه‌داری با بهره‌گیری از برتری‌های رسانه‌ای و سیاسی خود در پی

۱. سی. دابلو، واتسون، کثرت‌گرایی فرهنگی، ترجمه‌ی حسن پویان، (تهران: دفتر پژوهش‌های



«منطقه زدایی»^۱ و گسستن پیوند میان فرهنگ غربی و منطقه‌های جغرافیایی و اجتماعی خویش است. منطقه‌زدایی راهی است برای حاکمیت فرهنگ غربی بر سراسر زمین و حذف سایر فرهنگ‌ها و یا حداقل، استحاله‌ی ماهیت آنها. در قبال این موج افزون طلبانه، شایسته است متفکران و اندیشمندان اسلامی با طرح و تبیین مبانی نظری فرهنگ اسلامی و کارآمدی آن در مدیریت زندگی بشر؛ نظام لیبرال سرمایه‌داری را در حالتی انفعالی و محافظه‌کارانه قرار دهند. این موضوع، دور از دسترس نیست، زیرا که فرهنگ اسلامی پاسخی دلنشین به ندای فطرت الهی نوع انسان است.

منابع

۱. مک‌لنن گرگور، پلورالیسم، ترجمه‌ی جهانگیر معینی، تهران: انتشارات آشتیان، ۱۳۸۱
۲. مصباح‌یزدی محمدتقی، حقوق و سیاست در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷.
۳. مطهری مرتضی، وحی و نبوت، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۴. تاملینسون جان، جهانی شدن و فرهنگ، ترجمه‌ی محسن حکیمی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۱.
۵. گیدنز آنتونی، جامعه‌شناسی، ترجمه‌ی منوچهر صبوی، تهران: نشر نی، ۱۳۷۹.
۶. گیدنز آنتونی، پیامدهای مدرنیته، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰.
۷. طباطبایی محمدحسین، ترجمه‌ی تفسیرالمیزان، ترجمه‌ی موسوی‌همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. مصباح‌یزدی محمدتقی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۷۹.
۹. مطهری مرتضی، انسان در قرآن؛ مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، جلد چهارم، قم: انتشاران صدرا، ۱۳۸۱
۱۰. مطهری مرتضی، قیام و انقلاب مهدی از دیدگاه فلسفه‌ی تاریخ، قم: انتشارات صدرا،

۱۱. مطهری مرتضی، جامعه و تاریخ مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، جلد پنجم. قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۰.
۱۲. جوادی آملی عبدالله، فطرت در قرآن. قم: مرکز نشر اسرا، ۱۳۷۹.
۱۳. مطهری مرتضی، فطرت. قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۰.
۱۴. جوادی آملی عبدالله، نسبت دین و دنیا؛ نقد و بررسی نظریه‌ی سکولاریسم. قم: مرکز نشر اسرا، سال ۱۳۸۰.
۱۵. مطهری مرتضی، انسان و ایمان؛ مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، جلد اول. قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۰.
۱۶. مصباح‌یزدی محمدتقی، نظریه‌ی سیاسی اسلام، جلد دوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
۱۷. مصباح مجتبی، فلسفه اخلاق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
۱۸. مصباح مجتبی، بنیاد اخلاق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
۱۹. محمدتقی مصباح‌یزدی، توحید در نظام عقیدتی و ارزشی اسلام. قم: انتشارات شفق، ۱۳۷۵.

