

مقدمه

فهم دقیق آنچه فرهنگ خوانده می‌شود در علوم انسانی اهمیتی فراوان دارد. این مفهوم در غرب مدرن مسیری پریپیچ‌وخم را پیموده که برای پی بردن به معنای آن باید از این مسیر آگاه بود. در این مقاله کوشیده‌ایم نخست این سیر تاریخی را بررسی کنیم و سپس با مهندسی معکوس، بر اساس مبانی حکمت متعالیه، به بازسازی مفهومی و ارائه تعریفی از آن بر مبنای فلسفه صدرایی بپردازیم.

بازسازی مفهوم فرهنگ بر اساس مبانی حکمت متعالیه

۱. واژه‌شناسی فرهنگ

۱-۱. فرهنگ و ادب در ایران

اگرچه جلوه‌ها و ابعاد آنچه امروزه به‌منزله «فرهنگ» مطرح است (همچون زبان، دین و هنر) همواره در طول تاریخ و از ابتدای زندگی انسان وجود داشته، شکل‌گیری «مفهوم» و «نظریات» فرهنگ، پیشینه چندانی ندارد، بلکه زاده جهان «مدرن» است. در زبان فارسی، واژه «فرهنگ» از ریشه «هنگ» (معادل «ثنج» در شکل اوستایی) و هنجیدن، به معنای «کشیدن» (عمید، ۱۳۸۹، ص ۱۰۷۱)، و پیشوند «فر» (معادل حرف throw در لاتین) به معنای «از میان» و «از خلال» و در مجموع معادل «کشیدن از خلال چیزی» است. این واژه نیز اگرچه سابقه طولانی در فارسی دارد، با توجه به انحطاط تمدنی سده‌های اخیر ایران، معنای جدید خود را از جهان غرب به عاریت گرفته است.

واژه‌ای که در زبان لاتین، شباهت فراوانی با «فرهنگ» دارد، واژه education است که از مصدری لاتینی به معنای «کشش» گرفته شده است. کاربرد هر دو واژه، همان چیزی است که در فارسی امروزی با اصطلاح «تعلیم و تربیت» شناخته می‌شود. وقتی کودک و یا حیوانی را رام می‌کنند و آنچه را از او انتظار دارند با سختی از وجود او بیرون می‌کشند، در واقع او را پرورش می‌دهند؛ و این همان معنایی است که از این ماده استفاده می‌شود: «پرورش و آموزش دادن همراه با کلنجار و کشمکش». روشن است که این واژه معمولاً درباره کسی به کار می‌رود که تحت آموزش‌های ابتدایی و اولیه قرار می‌گیرد و در مرحله‌ای است که دانش‌ها و داشته‌های او در حال شکل گرفتن هستند.

مبنای کاربرد این دو واژه در این معنا، نظریه‌ای در تعلیم و تربیت است که بر اساس آن برای خارج کردن فرد از حالت بساطت و ناپختگی، و آماده کردن ذهن او جهت پذیرش علم و دانش، و مهیا ساختنش برای حضور در جامعه باید مجموعه‌ای از دانش‌های جامع، فراگیر و گسترده را در سطح پایین به او منتقل کرد. البته پس از این مرحله، شخص می‌تواند در یکی از رشته‌های مورد علاقه خود ادامه تحصیل دهد و متخصص شود. نزدیک به این مفهوم، واژه‌ای در زبان فارسی از زمان ساسانیان با

میشم صداقت‌زاده / دانشجوی دکتری فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم

msedaghat89@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۳/۹/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۴/۲/۳

چکیده

چنان که برخی گفته‌اند، مفهوم «فرهنگ»، یکی از دشوارترین و در عین حال مهم‌ترین مفاهیم علوم انسانی است. این مفهوم، در غرب مسیری پرفراز و نشیب را پیموده و همچنان با ابهاماتی روبه‌روست، و مبتنی بر مبانی و زمینه‌های تاریخی گوناگون، برداشت‌های متعددی از آن صورت می‌گیرد. با توجه به اهمیت این مفهوم در ادبیات دینی جمهوری اسلامی، تأمل و تدقیق در آن ضروری به نظر می‌رسد. از این رو، در این مقاله پس از تبیین شکل‌گیری مفهوم فرهنگ در فرانسه، آلمان، بریتانیا و روسیه، با روشی تاریخی، به بازسازی آن در فضای حکمت متعالیه که به اعتباری مبنای نظری انقلاب اسلامی و رهبران آن است؛ پرداخته‌ایم. این کار از طریق برهان منطقی صورت پذیرفته است. از این نگاه، انسان‌ها از طریق اتحاد با مراتب مجرد هستی، به صورت جمعی؛ و تجلی دادن آن معانی در رفتار و آداب خود، فرهنگ را شکل می‌دهند که همان صورت تنزل‌یافته معنا به عرصه فهم عمومی و رفتارهای مشترک و کنش‌های اجتماعی است.

کلیدواژه‌ها: فرهنگ، حکمت متعالیه، انسان، جامعه، اتحاد عالم و معلوم، بیلدونگ، تمدن.

نام «ادب» (آذرنوش، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۲۹۶) شکل گرفت که معنای آن عبارت است از: آموزش‌هایی با عمق کم و عرض زیاد. به کسانی که در قرون گذشته در رشته‌های متعدد علمی دارای دانشی عمومی بودند «ادیب» می‌گفتند و مکانی را که در آن، این آموزش‌ها به کودکان داده می‌شد، «ادبستان» یا «دبستان» می‌نامیدند. این تقریباً همان مفهومی است که در آغاز دوره غرب جدید، با عنوان culture از آن یاد می‌شد.

اگرچه اصل معنای culture کشاورزی است و ریشه education «کشیدن» است، اما تا پایان قرن پانزدهم میلادی، معنای مجازی واژگانی چون culture و education در غرب و «فرهنگ» در ایران، همان «تعلیم و تربیت ابتدایی» بود. با این حال به تدریج، تغییراتی در معنای culture در غرب رخ داد که در ادامه به این تغییرات خواهیم پرداخت؛ اما در ایران معاصر، زمانی که دولت تصمیم گرفت وزارتخانه‌هایی به سبک دولت‌های مدرن تشکیل دهد، به جای «وزارت education»، «وزارت فرهنگ» را قرار داد؛ و کارکنان آن «فرهنگی» نامیده شدند. البته پس از مدتی، همگام با چرخش معنایی‌ای که در اروپا رخ داده بود (مراد از همگامی این تغییر، تناظر آنهاست؛ چه اینکه این تغییر، در اروپا حدود سیصد سال قبل اتفاق افتاده بود)، این نام به «وزارت آموزش و پرورش» تغییر یافت و وزارتخانه دیگری با نام «فرهنگ و هنر» تأسیس شد.

۲-۱. شکل‌گیری مفهوم فرهنگ در اروپا

مفهومی شبیه به آنچه امروز «فرهنگ» می‌نامیم، تقریباً از آغاز دوران مدرن شکل گرفت و نیاز به واژه‌ای که این مفهوم را منتقل کند از حدود قرن هفدهم احساس می‌شد. وقتی متفکران عصر روشنگری، «انسان» بما هو انسان را موضوع مطالعه خود قرار دادند و در راه شکل‌گیری دانش «انسان‌شناسی» کوشیدند، به دنبال یافتن وجه ممیزه انسان از موجودات دیگر و اینکه چه چیز انسان را انسان می‌کند، بودند. یکی از پاسخ‌های مهمی که در این دوره به پرسش از «وجه ممیز انسان» داده شد، مفهومی بود که بعدها در خوانش کسانی که انسان را به «حیوان فرهنگی» تعریف کردند، جایگاهی بنیادین یافت و عبارت بود از: «دارا بودن معلومات اولیه انتقال یافته در طول تاریخ».

بخش ابتدایی این مفهوم، همان چیزی است که در بحث «education» در لاتین و «ادب» در فارسی گذشت؛ و قسمت دوم آن، بیانگر انتقال تاریخی معلومات و اطلاعات بشری بود که در میان نسل‌ها رواج داشت؛ اما این هنوز همه مفهوم واژه «culture» نیست؛ بلکه مفهوم «پیشرفت تاریخی» نیز در این اصطلاح نهفته است. در نیمه قرن هیجدهم، انسان غربی مدرن، به سبب دانش دانشمندان و به برکت

انباشت ثروت‌های مادی، غروری در خود احساس می‌کرد و به واسطه آن، جامعه خود را پیشرفته می‌پنداشت. اندیشمندان بسیاری همچون ولتر، ایزلین، کندروسه و هگل در این دوره که زمان شکل‌گیری مفهوم «فرهنگ» و توجه به آن است، مشغول تئوریزه کردن این تحولات و پیشرفت‌های تاریخی بودند. برای مثال ولتر در سال ۱۷۶۵ از اصطلاح «فلسفه تاریخ» را استفاده کرد و پیش از آن، کتابی با عنوان رساله درباره آداب و رسوم و روحیات ملت‌ها (*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*) نگاشته بود. همچنین نویسندگانی همچون سویس ایزلین و کوندورسه کتاب‌هایی در این فضا نوشته بودند که به بررسی تاریخی «پیشرفت روح بشر» می‌پرداخت؛ و از همه مهم‌تر کتاب هگل با عنوان فلسفه تاریخ است که در سال ۱۸۳۷، پس از مرگش منتشر شد (ر.ک: آشوری، ۱۳۸۶، ص ۳۶-۳۸). به همین دلیل، در بسیاری موارد، این واژه تقریباً معادل واژه نوپای «تمدن» به کار می‌رود؛ با این تفاوت که فرهنگ، بیشتر یادآور پیشرفت‌های انفرادی است و تمدن، یادآور پیشرفت‌های جمعی. در نگاه روشن‌فکران این دوره (به‌ویژه فرانسویان) برخی جوامع که متمدن‌تر و پیشرفته‌تر از دیگران هستند، می‌توانند به جوامع وحشی و بی‌فرهنگ یاری رسانند تا عقب‌ماندگی خود را جبران کنند (کوش، ۱۳۸۹، ص ۱۳-۱۶).

نکته درخور توجه این است که با توجه به تحول ارزش‌های غربی در این دوره، برخی منتقدان می‌پرسیدند آیا آموزش‌های جدید که ارزش‌های گذشته را خدشه‌دار می‌سازند، اساساً جنبه مثبت دارند و به‌راستی می‌توانند نشانه پیشرفت و تعالی انسانیت مطرح شوند؟ اینان (امثال هردر در آلمان و تولستوی و گورفس در روسیه) با تفکیک مفهوم فرهنگ از تمدن، نظام‌های تعلیمی را به دو بخش متقابل تقسیم کردند: نظام تعلیمی متعالی که از آن با نام فرهنگ یاد می‌کردند؛ و نظام تعلیمی مادی که تمدن نامیده می‌شد (پاکتچی، ۱۳۹۰).

خلاصه اینکه در دوره جدید، به تدریج مفهومی تولد یافت که موضوع مطالعه اندیشمندان شد؛ و پس از آن، واژه‌ای که از گذشته در معنایی دیگر به کار می‌رفت، به عاریت گرفته شد و به آن مفهوم تعلق گرفت. نمونه‌هایی از شکل‌گیری مفهوم فرهنگ، بدون جعل واژه‌ای برای آن، در کنار احساس نیاز متفکران غربی به آن را می‌توان در تألیفات و آثار آنان مشاهده کرد. مثلاً مونتسکیو در اوایل قرن هجدهم کتاب‌های *نامه‌های ایرانی* و *روح‌القوانین*، را می‌نگارد که سرآغازی هستند برای توجه به مفهوم فرهنگ و ارتباطات میان‌فرهنگی. تقریباً هم‌زمان با او نیز جامباتیستو ویکو در ایتالیا کتابی را که به *دانش جدید* مشهور شد نوشت. عنوان کامل این اثر عبارت بود از *اصول یک علم جدید درباره طبیعت ملل*

۴-۱. بیلدونگ و فرهنگ در آلمان

در آلمان، مفهوم فرهنگ در تقابل با کاربرد آن در فرانسه رشد می‌کند. در آلمان قرن هیجدهم، نفوذ افکار روشن‌فکران و اعتبار زبان فرانسه بسیار بود و به کار بردن الفاظ فرانسوی، از نشانه‌های طبقات بالای ژرمن‌ها به‌شمار می‌آمد. یکی از واژگانی که در این میان وارد ادبیات آلمانی شد، معنای مجازی «culture» بود که با سرعتی بیش از آنچه در فرانسه رخ داده بود رشد کرد. شاید بتوان دلیل این نفوذ را جایگاه بورژوازی و روشن‌فکران آلمانی، و کاربرد این واژه توسط آنان در مخالفت با اشراف دربار دانست. در آلمان برخلاف فرانسه، بورژوازی و اشراف پیوندی با یکدیگر نداشتند و به کار گماشته نشدن بورژواها توسط درباریان در فعالیت سیاسی، کینه‌ای را میان آنان - به‌ویژه در شمال - موجب شده بود. در نتیجه روشن‌فکران از نیمه دوم این قرن درصدد آن بودند تا «ارزش‌های معنوی» خود را که بر علم، هنر، فلسفه، دین و... مبتنی است، در برابر «ارزش‌های اخلاقی» اشرافیت که «سطحی» و عاری از صداقت خوانده می‌شدند قرار دهند. روشن‌فکران دانشگاهی آلمانی معتقد بودند که، شاهزادگان، هنرها و ادبیات را کنار زده‌اند و بیشتر وقت خود را صرف اموری تشریفاتی می‌کنند که به تقلید از رفتارهای «متمدن‌مآبانه» دربار فرانسه صورت می‌گیرد. آنان از دو واژه برای این دو نوع ارزش استفاده کردند: «فرهنگ»، برای آنچه با اصالت پیوند دارد و به غنای فکری و معنوی کمک می‌کند؛ و «تمدن» برای آنچه جز ظاهری درخشانده و ظرافت سطحی، چیزی ندارد. از این نگاه، درباریان اشرافی، متمدن‌اند ولی مانند طبقات پایین‌تر جامعه، بی‌فرهنگ‌اند؛ درحالی‌که قشر روشنفکر، بافرهنگ است و وظیفه توسعه فرهنگ آلمانی را بر عهده دارد. یکی از مصادیق این کار، بازسازی اعتبار زبان آلمانی و بیان عقاید پیشگامان روشن‌فکری آلمانی، تنها به این زبان است. همچنین آنان در جهت وحدت ملی آلمان نیز - که هنوز رخ نداده بود - می‌کوشیدند و به تدریج سخن‌گوی وجدان ملی آلمان شناخته شدند. در نتیجه به تدریج تضاد میان دو مفهوم فرهنگ و تمدن، از محدوده ملی و شکاف میان روشن‌فکران و درباریان آلمان فراتر رفت و به وجه تمایز کل ملت آلمان با فرانسه، انگلستان و قدرت‌های غربی قرن نوزدهم تبدیل شد. از همین جا می‌توان مشاهده کرد که چگونه به‌رغم اختلافی که میان آلمانی‌ها و فرانسویان درباره مفهوم «فرهنگ» وجود داشت، وجوه مشترکی همچون «روح ملی» در میان آنان شکل می‌گیرد. بدین ترتیب وجوه مشخصه طبقه روشن‌فکر که فرهنگ خود، یعنی صداقت، ژرفاندیشی و معرفت را نشان می‌داد، به‌منزله وجوه مشخصه آلمانی قرار گرفت.

پیش از این یوهان گوتفرد هردر در سال ۱۷۴۴ با مطرح کردن «نبوغ ملی» هر ملت، به دفاع از گوناگونی فرهنگ‌ها و مخالفت با عام‌گرایی و متحدالشکل کردن آنان که توسط متفکران عصر

منجر به کشف اصول سیستم دیگری از قانون طبیعی حاکم بر مردم خواهد شد. او در این اثر به دنبال علمی جدید بود که اگرچه تا آن زمان، نامی برای آن وجود نداشت، بعدها با نام «فرهنگ‌شناسی» توجه بسیاری از متفکران علوم انسانی را به خود جلب کرد. از نگاه او، وظیفه این دانش، تبیین تفاوت رفتارهای انسانی و حیوانی در جامعه است (همان). او و دیگران، به «روح بشر»، «طبیعت ملل»، «وجه ممیزه انسان و حیوان»، «نقطه اختلاف انسان پیشرفته با وحشی»، «دانش‌های عمومی منتقل شده در نسل‌ها» و... توجه کرده بودند و بر اساس آن از عنوان «فرهنگ» استفاده کردند.

۳-۱. تمدن و فرهنگ در فرانسه

همان‌گونه که education در لاتین و «فرهنگ» در فارسی، از معنای «کشیدن» گرفته شده‌اند و در معنای «آموزش و پرورش ابتدایی» به کار می‌رفته‌اند؛ ریشه لاتین cultura نیز که در اصل به معنای کاشتن، زراعت و پرورش دادن بود، از اواسط قرن شانزدهم تا قرن هیجدهم، به تدریج در معنای استعاری امروزی «فرهنگ» رواج یافت. اصطلاح agriculture به معنای کشاورزی است که بخش اول آن معنای زمین می‌دهد و قسمت دوم، معادل دقیق کشاورزی است. همچنین اصطلاحاتی مانند horticulture (باغبانی) و bee culture (پرورش زنبور) به همان معنا به کار می‌روند. اینجا نیز مجازاً، همان تعبیری که درباره کار یک کشاورز و باغبان برای بیرون آوردن گیاه از خاک و رشد آن به کار می‌رود، درباره رشد دادن انسان استعمال می‌شود.

فرانسه در بیشتر تحولات پیش‌گفته پیش‌تاز بود. چنان‌که گفته شد، واژه فرهنگ، در قرن هیجدهم دلالت بر «ویژگی خاص انسان نسبت به حیوانات» داشت و خوش‌بینی حاصل از اعتماد به تحول تکاملی نوع بشر که بیانگر پیشرفت و تمدن تاریخ بود نیز در معنای آن دخالت داشت. این رویکرد در میان روشن‌فکران فرانسوی عصر انقلاب رواج داشت و در نتیجه تفاوت چندانی میان معنای واژه‌گان فرهنگ و تمدن در فرانسه دیده نمی‌شود.

در قرن نوزدهم، معنای «فرهنگ» به سمت بُعد جمعی گرایش می‌یابد و از این پس، تنها به رشد فکری فرد مربوط نیست. فرهنگ در معنای جمعی، پیش از هر چیز، «فرهنگ بشریت» و پس از آن مثلاً «فرهنگ فرانسویان» را دربر می‌گیرد. تصور عام‌گرای متفکران فرانسوی از فرهنگ، با مفهوم «ملت»، که زاده انقلاب است، انطباق دارد؛ و در واقع همه کسانی که خود را فرانسوی می‌شناسند، خود را دارای ریشه و اصلی می‌دانند که همان فرهنگ فرانسوی است. به همین دلیل فرهنگ و تمدن فرانسوی، کاربرد فراوانی توسط انقلابیون می‌یابد.

روشنگری تبلیغ می‌شد پرداخته بود، و می‌کوشید غرور هر ملت و به‌ویژه آلمان را به آن بازگرداند. با این حال با شکست و اشغال آلمان توسط ناپلئون در سال ۱۸۰۶، اگرچه این غرور ملی سرکوب شد، ملت آلمان در درون خود، این عقده فروخورده را زنده نگاه داشت و با تقویت اعتقاد به برتری فرهنگ آلمانی نسبت به دیگر فرهنگ‌ها، به تجدید حیات نوعی ملی‌گرایی در این کشور پرداخت. در چنین شرایطی، مفهوم «فرهنگ»، پیوند بیشتری با مفهوم «ملت» برقرار می‌کند و فرهنگ هر ملت، همان «روح و نبوغ آن ملت» و مجموعه‌ای از دستاوردهای هنری، فکری و اخلاقی آن به‌شمار می‌آید. نویسندگان رمانتیک قرن نوزدهم نیز فرهنگ را که به تعبیری روح عمیق یک ملت و دستاوردهای ذهنی اوست، در برابر تمدن که وابسته به پیشرفت مادی و توسعه اقتصادی و فنی است، قرار دادند.

در این قسمت توجه به ریشه‌ی واژه‌ای در آلمانی بی‌مناسبت نیست. این واژه، bild است که معنای آن عبارت است از عکس و تصویر: (picture). از همین ریشه، فعل bilden وجود دارد که همان معنای انگلیسی build را می‌دهد و معادل «ساختن» در فارسی است. از سوی دیگر می‌دانیم کاری را که پسوند انگلیسی ing جهت اسم‌سازی انجام می‌دهد، در آلمانی ung به عهده دارد و از اضافه شدن آن به واژه یادشده، واژه «bildung» حاصل می‌گردد که مفهومی بسیار مهم در اروپای مرکزی در عرصه فرهنگ است. از جهت لغوی، این واژه به طور هم‌زمان، دو معنا در دل خود دارد: ساختن و تصویر؛ اما در قرون وسطا و آغاز عصر جدید معنای اصطلاحی آن، «تعلیم و تربیت» بود، و به کل نظام آموزشی، «بیلدونگ» گفته می‌شد. معنایی که در عقبه این اصطلاح وجود داشت، همانا «انسان‌سازی» بود، و نشانگر این تصور بود که شخص، توسط نظام تعلیم و تربیت، «ساخته» می‌شود و به انسان تبدیل می‌گردد.

بر پایه این ایده، انسان دائماً در حال تصویربرداری از دنیای اطراف، و ذهن او مرتباً در حال کار کردن روی این تصاویر است. این عکس‌ها توسط ذهن انسان در حال مقایسه و اصلاح شدن هستند؛ تا اینکه عکس‌هایی که افراد در ذهن خود دارند، شبیه یکدیگر می‌شوند. هر چقدر این تصاویر به یکدیگر بیشتر شباهت داشته باشند، هم‌سخنی و هم‌فکری بیشتری میان افراد شکل می‌گیرد. بدین ترتیب انسان‌ها با تصاویر ذهنی خود ساخته می‌شوند و با آنها زندگی می‌کنند و چیزی فراتر از این عکس‌ها وجود ندارد.

در این تلقی، کار آموزش، افزایش و اصلاح این تصاویر ذهنی است؛ و هر کسی که تعلیم بیشتری دیده باشد، تصاویر ذهنی‌اش بیشتر و اصلاح‌شده‌ترند. در مقابل، کسی که هیچ آموزشی ندیده است، ذهنش عبارت است از عکس‌های خام و اصلاح‌نشده‌ای که خودش مستقیماً از خارج گرفته است. فرهنگ نیز چیزی نیست جز مجموعه همین تصاویر (پاکتچی، ۱۳۹۰). خلاصه اینکه معنای بیلدونگ عبارت است از: «تصویرسازی ذهنی»، «درونی کردن»، «تربیت درونی» و «ساختن انسان از درون».

هردر، با تأکید بر این مفهوم، آن را «ارتقا به سطح بشریت» تعریف می‌کند. هگل نیز از نوعی «آموزش و پرورش نفس» سخن می‌گوید. همچنین ویلهلم فن هومبولت به تمایز میان بیلدونگ و فرهنگ می‌پردازد، و اشاره می‌کند که برعکس محتوای آموزشی که هدف آن غیر از خود آموزش استع هدف بیلدونگ، خارج از آن نیست، و آنچه که شخص به واسطه آن شکل می‌گیرد، کاملاً به جزئی از خود او بدل می‌شود. تقریباً هم‌زمان با او، هگل نیز در فلسفه خود، سویه عقلانی و فکری حیات انسان و جدایی او از سلطه بی‌واسطه طبیعت را، وجه مشخصه انسان دانست؛ و به این نکته اشاره کرد که دقیقاً در همین حوزه فکری است که آدمی آن چیزی نیست که باید باشد و از این رو به بیلدونگ نیازمند است. از دیدگاه او، بیلدونگ مستلزم مهار امیال و غلبه بر ویژگی‌های فردی است. بدین ترتیب بیلدونگ جوهر و تعیین ذاتی عقلانیت بشری به‌منزله یک کل است (فرهادپور، ۱۳۷۱). در مجموع، ریشه مفهوم فرهنگ در آلمان نیز انسان‌سازی و تفاوت او با حیوان است؛ اما این تفاوت به واسطه تصویرسازی ذهنی انسان‌ها به وجود می‌آید. همچنین «فرهنگ» بعد متعالی وجود آدمی است؛ نه بعد مادی او که با واژه «تمدن» از آن یاد می‌شود.

۵-۱. ادبیات و فرهنگ در بریتانیا

در همان زمان که بیکن و هابز در بریتانیا در حال ارائه تفسیری جدید از عالم و آدم بودند که مرکزیت هستی را به انسان عطا می‌کرد، ادبیات انگلیسی در دوره الیزابت اول، با نویسندگانی چون شکسپیر به سمت اوج خود در حرکت بود. چند دهه بعد، نظام فلسفی هیوم و سپس اقتصاد سیاسی آدام اسمیت و ریکاردو، مقدمه‌ساز تصریح آشکار جرمی بنتام و جان استوارت میل، به فایده‌گرایی شدند که در طول این سال‌ها در فرهنگ غرب و به‌ویژه بریتانیا حضور داشت. در این نگرش، جامعه، چه به طور واقعی و چه به صورت آرمانی، چیزی نیست جز مجموعه‌ای از افراد مستقل، متفاوت و عاقل که تمام مقصود و هدفشان فقط و فقط کسب لذت یا فایده، و پرهیز از رنج است (میلنر و براویت، ۱۳۸۵، ص ۲۶).

در بحبوحه حرکت جامعه انگلیسی به سوی مصادره شدن توسط متفکران عرصه سیاست و اقتصاد، نهضت رمانتیسیسم نیز نفوذی درخور توجه یافت و تمایلی به واکنش در مقابل این حرکت شکل گرفت. در نتیجه، برخی اندیشمندان، به ساحتی از زندگی اجتماعی توجه کردند که اگرچه اهمیتی فراوان داشت، در رویکردهای سیاسی و اقتصادی نادیده انگاشته می‌شد. پیش از آن نیز تقریباً هم‌زمان با انقلاب صنعتی، ادمونند برک به این موضوع پرداخته بود؛ و پس از او، تامس کارلایل و ساموئل تیلور کولریج که آشنایی نزدیک با مباحث آلمانی داشتند این راه را ادامه دادند. در دوره بعد ماتئو آرنولد،

۲. مفهوم فرهنگ بر اساس حکمت متعالیه

از آنچه تاکنون گفته شد، می‌توان فهمید که مفهومی مبهم در تمدن جدید غربی شکل گرفته بود که پیش از آنکه مرزهای معنایی‌اش آشکار گردد و تفاهمی بر سر ویژگی‌های آن صورت گیرد، واژه‌ای برایش وضع شد. به همین سبب، از نیمه دوم قرن هیجدهم، برخی تلاش‌ها برای تدقیق در این واژه و روشن کردن مفهوم آن به وسیله مهندسی معکوس شکل گرفت. در این میان، *ادوارد بارنت تایلور*، با رویکردی ساخت‌گراگونه، در پی به دست آوردن مفهومی واحد از عناوین متکثری بود که با این نام خوانده می‌شدند. او در سال ۱۸۷۱ به تعریفی دست یافت که در کتاب‌های *انسان‌شناسی و فرهنگ ابتدایی* خود بیان کرده است: «فرهنگ یا تمدن... کلیت درهم‌تافته‌ای است شامل دانش، دین، هنر، قانون، اخلاقیات، آداب و رسوم، و هر گونه توانایی و عادت‌هایی که آدمی همچون عضوی از جامعه به دست می‌آورد». تعاریف دیگری نیز در این زمینه وجود دارد که کروبر و کلاکن آنها را با دسته‌بندی خود گزارش کرده‌اند (آشوری، ۱۳۸۶، ص ۴۷-۵۱). با حذف زواید، خواهیم یافت که یکی از ویژگی‌های اصلی مفهوم فرهنگ، که در فهم مشترک این واژه نهفته است، «مابه‌التفاوت انسان با حیوان» است، و دیگری وجهه اجتماعی آن است که با عناوینی همچون روح ملی و باطن جامعه از آن یاد می‌شود. اکنون باید نظر حکمت متعالیه را درباره این وجوه جویا شویم.

۱-۲. وجه ممیز انسان و حیوان

می‌دانیم که گروهی از اندیشمندان، ماهیتی مشخص برای انسان قایل‌اند و در تعریف و تبیین آن ماهیت می‌کوشند. برای مثال ماتریالیست‌ها و فیزیکیالیست‌ها انسان را مادی صرف می‌دانند (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲۳، ص ۶۸۲) و کارترین‌ها تفاوت انسان را با دیگر موجودات، در جان داشتن می‌دانند و معتقدند انسان، تنها موجود جان‌دار عالم است (همان، ج ۲، ص ۲۵). *توماس هابز* اگرچه حیوانات را نیز جان‌دار معرفی می‌کند، منکر امتیاز اساسی میان انسان و دیگر جان‌داران است و او را حیوانی تمام‌عیار و گرگی درنده معرفی می‌کند (اسماعیل‌پور نیازی، ۱۳۸۹، ص ۱۳). *داروین* نیز انسان را از نسل حیوان و حاصل تکامل بیولوژی حیوانی می‌داند (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱۳، ص ۷۹۲). *جان دیویی* به تبعیت از بنیامین *فرانکلین* و *مارکسیسم*، دست بردن در طبیعت و «بازسازی» را تفاوت انسان با حیوان می‌داند (معنوی‌پور، ۱۳۸۹، ص ۸۲) و دیگران نیز تعاریفی متفاوت همچون موارد زیر بیان کرده‌اند: حیوان خودآگاه، جهان‌آگاه، مطلق‌طلب، لایتناهی، سیری‌ناپذیر، غیرمعین، پیش‌رونده، آزاده، عصیانگر، خواستار نظم، غریب (تنها)، مضطرب، ماوراجو، عقیده‌پرست، ایدئال‌خواه، آینده‌گرا، متعصب، دارای شناخت،

تی‌اس الیوت و اف آر لیویس در ادامه این مسیر، مقدمات مکتب مطالعات فرهنگی را در بریتانیا آغاز کردند. در نتیجه می‌توان گفت دست‌کم در آغاز این دوران، «فرهنگ» به منزله «دیگری» سرکوب‌شده جامعه‌ای است که سخن‌گویان رسمی آن، تقریباً به طور کامل اقتصاد و سیاست هستند (همان، ص ۲۳). نتیجه اینکه شکل‌گیری مفهوم فرهنگ در بریتانیا، به صورت ایجابی صورت نگرفت؛ بلکه در ابتدا هر آنچه در مقابل اقتصاد و سیاست بود در سبب «فرهنگ» گذاشته شد. البته با توجه به اینکه روشن‌ترین و رایج‌ترین مصداق آن ادبیات بود، فهم بسیاری از مخاطبان و حتی خود نویسندگان از آن، چیزی جز ادبیات نبود.

۶-۱. سنت شفاهی و فرهنگ در روسیه و اروپای شرقی

اگرچه در قسمت گذشته درباره اهمیت ادبیات در انگلستان سخن گفتیم، باید دانست این جایگاه در تمدن اسلاوی - اروپای شرقی و به‌ویژه روسیه - بسیار والاتر از چیزی است که در بریتانیا وجود دارد. نکته درخور توجه در این زمینه آن است که ادبیات در روسیه، اصالتاً شفاهی است. اهمیت سنت شفاهی در روسیه به قدری است که اساساً از زمان پترکبیر خطی به نام خط روسی اختراع می‌گردد و تا پیش از آن، تنها برخی نخبگان که با زبان‌های دیگر آشنا بودند به نوشتن می‌پرداختند. البته این، از اهمیت ادبیات در روسیه نمی‌کاهد؛ چه اینکه عامه مردم به ادبیات شفاهی بسیار اهمیت می‌دادند و نخبگان ادبی، با بازی با کلمات، جایگاهی رفیع در میان مردم داشتند.

در روسیه تزاری، زبان آلمانی در مدارس تدریس می‌شد و روشن‌فکران روسی، با این زبان آشنا بودند. به همین دلیل متفکران آلمانی، تأثیر فراوانی در میان روس‌ها داشتند؛ به طوری که شکل‌گیری مکتب فرهنگ‌شناسان سن‌پترزبورگ، در اواخر قرن نوزدهم در روسیه را می‌توان ادامه افکار هردر و هومبولت دانست. *ایوان گریفس* و شاگردانش، متأثر از رویکرد آلمانی، فرهنگ را در مقابل تمدن قرار می‌دادند؛ به طوری که فرهنگ را ناظر به جنبه‌های معنوی و انسانی زندگی می‌دانستند و تمدن را مربوط به جنبه‌های مادی معرفی می‌کردند. پیوت بیتسیلی، یکی از شاگردان گریفس، در کتاب *ملیت و زبان* به پیروی از استادش، با محوریت زبان، به مسئله فرهنگ پرداخت و نظریات او را بسط داد. دیگر شاگرد گریفس *لف کارساوین* نام داشت که تقریباً هم‌زمان با او، *گوستاو اشپت کوشید* میان پدیدارشناسی هوسرل و هرمنوتیک دیلتای و اندیشه‌های هومبولت، پیوند برقرار کند. بدین ترتیب معنای واژه فرهنگ در روسیه تقریباً معادل آن چیزی شد که در زبان آلمانی به کار می‌رود و وابستگی فراوانی به ادبیات شفاهی پیدا کرد.

اجتماعی، اقتصادی، مسئول، دو چهره، تخیل آفرین، عاشق، معنوی، آرزودار، مکلف، ماوراء الطبیعی، عالم و مؤمن، نوع پرست، باوجدان، عالم صغیر، حیوان لیبیدو، صاحب ضمیر ناخود آگاه، خلاق و آفریننده، پارسا، عدالت جو، حکیم یا فیلسوف، حقیقت جو، زیبایی طلب، آزاد از جبر محیط و سرانجام حیوان مخلص (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۱۰).

اما گروهی دیگر معتقدند انسان ماهیت نوعیه واحدی نیست و نمی توان او را تعریف کرد. اگزستانسیالیست ها، مثلاً کی پرکه گارد و سارتر، معتقدند وجود انسان بر ماهیتش مقدم است؛ یعنی هر کسی ماهیت خودش را خودش باید بسازد (همان، ج ۲۲، ص ۴۷۸). انسان ابتدا وجود دارد، با خود روبه رو می شود، در عالم به سر می برد و سپس خود را تعریف می کند. لذا انسان قابل تعریف نیست؛ زیرا اساساً در آغاز چیزی نیست. او خودش آن گونه که می خواهد، خودش را می سازد؛ بنابراین چیزی به نام «ماهیت انسانی» وجود ندارد (معنوی پور، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱). پست مدرن هایی مانند لیوتار نیز با چنین نگاهی انسان را بازیگری می دانند که بر اساس نقش هایی که در بازی های زبانی متعدد به عهده می گیرد، هویت هایی متعدد به دست می آورد (همان، ص ۱۱۷). از دید ساختارگرایان، ساختارهای اجتماعی اند که شخصیت انسان را می سازند و چون هر انسانی در جامعه و ساختاری زندگی می کند، بدون در نظر گرفتن آنها نمی توان به تعریف انسان پرداخت. پس ساختارگرایان نیز با تأکید بر نقش عاملیت از سویی و اعتراض به اومانیزم و پیش داوری های آن درباره انسان از سوی دیگر، عامل انسانی را شکل دهنده ماهیت و شخصیت خود معرفی می کنند. اکنون باید دید از دیدگاه حکمت متعالیه چه تعریفی برای انسان معرفی شده است.

به نظر می رسد اگرچه صدرالمتألهین اجمالاً تعریف انسان به «حیوان ناطق» را می پذیرد، تلاش دارد به جای تعریف منطقی و ماهوی، انسان را با استفاده از حقیقت وجودش تبیین کند (محقق داماد و جان محمدی، ۱۳۹۰). از نگاه او، پس از اینکه صورت جسمیه با ماده اولی ترکیب حقیقی یافت، و پس از آن، صور عنصری، معدنی، نباتی و حیوانی بر روی آن قرار گرفتند، نفس انسانی با ماده حیوانی ترکیب می گردد و موجودی به نام انسان پدید می آید. بدین ترتیب در مقام تعریف، می توان انسان را حیوانی دانست که دارای نفس و مرتبه انسانی است؛ همان طور که حیوان، گیاهی است در مرتبه حیوانی.

اگرچه برای حیوان، دو فصل ممیز معرفی کرده اند که عبارت اند از «حساس» و «متحرک بالاراده»، اینها نمی توانند فصل نوع حیوانی باشند؛ زیرا در جای خود ثابت شده که محال است برای یک ماده، دو صورت وجود داشته باشد. پس این دو ویژگی که برای حیوان بر شمرده اند، لازمه صورت حیوانی

هستند، نه ذاتی آن (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۸۵). بدین ترتیب، با توجه به مبانی حکمت صدرایی - به ویژه اصالت وجود و تشکیک وجود - باید گفت آنچه ذاتی ماهیت حیوانی است، همان مراتبی از وجود اوست که در آن، دو بعد ادراکی و تحریکی، خود را به صورت «حساس» و «متحرک بالاراده» نشان می دهند؛ و می توان نام این مرتبه را «غریزه» گذاشت. این اصطلاح، در مقابل طبع و طبیعت از یک سو، و فطرت از سوی دیگر قرار دارد (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۴۶۳-۴۶۵).

درباره انسان، وقتی نطفه او حرکت وجودی خود را از مرتبه طبیعی و نباتی آغاز می کند و از مرتبه غریزی و حیوانی می گذرد، به مرتبه ای بالاتر می رسد که همان مرتبه انسانی است و به آن «فطرت» می گوئیم. فطرت همان عقل ناب است که در بعد بینشی، عقل نظری و ادراک کلیات را در خود دارد و در بعد گرایشی، عقل عملی و اختیار و اراده انسانی را (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۰). در نتیجه حقیقت انسان، همان فطرت مصون از تبدل، و روح ملهم محفوظ از تحول است؛ و بدن وی که در اثر ارتباط با خصوصیت های اقلیمی، گوناگون خواهد بود، فرع حقیقت اوست، نه اصل آن (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۳). از سوی دیگر، با توجه به وجود سطحی از علم و اراده در حیوانات، تفاوت او با دیگر جان داران، تنها در گستردگی و مرتبه آگاهی ها، و از نظر تعالی سطح خواسته ها و مطلوب هاست، نه در اصل آن (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۸). او مرتبه ای عالی تر از حیوان دارد و همین تعالی و شدت وجودی، صورت انسانی و فصل ممیز او از دیگران را تشکیل می دهد. «همواره مقصود از نفس، همان مرتبه عالی نفس است که به آن رئیس القوا هم می گویند» (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۹۸). البته این مرتبه، دارای حیثاتی مختلف است و هر کدام از این حیثیات، خود دارای لوازمی اند که گهگاه این حیثیات و لوازم، مسامحتاً با عنوان فصل ممیزه انسان معرفی می شوند.

یکی از این ممیزات، در تعریف او به «حیوان ناطق» خودنمایی می کند. روشن است که «ناطق» به معنای سخن گفتن است؛ (چنان که ابن سینا در *دانشنامه علایی* تصریح می کند که منظور از ناطق، جان سخن گویند (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۷))؛ و اینکه انسان را این گونه تعریف کرده اند، به سبب ارتباطی است که میان سخن گفتن و درک کلیات وجود دارد (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲۷، ص ۳۲). در حقیقت فصل حقیقی انسان در این تعریف عبارت از ادراک کلیات (برخی معتقدند دلیلی وجود ندارد که حیوانات را فاقد ادراک کلیات بدانیم؛ لذا قوه نطق را به منزله فصل ممیزه نمی پذیرند (نراقی، ۱۳۷۸، ص ۴۶۰-۴۶۱؛ قیصری رومی، ۱۳۷۵، ص ۷۹-۸۰))، قوه عاقله، قوه تعمیم، قوه استدلال، فهم معقولات ثانیه و اموری از این دست است، و منظور از قوه نطق، فکر منطقی است. به همین دلیل می توان او را «حیوان منطقی» یا

«حیوان فیلسوف» نامید (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۱۰۲)؛ اما باید دانست که فطرت انسان، محدود به عقل نظری نیست؛ بلکه عقل عملی را نیز دربر می‌گیرد. عقل عملی به دو اصطلاح به کار می‌رود: گاهی مرادف حکمت عملی است که به معنای ادراکات اعتباری و علم به بایدها و نبایدهاست. زمانی نیز در مقابل عقل نظری است که در این صورت از سنخ ادراک نیست؛ بلکه منشأ اراده و عمل و حب و بغض است. در این اصطلاح، عقل نظری، مدرک حکمت عملی و نظری است و عقل عملی منشأ گرایش‌ها (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۳۱). به عبارت دیگر می‌توان تفاوت میان انسان و دیگر موجودات را از حیث عقل عملی و قوه اراده و اختیار او نیز کانون توجه قرار داد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۸۷). از این رو برخی به درستی انسان را حیوان مسئول و مکلف دانسته‌اند. البته باید توجه کرد که مسئولیت، فرع بر آزادی و اختیار است و آزادی و اختیار انسانی، فرع بر عقل و اندیشه (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱۵، ص ۵۵۲). در حیوانات، مرجع اراده، همان شهوت و غضب است و غایت حرکات آنها، «جزئی» است و خیر و صلاح کلی در نظر آنها نیست؛ اما امر و ناهی در حرکات انسانی، نفس ناطقه است که در فعل یا ترک، اولویت‌ها را در نظر می‌گیرد. البته این اولویت، گاهی راجع به ارضای قوای شهوانی و غضبی است و گاهی راجع به خیر و صلاح عقلانی که پس از درک مفاهیمی همچون خیر و شر صورت می‌گیرد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۳۳۷).

معلوم شد انسان یک حقیقت واحد مشکک و ذومراتب است که نفس انسانی او فوق نفس حیوانی‌اش است و به عنوان کمال بالاتر، کمالات مادون خود را پوشش می‌دهد و مدیریت می‌کند؛ به گونه‌ای که گویی کمالات پایین‌تر، مستهلک در او می‌شوند و آثار خود را از دست می‌دهند. البته در مراتب وجودی پایین‌تر، ماده به‌راستی آثار خود را از دست می‌دهد؛ مثلاً با آمدن صورت معدنی نمک، عناصر کلر و سدیم، آثار خود را کاملاً از دست می‌دهند؛ ولی در مراتب بالاتر، اگرچه بخشی از آثار را در ذیل سیطره صورت بالایی حفظ می‌کنند، با وحدتی که کسب می‌کنند، آثار جدیدی شکل می‌گیرد که پیش از آن وجود نداشته است. برای مثال سلول‌های بدن انسان برخی از آثار خود را در ذیل هیمنه نفس حفظ می‌کنند. همه این مراتب، که در واقع وجود رقیق همان حقیقت نفس هستند، در طول علل وجودی یکدیگر قرار دارند، و فیض وجود از طریق نفس ناطقه به آنها می‌رسد. در واقع بدن انسان، با روحی زنده است که «فطرت» نحوه هستی آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۷) و ویژگی‌های حیوانی خود را تدبیر کرده، «انسانیت» را در تمامی مراتب وجودی خود سریان می‌دهد. این مرتبه از نفس، می‌تواند همه قوا را در حد وسط قرار دهد تا تعادل و عدالت برقرار شود و افراط هیچ قوه‌ای مانع کمال قوه دیگر و یا معطل شدن او نشود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۳۷).

نکته مهم در این زمینه آن است که نفس انسانی، مجردی سیال و در حال موجود شدن تدریجی است (معلمی، ۱۳۸۹). انسان از هر حیوانی بیشتر بالقوه و کمتر بالفعل (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲۳، ص ۶۷۳) است؛ و تغییرات او به قدری است که نمی‌توان نوع واحدی را از انسان‌های مختلف اعتبار کرد. به همین دلیل، صدرالمتألهین برخلاف فیلسوفان گذشته که انسان را نوع‌الانواع می‌دانستند، قایل به «نوع متوسط» بودن اوست.

۲-۲. اتحاد انسان با علم و عمل

اشتداد و حرکت وجودی انسان، به وسیله علم و عمل او صورت می‌گیرد. در واقع هر علمی که انسان کسب می‌کند، کمالی وجودی است که موجب می‌گردد مرتبه‌ای بر مراتب او افزوده شود. صدرالمتألهین علم را پدیده‌ای در کنار دیگر پدیده‌ها و از سنخ ماهیت نمی‌داند؛ بلکه معتقد است علم حقیقتی وجودی و مرتبه‌ای از آن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۷۸؛ مطهری، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۳۰۵). مناط علم، از نظر او «حضور» است، و مناط جهل، غیبت (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۲۶۳)؛ و حقیقت علم، چیزی جز حضور معلوم نزد عالم نیست. در واقع وقتی وجودی مجرد، با وجود مجرد دیگری ارتباط برقرار می‌کند و با آن متحد می‌گردد، آن را نزد خود حاضر می‌یابد و به آن عالم می‌شود. در نتیجه، علم یافتن انسان، همان حاضر شدن معلوم نزد اوست و بسط علم عالم، مصادف با بسط هستی اوست.

نکته مهم درباره علم انسان، آن است که وقتی انسان با اراده خود مقدمات کسب علم را فراهم کرد، عقل نظری چاره‌ای جز پذیرش آن ندارد؛ اما عقل عملی در قبول و نکول آن آزاد است. با عقد نخست، علم حاصل می‌شود و با عقد دوم، عقل ظهور می‌کند که با آن خدا عبادت می‌شود و بهشت کسب می‌گردد. گاهی علم وجود دارد، اما عقل نیست؛ چنان‌که امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «رب عالم قد قتلته جهله و علمه معه لا ینفعه» (نهج البلاغه، ح ۱۰۷)؛ یعنی می‌تواند عصاره قضیه علمی را به قلب خود گره نزند (اسرا: ۱۰۲) و به آن معتقد نشود و ایمان نیابد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۶، ص ۲۳۹)؛ اما اگر پس از اتحاد علمی انسان با حقایق در مرتبه عقل نظری، عقل عملی و بُعد گرایش او نیز با آن متحد شد، «ایمان» پدید می‌آید. البته ممکن است انسان با تأثیرپذیری از عواملی همچون تحمیل، تهدید، تشویق و تطمیع، با تصوراتی خیالی زندگی کند، بدون آنکه آنها را از طریق دلیل و برهان به دست آورده باشد؛ مانند بچه‌ها که غالباً در خیال‌اند و با خیال خود زندگی می‌کنند، و یا افرادی که با «مُد» زندگی می‌کنند و روش و منش و شیوه زندگی آنان را مدهای وارداتی تعیین می‌کند. چنین افرادی، زندگی خیالی دارند و به جای شکوفایی عقل، خیالشان به فعلیت درآمده است و به اصطلاح علمی،

«متخیل بالفعل» هستند و «عاقل بالقوه»؛ زیرا برای کار خود، هیچ‌گونه برهان و دلیل منطقی ندارند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۳؛ همو ۱۳۸۸، ج ۱۲، ص ۱۷۱). به هر حال اعتقاد علمی با جان و قلب انسان عالم عجین می‌شود و سپس در اوصاف نفسانی و اعمال بدنی او جلوه می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج ۲، ص ۱۵۶؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، ص ۸۴).

توضیح اینکه رفتار هر انسانی متناسب با عقاید اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ص ۱۸۵)، و عمل، از مظاهر و آثار اعتقاد واقعی است. به عبارت دقیق‌تر ایمان، حقیقتی ذومراتب است که بخشی از آن در قلب جای دارد (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۹۸؛ دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۷۸)، بخشی دیگر در مرحله نفس ظهور می‌کند و قسمتی در اعضا و جوارح نمود می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۸). در ماورای ظواهر عمل انسان، حقایقی هستند که باطن آن را تشکیل می‌دهند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۵۸)؛ و عمل ظاهری و صوری انسان، تابع و تجلی قصد قلبی اوست. ارزش وجودی انسان و معیار سنجش انسانیت او نیز به نیت است نه به بدن (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۴۰۰؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۶۰)؛ تا جایی که می‌توان انسان را «حیوان ناوی» تعریف کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۷۴). انسان هیچ‌گاه اراده نمی‌کند، مگر اینکه میلی برانگیخته شده باشد (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۱۴۴)؛ و ریشه این امیال در دو فطرت عشق به کمال مطلق، و تنفر از نقص است. انسانیت انسان، مخمور (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۹۸) به این دو فطرت است و او برای باقی ماندن در مرتبه انسانی، باید دیگر مراتب طبیعی و حیوانی خود را به وسیله آن تدبیر کند؛ اما اگر فطرت، متوجه طبیعت شد و محکوم به احکام آن گردید و محجوب از روحانیت و عالم اصلی خود شد، مبدأ جمیع شرور و نقص‌ها و منشأ جمیع شقاوت‌ها و بدبختی‌ها خواهد بود (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۷۵).

نحوه صدور و هیئت‌های مختلفی را که اعمال انسانی به آن متصف می‌گردند می‌توان ادب (آداب) نامید. این ظواهر و صورت‌های رفتاری، ناشی از ملکاتی هستند که در روح انسان رسوخ کرده‌اند و به آنها اخلاق گفته می‌شود. بدین ترتیب با نظر به ملکات اخلاقی، که صورت‌های رفتاری انسان را مشخص می‌سازند و برایش خط‌مشی ترسیم می‌کنند، می‌توان مطلوب‌نهایی او را در زندگی تشخیص داد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۶۷؛ اردستانی، ۱۳۸۸). خلاصه اینکه معرفت (که همان اتحاد با معلوم است)، روح عمل است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۷) و وزن و ارزش عمل، به زنده بودن آن و داشتن روح ایمان می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۷۲).

با این مقدمات باید گفت اگر دو یا چند نفر از طریق حرکت وجودی، با حقیقت مجرد واحدی متحد شوند، میان آنها نیز اتحاد رخ داده است. بدین ترتیب معتقدان و مؤمنان به حقیقتی واحد، رفتار و

آداب واحدی از خود بروز خواهند داد و در نتیجه فرهنگی واحد خواهند داشت. خلاصه اینکه بر اساس مبانی حکمت متعالیه می‌توان گفت «فرهنگ، بخشی از معرفت است که در ذهنیت مشترک افراد و یا جامعه و یا در زیست‌جهان افراد وارد شده» (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۴۱)؛ به بیانی دیگر: «صورت تنزل‌یافته معنا به عرصه فهم عمومی و رفتارهای مشترک و کنش‌های اجتماعی است» (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۲۶). تعبیر سوم اینکه فرهنگ، تجلی معانی مجردی است که افراد یک جامعه پس از اتحاد با آن، در قالب رفتارها، هنجارها، نمادها و... از خود بروز و ظهور می‌دهند.

نتیجه‌گیری

در غرب مدرن، تبیین اموری که انسان را از موجودات دیگر متمایز می‌کند به مسئله تبدیل شد. یکی از ویژگی‌های این مفهوم، که با غرور حاصل از پیشرفت‌های بشری دوران جدید آمیخته شده بود، قابلیت انتقال آن به افراد و نسل‌های دیگر بود. این مفهوم که هنوز واژه‌ای برای اشاره به آن وجود نداشت، به تدریج با معنای اجتماعی بودن انسان نیز مخلوط شد و در نهایت واژه culture در مقابل آن قرار گرفت که متضاد nature بود. در حکمت متعالیه، وجه ممیزه انسان، مرتبه وجودی خاصی است که با نام فطرت شناخته می‌شود. رسیدن به مرتبه انسانی، از طریق اتحاد او با علم و عمل حاصل می‌گردد. اگر چند انسان با معنای واحدی اتحاد حاصل کنند، در واقع خود آنها نیز با یکدیگر متحد شده‌اند. در نتیجه این اتحاد، رفتارهای مشترکی از آنها صادر خواهد شد. این اتحاد افراد، در اندیشه و عمل؛ همان مفهومی است که اندیشمندان غربی با عنوان فرهنگ از آن یاد می‌کنند. بنابراین فرهنگ، بخشی از معرفت است که در ذهنیت مشترک افراد و یا جامعه و یا در زیست‌جهان افراد وارد شده است؛ به بیانی دیگر فرهنگ، صورت تنزل‌یافته معنا به عرصه فهم عمومی و رفتارهای مشترک و کنش‌های اجتماعی است.

نهج البلاغه، ۱۳۸۰، ترجمه غلام جعفری، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

آذرنوش، آذرتاش، ۱۳۶۷، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، مدخل «ادب»*، تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.

آشوری، داریوش، ۱۳۸۶، *تعریف و مفهوم فرهنگ*، چ سوم، تهران، آگه.

ابن ابی جمهور، محمدبن زین الدین، ۱۴۰۵ق، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، قم، سیدالشهدا.

ابن سینا، ۱۳۸۳، *دانشنامه علایی (منطق)*، چ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.

اردستانی، محمدعلی، ۱۳۸۸، «تجلی عقل عملی اخلاقی در عمل اخلاقی»، *قیاسات*، ش ۵۳، ص ۶۷-۸۸.

اسماعیل پور نیازی، حسن، ۱۳۸۹، *انسان شناسی*، تهران، کانون اندیشه جوان.

برقی، احمدبن محمد، ۱۳۷۱، *المحاسن*، چ دوم، قم، دارالکتب الاسلامیه.

پارسانی، حمید، ۱۳۹۰، *نسبت علم و فرهنگ، در روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا.

—، ۱۳۹۱، *جهان های اجتماعی*، قم، کتاب فردا.

پاکتچی، احمد، ۱۳۹۰، *درسنامه نظریه فرهنگ*، تهران، دانشگاه امام صادق.

—، ۱۳۸۸، *درسنامه نشانه شناسی فرهنگ*، تهران، دانشگاه امام صادق.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ق، *ولایت فقیه ولایت فقاقت و عدالت*، چ نهم، قم، اسراء.

—، ۱۳۸۴، *فطرت در قرآن*، چ سوم، قم، اسراء.

—، ۱۳۸۶الف، *شریعت در آینه معرفت*، چ پنجم، قم، اسراء.

—، ۱۳۸۶ب، *مراحل اخلاق در قرآن*، چ هفتم، قم، اسراء.

—، ۱۳۸۷، *دین شناسی*، چ پنجم، قم، اسراء.

—، ۱۳۸۸الف، *ادب فنای مقربان*، قم، اسراء.

—، ۱۳۸۸ب، *تسنیم (تفسیر ترتیبی قرآن کریم)*، چ دوم، قم، اسراء.

—، ۱۳۸۸ج، *حکمت عبادات*، چ پانزدهم، قم، اسراء.

—، ۱۳۸۹الف، *تسنیم (تفسیر ترتیبی قرآن کریم)*، چ ششم، قم، اسراء.

—، ۱۳۸۹ب، *تفسیر انسان به انسان*، چ پنجم، قم، اسراء.

—، ۱۳۸۹ج، *فلسفه حقوق بشر*، چ ششم، قم، اسراء.

حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۱، *هزار و یک کلمه*، چ سوم، قم، بوستان کتاب.

دیلمی، حسن بن محمد، ۱۴۱۲ق، *إرشادالقلوب إلی الصواب*، قم، شریف رضی.

صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، *کسر الاصنام الجاهلیه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.

—، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.

صدوق، محمدبن علی، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، تصحیح علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، چ پنجم، قم، انتشارات اسلامی.

—، ۱۳۷۹، *تعالیم اسلام*، قم، بوستان کتاب.

عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۱، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

عمید، حسن، ۱۳۸۹، *فرهنگ فارسی عمید*، ویراستار عزیزالله علیزاده، تهران، راه رشد.

فرهادپور، مراد، ۱۳۷۱، «عقل افسرده: نکاتی درباره وبر و ماندارین های آلمانی»، *فرهنگ*، ش ۱۲، ص ۱۱۳-۱۷۲.

قیصری رومی، محمد داوود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.

کوش، دنی، ۱۳۸۹، *مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی*، ترجمه فریدون وحید، چ دوم، تهران، سروش.

محقق داماد، سیدمصطفی و محمدتقی جان محمدی، ۱۳۹۰، «انسان و تعالی روایت اصالت وجودی از انسان»،

خردنامه، ش ۶۶، ص ۵۳-۷۲.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۸، *انسان شناسی در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

—، ۱۳۹۲، *شرح مختصر منظومه*، چ هجدهم، تهران، صدرا.

معلمی، حسن، ۱۳۸۹، «نفس انسان متغیری ثابت و مجردی سیال»، *فلسفه دین*، ش ۷، ص ۱۰۱-۱۰۸.

معنوی پور، داوود، ۱۳۸۹، *فلسفه تعلیم و تربیت*، تهران، دوران.

موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۷۸، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، چ دوازدهم، تهران، مؤسسه تنظیم و

نشر آثار امام خمینی.

میلر، آندرو و جف براویت، ۱۳۸۵، *درآمدی بر نظریه فرهنگی معاصر*، ترجمه جمال محمدی، تهران، ققنوس.

نراقی، ملااحمد، ۱۳۷۸، *خزائن*، تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم، قیام.

