

هدف این مقاله، تلاش برای برساختن چارچوبی نظام‌یافته از تلقی علامه مطهری درباره هستی‌شناسی فرهنگی است. نظریه فرهنگی همچون سایر اقسام نظریه در علوم انسانی، مبتنی بر دو قسم مبادی و مبانی نظری است: «هستی‌شناسی فرهنگی» و «معرفت‌شناسی فرهنگی». هستی‌شناسی فرهنگی، پیرامون هستی‌های موجود در جهان فرهنگی، و برخی احوال و احکام کلی آنها بحث می‌کند. مقاله نشان می‌دهد که جهان فرهنگی مشتمل بر دو جزء «عاملیت‌های فرهنگی» و «ساختارهای فرهنگی» است، اما از آن‌جا که جهان فرهنگی، بخشی از جهان اجتماعی است، علاوه بر دو جزء یاد شده، در این مقاله از «جامعه» نیز سخن به میان آمده است. به این ترتیب، در نخستین بخش مقاله و از منظر مطهری، به بحث درباره ماهیت «جامعه» و مناسباتش با عاملیت‌های انسانی و فرهنگ بحث می‌شود. پس از آن، به برخی از مهم‌ترین خصوصیات «انسان» به‌مثابه کنشگر فرهنگی در منظومه فکری مطهری اشاره می‌شود. در نهایت نیز برخی خصوصیات «فرهنگ» ماهوی و نسبتی برشمرده می‌شود که شامل بحث از غیرمادی بودن اجزاء فرهنگ، تطابق اجزاء فرهنگ با غرایز انسان، انسجام درونی اجزاء فرهنگ با یکدیگر، خاص بودن فرهنگ، روح‌وارگی فرهنگ نسبت به جامعه و اثرگذاری بر کنشگری عاملیت‌هاست.

نظریه فرهنگی، هستی‌شناسی فرهنگی، جهان فرهنگی، مرتضی مطهری، جامعه، روح‌وارگی فرهنگ، علیت فرهنگی، واقعیت فرهنگی.

هستی‌شناسی فرهنگی

«آیت‌الله مرتضی مطهری»*

مهدی جمشیدی

عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

m.jamshidi.60@gmail.com



مقدمه و طرح مساله

علامه شهید مرتضی مطهری (ره) (۱۳۵۸-۱۲۹۸ ش.) در مقام یک اسلام‌شناس ژرف‌اندیش و متفکری که اندیشه‌اش ناظر به برخی از اساسی‌ترین پرسش‌های حوزه‌های مختلف علوم انسانی است، اگرچه اثر مستقلی درباره «فرهنگ» از خود به جا نگذاشته، اما در متن یا حواشی برخی از آثارش، می‌توان به مطالب و مباحثی دست یافت که از جنس مقوله فرهنگ و یا موضوعات و مسأله‌های مرتبط با آن هستند. در این مقاله، به‌طور کلی، گزاره‌ها و تأملاتی از این نوع، «نظریه فرهنگی علامه مطهری» نامیده شده و تلاش شده است تا مبادی و مبانی هستی‌شناختی آن را ساختاربندی کرده و سپس بسط دهد. در این راستا، پژوهش حاضر معطوف به عرضه روایتی «ساختارمند» و «مبسوط» از نظریه مطهری درباره موضوع فلسفی «هستی‌شناسی فرهنگی» است. عمل «ساختاربندی» یعنی از جهت صورت و قالب، اجزاء مختلف نظریه ایشان که «پراکنده» و «نظام نیافته» هستند، در درون یک ساختار دقیق و منطقی قرار گیرند؛ و عمل «بسط دهی» یعنی از جهت محتوا و مضمون، پاره‌هایی از نظریه وی که «ناقص»، «موجز» یا «مبهم» بیان شده‌اند، با تکیه بر سایر گفته‌ها و نوشته‌های ایشان، گسترش و تفصیل یابند. باید اضافه نمود که این پژوهش، فراتر و دشوارتر از آن سنت معرفتی‌ای است که در گذشته، حاشیه‌نویسی یا شرح‌نویسی خوانده می‌شد؛ چراکه در اینجا، مبادی و مبانی هستی‌شناختی نظریه فرهنگی علامه شهید، در یک اثر واحد، موجود و مجتمع نبوده است. بلکه، تلاش وافر در راستای گردآوری اجزاء و پاره‌های آن، و سپس ابداع چارچوب و شیوه بیانی قاعده‌مندی برای عرضه این مضمون و محتوا صورت گرفته است. این مقاله در سه بخش اساسی سامان یافته است: جامعه، انسان و فرهنگ. اما در ذیل هر بخش، علاوه بر بحث درباره اوصاف و خصایص ماهوی این سه مقوله، مناسبات و تعاملات هر یک با دیگری نیز بیان شده است تا در نهایت، تصویر روشن و شفاف‌تری از دیدگاه مطهری عرضه شود.

هدف و سؤال پژوهش

هدف اصلی مقاله عبارت است از اکتشاف، ساختاربندی و بسط مبادی و مبانی هستی‌شناختی نظریه فرهنگی مطهری. بر همین اساس، سؤال اصلی نیز چنین است: مبادی و مبانی هستی‌شناختی نظریه فرهنگی مطهری چیست؟ و یا به عبارت دیگر، دیدگاه مطهری درباره هستی‌شناختی فرهنگی چه هست؟



چارچوب مفهومی تحقیق

«نظریه»، شبکه منسجم مرکب از گزاره‌هایی است که به واسطه توصیف یا تبیین یک یا چند واقعیت فرهنگی، حاکی از جهان فرهنگی^۱ است. نظریه فرهنگی، به ناگزیر بر یک سلسله اصول و پایه‌ها مبتنی است. به بیان دیگر، هر نوع نظریه فرهنگی با تکیه بر یک پهنه نظری پیشینی و اولیه، امکان تحقق می‌یابد. در اینجا، اصول و پایه‌ها و پهنه نظری یاد شده، «مبانی نظری» خوانده می‌شود. شاخه علمی‌ای که درباره این مبانی نظری به بحث و گفتگو می‌پردازد و موظف به یافتن پاسخ پرسش‌های آن است، «فلسفه جامعه‌شناسی فرهنگی» است. همچنان که جامعه‌شناسی فرهنگی، بخشی از علوم اجتماعی (و به صورت خاص جامعه‌شناسی) است، فلسفه جامعه‌شناسی فرهنگی را نیز باید بخشی از فلسفه علوم اجتماعی^۲ شمرد. در واقع، جامعه‌شناسی فرهنگی درباره مبانی نظری خود، سکوت اختیار می‌کند و آنها را مفروض می‌انگارد. بنابراین، برای بحث درباره این مبانی نظری، باید به شاخه علمی متقدم بر جامعه‌شناسی فرهنگی، یعنی فلسفه جامعه‌شناسی فرهنگی پرداخت.

مطهری معتقد است که مبانی نظری هر علمی شامل دو بخش است: اولاً «مبانی تصویری» که روشنگر تعاریف و اصطلاحات اساسی به کار رفته در آن علم است، ثانیاً «مبانی تصدیقیه» که خود دربردارنده دو بخش دیگر است: الف. «اصول متعارفه»، همان بدیهیات فلسفی هستند و هر علمی متکی بر آنهاست؛

ب. «اصول موضوعه»، اگرچه بدیهی نیستند اما علم مورد نظر، آنها را پیش‌فرض (مفروض الصّحّه) می‌انگارد و مباحث خود را بر آنها مبتنی می‌سازد. در واقع، این اصول در یک علم متقدم به اثبات می‌رسند و در علم متأخر، به عنوان پیش‌فرض و ارکان مسلم، قلمداد می‌شوند (مطهری، ۱۳۸۷: ۴-۲۳). در این مقاله، مقصود از «مبانی نظری»، همین «اصول موضوعه» است. این مبانی نظری یا اصول موضوعه نظریه فرهنگی، دو دسته‌اند:^۳
نخست: «هستی‌شناسی فرهنگی»^۴ که در آن، بحث در مورد هستی‌های موجود

1 Cultural World
2 Philosophy of Social Science

۳ «فلسفه مضاف معطوف به علم»، «مسائل» یک علم را بررسی نمی‌کنند، بلکه این خود «علم» است که «مسائل» آن علم را بررسی می‌کند و فلسفه مضاف معطوف به یک «علم»، «مبادی مسائل» آن علم را مطالعه می‌کند نه «مسائل» آن را.

4 Cultural Ontology



در جهان فرهنگی و برخی احوال و احکام کلی آنهاست. جهان فرهنگی همچون جهان اجتماعی، از دو نوع هستی متمایز تشکیل شده است: «عاملیت‌های انسانی» و «ساختارهای فرهنگی» (کرایب، ۱۳۸۶: ۳۲). هستی‌شناسی فرهنگی، حوزه‌ای است که از احکام و احوال همین دو نوع هستی، در دو ساحت بحث می‌کند: یکی احکام و احوال درونی (ماهوی) هستی‌های فرهنگی، و دیگری احکام و احوال بیرونی (رابطه‌ای) آنها. البته برخی گفته‌اند که در هستی‌شناسی فرهنگی، تنها به گفتگو درباره ماهیت واقعیت فرهنگی پرداخته می‌شود (بلیکی، ۱۳۸۹: ۳۰) اما به نظر نمی‌رسد این تلقی، درست باشد. به‌طور کلی، بخش هستی‌شناسی که فلسفه مضاف معطوف به یک علم است، موضوع (متعلق) آن علم را اثبات می‌کند، زیرا اثبات موضوع یک علم بر عهده خود آن علم نیست. دوم: معرفت‌شناسی فرهنگی^۱ که در آن، پیرامون مسائل مرتبط با شناخت و درک ما از جهان فرهنگی، نظیر واقع‌نمایی شناخت فرهنگی، روش‌های شناخت فرهنگی و دامنه تعمیم شناخت فرهنگی، بحث می‌شود.

		۱ مبانی نظریه		
		۲-۱ اصول متعارفه		
مبانی هستی‌شناختی	۲-۲-۱		۲ مبانی تصدیقیه	مبانی نظریه فرهنگی
مبانی معرفت‌شناختی	۲-۲-۲		۲-۲	

جدول ۱: طبقه‌بندی انواع مبانی نظریه فرهنگی

اهمیت هستی‌شناسی فرهنگی به این دلیل است که فضا و دامنه تحرک مطالعاتی محقق فرهنگی را در جهان فرهنگی روشن می‌کند و نشان می‌دهد



که او می‌بایست در کدام لایه وجودی از این جهان، پاسخ پرسش‌های فرهنگی خود را جستجو کند (بلیکی، ۱۳۸۹: ۶۴-۶۵). اگر موقعیت نظری محقق مشخص نشود، او در لایه‌ها و سطوح وجودی متنوع جهان فرهنگی، سرگردان و در نوسان خواهد بود.

به نظر می‌رسد بحث درباره هستی‌شناسی فرهنگی، مقدم بر بحث معرفت‌شناسی فرهنگی است، زیرا روشن است که ابتدا باید متعلق معرفت فرهنگی را مشخص و معرفی کرد و سپس، درباره مسائل مربوط به کسب معرفت نسبت به احکام و عوارض مترتب بر آن متعلق، تأمل و تحقیق نمود. به بیان دیگر، تا زمانی که معلوم نشود اساساً جهان فرهنگی (البته به‌طور کلی و اجمالی) چه هست و مرکب از چه اجزاء و عناصری است، نمی‌توان درباره مسائل مربوط به تحصیل معرفت نسبت به جهان فرهنگی سخن گفت.

روش‌های گردآوری و تحلیل داده‌ها

در مقام جستجوی اکتشافی در نظریه یک نظریه‌پرداز و بسط آن، راهی جز رجوع به آثار نوشتاری و گفتاری او وجود ندارد. به همین دلیل، محقق باید به آثار او رجوع کند و به همین دلیل، مقاله حاضر مبتنی بر روش کتابخانه‌ای و تحلیل محتوای کیفی است. به‌علاوه، تلاش می‌شود تا در قالب مقدمه‌چینی، شرح، استنتاج، مقایسه و نظایر آن، آراء مطهری بازسازی شود. از حیث تحلیلی، رویکرد این مقاله است، اما در پاره‌ای از موارد، رهیافت هستی‌شناسی فرهنگی مطهری با سایر رهیافت‌های رقیب یا معارض، برابر نهاده می‌شود و در راستای نقد و ابطال آنها بحث می‌شود.

یک. جامعه به‌مثابه واقعیت حامل فرهنگ و محاط بر آن

همچنان که در مقدمه مقاله بیان شد، «جهان فرهنگی» بخشی از «جهان اجتماعی» است و در نتیجه، «نظریه فرهنگی» نیز پاره‌ای از «نظریه اجتماعی» است. از این رو، مقتضای منطق این است که در ابتدا، تصدیقاتی از جامعه به‌مثابه کلیت دربردارنده جهان فرهنگی ارائه شود.



قوام‌بخشی فرهنگ به جامعه

در تفکر مطهری، دو مقوله، مقوم مفهوم «جامعه»^۱ هستند، بدین معنی که اگر مجموعه‌ای از انسان‌ها از این دو خصوصیت برخوردار باشند، یک جامعه را تشکیل می‌دهند: نخست، وجود «نیازمندی‌های متقابل» که افراد جامعه را به یکدیگر پیوند می‌دهد (ناظر بر نظریه «مسخرشدگی متقابل اجتماعی» سید محمدحسین طباطبایی)، و دوم، وجود «هویت فرهنگی غالب» (ناظر بر نظریه «وجدان جمعی»^۲ امیل دورکیم). مطهری تاکید می‌کند که تنها زندگی گروهی از انسان‌ها در یک منطقه جغرافیایی، برای اطلاق مفهوم جامعه به آن کافی نیست (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۷). او در تعریف جامعه می‌نویسد: «جامعه عبارت است از مجموعه‌ای از انسان‌ها که در اثر جبر یک سلسله «نیازها» و تحت نفوذ یک سلسله «عقیده‌ها و ایده‌ها و آرمان‌ها»، در یکدیگر ادغام شده و در یک زندگی مشترک غوطه‌ورند» (همان: ۱۸).

جامعه همچون مرگب حقیقی طبیعی از نوع ترکیب فرهنگی

مطهری پس از تعریف جامعه، به بحث درباره یکی از اساسی‌ترین جدال‌های نظری مطرح در حوزه فلسفه علوم اجتماعی می‌پردازد، و آن، مسأله حقیقی یا اعتباری بودن وجود جامعه است. این شکاف نظری از آن‌چنان اهمیتی برخوردار است که به معیاری برای تفکیک و دسته‌بندی مکاتب اجتماعی مختلف بدل شده است. از این منظر، جامعه‌شناسی، یک علم سه‌پاره است که از سه گونه نظریه تشکیل شده است: نظریه‌های مبتنی بر اصالت جامعه (ساختارگرا)، نظریه‌های مبتنی بر اصالت فرد (عاملیت‌گرا) و نظریه‌های مبتنی بر روابط متقابل میان فرد و جامعه (تلفیقی). همچنان که در سطور بعدی روشن خواهد شد، مطهری به رویکرد تلفیقی نزدیک است.

او در آغاز، وجود «فرد» را بدیهی می‌انگارد و می‌نویسد: «جامعه ترکیبی از افراد است، اگر افراد نباشند، جامعه وجود ندارد» (همان، ۲۳). آنگاه به بحث در مورد مسأله اصلی، یعنی کیفیت موجودیت جامعه، پرداخته و دو صورت را از هم متمایز می‌کند: صورت اول، «اعتباری بودن» ترکیب جامعه از افراد است، یعنی جامعه تنها یک وجود انتزاعی و اعتباری است و در واقع، ترکیب محقق نشده، و آنچه وجود حقیقی دارد، فرد است. صورت دوم، «حقیقی بودن» ترکیب جامعه

1 Society

2 Collective consciousness.



از افراد است؛ یعنی ترکیب تحقق یافته و در اثر آن، جامعه به‌عنوان یک پدیده جدید به وجود می‌آید (همان، ۸-۲۳). مطهری برای صورت دوم، سه گونه فرضی مطرح می‌کند: «ترکیب حقیقی صناعی»، «ترکیب حقیقی طبیعی»، و «ترکیب حقیقی خاص». ویژگی‌های این سه گونه در جدول (۲) آمده است. لازم است اشاره شود که گونه سوم، همان نظریه امیل دورکیم^۱ درباره ماهیت جامعه است.

احکام فرد		احکام جامعه			صورت‌های مفروض درباره ماهیت جامعه
استقلال فاعلیت نسبی	هویت پیشافرہنگی	وجود حقیقی		وجود اعتباری	
		مستقل از اجزاء	وابسته به اجزاء		
دارد	دارد	-	-	دارد	مرکب اعتباری (اصالت فرد)
ندارد	دارد	-	دارد	-	مرکب حقیقی صناعی
دارد	دارد	دارد	-	-	مرکب حقیقی طبیعی
ندارد	ندارد	دارد	-	-	مرکب حقیقی خاص (اصالت جامعه)

جدول ۲: طبقه‌بندی نظریه‌های مربوط به نسبت فرد و جامعه

وی از میان چهار صورت یاد شده، صورت سوم را برمی‌گزیند و آن را همخوان و مطابق با تفکر اسلامی می‌انگارد:

«جامعه مرکب حقیقی است از نوع مرکبات طبیعی، ولی ترکیب روح‌ها و اندیشه‌ها و عاطفه‌ها و خواست‌ها و اراده‌ها و بالاخره «ترکیب فرهنگی»، نه ترکیب تن‌ها و اندام‌ها. [...] افراد انسان که هر کدام با سرمایه‌ای فطری و سرمایه‌ای اکتسابی



از طبیعت، وارد زندگی اجتماعی می‌شوند و هویت روحی جدیدی که از آن به «روح جمعی» تعبیر می‌شود، می‌یابند. این ترکیب، خود یک نوع ترکیب طبیعی مخصوص به خود است که برای آن، شبیه و نظیری نمی‌توان یافت» (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۴-۲۵).

او معتقد است که آیات قرآن نیز بر حقیقی‌انگاری وجود جامعه دلالت دارند، زیرا قرآن برای جامعه‌ها - که از آن به «امت‌ها» تعبیر می‌کند- تعبیری نظیر «سرنوشت مشترک»، «نامه عمل مشترک»، «فهم و تصور» و «عمل و طاعت» به کار می‌برد؛ این در حالی است که چنانچه جامعه وجود حقیقی نداشته باشد، این‌گونه مقولات نیز نمی‌توانند از آن صادر شوند یا بر آن مترتب گردند (همان، ۲۸).

برخورداری جامعه از قواعد و سنت‌های مستقل

یکی از نتایج حقیقی‌انگاری وجود جامعه، برخورداری آن از «قواعد» و «سنت‌های» خاص خودش است، بدین معنی که وجود حقیقی مستقل و مجزا از فرد، دارای قوانین خاص خودش است و از قوانین فردی تبعیت نمی‌کند (مطهری، ۱۳۸۷: ط: ۱۶). مطهری عاملیت‌های انسانی را دارای دو نوع «من» می‌داند: یکی «من فطری» که مولود حرکات جوهری طبیعت است و شخصیت اولی و اصلی انسان را می‌آفریند، و دیگری «من» جمعی که مولود زندگی انسان در متن اقتضائات فرهنگی جامعه است و شخصیت ثانوی و فرعی او را تشکیل می‌دهد. از این رو، هم قوانین روان‌شناختی بر انسان حاکم است و هم قوانین جامعه‌شناختی (مطهری، ۱۳۸۷: د: ۳۴). می‌توان «من جمعی» عاملیت‌های انسانی را همان صورت درونی‌شده فرهنگ قلمداد کرد که از جامعه به فرد سرایت و رسوخ کرده است.



امکان شوریدن «من پیشا فرهنگی» بر «من فرهنگی»

جامعه و «من جمعی» نمی‌تواند بر فرد و «من فطری»، غلبه مطلق و قهری یابد و آزادی فرد را به‌طور کامل به اسارت خود درآورد، بلکه عاملیت‌های انسانی می‌توانند مقتضیات هنجاری جامعه و «من جمعی» را شکسته و بایدها و نبایدهای «من فطری» را مبنای معناپردازی و کنشگری خود قرار دهند. مطهری تأکید می‌کند که قرآن کریم، «صریحاً فرد را از نظر امکان سرپیچی از فرمان جامعه، توانا می‌داند» (همان، ۳۹)، زیرا «تکیه قرآن بر آن چیزی است که آن را "فطره الله" می‌نامد» (همان). از این رو، قرآن کریم وجود «جبر اجتماعی»^۱ را نمی‌پذیرد: «تعلیمات قرآن، یکسره بر اساس مسئولیت است [...] قصص و حکایات قرآن، غالباً متضمن عنصر طغیان و عصیان فرد در برابر محیط‌ها و جوهای فساد اجتماعی است» (همان، ۴۰). مطهری بر این باور است که «در رابطه فرد و جامعه، نوعی "امر بین الامرین" حکمفرماست» (همان، ۳۹)، اما آن قسم از الزامات و مقتضیات اجتماعی که در مقابل آزادی و اختیار عاملیت‌ها قرار می‌گیرند، در واقع از مقوله «جبر» نیستند، زیرا سلب‌کننده و نفی‌کننده اراده عاملیت نیستند. زیرا جبر آن است که عاملیت انسانی در پی تحقق متعلق اراده خود باشد اما نتواند، حال آن‌که عاملیت انسانی می‌تواند برخلاف هنجارها و ضوابط اجتماعی کنشگری نماید، اما گاهی خود نمی‌خواهد چنین کند. به‌طور مثال، عاملیت می‌تواند به باورهای جمعی جامعه خود اهانت کند اما چون می‌داند این کنش (هنجارشکنی)، پیامدهای نامطلوبی را برای او به دنبال خواهد داشت، از ارتکاب آن خودداری می‌کند. این وضعیت، بیانگر «نخواستن» است و نه «نتوانستن» ((مطهری، ۱۳۸۷: ۲۱۷) و (مطهری، ۱۳۸۷: ۳۲۸-۳۲۹)). به عبارت دیگر، «بالضروه یک طرف را اختیار کردن، غیر از این است که آن طرف [جبراً به او تحمیل شده باشد]» (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۱۵).

دو. انسان به‌مثابه کنشگر فرهنگی

مطالعه جامعه‌شناختی کنش‌های فرهنگی^۲ صادر شده از سوی انسان، متوقف بر مطالعه خود «انسان» است. وقتی که جامعه‌شناس نسبت به احوال و اوضاع درونی کنشگر فرهنگی، معرفتی در اختیار داشته باشد، می‌تواند دست به توصیف یا تبیین کنش فرهنگی او بزند، زیرا کنش فرهنگی برخاسته از همین

1 Social determinism

2 Cultural Actions



احوال و اوضاع درونی کنشگر فرهنگی است. افزون بر کنش فرهنگی، حتی ساختارهای فرهنگی (که برخلاف کنش فرهنگی در سطح کلان و پهن‌دامنه قرار می‌گیرند) نیز به صورت غیرمستقیم، چنین حکمی دارند، زیرا واقعیت‌های فرهنگی، محصول کنش‌های عاملیت‌های انسانی هستند. برخی از مهم‌ترین خصوصیات انسان به‌مثابه کنشگر فرهنگی، در منظومه فکری مطهری عبارتند از: «فطرت‌مندی الهی»، «ارتکاب کنش‌های معطوف به ارزش»، «حیات‌مندی ابدی اخروی»، «فاعلیت‌گری نسبی و بینابینی» و «کمالیابی از طریق دین الهی».

فطرت‌مندی الهی (اصالت طبیعت اولی فطری نسبت به طبیعت ثانوی فرهنگی)

انسان، علاوه بر طبیعت ثانوی‌اش که برآمده از فرهنگ است، طبیعت اولی نیز دارد که در متن خلقت، در وجود او نهاده شده و هویت تکوینی و انسانی‌اش را می‌سازد. در قرآن کریم (سوره روم / آیه ۳۰) از این طبیعت اولی به «فطرت» تعبیر شده و تصریح شده که دین، جزء نهاد و سرشت انسان است (مطهری، ۱۳۸۹: ب: ۲۷). در واقع انسان، «ارکان و پایه‌های اصلی شخصیت خود را از آفرینش دارد، نه اجتماع» (مطهری، ۱۳۸۷: د: ۱۰۰) و جامعه و فرهنگ تنها «انسان را از نظر استعدادهای ذاتی یا پرورش می‌دهد و یا مسخ می‌نماید» (همان). انسان همچون یک «ماده خام» نیست که تنها خاصیتش، پذیرندگی از بیرون باشد، بلکه مانند یک «نهال» است، که استعداد ویژه‌ای برای برگ و بار خاصی در او نهفته و بالقوه است (مطهری، ۱۳۸۷: ط: ۳۵). مطهری معتقد است که انسان از نظر روان‌شناختی، مرکب از دو دسته امیال و غرایز است: یکی «غرایز حیوانی» که وجه مشترک انسان با حیوان هستند، و دیگری «غرایز عالی» یا «فطریات» از قبیل حقیقت‌جویی، زیبایی‌دوستی، پرستش‌خواهی و تمایل به خیر اخلاقی که خاص انسان هستند (همان، ۳۶). این امور بالقوه و اولیه (یعنی فطریات) در بستر زندگی اجتماعی و فرهنگی، امکان فعلیت می‌یابند و شخصیت و هویت اختیاری انسان را شکل می‌دهند. به این دلیل، او بر این باور است که «روان‌شناسی» انسان بر «جامعه‌شناسی» او تقدّم دارد، بدین معنی که پیش از کنش‌های اجتماعی انسان، باید سرشت و طبیعت او را شناخت (مطهری، ۱۳۸۷: د: ۱۰۱). اصل فطرت از آن‌چنان اهمیت اساسی در مجموعه معارف و تعالیم اسلامی برخوردار است که مطهری آن را «ام‌المعارف» می‌خواند (همان: ۱۹۶ و ۱۰۰). او اضافه می‌کند که «اختیار و آزادی [در انسان]، جز با قبول آن‌چه در اسلام به نام «فطرت» نامیده می‌شود و قبل از اجتماع، در متن خلقت به انسان داده شده است، معنی پیدا نمی‌کند» (مطهری، ۱۳۸۹: الف:



(۲۴).

ارتکاب کنش‌های معطوف به ارزش (خاستگاه تکوینی منطق ارزش‌گرایی)

انسان به سبب آن که دارای «فطرت الهی» است، جهت‌گیری‌های «غیر مادی» و «ارزشی» نیز در کنش‌هایش دخالت دارد. انسان، تنها با مطالبات مادی و نیازهای حیوانی برانگیخته نمی‌شود، بلکه او قادر است «هدف‌های متعالی» را نیز جستجو کند. به‌طور مثال، ممکن است غایت کنشگری انسان، تحصیل رضایت الهی باشد و لاغیر (مطهری، ۱۳۸۷ج: ۱۳ و ۱۸). درواقع، دو گونه منطق می‌تواند بر کنش‌های انسان حاکم باشد: «منطق فطرت» و «منطق منفعت». کنش‌های انسان‌هایی که به انسانیت نرسیده و تعلیم و تربیت انسانی نیافته‌اند، در چارچوب «منطق منفعت»، فهم‌پذیر و معنادار هستند، اما انسان‌هایی که از گستره مادیات و حوایج حیوانی فراتر رفته و از جاذبه‌های معنوی و عالی (فطریات) تأثیر پذیرفته‌اند، از «منطق فطرت» تبعیت می‌کنند (مطهری، ۱۳۸۷د: ۱۹۵). اگرچه دوپاره بودن سرشت و ذات انسان، به دوگونه بودن کنش‌های وی منجر می‌شود، اما آنچه در انسان اصالت دارد، منطق فطرت است نه منطق منفعت، زیرا از نظر قرآن کریم، «نیازهای معنوی و کشش‌های معنوی در وجود انسان، اصالت دارد و وابسته به نیازهای مادی نیست» (همان، ۱۷۸). مطهری می‌نویسد در انسان، گرایش ذاتی به سوی صداقت و امانت و عدالت وجود دارد. به تعبیر قرآن، انسان حنیف و حق‌گراست، یعنی میل به کمال و خیر و حق، اصالتاً در او نهاده شده است. در عین حال، انسان از آزادی و اختیار نیز برخوردار است و از این‌رو ممکن است از مسیر اصیل و تکوینی خودش منحرف شود (مطهری، ۱۳۸۹الف: ۳۲). داستان فرزندان حضرت آدم (ع)، در حقیقت، داستان تقابل و کشمکش انسان قائل به «منطق فطرت» و انسان قائل به «منطق منفعت» است (همان، ۹۸). اگر در جامعه سکولار، به‌ویژه در نظریات ماکس وبر، عقلانیت انسان در سطح محاسبه سود و زیان و منافع مادی محدود مانده است، اما در جامعه‌شناسی اسلامی، عقلانیت در چارچوب اقتضائات فطرت، از این حوزه فراتر می‌رود.

حیات‌مندی ابدی اخروی (وجود، بقاء و استقلال ذاتی روح)

مرگ به معنی فنا و نیستی انسان نیست، بلکه گذار انسان از زندگی محدود دنیوی به زندگی جاوید اخروی است. در واقع، زندگی دنیوی انسان تنها مقدمه‌ای مختصر بر زندگی اخروی اوست، به گونه‌ای که کیفیت حیات اخروی



انسان، وابسته به کیفیت حیات دنیوی‌اش است (مطهری، ۱۳۸۷ ه: ۸-۳۷). از جمله مهم‌ترین مقولات مرتبط با حیات اخروی، وجود «روح» در انسان و بقای آن پس از مرگ است. مطهری می‌نویسد مسئله روح (نفس) و بقای روح پس از مرگ، از امهات معارف اسلامی است، زیرا نیمی از معارف اصیل غیرقابل انکار اسلامی، بر اصالت روح و استقلال آن از بدن و بقاء بعدالموت آن استوار است، هم‌چنان‌که انسانیت و ارزش‌های واقعی انسانی، بر این حقیقت استوار است و بدون آن، همه آنها موهوم محض است (همان، ۱۶). بنابراین، تفسیر مادی از وجود انسان با قائل بودن به ارزش‌های فرهنگی عالی و الهی، همخوان نیست.

فاعلیت‌گری نسبی و بینابینی انسان (شکندگی اراده‌گرایانه ساختارهای فرهنگی)

یکی از مناقشه‌برانگیزترین مباحثی که هم‌چنان بر فلسفه علوم اجتماعی سایه افکنده، نسبت «انسان» با «ساختارهای اجتماعی»^۱ است. آیا ساختارهای اجتماعی، برآمده و ناشی از کنشگری عاملیت‌های انسانی هستند؟ یا بالعکس، ساختارهای اجتماعی بر عاملیت‌های انسانی، غلبه و سیطره دارند؟ مطهری معتقد است که انسان در جهان فرهنگی نه دارای آزادی مطلق است، و نه مغلوب و مقهور محض ساختارهای اجتماعی بیرون از خودش (نظیر فرهنگ) است؛ بلکه انسان دارای «آزادی نسبی» است. مقصود او از آزادی نسبی، آزادی درون دایره‌ای محدود است (مطهری، ۱۳۸۷ ج: ۳۶). «وراثت»، «محیط طبیعی»، «محیط اجتماعی» و «تاریخ و زمان» از جمله عوامل مؤثر بر تحدید آزادی انسان هستند، اما عوامل یادشده نمی‌توانند انسان را از عنصر آزادی و اختیار تهی سازند، زیرا انسان از یک‌سو به حکم نیروی «عقل» و «علم»، و از سوی دیگر به واسطه نیروی «اراده» و «ایمان»، تا حدّ زیادی تغییراتی در این عوامل ایجاد می‌کند و آنها را با خواست‌های خویش منطبق می‌سازد و خود، مالک سرنوشت خویش می‌شود (همان، ۳۸). بدین ترتیب، «تاریخ، ساخته انسان است، نه انسان، ساخته تاریخ» (مطهری، ۱۳۸۹ الف: ۶۴). از نظر مطهری، نوعی رابطه متقابل و دوسویه میان کنشگر و ساختار برقرار است، به‌نحوی که کنشگر در عین حال که از ساختار تأثیر می‌پذیرد، قادر به تأثیرگذاری بر آن نیز هست و می‌تواند دگرگونی‌های ساختاری را رقم بزند (همان، ۷-۲۶). به تعبیر او، «انسان از محیط و شرایط خود [چه طبیعی و چه اجتماعی] متأثر می‌شود، ولی این تأثر و تأثیر،



یک جنبه نیست، [چون] انسان نیز روی محیط خود تأثیر می‌کند» (مطهری، ۱۳۸۷ط: ۴۸). البته ساختارهای اجتماعی همیشه خصوصیت «بازدارندگی» و «محدودیت‌زایی» در مقابل کنشگری انسان را ندارند، بلکه در برخی از موارد نیز به منزله بستر و زمینه‌ای مساعد، نقش «پیشبرندگی» و «تسهیل‌کنندگی» ایفا می‌کنند (پیشین، ۱۹).

کمال‌یابی از طریق دین الهی (وابستگی تعالی فرهنگی به تدین)

گفته شد که در انسان یک سلسله گرایش‌ها و خواسته‌های متعالی به نام «فطرت» و به صورت بالقوه وجود دارد. در اینجا باید اضافه شود که آنچه موجب بارور شدن و شکوفایی فطرت می‌شود و آن را از قوه به فعل می‌رساند، «دین الهی» است. دین الهی، مسیری را برای زیست فکری و رفتاری انسان طراحی و تعیین می‌کند که انسان با گردن نهادن به آن، عسادت و کمال حقیقی خود را رقم می‌زند. تفاوت میان «انسان متعالی» و «انسان منحط» نیز همین جاست که انسان متعالی، در مسیر دین الهی (که مقتضای فطرت اوست) قرار گرفته و انسانیت خود را تحقق بخشیده است، اما انسان منحط، سر بر تافته و در چنبره غرایز حیوانی و مادی گرفتار شده است (مطهری، ۱۳۸۷ج: ۱۶). در چارچوب بینش اسلامی و از لحاظ فرهنگی، جامعه ایده‌آل، جامعه‌ای است که در آن، دین الهی و انسان متعالی، حاکم و غالب است (مطهری، ۱۳۸۹الف: ۱۰۰).

سه. فرهنگ به مثابه واقعیت روح‌واره و فراگیر

کانونی‌ترین مقوله‌ای که در بحث هستی‌شناسی فرهنگی در میان است، خود «فرهنگ» است. در حقیقت، تأمل و تدقیق درباره ماهیت و مؤلفه‌های فرهنگ، یکی از اساسی‌ترین مبادی تصدیقیه نظریه فرهنگی به شمار می‌آید. تمام گزاره‌هایی که مطهری درباره مفهوم فرهنگ مطرح ساخته، به‌طور یک‌جا، در یک وی بیان نشده است، بلکه به‌طور پراکنده و به مناسبت‌های مختلف، در حواشی تحقیقاتش، به چشم می‌خورد. اما با این حال، قطعات و پاره‌هایی که مطهری در نقاط مختلف از گفتارها و نوشتارهای خود در زمینه هستی‌شناسی فرهنگی بیان کرده، از «انسجام درونی» برخوردارند و ناسازگاری و تضادی میان آنها احساس نمی‌شود. علاوه بر این، اندیشیده‌ها و تأملات وی درباره تعریف و خصایص فرهنگ از قابلیت تبدیل شدن به یک تعریف «عمیق» و «دقیق» از فرهنگ برخوردارند.



غیرمادی بودن اجزاء و عناصر فرهنگ

برخی نظریه‌پردازان علم اجتماعی، فرهنگ را به دو بخش «فرهنگ معنوی»^۱ و «فرهنگ مادی»^۲ تقسیم می‌کنند، ولی مطهری معتقد است که امور مادی، جزء فرهنگ نیستند و قلمرو فرهنگ، تنها به امور معنوی محدود می‌شود. البته وی از تعبیر «امور معنوی»، معنایی عام اراده کرده که مقولاتی نظیر آداب و رسوم، ارزش‌ها و هنجارها، اخلاقیات، علوم، باورها و نظایر آن را در بر می‌گیرد. او می‌نویسد:

«فرهنگ به امور معنوی گفته می‌شود، [اولی] نه خصوص معنویات مذهبی، بلکه معنویات به‌طور کلی (علوم و معارف و نظایر آنها)، اما به امور مادی، فرهنگ نمی‌گویند» (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۶۰).

به نظر می‌رسد این که او، تقسیم‌بندی فرهنگ به «فرهنگ معنوی» و «فرهنگ مادی» را نمی‌پذیرد، ناشی از ایده «روح‌وارگی فرهنگ» است. اگر فرهنگ دارای وجود حقیقی، اما نامحسوس است، طبیعی است که تعبیر «فرهنگ مادی»، معنادار و موجه نخواهد بود. در این جا ممکن است این ایراد مطرح شود که برخلاف نظر مطهری، برخی عناصر و اجزاء فرهنگ، مادی و محسوس هستند، اما در پاسخ باید گفت که چنین مقولاتی، تظاهرات و تجلیات بیرونی و عینی واقعیت‌های فرهنگی هستند و نه خود فرهنگ.

تطابق اجزاء و عناصر فرهنگ با غرایز انسان

از مطالعه اجزاء و عناصر فرهنگ روشن می‌شود که این اجزاء و عناصر، با غرایز درونی انسان، مطابقت و همخوانی دارند: «عناصر فرهنگی، مطابق است با مجموع غرایز فردی بشر» (مطهری، ۱۳۸۵: ۴۰۸). در این جا می‌باید چند نکته به خوبی روشن شود:

نخست: مقصود مطهری از لفظ «غرایز» در عبارت بالا، معنای اصطلاحی رایجِ غریزه که در بردارنده تمایلات و کنش‌های حیوانی انسان است، نیست، بلکه وی معنایی عام از این لفظ اراده کرده است که هم امیال حیوانی انسان (غرایز)، و هم امیال عالی انسان (فطریات) را در بر می‌گیرد. دلیل این مدعا این است که وی از یک‌سو، در نوشته‌هایش، لفظ «غریزه» را در هر دو معنای عام و خاص‌اش

1 Spiritual Culture

2 Material culture



به کار برده است؛ و از سوی دیگر، برخی از اجزاء و عناصر فرهنگ با امیال حیوانی انسان (غرایز در معنای خاص) تطابق ندارند، بلکه با فطریات انسان همخوان هستند. به‌عنوان مثال، آداب و رسوم مترتب بر «ازدواج»، حاکی از وجود غریزه جنسی در انسان است (عنصر غریزی در فرهنگ)، و «علوم» از میل فطری به حقیقت‌جویی (عنصر فطری در فرهنگ) حکایت دارند.

دوم، او لفظ «مطابقت» را برای بیان رابطه میان «عناصر فرهنگ» و «غرایز فردی بشر» به کار برده است، اما این لفظ، لزوماً دلالت بر وجود رابطه علیت میان عناصر فرهنگ و غرایز فردی بشر ندارد. بدی معنی که نمی‌توان نتیجه گرفت که چون میان این دو تطابق وجود دارد، بنابراین، عناصر فرهنگ همواره بر اساس غرایز فردی تولید و بازتولید می‌شوند. همه فرهنگ‌ها برآمده از اراده غریزه‌مدار بشر نیستند، بلکه ممکن است فرهنگ در خارج از چارچوب خواست و کنشگری اجتماعی انسان شکل بگیرد. به‌طور مثال، «فرهنگ اسلامی» برخاسته از اراده تشریحی الهی، و نه بشری است که البته با غرایز فردی بشر «مطابقت» دارد و در واقع، شکوفا کننده آنهاست، اما این فرهنگ، ساخته و پرداخته انسان نیست. در عین حال، وی می‌نویسد که کشش‌ها و امیال درونی انسان می‌تواند بر شکل‌گیری فرهنگ، که خود سازنده شخصیت ثانوی انسان است، تأثیر جدی بگذارد. او بر این باور است که «هویت فرد انسان» از یک سو، و «هویت جامعه»، که او آن را «فرهنگ» می‌خواند، معلول و محصول «درهمکنش» و «تعامل» سه امر است: «غرایز انسان به معنای عام» که وجودی پیش‌اجتماعی دارند و تأثیری تعیین‌کننده و بنیادی از خود به جا می‌نهد، «طبیعت» پیرامون از نظر کیفیت اقلیم و جغرافیا، و «محیط اجتماعی» ای که فرد در آن غوطه‌ور است (مطهری، ۱۳۸۷ ج: ۵۳). از میان عناصر سه‌گانه سازنده شخصیت و هویت انسان، این عنصر «فطرت» است که منشأ و خاستگاه انسانیت انسان است، تا آنجا که حتی می‌تواند به انسان در مقابل اقتضائات ضدانسانی جامعه، قدرت مقاومت و ایستادگی بدهد و او را بر اصالت الهی‌اش، پایدار نگاه دارد. بنابراین، با وجود برخورداری انسان از فطرت لایتغیر و بادوام، مفهوم «جبر اجتماعی»^۱ بی‌معنا خواهد بود: «کسی که قائل به فطرت است، دیگر قائل به جبر اجتماعی نیست» (همان، ۵۴).

سوم: ارجاع دادن فرهنگ به غرایز انسان، بیانگر خطای مطهری در توضیح فردی و تنگ‌دامنه «یک واقعیت اجتماعی» پهن‌دامنه نیست، زیرا نظریه ایشان



درباره نحوه تکوین و موجودیت یافتن فرهنگ، سه سطح دارد: در سطح اول، «انسان» بر حسب غرایز، به معنای عام آن، و استعدادهای درونی خود، به «باورها» یی معتقد می‌شود و به «رفتارها» یی دست می‌زند. در واقع، باورها و رفتارهای انسان با ارجاع به غرایز درونی انسان، قابل فهم و تفسیر است. در سطح دوم، انسان که «زندگی اجتماعی» دارد در جریان تعاملات و ارتباطات با دیگر انسان‌ها، الگوها و قواعدی را تولید می‌کند که حاکم بر زندگی اجتماعی او و مقوم نظم اجتماعی خواهد بود. در سطح سوم، یک وجود حقیقی مستقل و مؤثری ایجاد می‌شود که فراتر از فرد است و «فرهنگ» خوانده می‌شود. فرهنگ قادر به تولید «هویت ثانوی» فرد است که ممکن است با هویت غریزی، یا با هویت فطری‌اش، متناسب و همگون باشد. بنابراین، مطهری در چارچوب این رویکرد توانسته رهیافتی تلفیقی را بپروراند و دو قلمرو عاملیت و ساختار را به یکدیگر پیوند دهد.

انسجام درونی اجزاء فرهنگ با یکدیگر

فرهنگ، مشتمل بر یک مجموعه پراکنده و ممتد است، بلکه در بردارنده اجزاء و عناصری است که یک مجموعه منسجم و یکپارچه را تشکیل می‌دهند. به بیان دیگر، اجزاء فرهنگ با یکدیگر پیوند و اتصال منطقی دارند و تضاد و تعارضی میان آنها نیست. آنچه که این انسجام درونی را سبب می‌شود، حاکمیت «روح واحد» بر مجموعه عناصر فرهنگ است. اجزاء فرهنگ، همگی سرشت و طینت یکسان دارند:

«فرهنگ به صورت یک پیکر است نه یک مجموعه متفرقه.

مجموعه متفرقه آنگاه به صورت یک فرهنگ در می‌آید که روح واحد بر آن حکمفرما باشد» (مطهری، ۱۳۸۵: ۴۰۷).

خاص و اقلیمی بودن فرهنگ

در اندیشه مطهری، «علم» یک مقوله عام و بین‌الذهانی است. فی‌المثل، علم ریاضیات یا علم پزشکی برای تمام جامعه‌ها، از حیث پذیرش، یکسان است و اختصاص به جامعه و فرهنگی خاص ندارد. در مقابل، «فرهنگ» در بدو امر و به خودی خود، مقوله‌ای خاص و تعمیم‌ناپذیر است، چنان‌که فرهنگ اسلامی برای اروپایی‌های معتقد به فرهنگ مسیحی، مستقلاً و ابتدائاً قابل پذیرش نیست، اما یافته‌های مسلمین در زمینه شیمی، فیزیک، نجوم و دیگر علوم دقیقه، برای آنها قابل اقتباس است. این امر بدین دلیل است که فرهنگ، مقوله‌ای «روح‌مند» است و این «روح» نیز از فرهنگی به فرهنگ دیگر تغییر می‌کند. هر فرهنگ،



روح خاص و منحصر به فرد خود را دارد در نتیجه، یک «فرهنگ» برای مردم و جامعه‌ای که به «روح» حاکم بر عناصر آن فرهنگ اعتقاد ندارند، قابل‌پذیرش نیست. مطهری می‌نویسد:

«فرهنگ به همین دلیل [حاکمیت روح واحد بر آن،] برای همه مردم علی‌السویه نیست، [بلکه تنها] اختصاص به مردمی دارد که روح آن فرهنگ را داشته باشند» (مطهری، ۱۳۸۵: ۴۰۷).

در عبارت بالا، مطهری در مقام مقایسه و بیان تفاوت‌های میان «علم» و «فرهنگ» بوده است. بر همین اساس، وی به خاص بودن فرهنگ اشاره کرده، اما در عین حال، از مطالعه دیگر نوشته‌هایش به روشنی برمی‌آید که این نظر به معنی قائل بودن وی به «نسبیت‌گرایی فرهنگی»^۱ نیست، زیرا اولاً هرچند او شرط و لازمه پذیرش یک «فرهنگ» را پذیرش «روح» آن فرهنگ دانسته، اما ادعا نکرده است که این «روح» برای دیگران، قابل فهم و اثبات نیست. از این رو، ممکن و میسر است فردی به حقانیت «روح» یک فرهنگ پی ببرد و به آن رو آورد و از فرهنگ خود بگسلد. ثانیاً وی در نوشته‌هایش، به‌عنوان مصداق اتم آنچه از آن بحث می‌کند، به فرهنگ اسلامی اشاره می‌کند و به این ترتیب، از نظریه «فرهنگ یگانه» یا «فرهنگ بشری» دفاع و نسبیت‌گرایی فرهنگی را رد می‌کند (مطهری، ۱۳۸۷: ۶۴-۴۸). ثالثاً مطهری بر این باور است که «فرهنگ جهانی»، مقوله‌ای امکان‌پذیر است، زیرا فرهنگ‌ها با وجود تفاوت‌ها و افتراقات، عناصر مشترک و مشابهی نیز دارند که بر اساس آن‌ها، فضای فرهنگی همگون و یکپارچه‌ای شکل می‌گیرد که او آن را «فرهنگ جهانی»^۲ می‌خواند:

«در همه فرهنگ‌های ملی، ملت‌ها نمی‌توانند خود را از یک سلسله «اصول مشترک بین‌المللی» خالی کنند. مثلاً توجه به بسیاری از مسائل معنوی از قبیل آزادی و عدالت و صلح و بشردوستی که کم و بیش در همه فرهنگ‌های دنیا هست، وجوه مشترک فرهنگ‌هاست» (مطهری، ۱۳۸۷: ۴۶).

روح‌وارگی فرهنگ نسبت به جامعه

از نظر مطهری، «فرهنگ»، بخشی از «جامعه» است، اما بخشی است که نحوه و کیفیت وجود آن با سایر بخش‌های جامعه، متفاوت است. او برای بیان دقیق

1 cultural relativism

2 World Culture



تلقى خود از نوع هستی و وجود «فرهنگ» نسبت به «جامعه»، از تمثیلی ذیل بهره می‌برد. او می‌گوید همچنان که انسان علاوه بر «جسم»، دارای «روح» است، جامعه نیز دارای «روح» است و این روح همان «فرهنگ» است:

«همین طور که یک فرد، روح دارد، یک جامعه هم روح دارد، هر جامعه‌ای که دارای فرهنگ هست، فرهنگ آن جامعه، روح آن جامعه را واقعاً تشکیل می‌دهد» (مطهری، ۱۳۸۷ الف: ۷۱).

در نتیجه، مطهری حکم می‌کند که «فرهنگ یعنی روح جامعه (پیشین، ۴۶). می‌توان گفت او به دو دلیل، قائل به «روح‌وارگی فرهنگ» نسبت به جامعه است: اولاً همچنان که روح انسان، مجرد و غیرمادی است، فرهنگ جامعه نیز دربردارنده اموری «معنوی» و «نامحسوس» است. ثانیاً همچنان که «من» واقعی انسان را روح او تشکیل می‌دهد، «هویت» یک جامعه نیز پرخاسته از فرهنگ آن جامعه است. چنان که او تصریح می‌کند «هویت یک ملت [یا جامعه]، آن فرهنگی است که در جانش ریشه دوانیده است» (مطهری، ۱۳۸۷ الف: ۲۴۶).

از آن جا که فرهنگ در مقایسه با دیگر بخش‌ها و اجزاء جامعه، از نظر نوع موجودیت و هستی، مقوله‌ای منحصر بفرد و ویژه است، در طول سایر ساحات و شؤون جامعه، از قبیل سیاست، اقتصاد و نظایر آن، قرار می‌گیرد نه در عرض آنها؛ به گونه‌ای که این ساحات و شؤون، آمیخته و آغشته به فرهنگ بوده و توسط آن رنگ‌آمیزی شده‌اند.

البته فرهنگ تنها در جهان اجتماعی حضور ندارد، بلکه آن‌گاه که از سوی افراد جامعه، درونی و نهادینه می‌شود، در وجدان‌های فردی نیز حضور خواهد داشت و به فرد، هویت و شخصیت اعطا خواهد کرد. مطهری بر این باور است که جسم انسان، «شخص» او، و روحش، «شخصیت» او را تشکیل می‌دهد، اما شخصیت انسان به باورها و ارزش‌های پذیرفته‌شده از سوی او بستگی دارد. از این رو، «شخصیت من، به فرهنگ من مربوط می‌شود» (مطهری، ۱۳۸۷ ح: ۲۵).

نسبت علی و معلولی میان کنشگری عاملیت‌های انسانی و فرهنگ

فرهنگ به‌مثابه یک ساختار اجتماعی، هم برخاسته از کنشگری‌های اجتماعی عاملیت‌های انسانی است و هم بر کنشگری عاملیت‌های انسانی تأثیر می‌گذارد و کنش‌ها را «تحدید» یا «تسهیل» می‌کند. مطهری بر این باور است که کنش متقابل اجتماعی عاملیت‌های انسانی، به تولید شدن یک «واقعیت روحی واحد» در جامعه منجر می‌شود که باید آن را «فرهنگ» خواند. از این منظر، «فرهنگ»، معلول و محصول کنش‌های متقابل است. او یادآور می‌شود که فرهنگ، امر



«واقعی» است و نه «اعتباری»، و «روحی و معنوی» است و نه «جسمی و مادی»، و «واحد» است نه «متکثر» که در نهایت، از قدرت «فاعلیت» و «مدخلیت علی» نیز برخوردار است:

«افراد در جامعه انسانی، در یکدیگر تأثیر و تأثر می‌کنند. [...] این تأثیر و تأثرها به روحیه‌ها، وحدت می‌بخشد و در نتیجه، مجموع امور روحی که به یک جامعه تعلق دارد - که فرهنگ جامعه نامیده می‌شود- یک وحدت خاص و یک واقعیت خاص پیدا می‌کند که افراد را تحت تأثیر خودش قرار می‌دهد.» (مطهری، ۱۳۸۷ ج: ۴۷).

البته همان‌گونه که در بخش «انسان به مثابه کنشگر فرهنگی» بیان شد، جامعه و ساختارهای آن، و از جمله ساختار فرهنگی‌اش، اگرچه می‌توانند در مقابل کنشگری انسان، از خود خصوصیت «بازدارندگی» نشان دهند، اما تأثیر «جبری» و «قهری» بر جای نگذاشته و اختیار و اراده آزاد را از انسان سلب نمی‌کنند.

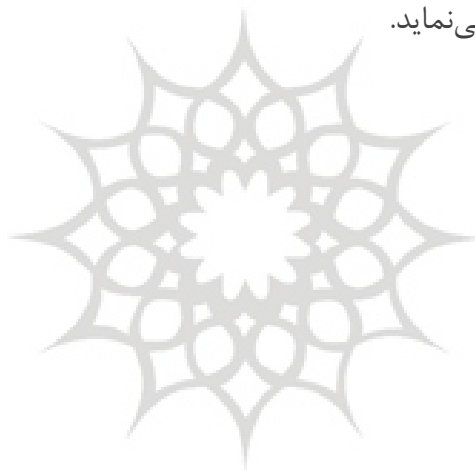
عارض شدن فرهنگ بر انسان به مثابه هویت ثانوی و اکتسابی

مطهری می‌نویسد «فرهنگ، وصف شیء به حال موصوف‌ها، یعنی انسان‌ها [است]» (مطهری، ۱۳۸۵: ۴۰۷). فرهنگ به‌مثابه هویت انسان و بیانگر خصایص و اوصاف او است، اما هویتی که بر وجود و بر هویت اولی انسان که همان فطریات اوست، عارض می‌شود و درواقع، انسان متصف به آن می‌شود. بدین ترتیب، فرهنگ، همان صفات ثانوی و اکتسابی انسان است که به اعتبار جمعی بودن و هنجارشده‌گی، «فرهنگ» خوانده می‌شوند. چنانچه در چارچوب بنیان نوصدرایی تفکر مطهری این مطلب تفسیر شود، باید گفت در این‌جا، انسان (موصوف) وجود است، فرهنگ (صفت) ماهیت است. بدین معنی که در انسان، میان وجود و ماهیت، فاصله است و انسان با تکیه بر قدرت انتخاب و اختیارش، ماهیت خود را برمی‌گزیند. این ماهیت مترتب بر وجود، به اعتبار هنجارشده‌گی‌اش در جامعه، همان «فرهنگ» است که احوال اعتقادی و قواعد رفتاری انسان را صورت‌بندی می‌کند.

در اینجا شایسته است به این نکته اشاره شود که شاید در نگاه اولیه، تلقی هستی‌شناختی مطهری از فرهنگ، یک تلقی «حداکثری» و «تمامیت‌خواه» به نظر برسد که همه ساحات و شؤون را در برمی‌گیرد و عرصه‌ای را خارج از خود باقی نمی‌گذارد، در حالی که چنین نیست. بر مبنای تصویر و تعریفی که او از فرهنگ ارائه کرده، فرهنگ «در عرض» سایر ساختارهای موجود در جهان اجتماعی نیست، بلکه «در طول» آنهاست. به همین سبب است که وی قائل به



«روح‌وارگی فرهنگ» است. روشن است که در صورت تعریف فرهنگ به‌عنوان «روح جامعه»، این روح، همه یا اغلب پهنه جامعه را در بر گرفته و هیچ چیزی را «در عرض» خود نمی‌پذیرد، اما امکان حضور «در طول» آن، میسر است. نسبت وجودی میان «روح» و «جسم» در انسان، می‌تواند مثال خوبی برای روشن شدن این مطلب باشد. انسان مرکب از «روح» و «جسم» است، و هویت حقیقی انسان را روح او تشکیل می‌دهد، اما چون، روح و جسم، «هم‌سنخ» و «همگون» نیستند، اجتماع آنها در انسان، اجتماع طولی است نه عرضی. به بیان دیگر، روح و جسم، نسبت طولی با یکدیگر دارند و تفاوت آنها، تفاوت در مرتبه هستی‌شان است. اگر تعبیر مطهری از هستی فرهنگ را به چنین صورتی فهم و تفسیر کنیم، معضله حداکثرانگاری فرهنگ پدید نمی‌آید و برداشت ایشان، موجه و منطقی می‌نماید.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



نتیجه‌گیری: مقایسه رویکردهای هستی‌شناختی به فرهنگ

در این بخش پایانی تلاش می‌شود تا به واسطه تفکیک و طبقه‌بندی رویکردهای هستی‌شناختی به فرهنگ، نسبت رویکرد مطهری به این رویکردها در سه عرصه «اشتراکات»، «افتراقات» و «ابداعات» مشخص شود. از میان مؤلفه‌ها و خصوصیات که به مقوله هستی‌شناسی فرهنگ باز می‌گردد، چند مورد از آنها را که اهمیت بیشتری دارند، انتخاب کرده و مطالعه مقایسه‌ای را به همین موارد محدود ساخته‌ایم. در میان رویکردهای هستی‌شناختی به فرهنگ در قلمرو علوم اجتماعی سکولار و به‌طور خاص در جامعه‌شناسی فرهنگ، به بررسی سه رویکرد «واقعیت فرهنگی»، «تعریف فرهنگی» و «تلفیق فرهنگی» بسنده کردیم که متأثر از انگاره پژوهی جورج ریتزر درباره جامعه‌شناسی معاصر است (ریتزر، ۱۳۸۷: ۶۳۴). گفتنی است از آن‌جا که انگاره رفتار اجتماعی، نظریات متمایز و درخور توجهی در زمینه هستی‌شناسی فرهنگ در اختیار نمی‌نهد، از مطالعه آن صرف نظر شده است.

یکم. رویکرد هستی‌شناختی انگاره «واقعیت فرهنگی»

این رویکرد متأثر از حساسیت آمیل دورکیم نسبت به ساختارهای اجتماعی و فرهنگی پهن‌دامنه است. وی پرداختن به سطوح هستی‌شناختی خرد و تنگ‌دامنه را به حوزه روان‌شناسی مرتبط ساخت و مقوم و معرف مطالعات جامعه‌شناختی را پرداختن به سطوح هستی‌شناختی کلان و پهن‌دامنه قلمداد کرد. نظریه کارکردگرایی و نظریه کشمکش، متعلق به این رویکرد هستند (ریتزر، ۱۳۸۷: ۶۳۵). به‌طور کلی، این انگاره در زمینه هستی‌شناسی فرهنگی، از ایده‌های زیر دفاع می‌کند:

یک. فرهنگ، وجود «واقعی» دارد و نه اعتباری. فرهنگ، مستقل از ادراکات و خواسته‌های عاملیت‌های انسانی، در جامعه مستقر و مسلط است (بلیکی، ۱۳۸۹: ۳۱). از این تلقی به‌عنوان «شیء‌انگاری هستی‌شناختی» تعبیر می‌شود (تریگ، ۱۳۸۶: ۸۴). به‌طور خلاصه، این رویکرد تأکید می‌کند که واقعیت فرهنگی، هستی «مستقل» و «عینی» دارد؛

دو. عاملیت‌های انسانی از هویت پیشافرنگی برخوردار نیستند، بلکه همچون ظرف «تهی» و شیء «رنگ‌پذیر»، تمام درونیات‌شان در متن زندگی در جهان فرهنگی شکل می‌گیرد؛

سه. عاملیت‌های انسانی، بیشتر «مغلوب» و «مسخر» فرهنگ و ساختارهای فرهنگی بوده و از فاعلیتی «حداقلی» و «متزلزل» در جهان فرهنگی برخوردارند، زیرا توان مقاومت در برابر فشارهای ساختارهای فرهنگی و در هم شکستن



آنها را ندارند. به همین سبب، هواداران این رویکرد، علاقمند به مطالعه تأثیر پدیده‌های ساختاری بر فکر و کنش فردی هستند؛ **چهار.** ارزش‌های فرهنگی، اموری «نسبی» بوده و حکایت‌گر پسند و سلیقه غالب در یک جامعه هستند و از این‌رو، خصوصیت «تاریخیت» و «نسبیت» دارند؛

پنج. واقعیت فرهنگی نسبت به واقعیت سیاسی و واقعیت اقتصادی، «استقلال نسبی» دارد و نمی‌توان از تبعیت و معلولیت مطلق آن سخن گفت.

دوم. رویکرد هستی‌شناختی انگاره «تعریف فرهنگی»

سرمشق اصلی این رویکرد، مربوط به چارچوب معرفتی ماکس وبر است که نقطه مرکز تأکیدش بر بررسی چگونگی تعریف و تلقی کنشگران فرهنگی از موقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی و همچنین تأثیر این تعریف‌ها و تلقی‌ها بر کنش آنهاست. از این‌رو، انگاره تعریف فرهنگی به معنا و انگیزه و تفاسیر ذهنی عاملیت‌های انسانی در جهان فرهنگی پرداخته و آن را مولد و سازنده این جهان می‌شمارد. نظریه‌هایی از قبیل «کنش»، «کنش متقابل نمادین»، «پدیدارشناسی» و «روش‌شناسی مردم‌نگارانه» از این رویکرد هستی‌شناختی جانبداری می‌کنند (ریترز، ۱۳۸۷: ۶-۶۳۵). عمده‌ترین گزاره‌های انگاره تعریف فرهنگی در حوزه هستی‌شناسی فرهنگی، به شرح زیر است:

یک. انسان‌ها دارای فرهنگ هستند و در جهانی از «تفاسیر مشترک» خود زندگی می‌کنند. در واقع، کنش اجتماعی، رفتار صرف نیست، بلکه دربرگیرنده فرآیند «معنابخشی به جهان خارجی» است. در واقع، این معانی و تفاسیر خلق شده توسط کنشگران اجتماعی است که واقعیت فرهنگی را می‌سازد. به عبارتی، واقعیت فرهنگی، هستی «برساخته» و «ذهنی» است؛

دو. برخلاف انگاره واقعیت فرهنگی، نظریه‌پردازان انگاره تعریف فرهنگی بر این باورند که عاملیت‌های انسانی نه تنها «هویت پیشافرنگی» دارند، بلکه همین هویت تکوینی و اولی است که جهان فرهنگی را می‌آفریند. آنچه که در تحلیل این انگاره از هویت پیشافرنگی برجسته است، قدرت معناپردازی انسان است؛ **سه.** چون ساختارها و واقعیت‌های فرهنگی بیرونی، معلول معناپردازی عاملیت‌های انسانی‌اند و این فرآیند، مستمر و روزمره است، امکان شوریدن بر آنها (ساختارشکنی) و خلق مجددشان (بازتولید)، وجود دارد؛

چهار. در هر جهان فرهنگی، ارزش‌های فرهنگی متناسب با احوال و اوضاع تاریخی آن، تولید و بازتولید می‌شوند. بنابراین، ارزش‌های فرهنگی عبارتند از یک سلسله برساخته‌های «متکثر» و «نسبی» که نه تنها از جامعه‌ای به جامعه



دیگر، متفاوت هستند، بلکه در درون یک جامعه نیز رنگ دگرگونی و تغییر می‌پذیرند؛

پنج. واقعیت فرهنگی، از منطق مستقل خود پیروی می‌کند و دنباله واقعیت سیاسی یا واقعیت اقتصادی نیست، بلکه حتی به این قبیل واقعیت‌ها، معنای خاص می‌بخشد.

سوم. رویکرد هستی‌شناختی انگاره «تلفیق فرهنگی»

در دوره‌های اخیر، جریان معرفتی متفاوتی در درون جامعه‌شناسی شکل گرفته که معتقد است تمایزات میان عاملیت فرهنگی و واقعیت فرهنگی، تمایزاتی است که در ایجاد و فهم قضایای مفهومی و تحلیلی به کار بسته می‌شود، اما در جهان واقعی، این امور درهم بافته و با یکدیگر آمیخته‌اند. از این‌رو، نمی‌توان از اصالت و کانونیت یکی از این دو گونه هستی فرهنگی دفاع کرد. نظریه «ساختاربندی» آنتونی گیدنز، نظریه «فرهنگ و عاملیت» مارگارت آرچر، نظریه «ساختمان ذهنی و زمینه» پی‌یر بوردیو، نظریه «جهان حیاتی و نظام» یورگن هابرماس در این منطقه معرفتی قرار دارند (ریترز، ۱۳۸۷: ۶۵۶). عمده‌ترین گزاره‌هایی که معروف رویکرد هستی‌شناختی انگاره تلفیق فرهنگی هستند عبارتند از:

یک. هم عاملیت‌های انسانی و هم ساختارهای فرهنگی، از «استقلال وجودی» برخوردارند و «حقیقی»‌اند؛

دو. عاملیت‌های انسانی، تهی‌مایه و فاقد هویت پیشافرهنکی نیستند؛

سه. واقعیت فرهنگی، تأثیر علی «مشروط‌کننده» بر عاملیت‌های انسانی و کنش متقابل آنها می‌گذارند، اما از آن سو، کنش‌های متقابل به «تعدیل» و «تکمیل» واقعیت فرهنگی منجر می‌شوند؛

چهار. نظریه‌پردازان وابسته به این انگاره، برداشت واحد و یکسانی از گستره شمولیت ارزش‌های فرهنگی ندارند، اما بیشتر «تکثر» و «نسبیت» ارزش‌های فرهنگی را برمی‌تابند؛

پنج. واقعیت‌های فرهنگی، سیاسی و اقتصادی که در جهان اجتماعی حضور دارند، نسبت به یکدیگر اصالت و خصوصیت تعیین‌کنندگی ندارند.

چهارم. رویکرد هستی‌شناختی انگاره مطهری

هدف اصلی این مقاله، بیان و تحلیل رویکرد هستی‌شناختی انگاره مطهری به جهان فرهنگی بوده است. در این‌جا به منظور فراهم شدن زمینه مقایسه رویکرد وی نسبت به سه رویکرد پیش‌گفته و روشن شدن اشتراکات و افتراقات آنها و نیز برجسته‌ساختن ابداعات نظری مطهری، مضامین اصلی انگاره وی عرضه می‌شود:



یک. فرهنگ و واقعیت‌های فرهنگی نظیر جامعه، وجود «حقیقی» و «عینی» دارند و چنین نیست که اعتباری و وابسته محض به عاملیت‌های انسانی باشند؛ **دو.** عاملیت‌های انسانی دارای دو نوع «هویت» یا «من» هستند: یکی «من» اولی و فطری که پیش از قرار گرفتن انسان در جهان فرهنگی، در او وجود بالقوه دارد، و دیگری، «من» ثانوی و اکتسابی که محصول درونی شدن فرهنگ است. اشاره به «من» فطری، از جمله ابداعات نظری مطهری است که در هیچ یک از انگاره‌های دیگر نظیر ندارد. در واقع، برخلاف نظر شایع، اقتضائات طبیعت اولی انسان در خصوصیات زیست‌شناختی و تمایلات غریزی منحصر نیست، بلکه جنبه فراتری از این را نیز در بر می‌گیرد که از آن غفلت شده است؛

سه. هرگز نمی‌توان قدرت «مشروط‌کنندگی» و «بازدارندگی» ساختارهای فرهنگی را انکار کرد. اما جز این، عاملیت‌های انسانی با تکیه بر پاره‌ای از قوای درونی خویش، از امکان و قابلیت «مقاومت» و «فاعلیت» در برابر ساختارها برخوردارند و «آزادی نسبی» در آنها، زوال‌پذیر نیست. در نتیجه، عاملیت‌های انسانی نه مغلوب و مستخر هستند و نه خلاق و فعال مطلق؛

چهار. ارزش‌های فرهنگی دو دسته‌اند: ارزش‌هایی که برآیند سلايق و علايق اجتماعي‌اند و از این‌رو، نسبی و اقلیمی و تاریخی هستند. این ارزش‌ها از واقعیت‌های نفس‌الامری حکایت می‌کنند و مصالح حقیقی معنوی را به دنبال می‌آورند. دسته دوم از ارزش‌ها، ارزش‌های «غیرنسبی»، «واقع‌نما» و «عام» هستند؛

پنج. در جهان اجتماعی، واقعیت‌های فرهنگی، سیاسی و اقتصادی با یکدیگر «تعامل متقابل» دارند، اما از بسیاری جهات، «واقعیت فرهنگی» نسبت به واقعیت‌های سیاسی و اقتصادی، اصالت داشته و تعیین‌کننده است. به دلیل همین رویکرد هستی‌شناختی است که مطهری، مبدأ ایجاد تحول در جهان اجتماعی را، فرهنگ می‌داند. بدین ترتیب، مبحث هستی‌شناسی فرهنگی که مقوله‌ای توصیفی است، جنبه‌های تجویزی (دستوری) خود را نمایان می‌سازد.



* این مقاله، برگرفته از پژوهشی با عنوان «نظریه فرهنگی علامه مطهری» است که در گروه فرهنگ‌پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی به انجام رسیده است.

منابع و مأخذ:

۱. آرون، ریمون (۱۳۸۱)، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی، مترجم: باقر پرهام، تهران: نشر علمی و فرهنگی؛
۲. اسمیت، فیلیپ (۱۳۸۷)، درآمدی بر نظریه‌های فرهنگی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی؛
۳. اندی، بنت (۱۳۸۶)، فرهنگ و زندگی روزمره، مترجمان: لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران: نشر اختران؛
۴. ادگار، اندرو، سجویک، پیتر (۱۳۸۹)، مفاهیم بنیادی نظریه فرهنگی، مترجمان: مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: نشر آگه؛
۵. برت، پاتریک (۱۳۸۹)، نظریه‌های جامعه‌شناسی در قرن بیستم، مترجم: محمد خانی، تهران: رخداده نو؛
۶. بلیکی، نورمن (۱۳۸۹)، استراتژی‌های پژوهش اجتماعی، مترجم: هاشم آقاییگ‌پوری، تهران: نشر جامعه‌شناسان؛
۷. پارکین، فرانک (۱۳۸۸)، ماکس وبر، مترجم: شهناز مسمی‌پرست، تهران: نشر ققنوس؛
۸. تریگ، راجر (۱۳۸۶)، فهم علم اجتماعی، مترجم: شهناز مسمی‌پرست، تهران: نشر آگه؛
۹. دورکیم، امیل (۱۳۸۷)، قواعد روش جامعه‌شناسی، مترجم: علی محمد کاردان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران؛
۱۰. کرایب، یان (۱۳۸۶)، نظریه اجتماعی کلاسیک، مترجم: شهناز مسمی‌پرست، تهران: نشر آگه؛
۱۱. لیتل، دانیل (۱۳۸۶)، تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی بر فلسفه علم الاجتماع، مترجم: عبدالکریم سروش، تهران: نشر صراط؛
۱۲. مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی؛
۱۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، یادداشت‌های استاد مطهری، جلد ششم، چاپ اول، تهران: نشر صدرا؛
۱۴. _____ (۱۳۸۷ الف)، آینده انقلاب اسلامی ایران، تهران: نشر صدرا؛
۱۵. _____ (۱۳۸۷ ب)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (۳): وحی و نبوت، تهران: نشر صدرا؛



۱۶. _____ (۱۳۸۷ج)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (۴): انسان در قرآن، تهران: نشر صدرا؛
۱۷. _____ (۱۳۸۷د)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (۵): جامعه و تاریخ، تهران: نشر صدرا؛
۱۸. _____ (۱۳۸۷ه)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (۶): زندگی جاوید یا حیات اخروی، تهران: نشر صدرا؛
۱۹. _____ (۱۳۸۷و)، فلسفه تاریخ، جلد اول، تهران: نشر صدرا؛
۲۰. _____ (۱۳۸۷ز)، فلسفه تاریخ، جلد دوم، تهران: نشر صدرا؛
۲۱. _____ (۱۳۸۷ح)، فلسفه تاریخ، جلد چهارم، تهران: نشر صدرا؛
۲۲. _____ (۱۳۸۷ط)، قیام و انقلاب مهدی (عج) از دیدگاه فلسفه تاریخ، تهران: نشر صدرا؛
۲۳. _____ (۱۳۸۷ی)، اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ جلد پنجم، تهران: نشر صدرا؛
۲۴. _____ (۱۳۸۷ک)، نقدی بر مارکسیسم، تهران: نشر صدرا؛
۲۵. _____ (۱۳۸۹الف)، نبرد حق و باطل (به ضمیمه تکامل اجتماعی انسان در تاریخ)، تهران: نشر صدرا؛
۲۶. _____ (۱۳۸۹ب)، امدادهای غیبی در زندگی بشر، تهران: نشر صدرا؛