

Theology of culture: explaining the divine aspects of cultures in the context of Quranic truths, philosophical arguments and mystical teachings

Mohsen Labkhandagh*

Received: 2021/02/24
Accepted: 2021/09/16

Abstract

What is found in Western sources as the theology of culture; It is the product of the thinking of the marginalized theologians of the Western world, not the mainstream in the institution of science. But in the Islamic world, where revelation, intellect, experience, etc., each have their own epistemological validity, if culture can be explained on the basis of one of the frameworks of religious knowledge such as theology, mysticism, hadith, wisdom, etc. The obtained results will be accepted as a scientific theory.

In this article, by question from Qur'an and Islamic wisdom and mysticism, "culture" is analyzed and a prelude to the theology of culture based on Islamic wisdom and mysticism will be formed.

Philosophical and mystical explanation of God's activity in the formation and evolution of cultures and the domination of each of the divine names in each cultural-historical period, as well as the central role of perfect human beings in cultural periods, along with explaining the position of religion and Sharia as two dimensions Constant and variable A single truth that is responsible for planning and guiding the two fixed and variable dimensions of societies and cultures is part of the results of this theoretical endeavor. These findings are based on the deductive-argumentative method under transcendent wisdom.

Keywords: Theology, Culture, Society, Imam, religion.

* Member of the Department of Culture and Art of Imam Sadegh University, Tehran, I.R.Iran.
m.labkhandagh@isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «دین و ارتباطات»، سال سی ام، شماره اول (پیاپی ۶۳)، بهار و تابستان ۱۴۰۲، مقاله پژوهشی، صص. ۳۳۹-۳۷۲

الهیات فرهنگ: تبیین وجوه الوهی فرهنگ‌ها در بستر حقایق قرآنی، براهین حکمی و تعالیم عرفانی

محسن لبخندق*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۵

چکیده

آنچه تحت عنوان الهیات فرهنگ در منابع غربی یافت می‌شود، محصول اندیشه‌ورزی الهیدانان حاشیه‌نشین جهان غرب است، نه جریان اصلی در نهاد علم. اما در جهان اندیشه‌ای اسلام که وحی، عقل، تجربه و... هر یک اعتبار معرفت‌شناختی خود را دارد، اگر بتوان فرهنگ را مستند به یکی از چهارچوب‌های معرفت دینی مانند کلام، عرفان، حدیث، حکمت و... مورد تبیین و تفهیم قرار داد؛ رهاورد این مسیر، اعتبار علمی خواهد داشت. در این مقاله با استنطاق از معارف قرآنی و ظرفیت‌های حکمت و عرفان اسلامی، «فرهنگ» مورد واکاوی قرار می‌گیرد و طلیعه‌ای برای الهیات فرهنگ مبتنی بر حکمت و عرفان اسلامی رقم خواهد خورد. تبیین حکمی و عرفانی فاعلیت حضرت‌حق در تکون و تحول فرهنگ‌ها و دولت‌یابی هر یک از اسماء الهی در هر دوره فرهنگی - تاریخی و نیز نقش کانونی انسان کامل در آمدو شد ادوار فرهنگی، به همراه تبیین جایگاه دین و شریعت به‌عنوان دو بُعد ثابت و متغیر یک حقیقت واحد که متکفل تدبیر و هدایت دو بُعد ثابت و متغیر جوامع و فرهنگ‌هاست، بخشی از رهاوردهای این تلاش نظری است. این یافته‌ها مبتنی بر روش قیاسی - برهانی ذیل چهارچوب نظری حکمت متعالیه فراهم آمده است.

واژگان کلیدی: الهیات، فرهنگ، جامعه، امام، دین.

* عضو هیئت علمی دانشکده معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، تهران، جمهوری اسلامی ایران.

مقدمه

علوم اجتماعی نوین را فارغ از هر نوع موضع ارزش‌گذارانه در قبال آن و صرفاً در مقام توصیف، باید از سنخ معرفت‌های غیردینی برشمرد. پس از آنکه از نیمه دوم قرن نوزدهم، «علم» در جهان غرب صرفاً به معنای دانش‌آزمون‌پذیر به‌کار رفت، علم اجتماعی نیز فاقد هر نوع بن‌مایه‌های دینی شد (پارسانیا، ۱۳۸۶، صص. ۶۵-۶۶).

به‌رغم اینکه خصوصیت علم نوین، استقلال آن از حوزه دین است، اما این استقلال هرگز مانع از آن نبوده که موضوع‌های قدسی به‌عنوان یکی از حوزه‌های مطالعاتی‌اش در نظر گرفته شوند. مطالعاتی که مردم‌شناسان، جامعه‌شناسان و یا روان‌شناسان نسبت به دین انجام داده‌اند، بخشی از فعالیت‌های علم نوین نسبت به امور قدسی است (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص. ۲۱). از همین‌رو آنچه در مطالعات فراهم‌آمده، مجموعه دیدگاه‌هایی است که از دریچه نظریه‌های رایج در این علوم؛ پیرامون جایگاه دین و امور قدسی در حیات جوامع ارائه شده؛ نه مطالعه دینی جامعه، فرهنگ و

از اواخر قرن بیستم و همزمان با چالش‌های متعددی که عمدتاً گروه‌های به‌حاشیه‌راندیده پیش‌روی نوسازی ایجاد کردند، شاهد طرح رویکردهای انتقادی به علوم اجتماعی در درون غرب هستیم که در قالب نظریه‌های فمینیستی، نومارکسیستی، پسااستعماری و... صورت‌بندی شده‌اند. یکی از این رویکردهای انتقادی که در ایران کمتر شناخته شده، رویکرد «الهیات اجتماعی» است. الهیات اجتماعی، نقش تبیین‌های الهیاتی در امور اجتماعی را برجسته می‌کند و این باور دوران روشنگری غرب مبنی بر ضرورت کنار گذاشتن تبیین‌های الهیاتی را نقد می‌کند. روشنگری دوره‌ای است که با نفی جایگاه الهیات مسیحی در تبیین‌های نظری شکل گرفت. امور الهیاتی‌ای همچون نفس، خدا و جهان در اندیشه کانت، از حیطه عقل نظری و شناخت علمی کنار گذاشته شد و نظریه‌های جامعه‌شناسی کلاسیک که تحت عنوان «علم جامعه‌شناسی» صورت‌بندی شدند، آموزه‌های روشنگری را در تبیین اجتماعی به‌کار بستند (قائم‌نیک، ۱۳۹۴، صص. ۹-۱۰). البته جریان الهیات اجتماعی، یک جریان حاشیه‌ای در جهان غرب است و نقش تعیین‌کننده‌ای در مناسبات معرفتی حاکم بر نهاد علم در جهان غرب ندارد.

در تاریخ اندیشه اسلامی، بسیاری از آثار متفکران پیرامون جامعه و امور اجتماعی، بن‌مایه الهیاتی داشته‌اند. رویکردهای قرآنی، حکمی، عرفانی، فقهی، اخلاقی و... به امور

اجتماعی و آراء بزرگانی مانند فارابی، بیرونی، خواجه نصیر، ابن مسکویه، امام خمینی، علامه طباطبایی، شهید مطهری و... همگی بر بنیادهای الهیاتی استوارند. علاوه بر این آراء؛ معارف برآمده از برخی نظام‌های معرفتی همچون کلام، فلسفه، عرفان و... نیز این ظرفیت را دارند که بنیان شکل‌گیری نظریه‌های جدیدی را در علوم اجتماعی فراهم آورند. به تعبیری، مسیر استحصال معارف الهی به منظور امتداد در نظریه‌های اجتماعی، مسیر گشوده‌ای است و به اقتضاء پرسش‌ها و نظریه‌های جدید، می‌توان این تراش عظیم را با استنطاق، به سخن آورد.

در این مقاله در تلاشیم مبتنی بر ظرفیت‌های حکمت و عرفان اسلامی، از میان موضوع‌های متعدد علوم اجتماعی، «فرهنگ» را واکاوی کنیم. مسیری که برخی الهیدانان جهان غرب مانند تیلیش، شلایرماخر، بارت، بولتمان و... نیز طی کرده‌اند و مستند به الهیات مسیحی، به صورت بندی الهیات فرهنگ پرداخته‌اند.

در این مسیر، اگرچه پرسش‌های متعددی را می‌توان طرح کرد، لکن در این مقاله در پی آنیم تا به سؤال‌های ذیل پاسخ دهیم:

- ۱- تحولات فرهنگی تاریخ حیات بشر چه نسبتی با حضرت حق و عالم اله دارد؟
- ۲- اولیاء الهی چه نقش و جایگاهی در آموشد فرهنگ‌ها در ادوار مختلف دارند؟
- ۳- نسبت دین و شریعت با تطورات فرهنگی حیات بشر چیست و چگونه می‌توان گره از چالش «ثبات و وحدت دین» و «تغییر و تنوع فرهنگ‌ها» گشود؟

۱. پیشینه الهیات فرهنگ

الهیات فرهنگ به عنوان شعبه‌ای از الهیات اجتماعی در تلاش است ذیل یک رویکرد دینی به تبیین فرهنگ پردازد. در سنت الهیات اجتماعی غرب، چنین مواجهه‌ای با فرهنگ در میان الهیدانان مسیحی وجود دارد. پل تیلیش در اثر خود تحت عنوان «الهیات فرهنگ»، موضوع‌های متنوعی را از زاویه الهیات کلامی - فلسفی و گهگاه عرفانی خود تحلیل می‌کند. در این میان، موضوع کانونی مدنظر وی تبیین نسبت دین و فرهنگ است که در حاشیه آن به موضوع‌هایی چون جایگاه و نقش خداوند در فرهنگ‌های مختلف، دین و هنر، دین و نظام‌های نمادین، دین و زبان و... می‌پردازد. وی به تبع برخی از الهیدانان مسیحی در صدد است در نسبت‌سنجی میان دین با بسیاری

از عناصر فرهنگ مانند اخلاق، علم، هنر و... دین را به‌منزله بنیان و روح حاکم بر آنها معرفی کند. تیلیش، این ایده برخی از الهیدانان را تصدیق می‌کند که دین امری لایتناهی، نامشروط و غایت قصوایی است که در تمامی کارکردهای خلاق روح بشر از جمله اخلاق، معرفت، هنر و... متجلی است (تیلیش، ۱۳۹۷، صص. ۱۶-۱۷). لذا دین گوهر معنابخش فرهنگ و فرهنگ نیز کلیت صورتی است که در متن آن، دین خود را آشکار می‌سازد (تیلیش، ۱۳۹۷، ص. ۵۰).

کاترین تتر متفکر دیگری است که معتقد است «فرهنگ» اساساً یک دستور کار معرفتی نوین برای الهیات مسیحی است.^۱

تطورات فکری الهیدانان غربی در تحلیل «فرهنگ» را می‌توان در سه مرحله تبیین کرد. مرحله اول، مرحله‌ای است که سخن از فرهنگ در گفته‌های ایشان استقلال‌نیافته و آن‌را باید در قالب‌های دیگری از نوشته‌های الهیاتی پیدا کرد. در این مرحله، اصل نگرش الهیاتی به مقوله «فرهنگ»، «زبان فرهنگی دین» و «امکان ورود دین به ساحات فرهنگی» مورد تأمل قرار می‌گیرد و الهیدانانی مانند شلایرماخر، بارت و بولتمان برای پاسخ به آن تلاش می‌کنند. در مرحله دوم، سخن از فرهنگ، استقلال‌یافته و مباحث فرهنگی در الهیات توسعه می‌یابد و پرسش‌های جدید و موضوع‌های مستحدثه فرهنگی از قبیل تکثرگرایی دینی و فرهنگی مورد بحث الهیدانانی مانند پل تیلیش و ریچارد نیبور قرار می‌گیرد. علاوه‌براین، در این مرحله رابطه میان فرهنگ و دین و نسب چندگانه‌ای که می‌توان در این مورد ترسیم کرد، مورد بحث قرار می‌گیرد. مرحله سوم مختص الهیدانانی است که به‌گونه‌ای در پیوند با پرسش‌های پست‌مدرن هستند و رابطه میان فرهنگ و دین را معطوف به وضعیت پست‌مدرن تحلیل می‌کنند که یک نمونه بارز آن را می‌توان در کارهای کاترین تتر مشاهده کرد (بابایی، ۱۳۹۳، ص. ۳۳۰).

در منظومه اندیشه اسلامی به‌خصوص از خاستگاه حکمت و عرفان، فرهنگ به‌عنوان موضوعی مستقل کمتر مورد اندیشه‌ورزی قرار گرفته است، اگرچه در حاشیه آراء بزرگانی چون فارابی، می‌توان سرنخ‌هایی در این باب یافت. فارابی در حکمت مدنی‌اش، جوامع (مدن) را مبتنی بر «آراء اهالی این جوامع» گونه‌بندی می‌کند. «آراء

۱. ر.ک:

Kathryn Tanner, Theories of Culture: A New Agenda for Theology (Guides to theological inquiry).

مشترک اهالی یک مدینه»، بیشترین قرابت با معنای امروزی «فرهنگ» را دارد و فارابی در آثار خود، در بستر یک الهیات فلسفی به تبیین و تحلیل این آراء مشترک یا همان فرهنگ می‌پردازد (فارابی، ۱۹۹۵).

در میان حکمای متأخر؛ علامه محمدتقی جعفری چهره‌ای است که در کتاب «فرهنگ پیرو، فرهنگ پیش‌رو» مستظهر به تحلیل‌های فلسفی و کلامی، به تبیین ابعاد و زوایای فرهنگ پرداخته است (جعفری، ۱۳۸۸). نوع ورود و خروج ایشان به مباحث به‌گونه‌ای است که نمی‌توان ماحصل این اثر را منتسب به یک مکتب فلسفی از میان مکاتب مشهور اسلامی دانست.

مباحث علامه طباطبایی پیرامون جامعه و چگونگی شکل‌گیری حیات اجتماعی انسان‌ها که مستند به آمیزه‌ای از ادله قرآنی، فلسفی و کلامی ارائه شده است (طباطبایی، ۱۳۸۷، الف، صص. ۴۸-۱۴۳) و به‌خصوص نظریه اعتباریات ایشان (طباطبایی، ۱۳۸۹، صص. ۱۵۷-۲۲۷) که راه را برای ارائه برخی خوانش‌های فلسفی از فرهنگ - که البته خوانش‌های قابل نقدی هم هست - فراهم ساخته، می‌تواند مقدمه‌ای بر الهیات فرهنگ قلمداد شود (مصلح، ۱۳۹۲).

شهید مطهری نیز به‌عنوان یکی از پیشتازان تحلیل‌های حکمی و الهیاتی در فهم و تبیین جامعه، در برخی از آثار خود به موضوع‌هایی قریب و قرین به «فرهنگ» می‌پردازد؛ به‌عنوان مثال، در کتاب «جامعه و تاریخ» اگرچه موضوع مورد بررسی ایشان جامعه است، لکن مکرراً به اقتضای بحث به مفهوم فرهنگ ورود کرده و تحلیل‌های فلسفی و الهیاتی خویش در باب فرهنگ را نیز ارائه می‌دهد. افزودن «ترکیب فرهنگی» به انواع ترکیب‌های احصاء شده در فلسفه (مطهری، ۱۳۸۹، صص. ۲۴-۲۵)، اشاره به ایدئولوژی - مفهومی قرین به مفهوم فرهنگ در اندیشه شهید مطهری - به‌عنوان عامل یگانگی یا چندگانگی جوامع (مطهری، ۱۳۸۹، ص. ۴۲)، قضاوت در باب آینده فرهنگ‌ها (مطهری، ۱۳۸۹، صص. ۵۲-۶۴)، پاسخ به چالش «چگونگی پاسخ دین به تحولات فرهنگی - اجتماعی» در کتاب «اسلام و نیازهای زمان» (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۱) و... مواردی از ورود حکمی شهید مطهری به قلمرو فرهنگ‌پژوهی است. باوجوداین، مفهوم فرهنگ در کانون اندیشه‌ورزی این متفکر معاصر نیست، اگرچه می‌توان یک نوع الهیات فرهنگ حکمی - کلامی از آراء او استحصال نمود.

حمید پارسانیا - شاگرد برجسته حکیم معاصر آیت‌الله جوادی آملی - متفکر دیگری است که در تلاش است پیرامون فرهنگ، نظریه‌ای حکمت‌بنیان ارائه کند. «نظریه فرهنگی صدرایی» عنوانی است که طی یک دهه اخیر، توسط وی و حلقه شاگردانش در محافل علمی طرح شده؛ اگرچه تا کنون اثر مستقلی تحت این عنوان به قلم وی به نگارش درنیامده و این مباحث بیشتر در یک سنت شفاهی توسط ایشان دنبال شده است. البته مقاله‌هایی از ایشان مانند «نسبت علم و فرهنگ» (پارسانیا، ۱۳۸۷) و «نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی» (پارسانیا، ۱۳۹۲) را می‌توان در زمره آثاری دانست که با نظریه فرهنگی صدرایی ایشان تعاطی دارد. به‌رغم عدم انتشار مکتوب این نظریه به قلم پارسانیا، برخی نظریه فرهنگی این متفکر را که در بستر یک الهیات فلسفی و عرفانی نضج یافته، تقریر کرده‌اند. مقاله خورشیدی تحت عنوان «صورت‌بندی نظریه فرهنگ صدرایی با الهام از دیدگاه‌های استاد حجت‌الاسلام پارسانیا» (خورشیدی، ۱۳۹۰) از این دست است. مقاله‌هایی مانند «حدوث جسمانی جوامع و بقاء فرهنگی آنها» (لیخندقی، ۱۳۹۷)، «واکاوی عوامل مانایی و میرایی فرهنگ‌ها در آینه حکمت متعالیه» (لیخندقی، ۱۳۹۵) و «دلالت‌های نظریه فطرت در نظریه فرهنگی» (لیخندقی، ۱۳۹۰) که هر سه توسط لیخندقی به نگارش درآمده نیز در عداد آثاری است که نتایج و مباحثی جدیدی بر نظریه فرهنگی صدرایی متفرع می‌سازد. آنچه در این مقاله خواهد آمد نیز بسط دلالت‌های ایده مرکزی پارسانیا - اثبات هستی فرهنگ مبتنی بر قاعده صدرایی اتحاد عالم و معلوم - است که برای صورت‌بندی یک الهیات فرهنگ مبتنی بر مبادی حکمی و عرفانی و در پاسخ به سه پرسش کلیدی مورد اشاره در مقدمه این مقاله تدارک دیده خواهد شد.

۲. چارچوب نظری

چارچوب نظری این پژوهش حکمت متعالیه است که در تعامل با دو نظریه مهم در منظومه علوم اسلامی، مبانی نظری بحث را تأمین می‌کند. نظریه اول، نظریه فطرت است که نظریه‌ای قرآنی - فلسفی است. نظریه دوم، نظریه ادوار و اکوار تاریخی است که نظریه‌ای برآمده از عرفان نظری است و نسبت تحولات فرهنگی حیات بشر را با عالم صفات و اسماء الهی تبیین می‌کند. حکمت متعالیه که اصول موضوعه - پیش فرض‌های -

این مقاله را تأمین می‌کند، محتوا و مضمون دو نظریه دیگر را به صورتی ملائم و هماهنگ، در ذیل خویش به سامان می‌رساند؛ چنانچه به تصریح اساطین حکمت و عرفان، حکمت متعالیه، با برهانی‌سازی معارف عرفانی، سر بر آستانه وحی نهاده و به خدمت حقایق قرآنی در آمده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص. ۶۶).

۳. روش پژوهش

داده‌های این مقاله بر اساس روش اسنادی و از میان منابع کتابخانه‌ای فراچنگ آمده است. مراحل این روش عبارت است از:

- ۱- انتخاب موضوع، تعیین اهداف و سؤال‌ها؛
 - ۲- بررسی اکتشافی و پیشینه پژوهش؛
 - ۳- انتخاب رویکرد نظری؛
 - ۴- جمع‌آوری منابع و نمونه‌گیری؛
 - ۵- بازخوانی متون و مطالعه منابع. نمونه‌گیری مطالب از میان منابع نیز به صورت «تعمدی» و «نظری» خواهد بود (صادقی و عرفان‌منش، ۱۳۹۴، صص. ۷۱-۷۴).
- اما در مقام تحلیل داده‌ها، از آنجاکه چارچوب نظری حاکم بر این مقاله حکمت متعالیه است، روش حاکم بر فلسفه یعنی روش قیاسی - برهانی مورد استفاده خواهد بود. «برهان» استدلال منتهی به بدیهیات یا مصادرات است. مقصود از بدیهیات گزاره‌هایی است که صدق آنها روشن است و نیازمند اثبات نیست و مقصود از مصادرات که به آنها «اصول موضوع» هم می‌گویند، گزاره‌هایی است که بدیهی نیست، لکن در دانش مذکور صادق فرض می‌شوند (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص. ۶۱).

در این مقاله، اصول هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و دین‌شناسی صدرایی به‌عنوان اصول موضوع، پایه استدلال برهانی برای نائل آمدن به نتایج جدید در موضوع مقاله قرار می‌گیرد و داده‌های جمع‌آوری‌شده از منابع حکمی، عرفانی و قرآنی بر پایه این مسیر به‌کار گرفته خواهند شد.

۴. یافته‌های پژوهش

۴-۱. چیستی و هستی فرهنگ

وجود یا عدم وجود یک شیء، مستلزم اقامه برهان است. در این مقام، مستند به اصل صدرایی «اتحاد علم و عالم و معلوم» درصدد اثبات وجود حقیقی جامعه و نیز فرهنگ خواهیم بود. این برهان برای اولین بار توسط پارسائیا اقامه شده است^۲ که مطالب پیش‌رو بسط برهان ایشان است.

اصل «اتحاد علم و عالم و معلوم» بیانگر این حقیقت است که ادراک‌کننده (شناسا) در فرایند شناخت، با معلوم خویش متحد شده و این اتحاد، منجر به پیوند وجودی آن دو می‌گردد و لذا هویت عالم، از معلومش صبغه می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، صص. ۳۱۲-۳۱۶). به تعبیر ادق، هویت مدرک، به واسطه علم به معلوم، عین معلوم و نفس هر شناسنده‌ای با دریافت هر صورت علمی، عین آن صورت می‌گردد و نفس به واسطه آن صورت و معنا، مستکمل شده و اشتداد می‌یابد (مطهری، ۱۳۸۷، الف، ج ۴، ص. ۲۵۱).

بنابراین تقریر اجمالی، می‌توان برهانی را تدارک دید که منجر به اثبات وجود حقیقی جامعه و فرهنگ خواهد شد:

- ۱- افراد به واسطه معرفت به معانی و صور کلی، با آن معانی و صور متحد شده و به فراخور شدت این اتحاد، هویتشان را با معانی یا صور ادراکی می‌سازند.
- ۲- معانی، حقایقی مجرد و دارای ذات و نفس‌الامرند. هر انسانی جهت نائل شدن به شناخت یک معنا، با آن متحد می‌شود و چون در عالم مجردات تراحمی نیست؛ اتحاد افراد متعدد با یک معنای واحد محظوری ندارد؛ بلکه گریزی از این مسیر نیست.
- ۳- رهاورد پیوند با معانی واحد، اندیشه‌های مشترک است و آراء مقارن،

۲. متن برهان ایشان چنین است: «صور علمی به دلیل تجرد خود، مقید به امور مادی نیستند و در آنها تغییر و حرکتی راه ندارد و نفوس انسانی با حرکت خود به سوی آنها راه می‌سپارند. نفوس انسانی به دلیل اصل «اتحاد عالم با معلوم» با متحد شدن با صور علمی از یک سو آنها را به عرصه زندگی و حیات انسانی وارد می‌کنند و از دیگر سو، از طریق وحدت با معلوم خود، با یکدیگر وحدت و یگانگی پیدا می‌کنند. صور علمی که در حوزه زندگی مشترک انسان‌ها قرار می‌گیرند نقطه اتصال وحدت و یگانگی انسان‌هایی می‌شوند که با آنها وحدت پیدا می‌کنند و به بیان دیگر، این صور در حکم روح و جان واحد برای نفوس متعددی می‌شوند که با آنها اتصال وجودی پیدا می‌کنند» (پارسائیا، ۱۳۹۵، ص. ۱۲۰).

چهارچوب‌های عملی مشابه به ارمغان می‌آورد؛ لذاست که اتحاد با معانی مشترک، الزام‌های خود را بر حیات فردی و اجتماعی افراد گسترانده و اعضاء یک جامعه، عناصر هویت‌بخش خویش اعم از باورها، عواطف، اهداف، سنن فردی و اجتماعی، الگوهای کنشی، نشانه‌ها و نمادها و... را در سایه این معانی مشترک صورت می‌دهند. درحقیقت معانی واحد، در حکم نفس و روح واحد افراد مختلف، عناصر هویتی آنها را نظم معنایی و مشترک می‌بخشند.

۴- با اثبات وجود روح و نفس واحد برای جمعی از افراد، وجود حقیقی جامعه اثبات می‌شود، چراکه مجموعه‌ای از انسان‌ها به واسطه معانی واحد، روح و نفس مشترکی یافته‌اند که همه آنها را تحت لوای خویش وحدت بخشیده است. این افراد با اراده و آگاهی خویش، واسطه‌ای برای تنزل و ظهور یک نظام معنایی در پهنه زمین شده‌اند و آن معانی که در نفس الامر خود، ثابت، مجرد و فرازمانی و فرامکانی‌اند، به واسطه اتحاد با نفوس این افراد، در یک قلمرو تاریخی و جغرافیایی هبوط کرده و فرصت ظهور و تجلی می‌یابند. انسان‌ها در این نگاه، خالق معانی نیستند، اما با آگاهی و اراده خویش آنها را در زیست جمعی امتداد می‌دهند و این معانی را در قالب خلیقات، کنش‌ها، زبان، هنر، آداب و سنن، نمادها و نشانه‌ها و... تمثیل و صورت بخشیده و جهان اجتماعی‌ای در ذیل و ظل آن نظام معنایی خلق می‌کنند.

۵- مبتنی بر تبیینی که گذشت، فرهنگ همان نفس واحدی است که افراد یک جامعه را وحدت بخشیده و منجر به شکل‌گیری یک مرکب حقیقی اجتماعی می‌شود و می‌توان آنرا چنین تعریف کرد: «نظام معنایی تنزل‌یافته و صورت‌یافته توسط انسان‌ها که بر حیات آنها حاکم شده و یک هستی جمعی را رقم می‌زند» (لبخندق، ۱۳۹۵، صص. ۱۲۳-۱۲۴).

۶- جامعه مرکبی است که از ترکیب روح و جان انسان‌ها از مسیر پیوند با معانی شکل می‌گیرد و از آنجا که عناصر و اجزاء این مرکب، مجرد تام نیستند و بُعد جسمانی و مادی نیز دارند، جامعه نیز ساحت جسمانی و مادی دارد. پس می‌توان برای جامعه روح و کالبدی در نظر گرفت. روح و نفس جامعه، فرهنگ آن جامعه است که امری است مجرد و فرامادی و کالبد جسمانی جامعه، بدن‌های متکثر اجزایش (انسان‌ها) است که ذیل این نفس (فرهنگ) تدبیر شده و بر مبنای ارگانسیم

فرهنگی آن جامعه کارکرد می‌یابد؛ بنابراین، جامعه متشکل از فرهنگ و کالبد جسمانی است، حال آنکه فرهنگ صرفاً بعد مجرد جامعه است (لبخندق، ۱۳۹۷، صص. ۲۵۲-۲۵۳).^۳

۴-۲. فاعلیت الهی در تکون و تحول فرهنگ‌ها

در فلسفه اسلامی، علت‌العلل و علت‌فاعلی اصیل، صرفاً حضرت‌حق است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ص. ۲۳). البته با هم‌افق شدن حکمت متعالیه با عرفان نظری و عبور آن از معنای علیت به تشان، همه موجودات از معلولیت به مظهریت منتقل شده و رابطه حضرت‌حق و مخلوقات او، به رابطه ظاهر و مظهر تبدیل می‌شود. لذا حضرت‌حق نسبت به مخلوق‌ها، فاعل بالتجلی است و هر چند که فعل هر موجودی در مقام اسناد، به خود او که مظهري از مظاهر حق است نسبت داده می‌شود، لکن این انتساب، اولاً، و بالذات از آن خداست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸، ص. ۱۸۸) و از این حیث هر فاعلی در هر یک از عوالم وجود، به حسب ذاتش منشأ هیچ اثر و مبدأ هیچ ظهوری نیست (خمینی، ۱۳۸۶، ص. ۴۴).

اما فاعلیت حضرت‌حق در واقعیات بیرونی، به این معنا نیست که او بی‌واسطه در هر مرتبه و هر مجالی ظهور می‌کند، بلکه نظام اسباب و مسببات و مراتب طولی و عرضی و سائط، در مقام مظهریت و تشان نیز باقی است؛ لذا عرفا نیز بر این باورند که خداوند، عالم را جز به واسطه عالم اداره نمی‌کند و هر مظهری مترتب بر مظهري دیگر از مظاهر است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص. ۱۹۸) و بنابراین، تبیین نظام عالم با تکیه بر نظام اسباب و مسببات، صرفاً مختص حکما نیست (ابن سینا، ۱۳۸۳)، همچنان‌که در ادبیات قرآنی نیز مکرراً بر نظام اسباب و علل تأکید شده است (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۶، ص. ۳۱۹). اگرچه تقریر عرفانی با تکیه بر مفهوم «ظهور» و «تشان»، نسبت به تقریر فلسفی که بر مفهوم «علت» استوار است، با ادبیات قرآنی که نگاه آیه‌محور به مخلوق‌های هستی را ترویج می‌دهد، سازواری بیشتری دارد.

۳. نسبت میان نفس مجرد جامعه (فرهنگ) و کالبد جسمانی آن و نیز چگونگی تبیین فلسفی یک کالبد متکثر و متفرق (ابدان انسان‌ها) برای یک وجود حقیقی واحد خارجی به اسم جامعه، نیازمند توضیحات تفصیلی‌ای است که از حوصله این مقاله خارج است (برای آشنایی بیشتر با این مبحث، رک: لبخندق، ۱۳۹۷).

با این نگاه، هر فرهنگ و جامعه‌ای نیز به‌عنوان مظهر و آیه‌ای از حضرت‌حق شناخته می‌شود و تنها فاعل حقیقی هر فرهنگی فقط و فقط خداوند است و هر عامل دیگری که در قالب نظام اسباب و علل مطرح شود، سببیت او باید در نظام مظهر و مظهری فهم شود.

۴-۳. نقش اراده انسان‌ها در تطورات فرهنگی: خوانشی الهیاتی

«فرهنگ» پدیده‌ای انسانی است، یعنی زائیده حیات اجتماعی بشر و برآمده از اراده، آگاهی و خلاقیت انسان‌هاست؛ لذا نسبت اراده انسان و فاعلیت آدمی در عرصه فرهنگ با اراده و فاعلیت حضرت‌حق، پرسش بنیادینی است که در الهیات فرهنگ باید بدان پاسخ گفت.

در تاریخ اسلام، جریان‌های فکری در موضوع مذکور، به سه دسته کلی جبری، تفویضی و بین‌الامرینی تقسیم می‌شوند. دو قول اول در منطق صائب دینی محال و خطاست (خمینی، ۱۳۹۰، ص. ۵۱۳). لکن در مورد شق سوم، دو تبیین کلان «پذیرش نظام طولی علل» و «استناد به تشان و مظهریت» ارائه شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، صص. ۴۴۷-۴۵۳).

در تبیین اول، امکان اجتماع دو فاعل قریب و بعید در طول یکدیگر، در هر حادثه و پدیده‌ای ممکن شمرده می‌شود. در این نگاه، انسان با دو خصوصیت تفکر و اختیار، نزدیک‌ترین مبدأ برای افعال خود است و پس از آن، نوبت به مبادی عالی فعل او می‌رسد و در پایان، به مبدأ المبادی - خداوند - منتهی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ب، ص. ۱۲۴). این حالت، همچو نسبت فعل قوای نفس یک انسان به خود نفس است که آن فعل را گاهی به یکی از قوای نفس نسبت می‌دهیم و گاه به خود نفس و هر دو نیز صحیح است (خمینی، ۱۳۹۱، ص. ۷۷). فعل هر انسانی به واسطه تعلق صرف بودن انسان به حضرت‌حق، منسوب به خداوند نیز هست، چه آن فعل و عمل را بنابر منطق دینی، خیر و حسن بدانیم و چه شرّ و قبیح، همچنان‌که لسان قرآن نیز بر همین امر ناطق است.^۴ توضیح بیشتر آنکه در منطق قرآن، هر نیکی و کمالی از خداوند دانسته

۴. در آیات قرآن، نسبت شرور، سیئات و بدی‌ها به حضرت‌حق، به دو اسلوب بیان شده است. در یک اسلوب، همه این موارد از حضرت‌حق سلب‌شده و در یک اسلوب، هر امری اعم از موارد فوق از جانب حضرت‌ش

می‌شود و هر بدی و نقصی به صاحبان اعمال باز گردانده می‌شود؛ زیرا محال است که از خداوند که صرف‌الوجود است، جز وجود و کمال صادر شود و لذا دست جعل که فقط به وجود تعلق می‌گیرد، به بدی‌ها نخواهد رسید. پس بدی‌ها و شرور، همگی یا به عدم وجود برمی‌گردند و یا به عدم کمال وجود. اما در نگاهی دیگر، از آنجاکه کمبودها و نقص‌ها لازمه وجودهای امکانی و از قبیل عدم‌های مضاف – حدود و ماهیات – فرض می‌شوند، وجود بالعرض برای آنها فرض می‌شود و هر چه این چنین باشد، به حسب ذات از ممکنات تلقی شده و بالعرض به خداوند نسبت داده می‌شود؛ زیرا اگر ایجاد و بسط خیرات نبود، نه وجودی بود و نه حلاً وجودی که شرور از خلال این حدود ظاهر شود (خمینی، ۱۳۹۱، صص. ۷۳-۷۴). پس هر فعلی که در عالم هستی تحقق یابد، با حذف جنبه‌های نقص از آن و منزّه نمودنش از آلودگی‌های ماده و قوه و امکان و تمام جهات عدمی، فعل خداوند می‌باشد؛ بلکه چون عدم و هر امر عدمی از آن جهت که عدمی است، وجود حقیقی در جهان خارج ندارد، لذا در جهان خارج، هیچ فعلی نیست مگر فعل خداوند (طباطبایی، بی تا، ص. ۸۳).

اما توجیه دوم از «امر بین الامرین» که همان تشان و مظهریت است، با ترفیق علیت، اراده انسان را مظهري از فاعلیت خداوند دانسته و هیچ شأن دیگری برای او قائل نمی‌شود؛ زیرا هیچ موجودی نمی‌تواند فاعلیت نامحدود خدا را محدود کند و هر مظهري به تناسب سعه و ضیق مرآتیتش، شأنی از خدا را در مرتبه فعل او، ظاهر می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ب، ص. ۴۵۲). با این تبیین، اصولاً مجالی برای سؤال از جبر یا اختیار انسان باقی نمی‌ماند؛ چراکه فعلی برای غیر خدا فرض نمی‌شود تا موضوع پرسش قرار گیرد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص. ۱۴۰).

همچنان‌که در تبیین نسبت اراده و فاعلیت انسان با اراده و فاعلیت خداوند از مسیر نظام طولی فاعلیت‌ها، هر فعل و عمل خیر و شر انسانی، به خداوند منتسب می‌گردد،

معرفی شده است: «إِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكُمْ قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ... مَا أَصَابَكُمْ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكُمْ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا؛ چون آنها (منافقان) را حسنه‌ای رسد گویند: این از جانب خداست و چون سیئه‌ای برسد گویند: این از جانب توست؛ بگو: همه اینها از جانب خداوند است؛ ... (ای انسان) آنچه از نیکی‌ها به تو رسد از جانب خداست و آنچه از بدی‌ها به تو رسد از سوی خود توست» (نساء / آیات ۷۸-۷۹).

در نظام مظهریت نیز، هر برون‌داد انسانی منجر به این می‌شود که انسان مظهر یکی از اسماء الهی گردد و تحت آن اسم در سیورورت قرار گیرد؛ چراکه همه موجودات عالم مظاهر الهی‌اند؛ لکن اعمال خیر و نیک، منجر به این می‌شوند که صاحب آنها مظهر اسماء جمالی حضرت حق - مانند رحمان و رحیم - گردد و اعمال غیرنیک، منجر به این می‌شوند که صاحب آنها مظهر اسماء جلالی حضرت حق - مانند مصل و منتقم - گردد و بدین‌سان، همه مسیرهایی که در مقابل بشر است، اعم از راه‌های سعادت و شقاوت، به‌سوی حضرت حق منتهی می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۶، ص. ۲۳۹).

فرهنگ نیز اگرچه نظام معنایی‌ای است که با اراده، خلاقیت و فاعلیت انسان‌ها در ظرف حیات جمعی هبوط کرده و صورت می‌یابد، لکن اولاً و بالذات، قلمرو فاعلیت حضرت حق است و به‌تعبیر دقیق‌تر، هر فرهنگ، ظهور یکی از اسماء الهی است که از مجرای نفوس انسانی ظهور می‌کند.

۴-۴. دولت‌یابی اسماء‌الله در آمدوشد صور فرهنگی

«اسم»، نشانه‌ای است که از یک معنا و حقیقت حکایت می‌کند. «اسماء» گاه اعتباری‌اند مانند انواع نام‌های وضع‌شده توسط انسان و گاه تکوینی‌اند، یعنی فارغ از اراده انسان، حکایت از معنا و حقیقتی می‌کنند (پارسائیا، ۱۳۷۳، ص. ۱۸). موجودهای عالم همگی مظاهر اسماء‌الله، بلکه خود اسمی از اسماء تکوینی الهی‌اند و نشانه‌هایی هستند که از وجود او حکایت می‌کنند (خمینی، ۱۳۸۸، صص. ۹۵-۹۶). «کلمه» نیز به‌معنای حقیقتی است که گوینده با آن درون خود را ابراز می‌کند و از آن‌رو که حضرت حق با مخلوقاتش ظهور کرده، همه عناصر هستی کلمات حق‌اند (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص. ۳۴۷).

اگرچه همه عناصر هستی، اسماء و کلمات الهی‌اند، لکن برای هر مظهري از حیث مرتبه مراتب و حکایت‌گری یا انتساب به یک شاخه از اسماء جمال و جلال الهی، می‌توان احکام خاصی قائل شد. برخی مظاهر، مظهر اسم رحمان، حکیم و هادی و... می‌گردند و برخی مظهر اسم قاهر، منتقم، مصل و... با این نگاه، هر حقیقتی حتی شیطان نیز مظهر یکی از اسماء و صفات الهی است. شیطان که مظهر اضلال الهی است، در نظام احسن عالم، خیر و برکت را به همراه دارد؛ زیرا تا شیطان نباشد و تا وسوسه

نکند، جهاد اکبری نخواهد بود و کمال و سعادت انسان حاصل نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج، ص. ۵۹).

به تبع این مسئله، هر فرهنگی نیز به فراخور شأنی که در حکایت‌گری و مرآتیت داشته باشد، مظهري از مظاهر الهی و کلمه و اسمی از اسماء الهی خواهد بود. آنچه در مورد مظهریت فرهنگ‌ها بیان شد، زمینه شکل‌گیری نظریه‌ای پیرامون تحولات و ادوار فرهنگی تاریخ حیات بشر را در حکمت و عرفان اسلامی فراهم آورده که از آن با نظریه «اکوار و ادوار» یاد می‌شود. این نظریه با نگاهی کلان و کل‌نگر، ظهور و خفای اسماء الهی را در ظرف تحولات فرهنگی تحلیل می‌کند و هر برهه و هر مرحله از تحولات فرهنگی جوامع را، به منزله ظهور اسمی از اسماء خداوند و خفای اسمی دیگر برمی‌شمرد. جامی در ابتدای مثنوی یوسف و زلیخا، به زیبایی این نظریه را به نظم کشیده است:

در این نوبت‌کده صورت پرستی زند هر کس به نوبت کوس هستی
حقیقت را به هر دوری ظهوری است ز اسمی بر جهان افتاده نوری است
اگر عالم به یک منوال بودی بسا انوار کان مستور ماندی
(جامی، ۱۳۷۹)

در جهانی که انسان‌ها به نوبت در آمدوشد هستند، در هر مقطع تاریخی، با پذیرش و پرستش یک صورت و یک اسم از اسماء الهی، ظرف وجود خود را با اراده خویش مجلای یک معنا و فرهنگ خاص کرده و دوره فرهنگی‌ای را رقم می‌زنند و احکام یک اسم از اسماء خداوند را در آن دوره ساری کرده و احکام سایر اسماء الهی را به خفا برده و مستور می‌سازند. اگر تحول و تجدیدی در عالم رخ ندهد، امکان ظهور همه اسماء الهی فراهم نمی‌شود؛ لذا به عقیده صدرالمتألهین، از لوازم عدالت پروردگار آنست که هر اسمی در خلال تغییرها و تطورها زمانی عالم، مجال ظهور در قالب یک صورت نوعیه را بیابد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص. ۲۴۳). لذا هر کاروانی که در عالم به راه می‌افتد و مسیری را با یک صورت نوعیه و تحت یک اسم از اسماء الهی آغاز می‌کند، در آنات متوالی حرکتش، تحت اسماء مختلف درمی‌آید.

پس از آنکه حکومت و دولت یک اسم بر یک دوره پایان پذیرفت، حکم و اثر اسم مذکور یکسره از میان نمی‌رود؛ بلکه مختلفی در حکم و اثر اسم جدید می‌گردد و در

ذیل آن مستتر می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۴۷) به زبان فلسفی، صورت نوعیه هر دوره فرهنگی، ماده دوره‌ای خواهد شد که پس از آن می‌آید، همچنان‌که در حرکت جوهری هر پدیده‌ای، صورت نوعیه فعلی آن شیء به همراه ماده آن شیء، در حکم ماده صورت نوعیه بعدی آن شیء قرار می‌گیرند.

با این نگاه، نظام احسن بودن عالم نیز معنای دیگری خواهد یافت و هیچ‌چیز در این عالم «نبایستی» نخواهد بود (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۵، ص. ۲۳۶)، بلکه به حکم عدالت و حکمت پروردگار عالم، ظهور و خفای هر اسم از اسماء الهی در خلال تطورات فرهنگی، مایه احسن شدن نظام هستی خواهد شد.

۴-۵. چگونگی انتساب همه فرهنگ‌ها به عالم اله در عین تقسیم‌پذیری آنها به حق و باطل

با تقریری که از انتساب همه فرهنگ‌ها به حضرت حق ارائه شد، این پرسش مهم مطرح می‌شود که ذیل این نظریه، نگاه انتقادی به فرهنگ‌ها چه معنایی دارد؟ به عبارت دیگر فرهنگ حق و مصادیق متعدد فرهنگ باطل همه اسمی از اسماء الهی هستند، پس چرا یکی تجویز می‌شود و دیگری منع؟

پاسخ این پرسش مقدماتی را می‌طلبد که این مقدمات در بخش‌هایی از همین مقاله آمده است. اولین مقدمه آن است که نحوه انتساب هر آنچه در عالم است از جمله افعال نیک و بد انسان‌ها به حضرت حق، به لحاظ فلسفی روشن شود. این مهم پیش از این و در تبیین رابطه طولی اراده و فاعلیت انسان‌ها با فاعلیت حضرت حق بیان شد. دومین مقدمه، تفکیک و تفصیل دو نوع اراده تکوینی و تشریحی حضرت حق و تبیین تفاوت آنها با یکدیگر است. این مهم نیز به تفصیل در سرفصل‌های بعدی آمده است. فی‌الجمله آنکه اراده تکوینی، اراده‌ای است که به فعل خود اراده‌کننده تعلق می‌گیرد و اراده تشریحی، اراده‌ای است که به فعل غیر از اراده‌کننده تعلق می‌گیرد (غروی اصفهانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص. ۲۸۰). لذا در اوّلی، اراده حضرت حق هرگز تخلف نمی‌پذیرد، درحالی‌که در اراده تشریحی، امکان تخلف‌پذیری وجود دارد.

حال با جمع این دو مقدمه پاسخ روشن است. از آنجاکه از خداوند که صرف‌الوجود است، محال است جز وجود و کمال صادر شود؛ لذا فرهنگ‌های باطل که حاصل تخلف از اراده تشریحی حضرت حق هستند؛ همگی یا به عدم وجود برمی‌گردند و یا به

عدم کمال وجود و با حذف جنبه‌های نقص از آنها و منزّه نمودنشان از آلودگی‌های ماده و قوه و امکان و تمام جهات عدمی، فعل خداوند و منتسب به او و مظهری از صفات و اسماء او خواهند بود. اما همین افعال و مظاهر الهی (فرهنگ‌های باطل)، در مقام قیاس با کمالات وجودی والتر و بالاتری که در صورت تبعیت از اراده تشریحی الهی حاصل می‌شد (فرهنگ حق)، نقص تلقی شده و منهی خواهند بود و مطابق با ادبیات عرفانی؛ نقص و کمال فرهنگ‌ها با تعبیر سعه و ضیق در مرآتیت الهی بازگو خواهد شد. در هر صورت در این نگاه، همه فرهنگ‌ها در عین حفظ مراتب نقص و کمال و سعه و ضیقشان، منتسب به حضرت حق‌اند و از خلال قیاس میان مراتب کمال و نقص یا سعه و ضیقشان، می‌توان آنها را در یک نگاه انتقادی به خوب و بد و خیر و شر تقسیم کرد، چنان‌که به تعبیر امام خمینی (رحمت‌الله‌علیه)، اگر ایجاد و بسط خیرات نبود، نه وجودی بود و نه حد وجودی که شرور از خلال این حدود ظاهر شود (خمینی، ۱۳۹۱، صص. ۷۳-۷۴).

نقد فرهنگی در این نگاه توجه به نقصان‌ها، فقدان‌ها و مضیقاتی است که فرهنگ‌های دانی در قیاس با فرهنگ عالی بدان‌ها مبتلا هستند و معیار نقد نیز کمالاتی است که فرهنگ‌های دانی در قیاس با فرهنگ حق فاقد هستند. این کمالات و مقابلاتشان (نقص‌ها) از مسیر عقل و وحی قابل شناخت خواهند بود. از همین رهگذر است که مبارزه با باطل، جهاد، تلاش برای اقامه حق و... با انتساب همه فرهنگ‌ها به خداوند تنافی ندارد.

۴-۶. «امام حق»، مرکز پرگار فرهنگ و روح هر دوران

توجه به نقش «امام، ولی و رهبر» در شکل‌گیری ادوار فرهنگی مختلف، یکی از ارکان تبیین عرفانی از تحولات فرهنگی است. از آنجاکه در نظام اسماء و صفات، هر اسمی تحت اسم جامع‌تر از خود قرار می‌گیرد و هر کلمه ناقصه‌ای، تحت کلمه تامه‌ای سیر می‌کند؛ لذا هر دوره فرهنگی در پناه انسانی که مظهریت تام برای معنای حاکم در آن دوره دارد شکل می‌گیرد. استعداد اهالی هر عصر و زمانه‌ای، ذیل یک «استعداد کلی و مشابه» که زمینه‌ساز تکوین یک دوره فرهنگی است به منصف ظهور می‌رسد و این استعداد کلی مختص هر مقطع، در هر فرد و عنصری از عناصر یک جامعه حضور دارد

و به واسطه هدایت و تدبیر یک ولی الهی در آن دوره، این استعداد شکوفاشده و از خفا به ظهور می‌رسد.^۶ بدین سان، اهالی یک فرهنگ، در قامت صحابه یک پیش‌وا و امام، هویت معنایی خویش را شکل می‌دهند.

کتاب فصوص‌الحکم ابن عربی بر همین اساس تبویب شده و وی در هر فصل، به تبیین اوضاع و اوصاف یک نبی پرداخته و این اوصاف، در حقیقت شرحی بر آن اسم الهی است که نبی مذکور، مظهریت تام برای آن داشته است. در این ترکیب واژگانی فصوص-الحکم - فصل به معنای خلاصه و زبده یک شیء است و حکمت نیز به معنای علم به حقایق اشیاء و عمل به مقتضای آن علم است. فصل هر حکمتی در حقیقت عصاره علوم حاصل برای روح یک امام و نبی دوران است که به اقتضاء اسم غالب و حاکم در هر دوره فرهنگی و به فراخور استعداد و قابلیت آن امام و امتش، بر جان او افزوده شده است (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۳۲۳). با این تقریر هر امام و پیشوایی در هر دوره، امام عصر و ولی زمانه خویش و روح حاکم و جاری و محیط بر دل‌ها و روح‌هاست (مطهری، ۱۳۸۷، الف، ج ۴، ص. ۷۱۹).

همچنان‌که انسان از نطفه تا نهایت کمالش، به تبدل اطوار و نشئات، از مظهری به مظهری اوسع انتقال می‌یابد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶، ص. ۱۷۱)، جوامع نیز در سیر تحولات و تطورات فرهنگی، استعداد مظهریت و مراتب بیشتری برای اسماء الهی یافته‌اند؛ لذا امام و نبیشان نیز با پیام و معنایی جامع‌تر بر آنها فرود آمده و معارف بلندتری را بر آنها عرضه کرده تا کاروان بشریت به استعدادی بار یافته که توان دریافت آخرین پیام و جامع‌ترین معنا را از مسیر قلب نبی اکرم اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) کسب کرده است (مطهری، ۱۳۸۶، ب، ج ۲، ص. ۱۸۱). پس‌ازاو، حقیقت امامت در وجود انسان‌های کاملی ظهور می‌یابد که عصر به عصر، همان پیام جامع را به اقتضاء زمانه و ادوار فرهنگی - تاریخی به منصه ظهور می‌رسانند.

۶. «اصل طرق الأنبياء واحد، وإن اختلفت أديانهم و شرائعهم لأجل اختلاف أممهم. و ذلك لأن أهل كل عصر يختص باستعداد كلي خاص يشمل استعدادات أفراد أهل ذلك العصر و قابلية معينة كذلك و مزاج يناسب ذلك العصر. و النبي المبعوث إليهم إنما يبعث بحسب قابلياتهم و استعداداتهم فاختلقت شرائعهم باختلاف القوابل. و ذلك لا يقدر في وحدة أصل طرقهم و هو الدعوة إلى الله و دين الحق، كما لا يقدر اختلاف المعجزات في وحدة حقيقة المعجزة» (قیصری، ۱۳۷۵، صص. ۳۰۰-۳۰۱).

در سیر حرکت فرهنگ‌ها و تحولات معنایی جوامع، رهبر و امام هر دوره که به فراخور استعداد جامعه خود و برای به فعلیت رساندن آن استعداد آمده، از آنجاکه صحابه خویش را در ظرف زمان و مکان رهبری می‌کند؛ لذا اقتضائات دوران و احوالات زمانه را باید به نیکی بداند تا بتواند شکوفایی استعداد عمومی مدنظر را به نیکی راهبری کند (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۵، ص. ۵۲۵)، از این‌رو بخشی از حکمت عملی امام هر دوره، با حکمت عملی دوره‌های دیگر متفاوت بوده و اگرچه گوهر اصلی همه پیام‌های اولیاء حق در طول تاریخ یکسان است، لکن به اقتضاء شرایط متفاوت، شرایط مختلف نیز آورده‌اند.

نکته کلیدی و مهم آن است که نقش امام حق در شکل‌دهی و تحول فرهنگ‌ها، صرفاً ناظر به جوامع حق نیست؛ بلکه جوامعی که از فرهنگ حق اعراض می‌کنند و با فرهنگ باطل هويت می‌یابند، آنها نیز هویتشان را از تقابل با معنای حقیقی که در یک دوره و مقطع تنزل کرده شکل می‌دهند. درحقیقت، «دیگری» هر فرهنگ حقیقی، با نکول و ادبار اهل باطل از امام حق شکل می‌گیرد:

«هدایت الهیه و دعوت نبویه ارتباط با هدایت تکوینی دارد، و آثارش در تربیت انسان‌ها مشهود و معاین است، به طوری که کسی نمی‌تواند آنرا انکار کند، مگر لجبازی که سر ناسازگاری داشته باشد، برای اینکه در تمامی اعصار که این هدایت در بشر ظاهر شده، میلیون‌ها نفر را که به آن دعوت ایمان آورده و منقاد آن شدند، برای رسیدن به سعادت تربیت کرده، و چند برابر آن را هم به خاطر انکار و ردشان به شقاوت کشانیده» (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص. ۲۲۵).

از این‌رو در هر صورت محور قطب‌بندی فرهنگ‌ها «امام حق» خواهد بود که نقش آفرینی وی در شکل‌دهی فرهنگ‌های حق، اولاً، و بالذات و در شکل‌گیری فرهنگ‌های باطل؛ ثانیاً، و بالعرض است، همچنان‌که وحدت جوامع باطل و فرهنگ‌های خیالی، از تقابل با معانی حقیقی و فاصله گرفتن از آنها تحقق می‌یابد؛ لذا وحدت این فرهنگ‌ها عَرْضی و به تبع وحدت فرهنگ‌های حق است.

اصولاً هر پدیده باطلی، وجودی عارضی دارد و ظهور و حضور آن در صحنه هستی، بالعرض و در پرتو حق است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۳۲). دشمن‌ترین دشمنان ائمه حق در هر دوره نیز، در حکم ائمه باطل خواهند بود که صحنه‌گردان

شکل‌دهی و تحولات فرهنگی جوامع باطل‌اند. با این تقریر، معنای آیه «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ؛ روزی که هر جمعیتی را با امامشان احضار می‌کنیم» (اسراء / آیه ۷۱)، به نیکی درک خواهد شد. بدین ترتیب، امام حق در هر دوره، زمینه ظهور بواطن جوامع مختلف را در قالب فرهنگ‌های متنوع و گوناگون فراهم می‌آورد. از یک‌سو کسانی که تحت امامت و ولایت امام حق قرار می‌گیرند، استعدادشان در راستای معانی حقی که آن ولیّ زمان عرضه می‌دارد شکوفا می‌شود، و از طرف‌دیگر، کسانی که از ولایت امام حق روی می‌گردانند، مکنونات وجودشان از خلال تقابل و تعاندی که با امام حق دارند، ظهور و بروز می‌یابد و بدین‌سان در هر دوره، دو جبهه کلی حق و باطل در چهره فرهنگ‌های گوناگون رخ می‌نماید.

۴-۷. «انسان کامل»، مجرای فاعلیت حضرت حق در قلمرو فرهنگ‌ها

آنچه پیرامون نقش‌آفرینی ولیّ هر زمان در تکوّن و تحوّل ادوار فرهنگی ارائه شد، ما را به یکی از مهم‌ترین مقوله‌های عرفان نظری، یعنی «انسان کامل» نزدیک می‌کند. حقیقت انسان کامل در عرفان، به‌عنوان اسم اعظم، کلمه تامّه، آیت کبری^۶، عقل کلّ، کون جامع و مظهر تمام‌نمای حضرت حق، واسطه ظهور همه ظهورات پروردگار و همه اسماء و آیات الهی شناخته می‌شود.

ضرورت وجود انسان کامل، صرفاً مختص به عرفان نظری نیست، بلکه در حکمت نیز به چنین ضرورتی حکم می‌شود، چه آنکه سلسله طولی علل حقیقی در مراتب عالم و لزوم ترتّب علل بر یکدیگر و مشکک بودن مراتب علل و معلول‌ها در امتداد یکدیگر، ضرورت وجود یک علت حقیقی جامع و فوق همه علل که واسطه اتصال همه معالیل مادون به مبدأ اولی است را تأیید می‌کند که باطن آن علت اعلی، همان حقیقت وجودی انسان کامل است.

در منطق عرفان و حکمت متعالیه، حقیقت وجودی انسان کامل، با سه چهره نمایان می‌گردد که این سه وجه، حکایت از یک وجود واحد می‌کنند: کتاب (قرآن)، انسان و جهان. درحقیقت هنگامی که این حقیقت واحد، در مراتب نزولی خود در عالم کثرت ظهور می‌کند، به سه وجه و سه صورت بروز می‌یابد، یکی در قالب کتاب تدوینی و

۷. «عن أمير المؤمنين (عليه السلام): واللّه ما لله آية أكبر مني» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص. ۱۳۲).

تشریحی که در عصر نبی اسلام، قرآن است. یکی در صورت یک انسان، که همان وجود انسان کامل در هر عصر است و دیگری در چهره کائنات و موجودهای عالم وجود. با این تفسیر، اگر کسی در معرفت انسان کامل، قرآن و جهان توغّل کند، قرآن را صورت کتبی انسان کامل و نظام هستی را صورت عینی او می‌یابد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ص. ۴۲۸). یعنی اگر نظام هستی را خلاصه کنند، به کتاب تبدیل خواهد شد و اگر کتاب را تفصیل دهند، به نظام هستی مبدل خواهد گشت، چنان‌که اگر هویت انسان کامل به صورت کتاب تدوینی در آید، در چهره قرآن ظهور می‌کند و اگر قرآن به صورت انسان در آید، در صورت معصوم (علیه السلام) تجلی می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، الف، ص. ۱۸۹). سرّ هماهنگی تشریح و تکوین و پیوند این دو با یکدیگر نیز، همین پیوند وجودی میان آنهاست.

تبیین ارائه‌شده، انسان کامل را کانون تحولات فرهنگ‌ها قرار می‌دهد، چنانچه امیرالمؤمنین (علیه السلام)، اهل بیت (علیهم السلام) را با تعبیر «مستثار»، یعنی کانون تحول و انقلاب معرفی می‌فرماید (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۵)، چون کار رهبران الهی در جامعه، «اثاره» یعنی زیر و رو کردن و ایجاد تحوّل همه‌جانبه است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ب، ص. ۴۲۰).

این اثاره و ایجاد تحوّل همه‌جانبه در هویت جوامع، از دو مسیر هدایت تکوینی و هدایت تشریحی رخ می‌دهد. یعنی رهبران الهی، هم حامل هدایت تشریحی از مسیر انتقال پیام خداوند به انسان‌ها هستند تا افراد بشر با اراده خویش و پاسخ آگاهانه به دعوت الهی، راه بپیمایند و هم واسطه در هدایت تکوینی پروردگارند که فارغ از اراده انسان‌ها و در متن وجود آنها جاری است (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص. ۲۲۴).

نحوه حرکت و سیوررت اهالی فرهنگ‌های باطل نیز تکویناً و تشریحاً از نسبتی که با ائمه حق برقرار می‌کنند صورت می‌پذیرد. آنها از تقابل و زاویه آگاهانه‌ای که با پیام حق پیدا می‌کنند، با اراده خویش هویتی در تقابل با هویت امام حق می‌یابند و درعین حال، در سایه اسم جامع و آیت کبرای پروردگار، مظهر یکی از اسماء جلالی خداوند می‌شوند. ملاصدرا در عبارت ذیل، با تکیه بر دو امر تکوین و تشریح، سیوررت انسان به اقتضاء اسماء جمالی و جلالی را به‌خوبی بیان می‌کند:

«إن لجميع الموجودات كائنه كانت أو مبدعه دين فطرى و طاعه جبليه لله تعالى لا يتصور فيها عصيان أصلا لأن أمره ماض و مشيته نافذه و حكمه جار لامجال لأحد فى التمرد و التعصى أعنى بذلك الأمر التكويني و القضاء الحتمى. و أما الأمر التشريعى المكلف به الثقلان خاصة فيقع فيه القسمان الطاعه و العصيان بإلهام الملك و وسوسه الشيطان بمقتضى الاسم الهادى و المضل»^۸ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۱۴۴).

۴-۸. تجلی اراده تکوینی حضرت حق در فرهنگ از مسیر فطرت و طبیعت انسانی

سخن از فاعلیت حضرت حق در شکل‌گیری و تحول فرهنگ‌ها از مسیر وجود امام هر جامعه، به ابعاد تکوینی و تشریحی هدایت امام منتهی شد. دو صورت تکوینی و تشریحی را به فاعلیت حضرت حق نیز می‌توان نسبت داد و از این مسیر، می‌توان تحقق اراده تکوینی و اراده تشریحی حضرت حق در ظرف جوامع و فرهنگ‌ها را بررسی کرد. اراده تکوینی، اراده‌ای است که به فعل خود اراده‌کننده تعلق می‌گیرد و اراده تشریحی، اراده‌ای است که به فعل غیر از اراده‌کننده تعلق می‌گیرد (غروی اصفهانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص. ۲۸۰). در تحقق اراده تکوینی شخص، چون واسطه‌ای وجود ندارد، اگر مراد و مقصود، مقدور باشد، آن اراده هرگز تخلف نمی‌پذیرد، مگر آنکه اراده‌کننده در اراده‌اش راسخ نباشد؛ زیرا تحقق آن اراده تنها به خود اراده‌کننده بستگی دارد. درحالی که اراده تشریحی، تخلف‌پذیر است، زیرا اراده فرمان‌دهنده به تنهایی کارساز نیست، بلکه واسطه نیز باید اراده فرمان‌پذیری و قدرت آنرا داشته باشد. تحقق اراده تکوینی حضرت حق در شکل‌گیری و تحول فرهنگ‌ها که حتمی‌الوقوع و تخلف‌ناپذیر است، از مسیر وجود انسان کامل بررسی شد، لکن این اراده را از منظری دیگر نیز می‌توان بررسی کرد. فرهنگ که امتداد وجود آدمیان است، از وجود تکوینی آنها برخاسته است؛ لذا هر

۸. برای جمیع موجودها، دینی فطری و طاعتی ذاتی و جبلی نسبت به خدای متعال وجود دارد که سرپیچی و عصیان در آن راه ندارد، چه آنکه فرمان او حتمی و مشیتش نافذ و حکمش جاری است، آنچنان‌که کسی را یارای تمرد و عصیان در مقابل آن نیست. مراد از آن [فرمان]، امر تکوینی و قضاء حتمی است و اما امر تشریحی که به صورت خاص، جن و انس بدان مکلف شده‌اند، به اقتضای اسم هادی و مضل [حضرت حق]، دو حالت طاعت و عصیان - با الهام فرشته یا وسوسه شیطان - در آن واقع می‌شود.

آنچه تکویناً در متن هستی انسان‌ها تعبیه شده، نمود و ظهوری در فرهنگ خواهد داشت. بدین‌سان، فطرت و طبیعت^۹ جوامع، مجرای تحقق اراده تکوینی حضرت‌حق در عرصه فرهنگ‌ها می‌شود. ابعاد تکوینی نفوس انسانی، در تعامل با قوانین و سنت‌های عالم که خود حقایقی تکوینی‌اند، زمینه شکل‌گیری و تحول فرهنگ‌ها را پدید می‌آورد. قوانین مذکور، از متن خلقت جهان برمی‌خیزند و آفرینشی جدای از موجودهای خارجی ندارند، بلکه همان رابطه علی - معلولی میان اعیان خارجی هستند. این قوانین، همگی ثابتند و صرفاً با تغییر شرایط - که یکی از آن شرایط، نحوه عمل آدمی است - هر کدام از این سنن هستی به جریان می‌افتند (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۱، ص. ۱۳۸)؛ بنابراین، خالق فرهنگ‌ها از مسیر انسان مجبول به فطرت و طبیعت، فرهنگ‌ها را «آن به آن» شکل داده و متحول می‌کند.

۴-۹. تجلی اراده تشریحی حضرت‌حق در فرهنگ از مسیر دین و شریعت

اراده تشریحی حضرت‌حق که به عمل غیرتعلق می‌گیرد، در قالب پیامی بر مخاطبان عرضه می‌گردد که «دین» نام دارد. پس اجمالاً دین را می‌توان در معنای اصطلاحی، «مراد تشریحی حضرت‌حق»^{۱۰} دانست.

گاهی دین، غیر از شریعت معرفی می‌شود که در این حالت، منظور از شریعت، لایه احکام و دستورهای فقهی، و منظور از دین، ابعاد باطنی‌تر چون عقاید و اخلاق است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ص. ۲۸۲)، اما هنگامی که دین را مراد تشریحی خداوند تعریف می‌کنیم، منظور از «تشریحی»، صرفاً لایه احکام و دستورهای فقهی نیست، بلکه منظور، همه صدر و ذیل معارف و احکام الهی است، و علت اینکه وصف تشریحی بر همه این معارف و احکام اطلاق می‌شود، آن است که انسان با اراده و آگاهی خویش باید به همه این معارف معتقد شود، متخلق گردد و عمل نماید.

۹. در نظریه فطرت که یک نظریه انسان‌شناسی قرآنی و حکمی است، دو اصطلاح فطرت و طبیعت، محوریت پیدا می‌کنند. فطرت اشاره به وجه قدسی و الوهی سرشت انسان دارد که بر مبنای قرآن کریم، در میان همه انسان‌ها فراگیر و تبدیل‌ناپذیر است و طبیعت، اشاره به ساحات وجودی غریزی و مادی انسان دارد که وجه مشترک انسان با حیوان و مادون حیوان است. برای آشنایی بیشتر با نظریه فطرت (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۴).

۱۰. این تعریف، برگرفته از فحوای بیانات حجت‌الاسلام والمسلمین پارسائیان در تدریس «جامعه‌شناسی دین» است.

از آنجاکه میان فطرت انسان به‌عنوان حجت درونی و دین به‌عنوان حجت بیرونی، تلائم و تناظر، بلکه وحدت و عینیت برقرار است و آنچه را دین به زبان تشریح می‌گوید، فطرت و عقل به زبان تکوین بیان می‌کند؛ لذا پیام دین که با زبان همگانی و ثابت فطرت عرضه می‌شود، در گرو جغرافیا و تاریخ و فرهنگ‌های مختلف نبوده و به گوش فطرت همه انسان‌ها آشنا و فهم‌پذیر است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، الف، ص. ۷۸).
با مقدمه‌ای که گذشت، نقش دین در سیر تحولات فرهنگی جوامع مشخص می‌شود. دین به‌عنوان مراد تشریحی خداوند، در مسیر تحولات و فراز و فرودهای فرهنگی حیات بشر، نقشی اصلاح‌گرانه و پیش‌برنده داشته است و معدّ و ممدّ حجت درونی جوامع - فطرت - برای سیوررت در مسیر کمال بوده است (مطهری، ۱۳۸۶، الف، ج ۲۵، ص. ۲۶۶). از این رو دین را به‌عنوان نظام معنایی هم‌گون با سرشت انسان، باید به‌عنوان عاملی مستقل در شکل‌دهی و هدایت تحولات فرهنگی در نظر گرفت. تناظر حجج درونی و بیرونی و هماهنگی اراده تکوینی و تشریحی حضرت‌حق در شکل‌گیری و تحول فرهنگ‌ها، این عامل مستقل را به زعم برخی از نظریه‌پردازان، جزء مهم‌ترین عوامل سیر تکاملی تاریخ قرار داده است (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۵، صص. ۴۴-۴۵).

۴-۱۰. وام‌داری همه فرهنگ‌ها نسبت به ادیان الهی

انسان در هیچ برهه‌ای از حیات زمینی‌اش با خلأ پیام دینی مواجه نبوده (مطهری، ۱۳۷۴، ب، ج ۳، ص. ۵۴۱) و همیشه همراه ندای درونی فطرتش، آوای بیرونی حجت خدا را نیز شنیده است؛ لذا اول و آخر بشر را خلیفه الهی احاطه کرده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳، ص. ۸۲). پس هر کمال و فضیلتی در هر جامعه و فرهنگی یافت شود، مرهون دین است و در طی تاریخ، جوامعی که متابعت بیشتری از دین داشته‌اند، کامل‌تر بوده‌اند؛ چراکه بهره هر کسی از کمال، به مقدار متابعتی است که از شرع دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ب، ص. ۷۸).

علامه طباطبایی در این‌باره استدلال بدیعی بیان می‌کند. به بیان ایشان، افعال، اخلاق و ملکات انسان، اگرچه از سرچشمه درون انسان ظهور می‌کنند، لکن تأثیری متقابل بر نفس نیز دارند (به حکم اتحاد علم، عمل و محبت و... با نفس). از این مطلب، اصل وراثت صفات، اخلاق و ملکات از مسیر نسل‌ها و امتداد ویژگی‌های جوامع در طول

تاریخ نتیجه گرفته می‌شود؛ چراکه فضایل یا رذایلی که در یک نسل پدید آمده، چون با وجود آنها متحد شده و درونی آنها می‌شود، از مسیر وراثت، به نسل‌های بعدی نیز منتقل می‌شود و چون ادیانی که در برهه‌ای از تاریخ بر اهالی یک جامعه عرضه شده‌اند، قطعاً فضایل و کمالات فراوانی را برای آنها به ارمغان آورده‌اند، پس قطعاً اثر ادیان از مسیر وراثت بین‌نسلی، در طول تاریخ نشر یافته و به جوامع و فرهنگ‌های مختلف منتقل شده است؛ حتی جوامعی که به ادیان ایمان نیاورده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص. ۲۲۵). استدلال اخیر، فارغ از مسیر تعلیم و تعلم و انتقال آگاهانه فضایل و کمالات از طریق نسل‌ها، نقش دین در کمالات همه فرهنگ‌ها را اثبات می‌کند.

۴-۱۱. بقاء معانی دینی در خلال تحولات فرهنگی

تاریخ دین با تاریخ بشر توأم است؛ لذا نمی‌توان جامعه‌ای را در تاریخ پیدا کرد که در آن اصلاً دین وجود نداشته باشد (مطهری، ۱۳۸۶، الف، ج ۲۵، صص. ۲۶۵-۲۶۶). البته ادیان توحیدی که صورت اولیه دین در جوامع بوده‌اند با اختلاط با اوهام و اباطیل بافته بشر منحرف شده‌اند و جوامع مختلف، آمیزه‌ای از معانی حق و باطل را در فرهنگ‌های خود گرد آورده‌اند، لکن هیچگاه معانی دینی در خلال تحولات فرهنگی، به‌صورت کامل از صحنه فرهنگ‌ها حذف نشده است.

فارغ از تحلیل تاریخی، این نکته را با تحلیل وجودشناسانه صدرایی نیز می‌توان تبیین کرد. توضیح بیشتر اینکه در منطق قرآن، دوگانه‌هایی که یکی از آنها اصلی و دیگری تبعی است بسیار مطرح شده است. «خیر و شر»، «نور و ظلمت» و «حق و باطل»، مفاهیمی هستند که حکایت از آنچه گفته شد دارند و در لسان حکما، جامع همه این مفاهیم، دوگانه «وجود و عدم» است. همچنان که شر، امری تبعی و طفیلی است، باطل و ظلمت نیز چنین است و از آنجاکه هر سه ماهیتی عدمی دارند، هر چه مجال ظهور و بروز بیشتری یابند، این امر به معنای کاهش شدت خیر، حق و نور و دور شدن از «وجود» است.

فطرت، منشأ همه فضایل در درون انسان است و انسان می‌تواند مسیر حرکت خود به‌سوی فطرت یا طبیعت را به اختیار خویش برگزیند؛ لذا اگر از فطرتش دور شود، قدم در راه شر، باطل و ظلمت نهاده و به‌سوی نیستی خواهد رفت. قرآن کریم پیرامون

جوامع، سنتی از سنن پروردگار را گوشزد می‌کند که مبتنی بر تحلیل مذکور قابل فهم است. در جای جای قرآن، دو جریان تاریخی ترسیم شده است که پیوسته در حال تقابل‌اند: جریان حق و جریان باطل. جامعه ممزوجی است از خیر و شرّ و حقّ و باطل، چون انسان ممزوجی است از این دو. این نزاع و درگیری همیشه در صحنه وجود فرد و جامعه حکم‌فرماست (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص. ۴۱۶). اگر در میان جامعه‌ای، غلبه با نور و حق و خیر بود؛ یعنی فرهنگ آن فطری بود، این جامعه به حیات خود ادامه می‌دهد، در غیر این صورت و با غلبه باطل و ظلمت و شرّ، آن جامعه نابود خواهد شد^{۱۱}، چراکه به سوی «عدم» حرکت کرده است. پس اگر جامعه و فرهنگی همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد، نشان از آن دارد که در آن جامعه، خیر و فضیلت همچنان زنده است (لبخندق، ۱۳۹۰، ص. ۶۱). ممکن است جامعه‌ای بیمار باشد. اگر جامعه بیماری «باقی» باشد، معلوم می‌شود در میان دو حدّ باطل افراط و تفریط نوسان دارد (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص. ۴۲۸).

حضور دین - صورت تشریحی فطرت - در متن همه فرهنگ‌ها، نشان از حیات این حقیقت در طول تاریخ دارد، از این رو، این شگفتی در میان برخی از تحلیل‌گران وجود دارد که چرا معانی دینی، مانند بسیاری از عناصر فرهنگ‌های بشری، به تاریخ نپیوسته است (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۵، ص. ۱۴۷).

۴-۱۲. ثبات دین و تغییر شرایع، به وزان ثبات عناصر فطری و تغییر عناصر طبیعی فرهنگ‌ها

دین که برای به کمال رسیدن جوامع نازل شده، باید تناسبی با ابعاد وجودی انسان‌ها داشته باشد. انسان دو ساحت طبیعت و فطرت دارد. ساحت جسمانی و طبیعی او از احکام ماده پیروی می‌کند؛ لذا متغیّر و متحوّل است، اما فطرت انسان که بعد عالی و الهی روح اوست، هم در مرحله حدوث و هم در مقام بقاء و در طول حیات انسان، تبدیل نخواهد شد.^{۱۲} انسان نه تنها خود دارای ابعادی ثابت و متغیّر است بلکه به واسطه حیات دنیوی‌اش، با پدیده‌های مادی و مجرد گوناگون و با دو سنخ حقایق ثابت و متغیّر مواجه است. با این مقدمه، می‌توان کلّ نظام زندگی انسان را به دو سطح ثابت و متغیّر تقسیم کرد. انسان در

۱۱. «إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا؛ به یقین باطل از بین رفتنی است» (اسراء / آیه ۸۱).

۱۲. «فَطَرَتِ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم / آیه ۳۰).

طول زمان و در بستر فرهنگ‌های پیاپی، پیوسته ابعادی از وجود خود و پیرامونش را در تغییر و تحول می‌یابد. این تحولات، اقتضائات جدیدی در حیات انسان‌ها جاری می‌کنند که به فراخور آنها، جوامع در صدد چاره‌جویی برمی‌آیند؛ لذا به اختصار می‌توان هویت هر انسان و جامعه‌ای را به دو بخش تقسیم کرد، بخش ثابت که در همه زمان‌ها و همه مناطق و همه افراد، قدر متیقنی از ثبات و اشتراک را دارد. این عناصر ثابت را می‌توان عناصر اساسی هویت انسانی دانست که فارغ از آنها، حیات انسان‌ها پوچ و بی‌معنی است. دسته دوم، عناصری هستند که کاملاً اقتضایی و گذرا هستند و نه تنها به فراخور شرایط جغرافیایی و تاریخی مختلف بوده‌اند، بلکه سطوحی از این عناصر متغیر، در میان تک‌تک انسان‌هایی که در یک زمان و در یک محدوده مکانی زیست می‌کنند نیز متفاوت است. این قسم را می‌توان عناصر عارضی و گذرای هویت انسان‌ها و جوامع دانست (جعفری، ۱۳۸۸. ب، ص. ۱۲۸).

دین که داعیه هدایت بشر را دارد، نمی‌تواند نسبت به وجه متغیر جوامع بی‌تفاوت باشد و صرفاً آموزه‌هایی ثابت برای همه زمان‌ها و مکان‌ها ارائه دهد؛ لذا به وزان ابعاد ثابت و متغیر جوامع، دین نیز دو لایه ثابت و متغیر دارد که به لایه متغیر آن، به اصطلاح «شریعت» گفته می‌شود. دین که با فطرت جامع، مشترک و ثابت انسان هماهنگ است، واحد است و تغیر نه تنها در اصول کلی آن مانند توحید، نبوت و معاد راه ندارد، بلکه در فروع کلی دین که ریشه فروع دیگرند، مانند رذایل و فضایل، اصل عبادت، اصل عدالت و... نیز راه ندارد. اما «شریعت» که حامل فروع جزئی یا جزئیات فروع دین و پاسخگوی نیازهای دگرگون آدمی است، همواره دگرگون شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹. الف، ص. ۹۴). از این رو قرآن در معرفی آنچه انبیاء به‌عنوان حاملان وحی عرضه کرده‌اند، به هر دو بُعد متغیر و ثابت اشاره فرموده است. قرآن با این بیان که برای هر قوم و امتی شریعه و منهایجی قرار دادیم، به بُعد متغیر دین که غالباً در ساحت مناسک، آیین‌ها، قوانین و احکام عملی رخ می‌نماید اشاره می‌کند: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا؛ برای هر یک از شما (امت‌ها) آیین و برنامه روشنی قرار دادیم» (مائده / آیه ۴۸) و از طرفی با اشاره به بعد ثابت دین، دین حق را که همه انبیاء منادی آن بوده‌اند، واحد برمی‌شمرد: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ؛ به یقین دین در نزد خداوند همان اسلام است» (آل عمران / آیه ۱۹).

اگرچه تفاوت شریعت‌ها برای پاسخگویی به آداب و سنن و فرهنگ هر قوم و جامعه‌ای شکل گرفته، لکن اگر این تغییر ساحت ظاهری و مادی بشر، حرکتی تکاملی در تطورهای فرهنگی باشد، شریعت‌ها نیز به سوی کمال خواهند رفت و از آنجاکه میان ظاهر و باطن هر امری نوعی تلازم و همراهی وجود دارد، در نتیجه در هر دوره‌ای؛ ضمن تکمیل شرایع، معارف ثابت دینی نیز به صورت دقیق‌تر و کامل‌تر عرضه می‌شود. از این رو دقایق معارف توحیدی قرآن در تورات و انجیل وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج، ص. ۲۸۳).

این رابطه را از منظر تسری احکام باطن بر ظاهر نیز می‌توان تبیین کرد، یعنی هر چه عقول جوامع در ادوار مختلف شکوفاتر و ظرفیت پذیرش معارف الهی در آنها بیشتر شده و به تبع آن، معانی توحیدی ادیان نیز به صورت راقی‌تر بیان شده است، شریعت‌ها نیز هماهنگ با این تکامل، به صورت تکامل یافته‌تری عرضه شده‌اند. توضیح بیشتر اینکه نسخه قطعی و نهایی شریعت الهی و احکام عملی که مربوط به ساحت ظاهری حیات بشر است، چون مطابق با کمال نوعی انسان است، در مقام نفس الامر که مقامی فرازمانی و فرامکانی است، یکی است و تفاوت و نسخ احکام الهی در سیر زمان، به حسب نقص قابل و پذیرنده احکام - جوامع و امم - رخ داده، چراکه کاروان بشریت، به دلیل هبوط در دار طبیعت، ناگزیر از پذیرش انواع محدودیت‌های ماده و تنگناهای زمانی و مکانی بوده و قابلیت پذیرش کمال احکام عملی را در هر دوره‌ای نداشته است؛ بنابراین در مقطعی که ظرفیت جامعه بشری به حدی رسیده که پذیرش نسخه نهایی و قطعی شریعت را نیز یافته است، دین خاتم نازل شده که هم معارف باطنی را به حدّ اعلی و تامّ ارائه کرده و هم شریعت و احکام ظاهری را متناسب با حکم قطعی و نهایی عرضه داشته است.

در اینجا شبهه‌ای مطرح می‌شود که اگر طبیعت و بعد جسمانی انسان به حسب ذات خود پیوسته در حال تغییر است، «ختم نبوت» و بسته شدن پرونده ارسال رسل، امر بی‌معنایی است چراکه حداقل برای تأمین نیازهای متغیّر بشر در اعصار مختلف، ارسال رسل، امر لازمی است. پاسخ این است که اولاً، سطح تغییرها و شدت و ضعف دگرگونی اقتضائات طبیعی بشر در هر دوره متفاوت است. اینکه بشر به سطحی از ثبات برسد که خطوط کلی نیازهای طبیعی او نیز ثابت شود، محال عقلی نیست. در این شرایط، نیاز به

تغییر شریعت از بین خواهد رفت و تنها با تغییرهای جزئی در محدوده شریعت نهایی می‌توان اقتضائات زمانی و مکانی جدید را پاسخ گفت؛ ثانیاً، اگر سازوکار پاسخگویی به نیازهای جدید و اقتضائات نوظهور، در شریعت خاتم قرار داده شود، بسته شدن پرونده ارسال رسل و انزال کتب بلاشکال خواهد بود.

عصاره پاسخ فوق در قالب راه‌حلی، توسط اوصیاء نبی خاتم و علمای راستین که وارثان انبیائند، سامان یافته که در ادبیات دینی بدان «اجتهاد» گفته می‌شود. اجتهاد، سازوکار تطبیق اصول و فروع کلی و ثابت شریعت با موضوع‌های متغیر در طی زمان است. این اصول و فروع، به نحوی تعبیه شده‌اند که در عین ثبات، در درون خود ظرفیت پاسخگویی به موضوع‌های متغیر را دارند، نه اینکه خود با تغییر موضوع‌ها تغییر کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص. ۱۶۱). بر همین اساس، رهبر و پیش‌وای دینی جامعه در مقام تشخیص احکام دین و تطابق آنها با موضوع‌های متغیر، باید به اقتضائات زمانی و مکانی آشنا باشد تا بتواند فرهنگ دینی را به‌تمامه در سطح جامعه مستقر کند؛ لذا یکی از اصول حاکم بر شریعت، که خود تأمین‌کننده پویایی دینی جوامع است، لزوم در قید حیات بودن رهبر دینی است، چراکه عالمی که در ظرف زمان و مکان حضور نداشته باشد، نمی‌تواند احکام آن مقطع تاریخی را درک و بیان کند (مطهری، ۱۳۸۷، ج. ص. ۱۷۹).

در الهیات فرهنگ حتی در میان الهیدانان مسیحی، یکی از پرسش‌های اساسی در تبیین «نسبت دین و فرهنگ»، چگونگی حل معادله «ثبات و وحدت دین به‌مثابه فرمان الوهی» و جمع آن با «سیالیت، تغیر و نیز تکثر و تنوع فرهنگ‌ها» است (تیلیش، ۱۳۹۷، ص. ۵۰). انسان‌شناسی فطری با تبیین دو ساحت ثابت و واحد (برخاسته از فطرت) و متنوع و متغیر (برخاسته از طبیعت) انسان‌ها و نیز با تبیین دو مفهوم دین (لایه ثابت و فراگیر) و شریعت (لایه متغیر و متکثر فرمان الوهی)، تمهیدهای الهیاتی لازم برای حل این چالش بنیادین را فراهم آورد.

نتیجه‌گیری

فرهنگ‌شناسی در علوم اجتماعی متداول اغلب متکی بر عقلانیت نوین سامان یافته و لذا آنچه تحت عنوان الهیات فرهنگ در منابع غربی یافت می‌شود؛ محصول اندیشه‌ورزی الهیدانان حاشیه‌نشین جهان غرب است، نه جریان غالب و اصلی در نهاد علم و لذا

آنچه در جهان غرب ذیل الهیات فرهنگ بیان می‌شود، برای نهاد رسمی علم، نه در عداد نظریه‌های علمی که در زمره اندیشه‌های ایدئولوژیک تلقی می‌شود، اما در جهان اسلام، از آنجاکه وحی و علوم برآمده از نگاه دینی همچو عرفان، حکمت و...، همچنان در بخش عمده‌ای از جامعه علمی و فرهنگ عمومی ارزش معرفت‌شناختی دارد؛ اگر بتوان فرهنگ را مستند بدان‌ها مورد تبیین و تفهّم قرار داد؛ رهاورد این مسیر به‌عنوان نظریه یا نظریه‌های علمی مورد پذیرش خواهد بود.

مقاله حاضر درآمدی است بر الهیات فرهنگ بر پایه حکمت و عرفان اسلامی و تلاش دارد برخی از موضوع‌ها و سؤال‌های الهیاتی مانند نسبت فرهنگ‌ها و تحولات فرهنگی با عالم اله، نقش انبیاء و اولیاء الهی در صورت یافتن فرهنگ‌های مختلف در سیر زمان، نسبت فرهنگ‌ها با دین، چگونگی ثبات دین در آمدوشد فرهنگ‌ها و... را تبیین کند و از این رهگذر امکان صورت‌بندی الهیات فرهنگ در بستر حکمت و عرفان را فراهم آورد.

تبیین فلسفی و عرفانی فاعلیت حضرت‌حق در تکون و تحول فرهنگ‌ها و دولت‌یابی هر یک از اسماء الهی در هر دوره فرهنگی و نیز نقش کانونی انسان کامل در آمد و شد ادوار فرهنگی، به همراه تبیین جایگاه دین و شریعت به‌عنوان دو بُعد ثابت و متغیر یک حقیقت واحد که متکفل تدبیر و هدایت دو بُعد ثابت و متغیر جوامع و فرهنگ‌هاست، بخشی از رهاوردهای این تلاش نظری است.

کتابنامه

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات. همدان: انتشارات دانشگاه بوعلی سینا.

ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۴۶). فصوص الحکم. قاهره: دار إحياء الکتب العربیه. بابایی، حبیب‌الله (۱۳۹۳). کاوش‌های نظری در الهیات و تمدن. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

پارسانیا، حمید (۱۳۷۳). نماد و اسطوره. قم: انتشارات اسراء.

پارسانیا، حمید (۱۳۸۷). نسبت علم و فرهنگ. فصلنامه راهبرد فرهنگ. (۲)، ۵۱-۶۴.

پارسانیا، حمید (۱۳۸۶). سنت، ایدئولوژی، علم. قم: انتشارات بوستان کتاب.

پارسانیا، حمید (۱۳۹۰). روش‌شناسی انتقادی صدراپی. قم: انتشارات کتاب فردا.

پارسانیا، حمید (۱۳۹۲). نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی. فصلنامه راهبرد فرهنگ. (۲۳)، ۷-۲۸.

پارسانیا، حمید (۱۳۹۵). جهان‌های اجتماعی. قم: انتشارات کتاب فردا.

تیلش، پاول (۱۳۹۷). الهیات فرهنگ. تهران: طرح نقد.

جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۹). یوسف و زلیخا. پیشاور: بی‌نا.

جعفری، محمدتقی (۱۳۸۸. الف). فرهنگ پیرو فرهنگ پیش‌رو. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

جعفری، محمدتقی (۱۳۸۸. ب). وجدان. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). توحید در قرآن. قم: نشر اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). فطرت در قرآن. قم: نشر اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). دین‌شناسی. قم: نشر اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸. الف). ادب فنای مَقربان، ج ۲. قم: نشر اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸. ب). فلسفه الهی از منظر امام رضا (علیه‌السلام). قم: نشر اسراء.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸.ج). قرآن در قرآن. قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹.الف). تسنیم. ج ۶. قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹.ب). جامعه در قرآن. قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹.ج). حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه. قم: نشر اسراء.
- حسن، حسن‌زاده آملی (۱۳۶۶). اتحاد عاقل به معقول. تهران: نشر حکمت.
- حسن، حسن‌زاده آملی (۱۳۷۹). قرآن و عرفان و برهان از هم جدائی ندارند. تهران: مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی.
- حسن، حسن‌زاده آملی (۱۳۸۱). هزار و یک کلمه. ج ۱. قم: بوستان کتاب.
- حسن، حسن‌زاده آملی (۱۳۸۳). دروس شرح اشارات و تنبیهاات ابن سینا، نمط نهم (مقامات العارفین). قم: مطبوعات دینی.
- حسن، حسن‌زاده آملی (۱۳۸۸). دروس شرح اشارات و تنبیهاات ابن سینا، نمط هشتم (البهجه و السعاده). قم: آیت اشراق.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۵). تقریرات فلسفه. ج ۲. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۶). مصباح‌الهدایه الی‌الخلافة و الولاية. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۸). تفسیر سوره حمد. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۹۰). تقریرات فلسفه، ج ۳. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۹۱). طلب و اراده. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- خورشیدی، سعید (۱۳۹۰). صورت‌بندی نظریه فرهنگ صدرایی؛ با الهام از دیدگاه‌های استاد حجت‌الاسلام پارسانیا. فصلنامه معرفت فرهنگی - اجتماعی. (۹)، ۱۲۹-۱۵۲.
- صادقی، سهیلا و عرفان‌منش، ایمان (۱۳۹۴). مبانی روش‌شناختی پژوهش اسنادی در علوم اجتماعی. فصلنامه راهبرد فرهنگ، (۲۹)، ۶۱-۹۱.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. ج ۲ و ۳. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

طباطبایی، محمدحسین (بی تا). رساله الافعال از مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی. قم: باقیات.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۴). ترجمه تفسیر المیزان. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، ج ۲ و ۶. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷ الف). روابط اجتماعی در اسلام. قم: بوستان کتاب.
طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷ ب). ولایت نامه (رساله الولاية). ترجمه همایون همتی. تهران: روایت فتح.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸). رسائل توحیدی. قم: بوستان کتاب.
طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۹). اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج ۲. تهران: انتشارات صدرا.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸). درآمدهای به نظام حکمت صدرایی. ج ۱. قم: موسسه امام خمینی (رحمت الله علیه).

غروی اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۴ق). نهاییه الدراییه فی شرح الکفایه. قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لایحیاء التراث.

فارابی، ابونصر (۱۹۹۵). آراء اهل المدینة الفاضله. بیروت: مکتبه الهلال.
قائمی نیک، محمدرضا (۱۳۹۴). علیه نظم سکولار و چند مقاله دیگر. تهران: ترجمان علوم انسانی.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی. قم: دارالکتاب.
قیصری، داوود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم (القیصری). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

لبخندقی، محسن (۱۳۹۰). دلالت های نظریه فطرت در نظریه فرهنگی. فصلنامه معرفت فرهنگی - اجتماعی. (۹)، ۵۵-۸۰.

لبخندقی، محسن (۱۳۹۵). واکاوی عوامل مانایی و میرایی فرهنگها در آیین حکمت متعالیه. دوفصلنامه دین و ارتباطات، (۲)، ۱۱۹-۱۴۶.

لبخندقی، محسن (۱۳۹۷). حدود جسمانی جوامع و بقاء فرهنگی آنها. فصلنامه قیسات، (۸۷)، ۲۴۳-۲۷۲.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی*. قم: مؤسسه امام خمینی (رحمت‌الله‌علیه).

مصباح، علی‌اصغر (۱۳۹۲). *ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و فلسفه فرهنگ*. تهران: روزگار نو.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). *عدل الهی*. مجموعه آثار. قم: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). *نبرد حق و باطل*. مجموعه آثار. قم: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۱). *اسلام و نیازهای زمان*. مجموعه آثار. قم: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۶، الف). *پانزده گفتار*. مجموعه آثار. قم: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۶، ب). *وحی و نبوت*. مجموعه آثار. قم: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۷، الف). *امامت و رهبری*. مجموعه آثار. قم: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۷، ب). *آشنایی با قرآن*. مجموعه آثار. قم: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۷، ج). *ده گفتار*. جلد ۲۰ و ۲۴ مجموعه آثار. قم: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۷، د). *شرح منظومه*. مجموعه آثار. قم: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). *فلسفه تاریخ*. مجموعه آثار. قم: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *جامعه و تاریخ*. قم: صدرا.

Tanner, Kathryn (1997). *Theories of Culture: A New Agenda for Theology* (Guides to theological inquiry). Publisher: Fortress Press.



پښتونستان ښار
پښتونستان ښار
پښتونستان ښار