

بازسازی مفهوم فرهنگ بر اساس مبانی حکمت متعالیه

میثم صداقت زاده

فهم دقیق آنچه فرهنگ خوانده می شود در علوم انسانی اهمیتی فراوان دارد. این مفهوم در غرب مدرن مسیری پر پیچ و خم را پیموده که برای پی بردن به معنای آن باید از این مسیر آگاه بود.

چکیده

چنان که برخی گفته اند، مفهوم «فرهنگ»، یکی از دشوارترین و در عین حال مهم ترین مفاهیم علوم انسانی است. این مفهوم، در غرب مسیری پرفراز و نشیب را پیموده و همچنان با ابهاماتی روبه روست، و مبتنی بر مبانی و زمینه های تاریخی گوناگون، برداشت های متعددی از آن صورت می گیرد. با توجه به اهمیت این مفهوم در ادبیات دینی جمهوری اسلامی، تأمل و تدقیق در آن ضروری به نظر می رسد. از این رو، در این مقاله پس از تبیین شکل گیری مفهوم فرهنگ در فرانسه، آلمان، بریتانیا و روسیه، با روشی تاریخی، به بازسازی آن در فضای حکمت متعالیه که به اعتباری مبنای نظری انقلاب اسلامی و رهبران آن است؛ پرداخته ایم. این کار از طریق برهان منطقی صورت پذیرفته است. از این نگاه، انسان ها از طریق اتحاد با مراتب مجرد هستی، به صورت جمعی؛ و تجلی دادن آن معانی در رفتار و آداب خود، فرهنگ را شکل می دهند که همان صورت تنزل یافته معنا به عرصه فهم عمومی و رفتارهای مشترک و کنش های اجتماعی است.

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

مقدمه

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

1. واژه شناسی فرهنگ

1-1. فرهنگ و ادب در ایران

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

واژه ای که در زبان لاتین، شباهت فراوانی با فرهنگ دارد، واژه education است که از مصدری لاتینی به معنای کشش گرفته شده است. کاربرد هر دو واژه، همان چیزی است که در فارسی امروزی با اصطلاح تعلیم و تربیت شناخته می شود. وقتی کودک و یا حیوانی را رام می کنند و آنچه را از او انتظار دارند با سختی از وجود او بیرون می کشند، در واقع او را پرورش می دهند؛ و این همان معنایی است که از این ماده استفاده می شود: پرورش و

آموزش دادن همراه با کلنجر و کشمکش. روشن است که این واژه معمولاً درباره کسی به کار می رود که تحت آموزش های ابتدایی و اولیه قرار می گیرد و در مرحله ای است که دانش ها و داشته های او در حال شکل گرفتن هستند.

مبنای کاربرد این دو واژه در این معنا، نظریه ای در تعلیم و تربیت است که بر اساس آن برای خارج کردن فرد از حالت بساطت و ناپختگی، و آماده کردن ذهن او جهت پذیرش علم و دانش، و مهیا ساختنش برای حضور در جامعه باید مجموعه ای از دانش های جامع، فراگیر و گسترده را در سطح پایین به او منتقل کرد. البته پس از این مرحله، شخص می تواند در یکی از رشته های مورد علاقه خود ادامه تحصیل دهد و متخصص شود. نزدیک به این مفهوم، واژه ای در زبان فارسی از زمان ساسانیان با نام ادب (آذرنوش، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۲۹۶) شکل گرفت که معنای آن عبارت است از: آموزش هایی با عمق کم و عرض زیاد. به کسانی که در قرون گذشته در رشته های متعدد علمی دارای دانشی عمومی بودند ادیب می گفتند و مکانی را که در آن، این آموزش ها به کودکان داده می شد، ادبستان یا دبستان می نامیدند. این تقریباً همان مفهومی است که در آغاز دوره غرب جدید، با عنوان culture از آن یاد می شد.

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

1-2- شکل گیری مفهوم فرهنگ در اروپا

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

بخش ابتدایی این مفهوم، همان چیزی است که در بحث education در لاتین و ادب در فارسی گذشت؛ و قسمت دوم آن، بیانگر انتقال تاریخی معلومات و اطلاعات بشری بود که در میان نسل ها رواج داشت؛ اما این هنوز همه مفهوم واژه culture نیست؛ بلکه مفهوم پیشرفت تاریخی نیز در این اصطلاح نهفته است. در نیمه قرن هیجدهم، انسان غربی مدرن، به سبب دانش دانشمندان و به برکت انباشت ثروت های مادی، غروری در خود احساس می کرد و به واسطه آن، جامعه خود را پیشرفته می پنداشت. اندیشمندان بسیاری همچون ولتر، ایزلین، کندروسه و هگل در این دوره که زمان شکل گیری مفهوم فرهنگ و توجه به آن است، مشغول تئوریزه کردن این تحولات و پیشرفت های تاریخی بودند. برای مثال ولتر در سال ۱۷۶۵ از اصطلاح فلسفه تاریخ را استفاده کرد و پیش از آن، کتابی با عنوان رساله درباره آداب و رسوم و روحیات ملت ها (Essai sur les mœurs et l'esprit des nations) نگاشته بود.

همچنین نویسندگانی همچون سویس ایزلین و کوندورسه کتاب هایی در این فضا نوشته بودند که به بررسی تاریخی پیشرفت روح بشر می پرداخت؛ و از همه مهم تر کتاب هگل با عنوان فلسفه تاریخ است که در سال ۱۸۳۷، پس از مرگش منتشر شد (ر.ک: آشوری، ۱۳۸۶، ص ۳۶-۳۸). به همین دلیل، در بسیاری موارد، این واژه تقریباً معادل واژه نوپای تمدن به کار می رود؛ با این تفاوت که فرهنگ، بیشتر یادآور پیشرفت های انفرادی است و تمدن، یادآور پیشرفت های جمعی. در نگاه روشن فکران این دوره (به ویژه فرانسویان) برخی جوامع که متمدن تر و پیشرفته تر از دیگران هستند، می توانند به جوامع وحشی و بی فرهنگ یاری رسانند تا عقب ماندگی خود را جبران کنند (کوش، ۱۳۸۹، ص ۱۳-۱۶).

نکته درخور توجه این است که با توجه به تحول ارزش های غربی در این دوره، برخی منتقدان می پرسیدند آیا آموزش های جدید که ارزش های گذشته را خدشه دار می سازند، اساساً جنبه مثبت دارند و به راستی می توانند نشانه پیشرفت و تعالی انسانیت مطرح شوند؟ اینان (امثال هررد در آلمان و تولستوی و گرفس در روسیه) با تفکیک مفهوم فرهنگ از تمدن، نظام های تعلیمی را به دو بخش متقابل تقسیم کردند: نظام تعلیمی متعالی که از آن با نام فرهنگ یاد می کردند؛ و نظام تعلیمی مادی که تمدن نامیده می شد (پاکتچی، ۱۳۹۰).

خلاصه اینکه در دوره جدید، به تدریج مفهومی تولد یافت که موضوع مطالعه اندیشمندان شد؛ و پس از آن، واژه ای که از گذشته در معنایی دیگر به کار می رفت، به عاریت گرفته شد و به آن مفهوم تعلق گرفت. نمونه هایی از شکل گیری مفهوم فرهنگ، بدون جعل واژه ای برای آن، در کنار احساس نیاز متفکران غربی به آن را می توان در تألیفات و آثار آنان مشاهده کرد. مثلاً مونتسکیو در اوایل قرن هجدهم کتاب های نامه های ایرانی و روح القوانین، را می نگارد که سرآغازی هستند برای توجه به مفهوم فرهنگ و ارتباطات میان فرهنگی. تقریباً هم زمان با او نیز جامباتیستو ویکو در ایتالیا کتابی را که به دانش جدید مشهور شد نوشت. عنوان کامل این اثر عبارت بود از اصول یک علم جدید درباره طبیعت ملل منجر به کشف اصول سیستم دیگری از قانون طبیعی حاکم بر مردم خواهد شد.

او در این اثر به دنبال علمی جدید بود که اگرچه تا آن زمان، نامی برای آن وجود نداشت، بعدها با نام فرهنگ شناسی توجه بسیاری از متفکران علوم انسانی را به خود جلب کرد. از نگاه او، وظیفه این دانش، تبیین تفاوت رفتارهای انسانی و حیوانی در جامعه است (همان). او و دیگران، به روح بشر، طبیعت ملل، وجه ممیزه انسان و حیوان، نقطه اختلاف انسان پیشرفته با وحشی، دانش های عمومی منتقل شده در نسل ها و... توجه کرده بودند و بر اساس آن از عنوان فرهنگ استفاده کردند.

1-3 تمدن و فرهنگ در فرانسه

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

فرانسه در بیشتر تحولات پیش گفته پیشتاز بود. چنان که گفته شد، واژه فرهنگ، در قرن هیجدهم دلالت بر ویژگی خاص انسان نسبت به حیوانات داشت و خوش بینی حاصل از اعتماد به تحول تکاملی نوع بشر که بیانگر پیشرفت و تمدن تاریخ بود نیز در معنای آن دخالت داشت. این رویکرد در میان روشن فکران فرانسوی عصر انقلاب رواج داشت و در نتیجه تفاوت چندانی میان معنای واژه گان فرهنگ و تمدن در فرانسه دیده نمی شود.

در قرن نوزدهم، معنای فرهنگ به سمت بُعد جمعی گرایش می یابد و از این پس، تنها به رشد فکری فرد مربوط نیست. فرهنگ در معنای جمعی، پیش از هر چیز، فرهنگ بشریت و پس از آن مثلاً فرهنگ فرانسویان را در بر می گیرد. تصور عام گرای متفکران فرانسوی از فرهنگ، با مفهوم ملت، که زاده انقلاب است، انطباق دارد؛ و در واقع همه کسانی که خود را فرانسوی می شناسند، خود را دارای ریشه و اصلی می دانند که همان فرهنگ فرانسوی است. به همین دلیل فرهنگ و تمدن فرانسوی، کاربرد فراوانی توسط انقلابیون می یابد.

1-4-بیلدونگ و فرهنگ در آلمان

در آلمان، مفهوم فرهنگ در تقابل با کاربرد آن در فرانسه رشد می کند. در آلمان قرن هیجدهم، نفوذ افکار روشن فکران و اعتبار زبان فرانسه بسیار بود و به کار بردن الفاظ فرانسوی، از نشانه های طبقات بالای ژرمن ها به شمار می آمد. یکی از واژگانی که در این میان وارد ادبیات آلمانی شد، معنای مجازی culture بود که با سرعتی بیش از آنچه در فرانسه رخ داده بود رشد کرد. شاید بتوان دلیل این نفوذ را جایگاه بورژوازی و روشن فکران آلمانی، و کاربرد این واژه توسط آنان در مخالفت با اشراف دربار دانست. در آلمان برخلاف فرانسه، بورژوازی و اشراف پیوندی با یکدیگر نداشتند و به کار گماشته نشدن بورژواها توسط درباریان در فعالیت سیاسی، کینه ای را میان آنان- به ویژه در شمال- موجب شده بود. در نتیجه روشن فکران از نیمه دوم این قرن درصدد آن بودند تا ارزش های معنوی خود را که بر علم، هنر، فلسفه، دین و... مبتنی است، در برابر ارزش های اخلاقی اشرافیت که سطحی و عاری از صداقت خوانده می شدند قرار دهند.

روشن فکران دانشگاهی آلمانی معتقد بودند که، شاهزادگان، هنرها و ادبیات را کنار زده اند و بیشتر وقت خود را صرف اموری تشریفاتی می کنند که به تقلید از رفتارهای متمدن مآبانه دربار فرانسه صورت می گیرد. آنان از دو واژه برای این دو نوع ارزش استفاده کردند: فرهنگ، برای آنچه با اصالت پیوند دارد و به غنای فکری و معنوی کمک می کند؛ و تمدن برای آنچه جز ظاهری درخشنده و ظرافت سطحی، چیزی ندارد. از این نگاه، درباریان اشرافی، متمدن اند ولی مانند طبقات پایین تر جامعه، بی فرهنگ اند؛ در حالی که قشر روشنفکر، با فرهنگ است و وظیفه توسعه فرهنگ آلمانی را بر عهده دارد.

یکی از مصادیق این کار، بازسازی اعتبار زبان آلمانی و بیان عقاید پیشگامان روشن فکری آلمانی، تنها به این زبان است. همچنین آنان در جهت وحدت ملی آلمان نیز - که هنوز رخ نداده بود- می کوشیدند و به تدریج سخن گوی وجدان ملی آلمان شناخته شدند. در نتیجه به تدریج تضاد میان دو مفهوم فرهنگ و تمدن، از محدوده ملی و شکاف میان روشن فکران و درباریان آلمان فراتر رفت و به وجه تمایز کل ملت آلمان با فرانسه، انگلستان و قدرت های غربی قرن نوزدهم تبدیل شد. از همین جا می توان مشاهده کرد که چگونه به رغم اختلافی که میان آلمانی ها و فرانسویان درباره مفهوم فرهنگ وجود داشت، وجوه مشترکی همچون روح ملی در میان آنان شکل می گیرد. بدین ترتیب وجوه مشخصه طبقه روشن فکر که فرهنگ خود، یعنی صداقت، ژرف اندیشی و معرفت را نشان می داد، به منزله وجوه مشخصه آلمانی قرار گرفت.

پیش از این یوهان گوتفرد هر در در سال ۱۷۴۴ با مطرح کردن نبوغ ملی هر ملت، به دفاع از گوناگونی فرهنگ ها و مخالفت با عام گرایی و متحدالشکل کردن آنان که توسط متفکران عصر روشنگری تبلیغ می شد پرداخته بود، و می کوشید غرور هر ملت و به ویژه آلمان را به آن بازگرداند. با این حال با شکست و اشغال آلمان توسط ناپلئون در سال ۱۸۰۶، اگرچه این غرور ملی سرکوب شد، ملت آلمان در درون خود، این عقده فروخورده را زنده نگاه داشت و با تقویت اعتقاد به برتری فرهنگ آلمانی نسبت به دیگر فرهنگ ها، به تجدید حیات نوعی ملی گرایی در این کشور پرداخت. در چنین شرایطی، مفهوم فرهنگ، پیوند بیشتری با مفهوم ملت برقرار می کند و فرهنگ هر ملت، همان روح و نبوغ آن ملت و مجموعه ای از دستاوردهای هنری، فکری و اخلاقی آن به شمار می آید. نویسندگان رمانتیک قرن نوزدهم نیز فرهنگ را که به تعبیری روح عمیق یک ملت و دستاوردهای ذهنی اوست، در برابر تمدن که وابسته به پیشرفت مادی و توسعه اقتصادی و فنی است، قرار دادند.

در این قسمت توجه به ریشه واژه ای در آلمانی بی مناسبت نیست. این واژه، bild است که معنای آن عبارت است از عکس و تصویر. (picture): از همین ریشه، فعل bilden وجود دارد که همان معنای انگلیسی build را می دهد و معادل ساختن در فارسی است. از سوی دیگر می دانیم کاری را که پسوند انگلیسی ing، جهت اسم سازی انجام می دهد، در آلمانی ung به عهده دارد و از اضافه شدن آن به واژه یاد شده، واژه bildung حاصل می گردد که مفهومی بسیار مهم در اروپای مرکزی در عرصه فرهنگ است. از جهت لغوی، این واژه به طور هم زمان، دو معنا در دل خود دارد: ساختن و تصویر؛ اما در قرون وسطا و آغاز عصر جدید معنای اصطلاحی آن، تعلیم و تربیت بود، و به کل نظام آموزشی، بیلدونگ گفته می شد. معنایی که در عقبه این اصطلاح وجود داشت، همانا انسان سازی بود، و نشانگر این تصور بود که شخص، توسط نظام تعلیم و تربیت، ساخته می شود و به انسان تبدیل می گردد.

بر پایه این ایده، انسان دائماً در حال تصویربرداری از دنیای اطراف، و ذهن او مرتباً در حال کار کردن روی این تصاویر است. این عکس ها توسط ذهن انسان در حال مقایسه و اصلاح شدن هستند؛ تا اینکه عکس هایی که افراد در ذهن خود دارند، شبیه یکدیگر می شوند. هر چقدر این تصاویر به یکدیگر بیشتر شباهت داشته باشند، هم سخنی و هم فکری بیشتری میان افراد شکل می گیرد. بدین ترتیب انسان ها با تصاویر ذهنی خود ساخته می شوند و با آنها زندگی می کنند و چیزی فراتر از این عکس ها وجود ندارد.

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

هر در، با تأکید بر این مفهوم، آن را ارتقا به سطح بشریت تعریف می کند. هگل نیز از نوعی آموزش و پرورش نفس سخن می گوید. همچنین ویلهلم فن هومبولت به تمایز میان بیلدونگ و فرهنگ می پردازد، و اشاره می کند که برعکس محتوای آموزشی که هدف آن غیر از خود آموزش استع هدف بیلدونگ، خارج از آن نیست، و آنچه که شخص به واسطه آن شکل می گیرد، کاملاً به جزئی از خود او بدل می شود. تقریباً هم زمان با او، هگل نیز در فلسفه خود، سویه عقلانی و فکری حیات انسان و جدایی او از سلطه بی واسطه طبیعت را، وجه مشخصه انسان دانست؛ و به این نکته اشاره کرد که دقیقاً در همین حوزه فکری است که آدمی آن چیزی نیست که باید باشد و از این رو به بیلدونگ نیازمند است.

از دیدگاه او، بیلدونگ مستلزم مهار امیال و غلبه بر ویژگی های فردی است. بدین ترتیب بیلدونگ جوهر و تعیین ذاتی عقلانیت بشری به منزله یک کل است (فرهادپور، ۱۳۷۱). در مجموع، ریشه مفهوم فرهنگ در آلمان نیز انسان سازی و تفاوت او با حیوان است؛ اما این تفاوت به واسطه تصویرسازی ذهنی انسان ها به وجود می آید. همچنین فرهنگ بعد متعالی وجود آدمی است؛ نه بعد مادی او که با واژه تمدن از آن یاد می شود.

1-5 ادبیات و فرهنگ در بریتانیا

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

در بحبوحه حرکت جامعه انگلیسی به سوی مصادره شدن توسط متفکران عرصه سیاست و اقتصاد، نهضت رمانتیسیسم نیز نفوذی درخور توجه یافت و تمایلی به واکنش در مقابل این حرکت شکل گرفت. در نتیجه، برخی اندیشمندان، به ساحتی از زندگی اجتماعی توجه کردند که اگرچه اهمیتی فراوان داشت، در رویکردهای سیاسی و اقتصادی نادیده انگاشته می شد.

پیش از آن نیز تقریباً هم زمان با انقلاب صنعتی، ادموند پرک به این موضوع پرداخته بود؛ و پس از او، تامس کارلایل و ساموئل تیلور کولریج که آشنایی نزدیک با مباحث آلمانی داشتند این راه را ادامه داده بودند. در دوره بعد ماتيو آرنولد، تی اس الیوت و اف آر لیویس در ادامه این مسیر، مقدمات مکتب مطالعات فرهنگی را در بریتانیا آغاز کردند. در نتیجه می توان گفت دست کم در آغاز این دوران، فرهنگ به منزله دیگری سرکوب شده جامعه ای است که سخن گویان رسمی آن، تقریباً به طور کامل اقتصاد و سیاست هستند (همان، ص ۲۳).

نتیجه اینکه شکل گیری مفهوم فرهنگ در بریتانیا، به صورت ایجابی صورت نگرفت؛ بلکه در ابتدا هر آنچه در مقابل اقتصاد و سیاست بود در سبب فرهنگ گذاشته شد. البته با توجه به اینکه روشن ترین و رایج ترین مصداق آن ادبیات بود، فهم بسیاری از مخاطبان و حتی خود نویسندگان از آن، چیزی جز ادبیات نبود.

1-6- سنت شفاهی و فرهنگ در روسیه و اروپای شرقی

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

در روسیه تزاری، زبان آلمانی در مدارس تدریس می شد و روشن فکران روسی، با این زبان آشنا بودند. به همین دلیل متفکران آلمانی، تأثیر فراوانی در میان روس ها داشتند؛ به طوری که شکل گیری مکتب فرهنگ شناسان سن پترزبورگ، در اواخر قرن نوزدهم در روسیه را می توان ادامه افکار هردر و هومبولت دانست. ایوان گریف و شاگردانش، متأثر از رویکرد آلمانی، فرهنگ را در مقابل تمدن قرار می دادند؛ به طوری که فرهنگ را ناظر به جنبه های معنوی و انسانی زندگی می دانستند و تمدن را مربوط به جنبه های مادی معرفی می کردند.

پیوت بیتسیلی، یکی از شاگردان گریف، در کتاب ملیت و زبان به پیروی از استادش، با محوریت زبان، به مسئله فرهنگ پرداخت و نظریات او را بسط داد. دیگر شاگرد گریف لف کارساوین نام داشت که تقریباً هم زمان با او، گوستاو اشپت کوشید میان پدیدارشناسی هوسرل و هرمنوتیک دیلتای و اندیشه های هومبولت، پیوند برقرار کند. بدین ترتیب معنای واژه فرهنگ در روسیه تقریباً معادل آن چیزی شد که در زبان آلمانی به کار می رود و وابستگی فراوانی به ادبیات شفاهی پیدا کرد.

2- مفهوم فرهنگ بر اساس حکمت متعالیه

از آنچه تاکنون گفته شد، می توان فهمید که مفهومی مبهم در تمدن جدید غربی شکل گرفته بود که پیش از آنکه مرزهای معنایی اش آشکار گردد و تفاهمی بر سر ویژگی های آن صورت گیرد، واژه ای برایش وضع شد. به همین سبب، از نیمه دوم قرن هیجدهم، برخی تلاش ها برای تدقیق در این واژه و روشن کردن مفهوم آن به وسیله مهندسی معکوس شکل گرفت. در این میان، ادوارد بارنت تایلور، با رویکردی ساخت گراگونه، در پی به دست آوردن مفهومی واحد از عناوین متکثری بود که با این نام خوانده می شدند. او در سال ۱۸۷۱ به تعریفی دست یافت که در

کتاب های انسان شناسی و فرهنگ ابتدایی خود بیان کرده است: فرهنگ یا تمدن... کلیت در هم تافته ای است شامل دانش، دین، هنر، قانون، اخلاقیات، آداب و رسوم، و هر گونه توانایی و عادت که آدمی همچون عضوی از جامعه به دست می آورد.

تعاریف دیگری نیز در این زمینه وجود دارد که کروبر و کلاکن آنها را با دسته بندی خود گزارش کرده اند (آشوری، ۱۳۸۶، ص ۴۷-۵۱). با حذف زواید، خواهیم یافت که یکی از ویژگی های اصلی مفهوم فرهنگ، که در فهم مشترک این واژه نهفته است، ما به تفاوت انسان با حیوان است، و دیگری وجهه اجتماعی آن است که با عناوینی همچون روح ملی و باطن جامعه از آن یاد می شود. اکنون باید نظر حکمت متعالیه را درباره این وجوه جویا شویم.

2-1 وجه ممیز انسان و حیوان

می دانیم که گروهی از اندیشمندان، ماهیتی مشخص برای انسان قایل اند و در تعریف و تبیین آن ماهیت می کوشند. برای مثال ماتریالیست ها و فیزیکیالیست ها انسان را مادی صرف می دانند (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲۳، ص ۶۸۲) و کارتزین ها تفاوت انسان را با دیگر موجودات، در جان داشتن می دانند و معتقدند انسان، تنها موجود جان دار عالم است (همان، ج ۲، ص ۲۵). توماس هابز اگرچه حیوانات را نیز جان دار معرفی می کند، منکر امتیاز اساسی میان انسان و دیگر جان داران است و او را حیوانی تمام عیار و گرگی درنده معرفی می کند (اسماعیل پور نیازی، ۱۳۸۹، ص ۱۳). داروین نیز انسان را از نسل حیوان و حاصل تکامل بیولوژی حیوانی می داند (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱۳، ص ۷۹۲).

جان دیویی به تبعیت از بنیامین فرانکلین و مارکسیسم، دست بردن در طبیعت و ابزارسازی را تفاوت انسان با حیوان می داند (معنوی پور، ۱۳۸۹، ص ۸۲) و دیگران نیز تعاریفی متفاوت همچون موارد زیر بیان کرده اند: حیوان خودآگاه، جهان آگاه، مطلق طلب، لایتناهی، سیری ناپذیر، غیرمعین، پیش رونده، آزاده، عصیانگر، خواستار نظم، غریب (تنها)، مضطرب، ماورا جو، عقیده پرست، ایدئال خواه، آینده گرا، متعصب، دارای شناخت، اجتماعی، اقتصادی، مسئول، دوچهره، تخیل آفرین، عاشق، معنوی، آرزودار، مکلف، ماوراء الطبیعی، عالم و مؤمن، نوع پرست، باوجدان، عالم صغیر، حیوان لیبیدو، صاحب ضمیر ناخودآگاه، خلاق و آفریننده، پارسا، عدالت جو، حکیم یا فیلسوف، حقیقت جو، زیبایی طلب، آزاد از جبر محیط و سرانجام حیوان مخلص (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۱۰).

اما گروهی دیگر معتقدند انسان ماهیت نوعیة واحدی نیست و نمی توان او را تعریف کرد. اگزستانسیالیست ها، مثلاً کی یرکه گارد و سارتر، معتقدند وجود انسان بر ماهیتش مقدم است؛ یعنی هر کسی ماهیت خودش را خودش باید بسازد (همان، ج ۲۲، ص ۴۷۸). انسان ابتدا وجود دارد، با خود روبه رو می شود، در عالم به سر می برد و سپس خود را تعریف می کند. لذا انسان قابل تعریف نیست؛ زیرا اساساً در آغاز چیزی نیست. او خودش آن گونه که می خواهد، خودش را می سازد؛ بنابراین چیزی به نام ماهیت انسانی وجود ندارد (معنوی پور، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱).

پست مدرن هایی مانند لیوتار نیز با چنین نگاهی انسان را بازیگری می دانند که بر اساس نقش هایی که در بازی های زبانی متعدد به عهده می گیرد، هویت هایی متعدد به دست می آورد (همان، ص ۱۱۷). از دید ساختارگرایان، ساختارهای اجتماعی اند که شخصیت انسان را می سازند و چون هر انسانی در جامعه و ساختاری زندگی می کند، بدون در نظر گرفتن آنها نمی توان به تعریف انسان پرداخت. پسا ساختارگرایان نیز با تأکید بر نقش عاملیت از سویی و اعتراض به اومانسیسم و پیش داوری های آن درباره انسان از سوی دیگر، عامل انسانی را شکل دهنده ماهیت و شخصیت خود معرفی می کنند. اکنون باید دید از دیدگاه حکمت متعالیه چه تعریفی برای انسان معرفی شده است.

به نظر می رسد اگرچه صدر المتألهین اجمالاً تعریف انسان به حیوان ناطق را می پذیرد، تلاش دارد به جای تعریف منطقی و ماهوی، انسان را با استفاده از حقیقت وجودش تبیین کند (محقق داماد و جان محمدی، ۱۳۹۰). از نگاه او،

پس از اینکه صورت جسمیه با ماده اولی ترکیب حقیقی یافت، و پس از آن، صور عنصری، معدنی، نباتی و حیوانی بر روی آن قرار گرفتند، نفس انسانی با ماده حیوانی ترکیب می گردد و موجودی به نام انسان پدید می آید. بدین ترتیب در مقام تعریف، می توان انسان را حیوانی دانست که دارای نفس و مرتبه انسانی است؛ همان طور که حیوان، گیاهی است در مرتبه حیوانی.

اگرچه برای حیوان، دو فصل ممیز معرفی کرده اند که عبارت اند از حساس و متحرک بالاراده، اینها نمی توانند فصل نوع حیوانی باشند؛ زیرا در جای خود ثابت شده که محال است برای یک ماده، دو صورت وجود داشته باشد. پس این دو ویژگی که برای حیوان بر شمرده اند، لازمه صورت حیوانی هستند، نه ذاتی آن (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۸۵). بدین ترتیب، با توجه به مبانی حکمت صدرایی - به ویژه اصالت وجود و تشکیک وجود- باید گفت آنچه ذاتی ماهیت حیوانی است، همان مراتبی از وجود اوست که در آن، دو بعد ادراکی و تحریکی، خود را به صورت حساس و متحرک بالاراده نشان می دهند؛ و می توان نام این مرتبه را غریزه گذاشت. این اصطلاح، در مقابل طبع و طبیعت از یک سو، و فطرت از سوی دیگر قرار دارد (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۴۶۳-۴۶۵).

درباره انسان، وقتی نطفه او حرکت وجودی خود را از مرتبه طبیعی و نباتی آغاز می کند و از مرتبه غریزی و حیوانی می گذرد، به مرتبه ای بالاتر می رسد که همان مرتبه انسانی است و به آن فطرت می گوئیم. فطرت همان عقل ناب است که در بعد بینشی، عقل نظری و ادراک کلیات را در خود دارد و در بعد گرایشی، عقل عملی و اختیار و اراده انسانی را (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۰). در نتیجه حقیقت انسان، همان فطرت مصون از تبدیل، و روح مُلهم محفوظ از تحول است؛ و بدن وی که در اثر ارتباط با خصوصیت های اقلیمی، گوناگون خواهد بود، فرع حقیقت اوست، نه اصل آن (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۳).

از سوی دیگر، با توجه به وجود سطحی از علم و اراده در حیوانات، تفاوت او با دیگر جان داران، تنها در گستردگی و مرتبه آگاهی ها، و از نظر تعالی سطح خواسته ها و مطلوب هاست، نه در اصل آن (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۸). او مرتبه ای عالی تر از حیوان دارد و همین تعالی و شدت وجودی، صورت انسانی و فصل ممیز او از دیگران را تشکیل می دهد. همواره مقصود از نفس، همان مرتبه عالیة نفس است که به آن رئیس القوا هم می گویند (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۹۸). البته این مرتبه، دارای حیثیاتی مختلف است و هر کدام از این حیثیات، خود دارای لوازمی اند که گهگاه این حیثیات و لوازم، مسامحتاً با عنوان فصل ممیزه انسان معرفی می شوند.

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

به همین دلیل می توان او را حیوان منطقی یا حیوان فیلسوف نامید (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۱۰۲)؛ اما باید دانست که فطرت انسان، محدود به عقل نظری نیست؛ بلکه عقل عملی را نیز دربر می گیرد. عقل عملی به دو اصطلاح به کار می رود: گاهی مرادف حکمت عملی است که به معنای ادراکات اعتباری و علم به بایدها و نبایدهاست. زمانی نیز در مقابل عقل نظری است که در این صورت از سخن ادراک نیست؛ بلکه منشأ اراده و عمل و حب و بغض است. در این اصطلاح، عقل نظری، مدرک حکمت عملی و نظری است و عقل عملی منشأ گرایش ها (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۳۱). به عبارت دیگر می توان تفاوت میان انسان و دیگر موجودات را از حیث عقل عملی و قوه اراده و اختیار او نیز کانون توجه قرار داد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۸۷).

از این رو برخی به درستی انسان را حیوان مسئول و مکلف دانسته اند. البته باید توجه کرد که مسئولیت، فرع بر آزادی و اختیار است و آزادی و اختیار انسانی، فرع بر عقل و اندیشه (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱۵، ص ۵۵۲). در حیوانات، مرجع اراده، همان شهوت و غضب است و غایت حرکات آنها، جزئی است و خیر و صلاح کلی در نظر آنها نیست؛ اما امر و ناهی در حرکات انسانی، نفس ناطقه است که در فعل یا ترک، اولویت ها را در نظر می گیرد. البته این اولویت، گاهی راجع به ارضای قوای شهوانی و غضبی است و گاهی راجع به خیر و صلاح عقلانی که پس از درک مفاهیمی همچون خیر و شر صورت می گیرد (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۳۳۷).

معلوم شد انسان یک حقیقت واحد مشکک و ذو مراتب است که نفس انسانی او فوق نفس حیوانی اش است و به عنوان کمال بالاتر، کمالات مادون خود را پوشش می دهد و مدیریت می کند؛ به گونه ای که گویی کمالات پایین تر، مستهلک در او می شوند و آثار خود را از دست می دهند. البته در مراتب وجودی پایین تر، ماده به راستی آثار خود را از دست می دهد؛ مثلاً با آمدن صورت معدنی نمک، عناصر کلر و سدیم، آثار خود را کاملاً از دست می دهند؛ ولی در مراتب بالاتر، اگرچه بخشی از آثار را در ذیل سیطره صورت بالایی حفظ می کنند، با وحدتی که کسب می کنند، آثار جدیدی شکل می گیرد که پیش از آن وجود نداشته است.

برای مثال سلول های بدن انسان برخی از آثار خود را در ذیل هیمنه نفس حفظ می کنند. همه این مراتب، که در واقع وجود رقیق همان حقیقت نفس هستند، در طول علل وجودی یکدیگر قرار دارند، و فیض وجود از طریق نفس ناطقه به آنها می رسد. در واقع بدن انسان، با روحی زنده است که فطرت نحوه هستی آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۷) و ویژگی های حیوانی خود را تدبیر کرده، انسانیت را در تمامی مراتب وجودی خود سریان می دهد. این مرتبه از نفس، می تواند همه قوا را در حد وسط قرار دهد تا تعادل و عدالت برقرار شود و افراط هیچ قوه ای مانع کمال قوه دیگر و یا معطل شدن او نشود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۳۷).

نکته مهم در این زمینه آن است که نفس انسانی، مجردی سیال و در حال موجود شدن تدریجی است (معلمی، ۱۳۸۹). انسان از هر حیوانی بیشتر بالقوه و کمتر بالفعل (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲۳، ص ۶۷۳) است؛ و تغییرات او به قدری است که نمی توان نوع واحدی را از انسان های مختلف اعتبار کرد. به همین دلیل، صدر المتألهین برخلاف فیلسوفان گذشته که انسان را نوع الانواع می دانستند، قایل به نوع متوسط بودن او است.

2-2- اتحاد انسان با علم و عمل

اشتداد و حرکت وجودی انسان، به وسیله علم و عمل او صورت می گیرد. در واقع هر علمی که انسان کسب می کند، کمالی وجودی است که موجب می گردد مرتبه ای بر مراتب او افزوده شود. صدر المتألهین علم را پدیده ای در کنار دیگر پدیده ها و از سنخ ماهیت نمی داند؛ بلکه معتقد است علم حقیقتی وجودی و مرتبه ای از آن است (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۷۸؛ مطهری، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۳۰۵). مناط علم، از نظر او حضور است، و مناط جهل، غیبت (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۲۶۳)؛ و حقیقت علم، چیزی جز حضور معلوم نزد عالم نیست. در واقع وقتی وجودی مجرد، با وجود مجرد دیگری ارتباط برقرار می کند و با آن متحد می گردد، آن را نزد خود حاضر می یابد و به آن عالم می شود. در نتیجه، علم یافتن انسان، همان حاضر شدن معلوم نزد اوست و بسط علم عالم، مصادف با بسط هستی اوست.

نکته مهم درباره علم انسان، آن است که وقتی انسان با اراده خود مقدمات کسب علم را فراهم کرد، عقل نظری چاره ای جز پذیرش آن ندارد؛ اما عقل عملی در قبول و نکول آن آزاد است. با عقد نخست، علم حاصل می شود و با عقد دوم، عقل ظهور می کند که با آن خدا عبادت می شود و بهشت کسب می گردد. گاهی علم وجود دارد، اما عقل نیست؛ چنان که امیرمؤمنان علیه السلام می فرماید: رَبِّ عَالَمٍ قَدْ قَتَلَهُ جَهْلُهُ و علمه معه لا ینفعه (نهج البلاغه، ح ۱۰۷)؛ یعنی می تواند عصاره قضیه علمی را به قلب خود گره نزند (اسرا: ۱۰۲) و به آن معتقد نشود و ایمان نیاورد (جوادی

آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۶، ص ۲۳۹؛ اما اگر پس از اتحاد علمی انسان با حقایق در مرتبه عقل نظری، عقل عملی و بُعد گرایشی او نیز با آن متحد شد، ایمان پدید می آید.

البته ممکن است انسان با تأثیرپذیری از عواملی همچون تحمیل، تهدید، تشویق و تطمیع، با تصوراتی خیالی زندگی کند، بدون آنکه آنها را از طریق دلیل و برهان به دست آورده باشد؛ مانند بچه‌ها که غالباً در خیال اند و با خیال خود زندگی می‌کنند، و یا افرادی که با مُد زندگی می‌کنند و روش و منش و شیوة زندگی آنان را مدهای وارداتی تعیین می‌کند. چنین افرادی، زندگی خیالی دارند و به جای شکوفایی عقل، خیالشان به فعلیت درآمده است و به اصطلاح علمی، منخبل بالفعل هستند و عاقل بالقوه؛ زیرا برای کار خود، هیچ‌گونه برهان و دلیل منطقی ندارند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ اد، ص ۳۳؛ همو ۱۳۸۸ اب، ج ۱۲، ص ۱۷۱). به هر حال اعتقاد علمی با جان و قلب انسان عاقل عجین می‌شود و سپس در اوصاف نفسانی و اعمال بدنی او جلوه می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج ۲، ص ۱۵۶؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۸۴).

توضیح اینکه رفتار هر انسانی متناسب با عقاید اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ص ۱۸۵)، و عمل، از مظاهر و آثار اعتقاد واقعی است. به عبارت دقیق‌تر ایمان، حقیقتی ذومراتب است که بخشی از آن در قلب جای دارد (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۹۸؛ دیلمی، ۱۴۱۲ اق، ج ۱، ص ۷۸)، بخشی دیگر در مرحله نفس ظهور می‌کند و قسمتی در اعضا و جوارح نمود می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ اب، ص ۲۱۸). در ماورای ظواهر عمل انسان، حقایقی هستند که باطن آن را تشکیل می‌دهند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۵۸)؛ و عمل ظاهری و صوری انسان، تابع و تجلی قصد قلبی اوست. ارزش وجودی انسان و معیار سنجش انسانیت او نیز به نیت است نه به بدن (صدوق، ۱۴۱۳ اق، ج ۴، ص ۴۰۰؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۶۰)؛ تا جایی که می‌توان انسان را حیوان ناوی تعریف کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ج، ص ۷۴).

انسان هیچ‌گاه اراده نمی‌کند، مگر اینکه میلی بر انگیزته شده باشد (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۱۴۴)؛ و ریشه این امیال در دو فطرت عشق به کمال مطلق، و تنفر از نقص است. انسانیت انسان، مخمور (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ اق، ج ۴، ص ۹۸) به این دو فطرت است و او برای باقی ماندن در مرتبه انسانی، باید دیگر مراتب طبیعی و حیوانی خود را به وسیله آن تدبیر کند؛ اما اگر فطرت، متوجه طبیعت شد و محکوم به احکام آن گردید و محجوب از روحانیت و عالم اصلی خود شد، مبدأ جمیع شرور و نقص‌ها و منشأ جمیع شقاوت‌ها و بدبختی‌ها خواهد بود (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۷۵).

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

با این مقدمات باید گفت اگر دو یا چند نفر از طریق حرکت وجودی، با حقیقت مجرد واحدی متحد شوند، میان آنها نیز اتحاد رخ داده است. بدین ترتیب معتقدان و مؤمنان به حقیقتی واحد، رفتار و آداب واحدی از خود بروز خواهند داد و در نتیجه فرهنگی واحد خواهند داشت. خلاصه اینکه بر اساس مبانی حکمت متعالیه می‌توان گفت فرهنگ، بخشی از معرفت است که در ذهنیت مشترک افراد و یا جامعه و یا در زیست‌جهان افراد وارد شده (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۴۱)؛ به بیانی دیگر: صورت تنزل‌یافته معنا به عرصه فهم عمومی و رفتارهای مشترک و کنش‌های اجتماعی است (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۲۶). تعبیر سوم اینکه فرهنگ، تجلی معانی مجردی است که افراد یک جامعه پس از اتحاد با آن، در قالب رفتارها، هنجارها، نمادها و... از خود بروز و ظهور می‌دهند.

نتیجه گیری

در غرب مدرن، تبیین اموری که انسان را از موجودات دیگر متمایز می کند به مسئله تبدیل شد. یکی از ویژگی های این مفهوم، که با غرور حاصل از پیشرفت های بشری دوران جدید آمیخته شده بود، قابلیت انتقال آن به افراد و نسل های دیگر بود. این مفهوم که هنوز واژه ای برای اشاره به آن وجود نداشت، به تدریج با معنای اجتماعی بودن انسان نیز مخلوط شد و در نهایت واژه culture در مقابل آن قرار گرفت که متضاد nature بود. در حکمت متعالیه، وجه ممیزه انسان، مرتبه وجودی خاصی است که با نام فطرت شناخته می شود.

رسیدن به مرتبه انسانی، از طریق اتحاد او با علم و عمل حاصل می گردد. اگر چند انسان با معنای واحدی اتحاد حاصل کنند، در واقع خود آنها نیز با یکدیگر متحد شده اند. در نتیجه این اتحاد، رفتارهای مشترکی از آنها صادر خواهد شد. این اتحاد افراد، در اندیشه و عمل؛ همان مفهومی است که اندیشمندان غربی با عنوان فرهنگ از آن یاد می کنند. بنابراین فرهنگ، بخشی از معرفت است که در ذهنیت مشترک افراد و یا جامعه و یا در زیست جهان افراد وارد شده است؛ به بیانی دیگر فرهنگ، صورت تنزل یافته معنا به عرصه فهم عمومی و رفتارهای مشترک و کنش های اجتماعی است.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۸۰، ترجمه غلام جعفری، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- آذرنوش، آذرتاش، ۱۳۶۷، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل ادب، تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- آشوری، داریوش، ۱۳۸۶، تعریف و مفهوم فرهنگ، چ سوم، تهران، آگه.
- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، ۱۴۰۵ق، عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، قم، سید الشهداء.
- ابن سینا، ۱۳۸۳، دانشنامه عالی (منطق)، چ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- اردستانی، محمدعلی، ۱۳۸۸، تجلی عقل عملی اخلاقی در عمل اخلاقی، قبسات، ش ۵۳، ص ۶۷-۸۸.
- اسماعیل پور نیازی، حسن، ۱۳۸۹، انسان شناسی، تهران، کانون اندیشه جوان.
- برقی، احمد بن محمد، ۱۳۷۱، المحاسن، چ دوم، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۹۰، نسبت علم و فرهنگ، در روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم، کتاب فردا.
- ، ۱۳۹۱، جهان های اجتماعی، قم، کتاب فردا.
- پاکتچی، احمد، ۱۳۹۰، درسنامه نظریه فرهنگ، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- ، ۱۳۸۸، درسنامه نشانه شناسی فرهنگ، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹د، ولایت فقیه ولایت فقاقت و عدالت، چ نهم، قم، اسراء.

- ، ۱۳۸۴، فطرت در قرآن، چ سوم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۶ الف، شریعت در آینه معرفت، چ پنجم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۶ ب، مراحل اخلاق در قرآن، چ هفتم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۷، دین شناسی، چ پنجم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۸ الف، ادب فنای مقربان، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۸ ب، تسنیم (تفسیر ترتیبی قرآن کریم)، چ دوم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۸ ج، حکمت عبادات، چ پانزدهم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۹ الف، تسنیم (تفسیر ترتیبی قرآن کریم)، چ ششم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۹ ب، تفسیر انسان به انسان، چ پنجم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۹ ج، فلسفه حقوق بشر، چ ششم، قم، اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۱، هزار و یک کلمه، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- دیلمی، حسن بن محمد، ۱۴۱۲ ق، إرشاد القلوب إلى الصواب، قم، شریف رضی.
- صدر المتألهین، ۱۳۸۱، کسر الاصنام الجاهلیه، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- ، ۱۹۸۱، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۳ ق، من لا یحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، تفسیر المیزان، چ پنجم، قم، انتشارات اسلامی.
- ، ۱۳۷۹، تعالیم اسلام، قم، بوستان کتاب.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۱، درآمدی بر نظام حکمت صدرا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- عمید، حسن، ۱۳۸۹، فرهنگ فارسی عمید، ویراستار عزیزالله علیزاده، تهران، راه رشد.
- فرهادپور، مراد، ۱۳۷۱، عقل افسرده: نکاتی درباره وبر و ماندارین های آلمانی، فرهنگ، ش ۱۲، ص ۱۱۳-۱۷۲.
- قیصری رومی، محمد داوود، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کوش، دنی، ۱۳۸۹، مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی، ترجمه فریدون وحید، چ دوم، تهران، سروش.

محقق داماد، سیدمصطفی و محمدتقی جان محمدی، ۱۳۹۰، انسان و تعالی روایت اصالت وجودی از انسان، خردنامه، ش ۶۶، ص ۵۳-۷۲.

مصباح، محمد تقی، ۱۳۸۸، انسان شناسی در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.

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

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

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

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

موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۷۸، شرح حدیث جنود عقل و جهل، چ دوازدهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره.

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

نراقی، ملاحمد، ۱۳۷۸، خزائن، تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم، قیام.

میثم صداقت زاده: دانشجوی دکتری فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.

معرفت فرهنگی - سال ششم، شماره دوم، پیاپی ۲۲، بهار ۱۳۹۴.