



بازسازی رابطه فرهنگ و سیاست گذاری مبتنی بر حکمت صدرایی

سید محمدعلی غمامی^۱

چکیده

هدف این تحقیق طرح چارچوبی هستی‌شناختی برای سیاست‌گذاری در حوزه فرهنگ، تحت عنوان «تحول فرهنگی معرفتی» است؛ بدین معنا که چگونه سیاست، اقتصاد و اجتماع با رویکردی فرهنگی و مبتنی بر معرفت، متحول می‌شود. مؤلف این مقاله همانند متفکران قاره‌ای، قائل به تقدم معرفت فرهنگی بر علوم طبیعی و معرفت تجربی است؛ اما بر اساس حکمت صدرایی به تقدم معرفت عقلی بر فرهنگ نیز تأکید دارد. بدین ترتیب معرفت فرهنگی میان دو نوع معرفت قرار گرفته است که خصلت‌های دوگانه‌ای برای آن به وجود می‌آورد. این خصایص دوگانه و متناقض‌نما، بسیاری از اندیشمندان قاره‌ای و تجربه‌گرا را سرگردان کرده است؛ اما در حکمت صدرایی با توجه به نظریه «خیال»، می‌توان فرهنگ را با خصلت‌های دوگانه‌ای تشریح کرد و قائل به اراده‌ای حقیقی برای انسان بر طبق «حرکت جوهری» بود. رویکرد مختار این متن، تحول فرهنگی معرفتی است که در مقابل رویکردهای صرفاً فرهنگی یا صرفاً معرفتی و رویکردهایی که فرهنگ را تابع اقتصاد و سیاست و اجتماع یا مستقل از آنها می‌دانند، متمایز می‌کند. در نهایت اصولی برای تحول در عرصه فرهنگی مطرح شده است.

کلیدواژه‌ها: فرهنگ، فلسفه، معرفت فرهنگی، سیاست‌گذاری، حکمت صدرایی، نظریه خیال، تحول

۱. دکترای فرهنگ و ارتباطات: s.ghamami@gmail.com



الامام الرضا عليه السلام: ﴿الْعَقْلُ حِبَاءٌ مِّنْ اللَّهِ وَالْأَدَبُ كُلْفَةٌ فَمَنْ تَكَلَّفَ الْأَدَبَ قَدَرَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَكَلَّفَ الْعَقْلَ لَمْ يَزِدْ بِذَلِكَ إِلَّا جَهْلًا﴾^۱ (کلینی ۱۴۰۷ ه. ق. ج. ۱، ص ۲۴)

مقدمه

پژوهشگر در این تحقیق تلاش می‌کند جایگاه معرفت عقلی را در زمینه تحول در حوزه فرهنگ مشخص کند. تحول در حوزه فرهنگ باید با نگاه معرفتی باشد یا فرهنگی؟ فرهنگ در قبال اقتصاد و سیاست و اجتماع، تابع است یا پیشرو؟ باید فرهنگ را به عنوان موضوع و ابژه، مطالعه کرد یا خود یک منظر و رویکرد برای مطالعه پدیده‌های اجتماعی و انسانی است؟ باید مبنای آن بود یا عمل‌گرا؟ آیا امکان جمع میان این دوگانه‌ها وجود دارد؟ در این مقاله، پس از بررسی رابطه تحول، معرفت و فرهنگ و پاسخ به سؤالات یادشده در چارچوب حکمت اسلامی، اصولی را در حوزه سیاست‌گذاری پیشنهاد خواهیم کرد.

فرهنگ و فرهنگی: فرهنگ به عنوان موضوع یا رویکرد

تمایز میان فرهنگ و فرهنگی در این مقاله، اهمیت زیادی دارد. هنگامی که از مفهوم «فرهنگ» استفاده می‌کنیم، آن را به عنوان یک موضوع در نظر داریم؛ اما هنگامی که اصطلاح «فرهنگی» را به کار می‌بریم، آن را به عنوان یک رویکرد، منظر یا اندیشه مدنظر داریم که موضوعات دیگر را تبیین یا تفسیر می‌کند.

امر «فرهنگی» در تقابل یا هم‌نشینی با رویکردهای زیادی شناخته می‌شود؛ گاهی در تقابل با امر اجتماعی، گاهی به معنای خاص‌گرایی، در برخی موارد در برابر امر اقتصادی، و در مواردی برای اشاره به کنش‌های مبتنی بر هدف، گاهی در تقابل با ماتریالیسم و عقلانیت ابزاری و گاهی حتی در برابر تمدن.

روژه باستید از «تقلیل امر فرهنگی به امر اجتماعی» انتقاد می‌کند (کوش ۱۳۸۱). زیمیل به امر فرهنگی از آن جهت توجه کرد که به «کنش‌های متقابل اتم‌های جامعه» می‌پردازد. وبر رویکرد فرهنگی را بر اساس «کنش معطوف به ارزش» و در برابر «کنش

۱. عقل موهبت خداست و ادب با رنج و سختی به دست آید. پس کسی که در کسب ادب زحمت نکشد، آن را به دست آورد و کسی که در کسب عقل رنج برد، بر نادانی خویش افزایش دهد. مفهوم ادب یکی از نزدیک‌ترین مفاهیم از جهت معنا به culture است.



معطوف به هدف» تبیین می‌کند. کولی نیز بر «روش همدلانه» و درک «معانی ذهنی کنشگران» تأکید دارد (ریترز ۱۳۸۳). توجه دوپارتو به «ته‌نشست‌های کنش انسانی» نیز در خور تأمل است. او معتقد است که انگیزه بیشتر کنش‌های انسانی غیرمنطقی است؛ اگرچه انسان تمایل زیادی به عقلانی جلوه دادن آن دارد. پارتو اصطلاح ته‌نشست‌ها را برای تبیین همین مسئله مطرح کرده است (کوزر ۱۳۷۲). پارسونز نیز به پیروی از وبر، به الگوهای کنش عقلانی که به عقیده او دشمن مشترک تمام رویکردهای فرهنگی هستند، حملات زیادی کرد (ف. اسمیت ۱۳۸۳، ۴۶) و معتقد بود «ارزش‌های فرهنگی، عناصر هنجاری عالی هستند، نه ارزش‌های نظام اجتماعی، که باید به روشنی از آنها متمایز شوند. بنابراین فرهنگ به عنوان نظام نمادین معنادار (الگوهای ایده‌ها، ارزش‌ها) هم رفتار انسان و هم نتایج حاصل از آن را شکل می‌دهد. در مقابل، جامعه یا نظام اجتماعی به دستگامی مشخصاً رابطه‌ای^۱ از کنش متقابل میان افراد و جمع‌ها^۲ مربوط می‌شود». هابرماس نیز با تفکیک میان «نظام جهان» و «زیست جهان»، به کنش ارتباطی در مقابل کنش راهبردی اشاره، و رویکرد فرهنگی را از رویکرد ابزاری در کنش‌های اجتماعی تفکیک می‌کند (سویچ وود ۱۳۸۰). الگوهای فرهنگی در مقابل الگوهای کنش عقلانی قرار دارند. کنش‌های عقلانی اصولاً مبتنی بر رویکردهای پوزیتیویستی و اقتصادی هستند. رفتارگرایی (محرک - پاسخ)، مبادله اجتماعی (سود)، نظریه‌بازی‌ها و انسان اقتصادی از مهم‌ترین نظریه‌های عقلانی هستند. هابرماس با تقسیم کنش به عقلانی و ارتباطی، این تمایز را پررنگ کرد.

در نگاه رمانتیست‌های آلمانی، نظام فرهنگی و نظام تمدنی، تضاد دو نظام ارزشی را نشان می‌دهد. آنچه با اصالت پیوند دارد و به غنای فکری و معنوی کمک می‌کند، حاصل نگاهی فرهنگی است و آنچه جز ظاهری درخشنده و سطحی ندارد، از تمدن برآمده است.

گاهی واژه «فرهنگی»، مترادف با امر تربیتی و گاهی به معنای معرفتی به کار می‌رود که بیشتر به ریشه‌های تطور این واژه برمی‌گردد و هنوز در زبان فارسی، فرانسوی و آلمانی چنین کاربردهایی دارد (دولو ۱۳۸۴، ۵۷) (جعفری ۱۳۷۹، ۲۴).

1. Specifically Relational System.
2. Collectivities.



هنگامی که حرف «ی» را از انتهای واژه فرهنگی حذف می‌کنیم، دیگر با یک رویکرد مواجه نیستیم، بلکه آن را یک پدیده یا موضوع می‌دانیم که می‌خواهیم تعریفش کنیم. اسمیت روند تغییرات معنای فرهنگ در زبان انگلیسی را این چنین تشریح می‌کند:

۱. پرورش حیوانات و به عمل آوردن محصولات زراعی؛

۲. آموزش انسان‌ها؛

۳. تمدن (اروپایی‌های با فرهنگ و آفریقایی‌های وحشی)؛

۴. رشد معنوی (با ظهور رمانتیسم)؛

۵. سنت و زندگی روزمره.

ریموند ویلیامز نیز کاربرد رایج واژه فرهنگ را در سه محور تشریح کرده که برآمده از تحولات تاریخی آن است:

۱. اشاره به رشد فکری، روحی و زیبایی‌شناختی فرد، گروه و جامعه؛

۲. در بر گرفتن تعدادی از فعالیت‌های ذهنی، هنری و محصولات آنها؛

۳. برای مشخص کردن کل راه و رسم زندگی تعدادی از مردم، یک گروه یا یک جامعه.

آلفرد کروبر و کلاید کلوکهون در سال ۱۹۵۰ توانستند شمار زیادی از تعاریف فرهنگ را از منابع مردمی و دانشگاهی گرد آورند. آنها تعاریف فرهنگ را در شش دسته منظم کردند: توصیفی (منطبق با محور سوم ویلیامز)، تاریخی (میراث از گذشته)، هنجاری (شیوه زندگی و ارزش‌ها)، روان‌شناختی (حل‌المشکلات و برآوردن نیازهای عاطفی)، ساختاری (عناصر فرهنگ مانند تعریف تیلور)، و ژنتیکی (فرهنگ کنش متقابل انسان‌ها و تحولات بینانسی).

اما از نظر اسمیت امروز کاربرد فرهنگ، حول مضامین ذیل است: (ف. اسمیت ۱۷، ۱۳۸۳)

۱. در مقابل مادیات و فناوری‌ها و امور دارای ساختار اجتماعی؛

۲. قلمرو امور فکری، معنوی و غیرمادی؛

۳. استقلال فرهنگ در مقابل قدرت‌های زیربنایی اقتصادی؛

۴. از نظر ارزشی، مفهومی خنثی و بی‌طرف.

در میان اندیشمندان مسلمان، علامه جعفری از معدود افرادی است که به تحلیل تعاریف فرهنگ پرداخته است. او معنای فرهنگ را در زبان فارسی و بیش از بیست زبان دیگر بررسی کرده و معتقد است «جامع همه آن معانی، کاشتن و استعداد از زراعت و زندگی حیوانی تا رسیدن به مجموعه



مظاهر زندگی فکری، هنری و شکل ظریف‌شده آن بوده است» (جعفری ۱۳۷۹، ۲۱).

جامع‌ترین تعریفی که علامه جعفری از فرهنگ انتخاب می‌کند، چنین است: «فرهنگ عبارت است از کیفیت یا شیوه بایسته و یا شایسته برای آن دسته از فعالیت‌های حیات مادی و معنوی انسان‌ها که مستند به طرز تعقل سلیم و احساسات تصعیدشده آنها در حیات معقول تکاملی باشد» (جعفری ۱۳۷۹، ۱۰). این تعریف از فرهنگ بارویکردی که در این مقاله تشریح می‌شود، تناسب زیادی دارد. جعفری معتقد است تأکید بیش از اندازه تعاریف فرهنگ بر عرصه‌های فیزیکی و «برون‌ذاتی» فرهنگ، موجب شده از مهم‌ترین بعد فرهنگ، یعنی جنبه «درون‌ذاتی» آن غافل شوند و همین امر موجب تعدد تعاریف فرهنگ به بیش از صد تعریف شده است. به اعتقاد او ابعاد برون‌ذاتی نیز اگر جنبه تصعیدی نداشته باشند، هر قدر هم جالب باشند، داخل در تعریف فرهنگ نخواهند بود. دو بخش این تعریف برای ما مهم خواهد بود: اول، توجه آن به رشد و تصعید؛ و دوم، تأکید آن بر مستند بودنش به عقل سلیم. علامه جعفری با این تعریف، توانسته نگاهی انتقادی به دیگر تعاریف و دیدگاه‌های فرهنگ اتخاذ کند. با توجه به آنچه در مورد فرهنگ و فرهنگی بیان شد، در یک نگاه، فرهنگ از لحاظ اقتصادی یا سیاسی و جامعه‌شناختی نگریسته می‌شود؛ در مقابل، نگاهی وجود دارد که با رویکرد فرهنگی به اقتصاد، سیاست یا جامعه می‌نگرد. در نگاه اول، فرهنگ درون سیاست و اقتصاد و اجتماع است؛ اما در نگاه دوم، فرای اقتصاد و سیاست و اجتماع قرار دارد.

فرهنگ، فردیت و ذهنیت

لازم است در خصوص چند مفهوم دیگر نیز توضیحاتی داده شود. گاهی فرهنگ با صفاتی همچون «عینی-ذهنی» و «فردی-جمعی» معرفی می‌شود. فرهنگ امری است عینی یا ذهنی؟ فردی است یا جمعی؟

زیمل فرهنگ عینی را از فرهنگ ذهنی متمایز می‌کند و شکاف میان آنها را تحت عنوان «تراژدی فرهنگ» توضیح می‌دهد. از نظر زیمل فرهنگ عینی، امری فرای سوژه و ذهن است و از انرژی‌های زندگی^۱ پدید آمده است. فرهنگ، عینیتی مستقل از افراد و ذهن‌ها دارد و فرهنگ ذهنی فقط تلاش می‌کند فرهنگ عینی را درونی کند (اکس ۱۳۸۷).

۱. زیمل متأثر از اگزیستانسیالیست‌هاست و اصطلاح وجود و زندگی را از فیلسوفانی همچون نیچه و کیرکه-گارد گرفته است.



هابرماس با مشخص کردن رابطه فرهنگ، جامعه و شخصیت، به این سؤال جواب می‌دهد. از نظر هابرماس فرهنگ، ناظر به جهان عینی است و متمایز از جهان ذهنی شکل می‌گیرد (شوتس ایشل ۱۳۹۱، ۳۲۲):

- فرهنگ: جهان عینی.

- جامعه: جهان اجتماعی.

- شخصیت: جهان ذهنی.

فرهنگ، فردی یا جمعی نیست؛ بلکه اصطلاح «فرهنگ فردی» و «فرهنگ جمعی» بدین معناست که فرهنگی گرایش به فردگرایی دارد و فرهنگی گرایش به جمع‌گرایی. فرهنگ امری بنیادی‌تر و فراتر از فرد یا اجتماع است. فرهنگ امری فردی یا جمعی نیست، بلکه «توافقی» یا «اشتراکی معنادار» است بر سر معنای خاصی از فردگرایی یا جمع‌گرایی. فرهنگ حیثیتی غیر از فرد و جمع دارد و می‌تواند آنها را در خود جمع کند. به بیان دیگر فردگرایی یا جمع‌گرایی نیز به فرهنگ نیاز دارند. از همین رو نظریه فرهنگی نسبت به نظریه روان‌شناسی و جامعه‌شناسی^۱ جامعیت دارد؛ زیرا مسئله نظریه فرهنگی، فراتر و بنیادی‌تر از دوگانه فرد و جمع است؛ اما این دوگانه مسئله روان‌شناسی و جامعه‌شناسی است.

تعریف فرهنگ با تکیه بر فلسفه اسلامی (تأکید بر فلسفه صدرایی)

تأکید بر امر فرهنگی به جای فرهنگ، بدین معناست که فرهنگ در کنار اقتصاد و سیاست و اجتماع نیست و بدون فرهنگ امکان زندگی برای انسان وجود ندارد؛ فرهنگ بر اقتصاد و سیاست و اجتماع مقدم است. حامیان این نگاه، فرهنگ را «معانی مشترک ساخته‌شده» (استوری ۱۳۸۵، ۱۸) (سوینچ وود ۱۳۸۰) تعریف می‌کنند. تلاش بسیاری از اندیشمندان بر ساخت‌گرا^۲ همچون وبر، زیمل، باستید و مطالعات فرهنگی بیرمنگام در دفاع از این دیدگاه بوده است؛ اما آنها هنوز نتوانسته‌اند این تقدم را به خوبی اثبات و

۱. جامعه ممکن است در برخی دیدگاه‌ها همان فرهنگ باشد؛ اما در جامعه‌شناسی به کنش‌های متقابل تعریف می‌شود که مبتنی بر روابط جمعیتی است.

۲. بر ساخت‌گرایان از مهم‌ترین حامیان نگاه فرهنگی هستند که از نظر بور چهار ویژگی اساسی دارند: ۱. رویکرد انتقادی به ارزش‌های بدیهی؛ ۲. نگاه تاریخی و ضد‌مناگرایی؛ ۳. پیوند میان فرایندهای اجتماعی و کنش اجتماعی؛ ۴. پیوند میان دانش و کنش اجتماعی (فیلیپسن و یورگنسن ۱۳۸۹، ۲۱).



تعریف کنند؛ زیرا با چند مشکل جدی مواجه هستند:

۱. تقلیل فرهنگ به امری فردی برای اثبات اراده انسان: حامیان رویکرد فرهنگی برای آنکه امر فرهنگی را اثبات کنند، آن را به امر فردی یا ذهنیت یک فرد تقلیل داده‌اند. اسمیت نظریه‌ای را فرهنگی می‌داند که به عاملیت توجه نشان می‌دهد؛ درحالی‌که امر فرهنگی بی‌تردید فراتر از امر فردی است؛ اما اگر امر فرهنگی با «مشخصه عاملیت» از امر اجتماعی یا اقتصادی یا کنش‌های عقلانی متمایز شود، به یک امر فردی تنزل می‌یابد که دیگر فرهنگ نیست. «متأسفانه نظریه‌پردازان انتقادی نیز مانند بیشتر مارکسیست‌ها و جامعه‌شناسان غالباً نمی‌توانند میان آگاهی فردی و فرهنگ تمایز روشنی قائل شوند و پیوندهای گوناگون میان این دو را مشخص نمی‌سازند» (ریترز ۱۳۸۳، ۲۰۷). گرایش رویکردهای فرهنگی به فرد، علت مهمی دارد. آنها با این تقلیل تلاش دارند اراده انسانی را اثبات کنند که هیچ امری نمی‌تواند آن را خدشه‌دار کند؛ اما اثبات اراده انسان بدین طریق به حذف صورت مسئله (امر فرهنگی) شبیه است تا یک راه‌حل منطقی (ن.ک: ف. اسمیت، ۱۳۸۳: ۸۹). وقتی اندیشمندانی همچون پارسونز تلاش می‌کنند فرهنگ را امری فراتر از امر فردی مطرح کنند و از جبر اجتماعی، طبیعی و سیاسی خلاصی یابند، به جبر فرهنگی فرومی‌غلتنند. «پارسونز با گفتن اینکه در عمل کسب ارزش‌های فرهنگی عام، پیوندهای میان فرد و فرهنگ هنجاری عمق می‌یابد، در معرض انتقاد اتنومتدولوژیست‌هایی مثل هارولد گارفینکل قرار می‌گیرد، مبنی بر اینکه عامل انسانی صرفاً "آدمک فرهنگی" است؛ به طوری که کنش‌هایش مطابق با انتظارات استانداردشده است و کسی است که با عمل بر طبق بدیل‌های از قبل ایجادشده که فرهنگ عام فراهم می‌آورد، ویژگی پایدار جامعه را تولید می‌نماید» (سوینج وود ۱۳۸۰).
۲. نداشتن رویکردی واقع‌گرایانه: دیدگاه‌های مبتنی بر کنش عقلانی، رویکرد اقتصادی و ساختارگرایانه، ادعاهای رئالیستی دارند و «فرهنگ» را با نگاه



ابزاری و مادی تعریف می‌کنند؛ اما رویکردهای «فرهنگی»، محدود به معرفت‌شناسی و تکثرگرایی هستند و مقایسه میان این دو دیدگاه، به قیاسی مع الفارق تبدیل می‌شود که به ظاهر به نفع نگاه‌های رئالیستی - پوزیتیویستی سنگینی می‌کند.

۳. نبود امری ثابت و جوهری: وبر، زیمل و مهم‌تر از همه، دیلتای و کسانی که فرهنگ را بر دیگر ساحت‌های انسانی مقدم می‌دارند، معتقدند فرهنگ، تاریخی است؛ درحالی‌که در دیدگاه رئالیستی‌های تجربه‌گرا، به خصوص پوزیتیویست‌ها، فرهنگ درون اصولی ثابت مقید می‌شود. بی‌تردید امر ثابت نیز بر امر تاریخی مقدم است و در صورتی‌که فرهنگ کاملاً تاریخی باشد، نمی‌توان افرادی را که در دو زمان متفاوت هستند، در یک فرهنگ به شمار آورد. حتی تاریخی بودن فرهنگ سبب می‌شود هیچ دو انسانی ذیل یک فرهنگ قرار نگیرند و چاره‌ای نداشته باشند جز اینکه فرهنگ را فردی بدانند؛ و این تناقض بزرگ را بپذیرند که فرهنگ همان فرد است! یا آنکه در برابر پوزیتیویست‌ها سر تسلیم فرود آورند.

۴. ناتوانی در داوری میان فرهنگ‌ها: نگاه فرهنگی با نسبییت نیز همراه است و نمی‌تواند میان فرهنگ‌ها داوری و گزینش کند؛ درحالی‌که نگاه‌هایی که فرهنگ را ذیل تفکرهایی همچون کنش عقلانی، اقتصادی، پوزیتیویستی و ماتریالیستی تحلیل می‌کنند، دچار نسبییت نمی‌شوند و حق گزینش را برای خود محفوظ می‌دارند. انسان ناگزیر از گزینش است و این گزینش در فلسفه حامیان نگاه فرهنگی به- شدت متزلزل است.

۵. اومانیسیم: دیدگاه‌های ایدئالیستی آلمانی و دیدگاه‌های فرهنگی، در مقابل دیدگاه‌هایی که برای ماده اصالت قائل می‌شوند ایستادند و انسان را دارای اراده‌ای فراتر از جبر مادی یا طبیعی در نظر گرفتند. بدین ترتیب آنها فرهنگ را ساخته انسان می‌دانند، نه ساخته روابط مادی. مقابله آنها با نگاه‌های داروینی، ماتریالیستی و پوزیتیویستی در خور تحسین است؛ اما هنگامی که فرهنگ ساخته بشر باشد، نمی‌تواند فراتر از اقتصاد و سیاست قرار گیرد؛ زیرا همه ساخته بشر هستند.

به نظر می‌آید اندیشمندان فرهنگی حداقل می‌بایست این مسائل را حل می‌کردند تا بتوانند برای فرهنگ نسبت به دیگر حوزه‌ها تقدم و اصالت قائل شوند. نمی‌توان به سادگی ادعا کرد که رویکردهای فرهنگی پاسخی برای این سؤالات ندارند؛ باین حال چالش‌های زیادی در برخورد با این سؤالات وجود دارد.



اما از نگاه فلسفه اسلامی، به خصوص فلسفه صدرایی، می‌توانیم با عمقی دینی - فلسفی از امر فرهنگی دفاع کنیم. هستی‌شناسی صدرایی، نظریه اصالت وجود و اعتبار داشتن ماهیت، حرکت جوهری و نظریه تشکیک، به خوبی می‌تواند جایگاه امور به-ظاهر متناقض ذیل را توضیح دهد:

۱. جبر جمع یا اراده فرد؛
۲. غیرمادی یا واقعی؛
۳. داشتن ذات یا تغییر و تحول؛
۴. تفاهمی یا انتقادی؛
۵. اراده انسانی یا جبر مادی.

در دستگاه فکری صدرالمتألهین امور غیرمادی (امور مجرد) نیز واقعی بلکه واقعی‌تر هستند. از این رو فرهنگ، به امری واقعی و دارای هستی تعریف می‌شود. هنگامی که فرهنگ امری مجرد باشد، از جهت وجودی، مشرف و محیط بر تک‌تک انسان‌ها و ماده خواهد بود. تجرد و محیط بودن آن به خوبی نشان می‌دهد که امری فراتر از امر فردی و مشترک میان انسان‌هاست. فرهنگ است که جسم و روان انسانی را می‌سازد؛ زیرا در مراتب تشکیک، فراتر از ابعاد جسمی و روان‌شناختی است. از جهت شمول، از تجرد ذهن تک‌تک انسان‌ها نیز فراگیرتر است؛ زیرا ذهن انسان، تنها مخصوص یک انسان است و در زمان و مکان مقیدتر است. فرهنگ - به اصطلاح زیمِل - امری فوق سوبژکتیو (فراذهنی) است. در نگاه تشکیکی، ذهن نیز معلول حقیقی فرهنگ است؛ زیرا بدون این معانی مشترک، حتی ذهن انسان‌ها نیز نمی‌تواند موجود باشد. فرهنگ، محیط بر اذهان و جهان مادی افرادی است که درون آن فرهنگ هستند. اراده افراد و اذهان درباره طبیعت مادی، به خوبی در این نگاه اثبات‌پذیر است و اصولاً بدون این نگاه، اراده معنایی ندارد. اگر فرهنگ نباشد، مسیرهای مختلف و متضادی برای ذهن تصورپذیر نیست تا از آنها پیروی کند یا آنها را کنار بگذارد. فرهنگ به عنوان «معانی مشترک داده‌شده»، گزینه‌های مختلفی را به افراد عرضه می‌کند تا اراده برای آنها شکل بگیرد (فَالْهَمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا (شمس: ۸)). البته فرد، محکوم به مسیرهای فرهنگی آن‌طور که بوردیو بیان کرده نیست؛^۱ بلکه می‌تواند به کمک معرفت عقلی (مراتب بالاتر تشکیک) بر

۱. جامعه‌شناسی انعکاسی بوردیو، به رابطه متقابل ساختار و عامل اشاره دارد. از نظر بوردیو practice



فرهنگ مرتبطش مؤثر افتد و آن را تغییر دهد و در مراحل بالاتر، با معرفت و حیانی و شهودی حتی می‌تواند معرفت عقلی را متأثر و متحول سازد. بدین ترتیب برخلاف نگاه پارسونزی، جبر فرهنگی نیز حاکم نخواهد بود و فرد در حرکت جوهری همواره راهی به سوی بالا دارد و می‌تواند هرگونه جبری را درنوردد.

بنابراین فرهنگ از یک سو با ماده در ارتباط است و از سوی دیگر مورد قضاوت معرفت عقلی قرار می‌گیرد. با این نگاه، فرهنگ، معانی داده‌شده «خیالی»^۱ است؛ خیال به همان معنایی که در فلسفه اسلامی «حافظ صورت‌های جزئی» است و واسطه میان عالم عقل و عالم ماده است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۶۰). برای نمونه اگر محبت را یک مفهوم در نظر بگیریم، در معرفت و حیانی، در نسبت با توحید، با وحدت و تعلق آن به پروردگار شناخته می‌شود؛ در عالم عقل، محبت را به عنوان یک معنا، با اساسی‌ترین حقایق همچون هستی، معرفت و زمان بررسی می‌کنند؛ در عالم خیال، در نسبت با صور جزئی مانند محبت به والدین، محبت در محل کار و محبت به فرزند در روز تولدش، معنا می‌یابد؛ و در عالم حس، تجلی مادی آن مانند شیرینی یا هر چیزی که معنای محبت در تعلق به آن ماده نشان داده می‌شود، قرار دارد.

با این نگاه، ذهن به سبب اشرف بودن نسبت به ماده و طبیعت، وابسته به ماده نیست و بر آن مسلط است و به‌خوبی اختیار و اراده انسان نسبت به طبیعت و جهان مادی را نشان می‌دهد؛ درعین‌آنکه فرهنگ نیز نسبت به ذهن و ماده و طبیعت مقدم و اشرف است و وجودی غیر مادی و مجرد و درعین حال فراتر از امر فردی است. اگر بخواهیم فرهنگ را از نگاه صدرایی تعریف کنیم، می‌توانیم آن را «معانی مشترک

حاصل تفاسیر ذهنی و روابط عینی است. در مقابل practice منش عادتی (Habits) قرار دارند که ناخودآگاه و غیرانعکاسی است و به بازتولید نابرابری‌ها و طبقات منجر می‌شود. سرمایه فرهنگی نیز همین نابرابری‌ها را تولید می‌کند. سرمایه‌ها در میدان، عمل می‌کنند. توضیح بوردیو در خصوص عامل، آن است که عاملان می‌توانند با کسب سرمایه و تغییر میدان‌ها مؤثر باشند. باین‌حال به عقیده ویلیام سوئل نظریه بوردیو خلصت ضدعامل دارد. نکته دیگر آن است که سلیقه تنها مبتنی بر طبقه تعیین نمی‌شود و عوامل دیگری نیز در آن مؤثرند (مهدوی، دین و سبک زندگی ۱۳۸۷).

بوردیو در تعریف خود از سلیقه، به این تقابل پرداخته است: سلیقه حاصل درونی کردن نظام قشربندی اجتماعی است. بدین ترتیب سلیقه، هم فردی است و هم اجتماعی. فردی است زیرا به انتخاب فرد است و اجتماعی است زیرا به درونی کردن ساختارها و هنجارهای اجتماعی منجر می‌شود.

۱. خیال متصل



داده شده در عالم خیال» تعریف کنیم. این تعریف در مقابل تعریفی قرار دارد که فرهنگ را «معانی مشترک ساخته شده» می‌داند. «دادن» در تعریف، مستلزم نوعی «خواستن» است. انسان هر چه را در هر سطحی «بخواهد»، در همان سطح به او «می‌دهند» ﴿يُرِدُّ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتَهُ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا﴾ (آل عمران: ۴۵). اصولاً شأن انسانی خواستن است؛ همان‌طور که صدرا انسان را «وجود رابط» می‌داند و در معارف اسلامی بیان شده است: *اغفر لمن لا يملك الا الدعاء*^۱ آنچه از معانی مشترک «داده» می‌شود، عین حق است و باطل در آن راهی ندارد و منتسب به پروردگار است ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ...﴾ (حجرات: ۱۳). بدین ترتیب همانند آنچه بر ساخت گرایان و حامیان فرهنگی بیان می‌دارند، نمی‌توان فرهنگی را مؤاخذه کرد؛ اما نه به سبب آنکه آنها جهان‌هایی کاملاً جدا و ساخته شده هستند، بلکه به سبب آنکه آنچه به آنها «داده شده»، جز حقیقت و حق نیست ﴿وَلِكُلِّ وُجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيُّهَا﴾ (بقره: ۱۴۸). با این حال نگاه صدرایی و اسلامی در مورد فرهنگ‌ها داوری می‌کند؛ زیرا هنگامی که از شأن انسانی به آن بنگریم و در سطح معرفت‌شناختی بدان توجه کنیم - همان‌طور که بیان شد - با شأن «خواستن» روبه‌رو هستیم. آنچه انسان «می‌خواهد»، می‌تواند مورد «داوری» قرار گیرد و از آن جهت که حق یا باطل است مؤاخذه شود. ارتباطات میان فرهنگی مبتنی بر همدلی تنها با این نگاه حقیقت می‌یابد. همدلی فقط با آن چیزی ممکن است که برای دو طرف ارتباط، «حق» به شمار آید و بدان باور داشته باشند. آنچه به انسان‌ها از خلال فرهنگ «داده» شده، حق است که بدون پیش‌داوری و با همدلی می‌تواند مبنای ارتباط باشد. فرهنگ‌ها از آن جهت که چیزی «خواستند»، ارزیابی می‌شوند و حق یا باطل شناخته می‌شوند؛ اما معانی مشترکی که به آنها «داده» شده، حقایقی هستند که «ارتباط میان فرهنگی» را میسر می‌سازند. تحلیل فرهنگی، بر اساس «خواستن» است که دو سوژه را در نظر می‌گیرد و ارتباط میان فرهنگی را ممکن می‌کند؛ اما تحلیل مبتنی بر «دانستن» (پوزیتیویست‌ها) و تحلیل بر اساس «توانستن» (سازگرایان)، تنها یک طرف را سوژه در نظر می‌گیرند.

یک معنا در فرهنگ‌های مختلف به شکل‌های مختلف می‌تواند به صورت جزئی (مرتب) خیال داده شود. برای نمونه در فرهنگ ایرانی معنای عدالت در نسبت با فرد شکل می‌-

۱. حضرت علی علیه السلام، دعای کمیل



گیرد و در فرهنگ دیگر در نسبت با امکانات مادی و در جای دیگر در نسبت با جمع تعریف می‌شود. هرچه بیشتر از معرفت عقلی به معرفت فرهنگی «داده شود»، در نسبت با ساحت‌های بیشتری از جهان انسان‌ها تعریف می‌شود و گسترش می‌یابد و این منوط به آن است که در معرفت فرهنگی، مطالبه آن (خواستن) از معرفت عقلی شکل بگیرد.

فرهنگ به عنوان معانی مشترک داده‌شده «خیالی»، از آن جهت که در مرتبه خیال قرار دارد و میان عالم عقل و عالم حس است، معانی عالم عقل را به عالم حس مرتبط می‌کند و به همین سبب دو بعد دارد: بعد مادی؛ و بعد فرامادی و مجرد. به همین اعتبار می‌توان برای فرهنگ، جنبه‌های مادی و جنبه‌های غیرمادی در نظر داشت که معنا را تکوین می‌بخشد.

نکته آخر آنکه، چگونه می‌توان بر این باور بود که فرهنگ همواره در زمان و مکان تغییر می‌کند، در عین حال افراد می‌توانند در زمان‌ها و مکان‌های مختلف ذیل یک فرهنگ یکسان باشند؟ فرهنگ را به «معانی مشترک داده‌شده در عالم خیال» تعریف کردیم. عالم خیال عالمی است که هم زمان دارد و هم زمان ندارد.^۱ به عبارت دیگر زمان در آن، نسبت به عالم ماده انقباض می‌یابد و حضور در آن می‌تواند متناظر با زمان‌ها و مکان‌های بیشتر نسبت به عالم ماده و ابعاد روان‌شناختی و ذهنی انسان باشد.

نگاه صدرایی با طرح عالم خیال چنان قوتی یافته که تمام ویژگی‌های متناقضی را که رویکرد فرهنگی از آن سخن می‌گوید، در بر می‌گیرد و با سؤالاتی که آن را محکوم می‌کند، مواجه نخواهد بود. نگاه صدرایی به ما کمک می‌کند تا از ثنویت میان ساختار و عامل و نگاه‌های برساختی نیز خلاصی یابیم.

۱. بنابر نظر اکثر حکمای مسلمان در عالم خیال زمان وجود ندارد و منظور، «زمانی» است که با تعریف مادی باشد. اما اگر قائل به تشکیک در وجود باشیم، هرچه در عالم طبیعت باشد، شدیدترش در عوالم بالاتر (به حمل حقیقه-ریقه) وجود دارد. بنابراین «زمان» در مراتب بالا به صورت دیگر و لطیف‌تر وجود دارد. قاضی سعید قمی بر همین اساس زمان را به سه مرتبه کثیف، لطیف و الطیف تقسیم می‌کند (ن.ک: مهدی فدایی مهربانی، ایستادن در آن سوی مرگ، نشرنی، ص ۳۱۹، «مفهوم زمان» و هانری کریس، تاریخ فلسفه اسلامی، نشر کویر، ص ۴۸۹).



معرفت عقلی

برای آنکه رابطه فرهنگ و عقل را توضیح دهیم، فرهنگ را تعریف کردیم و لازم است منظور از عقل نیز در این مقاله مشخص گردد. تعریف موردنظر، بر اساس حکمت اسلامی و دسته‌بندی‌هایی است که از علم وجود دارد.

«علم در جمیع اقسام حصولی و حضوری و در همه مراتب آن، اعم از آنکه علم حصولی حسی، خیالی یا عقلی بوده و یا علم حضوری خیالی، عقلی و یا قلبی باشد، از سنخ وجود است؛ یعنی علم همانند وجود، یک مفهوم است و ماهیت نیست و بلکه دو مفهوم علم و هستی، از جهت مصداق، واحد هستند... در همه موارد حصولی و حضوری و در جمیع مراتب حسی، خیالی و عقلی، نفس وجود است که ماهیت و مفهوم مختص به خود را بالعرض در ظرف ذهن آشکار می‌سازد» (رحیق مختوم، ج ۲-۱، ص ۱۹۵).

در این مقاله مراد از «معرفت عقلی»، علم حصولی در مرتبه عقل است که علم به صورت‌های کلی و اتحاد با آنهاست.

رابطه تحول، معرفت و فرهنگ

هنگامی که صحبت از «خواستن»^۱ در خصوص فرهنگ می‌شود، تحول معنادار می‌گردد. «خواستن»، حوزه اراده انسان و داوری در مورد فرهنگ است. آنچه انسان از معانی «می‌خواهد»، می‌تواند داوری شود و متحول گردد، نه آنچه «داده شده».

فرهنگ را «معانی مشترک داده‌شده در مرتبه خیال» تعریف کردیم و توضیح داده شد که آنها قرین «خواستن» انسان هستند. این معانی مشترک، اموری وجودی، مجرد و فزاتر از امر فردی هستند. از این‌رو ساحت‌های اقتصاد، اجتماع و طبیعت انسانی را می‌سازد. اما نسبت آن با معرفت چیست؟

از جهت هستی‌شناختی، معرفت نیز همانند فرهنگ، امری وجودی، مجرد و بی-

۱. تمایز مفهوم دانستن، خواستن و توانستن در این گفتار اهمیت زیادی دارد که پیش‌ازاین توضیح داده شد. در دانستن، فقط معرفت اهمیت دارد و در توانستن، فقط اراده مهم می‌شود؛ اما درخواستن، معرفت و اراده باهم در نظر گرفته می‌شوند. خواستن - دادن یک رابطه دوسویه است که در این مقاله مورد توجه قرار گرفته است.



تردید فراتر از امر فردی است.^۱ فرهنگ و معرفت، هردو، معیارهای درستی و نادرستی کنش‌های انسانی را شامل می‌شوند. اگر تمام مراتب معرفت در نظر گرفته شود، فرهنگ نیز نوعی معرفت است.

فرهنگ یکی از مراتب معرفت است که در مرتبه خیال قرار دارد و با صور جزئیة سروکار دارد؛ درحالی‌که معرفت، اعم از آن است. در این نگاه، معرفت مراتبی دارد که هر مرتبه بدون مرتبه بالا ممکن نمی‌شود. مرتبه خیال بدون معرفت عقلی ممکن نیست و معرفت عقلی^۲ نیز بدون مراجعه به علم حضوری و شهود و معارف الهی، راهی از پیش نمی‌برد. فرهنگ بر اساس شعور عامه، رفتارهای درست را از نادرست متمایز می‌کند؛ ولی همین تمایز، کاملاً مبتنی بر معرفت عقلی، ممکن شده است. عقل بر اساس اصل عدم اجتماع نقیضین و عدم اجتماع مثلین و... صادق را از کاذب تشخیص می‌دهد که بدون بازگشت به علم حضوری قادر به آن نیست. بر این اساس فرهنگ باید تابع عقل باشد و عقل نیز تابع معارف الهی. عقل از آن جهت باید تابع علم حضوری و معارف الهی باشد که از تسلسل دلالت‌های زبانی، بازی مفاهیم و سفسطه‌رهایی یابد و امکان فهم عقلی میسر شود. این همان نتیجه‌ای است که فارابی در کتاب الحروف خود، ذیل عنوان «الصلة بین الفلسفة والملة» توضیح می‌دهد (فارابی ۱۳۹۵، ق. ۱۵۳). با این حال تمایزهایی نیز میان دیدگاه فارابی و صدررا وجود دارد. اردکانی در کتاب فارابی، فیلسوف فرهنگ توضیح می‌دهد که مدینه فاضله فارابی کاملاً مبتنی بر معرفت عقلی بوده است و به معرفت وهمی و خیالی یا حضوری توجهی نداشته است. همین امر سبب شده است غرب با کمک وهم و خیال، مدینه جمهور و نظام دموکراتیک پدید آورد، اما مدینه فاضله فارابی محقق نشود (داوری اردکانی ۱۳۸۲، ۲۷۰).

۱. «علم در جمیع اقسام حصولی و حضوری و در همه مراتب آن، اعم از آنکه علم حصولی حسی، خیالی یا عقلی بوده و یا علم حضوری خیالی، عقلی و یا قلبی باشد، از سنخ وجود است؛ یعنی علم همانند وجود، یک مفهوم است و ماهیت نیست و بلکه دو مفهوم علم و هستی از جهت مصداق، واحد هستند... در همه موارد حصولی و حضوری و در جمیع مراتب حسی، خیالی و عقلی، نفس وجود است که ماهیت و مفهوم مختص به خود را بالعرض در ظرف ذهن آشکار می‌سازد» (رحیق مختوم، ج ۱-۲، ص ۱۹۵).
۲. در این مقاله معرفت عقلی را تعریف، و از معرفت حضوری و وحیانی متمایزش کردیم. در عین حال تمایزش با علم حسی، خیالی را حفظ کردیم. بنابراین منظور از معرفت عقلی در این مقاله، «علم حصولی عقلی» است و منظور از معرفت شهودی، «علم حضوری عقلی» است.



حکومت می‌تواند با نگاه صدرایی به وجود آید؛ زیرا او تمام معرفت را در حکمت متعالیه خود مدنظر داشت.

تقلیل معرفت

بر اساس نگاه صدرایی می‌توان دو نگاه دیگر به معرفت را شناسایی کرد: نگاهی که معرفت را فقط به معرفت فرهنگی منحصر کرده است و نگاهی که معرفت را به معرفت حسی تقلیل داده است.

۱. اگر معرفت به فرهنگ تقلیل یابد و مفهوم عقل ذیل فرهنگ تعریف گردد، همه حوزه‌های انسانی شامل تجربه و فلسفه و عرفان از نگاه فرهنگ نقد می‌شود. حاصل این نگاه، قیاس‌ناپذیری فرهنگ‌هاست. هر فرهنگ، معرفت فلسفی و تجربی موردنظر خویش را می‌سازد که درون همان فرهنگ قابلیت ارزیابی خواهد داشت. از این رو معرفت، فرهنگی خواهد بود؛ البته این بدان معنا نیست که حق و باطلی وجود ندارد، بلکه به معنای آن است که حق و باطل در هر فرهنگ متفاوت است و فرهنگ است که معیار صدق و کذب را می‌سازد و مبنایی پیش از فرهنگ نیست.

برساخت‌گرایان، به‌خصوص نیچه، زیمل و فوکو چنین نگاهی به معرفت دارند. ضدیت با مبنا از خصیصه‌های برساخت‌گرایی است. ضد‌مبناگرایان دو استدلال اصلی دارند: اول آنکه انسان در هیچ ساحتی صاحب امر ثابت نیست و معرفت نیز از این امر مستثنا نخواهد بود. همه چیز زمان‌مند و فرهنگی است؛ دوم آنکه روابط پیچیده و پایان‌ناپذیر علت و معلول، مانع از آن است که انسان بتواند تمام عوامل را در نظر بگیرد و در یک فلسفه گرد آورد. از این رو نمی‌توان جهان را به یک‌سری از مبانی تقلیل داد و بر اساس آنها عمل کرد.

۲. این نگاه به معرفت، به دیدگاه‌های پوزیتویست‌ها نزدیک می‌گردد و همه حوزه‌های انسانی، از فرهنگ تا فلسفه و عرفان، با روش‌های تجربی ارزیابی می‌شود. فلسفه و عرفان در این نگاه یا از دایره علم خارج می‌شوند (پوزیتویست منطقی) یا ماهیتی ابزاری نسبت به حس و تجربه دارند (پراگماتیسم کلاسیک).

دیدگاه اول که معرفت را به فرهنگ تقلیل می‌دهد، نمی‌تواند سخن از تحول بگوید و همان‌طور که بیان شد، حتی فرهنگ نیز معنایی نخواهد داشت. برای نمونه آنجا که زیمل سعی می‌کند فرهنگ را از محاق فردیت نجات دهد و برای آن حیثیتی «فوق



سو پزکتیو» قائل شود، اعتراف می‌کند که با تناقضی حل‌ناشدنی در فرهنگ مواجه هستیم که آن را به شیء‌وارگی می‌کشاند (اکس ۱۳۸۷، ۵۷) و فرهنگ، مهم‌ترین خصوصیتش - یعنی غیرمادی بودن - را از دست می‌دهد؛ اما در نگاه صدرایی، فرهنگ وجود می‌یابد؛ زیرا معرفت عقلی وجود دارد. معرفت عقلی از جهت وجودی، اشرف بر مرتبه وجودی فرهنگ است و نه تنها معیار فرهنگ است، بلکه فرهنگ را می‌سازد. در نگاه دوم (تقلیل معرفت به معرفت حسی) نیز نمی‌توان از تحول مبتنی بر معرفت در حوزه فرهنگ سخن گفت؛ بلکه خود معرفت عقلی است که باید بر اساس تجربه دچار تحول گردد. داده‌های حسی به عنوان معتبرترین داده‌ها، باید مبنای قضاوت در معرفت، فرهنگ و تحول در حوزه فرهنگ و معرفت باشند. این نگاه به فرهنگ و معرفت، عقلانیت ابزاری را تکوین می‌دهد و به حذف عقل، عاطفه، عشق و هر چیزی می‌انجامد که فراتر از مشاهده و تجربه است و به اصطلاح بر به قفس آهنین مبدل می‌شود. این عقلانیت را تونیس، هابرماس، شلر و بسیاری از اندیشمندان غرب نقد کرده‌اند. معرفت فرهنگی و معرفت عقلی در این نگاه، تابع حس و تجربه است. از نگاه صدرایی معرفت عقلی نه تنها فرهنگ و تجربه را ارزیابی می‌کند، بلکه منشأ آن از جهت وجودی است.

تحول فرهنگی از نگاه حکمت اسلامی

همان‌طور که بیان شد، فرهنگ، امری وجودی، مجرد، فراتر از امر فردی، و از جنس معرفت است که محیط بر اجتماع، اقتصاد و سیاست قرار می‌گیرد، آنها را می‌سازد و معیار صدق و کذب آنهاست.^۱ فرهنگ در مرتبه وهم و خیال معرفت است که آن را در مرتبه‌ای پایین‌تر نسبت به معرفت عقلی قرار می‌دهد؛ به نحوی که معرفت عقلی نیز فرهنگ را می‌سازد و معیار صدق و کذب آن است. چنین رابطه‌ای میان معرفت عقلی، معرفت فرهنگی و دیگر ساحت‌های انسانی، بدین معناست که معرفت عقلی مقدم بر فرهنگ، و فرهنگ مقدم بر اقتصاد و سیاست و اجتماع است. با توجه به این نکته، دو رویکرد در تحول را تشریح می‌کنیم (در اصطلاحات ذیل، برای رعایت

۱ برای نمونه هنگامی که زنی مسلمان در ترکیه، بدون حجاب در خیابان تردد می‌کند، غیرمسلمان شناخته نمی‌شود و حتی ما نیز آنها را مسلمان می‌دانیم - اگرچه رفتار او را نادرست می‌دانیم -؛ اما در ایران اگر کسی بدون حجاب تردد کند، او را مسلمان نمی‌دانند. به واقع حجاب در این دو کشور معنایی فرهنگی دارد و در اجتماع بر اساس این معنای فرهنگی عمل می‌شود.



اختصار، منظور از معرفت، معرفت عقلی است که در بخش‌های پیشین تشریح گردید)

۱. تحول معرفتی فرهنگ.

۲. تحول فرهنگی معرفتی.

تحول معرفتی فرهنگ

لازم است یک نکته دستوری را در این عبارت توضیح دهیم. در این عبارت، واژه «معرفتی»، صفت برای تحول است؛ اما فرهنگ نقش مضاف‌الیه را برای تحول دارد. بدین ترتیب آنچه «تحول» می‌یابد، فرهنگ خواهد بود که با رویکرد معرفتی، برای تحول فرهنگ برنامه‌ریزی می‌شود. در این نگاه، معرفت مبنای تحول است و هدف، فرهنگ است.

تحول معرفتی فرهنگ، تقدم معرفت عقلی را بر فرهنگ می‌پذیرد و برای تحول در فرهنگ، رویکرد معرفتی اتخاذ می‌کند؛ اما فرهنگ را هم‌عرض اقتصاد و سیاست در نظر می‌گیرد و از «تحول معرفتی اقتصاد» و «تحول معرفتی سیاست» نیز سخن می‌گوید. در این نگاه، یکی از مهم‌ترین شئون زندگی انسانی، یعنی فرهنگ، همانند و هم‌تراز اقتصاد و سیاست در نظر گرفته می‌شود.

این رویکرد از آن جهت مورد توجه قرار گرفته است که رویکرد مختار ما درباره تحول، در تقابل با آن بهتر شناخته می‌شود.

تحول فرهنگی معرفتی (رویکرد مختار)

در این اصطلاح، «فرهنگی» صفتی برای تحول است و «معرفتی»، صفتی برای فرهنگی. این رویکرد بر این امر صحنه می‌گذارد که تحول باید فرهنگی باشد؛ بدین معنا که فرهنگ با معنایی که بیان شد، بر اجتماع، اقتصاد، سیاست و ساختارهای تمدنی مقدم است. اجتماع و اقتصاد و سیاست یا ساختارها، فرهنگ را نمی‌سازند، بلکه فرهنگ و حقیقت، مجرد مثالی است که اجتماع، اقتصاد و سیاست یا ساختارها را به وجود می‌آورد. اما این نگاه فرهنگی، خود تابع معرفت (عقلی) است و توسط آن ساخته می‌شود. اگر سیاست‌هایی در حوزه اقتصاد، سیاست یا اجتماع، بدون توجه به فرهنگ اتخاذ شود، با خسارت‌ها و مشکلات جدی مواجه خواهد بود. حتی اگر سیاست‌هایی که در یک حوزه نگاشته می‌شود، مبتنی بر معرفت عقلی باشد، اما به فرهنگ



به عنوان حلقه پیوند معرفت عقلی با سیاست و اقتصاد توجه نکنند، نتیجه‌ای کسب نخواهد شد. معرفت عقلی در حکمت صدرایی، تا هنگامی که امام خمینی (ره) در رویکردی فرهنگی آن را بازتولید نکردند، نقشی در تحول نداشت.

منظور از تقدم در سطور گذشته، تقدم زمانی نیست؛ حتی به معنای آن نیست که می‌توان تحول فرهنگی بدون تحول اقتصادی، سیاسی و اجتماعی داشت؛ بلکه تقدم به معنای تقدم رتبی (به معنای صدرایی در تشکیک وجود) است. معرفت فرهنگی، محیط بر اجتماع و اقتصاد و سیاست است و معرفت عقلی، محیط بر معرفت فرهنگی است. به عبارت دیگر تحول در حوزه فرهنگ هنگامی رخ می‌دهد که از یک سو اجتماع، اقتصاد، سیاست و ساختارها در چارچوب (و حضور) آن فهم و متحول گردد و از سوی دیگر، معرفت فرهنگی، تابع معرفت عقلی باشد و همواره در سایه معرفت عقلی درک گردد. اگر تقدم را به معنای زمانی آن در نظر بگیریم، تحول اقتصادی یا سیاسی و اجتماعی در ظاهر، مقدم بر تحول فرهنگی خواهد بود^۱ و در چارچوب نظریه جسمانی‌الحدوث و روحانیة البقا درک می‌شود. تا سیاست و اقتصاد نخواهند، معرفت فرهنگی به آنها داده نمی‌شود و تا هنگامی که معرفت فرهنگی نخواهد، معرفتی عقلی به آن داده نمی‌شود و تا زمانی که استعداد و «درخواست» معرفت عقلی نباشد، معرفت و حیانی داده نمی‌شود. به بیان دیگر باید تحولی اقتصادی در چارچوب تحولی فرهنگی صورت گیرد و این تحول فرهنگی در چارچوب بزرگ‌تر تحول معرفتی قرار داشته باشد. همین‌طور باید تحولی سیاسی در چارچوب تحول فرهنگی روی دهد که این تحول فرهنگی در چارچوب تحول معرفتی (عقلی) باشد. مهم‌تر آنکه باید تحولی اجتماعی در چارچوب تحول فرهنگی پیگیری شود که این تحول فرهنگی ریشه در تحولی معرفتی دارد. امام خمینی (ره) انقلاب اسلامی را با یک تحول سیاسی (نظام و حکومت اسلامی) آغاز کرد؛ اما این تحول سیاسی، درون یک تحول فرهنگی (ولایت فقیه) برنامه‌ریزی شده بود و این تحول فرهنگی، درون معرفتی عقلی (فلسفه و فقه) بود و این معرفت عقلی در چارچوب معرفتی الهی و وحیانی شکل گرفته بود.

۱. «أبی الله أن یجری الأمور إلا بأسبابها» و «إذا اراد الله شیئاً هیأ أسبابه».

همان‌طور که امام خمینی (ره) تحول سیاسی و رهبر انقلاب تحول اقتصادی را از جهت زمانی مقدم داشته‌اند اما فرهنگ را مهم‌تر از اقتصاد و سیاست تعریف می‌کنند.



تحول فرهنگی اگر درون تحول معرفت عقلی برنامه ریزی نشود، به تحولی فرهنگی منجر نمی شود و اگر درون تحول معرفت فرهنگی، تحول در اقتصاد و سیاست نباشد نیز تحولی فرهنگی به دست نمی آید.

با روشن شدن تمایز میان این نگاه با نگاه های دیگر، اهمیت این رویکرد بیشتر مشخص خواهد شد. برای نمونه «تحول معرفتی فرهنگ» تنها به بخش اول این تحول (فرهنگ تابع معرفت عقلی) نظر دارد و «تحول فرهنگی» نیز ناظر به بخش دوم این تحول (فرهنگ مقدم بر اجتماع و اقتصاد و سیاست) است. «تحول معرفتی - فرهنگی»^۱ نیز به سبب آنکه معرفت [عقلی] و فرهنگ را در یک مرتبه می بیند، ممکن است میان فرهنگ و عقل در تناقض و حیرانی بغلند.

در تحول فرهنگی معرفتی، نگاهی جامع به حوزه فرهنگ و مبتنی بر هستی شناسی اسلامی مدنظر است و همان طور که در بخش های گذشته بیان شد، نه تنها فرهنگ و تحول فرهنگی معنادار است، بلکه امکان تحقق آن نیز میسر خواهد بود. این رویکرد به تحول فرهنگی، رویکرد مختار ما خواهد بود.



جمع بندی و طرح اصولی برای سیاست گذاری

در این مقاله کوتاه تلاش شد رابطه معرفت عقلی، معرفت فرهنگی، اقتصاد، سیاست، اجتماع و تمدن بر اساس هستی شناسی صدرایی مشخص گردد و نحوه تقدم معرفت فرهنگی بر اقتصاد، سیاست و اجتماع و تأخر آن از معرفت عقلی روشن شود. سپس جایگاه معرفت عقلی

۱ در اصطلاح «تحول معرفتی - فرهنگی»، معرفت و فرهنگ صفت هایی برای تحول هستند.



در زبان و ذهن توضیح داده شد و معرفت و حیانی محیط بر تمام ساحت‌های معرفتی و انسانی پدیدار گردید.

مهم‌ترین نتیجه سیاستی در این تحقیق، آن است که نباید جایگاه واسطه‌گرانه فرهنگ را میان عقل و تجربه فراموش کرد. معرفت فرهنگی در حکمت اسلامی، مبتنی بر نظریه «خیال» است که بر اهمیت تمثیل و زبان در حوزه فرهنگ صحنه می‌گذارد؛ همان‌طور که قرآن به شیوه‌ای زبانی و با به‌کارگیری تمثیل ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾ (اسراء: ۸۹) میان حقیقت آن جهانی و این جهانی واسطه شده است و تمام حیات بشری را در تمام مکان‌ها و زمان‌ها متأثر از خویش ساخته است و همان‌طور که سعدی، سهروردی، مولوی و بسیاری از اندیشمندان مسلمان به کمک همین خصلت عالم خیال (تمثیل) برای تمام جهانیان در طول تاریخ الهام‌بخش بوده‌اند.

بنابر این اصل می‌توان اصول سیاستی دیگری را برای تحول فرهنگی معرفتی استخراج کرد:

۱. تحول فرهنگی بدون آنکه تحولی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی درون آن تعریف شود، ممکن نیست. تا در چارچوبی فرهنگی، «خواسته‌ای» از سوی سیاست و اقتصاد و ... پدید نیاید، معرفت فرهنگی داده نمی‌شود و در وهله بعد تا خواسته‌ای از سوی فرهنگ پدید نیاید، معرفت عقلی^۱ به آن داده نمی‌شود. به عبارت دیگر باید ضرورت، استعداد و خواست تحول در مرتبه سیاست و اقتصاد و اجتماع وجود داشته باشد تا بتوان آنها را مبتنی بر مقتضیات فرهنگی، متحول ساخت؛

۲. تحول سیاسی، اقتصادی و اجتماعی نمی‌تواند مستقیم و بدون آنکه درون چارچوبی فرهنگی باشد، از معرفت عقلی یا حیانی متأثر شود؛

۳. تحول فرهنگی صرفاً واسطه میان تحول سیاسی، اقتصادی و اجتماعی با تحول معرفتی عقلی نیست، بلکه نوعی رابطه اشتدادی میان آنها برقرار است که درون یکدیگر تعریف می‌شوند. انسان حرکتی جوهری در میان این مراتب دارد. بنابراین نباید نگاهی ابزاری به فرهنگ داشت؛ بلکه فرهنگ، هستی و وجودی برتر از عالم ماده دارد؛

۴. تحول فرهنگی در صورتی ممکن است که درون معرفتی عقلی تعریف شود؛

۵. تحول معرفتی عقلی نیز باید تابع معرفت شهودی و حیانی، تعالی یابد. معرفت عقلی در جامعه اسلامی همواره باید رشد یابد و مرزهای معرفت را درنوردد؛

۱. همان‌طور که تعریف شد، منظور از معرفت عقلی مرتبه‌ی حصولی آن منظور است نه شهودی.



۶. جایگاه معرفت عقلی و معرفت فرهنگی همواره باید به عنوان امر فرای سوژه حفظ شود. تقلیل این معرفت‌ها به امری ذهنی و مادی، آنها را به اموری فهم‌ناپذیر، نشانه‌هایی بدون معنا، و ساختارها و ساختمان‌هایی مادی تبدیل می‌کند.

۷. اراده انسان نباید در معرفت فرهنگی و معرفت عقلی محدود شود. معرفت عقلی نباید به قفسی برای اراده انسان مبدل شود و انسان در مرتبه‌ای از معرفت متوقف گردد؛ بلکه باید مبتنی بر معرفت شهودی و وحیانی رشد یابد.

چنین نگاهی، یک کل واحد و چارچوب واحد را برای تحول فرهنگی در نسبت با معرفت عقلی، معرفت شهودی و وحیانی از یک سو و اقتصاد و سیاست و اجتماع از سوی دیگر تعریف می‌کند که جبر اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و حتی فرهنگی و عقلی را بر نمی‌تابد؛ اراده انسان را اثبات می‌کند و از ثنویت رها می‌شود. انقلاب اسلامی زمینه مناسبی برای رشد رویکردهای فرهنگی هم‌تراز با اندیشه‌های وحیانی انقلاب پدید نیآورده است. فلسفه و فقه به عنوان مهم‌ترین معرفت‌های عقلی، موفقیت چشمگیری نداشته‌اند. پروژه‌های اقتصادی، خارج از نگاه فرهنگی انقلاب اسلامی طراحی می‌شوند و پروژه‌های فرهنگی بیش از آنکه مبتنی بر معارف عقلی و وحیانی باشند، پراگماتیسمی و نتیجه‌گرا هستند. سیاست، مبتنی بر اصول دیپلماتیک و بیشتر متأثر از اقتصاد و عمل‌گرایی شبه‌آمریکایی طراحی می‌شود و کمتر نگاهی فرهنگی را شامل می‌شود و در موارد معدودی که نگاهی فرهنگی دارند، معرفت عقلی جایگاهی ندارد و حتی در مقابل نگاه معرفتی (عقلی و وحیانی) تعریف می‌شوند.



منابع

قرآن

- آسابرگر، آرتور، ۱۳۷۹، نقد فرهنگی، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران: باز.
- استنفورد، مایکل، ۱۳۸۲، درآمدی بر فلسفه تاریخ، ترجمه احمد گل محمدی. تهران: نی.
- استوری، جان، ۱۳۸۵، مطالعات فرهنگی درباره فرهنگ عامه، ترجمه حسین پاینده، تهران: نشر آگه.
- اسمیت، آلفرد جی، ۱۳۷۹، ارتباطات و فرهنگ، ترجمه بابایی اهری، تهران: سمت.
- اسمیت، فیلیپ، ۱۳۸۳، درآمدی بر نظریه فرهنگی، ترجمه حسن پویان، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- اکس، گای، ۱۳۸۷، مقدمه گای اکس، در: مقالاتی درباره تفسیر در علوم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، ص ۹-۱۲۵، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- الویری، محسن، ۱۳۸۷، ارتباطات میان‌فرهنگی در دهه‌های نخستین اسلامی، در: تعامل دین و ارتباطات، تدوین: حسن بشیر، ص ۵۳-۷۲. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- الویری، محسن، ۱۳۸۷، شیوه‌های فرهنگی - ارتباطی پیامبر ﷺ در عهد مکی، در: تعامل دین و ارتباطات، تدوین: حسن بشیر، ص ۲۱-۵۲، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- باهنر، ناصر، ۱۳۸۷، ارتباطات در جامعه اسلامی متکثر فرهنگی، در: تعامل دین و ارتباطات، تدوین: حسن بشیر، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- بشیریه، حسین، ۱۳۷۹، نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم، تهران: مؤسسه فرهنگی آینده‌پویان.
- بیلی، گریک-جیمز بیپلس، ترجمه کژال باخویشی و مصلح کهنه‌پوش، زبان و فرهنگ، خانه انسان-شناسی ایران. منبع: Essentials of Cultural (۲۰۰۲) Bailey, Garrick and Peoples, James, and Thropology. USA Wadsworth Group. ۲۴ مهر ۱۳۸۶. <http://www.anthropology.ir/> (دستیابی در: ۸ آذر ۱۳۸۷).
- پارسانیا، حمید، ۱۳۸۱، از عقل قدسی تا عقل ابزاری، علوم سیاسی، ش ۱۹، ص ۷-۱۶.
- _____، ۱۳۸۷، رئالیسم انتقادی حکمت‌صداری، علوم سیاسی ش ۴۲، ص ۹۳-۳۰.
- _____، [بی‌تا]، نسبت علم و فرهنگ، راهبرد فرهنگ، ش ۲، ص ۵۱-۶۴.
- تونی، بنت، ۱۳۸۸، مطالعات فرهنگی: دو پارادایم، ترجمه جمال محمدی، درباره مطالعات فرهنگی، تهران: نشر چشمه، ص ۱۱-۴۶.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۹، فرهنگ پیرو و فرهنگ پیشرو، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- چیت‌ساز، علی، ۱۳۸۶-۸۷، تبارشناسی معرفت فرهنگی و ضرورت‌های آن، نامه علوم انسانی، ص ۶۳-۸۱.



- حیدری، علامه، ۱۳۸۴، اصول استنباط، ترجمه عباس زراعت و حمید مسجدسرای، قم: انتشارات حقوق اسلامی.
- خامنه‌ای، سیدعلی، [بی تا]، مجموع بیانات، خطبه‌ها و مصاحبه‌ها، تهران: دفتر نشر آثار مقام معظم رهبری.
- خمینی، روح‌الله، صحیفه امام قدس سره.
- داوری اردکانی، رضا، ۱۳۸۲، فارابی، فیلسوف فرهنگ، تهران: نشر ساقی.
- _____، ۱۳۸۹، فرهنگ، خرد و آزادی، تهران: نشر ساقی.
- دای، تامس، ۱۳۸۷، مدل‌های تحلیل سیاست‌گذاری عمومی، فصلنامه مطالعات راهبردی، ش ۳۹، ص ۴۳-۷۴.
- دای، توماس ار، ۱۳۸۷، مدل‌های تحلیل سیاست‌گذاری عمومی، فصلنامه مطالعات راهبردی، بهار، ص ۷۴-۴۳.
- دولو، لویی، ۱۳۸۴، فرهنگ فردی و فرهنگ جمعی، ترجمه عباس باقری، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- رجبی، محمود، مجید کافی، محمد داوری، حفیظ‌الله فولادی، مهدی صفار دستگردی، و سید محمد سلیمان‌پناه، ۱۳۷۸، تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام. تهران: سمت.
- رحمانی، مروری بر نظریه‌های فرهنگ، خانه انسان‌شناسی ایران، ۱۴ دی ۱۳۸۶. <http://www.anthropology.ir> (دستیابی در ۸ آذر، ۱۳۸۷).
- ریتزر، جورج، ۱۳۸۳، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، تهران: انتشارات علمی.
- سوینج‌وود، آلن، ۱۳۸۰، تحلیل فرهنگی و نظریه سیستم‌ها؛ مفهوم فرهنگ مشترک: از دورکیم تا پارسونز، ترجمه: محمد رضایی، ارغنون، ش ۱۸، ص ۲۷۵-۲۹۲.
- شرت، ایون، ۱۳۹۰، فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای. ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- شویتس‌ایشل، راینر، ۱۳۹۱، مبانی جامعه‌شناسی ارتباطات، ترجمه کرامت‌الراسخ، تهران: نشر نی.
- صدر المتألهین، ۱۹۸۱، حکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
- صفوی، کورش، ۱۳۸۷، درآمدی بر معنی‌شناسی، تهران: شرکت انتشارات سوره مهر.
- _____، ۱۳۷۹، درآمدی بر معنی‌شناسی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۹، خطوط کلی حکمت‌متعالیه، سمت: تهران.
- فارابی، ابونصر، ۳۳۹ ق، کتاب الحروف، بیروت: دار المشرق.
- فیاض، ابراهیم، ۱۳۸۴، دو گفتمان جهانی، پگاه حوزه، ش ۱۷۵، ص ۲.
- _____، ۱۳۸۴، عقل عرفی، عقل اشرافی، پگاه حوزه، ش ۱۷۹، ص ۲.
- _____، ۱۳۸۴، عقل میان‌فرهنگی یا عقل آینده، پگاه حوزه، ش ۱۷۶، ص ۲.
- کوش، دنی، ۱۳۸۱، مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی، ترجمه فریدون وحید، تهران: سروش.



- کوتاک، سی.اف.، انسان‌شناسی فرهنگی، خانه مردم‌شناسی ایران. منبع اصلی: Kottak, ۱.۱۰th eds), cultural anthropology, New York. McGraw Hill companies), ۲۰۰۴.C.F
بهمن ۱۳۸۵. <http://www.anthropology.ir> (دستیابی در آذر ۸، ۱۳۸۷).
- کوزر، لوییس، ۱۳۷۲، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- کیویستو، پتر، ۱۳۷۸، اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی. ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
- گادیکانست، ویلیام بی، ۱۳۸۵، نظریه‌پردازی درباره ارتباطات میان فرهنگی، فصلنامه رسانه، ش ۶۷، ص ۹۷-۴۹.
- ماتاراسو، فرانسوا، و چارلز لندری، ۱۹۹۹، سیاست فرهنگی: بیست و یک دوره‌ی استراتژیک، بلژیک: انتشارات شورای اروپا.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۷، مجموعه آثار، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲۱، تهران: صدرا.
- ، ۱۳۸۷، مجموعه آثار، جامعه و تاریخ، ج ۲، تهران: صدرا.
- ، ۱۳۸۷، مجموعه آثار، فلسفه تاریخ، ج ۱۵، تهران: صدرا.
- ، ۱۳۸۷، مجموعه آثار، نبرد حق و باطل، فطرت و توحید، ج ۳، تهران: صدرا.
- ، ۱۳۸۷، مجموعه آثار، وحی و نبوت، ج ۲، تهران: صدرا.
- مهدوی، محمدسعید، ۱۳۸۷، دین و سبک زندگی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق.
- هور، استوارت، ۱۳۸۱، بازاندیشی رسانه، دین و فرهنگ، ترجمه مسعود آریایی‌نیا، تهران: سروش.
- stanford encyclopedia of philosophy. (2006). Stanford: Stanford University.
- Burr, V. (1995). An Introduction to Social Constructionism. London: Routledge.
- Hall, R. (2006). Dialectic. In Borchert, Donald M. (Ed.), Encyclopedia of Philosophy (2 ed., pp. 52-56). New york: Thomson Gale.
- Hall, s. (1997). Representation: cultural Representations and signifying practices. london: sage.
- Penman, R. (1992). Good theory and good practice. communication theory, 234-250.
- R. MAINES, D. (2004). pragmatism. In E. F. Borgatta, Encyclopedia of sociology (Vol. 3, pp. 739-746). New York: Macmillan Reference.