



Culture Foundations of Lifestyle from the Perspective of the Holy Quran

Hassan Yousefzadeh¹

Received: 11/06/2020

Accepted: 13/08/2020

Abstract

The concept of lifestyle in Western civilization has been vulgarized because it is often shown in the framework of a kind of superficial consumerism. Lifestyle in this sense is associated with a kind of extravagant, glamorous, and luxurious life, which is mainly based on the logic of "keeping up with Joneses" in the consumption of goods and fashion. However, lifestyle in the Qur'anic viewpoint refers to the fundamental fact from which all concepts, definitions, viewpoints and narratives focused on culture and civilization originate. In fact, lifestyle is considered as the objectified content and spirit of culture and civilization. Therefore, the "supreme reality" or "real and software part of civilization" is in fact the most comprehensive and prudent expression that clearly reflects the importance of this reality in human life. In this paper, the cultural foundations of lifestyle from the perspective of the Qur'an have been examined using inferential analytical methods. The findings suggest that according to the Holy Quran, a pure lifestyle can be realized in a society whose patterns and behavioral norms are rooted in a transcendent and developed cultural system. According to the Qur'an, the transcendent cultural system, which is right-based, wise, nature-based, has fixed, useful, coherent and harmonious foundations.

Keywords

The Quran, foundations, lifestyle, nature, culture, culture studies.

1. Assistant professor at Al-Mustafa International University. usefzadeh.h@gmail.com

بنیان‌های فرهنگ‌شناختی سبک زندگی از منظر قرآن کریم

حسن یوسف‌زاده^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۲۲

چکیده

مفهوم سبک زندگی در تمدن غربی به این دلیل که اغلب در چارچوب نوعی مصرف‌گرایی سطحی نمود یافته، به ابتدال کشیده شده است. سبک زندگی در این تلقی، نوعی زندگی مسرفانه، پرزرق و برق و تجملی را تداعی می‌کند که عمدتاً بر منطق چشم و هم‌چشمی در مصرف کالا و مد استوار است؛ اما سبک زندگی در تلقی قرآنی اشاره به واقعیت بنیادینی دارد که همه مفاهیم، تعاریف، دیدگاه‌ها و روایت‌های معطوف به فرهنگ و تمدن از آن سرچشمه می‌گیرند. سبک زندگی در حقیقت محتوا و روح عینیت یافته فرهنگ و تمدن به‌شمار می‌رود؛ از این رو «واقعیت اعلا» یا «بخش حقیقی و نرم‌افزاری تمدن»، در حقیقت جامع‌ترین و سنجیده‌ترین بیانی است که اهمیت کانونی این واقعیت را در حیات انسانی به‌وضوح منعکس می‌کند. در این نوشتار مبانی فرهنگ‌شناختی سبک زندگی از منظر قرآن با استفاده از روش تحلیلی - استنباطی بررسی است. نتیجه به‌دست آمده حاکی از آن است که از نگاه قرآن کریم، سبک زندگی طیب در جامعه‌ای امکان تحقق و وقوع دارد که الگوها و هنجارهای رفتاری آن از نظام فرهنگی متعالی و رشدیافته ریشه گرفته باشند. از نظر قرآن، نظام فرهنگی متعالی حق‌مدار، حکیمانه، مبتنی بر فطرت، دارای بنیادهای ثابت، سودمند و سازواره و منسجم است.

کلیدواژه‌ها

قرآن، مبانی، سبک زندگی، فطرت، فرهنگ، فرهنگ‌شناختی.

usefzadeh.h@gmail.com

۱. استادیار پژوهشگاه بین‌المللی علوم انسانی جامعه المصطفی.

* یوسف‌زاده، حسن. (۱۳۹۹). بنیان‌های فرهنگ‌شناختی سبک زندگی از منظر قرآن کریم. فصلنامه اسلام و

مطالعات اجتماعی، ۸(۲۹)، صص ۶۸-۹۴. Doi: 10.22081/JISS-2006-1661

مقدمه و بیان مسئله

دیدگاه‌های مطرح در باب سبک زندگی، به لحاظ نقطه تأکید، به دو دسته قابل طبقه‌بندی‌اند. برخی دیدگاه‌ها بیشتر بر بعد عینی سبک زندگی تأکید دارند و عمدتاً آن را از جنس رفتار می‌شمرند و نگرش‌ها و جهت‌گیری‌های ذهنی افراد را از دایره این مفهوم خارج می‌انگارند. از این منظر، آنچه در مطالعات سبک زندگی اهمیت دارد، تمرکز بر صورت‌های رفتاری و انتخاب‌های عینی است نه نظام معنایی و ذهنی آنها. رویکرد دوم را می‌توان شامل مجموعه دیدگاه‌هایی دانست که علاوه بر بعد عینی، نگرش‌ها، ارزش‌ها، علایق، اهداف، آرمان‌ها و به‌طور کلی جهت‌گیری‌های ذهنی عاملان را که در مجموع فرهنگ را شکل می‌دهند نیز بخش انفکاک‌ناپذیری از سبک زندگی می‌شمارد. طبق این برداشت، هر چند سنجش سبک زندگی تنها از طریق شاخص‌های رفتاری میسر می‌گردد، هر رفتار سبک‌مند، حاکی از نظام معنایی، تمایلات، ترجیحات و علایق خاصی است که در ذهن افراد جای دارد و به تدریج از طریق منش و عادت‌واره به کنش عاملان تبدیل شده است. تأمل در آیات قرآنی نشان می‌دهد که فرهنگ، بخش محتوایی و زیربنایی سبک‌های زندگی را شکل می‌دهند. از نگاه قرآن، مطلوب یا نامطلوب و متعالی یا منحط بودن سبک‌های زندگی قبل از هر چیز نشئت گرفته از ریختار فرهنگی است که به تعبیر قرآن کریم تبدیل به شاکله و طبیعت ثانوی افراد شده است. اگر عناصر تشکیل‌دهنده فرهنگ، برین و متعالی باشند، به‌فراخور آن، سبک‌های زندگی نیز مطلوب و بایسته خواهد بود؛ چنان‌که اگر سرچشمه‌های فرهنگی سبک زندگی مبتدل و منحط باشند، طبعاً نتیجه و برآیند آن نیز پست و انحطاطی خواهد بود. با توجه به نکات یادشده، در این نوشتار تلاش بر آن است که مبانی فرهنگ‌شناختی سبک زندگی از دیدگاه قرآن کریم مورد تأمل و کندوکاو قرار گیرند.

۱. روش تحقیق

پژوهش حاضر از نوع پژوهش‌های کیفی است و داده‌های تحقیق عمدتاً از آیات قرآنی

به دست آمده‌اند. برای گردآوری داده‌های این پژوهش از روش کتابخانه‌ای و برای تحلیل متن و تفسیر و تحلیل داده‌ها از روش کیفی استفاده شده است.

۲. تعریف مفاهیم

۲-۱. سبک زندگی

مفهوم «سبک زندگی» از جمله مفاهیم نوظهور در حوزه علوم اجتماعی است. اگرچه قدمت استفاده از این مفهوم را می‌توان در اندیشه جامعه‌شناسان کلاسیک نظیر وبلن، زیمل و وبر دنبال کرد، سبک زندگی به مثابه چشم‌اندازی برای توضیح «واقعیت اجتماعی» در کلیت آن، حداکثر به سال‌های دهه هشتاد قرن بیستم برمی‌گردد. از میان جامعه‌شناسان متأخر، اندیشه‌های کسانی همچون زیمل، گیدنز و بوردیو در رواج سبک زندگی به عنوان منظری به «جهان اجتماعی» نقش اساسی داشته‌اند. به رغم نوظهور بودن مفهوم سبک زندگی، امروزه این مفهوم جایگاه برجسته‌ای در تحلیل‌های اجتماعی یافته و می‌توان مدعی شد که نوعی چرخش نظری یا تغییر پارادایمی در علوم اجتماعی را نشان می‌دهد. محققان دلیل اصلی اقبال به مفهوم سبک زندگی را ظرفیت تبیینی بالای این مفهوم و ناکارآمدی چشم‌اندازهای نظری رایج، با توجه به تحولات بنیادین به وقوع پیوسته در دنیای معاصر، بیان می‌کنند.

آلفرد آدلر اولین متفکری است که مفهوم سبک زندگی را به کار می‌گیرد. وی عمدتاً از منظر روان‌شناسی فردی به این موضوع نزدیک شده است. آدلر در آثارش، سبک زندگی را به صورت‌های متفاوتی به کار برده است. فردیت شخص، روش‌های روبه‌رو شدن با مشکلات، شکل‌های فردی فعالیت خلاق، جبران کهنتری، روش‌های دستیابی به هدف و شیوه‌های رسیدن به آنها کاربردهایی‌اند که در نوشته‌های وی یافت می‌شود (لاندرین، ۱۳۹۲، ص ۲۸۷).

به دلیل تعدد کاربرد و عدم صراحت کافی مفهوم سبک زندگی در آثار آدلر، شارحان اندیشه وی نیز برداشت یکدستی از این مفهوم ارائه نکرده‌اند؛ در عین حال «خلاقیت فرد»، «برخورداری از کارکرد» و «وصول به هدف» غالباً به عنوان ویژگی‌های

اساسی سبک‌زندگی مورد اشاره قرار گرفته‌اند؛ برای نمونه اکتستین دنیل و روی کرن دو تن از شارحان آدلر می‌نویسند: «سبک‌زندگی مفهومی است کلی که افزون بر هدف، در بردارندهٔ اندیشهٔ فرد دربارهٔ خود و دنیا و همچنین شیوهٔ منحصربه‌فرد او در تلاش برای رسیدن به هدف، در شرایط خاص است. سبک‌زندگی فرد، پلی است به سوی نیل به هدف شخصی» (اکستین، ۱۳۸۹، ص ۳۵). هر گنان بی آر نیز معتقد است از منظر آدلر «سبک‌زندگی عمدتاً فعالیت‌های روزمره‌ای را شامل می‌شود که فرد هنگام دنبال کردن هدف‌های خود، آنها را انجام می‌دهد؛ باین حال سبک‌زندگی فرد همچنین تعیین می‌کند که روی کدام جنبه‌های زندگی تمرکز شود، به چه چیزی توجه شود و چه چیزی نادیده گرفته شود و چگونه مشکلات حل شوند» (هرگنهان، ۱۳۸۹، ص ۶۹۵).

زیمل نیز اگرچه همچون ویلن، صورت‌بندی دقیقی از مفهوم سبک‌زندگی ارائه نکرده است، با تأمل در اندیشه‌های وی می‌توان سبک‌زندگی را کل به‌هم‌پیوسته‌ای از اشکال و صورت‌هایی دانست که فرد یا افراد جامعه حسب انگیزه‌های درونی یا سلايق شخصی برای ایجاد توازن میان مقاصد ذهنی و زیست‌محیط عینی برمی‌گزینند (مهدوی کنی، ۱۳۹۰، ص ۵۲)؛ بنابراین صورت (شکل، عینیت)، انگیزه‌های درونی (ذهنیت، محتوا) و توازن میان عینیت و ذهنیت، عناصر اصلی تعریف زیمل از سبک‌زندگی را تشکیل می‌دهند.

به بیان دیگر «سبک‌زندگی» از منظر زیمل، مجموعه‌ای از «الگوها» یا شکل‌های به‌هم‌پیوسته‌ای است که فرد یا افراد آنها را «انتخاب» می‌کنند تا به مقاصد و اهداف ذهنی‌شان عینیت بخشند و تا مادامی که صورت، اشکال یا روال‌های عام برگزیده شده این ظرفیت را دارند که علایق ذهنی آدمیان را محقق سازند، میان شکل و زندگی یا صورت و محتوا، صلح و توازن برقرار است. اما سازش و هماهنگی صورت‌ها با محتوا یا شکل و زندگی، واقعییتی همیشگی و جاودانه نیست. معمولاً پس از دوره معینی ضرورتاً رابطه صلح‌آمیز شکل و زندگی به رابطه تضاد و جنگ تبدیل می‌گردد. بروز تنش میان زندگی و شکل، زمینه‌ساز ظهور سبک‌های جدید است. زیمل در این مورد می‌نویسد: «اشکال در لحظه استقرارشان کاملاً با زندگی جفت و جور هستند؛ اما هم‌زمان با آنکه

زندگی به تحول و تکامل خود ادامه می‌دهد، آنها به سمت تغییر ناپذیر شدن و دور شدن از زندگی میل می‌کنند و در واقع خصم آن می‌شوند» (زیمل، ۱۳۸۰، ص ۲۲۵).

اندیشه و آثار پی‌یر بوردیو مؤثرترین سهم را در صورت‌بندی و تکثیر مفهوم «سبک زندگی» در اندیشه معاصر داشته است. اهمیت بوردیو به حدی است که ریمر انتشار کتاب تمایز وی را یکی از دلایل اصلی تجدید حیات مفهوم سبک زندگی دانسته است، (ذکایی، ۱۳۸۱، ص ۴) و برخی دیگر، از این اثر به‌عنوان انجیل محققان این حوزه یاد کرده‌اند (فاضلی، ۱۳۸۲، ص ۳۵).

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت، سبک زندگی از منظر بوردیو در وهله اول، مجموعه‌ای یک‌دستی از انتخاب‌ها، کنش‌ها و دارایی‌ها است که باعث طبقه‌بندی و تمایز عاملان اجتماعی در فضای اجتماعی می‌گردد؛ ثانیاً سبک زندگی حاصل نظام طبقه‌بندی اجتماعی است که در ریختار افراد حک شده و سلايق آنها را شکل داده است؛ نظامی که به‌طور مستمر ضرورت‌ها را به راهبردها تغییر شکل می‌دهد و آنها را به ترجیحاتی بدل می‌کند که فرد بدون آنکه تحمیلی حس کند، آنها را به‌عنوان گزینه‌های پیش روی خود تلقی می‌کند. این گزینه‌ها همان سبک‌های زندگی هستند؛ به عبارتی دیالکتیک شرایط وجودی عاملان در فضای اجتماعی و عاد تواره یا ریختار، سرمایه و دارایی‌های افراد را به نظامی از تفاوت‌ها و ویژگی‌های متمایز تبدیل می‌کند. از خلال همین تفاوت‌ها، سبک‌های زندگی نمودار می‌شوند (مهدوی‌کنی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۴)؛ ثالثاً سبک زندگی نظامی از نشانه‌های نمادین است که در خدمت تمایز گذاشتن میان طبقه یا طبقات دیگر اجتماعی قرار دارد، بدین معنا که عاملان اجتماعی تلاش می‌کنند سبک زندگی را به‌مثابه ابزاری برای تثبیت مرزهای هویتی‌شان به کار گیرند؛ رابعاً با توجه به اهمیت دلالت‌های نمادین سبک زندگی، مصرف به‌ویژه مصرف فرهنگ یا کالاهای فرهنگی اهمیت اساسی در صورت‌بندی سبک‌های زندگی دارد (کنولاخ، ۱۳۹۰، ص ۲۳۱).

از نظر گیدنز سبک زندگی اصطلاحی است که در فرهنگ سنتی چندان کاربردی ندارد؛ چون ملازم با نوعی انتخاب از میان تعداد کثیری از امکان‌های موجود است؛

به بیان دیگر سبک زندگی، بسته از پیش تعیین شده توسط پیشینیان نیست که نسل بعد آن را یکجا تحویل بگیرد، بلکه امری است که طی یک فرایند انتخاب، پذیرفته می‌شود: «مفهوم سبک زندگی زمانی که در زمینه‌های کنش سنتی به کار برده می‌شود، هیچ معنایی ندارد. در جوامع نو انتخاب‌های سبک زندگی هم تشکیل دهنده زندگی روزانه‌اند و هم تطبیق یافته با نظام‌های انتزاعی» (مهدوی کنی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۶). گیدنز در مقام تعریف سبک زندگی می‌نویسد: «سبک زندگی را می‌توان به مجموعه‌ای کم‌وبیش جامع از کردارها تعبیر کرد که فرد آنها را به کار می‌گیرد؛ چون نه فقط نیازهای جاری او را بر می‌آورد، بلکه روایت خاصی را هم که وی برای هویت شخصی خود برگزیده است، در برابر دیگران متجسم می‌سازند» (گیدنز، ۱۳۷۸، ص ۱۲۰).

در اندیشه وبر، سبک زندگی درحقیقت همان شیوه زندگی است که اقشار اجتماعی مختلف برمی‌گزینند و از این طریق خود را از دیگر اقشار جامعه متمایز می‌سازند (وبر، ۱۳۸۴، ص ۳۰۴).

در مورد تعریف‌های ارائه شده از سبک زندگی در ادبیات علوم اجتماعی می‌توان دست کم به دو نکته مهم اشاره کرد. نخست آن که تعاریف موجود هیچ کدام به تنهایی از جامعیت لازم برخوردار نیستند؛ چراکه هر نظریه پرداز با تمرکز بر یک یا چند ویژگی که به نظرش مهم بوده، سبک زندگی را مفهوم سازی کرده است؛ برای نمونه برخی مانند زیمل سبک زندگی را عمدتاً نوع رفتاری تعریف می‌کند که فرم و صورت در آن اهمیت اساسی دارد. آدلر روان‌شناس، بیشتر بر انتخاب‌های فردی تأکید ورزیده و گیدنز انتخاب و بازنمایی هویت را از عناصر اساسی سبک بیان می‌کند. برخی دیگر مانند بوردیو بیشتر بر وجه نمادین و دلالتگری سبک متمرکز شده‌اند. چینی و فدرستون طراحی و ترجیحات ذوقی و زیبایی شناسانه را در صورت بندی مفهوم سبک زندگی مهم یافته‌اند و کارکرد اصلی آن را بیان «تمایز» و تشخیص معرفی کرده‌اند (مهدوی کنی، ۱۳۸۶، صص ۲۰۵-۲۰۷)؛ بنابراین بازنمایی‌های موجود فاقد جامعیت‌اند و از رخنه‌های منطقی رنج می‌برند. نکته دوم و مهم تر این است که تعریف‌های ارائه شده، بیانگر تجارب و واقعیت‌های مدرنیته غربی است و دگرگونی‌های ساختی را توصیف و مفهوم سازی

می‌کند که فقط در بخشی از زیست‌جهان انسانی یعنی جهان غرب نمودار شده‌اند؛ به همین دلیل این بازنمایی‌ها را نمی‌توان صورت‌بندی‌های جهان‌شمول از سبک‌زندگی تلقی کرد. این ایده قابل قبول است که تحولات ریشه‌ای در جوامع بشری رخ داده است و ضرورت دارد که منظرهای جدیدی برای قابل فهم کردن این تحولات گشوده شود و مفهوم سبک‌زندگی می‌تواند دگرگونی‌های حادث‌شده را تبیین نماید، اما نمی‌توان پذیرفت که تمام جوامع بشری مسیری واحد از تحولات را طی کرده‌اند و این امکان را نفی کرد که با بررسی تجارب غیرغربی بتوان تعریف متمایزی از سبک‌زندگی به دست داد. با توجه به کاستی‌های موجود در تعریف‌های سبک‌زندگی در این اثر، تعریف ذیل مبنا قرار گرفته است:

«سبک زندگی» عبارت است از «منظومه‌ای از شیوه‌های هنجارشده برای مواجهه جوانحی و جوارحی انسان با عرصه‌های حیات»؛ یعنی شیوه‌گان‌هایی که در یک جامعه پذیرفته و هنجار شده و در رفتار برونی (جوارحی) و درونی (جوانحی) انسان در عرصه‌های مختلف حیات جاری است و به کار می‌رود (رشاد، ۱۳۹۲).

۲-۲. فرهنگ

سبک‌زندگی مفهومی است که ارتباط نزدیکی با مفهوم «فرهنگ» دارد و به همین دلیل تحلیل رابطه فرهنگ و سبک‌زندگی از اهمیت خاصی برخوردار است. واژه فرهنگ در طول زمان تحولات معنایی زیادی پیدا کرده است. فرهنگ در نخستین و قدیمی‌ترین کاربرد آن که به نوشته‌های سده پانزدهم بازمی‌گردد به معنای «پرورش» و مراقبت از محصولات یا نگهداری از حیوانات به کار رفته است. دومین معنای فرهنگ که در آغاز سده شانزدهم صورت‌بندی شد، مفهوم «پرورش» از حوزه جانوران و گیاهان به حوزه انتزاعی‌تر از جمله ذهن انسان گسترش یافت. فرهنگ در این معنا تنها در مورد برخی افراد، گروه‌ها و طبقات دارای رفتار، افکار و اذهان فرهیخته و تربیت‌شده اطلاق می‌شود. معنای امروزی فرهنگ که با مفهوم هنر و قریحه‌ای زیبایی‌شناختی نیز مرتبط است با تعبیر یادشده در بالا پیوند تنگاتنگ دارد. ادبیات،

موسیقی، نقاشی، مجسمه‌سازی، تئاتر، سینما و علم از تجلیات این کاربرد از فرهنگ محسوب می‌شوند (باکاک، ۱۳۸۱، صص ۳۷-۳۸).

سومین تعریف فرهنگ که به اعتقاد باکاک تأثیرگذارترین تعریف در علوم اجتماعی بوده است، ریشه در اندیشه روشنگری دارد. در عصر روشنگری، غالب نویسندگان، این واژه را برای اشاره به روند عام توسعه اجتماعی سکولار به کار می‌بردند. دیدگاه روشنگری رایج در اروپای سده هجدهم بر این ایده استوار بود که روند تکامل انسان، روندی تاریخی و تک‌خطی است که همه جوامع آن را طی خواهند کرد و از آنجا که اروپا در اوج تمدن و توسعه فرهنگی انسان تلقی می‌شد، متمدن و با فرهنگ بودن معادل با غربی شدن پنداشته می‌شد (باکاک، ۱۳۸۱، ص ۳۹).

در معنای چهارم، فرهنگ به شیوه‌های متمایز زندگی، ارزش‌ها و معانی مشترک در دوره‌های مختلف تاریخی و گروه‌های مختلف اشاره دارد. این تعریف را گاه معنای انسان‌شناختی فرهنگ می‌خوانند و بالاخره تعریف پنجم از فرهنگ که در سال‌های اخیر تأثیر قابل توجهی بر علوم اجتماعی و کل علوم انسانی گذاشته است، تعریفی است که از انسان‌شناسی اجتماعی نشئت گرفته و مانند تعریف چهارم بر معانی مشترک میان گروه و جامعه دلالت دارد. تفاوت این تعریف با تعریف چهارم فقط در نقطه تأکید آن است. در این تعریف با عطف توجه به بعد نمادین فرهنگ به جای تمرکز بر چیستی آن، به کاری که فرهنگ می‌کند (کارکرد فرهنگ) توجه شده است. از این منظر، فرهنگ بیشتر یک کنش اجتماعی است تا چیزی مانند انواع هنر یا یک وضعیت (یک تمدن). طبق این تعریف، «فرهنگ مجموعه کنش‌هایی است که به‌واسطه آنها معانی در قالب یک گروه، تولید و مبادله می‌شوند» (باکاک، ۱۳۸۱، ص ۴۱).

پس از ارائه چشم‌انداز اجمالی از کاربردهای مفهوم فرهنگ می‌توان به تحلیل رابطه این مفهوم با مفهوم سبک‌زندگی پرداخت. طبق برخی تلقی‌ها، مفهوم سبک‌زندگی نیز همچون مفهوم فرهنگ عام و فراگیر است؛ یعنی سبک‌زندگی تقریباً معادل با فرهنگ انگاشته شده است و در برخی تلقی‌ها مفهوم سبک‌زندگی در معنایی خاص‌تر از فرهنگ به کار رفته است (تامین، ۱۳۸۵، ص ۱۱۱).

سبک‌زندگی در تلقی زیمل، گستره‌ای همانند مفهوم فرهنگ دارد. زیمل فرهنگ را به فرهنگ ذهنی و فرهنگ عینی تقسیم می‌کند. منظور وی از فرهنگ ذهنی، ظرفیت‌های خلاق و پایان‌ناپذیر روح آدمی است که به زعم او، طبیعت یا زندگی در هر فرد انسانی به ودیعت نهاده است. این بعد از فرهنگ، خلاق است و همواره در حال سیلان و تکامل‌یابی است و عرصه عاملیت، خودمختاری و استقلال فرد به‌شمار می‌آید. فرهنگ ذهنی با مفاهیم «محتوا» و «زندگی»، ارتباط نزدیکی دارد. فرهنگی عینی که زیمل گاه از آن به «روح عینی» تعبیر می‌کند و در تقابل با فرهنگ ذهنی تعریف می‌شود، به مصنوعات یا اعیان فرهنگی اشاره دارد که در قالب صورتی نظیر قوانین مدنی، قوانین اساسی، آثار هنری، دین، علم، تکنولوژی و هزاران چیز دیگر تجسد و عینیت یافته است (زیمل، ۱۳۸۰، ص ۲۲۵). ویژگی اصلی فرهنگ عینی این است که به تدریج به‌مثابه یک جهان قائم به ذات در برابر انسان قد علم می‌کند و به‌نحو روزافزون، با ذهن و روان، آرزوها و احساسات انسان قطع ارتباط می‌کند. وی در این خصوص می‌نویسد: «ذهن بشر انواع فراورده‌هایی را می‌آفریند که وجودی مستقل از آفریننده‌شان دارند و نیز مستقل از کسانی که آفریده‌ها را می‌پذیرند یا رد می‌کنند، عمل می‌کنند. فرد با جهانی از اعیان فرهنگی از دین و اخلاق گرفته تا رسوم و علم، پیوسته سروکار دارد که اگرچه برای فرد درونی می‌شوند، اما باز به‌عنوان قدرت‌های بیگانه از او همچنان بر جای می‌مانند. این فراورده‌های فرهنگی صورت ثابت و انعطاف‌ناپذیری به خود می‌گیرند و همچون پدیده‌ای "دیگر" از فرد نمایان می‌شوند» (کوزر، ۱۳۸۲، ص ۲۶۵).

سبک‌زندگی نوعی رابطه اجتماعی است که عاملان اجتماعی در موضع تلاقی فرهنگ عینی و ذهنی ایجاد می‌کنند. در این تلقی، سبک‌زندگی به‌مثابه شیوه زیستن در حد وسط پیوستاری قرار می‌گیرد که یک طرف آن خلاقیت‌های فردی یا فرهنگ ذهنی (یا محتوای زندگی) قرار دارد و طرف دیگر این طیف، عمومیت، الزامات نهادی و فرهنگ عینی (یا صورت زندگی) جای دارد. جایگاهی که ذهن و عین به توازن می‌رسند، عرصه ظهور سبک‌زندگی است. در سبک‌زندگی فردیت یا فرهنگ ذهنی و عمومیت یا فرهنگ عینی هر دو حضور دارند؛ از این رو سبک‌زندگی را می‌توان تلاشی

برای ایجاد توازن میان ذهنیت و عینیت تعریف کرد.

از تحلیل بالا اجمالاً روشن شد که سبک زندگی از منظر زیمل تقریباً معادل با فرهنگ است؛ به بیان دیگر سبک نوعی هماهنگی خلاقانه با ذهنیت عینی شده است. الگوهای ذهنی در نهادهایی نظیر علم، مذهب، تکنولوژی و غیره تجسد یافته بر شیوه‌های زندگی سیطره می‌یابد؛ اما این سلطه هرگز تام نیست؛ زیرا افراد همواره این امکان را دارند که با اتکا به نیروی خلاقانه خویش و در فرایند سیال زندگی که وی از آن به محتوا یا فرهنگ ذهنی تعبیر می‌کند، تا اندازه‌ای شیوه‌های زندگی‌شان را به نحوی که خود می‌خواهند دستکاری یا انتخاب کنند.

بورديو در آثار خود فرهنگ را به دو معنای متفاوت به کار برده است. وی غالباً مفهوم فرهنگ را در معنای محدودتر و قدیمی‌تر آن یعنی فرهنگ «فره‌یخته» و به تعبیر خودش فرهنگ والا و مشروع به کار می‌برد. مبنای این کاربرد از فرهنگ، خبرگی یا سلیقه استادانه و ناب زیبایی‌شناختی است که فقط چیزهای ناب و متعالی را می‌پسندد و همواره خود را در تقابل با احکام ذوقی عامیانه تعریف می‌کند. این نوع فرهنگ در آثار هنری مانند ادبیات، نقاشی، مجسمه‌سازی و آنچه کانت آن را احکام ذوقی یا زیبایی‌شناختی تعبیر می‌کرد، تجلی می‌یابد. کاربرد دوم فرهنگ در آثار بورديو، فرهنگ به معنای انسان‌شناختی آن است. فرهنگ در این کاربرد، به معنی تربیت و پرورش اجتماعی است که در مقابل طبیعت قرار می‌گیرد و شامل مجموعه‌ایی از قواعد و الگوهای نسبتاً پایدار و انتقال‌پذیر است که عواملان در فرایند تجربه اجتماعی‌شان آنها را در انطباق با محیط اجتماعی تدریجاً درونی می‌سازند و ملکه ذهن خود می‌کنند. گفتمنی است بورديو هنگامی که فرهنگ را در معنای انسان‌شناختی آن، یعنی مجموعه قواعد و الگوهای پذیرفته‌شده به کار می‌برد، معمولاً از مفهوم «عادت‌واره» به جای فرهنگ استفاده می‌کند (کوش، ۱۳۸۱، صص ۱۳۷-۱۳۸).

یکی از مضامین اصلی کتاب تمایز ادغام فرهنگ به معنای ذائقه زیباشناختی در معنای انسان‌شناختی فرهنگ است. این تلاش بورديو نقدی شالوده‌شکنانه بر دیدگاهی است که وی آن را ایدئولوژی کاریزمایی در باب فرهنگ نام نهاده و به تعبیر جنکینز

«کنک خور مصلحتی» در این نقد کانت و آرای زیبایی‌شناختی او در کتاب نقد قوه حکم است. کانت فرهنگ متعالی را در تقابل با فرهنگ عامه‌پسند تعریف می‌کرد و معتقد بود مبنای آن را نوعی ذوق و قریحه موهبتی یا طبیعی شکل می‌دهد. از منظر بورديو فرهنگ چه به معنای ذوق و قریحه زیباشناختی و چه به معنای انسان‌شناختی آن نوعی توانایی اجتماعی است که به تربیت اجتماعی و طبقاتی افراد بازمی‌گردد. فرهنگ چیزی نیست جز مجموعه‌ای از رویه‌ها یا توانمندی‌هایی که در نظام شاکله یا عادت‌واره عاملان اجتماعی حک شده و به‌مثابه کدهایی عمل می‌کند که عاملان از طریق آنها، جهان اجتماعی را فهم، طبقه‌بندی، ارزیابی و براساس آن عمل می‌کنند. فرهنگ از منظر بورديو، به‌مثابه ژن‌های اکتسابی است که نقشه شیوه عمل و کنش آدمیان در آن تعبیه شده است. فرهنگ همان تجربه زیسته است، منطق عملی است که آموخته شده و اغلب به‌صورت ناخودآگاه رفتار و کردار عاملان را جهت می‌بخشد. روشن است که این تلقی بورديو از فرهنگ با تلقی رایج که بر چپستی آن به‌عنوان نظامی از قواعد و الگوهای عمل تأکید دارد، تفاوت چندانی ندارد. گفتنی است چپستی محتوای فرهنگ در تحلیل بورديو، اهمیت ثانوی دارد. آنچه باعث شده تا بورديو از فرهنگ به‌عنوان «بت اعظم» تعبیر کند، کاری است که فرهنگ انجام می‌دهد (بورديو، ۱۳۹۱، ص ۳۴۱). کارکرد اصلی فرهنگ ایجاد نظام تمایزات و تفاوت‌گذاری از طریق انتساب معنی و ارزش معین به اعیان، موقعیت‌ها و کنش‌های اجتماعی است. فرهنگ هرآنچه را که در فضای اجتماعی یافت می‌شود، در قالب ممتاز یا کوچه‌بازاری، عالی یا نازل، خوب یا بد، زشت یا زیبا و مانند آن طبقه‌بندی و معنی‌دار می‌کند و به آنها هویت دلالت‌مند می‌دهد (بورديو، ۱۳۹۱، ص ۳۴۲).

براساس آنچه در باب فرهنگ و کارکرد آن از منظر بورديو بیان شد، می‌توان گفت نسبت مفهوم سبک‌زندگی و فرهنگ، این‌همانی است. فرهنگ همان سبک‌زندگی است با این ملاحظه اساسی که جایگاه فرهنگ در ذهن عاملان و سبک‌زندگی تجلی بیرونی آن است. فرهنگ همان مقولات فاهمه است که نه‌تنها دنیای اجتماعی را برای عاملان قابل فهم می‌سازد که آن را طبقه‌بندی نیز می‌کند. اساساً فهم دنیای اجتماعی

معنایی جز طبقه‌بندی آن ندارد. تجلی عینی و بیرونی نظام طبقه‌بندی که در ذهن یا به تعبیر بوردیو در ریختار و منش افراد حک شده است، جهان سبک‌های زندگی را شکل می‌دهد؛ به همین دلیل از نظر بوردیو کسانی که ریختارشان در شرایط مشابهی شکل گرفته باشد، سبک‌های زندگی مشابهی نیز دارند.

گیدنز نیز در تعریف فرهنگ می‌نویسد: «فرهنگ به مجموعه شیوه‌های زندگی اعضای یک جامعه اطلاق می‌شود. فرهنگ، چگونگی لباس پوشیدن آنها، رسم‌های ازدواج و زندگی خانوادگی، الگوهای کارشان، مراسم مذهبی و سرگرمی‌های اوقات فراغت، همه را در بر می‌گیرد. همچنین شامل کالاهایی می‌شود که تولید می‌کنند و برای آنها مهم است» (گیدنز، ۱۳۷۹، ص ۵۶).

طبق این تعریف نیز، سبک زندگی مفهومی تقریباً معادل با مفهوم فرهنگ دارد، اگرچه کاملاً با آن یکسان نیست. دلیل این عدم انطباق این است که سبک زندگی از منظر گیدنز به شیوه‌هایی از زیستن اطلاق می‌شود که اولاً از مختصات دنیای مدرن است و به‌زعم وی در جهان سنتی سخن گفتن از آن بی‌معنا است؛ درحالی که فرهنگ به تصریح خود وی از ملزومات هر نوع جامعه انسانی به‌شمار می‌رود و اختصاص به جهان مدرن ندارد (گیدنز، ۱۳۷۹، ص ۵۶). ثانیاً گیدنز سبک زندگی را به‌مثابه «سیاست زندگی» که در آن افراد فعالانه برای متحقق ساختن خویشتن مشارکت دارند، تصور می‌کند. فرهنگ تبعیت از الزامات ارزش‌ها و هنجارهای جمعی را پیش‌فرض می‌گیرد؛ درحالی که سبک زندگی نوعی «روایت‌های از خود» را منعکس می‌کند که بر عاملیت، خودشکوفایی و خودمختاری عاملان از الزامات جمعی بیشتر تأکید دارد (گیدنز، ۱۳۷۸، ص ۳۰۰).

۲-۳. نسبت فرهنگ و سبک زندگی

بر اساس آنچه بیان شد می‌توان گفت نسبت میان مفهوم سبک زندگی با مفهوم فرهنگ، «عام و خاص من‌وجه» است. سبک زندگی به یک معنا عام‌تر از فرهنگ است؛ زیرا نه تنها بعد ذهنی و الگویی حیات جمعی، بلکه بعد بیرونی فرهنگ یعنی اعمال، رفتارها و دارایی‌ها را نیز شامل می‌شود. از طرف دیگر، مفهوم سبک زندگی خاص‌تر از

فرهنگ است؛ زیرا سبک زندگی، مجموع اعمال و گرایش‌هایی است که به متن‌های خاص فرهنگی در درون یک «فرهنگ مادر» وابسته است؛ درحالی که فرهنگ کل تجربه زیسته در یک جامعه را شامل می‌شود؛ به بیان دیگر سبک زندگی یک حالت و شیوه خاص برای استفاده از کالاها، مکان‌ها و زمان‌هایی است که وضعیت کلی یک گروه را در دل یک فرهنگ مادر معین می‌کند. سبک زندگی برخلاف فرهنگ، بیانگر کلیت تجربه اجتماعی افراد نیست؛ به بیان روشن‌تر فرهنگ شیوه زیست یک جامعه در تمایز با جوامع دیگر است؛ درحالی که سبک زندگی به شیوه‌های زندگی افراد و اقشار اجتماعی مختلف در درون یک فرهنگ معین اشاره دارد و گاه در تقابل با فرهنگ مسلط صورت‌بندی می‌شود؛ بنابراین مفهوم سبک زندگی ارتباط معنایی نزدیک‌تری با مفهوم «خرده‌فرهنگ» دارد.

۳. مبانی فرهنگ‌شناختی سبک زندگی اسلامی

پس از تحلیل رابطه سبک زندگی و فرهنگ، اکنون می‌توان به تبیین شالوده‌ها و زیربنای فرهنگ‌شناختی سبک زندگی از دیدگاه قرآن کریم پرداخت.

۳-۱. حق‌مداری

نخستین پرسش بنیادینی که سخن گفتن از فرهنگ مطلوب را پیش می‌کشد، این است که آیا می‌توان جهان‌های فرهنگی را به حق و باطل، بایسته و نابایسته، متعالی و منحط تقسیم کرد یا اینکه فرهنگ‌ها قیاس‌ناپذیرند و معیاری برای تعیین حقانیت و بطلان یا حسن و قبح فرهنگی وجود ندارد و فرهنگ خوب و بایسته هر آن چیزی است که جامعه‌ای آن را پذیرفته است و در آن مقبول افتاده باشد.

در پارادایم تفکر مدرن دو پاسخ به این پرسش داده شده که هر دو نهایتاً به یک حکم ختم می‌شوند و آن بی‌معنابودن تقسیم فرهنگ‌ها به حق و باطل است. از منظر دیدگاه‌هایی که در حاشیه نگاه پوزیتیویستی شکل گرفته‌اند، سخن گفتن از حقانیت و بطلان فرهنگ‌ها از آن جهت بیهوده است که ارزش‌داوری اساساً از حیطة کاروبار

علمی و عقلانی بیرون است. وظیفه علم توصیف و تبیین رخدادها، فارغ از قضاوت‌های ارزش‌گذارانه است. طبق این دیدگاه، حداکثر می‌توان از سودمندی و کارکردی بودن فرهنگ سخن گفت، نه از حقانیت و بطلان آن.

از منظر پست‌تجربه‌گرایان یا پست‌مدرن‌ها نیز نه تنها داوری در باب حق و ناحق بودن فرهنگ‌ها بی‌معنی است، بلکه این حکم درباره تمام نظام‌های معرفتی بشر صادق است؛ زیرا از این منظر هیچ نقطه قابل‌اتکایی بیرون از جهان‌های فرهنگی وجود ندارد که از آنجا بتوان صحت و بطلان نظام‌های معرفتی را به قضاوت نشست. هر دو رویکرد، حق و ناحق بودن فرهنگ‌ها را به مقبول و نامقبول فرومی‌کاهند و بر این اندیشه تأکید می‌ورزند که عناصر فرهنگی تا زمانی که در جامعه حضور دارند و در ظرف تاریخی معینی از پذیرش عمومی برخوردارند، حق‌اند.

اما از دیدگاه قرآن کریم، اولاً نظام‌های فرهنگی به دو نوع حق و باطل تقسیم می‌شود؛ ثانیاً برای انسان‌ها این امکان وجود دارد که با ارزیابی خردورزانه و ژرف‌نگری عقلانی، فرهنگ حق را از فرهنگ باطل متمایز سازند؛ ثالثاً عاملان اجتماعی وظیفه دارند در جهت تغییر وضع نامطلوب و تحقق‌بخشیدن به نظام فرهنگی و شیوه اجتماعی حق، تلاش کنند.

از جمله آیاتی که درباره طبیعت جهان‌های فرهنگی حق و باطل بحث کرده‌اند، آیه هفدهم سوره رعد است که با بیان تمثیلی، کیفیت ظهور و ویژگی‌های فرهنگ حق و باطل را به صورت زیبایی به تصویر کشیده است. در این آیه، دو تشبیه به کار رفته است که در اولی، حق به آب صاف و باطل به حباب و در دومی، حق به فلز گران‌بهایی گداخته و باطل به حباب‌های روی آن تمثیل شده است. یعنی همان‌گونه که هنگام نزول باران، ظروف گوناگون، درّه‌ها، دریاها، چاه‌ها و بیابان‌ها به اندازه ظرفیت خود آب را می‌گیرند و روی آب‌های متراکم سیل آسا کفی شکل می‌گیرد و سرانجام، آب می‌ماند و کف روی آب از بین می‌رود و یا همان‌طور که هنگام ذوب کردن طلا، روی فلز آب‌شده کفی پدید می‌آید و عاقبت، این کف رخت برمی‌بندد و آن فلز گران‌بها است که به صورت زینت‌ها و زیورهای گوناگون درمی‌آید، حق نیز چنین است که وقتی

جریان پیدا می کند، هر کس به اندازه استعداد خود از آن بهره می گیرد و کف ها و حباب های باطلی که همراه حق ظهور می کند، رخت برمی بندد و تنها حق می ماند (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۱، ص ۷۳۸). از این آیه معارف و اصول کلی متعددی درباره نظام اعتقادی حق و باطل استنباط می شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۳۸). از جمله اینکه ۱. ریشه های فرهنگ حق به متن و بنیاد هستی برمی گردد؛ همانند باران پربرکتی است که از جهان بالا و فوق عالی به زمین نازل می شود و رحمتی است که از ناحیه خداوند به موجودات افاضه می گردد؛ برخلاف فرهنگ باطل و شرک که بی ریشه است و به همین دلیل چهره تاریخی دارد و در هر عصری صورت و سیرتی دگرگونه پیدا می کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۳۸). این نکته دقیقاً از آیه ۲۴ سوره ابراهیم استفاده می شود که **عَمَلٌ حَقٌّ وَ طِيبٌ رِيشُهُ دَارٌ اسْتِ وَ عَمَلٌ خَيْبٌ بِي رِيشِهِ: «كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَضْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ... وَ مَثَلٌ كَلِمَةٍ خَيْرَةٍ كَشَجَرَةٍ خَيْرَةٍ اجْتُنَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ»**. ۲. باطل جلوه گری دارد و حق اصیل است؛ همان گونه که کف، روی آب را می گیرد و می پوشاند، به طوری که اگر کسی چشم های ژرف نگر نداشته باشد، همواره جلوه های باطل را می بیند و تصور می کند هر چه واقعیت دارد، باطل است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۴۳۸). ۳. باطل به طفیل و تبع حق پیدا می شود و نیز با نیروی حق حرکت می کند. حق همیشه متکی به نفس است؛ اما باطل از آبروی حق مدد می گیرد و سعی می کند خود را به لباس حق درآورد و از حیثیت آن استفاده کند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۴۴۰)؛ حال آنکه اگر حق نبود، باطل هم فروغی نداشت (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۷۱). ۴. با توجه به معنای کلمه «جفاء»، حق دوام دارد و باطل زایل شدنی است (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۷۰). ۵. حق همیشه مفید و سودمند است، همچون آب زلال که مایه حیات و زندگی است؛ اما باطل بی فایده و بیهوده است (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۶۷). به همین ترتیب گروه ها، مکتب ها و برنامه ها به همان اندازه که مفید و سودمندند، حق بقا و حیات دارند و اگر می بینیم مکتب باطلی مدتی سر پا می ماند، به سبب آن مقدار از حقی است که به آن آمیخته شده است (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۷۰). ۶. هر جامعه ای به تناسب ظرفیتی که دارد از فرهنگ حق بهره می برد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۳۹).

قرآن کریم تنها به تمایز گذاری نظام معنایی یا فرهنگ و حق و باطل اکتفا نمی کند، بلکه به کنشگران زیست جهان مؤمنانه توصیه می کند در پرتو معیارهای برگرفته از سپهر عقلانیت و حیانی و مکتبی، در جهت اصلاح وضع نامطلوب بکوشند که نمونه ای از آن توصیه اکید «امر به معروف و نهی از منکر» است (آل عمران، ۱۰۲ و ۱۱۰).

۲-۳. حکیمانگی

یکی دیگر از مبانی فرهنگ حق و مطلوب از دیدگاه قرآن، «حکمت نمونی» و «خردورز بودن» مؤلفه های فرهنگ است. قرآن کریم تنها به تمایز فرهنگ حق از باطل اکتفا نمی کند، بلکه معیار و ابزار داوری شناخت و باطل را نیز معین می کند. از منظر قرآن، فرهنگ حق به لحاظ محتوا با عقل که حجت الهی است، در تهاافت و تعارض قرار ندارد و عناصر و سازه های آن، متلائم و متناسب با حکمت و عقل است؛ به همین جهت فرهنگی که عقلانی تر و حکیمانه تر و حکمت نمون تر است، حق تر و برتر است و به هر میزان که فرهنگ ها از عقلانیت و خرد فاصله داشته باشند، به همان میزان مشتمل بر عناصر یا به تعبیر قرآن، حامل حباب ها و نابایستگی های بیشتری خواهند بود (رشاد، بی تا).

نگاه گذرا به آیات قرآن کریم، محوریت عقلانیت و خردورزی در ساماندهی زندگی بشر را آشکار می سازد. مفاهیمی چون تعقل، تفکر، تدبر، تفقه و علم. افزون بر سیصد بار در قرآن کریم استفاده شده اند، که حکایت از جایگاه رفیع و اهمیت بالای عقلانیت و خردورزی از دیدگاه قرآن دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۵۵). خطابات قرآن همواره توأم با رعایت ادب است؛ اما در چند مورد قرآن زبان به تعبیری می گشاید که تقریباً نوعی دشنام به شمار می آید. یکی از آن موارد مربوط به افرادی است که از عقل و خرد خود در ساماندهی زندگی بهره نمی گیرند (مطهری، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۸۵): «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضَّمُّ الْجَبْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال، ۲۲). براین اساس طریقه و روش زندگی ای را می توان انسانی توصیف کرد که نظام باورها، آرمان ها، ارزش ها و هنجارهای آن بر عقل و حکمت استوار باشد و سبک زندگی ای را که فارغ از عقلانیت باشد، نمی توان شیوه زیست انسانی توصیف کرد.

براساس مفاد آیه ۱۷۹ اعراف، زیست جهانی که بر تعقل و استوار نیست، فروتر از زیست چارپان است و بیشتر اهل شقاوت و جهنم را کسانی تشکیل می‌دهند که از عقل و خرد بهره نگرفته‌اند. این افراد مانند چهارپایان و بلکه بدتر از آن هستند. تأمل در آیه ۱۷۰ سوره بقره نشان می‌دهد که تجربه زیسته و جهان‌های فرهنگی اولاً، در حیطه ارزیابی‌های عقلانی قرار دارند و عقل می‌تواند با ارزیابی انتقادی عناصر فرهنگی سره را ناسره متمایز کند و به‌همین دلیل است که کسانی را که به جای عقل، انباشت تاریخی و توافق جمعی پدران و نیاکان را مجوز پیروی از نظام‌های فرهنگی می‌دانند، شدیداً عتاب و نکوهش کرده است (پارسا، ۱۳۸۴، ص ۱۰۳)؛ ثانیاً فهم مشترک یا سنت‌ها و انباشت‌های فرهنگی، اگر با محک عقل سنجیده نشوند، حرکت تکاملی بشر را متوقف می‌کند.

۳-۳. فطرت‌نمونی

دیگر مبنای فرهنگ مطلوب، فطرت‌نمون‌بودن آن است. طبق این مبنا، فرهنگی اصیل و برین است که عناصر آن «فطرت‌نمون» باشد و مؤلفه‌های پدیدآورنده آن از سرچشمه فطرت به‌دست آمده باشد. این معیار ضمن اینکه یکی از ویژگی‌های ذاتی فرهنگ حق را بازگو می‌کند، معیاری هم برای مقایسه فرهنگ‌ها ارائه می‌دهد که براساس آن می‌توان گفت به هر میزان که یک فرهنگ به فطرت آدمی و الهی نزدیک‌تر باشد، به همان میزان اصیل‌تر و مطلوب‌تر است (ر.ک: رشاد، بی‌تا).

از دیدگاه قرآن کریم، جهان فرهنگی اگر ریشه در تکوین و نحوه آفرینش بشر نداشته باشد، نمی‌تواند اسباب کمال و سعادت او را فراهم سازد؛ بر همین اساس قرآن بشر را به پیروی از آیین و سنت‌های فرهنگی دعوت می‌کند که متناسب با اقتضائات وجودی انسان ساخت یافته است (روم، ۳۰). فطرت دست‌کم داری چهار خصلت اساسی است: اولاً هویت ربانی و قدسی دارد؛ ثانیاً پایه و اساس خلقت آدمیان است؛ بدین معنا که بشر بدان نمط و نسق آفریده شده است و نحوه هستی آدمی را شکل می‌دهد؛ ثالثاً حیات و هستی «همه انسان» بدان سرشته است و ذات آدمی بر آن اساس پدید آمده

است؛ پس همگانی و فرامکانی است؛ رابعاً تبدیل ناپذیر است؛ پس فراتاریخی است (رشاد، ۱۳۸۳، ص ۱۲۰).

با توجه به این نکات، مراد از «فطرت‌نمون» بودن فرهنگ آن است که عناصر فرهنگی (باورها، ارزشها و هنجارها) باید با ذات و نحوه هستی آدمی سازگار باشند. اساسی‌ترین دلالت همسازی فرهنگ با فطرت یا ذات انسانی، آن است که فرهنگ حق و مطلوب نمی‌تواند خودبنیاد باشد، بلکه ریشه‌های آن را می‌توان تا بنیاد و مرکز هستی که اراده تشریحی خداوند است، دنبال کرد. نظام فرهنگی‌ای که برخاسته از اراده تشریحی خداوند باشد، ضرورتاً با اقتضائات، خواسته‌ها و نیازهای اصیل انسان نیز هماهنگ است؛ از افق‌های اقلیم و تاریخ فراتر می‌رود و دارای ثبات و دوام است (ابراهیم، ۲۴). نظام فرهنگی با چنین ویژگی‌هایی است که می‌تواند مولد سبک زندگی باشد که زمینه‌های صعود انسان از فرش تا عرش را مهیا می‌کند.

۳-۴. ثبات و دوام

اندیشه نسبیت فرهنگ‌ها به یک اصل مسلم در تفکر مدرن تبدیل شده است. بر اساس نگرش نسبی‌گرایانه، برای هر جامعه، الگوها و ارزش‌های فرهنگی خاصی وجود دارد و هیچ الگوی فرهنگی مستقل و خارج از شرایط زمانی و مکانی جوامع وجود ندارد؛ پس تصور واحدی از مفهوم خیر و شر، حسن و قبح نمی‌توان یافت. بایسته‌ها و نبایسته‌های فرهنگی، هستار نسبی و متحولی هستند که مشروعیت خود را از زیست‌جهان‌های اجتماعی که در آن است، می‌گیرند. هر جامعه‌ای برای خود الگویی درباره انسان و آنچه باید باشد و اینکه چگونه زندگی کند، دارد (امزبان، ۱۳۸۹، ص ۳۴۳).

قرآن کریم در سوره ابراهیم، اندیشه نسبیت فرهنگ را قاطعانه رد می‌کند و با استفاده از بیان تمثیلی و تشبیه عالی، برخورداری فرهنگ حق از بنیان‌های ثابت و بی‌بنیادی فرهنگ باطل را گوشزد می‌کند (ابراهیم، ۲۴-۲۷). خداوند، سخن پاک (نظام اعتقادی پاک) را به درخت سالم و بی‌عیب مثل می‌زند که ریشه‌اش در زمین، محکم جا گرفته و شاخه‌اش سر به آسمان کشیده است، همه‌وقت میوه می‌دهد و ثمربخش است و

سخن ناپاک (عقیده باطل و بی پایه) را به درخت بدی تمثیل می‌زند که ریشه‌اش از زمین جدا شده و قرار و ثباتی ندارد (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۳۳۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۵۱-۵۳).
 سر اینکه قرآن نظام فرهنگ را به دو بخش ثابت و متغیر تقسیم می‌کند، آن است که از دیدگاه قرآن، انسان، دارای دو شأن ثابت و متغیر است. شأن ثابت آدمی، به فطرت توحیدی و روح او باز می‌گردد که مجرد از ماده و برتر از مرز زمان و مکان است، پس با گذشت زمان و تغییر مکان، تغییر و تبدیل پذیر نیست (روم: ۳۰). عناصر و مؤلفه‌های فرهنگی که از شئون ثابت وجودی انسان ریشه می‌گیرند، امور ثابت و دگرگونی ناپذیرند؛ برای مثال ضرورت صدق، وفای به عهد و ادای امانت، بایستگی عدل و احسان، از جمله بایدهای ثابت و غیرقابل تغییرند و وابسته به عوامل محیطی یا زیست‌جهان‌ها نیستند.

اما شأن متغیر انسان که همان اقتضانات بعد طبیعی و زیستی او است، متحول و دگرگونی پذیر است و در هر دوره‌ای، ابزارها، سنت‌ها و آداب و رسوم متغیر دارد. نظیر نحوه تجارت، مسافرت و غیره که با تغییر زمان و مکان، عوض می‌شود؛ البته تحول‌پذیری مقررات و الگوهای فرهنگی‌ای که عهده‌دار اداره امور متغیر و طبیعی و بدنی انسان است، از منظر اسلام، بی‌قاعده و لجام‌گسیخته نیست، بلکه این تحول از یک سو تابع مبانی و قوانین ثابت است و از سوی دیگر، به شرایط خاص زمانی و مکانی بستگی دارد و اسلام مکانیسم‌های متعددی نظیر اجتهاد را برای صورت‌بندی الگوها و هنجارهای متناسب با شأن متغیر انسان پیش‌بینی کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۳).

۳-۵. سازواری و انسجام درونی

یکی دیگر از مبانی فرهنگ حق را می‌توان انسجام و سازواری درونی بیان کرد. فرهنگی برین است که مؤلفه‌های آن با یکدیگر کاملاً سازمند و منسجم بوده باشند. فرهنگ مشوش، فرهنگ مختلط و فرهنگی که عناصر خود را از فرهنگ‌های مختلف وام گرفته است، فرهنگ مطلوبی نیست.

علامه طباطبایی یکی از اصول منتج از آیه ۱۷ سوره رعد را همین اصل سازواری

فرهنگ حق بیان می‌کند. به بیان ایشان، هیچ امر حقی مزاحم حق دیگر نیست و با حق دیگر معارضه نمی‌کند، بلکه هر حقی دیگر حق‌ها را در طریق رسیدن به کمالشان کمک می‌کند و سود می‌بخشد و آنها را به سوی سعادتشان سوق می‌دهد. به عقیده ایشان، این نکته از آیه مورد بحث به خوبی فهمیده می‌شود؛ زیرا در آیه، بقا و دوام را معلق به حق کرده که مردم را سود می‌بخشد. اگر عناصر نظام اعتقادی حق با یکدیگر معارض بودند و همدیگر را نفی می‌کردند، این باعث می‌شد مردم و اجتماع نتوانند از حق نفع ببرند. نظام حق نمی‌تواند ناسازواره باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۳۹)؛ به عبارت دیگر مقصود از سازواری فرهنگ حق این است که هیچ امر حقی مزاحم حق دیگر نیست و با حق دیگر معارضه نمی‌کند، بلکه هر حقی دیگر حق‌ها را در طریق رسیدن به کمالشان کمک می‌کند و سود می‌بخشد. در فرهنگ باطل، ناگزیر تعارض وجود دارد؛ مثلاً نفع فردی با سخن گفتن از خیر جمعی ناسازگار است. عدالت با لیبرالیسم ناسازگار است و ...

۳-۶. پیشرانی

اصالت و پیشرانی فرهنگ و نظام معنایی یکی دیگر از مبانی فرهنگ‌شناختی قرآن است. فرهنگ نسبت به دیگر نهادهای اجتماعی، نقش پیشرانی و تعیین‌کنندگی دارد. از دیدگاه قرآن بعد ذهنی یا نظام معنایی مشترک، نه تنها در شالوده‌ریزی حیات جمعی آدمیان نقش بنیادی دارد، بلکه در ایجاد تحول و دگرگونی‌های اجتماعی نیز از اهمیت زیربنایی برخوردار است و با ایجاد تحول در آن، شکل‌ها و صورت‌بندی‌های حیات جمعی نیز متحول می‌شوند.

در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارند که محتوای باطنی یا نظام معنایی را عامل زیربنایی در صورت‌بندی حیات انسان معرفی می‌کنند. از جمله قرآن کریم می‌فرماید: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (اسراء، ۸۴). طبق این آیه، عمل انسان مترتب بر نوع شاکله‌ای است که کسب کرده است و به تعبیر علامه، شاکله نسبت به عمل، به منزله روح در بدن است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۹۰).

شاکله که از آن به نظام شخصیت تعبیر می‌شود، چیزی جز همان نظام معنایی یا فرهنگ درونی شده نیست. موجود انسانی هنگام تولد به‌عنوان نظام ارگانیک چیزی جز مجموعه‌ای از نیازها یا ظرفیت‌های بالقوه نیست. طی فرایند اجتماعی شدن است که فرد به تدریج آرمان‌ها، ارزش‌ها و تمایلات گوناگون و اجتماعاً تعریف شده را کسب می‌کند و شاکله‌اش شکل می‌گیرد؛ بنابراین شاکله در یک تعریف ساده عبارت‌است از نظامی از تمایلات، گرایش‌ها، انتظارات و الگوهای رفتاری که افراد طی فرایند تربیت اجتماعی یا جامعه‌پذیری، آنها را آموخته و درونی کرده‌اند.

از جمله آیاتی که به‌صراحت محتوای باطنی یا نظام معنایی را عامل زیربنایی تغییرات حیات انسانی بیان می‌کند، آیه یازدهم سوره رعد است. در این آیه، هرگونه تغییر بیرونی و آفاقی در سطوح زندگی آدمیان، چه در جهت خیر و کمال و چه در جهت شر و انحطاط، تابعی از تغییرات درونی و انفسی آدمیان شمرده شده است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد، ۱۱). طبق مفاد این آیه، سنت حتمی و لایتغیر خداوند بر این ابنا یافته است که وضع بیرونی و دنیای اجتماعی هیچ قوم و گروهی را بدون تغییر و تحولات درونی و انفسی آنها، تغییر ندهد؛ از این رو اگر انسان‌ها ذهنیت‌ها و دنیای باطنی خود را در جهت تعالی و تکامل متحول سازند، در سطوح ظاهری زندگی و معیشتشان نیز شاهد برخورداری ویژه از نعمت‌های الهی خواهند بود؛ برعکس در صورتی که باورها، ارزش‌ها، تمایلات، اهداف و آرمان‌های جمعی یا اکثری مردم یک جامعه دستخوش اعوجاج و انحراف گردد و آنها را از هدایت در مسیر درست مانع شود، نه تنها تحول مثبتی در روبناهای جامعه به‌وقوع نخواهد پیوست که تباهی‌ها و محرومیت‌های متناسب نیز دامنگیر خواهد شد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۱۰). تحول مثبت، تکاملی و پیش‌رونده جوامع، برآیند و محصول محتوایی باطنی یا نظام معنایی مشترکی است که ایده‌نال‌ها، اهداف و مقاصد آن از سپهر عقلانیت قدسی و تعالیم وحیانی گرفته شده است (اعراف، ۹۶). در مقابل، نظام معنایی‌ای که بر اساس کفر و شرک استوار است و آرمان‌ها و ایده‌نال‌های آن از سپهر فرهنگ بی‌خدایی و سکولار گرفته شده باشد، جامعه بشری را به‌سوی انحطاط و هلاکت سوق می‌دهد (طباطبایی،

۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۱۰؛ همان گونه که نظام معنایی طیب باعث می شود اعمال و کنش های آدمیان در مسیر تعالی سوق یابد، عمل صالح و نهادینه شدن آن نیز به اعتلای باورها، عقاید و ارزش های جامعه کمک می کند؛ سپس در آیه مورد بحث پس از آنکه قرآن نقش نظام معنایی و ایمان را در فرایند صعود و تکامل متذکر می شود، این مطلب را نیز یادآوری می کند که عمل صالح نیز می تواند در اعتلای نظام باورها و ارزش های مشترک نقش داشته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۳).

نتیجه گیری

۱. فرهنگ بعد محتوایی و نرم افزاری سبک زندگی را شکل می دهد.
۲. سبک زندگی طیب در جامعه ای امکان تحقق دارد که الگوها و هنجارهای رفتاری آن از نظام فرهنگی متعالی و رشد یافته ریشه گرفته باشند.
۳. فرهنگ متعالی دارای تمایزات ماهوی با فرهنگ غربی است که حق مداری، حکیمانگی، فطرت نمونی، دوام و سودمندی از ویژگی های آن است.
۴. فرهنگ متعالی دارای دو شاخصه بنیادی است: ۱. رشد علمی به معنای جامع آن که رفع جهالت را به دنبال دارد. ۲. رشد اخلاقی و تزکیه افراد که به رفع ضلالت و گمراهی منجر می شود. مشکل اصلی جامعه چه در عصر جاهلیت قدیم و چه جدید، همان ندانستن اصول تمدن و فرهنگ ناب یا عمل نکردن به آن است؛ یعنی جهالت و ضلالت، دو عامل قطعی انحطاط جامعه جاهلی قدیم و مدرن است. پس اسلام مهم ترین هدف حکومت اسلامی در بخش فرهنگ به معنای جامع آن را جهالت زدایی و ضلالت رویی می داند تا با برطرف شدن جهل و نادانی، علم، کتاب و حکمت جایگزین گردد و با برطرف شدن ضلالت و گمراهی اخلاقی و انحراف عملی، تزکیه و تهذیب روح جانشین شود. قرآن کریم این دو جهت گیری اساسی در رشد و توسعه فرهنگی را به عنوان وظیفه حکومت اسلامی در آیات مختلف از جمله آیه ای که می آید؛ ذیل مورد تأکید قرار داده است: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيَرْكَبُهُمْ

وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (جمعه: ۲). در آیه مزبور و مانند آن که اهداف و برنامه‌های نظام اسلامی مطرح می‌شوند، جریان تعلیم جهت جهل‌زدایی و جریان تزکیه برای ضلالت‌روبی از شاخصه‌های اصلی آن قرار دارند و آیه مزبور، جامعه اُمّی و نادان و بی‌سواد را به فراگیری دانش تشویق می‌کند تا از اُمّی‌بودن رهایی یابند و به عالم و آگاه‌شدن برسند و نیز جامعه گمراه و تبهکار را به طهارت روح فرا می‌خواند تا از بزهکاری برهند و به پرهیزکاری و وارستگی بار یابند.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. اکتستین دنیل؛ و روی کرن. (۱۳۸۹). ارزیابی و درمان سبک زندگی (مترجمان: حمید علیزاده و دیگران). اهواز: رسش.
۲. امزیان، محمد. (۱۳۸۹). روش تحقیق در علوم اجتماعی از اثبات‌گرایی تا هنجارگرایی (مترجم: عبدالقادر سواری). تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳. باکاک، رابرت. (۱۳۸۱). مصرف (مترجم: خسرو صبری دشتی). تهران: نشر و پژوهش شیرازه.
۴. بوردیو، پی‌یر. (۱۳۹۱). تمایز (مترجم: حسن چاوشیان، چاپ دوم). تهران: نشر ثالث.
۵. پارسائیا، حمید. (۱۳۸۴). نسبت مفهوم عقل در آیات و روایات با عقل در فرهنگ و تاریخ اسلام، علوم قرآن و تفسیر معارج، ۱(۱)، صص ۸۳-۱۱۲.
۶. تامین، ملوین ماروین. (۱۳۸۵). جامعه‌شناسی فشربندی و نابرابری‌های اجتماعی (مترجم: عبدالحسین نیک‌گهر، چاپ چهارم). تهران: توتیا.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). ولایت فقیه. (چاپ چهارم). قم: انتشارات اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). سرچشمه اندیشه (ج ۱، چاپ سوم). قم: انتشارات اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵). تسنیم. قم: انتشارات اسراء.
۱۰. رشاد، علی‌اکبر. (۱۳۸۳). فلسفه دین. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. رشاد، علی‌اکبر. (۱۳۹۲). سبک‌زندگی اسلامی و معانی قریب‌الافق با آن. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۲. رشاد، علی‌اکبر. (بی‌تا). مبانی فرهنگی الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی. بازیابی شده در: <http://rashad.ir/?p=1234>
۱۳. ذکایی، محمدمسعود. (۱۳۸۱). خرده‌فرهنگ، سبک زندگی و هویت. رشد آموزش علوم اجتماعی، (۲۰ و ۲۱)، صص ۲۰-۲۷.
۱۴. زیمل، گئورگ. (۱۳۸۰). تضاد فرهنگ مدرن (مترجم: هاله لاجوردی)، ارغنون، (۱۸)، صص ۲۲۵-۲۴۶.

۱۵. فاضلی، محمد. (۱۳۸۲). مصرف و سبک زندگی. قم: صحیح صادق.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: جامعه مدرسین.
۱۷. کوزر، لوئیس. (۱۳۸۲). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی (مترجم: محسن ثلاثی). تهران: علمی.
۱۸. کنولاخ، هوبرت. (۱۳۹۰). مبانی جامعه‌شناسی معرفت (مترجم: کرامت‌الله راسخ). تهران: نشر نی.
۱۹. کوش، دنی. (۱۳۸۱). مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی (مترجم: فریدون وحید). تهران: سروش.
۲۰. گیدنز، آنتونی. (۱۳۷۸). تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید (مترجم: ناصر موفقیان). تهران: نشر نی.
۲۱. گیدنز، آنتونی. (۱۳۷۹). جامعه‌شناسی (مترجم: منوچهر صبوری، چاپ ششم). تهران: نشر نی.
۲۲. لاندین، رابرت ویلیام. (۱۳۹۲). نظریه‌ها و نظام‌های روان‌شناسی (مترجم: یحیی سیدمحمدی). تهران: ویرایش.
۲۳. مهدوی کنی، محمدسعید. (۱۳۸۶). مفهوم سبک زندگی و گستره آن در علوم اجتماعی، فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، ۱(۱)، صص ۱۹۹-۲۳۰.
۲۴. مهدوی کنی، محمدسعید. (۱۳۹۰). دین و سبک زندگی. تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۲۵. وبر، ماکس. (۱۳۸۴). دین قدرت و جامعه (مترجم: احمد تدین). تهران: سمت.
۲۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). مجموعه آثار (ج ۳ و ۱۳). تهران: صدرا.
۲۷. مطهری؛ مرتضی. (۱۳۹۶). اسلام و نیازهای زمان (ج ۱، چاپ چهل و پنجم). تهران: صدرا.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه (ج ۳ و ۱۰). تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۹. هرگنهان، بی. آر. (۱۳۸۹). تاریخ روان‌شناسی (مترجم: یحیی سیدمحمدی). تهران: ارسباران.

References

* *Holy Quran.*

1. Amzian, M. (1389 AP). *Research Methods in Social Sciences from Positivism to Normalism* (A. Q. Savari, Trans.). Tehran: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian].
2. Bocock, R. (1381 AP). *Consumption* (Kh. S. Dashti, Trans.). Tehran: Shirazeh Publishing and Research. [In Persian].
3. Bourdieu, P. (1391 AP). *Distinction* (H. Chavoshiyan, Trans., 2nd ed.). Tehran: Nashr-e Sales. [In Persian].
4. Coser, L. A. (1382 AP). *Masters of sociological thought: ideas in historical and social context* (M. Thalasi, Trans.). Tehran: Elmi. [In Persian].
5. Cucho, D. (1381 AP). *The notion of culture in social sciences* (F. Vahida, Trans.). Tehran: Soroush. [In Persian].
6. Eckstein, D. G., & Kern, R. (1389 AP). *Psychological fingerprints lifestyle: assessments and interrentions* (M. Yousefi, H. Alizadeh, & F. Karami, Trans.). Ahwaz: Rashesh. [In Persian].
7. Fazeli, M. (1382 AP). *Consumption and lifestyle. Qom: Sobh Sadeq*. [In Persian].
8. Giddens, A. (1378 AP). *Modernity and self - Identity: Self and society in the late modern age* (N. Movafaghian, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].
9. Giddens, A. (1379 AP). *Sociology* (M. Sabouri, Trans., 6th ed.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].
10. Hergenhahn, B. R. (1389 AP). *An introduction to theories of learning* (Y. Seyed Mohammadi, Trans.). Tehran: Arasbaran. [In Persian].
11. Javadi Amoli, A. (1383 AP). *Faqih* (4th ed.). Qom: Esra Publications. [In Persian].
12. Javadi Amoli, A. (1386 AP). *The Source of Thought* (Vol. 1, 3rd ed.). Qom: Esra Publications. [In Persian].
13. Javadi Amoli, A. (1395 AP). *Tasnim*. Qom: Esraa Publications. [In Persian].
14. Knoblauch, H. (1390 AP). *Wissenssoziologie* (K. Rasekh, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].
15. Lundin, R. W. (1392 AP). *Theories and systems of psychology* (Y. Seyed Mohammadi, Trans.). Tehran: Virayesh. [In Persian].

16. Mahdavi Kani, M. S. (1390 AP). *Religion and lifestyle*. Tehran: Imam Sadeq (PBUH) University. [In Persian].
17. Mahdavi Kani. (1386 AP). The concept of style of life and its field in social sciences. *Journal of Iranian Cultural Research*, 1(1), pp. 199-230. [In Persian].
18. Makarem Shirazi, N. (1374 AP). *Tafsir Nemooneh* (Vols. 3 & 10). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya. [In Persian].
19. Motahhari, M. (1377 AP). *Collection of works* (Vols. 3 & 13). Tehran: Sadra. [In Persian].
20. Motahhari, M. (1396 AP). *Islam and the requirements of time* (Vol. 1, 45th ed.). Tehran: Sadra. [In Persian].
21. Parsania, H. (1384 AP). *Relationship between the concept of intellect in verses and hadiths and intellect in Islamic culture and history*. Quranic sciences and Tafsir Ma'araj, 1(1), pp. 83-112. [In Persian].
22. Rashad, A. A. (1383 AP). *Philosophy of Religion*. Tehran: Publications of Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian].
23. Rashad, A. A. (1392 AP). *Islamic lifestyle and meanings close to it*. Mashhad: Islamic Research Foundation. [In Persian].
24. Rashad, A. A. (n.d.). *Cultural foundations of the model of Islamic-Iranian progress*. (<http://rashad.ir/?p=1234>). [In Persian].
25. Simmel, G. (1380 AP). Contradiction of Modern Culture (H. Lajevardi, Trans.). *Arghanon*, (18), pp. 225-246. [In Persian].
26. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic].
27. Tumin, M. M. (1385). *Social stratification; the forms and functions of inequality* (A. Nikgozar, Trans., 4th ed.). Tehran: Tutia. [In Persian].
28. Weber, M. (1384 AP). *The Religion of Power and Society* (A. Tadayon, Trans.). Tehran: Samt. [In Persian].
29. Zokaei, M. S. (1381 AP). Subculture, lifestyle and identity. *The Growth of Social Science Education*, (20 & 21), pp. 20-27. [In Persian].