

## تحلیلی فلسفی از منشأ فرهنگ و امکان تغییر و برنامه‌ریزی برای آن

تاریخ دریافت: ۹۲/۴/۱۲

تاریخ پذیرش: ۹۲/۶/۱۹

رضا ماحوزی<sup>۱</sup>

### چکیده

می‌توان برای فرهنگ به معنای فلسفی و خاص کلمه، هم منشأیی غیربشری و هم منشأیی بشری در نظر گرفت. بدین معنا که گونه‌ای از فرهنگ به همراه مؤلفه‌ها و عناصر تشکیل دهنده آن، به‌طور ذاتی غیربشری و بنابراین هدیه حق تعالی و یا کلام وجود است و سخی دیگر از آن، تجلی فکر و اندیشه بشر است. هرچند درباره نوع دوم، سخن از مدیریت و برنامه‌ریزی فرهنگی امری مقبول و پذیرفتنی است؛ اما سخن درباره مورد نخست، اندکی پیچیده و بحث‌برانگیز است. این پیچیدگی تا حد بسیار زیادی در اصل ادعا؛ یعنی غیربشری بودن این سنخ از فرهنگ ریشه دارد. در این نوشتار پس از تفکیک این دو سنخ فرهنگ و تبیین برنامه‌ریزی فرهنگی برای فرهنگ‌های ساخت بشر، برخلاف برخی تلقی‌ها، امکان برنامه‌ریزی برای فرهنگ‌هایی که منشأ غیربشری دارند نیز تبیین گردیده است. بر این اساس می‌توان گفت، هرچند حکمت و فرهنگ آغازی غیربشری دارد؛ اما در عین حال نقش و سهم انسان در پاسداری و ترویج این میراث در مکان‌ها و زمان‌های مختلف غیرقابل انکار است.

**واژگان کلیدی:** فرهنگ، برنامه‌ریزی فرهنگی، سنت، خداوند، انسان.

---

۱. نویسنده مسئول: استادیار فلسفه پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی؛ r.mahoozi@scu.ac.ir

## مقدمه

برکنار از دعاوی ضدذات گرایان ۱ درباره حذف لایه یا لایه‌های درونی فرهنگ و در نتیجه ارائه تحلیل پدیداری و غیرذات‌گرایانه از سطوح بیرونی و رفتاری آن (بارکر، ۱۳۸۷، ص ۳۰)، برخی با قبول لایه ذاتی و درونی فرهنگ، بر این باورند که این عمیق‌ترین لایه را نمی‌توان تغییر داد و برای تغییر آن برنامه‌ریزی کرد؛

«فرهنگ را با برنامه‌ریزی نمی‌توان دگرگون کرد؛ زیرا برنامه‌ریزی به باطن تعلق نمی‌گیرد. با برنامه‌ریزی تنها ظاهر را می‌توان تغییر داد و چون آداب و رسوم از امور ظاهر است، ممکن است کسانی به فکر برنامه‌ریزی برای تغییر آن‌ها بیفتند» (داوری اردکانی، ۱۳۸۴، ص ۴۵)

دو فرض بنیادی ادعای فوق این است که اولاً فرهنگ، لایه‌های متعدد دارد و بنابراین فقط می‌توان لایه‌های بیرونی و رفتاری فرهنگ و نه لایه‌های اصلی و درونی آن را تغییر داد و دوم این که بنا به ماهیت کمی برنامه‌ریزی، که مستلزم محاسبه و کنترل پذیری است، سطوح بیرونی فرهنگ، در دسترس آدمی و قابل کنترل است؛ اما سطوح درونی آن، کاملاً از دسترس وی خارج است (همان، صص ۳ و ۴۴) این سخن بدین معنا است که سیاستمداران و برنامه‌ریزان فرهنگی، هرچند می‌توانند درباره تغییر عادات رفتاری شهروندان برنامه‌ریزی کنند؛ اما در خصوص رسوم و آداب ریشه‌دار فرهنگی، که بنیاد رفتارهای ظاهری افراد هستند، هیچ کاری نمی‌توانند انجام دهند:

«رسوم و آداب را با دستورالعمل سیاسی نمی‌توان تغییر داد. اگر سیاست‌ها به دام چنین برنامه‌ریزی‌هایی بیفتند، نه فقط به برداشتن مانع راه توسعه موفق نمی‌شوند بلکه مانع بزرگی بر موانع سابق می‌افزایند... این بدان جهت است که رسوم، آداب و اعتقادات یا به‌جایی بسته است، یا صرف میراث بازمانده از گذشته است؛ اگر به‌جایی بستگی دارد، به فرض اینکه آثار آن را محو کنند، باز به نحوی دیگر، یا به همان صورت که بود، ظاهر می‌شود و اگر صرف تکرار رسم پیشینیان است، چرا باید آنرا دستکاری کرد... اگر آداب و رسوم و اعتقادات ریشه‌دار باشند با آن چه می‌توان کرد؟» (همان، ص ۴۵)

طبق رویکرد فوق، فرهنگ در معنای خاص آن، که ناظر به لایه‌های درونی منظومه



فکری بشر است، منشأی غیربشری دارد و بنابراین بشر نمی‌تواند برای تغییر آن برنامه ریزی کند. در واقع در این نظریه، تفکر اولیه که سرمنشأ فرهنگ است، از طرق مختلف از جمله وحی، انکشاف، الهام و غیره به آدمی داده می‌شود و آدمی در مقام اظهار کننده و بسان زبان انکشاف‌گر این حقیقت هستی‌شناسانه، این وارده هستی را در قالب دستورها و مضامین عمومی و ملموس فرهنگ، در معنای بیرونی و عام آن که ناظر به دستورالعمل‌های رفتاری و کرداری است عرضه می‌دارد (صافیان، ۱۳۸۷، صص ۴-۳۲۳) به منظور فهم و ارزیابی نقادانه این ادعا، که فرهنگ در معنای خاص آن منشأی غیربشری دارد و بنابراین بدلیل غیربشری بودن آن، نمی‌توان برای تغییر آن برنامه‌ریزی کرد، نخست باید این موضوع بررسی شود که فرهنگ در معنای خاص آن، چه تفاوتی با فرهنگ در معنای عام آن دارد و سپس این مسئله روشن شود که فرهنگ در معنای خاص آن، چند منشأ دارد و در نهایت آیا می‌توان هم به منشأ غیربشری فرهنگ باور داشت و هم به احیاء و یا تغییر آن امید داشت یا خیر؟

### چیستی فرهنگ به مثابه منشأ رفتار

در رویکرد انسان‌شناسی فرهنگ، فرهنگ در معنای عام

«کل پیچیده‌ای است که شناخت‌ها، باورها، هنر، اخلاق، حقوق، آداب و رسوم و دیگر توانایی‌ها یا عاداتی را که به وسیله انسان، به عنوان عضو جامعه کسب می‌گردد، شامل می‌شود» (Taylor, 1871, p.1) و (دنی کوش، ۱۳۸۱، ص ۲۷)

#### به‌دیگر سخن

«می‌توان فرهنگ را کلیتی دانست مرکب از خصوصیات خاص مادی، معنوی، فکری و احساسی که شاخصه یک جامعه یا یک گروه است. فرهنگ نه فقط هنرها و آثار مکتوب یک جامعه بلکه حالات زندگی، حقوق بنیادین افراد، نظام‌های ارزشی، سنت‌ها و باورهای آن جامعه را دربر می‌گیرد. این فرهنگ است که به انسان امکان واکنش در مقابل خود را می‌دهد، ما را از حیات بشریمان آگاه می‌کند و حیات عقلانی، قضاوت نقادانه و احساس تعهد اخلاقی به ما می‌بخشد. از طریق فرهنگ است که انسان خود را تعریف می‌کند، به خودآگاهی می‌رسد، ضعف‌های خود را می‌پذیرد، از موفقیت‌های خود می‌پرسد، به ابزارهای جدید دست می‌یابد و آثار جدیدی خلق می‌کند که بواسطه آن‌ها محدودیت‌های خود را مرتفع سازد» (متن کنفرانس یونسکو ۱۹۸۲ در مکزیکوسیتی). (به نقل از صالحی امیری، ۱۳۸۶، ص ۲۷)



این مضمون در تعریفی دیگر در بیانیه چهاردهمین گردهمایی معاونین دانشجویی-فرهنگی و مدیران فرهنگی دانشگاه‌های سراسر کشور در تبریز (۱۳۸۰) چنین بیان شده است؛

«فرهنگ، مجموعه‌ای از عقاید، آداب و رسوم و سایر جنبه‌هایی است که بیشتر بر ابعاد و جنبه‌های معنوی و معرفتی وجود انسان توجه دارد» (همان، ص ۳۸)

طبق تعاریف فوق فرهنگ، گستره وسیعی شامل عادات رفتاری و فکری افراد و ملت‌ها را دربرمی‌گیرد. بنابراین هر قومی آداب و رسوم و در نتیجه فرهنگی دارد و آن گونه که پیروان نظریه تکاملی فرهنگ مدعی آن هستند، برتری میان فرهنگ‌ها وجود ندارد (هریسون، ۱۳۷۹، صص ۶-۴۴)

فرهنگ در کنار تلقی عام و گسترده فوق، در معنای خاص و فلسفی خود، نگرشی ویژه به چیستی انسان در نسبت با خدا و جهان است که آدمی بر مبنای این نگرش، اندیشه (پندار)، گفتار و کردار خود را تنظیم و تنسيق می‌کند (ماحوزی، ۱۳۸۹ الف، صص ۳-۲۲) و (ماحوزی، ۱۳۹۱، ص ۸۱) به این معنا فرهنگ در درونی‌ترین لایه خود، بنیاد دآوری‌ها و نظام هنجاری و ارزشی ما در سطوح و لایه‌های بیرونی است. این مفهوم خاص و درونی از فرهنگ، برای رسیدن آدمی به سعادت و عقلانیت محض، مبتنی بر اندیشه سيطرة خرد بر طبیعت بیرون و درون (تن) است. به این معنا، نزاع علیت اراده و عقل با علیت مکانیسم طبیعت درون (تن) و طبیعت بیرون، و تلاش آگاهانه انسان برای حل این نزاع، جهت نیل به سعادت و عقلانیت محض و کامل، رکن اصلی معنای فلسفی فرهنگ است (ماحوزی، ۱۳۸۹، ب، صص ۴۰-۳۵)

در این تلقی، آدمی با تعریف ذات خود در پیوند با خدا و جهان و به خدمت‌گیری نشانه‌هایی از طبیعت، دال بر همراهی با خواسته‌های عقلانی و اخلاقی انسان جهت نیل به مقام انسانیت حقیقی، که همانا نیل به مقام خردمندی و تقدس است، نظامی از مضامین فکری پیچیده و مرتبط با همی را عرضه می‌دارد که به کلیت این نظام نامحسوس و غیر ملموس، «فرهنگ» گفته می‌شود (تکمیل همایون، ۱۳۸۱، ص ۴۶) و (آشوری، ۱۳۸۱، صص ۳۰-۲۹)

بنابراین فرهنگ

«نیرویی کارساز، مدبر و به صلاح آرنده تمامی اخلاقیات مردم است. بازشناختن فضائل از رذائل اخلاقی و تمییز میان آن‌ها، به وسیله قوه‌ای است که از آن به نیرو و قدرت فرهنگی تعبیر می‌شود. [به این معنا] کسی صاحب فرهنگ و یا فرهنگ



جو شناخته می‌شود که رفتارها و گفتارها و پندارهایش همه بر مبنای شرافت، بزرگواری، تقوی، درستی و خرد بنا نهاده شود و آن‌گاه بر دیگران فضیلت دارد که اعمال خویش را از روی فرهنگ، عقل و دانش انجام داده باشد و بتواند از تمامی خصال زشت بپرهیزد و دوری گزیند» (تکمیل همایون، ۱۳۸۱، ص ۴۷)

براین اساس می‌توان از برتری افراد و ملت‌های با فرهنگ، در برابر افراد و ملت‌های کم فرهنگ و یا بی بهره از فرهنگ سخن گفت. در همین راستا، سیسرو «فلسفه را روح فرهنگ» (پهلوان، ۱۳۸۲، ص ۳) و دکارت «فلسفه را معیار فرهنگ» (اعوانی، ۱۳۸۷، ص ۹۷) توصیف کرده است. دکتر اعوانی نیز «ارزش و اعتبار فرهنگ هر قوم را به رواج فلسفه در آن قوم» منوط دانسته است (همان، ص ۹۸)

با توجه به این تعاریف متفاوت از فرهنگ، اگر معنای عام و گسترده فرهنگ، نزد انسان‌شناسان فرهنگی، زیست‌شناسان فرهنگی، ساخت‌گرایان و حتی پیروان نظریه تکاملی فرهنگ و... را، که پدید آمدن فرهنگ را پدیده‌ای بشری و بنابراین قابل تغییر و بسط می‌دانند، از معنای خاص و فلسفی آن جدا در نظر گرفته شود، آن‌گاه می‌توان با دقت بیشتر، امکان تغییر و برنامه‌ریزی هر کدام را بررسی کرد. طبق معنای عام فرهنگ، آن گونه که در نظریه‌های علمی طرح شده است، می‌توان نقطه آغاز و مسیر بسط و تکمیلی برای فرهنگ در نظر گرفت. براین اساس هر چند فرهنگ در آغازین گام‌های حیات خود فاقد فحوای فلسفی بوده است؛ اما در گام‌های بعد، توانسته به تفکر انتزاعی و فلسفی و اخلاقی دست یابد. این ادعا بدین معنا است که محتوای فلسفی و خاص فرهنگ، مؤخر بر محتوای عام و ملموس و محسوس آن است. بنابراین طبق این رویکرد، چنین نیست که فرهنگ ابتدا منشأی فلسفی داشته باشد و آنگاه سطوح ساده شده و یا تقلید شده‌ای از آن سطح اولیه، در قالب دستورالعمل‌ها و قوانین مکتوب و نامکتوب در زندگی افراد و جوامع عرضه گردد؛ بلکه فرهنگ از همان آغاز، مسیر تکاملی و اولیه را طی کرده و پس از قرن‌ها فراز و نشیب، به این سطح عقلانی و پیشرفته دست یافته است. با این ملاحظه، رویکرد علمی - برخلاف رویکردهای بدیل، که به منشأ غیربشری فرهنگ معتقدند، مخالف غیربشری بودن منشأ فرهنگ از یکسو و آغاز فرهنگ با محتوایی فلسفی از سوی دیگر است.

### منشأ فرهنگ در نظریه‌های علمی

براساس نظریه‌های علمی، فرهنگ در هر دو معنای عام و خاص، منشأ بشری دارد. به این معنا که فرهنگ در راستای رفع نیازهای اولیه و تأمین احتیاجات ثانویه تأسیس و



تکمیل گردیده و از عوامل متعددی از جمله عوامل جغرافیایی، تاریخی، سیاسی و... تأثیر پذیرفته است. (هریسون، ۱۳۸۳، ص ۴۸) بنابراین همان گونه که هر فرهنگی در طول زمان تأسیس و تکمیل شده است، می توان این فرهنگ ها را هم در وجه رفتاری و هم در وجه درونی و فلسفی آن مدیریت کرد و یا آن را تغییر داد؛ زیرا نضج و قوام این گونه فرهنگ ها متأثر از عوامل متعددی بوده است که هیچکدام از آن ها از محدوده قوانین طبیعی و مکانیکی خارج نیست. به عنوان مثال، در آغازین تلاش های خود برای حفظ حیات، نخست تسلط بر طبیعت بیرون و سپس تسلط بر طبیعت درون را مورد توجه قرار می دهد و به منظور تسهیل این امر، همزیستی اجتماعی را پیش گرفته و به تبع آن، نظامی از ارزش ها و قوانین را تنظیم و نهادهایی را جهت اجرای آن ها تأسیس می - نماید و بدین ترتیب از ساحت زیست طبیعی به ساحت زیست فرهنگی گام می - نهد. (آشوری، ۱۳۸۱، صص ۴۵-۴۰ و ۱۴۸) براین اساس فرهنگ، محصول اراده و تلاش انسان ها در طول تاریخ معرفی گردیده است. به این اعتبار می توان تاریخ را همان فرهنگ و به عبارت دیگر، تاریخ بسط فرهنگ لحاظ کرد.

مالینوفسکی نیز در رویکردی مشابه، فرهنگ را دست آورد انسان و وسیله رسیدن به اهداف وی دانسته است. به عقیده وی «فرهنگ ابزاری است که به انسان امکان ادامه زندگی، داشتن رفاه، کامیابی و امنیت می دهد. فرهنگ به انسان قدرت تولید کالا و آفرینش ارزش هایی را ارزانی می دارد که از قلمرو میراث ارگانیک و خصلت حیوانی او فراتر می رود. بنابراین از خلال همه این ها، فرهنگ را باید به عنوان وسیله ای که با هدفی سازگاری و مناسبت داشته باشد مطرح کرد و بر این اساس باید آن را دارای جنبه ابزاری و کارکردی دانست» (مالینوفسکی، ۱۳۷۹، ص ۹۶) طبق این تلقی، منشأ فرهنگ نه امور غیر مادی چون کلام خداوند، یا موهبت او و یا حتی فطرت نهاده شده در انسان ها نیست؛ بلکه رفع نیازهای زیستی و اولیه ای است که نظام فرهنگی به منظور برآورده ساختن آن ها انتظام یافته است؛

«در مرحله اول باید گفت که ارضای نیازهای اولیه یا ارگانیک انسان و نژاد نیازمند کارکرد حداقل وضعیت هایی است که فرهنگ تابع آن می باشد؛ یعنی مشکلات ناشی از نیازهای غذایی، باروری و بهداشتی انسان باید حل شوند. برآورده ساختن این نیازها، مستلزم ایجاد محیطی جدید یا مصنوعی است. محیط جدید که در واقع چیزی جز فرهنگ نیست، باید بطور دائم تجدید، مراقبت و اداره شود» (همان، ص ۶۲)



در تلقی علمی از فرهنگ، انسان به طور کل موجودی فرهنگی است؛ زیرا توانسته طی پانزده میلیون سال گذر از انطباق ژنتیکی با محیط طبیعی، خود را ترفیع داده و به انطباق فرهنگی دست یابد؛ «در جریان این تحوّل که به پدید آمدن انسان اندیشه‌ورز یا انسان نخستین انجامید، پس روی شگفت‌انگیزی در غرایز صورت گرفت و غرایز اندک‌اندک جای خود را به فرهنگ؛ یعنی به انطباق ابداع و کنترل شده بدست انسان داد که از انطباق ژنتیکی بسیار کارآمدتر می‌نمود» (دنی کوش، ۱۳۸۱، ص ۶)

در «نظریه‌های علمی»، بررسی‌ها از آغاز تا پایان، براساس مشاهده صورت می‌گیرد. روش آن‌ها نیز، استقرایی است و در نتیجه موارد مورد بحث این نظریه‌ها قابلیت بررسی و آزمون‌پذیری علمی را دارا هستند. همچنین بر مبنای دو خصلت قبل، موارد مذکور قابلیت تکرار داشته و می‌توان از پیش‌بینی موارد آتی سخن گفت (مالینوفسکی، ۱۳۷۹، ص ۹۵)

بنیاد اصلی این بر نظریه‌ها کنار نهادن داستان آفرینش در متون مقدس و آموزه‌های سنت‌گرایانه و بطور کلی هر گونه تفکر متافیزیکی و ماوراءالطبیعی استوار است و تا حدود بسیار زیادی بر نظریه‌های زیست‌شناختی دو قرن اخیر مبتنی است. طبق این رویکرد، پیچیدگی تفکر بشر در قالب مضامین هنری، یا نظام‌های فلسفی، مابعدالطبیعی و...، نتیجه طرح نیازهای پیچیده‌تر و تلاش‌های عمیق‌تر برای رفع آن‌ها است. بر این اساس لایه‌های درونی و فلسفی فرهنگ، تداوم رفع نیازهای اولیه و ثانویه انسان‌ها در طول تاریخ است و بنابراین انفصالی در این جریان تاریخی وجود ندارد.

اگرچه سخن در باب درستی و یا نادرستی نظریه زیست‌شناختی تکاملی و یا دیگر نظریه‌های رقیبی که در همین چارچوب تنظیم و طراحی شده‌اند همچنان مطرح است و داوری درباره آن‌ها از حوصله این نوشتار خارج است؛ اما بدون شک، برخی از آداب و رسوم فکری و رفتاری اقوام و جوامع اولیه و حتی پیشرفته به‌منظور رفع نیازهای اولیه و ثانویه آن‌ها ایجاد شده‌اند؛ چنانکه امروزه نیز، آدمیان به‌منظور رفع مشکلات و یا تسهیل در امور مقبول، آداب و قوانین خاصی را وضع و یا ترویج می‌کنند. در کنار وضع این گونه آداب و رسوم که ذیل معنای عام و کلی فرهنگ قرار می‌گیرند، تجربیات این چند هزاره، نشان داده است که بشر می‌تواند فرهنگی متفاوت از فرهنگ موجود را وضع کرده و در صورت امکان آن‌را به‌عنوان فرهنگ غالب معرفی کند. ظهور تمدن‌های متعدد با ویژگی‌های خاص خود و یا آنچه امروزه به‌عنوان جهانی‌سازی به سرعت در حال بسط و گسترش است، نمونه‌هایی از این مسئله‌اند.



در این معنا از فرهنگ نیز، حتی سطوح بیرونی و رفتاری فرهنگ، که به رفتارهای خصوصی و عمومی افراد اختصاص دارد، بر سطوح عمیق‌تر فرهنگ مبتنی هستند؛ چنانکه تغییر این سطوح، که این خود نیز منشأی بشری دارد، بر تمامی لایه‌ها و سطوح فرهنگ اثر می‌گذارد و بنابراین حاکم بر آن‌ها است. این لایه درونی بشر ساخته، خواه فلسفی باشد و خواه غیرفلسفی (به عنوان مثال علمی)، بنابه اقتضائات و ضرورت‌هایی ایجاد شده و می‌تواند متحول شود؛ هرچند تحوّل در لایه‌های درونی و اصلی فرهنگ بسیار کند و مستلزم زمان طولانی و هزینه‌های فراوان است.

### منشأ غیر بشری فرهنگ

در تحلیل‌ها و گفتمان‌های فلسفی موجود، دو نظریه درباره منشأ غیربشری فرهنگ بیش از دیگر نظریه‌ها مورد توجه قرار گرفته است. نظریه نخست متعلق به هایدگر و دیگری مربوط به میراث فکری حکمای پیش از عصر مدرن و بطور کلی سنت گرایان است. باور نخست شروع و پایان فرهنگ‌ها و دوره‌های فرهنگی و تمدنی برجسته در طول تاریخ را به‌طور کل خارج از اراده انسان‌ها می‌داند و بنابراین امکان هرگونه برنامه‌ریزی فرهنگی در معنای امکان تغییر بنیادهای فرهنگ را امری عبث و غیرممکن می‌داند. به این دلیل به عقیده نگارنده این باور، متوجه مشکلاتی جدی است. درحالی‌که باور دوم آغاز حکمت و فرهنگ را حقیقتی غیربشری می‌داند؛ اما در عین حال نقش و سهم انسان را در پاسداری و ترویج این میراث نیز، تعیین نموده و برخلاف تلقی نخست، بر حقیقت واحد، ازلی و ابدی این میراث در تمامی سرزمین‌ها و زمان‌ها تأکید ورزیده است. بنابراین در نظر نگارنده، این نوع دومباوری قابل دفاع و مقبول است.

### تلقی‌های دیگری از منشأ غیربشری فرهنگ

هایدگر نظریه‌ای را عرضه داشت که به سرعت در محافل فلسفی اروپا و پس از اندکی در تمام جهان مورد توجه و تحلیل واقع شد. این نظریه، متأثر از اندیشه هگل و بطور کلی تفکر عصر مدرن درباره دوره‌های چندگانه تاریخی و از سوی دیگر، متأثر از تفکر نیچه درباره آغاز اشتباهات فلسفی از عصر سقراط و افلاطون و بسط این رویه تا عصر حاضر و در نتیجه لزوم بازگشت به اندیشه‌های پیش سقراطیان یونانی، و تا حدودی متأثر از حوزه فکری اگزیستانسیالیسم در انتقاد از عقل مدرن بود.

به عقیده هایدگر وجود، که حقیقتی متفاوت از خداوند است، دو روی پنهان و آشکار دارد که وجه آشکار آن در هر دوره تاریخی، بنیاد فکری و فرهنگی قومی که





متفکران آن، این آشکارگی و به بیان وی، ندای وجود را شنیده‌اند، بنا می‌نهد. در واقع این وجود است که در ادوار مختلف، فرهنگ‌های مختلف را بنا می‌نهد. از اینرو آدمی بیش از آنکه خود بنیان‌گذار فرهنگ باشد، حامل و آشکار کننده ندای وجود است؛

«تفکر ... به آدمی داده می‌شود یا آدمی به تفکر فرا خوانده می‌شود، تفکر حاصل صرف تلاش بشر نیست. بشر با تفکر با حقیقت هستی ارتباط پیدا می‌کند و هستی بر او منکشف می‌شود، یا با او سخن می‌گوید و خود را به او عرضه می‌کند. البته از آنجا که هستی، محیط بر آدمی است، انسان متفکر با وجهی از هستی مواجه می‌شود، نه آنکه بر آن احاطه یابد» (صافیان، ۱۳۸۷، صص ۴-۳۲۳؛ Heidegger, 1962, p.86 & 139)

و

«فلسفه در اساس، حاصل یافت فیلسوف از وجود است. وجود، متفکر را به سوی خود می‌خواند، در گوش او نجوایی می‌کند و خود را به او می‌نماید، آنگاه فیلسوف، یافت خود را به ما عرضه می‌کند و برای اثبات آن استدلالی می‌نماید.» (صافیان، ۱۳۸۷، صص ۱۸-۳۱۷؛ داوری اردکانی، ۱۳۸۹، ص ۱۶)

به عقیده هایدگر این آشکارگی هستی، پدیده‌ای تاریخی است؛ به گونه‌ای که در هر دوره تاریخی، با تجلی وجود، دوره‌ای از فرهنگ و تمدن آغاز می‌شود و به کمک متفکران قومی، که این ندا و آشکارگی را دریافت نموده و شنیده‌اند، درک جدید و تازه‌ای از مفاهیم و امور رایج می‌گردد. متفکران قوم نیز، آشکارگی وجود را بازنمایی نموده و با بسط پیام و محتوای این وارده هستی، این دوره تاریخی را به اوج می‌رسانند. بنابراین با پذیرش پیام وجود توسط متفکران و آشکارگی بیشتر آن، گونه‌ای حوالت تاریخی رقم می‌خورد که ذیل آن، دوره‌ای تاریخی آغاز می‌شود و به حیات خود ادامه می‌دهد و پس از شروع حوالتی دیگر و ندایی متفاوت از وجود، به مثابه نامستوری<sup>۱</sup>، دوره تاریخی قبل پایان یافته، دوره جدیدی آغاز می‌شود (Heidegger, 1968, p.13؛ 1949, pp.362-64؛ ریچاردسون، ۱۳۹۱، صص ۵-۴۳)

به عقیده هایدگر هر چند متفکران، اعم از فیلسوفان، شاعران و غیره در هر دوره تاریخی، ذیل حوالت تاریخی خود می‌اندیشند و عمل می‌کنند؛ اما می‌توان با آگاهی از این حوالت، در انتظار آینده و ندای دیگری از وجود بود و در نتیجه، از این حوالت

1 - a-letheia



## ناآگاهانه به معنایی خاص رهایی یافت؛

«مردمی که از تفکر روگردانده‌اند و به عادت تاریخی خود، که نام آن را "فرهنگ" می‌گذارند، تسلیم شده‌اند، یادآور گذشته نیستند و از تاریخ درس نمی‌آموزند و امکان‌های اکنون و آینده را نمی‌شناسند. این‌ها گرفتار حوالت تاریخی‌اند و اگر داعیه خردمندی و تدبیر دارند، وضعیتشان شبیه کسی است که بر سر شاخ نشسته و بن را می‌برد. در این وضع، غلبه حوالت تاریخی به نهایت می‌رسد؛ یعنی وقتی مردمی باشند که غافل از امکان‌ها و توانایی‌ها، خود را به هر کاری قادر بیندارند و قدرت و اختیار خود را به هیچ شرطی مشروط ندانند، از آزادی چگونه می‌توان سخن گفت؟ کسی که از گذشته بریده و از اکنون خود خبر ندارد و نمی‌داند به کجا باید برود و برای فرار از این معانی، خود را با الفاظ و نزاع‌های لفظی سرگرم می‌کند، راه به کجا تواند برد؟» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹، ص ۲)

بر مبنای اشارات فوق می‌توان گفت در این نظریه، تفکر و فرهنگ منشأیی غیربشری دارد و تجلی این حقیقت غیر بشری در هر دوره تاریخی، سبب ظهور گفتمان و فرهنگی می‌شود که ویژه همان دوره است و همان‌گونه که در زمان‌های قبل نبوده، در زمان‌های بعد نیز تکرار نخواهد شد. بنابراین فرهنگ هر قوم و هر دوره تاریخی، حوالت آن قوم و آن تاریخ است و نمی‌تواند به گونه دیگری باشد. بر این اساس نخست این که دیگر نمی‌توان به احیای سنت‌های فکری و فرهنگی یک قوم، برای زمان‌ها و دوره‌های تاریخی بعد امیدوار بود؛ زیرا احیاء و شروع یک تفکر به‌طور کل خارج از تلاش و کوشش بشر است؛

«احیاء سنت ابن‌سینایی به یک معنی جز در عالم ابن‌سینا امکان ندارد؛ ولی مگر می‌توان به عالم ابن‌سینا بازگشت یا آن عالم را دوباره زنده کرد؟» (داوری اردکانی، ۱۳۸۷، ص ۵۷۳) و (داوری اردکانی، ۱۳۸۴، صص ۹-۴۸)

دوم این که حتی نمی‌توان با برنامه‌ریزی، اصلی‌ترین لایه فرهنگ؛ یعنی بنیاد و بدنه تفکر زمانه خود را نیز تغییر داد. تغییر وضعیت فرهنگی اخیر، جز در پرتو بنیان نهادن بنیادی دیگر، توسط متفکری بنیان‌گذار امکان‌پذیر نیست، که این خود منوط به تجلی دیگری از وجود و آغاز دوره تاریخی دیگر است. در این رویکرد، متفکر، صرفاً بنیان‌گذار زبان وجود است؛

«متفکر، فیض وجود است. وجود است که خود را بر متفکر می‌نمایاند و او را به سوی خویش می‌خواند ... وجود وقتی بر متفکر ظهور می‌کند که غیر از اوقات روزمره و اشتغالات به اشیاء و امور عادی زندگی است؛ اما در همین وقت است



که مبنای زندگی و معیشت مردمان گذاشته می‌شود. تاریخ هر دوره‌ای بسط یافتی است که متفکران آن دوره از وجود داشته‌اند» (صافیان، ۱۳۸۷، ص ۳۲۱).

با مطالعه اندیشه‌های دگر پرسش‌هایی مطرح می‌شود، از جمله اینکه چرا در یک دوره تاریخی واحد، در قلمرویی تفکر مدرن و در قلمرویی دیگر، تفکری کاملاً سنت‌گرایانه به‌عنوان فرهنگ غالب جریان دارد و این که گفتمان‌ها و پارادایم‌های غالب تاریخی را به منشأ متافیزیکی نسبت دادن، تا چه اندازه موجه است و... (ماحوزی، ۱۳۹۰، ص ۴۵). جدا از این مشکلات که متوجه اندیشه‌های دگر است، به‌نظر می‌رسد این ادعا که شروع فرهنگی خاص، فیض وجود یا همان کلام و یا تجلی حق تعالی<sup>۱</sup> است و در این خصوص آدمی هیچ نقشی ندارد، ادعایی نادرست است؛ زیرا آدمی می‌تواند برحسب تجربه، یا خرد جمعی، یا قرارداد اجتماعی و دیگر اشکال تحقق توافقی، بنیان‌گذار جریان فرهنگی ویژه‌ای باشد.

هم‌چنین بسیاری از فرهنگ‌ها بر مبنای اقتضانات و شرایط زمانه بوجود آمده‌اند و عوامل محیطی و جغرافیایی بر قبض و بسط آن‌ها تأثیر نهاده است. علاوه بر آن در طول تاریخ، حکومت‌های بسیاری تلاش داشته‌اند فرهنگ دوره‌ها و حکومت‌های پیشین را احیاء و ترویج نمایند و در این راه توفیق بسیاری داشته‌اند. در قلمرو جغرافیایی ایران، احیای فرهنگ زرتشتی توسط ساسانیان پس از پنج سده غلبه فرهنگ میتراپی در روزگار پیش از خود و یا احیای فرهنگ حکمت شیعی رایج در عصر سامانیان و آل بویه توسط حکومت صفویه، نمونه‌هایی از این بازگشت و احیای فرهنگی است؛ هرچند در ظرایف و دقایق، هر دوره ویژگی‌های خاص خود را داشته باشد.

نکته دیگر آن که ممانعتی برای ایفای نقش آدمی در ترویج و تغییر فرهنگ، باوجود ریشه غیربشری آن، وجود ندارد. از آنجا که رویکردهای دگر، راه را بر اراده آدمی و ایفای نقش او در احداث و یا احیای یک نظام فرهنگی بسته است، اساساً طرح هرگونه تغییری در اصلی‌ترین لایه فرهنگ، و نه لایه‌های بیرونی و سطحی آن، غیرممکن فرض شده است. این درحالی است که می‌توان این مسئله را به‌گونه‌ای متفاوت، چنان تبیین کرد که طی آن، هم منشأ فرهنگ حقیقتی، غیربشری باشد و هم

۱. برخی از پیروان‌های دگر در ایران، وجود در اندیشه‌های دگر، که منشأ تجلیات و ادوار تاریخی است، را با حق تعالی در فرهنگ اسلامی- ایرانی یکسان انگاشته و بنابراین آشکارگی وجود نزدهای دگر را به‌معنای تجلی حق تعالی و خلق کلام قدسی در زبان دین و وحی لحاظ کرده‌اند (داوری اردکانی، ۱۳۹۱).

آدمی بتواند همین فرهنگ به ارث رسیده را ترویج و یا احیاء سازد و یا با برجسته نمودن زوایا و ابعادی از این فرهنگ غیربشری، نحوه‌ای از دخالت و فاعلیت خود را به نمایش بگذارد.

### تلقی حکیمانه از منشأ غیربشری فرهنگ

مطالب بررسی شده، در آموزه‌های حکیمانه و فلسفه پیشامدرن و سنتی به‌درستی تبیین شده است. به‌عنوان مثال، افلاطون ابتدا در رسالهٔ جمهوری، طرحی از مدینهٔ معقول و شایستهٔ حکومت مرد خردمند یا همان فیلسوف شاه را، نه به نیت تحقق روی زمین؛ بلکه به نیت معرفی الگویی، جهت سامان بخشیدن به حکومت درون (نفس) و تقلید از آن، در حکومت‌های ممکن عرضه کرده است؛

«شاید آن کشور، نمونه‌ای است الهی که در آسمان بر پا کرده‌اند تا کسانی که دیده‌ای بینا دارند، چشم به آن بدوزند و به پیروی از قوانین آن، کشور درون خود را سامان بخشند؛ ولی برای آنان فرقی نمی‌کند که چنان کشوری در روی زمین هست یا خواهد بود یا نه؛ بلکه تنها از اصول و قوانینی که در آن جاری است، پیروی خواهند کرد و نه از کشور دیگر» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۵۹۲، ص ۱۱۶۵؛ ۳۰۱، ص ۱۵۲۵؛ گاتری، ۱۳۷۸، صص ۱۰۱-۹۸)

وی سپس در دو رسالهٔ مرد سیاسی و قوانین، حکومت‌های ناقص اما قابل تحقق در این عالم را به تصویر کشیده است تا بدین طریق نشان دهد چگونه مدینه‌های اخیر، باید مدینهٔ کامل و آرمانی فیلسوف را الگوی خود قرار دهند. (افلاطون، ۱۳۸۰: ۳۰۲-۳۰۱، صص ۷-۱۵۲۴؛ ماحوزی، ۱۳۹۲)

براساس این اصل، همان‌گونه که هر فردی باید الگویی داشته باشد و بدان چشم دوزد، حکومت شه‌ریار یا همان حکومت مرد فرزانه (فرونسیس<sup>۱</sup>) نیز، باید مقلد حکومت معقول و آرمانی فیلسوف شاه باشد، هرچند هیچ‌گاه نتواند به مقام چنین حکومتی نائل آید و قوانین آن را به‌طور کل متحقق سازد. این نتوانستن تا حدی ناشی از عدم بهره شه‌ریار از خرد و معرفت فیلسوف، به‌عنوان فرد آگاه از حقایق و ایده‌های معقول است و تا حدی ناشی از حکومت شه‌ریار بر مردمانی است که به‌طور عمده از مقام فلسفه و خرد دور هستند و در آن‌ها خواسته‌ها و تمایلات غیرعقلانی تن، در کنار ارادهٔ آزاد و معقول نفس، ایفای علیت می‌کند. از این‌رو لازم است قوانین حکومت

1. fronesis



شهریار، برخلاف قوانین حکومت فیلسوف که فقط ناظر به روح به‌عنوان عالی‌ترین پارهٔ نفس است، همزیستی علیت تن و اراده در کنار هم را در نظر داشته باشد و هماهنگی این دو جهت نیل به زیبایی درونی را به‌عنوان هدف اصلی خود در نظر بگیرد. افلاطون در *مرد سیاسی* به‌منظور تبیین این نسبت، در زبانی سمبولیک و نمادین، که زبان ویژه این متافیزیک است، (بینای مطلق، ۱۳۸۵، ص ۲۰) دو دورهٔ تاریخی؛ یعنی دوران کروئوس را، که خدا عهده‌دار تمام امور بود، از دوران زئوس، که سرنوشت جهان به خودش واگذار شده و ایزدان با آموختن هنرها به انسان‌ها، اختیار امور بشری را به آن‌ها تفویض کرده‌اند، تفکیک کرده است.

وی با این تقسیم‌بندی بر این نکته تأکید می‌ورزد که اولاً حاکم سیاسی یا همان شهریار، در زمانه‌ای حکومت می‌کند که همه چیز خدایی، معقول، کامل و مقدس نیست و بنابراین لازم است در برخی موارد، غیر از قوانین الهی و معقول خدا و میراث عصر کروئوس، از درایت و تجربیات (فرونسیس) خود نیز بهره‌گیری و دوم این‌که شهریار بدلیل همین غربت و بُعد هستی‌شناختی، همچون خدا، حاکم مطلق و بنابراین شبان حقیقی مردمان نیست؛

«چون نیمه‌خدایان از مراقبت و محافظت آدمیان دست کشیدند، آدمیان بی سرپرست ماندند و نتوانستند در برابر جانوران درنده از خود دفاع کنند. از این گذشته، خوراک و وسایل زندگی، مانند دوران گذشته به‌خودی خود آماده نمی‌گردید و آدمیان ناگزیر بودند که این وسایل را خود فراهم آورند. ولی چون در دوران پیشین نیازی به تحصیل خوراک نداشتند، راه آن‌را نیاموخته بودند و به‌این دلیل به‌رنج افتادند و مستأصل گردیدند. در همین زمان بود که خدایان نعمت‌های بزرگی را، که در داستان‌ها گفته می‌شود، به ما بخشیدند و راه بکار بردن آن‌ها را نیز به ما آموختند: پرومته‌ئوس آتش را برای ما آورد و هفایستوس هنرها را به ما آموخت و خدایان دیگر، انواع بذرها و گیاه‌ها را به ما دادند و ما بر اثر بکار بردن آن نعمت‌ها توانستیم وسایل لازم برای ادامهٔ زندگی را فراهم سازیم. چنان‌که گفتیم آدمیان از رهبری و مراقبت خدایان بی‌نصیب مانده و ناچار شده بودند که مانند خود جهان، خود رهبری خود را به‌عهده گیرند؛ زیرا ما همواره از خود جهان تقلید و پیروی می‌کنیم و همین امر سبب می‌شود که آدمی گاه این‌گونه به دنیا می‌آید و زندگی می‌کند و گاه به‌نحو دیگر. این‌جا داستان را به‌پایان می‌رسانم. فایده‌ای که از آن به‌دست می‌آوریم این است که به اشتباه بزرگی که اندکی پیش، هنگام تعریف *مرد سیاسی* مرتکب شدیم پی ببریم... اشتباه ما از این جهت بزرگ بود که از ما خواسته شد ماهیت *مرد سیاسی* را در وضع حاضر، که ناظر به گردش



کنونی جهان است، روشن سازیم؛ ولی ما پاسخی دادیم که مربوط به شبان گله آدمی در زمان پیشین بود، یعنی در دورانی که چرخ جهان در جهت دیگری می‌گردید. به عبارت دیگر، به جای توصیف یک انسان فانی، خدایی را تعریف کردیم» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۵-۲۷۴، صص ۹-۱۴۸۸)

بنابراین کار شهریار نه شبانی؛ بلکه با تأسی و تقلید از قوانین و مدل حکومت آرمانی فیلسوف شاه، که حکومت مناسب عصر کرونوس است، به هم بافتن تار و پودهای مناسب در شهر است. به این معنا که وی علاوه بر آشنایی با قوانین معقول، با اتکا بر تجربیات و دانش خود، باید روحیات لطیف را با روحیات جدی و مصمم آمیزش دهد تا در نتیجه این پیوند، مردمانی شایسته مشارکت سیاسی و فعالیت‌های اجتماعی تربیت شود؛ «پس می‌گوییم غایت هنر بافندگی سیاسی، که وظیفه‌اش به هم بافتن نفس‌های شجاع و نفس‌های خویشتن‌دار است، هنگامی حاصل می‌شود که هنر شاهانه، آن دورا به وسیله دوستی و سازگاری به هم پیوندد و بدین سان بهترین و گرانبهارترین بافته‌ها را آماده کند و همه افراد جامعه را، اعم از آزاد و بنده در زیر آن گرد آورد و با توجه به حد اعلای سعادت که ممکن است نصیب جامعه‌ای شود، فرمان بدهد و حکم براند و نگذارد که به سعادت جامعه، نقصی راه یابد» (همان، ۳۱۱، ص ۱۵۳۹)

متناسب با موضوع این نوشتار، طرح‌واره افلاطون، بر این اندیشه مبتنی است که فرهنگ در عمیق‌ترین معنای آن، که همانا تبیین سعادت انسان در نسبت با خداوند و جهان است، در آغاز منشأیی الهی و غیریشری دارد؛ اما همین فرهنگ، با صورتی ضعیف‌تر و البته متناسب با مرتبه هستی عالم محسوس، که آدمی در آن زندگی می‌کند، به آدمی سپرده شده و میراث‌دار آن گردیده است.

در اندیشه اسلامی نیز، حکمت و اندیشه حکمی، منشأیی الهی دارد. در این تلقی، کتب آسمانی و متون مقدس که حاوی تعالیم و آموزه‌های وحیانی و عقلانی هستند نیز، به عنوان عطیه حق تعالی به انسان معرفی شده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۵) و (نصر، ۱۳۸۳، ص ۴۹)

این گونه تفکر، که اختصاصاً به عنوان «سنت» نیز از آن یاد شده است، مدعی است تفکر حکمی، چیزی جز سنت نخستین خداوند نیست و چون سنت خداوند ازلی و ابدی است، بنابراین هیچ‌گونه تغییری در آن راه نمی‌یابد؛ «و لا تجد لسننتنا تبدیلاً» (قرآن مجید، بنی اسرائیل، آیه ۷۷) و «سنه الله فی الذین خلوا من قبل، و لن تجد لسنه الله تبدیلاً» (همان، احزاب، آیه ۶۱)

این سنت ازلی و ابدی، که خداوند آن را بر انسان‌ها عرضه داشته است و خردمندان



و حکیمان آن را در قالب نظام‌های فکری، فلسفی و فرهنگی متعدد و البته با محتوایی واحد تبیین نموده‌اند، (شوئون، ۱۳۸۴، صص ۵-۲۳؛ بینای مطلق، ۱۳۸۵، صص ۱۰-۷) علاوه بر آن که منبعی و حیانی و برکتی الهی است، روش نیل انسان به خانه نخستین خود نیز هست. به این معنا که خداوند این ریسمان را نازل کرده است تا انسان‌ها از این ریسمان بالا روند. اگر این سنت به درستی پذیرفته و درک شود و در تمامی ابعاد وجودی انسان متجسم گردد، بنیاد یک تمدن را فراهم می‌آورد (نصر، ۱۳۸۲، صص ۱۲ و ۱۳)

این دعاوی هر چند منشأ حکمت را، که رکن اصلی فرهنگ در معنای دقیق فلسفی است، حقیقتی الهی و غیربشری می‌داند؛ اما دست انسان را در چنگ زدن به این ریسمان در هر مقطعی از زمان کوتاه نمی‌سازد. بنابر این رویکرد، برخلاف ادعای هایدگر، که به ادوار چندگانه و اساساً متفاوت از آشکارگی وجود قائل است، فیض معرفتی و حکمی، خداوند را حقیقتی واحد و ثابت برای همه دوران‌ها و زمان‌ها در نظر می‌گیرد که ازلی و ابدی است. به این معنا که در زمان‌ها و قرون مختلف، همین حقیقت واحد از جانب خداوند عرضه شده و خواهد شد.

با وجود این، همین حقیقت ازلی و ثابت، هم بعدی درونی (ازوتریسم<sup>۱</sup>) و هم بعدی بیرونی (اگزوتریسم<sup>۲</sup>) دارد. بنا به ازوتریسم موجود در این سنت، تمامی سنت‌های حکمی و فرهنگی برگرفته از این رویکرد، حقیقت واحدی دارند و بنابه بعد اگزوتریسم، هر سنتی، ویژگی‌ها و مشخصه‌های خاص خود را دارد. به‌دیگر سخن، تمامی نظام‌های فرهنگی و فلسفی که کلام خداوند را به‌عنوان منشأ غیربشری عقاید خود برگزیده‌اند، بنابه بُعد درونی سنت با هم یکی هستند و از حقیقت واحدی سخن می‌گویند و ذیل این سنت ازلی و ابدی و ثابت بسر می‌برند. از سوی دیگر، هر یک از این نظام‌ها، بنابه بُعد بیرونی، ویژگی‌های خاص خود را دارند و از دیگر سنت‌ها متمایز هستند. (بینای مطلق، ۱۳۸۵، صص ۱۲-۱۱ و ۱۹)

به عقیده این گروه، همواره در طول تاریخ انسان‌هایی هستند که بدنه و چارچوب حقیقی و کامل حکمت را درک کنند و به مثابه حکیمی جامع و کامل، میراث‌دار این نوع تفکر باشند، هر چند در زمانه‌ای زندگی کنند که اکثریت مردم از این معرفت بی بهره و غافل باشند و یا فرهنگی غالب باشد که با اصول حکمت کاملاً بیگانه است. این

1. esoterism  
2. exoterism



سخن بدین معنا است که هرچند بنیاد و اساس این حکمت، الهی و غیربشری است و هرچند این نوع حکمت سنتی، غیرقابل تغییر و تبدیل است؛ اما آدمی می‌تواند به این حکمت دست یابد و به‌عنوان حکیم، خود نیز تجلی‌ای از آن گردد و آن را در اختیار گیرد. چنانکه همین حکیم می‌تواند پس از نیل به این مقام، با تحقق موازین و اصول آن در جامعه خود، دیگر افراد را نیز بدان سو هدایت نموده و آن‌ها را حکیمانه تربیت کند. بنابراین عمیق‌ترین لایه فرهنگ در معنای فلسفی آن، حقیقتی الهی-بشری است و می‌توان در هر دوره‌ای از تاریخ، با فراهم نمودن شرایط لازم جهت بسط حکمت و فرهنگ قدسی، جامعه را به سمت مطلوب که همانا حکومت خرد و حکمت بر تمامی ارکان فرد و جامعه است هدایت کرد. این سخن دقیقاً مقابل ادعای کسانی است که با طرح منشأ غیربشری لایه درونی فرهنگ، اولادست انسان را از نیل به این لایه کوتاه دانسته و انسان را در حد انکشافِ گر حقیقت آشکار شده، که صرفاً باید زبان دیگری برای آن باشد، تقلیل می‌دهد دوم این که تلاش انسان در ایجاد و یا احیای سنت گذشته در همین جامعه و یا جوامع دیگر را غیرممکن می‌دانند و ایجاد دوره‌های متفاوت تاریخی را حوالت وجود دانسته و انسان را برکنار از انتخاب چستی و ماهیت این دوره ها و فرهنگ ویژه هر کدام می‌دانند.

باید توجه داشت که مراد از توانایی انسان برای احیا و رواج این سطح از فرهنگ و فلسفه که در این جا با اصطلاح «برنامه‌ریزی» خطاب می‌شود، متفاوت از «برنامه‌ریزی» در ساحت‌های بیرونی و رفتاری فرهنگ فردی و اجتماعی است؛ در نتیجه نمی‌توان با محاسبات کمی و آماری، به برنامه‌ریزی در این سطح از فرهنگ نظر انداخت؛ زیرا درک عمیق‌ترین لایه فلسفی فرهنگ و تصمیم و تلاش جهت ترویج آن نزد افراد و جامعه و یا ارائه آن در قالب یک نظام فکری و فلسفی، جدا از تمهید مقدمات و ملزومات، مستلزم معرفت آگاهان و حکمت دوستان به تمامیت سنت و تحقق حکمت در درون خود و نیل به مقام حکیم و حکمت است. از همین رو بوعلی و دیگر حکمای اسلامی، آغاز حکمت را تحقق حکمت در حکیم دانسته و حکمت را به‌عنوان کمال نفس انسان، از طریق معرفت به عالم هستی و در نتیجه عالم عقلی شدن انسان تعریف نموده‌اند؛ «صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ص ۲؛ به نقل از سجادی، ۱۳۷۸، ص ۷۵۶ و امینیان، ۱۳۸۰، ص ۲۱ و حائری یزدی، ۱۳۸۴، صص ۴-۹۳).





## نتیجه

۱- درباره منشأ فرهنگ در معنای خاص و فلسفی آن و امکان برنامه‌ریزی برای آن، سه دیدگاه کلی وجود دارد؛ طبق دیدگاه نخست، فرهنگ به‌طور کل ریشه‌ای بشری و تاریخی دارد. به این معنا که آدمی پس از رفع نیازهای اولیه خود، با طرح نیازهای ثانویه، فرهنگ اولیه‌ای را بوجود آورده و با بسط آن در طول تاریخ به سطح عمیق‌تری از فرهنگ، که سطح فلسفی است، نائل گردیده است. این معنا از فرهنگ بر خصلت بشری و تغییرپذیر بودن سطح پیشرفته فرهنگ، که همان سطح فلسفی آن است، تأکید دارد.

۲- براساس دیدگاه دوم، نه تنها فرهنگ از آغاز، حقیقتی فلسفی و کامل دارد؛ بلکه منشأ آن نیز غیربشری است. در این تلقی، آدمی در انتخاب این فرهنگ هیچ نقشی ندارد و آمدن و رفتن یک دوره تاریخی که حامل و گویای فرهنگی خاص است، به‌طور کل حوالتی تاریخی و دور از انتخاب و دسترس آدمی است. علاوه بر این، آدمی هیچ‌گاه نمی‌تواند یک دوره تاریخی گذشته را به اختیار خود احیا کرده، یا رواج دهد؛ زیرا نه تنها حوالت دوره تاریخی عصر خود وی، متفاوت از تمدن و فرهنگ گذشته است؛ بلکه اساساً نفس حوالت وجود، چنین اجازه‌ای را به وی نمی‌دهد.

۳- طبق دیدگاه سوم، هرچند منشأ درونی‌ترین و اصلی‌ترین لایه فرهنگ، که حقیقتی فلسفی و حکمی دارد، غیربشری است؛ اما ذات آدمی به این حقیقت پیوند خورده و در هر عصر و زمانه و دوره‌ای آدمی باید برای نیل به این حقیقت و تجسم آن در خود و در جامعه خویش تلاش کند. احیای دوباره و چندباره فرهنگ‌ها و اشاعه آن‌ها از قلمرویی به قلمرو دیگر، شاهدهی بر این ادعا است؛ چنانکه سهروردی حکیم متأله ایرانی، تفکر خود را نه ابداع؛ بلکه احیاء میراث گذشتگانی می‌دانست که به وی ارث رسیده است. به این معنا، فرهنگ یا فرهنگ‌هایی که منشأ غیربشری دارند نیز، می‌توانند در صورت فراهم بودن شرایط، احیاء گردیده و با نظر به اقتضائات و ذاتیات این نوع تفکر، خود را با شرایط و ملزومات زمانه تطبیق دهند و در عین حفظ محتوای ذاتی و درونی، صورتی متناسب با زمان اتخاذ کنند.



## منابع و مآخذ

قرآن مجید

افلاطون (۱۳۸۰)، **مجموعه آثار**، ترجمه رضا کاویانی و محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، تهران.

اعوانی، غلامرضا (۱۳۸۷)، **دکتر داوری؛ متفکر فلسفه و فرهنگ**، در فیلسوف فرهنگ - جشن نامه استاد دکتر رضا داوری اردکانی، به کوشش حسین کلباسی اشتری، انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.

امینیان، آیت الله مختار (۱۳۸۰)، **مبانی فلسفه اسلامی**، حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم. آشوری، داریوش (۱۳۸۱)، **تعریف‌ها و مفهومی فرهنگ**، نشر آگه، چاپ دوم، تهران.

بارکر، کریس (۱۳۸۷)، **مطالعات فرهنگی: نظریه و عملکرد**، ترجمه مهدی فرجی و نفیسه حمیدی، انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران.

بینای مطلق، محمود (۱۳۸۵)، **نظم و راز**، نشر هرمس، تهران.

پهلوان، چنگیز (۱۳۸۲)، **فرهنگ شناسی - گفتارهایی در زمینه فرهنگ و تمدن**، نشر قطره، چاپ دوم، تهران.

تکمیل همایون، ناصر (۱۳۸۱)، **مسائل و چشم اندازهای فرهنگ - مجموعه مقالات - گزیده مقالات مجله فرهنگ و زندگی (۱۳۴۸-۱۳۵۶)**، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.

جوادی آملی، آیت الله عبدالله (۱۳۸۹)، **رحیق مختوم - شرح حکمت متعالیه**، بخش اول از جلد اول، نشر اسراء، چاپ چهارم، تهران.

حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴)، **کاووش‌های عقل نظری**، انتشارات علمی و فرهنگی کتیبه، چاپ چهارم، تهران.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۱)، **درس گفتارهای مبانی فلسفی فرهنگ**، پژوهشکده مطالعات فرهنگی، تهران.

----- (۱۳۸۴)، **سنت و تجدید**، نشر ساقی، تهران.

----- (۱۳۸۷)، **گفتگو با استاد رضا داوری اردکانی**، در فیلسوف فرهنگ - جشن نامه استاد دکتر رضا داوری اردکانی، به کوشش حسین کلباسی اشتری، انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.

----- (۱۳۸۹)، **فرهنگ، خرد و آزادی**، نشر ساقی، چاپ سوم، تهران.

دنی کوش (۱۳۸۱)، **مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی**، انتشارات سروش و مرکز تحقیقات،



مطالعات و سنجش برنامه ای صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، تهران.  
 ریچاردسون، ویلیام (۱۳۹۱)، **هنر و شعر - تحلیلی بر دو رساله هیدگر؛ "منشأ اثر هنری" و "هولدرلین و ذات شعر"**، ترجمه رضا ماحوزی، ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۴، پیاپی ۷۵، تهران.

سجادی، سید جعفر (۱۳۷۸)، **فرهنگ معارف اسلامی**، امیر کبیر، تهران.  
 شوئون، فریتهوف (۱۳۸۴)، **آتما - مایا**، ترجمه محمود بینای مطلق، در جام نومی کهن - مقالاتی از اصحاب حکمت خالده، به کوشش مصطفی دهقان، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران.  
 صافیان، محمد جواد (۱۳۸۷)، **دکتر داوری؛ شاعری و تفکر**، در فیلسوف فرهنگ - جشن نامه استاد دکتر رضا داوری اردکانی، به کوشش حسین کلباسی اشتری، انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.  
 گاتری، دابلیو. کی. سی (۱۳۷۸)، **افلاطون - جمهوری**، ترجمه حسن فتحی، انتشارات فکر روز، تهران.

صالحی امیری، سید رضا (۱۳۸۶)، **مفاهیم و نظریه های فرهنگی**، ققنوس، تهران.  
 مالدینوفسکی، برونیسلاو (۱۳۷۹)، **نظریه ای علمی درباره فرهنگ**، ترجمه عبدالحمید زرین قلم، نشر گام نو، تهران.

ماحوزی، رضا (۱۳۹۲)، **پیوند شهر آرمانی و شهر واقعی در اندیشه افلاطون**، فصلنامه علمی و پژوهشی خردنامه صدرا، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، شماره ۷۳، تهران.  
 ----- (۱۳۹۱)، **نسبت متقابل مفاهیم انسان، خدا و جهان و امکان تأسیس علم فلسفه**، مجموعه مقالات شانزدهمین همایش بزرگداشت ملاصدرا، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.

----- (۱۳۹۰)، **تحلیل هاییدگر بر سرآغاز متافیزیک در اندیشه افلاطون**، فصلنامه علمی و پژوهشی مکتوب ۶، شماره نخست، دانشگاه آزاد اسلامی اهواز.  
 ----- (۱۳۸۹ الف)، **مفهوم فرهنگ از نظر کانت**، مجله علمی - پژوهشی علوم اجتماعی، پیش شماره نهم، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شوشتر.

----- (۱۳۸۹ ب)، **تحلیل افلاطون و کانت از آزادی به مثابه عقلانیت محض**، دو فصلنامه شعاع اندیشه، سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان، دانشگاه ایلام.

نصر، سید حسین (۱۳۸۲) **خرد جاودان - مجموعه مقالات همایش نقد تجدید از دیدگاه سنت گرایان معاصر**، انتشارات دانشگاه تهران و مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران.  
 نصر - لیمن (۱۳۸۳)، **تاریخ فلسفه اسلامی**، انتشارات حکمت، تهران.



۳۱- هریسون، لارنس وهانتینگتون، ساموئل (۱۳۸۳) **اهمیت فرهنگ**، ترجمه انجمن توسعه مدیریت ایران، انتشارات امیر کبیر، تهران.

Heidegger, M. (1968), *What is called Thinking?*, tr. F. Wieck, J. G. Gray, Harper and Row, New York.

----- (1962), *Kant and the Problem of Metaphysics*, tr. James Churchill, University of Indiana, Bloomington.

----- (1949), *What is Metaphysics?* tr. R. F. C. Hull, Alan Crick, in *Existence and Being*, ed. Werner Brock. Regnery, pp.353-392, Chicago.

Taylor, Edward B. (1871), *The Primitive Culture*, Reinwald, Paris.

