

<https://www.aftabekherad.ir>

A critical re-reading of the philosophy of culture in its current state with a view to religious culture

Ismail Zarei^۱

Received: 2020/05/13

Accepted: 2020/05/31

Abstract

The subject of culture is increasingly necessary in the current situation of humanity and covers many areas of collective life, and its process is becoming global. The phenomenon of globalization has various dimensions, including completely transforming the economy and culture. In this regard, we can mention a not so complex but very practical subject such as football, and at a higher level, the art of cinema, which plays a very important role in the work of cultural development.

To understand why this process occurs, the philosophy of culture must be formulated, because the philosophy of culture became necessary mainly due to the two world wars that led to various crises. To understand it comprehensively, we must first address the four paradigms in philosophy that have theorized the issue in a desirable way. It is important that culture should not be defined solely within the framework of its sociological concept, which is a trap. Culture must be perceived in its philosophical meaning so that the issue can be understood as it should be. From the beginning, the following paradigms have been proposed in philosophy: 1- Existence/Being, 2- Consciousness, 3- Language, and 4- Culture. The fourth paradigm has not yet become dominant, but it can be replaced in the 21st century. Islamic philosophy is defined in the first paradigm (Existence). This shows that our distance from the paradigm at the global level is worth considering without valuing it. The point is not about valuing it, but about the extent of our role in building a global culture. Because the modern superculture is undergoing a paradigm shift. With this situation, we should be concerned about our position to participate in building a global culture. Of course, this concern cannot be resolved by wishful thinking, and simply boasting about the past golden era is not a solution and will definitely lead us away from the reasonable path.

Keywords: Paradigm, philosophy, philosophy of culture, superculture, globalization, anthropology, cultural studies, philosophical anthropology.

^۱ - Religious Researcher: Zarei.kohal@gmail.com

بازخوانی انتقادی فلسفه فرهنگ در وضع کنونی با نگاهی به فرهنگ دینی

اسماعیل زارعی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۱۰

چکیده

موضوع فرهنگ در وضع کنونی بشر به صورت فزاینده‌ای ضرورت می‌یابد و بسیاری از گستره زیست جمعی را پوشش می‌دهد و روند آن جهانی می‌شود. پدیده جهانی شدن / کردن ابعاد گوناگونی دارد، از جمله اقتصاد و فرهنگ را کاملاً دگرگون کرده است. در این باره می‌توان به موضوع نه چندان پیچیده بلکه بسیار دم‌دستی مانند ورزش فوتبال اشاره کرد و در سطح بالاتر هنر سینما است که در کار فرهنگ سازی بسیار نقش‌آفرین است.

برای فهم چرایی این روند باید فلسفه فرهنگ تدوین شود، زیرا فلسفه فرهنگ بیشتر به سبب دو جنگ جهانی که به بحران‌های گوناگونی انجامید، ضرورت آن را بر ساخت. برای درک جامع آن باید نخست به پارادایم‌های چهارگانه در فلسفه پرداخت که مسئله را به صورت مطلوب تئوریزه کرده است. مهم این است که نباید فرهنگ صرفاً در چارچوب مفهوم جامعه‌شناختی‌اش تعریف شود که این رهنم است. فرهنگ باید به معنای فلسفی‌اش دریافت شود تا موضوع چنانکه باید، فهم شود. از آغاز تاکنون در فلسفه پارادایم‌های: ۱- وجود/ هستی ۲- آگاهی ۳- زبان و ۴- فرهنگ مطرح شده است که پارادایم چهارم هنوز مسلط نشده است، اما در قرن بیست و یکم می‌تواند جایگزین شود. فلسفه اسلامی در پارادایم اول (وجود) تعریف می‌شود. این نشان می‌دهد فاصله ما با پارادایم در سطح جهانی بدون اینکه ارزش‌گذاری کنیم، قابل تأمل است. سخن در ارزش‌گذاری نیست، بلکه در میزان نقش ما در ساختن فرهنگ جهانی است. زیرا ابرفرهنگ مدرن در حال شیفت پارادایمی است. با این وضع ما باید نگران موقعیت خود برای مشارکت در ساخت فرهنگ جهانی باشیم. البته این نگرانی با آرزواندیشی رفع نمی‌شود و نیز صرفاً مباحثات و فخرفروشی به دوره زرین گذشته، نسخه راهگشا نیست و قطعاً ما را از راه معقول دور می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: پارادایم، فلسفه، فلسفه فرهنگ، ابرفرهنگ، جهانی شدن، انسان‌شناسی، فرهنگ‌شناسی، انسان‌شناسی فلسفی.

^۱. پژوهشگر حوزه دین: Zarei.kohal@gmail.com

مقدمه و بیان مسأله

با رشد و توسعه مقوله فرهنگ در تاریخ مردمان، هر چه بیش تر بر اهمیت و برجستگی آن افزوده می شود. اگرچه هیچگاه فرهنگ در زیست جمعی بشر کم اهمیت نبوده است، ولی ژرفا و گستره آن با تحولات تکنیکی بیشتر شده است. گویا روند پیچیدگی جامعه ربط و نسبت مستقیم با توسعه فرهنگ یافته است. گفته می شود که جامعه بی فرهنگ قابل تصور نیست، درست است، اما اینگونه هم نیست که ماهیت و اضلاع فرهنگ در همه جوامع یکسان باشد. چندی است که دایره فرهنگ به اندازه ای گسترش یافته است که تقریباً بر بسیاری از رشته های علوم انسانی سایه افکن شده است و در جامعه شناسی سخن از فرهنگ مادی و فرهنگ معنوی می رود. گویا شمولیت فرهنگ بسیار فراگیر است. درکل، رویکرد فرهنگ پژوهی همچنان فراگیر است. تا آنجا که دامنه اش به فلسفه کشیده شده و حوزه فلسفه فرهنگ نیز سامان یافته است. با اینکه روند فراگیری فرهنگ فزاینده شده است، ولی در فضای نخبگی ایران (دانشگاه و حوزه) جایگاه مطلوبی ندارد. این سخن با گذشت چهار دهه از انقلابی که ویژگی اصلی آن، فرهنگ و افق فرهنگی بود، بیشتر به چشم می آید. از این گذشته، گفتمان رسمی دین نیز بر تمایز اسلام با ادیان دیگر و خوانش های دیگر مبتنی است. اکنون پرسش این است که در مقایسه با ابرفرهنگ مدرن، گفتمان رسمی ایران چه اندازه توانسته با تجربه چهل ساله بر روند فرهنگ جهانی اثرگذار باشد. امروزه مهم میزان مشارکت هر تمدنی در ساخت فرهنگ جهانی است. برای مثال کشورهایمانند یونان، چین، مصر، هند و ایران باستان که دارای تمدن بسیار نیرومند بودند، هم اکنون چه اندازه می توانند مدعی مشارکت باشند؟

این پرسش برای این است که جایگاه فرهنگ در کلیت جامعه و نیز سهم سرمایه فرهنگی ایران در فرهنگ جهانی روشن شود. مهمترین نشانه بلوغ فکری و فرهنگی نه برخورد احساسی و آرزومندانه، که در میزان اثرگذاری بر روند فرهنگ جهانی است. بی تعارف و جدی باید پرسید که آیا به اندازه چهار دهه توانسته ایم به پیش برویم. البته این بستگی به این دارد که ما چه تصویری از فرهنگ جهانی داشته باشیم. گاه احساس می شود با همه بلندپروازی، برای ما هنوز مفهوم فرهنگ جهانی و نیز جهانی شدن فرهنگ چندان روشن نیست. به این معنی که مصرف کننده تئوری های دیگران هستیم و تصور بایسته ای از چارچوب های نظری و نظریه پردازی نداریم. گاه در نگاه به این مفاهیم موضع روشنی نداریم و مرز میان آرمان خواهی و آرزواندیشی مخدوش می شود. بایسته است نخست تعریف از فرهنگ در چارچوب دانش جامعه شناسی یا فلسفه، سپس نسبت ما با پارادایم های چهارگانه فلسفی و سرانجام شرایط امکان بلوغ فرهنگی در مقیاس جهانی روشن شود.

۱- بنیادهای نظری

در گذشته، اندیشه پارادایمی به صورت کنونی چندان مطرح نبود، اما از پایانه سده بیستم وضوح و بسط یافت. نخستین بار توماس کوهن با کتاب «انقلاب‌های ساختار علمی»، واژه پارادایم را به حوزه رشته فلسفه علم وارد کرد. البته نگاه او بیشتر ناظر به علم فیزیک بود. اگرچه تعریف روشن و ثبات مطلوبی نداشت، ولی به تدریج قوام یافت و به حوزه علوم دیگر نیز سرایت کرد. هم‌اکنون نگاه پارادایمی به صورت امر ضروری و طبیعی انگاشته می‌شود. اساساً پارادایم اندیشی، خود نشانه بلوغ فکری است، زیرا این امکان را به ما می‌دهد تا علم خاصی را از بیرون نگاه کنیم و روند تحول را چنانکه باید دریابیم و روند تحول مفاهیم و نسبت سنجی میان آنها و نیز کاربرد آنها را به‌هنگام درک کنیم. ترتب تحقق تاریخی (در زمانی) پارادایم‌ها در کنار مطالعه و تحقیق (هم‌زمانی) آنها جایگاه هریک و نیز کار نسبت سنجی را آسان می‌کند.

پارادایم‌های چهارگانه در فلسفه: در تاریخ همه علوم، کلان‌الگوهایی حاکم بوده که دانشمندان هر علم در فضا و چارچوب آن، نظریه‌پردازی می‌کردند و با تسامح به گونه‌ای «نقشه راه» بوده است. این شرایط در فیزیک، جامعه‌شناسی و روانشناسی و... رایج است. البته این وضع به صورت طولی بوده که می‌تواند به صورت عرضی نیز تصور و تبیین شود. به این معنی که در پیروی از یک پارادایم نسبت اجبار نیست، اما روند عمومی هر علم حرکت در چارچوب حاکم بوده است. به همین قیاس در فلسفه نیز اینگونه است. این وضع در تمام علوم یکسان نیست، یعنی در علوم طبیعی مانند فیزیک با علوم انسانی به ویژه فلسفه متفاوت است. گفته می‌شود در فلسفه برخلاف فیزیک، پرونده هیچ مسئله‌ای برای همیشه بسته نمی‌شود و همواره بحث درباره مسائل همچنان گشوده است. گفته شد که پارادایم مسلط / حاکم به این معنی است که کنار پارادایم حاکم / مسلط می‌تواند پارادایم رقیب حضور داشته باشد و به معنای حذف آن نیست.

در فلسفه تاکنون سه پارادایم اصلی حاکم بوده است و مسائل فلسفه در هریک از این پارادایم‌ها سرنوشت متفاوتی داشته‌اند و گاه یک پارادایم اجازه طرح پاره‌ای از مسائل را هم نمی‌دهد و اقتضای تعطیل یا حذف آنها را دارد. این سه عبارتند از: ۱- پارادایم وجودی / هستی ۲- پارادایم آگاهی ۳- پارادایم زبانی. هرچند این سه در عرض هم‌اند، ولی در طول تاریخ فلسفه، ادوار فلسفه با حاکمیت یکی از این سه شکل گرفته است. سه مرحله تاریخ فلسفه به لحاظ طولی عبارت‌اند از مرحله حاکمیت پارادایم وجودی که بر فلسفه قدیم حاکم بوده و

مرحله حاکمیت پارادایم آگاهی که بر فلسفه جدید غالب بوده و مرحله پارادایم زبانی که بر فلسفه معاصر غالب است. در هر یک از این مراحل همیشه دو جریان عمده وجود داشته‌اند: در پارادایم وجودی، وجودشناسی یا موجودشناسی اصل است و لذا مسائل و مباحث به نحوی به وجود باز می‌گردند. در این حالت تفکیک وجود از ماهیت، بنیادی است و بر این اساس در تفسیر عالم و نگاه فلسفی، یکی از آن دو، اصل می‌شود و دیگری فرع و به اصطلاح ملاصدرا یا اصالت با وجود است یا اصالت با ماهیت. این دو جریان متعلق به پارادایم وجودی هستند. در دوره مدرنیته مسئله اولیه فلسفه، دیگر این «وجود» نیست، لذا پارادایم نه وجودی، بلکه «آگاهی» است. پارادایم آگاهی شامل دو مرحله می‌شود: قبل از کانت و بعد از کانت. قبل از کانت ما دو جریان مهم داریم: راسیونالیسم و امپریسم. در صد سالی که بین دکارت و کانت وجود دارد، یک جریان فلسفی راه می‌افتد که اساساً با دکارت است و دکارت مکتبی را پایه‌گذاری می‌کند که راسیونالیسم یا عقل‌گرایی نام دارد. یک عده برضد راسیونالیسم او، جریان تجربه‌گرایی یا امپریسم را راه می‌اندازند (خاتمی، ۱۳۹۱: ۹-۱۰).

فلسفه کانت به معنای خاصی، خود یک تحول است، چون عقل و تجربه را به شیوه خاص خود به هم گره زد. از کانت تا آغاز جنگ جهانی اول عمدتاً به تفسیر کانت پرداخته می‌شود و دو جریان عمده در تفسیر آن شکل می‌گیرد: ایده‌آلیسم و پوزیتیویسم. در «پارادایم زبان»، دو جریان داریم که تا امروز هم ادامه دارد: یکی جریان فلسفه قاره‌ای و دیگری، جریان فلسفه‌های تحلیلی مشرب. فلسفه تحلیلی به‌طور کلی تحول یافته مشرب امپریست‌ها و پوزیتیویست‌ها است، اما دقیقاً همان نیست، یعنی در یک نگاه خطی امپریست‌ها پس از کانت به صورت پوزیتیویسم تحول می‌یابند و در قرن بیستم به‌صورت فلسفه‌های تحلیلی. همانطور که فلسفه‌های کانتیننتال/ قاره‌ای ادامه سستی هستند که قبل از کانت به‌صورت راسیونالیسم و بعد از کانت به‌صورت ایده‌آلیسم زندگی می‌کرد و البته این شکل‌های نهایی قرن بیستمی از خیلی وجوه با آن اشکال اولیه خود بسیار متفاوتند.

در هر دو جریان، پارادایم زبان حاکم است. اگرچه هر کدام شأن خاصی از زبان را در نظر دارند و به وجه خاصی زبان را دریچه ورود به تفکر و مسائل فلسفه می‌دانند. در فلسفه معاصر ما عمدتاً با این پارادایم زبانی سروکار داریم. هرچند بعضی از جریان‌های قرن بیستمی مانند برگسونیسم و پرسونالیسم یا جریان نوتومیسم از پارادایم زبانی، یعنی پارادایم حاکم دفاع نکرده‌اند.

پارادایم دوره متأخر مدرنیته یعنی از اواخر قرن نوزدهم تا اواخر قرن بیستم عمدتاً پارادایم زبان است. در آن، زبان اولویت و اولیّت دارد و همه ایده‌های آگاهی و هویات

وجودی ذیل زبان تفسیر و به آن تأویل می‌شوند. پارادایم هایدگر و گادامر، پارادایم زبان است. وجود در نگاه هایدگر به معنای متافیزیکی نیست که مفهوم اولی باشد، بلکه در بستر زبان فهم می‌شود. جمله معروف او که «زبان خانه وجود است»، ناظر به همین رویکرد است. بسیاری از فلاسفه بزرگ این قرن مانند میشل فوکو و ژاک دریدا هم در همین پارادایم لندیشیده‌اند. در این پارادایم همه امور اعم از وجود و پدیده‌های وجودی، آگاهی و پدیده‌های آن، و صور مختلف حیات و ارزش شئون زبانند (همان: ۱۳-۱۴).

با اینکه در طول تاریخ تفکر همواره نظام‌ها و الگوهای متعدد و مهمی مطرح بوده است، اما به دلایلی چهار پارادایم مهم و دوران ساز براندیشه بشر حاکم بوده است که عبارتند از: ۱- پارادایم وجود ۲- پارادایم آگاهی ۳- پارادایم زبان ۴- پارادایم فرهنگ. منظور از پارادایم کلان‌شاکله‌ای است که در آن همه مبانی، مسائل، روش‌ها و غایات به ترتیب، ذیل یکی از چهار مفهوم وجود، یا آگاهی یا زبان و یا فرهنگ تفسیر می‌شوند. هر کلان‌شاکله مشخصات و احکام مخصوص خود را دارد و هریک از این کلان‌شاکله‌ها روح حاکم بر یک دوران کلی در تاریخ اندیشه و تمدن انسانی است و همه وجوه و شئون انسانی و تمدن مبتنی بر آن در همین قالب و شاکله و ذیل این روح حاکم شکل گرفته است. همانطوریکه گفتیم آخرین پارادایمی که بویژه در اواخر قرن بیستم اهمیت یافته است، پارادایم فرهنگ است. در ادامه به تشریح و جایگاه این پارادایم می‌پردازیم.

پارادایم فرهنگ: در زمان ما، یعنی در انتقال به قرن بیست و یکم هم شاهد آنیم که پارادایم دیگری که آن را پارادایم «فرهنگ» نامیدیم، رفته‌رفته از اواخر قرن نوزدهم به صورت حاشیه‌ای و تدریجی شکل گرفت و در اواخر قرن بیستم مطرح شده است و هم‌اکنون در حال جایگزین شدن آن سه پارادایم است. بدیهی است که مفهوم فرهنگ در این پارادایم یک مفهوم جامعه‌شناختی نیست. لذا نباید فرهنگ را در عنوان این پارادایم از موضوعات یا بخشی از جامعه‌شناسی تلقی کرد، بلکه فرهنگ یک کلان‌مفهوم فلسفی است که در این پارادایم اصل اولیه است و همه امور وجودی، آگاهی و زبانی، همگی از شئون آن تلقی شده و ذیل آن تفسیر می‌شوند. این پارادایم نوپاست و هنوز نظام‌های فلسفی ذیل آن به لحاظ حجاب معاصرت با پارادایم زبان به صورت متمایز برجسته نشده‌اند. هرچند در عمل مطرح‌اند.

هریک از پارادایم‌ها اقتضائات فلسفی خاص خودش را دارد که در پارادایم‌های دیگر چنان اقتضائاتی نیست. لذا اولویت و طرح مسائل هم تابع این اقتضائات است و به این معنی هر پارادایم خاستگاه نظام‌ها و گرایش‌ها و رشته‌هایی در فلسفه است که فقط در قالب آن شاکله

ممکن بوده، شکل بگیرد و به همین دلیل در یک پارادایم نگاه‌ها، رویکردها، مسائل، اهداف، روش‌ها و غایاتی مطرح می‌شوند که لازمه آن پارادایم هستند. هرچند می‌تواند متناسب با اقتضائات پارادایم‌های دیگر به آنها هم منتقل شود. این یک قاعده عام در این نظریه است. این سخن به این معنی نیست که انسان‌ها در یک مقطع تاریخی نتوانند در پارادایم دیگری به زندگی خود ادامه دهند، یعنی حاکمیت پارادایم ملازم جبر تاریخی نیست، پس کسی می‌تواند در قرن بیستم و بیست و یکم که پارادایم فرهنگ در حال حاکم شدن بر آنست زنده باشد، اما پارادایم فکری و زندگی او همچنان پارادایم وجود، آگاهی یا زبان باشد. چون با انتقال از پارادایمی به پارادایم دیگر، همه چیز از نگاه و رویکرد و روش گرفته تا غایات منظوره، فضا و روح حاکم بر هر پارادایم مناسب با اقتضائات آن پارادایم تغییر می‌کند. پس حتی صورت مسئله فلسفی هم مفهوماً و مصداقاً در هر پارادایم متحول می‌شود و چه بسا که چیزی در یک پارادایم مسئله فلسفی باشد و حتی بسیار هم مهم باشد، اما در پارادایم دیگر چنین نباشد. این مطلب به خصوص در مورد اموری که اصطلاحاً به روح زمان و دوران خاصی تعلق دارند، صادق است، اعم از اینکه مشترک میان فرهنگ‌های معاصر باشد و یا متعلق به فرهنگ خاص باشد. از اینجا معلوم می‌شود که در حالت کل ۱- هیچ مسئله‌ای با حیث تقید به یک پارادایم و اقتضائات آن که فضای فلسفی آن مسئله را تشکیل می‌دهد به پارادایم دیگر منتقل نمی‌شود، چنین انتقالی اساساً ممکن نیست. ۲- با نگاه یا روش و یا رویکرد یک پارادایم نمی‌توان هیچ مسئله‌ای را که متعلق به پارادایم دیگر است، حل کرد. هرچند در یک حالت خاص که وجه مصادره دارد، این کار ممکن است ۳- در این حالت تطبیق به معنی دقیق کلمه صورت نمی‌گیرد (خاتمی، ۱۳۹۵: ۱۱۶).

هر کلان‌شاکله‌ای مشخصات و احکام مخصوص خود را دارد و هریک از این کلان‌شاکله روح حاکم بر یک دوران کلی در تاریخ اندیشه و تمدن انسانی است و همه وجوه و شئون انسانی و تمدن مبتنی بر آن در همین قالب و شاکله و ذیل این روح حاکم شکل گرفته است. پس پارادایم عبارتست از کلان‌شاکله‌ای که روح، ارکان، مبادی و صورت مشخص و مختص خود دارد و بر این اساس پارادایم‌ها در تشخیص و تعیین خود دارای این خصوصیات هستند: ۱- منحصر به فرد (یونیک)، ۲- بسته/ موندیک، ۳- تکرار شدنی نیستند و در عین حال، ۴- در درون خود اقتضائاتی دارند که مانع از آن است که به یکدیگر تأویل روند و لذا رداکسیون نیستند، پس ۵- گسست پارادایمی دارند. گسست پارادایمی به معنی گسست تاریخی بین پارادایم‌ها نیست، چون گسست پارادایمی مربوط به هم‌عرضی و حاکمیت پارادایم‌ها مربوط است و نه به توالی تاریخی و ارتباط طولی در پیدایش آنها (همان: ۱۰۸).

مطابق پارادایم وجود که پایگاه آن متافیزیکی بود، ارزش اندیشی محوریت نداشته، همانطور که در پارادایم آگاهی هم ارزش اندیشی محوریت نداشته است. پارادایم وجود همه امور را مظاهر وجود به معنای متافیزیکی می‌دانسته و در پارادایم آگاهی و تفکر مدرنیته هر چیزی تاریخی؛ تاریخی است و در این پارادایم است که تفکر با تاریخ پیوند خورده است. در پارادایم آگاهی تاریخ همان اهمیت و جایگاه را دارد که متافیزیک در پارادایم وجود. پس متافیزیک و پایگاه متافیزیکی در آن اولیّت و اولویت ندارد، بلکه پایگاه تاریخی در آن اهمیت می‌یابد، بنابراین تفکر هم پایگاه تاریخی می‌یابد و در نتیجه فلسفه تطبیقی هم که در این پارادایم ظهور می‌کند، پایگاه تاریخی دارد و نه متافیزیکی. در پارادایم زبان این پایگاه دیسکورسیو است و لذا در فلسفه تطبیقی هم وجوه زبانی مانند فقه‌اللغه، اصطلاح‌شناسی، معناشناسی و مانند آن اینها غالب است. اما در انتقال از پارادایم آگاهی و پارادایم زبان به پارادایم فرهنگ به دلیل ظهور پایگاه ارزشی در این پارادایم، فلسفه تطبیقی به صورتی دیگر ظهور و حضور دارد. در این انتقال به پارادایم فرهنگی، فلسفه تطبیقی هم ماهیت و عملکرد فرهنگی و ارزشی یافته است.

در هر حال از لوازم این انتقال و تغییر وضعیت از محوریت آگاهی و زبان به فرهنگ، یک مورد هم این است که فلسفه تطبیقی عمدتاً در جهت تعیین هویت فرهنگی عمل می‌کند و ویژگی دیسکورسیو (گفتمانی) که در پارادایم زبانی بر آن حاکم بود، جای خود را به دیالوگ بین‌فرهنگی داده است، همانطور که وجه شرق‌شناسانه نیز در آن اولویت و اولیت خود را از دست داده است و تکروشی هم جای خود را به چندروشی داده است (همان: ۱۲۱).

۲- چیستی فرهنگ

کالچر که معادل آن را به فارسی فرهنگ وضع کرده‌اند، همیشه به معنایی که امروزه به کار می‌رود، نبوده است. معنایی که امروز به کار می‌رود و در جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی و مطالعات فرهنگی کاربرد دارد، عبارتست از آداب و رسوم جمعی و دستاوردهای مردم از جمله در حوزه‌های معنوی، علمی و هنری. اما استعمال لغت کالچر در این معنی از نیمه دوم قرن نوزدهم بوده است، ولی قبل از آن، کالچر معانی دیگری داشته که بیشتر به همان معنای لغوی اولیه آن در زبان لاتین پرورش دادن و رشد یافتن، نزدیک بوده است. تا دوره روشنگری این لغت به همین معنی استعمال می‌شده است، ولی در این دوره لغت کالچر در ضمن بازخوانی ادب رومی و به تبع استفاده‌ای که سیسیرو برای پرورش نفس کرده بود، باز در این دوره مطرح و در دو معنی استفاده شد و در این قرائت دو معنی هم مصطلح و

رایج گشت: ۱- رشد کردن از طریق آموزش و پرورش ۲- وجه عقلانی و انتلکتوال یک تمدن. این دو معنی در دوره روشنگری و متون همان دوره رایج شد و فیلسوفان آن دوره خواه مانند دیدرو و مندلسن موافق روشنگری و خواه مثل هامان و هردر مخالف روشنگری، همه از این لغت به یکی از این دو معنی یا به هر دو معنی استفاده می‌کردند. پس طرح بحث از فرهنگ در دوران جدید به این دو معنی محصول روشنگری بوده است. این دو معنی وجه مهمی از روشنگری را باز می‌نمودند که با مهمترین اصل روشنگری یعنی پرورش و شکوفایی عقل به نحوی که از ظلمت جهل به نور علم و آگاهی درآید، مرتبط بود. لذا روشنگران به این مهم از جوانب مختلف توجه کردند و حتی کسانی مانند روسو، هردر و هامان و اصحاب نهضت رمانتیک که دلبسته روشنگری هم نبودند در باب فرهنگ نظریه‌پردازی کردند.

در نیمه دوم قرن هجدهم بحث از فرهنگ به هر دو معنی چنان در بین روشنگران و مجامع فلسفی و علمی مرسوم شده بود که نهایتاً باعث شد اصلاحات عملی در حوزه فرهنگ و تعلیم و تعلم مردم مدنظر اولیای امور قرار گیرد و اقدامات عملی در این حوزه انجام شود. توجه ناپلئون به مسائل فرهنگی عملاً توجه به اصلاحات فرهنگی زیر نظارت فردریک انجام گرفت (خاتمی، ۱۳۹۵: ۴۴۸).

هرچند التفات به بحث درباره تمدن و مدرنیت از قدیم بین مورخان و اهل نظر وجود داشته، اما توجه به فرهنگ به معنایی که امروز مرسوم است و حتی اصطلاح آن در زبان‌های اروپایی محصول مباحث دوران روشنگری اروپایی است... . بحث از فرهنگ در قرن نوزدهم مورد توجه جدی فلاسفه قرار گرفت. در فلسفه تطبیقی نیز از همان آغاز التفات به فرهنگ به معنای دوم بوده است، اما در اواسط قرن بیستم فرهنگ به این معنی رکن مهمی در فلسفه تطبیقی شد و در دهه‌های آخر قرن با ظهور جریان‌های فکری پسامدرن و پسااستعماری و انتقال پارادایمی از پارادایم زبانی به فرهنگ به معنای وسیع کلمه که شامل ارزش‌ها هم می‌شود، نقش کانونی در فلسفه تطبیقی یافت. در این حال با صورت تازه‌ای از التفات به فرهنگ در فلسفه تطبیقی مواجه‌ایم که آن را با فرهنگ‌اندیشی / کالچریسم تطبیقی می‌کنیم.

دیوید هال از مهمترین چهره‌های فلسفه تطبیقی در دوران ما است. او و همکارانش از جمله خود امز و پیتر هرشاک در اواخر قرن بیستم و آغاز قرن بیستم و یکم، یکی از مهمترین رهیافت‌ها را در فلسفه تطبیقی مطرح کرده‌اند که تناسب با پارادایم نوظهور این قرن، یعنی پارادایم فرهنگ دارد. این رهیافت اجماً این است که فلسفه تطبیقی صورت

خاصی از فلسفه فرهنگ است. منظور این است که فلسفه تطبیقی امکان کشف درون مایه فرهنگ‌های دیگر غیر از فرهنگ غربی را فراهم می‌کند و می‌توان از این طریق، مفروضات، حدود و امکان سنن غیرغربی را کشف کرد و براساس این مکشوفات به شکل‌گیری و رشد روند جامع‌تر و کامل‌تری از سنت فلسفی و درک مشترک از مفاهیم فلسفی در سطح جهان یاری کرد و به شناخت فلسفی آن فرهنگ‌ها رسید. به تعبیر دیگر، با تلقی فلسفه تطبیقی به عنوان صورت خاصی از فلسفه فرهنگ، می‌توان سنن و فرهنگ‌های مکمل و حتی بدیلی برای سنت و فرهنگ غربی یافت. در هر حال فلسفه تطبیقی امکان فهم و دیده شدن این سنت‌های مکمل و بدیل در سطح جهانی را فراهم می‌کند (همان، ۴۵۷).

بعد از این چشم‌انداز کوتاهی که از روش‌های گوناگون مورد استعمال دانشمندان برای پاسخ دادن به پرسش انسان چیست، به دست دادیم، اکنون به مطلب اصلی می‌رسیم و می‌گوییم آیا این روش‌ها کافی به نظر می‌رسند و یا اینکه به روش دیگری نیز می‌توان فلسفه انسان‌شناسی را مطرح کرد؟ آیا در کنار روش درون‌بینی روانشناختی و مشاهده و تجربه زیست‌شناسانه و تتبع تاریخی، راه دیگری هست که به روی ما باز باشد؟

اگر فرهنگ را مورد بازکاوی قرار دهیم، می‌توان آن را بسان جریان آزادی تدریجی نفس انسان انگاشت. زبان، هنر، دین و علم، لحظات متنوع این فرایند هستند و در هر یک از آنها انسان نیرویی جدید یعنی نیرویی برای ساختن، یک وحدت بنیادی در این جهان آرمانی کشف و اثبات می‌کند. اما این یگانگی را با سادگی اشتباه نمی‌کند و از ناهماهنگی‌ها، کشمکش‌ها، تضادها و مخالفت‌های شدید و مجادلات عمیق میان قوای مختلف انسان بی‌خبر نیست. قوای گوناگون انسان قابل تحویل به یک مخرج مشترک نیستند. این قوا در مسیرهای مخالف کشیده می‌شوند و از اصول متفاوتی پیروی می‌کنند، اما این تكثر و این نابرابری قوای آدمی به معنای ناهمخوانی و ناهماهنگی نیست. تمام این وظایف و اعمال، مکمل یکدیگرند و هرکدام افق جدیدی را باز می‌کنند و جنبه تازه‌ای از بشریت را به ما نشان می‌دهند. ناهماهنگی در عین حال هماهنگی است. عناصر متضاد یکدیگر را دفع می‌کنند و ارتباط متقابل دارند (کاسیرر، ۱۳۷۳: ۲۹۴).

پیش‌فرض فلسفه فرهنگ این است که جهان فرهنگ متشکل از مجموعه امور پراکنده و مبهم نیست. فلسفه فرهنگ در جستجوی این است که این امور را به صورت یک سیستم یا یک کلیت اندام‌وار (ارگانیکی) درک کند. از لحاظ تجربی یا تاریخی اینطور به نظر می‌آید که جمع‌آوری فرآورده‌های فرهنگ انسانی کفایت می‌کند. در چنین صورتی گشادگی زندگی انسان است که مورد توجه ما واقع می‌شود و در آن موقع ما غنا و تنوع پدیده‌های جزئی را مطالعه

می‌کنیم. در اینجا امور و فراورده‌های فرهنگی به صور و اشکال تحویل می‌شوند و فرض این است که خود این صورت‌ها و شکل‌ها مقید به یک وحدت باطنی هستند. اما آیا توانسته‌ایم این نکته اساسی را به اثبات برسانیم؟... مگر جز این است که بر خصیصه و ساختمان ویژه صورت‌های گوناگون سمبلیک یعنی صور اسطوره، زبان، هنر، دین، تاریخ و علم پافشاری کرده‌ایم (همان: ۲۸۷).

۳- تعریف فلسفه فرهنگ

بررسی دقیق، جهان‌متناهی‌ای است که انسان‌ها ساخته‌اند. مراد از بررسی دقیق ملاحظاتی فلسفی درباره معنا، هدف و ارزش فرهنگ، وضع ساخت و شکل‌های تجلی آن یا به عبارت دیگر، شیوه‌های گوناگون پیدایی آن است. به عبارت دیگر، دغدغه فلسفه فرهنگ این است که مفهوم فرهنگ و ساختارهای حاکم بر آن را بررسی می‌کند تا از این راه بتواند به هدف خود که ارائه نظریه برای جهان فرهنگی و در نتیجه آن، سروسامان دادن به زندگی فرهنگی انسان است، دست یابد. مقصود از روشن کردن مفهوم فرهنگ به هیچ‌وجه تعریف فرهنگ نیست. فلسفه فرهنگ از پایه مکتب فکری جامعی است که بدون تعریف قطعی و نهایی متعلق خود به حل مشکل زمانه می‌پردازد. فلسفه فرهنگ را می‌توان ناروشن‌ترین و بیشتر چالشی‌ترین حوزه مطالعاتی در فلسفه دانست. این ویژگی افزون بر اهمیت آن، به گسترده‌گی حوزه مورد بحث آن نیز باز می‌گردد (طارمی راد، ۱۳۹۳: ۲۵).

چون فلسفه فرهنگ سرشت پیچیده‌ای دارد و با فراز و فرود همراه بوده و روند یکسانی نداشته است. گام‌های چهارگانه فرهنگ فلسفه عبارتند از:

۱- باید به فرهنگ به طور کلی و مسائل مطرح درباره آن آشنا بود. ورود به فلسفه دین مستلزم انس با دین و اشتغال به مسائل آن است، بدون آشنایی کافی با هنر و مسائل آن و بدون انس با مسائل هنرهای مختلف نمی‌توان به فلسفه هنر پرداخت. به همین ترتیب پژوهشگر فلسفه فرهنگ نیز پس از آشنایی درخور با مسائل حوزه فرهنگ می‌تواند درباره مسائل این حوزه با روشی نظری و زیرساختی تأمل فلسفی کند. برای آغاز چنین تأملاتی باید پیشینه و میراث اندیشه فلسفی مربوط به این حوزه‌ها را شناخت، از جمله فلسفه دین؛ فلسفه‌های مدرن و فلسفه هنر؛

۲- جستجوی منابع فلسفی برای فراهم آوردن زبان و ادبیات مناسب برای بحث است و نیز باید تاریخ فلسفه غرب و تاریخ اندیشه و فلسفه دیگر فرهنگ‌ها را کاوید. اندیشمندان مرجع فلسفه فرهنگ دو دسته‌اند: الف- متفکرانی که خود مستقیم این بحث را طرح کردند و آن را

بسط دادند مانند روسو، ویکو، هردر، کاسیرر، شلر، گهلن، پلستر و آدرنو، دسته دوم متفکرانی که مستقیم درباره موضوع فرهنگ نیندیشده‌اند، ولی زمینه استفاده از آثار آنها برای ورود به این موضوع وجود دارد، مانند افلاطون، ارسطو، لایب نیتس، نیچه و گادامر.

۳- آشنایی با پدیدارهای خاص فرهنگ معاصر است. فرهنگ در دگرگونی دائم است، نمی‌توان براساس آنچه متفکران قرن نوزدهم گفته‌اند، به درک ویژگی‌های فرهنگ معاصر نائل آمد. وضع تکنیک، هنر و مناسبات سیاسی آغاز قرن بیستم و یکم با آنچه در دویست سال پیش در آسیا و اروپا سراغ داریم، متفاوت است.

۴- در این حوزه فکری تفکر انتقادی درباره فرهنگ معاصر است. بنابه قاعده «در ضرورت بودن فرهنگ، به خصوص فرهنگ مدرن و معاصر، اقتضای تفکر انسانی رصد دائم وضع فرهنگ و نقد آن است. انسان هرگز به تمامی آنچه پیش روی دارد، راضی نبوده و نخواهد بود» (مصلح، ۱۳۹۳: ۲۳-۲۴).

انگاره‌ای که دوره روشنگری از انسان و جهان پدید آمد، در پیدایش توجه به موضوع فرهنگ تأثیری اساسی داشت. در این دوره واقعیات ساخته آدمی به رسمیت شناخته شد و بلکه میزان واقعیت انگاشته شد. از این دوره واقعیت در نسبت با انسان و کوشش انسان فهمیده شد. در این اوضاع بود که زمینه توجه به موجودیتی با عنوان فرهنگ فراهم شد که حاصل انسانی کردن جهان است. تجارب انسان دوره مدرن به تدریج امکان طرح پرسش فلسفی را از فرهنگ فراهم کرد. این موضوع تازه در قرن بیستم به حدی رسید که طرح فلسفه فرهنگ را با تمام وجوه ممکن ساخت. انگاره فلسفه تاریخ که در قرن هجدهم آغاز شده بود، فارغ از تصور ضرورت قواعد تاریخی تازه در قرن بیستم به مرحله پختگی رسید. در برابر درخواست فارغ بودن از تصور اطلاق فرهنگ خویش، باید توجه داشت که نمی‌توان دعوت کرد که فرافرهنگی بیندیشیم. با فرهنگ است که امکان اندیشه فراهم می‌شود و نمی‌توان خود را از هرگونه وابستگی فارغ کرد. پس وضع مطلوب رسیدن به مرتبه‌ای است که هم تعلق باشد و در ضمن تعلق با خودآگاهی برای اندیشیدن به فراتر از تعلقات خود، آمادگی وجود داشته باشد. با خودآگاهی به تعلق، ظاهراً امکان رفت و برگشت بین فرهنگ خود و دیگران و تفکر درباره اساس فرهنگ فراهم می‌شود.

در دوره جدید فلسفه می‌خواهد مبنای زندگی باشد. باید توجه داشت که انضمامی شدن فلسفه و معطوف بودن فلسفه به امور ملموس زندگی با توجه یافتن به زندگی هر روزی تفاوت دارد. برای مثال هگل فلسفه خود را انضمامی می‌داند و در برخی آثارش به موضوعات انضمامی مانند دولت، پلیس و اخلاق جمعی و قانون اساسی می‌پردازد، اما او

اینگونه مسائل را هم باز فلسفی می‌بیند. فلسفه مدرن هرچه جلوتر رفته، تمایل یافته است که انضمامی‌تر شود و یا با زندگی هرروزی پیوند یابد.

امروز بیش از گذشته به زمین و سرنوشت آن فکر می‌کنیم، اغلب مردم در این احساس مشترک‌اند که تنها یک کره زمین داریم. همین یک موضوع کافی است که به‌رغم تکثر فرهنگی به سرنوشت زمین بیندیشیم و راه‌های حفظ زمین و بهتر زیستن بر آن را بیابیم. موضوع پراهمیت وحدت در کثرت که در تاریخ فلسفه همواره اهمیت داشته اکنون به این صورت آشکار شده است.

دستگاه فلسفی کانت معمولاً در رویکرد انتقادی او تفسیر می‌شود، ولی خود او سه پرسش مهم را گرانیگاه فلسفه می‌داند: ۱- چه می‌توانم بدانم ۲- چه باید بکنم. ۳- چه امیدی می‌توانم داشته باشم، اما پرسش اصلی این است که انسان چیست؟ پرسش اول به حوزه شناخت ناظر است. پرسش دوم به اخلاق مربوط می‌شود. پرسش سوم به تاریخ و غایت‌شناسی معطوف است. با توجه به نسبت انسان و فرهنگ که کانت هم بدان توجه می‌کند، می‌توان پرسش از انسان را بیان دیگری از پرسش از فرهنگ دانست. فرهنگ با انسان نسبتی بنیادی دارد و مباحث انسان‌شناسی فلسفی روی دیگر تأمل فلسفی درباره فرهنگ است.

فرهنگ را باید مانند فرآیند دید، عناصر فرهنگ دقیق و لحظات این فرایند اند. با آنهاست که انسان جهانی را می‌سازد که آن را مطلوب تصور می‌کند. فلسفه فرهنگ می‌خواهد این فرایند و عالمی را که با آن پدید می‌آید، کشف و درک کند. درحوزه فرهنگ پژوهی نمی‌توان از فرهنگ به صورت کلی و کلان سخن گفت و فرهنگ موضوعی عام نیست. نمی‌توان درباب فرهنگ‌ها تأملاتی عام داشت و نتیجه را به همه به طور یکسان سرایت داد. می‌توان با تأملاتی عام درباب فرهنگ آغاز کرد، اما باید توجه داشت که خود تأملات رنگ و بوی فرهنگ خاص دارد و سرانجام، بحث‌ها بر بستر فرهنگ و زمانه خاص خواهد بود. در سنت اسلامی برای آنچه امروز در تفکر غربی فلسفه فرهنگ نامیده می‌شود، نظیری و عدیلی وجود ندارد.

پرسش فلسفی از فرهنگ در تاریخ تفکر اسلامی جدی تلقی نشده است و جز اندک توجهاتی که به این مقوله صورت گرفته تداوم نیافته است. رضا داوری در کتاب فارابی فیلسوف فرهنگ که به نظر او آغازگر فلسفه اسلامی است به فرهنگ در ذیل عنوان ادب توجه داشت، اما در ادامه بسط تفکر فلسفی این وجه از فلسفه بسط نیافته است. ابن خلدون نمونه استثنایی است که می‌تواند در این بحث نقش اساسی ایفا کند. بین متأخران علامه طباطبایی با طرح ادراکات اعتباری، بانی جدید برای پژوهش فلسفی درباب فرهنگ گشوده است. به نظر می‌رسد که علامه خواسته است با قرار گرفتن در منطقه الفراغی فراتراز تک فرهنگ‌هاست،

زمینه تعریف و توصیفی دقیق و کارا مقولاتی مانند اخلاق و فرهنگ را فراهم کند. با این مبنا زمینه فهم اسباب تکثر فرهنگ‌ها و نحوه بسط آنها تبیین و راهی برای تحقیق درباب مناسبات میان فرهنگ‌ها گشوده شده است. علامه در جلد دوم «اصول فلسفه و روش رئالیسم» راهی برای تأمل درباره فرهنگ نشان داده است. محمد تقی جعفری در کتاب «فرهنگ پیرو فرهنگ پیشرو» کوشیده است براساس تعاریف فرهنگ در دایره‌المعارف کشورهای جهان راهی برای ورود به بحث فرهنگ بگشاید، ولی در نوشته وی ابداعی دیده نمی‌شود (مصلح، ۱۳۹۳: ۲۸۱).

۴- تفاوت فلسفه فرهنگ با دیگر شاخه‌های فلسفه

بیشتر شاخه‌های فلسفه مانند منطق، فلسفه دین و فلسفه هنر در لایه‌های انتزاعی سیر می‌کند، اما در فلسفه فرهنگ، اندیشه فلسفی به لایه‌های انضمامی‌تر زیست انسانی معطوف است. ده‌ها موضوع در زیست جمعی ما وجود دارد که در رشته‌های مختلف علوم اجتماعی و انسانی تحقیق می‌شود. عرصه اصلی مسائل و موضوعات فلسفه فرهنگ همین علوم است. فلسفه علم مسائل خود را از خود علم می‌گیرد، فلسفه دین هم از دین و فلسفه هنر از هنر، اما فلسفه فرهنگ مسائل خود را بیشتر از حوزه گسترده علوم انسانی می‌گیرد که می‌توان آن را علوم فرهنگی نامید. یکی از شاخه‌های فلسفه فرهنگ، انسان‌شناسی فلسفی با مبنای فلسفی است. فلسفه فرهنگ به همه موضوعات فلسفه از نظری خاص می‌پردازد. هنر، اسطوره، دین، علم و اخلاق همه از آن حیث که محصول و مقوم زیست جمعی انسان‌اند، موضوعاتی برای فلسفه فرهنگ محسوب می‌شود (همان: ۲۷۹).

بحث درباره جهانی شدن که امروز در همه کشورها وجود دارد و در عرصه‌های علمی بازتاب یافته است، روند جهانی شدن همان فراگیری فرهنگ مدرن است. هم‌اکنون فرهنگ مدرن به یک «ابرفرهنگ» بدل شده است. برابر دانستن فرهنگ مدرن با مغرب زمین خود ناشی و حاکی از ساده‌انگاری است. در قرن‌های پیشین این‌گونه بود، یعنی چون مبدأ و منشأ فرهنگ مدرن در غرب جغرافیایی بود، به طبع، ناخواسته این‌همانی صورت می‌گرفت، ولی از دوره مدرنیته متأخر، دیگر این‌همانی کاربرد ندارد، چون که فرهنگ مدرن غرب به «ابرفرهنگ» بدل شده است. برای همین یکسان‌انگاری غرب از یک سو، و فرهنگ مدرن از سوی دیگر، هیچ ضرورتی ندارد و شاید بر ناهم عصری و ناهم تاریخی دلالت می‌کند.

۵- ضرورت نگاه فلسفی به فرهنگ

فلسفه فرهنگ از گرایش‌های جدید فلسفه است که در سال‌های اخیر اهمیتی بیش از گذشته یافته است. فلسفه فرهنگ عناصر و مواد اندیشه و پژوهش خود را از سویی با رجوع به فیلسوفان بزرگ و از سوی دیگر از حوزه مطالعات و پژوهش‌های علوم انسانی و حتی علوم طبیعی فراهم کرده است. فلسفه تاریخ، انسان‌شناسی فلسفی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، زیست‌شناسی و انسان‌شناسی فرهنگی هر کدام به نحوی بستر تأملات فلسفه فرهنگ را فراهم ساخته‌اند. به همین جهت در فلسفه فرهنگ بیش از هر گرایش دیگر فلسفه، زمینه داد و ستد بین فلسفه و علوم انسانی فراهم شده است. تحولات جهانی در سه دهه اخیر و اهمیت یافتن هر چه بیشتر تلاقی‌های فرهنگی و تکثر فرهنگ‌ها باعث توجه بیشتر به موضوع فرهنگ در فلسفه و اخیراً موجب پیدایش فلسفه جدیدی با عنوان «میان‌فرهنگی» شده است. فرهنگ چنان واژه گسترده و پر معنایی است که حتی خود فلسفه را هم در بر می‌گیرد.

بررسی دقیق دنیای بی‌پایانی که انسان‌ها ساخته‌اند و این دنیای بی‌پایان فرهنگ است. وظیفه فلسفه فرهنگ این است که به کنه تجلیات فرهنگ و ذات آن پی ببرد و مسائل فرهنگی معیار و مقیاسی برای زندگی خوب باشد. علم، دین، هنر، تکنولوژی، تعلیم و تربیت جامعه حقوق و ... تمام اموری که به انسان مربوط می‌شود زیر شاخه فلسفه فرهنگ قرار می‌گیرد. بنابراین فلسفه و فرهنگ از هم جدا نیستند.

فلسفه فرهنگ در پی احساس بحران شکل گرفت، از تجربه صنعتی شدن و به تعبیر فروید ناخرسندی از فرهنگ پیدا شد. زمینه‌های آن به چند دسته تقسیم می‌شوند یک بحث چالش‌های نقد فرهنگ که نقش روسو اینجا مهم است، شرایط اجتماعی، احساس بحران و تجربه صنعتی شدن. نیچه، فروید و ... از انحطاط و سقوط مغرب زمین به آن اشاره کردند. مهمترین واقعه‌ای که نقش اساسی را در پیدایش فلسفه فرهنگ دارد جنگ جهانی اول است که احساس بحران به اوج خودش رسیده بود. زندگی انسان خودش به مسئله‌ای تبدیل شده است، بهت و حیرت و ظرفیتی که اعمال انسانی در تخریب زندگی بشر دارد، باعث شد فلسفه فرهنگ به‌عنوان بحثی اساسی مورد توجه قرار گیرد.

۵-۱- انسان‌شناسی فلسفی: انسان‌شناسی فلسفی مدرن به‌عنوان یکی از رشته‌های علوم انسانی در اروپا در دهه ۱۹۲۰ با توجه به نگرش‌های اگزیستانسیالیستی و پدیدارشناختی رواج یافت، اگرچه با این رویکردها تفاوت داشت و از اصول آنها تبعیت نمی‌کرد اما وابستگی بسیاری به پراگماتیسم و انسان‌شناسی علم داشت. این شاخه معرفتی در دهه ۱۹۴۰ میلادی به‌عنوان یکی

از شاخه‌های فلسفی آلمان مطرح شد و با توجه به اینکه از نظر تاریخی بر سنت‌های فلسفی آلمان بنا نهاده شده بود، اما پیدایش آن در سطح گسترده، مرهون پیش‌بینی‌های علوم انسانی در قرن نوزدهم میلادی است. موضوع مطالعه انسان‌شناسی فلسفی، «مطالعه وجود و هستی انسان» است. همچنین «انسان‌شناسی فلسفی» به تجربیات و فعالیت‌های انسانی که منجر به بقای آثار فرهنگی می‌شود، پرداخته و آنها را مطالعه می‌کند. در واقع، این دانش به تفسیر حقایق، امکانات و محدودیت‌های وجودی انسان می‌پردازد؛ در حالیکه «انسان‌شناسی علمی» با پتانسیل‌های انسان که از وی موجودی آزاد می‌سازد سر و کار دارد. در دیدگاه انسان‌شناسی فلسفی انسان مجبور است با توجه به انگاره‌های عقلی و تجربی، یعنی هنگامیکه علم و فلسفه به توافق روش‌شناختی و نظری در حوزه مطالعاتی می‌رسند خود را بسازد. بنابراین لازم است بر ما روشن شود انسان‌شناسی فلسفی در چه ابعادی به مطالعه انسان می‌پردازد. پژوهشگران انسان‌شناسی فلسفی معتقدند این رشته در سه جهت انسان را مورد مطالعه قرار می‌دهد:

۱- انسان به عنوان موجودی خلق شده؛ در اینجا کم و کیف پیدایش انسان مورد توجه پژوهشگران قرار می‌گیرد. عمده اطلاعات پژوهشگران در این زمینه از طریق بکارگیری روش‌های علوم تجربی به دست می‌آید.

۲- انسان به عنوان موجودی که خالق ارزش‌های فرهنگی است. این بحث از انسان‌شناسی فلسفی در جست و جوی شناخت حاصل از کنش‌های اجتماعی انسان است. انسان در این دیدگاه در اکوسیستم‌های محیطی، رفتارهای اجتماعی- فرهنگی را پیشه خود می‌سازد تا از آن طریق بتواند با محیط و اجتماع سازگاری پیدا کند. در نقاط مختلف این شیوه‌های رفتاری، گوناگون است و سرانجام، به پیدایش پدیده‌های فرهنگی متنوع انجامیده است. این شاخه از مطالعات انسان‌شناسی فلسفی تحت تأثیر یافته‌های انسان‌شناسی فرهنگی است.

۳- انسان به عنوان موجودی قابل مشاهده؛ در اینجا انسان به عنوان موجودی واقعی و قابل لمس شناخته شده و مورد مطالعه قرار می‌گیرد. در این حوزه جسم و جان انسان در بوته پژوهش‌های تجربی مورد کنکاش واقع می‌شود. به نظر می‌رسد این نوع نگرش به انسان از فلسفه پراگماتیسم به انسان‌شناسی فلسفی راه یافته باشد؛ همچنین عده‌ای ارتباط دیدگاه تجربه‌گرایی با تعقل‌گرایی را از طریق روش‌ها و یافته‌های تجربی ممکن تصور کرده‌اند.

با توجه به موارد یاد شده ضروری است جایگاه انسان‌شناسی فلسفی در شاخه‌های متنوع انسان‌شناسی به معنای عام مشخص شود. همانطور که می‌دانیم انسان‌شناسی عبارت است از مطالعه انسان در ابعاد فرهنگی در منطقه‌ای خاص و مشخص؛ در بحث انسان‌شناسی، انسان به صورت همه جانبه در زمینه‌های جهانی، باستانی، تاریخی، اجتماعی و فرهنگی مورد مطالعه

قرار می‌گیرد؛ اما انسان‌شناسی فلسفی از نظر نوع مطالعه درباره انسان حوزه خاصی را به خود اختصاص می‌دهد. به نظر برخی از دانشمندان نتایج مطالعات انسان‌شناسی فلسفی به عنوان مقدمه مطالعات انسان‌شناسی مورد توجه قرار می‌گیرد؛ تا آنجا که امروز عرصه‌های مطالعاتی فرهنگ برای شناخت، آسیب‌شناسی، اصلاح و برنامه‌ریزی فرهنگی بدون توجه به زیرساخت‌های فلسفی آن امری بی‌پایه و سست قلمداد می‌شود. هر شاخه‌ای که تمایل به مطالعه انسان داشته باشد ضرورتاً لازم است به مطالعه چیستی انسان بپردازد.

۶- چگونگی و چیستی انسان

مطالعات انسان‌شناختی برای دریافت چگونگی و چیستی انسان به دو شاخه «انسان‌شناسی زیستی» و «انسان‌شناسی فلسفی» روی می‌آورد؛ در انسان‌شناسی زیستی ماهیت جسمانی انسان مورد مطالعه قرار می‌گیرد؛ اما در انسان‌شناسی فلسفی می‌خواهیم بدانیم که انسان کیست؟ از کجا آمده؟ و جایگاه او در نظام تکامل اجتماعی - فرهنگی زندگی بشری کجاست؟ بدین ترتیب در یک طبقه‌بندی مختصر پرداختن به مطالعه فلسفی انسان - به ویژه در راه تدوین فرهنگی او - در دو مقوله خلاصه می‌شود:

۱- انسان و فرهنگ موضوع مورد مطالعه انسان‌شناسی است؛ به عبارت دیگر چگونگی فرهنگ در انسان‌شناسی فرهنگی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. این نکته برای دریافت مابقی موضوع شاخه‌های مختلف انسانی و از همه مهمتر انسان‌شناسی فلسفی به کار خواهد آمد.

۲- تفکر و تفسیر پژوهشگران درباره انسان به عنوان فرضیه‌های زمینه‌ای بر آرای متفکران علوم انسانی تأثیر می‌گذارد. به تحقیق، نمای مطرح شده درباره انسان تحت تأثیر نوع تحلیل انسان در نظام‌های فکری خاص قرار دارد. فرضیه‌های زمینه‌ای نیز همان دسته از فرضیاتی هستند که به‌طور ناخودآگاه مستقیم یا غیر مستقیم بر آرای کنشگران فرهنگ‌شناس تأثیر می‌گذارند (مصلح، ۱۳۹۳: ۳۵۰).

پاره‌ای از نظریه‌های انسان‌شناسی که عملاً به‌طور ساده‌ای تنظیم شده‌اند قاعداً دو نوع فرضیه را در بر می‌گیرند. یکی از آنها مفروضات روشنی هستند که در هر نظریه وجود دارند و تکلیف آنها نیز روشن است که به آنها نیز مفروضات زمینه‌ای گفته می‌شود. این مفروضات، دورنما و زمینه‌ای هستند که مفروضات دسته دوم یعنی مفروضات مسلم از آنها اخذ شده‌اند و محور اصلی نظریه را می‌سازند؛ به این معنا که یک نظریه عمدتاً مورد قبول کسانی واقع می‌شود که به همان فرضیات زمینه‌ای معتقد باشند. فرضیات زمینه‌ای ممکن است جهانی و گسترده باشند یا مفروضات زمینه‌ای محدودتری را در رابطه با انسان، جامعه و فرهنگ مطرح

کنند. دلایل پذیرش یا رد نظریه‌ها ناشی از اشتراکات مفروضات زمینه‌ای در ذهن سازندگان، بررسی‌کنندگان، منتقدان و کاربران (مردم) این نظریه است. انسان‌شناسان از مفروضات زمینه‌ای استفاده می‌کنند و تحت تأثیر این مفروضات هم قرار می‌گیرند تا در این کنکاش بتوانند برای فرهنگ و فرهنگ‌شناسی راهی بیابند (همان: ۵۰۰).

۷- تفسیر انسان‌شناسی فلسفی

آنچه تاکنون ارائه شد زیر و بم اندیشه خاصی بود که برای جامعه و مشخصاً برای فرهنگ جامعه ضرورت دارد. با این نگاه تفکر فلسفی یک تعقل انتزاعی دور از زندگی نخواهد بود؛ بلکه راهی است که زیرساخت‌های چگونگی شکل‌گیری عناصر فرهنگی را آماده می‌کند. آنچه ضروری به نظر می‌رسد آن است که در زمینه روش مطالعه انسان‌شناسی فلسفی باید به سوی مطالعات کمی و کیفی توأمان روی آورد؛ به این معنا که با مطالعات کمی خصوصیات زندگی بشری و ساخت و کارکرد کنش‌های فرهنگی او را طبقه‌بندی کرد و سپس این اطلاعات را به مهمانی تفسیرگرایی دعوت کرد و با استفاده از روش‌های کیفی، چگونگی‌های زندگی بشری را با نشانه‌ها و معانی به تفسیر و تأویل درآورد. این ادعای بزرگی است و در عین حال نکته بسیار مهمی است؛ این دو همنشینی و همزادی را چگونه می‌توان در جامعه نهادینه کرد؟ بهترین راه ارائه این مفاهیم در متون آموزشی است؛ البته در سطح سواد و شعور مخاطبان. برنامه‌ای در صدا و سیما می‌تواند موثر و مفید باشد که با چنین رویکردی تهیه شود؛ مطبوعاتی می‌تواند اثرگذار باشد که با این نگاه راهبری شود؛ آموزش و پرورش می‌تواند اهداف آموزشی و تربیتی بدون نهادینه کند که با این نگاه برنامه‌ریزی شده باشد؛ و هنر، این پدیده لطیف اثرگذار زمانی می‌تواند کارکردی شود و پنجره‌های زندگی را به سوی امید و نشاط بگشاید که در فلسفه خود چنین فرضیات زمینه‌ای را قرار داده باشد؛ بنابراین کلیه نهادهای اجتماعی و فرهنگی کشور لازم است به دو نکته توجه کنند: اولاً چنین اصولی را به عنوان زیرساخت تمامی کنش‌های خود در نظر داشته باشند و ثانیاً هم‌شکلی و همسانی مربوط در این خصوص را نیز رعایت کنند؛ یعنی تمامی نهادهای ذکر شده و نهادهای مشابه در یک نظام لازم است انسان را یک الگو بفهمند و سپس عناصر فلسفی مورد توافق را به صورت فرضیه‌های زمینه‌ای در ذهن نگاه دارند تا بتوانند اهداف تعیین شده را بدست آورند. پراکندگی در این هدف‌گذاری فلسفی به‌ویژه در پدیده‌هایی مانند آموزش و پرورش، هنر و سایر عناصر هم‌نوع، با ایجاد بدشکلی‌های فرهنگی به جای افزایش همبستگی اجتماعی، کاهش و تقلیل آن را دامن خواهد زد؛ حتی در پدیده‌های بسیار کمی مانند اقتصاد نیز توجه به مفاهیم از ضروریات شفافبخش

خواهد بود. نکته بسیار مهم در کشور ما آن است که ما با مفهومی به نام پدیده چندفرهنگی در خرده فرهنگ‌های قومی روبه‌رو هستیم؛ با این انگاره‌های فلسفی، انسان‌شناسی فلسفی می‌تواند همبستگی اجتماعی - فرهنگی را در کشور دوچندان سازد.

۸- واکاوی فرهنگ زمانه

در تبیین تمدن یونان گفته می‌شود هدف غایی ظهور سقراط، افلاطون و ارسطو در جامعه آن در واقع، صورت‌بندی تئوری انحطاط آن دوران بود و پرسش اصلی چرایی انحطاط تمدن بود. در قرن هجدهم نیز باز ایمانوئل کانت در پی ساماندهی به وضع رکود و انحطاط تفکر با تکیه بر خرد انتقادی در پاسخ به سه پرسش بنیادی پایه‌گذار تفکر مدرن شد که آبرتمدن کنونی غرب نیز برآمده و برساخته ایده‌های اوست. اکنون نگاهی بیفکنیم به وضع جامعه مسلمان کنونی که چگونه در تب رسیدن به توسعه می‌سوزد و نمی‌تواند گام چندانی به پیش نهد. مهمترین کارکرد فلسفه فرهنگ این است که فرهنگ خود را نقد کند تا نخست به تئوری انحطاط خود پاسخ درخور دهد، سپس برای برون‌رفت از آن طرح کارآمد تدوین کند.

از پایه، خرد انتقادی (مراد از آن، خردورزی آزاد است) با دو چیز کاملاً متفاوت است، یعنی اگر هر کدام بر آن سایه‌افکن شود، ادراک واقعی از آن را دچار اشکال می‌کند. یکی خرافه است و دیگری امر قدسی است. به دلیل اینکه مقوله خرافه فروعقلی است و امر قدسی فراعقلی است. مراد از امر قدسی این است که خرد با اینکه به مکان و منزلت امر قدسی معترف است، ولی تا جای ممکن می‌خواهد آن را ارزیابی کند و همواره فراروی هدف خرد انتقادی است. به هر حال خرد انتقادی با این دو مقوله مرزگذاری دارد. از نگاه اینان دایره امور قدسی را نباید بیش از آنچه هست، توسعه داد تا جا را برای خرد تنگ کند. خرد انتقادی درباره امور قدسی، «سکوت» می‌کند و نباید در این موارد بلندپروازی کند، چون به خطا می‌رود. برای خرد انتقادی خود خرد هدف است بدون ملاحظه و توجه به نتیجه آن. درحالی که خرد غیرانتقادی نگران نتیجه است که درتقابل با امر قدسی نباشد. یعنی برای خرد انتقادی فرایند خردورزی اصالت دارد نه فراورده. درحالی‌که برای خرد دینی بیش از فرایند، فراورده مهم است. این همان تفاوت خرد کلامی آن با خرد فلسفی است. فلسفه فرهنگ با خرد انتقادی سنخیت دارد. با خرد کلامی تقریباً نمی‌توان به فلسفه فرهنگ دست یافت، یعنی خرد کلامی سخت می‌تواند از بیرون به فرهنگ نگاه کند. در حالیکه با خرد فلسفی / انتقادی آسانتر می‌توان فرهنگ را به نقد کشید. هرچه رویکرد سنتی تر باشد، کار نقد دشوار می‌شود، برای مثال سید حسین نصر که دارای مکتب سنت‌گرایی است، تاکنون از او بسیار کم نقد درباره سنت خوانده یا شنیده شده است.

اگر درباره فرهنگ رایج، نظارت و مراقبت فلسفی انجام نشود، بسیاری از اجزا و مؤلفه‌های آن یا به خرافه (که ماهیت آن خردستیزی است) یا به حوزه امر مقدس (که ماهیت آن فراتر از خرد است) بدل می‌شود. از آنجا که خرد کلامی دائم نگران نتایج خردورزی است، در عمل برای نقد فرهنگ توانمند نیست. از میان اندیشمندان برجسته معاصر تنها مرحوم علامه طباطبایی (در حاشیه‌نگاری به جلد نخست بحارالانوار مرحوم مجلسی که بی‌درنگ با فشار و منع ناتمام ماند) و مرحوم مطهری (در آثاری مانند حماسه حسینی) تا حدودی به حوزه نقد فرهنگ به اصطلاح دینی نزدیک شدند، با مقاومت طیف نخبگان سنتی روبه‌رو شدند و حتی مرحوم علامه به سبب تدریس فلسفه اسلامی مورد بی‌مهری شدید و زیر فشار سنگین این طیف قرار گرفت. در حالیکه کوشش آن دو با مقوله فلسفه فرهنگ، فرسنگ‌ها فاصله داشت. آنها تازه در آغاز راه بودند. بی‌گمان، بدون نقد فرهنگ، جامعه به بلوغ عقلی نمی‌رسد و در فروبستگی و صغارت خود همچنان می‌ماند.

فلسفه فرهنگ بیش از هر چیز بر انسان‌شناسی استوار است. در نگاه کلان چند نوع انسان‌شناسی داریم: ۱- انسان‌شناسی دینی / الهیاتی ۲- انسان‌شناسی علمی ۳- انسان‌شناسی فلسفی ۴- انسان‌شناسی عرفانی. از این میان انسان‌شناسی فلسفی گرانیگاه فلسفه فرهنگ انگاشته می‌شود، اما در این فرایند از انواع دیگر انسان‌شناسی بهره می‌گیرد. چرایی فلسفه فرهنگ این است که می‌خواهد با نگاه عقلانی از بیرون به فرهنگ بنگرد و هندسه آن را چنانکه باید دریابد، زیرا تا از فرهنگ فاصله انتقادی گرفته نشود، آن چیز درست درک نمی‌شود. نوعی نگاه متافرنهنگ / فرافرنهنگ به ابعاد آن. در نشانه‌شناسی و آسیب‌شناسی فرهنگ باید توجه کرد که اجزای فرهنگ در فرایند بازتولید خود به دو حوزه رانده می‌شود، برای توده مردم به خرافه و برای نخبه آن، به بخش قدسی / خردگریز. البته اینگونه نیست که همواره خرافه را کاملاً عریان نمود یابد، بلکه سعی می‌شود لباس قدسی برتن آن کنند.

رویکرد به فرهنگ سه گونه است: ۱- حفظ فرهنگ ۲- بسط فرهنگ ۳- نقد فرهنگ. نقد فرهنگ بر دو نوع است: الف- از درون؛ رویکرد درون دینی با عقل کلامی سنخیت دارد. ب- از بیرون؛ رویکرد برون دینی با عقل فلسفی تناسب دارد. عقل درون دینی موجب پایایی فرهنگ می‌شود و عقل برون دینی سبب پویایی آن. البته برای پایایی و پویایی فرهنگ هر دو نقد لازم است. اما نقد کلامی / تئولوژیک فرهنگ با مقاومت چندانی در جامعه روبه‌رو نیست. چون زیرساختی نیست. درحالیکه نقد فلسفی از سوی حاملان و حافظان فرهنگ، به‌ویژه سنت تحدید و تهدید می‌شود که بیش از اینکه به پویایی آن بیندیشند، نگران پایایی آن هستند. از آنجا که وجه غالب فرهنگ جامعه (ایران) دینی است، پس کار نقد برون دینی بسیار سخت

است.

همین‌که بخشی از نخبگان جامعه نسبت به خرد فلسفی احساس استغنا و بی‌نیازی می‌کنند، مقوله فرهنگ در کوتاه مدت و میان مدت از دایره نقد خارج می‌شود. البته اینگونه نیست که هیچ نقدی به فرهنگ نشود، اما نقدها بیشتر روساختی است تا زیرساختی و نمی‌تواند کل هندسه فرهنگ یا روح زمانه بصورت ژرف درک شود. همین‌که اکنون پس از چهار دهه با اینکه مدیریت فرهنگی جامعه در اختیار حاملان سنت و فرهنگ دینی است، به روشنی می‌توان میزان توانمندی و ظرفیت آن را ارزیابی کرد. به نظر می‌رسد تا دهه‌ها وضع بر همین روال خواهد بود. پس آیا نباید به این موضوع اندیشید و از چرایی آن سراغ گرفت. چه تضمینی است که بعداً وضع به نحو مطلوب دگرگون شود. تاکنون نخبگان در روزمرگی بسر می‌بردند و تنها آرزوها گفته می‌شود، باز امید است با فلسفه فرهنگ تاحدودی وضع، ترمیم یابد. نظام فرهنگی به جای مسئله بیشتر در پی مسئله نما است. تبلیغ رایج هیچگاه نمی‌تواند به لایه‌های زیرین فرهنگ نفوذ کند و آن را نقد کند. به همان «سطح» و روساخت بسنده می‌کند و شاید با نگاه ژرف خود آن بخشی از مسئله باشد، زیرا تبلیغ اساساً نهاد پیرو است تا پیشرو.

برخی نقد و فرایند آن را از پایه زائد و مزاحم می‌انگارند، چه رسد به فلسفه فرهنگ. فهم ضرورت فلسفه فرهنگ خود مرتبه‌ای از فهم و نشانه بلوغ است، یعنی خود، پیش شرط انگاشته می‌شود. گمان بر این بود با صرف حاکمیت فقهی - دینی فرایند بازسازی فرهنگ آغاز و تسریع می‌شود، اما این مقوله بسیار پیچیده است. فرهنگ بیش از آنکه برون‌زاد و تحکمی و دستوری و از بالا باشد، درون‌زاد و تشخیصی و تربیتی است.

پرسش از اینکه چرا پس از چهار دهه از انقلاب اسلامی موضوع بسیار مهم فلسفه فرهنگ نه در میان توده مردم که میان نخبگان درجه اول کشور مطرح نمی‌شود و اصلاً به آن توجه نمی‌شود، خود نشان می‌دهد هیچ تصور درستی از آن نیست. تاکنون تنها یک کتاب درباره فلسفه فرهنگ از دکتر اصغر مصلح (استاد فلسفه در دانشگاه علامه طباطبایی) منتشر شده است و دیگری سلسله درس گفتارهایی از آقای صادقی رشاد است که در سال‌های ۹۰ و ۹۱ در چارچوب ۴۶ جلسه در پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ارائه شد. این وضع نشان می‌دهد موضوع فلسفه فرهنگ چه اندازه میان نخبگان مهجور و مغفول است. تا اینجا از نظر شکلی بود، ولی از نظر محتوایی هم وضع هیچ مطلوب نیست، زیرا مبنای درس‌های آقای رشاد از فرهنگ برپایه تعریف جامعه‌شناختی از فرهنگ است، یعنی فرهنگ به‌عنوان یک نهاد اجتماعی تعریف می‌شود. به همین سبب تمام منابع اشاره شده از جامعه‌شناسانی مانند ماکس وبر، تالکوت پارسونز، گی روشه و گیدنز و... است که تازه تمام آنها از متون ترجمه استفاده شده

است و از متون اصلی بی بهره است. نقد اصلی به آن در این است که اساساً در فلسفه فرهنگ، فرهنگ براساس تعریف جامعه‌شناختی نیست، (اگرچه نیم نگاهی هم به آن دارد)، ولی مبنای آن فرهنگ در فلسفه است که به روح زمانه (به معنای هگلی) نزدیک است که بسیار فراتر از تعریف جامعه‌شناختی است. البته روشن است که فرهنگ در فلسفه فرهنگ به طبع، باید اینگونه باشد. در حالیکه فلسفه علم دانش درجه اول مانند فلسفه تاریخ (به معنای هگلی آن) و فلسفه اخلاق (نه فلسفه علم اخلاق) است. اما اثر آقای مصلح کاملاً در چارچوب فلسفه فرهنگ است و فرهنگ دقیقاً در معنای فلسفی خود بکار رفته است. از آنجا که فلسفه فرهنگ از «انسان شناسی فلسفی» بسیار تغذیه می‌کند، او کوشیده است از داده‌های آن فاصله نگیرد. البته کاستی رویکرد اثر مصلح در این است که کاملاً مبتنی بر پارادایم دوم و سوم فلسفه است، یعنی هنوز به پارادایم چهارم آگاهی نیافته است. اگرچه درمقایسه با کار حجت‌الاسلام رشاد بسیار پیشرفته، غنی و روزآمد است و از منابع زبان مبدأ استفاده کرده است. در جامعه‌شناسی سه پارادایم مهم برجستگی دارد: ۱- پوزیتیویستی (مانند پارسونز)، ۲- هرمنوتیک (وبر) و ۳- انتقادی (مکتب فرانکفورت) که رشاد بیشتر از پارادایم پوزیتیویستی بهره گرفته است که امروزه در غرب از آن گذر کرده‌اند و به سبب نقدهای جدی سعی می‌کنند به فضای پساپوزیتیویستی نزدیک شوند. به تعبیر ویتگنشتاین هر کدام از علم، فلسفه و دین، بسان یک بازی زبانی، قواعد ویژه‌ای دارد و نباید یکی را به دیگری فروکاست. البته برخلاف نظر ویتگنشتاین، دست کم، تنها می‌توان آنها را با هم مقایسه کرد، نه به یکدیگر تقلیل داد. این سخن اخیر داوری به‌عنوان داوری درست فیلسوفانه، بسیار قابل تأمل و تنبه است که تصور دین باوران این بود که فکر می‌کردند با صرف تشکیل حاکمیت دینی، جامعه به آسانی دینی می‌شود و در پی آن، به آسانی علوم انسانی هم دینی می‌شود.

ارزیابی نقاط قوت و ضعف هر پارادایم یا مکتبی تا حدودی در «مسئله‌شناسی» آن آشکار می‌شود. این دقیقاً به ظرفیت آن باز می‌گردد. نباید آن را عوامل روانشناختی افراد فروکاست. فلسفه فرهنگ بیش و پیش از دیگر پارادایم‌ها در افق پارادایم فرهنگ جایگاه یافته است. به طبع، پارادایم سوم (حاکم) زودتر می‌تواند تحولات جهانی و جامعه را فهم و تفسیر حتی نقد کند و نیز ممکن است به تدریج خود را با پارادایم چهارم (فرهنگ) که به عنوان پارادایم رقیب در حال جابه‌جایی / شیفت پارادایمی است، منطبق کند.

با گذشت زمان فاصله ما از اثرگذاری در مقیاس جهانی بیشتر می‌شود و از حضورمان در ساخت فرهنگ جهانی کم‌اثرتر می‌شویم. در چرایی این وضع گفتنی است که فلسفه اسلامی مصطلح هنوز از زمان ملاصدرا هیچ گامی به پیش ننهاده است و تمام فیلسوفان پس از او مانند

ملاهادی سبزواری و علامه طباطبایی، مطهری و... شارح بوده‌اند و هیچ یک فیلسوف مؤسس نبودند، یعنی فلسفه ما حدود چهارصد سال درجا زده است. اگر در مغرب زمین تاکنون رشد فزاینده داشته است، یکی به این دلیل است که در آنجا فلسفه به معنای خردورزی آزاد با دکارت از کلام / الهیات مسیحی کاملاً جدا شد و هر یک به راه خود رفتند. در اینجا نیز به تجربه بشری بایسته است، فلسفه از زمان خواجه نصیر توسی با کلام ادغام شد، یعنی فلسفه کلام و کلام فلسفی شد و زمان ملاصدرا هم با عرفان ترکیب شد و سرانجام هر سه در هم ادغام شدند تمام مرزهای تعیین شده در هم فرو رفت، این وضع ناپویا حاصل و سپس حاکم شد. اکنون چه اشکالی دارد که مرزهای هر کدام تفکیک شود. کلام / الهیات به عنوان خردورزی مقید و فلسفه به عنوان خردورزی آزاد، به صورت مستقل فعالیت کنند.

پدیده واقعی تأخر فرهنگی را باید در ناهماهنگی و ناهمگنی با پارادایم فلسفی چهارم (فرهنگ) جست نه در فاصله گیری با تمدن و فرهنگ غربی. درک این پارادایم فلسفی ما را برای مواجهه ژرف (مانند نقد و...) با فرهنگ مدرن آماده می‌سازد. سخن در فهم و دادوستد میان پارادایم‌هاست نه صرفاً در تقابل آنها. امروزه فلسفه تطبیقی از پارادایم سوم به پارادایم چهارم گذر کرده است و کاملاً از مطالعات استعماری به مرحله پسااستعماری رسیده است.

نتیجه‌گیری

ضرورت فلسفه فرهنگ بیشتر به سبب وضع بحرانی انسان در دو جنگ جهانی در مغرب زمین احساس شد، ولی در آغاز قرن بیست و یکم نگاه انسان از وضع بحرانی خود از نوع پیشین متفاوت است و کاملاً فرق کرده است. به تعبیر مارشال مک لوهان، جهان به یک دهکده بدل شده است و جهان هرچه بیش به سوی کریستالیزه / شیشه‌ای شدن پیش می‌رود، نگاه انسان به محیط پیرامون خود دگرگون می‌شود. تمام اجزای فرهنگ در حال دگرگونی است، در گذشته تحول فرهنگ‌ها در مقایسه با دیگر ابعاد زیست مانند اقتصاد، سیاست و... بسیار کند بود، اما امروزه تحول فرهنگی بسیار شتاب گرفته است. روند جهانی شدن همه فرهنگ‌های بومی را درنوردیده و یکسان‌سازی سرعت یافته است. امروزه دم دستی‌ترین چیز در زندگی مدرن، پدیده فوتبال است که بیننده میلیاردی دارد و به اقتصاد کلان رسیده است. زمانی که فوتبال به عنوان یک ورزش که نسبت چندانی با جهان معنا و اندیشه ندارد و جزو نیازهای بنیادی انسان نیست و کاملاً روساختی است، این گونه در فرهنگ محل تأمل می‌گردد، سایر عرصه‌ها که به نسبت مراتب بیشتری با ذهنیت، ادراک و تفکر دارند، موضوعی فرهنگی، تلقی و ابعاد فلسفی آن مورد بازکاوی قرار گیرد، شگفت‌انگیز است چگونه این چنین جمعیت انبوه

را زیر تأثیر خود برده است. زمانی که نخستین بار رضا داوری مقاله‌ای به نام «فلسفه فوتبال» نگاشت، برای بسیاری شگفت‌انگیز بود که این شگفتی خود از لایه‌های زیرین حکایت می‌کند و از فاصله‌های معرفت‌شناختی خبر می‌دهد. بعلاوه هنر سینما که معنابخش زندگی است و سبک زندگی را بر می‌سازد، باز مخاطب میلیونی دارد. امروزه جدا از ارتباطات و ورزش، پدیده مهاجرت نیز پیامدهای شگرفی در تداخل و ادغام فرهنگ‌ها دارد. آنگاه در موضوعاتی مانند دین، هنر، علم، فلسفه و... چه پیامدهایی دارد. باید سؤال کرد در این دو دهه در کشور نگاه افراد به دین و سبک زندگی به نام سکولاریسم چه اندازه تغییر کرده است؟

همه این تحولات نشان می‌دهد امواج آینده چه آثاری خواهد گذاشت. حال در میان این همه رویدادها و روندهای پیش‌بینی شده و ناشده، باید چه کرد؟ انتظار نخست از نخبگان جامعه است که موقعیت معرفتی‌شناختی و هستی‌شناختی ما را روشن کنند و پیش از همه جایگاه دین در جامعه است که باید از انفعال خارج شویم. فلسفه فرهنگ در گذشته در پارادایم سوم، یعنی زبان پیکربندی شد، اما در آغازهای قرن بیستم و یکم، پارادایم رقیب کنونی، یعنی فرهنگ که در حال جایگزینی است، اهمیت فلسفه فرهنگ مضاعف شده است. چون پارادایم خود از جنس فرهنگ شده است، همسویی این دو، سبب هم‌افزایی شده است. در حالیکه شارحان فلسفه اسلامی همچنان فارغ‌البال در حال بازگویی (نه بازخوانی) محتویات پیشین هستند و هیچ توجهی به بازار آشفته ندارند. حال در این وضع اگر ما نتوانیم فلسفه فرهنگ متناسب با پارادایم جدید را برسازیم، بی‌شک، در فرایند فرهنگ جهانی هیچ نقش فعالی نخواهیم داشت.

منابع

- خاتمی، محمود (۱۳۹۱)، *مدخل فلسفه غربی معاصر*، نشر علم.
- خاتمی، محمود (۱۳۹۵)، *مدخل فلسفه تطبیقی*، نشر علم.
- خاتمی، محمود (۱۳۹۵)، *مدخل فلسفه روشنگری*، نشر علم.
- طارمی راد، فاطمه (۱۳۹۳)، *فلسفه فرهنگ، جستارهای فلسفی*، شماره ۲۶، پاییز و زمستان.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۷۳)، *رساله‌ای در باب انسان (درآمدی بر فلسفه فرهنگ)*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مصلح، اصغر (۱۳۹۳)، استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، *فلسفه فرهنگ*، انتشارات علمی.
- وبگاه رسمی آیت الله علی اکبر رشاد، *دروس فلسفه فرهنگ*، دسترسی در rashad.ir

فصلنامه آفتاب خرد، بهار ۱۳۹۹، دوره ۵، شماره ۱، پیاپی ۱۱

ولیانی، فاطمه (۱۳۹۱)، *افسون زدگی جدید (هویت چهل تکه و تفکر سیار)*، نشر فرزاد روز.