

فرهنگ و تمدن یکی از پیچیده‌ترین مسائلی است که توجه اندیشمندان را از دیرباز به خود معطوف داشته است. از واژه «فرهنگ»، که مسیری از طبیعت تا حوزه علوم انسانی را طی کرده است (پهلوان، ۱۳۷۸، ص ۳)، تا ساحت‌های گوناگون تحقیقی تاریخی، باستان‌شناسی، جامعه‌شناسی و فلسفی پیرامون تمدن و فرهنگ، گویای پیچیدگی ابعاد این مسئله هستند. از جمله این مسائل، ارتباط دین و فرهنگ است. از این نظر که مشخص شود دین و فرهنگ چه نسبتی با یکدیگر دارند و احیاناً کدام یک ذیل یکدیگر قرار می‌گیرند؟ این مقاله به بررسی دیدگاه اندیشمند بزرگ شهید استاد مطهری در باب رابطه دین و فرهنگ است که به‌طور پراکنده در آثار ایشان مورد بحث قرار گرفته است. به عبارت دیگر، مسئله اصلی این تحقیق، کاوش از چگونگی رابطه دین و فرهنگ است و اینکه رویکرد دین، در قبال تنوع جغرافیایی فرهنگ‌های گوناگون و تلون زمانی آنها، در طی قرون و اعصار چیست؟ آیا امکان پذیرش و تغذیه از دیگر فرهنگ‌ها را برمی‌تابد؟ و در گستره طرد خود، با چه معیاری و در چه سطح و به چه میزانی، این سلب و طرد انجام می‌گیرد؟ از پاسخ به این پرسش‌ها، نسبت دین و فرهنگ و نظریه فرهنگی استاد مطهری به دست می‌آید.

تعریف فرهنگ

مسئله فرهنگ، از دیرباز از دغدغه‌های استاد مطهری بوده است. در این زمینه گاه به بررسی آسیب‌شناسی و احیای فرهنگ اسلامی پرداخته (مطهری، ۱۳۵۷ الف، ص ۸، همو، ۱۳۸۵ ب، ص ۴۰۶)، گاه به بررسی علل انحطاط فرهنگ‌ها (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۹) و گاه نیز از برخورد عالمانه دین اسلام با مظاهر فرهنگ و تمدن، به میان می‌آورد (مطهری، ۱۳۵۷ الف، ص ۳۵۴).

شهید مطهری در پی طرح این دغدغه‌های خود، ابتدا با نظر به تمدن، به تفکیک جنبه مادی و معنوی آن می‌پردازد (مطهری، ۱۳۶۴، ص ۱۵۵)، سپس بنا به توسعه مفهوم تمدن، فرهنگ را به عنوان بعد معنوی، ذیل تمدن قرار می‌دهد. از نظر ایشان، این بعد معنوی، لزوماً علم و دانش نیست؛ زیرا برخلاف علم که شعبه‌ای خاص از اطلاعات مانند ریاضی یا شیمی است و به ملت خاصی تعلق ندارد، فرهنگ مجموعه‌ای از اندوخته‌های معنوی یک قوم، شامل عناصر فکری، عقلی، اخلاقی و اجتماعی است که با روحی واحد، متعلق به مردمی یا ملتی است که صاحب آن فرهنگ هستند (مطهری، ۱۳۸۵ ب، ج ۶، ص ۴۰۷).

نسبت دین و فرهنگ از منظر استاد مرتضی مطهری

محمدحسن یعقوبیان / استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه معارف قرآن و عترت اصفهان

mohammadyaghoobian@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۴/۲/۵ - پذیرش: ۱۳۹۴/۶/۱۸

چکیده

فرهنگ از منظر استاد مطهری، در یک معنای خاص، به معنای اندوخته‌های معنوی اسلام است و نسبت با اسلام، که دینی فرهنگ‌ساز است، ذیل دین قرار می‌گیرد. اما فرهنگ در یک معنای عام، به‌عنوان بعد معنوی تمدن و با رویکردی انسان‌شناسانه، مجموعه اندوخته‌های معنوی یک ملت و جامعه است که دارای تعاملی دو سویه با دین است؛ تعاملی که مبتنی بر حقیقت و حقیقت‌جویی است. بر اساس این تعامل دو سویه، دین با تأیید مقوله‌هایی از فرهنگ‌های مختلف، فرآورده‌های صحیح و حقیقی را تغذیه می‌کند و چون خود نیز شعارهای مبنی بر حقیقت است و نسبت به رنگ و نژاد و طبقه، بی‌رنگ و «لابشرط» است، اقوام و ملیت‌های مختلف بر اساس حقیقت‌جویی به استقبال معرفتی آن می‌روند. انسان‌شناسی مبتنی بر نظریه فطرت حقیقت‌جویانه، جامعه‌شناسی مبتنی بر نوع واحد جوامع، معرفت‌شناسی مبتنی بر ادراکات حقیقی و مطلق نیز مبانی این دیالوگ را تبیین می‌کنند. دین اسلام، دین حیات و زندگی است. بر اساس این حیات، دارای دانایی و توانایی است که مدار جذب و دفع فرهنگی اسلام را شکل می‌دهند. تقسیم فرهنگ به والا و عامیانه، بی‌مکانی و بی‌زمانی حقایق دینی، نخبه‌گرایی فرهنگی، نگاه مثبت به نقش مردم در مخاطب‌شناسی و فضای باز فرهنگی از دیگر ویژگی‌های اندیشه فرهنگی استاد مطهری است.

کلیدواژه‌ها: دین، فرهنگ، رابطه دین و فرهنگ، استاد مطهری.

عناصر این تعریف از فرهنگ، گویای رویکرد توصیفی و نگرش انسان‌شناسانه و مفهوم انتزاعی فرهنگ است. البته، این تلقی از فرهنگ در نظام فکری ایشان، تعریف عامی است که در آن، فرهنگ با هویتی مستقل به تعامل با دین می‌پردازد. چنان‌که می‌تواند از دین متأثر شود، مانند فرهنگ ایرانی که دین اسلام را در آغوش پذیرفت، می‌تواند در معارف دینی و فرهنگ برآمده از دین تأثیر گذارد. تاریخ رشد و گسترش دین اسلام، گویای این تغذیه فرهنگی است که موجب شد فرهنگ اسلامی چونان یک سلول زنده با نخستین حرکت‌های خود در مدینه، رشد خود را آغاز کند و در نهایت، به صورت یک دستگاه متشکل در آید (همان، ص ۴۳۶). دستگاهی که سرانجام یک فرهنگ بین‌المللی را به ارمان آورد که در آن ملیت‌های گوناگون ایرانی، هندی، مصری، عربی و اسپانیایی را در خود هضم کرد و فرهنگی جهان وطنی را به تصویر کشاند (همان، ص ۳۸۶). البته این تغذیه و هضم، تنوع موجود در جهاز معرفتی اسلام، نه به شکل التقاطی صرف که ذیل روح واحد و با نظر به هم سنخی کیفی شکل گرفته است (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۱۴۳). از این رو، این تغذیه به نحوی ساختارمند و کنش‌گرانه، در تعامل با فرهنگ، فرهنگ‌ساز و فرهنگ‌سوز است. چنان‌که رسالت دین اسلام بر تخلیه انسان‌ها از فرهنگ‌هایی است که دارند و نباید داشته باشند و تثبیت آنها در آنچه دارند و باید هم داشته باشند (مطهری، ۱۳۶۴، ص ۳۴۹).

افزون بر تعریف عام فرهنگ، تعریف خاص‌تری از فرهنگ قابل رصد است و برخلاف نگاه فرهنگ‌شناسان، که در تعریف کلی از فرهنگ، به‌عنوان مجموعه‌ای از آداب و رسوم و باورها، دین را نیز اخص و زیرمجموعه آن، تلقی می‌کنند، فرهنگ ذیل دین قرار می‌گیرد:

در تعریف فرهنگ می‌گویند: مجموعه اندوخته‌های معنوی، فکری، روحی، عقلی، اخلاقی و اجتماعی یک قوم. معمولاً کلمه «مذهبی» را اضافه می‌کنند، می‌گویند: مجموعه اندوخته‌های... و مذهبی. البته این بدان معنی است که مذهب را نیز به‌عنوان یکی از فروع و شاخه‌های فرهنگ فرض می‌کنند، ولی درباره اسلام بخصوص این‌گونه نمی‌توان نظر داد. اسلام خود سازنده فرهنگ است؛ یعنی اسلام خود یک سلسله اندوخته‌های معنوی آورد که همان‌ها فرهنگ اسلامی به‌شمار می‌رود (همان، ص ۴۰۵).

در این نگرش، دین سازنده فرهنگ است. برخلاف خاطره تلخی که مسیحیت و کلیسا در قبال علم و تمدن نشان داده است، اسلام نشان داده است که دین و فرهنگ رابطه‌ای مستحکم دارند تا آنجا که اسلام خود بنیان‌گذار یک تمدن عظیم و همه‌جانبه بوده است (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۲۱). از این رو، تاریخ را می‌توان ساخته دست پیامبران، به‌عنوان هنرمندان اصلی تاریخ دانست که با نیروی ایمان و ترویج اهداف عالی انسانی، به این مهم دست یافته‌اند (همان، ص ۴ و ۱۵).

بدین‌سان، دو تعریف عام و خاص از فرهنگ، در آثار استاد شهید قابل مشاهده است که هریک، قابل نسبت‌سنجی با دین هستند.

گستره پذیرش دین

تغذیه فرهنگی دین، نمونه‌ها و اشکال گوناگونی را به خود اختصاص می‌دهد که مجموع آنها، گستره پذیرش دین اسلام را نشان می‌دهد. از بزرگ‌ترین این نمونه‌ها، علوم مختلفی است که از سایر فرهنگ‌ها، جذب حوزه فرهنگی دین شده است. استاد مطهری، ابتدا با تعریف دقیق و موسع از علوم اسلامی، علاوه بر علمی که به نحوی به اصول و فروع دین می‌پردازند، به هر علمی که نیازهای جامعه اسلامی را برآورده می‌سازد، این عنوان را اطلاق می‌کند (مطهری، ۱۳۵۸، ص ۱۱). سپس، به بیان این نکته می‌پردازد که همه فرهنگ‌ها در جهان، از دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها تغذیه می‌کنند. این مطلب منافاتی با اصالت یک فرهنگ ندارد (همان، ص ۱۴)؛ زیرا بحث بر کیفیت بهره‌گیری و نحوه استفاده از یک فرهنگ است:

یک نوع بهره‌گیری آن است که فرهنگ و تمدن دیگر را بدون هیچ تصرفی در قلمرو خودش قرار دهد. اما نوع دیگر این است که از فرهنگ و تمدن دیگر تغذی کند؛ یعنی مانند یک موجود زنده آنها را در خود جذب و هضم کند و موجودی تازه به وجود آورد. فرهنگ اسلامی از نوع دوم است. مانند یک سلول زنده رشد کرد و فرهنگ‌های دیگر را از یونانی و هندی و ایرانی و غیره در خود جذب کرد و به صورت موجودی جدید با چهره و سیمایی مخصوص به خود ظهور و بروز کرد. به اعتراف محققان تاریخ فرهنگ و تمدن، تمدن اسلامی در ردیف بزرگ‌ترین فرهنگ‌ها و تمدن‌های بشری است (همان). نه تنها در گذشته، این تغذیه از علوم مختلف در تاریخ فرهنگ اسلامی ناپسند نبوده است، امروز نیز چنین است که استفاده از علوم روز، در باب صنایع و کشاورزی و تجارت و سیاست نیز شایسته است و بایسته، چه اینکه تابع میزان احتیاج جامعه است (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۱۶۹).

در باب علومی مانند فلسفه، ضمن آنکه از بین رفتن معتزله و پیروزی اشعریان به یاری متوکل عباسی را فاجعه فکری و علمی اسلام و مصیبت بزرگی برای حیات عقلی اسلام می‌داند (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۴۷؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۴۶)؛ عقل شیعی را از قدیم‌الایام عقل فلسفی می‌داند (مطهری، ۱۳۵۴، ص ۴۰) و لذا فلسفه را به‌عنوان علم اسلامی تلقی می‌کند. در برخی از مسائل، به‌صراحت مشرب حکما را برمی‌گزیند (مطهری، ۱۳۵۴، ص ۱۲؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۸۵؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۱۹۴؛ همو، ۱۳۷۴، الف، ص ۱۵۸). در بحث عرفان نیز ضمن آنکه از تأثرات فرهنگی آن سخن می‌راند (مطهری، ۱۳۵۷، الف، ص ۶۳۵)، نهایتاً آن را از علوم اسلامی می‌داند و در مواردی جزئی مانند بحث ولایت تکوینی، به تلاقی معرفتی آن، با مذهب تشیع اشاره می‌کند (مطهری، ۱۳۷۴، د، ص ۶۳). بهره‌برداری و الگوگیری از مجالس وعظ صوفیه، توسط شیعه را به رسمیت می‌شناسد که در صورت و شکل محتوای زهدگرایانه مؤثر بوده است (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۲۳۸).

نگاه استاد به ادیان و فرهنگ‌های آنها نیز نگاهی انحصارطلبانه و به شکل طرد کلی نیست؛ زیرا در عین اینکه در مواردی به آنها نقد دارد (مطهری، ۱۳۵۰، ص ۱۷)، اما در حکم به اهل کتاب به شکل سالبه کلیه، همگان را به تیغ تکفیر، رهسپار جهنم نمی‌کند، بلکه بسیاری از آنها را بهشتی می‌داند (مطهری، ۱۳۶۱ الف، ص ۵۵). اگرچه نظر پلورالیستی روشن‌فکرمان‌بان را که تفاوتی میان ادیان و مسلمان و غیرمسلمان نمی‌گذارند، نمی‌پذیرد (مطهری، ۱۳۵۴، ص ۳۰۱).

همچنین، هنگامی که بحث هجرت و سفر را مطرح می‌کند، یکی از فلسفه‌های توصیه اسلام به سفر و هجرت را، بحث آداب و رسوم فرهنگی می‌داند که موجب آشنایی با مردمان و فرهنگ‌های مختلف می‌شود که منجر به انتخاب آداب بهتر و به کار بردن آن می‌کند (مطهری، ۱۳۶۱ ب، ص ۲۵۰).

البته در کنار مؤلفه‌هایی مانند علم، که آغوش باز اسلام را به خود دیده‌اند، از نمونه‌هایی مانند برده‌داری نیز نام می‌برد که به نحوی بر اسلام تحمیل شده و برنامه اسلام در عین پذیرفتن، به کم‌رنگی آن اختصاص یافته است؛ زیرا بیشتر برنامه اسلام بر آزادی بردگان متمرکز است (مطهری، ۱۳۸۵ الف، ص ۵۲).

با بررسی موارد مختلف در گستره پذیرش دین، این پذیرش شامل موارد گوناگونی مثل یک علم، یک مؤلفه معرفتی یا یک رسم اجتماعی و غیره است. البته پذیرش اینها می‌تواند به معنای تأیید از جانب دین و دینی دانستن یک مقوله، مانند علمی با پسوند اسلامی یا یک فعل، با حکم امضایی باشد. همچنین، می‌تواند به معنی امکان وجود مسانخت و ترابط با سایر مؤلفه‌ها در منظومه معرفتی فرهنگ دینی باشد.

گستره طرد دین در قبال فرهنگ

به موازات تأکید بر گستره پذیرش دین و تغذیه فرهنگ، رویکرد و گستره طرد دین در قبال مؤلفه‌های فرهنگی وجود دارد. در این رویکرد، شاهد عناصر و مؤلفه‌های معرفتی ادیان و مکتب‌های مختلف توسط استاد، نفی می‌شوند. البته گاه مواجهه با سایر ادیان و مکتب‌های غیر از اسلام موردنظر است که به طرح و نقد آنها پرداخته، و از ورودشان به فرهنگ اسلامی جلوگیری می‌کند. چنان‌که مارکسیسم را در هر فرصتی که به دست می‌آورد، به چالش می‌کشد و از گروه‌هایی که به نحوی به بومی کردن و اسلامی کردن مباحث آن مشغول بودند، به شدت تبری می‌جوید (مطهری، ۱۳۵۷ ج، ص ۳۲). همچنین مدرنیته و فلاسفه غرب را نقد می‌کند و در برابر فرهنگ غرب، به‌طور کلی و با الهام از داستان مسجد مهمان‌کش مولوی، به شکست هیمنه

آن فرهنگ و خودباوری فرهنگی تأکید دارد (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۷۲ و ۷۳). در باب ادیان، ورود مؤلفه‌های تفکر مسیحی مانند آموزه فدا، به مسئله عاشورا را بر نمی‌تابد و به این اندیشه که امام حسین علیه السلام، مانند مسیح برای آموزش گناهان انسان‌ها کشته شده است، به‌عنوان تحریفات، می‌تازد (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۱۰۸؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۲۴۸).

تمایز زهد اسلامی و رهبانیت مسیحی (مطهری، ۱۳۵۴، ص ۲۱۶) و تصویر متفاوت زن در قرآن و کتاب مقدس را به بحث می‌نشیند (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۴۰۱). در بحث رابطه خالق و مخلوق، از تأثیر تفکر یهودی در نگاه متکلمان اسلامی سخن می‌گوید و به آسیب‌شناسی آن می‌پردازد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۵۷ و ۵۸). همچنین، منطق تورات را در باب تفسیر میوه ممنوعه به معرفت، و عدم امکان شناخت برای انسان را به نقد می‌کشد (مطهری، ۱۳۶۱ ج، ص ۱۹). در بحث مسئله حجاب و بحث ریاضت، از تأثیرات نگاه افراطی تفکر ایرانی و هندی بر فرهنگ اسلامی سخن می‌گوید که به جای پوشیدگی زن، بر مخفی داشتن آن تأکید دارند (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۲۵ و ۳۴).

گاهی نیز این گستره طرد، در درون فرهنگ اسلامی مشهود است. چنان‌که برخلاف آنکه از حیات عقلی معتزله سخن می‌گوید، به تفکر اشعری می‌تازد (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۳۶ و ۴۷) و مرجئه‌گری شیعه را به شدت محکوم می‌کند (مطهری، ۱۳۶۱ الف، ص ۱۰۲). از روح خوارج که تدین بدون تعقل است، برحذر می‌دارد که در تاریخ، ساری و جاری است و به اشکال مختلف در فرهنگ اسلامی سر برآورده است (مطهری، ۱۳۴۹، ص ۱۷۷).

بدیهی است، در مقابل معنای پذیرش از سوی دین، طرد یک مقوله، به معنی عدم تأیید از جانب دین است. مانند خارجی‌گری و رهبانیت مسیحی و یا نظیر آموزه فدا، به معنی عدم مسانخت آن با نظام معرفتی دین است.

شاخص و معیار طرد و پذیرش

بنابراین از یک‌سو، گستره پذیرش دین چنان باز است که عناصر معرفتی فرهنگ‌های مختلف یونان و ایران و هند بسان سلول‌هایی زنده در دامن پرمهر دین تغذیه می‌شوند و بر بالندگی آن می‌افزایند. در همان حال، در سوی گستره طرد، گاه چنان میدان تنگ می‌شود که مؤلفه‌های مختلفی از فرهنگ‌ها و ادیان جدید، به سادگی در مدار دافعه و در مقابل دین اسلام قرار می‌گیرند. آیا این یک پارادوکس

رفتاری است؟ و آیا یکی از طرفین پذیرش و طرد، ناآگاهانه مورد استفاده قرار گرفته است؟ و یا اینکه اگر آگاهانه است، چه معیاری در میان است که دو دریچه پذیرش و طرد را تنظیم می‌کند؟

اما در پاسخ به پرسش‌های فوق، باید گفت: این دو گستره، به شکلی آگاهانه در اندیشه استاد به کار رفته‌اند و در مباحث ایشان، تبیین کامل خود را باز یافته‌اند. چنان‌که خود، اشاره می‌فرمایند نسبت دین اسلام با فرهنگ، در دو سوی فرهنگ‌سازی و فرهنگ‌سوزی است. این مطلب با استمداد از مفاهیم اخلاقی تخلیه و تحلیه، در کلام ایشان تبیین می‌شود (مطهری، ۱۳۶۴، ص ۳۴۹).

بدین‌سان، نسبت اسلام با فرهنگ‌های گوناگون، نسبتی کنشگرانه، فعال و منتقدانه است. از این‌رو، نه به شکل جمودی، متعصبانه با نگاهی بسته به بدرقه فرهنگ رفته است و نه چون فرهنگ پست مدرنیته، با آغوشی باز، به استقبال همه فرهنگ‌ها شتافته است. برای مثال، در مواجهه با تمدن و فرهنگ ایرانی، از یک‌سو به دنبال فرهنگ‌سازی بوده است تا آنجا که به کشف و پرورش استعداد های آن ملت پرداخته است (مطهری، ۱۳۵۷ الف، ص ۳۶۰) و از سوی دیگر، به فرهنگ‌سوزی و اصلاح اندیشه‌های نادرست و خرافاتی مانند ثنویت و آتش‌پرستی اقدام نموده است (همان، ص ۳۶۳). اما آن چیزی که امکان این تخلیه و تحلیه را میسر می‌کند، با دو رویکرد عملی و نظری دین، قابل تبیین است. عامل مهمی که در رویکرد عملی قابل توجه است، احترام اسلام به عقاید ملت‌های مختلف و همچنین عدم تعصب‌ورزی و تساهل و تسامح مسلمانان در یادگیری علوم و حقایق بوده است (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۳۲۰؛ همو، ۱۳۵۷ الف، ص ۴۴۶).

اما در رویکرد نظری، قابلیت و ظرفیت گیرنده، مؤلفه‌های معرفتی بوده است. به عبارت دیگر، «السنخیه علة الانضمام» که اگر ماده اولیه و شرایط لازم، در دین اسلام و مذهب تشیع وجود نداشت، امکان این پیوند و تعامل وجود نداشت. از این‌رو، استاد از ظرفیت عقل شیعی که توسط مباحث عقلی و حکمی ائمه علیهم‌السلام فراهم شده بود، در پذیرش عقل فلسفی یونانی سخن می‌گوید (مطهری، ۱۳۵۴، ص ۴۰). در گرفتن عناصری از عرفان هندی و مسیحی، با نقد نظر گروهی از محدثان و متجددین، به مایه‌های اولیه اسلام و آیات قرآن در عرفان نظری و عملی اشاره می‌کند (مطهری، ۱۳۵۷ الف، ص ۶۳۵).

البته نوع این فرهنگ‌پذیری، و کیفیت بهره‌برداری و تغذیه اسلام نیز مهم است؛ زیرا بسیاری از اینها در موضع قدرت اسلام و با گزینشی آگاهانه و با رعایت اصل سنخیت، در جهاز معرفتی

اسلام هضم شده‌اند و خون تازه‌ای به معارف دینی و به فرهنگ اسلامی بخشیده‌اند و خود، تحت روح فرهنگ اسلامی قرار گرفته‌اند. فرهنگ اسلامی، روحی مخصوص به خود دارد که شامل انگیزه، هدف و شخصیت خاص خود می‌باشد (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۴۰۸).

از این‌رو، تغذیه لازم را به شکل استخدام آن عنصر، در خدمت روح خود و نه التقاط، انجام داده است (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۱۴۳). خود استاد به‌هیچ‌وجه التقاط را بر نمی‌تافت و به شدت به برخی از فرقه‌ها و روشن‌فکران می‌تاخت که به التقاط عناصری دیگر با اسلام پرداخته‌اند (مطهری، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۳۸؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱۷، ص ۶۷). به نظر می‌رسد، این بحث، شبیه مسئله‌ای است که در مباحث فرهنگ‌شناسی، «فرهنگ‌پذیری» نامیده می‌شود که عنصر پذیرفته‌شده، باید با مجموع عناصر فرهنگ‌پذیرنده، سازگاری داشته باشد (پهلوان، ۱۳۷۸، ص ۱۰۴). به همین دلیل ایشان، برای مثال در بحث فلسفه اسلامی، به این تحول و تغییر فلسفه یونانی و هم‌رنگی آن در دامن فرهنگ اسلامی اشاره می‌کند که شامل تقویت مسائل قبلی و ایجاد مسائل جدید فلسفی می‌شود (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۲۲۵)، یا به نفوذ تدریجی و روزافزون قرآن، در علم و ادب و فلسفه اشاره می‌کند (مطهری، ۱۳۸۵ الف، ص ۱۵۱ و ۱۵۲).

البته، هر جا که به نحوی قابلیت تطبیق وجود نداشت و یا احیاناً تفاوتی در کار بود، به‌سادگی نمی‌گذشت و بر تمایز آن دست می‌نهاد. چنان‌که در بحث توحید، از تمایز وصفی خدای قرآن و فلسفه سخن می‌گوید (مطهری، ۱۳۷۴ الف، ص ۲۷۸). در بحث اثبات وجود خدا و وحدت او، به تمایز روشی میان کار فیلسوفان و عرفا با آموزه‌های اسلام به بحث می‌پردازد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۵، ص ۱۳۲). در بحث محور معرفتی کتب کلامی و فلسفی، که بر وجوب وجود تأکید دارند و سلوک فکری نهج‌البلاغه، که بر اصل وجود و واقعیت خداوند نظر دارد، به این تمایزات اشاره می‌کند (مطهری، ۱۳۵۴، ص ۷۴).

اما آن روحی که اسلام دارد، یک روح زنده و صاحب حیات است. این نکته محوری در اندیشه استاد است. مسئله حیات و کیفیت و ماهیت آن، هم به شکلی عقلی و فلسفی و هم به شکلی نقلی و قرآنی، همواره از دغدغه‌های وی بوده است (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۳۶؛ همو، ۱۳۷۰، ص ۳۲۴). لذا ابتدا، با الهام از مسائل فلسفی، به تعریف حیات و زندگی می‌پردازد که زندگی، دانایی و توانایی است (مطهری، ۱۳۶۱ الف، ص ۱۲۰). سپس، بیان می‌کند که اسلام دین زندگی و حیات است. البته این سخن، فراتر از سخن کسانی چون نیچه است که از نگاه بیرونی به اسلام، و علی‌رغم گرایشات

ضدمسیحی که داشت، بیان کرده است که اسلام دینی است که به زندگی آری گفته است (نیچه، ۱۳۸۸، ص ۱۲۷)؛ زیرا سخن در اینجا، بر سر این است که اسلام، خود حیات و زندگی است: اسلام دین حیات است. دین حیات، با بی‌خبری ناسازگار است. دین حیات با ناتوانی و عجز ناسازگار است. شما همین را می‌توانید به‌عنوان یک مقیاس کلی برای شناخت اسلام همیشه در دست داشته باشید (همان، ص ۱۲۱). به دنبال آن است که دائم از حیات و زندگی دم می‌زند و به زندگی آری می‌گوید (همان، ص ۱۲۰).

این معیار، به‌عنوان ابزاری مهم در اندیشه او قرار می‌گیرد تا هم در گستره پذیرش و هم در گستره طرد و فرهنگ‌سوزی، آن را یاری کند تا هر آنچه که مخالف دانایی و توانایی است و رنگ جمود و یا خمود می‌دهد، از سنخیت لازم محروم و در مدار دافعه قرار گیرد. از این‌رو، جمود فکری خوارج و اشعری‌گری، که با بعد عقلانیت و دانایی اسلام در تضاد است، مورد طرد قرار می‌گیرد و رهبانیت و ریاضت و مرجئه‌گری و هر آنچه که عمل را در حاشیه برد و بعد توانایی و فعالیت اسلام را به چالش بکشد، بسان تحریف و بدعت، آسیب‌شناسی می‌شود. در باب تصویر امام حسین علیه السلام، که روح حماسی برای آن قائل است، مسیحی‌کردن آن با آموزه فدا را نمی‌پذیرد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۷، ص ۴۵)؛ چراکه با روح اسلام ناسازگار است و عمل و ارزش آن را از بین می‌برد (همان، ص ۱۰۹).

آنچه روح این حیات را در دانایی و توانایی حفظ می‌کند، حقیقت‌طلبی است؛ زیرا حیات حقیقی در حقیقت‌جویی و حقیقت‌پوی است (مطهری، ۱۳۶۱ الف، ص ۱۱۸). از این‌رو، اسلام را تسلیم حقیقت بودن می‌داند:

آنچه از نظر واقع با ارزش است، اسلام واقعی است و آن این است که شخص قلباً در مقابل حقیقت تسلیم باشد، در دل را به روی حقیقت گشوده باشد تا آنچه که حق است را بپذیرد... (مطهری، ۱۳۵۷، ص ۳۱۸). کسانی چون دکارت را که در مقابل حقیقت تسلیمند، مسلمان فطری می‌داند (همان، ص ۳۲۰). البته مبنای کلامی این سخن، شمول‌گرایی دینی است که نه مانند متجربین به انحصارگرایی و نفی ادیان الهی غیراسلام به‌طور کلی می‌پردازد و نه پلورالیسم روشن‌فکران است که حقانیت را به همه ادیان تسری می‌دهند. از این‌رو، در شمول‌گرایی ایجابی، عمل خیر غیرمسلمانان را به‌طور کلی نفی نمی‌کند (همان، ص ۳۰۲) و در شمول‌گرایی سلبی نیز کم‌رنگی عمل در میان مسلمانان و شیعیان را به نقد می‌نشیند (همان، ص ۳۶۴ و ۳۶۵).

در بحث از تشیع، روح تشیع را نیز روح حقیقت و حقیقت‌جویی می‌داند که در داوری میان حقیقت و اشخاص، با اهمیت دادن به اصول و حقایق، آموخته است که حقیقت را دنبال کند و نه اینکه از اشخاص پی به حقیقت برد؛ زیرا بر اساس شناخت حقیقت، به شناختن افراد حق و با شناخت باطل به

شناختن افراد باطل می‌پردازد. از این‌رو، حقیقت است که تکلیف او را در جذب و دفع افراد مشخص می‌کند. سپس، از این حقیقت‌جویی به مدار جذب و دفع دین می‌رسد:

مسیر تشیع همانند روح آن، تشخیص حقیقت و تعقیب آن است و از بزرگ‌ترین اثرات آن جذب و دفع است، اما نه هر جذب و دفعی. گفتیم گاهی جذب، جذب باطل و جنایت و جانی است و دفع، دفع حقیقت و فضائل انسانی، بلکه دفع و جذبی از سنخ جاذبه و دافعه علی (مطهری، ۱۳۴۹، ص ۱۴۰).

از آنجاکه شخصیت‌های بزرگ و اولیاء الهی نیز که دارای جاذبه و دافعه هستند، بر مدار حق و باطل، جذب و دفع می‌کنند. برخلاف شخصیت‌هایی همچون معاویه که جذبشان، جذب افراد گمراه و دفعشان دفع حقیقت و فضائل انسانی است. جذب اولیاء، جذب دانایی و فضیلت و دفعشان دفع نادانی و ردیلت است (همان، ص ۲۰). اینجاست که مشخص می‌شود، روح تشیع مبتنی بر تشخیص حقیقت و تبعیت از اصول حقیقی است، تا یک شیعه دریابد چه چیز را بپذیرد و چه چیز را نفی کند (همان، ص ۱۴۰).

بنابراین، بنا بر قابلیت و ظرفیت عملی و نظری دین اسلام، آنچه که به‌عنوان یک امر حقیقی باشد و یا با روح مبتنی بر دانایی و توانایی اسلام منافات نداشته باشد، در گستره پذیرش دین اسلام قرار می‌گیرد.

نسبت دین و فرهنگ

آنچه گذشت، نسبت دین و فرهنگ روشن شد. آنجاکه *استاد مطهری* از تعریف خاص فرهنگ و جنبه تولیدی دین اسلام نسبت به فرهنگ سخن می‌گوید، به نظریه کسانی همچون *تی‌اس‌ال‌یوت* نزدیک می‌شود که دین و فرهنگ را دو روی یک سکه می‌دانند و معتقدند: زیربنای فرهنگ است: «خطای رایج‌تر این است که در غیاب مذهب، می‌توان فرهنگ را حفظ کرد، گسترش داد و تکامل بخشید» (الیوت، ۱۳۹۱، ص ۳۰).

البته، برخلاف *الیوت* که در تبیین شفاف این رابطه در اضطراب و تشویش است (همان، ص ۳۱)، در اینجا به خوبی این رابطه توصیف شده و دین اسلام به‌عنوان مولد یک فرهنگ مطرح است که در برهه‌هایی از تاریخ، تحقق عملی یافته است. در این رابطه، فرهنگ جزئی از دین است و تحت آن تعریف می‌شود. اما بنابر تعریف عام فرهنگ که مجموعه‌ای از باورها، عقاید و آداب و رسوم یک قوم است و احياناً اعم از عناصر مطلوب و نامطلوب است،

فرهنگ، معنایی وسیع‌تر می‌یابد و دارای تشخیصی است که در کنار دین قرار می‌گیرد. این رویکرد، نزدیک به دیدگاه کسانی همچون آگوستین ژیرارد است که از تعامل متقابل دین و فرهنگ سخن می‌گویند (اسدی، ۱۳۸۸، ص ۶۲). این تعامل میان دین و فرهنگ، نوعی رابطه بیرونی و خدمات متقابل را به تصویر می‌کشد که دیگر هیچ‌یک از دین و فرهنگ، ذیل دیگری نیستند و فرهنگ در قبال دین، هم با فرهنگ برآمده از آن دین وارد تعامل می‌شود و به رشد آن کمک می‌کند. مانند ارتباط فرهنگ و تمدن کهن ایرانی در ارتباط با فرهنگ جوان اسلام (مطهری، ۱۳۵۷ الف، ص ۳۷۴) و هم مؤلفه‌هایی از آن مورد تأیید خود دین واقع می‌شود. چنان‌که علمی مانند فلسفه و عرفان می‌توانند به‌عنوان علمی اسلامی، مورد تأیید دین قرار گیرند و آموزه‌هایی از آنها به‌عنوان حقایق معرفتی ارزیابی شوند و یا در تفسیر آموزه‌ها و معارف دینی و اعتقادی، به کار گرفته شوند.

دین نیز در قبال فرهنگ، هم فرهنگ‌ساز و هم فرهنگ‌سوز است. در این تعامل، با تخلیه و تحلیه دین نسبت به فرهنگ، بخش‌هایی از فرهنگ در گستره طرد واقع می‌شوند و بخش‌هایی از آن در گستره پذیرش دین و جزو مجموعه دینی قرار می‌گیرند. این جزء پذیرفته‌شده، می‌تواند احیاناً یک باور اعتقادی یا یک رسم اجتماعی و یا یک حکم فقهی امضایی باشد.

آنچه امکان تعامل دین و فرهنگ را در این ساحت برقرار می‌سازد، دیالوگی است که میان دین و فرهنگ بر مدار حقیقت و حقیقت‌جویی شکل گرفته است و طرفین را بر مدار خود، به جذب و دفع، ملزم ساخته است و در نتیجه، دین و فرهنگ، در فاصله و نزدیکی نسبت به یکدیگر، دچار جزر و مد می‌شوند. تبیین این مسئله از نگاه استاد این‌گونه است که دین اسلام، بر مدار حقیقت می‌چرخد و شعارها و آموزه‌های آن ریشه در حقیقت دارند. از این رو، نسبتشان با رنگ و نژاد و قومیت و جغرافیا «لابشرط» است (همان، ص ۶۴). از همین جا دین و فلسفه و علم، وطن ندارند و پیامبران و فلاسفه و دانشمندان به همه جهانیان تعلق دارند (همان).

بر این باور، نه این تفکر برای یک فرهنگ درست است که فی‌المثل دین اسلام را به اعتبار منشأ آن، در دام جغرافیایش و متعلق به وطنی دانست که از آن برخاسته است و اقوام دیگر به صرف این مطلب، انگ بیگانه و اجنبی به آن بزنند و از پذیرشش سرباز زنند (همان، ص ۶۶). نه آن تفکر که به جبر جغرافیایی معرفت قائل است و حقایقی که از اقوام و فرهنگ‌هایی غیر از مکه و مدینه برخاسته‌اند را، یک سره باطل و کفر می‌داند. مطلوب دین است (مطهری، ۱۳۷۱،

ص ۲۹۱)؛ زیرا هر دو تفکر که به ظاهر از دو گروه متفاوت برمی‌خیزند، از یک آبشخور می‌نوشند و هر دو، مکان را بر حقیقت ترجیح می‌دهند.

نظریه فرهنگ

با توجه به آنچه گذشت، درمی‌یابیم که فرهنگ اسلامی، در چارچوب اندیشه‌های آن بزرگوار، فرهنگی است برآمده از دین اسلام که دینی فرهنگ‌ساز است و با گستره پذیرش و در عین حال، فعالانه و منتقد خود، ترابط خود را با سایر فرهنگ‌ها از دست نمی‌دهد. از این رو، فرهنگی بین‌المللی است که حصارهای تاریخ و جغرافیا را شکسته است و فاقد رنگ نژاد و طبقه و گرایشات قومی و محلی است (مطهری، ۱۳۶۴، ص ۴۶۶) و با نگرش مارکسیستی به فرهنگ و ماتریالیسم فرهنگی، که بر این عناصر متکی است، میانه‌ای ندارد (میلنر و براویت، ۱۳۸۵، ص ۵۴).

از این رو، فرهنگ اسلامی، برخلاف نظر آرنولد توین‌بی، دارای افول و مرگ نبوده است؛ زیرا از مکانی به مکان دیگر منتقل می‌شده است و افول آن در یک قوم، ملازم طلوع و امتداد حیاتش در قوم دیگر بوده است (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۵، ص ۲۶۷؛ ذاکام، ۱۳۷۷، ص ۵۵۹).

علاوه بر مکان نداشتن، بی‌زمانی آن است؛ نه جبر مارکسیستی زمان و تاریخ پذیرفتنی است (مطهری، ۱۳۹۰ الف، ج ۲، ص ۶۹) و نه جبری که برخی از روشن‌فکران به نام اقتضائات زمان مطرح می‌کنند (همان، ج ۱، ص ۱۱۲)، بلکه به معنی حاجت‌های متغیر انسان است که در کنار ثبات روح او، با قوانین ثابت و متغیر دین تغذیه می‌شوند (همان، ص ۱۲۵ و ۱۲۶). عناصری مانند اجتهاد و نرم‌افزار منعطف قوانین اسلام، مانند قاعده ملازمه و گزاره‌های حقیقه احکام اسلامی، امکان همسفری با زمان را برای دین اسلام و پذیرش تغییرات مثبت زمانی ممکن می‌سازد (همان، ص ۱۳ و ۱۷ و ۱۳۹ و ۱۴۷). علاوه بر اینکه، اسلام به ظواهر و صورت‌های ظاهری، تصلب و تعصب ندارد (مطهری، ۱۳۴۹، ص ۱۷۰ و ۱۷۱؛ همو، بی‌تا، ص ۹۶).

در حقیقت، ارائه تصویری که در آن اسلام، بسان یک راه است که در درون خود، منزل‌گاه‌های متعددی دارد (همان، ص ۱۴) و نگاه مثبت به تاریخ و زمان، که زمان را نه تنها به‌عنوان حجاب و مانعی در فهم دین، که عاملی مهم در شناخت تفقهی و تعمقی دین می‌داند (مطهری، ۱۳۸۵ الف، ص

(۱۴۳)، موجب شده است تا تحولات مثبت جدید هر عصر، از نظر دور نماند و بدون اینکه از دنیای مدرن و جدید بتی ساخته شود، نگاه محلی اندیشی و محدود به دین که در محدوده‌ای از تاریخ و جغرافیا محصور مانده است، به نفع قرائت جهانی و جاودانه آن شکسته شود. چیزی که در اندیشه برخی روشن‌فکران امروزی، به قیمت نفی سنت‌ها و عصمت و اصالت مدرنیته به دست می‌آید (سروش و همکاران، ۱۳۸۱، ص ۲۸۶). در مواردی که استاد شهید مطهری، از نفی خصوصی‌سازی عاشورا و مکتب‌سازی آن سخن می‌گوید (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۷، ص ۳۳ و ۶۱۵) و در نگاه بدون تاریخ و جغرافیای او، به دین و شخصیت‌هایش، این داستان مشهود و ملموس است (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۱۴؛ همو، ۱۳۴۹، ص ۳۰).

البته علاوه بر مبنای فلسفه تاریخ، سایر مبانی فکری استاد نیز زیرساخت‌های معرفتی این فرهنگ بین‌المللی را میسر می‌سازند؛ زیرا بر مبنای انسان‌شناسی استاد، این حقیقت‌طلبی، ریشه در فطرت و جان انسان دارد (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۴۹). بر مبنای فلسفی، علاوه بر ادراکات اعتباری که متأثر از محیط و احتیاجات زندگی هستند و نسبی و متغیرند، ادراکات حقیقی نظری در انسان وجود دارند که ثابت و کلی بوده و امکان حصول یقین و گفت‌وگوی میان انسان‌ها را میسر می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۳۳، ص ۱۶۱). این هر دو مبنای جامعه‌شناسی را تغذیه می‌کنند تا مشخص شود که چون انسان، نوع واحد است، جامعه انسانی نیز ذات و ماهیتی یگانه دارد (مطهری، ۱۳۶۴، ص ۳۴۰).

بر این اساس علی‌رغم پذیرش کثرت و تنوع فرهنگی و ملیتی و تمایز ادراکات اعتباری میان جوامع مختلف، وحدت میان جوامع به تصویر کشیده می‌شود. به گونه‌ای که آینده جوامع و فرهنگ‌های گوناگون، به سمت یگانه شدن و در نهایت، ادغام شدن به تصویر کشیده می‌شود و انسان‌ها به کمال حقیقی و انسانیت اصیل خود دست خواهند یافت (همان، ص ۳۴۲). از این رو، نظر استاد، در بحث کثرت و وحدت اقوام انسانی در مباحث فرهنگ‌شناسی (پهلوان، ۱۳۷۸، ص ۳۸)، علی‌رغم آنکه تنوع فرهنگی جوامع را از نظر دور نمی‌دارد، به نظریه وحدت‌گرایی تمایل بیشتری دارد؛ زیرا بر فطرت مشترک جوامع انسانی تأکید می‌کنند.

از این رو، با توجه به لایشرطیت حقیقت از رنگ و نژاد و مکان، فطرت واحد انسانی به ضمیمه خود آگاهی‌های ملی و انسانی (مطهری، ۱۳۶۴، ص ۲۹۰ و ۲۹۱) و نوع واحد جوامع انسانی، نظریه فرهنگی پست‌مدرن، در اندیشه استاد جایی ندارد؛ زیرا اندیشه پست‌مدرن، به

نفی عقل فراتاریخی و نفی ذات مشترک انسانی و عدم امکان معرفت علمی در باب جهان باور دارد (بشیریه، ۱۳۷۹، ص ۸۵) و می‌کوشد تا فرهنگ را به‌عنوان بدیل دین، جانشین آن کند؛ آن هم فرهنگی که عامیانه است و از فرهنگ فرهیختگان و نخبگان گریزان می‌باشد (همان، ص ۹۸). اما در اندیشه فرهنگی آن حکیم، تقسیم‌بندی فرهنگ به فرهنگ عامیانه و والا پذیرفته شده است. چنان‌که از انسان کامل و الگوپذیری آن، برای مردم و از نخبگان فرهنگی به‌عنوان جانشینان انبیا تبلیغی سخن می‌گوید (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۲۷؛ مطهری، ۱۳۷۵، ص ۴۰؛ مطهری، ۱۳۸۵، الف، ص ۲۹). این موضوع، همه هدف و همت استاد در آسیب‌شناسی تفکر اسلامی و احیای تفکر دینی است (مطهری، ۱۳۵۷، ب، ص ۸؛ همو، ۱۳۶۱، الف، ص ۶۰ و ۶۱). در جایی از یادداشت‌های خود از همین احیای تفکر اسلامی، به احیای فرهنگ اسلامی نام می‌برد:

اقامه دین به چیست؟ چه چیز را باید زنده و بیا داشت تا دین بیا باشد؟ آن چیز فرهنگ اسلامی است؛ یعنی اقامه دین به اقامه فرهنگ اسلامی است. لااقل در مورد اسلام این مطلب صادق است (مطهری، ۱۳۸۵، ب، ج ۶، ص ۴۰۶).

به دلیل همین نخبه‌گرایی فرهنگی، استاد از هادیان جامعه سخن می‌گوید و معتقد است: هادیان جامعه باید به موارث علمی و فرهنگی گذشته اسلامی آشنا باشند و در زمان حال، جامعه را بشناسند و به اوضاع دنیا آگاه باشند (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۲۶۲). حتی از علوم جدید مطلع باشند (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۲۰۴ و ۲۰۵) و علاوه بر گذشته و حال، از اوضاع متغیر و آینده جوامع آگاهی داشته باشند. چنان‌که در تعبیر دقیقی اشاره می‌کند که هدایت، اساساً بدون قدرت پیش‌بینی امکان‌پذیر نیست (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۲۶۳). اما این نگرش، مانند مکتب فرانکفورت مورد انتقاد نیست که با تأکید بر نخبه‌گرایی فرهنگی، نقش توده مردم را مورد بی‌مهری قرار می‌دهد (بشیریه، ۱۳۷۹، ص ۲۷)، بلکه بعکس، در مخاطب‌شناسی خود، با تصویری از مخاطبان آگاه و قابل احترام، شبهات و سؤالات نسل جوان را نشانه رشد فکری و سلامت مغزی این نسل می‌داند (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۲۱۸). در بحث رهبری این نسل، از مسئولیت نتیجه در بحث هدایت و استخدام ابزارهای متغیر و متنوع سخن می‌گوید (همان، ص ۱۹۶)؛ چراکه معتقد است: بنا بر سطح فکر مخاطبان، نیاز به منطق، زبان و فکر جدید در تبلیغ و هدایت است و باید از به‌کارگیری سبک بیان قدیمی، برای این نسل جدید پرهیز شود (همان، ص ۲۱۵).

همچنین، استاد در بحث تحریفات، وظایفی را برای مردم و عوام قائل است تا به راحتی هر سخن مغلوطی را نپذیرند و در این راه، حداقل از فطرت سلیم خود مدد جویند (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۷، ص ۱۲۰ و ۶۱۴). البته به همان نسبت هم، به شدت نخبگان فرهنگی و علما را از عوام زدگی برحذر می‌دارد و از اینکه حقیقت، فدای مصلحت شود (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۲۵۴ و ۲۵۵)؛ چه اینکه اسلام را دین منطقی می‌داند که هرگونه آداب و رسوم خرافی و تعارف‌های دروغین را برنمی‌تابد (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۲۵۶؛ همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۵۰).

نکته دیگر اینکه فرهنگ اسلامی در راستای نگرش محافظه‌کاران، فرهنگی نیست که بر فضای بسته فرهنگی تکیه ورزد. با اتکا به این نظر، خود استاد، علاوه بر اینکه در عمل، با روحیه حقیقت‌جویی از سخنان اندیشمندان مختلف از *اقبال لاهوری* و *گاندی* گرفته تا خلیفه دوم، به تناسب بهره می‌برد (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۸۳؛ مطهری، ۱۳۷۸، ص ۶۸) و ماجرای واکنش خود، در قبال آن شخص مارکسیست در دانشکده هیات و تقاضای ایجاد کرسی مخالف، مشهور است (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۴۳ و ۴۴)؛ در نظر نیز معتقد به فضای باز فرهنگی است؛ همان‌گونه که پیش از انقلاب از آزادی تفکر سخن می‌گوید، تا جایی که حتی از تشکیکات مخالفان، نه تنها برنمی‌آشوبد که به استقبال آنها می‌رود (مطهری، بی‌تا، ص ۲۳). پس از انقلاب نیز که در مقام یکی از ایدئولوگ‌ها و متفکران انقلاب مطرح است، از آزادی معقول تفکر و عقیده سخن می‌گوید و در باب تداوم انقلاب اسلامی در آینده نیز به این آزادی توصیه می‌کند:

... ثانیاً ما به آزادی‌ها به معنی واقعی در آینده احترام بگذاریم یعنی اگر دولت اسلامی، جمهوری اسلامی، حکومت اسلامی بخواهد زمینه اختناق را به وجود بیاورد قطعاً شکست خواهد خورد. البته آزادی غیر از هرج و مرج است... اتفاقاً تجربه‌های گذشته نشان داده است که هر وقت در جامعه ما نوعی آزادی فکر بوده - ولو از روی سوء نیت هم بوده است - این امر به ضرر اسلام تمام نشده، بلکه به سود اسلام تمام شده است... (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۹۴).

همه این نگرش آن بزرگوار، علاوه بر بهره‌جویی از سیره عملی معصومان علیهم‌السلام در احتجاجات و گفت‌وگوهایشان، و کسب تجربه از تاریخ فرهنگ اسلامی و تساهل عملی اسلام، در برخورد با اندیشه و فرهنگ ملل مختلف، ناشی از این است که استاد معتقد است: اسلام به منطبق خود اعتماد دارد (همان، ص ۳۲۵) و به دلیل زنده بودن این دین، در نهایت، این مباحث و تشکیکات به نفع اسلام تمام خواهد شد (همان، ص ۳۲۶). از این‌رو، ایشان آزادی تفکر را از افتخارات اسلام می‌داند (همان، ص ۳۲۷).

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت درمی‌یابیم که دو تعریف عام و خاص از فرهنگ در آثار استاد مطهری وجود دارد که بنابر تعریف خاص، فرهنگ ذیل دین تعریف می‌شود و بنابر تعریف عام، تعاملی دوسویه میان دین و فرهنگ وجود دارد. این تعامل ریشه در این دارد که دین اسلام و روح تشیع، بر مدار حقیقت شکل گرفته است و به سمت حقیقت‌جویی فرا می‌خواند و آموزه‌های آن لابلشراط از هرگونه رنگ مکان و نژاد و طبقه و زمان است. به همین دلیل، هیچ قومی را یارای این نیست که با انگ بیگانه بودن، دست رد به سینه حقیقت زند. در مقابل، دین اسلام نیز علوم و آداب و رسوم حقیقی را در دل خود جذب می‌کند و مهر تأیید بر آن می‌زند. بدین‌سان، بر ترابط فرهنگ تولیدی خود، با فرهنگ‌های بیگانه تأکید می‌ورزد و با جذب عناصر گوناگون، بر فرهی خود و رشد دیگر فرهنگ‌ها می‌افزاید؛ زیرا این رابطه به شکل صیوررت تکاملی قابل تصور است که فرهنگ‌های کهن را در خود جذب و سپس، هضم و ارتقا می‌دهد. بدین ترتیب، در این فرهنگ‌شناسی دینامیک، مؤلفه‌هایی مانند روح زنده و زندگی بخش دین اسلام و حقیقت‌محوری، به‌عنوان شاخص‌های این جذب و دفع، برجسته و پررنگ هستند. مبانی فلسفی، انسان‌شناسی مبتنی بر فطرت انسانی و جامعه‌شناسی وحدت‌نگر، بسترساز این نظریه هستند.

منابع

- اسدی، علی، ۱۳۸۸، *مواجهه آیات و روایات با جنبه‌های منفی فرهنگ‌پذیری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- البوت، تی اس، ۱۳۹۱، *درباره فرهنگ*، ترجمه حمید شاهرخ، چ پنجم، تهران، مرکز.
- بشیریه، حسین، ۱۳۷۹، *نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم*، تهران، مؤسسه فرهنگی آینده پویان.
- پهلوان، چنگیز، ۱۳۷۸، *فرهنگ‌شناسی*، تهران، پیام امروز.
- دژاکام، علی، ۱۳۷۷، *تفکر فلسفی غرب از منظر استاد مطهری*، چ دوم، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
- سروش، عبدالکریم و همکاران، ۱۳۸۱، *سنت و سکولاریزم*، تهران، موسسه فرهنگی صراط.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۳۳، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، صدرا.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۴۹، *جاذبه و دافعه علی ☞*، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۵۰، *جهاد*، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۵۴، *سیری در نهج‌البلاغه*، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۵۷ الف، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۵۷ ب، *عدل الهی*، چ پنجم، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۵۷ ج، *علل گرایش به مادیگری*، چ هشتم، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۵۸، *آشنایی با علوم اسلامی*، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۶۱ الف، *حق و باطل*، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۶۱ ب، *گفتارهای معنوی*، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۶۱ ج، *شناخت*، قم، شریعت.
- _____، ۱۳۶۱ د، *فطرت*، انجمن اسلامی دانشجویان مدرسه عالی ساختمان.
- _____، ۱۳۶۱ هـ، *شناخت در قرآن*، بی‌جا، سپاه پاسداران انقلاب اسلامی.
- _____، ۱۳۶۱ و، *انسان کامل*، تهران، وحدت.
- _____، ۱۳۶۴، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۰، *بیست گفتار*، چ هفتم، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۷۱، *ده گفتار*، چ هفتم، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۷۲، *مسئله حجاب*، چ سی و هفتم، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۷۴ الف، *توحید*، چ چهارم، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۷۴ ب، *نبوت*، چ دوم، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۷۴ ج، *معاد*، چ دوم، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۷۴ د، *ولاءها و ولایت‌ها*، چ نهم، قم، صدرا.

- _____، ۱۳۷۵، *سیری در سیره نبوی*، چ شانزدهم، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۷۸، *آینده انقلاب اسلامی ایران*، چ بیست و هشتم، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۸۳، *انسان و سرنوشت*، چ بیست و سوم، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۸۵ الف، *خاتمیت*، چ بیستم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۵ ب، *یادداشت‌های استاد مطهری*، چ سوم، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۸۷، *مجموعه آثار*، چ دوازدهم، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۹۰ الف، *اسلام و نیازهای زمان*، چ سی و دوم، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۹۰ ب، *حکمت‌ها و اندرزها*، چ سی‌ام، قم، صدرا.
- _____، بی‌تا، *نظام حقوق زن در اسلام*، قم، صدرا.
- میلنر و براویت، آندرو و جف، ۱۳۸۵، *درآمدی بر نظریه فرهنگی معاصر*، ترجمه جمال محمدی، تهران، ققنوس.
- نیچه، فردریش ویلهلم، ۱۳۸۸، *دجال*، ترجمه عبدالعلی دستغیب، چ چهارم، تهران، پرسش.