

نسبیت فرهنگی و نقد آن با تأکید بر آموزه‌های قرآنی

سیدمصطفی مناقب*

احمدرضا بسیج**

چکیده

یکی از جنبه‌های مهم و عام در دوران پست‌مدرنیسم نگاه نسبی‌گرایانه به هر چیز از جمله فرهنگ است. از این رو بررسی مفهوم فرهنگ و سرنوشت تاریخی و عقاید و نظریات درباره آن همواره از دل‌مشغولی‌های اصلی اندیشمندان جامعه‌شناسی بوده است. نسبی‌گرایی فرهنگی به معنای ارزشمندبودن همه فرهنگ‌ها و قوم‌مداری به معنای برتردانستن فرهنگ جامعه و گروه خود موافقان و مخالفان بسیاری همراه با نظریات و نقدهای گوناگون به دنبال داشته است. در این مقاله در پی آن‌ایم که، با تحلیل نظریه نسبیت فرهنگی و مفهوم مقابل آن، اطلاق یا نسبیت فرهنگ مبتنی بر اصول دینی را ارزیابی کنیم و با توجه به آموزه‌ها و تعالیم قرآنی نگاه و منظر سومی را با عنوان حق‌محوری پیش رو نهم. **کلیدواژه‌ها:** فرهنگ، نسبی‌گرایی فرهنگی، قوم‌مداری، آموزه‌های قرآنی، حق‌محوری.

۱. مقدمه

در جهان فرهنگ‌های گوناگونی با تفاوت‌های چشم‌گیر با یک‌دیگر وجود دارند، چراکه بسته به نوع نگرش به جهان خاکی و برین و انسان و رابطه او با خود و طبیعت و ماوراءالطبیعه و دیگران، که مقوم اجزای متشکله یک فرهنگ را در سه نظام شناخت‌ها و

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام‌نور، رشته علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول)،

Dr.managheb@k.isfpnu.ac.ir

** استادیار دانشگاه فرهنگیان، مدرس معارف اسلامی، Basij_581@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۴/۰۳

گرایش‌ها و رفتارها تشکیل می‌دهند، می‌توان شاهد فرهنگ‌های گوناگونی در جهان و حتی یک جامعه بود (کاشفی، ۱۳۷۸: ۷۶). به هر میزان که این بینش‌ها و آموزه‌ها با یک‌دیگر تفاوت و تمایز داشته باشند، اختلاف عمیق‌تر می‌شود و هر چه این افتراق کم‌تر باشد، زمینه قربات، نزدیکی، و تشابه بیش‌تر خواهد بود. بر این اساس بررسی مفهوم فرهنگ و سرنوشت تاریخی و عقاید و نظریات درباره آن از دل مشغولی‌های اصلی اندیشمندان جامعه‌شناسی است. به طوری که کم‌تر کتابی مربوط به مبانی جامعه‌شناسی می‌توان یافت که در آن درباره فرهنگ مطالبی نیامده باشد که البته در بیش‌تر آن‌ها به بحث نسبیّت فرهنگی (relativism) یا قوم‌مداری (ethnocentrism) که نقطه مقابل آن است توجه شده است. اگر به یک‌سانی ارزشمند بودن فرهنگ‌ها رأی بدهیم و به تعبیر دیگر ترازو و معیاری برای فرهنگ‌ها پیش نکشیم، در این صورت نسبیّت فرهنگی را پذیرفته‌ایم و ناگزیر می‌بایست بدون هیچ پیش‌زمینه ذهنی و یا عقیده به هیچ اصل ثابت مطلق فرامگانی و فرازمانی به مطالعه فرهنگ‌ها بپردازیم و این همان توصیه و خواست نسبی‌گرایان فرهنگی است. آیا می‌توان برای فرهنگ‌ها معیار و میزانی در جهت راستی و درستی یا ناراستی و نادرستی در نظر گرفت؟ آیا همه فرهنگ‌ها از سطح ارزشمندی یک‌سانی برخوردارند؟ چگونه می‌توان همه رفتارهای آدمیان را، اعم از خانواده‌دوستی یا مثلاً کشتار فرزندان به علت فقر اقتصادی، هم‌سان هم قرار داد و هر دو را پذیرفت؟ در حالی که در منابع دینی با گزاره‌هایی چون: «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ» (ص: ۲۸)، «مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصْمَى وَالْبَصِيرَ وَالسَّمِيعَ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا» (هود: ۲۴)، «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرَ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ» (رعد: ۱۶)، و «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر: ۹) برخورد می‌کنیم.

پاسخ به این‌گونه سؤالات نیازمند تلاشی محققانه است که هدف اصلی این مقاله را شکل می‌دهد. در بخش اول این نوشتار نظریه نسبیّت فرهنگی از منظر جامعه‌شناختی تحلیل می‌شود و در ادامه، با تکیه بر قرآن و آموزه‌های قرآنی این مهم بررسی می‌شود.

۲. فرهنگ

فرهنگ از آن قسم مفاهیمی محسوب می‌شود که طی تاریخ معانی و تعاریف بسیاری را با خود به‌هم‌راه داشته است. برخی آن را در حوزه امور صرفاً معنوی و برخی دیگر آن را مربوط به امور مادی نیز می‌دانند، ولی معمولاً وقتی جامعه‌شناسان از فرهنگ سخن می‌گویند، مقصودشان آن دسته از جنبه‌های جوامع بشری است که آموخته می‌شوند، نه

آنهایی که به صورت ژنتیکی به ارث می‌رسند. اعضای جامعه همه در این عناصر فرهنگ سهیم‌اند و به همین علت امکان همکاری و ارتباط متقابل به وجود می‌آید. این عناصر فرهنگی متن و زمینه همگانی و مشترکی تشکیل می‌دهند که افراد جامعه زندگی خود را در آن می‌گذرانند. فرهنگ یک جامعه هم شامل جنبه‌های نامحسوس (عقاید و اندیشه‌ها و ارزش‌هایی که محتوای فرهنگ را می‌سازند) و هم جنبه‌های ملموس و محسوس (اشیا و نمادها و فناوری که باز نمود محتوای یادشده است) می‌شود (گیدنز، ۱۳۹۰: ۳۹). مطرح‌ترین تعریف فرهنگ معروف تایلور (۱۸۳۲-۱۹۱۷) است که می‌گوید: فرهنگ یا تمدن، در مفهوم گسترده انسان‌شناختی آن، عبارت از مجموعه‌ای کلی شامل دانش‌ها، اعتقادات، هنرها، اخلاقیات، قوانین، رسوم، و هر قابلیت و عادت کسب‌شده دیگر انسان در حکم عضو جامعه است (سالزمن، ۱۳۸۸: ۱۱۵). از این رو برخی مدعی شده‌اند که فرهنگ زاینده زبان، ادبیات، هنر، و فن و پرورش‌دهنده تدریجی و هدایت‌کننده عادات، رسوم، اخلاق، قوانین، ارزش‌های معمولی در جامعه، و دیگر محصولات فکری و اجتماعی انسان است (آراسته‌خو، ۱۳۷۰: ۷۲۳).

گیدنز معتقد است که فرهنگ به معنای روش‌های زندگی اعضای یک جامعه یا گروه‌های یک جامعه است. فرهنگ شامل نحوه لباس پوشیدن، آداب و رسوم ازدواج و زندگی خانوادگی، الگوهای کار، آیین‌های دینی، و نحوه تفریح و فراغت است (گیدنز، ۱۳۹۰: ۳۸).

از دانشمندان حوزه دین، مرحوم علامه محمدتقی جعفری در حکم جامع‌ترین تعریف از فرهنگ با قید این مطلب که این تعریف مشترک برای فرهنگ پیش‌رو است، نه فرهنگ پیرو، می‌نویسد: فرهنگ عبارت است از کیفیت یا شیوه بایسته و شایسته برای آن دسته از فعالیت‌های حیات مادی و معنوی انسان‌ها که مستند به طرز تعقل سلیم و احساسات تصعیدشده آنان در حیات معقول تکاملی باشد (جعفری، ۱۳۷۳: ۲).

صرف‌نظر از معانی و تعاریف بسیاری که از فرهنگ ارائه شده است، تعریفی که نگارندگان از فرهنگ بیان کرده‌اند و براساس آن به بررسی موضوع خواهند پرداخت چنین است: فرهنگ عبارت است از بینش‌ها، گرایش‌ها، و کنش‌های انسان درباره خود، خدا، دنیا، آخرت، و کاربرد آن‌ها در تمامی شؤون زندگی.

۳. نسبیت

نسبیت از مفاهیمی است که معانی و کاربردهای گوناگون و متفاوتی دارد. معانی و کاربردهای نسبیت را می‌توان در اهم موارد زیر احصا کرد:

۱. نسبیّت حقایق خارجی که براساس آن هیچ موجود ثابت و مطلق در خارج از ذهن وجود ندارد، بلکه هر موجودی متغیر و سیال است. بر این اساس فرهنگ نیز که مبتنی بر حقایق متغیر است نسبی است و هیچ ثبات و دوامی ندارد؛
 ۲. نسبیّت فهم به این معنی که هر کس هر چه فهمید و در بستر فرهنگ یک جامعه عمل کرد، صواب و حق است؛
 ۳. نسبیّت به این معنی که هر چند واقعیتهای مطلق در جهان وجود دارند، ولی انسان نمی‌تواند به آن واقعیات مطلق دست پیدا کند مگر به‌طور نسبی و در نتیجه فرهنگ مبتنی بر آن هم نسبی خواهد بود. این معنی مبتنی بر نظریه نومن و فنومن کانتی است؛
 ۴. نسبیّت به معنی تناسب نتیجه با مقدمات استدلال؛
 ۵. نسبیّت به معنای تناسب سؤال و جواب، یعنی با تحول در یک علم زمینه سؤال از علم دیگر فراهم می‌شود و آن علم دیگر برای ارائه پاسخ شاهد تحول خود خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۷۸)؛
 ۶. نسبیّت به معنی عصری‌بودن فهم از مبانی ارزشی فرهنگ که ناگزیر نسبیّت فرهنگ را نیز به دنبال دارد؛
 ۷. نسبیّت به این معنی که ملاک و معیار هر ارزش و هنجاری در فرهنگ مربوط به خود وجود دارد؛
 ۸. نسبیّت به این معنی که فرهنگ و مؤلفه‌های آن با توجه به شرایط حاکم بر آن پابرجاست و با دگرگونی آن نابود و یا بخشی از آن باطل می‌شود.
- در موارد فوق، به جز موارد چهارم و پنجم، دیگر معانی در بحث نسبیّت فرهنگی مطرح است؛ به این معنی که قائلان به نسبیّت فرهنگی طیف‌هایی را شامل می‌شوند که هر طیف به‌نوعی از نسبیّت معتقد است. این مطلب در تبیین نظر معتقدان به نسبیّت بیان خواهد شد.

۴. نسبیّت فرهنگی^۱

یکی از مباحث مهم و اساسی در مبحث «فرهنگ‌شناسی» نسبی‌گرایی فرهنگی یا نسبیّت فرهنگی است. نسبی‌گرایی فرهنگی به ما می‌گوید که خوب و بد خواندن مسائل براساس ملاکی کلی صحیح نیست، بلکه دیدگاه‌های فوق (معیارهای درست و نادرست یا نیک و بد یا حق و باطل) باید در بافت و زمینه‌هایی که ظهور پیدا می‌کنند ارزیابی شوند. ممکن است آن‌چه در یک جامعه «درست» است در جامعه‌ای دیگر «نادرست» باشد. سالزمن در

تعریف نسبیّت فرهنگی متوجه مورد هفتم از معانی نسبیّت است که می‌گوید: هر فرهنگی را باید به وسیله خودش درک کرد و این که درباره هر فرهنگی باید به وسیله خودش قضاوت کرد (سالزمن، ۱۳۸۸: ۲۲۱).

نسبیّت فرهنگی به معنای ارزشمندبودن همه فرهنگ‌ها و نیز اعتقاد به قیاس‌ناپذیربودن فرهنگ‌هاست، زیرا موقعیت‌هایی که فرهنگ‌ها در قالب آن‌ها شکل می‌گیرند متفاوت‌اند؛ پس فرهنگ هیچ ملتی با فرهنگ دیگر ملل قیاس‌پذیر نیست. ارزش‌ها در فرهنگ‌ها متفاوت‌اند و معیارهای ارزیابی نیز از فرهنگی به فرهنگ دیگر تفاوت دارد. بنابراین نمی‌توان عناصر فرهنگی مردمی را با معیارهای فرهنگی دیگری سنجید، زیرا فرهنگ‌ها ارزش‌های درونی دارند و همه فرهنگ‌ها اصیل و انسانی‌اند و هیچ فرهنگی بر فرهنگ دیگر برتری ندارد، پس فرهنگ خوب و بد نداریم. فرهنگ پیرو و پیش‌رو، درست و غلط، و فرهنگ متعالی و رسوبی معنی ندارد.

نظریه نسبیّت فرهنگی موافقان و مخالفان بسیاری دارد و هر دسته برای خود دلایلی نیز دارند. در زبان‌شناسی، مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی، و کلام جدید درباره این مسئله گفت‌وگوهای بسیار جدی انجام گرفته است و در میان آن‌ها پسامدرنیست‌ها و طرفداران پلورالیسم فرهنگی، دینی، و اجتماعی از آن حمایت می‌کنند.

بوآس (۱۸۵۸-۱۹۴۲) تأکید داشت که به جلوه‌های متعدد فرهنگ، از گویش‌ها تا اشکال گوناگون ازدواج، باید در زمینه کلی‌ای که در آن جریان دارند توجه شود. این نظر اساس نسبیّت فرهنگی است (گولد و کولب، ۱۳۷۶: ۸۴۲).

در حقیقت نسبیّت‌گرایی فرهنگی به فهم ما کمک می‌کند و به انسان‌شناس اجازه می‌دهد تا رسوم جوامع دیگر را به مثابه راه‌های حل مسائشان در نظر گیرد، همان مسائلی که همه جوامع بشری کم‌وبیش در آن سهیم‌اند. با این همه، نسبیّت‌گرایی فرهنگی به این معنا نیست که از هر گونه رفتاری، درست به علت آن که رخ داده است، چشم‌پوشی یا این که آن را توجیه کنیم.

اگر بتوانیم تفاوت‌های فرهنگی را با عینک نسبیّت‌گرایی فرهنگی ببینیم، این توانایی را پیدا خواهیم کرد که فرهنگ‌های دیگر را با ذهنی باز بنگریم و برای گوناگونی‌های فرهنگی انسان ارج قائل شویم. در این جا نیازی به آن نیست که معیارهای اخلاقی و ارزشی‌مان را وانهیم، بلکه فقط ره‌یافتی را می‌پذیریم که تقویت‌کننده عینیت علمی است. در ضمن، این ره‌یافت هم‌دلی با اقوام دیگر را نیز برمی‌انگیزاند و به ما این توانایی را می‌دهد که تا آن جا که ممکن است چیزها را به همان‌سان که آن‌ها می‌بینند در نظر آوریم (بیتس و پلاک،

۱۳۸۷: ۴۳). در حقیقت از نگاه بیّس می‌توان فهمید از جمله اصول مهم چشم‌انداز انسان‌شناختی نسبیّت‌گرایی فرهنگی است که به توان نگرستن به باورها و رسوم اقوام دیگر در چهارچوب فرهنگ خودشان و نه در قالب فرهنگ خودمان اطلاق می‌شود. آیا نسبی‌گرایی فرهنگی به این معناست که همه آداب و رسوم و رفتارها به‌طور یک‌سان مشروعیت دارند؟ آیا هیچ ضابطه عام و جهان‌شمولی هست که همه انسان‌ها باید به آن پای‌بند باشند؟

از نظر گیدنز هیچ راه‌حل ساده‌ای برای این دوراهی، یا برای چندین و چند مورد دیگری که در آن‌ها هنجارها و ارزش‌های فرهنگی با هم انطباق ندارند، نمی‌توان یافت (گیدنز، ۱۳۹۰: ۴۴، ۴۵).

برخی می‌گویند نسبی‌گرایی در مقابل مطلق‌گرایی است و پیروان این نظر معتقدند که هیچ مطلقی وجود ندارد و جنبه‌های عادی و معنوی زندگی دائم در حال دگرگونی‌اند (شایان‌مهر، ۱۳۷۷: ج ۲، ۵۲۷).

مدافعان نسبی‌گرایی می‌گویند که گرایش به نسبی‌گرایی فرهنگی کاری بسیار دشوار و نیازمند درک بالایی است، زیرا مستلزم آن است که هم ارزش‌ها و هنجارها و باورهای دیگر جوامع را درک کنیم و هم هنگام قضاوت درباره آن‌ها، حداقل موقتاً، ارزش‌ها و هنجارهایی را که در سرتاسر زندگی براساس آن‌ها رفتار کرده‌ایم کنار بگذاریم (عضدانلو، ۱۳۸۴: ۶۲۲). نسبی‌گرایی در معنایی متضاد با قوم‌مداری دربرگیرنده دو معناست: نخست آن‌که دیگران را نباید با معیارهای فرهنگ خود سنجید؛ دوم آن‌که رفتار یا شیوه اندیشیدن افراد باید در موقعیت مشخص فرهنگی، برحسب ارزش‌ها، هنجارها، باورها، چالش‌های محیطی، و تاریخ خود آن‌ها، سنجش و قضاوت شود (همان: ۶۲۱).

البته منظور معتقدان به نسبی‌گرایی فرهنگی این نیست که تمامی فرهنگ‌ها حق‌اند، بلکه به این معنی است که اولاً، در همه فرهنگ‌ها بهره‌هایی از حق وجود دارد و ثانیاً، چون این نظر مبتنی بر هرمنوتیک و تجربه دینی و تفکیک کانتی و نمود و تاریخی‌بودن تفاسیر است، اساساً قائل به این نیست که ما می‌توانیم به‌سادگی حق و باطل را از یک‌دیگر تشخیص دهیم و حتی حق خالص قابل دریافت و شناخت نیست. همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، قائلان به نسبیّت فرهنگی را طیف‌های گوناگونی تشکیل می‌دهند که نسبیّت را از مناظر گوناگون و در معانی متفاوت به‌کار می‌برند، ولی نتیجه و مدعای همه کثرت‌گرایان این است که کسانی که راه خود را به طریقی یافته‌اند جایز نیست که کسان دیگری را که راه خود را به طریقی دیگر یافته‌اند محکوم کنند (استیس، ۱۳۷۷: ۳۹۶). چنان‌چه به رفتار دیگر مردم از

دیدگاه نسبت فرهنگی بنگریم، کم‌تر درصدد انتقاد و سست‌شمردن آن برمی‌آییم. بر ماست که هنجارها و رفتارهای خود را هنگام داوری درباره رفتارها و هنجارهای دیگران مطلق و نمونه‌ننگاریم. در این صورت می‌توانیم رفتارها را با توجه به زمینه فرهنگی، که رفتار بخشی از آن است، ملاحظه و ارزیابی کنیم (کوئن، ۱۳۸۸: ۷۶).

نسبیت فرهنگی واجد دو معنای مهم است: اول آن‌که هیچ فرهنگی از فرهنگ دیگر بهتر یا برتر و بدتر یا پست‌تر نیست؛ دوم آن‌که هر فرهنگی ریشه‌های اجتماعی متناسب با محتوای جامعه خود را دارد.

بنابراین در مطالعه جامعه و شناخت فرهنگ جوامع دیگر، باید با در نظر گرفتن ساختارهای درونی جامعه، بدون تعصب، پیش‌داوری، و بدبینی فرهنگی عمل کرد (صدیقتی‌فرد، ۱۳۸۸: ۸۰).

همه قائلان به نسبیت فرهنگی وحدت نظر ندارند. همین‌گونه است در باب چرایی این اعتقاد که نظر واحدی وجود ندارد. از دلایل سیاسی گرفته تا دلایل معرفتی و هستی‌شناسانه در توجیه این نظریه گفته شده است. آلین فینکل کروت معتقد است نسبی‌گرایی اعتراضی بود به این گرایش غربی‌ها که خود و صنعت خود را برتر می‌دیدند و معتقد بودند فقط یک تمدن وجود دارد و تعدادی اقوام وحشی. غربی‌ها با این گرایش قصد تحلیل‌بردن دیگر فرهنگ‌ها را در خود داشتند (شایان‌مهر، ۱۳۷۷: ج ۲، ۵۲۸).

طرح این نظریه امروزه در کشورهای در حال رشد نوعی مقاومت برای حفظ فرهنگ خودی در برابر تهاجم فرهنگی علیه ملت‌هاست؛ جریانی که خود را در روند جهانی‌سازی نشان داده است. بنابراین انگیزه‌های علمی، اجتماعی، و سیاسی چندی در طرح این نظریه و دفاع از آن یا استدلال علیه آن وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: ۱. انگیزه علمی: حقیقت‌جویی؛ ۲. انگیزه اعتقادی: دفاع از هویت معنوی خویش؛ ۳. انگیزه اجتماعی: تلاش برای زندگی اجتماعی سالم و صلح‌آمیز در جامعه؛ و ۴. انگیزه سیاسی: مقاومت در برابر روند جهانی‌سازی.

نسبیت‌گرایی فرهنگی ملازم با این ادعای تجربی است که گروه‌های گوناگون اجتماعی به قضایای اخلاقی اساساً گوناگونی معتقدند. یک عقیده این است که همه فرهنگ‌ها حق‌اند و ما با پذیرش و عمل به هر کدام از فرهنگ‌ها در هر زمان و مکان می‌توانیم به وظیفه انسانی خود عمل کنیم و ترسی هم از آخرت و سرانجام خود نداشته باشیم، بلکه به رستگاری و نجات می‌رسیم. در واقع مفهوم نسبیت فرهنگی از این ناحیه شکل می‌گیرد.

برخی معتقدند اصرار نسبی‌گرایان بر احترام‌قائل‌بودن برای ارزش‌های مردمان دیگر در جهت هویت و حقوق انسانی است (ادگرتون، ۱۳۸۳: ۲۵۶) و برخی دیگر عقیده دارند که هدف نسبی‌گرایی فرهنگی چشم‌پوشی و بی‌اعتبارکردن رفتارها و اندیشه‌های مردم دیگر نیست، بلکه هدف درک آن رفتارها و اندیشه‌هاست. درک یک شیوه زندگی ضرورتاً به معنی پذیرش و قبول آن نیست؛ مثلاً ممکن است این نکته را به‌خوبی درک کنیم که چرا مردم برخی از کشورهای آسیای جنوب‌شرقی سگ و گربه را می‌خورند، اما این درک ما دلیل نمی‌شود که خود نیز مجبور به چنین کاری باشیم (عضدانلو، ۱۳۸۴: ۶۲۲).

۵. قوم‌مداری

برخی معتقدند قوم‌مداری در نقطه مقابل مفهوم نسبی‌گرایی فرهنگی قرار می‌گیرد (صدقاتی‌فرد، ۱۳۸۸: ۸۰) و به گرایش افراد یک جامعه به برتردانستن فرهنگ ویژه‌شان اطلاق می‌شود، که بر اثر عادات و سنن و غالباً به‌وسیله رویکردهای اجتماعی تلقین شده اعضای جامعه به قوم‌پرستی تحریک می‌شوند. برای همین، وقتی اعضای یک گروه درباره اعضای گروه دیگر داور می‌کنند، غالباً نوعی احساس برتری نسبت به آن‌ها دارند (کوئن، ۱۳۸۳: ۴۱). هیک نظر مشابه به کوئن دارد و می‌گوید: قوم‌مداری عبارت است از برتری‌دادن به فرهنگ خود و گرایش به ممتازدانستن فرهنگ جامعه یا گروه خود بر دیگر فرهنگ‌ها. این ویژگی در آیین مسیحیت قرون وسطایی وجود داشت که مسیحیان فقط خود را حق می‌دانستند و نجات و رستگاری را منحصر به خود می‌دیدند. آن‌ها معتقد بودند که در بیرون از قلمرو کلیسا نجات و رستگاری وجود ندارد (هیک، ۱۳۷۸: ۶۴). از نظر مسیحیان انحصارگرا حقیقت فقط نزد مسیحیت است و حقیقت یا دستگاه‌های دیگری جز آن نمی‌تواند موجود باشد. این مدعا بر این باور مبتنی است که وحی مسیحی حق و خاتم است و وحی دیگری امکان ندارد. تا زمانی این شعار مسیحیت بود که بیرون از کلیسا هیچ راه نجاتی نیست، شورای فلورانس (۱۴۳۸-۱۴۴۵) بر چنین عقیده‌ای پای می‌فشرد و می‌گفت:

همه کسانی که از کلیسای کاتولیک بیرون هستند، نه فقط مشرکان، بلکه یهودیان یا بدعت‌گذاران یا تفرقه‌جویان نیز نمی‌توانند از زندگی سرمدی بهره‌جویند، بلکه در آتش ابدی فروخواهند رفت که برای شیطان و بدکاران آماده شده است، مگر آن‌که پیش از مرگ به کلیسا بپیوندند (پلاتینجا و اوکیف، ۱۳۸۰: ۱۱۰).

قوم‌مداری اعتقاد به برتری فرهنگ خود بر دیگر فرهنگ‌هاست. فرد احساس می‌کند که شیوه عمل او برتر از دیگران است و آنان که به شیوه دیگری رفتار می‌کنند کم‌هوش‌تر یا از نظر اخلاقی ضعیف‌ترند و از تمدن بهره کم‌تری برده‌اند و مانند آن (کوئن، ۱۳۸۸: ۷۵).

اگر خود را در مقام مخالفان قوم‌مداری فرض کنیم، باید بگوییم قوم‌مداری مانع پذیرش شیوه‌های تازه زندگی است. در حالی که هر جامعه نیاز به دگرگونی، رشد، و تکامل دارد. افزون‌بر این، قوم‌مداری ممکن است سبب بروز اختلافات و منازعات میان ملل گوناگون شود یا بین نژادهای گوناگون یا فرق مذهبی درگیری ایجاد کند. مردم اگر شیوه‌های زندگی دیگران را پست‌تر از خود بدانند، هرگز نخواهند توانست روابط دوستانه و صمیمانه‌ای با آن گروه‌ها برقرار کنند.

شاید زیان‌بارترین اثر قوم‌مداری این باشد که غالباً مانع نوآوری‌های احتمالاً سودمند می‌شود. قوم‌مداری افراطی به غیرضروری بودن و بیهودگی خرد و دانش دیگر فرهنگ‌ها منتهی می‌شود و از هر گونه مبادله فرهنگی و غنی‌سازی فرهنگ خودی جلوگیری می‌کند (همان: ۶۳). با توجه به این موارد می‌توان گفت: از لحاظ جامعه‌شناختی، قوم‌مداری در هر شکل آن امری متعصبانه و بنابراین مذموم تلقی می‌شود که باعث کشیده شدن حجاب و پرده‌ای بر واقعیات فرهنگی مورد مطالعه یک جامعه‌پژوه می‌شود. در واقع، نگاه متعصبانه یا استنباط آمیخته به نگرش قوم‌مدارانه ممکن است به برداشت‌هایی منفی از مشاهده اعمال اعضای بومی یک قبیله یا قوم منجر شود، مثل پست و خفیف تصویرکردن فرهنگ عمومی آنان، و این در حالی است که ممکن است واقعاً فرهنگ آن قبیله یا قوم حاوی ابعاد مثبتی باشد که نگاه خطامند مشاهده‌گر آن را مغفول نهاده باشد.

اما از آن‌جا که مفهوم قوم‌مداری در نقطه مقابل مفهوم نسبی‌گرایی فرهنگی قرار می‌گیرد، احساس مشروعیت گروه، وفاداری، میهن‌دوستی، و ملیت‌خواهی فرد را تقویت می‌کند و افزون‌بر آن، با حفظ وضع فعلی، به منزله نیرویی مقاوم در برابر دگرگونی‌ها نیز به کار می‌آید و برای جامعه مفید است، چراکه قوم‌مداری نه تنها هم‌بستگی گروهی و پذیرش هنجارهای گروه را تقویت و تشویق می‌کند، بلکه مردم با تکیه بر قوم‌مداری به شیوه زندگی خود مفتخرند و جامعه خود را مشروع می‌انگارند (همان: ۷۵).

بنابراین، روش صحیح مطالعه فرهنگی در جامعه‌شناسی مستلزم مشاهده بدون سوگیری و پیش‌داوری و مقایسه فرهنگ مورد مطالعه با فرهنگ خودی است تا حقیقت بدون غبار بدبینی محقق و کشف شود.

۶. نقد نظریه نسبیّت فرهنگی

گرچه اکنون در جهانی زندگی می‌کنیم که ارتباطات فرهنگی میان کشورهای گوناگون روزبه‌روز بیش‌تر می‌شود و نیاز به نسبی‌گرایی فرهنگی بیش‌تر حس می‌شود، اما گرایش به نسبی‌گرایی فرهنگی مشکلاتی را نیز با خود به‌هم‌راه دارد. چالشی که بر سر راه نسبیّت فرهنگی وجود دارد این است که آیا همه رفتارهای متفاوت و گاهی متضاد فرهنگ‌های گوناگون، به‌صورتی یک‌سان، درست‌اند؟ مثلاً این‌که در بسیاری از کشورها کودکان را استثمار می‌کنند و ساعات متمادی از آنان کار می‌کشند، آیا صرفاً به‌دلیل گرایش به نسبیّت فرهنگی می‌توان چنین کاری را توجیه کرد؟ (عضدانلو، ۱۳۸۴: ۶۲۲).

اخیراً برخی انسان‌شناسان به مخالفت با نسبیّت فرهنگی برخاسته‌اند و بر این نظرند که مشابهت‌های زمانی و مکانی در الگوهای اجتماعی حاکی از موجودیت یک فرهنگ جهانی است. حتی بوآس خود بر این عقیده بوده است که: «نیروهای پویایی که زندگانی اجتماعی را تشکیل می‌دهند همان‌هایی هستند که هزار سال پیش به زندگانی اجتماعی شکل دادند» (گولد و کولب، ۱۳۷۶: ۸۴۲).

بنابراین می‌توان گفت، شواهد مربوط به تفاوت‌های فرهنگی امکان وجود باورها و نگرش‌های مشترک میان اکثر یا همه فرهنگ‌ها را نفی نمی‌کند (کاشفی، ۱۳۸۷: ۹۶). در آثار جامعه‌شناسی معاصر نیز واکنش علیه نسبیّت بنیادگرایی و تأکید مجدد بر جهانی‌بودن دیده می‌شود. پارسونز و شیلر در زمینه نسبیّت اخلاقی بر این نظرند که:

مطرح‌کنندگان این نگرش حتی بر این گمان‌اند که هریک از خصوصیات اخلاقی الزاماً منحصر به فردند و در تفسیر و تأیید این نگرش حساسیت زیباشناختی خاصی وجود دارد، که نه از نظر منطقی قانع‌کننده است و نه ثمره علمی دارد (همان: ۸۴۳).

هم‌چنین، به عقیده برخی دیگر از جامعه‌شناسان، اطلاعات واقعی در باب این تفاوت‌ها امکان بهتر یا صحیح‌تر بودن یک نظام باور در مقایسه با دیگری را از پیش چشم حذف نمی‌کند (همان: ۹۶).

از جمله نقدهایی که بر نسبی‌گرایی فرهنگی وارد می‌شود این است که اگر قرار باشد ما به فرهنگ‌ها احترام بگذاریم، آیا باید به پاک‌سازی قومی در بوسنی و زنده‌به‌گور کردن دختران در هند و چین نیز احترام بگذاریم؟ هم‌چنین اصرار بر خالی کردن زبان از هر گونه کلمه اخلاقی عملاً موفقیت حاصل نمی‌کند، زیرا بدون زبان اخلاقی قضاوت‌های اخلاقی وجود نخواهد داشت و این به معنی این است که هیچ راهی برای توجیه جنبش‌های اصلاحی وجود نخواهد داشت (Macklin, 1999: 68-72).

برخی نیز از منظر سیاسی به بحث نسبت‌گرایی پرداخته و آن را سیاستی در جهت اهداف امپریالیسم دانسته‌اند. کروت معتقد است امپریالیسم فرهنگی با تسلط بر حوزه‌های فرهنگی، از جمله رسانه‌ها، و با اعمال گرایش‌های خود بر ملل دریافت‌کننده پیام جهت‌گیری فرهنگی این جوامع را تعیین می‌کند (شایان‌مهر، ۱۳۷۷: ج ۲، ۸۱). از این رو امروزه دستاوردهای نسبی‌گرایی را به کار می‌برند، تا در قلمرو فرهنگ همه‌چیز را در یک سطح قرار دهند و بنابراین به فرهنگ عامه و صنعت فرهنگ مشروعیت بخشند و از این طریق صنعت و فرهنگ خود را به دیگران القا می‌کنند (همان: ۵۲۸).

اگر نسبی‌گرایی درست باشد، پس آنچه برای افراد مقیم یک طرح مفهومی حقیقت دارد لزوماً برای افراد ساکن در طرح مفهومی دیگر حقیقی نیست. واقعیت‌هایشان متفاوت‌اند و آنچه به منزله معیار راست‌بودن یک گزاره مطرح می‌کنند تابعی است از اصول معرفتی طرح مفهومی خودشان.

نتیجه می‌گیریم که افراد ساکن در چهارچوب‌های اساساً متفاوت در دنیاهای متفاوتی می‌زیند که به گونه‌ای ریشه‌ای از هم جدایند. این تصویر نهایی نسبی‌گرایی است: گروه‌های جدا از هم، تخته‌بند فضاهای مجزا، از درک متقابل یا اشتراک‌مساعی یا ارتباط با دیگر گروه‌ها عاجزند؛ نسبی‌گرایی به جدایی‌گرایی ختم می‌شود.

این نسبی‌گرایی به جای این که ما را با رعایت احترام و قدردانی به دیگران پیوند زند، در محاصره متقابل نبود درک از هم جدا می‌کند. این نسبی‌گرایی احترام برای راه‌هایی که مردم را از یک‌دیگر متمایز می‌کند ناچیز می‌شمرد و در نهایت، درک و تقدیر تفاوت را برای ما غیرممکن می‌کند. پس لابد در این نحوه استدلال نکته بسیار غلطی وجود دارد که چنین تناقضی را به بار می‌آورد. آیا راهی برای رسمیت‌شناختن تفاوت‌ها وجود دارد، بدون این که از این تفاوت‌ها دیواری از جدایی بسازیم؟

طبق ادعای نسبی‌گرایی، ما در طرح‌های مفهومی کاملاً متفاوت و قیاس‌ناپذیری زندگی می‌کنیم که نه تنها به دانش ما از جهان، بلکه به خود جهان ما شکل می‌دهد. به اعتقاد مکتب نسبی‌گرایی انسان‌هایی که در طرح‌های مفهومی متفاوت زندگی می‌کنند دنیاهای متفاوتی دارند، اما آیا چنین است؟ آیا تصویر نسبی‌گرایانه درست است؟

بزرگ‌ترین اشتباه نسبی‌گرایی بی‌توجهی به این موضوع است که دیدن تفاوت به پس‌زمینه‌ای از مشابهت نیاز دارد؛ این تأکید بیش از حد بر تفاوت موجب بی‌توجهی به مشترکات می‌شود.

فی استدلالی را از نوشته‌های دونالد دیویدسن (۱۹۷۴) در بحث از برهان ترجمه در هفت مرحله به منظور نفی نسبیّت فرهنگی برمی‌شمارد که هر کدام را توضیح می‌دهد (فی، ۱۳۸۳: ۱۳۴).

امروزه عدّه بسیاری از لحاظ گرایش معرفت‌شناختی منظرگرایند. آن‌ها معتقدند که هر فعالیت شناختی، حتی معمولی‌ترین آن‌ها مثل توصیف وقایع، درون طرحی مفهومی و از طریق آن اتفاق می‌افتد. واقعیت، هیچ‌گاه، مستقیماً و بدون واسطه شناسایی‌پذیر نیست و فراتر از این، واقعیت فقط از پشت عدسی‌های شناختی درک می‌شود و به یمن همین‌هاست که دریافت معرفتی ممکن می‌شود. سقوط بسیاری از افراد در کوره‌راه نسبی‌گرایی، چه از نوع معرفت‌شناختی و چه نهایتاً از نوع هستی‌شناختی آن، از این منظرگرایی فروتنانه آغاز می‌شود. آن‌ها احساس کرده‌اند که مجبورند نه تنها به طرح‌های مفهومی متفاوت ایمان بیاورند، بلکه باید بپذیرند که عاملان و اندیشه‌ورزان، به علت طرح‌های مفهومی متفاوتشان، در دنیاهای متفاوتی زندگی می‌کنند و از برقراری ارتباط با دیگران عاجزند. نسبی‌گرایی به‌حدی اختلاف‌های میان طرح‌های مفهومی را تشدید می‌کند که در نهایت یگانه‌چیزی که مشاهده‌شدنی است اختلاف است.

برهان ترجمه با این تأکید یک‌سویه بر اختلاف و با این حرکت به سوی نسبی‌گرایی با جهت‌گیری جدایی‌طلبانه آن مبارزه می‌کند. این برهان نشان می‌دهد که دیگران که به‌نحو بارزی با مجموعه خاصی از مفاهیم کار می‌کنند بایستی در بعضی از توانایی‌های پایه‌ای در اعتقادات و اصول تفکر با ما مشترک باشند. اگر این‌طور نبودند، ما از درک آن‌ها عاجز بودیم و اساساً هیچ پایه‌ای برای اظهارنظر درباره این‌که آن‌ها با مجموعه‌ای از مفاهیم سروکار دارند وجود نداشت. پس برای تعریف دیگران در جایگاه افرادی متفاوت از ما ناگزیریم مشابهت‌های آن‌ها با خود را نیز تعریف کنیم (برای اطلاع بیش‌تر ← همان: ۱۳۵-۱۴۷).

دانیل لیتل از مخالفان نسبیّت فرهنگی می‌گوید: پاره‌ای از فیلسوفان و عالمان علوم اجتماعی بر آن‌اند که نسبیّت فرهنگی یکی از خصایص ریشه‌دار و پایدار جوامع بشری است. فرهنگ‌های گوناگون راه‌های گوناگونی برای سامان‌دادن به روابط انسانی، کسب معرفت درباره جهان، و ارزیابی افعال انسانی دارند و هیچ معیار فرافرهنگی‌ای برای توصیف و ارزیابی این چهارچوب‌های متفاوت وجود ندارد. این دیدگاه می‌گوید هر فرهنگ نوعی منحصربه‌فرد است و تحقیق اجتماعی می‌باید از تعاریفی معنادار آغاز شود که متعلق به خود فرهنگ تحت بررسی است (لیتل، ۱۳۸۱: ۳۴۱).

این امر موجد تناقضی در علوم اجتماعی است. چون اگر کشف قوانین و تعمیمات را از اهداف علم بدانیم، آن تنوع عمیق مانع بزرگی در راه پیشرفت علوم اجتماعی خواهد بود، اما بسیاری از ادله دایره آن مدعای نسبی‌اندیش را بسی تنگ می‌کنند. برخی دلایل چهارچوب‌های تبیین‌گری‌اند که کارشان دادن تبیینی فرافرنگ برای رفتارهای انسانی است.

لیتل سه تقریر گوناگون از نسبییت فرهنگی ارائه می‌کند و در نهایت هر سه تقریر را مردود می‌شمارد: نسبییت مفهومی، نسبییت اعتقادی، و نسبییت ارزشی - هنجاری. رأی کانونی و کلیدی در جمیع این موارد این است که هیچ تئوری یا معیار عام و مشترکی وجود ندارد که مفاهیم و هنجارها و معیارهای عقلانیت را با آن بسنجیم (همان: ۳۴۱-۳۶۹).
سالزمن نیز در نفی نسبی‌گرایی طعن زیبایی به کار می‌برد. آن‌جا که با توجه به تضاد درونی نسبییت‌انگاری معرفتی می‌گوید:

هر نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی که حقیقت را به نفع دیدگاه‌های شخصی و فرهنگی خود انکار می‌کند، به‌طور منطقی در تضاد با خودش است. پست‌مدرنیسم می‌گوید: «هر ادراکی از نظر فرهنگی نسبی است، به‌جز این یکی»؛ به‌عبارت دیگر تأکید می‌کند که «نسبی‌گرایی مطلق است». آیا یک رشته علمی مهم می‌تواند براساس چنین اشتباه منطقی ساخته شود؟ (سالزمن، ۱۳۸۸: ۲۰۷).

نقد دیگر بر پست‌مدرنیسم طرف‌داری فرصت‌طلبانه آن از نسبی‌گرایی است. از دید پست‌مدرنیسم به‌نظر می‌رسد که هیچ‌کس حق ندارد فرهنگ دیگر را نقد کند، مگر این‌که چیزی در آن فرهنگ انجام شده است که ما آن را دوست نداریم! اگر پست‌مدرن‌ها آن‌چه را که در برخی فرهنگ‌ها انجام شده است دوست ندارند، انسان‌دوست‌اند؛ اگر کس دیگری آن‌چه را در برخی فرهنگ‌های دیگر انجام شده است دوست نداشته باشد، امپریالیست فرهنگی است. برخی منتقدان از این متعجب‌اند که در پست‌مدرنیسم معیار دوگانه وجود دارد (همان: ۲۱۱-۲۱۲).

۷. نقد نسبی‌گرایی فرهنگی با تکیه بر آموزه‌های قرآنی

براساس مبانی دینی هر چه رفتارهای فرد و جامعه به فطرت نزدیک‌تر باشد، نمود فرهنگ اصیل و انسانی در او بیش‌تر است. بنابراین ارزش هر فرهنگی تابع تأثیری است که در کمال یا ضلال انسان می‌گذارد.

اسلام دین ایمان و عمل است. ایمانی از نوع راستین و مبتنی بر علم صائب و عملی از نوع صالح و مبتنی بر نیتی صادق، که جز این هر که باشد از سرمایه عمر خرج می‌کند، اما جز خسران نتیجه‌ای برایش حاصل نخواهد شد. «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ* إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالْحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ» (عصر: ۲-۳) و «الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (انعام: ۱۲).

قرآن هر نوع عقیده، ارزش، و هنجاری را که مخالف آموزه‌های اصیل الهی باشد، آن‌گونه که در خود قرآن معرفی شده است، جاهلی می‌داند و سخت با آن مقابله و معارضه دارد.

ارزش‌ها و هنجارها در دین مبین اسلام براساس معیارهای اجتماعی، که وابسته به گرایش‌های فردی و شخصی و قومی و قبیله‌ای باشند، استوار نیستند، بلکه بر معیارهای برگرفته از وحی مبتنی‌اند که آزاد و رها از تعلقات انسانی‌اند و از قوام و دوام برخوردارند. «وَلَا يُبَدِّلُ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ» (انعام: ۳۶)، «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر: ۴۳): آری! سنت خدا نه تبدیل می‌پذیرد و نه تحویل، برای این‌که خدای تعالی بر صراط مستقیم است، حکم او نه تبعیض دارد و نه استثنا (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ج ۱۷، ۵۸).

از منظر قرآن ارزش‌ها و هنجارهای انسانی که منعزل از حقیقت ثابت الهی باشند خرافه و اوهام و موصوف به باطل‌اند و یکی از بزرگ‌ترین افتخارات مکتب وحی این است که با خرافات و اوهام و افسانه و خیال مبارزه کرده و عقل و خرد را از غبار و زنگ خرافات شست‌وشو داده است. مهم‌ترین محور مبارزه با خرافات در قرآن عقاید باطل و انحرافی و سخیف و رفتارهای غیرعقلانی و مضر به حال اجتماع بوده است. بخشی از این محورها هرچند در عصر نزول قرآن هم مطرح بوده است، اما امروزه هم برای مبارزه با غلو درخور توجه است. نمونه‌های زیر در این زمینه اشاره‌شدنی‌اند:

مبارزه با بت‌پرستی که نمونه‌ای از خرافه‌پرستی است (اعراف: ۱۳۸)، شریک‌گرفتن برای غیر خدا (رعد: ۱۶)، مبارزه با عقایدی که برخلاف توحید است (سبا: ۴۰)، نفی غلو و فرارفتن از محدوده توحید (نساء: ۱۷۱)، غلوورزیدن درباره مقام و جایگاه حضرت عیسی و نفی تثلیث (نساء: ۱۷۱)، نفی الوهیت عیسی و هم‌چنین شریک‌گرفتن برای خدا (مائده: ۷۲)، خداگرفتن غزیر از سوی عده‌ای از یهودیان معاصر پیامبر (توبه: ۳۰)، ارباب‌گرفتن ملائکه و پیامبران و علمای ابرار به جای خداوند (آل‌عمران: ۸۰)، تعظیم ائمه معصومان بیش‌تر از مقام امامت (آل‌عمران: ۷۹)، مبارزه با عقیده فرزندگرفتن خداوند (مریم: ۸۸-۹۲)،

مبارزه با ترویج سحر، کهنات، جن‌گیری، و به‌هم‌زدن محیط آرامش خانوادگی از این طریق (بقره: ۱۰۲)، و هشدار به نپرستیدن جن و پری (سبأ: ۴۱)؛ این آیات فقط نمونه‌ای از موارد مبارزه قرآن با خرافات و عقاید غیرمنطقی گذشتگان بود که پیامبران بزرگ انجام داده‌اند و با اشاره به آن‌ها قرآن هدف بزرگ‌تری را دنبال می‌کند و معیار به‌دست می‌دهد.

به‌تعبیر دیگر هنجارهای دینی مبتنی بر ارزش‌هایی‌اند که آن ارزش‌ها براساس مبانی معرفتی حق‌محور بنا شده‌اند. منبع این مبانی یا نقل است یا عقل. نقل معصوم آسمانی یعنی قرآن و سنت و عقل سلیم هم‌سو با فطرت: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ لَدِّينَ فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰). پس هر مبنايي منبعی دارد و بسته به این‌که منبع چه باشد، مبنا فرق می‌کند. اگر منبع عقل ابزاری و خودمدار بشر یا عرف و خواست اکثری مردم شد، مبنا سکولاریسم، اومانيسم، آمپریسم، و همه ایسم‌های دیگر می‌شود و اگر منبع وحی معصوم و عقل قدسی شد، مبنا توحید ربوبی، توحید در تشریح، توحید در حاکمیت، توحید در عبادت، و مانند آن خواهد شد.

فرهنگ اسلامی مبتنی بر منابعی شکل گرفته که از سوی خدا و مطابق بر فطرت خدا آفرین نازل شده است. «الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ»^۲ (زخرف: ۲۷): فطرتی که برپایه توحید و یکتاپرستی است؛ «فَطْرَةَ التَّوْحِيدِ» (معنیه، ۱۴۲۴ ق: ج ۶، ۵۴۴).

فرهنگ اسلامی هم در هستی‌شناسی و هم در معرفت‌شناسی و هم در انسان‌شناسی با فرهنگ غرب متفاوت است. در هستی‌شناسی اسلامی و هر دین دیگر الهی طبیعت همه حقیقت نیست، بلکه بخش نازل و پایین‌ترین مرتبه هستی است که به آن دنیا به معنی فروتر و پست‌تر می‌گویند؛ یعنی که هستی یا هستی‌هایی فرا و ورای این هستی مادی نیز وجود دارد، که تعبیری از قبیل ملکوت و جبروت یا تعبیری دیگر را برای آن‌ها به‌کار می‌برند. تمامی مراتب هستی در قبال قوس نزول قوس صعودی دارند که از همان مقامی که آمده‌اند به همان مقام برمی‌گردند.

در بخش معرفت‌شناسی اسلامی، عقل و دین و یا علم و دین در تقابل با هم نیستند. منابع معرفتی هم اختصاص به فقط حس، عقل جداگانه، شهود قلبی، یا حتی فقط وحی ندارد، بلکه معرفت تام و تمام محصول هر چهار منبع معرفتی است یعنی حس^۳، عقل^۴، دل^۵، و وحی^۶.

در بخش انسان‌شناسی انسان موجودی جدا افتاده از آسمان نیست که حاصل گناه آدم و حوا باشد، بلکه بر زمین آمده است تا خلافت الهی را انجام دهد: «و إِذْ قَالَ رَبُّكَ الْمَلَائِكَةَ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (بقره: ۳۰) و در سایه خودشناسی و خودسازی به کمال و

سعادت برسد. از این رو نه منتقد آدم و حوا که سپاس‌گزار آن‌هاست؛ اکنون فرهنگ برآمده از این نگاه و مرام فرهنگی است متفاوت از نگاه اومانستی و سکولار.

اسلام به وجود ثوابتی اساسی، مانند عقیده، اخلاق، و ارزش‌های خیر و شر، حق و باطل، حلال و حرام، و فضیلت و رذیلت اقرار دارد؛ امور ثابتی که در ارتباط با وحی‌اند و می‌گویند این امور تغییر نمی‌کنند، بلکه مجموعه سنت‌هایی تغییر می‌کنند که انسان‌ها آن‌ها را پدید آورند (الجنیدی، ۱۴۰۰: ۴۳۳). با این وصف اگر سستی از عقل و میثاق الهی و فطرت دینی برخاست، باید آن را شکوفا کرد و اگر چیزی در برابر عقل و فطرت بود، باید آن را زدود (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۲۱۸).

فرهنگ اسلامی برای تحکیم ساختار انسان‌ساز و تعالی‌بخش خود راه‌بردهایی کارآمد را عرضه می‌دارد که در صورت عمل کردن به آن‌ها، ضمن این‌که هر گونه فرهنگ دیگر محو یا حل می‌شود، آرامش، امنیت، سلامت روح و روان، و حتی سلامت جسم را در دنیا به‌ارمغان می‌آورد و در آخرت نیز نعیم جاودان نصیب بشر می‌شود.

۱.۷ فرهنگ از منظر قرآن

از منظر قرآن فرهنگ بر چهار گونه است: تأییدی، مقابله‌ای، اصلاحی، و تأسیسی؛ یعنی قرآن بعضاً فرهنگ‌های مثبتی را که در میان اعراب رایج بوده است مانند: حج (بقره: ۱۵۸)، اعتقاد به خالق یکتا (عنکبوت: ۶۱)، ماه‌های حرام (توبه: ۳۶)، و ختنه‌کردن^۷ پذیرفته و تأیید کرده است که در این مورد باید توجه داشت بیش‌تر فرهنگ‌های مثبت اعراب در ادیان الهی گذشته ریشه داشته‌اند، زیرا دین حنیف ابراهیم، یهود، نصاری، مزدک، مانی، زردشت، و صابئین در جزیره‌العرب رایج بود (مبلغی آبادانی، ۱۳۷۶: ج ۲، ۸۰). در مواردی هم به نفی کامل عقاید، ارزش‌ها، و رفتارهای معمول جامعه اقدام کرده و با خرافات فراوان اعراب مقابله کرده است، مانند: شیطان‌پرستی (یس: ۱۲)، دخترکشی (نحل: ۵۹)، طواف بدون لباس (اعراف: ۲۸)، بت‌پرستی (بقره: ۱۶۵)، تعدد زوج‌ها بدون محدودیت (نساء: ۳)، و دیگر فرهنگ‌های باطل و خرافه که قبلاً بدان‌ها اشاره شد. در برخی موارد فرهنگ پیشین را از خرافه‌ها و زیاده‌ها زدوده، به اصلاح آداب و ارزش‌های اجتماعی فرهنگ فعلی پرداخته، و ناب آن را در دسترس بشر قرار داده است. به عبارت دیگر، با فرهنگ‌های نیمه‌مثبت برخورد اصلاحی داشته است؛ یعنی با پذیرش آن فرهنگ احکامی را که با ارزش‌های انسانی موافق بود بر آن بار کرد، مانند: حج (بقره: ۱۹۶-۲۰۰؛ حج: ۲۸-۳۰، ۳۳) و ازدواج (بقره: ۲۳۲، ۲۳۴؛ نور: ۳۲؛ طلاق: ۱).

در نظام معرفتی اسلام کارها و رفتارهایی که انسان انجام می‌دهد، حتی افکاری که در سر می‌پروراند، اگر در تحصیل نتیجه مطلوب یعنی کمال و سعادت انسان تأثیر مثبت داشته باشد، ارزشی است و اگر تأثیر و نتیجه منفی دارد، یعنی مانعی برای کمال انسان باشد، ارزش منفی دارد. این همان چیزی است که در علم اخلاق با عناوین فضایل و رذایل مطرح می‌شود و از برخی امور با عنوان فضایل و از اموری دیگر با عنوان رذایل نام می‌برند. قرآن کریم که کتاب کمال و اخلاق بشریت است به عوامل سعادت و رستگاری مردم و فرهنگ جامعه و نقطه مقابل آن که شقاوت است اشاره کرده است. فضائلی چون تواضع و فروتنی (مائده: ۵۴؛ فرقان: ۶۳؛ شعرا: ۲۱۵)، صبر و شکیبایی (بقره: ۲۴۹؛ آل عمران: ۲۰۰؛ رعد: ۲۴؛ زمر: ۱۰)، جود و سخاوت (بقره: ۲۶۱؛ اسراء: ۲۹؛ دهر: ۸، ۹)، و توکل بر خدا (توبه: ۱۹؛ یوسف: ۶۷؛ طلاق: ۳) و رذائلی چون تکبر (اعراف: ۴۰؛ نحل: ۲۳؛ عنکبوت: ۳۹)، حسد (بقره: ۱۰؛ فلق: ۵)، حب دنیا (انعام: ۳۲؛ حدید: ۲۰)، شهوت پرستی (اعراف: ۸۱؛ مریم: ۵۹)، و تعصب و لجاجت (بقره: ۱۷۰؛ نوح: ۷) فقط گوشه‌ای از معیارهای اخلاقی است که در قرآن به آن‌ها اشاره شده است.^۱

در حقیقت ارزش اصیل در بینش اسلامی ناشی از بندگی خداست و هر چیزی مستقیماً در این مسیر قرار گیرد ارزش مستقلی خواهد داشت و هر چیزی کمک کند که انسان به این مرز نزدیک شود ارزشی مادون حد نصاب دارد، ولی در واقع واجد ارزش خواهد بود. هر چیزی با عبودیت خدا منافی باشد ارزش منفی دارد و هر چیزی به دور شدن از مرز عبودیت کمک کند آن هم ارزش منفی دارد، نه منفی مستقل، بلکه ارزش منفی نسبی خواهد داشت (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۱۲۵).

ارزش‌های دینی باورهایی‌اند که ریشه در واقعیات نفس‌الامری دارند و ثبات و دوام از خصایص آن‌هاست. از جمله این ارزش‌ها گزاره‌های اخلاقی‌اند که از آفرینش انسان سرچشمه می‌گیرند و پیوسته گزاره مطلق بوده‌اند و تا انسان بوده و هست، حاکمیت خود را از دست نخواهند داد و هیچ اصل اخلاقی‌ای نمی‌تواند اصل نسبی باشد؛ یعنی در زمانی زیبا و در زمانی دیگر نازیبا باشد، زیرا مبدأ احساس زیبایی و نازیبایی هماهنگی گزاره با بُعد روحی و ملکوتی انسان و عدم آن است و طبعاً همه انسان‌ها در برابر آن یکسان خواهند بود، مگر این‌که آفرینش انسان دگرگون شود و واقعیت انسان امروزه غیر از انسان دیروزی یا آینده باشد (سبحانی، ۱۳۷۹: ج ۲، ۱۵۸).

اما بخشی از فرهنگ و ارزش‌های متعلق به آن، که یگانه شیوه‌های گوناگون زندگی تحت نظام دینی‌اند و مربوط به سلايق و متأثر از اوضاع زمانه و محیط طبیعی و حتی

سیاسی‌اند تا آن‌جا که نقشی در سعادت یا شقاوت آدمی نداشته باشند، نسبی‌اند و نسبیّت آن‌ها پذیرفتنی و منطقی است. متفاوت‌بودن قوانین راه‌نمایی و راندگی در میان کشورهای گوناگون، نوع احترام‌گذاشتن به یک‌دیگر، نوع معماری شهری و منازل که مربوط به نوع آب‌وهوا و جمعیت و دیگر عوامل است، و بسیاری مسائل دیگر در میان آداب و رسوم ملل گوناگون جهان از این قبیل‌اند. بنابراین از منظر قرآن فرهنگ به‌نحو موجبه کلیه نه نسبی است و نه مطلق. آن بخش از عقاید، خلیقات، هنجارها، ارزش‌ها، و بالاخره همه زوایای فرهنگ که در سعادت یا شقاوت انسان‌ها مؤثرند از اطلاق برخوردارند و آن بخش که فقط شیوه‌های بایسته زندگی آن‌ها را تعیین می‌کند و دخالتی در سعادت یا شقاوت ندارد از نسبیّت برخوردار است. پس نه قوم‌مداری صحیح است و نه نسبیّت‌گرایی، بلکه حق‌محوری وجه صحیح در ارزیابی فرهنگ است. به این معنی که هر چه با حق در تنافی باشد مردود خواهد بود، اعم از بینش، گرایش، و کنش، و هر چه در تنافی و تباین با حق نباشد نسبیّت آن قابل قبول است، چراکه بهبود زندگی بشر خود از اهداف دین است، اما این‌که کدام عنصر فرهنگی حق است و کدام باطل؟ کدام مطلق است و کدام نسبی؟ کدام به سعادت می‌انجامد و کدام در تنافی با سعادت است؟ امری است که در دانش‌های فلسفی، کلامی، اخلاقی، و فقهی باید جست‌وجو کرد.

بدیهی است هر نوع مطالعه و قضاوت در مسائل مربوط به فرهنگ در گرو دانستن حقیقت انسان است. خلاصه حقیقت انسان از منظر اسلام و قرآن را چنین می‌توان برشمرد: مبدأفعلی داشتن انسان (بقره: ۲۵۵؛ کهف: ۲۹؛ انسان: ۳)، دویعدی‌بودن وجود انسان (ص: ۷۱)، احسن‌بودن خلقت انسان (مؤمنون: ۱۴)، مقام خلیفه الهی انسان (بقره: ۳۰-۳۲؛ انعام: ۱۶۵؛ فاطر: ۳۹؛ صاد: ۲۶)، فقر وجودی انسان (فاطر: ۱۵؛ انشعاق: ۶)، وجود فطرت در انسان (روم: ۳۰)، مبدأغایی داشتن انسان (بقره: ۱۵۶؛ نجم: ۴۲)، قرب الهی حقیقت سعادت و کمال در انسان (نساء: ۱۷۵؛ قمر: ۵۵)، کسبی‌بودن سعادت^۱، وجود رابطه تکوینی میان عمل و نتیجه در دنیا و آخرت (بقره: ۱۱۰، ۲۸۴؛ انبیاء: ۴۷)، نیاز انسان به هدایت، دین، و پیامبر (بقره: ۲۱۳؛ نساء: ۱۶۳؛ شوری: ۳).

۲.۷ مبانی ارزشی فرهنگ در قرآن

در نظام ارزشی اسلام مبانی اعتقادی و ارزشی فراوانی وجود دارد که تمامی آن‌ها از دو منبع عقل سالم و شرع خالص سرچشمه می‌گیرند. این دو منبع از جمله مبانی مهم اعتقادی‌اند که در کتب مفصل فلسفی و کلامی به آن‌ها پرداخته شده و اصل و فرع آن‌ها به ثبوت

رسیده است و اشکالات فرضی یا وضعی مطرح شده را پاسخ گفته‌اند. از قبیل توحید با همه انواع آن^{۱۲}، هستی و چیستی (انبیاء: ۱۶-۱۷؛ نور: ۴۳؛ زخرف: ۱۲، ۸۴؛ ذاریات: ۲۳؛ نجم: ۴۹)، چگونگی معاد (طه: ۵۵؛ حج: ۸؛ زمر: ۶۸؛ یس: ۵۱-۵۲؛ زلزله: ۱-۵)، ضرورت و چیستی دین و نبوت (بقره: ۲۵۸؛ آل عمران: ۱۶۴؛ اعراف: ۱۳۷؛ اسراء: ۸۳؛ یونس: ۱۹)، ولایت (بقره: ۱۶۵-۱۶۷، ۲۵۵-۲۵۸؛ یوسف: ۱۰۰-۱۰۱؛ قصص: ۶۸؛ شعراء: ۸۳؛ محمد: ۳۳)، فلسفه آفرینش (هود: ۱۱۹؛ حجر: ۸۵-۸۶؛ انبیاء: ۱۶؛ مؤمنون: ۱۱۵؛ عنکبوت: ۴۴؛ زمر: ۵؛ احقاف: ۳)، هدف خلقت انسان (ذاریات: ۵۶)، مراتب وجودی هستی (انعام: ۷۵؛ اعراف: ۱۸۵؛ سجده: ۵؛ صافات: ۶-۱۰)، قوس نزول و صعود در هستی (آل عمران: ۸۳؛ سجده: ۵)، نظام تکوین و تشریح (بقره: ۲۱-۲۲؛ آل عمران: ۵-۷؛ اعراف: ۵۴-۵۸؛ توبه: ۳۶؛ طه: ۴)، مراحل کمال (مائده: ۳، ۶۷؛ انعام: ۱۱۵؛ اعراف: ۱۴۲؛ انفال: ۲-۴)، و ایمان و مراتب آن (بقره: ۲۶۰، ۲۸۵؛ اعراف: ۱۴۳؛ نمل: ۱۵؛ دخان: ۱۲-۱۳). هم‌چنین تکالیفی برای انسان وضع شده است که توجه به آن‌ها بی‌شک نسبت فرهنگی را برنخواهد تابید. از جمله مهم‌ترین آن‌ها را می‌توان در این موارد خلاصه کرد: تقوا (بقره: ۲۸۲؛ اعراف: ۲۰۱؛ نحل: ۱۲۸؛ طلاق: ۲-۳)، امر به معروف و نهی از منکر (آل عمران: ۱۰۴، ۱۱۰، ۱۱۴؛ اعراف: ۱۵۷؛ لقمان: ۱۷)، حق و تکلیف (بقره: ۲۵۵؛ ذاریات: ۵۶؛ تکوین: ۲۹؛ عصر: ۱-۳)، تولی و تبری (مجادله: ۲۲؛ ممتحنه: ۴، ۶، ۱۳)، عبادات (حج: ۷۷؛ ذاریات: ۵۶؛ بینه: ۴)، و اخلاقیات (بقره: ۸۳؛ انفال: ۶؛ توبه: ۷۹؛ ابرهیم: ۷).

۳.۷ قرآن و نظام اجتماعی

توجه به حکمت زندگی اجتماعی ره‌یافت خوبی را پیش‌پای محقق می‌گذارد. زندگی اجتماعی برای انسان ضرورت دارد و هدف از آفرینش انسان در صورتی تحقق می‌یابد که انسان‌ها زندگی اجتماعی داشته باشند، با هم‌دیگر همکاری کنند، و از هم‌دیگر بهره‌گیرند. عقل با توجه به هدف خلقت و حیات آدمی اقتضای زندگی اجتماعی را دارد (علامه طباطبایی، ۱۴۰۷ ق: ج ۲، ۱۱۱-۱۱۳).

مکتب اسلام نیز در حکم دینی که پاسخ‌گوی نیازهای ضروری روحی و جسمی انسان‌ها در همه عصرها و مکان‌هاست، نه تنها روابط سازنده اجتماعی را تأیید و امضا کرده است، بلکه با پایه‌گذاری برخی از اصول در روابط اجتماعی اهمیت آن‌ها را به جامعه ایمانی گوش‌زد کرده است. اشاره به فلسفه اجتماعی آفرینش انسان (حجرات: ۱۳)، روابط نسبی و سببی افراد (فرقان: ۵۴)، تقسیم مایه‌های معیشت و وسایل زندگی (زخرف: ۳۲)،

پای‌بندی به آداب و روابط اجتماعی (نور: ۲۷)، پرهیز از روابط ایمان‌سوز (توبه: ۲۳)، کنترل چشم در روابط اجتماعی (نور: ۳۱-۳۲)، مسئولیت‌پذیری (اسراء: ۳۶؛ احزاب: ۳۳؛ فاطر: ۱۸)، امر به وحدت (آل‌عمران: ۱۰۳؛ انبیاء: ۹۲)، و تعاون و همکاری (مائده: ۲؛ حجرات: ۱۰) فقط بخشی از تعالیم این کتاب آسمانی مرتبط با روابط اجتماعی است.

چنین تعالیمی جامع و دربردارنده همه اندیشه‌ها و تعالیمی است که در کسب سعادت حقیقی انسان‌ها ضروری‌اند و هم مسائل دنیایی و هم آخرتی را در نظر دارند که این از جامعیت قرآن پرده برمی‌دارد. از دیگر خصوصیات این تعالیم پویایی آنهاست که در هر عصر و مکانی جاری است. ممکن است اشکال شود عصر و جوامع حاضر و عصر ظهور اسلام با یک‌دیگر تفاوت اساسی دارند و این تفاوت باعث می‌شود که تعالیم اسلام بر جوامع امروزی قابل اجرا و تطبیق نباشد. علامه طباطبایی در پاسخ به این اشکال می‌گوید:

اختلاف میان عصر نوین و عصر قدیم مربوط به کلیات امور زندگی انسان نیست، بلکه درباره جزئیات و مصادیق و موارد است؛ به عبارت دیگر، نیازهای انسان عبارت‌اند از اموری چون خوراک، پوشاک، خانه، لوازم خانه، وسایل نقلیه، جامعه، روابط جنسی، و روابط اقتصادی و تجاری و روشن است که این نیازمندی‌ها کلی بوده، هرگز تغییر نخواهند کرد. تفاوتی که به مرور زمان در این عناصر و نیازهای کلی به وجود می‌آید، در مصادق ابزار و وسایل است، اما اصل نیازها و ساختارها تغییری نمی‌کنند و احکام و قوانین اسلام در مورد اصل این روابط همواره قابل انطباق و اجرا خواهد بود. و در مواردی جزئی که در امور مالی، انتظامی، نظامی، و جز آن پیش می‌آید و روزبه‌روز در حال تغییرند زمام آنها به دست متصدی حکومت اسلامی است و او می‌تواند با رعایت مصالح جامعه اسلامی در مورد آنها حکم دهد (۱۴۱۷ ق: ج ۴، ۱۲۰-۱۲۱).

در حقیقت هدف از زندگی اجتماعی رسیدن انسان به کمال غایی است که بر اثر افعال اختیاری تحقق می‌یابد. بنابراین، افعال اختیاری اجتماعی انسان با هدف مذکور ارتباطی واقعی و تکوینی دارد. همان‌گونه که در زندگی فردی، هر فعل اختیاری، خواه‌ناخواه، با هدفی که از حیات انفرادی مطلوب است ارتباطی مثبت یا منفی دارد و چنین نیست که هر فعلی موجب تأمین هدف مطلوب شود، بلکه بعضی از افعال انسان را به هدف نزدیک و بعضی دیگر او را از آن دور می‌کنند؛ در زندگی اجتماعی هم هر فعل اختیاری یا هماهنگ و هم‌سو با هدف مطلوب از حیات جمعی است یا چنین نیست، اگر هست رفتاری مطلوب و مجاز خواهد بود و در غیر این صورت نامطلوب و ممنوع است. در واقع هر یک از راه‌ها و کارهای انسان در حوزه زیست اجتماعی او اگر در جهت موافق هدف زندگی باشد، خوب و شایسته است و اگر در جهت مخالف آن باشد، بد و ناشایسته خواهد بود؛ چون

افعال اجتماعی انسان بخشی از افعال اختیاری اوست و میزان خوبی هر فعل اختیاری متناسب با میزان نزدیک‌کنندگی آن به کمال غایی است و مقدار بدی هر فعل اختیاری نیز با مقدار دورکنندگی آن از کمال نهایی تناسب دارد.

به دیگر سخن، انسان دو زندگی مستقل و با هدف‌های جداگانه ندارد، بلکه زندگی اجتماعی جزئی از حیات انسان است. بنابراین، همان هدف کل حیات باید هدف زندگی اجتماعی هم باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۴۷).

از نظر اسلام و قرآن، هدف هر اجتماعی باید رسیدن به سعادت واقعی و نزدیکی به خداوند باشد و همه شئون و مسائل آن بایستی در این جهت تنظیم و تقنین و اجرا شود. پس نمی‌توان هر ارزش یا هنجاری را پذیرفت.

۸. نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب پیش‌گفته، نتیجه‌نهایی این است که اگر نسبت‌گرایی فرهنگی صحیح باشد، پس هر گونه مخالفت با ارزش‌های جامعه ناروا و نادرست خواهد بود. بنابراین وضع قوانین به‌منظور اصلاح برخی امور یا دست‌گیری و مجازات برخی افراد دیگر جایز نیست، چراکه می‌تواند به بهانه این که ارزش‌های آن‌ها با ما فرق دارد اعمالشان را توجیه کند. پس هزینه‌های بسیار برای آموزش رفتار در برخی جوامع بیهوده است. بالاتر از این مصلحان اجتماعی کاری باطل انجام می‌دهند؛ انقلاب‌ها ناروا و فرهنگ‌پذیری‌ها تماماً ناشایست می‌شوند؛ هنرمندانی که در حوزه شعر و ادب و فیلم و مانند آن سعی در تغییر رفتار دیگران دارند زحمتی بیهوده می‌کشند و وقت خود را تلف می‌کنند، و بالاتر از همه این‌ها نفس انزال کتب و ارسال رسل و تشریح شرایع زیر سؤال می‌رود. معلوم است که همه مسائل بالا در نظر عقل سالم نادرست است و بنابراین نسبت فرهنگی خودبه‌خود در دیدگاه مردم پذیرفتنی نیست؛ حتی نسبی‌گرایان وقتی می‌خواهند دیگران را قانع کنند که حق با آن‌هاست و افراد با نپذیرفتن نظر آن‌ها در اشتباه‌اند، با این کار نظر خودشان را نقض می‌کنند. به‌علاوه اصول فلسفی و مذهبی اگر به‌درستی فهمیده شوند، جایی برای اعتقاد به نسبت فرهنگی باقی نمی‌گذارند.

به‌نظر می‌رسد در باب فرهنگ نظر سوم را هم می‌توان فرض کرد، غیر از قوم‌مداری و نسبت‌گرایی. طبق آموزه‌های دینی و قرآنی نظر مختار مکتب حق‌گرایی است. به این معنی که نه قوم‌مداری صددرصد درست است و نه نسبی‌گرایی. هر دو از نقایصی رنج می‌برند. ضمن این که حقایقی را هم با خود به‌هم‌راه دارند. گاه می‌شود که درستی و راستی به نسبی‌بودن

باشد و گاه به مطلق بودن. چاره راه در تفکیک است نه قضاوت به نحو موجبۀ کلیه. پس عقیده به نسبیّت فرهنگی یا قوم‌مداری به صورت موجبۀ کلیه غلط است. نه اعتقاد به نسبیّت فرهنگی در همه موارد وجه معقولی دارد و نه قوم‌مداری در همه امور پذیرفتنی است، بلکه با توجه به آموزه‌ها و تعالیم قرآنی مربوط به مبانی ارزشی فرهنگ و نظام اجتماعی در فرهنگ و اصول هر نوع عقیده، ارزش، هنجار، و رفتاری که با سعادت و شقاوت اخروی انسان مرتبط است، باید مطلق نگریده شود و در جایی که فقط شیوه‌های گوناگون زندگی بدون تأثیر ایجابی و سلبی آن‌ها در سعادت و شقاوت انسان‌ها جریان دارد نسبیّت پذیرفتنی است. در واقع همان‌گونه که در دین احکام ثابت و متغیر داریم، در فرهنگ نیز پاره‌ای ارزش‌ها و هنجارها مطلق و پاره‌ای دیگر نسبی‌اند، البته امور نسبی در ذیل امور ثابت و مطلق تفسیرپذیرند.

پی‌نوشت‌ها

۱. در عصر رنسانس به سه دلیل مسئله نسبی‌گرایی و به تبع آن نسبی‌گرایی فرهنگی در غرب قوت گرفت:
 - (الف) رخ داده‌های اجتماعی و سیاسی: مانند گسترش فتوحات استعماری اروپاییان یا مسافرت‌های دانشمندان مغرب‌زمین به شرق و نیم‌کره جنوبی که باعث آشنایی و کشف گونه‌های متنوعی از فرهنگ‌ها شد؛
 - (ب) گسترش رفتارهای مسیحی: پدید آمدن انواع جدید و گوناگونی از رفتارهای مسیحی که پس از دوران اصلاح دینی صورت پذیرفت؛
 - (ج) بسط و ایجاد نظریه‌های تازه در علوم انسانی: پس از رنسانس این فرضیه در علوم انسانی قوت گرفت که باورها تحت تأثیر اوضاع فیزیکی و روان‌شناختی قرار دارند و از این رو بسته به موقعیت‌های گوناگون باورها متفاوت، متغیر، و در نتیجه نسبی‌اند (پاپکین، ۱۳۷۷: ۱۱).
۲. در این‌که خدا را به فطر (ایجاد) توصیف کرده اشاره است به حجت بر ربوبیت و الوهیت خدای تعالی، برای این‌که فطر و ایجاد منفک از تدبیر امر موجودی که ایجاد کرده نیست، پس آن کسی که تمام عالم را ایجاد کرده همان کسی است که امور آنان را تدبیر می‌کند، پس تنها او سزاوار آن است که پرستیده شود (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ج ۱۸، ۸۷). شایان ذکر است در آیه اشاره است به این‌که هدایت از وظایف خداوندی است که بر عهده گرفته است (قرشی، ۱۳۷۷: ج ۱۰، ۲۴).
۳. بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد که در آن واژگان متعدد و متفاوتی برای اشاره به ادراک حسی به کار رفته است؛ از جمله این واژگان می‌توان به بصر، سمع، نظر، رأی، ذوق، اذن، عین، و انس اشاره کرد. برای نمونه ← انفال: ۲۰؛ انعام: ۴۶؛ انسان: ۲؛ مدثر: ۲۱؛ انعام: ۷۶؛ حاقه: ۱۲؛ صافات: ۴۸؛ رعد: ۲۸.

۴. «عقل» در قرآن کریم فقط به صورت فعلی استعمال شده و مراد از آن نوعی فهم خاص است که به ظواهر اکتفا نمی‌کند و حقیقت معنا را درمی‌یابد. استعمالات عقل در قرآن به این صورت است: «تعقلون» ۲۴ مرتبه؛ «یعقلون» ۲۲ مرتبه؛ «یعقلها»، «نعقل»، و «عقلوه» ۱ مرتبه. برای نمونه ← بقره: ۱۷۰، ۷۵؛ یونس: ۴۲؛ عنکبوت: ۴۳؛ ملک: ۱۰.
۵. «قلب» در قرآن به معانی گوناگونی آمده است؛ از جمله عقل و درک: «ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب» (ق: ۳۷)، روح و جان: «... و اذ زاغت الابصار و بلغت القلوب الحناجر» (احزاب: ۱۰)، و مرکز عواطف: «سألنی فی قلوب الذین کفروا العرب» (انفال: ۱۲) و «ولو کنت فظاً غلیظ القلب لانفضوا من حولک» (آل عمران: ۱۵۹).
۶. «وحی» از این جهت حائز اهمیت است که پایه شناخت کلام خدا به‌شمار می‌رود. قرآن که بیان‌گر سخن حق تعالی و حامل پیام آسمانی است به وسیله وحی نازل شده است. وحی همان سروش غیبی است که از جانب ملکوت اعلی به جهان ماده فرود آمده است.
۷. در قرآن ختنه به صراحت ذکر نشده است، ولی احادیث و منابع تفسیری برخی آیات را اشاره‌کننده به آن دانسته‌اند. مثلاً سنت ابراهیمی ختنه از جمله مصداق «کلمات» در آیه ۱۲۴ سوره بقره و «حنفاء» در آیه ۵ سوره بینه به‌شمار رفته است (طبری، ۱۴۱۲ ق: ج ۱، ۴۱۵، ج ۳۰، ۳۷۰؛ طوسی، بی تا: ج ۱، ۴۴۵، ۴۴۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱، ۳۷۷، ج ۱۰، ۷۹۵). هم‌چنین مراد از «صِبْغَةَ اللَّهِ» در آیه ۱۳۸ سوره بقره به نظر برخی مفسران شریعت الهی درباره ختنه است (طوسی، بی تا: ج ۱، ۴۸۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱، ۴۰۷).
۸. برای اطلاع بیش‌تر ← مکارم شیرازی، ۱۳۷۷.
۹. همان‌طور که از مفهوم این آیات برمی‌آید بشر در نظام تکوین آزاد است. نظامی که از بود و نبود بحث می‌کند و انسان این قدرت و توانایی را دارد که حق خویش را استیفا یا اسقاط کند و کمال انسان در همین است که تکویناً موجودی مختار باشد و امکان اختیار و انتخاب هریک از دو طرف را داشته باشد، ولی «حق تشریحی» در یکی از این دو طریق است و او مکلف به گزینش آن است. این‌جاست که انسان خود را نشان می‌دهد و ساحت وجودی خود را به‌نمایش می‌گذارد و قادر به اثبات مقام خلیفه‌اللهمی خواهد بود. بنابراین آدمی از جهت تکوین در انتخاب دین و کفر آزاد است، گرچه به‌لحاظ تشریح این چنین نیست که نتایج یک‌سان داشته باشد. چون دین‌داری نتیجه آن حیات جاوید بهشتی و سعادت حقیقی است و ترک آن جهنم ابدی و شقاوت است، حق همه انسان‌ها آن است که متدین باشند و به دین حقیقی روی بیاورند. پذیرش دین حق در ذات انسان نهادینه شده و خدای متعال باطن بشر را به آن متمایل ساخته است، «فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم» (روم: ۳۰).
۱۰. در قرآن کریم آیه‌ای که به صراحت بر طبیعی یا تبدیلی ناپذیر بودن خلُق خاص دلالت کند وجود ندارد، اما برخی از خلُق و خوی‌های نکوهیده چنان مطرح شده که گویا طبیعی‌اند و آدمی را

گریزی از آن‌ها نیست؛ مثلاً آدمی آزمند و حریص آفریده شده است: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا» (معارج: ۱۹) یا عجول و بی‌تدبر خلق شده است: «خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ» (انبیاء: ۳۷)؛ با تأمل در این‌گونه آیات می‌توان دریافت که مقصود قرآن کریم نبود امکان اصلاح آن‌ها نیست، زیرا در همان آیه‌ی اخیر بی‌درنگ از خود انسان می‌خواهد که شتاب‌زدگی و عجله را کنار بگذارد: «سَأُورِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُون» (انبیاء: ۳۷). تردیدی نیست که احتمال دارد برخی ویژگی‌های جسمانی یا وراثتی یا محیطی مقتضی پیدایش خلُق و خوی خاصی شود، اما این خلُق و خوی هرگز از لوازم جدانشدنی آن به‌شمار نمی‌آید؛ چنان‌که قرآن کریم نیز تأکید دارد تکلیف الهی همواره به مقدرات آدمی تعلق می‌یابد و مهم‌تر از آن این‌که سرنوشت نهایی انسان در گرو اختیار اوست و به کسب یا اکتساب وی بستگی دارد: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (بقره: ۲۸۶) و این موضوع بدون پذیرش امکان تغییر در خلقیات انسان ممکن نیست. در حقیقت خداوند نیروها و غرایز و صفاتی در انسان آفریده است که این‌ها بالقوه وسیلهٔ تکامل و ترقی و سعادت او محسوب می‌شوند، بنابراین صفات و غرایز مزبور ذاتاً بد نیست، بلکه وسیلهٔ کمال است، اما هنگامی که این صفات در مسیر انحرافی قرار گیرد، مایهٔ نکبت و بدبختی و شر و فساد خواهد بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۲۵، ۲۹).

۱۱. علامه طباطبایی ذیل این آیه در بیان علت تشریح دین می‌گوید:

انسان، این موجودی که به‌حسب فطرتش اجتماعی و تعاونی است، در اولین اجتماعی که تشکیل داد یک امت بود، آن‌گاه همان فطرتش و ادارش کرد تا برای اختصاص دادن منافع به خود با یک‌دیگر اختلاف کنند، از این‌جا احتیاج به وضع قوانین که اختلافات پدیدآمده را برطرف سازد پیدا شد، و این قوانین لباس دین به خود گرفت، و مستلزم بشارت و انذار و ثواب و عقاب گردید، و برای اصلاح و تکمیلش لازم شد عباداتی در آن تشریح شود، تا مردم از آن راه تهذیب گردند، و به‌منظور این کار پیامبرانی مبعوث شدند ... پس دین الهی تنها و تنها وسیلهٔ سعادت برای نوع بشر است، و یگانه عاملی است که حیات بشر را اصلاح می‌کند، چون فطرت را با فطرت اصلاح می‌کند، و قوای مختلف فطرت را در هنگام کوران و طغیان تعدیل نموده، برای انسان رشتهٔ سعادت زندگی در دنیا و آخرتش را منظم و راه مادیت و معنویتش را هموار می‌نماید (۱۴۱۷ ق: ج ۲، ۱۱۲-۱۱۳).

۱۲. توحید ذات و صفات: ← بقره: ۱۱۶، ۱۶۳، ۲۵۵؛ آل‌عمران: ۲، ۶، ۶۲؛ نساء: ۸۷؛ مائده: ۷۳؛ انعام: ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۶. توحید افعال: ← فاتحه: ۱-۷؛ بقره: ۱-۵. توحید عبادی: ← توبه: ۳۱، غافر: ۶۶، فصلت: ۱۵؛ کافرون: ۲-۶.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

- آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۷ق). *فوائد الاصول*، تحقیق شمس‌الدین مهدی، تهران: وزارت ارشاد.
- آراسته‌خو، محمد (۱۳۷۰). *نقد و نگرش بر فرهنگ اصطلاحات علمی - اجتماعی*، تهران: گستره.
- ابن‌شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). *تحف العقول عن آل الرسول (ص)*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
- ادگرتون، رابرت (۱۳۸۳). *باورها و اعمال سنتی، اهمیت فرهنگ*، ترجمه انجمن مدیریت ایران، تهران: امیرکبیر.
- استیس، والترترنس (۱۳۷۷). *دین و نگرش نوین*، ترجمه احمدرضا جلیلی، تهران: حکمت.
- بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۶ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثة.
- بیتس، دانیل و فرد پلاک (۱۳۸۷). *انسان‌شناسی فرهنگی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- پاپکین، ریچارد هنری (۱۳۷۷). «مدخل نسبی‌گرایی (Relativism)»، در: *دین، این‌جا، اکنون*، ویراسته میرچا الیاده، ترجمه مجید محمدی، تهران: قطره.
- پلاتینجا، الوین و تری لامنت اوکیف (۱۳۸۰). *جستارهایی در فلسفه دین*، ترجمه مرتضی فتحی‌زاده، قم: اشراق (دانشگاه قم).
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳). *فرهنگ پیرو، فرهنگ پیش‌رو*، تهران: علمی و فرهنگی.
- جندی، انور (۱۴۰۰). *اطار اسلامی للفکر المعاصر*، بیروت: المکتب الاسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷). *شریعت در آئینه معرفت*، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰). *انتظار بشر از دین*، قم: مرکز نشر اسراء.
- حرعاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹ق). *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، تحقیق مؤسسه آل‌البت (ع)، قم: مؤسسه آل‌البت (ع).
- سالزمن، فیلیپ کارل (۱۳۸۸). *فهم فرهنگ*، ترجمه محمدمامین کنعانی، تهران: نقد افکار.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۶). *فروع ابدیت*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۹). *مداخل مسائل جدید در علم کلام*، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- شایان‌مهر، علیرضا (۱۳۷۷). *دایرةالمعارف تطبیقی علوم اجتماعی*، تهران: کیهان.
- صداقتی‌فرد، مجتبی (۱۳۸۸). *جامعه‌شناسی (کلیات، مفاهیم و پیشینه)*، تهران: ارسباران.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مقدمه محمدجواد بلاغی، تهران: ناصرخسرو.
- طوسی، محمدبن حسن (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق قیصر عاملی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- عضدانلو، حمید (۱۳۸۴). *مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی*، تهران: نشر نی.
- فی، برایان (۱۳۸۳). *پارادایم‌شناسی علوم انسانی*، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: پژوهش‌گر، مطالعات راهبردی.
- قرشی، سیدعلی‌اکبر (۱۳۷۷). *تفسیر احسن الحدیث*، تهران: بعثت.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). *تفسیر قمی*، قم: دارالکتب الاسلامیه.
- کاشفی، محمدرضا (۱۳۸۷). «نسبیت فرهنگی»، *مجله قبسات*، ش ۱۴.

- کاشانی، فتح‌الله (۱۳۴۴). *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفان*، تهران: اسلامی.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۳). *الکافی*، تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: اسلامی.
- کوئن، بروس (۱۳۸۳). *درآمدی به جامعه‌شناسی*، محسن ثلاثی، تهران: توتیا.
- کوئن، بروس (۱۳۸۸). *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه و اقتباس غلامعباس توسلی و رضا فاضل، تهران: سمت.
- گولد، جولوس و ویلیام کولب (۱۳۷۶). *فرهنگ علوم/اجتماعی*، ترجمه گروهی از مترجمان، تهران: مازیار.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۹۰). *گزیده جامعه‌شناسی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.
- لینتل، دانیل (۱۳۸۱). *تبیین در علوم/اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- مبلغی آبادانی، عبدالله (۱۳۷۶). *تاریخ ادیان و مذاهب*، قم: حر.
- مجلسی، محمدبن باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة*، تحقیق جمعی از محققان، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶). *دروس فلسفه اخلاق*، تهران: اطلاعات.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹). *حقوق و سیاست در قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). *تفسیر الکاشف*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۷). *اخلاق در قرآن*، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
- هیگ، جان (۱۳۷۸). *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: تبیان.

Macklin, Ruth (1999). *Against Relativism: Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicine*, New York: Oxford University Press.