

فرایند شکل گیری فرهنگ از منظر گئورگ زیمل و علامه طباطبایی

مسلم طاهری کل کشوندی^۱ تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۰۸

بانو بیگی ملک آباد^۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۰۴

چکیده

تأمل فلسفی در مفهوم «فرهنگ» همانا درک تعیین یافتگی امر حادث در حوزه فعل انسان است؛ قلمرویی که محصول تعامل حیات ذهنی انسان و حیات عینی محیط بر وی است. در این نوشتار سعی بر آن است که با پژوهشی تطبیقی به نظرات و ایده‌های دو متفکر برجسته غربی و شرقی، گئورگ زیمل (۱۹۱۸-۱۸۵۸م) و علامه محمدحسین طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ش / ۱۹۰۲-۱۹۸۱م) درباره فرهنگ و چگونگی شکل گیری آن در جوامع انسانی پرداخته شود؛ هریک از دو متفکر مذکور، در عین آن که جنبه‌ای از این پدیده را توصیف و واکاویده‌اند، عمق فلسفی و تحلیل دقیق این پدیده از سوی هر کدام از آنها دلیلی است که باعث می‌شود نتیجه کارشان با دقت بیشتری مورد بررسی قرار گیرد. به نظر می‌رسد همان گونه که زیمل برای توجیه شرایط امکان فرهنگ از دوگانه فرم و محتوا استفاده کرده که از خلال آن، نیازهای حیاتی بشر محرک انباشت فرم‌های فرهنگی می‌شود و در این منظر فرهنگ را محصول فعل انسان در پاسخ به نیازهای خود می‌داند، علامه طباطبایی نیز برای آن بخش از حیات انسان که تغییر و تحول از خصوصیات لاینفک آن است (با مسامحه) مفهوم اعتباریات را به کار برده و آن را محصول تعامل اقتضات انسانی با محیط زندگی وی می‌داند که اثرات خارجی و واقعی برای زیست انسانی به همراه دارد؛ شرایطی که از خلال آن حیات اجتماعی و نهادهای اساسی تشکّل می‌یابد.

کلید واژه‌ها: فرهنگ، فرم، محتوا، اعتباریات، گئورگ زیمل، علامه طباطبایی.

^۱. استادیار و عضو گروه شیعه شناسی پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول): muslimtaheri@ut.ac.ir

^۲. کارشناسی ارشد جامعه شناسی دانشگاه شاهد تهران: malek_abadi.1365@gmail.com

مقدمه و طرح مسئله

اگرچه جهان و هر آنچه که در آن تعیین یافته است مخلوق فعل خداوند متعال بوده است؛ اما چنین امری نمی‌تواند خللی در این قضیه وارد کند که جامعه انسانی پیامد فعل انسان نیز هست و تنوع صورت‌بندی جوامع انسانی در قرون متمادی بر طبق تمایلات بشری و پاسخ‌گویی جمعی به این تمایلات و گرایشات جهت پیدا کرده است. به عبارت دیگر، محرک ساخت^۱ فرهنگ انسانی به مثابه یک سازه^۲، محصول تعامل ادراکات معطوف به نیازها و اقتضائات حیاتی انسان و اقناع آن نیازها بوده است و ریشه آراستن جهان با اصول، ارزش‌ها و هنجارهای مختلف انسانی، ناشی از ساحتی از ساحت عقل به نام «عقل عملی» به راهنمایی منابع معرفتی دیگری در افق‌های مختلف همچون حس، شهود و وحی است؛ تغییر و تحول در راهبردهای این عقل، بی‌نیاز از بُعد طبیعی، اجتماعی و تاریخی نیست؛ بلکه هرگونه تغییری در اعتبارات این ساحت انسانی عقل، متأثر از افق معرفتی و عملی تغییر در پاسخگویی به نیازهای طبیعی و تمایلات انسانی است؛ محصول این تعامل درونی و بیرونی برای انسان، آن چیزی است که امروزه بدان «فرهنگ» می‌گویند.

برخی معتقدند که در بین اندیشمندان معاصر مغرب زمین، گئورگ زیمل^۳ را می‌توان به عنوان یکی از برجسته‌ترین چهره‌هایی تلقی کرد که مسئله فرهنگ را با رویکردی فلسفی-پدیدارشناختی در جامعه‌شناسی مطرح کرده است. (see to: Jurgen Habermas, 1996, p: 408). ستون فقرات نظریه فرهنگ زیمل در آثاری نظیر «مقاله‌ای در تراژدی فرهنگ» صورت‌بندی شده است که کشف بنیانی‌ترین پارادوکس درونی زندگی فی‌نفسه و تحول آن از شکلی به شکل دیگر است (زیمل، ۱۳۸۰: ۲۴۴) نبرد «اراده روح» و «جبر طبیعت» (زیمل، ۱۳۶۸: ۵۹) که در دوگانه میان فرم و محتوا نمود می‌یابد (رک به: زیمل، ۱۳۹۲: ۳۹)؛ بنا بر

^۱. construction

^۲. structure

^۳. Georg Simmel

^۴. تمایزگذاری بین فرهنگ عینی و ذهنی از سوی زیمل متأثر از تمایز میان عین و ذهن در فلسفه کانت بوده است

این، مسئله اصلی زیمل در سرتاسر آثارش این است که «اگر جامعه بخواهد موضوعی مستقل برای یک علم مستقل باشد، تنها از طریق این واقعیت می‌تواند شکل بگیرد که از مجموع عناصر جداگانه تشکیل دهنده آن، موجودی جدید ظهور کند. در غیر این صورت تمام مسائل علوم اجتماعی به مسائل روانشناسی فردی تقلیل می‌یابد» (Simmel, cited in Frisby, 1997: 56-57)

مبتنی بر چنین ایده‌ای می‌پرسد: «چگونه آدمیان صورت‌هایی را بر جهان تجربه تحمیل می‌کنند، آن را سامان می‌دهند و می‌فهمند؟ (رک به: کرایب، ۱۳۹۲: ۵۱) برخی مدعی‌اند که زیمل در پاسخ به این سؤال با تبدیل اعضای جامعه به آفرینش‌گران صورت‌های تعاملی موفق شد که پروژه شبه کانتی تصدیق شأن و خودمختاری انسانی را از این طریق پیش ببرد که کنشگران انسانی هم سازندگان جامعه و هم محصولات جامعه تلقی شوند. (رک به: زیمل، ۱۳۹۲: ۱۵-۹) شاید وجه نام‌گذاری رویکرد جامعه‌شناختی زیمل به جامعه‌شناسی صوری نیز همین مسئله باشد؛ رویکردی که در آن، منطق تحول صورت‌های اجتماعی زندگی بشر را از نقطه نظری فردگرایانه مورد تأمل خود قرار داده است. (ریتزر، ۱۳۷۷: ۷۰) بر این اساس، برخی رویکرد جامعه‌شناختی وی را متمایل به فلسفه تلقی کرده‌اند (Ritzer, 2010, p.158؛ کرایب، ۱۳۹۲؛ Simmel, 1911: P: 5 و برخی نیز او را جزء جامعه‌شناسان سطح خرد به حساب می‌آورند. (رک به کوزر، ۱۳۸۸: ص ۲۹۵؛ Highmore, 2001, P: 15).

در عین حال، علامه محمدحسین طباطبائی نیز جزء آن دسته از متفکرین مسلمانی است که متأثر از آموزه‌های وحیانی اسلام و عقلانیت برهانی، توجه وافر را به جامعه انسانی و روح حاکم بر آن مبذول داشته است و به طور مستقل، بررسی ابعاد و لوازم جامعه و نیز چگونگی شکل‌گیری و تکامل فرهنگ آن را در قلب اندیشه‌ورزی خود قرار داده است. در دهه گذشته نیز که اقبال مطالعات و تحقیقات درباره این موضوع در بین متفکرین مسلمان افزایش یافته است، اندیشه‌ورزی‌های علامه در این باره راهگشای تحول در علوم انسانی و مطالعات فرهنگی موجود قرار گرفته است. در این میان آنچه که باعث تمایز علامه طباطبائی از سایر اندیشمندان مسلمان شده است توجه دقیق ایشان به جهت‌گیری‌های افعال انسانی مبتنی بر تعقل وی و قواعد و الگوهای فعل انسانی در حیات اجتماعی اوست. برداشت عمیق، نسبتاً گسترده و بدیعی که علامه از چیستی ادراکات انسانی معطوف به فرهنگ و جامعه وارد ادبیات علمی دانش‌های اجتماعی

مسلمین کرده است، شایسته انجام پژوهش‌های تطبیقی با برجسته‌ترین نظریات موجود در این زمینه است.

هدف پژوهش

گسترش دامنه تعاملات انسانی و تنوع زیست‌جهان‌ها ضرورت آگاهی از «خود» و «دیگری» را مبرم ساخته است؛ شرایطی که در آن، صاحبان هر فرهنگی نه تنها بر جهان‌بینی خاصی توجه دارند بلکه چنین فهمی از خود و دیگری را نیز زمینه‌مند و وابسته به وضعیت تاریخی خاص با جهان پیرامونی آن تلقی کرده اند. هدف اصلی این پژوهش آن است که ابتدا با رویکردی تطبیقی به طرح چیهستی فرهنگ از منظر دو اندیشمند بپردازد و و از خلال آن نشان دهد که درک معاصر از مفهوم فرهنگ با تمام اقتضائات انسانی آن چگونه صورت بندی می‌شود و با مروری کوتاه بر مهمترین آرا این دو اندیشمند در این باره، جایگاه فرهنگ در منظومه معرفتی آنها را نشان دهد. در این آرا موضوعاتی همچون: تلاش معرفتی انسان برای پاسخ به نیازهای حیاتی/ اصل کوشش برای حیات؛ عینیت یافتگی محصول معرفتی انسان/ تکاثر تدریجی جهات احتیاج فردی و نوعی اعتباریات اجتماعی؛ و نیز تأثیرپذیری معرفت اجتماعی از ساختارهای اجتماعی ارائه می‌شود.

سؤالات پژوهش

سؤال اصلی این تحقیق ناشی از مسئله‌ای شکل می‌گیرد که طبق آن نشان داده خواهد شد گئورگ زیمل و علامه طباطبایی با مفهوم فرهنگ چگونه مواجهه شده‌اند؟ برای فهم چنین مساله‌ای به طرح چگونگی شکل‌گیری فرهنگ و منطق تحول آن از سوی هر دو متفکر اشاره خواهد شد و این سؤال به بحث گذاشته خواهد شد که چه عواملی بر شکل‌گیری فرهنگ جوامع انسانی مؤثرند؟ مؤلفه‌های ثابت و متغیر این فرایند کدامند؟ قابل ذکر است رویکرد این پژوهش به فرهنگ و نقش انسان در شکل‌گیری آن عمدتاً در قلمرو معرفت‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرد.

پیشینه پژوهش

محور اصلی پژوهش حاضر، مفهوم فرهنگ است. در این نوشتار درصدد بررسی فرایندی هستیم که طی آن فرهنگ در جوامع انسانی شکل می‌گیرد و با گذر زمان دچار تحولات عمده‌ای می‌شود. از آنجا که این مسئله را مبتنی بر دیدگاه‌های گئورگ زیمل و علامه طباطبایی بررسی خواهیم کرد، لازم است که پژوهش‌های موجود در این زمینه را مرور کرده و با در نظر گرفتن آنها، پژوهش خود را در جهت غنابخشی به این حوزه مطالعاتی تدوین نماییم. برای نمونه، در این بخش به چند پژوهش مرتبط را که نماینده پیشینه علمی موضوع‌اند، معرفی و بررسی می‌کنیم: رضائی (۱۳۹۶) در پایان نامه تحصیلی خود به «بررسی انتقادی مفاهیم صورت و محتوا در اندیشه گئورگ زیمل از منظر حکمت متعالیه» پرداخته است. در این پژوهش فرم و محتوا و تفکرات و اندیشه‌های زیمل که بر اساس و محور فرم و محتوا شکل گرفته‌اند از منظر حکمت متعالیه و مباحث متناظر بر اندیشه زیمل مورد بررسی و نقد قرار گرفته است. مباحث صدرالمتألهین به عنوان بنیانگذار این نظام فلسفی و همچنین فیلسوفان متأخر که به مباحث اجتماعی و معرفت‌شناسی پرداخته‌اند مدنظر بوده است؛ بر این اساس، مبانی معرفتی زیمل بر پایه فلسفه کانت و با محوریت فرم و محتوا از منظر اصول و دیدگاه‌های فلاسفه حکمت متعالیه همچون اصالت وجود و اعتباریات مورد نقد و بررسی قرار گرفت.

نوربخش و خانی (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «نگاهی انتقادی به آرای گئورگ زیمل درباره دین، نسبت میان دین و دینداری در جامعه‌شناسی صوری گئورگ زیمل» و با اتکا به بررسی آثار این اندیشمند درباره دین و دینداری، به روش مروری و با قیاس استدلالی دیگر جامعه‌شناسان همدوره زیمل تلاش می‌کند به این پرسش پاسخ دهد که نسبت میان دین و دینداری در جامعه‌شناسی صوری گئورگ زیمل کدام است؟ آیا دین و دینداری می‌توانند در چرخشی دیالکتیکی، از فرم به محتوا و از محتوا به فرم تغییر وضعیت دهند؟ آیا دینداری می‌تواند منتزع از دین هویت مستقل داشته باشد؟ آیا دین واقعیت عینی است یا برساختی ذهنی؟

سید حسین شرف الدین (۱۳۹۳) نیز در مقاله‌ای با عنوان «علامه طباطبایی و بنیادهای هستی‌شناختی فرهنگ» درصدد بررسی آرا علامه طباطبایی درباره پدیده فرهنگ از منظر

هستی‌شناختی بر آمده است. وی با طرح این سؤال که «خاستگاه فرهنگ کجاست؟» به آرا علامه طباطبایی در این زمینه مراجعه کرده است و با رویکردی جامعه‌شناختی به بررسی این موضوع پرداخته است. در پایان نتیجه می‌گیرد که فرایند شکل‌گیری، بالندگی، گسترش، نفوذ و استمرار فرهنگ در هر جامعه‌ای به چهار دسته عوامل به صورت انفرادی یا ترکیبی، بدینشرح مستند است: انسان‌شناختی، فرهنگی-اجتماعی، متافیزیکی-و حیانی و محیط طبیعی و جغرافیایی.

مصلح (۱۳۹۲) در اثری با عنوان «ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و فلسفه فرهنگ» کوشیده است به بررسی ابعاد مختلف «ادراکات اعتباری» از منظر فلسفه فرهنگ و مبتنی بر نظریات برجسته موجود در این حوزه بپردازد. وی در تلاش است که دیدگاه‌های رایج غربی درباره مسئله فرهنگ را مطرح سازد و بدون توجه به خاستگاه اسلامی نظریه ادراکات اعتباری، این نظریه را معطوف به بحثی حداقلی درباره انسان و سازندگی فرهنگ در جوامع توسط انسان، بداند. از نگاه نویسنده، اولین و اساسی‌ترین پرسشی که در این باره مطرح می‌شود این است که چگونه می‌توان چنین ارتباطی میان نظریه علامه طباطبایی و فلسفه فرهنگ پیدا کرد؟ مصلح در پاسخ به این سوال معتقد است که قلمرو اعتباریات با قلمرو فرهنگ شباهت یا یکسانی دارد.

سید حمید طالب زاده (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «نگاهی دیگر به ادراکات اعتباری، امکانی برای علوم انسانی» معتقد است که در ادراکات اعتباری انسان مرکز تفکر فلسفی قرار می‌گیرد؛ از نظر وی، ادراکات اعتباری به مقوله بنیاد اخلاق، مفاهیم مربوط به سیاست، مسائل اجتماعی و ... می‌پردازد.

همان گونه که برای نمونه پژوهش‌های نسبتاً مرتبطی با مسئله تحقیق حاضر مورد اشاره قرار گرفت نشان از آن دارد که تاکنون پژوهش‌هایی در زمینه انسان، جامعه، فرهنگ و ارتباط این مؤلفه‌ها با همدیگر یا از منظر آرا جورج زیمل و یا علامه طباطبایی تألیف یافته‌اند. تحقیقات صورت گرفته در مورد آرا زیمل درباره فرایند شکل‌گیری فرهنگ، عمدتاً در قالب تبیین مقالاتی از زیمل صورت گرفته‌اند که برای نمونه برخی از مقالات زیمل به شرح ذیل مورد تأمل قرار گرفته‌اند: مقالاتی همچون: «فرهنگ عینی فرهنگ ذهنی»، «تراژدی فرهنگ»^۱، «بحران

¹ 'The Concept and the Tragedy of Culture' (trans. David Frisby and Mark Ritter, in Frisby and Featherstone 1997).

فرهنگ»^۱ «تضاد فرهنگ مدرن»^۲، «پول در فرهنگ مدرن»^۳، «درباره منشأ فرهنگ»^۴، «آینده فرهنگ ما»^۵، «مقدمه بر فرهنگ فلسفی»^۶، «تغییر در فرم‌های فرهنگی»^۷. همچنین در دو دهه گذشته بسیاری از تحقیقات معطوف به آرا اجتماعی علامه طباطبائی حول نظریه «ادراکات اعتباری» ایشان مبتنی بر آثاری از ایشان همچون: المیزان، اصول فلسفه، برهان، رساله اعتباریات، رساله الولایه، انسان از آغاز تا انجام، نهاییه الحکمه و مجموعه رسائل سبعة انجام گرفته‌اند؛ اما نمی‌توان به پژوهش مستقلی اشاره کرد که این مسئله را یعنی فرایند «شکل‌گیری فرهنگ در جوامع انسانی» را در افقی فلسفی از نظر این دو متفکر به صورت تطبیقی انجام داده باشد؛ بنابراین، امیدواریم در این تحقیق علاوه بر استفاده از سایر پژوهش‌های مرتبط، افق مواجهه معرفتی بین دو تمدن غربی و اسلامی با مفهومی نظیر «فرهنگ» را توسعه بخشیده و با ایجاد پرسش‌های جدید زمینه شکل‌گیری پژوهش‌های دیگر فراهم شود.

روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش با رویکردی کیفی درصدد به خدمت گرفتن روشی توصیفی تحلیلی است. به عبارت دیگر، روش مطالعه و تحقیق کتابخانه‌ای بوده و با استفاده از اسناد و منابع داخلی و خارجی موجود تلاش می‌شود بر اساس مراجعه مستقیم به آرا دو متفکر حاضر، توصیفی دقیق از دیدگاه آنها درباره چیستی و چگونگی «فرایند شکل‌گیری فرهنگ در جوامع انسانی» صورت گیرد و تصویر شفافی از این حوزه مفهومی که به لحاظ اهمیت جایگاه والایی دارد، ارائه شود به طوری که هم دیدگاه گئورگ زیمل و علامه طباطبائی در این رابطه و هم تطبیق آرا آن دو با

¹ 'The Crisis of Culture' (Orig. pub. 1916, trans. D.E. Jenkinson, in Georg Simmel: European and Sociologist, ed. P.A. Laurence. Sunbury: Nelson, 1976).

² 'The Conflict in Modern Culture' (trans. K. Peter Etkorn, in Etkorn 1968; Levine 1971; trans. Horst J. Helle, in Helle 1997; GSG 16).

³ 'Money in Modern Culture' (trans. Mark Ritter and David Frisby, in Frisby and Featherstone 1997; TCS 8(3) 1991; GSG 5)

⁴ 'On the Essence of Culture' (trans. D.E. Jenkinson, in Frisby and Featherstone 1997; 'The Meaning of Culture', trans. K. Peter Etkorn, in Etkorn 1968; 'Subjective Culture', trans. Roberta Ash, in Levine 1971; GSG 8).

⁵ 'The Future of Our Culture' (trans. Mark Ritter and David Frisby, in Frisby and Featherstone 1997; GSG 12).

⁶ 'Introduction' to Philosophical Culture' (trans. Mark Ritter and David Frisby, in Frisby and Featherstone 1997).

⁷ 'The Change in Cultural Forms' (trans. Mark Ritter and David Frisby, in Frisby and Featherstone 1997; GSG 13).

تاکید بر محورها و موضوعات مورد نظر ترسیم شود؛ بنا بر این، با تکیه بر روش مقایسه‌ای و تطبیقی سعی می‌شود نتیجه‌گیری لازم برای بدست آوردن برداشتی دقیق حاصل آید. شیوه گردآوری اطلاعات در این پژوهش نیز به روش کتابخانه‌ای است.

چارچوب مفهومی

ستون فقرات مفهومی این پژوهش بر مسئله «فرهنگ» بنا شده است. قلمرویی که محصول تعامل حیات ذهنی و حیات عینی محیط بر انسان در بافتی تاریخی و خاصه اجتماعی است و منطق خاصی برای تحول خود دارد. تعاریف متعدد و گاه متفاوتی از این واژه ارائه شده است. برخی آن را با رویکردی معرفتی نگریسته و معتقدند این سنخ از معرفت مشترک از قلمرو فردی تعیین یافته خارج و به قلمرو معرفت جمعی راه یافته است، اعم از اینکه معرفت فردی راه یافته به ساحت جمعی، معرفتی بشری باشد یا الهی. به این معنا که هرگاه افراد انسانی بر اثر زندگی اجتماعی واجد یک سلسله باورها، ارزشها، هنجارها، احساسات، شیوه‌های قومی، رسوم اخلاقی، تشریفات، میثاق‌های اجتماعی و شعائر مشترک و همسو و تعیین یافته شوند، به گونه‌ای که محصول این همسویی معرفتی، ظهور سبک و شیوه خاصی از زیستن شود، فرهنگ متولد شده است (رک به: افروغ، ۱۳۸۰، ص ۱۹؛ پارسانیا، ۱۳۹۰: صص ۴۲-۴۱).

همچنین اعتباریات در اصطلاح فلسفی و کلامی آن برای توصیف و تحدید آن دسته از مفاهیم به کار می‌رود که یا خود اعتباریند، یا محصول عملی ذهنی و زبانی‌اند که به آن اعتبار کردن می‌گویند. به عبارت دیگر، مفاهیم اعتباری یا کشف ذهنند، یا ساخته آن. در اینجا سخن از منزلت معرفتی مفاهیمی چون نیک، بد، روا، ناروا، باید، نباید، حق، تکلیف، وجوب، حرمت و امثال آنها، یا تأسیساتی نظیر مالکیت، ریاست، زوجیت و نظائرشان می‌رود و سؤال این است که آیا آدمیان کاشف آنها هستند، یا جاعل آنها؟ علامه طباطبایی در تعریف اعتباریات معتقد است «ادراک‌های اعتباری، ادراک‌هایی هستند که بخواهیم به کارش برده و آنها را واسطه و وسیله به دست آوردن کمال و مزایای زندگی خود قرار دهیم هیچ فعلی از افعال، خالی از این ادراکات نیست» (طباطبایی، ۱۳۶۰: ج ۲، ص ۱۷۴) در ادامه بحث هر کدام از واژه‌های کلیدی در نزد گئورگ زیمل و علامه مورد تأمل تفصیلی‌تر قرار خواهند گرفت.

الف. فرایند شکل‌گیری و تحول فرهنگ از نگاه گئورگ زیمل

از نگاه زیمل، انگیزه بنیانی فردیت مدرن، شیفتگی برای اصیل بودن (mania for originality) زندگی فردی است که باعث شده است هر چیز از پیش تثبیت شده یا سنتی، کنار گذاشته شود. (زیمل، ۱۳۸۰: ص ۲۳۶) تحول فرهنگی به معنای مبارزه شکلی جدید با شکلی قدیمی در تلاشی موفق برای جایگزینی آن، شکل می‌گیرد؛ بنا بر این، فرایند شکل‌گیری و تحول فرهنگ در بستری از نزاع میان فردیت و استانداردیزه شدن شکل‌ها (زیمل، ۱۳۸۰: ص ۲۴۰) سامان می‌یابد؛ جایی که زندگی هنوز به نیازها و اقناع‌شدن‌ها تقسیم نشده است و به تبع آن، نیازمند هیچ ابژه‌ای نیست تا شکل خاصی را بر آن تحمیل کند (زیمل، ۱۳۸۰: ص ۲۴۲). این فرایند بر مؤلفه‌هایی بنا می‌شود که در ذیل به آنها اشاره خواهد شد.

۱. محتوا به مثابه پیش‌ران فرهنگ در نزد زیمل

از نظر زیمل، سه آرمان «رهایی فرد، شیوه عقلانی راهبرد زندگی، پیشرفت قابل اتکای بشر به سوی خوشبختی و کمال الهام بخش مبارزه علیه فرم‌های سنتی و شکل گرفتن فرم‌های جدید برای میل زندگی» بوده است (زیمل، ۱۳۸۰: ۲۲۷). از نگاه زیمل، «محتوا» مجموعه‌ای از تمام انگیزه‌ها، منافع و مقاصد پدیده‌های موجود در افرادند که درک اولیه از فرم‌ها را تشکیل داده‌اند و افراد در کنش متقابل با دیگران از آنها بهره می‌برند. به عبارت دیگر «محتوا» مفهومی است که آن جنبه‌هایی از واقعیت را بیان می‌کند که تعینی قائم به ذات دارند؛ ولی درعین حال هیچ ساخت قابل شناختی را به نمایش نمی‌گذارند. همچنین زیمل معتقد است که «محتوا» عنصر ابژکتیو یک عمل ذهنی است که مستقل از کیفیت آن عمل است (زیمل، ۱۳۸۸: ۳۴). همچنین محتواوا واقعی نیستند مگر آنکه از طریق درک شدن به شیوه‌ای، فرم بگیرند (زیمل، ۱۳۸۸: ۴۰) بنابراین برای هر شیوه قابل تمیز تجربه، نوع متفاوتی از ابژه خلق می‌شود. (زیمل، ۱۳۸۸: ۴۳) فرم‌ها به مثابه ایده‌های مستبدانه بر می‌خیزند و بنفسه زندگی و ارزش آن را تعیین می‌کنند (Lebensanschauung. P: 93).

• متافیزیک زندگی چند وجهی (multi-facettef)

با این وصف، زیمل معتقد است که «هر دوره فرهنگی بزرگی ویژگی معین خاص خود را

دارد^۱ و همواره می‌توان ایده‌ای خاص را تمیز داد که هم بنیان تمامی جنبش‌های فکری است و هم در عین حال بنظر می‌رسد هدف غایی آن‌ها باشد؛ این ایده در جایی که والاترین حیات، امر مطلق، بعد متافیزیکی واقعیت، با ارزش برتر و با انتظار مطلق که از خود و جهان داریم هماهنگ و منطبق می‌شود؛ جایی در ورای آنچه که هست و آنچه که باید باشد» (زیمِل، ۱۳۸۰: ۲۲۸). وضعیت فعلی امور بیش از آن پارادوکسی است که بتواند دوام آورد. ابعاد مسئله به روشنی نشان‌دهنده تغییرات بنیادین بیشتری است تا صرفاً تبدیل فرم‌های فعلی به فرم‌های جدید؛ زیرا در چنین مواردی ارتباط بین گذشته و آینده، به ندرت به اندازه زمان حاضر، شکننده به نظر می‌رسد. مسیر چنین حرکتی به سوی تحول نوعی فرهنگ است؛ یعنی خلق فرم‌های جدیدی که با ظرفیت‌های زمان حال متناسب باشند و این امر فقط مشکلی را جایگزین مشکلی دیگر می‌کند (رک به: زیمِل، ۱۳۸۰: ۲۴۵).

• آشکار شدن محتوای زندگی در لوای فرما

از نظر زیمِل، خصیصه فرهنگی زیست مدرن، حضور همه‌جایی و بی‌شکلی روبه رشد زندگی مدرن است (زیمِل، ۱۳۸۰: ۲۲۷). به محض آنکه زندگی به ورای سطح زیستی صرف پیش می‌رود و به سطح ذهن می‌رسد و ذهن خود پیش می‌رود و به سطح فرهنگ می‌رسد، تضادی درونی

^۱. برای مثال زیمِل با مرور تاریخ فرهنگی غرب، ایده اساسی دوره کلاسیسیم یونانی را «هستی» در آشکال انضمامی با معنا می‌داند؛ و مدعی است که قرون وسطای مسیحی، ایده «خداوند» را جایگزین هستی کرد که سرمنشاء و هدف تمام واقعیت بود. به نظر او از رنسانس به بعد به تدریج این برتری به ایده «طبیعت» منسوب شد و طبیعت در قالب امر مطلق ظاهر گردید و در عین حال، آرمان هم بود آرمانی که می‌بایست توان حضور و اقتدار به آن اعطا می‌شد. زیمِل ایده اساسی قرن نوزدهم را «جامعه» می‌داند واقعیتی که به زعم او خود را به نقطه تقاطع مجموعه‌های اجتماعی گوناگون یا حتی به ماهیتی فر ضی همچون اتم فرو می‌کاهد ولی از سوی دیگر از آدمی خواسته می‌شود که کل زندگی خود را به جامعه مربوط کند؛ انسجام اجتماعی کامل به مثابه تعهد مطلق تلقی می‌شود که تمامی دیگر تعهدات اخلاقی یا غیر آن را شامل می‌شود. زیمِل در مورد قرن بیستم مدعی است که با ظهور گروه‌های وسیع روشنفکران اروپایی، دست یافتن به ایده اساسی نوینی دنبال شد که بر مبنای آن بتوانند فلسفه‌ای درباره زندگی را بنا نهند. ایده «زندگی» در نقطه‌ای محوری ظهور کرد که واقعیت و ارزشها نوینی به وجود آمده و با یکدیگر پیوند یافتند (زیمِل، ۱۳۸۰: ۲۲۹-۲۲۸).

هویدا می‌شود. کل تحول و تکامل فرهنگ متشکل است از رشد و رفع و ظهور مجدد این تضاد. زیرا ما آشکارا زمانی از فرهنگ سخن می‌گوییم که پویایی خلاق زندگی و مصنوعات مشخصی را تولید می‌کند که به آن اشکال، تجلی و تحقق می‌بخشد؛ اما همزمان با آنکه زندگی به تحول و تکامل خود ادامه می‌دهد، این فرم‌ها به سمت تغییرناپذیر شدن و دور شدن از زندگی، میل می‌کنند (زیمل، ۱۳۸۰: ۲۲۵). و به محض استقرارشان ادعا می‌کنند که دارای اعتباری هستند که موقتی نبوده و ضربان زندگی آن را تعیین نکرده است (زیمل، ۱۳۸۰: ۲۲۷). اگرچه «نیروهای زندگی» دیر یا زود هر شکل فرهنگی‌ای را که تولید شده است تضعیف می‌کنند آن زمان که یک شکل به طور کامل متحول می‌شود شکل بعدی آغاز به شکل گرفتن تحت فرم قبلی کرده است و مقدر است که پس از مبارزه‌ای کوتاه یا طولانی جانشین آن شود (زیمل، ۱۳۸۰: ۲۲۶). به هر حال از آنجا که زندگی خود بی‌فرم است و فقط می‌تواند در این شکل یا آن شکل وجود خارجی به خود بگیرد، این فرایند را به وضوح می‌توان برحسب جایگزینی شکلی به جای شکلی دیگر شناسایی و توصیف کرد. تغییر نامحدود در محتوای فرهنگ و در دراز مدت در کل سبک‌های فرهنگی، نشانه و بلکه نتیجه باروری نامتناهی زندگی و تقابل عمیق و بنیادینی است میان تحول و تکامل دائمی و تغییر آن، و اعتبار عینی و ابراز وجود آن تجلیات و اشکالی که [زندگی] در آنها یا از طریق آنها تحقق می‌یابد.

۲. فرم به مثابه سطح بیرونی فرهنگ از نگاه زیمل

در نزد زیمل سطح بیرونی فرهنگ در فرم‌ها یا اشکالی نمود می‌یابد که برای ایجاد و تحولشان به زمینه‌ها و عوامل متعددی نیاز است؛ وی به جای ارائه نظریه‌ای در باب منشاء فوق تجربی عوامل ساختاری ذهن، یعنی مقولات، منشأیی تجربی را در اوضاع و احوال فرهنگی دوره مدرن ارائه داد؛ به این معنا که دغدغه زیمل نظیر آنچه که نسل اول جامعه‌شناسان مثل اگوست کنت^۱، هربرت اسپنسر^۲، امیل دورکیم^۳ و ... بدنبال آن بودند یعنی یافتن قوانین عام برای زیست انسانی نبود و از سویی دلبسته رویدادهای خاص نیز نبود. وی مدعی بود که مقولات در جریان تاریخ به

1. Auguste Comte

2. Herbert Spencer

3. Emile Durkheim

وجود می‌آیند و ساختارهای روح عینی هگل، فرآوردهایی تاریخی‌اند که نمی‌توان آن‌ها را اموری حاضر و آماده برای تحلیل تلقی کرد. وی معتقد است که حتی نوع علمی که انسان در هر زمان خاص دارد، مبتنی است بر اینکه در آن زمان، آن انسان چه نوع انسانی است، چون فرم‌ها را نمی‌توان تشخیص داد، مگر در محتوای خاصی که قالب‌ها در آنها ظاهر می‌شوند، در نتیجه هیچ نظام مقوله‌ای قادر به ساخت همه تجربه‌ها نیست. افراد مختلف، شیوه‌های مختلفی برای این ساختن دارند و فرهنگ‌ها با تولید قالب‌های خاص پیشینی برای معرفت، تجربه‌ها، ارزش‌ها و تصاویر ذهنی از جهان، به عنوان یک کل شناخته می‌شوند (William L. Reese, 1996: p 473).

• اصل شکل (principle of form)

در نزد زیمیل همه ابعاد زیست انسانی در بستر تاریخ عملاً یا آشکارا به سمت اشکال جدید پیش می‌رود (زیمیل، ۱۳۸۰: ص ۲۳۱). ورود به هر بحثی درباره اندیشه زیمیل ما را الزاما به نگاه او درباره فرم و زندگی می‌کشاند. از نظر زیمیل «فرم» اصول ترکیب‌کننده‌ای هستند که فاعلان انسانی با انتخاب عناصری از میان توده بی‌شکل تجربه و تبدیل آنها به واحدهای معنادار، فراهم می‌آورند (لوین، ۱۳۸۱، ۸۳)؛ بنا بر این، تعریف از فرم، در نظر زیمیل همه مصنوعات پیرامون ما که تحت عنوان جهان فرهنگ از آن نام می‌بریم، نتیجه فرمیابی‌هایی است که از نیروهای درونی زندگی حاصل می‌شود. در نظر زیمیل همه فرم‌های جزئی یا کلی که پیرامون ما را فرا گرفته، برخاسته از نیروهای درونی یا پویایی خلاق زندگی است که به اشکال متفاوت خود را نمایش می‌دهد. فرم‌ها یا اشکالی نظیر آثار هنری، دین، علم، تکنولوژی و بی شمار چیزهای دیگر همگی بر آمده از نیروهای درونی زندگی است که به این فرم‌ها خود را سامان می‌بخشد و ما آنها را فرهنگ قلمداد می‌کنیم. در فلسفه زندگی^۱ زیمیل، زندگی حاوی جریان پویا و هر لحظه نو شونده - ای است که برای نمایش خود مدام به غالب فرم‌های متفاوتی در آمده و بروز خود را ممکن می‌کند؛ ولی از سوی دیگر زندگی که هرگز به جهت پویایی و جریان نو شونده ی خود، نمی‌تواند در یک فرم ثابت متصلب شود پس از ظهور هر شکل جدید از آن جدا می‌شود، و این جریان پویا

^۱Lebensphilosophie.

و نو شونده زندگی مسیر خود را پی می‌گیرد. از آنجا که این فرم‌های جدا شده از زندگی هرگز توان جذب و نگه داشتن و توقف نیروهای فرا گیر و پویای زندگی را در خود ندارند، از جریان متحول زندگی جدا شده و «به سمت تغییر نا پذیر شدن و دور شدن از زندگی میل می‌کنند» (زیمل، ۱۹۹۷: ص ۷۶) و به نیرویی در تضاد با زندگی قرار می‌گیرند؛ از همین روست که زیمل این جریان توقف زندگی در فرم‌هایی مشخص و گذر زندگی از این فرم به فرمی دیگر را مهمترین خصیصه کل جریان فرهنگ قلمداد می‌کند. زندگی که خود فاقد هر گونه فرم مشخصی است با فرم دادن به خود در غالب‌های متفاوت مدتی به فرمی بروز می‌کند و پس از آن با رهایی از بند فرم پیشین با نیروی خود انگیزه اش فرم پیشین را در خود جذب می‌کند. از این روی زندگی همواره به فرم‌هایی وابسته است که بروز و ظهور عینی زندگی را ممکن می‌کنند؛ اما این فرم‌ها نیز که تنها با جدایی از زندگی امکان عینی شدن می‌یابند مدعی خود بسندگی و اتکا به ماهیت خویشتن می‌کنند و در مقابل هر جریان متحول زندگی مقاومت می‌کنند؛ ولی زندگی با همان نیروی ذاتی پویای درونی دیرا زود هر جریانی را که خود سبب فرم یابی آن است را تضعیف کرده و کنار زده، فرم جدیدی را جایگزین می‌کند. مصنوعات قدیمی دست ساخت زندگی با فرم جدیدی جایگزین می‌شوند و این جریان مدام تولید و جایگزینی، خود دلیل وجود تاریخ فرهنگ است. هر فرم جدیدی از قوانین مدنی یا اقتصادی گرفته تا هنر که جایگزین فرم کهن می‌شود خود نمایشگر تحولی تاریخی است، و زیمل این تغییر فرم در فرم‌های فرهنگ را موضوع تاریخ قلمداد می‌کند.

ب. ادراکات اعتباری به مثابه چارچوبی نظری برای تأمل بر پدیده فرهنگ در نزد علامه

اگرچه تأمل در مسائل اساسی فلسفی را می‌توان مقصود و هدف اصلی از طرح ادراکات اعتباری از سوی علامه طباطبائی ره دانست؛ اما ایشان همواره درصدد یافتن منطقی برای شکل‌گیری و تحول ایده‌ها و افکار دائماً نوشونده‌ی فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی انسان در حیات اجتماعی او بوده است. شهید مطهری در مقدمه مقاله ششم از اصول فلسفه و روش رئالیسم معتقد است: «مسئله تعیین رابطه عقل و ادراکات عقلانی با اصل انطباق با احتیاجات یک مسئله نو و بی‌سابقه‌ای است» (رک به: طباطبائی، ۱۳۸۷: ۱۴۸/۲) که علامه با تمییز ادراکات

انسانی به حقیقی و اعتباری درصدد پاسخ به آن بر آمده است.

۱. اعتبار به مثابه فرایند معرفتی صورتبندی حیات انسانی

علامه طباطبایی اعتباریات را در دایره مقدورات دائماً نوشونده زیست انسانی قرار داده و معتقد است «ادراکات اعتباری در مقابل ادراکات حقیقی قرار دارند؛ از این رو، خصوصیات ادراکات حقیقی را انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس الامر بودن، دارای ارزش منطقی، عدم تابعیت از احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل محیطی، عدم تطور و تکامل، مطلق و دائم و ضروری بودن دانست. (رک به: طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲/ ۱۴۳-۱۴۴) در حالی که ادراکات اعتباری بر اساس دو اصل زیست‌شناختی «کوشش برای حیات» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲/ ۱۴۶) و «انطباق با احتیاجات» (همان) شکل می‌یابند؛ این سنخ از ادراکات، فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری داشته و با واقع و نفس‌الامر سروکاری ندارند؛ به این معنا جز در ظرف اعتبار، واقعیتی ندارند، آنچه در خارج هست عبارت است از پاسخ‌های تجسم‌یافته‌ای که در قالب نهادها، موسسات و تعینات اجتماعی به معنای اعم آن تحقق یافته‌اند؛ پاسخ‌هایی که در ظرف اعتبار و قرارداد، هر یک علامت و پاسخ به یک نیاز انسانی قراردادشده هستند. نه اینکه آنچه در خارج، خارجیت پیدا می‌کند همان علامت‌ها باشد که تنها در ظرف اعتبار موجودیت داشته باشند؛ به عبارت دیگر «از نقطه نظر واقع‌بینی نمی‌توان به تمیز مطابقت و عدم مطابقت چنین مفاهیم و تشخیص صدق و کذب چنان قضایایی پرداخته شود» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲/ ۱۶۰)، همچنین تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیطند که با تغییر این عوامل، این ادراکات نیز دچار تحول می‌شوند، برای این ادراکات سیری تکاملی از نشو و ارتقاء قابل تصور است؛ بنا بر این، ادراکات اعتباری نسبی، موقت و غیرضروری‌اند (رک به: طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲/ ۱۴۶).

۲. واقعیت اعتباریات در پرتو حقیقت نفس‌الامری

نسبی، موقتی و غیرضروری بودن اعتباریات انسانی برای صورتبندی زیست انسانی بدان معنا نیست که چون ادراکات اعتباری فرضی، نسبی و قراردادی‌اند و ما به ازای خارجی ندارند

پس صرفاً ابداعی و اختراعی‌اند؛ یعنی اذهان از پیش خود با یک قدرت خلاقه مخصوصی این معانی را وضع و خلق می‌کنند؛ بلکه قوه مدرکه چنین قدرتی ندارد که از پیش خود تصویری بسازد اعم از آنکه آن تصویر مصداق خارجی داشته باشد (حقایق) یا نداشته باشد (اعتباریات)؛ بلکه این فرایند، از طریق اتصال قوه مدرکه انسانی با یک واقعیت خارجی رخ می‌دهد که ذهن پس از تصویربرداری از آن واقعیت، انواع تصرفاتی را در آن تصویرات می‌کند از قبیل: حکم، تجرید، تعمیم، تجزیه و ترکیب و انتزاع (رک: به شرح شهید مطهری در طباطبائی: ۱۳۸۷: ۲/ ۱۶۶). در عرصه ادراکات اعتباری نیز یک مصداق واقعی و نفس الامری وجود دارد و نسبت به آن مصداق، حقیقت است و عارض شدن آن مفهوم برای ذهن از راه همان مصداق واقعی است؛ به عبارت دیگر «هر یک از این معانی وهمی (اعتباریات) روی حقیقتی استوارند» (طباطبائی: ۱۳۸۷: ۲/ ۱۶۵)؛ اما این ادراکات و معانی چون زائیده عوامل احساسی‌اند دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات حقیقی ندارند.

۳. جایگاه فرهنگ در دایره اعتباریات

اگر فرهنگ را زائیده مناسبت و تعامل انسان با «خود» و «دیگری» اعم از اجتماعی و الهی در متن تاریخ برای صورتبندی زیست انسانی بدانیم، در نزد علامه وقوع یک دسته از ادراکات اعتباری بی‌فرض اجتماع امکان‌پذیر نیست مانند افکار مربوط به اجتماع، ازدواج و تربیت اطفال و نظایر آنها و از اینجا نتیجه گرفته می‌شود که «اعتباریات با نخستین تقسیم به دو قسم منقسم می‌شوند: ۱. اعتباریات پیش از اجتماع ۲. اعتباریات بعد از اجتماع؛ البته معلوم است که افعالی که متعلق قسم اول هستند با هر شخص قائمند و افعالی که متعلق قسم دوم می‌باشند با نوع مجتمعه قائمند» (طباطبائی: ۱۳۸۷: ۲/ ۱۷۵).

ساختن اعتباریات، پاسخی است به احساسات درونی انسان و ضرورت‌های زندگی اجتماعی او و نیز راهی است جهت تسهیل ادامه حیات و انطباق با محیط (مطهری، بی تا: ۲۶۹). در نظر علامه، اعتباریات مقدمات لازم کنش ارادی‌اند و انسان در سیر تکاملی و دائمی خود از طبع اولیه به سوی طبع ثانویه‌اش نیازمند اعتبارات عملی است تا بتواند به اهداف خود در زندگی نائل شود؛ بنا بر این، «ساز و کار کنش آدمی، طبق آرا علامه بر اعتبار استوار است» (پورحسن، ۱۳۹۲:

۴. منطق تحول فرهنگ در نزد علامه طباطبایی

برای درک و دریافت منطق تحولات فرهنگی از دید علامه طباطبایی باید به نظریه اعتباریات او مراجعه کرده و نگرش ایشان به منشأ شکل‌گیری اعتبارات، آثار و پیامدهای این سنخ از ادراکات، اهداف مفروض برای ایجاد اعتبارات و حتی منشاء حقیقی این سنخ از ادراکات را که عمدتاً در چارچوب این نظریه قرار دارند مورد تأمل قرار داد. این نظریه مجموع معارف و ادراکات حصولی بشری را به دو نوع حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند. مفاهیم حقیقی مانند مفاهیم انسان، حیوان، سیاه، سفید و ... به اجمال همان معقولات اولیه‌اند که بنابر اصطلاح فلسفی، مفاهیم ماهوی‌اند که دارای ما به ازای خارجی‌اند و در خارج از ذهن آثار خاص خود را دارند (طباطبایی، ۱۳۷۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۸). در سوی دیگر مفاهیم اعتباری قرار دارند. علامه طباطبایی در آثار متعددی از جمله در تفسیر برخی از آیات قرآن کریم در تفسیر/المیزان، مقاله ششم/ اصول فلسفه و روش رئالیسم، رسائل سبعة، طریق عرفان و ... کوشیده است تا مفهوم اعتباری را بیش‌تر شرح و توضیح دهد. وی در رسائل سبعة اعتبار در مفاهیم اعتباری را دادن حکم یا حد یک شیء به شیء دیگر به کمک تصرفات و افعال قوه خیال انسان دانسته (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۲۹) و معتقد است اعتباریات خارج از قوه وهم و خیال انسان مصداق عینی ندارند و انسان برای رفع حوائج و پرداختن به ضروریات زندگی خود اعتباریات را در وجوه مختلف زندگی خویش وضع کرده و به طور قراردادی به وضع اشکال جدیدی از اعتباریات برای رفع آن احتیاجات دائماً نوشننده همت گماشته است. به این معنا، فرهنگ به مثابه مجموعه‌ای از اعتباریات پاسخ‌گو به نیازهای انسانی، نه متصف به حدوث می‌شوند و نه قَدَم؛ چراکه حدوث و قدم مربوط به واقعیات خارجی است، نه اعتباریات،

۱. به تعبیر خود علامه اعتباریات ادراکاتی‌اند که "بخواهیم به کارش بنزیم، و آنها را وسیله و واسطه به دست آوردن کمال و یا مزایای زندگی خود کنیم... هیچ فعلی از افعال ما خالی از آن ادراکات نیست" (طباطبایی، ۱۳۶۰، ج ۲: ۱۷۳).

چون اعتباریات در خارج وجود ندارند.^۱ فعل معتبر در حوزه فرهنگ، تعین بخشیدن به نظمی در جوامع انسانی است که بر مدار آن، نهادهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی متعین می‌شوند و معنا و کارکرد هر نهادی از یک سو و منطق تحولش از سوی دیگر بسته به قرارداد و توافقی است که در جوامع مختلف نسبت به آن نظم حاصل می‌آید؛ ممکن است فرهنگی که مورد بحث است از نظر هدف و غرضی که در آن نهان است یعنی از نظر کشف از معانی نهفته در ضمیر متعاطیان، و انتقال آن معانی به ناظران تجزیه تحلیل شود و در نتیجه با آن تحلیل، فرهنگ که تاکنون امری اعتباری بود، به امری حقیقی و واقعی برگردد، و آن عبارت باشد از همان کشف مکنونات درونی اعضای جامعه، که خود امری است واقعی نه اعتباری، و این تحلیل در تمامی امور اعتباری و یا حداقل در بیشتر آنها جریان دارد و بنابراین تحلیل، حقیقت فرهنگ عبارت می‌شود از کشف ضمائر و به این معنا هر اعتباری برای معتبرش (اعم از اینکه معتبر فرد باشد یا یک جمع) به مثابه یک امر حقیقی خواهد بود، چون آن اعتبار، با هستی خودش، کاشف از مکنونات معتبر خواهد بود؛ اعتباری که اگر هستی معتبر نبود، همچنان در ذات معتبر مفقود یا نهفته بود.

در ادامه، با مراجعه به آرا دو متفکر، به سؤال اصلی تحقیق که «فرایند شکل‌گیری فرهنگ در جوامع انسانی چگونه است؟» خواهیم پرداخت.

ج. یافته‌های تحقیق (مقایسه تطبیقی دیدگاه علامه طباطبائی و گئورگ زیمل در فرایند شکل‌گیری فرهنگ)

سراغاز فلسفه فرهنگ زیمل و تحلیل او از چگونگی شکل‌گیری فرهنگ، آن وضعیتی است که متضمن «فرایند و محتوای تفکیک نشده» است. وی در مطالعه فرهنگ، ابتدا میان فرم و محتوا تمایز ایجاد می‌کند؛ سپس به کشف و بیان روشن شبکه‌ای از روابطی که میان عناصر فرهنگ حفظ می‌شود می‌پردازد و در نهایت، نتیجه کار زیمل برقرار کردن پیوند میان جهان

^۱ . علامه این مسئله را ضمن تفسیر آیه ۲ سوره مبارکه انبیاء ارائه می‌نماید. (طباطبائی، ۱۳۹۶، ص ۳۴۷)

فرهنگ به زندگی‌ها و تجربه‌های آدمیان است. زیمل این وضعیت را اِربِلِن^۱، یا تجربه می‌خواند. در وضعیت اربلین زندگی ما با جهان واقعیت درهم بافته می‌شود، و تمام کارکردهای آن مانند نفس کشیدن آدمی خفته انجام می‌شود؛ ولی وضعیتی چنین شادمانه – اگرچه ناآگاهانه – نمی‌تواند مدتی طولانی بپاید، زیرا زندگی ما به درستی با جریان واقعیت تلفیق نمی‌شود. جهان، سرزمین راحتی و فراوانی نیست: تمایلات ما به ندرت، بی‌درنگ برآورده می‌شوند. بیشتر اوقات آنها با موانع و ناکامی روبه‌رو می‌شوند. پس در موقعیتی که رضایت‌مندی به طور خودکار روی نمی‌دهد. (رک به: زیمل، ۱۳۸۸: ص ۴۱).

فرایند تفکیک نشده اربلین نمی‌تواند خود را حفظ کند. وحدت آن از هم می‌پاشد؛ شکافی بین میل و برآوردن آن گشوده می‌شود. پیش از تحریک ناکامی، جریانی از محتواها فقط به مثابه جریانی از رضایت‌مندیها وجود داشت. به یک معنا، محتواها درک می‌شوند، زیرا آنها به عنوان زنجیره محتواها تجربه می‌شوند؛ ولی به معنای کامل، آنها درک نمی‌شوند، زیرا به آنها شکل داده نمی‌شود. (see to: simmel, 1916, pp: 43-58) حال اگر امیال، فوراً برآورده نشوند، آگاهی‌ای ظاهر می‌شود از چیزی که میل بدان وجود دارد ولی موجود نیست، از چیزی غیر از خود شخص. در همان حال خود-آگاهی زاده می‌شود. خود، سرانجام خودش را به عنوان میل‌کننده و به مثابه چیزی جدا از متعلق میل، تجربه می‌کند. به زبان استعاره‌ی مورد علاقه زیمل، فاصله‌ای میان دو قطبی که در اربلین ممزوج و یکی بود، قرار می‌گیرد: «سوژه و ابژه در عملی واحد زاده می‌شوند. فروپاشی اربلین در همان آغاز ابژکتیو شدن است. به لحظه‌ای رسیده‌ایم که فرم به نمایندگی محتوا، در تجربه زاده می‌شود؛ بنا بر این، محتوا به واسطه فعالیت فرم‌دهنده تجربه، ابژه می‌شوند. (رک به: زیمل، ۱۳۸۸: صص ۴۰-۴۲).

از این رو این فرایند سازنده حیات، این تمایل ژرف فرد، در عین حال رابطه‌ای است میان میل‌کننده و برآورده‌کننده. این فرم از واقعیت به این ترتیب خودش را بر خود تمایلات انسانی تحمیل می‌کند (زیمل، ۱۳۸۸: ص ۱۹)؛ البته زیمل در باب شخصیت انسان، نه به مبانی غریزی یا تجربی تمایلات، مهارت‌ها یا عادات خاص؛ بلکه به جای آن به این امر می‌پردازد که «چگونه از

^۱ erlben .

خلال محتواهای روانی متعدد، شخصیت واحدی شکل می‌گیرد؟» به عبارت دیگر به معنای تصویری از تمایلات و سنتزهای بالفعل آشکار شده در وجود خود هر فرد بیشتر علاقمند بود. (رک به: زیمل، ۱۳۹۲: ص ۴۳)؛ بنابراین، می‌توان مدعی شد زیربنای دیدگاه زیمل در باب فرهنگ، نگاه وی به انسان و ماهیت اوست. زیمل مبتنی بر این دیدگاه، به انسان، زندگی‌اش و آفرینش‌های انسانی پرداخته است. جهان زیمل جهان فرهنگ بود. (رودلف اچ. واین گارتنر در زیمل، ۱۳۸۸: ص ۲۷) در این راستا، فرهنگ به معنایی که خود زیمل آن را ترجیح می‌دهد، اشاره به پرورش^۱ افراد از طریق عاملیت فرم‌های بیرونی‌ای می‌کند که در طول تاریخ عینیت یافته‌اند. فرهنگ عینی یا ابژکتیو - مجموعه محصولات آرمانی و به فعلیت رسیده - فقط اشاره به یک سویه این فرایند دارد. سویه دیگر حوزه فرهنگ ذهنی - یعنی میزان جذب و استفاده افراد از این محصولات برای رشد شخصی‌شان - است. اهمیت فرهنگ ذهنی از این واقعیت نشأت می‌گیرد که انسان، برخلاف مخلوقات دیگر شناخته شده برای ما، نیاز به «پرورده» شدن را در درون خودش حمل می‌کند. از نظر زیمل، پروریدن، فرایندی است که وضعیتی از هستی را در مخلوق پدید می‌آورد، فرایندی که ۱. به طور طبیعی اتفاق نمی‌افتد؛ ولی ۲. مخلوق کشش طبیعی برای آن است و ۳. با به کارگرفتن ابژه‌هایی که بیرون از آن هستند، روی می‌دهد (رک به: زیمل، ۱۳۹۲: ۴۳). فرهنگ به معنای حقیقی (یعنی به معنای سوژکتیو) این کلمه، تنها در حضور خودسازی (یا خودبسط‌دادن) یک مرکز روانی وجود دارد، به این شرط که این خودسازی بر وسایل ابژکتیو بیرونی متکی باشد. فرهنگ عینی مطابق با منطق درون بود خودش رشد می‌کند؛ در حالی که فرهنگ ذهنی مطابق با منطق شخصیت در حال ظهور رشد می‌کند (رک به: زیمل، ۱۳۹۲: ۴۴).

علامه طباطبائی نیز با وارد کردن مباحث انسان‌شناختی به تحلیل چگونگی شکل‌گیری فرایند تکوین فرهنگ توسط انسان در جامعه، بحث خود را آغاز می‌کند. ایشان معتقدند که اصل کوشش برای حیات از یک سو و اصل انطباق با محیط (احتیاجات) از سوی دیگر، منشأ شکل‌گیری اعتباریات متنوع و متکثری می‌شود که منجر به تنوع ساختار فرهنگی اجتماعی جوامع انسانی گشته است. علامه طباطبائی معتقد است که «به واسطه تکاثر تدریجی، احتیاج فردی و نوعی که

^۱ . cultivation

روز به روز کشف شده و هر روز اعتباریاتی تازه‌تر و پیچیده‌تر نسبت به گذشته افزوده می‌شود، نمی‌توان به سادگی از میان انبوه توده‌های متراکم اعتباریات، ریشه‌های اصلی را پیدا کرد» (مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۶، ص: ۳۷۴-۳۷۶)؛ اما چیزی که هست این است که «اجتماع امروز ما با معلومات اعتباری و اجتماعی تدریجاً و به مرور زمان روی هم چیده شده و از این روی ما می‌توانیم با سیر قهقرایی به عقب برگشته و به سرچشمه اصلی این زاینده‌رود اگر هم نرسیدیم، دست کم نزدیک شویم» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ۲۰۲/۲) این سیر قهقرایی مبتنی بر تلاشی در راستای کشف از معانی نهفته در ضمیر متعاطیان بر تعیین امور اعتباری شکل می‌گیرد؛ همچنین زیمل نیز معتقد است که هرگز فهرستی کامل و جامع از نیازها و ظرفیت‌های انسانی نمی‌تواند وجود داشته باشد، چرا که آنها مشروط به این امرند که انسان‌ها به شیوه‌های متعدد و متغیری با انسان‌ها و گروه‌های دیگر مرتبطند. به علاوه نیازها و توانایی‌ها تغییر می‌کنند همان طور که انسان‌ها به گونه‌ای فردی یا به مثابه نوعی که در معرض تحول تکاملی است، تغییر می‌کنند (زیمل، ۱۳۸۸: ۴۲). زیمل محصول این تجربه‌ها را قلمروهای گوناگون فرهنگ می‌نامند و این ساختارها را در این سطح، «فرهنگ نخستین»^۱ می‌نامد. به نحو مشخص‌تر، عناصر علم نخستین، هنر نخستین، دین نخستین، اخلاق نخستین، و به همین ترتیب (رک به: زیمل، ۱۳۸۸: ۴۵). زیمل معتقد است با نگاهی جامعه‌شناختی به ساختارهای اجتماعی، می‌توان فهمید که حیات اجتماعی چیزی جز روابط متقابل عناصر آن نیست؛ روابط متقابل که تا حدی در کنش‌ها و واکنش‌های موقتی صورت می‌پذیرد، تا حدی در اشکال ثابت تجسم می‌یابد که از این قرارند: مراسم مذهبی و قوانین، مقررات و مالکیت‌ها، زبان و وسایل ارتباطی. بنابراین تمامی این پیامدهای اجتماعی متقابل بر پایه منافع، اهداف و غرایز معین به وجود می‌آیند. یکی از ویژه‌ترین صورت‌های حیاتی اجتماعی، یکی از هنجارهای پایدار زندگی که جامعه با آنها رفتار مفید را برای اعضایش تضمین می‌کند، آداب و رسوم است. زیمل همچنین حقوق، اخلاق آزاد فرد و ... را در کنار آداب و رسوم که مختص محیط‌های بسته و ابتدایی است را فرم‌های متنوعی از یک محتوای ویژه انسانی می‌داند. به عبارت دیگر در دوره‌ای مختلف و در میان اقوام گوناگون انسانی، شاهد وجود

^۱. proto-culture

چنین محتوایی بوده‌ایم (رک به: زیمل، ۱۳۹۳: ۳۳-۳۲).

د. ارزیابی دیدگاه‌ها

مسئله زیمل در مواجهه با فرهنگ به طور عام و محتوا / فرم ناظر به آن، به پویایی محتوا که ناظر به عاملیت انسانی و تصلب یا عدم تصلب فرم‌ها که مربوط به ساختارهای اجتماعی می‌شود برمی‌گردد. در این رویکرد، حقایق وجودی، نیازهای واقعی انسانی و معانی نهفته در ضمیر متعاطیان، به ظرفیت‌های فردی افراد تقلیل یافته و تکثر زیست‌جهانی را بدون توانایی ارزیابی و قضاوت بین آن زیست‌جهان‌های فرهنگ‌محور می‌پذیرد. به تعبیر زیمل، انسان‌ها پس از تصلب فرم‌ها، از نیازها، ضرورت‌ها و حقایق وجودی یا به تعبیری اصل واقعیت خود باز می‌مانند یا دور می‌شوند؛ تعیین معیارهای فضیلت و سعادتمندی فرد/جامعه سبب می‌شود رویکردی فعالانه در مقابل منطق تحول فرم‌ها اتخاذ کرد. پس از اِعمال چنین معیارهایی، می‌توان سؤالی را مطرح کرد که آیا فرم‌های فرهنگی عینیت‌یافته بستر را برای فضیلت‌مندی و سعادت انسانی فراهم کرده است؟ یا خیر؟ با چنین سؤالی می‌بینیم اگرچه ادراکات اعتباری به نوعی واسطه میان نیازها و اقتضائات انسانی با عالم خارج از انسان را نمایندگی می‌کنند (رک به: طباطبایی، ج ۲، ۱۳۸۲: ص ۱۶۷) و در رویکرد علامه، چنین ادراکاتی متمایز از ادراکات حقیقی‌اند؛ اما اعتبار در زیست انسانی، به مثابه تعیین‌یافتگی ساختارهای فرهنگی-اجتماعی بر مبنای معانی نهفته در ضمیر متعاطیان از یک سو و گزاره «واقعیتی هست» بنا می‌شود (رک به: پارسانیا، ۱۳۸۵: صص ۷۸-۷۷) که با هدف رفع احتیاجات انسانی ایجاد و دارای تحولی دائمی‌اند؛ بنابراین، چنین وضعیتی به مسئله‌ای حقیقی اشاره دارد که صرفاً افق معرفتی انسان را به یک ساحتِ برساختی و جعل‌گونه تقلیل نمی‌دهد بلکه با کشف معانی نهفته در ضمیر متعاطیان که امری حقیقی و وجودی محسوب می‌شود می‌توان مرز بین اعتبار و حقیقت در امور فرهنگی را حفظ کرد. در نظام‌های اجتماعی مبتنی بر عقیده اعم از وحیانی یا سکولار، شاهد منظومه‌ای از ارزش‌ها هستیم که واسطه میان آموزه‌ها به مثابه مرجع معرفتی جامعه از هستی، خود و دیگری با هنجارهای رفتاری به عنوان الگوهای تعاملی در سطوح مختلف ارتباطات اجتماعی قرار می‌گیرند و این حقیقت، معیاری برای داوری بین صورت‌های فرهنگی تعیین‌یافته در اختیار فرهنگ‌اندیش جامعه قرار می‌دهد و از آنجا

که پای سنخی از حقیقت در ارزیابی اعتبارات فرهنگی گشوده می‌شود؛ بنابراین، هر اعتباری قادر به وصول جامعه به صورت حقیقی و متعالی که امری بیرونی و واقعی است، نخواهد بود و به تعبیری، جعل یک صورت فرهنگی غلط، سرنوشت سوءیی را برای یک جامعه در بر خواهد داشت. به تعبیر علامه طباطبایی، هرگاه محصول اعتبارسازی‌های انسان در عرصه اجتماع زمینه انکار یا فراموشی از حقیقت متعالی انسان را فراهم سازد، زمینه نوعی انحراف در مسیر شناخت حقیقت انسانی رخ داده است، زیرا تصویری از انسان برساخته شده که واقعیت ندارد و زیان‌بخش‌تر اینکه در چنین شرایطی انسان خود را موجودی مستقل در وجود و مالک کمالات تعین یافته در خویش و خودکفا در تدبیر امور فردی و جمعی‌اش می‌پندارد که با استمداد از اسباب طبیعی، می‌تواند خود را اداره کند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۹، صص ۲۲۱-۲۱۹).

نتیجه گیری

تأمل در محصول فعل انسانی، همواره یکی از جوانب اندیشه‌ای متفکران علوم انسانی بوده است. گئورگ زیمل و علامه طباطبایی جزء آن دسته از متفکرانی‌اند که در عصر خود در زمینه تبیین فرایند شکل‌گیری فرهنگ و منطق تحول آن با نوآوری نظری و روشی توانسته‌اند نگاه بدیعی را در این زمینه به بار آورند. هم زیمل و هم علامه طباطبایی به نوعی معتقدند که ساختار موجود جامعه و فرهنگ حاکم بر آن، چیزی نیست جز محصول تعامل انسان با هم‌نوعانش؛ به عبارت دیگر اگرچه فرهنگ متأثر از طبیعت و محیط اطراف انسان است؛ اما ساخته طبیعت ماقبل اجتماع انسانی نیست؛ بلکه در تداوم نسل‌های پی‌درپی انسانی و در پاسخ به نیازهای ضروری انسان، پدید آمده و متناسب با آن است. زیمل برای توضیح این فرایند از تفکیک دوگانه‌هایی همچون: فرهنگ عینی/فرهنگ ذهنی؛ فرم/محتوا و تجربه اولیه/تطابق ثانویه استفاده می‌کند؛ و علامه طباطبایی در قالب نظریه ادراکات اعتباری که تعامل شناختی انسان بین نیازهای او و شرایط پاسخ به آن است، این فرایند فرهنگ‌سازی انسان را مورد بررسی دقیق قرار می‌دهد و معتقد است که اصل استخدام‌گری نوع انسان از یک سو و شکل‌گیری روابط اجتماعی متناسب با آن از سوی دیگر سبب تنوع فرهنگی اجتماعات انسانی می‌شود.

فهرست منابع

- افروغ، عماد، (۱۳۸۰)، فرهنگ‌شناسی و حقوق فرهنگی، تهران: مؤسسه فرهنگ و دانش.
- پارسانیا، حمید، (۱۳۸۵)، علم و فلسفه، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____ (۱۳۹۰)، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم، کتاب فردا.
- زیمل، گئورگ، (۱۳۶۸)، «ویرانه»، نامه علوم اجتماعی، ترجمه یوسف اباذری، جلد اول، شماره سوم، دانشگاه تهران، زمستان.
- _____ (۱۳۸۰)، «تضاد فرهنگ مدرن»، ارغنون، مترجم: هاله لاجوردی، شماره ۱۸، فصل پاییز.
- _____ (۱۳۹۲)، درباره فردیت و فرم‌های اجتماعی (برگزیده آثار): گزینش و مقدمه از دونالد لوین، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران: نشر ثالث
- رضائی، محمدعلی، (۱۳۹۶)، بررسی انتقادی مفاهیم صورت و محتوا در اندیشه گئورگ زیمل از منظر حکمت متعالیه، پایان نامه کارشناسی ارشد دفاع شده در رشته فلسفه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم با راهنمایی دکتر کریم خانمحمدی و مشاوره حجت الاسلام والمسلمین نصرالله آقاجانی.
- ریتزر، جورج (۱۳۷۳)، نظریه‌های جامعه‌شناسی، احمد رضا غروی زاد، تهران، ماجد
- _____ (۱۳۷۷)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- شرف الدین، سید حسین، (۱۳۹۳)، «علامه طباطبائی و بنیادهای هستی‌شناختی فرهنگ»، معرفت فرهنگی/اجتماعی، سال پنجم بهار ۱۳۹۳ شماره ۲ (پیاپی ۱۸).
- طالب زاده، سید حمید، (۱۳۸۹)، «نگاهی دیگر به ادراکات اعتباری، امکانی برای علوم انسانی»، جاویدان خرد، دوره جدید زمستان ۱۳۸۹، شماره ۱۷.
- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۷)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲ با مقدمه و شرح شهید مطهری، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۶۲)، رسائل سبعة، قم، مطبعة الحکمه (بنیاد علمی و فکری استاد علامه سید محمد حسین طباطبایی با همکاری نمایشگاه و نشر کتاب).

- _____ (بی تا)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: شرکت افست سهامی عام، ج ۱ و ۲ و ۳.
- _____ (۱۳۶۰)، *ترجمه تفسیر/المیزان*، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۷۰)، *نهایه الحکمه*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۷۸)، *بدایه الحکمه*، قم: دارالفکر.
- کرایب، یان، (۱۳۹۲)، *نظریه اجتماعی کلاسیک: مقدمه‌ای بر اندیشه مارکس*، وبر، دورکیم و زیمل، ترجمه شهناز مسمّی پرست، تهران: نشر آگه.
- کوزر، لوئیس، (۱۳۸۸)، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی، چاپ پانزدهم.
- مطهری، مرتضی، (بی تا)، *مجموعه آثار شهید مطهری*، ج ۶، تهران: صدرا
- نوربخش، یونس و علیرضا خانی، (۱۳۹۵)، «نگاهی انتقادی به آرای گئورگ زیمل درباره دین، نسبت میان دین و دینداری در جامعه شناسی صوری گئورگ زیمل»، *مجله علمی پژوهشی مطالعات توسعه اجتماعی/ایران*، دوره ۸، شماره ۲، بهار ۱۳۹۵، صفحه ۳۵-۴۸.
- Habermas, Jürgen and Mathieu Deflem, (1996) *Georg Simmel on Philosophy and Culture: Postscript to a Collection of Essays*, Critical Inquiry, Vol. 22, No. 3 (Spring, 1996), pp. 403-414
- Ritzer, George (2010) *Sociological theory*, 8th ed. The McGraw-Hill Companies
- Simmel, georg , *The Future of Our Culture*’ (trans. Mark Ritter and David Frisby, in Frisby and Featherstone 1997; GSG 12).
- _____ ‘*On the Essence of Culture*’ (trans. D.E. Jenkinson, in Frisby and Featherstone 1997; ‘*The Meaning of Culture*’, trans. K. Peter Etzkorn, in Etzkorn 1968; ‘*Subjective Culture*’, trans. Roberta Ash, in Levine 1971; GSG 8).
- _____ ‘*The Change in Cultural Forms*’ (trans. Mark Ritter and David Frisby, in Frisby and Featherstone 1997; GSG 13).
- _____ ‘*The Concept and the Tragedy of Culture*’ (trans. David Frisby and MarkRitter, in Frisby and Featherstone 1997).

- ‘*The Conflict in Modern Culture*’ (trans. K. Peter Etkorn, in Etkorn 1968; Levine 1971; trans. Horst J. Helle, in Helle 1997; GSG 16).
- ‘*The Crisis of Culture*’ (Orig. pub. 1916, trans. D.E. Jenkinson, in GeorgSimmel: *European and Sociologist*, ed. P.A. Laurence. Sunbury: Nelson, 1976).
- “*Introduction*” to *Philosophical Culture*’ (trans. Mark Ritter and DavidFrisby, in Frisby and Featherstone 1997).
- Simmel, georg, (1916) “*das problem der historischnzeit*”, in *brücke und tür*,.
- , Highmore, Ben., 2001, *Everyday Life And Cultural Theory*,. London: Routledge; 1 Edition.
- , *PhilosophischeKultur. GesammelteEssais*(1911), Leipzig: Kröner, 1919
- ‘*Money in Modern Culture*’ (trans. Mark Ritter and David Frisby, in Frisby and Featherstone 1997; TCS 8(3) 1991; GSG 5)
- William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, Prometheus Books: 1996