

بنیان‌های فرهنگ شناختی سبک زندگی

از منظر قرآن کریم

محمدعلی نظری^۱

چکیده

مفهوم سبک زندگی در تمدن غربی به این دلیل که اغلب در چارچوب نوعی مصرف‌گرایی سطحی نمود یافته، به ابتذال کشیده شده است. سبک زندگی در این تلقی، نوعی زندگی مسرفانه، پر زرق و برق و تجملی را تداعی می‌کند که عمدتاً بر منطق چشم و هم‌چشمی در مصرف کالا و مد استوار است. اما سبک زندگی در تلقی قرآنی اشاره به واقعیت بنیادینی دارد که همه مفاهیم، تعاریف، دیدگاه‌ها و روایت‌های معطوف به فرهنگ و تمدن از آن سرچشمه می‌گیرند. سبک زندگی در حقیقت محتوا و روح عینیت‌یافته فرهنگ و تمدن به شمار می‌رود. از این رو، «واقعیت اعلا» یا «بخش حقیقی و نرم افزاری تمدن»، در حقیقت جامع‌ترین و سنجیده‌ترین بیانی است که اهمیت کانونی این واقعیت را در حیات انسانی به وضوح منعکس می‌کند. در این نوشتار مبانی فرهنگ‌شناختی سبک زندگی از منظر قرآن با استفاده از روش تحلیلی استنباطی مورد بررسی قرار گرفته است. نتیجه به دست آمده حاکی از آن است که از نگاه قرآن کریم، سبک زندگی طیب در جامعه‌ای امکان تحقق و وقوع دارد که الگوها و هنجارهای رفتاری آن از نظام فرهنگی متعالی و رشدیافته ریشه گرفته باشند. از نظر قرآن، نظام فرهنگی متعالی حق‌مدار، حکیمانه، مبتنی بر فطرت، دارای بنیادهای ثابت، سودمند و سازواره و منسجم است.

واژگان کلیدی: فرهنگ، قرآن، مبانی، سبک زندگی.

مقدمه

دیدگاه‌های مطرح در باب سبک زندگی، به لحاظ نقطه تأکید به دو دسته متمایز قابل طبقه‌بندی است. برخی دیدگاه‌ها بیشتر بر بعد عینی سبک زندگی تأکید دارند و عمدتاً آن را از جنس رفتار شمرده و نگرش‌ها و جهت‌گیری‌های ذهنی افراد را از دایره این مفهوم خارج انگاشته‌اند. از این منظر، آنچه در مطالعات سبک زندگی اهمیت دارد، تمرکز بر صورت رفتاری و انتخاب‌های عینی افراد است نه نظام معنایی و ذهنی آن‌ها. رویکرد دوم را می‌توان شامل مجموعه دیدگاه‌هایی دانست که علاوه بر بعد عینی، نگرش‌ها، ارزش‌ها، علایق، اهداف، آرمان‌ها و به‌طور کلی جهت‌گیری‌های ذهنی عاملان که در مجموع فرهنگ را شکل می‌دهند، نیز بخش انفکاک‌ناپذیری از سبک زندگی می‌شمارد. طبق این تلقی، هرچند سنجش سبک زندگی تنها از طریق شاخص‌های رفتاری میسر می‌گردد، اما هر رفتار سبک‌مند، حاکی از نظام معنایی، تمایلات، ترجیحات و علایق خاصی است که در ذهن افراد جای دارد و تدریجاً از طریق منش و عادتواره به کنش عاملان تبدیل شده است. تأمل در آیات قرآنی نشان می‌دهد که فرهنگ، بخش محتوایی و زیربنایی سبک‌های زندگی را شکل می‌دهند. از نگاه قرآن، مطلوب یا نامطلوب و متعالی یا منحط بودن سبک‌های زندگی قبل از هر چیز نشأت گرفته از ریختار فرهنگی است که به تعبیر قرآن کریم تبدیل به شاکله و طبیعت ثانوی افراد گردیده است. اگر عناصر تشکیل‌دهنده فرهنگ، برین و متعالی باشند، به فراخور آن، سبک‌های زندگی نیز مطلوب و بایسته خواهد بود؛ کما این که اگر مناشی و سرچشمه‌های فرهنگی سبک زندگی مبتذل و منحط باشند، طبعاً نتیجه و برآیندی آن نیز پست و انحطاطی خواهد بود. با توجه به نکات یادشده، در این نوشتار تلاش بر آن است که مبانی فرهنگ‌شناختی سبک زندگی از دیدگاه قرآن کریم مورد تأمل و کندوکاو قرار گیرند.

۱. مفاهیم

«سبک زندگی» و «فرهنگ» از جمله مفاهیمی‌اند که برداشت‌های متفاوت از آن‌ها وجود دارد. بر همین اساس ضرورت دارد که پیش از پرداختن به بنیان‌های فرهنگ‌شناختی سبک زندگی این دو مفهوم مورد واکاوی و تحلیل قرار گیرند.

۱-۱. سبک زندگی

مفهوم «سبک زندگی» از جمله مفاهیم نوظهور در حوزه علوم اجتماعی است. اگرچه قدمت استفاده از این مفهوم را می‌توان در اندیشه جامعه‌شناسان کلاسیک نظیر ویلن، زیمل و وبر دنبال کرد، اما سبک زندگی به مثابه چشم‌اندازی برای توضیح «واقعیت اجتماعی» در کلیت آن، حد اکثر به سال‌های دهه هشتاد قرن بیستم، بر می‌گردد. از میان جامعه‌شناسان متأخر، اندیشه‌های کسانی همچون آتوننی گیدنز و پی‌یر بوردیو، در رواج و گسترش سبک زندگی به‌عنوان منظری به «جهان اجتماعی» نقش اساسی داشته‌اند. به رغم نوظهور بودن مفهوم سبک زندگی، امروزه این مفهوم جایگاه برجسته‌ای در تحلیل‌های اجتماعی یافته و می‌توان مدعی شد که نوعی چرخش نظری یا تغییر پارادایمی در علوم اجتماعی را نشان می‌دهد. محققان دلیل اصلی اقبال به مفهوم سبک زندگی را ظرفیت تبیینی بالای این مفهوم و ناکارآمدی چشم‌اندازهای نظری رایج، با توجه به تحولات بنیادین به وقوع پیوسته در دنیای معاصر، بیان می‌کنند.

آلفرد آدلر، اولین متفکری است که مفهوم سبک زندگی را مورد استفاده قرار داده است. وی عمدتاً از منظر روانشناسی فردی به این موضوع نزدیک شده است. آدلر در آثارش، سبک زندگی را به صورت‌های متفاوتی به‌کار برده است: فردیت شخص، روش‌های رو به روشدن با مشکلات، شکل‌های فردی فعالیت خلاق، جبران کهنتری، روش‌های دستیابی به هدف و شیوه‌های رسیدن به آن‌ها، کاربردهای اند که در نوشته‌های وی پیرامون سبک زندگی می‌توان یافت (لان‌دین، ۱۳۹۲: ۲۸۷).

به دلیل تعدد کاربرد و عدم صراحت کافی مفهوم سبک زندگی در آثار آدلر، شارحان اندیشه وی نیز برداشت یکدستی از این مفهوم ارائه نکرده‌اند. در عین حال، «خلاقیات فرد»، «برخورداري ازکارکرد» و «وصول به هدف» غالباً به‌عنوان ویژگی‌های اساسی سبک زندگی مورد اشاره قرار گرفته‌اند. به‌عنوان نمونه، اکتستین دنیل و روی کرن دو تن از شارحان آدلر در توضیح دیدگاه وی می‌نویسند: «سبک زندگی مفهومی است کلی که افزون بر هدف، در بردارنده‌ی اندیشه‌ی فرد درباره‌ی خود و دنیا و هم چنین شیوه‌ی منحصر به فرد او در تلاش برای رسیدن به هدف، در شرایط خاص است. سبک زندگی فرد، پلی است به سوی نیل به هدف شخصی» (اکستین، ۱۳۸۹: ۳۵). هرگنان بی. آر، نیز، معتقد است که از منظر آدلر «سبک زندگی عمدتاً

فعالیت‌های روزمره‌ای را شامل می‌شود که فرد هنگام دنبال کردن هدف‌های خود، آن‌ها را انجام می‌دهد. با این حال، سبک زندگی فرد همچنین تعیین می‌کند که روی کدام جنبه‌های زندگی تمرکز شود، به چه چیزی توجه شود و چه چیزی نادیده گرفته شود و چگونه مشکلات حل شوند.» (هرگنهان، ۱۳۸۹: ۶۹۵).

گئورگ زیمل دیگر جامعه‌شناس کلاسیک است که مفهوم سبک زندگی را مورد استفاده قرار داده است. زیمل نیز اگر چه همچون وبلن، صورت‌بندی دقیقی از مفهوم سبک زندگی ارائه نکرده است، اما با تأمل در اندیشه‌های وی می‌توان سبک زندگی را کل به هم پیوسته‌ای از اشکال و صورت‌هایی دانست که فرد یا افراد جامعه حسب انگیزه‌های درونی یا سلاقی شخصی برای ایجاد توازن میان مقاصد ذهنی و زیست محیط عینی بر می‌گزیند (مهدوی کنی، ۱۳۹۰: ۵۲). بنابراین، صورت (شکل، عینیت)، انگیزه‌های درونی (ذهنیت، محتوا) و توازن میان عینیت و ذهنیت، عناصر اصلی تعریف زیمل از سبک زندگی را تشکیل می‌دهند.

به بیان دیگر، «سبک زندگی» از منظر زیمل، مجموعه‌ای از «الگوها» یا شکل‌های به هم پیوسته‌ای است که فرد یا افراد آن‌ها را «انتخاب» می‌کنند تا به مقاصد و اهداف ذهنی‌شان عینیت بخشند. و تا مادامی که صور، اشکال یا روال‌های عام برگزیده شده این ظرفیت را دارند که علایق ذهنی آدمیان را محقق سازند، میان شکل و زندگی یا صورت و محتوا، صلح و توازن برقرار است. اما سازش و هماهنگی صور با محتوا یا شکل و زندگی، واقعیتی همیشگی و جاودانه نیست، معمولاً پس از دوره معینی ضرورتاً رابطه صلح‌آمیز شکل و زندگی به رابطه تضاد و جنگ تبدیل می‌گردد. بروز تنش میان زندگی و شکل، زمینه ساز ظهور سبک‌های جدید است. زیمل در این مورد می‌نویسد: «اشکال در لحظه استقرارشان کاملاً با زندگی جفت و جور هستند اما همزمان با آنکه زندگی به تحول و تکامل خود ادامه می‌دهد، آن‌ها به سمت تغییرناپذیر شدن و دور شدن از زندگی میل می‌کنند و در واقع خصم آن می‌شوند» (زیمل، ۱۳۸۰: ۲۲۵).

پی‌یر بوردیو جامعه‌شناس معاصر فرانسوی، از جمله کسانی است که اندیشه و آثار او مؤثرترین سهم را در صورت‌بندی و تکثیر مفهوم «سبک زندگی» در اندیشه معاصر داشته است. اهمیت بوردیو به حدی است که ریمر انتشار کتاب تمایز وی را یکی از دلایل اصلی تجدید

حیات مفهوم سبک زندگی دانسته، (ذکایی، ۱۳۸۱: ۴) و برخی دیگر، از این اثر به عنوان انجیل محققان این حوزه یاد کرده‌اند (فاضلی، ۱۳۸۲: ۳۵).

در یک جمع بندی می‌توان گفت، سبک زندگی از منظر بورديو در وهله اول، مجموعه یکدستی از انتخاب‌ها، کنش‌ها و دارایی‌ها است که باعث طبقه‌بندی و تمایز عاملان اجتماعی در فضای اجتماعی می‌گردد. ثانیاً، سبک زندگی حاصل نظام طبقه‌بندی اجتماعی است که در ریختار افراد حک شده و سلايق آن‌ها را شکل داده است؛ نظامی که به‌طور مستمر ضرورت‌ها را به راهبردها تغییر شکل می‌دهد و آن‌ها را به ترجیحاتی بدل می‌کند که فرد بدون آن که تحمیلی حس کند آن‌ها را به عنوان گزینه‌هایی پیش روی خود تلقی می‌کند. این گزینه‌ها همان سبک‌های زندگی است. به عبارتی، دیالکتیک شرایط وجودی عاملان در فضای اجتماعی و عادتواره یا ریختار، سرمایه و دارایی‌های افراد را به نظامی از تفاوت‌ها و ویژگی‌های متمایز تبدیل می‌کند. از خلال همین تفاوت‌ها، سبک‌های زندگی نمودار می‌شوند (مهدوی کنی، ۱۳۹۰: ۱۶۴). ثالثاً، سبک زندگی نظامی از نشانه‌های نمادین است که در خدمت تمایز گذاشتن میان طبقه یا طبقات دیگر اجتماعی قرار دارد، بدین معنا که عاملان اجتماعی تلاش می‌کنند تا سبک زندگی را به مثابه ابزاری برای تثبیت مرزهای هویتی‌شان مورد استفاده قرار دهند. رابعاً، با توجه به اهمیت دلالت‌های نمادین سبک زندگی، مصرف به ویژه مصرف فرهنگ یا کالاهای فرهنگی اهمیت اساسی در صورت بندی سبک‌های زندگی دارد (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۲۳۱).

از نظر گیدنز سبک زندگی اصطلاحی است که در فرهنگ سنتی چندان کاربردی ندارد، چون ملازم با نوعی انتخاب از میان تعداد کثیری از امکان‌های موجود است. به بیان دیگر، سبک زندگی، بسته از پیش تعیین شده توسط پیشینیان نیست که نسل بعد آن را یکجا تحویل بگیرد، بلکه امری است که در طی یک فرایند انتخاب مورد پذیرش واقع می‌شود. وی در ارتباط این مفهوم با تجدد نیز معتقد است: «مفهوم سبک زندگی زمانی که در زمینه‌های کنش سنتی به کار برده می‌شود هیچ معنایی ندارد. در جوامع نو انتخاب‌های سبک زندگی هم تشکیل دهنده‌ی زندگی روزانه‌اند و هم تطبیق یافته با نظام‌های انتزاعی» (مهدوی کنی، ۱۳۹۰: ۱۷۶). گیدنز در مقام تعریف سبک زندگی می‌نویسد: «سبک زندگی را می‌توان به مجموعه‌ای کم و بیش جامع از کردارها تعبیر کرد که فرد آن‌ها را به کار می‌گیرد، چون نه فقط نیازهای جاری او را بر

می‌آورند، بلکه روایت خاصی را هم که وی برای هویت شخصی خود برگزیده است، در برابر دیگران متجسم می‌سازند» (گیدنز، ۱۳۷۸: ۱۲۰).

در اندیشه وبر، سبک زندگی در حقیقت همان شیوه زندگی است که اقشار اجتماعی مختلف بر می‌گزینند و از این طریق خود را از دیگر اقشار جامعه متمایز می‌سازند (وبر، ۱۳۸۴: ۳۰۴). در مورد تعاریف ارائه شده از سبک زندگی در ادبیات علوم اجتماعی می‌توان دست‌کم به دو نکته مهم اشاره کرد. نکته اول آن که تعاریف موجود هیچکدام به‌تنهایی از جامعیت لازم برخوردار نیستند؛ چرا هر نظریه‌پرداز با تمرکز بر یک یا چند ویژگی که مهم تلقی گردیده، مفهوم سبک زندگی را مفهوم‌سازی کرده است. به‌عنوان نمونه، برخی مانند زیمل سبک زندگی را عمدتاً نوع رفتاری تعریف می‌کند که فرم و صورت در آن اهمیت اساسی دارد. آدلر روان‌شناس، بیشتر بر انتخاب‌های فردی تأکید ورزیده و گیدنز انتخاب و بازنمایی هویت را از عنصر اساسی سبک بیان می‌کند. برخی دیگر مانند بوردیو بیشتر بر وجه نمادین و دلالت‌گری سبک متمرکز شده‌اند. چینی و فدرستون طراحی و ترجیحات ذوقی و زیبایی‌شناسانه را در صورت‌بندی مفهوم سبک زندگی مهم یافته‌اند و کارکرد اصلی آن را بیان «تمایز» و تشخیص معرفی کرده‌اند (مهدوی کنی: ۱۳۸۶: ۲۰۵-۲۰۷). بنابراین، بازنمایی‌های موجود فاقد جامعیت بوده و از رخنه‌های منطقی رنج می‌برند. نکته دوم که مهم‌تر از اولی است عبارت از این که تعاریف ارائه شده، بیانگر تجارب و واقعیت‌های مدرنیته غربی است و دگرگونی‌های ساختی را توصیف و مفهوم‌سازی می‌کند که فقط در بخشی از زیست‌جهان انسانی یعنی جهان غرب نمودار شده‌اند. به همین دلیل این بازنمایی‌ها را نمی‌توان صورت‌بندی‌های جهان‌شمول از سبک زندگی تلقی کرد. این ایده قابل قبول است که تحولات ریشه‌ای در جوامع بشری رخ داده است و به همین دلیل ضرورت دارد که دیدگاه‌ها و منظرهای جدیدی برای قابل فهم کردن این تحولات گشوده شود و مفهوم سبک زندگی می‌تواند دگرگونی‌های حادث شده را تبیین نماید، اما به هیچ وجه نمی‌توان پذیرفت که تمام جوامع بشری مسیری واحدی از تحولات را طی کرده‌اند و این امکان را نفی کرد که با مطالعه و بررسی تجارب غیرغربی بتوان تعریف متمایزی از سبک زندگی به‌دست داد. با توجه کاستی‌های موجود در تعاریف سبک زندگی در این اثر تعریف ذیل مبنا قرار گرفته است:

«سبک زندگی» عبارت است از «منظومه‌ای از شیوه‌های هنجارشده برای مواجهه‌ی جوانحی و جوارحی انسان با عرصه‌های حیات»؛ یعنی شیوه‌گانه‌هایی که در یک جامعه پذیرفته و هنجارشده و در رفتار برونی (جوارحی) و درونی (جوانحی) انسان در عرصه‌های مختلف حیات جاری است و به‌کار می‌رود (رشاد، ۱۳۹۲).

۱-۲. فرهنگ

سبک زندگی مفهومی است که ارتباط نزدیکی با مفهوم «فرهنگ» دارد و به همین دلیل تحلیل رابطه فرهنگ و سبک زندگی از اهمیت خاصی در این تحقیق برخوردار است. واژه فرهنگ در طول زمان تحولات معنایی زیادی پیدا کرده است. فرهنگ در نخستین و قدیمی‌ترین کاربرد آن که به نوشته‌های سده پانزدهم بازمی‌گردد، به معنای «پرورش» و مراقبت از محصولات یا نگهداری از حیوانات به‌کار رفته است. دومین معنای فرهنگ که در آغاز سده شانزدهم صورت‌بندی شد، مفهوم «پرورش» از حوزه جانوران و گیاهان به حوزه انتزاعی‌تر از جمله ذهن انسان گسترش یافت. فرهنگ در این معنی تنها در مورد برخی افراد، گروه‌ها و طبقات دارای رفتار، افکار و اذهان فرهیخته و تربیت شده، اطلاق می‌شد. معنای امروزی فرهنگ که با مفهوم هنر و قریحه‌ای زیبایی‌شناختی نیز مرتبط است با تعبیر یاد شده در بالا پیوند تنگاتنگ دارد. ادبیات، موسیقی، نقاشی، مجسمه‌سازی، تئاتر، سینما، علم از تجلیات این کاربرد از فرهنگ محسوب می‌شود (باکاک، ۱۳۸۱: ۳۷-۳۸).

سومین تعریف فرهنگ که به اعتقاد باکاک تأثیرگذارترین تعریف در علوم اجتماعی بوده است، ریشه در اندیشه روشنگری دارد. در عصر روشنگری، غالب نویسندگان، این واژه را برای اشاره به روند عام توسعه اجتماعی سکولار به‌کار می‌بردند. دیدگاه روشنگری رایج در اروپای سده هیجدهم بر این ایده استوار بود که روند تکامل انسان، روندی تاریخی و تک خطی است که همه جوامع آن را طی خواهند کرد و از آنجا که اروپا در اوج تمدن و توسعه فرهنگی انسان تلقی می‌شد، متمدن و با فرهنگ بودن معادل با غربی شدن پنداشته می‌شد (همان: ۳۹).

در معنای چهارم، فرهنگ به شیوه‌های متمایز زندگی، ارزش‌ها و معانی مشترک در دوره‌های مختلف تاریخی و گروه‌های مختلف اشاره دارد. این تعریف را گاه معنای انسان‌شناختی فرهنگ می‌خوانند و بالاخره تعریف پنجم از فرهنگ که در سال‌های اخیر تأثیر قابل توجهی بر علوم

اجتماعی و کل علوم انسانی گذاشته است، تعریفی است که از انسان‌شناسی اجتماعی نشأت گرفته و مانند تعریف چهارم بر معانی مشترک میان گروه و جامعه دلالت دارد. تفاوت این تعریف با تعریف چهارم فقط در نقطه تأکید آن است. در این تعریف با عطف توجه به بعد نمادین فرهنگ به جای تمرکز بر چیستی آن، به کاری که فرهنگ می‌کند (کارکرد فرهنگ) توجه شده است. از این منظر، فرهنگ بیشتر یک کنش اجتماعی است تا چیزی مانند انواع هنر یا یک وضعیت (یک تمدن). طبق این تعریف، «فرهنگ مجموعه کنش‌هایی است که به واسطه‌ی آن‌ها معانی، در قالب یک گروه، تولید و مبادله می‌شوند» (همان: ۴۱).

پس از ارائه چشم‌انداز اجمالی از کاربردهای مفهوم فرهنگ می‌توان به تحلیل رابطه این مفهوم با مفهوم سبک زندگی پرداخت. طبق برخی تلقی‌ها، مفهوم سبک زندگی نیز همچون مفهوم فرهنگ عام و فراگیر است، یعنی سبک زندگی تقریباً معادل با فرهنگ انگاشته شده است و در برخی تلقی‌ها مفهوم سبک زندگی در معنایی خاص‌تر از فرهنگ به کار رفته است (تأمین، ۱۳۸۵: ۱۱۱).

سبک زندگی در تلقی زیمل، گستره‌ای همانند مفهوم فرهنگ دارد. زیمل فرهنگ را به فرهنگ ذهنی و فرهنگ عینی تقسیم می‌کند. منظور وی از فرهنگ ذهنی، ظرفیت‌های خلاق و پایان‌ناپذیر روح آدمی است که به زعم او، طبیعت یا زندگی در هر فرد انسانی به ودیعت نهاده است. این بعد از فرهنگ، خلاق بوده و همواره در حال سیلان و تکامل یابی است و عرصه عاملیت، خودمختاری و استقلال فرد به شمار می‌آید. فرهنگ ذهنی با مفاهیم «محتوا» و «زندگی»، ارتباط نزدیکی دارد. فرهنگی عینی که زیمل گاه از آن به «روح عینی» تعبیر می‌کند و در تقابل با فرهنگ ذهنی تعریف می‌شود، به مصنوعات یا اعیان فرهنگی اشاره دارد که در قالب صورتی نظیر قوانین مدنی، قوانین اساسی، آثار هنری، دین، علم، تکنولوژی و هزاران چیز دیگر تجسد و عینیت یافته است (زیمل، ۱۳۸۰: ۲۲۵). ویژگی اصلی فرهنگ عینی این است که به تدریج به مثابه یک جهان قائم به ذات در برابر انسان قد علم می‌کند و به نحوروز افزون، با ذهن و روان، آرزوها و احساسات انسان قطع ارتباط می‌کند. وی در این خصوص می‌نویسد: «ذهن بشر انواع فرآورده‌هایی را می‌آفریند که وجودی مستقل از آفریننده‌شان دارند و نیز مستقل از کسانی که آفریده‌ها را می‌پذیرند یا رد می‌کنند، عمل می‌کنند. فرد با جهانی از اعیان فرهنگی از دین

و اخلاق گرفته تارسوم و علم، پیوسته سروکار دارد که اگرچه برای فرد درونی می‌شوند، اما باز به‌عنوان قدرت‌های بیگانه از او همچنان بر جای می‌مانند. این فرآورده‌های فرهنگی صورت ثابت و انعطاف ناپذیری به خود می‌گیرند و همچون پدیده‌ای «دیگر» از فرد نمایان می‌شوند» (کوزر، ۱۳۸۲: ۲۶۵).

سبک زندگی نوعی رابطه اجتماعی است که عاملان اجتماعی در موضع تلاقی فرهنگ عینی و ذهنی ایجاد می‌کنند. در این تلقی، سبک زندگی به مثابه شیوه زیستن در حد وسط پیوستاری قرار می‌گیرد که یک طرف آن خلاقیت‌های فردی یا فرهنگ ذهنی (محتوای زندگی) قرار دارد و طرف دیگر این طیف، عمومیت، الزامات نهادی و فرهنگ عینی (صورت زندگی) جای دارد؛ جایگاهی که ذهن و عین به توازن می‌رسند، عرصه ظهور سبک زندگی است. در سبک زندگی فردیت یا فرهنگ ذهنی و عمومیت یا فرهنگ عینی هر دو حضور دارند. از این‌رو، سبک را می‌توان تلاشی برای ایجاد توازن میان ذهنیت و عینیت تعریف کرد.

از تحلیل فوق اجمالاً روشن شد که سبک زندگی از منظر زیمل تقریباً معادل با فرهنگ است. به بیان دیگر، سبک نوعی هماهنگی خلاقانه با ذهنیت عینی شده است. الگوهای ذهنی که در نهادهایی نظیر علم، مذهب، تکنولوژی و غیره تجسد یافته بر شیوه‌های زندگی سیطره می‌یابد، اما این سلطه هرگز تام نیست، زیرا افراد همواره این امکان را دارند که با اتکا به نیروی خلاقانه خویش و در فرایند سیال زندگی که وی از آن به محتوا یا فرهنگ ذهنی تعبیر می‌کند تا اندازه‌ای شیوه‌های زندگی‌شان را به نحوی که خود می‌خواهند دستکاری یا انتخاب کنند. بوردیو در آثار خود فرهنگ را به دو معنای متفاوت به کار برده است. وی غالباً مفهوم فرهنگ را در معنای محدودتر و قدیمی‌تر آن یعنی فرهنگ «فرهیخته» و به تعبیر خودش، فرهنگ والا و مشروع به کار می‌برد. مبنای این کاربرد از فرهنگ، خبرگی یا سلیقه استادانه و ناب زیبایی‌شناختی است که فقط چیزهای ناب و متعالی را می‌پسندد و همواره خود را در تقابل با احکام ذوقی عامیانه تعریف می‌کند. این نوع فرهنگ در آثار هنری مانند ادبیات، نقاشی، مجسمه‌سازی و آنچه که کانت آن را احکام ذوقی یا زیبایی‌شناختی تعبیر می‌کرد تجلی می‌یابد. کاربرد دوم فرهنگ در آثار بوردیو، فرهنگ به معنای انسان‌شناختی آن است. فرهنگ در این کاربرد، به معنی تربیت و پرورش اجتماعی است که در مقابل طبیعت قرار می‌گیرد و شامل مجموعه‌ای

از قواعد و الگوهای نسبتاً پایدار و انتقال‌پذیر است که عاملان در فرایند تجربه اجتماعی‌شان آن‌ها را در انطباق با محیط اجتماعی تدریجاً درونی ساخته و ملکه ذهن خود می‌کنند. لازم به ذکر است که بوردیو هنگامی که فرهنگ را در معنای انسان‌شناختی آن یعنی مجموعه قواعد و الگوهای پذیرفته شده به کار می‌برد، معمولاً از مفهوم «عادت‌واره» به جای فرهنگ استفاده می‌کند (کوش، ۱۳۸۱: ۱۳۷-۱۳۸).

یکی از مضامین‌های اصلی کتاب «تمایز» ادغام فرهنگ به معنای ذائقه زیباشناختی در معنای انسان‌شناختی فرهنگ است. این تلاش بوردیو نقدی شالوده‌شکنانه بر دیدگاهی است که وی آن را ایدئولوژی کاریزمایی در باب فرهنگ نام نهاده و به تعبیر جنکینز «کتک خور مصلحتی» در این نقد کانت و آراء زیبایی‌شناختی او در کتاب «نقد قوه حکم» است. کانت فرهنگ متعالی را در تقابل با فرهنگ عامه پسند تعریف می‌کرد و معتقد بود که مبنای آن را نوعی ذوق و قریحه موهبتی یا طبیعی تشکیل می‌دهد. از منظر بوردیو فرهنگ چه به معنای ذوق و قریحه زیباشناختی و چه به معنای انسان‌شناختی آن نوعی توانایی اجتماعی است که به تربیت اجتماعی و طبقاتی افراد باز می‌گردد. فرهنگ چیزی نیست جز مجموعه‌ای از رویه‌ها یا توانمندی‌هایی که در نظام شاکله یا عادت‌واره عاملان اجتماعی حک شده و به مثابه کدهای عمل می‌کند که عاملان از طریق آن‌ها، جهان اجتماعی را فهم، طبقه‌بندی، ارزیابی و براساس آن عمل می‌کنند. فرهنگ از منظر بوردیو، به مثابه ژن‌های اکتسابی است که نقشه شیوه عمل و کنش آدمیان در آن تعبیه شده است. فرهنگ همان تجربه زیسته است، منطق عملی است که آموخته شده و اغلب به صورت ناخودآگاه رفتار و کردار عاملان را جهت می‌بخشد. روشن است که این تلقی بوردیو از فرهنگ با تلقی رایج که بر چیستی آن به عنوان نظامی از قواعد و الگوهای عمل تأکید دارد، تفاوت چندانی ندارد. لازم به ذکر است که چیستی محتوای فرهنگ در تحلیل بوردیو، اهمیت ثانوی دارد. آنچه باعث شده تا بوردیو از فرهنگ به عنوان «بت اعظم» تعبیر کند، کاری است که فرهنگ انجام می‌دهد (بوردیو، ۱۳۹۱: ۳۴۱). کارکرد اصلی فرهنگ ایجاد نظام تمایزات و تفاوت‌گذاری از طریق انتساب معنی و ارزش معین به اعیان، موقعیت‌ها و کنش‌های اجتماعی است. فرهنگ هر آنچه را که در فضای اجتماعی یافت می‌شود، در قالب ممتاز یا کوچه‌بازاری، عالی یا نازل، خوب یا بد، زشت یا زیبا و... طبقه‌بندی و معنی‌دار می‌کند و به آن‌ها هویت

دلالت‌مند می‌دهد (همان: ۳۴۲).

براساس آنچه در باب فرهنگ و کارکرد آن از منظر بوردیو بیان شد، می‌توان گفت که نسبت مفهوم سبک زندگی و فرهنگ، این همانی است. فرهنگ همان سبک زندگی است با این ملاحظه اساسی که جایگاه فرهنگ در ذهن عاملان و سبک زندگی تجلی بیرونی آن است. فرهنگ همان مقولات فاهمه است که نه تنها دنیای اجتماعی را برای عاملان قابل فهم می‌سازد که آن را طبقه بندی نیز می‌کند. اساساً فهم دنیای اجتماعی معنایی جز طبقه بندی آن ندارد. تجلی عینی و بیرونی نظام طبقه بندی که در ذهن یا به تعبیر بوردیو در ریختار و منش افراد حک شده است، جهان سبک‌های زندگی را شکل می‌دهد. به همین دلیل، از نظر بوردیو کسانی که ریختارشان در شرایط مشابهی شکل گرفته باشد، سبک‌های زندگی مشابهی نیز دارند.

گیدنز نیز در تعریف فرهنگ می‌نویسد: «فرهنگ به مجموعه شیوه‌های زندگی اعضای یک جامعه اطلاق می‌شود. فرهنگ، چگونگی لباس پوشیدن آن‌ها، رسم‌های ازدواج و زندگی خانوادگی، الگوهای کارشان، مراسم مذهبی و سرگرمی‌های اوقات فراغت، همه را در بر می‌گیرد. همچنین شامل کالاهایی می‌شود که تولید می‌کنند و برای آن‌ها مهم است.» (گیدنز، ۱۳۷۹: ۵۶).

طبق این تعریف نیز، سبک زندگی مفهومی تقریباً معادل با مفهوم فرهنگ دارد، اگرچه کاملاً با آن یکسان نیست. دلیل این عدم انطباق این است که سبک زندگی از منظر گیدنز به شیوه‌هایی از زیستن اطلاق می‌شود که اولاً از مختصات دنیای مدرن است و به زعم وی در جهان سنتی سخن گفتن از آن بی معنا است؛ درحالی‌که فرهنگ به تصریح خود وی از ملزومات هر نوع جامعه انسانی به شمار می‌رود و اختصاص به جهان مدرن ندارد (گیدنز، ۱۳۷۹: ۵۶). ثانیاً، گیدنز سبک زندگی را به مثابه «سیاست زندگی» که در آن افراد فعالانه برای متحقق ساختن خویشتن مشارکت دارند، تصور می‌کند. فرهنگ تبعیت از الزامات ارزش‌ها و هنجارهای جمعی را پیش فرض می‌گیرد، در حالی که سبک زندگی نوعی «روایت‌های از خود» را منعکس می‌کند که بر عاملیت، خودشکوفایی و خودمختاری عاملان از الزامات جمعی بیشتر تأکید دارد (گیدنز، ۱۳۷۸: ۳۰۰).

۲. نسبت فرهنگ و سبک زندگی

بر اساس آنچه بیان شد می‌توان گفت که نسبت میان مفهوم سبک زندگی با مفهوم فرهنگ، «عام و خاص من وجه» است. سبک زندگی به یک معنا عام‌تر از فرهنگ است زیرا نه تنها بعد ذهنی و الگویی حیات جمعی که بعد بیرونی فرهنگ یعنی اعمال، رفتارها و دارایی‌ها را نیز شامل می‌شود. از طرف دیگر مفهوم سبک زندگی، خاص‌تر از فرهنگ است، زیرا سبک زندگی، مجموع اعمال و گرایش‌هایی است که به متن‌های خاص فرهنگی در درون یک «فرهنگ مادر» وابسته است؛ در حالی که فرهنگ کل تجربه زیسته در یک جامعه را شامل می‌شود. به بیان دیگر، سبک زندگی یک حالت و شیوه خاص برای استفاده از کالاهای، مکان‌ها و زمان‌هایی است که وضعیت کلی یک گروه را در دل یک فرهنگ مادر معین می‌کند. سبک زندگی بر خلاف فرهنگ، بیانگر کلیت تجربه اجتماعی افراد نیست. به بیان روشن‌تر، فرهنگ شیوه زیست یک جامعه در تمایز با جوامع دیگر است در حالی که سبک زندگی به شیوه‌های زندگی افراد و اقشار اجتماعی مختلف در درون یک فرهنگ معین اشاره دارد و گاه در تقابل با فرهنگ مسلط صورتبندی می‌شود؛ بنابراین، مفهوم سبک زندگی ارتباط معنایی نزدیک‌تری با مفهوم «خرده فرهنگ» دارد.

۳. مبانی فرهنگ شناختی

پس از تحلیل رابطه سبک زندگی و فرهنگ اینک می‌توان به تبیین شالوده‌ها و زیربناهای فرهنگ‌شناختی سبک زندگی از دیدگاه قرآن کریم پرداخت:

۳-۱. حق‌مداری

نخستین پرسش بنیادینی که سخن گفتن از فرهنگ مطلوب پیش می‌کشد این است که آیا می‌توان جهان‌های فرهنگی را به حق و باطل، بایسته و نابایسته، متعالی و منحط تقسیم کرد، یا اینکه فرهنگ‌ها قیاس‌ناپذیر هستند و معیاری برای تعیین حقانیت و بطلان یا حسن و قبح فرهنگی وجود ندارد و فرهنگ خوب و بایسته هرآن چیزی است که جامعه‌ای آن را پذیرفته است و در آن مقبول افتاده باشد؟

در پارادایم تفکر مدرن دو پاسخ به این پرسش داده شده که هر دو نهایتاً به یک حکم ختم

می‌شود و آن بی‌معنا بودن تقسیم فرهنگ‌ها به حق و باطل و شایا و ناشایا است. از منظر دیدگاه‌های که در حاشیه‌ی نگاه پوزیتیویستی شکل گرفته‌اند، سخن گفتن از حقانیت و بطلان فرهنگ‌ها از آن جهت بیهوده است که ارزش‌داوری اساساً از حیطه‌ی کاروبار علمی و عقلانی بیرون است. وظیفه علم توصیف و تبیین رخدادها، فارغ از قضاوت‌های ارزش‌گذارانه است. طبق این دیدگاه، حداکثر می‌توان از سودمندی و کارکردی بودن فرهنگ سخن گفت نه از حقانیت و بطلان آن.

از منظر پساتجربه‌گرایان یا پست‌مدرن‌ها نیز نه‌تنها داوری در باب حق و ناحق بودن فرهنگ‌ها بی‌معنی است، بلکه این حکم درباره تمام نظام‌های معرفتی بشر صادق است؛ زیرا از این منظر هیچ نقطه‌ی قابل اتکایی بیرون از جهان‌های فرهنگی وجود ندارد که از آنجا بتوان صحت و بطلان نظام‌های معرفتی را به قضاوت نشست. هر دورویکرد، حق و ناحق بودن فرهنگ‌ها را به مقبول و نامقبول فرومی‌کاهند و بر این اندیشه تأکید می‌ورزند که عناصر فرهنگی تازمانی که در جامعه حضور دارند و در ظرف تاریخی معینی از پذیرش عمومی برخوردارند، حق است. اما از دیدگاه قرآن کریم، اولاً نظام‌های فرهنگی به دو نوع حق و باطل تقسیم می‌شود ثانیاً، برای انسان‌ها این امکان وجود دارد که با ارزیابی خردورزانه و ژرف‌نگری عقلانی، فرهنگ حق را از فرهنگ باطل متمایز سازند؛ ثالثاً، عاملان اجتماعی وظیفه دارند که در جهت تغییر وضع نامطلوب و تحقق بخشیدن به نظام فرهنگی و شیوه اجتماعی حق، تلاش نمایند.

از جمله آیاتی که در باره طبیعت جهان‌های فرهنگی حق و باطل بحث نموده، آیه هفدهم سوره رعد است که با بیان تمثیلی کیفیت ظهور و ویژگی‌های فرهنگ حق و باطل به‌نحویبی به تصویر کشیده است (رعد، ۱۷). در این آیه، دو تشبیه به‌کار رفته است که در اولی، حق به آب صاف و باطل به حباب و در دومی، حق به فلز گران‌بهای گداخته و باطل به حباب‌های روی آن تمثیل شده است؛ یعنی همان‌گونه که هنگام نزول باران، ظروف گوناگون، درّه‌ها، دریاها، چاه‌ها و بیابان‌ها به اندازه ظرفیت خود آب را می‌گیرند و روی آب‌های متراکم سیل آسا کفی شکل می‌گیرد و سرانجام، آب می‌ماند و کف روی آب نیست می‌شود و یا همان‌طور که هنگام ذوب کردن طلا، روی فلز آب‌شده کفی پدید می‌آید و عاقبت، این کف رخت برمی‌بندد و آن فلز گران‌بها است که به‌صورت زینت‌ها و زیورهای گوناگون درمی‌آید، حق نیز چنین است

که وقتی جریان پیدا می‌کند هر کس به اندازه‌ی استعداد خود از آن بهره می‌گیرد و کف‌ها و حباب‌های باطلی که همراه حق ظهور می‌کند، رخت بر می‌بندد و تنها حق می‌ماند (آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۱: ۷۳۸).

از این آیه معارف و اصول کلی متعددی در ارتباط با نظام اعتقادی حق و باطل استنباط می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱: ۳۳۸) که اجمالاً به برخی آنها اشاره می‌گردد:

۱. نخست آن‌که ریشه‌های فرهنگ حق به متن و بنیاد هستی بر می‌گردد، همانند باران پربرکتی است که از جهان بالا و فوق‌عالی به زمین نازل می‌شود و رحمتی است که از ناحیه خداوند به موجودات افاضه می‌گردد؛ برخلاف فرهنگ باطل و شرک که بی‌ریشه است و به همین دلیل چهره تاریخی دارد و در هر عصری صورت و سیرتی دگرگونه پیدا می‌کند. فرهنگ باطل بی‌بنیاد و تابع هوس‌های انسانی و جغرافیای آن محدود به تمثالات خیالی بشر است (همان).

۲. نمود داشتن باطل و اصیل بودن حق دیگر نکته‌ی است که از آیه نتیجه می‌شود. همانگونه که کف، روی آب را می‌گیرد و می‌پوشاند به‌طوری که اگر کسی چشم‌های ژرف‌نگر نداشته باشد، همواره جلوه‌های باطل را می‌بیند و تصور می‌کند هرچه واقعیت دارد، باطل است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۳: ۴۳۸).

۳. باطل طفیلی و حق استقلال دارد. باطل به طفیل و تبع حق پیدا می‌شود و نیز با نیروی حق حرکت می‌کند. حق همیشه متکی به نفس است، اما باطل از آبروی حق مدد می‌گیرد و سعی می‌کند خود را به لباس حق در آورد و از حیثیت آن استفاده کند (همان: ۴۴۰). اگر آبی نباشد هرگز کف نمی‌تواند به حیات خود مستقلاً ادامه دهد، همین‌گونه اگر حق نبود، باطل هم فروغی نداشت (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۱۷۱).

۴. حق دوام و استمرار دارد و باطل زایل‌شدنی و بی‌دوام است. کله «جفاء» که به معنی پرتاب‌شدن و به بیرون‌پردیدن است، نکته لطیفی در بردارد و آن اینکه باطل به جایی می‌رسد که قدرت نگهداری خویش را ندارد و در این لحظه از متن جامعه به خارج پرتاب می‌گردد (همان: ۱۷۰).

۵. حق همیشه مفید و سودمند است، همچون آب زلال که مایه حیات و زندگی است، اما

باطل بی‌فایده و بیهوده است، نه کف‌های روی آب هرگز کسی را سیراب می‌کنند و درختی را می‌رویانند و نه کفهایی که در کوره‌های ذوب فلزات ظاهر می‌شود. بی‌فایده‌ها، از بین می‌روند ولی حق چون سودمند است، جریان و ادامه و بقا دارد (همان: ۱۶۷). به همین ترتیب گروه‌ها، مکتب‌ها و برنامه‌ها به همان اندازه که مفید و سودمندند، حق بقاء و حیات دارند و اگر می‌بینیم مکتب باطلی مدتی سر پا می‌ماند این به خاطر آن مقدار از حقی است که به آن آمیخته شده که به همان نسبت حق حیات پیدا کرده است (همان: ۱۷۰).

۶. هر جامعه‌ای به تناسب ظرفیتی که دارد از فرهنگ حق بهره می‌برد. فرهنگ حق چون به خزاین بی‌پایان الهی وصل است، گوهرهای بی‌پایانی دارد، اما جوامع انسانی هر یک با اختلافی که در ظرفیت دارد از آن استفاده می‌کند. به خلاف فرهنگ و نظام معنایی باطل که مثل کفی است که بر روی سیل می‌افتد و چیزی نمی‌گذرد که از بین می‌رود و نیروی آن به پایان می‌پذیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱: ۳۳۹)؛ بنابراین، جوامع بشری برای بهره‌بردن از برکات فرهنگ حق، باید مدام ظرفیت‌های خودش را بالا ببرند و توسعه دهند.

بنابراین، قرآن کریم ضمن این که تقسیم فرهنگ‌ها به حق و باطل و صادق و کاذب را یک اصل خدشه‌ناپذیر و مسلم می‌داند، آثار و ویژگی‌های اساسی آن دو نظام را نیز تبیین می‌کند که بر اساس آن ویژگی‌ها می‌توان فرهنگ‌ها را با هم مقایسه کرد و هر نظام فرهنگی که با شاخصه‌های فرهنگ حق نزدیکتر باشد، فرهنگ مطلوب و بایسته‌تر است.

قرآن کریم تنها به تمایزگذاری نظام معنایی یا فرهنگ و حق و باطل اکتفا نمی‌کند، بلکه تکلیف بعدی کنشگران زیست‌جهان مؤمنانه را آن می‌داند که در جهت اصلاح و بهبود وضع نامطلوب و ارائه الگوها و طرح‌های بدیل در پرتو معیارهای برگرفته از سپهر عقلانیت و حیانی و مکتبی، دست به عمل بزنند. قرآن کریم فرآیند بهسازی یا مهندسی فرهنگ را «امر به معروف و نهی از منکر» می‌نامد (آل عمران: ۱۰۲ و ۱۱۰) طبق آیه ۱۰۲ همواره در میان مسلمانان باید جمع‌ی باشند که این دو وظیفه بزرگ اجتماعی را انجام دهند: مردم را به نیکی‌ها دعوت کنند و از بدی‌ها باز دارند. و در پایان آیه تصریح می‌کند که فلاح و رستگاری تنها از این راه ممکن است (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۳: ۳۵) و در آیه ۱۱۰ مسلمانان به‌عنوان بهترین «امتی» معرفی شده‌اند که برای اصلاح جامعه انسانی بسیج گردیده‌اند. دلیل بهترین امت بودن آن‌ها این ذکر شده که

عموم انسان‌ها را به پیروی از فرهنگ حق دعوت و برای اصلاح نابسامانی‌ها در گستره جهانی تلاش می‌کنند (همان: ۴۸).

به‌طور خلاصه، قرآن کریم علاوه‌براین، که اندیشه پرسپکتیویسم یا منظرگرایی فرهنگی و نسبی‌گرایی نهفته در دل آن را قاطعانه رد می‌کند و از امکان داوری در باب حقانیت و بطلان فرهنگ‌ها سخن به‌میان می‌آورد، اقدام برای اصلاح فرهنگ‌ها را بخشی از فرایند پایه‌ریزی فرهنگ مطلوب بیان می‌کند. به بیانی، فرهنگ حق در جامعه وقتی تثبیت می‌شود که یک فرایند دستکم سه مرحله‌ای محقق شود و آن مراحل عبارتند از شناخت فرهنگ حق، نقد وضع موجود جامعه و در نهایت اصلاح نابسامانی‌ها.

و بالاخره باید گفت که جامعه حق مدار همه موجودات را براساس روح حاکم بر آن یعنی حقیقت بررسی می‌کند و مقام قضا و داوری، تقنین، اجرا و انطباق عملکرد بر محور حق و حقانیت می‌چرخد.

۲-۳. حکمت‌وارگی

یکی دیگر از مبانی فرهنگی حق و مطلوب از دیدگاه قرآن، «حکمت‌نمونی» و «خردوربودن» مؤلفه‌های فرهنگ است. قرآن کریم تنها به تمایز فرهنگ حق از باطل اکتفا نمی‌کند، بلکه معیار و ابزار داوری شناخت و باطل را نیز معین می‌کند. از منظر قرآن، فرهنگ حق به لحاظ محتوی با عقل که حجت الهی است در تهافت و تعارض قرار ندارد و عناصر و سازه‌های آن، متلائم و متناسب با حکمت و عقل است. به همین جهت، فرهنگی که عقلانی‌تر و حکیمانه‌تر و حکمت‌نمون‌تر است، حق‌تر و برتر است و به هر میزان که فرهنگ‌ها از عقلانیت و خرد فاصله داشته باشد به همان میزان مشتمل بر عناصر و یا به تعبیر قرآن، حامل حباب‌ها و نابایستگی‌های بیشتری خواهد بود.^۱

نگاه گذرا به آیات قرآن کریم، محوریت عقلانیت و خردورزی در ساماندهی زندگی بشر را آشکار می‌سازد. مفاهیمی چون تعقل، تفکر، تدبیر، تفقه، علم و... افزون بر سیصد بار در قرآن کریم مورد استفاده قرار گرفته‌اند که حکایت از جایگاه رفیع و اهمیت بالایی عقلانیت و خردورزی از دیدگاه قرآن دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۲۵۵).

۱. ر.ک: مبانی فرهنگی الگوی پیشرفت اسلامی-ایرانی، و بگاه رسمی آیت الله علی اکبر رشاد.

شهید مطهری می‌گوید، خطابات قرآن همواره توأم با رعایت ادب است، اما در چند مورد قرآن زبان به تعبیری می‌گشاید که تقریباً نوعی دشنام به حساب می‌آید، یکی از آن موارد مربوط به افرادی است که از عقل و خرد خود در ساماندهی زندگی بهره نمی‌گیرند (مطهری، ۱۳۹۶، ج ۱: ۸۵). «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال، ۲۲). بر اساس این آیه، طریقه و روش زندگی‌ای را می‌توان انسانی توصیف کرد که نظام باورها، آرمان‌ها، ارزش‌ها و هنجارهای آن بر عقل و حکمت استوار باشد و شیوه زندگی که فارغ از عقلانیت باشد را نمی‌توان شیوه زیست انسانی توصیف کرد.

براساس مفاد آیه ۱۷۹ اعراف، زیست‌جهان افراد و گروه‌هایی که بر تعقل و استوار نیست، حتی فروتر از زیست چارپایان است و بیشتر اهل شقاوت و جهنم را کسانی تشکیل می‌دهند که از عقل و خرد بهره نگرفته‌اند. این افراد مانند چهارپایان و بلکه بدتر از آن هستند. تأمل در آیه ۱۷۰ سوره بقره نشان می‌دهد که تجربه زیسته و جهان‌های فرهنگی اولاً در حیطه ارزیابی‌های عقلانی قرار دارند و عقل می‌تواند با ارزیابی انتقادی عناصر فرهنگی سره را ناسره متمایز کند و به همین دلیل است که کسانی را که به جای عقل، انباشت تاریخی و توافق جمعی پدران و نیاکان را مجوز پیروی از نظام‌های فرهنگی می‌دانند، شدیداً عتاب و نکوهش کرده است (پارسانیا، ۱۳۸۴: ۱۰۳). ثانیاً، فهم مشترک یا سنت‌ها و انباشت‌های فرهنگی، اگر با محک عقل سنجیده نشوند، حرکت تکاملی بشر را متوقف می‌کند و مانع از آن می‌شود که به حیات طیبه هدایت و رهنمون گردد.

۳-۳. فطرت‌نمونی

دیگر مبنای فرهنگ مطلوب که می‌توان از آیات استنباط کرد، فطرت‌نمون بودن فرهنگ یا نظام معنایی است. طبق این مبنای فرهنگ اصیل و برین است که عناصر آن «فطرت‌نمون» باشد و مؤلفه‌های پدیدآورنده‌ی آن از سرچشمه‌ی فطرت به‌دست آمده باشد و عمده‌ی مؤلفه‌های آن برآیند فطرت بوده باشد. این معیار ضمن این که یکی از ویژگی‌های ذاتی فرهنگ حق یا مطلوب را بازگو می‌کند، معیاری هم برای مقایسه فرهنگ‌ها ارائه می‌دهد که بر اساس آن می‌توان گفت به هر میزان که یک فرهنگ به فطرت آدمی و الهی نزدیک‌تر باشند به همان میزان

اصیل‌تر و مطلوب‌تر است.^۱

از دیدگاه قرآن کریم، جهان فرهنگی اگر ریشه در تکوین و نحوه آفرینش بشر نداشته باشد، نمی‌تواند اسباب کمال و سعادت او را فراهم سازد. بر همین اساس، قرآن بشر را به پیروی از آیین و سنت‌های فرهنگی دعوت می‌کند که متناسب با اقتضائات ساختار وجودی انسان ساخت یافته است (روم، ۳۰).

بحث تفصیلی در باره فطرت را باید در موضع دیگر جست، اما برای این که بدانیم مقصود از فطرت‌وارگی فرهنگ چیست، به چند ویژگی اساسی فطرت اشاره می‌شود. فطرت دستکم داری چهار خصلت اساسی است. اولاً، منسوب به حق تعالی است و هویت ربانی و قدسی دارد. ثانیاً، پایه و اساس خلقت آدمیان است، بدین معنی که بشر بدان نمط و نسق آفریده شده است و نحوه هستی آدمی را شکل می‌دهد. ثالثاً، حیات و هستی «همه‌ی انسان» بدان سرشته است و ذات آدمی بر آن اساس پدید آمده است، پس همگانی و فرامکانی است. دیگر این که تبدیل‌ناپذیر است، پس فراتاریخی است (رشاد، ۱۳۸۳: ۱۲۰).

با توجه به این نکات، مراد از «فطرت نمون» بودن فرهنگ آن است که عناصر فرهنگی (باورها، ارزش‌ها، هنجارها...) باید با ذات و نحوه هستی آدمی سازگار باشد. اساسی‌ترین دلالت همسازی فرهنگ با فطرت یا ذات انسانی، آن است که فرهنگ حق و مطلوب نمی‌تواند خودبنیاد باشد، بلکه ریشه‌های آن را می‌توان تا بنیاد و مرکز هستی که اراده تشریعی خداوند است دنبال کرد. نظام فرهنگی‌ای که برخاسته از اراده تشریعی خداوند باشد، ضرورتاً با اقتضائات، خواسته‌ها و نیازهای اصیل انسان نیز هماهنگ است؛ از افق‌های اقلیم و تاریخ فراتر می‌رود و دارای ثبات و دوام است. نظام فرهنگی با چنین ویژگی‌هایی است که می‌تواند مولد سبک زندگی باشد که زمینه‌های صعود انسان از فرش تا عرش را می‌پوشاند.

۳-۴. ثبات و دوام

اندیشه نسبییت فرهنگ‌ها به یک اصل مسلم در تفکر مدرن تبدیل شده است. بر اساس نگرش نسبی‌گرایانه، برای هر جامعه، الگوها و ارزش‌های فرهنگی خاصی وجود دارد و هیچ الگوی فرهنگی مستقل و خارج از شرایط زمانی و مکانی جوامع وجود ندارد و لذا تصور واحدی از

۱. رک: مبانی فرهنگی الگوی پیشرفت اسلامی-ایرانی، وبگاه رسمی آیت الله علی اکبر رشاد.

مفهوم خیر و شر، حسن و قبح نمی‌توان یافت. بایسته‌ها و نبایسته‌های فرهنگی، هستار نسبی و متحولی هستند که مشروعیت خود را از زیست جهان‌های اجتماعی که در آن است، می‌گیرند. هر جامعه‌ای برای خود الگویی درباره انسان و آنچه باید باشد و این‌که چگونه زندگی نماید، دارد (امزیان، ۱۳۸۹: ۳۴۳).

قرآن کریم در سوره ابراهیم، اندیشه نسبیت فرهنگی را قاطعانه رد می‌کند و با استفاده از بیان تمثیلی و تشبیه عالی، برخورداری فرهنگ حق از بنیان‌های ثابت و بی‌بنیادی فرهنگ باطل را گوشزد می‌کند (ابراهیم، ۲۴-۲۷). خداوند، سخن پاک (نظام اعتقادی پاک) را به درخت سالم و بی‌عیب مثل می‌زند که ریشه‌اش در زمین، محکم جا گرفته و شاخه‌اش سر به آسمان کشیده است، همه وقت میوه می‌دهد و ثمربخش است و سخن ناپاک (عقیده باطل و بی‌پایه) به درخت بدی تمثیل شده است که ریشه‌اش از زمین جدا شده و قرار و ثباتی ندارد (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۳۳۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۵۱-۵۳).

سر این‌که قرآن نظام فرهنگ را به دو بخش ثابت و متغیر تقسیم می‌کند، آن است که از دیدگاه قرآن، انسان، دارای دو شأن ثابت و متغیر است؛ شأن ثابت آدمی، به فطرت توحیدی و روح اوباز می‌گردد که مجرد از ماده و برتر از مرز زمان و مکان است و لذا با گذشت زمان و تغییر مکان، تغییر و تبدیل‌پذیر نیست: «فطرت الله الّتی فطر النّاس علیها لا تبدل لخلق الله» (روم، ۳۰). عناصر و مؤلفه‌های فرهنگی که از شؤون ثابت وجودی انسان ریشه می‌گیرند، امور ثابت و دگرگونی‌ناپذیرند. به عنوان مثال، ضرورت صدق، وفای به عهد و ادای امانت، بایستگی عدل و احسان...، از جمله بایدهای ثابت و غیرقابل تغییرند و وابسته به عوامل محیطی یا زیست جهان‌ها نیستند.

اما شأن متغیر انسان که همان اقتضانات بعد طبیعی و زیستی اوست، متحول و دگرگونی‌پذیر است و در هر دوره‌ای، ابزارها، سنت‌ها و آداب و رسوم متغیر دارد. نظیر، نحوه تجارت، مسافرت و غیره که با تغییر زمان و مکان، عوض می‌شود. البته تحول‌پذیری مقررات و الگوهای فرهنگی‌ای که عهده‌دار اداره امور متغیر و طبیعی و بدنی انسان است، از منظر اسلام، بی‌قاعده و لجام‌گسیخته نیست، بلکه این تحول از یک سو تابع مبانی و قوانین ثابت است و از سوی دیگر، به شرایط خاص زمانی و مکانی بستگی دارد و اسلام مکانیسم‌های متعددی نظیر اجتهاد

را برای صورت‌بندی الگوها و هنجارهای متناسب با شأن متغیر انسان پیش‌بینی کرده است (آملی، ۱۳۸۳: ۲۵۳).

۳-۵. سودمندی

دیگر مبنای فرهنگ پیش‌رو، سودمندی مادی و معنوی نظام فرهنگی است. نظام فرهنگی که عناصر آن برای زندگی مادی و معنوی انسان مفید نباشند، ظرفیت بقا و استمرار ندارند و دیر یا زود از عرصه حیات آدمیان کنار گذاشته می‌شوند. سنت قطعی الهی بر این استوار است که عناصر غیر مفید به حال انسان‌ها، ظرفیت و استعداد بقا ندارد و سرانجام دیر یا زود از عرصه زندگی آدمی محو می‌شود. اموری ماندگار است که حق و سودمند است (رعد، ۱۷). میان «حق بودن» و «مفید بودن» در مسائل کلی تلازم است، یعنی حق مفید هم می‌باشد. قرآن می‌گوید، همانگونه که کف به سرعت از بین می‌رود اما آب به دلیل اینکه نافع است باقی می‌ماند، حق نیز به دلیل سودمندی پایدار و باطل به این جهت که نفعی ندارد زایل شدنی است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳: ۴۵۱).

۳-۶. سازواری

یکی دیگر از مبانی فرهنگ حق را می‌توان انسجام و سازواری درونی بیان کرد. فرهنگی برین است که مؤلفه‌های آن با یکدیگر کاملاً سازمند و منسجم بوده باشند. فرهنگ مشوش، فرهنگ مختلط و فرهنگی که عناصر خود را از فرهنگ‌های مختلف وام گرفته است، فرهنگ مطلوبی نیست.^۱

علامه طباطبایی یکی اصول منتج از آیه ۱۷ سوره رعد را همین اصل سازواری فرهنگ حق بیان می‌کند. به بیان ایشان، هیچ امر حقی مزاحم حق دیگر نیست و با حق دیگر معارضه نمی‌کند، بلکه هر حقی سایر حق‌ها را در طریق رسیدن به کمالشان کمک نموده و سود می‌بخشد و آنها را به سوی سعادتشان سوق می‌دهد. به عقیده ایشان، این نکته از آیه مورد بحث به خوبی استفاده می‌شود، زیرا در آیه، بقا و دوام را معلق به حق نموده که مردم را سود می‌بخشد. اگر عناصر نظام اعتقادی حق با یکدیگر معارض بودند و همدیگر را نفی می‌کردند

۱. ر.ک: مبانی فرهنگی الگوی پیشرفت اسلامی-ایرانی، وبگاه رسمی آیت الله علی اکبر رشاد.

این باعث می‌شد که مردم و اجتماع نتواند از حق نفع ببرند. نظام حق نمی‌تواند ناسازواره باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱: ۳۳۹).

به عبارت دیگر، مقصود از سازوارگی فرهنگ حق این است که هیچ امر حقی مزاحم حق دیگر نیست و با حق دیگر معارضه نمی‌کند، بلکه هر حق سایر حق‌ها را در طریق رسیدن به کمالشان کمک نموده و سود می‌بخشد. در فرهنگ باطل تعارض ناگزیر وجود دارد. مثلاً نفع فردی با سخن گفتن از خیر جمعی ناسازگار است. عدالت با لیبرالیسم ناسازگار است و ...

۳-۷. تعیین‌کنندگی

یکی دیگر از مبانی فرهنگ‌شناختی قرآن، اصالت و پیشرانی فرهنگ و نظام معنایی است. فرهنگ نسبت به سایر نهادهای فرهنگی، نقش پیشرانی و تعیین‌کنندگی دارد. از دیدگاه قرآن بعد ذهنی یا نظام معنایی مشترک، نه تنها در شالوده‌ریزی حیات جمعی آدمیان نقش بنیادی دارد، بلکه در ایجاد تحول و دگرگونی‌های اجتماعی نیز از اهمیت زیربنایی برخوردار است و با ایجاد تحول در آن، اشکال و صورت‌بندی‌های حیات جمعی نیز متحول می‌شوند.

در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که محتوای باطنی یا نظام معنایی را عامل زیربنایی در صورت‌بندی حیات انسان معرفی کرده است. از جمله قرآن کریم می‌فرماید: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (اسراء، ۸۴). طبق این آیه، عمل انسان مترتب بر نوع شاکله‌ای است که کسب کرده است و به تعبیر علامه، شاکله نسبت به عمل، به منزله روح در بدن است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۳: ۱۹۰).

شاکله که از آن به نظام شخصیت تعبیر می‌شود، چیزی جز همان نظام معنایی یا فرهنگ درونی شده نیست. موجود انسانی هنگام تولد به عنوان نظام ارگانیک چیزی جز مجموعه‌ای از نیازها یا ظرفیت‌های بالقوه نیست. طی فرایند اجتماعی شدن است که فرد به تدریج آرمان‌ها، ارزش‌ها و تمایلات گوناگون و اجتماعاً تعریف شده را کسب نموده و شاکله افراد شکل می‌گیرد؛ بنابراین، شاکله در یک تعریف ساده عبارتست از نظامی از تمایلات، گرایش‌ها، انتظارات و الگوهای رفتاری که افراد طی فرایند تربیت اجتماعی یا جامعه‌پذیری آن‌ها را آموخته و درونی کرده‌اند.

از جمله آیاتی که به صراحت محتوایی باطنی یا نظام معنایی را عامل زیربنایی تغییرات حیات

انسانی بیان می‌کند آیه ۱۱ سوره رعد است. در این آیه، هر گونه تغییر بیرونی و آفاقی در سطوح زندگی آدمیان، چه در جهت خیر و کمال و چه در جهت شر و انحطاط، تابعی از تغییرات درونی و انفسی آدمیان شمرده شده است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد، ۱۱). طبق مفاد این آیه، سنت حتمی و لایتغیر خداوند بر این مبتنا یافته است که وضع بیرونی و دنیای اجتماعی هیچ قوم و گروهی را بدون تغییر و تحولات درونی و انفسی آن‌ها، تغییر ندهد. از این رو، اگر انسان‌ها ذهنیت‌ها و دنیای باطنی خود را در جهت تعالی و تکامل متحول سازند، در سطوح ظاهری زندگی و معیشت‌شان نیز شاهد برخورداری ویژه از نعمت‌های الهی خواهند بود؛ برعکس، در صورتی که باورها، ارزش‌ها، تمایلات، اهداف و آرمان‌های جمعی یا اکثری مردم یک جامعه دستخوش اعوجاج و انحراف گردد و آنها را از هدایت در مسیر درست مانع شود، نه تنها تحول مثبتی در روبناهای جامعه به وقوع نخواهد پیوست که تباهیها و محرومیت‌های متناسب نیز دامنگیر خواهد شد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳۱۰: ۱۱). تحول مثبت، تکاملی و پیش‌رونده جوامع، برآیند و محصول محتوایی باطنی یا نظام معنایی مشرکی است که ایده‌آل‌ها، اهداف و مقاصد آن از سپهر عقلانیت قدسی و تعالیم و حیانی گرفته شده است (اعراف، ۹۶). در مقابل، نظام معنایی که بر اساس کفر و شرک استوار بوده و آرمان‌ها و ایده‌آل‌های آن از سپهر فرهنگ بی‌خدایی و سکولار اخذ شده باشد، جامعه بشری را به سوی انحطاط و هلاکت سوق می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳۱۰: ۱۱).

همانگونه که نظام معنایی طیب باعث می‌شود که اعمال و کنش‌های آدمیان در مسیر تعالی سوق یابد، عمل صالح و نهادینه شدن آن نیز به اعتلای باورها، عقاید و ارزش‌های جامعه کمک می‌کند، لذا در آیه مورد بحث پس از آن که قرآن نقش نظام معنایی و ایمان را در فرایند صعود و تکامل متذکر می‌شود، این مطلب را نیز یادآوری می‌کند که عمل صالح نیز می‌تواند در اعتلای نظام باورها و ارزش‌های مشترک نقش داشته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۳: ۱۷).

نتیجه‌گیری

فرهنگ بعد محتوایی و نرم‌افزاری سبک زندگی را شکل می‌دهد. سبک زندگی طیب در جامعه‌ای امکان تحقق و وقوع دارد که الگوها و هنجارهای رفتاری آن از نظام فرهنگی متعالی و رشدیافته

ریشه گرفته باشند. فرهنگ متعالی دارای دو شاخصه بنیادی است: ۱) رشد علمی به معنای جامع آن که رفع جهالت را به دنبال دارد؛ و ۲) رشد اخلاقی و تزکیه افراد که به رفع ضلالت و گمراهی منجر می‌شود. مشکل اصلی جامعه چه در عصر جاهلیت قدیم و چه جدید، همان ندانستن اصول تمدن و فرهنگ ناب یا عمل نکردن به آن است؛ یعنی جهالت و ضلالت، دو عامل قطعی انحطاط جامعه جاهلی قدیم و مدرن است. لذا اسلام، مهم‌ترین هدف حکومت اسلامی در بخش فرهنگ به معنای جامع آن را جهالت‌زدایی و ضلالت‌روبی می‌داند؛ تا با برطرف شدن جهل و نادانی، علم، کتاب و حکمت جایگزین گردد و با برطرف شدن ضلالت و گمراهی اخلاقی و انحراف عملی، تزکیه و تهذیب روح جانشین شود. قرآن کریم این دو جهت‌گیری اساسی در رشد و توسعه فرهنگی را به عنوان وظیفه حکومت اسلامی در آیات مختلف از جمله آیه ذیل مورد تأکید قرار داده است: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه، ۲). در آیه مزبور و مانند آن که اهداف و برنامه‌های نظام اسلامی مطرح می‌شود، جریان تعلیم جهت جهل‌زدایی و جریان تزکیه برای ضلالت‌روبی از شاخصه‌های اصلی آن قرار دارند و آیه مزبور، جامعه اُمّی و نادان و بیسواد را به فراگیری دانش تشویق می‌کند تا از امی بودن رهایی یابند و به عالم و آگاه شدن برسند و نیز جامعه گمراه و تبه‌کار را به طهارت روح فرا می‌خواند تا از بزه‌کاری به رهند و به پرهیزکاری و وارستگی بار یابند (آملی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۵۴).

منابع

قرآن کریم.

۱. اکتستین دنیل و روی کرن، (۱۳۸۹)، ارزیابی و درمان سبک زندگی، مترجمان: حمید علیزاده و دیگران، اهواز، رسش.
۲. امزبان، روش تحقیق در علوم اجتماعی از اثبات‌گرایی تا هنجارگرایی، (۱۳۸۹) مترجم، عبدالقادر سواری، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳. باکاک، رابرت، مصرف، مترجم، (۱۳۸۱)، خسرو صبری دشتی، نشر و پژوهش شیرازه.
۴. بوردیو، پی‌یر، تمایز، (۱۳۹۱)، مترجم، حسن چاوشیان، تهران، نشر ثالث، دوم.
۵. پارسانیا، نسبت مفهوم عقل در آیات و روایات با عقل در فرهنگ و تاریخ اسلام، علوم قرآن و تفسیر معارج، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۴.
۶. تأمین، ملوین ماروین، جامعه‌شناسی قشربندی و نابرابریهای اجتماعی، (۱۳۸۵)، مترجم، عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، توتیا، چهارم.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۵)، تسنیم، قم، اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۳) ولایت فقیه، قم، اسراء، چهارم.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶) سرچشمه اندیشه، ج ۱، اسراء، قم، سوم.
۱۰. رشاد، علی اکبر، (۱۳۸۳)، فلسفه دین، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. رشاد، علی اکبر، سبک زندگی اسلامی و معانی قریب الافق با آن، مشهد بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۹۲/۶/۲۱.
۱۲. ذکایی، محمد سعید، خرده فرهنگ، سبک زندگی و هویت، رشد علوم اجتماعی، پاییز ۱۳۸۱، شماره ۲۰ و ۲۱.
۱۳. زیمیل، گنورگ، تضاد فرهنگ مدرن، ارغنون، ش ۱۸، پاییز ۱۳۸۰.
۱۴. فاضلی، محمد، مصرف و سبک زندگی، (۱۳۸۲)، قم، صبح صادق.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷) ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم. جامعه مدرسین.

۱۶. کوزر، لیونس، زندگی‌واندیشه‌بزرگان جامعه‌شناسی، (۱۳۸۲) مترجم، محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی.
۱۷. کنولاخ، هوبرت، مبانی جامعه‌شناسی معرفت، (۱۳۹۰)، مترجم، کرامت‌الله راسخ، تهران، نشر نی.
۱۸. کوش، دنی، مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی، (۱۳۸۱)، مترجم، فریدون وحید، تهران، سروش.
۱۹. گیدنز، آنتونی، جامعه‌شناسی، (۱۳۷۹)، مترجم، منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، ششم.
۲۰. گیدنز، آنتونی، تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، (۱۳۷۸)، مترجم، ناصر موفقیان، تهران، نشر نی.
۲۱. لاندین رابرت ویلیام، نظریه‌ها و نظام‌های روان‌شناسی، (۱۳۹۲)، مترجم، یحیی سید محمدی، تهران، ویرایش.
۲۲. مهدوی‌کنی، محمد سعید، دین و سبک زندگی، (۱۳۹۰)، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
۲۳. مهدوی‌کنی، مفهوم سبک زندگی و گستره آن در علوم اجتماعی، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۶، ص ۲۰۵-۲۰۷.
۲۴. ماکس، وبر، دین قدرت و جامعه، (۱۳۸۴)، مترجم، احمد تدین، تهران، سمت.
۲۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، ج ۳، ۱۳، تهران، صدرا.
۲۶. مطهری، مرتضی، اسلام و نیازهای زمان، ج ۱، (۱۳۹۶)، تهران، صدرا، چهل و پنجم.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، (۱۳۷۴)، ج ۳، ۱۰، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۲۸. مبانی فرهنگی الگوی پیشرفت اسلامی-ایرانی، وبگاه رسمی آیت الله علی اکبر رشاد.
۲۹. هرگنهان. بی. آر، تاریخ روان‌شناسی، (۱۳۸۹)، مترجم، یحیی سید محمدی، تهران، ارسباران.