

**Research Article**

**The Elements of Cultural Development  
in the Islamic Government  
(From the Perspective of Morteza Motahhari)<sup>1</sup>**

**Mehdi Jamshidi<sup>1</sup>**

*1. Faculty member, Research institute for Islamic Culture and Thought, Qom, Iran.  
m.jamshidi.60@gmail.com*

**Abstract**

The purpose of the present research is to analyze the “elements” and “case principles” of cultural development in the Islamic state from the theoretic perspective of Morteza Motahhari. In this research, first the "questions" and "arguments" at issue were collected, and then the relevant “answers” and “solutions” for each of them were designed and represented in the form of “paradoxical conceptual dualisms”. Afterwards, we had a reference to the works of Morteza Motahhari to determine his answers to the above questions. The results of the study showed that the contributing factors for cultural development in an Islamic government, in the approach of Motahhari, include: “the feasibility of Islamic culture”, “the legitimacy of Islamic culture”, “theism and belief in the afterlife”, “the comprehensiveness and universality of Islam” the originality and determination of culture”, and “the subservience and conformity of culture”.

**Keywords:** Islamic Progress Model, The Model of Iranian-Islamic Development, Islamic State, Islamic Culture.

---

1. **Received:** 2019/12/17; **Accepted:** 2020/09/10

Copyright © the authors

## مبادی پیشرفت فرهنگی در دولت اسلامی (از چشم‌انداز مرتضی مطهری)<sup>۱</sup>

مهدی جمشیدی<sup>۱</sup>

۱. عضو هیئت علمی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران. m.jamshidi.60@gmail.com

### چکیده

هدف پژوهش حاضر واکاوی «مبادی» و «اصول موضوعه» پیشرفت فرهنگی در دولت اسلامی از چشم‌انداز نظری آیت‌الله مرتضی مطهری است. در این پژوهش، ابتدا سلسله «پرسش‌ها» و «مسأله‌ها»یی که درباره موضوع مطرح شده‌اند، گردآوری گردیده، آن‌گاه، «پاسخ‌ها» و «راه‌حل‌ها»ی متناظر با هر یک از آنها، در قالب «دوگانه‌پردازی‌های مفهومی متضاد»، طراخی و ارائه شده‌اند. سپس به آثار مرتضی مطهری مراجعه شد تا مشخص شود که پاسخ‌های او، چیست. نتایج نشان داد که مقومات مبادی پیشرفت فرهنگی در دولت اسلامی در رویکرد مطهری، مشتمل بر: «امکان فرهنگ اسلامی»، «حقیقت فرهنگ اسلامی»، «خدانماری و آخرت‌اندیشی»، «جامعیت و فراگیری اسلام»، «اصل‌انگاری و تعیین‌کنندگی فرهنگ» و «تصرف‌پذیری و مسخرشوندگی فرهنگ» است.

واژه‌های کلیدی: الگوی توسعه فرهنگی، الگوی ایرانی-اسلامی پیشرفت، دولت اسلامی، فرهنگ اسلامی.

## ۱. مقدمه

کاستی‌ها و کزی‌های انگاره «توسعه» سبب گردید که آیت‌الله خامنه‌ای در مقام کسی که باید سیاست‌های کلی نظام جمهوری اسلامی ایران را تعیین کند، در دهه اخیر، به جمع‌بندی قطعی و نهایی درباره عبور از این انگاره و طراحی الگوی متفاوت برای جامعه‌پردازی و حکمرانی با عنوان «الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت» دست یابد. در واقع، انقلاب اسلامی که از بسیاری جهات، در نقطه مقابل غرب متجدد شکل گرفت و مفروضات و تحمیلات آن را به چالش کشید، نمی‌توانست در عمل، فرآورده‌ها و محصولات سکولار آن را به کار بسته و توقع وصول به مدینه فاضله اسلامی را در سر پیوراند، بلکه باید در عرصه‌های «نظریه‌پردازی» و «نظام‌پردازی»، مسیر مستقل و متمایزی را در پیش بگیرد و به اندوخته‌ها و مایه‌های معرفتی خود تکیه کند. کاری که آیت‌الله خامنه‌ای انجام داد، در اختیار قرار دادن یک «سرنخ مهم» و «خط فکری اساسی» است تا درباره مسیر عبور از «انگاره توسعه» و گشودن افق «انگاره پیشرفت»، تأمل تفصیلی و سرشار از جزئیات کنند و به تدریج، اضلاع و ابعاد این انگاره، مشخص شوند. تنها در این حالت است که می‌توان به تحقق مرحله برپایی «دولت اسلامی» - که سومین مرحله از مراحل پنج‌گانه سیر کمالی انقلاب است - امیدوار بود. بر این اساس، در این پژوهش تلاش شد تا به‌عنوان یک پیش‌درآمد اجمالی، «مبادی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت فرهنگی»، که یکی از لایه‌های نظریه پیشرفت است، تعیین و تبیین شوند. به بیان دیگر، مسأله این است که ما باید سلسله «شاخص‌ها» و «معیارها»یی که موجب پدید آمدن «تمایز» میان «انگاره پیشرفت فرهنگی» و «انگاره توسعه فرهنگی» می‌شوند را شناسایی و تحلیل کنیم، اما پیش از آن، باید درباره «مبادی» و «اصول موضوعه» انگاره پیشرفت فرهنگی، تحقیق کرده و رهیافت مستقلی را ساخته و پرداخته نماییم. از این‌رو، «مبناپردازی فلسفی» برای انگاره پیشرفت فرهنگی، یک مقدمه لازم و زیرساختی است که کمتر به‌مثابه یک مسأله، به آن اعتناء شده است. از آنجا که آیت‌الله مرتضی مطهری یکی از مهم‌ترین و عمده‌ترین متفکران و نظریه‌پردازان انقلاب به‌شمار می‌آید که به مبانی فکری نظام جمهوری اسلامی ایران، شکل داده، کوشش شد تا با رجوع به آثار وی، گره از این مسأله گشوده شود.

## ۲. اهداف پژوهش

هدف اصلی این پژوهش یافتن «مبادی پیشرفت فرهنگی در دولت اسلامی از چشم‌انداز مرتضی مطهری» بود. هدف‌های فرعی نیز عبارتند از: توضیح و شرح سلسله مفاهیمی که از پی

می‌آیند، به‌عنوان مقومات مبادی پیشرفت فرهنگی در دولت اسلامی: «امکان فرهنگ اسلامی»، «حقانیت فرهنگ اسلامی»، «خدامداری و آخرت‌اندیشی»، «جامعیت و فراگیری اسلام»، «اصل‌انگاری و تعیین‌کنندگی فرهنگ» و «تصرف‌پذیری و مسخرشوندگی فرهنگ».

### ۳. روش‌شناسی پژوهش

در این پژوهش، از روش «دوگانه‌سازی مفهومی متضاد» استفاده شده است، به این معنی که در ابتدا، سلسله «پرسش‌ها» و «مسأله‌ها»یی که درباره موضوع مطرح شده‌اند و در ادبیات علمی رایج به چشم می‌خورند، شناسایی و گردآوری گردیده، آن‌گاه، «پاسخ‌ها» و «راه‌حل‌ها»ی متناظر با هر یک از آنها، در قالب «دوگانه‌های مفهومی متضاد»، طرّاحی و ارائه شده‌اند. سپس به آثار مرتضی مطهری مراجعه شده تا مشخص شود که پاسخ‌های او، در کدام نقطه از این «جغرافیای معرفتی» قرار دارد. دوگانه‌های یاد شده، عبارتند از: «دوگانه امکان فرهنگ اسلامی / امتناع فرهنگ اسلامی»، «دوگانه حقانیت فرهنگ اسلامی / نسبیّت فرهنگ اسلامی»، «دوگانه خدامداری و آخرت‌اندیشی / مادی‌گری و دنیازدگی»، «دوگانه جامعیت و فراگیری اسلام / اسلام اقلی و سکولار»، «دوگانه اصل‌انگاری و تعیین‌کنندگی فرهنگ / فرعانگاری و تعیین‌شوندگی فرهنگ» و «دوگانه تصرف‌پذیری و مسخرشوندگی فرهنگ / خویش‌مختاری و استقلال فرهنگ».

### ۴. اهمیت و ضرورت

در انگاره «پیشرفت فرهنگی»، دولت اسلامی به سبب این‌که به اسلام انتساب دارد، مکلف به مستقر ساختن هنجارهای اسلامی در جامعه است و به هیچ‌رو نمی‌تواند از چنین رسالتی، عبور کند، بلکه حتی فراتر از این، باید گفت «عالی‌ترین» و «اصلی‌ترین» تکلیفی که بر عهده دولت اسلامی است و آن را از دولت سکولار و بی‌طرف «متمایز» می‌سازد، احساس مسئولیت نسبت به ارزش‌های اسلامی است. در غیر این صورت، میان دولت اسلامی و دولت سکولار، تفاوتی وجود نخواهد داشت، چراکه «مسئولیت‌های مادی و معیشتی»، خاص دولت سکولار نیست و دولت اسلامی نیز عهده‌دار برآوردن آنها است. اگر فرهنگ اسلامی از «حق» و «خیر» و «مصلحت» حکایت می‌کند و «سعادت» و «تعالی» انسان را رقم می‌زند، دولت اسلامی نمی‌تواند این واقعیت

مهم را نادیده گرفته و در این رابطه، عهده‌دار تکلیف و رسالتی نشود، بلکه باید از یک‌سو، از ارزش‌های اسلامی هواداری قاطع کند و از سوی دیگر، در مقابل فرهنگ‌های باطل و ضالّه و فاسد، مقاومت بورزد. به این ترتیب، کوشش برای تنویر کرده‌انگاره پیشرفت فرهنگی، از جمله عمده‌ترین بسترهای نظری برای استقرار دولت اسلامی است.

### ۵. دوگانه امکان فرهنگ اسلامی / امتناع فرهنگ اسلامی

به‌طور معمول، فرهنگ را مجموعه‌اندوخته‌های معنوی - اعم از فکری و اخلاقی - یک جامعه یا قوم تعریف می‌کنند، دین را نیز بخشی از همان اندوخته‌های معنوی به‌شمار می‌آورند و یا عنصری در کنار اندوخته‌های معنوی. این بدان معناست که دین، یکی از فروع و شاخه‌های فرهنگ است، ولی به‌خصوص درباره‌ی دین اسلام نمی‌توان این‌گونه اظهارنظر کرد؛ چراکه اسلام به‌عنوان یک دین، خود سازنده‌ی یک فرهنگ مستقل نیز است. به بیان دیگر، اسلام، خود یک سلسله‌اندوخته‌های معنوی به انسان عرضه کرد که همان‌ها، فرهنگ اسلامی به‌شمار می‌روند (مطهری، ۱۳۹۳ الف: ج ۶، ص ۴۰۵). بزرگ‌ترین رسالت دین - آن هم دینی مانند اسلام - این است که به انسان، جهان‌بینی توحیدی و واقع‌نما عرضه کند و آن‌گاه، شخصیت روحی و اخلاقی انسان و جامعه انسانی را براساس آن پرورش دهد. لازمه‌ی دستیابی به چنین هدفی، پایه‌گذاری یک فرهنگ نو و متفاوت است که نوع انسان را مخاطب خویش قرار دهد. پس این‌که اسلام، فرهنگی به جهان عرضه کرد که امروز به‌نام «فرهنگ اسلامی» شناخته می‌شود، نه از آن جهت بود که هر دینی، کم‌وبیش، با فرهنگ موجود مردم خود درمی‌آمیزد، (یعنی هم از آن متأثر می‌شود و هم بر آن اثر می‌گذارد)، بلکه از آن جهت بود که «فرهنگ‌سازی»، در متن رسالت این دین قرار گرفت. رسالت اسلام، بر تخلیه‌ی انسان‌هاست از فرهنگ‌هایی که دارند و نباید داشته باشند و تخلیه‌ی آنها به آنچه ندارند و باید داشته باشند و تثبیت آنها در آنچه دارند و باید هم داشته باشند. دینی است که فقط هفته‌ای یک‌بار در کلیسا به چشم می‌خورد و باشد و با همه‌ی آنها سازگار باشد، دینی است که فقط هفته‌ای یک‌بار در کلیسا به چشم می‌خورد و بس (مطهری، ۱۳۹۱: ج ۵، ص ۶۳-۶۲). پس ایجاد گسست میان «اسلام» و «فرهنگ»، ناصواب بوده و با غایت اسلام، هم‌خوان و مطابق نیست. اسلام در نقطه‌ی مقابل امر فرهنگی و متضاد با آن و یا حتی بی‌اعتنای به آن نیست، بلکه خود در متن زندگی اجتماعی، باید به فرهنگ تبدیل شود، به این

معنی که باید ارزش‌های آن، هنجار و قاعده حاکم گردد.

افزون بر این، فرهنگ اسلامی، یک «فرهنگ خاص» است، یعنی «روح خاص» و یک سلسله مشخصات مخصوص به خود را دارد. برای این‌که تشخیص دهیم که آیا یک فرهنگ، «اصالت» و «شخصیت مستقل» و «روح خاص» دارد و یا التقاطی از فرهنگ‌های دیگر است، یا حتی ادامه و استمرار فرهنگ‌های پیشین، باید «انگیزه‌های حاکم بر آن فرهنگ»، «جهت و حرکت»، «آهنگ رشد»، و همچنین «عناصر برجسته آن» را بشناسیم. اگر فرهنگی از انگیزه‌هایی ویژه برخوردار باشد، جهت و حرکت مخصوص به خود داشته و آهنگ حرکتش با آهنگ حرکت سایر فرهنگ‌ها متفاوت باشد، عناصر ویژه‌ای بیافریند و آن عناصر، برجسته و چشمگیر باشند، آن فرهنگ، اصالت و شخصیت مستقل دارد. بنابراین، اصالت یک فرهنگ به این معنی نیست که آن فرهنگ، از فرهنگ‌های دیگر، بهره نگرفته باشد، بلکه چنین چیزی ممکن نیست، زیرا هیچ فرهنگی در جهان نیست که از فرهنگ‌های دیگر، استفاده نکرده باشد. آنچه که در اینجا محل بحث و مناقشه است، «چگونگی استفاده» است، نه «اصل استفاده». یک نوع بهره‌گیری این است که یک فرهنگ، فرهنگ‌های دیگر را بدون هیچ تغییر و تصرفی در قلمرو خود قرار دهد و نوع دیگر این است که از فرهنگ‌های دیگر تغذیه کند، یعنی مانند موجود زنده، مواد و عناصر آنها را در خود، جذب و هضم کند و موجودی تازه به وجود آورد. فرهنگ اسلامی، در روند دوم قرار دارد، به طوری که مانند یک سلول زنده، رشد کرد و فرهنگ‌های دیگر را - از یونانی و هندی و ایرانی و... - در خود جذب نمود و به صورت موجودی نو و متفاوت تحقق یافت (مطهری، ۱۳۹۲ پ: ج ۱، ص ۱۹-۲۰). پس این‌گونه نیست که مطلق استفاده و بهره‌برداری از فرهنگ‌های دیگر، به ناخالصی و چندپارگی فرهنگی بینجامد و خلوص و اصالت یک فرهنگ را مخدوش گرداند، بلکه باید دید اجزاء و عناصر اقتباس شده، چه ترکیب و هندسه‌ای را پدید آورده و چگونه در کنار یکدیگر نشسته‌اند.

## ۶. دوگانه حقانیت فرهنگ اسلامی / نسبیت فرهنگ اسلامی

اسلام با نسبی‌گرایی فرهنگی، سازگار نیست، چراکه اسلام، ارزش‌های فرهنگی خود را مطلق و حق می‌شمارد و ارزش‌های فرهنگی متضاد با آن را، باطل معرفی می‌کند. اسلام نمی‌گوید همه ارزش‌های فرهنگی متفاوت، حق هستند و یا باید به همه آنها، احترام نهاد. اصول جهان‌بینی دینی و اصول اولیه اخلاق، اصولی ثابت و مطلق می‌باشند (مطهری، ۱۳۹۱ ات، ج ۵، ص ۶۲). شرط اصلی

وصول انسان به کمالاتی که بالقوه دارد - و شرط تأثیر نهادن اعمال صالح انسان در سعادت اخروی اش - ایمان است (مطهری، ۱۳۹۱ پ، ج ۴، ص ۱۶). اساس این بحث را باید بر اصل «فطرت» استوار ساخت که مهم‌ترین مبدأ انسان‌شناختی ما به‌شمار می‌آید و اغلب استدلال‌های ما نیز در نهایت، به آن متکی است (روم، ۳۰). انسان دارای «فطرت خاص به خود» است، که او را به یک «سنت خاص زندگی» و «راه معین» که منتهی به هدف و غایتی خاص می‌شود، هدایت می‌کند. از این‌رو، انسان، «نوع واحد»ی است که سودها و زیان‌هایش نسبت به بنیّه و ساختمان‌های که از روح و بدن دارد، سود و زیان مشترکی است که در افراد مختلف، اختلاف پیدا نمی‌کند. پس انسان، از این جهت که انسان است، بیش از یک سعادت و یک شقاوت ندارد و چون چنین است، لازم است که در مرحله عمل، تنها یک سنت ثابت برای او مقرر شود و هادی واحد، او را به آن هدف ثابت، هدایت کند. البته منظور این نیست که اختلاف افراد و مکان‌ها و زمان‌ها، هیچ تأثیری در برقراری سنت دینی ندارد، بلکه این امر، فی‌الجمله و تا حدی مقبول می‌باشد، اما سخن در این است که اساس سنت دینی، مبتنی بر ساختمان و بنیّه انسانیت است. آن بنیّه‌ای که حقیقتی واحد و مشترک بین همه افراد و اقوام بوده و در همه ثابت است (طباطبائی، ۱۳۹۲: ج ۱۶، ص ۲۶۸-۲۶۹).

اصل فطرت که در قرآن کریم، به صورت صریح مطرح شده است، اهمیّت فراوان دارد. به طوری که در میان انبوه معارف اسلامی، باید به عنوان «المعارف» شناخته شود (مطهری، ۱۳۹۱ ات، ج ۵، ص ۱۹۶). مطابق این اصل، انسان، ارکان و پایه‌های اصلی شخصیت خود را از آفرینش دارد، نه از جامعه. جامعه، تنها می‌تواند انسان را از نظر استعدادهای ذاتی‌اش، پرورش دهد و یا مسخ نماید (همان: ص ۱۰۰). به بیان دیگر، انسان همچون یک «ماده خام» نیست که تنها خاصیتش، پذیرندگی از بیرون باشد، بلکه مانند یک «نهال» است، که استعداد ویژه‌ای برای برگ‌وبار در او نهفته و بالقوه است (مطهری، ۱۳۹۲ الف: ص ۳۵). نه تنها در انسان، گرایش فطری به حقیقت وجود دارد (مطهری، ۱۳۹۱ ات، ج ۵، ص ۱۸۸)، بلکه نیازها و کشش‌های معنوی در وجود انسان، اصالت دارند (همان: ص ۱۹۵).<sup>۱</sup> حال اگر انسان به آنچه که بالقوه دارد، برسد، در واقع، به فعلیتی که شایسته اوست و انسانیت نامیده می‌شود، رسیده و اگر فعلیتی غیر از آن فعلیت،

۱. یکی از بنیان‌های اصلاح‌خواهی اجتماعی این است که طبیعت انسان، شریک نیست (مطهری، ۱۳۹۳ ب: ج ۱، ص ۲۴-۲۵).

در اثر قسر و جبر عوامل بیرونی بر او تحمیل شود، موجودی «مسخ شده» خواهد بود (همان: ص ۶۷). بر این اساس، «حُسن» و «قبح» و «فساد» و «صلاح» و «خوبی» و «بدی» هر محصول و کالای فرهنگی را باید براساس «اثر» و «نتیجه» ای که بر انسان می‌نهد، تشخیص داد. برای مثال، باید دریافت که یک کتاب، چه اثری در «روح» خواننده‌ای که مطالب آن را می‌پذیرد، می‌گذارد. کتابی که نتیجه‌اش ایجاد بدبینی و دلسردی، بی‌عفتی و بی‌بندوباری، یا بی‌ایمانی در مخاطب می‌باشد، کتاب «ضلال» است (مطهری، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۱۷-۲۱۸). برخلاف این رهیافت، متفکران غربی به دلیل این‌که نمی‌خواهند به «واقع‌نمایی دین» اعتراف کرده و قبول کنند که انبیای الهی، انسان را به سوی «حقیقت»، هدایت کرده‌اند و «سعادت» انسان، وابسته به اطاعت از آنها است، دین را امری «سلیقه‌ای» و «دل‌بخواهانه» تفسیر می‌کنند که ارتباطی با «جهان واقعیّت‌ها» ندارند، اما با این حال، انسان از لحاظ روحی و گرایش‌های باطنی و به‌منزله یک «سرگرمی دلگرم‌کننده و آرام‌بخش» به آن نیازمند است. بنابراین، نباید در دیانت افراد جامعه مداخله کرد و تصوّر نمود که معیارها و شاخص‌هایی برای داوری درباره ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها وجود دارد، بلکه باید افراد را به حال خود و انهاد، تا هر آنچه که «می‌پسندند» را برگزینند (مطهری، ۱۳۹۳، ص ۳۰۵).

در اسلام، شرایط و موانع پذیرش دعوت الهی، اغلب یا همیشه، معطوف به فطرت است (مطهری، ۱۳۹۱: ج ۵، ص ۲۱۹). شرایطی که قرآن کریم برای پذیرش دعوت الهی بیان کرده، عبارت است از بقاء بر پاکی اوّلی و اصلی (بقره، ۲)، نگرانی و دغدغه ناشی از تصوّر مسئولیت و تکلیف در برابر نظام هستی (طه، ۳)، زنده بودن فطرت (انبیاء، ۴۹). جوانان نسبت به کهنسالان و محرومان نسبت به ثروتمندان، آمادگی بیشتری برای پذیرش دین دارند، زیرا جوانان هنوز از فطرت خود فاصله نگرفته و دچار آلودگی‌های روحی نشده‌اند و محرومان نیز به دلیل این‌که تنعم‌زدگی و رفاه، آنها را دچار طغیان و خوی حیوانی نکرده است. از سنخ عواملی که قرآن کریم به‌عنوان شرایط و موانع پذیرش دعوت اسلامی یاد کرده، می‌توان نتیجه گرفت که قرآن کریم، روند و سازوکار تحولات اجتماعی و تاریخی را بیشتر روحی و فرهنگی معرفی می‌کند تا مادی و اقتصادی (مطهری، ۱۳۹۱: ج ۵، ص ۲۲۰).

بنابراین، ارزش‌ها، برآمده از اعتبار و قرارداد بشری نیستند، بلکه واقعیت‌هایی هستند که در سعادت و نجات انسان، تأثیر حقیقی دارند و از این‌رو، می‌توان برای اثبات صحت و صدق آنها،



برهان عقلی اقامه نمود. به بیان دیگر، این ارزش‌ها حاکی از رابطه‌ی علی میان واقعیت‌های تکوینی - یعنی افکار و اعمال انسان از یک سو و سعادت و شقاوت وی از سوی دیگر - هستند که در قالب گزاره‌های تجویزی و دستوری به انسان ارائه شده‌اند.

### ۷. دوگانه‌ی خدامداری و آخرت‌اندیشی / مادی‌گری و دنیازدگی

فلسفه‌ی زندگی در نگاه دینی و نگاه سکولار، با یکدیگر متفاوت است. در نگاه دینی، زندگی دنیا در حکم مقدمه‌ای بر زندگی آخری بوده و نباید به آن بسنده کرد و پنداشت که هدف خلقت، در آن تحقق خواهد یافت، اما در نگاه سکولار، تمام مقاصد و خواسته‌های انسان به زندگی دنیا محدود می‌شود و تمتع هرچه بیشتر از مواهب دنیوی، برای انسان اصالت می‌یابد و انسان، همواره در این اندیشه است که از مادیات، بیشتر بهره ببرد. انسان دینی، در پی تحصیل رضایت خدای تعالی بوده و انسان سکولار، اسیر مادی‌نگری و دنیاطلبی و فزون‌خواهی است (حدید، ۲۰؛ عنکبوت، ۶۴؛ حجر، ۳؛ اعلیٰ، ۱۶-۱۷). تفاوت اصلی جامعه‌ی دینی با جامعه‌ی سکولار در این است که در جامعه‌ی اسلامی، امور معنوی و روحی برخاسته از دین، اصالت دارد، به گونه‌ای که نیازها و خواسته‌های مادی باید در این چارچوب کلی و حاکم برآورده شود و با آن تراحم نیابد. هدف اعلای زندگی اجتماعی، برآورده شدن حوائج و علایق مادی نیست، بلکه استکمال معنوی و روحی انسان است، چنان‌که قرآن کریم نیز، برپایی دولت و استقرار امنیت را مقدمه‌ای برای عبودیت و توحید معرفی می‌کند (نور، ۵۵). هنگامی که در جامعه، دین اصالت دارد، باید احکام اجتماعی به گونه‌ای وضع شود که با اهداف متعالی دین موافقت داشته و هم مهم‌ترین وظیفه‌ی دولت، تعلیم و تربیت دینی افراد جامعه باشد، همین است تفاوت اصلی جامعه‌ی اسلامی با سایر جوامع. اگر در جامعه، تراحمی میان مادیات و معنویات رخ بدهد، معنویات مقدم خواهند بود، زیرا انسانیت انسان و کمال حقیقی او در سایه‌ی معنویات به دست می‌آید و زندگی مادی، در حکم مقدمه‌ی دستیابی به معنویات و وسیله‌ی تأمین آن است.

اسلام بیش از هر چیزی، دین «توحید» است، به طوری که هیچ‌گونه خدشه‌ای را در توحید نظری و عملی نمی‌پذیرد. اندیشه‌ها و رفتارهای اسلامی، از خدا آغاز می‌شود و به خدا پایان می‌یابد، از این رو، فرهنگ اسلامی هر نوع ثنویت یا تثلیث یا تکثیری را که به این اصل خدشه وارد آورد، به

شدت طرد می‌کند، از قبیل ثنویت خدا و شیطان، یا خدا و انسان، یا خدا و خَلق. هر کاری تنها با نام خدا و برای تقرّب به خدا باید آغاز شود و انجام پذیرد، هرچه جز این باشد، از اسلام نیست. در اسلام، همه راه‌ها به توحید منتهی می‌شود. خلاصه این‌که اندیشه توحید، بر سراسر وجود یک موحد واقعی، احاطه دارد (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۲۳-۱۲۴) و فلسفه زندگی نیز جز این نیست که انسان از طریق عبودیت، به کمالات روحی و معنوی دست یابد (ذاریات، ۵۶؛ عصر، ۲-۳).

### ۸. دوگانه جامعیت و فراگیری اسلام / اسلام اقلی و سکولار

در این‌که نیروی عقل، تفکر و اندیشه برای تدبیرهای جزئی و محدود زندگی، ضروری و مفید است، بحثی نیست، اما در دایره کلی و وسیع، این‌گونه نمی‌باشد. آیا انسان قادر است طرحی کلی برای همه مسائل زندگی خود که منطبق بر همه مصالح او باشد، بریزد؟ بالاتر این‌که انسان، موجودی اجتماعی است و در زندگی اجتماعی، هزاران مسأله و مشکل وجود دارد که باید همه آنها را حل کند، و چون انسان، موجودی اجتماعی است، مصالح و مفاسدش با مصالح و مفاسد دیگران آمیخته و نمی‌تواند راه خود را مستقل از دیگران برگزیند، بلکه سعادت خود را باید در راهی بجوید که جامعه را به سعادت و کمال برساند. اگر مسأله حیات ابدی و جاودانگی روح و تجربه نداشتن عقل نسبت به نشئه پس از نشئه دنیا را نیز اضافه کنیم، مسأله بسی مشکل‌تر می‌شود. اینجاست که نیاز به یک مکتب و ایدئولوژی، ضرورت خود را می‌نمایاند، یعنی نیاز به یک طرح جامع و منسجم که هدف اصلی آن، کمال و سعادت جمعی است. این چنین مکتبی را چه کسی قادر است طرح‌ریزی کند؟ بدون شک، عقل یک فرد قادر نیست. آیا عقل جمع، قادر است؟ آیا انسان می‌تواند با استفاده از مجموع تجارب و معلومات گذشته و حال خود، چنین طرحی بریزد؟ اگر انسان را بالاترین مجهول برای خودش بدانیم، به طریق اولی، جامعه انسانی و سعادت اجتماعی، مجهول‌تر است. خدای متعال، این بزرگ‌ترین نیازها را، مهمل نگذاشته و از افقی فراتر از افق عقل انسان، یعنی افق وحی، این مکتب را در قالب نبوت در اختیار انسان نهاده است. به راستی، نظام عظیم خلقت که نیازهای کوچک و ناچیز را مهمل نگذاشته، چگونه ممکن است ضروری‌ترین نیازها را مهمل بگذارد؟ (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۶۰). بر این اساس، اسلام، مکتبی است جامع. اسلام به همه جوانب نیازهای انسانی - اعم از دنیایی و آخرتی، جسمی و روحی، عقلی و احساسی، فردی و اجتماعی و... پرداخته است (مطهری، ۱۳۹۱

الف: ج ۱، ص ۶۳. اسلام، آئینی است جامع و شامل همه شئون زندگی انسان می‌باشد. اسلام، هم تفکر تازه‌ای را عرضه کرد و هم نظام اجتماعی متفاوتی را پی‌ریزی نمود. اسلام در عین این‌که مکتبی است اخلاقی و تهذیبی، نظامی اجتماعی و سیاسی می‌باشد. به تعبیر دیگر، اسلام، معنی را در ماده، باطن را در ظاهر، آخرت را در دنیا و بالاخره، مغز را در پوست نگهداری می‌کند (مطهری، ۱۳۹۴ الف: ص ۳۱). هیچ دینی مانند اسلام، در شئون زندگی مردم مداخله نکرده است. اسلام در مقررات خود به یک سلسله عبادات و اذکار و اوراد و یک رشته اندرزه‌های اخلاقی اکتفاء نکرده است. همان‌طور که روابط بندگان با خدای متعال را بیان کرده، خطوط اصلی روابط انسان‌ها و حقوق و وظایف افراد نسبت به یکدیگر را نیز بیان کرده است (مطهری، ۱۳۹۴ ب: ص ۱۰۶). اسلام، فقط «معنویت محض» نیست و احکام و تعالیمش، تنها «رابطه انسان با خداوند» را دربر نمی‌گیرد. از این‌رو، اسلام را نباید به «معنویات» (عبادیات بالمعنی الاخص) فروکاهید (مطهری، ۱۳۹۳ پ: ص ۶۷-۶۸، ۱۲۹-۱۲۸). ارزش‌های اسلامی با قلمرو سیاسی، تداخل دارد. به این سبب، نمی‌توان اسلام را از سیاست و نظام سیاسی، جدا انگاشت (همان: ص ۸۷-۸۹). نسبت «اسلام» و «سیاست» با یکدیگر، همچون نسبت «روح» و «بدن» یا «مغز» و «پوست» است، این دو باید به یکدیگر ببینند، چون فلسفه پوست، حفظ مغز است، چنان‌که پوست هم از مغز، نیرو می‌گیرد و هم آن را حفظ می‌کند. اگر پوست از مغز جدا باشد، البته مغز گزند می‌بیند و پوسته نیز دیگر خاصیتی نخواهد داشت. بر این اساس، اهتمام اسلام به امر دولت، برای سیانت از «مورث معنوی و قدسی» آن است (مطهری، ۱۳۹۴ الف: ص ۳۲). دین اسلام، یک مکتب و طرح برای همه شئون زندگی انسان می‌باشد (همان: ص ۲۵۴). همه‌جانبگی و جامعیت، از جمله ویژگی‌های صورت کامل و جامع دین خدای متعال، نسبت به صورت‌های ابتدایی دین است. منابع چهارگانه اسلامی برای این‌که علمای امت براساس آنها، نظر اسلام را درباره هر موضوعی کشف کنند، کافی هستند (مطهری، ۱۳۹۱ ب: ج ۳، ص ۱۱۴). از این‌رو، اسلام دارای معارف و احکام فراوان اجتماعی است (همان: ص ۱۱۶).

بنابراین، ارزش‌های الهی که در قالب دین اسلام در اختیار انسان قرار گرفته، به قلمرو «زندگی شخصی و فردی» او محدود نمی‌شود، بلکه شئون و ساحات «زندگی اجتماعی» اش را نیز دربر می‌گیرد، به گونه‌ای که با رجوع به قرآن کریم به روشنی درمی‌یابیم که ارزش‌های اسلام آنچنان متعدّد و گسترده هستند که قادر به تولید «نظام سیاسی»، «نظام اقتصادی» و «نظام فرهنگی» اند. این

نظام‌ها، علاوه بر زندگی فردی، تدبیر زندگی اجتماعی انسان را بر عهده می‌گیرند. احکام و تعالیم اسلام، چهار عرصه فردی و اجتماعی را شامل می‌شود: «رابطه انسان با خداوند»، «رابطه انسان با خودش»، «رابطه انسان با انسان‌های دیگر» و «رابطه انسان با طبیعت». این عرصه‌های فردی و اجتماعی نیز، دارای ساحات مادی و معنوی هستند. در فهم ماهیت اسلام، باید «دوگانه مفهومی فردی/ اجتماعی» و «دوگانه مفهومی مادی/ معنوی» را در کنار یکدیگر نشاناند.

### ۹. دوگانه اصل‌انگاری و تعیین‌کنندگی فرهنگ/ فرع‌انگاری و تعیین‌شوندگی فرهنگ

مسأله «روح»، از مهم‌ترین معارف اسلامی است، به طوری که نیمی از معارف اصیل اسلامی، بر «اصالت روح» و «استقلال آن از بدن» و «بقاء بعدالموت آن» استوار است، همچنان که انسانیت و ارزش‌های عالی انسانی، بر این حقیقت استوار بوده و بدون آن، همه آنها موهوم محض است (مطهری، ۱۳۹۱: ج ۶، ص ۱۶). آنچه شخصیت واقعی انسان را تشکیل می‌دهد و «من» واقعی او محسوب می‌شود، «نفس» یا «روح» است، نه بدن و جهازات بدنی و هرچه از توابع بدن به‌شمار می‌رود، زیرا بدن و جهازات بدنی و توابع آنها به جایی تحویل نمی‌شوند و در همین جهان، به صورت تدریجی منهدم می‌گردند. روح، آن چیزی است که شخصیت واقعی ما را تشکیل می‌دهد و «من» واقعی ما محسوب می‌شود (همان: ص ۱۴). قرآن کریم، انسان را مرکب از «بدن» و «روح» می‌داند و حقیقت روح، امری غیر از بدن است. کرامتی که خدا به انسان مرحمت کرد و مظهر آن، امر به سجده نمودن فرشتگان در برابر اوست، وابسته به برخورداری انسان از روح می‌باشد، چراکه بدن مادی به تنهایی، شایستگی سجده ندارد. روشن‌ترین آیات در این زمینه، آیات مربوط به خلقت نخستین انسان بوده که در آنها، تعبیر «نفس روح» به کار رفته است (حج، ۲۸-۳۰).

حساسیت قرآن کریم نسبت به این که انسان، «خود» را بهتر بشناسد،<sup>۱</sup> ناظر به «روح الهی» است. در واقع، این «خود»، همان «روح الهی» است که انسان با شناخت آن، احساس شرافت و کرامت

۱. اما فرهنگ غربی، فرهنگ جهان‌آگاهی و خودفراموشی است. انسان در این فرهنگ، به جهان آگاه می‌گردد، و هرچه بیشتر به جهان آگاه می‌شود، بیشتر خویشتن را از یاد می‌برد. راز اصلی سقوط انسانیت در غرب، همین بوده و روشن است که انسان، آن‌گاه که خود را، به تعبیر قرآن کریم، ببازد (خسران نفس)، به دست آوردن جهان به چه کارش می‌آید؟! (مطهری، ۱۳۹۱: ج ۴، ص ۵۵).

می‌کند (مطهری، ۱۳۹۱پ: ج ۴، ص ۲۸-۲۷). انسانیت انسان، وابسته به شناخت‌ها و گرایش‌های متعالی و قدسی اوست (مطهری، ۱۳۹۱الف: ج ۱، ص ۱۱). سیر تکاملی انسان از حیوانیت آغاز می‌شود و به سوی انسانیت کمال می‌یابد. روح انسان در دامن جسم او زاییده می‌شود و تکامل و استکمال پیدا می‌کند. حیوانیت انسان به منزله لانه و آشیانه‌ای است که انسانیت او در آن رشد می‌کند (همان: ص ۱۴) و جنبه انسانی انسان نسبت به جنبه حیوانی او، اصالت دارد (همان: ص ۱۶). به بیان دیگر، انسان در چگونگی وجود و واقعیتش، با همه موجودات دیگر، اعم از جماد و نبات و حیوان، متفاوت می‌باشد، چون هر موجودی، همان است که آفریده شده، یعنی ماهیت و واقعیت و چگونگی‌هایش همان است که به دست عوامل خلقت، ساخته می‌شود، اما در انسان پس از آفرینش، تازه مرحله این که «چه باشد» و «چگونه باشد»، آغاز می‌شود. در واقع، انسان آن چیزی نیست که آفریده شده، بلکه آن چیزی است که عوامل تربیتی و از آن جمله، اراده و انتخاب خودش، در او ساخته‌اند. به عبارت دیگر، هر چیزی از نظر ماهیت (چیستی) و کیفیت (چگونگی)، بالفعل آفریده شده، اما انسان از این نظر، بالقوه آفریده شده است، یعنی بذر انسانیت در او به صورت امور بالقوه، موجود می‌باشد، چنان‌که اگر به آفتی برخورد نکند، آن بذرها از زمینه وجود انسان، سربرمی‌آورند. همین امور، «فطریات» انسان بوده و بعدها، وجدان فطری و انسانی او را می‌سازند (مطهری، ۱۳۹۱پ: ج ۴، ص ۶۵-۶۷). این کانون‌های معنوی که «فطریات» خوانده می‌شوند، عبارتند از: گرایش به علم، خیر اخلاقی، زیبایی و پرستش (همان: ص ۱۹-۲۲). از اینجا روشن می‌شود که انسان زیست‌شناسی، ملاک انسانیت نیست، بلکه تنها زمینه انسان واقعی و حامل استعداد انسانیت است (همان: ص ۶۸).

بنابراین، انسان علاوه بر «حیات مادی»، دارای «حیات معنوی» نیز می‌باشد. حیات معنوی انسان - که استعدادش در همه افراد وجود دارد - از «اعمال» و «اهداف» انسان سرچشمه می‌گیرد. «کمال» و «سعادت» انسان و همچنین «سقوط» و «شقاوت» انسان، وابسته به حیات معنوی‌اش است. اگرچه آموزه‌های اسلامی، ناظر به زندگی دنیوی - خواه فردی، خواه اجتماعی - بوده و اسلام هرگز پاره مادی زندگی را نفی نمی‌کند و انسان را به «معنویت منهای زندگی مادی» فرامی‌خواند، اما فلسفه و حکمت این آموزه‌ها، به قلمرو زندگی مادی خلاصه نمی‌شود. در مرتبه‌ای بسیار بالاتر، آموزه‌های اسلام وسیله‌ای برای «تقرب» و «استکمال وجود» است، زیرا انسان از این قابلیت

برخوردار است که با تکیه بر عبودیت و اخلاص، سیر باطنی و کمالی را آغاز کند که از محدوده جسمانیت و مادّیات، بیرون بوده و او را به مقامات معنوی و حیات معنوی می‌رساند (مطهری، ۱۳۹۴پ: ص ۹۴-۹۳). این نگاه بنیانی نسبت به روح و حیات باطنی و معنوی، در آیاتی از قرآن کریم که ناظر به سرزنش کسانی است که در حیات مادی متوقف مانده‌اند، نمایان و برجسته است (انفال، ۵۵؛ اعراف، ۱۷۹).

در سال دهم هجری، امام علی(ع) به امر رسول اکرم(ص) با عده‌ای از اصحاب، رهسپار یمن شد تا مردمان آن دیار را که تازه ایمان آورده بودند، با معارف اسلام آشنا سازد. پیامبر(ص) در بدرقه آن حضرت چنین گفت که اگر خدای متعال، حتی یک انسان را به وسیله تو هدایت کند و از گمراهی نجات بدهد، برای تو بهتر از این است که مالک تمام مشرق و مغرب زمین باشی. در حدیث دیگر آمده است که هیچ تُحفه و هدیه‌ای گرانبهاتر و باارزش‌تر از این نیست که کسی، فکر و حکمتی به دیگری هدیه کند. از روایات استنباط می‌شود که هدایت فکری مردم به سوی حق، بسیار اهمیت دارد، آنچنان که فقر روحی و فکری، خطرناک‌تر از فقر مالی و اقتصادی دانسته شده است. تمام تلاش پیامبران الهی، معطوف به برطرف کردن فقر روحی و معنوی انسان‌ها بوده است. از نتایج دیگر این بحث، آن است که بالاترین حقی که یک انسان بر انسان دیگر پیدا می‌کند، حقّ تعلیم و ارشاد و هدایت است (مطهری، ۱۳۹۳ب: ج ۱، ص ۲۱۱-۲۰۹).

نتیجه دیگری نیز بر این بحث مترتب می‌شود، مبنی بر اینکه نیروهای محرک تاریخ، شکل‌ها و ماهیت‌های مختلفی دارند، ولی جنگ‌های «پیش‌برنده» و «تکاملی» در تاریخ حیات انسانی، جنگ میان «انسان متعالی و وارسته از خودخواهی و منفعت‌پرستی»، با «انسان خودخواه منحط حیوان‌صفت و فاقد حیات آرمانی» (مطهری، ۱۳۹۲الف: ص ۴۰-۴۱)، یا جنگ میان «حق» و «باطل»، یا جنگ میان «خیر» و «شر»، یا جنگ میان «جُندالله» و «حزب‌الله» با «جُند الشیطان» و «حزب الشیطان» (همان: ص ۳۸)، یا جنگ میان «جبهه اهل حق» و «جبهه اهل باطل» (همان: ص ۴۸) بوده است. پس در نگاه اسلامی، فرهنگ، «عمده‌ترین» و «اصلی‌ترین» شأن از شؤون زندگی انسان بوده و هیچ حوزه دیگری، در عرض آن قرار نمی‌گیرد. به همین دلیل، رسالت انبیای الهی، ماهیت فرهنگی دارد (جمعه، ۲). اسلام برای آن نازل گردیده که انسان به «رستگاری و سعادت حقیقی» که همان «قرب الهی» است، دست یابد. این هدف متعالی با «ایمان» و «عمل

صالح» انسان محقق می‌شود که به صورت کلی، «عبودیت» خوانده می‌شود (ذاریات، ۵۶؛ عصر، ۲-۳؛ انفال، ۲۴).

#### ۱۰. دوگانه تصرف‌پذیری و مسخرشوندگی فرهنگ / خویش‌مختاری و استقلال فرهنگ

آیات بسیاری در قرآن کریم، جبرباوری و ساختارگرایی فرهنگی را باطل معرفی می‌کند و زندگی فردی و اجتماعی انسان را به اراده و انتخاب خود انسان ارجاع می‌دهد، بلکه وضع فرهنگی را معلول انتخاب‌های آزادانه انسان می‌داند (رعد، ۱۱؛ سبأ، ۴۶؛ اعراف، ۹۶؛ حدید، ۲۵؛ جاثیه، ۱۳؛ ابراهیم، ۷؛ روم، ۴۱؛ شوری، ۳۰؛ انفال، ۵۳؛ اعراف، ۴-۷؛ انعام، ۶؛ قصص، ۵۸). به این ترتیب، انسان دارای «آزادی نسبی» - یا آزادی در داخل دایره‌ای محدود- است (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۳۶). انسان در عین این‌که نمی‌تواند رابطه‌اش را با اقتضائات اجتماعی و تاریخی، به‌طور کلی قطع کند، اما می‌تواند «تا حدود زیادی» در مقابل محدودیت‌های ناشی از آنها طغیان کند و خود را از قید تسلط و چیرگی‌شان، آزاد سازد. انسان به‌دلیل برخورداری از نیروی «عقل» و «علم» از یک طرف و نیروی «اراده» و «ایمان» از طرف دیگر، تغییراتی در این عوامل ایجاد می‌کند (همان: ص ۳۸). اندیشه اصلاح‌خواهی اجتماعی بر این پایه استوار است که انسان، دارای آزادی و اختیار بوده و می‌تواند بر اوضاع اجتماعی، مسلط شود و جامعه را بسازد (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۲۴-۲۵). به عبارت دیگر، ارکان اصلی شخصیت خود را از آفرینش دارد، نه از جامعه. کاری که جامعه می‌کند، بیش از این نیست که انسان را از نظر استعدادهای ذاتی، پرورش می‌دهد و یا مسخ می‌کند (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۱۰۰). انسان، همچون یک ماده خام نیست که تنها خاصیتش، پذیرندگی از بیرون باشد، بلکه مانند یک نهال است، که استعداد ویژه‌ای برای برگ‌وبار خاصی در او نهفته و بالقوه می‌باشد (مطهری، ۱۳۹۲، الف: ص ۳۵).

در تفسیر آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» آمده که خدای متعال، چنین حکمش را حتمی کرده است که نعمت‌ها و موهبت‌هایی که به انسان می‌دهد، مربوط به حالات نفسانی خود انسان باشد، به طوری که اگر حالات موافق با فطرتش، جریان یافت، آن نعمت‌ها و موهبت‌ها هم جریان داشته باشد. برای مثال، اگر مردمی به ایمان و عمل صالح روی آوردند، نعمت‌های دنیا و آخرت به سوی‌شان سرازیر شود (اعراف، ۹۶). تا هنگامی که آن حالت در دل‌های ایشان دوام داشته باشد، این وضع هم از ناحیه خدای متعال دوام یابد و هرگاه که ایشان، حال خود را تغییر

دادند، خدای متعال هم نعمت را به نعمت تبدیل می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۲: ج ۱۱، ص ۴۲۳). از این‌رو، تفاوت‌های فرهنگی که در میان انسان‌ها وجود دارد، تفاوت‌هایی «اختیاری» و «ارادی» هستند، به این معنی که اگرچه علل طبیعی و اجتماعی در ایجاد آنها، به‌طور کامل، بی‌تأثیر نیستند، و تأثیر اعدادی و کمکی عوامل طبیعی و اجتماعی در پیدایش تفاوت‌های فرهنگی، قابل انکار نیست، ولی تأثیر «تعیین‌کننده» و «جبری» آنها، مقبول نمی‌باشد. از همین‌رو است که قرآن کریم، «اختلاف انسان‌ها در امر دین» را - که مقوله‌ای فرهنگی است - به سوءاختیار خود آنان مستند می‌کند و نه به علت دیگری (آل‌عمران، ۱۹، ۱۰۵).

### ۱.۱. نتیجه‌گیری

الف) شناخت‌های عادی و متعارف انسان‌ها که از همکاری حس و عقل به‌دست می‌آید، برای بازشناخت راه کمال و سعادت حقیقی در همه ابعاد «فردی» و «اجتماعی»، «مادی» و «معنوی»، «دنیوی» و «آخروی» کافی نیست، برای شناخت مصادیق احکام ارزشی به دین احتیاج داریم. از یک‌سو، تداخل و اشتراک حقوق و تکالیف انسان‌ها در یکدیگر و تأثیر و تأثر این امور، به‌حدی زیاد است که انسان به حیرت می‌افتد، تعدد مسائلی که رفتار اجتماعی انسان با آنها پیوند می‌یابد، به قدری است که برای عقول انسان‌های متعارف، احاطه بر آنها میسر نمی‌شود، از سوی دیگر، برای آن‌که بتوان به یک عمل اجتماعی دستور داد، باید احراز شود که آن عمل، نه فقط با مصالح اجتماعی دنیایی مردم، بلکه با مصالح آخروی آنان نیز هیچ منافاتی ندارد، این در حالی است که احراز عدم‌تنافی رفتار اجتماعی با سعادت ابدی انسان، کاری است که از عقل انسان، ساخته نیست.

ب) گزاره‌های ارزشی از سنخ گزاره‌های خبری است، زیرا رابطه واقعی میان افعال انسان و نتایج آنها را حکایت می‌کند. به بیان دیگر، با این‌که مفاهیم و احکام ارزشی، اعتباری هستند و مابه‌ازای عینی ندارند، اما منشاء انتزاع حقیقی و خارجی دارند. مصادیق علیت ارزشی، که معطوف به ارتباط افعال اختیاری انسان با نتایج حاصل از آنها هستند، ارتباطی جعلی و قراردادی نیستند، بلکه رابطه‌ای حقیقی و عینی هستند.

ج) پیشرفت اجتماعی اگر محدود به عرصه‌های مادی و جسمانی شود، اعتبار ندارد و پیشرفت حقیقی قلمداد نمی‌شود، بلکه آن پیشرفتی اصالت دارد و حقیقی است که کمال و سعادت انسان را رقم بزند و استعدادهای فطری و الهی او را شکوفا سازد. به عبارت دیگر، دلالت و اقتضای نظریه



«اصالت روح» - که در انسان‌شناسی اسلامی مطرح می‌باشد- آن است که عرصه فرهنگی در مقایسه با عرصه‌های سیاسی و اقتصادی زندگی انسان، اصالت دارد و آن جامعه‌ای کمال یافته و پیشرفته است که در این عرصه، به ترقی و تعالی دست یافته باشد.

د) اگر باید یکی از نهادهای اجتماعی به‌مثابه مهم‌ترین نهاد معرفی شود، آن «نهاد تعلیم و تربیت» است. دلیل نخست، این است که زندگی انسان، فقط هنگامی از حد حیوانیت فراتر خواهد رفت و به صفت انسانی متصف خواهد شد، که براساس تعقل بنا شود، شکی نیست تنها نهادی که بی‌واسطه با تعقل سروکار دارد، نهاد تعلیم و تربیت است. دلیل دیگر این‌که هدف اعلای زندگی اجتماعی، برآورده شدن نیازهای مادی و منافع دنیوی انسان‌ها نیست، بنابراین، نباید در مقام ارزیابی نهادها و تعیین درجه اهمیت هر یک از آنها، فقط به تأثیری چشم دوخت که هر نهادی در زمینه رفع این سنخ از خواسته‌ها دارد، بلکه هدف زندگی اجتماعی، استکمال روحی و معنوی هرچه بیشتر یکایک انسان‌ها است که از راه کسب رضای خدای متعال، و تقرّب به او حاصل می‌آید. فراهم آمدن زمینه رشد و استکمال معنوی و باطنی انسان‌ها نیز بیش از هر چیز، مرهون نهاد تعلیم و تربیت است. و در نهایت این‌که با نهاد تعلیم و تربیت می‌توان سایر نهادها را تحکیم و اصلاح کرد و جامعه را به هدف‌ها و آرمان‌هایش نزدیک‌تر ساخت. بدین‌سان، این امر که خدای متعال، وظیفه رسول اکرم (ص) را در تلاوت آیات الهی بر انسان‌ها و تزکیه آنان و تعلیم کتاب و حکمت به آنان، یعنی در تعلیم و تربیت خلاصه می‌فرماید، روشن‌تر می‌گردد.

ی) هنگامی که در جامعه، دین اصالت دارد، باید احکام اجتماعی به‌گونه‌ای وضع شوند که با اهداف متعالی دین موافقت داشته باشند و هم مهم‌ترین وظیفه دولت، تعلیم و تربیت دینی افراد جامعه باشد، همین است تفاوت اصلی جامعه اسلامی با سایر جوامع. اگر در جامعه، نزاحمی میان مادیات و معنویات رخ بدهد، معنویات مقدم خواهند بود، زیرا انسانیت انسان و کمال حقیقی او در سایه معنویات به‌دست می‌آید، زندگی مادی، در حکم مقدمه دستیابی به معنویات و وسیله تأمین آن است.

## منابع

- قرآن کریم. ترجمه محمد مهدی فولادوند. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۹۲). المیزان. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۱۶، ۱۱.
  ۲. مطهری، مرتضی (۱۳۹۱ الف). مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: انسان و ایمان. تهران: صدرا، ج ۱.
  ۳. مطهری، مرتضی (۱۳۹۱ ب). مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: وحی و نبوت. تهران: صدرا، ج ۳.
  ۴. مطهری، مرتضی (۱۳۹۱ پ). مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: انسان در قرآن. تهران: صدرا، ج ۴.
  ۵. مطهری، مرتضی (۱۳۹۱ ت). مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: جامعه و تاریخ. تهران: صدرا، ج ۵.
  ۶. مطهری، مرتضی (۱۳۹۱ ث). مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: زندگی جاوید یا حیات آخروی. تهران: صدرا، ج ۶.
  ۷. مطهری، مرتضی (۱۳۹۲ الف). قیام و انقلاب مهدی از دیدگاه فلسفه تاریخ. تهران: صدرا.
  ۸. مطهری، مرتضی (۱۳۹۲ ب). نبرد حق و باطل. تهران: صدرا.
  ۹. مطهری، مرتضی (۱۳۹۲ پ). آشنایی با علوم اسلامی. تهران: صدرا، ج ۱.
  ۱۰. مطهری، مرتضی (۱۳۹۳ الف). یادداشت‌ها. تهران: صدرا، ج ۶.
  ۱۱. مطهری، مرتضی (۱۳۹۳ ب). حکمت‌ها و اندرزها. تهران: صدرا، ج ۱.
  ۱۲. مطهری، مرتضی (۱۳۹۳ پ). آینده انقلاب اسلامی ایران. تهران: صدرا.
  ۱۳. مطهری، مرتضی (۱۳۹۴ الف). امامت و رهبری. تهران: صدرا.
  ۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۹۴ ب). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: صدرا.
  ۱۵. مطهری، مرتضی (۱۳۹۴ پ). ولاءها و ولایت‌ها. تهران: صدرا.

## استناد به این مقاله

DOI: 10.22034/sm.2021.118748.1479

جمشیدی، مهدی (۱۳۹۹). مبادی پیشرفت فرهنگی در دولت اسلامی (از چشم‌انداز مرتضی

مطهری). سیاست متعالیه، ۸ (۳۱): ص ۲۴۵-۲۶۲.