

تحلیلی بر محرک کنش

با رویکرد مقایسه‌ای بین دیدگاه‌های جامعه‌شناسان غربی و اسلام

اکبر میرسپاه* / منصور حقیقتیان** / محسن صادقی امینی***

چکیده

امروزه طرح گسترده‌ی مباحثی چون بومی‌سازی و اسلامی‌سازی دانش، ضرورت استخراج و تبیین دیدگاه اسلام درباره‌ی مسائل اساسی علوم انسانی از جمله جامعه‌شناسی را بیش از پیش نمایان ساخته است. اما در تبیین علوم انسانی اسلامی، دو شیوه هست: اول نفی مطلق دستاوردهای کنونی و پایه‌ریزی پارادایم جدید علمی؛ دوم استفاده از علوم موجود و پالایش و تکمیل آن با بهره‌گیری از آموزه‌های اسلام. این مقاله، با روش اسنادی بر مبنای رهیافت دوم و با رویکرد مقایسه‌ای که از روش‌های اصلی تحقیقات در علوم اجتماعی است، مفهوم کنش را در آرای اندیشوران شاخص غربی بررسی، و نظر قرآن و روایات را در این باره شرح داده، به مقایسه تطبیقی آنها پرداخته است. اسلام برخلاف اغلب نظریات غربی، که به‌نوعی تحلیل دو متغیره و یک‌بعدی در این خصوص پرداخته‌اند، با تحلیل همه‌جانبه از موضوع کنش، به ابعاد روانی، جسمی، طبیعی و اجتماعی در صدور کنش اشاره نموده و پنج رکن اصلی کنش را کنشگر، آزادی، فرصت، امکانات و انگیزه (نیت) دانسته است

کلیدواژه‌ها: کنش، محرک کنش، رفتار، مطالعه موضوعی، رویکرد مقایسه‌ای، نیت، نظریه کنشی اسلام

* استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

** عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان

*** کارشناس ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان

محرك كنش از موضوعاتی مطرح در مكاتب مختلف جامعه‌شناسی است و اساساً نقطه عزیمت بسیاری از نظریه‌های عمده این رشته، بررسی و اعلام‌نظر در خصوص این مفهوم است. از نظریات خرد تا كلان در این مورد موضع‌گیری کرده و البته هریک از یک زاویه به كنش و انگیزه‌های آن نگرسته‌اند. قطعاً تفحص و تأمل در آنچه حول و حوش این مفهوم طرح گردیده، به فهم عمیق‌تر از جامعه‌شناسی كمك شایانی خواهد كرد. به‌طور کلی باید گفت مطالعه موضوعی و مقایسه‌ای مفاهیم مبنایی جامعه‌شناسی فعالیتی است كه تاكنون به‌طور جدی در دانشگاه‌ها پی گرفته نشده و آنچه امروز در مقاطع كارشناسی و كارشناسی ارشد با آن مواجهیم، مطالعه چندباره و مكرر نظریه‌های جامعه‌شناسی كلاسیك است.

برخی نتایج مثبتی كه بر مطالعه موضوعی مفاهیم علمی مترتب است عبارت‌اند از:

- فهم بیشتر و عمیق‌تر: روش غالب مطالعه نظریه‌ها در دانشگاه‌ها، مطالعه فشرده و متراكم چند عنوان از نظریات در هر ترم تحصیلی است كه با این شیوه، دانشجو تنها شناختی كلیددرباره محتوای هر نظریه حاصل می‌كند.
- بررسی روند تكاملی نظریات: مطالعه موضوعی، امکان آشنایی با سیر تكاملی موضوعات اساسی در یک رشته علمی را برآورده می‌سازد.
- ایجاد زمینه نقد و بررسی: این روش، فرصت ارزیابی و نقد نظریات مختلف را حول یک محور واحد، در اختیار پژوهشگر قرار می‌دهد و متضمن آشنایی با نقدهای درون‌رشته‌ای است كه در طول تاریخ تكامل یک علم طرح شده‌اند.
- تسهیل در بومی‌سازی: بومی‌سازی علوم انسانی، رهیافتی است كه تاكنون عملیاتی نشده و صرفاً در نحوه اجرای آن مباحثات فراوانی به قصد نفی یا اثبات انجام پذیرفته است. مطالعه موضوعی، این چشم‌انداز را فراروی محققان می‌گشاید تا با توجه به جوانب هر موضوع، آنچه را با الزامات بومی و محلی همخوانی دارد، با سهولت بیشتری استخراج و فرمول‌بندی كنند.
- فراهم شدن بستر مقایسه برای شناخت نظریات اسلامی: یک روش ممكن برای طراحی علوم انسانی اسلامی، تكمیل جورچین این علوم در رشته‌های مختلف بر مبنای رویکرد مقایسه‌ای بین موضوعات مطرح در مكاتب جامعه‌شناسی غربی و موضوعات متناظر با آن - كه می‌توان از منابع اسلامی استخراج كرد - می‌باشد. لازمه چنین روشی، روی آوردن دانشجویان به مطالعات موضوعی و در نهایت بررسی مقایسه‌ای بین نتایج مطالعات است.

از سوی دیگر با وجود اثبات نابسندگی نظریات موجود در مطالعات جامعه‌شناختی، تاکنون برای نقد این نظریات به‌ویژه از منظر اسلامی و بومی توسط استادان، به‌صورت نظام‌مند اقدام نکرده‌اند و اگر هم بحث انتقادی طرح می‌گردد باز هم در حوزه داخلی نظریات غربی است. لذا نقد و بررسی نظریات غربی کلاسیک و اخیر، امری است که باید در دستور قرار گیرد.

در این مقاله، با بررسی اجمالی مفهوم اساسی «محرک کنش» در آرای برخی از متفکران جامعه‌شناسی در طول تاریخ این علم و سپس مطالعه نظر اسلام در این خصوص، سعی شده است نمونه‌ای از مطالعه موضوعی فراروی مخاطب قرار داده شود. از منظر تحقیق پیش‌رو، اگر بپذیریم که نیل به علوم انسانی اسلامی، لزوماً به معنای نفی کامل علوم موجود نیست، استفاده از دستاوردهای این علوم به همراه تصحیح، تهذیب، تکمیل و توجیه آن برای تدوین علوم اسلامی ضروری است.

بیان مفاهیم

۲-۱. کنش

کاربرد کنش در آثار جامعه‌شناسانی نظیر وبر، پارسونز، شلر و بلومر که به‌جای رفتار بر مفهومی پیچیده‌تر تأکید داشته‌اند، ملاحظه می‌شود. پارسونز در کتاب *به سوی یک نظریه عام کنش*، مفهوم کنش را محور و وسیله‌ای می‌داند که به یک‌نظریه عمومی در علوم انسانی منجر خواهد شد و انواع علوم انسانی از جمله روان‌شناسی و جامعه‌شناسی از یک سو و نیز تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی را از سویی با یکدیگر آشتی خواهد داد» (توسلی، ۱۳۸۸، ص ۲۶۶).

۲-۲. فعل

در زبان انگلیسی تفکیک دقیقی بین الفاظ عمل (action) و فعل (act) که ریشه لغوی هر دو نیز یکسان است، ملاحظه نمی‌شود، اما معانی این دو واژه در زبان عربی، متفاوت است. در تعریف فعل آمده است: «فعل به معنی عمل» و هیئت است در چیزی که در چیز دیگری اثر می‌گذارد مانند هیئت مناسب برندگی برای شیء برنده. در اصطلاح نحویان فعل چیزی است که خودبه‌خود معنایی داشته باشد و به یکی از زمان‌های سه‌گانه دلالت کند» (تعریفات جرجانی). لفظ فعل متضمن سه معنی است: حدوث، زمان، انتساب به فاعل» (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۴۹۹).

۲-۳. عمل

«الْعَمَلُ: هر فعلی و کاری که با قصد، از جاندار سر بزند که در معنی، اخصاً از "فعل" است، زیرا فعل

به حیواناتی که کاری از آنها بدون قصد سر می‌زند نسبت داده می‌شود که به جمادات نیز منسوب می‌شود، ولی واژه "عمل" کمتر چنین مفهومی دارد. واژه عمل در حیوانات به کار نرفته است» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۵۱). بنابراین، می‌توان کنش (فعل) نیت‌مند را معادل عمل دانست. «فرق عمل و فعل (کار و کنش) این است که عمل اخص و فعل اعم است؛ زیرا فعل منسوب به قوای مادی است، چنان‌که می‌گوییم: فعل طبیعت و فعل گرما. اما عمل فقط به فاعل عاقل و صاحب قصد و اراده منسوب است» (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۴۸۱).

۴-۲. رفتار

شاید بتوان در نظر جامعه‌شناسان، شفاف‌ترین وجه معرف برای «کنش» را تفاوت آن با رفتار در نظر گرفت. «رفتار، دلالت بر واکنش مکانیکی در برابر محرک‌ها دارد، حال آنکه اصطلاح کنش بر یک فراگرد فعالانه، خلاقانه و "ذهنی" دلالت می‌کند» (ریتزر، ۱۳۸۷، ص ۵۲۹).

۵-۲. رویکرد مقایسه‌ای

«روش مقایسه روشی است که صورت‌های مختلف صنف معینی از پدیدارها، یا نوع معینی از موجودات، یا عضو معینی یا کار معینی را با یکدیگر مقایسه می‌کند. روش مقایسه یکی از ابزارهای نمونه در روش جامعه‌شناسی است» (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۶۰۵). بر اساس این تعریف، استفاده از رویکرد مقایسه‌ای یکی از روش‌های متداول در جامعه‌شناسی و سایر علوم انسانی مانند روان‌شناسی و حتی ادبیات است. «بررسی‌های مقایسه‌ای، ابزاری است که از طریق شناخت شباهت‌ها و تفاوت‌های دو پدیدار یا دو نظریه به شناخت عمیق‌تر و حل مسئله معین می‌پردازد» (فرامرزق‌املکی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۴-۲۱۵)

روش تحقیق

پژوهش حاضر از نوع تحلیلی است و از روش‌های مطالعات بنیانی و نظری استفاده می‌کند. در این پژوهش ابتدا از طریق مطالعات اکتشافی، شناختی کلی از نظریات اصلی اندیشوران غربی به دست می‌آید. سپس با بهره‌گیری از متون اصلی اسلامی - شامل قرآن و برخی منابع حدیثی معتبر - با به‌کارگیری بینش جامعه‌شناختی و نظریات عمومی این رشته، سعی در استخراج گزاره‌هایی که به نوعی ناظر بر موضوع کنش است، خواهد شد. بر این، اساس تلاش شده تا در چارچوب روش‌شناسی مذکور، از روش اسنادی و کتابخانه‌ای بهره گرفته و نتایج با نظریات غربی مقایسه شود. باید دانست که

«علی‌رغم اقبال فراوان به مطالعات تطبیقی، به‌ویژه در تحقیقات مربوط به پایان‌نامه‌های تحصیلی، اثربخشی آنها بسیار کم و ناچیز است... ناکامی در مطالعات تطبیقی دو علت عمده دارد: طرز تلقی محقق از آن، و فقدان مهارت بررسی مقایسه‌ای» (همان، ص ۲۱۲). نکته مهم در اینجا این است که «در مطالعات تطبیقی نباید گرفتار طناب پوسیده "یا" شد؛ بلکه هر دو جهت‌گیری صید شباهت‌ها و شکار تفاوت‌ها را باید مورد توجه قرار داد» (همان، ص ۲۱۷). البته باید متذکر شد که آنچه در اینجا مطرح نظر بوده، این است که تنها نباید به دنبال یافتن شباهت ظاهری یا تمایز الفاظ در بررسی‌ها بود، بلکه باید با پژوهش ژرفانگر به عمق داده‌ها و اصطلاحات پی برد. همچنین محقق باید درباره جدا نکردن موضوعات از زمینه اصلی آنها، متفطن باشد و در مطالعه موضوع، زمینه (context) را نیز نصب‌العین قرار دهد.

یافته‌های تحقیق

۴-۱. نظریات دانشمندان غربی

مارکس

مارکس، برخلاف کنت و هگل که تکامل نوع بشر را برآمده از تکامل افکار یا روح انسان می‌دانستند، تکامل اوضاع مادی بشر را موضوع کارش قرار داد و کشمکش را نیز موتور این تکامل معرفی کرد. بر این اساس، «نیروی برانگیزاننده تاریخ، همان شیوه ارتباط انسان‌ها در رهگذر کشمکش‌هایشان برای به‌دست آوردن زیست‌مایه از چنگ طبیعت است... هرگاه نیازهای اصلی او برآورده شوند، نیازهای تازه‌ای پدید می‌آیند و همین تولید نو به نو نیازها، خود نخستین عمل تاریخی است» (کوزر، ۱۳۸۹، ص ۷۵ و ۷۶). پس کشمکش و تنازع، برای رفع نیازهای نخستین و نیازهای ثانویه شکل می‌گیرد. در مسیر تکاملی انسان‌ها از مرحله ابتدایی و اشتراکی، تقسیم کار برای رفع همین حوایج مادی پدید می‌آید، که آن هم به تشکیل طبقات متنازع می‌انجامد. مارکس در پررنگ کردن نقش نیازهای مادی بشر در افعال انسانی تا بدانجا پیش می‌رود که حتی از تأثیر آن بر حوزه انتزاعیات هم به‌صراحت سخن می‌گوید. «تکوین و پذیرش افکار، بستگی به چیزی دارد که خود از جنس اندیشه نیست. افکار، محرک نخستین نیستند، بلکه واکنش مستقیم یا تصعید یافته منافع مادی‌اند که انسان‌ها را به معامله با هم وامی‌دارند» (همان، ص ۷۷). بنابراین، واضح است که مارکس، محرک هرگونه کنش بشری را چه در بعد فردی و چه در بعد اجتماعی، برآوردن منافع مادی بیان می‌کند و آن را در طول تاریخ، فرمول ثابتی می‌داند که تنها، متغیرهای وابسته آن تغییر می‌کند و متغیر ثابت آن عامل اقتصاد است.

دورکیم

برای شناخت محرک‌های کنشی افراد در جامعه‌شناسی دورکیم، نخست باید به بررسی دو مفهوم «وجدان جمعی» و نیز «واقعیت اجتماعی» به‌عنوان موضوع جامعه‌شناسی، پرداخت. وجدان جمعی، نخستین فکر اصلی دورکیم است که عمدتاً در خصوص جوامع مکانیکی مطرح می‌گردد و عبارت است از «مجموعه باورها و احساسات مشترک در بین حد وسط اعضای یک جامعه» (آرون، ۱۳۸۷، ص ۳۶۴). او برای وجدان جمعی، شخصیتی متمایز ورای افراد جامعه قائل است: «وجدان جمعی، نوع روحی جامعه است؛ نوعی که درست مانند انواع فردی، هرچند به شیوه‌ای دیگر، دارای خواص، شرایط هستی و شیوه خاص خویش است.» (همان، ص ۳۶۵) هرچه جامعه مکانیکی‌تر باشد، میزان اثرگذاری وجدان جمعی بر وجدان‌های فردی، افزون‌تر خواهد بود. «اما به‌خاطر پیچیدگی‌های جامعه نوین، قدرت وجدان جمعی در این‌گونه جوامع کاهش یافته است. عامل اصلی پیوند در جهان نوین، تقسیم کار پیچیده است که انسان‌ها را با یک نوع وابستگی متقابل، به یکدیگر پیوند می‌دهد» (ریتزر، ۱۳۸۷، ص ۲۲). مفهوم دوم، واقعیت اجتماعی یا پدیده اجتماعی، همان چیزی است که دریافت دورکیم از جامعه‌شناسی، مبتنی بر آن است. «پدیده اجتماعی هر نوع شیوه عملی است که می‌تواند اجباری خارجی بر فرد وارد کند. پدیده اجتماعی را از طریق اجباری که بر فرد وارد می‌کند بازمی‌شناسیم. و دورکیم یک رشته مثال بسیار متفاوت می‌آورد که نشان‌دهنده تعدد معانی اصطلاح اجبار در اندیشه اوست» (آرون، ۱۳۸۷، ص ۴۱۲). دورکیم الزامات رفتاری در یک گروه مثل همراهی با دیگران در یک واکنش جمعی مانند خنده دسته‌جمعی در یک نشست عمومی، «مد» مانند پوشیدن لباس‌هایی معین در یک دوره زمانی به سبکی که همگان می‌پوشند، جریان‌های عقیده که موجب ازدواج، خودکشی و باروری می‌شوند و سرانجام، نهادهای تربیت، حقوق و اعتقادات را دارای خصلت اجباری بودن و استقلال از افراد جامعه و به بیان روشن‌تر نموده‌ایی از واقعیت اجتماعی، معرفی می‌کند. این واقعیت‌های اجتماعی «از چنان قدرت و ادارنده‌ای برخوردارند که بر فرد و اراده فردی، تحمیل می‌گردند» (کوزر، ۱۳۸۹، ص ۱۸۷). به عبارت دیگر او تأکید می‌نماید که عامل اصلی انگیزاننده کنش در افراد جامعه، بیش از هر چیز دیگر، همانا «واقعیت اجتماعی» است. بر این اساس، دورکیم در همه آثارش ضمن رد سایر تبیین‌ها از جمله تبیین ایده‌آلیستی و روان‌شناختی و تاریخی «به‌جای تعبیر رد شده، به تبیینی اساساً جامعه‌شناختی می‌رسد» (آرون، ۱۳۸۷، ص ۴۱۰). سرانجام باید گفت دورکیم «تبیین را با ملاک علت می‌شناساند. تبیین یک نمود اجتماعی، عبارت است از جست‌وجوی علت مؤثر آن، یعنی پیدا کردن نمودی قبلی که ناگزیر به ایجاد نمود مورد بحث می‌انجامد... علل نموده‌ای

اجتماعی باید در محیط اجتماعی جست‌وجو شود. ساخت جامعه موردنظر همانا علت نمودهایی است که جامعه‌شناسی قصد شناساندن آنها را دارد» (همان، ص ۴۱۸). او ضمن مخالفت با تبیین تاریخی «حتی تا آن حد پیش می‌رود که می‌گوید اگر محیط اجتماعی دلایل کافی برای تبیین نمودهایی که در لحظه معینی از تاریخ مشاهده می‌شوند ارائه ندهد، شناخت علی آنها به هیچ‌وجه ممکن نخواهد بود» (آرون، ۱۳۸۷، ص ۴۱۹). بنابراین، دورکیم، با تأکید بر اهمیت جامعه و قرار دادن آن در حد بالاترین مفهوم هستی، بر این نکته صحنه می‌گذارد که از نظر او، محرک کنش‌های بشری، تنها جامعه است.

ماکس وبر

کنش، موضوع اصلی جامعه‌شناسی وبر است و از دیگر سو بیان شده است که اصولاً «نظریه کنش ریشه در کار ماکس وبر در زمینه کنش اجتماعی دارد. هرچند وبر کارش را بر پایه مفروضاتی در زمینه کنشگران و کنش بنا نهاده بود، اما علاقه اصلی اش متوجه تأثیر الزام‌های فرهنگی و ساختاری روی کنشگران بود.» (ریترز، ۱۳۸۷، ص ۵۲۸). او با تفکیک رفتار از کنش، وجه ممیز کنش را خودآگاه بودن آن می‌داند: «رفتار هنگامی کنش است که فاعل برای رفتار خویش معنایی می‌پذیرد» (آرون، ۱۳۸۷، ص ۶۲۴). وی با عطف کنش فردی به دیگران، از مفهوم کنش اجتماعی سخن به میان می‌آورد. می‌توان گفت تمام آنچه وبر در خصوص قدرت، سلطه، سرمایه‌داری، قشربندی و عقلانیت بیان می‌کند، بر مبنای نظریه کنش اجتماعی او تنظیم شده است. البته چیزی که نظریه وبر را محدود می‌کند، توجه ویژه او به غرب و مسائلی است که در آن عصر با آن دست و پنجه نرم می‌کرد. «کارل مانهایم این قضیه را به‌خوبی مطرح می‌سازد؛ زمانی که می‌گوید "کل کار ماکس وبر بر محور این پرسش دور می‌زند که کدام‌یک از عوامل اجتماعی، معقولیت غرب را پدید آورده‌اند."» (کوزر، ۱۳۸۹، ص ۳۰۰). وی با شناسایی چهار نوع کنش اجتماعی، و به بیانی چهار محرک برای کنش، شامل کنش عقلانی معطوف به هدف، کنش عقلانی معطوف به ارزش، کنش سنتی و کنش عاطفی در مورد محرک اصلی کنش در جامعه امروز می‌گوید: «در جامعه نوین، چه در عرصه سیاست یا اقتصاد و چه در قلمرو قانون و حتی در روابط متقابل شخصی، روش کارای کاربرد وسایل متناسب با اهداف، مسلط شده و جانشین محرک‌های دیگر کنش شده است» (همان، ص ۳۰۱). ریمون آرون به نقل از کتاب *اقتصاد و جامعه*، آخرین اثر ناتمام وبر، در یک چارچوب جامع‌تر، محرک کنش را بدینسان تبیین می‌کند که «با توجه به اینکه رفتارهای چندین فاعل کنش به‌طور منظم، هریک تحت تأثیر دیگری صورت می‌گیرند پس به این نتیجه می‌رسیم که این نوع با قاعدگی‌ها ناشی از وجود چیز یا عامل تعیین‌کننده‌ای است. این چیز یا

عامل تعیین‌کننده، هنگامی که رابطه اجتماعی رابطه‌ای منظم باشد، عرف...، هنگامی که خاستگاه رابطه اجتماعی منظم در عادت‌های طولانی باشد، چندان‌که خود آن به طبیعتی ثانوی مبدل گردد، رسم نام دارد... آن نوع رفتاری که از فرط قدمت و تکرار به شیوه خودانگیزخته‌ای از عمل تبدیل شده است، سنت نام دارد» (آرون، ۱۳۸۷، ص ۶۲۴ و ۶۲۵). البته وبر در ادامه از مفهوم «شانس» نام می‌برد و به نظر می‌رسد برای توجیه نابسندگی این نظر در خصوص استثنائات احتمالی، آن را طرح می‌کند. نکته دیگر اینکه باوجود تأکید وبر بر تفهم و درک معانی رفتار، آنجا که او از محرک کنش یا عامل تعیین‌کننده کنش سخن می‌گوید، تنها از عوامل خارجی - و نه درونی - مانند عرف، رسم و سنت، یا همان الزام‌های فرهنگی و ساختاری، یاد می‌کند.

فریود

«گرچه فریود یک جامعه‌شناس نبود، اما بر کار بسیاری از جامعه‌شناسان تأثیر گذاشت و هنوز هم اهمیتش را برای جامعه‌شناسان از دست نداده است» (ریترز، ۱۳۸۷، ص ۴۲). فریود با بنیان‌گذاری روان‌کاوی به‌دنبال یافتن روشی درمانی برای بیماران روانی بود، اما بعدها آن را به دانشی درباره محرک رفتار انسانی و شناخت کارکرد ذهن بدل نمود. «روان‌کاوی فریود، بیش از هر چیز، نظریه‌ای است در باب آنچه آدمیان را به حرکت وامی‌دارد... نظریه سائق‌های غریزی فریود تلاشی است برای پیوند انگیزش به بدن» (فریود، ۱۳۸۸، ص ۹). وی با تأکید بر ساختارهای ژرف ذهن، معتقد است این ساختارهای ناخودآگاه که متأثر از تقابل «غرایز» و «مقاومت در برابر غرایز» اند، مردم را به تفکر و انواع رفتارها سوق می‌دهند و همین پرهیز از حذف محتوای درون‌ذهنی آدمی، بیانگر اختلاف اصلی او با رفتارگرایان است. ریترز با اشاره به اثرگذاری فریود بر *لوی اشتراوس*، به‌عنوان پدر ساختارگرایی - می‌نویسد: «به نظر می‌رسد که اشتراوس این نظر روان‌پزشکی فریودی را پذیرفته است که رفتار کنشگران را نیروهای ناخودآگاه تعیین می‌کند» (ریترز، ۱۳۸۷، ص ۵۴۸). کنشگران در نظر فریود به دو دسته بیمار و غیربیمار تقسیم می‌شوند که ملاک این دسته‌بندی، هنجارمندی ذهن شخص در مواجهه با سرکوب‌هاست. «اشخاص نوروپیک در برابر همان مشکلاتی از پا می‌افتند که اشخاص بهنجار آن را با موفقیت از سر می‌گذرانند» (فریود، ۱۳۸۸، ص ۹۷). او بیماران را افرادی می‌داند که در صورت کسب آگاهی می‌توانند به کسب موفقیت در برابر بیماری نائل آیند. کوتاه سخن آنکه فریود محرک کنش را شامل غرایز انسانی مانند میل جنسی و پرخاشگری می‌داند که زمینه‌ساز آن، نیروهای ناخودآگاه ذهنی‌اند.

هومنز

هومنز با تقلیل کنش انسانی به رفتار (behavior)، مبنای مبادله اجتماعی و یگانه محرک کنش را فایده‌گرایی دانسته و معتقد است «واکنش یک فرد را ماهیت محرک‌های بیرونی تعیین می‌کند» (ریترز، ۱۳۸۷، ص ۴۰۸). قضایای بنیادی او نیز ناظر بر همین نگاه مکانیکی به انسان و رفتار اوست. «انسان‌ها زمانی دست به عمل می‌زنند که نتایج اعمالشان را پاداش‌دهنده بینگارند، که این نیز به نوبه خود، یک قضیه روان‌شناختی است» (همان، ص ۴۱۶). او در تقابل با دورکیم ضمن نفی تأثیر واقعیت اجتماعی بر رفتار فردی، تأکید می‌کند «من به این نتیجه رسیده‌ام... که اصول تبیین در انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی و همچنین در تاریخ، نه ساختی هستند و نه کارکردی، بلکه آنها روان‌شناختی هستند. آنها گزاره‌هایی هستند در مورد رفتار آدمی» (توسلی، ۱۳۸۸، ص ۳۸۸). لذا به‌طور خلاصه می‌توان گفت هومنز محرک کنش (یا دقیق‌تر بگوییم رفتار) را انگیزه‌های روانی فردی ناخودآگاه مبتنی بر گرایش به دریافت پاداش می‌داند.

پارسونز

کارکردگرایی ساختاری یکی از نظریات کلان است که پارسونز از نمایندگان اصلی آن به‌شمار می‌رود. از تأکید وی بر نظام‌های پهن‌دامنه و رابطه‌شان با همدیگر، مشخص می‌شود «حتی زمانی که از کنشگران سخن می‌گوید، آن را از دیدگاه نظام اجتماعی مطرح می‌سازد... با این همه، پارسونز در بحث خود از نظام اجتماعی از قضیه رابطه میان کنشگران و ساختارهای اجتماعی، یکسره چشم‌پوشی نکرده است» (ریترز، ۱۳۸۷، ص ۱۳۵ و ۱۳۶). پارسونز در نظریه‌اش، با اشاره به اهمیت جایگاه نظام شخصیتی، می‌کوشد ذهنیت بی‌توجهی به این سطح را تا حدی برطرف کند. او «شخصیت را نظام سازمان‌یافته‌ای از جهت‌گیری و انگیزش کنش‌کنشگر فردی، می‌انگارد. عنصر سازنده بنیادی شخصیت، تمایلات نیازی است. پارسونز و شیلز تمایلات نیازی را «مهم‌ترین واحدهای انگیزش کنش» به‌شمار آوردند. آنها تمایلات نیازی را از کشش‌ها متمایز کردند. به نظر آنها، کشش‌ها همان گرایش‌های فطری و انرژی جسمانی که کنش را امکان‌پذیر می‌سازد، می‌باشند» (همان، ص ۱۳۹). پس به نظر پارسونز، اصلی‌ترین محرک کنش، همین تمایلات هستند که البته وی، شکل‌گیری این تمایلات را به‌وسیله زمینه اجتماعی می‌داند. او با برشمردن سه دسته تمایلات نیازی شامل تمایل به تأیید اجتماعی، تمایل به ملکه ذهن ساختن و رعایت ارزش‌های درونی‌شده، تمایل به بده‌بستان با سایر کنشگران، در نهایت تصویر منفعلی از کنشگر به‌دست می‌دهد. تأکید وی بر آمیزه نقش - منزلت، بیانگر همین وضعیت غیرفعال کنشگر در

نظام اجتماعی است.

آلتوسر

آلتوسر ضمن ارائه تعریفی از ذهنیت یا سوژه انسانی، آن را به معنای مرکزی می‌داند که جهان، حول محور آن سازمان می‌یابد (پین، ۱۳۷۹، ص ۱۶۸). لکن این مفهوم اساسی را در بند ایدئولوژی معرفی و به هژمونی طبقات حاکم و دستگاه‌های دولتی اشاره می‌نماید که انسان‌ها را با همدستی خودشان سرکوب می‌کند. «به نظر آلتوسر، بزرگ‌ترین و مودیانه‌ترین قدرت ایدئولوژی، ظرفیت آن برای ارائه برداشتی تخیلی از سوژکتیویته انسان‌ها به آنهاست» (همان، ص ۷۸). وی یگانه راه رهایی انسان‌ها را فهم انتقادی ایدئولوژی و مبارزه طبقاتی خودآگاه می‌داند. به‌طور کلی، نومارکسیست‌های ساختاری با تأکید ویژه بر ساختارهای بزرگ اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، آنها را مسلط و حاکم بر کنشگران فردی می‌دانند و «افراد را تنها به‌عنوان اشخاصی تصور می‌کنند که سمت‌ها و جایگاه‌های درون ساختارها را پر و اشغال می‌کنند و معتقدند که کنشگران فردی در برابر این ساختارها هیچ قدرتی ندارند و تنها در صورتی می‌توانند در تحولات اجتماعی نقش بازی کنند که در چارچوب جمعی و ساختاری عمل کنند. آنها برای کنش فردی و غیرساختاری کنشگران، هیچ ارزشی قائل نیستند» (ریتزر، ۱۳۸۷، ص ۲۶۳). آلتوسر غیر از رفتار و کنش، مفهومی با عنوان «پرکتیس» یا کردار را به معنای شکلی از فعالیت که از وجوه اندیشه، انتخاب و آگاهی خالی است، مطرح کرد. از نظر او، انسان‌ها عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی هستند که به‌وسیله ساختارها به حرکت در می‌آیند، فلذا وی محرک هرگونه کنش را ساختارهای مسلط بر جامعه می‌داند بدون اینکه وجهی از انتخابگری و اندیشه‌ورزی برای کنشگر متصور باشد.

بورديو

پیر بورديو علاقه‌مند به موضعی است که در عین ساختارگرا بودن، نقش عوامل انسانی را نیز در نظر می‌گیرد. او خود را به‌دنبال غلبه بر ضدیت کاذب میان ذهنیت‌گرایی و عینیت‌گرایی یا به تعبیر دیگر، «ضدیت بی‌هوده میان فرد و جامعه» معرفی می‌کند. البته چنین رویکردی را از زوایای مختلف، تقریباً در میان اغلب جامعه‌شناسان اخیر که به‌دنبال «تلفیق سطوح خرد و کلان»، «فرانظریه‌پردازی» و نیز «تلفیق عاملیت و ساختار» هستند، می‌توان ملاحظه کرد؛ خاصه که ناتوانی نظریات تک‌بعدی قبلی در تبیین موضوع کنش به‌مرور زمان به اثبات رسیده است. بورديو با اشاره به دو گروه، یکی ساختارگرایانی مانند

لوی اشتراوس و آلتوسر که کنشگران زندگی واقعی را از صحنه خارج کرده‌اند و دیگری ذهنیت‌گرایانی مثل شوتس و بلومر که تأثیر ساختارهای اجتماعی را از قلم می‌اندازند، بر رابطه دیالکتیکی میان ساختارهای عینی و ذهنی تأکید می‌کند. اما در ادامه به نظر می‌رسد که بوردیو با وجود تلاش در این جهت، «کارش بیشتر به ساختارگرایی تمایل پیدا می‌کند... ساخت‌گرایی بوردیو، ذهنیت و نیت‌مندی را ندیده می‌گیرد» (ریترز، ۱۳۸۷، ص ۶۷۵). بوردیو برای تفصیل نظریه خویش، دو مفهوم ساختمان ذهنی و زمینه را در کانون بررسی قرار می‌دهد. «ساختمان ذهنی، ساختار ملکه ذهن شده‌ای است که اندیشه و گزینش کنش را مقید می‌کند، اما تعیین‌کننده جبری اندیشه و کنش نیست» (همان، ص ۶۸۰). البته ساختمان ذهنی یا عادت‌واره از یک‌سو خودش تولیدشده جهان اجتماعی است و از سوی دیگر جهان اجتماعی را از طریق عملکرد، تولید می‌کند. بوردیو یادآور می‌شود که «ساختمان ذهنی یک ساختار غیرمتغیر و ثابت نیست، بلکه با افرادی که در برخورد با موقعیت‌های متناقض زندگی‌شان پیوسته تغییر می‌کنند، انطباق دارد» (همان، ص ۶۸۱). زمینه، شبکه‌ای از روابط است که میان جایگاه‌های عینی درون زمینه وجود دارد که اشغال‌کنندگان این جایگاه‌ها افراد و نهادها هستند. میزان نفوذ هر عامل اشغال‌کننده جایگاه‌ها، به میزان سرمایه‌اش بستگی دارد. وجه عمده کار بوردیو، توجه به رابطه متقابل میان ساختمان ذهنی و زمینه است. «از یک‌سوی، زمینه، ساختمان ذهنی را مشروط می‌سازد؛ از سوی دیگر، ساختمان ذهنی، زمینه را به‌عنوان چیز معنی‌داری که منطق و ارزش دارد و به سرمایه‌گذاری انرژی می‌آزرد، می‌سازد» (همان، ص ۶۸۴). بنابراین، می‌توان گفت که محرک کنش از دیدگاه بوردیو، چیزی است متغیر که حاصل تعامل پویای ساختمان ذهنی کنشگر و زمینه (مجموعه روابط متقابل جایگاه‌های اجتماعی) می‌باشد.

دیدیم که هریک از نظریه‌پردازان مذکور، نه‌تنها به تبیین جامعی از محرک کنش دست نیافته‌اند، بلکه با دسته‌بندی‌های فراوان و تفکیک بین معانی مختلف این مفهوم، باعث سردرگمی جامعه‌شناسی در دستیابی به معنای واحدی از آن شده‌اند. «ابهام و مسئله اساسی نظریه کنش نیز در همین است. از دیرباز تصور بر این بوده است که جهت‌گیری این رهیافت نظری باید به سوی اندیشه و کنش فردی باشد، اما دو شخصیت عمده این نظریه، وبر و پارسونز، بیشتر توجهشان را به فشارهای ناشی از پدیده‌های فرهنگی اختصاص دادند. این ابهام وقتی روشن می‌شود که تشخیص دهیم که هرچند وبر و پارسونز کنشگران را پویا و خلاق می‌پنداشتند، اما جامعه‌شناسی‌شان بیشتر به تحلیل الزام‌های فرهنگی اختصاص داشت» (ریترز، ۱۳۸۷، ص ۵۳۳). البته باید اذعان کرد که هرچه از عمر جامعه‌شناسی گذشته است، نگاه اندیشوران این علم در سایه آزمون و خطا به مسئله کنش، تکامل

یافته است. نکته دیگر اینکه در آنچه گذشت با این واقعیت مواجه بودیم که محرک کنش عمدتاً علت تامه برای کنش تلقی می‌گردد. اما آیا در نظر اسلام، محرک یک کنش لزوماً به اجرای همان کنش مشخص منجر می‌شود یا اینکه در درون کنشگر، فعل و انفعالی متصور است که تصمیم نهایی برای عمل یا ترک عمل در آنجا قطعی می‌شود؟

۲-۴. نظر اسلام

در منابع اسلامی می‌توان متناظر با مفهوم کنش انسانی عناوینی مانند عمل، فعل، سعی و صنع را ملاحظه کرد و محرک عمل نیز با عباراتی از جمله شاکله و سائق بیان گردیده است که در این قسمت، آیه ۸۴ سوره مبارکه اسراء و معانی آن با مراجعه به برخی ترجمه‌ها و تفاسیر معتبر بررسی و در پایان، با بهره‌گیری از چند روایت، مباحث جمع‌بندی می‌شود.

«قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا» (اسراء: ۸۴)

- «بگو: هر کس به طریقه خویش عمل می‌کند و پروردگار تو بهتر می‌داند که کدام یک به هدایت نزدیک‌تر است» (آیتی).

- «بگو: هر کس بر اساس طبیعت و نیت خویش عمل می‌کند و پروردگار شما از همه کس به آنانی که راه را بهتر یافته‌اند، آگاه‌تر است» (ارفع).

- «بگو که هر کس بر حسب ذات و طبیعت خود عملی انجام خواهد داد، و خدای شما به آنکه راهیافته‌تر است (از همه کس) آگاه‌تر است» (الهی قمشه‌ای).

- «بگو: هر کس بر پایه خلق و خوی و عادت‌های اکتسابی خود عمل می‌کند، پس پروردگارتان به کسی که راه یافته‌تر است، داناتر است» (انصاریان).

- «بگو: هر کس فراخور [جسمی و روانی و ذاتی] خود عمل می‌کند، و پروردگارتان داناتر است به کسی که ره یافته‌تر است» (برزی).

- «بگو (یا محمد) هر کسی (خواه مؤمن و خواه کافر) آن می‌کند که از او می‌سزد (هر کسی آن کند کزو شاید) (یعنی بر طبیعت و خلیقت خود و بر طریقه و سنتی که معتاد است و در کیش و سیره او صواب و حق است عمل می‌کند ولی) پروردگارتان به آنکس که بر راه بهتری می‌رود و به هدایت نزدیک‌تر است داناتر است (یعنی می‌داند که کدام یک از دو دسته بر هدایت و کدام یک بر ضلالت‌اند یا کدام یک دینش درست‌تر و طریقه عملش نیکوتر است و هر کس را به عملش پاداش می‌بخشد) (خسروی).

- «بگو هر کس کار می‌کند مانند فطرت خود پس پروردگار شما داناتر است به آنکه او راه یافته‌تر است به راه» (روان جاوید).

- «بگو: هر کس بر حسب شکل‌گیری شخصیتش عمل کند، و پروردگار شما داناتر است به آن‌کس که او راه یافته‌تر باشد» (فارسی).

- «بگو: «هر کس بر حسب ساختار [روانی و بدنی] خود عمل می‌کند، و پروردگار شما به هر که راه یافته‌تر باشد داناتر است» (فولادوند).

- «بگو: هر کس بر حال و هوا و ساختار نفسانی خود عمل می‌کند (زیرا منشأ اعمال اقتضای مزاج، یا ملکات است)، اما پروردگار شما به حال کسی که (روی شاکله صالحه) رهیافته‌تر است داناتر می‌باشد» (مشکینی).

بنابراین، در ترجمه‌ها، برای واژه شاکله، معانی طریقه، طبیعت، نیت، ذات، اخلاق، عادات اکتسابی، فطرت، شخصیت، ساختار روانی و بدنی و ساختار نفسانی ذکر شده است.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در آیه ۸۴ سوره مبارکه اسراء، یک قاعده کلی برای عمل بیان گردیده و آن اینکه صدور هر عمل از عامل، مبتنی بر شاکله است. یعنی آیه مذکور بر اطلاق شاکله به عنوان محرک کنش دلالت دارد. همچنین، با تخصیص شاکله به ضمیر «ها» بیان می‌دارد که شاکله هر عامل با دیگری متفاوت است. در تفاسیر با استناد به برخی روایات، برای شاکله تعابیر مختلفی مطرح شده است. **تفسیر کاشف** ضمن تعریف شاکله به «طریقه و مذهب»، دو نکته حائز اهمیت را ذکر می‌کند: «اول اینکه کلمه کل بر فراگیری یک مفهوم نسبت به تک‌تک افراد دلالت دارد و هر قضیه‌ای که در آن با این کلمه حکم شده باشد، به تعداد افرادی که مشمول آن می‌شوند، منقسم می‌شود... و معنی آن این است که هر فرد از افراد بشر، شاکله‌ای مخصوص خود دارد. ثانیاً از امام صادق علیه السلام نقل شده است که ایشان شاکله را به «نیت» تفسیر نمودند که ادامه آیه بر صحت این تفسیر دلالت می‌کند» (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۷۸ و ۷۹).

نویسنده **تفسیر هدایت** در بحث درباره این آیه با عنوان «شخصیت و روش عمل» ضمن تأکید بر پرورش شخصیت فرد توسط خود وی با بهره‌برداری از قدرت و معرفتی که خداوند متعال بدو بخشیده است، حتی ایستار فرد نسبت به معارف الهی را نیز از نوع شخصیت و صفات و عادات و ملکات او متأثر می‌داند. «به همین سبب در حدیثی مأثور از امام صادق علیه السلام آمده است: "نیت بر عمل فضیلت دارد، و آگاه باشید که نیت همان عمل است" و سپس این آیه را تلاوت کرد: "قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ

عَلَى شَاكِلَتِهِ". گاه اعمال متشابه با یکدیگر به نظر می‌رسد، ولی نیت‌ها با یکدیگر اختلاف دارد، و شخصیت‌های عمل‌کنندگان و هدف‌های عمل آنها را متناقض می‌سازد؛ پس چون شخص با اخلاص به ادای نماز و روزه و حج بپردازد، عمل او همچون معراج و جهاد اکبر و وسیله رفتن به بهشت است، و چون ریاکاری به همین اعمال بپردازد، برای او چیزی جز وبال و زیان نخواهد داشت» (مدرسی، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۲۹۸).

عَلَامَه طَباطبائی در تفسیر المیزان، پس از نقل معانی مختلف شاکله می‌نویسند: «به هر حال آیه کریمه عمل انسان را مرتب بر شاکله او دانسته، به این معنا که عمل هر چه باشد مناسب با اخلاق آدمی است، چنان‌که در فارسی گفته‌اند "از کوزه همان برون تراود که در اوست" پس شاکله نسبت به عمل، نظیر روح جاری در بدن است که بدن با اعضا و اعمال خود آن را مجسم می‌کند و معنویات او را نشان می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۶۲). ایشان در ادامه با اشاره به این حقیقت که بنیه بدنی، صفات اخلاقی و محیط اجتماعی در حد اقتضا و نه علت تامه در اعمال آدمی اثرگذار است، می‌افزایند: «خلق و خوی هر کسی هیچ‌وقت او را مجبور به انجام کارهای مناسب با خود نمی‌کند، و اثرش به آن حد نیست که ترک آن کارها را محال سازد، و در نتیجه، عمل از اختیاری بودن بیرون شده و جبری بشود خلاصه اینکه شخص عصبانی در عین اینکه عصبانی و دچار فوران خشم شده، باز هم می‌تواند از انتقام صرف نظر کند... و چگونه چنین نباشد و صفات درونی علت تامه اعمال بدنی باشد و حال آنکه خدای تعالی دین را امری فطری دانسته که خلقت تبدیل‌ناپذیر انسان از آن خبر می‌دهد؛ همچنان‌که فرموده: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیِّمُ» و نیز فرموده: «ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرَهُ». و معنا ندارد که هم فطرت آدمی او را به سوی دین حق و سنت معتدل دعوت کند، و خلقت او وی را به سوی شر و فساد و انحراف از اعتدال بخواند؛ آن هم به نحو علت تامه که قابل تخلف نباشد» (همان، ص ۲۶۳). **عَلَامَه طَباطبائی** سپس با بیان اینکه به غیر از ارتباط میان "اعمال" با "اخلاق" و "ذات" افراد، ارتباط دیگری هم میان «اعمال» با عوامل بیرونی وجود دارد می‌افزایند: «ارتباط دیگری نیز هست که در میان اعمال و ملکات آدمی و میان اوضاع و احوال جو زندگی او و عوامل خارج از ذات اوست و در ظرف زندگی او حکمفرماست، مانند آداب و سنن و رسوم و عادات‌های تقلیدی؛ زیرا اینها نیز آدمی را به موافقت خود فرامی‌خواند و از هر کاری که با آنها ناسازگار است و همچنین از مخالفت با آنها بازمی‌دارد، و چیزی نمی‌گذرد که صورت جدیدی در نظر انسان منعکس می‌سازد که از مخالفت آن وحشت و مخالفت با آن را شنا کردن بر خلاف جریان آب

تصور می‌کند، و قهراً اعمالش با اوضاع و احوال محیط و جو زندگی اجتماعی‌اش تطبیق می‌گردد. این رابطه نیز غالباً تا حد اقتضا می‌رسد و از آن تجاوز نمی‌کند» (همان، ص ۲۶۵). سرانجام، علامه با نتیجه‌گیری از بحث چنین بیان می‌کند که آدمی دارای یک شاکله نیست، بلکه شاکله‌ها دارد، یک شاکله آدمی زائیده نوع خلقت و خصوصیات ترکیب مزاج اوست، که شاکله‌ای شخصی و خلقتی است، و از فعل و انفعال‌های جهازات بدنی او حاصل می‌شود. مانند خود مزاج او که کیفیت متوسطی است که از فعل و انفعال‌های کیفیت‌های متضاد با یکدیگر حاصل می‌شود. شاکله دیگر او خصوصیتی است خلقی علاوه بر شاکله، که از ناحیه تأثیر عوامل خارج از ذاتش در او پدید می‌آید. و آدمی به هر شاکله‌ای که باشد و هر صفت روحی که داشته باشد اعمالش بر طبق همان شاکله و موافق با فعلیات داخل روحش از او سر می‌زند، و اعمال بدنی او همان صفات و فعلیات روحی را مجسم می‌سازد، ... و هر صاحب صفتی با فاقد آن صفت از نظر کردار و رفتار متفاوت است، و چگونه نباشد و حال آنکه گفتیم عمل خارجی مجسمه صفات درونی است و به‌قول معروف ظاهر عنوان باطن و صورت دلیل بر معناست (همان، ص ۲۶۵ و ۲۶۶).

نویسنده تفسیر نور بین فطرت و شاکله تمایز قائل شده است. «شاکله»، به‌معنای ساختار و بافت روحی انسان است که در اثر وراثت و تربیت و فرهنگ اجتماعی برای انسان پیدا می‌شود. بعضی «شاکله» را به‌معنای فطرت گرفته‌اند، در حالی که فطرت‌ها یک دست و ثابت است و آنچه در انسان‌ها متفاوت است، انگیزه‌ها، خلق و خوی، عادات و بافت فکری و خانوادگی افراد است و عمل هر کس هم در گرو آنهاست» (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۱۱۱ و ۱۱۲).

نگارنده تفسیر احسن الحدیث به تشکیل طبیعت ثانوی در بشر اشاره می‌کند و می‌نویسد: «انسان‌ها وقتی که به دنیا می‌آیند هیچ چیز جز طبیعت صحیح و سالم در آنها نیست و به حکم *فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا* زمینه خیر و شر در وجودشان موجود است، آن‌گاه در اثر عوامل خارجی طبیعت‌های ثانوی و ملکه‌های خیر و شر در آنها به وجود می‌آید، اعمال خوب و بد انسان‌ها ناشی از آن طبیعت ثانوی است که همان شاکله و سنجیه است. در عین حال، این طبیعت ثانوی، مقتضی اعمال خیر و شر است نه علت تامه. به عبارت دیگر، انسان در خوب و بد مسلوب‌الاختیار نمی‌شود» (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۱۳۲).

و سرانجام در تفسیر اثناعشری آمده است: «گفته‌اند: شاکله طبیعت است، یا عادت، یا سنت یا دین، یا مقدار قوت و طاقت و معنی همه راجع است به آنکه هر کس آن کند که از او سزد» (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۴۳۳).

۳-۴. نظریه کنشی اسلام

شهید مطهری سازنده شخصیت انسان را می‌نویسد: «شخصیت انسان از چه ساخته می‌شود؟ سه عامل در ساخته شدن شخصیت انسان دخالت دارند: عامل فطرت که خود به خود در او تدریجاً رشد می‌کند، به عبارت دیگر عامل درونی فطرت، عامل بیرونی طبیعت و عامل بیرونی جامعه. اینها همه در هم اثر می‌گذارند» (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۱۵، ص ۷۹۹). در بیانی دیگر «عوامل مؤثر بر شخصیت از دیرباز به دو دسته معروف "وراثی" و "محیطی" (غیروراثی) تقسیم شده‌اند» (همت‌بناری، ۱۳۸۶). بر اساس آنچه در توضیحات مربوط به شاکله آمد می‌توان اجزای سازنده شاکله هر کنشگر را در قالب وراثت، تربیت و فرهنگ بیان کرد.

یکی از احادیثی که نظر روشنی در خصوص محرک کنش و نوع ارتباط کنشگر (انسان) با ساختارهای جامعه به دست می‌دهد، حدیث مشهور امام صادق علیه السلام است که فرمود: «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ، وَ لَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۸۹). با توجه به این حدیث، تفکیک بین آزادی کامل (اصالت فرد) و تقید کامل کنشگر (اصالت جمع) و نظر اسلام در این خصوص آشکار می‌شود. امام هادی علیه السلام در توضیح این حدیث می‌فرماید: «حضرت صادق علیه السلام در پاسخ به پرسشی درباره جبر و تفویض فرمودند: نه جبر است و نه تفویض، بلکه امری ما بین آن دوست. "یکی پرسید: ای زاده رسول خدا، مراتب آن چگونه است؟ فرمود: "شامل سلامت عقل و آزادی راه و مهلت کافی، و زاد و توشه پیش از سفر و وسیله تحریک شخص بر اجرای کار است. اینها پنج چیز شد، پس اگر بنده‌ای فاقد یکی از آنها باشد به نسبت همان کاستی و کمبود، تکلیف از او ساقط می‌شود"» (طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۲۹ و ۵۳۰). در *مرآة العقول* به جای «صحت العقل» عبارت «صحت الخلق» آمده و به تفسیر این پنج عامل اشاره شده است: «ثم فسر علیه السلام - صحة الخلقة بكمال الخلق للإنسان بكمال الحواس و ثبات العقل و التميز و إطلاق اللسان بالنطق...» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۴). اگر فهم مناسبی از پنج عامل مذکور به دست آید می‌توان نظریه کنشی اسلام را به نحو مطلوبی تدوین نمود. در توضیح این پنج عامل و با عنایت به تبیین امام علیه السلام باید گفت:

الف. صحت خلق (تندرستی) سه رکن اصلی دارد:

حواس: «پس هرگاه خداوند از حواس بنده یکی را برگیرد تکلیف آن حس را از او برمی‌دارد، همچون این آیه: «أَلَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۸۱، ص ۴۴۴). این حواس به عنوان ورودی اطلاعات از محیط عمل می‌کند.

عقل: مرکز تحلیل و وجه تمایز اصلی انسان و سایر موجودات است.

زبان (منطق): قوه ناطقه دیگر وجه تمایز انسان و حیوان است. «زبان صرفاً مجموعه‌ای از گفته‌های منفرد نیست، بلکه نظامی است متشکل از اجزا و روابط که در زیربنای گفته‌ها قرار دارد» (توسلی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۵). بنابراین، زبان به منزله خروجی تحلیل‌های عقلانی کنشگر و ابزاری مشترک برای برقراری رابطه با دیگران است.

ب. آزادی راه: «مراد کسی است که او را نگهبان و مراقبی نیست تا مانعش شود و از عمل به‌دستور خداوند بازش دارد، و این همان کلام الهی درباره افراد ناتوان و از کارافتاده‌ای است که نه چاره‌ای دارند و نه راهی می‌یابند، همچنان‌که فرموده: «إِلَّا الْمُسْتَضَعِّفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوُلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۸۱، ص ۴۴۴). می‌توان گفت ارادی بودن کنش و علت تامه خارجی نداشتن رفتار انسانی مانند ارزش‌های فرهنگی و هنجارهای اجتماعی بر خلاف آنچه ساختارگرایان مدنظر قرار می‌دهند، در همین مقوله می‌گنجد.

ج. مهلت کافی: «دوران عمری است که آدمی - از هنگامی که شناخت خدا بر او واجب گشته تا زمان مرگ - از آن بهره‌مند می‌گردد» (همان). یکی از لوازم اجرای کنش، فرصت کافی برای عملی کردن نیت توسط کنشگر است که این مدت برای هر کنش، تفاوت دارد. بدیهی است در اسلام با توجه به تأکیدی که بر نیت کنشگران شده است، اگر مهلت برای انجام دادن یک کنش معین از فرد سلب شود، عمل او تمام شده و مقبول محسوب می‌شود.

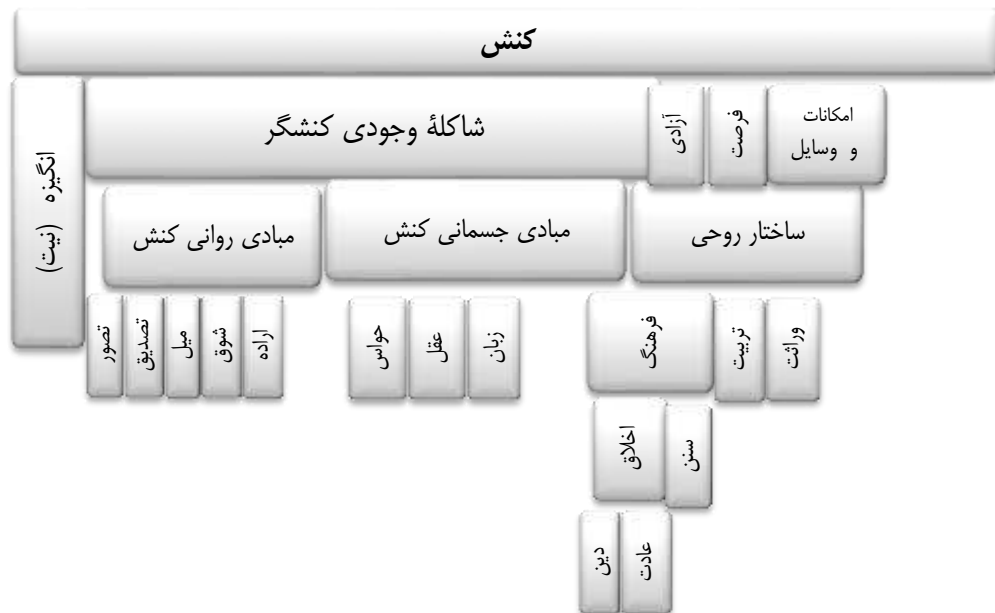
د. زاد و توشه: «مراد همان توان مالی و هزینه‌ای است که بنده در اجرای دستورهای خداوند از آن یاری می‌گیرد» (همان، ص ۴۴۵). *راغب* در تعریف «البلغه» گفته است: «بلغه: رزق و روزی و آنچه از زندگی به انسان می‌رسد (بهره مادی و معنوی عمر)» (راغب‌اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۰۹). پس منظور از زاد برای عمل، همان لوازم و وسایلی است که انجام دادن عمل، مستلزم فراهم بودن آنهاست که اولاً برای همه کنش‌ها لازم و ثانیاً برای هر کنشی مختلف است؛ یعنی کنشگر متناسب با موقعیت و زمینه انجام هر نوع از کنش، به امکاناتی نیازمند است که اگر آماده نباشد، کنش نیز بروز نمی‌یابد.

ه. سبب مهیج عمل: «همان نیت و قصد درون است که آدمی را به [انجام دادن] تمام کارها فرامی‌خواند، و عضو ادراکی آن دل است. بنابراین، هر کس که کاری دینی انجام دهد ولی قلباً موافق آن نباشد، خدا هیچ عملی را جز با صدق نیت از او نپذیرد» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۸۱، ص ۴۴۵). با توجه به آنچه در خصوص شاکله گفته شد، و احادیثی که در تبیین معنای شاکله از «نیت» نام برده‌اند، باید اذعان کرد که مهم‌ترین عامل در کنش انسانی همان نیت می‌باشد که در همه اعمال انسانی، مشترک است و ملاک اصلی برای ارزش‌گذاری اعمال در اسلام نیز همین نیت و قصد درونی کنشگر است. در *المیزان*،

به روایتی از امام صادق علیه السلام در مورد آیه «... لَيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا...» (هود: ۷) اشاره شده است که: منظور خدای تعالی این نیست که کدام یک از شما زیاده‌تر عمل می‌کنید، بلکه منظور این است که کدام یک بیشتر به واقع اصابه می‌کنید؛ یعنی درست‌تر عمل می‌کنید، و [منشأ همهٔ درستی‌ها] و اصابه‌ها همانا ترس از خدا و نیت صادق است. آنگاه فرمود: عمل را باقی گذاشتن [و به آن ادامه دادن و تمرین کردن] تا زمانی که خالص شود سخت‌تر است از خود عمل، و عمل خالص آن عملی است که منظورت از انجام دادن آن این نباشد که غیر از خدا کسی تو را در برابر آن ستایش کند، و این چنین نیتی از خود عمل دشوارتر است. البته این را هم بدانید که نیت، خود همان عمل است. آن‌گاه این آیه را تلاوت کردند: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكْتِهِ» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۲۶۷). نکتهٔ مهم در اینجا این است که بین اراده و نیت هم تفاوتی ظریف وجود دارد. اراده یکی از مراحل و آخرین مرحلهٔ درونی کنش است که در بعد روانی و درون‌ذهنی کنشگر قابل بررسی است. در متون فلسفی، مراحل قبل از تصمیم به کنش - که ضرورتاً منتهی به کنش نمی‌شود، چراکه علت لازم است و در کنار پنج رکنی که در حدیث مذکور بدان اشاره شد، همگی با هم، به‌عنوان علت تامه برای صدور یک کنش مطرح هستند - عبارت‌اند از: تصور، تصدیق، میل، شوق و اراده. «صدور هر فعلی به‌دنبال مقدمات و مبادی چند خواهد بود که آنها را مقدمات عامهٔ افعال می‌گویند که در تمام افعال اختیاری هستند و لازمه آنهایند و آنها عبارتند از علم، تصور، تصدیق، میل، شوق و ارادهٔ جازم که اجماع است که بعد از تحقق و حصول این مقدمات بلافاصله حرکت عضلات است به طرف فعل و انجام عمل منظور. این مقدمات در افعال اختیاری عموماً موجودند و لکن در افعال غیراختیاری بعضی از آن مقدمات موجود نیست» (سجادی، ۱۳۷۹، ص ۶۰ و ۶۱). در بیان ارتباط علی این مقدمات، در حکمت عمادیه چنین آمده است: «بدان که صدور افعال اختیاریه از ما موقوف است بر مبادی متعدده... زیراکه تا تصور حقیقت شیء نشود و تصدیق بخیریت وی، محال است اختیار صدور آن، و بعد از این تصور و تصدیق تا میل به سوی او نباشد ایضاً صدور اختیاری نتواند یافت. و بعد از میل، شوق به سوی تحصیل آن، زیراکه گاهی میل باشد بدون شوق چنانچه گاهی تصور حقیقت شیء متحقق باشد بدون تصدیق بخیریت آن، و گاهی تصدیق بخیریت متحقق شود بدون میل. و بعد از شوق عزم بسوی فعل نباشد. و بعد از عزم لازم است مطاوعت و انبعاث قوهٔ محرکه» (جامی، ۱۳۵۸، ص ۱۹۵).

چنان‌که ملاحظه می‌شود بروز یک کنش معمول اختیاری که در اسلام نه صرفاً تحت الزام‌های ناشی از ساختارهاست و نه صرفاً متأثر از شرایط درونی و روانی کنشگر، بر پایهٔ پنج رکن اصلی بنا شده است که عبارت‌اند از: کنشگر - دارای ساختار روحی (وراثت، تربیت، فرهنگ)، مبادی روانی

کنش (تصور، تصدیق، میل، شوق، اراده) و مبادی جسمانی کنش (شامل حواس، عقل، زبان) - آزادی، فرصت، امکانات و انگیزه. لذا «نظریه بنیادین کنش در اسلام» مبتنی بر این پنج رکن اصلی می‌باشد که در نمودار ذیل قابل مشاهده است.



نمودار نظریه کنشی اسلام

شهید مطهری با استفاده از این حدیث رابطه فرد و جامعه را بدین نحو بیان می‌نماید: «هرچند جامعه نیرویی دارد غالب بر نیروی افراد، مستلزم مجبور بودن افراد در مسائل انسانی و امور اجتماعی نیست. جبر دورکهایمی ناشی از آن است که از اصالت فطرت انسانی - که ناشی از تکامل جوهری انسان در متن طبیعت است - غفلت شده است. این فطرت به انسان، نوعی حریت و امکان و آزادی می‌دهد که او را بر عصیان در برابر تحمیلات اجتماع توانا می‌سازد. این است که در رابطه فرد و جامعه، نوعی "امر" بین الامرین "حکمفرماست" (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۴۱).

چنان‌که گفته شد، در میان پنج رکن اساسی کنش، انگیزه یا محرک یا همان نیت، از اهمیت اصلی برخوردار است به نحوی که اگر کنشگر بر اساس نیتی تصمیم به عمل گرفت ولی به هر دلیل موفق به انجام آن نشد، در اسلام عمل او تمام و مورد قبول است. این نظر اسلام بیانگر عمق و وسعت نگاه به کنش است، چراکه توجه به نیت، مختص یک عمل نیست و هر نیت در یک عمل، به‌طور سلسله‌مراتبی، بر سایر اعمال کنشگر نیز تأثیرات ژرفی خواهد داشت. لذا کنش در اسلام تنها شامل یک

برش زمانی بسته و منقطع از سایر بازه‌های زمانی نیست، بلکه در طول زمان و حتی پس از مرگ کنشگر امتداد دارد.

نتیجه‌گیری

نیت‌مند بودن عمل در جامعه‌شناسی اسلامی تا آن حد از اهمیت برخوردار است که حتی نیت را از خود عمل مهم‌تر قلمداد نموده است. همین، یکی از وجوه اختلاف این دیدگاه اسلام با برخی نظریات غربی است که تمایزی میان انسان و حیوان در کنش قائل نیستند و حتی آزمایش‌های رفتاری بر روی جانوران را به انسان‌ها تعمیم می‌دهند.

بر خلاف نظر کارکردگرایی، ساختارگرایی، دورکیم و آلتوسر (نومارکسیست‌های ساختاری) و بسیاری دیگر از صاحب‌نظران جامعه‌شناسی، از منظر اسلام کنش انسانی به‌هیچ‌عنوان تحت تأثیر تام مفاهیمی مانند ساختارها، وجدان جمعی و... نیست و ابعاد درونی و شخصیتی وی تأثیری فراتر از مفاهیم خارجی بر او دارند.

اسلام با پای فشردن بر اختیار انسان، نه‌تنها او را عروسک خیمه‌شب‌بازی نمی‌داند، بلکه عمل او را ارادی و مبتنی بر آزادی و انتخاب معرفی می‌کند. از همین‌رو در اسلام، مجنون و صغیر تکلیفی بر عهده ندارند و در خصوص افعال خود پاسخگو نیستند.

در اسلام، ملاک ارزش‌گذاری عمل، نیت درونی عامل است و نه برداشت‌های ناظران کنش، و تنها کسی که به حقیقت عمل و درون کنشگر راه دارد، خداوند متعال است و برای حل مشکل برداشت‌های متفاوت از یک عمل و برای جلوگیری از سرگردانی مخاطب در واکنش، اسلام به حمل بر صحت دستور داده است. یعنی ناظر کنش در جامعه‌شناسی اسلامی، باید تا جایی که ممکن است از برداشت منفی نسبت به عمل دیگری، پرهیزید و آن را با دید مثبت تحلیل کند. واضح است که آثار اجتماعی مثبت این دیدگاه از جمله آرامش‌بخشی به عامل، ناظر و مخاطب و نیز کاهش کشمکش‌ها، انکارپذیر نیست و البته خود جای مطالعات مستقل دارد.

یکی از وجوه تمایز دیگر بین نظریه کنش در اسلام و نظریات غربی، تفکیک بین نیت و هدف [منظور و غرض، و همان چیزی که کنشگر به‌خاطر آن عمل می‌کند] است. تأکید بر هدف مادی در کنش، همان فایده‌گرایی است که در روح اکثر نظریات غربی وجود دارد. اما در اسلام بیش از هدف، بر نیت تأکید می‌شود. اگر در نظریه پارتو، وبر، هومنز، پارسونز و دیگران، مرکز ثقل بحث کنش بر مدار هدف است و دستیابی به هدف یکی از عوامل اصلی پسارفتاری در تکرارپذیری کنش تلقی می‌گردد،

در اسلام، بر تأثیر رسیدن به هدف پافشاری نمی‌شود و بر عکس، نیت ملاک تعیین کیفیت اعمال محسوب می‌شود. این چنین است که در نظریات غربی احتمال تکرار کنشی که منتج به هدف نشده است کم ارزیابی می‌شود، ولی در نظریه اسلام، کنش، چه به نتیجه و هدف منجر بشود چه نشود، متناسب با نیت عامل، ارزش‌گذاری می‌گردد.

در نظریه کنشی اسلام، ارکان کنش انسانی عبارت‌اند از: کنشگر (با توجه به ساختار روحی، مبادی روانی و جسمانی)، انگیزه (نیت)، آزادی، فرصت، امکانات.

در پایان، با ارائه جدولی از نظریات مذکور، خلاصه تفاوت‌ها و شباهت‌ها از نظر می‌گذرد.

موضوع / نظریه	انواع فعل	محرک فعل	فاعل	بستر فعل	وضعیت / صاحب‌نظر
اسلام	فعل، عمل، صنع، سعی	شاکله، سائق،	عامل	تکلیف‌گرایی	مختار / فاعل / بر جسته
تضاد	پرکسیس	بر آوردن منافع مادی	طبقه	کشمکش	کاملاً مجبور / مارکس
کارکردگرایی	راهرفت جمعی (روتین)	جامعه	گروه	واقعیت اجتماعی	مجبور / دورکیم
کارکردگرایی	کنش	نظام اجتماعی، تمایلات نیازی	کنشگر	زمینه اجتماعی	مفعل / یارسونز
تفسیرگرایی	رفتار، انواع کنش عقلانی (هدف و ارزش)، کنش سستی، کنش عاطفی	عرف، رسم، سنت (الزام‌های فرهنگی-ساختاری)، شانس	کنشگر فردی	معانی ذهنی	نسباً مجبور / وبر
روان‌کاوی	کنش‌های ذهنی (ناهشیار و هشیار)، رفتار	سائق‌های غریزی	نورونیک، پهنیچار	نیروهای ناخودآگاه و عواطف سرکوفته	ناآگاه و نسبتاً آزاد / فروید
رفتارگرایی	رفتار	پاداش (مادی، تعمیم‌یافته)	فاعل مکانیکی	عوامل روان‌شناختی	نسباً مجبور / هومنز
نومارکسیستی	پرکنسیس	ساختارها	عروسک / خیمه‌شب‌بازی	سوژکتیویته (ذهنیت)	کاملاً مجبور / آلتوسر
ساخت‌یابی	کردار(عملکرد)	ساختمان ذهنی، زمینه	فاعل آزاد	مقتضیات تاریخی	نه مجبور نه مختار / بوردیو

جدول مقایسه نظریه کنش اسلام و نظریات غربی

منابع

قرآن کریم

- _____ ترجمه عبدالمحمد آیتی (۱۳۷۴)، تهران، سروش.
- _____ ترجمه سیدکاظم ارفع (۱۳۸۱)، تهران، مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی فیض کاشانی.
- _____ ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای (۱۳۸۰)، قم، انتشارات فاطمه الزهراء علیها السلام.
- _____ ترجمه حسین انصاریان (۱۳۸۳)، قم، انتشارات اسوه.
- _____ ترجمه اصغر برزی (۱۳۸۲)، تهران، بنیاد قرآن.
- _____ ترجمه جلال‌الدین فارسی (۱۳۶۹)، تهران، انجام کتاب.
- _____ ترجمه محمدمهدی فولادوند (۱۴۱۵ق)، تهران، دارالقرآن‌الکریم.
- _____ ترجمه علی مشکینی (۱۳۸۱)، قم، الهادی.
- آرون، ریمون (۱۳۸۷)، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، علمی و فرهنگی.
- ابن‌شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۸۱)، *تحف العقول*، ترجمه بهراد جعفری، تهران، دارالکتب‌الاسلامیه.
- مایکل، پین (۱۳۷۹)، *بارت، فوکو، آلتوسر*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، نشر مرکز.
- توسلی، غلامعباس (۱۳۸۸)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران، سمت.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۵۸)، *الدره الفاخره*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل.
- حسینی شاه‌عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۳۳)، *تفسیر اثنا عشری*، تهران، میقات.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴)، *مفردات الفاظ قرآن*، ترجمه و تحقیق غلامرضا خسروی، تهران، مرتضوی.
- رینزر، جورج (۱۳۸۷)، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۹)، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی منابع، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی*.
- صلیبا، جمیل (۱۳۶۶)، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۳۸۱)، *الاحتجاج*، ترجمه بهراد جعفری، تهران، اسلامیه.
- فرامرزق‌املکی، احد (۱۳۸۳)، *اصول و فنون پژوهش در گستره دین‌پژوهی*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- فروید، زیگموند (۱۳۸۸)، *زندگی علمی من*، ترجمه علیرضا طهماسب، تهران، بینش نو.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۳)، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قرشی، سیدعلی اکبر (۱۳۷۷)، *تفسیر احسن‌الحديث*، تهران، بنیاد بعثت.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۲۹ق)، *الکافی*، قم، دارالحدیث.
- کوزر، لیونیس (۱۳۸۹)، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تهران، دارالکتب‌الاسلامیه.
- مدرسی، محمدتقی (۱۳۷۷)، *تفسیر هدایت*، گروه مترجمان، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، *جامعه و تاریخ*، تهران، صدرا.
- _____ (۱۳۷۵)، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق)، *تفسیر الکاشف*، تهران، دارالکتب‌الاسلامیه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴)، *المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- همت‌بناری، علی، «شخصیت و مهم‌ترین عوامل غیروراثتی شکل‌گیری آن» (۱۳۸۶)، *معرفت*، ش ۱۱۹، ص ۱۰۱-۱۲۰.