

تفسیر کنش متقابل اجتماعی بر مبنای انسان‌شناسی صدرایی

قاسم ابراهیمی پور / استادیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

ebrahimipoor14@yahoo.com

مجید مفید بجنوردی / کارشناسی ارشد فلسفه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم

3011367@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۱/۲۱

چکیده

تفسیر کنش متقابل اجتماعی، دغدغه اساسی بسیاری از جامعه‌شناسان است که دارای رویکردهایی از جمله تفهیمی و پدیدارشناختی هستند. هر یک از این رویکردها، بر مبنای معرفتی ویژه‌ای استوار است. حکمت صدرایی، با نظریه انسان‌شناختی متفاوت، ظرفیت فراوانی برای فهم و تفسیر کنش متقابل اجتماعی دارد. این موضوع، در این پژوهش با روش تحلیلی، مورد بررسی قرار گرفته است. از منظر حکمت صدرایی، انسان جسمانیة الحدوث بوده که با حرکت درونی و تحت تأثیر عوامل خارجی، بسته به میزان به فعلیت تبدیل شدن فطرت و عقل، یا غلبه طبیعت و غریزه، به انواعی از انسان تبدیل می‌شود. انسان وحشی، اجتماعی و متمدن بالفطره از این جمله‌اند که با مدل‌های تعاملی استثمار، استخدام متقابل و تعامل مبتنی بر محبت و احسان، سه گونه فرهنگ حسی خیالی، وهمی و عقلانی را به ارمغان می‌آورند. توجه به بستر اجتماعی انواع انسان و سنخ‌های سه‌گانه معنا (ذهنی، اعتباری و حقیقی)، تفسیر کنش متقابل دارای سطوحی خواهد بود که از تفسیر بر مبنای قصد و نیت کنشگر، تفسیر بر اساس اعتباریات اجتماعی و ارزیابی انتقادی آن، بر مبنای معانی حقیقی، از آن جمله است.

کلیدواژه‌ها: کنش متقابل، سنخ‌شناسی معنا، تیپ‌بندی کنش، انسان‌شناسی صدرایی، تفسیر.

مقدمه

جامعه‌شناسی تفسیری، با اعتقاد به تفاوت ماهوی موضوع علوم اجتماعی با موضوع علوم طبیعی، بر مبنای اندیشه فیلسوفانی چون دیتای، ویتگنشتاین و هوسرل، توسط جامعه‌شناسانی همانند ماکس وبر، پیتر وینچ و آلفرد شوٲس، در عرصه علوم اجتماعی ظهور یافت. این مکاتب، هر یک بر مبنای هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی ویژه خود، نظریه‌های متفاوتی در عرصه تفسیر کنش متقابل اجتماعی عرضه کرده‌اند. از سوی دیگر، جامعه‌شناسان مکتب کنش متقابل مثل مید و کولی نیز بر مبنای فلسفه پراگماتیسم آمریکا نظریه‌های دیگری مطرح نموده‌اند.

اما حکمت صدرایی، با اتخاذ مبنای معرفتی ویژه خود، ظرفیت دیگری برای طرح نظریه‌های تفسیری فراهم آورد که در این پژوهش، به دنبال بررسی آن است. اعتقاد به نوعی تأثیر جامعه بر هویت افراد، نوع متوسط بودن انسان و تیپ‌بندی انسان در گونه‌هایی مثل انسان وحشی، اجتماعی و متمدن بالفطره، مدل تعاملی سه‌گانه استثمار، استخدام متقابل و تعامل مبتنی بر محبت و احسان و سرانجام، گونه‌شناسی فرهنگ در سه تیپ حسی خیالی، وهمی و عقلانی، ظرفیت تفسیر کنش مبتنی به سه گونه معنی‌ذهنی، اعتباری و حقیقی را ایجاد می‌کند که در این پژوهش، با روش تحلیلی مورد بررسی قرار گرفته است.

پیشینه پژوهش

کنش متقابل، به عنوان یکی از موضوعات علوم اجتماعی، مورد توجه اندیشمندان بسیاری قرار گرفته است و تقریباً همه کتب مربوط به علوم اجتماعی، بخصوص کتاب‌هایی تحت عنوان مبنای یا نظریه‌های جامعه‌شناسی، فصلی را به بررسی کنش متقابل اجتماعی و نظریه‌های مربوط به آن اختصاص داده‌اند. اما در خصوص بررسی این موضوع از منظر حکمت متعالیه، آثار محدودی وجود دارد. پارسانیا (۱۳۹۲)، در کتاب *جهان‌های اجتماعی* موضوع علوم اجتماعی را کنش اجتماعی دانسته و در بخش اول کتاب به مباحث عامی درباره کنش انسانی و تعریف، ویژگی‌ها و پیامدهای آن پرداخته است. ابراهیمی‌پور (۱۳۹۳) نیز در «کنش متقابل اجتماعی از منظر علامه طباطبائی»، تیپ‌بندی کنش اجتماعی از منظر علامه طباطبائی و پیامدهای آن را مورد بررسی قرار داده است. محور این گونه‌شناسی، قلمرو اراده و اختیار انسان بوده، انواع کنش‌های اختیاری و های اکراهی، اضطرابی، ناشی از ملکات، ناشی از عادات و عاطفی را مورد توجه قرار می‌دهد. اما در این پژوهش، گونه‌شناسی انسان و تعاملات او، گونه‌شناسی معنا و نسبت آن با تفسیر و تبیین کنش اجتماعی از منظر حکمت صدرایی مورد بررسی قرار گرفته است. البته پارسانیا و سلطانی (۱۳۹۵)، در «بازخوانی انتقادی عمل‌گرایی اجتماعی جورج هربرت مید بر مبنای حکمت متعالیه»، به این بحث اشاره‌ای داشته‌اند، اما آن را بسط نداده و به لوازم آن در عرصه فرهنگ نیز اشاره‌ای ندارند.

تفسیر کنش متقابل اجتماعی بر مبنای انسان‌شناسی صدرایی ❖ ۴۳

در رابطه با بحث فرهنگ از منظر حکمت متعالیه، که در امتداد بحث سنخ‌شناسی کنش اجتماعی در این پژوهش بیان شده است، *پارسانیا* (۱۳۹۲) در کتاب *جهان‌های اجتماعی*، به ماهیت این مقوله به‌عنوان نظام معنایی حاکم بر جامعه پرداخته و اشاره‌ای نیز به فرهنگ‌های مختلف عقلی، حسی‌خیالی و وهمی داشته‌اند. همچنین، *خورشیدی* (۱۳۹۰) در «صورت‌بندی نظریه فرهنگ صدرایی با الهام از دیدگاه‌های استاد حجت‌الاسلام *پارسانیا*»، تنها به تقریر نظریه ایشان پرداخته و بحث جدیدی را مطرح نکرده است. *جوادی* و همکاران (۱۳۹۵) نیز در «مناشی و بنیادهای فلسفی فرهنگ از منظر حکمت متعالیه»، بنیادهای فلسفی فرهنگ از منظر حکمت متعالیه را واکاوی کرده و با توسعه دیدگاه *پارسانیا*، ساحت‌های سه‌گانه‌ای را برای فرهنگ لحاظ می‌کند. وی به گونه‌بندی فرهنگ نمی‌پردازد. در این مقاله، با تکیه بر تلقی *پارسانیا* از ماهیت فرهنگ، به بررسی انواع فرهنگ‌های مختلف ذیل گونه‌های کنش اجتماعی و لوازم اجتماعی آن پرداخته‌ایم.

آنچه در آثار مربوط به معنا نیز بیشتر مور تأکید واقع شده است، تفکیک میان دو سنخ معنای اعتباری و حقیقی است. از جمله *پارسانیا* و *سلطانی* (۱۳۹۰)، در «بازخوانی جهان‌های اجتماعی جامعه‌شناسی پدیده‌شناختی بر اساس حکمت متعالیه»، این دو سنخ معنا را مطرح می‌کنند، اما بیشتر به ریشه‌های فلسفی این معانی پرداخته و این معانی را در تحلیل معنای کنش اجتماعی به کار نمی‌بندند. ما در این پژوهش اولاً، با توجه به بحث علت‌غایی در فلسفه اسلامی، معانی ذهنی کنشگر را به‌عنوان گونه دیگری از معنی مطرح نموده‌ایم. ثانیاً، سعی بر آن داشته‌ایم تا از معنای اعتباری در تحلیل معنای کنش اجتماعی بیشتر بهره‌جسته و نگاهی انتقادی نیز به نظریات معناگرایانه کنش اجتماعی داشته باشیم.

نسبت انسان و جامعه

انسان از منظر حکمت صدرایی، به خلاف فلسفه *افلاطون* و *ارسطو*، جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء است. براین اساس، هویت و حقیقت انسان، حقیقتی متغیر است و هرگونه تحول جوهری در آن ممکن است. هرچند این حرکت درونی است، اما با تحریک محرک خارجی حاصل می‌شود. این عامل و محرک خارجی، می‌تواند فرد دیگر یا جامعه باشد؛ آن فرد هم می‌تواند معصوم یا غیرمعصوم و عادل یا غیرعادل و آن جامعه می‌تواند صالح یا طالح باشد (*جوادی آملی*، ۱۳۸۹، ص ۳۲۲-۳۲۳).

بی‌تردید، انسان نیازمند زندگی گروهی و حیات اجتماعی است و اجتماعی بودن لازم حیات اوست (همان، ص ۲۴). حکمای متعالیه، هرچند دربارهٔ اینکه مقتضای طبیعت بشر غیراجتماعی بودن است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۰-۱۳۳؛ همو، بی‌تا(ب)، ص ۲۸۶)، یا انسان طبیعتاً و تکویناً اجتماعی است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۳۵) اختلافاتی دارند، اما در اینکه انسان برای بقا و زیست خود، نیازمند جامعه است و بدون آن امکان بقا ندارد، تردیدی ندارند. بدین ترتیب، رابطه انسان با جامعه، رابطه ضرورت است و اگر انسان تکویناً هم گرایش به اجتماع

نداشته باشد، اضطراباً و به جهت ضرورت، چاره‌ای جز زیست اجتماعی نخواهد داشت. از این رو، اجتماعی بودن جزء لاینفک زندگی انسان است.

انواع انسان

نگاه پویای حکمت متعالیه به انسان، در سایه نظریه حرکت جوهری، حاکی از این است که انسان گرچه در ابتدای حدوث، دارای نوع واحد مشترکی است، ولی در مرحله بقاء، انواع متعددی می‌یابد که مندرج تحت نوع متوسط و جنس سافلند؛ یعنی هویت انسان، حقیقت متحرکی است که در هر مرتبه، نسبت به مراتب بعد، سیورورتی داشته و جایگاه نهایی‌اش با صبغه ملکوتی او تعیین می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۸۸ و ۲۹۱). لازمه حرکت جوهری این است که افراد انسان دارای نوع واحد نبوده، و وحدتی که میان انسان‌ها بیان می‌شود، وحدتی است فرضی که ذهن جهت تفکیک انسان از موجودات دیگری چون حیوانات و نباتات ایجاد می‌کند. بنابراین، انسان جنسی است که تحت آن، انواع گوناگون قرار دارند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۰۴ و ۳۰۵). بسا انسان‌هایی که به مرحله انسانیت نرسیده‌اند، مانند انسان‌های وحشی و بسا انسان‌هایی که به ضد انسان تبدیل شده و مسخ شده‌اند (همان، ج ۲۲، ص ۳۱۴).

علامه طباطبائی بر این باور است که انسان دو جنبه طبیعی و فطری دارد؛ جنبه طبیعی و حیوانی او بر اساس حاکمیت وهم، خیال، شهوت و غضب عمل کرده، جنبه فطری او روح ملکوتی مجرد اوست که بر اساس حاکمیت عقل عمل می‌کند. طبیعت انسان، او را به توحش و فرار از مدنیت می‌کشاند و فطرت و عقل انسان او را به مدنیت و اجتماع فرامی‌خواند. بر این اساس، ایشان انسان را در سه گونه تیپ‌بندی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۸۹-۳۹۵):
 عده‌ای از انسان‌ها تابع محض طبیعت بوده و بر اساس وهم و خیال و با حاکمیت شهوت و غضب عمل می‌کنند و چون طبیعت انسان مانند سایر حیوانات جز به توحش و استخدام محض سایر موجودات امر نمی‌کند، این گونه - که جز به استخدام دیگران نمی‌اندیشد و به هیچ قانونی پایبند نیست - را می‌توان انسان وحشی نامید (همان، ص ۳۹۱).

گونه دیگر با عقل خود، ضرورت زندگی اجتماعی و عدم امکان توحش و استخدام دیگران را دریافته؛ از این رو به محدودیت‌های اجتماعی تن می‌دهد، اما این قبول محدودیت در چارچوب همان طبیعت و حیوانیت بوده و جهت زندگی حیوانی است و فراتر از آن نمی‌رود. از این رو، از یک زندگی سالم عقلی برخوردار نیست. این گروه را می‌توان انسان اجتماعی نامید (همان).

دسته دیگری از انسان‌ها مانند گروه دوم، ضرورت اجتماع را با عقل دریافته و آن را می‌پذیرند، اما این پذیرش و ورود به اجتماع نه جهت تأمین زندگی حیوانی، بلکه جهت رسیدن به کمالات عقلانی و اغراض فطری و رسیدن به سعادت ابدی است. این گروه نیز مراتبی دارند:

گروهی از آنها کسانی‌اند که مانند گروه دوم اهل استخدام متقابل‌اند، اما در انگیزه و نوع کار با آنها متفاوت‌اند (همان، ص ۳۹۲). انگیزه آنان از استخدام متقابل، زندگی حیوانی نیست، بلکه وصول به کمالات انسانی است. این دسته را می‌توان «انسان عدالت‌محور» نامید.

تفسیر کنش متقابل اجتماعی بر مبنای انسان‌شناسی صدرایی ❖ ۴۵

مرتب‌ه والاتر گروه سوم کسانی‌اند که اساساً اهل استخدام متقابل هم نبوده و هدف آنها از ورود به اجتماع و زندگی با دیگران ایثار، احسان و خدمت به دیگران است. این گروه انسان‌های متمدن بالفطره هستند که فطرت خود را بارور کرده و حیوانیت و طبیعت خویش را تحت مدیریت و کنترل فطرت درآورده‌اند که نتیجه آن، تمدن و اجتماع واقعی مبتنی بر ایثار و خدمت به دیگران است (همان).

بر اساس این گونه‌شناسی انسان، می‌توان مدل ارتباطی انواع انسان را طراحی نمود که تحت عنوان انواع کنش مورد بررسی قرار گرفته است.

انواع کنش

انسان نوع اول که تحت عنوان «انسان وحشی» از آن یاد شد، تنها به دنبال استخدام، استثمار و استثمار دیگران است. انسان اجتماعی و انسان عدالت‌محور، هر دو به دنبال استخدام متقابل هستند؛ با این تفاوت که انسان اجتماعی، اهداف حیوانی نوع اول و انسان عدالت‌محور، اهداف والای انسانی نوع سوم را دنبال می‌کند. انسان متمدن بالفطره، روابط خود را مبتنی بر محبت، احسان و ایثار، سامان می‌دهد. بنابراین، با چهار گونه کنش اجتماعی مواجه هستیم:

اول. کنش حیوانی که فقط بر اساس قوای حیوانی و بدون هرگونه عقلانیتی انجام می‌شود. نتیجه آن تغالب، تکاثر و التذاذ است و با قدری تسامح دربارهٔ انسان، می‌توان آن را «کنش التذاذی» نامید.

دوم. کنش مبتنی بر عقلانیت ابزاری است که در عین اجتماعی بودن، نوع و شکل کنش و جامعه حاصل از آن، سازگار با اهداف حیوانی است.

سوم. کنش مبتنی بر عقلانیت فطری است که عقل را در راستای رسیدن به سعادت حقیقی به کار می‌گیرد. از این رو، این کنش و جامعه حاصل از آن، نوع و شکلی سازگار با فطرت انسانی دارد.

چهارم. کنش مبتنی بر محبت، احسان و ایثار که هدف از آن، صرفاً رضوان الهی و در نتیجه، خدمت و احسان صرف به افراد اجتماع بوده و مدنیت حقیقی انسان که کاملاً سازگار با فطرت سالم انسانی است، در چنین شکلی تجلی می‌یابد.

انسان‌ها با کنش‌های اجتماعی، هنجارها و ساختارهای اجتماعی را بازتولید کرده و از طریق جامعه‌پذیری، آن را به نسل بعد منتقل نموده، موجب استمرار فرهنگ می‌شوند. روشن است، مدل تعاملی فوق، از فرهنگ ویژه‌ای برخاسته و همان فرهنگ را استمرار می‌بخشد.

انواع فرهنگ

جهان اجتماعی، جهان آگاهی و پیوند آگاهی‌های افراد است؛ چراکه انسان فاعل علمی است (طباطبائی، بی‌تا(ب)، ص ۱۲۲) و در تعامل انسان‌ها با یکدیگر، وجه آگاهی و علمی کنش، مضاعف شده و کنش اجتماعی،

بر اساس فهم متقابل افراد صورت می‌گیرد. بنابراین، انسان‌ها در قلمرو حیات انسانی، به ادراک صور و معانی متنوعی که در این قلمرو قابل وصول است، دسترسی یافته، بر مبنای «اتحاد علم و عالم و معلوم»، با این صور اتحاد می‌یابند (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰). به عبارت دیگر، انسان‌ها وقتی به معنا و معرفت‌های عام اجتماعی (صور علمی) آگاه می‌شوند، با این صور علمی، اتحاد می‌یابند. بنابراین، همه افراد با معرفت‌های عام اجتماعی، متحد شده و این صور علمی نقطه اتصال و وحدت افرادی خواهد بود که با آنها وحدت یافته‌اند (همان). در واقع، صور علمی سه مرتبه دارند: مرتبه اول، نفس‌الامر و ذات این صور است. در مرتبه دوم، افراد به آن صور آگاهی یافته و با آنها متحد می‌شوند و بر اساس آن کنش داشته و این صور در عرصه رفتار و عمل انسان قرار می‌گیرند. در مرتبه سوم، این معانی و صور علمی، به واسطه همین افراد و کنش متقابل آنها، به عرصه زندگی مشترک انسان‌ها وارد شده و هویتی بین‌الذهانی و عمومی می‌یابند و در این مرحله از گوشه ذهن و رفتار فرد خارج شده، به متن زندگی و رفتار اجتماعی وارد می‌شوند و باورها، عادت‌ها، نهادها و کنش‌های اجتماعی را تسخیر می‌کنند. این مرتبه سوم، مرتبه فرهنگ است. بنابراین، «فرهنگ در حقیقت، صورت تنزل یافته معنا به عرصه فهم عمومی و رفتارهای مشترک و کنش‌های اجتماعی است» (همان، ص ۱۲۶).

صور حسی - خیالی، صور وهمی و صور عقلی، به عنوان مبادی فعل ارادی انسان، از مجرای آگاهی و کنش اجتماعی افراد، فرهنگ و به تبع آن، ساختار و نظام اجتماعی متناسب با خود را ایجاد می‌کند: «هر یک از صور معرفت ملازمات، پیامدها و مبانی خاص خود را دارد و اگر به عرصه حیات اجتماعی وارد شوند، لوازم وجودی خود را نیز در قالب یک ساختار و نظام اجتماعی به دنبال می‌آورند» (همان، ص ۱۴۵). بدین ترتیب، بر اساس سه نوع ادراک و صورت علمی، می‌توان سه گونه فرهنگ و جامعه را مشخص کرد که هر یک مشخصات و لوازم و پیامدهای خاص خود را دارد. به عبارت دیگر، هر صورت علمی می‌تواند مبنای یک فرهنگ یا تمدن خاص قرار گیرد. البته روشن است که این تقسیم‌بندی، به صورت کاملاً تفکیک یافته در خارج یافت نشده و یک تقسیم‌بندی انتزاعی است. اما می‌توان هر فرهنگی را با توجه به نظام معنایی حاکم بر آن، در یکی از این اقسام جای داد که آن معنا و صورت علمی، بنیان آن فرهنگ و جامعه را تشکیل می‌دهد.

فرهنگ حسی - خیالی

فرهنگ و جامعه‌ای که نظام معنایی غالب بر آن معانی حسی - خیالی است، بالطبع در پی اهداف و آرمان‌های حسی و خیالی بوده، ماوراء حس و خیال را نفی می‌کند. ارزش‌های اجتماعی آن، معطوف به لذات حسی و خیالی است. «مدینه خست» و برخی دیگر از اقسام مدن جاهله‌ای که *فارابی* بیان می‌کند، در این قسم جای می‌گیرند. وی معتقد است: «مردم مدینه‌های خست همواره در جهت رسیدن به بهره‌وری از لذات حسی و یا خیالی، یکدیگر را یاری می‌نمایند. اجتماع آنان بر اساس قماربازی، مجالس لهو و هزل، فراهم کردن خوراک و خوردنی

تفسیر کنش متقابل اجتماعی بر مبنای انسان‌شناسی صدرایی ❖ ۴۷

و نوشیدنی و می‌خوارگی، ازدواج و زن‌بارگی و بالاخره لذت‌طلبی و انتخاب لذت‌آورترین هر امری استوار است» (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۸). با توجه به تکثر لذات حسی خیالی، این نوع جامعه و فرهنگ، صورت‌های متکثری یافته، ممکن است هریک از آنها آرمان حسی خیالی خاصی را دنبال کند.

فرهنگ وهمی

فرهنگ برخاسته از صور وهمی، نیز گرچه در برخی مؤلفه‌ها، همچون نفی ماوراء طبیعت و دنیاگرایی و توجه به لذت‌های این‌جهانی، با فرهنگ حسی خیالی مشترک می‌باشد، اما ویژگی‌های خاص خود را داشته و اهداف و آرمان‌های وهمی را دنبال می‌کند. در میان مدن جاهله *فارابی*، «مدینه کرامت» مصداق روشنی برای جامعه و فرهنگ وهمی است. مدینه کرامیه، افتخارات وهمی دنیوی را پیش‌روی خود می‌بیند (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۷۹). دستیابی به اموری چون شوکت و منزلت اجتماعی، برتری نسبت به دیگران و شهرت، اصالت و برتری قومی و خانوادگی و وسعت اولاد، از جمله اهداف فرهنگی وهمی است (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۸-۲۶۲). «مدینه تغلیبه» نیز یکی دیگر از مدن جاهله *فارابی* است که می‌توان آن را از اقسام فرهنگ و جامعه وهمی دانست. این جامعه نیز به دنبال قهر و غلبه بر دیگران، خوار و ذلیل کردن آنان و غلبه بر تمام عالم می‌باشد (همان، ص ۲۶۳-۲۶۵). «مدینه کرامیه» نیز در صورت افراط در کرامت و احترام به «مدینه تغلیبه» تبدیل می‌شود (همان). برخی از پیامدهای تحقق معانی وهمی در عرصه فرهنگ، عبارتند از: عصبیت و تبعیض نژادی و جنسیتی، شهرت‌طلبی، قدرت‌طلبی و سوداگرایی، استبداد، استکبار و غارتگری، خشونت و خون‌ریزی، پوچ‌گرایی و نهیلیسم، کثرت‌گرایی و نسبییت، تساهل و تسامح، شک و تردید و بن‌بست‌های فکری.

فرهنگ عقلانی

استفاده از عقل در کنش‌های انسانی، لزوماً به معنای عقلانیت کنش نخواهد بود، بلکه عقل می‌تواند در خدمت اهداف حسی، خیالی و وهمی قرار گرفته، کنش‌های کاملاً غیرعقلانی صورت دهد. طبق این بیان، می‌توان گفت: هر یک از اهداف حسی، خیالی و وهمی، اگر با ابزارگری عقل دنبال شود، جامعه‌ای خاص پدید می‌آورد که ویژگی بارز آن «عقلانیت ابزارگری» است.

عقلانیت ابزارگری

نظام معنایی و فرهنگ حاکم بر جامعه دارای عقلانیت ابزارگری، همان نظام معنایی وهمی یا حسی خیالی است؛ چرا که این جامعه در پی همان اهداف است. اما ساختار و صورت جامعه از جوامعی که عقل در آنها دخالت ندارد، پیچیده‌تر و بسط‌یافته‌تر خواهد بود. به عبارت دیگر، مدن جاهله، که در آنها از عقل اثری نبوده و وهم، حس و خیال به جای عقل حضور دارد، می‌توانند بخشی از ظرفیت عقلانی بشر را در جهت منافع دنیوی و این‌جهانی و

آرمان‌های وهمی و خیالی بشر به خدمت گیرند. این سطح از عقلانیت، همان عقلانیت ابزاری و تجربی است (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۸۰). در چنین جامعه‌ای، علوم ابزاری و تجربی که انسان را در تسلط بر طبیعت و افراد و جوامع دیگر یاری رسانده و در واقع، ابزارهای وصول به اهداف وهمی و حسی خیالی است، رشد یافته و هر آنچه انسان را به این اهداف، اعم از لذت‌ها و شادی و نشاط مختلف حیوانی، ازدیاد ثروت، اعتبار و شهرت اجتماعی و... نزدیک‌تر نماید، از ارزش بیشتری برخوردار خواهد بود.

عقلانیت فطری

عقل اگر در مسیر فطرت انسانی به کار گرفته شود؛ یعنی حاکم بر قوای حیوانی، حس، وهم و خیال بوده و بُعد حیوانی انسان را برای رسیدن به کمالات عقلی و شکوفایی استعدادهای فطری به کار گیرد، عقلانیت فطری و به دنبال آن، فرهنگ عقلانی را تحقق می‌بخشد. «مدینه فاضله» فارابی، از این سنخ بوده و از نظام معنایی عقلانی برخوردار است و وحدت آن عقلانی است (همان، ص ۱۷۷). این نوع عقلانیت، همه استعدادهای انسان را در راستای شکوفایی فطرت به کار می‌گیرد. بنابراین، عقلانیت ابزاری، سطحی از این عقلانیت است که از طبیعت و جهان مادی و حیوانی برای وصول به سعادت حقیقی، که نهایتاً شناخت حقیقت اصلی و قرب الهی است، بهره می‌برد. چنین عقلی، علاوه بر تدبیر بعد این جهانی و مادی انسان، روح و نفس انسانی را نیز به کمال رسانده و انسان بالفعل را محقق می‌کند. ساختار و نظام اجتماعی برآمده از عقل و فرهنگ عقلانی، در راستای سعادت اخروی شکل گرفته و اقتصاد، سیاست و سایر نهادهای اجتماعی آن و همچنین تعامل افراد با یکدیگر و با طبیعت در راستای قرب به معبود تعریف می‌شوند. این هدف، وحدتی حقیقی به جامعه و کنش‌های افراد می‌بخشد که تشنگی و کثرتی که در جوامع غیر آن وجود دارد، در آن یافت نمی‌شود؛ چراکه همه به سمت حقیقتی واحد حرکت می‌کنند.

افراد چنین جامعه‌ای، دارای مراتب هستند که هدف برخی از آنان از زندگی اجتماعی، استخدام متقابل افراد برای رسیدن به کمالات انسانی است. اما افرادی دیگر هدف‌شان صرفاً خدمت به خلق خدا و نه استخدام متقابل است. این نوع اخیر، کامل‌ترین افراد بوده و انسان‌های راستینی چون انبیاء الهی و وارثان آنان را شامل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۲).

جدول گونه‌شناسی انسان، کنش، جامعه و فرهنگ

انواع انسان	انواع کنش	اهداف کنش	انواع جامعه	انواع فرهنگ
وحشی	غیرعقلانی	استخدام یک‌سویه	توحش	حسی، خیالی، وهمی
اجتماعی	عقلانیت ابزاری	استخدام متقابل	اجتماع حیوانی	مبتنی بر عقلانیت ابزاری
متمدن	عقلانیت فطری	استخدام عادلانه	متمدن	عقلانی
	مبتنی بر محبت	احسان، ایثار، محبت	قدسی	

معنا، فهم و تفسیر کنش اجتماعی

حکمت صدرایی می‌پذیرد که کنش اجتماعی، رفتاری است معنادار؛ زیرا کنش اجتماعی بخشی از فعل ارادی است و فعل ارادی معنادار است (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۵۱ و ۵۲). اراده یک هدف مسبوق به شناخت و قصد آن هدف است و موجودی که شعور و قصد ندارد، اراده نیز ندارد. بنابراین، رفتار معنادار در اینجا، فعلی ارادی و اعم از رفتار اجتماعی و غیراجتماعی است. مطالعه کنش اجتماعی، در عین حالی که نیازمند تبیین علی است، بدون توجه و فهم معنای آن، مطالعه‌ای ناقص است. برای فهم معنای کنش، نیازمند گونه‌شناسی معنا هستیم که در ادامه به آن پرداخته‌ایم.

سنخ‌بندی معنا

نظریات مختلف تفسیرگرایانه هر یک، معنا را از منظری مورد توجه قرار می‌دهند که متفاوت با دیگری است. به نظر می‌رسد، معنا کاربردهای متفاوتی در این نظریات و به‌طور کلی، به لحاظ وجودشناختی دارد که هر یک از این نظریات به یک معنا آن را به کار برده و از معانی دیگر غفلت ورزیده و یا دچار خلط استعمالات شده‌اند. سه گونه معنایی را می‌توان از یکدیگر بازشناخت: قصد ذهنی کنشگر، معنای اعتباری اجتماعی و معنای حقیقی. تفکیک این سه گونه معنایی، بر این اساس است که برخی نظریات از جمله وبر، فقط به ذهن کنشگر نگریسته و درصدد کشف قصد ذهنی او هستند (بتون و کرایب، ۱۳۸۴، ص ۱۷۵). برخی دیگر، ذهن و کنشگر را از فرایند فهم و تفسیر حذف کرده و فقط به معنای عام اجتماعی، به‌عنوان واقعیت‌هایی مستقل توجه داشته و به فهم و تفسیر آنها می‌پردازند. رویکرد پیتر وینچ، را می‌توان نمونه بارز این نگاه دانست. از سوی دیگر، بر اساس مبانی حکمت متعالیه، معنای، در تقسیمی کلی به دو قسم حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شوند. معنای اعتباری، شباهت زیادی به معنای عام اجتماعی در نظر وینچ دارد. اما معنای حقیقی، در دستگاه نظری جامعه‌شناسان مورد غفلت است. با تفکیک این سه گونه معنایی، می‌توان جایگاه هر یک را در مطالعه کنش اجتماعی و جهان انسانی مشخص کرد.

قصد و انگیزه ذهنی کنشگر

در این سطح، معنا در ذهن کنشگر جای دارد؛ یعنی انگیزه، نیت و غایتی که کنشگر از کنش خویش قصد کرده، و برای تحقق آن تلاش می‌کند. این معنا، تابع قصد درونی کنشگر بوده و مستقل از فهم افراد دیگر و به صورت فردی وجود دارد. اما نه به این معنی که معنای خصوصی داریم، بلکه از این حیث، به قصد و نیت کنشگر مربوط می‌شود. این همان معنایی است که وبر در سطح اجتماعی، به دنبال فهم آن بود؛ یعنی قصد و انگیزه‌ای که معطوف به دیگری بوده و دیگری را ملحوظ می‌دارد. این سطح معنا را در فلسفه اسلامی، می‌توان با بحث «غایت ذهنی فاعل» دنبال کرد؛ یعنی تصور ذهنی که فاعل از غایت و نتیجه فعل داشته و موجب تحریک و انگیزش او به انجام فعل می‌گردد، یا همان هدفی که کنشگر قصد می‌کند.

فلاسفه اسلامی، با تفکیک دو نوع غایت «ما لاجله الحركه» و «ما إليه الحركه»، تذکر داده‌اند که فعل اختیاری، همواره دارای غایتی ذهنی است که ممکن است این غایت و معنای ذهنی با حرکات خارجی فاعل متحد نبوده، و قصد و انگیزه فاعل چیز دیگری غیر از حرکات ظاهری او باشد. از این رو، می‌گویند: غایت فاعل، ممکن است با غایت فعل، یکی یا متفاوت باشند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۴۵۸-۴۶۰). «ما إليه الحركه»، غایت حرکات خارجی یا همان غایت حرکت است. اما این حرکات نمی‌توانند به تنهایی ملاکی برای شناخت صحیح و حقیقی کنش‌های انسان بوده و اکتفا به آنها در این امر، شناختی ناتمام به انسان ارائه می‌دهد؛ زیرا نیت، انگیزه و قصد ذهنی کنشگر همواره ممکن است مغایر با چیزی باشد که در خارج مشاهده می‌شود. از این رو، در شناخت کنش‌های انسان، باید به این وجه ذهنی کنش نیز توجه نمود. از سوی دیگر، نیت و انگیزه ذهنی، عملی ارادی و در دست کنشگر است. بنابراین، نمی‌توان با نگاه به حرکات خارجی و ظاهر کنش، هر معنایی را به کنش و هر انگیزه‌ای را به کنشگر تحمیل نمود. به هر حال، یک سطح معنا، انگیزه ذهنی است که کنشگر مستقل از فهم دیگران در نظر خویش ملحوظ می‌دارد.

البته آنچه در ذهن کنشگر وجود دارد، خود به دو جنبه قابل تقسیم است: یک جنبه، مربوط به چیستی کنش بوده که ما برای توصیف کنش به فهم آن نیاز داریم. وبر نیز از این قسم، با عنوان «فهم مشاهده‌ای» یاد می‌کند؛ یعنی کشف کنیم کنشگر چه می‌کند و دیگری، مربوط به چرایی و انگیزه کنش است که وبر آن را «فهم تبیینی» می‌نامد (وبر، ۱۳۷۴، ص ۲۵ و ۲۶). فهم این قسم در تبیین انگیزشی کنش لازم بوده و همان علت غایی کنش محسوب می‌شود. این دو نوع فهم را می‌توان در قالب مثال رأی دادن توضیح داد. فردی که کاغذی در صندوق می‌اندازد، ابتدا در پاسخ اینکه او چه می‌کند؟ کشف می‌کنیم که او رأی می‌دهد. در مرحله بعد، باید کشف کرد که او چرا رأی می‌دهد. فلاسفه در بحث غایت افعال ارادی انسان معتقدند که انسان می‌تواند اهداف و غایت‌های مختلفی در طول هم داشته و چندین هدف را واسطه و ابزار برای هدفی نهایی قرار دهد (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۰). در مثال مورد بحث، کنشگر رأی دادن را می‌فهمد و قصد می‌کند (جنبه اول)، اما آن را وسیله‌ای برای هدف یا اهدافی دیگر قرار می‌دهد که آن هدف نهایی، انگیزه اصلی او از کنش است (جنبه دوم).

هر دو نوع فهم معنا، در مطالعه کنش اجتماعی ضروری است. فهم چیستی کنش اجتماعی، از طریق سازوکارهای اجتماعی همچون فهم معانی نمادها و هنجارهای اجتماعی امکان‌پذیر است. اما کشف انگیزه کنشگر، امر ساده‌ای نیست؛ زیرا انگیزه به اصطلاح فلاسفه، معطوف به یکی از کمالات نفسانی و جهت ارضای یکی از امیال درونی است. این امر به تعداد کنشگران می‌تواند متفاوت و حتی برای خود کنشگران نیز پنهان باشد. فهم انگیزه کنش، می‌تواند بستری مناسب برای تبیین کنش فراهم نماید.

انگیزه ذهنی، زمانی که در میدان اعتباریات اجتماعی قرار می‌گیرد، معنای اجتماعی را پدید می‌آورد؛ یعنی انگیزه و نیت کنشگر توسط اعتباریات و قواعد اجتماعی، که خود گونه دیگری از معنا هستند، ترجمه و کشف

تفسیر کنش متقابل اجتماعی بر مبنای انسان‌شناسی صدرایی ❖ ۵۱

می‌شود. افراد با توجه به موقعیت‌های مختلف و متناسب با اعتبارات هر موقعیت، کنش افراد دیگر را تفسیر و معنی می‌کنند. بنابراین، ما در این بحث با سه امر مواجه هستیم: انگیزه ذهنی، حرکات خارجی کنشگر و معنای اجتماعی کنش. این اعتبارات اجتماعی است که با توجه به حرکات و موقعیت کنشگر، معنای کنش را تعیین می‌کنند. اما فهم رفتار باید با کشف انگیزه ذهنی کنشگر آغاز و به تفسیر آن بر اساس فرهنگ برسد.

در قالب یک مثال، می‌توان تفکیک این سه بعد را بازشناخت؛ زمانی که فردی به فرد دیگر وجه نقدی پرداخت می‌کند، حرکات خارجی می‌گوید که او به آن فرد تکه‌ای کاغذ یا فلز داد. این اعتبارات اجتماعی‌اند که معین می‌کنند که اولاً، آن تکه فلز یا کاغذ، شیء با ارزشی (پول) است. ثانیاً، بسته به موقعیت کنشگر، این فرد به دیگری احسان کرد، یا به او توهین کرد، یا با او معامله مالی کرد، یا رشوه داد، یا خدمات بانکی ارائه کرد و یا... و اما اینکه خود کنشگر چه نیت و قصدی از این کار داشت و به عبارت دیگر، با این فعل به دنبال ارضای میل و کمال کدام یک از شئون نفسانی خود بود، امر پوشیده‌ای است که تحت اراده خود او بوده و کشف آن دشوار است؛ زیرا ممکن است وی، مطابق اعتبارات اجتماعی وانمود کند که همان معنای اجتماعی را قصد کرده و قصد احسان یا معامله را مثلاً دارد، اما در عین حال هدف و نیت دیگری را دنبال کند. مثلاً، هدفش شناخت خصوصیات فرد مقابل یا هم‌کلام شدن با او و لذت بردن از این کار، یا اتلاف وقت او و... باشد. از این رو، نیت و قصد درونی، عملی ارادی و تحت اختیار کنشگر است. در نظام اخلاقی اسلامی نیز ارزش اساسی کار اخلاقی را نیت فردی دانسته‌اند (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۰۵). در روایات اموری چون نیت، اخلاص، ریا و نفاق مورد توجه واقع شده و به هر یک از آنها اثری مترتب شده است. به‌ویژه پدیده نفاق که کنشی کاملاً اجتماعی است؛ کنشی که در آن، معنایی که اعتبارات و موقعیت اجتماعی از آن ارائه داده و کنشگر نیز اراده همان معنا را وانمود می‌کند، با هدف و قصد ذهنی کنشگر، که وی از دیگران پنهان می‌کند، همخوانی نداشته و بسا ضد آن است.

معانی اعتباری اجتماعی

گونه دیگری از معانی، که حکمت متعالیه آن را مطرح می‌کند، اعتبارات اجتماعی است. از نظر علامه طباطبائی، فعل ارادی انسان مشتمل بر معانی اعتباری است که انسان با الهام از حقایق وجودی واقعی، این معانی اعتباری و فرضی را ایجاد می‌کند تا امکان کنش بیابد. مثلاً، با مشاهده ضرورت علی میان امور طبیعی، این ضرورت را میان خود و فعل ارادی خود نیز لحاظ کرده و اعتبار «باید» و «ضرورت»، به‌عنوان اولین و عام‌ترین اعتبار، شکل می‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۶؛ مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۷۲۰). بنابراین، هر فعل ارادی با وساطت معانی اعتباری این چنینی امکان دارد و چون اعتباریات برای رفع نیازهای انسان است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۶) و نیازها و به تبع آن، افعال ارادی انسان بسیار گسترده و متنوع است، اعتباریات انسان نیز دامنه بسیار گسترده و متنوعی دارد. از این رو، علامه اعتباریات را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند: افعالی که وابسته به وجود اجتماع نیستند، مستلزم

اعتباریات ما قبل الاجتماع اند و افعالی که فقط با فرض وجود اجتماع امکان وقوع دارند (کنش‌های اجتماعی)، مستلزم اعتباریات ما بعد الاجتماع هستند (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۵؛ همو، بی‌تا(الف)، ص ۳۴۷ و ۳۴۸).

بنابراین، کنش اجتماعی مانند هرگونه فعالیت انسانی دیگر، در بستر زنجیره‌ای از اعتبارات امکان وقوع دارد. نکته مهم این است که افعال فردی انسان، رابطه‌ای است یک‌سویه میان انسان و طبیعت، یا هر چیزی غیر از انسان‌های دیگر. اما کنش اجتماعی رابطه‌ای است دوسویه میان انسان و انسان‌های دیگر. بنابراین، اعتبارات اجتماعی باید جنبه‌ای بین‌الذهانی و همه‌فهم داشته باشند تا افراد با درک متقابل و تفسیر درست از آنها، امکان کنش متقابل بیابند. بدین ترتیب، انسان‌ها برای تأمین نیازهای یکدیگر، با اعتبار خانواده، دولت، قوانین و مقررات، هنجارها، معانی نمادین، نهادها، نقش‌های منزلتی و... و در یک کلمه، ساختاری اجتماعی و با اطمینان به فهم مشترک افراد از این اعتباریات و هم‌سنگ دانستن این وجودهای اعتباری، با وجودهای عینی، مطابق آنها به پاداش و مجازات یکدیگر پرداخته، بر اساس آنها احتجاج نموده و خلاصه آثار و نتایج واقعی را بر آن مترتب می‌نمایند. بنابراین، می‌توان گفت: افراد در جریان کنش متقابل اجتماعی، به اعتبارات خودساخته خویش، عینیت بخشیده و با این امور، مانند اشیاء واقعی مواجهه دارند. به‌ویژه اینکه افراد در دامن سلسله پیچیده‌ای از اعتباراتی چشم به زندگی می‌گشایند که از قبل و به دست دیگران ساخته و پرداخته شده است.

علامه با طرح نظریه اعتباریات اجتماعی، به دسته‌ای از «معانی»، هویتی اجتماعی می‌بخشد. براین اساس، گرچه سنخ اول معنی اهمیت داشته و کنشگر فردی، می‌تواند مقاصد و انگیزه‌های مختلفی در ذهن خود داشته باشد. اما اگر بخواهد این معانی و مقاصد را به دیگری منتقل کند، نیازمند ابزار دیگری است و چون انسان فاعلی است علمی (طباطبائی، بی‌تا(ب)، ص ۱۲۲) که جز با علم نمی‌تواند با دیگران رابطه و مفاهمه داشته باشد، ابزار انتقال مقاصد او به دیگران نیز سنخ دیگری از علوم و معانی است؛ یعنی انسان‌ها برای فهم معانی ذهنی یکدیگر، که برای کنش متقابل ضروری است، متوسل به معناهایی دیگر می‌شوند که به‌عنوان واسطه‌ای همه‌فهم و ابزاری برای مفاهمه و کنش متقابل عمل می‌کند. بنابراین، افراد در جریان کنش متقابل اجتماعی، هم به فهم و تفسیر معانی اعتباری و در نتیجه، وجود بخشیدن و بازتولید آنها می‌پردازند و هم به وسیله این معانی اعتباری، به فهم اهداف، منظور و انگیزه‌های (معانی ذهنی) دیگران و تفاهم با یکدیگر نائل می‌شوند. در جریان کنش اجتماعی، معنای ذهنی فقط با ارجاع به نظام اعتبارات اجتماعی و قرار گرفتن آن در بستر قواعد فهم همگانی، امکان‌پذیر بوده و این قواعد هستند که معنای فردی کنش را تفسیر می‌کنند. افراد خارج از این چارچوب، امکان کنش اجتماعی و خلق و انتقال معنی را ندارند.

معانی اعتباری، گرچه ابزاری بیش نبوده و حاصل قرارداد میان افراد جامعه است، اما در جهان اجتماعی، نقشی بسیار مهم داشته و همه جنبه‌های زندگی اجتماعی را تسخیر می‌کند. مهم‌ترین و پیچیده‌ترین اعتبارات اجتماعی، نمادها، به‌ویژه زبان است که امکان هرگونه کنش متقابلی، بلکه تاحدودی تفکر و کنش درونی انسان، با خود نیز به

تفسیر کنش متقابل اجتماعی بر مبنای انسان‌شناسی صدرایی ❖ ۵۳

آن بستگی دارد. قوانین، هنجارها، الگوهای زندگی و رفتاری اجتماعی، آداب و رسوم، نهادها، همه اعتباراتی اجتماعی‌اند که بر اساس فهم مشترک افراد از آنها، امکان همزیستی اجتماعی و نظم اجتماعی فراهم می‌گردد.

معانی حقیقی

معنا در اطلاق اول، وابسته به قصد کنشگر و در اطلاق دوم، وابسته به اعتبار و توافقات افراد است. تأکید بر اینکه معنی فقط با ارجاع به قواعد و اعتبارات اجتماعی قابل فهم بوده و وجود اجتماعی می‌یابد، ممکن است این توهم را برانگیزاند که معنی اساساً زائیده این قواعد و اعتبارات بوده و از آنجاکه خود اعتبار، قاعده و ساختار، برساخته انسان است، معنی نیز امری برساختی و دارای وجودی غیرمستقل و رابطی است. این ساختار و قواعد هستند که معنی را ایجاد می‌کنند و معنی وجودی غیر از وجود ربطی ندارد، همان‌گونه که طبق رویکردهای برساخت‌گرایانه، حقیقت نیز امری برساختی بوده و به تبع آن، هویت و حقیقت انسان نیز ساخته تعاملات انسان‌هاست. این نگاه، ناشی از عدم توجه این رویکردها به معانی حقیقی و ثابت است.

نظریات مختلفی که به معنای کنش می‌پردازند، این سنخ معانی (معانی حقیقی) را یا انکار می‌کنند، یا مطمح‌نظر قرار نمی‌دهند. ویر معنا را منحصر در قصد ذهنی کنشگر می‌داند (بتنون و کرایب، ۱۳۸۴، ص ۱۷۵)، ولی نظریه کنش متقابل، معنا را درباره اعتبارات اجتماعی به کار می‌برد. از نظر این مکتب، معانی که اساس عمل و کنش انسانی را فراهم می‌کنند، در فرایندی اجتماعی ساخته و آموخته می‌شوند. به همین دلیل، این نظریه برای جامعه‌اولویت علی‌قائل است (کرایب، ۱۳۸۸، ص ۱۱۰؛ ریتزر، ۱۳۹۳، ص ۲۷۴؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۱۱۲). وینچ نیز معنا را منحصر به معانی (اعتباری) اجتماعی دانسته و فهم کنش اجتماعی را از طریق فهم قواعد جامعه ممکن می‌داند (وینچ، ۱۳۷۲، ص ۱۰۹). بنابراین، این نظریات وظیفه علم اجتماعی را فهم معانی اعتباری اجتماعی و توافقات میان افراد می‌دانند. چنین اعتقادی، شاید فی‌نفسه مشکل‌زا نباشد، اما این نظریات، معانی حقیقی را انکار کرده و حقایق را نیز به تأویل اعتباریات برده و اعتبارات خودساخته انسان را همان حقایق، بلکه تولیدکننده حقایق دیگر می‌دانند. این ادعای نظریه کنش متقابل، که حقیقت چیزی است که در عمل ساخته می‌شود و عمل بر اساس معانی مشترک اجتماعی صورت می‌گیرد (ریتزر، ۱۳۹۳، ص ۲۶۹؛ کرایب، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹)، به این معناست که حقیقت توسط معانی اجتماعاً ساخته‌شده، تعیین می‌یابد. این ادعای وینچ، که حقیقتی ورای شکل‌ها و صورت‌های زندگی و فرهنگ‌های مختلف وجود نداشته و هر فرهنگی حقیقت خاصی است که قابل قیاس با شکل‌ها و فرهنگ‌های دیگر نیست (بتنون و کرایب، ۱۳۸۴، ص ۱۸۱)، به این معناست که این قواعد و معانی اعتباری هستند که حقیقت را رقم می‌زنند.

علامه با قراردادن معانی اعتباری در مقابل معانی حقیقی، به این خلط مباحث پاسخ داده و تذکر می‌دهد که گرچه قواعد، ساختار و اعتبارات اجتماعی، امری ساخته ذهن انسان بوده و حقیقتی جز این ندارند و معنی نیز در

عرصه اجتماعی، با ارجاع به اعتبارات فهم و تفسیر می‌شود، اما بخشی از معانی، که معانی حقیقی هستند، دارای ذات و مرتبه نفس‌الامری‌اند که اعتبارات انسانی تغییری در آنها ایجاد نکرده و ناظر به حقایق وجودی هستند که قابل تغییر نبوده و ضروری و دائمی است. از این‌رو، ربط و پیوندها و علیت حقیقی میانشان برقرار است که مستقل از فهم افراد است.

معانی حقیقی انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامر است... و تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگانی وی نیست و با تغییر احتیاجات طبیعی و عوامل محیط تغییر نمی‌کند... ادراکات حقیقی، مطلق و دائم و ضروری است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۳۷۲ و ۳۷۳).

براین اساس، این حقایق نیستند که فرع بر اعتبارات اجتماعی‌اند، بلکه اعتبارات اجتماعی، فرع بر معانی حقیقی بوده و هر نظام اعتباری اجتماعی، بر بنیان یک نظام معنایی حقیقی استوار است. در واقع، معانی حقیقی دارای سه مرتبه هستند: مرتبه اول، ذات و نفس‌الامر این معانی است. مرتبه دوم، ذهن افراد است که به وسیله تفکر، بحث و گفت‌وگو به این معانی راه یافته و بر اساس اتحاد علم و عالم و معلوم، با آنها متحد شده، به واسطه عمل بر طبق آنها به عرصه رفتار فردی نیز سرایت کرده و بر اساس اتحاد عمل و عامل و معمول، این صور، جزئی از شخصیت و هویت انسانی آنان می‌گردند. در مرتبه سوم این معانی از ذهن و گوشه رفتار فرد خارج شده و در جریان کنش متقابل افراد، از مسیر آگاهی و اراده و عمل آنان، به عرصه زندگی مشترک افراد راه یافته و از ساحت نفس‌الامری خویش، به مرتبه اجتماعی در قالب یک فرهنگ تنزل می‌یابند و با تعهد افراد به این معانی و عمل مطابق آنها، باورها، عادت‌ها، نهادها و کنش‌های اجتماعی را تسخیر می‌کنند و ساختار و نظام اجتماعی خاصی، مبتنی بر همین معانی شکل می‌گیرد (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۲۵، ۱۲۶ و ۱۴۵).

بنابراین، این نظام معنایی حاکم بر جامعه است که در سطحی عمیق به‌عنوان لایه بنیادین فرهنگ جامعه که شامل باورهای هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه می‌شود، عمل کرده و شکل و صورت زندگی و فرهنگ هر جامعه و همه اعتبارات و الگوی کنش‌های اجتماعی را تعیین کرده، ساختار متناسب با خود را در هر جامعه‌ای ایجاد می‌کند و در معناکوی کنش اجتماعی نیز مطالعه این معانی اهمیت خاصی دارد. بنابراین، ساختار اجتماعی، نمادها، هنجارها و همه معانی اعتباری و بلکه هویت و شخصیت انسان‌ها، بر اساس یک نظام معنایی حقیقی شکل می‌گیرند.

با این بیان، اولاً نوعی از معانی وجود دارند که وابسته به اعتبار انسان‌ها و فهم آنان نبوده و مستقل از فهم افراد حقیقت، ذات و نفس‌الامری دارند. ثانیاً، با توجه به ابتدای اعتبارات و نظام اجتماعی بر این معانی حقیقی، انواع نظام‌ها و صور زندگی قابل مقایسه و ارزیابی بوده و می‌توان طبق حقایقی که هر نظام اجتماعی بر آن استوار است، به ارزیابی آنها پرداخت.

بنابراین، در تفسیر کنش اجتماعی، ابتدا باید از موضع عامل و بدون دخالت پیش‌فرض‌های ناظر، قصد ذهنی کنشگر را کشف کرد. البته توجه داشت که ممکن است وی به دلایل مختلف، مثل از خودبیگانگی، از انگیزه

تفسیر کنش متقابل اجتماعی بر مبنای انسان‌شناسی صدرایی ❖ ۵۵

واقعی خود بی‌خبر باشد. بعد باید عمل او را با معیار اعتبارات اجتماعی مورد فهم و تفسیر قرار داد که ممکن است با تفسیر مبتنی بر قصد و نیت کنشگر مطابق باشد. سپس، می‌توان با ملاک معانی حقیقی، رفتار او را مورد ارزیابی انتقادی قرار داد.

تبیین قصدی کنش اجتماعی

بنابر آنچه در بحث از سنخ اول معنی گذشت، فهم انگیزه درونی کنشگر، تبیین‌کننده چرایی و علت کنش از منظر کنشگر خواهد بود. بنابراین، تبیین قصدی، یعنی تبیین کنش با کشف انگیزه و قصد درونی کنشگر، که وبر از آن به «فهم تبیینی» یاد می‌کند، از منظر حکمت متعالیه نیز مورد قبول بوده و یکی از راه‌های تبیین کنش اجتماعی خواهد بود. حکمای متعالیه در بحث از فعل ارادی انسان، علت فاعلی، یعنی کنشگر را علت اصلی فعل می‌دانند، اما علیت انسان، به‌عنوان علت فاعلی فعل وابسته به علت غایی و تصویری (یا شوقی) است که او از غایت فعل دارد. از این رو، گفته‌اند: علت غایی علت فاعلی است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۸)؛ یعنی منشأ انگیزش و قصد فعل و انجام آن توسط انسان، در نظر داشتن پی‌جویی غایت و نتیجه فعل است. غایت به‌عنوان عاملی جذب‌کننده، فاعل را از پیش‌رو به سمت فعل می‌کشد. بنابراین، تبیین کنش اجتماعی از مجرای انگیزه و علت غایی آن، امری معقول و مورد پذیرش است.

کنش اجتماعی، همچنان‌که معلول انگیزه درونی فاعل است، خود علت تبیین‌گر پدیده‌های مختلف اجتماعی نیز می‌باشد و می‌توان پدیده‌های اجتماعی را به‌عنوان پیامد و معلول کنش اجتماعی دانسته و از این طریق تبیین کرد. بنابراین، از منظر حکمت متعالیه هم تبیین بر اساس علت غایی (تبیین انگیزشی)، برای وقوع کنش امکان‌پذیر است و هم تبیین پدیده‌ها از طریق تبیین پیامدهای کنش انسانی (پارسانیا و سلطانی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۹).

نتیجه‌گیری

حکمت متعالیه، بر اساس نگاه پویایی که در پرتو نظریه حرکت جوهری اختیاری به انسان دارد، تحقق انواع انسان و گروه‌های انسانی را ممکن می‌داند که موجب گونه‌های مختلف کنش انسانی می‌شود. از سوی دیگر، با توجه به اینکه فرهنگ را مبتنی بر نظام معنایی و علم می‌دانند، بر اساس هر یک از علوم دخیل در انواع کنش، شکل‌گیری فرهنگ‌های مختلفی را مطرح می‌کند که هر یک، دارای پیامدهای فرهنگی و اجتماعی خاصی هستند. بر این اساس، نظریه استخدام علامه طباطبائی، سه‌گونه کنش اجتماعی و در نتیجه، سه نوع فرهنگ را مطرح می‌کند: کنش حیوانی که فقط بر اساس ادراکات حیوانی؛ یعنی حس، خیال و وهم شکل می‌گیرد، دو نوع فرهنگ حسی - خیالی و فرهنگ وهمی را ایجاد می‌کند. کنش دارای عقلانیت ابزاری، عقل را در راستای اهداف حیوانی به کار گرفته و اهداف جوامع وحشی را در قالب فرهنگ و جامعه‌ای عقلانی شده، بسط یافته دنبال کرده

و فرهنگ خاصی را ایجاد می‌کند. کنش دارای عقلانیت فطری، در کنار کنش دارای عقلانیت قدسی، که عقل را در راستای سعادت حقیقی انسان به کار می‌گیرد، منشأ فرهنگ عقلانی و جامعه انسانی حقیقی می‌شود که ظرفیت‌های فطری انسان را شکوفا می‌سازد.

همچنین حکمت متعالیه، کنش اجتماعی را رفتاری معنادار تلقی کرده و اتخاذ منظری معناکاوانه در مطالعه کنش را ضروری می‌داند و در نگاه خود به معنی، سه سنخ معنا را مطرح می‌کند. معانی ذهنی که شامل مقاصد و انگیزه‌های ذهنی کنش است و بحث علت غایی فلاسفه و تفکیک دو نوع غایت ظرفیت این موضوع را داراست. از این رو، در بحث تبیین کنش اجتماعی نیز تبیین بر اساس انگیزه‌ها و قصد درونی کنش را می‌پذیرد. معانی عام اجتماعی، که با نظریه اعتباریات اجتماعی علامه طباطبائی مطرح شده و معنا را از ذهن کنشگر، به عرصه اجتماعی می‌کشاند و معانی حقیقی که در واقع سطح عمیق واقعیت اجتماعی را شکل داده و بنیان نظام و اعتبارات اجتماعی بر این معانی شکل می‌گیرد. هر یک از نظریه‌های تفسیرگرا، به یکی از این معانی توجه داشته و سنخ‌های دیگر معنی، به ویژه معانی حقیقی را مطمحنظر قرار نداده، لذا دچار مشکلاتی در فهم و تفسیر معانی مختلف می‌شوند که منظر حکمت متعالیه چنین مشکلاتی را در پی ندارد.

منابع

- ابراهیمی‌پور، قاسم، ۱۳۹۳، «کنش متقابل اجتماعی از منظر علامه طباطبائی»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۱۹، ص ۱۹-۴۰.
- بنتون، تد و یان کرایب، ۱۳۸۴، *فلسفه علوم اجتماعی؛ بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران، نشر آگه.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۹۲، *جهان‌های اجتماعی*، چ دوم، قم، کتاب فردا.
- پارسانیا، حمید و مهدی سلطانی، ۱۳۹۰، «بازخوانی جهان‌های اجتماعی جامعه‌شناسی پدیده‌شناختی بر اساس حکمت متعالیه»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۱، ص ۱۰۷-۱۲۸.
- ، ۱۳۹۵، «بازخوانی انتقادی عمل‌گرایی اجتماعی جورج هربرت مید بر مبنای حکمت متعالیه»، *دین و سیاست فرهنگی*، ش ۶، ص ۱۳۸-۱۶۷.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، تحقیق غلامعلی امین‌دین، چ دوم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۹، *جامعه در قرآن*، تحقیق مصطفی خلیلی، چ سوم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۶، *شریعت در آئینه معرفت*، تحقیق حمید پارسانیا، چ پنجم، قم، اسراء.
- جوادی، علی و همکاران، ۱۳۹۵، «مناشی و بنیادهای فلسفی فرهنگ از منظر حکمت متعالیه»، *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، ش ۴، ص ۵۶۳-۵۸۲.
- خورشیدی، سعید، ۱۳۹۰، «صورت‌بندی نظریه فرهنگ صدرایی با الهام از دیدگاه‌های استاد حجت‌الاسلام پارسانیا»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۹، ص ۱۲۹-۱۵۲.
- ریتزر، جرج، ۱۳۹۳، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، چ نوزدهم، تهران، علمی.
- ریتزر، جرج، ۱۳۸۹، *مبانی نظریه جامعه‌شناختی و ریشه‌های کلاسیک آن*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران، نشر ثالث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۷، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- ، بی تا (الف)، *مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی*، تحقیق و تصحیح صباح ربیعی، قم، انتشارات باقیات.
- ، بی تا (ب)، *نهایت‌الحکمه*، چ دوازدهم، قم، جامعه مدرسین.
- فازابی، ابونصر محمد، ۱۳۷۹، *سیاست مدنی*، ترجمه و تحشیه از سیدجعفر سجادی، چ سوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کرایب، یان، ۱۳۸۸، *نظریه اجتماعی مدرن؛ از پارسونز تا هابرماس*، ترجمه عباس مخبر، چ پنجم، تهران، نشر آگه.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، *اخلاق در قرآن*، تحقیق محمدحسین اسکندری، ۳ جلدی، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، ۲ جلدی، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار شهید مطهری*، ۲۹ جلدی، چ هشتم، تهران — قم، صدرا.
- ویر، ماکس، ۱۳۷۴، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری و همکاران، تهران، مولی.
- وینچ، پیتر، ۱۳۷۲، *ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه*، ترجمه زیر نظر سمت، تهران، سمت.

