



Explaining the Logic of Social Action within the Framework of the Model of Voluntary Human Action from the Perspective of Ayatollah Javadi Amoli

Majid Mofid Bojnourdi  / PhD student in Muslim social science, Baqir al-Olum University

3011367@gmail.com

Qasem Ebrahimpour / Associate Professor, Department of Sociology, Imam Khomeini Educational and Research Institute

ebrahimpour@iki.ac.ir

Received: 2025/12/11 - Accepted: 2026/02/02

Abstract

Social action is the primary subject matter of social science, and understanding the complex nature of contemporary society and actively engaging with it depends on its comprehension and analysis. One of the most significant issues concerning social action is explaining its logic—that is, providing a rational and acceptable explanation of the process and mechanism through which this phenomenon is formed and the involvement of various factors therein. This explanation aids in understanding the logic of the social world and its functioning at a time when Islamic society, in confronting the complex Western system, finds itself in a state of confusion regarding its own social action. Accordingly, the present study, employing an analytical-logical method, offers an explanation of the logic of social action based on the model of voluntary human action presented by Ayatollah Javadi Amoli, a sage and thinker who integrates reason and revelation. According to the research findings, social action, like voluntary action, comprises various levels—cognitive, dispositional, and conative—that occur in a sequential order and lead to the construction of the social world. On this basis, social action is formed on the foundation of a shared system of meaning; then, through the elaboration of that meaning and its exigencies in the social world—by shaping the preference system of social action, the system of socially constructed (i'tibārī) realities, and the material and technological dimensions of social action—it is realized, ultimately yielding consequences at both the individual and social levels. Each of these levels can serve as a subject for theoretical studies and social policy interventions aimed at influencing the process of social action.

Keywords: Social Action, Ayatollah Javadi Amoli, Social Theory, Logic of Social Action.

نوع مقاله: پژوهشی

تبیین منطق کنش اجتماعی در چارچوب الگوی فعل ارادی انسان از منظر آیت‌الله جوادی آملی

✉ مجید مفید بجنوردی  / دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم  3011367@gmail.comقاسم ابراهیمی پور / دانشیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  ebrahimipour@iki.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۳

چکیده

کنش اجتماعی موضوع اصلی علم اجتماعی است که فهم ماهیت پیچیده جامعه معاصر و مواجهه فعالانه با آن، منوط به فهم و تحلیل آن است. از مهم‌ترین مسائل کنش اجتماعی، تبیین منطق کنش اجتماعی، یعنی تبیینی منطقی و قابل قبول از فرایند و سازوکار شکل‌گیری این پدیده و دخالت عوامل مختلف در آن است. این تبیین به فهم منطق جهان اجتماعی و عملکرد آن در وضعیتی که جامعه اسلامی در مواجهه با نظام پیچیده غربی در نوعی سردرگمی در کنش اجتماعی خویش به‌سر می‌برد، یاری می‌رساند. از این‌رو پژوهش حاضر با روش تحلیلی - منطقی بر اساس الگویی که آیت‌الله جوادی آملی، به‌عنوان حکیم و اندیشمندی جامع میان عقل و نقل از فعل ارادی انسان ارائه می‌کند، تبیینی از منطق کنش اجتماعی ارائه می‌کند. بر اساس یافته‌های پژوهش، کنش اجتماعی همچون فعل ارادی، از سطوح مختلف علمی، گرایشی و کنشی برخوردار است که به‌صورت مترتب بر هم واقع شده و به ساخت جهان اجتماعی می‌انجامد. کنش اجتماعی بر این اساس، بر مبنای نظام معنایی مشترک شکل گرفته و سپس با بسط معنا و الزامات آن در جهان اجتماعی، با شکل‌دهی نظام ترجیحات کنش اجتماعی، نظام اعتباریات اجتماعی، ابعاد مادی و فناوریانه کنش اجتماعی تحقق یافته و در پایان، پیامدهایی در سطح فردی و اجتماعی دارد. هریک از این سطوح می‌تواند موضوع مطالعات نظری و نیز سیاست‌گذاری‌های اجتماعی جهت مداخله در فرایند کنش اجتماعی باشد.

کلیدواژه‌ها: کنش اجتماعی، آیت‌الله جوادی آملی، نظریه اجتماعی، منطق کنش اجتماعی.

مقدمه

کنش اجتماعی هسته اصلی نظام اجتماعی و محل بازآفرینی جامعه است و علم اجتماعی، چه در معنای مدرن آن و چه به معنای اسلامی، برای هرگونه نظریه‌پردازی اجتماعی جهت فهم ماهیت پیچیده جامعه معاصر و مواجهه فعالانه با آن، پیش از هر چیز، نیازمند نظریه‌ای در تحلیل ابعاد مختلف کنش اجتماعی است. از مهم‌ترین مسائل کنش اجتماعی، تبیین منطق کنش اجتماعی است، یعنی تبیین فرایند و سازوکار شکل‌گیری از ابتدا تا وقوع این پدیده؛ به گونه‌ای که بتوان ارتباط آن با کنشگر و نیز سطح کلان ساختاری و چگونگی تأثیر متقابل این دو سطح با یکدیگر و دخالت و چگونگی دخالت عوامل مختلف همچون آگاهی و اراده کنشگر، عوامل زمینه‌ای و ساختاری و هر عامل دیگر را به صورت منطقی و قابل قبول توضیح داد. فهم منطق کنش اجتماعی ما را به فهم منطق جهان اجتماعی و عملکرد آن می‌رساند و این فهم در وضعیتی که جامعه اسلامی در مواجهه با نظام پیچیده غربی در نوعی سردرگمی در کنش اجتماعی خویش به سر می‌برد، هم برای مدیران و سیاست‌گذاران، هم برای عالمان و نخبگان که دغدغه هدایت کنش اجتماعی دارند و هم برای کنشگران و حتی عامه مردم جهت زیست انتخابی خود ضروری است. تبیین و توضیح این فرایند همچنین مبنای تحلیل جهان اجتماعی و پاسخ به مسائل مختلف علوم اجتماعی، همچون رابطه عاملیت / ساختار یا جامعه / فرد، تحلیل سطوح عینی - ذهنی جهان اجتماعی، تفکیک عوامل زیربنایی و بنیادین جهان اجتماعی از عوامل سطحی و روبنایی، تبیین علی کنش و پدیده‌های اجتماعی و... قرار می‌گیرد.

نظریات و نظریه‌پردازان مختلف، متناسب با مبانی و رویکردهای مختلف، تبیین‌های متفاوتی از منطق کنش اجتماعی ارائه کرده‌اند. ماکس وبر کنش اجتماعی را رفتار معطوف به دیگران و محفوف به نیت و انگیزه‌های ذهنی کنشگران می‌داند که باید با ارجاع به نظام فرهنگی کنشگر، مورد فهم تفسیری جامعه‌شناس قرار گیرد. پارسونز اراده انسانی را سرآغاز کنش اجتماعی می‌داند، اما در نهایت، کنش اجتماعی را تحت اجبار ساختارها و نظام کلان اجتماعی قرار می‌دهد که به مثابه ارگانیسمی زنده، خودسازگار و خارج از اراده کنشگر، کنش اجتماعی را جهت می‌دهد. نظریه مبادله هومنز، رفتار اجتماعی را تابع مکانیسم ناآگاهانه محرک - پاسخ و یک رابطه اگر - آنگاه محض و نظریه انتخاب عقلانی، آن را تابع فرایند شرطی شدن و پاداش و تنبیه می‌داند. مکتب کنش متقابل نمادین، کنش اجتماعی را به مثابه فرایندی از گفت‌وگو و مذاکره‌ای جمعی می‌داند که افراد در حین آن، با استفاده از نمادها و زبان، به ساختن معانی و شکل‌دهی جهان اجتماعی می‌پردازند. بوردیو نیز چگونگی حک‌شدگی و نهادینه شدن ساختار اجتماعی درون کنشگر و شکل‌گیری هم‌زمان ساختارهای درونی و بیرونی کنشگر را با مفهوم «عادت‌واره» تبیین می‌کند.

همه این نظریات در تلاش‌اند تا فرایند شکل‌گیری کنش اجتماعی و بسط آن تا سطح کلان ساختاری و پیوند میان این سطوح یا همان منطق کنش اجتماعی را توضیح دهند. توضیح منطق کنش اجتماعی می‌تواند بر اساس روش‌های صرفاً تجربی صورت بگیرد، اما به اعتقاد این پژوهش با توجه به بنیان‌های متافیزیکی جهان و کنش اجتماعی، روش تجربی نمی‌تواند تبیین مناسبی ارائه کند و شکست نظریات پوزیتیویستی در این مسیر نیز شاهدهی بر این مدعاست. بدین جهت، این پژوهش به دنبال بنیادی منطقی و متقن برای تبیین منطق کنش اجتماعی است که این بنیاد را در الگوی فعل ارادی می‌یابد؛ یعنی از آنجاکه کنش اجتماعی مبتنی بر فعل ارادی انسان شکل می‌گیرد، منطق شکل‌گیری و بسط آن را نیز می‌توان در منطق فعل ارادی یافت. بدین جهت، پژوهش حاضر تلاش دارد تا با استفاده از روش تحلیلی - عقلی، ابتدا تبیینی از الگوی کنش ارادی انسان به‌عنوان چارچوب مفهومی پژوهش ارائه و سپس این الگو را در تبیین منطق کنش اجتماعی به‌کار گیرد و مبنای تحلیل خود را نیز نظریات آیت‌الله جوادی آملی به‌عنوان اندیشمندی که با جمع حداکثری میان عقل و نقل، تحلیل جامعی از ساختار وجودی و عملکردی انسان ارائه کرده و هم تحلیل‌های مهمی از حیات اجتماعی ارائه می‌کند، قرار داده است. برای این منظور، سؤال اصلی پژوهش عبارت است از اینکه: «منطق کنش اجتماعی (فرایند شکل‌گیری و بسط آن تا سطح کلان ساختاری) از منظر آیت‌الله جوادی آملی چگونه قابل تبیین است؟»

پیشینه پژوهش

تبیین منطق کنش اجتماعی، موضوع اکثر نظریات جامعه‌شناختی و کنش اجتماعی بوده است، اما به‌طور مشخص، ریمون بودن در منطق کنش اجتماعی، در چارچوب فردگرایی روش‌شناختی و با تمرکز بر فهم دلایل ذهنی کنشگران به‌جای فرض عقلانیت کامل، تلاش دارد تا پدیده‌های پیچیده و کلان اجتماعی که گاهی غیرمنطقی یا پارادوکسیکال به نظر می‌رسند را حاصل تراکم و برهم‌کنش‌های اجتماعی ناخواسته مجموعه‌ای از کنش‌های به لحاظ فردی معنادار بداند که به نتایج کلان غیرمنتظره‌ای فراتر از نیت‌های اولیه کنشگران منجر می‌شود. این نظریه، منطق کنش اجتماعی را در چارچوب نگاه تجربه‌گرایانه به انسان و نفی ابعاد متافیزیکی آن تحلیل می‌کند و تأکید پژوهش حاضر بر پیوستگی ابعاد متافیزیکی و مادی هستی یگانه انسان و کنش او خواهد بود. در منابع داخلی، علی‌رغم فقدان منبع منطبق با عنوان پژوهش، آثار متعددی به تحلیل کنش اجتماعی از منظر آیت‌الله جوادی آملی پرداخته‌اند. استاد پارسا (۱۳۹۲) در جهان‌های اجتماعی متأثر از نظریات آیت‌الله جوادی آملی، به اجمالی از تبیین منطق کنش اجتماعی پرداخته که این پژوهش نیز ضمن بهره‌گیری از این اثر، به بسط و پیگیری بیشتر مباحث و برخی زیربناهای نظری آن در تحلیل کنش اجتماعی می‌پردازد. همچنین بهبهانی‌پور (۱۴۰۱) با نقد و بررسی نظریه کنش متقابل نمادین و ارائه نظریه بدیل با تأکید بر دیدگاه‌های

علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی، بینش‌های سودمندی در سطح تفسیر کنش متقابل نمادین ارائه می‌کند، اما به تحلیل سطح خرد پرداخته و به نقش و تعاملات دو سویه کنش اجتماعی و ساختارهای کلان و نقش برجسته انسانی که در پژوهش حاضر مورد تأکید است، نمی‌پردازد. همچنین خلیلی (۱۳۹۵) در بررسی عامل و ساخت در اندیشه اجتماعی آیت‌الله جوادی آملی، رویکرد تلفیقی و تأثیر متقابل ساخت و کنشگر بر یکدیگر را ثابت می‌کند، اما سهم بیشتری به نقش ساخت در کنش اجتماعی داده و در برخی موارد نیز عامل را فائق بر ساخت می‌داند. میرتاج‌الدینی (۱۳۹۸) نیز در تبیین نقش فرد در ساختارهای اجتماعی از دیدگاه قرآن (با تأکید بر تفسیر المیزان و تسنیم)، مدعی یک نظریه تلفیقی و اصالت فرد و جامعه است و انسان را واجد فطرت الهی، آگاه، مختار، مکلف و تصمیم‌گیرنده نهایی و حتی مأمور به تغییر ساختارها می‌داند. دو پژوهش یادشده، فرایندهای شکل‌گیری ساختار و تأثیر متقابل عاملیت و ساختار را در چارچوب یک مدل منطقی به‌طور مبسوط بحث نمی‌کنند، اما پژوهش حاضر در واقع، به توضیح این فرایند و چگونگی تأثیر متقابل عاملیت (کنشگر) و ساختارها از رهگذر کنش اجتماعی می‌پردازد.

حسینی (۱۳۹۹) برای صورت‌بندی نظریه فرهنگی آیت‌الله جوادی آملی، دوگانه فطرت / طبیعت ایشان را در تناظر با دوگانه غربی فرهنگ / طبیعت قرار داده و در امتداد دوگانه انسان محکم / انسان متشابه، دوگانه فرهنگ محکم / متشابه را با ویژگی‌هایی آنها مطرح می‌کند، اما در توضیح چگونگی شکل‌گیری دو فرهنگ دچار ضعف نظری است. مدل ارائه‌شده در پژوهش حاضر که در واقع، منطق بسط اجتماعی معناست، می‌تواند با رفع این خلأ، منطق عام شکل‌گیری دو فرهنگ محکم و متشابه را نیز توضیح دهد.

حسینی و موسوی (۱۳۹۷) در انسان‌شناسی صدرایی، نظریات ملاصدرا را در حوزه انسان‌شناسی و کنش انسانی بر اساس فلسفه و حکمت عملی ایشان صورت‌بندی می‌کنند، اما علی‌رغم مباحث تفصیلی، بیشتر جنبه فلسفی و فلسفه اجتماعی داشته و دغدغه آن، نه تحلیل جامعه‌شناختی کنش اجتماعی، بلکه فراهم آوردن مبنایی عام برای علوم انسانی - اسلامی است؛ از این رو فاقد ادبیات جامعه‌شناختی قوی بوده و با رویکردی صرفاً فلسفی، بیشتر از ادبیات علوم روان‌شناختی - تربیتی بهره می‌برد. برخلاف پژوهش حاضر که بر اساس نگاه فلسفی - قرآنی - روایی آیت‌الله جوادی آملی و با نگاه جامعه‌شناختی به تحلیل کنش اجتماعی می‌پردازد و به‌طور خاص، ابعاد مختلف کنش اجتماعی به‌مثابه یک پدیده اجتماعی را تحلیل می‌کند.

همچنین نویسندگان پژوهش، بخشی از مباحث آیت‌الله جوادی آملی را در تفسیر کنش اجتماعی بر مبنای انسان‌شناسی صدرایی دنبال کرده و به‌صورت مجمل به نحوه شکل‌گیری انواع هویت‌های اجتماعی از رهگذر کنش اجتماعی را مطرح کرده‌اند. همچنین عبدی و مفید بجنوردی در تبیین هم‌کنشی

عاملیت و ساختار در تعیین بخشی به کنش اجتماعی بر مبنای حکمت‌صدرا، بخشی از مباحث حکمی دخیل در شکل‌گیری کنش اجتماعی و نقش عامل / ساختار در آن را مطرح کرده‌اند. پژوهش حاضر به نوعی تکمیل‌کننده و امتداد این دو پژوهش خواهد بود.

چارچوب تحلیلی؛ فرایند فعل ارادی انسان

منطق کنش اجتماعی در واقع، تابع منطق فعل ارادی انسان بوده و با همان الگو شکل گرفته و بسط می‌یابد، اما این الگو در فرایند کنش متقابل، پیچیدگی، شکل و اجزای مختلف و گسترده‌ای پیدا می‌کند. از نگاه آیت‌الله جوادی آملی، فعل ارادی حاصل ساختار وجودی انسان است که به دو بخش کلی علمی و عملی تقسیم می‌شود

۱. مبدأ علمی

فعل ارادی انسان در مرحله نخست، نیازمند علم است؛ چراکه انسان فاعلی علمی است که علم او در تدبیر و مدیریت آن دخیل است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۴، ص ۲۴۵). مرحله علمی، شامل آگاهی انسان از فعل و نتیجه آن (تصور) و تصدیق فایده‌مندی و ترجیح فعل و نتیجه می‌شود و بدون مرحله علمی، امکان تعلق شوق و اراده به فعل وجود ندارد. به عبارتی، انسان نخست فعل و نتیجه آن را تصور می‌کند؛ سپس فایده و نتیجه آن را ارزیابی کرده و در صورت تصدیق فایده‌مندی آن، شوق به نتیجه و فعل پیدا می‌کند. مبدأ علمی فعل ارادی بر اساس قوای ادراکی، به چهار دسته حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم می‌شود که هریک شوق و اراده متناسب با خود را پدید می‌آورند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۴، ص ۲۴۹-۲۵۰)؛ بنابراین ماهیت فعل ارادی، بستگی به علمی دارد که مبنای آن قرار می‌گیرد و منشأ کنش‌های متفاوتی می‌شود.

۲ و ۳. میل و اراده

میل و اراده دو مبدأ جداگانه فعل ارادی‌اند؛ یعنی در صورت تصدیق فایده‌مندی نتیجه و فعل، انسان میل به آن دو پیدا می‌کند و پس از حصول شوق، اراده انجام آن را می‌کند. آیت‌الله جوادی آملی در خصوص میل و اراده معتقدند که اولاً اراده کار عقل عملی و صرفاً در افعالی وجود دارد که عقل عملی دخالت دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۳۰)؛ بنابراین در افعال حیوانی که انسان صرفاً بر اساس ادراکات و انگیزش حیوانی بدون عقلانیت عملی انجام می‌دهد، اراده منتفی است و میل حیوانی حاکم است. در واقع، اراده عنصری مختص انسان و افعال عقلایی است؛ ثانیاً میل تابع علم است و انسان به چیزی می‌گراید که آن را بفهمد؛ بنابراین تمام گرایش‌ها طبق گزارشات علمی انسان شکل می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، الف، ص ۳۸) و به تبع، شوق نیز بر اساس اقسام علم، به حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم شده و برای شکل‌گیری شوق، باید فعل با یکی از این معیارها، مفید و سودمند تلقی شود. با این حال، علم علت تامه شکل‌گیری شوق نیست و علاوه بر تام بودن علم، باید زمینه پذیرش

آن نیز در قابل (انسان) فراهم باشد؛ بنابراین اگر علم ضعیف بود یا قابل علی‌رغم تام بودن علم به منفعت فعل، دچار ضعف بوده و دل در گرو امر دیگری داشت، میل شکل نمی‌گیرد؛ مانند انسانی که به دلیل حاکمیت شهوت و غضب علی‌رغم حکم عقل به منفعت فعل، به آن شوقی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ۴-۲، ص ۲۴۷).

در واقع، ایشان میان «تصدیق علمی» که کار عقل نظری و عقد و گرهی میان موضوع و محمول است و «تصدیق عملی» که کار عقل عملی و متأخر از تصدیق علمی به‌مثابه گرهی میان نفس و تصدیق علمی، تفکیک قائل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۳، ص ۲۸۳). تصدیق عملی در واقع، همان ایمان و باور عملی است. کسی که فقط گره علمی می‌زند، اجازه نمی‌دهد این علم با جان پیوند بخورد و جان معتقد شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۳-۲۱۴)؛ بنابراین هر علم و جزئی لزوماً به عزم و اراده عملی منجر نمی‌شود و گویی ایشان میان علم و اراده، مقدمه دیگری با عنوان «ایمان و باور عملی» را نیز مطرح می‌کند.

اراده نیز همچون شوق، تابع نوع علم اوست. علوم کلی منجر به اراده کلی می‌شود. به‌عنوان مثال، علم به نافع بودن «علم»، سبب شوق و اراده کلی به حصول آن می‌شود، اما برای تحصیل آن و اعمال جزئی، نیاز به اراده‌های جزئی است که آن نیز نیازمند علوم جزئی خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ۴-۲، ص ۲۴۶).

۴. اعتبار

آیت‌الله جوادی آملی به‌تبع علامه طباطبائی اعتباریات را به‌عنوان یکی از مبادی به فرایند فعل ارادی می‌افزاید و موجودات را به سه دسته ذیل تقسیم می‌کند:

۱. موجودات غیر نیازمند به تکامل (مجردات تام)؛
 ۲. موجودات نیازمند تکامل با سیستمی بی‌نیاز از اعتباریات و متکی بر امور حقیقی (پدیده‌های طبیعی)؛
 ۳. موجودات نیازمند تکامل که صرفاً با سیستم اعتباری عمل می‌کند (انسان).
- انسان جزو دسته سوم بوده و از سیستم وجودی و عملکردی اعتباری و نیازمند به اعتباریات برخوردار است که اعتبار برای تکامل وی، گریزناپذیر است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۰۰).
- علامه علاوه بر تصور و تصدیق فایده‌مندی فعل، مقدمه دیگری با عنوان اعتبار «وجوب» و «باید» را نیز لازم می‌داند که یک حکم انشایی و به این معناست که انسان ضرورت و وجوب تکوینی و عینی که در عالم طبیعت میان علل و معلولات طبیعی مشاهده می‌کند را میان خود و فعل اختیاری خویش اعتبار می‌کند (همان‌گونه که در اعتبارات شعری و ادبی، حد شیر واقعی را به انسان شجاع می‌دهد)، و این اعتبار «باید» در هر فعل اختیاری صورت می‌گیرد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۷۲۰). طبق این ادعا، ما در هر فعل ارادی، علاوه بر تصور فعل و تصدیق مطلوبیت آن، مقدمه دیگری نیز داریم که فرمان به انجام فعل می‌دهد؛ بنابراین ممکن است علی‌رغم

طی سیر منطقی از مراحل فعل که قدما به نحو ضرورت علی بیان کرده‌اند، اعتبار «باید» صورت نگرفته و کنشگر علی‌رغم شوق، اراده نکند (سوزنچی، ۱۳۹۵، ص ۹۰).

اعتباریات بخش مهم و جدانشدنی از جهان انسانی است که در تحلیل مباحث کنش اجتماعی جایگاه بسیار مهمی دارد. آیت‌الله جوادی آملی «وجود» و «علم» را به دو بخش حقیقی و اعتباری تقسیم کرده (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۴-۲۱۵) و در خصوص اعتباریات نیز مباحث مهمی را مطرح می‌کند که در بحث از منطق کنش اجتماعی مطرح خواهیم کرد.

۵. عمل (کنش)

با طی مراحل یادشده، صدور فعل ارادی از انسان با اراده و اختیار او رخ می‌دهد و به اعتقاد آیت‌الله جوادی آملی، این عمل به مثابه یک «هستی»، رابطه‌ای تکوینی - نه قراردادی - و غیر قابل زوال با عامل (کنشگر) خود داشته و وجود خاص و پایدار عمل نیز از بین نرفتنی است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۹۰؛ ۱۳۸۴ الف، ص ۳۱۱).

اتحاد نفس با حقایق علمی و عملی

آیت‌الله جوادی آملی مبتنی بر مبانی فلسفی خود، علم را دارای حقیقتی مجرد و ثابت می‌داند که عالم با حرکت جوهری خود به این حقایق ثابت و نفس‌الامری می‌رسد و با این حقایق اتحاد وجودی پیدا کرده و علم جزو مقوم هویت (نه ماهیت) او می‌شود؛ بنابراین انسان علم را به چنگ نمی‌آورد، بلکه به محضر آن رسیده و به آن واصل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۰). بنابراین ادراکات و دریافت‌های علمی جزئی از وجود انسان می‌شود و هویت و مرتبه وجودی انسان، بستگی به میزان و جهت حرکت جوهری او در مراتب وجود و یافته‌های علمی نفس دارد. در قاعده اتحاد، محور اتحاد، مطلق علم بوده و اختصاصی به صورت‌های عقلی ندارد؛ یعنی هرگونه علمی، اعم از عقلی، حسی، خیالی و وهمی، مستلزم اتحاد نفس با صورت علمی متناسب با آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۷۲-۵۱۷).

آنچه درباره اتحاد انسان با علم بیان شد، درباره عمل نیز صادق است؛ یعنی اعمال انسان نیز حقایقی ثابت چون عدالت، تواضع، محبت، شجاعت، قبض و بسط، حسد و غبطه هستند که انسان با حرکت جوهری خود، به محضر آنها رسیده و با آنها اتحاد وجودی پیدا می‌کند و این حقایق به عنوان ملکات نفسانی در نفس عامل رسوخ کرده و عمل نیز جزو مقوم هویت او می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۸۵؛ ۱۳۸۸، ص ۱۶۰-۱۶۳).

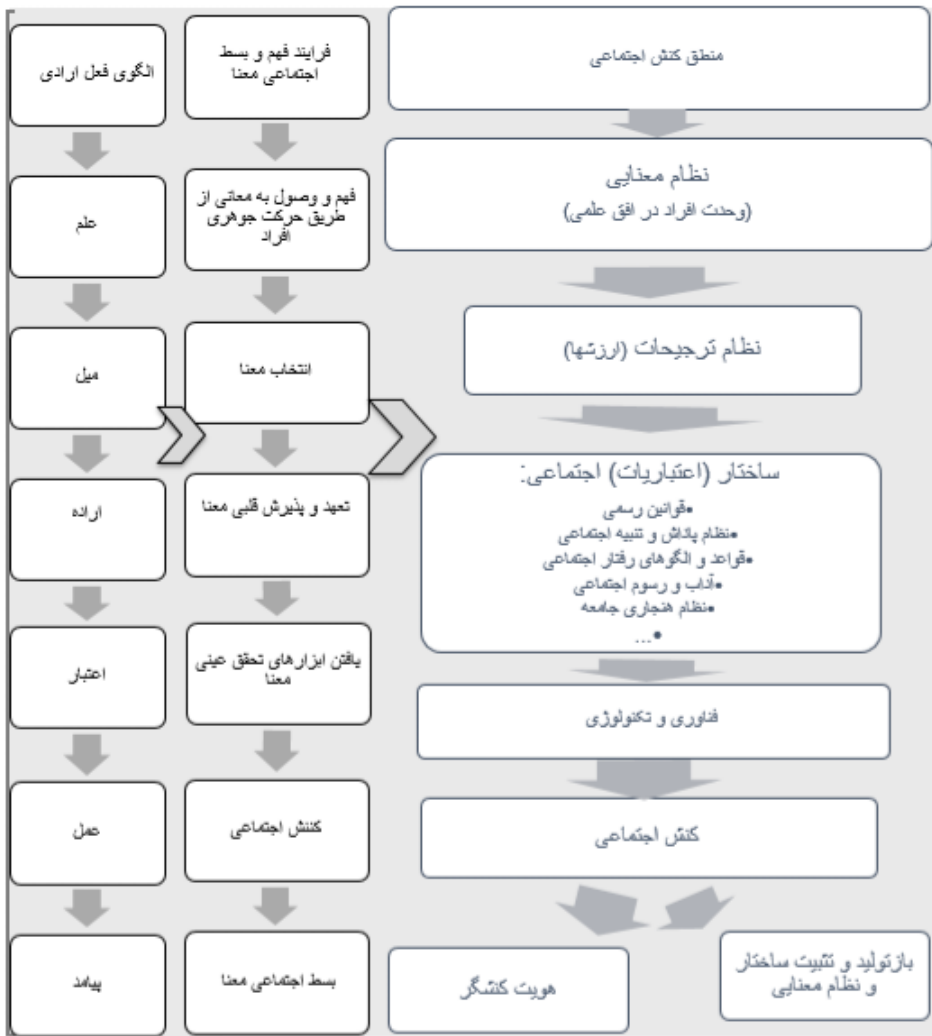
۶. پیامدهای کنش انسانی

عمل انسانی پس از تحقق، بسته به مقدماتی که کنشگر انتخاب کرده است، پیامدهای عدیده‌ای دارد که بالذات گریبان‌گیر عامل آن و بالعرض متوجه دیگران است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف،

ص ۲۵۰؛ ۱۳۸۷، ص ۵۴؛ ۱۳۸۴ الف، ص ۳۱۱)؛ همچنین عمل دارای سابقه و لاحق‌ه معلول ده‌ها چیز و علت ده‌ها امر دیگر است، لذا تا قبل از وقوع، زمام آن در اختیار انسان است، اما وقتی محقق شد، انسان است که در اختیار و اسارت آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۷۶ و ۱۵۸-۱۵۹). بر اساس مبنای صدرایی آیت‌الله جوادی آملی، پیامد گریزناپذیر حرکت جوهری انسان و اتحاد نفس با صور علمی و حقایق عملی، شکل‌گیری سیرت و هویت درونی انسان است؛ یعنی انسان با انجام هرگونه عملی، نوعیت متمایزی می‌یابد و این صورت نوعیه که «شاکله» نیز نامیده می‌شود، منشأ اعمال و رفتارهای بعدی انسان واقع می‌شود؛ در نتیجه، علم و عمل توحیدی به شکل‌گیری سیرتی فرشته‌خواه می‌انجامد؛ در مقابل، تمرکز قوای ادراکی انسان در مسیر دروغ، حيله و فریب دیگران، صورت نوعیه «شیطانی»، گرایش محض به امیال و شهوات، به سیرت «بهیمی» و تبعیت محض از قوه غضبیه نیز به سیرت «سبعی» می‌انجامد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۰۷). برخلاف فطرت که امری خدادادی، غیر قابل زوال و تغییر و مایل به حق و حقیقت است، شاکله امری اکتسابی و تدریجی، قابل اتصاف به حق و باطل و تبدیل‌پذیر و تغییرپذیر است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ ب، ص ۱۸۹-۱۹۰). بنابراین انسان دارای دو هویت خدادادی (فطرت) و اکتسابی (شاکله) است که یا سازگار با یکدیگرند یا انسان با عمل برخلاف اقتضای فطرت، صورت نوعیه‌ای متعارض با فطرت و دو هویت درونی متعارض در خود جمع می‌کند.

تبیین منطق کنش اجتماعی

الگوی صدور فعل ارادی انسان، مبنایی برای تبیین منطق کنش اجتماعی و چگونگی شکل‌گیری این پدیده از ابتدا تا انتها و ختم شدن آن به شکل‌گیری جهان اجتماعی با ابعاد خرد و کلان آن در اختیار ما می‌گذارد؛ منطقی که به ادعای پژوهش حاضر، در تمام جوامع و گروه‌های اجتماعی مشترک بوده و کنش اجتماعی بر اساس فرایندی واحد و الگویی جهان‌شمول شکل می‌گیرد. در این الگو، کنش اجتماعی همچون فعل ارادی انسان، از مراحل علمی، گرایشی و عملی برخوردار است که در هر مرحله، فرایندهای پیچیده‌ای وجود داشته و مجموع این مراحل، یک نظام کلی کنش اجتماعی را شکل می‌دهد که هریک از مراحل آن، به‌مثابه یک نظام جزئی، یعنی شبکه‌ای از روابط مرتبط با هم را تشکیل می‌دهند. به‌طور اجمالی، این الگو طبق شکل (۱)، شامل پنج مرحله نظام‌وار است که عبارت‌اند از: «نظام معنایی»، «نظام ترجیحات اجتماعی»، «نظام اعتباریات اجتماعی»، «ابعاد مادی و فناورانه کنش اجتماعی» و «پیامدهای کنش اجتماعی».



شکل ۱: الگوی تحلیلی منطق کنش اجتماعی

۱. شکل‌گیری نظام معنایی (آگاهی و باورهای) مشترک

فعل ارادی بر اساس علم و آگاهی کنشگر شکل می‌گیرد. به همین صورت، کنش اجتماعی نیز در گام نخست، نیازمند آگاهی و علمی است که مشترک بین افراد است؛ یعنی افراد باید ابتدا از موضوعات بنیادی چون انسان، هستی، معرفت، حیات انسانی، اهداف مشترک و... آگاهی و فهم و تفسیر مشترکی پیدا کنند تا بتوان هدف کنش

اجتماعی را متناسب با آن تعریف کرد، بدون چنین آگاهی و علمی، کنش اجتماعی نیز امکان‌ناپذیر خواهد بود، اما این آگاهی مشترک چگونه شکل گرفته و در جامعه نهادینه می‌شود؟ طبق مباحث آیت‌الله جوادی آملی در خصوص اتحاد نفس با حقایق علمی، این آگاهی مشترک، به مثابه بنیاد کنش اجتماعی و هویت مشترک افراد، با حرکت جوهری افراد و اتحاد آنان با حقایق علمی حاصل شده و افراد متکثر را زیر چتر خود به وحدت می‌رساند؛ به این معنا که در مرحله نخست، نفس با حرکت جوهری خود به حقایق علمی واصل شده و با وجود نوری و ثابت علم متحد می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳-۷، ص ۵۳۳)؛ و در مرحله دوم، آن حقیقت علمی با تبدیل شدن به جزئی از هستی کنشگر، بدون آنکه جایگاه ثابت و نفس‌الامری خود را از دست دهد، به همراه عالم، وارد جهان انسانی، یعنی ساحت علمی (ذهن) و عملی عالم می‌شود و در مرحله سوم، این حقایق از طریق افراد انسانی، از گوشه ذهن و رفتار فرد خارج و وارد حیات مشترک انسان‌ها شده و هویتی بین‌الذهانی و عمومی پیدا می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۲۶). با این سازوکار، در واقع، افراد با کنش متقابل، ابتدا با حرکت جوهری، با حقایق علمی مشترکی اتحاد وجودی پیدا کرده و این حقایق، جزئی از وجود همه آنان می‌شود و سپس چون تمام آنان به فهم و ادراک حقیقت واحدی نائل شده‌اند، آن حقیقت، هویتی عمومی و اجتماعی پیدا کرده و جهان اجتماعی را در ساحت علمی فرامی‌گیرد.

برخی صاحب‌نظران معتقدند اتحاد افراد با حقیقت واحد، به دلیل اتحاد علم و عالم و معلوم، سبب وحدت همه آنان در آن حقیقت علمی می‌شود که به عنوان نقطه اتصال و وحدت و یگانگی افراد متکثر و در واقع، در حکم روح و جان واحد برای نفوس متعدد، صورت نوعیه جامعه را شکل می‌دهد و افراد به مثابه ماده آن، ذیل آن به وحدت می‌رسند و از این طریق، وجود حقیقی جامعه اثبات می‌شود (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰). آیت‌الله جوادی آملی اثبات وجودی حقیقی و عینی برای جامعه جدای از وجود افراد را دشوار دانسته و در این خصوص ابراز تردید می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۹۸-۴۹۷)، اما در مباحث فلسفی خود، اشاراتی به امکان اتحاد افراد در حقیقت علمی واحد دارد؛ به این معنا که ادراک افراد مختلف از حقیقت عقلی واحد اگر به صورت ادراک «صرف‌الشیء» (آن حقیقت عاری از هرگونه ویژگی خاص و بدون لحاظ ویژگی‌ها و خصوصیات مصادیق مختلف آن و ویژگی‌های ادراک‌کننده) ادراک شود، تمام افرادی که آن حقیقت را ادراک کرده‌اند، با یکدیگر وحدت جمعی پیدا می‌کنند. به عنوان مثال، اگر فردی حقیقت انسانی «خود» را به طور مطلق و صرف ادراک کند، همان حقیقت انسانی را ادراک کرده است که دیگران از حقیقت انسانی خود ادراک کرده‌اند و تمام این افراد که حقیقت واحد بدون هیچ‌گونه تفاوتی را ادراک کرده‌اند، با یکدیگر اتحاد پیدا می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳-۹، ص ۳۸-۳۵). حال اگر انسان را نوع واحد بدانیم، تمام افراد انسانی، در ادراک حقیقت انسانی متحد خواهند بود،

اما اگر انسان را نوع متوسط بدانیم - که حق نیز همین است - فقط افرادی که «با علم و عمل خود نوع واحدی را تشکیل می‌دهند، با ادراک حقیقت خود، به وحدت جمعی نائل خواهند شد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳-۹، ص ۳۵-۳۸). با این بیان، افراد دارای سیرت و هویت‌های مختلف حیوانی، بهیمی، سبئی و انسانی هریک با هم‌نوع خود اتحاد جمعی یافته و هویت و فرهنگ مستقلی را شکل می‌دهند.

با پذیرش وحدت افراد ذیل حقیقت علمی واحد و مشترک، اساس نظام اجتماعی که امکان کنش اجتماعی را فراهم می‌سازد، وحدت معنایی افراد با یکدیگر و شکل‌گیری بنیاد معنایی مشترک خواهد بود. این بنیاد، به‌صورت شبکه‌ای، «نظامی از معانی» را شامل می‌شود؛ چراکه هر معنا و حقیقت علمی نسبتی مشخص با سایر معانی و حقایق دارد و به نفی و تضاد با برخی از معانی و تلائم و سازگاری با برخی دیگر می‌انجامد (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۳۶). به‌عنوان مثال، «توحید» به‌مثابه یک معنا و باور بنیادین، مستلزم شبکه‌ای از معانی و باورهای بنیادین دیگر همچون عدالت، حکمت، علم و دیگر صفات الهی بوده و با تحلیل منطقی و عقلی، به باورهایی چون نبوت، امامت، معاد، هدفمندی هستی، وجود عوالم و هستی‌های غیرمادی و... می‌انجامد و بدین ترتیب، شبکه و نظامی از معانی در تلازم با آن شکل می‌گیرد. معانی چون «الحاد» یا «شرک» نیز به همین صورت، نظامی از معانی متلازم با خود را ایجاد می‌کنند که می‌تواند مبنای کنش اجتماعی افرادی باشد که با آن اتحاد وجودی یافته‌اند؛ بنابراین کنش اجتماعی بر اساس یک «نظام معنایی مشترک» شکل می‌گیرد؛ شبکه‌ای از معانی منطقاً به هم پیوسته و معنادار که در تلازم با یکدیگر، کنش اجتماعی را معنا بخشیده و با تعیین مسیر کنش اجتماعی، به جهت‌دهی آن می‌پردازد.

بر اساس تبیین صورت گرفته، نظام معنایی کنش اجتماعی عامل وحدت‌بخش افراد خواهد بود. این الگو در مواجهه با نظریاتی چون همبستگی دور کیم که نظم اجتماعی در جوامع پیشین (سنتی) را بر اساس وجدان جمعی، باورها و ارزش‌های مشترک اخلاقی و در جوامع صنعتی را بر محور تقسیم کار توضیح می‌دهد (ریتزر، ۱۳۸۹، ص ۴۶ و ۴۹؛ اسکیدمور، ۱۳۸۵، ص ۱۷۵)، کارآمدتر است؛ چراکه رویکرد تجربه‌گرایانه دور کیم نمی‌تواند توضیح دهد که چگونه باورها و ارزش‌های مشترک به‌مثابه اموری ذهنی به نظم اجتماعی عینی می‌انجامند، اما بر اساس الگوی ارائه‌شده، باورهای مشترک بنیادین به‌مثابه حقایق علمی، با جوهره وجودی افراد پیوند خورده و وحدت اجتماعی از رهگذر اتحاد وجودی افراد در صورت علمی مشترک قابل توضیح است؛ ضمن آنکه طبق این الگو، محور وحدت افراد در هر دو نوع جامعه سنتی و صنعتی، نظام معنایی مشترک بوده و تقسیم کار نه یک عامل وحدت‌بخش، بلکه خود یکی از پدیده‌ها و الزامات نظام معنایی جدید حاکم بر جامعه صنعتی است و هم تقسیم کار و هم نظم جدید، هر دو ناشی از تغییر در نظام معنایی جامعه جدید غربی و معلول آن هستند.

۲. شکل‌گیری نظام ترجیحات اجتماعی

نظام ترجیحات مشترک، معادل مرحله میل و اراده در فرایند صدور فعل ارادی است که به مثابه شبکه‌ای از خواسته‌ها، امیال و گرایشات جمعی، ذیل نظام معنایی شکل می‌گیرد؛ یعنی هر نظام معنایی به تعریف اهداف، آرمان‌ها و افق و چشم‌اندازهای عملی مشترکی می‌پردازد که در قالب ارزش‌های عام اجتماعی چون عدالت، آزادی، استقلال، مقاومت، عقلانیت و... به سامان‌بخشی و هماهنگ‌سازی امیال و خواسته‌ها و اراده جمعی در چارچوبی مشخص انجامیده و خواست جمعی را در راستای تحقق آن اهداف و چشم‌اندازها انسجام می‌بخشد. به عنوان مثال، در چارچوب نظام معنایی تعریف و مصادیق و تصویر جامعه عادلانه و طرق و ابزارهای حصول آن نیز جهت حرکت جمعی به سمت آن تعیین می‌شود. به اعتقاد آیت‌الله جوادی آملی، انسان در حوزه محبت نیز همچون علم و عمل خود، با محبوب خود متحد می‌شود؛ یعنی اگر محبت چیزی با روح انسان عجین شود، با اتحاد آن با محبوب خود، پیوندی ناگسستنی میان‌شان برقرار می‌شود؛ در نتیجه، صورت نوعیه و صفت راسخ درونی او با همین علقه و اتحاد احساسی و محبتی شکل می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۵-۲۴۶). بنابراین تعلق قلبی و احساسی تمام افراد به حقیقت مشترکی چون «خدای یکتا»، آن حقیقت را محور وحدت افراد (مؤمنان و جامعه ایمانی) در بُعد احساسی و عاطفی قرار داده و کنش اجتماعی آنان حول آن شکل می‌گیرد؛ همچنان که عشق و علاقه به «دنیا»، ثروت، قدرت و حیات حیوانی، محور وحدت دنیاگرایان و منکران معاد خواهد بود. به همین لحاظ، مرحوم ابن مسکویه، تعاملات اجتماعی را بر مبنای انواع محبت، به سه دسته کنش مبتنی بر لذت (شهوات حیوانی)، مبتنی بر منفعت (سود مادی) و مبتنی بر خیر حقیقی تقسیم می‌کند (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۱۸۲). مولوی نیز به این نحو اتحاد گروه‌های مختلف اشاراتی دارد:

طبیات آید به سوی طیبین / للخبیثین الخبیثات است هین (مولوی، ۱۳۷۱، دفتر دوم، ص ۱۹۲)

مؤمنان معدود، لیک ایمان یکی / جسمشان معدود، لیکن جان یکی

جان گرگان و سگان از هم جداست / متحد جان‌های شیران خداست (مولوی، ۱۳۷۱، دفتر چهارم، ص ۵۷۴)

گرچه این اشعار ارتباطی به بحث اتحاد به نحو صدرایی نداشته و این بحث در زمان مولوی مطرح نبوده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳-۷، ص ۵۳۸-۵۳۷)، اما شاهد و مؤیدی بر اتحاد وجودی گروه‌ها و افراد متجانس در ابعاد انگیزشی و عملی و میل و کشش آنان به یکدیگر به دلیل اتحاد در اهداف و نظام ترجیحات مشترک می‌باشد. با این تفسیر، جهان اجتماعی متشکل از انواع گوناگون انسان با صورت‌های نوعیه انسانی، ملکی، حیوانی و... است و افراد ذیل هریک از انواع، در بُعد احساس و انگیزه نیز اتحاد وجودی پیدا می‌کنند که نتیجه آن، شکل‌گیری گروه‌های گوناگون با هویت‌های مختلف است.

نظام ترجیحات بر اساس ارائه تعریفی مشخص از ارزش‌های عام اجتماعی و «مطلوبیت‌ها» و «نامطلوبیت‌ها»، «خوبی‌ها» و «بدی‌ها»، تعیین می‌کند که چه میلی تا چه حد و مرزی، چگونه و با چه ابزار و روشی تحریک و ارضا یا کنترل شود و افراد در فرایند کنش اجتماعی، به دنبال چه خواسته‌ها و اهدافی را چگونه دنبال کنند. نظام ترجیحات همچنین به تحریک و جهت‌دهی شور و شوق، عواطف و احساسات جمعی در چارچوب ارزش‌ها و یکپارچه‌سازی عزم جمعی در راستای باورها و آرمان‌های مشترک می‌پردازد. همان‌گونه که میل و اراده تابع علم بوده و بدون آن شکل نمی‌گیرند (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۳۸)، نظام ترجیحات کنش اجتماعی نیز الزاماً ذیل نظام معنایی و در چارچوب آن شکل می‌گیرد؛ بنابراین انتخاب‌ها، ترجیحات و نظام اولویت‌بندی اجتماعی که بخشی از نظام ترجیحات است، بر اساس نظام معنایی و باورهای بنیادین جامعه شکل گرفته و جهت‌دهی می‌شوند.

این تحلیل از نظام ترجیحات از منظر آیت‌الله جوادی آملی نیز توان مواجهه و حتی نقد تبیین‌های نظریه‌پردازانی چون بوردیو از ماهیت و نحوه شکل‌گیری نظام ترجیحات را دارد. بوردیو همسانی افراد در ترجیحات و سبک زندگی را نه ناشی از ارزش‌ها و نظام معنایی مشترک، بلکه معلول شرایط طبقاتی و اجتماعی افراد می‌داند؛ یعنی شرایط وجودی (وضعیت اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی که جایگاه فرد را در نظام طبقه‌بندی اجتماعی مشخص می‌کند) به شکل‌دهی «عادت‌واره»ای در افراد می‌انجامد که منشأ نظامی از عملکردها و سلیقه‌های منطبق با شرایط بوده و نتیجه آن، شکل‌گیری سبک زندگی ویژه‌ای است که فرد را درون طبقه خود تعریف و از سایر طبقات متمایز می‌سازد، عادت‌واره‌های مشابه به سلايق، عملکردها و سبک زندگی‌های مشترک و شکل‌گیری طبقه‌ای سازگار با هم می‌انجامند. این نظام طبقه‌بندی‌کننده به تعیین راهبردها، اولویت‌بندی‌ها و انتخاب‌های افراد می‌پردازد؛ انتخاب‌هایی که معنا و ارزش خود را از موقعیت و جایگاه اجتماعی اخذ می‌کنند و با تغییر شرایط اجتماعی فرد، تغییر می‌یابند (Bourdieu, 1996, p. 187-192). بنابراین نه ارزش‌های ثابت و مبتنی بر نظام معنایی، بلکه وضعیت طبقاتی افراد است که بسته به سرمایه‌های مختلف آنان، انتخاب‌ها و ارزش‌های نمادین و تمایزبخش او از دیگران را تعیین می‌بخشد.

در چارچوب دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، گرچه ترجیحات و انتخاب افراد در جامعه مورد مطالعه بوردیو (جوامع غربی) تعیین‌یافته وضعیت اجتماعی آنان است، اما بوردیو توجه ندارد که این تعیین‌یافتگی، خود محصول نظام معنایی غربی است که بر اساس نگاهی مادی‌گرایانه، هویت، ارزش و اعتبار انسان را در «رابطه» با «دیگران» و هدف غایی او را تمایزبایی و تشخیص بر اساس ثروت، قدرت، منزلت، مصرف کالاها و سبک زندگی تعریف کرده و برای انسان وجودی ربطی میان افراد و طبقه‌بندی‌های اجتماعی قائل است که در صورت فقدان افراد و روابط، هویت و هستی خود را از دست می‌دهد؛ در نتیجه، افراد را به رقابت و کشمکش دائمی برای تمایزبخشی

خود از دیگران فرامی‌خواند. بنابراین در پس این نظام طبقه‌بندی‌کننده، باز هم یک نظام معنایی، کنش اجتماعی را تعریف و هدایت می‌کند و کنشگران نیز این تعیین‌یافتگی را که در واقع، همان نظام سلطه‌گری - سلطه‌پذیری است، پذیرفته‌اند؛ همچنان‌که بودریار معتقد است این نظام جایی برای اهداف فردی نگذاشته و تمام تولیدات و سازوکارهای اجتماعی را به‌عنوان نیاز خود ایجاد و به‌کار می‌گیرد و حتی خود را در پس نیازهای فردی پنهان داشته و آنها را بهانه خود قرار می‌دهد (Baudrillard, 1999, p. 65).

آیت‌الله جوادی آملی بر اساس نگرش توحیدی که تعریفی متفاوت از انسان و هستی دارد، وجود ربطی انسان را نه در روابط اجتماعی محض، بلکه در ارتباط فقیرانه و مستمر او با خدای متعال معنا کرده و اساساً هویت و نحوه وجود انسان را فقر محض و عین‌الربط بودن به خدای متعال می‌داند؛ یعنی وجود حرفی و ربطی و فقر انسان به خدا، عین هویت و وجود انسان بوده و انسان جز این، هویت مستقلی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۴؛ ۱۳۸۴ الف، ص ۲۹-۳۱؛ ۱۳۸۴ ب، ص ۸۸). بنابراین انسانی که در نظام معنایی حس‌گرا، وهم‌بنیاد و خیال‌محور غربی، فقیرانه به دنبال هویت و ارزش خود در میانه تعاملات اجتماعی، مصرف‌سرفانه و نمادین می‌گردد، صرفاً با فهم فقر وجودی خود به خدا آن را یافته و از سراب دنیوی طرفی نمی‌بندد؛ چراکه انسان متحرک و مسافری است که به سمت خدا صیورورت (کدح) دارد و سرانجام به ملاقات خدا می‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۸۰)؛ همچنان‌که «حرکت تا به دارالقرار نرسد، آرام نمی‌گیرد و حق سبحانه و تعالی دارالقرار حرکت است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۳، ص ۴۱۹).

بنابراین کنش اجتماعی چه در جهان اجتماعی غربی و چه جهان توحیدی، الزاماً مبتنی بر یک نظام ترجیحاتی است که آن نیز بر اساس نظام معنایی مخصوص به خود شکل گرفته است. با این بیان، بوردیو در قیاس با آیت‌الله جوادی آملی، هم خود، هم نظریه و هم جامعه مورد مطالعه‌اش حاصل نظام معنایی غربی است و خارج از آن توان تحلیل کنش اجتماعی را ندارد؛ درحالی‌که نظریه آیت‌الله جوادی آملی عمومیت داشته و هم خود و هم کنش اجتماعی غرب را تحلیل می‌کند.

۳. ساخت نظام اعتباریات اجتماعی

طبق دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، اعتباریات به‌عنوان مهم‌ترین عامل ربط‌دهنده میان مبدأ و منتهای انسان، جزئی جدایی‌ناپذیر از حیات انسانی بوده و بدون آن، نه حیات و کنش اجتماعی امکان‌پذیر است و نه تکامل حقیقی انسان (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۰۱). بدین لحاظ، پس از شکل‌گیری «نظام معنایی مشترک» و «نظام ترجیحات»، کنش اجتماعی الزاماً نیازمند نظام گسترده و درهم‌تنیده‌ای از اعتباریات اجتماعی (مابعدالاجتماع) است که برخلاف اعتباریات ماقبل‌الاجتماع که به دلیل فردی بودن،

پپچیدگی کمتری دارد، بسترساز کنش‌های دوسویه‌ای چون «ازدواج» و «سخن گفتن» بوده و به وجود فرد «دیگری» قوام می‌یابد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۵-۱۴۴).

اعتبارات؛ پیوند «عین / ذهن»، «تکوین / عمل» در وجود انسانی

اعتبارات اجتماعی، دو ویژگی مهم دارند:

۱. همچون یک میانجی یا فناوری، معانی و گزاره‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی انتزاعی (ذهنی) را به مفاهیم و گزاره‌هایی عینی و عملی تبدیل کرده و حلقه وصل میان نظام تکوین با عمل و نظام تشریع می‌شود. در واقع،

ما در همه لحظات زندگی هم، گزاره‌های حقیقی را به گزاره‌های اعتباری پیوند می‌دهیم و اعتباراتی را بر اساس آنچه از حقایق می‌دانیم و می‌یابیم، ایجاد می‌کنیم و به سادگی می‌گوییم این کار برای ما ضرر دارد و هرچه ضرر دارد، باید از آن اجتناب کرد؛ سپس حکم می‌کنیم که از این کار باید اجتناب کرد... (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳-۹، ص ۴۸۹).

بنابراین ارتباط میان عمل انسان با نظام تکوین و عینیت عملی با ذهنیت، به واسطه اعتباریات ممکن می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳-۹، ص ۴۸۹)؛ همان‌گونه که غایت اعتباریات نیز ایجاد تغییر در نظام تکوین از رهگذر سامان‌دهی عمل انسانی است؛

۲. اعتباریات یا پیوند میان تکوین و عمل (و عینیت با ذهنیت) در جان و نفس انسان (به‌وسیله عقل عملی) رخ می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۴۷۸، ۴۸۹ و ۴۹۴)، اما اعتباریات اجتماعی به‌مثابه نظامی از پیش موجود به کنشگر عرضه می‌شود و فرد در فرایند اعتبار، نقش برجسته‌ای ندارد؛ در نتیجه، این پیوند در جان او رخ نداده و در مواجهه با آنها احساس تصلب، شیئیت و بیگانگی می‌کند.

اعتبارات اجتماعی با پیوند میان تکوین و عمل و ذهنیت با عینیت، به تنظیم، سامان‌دهی و امکان‌کنش و نظم اجتماعی مبتنی بر نظام معنایی و ارزش‌ها و اهداف مشترک می‌پردازد که این تنظیم‌گری و تسهیل‌گری در سه عرصه رخ می‌دهد:

الف) ساخت‌های اجتماعی (هستی‌های اعتباری)

ساخت‌های اجتماعی (مانند دولت، خانواده، سازمان) هستی‌هایی اعتباری که ساخته ذهن افراد، مقطعی، موضعی بوده و غیر قابل اقامه برهان‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۴، ص ۵۴۱)، اما افراد آنها را به‌مثابه امور حقیقی دارای نقش، وظایف، اختیارات، قدرت، اراده و میل تلقی کرده و انتظارات متقابلی از آنها دارند. ساخت‌ها به نظم‌دهی و تعیین قلمرو و حدود مرزهای کنش اجتماعی در چارچوب مشخص می‌پردازند. بدین جهت، به تسهیل کنش‌های مشخص و جلوگیری از کنش‌های خارج از چارچوب می‌پردازند. به‌عنوان مثال،

زن و مرد در چارچوب ساخت «خانواده» رفتارها و تصرفاتی را نسبت به یکدیگر مجاز می‌دانند که پیش از ورود به محدوده این ساخت اعتباری برای آنان امکان‌پذیر نبود.

ب) قوانین و قواعد اجتماعی

بخش دیگر نظام اعتباریات اجتماعی، «بایدها و نبایدها» عملی است که به تنظیم کنش اجتماعی چندوجهی افراد حقیقی و حقوقی با یکدیگر پرداخته و از سطوح مختلفی از الزام‌آوری برخوردارند که در ادبیات فقهی، از جهات پنج‌گانه واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح برخوردارند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۹۰)، و در تحلیل جامعه‌شناختی، به سطوح مختلف قوانین رسمی، قواعد رفتار اجتماعی، هنجارهای اخلاقی، آداب و رسوم عرفی و... با پشتوانه و ضمانت اجرایی و منشأ اعتبار متفاوت تقسیم می‌شوند.

ساختار اجتماعی

ساخت‌های اجتماعی و بایدها و نبایدهای عملی در پیوند با هم، نظام درهم‌پیچیده‌ای از اعتباریات را در سطوح خرد و کلان شکل می‌دهند که طبق ادبیات جامعه‌شناسی، می‌توان آن را «ساختار اجتماعی» نامید و کارکرد اصلی‌اش، تنظیم تعاملات و کنش افراد جهت تحقق اهداف مشترک ذیل نظام معنایی کنش اجتماعی است که این تنظیم‌گری مستلزم تسهیل برخی کنش‌ها و ممنوعیت برخی دیگر بوده و به تعبیر گیدنز، ساختار اجتماعی هم تسهیل‌گر (توانمندکننده کنشگر) و هم محدودیت‌زا (فشارآورنده به کنشگر) است (Giddens, 2007, p. 169-170). ساختار اجتماعی ویژگی‌هایی دارد:

۱. امری زمانمند بوده و همچون شاکله فردی که در نتیجه حرکت جوهری و سیر علمی - عملی زمانمند فرد شکل گرفته و منشأ رفتار و اعمال او می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ب، ص ۱۸۹)، ساختار اجتماعی نیز با کنش اجتماعی مستمر افراد بر اساس اعتباریات شکل یافته و منشأ و هدایت‌کننده کنش اجتماعی می‌شود.

۲. فرع بر نظام معنایی و از لوازم آن است؛ یعنی همان‌گونه که «بایدها و نبایدها» و احکام و گزاره‌های عملی (اعتبارات) از «هست‌ها» و گزاره‌های هستی‌شناختی اخذ می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۹۴)، ساختار اجتماعی نیز بر نظام معنایی و باورهای هستی‌شناختی مشترک استوار است. به عبارتی، صورت معنایی مشترک پس از حضور در جهان اجتماعی از طریق اتحاد افراد با آن، ساختار و روابطی را در مقام کثرت، ایجاد می‌کند که فرع بر حضور و از لوازم وجودی آن است (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱ و ۱۴۵). بدین لحاظ، ماهیت سازمان، مدرسه، خانواده و... و نقش‌ها و روابط افراد در این ساخت‌ها، بر اساس ماهیت نظام معنایی و الزامات آن تعریف می‌شود؛ چراکه اعتبارات معطوف به اهداف و ارزش‌های مشترک نظام معنایی هستند و همان‌گونه که هر نوع کنش و رفتاری، انسان را به هدف خود نمی‌تواند

برساند (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۵۴)، هر ساختار و اعتباری نیز نمی‌تواند اهداف نظام معنایی و ترجیحات را محقق کند و باید برای تحقق این اهداف، الزاماً ذیل نظام معنایی تعریف شود.

۳. امری ارادی بوده و شکل‌گیری آن منوط به اراده و التزام افراد به لوازم عملی نظام معنایی و ارزشی مشترک است. به عبارتی، همان‌گونه که «تصدیق علمی» لزوماً به «تصدیق عملی» و پیوند میان نفس و جزم نظری، ختم نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۳، ص ۲۸۳)، شکل‌گیری ساختار اجتماعی نیز بدون اراده و کنش اجتماعی افراد منطبق بر نظام معنایی شکل نمی‌گیرد.

(ج) زبان و نمادها

ساختار اجتماعی (ساخت‌ها و باید و نبایدها) به تسهیل و تنظیم بُعد عملی کنش اجتماعی، یعنی تعیین حدود مرز اراده و اختیار و سامان‌دهی امیال و طرق ارضای آن می‌پردازند، اما بخش دیگری از اعتباریات هستند که به تنظیم بُعد ذهنی و آگاهی کنش اجتماعی می‌پردازند؛ زبان و نمادها. «زبان» رکن اساسی کنش اجتماعی است. به تعبیر گیدنز، «قابلیت فهم متقابل اعمال و گفت‌وگو که در و از رهگذر زبان صورت می‌گیرد، شاید اساسی‌ترین شرط تعامل پایدار باشد...» (گیدنز، ۱۳۸۴، ص ۲۰۸). نام‌گذاری و دسته‌بندی واقعیت‌های پیچیده عینی - ذهنی اجتماعی از طریق زبان امکان‌پذیر است. به اعتقاد شوتس، افراد در فرایند «سنخ‌بندی»، اشیای جهان را بر اساس تشابهات‌شان در مقولات مختلف دسته‌بندی و «بافت‌های معنا» را به‌عنوان ذخیره معرفت و مبنای معنا بخشی خود به جهان پدید می‌آورند (کرایب و بنتون، ۱۳۸۸، ص ۱۲۶). این مسئله پیچیدگی کنش اجتماعی را دوچندان می‌کند؛ زیرا به این معناست که در جهان اجتماعی، هم دال (زبان) و هم مدلول (ساختار اجتماعی با تمام اجزایش)، امری اعتباری، معنایی و وابسته به ذهن کنشگران و پیوسته نیازمند فهم و تفسیر متقابل آنان است. یک ساختمان وقتی «مدرسه» نامیده شود، ساخت اجتماعی آموزشی - تربیتی را انعکاس می‌دهد، اما اگر «پادگان» یا «مجتمع مسکونی» نامیده شود، ساخت‌های اجتماعی‌ای با کارکرد و اهداف متفاوتی را حکایت می‌کند که نه تنها هستی و ماهیت آنها و اجزا و روابط درونی‌شان، بلکه نام‌گذاری آنها نیز اعتباری و نمادین است. افراد در جامعه نیز با نشانه‌های اعتباری چون «نوع پوشش»، «الفاظ و اصطلاحات»، «سبک آرایش مو و چهره»، «طرز راه رفتن»، «تُن و لحن صدا» و... که نشانگر تعلق آنان به گروه، طبقه و شغل خاصی هستند، امکان‌پذیر است تفکیک اعتبار و حقیقت

درهم‌تنیدگی کنش اجتماعی از نظامی از اعتباریات مختلف، گاهی سبب این پندار غلط شده که «معنا» نه تنها در سطح اعتباریات، بلکه در سطح نظام ترجیحات و نظام معنایی نیز اعتباری بوده و «ساخته» می‌شود. وینچ معتقد است جهان واقع، امری مستقل از زبان و مفاهیم ما نبوده و «تصور ما از آنچه به قلمرو واقعیت تعلق دارد،

در چهارچوب زبانی که به کار می‌بریم به ما عرضه می‌شود. مفاهیمی که ما داریم، قالب تجربه‌ای را که از جهان داریم، برای ما تعیین می‌کنند» (Winch, 1990, P. 13). این دیدگاه مبتنی بر نظریه «بازی‌های زبانی» ویتگنشتاین دوم است که برخلاف ویتگنشتاین اول که معتقد بود زبان در تناظر ساختاری با جهان بوده و «گزاره، تصویری از واقعیت است» (Wittgenstein, 1961, p. 401)، معتقد است «معنای هر واژه، عبارت از کاربرد آن در زبان است» (Wittgenstein, 1958, p. 43). وینچ با تعمیم این ایده به تمام جهان اجتماعی، کنش اجتماعی را فقط در چارچوب قواعد و اعتباریات عام اجتماعی، معنادار و امکان‌پذیر می‌داند. به اعتقاد نظریه‌پردازان کنش متقابل نمادین نیز معانی که در فرایند کنش متقابل ساخته می‌شوند، دنیای ما را می‌سازند و ما با معنا دادن به جهان خویش، آن را خلق می‌کنیم، این معانی تغییر می‌یابند و با تغییر آنها جهان تغییر می‌یابد (کرایب و بنتون، ۱۳۸۸، ص ۱۱۰). در واقع، این نظریه بر اساس پراگماتیسم، معتقد است «عمل» انسانی تعیین‌بخش واقعیت بوده و انسان به همان میزان و شکلی که برای عمل خود نیاز دارد، به تفسیر و تغییر واقعیت جهان می‌پردازد (ریتزر، ۱۳۹۳، ص ۲۶۹).

در مقابل این دیدگاه بر ساخت‌گرایانه، آیت‌الله جوادی آملی همچون فلسفه صدرایی - برخلاف نظریات یادشده که از زبان و اعتباریات به سمت فهم و تفسیر هستی حرکت کرده و حقیقت را منحصرأ در چارچوب جهان اعتباری و زبان «معنا» می‌کنند - از «هستی» و «وجود» به عنوان بدیهی‌ترین مفهوم فلسفی آغاز و به سمت فهم جهان اعتباری حرکت می‌کند؛ در نتیجه، ایشان تقسیم وجود به دو دسته «حقیقی» و «اعتباری» را یکی از مباحث نوظهور فلسفه اسلامی (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۴۳؛ ۱۳۸۹ الف، ص ۳۲۵) تلقی کرده و این دو را دارای احکامی کاملاً متفاوت می‌داند که هیچ‌یک قابل حمل بر دیگری نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۹۰)؛ درحالی‌که نظریات کنش اجتماعی، میان این دو حوزه (وجود حقیقی و اعتباری) خلط کرده‌اند. به اعتقاد ایشان، وجود اعتباری، درجه‌ای - هرچند ضعیف - از وجود حقیقی و بخشی از تکوین بوده و عینیت و اصل وجود خارجی بودن، ذاتی آن است؛ چراکه منشأ حرکت‌ها و آثاری تکوینی در اذهان و اعیان است؛ بنابراین نمی‌تواند بی‌بهره از حقیقت و تکوین باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ص ۳۲۵). در واقع، وجود اعتباری است که طفیل وجود حقیقی بوده و هستی خود را از حقایق تکوینی می‌گیرد که انسان قبلاً آنها را یافته است. به عنوان مثال، اعتبار «باید» یا «وجوب فعل»، برگرفته از وجوب و ضرورت حقیقی میان اشیای خارجی است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۷۲۰)؛ بنابراین «اعتبار» به آن دلیل امکان دارد که واقعی‌تر از آن وجود دارد. زبان نیز دارای جنبه حکایتگری بوده و انعکاس حقایق است که در «آنجا» و خارج از حوزه زبان و اعتباریات وجود حقیقی دارند. با این بیان، معنا در سطح نظام معنایی و نظام ترجیحات برخلاف نظام اعتباریات، شامل حقایق نفس‌الامری است که انسان با حرکت جوهری خویش به آنها واصل شده و با آنها اتحاد وجودی یافته و مبنای کنش اجتماعی خویش قرار می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۰).

آیت‌الله جوادی آملی نمادها را نیز همچون وجود، به دو دسته حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند. «نماد اعتباری از قلمرو اعتبار معتبران تجاوز نمی‌کند و با اختلاف اعتبار دگرگون می‌شود، مانند زبان، پرچم، تابلو، و نماد حقیقی، همواره تابع واقع می‌شود - نه متبوع - نظیر نماد بودن چمن نسبت به آب و...» (جوادی آملی در: پارس‌نیا، ۱۳۷۳، مقدمه/ط). نماد حقیقی گاهی وصفی است؛ همچون دلالت چمن به آب که با پرمردگی چمن، از بین می‌رود و گاهی ذاتی است مانند آیه بودن موجودات عالم امکان برای حق متعال که دائمی است (جوادی آملی در: پارس‌نیا، ۱۳۷۳، مقدمه/ط). پس اولاً بسیاری از نمادها تکوینی و غیراعتباری است و اعتباریات انسانی نیز نه تنها تعیین‌بخش حقیقت و قلمرو هستی نیستند، بلکه با تمام پیچیدگی‌ها و قلمرو گسترده‌شان، خود بخش کوچکی از هستی تکوینی هستند.

(د) بُعد مادی کنش اجتماعی

تحقق کنش اجتماعی در جهان مادی، مستلزم ابزارها، فناوری‌ها و تکنولوژی‌های متناسبی است که این بخش نیز همچون نظام اعتباریات، بر اساس نظامی معنایی و نظام ترجیحات شکل گرفته و کنش اجتماعی همان‌گونه که نظام پیچیده‌ای از اعتباریات اجتماعی را معطوف به ارزش‌ها و اهداف تعریف‌شده در نظام ترجیحات، عینیت می‌بخشد، به تولید و کاربست فناوری‌ها، ابزارها و عناصر مادی که برای تحقق اهداف خود ضرورت دارد نیز در چارچوب نظام معنایی خود می‌پردازد که حاصلش، شکل‌گیری شبکه‌ای از فناوری‌ها و تکنولوژی‌های انسانی و ابعاد و عناصر مادی حیات و تمدن انسانی است که از شهرها و ساختمان‌ها، صنایع بزرگ، تکنولوژی‌های پیچیده گرفته تا ابزارهای خرد آشپزی، نویسندگی، وسایل ارتباط جمعی و... را دربر می‌گیرد.

آیت‌الله جوادی آملی برخلاف نگرش خنثی به تکنولوژی و فناوری، به شدت بر فرهنگی بودن تکنولوژی و دخالت مستقیم و غیرمستقیم نظام باورها و ارزش‌های اجتماعی در تولید و کاربست تکنولوژی تأکید دارد. بر همین اساس، جامعه غربی را دارای صنعتی بی‌هویت، فاقد وحدت حقیقی و دارای وحدت اعتباری و کثرت حقیقی و در نتیجه، فاقد نظام علی و ساختارمند توصیف می‌کند که به دلیل اشتغال به طبیعت و اتخاذ بینش صنعتی و ماشینی به جای بینش الهی، سبب محرومیت آن از شهود سنن الهی و ادراک وحدت هستی و غفلت و عدم تناسب با فطرت الهی شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۵۲-۵۳). بدین لحاظ، فرهنگی که انسان را به مثابه یک «شیء» یا «حیوان» تلقی کرده و جایگاهی بیش از این برای او در هستی قائل نباشد، حرمت و کرامت انسانی را نیز در تولید و به کارگیری تکنولوژی‌هایی چون تکنولوژی پزشکی لحاظ نکرده و تنها هدف او، رفع اختلالات و آسیب‌های بدنی بیمار است، اما نظام معنایی توحیدی که انسان را خلیفه الهی و صاحب مقام ویژه کرامت و روح الهی می‌داند، در تولید تکنولوژی‌ها نیز حریم این خلقت الهی را رعایت کرده و دغدغه اصلی او، تولید تکنولوژی‌هایی است که ضمن درمان و آسایش بیمار، به عفت، حیا، حریم و حرمت و کرامت انسانی او آسیبی وارد نکرده و این خلقت الهی را مورد توهین و تحقیر تکنولوژی قرار ندهد.

ر) پیامدهای کنش اجتماعی

کنش اجتماعی با طی فرایند ذکرشده - از نظام معنایی تا جهان مادی - و تحقق عینی، پیامدهای مختلفی نیز دارد که برخلاف مراحل پیشین، امری غیرارادی و تکوینی است؛ یعنی همان‌طور که زمام اعمال انسان قبل از تحقق، در اختیار اوست و وقتی محقق شد، انسان است که در اختیار آن و اسیر عمل خویش است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۷۶، ۱۵۸-۱۵۹)، پیامدهای کنش اجتماعی نیز ربط و پیوند تکوینی و علی با کنش اجتماعی داشته و با وقوع کنش اجتماعی، خارج از اراده کنشگران واقع می‌شوند. پیامدها همچنین تابع ماهیت نظام معنایی و الزامات آن هستند. اینکه کنش اجتماعی چه نوع پیامدی به دنبال دارد، بستگی به ماهیت نظام معنایی دارد. نظام معنایی عقلی - وحیانی به کنش اجتماعی و پیامدها و ثمرات شیرین و دلنشین می‌انجامد؛ چراکه منطبق با فطرت الهی انسان و ساختار نظام آفرینش است و نظام معنایی مادی‌گرایانه و باطل، در تضاد با فطرت و خلقت، جز تلخ‌کامی و ناخرسندی، پیامدی ندارد.

کنش اجتماعی پیامدهای فراوانی دارد، اما به‌طور کلی، به دو بخش فردی و اجتماعی قابل تقسیم است که اشاره می‌شود.

شکل‌گیری هویت کنشگران

کنش اجتماعی پیش از هر چیز، به شکل‌گیری هویت درونی کنشگران می‌انجامد. این امر طبق مباحث آیت‌الله جوادی آملی به‌صورت ذیل قابل تبیین است:

۱. هویت و شاکله درونی هر فرد با حرکت جوهری و اتحاد وی با علم و عمل خویش شکل می‌گیرد؛
 ۲. چون انسان دارای حیثیت اجتماعی بوده و بدون جامعه امکان حیات ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۰۰)، فرایند هویت‌یابی و اتحاد وی با حقایق علمی و عملی نیز در کنش متقابل اجتماعی رخ می‌دهد؛
 ۳. کنشگر در این فرایند، با سطوح مختلفی از معانی (نظام معنایی، ترجیحات، اعتباریات) مواجهه و با آنها اتحاد علمی و عملی می‌یابد؛
 ۴. سطوح معنایی کنش اجتماعی (نظام معنایی، نظام ترجیحات و نظام اعتباریات) به بخشی از وجود و هویت کنشگر تبدیل می‌شوند و این هویت در انطباق با نظام و ساختار اجتماعی شکل می‌گیرد.
- با این توصیف، افراد در فرایند کنش اجتماعی که در معرض آگاهی‌ها، باورها، ارزش‌ها و الگوهای کنش اجتماعی قرار گرفته و با سازوکارهای جامعه‌پذیری و درونی‌سازی، این معانی را پذیرفته و طبق آن عمل می‌کنند، در واقع، شاکله درونی خود را منطبق با معانی اجتماعی می‌سازند و هم‌زمان به‌صورت دیالکتیکی به شکل‌دهی نظام و ساختار اجتماعی و هویت درونی خود می‌پردازند؛ بنابراین هویت و شاکله افراد، نظام کنش اجتماعی درونی‌شده است.

مواجهه نظریه آیت‌الله جوادی آملی با «هیتاس» بوردیو

این دیالکتیک بین ساخت نظام و ساختارهای اجتماعی و هویت و شاکله درونی انسان، در قرابت با مفهوم «عادت‌واره» بوردیو قرار می‌گیرد که به تعبیر خودش:

یک جسم‌واره (پیکره) اجتماعی شده، یک جسم‌واره ساختاریافته است؛ جسم‌واره‌ای که ساختارهای ذاتی یک جهان یا یک بخش خاص از آن جهان - یعنی یک «میدان» - را در خود درونی ساخته و همین جسم‌واره است که هم ادراک ما از آن جهان و هم کنش ما در آن را ساخت می‌دهد

(Bourdieu, 1998, p. 81).

«هیتاس» ساختار ذهنی یا شناختی و مجموعه‌ای از شاکله‌های درونی شده افراد است که مردم با آن جهان اجتماعی را مشاهده کرده، می‌فهمند، احساس و ارزیابی می‌کنند. هیتاس هم جهان اجتماعی را ساختار می‌دهد و هم به‌وسیله آن ساختار می‌یابد، دیالکتیکی که شامل درونی شدن ساختارهای بیرونی و بیرونی شدن درون فرد است (ریتزر، ۱۳۸۹، ص ۳۱۴). «وقتی بازنمایی‌های (تعاریف) رسمی از انسان در یک فضای اجتماعی خاص، تبدیل به عادت‌واره شود، آنگاه آن تعاریف به اصل واقعی (مبنای هدایت‌کننده) کنش‌ها بدل می‌شوند» (Bourdieu, 1998, p. 87). به‌عبارتی، تعریف خاصی از انسان از طریق فرایندهای اجتماعی، درون افراد نهادینه و جزو شخصیت آنان می‌شود و سپس این عادت‌واره درونی، به هدایت کنش اجتماعی می‌پردازد.

این دو تقریر از شکل‌گیری هویت افراد در فرایند کنش اجتماعی نزدیک به هم هستند، با این تفاوت که نظریه بوردیو به دلیل خلأ پشتوانه‌های متافیزیکی و فلسفی، نمی‌تواند توضیح دهد که چرا و چگونه ساختارهای عینی و اجتماعی درون انسان نهادینه می‌شود و جهان اجتماعی چطور از درون افراد ساخته می‌شود، اما آیت‌الله جوادی آملی توضیح می‌دهد که جهان اجتماعی و شاکله درونی افراد به‌طور هم‌زمان از رهگذر حرکت جوهری و اتحاد آنان با حقایق علمی و عملی واحد بر بنیاد نظام معنایی شکل گرفته و به سطح نظام ترجیحات، اعتبارات و سطح مادی بسط می‌یابد. بدین طریق، جهان اجتماعی در سطوح مختلف معنایی، تبدیل به نه ماهیت، بلکه جزئی از وجود کنشگر شده و این دو در انطباق با یکدیگر شکل می‌گیرند. البته آیت‌الله جوادی آملی، اتحاد انسان با اعتبارات را نه اتحاد حقیقی، بلکه اتحادی اعتباری می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۴۳). به‌عبارتی، انسان با ساختارها، بایدها و نبایدها و نمادها اتحاد پیدا نمی‌کند، بلکه با علم و عمل خویش اتحاد پیدا می‌کند؛ بنابراین فرد نه با ساختارهای اجتماعی، بلکه با معرفت‌های اجتماعی و اعمالی که منطبق با ساختار و الگوهای اعتباری انجام می‌دهد، اتحاد حقیقی پیدا می‌کند.

تولید، بازتولید، تثبیت یا تغییر نظام و کنش اجتماعی

مهم‌ترین پیامد غیرفردی کنش اجتماعی، شکل‌دهی نظامات و خرده‌نظام‌هایی به هم مرتبط و مترتب، در چند سطح نظام معنایی، نظام ترجیحات، نظام اعتباریات با اجزای آن و فناوری‌ها و عناصر مادی جهان اجتماعی است. در واقع، افراد در فرایند کنش اجتماعی هم اهداف فردی و اجتماعی خود را دنبال می‌کنند، هم هویت درونی خود را شکل می‌دهند و هم در خارج از خود، جهانی انسانی را شکل می‌دهند که شامل فرایندی است که از اتصال وجودی با حقایق علمی و عملی مختلف و قرار دادن آنها در معرض علم و آگاهی دیگران و در نتیجه، طرح و بسط آنها در جهان آغاز و تا شکل‌دهی نظامات مختلف چندگانه ذکر شده و عینیت‌بخشی به ساختارها و عناصر ذهنی و نیز عناصر مادی جهان اجتماعی را دربر می‌گیرد که استمرار کنش اجتماعی بر اساس این نظامات، به تثبیت و بازتولید آن می‌انجامد. به همین صورت، منطق تغییر جهان اجتماعی نیز تابع منطق شکل‌گیری آن است؛ یعنی همان‌گونه که تثبیت یک نظام معنایی و الزامات ساختاری و عملی آن به مثابه یک ساختار و الگوهای پایدار رفتاری تعیین یافته، نیازمند فرایندی مستمر از کنش اجتماعی است، تغییر در ساختارها و نظامات اجتماعی نیز در صورتی امکان‌پذیر است که افراد با اتحاد علمی و عملی با حقایق مخالف با نظام معنایی حاکم، مسیر مخالفی در پیش گرفته و نظام معنایی جدیدی را با الزامات آن عملاً مستقر سازند.

کنش اجتماعی علاوه بر شکل‌دهی جهان اجتماعی و ساختارهای آن، متناسب با نظام معنایی خود، به شکل‌گیری انواع پدیده‌های اجتماعی چون عدالت و بی‌عدالتی، فقر، بحران هویت، خشونت، بحران‌های زیست‌محیطی، جنگ و... می‌انجامد که تمام آنچه زمیل «تراژدی فرهنگ» و وبر «قفس آهنین» و گیدنز «ارابه‌ی له‌کننده‌ی مدرنیته» و «ازجاکندگی» یا پستمن «تکنوپولی» و کاستلز «چاله‌های جامعه‌ی اطلاعاتی» می‌نامند، از پیامدهای ناخواسته کنش اجتماعی غرب است.

نتیجه‌گیری

کنش اجتماعی با گذر از فرایند یادشده با سازوکار حرکت جوهری و اتحاد علمی و عملی انسان، گام به گام از انتزاعی‌ترین و نظری‌ترین سطح، به تحقق عینی می‌رسد. در این فرایند، «معنا» از طریق انسان از آسمان وجودی خود به جهان اجتماعی پا نهاده و از مجرای عاملیت و اراده و کنش اجتماعی افراد، به شکل‌دهی نظام باورها و سپس نظام اعتباریات و ابزارهای مادی و تحقق کنش اجتماعی می‌پردازد. نظام اعتباریات که خود درآمیخته با سطحی از ذهنیت (معانی اعتباری، باید و نبایدها و معانی نمادین) و عینیت (جنبه مادی نمادها، قوانین، مقررات و ساخت‌های اجتماعی) است، نقش حلقه وصل میان سطح ذهنی (نظام معنایی و نظام ترجیحات) با سطح عینی و مادی کنش اجتماعی (ابزارها، تکنولوژی و فناوری و الگوهای عینی کنش) را بازی کرده و از این طریق،

همان گونه که به جهت‌دهی و نظام‌بخشی کنش اجتماعی در جهت اهداف و ارزش‌های نظام ترجیحات می‌پردازد، سطح مادی، فناوری و تکنولوژیک کنش اجتماعی را نیز جهت‌دهی و تنظیم می‌کند؛ بنابراین تکنولوژی و فناوری نیز تابع نظام اعتباریات و ساخت‌ها و باید و نبایدهای اجتماعی است که در قالب اخلاق، فقه و قوانین و مقررات عرضه می‌شود. با تحلیلی که تا کنون صورت گرفته است، کنش اجتماعی پدیده‌ای است دارای لایه‌های مختلفی معنایی که پژوهش مستقلی می‌طلبد.

منابع

- اسکیدمور، ویلیام (۱۳۸۵). تفکر نظری در جامعه‌شناسی. ترجمه جمعی از مترجمان. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بهبهانی‌پور، عبدالحسن (۱۴۰۱). نقد و بررسی نظریه کنش متقابل نمادین و ارائه نظریه بدیل با تأکید بر دیدگاه‌های علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی. پایان‌نامه دکتری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- پارسانیا، حمید (۱۳۷۳). نماد و اسطوره. قم: اسراء.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۲). جهان‌های اجتماعی. قم: کتاب فردا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ الف). حیات حقیقی انسان در قرآن. تحقیق: غلامعلی امین‌دین. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). تسنیم. تحقیق و تنظیم: حسین شفیعی. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). رحیق مختوم. تحقیق: حمید پارسانیا. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ الف). جامعه در قرآن. تحقیق: مصطفی خلیلی. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). صورت و سیرت انسان در قرآن. تحقیق: غلامعلی امین‌دین. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ب). زن در آینه جلال و جمال الهی. تحقیق و تنظیم: محمود لطیفی. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ ب). فطرت در قرآن. تحقیق: محمدرضا مصطفی‌پور. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). معاد در قرآن. تحقیق: علی زمانی قمشه‌ای. قم: اسراء.
- حسینی، حمیدرضا و موسوی، هادی (۱۳۹۷). انسان کنش‌شناسی صدرایی؛ ظرفیت‌شناسی مبانی انسان‌شناختی صدرالمآلهین برای علوم انسانی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حسینی، سیدعباس (۱۳۹۹). صورت‌بندی نظریه فرهنگی آیت‌الله جوادی آملی. پایان‌نامه دکتری. قم: دانشگاه باقرالعلوم (ع).
- خلیلی، محمد (۱۳۹۵). عامل و ساخت در اندیشه اجتماعی آیت‌الله جوادی آملی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. قم: دانشگاه باقرالعلوم (ع).
- ریتزر، جرج (۱۳۸۹). مبانی نظریه جامعه‌شناختی و ریشه‌های کلاسیک آن. ترجمه شهناز مسمی‌پرست. تهران: ثالث.
- ریتزر، جرج (۱۳۹۳). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی.
- سوزنجی، حسین (۱۳۹۵). نگاهی متفاوت به خاستگاه و ثمرات بحث اعتباریات علامه طباطبائی. صدا، ۵ (۱۹)، ۹۰-۹۴.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). اصول فلسفه رئالیسم. قم: بوستان کتاب.
- عبدی، حسن و مفید بجنوردی، مجید (۱۳۹۷). هم‌کنشی عاملیت و ساختار در تعیین بخشی به کنش اجتماعی بر مبنای حکمت صدرایی. معرفت فرهنگی اجتماعی، ۹ (۳۵)، ۵-۲۲.
- کرایب، یان و بنتون، تد (۱۳۸۸). نظریه اجتماعی مدرن؛ از پارسونز تا هابرماس. ترجمه عباس مخبر. تهران: آگه.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۴). مسائل محوری در نظریه اجتماعی؛ کنش، ساختار و تناقض در تحلیل اجتماعی. ترجمه محمد رضایی. تهران: سعاد.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۸۱). تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق. ترجمه علی اصغر حلبی. تهران: اساطیر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار. تهران: صدرا.

مولوی، جلال‌الدین (۱۳۷۱). *مثنوی معنوی*. به سعی و اهتمام: رنولد الین نیکلسون. تهران: امیرکبیر.

میرتاج‌الدینی، زهرا (۱۳۹۸). نقش فرد در ساختارهای اجتماعی از دیدگاه قرآن (با تأکید بر تفسیر المیزان و تسنیم). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. قم: دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.

Bourdieu, Pierre (1996). *Distinction: a social critique of the judgement of taste*. translated by Richard Nice, 8th printing, Cambridge-Massachusetts, Harvard University.

Bourdieu, Pierre (1998). *Practical On the Theory Reason of Action*. Stanford, California; Stanford University Press, p81.

Baudrillard, Jean (1999). *The Consumer Society; Myths and Structures*. SAGE Publications.

Giddens, Anthony (2007). *The Constitution of Society*. Cambridge; Polity Press, 11th p.

Wittgenstein, Ludwig (1958). *Philosophical Investigations*. translated by G.E.M. Anscombe. New York: Macmillan.

Wittgenstein, Ludwig (1961). *Tractatus Logico-Philosophicus*. translated by D.F. Pears and B.F. McGuinness, introduced by Bertrand Russell, Routledge & Kegan Paul, London.

Winch, Peter (1990). *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. Second Edition. London: Routledge publisher.