

معرفت فرهنگ اجتماع

سال نهم، شماره اول، پیاپی ۳۳، زمستان ۱۳۹۶



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۳۱/۵۷۰۸ مورخ ۱۳۹۱/۷/۳۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره ۳ حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول

حمید پارسانیا

سر دبیر

سیدحسین شرف‌الدین

جانشین سر دبیر

قاسم ابراهیمی پور

مدیر اجرایی

سجاد سلگی

صفحه آرا

محمد ایلاقی حسینی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و یگیری مقاله
Nashriyat.ir/SendArticle

اعضای هیئت تحریریه

نصرالله آقاجانی

استادیار دانشگاه باقرالعلوم

حمید پارسانیا

دانشیار دانشگاه تهران

غلامرضا جمشیدیها

دانشیار دانشگاه تهران

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدحسین شرف‌الدین

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسین کجوییان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

اکبر میرسپاه

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

شمس‌الله مریجی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۸۰ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

پيامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

فروشگاه اینترنتی: http://eshop.iki.ac.ir

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. **کلیدواژه‌ها:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. **مقدمه:** در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
۵. **نتیجه گیری:** نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۶. **فهرست منابع:** اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
۷. آدرس‌دهی باید بین‌متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، صفحه).

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

رفتارشناسی مخاطب دیندار در مواجهه با ابعاد موسیقایی برخی برنامه‌های سیمای ملی / ۵

سیدحسین شرف‌الدین / کله خدیجه خدابنده

بررسی مدل صدرایی «گزینش عقلانی» به‌عنوان روشی برای «تبیین» کنش‌های انسانی / ۲۵

احمدحسین شریفی

تفسیر کنش متقابل اجتماعی بر مبنای انسان‌شناسی صدرایی / ۴۱

قاسم ابراهیمی‌پور / کله مجید مفید بجنوردی

مفهوم مدرن زمان و ماهیت علم اجتماعی ماکس وبر / ۵۹

کله مهدی سلطانی / حمید پارسانیا

رویکرد سیستمی در تعریف سبک زندگی / ۸۱

سیدحامد عنوانی / کله سیدحسین سیدموسوی / وحیده فخر نوغانی / سیدمرتضی حسینی شاهرودی

تحلیلی بر حضور اجتماعی عرفا / ۱۰۱

مجید صادقی حسن‌آبادی / کله ناهید قهرمان‌دوست

رفتارشناسی مخاطب دیندار

در مواجهه با ابعاد موسیقایی برخی برنامه‌های سیمای ملی

سیدحسین شرف‌الدین / دانشیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی * sharaf@qabas.net
 خدیجه خدابنده / دانشجوی کارشناسی ارشد ارتباطات دانشگاه قرآن و حدیث، قم kh.newthoughts@gmail.com
 دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۰۴ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۰۶

چکیده

رسانه‌های جمعی، به ویژه تلویزیون به دلیل گستردگی مخاطبان و قدرت تأثیرگذاری عمیق و نافذ، از جمله مهم‌ترین عوامل انتقال ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی در جوامع جدید به‌شمار می‌روند. با توجه به وجود «موسیقی»، به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های اصلی و جدایی‌ناپذیر برخی برنامه‌های سیمای ملی، واکنش طیف مخاطبان چنین برنامه‌هایی درخور بررسی است. این نوشتار، برای آگاهی از رفتار مخاطب متدین، سعی دارد با بهره‌گیری از روش مشاهده میدانی و مصاحبه عمیق، رفتار مخاطب را در مواجهه با ابعاد موسیقایی سیمای ملی شناسایی، با روش توصیفی بدون هیچ‌گونه دخل و تصرفی گزارش کند. در نهایت، با رویکردهای خاص مورد واکاوی و تحلیل قرار دهد. یافته‌های پژوهش حاکی از این است که مخاطب متدین در مواجهه با آمیزه موسیقی، در برنامه‌های سیمای ملی به سه شیوه مقابله، همراهی مشروط و منتقدانه و رویکرد همراهی رضایتمندانه، واکنش نشان می‌دهد. هرچند طیف گسترده‌ای از مخاطبان متدین، نیز تغییری در رفتار خود نمی‌دهند، اما گرایش طیفی از آنها نیز در خصوص موسیقی تغییر یافته است. رسانه ملی با هدف جذب حداکثری مخاطبان، با تقلید و الگوگیری از شبکه‌های ماهواره‌ای، موسیقی کمی و کیفی را در ضمن برنامه‌ها افزایش داده، ترویج خوانندگی در جامعه را در دستور کار خود قرار داده است.

کلیدواژه‌ها: موسیقی، سیمای ملی، مخاطب دیندار، سه شو، خندوانه، شب کوک، دوره‌می.

رسانه‌های جمعی، از جمله مهم‌ترین عوامل انتقال ارزش‌ها، نگرش‌ها و هنجارهای اجتماعی در جوامع جدید به‌شمار می‌روند (گیدنز، ۱۳۷۷، ص ۸۸). در این میان، تلویزیون به دلیل جاذبه‌های منحصر به فرد، گستردگی مخاطبان و قدرت تأثیرگذاری عمیق و نافذ، از دیگر رسانه‌ها ممتاز و مرجح است. حضور تلویزیون در جمع صمیمی خانواده، تا آنجاست که برخی پژوهشگران، آن را یکی از اعضای خانواده شمرده‌اند (سورین و تانکار، ۱۳۹۰، ص ۳۹۰). در جوامعی همچون ایران، که اکثریت اعضای آن مسلمان، مؤمن و معتقد به مرجعیت هنجاری فقه، اخلاق و عرف رایج متشرعانه هستند، معمولاً در تعامل خود با رسانه نیز با همین مینا و معیار عمل می‌کنند. ایشان برنامه‌ها و پیام‌های دریافتی رسانه را با هنجارهای مربوط سنجیده و ارزیابی می‌کنند و همراهی خود با رسانه را به انطباق عملکرد رسانه با بایسته‌ها و مرجحات رفتاری مقبول در فرهنگ مؤمنانه مشروط می‌سازند. جمعی نیز به دلیل بی‌مبالاتی یا عدم التزام عملی به شریعت، خود را از این نظرورزی معاف ساخته، درپچه‌های ذهن، روان و احساس خود را بر روی برنامه‌های مختلف رسانه‌ها، از جمله رسانه‌های بیگانه باز گذاشته و از آنها متناسب با نیاز، سلیقه و منطق ترجیحی خود بهره می‌گیرند.

آلن پی مریام، موسیقی‌شناس و مردم‌شناس آمریکایی، برای اولین بار (۱۹۶۴)، تئوری کارکرد موسیقی در جامعه را مطرح کرد. از نظر وی، تفریح و سرگرمی یکی از کارکردهای نه‌گانه موسیقی شمرده می‌شوند. موسیقی با ایجاد کارکرد تفریحی، عملاً ذهن و توجه شنونده را عمیقاً و قویاً به خود معطوف می‌سازد و شنونده در چنین حالتی، سرگرم‌شدگی یا آسودگی و رهایی از فشارهای روانی را در خود احساس می‌کند (خجسته، <http://khojasteh.ir>).

کارکرد تفریح و سرگرمی، یکی از اصلی‌ترین کارکردهای رسانه‌های جمعی از جمله تلویزیون است و بخش عمده‌ای از برنامه‌های رسانه‌ها، عمدتاً با هدف تأمین و ایجاد این کارکرد عرضه می‌شود. تقریباً همه اقداماتی که رسانه‌ها به صورت آشکار و پنهان، برای پر کردن اوقات فراغت مخاطبان از طریق ایجاد شادی، رفع ملالت، رهایی از روزمرگی، آسودگی و آرامش و... انجام می‌دهد، از جمله فعالیت‌های سرگرم‌کننده و دارای کارکرد تفریحی شمرده هستند. البته در ضمن همین برنامه‌ها، به دلیل چندساحتی بودن آنها، ممکن است برخی اهداف و کارکردهای دیگر همچون افزایش اطلاعات، رشد خلاقیت‌ها، توسعه مهارت‌ها، شکوفایی استعدادها، تغییر نگرش‌ها و پرورش قوای جسمی و روحی نیز به صورت ضمنی و توأمان تعقیب شود (شرف‌الدین، ۱۳۹۰). نمونه روشن این ادعا، برنامه‌های متنوع کودک در شبکه‌های مختلف است. ادعای این برنامه‌ها این است که ضمن ایجاد سرگرمی و تفریح، سایر اهداف جامعه‌پذیری، آموزشی و پرورشی نیز به تدریج در دنیای ذهنی و روانی کودک محقق می‌گردد.

براین اساس، سرگرمی برجسته‌ترین کارکرد رسانه جمعی است که بخش قابل توجهی از رسالت جامعه‌پذیری یا تعلیم و تربیت عام توده‌ای را به طور ضمنی با خود همراه دارد. در جامعه اسلامی ما، همان‌گونه که در برخی آیین‌نامه‌های برنامه‌سازی رسانه ملی بدان تصریح شده، مبنای دآوری در خصوص مطلوبیت کارکرد سرگرمی و تفریح، یا مصادیق برنامه‌های مولد آن، نظام تربیتی و اخلاقی اسلام خواهد بود. نظام تربیتی اسلام، از طریق آموزش مستقیم و

غیرمستقیم و با هدف ایجاد و تقویت ایمان و التزام اعتقادی و عملی، به سه حیطة عقاید، اخلاق و احکام در ساحت روح و شخصیت مؤمن، در فرهنگ و ساختارهای جامعه جریان می‌یابد. از این رو، یک رسانه دینی، یا رسانه‌ای که رسالت خویش را در یک جامعه با اکثریت مسلمان و تحت حاکمیت ولایی به انجام می‌رساند، و باید مأموریت خویش را در چارچوب نظام تعلیم و تربیت اسلامی به سامان برساند، اگر به اقتضای شأن رسانه‌ای، و ضرورت‌ها و مطالبات بیرونی، به تولید و ارائه برنامه‌های سرگرم‌کننده ملزم شود، قاعداً باید نظام رفتاری خویش را در این بخش، همچون سایر بخش‌ها متناسب با این نظام و معیارهای الزامی و ترجیح آن تنظیم کند (شرف‌الدین، ۱۳۹۰).

امام و مقام معظم رهبری، از موضع فقهی، موسیقی مناسب با مجالس لهُو و معصیت را حرام شمرده، تشخیص موضوع را به تشخیص خود مکلف و عرف جاری موکول ساخته‌اند. از دید مقام معظم رهبری، در صورتی که نظر نوازنده، با نظر شنونده تفاوت پیدا کند، اگر به تشخیص مکلف، موسیقی مذکور از نوع لهُوی و مناسب با مجالس گناه باشد، گوش دادن به آن برای وی حرام می‌باشد؛ اما سدهای مشکوک محکوم به حلیت می‌باشند. از دید ایشان، پخش موسیقی‌های مختلف از رادیو و تلویزیون، به تنهایی دلیل شرعی بر مباح و حلال بودن آنها محسوب نمی‌شود (ر.ک: حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۰، مسئله ۱۱۲۸-۱۱۴۱). روشن است که احراز کامل میزان تناسب معیاری و کارکردی یک برنامه، از جمله موسیقی رایج در برنامه‌های رسانه ملی، با معیارهای مورد نظر در نظام تربیت دینی و شاخص‌های آن و و نیز میزان انطباق آن با دیدگاه غالب و عرف رایج متشرعان، و نیز نظر فقهی مشهور، یا خصوص فتوای رهبری معظم که برای رسانه ملی مرجعیت بلامنازع دارد، چندان ساده نیست. در نهایت نیز ظاهراً مرجع تشخیص، شخص مکلف خود بود. از این رو، شناخت واکنش‌های مخاطبان متدین در جامعه اسلامی، به‌عنوان اکثریت مخاطبان رسانه ملی، در خصوص یکی از برنامه‌ها یا ژانرهای بسیار حساس و پر اختلاف همچون موسیقی که رسانه ملی نیز به اعتبار شأن رسانه‌ای خود از آن گریزی ندارد، نقش مهمی در شناخت نوع و میزان حساسیت جامعه متشرعان و نحوه تعامل آنان با رسانه و مقوله موسیقی دارد. نمونه مورد بررسی در این مطالعه، واکنش‌های رفتاری مختلفی را به عملکرد رسانه ملی، در پخش موسیقی در ضمن چند برنامه منتخب ابراز کرده‌اند.

روشن است که یک رسانه فعال در جامعه اسلامی، به‌ویژه رسانه ملی که بازوی فرهنگی نظام ولایی و دولت اسلامی شمرده می‌شود، نمی‌تواند بایدها و نبایدهای دینی و خطوط قرمز فقهی و اخلاقی را نادیده بگیرد. تأمل در متون دینی، ما را به برخی معیارهایی کلی و کاربردی برای حفظ سلامت اخلاقی مخاطبان، در مواجهه با تولیدات سرگرم‌کننده رسانه‌ای رهنمون می‌شود:

عاری بودن از اقتضانات معمول مجالس لهُو و لعب (امیختگی با ترک واجب و ارتکاب حرام)، عدم ایجاد غفلت، عدم ایجاد طرب و مستی، ایفای نقش ابزار برای رسیدن به نتایج مطلوب، فایده‌مندی و داشتن هدف عقلایی و پرهیز از افسراط از جمله معیارهای اسلامی جهت تشخیص سرگرمی و تفریح مطلوب به‌شمار می‌آیند (شرف‌الدین، ۱۳۹۰).

در ایام نوروز سال ۱۳۹۵، به طرز ملموسی شاهد رشد فزاینده طرح، تولید و پخش برنامه‌هایی مشابه برنامه‌های موسیقایی، رایج در شبکه‌های ماهواره‌ای فارسی زبان، در ضمن برنامه‌های متنوع رسانه ملی بودیم؛ برنامه‌هایی که به‌رغم تنوع قالب، ساختار، کیفیت و مخاطب، در غالب آیت‌ها، بسیار مشابه و نسبتاً هم‌گون طراحی و تولید شده بودند. برای مثال، برنامه‌های «شب‌کوک» و «سه شو» از شبکه نسیم و شبکه سه، بسیار به هم شبیه بودند. همین اتفاق با اندکی تغییر، در برنامه‌های پربیننده «خندوانه» و «دورهمی» نیز وجود دارد. از این‌رو، شناسایی طیف مخاطبان چنین برنامه‌هایی و نوع ارزیابی آنها از بخش‌ها و عناصر مختلف عرضه شده، درخور توجه است.

سؤالی که مطرح است اینکه آیا مخاطب دیندار، به‌عنوان برخی از مخاطبان این برنامه‌ها، موسیقی عرضه شده در این برنامه‌ها را با معیارها و حساسیت‌های عرف دینی خود سازگار دانسته، با آن همراه شده یا در مقابل آن موضع گرفته‌اند؟ با فرض اینکه تنها تعداد محدودی از خانواده‌های متدین ایرانی، مخاطب این برنامه‌ها هستند، احتمالاً شناسایی چگونگی واکنش این عده، معیار نسبتاً مناسبی برای سنجش واکنش محتمل عموم مؤمنان خواهد بود. سؤال دیگر اینکه آیا توجیه رسانه ملی برای تولید و عرضه این حجم از موسیقی، در ضمن برنامه‌های خود، با هدف مقابله با ماهواره‌های فارسی زبان، از دید مخاطبان دیندار، که اتفاقاً ارتباط بسیار اندکی با ماهواره دارند، پذیرفتنی است؟ عموم مخاطبان علاقمند به موسیقی، معمولاً ترجیح می‌دهند از طریق دستگاه‌های پخش، سی‌دی یا گوشی همراه، به صورت انفرادی و خصوصی موسیقی مطبوع خود را گوش کنند. اما پخش آن در رسانه ملی، آن هم در ضمن پربیننده‌ترین برنامه‌ها، هر چند با انگیزه رقابت با ماهواره‌ها، احتمالاً از نظر فقهی نیز حکم دیگری متمایز از حکم آن در شرایط استماع عادی خواهد داشت.

پاسخ به این سنخ سؤالات از طریق شناسایی واکنش‌های رفتاری مخاطبان دیندار، نسبت به ابعاد موسیقایی برنامه‌های مذکور، تا حدی می‌تواند میزان حساسیت عموم و احیاناً تغییر ذائقه آنان را در سنوات اخیر نشان دهد. هدف اصلی این تحقیق، شناسایی رفتار مخاطبان دیندار در سه بُعد باور، علاقه و گرایش و التزام و عکس‌العمل رفتاری، در مواجهه با این برنامه‌ها در رسانه ملی است. برنامه‌های «شب‌کوک»، «سه شو»، «خندوانه» و «دورهمی» نمونه‌های منتخب مورد بررسی در این مطالعه‌اند.

مفهوم‌شناسی

دین

فارغ از بحث‌های لغوی، دین، نظام عملی مبتنی بر اعتقادات است و مقصود از اعتقاد، در اینجا، تنها علم نظری نیست؛ زیرا علم نظری به تنهایی، مستلزم عمل نیست، بلکه مقصود، علم به وجوب پیروی بر طبق و مقتضای علم قطعی است (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۱۵، ص ۸). واژه «دین» در قرآن به معنای جزا، شریعت و قانون، اطاعت و بندگی، به کار رفته و اسلام به‌عنوان حقیقت دین، به معنی تسلیم و اطاعت از خداوند متعال است (مطهری، ۱۳۶۰، ص ۱۱۷). اما دین در اصطلاح متکلمان مسلمان، مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که

برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها مطرح است. گاهی همه این مجموعه، حق و گاهی همه آنها باطل و زمانی مخلوطی از حق و باطل است. اگر مجموعه حق باشد ... دین حق، دینی است که عقاید، قوانین و مقررات آن از طرف خداوند نازل شده است ... (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۹۳-۹۵).

کامل‌ترین مرتبه دین و جامع‌ترین ادیان الهی، اسلام است. اسلام مجموعه‌ای از عقاید، احکام و دستورالعمل‌های اخلاقی است که از سوی خداوند برای هدایت انسان و راهبری او در مسیر نیل به سعادت دنیوی و اخروی، با میانجی فرشته وحی بر پیامبر اکرم ﷺ نازل شده و توسط آن حضرت و جانشینان معصوم ﷺ وی تشریح و ابلاغ شده است. ایمان به این مجموعه، مستلزم التزام و اطاعت نظری، عاطفی و عملی است.

موسیقی غنا

غنا بدون مد، به معنای بی‌نیازی و با مد، همان آواز خواندن است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۶۶). بعضی به معنای آواز یا کشیدن آواز معنی کرده‌اند. بعضی نیز به معنای نیکو کردن صورت یا نازک نمودن آن تفسیر نموده‌اند (شیخ انصاری، ۱۳۷۵ق، ص ۳۶). غنا در اصطلاح فقها عبارت است از: کشیدن صدا و آواز، با دو شرط: یکی اینکه دارای رفت و برگشت و گردانیدن آواز در حلق باشد (= ترجیع) و دیگر اینکه طرب‌آور باشد؛ یعنی در انسان حالت خفت و سبکی خاصی به وجود آورد که موجب شدت حزن یا خوشحالی زیاد شود. بعضی نیز قید لهوی بودن را اضافه کرده‌اند (همان). در نتیجه، موسیقی از نوع آهنگ و صداهایی است که توسط آلات خاص و یا حرکتهای طبیعی ایجاد می‌شود. نوع حرام آن، موسیقی متناسب با مجالس لهو و لعب، و اهل فسق و فجور است که فقها تماماً بر حرمت آن اتفاق نظر دارند. اما اگر متناسب با مجالس لهو و لعب نباشد، به نظر برخی فقها حرام نیست. غنا نیز صوتی است که توسط انسان، با گرداندن صوت در حلق «ترجیع» ایجاد می‌شود. از نظر برخی محققان، با وجود تعدد و تنوع معنایی و مفهومی «غنا»، گاه کلمات دیگری که مترادف آن نیستند نیز در مفهوم آن به کار می‌روند. برای مثال، غنا آنجا که برای ایجاد شادابی، نشاط، رفع خستگی، سرگرمی و تفریح به کار می‌رفته، به دلیل کثرت کاربرد آن در این کارکرد، واژه «لهو» هم به جای آن استفاده شده است. واژه «طرب» نیز چه‌بسا به دلیل نتایجی که از شنیدن آوازهای دلنشین برنشونده عارض می‌شده، به جای «غنا» به کار رفته است (ایرانی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۷).

دینداری

در محاورات عمومی، معمولاً به کسی دیندار گفته می‌شود که خدایی را برای جهان هستی قائل باشد و برای خشودوی او اعمال و رفتارهای مخصوصی را انجام دهد (طباطبائی، ۱۳۷۰، ص ۱۶). دینداری هماهنگ با سه عنصر اساسی عقاید، اخلاقیات و احکام است که در تعریف دین بدان تصریح شده است. با توجه به عناصر و مؤلفه‌های اصلی دین و ابعاد شناختی، عاطفی و رفتاری آن، می‌توان دینداری را چنین تعریف کرد: «برخورداری از شناخت و باور به پروردگار یکتا، انبیاء، آخرت و احکام الهی و داشتن عواطف نسبت به خدا، اولیا و بندگان خدا و التزام و عمل به وظایف دینی، برای تقرب به خداوند» (خدایاری‌فرد، ۱۳۸۸، ص ۱۴).

تعریف عملیاتی دینداری

تعریف دینداری* در این الگو، بر سه بعد «شناخت و باور دینی»، «علائق و عواطف دینی» و «التزام و عمل به وظایف دینی» مبتنی شده است:

الف. شناخت و باور دینی

۱. شناخت: به معنای آگاهی از اصول دین، اسماء و اوصاف خداوند، آخرت، پیامبران الهی و آگاهی از فروع دین است.
۲. باور: باور نیز به معنای پذیرش، اقرار و تصدیق قلبی نسبت به اصول و شرایط دین است.

ب. علائق و عواطف دینی

علائق و عواطف دینی شامل کلیه احساسات و عواطف مثبت و منفی است. عواطف مثبت در جهت شناخت و پذیرش قلبی نسبت به پروردگار بکتا و اولیای او، مؤمنان و همه دینداران، احکام دین، جهان هستی و جهان پس از مرگ در فرد دیندار پدید می‌آید. عواطف منفی تحت تأثیر محبت به خدا و دین او، نسبت به دشمنان دین، پیامبران و اولیای خداوند مطرح می‌شود.

ج. التزام و عمل به وظایف دینی

فرد دیندار متعاقب پدید آمدن معرفت و احساس عاطفی نسبت به پروردگار، انبیا و اولیای دین، انجام تکالیف و احکام دینی را در قلمرو شخصی، اجتماعی و اقتصادی بر خود بایسته می‌داند (خدایاری فرد، ۱۳۸۸، ص ۱۵؛ خدایاری فرد و همکاران، ۱۳۸۵، ص ۲۳-۴۶).

مدل مفهومی و مؤلفه‌های دینداری

هدف از سنجش دینداری در این پژوهش، شناسایی چگونگی واکنش و رفتار مخاطبان دیندار در مقوله مورد بررسی است. از این رو، به جای استفاده از ابزارهای کمی و پرسش‌نامه‌ای، از روش سنجش کیفی استفاده شده است. سنجش کیفی به روش مستقیم و شناسایی مخاطب متدین، بر اساس مؤلفه‌های دینداری مطابق با مدل مفهومی ذیل صورت گرفته است. روشن است با توجه به اثبات روایی و پایایی اعمال شده در این مدل، ضرورتی به اثبات مستقل روایی و پایایی آن، در این

پژوهش وجود ندارد.

نمودار ساختار دینداری



روش پژوهش

مشاهده میدانی از جمله مهم‌ترین روش‌های مطرح در پژوهش‌های کیفی است. در این روش، رفتار در محیط طبیعی و واقعی مورد مشاهده قرار می‌گیرد (ربر، ۱۳۹۰، ص ۸۶). معمولاً در تحقیقات توصیفی سعی می‌شود «آنچه هست» را بدون هیچ‌گونه دخل و تصرفی گزارش کنند و از موقعیت، نتایج عینی به دست دهند. اکثر تحقیقات مطرح در زمینه تأثیر دینداری بر سلامت روانی افراد، از نوع تحقیقات توصیفی یا همبستگی‌اند. این پژوهش، نیز با روش مشاهده میدانی و حضور محقق در محیط طبیعی و مصاحبه عمیق، به شناسایی رفتار مخاطب در مواجهه با ابعاد موسیقایی برنامه‌های منتخب سیمای ملی پرداخته، با روش توصیفی و بدون هیچ‌گونه دخل و تصرفی، به گزارش دستاوردهای مصاحبه پرداخته است.

جامعه آماری این پژوهش، عموم خانواده‌های متدین (با شاخص‌های فوق) در شهرهای قم و قزوین هستند. خانواده‌های منتخب، مطابق با مدل مفهومی مؤلفه‌های دینداری مذکور، مورد شناسایی و سنجش قرار گرفته‌اند.

در این تحقیق کیفی، شناسایی خانواده‌های متدین بر اساس مؤلفه‌های دینداری مطابق با مدل مفهومی مذکور در نمودار، صورت گرفته و با بهره‌گیری از نمونه‌گیری غیراحتمالی، حجم نمونه (خانواده‌ها)، به صورت تدریجی و در جریان اطلاعات، مشخص و انتخاب شده‌اند. از این رو، حجم نمونه با توجه به اشباع اطلاعات ۶۰ نفر (در ضمن ۴۵ خانواده) تعیین شده است.

یافته‌های پژوهش

مروری بر ابعاد موسیقایی برنامه‌های منتخب

فصل سوم برنامه «خندوانه»، از اواخر سال ۹۴ آغاز شد و در نوروز ۹۵ بخش جدید لباهنگ، که به اعتراف مجری برنامه، تقلیدی از نمونه غربی است، به فهرست مؤلفه‌های آن اضافه شد. چگونگی اجرا این‌گونه بود که عده‌ای از بازیگران معروف، آهنگ‌های عرضه شده خوانندگان مشهور را به صورت لباهنگ، همراه با حرکاتی موزون تقلید و اجرا می‌کردند. در این اقدام علاوه بر عرضه موسیقی‌های خاص از طریق تلویزیون و به نوعی تبلیغ آهنگ‌ها و خوانندگان آن، بازیگران با اجرای تقلیدوار این موسیقی‌ها و هنرنمایی خاص، اعتبار اجتماعی بیشتری کسب کرده، شیوه جدیدی برای ترویج موسیقی در جامعه از طریق تلویزیون فراهم شود.

برنامه «شب‌کوک»، به‌عنوان مهم‌ترین مصداق عرضه موسیقی توسط تلویزیون، نقش مهمی در ترویج موسیقی در جامعه ایفا کرد. «شب‌کوک» با هدف رقابت برای جذب مخاطب بیشتر و تلاش برای ایجاد شادی و هیجان، شیوه برنامه‌سازی خود را با اقتباس از برخی الگوهای جاری در شبکه‌های ماهواره‌ای فارسی‌زبان سامان

داد. این برنامه، ضمن ترویج موسیقی به سبک غربی، شناسایی استعدادها و معرفی خوانندگان جوان و ناشناخته را به جامعه موسیقی دانان و عموم مردم ایران وجهه همت خویش قرار داد.

برنامه «دورهمی» نیز علاوه بر اینکه در ساخت دکور و شیوه اجرای برنامه، از یک برنامه هندی دارای سبک غربی و به شیوه اجرای مستقیم مجری کپی برداری شده است، اقدام به ترویج موسیقی در بخش‌های برنامه خود می‌نمود. این برنامه پربیننده، با دعوت از خوانندگان معروف و غیرمعروف برای اجرای زنده موسیقی، و بعضاً اجرای کنسرت‌های تلویزیونی، فعال و مؤثر عمل کرد. گاهی نیز پا را فراتر نهاده و از برخی بازیگران تقاضا می‌کرد تا در برنامه، نقش خواننده را بازی کرده و قطعاتی را اجرا کنند.

برنامه «سه شو» نیز که در ابتدا با قالبی کاملاً طنزگونه و انتقادی و با هدف فرهنگ‌سازی در برخی موضوعات اجتماعی فعالیت می‌کرد، از اواسط پخش، برگزاری مسابقه خوانندگی با حضور افراد خاص را به فهرست آیتم‌های جاری خود اضافه نمود. این برنامه نیز از نمونه‌های مشابه در شبکه‌های ماهواره‌ای فارسی‌زبان، تقلید و اقتباس می‌کرد.

دیدگاه فقهی رهبری درباره موسیقی در برنامه‌های رسانه ملی

طبق دیدگاه فقهی مقام معظم رهبری، که برای رسانه ملی مرجع و مبنای عمل سازمانی است، موسیقی در صورتی که مصداق غنا باشد، در شرع اسلام حرام می‌باشد. جنبه غنایی موسیقی، امری محتوایی است و به شکل و فرم ارائه آن بستگی ندارد. از این رو، برای تعیین غنایی بودن یا نبودن موسیقی و به تبع آن، تعیین حکم و وظیفه فقهی رسانه و مکلف در تعامل با آن، باید به محتوای آن نظر کرد. تشخیص جنبه غنایی موسیقی به عرف و شخص شنونده محول شده است. نظر مقام معظم رهبری درباره گوش دادن به موسیقی و تماشای برنامه‌های متضمن موسیقی در صدا و سیما، به شرح ذیل است:

«در برنامه‌های صدا و سیما ممکن است مواردی منطبق بر موازین شرعی نباشد و تشخیص موضوع بر عهده شخص شنونده است؛ اگر تشخیص دهد این موسیقی، مطرب لهوی است، یا این برنامه مفسده‌انگیز است، نباید گوش کند و ببیند» (محمودی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۲). در پاسخ به سؤال دیگری می‌فرماید: چیزی که از نظر عرف موسیقی لهوی مناسب با مجالس لهو و معصیت محسوب شود، به طور مطلق حرام است و در این مورد فرقی بین موسیقی ایرانی و غیرایرانی و موسیقی سنتی و غیر آن نیست. ... پخش موسیقی (مناسب با مجالس لهو و گناه) از رادیو و تلویزیون، به تنهایی دلیل مباح و حلال بودن آن از نظر شرعی نیست (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۰، مسئله ۱۱۴۰ و ۱۱۴۷).

رویکردهای رفتاری مخاطب‌دار

خانواده‌های متدین، حسب ویژگی‌های جمعیتی و اجتماعی مندرج در جدول ۱، به‌عنوان نمونه مورد بررسی رفتاری قرار گرفته‌اند.

جدول ۱. ویژگی‌های جمعیتی و شناختی افراد مورد مطالعه

سن فرزندان (درصد)			سطح تحصیلات		جنسیت (درصد)		سن		
بالای ۲۰ سال	بین ۱۰ الی ۲۰ سال	زیر ۱۰ سال	بدون فرزند	حداکثر	حداقل	مرد	زن	حداکثر	حداقل
۱۵	۱۵	۶۶	۱۸	دکترا	دیپلم	۴۵	۵۵	۵۱	۲۳

موارد ذیل، از جمله مهم‌ترین محورهای مورد پرسش در بررسی رفتاری آنها، در مواجهه با ابعاد موسیقایی برخی برنامه‌های منتخب رسانه ملی است. پاسخ سوالات نیز در جداول مربوط انعکاس و مورد واکاوی، تحلیل و نتیجه‌گیری قرار گرفته است:

- میزان و نحوه تماشای برنامه‌های منتخب و مورد مطالعه؛
- تغییرات مشاهده شده در برنامه‌های مورد مطالعه رسانه ملی، نسبت به برنامه‌های مشابه در سال‌های پیش؛
- اینکه به هنگام پخش کدام بخش از این برنامه‌ها، رفتارهایی همچون خاموش کردن تلویزیون، عوض کردن شبکه، قطع یا کم کردن صدای تلویزیون، یا ماندن پای همان شبکه تا انتهای برنامه و احیاناً، زیادتر کردن صدای تلویزیون، از سوی مخاطب صورت گرفته است؛
- بیان سایر رفتارهای بازتابی فرد، علاوه بر رفتارهای فوق، و اینکه این رفتار، در واکنش به کدام برنامه یا کدام بخش از برنامه مذکور صورت گرفته است؛
- چگونگی رفتار و عکس‌العمل مخاطب و اعضای خانواده وی، در مواجهه با بخش‌هایی از برنامه‌های مشاهده شده که به پخش موسیقی در قالب‌های مختلف ناهنگ، مسابقه خوانندگی، اجرای زنده خوانندگان و... پرداخته بود؛ به همراه دلایل چنین رفتارهایی؛
- میزان و نحوه گوش دادن به موسیقی تا پیش از دیدن بخش‌های مربوط در برنامه‌های مورد مطالعه؛
- کمیت و کیفیت بروز تغییر در تمایل و اشتیاق مثبت یا تمایل و اشتیاق منفی (نفرت و انزجار) مخاطب، برای گوش دادن به موسیقی در اثر مشاهده برنامه‌های مورد مطالعه؛
- میزان آشنایی مخاطب با فتاوی ولی فقیه یا مرجع تقلید خود، در خصوص حکم فقهی موسیقی و غنا؛
- میزان تطبیق موسیقی‌های پخش شده در ضمن برنامه‌های مورد مطالعه در رسانه ملی، با دیدگاه فقهی ولی فقیه؛
- نقش چنین برنامه‌هایی در اشاعه و ترویج موسیقی و خوانندگی در جامعه توسط رسانه ملی.

جدول ۲. میزان و نحوه تماشای برنامه‌های مورد مطالعه (بر حسب تعداد پاسخ‌دهندگان)

نام برنامه	میزان تماشا			حضور اعضای خانواده		
	برخی قسمت‌ها	اغلب قسمت‌ها	عدم تماشا	پدر یا مادر	فقط فرزندان	خانوادگی
خندوانه	۱۵	۱۱	۳	۶	۰	۱۸
دوره‌می	۱۲	۱۰	۵	۸	۰	۱۳
سه شو	۹	۰	۱۵	۳	۰	۷
شب‌کوک	۱۰	۳	۱۲	۶	۰	۸

در پاسخ این سؤال که چرا بخش قابل توجهی از مخاطبان، از تماشای برنامه‌های «سه شو» و «شب‌کوک»، خودداری می‌کنند، مهم‌ترین دلیل، مناسب نبودن این برنامه‌ها برای فرزندان بیان شده است.

جدول ۳. تغییرات مشاهده شده در این برنامه‌ها نسبت به برنامه‌های مشابه رسانه ملی در سال‌های گذشته

نوع تغییر	فراوانی (تعداد خانواده)
افزایش موسیقی، به‌ویژه پخش زنده آن	۵
پوچی، بی‌هدفی و محتوای ضعیف برنامه‌ها	۵
تلاش در ایجاد شادی کاذب در بیننده (از طریق طنز و موسیقی و...)	۱۰
بالا رفتن کیفیت برنامه‌ها (متنوع شدن، اجرای حرفه‌ای، خلاقیت و نوآوری)	۷
تقلید از شبکه‌های ماهواره‌ای و ترویج فرهنگ و سبک‌های غربی	۷
مغایرت آشکار با چارچوب‌های دینی و شکستن تابوها (رواج بی‌بندوباری، عدم رعایت حریم محرم و نامحرم و...)	۳
صراحت در بیان برخی موضوعات و مشکلات اجتماعی به صورت انتقادی و طنزگونه	۷

تلاش برای تولید و ارائه برنامه‌های مفرح و سرگرم‌کننده، با هدف پرکردن اوقات فراغت، تأمین شادی و نشاط، رفع ملالت و خستگی، و رهانیدن موقت مخاطبان از روزمرگی فرساینده، همواره به‌عنوان نوعی ضرورت کارکردی و پاسخ به نیاز و مطالبه جمعی از سوی رسانه ملی، به‌ویژه سیما دنبال شده است. شادی مورد نظر از رهگذر برنامه‌های رسانه را می‌توان با مرجعیت معیارهای ارزشی و هنجاری اسلام، در خصوص سرگرمی و تفریح، به دو نوع شادی حقیقی و کاذب تقسیم کرد. در جدول ۳، طبق نتایج حاصل از تغییرات مشاهده شده در برنامه‌های مورد مطالعه، از سوی مخاطبان متدین نسبت به برنامه‌های مشابه در سال‌های پیش، بیشترین تلاش سیمای ملی را می‌توان در راستای ایجاد شادی و فرح بیشتر در بینندگان، از طریق تولید و ارائه برنامه‌ها خاص طنز و موسیقی ارزیابی کرد.

اعتراف و اذعان مخاطبان مورد مطالعه (خانواده‌های متدین)، به افزایش کیفیت برنامه‌ها با شاخص تنوع‌یابی، افزایش توانمندی در ارائه و اجرا و خلاقیت و نوآوری و همچنین، فراوانی دیدگاه‌ها مبنی بر تقلیدی بودن این برنامه‌ها از شبکه‌های ماهواره‌ای، جملگی حاکی از آن است که رسانه ملی در جذب حداکثری مخاطب، از طریق تولید و ارائه برنامه‌های مفرح، متنوع و خلاق، همراه با سوگیری منتقدانه در خصوص برخی موضوعات و مشکلات اجتماعی، در سبک و سیاق برنامه‌سازی از شبکه‌های ماهواره‌ای تأثیر پذیرفته، یا آگاهانه تقلید کرده است. افزایش غیرمنتظره پخش موسیقی و اعتقاد به پوچی و ضعف محتوایی برنامه‌های ارائه شده، تغییر محسوس دیگری است که از دید مخاطبان در نحوه عمل سیمای ملی، در مقایسه با سال‌های گذشته به وقوع پیوسته است. در جدول ۴، واکنش مخاطب به گزینه‌های رفتاری مذکور در جدول، در خصوص بخش‌های مورد نظر، مورد پرسش قرار گرفته است. داده‌ها با توجه به پاسخ‌های دریافتی، در دو بخش قسمت‌های پخش موسیقی در برنامه‌ها و سایر قسمت‌های قید شده توسط مخاطب، در جدول زیر منعکس شده است:

جدول ۴. رفتارشناسی مخاطب متدین

رفتار	بخش‌های پخش موسیقی		سایر بخش‌ها
	فراوانی (تعداد خانواده)	دلایل رفتار	
عوض کردن کانال شبکه	۱۱	<ul style="list-style-type: none"> - تقابل با فرهنگ دینی و ایرانی - مغایرت با اصول دینی و تقابل با اعتقادات - عدم علاقه شخصی به موسیقی پاپ - پوچی و بی‌محتوایی موسیقی‌ها - حرام و مضر دانستن این سبک از موسیقی - مناسب نبودن برای فرزندان و عامل ترغیب آنان به گوش دادن به موسیقی 	<ul style="list-style-type: none"> - عدم جذابیت مهمان‌ها و برخی آیت‌ها برنامه - بی‌فایده بودن، بی‌محتوا بودن و متناسب نبودن برنامه با دیدگاه‌ها و انتظارات شخصی - تأثیرات سوء برخی رفتارها و معاشرت‌های اجتماعی بر فرزندان از جمله نوع پوشش، خنده‌های بلند، به کار بردن کلمات و جملات نامتعارف و نامناسب و... - از بین رفتن قبح ارتباط میان محرم و نامحرم - خستگی شخصی - صحبت در مورد ازدواج و مسائل مربوط و مناسب نبودن این بخش با توجه به سن فرزندان
مادری در کانال برنامه	۴	<ul style="list-style-type: none"> - جذابیت و شاد بودن - عدم اعتقاد به حرمت شرعی - موسیقی‌های پخش شده یا دست کم مشکوک بودن حکم آن 	<ul style="list-style-type: none"> - وجود آیت‌های جالب و جدید در این برنامه‌ها مانند بخش مصاحبه‌ها - آمیختگی برنامه با طنز و شادی - جذابیت و صداقت در این برنامه‌ها
قطع و یا کم کردن صدای تلویزیون	۷	<ul style="list-style-type: none"> - احساس تقابل با فرهنگ اسلامی و مغایرت با وظایف دینی - آمیخته بودن موسیقی‌های عرضه شده با لهنه و گناه - ناسازگاری با اعتقادات و ارزش‌های مذهبی خانواده - احتیاط در گوش کردن به موسیقی‌های مشکوک - اعتقاد به نقش این برنامه‌ها در ترویج فساد و فحشاء 	۱
صدای تلویزیون بلندتر کردن	۱	<ul style="list-style-type: none"> - علاقه به موسیقی - اجرای جذاب و تقلید خوب بازیگران از خوانندگان 	۱
خاموش کردن تلویزیون	۴	<ul style="list-style-type: none"> - اعتقاد به ضدیت برنامه با مسائل تربیت اسلامی - مضر بودن موسیقی - حفظ جایگاه اجتماعی و مغایرت آن با گوش دادن به موسیقی - آمیختگی موسیقی‌های عرضه شده با لهنه و گناه - منطبق نبودن با ارزش‌های دینی و اعتقادات مذهبی خانواده 	۲

عوض کردن کانال تلویزیون، قطع کامل و کم کردن صدای آن، بیشترین فراوانی رفتاری مخاطب متدین در مواجهه با بخش‌های موسیقی برنامه‌های مذکور بوده است. داشتن تقابل با فرهنگ دینی و ناسازگاری برنامه با اعتقادات مذهبی و ارزش‌های دینی، نیز از مهم‌ترین دلایل چنین رفتاری بوده است.

آمیختگی این سبک موسیقی، با لهو و گناه، اعتقاد به حرام بودن شرعی و در نتیجه، اعتقاد به زیان بخش بودن استماع آن، از دیگر دلایل مخاطبان برای واکنش‌های آنان است. طبق نتایج جدول ۴، اقدام واکنشی مخاطب به خاموش کردن تلویزیون، در مواجهه با پخش موسیقی نیز به دلایل مشابهی مستند است. با توجه به اینکه برنامه‌های موسیقایی سیمای ملی، عمدتاً با سبک موسیقی پاپ عرضه می‌شوند، عدم علاقه برخی مخاطبان به این سبک، از جمله دلایل انصراف توجه و دنبال نکردن این نوع برنامه‌ها بوده است. عدم جذابیت برخی مهمانان و برخی آیت‌ها، بی‌فایده و بی‌محتوا بودن، ترس از تأثیرات سوء برخی رفتارها و معاشرت‌های اجتماعی درون برنامه‌ها، بر فرزندان از جمله نوع پوشش، خنده‌های بلند، به کار بردن کلمات و جملات نامتعارف و نامناسب، کم‌رنگ شدن قبح ارتباط بین محرم و نامحرم و سخن گفتن صریح در مورد ازدواج و مسائل آن، با توجه به نامناسب بودن این نوع بحث‌ها برای کودکان و فرزندان کم سن و سال، از مهم‌ترین دلایل عوض کردن کانال تلویزیون و روی گرداندن از این برنامه‌ها عنوان شده است.

جدول ۵. رفتار و دلایل رفتاری مخاطب متدین در مواجهه با بخش‌های موسیقایی برنامه‌ها

رفتار	پخش موسیقی در قالب‌های مختلف نماهنگ، مسابقه خوانندگی و اجرای زنده توسط خوانندگان مدعو	
	فراوانی (تعداد خانواده)	دلایل رفتار
عوض کردن کانال شبکه	۱۳	- ناسازگاری با اعتقادات مذهبی خانواده - حرام دانستن موسیقی - عدم علاقه شخصی به این سبک موسیقی - مشغله کاری و نداشتن فرصت برای گوش دادن به موسیقی - احساس ائلاف وقت در گوش دادن به این بخش از برنامه
قطع و یا کم کردن صدای تلویزیون	۳	- ناسازگاری با اعتقادات مذهبی خانواده - مضر دانستن موسیقی - عدم علاقه شخصی به این سبک موسیقی
همراهی کردن (ماندن در کانال) با رضایت	۸	- جذابیت بالا - قدرت و توانایی بالای بازیگر در اجرای موسیقی - نو بودن سبک برنامه‌سازی در بخش موسیقی - کمبود فضاهای شاد در محیط زندگی و در تلویزیون
همراهی کردن مشروط و منتقدانه	۷	- طرد موسیقی‌های متضمن شعر بی‌محتوا یا دارای آهنگ غنایی - عدم وجود مشکل شرعی در آهنگ‌های ارزشی - احساس نیاز به فضاهای شاد در رسانه ملی، در عین حال انتقاد به تأثیرپذیری بالای جامعه از سبک زندگی غربی، مدل‌های اجتماعی و گرایش به موسیقی و آثار هنری خوانندگان

در جدول ۵، رفتار مخاطب در برخورد با بخش‌های متضمن پخش موسیقی، در قالب‌های مختلف نماهنگ، مسابقه خوانندگی، دعوت از اجرای زنده خوانندگان و... مورد پرسش مستقیم قرار گرفته است. پاسخ حدود ۵۲ درصد از مخاطبان، مقابله‌ای همچون قطع یا کم کردن صدای تلویزیون، عوض کردن شبکه یا خاموش کردن تلویزیون بوده است، در مقابل حدود ۴۸ درصد عکس‌العملی در جهت همراهی با آن از خود نشان داده‌اند.

عوض کردن کانال یا شبکه، با بیشترین فراوانی، از مهم‌ترین عکس‌العمل‌های مقابله‌ای مخاطبان متدین در برخورد با بخش‌های موسیقایی برنامه‌های مذکور بوده است. از دیگر رفتارهای قابل توجه، همراهی ۴۸ درصد از مخاطبان متدین در مواجهه با این بخش‌ها است که مجموعاً به دو وضعیت همراهی رضایتمندانه و همراهی مشروط و منتقدانه قابل تفکیک است.

رفتارشناسی مخاطب دیندار در مواجهه با ابعاد موسیقایی برخی برنامه‌های سیمای ملی ♦ ۱۷

جذابیت، قدرت و توانایی بالای افراد در اجرای موسیقی‌ها، نو بودن سبک برنامه‌سازی، با موضوع موسیقی در تلویزیون، کمبود برنامه‌ها و فضاهای شاد در محیط زندگی و در برنامه‌های تلویزیونی سیمای ملی، از مهم‌ترین دلایل همراهی مخاطبان متدین با این بخش‌ها بوده است. البته برخی مخاطبان، ضمن استقبال از این بخش‌ها، استماع مجاز موسیقی را به محتوای درست در متن و غنایی نبودن در آهنگ مشروط کرده‌اند. ضمن اذعان به نیاز مخاطبان به سرگرمی و شادی و ضرورت تأمین آن توسط تلویزیون، به دلیل تأثیرپذیری بالای جامعه از سبک زندگی غربی، مدل‌های رفتاری خاص و گرایش بالا به موسیقی و خوانندگی، از نوع آنچه در این قبیل برنامه‌ها عرضه می‌شود، اقدام رسانه ملی در پخش این نوع موسیقی‌ها را سزاوار نقد و بازبینی دانسته‌اند.

لازم به یادآوری است که در این بخش، رفتار و واکنش اعضای خانواده نیز به طور جداگانه مورد پرسش قرار گرفته است. طبق برآورد نهایی، در ۹۷ درصد خانواده‌ها، اغلب اعضای خانواده، رفتاری مشابه یکدیگر در مواجهه با برنامه‌های موسیقایی از خود نشان داده‌اند. این امر خود نشان از قرابت و همسانی اعتقادی در اغلب خانواده‌های متدین دارد.

جدول ۶. نوع موسیقی مورد تمایل مخاطبان متدین

نوع موسیقی فراوانی (تعداد خانواده)	سنتی	ملی و مذهبی	کلاسیک	پاپ ملایم	هر نوع موسیقی
۱۴	۶	۱	۲	۲	

مطابق جدول ۶، از میان مخاطبان متدین مورد بررسی، ۸۱/۸ درصد، علاوه بر برنامه‌های تلویزیونی مورد مطالعه، به سایر موسیقی‌های عرضه شده نیز گوش می‌کنند. موسیقی سنتی با بیشترین فراوانی، نشان از جهت‌گیری ذائقه‌ای این مخاطبان در خصوص مصرف اقسام موسیقایی است.

جدول ۷. تغییرات علائق و انزجار مخاطبان به موسیقی پس از تماشای برنامه‌های مورد مطالعه

تغییرات رفتاری نسبت به موسیقی	درصد فراوانی	شرح رفتارها
افزایش علاقه و ترغیب به موسیقی	۳۴	<ul style="list-style-type: none"> - نقش این نوع موسیقی در افزایش شادی موجب افزایش علاقه به آن شده است - تمایل به گوش کردن موسیقی و عدم رعایت خط قرمزهای دینی بیشتر شده است - علاقمند شدن به خرید آلبوم خوانندگان دعوت شده در این برنامه‌ها و نیز علاقمند شدن به گوش کردن سایر آهنگ‌های آنان - در مقایسه با گذشته، اوقات گوش کردن به موسیقی و لذت بردن از آن افزایش یافته است - تغییر ناگهانی در افزایش پخش موسیقی در رسانه ملی، علاقه و تمایل اقشار مختلف جامعه نسبت به موسیقی را افزایش داده است - آشنایی بیشتر و افزایش علاقه نسبت به موسیقی‌های پاپ ملایم
افزایش انزجار به این نوع موسیقی‌ها	۱۶	<ul style="list-style-type: none"> - باعث ناراحتی و افزایش حساسیت نسبت به این نوع موسیقی شده است - بوجی و بی‌محتوایی متن و غنایی بودن آهنگ‌ها موجب کاهش تمایل و علاقه به دیدن چنین برنامه‌ها و موسیقی‌های در حال پخش شده است - نوع و سبک موسیقی‌های پخش شده در برنامه شب‌کوک، انزجار را نسبت به این نوع موسیقی‌ها افزایش داده است
عدم تغییر	۵۰	<ul style="list-style-type: none"> - پایبندی به اعتقادات و غلبه اعتقادات بر تأثیرات سوء محتوای موسیقی - دغدغه خاصی نسبت به موسیقی وجود ندارد؛ از سویی موسیقی‌های پخش شده در تلویزیون نیز زیاد نیست - علاقه زیاد و نهادی شده به موسیقی سنتی و جنبه هویتی آن، عامل مهمی در عدم تغییر رفتار تحت تأثیر مواجهه با موسیقی‌های پخش شده در این برنامه‌ها شده است - به دلیل بی‌محتوایی برنامه‌ها، تغییری در گرایش و نگرش مخاطب ایجاد نشده است - عدم علاقه یا بی‌علاقگی به موسیقی‌های نو (در مقابل سنتی)

طبق نتایج حاصل از جدول ۷، علایق و انزجار حدود ۵۰ درصد از مخاطبانی که موسیقی‌های پخش شده در برنامه‌های مورد مطالعه را دنبال کرده‌اند، تغییری نکرده است. پابندی به اعتقادات دینی و غلبه اعتقادات بر تأثیرات برنامه‌ها، عدم دغدغه‌مندی نسبت به موسیقی، اعتقاد به کمرنگ بودن میزان پخش موسیقی در رسانه ملی و عدم تأثیر آن بر تغییر گرایش مخاطبان، علاقه زیاد به موسیقی سنتی و جنبه هویتی آن و نیز عدم علاقه به موسیقی‌های با سبک نو، از جمله دلایل این عدم تغییر رفتار در مواجهه با موسیقی‌های ارائه شده بیان شده است.

در ۳۴ درصد از مخاطبان، شاهد تغییر ذائقه در جهت افزایش علاقه و گرایش به موسیقی‌های پخش شده از برنامه‌های مورد مطالعه، که عمدتاً از نوع پاپ بودند، هستیم. آشنایی بیشتر با این نوع موسیقی‌ها، افزایش علاقه و تمایل به گوش دادن به این سبک موسیقی، علاقمند شدن به تهیه آلبوم خوانندگان مدعو و اذعان به کمرنگ شدن نقش اعتقادات، از جمله دلایل تغییر رفتار مخاطبان بیان شده است.

پوچی و بی‌محتوایی متن و غنایی بودن آهنگ در این نوع موسیقی‌ها، به‌ویژه با تأکید بر شدت این موارد در آیت‌های برنامه «شب‌کوک» نیز منجر به کاهش تمایل و علاقه و بلکه ایجاد نوعی انزجار نسبت به این نوع موسیقی و برنامه‌ها در ۱۶ درصد از مخاطبان مورد بررسی شده است.

جدول ۸. میزان آشنایی مخاطبان با نظر فقهی ولی فقیه و مرجع تقلید خود درباره حکم شرعی موسیقی و خوانندگی

میزان اطلاع	کاملاً	تا حدودی	اصلاً
درصد فراوانی	۶۷/۷	۳۲/۳	۰

مطابق جدول ۸، ۶۷/۷ درصد از مخاطبان مورد بررسی، به ادعای خود، نسبت به نظر فقهی مقام معظم رهبری، که برای رسانه ملی مرجعیت و اعتبار هنجاری دارد و نیز از فتوا و رأی فقهی مرجع تقلید خود درباره موسیقی و خوانندگی، اطلاع کامل داشتند و ۳۲/۳ درصد نیز به ادعای خود از این موضوع تا حدی اطلاع داشته و بی‌اطلاع نبودند. هیچ عضوی از نمونه مورد بررسی فاقد اطلاع از این احکام، یافت نشد.

جدول ۹. میزان انطباق موسیقی برنامه‌های رسانه ملی با نظر فقهی ولی فقیه

میزان انطباق	غالباً	تا حدودی	اصلاً
درصد فراوانی	۲۳/۳	۳۶/۷	۴۰

طبق جدول ۹، از نظر ۴۰ درصد از مخاطبان متدین مورد بررسی، موسیقی‌های پخش شده در برنامه‌های منتخب سیمای ملی، هیچ انطباقی با نظر فقهی رهبری ندارند. از نظر ۳۶/۷ درصد این مخاطبان، برخی آهنگ‌های پخش شده در این برنامه‌ها با فتوای معظم‌له انطباق داشته و برخی انطباق ندارند. ۲۳/۳ درصد از ایشان نیز معتقدند: جریان پخش موسیقی در رسانه ملی، با نظر فقهی ولی فقیه انطباق کامل دارد.

جدول ۱۰. دیدگاه مخاطبان در خصوص ترویج موسیقی توسط رسانه ملی

دیدگاه مخاطب	درصد فراوانی	دلایل
موافق	۲۰/۷	- لزوم پرداخت صدا و سیما به موسیقی، البته با حفظ حریم و پرهیز از ترویج ساز و غنا - ترویج موسیقی توسط صدا و سیما، خوب و مناسب است - موسیقی جزئی از زندگی است و صدا و سیما باید به تأمین آن اقدام کند
مخالف	۷۹/۳	- موسیقی موجب دور شدن جامعه اسلامی از اهداف اصلی خود و با سلامت روانی و اجتماعی ناسازگار است - موسیقی، جوانان را به بیراهه و تملیلات واهی و تخیلی سوق می‌دهد - طبق روایات اسلامی، استماع این نوع موسیقی‌ها، آسیب‌های فردی و اجتماعی فراوانی مانند کم شدن غیرت، افزایش شهوت، تضعیف اراده و... به دنبال دارد - شکسته شدن قبح شنیدن موسیقی حرام، موجب ترویج و عادی شدن آن در میان خانواده‌ها و نوجوانان و جوانان شده و در نتیجه تأثیرات سوئی بر جامعه دارد

طبق نتایج جدول ۱۰، ۷۹/۳ درصد از مخاطبان مورد بررسی، با پخش و ترویج موسیقی توسط رسانه ملی مخالف هستند و ۲۰/۷ درصد آنان با این سیاست موافق بودند.

ناسازگاری با سلامت روانی و اجتماعی جامعه، دور کردن جامعه اسلامی از اهداف اصلی خود، ایجاد توهمات و تخیلات پوچ در جوانان، مترتب شدن آسیب‌های فردی و اجتماعی، همچون کاهش غیرت، افزایش شهوت و تضعیف اراده و شکسته شدن قبح شنیدن موسیقی حرام و عادی شدن آن، در میان خانواده‌ها و تأثیرات سوء آن در فرزندان، از جمله دلایل مخالفت ایشان عنوان شده است.

مخاطبان موافق با ترویج موسیقی در رسانه ملی، با جمعیتی ۲۰/۷ درصدی، نیز موافقت خود را به دلایل خاصی مستند ساخته‌اند. از آن جمله، لزوم حفظ حریم و پرهیز از ترویج ساز و غنا تا جایی که به فرهنگ دینی و اخلاق عمومی آسیب نرزد و موجب عادی‌سازی و رواج گناه در جامعه نشود. تعداد محدودی از این درصد نیز با پرداخت رسانه ملی به امر ترویج موسیقی در جامعه، موافقت کامل داشته و آن را برای ایجاد برخی کارکردها لازم و مفید می‌دانند.

به نظر می‌رسد، رسانه ملی با محوریت دادن به موسیقی، به مثابه یک ژانر یا یک متن و نیز برگزاری مسابقات متعدد استعدادیابی در زمینه خوانندگی و اقبال گسترده برنامه‌سازان شبکه‌های مختلف سیما، از موسیقی در جنبه‌های مختلف، عملاً زمینه ترویج موسیقی در جامعه را فراهم ساخته، حساسیت‌های بازدارنده را تا حد زیاد کاهش داده است. طبق این مطالعه، حدود ۹۱ درصد از مخاطبان بر این باورند که رسانه ملی، به‌ویژه سیما در راستای ترویج موسیقی و گسترش خوانندگی در جامعه اقدام کرده، به مرور زمان بر کم و کیف این فعالیت‌ها نیز افزوده شده است.

از دید این گروه از مخاطبان، رسانه ملی همسو با سایر عوامل و جریان‌ات اشاعه‌دهنده موسیقی در جامعه، فعال بوده است. شاهد گویای این مدعا، پرداختن به موسیقی به صورت هم‌زمان در شبکه‌های مختلف سراسری و محلی است. بی‌تردید ادامه این وضعیت، به تدریج جامعه را به امور لهوی و اشتغالات سرگرم‌کننده غیرمفید

عادت می‌دهد. در صورت غنا بودن موسیقی‌های ارائه شده، برخی آثار مذموم و مخرب نیز به جامعه و بنیادهای فرهنگی و اخلاقی آن تحمیل و تزریق می‌شود. از این‌رو، ترویج و اشاعه موسیقی در این سطح گسترده و کنترل‌ناپذیر را می‌توان یکی از منفعدهای جنگ نرم و تهاجم فرهنگی علیه فرهنگ دینی و اخلاقی دانست. هر چند مسئولان رسانه ملی، به انگیزه‌های نشاط‌بخشی، تنوع‌زایی، ماللت‌زدایی، و انصراف توجه عموم، به‌ویژه جوانان از شبکه‌های ماهواره‌ای و فرآورده‌های مستهجن اینترنتی، به این کار اقدام کرده باشند. گفتنی است که برنامه‌های مورد مطالعه در این تحقیق، مانند سایر برنامه‌های سیمای ملی مورد توجه قشر مذهبی و متدین، به‌عنوان بخش قابل توجهی از مخاطبان فعال جامعه قرار گرفته است. از این میان، برنامه‌های «خندوانه» و «دورهمی»، با اقبال بیشتری در میان این قشر مواجه بوده است. برخی برنامه‌ها نیز همچون «شب‌کوک» از دید ایشان، مصداق بارزی از ترویج موسیقی حرام و خوانندگی در جامعه ارزیابی شده است.

طبق نتایج به‌دست‌آمده از مطالعه، ارزیابی، سنجش و تحلیل واکنش‌های رفتاری مخاطبان متدین، در مواجهه با برنامه‌های منتخب مورد بررسی و ابعاد موسیقایی آن، مواجهه‌های رفتاری این دسته از مخاطبان را می‌توان در قالب رویکردهای ذیل صورت‌بندی و دسته‌بندی نمود:

رویکرد مقابله

بیش از نیمی از مخاطبان متدین مورد بررسی، در مواجهه با پخش موسیقی در قالب‌هایی چون نماهنگ، مسابقه خوانندگی، دعوت از اجرای زنده خوانندگان و... با اعمال عکس‌العمل‌هایی همچون تغییر کانال، کم کردن یا قطع کردن صدای تلویزیون و در مواردی، با خاموش کردن تلویزیون، مواجهه خود با پخش موسیقی در سیمای ملی را با رویکردی مقابله‌ای ابراز کردند. مغایرت پخش موسیقی در این برنامه‌ها، با اعتقادات مذهبی و فرهنگ دینی، عمده‌ترین دلیل این واکنش عنوان شده است. همچنین، ادعای پایبندی راسخ به اعتقادات دینی و عدم تأثیر این نوع برنامه‌ها بر تضعیف باورها و احساسات دینی، و نیز عدم تغییر ذائقه تحت تأثیر موسیقی پاپ، موجب عدم واکنش برخی دیگر از مخاطبان، از نوع واکنش‌های فوق در مقابل رسانه بوده است.

بر اساس یافته‌های این تحقیق، برنامه‌های منتخب در ۱۶ درصد از مخاطبان، موجب کاهش تمایل و حتی ایجاد نوعی انزجار، نسبت به این نوع موسیقی و چنین برنامه‌هایی شده است. احتمالاً ادامه این روند در سیمای ملی، موجب ریزش هر چه بیشتر مخاطبان متدین برنامه‌های پربیننده‌ای همچون خندوانه، که به دلیل برخی خلاقیت‌ها، در مقایسه با سایر برنامه‌ها موفق‌تر بوده است، خواهد شد.

رویکرد همراهی منتقدانه و مشروط

جمعی از مخاطبان متدین، ضمن پذیرش و تأیید ضرورت پخش موسیقی در رسانه ملی با هدف ایجاد شادی، نشاط و فرح در جامعه، بر این باورند که این اقدام نباید خطوط قرمز شریعت و اخلاق را در نوردریده، سر از پخش غنا و

آهنگ‌های مستجهن و لهوی با آثار و تبعات فرهنگی مخرب در آورد. این نوع برنامه‌ها، بالقوه ممکن است موجب ایجاد تغییراتی در سبک زندگی جامعه، متمایل ساختن مردم، به‌ویژه جوانان و نوجوانان به ارزش‌های فرهنگ غربی و نیز الگوگیری ایشان از خوانندگان غیرارزشی و همچنین، رواج و شیوع خوانندگی در میان قشر جوان شود.

رویکرد همراهی رضایت‌مندان

کمبود فضاها و برنامه‌ها و اقدامات شادی‌بخش و نشاط‌آفرین در جامعه، نیاز شدید به اشتغالات تفریحی و سرگرم‌کننده، به‌ویژه برای قشر جوان و نوجوان، کمبود برنامه‌های مفرح در رسانه ملی، به‌ویژه در سال‌های گذشته، تلاش گسترده شبکه‌های ماهواره‌ای برای ارائه این نوع خدمات، با هدف جذب مخاطبان بیشتر، احتمال تأمین این نیاز روحی از طرق غیرمجاز و... در مجموع، موجب شده تا رسانه ملی به ساخت این سنخ برنامه‌های تلویزیونی ورود کند. علاوه بر اینکه، جذابیت این برنامه‌ها، خود موجب شده تا بخشی از مخاطبان متدین، تلقی مثبت خود را از آنها ابراز کرده و ادامه پخش آنها را خواستار شوند. روشن است که رسانه ملی در ادامه این روند، با اعمال دقت‌های ویژه، کیفیت کار را ارتقا داده و از تبعات آسیبی محتمل آنها خواهد کاست. به هر حال، توصیه غالب مخاطبان مورد بررسی در این مطالعه، این است که رسانه ملی نباید برای انصراف توجه و کاهش تمایل به استفاده از رسانه‌های بیگانه، خود به ساخت برنامه‌هایی مبادرت ورزد که کم‌کم منجر به کاهش حساسیت‌های اعتقادی و اخلاقی در مخاطبان آنها شود. همچنین، بیش از ۸۰ درصد از مخاطبان متدین این مطالعه، متقاضی پخش موسیقی‌های سنتی و محلی، به جای موسیقی پاپ که در این برنامه‌ها سهم برجسته و غالبی دارد، شده‌اند؛ تقاضایی که انتظار می‌رود مسئولان رسانه ملی در ضمن این برنامه‌ها، یا هر قالب دیگری، فراتر از آنچه اینک جریان دارد، بدان پاسخ گویند.

نتیجه‌گیری

پخش موسیقی‌های متنوع با هدف ایجاد فرح و نشاط و رفع ملالت و خستگی از مخاطبان، از جمله کارکردهای رسانه‌های جمعی است. رسانه ملی، در دوره پس از انقلاب به استناد فتوای مشهور فقها، به‌ویژه فتوای حضرت امام^ع و مقام معظم رهبری مبنی بر حرمت غنا از یک سو، و مشتبه بودن غالب موسیقی‌های رایج و مورد انتظار برای پخش در رسانه ملی، موضعی احتیاطی در پیش گرفته، تقریباً در همه این سال‌ها از دامن زدن صریح به موسیقی به‌عنوان یک فعالیت رایج و پذیرفته شده، در ضمن فعالیت‌های مالوف رسانه‌ای اجتناب کرده است. تنها در سنوات اخیر، رفته‌رفته و احتمالاً تحت تأثیر مطالبات مخاطبان و عرضه موسیقی‌های متنوع توسط رسانه‌های رقیب، به پخش موسیقی در ضمن برنامه‌های عادی و تخصیص برخی ویژه برنامه‌ها به این ژانر تمایل یافت. تأسیس رادیو آوا و برخی ویژه برنامه‌های تلویزیونی، همچون شب کوک با کارکرد انحصاری پخش موسیقی و نیز اشاعه بیشتر آن در برخی شبکه‌های رادیویی، همچون رادیو پیام، رادیو جوان، رادیو فرهنگ و میان برنامه‌های

پربیننده تلویزیونی، به‌ویژه خندوانه و دوره‌می و نیز درج موسیقی در متن و زمینه فیلم‌ها و سریال‌ها زمینه طرح سؤالات و اتخاذ مواضع رفتاری مختلف را در میان بینندگان و شنوندگان متدین فراهم ساخت. برخی با این توجیه که رسانه ملی تحت مدیریت و نظارت مقام معظم رهبری است، همه این مصادیق را مجاز تلقی کرده و تفحص در آن را غیرلازم می‌دانند. در مقابل، برخی با این ادعا که عملکرد رسانه ملی در پخش و نیز عملکرد وزارت ارشاد اسلامی در تأیید برخی موسیقی‌ها و کنسرت‌ها، به فتاوی مراجع تقلید از جمله شخص رهبری، مجوز شرعی برای مصرف و استماع آن نمی‌شود. عرف مؤمنان نیز به‌عنوان مرجع تعیین وظیفه، در این خصوص، صراحت ندارد. این مطالعه، با هدف سنجش نگرش‌ها و حساسیت‌های جامعه مؤمنان در مواجهه با نمونه برنامه‌هایی از سیمای ملی، که پخش موسیقی در آنها شیوع و نمود بیشتری داشت، صورت پذیرفت. نتایج انعکاس یافته در جداول فوق، حائز اهمیت است.

پی‌نوشت‌ها

* این تعریف برگرفته از پژوهشی با عنوان «آماده‌سازی و هنجاریابی مقیاس سنجش دینداری دانشجویان» است که توسط خدایاری‌فرد در سال ۱۳۸۵ با همکاری یک گروه علمی از پژوهشگران روان‌شناس و همکاری «انسیتو روان‌پزشکی و مرکز تحقیقات بهداشت روان» انجام شده است.

منابع

- انصاری، شیخ مرتضی، ۱۳۷۵ق، *المکاسب*، چاپ قدیم، تبریز، مطبعه الاطلاعات.
- ایرانی، اکبر، ۱۳۸۶، *حال دوران: نگرش جامعه‌شناختی به موسیقی از جاهلیت تا آغاز عباسیان*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *تسریعت در آینه معرفت*، قم، اسراء.
- حسینی خامن‌ای، سیدعلی، ۱۳۹۰، *اجوبه الاستفتانات*، قم، دفتر نشر معارف وابسته به نهاد نمایندگی رهبری در دانشگاه‌ها.
- خجسته باقرزاده، حسن، *جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی موسیقی* (<http://khojasteh.ir>).
- خدیاری فرد، محمد و همکاران، ۱۳۸۵، *آماده‌سازی و هنجاریابی مقیاس سنجش دینداری در جامعه دانشگاهی کتسور*، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۸، *آماده‌سازی مقیاس دینداری و ارزیابی سطوح دینداری اقشار مختلف جامعه ایران*، تهران، سازمان ملی جوانان، سازمان تبلیغات اسلامی، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری و دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۹۲، *ساخت مقیاس بین‌المللی دینداری، با رویکرد مقایسه بین فرهنگی*، تهران، دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۰۴ق، *المفردات فی غریب القرآن*، چ دوم، تهران، دفتر نشر کتاب.
- ربر، آرتور اس، ۱۳۹۰، *فرهنگ روان‌شناسی (توصیفی)*، ترجمه محمدرضا نیکخو و همکاران، تهران، رشد.
- سورین، ورنر جوزف و جیمز تانکارد، ۱۳۹۰، *نظریه‌های ارتباطات*، ترجمه علیرضا دهقان، تهران، دانشگاه تهران.
- شرف‌الدین، سیدحسین، ۱۳۹۰، «الگوی مطلوب سرگرمی در یک رسانه دینی (با تأکید بر رسانه ملی)»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۸، ص ۷۳-۱۰۲.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۳، *المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۷۰، *آموزش عقاید و دستوره‌های دینی*، تهران، بنیاد مستضعفان و جانبازان انقلاب اسلامی.
- فرخی، نورعلی، ۱۳۸۵، *پیمایش در افکار سنجی*، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۷، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی.
- محمودپور، احمد، ۱۳۹۲، *روش تحقیق کیفی ضد روش (مراحل و رویه‌های عملی در روش‌شناسی کیفی)*، تهران، جامعه‌شناسان.
- محمودی، سیدمحسن، ۱۳۸۶، *مسائل جدید از دیدگاه علما و مراجع تقلید*، ورامین، انتشارات صاحب الزمان علیه السلام.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۰، *یادنامه، کتاب اول*، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

بررسی مدل صدراپی «گزینش عقلانی» به عنوان روشی برای «تیین» کنش‌های انسانی

احمدحسین شریفی / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*
sharifi1738@yahoo.com دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۱۲ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۳/۱۰

چکیده

تیین و کشف علل و عوامل شکل‌گیری کنش‌های انسانی، از مهم‌ترین مسائل علوم انسانی است. فیلسوفان علم، مدل‌های مختلفی برای علت‌کاوی در علوم اجتماعی و انسانی بیان کرده‌اند. «گزینش عقلانی»، یکی از مشهورترین انواع تییین است که در قالب روش‌ها و مدل‌های مختلفی بیان شده است. این مقاله، به دنبال پاسخ به این سؤال است: «مدل گزینش عقلانی بر اساس حکمت صدراپی چگونه است؟ آیا می‌توان آن را به‌عنوان مدلی موجه و کارآمد در تییین کنش‌های انسانی به کار گرفت؟». بدین منظور، ابتدا با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به تشریح و ترسیم مدل صدراپی انتخاب عقلانی، به‌عنوان روشی برای تییین کنش‌های انسانی پرداخته است و در ادامه با استفاده از روش تحلیلی - انتقادی، به بیان ضعف‌ها و نقص‌های این مدل می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که مدل صدراپی مثل سایر مدل‌های تییین عقلانی، به دلیل غفلت از عوامل بیرونی، ساختاری و زمینه‌ای کنش‌های انسانی و همچنین به دلیل علت‌نامه پنداشتن علل ناقصه و نگاه خطی و یک سویه در تحلیل کنش‌های انسانی، نمی‌تواند مدلی جامع، موجه و کارآمد برای تییین کنش‌های انسانی به‌شمار آید.

کلیدواژه‌ها: تییین، گزینش عقلانی، علوم انسانی، ملاصدرا، فرایند صدور فعل.

۱. مقدمه

تبیین کنش‌های انسانی، از جمله مهم‌ترین اهداف و رسالت‌های علوم انسانی است. بحث‌های متنوعی درباره تبیین از سوی فیلسوفان علوم انسانی مطرح و انواع متنوعی برای آن بیان شده است. در عین حال، باید توجه داشت که تحقق چنین رسالتی، در علوم انسانی، کاری بس دشوار است. موضوع علوم انسانی، یعنی کنش‌های انسانی، ویژگی‌هایی دارد که تبیین آنها را دشوار و دیرپاب می‌کند. کنش‌های انسانی، نیازمخوردند. نیازهای افراد و جوامع نیز متأثر از دنیای معنایی آنها، یعنی متأثر از جهان‌بینی‌ها، نگرش‌ها، گرایش‌ها و عواطف افراد هستند و چنین اموری نیز بسیار متفاوتند. همین مسئله، دستیابی به مدلی فراگیر برای تحلیل چرایی شکل‌گیری کنش‌های انسانی را دشوار می‌کند.

نکته دیگر اینکه، به دلیل چندعاملی بودن کنش‌های انسانی، کشف مکانیسم علی در آنها بسیار دشوار است؛ زیرا آگاهی از همه علل و عوامل آشکار و نهان شکل‌دهی به یک کنش فردی یا اجتماعی، کار ساده‌ای نیست. اطلاعاتی فراگیر، چندبعدی و چند لایه‌ای می‌خواهد. بر فرض شناخت همه علل بیرونی مثل محیط، ساختارهای اجتماعی، شرایط اقلیمی و امثال آن، باز هم به دلیل اختیاری و انتخابی بودن کنش‌های انسانی، نمی‌توان نسبت به نتیجه کار اطمینان حاصل کرد؛ زیرا همان‌طور که اشاره شد، اختیار خود مبتنی بر مبادی بینشی و گرایشی پیش‌اراده است که کنترل و تسلط بر آنها، بسیار دشوار است. به علاوه، عوامل نامرئی و متافیزیکی نیز ممکن است در شکل‌دهی به کنش‌های انسانی مؤثر باشند، و اطلاع از آن عوامل و کنترل آنها نیز کاری به غایت دشوار و سخت‌یاب است. به راستی، چگونه می‌توان فهمید که یکی از عوامل تجاوز به یک زن، تجاوزی بوده است که یکی از اجداد او در گذشته‌های دور به زنی دیگر بوده است! یا فسق‌جویی یک مرد، در تمایلات تجاوزکارانه همسر او نقش آفرین است؟^۱ یا رواج رباخواری در جامعه، موجب رواج مرگ‌های ناگهانی خواهد بود؟^۲ زمانی می‌توان از تبیین یک کنش مطمئن بود که از شرایط لازم و کافی پیدایش آن آگاهی داشت. اما با چه سازوکاری می‌توان علت حقیقی یک پدیده انسانی را به دست آورد؟

۲. مسئله تحقیق

کارل پیرسون (۱۸۵۷-۱۹۳۶)، ریاضی‌دان با نفوذ انگلیسی، مدعی بود در فرایند علم، تبیین هیچ نقشی ندارد. وی بر این باور بود که «علم در مورد گذشته یک توصیف است و در مورد آینده یک باور؛ علم هرگز یک تبیین نبوده و نیست؛ البته اگر منظور از تبیین، این باشد که علم حاکی از ضرورت هرگونه توالی ادراکات است» (پیرسون، ۱۹۹۲، ص ۱۱۳). در مقابل، برخی دیگر از نویسندگان، سهم تبیین را در علم آنقدر پررنگ کرده‌اند که حتی آن را جایگزین تعریف، توصیف و تفسیر پنداشته‌اند. جمشیدی، در تحلیل تبیین می‌نویسد: «تبیین ... از جست‌وجوی علل، چپستی و چگونگی و چرایی امور آغاز می‌گردد و با طی استدلال، تفسیر و توضیح به استنتاج دست می‌یابد» (جمشیدی،

۱۳۸۷، ص ۶۱-۶۲ و ۶۸). به اعتقاد ما، نه آن نگاه تبیین‌ستیزانه درست است و نه این نگاه حداکثری، بلکه تبیین به معنای علت‌کاوی است و در عرض توصیف، تفسیر، پیش‌بینی، ارزشیابی و کنترل، از جمله کارکردها یا اهداف و رسالت‌های علوم انسانی است. البته روشن است که تبیین متفرع بر توصیف است؛ همان‌طور که توصیف نیز متفرع بر تعریف است و پیش‌بینی و کنترل نیز وابستگی کاملی به تبیین دارند. به همین دلیل، می‌توان در همراهی با بسیاری از فیلسوفان علوم انسانی، تبیین را نقطه مرکزی و محور سایر رسالت‌های علوم انسانی دانست. البته برخلاف علوم طبیعی، تبیین در علوم انسانی، کاری بسیار دشوار و سخت‌یاب است.

تاکنون مدل‌های مختلفی برای تبیین در علوم انسانی بیان شده است. تبیین‌های معرفت‌شناختی، فلسفی، کلامی، فقهی، اخلاقی، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، اقتصادی و معیشتی، تاریخی و کارکردی، از جمله انواع مختلف تبیین‌هایی است که بیان شده و یا قابل بیان است. هر چند به نظر می‌رسد، تبیین یک نوع بیشتر نیست و آن عبارت است از: «تبیین علی» و همه موارد فوق، به یک معنا مصادیق آن هستند (شریفی، ۱۳۹۵، ص ۲۰۲). در عین حال، با توجه به پیچیدگی کنش‌های انسانی و تأثیرپذیری آنها از علل و عوامل درونی و بیرونی مختلف، محققان علوم انسانی تلاش می‌کنند با استمداد از مدل‌های مختلف، راه‌های کشف علل و عوامل اصلی پیدایش کنش‌های انسانی را پیدا کنند.

در این میان، یکی از مشهورترین و البته قدیمی‌ترین مدل‌های تبیین، تبیین گزینش عقلانی است. البته الگوها یا رویکردهای مختلفی، در تحلیل همین نوع تبیین نیز وجود دارد. به عنوان مثال، می‌توان به الگوی «انسان اقتصادی» که از سوی *رالف‌دازرندورف* و برخی دیگر از فیلسوفان علم مطرح شد، اشاره کرد (بودون، ۱۳۷۰، ص ۲۴۹؛ سیمون، ۱۹۵۵، ص ۱۰۰). بر اساس الگوی انسان اقتصادی، کوشش هر انسانی بر این است که با توجه به منابع و اختیاراتش، بهترین انتخاب را از میان گزینه‌های پیش‌روی خود داشته باشد. همچنین، الگوی «انسان جامعه‌شناختی» که از سوی *ریمون بودون* مطرح شد، از دیگر نمونه‌های تبیین گزینش عقلانی است. بودون در تبیین کنش‌های انسانی، بر عوامل اجتماعی‌ای تأکید دارد که در شکل دادن به گزینش‌های انسان تأثیر دارند. برای نمونه، وی معتقد است: عادت‌ها، ارزش‌های درونی شده، شرطی‌شدن‌های گوناگون اخلاقی، معرفتی، رفتاری و امثال آن در انتخاب‌های افراد تأثیر دارند. حتی سیطره اینها، ممکن است تا جایی باشد که در برخی از حالات، کنشگران از انجام گزینه ترجیحی خود صرف‌نظر کنند (بودون، ۱۳۷۰، ص ۲۵۶).

بر اساس الگویی که در فلسفه اسلامی، به‌ویژه در حکمت متعالیه برای صدور کنش‌های انسانی بیان شده است، می‌توان مدلی از تبیین گزینش عقلانی بیان کرد که بسیار مشابه به مدل میل-باور و البته کامل‌تر و دقیق‌تر از آن است که در دوران اخیر، از سوی برخی فلاسفه غرب مثل *دونالد دیویدسن* (۱۹۱۷-۲۰۰۳)، فیلسوف معاصر آمریکایی، مطرح شده است (دیویدسن، ۲۰۰۱، ص ۱۲). این مقاله، بر آن است تا ضمن تشریح مدل گزینش

عقلانی بر اساس اندیشهٔ صدرایی، کارآمدی و معقولیت آن را مورد بررسی قرار دهد. اما پیش از هر چیز، لازم است اهم مفاهیم و مفروضات بنیادین آن توضیح داده شود.

۳. تعریف مفاهیم

۳-۱. تبیین

معنای لغوی «تبیین» عبارت است از: آشکار ساختن، واضح کردن و بیان کردن. اما دربارهٔ معنای اصطلاحی آن، اختلاف نظر وجود دارد. می‌توان گفت: همهٔ فیلسوفان علم در اینکه تبیین نوعی علت‌کاوی و کشف چرایی و علل و عوامل شکل‌گیری یک کنش است، اشتراک نظر دارند. دورکیم می‌گفت: «تبیین یک نمود اجتماعی، عبارت است از جست‌وجوی علت مؤثر آن، یعنی پیدا کردن نمودی قبلی که ناگزیر به ایجاد نمود مورد بحث می‌انجامد» (آرون، ۱۳۸۲، ص ۴۱۸). برخی از نویسندگان، تبیین علی را در مقابل تبیین غایی تلقی کرده و گفته‌اند: تبیین علی از نوع «زیرا که...» است و تبیین غایی از نوع «به خاطر اینکه...» (باتومور، ۱۳۷۰، ص ۳۱). البته این سخن زمانی درست است که تبیین علی را منحصر در علت ایجاد یا فاعلی بدانیم. اما اگر تبیین را اعم از تبیین به وسیلهٔ بیان علت فاعلی یا علت غایی و یا حتی علت‌های صوری و مادی (در موضوعات و مسائل مرتبط) بدانیم، در این صورت، این دو در مقابل هم نخواهند بود. به عبارت دیگر، اگر تبیین علی را اعم از بیان علت ناقصه و علت تامه بدانیم، چنین سخنی درست نخواهد بود.

۳-۲. گزینش عقلانی

گزینش عقلانی، مدلی از تبیین است که معتقد است: کنش‌های انسانی محصول سنجش‌گری‌های عاقلانه و آگاهانهٔ کنشگران‌اند. با این توضیح که اولاً، پدیده‌های انسانی و اجتماعی محصول کنش‌های انسان‌ها هستند. ثانیاً، کنش‌های انسانی نیز مسبوق و معلول پذیرش باورها و ارزش‌ها و متوقف بر معانی و اهداف آگاهانه و سنجش‌گرایانه می‌باشد. بر اساس تئوری گزینش عقلانی، آدمی به هنگام مواجهه با دو یا چند گزینه، همواره گزینه‌ای را انتخاب می‌کند که برای او رضایت‌بخش بوده و در خدمت منافع، مقاصد و غایات مورد نظرش باشد. در این راستا، حاضر است هزینه‌های مالی، زمانی، بدنی و فکری آن را نیز بپردازد. به عبارت دیگر، با فهم باورها، اعتقادات و نظام جهان‌بینی کنشگر و نیز ارزش‌ها، عواطف، امیال و نظام‌گرایش‌های او، می‌توان علت شکل‌گیری کنش‌های هر کنشگری را فهمید (سیمون، ۱۹۵۵، ص ۱۰۰-۱۰۱؛ الستر، ۱۹۸۸، ص ۵۴).

۳-۳. علوم انسانی

علی‌رغم کاربرد بسیار زیاد اصطلاح «علوم انسانی» و نقش آن در طبقه‌بندی علوم جدید و نیز جایگاه آن در نظام‌های جدید آموزشی اغلب کشورهای دنیا، دربارهٔ این اصطلاح نیز اجماع و اتفاقی وجود ندارد. برخی

نویسندگان، (فروند، ۱۳۷۲، ص ۳-۴؛ سروش، ۱۳۷۰، ص ۱۷-۱۹؛ حسنی و علیپور، ۱۳۸۹، ص ۵۵) ترجیح داده‌اند که با «تعریف به مصداق»، مرز علوم انسانی و غیرانسانی را مشخص کنند. به این معنا که گفته‌اند: منظور از «علوم انسانی»، همین علمی است که در عرف جوامع دانشگاهی تحت عنوان «علوم انسانی» مطرح هستند. مثلاً، در دفترچهٔ آزمون سراسری دانشگاه‌ها، در عرض علوم تجربی و ریاضی و زبان‌های خارجی و هنر قرار می‌گیرند. برخی دیگر، علوم انسانی را به علوم مربوط به انسان تعریف کرده‌اند. در مقابل علوم فیزیکی که مربوط به مادهٔ بی‌جان‌اند و علوم زیستی که دربارهٔ مادهٔ جان‌دار هستند (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۲، ص ۱۶-۱۷).

هرچند تعریف، امری قراردادی است و نمی‌توان بحث منطقی و عقلی دربارهٔ درستی یا نادرستی یک تعریف داشت، اما تعریف به هر میزانی که واقع‌بینانه‌تر، دقیق‌تر، و کارا تر باشد، عالمانه‌تر است. براین اساس، می‌توان گفت: علوم انسانی دانش‌هایی هستند که به «تحلیل کنش‌های انسانی انسان» می‌پردازند. در این بررسی، خود هفت رسالت عمده را بر عهده دارند: تعریف، توصیف، تبیین، تفسیر، پیش‌بینی، ارزشگذاری و کنترل کنش‌های انسانی (ر.ک: شریفی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۶-۱۱۸). البته روشن است که در این تعریف، هر نوع واکنش، رفتار جوارحی، جوانحی، فردی و اجتماعی را نیز «کنش» می‌دانیم.

۴. بنیان‌های نظری

مدل تبیینی صدراپی، همچون هر مدل تبیینی دیگر، بر پاره‌ای از مفروضات نظری استوار است که به اهم آنها اشاره می‌کنیم:

۴-۱. اختیار انسان

انسان موجودی مختار است و کارهای خود را از روی اختیار و اراده انجام می‌دهد. منظور از «اختیار»، این است که انسان پس از سنجش گزینه‌های مختلف، یکی از آنها را انتخاب می‌کند. براین اساس، حتی افعالی که از روی اضطرار یا اکراه انجام می‌گیرند، باز هم نوعی انتخاب و سنجش در آنها هست؛ زیرا شخص مضطر یا مکره، نیز با انتخاب و سنجش خود کار اضطراری یا اکراهی را انجام می‌دهند (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۶). البته این سخن بدان معنا نیست که تأثیر عواملی مثل محیط، وراثت، تغذیه، تربیت، شرایط اقلیمی، ساختارهای اجتماعی و امثال آن، در کنش‌های انسان را انکار کنیم، بلکه منظور این است که چنین عواملی، هرگز قدرت انتخاب و گزینش انسان را سلب نمی‌کنند. هرچند هر یک به نوبهٔ خود، در شکل‌دهی و جهت‌دهی به انتخاب‌ها و گزینش‌های او تأثیرگذارند. هرچند ممکن است انتخاب برخی از گزینه‌ها را برای انسان دشوار کنند.

۴-۲. تأثیرپذیری کنش از بینش و گرایش

یکی دیگر از بنیان‌های نظری گزینش عقلانی به تفسیر صدرالمتألهین، پذیرش این حقیقت است که کنش‌های

انسانی، معلول بینش‌ها و گرایش‌های آنان است. به عبارت دیگر، کنش‌های آدمیان، لایه بیرونی و بُعد نمایش‌گرایانه بینش‌ها و گرایش‌های درونی انسان‌ها و صورت تحقق‌یافته باورها، حالات، گرایش‌ها و عواطف آنان هستند؛ زیرا گزینش، فرع بر شوق و میل و گرایش است و شوق نیز فرع بر آگاهی و فهم و ادراک است. تا نسبت به چیزی آگاهی نداشته باشیم، امکان ندارد که شوق و میلی به انجام آن در ما پدید آید و تا شوق و گرایش نسبت به چیزی در ما شکل نگیرد، گزینش و انتخاب آن بی‌معنا خواهد بود.

۳-۴. هدفمندی انسان و کنش‌های انسان

یکی دیگر از مفروضات بنیادین تبیین‌گزینش عقلانی، پذیرش هدفمند بودن انسان و سنجش‌گرایانه و محاسبه‌گر بودن آدمیان در انجام کارهای خود است. انسان، حتی در کنش‌های به ظاهر «بی‌هدف» و «عبث» نیز هدفی را دنبال می‌کند. به عبارت دیگر، آدمیان همواره در احوالات و کنش‌های مختلف خود و در دو راهی‌های انتخاب، به صورتی آگاهانه و هدفمند و محاسبه‌گرانه، راهی را برمی‌گزینند که سازگار با اهدافشان بوده و بیشتر از راه‌های دیگر، سود آنان را تأمین کند و یا دست‌کم زیان کمتری برای آنان داشته باشد (لیتل، ۱۳۷۳، ص ۶۴). تفاوت آدمیان با یکدیگر، نه در اصل هدفداری که در نوع اهداف انتخابی هر یک از آنان است. به همین دلیل، بدون شناخت اهداف و اغراض و ارزش‌ها و مقاصد انسان‌ها، نمی‌توان تبیینی واقع‌بینانه از کنش‌های آنان ارائه داد.

۵. مدل صدرايي تبیین‌گزینش عقلانی

صدرالمتألهین، مدلی خطی از گزینش عقلانی ارائه داده است. بر اساس این مدل، صدور یک کنش اختیاری معلول و محصول عوامل معرفتی و روانی پیش‌اراده است. برای آشنایی عمیق‌تر با دیدگاه صدرالمتألهین، ابتدا رابطه کنش‌ها با هویت انسان را از نگاه صدرالمتألهین تحلیل و سپس، مراحل مختلف شکل‌گیری کنش‌های انسانی را اشاره خواهیم کرد.

۵-۱. رابطه کنش‌ها با هویت انسان

ملاصدرا، تفسیری ذات‌گرایانه از کنش‌های انسانی ارائه می‌دهد؛ به این صورت که وی کنش‌های اختیاری انسان را عینیت‌یافته هویت و ذات انسانی می‌داند که با دو پله تنزل، ظهور یافته و تحقق پیدا کرده است. هویت و جوهر و ذات آدمی، در نخستین تنزل خود، به مرتبه عرض و حالتی نفسانی به نام «ملکه» تنزل می‌یابد. در مرتبه دوم از این وضعیت نفسانی و درونی، در قالب و شکل کنش‌های اختیاری نمودار می‌شود. به عبارت دیگر، از نگاه صدرالمتألهین ارتباطی تنگاتنگ میان لایه‌های هویتی انسان با یکدیگر وجود دارد. به اعتقاد وی، کنش‌های انسانی پیش از ظهور بیرونی، در نخستین مرحله تحقق خود در مخفی‌گاه عقل، و در عالم غیب‌الغیوب وجود دارند. در مرحله بعد، به عالم قلب تنزل می‌کنند، در این مرحله اگر خواهیم آنها را در

ذهن خود حاضر کنیم، صورتی کلی خواهند داشت. در مرحله سوم، به صورتی جزئی و شخصی در مخزن خیال تحقق می‌یابند. ضمیمه این صورت جزئی با آن صورت کلی، رأیی جزئی را شکل می‌دهد که از آن رأی جزئی، قصد جازم نسبت به انجام فعل، منبث می‌شود. در نهایت، به هنگام اراده اظهار آن، اعضای بدن حرکت کرده و کنشی خاص را در عالم خارج محقق می‌کنند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۹؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۶۸؛ همو، ۱۳۰۲ ق، ص ۱۵۸).

البته این تصویر سیر نزولی هویت انسانی است؛ اما اگر همین سیر را از پایین به بالا نگاه کنیم؛ یعنی به شکل صعودی آن را در نظر بگیریم، ابتدا کنش‌های اختیاری انسان را می‌بینیم که تکرار آنها و انتخاب‌های مکرر آنها موجب ایجاد شخصیتی ثابت و پایدار، یا حالتی راسخ در نفس به نام «ملکه» می‌شود. از سوی دیگر، همان‌طور که ملاصدرا تصریح می‌کند، هیچ گفتار، کردار و اندیشه‌ای، اعم از خوب یا بد، از انسان سر نمی‌زند مگر آنکه تأثیر خود را در حالات قلبی و هویت اصلی او برجا می‌گذارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۷۷-۷۹).

۲-۵. فرایند شکل‌گیری کنش‌های انسانی

ملاصدرا، برای تبیین کنش‌های انسانی به فرایند درونی شکل‌گیری آنها عطف توجه کرده است. وی در کتاب‌های مختلفی کوشیده است تا فرایند درونی شکل‌گیری کنش‌های انسانی را ترسیم کند. در کتاب *مبدأ و معاد*، تحلیلی سه مرحله‌ای از فرایند انجام فعل ارائه می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۳۵؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۳۲۴). مرحله اول: تصور علمی، ظنی یا تخیلی چیزی که ملایم و سازگار با نفس است. مرحله دوم: شوق مؤکد نسبت به آن چیز، که همان اراده باشد. مرحله سوم: تحریک اعضاء برای تحصیل و به دست آوردن آن شیء ملایم. براین اساس، فرایند شکل‌گیری کنش، فرایندی سه مرحله‌ای است: داعی (تصور ظنی، خیالی یا علمی)، اراده (شوق مؤکد) و انبعاث قوه محرکه برای حرکت عضلات.

در عین حال، ملاصدرا در بسیاری از کتاب‌های خود، تحلیلی چهار مرحله‌ای ارائه می‌دهد: از جمله در *شرح هدایة‌التیریه* (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ ق، ص ۲۸۳)، در *شواهد ربوبیه* (همو، ۱۳۶۰ ب، ص ۱۸۹) در *مفاتیح‌الغیب* (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۰۳) و در کتاب *تفسیر القرآن الکریم* (همو، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۱۹-۲۲۰)، با تفصیل و وضوح این چهار مرحله را توضیح داده است: تصور فعل و تصدیق به فایده و سازگاری آن فعل با اهداف، به عنوان نخستین مرحله؛ شوق و توجه نفسانی به انجام یا ترک آن شیء که خود ناشی از دو قوه نفسانی یعنی شهوت و غضب است، به عنوان دومین مرحله؛ عزم و قطعیت شوق و نافذ شدن آن که خود دو شعبه دارد: اراده و کراهت، به عنوان سومین مرحله؛ و بالاخره قوه جسمانی مباشر کار که وظیفه آن آماده‌سازی عضلات برای انجام کار است. براین اساس، مبادی افعال اختیاری چهار مبدأ است:

۱. فاعل ابعد: تصور و تصدیق؛ ۲. فاعل بعید: شوق؛ ۳. فاعل قریب: اراده (اجماع) یا کراهت؛ ۴. فاعل اقرب: قوه تحریک کننده.

بالاخره اینکه، در کتاب *حکمت متعالیه* تحلیلی شش مرحله‌ای از فرایند درونی شکل‌گیری کنش‌های انسانی بیان می‌کند: ۱. تصور فعل؛ ۲. تصدیق (ظنی، خیالی، علمی) به فایده انجام آن (اعم از فایده حقیقی یا پنداری، بیرونی یا درونی، و امثال آن)؛ ۳. شوق به انجام فعل؛ ۴. شوق مؤکد؛ ۵. اراده (اجماع) یعنی همان عقل عملی که مرحله‌ای بالاتر از شهوت و غضب است؛ ۶. قوه تحریک کننده عضلات؛ قوه‌ای که سلسله اعصاب و جوارح به کمک آن به حرکت می‌افتند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۵۴-۳۵۶).

۳-۵. جمع‌بندی دیدگاه صدر

در مجموع، با توجه به همه سخنان *صدرالمتألهین* و تجمیع آنها، می‌توان در تحلیلی جامع از نظریه ایشان، هشت گام یا مرحله برای تبیین کنش‌های انسانی قائل شد:

گام اول: مرتبه نفس است. اعم از نفس حیوانی (که با قوه واهمه و خیال، منشأ افعال حیوانی است) و نفس ناطقه (که با کمک عقل عملی، منشأ افعال انسانی است). توضیح اینکه یکی از مباحث انسان‌شناختی *صدرالمتألهین*، این است که انسان در حقیقت سه نفس دارد که در مسیر تکامل و اشتداد وجودی خود، به ترتیب متصف به آنها می‌شود: نفس نباتی، حیوانی و انسانی. البته نفس حیوانی، واجد نفس نباتی و قوای آن نیز هست؛ همان‌گونه که مرتبه کامل نفس، یعنی نفس انسانی نیز واجد نفس نباتی و حیوانی و قوای آنها هست. براین‌اساس، *صدرالمتألهین* کنش‌های صادر شده از انسان را نیز به سه دسته تقسیم می‌کند: کنش‌های نباتی، کنش‌های حیوانی و کنش‌های انسانی. کنش‌های نباتی، کنش‌هایی‌اند که از روی آگاهی و شعور و ادراک انجام نمی‌گیرند. به عبارت دیگر، از سنخ افعال ارادی به‌شمار نمی‌روند و اساساً در فرایند صدور فعل اختیاری مورد بحث قرار نمی‌گیرند. کنش‌های حیوانی، به دسته‌ای از کنش‌ها اطلاق می‌شود که منشأ آنها شهوت یا غضب است. به اعتقاد *ملاصدرا*، طیف وسیعی از کنش‌های انسان، در همین دسته جای می‌گیرند. اما کنش‌های انسانی، به آن دسته از کنش‌هایی گفته می‌شود که از عقل عملی نشأت می‌گیرند. «عقل عملی» به قوه‌ای گفته می‌شود که می‌تواند نفع و ضرر یا خیر و شر افعال را تشخیص دهد. انسان در این مرتبه وجودی، افزون بر بهره‌مندی از همه مراتب ادراکی پیشین، از عقل معاد نیز برخوردار است. به همین دلیل، کنش‌های او افزون بر جهت‌گیری‌های دنیوی، با توجه به عواقب امور و خیر و شر اخروی آنها انجام می‌گیرند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸ ص ۱۵۸).

گام دوم: تصور فایده و لذت ملایم یا رنج منافر: در این مرحله نفس انسان، تصویری از فعل دارد. فایده‌مندی، لذت‌آوری یا رنج‌آوری آن را تصور می‌کند. اعم از اینکه این فایده یا لذت و رنج از فواید حقیقی و خیرهای واقعی باشد، یا از فواید ظنی و خیرهای پنداری؛ و اعم از اینکه خیر عینی و خارجی و بیرونی باشد، یا خیرهای

معنوی و روحی مثل کسب شهرت، و مدح و ثنا و امثال آن. و اعم از اینکه این خیر حقیقی یا پنداری، مربوط به جوهر ذات ما باشد یا ناظر به قوه‌ای از قوای نفس ما باشد.

گام سوم: تصدیق به فایده مندی و لذت یا الم؛ این مرحله نیز که در حقیقت مرحله شناخت و بینش و ادراک است، محصول فعالیت قوای ادراکی و شناختی انسان (اعم از قوای حیوانی یا قوه عاقله) است. تصدیق به فایده مندی یک کنش، لزوماً از نوع تصدیق علمی نیست، بلکه ممکن است تصدیق ظنی و یا حتی خیالی هم باشد.

گام چهارم: برانگیختگی شوق؛ منشأ و سرچشمه شوق، قوه‌ای است در نفس انسان، که از آن به قوه شوقیه یا قوه باعته تعبیر می‌کنند. این شوق، ممکن است از ناحیه قوه شهوت باشد که شوق و کششی به سوی مطلوب یا فعل مورد نظر است. ممکن است از ناحیه قوه غضبیه باشد که در شکل اجتناب و پرهیز از آن کنش مورد نظر نمایان می‌شود. در حقیقت، محصول چنین شوقی، ترک الفعل است، نه ایجادالفعل. مرتبه شوق، عبارت است از: مرتبه کشش به سوی کنش یا پدیده‌ای بیرونی. به‌عنوان مثال، انسان خسته، شوق به استراحت دارد؛ یعنی کششی را در خود می‌یابد که او را به سوی استراحت سوق می‌دهد. یا فرد عاشق، کششی در خود می‌یابد که او را به سوی معشوق حرکت می‌دهد. به همین دلیل، عشق و محبت نیز از جنس اراده نیستند، بلکه از جنس میل و شوق‌اند.

گام پنجم: تشدید شوق؛ در حقیقت شوق معمولی و اولیه، نمی‌تواند تصمیم به انجام کار را در انسان برانگیزاند، بلکه این شوق باید به مرتبه‌ای از شدت وجودی برسد که نفس را در مسیر حرکت به سوی اراده برانگیزاند. به همین دلیل، شوق مؤکد یا شوق شدید است که اراده را در پی دارد، نه هر نوع شوق ابتدایی و معمولی. البته، ملاصدرا در برخی از تحلیل‌های خود، شوق مؤکد را همان اراده می‌داند و نه مرحله و گامی میان شوق و اراده.

گام ششم: اراده یا اجماع و عزم و تصمیم؛ اراده مخصوص افعال و کنش‌های انسانی است که پس از برانگیختگی شوق، یا تأکد شوق ایجاد می‌شود. هر چند معمولاً ویژگی «متحرک بالاراده» را از ویژگی‌های جنس حیوان به حساب می‌آورند، اما حقیقت این است که کنش‌های حیوانات، همگی از جنس میل و شوق‌اند و نه اراده به‌معنای دقیق کلمه؛ زیرا اراده همراه با عقل و انفکاک‌ناپذیر از آن است. هر جا عقل باشد، اراده نیز هست و هر جا عقل نباشد، اراده‌ای هم وجود نخواهد داشت و حیوانات چون فاقد عقل‌اند، فاقد اراده نیز هستند. بنابراین، فصل ممیز حیوان را باید «متحرک بالشوق و المیل» دانست و نه «متحرک بالاراده». یکی از تفاوت‌های مهم میان شوق و اراده این است که شوق معطوف به امور خارج از نفس است، درحالی‌که اراده ناظر به درون است. به تعبیر شهید مطهری:

انسان بعد از اینکه درباره کارها اندیشه و آنها را محاسبه می‌کند، دوراندیشی و عاقبت‌اندیشی می‌کند، سبک سنگین می‌کند، با عقل خودش مصلحت‌ها و مفسده‌ها را با یکدیگر می‌سنجد و بعد تشخیص می‌دهد که اصلح و بهتر این است نه آن؛ اراده می‌کند آنچه را که عقل به او فرمان داده انجام دهد نه آنچه که میلش می‌کشد (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۳۲۸-۳۲۹).

گام هفتم: قوه عامله که عبارت است از: قوه جسمانی مباشر حرکت: همه گام‌هایی که تا به حال طی شد، چه گام‌های بینشی و ادراکی و چه گام‌های کششی و گرایشی و چه گام مربوط به مدیریت شوق‌ها و مصلحت‌سنجی آنها، ناظر به مقام تصمیم‌سازی بود. اما این گام، ناظر به مرحله عالم خارج از ذهن و مربوط به مسائل جسمی و حرکتی است. نفس انسان، از طریق قوه عامله، از مرتبه ذهن به واسطه اعصاب به اعضا و جوارح دستور حرکت و انجام فعل را صادر می‌کند.

گام هشتم: مرحله حرکت کردن اعضا و جوارح و تحقق کنش مورد نظر است. البته، تحقق فعل به معنای تحقق واقعی مطلوب فاعل و کنشگر نیست، بلکه ممکن است با تحقق فعل، مطلوب واقعی کنشگر محقق نشود؛ یعنی او به خواست خود نرسد، اما تحقق فعل، پدیده‌ای است که ضرورتاً از این مراحل گذر می‌کند.

۶. ملاحظات درباره مدل صدرايي تبیین‌گزنیش عقلانی

۶-۱. سادگی و آسان‌فهمی

از ویژگی‌های مثبت این تبیین، سادگی و فهم آسان آن است. هر کسی با اندک تأملی در درون خود و با بررسی هر یک از کنش‌های اختیاری خود، می‌تواند چنین فرایندی را در آن بیابد. ساده‌ترین شکل این نوع تبیین را می‌توان در قالب نظریه «باور-میل» مشاهده کرد؛ یعنی باور به یک فعل، به اضافه میل و گرایش به آن است که یک فعل را پدید می‌آورد. در عین حال، این تبیین، یک تبیین صوری است؛ یعنی صرفاً یک قالب کلی برای تبیین در اختیار ما قرار می‌دهد؛ زیرا می‌توان سؤالاتی مطرح کرد از جمله، تصور فعل معلول چه عواملی و متأثر از چه اموری است؟ چگونه حاصل می‌شود؟ آیا فهم و ادراک آدمیان از ارزش‌ها و آرمان‌ها، اهداف و مقاصد، شرایط اقتصادی، وضعیت اخلاقی و روحی و روانی آنان متأثر می‌شود، یا نه؟

۶-۲. نگاه سودگرایانه

یکی از پیش‌فرض‌های مدل صدرايي، پذیرش فایده‌گرایی و بیشینه‌سازی سود به‌عنوان یک مبنای اصلی، در هر کنشی از کنش‌های انسانی است؛ زیرا بر اساس این مدل، صدور هر فعلی، بعد از تصور آن فعل، متوقف بر تصدیق به فایده‌مندی آن است؛ یعنی پذیرش سودگرایی و حتی خودگرایی به‌عنوان مبنای انسان‌شناختی در صدور هر کنشی! این سخن، به شکل کلی ممکن است قابل توجیه باشد؛ به این صورت که از فایده و سود، معنایی بسیار عام را در نظر بگیریم، به گونه‌ای که قرب الهی و وصول و فنای در

حضرت حق را نیز نوعی سودگرایی تلقی کنیم! یا توجیهی از اخلاص ارائه کنیم که با سودگرایی هماهنگ باشد! و گر نه دست کم پاره‌ای از رفتارهای آدمیان و بسیاری از رفتارهای برخی آدمیان را نمی‌توان با قالب‌های سود و زیان‌های مادی و متعارف درک کرد.

۳-۶. نادیده گرفتن علل بیرونی

این مدل از تبیین، مدلی درونی است؛ یعنی کنش‌های افراد را صرفاً با تمرکز بر عوامل درونی، اعم از بینش‌ها و گرایش‌ها و بدون توجه به متغیرهای بیرونی و عوامل زمینه‌ای تحلیل می‌کند. در این تبیین، عوامل ساختاری، محیطی، تربیتی، اقتصادی، فرهنگی و امثال آن، نادیده گرفته شده‌اند. درحالی‌که کنش‌های انسانی را بدون توجه به علل و عوامل بیرونی، نمی‌توان به درستی تحلیل کرد. حتی تصورات و تصدیقات و شوق‌های هر یک از کنشگران، به شدت متأثر از عوامل بیرونی و زمینه‌ای است. فرهنگ‌ها، آداب و رسوم، سنت‌های تاریخی، ساختارها و نهادهای اجتماعی، شرایط اقلیمی، وضعیت‌های مزاجی افراد و ده‌ها عامل خرد و کلان دیگر، در گزینش‌های آدمیان تأثیر دارند. بدون توجه به چنین علل و عواملی، هر نوع تبیینی از کنش‌های انسانی، تبیینی ناقص و نارسا خواهد بود.

۴-۶. غفلت از علل زمینه‌ای

تحقق هر یک از حلقه‌های زنجیره گزینش عقلانی، خود وابسته به علل و عوامل نگرشی و ارزشی دیگری است. به عنوان نمونه، تصور درست فعل، خود محصول علل و عوامل زمینه‌ای مختلفی است. حالات و روحيات شخص، سلطه شهوت و غضب بر جان او و یا هواهای نفسانی و مشتتهای حیوانی، ممکن است علم و معرفت انسان را از کارایی لازم بیاندازد. بنابراین، چنین نیست که به صرف تصور فعل، انتظار تصدیق به فایده را داشت و تصور فعل را علت تامه تصدیق به فایده‌مندی آن تلقی کرد.

همچنین، تصدیق به فایده‌مندی یک فعل، افزون بر داشتن فهم و درکی روشن نسبت به آن فعل، متوقف بر شرایط محیطی و اجتماعی و امثال آن است. گاهی ممکن است علی‌رغم داشتن تصویری روشن از یک فعل و با وجود فایده‌مندی واقعی آن، به دلایل گوناگون اجتماعی، محیطی، اقتصادی و تربیتی، هیچ شوقی نسبت به آن در ما ایجاد نشود. در جامعه‌ای که ریسک راستگویی بالا باشد، با وجود تصور فعل و تصدیق به فایده واقعی، چنین فعلی از انسان صادر نمی‌شود.

۵-۶. علت تامه پنداشتن علل ناقصه

می‌توان پذیرفت که تصور فعل، یکی از علل ناقصه شکل‌گیری تصدیق به فایده است؛ همان‌طور که تصدیق به فایده، از علل ناقصه شوق است. اما هرگز نمی‌توان حلقات مختلف این سلسله را به ترتیب، از تصور تا صدور فعل، علت تامه

یکدیگر دانست. واقعیت کنش‌های انسانی چنین چیزی را تأیید نمی‌کند. تصدیق به فایده، صرفاً معلول تصور فعل نیست. همان‌طور که شوق و برانگیختگی شوق به انجام یک فعل، صرفاً و همواره معلول تصدیق به فایده نیست. فراوان‌اند انسان‌هایی که علی‌رغم علم و یقین به یک چیز، نسبت به انجام آن، یا پابندی به آن اقدام نمی‌کنند.

۶-۶. یک‌سویه دیدن روابط دوسویه

این نوع تبیین، مدلی از بالا به پایین و حرکت از علت به معلول است؛ یعنی کنش‌های انسانی صرفاً در جایگاه معلول‌اند و هیچ نقشی در بینش‌ها و گرایش‌ها ندارند. درحالی‌که واقعیت امر چنین نیست؛ خود کنش‌های انسانی نیز می‌توانند به‌عنوان علل و عوامل بینش‌ها و گرایش‌ها به‌شمار آیند. به عبارت دیگر، رابطه‌ی میان بینش‌ها و کنش‌ها، رابطه‌ای طرفینی است؛ همان‌گونه که بینش‌ها می‌توانند جزء‌العلّة شکل‌گیری کنش‌ها باشند؛ کنش‌ها نیز جزء علت شکل‌گیری بینش‌ها هستند. قرآن کریم می‌فرماید: «ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاؤُا السُّوْاىَ اَنْ كَذَّبُوْا بِآيَاتِ اللّٰهِ وَ كَانُوْا بِهَا يَسْتَهْزِؤْنَ» (روم، ۱۰)؛ انحرافات رفتاری آرام‌آرام به تغییر باورها و دگرگون شدن ارزش‌ها منجر می‌شود.

۶-۷. ناتوانی از تبیین کنش‌های جوانحی

یک مدل تبیینی جامع، باید بتواند همه کنش‌های انسانی، اعم از جوارحی و جوانحی، فردی و اجتماعی و درونی و بیرونی را تبیین کند. اما این نوع تبیین، نگاهی ناقص و غیرجامع به کنش‌های انسانی دارد؛ زیرا کنش‌ها را منحصر در کنش‌های جوارحی و رفتارهای بیرونی کرده است. به عبارت دیگر، این تبیین، تبیینی جامع نیست و صرفاً کنش‌های جوارحی را تبیین می‌کند و از تبیین کنش‌های جوانحی ناتوان است. درحالی‌که خود بینش‌ها و گرایش‌ها نیز نوعی کنش‌اند. آنها نیز از افعال انسانی‌اند. درحالی‌که این تحلیل درباره آنها صادق نیست؛ کمترین اشکال اجرای چنین تبیینی درباره بینش‌ها و گرایش‌ها این است که برای تبیین یک کنش جوارحی یا جوانحی مشخص، باید به سلسله‌ای نامتناهی از علل و عوامل ارادی و پیش‌ارادی تن دهیم!

۶-۸. ناتوانی از تبیین ساختارهای اجتماعی

نکته دیگر اینکه، این مدل از تبیین، در نهایت می‌تواند کنش‌های فردی را تبیین کند؛ یعنی کنش‌های تک‌تک انسان‌ها، به‌عنوان موجودات مختار و گزینشگر. اما از تبیین ساختارهای اجتماعی، نظام طبقاتی، نهاد خانواده، نهاد اقتصاد، نهاد تعلیم و تربیت و امثال آن ناتوان است. مگر آنکه گفته شود که ساختارها و نهادهای اجتماعی، چیزی ورای تک‌تک انسان‌های گزینشگر نیستند و تبیین آنها نهایتاً به تبیین کنش‌های فردی بازگشت می‌کند (ر.ک: روبن، ۱۹۹۸، ص ۲۶۸۲-۲۶۸۳). روشن است که برخی از نویسندگان کوشیده‌اند که تبیین‌گزینش عقلانی را به‌عنوان بخشی از تبیین‌های ساختاری و در دل تبیین‌های نهادی بگنجانند (ر.ک: پارسونز، ۲۰۰۷، ص ۵۲).

۷. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. یکی از مهم‌ترین اهداف یا رسالت‌های علوم انسانی، تبیین و کشف علل و عوامل کنش‌های انسانی است. در این باره، روش‌ها یا مدل‌های مختلفی بیان شده است که «تبیین‌گزینش عقلانی»، یکی از مشهورترین آنهاست. این تبیین از دیرباز مورد توجه فیلسوفان علم بوده است.
۲. فلاسفه اسلامی، به ویژه ملاصدرا در آثار متعدد خود، در بحث از فرایند صدور فعل اختیاری و ارادی از انسان، به تحلیل مبادی تصویری، تصدیقی و گرایشی صدور فعل اختیاری پرداخته‌اند که می‌توان آن را به‌عنوان مدلی برای تبیین‌گزینش عقلانی ارائه داد.
۳. تبیین‌گزینش عقلانی صدرایی، مبتنی بر دسته‌ای از مفروضات بنیادین است که در بخش‌های مختلفی از فلسفه صدرای بیان شده‌اند. مباحثی مثل مختار بودن انسان، تأثیرپذیری کنش‌های اختیاری از بینش‌ها و گرایش‌های انسان، و هدفمندی انسان و کنش‌های انسانی، از جمله مهم‌ترین مبانی نظری تبیین‌گزینش عقلانی‌اند.
۴. ملاصدرا کنش‌های اختیاری انسان را عینیت‌یافته و تحقق‌یافته هویت و ذات انسانی دانسته، معتقد است: کنش‌های انسانی، همان نفس انسانی و همان ملکات و حالات اویند، اما در مقام عمل و ظهور بیرونی.
۵. ملاصدرا معتقد است: هر کنشی از کنش‌های اختیاری انسان مسبوق به اراده، شوق، تصدیق به فایده و تصور آن است. براین اساس، برای تبیین هر کنشی باید گرایش‌ها و بینش‌های کنشگر را فهمید.
۶. این مدل از تبیین، علی‌رغم سادگی و فهم آسان آن، مدلی ساده‌اندیشه و خطی و یک‌طرفه است و نگاهی سودگرایانه به انسان و گزینش‌های او دارد. علل و عوامل بیرونی شکل‌گیری کنش‌های انسان را، علی‌رغم نقش آشکار و بسزایی که دارند، مورد توجه قرار نداده است و همه تمرکز خود را بر کشف علل درونی شکل‌گیری کنش‌های اختیاری معطوف کرده است. عوامل زمینه‌ای مثل حالات و روحیات شخص، هواهای نفسانی و مشتبهیات حیوانی و امثال آن را در تصور فعل و تصدیق به فایده، در نظر نگرفته است. تصور فعل را که علت ناقصه تصدیق به فایده است، علت تامه آن پنداشته، یا تصدیق به فایده را که علت ناقصه برانگیختگی شوق است، علت تامه آن به‌شمار آورده است. نقش کنش‌ها، در شکل‌گیری بینش‌ها و گرایش‌ها و همچنین، نقش گرایش‌ها در بینش‌ها را نادیده گرفته است و نگاهی یک‌سویه و از بالا به پایین، درباره عوامل صدور فعل اختیاری داشته است. صرف نظر از همه اشکالات و نقص‌های موجود، از جامعیت لازم هم برخوردار نیست؛ زیرا بر فرض درستی، صرفاً به کار تبیین کنش‌های جوارحی و آن هم کنش‌های فردی انسان می‌آید. اما از تبیین کنش‌های جوانحی، مثل عواطف و احساسات و داوری‌ها و قضاوت‌ها و همچنین، ساختارها و نهادهای اجتماعی ناتوان است.

پی‌نوشت‌ها

۱. «كَانَ فِيمَا أُوحِيَ اللَّهُ تَعَالَى إِلَى مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ ۖ يَا مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ مَنْ زَيْ رُؤْيِي بِهِ وَ لَوْ فِي الْعَقَبِ مِنْ بَعْدِهِ يَا مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ عَيْفَ تَعَفَّ أَهْلُكَ يَا مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ إِنْ أَرَدْتِ أَنْ يَكْثَرَ خَيْرُ أَهْلِ بَيْتِكَ فَإِيَّاكَ وَ الزَّنَا» (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۱، ح ۴۹۸). از جمله مسائلی که خداوند به موسی بن عمران علیه السلام وحی کرد این بود که ای موسی بن عمران کسی که با دیگران زنا کند، با او زنا خواهد شد حتی اگر در نسل‌های بعدی او باشد. ای موسی بن عمران پاکدامن باش تا منسوبان تو پاکدامنی کنند؛ ای موسی بن عمران، اگر می‌خواهی که خیر خانواده خود را زیاد کنی، پس از زنا بپرهیز.
۲. در حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمودند: «إِذَا كَثُرَ فِيهِمُ الزَّنَاءُ كَثُرَ فِيهِمْ مَوْتُ الْفَجْأَةِ وَ إِذَا كَثُرَ الرُّبَا كَثُرَتِ الزَّلَازِلُ» (شعبیری، بی‌تا، ص ۱۸۰)؛ آنگاه که در میان آنها (امت اسلامی) زنا زیاد شود، مرگ‌های ناگهانی هم افزایش می‌یابد و زمانی که ربا رواج یابد، زلزله‌ها فراوان می‌شوند.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۵، ترجمه محمد دشتی، قم، هجرت.
- آرون، ریمون، ۱۳۸۲، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، چ ششم، تهران، علمی و فرهنگی.
- باتومور، تی. بی، ۱۳۷۰، *جامعه‌شناسی*، ترجمه سیدحسن منصور و سیدحسن حسینی، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- بودون، ریمون، ۱۳۷۰، *منطق اجتماعی: روش تحلیل مسائل اجتماعی*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، چ دوم، تهران، جاویدان.
- جمشیدی، محمدحسین، ۱۳۸۷، *مبانی و روش‌شناسی تبیین*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- حسینی، سیدحمیدرضا و مهدی علی‌پور، ۱۳۸۹، *پارادایم‌های اجتماعی دانش دینی «پاد»*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۰، *تفریح صنع*، تهران، سروش.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۹۵، *روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی*، تهران، مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی.
- _____، ۱۳۹۴، *مبانی علوم انسانی اسلامی*، چ دوم، تهران، مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی.
- شعیری، محمد، بی‌تا، *جامع‌الخبار*، نجف، مطبعة حیدریه.
- صدرالمطلبین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۰۲ق، *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران، بی‌جا.
- _____، ۱۳۶۰الف، *اسرار الآیات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- _____، ۱۳۶۰ب، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية*، مشهد، مرکز الجامعی.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۸۱، *کسرالاصنام الجاهلیة*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح‌الغیب*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۷، *سه رسائل فلسفی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الاثریة*، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، بی‌تا، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۴۰۴ق، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- فروند، ژولین، ۱۳۷۲، *نظریه‌های مربوط به علوم انسانی*، ترجمه علیمحمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۲، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، سازمان تبلیغات.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *فلسفه اخلاق*، در مجموعه آثار استاد شهید مطهری، چ ششم، تهران، صدرا.
- لیتل، دانیل، ۱۳۷۳، *تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی به فلسفه علم/اجتماع*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، صراط.

- Davidson, Donald, 2001, “*Actions, Reasons and Causes*”, in *Essays on Actions and Events*, New York, Oxford University Press.
- Elster, Jon, 1988, “*The Nature and Scope of Rational-Choice Explanation*”, in *Science in Reflection*, ed by E. Ullmann Margalit, Kluwer Academic Publishers.
- Parsons, Craig, 2007, *How to map Arguments in Political Science*, Oxford University Press Inc., New York.
- Pearson, Karl, 1992, *The Grammar of Science*, London, Adam and Charles Black.
- Ruben, David-Hillel, 1998, “*Explanation in History and Social Science*”, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London and New York: Routledge.
- Simon, Herbert, 1955, “A Behavioral model of Rational Choice”, *Quarterly Journal of Economics*, v. 69, p. 98-118.

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 جسمانیة‌الحدوث 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 استثماری، استخدامی متقابل و تعامل مبتنی بر محبت و احسان، سه گونه فرهنگ حسی خیالی، وهمی و عقلانی را به ارمان 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.

جامعه‌شناسی تفسیری، با اعتقاد به تفاوت ماهوی موضوع علوم اجتماعی با موضوع علوم طبیعی، بر مبنای اندیشه فیلسوفانی چون *دیلتای*، *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 مبانی 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 استثماراری، استخدام متقابل و تعامل مبتنی بر محبت و احسان و سرانجام، گونه‌شناسی فرهنگ در سه تیپ حسنی خیالی، وهمی و عقلانی، ظرفیت تفسیر کنش مبتنی به سه گونه معنی ذهنی، اعتباری و حقیقی را ایجاد می‌کند که در این پژوهش، با روش تحلیلی مورد بررسی قرار گرفته است.

پیشینه پژوهش

کنش متقابل، به‌عنوان یکی از موضوعات علوم اجتماعی، مورد توجه اندیشمندان بسیاری قرار گرفته است و تقریباً همه کتب مربوط به علوم اجتماعی، بخصوص کتاب‌هایی تحت عنوان مبانی 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 اکرایی، اضطراری، 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.

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، حسی خیالی 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*، ساخت‌های 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 علت غایی 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 *فلاطون* 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 ۳۲۲-۳۳۳).

بی‌تردید، انسان نیازمند زندگی گروهی و حیات اجتماعی است و اجتماعی بودن لازم حیات اوست (همان، ص ۲۴). حکمای متعالیه، هرچند درباره‌ی 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 هم‌گرایش 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، سیرورتی 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 ۱۱، 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 محض 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.

مرتب‌ه والایتر 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 درباره 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 این‌رو، 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 (پارسائیان، 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، نفس الامر 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، به‌واسطه 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، به‌عنوان 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

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 این جهانی، 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 ابزاری» است.

عقلانیت ابزاری

نظام معنایی و فرهنگ حاکم بر جامعه دارای عقلانیت ابزاری، 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 این جهانی و

آرمان‌های وهمی و خیالی بشر به خدمت گیرند. این سطح از عقلانیت، همان عقلانیت ابزاری و تجربی است (پارسا، 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 بعد 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 تشتت 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 (پارسائیا، 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 نگرسته و درصدد کشف قصد ذهنی او هستند (بنتون 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 پیتروینچ، 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 إلیه 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 إلیه 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. و بر 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 و بر آن را «فهم تبیینی» می‌نامد (و بر، 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 جهت‌ارضای 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

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 یا 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 هم کلام 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.

معنای 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

اعتبارات ما قبل الاجتماع‌اند 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 مرتب 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. براین‌اساس، 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، معانی 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

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 توهّم را برانگیزاند که معنی اساساً زاینده این قواعد و اعتبارات بوده و از آنجاکه خود اعتبار، قاعده و ساختار، بر ساخته 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 مطمح نظر قرار نمی‌دهند. ویر معنا را منحصر در قصد ذهنی کنشگر می‌داند (بنتون 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 جامعه اولویت علیّی قائل 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 ساخته شده، 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 (بنتون 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، اموری 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 نمی‌کنند... ادراکات حقیقی، مطلق و دائم و ضروری است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۳۷۲ و ۳۷۳).

براین‌اساس، 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، این‌صورت، 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 (پارسائیا، 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 کشگر را کشف کرد. البته توجه داشت که ممکن است وی به دلایل مختلف، مثل از خودبیگانگی، از انگیزه

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 ویر 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 علیّت 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، همچنان که 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 می‌داند، 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.
- بتون، 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 آینه 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)، *نهایة الحکمه*، چ دوازدهم، قم، جامعه مدرسین.
- قارایی، 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.
- مصباح‌زادی، 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.
- وینج، پیتر، ۱۳۷۲، *ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه*، ترجمه زیر نظر سمت، تهران، سمت.

مفهوم مدرن زمان و ماهیت علم اجتماعی ماکس وبر

✉ مهدی سلطانی / دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم ☞ soltani_m25@yahoo.com

H.parsania@ut.ac.ir

حمید پارسانیا / دانشیار دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۲۹ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۳/۱۳

چکیده

مفهوم «زمان» در فضای مدرن، به صورت امر غیرفطری و اکتسابی مطرح می‌شود که موجب وحدت و کثرت امور می‌شود. زمان از نظر کانت، به معنای زمان فیزیکی - ریاضی، در نظر هگل به معنای زمان روحی - تاریخی مطرح است. وبر نیز معنای جدیدی از زمان را برای ترسیم هویت علم اجتماعی مطرح نمود. در این مقاله، بحث از هویت زمان وبری و ماهیت علم اجتماعی در پرتو آن، مدنظر قرار گرفته است. روش این پژوهش، توصیفی - تحلیلی است. یافته‌های پژوهش حاکی از این است که: متعلق علم همواره واقعیت است؛ و واقعیت کل منفرد و شخصی بوده و امر جهان‌شمول نیست. واقعیت بر اساس فرایند تحول تاریخی؛ و در شرایط کافی تحقق یافته است. واقعیت، لحظه‌ای است که به واسطه قربت‌گزینی، بین اموری همچون اشکال و صورت‌ها اجتماعی با افکار و ایده‌ها به همدیگر پیوند یافته، پاره‌ای از امور به واسطه ربط ارزشی برای انسان مدرن معنادار می‌شوند که معلول آن، روح سرمایه‌داری است.

کلیدواژه‌ها: زمان، علم اجتماعی، واقعیت، منظمه، ماکس وبر.

مقدمه

مفهوم «زمان» از یونان باستان تا عصر مدرن، فراز و فرودهای مختلف و متنوعی را به خود دیده است. کانت، جزء پیشگامان بسیار مهم در تفکر فلسفی راجع به مفهوم زمان است. در کتاب *نقد عقل محض*، زمان به صورت پیشینی در فلسفه کانت، عهده‌دار وحدت و کثرت امور است (ر.ک: کانت، ۱۹۹۶)، برخلاف فلسفه قرون وسطا که جوهر عامل وحدت است.

زمان، صورت خودتأثیری است؛ صورتی که تحت آن «من» بر خود تأثیر می‌گذارد (دلوز، ۱۳۹۶، ص ۴۲) و تغییر امور به واسطه زمان رقم می‌خورد. در فلسفه مدرن، «این زمان است که امکان تعیین و تشخیص امور را مهیا می‌سازد» (هایدگر، ۱۳۸۴، ص ۹۷). از این رو، زمان فیزیکی - ریاضی، امکان تعیین و تشخیص را در نقد خرد محض ایجاد می‌کند. انسان می‌تواند به واسطه زمان ریاضی - فیزیکی، به تعیین و تشخیص امور طبیعی دست یابد. پس از کانت و در ابتدای قرن نوزدهم، هگل تحولی مهم در مفهوم زمان ایجاد کرد. وی به جای مفهوم زمان فیزیکی - ریاضی، زمان روحی - تاریخی را طرح کرد که در مقابل شناخت طبیعت، توجه به درون را مطرح نمود (دیلتای، ۱۳۸۹، ص ۱۸۹).

در فضای پسا‌هگلی، تفکر متافیزیکی مسیر طولانی را طی نمود تا به نیچه در انتهای قرن نوزدهم رسید. نیچه سرانجام در تبارشناسی اخلاق، به نقد «من» استعلایی کانت و «من» مطلق هگل پرداخت و مرگ خدای هگل و نیز مرگ ضرورت استعلایی کانت را اعلام کرد (ر.ک: نیچه، ۱۳۷۷). در نهایت، مفهوم زمان زندگی در اوایل قرن بیستم مطرح گردید. چنانچه عبارت هایدگر را که زمان امکان تعیین و تشخیص امور را فراهم می‌آورد، به این نتیجه‌گیری اضافه کنیم، می‌توان به ماهیت امور در زمان ریاضی - فیزیکی، یا زمان روحی - تاریخی یا زمان زندگی دست یافت.

از جمله اموری که می‌توان در ذیل مباحث فوق، مورد بررسی قرار داد، ماهیت علم اجتماعی است. برای مثال، ماکس را می‌توان در زمره نظریه ماتریالیسم دیالکتیکی، دورکیم را در نظریه اثبات‌گرایی و وبر را در علم اجتماعی فرهنگی - تاریخی قرار داد. این سه اندیشمند، تکوین دانش اجتماعی خویش را در نسبتی که با زمان فیزیکی - ریاضی و یا زمان وجودی - تاریخی - اقتصادی و یا زمان زندگی - تاریخی برقرار کرده‌اند، تدوین نمودند. وبر، با تأثیرپذیری از این فضا، علم اجتماعی خویش را به لحاظ موضوع، روش، غایت و مسائل، در ذیل علم فرهنگ سامان بخشید. در این مقاله، سؤال اصلی این است که ماکس وبر چه معنایی از زمان را برای تعیین و تشخیص بخشی به ماهیت و موضوع علم اجتماعی خود طرح نموده است؟

هم‌افق با کانت در توضیح معنای سنجش خرد محض، سنجش عبارت است از: تصمیم درباره‌ی امکان یا امتناع یک متافیزیک، به‌سان کلی و تعیین سرچشمه‌ها، حوزه‌ها و مرزهای این متافیزیک، که باید سراسر بر پایه‌ی اصل‌ها صورت گیرد (کانت، ۱۹۹۶، A XII). به عبارت دیگر، صحبت کردن از امکان یا امتناع علم یا متافیزیک،

تصمیمی است برای تعیین سرچشمه‌ها، حوزه‌ها و مرزهای این علم، آنچه که این امور را در فضای مدرن رقم می‌زند، مفهوم «زمان» است. از آنجا که تطورات مفهومی زمان در فضای اندیشه‌ای مدرن شکل گرفته است، معنایی از علم اجتماعی نیز در زمینه تدارک دیده شده است. در اینجا معنای وبری از زمان مدنظر می‌باشد.

علم اجتماعی و علم فرهنگ

وبر در برخی از مقاله‌های خود، تلاش دارد تا علم اجتماعی (sozialwissenschaft) را از فلسفه اجتماعی، در معنای متداول، جدا ساخته و در مقوله علم فرهنگ (Kulturwissenschaft) قرار دهد. وی معتقد است: تفاوت ماهوی بین علم فرهنگ و علم طبیعت و نیز علم اجتماعی و سیاست اجتماعی وجود دارد.

تفاوت علوم فرهنگی از علوم طبیعی، این است که علوم طبیعی به دنبال اعتبار عام و جهانی گزاره‌های خویش است. به همین دلیل، قانون واجد اهمیت و ارزش شناختی است؛ و یافتن قانون در این نوع از علوم، به معنای یافتن توالی‌های منظم است. در علوم فرهنگی، شناخت امر عام و جهانی، به خودی خود فاقد ارزش است. یافتن رابطه علی در زندگی روزمره، که به طور منظم تکرار می‌شود، هدف شناخت نیست، بلکه وسیله آن است (وبر، ۱۳۹۵، ص ۱۲۶-۱۲۷). علم اجتماعی، که در زمره علم فرهنگ قرار دارد، به دنبال یافتن قانون یا توالی‌های منظم امور نیست. این نوع از تصویر علوم طبیعی، بر بنیاد زمان ریاضی کانت در نقد خرد محض می‌باشد.

علم اجتماعی عبارت است از: «علم به واقعیت» (وبر، ۱۹۹۲، ص ۱۷۰)؛ و «واقعیت»، متعلق علم اجتماعی است. «واقعیت در زندگی و حیات احاطه شده است؛ و فهم در کیفیت ویژه آن» (همان)؛ و نه در کلیت و عام‌بودگی‌اش، علم اجتماعی است.

علم اجتماعی از یک سو، به دنبال فهم روابط و دلالت فرهنگی پدیدار شخصی و منفرد در صورت‌بندی کنونی‌اش؛ و از سوی دیگر، فهم سبب و علت تاریخی‌شان، علی که شامل همچنین بودن؛ و هم شامل علل گونه دیگر نبودن، است (همان، ص ۱۷۰-۱۷۱)؛ به عبارت دیگر، علم اجتماعی علاوه بر فهم، به دنبال تبیین علت تاریخی نیز است. لذا باید این سؤال مد نظر باشد که اصل، جهت کافی چگونه شکل دهنده واقعیت است؛ یعنی علت‌هایی که آن را بدین گونه و نه گونه دیگر رقم زده‌اند. وبر هم‌سخن با پیشینیان خویش، این اصل را به لحاظ وجودی و شناختی از همدیگر تفکیک می‌سازد.

وظایف علم اجتماعی

وبر وظیفه‌های متعددی برای علم اجتماعی به تصویر می‌کشد تا بتواند حدود ماهیت علم اجتماعی خویش را ترسیم کند. وی معتقد است: که در مواجهه با عین شخصی و منفرد، تکرر بی‌پایانی از جلوه‌های آنها وجود دارد، به گونه‌ای که چنانچه تبیین علی آنها کنار گذاشته شود، نمی‌توان توصیف جامعی از همه مؤلفه‌های شخصی و

منفرد این پدیدار شخصی و منفرد به عمل آورد. تمامی تفکر شناختی، که دربارهٔ واقعیت نامحدود به عمل می‌آید، با این فرض ضمنی همراه است که فقط بخش محدودی از این واقعیت، مورد پژوهش قرار می‌گیرد و صرفاً این بخش مهم و ارزش شناخته شدن را دارد. سؤالی که در این مورد مطرح می‌شود، این است که معیار آن چیست؟ اغلب گمان می‌کنند آنچه ارزش شناخته شدن را دارد، تکرار منظم روابط معین علی است و جنبه اساسی واقعیت، در قانون‌هایی نهفته است که روابط علی معینی را تشکیل می‌دهند؛ یعنی چنانچه با استقراء جامع تاریخی، اعتبار جهانی این قانون نشان داده شود، شمار زیادی از موارد مشابه، طبق قاعده‌ای که بدین‌گونه حاصل شده است، به نظم درمی‌آیند. عناصری از وقایع شخصی و منفرد، که هنوز قابل تبیین نباشند، بازمانده‌های تدوین نشده‌ای هستند که در تکمیل آتی نظام قانون‌ها، باید مورد توجه قرار گیرند؛ و یا چنین عناصری را اتفاقی و به لحاظ علمی بی‌اهمیت قلمداد کرد (وبر، ۱۳۹۵، ص ۱۱۶-۱۱۷). وبر برای توضیح بیشتر این امر از نجوم مثال می‌زند.

دانش نجوم، دستگاهی از قوانین نیست، بلکه قوانین پیش‌فرض انگاشته‌ای دارد که از رشته‌های دیگری، مثل مکانیک اخذ کرده است. این دانش، خود را درگیر این مسئله می‌سازد که نتیجه منفرد و شخصی عملکرد قوانین مکانیکی، در چارچوب صورت فلکی منحصر به فرد و شخصی چیست؟ زیرا این صورت‌های فلکی منفرد و شخصی‌اند که برای دانشمندان نجوم اهمیت دارد. هر منظومه منفرد و شخصی، که در این علم تبیین یا پیش‌بینی می‌شود، از نظر علی صرفاً به منزله پیامد منظومه دیگری می‌تواند تبیین شود که آن نیز به همان اندازه منفرد و شخصی بوده، مسبوق بر آن می‌باشد. فرض وجود وضعیت کیهانی اولیه‌ای که نسبت به وضعیت کیهانی فعلی، فاقد خصوصیت فردی بوده و یا کمتر خصوصیت فردی داشته باشد، طبعاً اندیشه بی‌معنایی است (همان، ص ۱۱۸-۱۱۹).

وبر، برای روشن‌تر شدن ویژگی‌های علم اجتماعی مد نظر خود، سؤالی مطرح می‌کند مبنی بر اینکه آیا با کاوش در قوانین و توالی‌های تکرارشونده، می‌توان به هدف دانش اقتصادی - اجتماعی؛ یعنی شناخت به واقعیت با توجه به دلالت فرهنگی و مناسبات علی آن، نائل آمد؟

در پاسخ، وی می‌گوید: چنانچه همهٔ روابط مشاهده شده یا قابل تصور زندگی جمعی انسانی را به چند عامل بنیانی غایی، از طریق روان‌شناسی تجزیه شود و تحلیل و طبقه‌بندی جامعی از آنها ارائه شود، قوانین قطعی و دقیقی برای رفتار آنها فرمول‌بندی شود، نتایجی از این‌گونه، دلالتی برای دانش و شناخت از فرهنگ لحظه تاریخی معین، یا هر بُعد منفرد و شخصی از این فرهنگ مثل رشد و تحول و نیز معنای فرهنگی سرمایه‌داری به دست نمی‌دهد (همان، ص ۱۲۰). هدف علم اجتماعی، دانش و شناخت واقعیت و یا فرهنگ لحظه تاریخی معین، که به صورت منفرد و شخصی شکل گرفته است، می‌باشد. از این‌رو، واقعیت، کل منفرد و شخصی است که در لحظه تاریخی معین و که در شرایط علیت کافی و نه ضروری، تحقق یافته است و هدف علم اجتماعی، شناخت واقعیت است که کل منفرد و شخصی است و نه کل عام، جهان‌شمول و تکرارشونده.

وی معتقد است: در هیچ حالی، واقعیت زندگی از قوانین و عوامل استنتاج‌پذیر نیست، دلیل واقعی این استنتاج‌ناپذیری این است که شناخت و معرفت به واقعیت، بر این نکته تأکید دارد که عامل‌های (فرضیه‌ای) مذکور، با چه منظومه‌ای آرایش یافته و پدیدار فرهنگی ایجاد کرده‌اند که به لحاظ تاریخی، اهمیت و معنا یافته‌اند. چنانچه بخواهیم که این منظومه منفرد و شخصی را تبیین علی‌نماییم، باید از منظومه‌های دیگری مدد بجویم که همان قدر منفرد و شخصی‌اند و بر مبنای آنها و به کمک قانون‌های (فرضیه‌ای) مذکور، منظومه اول را تبیین نماییم. تعیین این قوانین و عوامل (فرضیه‌ای)، صرفاً اولین کار از کارهای بسیاری است که باید انجام داد تا به نوع مطلوب معرفت و شناخت دست یافت (همان، ص ۱۲۰-۱۲۱). البته در نگاه وی، تعیین این قوانین و عوامل، ابزار اکتشافی‌اند و نه از نوع آن مفاهیمی که در پایان به دست می‌آید. از آنجاکه ابزار اکتشافی در ابتدای پژوهش مطرح می‌شود و نه در پایان، وی این ابزار را اولین کار برای رسیدن به معرفت و شناخت مطلوب عنوان می‌کند.

وظیفه دیگری که وبر برای رسیدن به علم اجتماعی مدنظر خود مطرح می‌کند، عبارت است از: ترسیم تحلیلی و نظام‌مند از منظومه منفرد و شخصی عامل‌های فوق، در لحظه تاریخی معین و نیز تحلیل تأثیرات معنادار این عامل‌ها بر یکدیگر، که تحت تعین زمینه تاریخی خود هستند. بخصوص معقول گرداندن شالوده و نوع این معناداری. این وظیفه، با بهره‌گیری از تحلیل‌های مقدماتی لازم انجام می‌گیرد. وظیفه دیگر این است که گذشته‌های دور، تا حد امکان کاویده شده تا سوابق خصوصیات منفرد و شخصی این منظومه‌ها، که دستخوش تحول تاریخی بوده و امروزه اهمیت و معنا یافته‌اند، تفهیم شود. سپس، به کمک منظومه‌هایی که مسبق به آنها بوده و البته همان قدر منفرد و شخصی‌اند، تبیین تاریخی آنها انجام گیرد. در نهایت، آخرین وظیفه قابل تصور، پیش‌بینی منظومه‌های ممکن آینده است. انجام این وظایف، وابسته به وجود مفاهیم روشن و دانستن قوانین ارزش زیادی، در مقام ابزارهای اکتشافی دارد؛ اما فقط در همین مقام (همان، ص ۱۲۱).

مناسبات علم اجتماعی و ایده ارزشی

اهمیت و معناداری حصه‌ای از پدیدارهای فرهنگی، برای علوم فرهنگی و علم اجتماعی مهم است، اما پایه و اساس این اهمیت و معناداری را نمی‌توان به کمک دستگاهی از قوانین تحلیلی استنتاج کرده و معقول دانست؛ زیرا پیش‌فرض معناداری و اهمیت پدیدار فرهنگی، وجود ایده ارزشی در نسبت با آنها است. مفهوم «فرهنگ»، مفهومی ارزشی است. واقعیت تجربی، هنگامی به فرهنگ تبدیل می‌شود که به ایده ارزشی مرتبط شود. فرهنگ صرفاً شامل بخش‌هایی از واقعیت است که به دلیل ارتباط و نسبت با ارزش‌ها، واجد اهمیت و معناداری شود. پیش‌فرض پژوهش درباره هر موضوع، وقوف به معناداری آن است (همان، ص ۱۲۲). از این‌رو، اندیشیدن به واقعیت، بر اساس ارزش‌هایی که معنایی بدان می‌دهند و برگزیدن و نظم‌بخشیدن به چنین پدیدارهایی با توجه به دلالت فرهنگی آنها، امری است کاملاً متفاوت با تحلیل واقعیت بر اساس قوانین و مفاهیم عام (همان).

بنابراین، در علم فرهنگ، بخش‌هایی از فرهنگ، به دلیل وجود ربط ارزشی، واجد معناداری و دارای اهمیت است. به همین دلیل، پیش‌فرض معناداری در علم فرهنگ و نیز علم اجتماعی وجود دارد و علم اجتماعی نمی‌تواند بدون پیش‌فرض باشد. از این‌رو، معناداری با قوانین تحلیلی متناظر نیست.

ربط ارزشی و نسبی‌گرایی ارزشی

ویر، بحث‌هایی را جمع به مفهوم ربط ارزشی و تمایز آن با حکم ارزشی ارائه کرده است. وی تأکید می‌کند که گزینش پدیده‌های مورد بررسی، برای تحقق مسائل علم اجتماعی، به واسطه ربط ارزشی صورت می‌گیرد. وی خاطر نشان می‌کند که ربط به ارزش‌ها، صرفاً به معنای تفسیر فلسفی علاقه علمی خاصی است که تعیین‌کننده انتخاب یک موضوع مشخص و مسائل تحلیل تجربی است (همان، ص ۴۷). ویر، با تمایز بین ربط ارزشی و حکم ارزشی، معتقد است: حکم ارزشی یا قضاوت ارزشی عبارت است از: ارزیابی‌های عملی از نقطه‌نظر دیدگاه‌های اخلاقی، فرهنگی و غیره، درباره مطلوب یا نامطلوب بودن پدیده‌هایی است که مورد قضاوت قرار می‌گیرند. مگر اینکه به صراحت یا به طور ضمنی، تعریف دیگری برای آن آورده شود (همان، ص ۱۸ و ۳۳). این تمایزگذاری بین قضاوت ارزشی و ربط ارزشی، به این دلیل که واقعیت‌ها، با وجود اینکه سرشت‌شان گرانبار از ارزش است، با ارزیابی‌های ارزشی منطقی متفاوت‌اند و نباید یکسان شمرده شوند.

لازم به یادآوری است که بحث از حکم ارزشی، متعلق به علم ارزش‌شناسی است و بحث ربط ارزشی ویر، در حیطه روش‌شناسی قرار دارد و نه ارزش‌شناسی.

وی معتقد است: نمی‌توان همچون /شمولر/ ارزش‌های فرهنگی را با احکام اخلاقی یکسان دانست؛ زیر ارزش‌های فرهنگی، به لحاظ خاصی، اجباری‌اند، هر چند با هر نوعی از اخلاق، تضادی سازش‌ناپذیر داشته باشند. همچنین، تصور وجود اخلاق نافی تمام ارزش‌های فرهنگی و در عین حال، عاری از تناقضات درونی امکان‌پذیر است. لذا این دو حیطه ارزشی با هم یکسان نیستند (همان، ص ۳۸). ویر، در تلاش است تا علم اجتماعی را از ذیل علم اخلاق جدا سازد و بر بنیان ارزش‌های فرهنگی ترسیم نماید، این کار وی در راستای عبور از متافیزیک است.

در خصوص تضاد یا تناقضاتی که بین حیطه‌های ارزشی وجود دارد، باید گفت: چندخدایی، شایسته‌ترین طرز فکر متافیزیکی است که می‌توان در اینجا اتخاذ کرد. آنچه مهم است مواجهه‌ای است که نه تنها با مسئله گزینه‌های ارزشی، بلکه با مسئله مبارزه سازش‌ناپذیر مرگ و زندگی، همانند آنچه که بین خدا و اهریمن در می‌گیرد. در این آوردگاه، مصالحه یا نسبی‌اندیشی امکان‌پذیر نیست. وی، در نهایت بیان می‌کند که میوه درخت معرفت، در این دریافت نهفته است که هر فعالیت دارای اهمیت و در نهایت کل زندگی، چنانچه خواهان آن نباشیم که مثل واقعه‌ای طبیعی، که به خودی خود می‌گذرد، بدان نظر داشته باشیم، بلکه در پی هدایت آگاهانه آن باشیم،

مجموعه‌ای از تصمیمات نهایی است که نفس، به معنای افلاطونی، از طریق آن، تقدیر خویش یعنی معنای فعالیت‌ها و موجودیت خود را برمی‌گزیند (همان، ص ۴۲). از این‌رو، محکوم است تا بداند که معنای جهان را خود می‌آفریند و از سوی دیگر، باید توجه کرد که حاصل شناخت تجربی روزافزون، هرگز نمی‌تواند جهان‌بینی‌ها باشد. همچنین اینکه والاترین آرمان‌ها، که نیرومندترین قوه محرکه‌اند، صرفاً در پیکار با آرمان‌های دیگر شکل می‌گیرند و تقدس یکسانی بین این دو نوع آرمان، برای هر یک از طرفداران آنها وجود دارد. مذاهب و فرقه‌های جزم‌اندیش، فقط می‌توانند محتوای ارزش‌های فرهنگی را به احکام اخلاقی مطلقاً معتبر ارتقاء دهند (همان، ص ۹۶). در غیبت پیامبران و اجتماع‌های بزرگ دینی، چیزی جز مبارزه میان خدایان، آرمان‌ها، ارزش‌ها و جهان‌بینی‌های بسیار، ولی به یکسان معتبر، وجود ندارد (لوویت، ۱۳۸۵، ص ۸۳). بنابراین، انسان تقدیر خویش، و معنای فعالیت‌ها و هستی خود را انتخاب و می‌آفریند؛ و معانی، محصول شناخت تجربی نیست، بلکه برساخت انسانی است. معانی، محصول آرمان‌هایی است که برای صاحبانش واجد نیروی محرکه و تقدس است و از اعتبار مطلق برخوردار نیست. از این‌رو، انسان در جهانی با ارزش‌های محلی و منطقه‌ای قرار دارد که اعتبار مطلق و جهانی ندارد و صرفاً برای صاحبان آن ارزش‌ها مقدس‌اند. این ارزش‌ها و آرمان‌ها، در تضاد با ارزش‌های دیگر شکل گرفته، و صرفاً بر پایه ایمان و انتخاب قرار دارند. قضاوت درباره آنها، مربوط به ایمان و حکم ارزشی است، نه ربط ارزشی.

در اینجا شاهد حضور پررنگ ایده مرگ خدای نیچه هستیم که وجود هرگونه ارزش مطلق و جهان‌شمول را نفی می‌کند. انسان در واقعیتی سکولار و فاقد ارزش عینی و مطلق، پرتاب شده است که «ساخت نوعی مثالی مبتنی بر انسانی است که به طرزی خاص فارغ از توهمات است و جهانی، که به لحاظ عینی بی‌معنا و معقول و در این حد، مؤکداً واقع‌گرایانه شده است، او را مجبور کرده است به خودش متکی شود» (همان، ص ۸۹). از این‌رو، این انسان مجبور است که خود مبادرت به ساختن معنای جوهری و زمینه معنا کند. ابتدای امر، او باید رابطه خود را با واقعیت به مثابه واقعیت خودش تعریف و متعین سازد و در چارچوب نظری و عملی، معنا را خلق کند. در این جهان، وجود پیش‌دوری‌های متعال رخت بر بسته است (همان، ص ۹۰)؛ و به تعبیر وبر، انسان در جهان افسون‌زدا و معقول شده زندگی می‌کند.

بنابراین، علم اجتماعی از جمله مقوله علم فرهنگ است. این نوع علوم، واجد ارزش است که در مسئله ارزش، حکم ارزشی و ربط ارزشی از همدیگر تفکیک‌پذیرند. ارزش‌ها نیز واجد اعتبار عینی و جهان‌شمول نیستند. از سوی دیگر، مسائل علم اجتماعی به واسطه ربط ارزشی، پدیدارها را گزینش می‌کند. این‌چنین گزینشی، به واسطه ارزش‌های که در مصاف و پیکار با ارزش‌های دیگر شکل یافته‌اند. بنابراین، علم اجتماعی در ضمن ارزش‌هایی شکل می‌گیرد که اعتبار عینی و مطلق ندارند. لذا امر منفرد و شخصی‌اند؛ و نه عام و جهان‌شمول. از این‌رو، قرار نیست که گزارش و روایت از امور منفرد و شخصی، به یک قضیه حقیقیه با سور کلی تبدیل شود و منجر به شکل‌گیری قضایای جهان‌شمول شود، بلکه به جای آن، امر منفرد و شخصی، تبدیل به قضایای جزئی می‌شود که

سور آنها، «بعض» است؛ و نه «هر»؛ زیرا چنانچه بحث کمیت در قضایای کانتی را به یاد آوریم، قضیه به لحاظ کمیت به امر شخصی، جزئی و کلی تقسیم می‌شود. آنچه که اینجا نفی می‌شود، امر کلی و قضایای کلیه است، نه اینکه قضایای جزئی. از این رو، از امر منفرد و شخصی، به قضایای جزئی می‌رسیم و نه قضایای کلی.

نسبت دانش و ربط ارزشی

ویر، با تفکیک حکم ارزشی از ربط ارزشی، معتقد است: فرهنگ و آنچه که علایق ارزشی گفته می‌شود، جهت‌گیری کارهای علمی صرفاً تجربی را تعیین می‌کند و با تحلیل احکام ارزشی، می‌توان این علایق ارزش‌گذار را روشن‌تر و تمایز یافته‌تر ساخت (همان، ص ۴۸). چنین علایقی بعد از تمایز و وضوح لازم، به صورت ربط ارزشی در نظر گرفته می‌شود تا بتوان، مسئله روش‌شناسی را به انجام رساند؛ چون مسئله اساسی روش‌شناسی، در نگاه ویر، ربط ارزشی است.

آنچه مورد ویر است، تفکیک روش‌شناسی و به تبع آن، ربط ارزشی از حکم ارزشی است، لذا آنچه که روش‌شناسی حق بیان آن را دارد، این است که دسته‌ای از مسائل، به لحاظ منطقی، متفاوت از دسته دیگر است. سخن دیگر روش‌شناسی، بررسی و معنادار کردن دسته‌ای از این مسائل تجربی، با وسایلی است که علوم تجربی در اختیار دارند. اما به کار بردن همین شیوه در مورد دسته دیگر، یعنی مسائل ارزشی، کاملاً غیرممکن است. بازخوانی آثار و نوشته‌های مربوط به تاریخ، به روشنی نشان می‌دهد که تاریخ‌نویس‌ها، زمانی که به ارزیابی ارزشی می‌پردازند، بی‌شک از تحلیل علی‌بازمی‌مانده و در انجام مهم‌ترین رسالت خود، یعنی تفهم، ناکام می‌مانند (همان، ص ۶۳).

از این رو، یکی از مهم‌ترین احکام ارزشی از نظر ویر، مفهوم پیشرفت است. وی برای این مفهوم، ابعاد ارزش‌گذارانه‌ای را مطرح می‌کند، اما معتقد است: در بیشتر موارد، حکم ارزشی نیز راجع به آن وجود دارد (ویر، ۱۳۹۵، ص ۵۵). مفهوم «پیشرفت»، صرف‌نظر از ارزیابی ارزش‌گذارانه آن، از نظر وسایلی که برای دستیابی به یک هدف مورد استفاده قرار می‌گیرد، دارای معنای تکنیکی و عقلانی است. سود جستن از این مفهوم، در چنین معنایی، بررسی آن در حوزه تحلیل تجربی آن است (همان، ص ۶۴). از این رو، وی، برای توضیح بیشتر راجع به این مفهوم، به آثار ویندل‌باند مراجعه کرده و نقطه شروعی از آنجا طرح می‌کند. هدف ویر این است که به واسطه ارائه این تحلیل، بتواند علم اجتماعی را از ذیل فلسفه، به معنای متافیزیک در قرن هجدهم و نوزدهم بیرون آورد و بر بنیان دیگری یعنی فلسفه در معنای دیگری تدوین کند.

ویندل‌باند، در اثر خود *تاریخ فلسفه*، شرایط کاربرد عملی مفهوم خاصی از پیشرفت را تعیین می‌کند. وی، موضوع کار خود را چنین تعریف می‌کند: فرایندی که طی آن انسان اروپایی نظریات خود را درباره جهان به صورت پیکره‌ای از مفاهیم علمی درمی‌آورد. این مفهوم پیشرفت، هر چند که هرگز استفاده از آن برای همه

تاریخ فلسفه‌ها، با فرض تشابه در ربط ارزشی فرهنگ، اجباری نیست، نه تنها در تاریخ فلسفه، بلکه در تاریخ، هرگونه فعالیت علمی دیگری به کار می‌رود (همان، ص ۶۴-۶۵).

وبر با تحلیل مفهوم «پیشرفت»، مدعی است که علایق ارزشی، که در نوع خاصی از معنای پیشرفت وجود دارد، مورد نظر می‌باشد و نه معانی دیگر. به همین منظور، به تحلیل بیشتر مفهوم عقلانی در رشته‌های تجربی می‌پردازد.

آنچه که برای پژوهشگر، در عرصه موضوع‌های تجربی مربوط می‌شود، موجودیت آن است و نه اعتبارشان. اعتبار منطقی روش‌های موجود در علوم، تابع قرارداد فرهنگ معینی است که در آنجا اعتبار دارد و نه در جای دیگر (همان، ص ۷۲-۷۳). وبر، تصریح دارد که همه علوم بر بنیاد فرهنگ است. از نظر وی حتی دانش درباره قطعی‌ترین گزاره‌های علوم نظری، مثل علوم دقیقه طبیعی و یا ریاضیات، درست به اندازه احکام مربوط به تزکیه نفس، محصول فرهنگ است (همان، ص ۹۴)، از آنجا که اعتبار هنجاری قضیه‌های منطقی و ریاضی، پایه مقدم بر تجربه تمام علوم تجربی است، علوم تجربی نیز وابسته به اعتبار و قرارداد فرهنگ خاص می‌باشد و اعتبار جهان شمول نخواهد داشت.

بنابراین، از نظر وبر، لازم است تغییر مسیر از حقیقت‌هایی که به لحاظ هنجاری معتبرند، به عقایدی که از نظر قراردادی اعتبار دارند، صورت گیرد، کارکرد آن نیز در علم اجتماعی دنبال شود. علم اجتماعی، به دنبال تفهیم رفتار انسان است که به وسیله این تفهیم، بتوان به تبیین آن نائل آمد. وبر، نوع خاصی از تفهیم، یعنی تفهیم عقلانی را دنبال می‌کند. وی بیان می‌کند که ابزارهایی که در روش تبیین تفسیری و تفهیمی به کار می‌رود، دارای درستی هنجاری نیستند، بلکه جزء عادات عرفی پژوهشگر، در طرز اندیشیدن است. از سوی دیگر، توانایی او در ایجاد حس همدلی با طرز فکرهای متفاوت از طرز فکر خود است، که طبق عادات فکری خود، او از نظر هنجاری خطا محسوب می‌شوند. این واقعیت که تفکر نادرست به اندازه تفکر درست قابل فهم است، ثابت می‌کند که در اینجا نوعی اعتبار وجود دارد که از نظر هنجاری درست است؛ زیرا می‌تواند تبیین تفهیمی را امکان‌پذیر سازد. این چنین تبیینی، به این دلیل نیست که قضیه‌های منطقاً درست به آن افزوده شده است، بلکه مقصود این است که پژوهشگر برای اینکه قادر به فهم یک محاسبه نادرست یا گفتار منطقی نادرست و تحلیل پیامدهای آن باشد، نه تنها باید استفاده از روش‌های درست محاسبه، یا به‌کارگیری تفکر منطقی را در آنها بیازماید، بلکه باید با رجوع به محاسبه و منطق درست، نکاتی را آشکار سازد که در آنها، محاسبه یا گفتار منطقی مورد بحث، از آنچه تحلیل‌گر از نظر هنجاری درست می‌پندارد، انحراف دارد. از این‌رو، به جای اینکه معنای پیشرفت به‌عنوان افزودن تعداد قضیه‌های درست باشد و به جای آنکه مسیر مستقیم را درپیش بگیرد، به زبان اقتصاد، بهره‌ورترین راه میان‌بر را دنبال کند و آن، عبور از میان خطاها و خلط مسائل است؛ زیرا پژوهشگر به جنبه‌هایی از دانش مورد پژوهش اهمیت می‌دهد که از نظر محقق، از آنچه که درست است، منحرف شده است؛

و مقصود از اهمیت دادن، آن است که جنبه‌های مورد بحث، ویژگی خاصی دارند که از نظر محقق یا به طور مستقیم دارای ربط ارزشی است و یا با دیگر پدیده‌های دارای ربط ارزشی، پیوند علی - معلولی دارند. وی بیان می‌کند، تا زمانی که ارزش حقیقت، ارزش هدایت‌کننده باشد، قاعده‌تاً همین وضعیت وجود خواهد داشت (همان، ص ۷۴-۷۵). ویر برای عبور از ویندل‌باند، یعنی عبور از ارزش حقیقت هدایت‌کننده، وضعیت موجود را از زاویه دیگری مطرح می‌کند.

وضعیت موجود، همواره این‌گونه نیست که کنشگر در وضعیت ذهنی عقلانی قرار داشته باشد، وسایل و اهداف به صورت مشخص و متمایز، بر اساس ارزش حقیقت ترسیم شده باشد، بلکه کنشگر ماشین تفکر صرفاً عقلانی و بری‌ء از خطا نیست. در این مورد، برساخته‌های مفهومی عقلانی، در مقام ابزاری برای اسناد علی درست، می‌توانند سودمند بوده و از ارزش اکتشافی برخوردار باشند. برساخته‌های مفهومی مثالی از رفتار عقلانی بی‌خطا و دقیق، که در نظریه اقتصاد محض یافت می‌شوند، دقیقاً همین اهمیت را دارند. ویر این‌گونه برساخته‌های مفهومی را «برساخته‌های مفهومی منطقی» می‌نامد و برای آن، انواع گوناگونی را مطرح می‌سازد. اما آنچه که اهمیت دارد، این است که پژوهشگر از نوع‌های مثالی، که با درستی هنجاری طراحی شده‌اند، استفاده می‌کند. اما از نظر منطقی، درستی هنجاری آنها ضرورتی ندارد. کارکرد آنها این است که در پژوهش‌های تجربی، بتوان این نوع مفاهیم را با واقعیت‌های تجربی مقایسه کرد، تا تفاوت‌ها و تشابه‌ها تعیین شود تا از رهگذر آن، بتوان واقعیت‌ها را با صریح‌ترین مفاهیم قابل درک توصیف کرد و به صورت علی به تبیین تفسیری آنها نائل آمد. مفاهیم عقلانی حقوقی، در تاریخ حقوق به همین نیاز پاسخ می‌دهند، نظریه‌های محاسبه عقلانی، هزینه‌ها و درآمدها همین خدمت را به تحلیل رفتار واقعی واحدهای منفرد اقتصادی در نظام اقتصادی مبتنی بر سود انجام می‌دهند (همان، ص ۷۶-۷۸). در اینجا، ویر تلاش دارد تا از ذیل ارزش حقیقت عبور کرده و در فضای بیرون از متافیزیک قرار گیرد؛ چون ارزش حقیقت در ذیل متافیزیک قرار دارد. نوع مثالی ویر در لحظه مرگ خدای نیچه قرار دارد و نوع مثالی برای انسانی است که در این وضعیت، پرتاب شده است. لذا این انسان، به جای ارزش حقیقت، که در ذیل متافیزیک قرار دارد، نوع مثالی را که خود شکل داده است، استفاده می‌کند تا واقعیت را معنادار سازد. به جای اینکه ویر، در معنای متافیزیکی از پیشرفت بایستد، در بیرون از آن، در فضای نوع مثالی می‌ایستد که واقعیت را شکل داده، و معنادار می‌سازد. در اینجا ویر، از ذیل ارزش حقیقت عبور می‌کند، نامعقولیت واقعیت را به طور ضمنی اذعان می‌کند؛ چون در ذیل ارزش حقیقت، واقعیت معقول شکل می‌گیرد. اما با عبور از ارزش حقیقت، نامعقولیت واقعیت به وجود می‌آید. بنابراین، روح سرمایه‌داری، که تحقق قفس آهنین است، را تفهم کرد.

بنابراین، مفهوم ربط ارزشی ویر، در فضای مرگ خدای نیچه، که مرگ هرگونه ضرورت مطلق و جهان‌شمول است، قرار دارد. ارزش‌هایی که انسان خود انتخاب کرده و بر اساس آن، واقعیت منفرد و شخصی و نه واقعیت جهان‌شمول و مطلق، را ایجاد می‌کند.

هویت مفاهیم در انگاره علم اجتماعی وبر

وبر معتقد است: مفاهیم در علم اجتماعی مدنظر وی، مثل مفهوم «پیشرفت» در نگاه ویندلبانند، در انتها شکل نمی‌گیرند. هدف علوم فرهنگی، «برساختن دستگاه بسته‌ای از مفاهیم که واقعیت به صورت طبقه‌بندی‌های همیشه و همه جا معتبر درون آن جای گیرد و دوباره از آن استنتاج شود»، نیست (همان، ص ۱۳۲). علم نظام‌مند فرهنگ، بدین معنا که مجموعه‌ای از مسائل معین و به لحاظ عینی معتبر، به صورتی که نظام‌مند تثبیت شود، بی‌معنا است (همان، ص ۱۳۳). اما وبر معنای دیگری از نظام‌مندی را مدنظر دارد که در بحث مفهوم «منظومه» بدان اشاره خواهد شد.

برساخته‌های مفهومی عقلانی اقتصاد محض، برساخته‌های نظری‌اند که به تنهایی، معرفتی نسبت به واقعیت به ارمغان نمی‌آورند، بلکه می‌توانند در کسب چنین معرفتی کمک‌هایی را مبذول دارند. از سوی دیگر، در اقتصاد محض، علاوه بر صورت‌بندی مفهومی الگوهای صرفاً نوع مثالی، که ارزش اکتشافی دارند، مسائل دیگری نیز وجود دارد. برای مثال، مطالعه تأثیر علی وقایع اقتصادی، بر کل گستره پدیدارهای اجتماعی، از این دسته مسائل‌اند. لذا یکی دیگر از مسائل موجود در اقتصاد، تحلیل راه‌های گوناگون تأثیرگذاری وقایع اجتماعی غیراقتصادی بر وقایع اقتصادی است. در میان وقایع اجتماعی غیراقتصادی، ساختارها و کنش‌های سیاسی، بخصوص دولت و نظام قانونی تحت ضمانت دولت، دارای اهمیت اساسی است (همان، ص ۸۰-۸۱). واقعیت، امر معقولی نیست که در ذیل سازه مفهومی اقتصاد محض بتوان آن را توضیح داد، بلکه این برساخته‌های مفهومی، الگو و ابزارهای اکتشافی‌اند تا بتوان واقعیت نامعقول را معنادار ساخت. این معناداری، به‌واسطه ارزش‌ها و ایده‌های ارزشی است که جهت‌دهنده سازه‌های مفهومی برساخته انسانی است. از این‌رو، برساخته‌های مفهومی یعنی نوع مثالی، که ابزار اکتشافی‌اند، در انتها شکل نمی‌گیرد، بلکه در ابتدای امر قرار دارند تا جهاتی از واقعیت را معنادار سازند.

قضاوت درباره اعتبار ارزش‌هایی که نحوه رفتار انسان را تعیین و به زندگی وی معنا و اهمیت می‌دهد، امری مربوط به ایمان است. از سوی دیگر، ویژگی اقتصادی - اجتماعی بودن یک واقعه، که آن را جزء علم اجتماعی قرار می‌دهد، چیزی نیست که به طور عینی متعلق بدان باشد، بلکه جهت‌گیری علاقه‌های شناختی انسان، آن را تعریف می‌کند. این ویژگی اقتصادی - اجتماعی بودن، می‌تواند برخاسته از دلالت فرهنگی خاصی باشد که در حالت معینی، به یک واقعه خاص نسبت داده می‌شود (همان، ص ۹۳ و ۱۰۵). از این‌رو، علاقه‌های شناختی و نظام نیازهای انسانی، مجموعه‌ای از ارزش‌ها را شکل می‌دهند که موجب جهت‌گیری علم اجتماعی می‌شوند.

فرهنگ و چگونگی جهت‌یافتن مفاهیم علم اجتماعی

وبر تأکید می‌کند که تحلیل علمی مطلقاً عینی، از فرهنگ یا پدیدارهای اجتماعی وجود ندارد؛ و در مواجهه با پدیدارهای زندگی، با چندگانگی و تکثر بی‌پایانی روبرو هستیم که صرفاً بخشی از این واقعیت مورد پژوهش

علمی قرار می‌گیرد. ملاک و معیار انتخاب این بخش، تکرارپذیری منظم روابط معین علی نیست، بلکه اهمیت و معناداری است که بر اساس ربط ارزشی صورت می‌گیرد (همان، ص ۱۱۵-۱۲۰).

این امر، به واسطه کارهای چهارگانه‌ای زیر تحقق می‌یابد. اول، تعیین عامل‌های فرضیه‌ای با توجه به منظومه‌ای که شکل داده و پدیدار فرهنگی را ایجاد نموده که به لحاظ تاریخی اهمیت و معنادار شده است. البته برای تبیین علی این منظومه منفرد و شخصی، باید از منظومه‌های منفرد و شخصی دیگری، بر مبنای آنها و به کمک قانون‌های فرضیه‌ای فوق، منظومه مدنظر تبیین شود. دوم، تحلیل منظومه منفرد و شخصی، از عامل‌های فوق در لحظه تاریخی معین و نیز تحلیل تأثیرهای معنادار این عامل‌ها، بر یکدیگر که تحت تعین زمینه تاریخی خود قرار دارند و معقول گرداندن شالوده و نوع معناداری‌شان. سوم، کاوش در گذشته‌های دور، تا سوابق خصوصیات منفرد و شخصی این منظومه‌ها، که دستخوش تحول تاریخی بوده و امروزه اهمیت و معناداراند، درک شود. سپس به کمک منظومه‌هایی که مسبوق بر آنها هستند و البته همان‌قدر منفردند، تبیین تاریخی آنها انجام پذیرد. چهارم، وظیفه قابل تصور، پیش‌بینی منظومه‌های ممکن آینده است (همان، ص ۱۲۱).

انجام این وظایف، وابسته به وجود مفاهیم روشن و نیز دانستن قوانین فرضیه‌ای، که در مقام ابزارهای اکتشافی قرار دارند، می‌باشد. اهمیت و معنای منظومه‌ای از پدیدارهای فرهنگ و نیز اساس این اهمیت و معنا را نمی‌توان به کمک دستگاهی از قوانین تحلیلی، هرچند کامل استنتاج کرد و معقول گردانید؛ زیرا پیش‌فرض معناداری و اهمیت وقایع فرهنگی، سوگیری ارزشی به سمت آنها است. مفهوم فرهنگ، مفهومی ارزشی است و واقعیت زمانی به فرهنگ تبدیل می‌شود که به ایده‌های ارزشی ربط داشته باشد. فرهنگ، صرفاً شامل بخش‌هایی از واقعیت است که به دلیل ربط ارزشی دارای اهمیت و معناداری است. لذا فقط بخش کوچکی از واقعیت، رنگ علایق مشروط به ارزش را خورده و فقط همین بخش مهم تلقی می‌شود. به این دلیل که روابطی را آشکار می‌سازند که به دلیل پیوند با ارزش‌ها، واجد اهمیت می‌شوند. بنابراین، آنجا که این دلیل مصداق یابد، شناختن خصوصیات منفرد و شخصی، بخش مذکور ارزشمند خواهد بود. در نتیجه، پیش‌فرض پژوهش درباره موضوع، وقوف به معناداری است. معناداری با قوانین متناظر نیست و هر چه قوانین عام‌تر باشند، این تناظر کمتر خواهد بود. اندیشیدن به واقعیت، بر اساس ارزش‌هایی که معنایی بدان می‌دهند و برگزیدن و نظم بخشیدن به چنین پدیدارهایی با توجه به دلالت فرهنگی آنها، امری کاملاً متفاوت با تحلیل واقعیت بر اساس قوانین و مفاهیم عام است. خصوصیات نوعی مبادله چیزی است که مورد توجه حقوق دانان است؛ اما این انسان به تجزیه و تحلیل دلالت فرهنگی این واقعیت تاریخی معین علاقه‌مند است. لذا مفاهیمی که از کاوش خصوصیات عام پدیدارهای جمعی انسانی به دست می‌آیند، قطعاً مفید خواهند بود. اما فایده زمانی مهم تلقی می‌شود که به جنبه‌های معنادار فرهنگ مدرن مرتبط باشد، از آنها به عنوان ابزار تبیینی و اکتشافی استفاده خواهد شد (همان، ص ۱۲۱-۱۲۳). بدون پیش‌فرض نمی‌توان به این سؤال پاسخ داد که چه چیزی باید موضوع مفهوم‌سازی عام

قرار گیرد، بلکه با ارجاع به دلالت فرهنگی، بخش‌های خاصی از چندگانگی بی‌پایان واقعیت، می‌توان پاسخ این پرسش را داد. از این رو، برای شناخت پدیدار تاریخی، که مقصود از تاریخی بودن، معنادار بودن پدیدار در فردیت خود است، پیش‌فرض معناداری مهم می‌باشد؛ بدون پیش‌فرض، گسترده‌ترین دانش ممکن درباره قوانین در برابر این پرسش عاجز می‌ماند که تبیین علیّی یک واقعیت منفرد و شخصی، چگونه امکان‌پذیر است؟ نوع و تعداد علت‌های مؤثر بر هر واقعه معین، همیشه نامحدود است. لذا علم اجتماعی بدون پیش‌فرض شکل نمی‌گیرد. این غیر از جامعه‌شناسی است که داعیه‌اش، علم بدون پیش‌فرض است. اهمیت و معناداری، بخشی از واقعیت را که به ارزش‌های فرهنگی مرتبط است و به اصطلاح ربط ارزشی دارد، تعیین می‌بخشد. لذا در انگاره بی‌معنایی واقعیت، نوع مثالی که به واسطه ایده‌های ارزشی شکل گرفته است، حدودی از واقعیت را متعین ساخته و معنایی را تکوین می‌کند.

مقصود از علیت، در جایی که فردیت یک پدیدار مورد توجه است، به معنای قوانین عام نیست، بلکه به معنای مناسبات علیّی مشخص است. لذا مسئله این نیست که یک رخداد، به منزله نماینده یک مقوله عام تحت آن مقوله درآید، بلکه مسئله تبیین این رخداد، به منزله پیامد یک منظومه منفرد و شخصی مطرح است. از این رو، برای تبیین علیّی یک پدیدار فرهنگی، که یک فرد تاریخی است، دستیابی به دانش قوانین علیّی، نه هدف تحقیق، بلکه وسیله تحقیق است. ارزش این روش برای علم اجتماعی، وابسته به این است که تا چه حد هدف مذکور، یعنی تبیین رخداد معین، به منزله پیامد یک منظومه منفرد و شخصی، برآورده شود (همان، ص ۱۲۵).

بنابراین، پیش‌فرض معناداری از ضروریات علم اجتماعی است که در زمره علم فرهنگ قرار دارد. این پیش‌فرض، عبارت است از: اهمیت و معناداری است که بر اساس جهت‌گیری ارزشی شکل می‌گیرد که امری فرهنگی است. لذا گزینش و نظم بخشیدن به پدیدارهای بی‌پایان واقعیت، با توجه به دلالت فرهنگی آنها صورت می‌گیرد و قوانین نیز جنبه ابزار اکتشافی و مقدماتی برای این امر را دارند.

امروزه علم و دانش، رسالتی است بر مبنای تخصص و در خدمت آگاهی یافتن از خویش و شناخت روابط عینی. علم و دانش، دیگر عطیه یا الهامی نیست که فرزانه یا پیامبری برای نجات روح دریافت کند. همچنین علم و دانش جزء انفکاک‌ناپذیر تأمل و تفکر حکما و فلاسفه نیست که به دنبال معنای جهان‌اند. این وضعیت اجتناب‌ناپذیر، وضعیت تاریخ انسان مدرن است که در صورت صداقت نمی‌تواند از آن روی گرداند (وبر، ۱۳۹۰، ص ۱۳۵). این وضعیت، وضعیت مرگ خدای نیچه است که انسان در جهان بی‌معنا زندگی می‌کند که خود بدان معنا می‌بخشد، در جدالی از ایده‌های ارزش‌گذار که بر پایه ایمان و انتخاب شخص استوار است.

صیورت ارزش‌ها

علم اجتماعی مورد نظر وبر، در زمره علم فرهنگ قرار دارد و هدف علم فرهنگ نیز تثبیت نظام‌مند مجموعه‌ای

از مسائل معین و به لحاظ عینی معتبر نیست. بخش‌هایی از واقعیت که با ارزش‌ها ربط و انتساب دارند، معنادار و اهمیت یافته و اساس علم را شکل می‌دهند.

از سوی دیگر، تضاد و تناقضاتی بین حیطه‌های ارزشی وجود دارد و ترجیحی بین ارزش‌ها به لحاظ اعتبار وجود ندارد. انسانی که میوه درخت معرفت را چشیده است، می‌داند که کل زندگی و واقعیت، مجموعه‌ای از تصمیم‌های نهایی است که نفس از طریق آن، تقدیر خویش را بر می‌گزیند و محکوم است که بداند معنای جهان را خود می‌آفریند. والاترین آرمان‌ها، که قوه محرکه انسانی است، در مصاف با آرمان‌های دیگر شکل می‌گیرند. لذا سلطه اجتماعی در مبارزه میان ارزش‌های متکثر تحقق می‌یابد (و بر، ۱۳۹۵، ص ۹۶). و بر، اذعان دارد که زندگی چیزی جز نبرد ابدی بین خدایان مختلف نیست؛ یعنی زندگی چیزی جز ناسازگاری و عدم تجانس، بین نقطه‌نظرهای متفاوت نیست. این نبرد صلحی در پی ندارد. لذا باید انسان جانب یکی از طرف‌ها را بگیرد (و بر، ۱۳۹۰، ص ۱۳۴).

انسان در واقعیتی پرتاب شده است که به دست خود شکل داده است و بخش‌هایی از آنها را به واسطه ربط ارزشی معنادار می‌سازد که ارزش‌ها نیز در پیکار با یکدیگر شکل می‌گیرند. هیچ ترجیحی به لحاظ اعتبار، نسبت به یکدیگر ندارند؛ چون در وضعیت نیچه‌ای قرار دارد و ارزش‌ها، جهان شمول نیستند. از این رو، پیکار ارزش‌ها و آرمان‌ها، موجب می‌شود تا تحولاتی در ارزش‌ها و آرمان‌ها صورت گیرد. این امر خود منجر به شکل‌گیری وضعیت جدید می‌شود، این وضعیت جدید، به تصمیم و اراده جدید انسانی در اتخاذ ایده ارزشی جدید وابسته است. از این رو، وی در مصاف اخلاق مسئولیت و اخلاق تکلیف‌مدار، در جهان به شدت عقلانی و افسون‌زدایی شده، اخلاق مسئولیت را ترجیح می‌دهد.

چگونگی انتخاب موضوع تحقیق و نیز گستره یا ژرفای مطلوب، برای نفوذ در شبکه بی‌پایان علی، توسط ایده‌های ارزش‌گذارانه‌ای تعیین می‌شود که پژوهشگر و عصر او را در سیطره خود دارند. از این رو، و بر اظهار می‌دارد که جریان پایان‌ناپذیر وقایع بی‌شمار، تا ابدیت جاری است. آن دسته از مسایل فرهنگی، که انسان‌ها را وادار به پذیرش صورت‌های جدید و متفاوت می‌کند؛ و نیز حد و مرزهای آن بخش از جریان بی‌پایان وقایع، که برای آنها معنایی داشته و فرد تاریخی‌اند، همواره دستخوش دگرگونی است (و بر، ۱۳۹۵، ص ۱۳۲-۱۳۳). پس با دگرگونی در ایده‌های ارزش‌گذار، تفسیر تبیینی بخش‌هایی از واقعیت نیز دگرگون می‌شود. البته و بر دائماً تذکر می‌دهد که شیوه استفاده از آنها، خودسرانه نیست. پژوهشگر در اینجا نیز مقید به قواعد اندیشه است. تحول، دگرگونی و سیورورت در ایده‌ها، منجر به تحول در علوم فرهنگی می‌شود. چنانچه سیورورت ارزش‌ها را در نگاه و بر بپذیریم، وی همچون هگل، معتقد به سیورورت ایده‌ها خواهد بود. اما سیورورت ایده‌ها در نظر هگل، در روح مطلق شکل می‌گیرد و در نظر و بر، به دلیل مرگ مطلق هگل به واسطه نیچه، این سیورورت در روح مطلق نیست.

نکته‌ای که باید بدان توجه داشت، این است که چگونه سیورورت ارزش‌ها و انسجام آنها، در کنار هم، منجر

به تشکیل کل می‌شود تا وضعیت جدید و واقعیت نوینی آفریده شود. وبر از مفاهیم امکان عینی، علیت کافی و منظومه استفاده می‌کند که در ادامه بدان می‌پردازیم.

قرابت‌گزینی، امکان عینی و مفهوم منظومه

وبر، بین سه مفهوم قرابت‌گزینی، امکان عینی و کل به معنای منظومه، صورت‌بندی مفهومی ارائه نموده است. توضیح این امر، مقدماتی لازم است.

قرابت‌گزینی

وبر هم‌نظر با نیچه اظهار می‌دارد که واقعیت در مرگ مطلق هگل و ضرورت استعلایی کانت شکل می‌گیرد. اینکه تحلیل بدون پیش‌فرض واقعیت، گرفتار شدن در آشوبگاه و هاویه‌ای از احکام وجودی درباره رویدادهای منفرد بی‌شمار است، نظم بخشیدن به این مسئله، صرفاً زمانی ممکن است که بخشی از واقعیت بیرونی، که برای انسان جالب و معنادار به لحاظ ارزش‌های فرهنگی‌شان که تعیین‌کننده چگونگی برخوردشان با واقعیت است، ربط داشته باشد. ارزش‌ها نیز در پیکار با یکدیگر قرار دارند. همچنین، اینکه «معرفت ما به واقعیت‌هایی مربوط است که به صورت مقوله‌ای شکل گرفته‌اند و... علیت مقوله‌ای از مقوله‌های فکر ما است (همان، ص ۲۷۲). از سوی دیگر، تمایز بین جهت یا دلیل وجودی از دلیل یا جهت‌شناختی (همان، ص ۱۹۷)، به این نتیجه می‌رساند که واقعیت، به لحاظ وجودی با لحاظ منطقی - روشی جداگانه مدنظر قرار گیرد. در اینجا، به جنبه وجودی می‌پردازیم و بحث روش، به مجال دیگری واگذار می‌شود.

در کنار مباحث فوق، وبر مفهوم دیگری به نام قرابت‌گزینی اضافه می‌کند. اهمیت این اصطلاح به این جهت است که در برابر اصطلاح‌های دیالکتیک هگل، ماتریالیسم دیالکتیکی مارکس و غیره می‌باشد؛ و مبتنی بر عدم پذیرش تمامیت، ضرورت و مطلق‌انگاری مناسبات اجتماعی و تاریخی در دستگاه نظری - فکری وبری است (آشتیانی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۷). وبر، به دنبال توضیح این ادعا است که چگونه اندیشه‌ها به صورت نیروهای مؤثر در تاریخ شکل می‌گیرند (وبر، ۱۳۷۴، ص ۸۳)، وی به‌عنوان یک نوکانتی، مدعی است که این نیروها؛ یعنی آشکال و صورت‌های اجتماعی - تاریخی و اخلاق پروتستان، به صورت علیت کافی، واقعیت و وضعیت موجود را ایجاد کرده‌اند؛ و نه به صورت علی - معلولی متداول.

چنانچه همچون مارکس، جنبه علی ماده‌گرایانه جایگزین شود؛ و یا چنانچه تفسیر روحی یک جنبه از فرهنگ و تاریخ ارائه شود، هیچ‌یک خدمتی به حقیقت تاریخی نمی‌کنند (همان، ص ۱۵۷). روح سرمایه‌داری، به‌عنوان رویداد منفرد تاریخی عبارت است از: مجموعه عناصری که در واقعیت تاریخی، انسان مدرن آنها را از نظر اهمیت فرهنگی‌ای که دارند، در یک کل جمع می‌کند (همان، ص ۴۹). روح سرمایه‌داری، برای حاکمیت

خویش، ناگزیر است با دنیایی از نیروهای متخاصم مقابله کند. اما منشأ آن، به زعم ماتریالیسم تاریخی، مبتنی بر اقتصاد به‌عنوان زیربنا نیست (همان، ص ۵۶). در نتیجه، روح سرمایه‌داری در تخاصم با ارزش‌های دیگر شکل گرفته است. در نگاه وبر، واقعیت از میان تخاصم ارزش‌ها شکل می‌گیرد. البته ارزش‌ها به‌عنوان نیروهای علی یک‌جانبه مدنظر نیست، بلکه در تعاطلی نیروهای دیگر قرار گرفته است.

از این‌رو، مرکز توجه برنامه‌های اخلاقی اصلاح‌طلب‌های دینی - اخلاقی، رستگاری روح بود. این نیروی دینی - اخلاقی، در کنار عوامل متعدد تاریخی دیگر، در شکل دادن به شبکه در حال توسعه فرهنگ جدید؛ یعنی سرمایه‌داری و وضعیت اکنون انسان مدرن، نقش مهمی ایفا کرده است. از سوی دیگر، وبر قصد ندارد تا روح سرمایه‌داری را معلول نهضت اصلاح دینی بداند، بلکه در یک قرابت‌گزینی بین بنیان مادی و آشکال سازمان اجتماعی - سیاسی و افکار رایج در دوران نهضت اصلاح دینی، منجر به تکوین واقعیت منفرد و شخصی، شده است. واقعیت به مثابه کلی که انسان مدرن در لحظه حال در آن واقع شده است (وبر، ۱۳۷۴، ص ۸۲-۸۴). بنابراین، ارزش حقیقت‌هدایت‌کننده و *بندلباند*، به صورت ضروری نبوده که لحظه حال را رقم زده است. لذا کنشگر ماشین تفکر صرفاً عقلانی مصون از خطا نیست، بلکه نتایج ناخواسته‌ای وجود دارند که روح سرمایه‌داری را در یک وضعیت علی کافی رقم زده‌اند.

این نوع تعاطلی، تعامل و تشارک دو سویه، همچون کنش و واکنش در قوانین فیزیک نیست. وبر تصریح دارد که شکل و صورت سرمایه‌داری، با روح جاری در آن ارتباط دارند. ولی «این ارتباط الزاماً ارتباطی با وابستگی متقابل نیست» (همان، ص ۶۳)، هر یک از این دو، می‌تواند به طور جداگانه اتفاق افتاده باشد. وبر مواردی را برای تصدیق این امر مطرح می‌سازد (وبر، ۱۳۹۵، ص ۶۳). از سوی دیگر، می‌توان مدعی شد که رابطه ذاتی بین عقاید مذهبی و سلوک اقتصادی نیست (همان، ص ۶۷). از این‌رو، اینان در ساحت‌های مجزا حرکت می‌کنند و در شکل آغازین‌شان حتی قابل مقایسه با یکدیگر نیز نیستند (آراتو، ۱۳۸۵، ص ۹۷). اما قرابت خویشاوندی بین این دو، در یک لحظه به واسطه علیت کافی، به همدیگر چفت شده و واقعیت منفرد و شخصی، یعنی بورژوازی غربی، را رقم زده‌اند. این نوع تعامل از نوع قرابت‌گزینی، ریشه‌ای در بحث اصل جهت کافی شوپنهاور دارد که باید به آن مراجعه کرد (شوپنهاور، ۱۳۹۲، ص ۴۰-۵۰).

امکان عینی

وبر تمایلی ندارد تا ذیل دیالکتیک هگل یا مارکس بماند. لذا بحث‌هایی راجع به اراده آزاد مطرح می‌کند که در اینجا بررسی می‌شود.

وبر مدعی است که اراده آزاد، ربطی به اثبات غیرمعقولیت تاریخ ندارد و مه‌یر، این امر را بدین‌خاطر انجام داده است که مهم‌ترین و والاترین وظیفه تاریخ را داوری ارزشی می‌داند. اما چنانچه وظیفه تاریخ تبیین علی رویدادهای

انسانی باشد، این امور از همدیگر قابل تفکیک بوده، ربطی به غیرمعمولیت تاریخ نخواهد داشت (وبر، ۱۳۹۵، ص ۱۸۶-۱۸۹). وبر صورت‌بندی مفهومی بین رابطه عام یا کلی با جزئی را مختص مه‌یر نمی‌داند، بلکه معتقد است: این نوع صورت‌بندی پایه برداشت عامیانه بسیاری از مورخان مدرن است (همان، ص ۱۹۱-۱۹۳). از آنجاکه وبر، وجود این امر عام را در تاریخ، به دلیل انگاره مرگ خدا در نیچه، یعنی مرگ مطلق و ضرورت هگل و کانت، بر نمی‌تابد، قواعد و قوانین را ابزار اکتشافی می‌داند که برای فهم امر تاریخی منفرد و شخصی به کار می‌آید. این مفاهیم، آن چیزی نیست که در پایان شکل می‌گیرد، بلکه در ابتدای امر و به صورت ابزار اکتشافی است.

وجه دیگر قرابت‌گزینشی، چیزی است که وبر در بین اتفاق یا رخداد و اراده آزاد با علیت کافی می‌بیند. هدف وی این است که پیوند بین امور، نه به سان پیوند علی بر مبنای فیزیک - ریاضی است؛ و نه به دلیل پیوندی که وسائل مشخص با هدف مشخص برقرار می‌شود، بلکه بین کنش و نتایجی که بر آن مترتب می‌شود، نامعقولیتی وجود دارد که این امر به دلیل ترتب نتایج ناخواسته بر کنش است. از این رو، ترتب امور بر همدیگر، به واسطه معقولیتی که از ناحیه‌های مختلف فوق، قابل اثبات باشد، نیست. در نتیجه، وی نامعقولیتی برای تاریخ، به معنای فوق، قائل است.

هر چند وبر، خودانگیختگی برای انتخاب و گزینش انسانی قائل است، اما چنانچه عبارت‌های وی در اخلاق پروتستان را، مبنی بر اینکه انسان در زمان حاضر در حالت مکانیکی و بدون انگیزه‌های پیشین، در قفس آهنین گرفتار است (ر.ک: وبر، ۱۳۷۴)، در کنار این مسئله، که امروزه این امکان وجود دارد که پیش‌بینی منظومه‌های ممکن در آینده وجود دارد (وبر، ۱۳۹۵، ص ۱۲۱) قرار داده شود، می‌توان به این نتیجه رسید که امکان گزینش و انتخاب ایده‌های ارزش‌گذار، برای رقم زدن آینده‌ای دیگر ممکن خواهد بود. هر چند پیش‌بینی آن غیرممکن است؛ زیرا پیامدهایی که بر کنش مترتب می‌شود، همه آنها را نمی‌توان در زمان حاضر پیش‌بینی کرد؛ زیرا زمان حاضر، نه «علت تاریخی شده [است] بلکه فرد تاریخی نیز نگشته است» (همان، ص ۲۳۲). از این رو، زمان حاضر می‌تواند پایه‌ای برای تحقق امکان عینی و شرایط کافی برای تحقق آینده‌ای دیگر قرار گیرد.

وی معنا و هدف نقد علمی آرمان‌ها و داوری‌های ارزشی را برای عبور از شرایط موجود مفید دانسته و اظهار می‌دارد که تحلیل علمی، مسئله مناسب بودن وسایل معین، برای رسیدن به هدف معین را مشخص می‌سازد. به این ترتیب، می‌توان به صورت غیرمستقیم با توجه به شرایط موجود و بر مبنای وضعیت تاریخی در زمان حاضر، معناداری و یا بی‌معنایی خود هدف، به واسطه مناسب یا نامناسب بودن وسایل رسیدن به هدف، را در عمل نقد کرد. در نتیجه، فرد کنشگر می‌تواند نتایج خواسته یا ناخواسته کنش خود را تحلیل کند. کنشگر صاحب اراده نیز بر مبنای جهان‌بینی و شخصیت خود، ارزش‌های موجود را سنجیده، از بین آنها دست به انتخاب بزند. بنابراین، نائل آمدن به تفهیم معقول به ایده‌ها، که در عمل زیربنای اهداف‌اند و مساعی انسان‌ها برای آنهاست، از مهم‌ترین وظایف همه علوم است که زندگی فرهنگی را مطالعه می‌کنند. علم اجتماعی، که در زمره علم فرهنگ قرار دارد، می‌تواند در این زمینه کمک‌های مهمی داشته باشد. وی این تفسیر را از وظایف «فلسفه اجتماعی» می‌داند. کار دیگری که در

این زمینه می‌توان انجام داد و جزء قلمرو برخورد علمی در مواجهه با داوری‌های ارزشی قرار می‌گیرد، ایجاد زمینه‌ای برای داوری انتقادی درباره اهداف مطلوب و آرمان‌های زیربنایی را فراهم می‌آورد. این انتقاد، به کنشگر صاحب اراده در شناخت اصول موضوعه‌ای که منشأ اهداف مطلوب وی هستند، یاری کند. در نتیجه، وضوح بخشیدن به این معیارهای غایی، که در داوری‌های ارزشی بیان می‌شوند، بیشترین کاری است که در بررسی علمی داوری‌های ارزشی می‌تواند بدون ورود به قلمرو نظروزی فلسفی انجام داد (همان، ص ۹۰-۹۲). لذا این تفسیر جدیدی است که از فلسفه اجتماعی ارائه می‌کند و با معنای فلسفه اجتماعی، که در ابتدای مقاله مطرح شد، تفاوت دارد.

مقصود از تاریخت نیز در آراء وبر، نسبت‌پدیدارهای اقتصادی - فرهنگی به علل خاص، اعم از اقتصادی و غیراقتصادی، است (همان، ص ۱۰۷).

وبر، در ضمن طرح بحث‌های مه‌یر، قرابت‌گزینشی بین رخداد و اراده آزاد استنباط می‌کند. وی معتقد است: این امر بدان رهنمود خواهد ساخت که مه‌یر غیرعقلانیتی برای رویدادهای تاریخی اثبات می‌کند (همان، ص ۱۸۰). مقصود از اتفاق و رخداد، اتفاق مطلق نیست که شناخت‌ناپذیری بر آن حاکم است. برای مثال، ریختن تاس، بلکه مقصود از آن، اتفاق نسبی است که به معنای رابطه‌ای منطقی بین مجموعه علت‌هایی که به صورت مجزا تصور می‌شوند. گرچه همیشه به درستی فرمول‌بندی نمی‌شوند (همان، ص ۱۷۸). در ریختن تاس، شیوه فیزیکی پرتاب‌کننده هیچ تأثیر قابل بیان در یک قاعده، در شانس‌های آوردن عدد معینی ندارد و شانس‌های هر یک از وجوه شش‌گانه تاس، برای قرار گرفتن در بالا، با هر سبک پرتابی، برابر است. از سوی دیگر، گزاره عامی وجود دارد که اظهار می‌دارد، چنانچه مرکز ثقل تاس دستکاری شود، شانس مساعدی برای وجه خاصی از این تاس دستکاری شده به وجود می‌آید. صرف‌نظر از دیگر تعیین‌کننده‌های واقعی که در این پرتاب حاضرند. می‌توان این شانس مساعد و این امکان عینی، را از طریق تکرار پرتاب‌ها به تعداد زیاد به عدد بیان کرد. شانس مساعد یا امکان عینی که به واسطه گزاره‌های تجربی عام یا فراوانی‌های تجربی تعیین می‌شود، در حوزه علیت انضمامی، که شامل تاریخ نیز می‌شود، مصادیق مشابه زیادی دارد. با این حال، می‌توان میزان نسبی مساعدت قاعده عام با نتیجه مدنظر را برآورد کرد، این کار از طریق مقایسه انجام می‌شود که عبارت است از: ملاحظه شرایط دیگری که عملکرد متفاوتی دارند، چگونه به این نتیجه مساعدت می‌کنند.

واقعیت به مثابه کل منظومه‌ای

می‌توان گفت: لحظه حال، لحظه شدن است و به واسطه علیت فیزیکی شکل نگرفته است، بلکه به واسطه قرابت‌گزینشی بین شرایط مختلف ایجاد شده است. لحظه حال نیز معلول شرایط کافی است. مقصود از اصطلاح «کافی» در اینجا، مقابل ضرورت و جبر است. وبر نیز به دلیل استفاده از بحث‌های جرم‌شناسی، خواهان رسیدن به مفهوم علیت در فیزیک نیست، بلکه مقصود از آن، شکل یافتن مواد تاریخی، در شرایط قرابت‌گزینشی در لحظه حال است.

امور در کنش و واکنش با یکدیگر قرار ندارند. لذا کلی که در اینجا شکل می‌گیرد، کلّ سیستمی - مشارکتی یا ارگانیکی، در یک ضرورت منطقی کانتی یا هگلی شکل یافته نیست، بلکه در امکان عینی و در قرابت‌گرایی تکوین یافته است. رویدادها، در مرگ ضرورت هگل و کانت؛ یعنی مرگ خدای نیچه، وضعیت و واقعیتی رقم خورده است. اما مطابق آنچه که هگل نیز قائل است که «حقیقت، کلّ است» (هگل، ۱۳۹۰، ص ۶۹)، کلّ در اینجا به معنای کلّ جهان شمول نیست، بلکه کلّ منفرد و شخصی است. واقعیت به مثابه کلّ، امر منفرد و شخصی است، و نه جهان شمول و عامّ.

منظومه غیر از سیستم در متافیزیک است؛ اعم از متافیزیک کانتی و هگلی. سیستم در متافیزیک عبارت است از: «کلی که ... مطابق با اصلی واحد به هم پیوسته است» (کانت، ۱۹۹۶، A XIX). در انگاره مرگ خدای نیچه، که انگاره مرگ ضرورت هگلی و کانتی است، نمی‌توان همه پدیدارها را بر روی اصل واحد به هم پیوند داد؛ زیرا اساساً چنین اصلی وجود ندارد. لذا می‌توان گفت: امر جهان شمولی وجود ندارد. از این رو، علم اجتماعی در مقابل جامعه‌شناسی است؛ زیرا جامعه‌شناسی، بر منطق جهان شمول مبتنی است. علم اجتماعی، در زمره علم فرهنگ قرار دارد که به دنبال امر جهان شمول نیست؛ زیرا در منطق وبر، امر جهان شمول وجود ندارد، علم اجتماعی و نیز علم فرهنگ، به سان علم نجوم به دنبال امر منفرد و شخصی است؛ و نه امر جهان شمول و عامّ. لذا در علم فرهنگ و علم اجتماعی، با تکرار اصول مواجه‌ایم و بنیاد بر اصل واحد نیست. مرگ جامعه‌شناسی، به معنای مرگ امر جهان شمول در نظریه‌های اجتماعی است؛ نه مرگ مطلق نظریه اجتماعی، بلکه نظریه اجتماعی که وبر در پی آن است، امر جهان شمول نیست. لذا نظریه اجتماعی در ذیل علم اجتماعی و نه جامعه‌شناسی به واسطه وبر در حال ظهور و بروز است. امر منفرد، که به واسطه ربط ارزشی در علاقه تاریخی مورخ وحدت می‌یابد؛ و این کار وحدت بخشیدن به قسمی از رویدادهای بی‌شمار است؛ نه اینکه به مفاهیم تام و تمامی دست یابیم که در یک جهان شمولی و عامّیتی قرار دارند.

علم اجتماعی وبر، به دنبال نظام فکری به رویدادهای معین است و نه فلسفه اجتماعی در معنای اول، که در ذیل تفکر متافیزیکی و ته‌نشست‌هایش در آراء متفکران باقی مانده است. همان‌طور که نشان داده شد، علم اجتماعی در پی داوری‌های ارزشی نیست، هر چند به واسطه تحلیل داوری‌های ارزشی، که در فلسفه اجتماعی است، به ربط ارزشی، که در علم اجتماعی وبری اهمیت دارد، نائل می‌آییم.

واقعیت و زمان

زندگی، بر پایه ارزش‌ها قرار دارد که آنها نیز بر بنیاد نیروی حیات استوار است. «با واقعیت گنگ و غیرعقلانی‌اش و با گنجینه معانی ممکن‌اش، نامتناهی است ... پرتوی که از والاترین اندیشه و تصورات ارزش‌گذار ساطع است، همیشه بر پاره کوچک و در حال تغییری از جریان متلاطم وقایعی می‌تابد که در بستر

زمان جاری‌اند» (وبر، ۱۳۹۵، ص ۱۷۰). از آنجایی که اصل زندگی بیرون از اصل جهت کافی است، اما جهت و دلیل شناختی و نیز جهت و دلیل وجودی - تحقیقی، به واسطه اصل جهت کافی متعین می‌شوند. لذا صرفاً بر پاره‌ای از جریان‌های در حال تغییر زندگی، پرتوافشانی فوق صورت می‌گیرد و قسمی کوچک، از بی‌شمار جریان‌های زندگی در طور شکار می‌شود.

از آنجاکه هر چه به واسطه اصل جهت وجودی - تحقیقی در لحظه حال تکوین می‌شود، واقعیت در نگاه ویر، لحظه‌ای است که به واسطه قرابت‌گرینشی، بین اموری همچون اشکال و صورت‌ها اجتماعی، با افکار و ایده‌ها به همدیگر پیوند یافته و پاره‌ای از امور، به واسطه ربط ارزشی برای انسان مدرن معنادار می‌شوند. این پیوند یافتگی امور، به واسطه مفهوم جدیدی از زمان ویر تحقق می‌یابد که نه در زمان فیزیکی - ریاضی تحلیل استعلایی کانتی است و نه در ایده‌ها و مفاهیم منطق‌هگلی است و نه در هستی اجتماعی مارکس است، بلکه در قرابت‌گرینشی بین صورت‌های اجتماعی و افکار و ایده‌ها، که در شرایط کافی، علیتی را رقم می‌زند که معلول آن، روح سرمایه‌داری است. روحی که معلول‌علیت کافی است، و نه ضرورت کانتی یا هگلی یا مارکسیستی.

این مفهوم از زمان، نه همچون زمان کانتی مجموعه‌ای از آنات همگن در بنیاد ریاضی است؛ نه همچون زمان هگلی است که جمع‌یافتگی و تناوردگی آنات گذشته باشد که رو به سوی آینده دارد. البته چنانچه در گام‌های میانی قرار داشته باشیم؛ و الا در گام‌نهایی، همه گذشته در لحظه حال یعنی مدرنیته جمع است. در مفهوم وبری زمان، امور ناهمگن نه به صورت کل متافیزیکی و جهان‌شمول بر اساس اصل واحد، بلکه بر روی اصول متعدد در لحظه حال، وحدتی را نه بر بنیان واحد، رقم می‌زند.

بنابراین، خصلتی که مفهوم زمان وبری دارد، این است که واقعیت، امر منفرد و شخصی نیست که متعلق خرد هگلی باشد که در یک رفع و آوفهین به صورت تناورده، یا تکاملی شکل گرفته باشد. از سوی دیگر، لحظه حال یعنی مدرنیته، در انتهای تاریخ نیست، بلکه امکان رفتن از طوری به طور دیگر وجود دارد و مدرنیته نیز طوری است که در یک فرایند طولانی شکل گرفته است. این گونه نبوده که خردی جهانی حکم‌فرما باشد تا اکنون را رقم بزند، بلکه امور در یک قرابت‌گرینشی، در فرایند طولانی اکنون را رقم زده‌اند. اکنون محصول زمان در بنیاد ریاضی نیست؛ چون اساساً چنین بنیاد استعلایی وجود ندارد، بلکه حتی ریاضیات نیز محصول فرهنگ خاص است و امر جهان‌شمول نیست.

زمان در اندیشه هگلی، امور را به نحو تناورده و تکاملی پیش می‌برد و واقعیتی که تحقق می‌بخشد، متعلق خرد می‌باشد. اما ویر اندیشه تکامل هگلی را بر نمی‌تابد و واقعیت را متعلق خرد جهان‌شمول هگلی نمی‌داند.

مفهوم کلّ در انگاره کانتی یا هگلی، از آنجاکه در بنیان متافیزیکی است، بر اصل واحد استوار است. اما کل در انگاره وبری، یعنی منظومه، بر اصل واحد تکوین نیافته است و اصالتاً متکثر است. از این رو، مفهوم زمان کانتی یا هگلی، معنایی از زمان است که امور را بر بنیاد واحد تقویم می‌سازد. اما معنای وبری زمان بر بنیان واحد تعیین

نیافته است. لذا با وجود آنکه کانت و هگل فضای مفهومی را برای وبر مهیا نموده‌اند، وبر در صورت‌بندی مفهومی خود به دنبال نظام علمی خویش می‌باشد.

از نظر وبر، معرفت و شناخت واقعیت با توجه به‌معنای فرهنگی و روابط علی آن، به واسطه چند عامل غایی بنیانی صورت نمی‌گیرد، بلکه دلالت‌ها و معانی است که از فرهنگ لحظه تاریخی معین، یا هر بُعد منفرد و شخصی از این فرهنگ، مثل رشد، تحول و معنای فرهنگی سرمایه‌داری می‌تواند داشته باشد. لذا در هیچ حالی، واقعیت از قانون‌های عام استنتاج‌پذیر نیست، دلیل استنتاج‌ناپذیری این است که تفکر نظری درباره واقعیت متوجه این است که عامل‌های فرضیه‌ای فوق، در چه منظومه‌ای آرایش یافته‌اند و چه پدیدار فرهنگی ایجاد کرده‌اند که به لحاظ تاریخی برای انسان مدرن، اهمیت و معنا دارد. چنانچه گذشته‌های دور مورد کنکاش قرار گیرد، برای این است تا سوابق خصوصیات منفرد و شخصی این منظومه، که دستخوش تحول و تغییر تاریخی بوده و در زمان حاضر اهمیت و معنا دارند، یافته شود. سپس، به کمک منظومه‌هایی که مسبوق به آنها بوده، البته به همان میزان منفرد و شخصی‌اند، تبیین تاریخی آنها انجام گیرد (همان، ص ۱۲۱).

آنچه که در لحظه حال تحقق می‌یابد، واقعیت به‌سان منظومه منفرد و شخصی است. آنچه که از این واقعیت تحقق یافته در اکنون، برای وبر معنادار می‌شود، لحظه تحقق قفس آهنین است و نه آزادی. هر چند که برای کانت، لحظه خروج از نابالغی است؛ و برای هگل، لحظه تحقق آزادی است. از آنجاکه آزادی با عقلانیت مساوق است، لحظه حال وبر، لحظه معقولیت نیست، بلکه نامعقولیت است؛ زیرا اساساً آزادی نیست، بلکه قفس آهنین است. می‌توان گفت: «او» در عنوان کار وبر یعنی «اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری»، به‌معنای صیرورتی است که در اخلاق پروتستان و نتایج ناخواسته آن شکل گرفت که روح سرمایه‌داری به‌مثابه کل منفرد تاریخی تحقق یافت.

نتیجه‌گیری

علم اجتماعی مدرن، بر مدار مفهوم مدرن زمان شکل گرفته است. البته این معنای وبر از زمان، با معانی دیگر فیلسوفان از زمان، تفاوت‌هایی دارد. مفهوم زمان، عهده‌دار تشخیص و تعیین‌بخشی علم اجتماعی است. توجه به این مفهوم برای ترسیم نحوه‌ی شکل‌گیری ماهیت و موضوع علم اجتماعی اهمیت دارد. متعلق علم، همواره واقعیت است. واقعیت کل منفرد و شخصی بوده و امر جهان‌شمول نیست. واقعیت بر اساس فرایند تحول تاریخی و نه به صورت مفهوم پیشرفت و بالزروه، بلکه در شرایط کافی تحقق یافته است، قسمی از امور که به واسطه ربط ارزشی برای انسان معنادار شده است. این معناداری در مرگ ضرورت کانتی و هگلی یعنی لحظه مرگ خدای نیچه، به‌واسطه انسان شکل می‌گیرد. واقعیت در نگاه وبر، لحظه‌ای است که به واسطه قرابت‌گزینشی بین اموری همچون اشکال و صورت‌ها اجتماعی، با افکار و ایده‌ها به‌همدیگر پیوند یافته و پاره‌ای از امور به واسطه ربط ارزشی برای انسان مدرن معنادار می‌شوند.

منابع

- آراتو، اندرو، ۱۳۸۵، *تفکر نوکانتی: حلقه مفقوده نظریه انتقادی*، ترجمه امید مهرگان، تهران، گام‌نو.
- آشتیانی، منوچهر، ۱۳۸۳، *ماکس وبر و جامعه‌شناسی شناخت*، تهران، قطره.
- دلوز، ژیل، ۱۳۹۶، *انسان و زمان آگاهی مدرن درس گفتارهای ژیل دلوز درباره کانت*، ترجمه اصغر واعظی، تهران، هرمس.
- دیلتای، ویلهلم، ۱۳۸۹، *تشکل جهان تاریخی در علوم انسانی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، ققنوس.
- شوپنهاور، آرتور، ۱۳۹۲، *ریشه چهارگان اصل دلیل کافی*، ترجمه رضا ولی‌یاری، تهران، مرکز.
- لوویت، کارل، ۱۳۸۵، *ماکس وبر و کارل مارکس*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران، ققنوس.
- نیچه، فریدریش ویلهلم، ۱۳۷۷، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، آگاه.
- وبر، مارکس، ۱۳۹۵، *روش‌شناسی علوم اجتماعی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، مرکز.
- _____، ۱۳۹۰، *دانشمند و سیاستمدار، مقدمه رمون آرون*، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، علم.
- _____، ۱۳۷۴، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران، سمت.
- هایدگر، مارتین، ۱۳۸۴، *«مفهوم زمان در علم تاریخ» در مفهوم زمان*، ترجمه نادر پورنقشبند و همکاران، آبادان، پرسش.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش، ۱۳۹۰، *پدیدارشناسی جان*، ترجمه باقر پرهام، تهران، کندوکاو.

Immanuel.Kant, 1996, *Critique of Pure Reason*, Tr. Pluhar Werner, Indianapolis: Hackett.

Max Weber, 1992, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Verlag von J. C.

B. Mohr (Paul Siebeck).

رویکرد سیستمی در تعریف سبک زندگی

سیدحامد عنوانی / دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، مبانی نظری اسلام دانشگاه فردوسی مشهد

se.onvani@mail.um.ac.ir

shmosavi@um.ac.ir

سیدحسین سیدموسوی / دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

fakhar@um.ac.ir

وحیده فخار نوغانی / استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

shahrudi@um.ac.ir

سیدمرتضی حسینی شاهرودی / استاد دانشگاه فردوسی مشهد

دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۱۳ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۲/۲۵

چکیده

سبک زندگی، از جمله مهم‌ترین مسائل در علوم انسانی است. این موضوع چارچوب کلی زندگی را مشخص می‌سازد و به لحاظ مفهوم و کاربرد، شامل شئون گوناگون زندگی انسان می‌شود. سبک زندگی، با سه رویکرد اصلی جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و دین‌شناسی مورد بررسی قرار گرفته است. نقدهای وارد بر هر یک از رویکردهای رایج، نشان می‌دهد که هر یک، از زاویه محدودی به این موضوع پرداخته‌اند. آیا می‌توان به روشی برخوردار از انسجام درونی، منطقی و روشمند برای تبیین عوامل سازنده سبک زندگی دست یافت که قابلیت طرح در علوم گوناگون و ساحت‌های گوناگون زندگی بشر را دارا باشد؟ با فرض اینکه، یکی از مناسب‌ترین راه‌های شناخت و تعریف مفهوم سبک زندگی، تبیین عوامل سازنده آن است، این نوشتار به بررسی این عوامل، با رویکرد سیستمی به سبک زندگی می‌پردازد. در این روش، عناصر سازنده سبک زندگی، تعامل و ارتباط شبکه‌ای چندجانبه با یکدیگر دارند که می‌تواند شیوه بررسی این مفهوم را از حیثه هر یک از رویکردهای یادشده خارج نماید. این پژوهش، با روش توصیفی - تحلیلی، بر اساس منابع کتابخانه‌ای انجام شده است.

کلیدواژه‌ها: رویکرد سیستمی، سبک زندگی، مؤلفه‌های سبک‌ساز، شیوه‌های مواجهه.

بیان مسئله

مسئله سبک زندگی، از جمله مهم‌ترین مسائل در علوم انسانی است. این مفهوم از ترکیب دو کلمه Life و style تشکیل شده است. کلمه سبک به معنای شیوه‌ای متمایز در انجام دادن کارها؛ شیوه یا آداب رفتاری متمایز است. ترکیب «سبک زندگی» در لغت، به معنای چگونگی جریان حیات و شیوه زندگی انسان‌ها تعریف شده است (بیرو، ۱۳۶۷، ص ۲۰۶). سبک زندگی در اصطلاح، شیوه مواجهه با مهم‌ترین وظایف زندگی است.

ولبن در کتاب *تئوری طبقه مرفه*، از مفهوم شیوه زندگی برای بیان تمایز طبقه مرفه و نمودی از جایگاه طبقاتی آنها، استفاده نموده است (ولبن، ۱۸۹۹، ص ۹۵). برای نخستین بار واژه «سبک زندگی» برای اشاره به شخصیت فرد، که در کودکی شکل گرفته و در ادامه حیات، زندگی او را کنترل می‌کند، در آثار *آلفرد آدلر* محوریت یافت (آدلر، ۱۹۵۲، ص ۹۸-۹۹). امروزه سبک زندگی، با کل زندگی مرتبط است و چارچوب کلی زندگی را مشخص ساخته و به لحاظ مفهوم و کاربرد، شئون گوناگون زندگی انسان‌ها را دربر می‌گیرد. مقام معظم رهبری، سبک زندگی را بخش اصلی و نرم‌افزاری تمدن نوین اسلامی معرفی کردند و خواستار بررسی دقیق و علمی آن شده‌اند (بیانات رهبری، ۳۳/مهر/۱۳۹۱).

سبک زندگی، با سه رویکرد اصلی جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و دین‌شناسی مطرح شده است. سبک زندگی در رویکرد جامعه‌شناسی، به عنوان مجموعه‌ای از رفتارها است که گاه بر مبنای الگوی مصرف و گاه بر اساس سامان‌بخشی به کل زندگی، تعریف می‌گردد. توجه جامعه‌شناسان بیشتر به جلوه‌های بیرونی و نمودهای ظاهری و به تبع آن، بیشتر بر توصیف هنجارهای اجتماعی و منش اجتماعی افراد معطوف است. رویکرد روان‌شناسی سبک زندگی، با هدف نظریه‌پردازی درباره شخصیت آدمی، در سطح فردی سبک زندگی را بررسی می‌نماید. در این علم، سبک زندگی محصول تجربه روانکاوانه بشری است؛ شیوه‌ای نسبتاً ثابتی از رفتارهای فردی است که بدان شیوه، اهداف زندگی خود را دنبال، مسائل آن را حل و جهت‌گیری‌های اساسی زندگی خود را مشخص می‌کند. در رویکرد دینی به سبک زندگی، بار ارزشی و تجویزی ویژگی‌های رفتارهای انسان، مد نظر است و از تأثیر مستقیم باورهای پذیرفته‌شده بر انتخاب‌ها و گزینش‌های زندگی بحث می‌شود.

نقدهای وارد بر هر یک از رویکردهای رایج، نشان می‌دهد که هر یک از این رویکردها در بررسی مسئله سبک زندگی، از زاویه محدود به آن پرداخته‌اند. علی‌رغم نظریه‌پردازی دانشمندان هر یک از این علوم، در توجیه و تبیین این رویکردها، تاکنون روشی برای تعریف یا تبیین منطقی و تا حدودی فراگیر، به لحاظ مفهوم‌سازی به دست نیامده است. فقدان این روش در هر یک از این رویکردها، موجب شده است که هر یک از علوم مختلف، به بخشی از آنچه به عنوان «سبک زندگی» می‌تواند شناخته شود، بپردازند. افزون بر اینکه، در این رویکردها الزامات کلمه «سبک» مطالعه و بررسی نشده است. یکی از مناسب‌ترین راه‌های شناخت و تعریف مفهوم «سبک زندگی»، تبیین آن به واسطه بررسی عوامل سازنده آن است. بدین ترتیب، مسئله اصلی این مقاله این است که آیا می‌توان به روشی با انسجام درونی، منطقی و روشمند برای تبیین عوامل سازنده سبک زندگی دست یافت که از قابلیت طرح در علوم گوناگون و ساحت‌های مختلف زندگی بشر، برخوردار باشد؟

محور اصلی این پژوهش، ارائه رویکردی جدید به این مسئله، با عنوان رویکرد سیستمی به سبک زندگی است. در این پژوهش، ضمن توصیف و تحلیل هر یک از این رویکردها و بررسی نقدهایی که در این زمینه مطرح است، روشی جدید برای تبیین عوامل سازنده سبک زندگی ارائه می‌شود. در این روش، ابتدا مهم‌ترین مؤلفه‌های سبک‌ساز، به‌مثابه وجه تمایز بخش سبک از شیوه‌های مواجهه متعارف معرفی می‌شود و سپس رویکرد سیستمی به عوامل سازنده سبک زندگی معرفی می‌گردد. این تحقیق، با روش توصیفی - تحلیلی بر اساس منابع کتابخانه‌ای انجام شده است.

۱. رویکرد جامعه‌شناسی به تعریف سبک زندگی

اصطلاح جامعه‌شناختی سبک زندگی، که در فضای اقتصاد سیاسی و در شرایط حاکمیت اندیشه‌های مارکس شکل گرفت، به‌مثابه مجموعه‌ای از رفتارهاست. دو مبنای اساسی در رویکرد جامعه‌شناسی را می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد: اول، تعریف سبک زندگی بر مبنای الگوی مصرف است. در این مبنای، همه جنبه‌های زندگی اجتماعی بشر، تحت تأثیر عوامل اقتصادی، به‌ویژه انواع الگوهای رایج مصرف و بهره‌گیری از مواد و کالاهای نمادین قرار دارد. سبک زندگی، غالباً به‌عنوان شاخصی برای تعیین طبقه اجتماعی به کار می‌رود. از این منظر، طبقه اجتماعی شرایط وجودی و سرنوشت افراد انسانی را تعیین می‌کند (ر.ک: ادگار، ۱۳۸۷، ص ۱۷۰). الگوی مصرف، قابل مشاهده‌ترین و بهترین شاخص سبک زندگی است که ارتباط میان افراد و موقعیت اجتماعی آنان را بیان می‌کند (سوبل، ۱۹۸۱، ص ۲۸-۴۰). شیوه‌ای که مطابق آن مصرف‌کننده، خرید می‌کند و سپس، کالای خریداری شده را به آن شیوه مصرف می‌نماید، بیانگر سبک زندگی در جامعه است (آندرسون و همکاران، ۱۹۸۴، ص ۲-۳). منزلت فرد، در بعد اقتصادی اوست. این منزلت عادات رفتاری را تعیین می‌کند. طبقه مرفه الگوی برتر یک جامعه شناخته می‌شوند و سبک زندگی، سایر طبقات متأثر از سبک زندگی مصرف‌خودنمایانه این طبقه شکل می‌گیرد (وبلن، ۱۸۹۹، ص ۱۱۵-۱۳۵). تمایز افراد در سبک زندگی، فقط به‌واسطه «مصرف» فهمیده می‌شود و «منزلت» سبک خاصی از زندگی همه افراد متعلق به یک گروه را نشان می‌دهد (فرولیچ، ۱۹۹۹، ص ۱۳). اعضای این گروه‌ها، هرچند بر خلاف طبقات یکدست نیستند، اما الگوهای ثابت فرماندهی و فرمانبرداری را به خوبی پذیرا می‌شوند (وبر، ۱۹۷۸، ص ۹۳۵). در تعریفی دیگر، گروه‌بندی مصرف‌کالاهای آشکارا همان سبک زندگی معرفی شده است (شیلدز، ۱۹۹۲، ص ۱۴). مَد، از جمله شاخص‌های مطرح در سبک زندگی است که از یک‌سو، اعلام تمایز از دیگران، بیان هویت فردی و خواست فردیت است و از سوی دیگر، بیانگر تعلق به طبقه‌ای خاص است که احساس با دیگران بودن را در فرد تقویت می‌کند (زیمل، ۲۰۰۴، ص ۴۶۷).

مطابق مبنای دوم، سبک زندگی چیزی بیش از الگوی مصرف، یعنی سامان بخش کل زندگی است. در این تعاریف، سبک زندگی، نه راهی برای تعیین طبقه اجتماعی، بلکه شکل اجتماعی نوینی است که تنها در متن

تغییرات فرهنگی مدرنیته معنا می‌یابد (چنی، ۱۹۹۶، ص ۴). در این معنا، سبک زندگی مجموعه‌ای نسبتاً منسجم از همه رفتارها و فعالیت‌های یک فرد معین، در جریان زندگی روزمره اوست (گیدنز، ۱۳۷۸، ص ۱۲۰-۱۲۲). در این مبنا، رفتارهای راهبردی که «روایتی از خود» در آن نهفته است، می‌تواند سامان‌بخش زندگی و در زمره سبک زندگی قرار بگیرد (اسپارگرن، ۲۰۰۰، ص ۳۲۸).

۲. نقد رویکرد جامعه‌شناسی سبک زندگی

هر یک از دو مبنای یاد شد، در تعریف سبک زندگی ایراداتی دارد. صورت‌بندی‌های مبنای نخست، به دلیل بی‌توجهی به نقش عوامل انسانی و انتخاب عاملان در ساختن هویت‌های انسانی، به نوعی بر جبرگرایی ساختاری استوار است. در مبنای دوم نیز اگرچه هویت فردی، ناشی از انتخاب‌های عاملان به‌عنوان مرکز نقل تبیین سبک‌های زندگی مطرح می‌شوند، اما مبنای انتخاب به‌جای اینکه عقلانی، فایده‌مند، سنجش‌گرایانه، مسئولیت‌پذیرانه، مصلحت‌اندیشانه و حقیقت‌طلبانه باشد، بیشتر از نوع استحسانی، لذت‌جویانه، ظاهرینانه، خودمختارانه، مقطعی و شکاکانه است (شرف‌الدین و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۲۱۹، ۲۳۰ و ۳۳۸). تلقی عموم جامعه‌شناسان از مفهوم سبک، به‌مثابه مقوله‌ای از جنس رفتار است. به همین دلیل، توجه محققان این علم، به جلوه بیرونی و نمودهای ظاهری و به تبع آن، بیشتر بر توصیف هنجارهای اجتماعی و منش اجتماعی افراد معطوف است. اما باید توجه داشت که سبک زندگی رفتار نیست، بلکه سیاست حاکم بر رفتار است. از این رو افکار، احساسات (رفتار درونی) و کنش‌ها (رفتار بیرونی) را مدیریت می‌کند (رک: مهدوی کنی، ۱۳۸۷، ص ۷۴). عواملی همچون مصرف یا تولید، اگرچه به ملموس‌ترین رفتار انسان مبدل شده است، اما سبک زندگی به بررسی الگوهای مادی یا حتی فرهنگی محدود نمی‌شود و شامل عناصر بیشتری است. از این رو، علم جامعه‌شناسی به خاطر توقف بر مقوله‌های ظاهری و وضعیت اجتماعی، در توصیف سبک زندگی، مورد نقد بسیاری قرار گرفته است. حتی در مبنای دوم نیز تعریف سبک زندگی، بدون وجود واژه Values و Attitudes (ارزش‌ها و نگرش‌ها) ناقص است (هندری، ۱۹۹۶، ص ۱۵۶). علت عدم ورود مقولات ذهنی، در شکل دادن به سبک زندگی، معلول بی‌توجهی به منشأ شکل‌گیری سبک زندگی و محدود نمودن شناخت سبک زندگی افراد، بر اساس متمایز ساختن صورت رفتارها است. رهاورد چنین رویکردی، این است که زندگی از معانی، اهداف، آرمان‌ها و نیازهای اصیل انسانی تهی شود (فاضلی، ۱۳۸۲، ص ۶۷؛ شرف‌الدین و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۲۳۶). آمیختگی دین با زندگی انسان‌ها، سبک زندگی را در طول تاریخ، از نوع نگرش به مقولات مهم اعتقادی - از جمله باور به ماوراءالطبیعه و اخلاق و منش حاصل از باور به ادیان - متأثر کرده است. با این حال، در کلیت جامعه‌شناسی به زندگی انسان، بدون لحاظ اراده تکوینی و تشریحی خداوند و هدایت و تدبیر الهی و قدسی نگریسته می‌شود. دین به‌عنوان امری تابع اجتماع و گاه به‌عنوان محصول عقل بشری و حداکثر، به‌عنوان عاملی برای نگهداشت و

شکل‌گیری نظم اجتماعی تعبیر می‌شود (زرشناس، ۱۳۹۵، ص ۶۱). با وجود اندیشمندانی همچون زیمل، که به صراحت منشأ الهی دین را تأیید می‌نمایند (ر.ک: زیمل، ۱۳۸۸، ص ۱۰۷)؛ نظریات این‌گونه علوم در موضوع تبیین عامل دین، در هویت سبک زندگی هیچ‌گاه از انتقان لازم برخوردار نبوده است؛ زیرا از مهم‌ترین عوامل مؤثر در تعریف و تبیین سبک زندگی، فهم سرشت انسانی است. شناخت این سرشت، متوقف بر درک آغاز و فرجام بشر است. با درک مبدأ و مقصد انسان، می‌توان در سمت‌وسوی حرکت به سمت کمال واقعی، سبک زندگی را تعریف نمود. با ضعف و محدودیت تجربه بشری، معرفت حقیقی به مدرکات فوق، نیازمند ابزار غیرمادی و به تعبیر ادیان آسمانی، وحی و بعثت انبیا است. درحالی‌که در موضوعات و مسائل محدود، این علوم جایگاهی برای نگاه فرا مادی به انسان و طبیعت مشاهده نمی‌شود.

در تعاریف یادشده سبک زندگی، بیشتر بر اساس شیوه مصرف طبقات مرفه تعریف می‌شود. درحالی‌که طبقات دیگر جامعه نیز در سبک‌سازی نقش قابل توجهی دارند. ممکن است به‌جای تقلید از طبقه مرفه، خود صاحب سبک باشند و با نوآوری‌هایی، موقعیت طبقه مرفه را به چالش بکشانند. همچنین، به علت توجه افراطی به انگیزش‌های بیرونی، در تبیین رفتار مصرف، الگوهای مصرف فقط در شکل‌های مشهود و خودنمایانه آنها بررسی شده است. بدین ترتیب، انتخاب و شکل‌گیری سبک زندگی، به رابطه متقابل طبقات فرادستی و فرودستی که بر اساس تقلید و هم‌چشمی صورت‌بندی می‌شود، محدود می‌شود. علاوه بر این، شاخص‌های این مفهوم، دقیق و عملیاتی تعریف نشده است و از تعامل ساختارها، تحلیلی ارائه نشده است (ر.ک: فاضلی، ۱۳۸۲، ص ۲۳-۳۱).

۳. رویکرد روان‌شناسی به تعریف سبک زندگی

رویکرد روان‌شناسی سبک زندگی، با هدف نظریه‌پردازی درباره شخصیت آدمی انجام می‌شود و محصول تجربه روانکاوانه بشری است. این رویکرد، شیوه‌ای تا حد زیادی ثابت از رفتارهای فردی است که بدان شیوه، اهداف زندگی خود را دنبال، مسائل آن را حل و جهت‌گیری‌های اساسی زندگی خود را مشخص می‌کند. *آلفرد آدلر*، مشهورترین روان‌شناسی است که این اصطلاح آشکارا در آثار او محوریت یافته است و تأثیر بسیاری بر سایر روان‌شناسان و حتی جامعه‌شناسان پس از خود گذاشته است؛ مرجع و داعیه‌دار این موضوع در روان‌شناسی قلمداد می‌شود. در نظر *آدلر*، شخصیت به سوی هدفی غایی گرایش دارد و تمامی افکار، احساسات و اعمال انسان، در گروی این هدف است. غایتی که در فراسوی هر هدف، هدف والاتری را آشکار می‌کند (*آدلر*، ۱۳۷۹، ص ۲۰-۲۴). احساس کهنتری و حقارت، نیروی محرکه همه تلاش‌های انسان از کودکی تا پایان حیات است که هدف در زندگی را تعیین و راه وصول به آن را هموار می‌سازد (*آدلر*، ۱۳۷۹، ص ۵۳؛ *همو*، ۱۳۶۱، ص ۵۵-۵۹). هر کودکی که به دنیا می‌آید، طی چهار یا پنج سال ابتدایی زندگی، هم‌زمان با تعامل با سه عامل وراثت، محیط و خود خلاق، تلاش برای غلبه بر احساس حقارت و کهنتری را فرامی‌گیرد (*آدلر*، ۱۹۵۲، ص ۹۸ و ۲۶۴). در راستای نیل به همین هدف، وظایفی برای او شکل می‌گیرد. تحقق زندگی

یک انسان، در میزان فعالیت شخص در مواجهه با وظایف اصلی زندگی اجتماعی او بازشناسی می‌شود. شیوه مواجهه با این وظایف، بیانگر سبک زندگی اوست (همو، ۱۳۶۱، ص ۷۳-۷۷). این واژه، مفهومی کلی است که افزون بر هدف، شامل اندیشه فرد دربارهٔ خود، دنیا و همچنین، شیوه منحصربه‌فرد او در تلاش برای رسیدن به هدف و تعیین‌کننده شیوه‌های ادراک و تعامل او با دیگران است (آنسباخر، ۱۹۵۶، ص ۱۷۰-۱۷۴).

۴. نقد رویکرد روان‌شناسی به تعریف سبک زندگی

از آنجاکه این رویکرد، همچون رویکردهای جامعه‌شناسی، در فرهنگ مادی پایه‌ریزی شده است، با غفلت از غایبات حقیقی، فرا جسمانی و ناسوتی، به بشر بر اساس کشش‌ها، نیازهای غریزی و بیولوژیکی نگریسته می‌شود. بنابراین، به ارزش، نوع و نحوه کسب باورهای انسان و نیز تشخیص مصادیق و نقش‌گزینش آنها نمی‌پردازد. از این‌رو، نمی‌توان مجموعه ارزش‌های متفاوت افراد مختلف را با یکدیگر سنجید و صحت‌وسقم آنها و تأثیر باورهای حقیقی را در زندگی افراد بررسی و مقایسه نمود. آدلر، با اینکه از نقش ایمان و خداپرستی، به‌عنوان هدفی بزرگ در زندگی انسان‌ها یاد می‌کند و از تأثیر باور دینی بر احساسات و عواطف بشری سخن گفته است (آدلر، بی‌تا، ص ۲۴۶-۲۴۷)؛ اما در نظریه خود، سهمی برای عامل اعتقادات الهی قائل نشده است. حتی سایر روان‌شناسان معتقد به وظیفهٔ مذهب، ارتباط دین و نقش آن را با مفاهیمی همچون هستی و حیات بشری در کیفیت زندگی مشخص نکرده‌اند. البته علم روان‌شناسی، با توجه به موضوع و مسائل آن، نمی‌تواند خاستگاه صحیح معنویت شود؛ چرا که در این صورت، معنویت اومانستی و به‌تبع آن، سکولاریستی خواهد بود و نه حقیقی. اگرچه امروزه این بحث در مراقبت‌های پزشکی عمومیت پیدا نموده است، اما بخش عمدهٔ نوشته‌هایی که از این اصطلاح استفاده کرده‌اند، تحقیقات کلینیکی - بالینی، در مورد بیماران روانی است که با توجه به تجربی بودن این تحقیقات، اشکالات تحقیقات تجربی همچون عدم شمول و خطاپذیری متوجه آن است.

خاستگاه نظریه آدلر، به‌عنوان یک روان‌درمانگر نگاه خاص به روان‌رنجوری عمومی انسان است (آنسباخر، ۱۹۵۶، ص ۲۰۱). از این‌رو، بدون ارائه شواهدی برای سرشت واقعی سبک زندگی، آن را بررسی نموده است (ویل، ۱۹۹۳، ص ۲۳۶). در این نظریه، مفاهیمی بنیادینی همچون خود خلاق و نظایر آن، به اثبات نرسیده و نحوه کارکرد آنها تبیین نشده است. ریشه تلاش انسان، به عواطف انسان نسبت به خود، یعنی حب ذات و کمال خویش برمی‌گردد که آن را در عمومیت عامل «عواطف انسانی در زندگی» باید جست‌وجو کرد، نه احساس کهنتری. این حب با رشد کودک و رشد آگاهی او گسترش می‌یابد و به یک عطش پایان‌ناپذیر تبدیل می‌شود (نفیسی و همکاران، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۹۰). پس آدلر، به بخشی از احساس کمال‌طلبی نائل شده بود. نقش عوامل سازنده سبک زندگی، نه از حیث زمانی محصور به دوران خاصی است و نه تعداد این عوامل، محدود آن موارد است. برخی دیگر از منتقدان بیان می‌کنند که تفکر آدلر، همسانی یا نظم پیوسته‌ای نداشته است. شکاف‌ها و پرسش‌های

بی پاسخ فراوانی در نظریه *آدلر* وجود دارد که در نظام فکری وی، پاسخی برای آن یافت نشده است. به عنوان نمونه، می توان پرسید آیا احساس حقارت، تنها مشکلی است که آدمیان باید در زندگی با آن مواجه شوند؟ آیا این امکان هست که برخی آدمیان، با حدی از حقارت کنار بیایند و دیگر در تلاش برای جبران آن نباشند؟ اثر وراثت و محیط، بر سبک زندگی فرد، به طور خاص چقدر اهمیت دارد؟ جزئیات شکل گیری سبک زندگی، بر چه اساسی است؟ چگونه کودک پنج ساله، می تواند سبک زندگی خویش را بیافریند؟ (شولتز و شولتز، ۱۳۸۷، ص ۱۶۶-۱۶۷)

۵. رویکرد دینی در تعریف سبک زندگی

این رویکرد، برای اولین بار در کشور ما مطرح شده است. در بررسی این رویکرد، به تعاریف موجود در آثار شریفی و کاویانی - که از مهم ترین نظریه پردازان در آن محسوب می شوند، می پردازیم. در این رویکرد، سبک زندگی عبارت از: مجموعه ای از رفتارهای سازمان یافته متأثر از باورها و ارزش ها و نگرش های پذیرفته شده است. این مجموعه، به دلیل تناسب با امیال و خواسته های فردی و وضعیت محیطی، وجهه غالب رفتاری یک فرد یا گروهی از افراد شده اند (شریفی، ۱۳۹۱، ص ۵۲).

در تعریفی دیگر، سبک زندگی دینی از آن جهت که سبک است، به رفتار می پردازد و با شناختها و عواطف ارتباط مستقیم ندارد، ولی از این جهت دینی بودن، نمی تواند بی ارتباط با عواطف و شناختها باشد. براین اساس، در سبک زندگی اسلامی، عمق عقاید و عواطف و نگرش فرد سنجیده نمی شود، بلکه رفتارهای فرد مورد سنجش قرار می گیرد. اما هر رفتاری که بخواهد مبنای اسلامی داشته باشد، باید حداقل هایی از شناخت و عواطف اسلامی را پشتوانه خود قرار دهد. سبک زندگی اسلامی، در عین حال که تأکید آن روی رفتار است، به حداقل عواطف و شناختها نیز نظر دارد (کاویانی، ۱۳۹۱، ص ۱۸). اصولاً سبک زندگی، در مرحله اول به رفتارهای زندگی مربوط می شود و در صورت لزوم، از این رفتارها عبور کرده، به نیت های افراد و مبانی نظری و اعتقادی آنها هم توجه می شود (همو، ۱۳۹۳، ص ۳۴).

۶. نقد رویکرد دینی در تعریف سبک زندگی

به طور کلی، در تعریفی که با این رویکرد ارائه شده است، بحث هدف از زندگی و تکالیف موجود در آن، به عنوان دو رکن اساسی در تعیین سبک زندگی، مورد غفلت قرار گرفته است. این تعاریف، در حالی که به رویکرد دینی و اسلامی از سبک زندگی پرداخته اند که نه در خود تعریف و نه در توضیحات و لوازم تعاریف خود، به این دو رکن اساسی توجهی نداشته اند. با توجه به ابهامات ناشی از گستردگی موجود در خود واژه «دین»، سرایت این ابهامات، به سبک زندگی با رویکرد دینی دور از انتظار نیست. در این تعاریف، چیزی که به طور ویژه وجه فارق دینی، به معنای حقیقی آن یا به معنای قابل ادراک بشری از آن، از غیردینی باشد، یا اصلاً وجود ندارد، یا به قدر کفایت به آن پرداخته نشده

است. به نظر می‌رسد، پیش از ورود به چنین مقوله‌ای، لازم است پاسخ داده شود که آیا اساساً امکان تعریف سبک زندگی دینی وجود دارد؟ با فرض حصول چنین تعریفی، آیا ممکن است در عمل بر طبق آن رفتار نمود؟ آیا سبک زندگی دینی، مفهومی صفر و یکی است، یا اینکه حدنصابی برای تحقق آن وجود دارد که با گذر از آن، سبک زندگی دینی به کمال خود نزدیک‌تر می‌شود؟ در صورت دوم، مرز کفایت و حد اعلی کجاست و چگونه تبیین می‌شود؟ سبک زندگی دینی، درون دینی تعریف می‌شود، یا اینکه فرا دینی باید تعریف شود؟

علاوه بر این، تعاریف ذکر شده، از حیث صورت و محتوا، از اشکالات اساسی برخوردار هستند. از جمله اشکالات شکلی این است که سبک زندگی، با توجه به معنای کلمه «سبک»، سیاست و هژمونی حاکم بر رفتارهاست، نه رفتار یا حتی مجموعه‌ای از رفتارها. قیودی همچون «سازمان یافته»، «وجهه غالب» و «تناسب با امیال و خواسته‌های فردی»، در تعریف دارای ابهام است و توجیه قانع‌کننده‌ای برای کاربرد آنها وجود ندارد. از حیث محتوا نیز خاستگاه اجتماعی یا روان‌شناختی ترکیب «سبک زندگی» و همچنین، ریشه تاریخی و الزامات واژه «سبک»، در این تعاریف ملاحظه نشده است. همین امر موجب فرو کاهش این مفهوم به مقوله‌های اخلاقی و تربیتی و همچنین، پراکنده‌گویی در تشخیص ضوابط مطرح در ترسیم عناصر مؤثر در تعریف شده است.

در تعریف دوم، اگر سبک زندگی مطابق تعریف مؤلف، مربوط به رفتارهای فردی است، نمی‌تواند بی‌توجه به منشأ این رفتارها یعنی عقاید و اخلاق فرد باشد. در ادیان الهی، رفتارهای مشابه با نیت‌های متفاوت کاملاً دگرگون می‌شود. چه بسا یک رفتار به واسطه نیت الهی، سبب قرب فرد شود و همان رفتار، با نیت غیرالهی موجب سقوط فرد شود. علاوه بر این، میزان معرفت افراد نیز در سبک زندگی آنها بسیار حائز اهمیت است. ارزش رفتار مناسب با مراتب و درجات ایمان و تقرب به خداوند متفاوت است. بنابراین، سبک زندگی دینی نمی‌تواند تنها به رفتار بپردازد و تنها در موقع لزوم، به مبانی نظری آن توجه کند، بلکه رفتار و نیت حاکم بر آن، دو امر درهم‌تنیده و جدانشدنی است. در اسلام، مبانی وحیانی و عقلانی، زیربنای تجلیات عینی رفتاری است. کوشش انسان برای تفوق علمی، به این مبانی نظری و اتخاذ مواضع عملی متناسب با آنها، سبک زندگی را رقم می‌زند (شرف‌الدین و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۲۴۵).

نقد مشترک وارد رویکردهای سه‌گانه

بسیاری از این رویکردها، دچار نوعی بی‌نظمی در انباشته نمودن مؤلفه‌ها و موضوعات، در کنار یکدیگر، برای تعریف این مفهوم شده‌اند، به طوری که ارتباط منطقی بین اجزای تشکیل‌دهنده این تعریف‌ها وجود ندارد. اندیشمندان علوم مختلف، با ورود در این زمینه، مطابق تخصص خود و زاویه نگاه خویش، صرفاً به بخشی از آنچه که می‌تواند به نام سبک زندگی مطرح باشد، پرداخته‌اند. گاه برای گریز از جامع نبودن تعریف، به کلی‌گویی بسنده شده است؛ بدون آنکه توجیه لازم برای چگونگی دستیابی به چنین تعریفی وجود داشته باشد. در این دیدگاه‌ها، سؤالات بسیاری بی‌پاسخ مانده است؛ آیا شرایط فردی، محیطی و خانوادگی پیش از تولد یا

موقعیت‌های اقتصادی و سیاسی، شناخت و تشخیص مهم‌ترین اهداف و وظایف زندگی، در چگونگی شکل‌گیری سبک زندگی افراد سبک زندگی تأثیر دارد؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، این تأثیر چگونه نقش خود را ایفا می‌کند. جایگاه این عوامل، در مجموعه عوامل تأثیرگذار چگونه تعریف می‌شود؟ جایگاه ارتباط بین ادراک فرد و عواطف او، در سبک زندگی چگونه است؟ آیا سبک زندگی یک فرد، از رابطه عواطف او و موقعیت‌های اجتماعی موجود در زندگی او، متأثر نمی‌شود؟

این پرسش‌ها و نقدها موجب می‌شود تا رویکردی جایگزین، برای بررسی و تبیین عوامل سازنده سبک زندگی طراحی شود که بتواند علاوه بر مؤلفه‌های ضروری در تعریف سبک زندگی، خلأهای موجود در رویکردهای رایج را نیز برطرف نماید.

۷. رویکرد سیستمی به سبک زندگی

به نظر می‌رسد با استفاده از نوعی رویکرد سیستمی به این اصطلاح، بتوان مهم‌ترین مؤلفه‌های ضروری سازنده سبک زندگی را تدوین کرد. این روش، فرایندی فراگیر در بررسی عوامل و عناصر سازنده سبک زندگی، موقعیت و کاربرد هر یک از آنها در تعریف آن، محسوب می‌شود. علاوه بر رعایت موارد فوق، چگونگی تعامل اجزای سازنده و مؤثر در سبک زندگی، با یکدیگر نیز در این روش، به نحو مطلوبی ترسیم می‌شود. حُسن دیگر استفاده از روش سیستمی، این است که به اجزای پراکنده و عناصر به ظاهر نامرتب و گوناگون، انسجامی منطقی و روشمند می‌دهد. مطابق این نگرش، سبک زندگی مجموعه‌ای نظام‌مند از شیوه‌های خاص مواجهه یک فرد با مهم‌ترین وظایف زندگی است که تحت تأثیر و تأثر سه عامل پیش، گرایش و موقعیت زندگی فرد، برای نیل به اهداف او شکل می‌گیرد. چنین تعریفی از سبک زندگی، متوقف بر ارائه مقومات اساسی موجود، در این رویکرد است که در ذیل به آن می‌پردازیم.

۱-۷. سیستم و نگرش سیستمی

هر شیء یا پدیده‌ای که به نوعی دارای حیات و چرخه باشد، «سیستم» نامیده می‌شود. استفاده از روش سیستم، به‌عنوان یک روش بهتر برای درک تمام پدیده‌ها شناخته شده است. سیستم مجموعه‌ای از چندین جزء وابسته به هم است که برای حصول هدف‌های خاص، علاوه بر رابطه علت و معلولی بین دو جزء یا دو عنصر، ارتباطی دو یا چندجانبه و بازخوردی هم با یکدیگر دارند (ر.ک: فرشاد، ۱۳۶۲، ص ۴۲-۶۰). نگرش سیستمی، روش‌شناسی مؤثری را برای نظام‌های اجتماعی- فرهنگی، در محیط آکنده از آشفتگی و پیچیدگی ارائه می‌دهد؛ تفکری کل‌نگر که ساختار، الگوها و وقایع را در پیوند با یکدیگر مورد بررسی قرار می‌دهد. با این روش، ضمن ترسیم چگونگی تعامل و برهم‌کنش اجزاء، امکان فهم الگوهای حاکم بر پدیده و سیستم وجود دارد (نوروزی، ۱۳۹۵، ص ۷۰-۷۱).

۲-۷. پیش‌فرض‌های رویکرد سیستمی به سبک زندگی

رویکرد سیستمی به سبک زندگی، بر پایه برخی مبانی و پیش‌فرض‌هایی استوار است که در اینجا به برخی از مهم‌ترین آنها، اشاره می‌شود.

- سبک زندگی تحت تأثیر مجموعه‌ای از عوامل به‌هم‌پیوسته و نظام‌مند شکل می‌گیرد. سبک زندگی را بر اساس این عوامل، می‌توان تبیین و تحلیل نمود. سبک زندگی تحت تأثیر این عوامل، به‌مثابه متغیرهای مستقل شکل می‌گیرد، ولی پس از تحقق، به موجودیتی نسبتاً مستقل از مجموعه عوامل اولیه خود تبدیل می‌شود که مستقیماً به فعالیت صاحب سبک جهت می‌دهد (ر.ک: فاضلی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۹).

- این رویکرد، بیانگر کیفیت ارتباط عوامل مؤثر در سبک زندگی است و تعیین کمیت سهم هر یک از عوامل، خارج از محدوده آن است.

- سبک زندگی محدود به عرصه خاصی از زندگی نیست و آن را در هر ساحتی از زندگی، می‌توان بررسی نمود. براینده کلی همه ساحت‌های زندگی، سبک کلان زندگی یک فرد را ترسیم می‌کند. الگویی که در ادامه از این رویکرد بررسی می‌کنیم، بیانگر یک ساحت خاص، همچون سبک زندگی اجتماعی یا اقتصادی است.

- گرچه بسیاری از سبک‌های زندگی، از طریق فرایندهای گروهی بسط پیدا می‌کنند و برخی افراد، به دلایلی همچون وابستگی یا به خاطر وابسته شدن به فرد یا گروه خاص، سبک آنان را می‌پذیرند اما با توجه کاربرد اولی سبک در توصیف سبک ادبی فردی، سبک زندگی امری فردی است و نه گروهی (ر.ک: پرتسیوزی، ۲۰۰۹، ص ۱۳۰).

- پیش از ارائه هر نوع رویکردی در تعریف سبک زندگی، لازم است با پژوهش بر واژه «سبک» در ترکیب «سبک زندگی»، به ویژگی‌هایی که این مفهوم از آن برخوردار است، کاملاً آگاه شد. بررسی‌ها نشان می‌دهد در خود مفهوم سبک، دو دسته الزامات نهفته است. این الزامات را در قالب خصوصیات و صفاتی، که آنها را مؤلف‌های «سبک‌ساز» نام می‌دهیم، می‌توان مطرح نمود. دسته نخست، الزاماتی است که موجب می‌شود یک روش یا شیوه متعارف، به یک سبک مبدل شود. به عبارت دیگر، تحقق و دوام یک سبک، بستگی تام به حضور مستمر و تأثیرگذار هر یک از آنها دارد. این دسته از مؤلفه‌های سبک‌ساز را «مؤلفه‌های سبک‌ساز محتوم» نام می‌نهمیم. سبک‌ها در یک مرتبه و منزلت، واحد نیستند و به تعبیری، تشکیکی هستند. از این‌رو، دسته دوم الزامات سبک، اوصافی هستند که به هر میزان در یک سبک پررنگ‌تر حضور داشته باشند، آن سبک فاخرتر و به هر مقدار حضور آنها در سبکی ضعیف‌تر گردد، آن سبک به سبک‌های کمتر مشخص، توده‌ای یا حاشیه‌ای مبدل می‌گردد (ر.ک: ویلسکا، ۲۰۰۲، ص ۲۰۸). بر این دسته از مؤلفه‌های سبک‌ساز، «مؤلفه‌های سبک‌ساز راجح» نام می‌گذاریم. از آنجا که مؤلفه‌های سبک‌ساز، در آثار اندیشمندانی همچون ویل در مقاله (leisure and lifestyle) و نیز آنسباخر در مقاله (Life style: a historical and systematic review) با توجه به خاستگاه مفهوم سبک در

ادبیات و هنر مورد اشاره قرار گرفتند، در اینجا به اجمال، برخی از مهم‌ترین این مؤلفه‌ها را بر اساس همین دو حوزه معرفی می‌کنم. بارزترین مؤلفه‌های سبک‌ساز محتوم به ترتیب ذیل است.

الف. تمایز و منحصر به فرد بودن سبک

منحصر به فرد بودن سبک، به اثر انگشت تمثیل می‌شود که سبک هر صاحب سبکی، فقط به خود او تعلق دارد. این سبک هر چند قابل تحلیل و تقلید است، ولی قابل تکرار نیست (ر.ک: قاسمی، ۱۳۹۲، ص ۲۲۰). از دلایل مهم این تمایز، خاص بودن صاحب سبک، هم در ادراکات ذهنی و هم در تحقق بخشی عینی و بیرونی آن ادراکات است (ر.ک: بهار، ۱۳۷۶، ص ۱۹؛ رهیاب، ۱۳۹۴، ص ۵۵ و ۷۱).

ب. ویژگی کل‌گرای

ویژگی کل‌گرایانه سبک، به این معناست که سبک در گروهی حضور همه عناصر دخیل در شکل‌گیری سبک و کامل شدن کل فرایند است. از این رو، نمی‌توان بدون صدمه زدن به آنچه سبک دارد، چیزی از آن کاست یا بر آن افزود. به عنوان نمونه، اجزاء نثر سعدی، به گونه‌ای با یکدیگر عجین شده‌اند که آنها از یکدیگر نمی‌توان جدا نمود (فاضلی، ۱۳۸۲، ص ۷۸).

ج. ثبات در عین روزآمد شون‌دگی

سبک، برخوردار از انسجام و ثباتی بارز و قابل تشخیص است که یک عملکرد را از میان یک توده اعمال برجسته می‌کند (سوبل، ۱۹۸۱، ص ۲۰). از سوی دیگر، متغیر و قابل انعطاف است؛ به این معنا که تغییرات رفتاری صاحب سبک، نسبت به تغییرات و موقعیت‌های مکانی و زمانی، مطابق با الگوی انعطاف‌پذیری سبک و در محدوده آن صورت می‌پذیرد (اکرم، ۱۹۶۲، ج ۲۰، ص ۲۲۷ و ۲۲۸). پس سبک محدود به یک مکان و منطقه معین، یا زمانی مشخص نیست، بلکه کاربردی همواره روزآمد شونده دارد. سبک، ضمن یگانه‌سازی مکان‌ها و مناطق مختلف تسریع دهنده خصوصیات ملی و مذهبی خود به سایر مکان‌ها و زمان‌ها است (نوبرگ، ۱۳۸۱، ص ۲۹۳-۲۹۵).

د. ارائه راه‌حل

سبک، برخوردار از مجموعه‌ای از راه‌حل‌های به‌هم‌پیوسته، مرتبط با مسائل و مشکلات پیشروی زندگی است. این راه‌حل یا راه‌حل‌ها، به طور متناهی از شیوه‌ها و حتی سبک‌های رایج موجود متفاوت است (اکرم، ۱۹۶۲، ج ۲۰، ص ۲۲۸ و ۲۳۶).

هـ. استیلا

هویتی که از جانب سبک برای صاحب سبک و پیروان آن سبک، حاصل می‌شود موجب بروز مقاومت در برابر عوامل متزلزل‌کننده آن می‌شود. این مقاومت، موجد نوعی برتری و استیلا فرهنگی است. با بسط این قدرت

فرهنگی در جامعه، صاحب سبک، با کسب شهرت و اعتبار شبکه‌هایی گسترده‌ای از افراد همسو با سبک خود را در اختیار می‌گیرد. میزان این قدرت، بستگی به توانایی آن سبک در رسیدن به اهدافش دارد (فاضلی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۴ و ۱۱۸؛ شیز، ۱۹۸۷، ص ۲۵۳-۲۶۰).

مهم‌ترین مؤلفه‌های سبک‌ساز راجح، به ترتیب ذیل است:

الف. احتراز از انفعال: سبک، حامل خصوصیتی است که زندگی صاحب خویش را از بی‌طرفی و انفعال دور می‌کند و به آن پویایی می‌بخشد (رهبان، ۱۳۹۴، ص ۱۸۲ و ۲۹۶).

ب. هنجارگریزی و قاعده‌افزایی: در راه‌حل‌های عرضه شده در سبک، اهتمام زیادی بر طرد و ابطال ویژگی‌های اصلی شیوه‌ها، یا سبک‌های قبلی و سنتی وجود دارد (آکرم، ۱۹۶۲، ج ۲۰، ص ۲۲۸ و ۲۳۶). چنین اهمیتی که در پی احساس ضرورت تغییر در روش‌های محافظه‌کارانه با قواعد عرفی سابق و راه‌حل‌های پذیرفته شده کلیشه‌ای و روال‌های جا افتاده پیشین و نیز لزوم رؤیاریویی با مشکلات چالش‌برانگیز تازه ایجاد می‌شود، به نوعی هنجارگریزی در سبک منجر می‌شود (ر.ک: مایتر، ۱۳۸۷، ص ۳۳۲). از هنجارگریزی سبک، به کنار گذاردن قراردادهای سنت‌ها یا رهایی از بند وظایف ساختاری تعبیر می‌شود (ر.ک: چیلورز و آزبورن، ۱۳۸۰، ص ۲۳؛ نوبرگ، ۱۳۸۱، ص ۳۰۱). نادیده گرفتن قواعد هنجاری و عرفی است تا با گریز از قوانین و مقتضیات موجود، مواعی که سد راه تجلی متمایز بودن سبک است، درنوریده شود. به دلیل وجود این صفت، سبک به‌مثابه «ضد ساختار» تلقی می‌شود (لنگیک، ۱۹۹۶، ص ۲۳-۲۴).

ج. نظم درونی: سبک با ایجاد نظم درونی، از انجام سطح وسیعی از اعمال خودمختارانه خارج از حیطه آن سبک ممانعت می‌کند (آکرم، ۱۹۶۲، ج ۲۰، ص ۲۲۸ و ۲۳۶).

د. خودانگیختگی و خلاقیت: سبک برخوردار از خودانگیختگی و خلاقیت است (آنسباخر، ۱۹۶۷، ج ۲۳، ص ۲۰۵). خودانگیختگی سبک، به گونه‌ای است که در فرایند تحقق سبک توانایی‌ها و استعداد‌های صاحب سبک، به واسطه تمرکز بر روی مهم‌ترین وظایف و مسائل زندگی، به کامل‌ترین و سازمان داده شده‌ترین شکل و با کمترین مانع، از درون او جوشیدن می‌گیرد. برخی لوازم وجود خلاقیت در مفهوم سبک، به ترتیب ذیل هستند:

۱. عدم تمایل به توجه و آگاهی به خویشتن: این نوع خودفراموشی، در واقع در جهت یافتن هویت حقیقی و خویشتن واقعی اوست. پرداختن به خویشتن، برای او نیروی بازدارنده از پرداختن به وظایف در حل مسائل و مشکلات است. از سوی دیگر، آگاهی از خویشتن، اشیا و افراد پیرامون گاهی منشأ شک‌ها، تعارضات، ترس‌ها است که برای خلاقیت مضر است. صاحب سبک با خودفراموشی، ترس، اضطراب، افسردگی، تعارضات، دمدمی‌مزاجی‌ها، نگرانی‌ها را نیز از بین می‌برد. با فارغ شدن از خویشتن، نیاز کمتری به محافظه‌کاری، بروز رفتارهای ساختگی، وحشت از شکست و اهانت دیگران وجود دارد. این خودفراموشی، به داشتن شجاعت و قدرت کمک شایانی می‌کند و به او جسارت مواجهه با چالش‌های فرارو، اقدام به هنجارگریزی‌ها و ارائه راه‌حل‌های جدید، نامتعارف و غیرمنتظره را اعطا می‌کند.

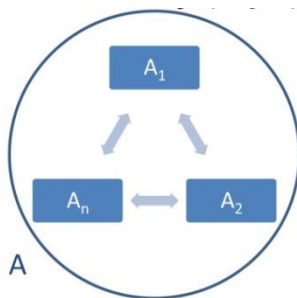
۲. نگرش مثبت، اعتماد به نفس، رضایت و تسلیم: خلاقیت صاحب سبک، آمادگی بیشتری برای حسن ظن در گزینش‌ها و داوری‌ها ایجاد می‌کند. وجود اعتماد به نفس در مواجهه شدن با آینده‌ای نامعلوم، احتراز از کوشش برای کنترل شرایط و اتفاقات به نفع خود، تن آرامی و طمأنینه در مواجهه با حوادث و نیز تسلیم و رضایت به لوازم تصمیمات خود، از دیگر مؤلفه‌های سبک‌ساز راجح در سبک است (ر.ک: مزلو، ۱۳۷۹، ص ۱۰۶-۱۱۷).

۳-۷. عوامل سازنده سبک زندگی با رویکرد سیستمی

با توجه به معنای سبک زندگی، به شیوه مواجهه با مهم‌ترین وظایف زندگی، در اینجا به چگونگی شکل‌گیری این شیوه در زندگی می‌پردازیم. شیوه مواجهه افراد با مهم‌ترین وظایف در زندگی، حاصل عوامل متعددی است که جایگاه و چگونگی اثرگذاری این عوامل، با رویکرد سیستمی ترسیم می‌گردد. این عوامل، چنانچه با مؤلفه‌های سبک‌ساز، قرین گردند به استقرار و تداوم سبک در زندگی منجر خواهد شد. این عواملی به این ترتیب هستند.

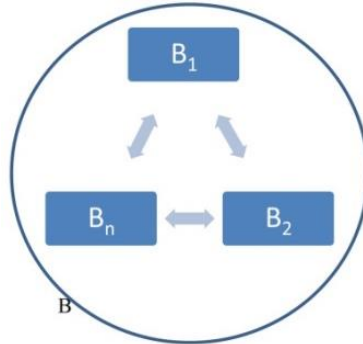
۱-۳-۷. بینش

نوع مواجهه با مهم‌ترین وظایف زندگی، برآمده از مجموعه بینش‌هایی آگاهانه یا نیمه خودآگاهانه‌ای است که شالوده فعالیت‌های بشر را در گستره اندیشه تشکیل می‌دهد. بینش‌ها که ارزش‌های زیربنایی هر فرد یا رویکردها کلی افراد را نسبت به خود، دیگران و جهان منعکس می‌کنند، دارای سه بُعد عاطفی، شناختی و عملکردی هستند. بُعد عاطفی بینش، به فرد احساسات ارزیابی‌کننده اشیاء عطا می‌کند. بُعد شناختی که از طریق باورهای فرد تجلی می‌کند و جنبه کلی‌تری نسبت به عقاید دارند و به او ثبات نظر و عقیده می‌دهند، دارای سه عنصر تجربه شخصی، اطلاعات حاصل از دیگران و استنتاج است. بُعد عملکردی، دو بُعد یادشده را به سمت کنش‌هایی در راستای هدف‌های زندگی سوق می‌دهد (روشبلادو و بورونیون، ۱۳۷۱، ص ۱۱۹ و ۱۲۳-۱۲۴؛ بدار و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۹۰-۹۱). چنانچه A_1 تا A_n مجموعه عناصر تشکیل‌دهنده بینش‌های حاصل شده در طول زندگی باشند، این عناصر بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند. مجموعه A ، براینده حاصل برهم‌کنش تمامی عناصر بینشی است (الگوی شماره ۱).



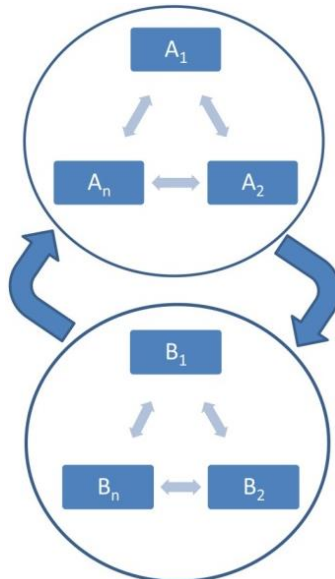
۲-۳-۷. گرایش

دومین عامل سازنده سبک زندگی، گرایش‌ها و عواطف است. عناصر عامل گرایش، عبارت از حب‌ها و علاقه‌ها یا بغض‌ها و نفرت‌ها است که با لذت‌ها و الم‌های درونی صاحب سبک پیوند دارند. چنانچه کشش‌های درونی B_1 تا B_n ، به‌عنوان عناصر تشکیل‌دهنده عامل گرایش باشند، هر یک از این عناصر بر روی یکدیگر تأثیر و تأثرات دارند (ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۶). مجموعه B برآیند حاصل از برهمکنش، تمامی عناصر گرایشی است (الگوی شماره ۲).



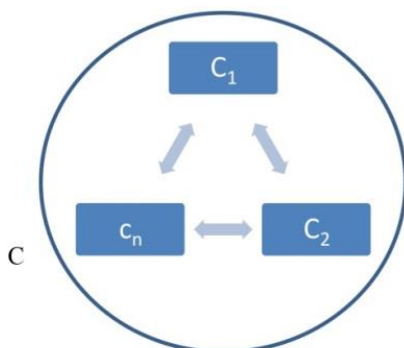
الگوی شماره ۲. برهمکنش عناصر گرایشی

عناصر بینشی، به موازات عناصر گرایشی عمل نموده و در یک حالت کنشی و واکنشی، مداوم بر یکدیگر تأثیر متقابل می‌گذارند (علیلو، ۱۳۷۶، ص ۱۹۶). برهم‌کنش این دو عامل، به‌مثابه نیروی محرکه سبک زندگی است (الگوی شماره ۳).



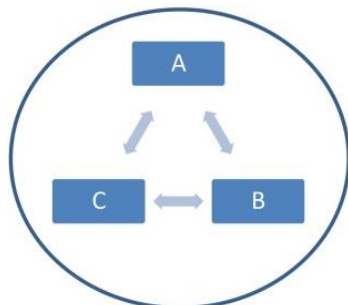
الگوی شماره ۳. برهم‌کنش عناصر بینشی و گرایشی

شوق حاصل از برهم‌کنش دو عامل فوق، برای منجر شدن به شیوه مواجهه‌ای خاص، در گروهی عامل دیگری به نام «موقعیت زندگی» است (ر.ک: گیدنز، ۱۳۷۸، ص ۱۲۶-۱۲۷)؛ بدین معنا که سبک در زندگی، متأثر از شرایطی است که یک فرد در آن قرار دارد. به نظر می‌رسد، عناصر بارز در عامل موقعیت‌های زندگی یک فرد، عبارت است از شرایط مکانی (مثل تولد، رشد و حضور در محیط‌های متفاوت از حیث جغرافیایی)، شرایط زمانی (مثل تحولات تاریخی، اجتماعی - سیاسی و فرهنگی عصری که سبک در آن تحقق می‌یابد، خواست‌ها و آرمان‌های یک عصر، استنباط و عکس‌العمل به پیشینه فرهنگی و تاریخی، رعایت و اهتمام به آداب، عادات، رسوم و مقررات اجتماعی و فرهنگی)، اقتضائات جنسیتی، سن، قومیت، نژاد، اقتضائات ژنتیکی و ارثی پیش از تولد (مانند کیفیت تغذیه‌ای مادر، نحوه و زمان و مکان بارداری او) و کمیت و کیفیت تغذیه‌ای در طول حیات) شرایط (اعم از شرایط اقتصادی و شغلی، فرهنگی - اخلاقی، اجتماعی و سیاسی شخصی فرد و محیط پیرامون او اعم از رسانه‌ها، خانواده‌اش، مدرسه و...) است. چنانچه C_1 تا C_n ، عناصر تشکیل‌دهنده عامل موقعیت فرض شوند، مطابق الگوی زیر هر یک از این عناصر، متأثر از یکدیگرند. مجموعه C ، برآیند حاصل برهم‌کنش تمامی عناصر پیشی است (الگوی شماره ۴).



الگوی شماره ۴. برهم‌کنش عناصر موقعیتی

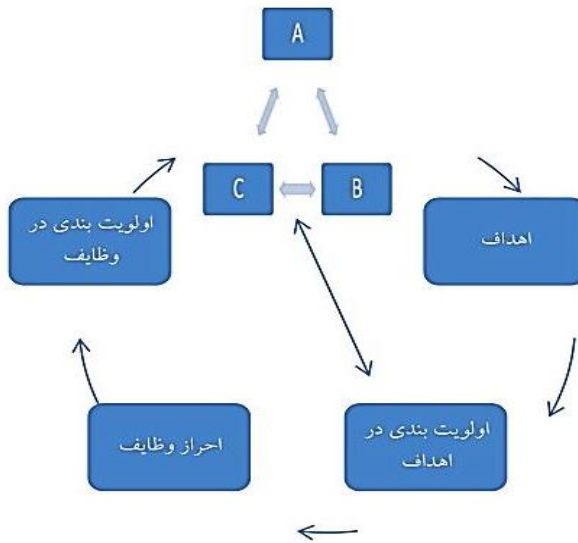
هر یک از عوامل سه‌گانه فوق و در نتیجه، تمامی عناصر مطرح در آنها، بر یکدیگر تأثیر و متأثر دارند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۱۷) (الگوی شماره ۵).



الگوی شماره ۵. برهم‌کنش عناصر بینشی، گرایشی و موقعیتی

۴-۳-۷. هدف و وظیفه

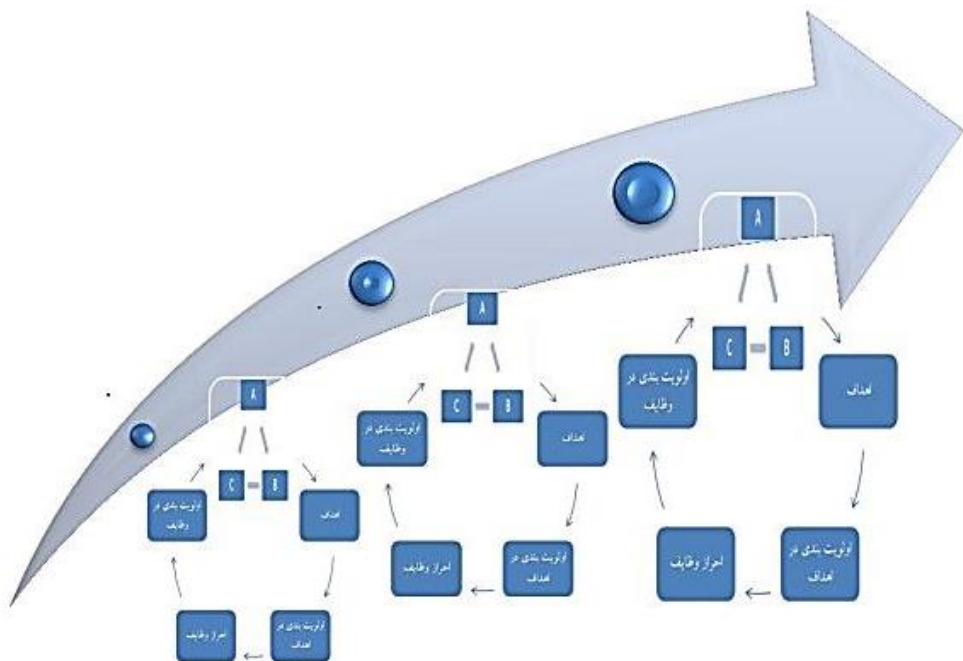
برایند حاصل از برهم کنش بینش‌ها، گرایش‌ها و شرایط، زمینه‌ساز ترسیم اهداف ابتدایی، متوسط و عالی زندگی است. اینکه چه نوع اهدافی، از برایند مذکور باید به دست بیاید و یا این برایند، به چه اهدافی می‌انجامد، خود دو نظریه است. پس از مرحله تبیین ذهنی اهداف، در مرتبه بعدی لازم است این اهداف، اولویت‌بندی شوند. تعیین مهم‌ترین اهداف خود، با برایند حاصل از برهم‌کنش بینش‌ها، نگرش‌ها و شرایط، در تعامل خواهد شد. با تکوین مهم‌ترین اهداف، وجود وظایفی که آن فرد را به تحقق آن هدف نائل می‌کند، به صورت ضرورت بالقیاس استنتاج (یا تولید) می‌شود. با احراز وجود کلی وظایف، مهم‌ترین وظایف، بار دیگر توسط برایند حاصل از عوامل مزبور تشخیص داده می‌شود. هویت اصلی سبک زندگی، علاوه بر وجود هدف و وظیفه به ارزش‌گذاری و اولویت‌بندی در این اهداف و وظایف بستگی دارد. با تعیین مهم‌ترین وظایف، در هر لحظه از زندگی، رفتار متناظر با آن تشخیص و به عینیت می‌رسد. بروز هر رفتاری، می‌تواند از رفتار قبلی بینش، عاطفه و موقعیتی جدیدی را تحصیل کند. وصول به این مرحله، به‌منزله وصول به حدنصاب داشتن سبک در زندگی است (الگوی شماره ۶).



الگوی شماره ۶. برهم‌کنش عموم عناصر تأثیرگذار در سبک زندگی

مطابق نگرش سیستمی، تمامی عوامل سازنده سبک زندگی در یکدیگر متداخل و با هم در تعامل و هم‌وزی‌اند، تا در نهایت یک کل همبسته‌ای را تشکیل دهند که دارای هدفی واحد است. با تکرار رفتارهای نشأت‌گرفته از عوامل و عناصر فوق، نوعی هم‌سنجی (ملکه)، در بروز رفتارها را شکل می‌گیرد. رفتارهای هم‌سنج، همچون حلقه‌های یک زنجیر به‌هم‌بافته، به سمت هدف کلی و متعالی متصوّر امتداد می‌یابد. خط ممتدی که این رفتارهای را به هم وصل می‌کند، به مرور زمان به هژمونی حاکم بر رفتار هر شخص مبدل می‌شود. این ضابطه، همان سبکی است که

آن فرد در زندگی خود از آن برخوردار می‌شود. سبک زندگی، همچون علامت پیکانی است که جهت آن سمت‌وسوی سبک زندگی را نشان می‌دهد. با مرور زمان تغییر در طرز تلقی، تعداد و میزان تأثیر هر یک از اجزاء موجب تغییر کلیت سبک زندگی یک فرد می‌شود. همچنین این موارد، سرمنشأ تفاوت در سبک زندگی صاحبان سبک است. به هر میزان، اجزاء یادشده از همسویی بیشتری با هدف کلی مفروض در زندگی برخوردار باشند، سبک زندگی نیز با نوسان کمتری شکل می‌گیرد و نوک پیکان سبک زندگی او، با شیب بیشتری به سمت آن هدف نهایی ترسیم می‌شود. الگوی شماره ۷ سبک زندگی را در سه رفتار فرضی به تصویر کشیده است.



الگوی شماره ۷. تثبیت چرخه سبک زندگی

نتیجه‌گیری

سبک زندگی در هر ساختی از زندگی، محصول و معلول شیوه مواجهه یک فرد، با مهم‌ترین وظایفی است که یک فرد بر اساس باورها، ارزش‌ها، عواطف، شرایط و اهداف از پیش تعیین شده خود، به آن نائل می‌شود. فردی را در زندگی می‌توان برخوردار از سبک نامید که با داشته‌های نگرشی و عاطفی و به اقتضای شرایط، با تعیین مهم‌ترین اهداف خود، مهم‌ترین وظایف وصول به آن اهداف را تشخیص دهد و بدان عمل نماید. سبک با اوصافی همچون انسجام، یکپارچگی، گزینشی بودن، تناسب با مقتضیات زمانی و مکانی، برخورداری از خودانگیزگی و خلاقیت به منصفه ظهور می‌رسد. طرحی که این مقاله برای تبیین عوامل سازنده سبک زندگی

مطرح نمود، رویکرد سیستمی به سبک زندگی است که در آن، معنا و ترسیم هویت سبک زندگی، می‌تواند وجود الگوهای رفتاری را تبیین کند و ثبات و عدم ثبات آنها را در طول زمان توضیح دهد. در این روش، اجزا و عناصر مطرح در زندگی، تعامل و ارتباط شبکه‌ای چندجانبه با یکدیگر دارند. چنانچه ملاحظه شد، رویکردهای رایج، علاوه بر ضعف‌های ساختاری و محتوایی، هر یک از آنها از زاویه محدودی، به بررسی مسئله سبک زندگی پرداخته‌اند. رفتارهای بیرونی و درونی افراد صاحب سبک، متأثر از نحوه اثرگذاری عوامل ذکر شده حاصل می‌شود. از این رو، منعی برای رویکردهای جامعه‌شناسی و روان‌شناسی، برای استفاده از این روش وجود ندارد. اندیشمندان علوم دینی نیز مطابق این روش، با لحاظ عناصر و ارزش‌های الهی در هر یک از عوامل یادشده، می‌توانند سبک زندگی دینی را معرفی کنند. از این رو، رویکرد سیستمی ناظر به تعاریف اندیشه‌گران مختلف حوزه‌های روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، دین‌پژوهی است و تلاش می‌کند روش بررسی این مفهوم را از حیثه هر یک از آنها خارج کند. این روش، با برجسته‌سازی اصل تعامل و برهمکنش و طراحی الگویی برای عملیاتی نمودن مناسبات بین عوامل بینشی، گرایشی و محیطی و نیز توجه به مقوله اهداف و وظایف و نیز عامل تشخیص اولویت‌ها، از قابلیت بالایی برای جلب نظر محققان برخوردار گردد.

منابع

- آذر، آفره، ۱۳۶۱، *روان‌شناسی فردی*، نگارش مهین بهرامی، ترجمه حسن زمانی، بی‌جا، تصویر.
- ____، ۱۳۷۹، *شناخت طبیعت انسان*، ترجمه طاهره جواهرساز، تهران، رشد.
- ____، بی‌تا، *معنی زندگی*، ترجمه عنایت‌الله شکیباپور، تهران، شهریار.
- ادگار، اندرو و همکاران، ۱۳۸۷، *مفاهیم بنیادی نظریه فرهنگی*، ترجمه مهراں مهاجر، تهران، آگه.
- بدار، لوک و همکاران، ۱۳۸۹، *روان‌شناسی اجتماعی*، ترجمه حمزه گنجی، تهران، ساوالان.
- بهار، محمدتقی، ۱۳۷۶، *سبک‌شناسی*، تهران، مجید.
- بیرو، آلن، ۱۳۶۷، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخی، تهران، مؤسسه کیهان.
- بیانات مقام معظم رهبری، ۹۱/۰۷/۲۳ به نقل از <http://farsi.khamenei.ir/index>
- چیلورز، ایان و هارولد آزبورن، ۱۳۸۰، *سبک‌ها و مکتب‌های هنری*، ترجمه فرهاد گشایش، تهران، عفاف.
- روش‌بلاو، ماری و ادیل بورونین، ۱۳۷۱، *روان‌شناسی اجتماعی*، ترجمه سیدمحمد دادگران، تهران، مروارید.
- رهیاب، محمدناصر، ۱۳۹۴، *سبک و سبک‌شناسی*، هرات، احرار.
- زرشناس، شهریار، ۱۳۹۵، *علوم انسانی در ترازوی نقد*، تهران، دانشگاه امام صادق ع.
- زیمل، گئورگ، ۱۳۸۸، *مقالاتی درباره دین*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران، ثالث.
- شرف‌الدین، سیدحسین و همکاران، ۱۳۹۴، *شاخص‌های سبک زندگی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۹۱، «سبک زندگی به‌عنوان شاخصی برای ارزیابی سطح ایمان»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، سال سوم، ش ۳، ص ۴۹-۶۲
- شولتز، دوان بی و سیدنی الن شولتز، ۱۳۷۸، *تاریخ روان‌شناسی نوین*، ترجمه علی‌اکبر سیف و همکاران، تهران، دوران.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ دوم، تهران، صدرا.
- علیلو، مجید، ۱۳۷۶، «بررسی رابطه شناخت با عاطفه»، *دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز*، ش ۱۶۳، ص ۱۸۱-۲۰۰.
- فاضلی، محمد، ۱۳۸۲، *مصرف و سبک زندگی*، قم، صبح صادق.
- فرشاد، مهدی، ۱۳۶۲، *نگرش سیستمی*، تهران، امیرکبیر.
- قاسمی، ضیاء، ۱۳۹۲، *سبک ادبی از دیدگاه زبان‌شناسی*، تهران، امیرکبیر.
- کاوایانی، محمد، ۱۳۹۱، *سبک زندگی اسلامی و ابزار سنجش آن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ____، ۱۳۹۳، «روش‌شناسی استخراج سبک زندگی اسلامی از سیره اهل بیت ع»، *سیاست متعالیه*، سال دوم، ش ۶، ص ۳۱-۴۶.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۸، *تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نشر نی.
- ماینر، ورنون هاید، ۱۳۸۷، *تاریخ تاریخ هنر*، ترجمه مسعود قاسمیان، تهران، سمت.
- مزلو، آبراهام اچ، ۱۳۷۹، *زندگی در اینجا و اکنون: هنر زندگی متعالی*، ترجمه مهین میلانی، تهران، فراروان.
- مصباح‌زادی، محمدتقی، ۱۳۹۲، *انسان‌شناسی در قرآن*، تنظیم و تدوین: محمود فتحعلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- مهدوی کنی، محمدسعید، ۱۳۸۷، *دین و سبک زندگی*، چ دوم، تهران، دانشگاه امام صادق ع.
- نفیسی، غلامرضا و همکاران، ۱۳۶۹، *مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن*، تهران، سمت.
- نوبرگ شولتز، کریستیان، ۱۳۸۱، *معماری حضور زبان و مکان*، ترجمه سیدعلیرضا احمدیان، تهران، معمار نشر.
- نوروزی، سیدعیسی، ۱۳۹۵، «رویکردهای سیستمی و کل‌گرا در سازمان»، *مطالعات مدیریت و کارآفرینی*، سال دوم، ش ۴، ص ۷۰-۷۶.
- Ackerman, James S, 1962, A theory of style, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, v. 20, N. 3, p. 227-237.

- Adler, Alfred, 1952, *The Science of Living (Psychology Revivals)*, G. Allen & Unwin.
- Anderson Jr, et al, 1984, "*Lifestyle and Psychographics: a Critical Review and Recommendation*", in NA - Advances in Consumer Research Volume 11, eds. Thomas C. Kinnear, Provo, UT: Association for Consumer Research, p. 405-411.
- Ansbacher, Heinz L, 1967, Life style: A historical and systematic review, *Journal of individual psychology*, v. 23, N. 2, p. 191-212.
- Ansbacher, Heinz L. (Ed) & Ansbacher, Rowena R, 1956, *The individual psychology of Alfred Adler*, (Ed) New York, England: Basic Books, Inc.
- Hendry, Leo B, et al, 1996, Young People's Leisure and Lifestyles.
- Chaney, David, 1996, *Lifestyles*, Routledge, London.
- Frohlich, K. L. & Potvin, L, 1999, "*Collective lifestyles as the target for health promotion*", Canadian Journal of Public Health 90.
- Lengkeek, Jaap, 1996, On the multiple realities of leisure; a phenomenological approach to the otherness of leisure, *Loisir et société/Society and Leisure*, v. 19, N. 1, p. 23-40.
- Shields, Rob, ed, 1992, *Lifestyle shopping: The subject of consumption*, Routledge.
- Simmel, Georg, 2004, *The philosophy of money*, Psychology Press.
- Sobel Michael E, 1981, *Lifestyle and Social Structure: Concepts, Definitions, Analysis*. Academic Press.
- Spaargaren, Gert, 2000, "Ecological modernization theory and domestic consumption", *Journal of Environmental Policy and Planning* 2, N. 4, p. 323-335.
- Scheys, Micheline, 1987, The power of life style, *Loisir et Societe I Society and Leisure*, v. 10, No 2, p. 249-266.
- Merriam-webster.online. dictionary, (2017)
- Preziosi, Donald, ed, 2009, *The art of art history: a critical anthology*, Oxford History of Art.
- Veal, Anthony J, 1993 "The concept of lifestyle: a review", *Leisure Studies* 12, N. 4, p. 233-252.
- Veblen, Thorstein, 1899, *The theory of the leisure class: An economic study in the evolution of institutions*, Macmillan.
- Weber, Max, 1978, "*The distribution of power within the political community: Class, status, party*," Economy and society 2.
- Wilska, Terhi-Anna, 2002, "Me—a consumer? Consumption, identities and lifestyles in today's Finland", *Acta Sociologica*, v. 45, N. 3, p. 195-210.

تحلیلی بر حضور اجتماعی عرفا

majd@ltr.ui.ac.ir

مجید صادقی حسن‌آبادی / دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

mtaha_anj@yahoo.com

ناهید قهرمان دوست / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۱۲ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۳/۲۷

چکیده

معمولاً عرفان را نوعی خلوت‌گزینی و دوری جستن از مردم می‌دانند، اما در این نوشتار با بررسی تعاریف و تعلیمات عرفانی، روشن می‌شود که این برداشت به طور کامل، درست نیست. حداقل در برخی مراحل عرفان اسلامی، حضور در جامعه برای عارف، موضوعیت می‌یابد. این پژوهش، با هدف ارائه تصویری از عرفان اجتماعی، به ارزیابی مؤلفه‌های حضور عارف در جامعه و عمل اجتماعی او می‌پردازد و ضمن بررسی مباحث عرفان‌نظری و شواهد تاریخی در این زمینه، روشن می‌سازد که حضور اجتماعی سالک، در صورت برخورداری از پشتوانه علم به مضار و منافع خلق و بر عهده گرفتن مسئولیت هدایت و ایصال آنها به سوی حق، مرحله‌ای از سلوک وی است که با تأیید الهی همراه خواهد بود. بنابراین، نادیده گرفتن سلوک اجتماعی عارف و بسنده کردن به دو سفر ابتدایی از اسفار اربعه، به معنای این است که بخش بزرگی از سیر عرفانی سالک، مورد غفلت واقع شده است. با بررسی منازل عرفانی «خلق»، «فتوت» و «بسط» در منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری روشن می‌شود که مسئله علم الزام‌آور و مسئولیت‌تهدساز عارف در اجتماع، در متون اولیه عرفان اسلامی مورد عنایت بوده است.

کلیدواژه‌ها: عرفان، حضور اجتماعی، عمل اجتماعی، علم، مسئولیت.

مقدمه

آنچه تحت عنوان «عرفان» در جوامع اسلامی مطرح می‌شود، همواره با عنصر خلوت‌گزینی و مردم‌گرایی همراه بوده است. به همین دلیل، ممکن است تصور شود که عارف، تنها مسئول سرنوشت خویش است و نسبت به سایر هم‌نوعان خود، هیچ وظیفه‌ای ندارد. هرچند جامعه‌گرایی برخی عرفا به این اندیشه دامن زده است. در این پژوهش تلاش می‌شود با بررسی تعاریف مختلف عرفان و مؤلفه‌های آن، پاسخی برای این سؤال بیابیم که آیا عرفان، به لحاظ ماهیتش با حضور عارف در اجتماع، قابل جمع است؟ موضوع عرفان اجتماعی و سفرهای سوم و چهارم از اسفار اربعه، می‌تواند در پاسخگویی به این سؤال، راهگشا باشد.

مسئله عرفان اجتماعی و چگونگی حضور و عمل عارف در جامعه، اگرچه ضمن سایر مباحث عرفانی در برخی متون پیشین، قابل رؤیت است و شواهدی از آن، در این پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرد، اما باید گفت: این بحث با این صراحت و تحت چنین عناوینی، تقریباً پس از مکتب عرفانی نجف و با وجود نظریات عرفانی - اجتماعی مطرح شده، به‌ویژه توسط امام خمینی^ع به صورت خاص، مورد توجه قرار گرفته است. به همین دلیل، بررسی مسئله حضور اجتماعی عارف، از سابقه چندان طولانی برخوردار نیست. در این زمینه، می‌توان به پژوهش‌هایی نظیر *دانش‌نامه جوانمردی، علی‌اکبر ولایتی* اشاره کرد که به جلوه‌های حضور اجتماعی اهل فتوت می‌پردازد. همچنین، در سال‌های اخیر به طور خاص، مسئله حضور سیاسی عارف، مورد توجه قرار گرفته است که می‌توان به کتاب *حکمت، معرفت و سیاست* اشاره نمود که مهدی فدایی در آن اندیشه سیاسی - عرفانی را به فاصله زمانی مکتب اصفهان تا حکمای معاصر، مورد تحلیل و جریان‌شناسی تاریخی قرار می‌دهد. همچنین، حمید پارسانیا در اثر *عرفان و سیاست*، مباحث نظری در این حوزه را مورد واکاوی قرار داده است. اما مسئله حضور سیاسی، یکی از ابعاد و البته شاخص‌ترین بُعد حضور اجتماعی عارف به حساب می‌آید. در همه این مباحث، جای خالی پرداختن به مؤلفه‌های عمل اجتماعی، که آن را از حضور ظاهری و سطحی متمایز سازد، دیده می‌شود. به همین منظور، در این پژوهش که به روش کتابخانه‌ای و تحلیل تاریخی انجام گرفته، برای رفع این نقیصه، تلاش می‌شود.

ضرورت پرداختن به چنین مباحثی از این جهت است که ضمن روشن ساختن تصویری جامع و همه‌جانبه از عرفان اسلامی، مانع ارائه برداشت‌هایی جمودگرایانه، ناقص و انحرافی از پشتوانه عرفانی عالم اسلام می‌شود؛ پشتوانه‌ای که در صورت توجه به آن، می‌تواند منشأ تحولات فرهنگی - اجتماعی بسیاری باشد و با تأکید بر آموزه‌های دین اسلام و میراث معنوی تمدن اسلامی، جامعه را از معنویت‌های سطحی و راهکارهای اجتماعی سکولار بی‌نیاز سازد.

در این نوشتار، تلاش می‌شود از طریق ارائه ملاکی برای حضور و عمل اجتماعی عارف، تصویری روشن از عرفان اجتماعی به نمایش گذاشته شود که با طرح مباحث عرفان نظری و ارزیابی تاریخ عرفان نیز قابل تأیید

باشد. به‌طور کلی، می‌توان پرسش‌های این پژوهش را در دو مقام، «باید» و «هست» مطرح کرد:

۱. در مقام باید و دستوری، سؤال این است که حضور و عمل اجتماعی عارف، باید در چه صورت و با چه ملاکی همراه باشد تا بتواند تحت عنوان «عرفان اجتماعی» طرح شود؟
۲. در مقام توصیفی و تاریخی، این سؤال مطرح است که آیا با بررسی آنچه تاکنون عرفا بدان پرداخته‌اند، می‌توان برخی مباحث عرفان نظری یا جریان‌های عرفانی را نوعی حضور یا عمل اجتماعی عارف به حساب آورد؟

۱. بررسی نظری ارتباط عارف با اجتماع

۱-۱. تعاریف عرفان

با بررسی تعاریف عرفان، به خوبی می‌توان گفت: آیا گستره‌ای که عرفا برای عرفان، ترسیم کنند، می‌تواند جامعه را هم دربر گیرد؟ اغلب این تعاریف، بر اساس تبیین مسیر عارف و یا غایت او سخن می‌گویند. بنابراین، با ارزیابی آنها مشخص می‌شود که آیا عارف، در مسیر خود از اجتماع هم عبور می‌کند؟ آیا غایت او می‌تواند چیزی مثل نجات بخشی سایر مردم باشد؟

تعاریف گوناگونی از عرفان و تصوف ارائه شده است که به بعضی از آنها اشاره می‌گردد:

شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی، در معنی تصوف می‌گوید: افزون آید بر هزار قول که نوشتن آن دشوار باشد، اما این اختلاف در لفظ باشد چنانکه لحظه‌ای از آن فاطر نشود و اگر یک ساعت از آن غافل شود، به حجاب‌های بسیار محجوب گردد. صوفی آن باشد که دائم سعی کند در تزکیه نفس و تصفیة دل و تجلیه روح (سهروردی، ۱۳۶۴، ص ۲۴).

ابن‌سینا می‌نویسد: عرفان با تفریق و جدایی ذات عارف از شواغل، آغاز می‌شود، با نقض آثار آن شواغل مثل میل و توجه به آنها تکمیل می‌گردد، به واسطه ترک و دست شستن از خویش و سرانجام فدا و فنا کردن خود ادامه می‌یابد تا جایی که عارف به مقام جمع صفات حق می‌رسد و با تخلق به اخلاق ربوبی است که حقیقت واحد را در می‌یابد و با وقوف در آن به کمال می‌رسد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۸).

از نظر صدرالمتألهین هم عارف و حکیم راستین کسی است که هر مقدار حالات و احوال گوناگون بر او پدید آید، حقایق الهی و معالم ربوبی را به یقین و برهان بداند، طوری که شکی در آن راه نیابد. دیگر اینکه، به زهد حقیقی متصف بوده و اخلاق و خوی‌های خویش پاک کرده باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ص ۳۵).

از نظر خواجه عبدالله انصاری، کسانی که در این علم [تصوف] سخن گفته‌اند، اتفاق کلمه دارند بر اینکه تصوف همان خلق [نیکو و حسن معاشرت با مردمان] است و سخن جامع درباره خلق بر یک محور می‌چرخد و آن بذل نیکی و خودداری از آزار است. تنها با سه چیز است که می‌توان بر این کار قادر و توانا شد: علم، جود و صبر (انصاری، ۱۳۷۳، ص ۱۳۱-۱۳۰).

از نظر امام خمینی^ع عرفان عبارت است از: معرفت به خدا و شئون ذاتی و تجلیات اسمائی افعالی او در حضرت علمیه و غیبیه با یک نوع مشاهدهٔ حضوری، همچون علم حضوری داشتن به کیفیت صفاتی و مراودات و نتایج الهی در حضرات اسمایی و اعیانی (موسوی خمینی، ۱۴۰۶ق، ص ۵۵).

عرفان اسلامی از نظر علامه جعفری، گسترش و اشراف نورانی «من انسانی» بر جهان هستی است به جهت قرار گرفتن «من» در جاذبهٔ کمال مطلق که به لقاءالله منتهی می‌گردد. این عرفان که مسیرش «حیات معقول» و مقصدش «قرار گرفتن در جاذبه کمال مطلق» به لقاءالله است، به قرار گرفتن در شعاع جاذبیت او منتهی می‌گردد (جعفری، بی‌تا، ص ۲۱-۲۲).

آنچه در این تعاریف به خوبی خود را نشان می‌دهد، ترسیم مسیری است که عارف باید از خود آغاز کند و به خداوند برسد. البته همان‌طور که دیدیم، چگونگی پیمودن این مسیر نیز در بعضی از تعاریف بیان شده است، اما باید گفت: راه رسیدن به حضرت حق، به آنچه در قالب تعریف‌ها بیان شده، منحصر نیست، بلکه به اذعان سالکان این طریق، هر آنچه انسان را از خود دروغینش دور کند و به خالق، نزدیک سازد، در طی مسیر، ضروری و مؤثر است. به همین دلیل، در تبیین نقش ریاضت، که از شرایط تهذیب نفس می‌باشد، گفته می‌شود شیوهٔ عرفا در تحمل ریاضت، مختلف است. گروهی از عرفا، علاوه بر اینکه مقید به ریاضت‌های شرعی می‌باشند، در اجرای سلوک و ریاضت‌های فردی خویش در بسترهای اجتماعی نیز تلاش می‌کنند. در این رابطه، پیامبر اسلام^ص رهبانیت توصیه شده در امت اسلامی را نه در گوشه‌نشینی و عزلت، بلکه در هجرت، جهاد، نماز، روزه، حج و عمره معرفی می‌کنند. مواردی که جامع بین وظایف فردی و اجتماعی است. حضرت رسول^ص در حدیث به این ملاک اساسی اشاره می‌کنند که خودسازی و سلوک باید در متن اجتماع و همراه با آن باشد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۳۸۲).

بیان این نکته ضروری است که راه پر فراز و نشیب سلوک را نمی‌توان فقط در تعاریف عرفان به خوبی شناخت، بلکه این مسیر دارای مراحل و مراتب متعددی است که هر یک از آنها، اقتضانات خاص خود را دارد. به همین دلیل، در هر مرحله‌ای از سلوک، ممکن است وظیفهٔ سالک نسبت به اجتماع، متفاوت باشد. علامه جعفری می‌گوید:

جای بسی تأسف است که عرفان مخصوصاً موقعی که اصطلاح تصوف به آن پوشیده می‌شود، تنها برای برکنار ساختن فرد از جامعه استخدام می‌شود. گویی فرد موقعی به مقام والای عرفان نائل می‌گردد که از دیگر انسان‌ها قهر کرده و به تنهایی عازم کوی ربوبی شده باشد. ما باید میان جوامعی که انسان‌ها در آن زندگی می‌کنند، در ارتباط با افرادی که می‌خواهند در مسیر عرفان حرکت کنند، فرق بگذاریم. اگر جامعه‌ای که انسان سالک در آن زندگی می‌کند، چنان در فساد غوطه‌ور باشد که هیچ فردی اگر چه دارای شخصیت نسبتاً توانا برای زندگی مستقل، نتواند با روح سالم در آن زندگی کند، بدیهی است که در این صورت هر اندازه فرد بتواند، لازم است که خود را از جامعه کنار بکشد. اگر جامعه در وضعی است که با عدم امکان اصلاح کلی، مانع جبری از حیات عرفانی مستقل

یک یا چند فرد باشد، قطعی است که آن فرد یا افراد، باید در محیط محدودی، حیات خود را از فرورفتن در لجن و فساد نجات داده و مسیر عرفان مثبت را پیش بگیرند. اما خدمات عرفان به جامعه بدان جهت که در مکتب اسلام، همه انسان‌ها در صورتی که به جهت تبهکاری‌ها از وحدت انسانی ساقط نشده باشند، یک نفس واحده معرفی شده‌اند و از آن جهت که همه آنان مانند اعضای خانوادهٔ خداوندی مطرح شده‌اند، لذا خدمت به آنان از بزرگ‌ترین اصول و دستورات عرفانی می‌باشد (جعفری، بی‌تا، ص ۱۱۲-۱۱۳).

البته ممکن است همهٔ افراد، چنین بینشی نسبت به عرفان نداشته باشند و بر اساس عملکردی که احتمالاً از عرفان دوره‌های مختلف تاریخی دیده‌اند، نسبت به ارتباط عارف با جامعه، به گونه‌های مختلفی قضاوت کنند: برخی افراد، تصور می‌کنند گام نهادن در مسیر عرفان، موجب خلوت‌گزینی و انزواطلبی عارف می‌شود و آهسته‌آهسته جامعه را هم به سمت رکود، رخوت و سقوط می‌کشاند. این افراد معتقدند: عرفان، ایدئولوژی برای توجیه شکست‌های تاریخی و اجتماعی بوده است؛ به این معنا که افراد جامعه، وقتی نمی‌توانند حرکت‌های سیاسی و اجتماعی فعالی برای بهبود اوضاع اجتماعی خود داشته باشند، برای فرار از واقعیت‌های جامعه، به دنیای درون خود پناه می‌برند (پارسانیا، ۱۳۸۰، ص ۲۹).

علامه جعفری چنین روشی را حاصل عرفان منفی دانسته و می‌گوید: هر یک از اموری که سالک با آن برخورد می‌کند، اگرچه پاسخ یک سلام باشد، موجی از ارتباط تکاملی در مسیر سلوک است که هیچ سالکی بدون آن، راهی به کمال ندارد. بنابراین، اگر کسی کم‌ترین تخلف در انجام تکلیف در این دنیا داشته باشد، به همان اندازه از واقعیت ارتباط تکاملی، محروم گشته است. گوشه‌گیری با انگیزهٔ بی‌اعتنایی به جامعه، از سفارشات عرفان منفی است. ادعای عرفان، با بی‌اعتنایی به انسان‌ها مساوی ادعای عرفان با بی‌اعتنایی به خداوند ذوالجلال است؛ زیرا عرفان و عشق به خدا، با بی‌اعتنایی به نهال‌های باغ او و بی‌توجهی به تجلی‌گاه او، که همین انسان‌ها هستند، مساوی با اعراض از خود خداوند است (جعفری، بی‌تا، ص ۸۴).

دیدگاه دوم، نگاهی مثبت به عرفان دارد و مسیر عارف به سوی حضرت حق را کاملاً از میان جامعه می‌داند. عارف گرچه همت خود را متوجه باطن عالم می‌کند، ولی رویکرد او به باطن، به صورت اعراض از ظاهر و عدول از آن نیست؛ زیرا ظاهر و باطن به رغم امتیازشان، دو امر جدا و قابل تفکیک نیستند. سلوک عارف به سوی باطن، از مسیر ظاهر می‌گذرد. نخستین اثر نگاه عرفانی به عالم و آدم، نفی نگرشی است که رفتار اجتماعی و سیاسی انسان را در محدودهٔ زندگی دنیوی می‌بیند؛ زیرا رفتار اجتماعی انسان دارای باطن و اثری است در ابعاد باطنی، وجود انسان مؤثر است. پس عرفان، صحنهٔ حیات و زندگی اجتماعی و سیاسی را به همان مقدار که کاری دنیوی است، کاری اخروی و عرفانی می‌داند (پارسانیا، ۱۳۸۰، ص ۶۹).

بر اساس چنین نگرشی، صدرالمتألهین می‌تواند بگوید در عصر غیبت، حکیم الهی و عارف ربانی، سرور عالم و در رأس نظام سیاسی است، برای هر اجتماعی باید والی باشد از جانب آن خلیفهٔ الهی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ص ۳۱).

علامه جعفری نیز با قرار دادن تعریفی که از عرفان نموده، در کنار تعریف خاصی که از سیاست ارائه می‌دهد، به نتیجه‌ای ویژه می‌رسد. سیاست انسانی از نظر وی عبارت است از: مدیریت و توجیه مردم جامعه به سوی عالی‌ترین هدف‌های مادی و معنوی آنان، هم در قلمرو فردی و هم در قلمرو حیات اجتماعی. با همین تعریف، یکی از عبادات بزرگ انسان‌ها فعالیت‌های سیاسی است؛ زیرا بدون توجیه و تنظیم ضروری حیات انسان‌ها هیچ کسی توفیق عمل به عبادات و اخلاق و برخورداری از فرهنگ سالم را نمی‌تواند کسب کند. اگر معنای عرفان، این است، سیاست با این تعریف، ارتباطی وسیع‌تر از تعلیم و تربیت و ارشاد عرفانی با عرفان دارد؛ زیرا معلم و مربی و مرشد عرفانی تنها با بعد و استعداد عرفان‌پذیری آدمی، سروکار دارند. در صورتی که با این تعریف، سیاست، به فعلیت رسانیدن همه ابعاد و استعدادهای مردم جامعه در قلمروهای فردی و حیات اجتماعی است. با نظر به تعریف ساختگی عرفان و تعریف مسخ شده سیاست، نه تنها از یکدیگر جدا می‌شوند، بلکه سیاست می‌تواند چنین عرفانی را مانند همه فعالیت‌ها و شئون بشری برای تحقق بخشیدن به خواسته‌های خود استخدام کند (جعفری، بی تا، ص ۱۰۵).

براین اساس، وی رهبری جامعه اسلامی را توسط فردی که برخوردار از عرفان مثبت است، امری «بدیهی» می‌داند که نیازی به استدلال و اثبات ندارد؛ زیرا معتقد است: توجه به خود اصل رهبری که وساطت مابین خدا و انسان‌ها را در متن خود دارد، برای اثبات شرط داشتن عرفان والای اسلامی کفایت می‌کند. بدان جهت که رهبر یک جامعه، بزرگ‌ترین وسیله رسیدن به حیات معقول و زندگی هدفدار تکاملی جامعه است. لذا خود باید در عالی‌ترین حد ممکن از حیات معقول و زندگی هدفدار تکاملی، که بر مبنای عرفان مثبت اسلامی استوار شده است، برخوردار باشد (همان، ص ۱۱۵).

اصولاً هدف غایی ارسال رسل، خروج از ظلمات به سوی نور است. نورانی شدن آدمی، بزرگ‌ترین مقصد انبیا در رسالت اجتماعی خود است. این رسالت، در دو لایه یکی تنویر قلب و دیگر، تنویر فعل انسان‌هاست. تنویر قلب، همان شهود حق جل و علاست، اما تنویر فعل، برقراری عدل اجتماعی است. البته رسالت اصلی انبیا، همان نورانی کردن قلب است که با شهود حضرت حق، تحقق پیدا می‌کند. این مهم، جز در بستر یک جامعه نورانی، که مهم‌ترین شاخصه‌اش عدالت اجتماعی است، امکان‌پذیر نیست. راه حق، قطعاً از بین خلق می‌گذرد. خلق و جامعه سالم است که پروراندۀ سالکان و شاهدان واقعی حق است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۰-۳۱).

۱-۲. عناصر موجود در عرفان نظری

با بررسی متون عرفانی، می‌توان به روشنی، مشاهده کرد که تعالیم عرفانی، به هیچ عنوان به طور مطلق سالک را از جامعه دور نمی‌سازد. ضرورت حضور عارف در جامعه را با توجه به سه مسئله می‌توان اثبات نمود:

الف. نفس حقیقتی پیچیده و دارای اطوار و حیل‌های مختلف است. شاید اطواری از نفس باشد که خود فرد هم بر آن آگاهی ندارد. از این رو، نمی‌توان نفس آدمی را هم‌سنگ با معلومیت دانست. بر این اساس، ویژگی‌های شگرف نفس، همیشه برای انسان، جذاب و فریبنده است. *ابن عربی* در *فصی‌الشیئی*، پس از آنکه به اقسام خواست‌ها و سؤالات می‌پردازد، نوعی سؤال را به نام سؤال به استعداد مطرح می‌کند که مدعی است: حتی صاحبش نیز به آن اشعار ندارد؛ زیرا انسان آنچه را که در علم خداست و آنچه استعدادش می‌پذیرد، نمی‌داند. از جمله مشکل‌ترین معلومات، آگاهی فرد در هر زمان بر استعداد خود است. در آن زمان و اگر آنچه را که استعداد، پرسش از آن را اقتضا می‌کرد در او نبود، درخواست نمی‌کرد. سؤال از روی استعداد، پنهان‌ترین سؤال و درخواست است و حتی خود فرد هم به آنچه نفس در این مرحله بدان نیازمند است، آگاهی ندارد (*ابن عربی*، ۱۳۶۵ق، ص ۵۹-۶۱).

این سخن *ابن عربی*، به خوبی روشن می‌سازد که در مسیر سلوک، حتی خود سالک، که به نوعی در طول اراده‌ی خداوند فاعل اصلی این راه است، نمی‌تواند علم و آگاهی کامل به نیازمندی‌های نفس خود، در هر مرحله از طی طریق داشته باشد. پیچیدگی نفس، حیل‌های آن را نیز پیچیده و مکرر می‌کند. بنابراین، سالکی که پس از خلوت‌گزینی طولانی، به زعم خود تمام حیل‌های نفس را شناسایی و مهار نموده، ممکن است در مرحله‌ی بعدی، سلوک خود با سؤال و استعدادی درون خویش روبرو شود که تا این مرحله، بر خود وی نیز مکشوف نبوده و در ارتباط با جامعه، شکل تازه‌ای به خود می‌گیرد. از این رو، *ابوسعید ابوالخیر* می‌گوید: «مرد آن بود که در میان خلق بنشیند و برخیزد و بخسبد و بخورد و در میان بازار، در میان خلق سست و داد کند و با خلق بیامیزد و یک لحظه به دل از خدای غافل نباشد» (*محمدبن منور*، ۱۳۷۶، ص ۱۹۹).

ب. زهد، همواره از تعالیم عرفانی بوده است که درون عارف را برای ورود به جهان غیب آماده می‌کند. عارف، باید با گذار از این مسیر به تصفیه‌ی باطن از رذایل و شوائب نفسانی دست یابد. *ابن‌سینا*، زهد را به زهد عارف و زهد غیرعارف تقسیم می‌کند و می‌گوید: زاهدانی که فلسفه‌ی زهد را نمی‌دانند، کالای آخرت را با کالای دنیا معامله می‌کنند و از بهره‌مندی دنیا دست می‌شویند، تا از تمتعات اخروی بهره‌مند شوند. ولی عارف از آن روی زهد می‌ورزد که نمی‌خواهد خود را به غیر ذات حق مشغول کند؛ زیرا خود را در برابر هر چیزی جز حق، بزرگ می‌دارد (*ابن‌سینا*، ۱۳۸۹، ج ۹، ص ۶۵). برای عارف، زهد نوعی ریاضت است که می‌خواهد از این طریق، پراکندگی خاطر خود را از بین ببرد. بنابراین، تنها از مواردی کناره‌گیری می‌کند که موجب غفلت و تشویش خاطرش باشد. اما هیچ‌گاه به طور کامل، ترک حضور در جامعه نخواهد کرد (*همان*، ص ۶۶). مانع شدن زهد در مسیر عارف، در اندیشه‌ی حافظ نیز دیده می‌شود. از نظر او، افتخار به اعمال زاهدانه موجب کندی در مسیر سیر و سلوک عرفانی می‌شود (*خرمشاهی*، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۸۷۸).

بدین ترتیب، باید گفت: حقیقت زهد، خالی کردن دل از میل به دنیا است و صرفاً خلوت‌گزینی و جامعه‌گریزی نیست. آنچه ملاک زهد و دنیاگریزی است، دل‌ن بستن به دنیاست. اصولاً زهد و انزوای مورد

تأکید اسلام، نوعی حالت روانی است تا وضعیت فیزیکی. در پندهای پیامبر اکرم ﷺ به /بوذر آمده است: «کن فی الناس و لاتکن معهم»؛ روح عارف در بین مردم به آسمان، متصل است، اما جسم و تن او در بین مردم، حضور دارد. مولانا آورده است:

چیسست دنیا از خدا غافل بدن نی قماش و نقده و میزان و زن
مال را کز بهر دین باشی حمول نعم مال صالح خواندش رسول
آب در کشتی هلاک کشتی است آب اندر زیر کشتی پستی است
چونکه مال و ملک را از دل براند زان سلیمان خویش جز مسکین نخواند
(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول، ابیات ۹۸۶-۹۸۳)

ج. عشق از عناصر اصلی عرفان است که در عشق به خالق و عشق به مخلوقات او ظهور می‌یابد. عارف در ارادت‌ورزی صادقانه به معشوق، به لوازم و آثار او نیز عشق می‌ورزد. در نگاه عارفانه، خلق، جلوهای از حق است. بنابراین، مگر می‌شود انسان، عاشق حضرت حق باشد و از جامعه و خلق او بگریزد؟ باید گفت: انسان دوستی و عشق به تمام هستی، از مهم‌ترین آموزه‌های عرفان و تصوف اسلامی است. بخصوص در تصوف خراسان، ضرورت انسان دوستی و اندیشیدن به مصائب حیات انسانی و دردهای مردم و حتی جانوران دیگر، بسیار چشمگیر است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴، ص ۳۶-۳۷).
از نظر ابن‌سینا:

عارف، شادمان و شکفته است و تبسم بر لب دارد. به سبب فروتنی‌اش، خردسالان را هم گرامی می‌دارد همان‌طور که با بزرگسالان چنین است. نسبت به افراد گمنام نیز با گشاده‌رویی برخورد می‌کند. همچنان‌که با فرد مشهور رفتار می‌کند. چگونه ممکن است با آن صغیر و کبیر و آن گمنام و مشهور با گشاده‌رویی برخورد نکند درحالی‌که او به واسطه حق، شادمان است و در هر چیزی خدا را می‌بیند؟ و چگونه آنها را یکسان نداند درحالی‌که همگان را مانند اهل رحمت می‌داند که به باطل مشغول گشته‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۸۹، ج ۹، ص ۲۷۸).

با توجه به آنچه در ارتباط با ویژگی‌های نفس، زهد عرفانی و عشق عارف به حق و خلق گفته شد، به خوبی روشن می‌شود که در مسیر سیر الی‌الله، سالک ممکن است طبق شرایط مختلف، برنامه سلوکی متفاوتی را نسبت به جامعه در پیش گیرد.

۱-۳. عرفان اجتماعی

اهم وظایفی که سالک نسبت به جامعه بر عهده دارد، پس از سفر دوم به بعد اتفاق می‌افتد. البته بحث از سفر «الی‌الله» و «فی‌الله»، از همان آغاز شکل‌گیری عرفان اسلامی مطرح بوده، ولی مقام «بقای بعد از فنا»، که ناظر به دو سفر بعدی است، تا پیش از /ابن‌عربی چندان مورد توجه قرار نگرفته و به‌عنوان سفر به آن اشاره نشده است

(حسن‌زاده کریم‌آباد، ۱۳۹۰، ص ۹). ابن‌عربی، در رابطه با سفر سوم عارف، یعنی «سیر من الحق الی الخلق» می‌گوید: مراجعه‌کنندگان از حق به سوی خلق دو گروه‌اند. قسمی با اختیار و قسمی بدون اختیار هستند. صاحبان مقام با اختیار و صاحبان حال، بی‌اختیار، رجوع به خلق دارند و این موضوع، بدان دلیل است که صاحبان حال با مشاهده حق، قصد رحیل نمی‌کنند. ولی حق، آنها را به سوی خلق می‌راند، اما اکابر مردم، یعنی کسانی که از رسول، ارث برده و صاحب مقام هستند، با اختیار در بین خلق می‌آیند و البته مقامات خویش را کتمان می‌کنند؛ یعنی در عین حال که تبلیغ می‌نمایند، مقام خویش را نیز مخفی می‌دارند (ابن‌عربی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۳۹-۱۴۰).

این موضوع، نزد عارفان و اندیشمندان حوزه عرفان همچنان مورد توجه قرار گرفت و از اضافات و اصلاحاتی برخوردار شد به گونه‌ای که اکنون تحت عنوان «عرفان اجتماعی» بدان پرداخته می‌شود. عارف مسلمان، به مرحله‌ای از سلوک می‌رسد که حضور اجتماعی و عمل اجتماعی دارد. در این مسیر، با «الزامات» و «مسئولیت‌هایی» روبرو می‌شود که حضور و فعالیت وی در جامعه را به‌عنوان سلوک عرفانی او و ادامه مسیروش به سمت حق، معنا می‌بخشد:

۱-۳-۱. الزام حضور در اجتماع به واسطه برخورداری از علم خاص

در این مرحله از سلوک، حضور در جامعه برای عارف، «موضوعیت» پیدا کرده و دارای اهمیت می‌شود؛ زیرا نسبت به مسائلی علم پیدا می‌کند که حضورش در اجتماع را الزام‌آور می‌سازد:

در طی این سفر، سالک، خلائق، آثار و لوازم وجودی آنها را مشاهده می‌کند و به آنچه به سود و زیان آنها است پی می‌برد و به نحوه رجوع آنها به سوی حق و آنچه آنها را به سوی حق، سوق می‌دهد، علم پیدا می‌کند. در نتیجه از خلائق و آنچه آنها را از سیر به سوی حق باز می‌دارد، خبر می‌دهد (قمش‌های، ۱۳۴۵، ص ۲۰۹).

با وجود آنچه بر عارف مکشوف شده است، حضور وی در جامعه، بی‌شک با حضور سایرین، بسیار متفاوت خواهد بود. از این جهت که وی از اموری آگاهی دارد که به نحوه حضورش جهت می‌دهد. سالک در این سیر، خلائق و آثار و لوازم آنها را شهود می‌کند. به تفصیل به منافع و مضار اجتماع بشری و احوال خلائق پی می‌برد و به رجوع خلائق به حق و کیفیت آن، علم تفصیلی حاصل می‌نماید (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۶۶۸).

مهم‌ترین جلوه این تأثیر و تفاوت را می‌توان در مسئولیتی که عارف با وجود این حضور مسبوق به علم خاص بر دوش می‌گیرد، معرفی کرد: «سالک در این سفر، نسبت به راه و سیر و سلوک افراد، بهره وصولشان به موطن اصلی، علم دارد و به مقام نبوت تشریحی می‌رسد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۶).

۱-۳-۲. مسئولیت عمل اجتماعی ویژه

با تحقق علم مذکور، سالک مسئولیت خود را در برابر جامعه می‌یابد و به حسب مرتبه‌ای که بدان دست یافته،

ناگزیر از عمل اجتماعی می‌شود؛ زیرا این علم، او را ملزم به ورود در فعالیت‌های اجتماعی ویژه‌ای می‌سازد. بدین ترتیب، می‌توان گفت: اگر برخی عرفا وارد حوزه عمل اجتماعی نشده‌اند، گویی به این دلیل است که هنوز به مرتبه‌ای از شناخت نرسیده‌اند که بتوانند دست سایرین را نیز بگیرند؛ زیرا محال است عارفی به این مرتبه از علم دست یابد و پا به عرصه اجتماع نگذارد.

در سفر سوم، یعنی «سفر من الحق الی الخلق بالحق»، عارفی که حقانی شده است، به سمت خلق باز می‌گردد. انسان در این مرحله، به مقام و رتبه کمال می‌رسد. اگر پس از این مرحله، همانند انبیا و اولیا به یاری دیگر انسان‌ها پرداخت و از آنها برای رسیدن به قرب حضرت حق دستگیری کرد، کامل مکمل خواهد بود. مسئله تدبیر عالم، وساطت در فیض و خلافت، در سفر سوم مطرح می‌شود و این مقامات، در این مرحله به دست می‌آیند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۶۰۹).

برای مثال، منصب «خلیفه الهی»، نسبتی است که عارفان میان انسان، خدا و خلق برقرار می‌دانند. البته منصبی تکوینی است و نه تشریحی، اگر چه از آن، نتایج تشریحی نیز گرفته می‌شود (همان، ص ۶۰۲). خلافت نسبت به عالم خلق، همان وساطت برای فیض حق تعالی است. در واقع، خلیفه خدا واسطه فیض میان خدا و خلق است؛ زیرا به سبب شدت تعالی حضرت حق در صقع ربوبی، ناممکن است که او بدون هیچ واسطه‌ای به تدبیر عالم بپردازد (همان، ص ۶۰۸).

توجه به این نکته ضروری است که اگرچه این وساطت در فیض، تکوینی است اما بی‌تردید انسان کامل به لحاظ تشریحی نیز واسطه اتصال سایرین به حق تعالی خواهد بود. از آنجایی که انسان کامل، الگوی اصلی عارفان است و تشبیه به وی، دغدغه عارف می‌باشد، می‌توان گفت: سالک بر اساس اینکه چه میزان از مسیر را طی کرده و در چه مرحله‌ای از سلوک قرار دارد، موظف به یاری همه افرادی است که در مراحل پیش از وی قرار دارند.

از نظر امام خمینی^ع در این مرحله، سالک به‌عنوان پیامبر تشریحی مطرح می‌گردد که صلاحیت دستگیری از خلائق نصیبش می‌شود. حتی او می‌تواند به جعل احکام ظاهری و قالبی و باطنی قلبی بپردازد و از خدا و صفات و اسماء او و معارف حقیقی، به قدر استعداد خلائق خبر دهد (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۶). با این علم، او می‌تواند خلق را به مقام جمع دعوت نماید. چنین شخصی حتی صلاحیت تشکیل مدینه فاضله استوار بر حق و حقیقت را دارد و شأن او است که در جمیع شئون اجتماع بشری مداخله نماید (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۶۶۸).

حضور اجتماعی عارف، در مقام خلافت ظاهری، علاوه بر خلافت معنوی خود را نشان می‌دهد. خلافت معنوی این است که افراد صاحب مقام خلافت الهیه باشند، ولی مأموریت سفر چهارم را که «من الحق الی الخلق» است، ندارند و با امر و نهی اجتماع، سر و کاری پیدا نمی‌کنند. اما در خلافت ظاهری، علاوه بر اینکه شخص، برخوردار از خلافت معنوی است، حاکمیت و سلطنت ظاهری و اجرای امر و نهی نیز بر آن افزوده می‌شود. سالک، در صورتی که سفر چهارم را پیمو، موظف به انجام دادن وظایفی است که باید آنها را به مرحله

اجرا در آورد و اینجا دیگر فصل خصومات و حل و عقد امور مطرح می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۱۳).
 با توجه به آنچه بیان شد، باید گفت: تفاوت حضور و عمل عارف در اجتماع، با سایرین در این است که عارف، علمی دارد که این علم، نحوه حضورش را تعیین می‌کند و مسئولیتی بر عهده دارد که چگونگی عمل اجتماعی‌اش را مشخص می‌سازد. البته به این تفاوت مهم نیز باید اشاره کرد که حضور و عمل اجتماعی عارف، از آنجایی که نوعی سلوک به‌شمار می‌رود و رو به سوی خداوند دارد، مؤید به یاری حضرت حق خواهد بود:
 در این مجال هر چه را که بشر برای تعالی و شکوفایی نشئه طبیعت، برزخ و قیامت نیاز دارد، از سفر انفسی گرفته تا سفر آفاقی را از این منظر که معضلات اجتماعی و فردی را حل کرده و بگشاید در اختیار دارد. در حقیقت، عارف در این مرحله همه آنچه را که بشر عادی اعم از مسائل علمی و عملی به آن نیاز دارد و برای سعادت وجودی خود می‌خواهد در میزان علم بار یافته از حضیره قدس الهی قرار داده، سامان می‌بخشد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۴).

۱-۴. بررسی برخی موارد حضور و عمل اجتماعی عارف

آنچه در متون عرفانی پیرامون منازل، احوال و اخلاق فردی و اجتماعی سالکان بیان شده است، به طور کامل، قابل احصاء نیست، اما در این نوشتار، برای معرفی نمونه‌هایی از کتاب *منازل السائرین* *خواجه عبدالله انصاری* که خود دایره‌المعارفی در این زمینه است، استفاده شده و به برخی از منازل و جایگاه‌هایی که میان عارف و اجتماع وجود دارد، اشاره می‌شود. بدین منظور، تأثیر علم عارف و مسئولیت وی را در این ارتباطات مورد بازخوانی قرار می‌دهیم.

۱-۴-۱. *خلق: خواجه عبدالله انصاری*، در کتاب *منازل السائرین* از «خلق» سخن می‌گوید و درجه نخست، آن را به گونه‌ای خاص از برخورد عارف با مردم، اختصاص می‌دهد؛ به این صورت که عارف، باید مقام و منزلت مردم را بشناسد و بداند که آنها در بند قدرها و اندازه‌های خود هستند؛ زیرا برای هر کس از سعادت دنیا و آخرت، حدی مقدر شده است. در نتیجه، از مردم بیش از آنچه برایشان مقدر گشته نخواهد و بداند که مردم در طاقت و توان خود محبوس‌اند؛ یعنی هر کس، قوه و توان معینی دارد که نمی‌تواند از آن فراتر رود. بنابراین، نباید از کسی بیش از توانش توقع داشت، همان‌طور که خداوند کسی را بیش از وسع او مکلف نمی‌سازد (بقره: ۲۸۶). اگر عارف به این ترتیب عمل نماید، مردم را در کارهایشان معذور می‌دارد و بر آزار ایشان صبر و شکیبایی خواهد کرد و با این معرفت، سه چیز را به دست خواهد آورد: نخست اینکه، خلق از او ایمن هستند. دوم اینکه، مردم او را دوست خواهند داشت. سوم اینکه، مردم به دست او نجات می‌یابند (انصاری، ۱۳۷۳، ص ۱۳۱). دستیابی به منزل خلق، بدون این علم، ممکن نیست. همان‌گونه که برخورداری از چنین علمی، مسئولیت صبر و شکیبایی را بر دوش عارف می‌گذارد. بدین ترتیب، حضور عارف در چنین منزلی، می‌تواند جلوه‌ای از عرفان اجتماعی به‌شمار آید.

۱-۴-۲. فتوت: باب نهم بخش اخلاق، به بحث «فتوت» می‌پردازد که درجه اول آن، به تبیین نوع خاصی از رفتار عارف با هموعان خود اشاره دارد. *خواجه عبدالله انصاری* می‌گوید:

فتوت آن است که برای خود فضلی بر کسی مشاهده نکنی و برای خود، حقی که شایسته‌ی مطالبه باشد، بر کسی نبینی. به این ترتیب، درجات فتوت را این‌گونه معرفی می‌نماید:

درجه‌ی نخست این است که سالک دشمنی با مردمان را ترک گوید و [حق خود را از آنان مطالبه نکند، بلکه اساساً حقی برای خود بر مردم نبیند و از خطا و لغزش آنها تغافل کند، به گونه‌ای که اساساً خطا و لغزشی نبوده تا نیازی به عذرخواهی باشد و آزار و اذیتی را که از سوی مردم می‌بیند، فراموش کند.

درجه دوم فتوت آن است که سالک به کسی که او را از خود دور ساخته، نزدیک شود و فردی را که آزارش داده، اکرام نماید تا حدی که حتی از کسی که بر او ظلمی کرده، عذرخواهی کند، به این صورت که بگوید: خداوند تو را بر من مسلط ساخته و زمینه‌ی آزار و اذیت مرا به دست تو فراهم نموده، تا تحمل این ستم، کفاره‌ی گناه من باشد و اگر من گناه نکرده بودم، خداوند تو را بر من چیره نمی‌ساخت و تو را دچار این زحمت نمی‌کرد، پس این من هستم که بر تو ستم کردم! مرا ببخش و عذرم را بپذیر. البته سالک باید همه‌ی این امور را با طیب خاطر و خشنودی کامل انجام دهد، نه با فروپوشاندن خشم و بازگشت از خطای او؛ زیرا عمل سالک از روی محبت قلبی است، نه از روی صبر و شکیبایی. بنابراین، حال درونی عارف باید با عمل ظاهری‌اش مطابق باشد و اگر در ظاهر از خطای او درمی‌گذرد، در دل نیز کینه‌ای از او نداشته باشد، بلکه دوستش بدارد و کاملاً از او خشنود باشد (همان، ص ۱۳۶).

چگونه چنین چیزی ممکن است، جز اینکه سالک به نواقص وجودی خالقی، موانع حرکت آنها به سوی حق و کیفیت عبور دادن ایشان از این موانع به سمت حق، آگاه است و مسئولیت دستگیری آنها را بدون هیچ‌گونه کینه یا ناشکیبایی می‌پذیرد؛ چون این مسئولیت را نیز مرحله‌ای از سلوک خود، تلقی می‌کند. اگر سخن از گناه خود می‌گوید، منظور همان بخش از تاریکی‌های وجود عارف است که جز با انجام این مسئولیت‌ها از نور حق، روشنی نمی‌گیرد. بنابراین، باید گفت: اگر فتوت، مسبوق به علم عارف و پذیرش مسئولیت آن باشد و نه صرفاً فعالیت از روی تظاهر، عارف را در سلوک اجتماعی‌اش به جلو خواهد برد.

۱-۳-۴. بسط: در این مقام، وظایفی که خداوند برای اصلین به مقام «بسط» معین فرموده‌اند، تبیین می‌شود و در مورد گروهی سخن می‌گوید که به خاطر رحمت خدا بر مردم، بسط داده شده‌اند، با مردم ملاطفت و آمیزش می‌کنند و مردم از نور ایشان بهره‌مند می‌شوند. این افراد، در اثر مجالست با مردم و برخورد زیاد با ایشان، دچار تفرقه و پراکندگی خاطر نمی‌شوند؛ زیرا با نظر حق به مردم می‌نگرند و اسرارشان محفوظ است و به مردم آنچه را نباید بگویند، نمی‌گویند و رازها را فاش و برملا نمی‌سازند. گروهی نیز هستند که نشانه‌های راه و امامان هدایت و چراغ‌های رهروان می‌باشند. اینان پیش از ختم نبوت، انبیاء الهی و پس از ختم نبوت، امامان معصوم علیهم‌السلام و اولیای حق هستند و بسط داده شده‌اند، تا مردم با ایشان انس بگیرند. این افراد، مردم را به سوی حق تعالی می‌خوانند و راه سلوک را به آنها نشان می‌دهند (همان، ص ۲۸۸). چنین مرتبه‌ای، به روشنی در مورد جایگاه و مسئولیت اجتماعی عارف سخن می‌گوید.

۲. بررسی تاریخی ارتباط عارفان با اجتماع

در بررسی زندگی‌نامه عرفا، با رویکردهای متفاوتی نسبت به جامعه روبرو می‌شویم. برخی از آنها، به طور کامل از جامعه بریده‌اند و نجات خود را در دوری از قیل و قال‌های مردم عادی می‌بینند. همانند قشیری که نقل است کسی از وی پرسید: آیا رواست انسان با خلق سخن بگوید؟ پاسخ داد: این وقتی رواست که وی ناچار باشد، علم خویش را در باب احکام و فرایض بیان کند یا بیم آن باشد که کسی در بدعت هلاک شود. ظاهراً در مواردی که این اندازه ضرورت در کار نمی‌آمد، خود وی کاری به خلق نداشت و رد و قبولشان را هم به چیزی نمی‌شمرد (کربن، ۱۳۶۳، ص ۱۹۶). برخی دیگر، در نهایت درجه محبت به خلق دیده می‌شوند. به‌عنوان نمونه، در حالات ابوالحسن خرقانی آمده است:

فکرت و حکمتی که خدا بدو داد، سبب شفقت بر خلق شد. اکنون به آنجا رسیده است که ننگ از مهربانی خود دارد، اگر برای خلق خدا از خود مهربان‌تر بیابد. از این‌رو، هر آزاری که بر دست و پا و دل کسی از شام تا ترکستان وارد می‌شود، وی را به درد می‌آورد و آرزو می‌کند، به جای همه خلق بمیرد تا خلق رنج مرگ نکشند و به دوزخ هم نروند. وی جوانمرد و مرید خود را کسی می‌دانست که بر کنار دوزخ بایستد و هر که را خواهند به دوزخ برند، دستش گیرد و به بهشت فرستد و خود به جای او به دوزخ شود (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۲-۳۲۱).

از سوی دیگر، می‌توان به «مکتب نوری» اشاره کرد که البته اطلاعات چندانی در مورد ایشان در دسترس نیست. تنها گفته می‌شود که وی اساساً تعالیم خود را بر پایهٔ ایثار نفس برای خلق مطرح می‌کنند. مؤسس این مکتب، حسین بن احمد نوری خراسانی است. وی آسایش و رفاه دیگران را بر آسایش و رفاه خود، ترجیح داده و معتقد بود: «تربیت صوفیانه بر مرتبهٔ عادی فقر، برتری دارد؛ زیرا فقر فقط عبارت از اعراض از احکام دنیوی است و حال آنکه انضباط عارفانه، چیزی بالاتر از این را از شخص می‌طلبد» (حقیقت، ۱۳۹۰، ص ۹۲).

در دورهٔ معاصر نیز شاگردان «مکتب عرفانی نجف» را به‌عنوان حضور فعال عرفان در صحنهٔ اجتماع، معرفی می‌کنند. این مکتب عرفانی، که می‌توان آن را «عرفان شیعی فقهاتی» نامید، توسط مرحوم سیدعلی شوشتری در نجف پایه‌گذاری شده و به‌وسیلهٔ شاگرد ایشان، مرحوم حاج ملاحسینقلی همدانی ادامه پیدا می‌کند (وکیلی، ۱۳۹۰، ص ۲۶).

عرفان عرفای نجف، چون برخاسته از متن شریعت است، به همان مقدار که در شرع، تشویق به حضور در عرصهٔ اجتماع شده است، این بزرگان نیز در عرصهٔ اجتماع حضور می‌یابند. عزلت در این روش، به‌معنای عزلت قلبی در همهٔ حالات و عزلت جسمی در مواردی است که در شرع رجحان دارد. از این‌رو، تربیت شدگان این مکتب، هر جا که وظیفهٔ خود را حضور در عرصه‌های اجتماعی تشخیص داده‌اند، وارد شده و تا مرز شهادت پیش رفته‌اند. از طبقهٔ شاگردان آخوند حاج ملاحسینقلی می‌توان به آیت‌اله سیدمحمدسعید حبویی، فرماندهٔ جنگ عراق در مقابل انگلستان، آیت‌الله سیدعبدالحسین لاری، مؤسس حکومت اسلامی در جنوب ایران، آیت‌الله شیخ محمدباقر بهاری و سیدجمال‌الدین اسدآبادی اشاره کرد (همان، ص ۳۷).

شایسته است در اینجا به سخن علامه طباطبائی، به‌عنوان مفسر قرآن، فیلسوف و عارفی که در مکتب نجف تربیت شده است، اشاره شود که می‌فرماید:

هیچ شکی نیست در اینکه اسلام در هیچ شأنی از شئون بشری، اجتماع را مهمل نگذاشته است، به‌طوری که هیچ عمل کوچک و بزرگ آدمی را بدون حکم نگذاشته است. آن‌گاه که در این بیاندیشی که چگونه همه این احکام را در قالب‌های اجتماعی ریخته، آن وقت خواهی دید که اسلام روح اجتماعی را به نهایت درجه امکان در کالبدش دمیده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۴۸).

اگر بخواهیم از پرداختن به نمونه‌های جزئی حضور عارف در اجتماع، فراتر رویم، لازم است به تاریخچه «مسلك فتوت و جوانمردی» و «ملامتیان»، که حضوری کاملاً آشکار و گسترده در جامعه داشته‌اند، اشاره کنیم.

البته پیش از ورود به این بحث، بیان این نکته ضروری است که در اغلب متون عرفانی، دو واژه «عرفان» و «تصوف»، به جای یکدیگر به کار می‌روند. در قرن دوم تا چهارم هجری، ظهور صوفیان بیشتر به دو صورت بود: برخی در کنار تمرین و مراقبه زهد و عرفان، همچنان به مشاغل دائمی خویش نیز می‌پرداختند. اما گروهی دیگر، صوفیان حرفه‌ای گدایپیشه بودند که در بیشتر مواقع، صدقه می‌طلبیدند (حقیقت، ۱۳۹۰، ص ۹۷) و این کار را مشروع و حتی برای علو روح خود، سودمند می‌شمردند؛ چون معتقد بودند این کار، موجب از بین بردن غرور و خودخواهی آنها خواهد شد (همان، ص ۹۹).

دو مسلك «اهل فتوت» و «ملامتیان» را می‌توان دو نوع رویکرد خاص اهل تصوف، نسبت به جامعه دانست.

۲-۱. اهل فتوت

گفته می‌شود، همواره صوفیه ایران، تصوف را در میان خواص و کسانی که آمادگی ذهنی و علمی برای درک آن داشته‌اند، رواج داده‌اند و در میان عوام، مسلك جوانمردی یا فتوت را منتشر کرده‌اند (نفیسی، ۱۳۷۱، ص ۵۵). آیین جوانمردی و فتوت، قرن‌ها در ایران دوشادوش تصوف رواج کامل داشته و در میان عوام، مؤثرترین وسیله بقای روح ملی ایران و قیام و ایستادگی در برابر بیگانگان و ستمگران بوده است (همان، ص ۱۳۳).

در رابطه با خصایص اهل فتوت، به طور خلاصه می‌توان گفت: این افراد پس از کسب دانش، باید به صفاتی مثل راستی، یاری، آزادی از بند نفس، بخشودن بر دوست و دشمن، تزویر نکردن، رفتن به جایی که او را بخوانند، اگر هم بیم جان باشد، از تکبر دور بودن خو بگیرند (همان). مهم‌ترین جنبه آیین جوانمردی ایران، این بوده است که بیگانگان و کسانی را که در خطر بوده‌اند، پناه می‌داده‌اند. در برابر بیدادگری‌ها پایداری می‌کرده‌اند. مهم‌ترین خصال مردی را سخاوت و بی‌اعتنایی و گذشت و از خودگذشتگی و خونسردی در برابر پیشامدهای ناگوار و اغماض از خطاهای دیگران می‌دیدند. به‌طور کلی ایرانیان، جوانمردی را شامل سه مرتبه می‌دانستند: «سَخا» یعنی هر چه دارد، دریغ نکند، «صفا» یعنی سینه را از کینه پاک کند، «وفا» با خدا و خلق خدا (همان، ص ۱۴۷-۱۴۸). وظیفه اخلاقی جوانمردان است که چون

کسی به پناه ایشان بیاید و یاری بخواهد، او را به جان و دل بپذیرند و در انجام یافتن مقصود او اگر چه دشوار و پرخطر باشد، از هیچ کوششی دریغ نوزند (کربن، ۱۳۶۳، ص ۱۷۲).

ابن بطوطه، در سفرنامه خود می‌نویسد: «این گروه در غریب‌نوازی و اطعام و برآوردن حوائج مردم و دستگیری از مظلومان و کشتن شرطه‌ها و سایر همدستان آنها از اهل شر در تمام دنیا بی‌نظیرند» (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۴۷).

البته نباید از این نکته غافل بود که در مورد نحوه ارتباط اهل فتوت با جامعه، طبق آنچه که تصوف، آن را با نام فتوت، روایت می‌کند، لزومی ندارد که جامعه به نفع اهداف الهی تغییر یابد، بلکه آنچه باید تغییر کند، درون هر انسان است. جنگ بیرونی، به جنگ درونی با نفس مبدل می‌شود. البته آنها جهاد بیرونی را نیز لازم و همراه با جهاد درونی می‌دانستند؛ زیرا «فتی» به کسی اطلاق می‌شود که خصم کسی نباشد، جز خودش. پس باید برای مردم در خطاها و بدی‌هایشان عذری بتراشد و همه تقصیرات را از خود بداند و از مردم نیز انتظار انصاف نداشته باشد، بلکه باید از خود، انصاف بخواهد. باز قدمی پیش‌تر آنکه خود را همواره در مظان اتهام و در مقام نقص ببیند و نتیجه آنکه خود را حقیر بداند و صاحب هیچ فضیلتی نشناسد (عروج‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۳۷).

برای بررسی این موضوع که آیا عمل اهل فتوت، مصداق عرفان اجتماعی قرار می‌گیرد یا خیر، می‌توان به بررسی یکی از مهم‌ترین فتوت‌نامه‌ها؛ یعنی فتوت‌نامه عبدالرزاق کاشانی پرداخت. وی از عارفان قرن هشتم هجری است که در فتوت‌نامه‌اش، نگاه اجتماعی به خوبی دیده می‌شود. از نظر کاشانی، سیر عرفانی، پاک کردن نفس است و دارای دو مرحله «توبه» و «سخاوت» می‌باشد. بیشتر صفاتی که در مرحله سخاوت وجود دارد، اجتماعی هستند. بدین صورت، باید گفت: از نظر او حتی مرحله تطهیر نفس هم در تعامل با دیگران حاصل می‌شود. او اخوت و برادری را از بزرگ‌ترین ابواب فتوت دانسته، معتقد است:

اگر این مرحله تحقق یابد، مصالح دنیا و آخرت، فراهم می‌شود و امت واحده می‌تواند تمام مشکلات را پشت سر بگذارند. به همین دلیل است که اهل فتوت باید تمام تلاش خود را برای تحصیل منافع و دفع ضرر از خلائق انجام دهند و حتی هنگام نیاز، جان و مال خود را برای آنها فدا کنند (کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۵۲۸).

طبق آنچه مطرح شد، باید گفت: اگر چه نمی‌توان همه اهل فتوت را سالکین در سفر سوم و چهارم عرفان دانست، اما در یک نگاه حداقلی، دانش و توجه آنها به نیازمندی‌های خلائق و تلاش و مسئولیت‌پذیری‌شان در هدایت جامعه، می‌تواند حضور و عمل اجتماعی آنها را در شمار نحوه‌ای هر چند ضعیف از عرفان اجتماعی به حساب آورد.

۲-۲. ملامتیان

گروهی از صوفیان تندرو و افراطی در ایران، نام خود را «ملامتی» گذاشته بودند (نفیسی، ۱۳۷۱، ص ۱۶۰) و در پایان قرن سوم هجری، در نیشابور ظهور کردند (همان، ص ۱۶۵). ملامتیه می‌گفتند: یگانه معبود خداست و او

باید اعمال آفریدگان خود را بپسندد و روا بداند. در این صورت، سالک نه بر عمل خود باید بنگرد و نه به قبول و نظر مردم. باید در هر کاری اخلاص و ورزید و از هرگونه ریا پرهیز کرد. لازم است بدگمانی درباره نفس خود را نخستین گام حسن ظن به حق دانست؛ زیرا که اصل معرفت حق است. به همین جهت، می‌بایست در اخلاق و معاملات خود آزاد باشند. بر خلاف صوفیه و پشمینه‌پوشان، ظاهرشان از حیث لباس و رفتار با مردم دیگر تفاوت نداشته باشند، تا گرفتار خودنمایی نشوند و پشت به قبله نماز نخوانند. بخصوص باید بکوشند هرگز در اظهار خیر و اخفای شر نکوشند و عبادت را تنها سری در میان عبد و حق بدانند، نه آنکه مردم آن را بپسندند. حتی برای آنکه به ریا و خودفروشی گرفتار نشوند، باید از اظهار قبایح و عیان معایب نفس خود، در میان مردم گریزان نباشند و نفس را همواره متهم و بدکار بدانند. بدین جهت، همیشه کاری می‌کرده‌اند که مردم ایشان را ملامت کنند تا مغرور و فریفته نشوند و عبادت را وسیله نسازند که معبود و مقبول مردم باشند (همان، ص ۱۶۹-۱۶۸).

بیان این نکته نیز قابل توجه است که در مورد ارتباط میان ملامتیان و جوانمردان، باید آنها را در سازگاری کامل با عقاید یکدیگر دانست؛ زیرا اهل فتوت نیز از برخی کارهای افراطی، مانند راهزنی و کشتار، باک نداشته‌اند. بنابراین، ایشان هم مانند ملامتیه، از کارهایی که در ظاهر مردم نمی‌پسندیده‌اند، هراسان نبوده‌اند و در میان عقاید این دو گروه، نحوه‌ای از اشتراک بوده است (نفیسی، ۱۳۷۱، ص ۱۶۷).

اهل فتوت، خدمت به خلق را آزمونی لازم تلقی می‌کنند که در آن، هم میزان اخلاص خود را به خدا می‌سنجند و هم مرتبه آن را فراتر و متعالی‌تر می‌سازند. بنابراین، شعار اهل فتوت این بود که فتی واقعی، در عین شفقت با خلق و یاری آنان، باید به کاری جز یاد حق مشغول نباشد. علامت چنین حال و یا ادعایی، بی‌توجهی و بی‌اعتنایی به رد و قبول، احترام و ملامت دیگران است. اما چنین حالی اگر ممکن می‌شد، حفظش بسیار مشکل بود. بنابراین، اهل فتوت ترجیح می‌دادند که برای حفظ اخلاص، شفقت و یاری خود را از خلق پنهان کنند و در میان آنان، گمنام و مخفی باشند (عروج نیا، ۱۳۹۳، ص ۳۷).

در پایان بحث، می‌توان گفت: تفاوت رویکرد اجتماعی این مسلک‌ها، به علت نوع نگاه خاصی است که به جامعه دارند. ایشان اگر بر این اعتقاد باشند که حضورشان در اجتماع و یاری رساندن به دیگران، نافع در طی مسیر سلوک است، نه تنها از افراد جامعه دوری نمی‌کنند، بلکه حتی در قبال آنان وظیفه‌ای را بر دوش خود احساس می‌کنند. این موضوع به خوبی در اهل فتوت مشهود است، اما اگر سالک، حضور در جامعه را به معنای توجه به قضاوت‌های مردم در مورد اعمال خویش بنگرد و آن را آسیمی برای طی طریق خود به حساب آورند، در دوری از جامعه و بی‌توجهی به مردم، هیچ شکی به خود راه نمی‌دهند، حتی همچون ملامتیان ممکن است به سنت‌شکنی در جامعه بپردازند.

از این رو، باید گفت: ملامتیان با وجود عمل اجتماعی مخصوص خود، هیچ طرفی از عرفان اجتماعی نبسته‌اند؛ زیرا ملامتی بیش از آنکه نگران جامعه باشد، نگران خویش است؛ چون علم کامل حتی نسبت به

موانع سلوکی خود و کیفیت سیر به سوی حق ندارد. از این رو، هیچ‌گونه مسئولیتی نسبت به دیگران بر دوش خود احساس نمی‌کند.

نتیجه‌گیری

کناره‌گیری عارف از اجتماع، چنان در اندیشه‌ها رسوخ کرده است که گویی یکی از شرایط گام نهادن سالک در مسیر الی‌الله است. در این نوشتار، با بررسی «نظری» و «تاریخی» این مسئله، به این نتیجه رسیدیم که نمی‌توان یک دستورالعمل واحد برای همه سالکین راه حق و در همه مراحل سلوک قائل شد.

در تعاریف عرفانی، نفیاً و اثباتاً در مورد این مسئله، چیزی مطرح نشده است، بلکه روش درست آن است که تأثیر آن را در سیر سالک مورد ارزیابی قرار دهیم. گرچه در بعضی برداشت‌های نادرست از عرفان، ممکن است آن را عامل «تساهل و تسامح» اجتماعی و یا علت «رکود و رخوت» اجتماع بیندارند. اگرچه با در نظر گرفتن مؤلفه‌هایی نظیر پیچیدگی‌های نفس، زهد ظاهری و باطنی و عشق عارف به مخلوقات الهی، ضرورت حضور وی در برخی مراحل سلوک مشهود است.

با بررسی چگونگی حضور و عمل اجتماعی عارف، روشن می‌شود که آنچه در سفر سوم و چهارم سالک رخ می‌دهد، با دو مشخصه می‌تواند تحت عنوان «عرفان اجتماعی» مطرح شود. اول اینکه، عارف به واسطه علمی که در مورد خلاق و مسیرشان در سیر به سوی خداوند به دست آورده، متعهد به حضور در اجتماع می‌شود. همین علم است که چگونگی حضور او را نیز معین می‌سازد. مشخصه دوم، مسئولیتی است که علم مذکور بر دوش عارف گذاشته و محدوده عمل اجتماعی او را مشخص می‌کند. این مسئولیت در خلافت ظاهری سالک، به طور کامل متبلور می‌شود.

ارزیابی منازل «خُلُق»، «فتوت» و «بسط»، به‌عنوان مراتبی که عارف آنها را پشت سر می‌گذارد، شواهدی بر این مدعا است که سیر در این منازل، جز از طریق علم و به دلیل بر عهده گرفتن مسئولیت اجتماعی امکان‌پذیر نخواهد بود. بررسی تاریخی ارتباط عارف با جامعه و ارزیابی مسلک‌هایی چون اهل فتوت و ملامتیان، به‌عنوان دو نوع متفاوت از حضور در اجتماع، به خوبی این موضوع را روشن می‌سازد که تا چه اندازه، نوع نگاه سالک به جامعه و مسئولیتی که بر عهده می‌گیرد، می‌تواند در نحوه سلوک او مؤثر باشد. از این رو، اهل فتوت را می‌توان در یک نگاه حداقلی، دارای جایگاهی در عرفان اجتماعی دانست، ولی نحوه حضور ملامتیان در جامعه، نمی‌تواند در شمار سلوک اجتماعی موفق به حساب آید.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۰، *شرح مقدمه قیصری*، تهران، امیرکبیر.
- ابن بطوطه، ۱۳۷۶، *سفرنامه ابن بطوطه*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، سپهر نقش.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۳، *الاشارات و التنبیها*، شرح محقق طوسی، قم، نشر البلاغه.
- _____، ۱۳۸۹، *اشارات و تنبیها*، شرح حسن حسن‌زاده آملی، قم، آیت اشراق.
- ابن عربی، ۱۳۶۵ق، *فصوص‌الحکم*، تعلیقه ابوالعلاء عقیفی، بیروت، دارالکتب العربی.
- ابن عربی، محی‌الدین، ۱۳۸۱، *فتوحات مکیه*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی.
- امینی‌نژاد، علی، ۱۳۹۰، *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- انصاری، خواجه عبدالله، ۱۳۷۳، *شرح منازل‌الساثرین*، شرح عبدالرزاق کاشانی، نگارش علی شیروانی، تهران، الزهرا.
- پارسایان، حمید، ۱۳۸۰، *عرفان و سیاست*، تهران، مرکز آموزش و پژوهش.
- جعفری، محمدتقی، بی‌تا، *عرفان اسلامی*، تهران، نشر کرامت.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *دین‌شناسی*، چ پنجم، قم، اسراء.
- جوادی آملی، مرتضی، ۱۳۸۱، *«سفر اربعه از دیدگاه عرفا و حکما»*، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت حکیم صدرالمآلهین، ص ۱۴۴-۱۶۰.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، *ممنالهمم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حسن‌زاده کریم‌آباد، داوود، ۱۳۹۰، «سفر اربعه در عرفان اسلامی»، *حکمت عرفانی*، ش ۲، ص ۹-۳۹.
- حقیقت، عبدالرفیع، ۱۳۹۰، *تاریخ عرفان و عارفان ایرانی (از بایزید بسطامی تا نورعلیشاه گنابادی)*، تهران، کومش.
- خرمشاهی، بهال‌الدین، ۱۳۷۹، *حافظنامه*، تهران، علمی و فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین عمر، ۱۳۶۴، *عوارف‌المعارف*، ترجمه ابومنصور بن عبدالؤمن اصفهانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۸۴، *نوشته بر دریا، از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی*، تهران، سخن.
- صدرالمآلهین، محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۶، *کسر أصدانم الجاهلیة (عرفان و عارف نمایان)*، ترجمه محسن بیدارفر، چ دوم، تهران، بیدار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- عروج‌نیا، پروانه، ۱۳۹۳، «جوانمردی و فتوت، تمایز و تشابه»، *کتاب ماه فلسفه*، ش ۳۷، ص ۳۳-۴۱.
- قمشه‌ای، محمدرضا بن ابوالقاسم، ۱۳۴۵، *مجموعه آثار حکیم صهبا*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۸۰، *مجموعه رسائل و مصنفات*، چ دوم، تهران، میراث مکتوب.
- کرین، هانری، ۱۳۶۳، *آیین جوانمردی*، ترجمه احسان نراقی، تهران، نشر نو.
- محمدبن منوربن ابی سعدبن ابی طاهر بن ابی سعد میهنی، ۱۳۷۶ق، *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۹، *مصباح‌الهدایة الی‌الخلافة والولایة*، ترجمه حسین مستوفی، چ دوم، تهران، چاپ و نشر عروج وابسته به موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۴۰۶ق، *تعلیقات علی شرح فصوص‌الحکم و مصباح‌الانس*، قم، مؤسسه پاسدار اسلام.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۷۵، *ثنوی معنوی*، تصحیح: نیکلسون، چ سوم، تهران، بهنود.
- نفیسی، سعید، ۱۳۷۱، *سرچشمه تصوف در ایران*، چ هشتم، تهران، چاپ مروی.
- وکیلی، محمدحسین، ۱۳۹۰، «شاخصه‌های مکتب عرفانی نجف اشرف»، *حکمت عرفانی*، ش ۱، ص ۲۵-۴۲.
- یزدان‌پناه، یداله، ۱۳۸۸، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش: عطاء‌انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

An Analysis of the Social Presence of Mystics

Majid Sadeghi Hasanabadi / Associate Professor in Islamic Philosophy and Theology, Isfahan Uni

mtaha_anj@yahoo.com

✉ Nahid Ghahremandust / M.A. in Islamic Philosophy and Theology, Isfahan Uni majd@ltr.ui.ac.ir

Received: 2018/02/01 - Accepted: 2018/06/17

Abstract

Usually, mysticism is conceded as a kind of seclusion and avoidance of people, but this paper, shows that this notion is completely incorrect. To reach this goal it studies the definitions and mystical teachings. At least, the social presence of the mystic, in some stages of Islamic mysticism is advised. To illustrate the social mysticism, this paper evaluates the components of the presence of mystic in society as well as his social actions. It also studies the theoretical mysticism and historical evidences in this regard, to clarify that, the social presence of the mystic and assuming responsibility for the people's guidance is one of the stages of mysticism providing the fact that the mystic is aware of the advantages and disadvantages of the people. Therefore, ignoring the social conduct of mystic and just grabbing on two initial trips of *Asfar Arabia*, neglects a large part of the mysticism. Mystical stages, including "people", "generosity" and "expansion" in *Manazil al-Sairin* of Khwaja Abdullah Ansari represents that, the "binding knowledge and responsibility" of the mystic in community has been focused on the early works of Islamic mysticism.

Keywords: mysticism, social presence, social action, knowledge, responsibility.

A Systemic Approach in Defining the Lifestyle

Sayyed Hamed Onvani / Ph.D. Student in Islamic Educations, FUM Uni

se.onvani@mail.um.ac.ir

✉ **Sayyed Hussein Sayyed Musavi** / Associate Professor, FUM Uni

shmosavi@um.ac.ir

Vahideh Fakhar Noghani / Assistant Professor, FUM Uni

fakhar@um.ac.ir

Sayyed Morteza Hussein Shahroodi / Teacher, FUM Uni

shahrudi@um.ac.ir

Received: 2018/01/03 - **Accepted:** 2018/05/15

Abstract

The lifestyle is one of the most significant issues in the human sciences. This issue defines the general framework of life and includes various aspects of human life in terms of concept and application. The lifestyle has been studied with three main approaches of sociology, psychology and theology. The critical analysis of the common approaches shows that they have studied the issue from a specific angle. Can a coherent, logical and methodical method be obtained to explain the constructive factors of lifestyle, to be able to be discussed in other sciences and different areas of human life? Using a systematic approach to the lifestyle, this paper discusses the constructive factors of the lifestyle, assuming that, it is the most appropriate ways of realizing and defining the concept of lifestyle. In this method, constructive elements of the lifestyle have a multilateral network of relationship and interaction, which can withdraw the method of studying of this concept from the scope of every kind of these approaches. This research uses a descriptive-analytical method based on a desk research.

Keywords: systematic approach, lifestyle, lifestyle factors, encountering methods.

Modern Concept of Time and Nature of Social Science of Max Weber

✉ **Mahdi Soltani** / Ph.D. Student in Philosophy of Social Sciences, Bagher al-Ulum Uni

soltani_m25@yahoo.com

Hamid Parsania / Associate Professor, UT. Uni

H.parsania@ut.ac.ir

Received: 2018/01/19 - **Accepted:** 2018/06/03

Abstract

In modern time, the concept of "time" is considered as a non-innate and acquisitive matter, which causes unity and plurality. Kant considers time as a physical-mathematical matter, but Hegel considers it as a spiritual- historical one. Weber proposed a new meaning for the time to illustrate the identity of social science. Using a descriptive-analytical method, this paper, discuss the identity of time and the nature of social science from Weber's point of view. The findings of the research show that, the science's bound is always reality which is a single and individual whole, not a universal matter. The reality, realizes based on a historical metamorphosis process; and insufficient conditions. The reality is the moment that the social forms and phase with thoughts and ideas are linked together by a selective proximity, and some matters, due to the relevance value, become significant for the modern man, whose effect is the spirit of capitalism

Keywords: time, Social science, reality, Constellation(Konstellation), Max Weber.

Interpretation of Social Interaction Based on Sadra's Anthropology

Ghasem Ebrahimipour / Assistant Professor in Department of Sociology, IKI

ebrahimipour14@yahoo.com

✉ Majid Mufid Bujnourdi / M.A. in Philosophy of Social Sciences, Bagher al-Ulum Uni.

Received: 2017/12/11 - Accepted: 2018/04/10

3011367@gmail.com

Abstract

Interpretation of social interaction is a major concern of sociologists who have communicable and phenomenological approaches. Every one of these approaches has specific epistemic foundations. Sadr's philosophy, with its own different anthropological, has a great capacity to realize and interpret the social interaction. This paper studies the issue by an analytical method. In Sadr's philosophy, human being is "bodily in its origination" (*jismaniyyat al-huduth*) who will become a kind of human by inner movement and external factors, depending on the amount of actualization of the innate nature and intellect, or the overcoming of nature and instinct. Wild, social, and innate civilized human are among these kind of humans that bring three types of sensual, imaginary and intellectual culture by interactive exploitation, mutual service and love-based interaction models. Paying attention to the social context of different types of human beings and triple types of meaning (mental, related, and real) will make a several interpretation of social interaction, which some of them are as follows, an interpretation based on the intention of the actor, interpretation based on the social convention and its critical evaluation based on real meanings.

Keywords: interaction, typology of meaning, typology of action, Sadra's anthropology, interpretation.

The analysis of Sadra's model of "rational choice" as a way to "explain" human actions

AhmadHosein Sharifi / Associate Professor of Department of Philosophy of IKI

Received: 2018/01/02 - Accepted: 2018/05/31

sharifi1738@yahoo.com

Abstract

Explanation and discovering the causes and factors of the human actions are the most important issue in the humanities. Scientific Philosophers have expressed different models for explanation in the social sciences and humanities. "Rational choice" is one of the most famous types of explanation which has been expressed in different methods and models. This article seeks to answer the question, "How Is rational choice model based on the Sadra's philosophy and whether it can be used as a justified and efficient model to explain human actions?" For this purpose, First, using the descriptive - analytical method, we describe and illustrate the rational choice model as a way to explain human actions; and then using critical- analysis method to express weaknesses and defections of this model and show that the Sadra's model (as like as other models of rational explanation) for the neglecting of external, structural and underlying reasons of human actions and also because imagining necessary causes as sufficient cause and linear and unidirectional look in analysis of human actions, cannot be considered as a comprehensive, justified and efficient model for explanation of human actions.

Keywords: explanation, rational choice, humanities, Mulla Sadra, the process of issuing the act.

Abstracts

Behaviorology of the Religious Audiences with Musical Programs of the National TV

Sayyed Hussein Sharafuddin / Associate Professor in Department of Sociology, IKI sharaf@qabas.net

✉ **Khadijeh Khudabandeh** / M.A. Student in Communication, Qur'an and Hadith Uni

Received: 2017/09/26 - **Accepted:** 2018/02/25

kh.newthoughts@gmail.com

Abstract

Mass media, especially television, due to their widespread audiences and deep influences, are one of the most important factors in the transmission of the social values and norms in new societies. Considering that, the "music" is one of the main and inseparable components of some national TV programs; it is worthy to study the reaction of the religious audiences toward the musical programs. Using a descriptive method and through observation and interview, this paper seeks to study the behavior of the audiences with the musical programs of the national TV, to realize the behavior of the religious audiences. The findings of the research show that, the religious audience reacts to the music in three different ways, confronting approach, conditional and critical accompanying, and satisfactorily companionship. Although, a wide range of faithful audiences did not change their attitude toward music, some tendencies have changed with respect to music. The National Media has increased the quality and quantity of music, to attract the maximum audiences and to promote singing in society, by imitation and modeling from the satellite networks.

Keywords: music, national TV, religious audience, 3show, Khandevane, Shab Cook, Dore Hami.

Table of Contents

Behaviorology of the Religious Audiences with Musical Programs of the National TV / Sayyed Hussein Sharafuddin / Khadijeh Khudabandeh	5
The analysis of Sadra's model of "rational choice" as a way to "explain" human actions / AhmadHosein Sharifi	25
Interpretation of Social Interaction Based on Sadra's Anthropology / Ghasem Ebrahimipour / Majid Mufid Bujnourdi.....	41
Modern Concept of Time and Nature of Social Science of Max Weber / Mahdi Soltani / Hamid Parsania.....	59
A Systemic Approach in Defining the Lifestyle / Sayyed Hamed Onvani / Sayyed Hussein Sayyed Musavi / Vahideh Fakhar Noghani / Sayyed Morteza Hussein Shahroodi.....	81
An Analysis of the Social Presence of Mystics / Majid Sadeghi Hasanabadi / Nahid Ghahremandust	101

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Editor in Chief: *Hamid Pārsaniyā*

Editor: *Syyed Hosein Sharaf-Al-din*

Executive manager: *sajad solgi*

Editorial Board:

☐ **Nasrallah Aqajani:** *Assistant Professor, Bagher al-Olum University*

☐ **Hamid Parsāniyā:** *Assistant Professor, Tehran University*

☐ **Mohammad Hosein Pānahī:** *Associate Professor, TabaTabai University*

☐ **GholamReda Jamshidiha:** *Associate Professor, Tehran University*

☐ **Mahmud Rajabi:** *Professor, IKI*

☐ **Syyed Hosein Sharaf al-din:** *Associate Professor, IKI*

☐ **Hosein Kachoiyan:** *Associate Professor, Tehran University*

☐ **Akbar Mirsepah:** *Assistant Professor, IKI*

☐ **Shams allah Mariji:** *Assistant Professor, Bagher al-Olum University*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd

Amin Blvd. , Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +9825-32113480

Fax: +9825-32934483

www.ricest.ac.ir , www.sid.ir

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir