نظریه کنش انسانی در اندیشه استاد مطهری[1]

حمید دهقانیان[2]

حسن خیری[3]

چکیده

با توجه به نقش و اهمیت تبیین کنش انسانی در نظریه‌های علوم انسانی در تعیین و تحلیل مسائل فرد و جامعه و نیز دخالت پیش‌فرض‌های متافیزیکی در این عرصه، پیدایش چنین نظریه‌ای را می‌توان جزو نخستین گام‌های تولید علم در حیطه علوم انسانی دانست. دراین‌میان با توجه به اهتمام جدی استاد مطهری به مسائل علوم انسانی و اجتماعی و نقد آثار بزرگان اندیشه در عصر خویش، مؤلف این مقاله می‌کوشد نظریه تبیینی وی در باب کنش انسان را عرضه کند. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که از منظر استاد، نقص جدی اندیشمندان علوم انسانی و اجتماعی معاصر، غفلت از اصل مهمی به نام فطرت و ویژگی‌های آن ـ که در نوع بشر یکسان است ـ در ذیل سلطه تفکر مادی و شناخت پوزیتیو بوده است. او ضمن پذیرش آثار محیط اجتماعی و طبیعی در اعمال محدودیت برای تحقق کنش، توانمندی‌هایی مانند شناخت و تعقل و نیز نیروی اراده و ابتکار در فطرت انسانی را معرفی می‌کند که این توانمندی‌ها را عامل تحقق اراده بشر، با وجود محدودیت‌ها در شکل‌گیری کنش می‌داند. او همچنین وجود سرمایه شناخت و گسترش آن را در بالا رفتن توان گریز از جبرهای محیطی و اجتماعی، الزامی معرفی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: مطهری، جبر اجتماعی، فطرت، کنش.

---

۱ . تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۷/۱۷ ؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۸/۱۵

۲. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه *hdehghanian@rihu.ac.ir*

۳. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی نراق و عضو انجمن مطالعات اجتماعی حوزه *hassan.khairi@gmail.com*

بیان مسئله

غلبه نگاه مادی در جهان‌بینی و همچنین روش تجربی در معرفت‌شناسی عصر روشنگری در غرب بر فضای علمی، و استخراج نظریه‌هایی درباره طبیعت، انسان و جامعه بر این مبنا، پیامدهایی داشته که حذف غایتمندی از جهان و انسان، نمونه‌ای از آثار آن است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰). مهم‌تر آنکه امتداد این غلبه تا دوران معاصر، به‌خصوص در فضای دانشگاهی و علمی دنیا، تبیین‌هایی از مسائل فردی و اجتماعی کرده که بیان‌کننده همه واقعیت نیست و آسیب‌های جدی را به عرصه علم وارد کرده که در آثار منتقدان و فیلسوفان علم مدرن، فراوان دیده می‌شود. فضای علمی جامعه معاصر ایران نیز در برخورد با این اندیشه‌ها، نه‌تنها بدون جنبش و تلاطم نبوده، بلکه به واسطه تعارض‌های متعدد این نوع نظریه‌ها با مبانی نظری دانش دینی از اندیشمندان مسلمان در مورد فرد و جامعه و تعاملات بینابینی آنها، جنبش‌های متنوعی داشته است. این فضای علمی در ایران معاصر، با اشاعه روشنفکری غرب‌زده[1] ایجاد شد، اما دیری نپایید که متفکران مسلمان درصدد برپا کردن بیشتر با رویکرد اصلاحی و تهذیبی، به این جنبش پیوستند و برای حفظ میراث علمی و پیراستن شُبهه از چهره آن کوشیدند.[2] دراین‌میان پیدایش تفکر اجتماعی با تکیه بر مبانی دینی شیعی و نیز فلسفه صدرایی در آثار کسانی مانند علامه طباطبایی و شاگردان او، مانند آیت‌الله بهشتی، آیت‌الله مصباح، شهید مفتح و به‌خصوص استاد شهید مطهری، جلوه‌ای خاص به خود گرفته است؛ به‌گونه‌ای که به‌جرئت می‌توان گفت هم از لحاظ کثرت موضوعی و هم عمق و قوّت رویارویی، این جریان در ایران معاصر بی‌نظیر بوده است. یکی از اندیشمندان این مکتب که به‌طور جدّ در زمینه دانش علوم انسانی و معطوف به رویارویی علمی با نظریه‌های جدید غرب معاصر، صاحب‌نظر است، استاد مطهری است. این واقعیتی است که آن را با مطالعه سرفصل آثار او و مشاهده موضوع‌های انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی مطرح‌شده توسط وی، آشکارا می‌توان اثبات کرد. یکی از موضوع‌هایی که استاد ـ البته نه به‌طور منسجم و مشخص ـ بلکه در لابه‌لای آثار، بدان پرداخته است، موضوع کنش انسانی به همراه طرح مبانی و اصول موضوعه آن است. طرح نظریه کنش توسط اندیشمندان علوم رفتاری و اجتماعی، پیشینه طولانی در تاریخ علم دارد. اینکه انسان چگونه دست به اقدام (کنش) می‌زند، همواره پرسش مهمی بوده که اندیشمندان در پی پاسخ بدان، نظریه‌های فراوان مطرح کرده‌اند. این موضوع به سبب نقش مهمی که در برنامه‌ریزی یا

۱. رجوع به آثار روشنفکرانی مانند ملکم‌خان، تقی‌زاده، سپهسالار و... مؤید این مطلب می‌باشد.

۲. برای آشنایی با این اقدامات و اشخاص، ر.ک : احیای تفکر اسلامی، اثر استاد مطهری.

مهندسی اجتماعی داشته که غایت علوم اجتماعی جدید است، همواره یکی از ارکان و مبانی علوم انسانی و جولانگاه کشمکش رشته‌های علمی مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی و مردم‌شناسی از یک سو و خود اندیشمندان درون‌رشته‌ای، از سوی دیگر بوده است. نکته مهم، راه‌یابی مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و پیرو آن معرفت‌شناسی و نیز تأثیر شرایط اجتماعی و تاریخی عصر نظریه‌پرداز در طرح این نظریه‌هاست که می‌توان آن را منشأ پیدایش اختلاف این نظریه‌ها دانست (اسپرینگر، ۱۳۹۱). مؤلف این مقاله می‌کوشد ضمن بیان ارزیابی و نقدهای استاد از نظریه‌های طرح‌شده در موضوع کنش انسانی، نظریه استاد مطهری را در این باب به همراه اصول موضوعه آن معرفی کند.

مرور مفاهیم

ما پیوسته کنشگر اجتماعی هستیم؛ بر دیگران اثر می‌گذاریم؛ با دیگران ارتباط برقرار می‌کنیم؛ از دیگران می‌گریزیم؛ دیگران را می‌فریبیم؛ در دیگران نفوذ می‌کنیم؛ محبت خود را به دیگران نشان می‌دهیم؛ برای دیگران هنرآفرینی می‌کنیم و ... . تقریباً هر کاری که ما می‌کنیم، عنصر اجتماعی در بر دارد؛ چراکه دیگران را در نظر می‌گیرد و به حساب می‌آورد. ما با همکاری کردن، بازی کردن، عشق ورزیدن، ستیزه‌جویی، استدلال کردن و... همواره در کنش اجتماعی هستیم (شارون، ۱۳۷۹: ۶۳ و۶۴). مفهوم کنش را می‌توان به‌جرئت هسته اصلی تبیین‌های علوم اجتماعی، به‌خصوص در میان جامعه‌شناسان دانست. اگر در یک تقسیم‌بندی رایج، سه رویکرد اصلی در تبیین جامعه‌شناختی کنش را به‌ترتیب، ساختارگرایان، عامل‌گرایان و رویکرد تلفیقی عاملیت ـ ساختار بدانیم، می‌توانیم اندیشمندانی مانند مارکس و دورکیم و پارسونز را در رویکرد ساختارگراها؛ وبر، مید، بلومر و هومنز را در دسته عامل‌گراها؛ و کسانی مانند بوردیو و گیدنز را منتسب به رویکرد تلفیقی بنامیم. در ادامه، به معرفی هریک از این نظریات و طرح اصول موضوعه آنها درباره مفهوم کنش می‌پردازیم تا به درک مناسب‌تری از دیدگاه استاد در مقام رویارویی علمی برسیم.

کارل مارکس

مارکس در پیش‌گفتار کتاب سرمایه نوشته بود: «در اینجا با افراد، تنها به عنوان تشخص مقوله‌های اقتصادی و تجسم روابط و منافع ویژه طبقاتی سروکار پیدا می‌کنیم». مارکس در این اظهارنظرها، عملکرد متغیرهای دیگر را انکار نمی‌کند، بلکه بر نقش طبقاتی به عنوان نقش تعیین‌کننده تأکید می‌کند. مکان‌های گوناگونی که انسان‌ها در طیف طبقاتی اشغال می‌کنند، به منافع طبقاتی گوناگونی

هم می‌انجامد. این منافع گوناگون، از آگاهی طبقاتی یا نبود آن در میان افراد برنمی‌خیزند، بلکه از جایگاه‌های عینی‌شان بر فراگرد تولید، مایه می‌گیرند. انسان‌ها ممکن است به منافع طبقاتی‌شان آگاه نباشند، اما باز همین منافع، گویی که از پشت سرشان آنها را سوق می‌دهند.

مارکس همانند کنت و دورکیم، یک فیلسوف جامعه‌گراست. از نظر او این جامعه است که به انسان‌ها شکل می‌بخشد. نکته بنیادی در نظرهای مارکس، این است که انسان‌ها در جامعه زاده می‌شوند و جامعه، روابط مالکیت را پیش از زاده شدن آنها تعیین می‌کند. این روابط مالکیت نیز به پیدایش طبقه‌های گوناگون اجتماعی منجر می‌شود. همچنان که انسان نمی‌تواند خود، پدر خویش را برگزیند، در گزینش طبقه‌اش نیز اختیاری ندارد (تحرک اجتماعی گرچه در نظریات مارکس باز شناخته شده بود، در تحلیل او نقش چندانی ندارد). همین که یک انسان بر حسب تولدش، به طبقه ویژه‌ای وابسته می‌شود و به محض آنکه او یک ارباب فئودال یا یک کارگر صنعتی یا سرمایه‌دار می‌گردد، شیوه رفتار ویژه‌ای نیز به او اختصاص داده می‌شود. همین نقش طبقاتی، ماهیت انسان را به‌گونه مؤثری مشخص می‌سازد.

«تکوین و پذیرش افکار، بستگی به چیزی دارد که خود از جنس اندیشه نیست. افکار، محرک نخستین نیستند، بلکه واکنش مستقیم یا تصعیدیافته منافع مادی‌اند که انسان‌ها را به معامله با هم وامی‌دارند» (کوزر، ۱۳۸۹: ۷۷).

مارکس، برخلاف کنت و هگل که تکامل نوع بشر را برآمده از تکامل افکار یا روح انسان می‌دانستند، تکامل اوضاع مادی بشر را موضوع کارش قرار داد و کشمکش را نیز موتور این تکامل معرفی کرد. بر این اساس، «نیروی برانگیزاننده تاریخ، همان شیوه ارتباط انسان‌ها در رهگذر کشمکش‌هایشان برای به دست آوردن زیست‌مایه از چنگ طبیعت است.... هرگاه نیازهای اصلی او برآورده شوند، نیازهای تازه‌ای پدید می‌آیند و همین تولید نوبه‌نو نیازها، خود، نخستین عمل تاریخی است» (همان: ۷۵و۷۶).

آنچه در تبیین‌های کارل مارکس از آگاهی و کنش انسانی، بسیار به چشم می‌خورد، تأثیر زیربنای اقتصادی در شکل‌گیری طبقه‌های اجتماعی و تعیّن انسان و کنش او توسط طبقه اجتماعی خود است.

دورکیم

از نظر دورکیم، کنش اجتماعی شامل چگونگی عمل، تفکر و احساس است که خارج از فرد هستند و اجبار و الزام دارند که به برکت آن، خود را بر فرد تحمیل می‌کنند. دورکیم دو معیار عینی

برای کنش اجتماعی مطرح می‌کند: ۱. بیرونی بودن حالات محل فکر و احساس درباره اشخاص؛ ۲. جبر و فشاری که اشخاص تحمل می‌کنند (دورکیم، ۱۳۸۷: ۲۹).

شناخت مفاهیمی مانند «وجدان جمعی» و نیز «واقعیت اجتماعی» به عنوان موضوع جامعه‌شناسی، به منظور درک نظریه کنش از دیدگاه دورکیم امری ضروری است. او برای وجدان جمعی، شخصیتی متمایز برای افراد جامعه قائل است: «وجدان جمعی، نوع روحی جامعه است؛ نوعی که درست مانند انواع فردی، هرچند به شیوه‌ای دیگر، دارای خواص، شرایط هستی و شیوه خاص خویش است» (آرون، ۱۳۸۷: ۳۶۵). مفهوم دوم، واقعیت اجتماعی یا پدیده اجتماعی، همان چیزی است که دریافت دورکیم از جامعه‌شناسی، مبتنی بر آن است. «پدیده اجتماعی، هر نوع شیوه عملی است که می‌تواند اجباری خارجی بر فرد وارد کند. پدیده اجتماعی را از طریق اجباری که بر فرد وارد می‌کند، بازمی‌شناسیم. دورکیم یک رشته مثال بسیار متفاوت می‌آورد که نشان‌دهنده تعدد معانی اصطلاح «اجبار» در اندیشه اوست» (همان: ۴۱۲). دورکیم الزام‌های رفتاری در یک گروه، مثل همراهی با دیگران در یک واکنش جمعی، مانند خنده دسته‌جمعی در یک نشست عمومی، «مد» مانند پوشیدن لباس‌هایی معین در یک دوره زمانی به سبکی که همگان می‌پوشند، جریان‌های عقیده که موجب ازدواج، خودکشی و باروری می‌شوند و سرانجام، نهادهای تربیت، حقوق و اعتقادها را دارای خصلت اجباری بودن و استقلال از افراد جامعه و به بیان روشن‌تر، نمودهایی از واقعیت اجتماعی معرفی می‌کند. این واقعیت‌های اجتماعی «از چنان قدرت وادارنده‌ای برخوردارند که بر فرد و اراده فردی تحمیل می‌گردند» (کوزر، ۱۳۸۹: ۱۸۷). به عبارت دیگر، او تأکید می‌کند که عامل اصلی انگیزاننده کنش در افراد جامعه، بیش از هرچیز دیگر، همانا «واقعیت اجتماعی» است. بر این اساس، دورکیم در همه آثارش ضمن رد دیگر تبیین‌ها همچون تبیین ایدئالیستی و روان‌شناختی و تاریخی، «به‌جای تعبیرهای ردشده، به تبیینی اساساً جامعه‌شناختی می‌رسد» (آرون، ۱۳۸۷: ۴۱۰). بدین‌ترتیب دورکیم «تبیین را با ملاک علت می‌شناساند. تبیین یک نمود اجتماعی، عبارت است از جست‌وجوی علت مؤثر آن؛ یعنی پیدا کردن نمودی قبلی که ناگزیر به ایجاد نمود مورد بحث می‌انجامد... علل نمودهای اجتماعی باید در محیط اجتماعی جست‌وجو شود. ساخت جامعه مورد نظر همانا علت نمودهایی است که جامعه‌شناسی قصد شناساندن آنها را دارد» (همان: ۴۱۸). دورکیم ضمن مخالفت با تبیین تاریخی، «حتی تا آن حد پیش می‌رود که می‌گوید اگر محیط اجتماعی، دلایل کافی برای تبیین نمودهایی ارائه ندهد که در لحظه معینی از تاریخ مشاهده می‌شوند، شناخت علّی آنها به‌هیچ‌وجه ممکن نخواهد بود» (همان: ۴۱۹).

بنابراین دورکیم با تأکید بر اهمیت جامعه و قرار دادن آن در حد بالاترین مفهوم هستی، بر این نکته صحه می‌گذارد که از نظر او، محرک کنش‌های بشری، تنها جامعه است.

ماکس وبر

منظور ماکس وبر از کنش، رفتار معنادار و هدفمند است. مفهوم کنش از دیدگاه پارسونز، همه رفتار انسانی (یا هر کنشگر دیگری) است که انگیزه آن، معانی‌ای است که توجه او را جلب می‌کند. «کنش»، تمام رفتارهای انسانی است که در آن، فرد کنشگر، معنای ذهنی به رفتارش نسبت می‌دهد. کنش در این معنا ممکن است مشهود یا فقط درونی یا ذهنی باشد؛ ممکن است شامل مداخله مثبت در یک موقعیت یا خودداری عمدی از چنین مداخله‌ای یا پذیرش منفعلانه وضعیت باشد (کرایب، ۱۳۸۲: ۹۳، ۹۴ و ۹۸). او با جدا خواندن رفتار از کنش، وجه ممیز کنش را خودآگاه بودن آن می‌داند: «رفتار، هنگامی کنش است که فاعل برای رفتار خویش، معنایی می‌پذیرد» (آرون، ۱۳۸۷: ۶۲۴).

هومنز

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

پارسونز

پارسونز می‌کوشید نظریه کنش را از رفتارگرایی جدا سازد. او تأکید می‌کرد که برای آنکه نظریه-ای بتواند یک نظریه کنش باشد، باید جنبه ذهنی فعالیت انسان را در آن در نظر گرفت. به عبارت دیگر، کنش به عنوان رفتاری مشخص می‌گردد که طی آن، مجموعه پاسخ‌های عامل، در موقعیت

معینی، منشأ انگیزشی داشته باشد؛ درحالی‌که رفتار، توسط وجدانِ خود عامل، هدایت می‌شود (دیلینی، ۱۳۸۸: ۳۹۲-۳۹۴).

پارسونز مفهوم کنش را ابتدا در نظام اجتماعی می‌سنجد و سپس به نظام اقتصادی تعمیم می‌دهد (حاجی‌آبادی، ۱۳۸۲: ۹۴-۱۰۷). وی در تشریح منظور خود از مفهوم کنش، ملاک‌هایی را برای آن بیان می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. کنش نیازمند وجود یک عامل، یعنی یک «کنشگر» است؛ ۲. کنش نیازمند داشتن «هدف» است، مانند: گرفتن مدرک تحصیلی؛ ۳. کنش، در «موقعیتی» انجام می‌شود که دو عنصر لازم دارد: الف) چیزهایی که کنشگر نمی‌تواند بر آنها نظارت داشته باشد (شرایط)؛ ب) چیزهایی که کنشگر می‌تواند بر آنها نظارت داشته باشد (وسایل)، مانند: امکانات تحصیلی، کامپیوتر شخصی؛ ۴. «هنجارها و ارزش‌ها»، در جهت تعیین گزینش وسایل دستیابی به هدف‌ها نقش ایفا می‌کنند، مانند: اجرای قوانین اداری (ریتزر، ۱۳۷۴: ۵۲۷).

هابرماس

هابرماس نظریه کنش خود را بر مبنای ارتباط مطرح می‌کند. کنش ارتباطی، نوعی کنش اجتماعی معطوف به رسیدن به تفاهم است. بنا بر این نظریه، کنشگران برای رسیدن به یک درک مشترک از طریق استدلال، وفاق و همکاری، با یکدیگر ارتباط متقابل برقرار می‌کنند (هابرماس، ۱۳۷۴: ۳۸۹).

گیدنز

نظریه ساختاربندی گیدنز، این پرسش را بررسی می‌کند که آیا «افراد» واقعیت اجتماعی را شکل می‌دهند یا «نیروهای اجتماعی»؟ او از موضع‌گیری افراطی می‌پرهیزد و بر این باور است که مردم در انتخاب کارهایشان به‌کلی آزاد نیستند و دانش آنها محدود است، اما آنها عاملانی هستند که ساختار اجتماعی را بازتولید می‌کنند و تغییرات اجتماعی را به وجود می‌آورند.

از نظر گیدنز «ساختارهای اجتماعی عبارت‌اند از مجموعه کلی و دفعتاً ظاهرشونده‌ای از قواعد، نقش‌ها و روابط و معانی‌ای که افراد در درون آنها به دنبال آینده، به کمک اندیشه و عمل انسان‌ها، سازماندهی، بازتولید و متحول می‌شوند». این انسان‌ها هستند که طی زمان، ساختارها را خلق می‌کنند و مبتکر تحول در آنها می‌گردند، نه خود جامعه؛ ولی فعالیت‌ها و نوآوری‌های خلاقانه آنها تابع محدودیت‌های اجتماعی است. در بعد هستی‌شناسی، ساخت-یابی، مشروعیت قطب‌بندی کنش و جامعه را قبول ندارد و بر آن است که کنش و جامعه را به

عنوان شئون متداخل و اثرگذار بر هم، مفهوم‌پردازی کند (کسل، ۱۷۸:۱۳۸۳).

کنش انسان، به‌ویژه تابع محدودیت‌های ساختاری است که نیروها و روابط تولیدی، آن را به وجود می‌آورند؛ اما بر اساس شیوه‌ای تعیین نمی‌شود که آنچه را روی می‌دهد، ناگزیر به صورت پیامد این محدودیت درآورد (ریتزر، ۱۹۸۸: ۴۸۷).

آنچه نقش نهادی دارد، فرد نیست، بلکه واحد زمان ـ فضا یا موقعیت حضوری است. آنچه مردم می‌دانند، این نیست که چگونه نقش بازی کنند، بلکه این است که چگونه واکنش نشان دهند و عمل کردن در یک موقعیت را یاد بگیرند. از دیدگاه گیدنز، واحدهای پایه‌ای ساختار اجتماعی، برخلاف آنچه ما آموخته‌ایم، نقش و منزلت یک فرد نیست، بلکه موقعیت‌هایی با کردار تعریف‌شده است که حرکت ما به درون و بیرون آن، رفتار کنونی ما را شکل می‌دهد. موقعیت‌های نهادی همراه با ترکیب‌های اخلاقی و عملی‌شان موجب ایجاد تعهدات، قدرت و فعالیت‌های فرد می‌شود. بر این اساس این موقعیت‌ها اهمیت علمی دارند نه نقش‌ها (کلارک و دیگران، ۱۹۹۰: ۱۴۹). ساختار، فقط در کنش و به واسطه آن وجود دارد؛ درست همان‌گونه که ساختار زبان مادر، گفتار و به‌واسطه آن وجود دارد. گیدنز چنین کنشی را کردارهای اجتماعی می‌نامد و جامعه‌شناسی فقط با در نظر گرفتن کردارهای اجتماعی به عنوان موضوع مطالعه، می‌تواند بر دوگانگی سنتی کنش و ساختار چیره گردد (کرایب، ۱۳۷۸: ۱۴۴). به اعتقاد گیدنز، سه عنصر در عملکردهای اجتماعی نقش اساسی ایفا می‌کنند: ۱. توانایی ارتباط معنادار؛ ۲. اخلاق؛ ۳. منابع قدرت. آنچه موجب «عملکرد» مطابق با انتظار می‌شود، بدون مهارت و خلاقیت در ارتباط، و نیز بدون توجه به هنجارهای اخلاقی، ممکن نخواهد بود. «عامل» به کمک ذخایر معرفتی خود، منظور عاملِ مقابل را درک، و مطابق آن بر اساس هنجارهای اخلاقی عمل می‌کند. عنصر مهم دیگر نیز در عملکرد، امکان عمل است؛ یعنی توانایی انجام دادن کار؛ که البته آن میسر نمی‌شود، مگر به کمک منابعی که به انسان، قدرت انجام دادن کار را می‌دهند. به نظر گیدنز، عملکردها بر «قواعد و منابع» مبتنی‌اند و مفهوم «ساخت» در معنای اصلی آن، دست‌کم به همین قواعد و منابع مربوط می‌شود (گیدنز، ۱۳۸۲).

بوردیو

پیر بوردیو، علاقه‌مند به موضعی است که در عین ساختارگرا بودن، نقش عوامل انسانی را نیز در نظر می‌گیرد. او به‌دنبال غلبه بر ضدیت کاذب میان ذهنیت‌گرایی و عینیت‌گرایی یا به تعبیر دیگر، «ضدیت بیهوده میان فرد و جامعه» است. البته چنین رویکردی را از زوایای مختلف، تا

حدی در میان بیشتر جامعه‌شناسان اخیر که به‌دنبال «تلفیق سطوح خرد و کلان»، «فرانظریه‌پردازی» و نیز «تلفیق عاملیت و ساختار» هستند، می‌توان دید؛ به‌ویژه که ناتوانی نظریه‌های تک‌بعدی پیشین در تبیین موضوع کنش، به‌مرور به اثبات رسیده است. بوردیو با اشاره به دو گروه، یکی ساختارگرایانی مانند لوی اشتراوس و آلتوسر که کنشگران زندگی واقعی را از صحنه خارج کرده‌اند؛ و دیگری ذهنیت‌گرایانی مثل شوتس و بلومر که تأثیر ساختارهای اجتماعی را از قلم می‌اندازند، بر رابطه دیالکتیکی میان ساختارهای عینی و ذهنی تأکید می‌کند. بااین‌حال در ادامه به نظر می‌رسد که بوردیو در عین تلاش در این جهت، «کارش بیشتر به ساختارگرایی تمایل می‌یابد. ساخت‌گرایی بوردیو، ذهنیت و نیتمندی را ندیده می‌گیرد» (ریتزر، ۱۳۸۷: ۶۷۵). بوردیو برای شرح نظریه خویش، دو مفهوم ساختمان ذهنی (عادت‌واره یا منش) و زمینه (میدان) را در کانون بررسی قرار می‌دهد. «ساختمان ذهنی، ساختار ملکۀذهن‌شده‌ای است که اندیشه و گزینش کنش را مقید می‌کند، اما تعیین‌کننده جبری اندیشه و کنش نیست» (همان: ۶۸۰). البته ساختمان ذهنی یا عادت‌واره از یک سو خودش تولیدشده جهان اجتماعی است و از سوی دیگر، جهان اجتماعی را از طریق عملکرد، تولید می‌کند. بوردیو یادآور می‌شود که «ساختمان ذهنی، یک ساختار نامتغیر و ثابت نیست، بلکه با افرادی که در برخورد با موقعیت‌های متناقض زندگی‌شان، پیوسته تغییر می‌کنند، انطباق دارد» (همان: ۶۸۱). زمینه، شبکه‌ای از روابط است که میان جایگاه‌های عینی درون زمینه وجود دارد که اشغال‌کنندگان این جایگاه‌ها، افراد و نهادها هستند. میزان نفوذ هر عامل اشغال‌کننده جایگاه‌ها، به میزان سرمایه‌اش بستگی دارد. وجه عمده کار بوردیو، توجه به رابطه متقابل میان ساختمان ذهنی و زمینه است. «از یک سو، زمینه، ساختمان ذهنی را مشروط می‌سازد و از سوی دیگر، ساختمان ذهنی، زمینه را به عنوان چیز معنی‌داری می‌سازد که منطق و ارزش دارد و به سرمایه‌گذاری انرژی می‌ارزد» (همان: ۶۸۴). بنابراین می‌توان گفت که محرک کنش از دیدگاه بوردیو، چیزی است متغیر که حاصل تعامل پویای ساختمان ذهنی کنشگر و زمینه (مجموعه روابط متقابل جایگاه‌های اجتماعی) است. بوردیو براساس مفهوم منش و تعامل آن با مفهوم میدان، می‌کوشد اصول مولد رفتار انسانی را عرضه کند (چولی، ۱۳۸۹).

منش در واقع همان ساخت‌های اجتماعی ذهنی‌شده‌ای است که ابتدا از طریق تجربه‌های نخستین فرد، به ذهن او منتقل می‌شود و شکل می‌گیرد (نهادهای نخستین) و سپس تجربه‌های بزرگسالی (نهادهای ثانوی) به آن اضافه می‌شود. به این ترتیب است که ساختارهای اجتماعی در ذهن و در درون افراد، از طریق درونی ساختن عناصر بیرونی حک می‌شوند و به‌صورت منش

درمی‌آیند (توسلی، ۱۳۸۳: ۵). بوردیو ساختمان ذهنی را دیالکتیک ملکه ذهن‌شدن عوامل خارجی و خارجی‌شدن عوامل درونی توصیف می‌کند (ریتزر، ۱۳۸۷: ۷۱۳).

این مفهوم، هسته اصلی تبیین وی برای کنش‌های انسان را شکل می‌دهد. بوردیو می‌گوید: «من می‌خواستم نشان دهم که فرد نه‌فقط به عنوان فرد، بلکه به عنوان محصول ساختار و یک اصل مولّد، دست‌اندرکار است» (فاضلی، ۱۳۸۲: ۳۹).

با بررسی آرای مهم‌ترین جامعه‌شناسانی که درباره مکانیسم وقوع کنش از نظریه ایراد گرفته‌اند، آنچه به‌صراحت درک می‌شود، گذاری است که در توجه این اندیشمندان به نقش عاملیت و همچنین ابعاد ذهنی و فرهنگی اتفاق افتاده است. هرچند تبیین‌های صورت‌پذیرفته از کنش، بیشتر با شناخت پوزیتیو و غلبه نگاه مادی بوده، امروزه دیگر بر سر الزام صرف ساختارهای مادی و جبر اجتماعی در تحقق کنش، کمتر توافق شده است.

پرسش‌های تحقیق

۱. کاستی‌های نظریه‌های کنش که اندیشمندان صاحب‌نظر مطرح کرده‌اند، از منظر استاد کدام‌اند؟

۲. مکانیسم وقوع کنش، بر اساس دیدگاه استاد چگونه است؟

۳. در تحقق کنش، از منظر استاد چه عواملی دارای وزن بیشتری هستند؟

روش‌شناسی تحقیق

محقق در این جستار می‌کوشد پاسخ استاد را به مسئله تحقیق، از آثار مکتوب وی، به روش اسنادی و کتابخانه‌ای با جمع‌آوری داده‌هایی از آثار وی بررسی کند؛ سپس با شرح و مطالعه دقیق‌تر و نیز با طبقه‌بندی مفاهیم، شکل منظم‌تری به مطالعه می‌دهد؛ در ادامه با استفاده از تکنیک‌هایی چون تحلیل محتوا، نظر شهید مطهری را درباره موضوع استخراج می‌کند.

استاد مطهری در برخورد با نظریه‌های موجود در زمان خویش (بیشتر با تأثیر از نظریه مارکسیستی)، با توجه به مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و جامعه‌شناختی به نقد نظریه‌ها و طرح نظر خویش پرداخته است. آنچه نظریه‌های او را در این زمینه بااهمیت می‌سازد، توجه هم‌زمان به ابعاد روان‌شناختی و جامعه‌شناختی کنش انسانی و فرو نیفتادن در دو سر این طیف (اراده‌گرایی ـ ساختارگرایی) و طرح نظریه‌ای تلفیقی، آن هم به مدد پیروی از مبانی دینی، و ذکر مثال‌های عینی و تجربی است. در این پژوهش، سعی شده مهم‌ترین مبانی نظری وی در این زمینه طرح گردد تا فهم مناسبی از نظریه به دست آید.

مبانی انسان‌شناختی نظریه کنش با تأکید بر مفهوم فطرت

استاد مطهری با اشاره به پذیرفته شدن اصل عمومیت و ضرورت علّی در تحقق همه پدیده‌ها برای نمونه کنش‌ها و افعال انسانی توسط فیلسوفان مادی، چگونگی توجیه اختیار و آزادی افراد را جزو مسائل پیش روی مادّیون می‌داند (مطهری، ۱۳۸۹: ۳۷۸). وی ضمن اعتقاد بدین اصل و همچنین وجود نظام‌های تغییرناپذیر در جهان، با تفکیک جنبه قابلی از جنبه فاعلی پدیده‌ها (همان، ج۱: ۴۰۲)، لزوم جبر در کنش انسانی، آن هم به واسطه ایجاب‌ها (قضا) و تعینات (قدر) را ناشی از فهم نادرست انسان‌شناختی می‌داند که برای انسان، اراده و اختیار قائل نمی‌شود و نقش مداخله‌گر انسان در کنش خویش را نادیده می‌گیرد. اعتقاد به قضا و قدر، آن‌گاه مستلزم جبر است که خود بشر و اراده او را دخیل در کار ندانیم و قضا و قدر را جانشین قوّه، نیرو و اراده بشر بدانیم (همان: ۳۸۴).

انسان در مسیر حرکت جوهری عمومی جهان، با بُعدی علاوه به جهان می‌آید و پایه اولی شخصیت او را همان بُعد می‌سازد و سپس تحت تأثیر محیط تکمیل می‌شود و پرورش می‌یابد. در واقع فطرت به انسان، شخصیت انسانی می‌دهد تا آنجا که حاکم بر تاریخ می‌شود و مسیر تاریخ را تعیین می‌کند (همان: ج۲، ۳۸۱). در تبیین‌های وی در مسائل علوم انسانی، اعتقاد به حاکمیت و تقدم و اساسی بودن اصل فطرت را آشکارا می‌توان تشخیص داد؛ خود نیز دراین‌باره چنین می‌گوید: «اصل فطرت، اصلی است که در معارف اسلامی آن را «ام المسائل» می‌خوانند. بنا بر اصل فطرت، روان‌شناسی انسان بر جامعه‌شناسی آن تقدم دارد و جامعه‌شناسی انسان از روان‌شناسی وی مایه می‌گیرد» (همان: ۱۰۶). وی با استناد به مبانی دینی و عقلی، فطرت را نیروی درونی نوع انسان می‌داند که به سمت هدفی مشخص در حرکت است. مطابق این نظریه که نظریه فطرت است، انسانیت، یک طرح و یک الگو و یک برنامه دارد که انسان و انسانیت، در درجه نخست به حسب فطرت خودش به آن سو حرکت، و با یک نیروی درونی دینامیکی، به آن سو تلاش می‌کند (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۵و ۸۲۱).

استاد مطهری و نقد تفکر تقدم وجود اجتماعی انسان

استاد مطهری در تقابل با اندیشه تقدم وجود اجتماعی انسان بر وجود فردی (تقدم جامعه‌شناسی انسان بر روان‌شناسی آن)، این نظر را ناشی از درک نکردن این اصل انسان‌شناسی (فطرت) می‌داند که پایه و اساس شخصیت انسانی، در متن خلقت انسان و با دست عوامل آفرینش، نهاده شده است. در واقع، شخصیت انسانی از نظر استاد مطهری، مبنای تفکرات او و گرایش‌های متعالی اوست (همان،

ج۲: ۳۹۵). در باب وجود اجتماعی انسان نیز وی وجود استعدادهای غیرمتشابه و غیرهم‌سطح را در نوع انسان، اساس شکل‌گیری زندگی اجتماعی می‌داند که از آن به فطرت اجتماعی انسان یاد می‌کند (مطهری، ۱۳۶۹، ج۱: ۱۶۰).

استاد مطهری در توضیح شکل‌گیری وجود اجتماعی و مکانیسم روابط اجتماعی موجود در بطن جامعه، از مفهوم فطرت اجتماعی بشر یاد می‌کند و اجتماعی شدن انسان را نیز به سبب وجود این ویژگی در نهاد انسان می‌داند.

این فطرت در شکل‌گیری نظام ارگانیک جامعه و برای پیشرفت و تکامل جامعه لازم است و در واقع مجموعه استعدادهای لازم برای پیشرفت و تکامل جامعه انسانی را دارد و در میان مجموع افراد بشر تقسیم شده است (همان: ۹۲). فطرت اجتماعی انسان اقتضا می‌کند که هریک از انسان‌ها به سوی رشته‌ای کشیده شوند؛ به‌گونه‌ای که افراد تا حدی حالت اعضای یک اندام را پیدا می‌کنند (همان: ۱۶۱).

با این نگاه، استاد به نقد تفکری می‌پردازد که وجود اجتماعی انسان را مقدّم بر ویژگی‌های فردی می‌داند و انسان را همانند یک عنصر ساخته‌شده صِرف و موجودی اثرپذیر از اجتماع می‌خواند. مطابق نظریه مبنی بر تقدّم جامعه‌شناسی انسان بر روان‌شناسی او، انسان یک موجود پذیرنده صرف است، نه پوینده؛ یک ماده خام است که هر شکلی به او بدهند، از نظر ذات او یکسان است (همان: ۳۹۶). همچنین استاد مطهری به‌هیچ‌وجه نافی تأثیر عمل و کنش انسان بر خویش نیست، بلکه چنان‌که در نقد نظریه مارکسیستی پراکسیس (اصل تقدم کار بر اندیشه انسان)، ویژگی‌های درونی انسان را زمینه‌ساز چنین تأثیری می‌داند، معتقد است انسان واقعاً کار خویش را خلق می‌کند، اما کار واقعاً انسان را خلق نمی‌کند، بلکه کار و تمرین و تکرار عمل، زمینه خلق شدن انسان را از درون فراهم می‌کند (مطهری، ۱۳۸۹: ج۲، ۳۹۵). انسان، سازنده و پدیدآورنده کار است و کار پدیدآورنده انسان. نظر به اینکه انسان علت ایجابی و ایجادی کار است و کار، علت اعدادی و امکانی انسان، پس انسان بر کار مقدم است، نه کار بر انسان (همان).

فطرت و ویژگی‌های آن

اکنون که استاد مطهری اذعان به وجود ویژگی‌ای به نام فطرت در نوع انسان کرده، این پرسش پیش می‌آید که فطرت چه خصوصیاتی دارد که منحصر به نوع انسان است.

او از اختیار، تعقل و شعور، به عنوان ویژگی‌های فطری انسان یاد می‌کند و به‌واسطه این ذاتیات

انسانی، وی را دارای تکلیف و مسئولیت در برابر اعمال خود می‌داند. از این منظر، اندیشه، کار و عمل انسان را عوامل تغییر در وجود انسان و محیط و جامعه انسانی معرفی می‌کند. وی عامل تغییر، نوآوری و ابداع در زندگی انسان را نشانه وجود نیرو و قدرت انسان در تصرف در خود، محیط و جامعه می‌داند. برای نمونه، در تبیین تفاوت میان زندگی اجتماعی انسان و بعضی از جاندارها مانند زنبور عسل می‌گوید: تفاوت اساسی بین موجودیت اجتماعی انسان و موجودیت اجتماعی آن جانداران، این است که زندگی اجتماعی آن جانداران، ثابت و یکنواخت است و تحول و تطوری در نظام زندگی آنها و به تعبیر موریس مترلینگ در تمدن آنها ـ اگر این تعبیر درست باشد ـ رخ نمی‌دهد؛ برخلاف زندگی اجتماعی انسان که متحول و متطور است، بلکه دارای شتاب است (همان: ۴۹۳). اینکه مقتضیات زمان تغییر می‌کند، سخنی درست است. علت تغییر هم با طرز خلقت انسان مربوط است. مقتضیات زمان برای حیوان عوض نمی‌شود، ولی برای انسان عوض می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۱و۳۷). وی با بیان مثال‌های مشابه تاریخی و انجام دادن چنین مقایسه‌هایی می‌کوشد آثار حقیقتی به عنوان فطرت را در وجود نوع انسان، نشان می‌دهد.

انسان از دو جهت، سلسله توانایی‌هایی دارد که دیگر جاندارها ندارند:

اول اینکه در انسان یک سلسله میل‌ها و جاذبه‌های معنوی هست که در دیگر جاندارها نیست. این جاذبه‌ها به انسان امکان می‌دهد که دایره فعالیتش را از حدود مادیات، تا افق عالی معنویات توسعه دهد؛ ولی دیگر جاندارها نمی‌توانند از زندان مادیات خارج شوند؛

دوم از آن جهت که به نیروی «عقل» و «اراده» مجهز است؛ یعنی می‌تواند در مقابل میل‌ها مقاومت و ایستادگی کند و خود را از نفوذ جبری آنها آزاد سازد و بر همه میل‌ها «حکومت» کند. انسان می‌تواند همه میل‌ها را به فرمان عقل درآورد و برای آنها جیره‌بندی کند و به هیچ میلی بیش از میزان تعیین‌شده پاسخ ندهد (مطهری، ۱۳۸۹: ج۲، ۲۸۳).

غریزه و نقش نیروی عقل در تحقق ارادی کنش

استاد مطهری ضمن پذیرش تأثیر غرایز در طبع انسانی، وجود این غرایز را مانع از کنش اختیاری انسان نمی‌داند. انسان قادر است عملی را که صددرصد با غریزه طبیعی و حیوانی او موافق است و هیچ مانع خارجی وجود ندارد، به حکم تشخیص و مصلحت‌اندیشی ترک کند و می‌تواند کاری را که صددرصد مخالف طبیعت اوست و هیچ‌گونه عامل اجبارکننده خارجی هم وجود ندارد، به حکم مصلحت‌اندیشی و نیروی خرد، انجام دهد (همان، ج۱: ۳۹۴).

البته او وجود این آزادی و اختیار در انسان را وابسته به داشتن قوه عقل و استدلال می‌داند که موجب تشخیص و انتخاب کنش می‌گردد. استاد، انسان را یک عامل مختار در ساختن زندگی خود معرفی می‌کند و این اختیار را بسته به تحقق شرایط طبیعی انجام کنش می‌خواند. اینجاست که تأثیر انسان در سرنوشت خود به عنوان یک عامل مختـــار ـ عاملـی که پس از فراهم بودن همه شرایط طبیعی، در انتخاب فعل و ترک، «آزاد» است ـ معلوم می‌شود (همان: ۳۹۵). همچنین وی داشتن گستره شناخت و اراده را برای تحقق مطلوبی که به واسطه این شناخت، عارض می‌گردد، ممیزه انسان و ملاک برتری او بر حیوان دانسته است. انسان نیز مانند دیگر جانداران یک سلسله خواسته‌ها و مطلوب‌هایی دارد که در پرتو آگاهی‌ها و شناخت‌های خویش، برای رسیدن به آنها در تلاش است. تفاوت انسان با دیگر جانداران، در شعاع و وسعت و گستردگی آگاهی‌ها و شناخت‌ها و از نظر تعالی سطح خواسته‌ها و مطلوب‌هاست. در واقع همین امر به انسان مزیت و تعالی می‌بخشد و او را از دیگر جانداران جدا می‌سازد (همان، ج۲: ۱۸). او ذیل بحث تفاوت‌های اساسی بین انسان و حیوان، به سه ناحیه اشاره کرده است: ادراک و کشف خود و جهان، ناحیه جاذبه‌هایی که بر انسان احاطه دارد، و ناحیه چگونگی اثرپذیری از جاذبه‌ها و انتخاب آنها. وی در ناحیه نخست که حیطه شناختی را در بر می‌گیرد، توانایی انسان در گذر از لایه‌های سطحی شناخت و کشف روابط منطقی میان پدیده‌ها را وجه برتری وی معرفی می‌کند. در بخش دوم، گسترش افق جاذبه‌ها به سوی معنویات، و سرانجام در ناحیه سوم، آزادی و قدرت انتخاب را –البته با اتکا به نیروی عقل و اراده– در برخورد با این میل‌ها و جاذبه‌ها (نفوذ) که کانونی خارج از انسان دارند، بررسی می‌کند (همان: ۲۷۶-۲۸۳).

انسان و فعلیت یافتن فطرت

ضمن تأکید استاد مطهری در موضوع اصالت داشتن فطرت انسانی، این نکته را درمی‌یابیم که وی با توجه به تشخص یافتن فرد در جامعه در طول زمان، برای آثار محیطی، نقش مهمی در شکوفایی فطرت انسانی قائل بوده است. او بعضی از فطریات انسانی را در بدو تولد، به صورت بالقوه دانسته که در طول زمان و با تأثیر اعمال خود انسان، متناسب با دو قوّه تعقل و اختیار فعلیت می‌یابد؛ البته ایشان از سهم انسان در ایجاد کنش به نفع جامعه چشم‌پوشی نکرده و به اختیار انسانی در انجام دادن کنش، اصالت می‌بخشد.

باید توجه داشت که واژه فطرت در مفهوم اسلامی آن، برخلاف مفهوم دکارتی و کانتی، بدان معنا

نیست که انسان از بدو تولد، پاره‌ای از نیازها، توانمندی‌ها، ادراکات، گرایش‌ها یا خواسته‌ها را بالفعل واجد است؛ زیرا چه‌بسا امری فطری باشد و درعین‌حال در هنگام ولادت، صرفاً قوّه محض صرف باشد و فعلیت یافتن آن در نفس یا ذهن انسان، در سنین بالاتر روی دهد (همان: ۳۱۳). ما دو انسان داریم: یکی انسان فطری که هرکسی بالفطره انسان متولد می‌شود؛ همراه با یک سلسله ارزش‌های عالی و متعالی بالقوه؛ ... انسان مکتسب هم داریم؛ انسان ساخته‌شده با عمل خودش (همان: ج۱۳، ۴۹۲). او وجود اختیار و اراده را در تحقق کنش نزد انسان، همانند علل طبیعی حوادث، طبیعی و قانون الهی معرفی کرده است (همان: ج۱، ۱۴۲).

میانجیگری فطرت در تعامل عاملیت ـ ساختار در منظر استاد مطهری

پیش از این گفتیم که استاد افزون بر اصالت دادن به کنش انسانی در ایجاد تغییرات، به نقش جامعه نیز اشاره کرده و به سهم آن در شکل‌گیری تغییرات اذعان داشته است. اکنون برای فهم بیشتر این موضوع، لازم است نظر استاد مطهری را درباره فرد و جامعه و چگونگی تأثیر میان آنها بدانیم تا از این رهگذر به تبیین بهتری از شکل‌گیری تغییرات اجتماعی، در اندیشه استاد برسیم. استاد با تکیه بر نظر قرآن در خطاب قرار دادن جامعه، سرنوشت مشترک داشتن، توان اطاعت و عصیان، و فهم و شعور، به تحقق وجود عینی، حیات و مرگ برای جامعه اعتقاد دارد (مطهری، ۱۳۸۵: ۳۰). بدیهی است تا چیستی جامعه و چگونگی مناسبات بین فرد و جامعه مشخص و تبیین نگردد، مکانیسم کنش توسط فرد عامل در جامعه روشن نمی‌گردد. وی در پاسخ به مسئله چیستی جامعه، ترکیب جبری سلسله‌ای از نیازها و نفوذ یک سلسله عقیده‌ها و ایده‌ها و آرمان‌ها را شکل‌دهنده جامعه می‌داند و در توصیف ماهیت اجتماعی زندگی انسان، برآورده شدن نیازها و بهره‌مندی‌های انسان را بسته به تقسیم کار و تقسیم بهره می‌داند که تنها ذیل سلسله‌ای از نظام‌ها و سنن می‌تواند تحقق یابد. از سوی دیگر، وحدت و یگانگی در جامعه را به سبب نوعی از اندیشه‌ها، ایده‌ها و خلق و خوهای حاکم بر عموم معرفی می‌کند. پیدایش سرنوشت یگانه برای افراد جامعه به سبب پیوند با نیازهای مشترک، یکی از آثار روابط اجتماعی موجود در جامعه است که استاد به آن اشاره می‌کند (مطهری، ۱۳۸۹، ج۲: ۳۳۰ ـ ۳۳۴). او برای جامعه، هویتی فراتر از مجموع افراد جامعه و نیز وجود قوانین خاص قائل است و نوع ترکیبی از افراد را که منجر به شکل‌گیری جامعه می‌شود، از نوع حقیقی تلقی می‌کند. استاد به موازات پذیرش اصالت جامعه، به اصالت فرد نیز معتقد است (همان: ۳۴۱-

۳۳۹). با توجه به نقش اختیار انسان در کنش او، و نقش جامعه در تحقق این کنش، وی انواع ترکیب‌های جوامع را از منظر صاحب‌نظران، در چهار دسته قرار می‌دهد و مبانی، مشخصه و آثار هریک را نقد و بررسی می‌کند:

الف) ترکیب جامعه از افراد، ترکیب اعتباری است؛ یعنی در واقع ترکیبی صورت نگرفته است. ترکیب واقعی آنگاه صورت می‌گیرد که یک سلسله امور بر یکدیگر اثر بگذارند و از یکدیگر اثر بپذیرند و به سبب آن تأثیر و تأثرها و فعل و انفعال‌ها و پیدایش زمینه، یک پدیده جدید با ویژگی‌های خاص خود پدید آید؛ آن‌گونه که در ترکیب‌های شیمیایی می‌بینیم؛

ب) جامعه مرکب حقیقی همانند مرکبات طبیعی نیست، اما مرکب صناعی است؛ و مرکب صناعی خود نوعی مرکب حقیقی است، هرچند مرکب طبیعی نیست. برای مرکب صناعی می‌توان یک ماشین را مثال زد که یک دستگاه مرتبط‌الاجزاست. در مرکب طبیعی، اجزا، هم هویت خود را از دست می‌دهند و در «کل» حل می‌شوند و هم بالتبع و بالجبر، استقلال اثر خود را از دست می‌دهند؛ اما در مرکب صناعی، اجزا هویت خود را از دست نمی‌دهند، ولی استقلال اثر خود را از دست می‌دهند. در واقع در مرکب صناعی، اجزا به‌گونه‌ای خاص با یکدیگر مربوط می‌شوند و آثارشان نیز با یکدیگر پیوستگی می‌یابند و در نتیجه، آثاری بروز می‌کند که در عین پیوستگی مجموع اثر، اجزا استقلال ندارند؛

ج) جامعه، مرکب حقیقی است از نوع مرکبات طبیعی؛ ولی ترکیب روح‌ها، اندیشه‌ها، عاطفه‌ها، خواست‌ها، و اراده‌ها؛ بالاخره ترکیب فرهنگی داریم، نه ترکیب تن‌ها و اندام‌ها؛ همچنان که عناصر مادی به سبب تأثیر و تأثر با یکدیگر، زمینه پیدایش یک پدیده جدید را فراهم می‌سازند و به اصطلاح فلاسفه، اجزای ماده پس از فعل و انفعال و کسر و انکسار، در یکدیگر و از یکدیگر استعداد صورت جدیدی می‌یابند و به این ترتیب، مرکب جدید حادث می‌شود و اجزا با هویت تازه به هستی خود ادامه می‌دهند؛

د) جامعه، مرکب حقیقی است، بالاتر از مرکبات طبیعی. در مرکبات طبیعی، اجزا پیش از ترکیب، از خود هویت و آثاری دارند؛ یعنی به سبب تأثیر و تأثر در یکدیگر و از یکدیگر، زمینه یک پدیده جدید پیدا می‌شود؛ اما افراد انسان در مرحله پیش از وجود اجتماعی، هیچ هویت انسانی ندارند و در واقع ظرف خالی هستند که فقط استعداد پذیرش روح جمعی را دارند (همان: ۳۳۸-۳۴۰).

استاد مطهری دیدگاه اول را اصالةالفردی معرفی کرده که در این دیدگاه، همه آثار در جامعه به فرد منتسب می‌شود؛ زیرا بر اساس این نظریه، جامعه نه وجود حقیقی دارد، نه قانون و سنت، نه

سرنوشت و نه شناخت؛ بلکه تنها افرادند که وجود عینی دارند و موضوع شناخت قرار می‌گیرند و سرنوشت هر فرد، مستقل از سرنوشت افراد دیگر است.

نظریه دوم نیز از دید استاد، اصالةالفردی است. این دیدگاه برای جامعه به عنوان یک کل و برای ترکیب افراد، به عنوان یک ترکیب واقعی، اصالت و عینیت قائل نیست؛ ولی رابطه افراد را نوعی رابطه اصیل و عینی، شبیه رابطه فیزیکی می‌داند. بر اساس این نظریه، جامعه وجود مستقل از افراد ندارد و تنها افرادند که وجود عینی و حقیقی دارند؛ بااین‌حال نظر به اینکه افراد و اجزای جامعه مانند اجزای یک کارخانه و یک ماشین، وابسته به یکدیگرند و در یک رابطه علّی و معلولیِ مکانیکی، آثار و حرکاتشان به یکدیگر گره خورده است، افراد، سرنوشت مشترک دارند و جامعه، یعنی این مجموعه مرتبط‌الاجزا، از نظر رابطه خاص علّی و معلولیِ مکانیکی که میان اجزای آن برقرار است، شناختی مستقل از شناخت هریک از اجزا دارد.

به عقیده استاد، نظریه سوم، هم فرد را اصیل می‌داند و هم جامعه را. از آن نظر که وجود مجموعه اجزای جامعه (افراد) را در وجود جامعه، حل‌شده نمی‌داند و برای جامعه، وجودی یگانه مانند مرکبات شیمیایی قائل نیست، اصالةالفردی است؛ اما از آن جهت که نوع ترکیب افراد را از نظر مسائل روحی و فکری و عاطفی، از نوع ترکیب شیمیایی می‌داند که افراد در جامعه هویت جدید یا همان هویت جامعه را می‌یابند، هرچند جامعه هویت یگانه ندارد، اصالةالاجتماعی است. بنا بر این نظریه، به سبب تأثیر و تأثر اجزا، واقعیتی جدید و زنده پدید آمده است؛ روح جدید و شعور و وجدان و اراده و خواست جدید پدید آمده است. افزون بر این شعور، وجدان، اراده و اندیشه فردی افراد، بر شعور و وجدان افراد نیز غلبه دارد.

از نظر استاد نظریه چهارم، اصالةالاجتماعی محض است. بر اساس این نظریه، هرچه هست، روح جمعی، وجدان و شعور جمعی، اراده و خواست جمعی و «من» جمعی است و شعور و وجدان فردی، مظهری از شعور و وجدان جمعی است و بس (همان: ۳۴۱). وی پذیرش نظریه اول را ملازم با این امر می‌داند که برای جامعه، وجود عینی قائل نباشیم و درنتیجه، وجود قانون و سنن مخصوص برای جامعه را نپذیریم. در صورت پذیرش نظریه دوم با وجود پذیرش قانون و سنت برای جامعه، باید آن را محدود به رابطه‌ای علّی از نوع مکانیکی و بدون نیروی حیات بدانیم. نظریه سوم ـ چون استاد مطهری آن را تأیید می‌کند ـ نیاز به شرح بیشتری دارد. او مبنا و مناط تبیین خویش را این نظریه قرار داده و بر اساس آن، برای جامعه نوعی حرکت و حیاتی جدای از افراد تشکیل‌دهنده آن قائل است. این نظریه بیان می‌کند:

۱. جامعه به حکم اینکه خود، دارای نوعی حیات مستقل از حیات فردی است ـ هرچند این حیات جمعی، وجود مستقل ندارد و در افراد، پراکنده شده و حلول کرده است ـ قوانین و سننی مستقل از افراد و اجزای خود دارد که باید شناخته شود؛

۲. اجزای جامعه که همان افراد انسان‌اند ـ برخلاف نظریه ماشینی ـ استقلال هویت خود را هرچند به‌طور نسبی از دست می‌دهند و حالت ارگانیزه می‌یابند، درعین‌حال استقلال نسبی افراد محفوظ است؛ زیرا حیات فردی و فطریات فردی و مکتسبات فرد از طبیعت، به‌کلی در حیات جمعی حل نمی‌گردد و در حقیقت بنا بر این نظریه، انسان با دو حیات و دو روح و دو «من» زندگی می‌کند: حیات و روح و «من» فطری انسانی که مولود حرکات جوهری طبیعت است و دیگر، حیات و روح و «من» جمعی که مولود زندگی اجتماعی است و در «من» فردی حلول کرده است و بدین‌ترتیب بر انسان، هم قوانین روان‌شناسی و هم سنن جامعه‌شناسی حاکم است.

از دید استاد بر اساس نظریه چهارم، تنها، سنت و قوانین اجتماعی بر انسان حاکم است و فرد هیچ‌گونه استقلال هویتی نمی‌یابد (همان: ۳۴۶).

استاد مطهری برای تبیین بیشتر موضوع استقلال و اصالت فرد و جامعه به صورت هم‌زمان، از چگونگی شکل‌گیری انواع ترکیبات سخن می‌گوید. او با توجه به تفاوت موجود میان مرکبات در سطوح پایین و بالا در طبیعت، شکل‌گیری استقلال فرد در برابر جامعه را بدین‌گونه شرح می‌دهد و جامعه را کامل‌ترین مرکبات می‌خواند: «در طبیعت، مرکبات این‌طورند که در درجات پایین که هستند، هویت جزء در هویت کل محو می‌شود و هرچه بالاتر می‌آیند، بااینکه کل از خود هویتی دارد و اجزا، هویت صددرصد مستقل ندارند، تدریجاً اجزا استقلال بیشتری پیدا می‌کنند» (همان: ج۱۵، ۷۹۹). او این مسئله را وحدتی در عین کثرت و کثرتی در عین وحدت می‌داند (همان، ج۲: ۳۴۵). بنابراین با تقدم عقل و اراده در وجود فردی انسان، ضمن استقلال نسبی افراد، روح فردی در مقابل جامعه، یعنی روح جمعی، مجبور و مسلوب‌الاختیار نیست (همان). استاد مطهری در کتاب قیام و انقلاب مهدی (عج)، ذیل بحث «جبر تاریخ و اجتماع»، انسان را حاکم بر سرنوشت خویش، و آزاد از هر نوع جبری، اعم از محیط، طبیعت، اجتماع و تاریخ معرفی می‌کند. استاد مطهری این آزادی را ناشی از فطرت انسانی می‌داند؛ اما «بنا بر تلقی فطری از انسان، انسان موجودی است دارای سرشت الهی، مجهز به فطرتی حق‌جو و حق‌طلب، حاکم بر خویشتن و آزاد از جبر طبیعت و جبر محیط و جبر سرشت و جبر سرنوشت» (همان، ج۲۴: ۴۳۱). ایشان تأثیر جامعه و محیط را بر فرد پذیرفته، ولی آن را یک‌طرفه ندانسته و نقش آگاهی و اراده انسانی را در ایجاد تغییر برجسته کرده است. بدون شک، انسان از محیط

و شرایط خود اثر می‌پذیرد؛ ولی این تأثیر، یک‌جانبه نیست؛ انسان نیز بر محیط خود اثر می‌گذارد. نکته اصلی اینجاست که تأثیر انسان بر محیط، به‌صورت واکنشی جبری و تخلف‌ناپذیر نیست. انسان به حکم اینکه موجودی آگاه، آزاد، و دارای حق انتخاب، با اراده و مجهز به سرشت‌های متعالی است، گاه واکنش‌هایی نشان می‌دهد، برخلاف آنچه یک حیوان ناآگاه و محکوم محیط انجام می‌دهد (همان: ۲۳۴). استاد مطهری در ادامه بررسی عوامل دیگر در این موضوع، تأثیر جوّ اجتماعی فاسد در تحقق این کنش را دنبال کرده؛ ولی تأثیر وجود این جوّ را بر تحقق این کنش، مستقیم و بی‌واسطه ندانسته، بلکه از میانجیگری روح انسان دراین‌باره سخن می‌گوید. شکی نیست که جوّ اجتماعی نیز باید مساعد باشد، ولی تأثیر جوّ اجتماعی بر روی عقاید، تأثیر مستقیم نیست، تأثیر غیرمستقیم است. جوّ فاسد اجتماعی، جوّ روحی را فاسد می‌کند و جوّ فاسد روحی، زمینه رشد اندیشه‌های متعالی را ضعیف، و زمینه رشد اندیشه‌های پست را تقویت می‌کند (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۶۷ و۸).

وی در بحث رابطه ایده و کنش انسانی هم ضمن دخیل دانستن بستر اجتماعی در تحقق ایده و کنش، این دو را دارای رابطه علت و معلولی متقابل می‌داند. به عبارت دیگر، هریک هم علت دیگری واقع می‌شوند و هم معلول آن (همان: ۵۶۹).

استاد دلیل رد جبر اجتماعی برای افراد جامعه را داشتن قوه عقل، اراده و اختیار می‌داند. نکته مهم اینکه آزادی در انتخاب، با گسترش شناخت و نیروی عقل انسان افزایش می‌یابد. «انسان آنجا که به عقل و اراده متکی می‌شود، نیروهای خویش را جمع و جور می‌کند و نفوذهای خارجی را قطع می‌نماید و خویشتن را «آزاد» می‌سازد و به‌صورت «جزیره‌ای مستقل» درمی‌آید. انسان به‌واسطه عقل و اراده، «مالک خویشتن» می‌شود و شخصیتش استحکام می‌یابد» (همان، ۲: ۲۸۳).

استاد مطهری در بررسی علل گرایش به مادی‌گری به عنوان یک کنش تاریخی در غرب، به نقش کلیسا و نارسایی‌های معرفتی آن و نیز خشونت‌های بروزیافته از این نهاد اشاره می‌کند. به عبارتی دیگر، در این بیان، هم نهادهای معرفتی و هم تجربه تاریخی را در تحقق چنین کنشی مؤثر می‌داند (همان: ۴۷۹).

کنش، میدان آزادی و اراده انسان

استاد مطهری درباره طبقه‌بندی محدودیت‌های انسان در تحقق کنش مناسب با اراده، در بحثی با عنوان «میدان آزادی و اراده انسان»، وجود عوامل وراثتی و زیستی، طبیعی و جغرافیایی، محیط اجتماعی و تاریخ و عوامل زمانی را محدودکننده کنش انسانی معرفی می‌کند.

محدودیت‌های انسان

محدودیت‌های انسان از چند ناحیه است:

۱. وراثت

انسان با طبیعت انسانی به دنیا می‌آید و چون پدر و مادرش انسان بوده‌اند، او نیز قهری و جبری مانند یک فرد انسان به دنیا می‌آید. در ضمن، پدر و مادرش یک سلسله صفات موروثی خود را در فرزندشان به یادگار می‌گذارند که اینها نیز قهری و جبری همراه این افراد است، مانند: رنگ پوست، رنگ چشم، خصوصیت‌های جسمی که گاه از چند پشت به ارث می‌رسد. انسان هیچ‌یک از این‌ها را برای خود «انتخاب» نکرده، بلکه وراثت، به‌طوری جبری اینها را به او داده است.

۲. محیط طبیعی و جغرافیایی

محیط طبیعی و جغرافیایی انسان و منطقه‌ای که در آن رشد و نما می‌کند، خواه‌ناخواه یک سلسله آثار قهری بر روی اندام و روحیه انسان می‌گذارد. منطقه‌های سردسیر، گرمسیر و معتدل، هریک نوعی روحیه و اخلاق را ایجاب می‌کند؛ همچنین منطقه کوهستانی یا صحرایی و مانند آن.

۳. محیط اجتماع

محیط اجتماعی انسان، در تکوین خصوصیات روحی و اخلاقی انسان عامل مهمی است. زبان انسان، آداب عرفی و اجتماعی، دین و مذهب، بیشتر، همان چیزی است که محیط اجتماعی بر انسان تحمیل می‌کند.

۴. تاریخ و عوامل زمانی

انسان از نظر محیط اجتماعی، تنها متأثر از زمان حال نیست؛ زمان گذشته و رویدادهای گذشته نیز در ساختن او تأثیر به‌سزایی دارد. به‌طور کلی، میان گذشته و آینده هر موجودی، رابطه قطعی و مسلّم برقرار است. گذشته و آینده مانند دو نقطه جدا از یکدیگر نیستند، بلکه مانند دو قطعه از یک جریان مداوم‌اند. گذشته، نطفه و هسته آینده است (مطهری، ۱۳۸۹: ۱و ۲).

وی با وجود برشمردن این محدودیت‌ها، باز هم با اتکا به نیروی اراده، ایمان و تعقل انسانی، با طرح موضوع طغیان انسان بر ضد محدودیت‌ها، انسان را عامل تغییر در این محدودیت‌ها و مالک سرنوشت خویش می‌داند.

انسان در عین اینکه نمی‌تواند رابطه‌اش را با وراثت، محیط طبیعی، محیط اجتماعی و تاریخ و زمان به‌کلی قطع کند، می‌تواند تا حدود زیادی علیه این محدودیت‌ها طغیان کند و خود را از قید حکومت این عوامل آزاد سازد. انسان به حکم نیروی عقل و علم از یک سو، و نیروی اراده و ایمان از سوی دیگر تغییراتی در این عوامل ایجاد می‌کند و آنها را با خواست‌های خویش هماهنگ می‌سازد و خود، مالک سرنوشت خویش می‌گردد (مطهری، ۱۳۸۹، ۲: ۲۹۲).

پیدایش وجدان، ذوق و قضاوت مشترک

با توجه به نفوذ عمیق تفکر مارکسیستی در جامعه علمی زمان استاد و ایجاد تبیینی درباره شکل‌گیری معرفت و آگاهی انسان بر مبنای طبقات اجتماعی، وی با طرح انواع خودآگاهی، مانند خودآگاهی فطری و انسانی، به بررسی به این مسئله می‌پردازد.

بر اساس برخی نظریه‌ها انسان، ماورای طبقه‌ای که در آن هست، «خود»ی ندارد. خود هرکس، «وجدان» اوست؛ مجموعه احساس‌ها، اندیشه‌ها، دردها و گرایش‌های اوست و اینها همه در «طبقه» شکل می‌گیرد. بنابراین به عقیده این گروه، انسانِ نوعی، بدون «خود» است؛ یک موجود انتزاعی است نه عینی. موجود عینی، در طبقه تعیّن می‌یابد. انسان وجود ندارد؛ اَشراف یا توده وجود دارد. تنها در جامعه بی‌طبقه است که اگر واقعیت یابد، انسان واقعیت پیدا می‌کند. پس در جامعه طبقاتی، خودآگاهی اجتماعی، منحصر است به خودآگاهی طبقاتی.

زندگی طبقاتی، بینش طبقاتی می‌دهد و بینش طبقاتی، سبب می‌شود که انسان، به جهان و جامعه از آن دریچه خاص و با عینک خاص بنگرد و آنها را از دیدگاه طبقاتی تفسیر کند. پس دردش خواه‌ناخواه درد طبقاتی، و تلاش و جهت‌گیری اجتماعی‌اش، طبقاتی خواهد بود.

پاسخ استاد با استناد بر خودآگاهی فطری و انسانی، بدین‌گونه است:

> «انسان، بالذات خودآگاه است؛ یعنی جوهر ذات انسان، آگاهی است. این‌چنین نیست که اول، «منِ» انسان تکوّن می‌یابد و در مرحله بعد، انسان به این «من» آگاهی می‌یابد. پیدایش «منِ» انسان، عین پیدایش آگاهی به خود است. در آن مرحله، «آگاه»، «آگاهی» و «به آگاهی درآمده» یکی است. «من» واقعیتی است که عین آگاهی به خودش است. انسان در مراحل بعد، یعنی پس از آنکه به اشیای دیگر کم و بیش آگاه می‌گردد، به خود نیز به همان صورت که به اشیای دیگر آگاه می‌گردد، آگاهی می‌یابد؛ یعنی صورتی از خود در «ذهن» خویش تصویر

می‌کند و به‌اصطلاح، به علم حصولی به خود، آگاه می‌گردد؛ البته پیش از آنکه این‌گونه به خود، آگاه گردد، بلکه پیش از آگاهی به هر چیز دیگر، به خود ـ به‌گونه‌ای که اشاره شد، یعنی به نحو علم حضوری ـ آگاه است».

وی در باب خودآگاهی انسانی، چنین آورده است:

«خودآگاهی انسانی، یعنی آگاهی به خود در رابطه با همه انسان‌ها. خودآگاهی انسانی، بر این اصل و فلسفه استوار است که انسان‌ها در مجموع، یک واحد واقعی به شمار می‌روند و از یک «وجدان مشترک انسانی» بهره‌مندند؛ ... از اینجا روشن می‌شود که انسان زیست‌شناسی و انسان بیولوژیک، ملاک انسانیت نیست؛ انسان زیست‌شناسی تنها زمینه انسان واقعی است و به تفسیر فلاسفه، حامل استعداد انسانیت است، نه خود انسانیت. همچنین روشن می‌شود که بدون اصالت روح، دم از انسانیت زدن، معنی و مفهوم ندارد. خودآگاهی انسانی بر این اصل استوار است که انسان‌ها مجموعاً یک «واحد» واقعی به شمار می‌روند و از یک وجدان مشترک انسانی، ماورای وجدان طبقاتی، مذهبی، ملی و نژادی بهره‌مندند.

اکنون می‌گوییم این مطلب، نیازمند به توضیح است که چه انسان‌هایی در مجموع، یک «خود» دارند و روح واحد بر آنها حکم‌فرماست؟ خودآگاهی انسانی، در میان چه انسان‌هایی رشد می‌یابد و نمو می‌کند و در آنها همدردی و هم‌پیکری ایجاد می‌کند؟ تنها میان انسان‌های به‌انسانیت‌رسیده که ارزش‌های انسانی و در حقیقت، ماهیت واقعی انسانی در آنها به فعلیت رسیده و تحقق یافته است» (همان: ۳۰۹-۳۲۰).

نتیجه‌گیری

با توجه به نکاتی که در این پژوهش بدان پرداخته شد، در مقام پاسخ به پرسش نخست تحقیق، می‌توان گفت که استاد مطهری تبیین مادی صرف از ساحت انسان و جامعه و در نظر نگرفتن ویژگی اصیل نوع انسان به نام فطرت با ویژگی‌هایی مانند اختیار، اراده و تعقل، همچنین نداشتن درک مناسب از هویت و وجود ترکیبی جامعه و آثار آن را کاستی مهم در تبیین کنش‌های انسانی می‌داند. ایشان ضمن پذیرش تأثیر جامعه و محیط اجتماعی در تحقق کنش، با ذکر توانایی‌هایی مانند ادراک، تعقل، اراده و اختیار برای انسان، او را در تحقق کنش، ملزم به تسلیم در برابر جبر اجتماعی نمی‌داند؛ هرچند که شکوفایی قوه شناختی را عامل اساسی در وجود این اختیار و آزادی می‌داند.

در پاسخ به پرسش دوم مبنی بر چگونگی مکانیسم تحقق کنش، ایشان به‌صراحت ضمن اذعان به وجود نظامات تغییرناپذیر در عالم، یا به تعبیری وجود سنن الهی که بسترساز تحقق کنش هستند، برخلاف نظر جبرگرایان، وجود توانایی‌های فرد در انتخاب و ترجیح کنش مطلوب خویش را، از زمره این نظام‌ها دانسته است. او وجود اجتماعی انسان را ناشی از اصل فطرت انسانی می‌داند و فطرت را میانجی کنش و واکنش انسان و جامعه، و به نوعی پیدایش کنش متقابل میان فرد و جامعه می‌خواند. به تعبیر دیگر، انسان به واسطه و با میانجیگری فطرت، اقدام به کنش می‌کند و جامعه نیز با همین واسطه، در تحقق کنش مؤثر است.

در مقام پاسخ به پرسش سوم باید گفت که وی نافی تقدم وجود جامعه‌شناختی انسان بر وجود روان‌شناختی‌اش است و در آثار او همواره به توانایی انسان در گریز از فشار و جبرهای محیطی و اجتماعی اشاره شده است؛ چنان‌که در بخش «کنش، میدان آزادی و اراده انسان» ضمن برشمردن محدودیت‌های کنش اختیاری انسان، در پایان به‌صراحت اشاره کرده: «انسان به حکم نیروی عقل و علم از یک سو، و نیروی اراده و ایمان از سوی دیگر، تغییراتی در این عوامل ایجاد می‌کند و آنها را با خواست‌های خویش منطبق می‌سازد و خود، مالک سرنوشت خویش می‌گردد» (همان: ۲۸۳).

بنابراین وی ضمن پذیرش آثار جامعه بر کنش انسان، آن را از جنس محدودیت‌هایی می‌داند که می‌توان به کمک نیروی شناختی و ارادی انسان، از سد آن گذشت. نکته مهم دیگر آنکه استاد، گسترش نیروی شناختی را عامل استقلال و رهایی از جبر محیطی و اجتماعی می‌داند و اذعان می‌دارد: با گسترش شناخت و نیروی عقل انسان، آزادی انتخاب او افزایش می‌یابد. «انسان آنجا که به عقل و اراده متکی می‌شود، نیروهای خویش را جمع و جور می‌کند و نفوذهای خارجی را قطع می‌نماید و خویشتن را «آزاد» می‌سازد و به صورت «جزیره‌ای مستقل» درمی‌آید (همان).

کتابنامه

- آررون، ریمون، ۱۳۸۷، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران انتشارات علمی و فرهنگی.
- اسپرینگز، توماس، ۱۳۹۱، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، نشر آگه.
- توسلی، غلامعباس، ۱۳۸۳، «تحلیلی از اندیشه پیر بوردیو درباره فضای منازعه‌آمیز اجتماعی و نقش جامعه‌شناسی»، مجله نامه علوم اجتماعی، شماره ۲۳، ص۱-۲۵.
- حاجی‌آبادی، محمدحسین، ۱۳۸۲، «رویکرد جامعه‌شناختی به اقتصاد در چارچوب نظریه عمومی کنش»، نشریه اندیشه صادق، تابستان و پاییز ۱۳۸۲ ، شماره ۱۱و ۱۲.
- چولی، محمد؛ باقری، معصومه؛ و حسین‌زاده، علی‌حسین، ۱۳۸۹، «بررسی عوامل اجتماعی- فرهنگی مؤثر بر سبك زندگی خانواده‌های ایرانی (موردمطالعه: شهر ارومیه)»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه شهید چمران اهواز.
- دورکیم، امیل، ۱۳۸۷، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه محمدعلی کاردان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- دیلینی، تیم، ۱۳۸۸، نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی، ترجمه بهرنگ صدیقی، وحید طلوعی، تهران، نشر نی.
- ریتزر، جورج، ۱۳۷۴، نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی.
- شارون، جوئل، ۱۳۷۹، ده پرسش از دیدگاه جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی.
- فاضلی، محمد، ۱۳۸۲، مصرف و سبك زندگی، قم، صبح صادق.
- کرایب، یان، ۱۳۸۲، نظریه اجتماعی کلاسیک، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران، انتشارات آگه.
- کسل، فیلیپ، ۱۳۸۳، چکیده آثار آنتونی گیدنز، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، انتشارات ققنوس.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۸۲، فراسوی چپ و راست، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹، فلسفه تاریخ، چ۱۸، تهران، انتشارات صدرا.
- ـــــــــــ، ۱۳۸۵، جامعه و تاریخ، ج۱، تهران، انتشارات صدرا.
- ـــــــــــ، ۱۳۸۹، مجموعه آثار، ج۱، تهران، انتشارات صدرا.
- ـــــــــــ، ۱۳۸۹، مجموعه آثار، ج۲، تهران، انتشارات صدرا.
- ـــــــــــ، ۱۳۸۹، مجموعه آثار، ج۱۳، تهران، انتشارات صدرا.
- ـــــــــــ، ۱۳۸۹، مجموعه آثار، ج۱۵، تهران، انتشارات صدرا.
- ـــــــــــ، ۱۳۸۹، مجموعه آثار، ج۲۱، تهران، انتشارات صدرا.
- ـــــــــــ، ۱۳۸۹، مجموعه آثار، ج۲۴، تهران، انتشارات صدرا.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰، معنای زندگی، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- هابرماس، یورگن، ۱۳۸۴، نظریه کنش ارتباطی، ترجمه کمال پولادی، تهران، روزنامه ایران، ۱۳۸۴، چ۱، ج۱.

جایگاه دین در گفتمان طالبانیسم[1]

سید حسین شرف‌الدین[2]

علیرضا حسنی[3]

چکیده

طالبانیسم، یکی از جریان‌های معاصر و بسیار اثرگذار افغانستان است که شعارها و مدعیات کلان اسلام‌خواهی داشته و دارد. بااین‌حال رفتار عملی این گروه، فاصله زیادی با آن شعارها و ادعاها دارد. بررسی خاستگاه، ساختار، اهداف و عملکرد این جریان، می‌تواند ماهیت واقعی‌اش را آشکار سازد. طرح دعاوی و شعارهای دینی و التزام صوری به ظواهر شریعت، همواره حجابی برای پنهان‌ماندن ماهیت واقعی این جریان بوده است. مسئله اصلی این نوشتار، جایگاه دین در گفتمان طالبانیسم است که می‌کوشد با استفاده از الگوی حصر منطقی در مناسبات دین و قدرت و رویکرد گفتمانی لاکلا و موفه به عنوان چارچوب نظری، به این مهم دست یابد. یافته‌های تحقیق، نشان از ماهیت قومی ـ قبیله‌ای این گفتمان و اعتقاد به جایگاه برتر برای قبیله، قدرت، حاکمیت و ارزش‌های آن، نسبت به دین و شریعت دارد.

کلیدواژه‌ها: دین، قدرت، تعامل، گفتمان، جریان، طالبانیسم، افغانستان.

---

۱ . تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۷/۲۰ ؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۸/۲۱

۲. دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و عضو انجمن علمی مطالعات اجتماعی حوزه: *sharaf@qabas.net*

۳. کارشناسی‌ارشد جامعه‌شناسی: *hasani233@gmail.com*

مقدمه

گفتمان طالبانیسم، در ابتدا با شعار ایجاد امنیت و بعدها برپایی حکومت خدا در زمینِ خدا، اجرای شریعت و خدمت به دین خدا، وارد عرصه سیاسی افغانستان شد. تأثیر گفتمان طالبانیسم بر تحولات اخیر افغانستان، ضرورت مطالعه این جریان مذهبی ـ سیاسی را نشان می‌دهد. ماهیت گفتمان طالبانیسم که هم متضمن بُعد قومی ـ مذهبی و هم مشتمل بر سازه‌های قدرت سیاسی است، می‌طلبد که از چارچوب تحلیلی بهره‌گیری شود که ویژگی‌های لازم برای تبیین این دو عنصر را داشته باشد.

نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موفه، از ظرفیت مناسبی برای تحلیل ماهیت سیاسی و قومی ـ مذهبی طالبانیسم برخوردار است.

دستیابی به ماهیت واقعی این گفتمان و بررسی صحت و سقم مدعیات کلان اسلام‌خواهی آن، بر اساس رفتار بیرونی و تعاملش با اقوام و گروه‌های مختلف جامعه از یک سو و پایبندی عملی به ارزش‌های دینی و مذهبی از سوی دیگر، اهدافی است که نویسندگان را به مطالعه و بررسی در این عرصه واداشته است. درباره گفتمان طالبانیسم تاکنون بارها بحث شده، اما هنوز کمبود پژوهشی در این عرصه، مشهود است. آنچه این تحقیق را از دیگر تحقیق‌های انجام‌شده متمایز می‌سازد، بررسی جایگاه دین در قالب الگوی تعامل دین و قدرت بر اساس چارچوب تحلیل گفتمان است؛ ضمن آنکه مطالعات انجام‌شده با روش تحلیل گفتمان، معمولاً به شیوه غلبه و استیلای یک گفتمان و شکست گفتمان دیگر از راه مقایسه گفتمان‌ها و چگونگی شکل‌گیری خصومت و غیریت‌سازی میان آنها در عرصه جامعه است؛ اما در این مطالعه، جایگاه پدیده‌ای برجسته همچون دین در یک گفتمان، سنجش و ارزیابی شده که کاری جدید است.

تبیین جایگاه دین در گفتمان طالبانیسم، پاسخ و پرسش اصلی نوشتار حاضر است و این مهم زمانی صورت می‌گیرد که پاسخ پرسشی دیگر، یعنی الگوی تعامل این گفتمان با دین، معلوم شده باشد. مجموع این یافته‌ها، ماهیت واقعی گفتمان طالبانیسم را نیز روشن می‌سازد و این، نیازمند مروری کوتاه بر شیوه پیدایش این جریان، ساختار تشکیلاتی، تعامل آن با دیگر اقوام و جریان‌های موجود در افغانستان و عملکرد آن است؛ زیرا شناخت گفتمان به عنوان یک نظام معنایی و عامل اصلی کنش‌های انسانی، جهت‌گیری‌ها و داوری‌های فردی و گروهی، تنها از این طریق ممکن است. ازاین‌رو بررسی تعامل طالبان با اقوام و جریان‌های موجود، پرده از نظام معنایی حاکم بر آن برمی‌دارد.