

۱. مقدمه

پرسش از هستی جامعه پیشینه‌ای دراز دارد. هم‌زمان با پیدایش دانش جامعه‌شناسی و ایجاد حوزه معرفتی جدید، همواره این پرسش مطرح بوده که آیا حقیقتاً موجودی به نام جامعه وجود دارد؟! در تفکر اسلامی اگرچه رگه‌های این بحث در آثار کسانی همچون ابن‌خلدون و خواجه نصیر دیده می‌شود، بدون تردید می‌توان گفت که پردازش برهانی چنین مباحثی، از ابداعات علامه طباطبائی است. ایشان با این داعیه که اسلام تنها دینی است که باصراحت پایه دعوت خود را بر اجتماع قرار داده و به همین جهت در همه موضوعات اجتماعی نظریه و راه‌حل ارائه داده است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۶) همواره کوشیده تا با نگرش و روش متفاوت، مباحث اجتماعی اسلام را در قالب دستگاهی نظری و گفتمانی مشخص ارائه کند و متناسب با آن به تبیین موضوعات اجتماعی بپردازد.

یکی از این مباحث که جایگاهی مهم در اندیشه اجتماعی علامه یافته، چستی جامعه و نسبت آن با فرد به‌منزله موجود حقیقی و سازنده جامعه است. برخلاف بسیاری از اندیشمندان مسلمان، به نظر می‌رسد مرحوم علامه، با اتکا به آموزه‌های قرآنی، جامعه را همچون واقعیتی عینی و موجودیتی فرافردی به تصویر می‌کشد و بر همین اساس نیز رابطه فرد با این واقعیت را بررسی می‌کند. از آنجاکه بسیاری از آرای علامه در زمینه اندیشه اجتماعی ابتکاری است و از سویی تأثیراتی ژرف در تفکر اجتماعی معاصر مسلمین برجای گذاشته است، کوشش‌های بسیاری در حوزه معرفت اجتماعی بر این اساس صورت گرفته تا آرای علامه بازخوانی و بررسی شود. بنابراین بحث از هستی جامعه در دیدگاه علامه، نه تنها موضوعی جدید نیست، که تبیین و بررسی آن را می‌توان در بسیاری از آثار اجتماعی معاصر جست‌وجو کرد، یا پایه‌های استدلالی دیدگاه‌های جدید را به آن ارجاع داد.

نظر به اینکه مرحوم علامه ساخت جامعه را واقعی می‌داند، برای بررسی رابطه فرد/عاملیت و جامعه/ساختار پاسخ به چند پرسش ضرور و گریزناپذیر است: نخست اینکه علامه بر اساس کدام ادله و مستندات قرآنی معتقد به اصالت حقیقی جامعه شده و دوم اینکه عاملیت و ساختار از دیدگاه ایشان بر اساس چه سازوکارهایی به تعامل و متعاقب آن به تأثیر و تأثر می‌پردازند. به نظر می‌رسد علی‌رغم کوشش‌های بسیار برای تبیین اندیشه‌های علامه، پاسخ به پرسش‌های مزبور کمتر کانون توجه قرار گرفته است. از این رو نوشتار پیش‌رو با توجه به اهمیت این پرسش، خواهد کوشید تا پنجره‌ای نو در بازخوانی و مطالعه آرای اجتماعی ایشان بگشاید و با بهره‌گیری از ادبیات جدید جامعه‌شناختی به پرسش‌هایی درباره هستی جامعه به‌منزله ساختار کلان اجتماعی، بنیادهای کنش عاملان اجتماعی و سرانجام تعامل عاملیت و ساختار، از دیدگاه ایشان پاسخ دهد؛ کوششی که به نظر می‌رسد در نوع خود بی‌سابقه و تا حدی نوآورانه است.

رابطه عاملیت و ساختار از دیدگاه علامه طباطبائی

fikri310@yahoo.com

نصرت‌الله نظری / دانشجوی دکتری رشته قرآن و علوم اجتماعی، جامعه المصطفی العالمیه

sharaf@qabas.net

سیدحسین شرف‌الدین / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۳/۳/۱۴ - پذیرش: ۱۳۹۳/۷/۲۷

چکیده

علامه طباطبائی به‌منزله یکی از متفکران پیشتاز و مبتکر در حوزه مباحث اجتماعی، به گونه‌ای در تفسیر و تبیین آیات قرآن کریم کوشیده است که می‌توان دیدگاه ایشان را با بسیاری از مباحث جامعه‌شناختی برابر دانست. با استناد به دیدگاه‌های ایشان ذیل آیات اجتماعی و به‌ویژه آیاتی که از سرنوشت مشترک، عمر، کتاب، شعور، فهم، عمل، اطاعت و معصیت برای «امت» سخن می‌گوید، می‌توان گفت از دیدگاه علامه جامعه به‌مثابه ساختار کلان اجتماعی، دارای وجود حقیقی و اصالت است. از سویی با توجه به اینکه ایشان عاملیت انسانی را بر اساس فطرت، آگاهی و اراده توضیح می‌دهد، همچنین می‌توان گفت که نظریه ایشان، در رویکرد تلفیق‌گرایی قرار می‌گیرد و متعاقب آن تعامل دوسویه عاملیت و ساختار توضیح داده می‌شود. علامه برای توضیح این تعامل از مفهوم «شاکله» استفاده کرده و معتقد است که همان‌گونه که ساختارها می‌توانند شرایط را برای به فعلیت رسیدن گرایش‌های فطری و ذاتی انسان مهیا سازند و از این طریق سهم بسزایی در درونی‌سازی ایستارها، قواعد، هنجارها و... به عهده گیرند، همچنین افراد و عاملان اجتماعی از این توانایی برخوردارند که با نوع کنش‌های خویش، در ایجاد، تغییر و بازتولید ساختار اجتماعی تأثیر بگذارند.

کلیدواژه‌ها: عاملیت، کنش، جامعه، ساختار، تعامل، اصالت.

۲. کلیات و مفاهیم

برای توضیح دیدگاه علامه، معرفی برخی مفاهیم و طرح اجمالی ادبیات نظری موجود در این زمینه ضروری به نظر می‌رسد.

۲-۱. عاملیت

عاملیت (Agency) از مفاهیم اساسی در دانش جامعه‌شناسی است که گاه معادل «خرد» (ریتزر، ۱۳۸۴، ص ۶۹۹) و گاه برابر با مفهوم «کنش» (گیدنز، ۱۳۸۴، ص ۶۴) و بیشتر برای توضیح اعمالی به کار گرفته می‌شود که معمولاً عامل انسانی همراه با نیت و قصد آنها را انجام می‌دهد (باتامور، ۱۳۹۲، ص ۷۸). در چنین برداشتی، عاملیت انسانی، همانند کنش کنشگر تنها بر اساس نیت و مقاصد تعریف می‌شود و منظور از آن این است که یک رفتار انسانی، زمانی مصداق عاملیت به‌شمار می‌آید که دست‌کم متکی بر نیت و قصد عامل صورت پذیرفته باشد؛ حتی اگر شخص درباره‌ی توصیف آن دچار اشتباه شود (کسل، ۱۳۹۲، ص ۱۳۵).

این برداشت که بیشتر فلاسفه آن را ارائه کرده‌اند، با این انتقاد روبه‌روست که چنین دیدگاهی مفهوم «عاملیت» را با بیان توصیف «عمل» یک‌سان می‌گیرد؛ و نظارت مستمر بر کنشی را که افراد انجام می‌دهند، با خواص معرف آن کنش به خودی خود مشتبه می‌سازد (همان، ص ۱۳۶). براین‌اساس در تعریفی نسبتاً جدید گفته شده است که عاملیت عبارت است از «جریانی از مداخله‌های سببی واقعی یا تأملی موجودات مادی در فرایند جاری رویدادها در جهان» (گیدنز، ۱۳۸۴، ص ۶۴). با استناد به چنین تعریفی، عاملیت به‌معنای نیت و مقاصدی نیست که افراد در انجام دادن کارها از آن برخوردارند، بلکه در درجه اول به‌معنای توانایی آنها برای انجام دادن این اعمال است. به بیان دیگر، عاملیت به رویدادهایی مربوط می‌شود که فرد مسبب آنهاست؛ به این معنا که فرد می‌توانست در هر مرحله از جریان کردار، به گونه‌ای دیگر عمل کند (همان).

۲-۲. ساختار

مفهوم ساختار برگرفته از ساخت و مرادف structure از ریشه لاتین struere یعنی ساختن است که از قرن پانزدهم به زبان انگلیسی وارد شده است. این واژه ابتدا صرفاً به فرایند ساختن چیزی اطلاق می‌شد و حامل نوعی پویایی بود. در این معنا ساخت با واژگان «بنا کردن» یا «درست کردن» هم‌معنا بود. سپس ساخت به «چیزی ساخته‌شده» اطلاق شد و در این کاربرد به تعادل و توازن نیروهایی نظر داشت که به ساختمان شکلی ویژه می‌بخشند. «ساخت» در این تلقی، به ترکیب‌بندی یا سازمان درونی عناصر

تشکیل‌دهنده یک ساختمان دلالت داشت و بیشتر برای توصیف الگوهای ایستا به کار می‌رفت تا اینکه داروین ایده تحلیل پویایی را در ساخت از طریق ایجاد ارتباط مستحکم بین ساخت و رشد و تحول برقرار کرد. جامعه‌شناسان کلاسیک، ایده ساخت اجتماعی را در این چارچوب نظری مطرح ساختند (لوپز و اسکات، ۱۳۸۵، ص ۲۰-۲۳).

در فرهنگ‌های علوم اجتماعی معنای اصلی واژه «ساخت» الگویی است که در میان اجزا و عناصر یک پدیده وجود دارد. ساخت اجتماعی نیز به‌معنای الگوی اجزای جامعه است (همان، ص ۱۰). به همین سبب همراه با واژگانی مانند الگو، نظام، مجموعه، نهاد و سازمان به کار می‌رود که وجه مشترک همه آنها برخورداری از نظم، عقلانیت، قانون، هدفمندی و کارکرد است (فکوهی، ۱۳۷۶، ص ۱۷۴). این مفهوم در برخی متون، در تقابل یا در ارتباط با واژگانی دیگر به کار می‌رود. مثلاً گورویچ میان گروه‌های ساخت‌یافته (Structured) و گروه‌های سازمان‌یافته (Organized Group) فرق می‌گذارد. او تأکید می‌ورزد که گروه و گروه‌بندی می‌تواند بر روی پیوستاری نشان داده شود که یک طرف آن گروه‌هایی را نشان دهد که منافع آنها در سازمان‌های متعددی متبلور می‌شود و طرف دیگر گروه‌هایی را نشان می‌دهد که مرادف با طبقات ساده آماری‌اند (بودن، ۱۳۷۶، ص ۵۷).

این برداشت قرابت بسیاری با مفهوم «ساخت اجتماعی» دارد؛ مفهومی که کارل مانهایم آن را به‌معنای «رشته نیروهای اجتماعی متعاملی» به کار می‌برد «که روش‌های گوناگون مشاهده و تفکر را به وجود می‌آورند». این تعریف از «ساخت اجتماعی»، دقیقاً به تمام عناصر نظام اجتماعی، که جامعه‌شناس آنها را موجب پیدایش عناصر دیگر و مسلط بر آنها می‌داند، اشاره دارد (همان، ص ۵۸).

برخی مردم‌شناسان همچون، کرویر، ایوانز پریچارد و رادکلیف براون ساخت اجتماعی را وجه دیگری از مفاهیمی مانند سازمان اجتماعی (social organization) یا نظام روابط اجتماعی (system of social relations) دانسته‌اند (همان). ساخت اجتماعی گاه به‌معنای محدودیت‌هایی به کار می‌رود که کنش فردی با آن مواجه می‌گردد. در برخی متون، «ساخت» تقریباً معادل توزیع (distribution) به‌معنای آماری آن به کار رفته است. همچنین «ساخت» به‌منزله معادل واژه آلمانی Gestalt و واژه انگلیسی Pattern به کار می‌رود. این معنا مستلزم مفهوم پیکربندی (configuration) است. در این معنا، گروه‌ها (sociogram) برای نشان دادن ساخت گروه به کار می‌رود. بنابراین اگر نظام (system) به‌معنای «مجموعه عناصر بهم‌وابسته» فرض شود، مفهوم ساخت می‌تواند مرتبط با مفهوم نظام در نظر گرفته (همان) و به‌مثابه راهی برای توصیف سازمان زندگی اجتماعی دانسته شود؛ اگرچه ممکن است ابعادی گوناگون داشته باشد. این ابعاد در ادبیات علوم اجتماعی، در قالب سه معنا تبیین می‌شوند:

۱. ساخت نهادی: الگوهای فرهنگی معیارین که انتظارات عاملان از رفتار دیگران را تعیین و تنظیم می‌کنند و مناسبات پایداری را میان آنان سامان می‌دهند (لوپز و اسکات، ۱۳۸۵، ص ۱۳)؛
۲. ساخت رابطه‌ای: این ساخت دربرگیرنده خود روابط و مناسبات اجتماعی است؛ یعنی برای توصیف الگوی روابط متقابل، وابستگی متقابل میان عاملان و کنش‌هایشان و نیز جایگاه آنها در جامعه از این اصطلاح استفاده می‌شود (همان).
۳. ساخت تجسیدی: بعد حک‌شده ساخت نهادی و رابطه‌ای در جسم، اندیشه، احساس و رفتار انسان (همان، ص ۱۴ و ۱۴۵).

۳-۲. جامعه

جامعه به لحاظ واژه‌شناختی معادل کلمه Society و به معنای شریک و هم‌نشین است (آراسته‌خو، ۱۳۸۱، ص ۴۵۵) و به لحاظ مفهومی نیز به حالتی از حیات انسانی اطلاق می‌شود که در آن افراد به صورت مداوم و به منظور دستیابی به هدف خاص با یکدیگر تعامل و همکاری می‌کنند (پریزی، ۱۳۷۴، پیشگفتار). براین اساس، جامعه با آنکه وابسته به افراد است، ساخت فرافردی دارد و واقعیتی است غیر از افراد سازنده خود. به بیان دیگر، جامعه نتیجه روابطی است که میان افراد بنا به ضرورت‌های زیستی برقرار می‌شود و از این طریق تأثیر و تأثر عاملان بر یکدیگر امکان‌پذیر می‌گردد. با این بیان، جامعه حاصل جمع عددی افراد نیست، بلکه واحدی است با کیفیتی مستقل، و کلیتی است متمایز از اجزای خود. وجود کمی آن ناشی از وجود افراد است، ولی وجود کیفی آن از افراد استقلال دارد (آگ برن، ۱۳۸۰، ص ۱۳۷).

درباره اینکه چگونه جامعه تشکیل می‌شود و چرا روابط پردوام کنشگران به ساختی جدید می‌انجامد که دارای کارکرد متفاوت با رفتار عاملان است، دیدگاه‌هایی متفاوت مطرح است. برخی با استناد به اینکه تعامل عاملان نیازمند ضوابط و قواعد هنجاری است، ساخت جامعه را امری قراردادی و اعتباری می‌دانند و برای آن هیچ‌گونه اصالت و عینیتی قایل نیستند. برخی دیگر از جامعه به منزله یک کل تجربه‌ناپذیر و ماتقدم یاد می‌کنند و اعتقاد دارند که جامعه به مثابه کل، بر فرد به مثابه جزء سیطره و تفوق دارد و درواقع اراده فردی کاملاً متأثر از اراده جمعی است. دیدگاه سومی هم وجود دارد که بر پایه آن جامعه محصول تعامل افراد و گروه‌هاست و فرد به کلی در جامعه حل نمی‌شود و در معادلات اجتماعی دارای نقش و تأثیر است و جامعه نیز به عنوان یک کل ماتقدم نیست که بر اجزا و اعضای خود مسلط باشد. در این دیدگاه، فرد به منزله عنصری پایه، دارای جایگاهی مهم است و جامعه نیز از

طریق تعامل و ارتباط میان افراد و اعضا شکل گرفته و از این رو با از بین رفتن این ارتباطات، جامعه نیز نابود می‌شود (نقیب‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۶-۱۷).

با توجه به مفهومی که از ساخت اجتماعی ارائه شد، چنین به نظر می‌رسد که میان مفهوم ساخت یا ساختار (به‌ویژه ساخت رابطه‌ای) و مفهوم جامعه قرابت معنایی بسیار نزدیکی وجود دارد. در این نوشتار نیز ما با اعتقاد به وجود نسبت این‌همانی میان این دو مفهوم، آنها را معادل فرض می‌کنیم و به جای هم به کار می‌بریم.

۳. رویکردهای نظری به بحث عاملیت و ساختار

به موازات پرسش از هستی عاملیت و ساختار، نسبت میان آنها نیز از جمله مباحث عمده‌ای است که مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است. نظر به تنوع آرای موجود در این زمینه، و لزوم تبیین آنها برای فهم درست دیدگاه مرحوم علامه، و محدودیت نوشتار برای طرح همه آرا، مجموع دیدگاه‌های طرح‌شده را در سه دسته و رویکرد صورت‌بندی می‌کنیم.

۱-۳. رویکرد اول

در یک رویکرد که معمولاً با مفاهیم «فردگرایی»، «ذره‌گرایی»، «اراده‌گرایی»، «عاملیت‌گرایی» و «قصده‌گرایی» معرفی می‌شود، جامعه چیزی جز توده‌ای از افراد نیست و همه ساختارهای اجتماعی در نهایت از رهگذر تعاملات خرد یا کنش متقابل افراد ساخته می‌شوند (بانگ، ۱۳۸۰ الف، ص ۱۰۶). در این دیدگاه، پدیده‌های اجتماعی محصول افعال اعضای جامعه و کنشگران تلقی می‌شوند و کنشگران خود عاملانی هستند که باورها، ارزش‌ها، اهداف، معانی، اوامر و نواهی و احتیاط و تردید بر افعالشان حکومت می‌کند (لیتل، ۱۳۷۳، ص ۶۳). برای نمونه واتکینز معتقد است که پایه هستی‌شناختی فردگرایی بر این اساس استوار است که جامعه حقیقتاً از مردم و فقط از مردم تشکیل شده و حتی می‌توان گفت که «اشیای» اجتماعی «ساخته» افعال و امیال افراد است (سروش، ۱۳۸۸، ص ۳۵۸). هومنز نیز واقعیت فرافردی (یعنی اجتماع) را انکار و تأکید می‌کند که عملکرد عقلانی، وصف انسان‌هاست. پوپر نیز مدعی است که کل‌های اجتماعی وجود ندارند و از این رو علوم اجتماعی تنها وضعیت افراد را مطالعه قرار می‌کنند. وینچ هم به تبع ویتگنشتاین معتقد بود که علوم اجتماعی تنها رفتار ارادی معطوف به قاعده را مطالعه می‌کنند، نه گروه‌های اجتماعی را (بانگ، ۱۳۸۰ الف).

از دید دونانگن، تنها طریق برای تبیین افعال انسانی، رجوع به افکار آدم‌هاست (سروش، ۱۳۸۸، ص ۳۶۱)؛ چراکه درک آنها از موقعیت‌هاست که تبیین‌کننده رفتارشان است، نه خود موقعیت‌ها. او

اجمالاً می‌پذیرد که برای برآورد کامیابی یا ناکامی آدمیان در تبدیل نیت به عمل، رجوع به موقعیت‌ها در مواقعی ضروری است (همان)، ولی همچنان اصالت را به فرد می‌دهد و بر آگاهانه بودن کنش‌های انسانی اصرار می‌ورزد. بدیهی است که با این فرض، آنچه اصالت دارد ذهنیت است نه عینیت. این تلقی، زمینه شکل‌گیری نوع ویژه‌ای از تبیین در علوم اجتماعی را فراهم آورد. مدعا این است که تنها با آگاهی از اینکه انسان‌ها چه خواسته‌ای دارند، به چه معتقدند، و از اعمال خود چه هدف و نیتی دارند، می‌توان به فهم و تبیین کنش آنها توفیق یافت؛ زیرا فرض این است که پدیده‌های اجتماعی محصول و نتیجه افعال هدف‌دار و قصدمند عاملان اجتماعی هستند (لیتل، ۱۳۷۳، ص ۶۹).

با توجه به دیدگاه‌های مزبور، می‌توان برخی اصول هستی‌شناختی را که در مجموع بر این رویکرد حاکم‌اند، استخراج کرد:

۱. جامعه مجموعه‌ای از افراد است. کل‌های فرافردی خیالی‌اند. نهادهای اجتماعی چیزی جز قرار داده‌های حاکم بر رفتارهای فردی نیستند؛
۲. کل‌های اجتماعی انتزاعی‌اند، لذا نمی‌توانند به منزله یک واحد عمل کنند یا اعراض نوپدید و کلی داشته باشند؛ هر یک از اعراض اجتماعی، مجموعه‌ای از اعراض فردی است؛
۳. کل‌های اجتماعی، به دلیل تخیلی بودن، نمی‌توانند کنش متقابل داشته باشند و بر اعضای خود تأثیر بگذارند و تحول یابند. هم‌کنشی دو جامعه، چیزی جز مجموعه هم‌کنشی‌های میان اعضای فردی آنها نیست. فشار گروه، بر ایند فشارهایی است که توسط هر یک از اعضای گروه بر دیگر اعضا وارد می‌آید. تغییر اجتماعی، حاصل جمع تغییراتی است که در اعضای تشکیل‌دهنده جامعه پدید آمده‌اند (بانگ، ۱۳۸۰ الف).

۲-۳. رویکرد دوم

در مقابل رویکرد اول، رویکرد «ساختارگرایی» قرار دارد. طرفداران این رویکرد معتقدند که همه واقیعت‌های اجتماعی در سطح خرد در چارچوب جامعه کلان و تحت الزامات ساختاری آن تعیین می‌یابند و تنها در صورتی می‌توان کنش متقابل و سازوکارهای تحقق آن را فهمید که نیروهای ساختی کلانی که کنش‌ها و تعاملات افراد در چارچوب تنگناها و فراخناهای آن شکل می‌گیرند، شناسایی شوند. از این دیدگاه، ساختارهای اجتماعی، نظام‌هایی بادوام و سامان‌بخش‌اند که با تعیین فراخناها و تنگناها، هدایتگر و محدودکننده یا الهام‌بخش کنش‌های آدمیان می‌باشند (همان).

گفتنی است که ساختارگرایی با مفاهیم دیگری همچون «کل‌گرایی» و با رویکردهایی گوناگون تفسیر شده است. ابن‌خلدون، هگل، کنت، مارکس، دورکیم، تونیس، مالینوفسکی، پارسونز، سوسور و

لویی اشتراوس، همگی به‌رغم اختلاف‌نظرهای جدی، کل‌گرایی؛ یعنی همه معتقدند که جامعه بر فرد تقدم دارد و احساس، اندیشه و عمل او را شکل می‌دهد (بانگ، ۱۳۸۰ ب). البته ساختارگرایان در نوع ساختارهای موردنظر خود نیز اختلاف‌نظر دارند. برای مثال، کسانی همچون لاکان و فروید بر ساختارهای عمیق ذهن تأکید می‌ورزند، درحالی‌که برخی، ساختارهای گسترده و نامرئی جامعه را در هدایت کنش‌ها مهم و اساسی دانسته‌اند. برای مثال، دورکیم با طرح «وجدان جمعی» به‌مثابه دستگاه معینی از مجموعه اعتقادات و احساس مشترک (دورکیم، ۱۳۸۱، ص ۷۷) از امری نامرئی که موجب محدودیت فرد (کرایب، ۱۳۸۲، ص ۱۵۴، ۲۰۴ و ۲۴۷) و موجد نوعی تحمیل و فشار است، سخن به میان آورده است (دورکیم، ۱۳۶۲، ص ۲۵).

برخی همچون سوسور ساختارها را به‌منزله الگوهایی برای جهان اجتماعی ملاحظه کرده‌اند و برخی مانند لوی اشتراوس به رابطه دیالکتیکی میان ساختارهای ذهن و ساختارهای جامعه توجه داده‌اند و معتقدند که ساخت نه امری محسوس و واقع در جهان خارج، که صرفاً امری اعتباری و ذهنی است. چنین ساختی از دیدگاه ایشان دارای این خصایص است:

۱. همچون منظومه یا نظامی است که دگرگونی هر جزء آن موجب دگرگونی دیگر اجزا می‌شود؛
 ۲. خاصیت پیش‌بینی‌پذیری دارد؛ یعنی بر اساس آن می‌توان پیش‌بینی کرد که اگر در یک یا چند عنصر از عناصر ساخت تغییراتی پدید آید، در کل ساخت چه تغییری روی خواهد داد (توسلی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۱).
- صرف‌نظر از تنوع دیدگاه‌ها، اصول هستی‌شناختی ساخت‌گرایی را می‌توان بدین شرح خلاصه کرد:

۱. جامعه یک کل است و فراتر از اجزای تشکیل‌دهنده‌اش جای دارد؛
۲. جامعه دارای صفات کلی متمایز از صفات افراد است. این صفات قابل تحویل به هیچ‌یک از صفات اجزای آن نیستند؛
۳. تأثیر جامعه بر اعضا بسیار شدیدتر از تأثیر اعضا بر جامعه است و به‌علاوه تغییر اجتماعی، امری فرافردی است، هرچند بر اعضای جامعه نیز تأثیر می‌گذارد (بانگ، ۱۳۸۰ ب).

۳-۳. رویکرد سوم

در برابر این دو دیدگاه افراطی، دیدگاه‌هایی معتدل مطرح‌اند که بر اساس آنها سطوح ساختار و عاملیت مانع‌الجمع نیستند. این دیدگاه‌ها رهیافت‌های مکملی را در باب فهم واقیعت اجتماعی مطرح ساخته‌اند. از این منظر، واقیعت‌های اجتماعی در سطوح مختلفی نمود دارند. این سطوح در عین اینکه به یکدیگر فروکاست‌پذیر نیستند، تضاد ماهوی نیز با هم ندارند. به عبارت دیگر، ارتباط دیالکتیکی پیچیده‌ای میان

سطوح کلان یعنی ساختارها که در کانون توجه رویکردهای جمع‌گرا و کلان‌نگر قرار دارد و واقعیت‌های سطوح خرد یا حوزه‌ کنش که مورد توجه فردگرایان و قایلان به نقش محوری عاملیت‌های اجتماعی است، وجود دارد. ساختارهای اجتماعی با اینکه محدودیت‌هایی را بر عمل و کنش عامل تحمیل می‌کنند، استقلال وجودی و تحقق فرافردی ندارند. عینیت ساختارهای اجتماعی هر قدر هم فراگیر و نافذ جلوه کند، چیزی جز محصول و نتیجه کنش‌های انسانی نیست. از این رو ساختارها به‌رغم نقش هدایتی در کنش‌های انسانی، تعیین فرصت‌ها و تحمیل محدودیت‌ها، اراده و اختیار کنشگران را سلب نمی‌کنند و اعمال انسانی را به صورت تحکمی و جبری موجب نمی‌شوند.

این نوع تلقی از پیوند و رابطه عاملیت و ساختار، رهیافت جدیدی است که در برابر مطالعات جامعه‌شناختی قرار گرفته و اندیشمندان مختلفی بدان علاقه نشان داده‌اند. از جمله دیدگاه‌های تلفیقی مطرح در تبیین پیوند این دو عنصر، می‌توان به نظریه عاملیت و فرهنگ آرچر، نظریه ساختمان ذهنی و زمینه‌بورديو، نظریه تلفیق جهان حیاتی - زیست‌جهان و نظام هابرماس، نظریه ساختاربندي لوکز، رهیافت تولید نفس جامعه‌تورن و مهم‌تر از همه نظریه ساخت‌یابی گیلنر اشاره کرد (ریتزر، ۱۳۸۴، ص ۶۹۸).

آنتونی گیلنر در نظریه ساخت‌یابی خود می‌کوشد تا نوع رابطه میان کنش و ساختار را توضیح دهد و بدین منظور از مفهوم دوگانگی ساختار استفاده می‌کند. دوگانگی ساختار به معنای آن است که افراد حقیقتاً سازنده جامعه‌اند، اما جامعه نیز آنها را محدود و مقید می‌سازد (جلایی‌پور و محمدی، ۱۳۸۷، ص ۳۷۲). به بیان دیگر، کنش و ساختار، هرچند اغلب مفاهیمی متضاد تلقی می‌شوند، در واقع دو روی یک سکه‌اند و نمی‌توان آنها را جدا از هم تحلیل کرد (ریتزر، ۱۳۸۴، ص ۷۰۲). روشن است که عاملیت تنها به واسطه طرح‌های زیای ساختار، شکل معنادار می‌یابد و ساختار نیز تنها از طریق کنش حفظ می‌شود و تغییر می‌کند (جلایی‌پور و محمدی، ۱۳۸۷، ص ۳۷۲ و ۳۷۳).

گفتنی است که گیلنر مفهوم «ساختار» را به این دلیل در نظریه خویش به کار برده که نشان دهد ساختارها علاوه بر آنکه محدودکننده و الزام‌آورند، توان‌بخش و یاریگر نیز هستند. بیشتر سنت‌های جامعه‌شناختی درصدد تحلیل الزامات ساختاری و اینکه چگونه این الزامات موجب تحدید مسیره‌های اجتماعی کنش می‌شوند برآمده‌اند. تردیدی نیست که ساختارها الزام‌آور و محدودکننده‌اند؛ اما سخن گیلنر این است که ساختارها به‌منزله مجموعه قواعدی زیایا، از طریق فراهم ساختن چارچوب‌های مشترک معنا، یاریگر کنش و کنشگران نیز هستند. ساختارها قواعدی را تولید می‌کنند که خود زمینه‌ساز اجرای کنش‌های جدیدند. برای مثال، قواعد نحوی زبان اگرچه موجب حذف بخشی از ترکیبات

واژگانی می‌شوند، همین قواعد به خلق جملات معنادار جدید نیز کمک می‌کنند. از دید گیلنر، ساختارها اگرچه عموماً مستحکم و پایدارند، قابلیت تغییر نیز دارند. تغییر ساختارگاه تحت تأثیر پیامدهای ناخواسته کنش روی می‌دهد (همان، ص ۳۷۴).

۴. بازخوانی و بررسی دیدگاه علامه طباطبائی

حال با آگاهی نسبی از ادبیات نظری رایج در حوزه موضوع، با توجه به این نکته که ممکن است میان مفاهیم ساختار و جامعه نسبت عام و خاص برقرار باشد، در نوشتار پیش‌رو، مفاهیم مزبور را معادل در نظر می‌گیریم و بدین ترتیب، دیدگاه علامه را درباره هستی جامعه، بنیادهای اساسی کنش عاملان و سرانجام تعامل عاملیت و ساختار مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

پیش از ورود به بحث توجه به این نکته ضرورت دارد که از دیدگاه علامه، عاملان به‌منزله افراد انسانی دارای هستی‌های حقیقی، ملموس و قابل مطالعه‌اند؛ زیرا آنچه آفریده شده و دارای وجود حقیقی خارجی است، فرد انسان است نه انسان کلی (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۶۶). براین اساس هستی افراد انسانی، مقدم بر هستی جامعه و مستقل از آن است. پذیرش این نکته به دلیل آنکه فرد انسانی حتی بافرض وجود حقیقی جامعه، همچنان دارای اراده و آگاهی است، بدیهی می‌نماید؛ اما پرسش مهم در اینجا این است که هستی جامعه از سنخ اعتباری است یا حقیقی؟! برای فهم دیدگاه علامه در این باره، باید نخست با نوع ترکیب افراد از دید ایشان آشنا شویم و در ادامه، ادله اثبات هستی ناشی از این ترکیب را بررسی کنیم.

گفتنی است که افراد به‌منزله اجزای تشکیل‌دهنده یک کل ممکن است به صورت اتحادی، انضمامی و یا اعتباری با هم ترکیب شوند. در ترکیب اتحادی یا حقیقی، اجزا هستی و هویت مستقل خود را از دست می‌دهند و به موجودی جدید با هستی و هویت ویژه و متمایز از اجزا تبدیل می‌شوند؛ مانند آب که با ترکیب هیدروژن و اکسیژن هستی یافته است. این ترکیب نوعی ترکیب حقیقی است که خود به سه نوع ترکیب عقلی، خارجی و مقداری تقسیم می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۰۱).

ترکیب انضمامی، ترکیبی است که هر یک از اجزای آن از لحاظ وجودی استقلال دارند و ارتباط آنها از نوع انضمام چیزی به چیزی دیگر است. این نوع ترکیب نیز به سه صورت صناعی (مانند ترکیب اجزای ساختمان)، طبیعی (مانند ترکیب اجزای بدن) و اعتباری (مانند وجود سنگ در کنار انسان)، تصورپذیر است (همان).

ترکیب اعتباری، ترکیبی است که در آن اجزای یک کل دارای وحدت اعتباری‌اند؛ یعنی از مجموع اجزا، پدیده‌ای واحد، دارای واقعیت جدید با آثاری متمایز از آثار اجزا، پدید نمی‌آید (همان).

با توجه به اینکه مرکب انضمامی، آن هم از نوع طبیعی‌اش، دارای وجود حقیقی است، به نظر می‌رسد که از منظر علامه، افراد در جامعه به صورت انضمامی با یکدیگر ترکیب می‌شوند و موجودی جدید را به نام جامعه پدید می‌آورند. از این رو جامعه دارای وجود عینی و حقیقی است (همان، ص ۳۰۳). علامه برای اثبات این مدعا، ادله و شواهدی از این قرار را ارائه می‌کند:

۱-۴. جامعه به مثابه واقعیت عینی و فرافردی

تأمل در آرای تفسیری مرحوم علامه نشان می‌دهد که از دید وی، جامعه دارای ساخت فرافردی و واقعیت عینی است. این ساخت به دلیل آنکه دارای آثار متفاوت و صورت نوعیه متمایز از افراد است، هستی حقیقی و هویت مستقل دارد. ایشان در توضیح دیدگاه خود به این موضوع اشاره می‌کند که اعضای ساختمان وجودی انسان با یکدیگر متفاوت و دارای آثار متمایزند، اما وقتی کنار هم قرار می‌گیرند ساختی جدید می‌یابند که اثر کارکردی‌اش محصول فعالیت هماهنگ همه اعضا و متفاوت با هر کدام آنهاست (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۵۱). وی با ارجاع به این تمثیل تصریح می‌کند که جامعه نیز با حفظ استقلال اجزای خود که همان عاملان اجتماعی باشند، کینوتی دیگر، با هستی و حیات مستقل و آثاری متفاوت و قوی‌تر از افراد می‌یابد (همان، ص ۱۵۲). طبق این دیدگاه، جامعه نیز مانند افراد و امر اجتماعی مانند امر فردی، دارای وجود حقیقی است و علامه با این تحلیل برای جامعه نیز همچون افراد، به حیات و ممت قایل می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۴۲۰؛ ج ۱۰، ص ۷۰). وی درباره آثار جامعه، با استناد به یکی از اخلاقیات اجتماعی می‌نویسد:

عفت که یکی از امور آدمی و خلعت (بی‌عفتی) امر دیگری از آدمی است مادام که فردی است یک نوع تأثیر در زندگی فرد دارد؛ مثلاً آنکه دارای خلعت و بی‌عفتی است، مورد نفرت عموم قرار می‌گیرد و مردم حاضر نیستند با او ازدواج کنند و اعتمادشان نسبت به او سلب می‌شود و دیگر او را امین بر هیچ امری نمی‌سازند. این در صورتی است که فرد بی‌عفت بوده و جامعه با او مخالف باشد. و اما اگر همین بی‌عفتی اجتماعی شد، یعنی جامعه با بی‌عفتی موافق گردید، تمامی آن محذورها از بین می‌رود و دیگر بقایی ندارد؛ چون تمامی آن محذورها مربوط به افکار عمومی و ناسازگاری آن امر با افکار عمومی بود و خلاصه از آنجاکه عموم مردم بی‌عفتی را بد می‌دانستند، از فرد بی‌عفت دوری می‌کردند؛ اما اگر همین بی‌عفتی عمومی شد و در بین همه متداول گشت، آن محذورها هم که شمردیم از بین می‌رود؛ چون دیگر افکار عمومی چنان احکامی ندارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۴۴).

علامه در مقام اثبات ساخت فرافردی جامعه، معتقد است که اساساً مؤاخذه نسل موجود نسبت به اعمال پیشینیان خود و داشتن استحقاق پاداش و تنبیه برای این کار، تنها زمانی توجیه‌پذیر خواهد بود که فراتر از وجود عاملان، ساخت حقیقی دیگری مستقل از حیات فردی افراد وجود داشته باشد.

مجتمع، کینوت و وجودی دارد، که گذشتگان و آیندگان از افراد در آن مستهلک هستند و به همین جهت نسل موجود آن مؤاخذه می‌شوند به سینات گذشتگان و مردگان مؤاخذه می‌شوند به سینات زندگان، و افرادی که اقدامی به گناه نکرده‌اند، مؤاخذه می‌شوند به گناهان افرادی که مرتکب گناه شده‌اند و... با اینکه این مؤاخذه به حسب حکمی که تک‌تک افراد دارند هرگز صحیح نیست. پس معلوم می‌شود اجتماع هم برای خود کینوتی دارد (همان، ج ۵، ص ۱۸).

دلیل دیگر علامه برای اثبات اصالت جامعه، بیانی است که وی درباره جعل احکام مالی و قوانین و نظامات برای اجتماع مطرح کرده است. به اعتقاد وی، چون اجتماع در مقابل افراد، واقعیت و هویتی مستقل دارد، شریعت مقدس اسلام در اقدامی مبتکرانه، قوانین خاص مالی برای تأمین هزینه‌های جامعه وضع کرده است؛ زیرا با ترکیب عناصر فردی که در کنار هم زندگی می‌کنند، مولود جدیدی به نام «اجتماع» هويت و موجودیت می‌یابد. اجتماع نیز مانند خود افراد دارای حیات و ممت، وجود و عدم، شعور و اراده، ضعف و قدرت است، و عیناً همانند افراد، تکالیف، خوبی‌ها و بدی‌ها، سعادت و شقاوت و امثال و نظایر آن دارد (همان، ج ۹، ص ۵۲۶).

درخور توجه اینکه مرحوم علامه، ادله عقلی پیش‌گفته را به آیات قرآن کریم نیز مستند ساخته است. از دید ایشان، لفظ «امت» در برخی آیات، معادل مفهوم جامعه است. با توجه به اهمیت مستندات قرآنی در تحلیل علامه و اثبات مدعای وی، مرور بیانات تفسیری ایشان اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد.

۱-۴-۱. مستندات قرآنی علامه برای اثبات هستی جامعه

مرحوم علامه با استناد به برخی آیات، برای «امة» آثار و ویژگی‌هایی را برشمرده که تنها در فرض داشتن وجود حقیقی و هستی مستقل، می‌توان آنها را به جامعه اسناد داد. از دید ایشان، قرآن کریم، برای جامعه، وجود حقیقی، عمر، کتاب، شعور، فهم، عمل، اطاعت و معصیت مستقل قایل شده است (همان، ج ۴، ص ۱۵۴). قرآن کریم، در توضیح عمر و اجل امت‌ها می‌فرماید: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَأْجِرُونَ» (اعراف: ۳۴) و درباره برخورداری هر امت از کتاب (نامه عمل) خاص می‌فرماید: «كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا» (جاثیه: ۲۸). قرآن همچنین درباره برخورداری هر امت از قوه درک و شعور خاص می‌فرماید: «زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ» (انعام: ۱۰۸) و درباره عمل بعضی از امت‌ها می‌فرماید: «مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ» (مائده: ۶۶). کلام قرآن درباره طاعت برخی امت‌ها نیز چنین است: «أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتَّبِعُونَ آيَاتِ اللَّهِ» (آل عمران: ۱۱۳) و درباره معصیت برخی امت‌ها چنین فرمود: «وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ» (غافر: ۵). همچنین خداوند درباره خلاف کاری امت می‌فرماید: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَّسُولُهُمْ قَضَىٰ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ» (یونس: ۴۷).

علامه با فرض اینکه اطلاق امت بر جامعه با ملاحظه ویژگی‌های یادشده، دلیل‌گویایی بر استقلال وجودی جامعه است، از توضیحات تفصیلی در این باره می‌پرهیزد و تنها در مواضع معدودی به یکی از خواص مشهود اجتماع که دورکیم جامعه‌شناس فرانسوی نیز برای اثبات وجود جامعه به آن استناد جسته، اشاره می‌کند:

هر جا قوا و خواص اجتماعی با قوا و خواص فردی معارضه کند، قوا و خواص اجتماعی به خاطر اینکه نیرومندتر است، بر قوا و خواص فردی غلبه می‌کند، و همین‌طور هم هست؛ چون لازمه قوی‌تر بودن یکی از دو نیروی متضاد این است که بر آن دیگری غلبه کند. علاوه اینکه حس و تجربه هم همین را اثبات می‌کند و بر این معنا (یعنی غلبه قوا و خواص فاعله و قوا و خواص متفعله جامعه، بر قوا و خواص فاعله و متفعله فرد) شهادت می‌دهد. مثلاً وقتی جامعه بر امری همت بگمارد و تحقق آن را اراده کند، و قوا و خواص فاعله خود را به کار بگیرد، یک فرد نمی‌تواند با نیروی خودش به‌تنهایی علیه جامعه قیام کند. مثلاً در جنگ‌ها و هجوم‌های دسته‌جمعی اراده یک فرد نمی‌تواند با اراده جمعیت معارضه نماید، بلکه فرد چاره‌ای جز این ندارد که تابع جمع شود تا هر چه بر سر کل آمد بر سر آن جزء هم بیاید. حتی می‌توان گفت اراده جامعه آن‌قدر قوی است که از فرد سلب اراده و شعور و فکر می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۵۳؛ همو، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۹۷).

مهم‌ترین استدلالی که دورکیم بر وجود جامعه اقامه می‌کند، استدلالی همانند همین استدلال است. او مقاومتی را که جامعه در قبال فرد از خود نشان می‌هد، همان اثری می‌داند که به فرد قابل انتساب نیست و گواه وجود واقعیتهای نام جامعه است. این مقاومت گاه به صورت تشبیه و تشویق‌های خارجی و گاه به صورت الزامات درونی در برابر خواش‌های فردی و شخصی، خود را نشان می‌دهد. دورکیم دوگانگی پدیدآمده در طبیعت بشر را حاصل فرایند جامعه‌پذیری و حضور وجدان جمعی در هویت فردی می‌داند (پارسانیا، ۱۳۸۰).

۴-۱-۲. بررسی انتقادی مستندات علامه طباطبائی

۱. از آنجاکه علامه نظریه خویش درباره استقلال وجودی جامعه را بیشتر به آیات متضمن واژه «امة» مستند ساخته، بیشتر نقدها نیز متوجه معنا و دلالت‌های واژه مزبور شده است. برای نمونه، استدلال به آیه «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَأْجِدُونَ» (اعراف: ۳۴) که در آن امت به جامعه تفسیر شده و برای جامعه حیات و ممات مستقل در نظر گرفته شده، ناموجه است؛ زیرا در این آیه شریفه میان واژه «امت» (که مؤنث است) و ضمیر جمع مذکری که بدان ارجاع شده، به لحاظ قواعد نحوی، تناسبی وجود ندارد. آیت‌الله مصباح، در نقد این تفسیر ادله‌ای اقامه کرده، در بخشی می‌نویسد:

به گمان ما بهترین دلیل بر اینکه امت وجود عینی ندارد و در واقع جز یکایک افراد انسانی چیز دیگری موجود نیست، این است که در آیات مذکور همه افعال به فاعل‌های جمع مذكر نسبت داده شده است، نه فاعل‌های مفرد مؤنث و این نشانه آن است که افعال از یکایک اعضای امت سر می‌زند، نه از خود امت به عنوان یک موجود حقیقی مستقل (مصباح، ۱۳۸۰، ص ۹۴).

در پاسخ به این نقد می‌توان گفت که اگر دلیل رد دیدگاه علامه، عدم بازگشت ضمیر جمع به مفرد مؤنث است، می‌توان به آیاتی استدلال کرد که اولاً در آنها ضمیر مفرد مؤنث به واژه «امة» ارجاع شده است، مانند: «وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا» (جاثیه: ۲۸)؛ ثانیاً در زبان عربی، ضمیر ارجاعی به «اسم جمع» گاه مفرد و گاه به صورت جمع به کار می‌رود. از این رو اگر ضمیر راجع به این نوع کلمات، جمع هم باشد، دلالتی بر کثرت ندارد. به بیان دیگر، اسم جمع، واژه‌های مفرد و متضمن معنای جمع است و نوعی وحدت (هرچند وحدت اعتباری) در آن ملحوظ است (سوزنچی، ۱۳۸۵)؛

۲. نفی وجود جامعه با ادعای بازگشت ضمیر جمع به افراد جامعه و انتساب اجل به هریک از افراد، مستلزم آن است که افزون بر ضمیر، لفظ «اجل» نیز به صورت جمع (آجال) قرائت شود؛ درحالی‌که در میان قرائت‌های مشهور، چنین قرائتی از آیه وجود ندارد (عکبری، بی‌تا، ص ۱۶۲)؛

۳. با فرض بازگشت ضمیر جمع به افراد، این ادعا که استناد یک اثر به‌طور هم‌زمان به افراد و امت به‌منزله موجود دارای هستی حقیقی مستقل، دارای اشکال عقلی است، پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد؛ زیرا یک اثر را در صورتی نمی‌توان به دو شیء یا دو فاعل نسبت داد که آن دو شیء یا آن دو فاعل به گونه‌ای مستقل از یکدیگر و در عرض هم موجود باشند؛ اما اگر دو شیء در طول یکدیگر قرار داشته باشند و یا میان آنها ترکیب حقیقی موجود باشد و به صورت مراتب، شئون و تجلیات حقیقتی واحد درآمده باشند، می‌توان هر دو را علت یک اثر شمرد، بدون آنکه علت یکی مانع از علت دیگری باشد (پارسانیا، ۱۳۸۰).

به غیر از آیت‌الله مصباح، آیت‌الله جوادی آملی نیز به نقد دیدگاه تفسیری علامه پرداخته است. ایشان نیز معتقد است که دلیل علامه برای اثبات هستی حقیقی جامعه، با تکیه بر کاربرد قرآنی واژه «امت» از آن حیث فاقد کفایت است که این واژه درباره حیوانات نیز به کار رفته است. وی با استناد به آیه «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» (انعام: ۳۸) می‌نویسد:

این آیه تصریح می‌کند که هریک از انواع حیوانات زمینی و پرندگان هوایی برای خود امتی هستند همانند انسان‌ها. آیا این اطلاق می‌تواند حقیقی باشد و آیا حیوانات افزون بر وجود فردی، دارای وجود جمعی

حقیقی نیز هستند؟ آیا این بیان قرآن از باب حقیقت است یا از باب تشبیه و تمثیل؟ بسیاری از مفسران در تفسیر آیه مزبور، کاربرد این واژه را از باب تشبیه دانسته و وجه شبه‌هایی برای آن بیان داشته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۱۷).

در پاسخ به این نقد می‌توان گفت که علامه حیات اجتماعی حیوانات را نیز امری حقیقی و فزادری و عاری از تمثیل و تشبیه می‌داند. از دید وی، دلالت لفظ «امت» بر وجود نوعی هستی عینی در این آیه و آیات پیشین همچنان باقی است؛ زیرا حیوانات نیز همانند انسان‌ها موجوداتی مختار (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۱۴) و ذی‌شعورند (همان، ص ۱۰۵) که می‌توانند صاحب اجتماع و حیات جمعی باشند. عبارت «ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يَحْشُرُونَ» در بیان حشر و رجعت حیوانات، حاکی از آن است که حیات و حشر حیوان مشابه انسان است. بدیهی است که این تشابه، مستلزم وجود وجه شبهی میان انسان و حیوان است. علامه در بیان این وجه شبه، به برخورداری انسان و حیوان از نوعی «شعور» که ملاک حشر و رجعت است، توجه داده است (همان). از دید علامه، حیوانات نیز به دلیل برخورداری از شعور و مراتبی از اختیار، حسن و قبح را تشخیص می‌دهند و به آن ملتزم می‌شوند. این التزام آثار و پیامدهایی دارد که زیست جمعی و مشارکت برای تأمین نیاز، یکی از مصادیق آن است. بنابراین اطلاق واژه «امت» بر چنین حیاتی خالی از اشکال بوده، کاربرد آن برای بیان وجود حقیقی جامعهٔ انسانی پذیرفتنی است.

۲-۴. عاملیت و بنیادهای کنش عاملان اجتماعی

پس از تبیین دیدگاه علامه و ادلهٔ وی برای اثبات حقیقی بودن هویت و موجودیت جامعه به‌مثابه یک کل، نوبت پاسخ به پرسش‌هایی دیگر می‌رسد، از جمله اینکه از دیدگاه علامه، کنش عاملان بر چه بنیادهایی استوار است و عاملیت و ساختار چگونه با یکدیگر تعامل دارند؟

در مقام پاسخ، توضیح این نکته ضرورت دارد که از منظر علامه، رفع و تأمین نیازهای اساسی، محرک اصلی فعالیت و عمل هر موجود زنده از جمله انسان است (همان، ج ۲، ص ۱۰۲؛ ج ۴، ص ۳۶۵). انسان نیز همچون دیگر موجودات جاندار تنها برای رفع نیازهای فعلیت‌یافتهٔ خود برانگیخته می‌شود. طبق مطالعات انجام‌شده، تأمین نیازهای حیاتی از قبیل خوراک، پوشاک، مسکن و تولیدمثل همواره محرک اصلی انسان برای انجام رفتار متناسب بوده است. گفتنی است که انسان اگرچه در نفس تلاش برای بر طرف ساختن نیازها با دیگر حیوانات دارای اشتراکات عملی و رفتاری است، در نوع، کیفیت، فرصت‌ها و محدودیت‌ها و نحوهٔ اقدام برای رفع نیازها، تمایزات اساسی با آنها دارد. در حیوان، احساس نیاز و میل به ارضای آن برای صدور فعل متناسب کافی است، در حالی که در انسان، عواطف و انگیزه‌های عاطفی به رغم فراهم بودن زمینه‌های انگیزشی، برای صدور فعل کافی نیستند. از این‌رو

صدور فعل از انسان، نیازمند دخالت عامل سوم یا همان بعد ادراکی و اندیشه‌ای است. انگیزه‌های عاطفی برای آنکه به فعل تبدیل شوند، باید از مجرای عقل عملی انسان بگذرند و از طریق خلق و اعتبار یک «باید» به عمل بینجامند (طباطبائی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۹۹). براین اساس از دید علامه، کنش انسانی متمایز از فعل حیوانی، و استوار بر بنیادهایی ویژه است که برخی از آنها بدین قرارند:

۴-۲-۱. گرایش‌های فطری

همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، انسان همانند هر موجود دیگری دارای گرایش‌هایی است که به صورت فطری و طبیعی در وجود او تعبیه شده است. این گرایش‌ها موجب می‌شوند تا او به تناسب نیازهای خویش، کنش‌های لازم را انجام دهد. برای مثال، علامه پیوند زناشویی و ازدواج زن و مرد را امری فطری می‌داند و آن را از اصول اعمال اجتماعی بشر برمی‌شمارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۱۸). از نظر ایشان، حتی قواعد ناظر به رابطهٔ زوجیت و قوانینی که اسلام بدین منظور تشریح کرده، متناسب با اقتضائات فطری انسان است.

واضح است که ازدواج و به تبع آن تشکیل خانواده، پایهٔ اساسی برای شکل‌گیری زندگی اجتماعی شمرده می‌شود و این خود، امکان تحقق برخی هستی‌های اجتماعی را فراهم ساخته است. علامه حیات مدنی انسان را نیز با تحلیلی دیگر، به گرایش‌های فطری او ارجاع می‌دهد و با طرح «نظریهٔ استخدام»، به تبیین آن می‌پردازد و در توضیح می‌نویسد:

مسئلهٔ اختلاف در استعداد هم از همان روز نخست در میان بشر بوده، بعضی قوی و نیرومند و دارای سطوت بوده‌اند و بعضی دیگر ضعیف، و همین خود باعث پیدایش اختلاف می‌شده؛ اختلافی فطری که قریحهٔ استخدام به آن دعوت می‌کرده، و می‌گفته حال که توانایی او ضعیف است، از او استفاده کن، و او را به خدمت خود درآور. پس همین قریحهٔ فطری بود که او را به تشکیل اجتماع و مدنیت دعوت می‌کرده، و باز همین قریحهٔ فطری بوده که او را به بهره‌کشی از ضعفا وامی‌داشته (همان، ج ۲، ص ۱۸۷).

علامه با این تلقی که ممکن است برخی میان فطری بودن مدنیت انسان و فطری بودن روحیهٔ استخدامگری، نوعی تضاد و ناسازگاری احساس کنند، برای رفع تعارض توضیح می‌دهد:

مگر ممکن است فطرت دو حکم متضاد داشته باشد؟ در پاسخ می‌گوییم: در صورتی که مافوق آن دو حکم حاکمی بوده باشد که آن دو را تعدیل کند، هیچ مانعی ندارد، و این تنها در مسئلهٔ احکام فطری انسان نیست، بلکه در افعال او نیز این ناسازگاری وجود دارد؛ زیرا قوای او بر فعلی از افعال با یکدیگر زورآزمایی می‌کنند؛ جاذبه و شهوت شکم او را به خوردن غذایی سنگین و زیان‌بخش دعوت می‌کند، و عقلش او را از این کار باز می‌دارد. درست است که تشکیل اجتماع و مدنیت به حکم فطرت، و ایجاد اختلاف هم به حکم فطرت، دو حکم متنافی فطرت است ولیکن خدای تعالی این تنافی را به وسیلهٔ بعثت

انبیا و بشارت و تهدید آن حضرات، و نیز به وسیله فرستادن کتاب‌هایی در بین مردم و داوری در آنچه با هم بر سر آن اختلاف می‌کنند، برداشته است (همان).

علامه در بیانی دیگر، زیست اجتماعی انسان را با تحلیلی دیگر به گرایش‌های فطری او نسبت می‌دهد و معتقد است که انسان هنگامی که متوجه شد توان طبیعی و منابع موجود در اختیارش محدودند و به‌تنهایی نمی‌تواند به همه نیازهایش پاسخ گوید، به مدد گرایش‌های فطری خویش به این نتیجه رسید که به زندگی اجتماعی روی آورد و به ایجاد تمدن بپردازد (همان، ج ۱، ص ۳۱۸).

علامه سازوکار لازم برای بقای حیات اجتماعی را «تقسیم کار» (همان، ج ۱۸، ص ۱۴۸) و اعتبار «اصل مالکیت» می‌داند و معتقد است که از این طریق زمینه‌های لازم برای وضع قوانین و قواعد اجتماعی فراهم آمده (همان، ج ۲، ص ۷۷) و متعاقب آن حیات اجتماعی دوام یافته است.

۲-۲-۴. آگاهی و شناخت

یکی دیگر از ویژگی‌های مهم عمل انسانی، خصلت آگاهانه بودن آن است؛ به‌گونه‌ای که اگر عنصر آگاهی از کنش او حذف شود، انسان نه قادر به کنش خواهد بود و نه اساساً شکل‌گیری زیست‌جهان انسانی امکان می‌یابد (همان، ج ۴، ص ۲۵). این امر مهم در روایات و نصوص دینی نیز کانون توجه قرار گرفته (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۴۵) و در توضیح نقش آگاهی در عمل گفته شده:

نوعاً عمل با علم قرین است؛ چراکه عمل، با فکر، تدبیر و علم و آگاهی محقق می‌شود، ولی فعل، بر خلاف عمل، ممکن است از روی تدبیر و آگاهی نباشد؛ مانند فعل در آیه «بَلْ فَعَلَهُ كَيْدِهِمْ» که فعل در مورد بت بزرگ بت‌پرستان بابل به کار رفته که نمی‌تواند فعلی را با علم و آگاهی و اراده انجام دهد (وطن‌دوست، ۱۳۸۲، ص ۴۲).

علامه نیز با تصریح این نکته که قرآن کریم در تعالیم خود همواره علم و عمل را قرین هم دانسته (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۶) معتقد است که اساساً صدور عمل متوقف بر علم است (همان، ج ۳، ص ۱۰۰). ایشان در توضیح روایتی از امام صادق علیه السلام در ذیل آیه شریفه «كُلُّ يَعْْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهِ» که می‌فرماید: «الَّتِيْةُ اَفْضَلُ مِنَ الْعَمَلِ اَلَا وَاِنَّ اللَّيْتِيَةَ هِيَ الْعَمَلُ» (کلینی؛ ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶)، دیدگاهی را مطرح کرده که به نیت‌مندی کنش انسانی توجه می‌دهد: «اینکه امام فرمود: اصلاً نیت عمل است، اشاره به اتحاد آن دو دارد، و اینکه اتحاد نیت و عمل اتحاد عنوان و معنوی است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۹۳).

نکته مهم در بیان علامه این است که اساساً ایشان، «فعل» و «عمل» را یک‌سان و معادل «کنش» دانسته است. از دید وی، صدور فعل گاه به این سبب است که علم فاعل به آن تعلق گرفته است و گاه نیز بدون آنکه علم فاعل لزومی داشته باشد، فعلی به انجام می‌رسد. ایشان با توجه به این نکته که افعال ارادی انسان

از سنخ افعال همراه با علم و آگاهی هستند (همان، ج ۱، ص ۱۶۴)، از سویی «فعل» و «کنش» را معادل پنداشته و از سوی دیگر، و به بیان دیگر، به تمایز میان «رفتار» و «کنش» توجه داده است.

آیت‌الله مصباح، نیز همچون علامه بر آن است که برای رفتار صادره از طبیعت انسان، عنوان «فعل» زیننده‌تر از عنوان «عمل» است (مصباح، ۱۳۷۲، ص ۳۰). شهید مطهری با معادل پنداشتن «رفتار» و «عمل»، رفتارهای انسانی را به دو دسته «التذادی» و «تدبیری» تقسیم‌بندی کرده و معتقد است که اعمال التذادی، افعال یا رفتارهایی‌اند که انسان با تأثیرپذیری مستقیم از غریزه، طبیعت یا عادت، انجام می‌دهد؛ اما اعمال تدبیری، افعالی‌اند که انسان با تکیه بر عقل و اراده و به حکم مصلحتی که در آنها نهفته است، آنها را انجام می‌دهد یا ترک می‌کند (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۱-۵۵).

به بیان دیگر در رفتارهای التذادی، فرایندهای ذهنی همچون قصد، آگاهی و انتخاب یا اساساً وجود ندارند و یا دخالت آنها بسیار کم‌رنگ است. در این نوع رفتار، سایق‌های غریزی، محرک اصلی شمرده می‌شوند؛ اما در رفتارهای تدبیری که مختص انسان‌اند، فراگردهای ذهنی همانند توجه، ادراک، تعقل، عزم و تصمیم از مقومات عمل به‌شمار می‌آیند.

رفتار و فعل التذادی اختصاصی به انسان ندارد، و همه جان‌داران به حکم طبیعت و غریزه بر انجام این سنخ رفتار قادرند. از این رو هر چه انسان از جهت عقل و اراده کامل‌تر باشد، فعالیت‌های او بیشتر تدبیری خواهد بود تا التذادی و هر اندازه به افق حیوانیت نزدیک‌تر باشد، به همان اندازه رفتارهای او التذادی است؛ چه تمام رفتارهای حیوان از نوع رفتار التذادی است. دایره شمول رفتارهای تدبیری انسان تا آنجا گسترش دارد که حتی فعالیت‌های التذادی او را نیز در بر می‌گیرد؛ یعنی رفتارهای التذادی انسان نیز به اقتضای مصلحت‌اندیشی در مسیری ویژه سوق می‌یابند. در صورت انطباق رفتار تدبیری با رفتار التذادی، طبیعت با عقل و میل با اراده انطباق می‌یابد (همان).

۲-۲-۴. اراده و اختیار

کنش انسانی، علاوه بر آگاهی، به اراده و انتخاب انسان نیز وابسته است؛ چراکه انسان موجودی آزاد و مختار است. علامه در توضیح این ویژگی بر آن است که انسان موجودی است که آزادی همزاد او و حریت، سرشت طبیعت اوست (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۹۸). وجود اراده به‌منزله تجلی ودیعه الهی در نهاد آدمی، بدان معناست که انسان با بهره‌مندی از اختیار و آزادی، از امکان دخل و تصرف و انتخاب میان سود و زیان برخوردار است (همان، ج ۷، ص ۱۱۲) و البته نسبت به آنچه برمی‌گزیند، مسئولیت دارد:

منظور عمده از این آیه [ابراهیم: ۲۲]، فهماندن این حقیقت است که انسان خودش مسئول کارهای خویش است (و نباید این کاسه را سر دیگری بشکند). چون هیچ کس بر او مسلط نوده است، پس هر وقت خواست کسی را ملامت کند، خودش را ملامت کند (همان، ج ۱۲، ص ۶۹).

ایشان همچنین در پاسخ به کسانی که با استناد به عبارت «وَلْيَسْئَلَنَّ عَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ تَعْمَلُونَ» در آیه ۹۳ سوره نحل در مختار بودن انسان مناقشه می‌کنند، مدعی است که فقدان اختیار در انسان بدین معناست که در این آیه هدایت و ضلالت به خداوند سبحان نسبت داده شده است، و البته نسبت هدایت و ضلالت به خداوند سبحان، به منزله نفی اراده و اختیار انسان نیست؛ زیرا هدایت و گمراهی از سوی خداوند چیزی جز پاداش و تنبیه برای نوع و چگونگی انتخاب انسان نیست. براین اساس اگر انسان مسیر هدایت را برگزیند، خداوند او را به همان سمت رهنمون می‌سازد و اگر گمراهی و ضلالت را پیشه کند، در همان مسیر نیز باقی خواهد ماند (همان، ص ۴۸۵).

علامه فراتر از بحث مسئولیت‌پذیری انسان، موضوع کمال انسان و تکامل اجتماعی را نیز به آزادی و اختیار انسان پیوند می‌دهد و اذعان می‌کند که تکامل اجتماعی تنها زمانی حاصل می‌شود که عاملان از طریق به فعلیت رساندن استعدادها و اراده خویش، انتخاب‌های صحیح و صواب را صورت دهند. از دید علامه، فعلیت‌یابی استعدادهای انسانی و هدایت‌یابی در مسیر سعادت و خوشبختی یا گمراهی و حرکت در مسیر شقاوت و بدبختی وابسته به نوع موضع و انتخابی است که کنشگر در قبال فرمان‌های الهی در پیش می‌گیرد (همان، ج ۴، ص ۴۹).

علامه همچنین با برقرار ساختن ارتباط میان اراده و ایمان معتقد است که از جمله ویژگی‌های انسان مؤمن این است که در تصمیم‌گیری‌ها دچار اضطراب و تشویش نمی‌شوند و انسان در دام وسوسه‌ها و هوس‌های شیطانی نمی‌افتد. مؤمن با آرامش و اطمینان ناشی از ایمان قلبی، می‌تواند در سخت‌ترین شرایط، بهترین تصمیم ممکن را بگیرد. خداوند این ویژگی را از آثار ایمان کامل دانسته و آن را از مواهب بزرگ خویش به گروه مؤمنان برشمرده است (همان، ج ۲، ص ۴۳۸ و ۴۳۹). به عبارت دیگر، مؤمن به دلیل رهیدن از بند تعلقات نفسانی، در هر موضع، صرفاً بر اساس تکلیف و وظیفه الهی خود عمل می‌کند. منشأ این استواری و قدرت در تصمیم‌گیری، ایمانی است که در دل‌های آنان پرتو افکنده و قلب آنها را به نور حق منور کرده است (همان، ج ۲، ص ۴۴۰).

۳-۴. سازوکار پیوند عاملیت و ساختار

تردیدی نیست که افراد، سازنده جامعه و مؤثر در شکل‌گیری ساختارهای اجتماعی‌اند. از سوی دیگر و با توجه به دیدگاه کسانی همچون علامه که قایل به وجود حقیقی جامعه‌اند، وجود ارتباط و تأثیر و تأثر

متقابل میان فرد و جامعه و عاملیت و ساختار، و به بیان دیگر، پیوند وثیق در عین دوگانگی، نیز امری مسلم و مورد وفاق است. علامه بر آن است که حتی پس از موجودیت‌یابی جامعه و هویت‌های ساختاری، تغییر، اصلاح و بازتولید این پدیده‌های فرافردی نیز از طریق کنشگران و کنش‌های اجتماعی آنها میسر است (همان، ج ۳، ص ۲۲۹). علامه همچنین در مواردی استهلاک اراده فردی در برابر نیرو و فشار ساختاری را امر گریزناپذیر تلقی می‌کند. این همه از رابطه تنگاتنگ، متقابل و دوسویه فرد و جامعه یا عاملیت و ساختار حکایت دارد (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: همان، ج ۴، ص ۱۵۴).

علاوه بر آنچه گذشت، تبیین دیدگاه علامه درباره رابطه عاملیت و ساختار، مستلزم پاسخ به پرسش دیگر درباره سازوکار و نحوه ارتباط و تأثیر و تأثر عاملیت و ساختار است. به بیان دیگر، با فرض قبول دوگانگی عاملیت و ساختار و نیز قبول ارتباط متقابل آنها، نحوه و سازوکار این ارتباط، موضوع دیگری است که باید موضع علامه را درباره آن از فحوای مباحث طرح شده استنباط کرد.

چنین به نظر می‌رسد که در تبیین دیدگاه علامه ارجاع به مفهوم «شاکله» در آیه شریفه «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (اسراء: ۸۴) که با مفهوم «منش یا عادتواره» (habitus) در جامعه‌شناسی بوردیو بسیار تناسب دارد، مناسب خواهد بود.

مفهوم شاکله، اگرچه در دستگاه نظری علامه عمدتاً به تناسب میان عمل و اخلاق تفسیر شده است (همان، ج ۱۳، ص ۲۶۱)، با اعمال تصرفاتی در تعریف آن، می‌توان توضیح سازوکار موجود میان عاملیت و ساختار را نیز از آن بهره گرفت.

«شاکله» با الهام از مباحث تفسیری علامه، نظامی از تمایلات، گرایش‌ها، انتظارات و الگوهای رفتاری است که افراد طی فرایند تعامل آنها را می‌آموزند و درونی می‌سازند (همان و نیز، ر.ک: ج ۱، ص ۲۷۷ و ۲۷۸). موجود انسانی به هنگام تولد چیزی جز مجموعه‌ای از استعدادها، قابلیت‌ها و نیازهای فطری و غریزی با جهت‌گیری‌ها و اقتضائات خاص نیست. انسان تدریجاً با اراده و اختیار و در پرتو تعامل مستمر با محیط، زمینه شکوفایی این استعدادها و رفع و تأمین این نیازها را متناسب با فرصت‌ها و محدودیت‌های محیط طبیعی و اجتماعی فراهم می‌آورد. شاکله‌یابی محصول این فرایند زیستی پیچیده است. به بیان دیگر، شخصیت و شاکله انسانی، هرچند منشأ و زمینه‌های فطری و پیشااجتماعی دارد، زندگی اجتماعی و ضرورت برقراری ارتباط با عوامل مختلف محیطی است که بستر لازم را برای فعلیت‌یابی آن فراهم می‌سازد. جامعه علاوه بر نقش اعدادی در شکوفایی استعدادهای فطری و تأمین نیازهای سرشتی، خود تدریجاً زمینه شکل‌گیری برخی تمایلات، خلیات، نیازها و ویژگی‌های

شبه طبیعی را در انسان پدید می آورد. جامعه همچنین می تواند از اصل شکوفایی یا شکوفایی درست و متناسب با ظرفیت ها و ارضای نیازها جلوگیری کند یا آن را به انحراف کشاند.

بدیهی است که حصول عادتواره یا شاکله یابی به مثابه یک طبیعت ثانوی یا ملکات و خلقیات ناشی از اعمال و سلوک اجتماعی، زمینه یک نواختی یا مشابهت فراوان در رفتارهای جوانحی و جوارحی افراد را موجب می شود و با واسطه در شکل گیری درجاتی از نظم اجتماعی مؤثر می افتد. بدیهی است که همین عادتواره ها در ادامه مسیر جامعه در قالب آداب و رسوم، سنن، نهادها، قواعد زندگی و... صورت بندی شده، به منزله رسوبات و میراث فرهنگی از نسلی به نسلی انتقال می یابند و الگوهای زیستی یک جامعه را شکل می دهند. نسل های بعدی با این عناصر به مثابه اشیای بیرونی تعامل می کنند و آنها را به منزله واقعیت های اجتماعی در خود درونی می سازند.

امیر مؤمنان علیؑ درباره نقش عادت یا خلق و خو در تعیین رفتار آدمیان می فرماید: عادت بر انسان سلطه و سیطره دارد (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۴۹۶) و خوی ها و خصلت ها، انسان را به سوی آنچه بدان انس گرفته (همان، ص ۵۴۱) هدایت می کند.

با توجه با بیانات توضیحی درباره شاکله در روایات و در تفسیر آیه مزبور، می توان نتیجه گرفت که شاکله به منزله یک بنیاد زیستی- اجتماعی، نقش محوری در برانگیختن و هدایت کنش ها و اعمال عاملان اجتماعی دارد. علامه در این باره می نویسد:

و آدمی به هر شاکله ای که باشد و هر صفت روحی که داشته باشد اعمالش بر طبق همان شاکله و موافق با فعلیات داخل روحش از او سر می زند، و اعمال بدنی او همان صفات و فعلیات روحی را مجسم می سازد... عمل خارجی مجسمه صفات درونی است و به قول معروف، ظاهر عنوان باطن و صورت دلیل بر معناست (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۶۵-۲۶۶).

گفتنی است که شاکله، اگرچه در اصل، استمرار و جهت گیری، فرایندهای بینشی، احساسی و کنشی عامل را همراهی می کند و در این خصوص نقش علی یا اعدادی دارد، متقابلاً خود از آثار اعمال صادره متأثر می شود.

به بیان علامه، هر فعل «هیئت» نفسانی مطابق با خود را در روح ایجاد می کند و در صورت تکرار فعل، این هیئت ها و حالات گذرا به ملکاتی ماندگار تبدیل می شوند و «صورت» و هویت نفس انسانی را شکل می دهند (همان، ج ۱، ص ۲۷۷-۲۷۸). دارنده این صورت می تواند اشرف مخلوقات، مسجود ملائکه و خلیفه خدا در زمین باشد، یا به اسفل سافلین سقوط کند و از مرتبه بهایم نیز فروتر افتد. این صعود و افول نه در آغاز، که در استمرار و از رهگذر عقاید و اعمال اختیاری و ارادی حاصل شدنی

است. از این رو اعتقاد و عمل صرفاً متغیری وابسته و تابع نیست، بلکه در ادامه می تواند همچون عاملی تأثیرگذار ویژگی های شخصیتی عامل و مسیر حرکت و عمل او را متناسب با خود تغییر دهد و هویتی جدید برای او بیافریند (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۶۶۱).

نتیجه گیری

یکی از موضوعات بسیار مهم در حوزه فلسفه اجتماع، پرسش از چیستی و هستی جامعه است. برخی با انکار وجود حقیقی جامعه، پدیده ها و واقعیت های اجتماعی را به طور مستقیم یا غیرمستقیم به کنش های عاملان اجتماعی ارجاع می دهند و بر این باورند که آنچه حقیقتاً وجود و اصالت دارد، فرد است و جامعه امری صرفاً اعتباری است. در مقابل، گروهی اصالت را به جامعه می دهند و معتقدند که همه واقعیت های سطح خرد و حوزه کنش در چارچوب الزامات ساختاری جامعه، و با تأثیرپذیری از آنها تعیین و وجود می یابند. از دید ایشان، تنها در صورتی می توان سازوکارهای کنش متقابل را فهمید که نیروهای ساختی کلان و حاکم که کنش ها و تعاملات فردی را محدود و متعین می سازند، شناسایی شوند.

علاوه بر این دو رویکرد کاملاً متقابل، دیدگاه هایی معتدل وجود دارند که بر اساس آنها سطوح ساختاری و عاملی مانع الجمع نیستند و می توان رهیافت های مکملی را در تبیین نسبت میان این دو و به منزله عامل مؤثر در خلق واقعیت های اجتماعی مطرح ساخت.

علامه طباطبائی با تلقی جامعه به منزله معادل واژه قرآنی «امت»، از سرنوشت مشترک، عمر، کتاب، شعور، فهم، عمل، اطاعت و معصیت برای جامعه به منزله موجودی مستقل سخن به میان آورده است. از سوی دیگر، وی استقلال وجودی جامعه و نقش هویت بخش و تأثیرگذار آن را منافی و معارض با فرض اصالت وجودی افراد و کنش آنها بر پایه بنیادهای فطری، آگاهی و شعور و اراده آزاد نمی داند. براین اساس می توان علامه را در زمره قایلان به دیدگاه تلفیقی، یعنی جمع میان عاملیت و ساختار یا اصالت توأمان هر دو جای داد.

تعامل دوسویه عاملیت و ساختار از دید علامه را می توان با ارجاع به کلیدواژه قرآنی «شاکله» با تفسیر خاص توضیح داد. شاکله از دید ایشان، نظامی از تمایلات، گرایش ها، انتظارات و الگوهای رفتاری است که افراد در فرایند سلوک اجتماعی خود آنها را کسب کرده و درونی ساخته اند. از این رو همان گونه که ساختارها می توانند شرایط را برای فعلیت یابی بینش ها و گرایش های فطری انسان مهیا سازند و از این طریق سهمی بسزا در جامعه پذیری و شخصیت سازی افراد بر پایه باورها، ارزش ها و قواعد جمعی مشترک دارند، افراد و عاملان اجتماعی نیز از طریق کنش های متقابل خویش و آثار و نتایج آشکار و پنهان آنها در ایجاد، تثبیت، تغییر و بازتولید ساختارهای اجتماعی مشارکت فعال دارند.

منابع

- آراسته‌خو، محمد، ۱۳۸۱، *فرهنگ اصطلاحات علمی-اجتماعی*، تهران، چاپخش.
- آگبرن و نیم‌کوف، ۱۳۸۰، *زمینه جامعه‌شناسی*، ترجمه ا.ح آریان‌پور، تهران، گستره.
- باتامور تام و ویلیام اوتویت، ۱۳۹۲، *فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم*، تهران، نی.
- بانگ، ماریو، ۱۳۸۰ الف، «کل‌گرایی و فرد‌گرایی»، *معرفت*، ش ۴۶، ص ۱۰۴-۱۱۱.
- بانگ، ماریو، ۱۳۸۰ ب، «کل‌گرایی و فرد‌گرایی»، *معرفت*، ش ۴۷، ص ۱۰۹-۱۱۵.
- بودن، ریمون، ۱۳۷۶، «ساخت و ساخت‌گرایی»، *معرفت*، ش ۲۱، ص ۵۷-۶۲.
- پارسائیا، حمید، ۱۳۸۰، «چیستی و هستی جامعه از دیدگاه استاد مطهری»، *علوم سیاسی*، ش ۱۴، ص ۱۹۷-۲۲۰.
- پریزی، دیوید و درک سه‌یر، ۱۳۷۴، *جامعه*، تهران، آران.
- تمیمی‌آمدی، عبدالواحدبن محمد، ۱۳۶۶، *تصنیف غرر الحکم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- توسلی، غلام عباس، ۱۳۸۰، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران، سمت.
- جلایی‌پور، حمیدرضا و جمال محمدی، ۱۳۸۷، *نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی*، تهران، نشر نی.
- جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *جامعه در قرآن*، قم، اسراء.
- خوانساری، جمال‌الدین، ۱۳۶۶، *شرح غرر الحکم*، تهران، دانشگاه تهران.
- دورکیم، امیل، ۱۳۸۱، *درباره تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر مرکز.
- دورکیم، امیل، ۱۳۶۲، *قواعد روش جامعه‌شناسی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران.
- ریتزر، جورج، ۱۳۸۴، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر علم.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۸، *علم‌شناسی فلسفی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- سوزنچی، حسین، ۱۳۸۵، «اصالت فرد، جامعه یا هردو؛ بررسی تطبیقی آرای استاد مطهری و استاد مصباح یزدی»، *قیاسات*، ش ۴۲، ص ۴۱ تا ۶۰.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۲، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- _____، ۱۳۷۴، *المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی‌همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۷۵، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۷، *روابط اجتماعی در اسلام*، ترجمه محمدجواد حجتی کرمانی، قم، بوستان کتاب.
- عکبری، عبدالله‌بن حسین، بی تا، *التبیین فی اعراب القرآن*، عمان-ریاض، بیت الافکار الدولیه.
- فکوهی، ناصر، ۱۳۷۶، *تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسانی‌شناسی*، تهران، نشر نی.

کرایب، یان، ۱۳۸۲، *نظریه اجتماعی کلاسیک*، ترجمه شهناز مسماپرست، تهران، آگه.

کسل، فلیپ، ۱۳۹۲، *چکیده آثای آنتونی گیدنز*، ترجمه حسین چاوشیان، تهران، ققنوس.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامیه.

گیدنز آنتونی، ۱۳۸۴، *مسائل محوری در نظریه اجتماعی، کنش ساختار و تناقض در تحلیل اجتماعی*، ترجمه محمد رضایی، تهران، سعادت.

لوپز، خوزه و جان اسکات، ۱۳۸۵، *ساخت اجتماعی*، ترجمه حسین قاضیان، تهران، نشر نی.

لیتل دانیل، ۱۳۷۳، *تبیین در علوم اجتماعی؛ درآمدی به فلسفه علم الاجتماع*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۰، *جامعه و تاریخ در قرآن*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

_____، ۱۳۷۲، *به سوی خود سازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

نقیب‌زاده، احمد، ۱۳۸۸، *درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران، سمت.

وطن‌دوست، رضا، ۱۳۸۲، *عمل در قرآن*، مشهد، دانشگاه علوم رضوی.