

نوع مقاله: پژوهشی

## ارزیابی انتقادی رهیافت‌های مکتب کنش متقابل نمادین

عبدالحسن بهبهانی پور / دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

behbahaanipur@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-8757-8301

sharaf@iki.ac.ir

سیدحسین شرف‌الدین / استاد گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۱۶ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۸

### چکیده

مکتب کنش متقابل نمادین تلاشش بر این بود که رویکرد جدیدی مغایر با رویکرد پوزیتیویستی ترسیم کند؛ تا از رهگذر آن برخی زوایای تاریک شکل‌گیری کنش اجتماعی را روشن سازد. این مکتب با تأکید بر این نکته مرکزی و مهم که انسان برخلاف جانوران پست‌تر موجودی متفکر و دارای نظام معنایی است، درصدد برآمد نقش نماد و معانی در باز تعریف مقوله آگاهی در خارج از چارچوب پوزیتیویسم ارائه دهد. لذا تلاش این مکتب در چارچوب رهیافت‌های متنوع آن برای بیان نقش نمادها و معانی در ایجاد کنش و در تحلیل زوایای آن در همین راستا صورت گرفته است. از جمله رهاوردهای این مکتب اینکه توانست رویکردهای خریدینانه را وارد ادبیات جامعه‌شناسی کند و توجه محققان را به سمت افراد و انگیزه‌های کنش معطوف سازد. از سوی دیگر، این مکتب دارای نقاط ضعف و رخنه‌های متعدد و بنیادینی است که به نظر می‌رسد ریشه در مبانی پراگماتیستی و مادی این مکتب دارد. از جمله نقدهای وارد بر این مکتب، فقدان تبیین علی، نپرداختن به ابعاد پنهان کنش، انکارگرایش‌های فطری، انفعال در برابر اقتضات جامعه و تقلیل معرفت به ساخت‌های اجتماعی است.

**کلیدواژه‌ها:** مکتب کنش متقابل نمادین، پوزیتیویسم، نماد، نظام معنایی، پراگماتیسم.

«کنش اجتماعی» یکی از موضوعات اساسی علوم اجتماعی بوده و شاید مهم‌ترین آنها باشد و هرگونه تحلیل و نظریه‌پردازی درباره آن، رویکرد و دیدگاه‌های محققان علوم اجتماعی را در سایر عرصه‌های علوم اجتماعی مانند فرهنگ، سیاست، رسانه، تکنولوژی و غیره تحت تأثیر می‌دهد؛ چراکه کنش اجتماعی انسان به عنوان منشأ شکل‌گیری حیات جامعه، مبین اراده آدمی در شکل دادن به نظام اجتماعی است. در بررسی و تحلیل‌های جامعه‌شناختی، دو رویکرد کلی تبیینی و تفسیری به چشم می‌خورد. رویکرد تفسیری نقطه عزیمت خود را نقد و تخطئه رویکرد تبیینی در اعمال روش‌های یکسان در مطالعه پدیده‌های طبیعی و اجتماعی قرار داد؛ چراکه معتقد است اساساً پدیده‌های اجتماعی با پدیده‌های طبیعی متفاوت‌اند و در مطالعه آنها نباید بسان پدیده‌های طبیعی به دنبال کشف علت بلکه باید به دنبال فهم و تفسیر رفتار باشیم. رویکرد تفسیری با الهام از دیدگاه‌های فلسفی متفکرانی مانند دیلتای، ویگنشتاین، هوسرل و جیمز، جامعه‌شناسان بسیاری مانند ماکس وبر، پیتر وینچ، آلفرد شوٲس، جورج هربرت مید، کولی و گافمن را تحت تأثیر قرار داد و منجر به ظهور مکاتبی مانند تفهیمی، پدیدارشناسی و کنش متقابل نمادین در جامعه‌شناسی شد. بنیانگذار مکتب کنش متقابل نمادین، مید و شاگرد وی بلومر بودند. مکتب کنش توسط گارفینگل، گافمن، بکر، استرایکد، فاین و دیگران رشد و توسعه یافت (آزادارمکی، ۱۳۷۶، ص ۲۶۵). اما این مکتب نیز به‌رغم تلاش‌های بسیار توانست تحلیل جامعی از پدیده‌های اجتماعی ارائه نماید. از این‌رو در پژوهش حاضر مهم‌ترین رهیافت‌های مکتب کنش، یعنی رهیافت مید، گافمن، کولی و روزنبرگ را مورد بررسی انتقادی قرار داده‌ایم.

## ۱. پیشینه بحث

مقاله «نقد و بررسی نظریه کنش متقابل نمادین» (انواری، ۱۳۹۰)، ضمن بیان کاربردهای نظریه کنش در حوزه ارتباطات، با استخراج مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی نظریه کنش، سیزده نقد بیان کرده که برخی از آنها از سوی ریتزر و دیگران نیز گفته شده است.

پایان‌نامه «بررسی انتقادی مکتب کنش متقابل نمادین از منظر اندیشمندان مسلمان با تأکید بر آراء علامه طباطبائی (تیموری، ۱۳۹۲)، به چهار دسته نقد هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی، اشاره کرده است.

پژوهش «بررسی و تحلیل نظریه کنش متقابل نمادین» (نیازی و همکاران، ۱۳۹۴)، به چند نقد از نقدهای ریتزر و انواری بسنده کرده است.

پژوهش «بررسی نظریه کنش متقابل نمادین از منظر جامعه‌شناسی پدیدارشناختی» (الیاسی‌فرد و همکاران، ۱۳۹۵)، ضمن بررسی اصول و مدعیات این نظریه، معتقدند که این نظریه به نحو افراطی بر مفاهیم زبان‌کاوانه و نمادین تکیه و هرگونه سوژکتیویته، عینیت اجتماعی و درک استعلایی را ناممکن می‌پندارد.

مقاله «بررسی تحلیلی - انتقادی آراء و اندیشه‌های هربرت بلومر» (رضادوست و همکاران، ۱۳۹۷)، تنها به نقدهای محققان جامعه‌شناسی مانند ریتزر، هیوبر و مک‌فایل بسنده کرده است.

در کل بررسی انتقادی مکتب کنش در پژوهش‌های انجام‌شده، اولویت اول نبوده و از قوت لازم برخوردار نیست؛ از این‌رو در پژوهش حاضر تلاش شده تا مکتب کنش به صورتی جامع مورد ارزیابی انتقادی قرار گیرد.

## ۲. روش تحقیق

در این پژوهش براساس روش کتابخانه‌ای با روش تحلیلی منطقی که در فهم پسینی و نقد نظریه‌ها به کار می‌رود، به منابع اصلی مکتب رجوع کردیم. این روش، چهار مرحله دارد که عبارت‌اند از تحلیل مفهومی، تحلیل گزاره‌ای در دو سطح ساختار منطقی و زبانی، تحلیل مبانی معرفتی و تحلیل لوازم منطقی (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۷-۲۶۰). بر این اساس پس از گردآوری اطلاعات، تلاش کردیم مفاهیم (مبادی تصویری) و اصول و بنیادهای (مبادی تصدیقی) نظریه کنش متقابل نمادین را به روایت مهم‌ترین متفکران نظریه‌پرداز در قالب چهار رهیافت تقریر کنیم و تلاشمان بر این بوده که مبادی تصویری (مفاهیم) را براساس روش تحلیل مفهومی و مبادی تصدیقی را به روش توصیفی تحلیلی ارائه دهیم و زمینه نقد نظریه‌ها را فراهم آوریم؛ سپس براساس روش انتقادی به نقد این رهیافت‌ها بپردازیم.

## ۳. رهیافت جورج هربرت مید

مید از مهم‌ترین اندیشمندان وابسته به مکتب شیکاگو، و نظریه کنش متقابل نمادین است که با نقد نظریه‌های روان‌شناختی مبتنی بر افکار از پیش‌ساخته فردگرایانه، درصدد بود اصول رفتارگرایی روان‌شناختی را به یکی از بنیادی‌ترین قضیه عمل‌گرایان (فراگردهای ذهنی) بسط دهد. مید معتقد است رفتارگرایی روان‌شناختی از ابعاد ذهنی و خارجی رفتار، چشم‌پوشی می‌کند. از این‌رو وی در بررسی رفتار، هم برای بستر اجتماعی نقش و ارزش قائل است، و هم میان رفتار انسان و حیوان تفاوت عمده و کیفی قائل است؛ به این معنا که وقتی محرکی رفتاری را از خود بروز می‌دهد، انسان با تجزیه و تحلیل و سنجش و تفسیر موقعیت دست به واکنش می‌زند؛ کاری که حیوان نمی‌تواند از خود بروز دهد (ترنر، ۱۳۷۸، ص ۲۷۸).

### ۳-۱. مفاهیم ذهن، خود و نماد

مید در ترسیم الگوی جامعه‌شناختی خویش از مفاهیمی مانند ذهن، خود و نماد بهره برد. از منظر مید، ذهن بشری را نمی‌توان یک جوهر یا یک شیء یا یک پدیده دانست، بلکه باید آن را به عنوان یک فراگرد اجتماعی تلقی کرد که حاصل مجموعه‌ای از فرایندهاست. وی ذهن را عامل ارتباط درونی فرد با خویش دانسته، و لذا انسان فاقد ذهن از نظر او قادر به برقراری ارتباط با خود نیست. ذهن است که به انسان اجازه می‌دهد به جای واکنش صرف در برابر

محیط، طرحی برای عمل و کنش در برابر آن ارائه دهد. از این‌رو ذهن زمانی موجودیت می‌یابد که فرد بتواند اشیا را به خود معرفی کند و درباره آن با خود به گفت‌وگو بنشیند (تنهایی، ۱۳۷۷، ص ۴۲۶).

بنابراین آگاهی را باید به عنوان یک جریان فکری در نظر گرفت که از رابطه پویای میان یک شخص و محیطش و به‌ویژه محیط اجتماعی‌اش سرچشمه می‌گیرد. او چنین برهان می‌آورد که پدیده‌های ذهنی را نمی‌توان تا حد واکنش‌های شرطی و مکانیسم‌های فیزیولوژیک فروکاست، و نیز نمی‌توان این پدیده‌ها را برحسب مفهوم درسته خویشتن دکارتی درک کرد. نمی‌توان گفت که تجربه، نخست فردی و سپس اجتماعی است. هر فردی در یک رشته اعمال مشترک و مدام با دیگران درگیر است که همان‌ها به ذهن او شکل می‌بخشند. آگاهی از قبل وجود ندارد، بلکه طی عمل پدید می‌آید. شرح مید از چگونگی تکوین آگاهی و خود، از طریق رشد تدریجی قدرت بازی کردن در نقش دیگران از کودکی و نگرستن به اعمال خود از زاویه دیگران، یکی از بزرگ‌ترین دستاوردهایش است. از این‌رو ارتباط انسانی زمانی امکان‌پذیر می‌شود که نماد در یک شخص همان واکنشی را برانگیزاند که او خود در دیگری برمی‌انگیزد (کوزر، ۱۳۶۸، ص ۴۴۶).

در رابطه با مفهوم نماد، مید معتقد است که یکی از لوازم صدور کنش متقابل از انسان این است که سلسله‌ای از نشانه‌های معنادار و مشترک که ریشه در فرهنگ داشته و برای افراد تعریف شده باشد، میان آنها رد و بدل گردد. براساس تبادل معانی و اطلاعات در قالب‌های نمادین، افراد اقدام به کنش متقابل می‌کنند و اساساً می‌توان گفت گوهر کنش متقابل عبارت از ارسال و دریافت نمادها است (ترنر، ۱۳۷۸، ص ۱۲۶).

## ۳-۲. شکل‌گیری خود

خود، مفهومی دیگری است که نقش بنیادینی در تبیین انگاره‌های مید ایفا می‌کند. به عقیده وی، داشتن خود انسان را به کنشگری خاص تبدیل می‌کند و کنش او هویتی منحصر به فرد می‌بخشد (بلومر، ۱۹۶۹، ص ۶۲). از نگاه مید، خود به ما کمک می‌کند تا برداشتی متمایز و مستقل از موجودیت انسان و شخصیت اجتماعی آن، به عنوان یک موجود کنشگر و اجتماعی داشته باشیم. در توضیح نحوه شکل‌گیری خود، به اعتقاد مید هر آدمی معمولاً در دوران کودکی با طی کردن دو مرحله نمایشی و بازی به خود نائل می‌شود. در مرحله نمایشی، کودک از رهگذر تقلید نقش‌های آدم‌هایی را که برای وی مهم‌اند مانند پدر یا مادر، یاد می‌گیرد. لذا وقتی مادر می‌رود، کودک عروسکش را به عنوان فرزند خود قرار داده و خود نقش مادر را به عهده می‌گیرد. این مرحله ادراک متنوعی از زندگی اجتماعی به کودک می‌بخشد. و چون در این مرحله یک سری نقش‌های متنوعی را به نمایش می‌گذارد، از خودش ادراک بسیار متنوعی را می‌پروراند، و خودش را به شیوه‌های گوناگون می‌بیند؛ همچنان که آدم‌های متفاوت او را می‌بینند. از این‌رو یک کودک ادراک منسجم و یک‌پارچه‌ای از خود ندارد (ریتزر، ۱۳۷۴ الف، ص ۲۷۹). کودک برای رسیدن به یک ادراک منسجم از خود باید وارد مرحله بازی شود. در این مرحله کودکان توانایی به دست آوردن نظر تعمیم‌یافته‌تری درباره موقعیت و خود خویش پیدا می‌کنند؛ نقش «دیگری تعمیم‌یافته» را یاد می‌گیرند و شخصیت اجتماعی‌شان کامل می‌شود (کرایب، ۱۳۸۱، ص ۱۱۱).

به عبارتی لازمه شکل‌گیری خود، این است که فرد انسانی با موقعیت‌های اجتماعی روبه‌رو شود و آنها را به طور اجتماعی تجربه کند؛ و چون خود ذاتاً اجتماعی است، هم می‌تواند شناسا قرار بگیرد و هم شناخته. «من» یا خود شناسنده بعد فعال «خود»، و «خودم»، همان «خود شناخته است». به همین سبب، از منظر مید خود از دو عنصر بنیادین تشکیل شده است. یکی فرآورده‌ها، توقعات و هنجارهای اجتماعی است که مید آن را Me تعریف می‌کند و حیث اجتماعی «خود» به شمار می‌رود، و دیگری I یا قوه برابرسازی، تفسیرسازی و معناسازی بشر است که حیث فردی «خود» است. پس خود در هر کدام از تجربیات اجتماعی به گونه‌ای در میان رابطه‌ی جدلی I و Me واقعیت را تفسیر و بنابر همان تفسیر عمل می‌کند (تنهایی، ۱۳۷۷، ص ۴۲۴).

#### ۴. رهیافت نمایشی گافمن

به عقیده گافمن میان اجرای نقش در تئاتر و انواع «کنش‌ها»یی که ما در اعمال روزمره و کنش‌های متقابلمان انجام می‌دهیم، وجوه مشترک بسیاری وجود دارد. به این معنا که در هر کنش متقابلی یک صحنه وجود دارد که با پیش‌صحنه اجرای تئاتری قرینه است. بازیگران تئاتر و نیز زندگی اجتماعی، هر دو به حفظ ظاهر، لباس مناسب پوشیدن و وسایل صحنه‌آرایی علاقه‌مندند. وانگهی در هر دو اجراء، یک پشت صحنه وجود دارد که بازیگران می‌توانند به آنجا برگردند، خودشان را برای اجراءهای بعدی آماده سازند، برای مدتی نقش‌هایشان را وانهند و خودشان شوند (کرایب، ۱۳۸۱، ص ۹۴). براساس رویکرد نمایش‌گرایانه گافمن، (خود) محصول تعامل نمایشی کنشگر با تماشاگر است.

#### ۴-۱. نقش، تعامل نمایشی و مدیریت تأثیرگذاری

براساس رهیافت نمایشی، نقش‌ها یا انتظاراتی که دیگران از رفتار ما در شرایط معین دارند، مانند متن نمایشنامه‌ای است که قرار است آن را اجرا کنیم (ریترز، ۱۳۷۴ الف، ص ۹۴). کنشگران امید دارند حس خاصی که هنگام تعامل مورد قبول دیگران واقع خواهد شد، چنان قوی باشد که تماشاگران، کنشگران را مطابق خواست خود کنشگران تعریف کنند. کنشگران همچنین امیدوارند این امر باعث شود تماشاگران به میل خویش مطابق خواست آنها عمل کنند. گافمن این علاقه اصلی را «مدیریت تأثیر» توصیف می‌کند، که شامل تکنیک‌های مورد استفاده کنشگران برای حفظ تأثیراتی خاص در برابر مسائلی که احتمالاً با آن مواجه می‌شوند و روش‌های مورد استفاده آنها برای برآمدن از پس این مسائل است.

#### ۴-۲. فاصله نقش

از جمله مباحث اجتماعی که گافمن بدان پرداخته است، مبحث «فاصله نقش» و «داغ ننگ». مراد وی از «فاصله نقش»، بررسی اینکه فرد تا چه اندازه یک نقش معین را می‌پذیرد. به عقیده گافمن، از آنجاکه نقش‌های فراوان و

گوناگونی وجود دارند، آدم‌ها یک نقش معین را کاملاً انجام نمی‌دهند. فاصله نقش به درجه کناره‌گیری افراد از نقش‌های محول‌شان اطلاق می‌شود. برای مثال، بزرگسالانی که سوار چرخ‌وفلک می‌شوند، تلاش دارند نشان دهند که با این نقش فاصله دارند؛ لذا خود را بی‌حال جلوه می‌دهند، یا دست به اعمال خطرناک می‌زنند تا به حضار نشان دهند که آنها بچه نیستند که ذوق و شوق نشان دهند، و اگر سوار شوند به خاطر کارهای خاصی است که علاوه بر چرخ‌وفلک سواری انجام می‌دهند.

### ۴-۳. داغ ننگ

در همین راستا گافمن مبحث «داغ ننگ» را در کتابی با همین عنوان مطرح می‌کند. از منظر گافمن برچسب داغ ننگ وقتی به وجود می‌آید که بین هویت اجتماعی بالفعل اشخاص با هویت بالقوه اجتماعی شکاف به وجود آید. در این صورت شخص احساس می‌کند داغی بر پیشانی‌اش خورده و دچار سرخوردگی می‌شود. گافمن بر کنش متقابل نمایشی میان آدم‌های داغ‌خورده و معمولی تأکید می‌ورزد. ماهیت این کنش متقابل بستگی به آن دارد که کدام‌یک از دو نوع داغ بر پیشانی‌اش خورده باشد. درباره داغ بی‌اعتباری، بازیگر فرض را بر این می‌گیرد که حضار تفاوت‌ها را می‌دانند و یا برایشان آشکار است (مانند کسی که فلج است). اما در مورد داغ احتمال بی‌اعتباری، حضار تفاوت‌ها را نه می‌دانند و نه می‌توانند تصورش کنند (مثال کسی که سابقه همجنس‌بازی داشته است). کسی که از داغ بی‌اعتبار شدن رنج می‌برد، دغدغه‌اش در اجرای نمایشی‌اش، تخفیف تنش ناشی از داغ اینکه دیگران قضیه را می‌دانند هست. اما کسی که از داغ احتمال بی‌اعتباری رنج می‌برد، مسئله اصلی‌اش سر نگه‌داری است تا قضیه‌اش برای حضار همچنان ناشناخته بماند (ریتزر، ۱۳۷۴ الف، ص ۲۹۸).

به نظر می‌رسد گافمن به دنبال ارائه ترسیم دیالکتیک از رابطه میان من فاعلی I و من مفعولی Me که مید پیش از وی ارائه کرده است، باشد. در این ترسیم، من مفعولی Me که نماینده انتظارات و توقعات دیگران یا جامعه است نقش مؤثرتری دارد؛ از این رو من فاعلی مجبور است در حاشیه من مفعولی قرار گیرد و حالت انفعال داشته باشد. گافمن با ابداع مفهوم «فاصله نقش» و «داغ ننگ» درصدد بیان این نکته است که انتظارات جامعه و کلاً تأثیر جامعه بر فرد غالب بوده و لذا فرد آنجایی که فکر می‌کند نقشی که در صحنه اجتماع اختیار کرده از نظر اجتماع پذیرفته نیست، می‌کوشد نقشش را با فاصله انجام دهد و درصدد همراه کردن جامعه و متقاعد کردن آن برمی‌آید؛ یا آنجا که احتمال می‌دهد برخی امور فردی خود از دید جامعه ننگ باشد، می‌کوشد آن امور را پنهان کند یا به نوعی به دنبال کاستن از فشار جامعه باشد.

### ۵. رهیافت خودآیین‌سان کولی

چارلز هورتون کولی اگرچه در دانشگاه شیکاگو نبود و عضو هیئت علمی دانشگاه میشیگان بود، اما به لحاظ فکری با مکتب فکری شیکاگو و هربرت مید همخوانی داشت و یکی از اندیشمندان تأثیرگذار در شکل‌گیری مکتب کنش

متقابل نمادین به شمار می‌رود. کولی آرا و دیدگاه‌های متعددی داشت، اما امروز او را بیشتر با مفهوم خودآیین‌سان می‌شناسند (ریترز، ۱۳۷۴ الف، ص ۷۱).

### ۵-۱. رویکرد کولی

کولی، به تبع ویلیام جیمز اعتقاد داشت که آگاهی از به هم پیوستن تکه‌های افکار پدید نمی‌آید، بلکه مانند یک نهر جاری است و هریک از حالت‌های آگاهی در بافت کلی روانی جسمانی، کارکردی را به عهده دارد. این مقوله کولی که ما «بر اثر نشست و برخاست با دیگران، تجربه درونی‌مان را گسترش می‌دهیم» در واقع بیانگر میزان تأثیرپذیری او از جیمز است که معتقد است ذهن یک ساختار ثابت و انعطاف‌ناپذیر نیست، بلکه به تناسب تجربه‌های تازه پیوسته به گستردگی و دگرگونی گرایش دارد (کوزر، ۱۳۶۸، ص ۴۲۸).

کولی به دنبال آن بود تا آن سد مفهومی را که اندیشه دکارتی میان فرد و جامعه‌اش برکشیده بود از میان بردارد، و به جای آن بگوید که یک فرد مجزا، تجریدی است که به شناخت تجربه در نمی‌آید، همچنان که جامعه اگر به عنوان چیزی جدا از افراد در نظر گرفته شود نیز همین وضعیت را دارد. «جامعه» و «افراد» بر دو پدیده جداگانه دلالت نمی‌کنند، بلکه جنبه‌های جمعی و فردی یک پدیده را نشان می‌دهند. زمانی که از جامعه سخن می‌گوییم خصلت عامی از مردم مورد بحث به ذهنمان متبادر می‌شود، حال آنکه وقتی از فرد سخن به میان می‌آوریم، جنبه عام مردم را ندیده می‌گیریم و درباره آنچنان می‌اندیشیم که گویی هر فردی از دیگری جداست (همان، ص ۴۱۰).

### ۵-۲. روش جامعه‌شناختی کولی

به نظر کولی، از آنجاکه بررسی کنش‌های انسانی باید معنایی را دربر گیرد که کنشگران انسانی برای موقعیت اجتماعی‌شان قائلند، از این‌روی این بررسی باید از صرف توصیف رفتار انسانی فراتر رود؛ و جامعه‌شناسی انسانی این توانایی را دارد که قوانین رفتاری انسان‌ها را در معانی ذهنی افراد کنشگر جست‌وجو نماید. این برخلاف جامعه‌شناسی حیوانی است که نمی‌توان معنایی را به فعالیت‌هایشان نسبت داد. کولی معتقد است عدم بررسی ساختار انگیزشی کنش انسانی یعنی اینکه ما جامعه‌شناسی انسانی را از بارزترین وسیله تحقیقی محروم ساختیم (همان، ص ۴۱۶).

درواقع کولی میان «دانش مکانی یا مادی» و «دانش شخصی یا اجتماعی» تمایز قائل می‌شد و معتقد بود که معرفت اجتماعی از تماس با اذهان انسان‌های دیگر پدید می‌آید. این تماس فرایندی از احساسات و اندیشه‌های همانند را به جریان می‌اندازد و با اشتراک در حالت‌های ذهنی دیگران ما را قادر به درک آنان می‌سازد (همان، ص ۴۱۶). کولی معتقد است که این شناخت باید از طریق «درون‌نگری همدلانه» صورت گیرد. تفاوت دانش از یک اسب با دانش از یک انسان در این نکته است که ما می‌توانیم با استفاده از مکانیسم «تخیل»، انگیزه‌ها و نیات کنش انسانی را از دید پژوهش‌شونده، و نه از دید خودمان بفهمیم. پس درون‌نگری همدلانه، یعنی درک دنیای

درونی پژوهش‌شونده از راه ورود در دنیای او. کولی چنین فرایند روش‌شناختی‌ای را نوعی «بصیرت هنرمندانه» می‌نامد (تنهایی، ۱۳۷۷، ص ۴۰۷).

### ۳-۵. جامعه از منظر کولی

به اعتقاد کولی، جامعه یک کل یکپارچه است که هریک از اجزا در مجموعه اندامواره‌ای جامعه بر اثر عمل متقابل با دیگر افراد امکان حیات پیدا می‌کنند. لذا جامعه را می‌توان بافت گسترده و متحولی از فعالیت‌های متقابل اجزا دانست که همیشه رو به سوی پیشرفت اندامواره‌ای دارد. به نظر می‌رسد این نحوه نگرش کولی به جامعه متأثر از داروین باشد (تنهایی، ۱۳۷۷، ص ۴۰۹). کولی همواره تأکید داشت که «زندگی ما چیزی جز یک کل انسانی نیست و اگر خواسته باشیم درباره زندگی‌مان دانش واقعی کسب کنیم باید آن را اینچنین در نظر آوریم. اگر زندگی‌مان را از زندگی کل بشر بگسلانیم، درواقع، رشته حیاطمان را بریده‌ایم» (کوزر، ۱۳۶۸، ص ۴۱۲).

### ۴-۵. خودآیین‌سان

به اعتقاد کولی خود یک شخص از رهگذر نشست و برخاست او با اشخاص دیگر رشد می‌یابد. به بیان دیگر، خود نخست فردی و سپس اجتماعی نمی‌شود، بلکه از رهگذر یک نوع ارتباط دیالکتیکی شکل می‌گیرد. آگاهی یک شخص از خودش، بازتاب افکار دیگران درباره خودش است. پس به‌هیچ‌روی نمی‌توان از خودهای جداگانه سخن گفت. به اعتقاد کولی، خود در یک فراگرد اجتماعی مبتنی بر مبادله ارتباطی پدید می‌آید و در آگاهی شخص منعکس می‌گردد (همان، ص ۴۱۱).

سازوکار این عمل عبارت است از نگاه کردن خود در آیین دیگران است. همان‌گونه که ظاهر خود را در آیین برانداز می‌کنیم و میزان آراستگی یا آشفستگی خود را ارزیابی می‌کنیم، در ذهن دیگران نیز برداشتی از ظاهر رفتار، اهداف، کردار، و شخصیت‌مان داریم که به صور گوناگون از این برداشتها متأثر می‌شویم. تکوین فرایند خودآیینی‌ای از سه مرحله متمایز می‌گذرد: ۱. پدیداری «خود» به شکل ظاهری به چشم دیگران یا در برابر آیین «خود دیگران»؛ ۲. چگونگی دآوری و قضاوت دیگران درباره پدیدار شدن «خود» ما؛ ۳. پیدایش احساسی در ما در نتیجه ارزیابی دیگران که می‌تواند به غرور یا سرشکستگی ما منجر شود. این سه مرحله بیانگر پدیدار شدن، اصلاح، و تکمیل «خود» در برابر دیگران است (تنهایی، ۱۳۷۷، ص ۴۱۲).

### ۵-۵. گروه نخستین

از آنجاکه جامعه‌شناسی کولی کل‌گرا بوده، لذا تأکید فراوانی بر کلیت زندگی اجتماعی داشته است و نسبت به عواملی که در شکل‌گیری و تقویت پیوندها و روابط اجتماعی و پیوند دادن فرد به جامعه و ادغام وی در ساختمان جامعه و نیز ایجاد نهادهای اجتماعی نقش اساسی ایفا می‌کنند، اهتمام خاصی مبذول داشته است. به همین جهت مفاهیمی همچون مفهوم خودآیین‌سان و مفهوم گروه نخستین در منظومه فکری کولی جایگاه خاصی پیدا می‌کند. مراد کولی از مفهوم



گروه نخستین اشاره تحلیلی به آن دسته از گروه‌های اجتماعی است که نقش مشارالیه را به عهده دارند. به طور مشخص گروه‌های نخستین، گروه‌هایی هستند که با همکاری و تعامل رودررو مشخص می‌شوند. آنها بیشتر به این خاطر عنوان گروه نخستین را به خود می‌گیرند که در تشکیل ماهیت اجتماعی و آرمان‌های افراد نقش بنیادینی دارند. کولی بر این نکته تأکید دارد که وحدت گروه نخستین تنها بر پایه عشق و هماهنگی استوار نیست، بلکه این وحدت رقابت‌آمیز است و چشم‌وهم‌چشمی‌های شدید را روا می‌دارد. کولی در ادامه می‌گوید این سوداهای رقابت‌آمیز افراد، با همدردی نسبت به همدیگر وجهه اجتماعی می‌یابند و تحت انضباط یک روح مشترک در می‌آیند. فرد بلندپروازی دارد، اما هدف اصلی وی از این بلندپروازی‌ها، خوشایند جلوه کردن در ذهن دیگران است (کوزر، ۱۳۶۸، ص ۴۱۳).

از منظر کولی مهم‌ترین گروه‌های نخستین، خانواده، گروه کودکان همبازی و همسایگان هستند. این گروه‌ها در جهت پیدایش حس همیاری و همکاری در بشر بهترین زمینه‌های کلی را فراهم می‌آورند؛ چراکه در آنها افراد برای کسب بیشترین منفعت همگانی، از تمایلات فردگرایانه‌شان چشم‌پوشی می‌کنند و با همدلی و پیوندهای جهت‌آمیز خود و دیگر اعضا روابطی پایدار برقرار می‌سازند. کولی این پیوستگی گروه‌های نخستین و یا جامعه «خودمانی» را بهترین محل پرورش صفت انسانی می‌داند (تنهایی، ۱۳۷۷، ص ۴۱۲).

در اندیشه کولی مفهوم‌های خودآیینانه‌سان و گروه نخستین، درهم‌بافته‌اند. حساسیت نسبت به اندیشه دیگران، حساسیت در برابر رویکردها، ارزش‌ها و داوری‌های دیگران به عنوان شاخصه یک فرد بالغ را تنها می‌توان در کنش‌های متقابل و نزدیک و صمیمانه گروه‌های نخستین پرورش داد. در همین گروه‌های نخستین است که ماهیت انسانی پدید می‌آید. انسان با این ماهیت زاده نمی‌شود. شخص نمی‌تواند این ماهیت را جز از طریق همیاری با دیگران به دست آورد و انزوا آن را به تباهی می‌کشاند (کوزر، ۱۳۶۸، ص ۴۱۴). از منظر پارسونز، کولی به همراه متفکرانی مانند فروید، دورکیم و مید بزرگ‌ترین کشف قرن در علوم انسانی را به ثبت رسانید؛ آنجا که اثبات کرد که اساس زندگی اجتماعی همان «انتظارات و توقعات» روانی اجتماعی است (روشه، ۱۳۷۶، ص ۲۵۰).

نکته‌ای که رهیافت کولی به هنگام تحلیل کنش افراد به دنبال آن است، ارائه تصویری منفعل و کاملاً تأثیرپذیر از هویت کنشگر در مقابل جامعه و دیگران است، و این برخلاف رهیافتی که از مید داشتیم. بنا بر نظر مید، ما یک من فاعلی یا همان I داریم که نشانه هویت فردی است و نیز یک من مفعولی داریم؛ و کنش در پی رابطه دیالکتیک میان من فاعلی و من مفعولی (هویت اجتماع یا همان Me) صادر می‌شود.

## ۶. رهیافت روزنبرگ

موریس روزنبرگ هرچند از نظریه‌پردازان متعلق به مکتب کنش متقابل به شمار نمی‌آید اما به اعتقاد جورج ریتزر، روزنبرگ که به شدت تحت تأثیر متفکرانی مانند مید و کولی بوده، آرا و نظرات وی درباره مفهوم خود با نظریه کنش متقابل نمادین سازگار و همسوست. روزنبرگ در تبیین مفهوم «خود» توانست بهتر از دیگر متفکران وابسته

به مکتب کنش متقابل نمادین عمل کند (ریتزر، ۱۳۷۴ الف، ص ۲۸۹). روزنبرگ با تفکیک میان خود و توجه به خود، توجه به خود را به عنوان مسئله و دغدغه فکری خویش قرار داد. به باور وی، خود مفهوم عام‌تری است که هم شناساست هم شناخته؛ اما برداشت از خود به عنوان شناخته است. روزنبرگ در تعریف برداشت از خود چنین می‌گوید: «برداشت از خود، یعنی جامعیت اندیشه‌ها و احساساتی که فرد در ارجاع به خودش به عنوان یک شناخته عینی دارد» (همان، ص ۲۸۹).

روزنبرگ میان محتوا، ساختار، ابعاد و مرزهای برداشت از خود تمایز قائل می‌شود. وی در زمینه محتوا، هویت‌های اجتماعی را از تمایلات فردی متمایز می‌داند. هویت‌های اجتماعی عبارت‌اند از: گروه‌ها، منزلت‌ها یا رده‌هایی که فرد از نظر اجتماعی خودش را متعلق به آنها تشخیص می‌دهد، مانند اینکه خود را به عنوان دموکرات، سیاهپوست یا مرد تشخیص بدهد. مراد از تمایلات اینکه فردی که خود را در منزلتی یا موقعیت خاص اجتماعی می‌داند، خود را داری تمایلاتی می‌بیند و تحت تأثیر همین تمایلات رفتار می‌کند. اگر خود را لیبرال می‌داند، لیبرال‌منشانه عمل می‌کند و علاوه بر پرداختن به محتوای برداشت از خود، در مورد ساختار آن نیز بحث می‌کند. مراد از ساختار همان رابطه میان هویت‌ها و تمایلات اجتماعی گوناگون فرد است. در کنار ساختار به ابعاد برداشت از خود هم می‌پردازد. در تعریف ابعاد گفته می‌شود ابعاد به رویکردها و احساساتی راجع است که یک فرد درباره خود خویش دارد. رویکردهای خود نیز مانند رویکردهای دیگر، از جهت ابعاد گوناگون چون «محتوا، جهت، شدت، برجستگی، همخوانی، استواری، وضوح، صحت، و تحقیق‌پذیری» تفاوت می‌پذیرند (همان، ص ۲۹۰).

سرانجام روزنبرگ درباره مرزهای برداشت از خود، به‌ویژه در مورد امتدادهای خویشتن به قلمروهای بسط این مفهوم بحث می‌کند. مرزها شناخته‌هایی‌اند که خارج از کنشگر قرار دارند و سبب می‌شوند که او احساس سربلندی یا شرمساری کند. روزنبرگ سپس این مثال را می‌زند: کسی به خاطر اتومبیلی که خودش یا یکی از نزدیکانش دارد احساس سربلندی نماید، و یا به خاطر لباس از مد افتاده‌اش یا شکست تیم ورزشی دانشکده‌اش احساس شرمساری کند (ریتزر، ۱۳۷۴ ب، ص ۳۶).

## ۱-۶. انواع خود

روزنبرگ میان خود موجود، خود دلخواه و خود وانمودی تمایز قائل می‌شود. خود موجود، تصویری است که ما هم‌اکنون از خود داریم؛ خود دلخواه تصویری است از آنچه دوست داریم باشیم؛ خود وانمودی، شیوه‌ای است که ما در یک موقعیت خودمان را نشان می‌دهیم. به باور روزنبرگ مفهوم برداشت از خود، یک رشته انگیزش‌ها و اهداف مطلوبی را نیز برای کنشگر دربر می‌گیرد. از جمله انگیزه‌ها که از بقیه برترند، انگیزه احترام به خود یا «هیل به خوب فکر کردن درباره خود است. و انگیزه تلاوم خود، یا «میل محافظت از مفهوم برداشت از خود در برابر دگرگونی و یا حفظ تصویری است که از خود داریم». به هرروی، تحلیل مفهومی روزنبرگ از مفهوم برداشت از خود، به اندیشه اصلی نظریه کنش متقابل نمادین خدمت شایانی کرده است (ریتزر، ۱۳۷۴ ب، ص ۲۹۰-۲۹۱).

## ۷. نقد و ارزیابی

نقدهای وارد بر مکتب کنش را می‌توان به نقدهای روش‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و هستی‌شناختی دسته‌بندی نمود.

نظریه‌های مکتب کنش متقابل در بررسی کنش بیشتر به فرد پرداخته و از عوامل دیگر تأثیرگذار در شکل‌گیری کنش مانند، ساختارها و جامعه صحبتی به میان نیاورده است؛ حال آنکه ما نمی‌توانیم تأثیر هنجارها و روابط اجتماعی یا نهادهای اجتماعی و در کل ساختارهای اجتماعی پهن دامنه را بر روی کنش نادیده بگیریم. از منظر علامه طباطبائی فرد و جامعه هر کدام وجود حقیقی و اصیل خود را دارد، و میان این دو رابطه تأثیر و تأثر متقابل وجود دارد، که در این میان نقش جامعه از نقش افراد پررنگ‌تر و قوی‌تر است. در این زمینه علامه می‌نویسد: «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» (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۵۳).

### ۷-۱. نقدهای روش‌شناختی

#### ۷-۱-۱. عدول از مبانی

در همه رهیافت‌های بالا این نکته روشن است که مکتب کنش متقابل نمادین، فنون علمی متعارف (روش‌های تحقیق متکی بر حس و تجربه) را نادیده گرفته است. عدول نظریه کنش از مبانی خود در عدم استفاده از روش‌های حس و تجربه در بررسی، فهم و تفسیر کنش اجتماعی اولین نقد روش‌شناختی بر این مکتب است. ریتزر از قول برخی جامعه‌شناسان به این نکته اشاره می‌کند که کیفی بودن محتوای آگاهی به معنای آن نیست که تجلی خارجی آن را نتوان ضبط، طبقه‌بندی و یا محاسبه کرد. و یا مفاهیمی مانند «خود، من فاعلی و وضعیت» را به صورت تجربی نمی‌توان بررسی کرد (ریتزر، ۱۳۷۴ الف، ص ۳۰۶). به بیان دیگر، تعامل‌گرایی نمادین، تجربی و عینی نیست؛ یعنی فرد نمی‌تواند مفاهیم آن را به واحدهای قابل مشاهده و تحقیق تبدیل کند و چون قابل مشاهده و آزمایش نیست، نمی‌توان درک کاملی را از رفتار روزمره به دست آورد و در یک جمله، بعضی منتقدان معتقدند: نظریه کنش متقابل نمادین بیشتر فلسفه اجتماعی است تا یک نظریه جامعه‌شناختی (همان).

#### ۷-۱-۲. بی‌توجهی به نقش عادات، ملکات، عواطف و ضمیر ناخودآگاه

رهیافت‌های فوق، هرچند نگاه خردبینانه در تحلیل کنش انسانی دارند، اما از اهمیت عواملی مانند عادات، ملکات، ناخودآگاه و عواطف در شکل‌گیری کنش سخنی به میان نمی‌آورد؛ حال آنکه خیلی از رفتارهای انسان‌ها در اثر عادت یا ملکه یا در اثر هیجانات عاطفی صورت می‌گیرد و در تفسیر این نوع کنش‌ها نمی‌توان از انگیزه‌کنشگر سخنی به میان آورد. در بسیاری مواقع رفتار آدم‌ها در اثر انگیزه‌های ناپیدا و پنهان در ضمیر ناخودآگاه صورت می‌گیرد که تنها با تحلیل روانکاونه می‌توان به کشف آن نایل آمد. از منظر علامه طباطبائی چنانچه فکر از مجرای

عقلی خارج شود و در مجرای احساس و عاطفه بیفتد، بسیاری از کارهایی که از نظر عقل فسق و فجور است، از نظر میل‌ها و احساسات تقوا و جوانمردی شمرده می‌شود؛ نظیر بسیاری از روابطی که بین زنان و مردان اروپا برقرار است (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۶۰-۱۶۱).

## ۷-۲. نقدهای معرفت‌شناختی

### ۷-۲-۱. بی‌توجهی به معانی حقیقی

براساس رهیافت مید، کنش انسانی براساس معانی شکل می‌گیرد؛ با این توضیح که کنش وقتی صورت می‌گیرد که در مرحله قبل معانی خلق و میان افراد رد و بدل می‌شوند، اما خود معانی نیز در فرایندی اجتماعی ساخته و آموخته می‌شوند. به همین دلیل می‌توان گفت نظریه کنش، معانی را معلول جامعه می‌داند (ریترز، ۱۳۷۴ الف، ص ۲۷۴). از این رو می‌توان گفت نظریه کنش منکر معانی واقعی‌اند. به تعبیر دیگر معانی زایدۀ اعتبارند، و در نتیجه بر ساخته اجتماع خواهند بود. حال آنکه این سخن راجع به همه معانی قابل تعمیم نیست. بنابراین نادیده گرفتن معانی حقیقی یکی از نقدهای وارد بر نظریه پردازان مکتب کنش است.

هرچند ما در صحنه اجتماع با قواعد و اعتبارات اجتماعی سروکار داریم و اینها مفاهیم اجتماعی و بر ساخته ذهن انسان‌اند و نفس‌الامرشان هم همین عرصه اجتماع است، اما پیامدهای اینها واقعی است. علامه طباطبائی ضمن تأیید این نکته که صحنه اجتماع صحنه اعتبارات است، تصریح دارد که انسان با الهام از حقایق وجودی واقعی دست به ایجاد این معانی اعتباری زده تا کنش تحقق پیدا کند، تا از رهگذر این اعتبار بتواند نیازهای خود را تأمین نماید (طباطبائی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۷). برای مثال ازدواج امری اعتباری است، اما پیامدهای آن اعتباری نیست و آثار و پیامدهای واقعی دارد. یا طلاق یک معنای اعتباری است، اما پیامدهای آن مانند فروپاشی خانواده و افزایش فساد یا جرم و جنایت به هیچ وجه اعتباری نیست. علاوه بر آن به اعتقاد اکثر مفسران مسلمان ما حقیقتی به نام تجسم اعمال داریم و اینکه اعمال انسان‌ها گم نمی‌شود، بلکه در جهانی دیگر به نام جهان آخرت تجسم پیدا می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۴۵).

بنابراین این نکته علامه طباطبائی که انسان با الهام از حقایق وجودی واقعی اقدام به اعتبارسازی می‌کند، بدان معنا خواهد بود که اعتبارات اجتماعی متفرع بر معانی حقیقی خواهند بود، و دقیقاً به همین خاطر است که اعتبارات پیامدهای واقعی دارند. از این رو برخی محققان در تعریف فرهنگ (بخوانید نظام اعتباری اجتماعی)، آن را صورت تنزل یافته معنا به عرصه فهم عمومی و رفتارهای مشترک و کنش‌های اجتماعی دانسته‌اند (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۲۶). به تعبیر دیگر، برای معانی حقیقی سه مرتبه می‌توان در نظر گرفت: مرتبه نخست ذات و نفس الامر این معانی است با مختصاتی کلی و محدود به زمان و مکان خاصی نیستند. مرتبه دوم جایی است که افراد انسان‌ها از رهگذر تفکر، دیالکتیک، تمرین... و بالاخره با حرکت جوهری خود، به آن معانی راه می‌برند، و بر اثر اتحاد عالم و معلوم با آنها متحد می‌شوند. البته اتحاد معانی حقیقی با افراد سبب نمی‌شود موطن نخست خود و احکام آن را از دست بدهند و به دنبال

وحدتی که فرد با عمل و اراده خود دارد در عرصه عمل و رفتار انسان قرار می‌گیرد. در مرتبه سوم معانی حقیقی به توسط افراد به عرصه اجتماع وارد می‌شوند و هویت بین الادهانی و عمومی به خود می‌گیرند. در نتیجه این معانی در متن زندگی و در قالب باورها، عادت‌ها نهادهای کنش‌های اجتماعی نمود و بروز می‌یابند (همان، ص ۱۲۵-۱۲۶).

### ۲-۲-۷. منحصر کردن معانی در فراگرد کنش متقابل

از منظر برخی متفکران نظریه کنش متقابل نمادین، معنا نه از فراگرد ذهنی بلکه از فراگرد کنش متقابل برمی‌خیزد (ریتزر، ۱۳۷۴ الف، ص ۲۸۴). لذا تمام معانی موجود نزد انسان به توسط کنش افراد با یکدیگر پدید می‌آیند. به عبارتی علت ایجاد معانی نزد افراد همان کنش اجتماعی متقابل نمادین است. به نظر می‌رسد لازمه چنین رویکردی این خواهد بود که رفتار معنادار، معناداری خود را از مناسبات اجتماعی حاکم بر آن می‌گیرد و خود ذاتاً اقتضای هیچ معنایی ندارد. بر این اساس در یک کنش زبانی میان دو فرد، الفاظ و کلمات در ذات خود و بدون لحاظ ظرف اجتماع و نحوه برداشت فرد مقابل و شیوه واکنش وی خود واژه‌ها هیچ اقتضاءات معنایی ندارند. و حال آنکه به نظر می‌رسد خود الفاظ در هر زبانی معنای متمایزی دارند، فارغ از التفات مخاطب و واکنش رفتاری او به هنگام شنیدن کلمات. هرچند نادیده گرفتن گوینده و حالات و موقعیت و نیت وی در حین تکلم غفلت از واقعیت زبان و نقش تعیین‌کننده متکلم در شکل‌دهی به معنا و پیام عبارات به شمار می‌رود.

به‌هرحال همچنان که می‌توان نمونه‌هایی نشان داد که افراد در برابر جملات خاصی واکنش رفتاری مشابه از خود نشان می‌دهند، و بالتبع آنها (رفتارها) را به عنوان معانی آن عبارات قلمداد کرد، موارد بسیاری را نیز می‌توان نشان داد که همان عبارات تمایل به انجام رفتار خاص و مشترکی را برنمی‌انگیزد؛ پس طبق نظریه کنش باید گفت معنای آن عبارات متنوع و مختلف باید باشد، در حالی که چنین نیست و در عرف هر زبانی این عبارات معنای خاص و معینی دارند. برای مثال در موارد بسیاری، عبارات سیاسی یا نطق‌های مبین مواضع ایدئولوژیک نمی‌تواند واکنش یکسانی را ایجاد نماید (به علت اینکه مخاطبان دارای گرایش‌های سیاسی، اعتقادی و فلسفی متفاوتی هستند)، اما این اختلاف در واکنش معنای آن عبارات را متفاوت نمی‌سازد، و همگان معنای مشابه و مشترکی را می‌فهمند و در عین حال واکنش واحدی نشان نمی‌دهند (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۸۱).

### ۲-۳-۷. انکار گرایش‌های فطری

علاوه بر آنچه تاکنون گفتیم، اساساً هر کدام از انسان‌ها در درون خود گرایش‌های خاصی می‌یابد و این جامعه نیست که این گرایش‌ها را در اختیار انسان‌ها گذاشته باشد، مثل گرایش به خداپرستی یا گرایش به ازدواج. بدیهی است که انسان به چیزی گرایش می‌کند که نسبت بدان به نحوی علمی از آن دارد. به تعبیر برخی متفکران، وقتی انسان در درون خود احساس نیاز به همسر می‌کند، چنین نیست که نفهمد آیا می‌خواهد از درخت بالا برود یا کره ماه برود یا می‌خواهد زن بگیرد؛ بنابراین گرایش‌های فطری یا غریزی ما مسبوق به علم است؛ و انسان تا علم حصولی یا حضوری به چیزی کسب نکند، گرایشی نسبت به آن چیز پیدا نخواهد کرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۴).

#### ۴-۲-۷. غلبه بعد گرایش بر بعد معرفتی

براساس رهیافت کولی، انسان از دو عنصر گرایش و آگاهی بهره می‌برد، و در این میان بعد گرایش بر بعد آگاهی غلبه دارد؛ به گونه‌ای که عنصر آگاهی تنها جنبه ابزاری داشته است. برای توضیح بیشتر می‌گوییم وقتی فرد از رهگذر دیدن خود در آینه دیگری متوجه می‌شود که طرف مقابل از او ناراحت شده است، فرد خودش هم ناراحت می‌شود؛ یعنی اینکه ملاک درستی و نادرستی رفتار نیست، بلکه ملاک تأیید و عدم تأیید طرف مقابل است. لذا آگاهی تبدیل به ابزاری گشت برای اینکه کنشگر بفهمد طرف مقابل ناراحت است. به بیان دیگر آگاهی گرایش فرد را تحریک کرده احساس ناراحتی می‌کند و از آن پس در ادامه طوری رفتار می‌کند تا حس رضایتمندی را از راه راضی کردن طرف مقابل در خودش ایجاد نماید؛ بنابراین آگاهی کارکرد خودش را از دست داده است. کارکرد آگاهی اینکه درست و غلط رفتار را به ما نشان دهد؛ اما در اینجا، آگاهی تحت تأثیر گرایش قرار گرفته است. از این رو بعد شناختی تحت تأثیر احساسات و گرایش‌ها به محاق رفته است. هرچند چنین نظریه‌ای در آینه برخی رفتارهای انسان‌ها مصداقیت پیدا می‌کند، اما نمی‌تواند تمام کنش‌های انسان‌ها را پوشش دهد؛ پزشکی که داروی تلخی را برای بیمارش تجویز می‌کند، برای او مهم نیست که بیمار احساس نارضایتی می‌کند. آنچه برای او مهم است، همان تشخیص درست و مطابق با واقع خواهد بود.

#### ۵-۲-۷. تقلیل‌انگاری معرفت به ساحت‌های اجتماعی

نگاه به هستی از منظر مکتب کنش متقابل نمادین که به نفی حقیقت و نسبی‌گرایی منجر می‌شود، ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که مبنای معرفت‌شناختی این مکتب بر تقلیل معرفت و حقیقت به ساحت‌های اجتماعی و روابط میان افراد استوار یافته است. اساساً پراگماتیسم بر آن است که ذهن و عین در رابطه‌ای متقابل تعیین‌بخش یکدیگرند؛ زیرا به اعتقاد پراگماتیست‌ها اشیا حقیقتاً در خود بامعنا نیستند و این بدان معنا نیست که اشیا یا خصلت‌های آنها بدون تصور ذهنی ما در خارج وجود ندارند، بلکه از آنجاکه پراگماتیسم منفعت‌گرایی را نقطه عزیمت خود قرار داده است، لذا اهمیت معنای هر پدیده‌ای در رابطه با بهره‌گیری افراد از آن معناست. از این رو شناخت حقایق در واقع شناخت معانی مهمی است که توسط افراد به کار می‌رود. این نوع نگاه در بزرگان مکتب کنش متقابل نمادین اعم از هربرت مید، بلومر و کولی در قالب مبانی روش‌شناختی آنان بروز و نمود دارد؛ از این رو تصریح دارند معانی نه ذاتی اشیا و نه ذهنی‌اند بلکه حاصل کنش متقابل اجتماعی‌اند؛ چنان‌که معتقدند اساساً هویت هر فرد یا همان «خود» از رهگذر پویش‌های کنش متقابل اجتماعی شروع به رشد نموده و از همان طریق کامل می‌گردد (تنهایی، بی‌تا، ص ۲۲۴). التزام به این معنا به عنوان یک مبنا مکتب کنش را با اشکالات زیاد دیگری مواجه می‌کند، که در اینجا به مهم‌ترین آنها می‌پردازیم:

## ۶-۲-۷. انتقای امکان مطابقت و عدم مطابقت یا عدم امکان ارزیابی

براساس رویکرد فوق، دیگر هیچ آموزه‌ای از جمله دعاوی مکتب کنش متقابل نمادین را نمی‌توان مورد ارزیابی قرار داد. به عبارتی ملاکی برای صدق و کذب وجود نخواهد داشت؛ چراکه حقیقتی ورای فهم و تصورات انسان وجود ندارد. در نتیجه، بحث از کشف و نیل به واقعیت محلی از اعراب نخواهد داشت، و نوعی نسبیّت حاکم خواهد بود. مکتب کنش متقابل نمادین براساس مبانی فلسفه پراگماتیسم ملاک صدق و کذب را در جامعه مبتنی بر فهم انسانی قرار می‌دهد، جدا از اینکه حقیقتی ورای این فهم انسانی وجود داشته باشد. به عبارتی انسان می‌شود یک موجود معنا ساز، بدون آنکه حقیقتی را قائل باشد. لازمه‌اش این است که بساط نظریه کشف در علم و معرفت برچیده شود و نوعی نسبیّت در معنا و مفهوم به‌وجود آید. نتیجه چنین نگرشی، از بین بردن هرگونه حقیقت مطلق است که بخواهد مبنا برای یک سری مسائل اجتماعی قرار گیرد. بر این اساس مکتب پراگماتیسم مفاهیم و گزاره‌هایی را وارد علم می‌کند که پوزیتیویسم بدان قائل نیست. برای مثال، دین قابلیت ورود در علم را پیدا می‌کند؛ البته دینی که برای انسان مفید باشد. اما از نگاه توحیدی، مفید یا غیرمفید بودن و کارآمدی یک نظر یا یک رفتار بر مدار حقیقت است، نه اینکه حقیقت را دائر مدار مفید بودن و کارآمدی بدانیم (تیموری، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰-۱۲۱).

## ۷-۲-۷. یقین روان‌شناختی به جای یقین منطقی

براساس رویکرد پراگماتیستی، پرسش از مبدأ و اصل یک عقیده لازم نیست و به جای آن باید پرسید چقدر این عقیده برای انسان مفید است. لذا هر عقیده‌ای و هر چیزی که منافی داشته باشد ذهن تصدیق می‌کند که آن عقیده و شیء درست است. چنین رویکردی معرفت را به ساحت نفع و ضرر شخصی و مادی و روابط اجتماعی تقلیل داده، و این یعنی دخالت دادن اراده انسان در متن واقعیت و صدق و کذب قضایاست؛ یعنی چیزی صادق است و واقعیت دارد که به نفع فرد باشد. یقینی که بر این اساس شکل می‌گیرد دائرمدار منفعت است؛ لذا جنبه روان‌شناختی دارد و به خوشایند و بدایند افراد گره خورده است. لازمه این مطلب، شکاکیت، نسبیّت فهم و نسبیّت حقیقت خواهد بود (تیموری، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱).

## ۷-۳. نقدهای انسان‌شناختی

### ۷-۳-۱. انفعال در برابر اقتضائات جامعه

در رهیافت کولی «خودآیین‌سان» و یا رهیافتی که گافمن ارائه کرده است، با انسان‌هایی روبه‌رویم که بیشتر در برابر اقتضائات جامعه و فشارهای آن منفعل‌اند، و هرچند هم که تلاش مقاومتی از خود بروز می‌دهند، اما در کل این طرف مقابل و جامعه است که بیشترین تأثیرگذاری را دارد. براساس این دو رهیافت، خویشتن و هویت فرد بر اثر تعامل با افراد دیگر رقم می‌خورد. این نوع نگرش هرچند مصادیقی در میان انسان‌ها پیدا می‌کند، ولی در طول تاریخ نمونه‌های بسیاری در زمان خود یا در طول تاریخ داریم که برخلاف اقتضائات جامعه رفتار کردند. برای مثال افراد

قهرمان و تاریخ‌ساز در طول تاریخ داشتیم که در برابر القانات جامعه خویش ایستادگی کردند و برخلاف توقعات جامعه و اطرافیان خویش رفتار کردند؛ مانند پیامبران الهی که همواره رنگ محیط به خود نگرفتند و برخلاف جامعه و محیط هویت خود را تعیین بخشیدند. بنابراین این دو رهیافت نمی‌توانند این نوع کنشگری را پوشش دهند. علاوه بر آن، این پرسش مطرح است که انسان پیش از شکل‌گیری جامعه و یا در همان مراحل اولیه شکل‌گیری جامعه آیا خودی نداشت؟ به تعبیر دیگر، ما در نظریه‌های این مکتب، با نوعی تضاد و ناهمگونی مواجهیم. از سویی تأکید بر انگیزه، معنا، موقعیت و نماد تأکید بر فرد و رویکرد خردبینانه و بی‌توجهی به ساختارها و جامعه را تداعی می‌کند. اما از سوی دیگر در رهیافت‌های گلفمن، کولی و حتی مید، به نوعی تأثیر جامعه و محوریت ساختارهای پهن دامنه به‌نحو برجسته در شکل‌گیری و تفسیر کنش شاهد هستیم. به تعبیر دیگر میزان نقش هر کدام از این دو دسته در نظریه‌های مکتب کنش متقابل نمادین تعیین نشده است.

## ۲-۳-۷. انکار بعد غیرمادی انسان

تأثیرپذیری نظریه کنش متقابل نمادین از آبخورهای فکری سودگرایی، داروین‌سیسم، پراگماتیسم و رفتارگرایی بی‌شک در ترسیم مختصات انسان‌شناختی این نظریه نیز سرایت پیدا کرده است. از این رو دقت در رهیافت‌های متفکران عمده نظریه، انسانی را به تصویر می‌کشاند که تفاوت ماهوی با دیگر حیوانات و جانوران ندارد. مهم‌تر اینکه تنها از بعد مادی برخوردار است و بعد الهی و ماورایی ندارد. در نتیجه تمام کنش‌های وی در چارچوب ماده و عالم این جهانی خلاصه می‌شود؛ حال آنکه انسان علاوه بر بعد مادی، بعد غیرمادی و قدسی داشته و بسیاری از کنش‌های وی تنها در آن قالب می‌گنجد. در مواردی با کنش‌هایی مؤمنانه مواجهیم؛ مانند عدالت‌ورزی؛ حتی آنجا که به ضرر خود باشد. یا توبه و انقلاب درونی که سبب می‌شود مسیر زندگی و جهت کنشگری ۱۸۰ درجه دستخوش تغییر گردد. این نوع کنشگری در چارچوب مکتب کنش قابلیت تفسیر ندارد.

## ۴-۷. نقد هستی‌شناختی

### ۱-۴-۷. نفی امور مافوق طبیعی

براساس رویکرد مادی مکتب کنش ورای این جهان مادی جهان دیگری نخواهد بود و عالم هستی محدود به همین عالم طبیعت است. بنابراین تفسیر نظریه کنش از انسان و رفتارهای وی با قطع‌نظر از عالم ماورای طبیعت خواهد بود. به بیان دیگر، این نگرش تأثیرگذاری رفتار انسان بر نظام هستی را منتفی می‌داند؛ و حال آنکه طبق آموزه‌های دینی احسان و محبت به دیگران و یا ظلم اجتماعی سبب دخالت عوامل غیبی و ایجاد تحولات بزرگ در زندگی فردی و اجتماعی انسان خواهد شد. قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (اعراف: ۹۶)». شاید گفته شود که آیه فوق شاهدهی بر اینکه عواملی مانند ایمان و تقوا دلالتی بر تأثیر عوامل غیبی بر معلول کنش است نه بر عامل کنش. در



پاسخ باید گفت هرچند این معنا قابل انکار نیست، با این توضیح ایمان و تقوا یعنی به مدد گرفتن و استعانت از خداوند متعال که فعال مایه‌اش است، امری که مادی‌گرایان دلیل متقنی برای نفی آن ندارند. اما علاوه بر این معنا می‌توان گفت ایمان و تقوادماری درواقع باعث هم‌افزایی قدرت عامل نیز می‌شود، آن‌هم از رهگذر ایجاد داعی و انگیزه مضاعف در درون کنشگر؛ با این توضیح که ایمان به خدا و تقوا یعنی اینکه کنشگر حضور خدا، معیت خدا و پشتیبانی خدای رحیم رحمان قادر مستعان را در صحنه کنش احساس نماید و انگیزه‌اش برای انجام یا ترک کنش بیشتر شود. طبیعی است در تفسیر کنش نیز عامل غیب و ماوراء باید لحاظ گردد.

نکته مهم آنکه وقوع چنین تحولاتی به لحاظ تاریخی قابل اثبات است. به عبارت دیگر گزاره‌های تاریخی از دخالت عوامل ماورایی در ایجاد تحولات اجتماعی به سبب رفتارهای اجتماعی معین انسان‌ها وجود دارد و براساس روش تاریخی قابل اثبات است. برای مثال تاریخ‌گزارشی از جنگ تاریخی بدر به ما می‌دهد که در طی آن مسلمانان با اینکه به لحاظ مادی و تجهیزات جنگی خیلی در تنگنا و مضیقه بودند ولی به علت داشتن عوامل معنوی مانند: ایمان، صبر و توکل بر خداوند توانستند مشرکان بت‌پرست را شکست دهند. در دوران معاصر نیز رزمندگان ایرانی در دفاع از مقدسات و سرزمین خود با صبر و استقامت و استمداد از ذات مقدس اله با وجود کمی عده و عدد، توانستند در مقابل چهل کشور جهان ایستادگی کنند و متجاوزان بعثی را از سرزمین خود بیرون کنند.

### نتیجه‌گیری

ارزیابی‌های انتقادی فوق به‌ویژه مواردی همچون عدول از میانی، بی‌توجهی به علل کنش اجتماعی (فقدان تبیین علی)، نپرداختن به ابعاد پنهان کنش اجتماعی و نسبی‌گرایی ما را به این نتیجه مهم رهنمون می‌سازند که براساس نظریه‌های مکتب کنش متقابل نمادین امکان مقایسه کنش‌ها و فرهنگ‌ها، امکان بررسی پیامدهای کنش‌ها و قواعد اعتباری و فرهنگی و بالاخره امکان بررسی درستی و نادرستی اهداف کنش که همان اهداف و مقاصد قواعد اعتباری وجود ندارد. در نتیجه در چارچوب این مکتب می‌توان گفت امکان اصلاح و تعدیل پدیده‌های اجتماعی به طور عام و کنش‌های اجتماعی به طور خاص وجود نخواهد داشت، و این با رسالت علوم اجتماعی در اصلاح و تعدیل پدیده‌های اجتماعی مغایرت دارد. بنابراین می‌توان مکتب کنش متقابل نمادین را به عنوان مکتب ویژه دوران گذار در نظر گرفت (گذار از پوزیتیویسم) که از سوی جامعه‌شناسان را بیش از پیش به ناکارآمدی پوزیتیویسم هم در تفسیر مقوله آگاهی و هم در رویکرد تبیینی آن در رابطه با پدیده‌های اجتماعی به طور عام و کنش انسانی به طور خاص متوجه ساخت، و از سوی دیگر با توجه به ارزیابی‌های انتقادی پیش‌گفته، لزوم ارائه نظریه جایگزینی را که بتواند تفسیر و تبیین درستی از کنش‌های اجتماعی انسان‌ها را به طور کامل پوشش دهد به اثبات رساند. به نظر می‌رسد این مهم امکان‌پذیر است. البته با رجوع به متفکران مسلمان و میراث فکری آنان در زمینه اجتماع.

## منابع

- آزادارمکی، تقی، ۱۳۷۶، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران، سروش.
- الیاسی فرد، اکبر و همکاران، ۱۳۹۵، «بررسی نظریه کنش متقابل نمادین از منظر جامعه‌شناسی پدیدارشناختی»، در: *کنفرانس ملی دانش و فناوری روان‌شناسی، علوم تربیتی و علوم اجتماعی*، تهران.
- انواری، محمدرضا، ۱۳۹۰، «نقد و بررسی نظریه کنش متقابل نمادین»، *معرفت*، ش ۱۶۷، ص ۱۵۳-۱۷۲.
- پارسانیان، حمید، ۱۳۹۱، *جهان‌های اجتماعی*، قم، کتاب فردا.
- ترنر، جانانان اچ، ۱۳۷۸، *مفاهیم و کاربردهای جامعه‌شناسی*، ترجمه محمد فولادی؛ محمد عزیز بختیاری؛ قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- تتهایی، حسین ابوالحسن، ۱۳۷۷، *درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی* (قسمت دوم)، بی‌جا، مرنديز.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا، *درآمدی بر نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران، خردمند.
- تیموری، ۱۳۹۲، *بررسی انتقادی مکتب کنش متقابل نمادین از منظر اندیشمندان مسلمان با تأکید بر آراء علامه طباطبائی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه باقرالعلوم.
- رضادوست، کریم و همکاران، ۱۳۹۷، «بررسی تحلیلی - انتقادی آراء و اندیشه‌های هربرت بلومر»، *آفاق علوم انسانی*، ش ۱۵، ص ۱۳-۳۲.
- روشه، گی، ۱۳۷۶، *جامعه‌شناسی تالکوت پارسونز*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، تهران، تبیان.
- ریترز، جورج، ۱۳۷۴ الف، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۴ ب، *بنیان‌های جامعه‌شناسی*، ترجمه تقی آزادارمکی، تهران، سیمرخ.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۰، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر همدانی، قم، دفتر نشر اسلامی.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- فرامرزی قراملکی، احد، ۱۳۸۰، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- کرایب، یان، ۱۳۸۱، *نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس*، چ چهارم، تهران، آگاه.
- کوزر، لوئیس، ۱۳۶۸، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی تهران، علمی و فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۶، *مشکات*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- نیازی، محسن و همکاران، ۱۳۹۴، «بررسی و تحلیل نظریه کنش متقابل نمادین»، در: *همایش کنفرانس بین‌المللی علوم انسانی، روان‌شناسی و علوم اجتماعی*، تهران، مرکز همایش‌های بین‌المللی صدا و سیما.
- واعظی، احمد، ۱۳۹۰، *نظریه تفسیر متن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- Blumer, Herbert, 1969, *Semibolic Interacionism Perspective and Method*, London, University of California Press.