

مناسبات عاملیت و ساختار از دیدگاه علامه محمدتقی جعفری

علی ربانی*

فائزه فهامی**

چکیده

این مقاله بر آن است تا با نگاهی متفاوت از نگاه‌های غالب اروپامحور، آثار یکی از تراث علمی ایران اسلامی یعنی علامه جعفری رحمته‌الله را بررسی و چارچوبی نظام‌یافته از تلقی ایشان درباره مسئله رابطه ساختار و عاملیت را ساخته و پرداخته کند. این مسئله به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مسائل کلان جامعه‌شناسی، در حوزه هستی‌شناسی اجتماعی قابل بحث است. در این مقاله برای اکتشاف، ساختاربندی و بسط نظریه علامه جعفری به آثار به جا مانده از ایشان رجوع و تلاش شده با نگاهی جامع به تمامی این آثار، دلالت‌های جامعه‌شناختی وابسته به این مسئله را استخراج و نظریه صائب ایشان را که به صورت پراکنده در آثار وی وجود دارد تبیین کند. این پژوهش در مقام تحلیل، رویکرد توصیفی-تحلیلی دارد.

به نظر می‌رسد علامه جعفری درباره مسئله ساختار-عاملیت نگاهی دوگانه دارد. به این معنا که حکمی کلی در مورد عاملان و تمامی ساختارها ابراز نمی‌کند؛ بلکه معتقد است که هر فرد با یک طبیعت اولیه و خارج از زنجیره عوامل جبری با به این جهان می‌گذارد. این مختصات اولیه می‌تواند هویتی خاص برای فرد به دنبال داشته باشد و به وی نوعی استقلال شخصیت اعطا کند. از سوی دیگر فرد به‌عنوان یک کنشگر اجتماعی در خلأ رشد نمی‌کند؛ بلکه پس از ورود به این جهان تحت تأثیر عوامل طبیعی، محیطی و ساختارهای از پیش شکل گرفته اجتماعی و حتی غرایز شخصی و خودطبیعی‌اش قرار خواهد گرفت. نوع حیات فرد و چگونگی مواجهه او با این منابع تأثیرگذار، تعیین‌کننده اصالت کنش فرد یا اصالت ساختارهای اجتماعی در مورد اوست.

واژگان کلیدی: علامه جعفری، کنش، عاملیت، ساختار و معرفت دینی

مقدمه

جامعه‌شناسی با هر رویکردی مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی در حوزه فلسفه علوم اجتماعی است که مستقل از آنها، امکان تحقق ندارد جفری-سی-الکساندر در کتاب منطق جامعه‌شناسی درباره مفروضات علوم بحث کرده است که خواسته یا ناخواسته تأثیر خود را بر علم می‌گذارند. بی‌توجهی به این مسائل کلان فکری که به‌گونه‌ای ژرف و عمیق بسترهای تئوریک در حوزه نظریه‌های اجتماعی را تحت تأثیر قرار می‌دهند باعث خواهد شد که تئوری‌های جامعه‌شناسی بدون این عقبه‌های متافیزیک در نظر گرفته شوند. بنابراین، نقطه آغاز در تولید جامعه‌شناسی و نظریه‌پردازی در آن، حل مسائل فلسفه علوم اجتماعی است.

از جمله مهم‌ترین مباحث در این حوزه که در ذیل «هستی‌شناسی اجتماعی» می‌گنجد «مناسبات عاملیت و ساختار در جهان اجتماعی» است. این مسئله که به تعبیری مسئله محوری نظریه اجتماعی و سیاسی می‌باشد (هی، ۱۳۷۸، ص ۳۲۶) بر نسبت کنش فرد با ساختارهای اجتماعی تمرکز دارد و اینکه آیا ساختارهای اجتماعی برآمده از کنش کارگزاران انسانی هستند و یا بر کنش فرد غلبه و سیطره دارند و شکل دهنده آن هستند. در پاسخ به این مسئله دست‌کم سه انگاره اصلی عاملیت‌گرایی، ساختارگرایی و انگاره تلفیقی شکل گرفته است.

در هنگام مواجهه با یک مسئله در حوزه علوم اجتماعی یا صحبت راجع به اساس و ریشه‌های این علوم، بیشتر نگاه‌ها معطوف به اندیشمندان حوزه اروپای غربی و آن هم در دوران معاصر و مدرنیته است و تلقی مشهور آن است که آنها به‌گونه‌ای معدن و مهد این علوم به‌شمار می‌روند و این طرز تلقی یک روایت کلان و رسمی است؛ در حالی که بسیاری از متفکران خارج از این حوزه و یا قبل از این زمان (از جمله مونتسکیو، ویکو، ابن‌خلدون، داستایوفسکی، تولستوی، شریعتی، مطهری، بهشتی، جعفری و...) به طرح و بررسی مسائلی پیرامون جامعه پرداخته‌اند. لذا این پرسش پیش می‌آید که چه معیاری برای اینکه فردی را جامعه‌شناس بنامیم یا نه، وجود دارد؟

باید پذیرفت که به رغم جهانی بودن روایت کلان science در حوزه علوم انسانی، این روایات «جهان‌شمول» نیستند؛ بلکه به دلایل مهمی تفکر یوروسنتریک - که مبتنی بر تجربه تاریخی مسیحیت در اروپای غربی و در بستر کلیسای کاتولیک است - منجر به جهان‌بینی پیچیده‌ای شده است که به مرور زمان و به مدد نگاه کلنیال و قدرت امپریالیسم توانسته تمدن یوروسنتریک را جهانی کند و دیگر رقیبان را از میدان به در کرده و به حاشیه براند (میری، ۱۳۹۴، ص ۱)، ولی این تفوق وجه منطقی ندارد. لذا هر سخنی در حوزه علوم اجتماعی باید با نگاهی نقادانه چارچوب روایت اروپامحور science را به چالش بکشد؛ چراکه مفروض کردن این واقعه حادث در بستر

تاریخی مشخص و بدون نگاه نقادانه منجر به تقلیدی ناپسند در عرصه فهم زندگی اجتماعی و پیچیدگی‌های رنگارنگ انسان، حیات اجتماعی و اشکال متنوع مدنیت خواهد شد.

در اینجا نگاه ما به جامعه‌شناسی به‌عنوان یک بینش، نگاه و تصور است که می‌تواند میان مشکلات شخصی و مسائل اجتماعی پلی برقرار نماید و در بستری تاریخی آنها را تبیین و تفهیم کند. با این دید فضا و افق نگاه ما می‌تواند از نگاه اروپامحوری فاصله بگیرد تا با زاویه دید وسیع‌تری به گستره آثاری که می‌توانند در حیطه بینش جامعه‌شناختی قرار گیرند، نگرسته شود تا گفتمان‌های بدیل و جدید در جامعه‌شناسی شکل گیرد. حال سؤال اینجاست که در گستره پارادایم جایگزین باید به چه دسته نظریاتی پرداخته شود و چرا؟ آیا هیچ معیاری برای برگزیدن و اختیار یکی یا چندی از این روایت‌های بدیل (در مقابل دیسپلینر) وجود دارد؟ منظور، داشتن نگاه حذفی و انحصارطلبی که آفت پارادایم غالب دیسپلینر بود، نیست؛ بلکه منظور این است که در صورت تضاد بین تحلیل‌های منبعث از نظرات مختلف چه ملاکی برای برگزیدن یک تحلیل در برابر بقیه وجود دارد؟ به نظر می‌رسد بهترین ملاک بررسی مبادی و پیش‌فرض‌ها (اصول موضوعه)، روش‌ها و ابزارهای کسب شناخت و نظریه‌پردازی باشد.

در این مجال نظریه‌اندیشمندی بررسی می‌شود که از لحاظ مبادی و پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی دارای نگاهی توحیدی و هدفمند به عالم و آدم است (جعفری، ۱۳۶۹، ص ۱۸۰) و از حیث معرفت‌شناختی قائل به ضرورت (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۲۱۴) و امکان دستیابی به شناخت (همان، ۱۳۶۰، ص ۲۲-۲۳) و استفاده از تمام ابواب معرفتی اعم از علم (تجربه)، فلسفه (برهان)، شهود و حرکت در این مسیر با سه روش اخلاق، حکمت و عرفان امکان‌پذیر می‌باشد. وی مذهب واقعی را مشتمل بر این شش بعد و این ابعاد را مکمل یکدیگر در کسب شناخت کامل می‌داند.

به نظر می‌رسد زمانی که خود متفکر چنین برداشتی از شناخت دارد و جامعیت آن را ذیل مذهب واقعی می‌داند (جعفری، ۱۳۹۱)، می‌توان او را از جمله متفکران قائل به امکان و لزوم تحقق علم یا معرفت دینی برشمرد. در حوزه علوم در این مقاله به علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی پرداخته می‌شود. جعفری برای شناخت در این حوزه از اصطلاح «جامعه‌شناسی واقعی» (۱۳۷۶، ج ۲۳، ص ۳۸) استفاده کرده است. ما هم می‌توانیم به همین اصطلاح پایبند باشیم و یا به قرینه اینکه ایشان در جای دیگر از اصطلاح روانشناسی اسلامی (۱۳۷۶، ج ۱۲، ص ۱۹۲) استفاده کرده‌اند، می‌توانیم از اصطلاح «جامعه‌شناسی اسلامی» بهره ببریم و نظریه ایشان را ذیل عنوان «جامعه‌شناسی اسلامی» یا «جامعه‌شناسی واقعی» بگنجانیم.

در این مقاله از دیدگاه علامه جعفری مسئله ساختار و عاملیت که از جمله بحث‌برانگیزترین و مورد مناقشه‌ترین مسائل در حوزه نظریه اجتماعی است بررسی می‌شود.

روش تحقیق

هنگام اکتشاف، ساختاربندی و بسط یک نظریه راهی جز مراجعه به آثار نوشتاری و گفتاری نظریه پرداز آن وجود ندارد. از این رو روش گردآوری داده‌های پژوهش حاضر مبتنی بر شیوه بررسی اسناد و مدارک بوده که یکی از روش‌های شناخته شده برای جمع‌آوری اطلاعات در تحقیق کیفی می‌باشد (مارشال و راسمن، ۱۳۷۷، ج ۱۱۸-۱۱۹). در حوزه روش تحلیل این پژوهش از جمله طرح‌های تحقیق کیفی به‌شمار می‌رود و با استفاده از رویکرد تحلیلی-توصیفی شکل گرفته و سعی شده است که با انتخاب هدفمند و موردی در میان آثار علامه جعفری، به توصیف عینی، واقعی و منظم نظریه ایشان پرداخته شود. به این صورت که مؤلفه‌های اصلی اندیشه علامه جعفری بررسی و دلالت‌های جامعه‌شناختی و مفاهیم تحلیل ذیل هر کدام استخراج و سعی شده است براساس مفاهیم استخراجی در مقوله‌های مرتبط، نگاشت‌های مفهومی سلسله مراتبی ترسیم شود. روش بررسی اسناد و مدارک و نیز تحلیل محتوای آنها دارای سه مرحله تحلیل ابتدایی شامل فعالیت‌هایی چون قرائت آزاد و شناخت منابع و اسناد، انتخاب اسناد و مدارک مرتبط و تنظیم سؤال‌ها و فرضیه‌ها، مرحله استخراج از اسناد و معناکاوی محتوا مشتمل بر تشخیص طبقات و مقوله‌ها براساس سؤال‌های تحقیق و مرحله بررسی نتایج و تفسیر آن می‌باشد (باردن، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷-۱۰۹).

نوع حیات فرد کلید حل مسئله ساختار-عاملیت

از دیدگاه علامه جعفری مفهوم عام حیات در این‌گونه مباحث علمی نظیر حل مسئله اصالت ساختارهای اجتماعی یا اصالت عاملیت مشکلی را حل نخواهد کرد؛ زیرا حیات مفهوم بسیار وسیعی است که گردآوردن همه انواع آن ذیل یک عنوان چیزی از پیچیدگی آن نمی‌کاهد و این‌طور نیست که بتوان یک حکم کلی راجع به حیات تمامی افراد جامعه و در نتیجه حکمی کلی راجع به اصالت کنش یا ساختار صادر کرد. بنابراین، وی در روش علمی این مبحث، حیات را بر دو نوع کلی حیات طبیعی محض و حیات معقول تقسیم و تصریح می‌کند که ویژگی‌های حیات فرد است که تعیین‌کننده میزان مقیدکنندگی ساختارها بر فرد و یا اصالت کنش فرد در مناسبات اجتماعی اوست. برای فهم نظریه علامه جعفری، این دو نوع حیات به اختصار توضیح داده می‌شود.

حیات طبیعی محض

این نوع از حیات متناسب با نوعی «من» به نام «من با هویت خود طبیعی محض» می‌باشد که در مقابل من با هویت خود پویای به سوی کمال قرار می‌گیرد. مقصود از من با هویت خود طبیعی محض، همان عامل مدیریت حیات طبیعی محض است که در همه جانداران اعم از انسان

و غیر آن وجود دارد. این من جز تورم و سلطه بر «جز خود» و گردانیدن همه حقایق و واقعیات در مسیر دو پدیده مزبور (تورم و سلطه) حرکت نمی‌کند (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۱۵، ص ۲۷-۲۸).

به نظر می‌رسد پله آغازین در حیات طبیعی محض، ناآگاهانه بودن حیات است. قرار گرفتن ناآگاه در جویبار زندگی، حرکتی است با احساس ملایم زندگی که جاندار به طرف آن می‌خزد و احساس ناملایم زندگی که از آن می‌گریزد. این توجیه خودکار مختص ذاتی زندگی طبیعی است که محصولی ظریف از تفاعل مواد و خواص آن می‌باشد. این محصول ظریف یک پدیده وابسته است که نمی‌تواند برای استقلال هویت خود حساسی باز کند. در حقیقت همه شئون و فعالیت‌های حیاتی انسانی که در چنین زندگی ناآگاه حرکت می‌کند، از عواملی گرفته می‌شود که بیرون از ذات خود اوست و با عواملی از دست می‌رود که مربوط به خود او نیست. این انسان هر جمله‌ای را که با ضمیر متکلم (ام) و (من) تمام کند، معنایی جز استناد محتوای آن جمله به عامل بیرون از ذات خود ندارد (همان، ج ۸، ص ۱۸۹-۱۹۰).

از دست رفتن هویت شخصی، معلول رها شدن فرد به سمت پلیدی‌ها، خودکامگی‌ها و بی‌توجهی او به استعداد اعتلایش رو به جاذبه کمال مطلق می‌باشد. اگر کسی به این نوع صیانت ذات توفیق نیابد، اولین چیزی را که از دست خواهد داد هویت شخصیتی خویش است. این از دست دادن به آن معنا نیست که وجود او به عدم مبدل شود؛ بلکه هویت شخصیت کسی که خود را از تقوا (صیانت تکاملی ذات) محروم کرده است، مانند ماده قابل انحلال در مایع در وسایل زندگی محلول می‌شود و از فعالیت می‌افتد (همان، ج ۲۱، ص ۱۴۵).

اگر فردی بدون اینکه صیانت ذاتی و مدیریت زندگی خود را با روش هدف‌داری به جریان بیندازد، قطعی است که مانند یک وسیله ناآگاه و بی‌اختیار تحت سلطه و تصرف عوامل قوی‌تر، در این دنیا حرکت خواهد کرد. او همان طبعی است که در مرکز تقاطع راه‌های حوادث قرار گرفته که هر حادثه‌ای و هر شخصی و هر عاملی که از راه می‌رسد، دستی بر او می‌کوبد و می‌رود. پس اگر یک انسان بخواهد مانند طبل در این دنیا زندگی نکند و هویتی مستقل داشته باشد و بگوید «من هستم» باید برای خود هدفی عالی‌تر از پدیده‌های زندگی معمولی حیوانی که صدای او را جبراً در می‌آورند، پیدا کند (همان، ج ۲۴، ص ۳۰۰).

حیات معقول

مقصود از حیات معقول یا حیات طیبه در بیان قرآن، نوعی زندگی است که در آن ابعاد اصیل حیات در مسیر کمال به فعلیت می‌رسد و بارور می‌گردد. حیات معقول یک پدیده گسیخته از حیات طبیعی و عوامل مربوطه نیست؛ بلکه مرحله‌ای رشد یافته از همان حیات طبیعی است که با

افزایش ارتباطات عقلانی با جهان طبیعت و آبیاری کردن استعداد‌های مغزی و روانی به وجود می‌آید. اساسی‌ترین مختص این «حیات معقول» تنظیم هدف‌هایی است که در زندگی انتخاب می‌شوند و زندگی را قابل تفسیر می‌سازند (همان، ج ۱۰، ص ۲۹۲-۲۹۳).

در تعریفی دقیق‌تر، حیات معقول عبارتست از حیات آگاهانه‌ای که نیروها و فعالیت‌های جبری و جبرنمای زندگی طبیعی را با برخورداری از رشد آزادی شکوفان در اختیار، در مسیر هدف‌های تکاملی نسبی تنظیم کرده، شخصیت انسانی را که به تدریج در این گذرگاه ساخته می‌شود، وارد هدف‌های زندگی می‌کند که این هدف‌ها در آهنگ کلی هستی وابسته به کمال برین است (همان، ج ۸، ص ۱۸۸).

بنابراین، تعریف عنصر آگاهی به زندگی پلهٔ ابتدایی برای ورود به حوزهٔ حیات معقول است. فقط آگاهی به حیات است که هویت، اصول و ارزش‌های فرد را برای او تفسیر می‌کند و او را به تفکیک من از دیگران توانا می‌سازد؛ زیرا مادامی که انسان خود را با آن استعدادهایی که در نهادش وجود دارد شناسد و درصدد به فعلیت رساندن و بهره‌برداری از آنها برنیاید، قطعاً خود را از بین خواهد برد. بنابراین، هیچ سخنی ویران‌کننده‌تر از این وجود ندارد که به این انسان تلقین شود که تو همین موجودی که عوامل خارجی تو را نشان می‌دهند و در درون تو چیزی به نام نهاد و استعداد وجود ندارد و با امثال این جملات است که بشر ناآگاه با کمال بی‌اعتنایی به دست عوامل محیطی و اجتماعی و هواهای خودش سپرده می‌شود (همان، ج ۱۴، ص ۱۷۴). مسلم است که این آگاهی محصولی از تکاپوهای فکری و عقلانی در شناخت هویت، اصول و ارزش‌های حیات انسانی است. این عنصر تعریف (لزوم آگاهی به حیات «آن‌چنان‌که هست» و حیات «آن‌چنان‌که باید باشد») مفاد آن آیه قرآنی است که می‌فرماید: «لِيُهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَ يُحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ؛ تا کسی که هلاک می‌شود و زندگی او تباہ می‌گردد مستند به دلیل روشن باشد و کسی که زندگی می‌کند، زندگیش مستند به دلیل روشن باشد» (انفال، ۴۲). زندگی مستند به دلیل روشن همان «حیات معقول» است که تکیه‌گاه عقلانی دارد و هیچ سؤالی را که مربوط به هدف‌های نسبی و هدف مطلق زندگی است بی‌پاسخ نمی‌گذارد (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۱۹۰-۱۹۱).

عنصر دوم حیات معقول، «تنظیم نیروها و فعالیت‌های جبری و شبه جبری زندگی طبیعی با برخورداری از رشد آزادی شکوفان در اختیار، در مسیر هدف‌های تکاملی» است که پس از به دست آوردن آگاهی‌های عقلانی درباره حیات آغاز می‌شود. بزرگ‌ترین تأثیر آگاهی از حیات این است که کمیت و کیفیت روابط انسانی را با نیروها و قوانین و فعالیت‌های جبری که او را از هر طرف احاطه کرده‌اند و مقدار و چگونگی آزادی خود را در میان جنگل انبوه جبرها و شبه جبرها، درک می‌کند زیرا ضروری است که از گمان اختیار در مورد جبر به انسان رهرو در مسیر رشد می‌رسد،

کمتر از ضرر گمان جبر در مورد اختیار نیست و هر دو گمان بی اساس در فریفتن و دور کردن وی از واقعیت یکسان عمل می‌کنند. لذا هدف این نیست که افراد مجبور به جبر شکنی و مبارزه احمقانه با نیروها و قوانین جبری شوند، بلکه می‌توان با آگاه ساختن مردم به قدرت بسیار بزرگ شخصیت انسانی، آنان را از اسارت و بردگی کورکورانه چنگال «آنچه در جریان است» نجات داد و آنان را وادار کرد که هر اندازه بتوانند زندگی خود را با سلطه و نظارت شخصیت به دو قطب مثبت و منفی کار به «حیات معقول» مبدل بسازند یا حداقل به آن نزدیک کنند (همان، ص ۱۹۱-۱۹۲).

جای تردید نیست که اساسی‌ترین بعد طبیعت واقعی حیات «گردیدن تکاملی» است که خداوند در نهاد انسان‌ها به ودیعه گذاشته است. شخصیت انسانی در مسیر ساخته شدن به طور حتم باید از «حیات معقول» برخوردار شود؛ زیرا تنها اتصاف حیات با «معقول بودن» است که می‌تواند دستور مستمر حرکت به پیش و ساخته شدن به زندگی بدهد و این تنها عامل «معقول بودن» حیات است که می‌گوید: «مَلْعُونٌ مَنْ كَانَ أَمْسِهِ خَيْرًا مِنْ يَوْمِهِ وَ مَغْبُونٌ مَنْ سَاوَى يَوْمَاءَ» از پیشگاه و جاذبه کمال برین مطرود است کسی که دیروزش بهتر از امروزش باشد و کسی که دو روزش مساوی بوده باشد، زیان‌دیده است (همان، ص ۲۰۱-۲۰۲).

مسلم است که مقصود از حرکت به پیش، در نوردیدن امتداد زمان مجرد و فضای محض نیست، بلکه مقصود تحول احساسات خام و ابتدایی افعال در برابر موج روانی و هیجانی در هنگام ارتباط با پدیده‌ها و واقعیات و داشتن روانی تأثرپذیر (همان، ج ۶، ص ۱۱۹) به احساسات تصعید شده و تعقل‌های جزئی به تعقل‌های عالی‌تر است. این دو تحول زمینه یک تحول سوم را هم آماده می‌کند که عبارتست از زمینه‌سازی برای اعتلای اراده رو به آزادی که به تدریج به اختیار مبدل می‌شود. وحدت‌اعلای شخصیت انسانی بدون تحول‌های سه‌گانه امکان‌پذیر نخواهد بود. «حیات معقول» اصل تأثر را منکر نمی‌شود؛ بلکه می‌خواهد تأثرات و عواطف خام و ابتدایی را به وسیله پیشرفت تعقل و اعتلای خواسته‌های جزئی و بی‌اساس به احساسات تصعید شده مبدل کند و مدیریت و شخصیت را به وسیله اختیار بر آن تأثرات و احساسات حاکم نماید (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۲۰۳).

مقصود از عنصر چهارم یعنی ورود به هدف اعلای زندگی، شرکت در آهنگ کلی هستی وابسته به کمال برین می‌باشد. معنای شرکت در آهنگ کلی هستی که در آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ؛ مَنْ جَنَّ وَ انْسَ رَا نِيَا فَرِيْدَهَام مَغْر اِيْنِكِه مَرَا عِبَادَت كِنْنِد» (ذاریات، ۵۶) به آن اشاره شده عبارتست از قرار گرفتن در جاذبه ربوبی و تصفیه روح از آلودگی‌های حیوانی و رذائل اخلاقی به وسیله تکالیف مقرر به وسیله پیامبران الهی و تسلیم در برابر دستورات سازنده وجدان برین و تغییر دادن من مجازی به من حقیقی که همه حرکات و سکانات عضوی و روانی آدمی را به‌عنوان عبادت به جریان می‌اندازد.

یعنی منظور از عبادت در این آیه همان آگاهی به شرکت در آهنگ کلی هستی و برقرار ساختن ارتباط اختیاری با خداوند کمال برین است و عبادات مقرر متمرکز ساختن قوای روحی برای احساس دائمی لزوم ارتباط با خداست. از آن هنگام که آگاهی حقیقی به لزوم شرکت در آهنگ کلی هستی به وجود می‌آید و اراده حرکت برای این شرکت می‌کند، ورود به هدف اعلائی زندگی آغاز شده است، نهایت این است که این هدف یک حقیقت محدود نیست، چنان‌که شعاع عظمت ربوبی یک حقیقت محدود نمی‌باشد. پس از ورود به هدف زندگی، همه کارهای عضلانی و مغزی و روانی آدمی عبادت‌هایی است که در پیشگاه ربوبی تحقق می‌پذیرد. بیل را که برای شخم کردن زمین حرکت می‌دهد، عبادت است، فعالیت‌هایی که در یک کارگاه ماشینی انجام می‌دهد عبادت است. خم شدن بر روی کتاب برای تحقیق و تحصیل واقعیات مربوط به انسان و جهان نوعی عبادتست.

عواملی که موجب انقسام زندگی انسان‌ها به دو قسم «زندگی طبیعی محض» و «حیات معقول» شده‌اند، را می‌توان به دو نوع عمده تقسیم کرد: یکی عامل درونی که عبارتست از غرایز طبیعی انسانی (همان، ص ۱۵۶-۱۵۷)؛ عامل دوم که بیرونی است عبارتست از روابط زندگی اجتماعی که ضرورت آنها ناشی از ضرورت خود زندگی اجتماعی است. این دو دسته عامل مکانیکی در مقابل خود، نیرویی غیر از نیروی نظارت و تسلط «من» نمی‌بینند و اگر این نیرو هم نتواند در مقابل دو عامل مزبور استقامت کند انسان بیش از یک پیچ و مهره بسیار ناچیزی در مقابل عوامل جبری نخواهد بود. انسان با داشتن نیروی نظارت و تسلط می‌تواند در مقابل این دو دسته عامل مکانیکی مزبور با مراتب مختلفی مقاومت ورزیده برای خود استقلال کسب می‌کند، در نتیجه اختیار و آزادی او (نه به طور مطلق) در مقابل دو عامل مزبور تثبیت می‌شود (جعفری، ۱۳۴۴، ص ۱۸۱-۱۸۲).

این دو عامل باعث شده است که مردم در زندگانی خود به دو دسته مهم تقسیم شوند: یک دسته اشخاصی‌اند که از تعدیل جوشش و فعالیت‌های غرایز طبیعی احساس ناتوانی کرده و اشباع آن غرایز را متن حقیقی زندگی قرار دهند و در زندگی اجتماعی نیز تسلیم قالب‌های مفاهیم و اصول ساخته شده برای همزیستی صرف شده‌اند. اینان کاروانیان «زندگی طبیعی محض»‌اند که متأسفانه اکثریت چشمگیر مردم را در طول تاریخ تشکیل می‌دهند. دسته دیگر اشخاصی هستند که فعالیت عقل و وجدان را اصیل تلقی کرده و خود را ملزم به بارور ساختن استعدادها و امتیازات مغزی و روانی خود دیده‌اند. از طرف دیگر این رشد یافتگان در میان قالب‌هایی که زندگی اجتماعی برای آنان ساخته است، برده مطلق نگشته، آن ضرورت‌های قالب‌های اجتماعی را پذیرفته‌اند که فقط به‌عنوان ضرورت‌های غیرقابل دگرگون شدن تلقی نموده‌اند. در عین حال همواره برای به دست آوردن نیرویی برای تعدیل آن قالب‌ها در مسیر رشد اجتماعی تلاش می‌کنند. اینان کاروانیان

«حیات معقول» هستند که از نظر شمارش کمی در اقلیت، ولی از دیدگاه شناخت حیات و ارزش‌های آن و همچنین از دیدگاه آرامش معقول روانی و قدرت بر تفسیر جدی حیات در مرحله عالی انسانی می‌باشند (همان، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۱۵۷).

موقعیت فرد در جهان اجتماعی

علامه جعفری این اعتقاد را که هر چه هست اجتماع است و فرد موجودیتی ندارد و اعتقاد به اینکه هر چه هست فرد است و اجتماع موجودیتی ندارد را به یک اندازه کژتاب و خلاف واقع می‌داند (همان، ج ۲۰، ص ۱۱۸). از نظر وی این مقایسه که اصالت با فرد است یا اجتماع غیرمنطقی بوده و باید موجودیت و مختصات هریک را در عین ارتباط با دیگری مطرح کرد (همان، ج ۱، ص ۱۵۹). از منظر جعفری اجتماع در شکل‌گیری بعد اجتماعی فرد تأثیر و اصالت دارد ولی این تفکر به منزله اصالت مطلق اجتماع و نادیده انگاشتن اصالت هویت فرد نیست. شاهد این مسئله هم وجود بسیاری از حالات حقیقی انسان مانند لذایذ و آلام، رحلت انفرادی وی از این دنیا و... است که فرد می‌تواند اصالت هویت فردی خود را در آنها بیابد (همان، ج ۲۰، ص ۱۱۸). جعفری در این رابطه یک دسته‌بندی ارائه می‌دهد و معتقد است با نظر به آن می‌توان به هیاهوی دیرینه متفکران در این مسئله که آیا فرد است که اجتماع را می‌سازد و یا اجتماع است که سازنده فرد است، خاتمه داد:

۱. تحولات و دگرگونی‌های سازنده و پیش‌برنده، نه نتیجه ماهیت کلی انسان بوده و نه اجتماع تشکیل یافته، بلکه برخاسته از بارقه‌های ذهنی افرادی بوده که توانسته‌اند آن بارقه را به ثمر برسانند. لذا از این منظر (یعنی از منظر تحولات سازنده) می‌توان گفت اصالت با فرد است (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۵۹) ولی نه هر فردی زیرا چنانچه که گفته شد این ماهیت کلی انسان نیست که عامل پیشرفت است؛

۲. اصلاح واقعی اجتماع با اصلاح هریک از افراد امکان‌پذیرتر و منطقی‌تر از اصلاح واقعی افراد به وسیله اجتماع است؛ زیرا نتیجه انحصاری اصلاح اجتماع تنها بارور شدن بعد اجتماعی فرد است مانند عمل به تعهدها و احساس مسئولیت و عدم اخلال به آزادی دیگران، در صورتی که اصلاح واقعی فرد به اضافه اینکه بارور شدن و به ثمر رسانیدن بعد اجتماعی او را تضمین می‌کند، خود فرد را از پلیدی‌ها و خودخواهی و سودجویی‌ها دور می‌سازد (همان‌جا). پس اصلاح اجتماع در هر دو بعد فردی و اجتماعی متوقف بر اصلاح هریک از افراد آن اجتماع است؛

۳. در مورد حیات به معنای مطلق آن، هیچ‌یک از فرد یا اجتماع بر هم اصالت و برتری ندارند. حیات پدیده‌ایست که برای انسان زنده هدف مطلق تلقی شده است، چه این حیات را در یک

میدان اختصاصی داشته باشد، یا در پهنه اجتماع. از این نظر فرد و اجتماع که عبارتند از افراد و تشکل، تفاوتی با یکدیگر ندارند (همان، ص ۱۶۰)؛

۴. نیروها و استعداد های فرد در ابعاد مختلف وجودی او در ارتباط با اجتماع شکوفا خواهند شد و چه بسا اندیشه‌ها و بارقه‌های سازنده و سودبخشی که به جهت گسیختگی صاحبان آنها از اجتماع، یا نامساعد بودن فضای اجتماع خاموش شده و از بین رفته است. از این حیث بدون کمترین تردید اصالت با اجتماع بوده و فرد بدون اجتماع مانند یک عدد هسته است که در بیابان خشک دور از آب و باغبان و تغذیه صحیح از خاک می ماند و از بین می رود (همان جا).

عوامل انعقاد شخصیت

جعفری از خصوصیات که «من» انسانی را مشخص می کند به عنوان عوامل انعقاد شخصیت یاد کرده و به پنج قسمت عمده تقسیم می کند:

۱. خصوصیت‌هایی هستند که از خارج بر انسان عارض شده و در «من» جای می گیرد، این پدیده‌ها بسیار گوناگون هستند. بعضی از آنها دارای اثر بسیار شدید و بعضی دیگر انعکاس‌های ضعیفی ایجاد می کنند مانند پدیده‌های محیطی از قبیل آب و هوا و خصوصیت‌های جغرافیایی و آداب و رسوم و قراردادهای اجتماعی. این پدیده‌ها در رنگ آمیزی سطح ظاهر انسان بسیار مؤثرند (جعفری، بی تا، ص ۱۱۸). مسلم است که طبیعت هر فرد از گذرگاه گردیدن‌های فراوانی عبور می کند تا موجودیت یک فرد از انسان را تشکیل دهد. این گردیدن‌های ابتدایی اولین عنصر اجتماعی (فرد) در یک فضای خالی انجام نمی گیرد؛ بلکه در میان گردیدن‌های محیط و اجتماعی که در آن به وجود آمده است، متبلور می شود و به عبارت روشن تر گردیدن‌های طبیعی فرد توسط گردیدن‌های محیط و اجتماع (از نظر اقتصادی، مذهبی، اخلاقی، حقوقی، سیاسی و...) رنگ آمیزی می شود و بدون اینکه فرد آگاهی داشته باشد، در گردیدن‌های محیط و اجتماع غوطه‌ور می شود. در همین مرحله است که معمولاً تعیین‌ها و خواص درونی افراد سرنوشت خود را به دست می آورد (همان، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۵۷۷). البته گردیدن‌ها و خواص همه افراد به وسیله محیط و اجتماع به ظهور نمی رسد؛ زیرا اگر چنین بود تاریخ بشری حتی یک قدم هم نمی توانست پیشرفت کند. روشن است که تحولات علمی، صنعتی، اجتماعی و سیاسی مستند به خود افراد هستند (همان، ص ۵۷۸)؛

۲. پدیده‌های درون ذاتی غیر اکتسابی مانند پدیده‌های ارثی که به طور گسترده در شکل گیری شخصیت فرد مؤثر هستند (جعفری، بی تا، ص ۱۱۸). نقش عوامل ارثی در انعقاد شخصیت ثابت تر بوده و از اقسام دیگر قوی تر است؛ ولی با این حال تأثیر فنومن‌های ارثی رفته رفته با گذشت

نسل رو به کاهش می‌گذارد و به همین جهت است که پدیده‌های ارثی کاملاً نمی‌توانند معرف شخصیت انسانی باشند (همان، ص ۱۱۹):

۳. فنومن‌هایی که فرد انسانی در دوران زندگانی خود کسب و در شخصیت خود تثبیت کرده است، مانند دانش و تحمل در مقابل حوادث و کنجکاوی و شجاعت و فضیلت و

هر فردی پدیده‌های سه‌گانه یادشده را با کمیت‌های مختلف و کیفیت‌های گوناگون در شخصیت خود جای‌گیر می‌کند. نه به این معنا که در وارد ساختن تأثیر عوامل گذشته کاملاً اختیار داشته و با کمال آزادی شخصیت خود را منعقد می‌سازند. بلکه دو قسم اول تقریباً جنبه انعکاسی دارد و مانند یک معلول طبیعی از علت طبیعی ایجاد می‌شود. در قسم سوم غالباً میل و رغبت و اراده و اختیار انسانی حکمفرما است و انسان در این قسم تا اندازه‌ای خود را می‌سازد. البته شخصیت ایدئال هم تابع واحدهای همان قسم سوم است که اختیار در آن راهیابی دارد (همان، ص ۱۱۸-۱۱۹):

۴. پدیده‌های شخصی و غیرقابل پیش‌بینی، اینها عوارضی هستند که برخلاف اقسام سه‌گانه گذشته تابع اصل و قانون نبوده و به‌طور محاسبه نشده در روان انسانی وارد شده و در ایجاد اعتدال در شخصیت و پیشبرد آن یا جریحه‌دار کردن شخصیت و در رنگ‌آمیزی «من» مؤثر واقع می‌شود (همان، ص ۱۲۰). این اقسام چهارگانه به‌عنوان واحدهای روانی شخصیت می‌باشند.

۵. پدیده‌های مربوط به عوارض و آسیب‌های جسمی که از سطح عضوی به روان انسانی نفوذ کرده و در ساختن «من» مؤثر واقع شده و در اختلالات روانی از عوامل بسیار اساسی شمرده می‌شوند (همان، ص ۱۲۱).

انسان موجودی است که از تفاعل عواملی به وجود می‌آید و از جامعه برای ادامه هستی خود نیروهای گوناگون می‌گیرد و در عین حال می‌تواند برگردد و همه عوامل به وجود آورنده و نیروبخش خود را دگرگون کند. این سازندگی در انسان با این که عضوی ساخته شده از عوامل طبیعی و اجتماعی بوده است، معلول این اصل است که انسان نخست به‌عنوان یک عضو مطیع به سایر اعضای جامعه به وجود می‌آید؛ ولی این توانایی را دارد که تا مقام گرداندگی همه جامعه نائل شود (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۳۸).

شخصیت آدمی اگر قالب‌گیری نشود، در مجرای تکامل رو به استقلال و تجرد می‌رود و مدیریت وجود انسان را در مقابل عوامل طبیعت و سایر انسان‌ها در اختیار خود می‌گیرد. میزان تأثیرگذاری هر یک از عواملی که خارج از اراده انسان بر او اعمال فشار می‌کنند و سعی دارند در شکل‌دهی شخصیت فرد مؤثر واقع شوند مطلق نیست و بستگی به نوع حیات فرد و آگاهی وی نسبت به موقعیت خود در زندگی دارد. فردی که کوچک‌ترین آگاهی نسبت به موقعیت خود ندارد

در مقابل عوامل درونی و بیرونی مقاومت نشان نمی‌دهد و به کلی ساخته‌ی عوامل خارجی و درونی می‌شود (جعفری، بی‌تا، ص ۱۷۱-۱۷۲).

تعریف کار (کنش) و عوامل مؤثر بر آن

به نظر می‌رسد که جعفری مفاهیم کار، عمل و رفتار را در معانی مترادفی به کار برده است. این همسانی در تقسیم‌بندی یکسان انواع کار و رفتار کاملاً مشهود است (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۱۶، ص ۱۵۲-۱۶۲ و ۱۳۴۴، ص ۳۰-۴۳). در نگاه وی کار (کنش) عبارتست از «حرکت و فعالیت روح که البته می‌تواند با صورت خارجی هم همراه باشد» (۱۳۴۴، ص ۴۸). جعفری کنش را به شش نوع عمده مشتمل بر انفعالی (بازتابی-مکانیکی)، روزمره (عادی)، اضطراری (جبر بیرونی+اراده درونی)، اجباری (جبر بیرونی)، ارادی و اختیاری (اراده+نظارت و تسلط بر کنش) تقسیم می‌کند (همان، ص ۳۰-۴۲).

از دیدگاه جعفری در مورد کنش‌های اختیاری انسان باید به‌جای علت و معلول، به دنبال عامل و معلول باشیم؛ چراکه عوامل اقدام به کار همیشه به صورت علت تام (صد در صد) نمی‌باشند و اقدام به کار به صورت معلول قطعی نخواهد بود (همان، ص ۹۶-۹۷). برخلاف سایر غرایز و نیروهای روانی که همیشه مطابق قانون علت و معلول با انگیزه‌های معین تحریک شده و تغییر می‌پذیرند، «خود» این خاصیت را دارد که می‌تواند در مقابل محرک‌های بیرون از خود استقلال نشان دهد و خود را به‌طور کامل تنظیم کند (همان، بی‌تا، ص ۱۱۱-۱۱۲).

برای شناخت عوامل حقیقی کار باید نخست، نقش اراده در شکل‌گیری کار بررسی شود. مشخص است که در ایجاد شدن هر کاری وجود انگیزه ضروری است و ذات فاعل (کننده کار) بدون انگیزه نمی‌تواند کار را صادر کند. به اصطلاح ذات فاعل علت تامه کار نیست. شاهد این قضیه هم این است که فرد هر کاری را در هر وقتی انجام نمی‌دهد (همان، ۱۳۴۴، ص ۴۸-۴۹). همچنین انگیزه نیز علت و عامل کار نیست و مجرد وجود هدف و امکان رسیدن به آن، حتی درک رابطه بین یک کار مشخص با هدف مورد نظر باعث صدور کار نمی‌شود. در مسیر صدور کارهای ارادی-اختیاری سه پدیده اراده (خواستن که یک پدیده مشکک است)، تصمیم (یک حقیقت بسیط) و نظارت و تسلط «من» که جلوه‌گاه اختیار می‌باشد، به‌طور مسلم دخالت می‌ورزند که هر کدام می‌توانند دارای دو سطح معطوف به هدف و معطوف به کار باشند. البته گاهی چون خود هدف، در اختیار و دسترس مستقیم فرد نیست، تصمیم به هدف و نظارت بر آن نامفهوم است (همان، ص ۴۹-۵۱).

در هر سه موضع آنچه که متعلق به هدف است اصیل و استقلالی بوده و آنچه که متعلق به کار است تابع و غیرمستقل می‌باشد. یعنی مثلاً در مورد اراده، به این صورت است که اراده کار معلول و تابع اراده هدف است؛ زیرا تا هدف مورد درخواست روح نبوده باشد کار که وسیله رسیدن به آن هدف است، متعلق اراده نخواهد گشت. روی همین اصل ملاحظه می‌شود که تغییرات روانی ما درباره هدف موجب تغییرات روانی ما درباره کار خواهد شد (همان، ص ۵۲-۵۳).

جعفری معتقد است که اصل اولی در انگیزش روح انسان برای انجام کنش، کوشش انسان برای ادامه «من» به معنای عمومی می‌باشد و احساس لذت و الم دو وسیله محافظت "من" هستند که بعضی اشیا را نافع و بعضی دیگر را مضر جلوه می‌دهد. البته دامنه مفهوم نفع و ضرر وسیع و اعم از مادی و معنوی است (جعفری، ۱۳۴۴، ص ۷-۱۰). وی در کنار این عامل اصلی از عواملی فرعی نیز یاد می‌کند که در انگیزش روح انسانی برای انجام کار مؤثرند و می‌توانند حرکات فرد را رنگ‌آمیزی کنند. این عوامل به چهار دسته عوامل برون‌ذاتی متغیر، عوامل برون‌ذاتی ثابت، عوامل درون‌ذاتی متغیر و عوامل درون‌ذاتی ثابت تقسیم می‌شوند:

عوامل برون‌ذاتی متغیر

این عوامل پدیده‌هایی از سنخ جریان‌های خارجی هستند که با روح فرد تماس مستمر ندارند و زمان محدودی با روح ارتباط برقرار می‌کنند و کنار می‌روند (مانند مشاهده یک منظره که البته بنا به ویژگی‌های روحی هر فرد به صورت‌های گوناگون ادراک می‌شود). چون معمولاً روح برای استجابات ملایمات و مقاومت در برابر ناملایمات آمادگی دارد، این عوامل می‌توانند آثار کم و بیشی (کوتاه‌مدت تا بلندمدت و دائمی) را در روح ایجاد کنند. البته روح در مقابل این عوامل حالت انفعالی ندارد (همان، ص ۱۱-۱۲) و تأثیر ابتدایی این عوامل صد درصد جبری نیست؛ به طوری که تا از جانب خود روح استجابات و توجهی نشود، عوامل ابتدایی نمی‌توانند اثر خود را در فرد بدون مانع بگذارند. مثلاً فردی که مشغول به مطالعه‌ای عمیق است می‌تواند آنقدر در کارش غرق شود تا صداها و رفت و آمدهای اطرافش تا حد صفر برای او تقلیل یابد (همان، ص ۱۱۲).

عوامل برون‌ذاتی ثابت

نوع دوم از عواملی که در رنگ‌آمیزی فعالیت اصل «علاقه به من» نقش بزرگی دارند آنهایی هستند که خارج از جسم و روح فرد قرار گرفته ولی به جهت تماس دائمی و استمرار در تعیین

سرنوشت و وسایل جلب نفع و دفع ضرر مؤثر می‌باشند (همان، ص ۱۱۳). این عوامل پدیده‌های ثابتی هستند که شامل اجزا و روابط محیط می‌شوند. مانند آب و هوا، وضع جغرافیایی محل زندگی، چگونگی روابط اجتماعی، رسوم و عادات و... به جهت استحکام و استمرار این‌گونه عوامل و دائمی بودن تماس روح با آنها نوعی هماهنگی میان روح و آن عوامل برقرار می‌شود و آثار مادی و معنوی آنها در حرکات انسانی نمودار می‌شود؛ ولی این رابطه کلیت ندارد که تأثیر عوامل برون‌ذاتی ثابت از عوامل برون‌ذاتی متغیر بیشتر است؛ زیرا اثر بعضی از عوامل برون‌ذاتی متغیر در ایجاد تغییرات روحی به قدری شدید است که ممکن است یک عامل ثابت بیرونی در طول زمان هم نتواند چنان اثری را ایجاد کند. مثلاً دیدن یک صحنه جنایت (همان، ص ۱۳). معمولاً عوامل برون‌ذاتی ثابت در نشان دادن راه‌هایی که روح در به‌کار بستن خواص و فعالیت‌های خود انتخاب خواهد کرد، نقش قابل توجهی به خود می‌گیرد (همان‌جا). مثلاً کنجکاو که یکی از لوازم روح انسانی است در فردی که در یک محیط کشاورزی زندگی می‌کند، می‌تواند در توجه به بهبود وضع دانه‌ها، خاک، روش‌های آبیاری و... مصروف شود.

عوامل برون‌ذاتی ثابت هم درباره‌ی کاری که از فرد سر می‌زند توانایی شکستن صد درصد نیروی مقاومت فرد را ندارد و در نتیجه کار را به‌طور ضرورت مکانیکی حتمی نمی‌کند و یا به عبارت دیگر این عوامل قدرت تعیین جبری سرنوشت انسانی را که در آن محیط زندگی می‌کند ندارند. مشاهده‌ی خارجی و آزمایش محسوس در هر نقطه‌ای از نقاط دنیا اثبات می‌کند که اختلاف اخلاقیات و پدیده‌های درون‌ذاتی و عضوی در محیط که تمام عوامل طبیعی و مصنوعی آن محیط برای همه‌ی آن فرد یکسان است به اندازه‌ای است که نیاز به استدلال ندارد (جعفری، ۱۳۴۴، ص ۱۱۳) و اینکه گاهی گفته می‌شود که فلان آب و هوا و محیط چنین و چنان تربیت می‌کند منظور این نیست که مقتضای جبری هر محیط فردسازی معینی است بلکه منظور این است که فلان محیط در صورت نبودن نیروی مقاومت درونی در فرد اقتضای چنان تربیتی را دارد (همان، ص ۱۱۴). جعفری شمول قوانین ادیان مسیحیت و اسلام را شاهدهی بر این مطلب می‌داند که بشر می‌تواند عوامل مخصوص محیط خود را الغا کرده و به یک عده قراردادهایی که خارج از محیط خود مقرر می‌شود، عمل کند (البته به استثنای رنگ‌آمیزی‌های جزئی محلی) (همان، ص ۱۱۶).

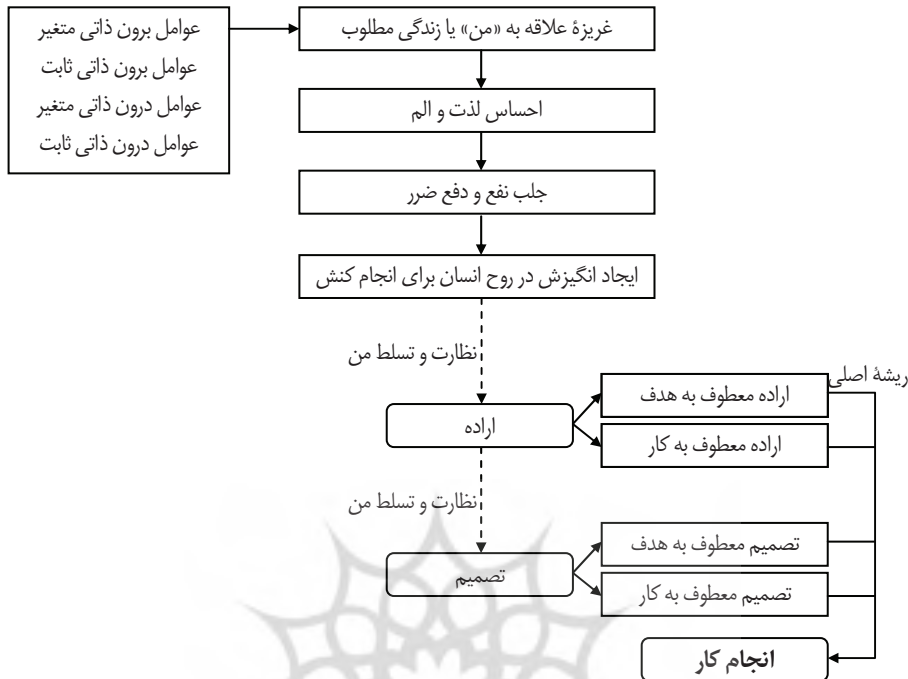
عوامل درون ذاتی متغیر

این عوامل پدیده‌هایی هستند که روح بدون احتیاج فعلی به تماس با آن عامل خارجی آنها را ایجاد می‌کند (مانند افکار، خیالات و تجسمات و انتقالات ابتدایی) البته نه به این معنا که روح باید به کلی از دستگاه برون ذاتی گسیخته شود؛ بلکه مقصود این است که اغلب عوامل این پدیده‌ها، از قبل درون فرد رسوخ یافته یا به‌طور جهشی ایجاد می‌گردد مثلاً ممکن است عاملی خارجی (مثلاً دیدن یک گل) که رابطه فعلی با درون فرد پیدا کرده یک رشته افکار، معانی و تجسمات را ایجاد کند ولی فعالیت آن پدیده‌های درونی خیلی بیشتر از مقتضای آن پدیده خارجی بوده باشد (همان، ص ۱۴). می‌توان گفت که هر موقعی که روح تماس خود را با خارج قطع می‌کند به جریانات داخلی می‌پردازد. اگرچه پدیده آن جریانات بسیار دقیق بوده و قابل تشخیص هم نباشد (همان، ص ۱۴-۱۵).

این قسم از عوامل نیز در حرکات فرد بی‌اثر نیستند و می‌توانند گهگاه اصل علاقه به من را رنگ‌آمیزی کنند. این‌گونه عوامل ابتدایی متغیر، مادامی که روح تعادل خود را از دست نداده است، شبیه به عوامل برون ذاتی ابتدایی می‌باشند، چنان‌که نیروی مقاومت می‌تواند اثر آنها را خنثی کرده و خود عامل را ندیده بگیرد (همان، ص ۱۱۶-۱۱۷).

عوامل درون ذاتی ثابت

این عوامل همان ویژگی‌های فردی مانند وراثت و عادت، ضعف و قوت استعداد، ذکاوت و حافظه و نیروی اراده، شدت و ضعف مقاومت در مقابل انگیزه‌های برونی و درونی و... می‌باشد. چگونگی و اندازه این‌گونه عوامل قانون مشخصی ندارد، همچنان‌که مقدار استقرار و ثبوت آنها نیز به‌طور آشکار مختلف و ممکن است که اثر نقصان یکی از عوامل با زیادی و قوت عامل دیگر جبران شود. هیچ‌یک از این عوامل موجب منفی شدن نیروی مقاومت فرد نمی‌شود (جعفری، ۱۳۴۴، ص ۱۵ و ۱۱۷). مقصود از اختیار هم این نیست که تمام افراد از همه جهات جسمی و روحی مساوی بوده باشند. بلکه مقصود از اختیار این است که هر کس در هر حال و هر وضعی که قرار دارد اگر «من» مخصوص او می‌تواند به کار و اراده و تصمیم او نظارت و تسلط داشته باشد، چنین شخصی می‌تواند کارهای اختیاری صادر کند (همان، ص ۱۲۱).



شکل ۱: نقشه مفهومی روند منتهی به انجام کنش

پس پدیده‌های درونی و بیرونی به جهت نسبتی که می‌توانند با اصل «علاقه به من» داشته باشند، می‌توانند به صورت انگیزه برای انجام یا عدم انجام کار در بیایند. این عوامل انگیزه‌ای یا همان اهداف میل و اراده و تصمیم به هدف را ایجاد می‌کند و در ادامه میل و اراده و تصمیم به کار ایجاد می‌شود ولی عامل اصلی در این فرایند خود انسان است که به جهت غرایز طبیعی خود مطلوبیت هدفی را برای خود درمی‌یابد. پس این شعاع غرایز انسانی است که روی موجودات تابیده و آنها را در مواقع مشخص به صورت انگیزه درمی‌آورد (جعفری، ۱۳۴۴، ص ۹۶-۹۷).

اراده به معنای خواستن در تمام کنش‌ها غیر از بازتابی و جبری، دخالت دارد. یعنی با خواستن هدف که کار را به دنبال دارد، کار را انجام می‌دهد ولی ریشه اصلی کار همان اراده هدف است. این اراده در هر مرتبه‌ای از شدت هم که قرار گیرد ممکن است با مقاومت روحی روبه‌رو شده و آن مقاومت باعث خنثی شدن اراده کار شود (همان، ص ۶۶). این نیروی مقاومت درونی از یک طرف و عوامل مکانیکی بیرونی از طرف دیگر تحت نظارت و تسلط «من» بعضی کارها را از ضرورت قانون علیت کنار می‌زند و کاری اختیاری را حاصل می‌آورد. به عبارت دیگر نظارت و تسلط «من» به دو نیروی مقاومت درونی و عوامل مکانیکی بیرونی که انگیزه‌های کار می‌باشند، منشأ کار اختیاری است. هر مقدار این نظارت شدیدتر و تسلط قوی‌تر بوده باشد، جلوه اختیار بیشتر خواهد بود (جعفری، ۱۳۴۴، ص ۶۶-۶۷).

البته ممکن است که پس از نظارت و تسلط «من» به دو قطب مقاومت و اجابت ممکن اراده به‌عنوان یک علت پیوسته منجر به انجام کار نشود و علت دیگری موجب ترجیح قطب دیگر شود. مسلم است که تأثیر این علت جدید که پس از سبک سنگین کردن «من» مؤثر واقع شده منافاتی با اختیار ندارد. چون ترجیح یکی از دو طرف بدون عامل مرجح امکان‌ناپذیر است؛ ولی باید در نظر گرفت که آن عامل مرجح به آن اندازه الزام‌آور نیست که به اسقاط نظارت و تسلط «من» منجر شود (همان، ص ۶۸) و عاملی که باعث ترجیح یکی از دو طرف اجابت یا مقاومت شده است، حالت نظارت و تسلط را از «من» نمی‌گیرد (همان، ص ۷۰).

به بیان دیگر پس از به وجود آمدن اراده، «من» خود را نباخته و نمی‌توان لحظه‌ای را منظور کرد که لحظه بعدی را به زور صد درصد ایجاب کند. لذا در هر لحظه قادر است بین عوامل موافق و مخالف موازنه برقرار کند. آقای جعفری چنین نظارت و تسلطی را اختیار می‌نامد (همان، ص ۶۹-۷۰). البته گاهی عوامل مکانیکی درونی یا بیرونی چنان شدید و نیرومند هستند که نه تنها نظارت و تسلط «من» را سلب می‌کنند؛ بلکه ممکن است خود «من» را به‌گونه‌ای کنار بزنند که «من» خود را ببازد. در این صورت بدون شک کار اجباری بوده و از پدیده اختیار هیچ سهمی نخواهد داشت (جعفری، ۱۳۴۴، ص ۷۲).

حالات سه‌گانه فرد در رابطه با اجتماع

از نظرگاه جعفری انسان در حال اجتماع افراد از جهت‌های مختلفی دارای پدیده‌های گوناگون می‌باشد که در حال انفرادی دارای آنها نبوده است (همان، ۱۳۵۱، ص ۲۱۶). تشخیص طبیعت واقعی انسان در حال اجتماع تشخیص مشکل‌ترین و در عین حال جدی‌ترین مسئله انسانی است؛ زیرا بدیهی است افزون بر اینکه خود واحدهای مزبور (افراد) اجتماع وجود دارند، سنتزهایی که مولود حالت ترکیبی آن واحدها هستند نیز وجود دارد و ما در پدیده اجتماع انسانی با سنتزی روبه‌رو هستیم که ایجادکننده آن سنتز خود فرد است (همان، ص ۲۰۴-۲۰۵).

افراد خواه در حال انفراد و خواه در حال اجتماع دارای اصل علاقه به من (که عامل محرک زندگی فرد و زیربنای تمام حرکات اوست) می‌باشند؛ زیرا انسان در حال قرار گرفتن در اجتماع غرایز ضروری خود را از دست نمی‌دهد، ولی پیدا کردن ضروری‌ترین عامل بقای انسان به این معنا نیست که می‌توان تمام شئون و پدیده‌های مربوط به وی را با آن عامل تفسیر کرد. اینکه اجتماع را واحدهایی تشکیل می‌دهد که آن واحدها عموماً و بدون استثنا دارای یک عامل اصیل غیرقابل تغییر می‌باشند، تنها اثبات می‌کند که وجود انسان در هر دو حال فردی و اجتماعی بستگی طبیعی و منطقی به عامل مزبور دارد. اما اینکه این وجود چه رنگی می‌تواند به خود بگیرد و علت یا علل این رنگ‌پذیری چیست مسئله دیگری است (همان، ص ۲۱۵).

جعفری معتقد است برای تفسیر طبیعت افراد در حال اجتماع و در دوره‌ای خاص، نخست باید ایده کلی و حاکم در آن دوره را که افراد، پدیده‌ها و فعالیت‌های آن جامعه را رنگین ساخته و تحت الشعاع قرار داده است (این ایده اصیل یک مفهوم عمومی از وضعیت افراد آن اجتماع است که با قطع نظر از خصوصیات فردی آنان نتیجه‌گیری شده است (همان، ص ۲۰۶) و همچنین حامیان آن ایده و اندازه نفوذ پیشوایان و رهبران آن اجتماع را دقیقاً بررسی کرد. در این صورت ممکن است طبیعت اجتماع مفروض را درک کرده باشیم ولی از جنبه علمی صریح نمی‌توانیم درباره طبیعت واقعی افراد آن اجتماع یک یا چند اصل واقعی را کشف کنیم؛ زیرا چنان‌که افراد در بروز عوامل مزبور تأثیر داشته‌اند عوامل مزبور نیز در افراد اثر متقابل ایجاد کرده و طبایع افراد را رهبری کرده‌اند (همان، ص ۲۰۶-۲۰۸).

میزان تأثیرگذاری ایدئال کلی جامعه در افراد، به ویژگی‌های اجتماع نیز وابسته است. علامه جعفری برای روشن شدن مسئله سه دسته‌بندی را ارائه می‌دهد. یکی فرد جدای از اجتماع، دوم فرد به‌عنوان جزئی از جمعیت در حال هیجان و حرکت به سوی ایدئال گروه و سوم فرد به‌عنوان جزئی از جمعیت متشکل در حال استقرار عادی. به طرز هیجان‌انگیزی عملکرد فرد در هر یک از این سه حالت می‌تواند متفاوت و یا حتی متضاد باشد.

انسان در حال انفراد

هر انسانی پیش از آنکه در معرض دستبرد عوامل محیط و اجتماع قرار بگیرد، موجودی است که بن‌مایه مخصوص به خود را دارد (همان، ۱۳۷۳، ج ۱۲، ص ۱۷۷). جعفری برای فرد قائل به یک طبیعت اولیه است که این طبیعت اولیه ساخته اجتماع نیست و حتی اگر خمیرمایه‌های خصوصی او نیرومندتر بوده باشد، می‌تواند عوامل محیط و اجتماع را به خواست خود تغییر بدهد.

قرار گرفتن انسان به‌عنوان جزئی از جمعیت در حال هیجان و حرکت به سوی ایدئال گروه
وضع روانی فرد در این حالت با وضع روانی او در حال انفرادی فوق‌العاده متفاوت است. در حالت فردی مبادی و ریشه‌های اندیشه و اراده و تصمیم آدمی مخلوطی از عوامل محیط و اجتماع و هویت روانی مخصوص به اوست؛ اما از حیث نتایج، عوامل محیطی و اجتماعی جنبه ثانوی پیدا می‌کند، یعنی منظور اولی انسان در نتایجی که می‌گیرد، ملاحظه و توجیه موقعیت خود او در محیط و اجتماع است (زیرا فرد مثلاً یک کارگر یا یک متفکر معمولاً با داشتن موقعیت کارگری و یا تفکر مسائل اجتماعی را در نظر خواهد گرفت) و خواسته اجتماع در مرحله بعدی و ثانوی قرار می‌گیرد. در صورتی که فرد در مواقع قرار گرفتن جزئی از جمعیت در حال هیجان و تحرک به سوی

ایدئال دسته‌جمعی هویت خود را فراموش کرده و جمعیت را خود واقعی می‌پندارد. لازمه فراموش کردن هویت شخصی خود، نادیده گرفتن اندیشه و اراده و تصمیم شخصی خویش است (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۱۲، ص ۱۷۷-۱۷۸) فرد در این حالت خواسته و ایدئال اجتماع را خواسته خود می‌داند.

قرار گرفتن فردی از انسان به‌عنوان جزئی از جمعیت متشکل در حال استقرار عادی

در این حالت هویت فرد مانند حالت دوم به کلی نفی نمی‌شود، ولی زمینه کیفیت زندگی فرد محصولی از تفاعل افراد و طبقات در اجتماع می‌باشد. این زمینه غالباً بلکه در اکثریت قریب به اتفاق افراد انسانی موضوعی است که مورد آگاهی انسان نیست. به این معنا که کارگر یا یک نویسنده یا یک مأمور اجرا، زندگی مخصوص به خود را در پیش گرفته و راه آن زندگی را می‌پیماید، بدون اینکه توانایی تحلیل نهایی خصوصیت آن زندگی مخصوص را داشته باشد، ولی غالباً هویت شخصی خود را فراموش نکرده و آن را در خواسته‌ها و تصمیم‌های جمعیت مستهلک نمی‌بیند و تفاوت دو فرد از انسان در حالت دوم و سوم هم در همین نکته می‌باشد (همان، ص ۱۷۸).

هر اندازه که تشکل جمعی انسان‌ها قوی‌تر و همه جانبه‌تر بوده باشد، تمایلات شخصی اجزای تشکل یافته بیشتر رو به تقلیل می‌رود؛ زیرا ماهیت تشکل جمعی چنین خاصیتی را درون خود می‌پروراند که فردیت افراد تحت الشعاع اهداف و عوامل و مسیر تشکل جمعی قرار بگیرد و اگر اندیشه و یا تمایلی در یک یا چند جزء از اجزاء متشکل به وجود بیاید، اگر در مسیر همان تشکل نمودار شود، موجب تقویت سیستم ترکیب یافته شده و به همان اندازه خنثی بودن سایر پدیده‌های فردیت که موافق مسیر مزبور نبوده باشد، را ایجاب خواهد کرد و اگر در مسیر آن تشکل قرار نگیرد، اگر عوامل مافوق آن سیستم، حمایتی از آن اندیشه و تمایل نکند یا راهی برای آن باز ننماید، کوشش خواهد شد از فعالیت آن تمایل و اندیشه جلوگیری شود و یا حداقل جنبه مخالفت آن اندیشه و تمایل با سیستم مفروض حالت تصادم به خود نگیرد.

این قاعده تشکل جمعی انسان‌هاست ولی با این حال جعفری که منشش او را به شدت از تفکر "این است و جز این نیست‌ها" برحذر می‌دارد، ما را به این نکته متوجه می‌سازد که آنجا که صحبت از انسان است، باید هوای قوانین جبری فیزیکی و ریاضی را از مغز بیرون کرد. در طول تاریخ هم شاهد بر هم خوردن قانون مزبور تشکل بوده‌ایم، یعنی هیچ سیستمی حتی آن سیستم که در نهایت ترکیب و اتحاد بوده باشد، از دستبرد سه عامل (۱) قدرت اندیشه و یا تمایل جزئی که در خود سیستم جای‌گیر است؛ (۲) ارتباطات جوامع و ملل با یکدیگر؛ (۳) عوامل و رویدادهای محاسبه نشده) مصون نبوده است؛ زیرا هیچ تشکلی نمی‌تواند همه موجودیت انسانی را به آن اندازه در خود هضم کند که به شکل یک جزء فیزیکی ناخودآگاه و بی‌اختیار محض درآید (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲۳، ص ۸۵-۸۷).

از نظر جعفری، حساس‌ترین و خطرناک‌ترین حالات سه‌گانه انسانی حالت دوم است. خاصیت تلقین‌پذیری آدمی در عین حال که می‌تواند از نظر تعلیم و تربیت و بهداشت و تکامل روانی بسیار سودبخش بوده باشد، همچنین می‌تواند از نظر عوامل مضر اجتماعات به ضرر او تمام شود و انسان در حال تشکل در جمعیت تلقین شده و متحرک، به رفتار غریزی کورکورانه و حتی دون آن تنزل می‌کند (همان، ۱۳۷۳، ج ۱۲، ص ۱۷۸-۱۷۹). بعضی از ملکات و فعالیت‌های آدمی در مقابل شدت تلقین به کلی محو و نابود می‌شود. در این حالات هیچ‌کس نمی‌تواند از اقدام به مقتضای تلقین را جلوگیری کند، مگر خود آن پیشتازی که تلقین را در جمعیت به وجود آورده است.

محدودیت‌های فرد در جهان اجتماعی

جعفری از پنج نوع زنجیر در حیات فرد یاد می‌کند که می‌توانند در عدم پیروزی وی مؤثر باشند. ایشان تصریح می‌کند که مقصود از برداشتن زنجیرهای پنج‌گانه این نیست که انسان می‌تواند به آن پیروزی برسد که ضرورت‌های عالم هستی را از کار بیندازد و در مقابل خود پوچ نماید؛ بلکه مقصود این است که با درک و خواستی که از اعماق درونش می‌جوشد از موقعیت ضرورت‌های پست به موقعیت ضرورت‌های عالی نقل شخصیت کند (همان، ج ۱۴، ص ۱۵۳) و این مطلب که عبارتست از آماده کردن انسان‌ها برای بهتر درک کردن هدف‌ها و موازنه مصالح و مفاسد و رها ساختن انسان از جاذبیت عوامل پست و قرار دادن او تحت تأثیر عواملی عالی‌تر و انسانی‌تر، یک رسالت انسانی ضروری است که در پرتو آن معمای جبر و اختیار حل خواهد شد (همان، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۶۶).

در سطح فردی، خود طبیعی فرد به‌عنوان سخت‌ترین و مرگبارترین محدودیتی که فرد را از ناچیزترین اراده و تصمیم باز می‌دارد، خودنمایی می‌کند. این زنجیر با کنار زدن خود ایدئال‌توانایی بالا رفتن و از افق بالاتر به رویدادهای فردی و اجتماعی نگرستن و جذب شدن به تکامل عالی‌تر را از فرد سلب می‌کند و فرد را زیر بار سنگین ضرورت نماهای ساخته شده انسان‌ها و طبیعت قرار می‌دهد. درست است که خود طبیعی فرد در سطح فردی مطرح است ولی می‌تواند کاملاً دست‌ساخته محیط و اجتماع باشد البته ممکن است این زنجیر آذین‌بندی شود تا وجه محدودکننده آن فراموش گردد. نخستین گام در کنار زدن این زنجیر به دست آوردن خود ایدئال است (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۱۴، ص ۱۵۴-۱۵۶).

حیات خود ایده‌آل هم در تعدیل غرایز حیوانی خام نهفته است. در غیر این صورت امتیازات و عظمت‌های تکاملی ما چیزی جز سایه‌های گسترده همان غرایز نخواهد بود (همان، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۶۴). زنجیر دوم یا محدودیت دومی که جعفری از آن سخن به میان آورده است عوامل طبیعی اعم از محیط جغرافیایی ثابت و عوامل جاریه طبیعت است که انسان خواه ناخواه، کم و بیش و با

کیفیت گوناگون گرفتار آنهاست و اگر نتواند بر آنها به‌گونه‌ای تسلط یابد، همواره مقهور این عوامل و دستخوش تغییرات آنهاست (همان، ۱۳۷۳، ج ۱۴، ص ۱۵۷). زنجیر سوم همان امور تثبیت شده یک جامعه است که فرد با به دست آوردن رشد روانی که نخستین نتیجه آن، درک استقلال هویت فردی او در ضمن جامعه است مایل است آنها را تحت کنترل خود در آورد و استقلالش را از معرض دستبرد این ساختارهای اجتماعی از پیش شکل گرفته، رهایی ببخشد (همان، ج ۱۳، ص ۲۱۸).

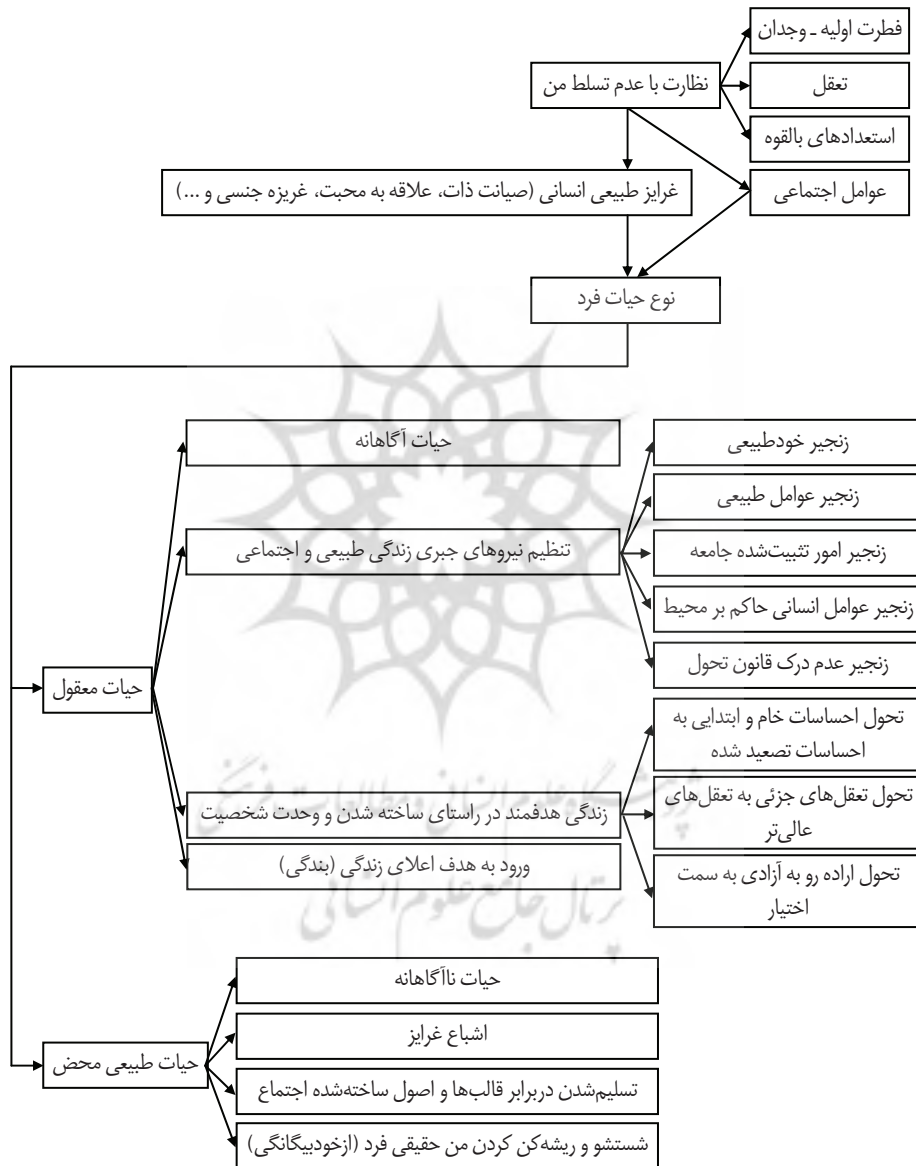
البته منظور این نیست که گذر زمان ملاک صحت و بطلان را مشخص می‌کند، بلکه مقصود توجه دادن به این مسئله است که آنچه که مقدمه ضروری پیروزی یک فرد یا یک جامعه است، نگرش همه‌جانبه در اصول و قوانین تثبیت شده‌ای است که دوک روزگاران گذشته بافته است و تار و پود این بافته کهن امروز مرکب از سست و پوسیده و محکم و درخشان می‌باشد (همان، ج ۱۴، ص ۱۵۷-۱۵۸).

محدودیت چهارم عوامل انسانی حاکم بر محیط است که دارای پدیده‌های عمومی‌تر و متنوع‌تر از امور تثبیت شده یک جامعه از دوران گذشته می‌باشد. این عوامل از سیستم‌های خانوادگی گرفته تا سیستم‌های عالی حاکم بر جامعه از نظر مادی و روحی را در بر می‌گیرد. اگر زنجیر سوم ساخته شده دست گذشتگان بود، این زنجیر چهارم عوامل معاصر جوامع را بازگو می‌کند (همان، ص ۱۵۹).

زنجیر پنجم عدم درک قانون تحول، که حاکم مطلق وجود آدمی در دو قلمرو فرد و اجتماع می‌باشد. عدم درک سقوطی که در کمین اعتلاست و عدم درک اعتلابی که در دنبال سقوط از راه می‌رسد، عدم درک لزوم تغییر موقعیت‌ها و دگرگونی روانی خود و دیگران، ناهشیاری به افزایش و کاهش گسترش روابط انسان‌ها با یکدیگر چه در حال فردی و چه در وضع اجتماعی، ناآگاهی به تصاعد گسترش و تعمق اندیشه‌های آدمیان درباره جهان هستی و بروز استمرار تئوایج و کیفیت‌های تازه و تازه‌تر... و صدها از این قبیل تحولات و دگرگونی‌ها که از ذات خود فرد گرفته تا برسد به روابط او با اجتماع و اجتماعات، با مقداری از طبیعت و پرده‌های متعدد و متنوع آنها که نادیده گرفتن آنها شکست قطعی را نتیجه می‌دهد، زنجیر مرگباریست که می‌تواند مانع انسان در ورود به متن حیات پیروزمندانه باشد (همان، ص ۱۵۹-۱۶۰).

از نظر جعفری شناخت این محدودیت‌ها گام اول برای فائق آمدن بر آنها و تسلط و نظارت بر کنش‌های فردی است. تشخیص راه منطقی انتخاب هدف و وصول به آن، در میان حلقه‌های زنجیری عوامل جبری بر دو اصل مهم، یعنی تشخیص جنبه جبری و اختیاری هدف و دریافت صحیح قدرت و اختیار و افزودن به آنها متوقف است. عمل به این دو اصل، می‌تواند بهترین زمینه کوشش درباره تعیین راه منطقی در انتخاب هدف بوده باشد. یعنی نخست باید دو جنبه جبری (از جمله شرایط و امکانات که در خارج از اختیار فرد قرار می‌گیرد) و جنبه اختیاری هدف را دقیقاً و

همه‌جانبه‌شناسیم، سپس قدرت و اختیار خود را بسنجیم و در راه افزایش قدرت و اختیار و تقلیل جنبه جبری هدف بکوشیم (همان، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۹۹). این دو اصل اساسی‌ترین عامل پیروزی فرد و اجتماع است (همان، ص ۸۴).



شکل ۲: نقشه مفهومی نوع حیات فرد

موقعیت جامعه

همان‌طور که ذیل عنوان عوامل انعقاد شخصیت اشاره شد محیط اجتماعی در ساختن افراد نقش اساسی بازی می‌کند؛ ولی هم به شهادت تاریخ و هم به گواهی حقیقت درونی خود انسان، این نقش اساسی، سازنده منحصر انسان نیست. طبیعت بشری نه آنچنان استقلال‌ی در ساخته شدن و ادامه زندگی دارد که اجتماع در آن بی‌اثر باشد و نه مانند سایر پدیده‌های جهان طبیعت است که همیشه و در هر حال تسلیم بلا شرط قوانین ثابت بوده و در مقابل آنها توانایی هیچ‌گونه ایستادگی نداشته باشد. بلکه روح افزون‌بر اینکه در فعل و انفعالات طبیعی شرکت می‌کند (به این معنا که هم روح در طبیعت تأثیر می‌کند و هم طبیعت در روح) یک نحو استقلال در تفسیر و تصرف وجودی یا عدمی در پدیده‌ها را هم از خود نشان می‌دهد (جعفری، ۱۳۴۴، ص ۱۰۷).

انسان‌ها در حالی گام به زندگی می‌گذارند که نقطه شروع پذیرش‌ها هستند و به اصطلاح از صفر شروع می‌کنند. مقصود از «صفر شروع کردن» این نیست که هر انسانی که از مادر متولد می‌شود، مانند یک آینه بی‌رنگ و بی‌نقش و نگار است که جز یک قطعه شیشه صیقلی چیزی نیست، یا مانند یک استکان آب است که جز دو عنصر تفاعل یافته چیز دیگری نیست؛ بلکه هر انسان در هر نژاد و جامعه و با هر عامل وراثتی که زندگی خود را در این دنیا آغاز می‌کند، در مقابل عوامل محیطی و تعلیم و تربیتی که گریبانش را خواه ناخواه و آگاه و ناآگاه خواهد گرفت، نقطه شروع پذیرش‌هاست (همان، ۱۳۷۶، ج ۲۳، ص ۸۱-۸۲) و این قدرت شروع از صفر در صورت بقای اعتدال روانی همراه انسان در جریان است (همان، ج ۱، ص ۹۸). در مقابل انسان که دارای یک عنصر اساسی به نام تعقل است که در نمو و ارتقای «خود» تأثیر بسزایی داشته و «خود» انسانی با همین عنصر به اصطلاح بعضی از روان‌کاوان و روان‌شناسان «من اجتماعی» و «من برتر» یا «ابر من» شالوده‌ریزی می‌شود، به همین جهت «خود» می‌تواند دهنه‌ای به جریان‌ات و فعالیت‌های بی‌قید و شرط غرایز و احساسات ببندد و مطابق قوانین ضروری طبیعی یا قراردادی انسان یا مطلوب ایدئالی، آن غرایز و احساسات را رهبری کند.

اگر در یک انسان پدیده تعقل نتواند فعالیت کند، «خود» به معنای روان‌شناسان «من اجتماعی» و «من برتر» یا «ابر من» و «من عالی» به وجود نخواهد آمد، در این صورت است که مهر و کین و خوشایندی و بدآیندی و وسیله و هدف‌گیری و حذف و انتخاب واحدهای حق و باطل مانند اجسام بی‌اختیار و ناخودآگاه که روی سیل خروشان در حرکتند در روی جویبار حیات فرد به حرکت درمی‌آید و بدین جهت قابل هیچ‌گونه محاسبه و ریشه‌گیری و نتیجه‌گیری نخواهد بود. این مطلب ممکن است معلول کیفیت نظم اجتماعی باشد که بی‌اختیار افراد معمولی را در دنبال خود

می‌کشاند، یعنی اجتماع می‌تواند در ایجاد کیفیت تعقل و بلکه در رویانیدن (خود) که مجموعه‌ای از غرایز و (من اجتماعی) و (من برتر) و (من عالی) است نقش اساسی را به عهده بگیرد. تأثیر اجتماع در این‌گونه پدیده‌ها منحصر در افراد معمولی می‌باشد، ولی آن افراد که با جنبه استقلال روانی توانسته‌اند برای خویشتن یک (خود) استقلالی ایجاد کنند نه تنها می‌توانند از اجتماع تبعیت نکنند؛ بلکه می‌توانند اجتماع را مطابق خواسته خود تغییر بدهند (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۵۶۰-۵۶۱). اگرچه عوامل محیط و اجتماع در یک انسان در حال فردی اثر بسزایی دارد ولی انسان دارای یک سری مختصات اولیه است که مولود اجتماع نیست نظیر خود، وجدان و استعدادهای بالقوه انسانی که به خودی خود اصالت دارند.

به نظر وی نمی‌توان این حکم را که افکار ما انعکاس محیط و اجتماع است را حکمی کلی دانست. مسلماً شرایط اجتماعی فرد بر افکار وی تأثیر می‌گذارد ولی این اصل نمی‌تواند تمام شئون بشری را تفسیر کند؛ زیرا این اصل ما را از قانون تضاد که به صراحت فعالیت امور متضاد را گوشزد می‌کند برکنار می‌نماید. هر جامعه و هر نمود طبیعی که در هاله‌ای از تضادها به وجود خود ادامه می‌دهد چگونه می‌تواند یک تفکر و یک واحد از ادراک را ایجاد کند و به عبارت روشن‌تر جای تردید نیست که مخالف هر سیستم اجتماعی در هر دوران دیده می‌شود، نهایت امر این است که انسان‌ها می‌توانند آن را ندیده بگیرند. دلیل روشن این مدعا وجود انقلاب‌ها و تحولات در تاریخ بشری است که به فراوانی انجام گرفته است. با اینکه محیط مخصوص باعث تفکر مخصوصی می‌شود ولی وجود انسانی در خود خلاصه نمی‌کند و الا ما به هیچ‌وجه نخواهیم توانست اختلافات شگفت‌انگیز انسان‌ها را حتی در یک طبقه مخصوص تفسیر و تحلیل کنیم (همان، بی‌تا، ص ۵۷-۵۹).

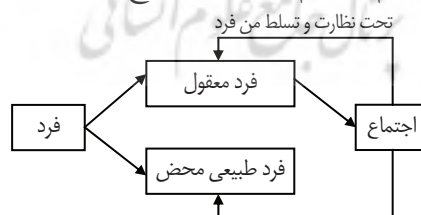
پس اگر مقصود این است که قوانین و عوامل اجتماعی و محیطی به‌طور عموماً در رنگریزی وجدان و در بارور کردن استعدادها مؤثرند مطلبی بسیار درست و مطابق با مشاهدات علمی و حسی است؛ ولی این حقیقت چنین معنا نمی‌دهد که وجدان به کلی ساخته اجتماع و عوامل محیطی است. همچنین ممکن است عوامل محیطی و اجتماعی احکام وجدان را بسازد ولی این حقیقت غیر از این است که نیروی وجدان در انسان‌ها ولو به معنای یک انعطاف درونی برای به وجود آمدن وجدان در انسان‌ها، را اجتماع ایجاد می‌کند (همان، ص ۶۰).

جعفری بر این باور است که اجتماع نمی‌تواند آنچه را که فرد فاقد آن است و بن‌مایه آن را ندارد به وی اعطا کند ولی می‌تواند با قدرت‌های متنوعی که از عوامل طبیعی، قراردادی یا ایدئولوژیک به دست می‌آورد، طبیعت اختصاصی فرد یا بعضی پدیده‌های طبیعی فرد و آنچه را که افراد با خودشان از حیث سازمان جسمی و روانی می‌آورند را تغییر دهد یا پیروانند (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۱،

ص ۱۶۰-۱۶۱ و همان، بی تا، ص ۵۳-۵۴) و نیروهای درونی و داشته‌های فرد را در مسیر مورد نظرش شکل دهد یا حداقل تأثیرگذار باشد. البته این تأثیرگذاری در همه افراد به یک شکل و اندازه نیست و بستگی به حیات خود فرد دارد. بنابراین اجتماع می‌تواند آنچه را که فرد واجد آن است، توجیه نماید، شکل دهد و رنگ آمیزی کند ولی از طرف دیگر فرد می‌تواند با تکامل واحدهای موجودیتش (مانند نبوغ درونی و...) اجتماع را دگرگون سازد.

پس از آنجا که هر فرد در بدو ورود به این جهان هویت خاص خود را دارد و برکنار از حلقه‌های زنجیری عوامل جبری زاینده می‌شود (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۹۸) نمی‌تواند یکسره و بدون هیچ مفترقی تسلیم ساختارهای اجتماعی شود. ولی در صورت قرار گرفتن ناآگاهانه در جویبار حیات و ورود به زندگی طبیعی محض همین هویت اولیه توسط اجتماع رنگ آمیزی می‌شود. البته هیچ عامل جبری برون ذاتی عینی قدرت تفسیر و توجیه حیات همه انسان‌ها را ندارد. در هر جامعه و در هر دوره‌ای با نسبت‌های مختلف و کیفیات گوناگون اشخاص فراوانی در خارج از منطقه جبرهای محیطی و اجتماعی زندگی می‌کنند که اگرچه این زندگی مستقل به جهت فشار و اجبار عوامل برونی، در قلمرو درونی بوده و در قلمرو برونی مانند سایر افراد شکل همان جامعه را دارا می‌باشند (همان، ۱۳۷۳، ج ۱۳، ص ۲۱۵-۲۱۷).

از منظر علامه جعفری تفکیک دو قلمرو درونی و برونی بسیار اهمیت دارد؛ چراکه پیشرفت‌های علمی و سایر شئون حیاتی انسان‌ها نتیجه فعالیت‌های کسانی بوده است که زندگی حیات درونی آنان شکوفا بوده و زندگی برون ذاتی آنان در حلقه‌های زنجیر محیط و آداب و قوانین موضوعه در جریان بوده است به همین جهت می‌باشد که شناسایی تاریخی یک جامعه با شناخت پدیده‌هایی از زندگی که از خود بروز داده است، بدون توجه به هدف‌گیری‌ها و دیدهای پوشیده در حیات درونی‌شان، یک شناسایی ناقص خواهد بود و اگر نتوانیم از عهده تفکیک دو نوع حیات درونی و برونی برآیم، هیچ کاری در راه توسعه دیدگاه بشر انجام نداده‌ایم (همان، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۹۸-۹۹).



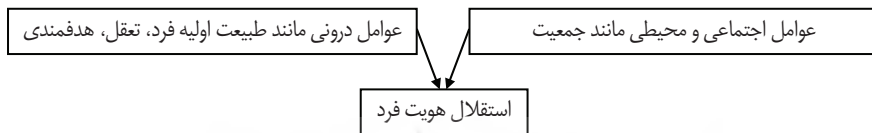
شکل ۳: نقشه مفهومی مناسبات فرد و اجتماع

جعفری موضع‌گیری هر دو گروه طرفداران اصالت فرد - که معتقدند اجتماع یعنی افراد و بس - و طرفداران اصالت اجتماع - که اجتماع را پدیده‌ای مستقل می‌دانند - را افراطی و تقریبی می‌داند (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۵۸۱). از نظر علامه جعفری یک اجتماع حاصل تفاعل افراد آن اجتماع است (همان، بی‌تا، ص ۲۸۰). با این قید که انسان در حال اجتماع افراد از جهات مختلفی دارای پدیده‌های گوناگونی می‌باشد که در حال انفرادی دارای آنها نبوده است (همان، ۱۳۵۱، ص ۲۱۶). ایشان برای اجتماع قائل به وجود یک روح کلی به‌عنوان حاکم مطلق، طبیعی و محسوس که تمام افراد را به شکلی هماهنگ در جریانات طبیعی خود رهبری کند، نیست ولی معتقد است ایدئالی که انسان‌ها در تمام دوران‌های تاریخ درصدد پیدا کردن آن بوده‌اند، را می‌توان به‌طور عموم حاکم مطلق و فرمانده اجزا دانست که افراد و طبقات متضاد را هماهنگ می‌کند (همان، بی‌تا، ص ۲۸۵).

به نظر علامه جعفری این ایدئال همان روح غیر محسوس است که می‌تواند کاملاً افراد را مانند اجزای درونی و برونی یک فرد هماهنگ بسازد. وی تأکید می‌کند که منظور از یک روح کلی غیر محسوس، یک ایده‌ی خیالی نیست، بلکه هم در مطالعات و هم در مشاهدات خارجی مکرر دیده شده که یک رادمرد مصلح حقیقتاً خود را جزء پیکره جامعه و جامعه را دارای یک روح می‌داند و حقیقتاً لذایذ و آلام جامعه را در خود می‌چشد و دریافت می‌کند (همان، ص ۲۸۵-۲۸۶). پس بنابر این نگاه این‌طور نیست که تمام اجتماعات دارای روح باشند. کشتارها و پیکارهای خونین اجتماع برای این بوده که آن اجتماع دارای روح نبوده است. چنان‌که اگر فردی روح نداشته باشد اجزای درونی و برونی او به مقتضای طبیعی خود از همزیستی و هماهنگی سرباز زده و فرد را نابود خواهند کرد، اجتماع هم به همین شکل است. البته در نهایت در اجتماع حقوق اجباری می‌تواند با ضمانت عدم تزاخم میان افراد، فقط اجتماع را حفظ کند ولی این بی‌روح بودن در مواقع بحرانی نتیجه خود را آشکار خواهد کرد (همان، ص ۲۸۶).

پس به‌طور کلی اگرچه هر فرد با هویت تعیین‌یافته‌ای قدم به این دنیا می‌گذارد و خود دارای انواعی از استعدادها و نیروها است، ولی محیط و اجتماع نقش تعیین‌کننده مسیر هویت افراد را به عهده دارد. یکی از عوامل بیرونی که می‌تواند هویت انسانی فرد را با عوامل اجتماعی تعیین‌کننده مسیر آن هویت هماهنگ بسازد، تقلیل نفوس شهرنشین‌هاست تا من فرد همچون شنی در بیابان یا برگ ناچیزی در جنگلی انبوه به وسیله باد دائماً در حال تغییر مکانی است، نباشد. زندگی یک فرد انسانی در مجتمعی بزرگ، او را در فشار کمیت‌ها قرار می‌دهد و همه عناصر وجودی او تحت الشعاع بلکه محکوم آمارگیری‌هایی قرار می‌گیرد که هرگز نفوذ به اعماق کیفیت‌های وجودی

انسان نمی‌نماید. این تکلیف ضروری اداره‌کنندگان اجتماعات است که هویت فرد را از محو شدن در آثار و نتایج جبری و ناآگاه اجتماع نجات بدهند (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۱۲، ص ۳۴۹). می‌توان ادعا کرد که زندگی طبیعی محض نتوانسته است رابطه فرد و اجتماع و دو قلمرو زندگی آن دورا به‌طور منطقی انسانی تنظیم کند. آنچه که مشاهدات تاریخی و جریان زندگی عینی دو طرف رابطه (فرد و اجتماع) نشان می‌دهد، این است که استعدادها و نهادهای فردی انسان‌ها [نه به‌عنوان فرد موجود در خلأ بلکه به‌عنوان ماهیت انسانی] در زندگی اجتماعی یا به کلی حذف می‌شود و یا آن نوع استعدادها و نهادها را به فعلیت می‌رساند که قالب‌های زندگی اجتماعی تعیین می‌کند.



شکل ۴: عناصر مؤثر بر استقلال هویت فرد

ساختارهای اجتماعی به‌عنوان یکی از عواملی که زندگی فرد را تحت تأثیر قرار می‌دهد، می‌تواند از عوامل شکل‌دهنده کنش فرد باشد. این ساختارها هم به صورت جبر بیرونی می‌توانند تعیین‌کننده عمل فرد باشند و هم از طریق عوامل برون‌ذاتی ثابت که در انعقاد شخصیت فرد و در رنگ‌آمیزی اصل علاقه به «من» نقش دارند، می‌توانند تأثیرگذار باشد. پس به نظر می‌رسد علامه جعفری برای ساختارهای اجتماعی قائل به دو سطح تأثیرگذاری است؛ یکی تعیین‌کنندگی شئون و روابط برون‌ذاتی فرد (ارتباط انسان با جز خود) در حالی که فرد در حیطه حیات درون‌ذاتی شکوفا و آزاد زندگی می‌کند. به‌طوری‌که فرد همچنان‌که می‌تواند تحت ضروریات زندگی اجتماعی باشد ولی در حوزه حیات درونی تحت جبر خود طبیعی نباشد و سعی کند تا حد توان با اتخاذ یک زندگی آگاهانه و هدفمند به تدریج ساختارهای اجتماعی را هم تغییر دهد.

سطح دوم تأثیرگذاری سطح عمیق‌تر تأثیر بر شخصیت فرد، تفکر و تعقل اوست. در این صورت فرد یک موجود دست‌ساز اجتماع می‌گردد و نه تنها کنش‌های اجتماعی او بلکه همه شئون زندگی وی هم متأثر از اجتماع است. این دو سطح تأثیرگذاری که ذو مراتب هستند متأثر از نوع حیات فرد (معقول یا طبیعی محض) می‌باشد. فرد در هر مرتبه می‌تواند با درک بهتر اهداف و موازنه مصالح و مفاسد، خود را از جاذبه عوامل پست رها کند و تحت تأثیر عوامل عالی‌تر و انسانی‌تر قرار گیرد.

منشأ تغییرات اجتماعی

برخلاف دیدگاه بیان شده توسط طرفداران افراطی جمع‌گرایان که استدلال می‌کنند که فرد محصول جامعه (یا یک محصول از محیط جغرافیایی یا محیط اجتماعی) است، علامه جعفری معتقد است که این فرد است که می‌تواند جامعه را بسازد (میری، ۲۰۱۲، ص ۷۸). با این توضیح که علل گردیدن‌های فردی به‌طور کلی مستند به دو قلمروی برونی و درونی است. رشد و اعتلای شخصیت انسانی هر اندازه که تابع علل درونی باشد، به همان اندازه گردیدن‌های او مستند به خود او بوده و با مساعدت محیط و سایر عوامل در تثبیت و دگرگونی اجتماع مؤثرتر و نافذتر می‌باشد. به همین جهت است که می‌توانیم بگوییم اجتماع هر دوران ساخته شده آن افرادی است که گردیدن‌های آنها بیشتر مستند به عوامل درونی می‌باشد. هرچه جریان وجودی انسان در تضاد علل برونی و درونی آگاهانه‌تر و پیروزمندتر باشد، به همان اندازه سازمان تشکیل اجتماع در جریان‌ات تضاد آگاهانه‌تر و پیروزمندتر خواهد بود (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۵۸۰).

تحول اجتماعات و کیفیت آنها را نمی‌توان تنها از وضع سطحی افراد که عوامل معمولی آنها را به وجود می‌آورد، به‌طور منطقی حدس زد. پیشرفت اجتماعی مرهون صدها رویداد است که نه به‌عنوان تصادف گردونه تاریخ را به حرکت مخصوص وادار می‌کند، بلکه به‌عنوان علل محاسبه نشده یا غیرقابل محاسبه وارد عوامل محرک تاریخ می‌شوند (همان، ص ۵۸۳). اعتقاد به اینکه ثبات و تحول اجتماعات کاملاً تابع ثبات و تحول افراد است، ناشی از نوعی ساده‌لوحی است؛ زیرا با اینکه افراد اجتماعات از نظر تکامل فردی پیشرفت زیادی نکرده، تحولات اجتماعی-تاریخی بشری خیلی فراوان بوده است یا حداقل پیشرفت‌های فردی در مقابل تکامل اجتماعی ناچیز می‌باشد (همان، ص ۵۸۱).

بهترین و قاطعانه‌ترین دلیل اینکه با مشاهده و شناخت افراد اجتماع، به هیچ‌وجه نمی‌توان وضع اجتماعی مفروض را به دست آورد، این است که وجود نوابغ و قهرمانان مانند مواد خام آن کیفیت اجتماعی هستند که به وسیله آنان به وجود خواهد آمد و تاکنون هیچ منطق علمی نتوانسته این‌گونه افراد را از موقع تولد تا بارور شدن آنان تحت کنترل داشته و محاسبه دقیق ریاضی در موجودیت آنها انجام بدهد.

تحولات اجتماعی نیز مانند تحول یک موجود طبیعی از یک عنصر ثانوی به اصطلاح ماتریالیسم به فعلیت می‌رسد. این عنصر مهم عبارت است از: خاصیت درونی اجتماع که به وسیله عوامل دیگر موجب تغییر و تحول می‌شود. البته می‌دانیم این خاصیت درونی خود اجتماع که فقط تشکل افراد را نشان می‌دهد، نیست که موجب تحول می‌شود. بلکه شکل مخصوصی از

اجتماع است که خصوصیتش ناشی از کیفیت و کمیت ارتباط آن با مواد طبیعی و چگونگی فرهنگ به معنای عمومی و پاسداران قهرمان آن است. دو عنصر مزبور (ارتباط اجتماع با جهان طبیعت و مواد آن و فرهنگ به معنای عمومی و پاسداران آن) به عنوان یک عامل کلی قابل انعطاف درباره تاریخ که همواره زمینه تحرک دارد، قابل قبول است. این دو عنصر مانند یک تعیین و خاصیت درونی اجتماع است که با ارتباط با عوامل و رویدادهای محاسبه شده یا محاسبه نشده تاریخ موجب تحولات می‌گردد. این تعیین و خاصیت در عامل محرک تاریخ با اعتراضات و مناقشات معمولی که در سایر عوامل محرک تاریخ مطرح می‌شود، روبه‌رو نمی‌شود (همان، ج ۶، ص ۵۸۴).

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد علامه جعفری درباره مسئله ساختار-عاملیت نگاهی دوگانه دارد. به این معنا که او یک حکم کلی در مورد تمامی عاملان و ساختارها ابراز نمی‌کند؛ بلکه معتقد است که هر فرد با یک طبیعت اولیه شامل قوه تعقل، وجدان، نیروی نظارت و تسلط بر خود و کنش‌هایش، استعدادهای بالقوه و... و خارج از زنجیره عوامل جبری پا به این جهان می‌گذارد. این مختصات اولیه می‌تواند هویتی خاص برای فرد به دنبال داشته باشد و به وی نوعی استقلال شخصیت اعطا کند. از سوی دیگر فرد به عنوان یک کنشگر اجتماعی در خلأ رشد نمی‌کند؛ بلکه پس از ورود به این جهان تحت تأثیر عوامل طبیعی، محیطی، ساختارهای از پیش شکل گرفته اجتماعی و حتی غرایز شخصی و خود طبیعی‌اش قرار خواهد گرفت. چگونگی مواجهه شخص با این منابع تأثیرگذار، تعیین‌کننده اصالت فرد یا اصالت اجتماع در مورد اوست.

فرد می‌تواند با اتخاذ یک حیات آگاهانه، در نظر گرفتن نیروهای جبری و شبه جبری یاد شده (عوامل محیطی، اجتماعی و...) و حوزه توانایی‌های خود، با قرار گرفتن در مسیر ساخته شده تکاملی و تلاش و تکاپو در این راه، در مواجهه با عوامل جبری پیرامونش بسیار موفقیت‌آمیز عمل کند و نه تنها تأثیر آنها را بر خود مدیریت می‌نماید، بلکه می‌تواند بر آنها تأثیرگذار هم باشد و تا مقام گرداندگی کل جامعه پیش رود. چراکه گردیدن‌های چنین فردی بیشتر منتسب به خود اوست، نه اینکه بازتاب صرف خواست عوامل بیرونی و محیطی باشد. البته در این مسیر فقط عوامل درونی فرد نیست که می‌تواند استقلال هویت فردی را در پی داشته باشد. عوامل اجتماعی نیز می‌تواند در کسب چنین استقلالی مؤثر واقع شود.

در این میان علامه جعفری به خواست گردانندگان اجتماع و نیز تقلیل نفوس شهرنشین اشاره می‌کند. با چنین نگاهی می‌توان گفت که علامه جعفری معتقد به اصالت عاملیت و کنش فردی

است؛ ولی این فقط یک روی سکه است. روی دیگر آن از آنجا نشئت می‌گیرد که فرد بی‌توجه به طبیعت و هویت اولیه‌اش زندگی ناآگاهانه‌ای را پی می‌گیرد و یک طبیعت ثانویه که محصول اجتماع است، طبیعت اولیه او را رنگ‌آمیزی می‌کند. گردیدن‌های چنین فردی فقط مستند به عوامل محیطی، اجتماعی و ساختارهای بیرونی است و نمی‌تواند کنشی اجتماعی خارج از خواست ساختارهای غالب داشته باشد. چون شخصیت او فقط بازتابی از محیط و یک محصول تام اجتماعی است.

در میان نظریه‌پردازان تلفیقی، نظریه علامه جعفری بسیار بکر و قابل توجه است و بدون اینکه نامفهوم باشد و با کلمات بازی کند، توانسته در چارچوب فکری خود یعنی نظام حیات معقول جایگاه بسیار روشنی را به هر یک از دو مفهوم ساختار و عاملیت اختصاص دهد؛ به طوری که نه نقش ساختارها بر کنش افراد نادیده گرفته شود و نه افراد را در برابر ساختارها به موجوداتی منفعل و بی‌سلاح بدل کند. شاید مهم‌ترین نکته در این تبیین تکیه بر طبیعت اولیه فرد که قبل از ورود فرد به این جهان در وجود او نهادینه شده، باشد.

این نکته از دو جنبه بسیار قابل توجه است: یکی از این حیث که یک مفهوم جهان‌شمول و عام انسانی است و دیگر آنکه می‌تواند نقطه ثابت وجود و حرکت انسان در اجتماع باشد. انسانی که در اجتماع در نقطه شروع پذیرش‌ها قرار گرفته است، بدون یک داشته پيشا اجتماعی، بی‌تردید مقهور و مصنوع اجتماع قرار خواهد شد و از این به بعد فرد در کشتی حیاتش سکان‌دار است؛ به طوری که با اتخاذ یک حیات آگاهانه می‌تواند تمام منابع تأثیرگذار بر شخصیتش اعم از عوامل طبیعی، محیطی، ساختارهای از پیش شکل گرفته اجتماعی و حتی گرایش شخصی و خود طبیعی‌اش را مدیریت کند و استقلال شخصیتش را حفظ نماید و یا با رها کردن سکان کشتی، آن را در معرض عوامل غیرآگاهانه قرار دهد.

متأسفانه این یک چرخه معیوب است؛ به گونه‌ای که حیات ناآگاهانه و طبیعی محض، تسلیم شدن در برابر ساختارها را به دنبال دارد و تسلیم شدن در برابر ساختارها به این حیات ناآگاهانه بیشتر دامن می‌زند. همچنین در مورد تأثیر فرد بر ساختارها بر تفکیک حوزه درونی و بیرونی تأکید دارد. به این معنا که به نظر می‌رسد علامه جعفری برای ساختارهای اجتماعی قائل به دو سطح تأثیرگذاری است: یکی تعیین‌کنندگی شئون و روابط برون‌ذاتی فرد (ارتباط انسان با جز خود) در حالی که فرد در حیطه حیات درون‌ذاتی شکوفا و آزاد زندگی می‌کند و دیگری تأثیرگذاری در سطح عمیق‌تر یعنی تأثیر بر شخصیت فرد، تفکر و تعقل او. در این صورت فرد یک موجود دست‌ساز اجتماع می‌شود و نه تنها کنش‌های اجتماعی او بلکه همه شئون زندگی وی هم متأثر از اجتماع است.

می‌توان این نظریه علامه جعفری را در چارچوب نظریات اجتماعی دینی قرار داد. اول به خاطر مبانی نظری (به خوبی روشن است که چگونه مبانی توحیدی نظیر خلقت اولیه، هدفمندی انسان و آگاهی و اختیار او نقشی پررنگ در این نظریه دارند) و دوم به خاطر جامعیت در روش (استفاده از استنتاج‌هایی که بر پایه تجربه شکل گرفته‌اند، استفاده از برهان و استنتاج از نقل‌های معتبر نظیر آیات قرآنی و نهج‌البلاغه).



منابع

۱. باردن، لورنس (۱۳۷۵)، تحلیل محتوا، ترجمه محمد یمنی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
۲. جعفری تبریزی، محمدتقی (بی تا)، وجدان از نظر اخلاقی، روانی، فلسفی، انتشارات اسلامی.
۳. _____ (۱۳۴۴)، جبر و اختیار، قم: شرکت انتشار.
۴. _____ (۱۳۵۱)، آفرینش و انسان، قم: دارالتبلیغ اسلامی.
۵. _____ (۱۳۶۰)، فلسفه هنر از دیدگاه اسلام، تهران: انتشارات نور.
۶. _____ (۱۳۶۹)، حکمت اصول سیاسی در اسلام، تهران: بنیاد نهج البلاغه.
۷. _____ (۱۳۷۳)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمد بلخی، ج ۱-۱۴، قم: انتشارات اسلامی.
۸. _____ (۱۳۷۶)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۱-۲۷، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۹. _____ (۱۳۹۱)، عرفان اسلامی، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۰. مارشال، کاترین و راسمن گرجن ب (۱۳۷۷)، روش تحقیق کیفی، ترجمه علی پارسائیان و سیدمحمد اعرابی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۱۱. میری، سیدجواد (۱۳۹۴)، روایت‌های موازی در علوم انسانی، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۲. هی، کولین (۱۳۷۸)، ساختار و کارگزار، در "روش و نظریه در علوم سیاسی"، دیوید مارش و جری استوکر، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، چاپ اول، تهران: انتشارات پژوهشگاه مطالعات راهبردی.
13. Miri,seyed javad (2012), *Alternative Sociology; Probing into the Sociological Thought of Allama M. T. Jafari*, Published by London Academy of Iranian Studies Press.