

تفسیر حکمت اسلامی از رابطه معنا، انسان و جامعه در نظریه اجتماعی

حمیدرضا روحانی*

استادیار گروه فرهنگ و تمدن، دانشکده معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران.

rohani@isu.ac.ir

چکیده

رابطه معنا با انسان و جامعه از مهم‌ترین دغدغه‌های فلسفه و علوم اجتماعی به شمار می‌رود؛ زیرا امروزه منطق علوم اجتماعی فارغ از رویکرد کلاسیک (اثباتی)، نوعی گرایش به سوی نظریه‌های کلان اجتماعی را نشان می‌دهد که علاوه بر اینکه نمایانگر فلسفی شدن جامعه‌شناسی است، کارکرد آن نیز معقول کردن جهان اجتماعی یا به تعبیری معنادار کردن رابطه انسان و جامعه است. بدین وصف سوژگی با وجود ظرفیتی که در علوم اجتماعی به طور عام داشته و افق‌های مهمی را در سنت‌های نظری پدیدار کرده است، اما با اکتفا به عقل جزئی و تجربی در میانه دوآلیته فلسفه غرب قرار گرفته و بالمآل در سیر تطور نظریه‌های اجتماعی نتیجه‌ای جز تصلب بی‌روح معنا و تزلزل سطحی معنا در رابطه با انسان و جامعه به دنبال نداشته است. بر این مبنا انسانی که به کمک سوژگی خود، جهان را استعلایی می‌نگریست، در بستر عواملی مانند سنت، فرهنگ، گفتمان، اساطیر و... چنان از معنا زدوده شد که گویی زاده این عوامل است و اینها نه تنها به فعل او بلکه به خود او نیز معنا می‌دهند، اما حکمت اسلامی از سقف عقلانیت موجود با اتصال به وجود فراتر رفته و این معناداری در رابطه انسان و جامعه را در دیالکتیک تاریخ معنوی و تاریخ تجربی و در سیر علل طولی و وسائط الهی تبیین می‌کند. از این حیث

معانی از سویی به دلیل اعدادی به کمک اراده و اختیار در صورت افعال اعتباری انسان و از سوی دیگر به دلیل فاعلی به واسطه مشیت الهی در صورت قوه ناطقه (فطرت الهی) تحقق می‌یابد؛ بنابراین براساس عوالم سه‌گانه معانی، امر و خلق در انسان معانی عقلی و فطری به تفصیل در معانی مثالی تنزل می‌یابد و پس از آن به ادراک حسی پیوند می‌خورد و این ادراک جزئی و همی لحظه به لحظه به معنایابی انسان در جامعه در قالب اعتبارات اجتماعی منجر می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اعتباریات، جهان اجتماعی، حکمت اسلامی، فطرت، معنا و انسان، نظریه اجتماعی.

مقدمه

سیر تکوین اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان فارغ از تطورات معرفتی که در حاشیه نصوص دینی موضوعیت یافته و نوعی هویت معرفتی را برجسته می‌کند، در نسبت با زیست جهان نیز جلوات متفاوت و مختلفی را نشان می‌دهد؛ بدین معنا در حاشیه هریک از نحله‌های معرفتی، ظرفیت‌هایی ظهور و بروز می‌یابد که نشان‌دهنده قوه و امکان آن در حیات اجتماعی است؛ به عبارت دیگر هریک به طریقی تا مرز مشخصی وارد زیست جهان می‌شوند و مطابق بحث ما جهان اجتماعی را معنادار می‌کنند.

معنا در لاتین به لحاظ ریشه به واژه آلمانی (Meinen) به معنای در ذهن داشتن باز می‌گردد. معنای یک عمل، یک متن و یک رابطه همان است که عامل هنگام دست‌زدن به آن عمل یا تولید متن یا رابطه در ذهن دارد (فی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۲). در ادب فارسی نیز معنا را آنچه قصد شود از چیزی (مراد، مقصود، منظور) دانسته‌اند که در مقابل لفظ و ماده استعمال می‌شود یا به تعبیری معنا درباره حقیقت، باطن و محتوای مرکزی استفاده شده است تا جایی که در لسان عرب معنا یعنی مَغزِی یعنی عمیق و مقعر (کنه) (دهخدا، ۱۳۷۲؛ عمید، ۱۳۹۰)، اما در علوم اجتماعی فارغ از رویکرد سنتی اثباتی، امروزه نوعی گرایش به نظریه‌های کلان اجتماعی وجود دارد که مهم‌ترین کارکرد آن، معقول کردن جهان اجتماعی یا به تعبیری معنادار کردن جهان اجتماعی برای کنشگرانی است که همواره در فرایند بازاندیشی معنا در تعاملات اجتماعی هستند؛ بنابراین همان‌طور که لزوماً باید هستی برای زندگی در جهان طبیعی معنادار باشد تا انسان امکان بقا و رشد بیابد، انسان نیاز دارد جهان اجتماعی (جهانی که در آن عمل می‌کند) به طریقی برای او معنادار شود که بتواند در آن و با آن تعامل کند؛ با این توصیف جامعه‌شناسی، لایه‌ای عمیق‌تر از جامعه‌سنجی را نمایان می‌کند

که حتی از معنای هابرماسی که متضمن علائق فنی و تکنیکال است، فاصله می‌گیرد و به ساحتی از فلسفه اجتماعی سوق می‌یابد. چنان‌که گیدنز نیز در کارهای اخیر خود از معنای سنتی فاصله گرفته و بدین مضمون نزدیک شده است.

از دیدگاه باب، کارهای گیدنز در شکلی بسیار جالب توجه، نشانگر فلسفی شدن جامعه‌شناسی است (باب، ۱۳۸۰، ص ۱۶۲)؛ زیرا اگر قرار باشد وضع کنونی علم در جهان در حال تغییر را به کلی در نظر بگیریم، فلسفه و جامعه‌شناسی علم از یکدیگر تفکیک نمی‌شوند؛ زیرا مسائلی که علم اجتماعی با آن مواجه است، دیگر تنها مسائل معرفتی و روشی نیستند، بلکه زبان بحث‌های قدیمی‌اند که کنار گذاشته شده‌اند (دلانتی، ۱۳۸۴، ص ۳۰).

کچویان (۱۳۹۲) ضمن تأکید بر چنین جامعه‌شناسی، با توجه به کارکرد اول یعنی معنادارکردن جهان اجتماعی، تصویرسازی‌های مفهومی از آینده جهان را برای انگیزش کنشگران به منزله کارکرد دوم این سنخ از نظریه اجتماعی کلان قلمداد می‌کند. حال سؤال اصلی این است که اگر چند قرن اندیشه حول محور کوگیتو، مجموعه‌ای از نظریه‌های اجتماعی را شکل داده که ثمره آن گسیختگی معنا در پس عقلانیت جزئی بوده است، آیا می‌توان با لحاظ ظرفیت‌های موجود معناداری جهان اجتماعی را با مرکزیت عقلانیت قدسی در حکمت اسلامی خوانش کرد؟ به تعبیر هانری کربن (۱۳۶۹، صص ۱۳۱-۱۲۲) می‌توان در این تفسیر از جهان اجتماعی به یک تاریخ معنوی دست یافت که معنا را در بستری متمایز از اکتفا به تاریخ تجربی ببیند؟

روش پژوهش

بحث از معانی و مفاهیم در حیطه فلسفه علوم اجتماعی طرح می‌شود که در این مقاله با رویکردی تلفیقی/تطبیقی و میان‌رشته‌ای از سویی در تعامل با ساحت تنوریک علوم اجتماعی (به‌ویژه جامعه‌شناسی نظری) قرار دارد و از سوی دیگر در پیوند با اندیشه اجتماعی مسلمین است. روش بحث نیز در بستر مطالعه اسنادی و کتابخانه‌ای متناسب با فضای فلسفه علم الاجتماع خواهد بود؛ زیرا اساساً بحث درباره مفاهیم بنیادین و برقراری نسبت میان مفاهیم، تصورات و گزاره‌های اصلی یا عوامل خاص در این قلمرو تعریف می‌شود. با این نگاه مقاله در بستر رویکرد استنتاجی و منطقی انجام شده که به صورت قضایای شرطیه در قالب ماده القضا یا و صورت القضا یا تفصیل یافته و در مباحث محتوایی (و چیستی گزاره‌های مربوط به تعاریف از مفاهیم اصلی) و نیز مباحث ساختاری (چگونگی به کار بردن یا تعریف و ترکیب کردن قضایای مربوط به تعریف در کنار یکدیگر) نمود می‌یابد.

تحلیل متن نیز بر درکی رئالیستی و ارسطویی (در کتاب انالوطیکا) از متن بر پایه استنتاج منطقی استوار است که از طریق فراگرد استدلال مبتنی بر مبانی موضوعه انجام می‌شود. ریشه این سنخ از تحلیل در روش تحلیل هندسه‌دانان یونانی در حل مسائل منطقی است. در این نگاه، تحلیل فلسفی به دنبال تبیین یک مطلب با ارجاع به مبانی آن است. جان بوریدان یکی از مهم‌ترین فلاسفه قرون وسطی، در یک جمع‌بندی این سنخ تحلیل فلسفی را در سه طبقه تحلیل تجزیه‌ای، تحلیل تفسیری و تحلیل بازگشتی قرار داده است (محمدزاده، ۱۳۸۳، صص ۷۴-۷۳). تحلیل تجزیه‌ای روشی در تحقیق مبتنی بر کاوش یک کل مانند مرکب‌های مفهومی است؛ به نحوی که نشان‌دهنده نحوه ترکیب اجزاء با یکدیگر، تصدیق به گزاره‌ی مشتمل بر حکم کل را ممکن کند (روش‌ی که در میان فلاسفه‌ای مانند لایب‌نیتز و کانت و در نهایت متفکران نوکانتی مانند زیمل نیز برجسته می‌شود). تحلیل بازگشتی بررسی همه‌ی مقدمات دور و نزدیک است که در نهایت به اثبات یک گزاره معین منجر می‌شوند (سیر از قضایا به سوی اصول موضوعه که در متفکران ساختارگرا یا پساساختارگرا مانند لوی اشتراوس، فوکو، دریدا و... دیده می‌شود). تحلیل تفسیری نیز تفسیر یک یا چند گزاره یا مفهوم است که صدق و کذب یک گزاره معین را نشان می‌دهند (که منتج به تعمیق قضایا می‌شوند؛ چنان‌که در رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی نووبری‌ها مانند هابرماس این منظر مدنظر قرار گرفته و بر آن تأکید شده است) اما روش تحلیل فلسفی از منظر متفکران مسلمان نمود کلیت درهم‌تنیده و انباشتی از تحلیل‌های سه‌گانه فوق است. چنان‌که علامه تحلیل تجربه‌ای را در اصول فلسفه و روش رئالیسم تغلیظ کرده، اما در رساله‌ی منامات یا بخش‌هایی از رساله‌ی اعتباریات این سهم را به تحلیل بازگشتی و یا تحلیل تفسیری اختصاص داده‌اند؛ با این توصیف همواره در متون و نصوص فلسفی علامه تضاربی از طبقه‌بندی سه‌گانه فوق نمایان می‌شود که تنها وجه غالب را (به قول یاکوبسن) در میان وجوه موجود دیگر به‌سختی می‌توان یافت.

ذهنیت؛ معنا، انسان و جامعه

انسان از آغاز کودکی در اولین مواجهه با جهان اجتماعی و در ضمن بازی‌های ساده و پیچیده، به مفهوم‌سازی واقعیات جهان خویش می‌پردازد و بدین‌سان ذهن او به‌طور مداوم و انباشتی در تعامل با جهان قرار می‌گیرد و به‌تدریج با تصویربرداری یا ذخیره‌سازی به انبانی از معانی دست می‌یابد. در این نگاه، ذهن انسان در مرکز کنش/واکنش تعریف می‌شود؛ گویی انسان با ذهن خویش معانی را در فعل خویش پرداخته است؛ بنابراین مقوله معنا در میان نظریه‌پردازان علوم اجتماعی، بیش از آنکه در ابعاد فردی مدنظر باشد، به شیوه بین‌الذهانی مدنظر قرار گرفته است.

ماکس وبر مهم‌ترین شخصیت در این زمینه محسوب می‌شود. از دیدگاه نوکانتی‌ها وی متفکری است که نقش حلقه واسط میان فلاسفه‌ای چون دیلتای، ویندلبانند و ریکرت و دانشمندان اجتماعی عصر خویش را دارد. اگرچه در این میان، نقش زیمل نه تنها در نسبت وثیقی که با اندیشه کانت دارد، بلکه مقدم و مؤثر بر اندیشه تفهیمی و روش تفسیری وبر نیز موضوعیت دارد؛ حتی نگاه فلسفه اجتماعی او دامنه‌دارتر و عمیق‌تر است؛ البته این مضامین کمتر مدنظر قرار گرفته و نام زیمل نیز در هیمنه فلسفه پول به محاق رفته است. از سوی دیگر در کنار زیمل نمی‌توان و نباید هم‌نهادی وبر، ریکرت و البته هوسرل را نیز نادیده گرفت (Wintle, 2002, v.1, p. 481). این چهار تن تا حدودی از مواضع مشابهی در مواجهه با اندیشه کانت برخوردار بودند که به‌ویژه در مکتب شیکاگو یا سرریز مکتب مونیخ در جامعه‌شناسی تأثیرات شگرفی داشته‌اند، اما در این میان هوسرل به دلیل تأثیری که در سال‌های اقامت در وین از برنتانو و بعدها به‌ویژه از فرگه در زمینه معنا و نحوه التفات ذهن به ابژه پذیرفت، جایگاه ممتازی یافته است. در ادامه نگاهی کوتاه به مواضع این چهار نفر درباره معنا و انسان در رابطه با جهان اجتماعی خواهیم داشت.

در نگاه زیمل توجه به فلسفه افلاطونی با تمرکز بر معانی مثالی نمود یافته است. وی دستیابی ذهن به بازشناسی معنا را براساس نظریه افلاطون مدنظر قرار داده و معتقد است روح انسان قبل از حلول در قالب موجود زنده بشری، در قلمرو ایده‌ها حضور داشته و بدین‌سان، ذهن او در زندگی این جهانی صورت‌های مثالی را که پیش از تولد در اختیار داشته است، به یاد می‌آورد (هله، ۱۳۷۹، ص ۱۰۴)؛ بنابراین نظریه معنا در قالب جامعه‌شناسی صوری را می‌توان تزییق کانت در ذهن افلاطونی زیمل قلمداد کرد که محتواها را تکوین بخشیده است و البته چنین خوانشی در نگاه وبر نیز به کنش اجتماعی و جامعه‌شناسی هرمونیتیکی، الهاماتی اثربخش را داشته است.

زیمل نه تنها در تکوین این سنت به معنای عام آن، بلکه در تدوین جامعه‌شناسی پدیدارشناختی نیز مؤثر بوده است؛ زیرا وی و هوسرل مانند دیلتای به شالوده‌های روان‌شناختی تفسیر توجه داشته و تلاش می‌کردند تا ضمن تحلیلی منطقی از هرمونیتیک روان‌شناسی گرایانه جدا شوند و هرمونیتیک فرهنگی را جایگزین آن کنند، اما با وجود خصیصه انتقالی و چرخشی در دوران و دوران فکری ایشان، این چرخش هیچ‌گاه به‌طور قطع تکمیل نمی‌شود (اکس و گنورگ، ۱۳۸۷، ص ۸۰). بر این اساس زیمل در تداوم این آموزه کانتی اعتقاد داشت که وحدت جامعه برساخته‌ای ذهنی بوده که مبتنی بر بازشناسی معناست. پیش از این زیمل این برساختن اجتماعی واقعیت را نتیجه فرایند کنش متقابل دانسته بود؛ اینکه چگونه جامعه امکان‌پذیر است؟ نگاهی که در متفکران مکتب شیکاگو مانند هربرت مید مدنظر بوده است.

در پژوهش آلن، با توجه به دیگری تعمیم یافته در نگاه مید، به قرابت وی و زیمیل پرداخته شده است؛ زیرا در نگاه زیمیل ما «دیگری» را تنها به عنوان فرد نمی بینیم، بلکه او را در دنیای خاص خودمان می نگریم و این پیش فرض اجتناب ناپذیر، نمودی از تکوین واقعیت خود در عین ادراک دیگری است (Allan, 2010, p. 168).

کوزر در این باب گرچه به تأثیرات زیمیل نوکانتی پرداخته، مسئله محوری اصحاب کنش متقابل را، تکوین خود و فرآورده های ذهنی متقابل در جهان اجتماعی قلمداد می کند (کوزر، ۱۳۷۳، صص ۵۱۱-۴۰۹)؛

برای مثال در نگاه کولی اساساً یک فرد مجزا تجریدی است که به شناخت تجربه در نمی آید؛ مگر در پهنه اجتماعی، گویی جامعه نیز چیزی جز تأثیر متقابل همین خودهای ذهنی نیست؛ بنابراین جامعه و فرد بر دو پدیده جداگانه دلالت نمی کنند، بلکه دو جنبه از یک پدیده واحدند. پارک نیز این رویکرد را در فراگردهای اجتماعی رقابت، کشمکش، توافق و هم رنگی مدنظر قرار داده و معتقد است تنها زمانی که ذهن ها با یکدیگر برخورد پیدا کنند و معنای یک ذهن در دیگری اصطکاک یابد، کشمکش اجتماعی پیش می آید (در این راستا پارک نیز مانند زیمیل میان نفوذ و فاصله اجتماعی نسبتی متقابل را مدنظر قرار می دهد).

از این حیث زیمیل را باید فصل مشترک دو نحله تأثیرگذار در علوم اجتماعی قلمداد کرد؛ زیرا با جریان شیکاگو یا امثال کولی و پارک هم نهاد است که البته به شکلی عمیق متأثر از اصول روان شناسی جیمز هستند. همچنین با رویکرد تأویلی ریکرت، دیلتای، وبر و به ویژه هوسرل نوعی هارمونی را شکل می دهند که البته در تأثیری عمیق تر از کانت تعریف می شوند. البته این سویه به لحاظ مبادی و مناشی به شکل بارزی در جامعه شناسی وبر مفصل بندی یافته است. وبر این بستر را با لحاظ نظام فکری کانت نه تنها در جامعه شناسی، بلکه در علوم اجتماعی تزریق کرد. اگرچه در عقل عملی بیشتر متأثر از استاد کانت (هیوم) بود (Spegele, 1996, p. 195; Heap, 2004, p. 10) از سوی دیگر تزریق عقل نظری در پیکره علوم اجتماعی یکی از مهم ترین دستاوردهای کانتی جهان وبر است؛ گویی نمی توان سهم کانت را در تحلیل وبر در اخلاق پروتستان نادیده گرفت. از نظر وبر ضوابط اخلاقی کانت مستقیم با اندیشه های پروتستانی پیوند دارند (وبر، ۱۳۸۸، صص ۲۹۰).

وی به این امر توجه می کند که همه کنش، معنا نیست (و عوامل موضوعه قریبه و بعیده فراوانی وجود دارد)، اما در این میان معنای کنش، برای جامعه شناس مهم است. بر این اساس وبر دو نوع معنا را برحسب دو ساحتی که ذکر شد، لحاظ می کند؛ معنایی که به کنشگر یا مجموعه ای از

کنشگران اطلاق می‌شود و در جامعه‌شناسی و تاریخ موضوعیت دارد و معنایی که برای تیپ ایده‌آل در تحلیل جامعه‌شناختی کنش استفاده می‌شود که در آن عینیت و حقیقت مطرح نیست (وبر، ۱۳۷۴، صص ۶-۴).

در منطق جامعه‌شناختی وبر، واقعیت‌های اجتماعی (حتی در کلان‌ترین سطوح)، برابندی از معانی ذهنی کنشگرانی است که به‌ضرورت در ذهن فردی آن‌ها جای نمی‌گیرد، بلکه محملی تاریخی و نظام‌مند دارد و بر این اساس تغییر و تطور می‌یابد. شیوه بحث وی از تیپ ایده‌آل یا شیوه تبیین معناداری نظام‌های اقتدار در تناسب با نظام‌های کنش اجتماعی از این دست به شمار می‌رود؛ بنابراین مراد از معنا در اینجا توجیه زمینه‌مند تاریخی است که تنها متناسب با شرایط مادی و عینی خاصی معنا می‌یابد.

بدین وصف، معنا و جامعه در نگاه وبری وحدت یکپارچه‌ای از ترکیبات یافته و جهت اصلی کنش را ظاهر می‌کند؛ بنابراین معنا امری شناور میان دو کنشگر یا حتی امری بین‌الذهانی در لحظه‌ای واحد نیست، بلکه معنا از لایه‌های عمیق مفهومی برآمده، تاریخت یافته و در کنش انسانی و اجتماعی تجلی می‌یابد.

بیشتر رویکردهای کنش‌گرا ضمن نفی وجودی جامعه، جهان اجتماعی را حاصل کنش متقابل افراد تلقی می‌کنند و هر آنچه را از معنا در کنش اجتماعی تبلور می‌یابد، مانند وبر معنای ذهنی می‌دانند؛ البته این نگاه به رابطه معنا، انسان و جامعه در میان طیفی از شدت و ضعف وجود دارد (برای مثال بهره‌هومنز از معنای ذهنی در حاشیه انتخاب عقلانی در مقایسه با شوتس از مسیر پدیدارشناسی هوسرل کمتر است و در مجموع سنخی یکپارچه را نشان نمی‌دهد).

عینیت؛ معنا، انسان و جامعه

این شیوه فهم از معناداری جهان اجتماعی می‌تواند بستری برای فهم دقیق‌تر دیدگاه‌های اثبات‌گرایانی از جمله دورکیم و مارکس باشد. هنگامی که دورکیم از ویژگی‌های واقعیت اجتماعی سخن می‌گوید، از امری بحث می‌کند که به‌مثابه شیء برای افراد، بیرونی است. این شینیت در عباراتی از دورکیم، اشیای طبیعی نیستند؛ زیرا این امر موجب تقلیل آنتولوژیک واقعیت اجتماعی از سطوح انسانی به سطوح مادی است. منظور دورکیم ذهنیتی است که به‌صورتی فرافردی قواعد و لوازم رفتاری را مشخص و معنادار می‌کند؛ بنابراین باب دوم بحث معنا، انسان و جامعه را در چارچوب ساختارها فریه می‌کند.

این امر تا آنجاست که در نگاه دورکیم تصورات بنیادین یا مقولات ادراکی (در نگاه وبر، همان

مقولات کانتی) که بر ذهن ما تسلط دارند و مانند چارچوبی مستحکم کل تفکر را احاطه کرده‌اند (پیکره و قالب عقل) در ساختارها و از آن‌ها پدید می‌آیند. اگر این مقولات منشأ مذهبی دارند، باید در طبیعت مشترک تمام واقعیات مذهبی سهیم بوده و دخالت داشته باشند و نیز باید ناشی از واقعیت اجتماعی و محصول تفکر جمعی باشند (دورکیم، ۱۳۸۲/۱۳۸۳، صص ۱۳-۱۲). در این نگاه انسان موجودی دوگانه است؛ یک وجود فردی (به‌شدت محدود) که اساس آن بر اندام استوار است و یک وجود اجتماعی که واقعیتی متعالی را در مقام عقلانی به ما نشان می‌دهد که می‌توان آن را با مشاهده شناخت؛ یعنی جامعه‌عه که اقتدار خود را به‌منظور پیشگیری از توافق نیافتن بر اعضایش اعمال می‌کند. در واقع اگر جامعه نباشد هیچ وفاقی حاصل نخواهد شد (همان، صص ۲۳-۲۰).

این وجود جامعه نه ساخته سرشت نخستین بشر و نه حاصل رشد خودانگیختگی است؛ نه در طبیعت موجود است و نه تمایلی فطری است. هیچ چیزی وجود ندارد که ما را بالضرورة از پیش برای بندگی خدایانی که علائم رمزی جامعه‌اند، آماده کند، بلکه جامعه این نیروهای اخلاقی را از درون خود بیرون می‌کشد و بشر در برابر آن احساس حقارت و گرنش می‌کند (دورکیم، ۱۳۷۶، ص ۴۹). اساساً بر همین مبنای جامعه برای ایفای نقش قانون‌گذاری اهلیت دارد؛ زیرا برخوردار از چنان اقتداری است که حقیقتی نفسانی و شعوری غنی‌تر از ما را نمایان می‌کند؛ اینجا معنا مانند نیروی بیرونی از جامعه بر انسان تحمیل می‌شود و جهان اجتماعی او را در انقیاد خویش درمی‌آورد. البته از دیدگاه مارکس نیز چنین امری به‌نحوی متمایز مشاهده می‌شود. هنگامی که او به نقد ماتریالیسم خام فوئرباخ می‌پردازد، منظورش طبیعت‌گرایی مبتنی بر ایده‌های محض با تأکید بر شیوه تولید تاریخی است. با این مبنای تعبیری سرمایه‌داری انسانی زده شده به لحاظ ذهنی و جسمی، اخلاق ستیز و خرفت تولید می‌کند (مارکس، ۱۳۷۷، ص ۱۴۷). در نگاه وی انقیاد انسان با سوییهای انتقادی نگریسته می‌شود؛ به عبارت دیگر در سرمایه‌داری کلیت توسعه به‌نحوی جلوه می‌نماید که فرد کارگر با خود بیگانه می‌شود و با شرایطی سر و کار پیدا می‌کند که با او و با کار او ایجاد شده‌اند، اما گویی از او نیستند، بلکه نشانه ثروت غیر و فقر او هستند (مارکس، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۶۶).

در اینجا بیان دورکیم در عین اینکه خنثی است و جهت‌گیری خاصی ندارد، راه‌گشا است؛ آنجا که در رساله درس‌های جامعه‌شناسی معتقد است به دلیل اهمیت زندگی حرفه‌ای، به تدریج اهمیت تقسیم کار بیشتر می‌شود و در این وضعیت پیوند اجتماعی انسان‌ها بیش از آنکه ناشی از روابط اقلیمی باشد، از شغل و حرفه آن‌ها ناشی می‌شود (دورکیم، ۱۳۹۱، ص ۱۷۸).

کارگر وقتی سر کار است، سر کار است؛ یعنی خارج از خویشتن است؛ زیرا با کار خود نه تنها خود را به اثبات نمی‌رساند بلکه خود را نفی می‌کند. این کار، امری اجباری است؛ بنابراین نیازی را برآورده نمی‌کند، بلکه ابزاری برای برآوردن نیازهایی است که برای کارگر خارجی است؛ پس کارش خارج و مستقل از او، به منزله مقوله‌ای بیگانه از او موجودیت دارد؛ بنابراین همه چیز با حیاتی که کارگر بدان‌ها می‌دهد، مانند چیزی بیگانه در برابر او قرار می‌گیرند (مارکس، ۱۳۷۷، صص ۱۲۹-۱۲۷). در این وضعیت معنا نه تنها به کمک جبر بیرونی تهدید شده، بلکه تحدید می‌شود. چنین انسانی موقعیت حاشیه‌ای در جامعه و جهان اجتماعی خود می‌یابد و از جوهر عقلانیت تهی می‌شود؛ بنابراین حضور انسان در جامعه نه بر پایه گوهر ذاتی و نه بر اساس روابط انسانی، بلکه بر مبنای معنای تحمیل شده از فرایند از خود بیگانگی تکوین می‌یابد؛ بنابراین دیگر تعاملات اجتماعی او در بت‌وارگی همه چیز تقلیل می‌یابد و هیچ وحدت مشخصی را نشان نمی‌دهد. حاصل این امر چیزی جز انسان تکه‌تکه شده یا به تعبیر مناسب‌تر معنای پاره‌پاره شده نخواهد بود.

بدین وصف در نگاه جامعه‌شناسان کلاسیک، معنا در انسان در بستری از واقعیت تجربی و مادی اجتماعی لحاظ می‌شود. همچنین همواره در نظام تحلیلی مبتنی بر عقل مفهومی قوام می‌یابد و غالباً ریشه وجودشناختی آن مبتنی بر جریان‌های فکری پساکانتی تبیین می‌شود؛ بنابراین معنا در رویکرد وبری در بین الاذهانیت تاریخی تفسیر می‌شود یا در نگاه دورکیمی در بستر واقعیت اجتماعی، صورتی بیرونی دارد و البته مبتنی بر وجدان جمعی شکل می‌یابد. از سوی دیگر مارکس با بهره‌مندی از ظرفیت‌های انتقادی (دیالکتیک) مسیری از تقابل در معنا را فتح باب می‌کند که در مکاتب فرانکفورت و بیرمنگام به گونه‌های متفاوتی استمرار می‌یابد و تجلی سلطه و مقاومت در معنا، انسان و جهان اجتماعی را نمایان می‌کند.

مذاکرات؛ معنا، انسان و جامعه، رساله‌های مطالعات فلسفی
مکتب فرانکفورت پیوند تنگاتنگی با این معنا دارد که حجم سترگی از دیالکتیک معنا را در نسبت کنش/ساختار تکوین می‌بخشد. هابرماس این مسیر را در مارکسیسم ضمن بازسازی چرخش زبانی دنبال می‌کند و بدین‌سان معنا را به روایتی فرانکفورتی از معنا در زبان پیوند می‌زند؛ بنابراین به تعبیر بنتون و یان، اگرچه هابرماس برخلاف ساختارگرایان واقعیت اجتماعی را دارای هستی واقعی خارج از زبان می‌داند، بر ظرفیت‌های زبان نیز به‌عنوان مبنای نظریه انتقادی در وضعیت آرمانی گفتار تأکید می‌کند؛ بنابراین به‌واسطه قابلیت‌های گفت‌وگویی زبان از بدبینی آدورنو عبور کرده و مسیر خوش‌بینی به مدرنیته را در کنش ارتباطی هموار می‌کند (بنتون و یان، ۱۳۸۹، صص ۲۱۷).

در نگاه بیرمینگام، معنا در نسل اول مطالعات فرهنگی در بافت روابط قدرت تکوین می‌یابد. در ادامه، نسل دوم این نوع مارکسیسم اومانستی را نقد می‌کند و مبتنی بر ساختارگرایی فرانسوی و در نهایت غیر قصدمندبودن معانی (به‌ویژه در نظریه هال) و اینکه فرهنگ در برگیرنده همه کنش‌های اجتماعی و ساختارهای نهادی است که ریشه تاریخی دارند (متأثر از آلتوسر و بعدها گرامشی و نیز فوکو)، امر اجتماعی را نوعی امری منتظم قلمداد کردند که اجزاء و عناصر آن به هم متصل می‌شوند؛ بنابراین فرهنگ بخشی از بازتولید زندگی روزمره اجتماعی است که باید در سطح معنا، ساختار، روابط قدرت و تاریخ تحلیل شود. در این راستا مطالعات فرهنگی آمریکایی گرایش شدیدی به متنی کردن پدیده‌های اجتماعی دارند که البته باز هم تاحدودی از طریق پابندی به مارکسیسم تعدیل شده‌اند (سیدمن، ۱۳۸۶، صص ۳۱۴-۳۱۲؛ استوری، ۱۳۸۶، صص ۲۹-۱۴؛ مهدی‌زاده، ۱۳۸۹، صص ۲۱۴-۲۱۱). قبض و بسط معنا در نگاه نظریه‌پردازان کلاسیک دو سویه سرحدی را نشان می‌دهد که از سویی به ذهنیت انسان و از سوی دیگر به عینیت ساختارها سوق می‌یابد و بدین سان موقعیت انسان در جهان اجتماعی را تحلیل می‌کند.

البته در این میان، دیدگاه‌هایی برای تلفیق معنا در جهان اجتماعی مطرح شده است؛ برای مثال پارسونز می‌خواست رویکرد کل‌گرا و فردگرا را با توجه به دیدگاه‌های وبر و دورکیم در هم آمیزد، اما عملاً در این مسیر موفق نبود و تحلیل وی به سمت نظام متوقف شد (این رویکرد در نظریه‌پردازان تلفیق استمرار یافت. بر این اساس معنا در میانه ساختار و عاملیت بازتولید می‌شود. به تعبیر هورس جایی که ساختار با کنترل محدود می‌کند، در حالی که عاملیت مقاومت کرده و ساختار با قواعد و هنجارها مقید می‌کند، در مقابل عاملیت مقابله کرده، ساختار قواعد را خلق می‌کند و از سوی دیگر عاملیت با آزادی انتخاب از آن به نفع خود استفاده می‌کند. این سویه را متفکرانی مانند بوردیو، گیدنز و هابرماس مدنظر قرار داده‌اند) (Hirose, 2009, p. 9).

همچنین دیدگاه‌هایی برای تعمیق معنا در جهان اجتماعی به لحاظ آنتولوژیک مطرح شده است. در این معنا شوتس به تبع فلسفه آگاهی هوسرل و در مرتبه‌ای دیگر گارفینگل (اتنومتولوژی)

۱. متفکران تلفیق در حاشیه مکاتب جامعه‌شناختی جایگاه خویش را داشته‌اند؛ به بیان دیگر مقوله تلفیق نوعی پروژه برجسته‌سازی در پیوستار نظریه اجتماعی معاصر قلمداد می‌شود و در نتیجه براساس استدلال کالین، از متفکران علوم سیاسی، نزاع تلفیق، تب ساختار و عاملیت است که در واقع برآمده از یک مسئله ساختگی و نه اصیل است؛ بن‌بستی بی معنا که در نهایت به همان تعریف مارکس منجر می‌شود و ارزش افزوده‌ای ندارد. انسان‌ها تاریخ را می‌سازند؛ نه آن گونه که خود می‌خواهند. بهتر است بگوییم ساختار و عاملیت یک قالب زبانی برای بیان اختلافات آنتولوژیک دو رویکرد رقیب است، نه طرحی تمام‌عیار برای داوری میان دو ادعا؛ واقعیت بیان‌شده دلالت بر این دارد که آنتولوژی مقدم بر اپیستمولوژی است (کالین، ۱۳۸۵، صص ۱۵۴-۱۵۳).

جایگاه ممتازی دارند. جامعه‌شناسی پدیدارشناختی به کمک انگاره‌های افلاطونی، معنا را تا عالم مثل بسط می‌دهد، اما به‌واسطه تزییق افلاطون در عقل دکارتی از ظرفیت‌های فراخ‌تر بازمی‌ماند (این بحث را در رویکرد حکمت اسلامی به معنا بررسی کرده‌ایم). توجه به جوهر آگاهی از منظر هوسرل (در پژوهش‌های منطقی در باب معنا)^۱، نقش معانی مثالی در بازنمایی ابژه‌های تجربی را در زندگی روزمره (جهان - زیست) برجسته می‌کند؛ زیرا آگاهی به کمک معنای مثالی به ابژه‌ها التفات می‌یابد و از این رهگذر هر شیء در جهان واقع در قالب نظامی از نوئما قرار می‌گیرد که آن را دارای جوانب متعدد می‌کند؛ با این توصیف در نگاه هوسرل، ورای نوئما هیچ شیء فی‌نفسه‌ای وجود ندارد که خارج از دسترس آگاهی باشد (Smith, 2003, pp. 74-65).

بر این اساس شوتس در میانه تپ ایده‌آل و بر و تعلیق (اپوخه) هوسرل، مقوله سنخ‌بندی خود را که انسان واره‌هایی اجتماعی از صنوف گوناگون هستند، مطرح می‌کند. همچنین در لایه‌ای عمیق‌تر به سنخ‌بندی ثانویه به منظور تنظیم ابزار تحلیلی جامعه‌شناس توجه می‌کند. او بر پایه آموزه‌های هوسرلی فارغ از قلمرو اخلاف و اسلاف که به‌شکلی تخصصی بیرون از دایره بررسی علمی هستند، به قلمرو حیات اجتماعی می‌پردازد و تجربه مستقیم را نیز در بررسی علمی تخصیصاً مقید می‌کند. بدین معنا همان‌طور شوتس که در ساحاتی موجب شفافیت پازل پارسونز شد، از سوی دیگر مقوله نظام و ساختار نیز پس از شوتس بیش‌ازپیش در جامعه‌شناسی پدیدارشناختی مدنظر قرار گرفت که نمود بارز آن را می‌توان در ساخت واقعیت اجتماعی لاکمن و برگر یا اتنومتدولوژی گارفینگل مشاهده کرد. گارفینگل در بستر اتنومتدولوژی راهی متمایز در نظریه‌پردازی را پیمود. وی از ثبات معنا در اموری از قبیل ارزش، هنجار، باور و غیره اجتناب کرد؛ بنابراین اگرچه با رویکرد ساختاری پارسونز در جدال بود و به‌کمک تحقیقات تجربی به زمینه‌های بروز کنش انسان اهمیت می‌داد، در چالش با شوتس، معنای کنش را امری سیال و ناپایدار برحسب موقعیت‌های مختلف و متزلزل ملحوظ می‌داشت؛ زیرا به تعبیر کرایب اگر شوتس نظم را حاصل معرفت مشترک و مبتنی بر عقل سلیم می‌دید، اتنومتدولوژی چنین معرفتی را ذاتاً ناپایدار و حاصل نوعی تباری قلمداد می‌کند؛ بنابراین معنا، انسان و جهان اجتماعی، جهان تباری مبتنی بر شیوه عمل و ناظر به دستاورد آن هستند (کرایب، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰).

۱. هوسرل در سیر اندیشه خود تطور یافته و حتی در اواخر عمر تحت تأثیر هایدگر در قرابت با نوعی ایده آلیسم شدید قرار می‌گیرد (تا آنجا که در من استعلایی تمام اشیاء برای آگاهی ناب ابژه‌اند)، اما پژوهش‌های منطقی که مبتنی بر نوعی رنالیسم افلاطونی نگاشته شده‌اند، بر شمار مهمی از فلاسفه اجتماعی، به ویژه آگزیستانسیالیست‌ها اثرات مهمی برجای نهاد. از دیلتای و راسل تا هایدگر (در آلمان) و سارتر (در فرانسه) که تقریرات ملهم از هوسرل را در سویه‌های متفاوتی استمرار بخشیدند.

اتنومتدولوژی توجه فزاینده‌ای به ماهیت زبان به‌عنوان وسیله درک جهان دارد که با توجه به زمینه‌های هر مونتیک‌ی زمانه‌اش و تطور تأویل عینی به تأویل ذهنی در حاشیه سنت پردامنه چرخش زبانی قرار می‌گیرد. یکی از نقاط عطف این معنا را می‌توان در ایده علم اجتماعی پیتر وینچ مشاهده کرد که نسبت وی با ویتگنشتاین مشابه نسبت شوتس با هوسرل است، اما وینچ جهان اجتماعی را به‌شکلی عمیق از گذرگاه زبان در ژرفای پیروی از قواعد می‌نگرد؛ مبنایی که در اتنومتدولوژی نیز مدنظر قرار گرفته بود؛ چنان‌که به بیان وی موجب پیشرفت در اتنومتدولوژی نیز شد (بنتون و کرایب، ۱۳۸۹، ص ۱۸۴).

معنا در بافت نظری جامعه‌شناسی با دو سنت تفسیرگرایی در آلمان و ایالات متحده برجسته شده که در سنت آمریکایی مقوله معنا در شیکاگوی اول و دوم (کنش متقابل نمادین) مسیری را طی کرده که وجه بارز آن در مکانیسم ذهنی در ساخت معناست، اما در سنت آلمانی، از سویی از وبر تا شوتس با تزریق پدیدارشناسی استمرار یافته است و از سوی دیگر به‌کمک تطور اتنومتدولوژی، با محوریت وینچ و البته با تزریق بازی زبانی ویتگنشتاین در میانه راه موضوعیت یافته است.

وینچ تحت تأثیر بازی زبانی ویتگنشتاین کنش اجتماعی را عملی معنادار می‌داند. در این ساحت، معنا در گرو فهمیدن و فهمیدن در گرو تبعیت از قاعده است؛ بنابراین کنش معنادار قاعده‌مند بوده (وینچ، ۱۳۷۲، ص ۱۲۷) و هر کنش متضمن استفاده از یک قاعده است (آگاهانه یا ناآگاهانه). در این میان معیار تبعیت از یک قاعده، آگاهی یا ناآگاهی نیست، بلکه این است که بتوان درباره کنش پرسید آیا درست است یا نادرست؟ پس مفهوم متابعت از قاعده به‌شکلی منطقی از مفهوم اشتباه‌کردن جدایی‌ناپذیر است (همان، ص ۵۸). این سیالیت معنا در قواعد به‌کمک زبان حلقه اتصال انسان به لایه‌های تحلیلی عمیق‌تری است که جهان اجتماعی را در سیطره ساختارگرایی قرار می‌دهد.

مناقشات؛ معنا، انسان و جامعه

بر پایه منطق ساختارگرایی اگرچه شالوده‌های مبنایی واقعیت اجتماعی در بستری از دل‌بخواهی بودن معنا جلوه می‌کند، ارجاع همه این معانی سیال به امری زیربنایی است که عرصه مولید معنا محسوب می‌شود؛ چنان‌که به قول دورکیم ما احساس می‌کنیم کاملاً آزاد نیستیم (دورکیم، ۱۳۸۲/۱۳۸۳، ص ۲۳)؛ بنابراین آنچه از سیالیت معنا در پیوند با قواعد آغاز می‌شود، با ساختارگرایی در قبض معنا در جهان اجتماعی متصلب شده و درنهایت با جریان پسا‌ساختارگرایی فرو می‌ریزد. ساختارگرایی حتی از اولین بارقه‌های تکوین خود به‌دنبال رسیدن به ساختاری کلان برای عبور از تکثر در افکار

و اندیشه‌هاست؛ گویی مبدأ و منشأ واحدی دارد که در لایهٔ روپین نوعی تنوع به چشم می‌آید، اما در واقع حقیقتی واحد در پس آن نهفته است؛ چراکه به بیان کرایب ذهن پاره‌ای از جهان است و افکاری که تولید می‌کند نیز ساختاری شبیه به جهان دارد؛ بنابراین کنشگران نیز عروسک خیمه شب‌بازی هستند و کنش آن‌ها محصول انتخاب نیست، بلکه از ساختار شالوده‌ای افکار سرچشمه می‌گیرد (بتون و کرایب، ۱۳۸۱، ص ۱۶۹).

سوسور در نشانه‌شناسی با نگاهی صورت‌نگرا به زبان دیدگاه ذاتی به آن را کنار می‌گذارد (کالر، ۱۳۷۹، ص ۵۰). بر همین مبنا هیچ امر ذاتی در ساختارگرایی وجود ندارد، بلکه همه چیز از قرارداد و رابطهٔ دل‌خواهی و در حاشیهٔ ساختاری مبنایی تکوین می‌یابد؛ بنابراین اصالت رابطه و قاعده بر اصالت معنا تفوق می‌یابد؛ تا آنجا که نمود عینی آن در جامعهٔ شبکه‌ای معاصر (کاستلز) تبلور یافته است.

این همان تزلزل سطحی معناست که البته بارقه‌های آن در نگاه دورکیم مشهود است. وی در رسالهٔ درس‌های جامعه‌شناسی می‌گوید، وجدان جمعی در بخش‌های وسیعی از (جامعه و تاریخ) پراکنده شده است؛ از اسطوره‌ها تا افسانه‌های مذهبی، اخلاقی و تصورات جمعی مبهم و تاریکی که در جامعه پراکنده شده‌اند. ما نه می‌دانیم که آن‌ها از کجا می‌آیند و نه می‌دانیم به کجا منتهی می‌شوند (دورکیم، ۱۳۹۱، ص ۱۱۰).

نتیجهٔ این نگاه در پسا‌ساختارگرایی به چهار جنبش نظری به‌نسبت متمایز می‌انجامد؛ واسازی دریدا، نوشته‌های تبارشناسانه فوکو در باب مضمون رابطهٔ دانش و قدرت، بازسازی روان‌کاوی در قالب نشانه‌شناسی از سوی ژاک لاکان و دانش ریزوماتیک ضد فرویدی دلوژ و گاتاری (میلنر و براویت، ۱۳۸۵، صص ۱۸۰-۱۶۲). تأثیرات این رویکرد در نمودهای عینی جامعه و فرهنگ کمتر از اندیشه‌ورزانی نیست که به‌صورتی مویرگی به مفصل‌بندی علوم اجتماعی نیز حمله برده‌اند و مورفولوژی متفاوتی از آن ارائه داده‌اند، اما در این رویکرد معنا به نوعی نقیضه یا آبرونی مبدل شده که جز ارتجال در چیزی با نام مستعار جهان اجتماعی دستاورد دیگری نداشته است.

سپاه متحرکی از استعاره‌ها، مجازات مرسل و انواع و اقسام قیاس به نفس بشری و در یک کلام مجموعه‌ای از روابط بشری که به‌نحوی شاعرانه و سخنورانه تشدید، دگرگون و آرایش شده‌اند و اکنون بعد از کاربرد طولانی و مداوم در نظر آدمیان امری ثابت و لازم‌التباع به شمار می‌آیند (نیچه، ۱۳۸۲، ص ۱۶۷).

در نهایت داستان معنا، انسان و جامعه در نظریهٔ اجتماعی نمایانگر تکه‌هایی خردشده از ذهنیت انسانی، ارادهٔ آزاده، انتخاب‌گری، اختیار، بازاندیشی، عقلانیت و انگیزش عقلانی در میانهٔ پاره‌هایی

شکسته از عینیت، دترمینیسم و اجبار، تقدیر و تحمیل، نفی مرجعیت عقلانیت و مرکزیت زدایی از سوژه است؛ از معنا چیزی جز سپاهی از استعاره‌ها باقی نمی‌ماند، چنانکه به قول دریدا جستن معنای معنا، ارجاع بی‌پایان دال‌ها به یکدیگر و در نتیجه معناکاوی حرکتی دوار و گیج‌کننده خواهد بود. در این نگاه معنا همواره جای دیگری بوده و همواره غایب است.

بر این مبنا رئالیسم انتقادی نظری دقیق به منطق علوم اجتماعی دارد و اهداف مهمی را دنبال می‌کند. جهان در این نگاه مستقل از باورهای ما به صورتی تفکیک شده و قشربندی شده وجود دارد (Bhaskar, 2015, p. 61). این عبارت، هسته مرکزی رئالیسم انتقادی در باب وجود و جهان است؛ اینکه جهان مستقل از معرفت ما وجود دارد و جهان ساخت‌یافته، لایه‌ای از واقعیت دارد که بر پایه لایه‌های دیگر واقعیت توجیه‌پذیر بوده و تا حدی در معرض تغییر است (بنتون و کرایب، ۱۳۸۹، ص ۲۲۵).

معنا، انسان و جامعه در حکمت اسلامی

فلسفه رئالیسم در حکمت اسلامی با عبور از لغزشگاه‌های جامعه‌شناسی نظری، اصل واقعیت را به‌عنوان اصلی که به ضرورت راست و بدیهی است، مبنای تبیین آنتولوژیک خود قرار می‌دهد (پارسانیا، ۱۳۹۰، صص ۱۴۸-۱۴۱). در این رویکرد هر یک از منابع معرفتی (حس، خیال، وهم، عقل نظری، عقل عملی و شهود) با سطحی از واقعیت مواجه هستند و شناخت متناسب با همان سطح را به دنبال می‌آورد.

گفتنی است رویکرد افلاطونی هوسرل، دیدگاه تفهیمی دیلتای و وبر، نگرش عینی دورکیم، دیالکتیک مارکس و هگل، فلسفه پراگماتیستی مکتب شیکاگو، هر مونتیک ذهنی و عینی، نظریه انتقادی یا مطالعات فرهنگی و نیز رئالیسم انتقادی هر یک به ساحتی از معنا در تحلیل معنا، انسان و جامعه پرداختند؛ به همین صورت نیز حکمت اسلامی با محوریتی که به اصل واقعیت می‌دهد، تحولات و تطورات معنا را از پوسته تجربی فهم عرفی و جزئی عبور داده و معنا را در عمیق‌ترین لایه‌های واقعیت در پس عالم ماده مدنظر قرار می‌دهد.

جهان اجتماعی براساس اصول حکمت متعالیه، تجلی وجود متعال است که به حسب کمالات ذاتی خویش اظهار ما فی الضمیر بوده و عوالم را خلق کرده است. بر پایه وحدت شخصی وجود و تشکیک ظهور، حقیقت وحدت همان ذات حق تعالی است و عالم چیزی جز ظهور حق نیست (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷ الف، ج ۱، ص ۷۸). به نظر می‌رسد همین خلقت نیز از کمالات حق است؛ بنابراین آفرینش الهی از بزرگ‌ترین کمالات حق تعالی است و همان‌طور که ضمیر به اصل ارجاع

دارد، همه مخلوقات نیز از ذات الهی حکایت می‌کنند، اما در مراتب گوناگون و در درجات متنوع از حیث شدت و ضعف.

در این میان مرتبه احدیت، اولین تجلی ذات متعال است که شدت ظهورش در بالاترین مرتبه قرار دارد؛ زیرا ذات با هیچ چیز نسبتی ندارد، مگر با یک تعین (بی‌تعینی یا مقام احدیت) (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ص ۴۲). این مرتبه اولین آفرینش حق تعالی بدون واسطه هرگونه اسم و رسمی است که مقام جمع‌الجمع همه کمالات حق تعالی محسوب می‌شود که به لفظ ادا نشود، تن و کالبد ندارد، به تشبیه موصوف نشود، آمیخته به رنگی نیست، ابعاد واضلاع ندارد، حدود و اطراف از او دور شده و نهان است و بی‌پرده (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، باب حدوث اسماء، ص ۲۷۴). این وجود منبسط (آفرینشی خاص، ابداعی و غیرمقتبس و بلاواسطه از ذات اقدس اله) تطورات گوناگون و ظهور و بروز متفاوتی دارد. حقیقت واحدی است که باطن آن روح محمدی (صلی الله علیه و آله و سلم) و ظاهر آن در عوالم و مراتب تا هیولی ظهور می‌یابد که شدت و ضعف ظهورات، به کمک فیض وجود و قابلیت مراتب است؛ به همین اعدلیل تبار بالاترین مرتبه اسم اعظم نیز در مقام احدیت (أُوْ اُدُنِی) همان لب اللباب حقیقت محمدی (صلی الله علیه و آله و سلم) و پایین‌ترین مرتبه اسم اعظم در عالم ماده است.

شئون و مراتب تجلی این معنا از اعلی مرتبه، در ظل احدیت تا ساحات گوناگون هستی، نور وجود و صبغه الهی را صادر می‌کند؛ بنابراین فیض منبسط براساس نگاه صدرالمآلهین در برترین نمود، قلم است به اعتبار تجلی علم حق، نور است به اعتبار خلوص الهی از ظلمات و روح است به اعتبار تجلیات حیات‌بخشی حق به عالم و با این رویکرد می‌توان گفت فطرت است به اعتبار عشق به کمال مطلق؛ بنابراین فطرت یعنی خلقت غیراقتباسی از ذات حق که ظاهر آن عشق به کمال و باطن آن حقیقت احمدی (صلی الله علیه و آله و سلم) است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۲۱۸-۲۱۶).

این عشق به کمال مطلق در موجودات، به واسطه شأنی از شئون حقیقت محمدیه (صلی الله علیه و آله و سلم) صادر می‌شود که در هر مرتبه‌ای از اسماء الله تا عوالم عقل و مثال و ماده عشق به حق و شوق به حرکت وجودی را متبلور می‌کند. از این حیث، هرچه در عالم ماده وجود دارد، در واقع صورت مطابق آن در عوالم بالا، علت تکوین آن است؛ زیرا نظام عوالم مانند لایه‌های پیاز متداخل هستند؛ عالم مثال، باطن عالم ماده، عالم عقل، باطن عالم مثال و حضرت اسماء و صفات باطن عالم عقل و احدیت جمع‌الجمع باطن واحدیت اسماء الله هستند؛ پس مشیت الهی از طریق مدبرات امر، به سایر عوالم (عقل و مثال و ماده) تسری می‌یابد.

چرخ با این اختران نغز و خوش زیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت برود بالا همان، با اصل خودیکتاستی
میرفندرسکی

ملائکه مقرب الهی، مدبرات امر در همه عوالم هستند، اما به حسب رقایق و جزئیات خود که در هر مرتبه به واسطه قابلیت‌های مندرج در عین ثابت آن مقام، افاضه فیض وجودی کرده و ذاتیات موجودات را اظهار می‌کنند. این امر درباره انسان، به دلیل جوهر نفسانی مجرد او، وجه ممتازی می‌یابد؛ چنان‌که به تعبیر صدرالمতألهین بالاترین مراتب وجودی انسان از عالم ملکوت نفسانی چهار امر است: اسم بالاترین مرتبه نفس انسانی اسرافیل است که صاحب صور بوده، فعل خاص او، دمیدن روح در قالب اجساد، اعطای قوه حس و حرکت برای برانگیختن شوق و اراده است. اسم نفس دوم از مراتب نفسانی میکائیل است و فعل خاص او اعطای غذا و رشد و نمو بر حسب مقدرات و میزان معلوم. اسم نفس سوم جبرئیل است که فعل او، وحی، تعلیم و پیوند زدن کلام از سوی خداوند متعال به بندگان است. اسم نفس چهارم عزرائیل است که فعل او، قبض روح از ابدان و صورت از مواد - خلع روح از بدن - خارج کردن نفس ناطقه از بدن و انتقال آن به عالم آخرت است (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ ق، ص ۳۰۶).

کسی که در پرتو قوه ناطقه یا قوه جبرئیلیه - که در انسان ظهور فطرت الله است - فعلی را انجام می‌دهد، آنچه از معانی در حیات خویش فعال بوده، به واسطه سنخیت نفسانی خویش با مرتبه‌ای از حقیقت جبرئیلیه دریافت کرده است؛ چنان‌که صدرالمتألهین می‌فرماید: «اگر قوه جبرئیلیه نباشد، هیچ معنی از معانی در بیان و کلام قابل استفاده نخواهد بود و روح قابلیت دریافت الهامات و القائات را از دست خواهد داد» (همان، ص ۳۰۷).

وقتی فعلی در روح انسان الهام می‌شود، جز خطورات ذهنی که حدیث نفس ماست، چیز دیگری وجود ندارد و همین حدیث نفس، سخن فرشته (وسوسه شیطانی) است و چون یک سخن محسوب می‌شود، گوینده آن نیز یکی است (طباطبائی، ۱۳۸۸ ب، ص ۲۲۵). از این حیث اعیان خارجی به فیض مقدس و به واسطه امر الهی تکوین می‌یابند (عالم امر)، اما باطن آن به فیض اقدس و در قامت اسماء الله و اعیان ثابته تحقق یافته است (در لسان اهل معرفت، عالم معانی).

بنابراین در ساحت افعال، افکار و اقوال انسان هر خیر و شری از رقائق عالم، حقیقتی در عالم معانی دارد؛ زیرا نسبت عالم صور به عالم معانی مانند نسبت تن به روح است؛ با این تفاوت که حقائق شریه امور تبعی، وهمی، سرابی و اعتباری هستند؛ برخلاف حقایق خیریه که ملاک آن نور

وجود بما هو موجود و صفات حق تعالی است (نوری، ۱۳۶۳، صص ۷۲۰-۷۱۹). عالم معانی معطوف به مرتبه تفصیل علم حق تعالی به ذات و دربردارنده اسماء الله و مظاهر و لوازم آن‌هاست. از این حیث، معانی در دوره‌های مختلف عالم تنزل یافته و اظهار می‌شوند؛ به بیان دیگر، معانی به مراتب مثالی و مادی تعلق دارند و در نشئه دنیا به صور گوناگون (در وجود خارجی و ذهنی)، وارد زیست جهان بشری می‌شوند، از حالت بالقوه به بالفعل درمی‌آیند و در جهان اجتماعی در قالب اعتبارات ظهور می‌یابند.

اعتباریات واسطه میان دو امر حقیقی (طبیعت و کمالاتی که طبیعت ناظر به آن است) است (طباطبائی، ۱۴۲۸ الف، ص ۳۴۰). بدین معنا رابطه اعتبارات و استکمال انسان در حاشیه نیازها و کمالات او در فطرت الله نمود می‌یابد؛ زیرا استکمال فکری و ادراکی انسان وجه تمیز او از سایر موجودات است (طباطبائی، ۱۴۲۸ ب، ص ۳۸۳)؛ بنابراین فطرت انسان از آنجا که در معرض استکمال قرار دارد، در هر مسیری قرار بگیرد، به صورت تدریجی کسب زیادت می‌کند و در همان مسیر پیشرو می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۷۶).

بنابراین معانی از سویی به دلیل اعدادی به واسطه اراده انسانی در صورت افعال اعتباری و از سوی دیگر به دلیل فاعلی به کمک مشیت الهی در صورت قوه جبرئیلیه از شئون فطرت الله تحقق می‌یابد؛ بنابراین امری واحد است که وقتی به اعتبار وجه ربی بدان می‌نگریم، فطرت است و وقتی به اعتبار وجه خلقی بدان می‌نگریم، اعتبار به شمار می‌آید. همان‌طور که سنت‌های الهی در مدبرات امر به شکلی تکوینی اثر می‌گذارد و موجودات را متحول و متطور می‌کند، تغییر و تحول در اعتبارات نیز با تغییرات در اراده‌های انسانی و اجتماعی پیوند می‌خورد؛ بنابراین از لحاظ وجودی اصل اعتبارات متکی به ظرفیت‌های معانی فطری و فاعلیت عالم امر در افاضه این معانی به عالم اعتبارات است؛ به تعبیر دیگر معانی عقلی و فطری به تفصیل در معانی مثالی تنزل می‌یابند و پس از آن به ادراک حسی پیوند می‌خورند و این ادراک جزئی و همی لحظه به لحظه به معنایابی انسان در جهان اجتماعی منجر می‌شود.

پس ظهور و بروز معنا بر انسان معطوف به عالم معانی است، اما اظهار و ابراز معنا در انسان به توکیل عالم امر و فعلیت یافتن آن در عالم خلق به کمک اراده انسان است که این اراده نیز به افاضه اسم مرید الهی تکوین می‌یابد؛ بنابراین کنشگر معنا را درمی‌یابد. همچنین با اراده و اختیار آن را در طوری از اطوار وجودی خویش فعال می‌کند و بدینسان مرتبه دیگری برای او گشوده می‌شود که سیر و صبر او را به درجات یا درکات معرفتی و وجودی متحقق می‌کند. در این میان فعال کردن معنا در نسبت با اقسام معانی انسانی در فضای اعتبارات اجتماعی تدوین می‌شود.

گفت المعنی هوالله شیخ دین
جمله اطباق زمین و آسمان

بحر معنی های رب العالمین
همچو خاشاکی در آن بحر روان
مولانا

نتیجه گیری

تاریخ تحولات علوم اجتماعی درباره معنا، افزون بر ظرفیت هایی که نمایان می کند، سیر تطور معنا را نیز در سویه های متفاوتی برجسته می کند؛ از قابلیت های نوئمای افلاطونی در زیمیل تا هوسرل و شوتس، حاشیه رانی معنا در مکتب مبادله، محصور شدن معنا در ظرف عقلانیت ابزاری، سیطره و هیمنه واقعیت اجتماعی بر معنای مقهور و مغلوب، معنایی انقلابی و انتقادی در نگاه های مارکسیستی، معنایی متصلب در ساختارهای زیربنایی چون زبان در سوسور و نظام خویشاوندی در لوی اشتراوس، معنایی سیال و شناور از این سو به آن سو در جامعه شبکه ای کاستلز که برآمده از استیلای پسا ساختارگرایی در مکاتب گوناگون معاصر است. این تطورات نشان می دهد که معنا در کوگیتو دیگر پایبند نیست و در نهایت در فرایند واسازی دریدا، ارجاعی بی پایان را پذیرفته است. بر این مبنا، انسانی که به کمک عقلانیت خود (و البته معنادهی به جهان) داعیه خدایی عالم را داشت، در نهایت در بستر عواملی مانند سنت، فرهنگ، گفتمان، اساطیر و... چنان از معنا زوده شد که گویا زاده این عوامل است و اینها نه تنها به رفتار او، بلکه به خود او معنا می دهند. به تعبیر یکی از جامعه شناسان، این تو نیستی که مسیحی معتقدی هستی، بلکه مسیحیت خود را با تو به حرف می آورد! تو زبان زبانی، نه اینکه زبان در حاشیه عقلانیت تو شکل گرفته باشد. با این توصیف، جهان اجتماعی بدون معنای ذاتی چیزی جز رفت و آمد استعاره ها نیست که همواره ذخایر زبانی را برحسب اقتضائات تاریخی، جایگزین یکدیگر کنند یا عروسک های خیمه شب بازی آن را یکی پس از دیگری بر سر صحنه آورد تا نقش خود را بازی کنند. جهان اجتماعی به معنای بازی انسان هاست که در بهترین حالت در حاشیه ساختارهای اجتماعی شکل یافته است.

در مقابل در رویکرد حکمت اسلامی به معنا، انسان و جهان اجتماعی توجه به نفس الامر یکی از نقاط کانونی نحله های معرفتی به شمار می رود؛ بدین مبنا اگرچه این رویکردها غالباً مبتنی بر کلمه واحده ای ساخت یافته اند (کلمه توحید) اجزاء و لوازم یا آثار و پیامدهای آن ها متفاوت هستند و از این حیث زندگی فردی و اجتماعی متفاوتی را نمایان می کنند؛ بنابراین سلوک عملی عرفا با سلوک عملی فقها علاوه بر شباهت ها که حول محور کلمه واحده تحلیل می شود، نقاط افتراقی را

نیز نشان می‌دهد که در نسبت ایشان با شیوه معناداری تعریف و تحدید می‌شود، اما معنادارکردن فارغ از حیات فردی، معطوف به جهان سوم در ظرف فرهنگ و آگاهی جمعی است که به عوامل وجودی یا زمینه‌های حضور معرفت در جامعه می‌پردازد. در اینجا مهم این است که این معناداری چقدر توانسته علاوه بر ظرف معرفت دینی، با جهان واقعی پیرامون خود ارتباط برقرار کند، وارد شبکه بین‌الذهانی شود و به تعبیری زیست‌جهان را معنادار کند.

بدین معنا نحل‌های معرفتی در سیر تکوین اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان، قابلیت‌های متمایز و ممتازی را در معناسازی جهان سوم برجسته کرده‌اند؛ از طیف حداقلی آن در جریان صوفیه که در جهان دوم تغلیظ شده تا نگاه حداکثری آن در فقه اجتماعی که در برخی ابواب مانند جهاد یا امر به معروف و نهی از منکر تحول اجتماعی را تا سرحد نظام‌سازی سیاسی (قرائت حداکثری از نظریه ولایت فقیه) مطمح نظر قرار می‌دهد. در این نگاه هر چقدر معنادارکردن جهان سوم در قالب مفهوم‌سازی و ایجاد انگیزش در مرزهای معرفتی توسعه یابد، ما به این نظریه کلان اجتماعی همراه شده‌ایم.

حکمت اسلامی ظرفیت‌های معناسازی را به نحوی فعال کرده است که نه تنها در مرزهای معرفتی نقاط بکری را نمایان می‌کند، بلکه در جهان دوم و به‌شکلی عمیق‌تر در جهان سوم نیز به معناسازی در جهان اجتماعی منجر شده است. بر این اساس اندیشمندان حکمت اسلامی نیز بر پایه مواجهه فعال با علوم اجتماعی از ظرفیت به وجود آمده در میدان علمی غرب، در لایه‌بندی اندیشه خویش بهره بردند و مبتنی بر رویکرد غرب‌گزینی انتقادی بستری برای تدقیق و تعمیق اصول و مبانی فراهم کردند.

بنابراین وقتی انسان براساس معانی ذهنی وارد جهان اجتماعی می‌شود، عموماً منطق علوم اجتماعی، توجه خود را حول محور معانی جزئی و وسائط عرضی استوار می‌کند، اما در مقابل، حکمت اسلامی تحلیل خود را بر کانون معانی در ارتباط با وسائط طولی و عرضی سامان می‌دهد. در این نگاه لامحاله توجه به معانی اجتماعی بدون تدقیق زمینه‌های فطری و روحی انسان و جامعه ممکن نخواهد بود؛ با این اوصاف انسان همان‌طور که بستر تجلی معانی فطری را فراهم می‌کند، به کمک اراده و اختیار خویش بستر تخلف از آن را نیز داراست.

بر این اساس فرق عمده رویکرد حکمت اسلامی با نظریه اجتماعی مرسوم اکتفانکردن به زنجیره عرضی و ارضی و تأکید بر سلسله طولی و الوهی در تحلیل انسان و جامعه است؛ بنابراین گرچه ذیل نظریه اعتباریات در رسائل گوناگون به ظرفیت‌های زنجیره عرضی انسان پرداخته شده است، کاملاً به معنای انفکاک از نقش بی‌بدیل سلسله وسائط الهی نیست، بلکه باید گفت حکمت اسلامی این دو مسیر را مانند تار و پودی درهم تنیده، تحلیل می‌کند.

کتابنامه

۱. استوری، جان. ۱۳۸۶. مطالعات فرهنگی درباره فرهنگ عامه. ترجمه حسین پاینده. تهران: آگه.
۲. اُگس، گای؛ زیمل، گئورگ. ۱۳۸۷. مقالاتی درباره تفسیر در علم اجتماعی. ترجمه شهناز مسمی پرست. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۳. بنتون، تد؛ کرایب، یان. ۱۳۸۹. فلسفه علوم اجتماعی؛ بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی. ترجمه محمود متحد و شهناز مسمی پرست. تهران: نشر آگه.
۴. پارسانیا، حمید. ۱۳۹۰. روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی. قم: کتاب فردا.
۵. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۷. عین نضاخ (تحریر تمهید القواعد). جلد ۱. قم: اسراء.
۶. دلانتی، گرارد. ۱۳۸۴. علم اجتماعی؛ فراسوی تعبیرگرایی و واقع‌گرایی. ترجمه محمد عزیز بختیاری. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۷. دهخدا، علی‌اکبر. ۱۳۷۲. لغت‌نامه. تهران: دانشگاه تهران.
۸. دورکیم، امیل. ۱۳۷۶. تربیت و جامعه‌شناسی. ترجمه علی محمد کاردان. تهران: دانشگاه تهران.
۹. _____ ۱۳۸۳/۱۳۸۲. صور ابتدایی حیات مذهبی. ترجمه نادر سالارزاده امیری. تهران: علامه طباطبائی (مرکز).
۱۰. _____ ۱۳۹۱. درس‌های جامعه‌شناسی. ترجمه سید جمال‌الدین موسوی. تهران: نی.
۱۱. سیدمن، استیون. ۱۳۸۶. «نسبی‌کردن جامعه‌شناسی؛ چالش مطالعات فرهنگی». مقالات مطالعات فرهنگی؛ دیدگاه‌ها و مناقشات. ترجمه جمال محمدی. به کوشش محمد رضایی. تهران: جهاد دانشگاهی.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۴. المیزان فی تفسیر القرآن. جلد ۱۷. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. _____ ۱۳۸۸ الف. رساله توحیدیه در مجموعه رسائل توحیدی. قم: بوستان کتاب.
۱۴. _____ ۱۳۸۸ ب. رساله وسائط الهی در مجموعه رسائل توحیدی. قم: بوستان کتاب.
۱۵. _____ ۱۴۲۸ الف. رساله فی الاعتبارات در مجموعه رسائل سبعة. قم: باقیات.

۱۶. _____ . ۱۴۲۸ ب. رساله المنامات و النبوات در مجموعه رسائل سبعة. قم: باقیات.
۱۷. عمید، حسن. ۱۳۹۰. فرهنگ عمید. تهران: امیرکبیر.
۱۸. فی، برایان. ۱۳۸۱. فلسفه امروزین علوم اجتماعی؛ نگرشی چندفرهنگی. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۴۲۹. اصول کافی. جلد ۱. قم: دار الحدیث.
۲۰. کالر، جانانان. ۱۳۷۹. فردینان دوسوسور. ترجمه کوروش صفوی. تهران: هرمس.
۲۱. کچویان، حسین. ۱۳۹۲. «بیان مختصات جامعه‌شناسی ایرانی». کتاب ماه علوم اجتماعی. شماره، ۶۳ صص ۱۰-۴.
۲۲. کرایب، یان. ۱۳۸۱. نظریه اجتماعی مدرن: از پارسونز تا هابرماس. ترجمه عباس مخبر. تهران: آگه.
۲۳. کربن، هانری. ۱۳۶۹. فلسفه ایرانی؛ فلسفه تطبیقی. ترجمه جواد طباطبائی. تهران: طوس.
۲۴. کوزر، لوئیس آلفرد. ۱۳۷۳. زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی.
۲۵. مارکس، کارل. ۱۳۶۳. گروندریسه. ترجمه باقر پرهام و احمد تدین. جلد ۲. تهران: آگه.
۲۶. _____ . ۱۳۷۷. دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴. ترجمه حسن مرتضوی. تهران: آگه.
۲۷. محمدزاده، رضا. ۱۳۸۳. «تحلیل فلسفی». پژوهشنامه فلسفه دین. دوره دوم. شماره ۲. صص ۹۹-۶۷.
۲۸. صدرالمآلهین شیرازی، محمد. ۱۳۰۲ ق. مجموعه الرسائل التسعة. تهران: بی‌جا.
۲۹. _____ . ۱۳۸۳. شرح اصول الکافی (صدرا). جلد ۱. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۰. مولان، باب. ۱۳۸۰. نظر جامعه‌شناسان درباره جامعه‌شناسی. ترجمه یوسف نراقی. تهران: اطلاعات
۳۱. مهدی‌زاده، سید محمد. ۱۳۸۹. نظریه‌های رسانه: اندیشه‌های رایج و دیدگاه‌های انتقادی. تهران: همشهری.
۳۲. میلنر، آندرو؛ براویت، جف. ۱۳۸۵. درآمدی بر نظریه فرهنگی معاصر. ترجمه جمال محمدی. تهران: ققنوس.

۳۳. نوری، ملاعلی. ۱۳۶۳. *التعلیقات علی مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۳۴. نیچه، فردریش. ۱۳۸۲. *در باب حقیقت و دروغ در مفهومی غیراخلاقی*. ترجمه مراد فرهادپور. تهران: هرمس.
۳۵. های، کالین. ۱۳۸۵. *درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی*. ترجمه جمال محمدی. تهران: نی.
۳۶. هله، اچ. جی. ۱۳۷۹. «بنیان‌های کلاسیک در پارادایم‌های جامعه‌شناسی خرد». ارغنون. ترجمه مریم رفعت جاه. شماره ۱۷. صص ۱۶۷-۱۸۲.
۳۷. وبر، ماکس. ۱۳۷۴. *اقتصاد و جامعه*. ترجمه عباس منوچهری. تهران: مولی.
۳۸. _____ . ۱۳۸۸. *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*. ترجمه ثاقب‌فر. تهران: جامی.
۳۹. وینچ، پیتر. ۱۳۷۲. *ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه*. ترجمه سازمان سمت. تهران: سمت.
40. Allan, K. 2010. *The Social Lens: An Invitation to Social and Sociological Theory*. CA: Sage.
41. Bhaskar, R. 2015. *Roy Bhaskar: A Theory of Education*. London: Springer.
42. Heap, S. 2004. *Game theory: A critical text*. New York: Routledge.
43. Hirose, A. 2009. *Structure, Agency, and Micro-Macro Distinction*. Colorado: University of Colorado.
44. Smith, A. D. 2003. *Husserl and the Cartesian meditations (The Routledge Philosophers)*. London & New York: Routledge.
45. Spegele, R. D. 1996. *Political Realism in International Theory*. New York: Cambridge University Press.
46. Wintle, J. 2002. *Makers of Modern Culture*. London & New York: Psychology Press.

ساخت و هنجاریابی پرسشنامه مادر شایسته بر اساس منابع اسلامی

حسین الهی

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد روان‌شناسی شخصیت، مجتمع آموزش عالی علوم انسانی اسلامی،
جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

hoseynelahi@chmail.ir

جعفر هوشیاری*

استادیار گروه روان‌شناسی، مجتمع آموزش عالی علوم انسانی اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران، (نویسنده مسئول).

j.houshyari@yahoo.com

چکیده

پژوهش حاضر با هدف ساخت و هنجاریابی پرسشنامه مادر شایسته بر اساس منابع اسلامی انجام شده است. برای دستیابی به هدف پژوهش آیات و روایات مرتبط بررسی شد. همچنین مؤلفه‌ها و زیرمؤلفه‌های شایستگی مادر استخراج و بعد از اعتباریابی محتوایی، به روش استنباط دینی - روان‌شناختی تجزیه و تحلیل شدند. جامعه آماری بخش کیفی آیات و روایات و جامعه آماری بخش کمی، مادران دردسترس استان تهران و قم بودند. بعد از تأیید روایی محتوایی مؤلفه‌ها و زیرمؤلفه‌ها، پرسشنامه اولیه آماده و بعد از تأیید روایی محتوایی گویه‌ها، روی نمونه‌هایی با حجم ۵۵، ۷۹ و ۵۳۹ نفر برای ارزیابی روایی صوری، پایایی و روایی سازه اجرا شد. براساس یافته‌های پژوهش، مادر باید در بعد زیستی - روانی، شناختی، عاطفی و رفتاری ویژگی‌ها و مؤلفه‌هایی داشته باشد. همچنین هرکدام از این مؤلفه‌ها دارای زیرمؤلفه‌هایی هستند: زیرمؤلفه‌های زیستی - روانی: سلامت جسمی و سلامت روانی، زیرمؤلفه‌های شناختی: آمادگی شناختی برای مادرشدن و پذیرش نقش مادری، زیرمؤلفه‌های عاطفی: پذیرش قلبی فرزند، دلسوزی به فرزند و صبوری، زیرمؤلفه‌های رفتاری: محبت کردن به فرزند و حضور فعال در

کنار او، مدارا کردن با فرزند، پاسخ‌گوبودن، تربیت صحیح فرزند، راست‌گویی، هماهنگی با همسر و عدالت در نقش مادری. همچنین پایایی پرسشنامه با روش آلفای کرونباخ برای کل پرسشنامه ۰/۹۵ بود و نتایج تحلیل عاملی نشان داد پرسشنامه از روایی سازه مطلوبی برخوردار است. ارزیابی پرسشنامه با پایایی و روایی مطلوب نیز نشان داد که این ابزار دارای عوامل زیربنایی برای سنجش ویژگی‌های مادر شایسته است و می‌توان از آن در سنجش ویژگی‌های مادر شایسته استفاده کرد.

کلیدواژه‌ها: مادر شایسته، پرسشنامه، ویژگی‌های روان‌سنجی، اسلام و روان‌شناسی.

مقدمه

خانواده به‌عنوان زیربنای جامعه بشری، نخستین کانون رشد و آرامش بشری (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۲۳۳) و از عوامل اصلی انتقال فرهنگ، سنت و ارزش‌هاست که الگوهای جسمی، عاطفی و شخصیتی کودک به‌واسطه آن پی‌ریزی می‌شود (توزنده‌جانی، توکلی‌زاده و لگزیان، ۱۳۹۰، صص ۶۴-۵۶). نقش خانواده در ابعاد مختلف بهداشت روانی و سلامت شخصیت کودک از سایر عوامل مهم‌تر و مؤثرتر است (سالاری‌فر و دیگران، ۱۳۸۶، ص ۲۸۹). حفظ، تداوم، پویایی و سلامت خانواده مرهون مفهومی به نام «مادر» است. هرچند در فرایند رشد و تکامل فرزند، همه اعضای خانواده نقش دارند، بیشترین سهم تأثیرگذاری وراثتی و تربیتی بر عهده مادر است (فلسفی، ۱۳۹۵، ص ۹۷). مادر بیشتر از پدر، به ابراز عواطف به فرزند خود می‌پردازد و درباره رشد و تکامل او جدیت بیشتری دارد (آقاتهرانی و دیگران، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۸۵۹). امام خمینی اهمیت نقش مادر را این‌گونه توصیف می‌کند: «در دامن مادر، بچه‌ها بهتر تربیت می‌شوند تا در پیش استادان. علاقه‌ای که بچه به مادر دارد، به هیچ‌کس ندارد و آن چیزی که از بچگی از مادر می‌شنود، در قلبش نقش می‌بندد و تا آخر همراهش است» (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۹، ص ۱۳۶). در بسیاری از جوامع، مادر نقش به‌نسبت بیشتری از پدر در رشد فرزند و مراقبت از وی دارد (حلی‌ساز و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۱۲۶). در ایران نیز مانند بسیاری از کشورها، روابط کودک تا حد زیادی با مادر است (پیرمرادی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۱). مادر با القانات خود جنبه‌های اخلاقی و اجتماعی آینده فرزند خود و جامعه را می‌سازد و زمینه را برای اصلاح یا افساد او فراهم می‌کند. کامروایی، احساس امنیت، آرامش و استقلال کودکان به وجود مادر بستگی دارد (علایی رحمانی و معتمدی لنگرودی، ۱۳۹۴،

ص ۱۵۷). آنچه نقش مادر را برجسته‌تر می‌کند این است که وی ۹ ماه این سرمایه ارزشمند را در وجود خویش می‌پروراند (فلسفی، ۱۳۹۵، ص ۹۰) و بعد از تولد نیز دو مسئله مهم شیردهی و تربیت وجود دارد که نقش و تأثیر مادر در هر دو بیش از پدر و دیگران است.

مادر و نقش مادری از جمله مباحثی است که در علوم گوناگون، از جمله روان‌شناسی به آن پرداخته شده است. فروید اظهار داشت که اولین شیء ارضاکنده غریزه در زندگی کودک، پستان مادر است و بعدها، مادر به صورت یک فرد کامل شیء می‌شود (شولتز و شولتز، ۱۳۹۶، ص ۱۳۴). کرنبرگ که کار خود را ادامه روانکاوی فروید می‌داند، معتقد است عنصر مهم در آگاهی یافتن از سازمان شخصیت، رابطه مادر - فرزند است. روابط مادر - فرزند ناپسند به حالت‌های خود متناقض و شکل‌های مختلف آسیب روانی می‌انجامد (سراقی و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۲۰). آلفرد آدلر بنیان‌گذار مکتب روانشناسی فردی^۱، به اهمیت نقش مادر به عنوان اولین شخصی که کودک با او در تماس قرار می‌گیرد، اشاره کرده و معتقد است مادر در پرورش دادن علاقه اجتماعی و جنبه‌های دیگر شخصیت کودک نقش مهمی دارد و باید همکاری، معاشرت و جرئت را به کودک بیاموزد. او همچنین معتقد است هر گرایشی که به ارث رسیده باشد، توسط مادر سازگار شده، تربیت شده و تغییر یافته است و مهارت داشتن یا نداشتن او بر تمام استعدادهاى کودک تأثیر خواهد داشت (شولتز و شولتز، ۱۳۹۶، ص ۲۰۳). به باور ملانی کلین کودکان در آغاز تنها با بخش‌هایی از اشیاء رابطه برقرار می‌کنند و برای آن‌ها، اولین بخش از چنین شیئی، پستان مادر است. دنیای آن‌ها، به صورتی که توسط این بخش از شیء بازنمایی می‌شود، به شکلی ارضاکنده یا متخاصم برداشت می‌شود (همان، ص ۱۳۶). هینز کوهات عقیده داشت شیء اصلی طفل، مادر است و این اشیاء چنان نقش حیاتی را در زندگی طفل ایفا می‌کنند که به گمان او قسمتی از وی هستند. به اعتقاد کوهات، مادر باید علاوه بر نیازهای جسمانی کودک، نیازهای روانی او را نیز ارضا کند و برای انجام این کار، باید مانند آینه برای کودک عمل کند؛ طوری که احساس بی‌همتایی، اهمیت و عظمت را به او انعکاس دهد؛ بدین ترتیب تمام جنبه‌های خود بزرگسال به کمک روابط اولیه کودک با این شیء اصلی شکل می‌گیرد (همان، ص ۱۳۵). روان‌شناسان انسان‌گرا بر این باورند که مادر باید بدون توجه به چگونگی رفتار کودک، به او عشق و محبت نشان دهد. راجرز اهمیت رابطه مادر - کودک را عاملی می‌داند که بر احساس کودک از بالندگی خویش تأثیر می‌گذارد. وی در نظریه خود نیاز به توجه مثبت^۲ را مطرح کرد که این نیاز، شامل محبت و تأیید شدن از طرف مادر

1. Individual Psychologie

2. Positive regard