| تاریخ دریافت:۱۴۰۰/۱۲/۱۵ | تاریخ پذیرش:۱۴۰۱/۰۴/۲۰ |

تفسیر حکمت اسلامی از رابطهٔ معنا، انسان و جامعه در نظریهٔ 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

رابطهٔ 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 به‌سوی نظریه‌های کلان اجتماعی را نشان می‌دهد که علاوه بر اینکه نمایانگر فلسفی‌شدن جامعه‌شناسی است، کارکرد آن نیز معقول کردن جهان اجتماعی یا به تعبیری معنادارکردن رابطهٔ انسان و جامعه است. بدین وصف سوژگی با وجود ظرفیتی که در علوم اجتماعی به‌طور عام داشته و افق‌های مهمی را در سنت‌های نظری پدیدار کرده است، اما با اکتفا به عقل جزئی و تجربی در میانهٔ دوآلیتهٔ فلسفهٔ 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 به‌دنبال نداشته است. بر این مبنا انسانی که به‌کمک 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 نه‌تنها 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 رابطهٔ انسان و جامعه را در دیالکتیک تاریخ معنوی و تاریخ تجربی و در سیر علل طولی و وسائط الهی تبیین می‌کند. از این حیث

* https://orcid.org/0000-0003-2913-0346

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.2.2.2]

معانی از سـویی به‌دلیل اعدادی به‌کمک اراده و اختیار درصورت افعال اعتباری انسـان و از سوی دیگر به‌دلیل فاعلی به‌واسطهٔ مشـیت الهی درصورت قوهٔ ناطقه (فطرت‌الهی) تحقق می‌یابد؛ بنابراین براساس عوالم سه‌گانهٔ 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 وهمی لحظه به لحظه به معنایابی انسـان در جامعه در قالب اعتبارات اجتماعی منجر می‌شود.

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

مقدمه

سیر تکوین اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان فارغ از تطورات معرفتی که در حاشیهٔ نصوص دینی موضوعیت یافته و نوعی هویت معرفتی را برجسـته می‌کند، در نسبت با زیست جهان نیز جَلَوات متفاوت و مختلفی را نشان می‌دهد؛ بدین معنا در حاشیهٔ هریک از نحله‌های معرفتی، ظرفیت‌هایی ظهـور و بروز می‌یابد که نشـان‌دهندهٔ قوه و امکان آن در حیات اجتماعی اسـت؛ به عبارت دیگر هریک به طریقی تا مرز مشـخصی وارد زیست جهان می‌شوند و مطابق بحث ما جهان اجتماعی را معنادار می‌کنند.

معنا در لاتین به لحاظ ریشـه به واژهٔ آلمانی (Meinen) به معنای در ذهن داشتن بازمی‌گردد. معنای یک عمل، یک متن و یک رابطه همان اسـت که عامل هنگام دسـت‌زدن به آن عمل یا تولید متن یا رابطه در ذهن دارد (فی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۲). در ادب فارسـی نیز معنا را آنچه قصد شـود از چیزی (مراد، مقصود، منظور) دانسته‌اند که در مقابل لفظ و ماده استعمال می‌شود یا به تعبیری معنا دربارهٔ حقیقت، باطن و محتوای مرکزی اسـتفاده شده اسـت تا جایی که در لسان عرب معنا یعنی مَغـزِیّ یعنی عمیق و مقعر (کُنه) (دهخـدا، ۱۳۷۲؛ عمید، ۱۳۹۰)، اما در علوم اجتماعی فارغ از رویکرد سـنتیِ اثباتی، امروزه نوعی گرایش به نظریه‌هـای کلان اجتماعی وجود دارد که مهم‌ترین کارکرد آن، معقول‌کردن جهان اجتماعی یا به تعبیری معنادارکردن جهان اجتماعی برای کنشـگرانی است که همواره در فرایند بازاندیشی معنا در تعاملات اجتماعی هستند؛ بنابراین همان‌طور که لزوماً باید هسـتی 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) به‌طریقی برای او معنادار شود که بتواند در آن و با آن تعامل کند؛ با این توصیف جامعه شناسی، لایه‌ای عمیق‌تر از جامعه‌سنجی را نمایان می‌کند

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.2.2.2]

که حتی از معنای هابرماســی که متضمن علائق فنی و تکنیکال است، فاصله می‌گیرد و به ساحتی از فلســفهٔ اجتماعی ســوق 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 جالب‌توجه، نشانگر فلسفی‌شدن جامعه‌شناسی اســت (باب، ۱۳۸۰، ص ۱۶۲)؛ زیرا اگر قرار باشــد وضع کنونی علــم در جهان در حال تغییر را به‌کلی در نظر بگیریم، فلســفه و جامعه‌شناسی علم از یکدیگر تفکیک نمی‌شوند؛ زیرا مسائلی که علم اجتماعی با آن مواجه اســت، 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، تصویرســازی‌های مفهومی از آینــدهٔ جهان را برای انگیزش کنشــگران به‌منزلهٔ کارکرد دوم این ســنخ از نظریهٔ اجتماعی کلان قلمداد می‌کند. حال ســؤال اصلی این است که اگر چند قرن اندیشــه حول محور کوگیتــو، مجموعه‌ای از نظریه‌های اجتماعی را شــکل داده که ثمرهٔ آن گســیختگی معنا در پس عقلانیت جزئی بوده اســت، آیا می‌توان با لحاظ ظرفیت‌های موجود معناداری جهان اجتماعی را با مرکزیت عقلانیت قدسی در حکمت اسلامی خوانش کرد؟ به تعبیر هانــری کربن(۱۳۶۹، صص ۱۳۱-۱۲۲) می‌توان در این تفســیر 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 حیطهٔ فلسفهٔ علوم اجتماعی طرح می‌شود که در این مقاله با رویکردی تلفیقی/ تطبیقی و میان‌رشــته‌ای از ســویی در تعامل با ســاحت تئوریک علوم اجتماعی (به‌ویژه جامعه‌شناســی نظری) قرار دارد و از سوی دیگر در پیوند با اندیشهٔ اجتماعی مسلمین است. روش بحث نیز در بستر مطالعهٔ اسنادی و کتابخانه‌ای متناسب با فضای فلسفهٔ علم‌الاجتماع خواهد بود؛ زیرا اساساً بحث دربارهٔ 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 شــده که به‌صورت قضایای شرطیه در قالب مادة القضایا و صورت القضایا تفصیل یافته و در مباحث محتوایی (و چیستی گزاره‌های مربوط به تعاریف از مفاهیم اصلی) و نیز مباحث ساختاری (چگونگــی به کاربردن یا تعریف و ترکیب‌کردن قضایــای مربوط به تعریف در کنار یکدیگر) نمود می‌یابد.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.2.2.2]

تحلیل متن نیز بر درکی رئالیستی و ارسطویی (در کتاب انالوطیقا) از متن بر پایهٔ استنتاج منطقی استوار است که از طریق فراگرد استدلال مبتنی بر مبانی موضوعه انجام می‌شود. ریشهٔ این سنخ از تحلیل در روش تحلیل هندسه‌دانان یونانی در حل مسائل منطقی است. در این نگاه، تحلیل فلسفی به‌دنبال تبیین یک مطلب با ارجاع به مبانی آن است. جان بوریدان یکی از مهم ترین فلاسفهٔ قرون وسطی، در یک جمع‌بندی این سنخ تحلیل فلسفی را در سه طبقهٔ 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؛ به‌نحوی‌که نشان‌دادن نحوهٔ ترکیب اجزاء با یکدیگر، تصدیق به گزارهٔ مشتمل بر حکم کل را ممکن کند (روشی که در میان فلاسفه‌ای مانند لایب نیتز و کانت و درنهایت متفکران نوکانتی مانند زیمل نیز برجسته می‌شود). تحلیل بازگشتی بررسی همهٔ مقدمات دور و نزدیک است که درنهایت به اثبات یک گزاره معین منجر می‌شوند (سیر از قضایا به‌سوی 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 گزارهٔ 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 سه‌گانهٔ فوق است. چنان‌که علامه تحلیل تجربه‌ای را در اصول فلسفه و روش رئالیسم تغلیظ کرده، اما در رسالهٔ منامات یا بخش‌هایی از رسالهٔ 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 سه‌گانهٔ فوق نمایان می‌شود که تنها وجه غالب را (به قول یاکوبسن) در میان وجوه موجودِ 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 مقولهٔ معنا در میان نظریه‌پردازان علوم اجتماعی، بیش از آنکه در ابعاد فردی مدنظر باشد، به شیوهٔ بین‌الاذهانی مدنظر قرار گرفته است.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.2.2.2]

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

در نگاه زیمل توجه به فلسفهٔ افلاطونی با تمرکز بر معانی مثالی نمود یافته است. وی دستیابی ذهن به بازشناسی معنا را براساس نظریهٔ افلاطون مدنظر قرار داده و معتقد است روح انسان قبل از حلول در قالب موجود زندهٔ 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 نظریهٔ معنا در قالب جامعه‌شناسی صوری را می‌توان تزریق 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 هرمونتیکی، الهاماتی اثربخش را داشته است.

زیمل نه‌تنها 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 روان شناختی تفسیر توجه داشته و تلاش می‌کردند تا ضمن تحلیلی منطقی از هرمونتیک روان‌شناسی‌گرایانه جدا شوند و هرمونتیک فرهنگی را جایگزین آن کنند، اما با وجود خصیصهٔ انتقالی و چرخشی در دوران و دَوَران فکری ایشان، این چرخش هیچ‌گاه به‌طور قطع تکمیل نمی‌شود (اکس و گئورگ، ۱۳۸۷، ص ۸۰). بر این اساس زیمل در تداوم این آموزهٔ کانتی اعتقاد داشت که وحدت جامعه برساخته‌ای ذهنی بوده که مبتنی بر بازشناسی معناست. پیش از این زیمل این برساختن اجتماعی واقعیت را نتیجهٔ فرایند کنش متقابل دانسته بود؛ اینکه چگونه جامعه امکان‌پذیر است؟ نگاهی که در متفکران مکتب شیکاگو مانند هربرتمید مدنظر بوده است.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.2.2.2]

در پژوهش آلن، با توجه به دیگری تعمیم‌یافته در نگاه مید، به قرابت وی و زیمل پرداخته شـــده اســـت؛ زیرا در نگاه زیمل مـــا «دیگری» را تنها به‌عنوان فرد نمی‌بینیـــم، بلکه او را در دنیای خاص خودمان می‌نگریم و این پیـش‌فرض اجـتناب‌ناپذیر، نمودی از تکوین واقعیت خود در عین ادراکِ دیگری است (Allan, 2010, p. 168).

کـــوزر در این باب گرچه به تأثیـــرات زیمل نوکانتی نپرداخته، مســـئلهٔ محوری اصحاب کنش متقابـــل را، تکوین خود و فرآورده‌های ذهنـــی متقابل در جهان اجتماعی قلمـــداد می‌کند(کوزر، ۱۳۷۳، صص ۵۱۱-۴۰۹)؛

برای مثال در نگاه کولی اساســاً یک فرد مجزا تجریدی است که به شناخت تجربه درنمی‌آید؛ مگـــر در پهنهٔ اجتماعی، گویـــی جامعه نیز چیزی جز تأثیر متقابل همین خودهای ذهنی نیســـت؛ بنابرایـــن جامعه و فرد بر دو پدیدهٔ جداگانه دلالت نمی‌کننـــد، بلکه دو جنبه از یک پدیدهٔ واحدند. پـــارک نیز این رویکرد را در فراگردهای اجتماعی رقابت، کشـــمکش، توافق و هم‌رنگی مدنظر قرار داده و معتقد است تنها زمانی که ذهن‌ها با یکدیگر برخورد پیدا کنند و معنای یک ذهن در دیگری اصطکاک یابد، کشـــمکش‌اجتماعی پیش می‌آید (در این راســـتا پارک نیز مانند زیمل میان نفوذ و فاصلهٔ اجتماعی نسبتی متقابل را مدنظر قرار می‌دهد).

از ایـــن حیث زیمل را باید فصل مشـــترک دو نحلهٔ تأثیرگذار در علـــوم اجتماعی قلمداد کرد؛ زیرا با جریان شـــیکاگو یا امثال کولی و پارک هم‌نهاد اســـت که البته به‌شکلی عمیق متأثر از اصول روان‌شناسی جیمز هستند. همچنین با رویکرد تأویلی ریکرت، دیلتای، وبر و به‌ویژه هوسرل نوعی هارمونی را شـــکل می‌دهند که البته در تأثیری عمیق‌تر از کانت تعریف می‌شوند. البته این سویه به لحاظ مبادی و مناشـــی به شکل بارزی در جامعه‌شناسی وبر مفصل‌بندی یافته است. وبر این بستر را بـــا لحاظ نظام فکری کانت نه‌تنها در جامعه‌شناســـی، بلکه در علوم اجتماعی تزریق کرد. اگرچه در عقل عملی بیشـــتر متأثر از استاد کانت (هیوم) بود (Spegele,1996, p.195; Heap, 2004, p. 10) از سوی دیگر تزریق عقل نظری در پیکرهٔ علوم اجتماعی یکی از مهم‌ترین دستاوردهای کانتی جهان وبر اســـت؛ گویی نمی‌توان ســـهم کانت را در تحلیل وبر در اخلاق پروتستان نادیده گرفت. از نظر وبر ضوابط اخلاقی کانت مســـتقیم با اندیشه‌های پروتستانی پیوند دارند (وبر، ۱۳۸۸، ص ۲۹۰).

وی به این امر توجه می‌کند که همهٔ کنش، معنا نیست (و عوامل موضوعهٔ قریبه و بعیدهٔ فراوانی وجود دارد)، اما در این میان معنای کنش، برای جامعه‌شـــناس مهم اســـت. بر این اســـاس وبر دو نوع معنا را برحســـب دو ساحتی که ذکر شد، لحاظ می‌کند؛ معنایی که به کنشگر یا مجموعه‌ای از

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.2.2.2]

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

در منطق جامعه‌شـــناختی وبر، واقعیت‌های اجتماعی (حتی در کلان‌ترین ســـطوح)، برایندی از معانی ذهنی کنشگرانی اســـت که به‌ضرورت در ذهن فردی آن‌ها جای نمی‌گیرد، بلکه محملی تاریخی و نظام‌مند دارد و بر این اســـاس تغیر و تطور می‌یابد. شـــیوهٔ بحـــث وی از تیپ ایده‌آل یا شـــیوهٔ 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.

بدیـــن وصف، معنا و جامعه در نگاه وبری وحدت یکپارچه‌ای از ترکیبات یافته و جهت اصلی کنش را ظاهر می‌کند؛ بنابراین معنا امری شـــناور میان دو کنشـــگر یا حتـــی امری بین‌الاذهانی در لحظه‌ای واحد نیســـت، بلکه معنـــا از لایه‌های عمیق مفهومی برآمـــده، تاریخیت یافته و در کنش انسانی و اجتماعی تجلی می‌یابد.

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

عینیت؛ معنا، انسان و جامعه

این شـــیوهٔ فهـــم از معناداری جهـــان اجتماعی می‌تواند بســـتری بـــرای فهم دقیق‌تـــر دیدگاه‌های اثبات‌گرایانی از جمله دورکیم و مارکس باشد. هنگامی که دورکیم از ویژگی‌های واقعیت اجتماعی ســـخن می‌گوید، از امری بحث می‌کند که به‌مثابهٔ شـــیء برای افراد، بیرونی است. این شیئیت در عباراتی از دورکیم، اشـــیای طبیعی نیستند؛ زیرا این امر موجب تقلیل آنتولوژیک واقعیت اجتماعی از سطوح انسانی به سطوح مادی اســـت. منظور دورکیم ذهنیتی است که به‌صورتی فرافردی قواعد و لوازم رفتاری را مشـــخص و معنادار می‌کند؛ بنابراین باب دوم بحث معنا، انســـان و جامعه را در چارچوب ساختارها فربه می‌کند.

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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.2.2.2]

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، ۱۳۸۳/۱۳۸۲، 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 جامعه که اقتدار خود را به‌منظور پیشگیری از توافق‌نیافتن بر اعضایش اعمال می‌کند. درواقع اگر جامعه نباشدف هیچ وفاقی حاصل نخواهد شد (همان، صص ۲۳-۲۰).

این وجود جامعه نه ساختهٔ 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 بالضروره 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 کُرنش می‌کند (دورکیم، ۱۳۷۶، ص ۴۹). اساساً بر همین مبنا جامعه برای ایفای نقش قانون گذاری 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 شیوهٔ تولید تاریخی است. با این مبنا به تعبیر وی سرمایه‌داری انسانی زدوده شده به لحاظ ذهنی و جسمی، اخلاق ستیز و خرفت تولید می‌کند (مارکس، ۱۳۷۷، ص ۱۴۷). در نگاه وی انقیاد انسان با سویه‌ای 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 نشانهٔ 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، راه‌گشاست؛ آنجا که در رسالهٔ درس‌های جامعه‌شناسی معتقد است به‌دلیل اهمیت زندگی حرفه‌ای، به‌تدریج اهمیت تقسیم کار بیشتر می‌شود و در این وضعیت پیوند اجتماعی انسان‌ها بیش از آنکه ناشی از روابط اقلیمی باشد، از شغل و حرفهٔ آن‌ها ناشی می‌شود (دورکیم، ۱۳۹۱، ص ۱۷۸).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.2.2.2]

کارگر وقتی سر کار است، سر کار است؛ یعنی خارج از خویشتن است؛ زیرا با کار خود نه‌تنها 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، به‌منزلهٔ مقوله‌ای بیگانه از او موجودیت دارد؛ بنابراین همه‌چیز با حیاتی که کارگر بدان‌ها می‌دهد، مانند چیزی بیگانه در برابر او قرار می‌گیرند (مارکس، ۱۳۷۷، صص ۱۲۹-۱۲۷). در این وضعیت معنا نه‌تنها به‌کمک 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 پایهٔ گوهر ذاتی و نه براساس روابط انسانی، بلکه بر مبنای معنای تحمیل‌شده از فرایند ازخودبیگانگی 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 ریشهٔ 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 به‌گونه‌های متفاوتی استمرار می‌یابد و تجلی سلطه و مقاومت در معنا، انسان و جهان اجتماعی را نمایان می‌کند.

مذاکرات؛ معنا، انسان و جامعه

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 نظریهٔ انتقادی در وضعیت آرمانی گفتار تأکید می‌کند؛ بنابراین به‌واسطهٔ قابلیت‌های گفت‌وگویی زبان از بدبینی آدورنو عبور کرده و مسیر خوش‌بینی به مدرنیته را در کنش ارتباطی هموار می‌کند (بنتون و یان، ۱۳۸۹، ص ۲۱۷).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.2.2.2]

در نگاه بیرمنگام، معنا در نسـل اول مطالعات فرهنگی در بافت روابط قدرت تکوین می‌یابد. در ادامه، نسـل دوم این نوع مارکسیسم اومانیستی را نقد می‌کند و مبتنی بر ساختارگرایی فرانسوی و درنهایت غیرقصدمندبودنِ معانی (به‌ویژه در نظریهٔ هال) و اینکه فرهنگ در برگیرندهٔ همهٔ کنش‌های اجتماعی و سـاختارهای نهادی است که ریشـهٔ تاریخی دارند (متأثر از آلتوسر و بعدها گرامشی و نیـز فوکو)، امر اجتماعـی را نوعی امری منتظم قلمداد کردند که اجـزاء و عناصر آن به هم متصل می‌شـوند؛ بنابراین فرهنگ بخشی از بازتولید زندگی روزمرهٔ اجتماعی است که باید در سطح معنا، سـاختار، روابط قدرت و تاریخ تحلیل شـود. در این راسـتا مطالعات فرهنگی آمریکایی گرایش شـدیدی به متنی‌کردن پدیده‌هـای اجتماعی دارند که البته باز هم تاحـدودی از طریق پایبندی 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 سویهٔ سـرحدی را نشان می‌دهد که از سـویی 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 وبرو دورکیم در هم آمیزد، اما عملاً در این مسـیر موفق نبود و تحلیل وی به سمت نظام متوقف شد (این رویکرد در نظریه‌پردازان تلفیق استمرار یافت. بر این اساس معنا در میانهٔ ساختار و عاملیت بازتولید می‌شود. به تعبیر هورس جایی که سـاختار با کنترل محدود می‌کند، درحالی‌که 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 اسـتفاده می‌کند. این سـویه را متفکرانی مانند بوردیو، گیدنز و هابرماس مدنظر قرار داده‌اند[1] (Hirose, 2009, p. 9).

همچنین دیدگاه‌هایی بـرای تعمیق معنا در جهان اجتماعی به لحاظ آنتولوژیک مطرح شـده است. در این معنا شوتس به‌تبع فلسفه آگاهی هوسرل و در مرتبه‌ای دیگر گارفینگل (اتنومتدولوژی)

۱. متفکران تلفیق در حاشیهٔ مکاتب جامعه شناختی جایگاه خویش را داشته‌اند؛ به بیان دیگر مقولهٔ تلفیق نوعی پروژهٔ برجسته‌سازی در پیوستار نظریهٔ اجتماعی معاصر قلمداد می‌شود و درنتیجه براساس استدلال کالین، از متفکران علوم سیاسی، نزاع تلفیق، تب ساختار و عاملیت است که درواقع برآمده از یک مسئلهٔ ساختگی و نه اصیل است؛ بن‌بستی بی معنا که درنهایت به همان تعریف مارکس منجر می‌شـود 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 اسـت، 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).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.2.2.2]

جایگاه ممتازی دارند. جامعه‌شناسی پدیدارشناختی به‌کمک انگاره‌های افلاطونی، معنا را تا عالم مثل بسط می‌دهد، اما به‌واسطهٔ تزریق 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)[1]، نقش معانی مثالی در بازنمایی ابژه‌های تجربی را در زندگی روزمره (جهان ـ زیست) برجسته می‌کند؛ زیرا آگاهی به‌کمک 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 میانهٔ تیپ ایده‌آل وبر و تعلیق (اپوخه) هوسرل، مقولهٔ سنخ‌بندی خود را که انسان واره‌هایی اجتماعی از صنوف گوناگون هستند، مطرح می‌کند. همچنین در لایه‌ای عمیق‌تر به سنخ‌بندی ثانویه به‌منظور تنظیم ابزار تحلیلی جامعه‌شناس توجه می‌کند. او بر پایهٔ آموزه‌های هوسرلی فارغ از قلمرو اخلاف و اسلاف که به‌شکلی تخصصی بیرون از دایرهٔ بررسی علمی هستند، به قلمرو حیات اجتماعی می‌پردازد و تجربهٔ مستقیم را نیز در بررسی علمی تخصیصاً مقید می‌کند.

بدین معنا همان‌طور شوتس که در ساحاتی موجب شفافیت پازل پارسونز شد، از سوی دیگر مقولهٔ 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 اگرشوتس نظم را حاصل معرفت مشترک و مبتنی بر عقل سلیم می‌دید، اتنومتدولوژی چنین معرفتی را ذاتاً ناپایدار و حاصل نوعی تبانی قلمداد می‌کند؛ بنابراین معنا، انسان و جهان اجتماعی، جهان تبانی مبتنی بر شیوهٔ عمل و ناظر به دستاورد آن هستند (کرایب، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰).

۱. هوسرل در سیر اندیشهٔ 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 رئالیسم افلاطونی نگاشته شده اند، بر شمار مهمی از فلاسفه اجتماعی، به ویپه اگزیستانسیالست‌ها 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.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.2.2.2]

اتنومتدولـــوژی توجه فزاینده‌ای به ماهیت زبان به‌عنوان وســـیلهٔ درک جهـــان دارد که با توجه به زمینه‌های هرمونتیکی زمانه‌اش و تطور تأویل عینی به تأویل ذهنی در حاشیهٔ سنت پردامنهٔ چرخش زبانی قرار می‌گیرد. یکی از نقاط عطف این معنا را می‌توان در ایدهٔ علم اجتماعی پیتر وینچ مشاهده کرد که نسبت وی با ویتگنشتاین مشابه نسبت شوتس با هوسرل است، اما وینچ جهان اجتماعی را به‌شـــکلی 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 اتنومتدلوژی نیز شد (بنتون و کرایب، ۱۳۸۹، ص ۱۸۴).

معنا در بافت نظری جامعه‌شناســـی با دو سنت تفســـیرگرایی در آلمان و ایالات‌متحده برجسته شده که در سنت آمریکایی مقولهٔ 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 میانهٔ راه موضوعیت یافته است.

وینـــچ تحت تأثیر بازی زبانی ویتگنشـــتاین کنش‌اجتماعی را عملی معنـــادار می‌داند. در این ســـاحت، معنـــا در گرو فهمیدن و فهمیدن در گـــرو تبعیت از قاعده اســـت؛ بنابراین کنش معنادار قاعده‌مند بوده (وینچ، ۱۳۷۲، ص ۱۲۷) و هر کنش متضمن اســـتفاده از یک قاعده است (آگاهانه یا ناآگاهانه). در این میان معیار تبعیت از یک قاعده، آگاهی یا ناآگاهی نیســـت، بلکه این اســـت که بتوان دربارهٔ کنش پرســـید آیا درست است یا نادرســـت؟ پس مفهوم متابعت از قاعده به‌شکلی منطقی از مفهوم اشـــتباه‌کردن جدایی‌ناپذیر اســـت (همان، ص ۵۸). این ســـیالیت معنا در قواعد به‌کمک زبان حلقهٔ اتصال انســـان به لایه‌های تحلیلی عمیق‌تری اســـت کـــه جهان اجتماعی را در سیطرهٔ ساختارگرایی قرار می‌دهد.

مناقشات؛ معنا، انسان و جامعه

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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.2.2.2]

و اندیشه‌هاســـت؛ گویی مبدأ و منشأ واحدی دارد که در لایهٔ رویین نوعی تنوع به چشم می‌آید، اما درواقع حقیقتی واحد در پس آن نهفته اســـت؛ چراکه به بیان کرایب ذهن پاره‌ای از جهان اســـت و افکاری که تولید می‌کند نیز ســـاختاری شـــبیه به جهان دارد؛ بنابراین کنشگران نیز عروسک خیمه شب‌بازی هستند و کنش آن ها محصول انتخاب نیست، بلکه از ساختار شالوده‌ای افکار سرچشمه می‌گیرد (بنتون و کرایب، ۱۳۸۱، ص ۱۶۹).

سوسور در نشانه‌شناســـی با نگاهی صورتگرا 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 دل‌بخواهی و در حاشـــیهٔ ساختاری مبنایی تکوین می‌یابد؛ بنابراین اصالت رابطه و قاعده بر اصالت معنا تفوق می‌یابد؛ تا آنجا که نمود عینی آن در جامعهٔ شـــبکه‌ای معاصر (کاســـتلز) تبلور یافته است.

این همان تزلزل ســـطحی 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 اســـطورها تا افسانه‌های مذهبی، اخلاقی و تصورات جمعی مبهم و تاریکی که در جامعه پراکنده شـــده‌اند. ما نه می‌دانیم که آن‌ها از کجا می‌آینـــد و نه می‌دانیم به کجا منتهی می‌شوند (دورکیم، ۱۳۹۱، ص ۱۱۰).

نتیجهٔ این نگاه در پساســـاختارگرایی به چهار جنبش نظری به‌نسبت متمایز می‌انجامد؛ واسازی دریدا، نوشته‌های تبارشناســـانه فوکو درباب مضمون رابطهٔ دانش و قدرت، بازسازی روان‌کاوی در قالب نشانه‌شناســـی از ســـوی ژاک لاکان و دانش ریزوماتیک ضد فرویدی دلوز و گاتاری (میلنر و براویت، ۱۳۸۵، صص ۱۸۰-۱۶۲). تأثیرات این رویکرد در نمودهای عینی جامعه و فرهنگ کمتر از اندیشـــه‌ورزانی نیســـت 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 آیرونی 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 بشـــری که به‌نحوی شاعرانه و سخنورانه تشـــدید، 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).

درنهایت 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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.2.2.2]

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

بر این مبنا رئالیســـم انتقادی نظری دقیق به منطق علوم اجتماعی دارد و اهداف مهمی را دنبال می‌کند. جهان در این نگاه مستقل از باورهای ما به‌صورتی تفکیک شده و قشربندی‌شده 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 پایهٔ لایه‌های دیگر واقعیت توجیه‌پذیر بوده و تا حدی در معرض تغییر اســـت (بنتون و کرایب، ۱۳۸۹، ص ۲۲۵).

معنا، انسان و جامعه در حکمت اسلامی

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

گفتنی اســـت رویکرد افلاطونی هوســـرل، دیدگاه تفهمی دیلتای و وبر، نگرش عینی دورکیم، دیالکتیک مارکس و هگل، فلســـفهٔ پراگماتیستی مکتب شـــیکاگو، هرمونتیک ذهنی و عینی، نظریهٔ انتقادی یا مطالعات فرهنگی و نیز رئالیسم انتقادی هریک 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 پوســـتهٔ تجربی فهم عرفی و جزئـــی 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 اســـت. بر پایهٔ 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 اســـت و همان‌طور که ضمیر به اصل ارجاع

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.2.2.2]

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

در ایـــن میان مرتبهٔ احدیت، اولین تجلی ذات متعال اســـت که شـــدت ظهـــورش در بالاترین مرتبه قرار دارد؛ زیرا ذات با هیچ چیز نســـبتی ندارد، مگر با یـــک تعین (بی‌تعینی یا مقام احدیت) (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ص ۴۲). این مرتبه اولین آفرینش حق تعالی بدون واســـطهٔ هرگونه اسم و رسمی اســـت که مقام جمع‌الجمع همهٔ کمالات حق تعالی محسوب می‌شود که به لفظ ادا نشود، تن و کالبد ندارد، به تشـــبیه موصوف نشـــود، 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 منبســـط (آفرینشـــی خاص، ابداعـــی و غیرمقتبس و بلاواســـطه از ذات اقدس اله) تطـــورات گوناگون و ظهور و بروز متفاوتی دارد. حقیقت واحدی اســـت که باطن آن روح محمدی (صلـــی الله علیه و آله و ســـلم) و ظاهر آن در عوالم و مراتب تا هیولی ظهور می‌یابد که شـــدت و ضعف ظهورات، به‌کمک فیض وجود و قابلیت مراتب اســـت؛ به همین اعدلیل تبار بالاترین مرتبهٔ اســـم اعظم نیز در مقام احدیت (أَوْ أَدْنی) همان لب اللبابِ حقیقت محمدی (صلی الله علیه و آله و سلم) و پایین‌ترین مرتبه اسم اعظم در عالم ماده است.

شـــئون و مراتب تجلی این معنا از اعلی مرتبه، در ظل احدیت تا ساحات گوناگون هستی، نور وجود و صبغهٔ الهی را صادر می‌کند؛ بنابراین فیض منبســـط براساس نگاه صدرالمتألهین در برترین نمود، قلم است به اعتبار تجلی علم حق، نور است به اعتبار خلوص الهی از ظلمات و روح است به اعتبار تجلیات حیات‌بخشـــی حق به عالم و با این رویکرد می‌توان گفت فطرت اســـت به اعتبار عشـــق به کمال مطلق؛ بنابراین فطرت یعنی خلقت غیراقتباســـی از ذات حق که ظاهر آن عشق به کمال و باطن آن حقیقت احمدی (صلی الله علیه و آله و ســـلم) است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۲۱۸ ـ ۲۱۶).

این عشـــق به کمال مطلق در موجودات، به‌واسطهٔ شأنی از شئون حقیقت محمدیه (صلی الله علیه و آله و ســـلم) صادر می‌شود که در هر مرتبه‌ای از اسماء الله تا عوالم عقل و مثال و مادهٔ عشق به حق و شـــوق به حرکت وجودی را متبلور می‌کند. از این حیث، هرچه در عالم ماده وجود دارد، درواقـــع صورت مطابق آن در عوالم بالا، علت تکوین آن اســـت؛ زیرا نظـــام عوالم مانند لایه‌های پیاز متداخل هســـتند؛ عالم مثال، باطن عالم ماده، عالم عقل، باطن عالم مثال و حضرت اسماء و صفات باطن عالم عقل و احدیت جمع الجمع باطن واحدیت اسماء الله هستند؛ پس مشیت الهی از طریق مدبرات امر، به سایر عوالم (عقل و مثال و مـاده) تسری می‌یابد.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.2.2.2]

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

ملائکهٔ مقرب الهی، مدبرات امر در همهٔ عوالم هستند، اما به‌حسب رقایق و جزئیات خود که در هر مرتبه به‌واسطهٔ قابلیت‌های مندرج در عین ثابت آن مقام، افاضهٔ فیض وجودی کرده و ذاتیات موجودات را اظهار می‌کنند. این امر دربارهٔ انسان، به‌دلیل جوهر نفسانی مجرد او، وجه ممتازی می‌یابد؛ چنان‌که به‌تعبیر صدرالمتألهین بالاترین مراتب وجودی انسان از عالم ملکوت نفسانی چهار امر است: اسم بالاترین مرتبهٔ نفس انسانی اسرافیل است که صاحب صور بوده، فعل خاص او، دمیدن روح در قالب اجساد، اعطای قوهٔ 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 برحسب مقدرات و میزان معلوم. اسم نفس سوم جبرئیل است که فعل او، وحی، تعلیم و پیوندزدن 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 - خارج‌کردن نفس ناطقه از بدن و انتقال آن به عالم آخرت است (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ ق، ص ۳۰۶).

کسی که در پرتو قوهٔ ناطقه یا قوهٔ جبرئیلیه – که در انسان ظهور فطرت الله است – فعلی را انجام می‌دهد، آنچه از معانی در حیات خویش فعال بوده، به‌واسطهٔ سنخیت نفسانی خویش با مرتبه‌ای از حقیقت جبرئیلیه دریافت کرده است؛ چنانکه صدرالمتألهین می‌فرماید: «اگر قوهٔ 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 (وسوسهٔ شیطانی) است و چون یک سخن محسوب می‌شود، گویندهٔ آن نیز یکی است (طباطبائی، ۱۳۸۸ ب، ص ۲۲۵). از این حیث اعیان خارجی به فیض مقدس و به‌واسطهٔ امر الهی تکوین می‌یابند (عالم امر)، اما باطن آن به فیض اقدس و در قامت اسماءالله 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 صُوَر به عالم معانی مانند نسبت تن به روح است؛ با این تفاوت که حقائق شریّهٔ امور تبعی، وهمی، سرابی و اعتباری هستند؛ برخلاف حقایق خیریه که ملاک آن نور

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.2.2.2]

وجود بما هو موجود و صفات حق تعالی اســت (نوری، ۱۳۶۳، صص ۷۲۰-۷۱۹). عالم معانی معطوف به مرتبهٔ تفصیل علم حق تعالی به ذات و دربردارندهٔ 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 نشــئهٔ دنیا به صور گوناگون (در وجود خارجی و ذهنی)، وارد زیست جهان بشری می‌شــوند، از حالت بالقوه به بالفعل درمی‌آیند و در جهان اجتماعی در قالب اعتبارات ظهور می‌یابند.

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

بنابراین معانی از ســویی به‌دلیل اعدادی به‌واسطهٔ ارادهٔ انســانی درصورت افعال اعتباری و از ســوی دیگر به‌دلیل فاعلی به‌کمک مشــیت‌الهی در صورت قوهٔ جبرئیلیه از شئون فطرت‌الله تحقق می‌یابد؛ بنابراین امری واحد اســت کــه وقتی به اعتبار وجه ربّی بدان می‌نگریم، فطرت اســت و وقتی به اعتبار وجه خلقی بدان می‌نگریم، اعتبار به شــمار می‌آید. همان‌طور که سنت‌های الهی در مدبرات امر به‌شکلی تکوینی اثر می‌گذارد و موجودات را متحول و متطور می‌کند، تغییر و تحول در اعتبارات نیز با تغییرات در اراده‌های انســانی و اجتماعی پیوند می‌خورد؛ بنابراین از لحاظ وجودی اصــل اعتبارات متکی به ظرفیت‌های معانی فطری و فاعلیت عالم امر در افاضهٔ این معانی به عالم اعتبارات اســت؛ به تعبیر دیگر معانی عقلی و فطری به تفصیل در معانی مثالی تنزل می‌یابند و پس از آن به ادراک حســی پیوند می‌خورند و این ادراک جزئی وهمی 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 فعلیت‌یافتن آن در عالم خلق به‌کمک ارادهٔ انســان است که این اراده نیز به افاضهٔ اسم مرید الهی تکوین می‌یابد؛ بنابراین کنشــگر معنا را درمی‌یابد. همچنین با اراده و اختیار آن را در طوری از اطوار وجودی خویش فعال می‌کند و بدینسان مرتبهٔ دیگری برای او گشوده می‌شود که سیر و صیر او را به درجات یا درکات معرفتی و وجودی متحقق می‌کند. دراین میان فعال‌کردن معنا در نسبت با اقسام معانی انسانی در فضای اعتبارات اجتماعی تدوین می‌شود.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.2.2.2]

گفت المعنی هوالله شیخ دیـن | بـــحر معنی‌های ربّ العالمیـــن
جمله اطباق زمین و آسمـــان | همچو خاشاکی در آن بحر روان
مولانـــا

نتیجه‌گیری

تاریخ تحولات علـــوم اجتماعی دربارهٔ معنا، افزون بر ظرفیت‌هایی که نمایان می‌کند، ســیر تطور معنا را نیز در ســویه‌های متفاوتی برجســته می‌کند؛ از قابلیت‌های نوئمــای افلاطونی در زیمل تا هوسرل و شوتس، حاشیه‌رانی معنا در مکتب مبادله، محصورشدن معنا در ظرف عقلانیت ابزاری، سیطره و هیمنهٔ واقعیت اجتماعی بر معنای مقهور و مغلوب، معنایی انقلابی و انتقادی در نگاه‌های مارکسیستی، معنایی متصلب در ســاختارهای زیربنایی چون زبان در سوسور و نظام خویشاوندی در لوی اشــتراوس، معنایی سیال و شناور از این‌ســو به آن‌سو در جامعهٔ شبکه‌ای کاستلز که برآمده از اســتیلای پساساختارگرایی در مکاتب گوناگون معاصر است. این تطورات نشان می‌دهد که معنا در کوگیتو دیگر پایبند نیست و درنهایت در فرایند واسازی دریدا، ارجاعی بی‌پایان را پذیرفته است.

بر این مبنا، انســانی که به‌کمک عقلانیت خــود (و البته معنادهی به جهان) داعیهٔ خدایی عالم را داشت، درنهـــــایت در بستر عواملی مانند ســنت، فرهنگ، گفتمان، اساطیر و... چنان از معنا زدوده شــد که گویا زادهٔ این عوامل است و اینها نه‌تنها به رفتار او، بلکه به خود او معنا می‌دهند. به تعبیر یکی از جامعه‌شناسان، این تو نیستی که مسیحی معتقدی هستی، بلکه مسیحیت خود را با تو به حرف می‌آورد! تو زبانِ زبانی، نه اینکه زبان در حاشیهٔ عقلانیت تو شکل گرفته باشد.

بــا این توصیف، جهان اجتماعی بدون معنای ذاتی چیزی جز رفت و آمد اســتعاره‌ها نیســت که همواره ذخایر زبانی را برحســب اقتضائات تاریخی، جایگزین یکدیگر کنند یا عروســک‌های خیمه‌شــب‌بازی آن را یکــی پس از دیگری بر ســرصحنه آورد تا نقش خود را بــازی کنند. جهان اجتماعی به‌معنای بازی انسان‌هاســت که در بهترین حالت در حاشیهٔ 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 نحله‌های معرفتی به شــمار می‌رود؛ بدین مبنا اگرچه این رویکردها غالباً مبتنی بر کلمهٔ واحده‌ای ساخت یافته‌اند (کلمهٔ توحید) اجزاء و لوازم یا آثار و پیامدهای آن‌ها متفاوت هستند و از ایــن حیث زندگی فردی و اجتماعی متفاوتی را نمایان می‌کنند؛ بنابراین ســلوک عملی عرفا با ســلوک عملی فقها علاوه بر شباهت‌ها که حول محور کلمهٔ واحده تحلیل می‌شود، نقاط افتراقی را

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.2.2.2]

نیز نشان می‌دهد که در نسبت ایشان با شیوهٔ 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 شبکهٔ بین‌الاذهانی شود و به تعبیری زیست‌جهان را معنادار کند.

بدین معنا نحله‌های معرفتی در سیر تکوین اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان، قابلیت‌های متمایز و ممتازی را در معناسازی جهان‌سوم 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 نظریهٔ کلان اجتماعی همراه شده‌ایم.

حکمت اسلامی ظرفیت‌های معناسازی را به‌نحوی فعال کرده است که نه‌تنها 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 پایهٔ مواجههٔ فعال با علوم اجتماعی از ظرفیت به‌وجودآمده در میدان علمی غرب، در لایه‌بندی اندیشهٔ 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، به‌کمک اراده و اختیار خویش بستر تخلف از آن را نیز داراست.

بر این اساس فرق عمدهٔ رویکرد حکمت اسلامی با نظریهٔ اجتماعی مرسوم اکتفانکردن به زنجیرهٔ عرضی و ارضی و تأکید بر سلسلهٔ طولی و الوهی در تحلیل انسان و جامعه است؛ بنابراین گرچه ذیل نظریهٔ اعتباریات در رسائل گوناگون به ظرفیت‌های زنجیرهٔ 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 درهم‌تنیده، تحلیل می‌کند.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.2.2.2]

کتابنامه

۱. اســتوری، جان. ۱۳۸۶. **مطالعات فرهنگی درباره فرهنگ عامه**. ترجمهٔ حســین پاینده. تهران: آگه.

۲. اُکــس، گای؛ زیمل، گئورگ. ۱۳۸۷. **مقالاتی دربارهٔ تفســیر در علم اجتماعی**. ترجمهٔ شــهناز مسمی‌پرست. تهران: شرکت سهامی انتشار.

۳. بنتون، تد؛ کرایب، یان. ۱۳۸۹. **فلسفهٔ علوم اجتماعی؛ بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی**. ترجمهٔ محمود متحد و شهناز مسمی پرست. تهران: نشرآگه.

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؛ فراســوی تعبیرگرایــی و واقع‌گرایی**. ترجمهٔ محمد عزیز بختیاری. تهران: مؤسسهٔ فرهنگی دانش و اندیشهٔ معاصر.

۷. دهخدا، علی‌اکبر. ۱۳۷۲. **لغت‌نامه**. تهران: دانشگاه تهران.

۸. دورکیــم، امیل. ۱۳۷۶. **تربیت و جامعه‌شناســی**. ترجمهٔ علی‌محمد کاردان. تهران: دانشــگاه تهران.

۹. ــــــــــــ. ۱۳۸۳/۱۳۸۲. **صور ابتدایی حیات مذهبی**. ترجمهٔ نادر سالارزاده امیری. تهران: علامه طباطبائی (مرکز).

۱۰. ــــــــــــ. ۱۳۹۱. **درس‌های جامعه‌شناسی**. ترجمهٔ سید جمال‌الدین موسوی. تهران: نی.

۱۱. سیدمن، اســتیون. ۱۳۸۶. «نسبی‌کردن جامعه‌شناســی؛ چالش مطالعات فرهنگی». **مقالات مطالعات فرهنگی؛ دیدگاه‌ها و مناقشــات**. ترجمهٔ جمال محمدی. به کوشش محمد رضایی. تهران: جهاد دانشگاهی.

۱۲. طباطبایــی، محمدحســین. ۱۳۷۴. **المیزان فی تفســیر القرآن**. جلد ۱۷. قم: دفتر انتشــارات اسلامی.

۱۳. ــــــــــــــــــــ. ۱۳۸۸ الف. **رسالهٔ توحیدیه در مجموعه رسائل توحیدی**. قم: بوستان کتاب.

۱۴. ــــــــــــــــــــ. ۱۳۸۸ ب. **رســالهٔ وســائط الهی در مجموعه رسائل توحیدی**. قم: بوستان کتاب.

۱۵. ــــــــــــــــــــ. ۱۴۲۸ الف. **رســاله فی الاعتبارات در مجموعه رســائل سبعه**. قم: باقیات.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.2.2.2]

۱۶. _____. ۱۴۲۸ ب. **رساله المنامات و النبوات در مجموعه رسائل سبعه. قم:** باقیات.
۱۷. عمید، حسن. ۱۳۹۰. **فرهنگ عمید.** تهران: امیرکبیر.
۱۸. فی، برایان. ۱۳۸۱. **فلسفهٔ امروزین علوم اجتماعی؛ نگرشی چندفرهنگی.** ترجمهٔ خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۴۲۹. **اصول کافی.** جلد ۱. قم: دار الحدیث.
۲۰. کالر، جاناتان. ۱۳۷۹. **فردینان دوسوسور.** ترجمهٔ کوروش صفوی. تهران: هرمس.
۲۱. کچویان، حسین. ۱۳۹۲. «بیان مختصات جامعه‌شناسی ایرانی». **کتاب ماه علوم اجتماعی.** شمارهٔ ۶۳ صص ۱۰-۴.
۲۲. کرایب، یان. ۱۳۸۱ . **نظریهٔ اجتماعی مدرن: از پارسونز تا هابرماس.** ترجمهٔ عباس مخبر. تهران: آگه.
۲۳. کربن، هانری. ۱۳۶۹. **فلسفه ایرانی؛ فلسفه تطبیقی.** ترجمهٔ جواد طباطبائی. تهران: طوس.
۲۴. کوزر، لوئیس آلفرد. ۱۳۷۳. **زندگی و اندیشهٔ بزرگان جامعه‌شناسی.** ترجمهٔ محسن ثلاثی. تهران: علمی.
۲۵. مارکس، کارل. ۱۳۶۳. **گروندریسه.** ترجمهٔ باقر پرهام و احمد تدین. جلد ۲. تهران: آگه.
۲۶. _____. ۱۳۷۷. **دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴.** ترجمهٔ حسن مرتضوی. تهران: آگه.
۲۷. محمدزاده، رضا. ۱۳۸۳. «تحلیل فلسفی». **پژوهشنامهٔ فلسفه دین.** دورهٔ دوم. شمارهٔ ۲. صص ۹۹-۶۷.
۲۸. صدرالمتألهین شیرازی، محمد. ۱۳۰۲ ق. **مجموعهٔ الرسائل التسعهٔ.** تهران: بی‌جا.
۲۹. _____. ۱۳۸۳. **شرح اصول الکافی (صدرا).** جلد ۱. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۰. مولان، باب. ۱۳۸۰. **نظر جامعه‌شناسان دربارهٔ جامعه‌شناسی.** ترجمهٔ 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 نظریهٔ فرهنگی معاصر.** ترجمهٔ جمال محمدی. تهران: ققنوس.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.2.2.2]

۳۳. نوری، ملاعلی. ۱۳۶۳. **التعلیقات علی مفاتیح الغیب**. تهران: مؤسسهٔ تحقیقات فرهنگی.
۳۴. نیچه، فردریش. ۱۳۸۲. **درباب حقیقت و دروغ در مفهومی غیراخلاقی**. ترجمهٔ مراد فرهادپور. تهران: هرمس.
۳۵. های، کالین. ۱۳۸۵. **درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی**. ترجمهٔ جمال محمدی. تهران: نی.
۳۶. هله، اچ. جی. ۱۳۷۹. «بنیان‌های کلاسیک در پارادایم‌های جامعه‌شناسی خرد». **ارغنون**. ترجمه مریم رفعت جاه. شمارهٔ ۱۷. صص ۱۸۲-۱۶۷.
۳۷. وبر، ماکس. ۱۳۷۴. **اقتصاد و جامعه**. ترجمهٔ عباس منوچهری. تهران: مولی.
۳۸. _____. ۱۳۸۸. **اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری**. ترجمهٔ ثاقب‌فر. تهران: جامی.
۳۹. وینچ، پیتر. ۱۳۷۲. **ایدهٔ علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه**. ترجمهٔ 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.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.2.2.2]

| تاریخ دریافت:۱۴۰۰/۱۲/۱۹ | تاریخ پذیرش:۱۴۰۱/۰۴/۲۰ |

ساخت و هنجاریابی پرسشنامهٔ مادر شایسته براساس منابع اسلامی

حسین الهی
دانش‌آموختهٔ کارشناسی ارشد روان‌شناسی شخصیت، مجتمع آموزش عالی علوم انسانی اسلامی، جامعة المصطفی العالمیه، قم، ایران.
hoseynelahi@chmail.ir

جعفر هوشیاری*
استادیار گروه روان‌شناسی، مجتمع آموزش عالی علوم انسانی اسلامی، جامعة المصطفی العالمیه، قم، ایران، (نویسنده مسئول).
j.houshyari@yahoo.com

چکیده

پژوهش حاضر با هدف ساخت و هنجاریابی پرسشنامهٔ مادر شایسته براساس 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 ـ روان‌شناختی تجزیه و تحلیل شدند. جامعهٔ آماری بخش کیفی آیات و روایات و جامعهٔ آماری بخش کمی، مادران دردسترس استان تهران و قم بودند. بعد از تأیید روایی محتوایی مؤلفه‌ها و زیرمؤلفه‌ها، پرسشنامهٔ 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 ـ روانی، شناختی، عاطفی و رفتاری ویژگی‌ها و مؤلفه‌هایی داشته باشد. همچنین هرکدام از این مؤلفه‌ها دارای زیرمؤلفه‌هایی هستند: زیرمؤلفه‌های زیستی ـ 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: محبت‌کردن به فرزند و حضور فعال در

* https://orcid.org/0000-0002-3397-515X

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.2.2.2]

کنار او، مداراکردن 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 سازهٔ 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 جامعهٔ 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 به‌واسطهٔ 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، همهٔ اعضای خانواده نقش دارند، بیشترین سهم تأثیرگذاری وراثتی و تربیتی بر عهدهٔ مادر است (فلسفی، ۱۳۹۵، ص ۹۷). مادر بیشتر از پدر، به ابراز عواطف به فرزند خود می‌پردازد و دربارهٔ 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 القائات خود جنبه‌های اخلاقی و اجتماعی آیندهٔ 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،

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.2.2.2]

ص ۱۵۷). آنچه نقش مادر را برجسته‌تر می‌کند این است که وی ۹ ماه این سرمایهٔ ارزشمند را در وجود خویش می‌پروراند (فلسفی، ۱۳۹۵، ص ۹۰) و بعد از تولد نیز دو مسئلهٔ 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 ارضاکنندهٔ غریزه در زندگی کودک، پستان مادر است و بعدها، مادر به‌صورت یک فرد کامل شیء می‌شود (شولتز و شولتس، ۱۳۹۶، ص ۱۳۴). کرنبرگ که کار خود را ادامهٔ روانکاوی فروید می‌داند، معتقد است عنصر مهم در آگاهی‌یافتن از سازمان شخصیت، رابطهٔ مادر – فرزند است. روابط مادر – فرزند نابسنده به حالت‌های خود متناقض و شکل‌های مختلف آسیب روانی می‌انجامد (سراقی و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۲۰). آلفرد آدلر بنیان‌گذار مکتب روانشناسی فردی[1]، به اهمیت نقش مادر به‌عنوان اولین شخصی که کودک با او در تماس قرار می‌گیرد، اشاره کرده و معتقد است مادر در پرورش‌دادن علاقهٔ 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 مهارت‌داشتن یا نداشتن او بر تمام استعدادهای کودک تأثیر خواهد داشت (شولتز و شولتس، 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، به‌شکلی ارضاکننده 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؛ طوری‌که احساس بی‌همتایی، اهمیت و عظمت را به او انعکاس دهد؛ بدین‌ترتیب تمام جنبه‌های خود بزرگسال به‌کمک روابط اولیهٔ 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 رابطهٔ مادر – کودک را عاملی می‌داند که بر احساس کودک از بالندگی خویش تأثیر می‌گذارد. وی در نظریهٔ خود نیاز به توجه مثبت[2] را مطرح کرد که این نیاز، شامل محبت و تأییدشدن از طرف مادر

1. Individual Psychologe
2. Positive regard

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.2.2.2]