

بررسی تطبیقی عاملیت آدمی در نظریه‌ای اسلامی در باب عمل و نظریه انتقادی هابرماس

خسرو باقری*

زهرا خسروی**

چکیده

در مقاله حاضر، نظر بر آن است که انسان در دیدگاه اسلام، به طور اساسی بر حسب مفهوم عاملیت، قابل صورت بندی است. عمل و عاملیت آدمی در این دیدگاه، مبتنی بر سه پایه اصلی است که از آنها به عنوان مبانی شناختی، گرایشی و ارادی سخن می رود. دیدگاه عاملیت با این توضیح، به منزله سخت هسته‌ای است که باید در هر گونه نظریه پردازي روان شناختی، جامعه شناختی و نظیر آن، مورد اعتنای اساسی قرار گیرد. البته، سخن گفتن از رفتارهای اضطراری در فرد یا پیش بینی ناپذیری نتایج اعمال درهم تنیده افراد در حالت اجتماعی، با دیدگاه عاملیت آدمی در نظریه اسلامی عمل قابل جمع است؛ مشروط بر آنکه سخت هسته مذکور، در بنیاد پذیرفته شده باشد. دیدگاه هابرماس نیز عاملیت آدمی را مورد توجه جدی قرار داده است. در نظریه وی، دو الگوی عمل قصدی- عقلانی و عقلانیت کارکردی در سیستم مطرح است. این دو الگو منجر به قبول دو دستگاه مفهومی و دو سبک روش شناختی در بررسی وی گردیده است.

* . دانشیار گروه مبانی فلسفی و اجتماعی، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران:

تهران، بزرگراه جلال آل احمد، پل نصر، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران.

khbagheri@ut.ac.ir

** . دانشیار گروه روان‌شناسی دانشگاه الزهراء:

تهران، ده ونک، دانشگاه الزهراء، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی

zohreh_khosravi@yahoo.com

ویژگی های این دو دستگاه مفهومی و سبک روش شناختی، مانع از آن می شود که بتوان میان آنها پیوستگی قائل شد. این از آن رو است که تغییر منظر از «دیدگاه بازیگر» به «دیدگاه تماشاگر»، کیفیت موضوع مورد مطالعه را هم تغییر می دهد. در مقایسه دو دیدگاه باید گفت که دیدگاه هابرماس در مورد تبیین سبیرنتیکی سیستم اجتماعی، نمونه ای از تبیینی است که اساساً مبتنی بر مفروضاتی متفاوت با انسان شناسی اسلامی است. این از آن رو است که تبیین سبیرنتیکی، به نحوی که هابرماس اظهار می کند، از اساس بی اعتنا به قصد و آگاهی عاملان است. در این نوع تبیین، نظر بر آن است که خود سیستم، موجودیتی عینی دارد و به علاوه، قوانین خاصی برای تحول خود دارد که با منطق پسخوراند صورت می پذیرد و آگاهی و قصد عاملان، دخالتی در این منطق ندارند.

واژگان کلیدی: عاملیت، اسلام، نظریه انتقادی، هابرماس، پسخوراند، شناخت، گرایش، اراده.

مقدمه

دیدگاه‌هایی که رفتار آدمی را به منزله عمل (action) در نظر می‌گیرند، بر آنند که رفتار با عمل یکسان نیست، بلکه با افزودن عنصری بر رفتار و حرکات بیرونی، می‌توان آن را به منزله عمل آدمی در نظر گرفت (Taylor, 1979/ Winch, 1967/ Wittgenstein, 1974). اما خود این نظریه‌های عمل، برحسب آنکه چه عنصری را بر رفتار بیرونی بیافزایند، به صورت دیدگاه‌های متعددی آشکار می‌گردند که اختلاف‌هایی با یکدیگر دارند.

در مقاله حاضر، دو نظریه عمل مورد بررسی مقایسه‌ای قرار گرفته‌اند. نظریه نخست، برداشتی است که نگارندگان از منابع اسلامی در باب عمل آدمی فراهم آورده‌اند و به همین دلیل، تعبیر «نظریه‌ای اسلامی» و نه «نظریه اسلام» را بکار گرفته‌اند. نظریه دوم، مربوط به یورگن هابرماس (Jurgen Habermas)، شخصیت برجسته مکتب فرانکفورت است که به طور متمرکز، به بررسی عمل آدمی پرداخته است.

صبغه بحث در این مقاله، به نحو اساسی فلسفی است و کوششی در جهت تبیین ماهیت آدمی و عمل وی محسوب می‌شود. انتظار بر آن است که حاصل بحث در سطح فلسفی، فراهم آوردن تبیینی در مورد عمل آدمی باشد. هر چند با بکارگیری آن به عنوان مبنایی برای مطالعه در علوم انسانی می‌توان انتظار این را نیز داشت که در عرصه‌های کاربردی علوم انسانی، به لحاظ رویه‌های ایجاد تغییر در عمل آدمی، دستاوردهایی فراهم آید.

نظریه‌های اسلامی در باب عمل

مناسب است در ابتدای بحث به دیدگاه رم هاره (Rom Haré, 1983) صاحب نظر شهیر علوم انسانی، در خصوص دیدگاه اسلام در باب عمل اشاره‌ای داشته باشیم. هاره خود نظریه‌ای تحت عنوان انسان عامل مطرح کرده که در آن، عمل به منزله «قدرت برای عمل» (power to act) در نظر گرفته شده است. در این دیدگاه، نظر بر آن است که عنصر اساسی در عامل بودن انسان، قدرت عمل است و بنابراین، جنبه‌های شناختی مساله به نحوی از انحا، خواه از طریق سنت اجتماعی یا طریقه‌های دیگر، فراهم آمده است. بر این اساس، آنچه برای فرد باقی می‌ماند این است که تلاش کند و آنچه را مطلوب است به عمل درآورد. به این ترتیب، روان‌شناسی انسان عامل، متمرکز بر «تلاش» (endeavour) است و نظام‌های اخلاقی مبتنی بر این روان‌شناسی نیز «اخلاق عمل» (morality of conation) خواهد بود.

نکته جالب توجه این است که هاره، نمونه بارزی از این گونه روان‌شناسی اخلاق را در اخلاق اسلامی بازشناسی می‌کند: «روان‌شناسی اخلاق مسلمانان، تنها اخلاق سنتی است که من می‌شناسم که نظریه روان‌شناختی دقیقی از تحول اخلاقی دارد. این نظریه، عملی (conative) است نه شناختی (cognitive)» (p.244).

هاره در توضیح دیدگاه اسلام بیان می‌کند که در نگاه اول، در این دیدگاه نوعی تناقض به نظر می‌رسد؛ به این بیان که برخی از دانشمندان مسلمان تفاوتی اساسی میان قرآن و احادیث احساس می‌کنند، چرا که قرآن بر مسئولیت آدمی در قبال اعمال خویش در روز جزا تأکید می‌کند، در حالیکه احادیث بیانگر آنند که انسان نمی‌تواند هیچ کاری را انجام دهد مگر آن که خدا خواسته باشد، دست کم به این معنا که اذن انجام آن کار را بدهد. البته، قابل ذکر است که این نکته اخیر در خود قرآن نیز بیان شده است و نیازی به استناد به احادیث نیست.

به هر روی، هاره اظهار می‌کند که بررسی روان‌شناسی اخلاق در اسلام، راه حلی برای رفع این تعارض بدست می‌دهد. وی در توضیح این نکته به ویژگی اساسی عامل بودن آدمی در اندیشه اسلامی و نیز آموزه «قَدَر» می‌پردازد. از نظر او، در این خصوص که عامل بودن آدمی به چه معناست، میان دیدگاه غرب (که نظریه آکویناس نمونه‌ای از آن است) و دیدگاه اسلام تقابل وجود دارد. در دیدگاه متفکران غربی، عمل انسان به منزله نتیجه تصمیم وی است و احتمال تصمیم‌گیری حاکی از درک این نکته است که بیش از یک راه برای انجام عمل وجود دارد. بنابراین ویژگی اساسی عامل بودن (agency) آدمی در دیدگاه متفکران غربی این است که انسان بین گزینه‌ها دست به انتخاب بزند و محور اخلاق نیز مربوط به همین انتخاب در میان گزینه‌هاست و در آن به دلایل و انگیزه‌های انتخاب راهی معین، توجه می‌شود. در مقابل، به نظر هاره، در دیدگاه اسلام مفهوم عامل بودن آدمی مفهومی کاملاً متفاوت است. در این مفهوم، عامل بودن انسان به معنای قدرت شخصی برای عمل است. او برای توضیح بیشتر این نکته، به آموزه اسلامی «قَدَر» اشاره می‌کند. بر اساس این آموزه، تنها یک راه درست برای رفتن وجود دارد و

خداوند آن را از ازل تعیین نموده است. البته، این مفهوم از قَدَر که در آن نوعی «از پیش تعیین شدگی» (predistination) وجود دارد با تقدیر به معنای جبرگرایی (fatalism) متفاوت است. در مفهوم اخیر فرد قدرت انتخاب ندارد و به عبارتی، هم راه معین است و هم رفتن در آن راه توسط قدرتی ماورایی، تعیین و حتمیت یافته است. در حالیکه در قَدَر، راه معین است اما رفتن یا نرفتن در آن راه، هر دو محتمل است. اگر فرد به خدا ایمان بیاورد و قدرت خویش برای عمل را بکار بگیرد، خواهد توانست راه را طی کند اما اگر ایمان نیاورد یا قدرت خویش برای عمل را بکار نگیرد، نخواهد توانست راه را طی کند.

بر همین اساس، هاره اشاره می‌کند که مفهوم «ایمان» در کانون روان‌شناسی الهیاتی اسلامی قرار دارد. وی در اینجا به آیه‌ای از قرآن استناد می‌کند: «در حقیقت، کسانی که به آیات خدا ایمان ندارند، خدا آنان را هدایت نمی‌کند و برایشان عذابی دردناک است» (ان‌الذین لایؤمنون بآیات الله لایهدیهم الله و لهم عذاب الیم) (نحل: ۱۰۴). او بر مفهوم «هدایت» در این آیه تأکید می‌کند و آن را به این معنا می‌گیرد که خداوند افرادی را که ایمان می‌آورند به همان راهی که از پیش تعیین شده رهنمون می‌شود، هر چند برخی از افراد ممکن است نتوانند آن راه را طی کنند. توانایی طی این طریق، همان مفهوم عامل بودن آدمی است. به نظر وی، مسئولیت آدمی نیز در دیدگاه اسلام بر حسب همین قدرت برای عمل قابل درک است؛ نه بر حسب آزادی انتخاب. به نظر او آزادی انتخاب که در تفکر غربی محور است در اندیشه اسلامی مطرح نیست؛ زیرا راه‌های متعددی وجود ندارد که فرد بخواهد میان آنها دست به انتخاب بزند بلکه آنچه هست، این است که یک راه وجود دارد و خداوند به طی آن راه دعوت و هدایت می‌کند و بنابراین، آنچه لازم است قدرت و توانایی برای طی آن راه است.

هاره نتیجه می‌گیرد که تفاوت اساسی عامل بودن آدمی میان دیدگاه اسلام با دیدگاه غرب در این است که عامل بودن انسان در نزد متفکران غربی به معنای عامل بودن در انتخاب و تصمیم (decision) است در حالیکه در دیدگاه اسلام، عامل بودن به معنای بکارگرفتن قدرت برای عمل است. بنابراین رنج اساسی انسان در دیدگاه غرب، رنج تصمیم‌گیری میان این راه یا آن راه است اما رنج اساسی آدمی در دیدگاه اسلام، رنج عمل است. همچنین شکست آدمی در دیدگاه غرب، به معنای شکست در انجام مناسب عمل است در حالیکه شکست آدمی در دیدگاه اسلام، به معنای عمل نکردن است.

دیدگاه هاره در مورد انسان عامل در منظر اسلام، در عین حال که جالب است و اهمیت قدرت عمل را در آن به خوبی نشان می‌دهد، اما جای تأمل نیز دارد. نخست اینکه نظریه انسان عامل در اسلام، تنها نظریه‌ای در مورد مسلمانان نیست بلکه چنانکه در ادامه بحث توضیح داده خواهد شد، نظریه‌ای عام در مورد انسانهاست. به عبارت دیگر، این نظریه نه تنها در پی آن است که وضع مومنان را تبیین کند بلکه این قصد را نیز دارد که وضع مشرکان، کافران، افراد بینابین و بالاخره وضع هر آدمی را قابل فهم سازد. بنابراین در این نظریه عمل، تنها قدرت برای عمل که در مورد مومنان مصداق دارد، در کانون توجه نیست بلکه انتخاب یا عدم انتخاب راه خدا نیز مورد نظر است. به این ترتیب، عنصر اساسی نظریه عمل اسلامی را نمی‌توان در قدرت برای عمل خلاصه کرد.

دوم اینکه تنها وظیفه مومنان نیز در عمل به احکام دینی محدود نمی‌شود بلکه نحوه انجام این اعمال

نیز مورد توجه است و هنگامی که نحوه انجام اعمال مورد نظر قرار می‌گیرد، مبادی دیگر عمل، اهمیت خود را نشان می‌دهند. به طور مثال، مبادی علمی عمل، بیانگر آن است که فرد چه برداشت و تصویری از خدا و سایر آموزه‌های اسلامی دارد. این برداشت‌ها می‌توانند بسیار متفاوت باشند؛ چنانکه در متون اسلامی گاه عبادات مومنان به اقسامی تقسیم می‌شود، مانند عبادت بردگان که خدا را به صورت جباری تنبیه‌گر در نظر گرفته‌اند، عبادت سوداگران که خدا را به صورت معامله‌گر و معاوضه‌گر در نظر گرفته‌اند و عبادت آزادگان که خدا را به صورت موجودی ستودنی و درخور ستایش درک می‌کنند. این نکته، اهمیت مبادی علمی عمل را آشکار می‌سازد که در اندیشه اسلامی و نیز نظریه انسان‌شناختی اسلام کاملاً مورد توجه و تأکید است.

بنابراین نظریه انسان‌عامل در دیدگاه اسلام، پیچیده‌تر از آن است که هاره در نظر گرفته و شایسته است که ابعاد و مبادی مختلف آن مورد کاوش قرار گیرد. ما در این مقاله با تفصیل بیشتری به بررسی این نکته خواهیم پرداخت.

مبانی و گستره عمل در دیدگاه اسلام

بررسی مبانی عمل در دیدگاه اسلام در اثر جداگانه‌ای مطرح شده است (باقری، ۱۳۸۲). در اینجا بدون شرح و توضیح این مبانی، تنها به اشاره‌ای در مورد آنها اکتفا می‌کنیم و سپس گستره عمل را مورد بحث قرار می‌دهیم. قابل ذکر است که در خصوص آیات مورد استناد در زیر، به طور عمده از تفسیر المیزان علامه طباطبایی (۱۳۹۱ق) استفاده شده است.

در خصوص مبانی عمل، چنانکه در اثر مذکور به تفصیل توضیح داده شده، دست کم می‌توان سه مبانی اساسی برای عمل آدمی از متون اسلامی استنباط نمود: مبانی شناختی، مبانی گرایشی و مبانی ارادی-اختیاری. برای آنکه بتوان عملی را به انسان منسوب نمود، لازم است وی تصویر و تصویری شناختی از آن بیابد، گرایش و تمایلی برای تحقق آن داشته باشد و اراده و اختیار وی به تحقق آن معطوف گردد. هنگامی که عمل با این مبانی از فرد سر می‌زند، وی در قبال آن مسئولیت نیز خواهد داشت و می‌توان وی را در مورد آن مورد سوال و مؤاخذه قرار داد. ایفای نقش این سه نوع مبنا در ظهور عمل، ممکن است در فرایندی پیچیده آشکار شود. از این رو گستره عمل وسیع است؛ به این معنا که انواع و اشکال مختلفی برای عمل وجود دارد که مبانی سه‌گانه مذکور به احاء مختلف، اعم از مستقیم یا غیرمستقیم، در آن ایفا نقش می‌کنند. در زیر به توضیح بیشتر گستره عمل خواهیم پرداخت.

نخست، تأکید بر این نکته لازم است که در دیدگاه اسلامی، عمل با رفتار مشهود هم معنا نیست. در واقع، می‌توان گفت که عمل، به هر رفتار یا جلوه انسانی اطلاق می‌شود که مبتنی بر مبادی لازم مذکور یعنی معرفت، میل و اراده باشد. در این سخن دو نکته قابل توجه است. اول اینکه عمل با رفتار مشهود یکی نیست بلکه هنگامی به یک رفتار مشهود، عمل اطلاق می‌شود که بر مبادی مذکور مبتنی باشد. دوم اینکه تعبیر «جلوه» در اینجا، برای آن است که دامنه عمل را فراتر از رفتارهای مشهود گسترش

دهد. بر این اساس عمل، در مفهوم وسیع آن، تنها شامل اعمال مشهود نیست بلکه اگر جلوه‌های درونی آدمی نیز به نحوی باشد که مبتنی بر مبادی مذکور باشد، آن را نیز باید عمل محسوب کرد. از این جهت است که ایمان و نیز کفر، عمل محسوب می‌شوند؛ با این که ممکن است در رفتارهای بیرونی آشکار نگردد. ایمان و کفر از آن جهت عمل محسوب می‌شوند که مبتنی بر مبادی معرفتی، میلی و ارادی هستند. فرد برای آنکه به خدا ایمان بیاورد، باید تصویری از او داشته باشد (معرفت)، به او تمایل پیدا کند (میل) و او را به عنوان رب خویش انتخاب کند (اراده).

به سبب اینکه مفهوم عمل با گستره‌های مختلفی در متون اسلامی بکار رفته است، برای کسب اطمینان از گستره وسیع آن باید همه موارد استعمال این مفهوم ملاحظه شود و مورد مقایسه قرار گیرد. به طور مثال گاه عمل، ناظر به عمل‌های بیرونی یا مشهود است. در چنین مواردی تعبیری همچون «الذین آمنوا و عملوا الصالحات» بکار می‌رود. در این گونه تعبیر، عمل در کنار ایمان قرار گرفته و شامل آن نیست و بنابراین تنها ناظر به عمل‌های بیرونی یا مشهود است. اما چنانکه گذشت، خود مفهوم «ایمان» نیز در معنای گسترده‌تر عمل، موردی از عمل محسوب می‌شود. از این بابت است که گاه در متون اسلامی، عمل به «اعمال جوارحی» (مشهود) و «اعمال جوانحی» (درونی و نامشهود) تقسیم می‌شود.

همچنین، گاه عمل در برابر گفتار بکار می‌رود. در این تعبیر گفتار، عمل محسوب نشده است. این در صورتی است که عمل، به معنای محدود آن بکار رود. به طور مثال، در آیه زیر چنین گستره محدودی مورد نظر است: «یا ایها الذین آمنوا لم تقولون ما لاتفعلون»، «ای کسانی که ایمان آورده‌اید چرا چیزی می‌گویید که انجام نمی‌دهید؟» (صف: ۲).

اما گاه ممکن است گفتار، خود، عمل محسوب شود و در این صورت، عمل در معنای وسیع آن بکار رفته است. به طور مثال در این آیه می‌توان به چنین گستره‌ای توجه نمود: «و ینذر الذین قالوا اتخذ الله ولداً... کبرت کلمه تخرج من افواههم ان یقولون الا کذبا»، «و تا کسانی را که گفته‌اند: خداوند فرزندی گرفته است، هشدار دهد... بزرگ سخنی است که از دهانشان بر می‌آید. (آنان) جز دروغ نمی‌گویند» (کهف: ۴-۵). این سخن کفرآمیز و دروغ، نه تنها عمل است بلکه جزایی سهمگین نیز در پی خواهد داشت. بر همین سیاق، در سخن حضرت امیر (ع) آمده است: «و من علم ان کلامه من عمله قل کلامه الا فیما یعنی»، «هر کس بداند که گفتارش جزو عملش محسوب می‌شود، سخنش اندک خواهد شد و جز در مواردی که از درستی سخن خود مطمئن است، سخن نخواهد گفت» (نهج البلاغه: حکمت ۳۴۹). عرصه دیگری از گستره عمل را می‌توان در اعمال اضطراری ملاحظه نمود. با نظر به مبنای سوم عمل، یعنی اراده- اختیار، اعمال آدمی همواره ارادی و اختیاری خواهند بود. اما چنانکه گذشت، دخالت مبنای عمل در ظهور عمل، گاه غیرمستقیم است. از این روست که می‌توان از اعمال اضطراری سخن گفت. عمل اضطراری که در زمان وقوع فاقد بُعد ارادی و اختیاری است، در مرحله‌ای از پیشینه خود واجد این مناسبت و به دلیل همین مسبوق بودن به اراده و اختیار است که می‌توان آن را عمل فرد محسوب نمود و حتی مسئولیت فرد در قبال آن را نیز مورد نظر قرار داد. نمونه‌ای از اشاره به این نوع عمل را می-

توان در آیه زیر از قرآن ملاحظه نمود. در تبیین عمل رباخواران چنین آمده است: «کسانی که ربا می‌خورند، (در بازار تجارت) از جا بر نمی‌خیزند مگر مانند برخاستن کسی که شیطان بر اثر تماس، آشفته سرش کرده است. این بدان سبب است که آنان گفتند: "داد و ستد صرفاً مانند ریاست." و حال آنکه خدا داد و ستد را حلال و ربا را حرام گردانیده است...» (بقره: ۲۷۵). تمثیلی که در این آیه برای عمل رباخوار برگزیده شده؛ یعنی تماس شیطان با فرد و ایجاد اختلال در مشاعر وی، نمونه وضعیتی است که از بیرون بر فرد تحمیل می‌گردد و به عبارت دیگر، تمثیل مناسبی برای تبیین مکانیستی عمل است. اما این تمثیل صرفاً برای آن آورده شده است که وضعیت اضطرارآمیز عمل فرد را نشان دهد؛ نه اینکه واقعاً منظور، آن باشد که این وضعیت وی ناشی از تأثیر عواملی خارج از کنترل وی و به شیوه‌ای مکانیستی بوده است. با توجه به اینکه از منظر قرآن فرد رباخوار مسئول عمل خویش است، نمی‌توان اضطرار آبی وی در هنگام بروز عمل را دلیلی بر عدم انتساب عمل به وی دانست. معیار این انتساب هم، این است که این عمل مسبوق به اراده و اختیار بوده است؛ هر چند در فرایندی عادی، به صورت اضطرار جلوه‌گر شود.

عرصه دیگر از گستره عمل، اعمال جمعی یا اجتماعی است. هر چند عمل در درجه نخست، شکل فردی دارد و وجود مبانی شناختی، گرایشی و ارادی در فرد، معرف آن به منزله عمل است اما عمل می‌تواند به صورت جمعی یا اجتماعی نیز آشکار گردد. اطلاق عمل به جمع یا گروهی از انسانها به این معنا خواهد بود که نوعی همگرایی در مبانی سه گانه مذکور میان افراد جمع وجود دارد و بنابراین می‌توان آنچه را به صورت اجتماعی رخ نموده، به منزله عمل جمع در نظر گرفت. نمونه‌ای از اشاره به این گونه از عمل را می‌توان در آیه زیر ملاحظه نمود. در مورد قوم ثمود که تنها گروه اندک شماری از آنان اقدام به پی کردن شتر حضرت صالح (ع) کردند، خداوند از عذابی فراگیر سخن می‌گوید که تمامی افراد این قوم را دربرگرفت و از آن به منزله جزایی در قبال «گناه آن قوم» (بذنبهم) یاد می‌کند (شمس: ۱۴). گناه یک قوم، اشاره به عملی دارد که آن قوم «به منزله یک قوم» آن را به انجام رسانده‌اند. تبیین این سخن آن است که همسویی مبانی سه گانه این عمل در افراد آن قوم، موجب می‌شود تا بتوان عملی را به آن قوم نسبت داد. به این ترتیب، عمل اجتماعی نیز ملازم با همان مبانی سه گانه خواهد بود.

بنابراین نظام اجتماعی در دیدگاه انسان شناختی اسلام، به نحوی که مستقل از فعالیت عاملان باشد و برحسب منطقی مستقل از آنها به سیر و حرکت خود پردازد، قابل فهم و تفسیر نیست. البته، به سبب پیچیدگی روابط اجتماعی، طبیعی است که اوضاع اجتماعی همواره برای فرد عامل قابل پیش بینی نباشد اما به هر روی، شرایط پیچیده اجتماعی، شرایطی برای عمل عاملان است و به طور طبیعی محدودیت‌هایی؛ همچون قابل احتساب نبودن قطعی نتایج اعمال افراد، به ظهور خواهد رسید. با این حال، به سبب غیرقابل حذف بودن نقش عاملان، باید تحولات اجتماعی در منطقی سازش‌پذیر با نقش عاملیت انسان مورد بررسی قرار گیرد.

در آیه‌ای از قرآن، به این نکته اشارتی رفته است: «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یتغیروا ما بانفسهم»، «در حقیقت خداوند حال قومی را تغییر ندهد تا آنکه خود حال خود را تغییر دهند» (رعد: ۱۱). این آیه با توجه به زمینه آن، ناظر به انحطاط اجتماعی است؛ یعنی تغییر مورد نظر، تغییر انحطاطی است نه تغییر به

معنای عام کلمه، اما تغییر به معنای عام کلمه نیز همین حکم را خواهد داشت. چنانکه ملاحظه می شود، تغییر اجتماعی (قوم) در گرو وضع افراد جامعه است که در آیه به صورت جمع (انفسهم) بکار رفته است. بنابراین در دیدگاه اسلام، نظام اجتماعی/تاریخی به نحوی لحاظ نمی شود که اساس عاملیت آدمی را نفی کند و با منطقی متفاوت و بیگانه با آن پیش برود.

بر اساس آنچه در مورد گستره عمل آدمی گفته شد می توان به این نتیجه راه یافت که در دیدگاه اسلام، عاملیت آدمی دیدگاهی اساسی در فهم و تبیین جلوه های مختلف وجود آدمی، اعم از جنبه های درونی و بیرونی، گفتاری و کرداری، اختیاری و اضطراری، و فردی و اجتماعی است. از این رو، از متون اسلامی چنین بر می آید که هویت اساسی آدمی توسط اعمال وی شکل می گیرد؛ «و ان لیس للانسان الا ما سعی» (نجم: ۳۹). علامه طباطبایی در تفسیر المیزان (۱۳۹۱ق) در ذیل این آیه اشاره دارد که برخوردار و تملک آدمی نسبت به سعی و تلاش خود، همانند تملک یک شیء توسط وی نیست بلکه حاکی از آن است که نتایج عمل آدمی به طور عمیق در قلب وی نفوذ کرده و حتی با مرگ نیز از وی جدا نمی شود. شیخ طبرسی نیز در تفسیر مجمع البیان (۱۳۵۰) در ذیل آیات دیگری -لیل: ۴-۱۰ که به انفکاک اعمال آدمیان به دو دسته خوب و بد اشاره دارد- بیان می کند که اعمال برخی از افراد در جهت رهایی آنها از سلطه امیال و اعمال برخی دیگر در جهت اسارت آنها نسبت به امیال پیش می رود و به بهشت درآمدن دسته نخست و به دوزخ درآمدن دسته دوم نیز به مقتضای همین گونه های مختلف عمل آنهاست.

نظریه هابرماس در عاملیت آدمی

یورگن هابرماس عضو نسل دوم مکتب فرانکفورت است و همچون سایر اعضای این مکتب، به شدت تحت تأثیر هگل و مارکس قرار دارد. وی در ادامه سنت ایده آلیستی آلمان، از هگل و نیز مارکس در جهت پافشاری بر نیروی نقادی و رهایی بخش، بهره گرفته است. اما به منزله یک نومارکسیست، تجدید نظرهایی نیز در اندیشه مارکس فراهم آورده است که در رأس آنها می توان به رد نظریه ارزش مارکس، رد انقلاب به عنوان تنها راه رهایی و تأکید بر زبان و بنابراین اشکال نمادین عمل متقابل آدمیان که کمتر مورد توجه مارکس قرار گرفته بود، اشاره نمود. تأکید هابرماس بر زبان، حاصل نزدیکی فکری وی با سنت هرمنوتیکی است.

تفاوت عمده وی با سایر اعضای این مکتب، به ویژه تئودور آدورنو (T. Adorno) و ماکس هورکهایمر (M. Horkheimer) در نسل اول، در آن است که وی نظریه ارزش مارکس و نیز بدبینی فرهنگی آنان را کنار گذاشته است. هابرماس اصولاً به مدرنیته خوش بین است و بر آن است که اهرم-های اصلاحی خود مدرنیته که در رأس آنها کاربرد عقل قرار دارد، می تواند به گشودن بن بست های آن کمک کند و پروژه مدرنیته را به نتایج نهایی و مطلوب آن برساند.

هابرماس نیز از رفتار آدمی به منزله عمل سخن گفته است. وی در سال ۱۹۸۱ نظریه خود را در مورد

عمل در کتاب دو جلدی «نظریه عمل ارتباطی» مطرح کرد که پس از چند سال به زبان انگلیسی ترجمه شد (Habermas, 1984/1987). در همین اثر می‌توان تأکید هابرماس بر زبان و به تبع آن تأکید بر ارتباط را ملاحظه نمود. وی مهم‌ترین نقطه عطف در جریان تحول آدمی را حاصل افتراق فرهنگ به معیارهای مختلف عقلانیت می‌داند. در این افتراق، میان جنبه‌های قصدی-عقلانی یا عقلانیت وسیله-هدفی (means-end rationality) و جنبه‌های هنجارین (normative) انفاکای به ظهور می‌رسد. عقلانیت وسیله-هدف یا عقلانیت ابزاری، شکلی از عمل آدمی را فراهم می‌آورد که با هدفمندی و کنترل همراه است. این عقلانیت در روند پیچیده شدن جوامع بشری منجر به ظهور نظام خودکاری می‌شود که بر عقلانیت کارکردی (functional rationality) استوار است و چنانکه پس از این بیشتر توضیح داده خواهد شد، این عقلانیت آگاهی‌های فردی را در خود داخل نمی‌کند.

در مقابل، جنبه هنجارین به «زیست جهان» مربوط می‌شود که جهان آگاهی، آگاهی اخلاقی و زبان و عمل ارتباطی است. هابرماس با تأثیرپذیری از امیل دورکیم و جامعه‌شناسی پدیدارشناسانه مید و شوتس به بحث درباره زیست جهان می‌پردازد. بر این اساس زیست جهان، عرصه زندگی روزمره افرادی است که در آن قرار گرفته‌اند و بر حسب آن به تحقق اهداف عملی خود می‌پردازند. زبان و عمل ارتباطی یکی از مهم‌ترین وجوه این زیست جهان است. به نظر هابرماس، زبان ساختاری هرمنوتیکی دارد؛ به این معنا که گوینده و شنونده درگیر در زبان، نیازمند تفسیر سخنانی هستند که میان آنها رد و بدل می‌شود و این تفسیر است که زمینه خودشناسی را فراهم می‌آورد. به این ترتیب خودشناسی در نتیجه ارتباط با دیگران از طریق زبان فراهم می‌شود. عمل ارتباطی، برخلاف عمل قصدی-عقلانی با عقلانیت وسیله-هدفی آن، معطوف به کنترل نیست بلکه معطوف به تفاهم و خودشناسی است. بنابراین زیست جهان، عرصه‌ای از آگاهی است که هر دو حوزه خصوصی و عمومی را شامل می‌شود؛ یعنی هم شکل‌گیری هویت و هم عمل ارتباطی آدمیان در حیطه آن قرار دارد.

زیست جهان بر ارتباط و رهایی بنیان نهاده شده است. ارتباط و عمل ارتباطی، مهم‌ترین ویژگی زیست جهان است زیرا از طریق ارتباط است که اعتبار سخن طرفین برای یکدیگر آشکار می‌شود و همین توافق ناشی از اعتبار است که مبنای اصلاح و گشودن بن بست‌های ناشی از غلبه عقلانیت وسیله-هدف یا عقلانیت ابزاری است. به همین علت است که از نظر هابرماس رهایی، بنیان زیست جهان محسوب می‌شود. از همین جاست که آگاهی اخلاقی نیز به منزله جنبه مهمی از زیست جهان مورد توجه قرار می‌گیرد. هابرماس در مورد آگاهی اخلاقی، به تبع ژان پیاژه و لورنس کهلبرگ، تحول را منطبق اساسی رشد اخلاقی می‌داند و برحسب آن به اصول عام و جهان‌شمول اخلاقی نیز تمایل نشان می‌دهد. غلبه بر بن بست‌های ناشی از عقلانیت ابزاری، بیان دیگری از تحول است که با غنا یافتن زیست جهان و جنبه فرهنگی زندگی آدمی همراه است.

در توضیح نظریه هابرماس در باب عمل آدمی، لازم است عمل قصدی-عقلانی و روند تداوم آن تا ظهور نظام خودکار اجتماعی را مورد توجه بیشتری قرار دهیم. هابرماس در توضیح عمل قصدی-عقلانی بر آن است که فرد آدمی رفتار خود را بر اساس عقلانیتی وسیله-هدفی به ظهور می‌رساند که طی آن،

با قصد و آگاهی، هدفی را در نظر می‌گیرد و برای نیل به آن وسایلی را در نظر می‌گیرد و آنگاه می‌کوشد با فراهم آوردن وسایل مورد نظر، به هدف خود دست یازد.

اما از نظر هابرماس این نظریه عمل، به تنهایی برای تبیین امور آدمی کافی نیست. بر همین اساس، وی انتقاد نیکلاس لومان (Nikulas Luhmann) بر الگوی قصدی (purposive) ماکس وبر را وارد می‌داند (Habermas, 1987, p.306, fn.). لومان بر آن است که الگوی قصدی نمی‌تواند به تبیین این امر بپردازد که چرا سازمانها نمی‌توانند مسائل مربوط به ابقای نظام خویش را با توسل به رفتار قصدی-عقلانی اعضای خود بر طرف سازند. به همین دلیل معتقد می‌شود که میان عقلانیت وسیله-هدفی یا قصدی افراد و منطق ابقای سازمان، پیوستگی وجود ندارد.

هابرماس نیز بر آن است که هرچه پیچیدگی روابط اجتماعی بیشتر شود، ناتوانی نظریه‌های عمل (با عقلانیت وسیله-هدف) در تبیین امور اجتماعی بیشتر خواهد شد. از نظر وی، در جوامع ساده اولیه، نظریه‌های عمل می‌توانستند به خوبی امور را تبیین کنند زیرا به دلیل سادگی روابط اجتماعی، شکافی میان منطق عمل افراد و منطق کارکرد سازمان به ظهور نمی‌رسید و امکان آن وجود داشت که کارکرد سازمانهای کوچک را نیز بتوان با توسل به عقلانیت وسیله-هدفی قابل فهم ساخت. اما با بزرگتر شدن و پیچیده‌تر شدن جوامع، حدود عقلانیت فردی مذکور آشکار می‌شود و نیاز خواهد داشت که نحوه متفاوتی از تبیین بکار گرفته شود. به عبارت دیگر نمی‌توان با توسل به عقلانیت وسیله-هدف یا عقلانیت ابزاری، نتایج عمل انباشته (aggregate action) مجموعه افراد را توضیح داد و باید به منطق تبیینی متفاوتی روی آورد که بتواند وضع و تحول این اعمال انباشته را تبیین کند. هابرماس از این نحوه متفاوت تبیین، به عنوان عقلانیت کارکردی (functional rationality) یاد می‌کند (Habermas, 1991, p.253).

توسل هابرماس به عقلانیت کارکردی، تنها به این دلیل نیست که عقلانیت فردی وسیله-هدفی، پس از پیچیده شدن روابط اجتماعی دیگر کارآمد نیست بلکه در واقع ادعای فراتری در پس این امر وجود دارد و آن این است که پی‌آمدهای عمل افراد در ارتباط با یکدیگر، وضع یا منظومه‌ای را پدید می‌آورند که هم عینی است و هم طبق منطق دیگری، یعنی عقلانیت کارکردی، تحول می‌یابد و خود-فعال ساز (self-activating) است؛ بدون آنکه لازم باشد مقاصد افراد در تبیین تحولات آن دخیل باشند. به عبارت دیگر، هابرماس به نوعی استقلال و خودگردانی نظام اجتماعی باور می‌یابد و چنانکه مک‌کارتی (McCarthy) می‌گوید، این بدان معناست که هابرماس مانند کسانی که به نظریه سیستمی معتقدند، علت تحولات اجتماعی را در موجودیتی سیبرنتیکی برای جامعه و طی حلقه‌های پس‌خوراندی (feedback loops) جستجو می‌کند:

آنچه هابرماس به آن به عنوان مشارکت ناشی از پی‌آمدهای الگوهای عمل در ابقای نظام اجتماعی اشاره می‌کند، به خودی خود نمی‌تواند توضیح دهد که چرا این الگوها وجود دارند. اگر پی‌آمدهای کارکردی، آشکار (قصد شده) باشند، این تبیین مشکل خاصی را نشان نمی‌دهد اما اگر آنها نهان (قصد نشده، ملاحظه نشده) باشند، ما همچنان باید این شگفتی را داشته باشیم که چرا چنین الگوی مفیدی از فعالیت اساساً شکل می‌گیرد و چرا وجودش تداوم می‌یابد. نظریه

پرداز سیستم، پاسخ آماده‌ای دارد: فرایندهای اجتماع مانند هر فرایند سیبرنتیکی، «حلقه‌های پسخوراندی» خود را دارند که از طریق آنها نتایج هر مرحله از یک چرخه، به منزله علل مرحله بعدی عمل خواهند کرد. (McCarthy, 1991, p.135, fn./qtd. Schwinn, 1998)

چنانکه مک‌کارتی می‌گوید، هابرماس هنگامی که می‌خواهد به تبیین سیستم اجتماعی بپردازد، به طور کلی از الگوی قصدی دست می‌شوید و الگویی مبتنی بر رابطه علت و معلولی در نظر می‌گیرد که بر اساس آن، هر مرحله تحولی سیستم اجتماعی بر حسب پسخوراند ناشی از مراحل پیشین، به حرکت خود ادامه می‌دهد. بر اساس این دیدگاه سیبرنتیکی، نظام اجتماعی، خودگردان است و بر اساس منطق پسخوراندی خود که ربطی هم به مقاصد افراد ندارد، متحول می‌شود. این نکته قابل ذکر است که خود هابرماس نیز به باور خویش نسبت به این دیدگاه سیبرنتیکی اذعان نموده است: «این پیچیدگی‌های عمل می‌توانند به لحاظ کارکردی استقرار یابند؛ یعنی از طریق پسخوراند ناشی از آثار جانبی کارکردی» (Habermas, 1987, p.232).

به این ترتیب، در دیدگاه هابرماس نوعی ثنویت ظهور می‌کند که بخشی از آن مربوط به عمل آدمی و مفهوم «زیست جهان» (life-world) و بخش دیگر مربوط به نظام اجتماعی و مفهوم سیستم و حلقه-های پسخوراندی است که امری عینی و مستقل از منظر درونی عاملان است:

یکپارچگی اجتماعی خود را به منزله بخشی از بازتولید نمادین یک زیست جهان عرضه می‌کند که علاوه بر بازتولید عضویت (یا همبستگی‌های اجتماعی)، وابسته به سنت‌های فرهنگی و فرایندهای جامعه‌پذیری است. در مقابل، یکپارچگی کارکردی معادل بازتولید مادی زیست جهان است که به منزله بقای سیستم در نظر گرفته می‌شود. انتقال از یک عرصه مسأله به عرصه دیگر، همراه با تغییر نگرش روش شناختی و دستگاه مفهومی است. یکپارچگی کارکردی را نمی‌توان از طریق تحلیل زیست جهان که از منظری درونی صورت می‌پذیرد، مورد بررسی قرار داد؛ آن تنها هنگامی در معرض دید قرار می‌گیرد که زیست جهان، عینی شود یعنی در نگرشی عینی کننده، به منزله یک سیستم مرزنگهدار بازنمود شود. (pp.232-233)

چنانکه ملاحظه می‌شود هابرماس از دو عرصه سخن می‌گوید؛ عرصه فرهنگی و اجتماعی و عرصه مادی، که هر یک دستگاه مفهومی و نگرش روش شناختی خاص خودش را دارد؛ به طوری که «انتقال از یک عرصه مسأله به عرصه دیگر، همراه با تغییر نگرش روش شناختی و دستگاه مفهومی است». مقصود وی آن است که اگر ما با عرصه فرهنگی و اجتماعی سروکار داشته باشیم، با دستگاه مفهومی مشتمل بر مفاهیمی چون مقاصد، امور ذهنی و بازتولید نمادین (symbolic reproduction) و نگرش روش شناختی «دیدگاه بازیگر» یا «دیدگاه عامل» و تحلیل زیست جهان سروکار خواهیم داشت. در مقابل، اگر با عرصه مادی مواجه باشیم با دستگاه مفهومی مشتمل بر مفاهیمی چون نتایج ناخواسته اعمال، امور عینی و بازتولید مادی و نگرش روش شناختی «دیدگاه تماشاگر» یا «دیدگاه ناظر» و تحلیل سیستمی روبرو خواهیم بود.

البته، هابرماس منکر آن است که تفکیکی قاطع میان این دو دستگاه مفهومی و روش شناختی وجود داشته باشد (1991, p.253, fn.). وی تفاوت این دو دیدگاه را بر حسب «ژرفا» توضیح می‌دهد. یعنی در هر یک از دیدگاهها، تأکیدی بر مفاهیم و روش‌های متناسب با آن وجود دارد؛ بدون اینکه میان آنها گسستی برقرار باشد. به عبارت دیگر، از نظر وی میان اعمال زیست جهانی و محیط مادی این اعمال تعامل وجود دارد و به عبارتی می‌توان گفت که محیط مادی، همچون حدود و ثغوری است که عاملان نمی‌توانند در پی جویی طرحهای عملی خود، آنها را بگسلند و از آنها درگذرند. البته اگر جامعه کوچک باشد، همین محیط مادی هم بر حسب مقاصد و طرحهای عملی افراد قابل توضیح است (1987, p.163). اما هنگامی که جامعه پیچیده می‌شود و فرایند افتراق‌یابی نظام اجتماعی شکل می‌گیرد؛ وضعی پدید می‌آید که دیگر نمی‌توان آن را بر حسب مقاصد افراد قابل تبیین دانست.

مسأله‌ای در اینجا قابل طرح است که باید در برابر دیدگاه هابرماس قرار گیرد: چگونه در جریان تحول روابط اجتماعی از حالت اولیه مبتنی بر نظریه عمل و تحلیل زیست جهان، یک مرتبه وضع سیستمی و خودگردان به ظهور می‌رسد؟

هابرماس برای توضیح این امر به نظریه تحول، به گونه‌ای که مورد توجه ماکس وبر و نیز ژان پیاژه بود، توسل جسته است. در این الگوی تحولی، فرایندی فزاینده از تعمیم (generalization) و افتراق (differentiation) وجود دارد که طی آن، ساختارهای آگاهی، بر اساس معیارهای مختلف عقلانیت، به مراحل مختلف تقسیم می‌شوند. فرایند تعمیم موجب می‌شود که عمل از الگوهای خاص رفتاری آزاد شود و زمینه افتراق به شاخه‌های مختلف فراهم آید: «بر اساس روند فزاینده جهت‌گیری‌های تعمیم یافته عمل، شبکه پیچیده‌تری از تعامل‌ها به ظهور می‌رسد که بدون هدایت مستقیم هنجاری بکار می‌پردازد و باید به شیوه دیگری تنظیم و هماهنگ شود» (p.181). در اینجا هابرماس به استقلال برخی تعامل‌ها از زیست جهان (جهان زندگی آگاهانه و هنجارین روزمره) اشاره دارد که طی آن، عملی در اثر تعمیم یافتن از کنترل هنجارها و عرصه زیست جهان خارج می‌شود و به شیوه‌ای دیگر یعنی به شیوه سیستمی، غیرهنجارین و خودگردان و بر اساس عقلانیت کارکردی فعالیت می‌کند.

هابرماس نمونه‌های اعلای این تعمیم و افتراق را در زمینه اقتصاد (که به نظر وی تنها جایی است که سیستم خودگردان به معنای کامل کلمه آشکار می‌شود) به تفصیل مطرح کرده است. بحث وی در مورد پیدایش پول است. به نظر هابرماس، پول به صورت رسانه‌ای (media) در می‌آید که محاسبه‌های عقل قصدی یا وسیله-هدفی را به صورت رمزی نشان می‌دهد. رسانه‌ها این کار را انجام می‌دهند که موقعیت‌های پیچیده‌ای از تعامل‌ها را از طریق رمزگذاری (encoding) به صورت ساده شده، به یک فعالیت کلیشه‌ای کاهش می‌دهند. این رسانه‌های رمزگذاری شده، «بر اساس ساختار تبیین شده‌ای از ترجیحات، تصمیم‌های عملی را بدون آنکه نیازی به مراجعه به منابع زیست جهان باشد، تنظیم می‌کنند» (1991, p.258).

رسانه‌ای چون پول که حاصل تعمیم محاسبات روزمره در مورد ارزش و نتایج فعالیت‌های اقتصادی در شکل رمزگذاری شده است، از این به بعد می‌تواند تعاملات افراد را تنظیم و هماهنگ کند؛ بدون آنکه

آنها ناگزیر باشند همچون قبل، به محاسبات طولانی در مورد ارزش کار خود و نتایج آن بر حسب هنجارهای زیست جهان فکر کنند. پول تجسم همه این محاسبات است و تعامل بر اساس آن به صورت کلیشه‌ای انجام می‌شود. این از نظر هابرماس، ظهور نوعی افتراق بعد از تعمیم مذکور است. افتراق مورد نظر عبارت است از جایگزین شدن الگوی جدیدی از تنظیم اعمال بجای الگویی پیشین، که در مورد پول عبارت است از جایگزین شدن تنظیم خودکار سیستمی (عقلانیت کارکردی) بجای تنظیم آگاهانه قصدی (عقلانیت وسیله-هدف). به بیان دیگر، هابرماس از این انتقال به عنوان تفکیک میان زیست جهان و یکپارچگی اجتماعی و فرهنگی موجود در آن، از سوی و سیستم خودگردان و یکپارچگی سیستمی آن، از سوی دیگر یاد می‌کند.

هابرماس کوشیده است با این بحث اقتصادی در مورد پول، نحوه انتقال از عقلانیت وسیله-هدفی و عرصه زیست جهان را به عقلانیت کارکردی و عرصه سیستم خودگردان توضیح دهد. در واقع به نظر وی، آنچه این انتقال را میسر می‌سازد، ظهور رسانه‌هایی است که در این انتقال نقش واسطه و میانجی دارند. رسانه، واسطه بین عمل و سیستم است؛ زیرا ویژگی‌های سیستمی همچون فعالیت غیرقصدی و فارغ بودن از هنجارها را داراست. به نظر هابرماس، پول پیش‌الگوی همه رسانه‌هاست؛ به این معنا که سایر رسانه‌ها نیز با همین منطق، زمینه‌ساز انتقال از زیست جهان به سیستم را فراهم می‌آورند.

بررسی و مقایسه

در نظریه هابرماس در باره عمل آدمی، برخی نکات مورد توجه منتقدان قرار گرفته است که در بررسی مقایسه‌ای آن با دیدگاه انسان شناختی اسلام دارای اهمیت است. لذا نخست به این انتقادهای اشاره‌ای خواهیم نمود و سپس بر اساس آن مقایسه مورد نظر خود را به انجام خواهیم رساند.

شوین (Schwinn, 1998, p.84) بر آن است که در نظریه عمل هابرماس، نوعی تعارض یا تناقض وجود دارد. این امر ناشی از اتخاذ دو دیدگاه عمل قصدی-عقلانی و عقلانیت کارکردی در مورد سیستم است. چنانکه ملاحظه شد، این دو دیدگاه منجر به قبول دو دستگاه مفهومی و دو سبک روش شناختی در بررسی هابرماس گردیده است. ویژگی‌های این دو دستگاه مفهومی و سبک روش شناختی، مانع از آن می‌شود که بتوان میان آنها پیوستگی قائل شد؛ زیرا تغییر منظر از «دیدگاه بازیگر» به «دیدگاه تماشاگر»، کیفیت موضوع مورد مطالعه را هم تغییر می‌دهد. به تعبیر شوین، مسأله فقط این نیست که به سبب پیچیدگی روابط اجتماعی، از نقطه‌ای معین به این سو، دیگر «در عمل» برای افراد مشکل خواهد بود که بتوانند نتایج اعمال را پی‌جویی کنند بلکه سخن هابرماس متضمن چیزی بیش از این خواهد بود یعنی اینکه از آن نقطه به بعد، پی‌آمدهای اعمال افراد، «در اصل» تبدیل به موجودیتی متفاوت و مستقل می‌گردد و به صورت پویایی‌های یک نظام خودگردان (self-regulaing)، بدون توجه به مقاصد افراد، کار می‌کند.

به همین دلیل، شوین بر آن است که هابرماس در تبیین پیدایش سیستم خودگردان از زیست جهان و

عمل عقلانی، به طور کامل توفیق نیافته است. از نظر شوین، تا بدانجا حق با هابرماس است که رها شدن فعالیتها از عرصه هنجارین و محدودیتهایی که هنجارها ایجاد می کنند، موجب می شود که شبکه پیچیده تری از فعالیتها شکل بگیرد و بنابراین، به دلیل همین پیچیدگی، نتایج ناخواسته و قصد نشده‌ای برای اعمال افراد ظهور می کند. اما هنگامی که می خواهد از اینجا نتیجه بگیرد که به سبب پیچیدگی روابط، سیستمی خودگردان و عینی ظهور کند که منطق فعالیت آن، آگاهی‌ها و قصدهای افراد درون سیستم را لحاظ نمی کند، به خطا راه می سپرد.

رسانه‌ها نیز که هابرماس نقش انتقالی را به آنها سپرده است، تفسیر وی را برنمی تابند. از نظر وی، ظهور رسانه‌ها با افول عقلانیت قصدی و زوال مسئولیت پذیری افراد همراه است. اما چنانکه شوین می گوید با ظهور رسانه‌ها مسئولیت افرادی که در تعامل با یکدیگر هستند، زوال نمی پذیرد (p.87). چراکه رسانه‌ها، به گفته جنسن دارای دو عنصرند: عنصر محدود کننده روابط و عنصر برانگیزاننده و تسهیل کننده روابط (Jenson, 1984, p.155/ qtd. Schwinn, *Ibid*). بر این اساس، افراد در فعالیت‌هایی که به واسطه رسانه (همچون پول) انجام دهند، همچنان باید به محاسبه امکانات و احتمالات مترتب بر کار خود بپردازند و به عبارت دیگر، مسئولانه عمل کنند. بنابراین نمی توان گفت که با ظهور رسانه‌ها افتراقی حاصل می شود و عقلانیت کارکردی و سیستمی، جایگزین عقلانیت قصدی می گردد. درست است که با پیچیدگی روابط، محاسبه همه نتایج اعمال فرد توسط وی ممکن نیست اما این مانع از آن نمی شود که فرد همواره در پی تخمین آنها یا حتی محاسبه مجدد آنها پس از معلوم شدن نتایج نباشد.

در واقع چنانکه شوین می گوید، هابرماس در بحث از ظهور سیستم در روابط انسانی، دچار نوعی تناقض است. از سویی تقدیمی روش شناختی برای زیست جهان قائل است؛ زیرا آنچه افراد آدمی از ابتدا در دامنه آن قرار دارند، زیست جهان یا زندگی روزمره است که با ویژگیهایی چون آگاهی، قصد و «دیدگاه عامل» همراه است و از سوی دیگر معتقد است سیستم به منزله نظامی خودگردان، باید مستقل از تأثیرهای عرصه زیست جهان و ویژگی‌های آگاهانه و قصدی افراد آن باشد. اما هابرماس مایل است این دو فضا را در تقابل و با گسست کامل از یکدیگر قرار ندهد و حتی در پی آن است که با تعمیق فضای زیست جهان و محدود کردن عقلانیت فنی در سطح سیستم، بر بن بستهای مدرنیته فائق آید. اما سبک تبیینی او در مورد سیستم، در مقایسه با سبک تبیینی وی در مورد زیست جهان، دو سبک قیاس ناپذیرند و گسست میان آنها ضروری است. اگر هابرماس به سبک تبیینی سیستمی خود وفادار باشد، در این صورت، نمی تواند عمل آدمی را با ویژگیهایی چون مسئولیت، آگاهی و قصد ملازم بداند.

اکنون با مراجعه به آنچه در خصوص عمل آدمی در دیدگاه اسلام بیان شد، آشکار می شود که تفاوت میان آنها در کجاست. چنانکه گذشت، در دیدگاه اسلام مفاهیم آگاهی، قصد و مسئولیت، مفاهیم هسته-ای در انسان شناسی محسوب می شوند؛ به طوری که هر نوع تبیین اساساً مبتنی بر مفروضات متعارض با آنها، با انسان شناسی اسلامی ناسازگار خواهد بود. تعبیر «اساساً مبتنی» بر مفروضات مخالف، به این معناست که نظام تبیینی برحسب اولین مفروضات خود، درجهت مخالف با عناصری چون آگاهی، قصد و مسئولیت قرار داشته باشد. اما ممکن است تبیینی با توسل به اضطرار در مورد عمل آدمی مطرح شود که

مفروضات اولیه آن، آگاهی، قصد و مسئولیت باشد. به عبارت دیگر، خود این اضطرار، حالتی میانی است که در فرایند مشخصی از عمل آدمی که خود با آگاهی، قصد و مسئولیت همراه است، به ظهور می‌رسد. این نوع تبیین، چنانکه گذشت، تعارضی اساسی با دیدگاه انسان شناسی اسلام نخواهد داشت.

دیدگاه هابرماس در مورد تبیین سیبرنتیکی سیستم اجتماعی، نمونه‌ای از تبیینی است که اساساً مبتنی بر مفروضات مخالف با انسان شناسی اسلامی است. این از آن رو است که تبیین سیبرنتیکی، به نحوی که هابرماس اظهار می‌کند، از اساس بی‌اعتنا به قصد و آگاهی عاملان است. در این نوع تبیین، نظر بر آن است که خود سیستم موجودیتی عینی دارد و به علاوه، قوانین خاصی برای تحول خود دارد که با منطقی پسخوراند صورت می‌پذیرد و آگاهی و قصد عاملان دخالتی در این منطقی ندارند.

البته، تأکید بر عناصر آگاهی، قصد و مسئولیت در انسان شناسی اسلامی به این معنا نیست که در مقام تبیین امور اجتماعی، افراد به منزله موجوداتی با علم و قدرت مطلق در نظر گرفته شوند؛ به طوری که بتوانند نتایج اعمال خود را همواره بدانند و همواره قادر باشند که به رغم شرایط مختلف، مقاصد خود را به ظهور رسانند. قبول نتایج ناخواسته یا قصد نشده در مورد اعمال آدمی در شرایط پیچیده اجتماعی و نیز وجود محدودیتهایی برای اعمال قصد و تصمیم‌گیری، با انسان شناسی اسلامی به طور کامل سازگار است. به عبارت دیگر، انسان شناسی اسلامی ایجاب می‌کند که افراد آدمی در همه مراحل تحول اجتماعی، مسئول (و بنابراین مسبوق بر آگاهی و قصد) تلقی شوند و تحولات اجتماعی با احتساب افرادی که مسئول عمل خویش‌اند مورد تبیین قرار گیرد. البته در این میان، امور دیگری نیز همچون پیچیدگی روابط اجتماعی و ابهامها و پیش‌بینی‌ناپذیری نتایج اعمال، می‌تواند مطرح باشد اما اینها تنها به منزله شرایط عمل باید محسوب شوند؛ بدون اینکه اساساً جایی برای عمل آدمی باقی نگذارند. آنچه با انسان شناسی اسلامی ناسازگار می‌نماید همین تصور است که روند نظام اجتماعی بر منطقی کاملاً مستقل از آگاهیها، مقاصد و مسئولیت افراد مبتنی باشد؛ چنانکه گویی نیرویی در پس پرده به راه خود می‌رود، بی‌آنکه وضع درونی افراد در آن دخیل باشد. تبیین سیبرنتیکی نظام اجتماعی، در واقع گونه‌ای از این نوع تبیین است.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند. (۱۳۷۸). تهران: انتشارات سازمان پژوهش و برنامه ریزی آموزشی وزارت آموزش و پرورش.
- نهج البلاغه. ترجمه عبدالحمید آیتی. (۱۳۷۸). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- باقری، خسرو. (۱۳۸۲). *هویت علم دینی*. تهران: انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۹۱ق/۱۹۷۲م). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: منشورات موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی. (۱۳۵۰). *تفسیر مجمع البیان*. ترجمه میرباقری و دیگران. تهران: فراهانی.

- Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action: Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society*, trans. Thomas McCarthy. Boston: Bacon Press.
- (1987). *The Theory of Communicative Action. Vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, trans. Thomas McCarthy. Boston: Bacon Press.
- (1991). "A Reply" in *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's 'The Theory of Communicative Action'*. Axel Honneth and Hans Joas (eds.), trans. Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: Polity Press. pp.214-264.
- Haré, R. (1983). *Personal Being*. London: Basil Blackwell.
- Jenson, S. (1984). "Aspekte der Medien-Theorie. Welche Funktion haben Medien in Handlungssystemen?". *Zeitschrift für Soziologie*, 13: 2. pp.145-164.
- McCarthy, T. (1991). "Complexity and Democracy: Or the Seductions of System Theory" in *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's 'The Theory of Communicative Action'*. Axel Honneth and Hans Joas (eds.), trans. Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: Polity Press. pp.119-139
- Schwinn, T. (1998). "False connections: Systems and action theories in Neofunctionalism and in Jürgen Habermas". *Sociological Theory*, 16: 1. pp.75-95.
- Taylor, C. (1979). *The Explanation of Behavior*. London: Routledge & Kegan Paul.
- White, John. (1986). "On reconstructing The Concept of human ontial". *Journal of Philosophy of Education*, 20: 1. pp.133-142.
- Winch, P. (1967). *The Idea of a Social Science*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (1974). *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.