

نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی معنای کنش از منظر آلفرد شوتز و علامه مصباح یزدی\*

کرامت‌آمین معظمی گودرزی / دکترای فلسفه علوم اجتماعی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

aminmoazami242@yahoo.com

orcid.org/0000-0003-2836-0932

a-mesbah@qabas.net

علی مصباح / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

m-mesbah@qabas.net

مجتبی مصباح / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۷ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۹

### چکیده

از منظر وبر، کنش رفتاری است که کنشگر به آن، معنایی ذهنی ضمیمه نماید. آلفرد شوتز بر این باور است که مقوله «معنا» در این تعریف، مبهم بوده و نیازمند تحلیلی فلسفی است. او با استمداد از «دیوره» برگسون و «زمان آگاهی درونی» هوسرل تلاش می‌کند که از حقیقت «معنا» پرده بردارد. در این راستا با رویکردی پدیدارشناختی به این نتیجه می‌رسد که تجارب زیسته آگو ذاتاً معنادار نیستند، بلکه با نگرش و توجه آگو به آنها معنادار می‌شوند. در واقع، این اعمال آگاهی آگو هستند که به تجارب سپری شده او معنا می‌بخشند. بر این اساس کنشگر، معنایی به رفتار خود ضمیمه نمی‌کند، بلکه با تخیل و تجسم یک عمل پایان یافته، آن را به عنوان طرح یا غایت کنش در نظر می‌گیرد تا آنکه از طریق اجرای کنش در آینده به آن دست یابد. پس، معنای کنش چیزی جز همان عمل طراحی شده نیست. در این مقاله ما در ابتدا با رویکردی توصیفی به تبیین نظریه شوتز در باب معنای کنش مبادرت می‌ورزیم، سپس در گام بعدی با رویکردی تحلیلی و انتقادی به بیان اشکالات آن از منظر حکمت اسلامی می‌پردازیم و در نهایت، در راستای اسلامی‌سازی علوم انسانی به بازخوانی مسائل آن براساس مبانی حکمت اسلامی روی می‌آوریم. یافته‌های پژوهش از این قرار است که از منظر حکمت اسلامی، «معنا» در معنای عامش همان چیزی است که صور ذهنی ما در علم حصولی از آن حکایت می‌کنند و «معنای کنش» همان عنوانی است که عقل از رابطه میان «حرکات و سکنتای معین» و «غایتی معین» انتزاع می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: معنا، کنش، رفتار، معنای کنش، دیرند یا دیوره، زمان آگاهی درونی، آلفرد شوتز.

ماکس وبر در ابتدای *اقتصاد و جامعه* خویش، کنش را به رفتاری تعریف می‌کند که کنشگر به آن، معنایی ذهنی ضمیمه نماید (وبر، ۱۹۴۷، ص ۸۸). از منظر وی، وجه تمایز «کنش» از «رفتار» همین خصیصه معناداری است. به این معنا که رفتار واکنشی صرف، فاقد معنای ذهنی و ضمیمه‌شده از جانب فاعل است؛ اما کنش، رفتاری است که همواره توسط کنشگر به آن، معنایی ذهنی و قصدشده ضمیمه می‌گردد (همان، ص ۹۰). از دیدگاه *آلفرد شوترز*، تعریف وبر از کنش دارای ابهاماتی است که وی به حل و فصل آنها نپرداخته و با بی‌اعتنایی از کنار آنها گذر کرده است. یکی از ابهامات در مفهوم «معنا» است؛ زیرا وبر مشخص نکرده که مقصود از «معنا» چیست؟ منشأ و خاستگاه آن کجاست؟ ضمیمه کردن معنای ذهنی به کنش توسط کنشگر به چه معناست؟ آیا معنا مقوله‌ای متمایز و مستقل از رفتار است که به آن ضمیمه می‌شود یا نه؟ (شوترز، ۱۹۶۷، ص ۱۲).

شوترز بر این باور است که مسئله معنای کنش مربوط به قلمرو علوم اجتماعی نبوده و بدون اطلاعات وسیع فلسفی نمی‌توان به تحلیل دقیق آن پرداخت. از این رو به سراغ آثار دو فیلسوف برجسته مدرنیته، یعنی هانری برگسون (Henri Bergson) و *ادموند هوسرل* (Edmund Husserl) می‌رود و تلاش می‌کند که از دستاوردهای فلسفی آنها برای حل این مسئله مهم بهره گیرد. ویژگی مشترک دو فیلسوف نامبرده در این است که هر دو، مسئله معنای درونی زمان را که از نگاه شوترز مرتبط با بحث معناست، محور اصلی مطالعات فلسفی خویش قرار داده‌اند. به اعتقاد شوترز، فلسفه «دیوره یا دیرند» برگسون و «زمان آگاهی درونی» هوسرل، سرانجام حل معمای معنا را ممکن می‌سازند (همان، ص ۱۳)؛ زیرا با استمداد از آموزه‌های فلسفی آنها در باب چگونگی قوام‌بخشی و شکل‌گیری معنای یک تجربه زیسته در دیوره یا زمان آگاهی درونی می‌توان مسئله معنای کنش را حل و فصل کرد و تصویری شایسته و دقیق از آن به دست آورد (برای توضیح بیشتر در باب قوام‌بخشی معنا، تجربه زیسته رک: خاتمی، ۱۳۹۱، ص ۳۴-۴۵؛ پالم، ۱۳۷۷، ص ۱۲۷؛ عمادی، ۱۳۹۳). بنا بر آنچه گذشت، در اثر حاضر تلاش می‌کنیم برای نخستین بار با استناد به اثر برجسته شوترز، یعنی *پدیدارشناسی جهان اجتماعی (Phenomenology of the Social World)* به توصیف و تبیین راهکار شوترز برای حل مسئله معنای کنش بپردازیم، سپس در مرحله بعد با نگاهی تحلیلی و انتقادی به ارزیابی و در ادامه به بازخوانی آن از منظر حکمت اسلامی مبادرت ورزیم. امید است که این مقاله گامی رو به جلو در راستای اسلامی‌سازی علوم انسانی باشد.

## ۱. دیوره یا دیرند برگسون

برگسون با ابزار شهود و درون‌بینی به این نتیجه نائل گردید که برداشت فیلسوفان و دانشمندان فیزیک و ریاضیات از «زمان»، برداشتی فیزیکی (Physical Time)، مکانی‌شده و ساختگی می‌باشد که بر فضا قابل انطباق است. از منظر او، اوصافی چون کمیت، قابلیت انقسام، و قابلیت اندازه‌گیری که آنها به زمان نسبت می‌دهند، به طور کلی با زمان حقیقی و تاریخی (Historical Time) که وی آن را «دیوره» یا «دیرند» می‌نامد ناسازگارند. آنچه برگسون از

زمان حقیقی یا دیرند می‌فهمید به توالی خاصی از حالات مستمر آگاهی برمی‌گشت که اساساً مستقل از انسان و ناظر خودآگاه معنا و مفهومی ندارد. او در زمان و اراده آزاد نشان داد که زمان حقیقی و تاریخی هیچ نسبتی با اعداد قابل شمارش و فضای قابل انقسام ندارد. او مدعی بود که از راه شهود درونی و وجدان می‌توان دریافت که دیرند ناب یا زمان حقیقی چیزی جز توالی دگرگونی‌های کیفی، درهم‌نوب‌شده و درهم‌نمود کرده نیست که هیچ میلی به بیرون شدن از هم و هیچ ارتباط و نسبتی با عدد ندارند (ر.ک: برگسون، ۱۹۱۳، ص ۹۸-۱۱۲؛ ابراهیمی دینانی و دیگران، ۱۳۷۹).

او براساس تقسیم زمان به زمان حقیقی (دیوره) و زمان غیرحقیقی (مکانی‌شده)، به دو نوع حیات و زندگی برای انسان قائل می‌شود که در حقیقت هریک از آن دو، سطوح مختلفی از آگاهی هستند:

۱. زندگی در جریان تجربه زیسته (زندگی در جریان دیوره و زمان حقیقی)؛

۲. زندگی در جهان مکانی و زمانی (زندگی در زمان غیرحقیقی و مکانی‌شده).

بنا بر آنچه گذشت، دیوره یا زمان حقیقی، سیلان و رفت و آمد کیفیات ناهمگن، متباین، تقسیم‌ناپذیر و پیوسته؛ به تعبیر دیگر، جریان مستمر حالات آگاهانه است. آنچه ما در دیوره تجربه می‌کنیم، وجودی مجزا و به خوبی معین شده نیست، بلکه انتقالی مستمر از اکنونی به اکنونی جدیدتر است. جریان آگاهی در ذات خود نمی‌تواند به چنگ و تور تأمل و بازتاب درآید. تأمل و بازتاب که یکی از کارکردهای عقل و خرد است، اساساً به جهان مکانی - زمانی زندگی روزمره تعلق دارد. ساختار تجربه ما بسته به اینکه ما خودمان را به جریان دیوره واگذار کنیم یا برای اندیشه و تأمل بر آن توقف کنیم و بکوشیم که آن را براساس مفاهیم مکانی - زمانی طبقه‌بندی نماییم متفاوت خواهد بود (ر.ک: برگسون، ۱۹۱۳، ص ۷۵-۱۲۰).

به باور شوتز، این امکان هست که ما با همین دو نحوه نگرش، به افعال انسانی نیز نظر بیفکنیم و آنها را از سویی به‌عنوان «فرایندهای مستمر آگاهانه» و از سویی دیگر به‌عنوان «عملی ثابت، مکانی‌شده و از پیش تکمیل‌شده» مورد ملاحظه قرار دهیم. افزون بر این، او معتقد است که این دو نحوه نگرش، تنها در اعیان زمانمند بیرونی (Transcendent Temporal Object) ظاهر نمی‌شوند، بلکه در تمامی تجارب به طور کلی قابل تحقق هستند. وی مینا و اساس این ادعا را در مطالعات هوسرل در باب «زمان آگاهی درونی» می‌داند (شوتز، ۱۹۶۷، ص ۴۵-۴۶).

## ۲. زمان آگاهی درونی هوسرل

از منظر هوسرل، درست همان‌گونه که نمودهای (Appearance) رنگ و مکان که ذهنی و سوپزکتیوند، رنگ و مکان عینی را بر ما آشکار می‌سازند، چیزی به نام زمان ذهنی، درونی، حولی (Immanent) یا پدیدارشناختی نیز در سوپزکتیویته و ذهنیت ما هست که زمان جهانی، عینی یا متعالی (Transcendent) را بر ما ظاهر می‌سازد. البته با این تفاوت که نمود زمان از این حیث هم‌تراز با سایر نمودها نیست، زیرا زمانمندی درونی افزون بر اینکه زمان عینی

را بر ما آشکار می‌سازد، ساختار اساسی تمامی تجارب دیگر ما نیز هست؛ به عبارت دیگر، همه تجارب یا زیسته‌های دیرند یا دیوره، ذاتاً زمانمند بوده و بدون چنین خصلتی، هیچ تجربه‌ای امکان‌پذیر نخواهد بود (سوکولوسکی، ۱۹۶۴، ص ۵۳۳؛ حسن‌پور، ۱۳۹۵).

با توجه به توضیحاتی که در باب زمان حلولی یا درونی گذشت، هوسرل صراحتاً به دو نحوه «قصدمندی یا حیث التفاتی Intentionality» نسبت به جریان آگاهی اشاره می‌کند (برای توضیح بیشتر در باب حیث التفاتی ر.ک: راثی، ۱۳۹۰؛ خاتمی، ۱۳۹۱، ص ۴۴):

ما یا محتوای این سیلان را با [همان] قالب سیلانی‌اش مورد ملاحظه قرار می‌دهیم...؛ یا [اینکه] توجه‌مان را به واحدهای قصدی [Intentional Unities] معطوف می‌نماییم، [یعنی] به آن اموری که ما به طور قصدی از آنها به عنوان اموری مشابه و همگن در جریان این سیلان آگاه هستیم (هوسرل، ۱۹۶۴، ص ۱۵۷).

محتوای دیوره یا جریان آگاهی بذاته پیوسته و یکپارچه و درحال سیلان است؛ اما هنگامی که من با یکی از اعمال قصدی آگاهی مانند تأمل، یادآوری و... به برخی از تجارب آن توجه می‌نمایم، آن بخش از دیوره یا جریان آگاهی به‌عنوان یک واحد قصدی از این سیلان جدا شده، تقویم و معنادار می‌شود. مجموعه این واحدهای قصدی برخلاف تجارب یکپارچه و پیوسته دیوره که متباین و ناهمگن هستند، مشابه و همگن می‌باشند. حال این پرسش مطرح می‌شود که چگونه تجارب زیسته فردی در جریان آگاهی در قالب واحدهای قصدی، قوام‌یافته و معنادار می‌شوند؟ شوترز، برای پاسخ به این پرسش، نخست از دیوره برگسون و سپس از آموزه‌های هوسرل در باب زمان آگاهی درونی بهره می‌برد:

### ۳. معنابخشی به تجارب زیسته

از منظر شوترز، آگو، در زندگی روزمره همان‌گونه که فکر و عمل می‌کند، در سطح آگاهی از جهان زمانی و مکانی زندگی می‌کند (برای توضیحات بیشتر در باب مفهوم «آگو» ر.ک: فولادی، ۱۳۹۳؛ خاتمی، ۱۳۹۱، ص ۵۸-۶۱). توجهش به چنین جهانی، او را از فرورفتن و غرق شدن در شهود دیوره محض بازمی‌دارد. اما اگر فشار و تنش روانی، به هر دلیلی آرام گیرد، آگو کشف خواهد کرد که آنچه را که قبلاً مجزا و کاملاً متمایز از هم می‌دید، اکنون کیفیاتی هستند که در انتقال و جریان مستمر غوطه‌وراند. از این‌رو تمامی متمایزسازی‌ها و تلاش برای جداسازی تجارب فردی از یکپارچگی و وحدت دیوره، مصنوعی و ساختگی بوده و درحقیقت، بیگانه و ناسازگار با دیوره محض‌اند. به تعبیر دیگر، هنگامی که من خودم را در جریان آگاهی، یعنی دیوره خودم غوطه‌ور می‌سازم، به طور کلی تجارب متمایز و جداساده‌ای را نمی‌یابم. در هر لحظه یک تجربه می‌آید و سپس افول می‌کند و تجربه جدید دیگری جای آن را می‌گیرد. من نمی‌توانم میان تجربه کنونی و تجربه قبلی و تجربه کنونی بعدی و تجربه‌ای که اندکی پیش رخ داده است تمایز بگذارم؛ زیرا من، دیوره خودم را به‌عنوان یک جریان یک‌سویه و برگشت‌ناپذیر تجربه می‌نمایم و می‌یابم که میان اکنون قبل‌تر و اکنون همان دم، بزرگ‌تر شده‌ام. تا زمانی که کل جریان آگاهی من، به لحاظ

زمانی یکسویه و برگشتناپذیر است، من نه از بزرگ‌تر شدنم و نه از تمایز میان حال و گذشته آگاه نیستم. آگاهی واقعی از جریان دیوره، یک بازگشت برخلاف جهت جریان آن، نوع خاصی از نگاه به آن جریان و به تعبیر دقیق‌تر، «یک تأمل یا بازتاب» را پیش فرض می‌گیرد. تنها به این دلیل که مرحله و لحظه قبل بر مرحله و لحظه فعلی مقدم است و همین سبب می‌شود که لحظه فعلی را بدین نحو کنونی بسازد و آن مرحله قبلی که این لحظه فعلی را تقویم می‌کند، در این اکنون فعلی به شیوه «یادآوری» (Remembrance) به من داده می‌شود. بنابراین همین عمل یادآوری است که تجربه را از جریان برگشتناپذیر دیوره محض جدا می‌سازد و سپس آگاهی را به یادآوری مبدل می‌سازد (ر.ک: شوترز، ۱۹۶۷، ص ۴۷).

از سویی دیگر، هوسرل، دو وجود متمایز برای تجربه زیسته قائل است که در جدول زیر به آن اشاره می‌نماییم:



درواقع از منظر وی، توجه یا عدم توجه ما به تجارب زیسته، منشأ تمایز میان تجارب زیسته می‌شود. بنابراین باید میان دو دسته تجربه تمایز قائل شویم:

۱. تجاربی که در جریان و سیلان‌شان، از یکدیگر متمایز نبوده و در سایه یکدیگر پنهان می‌شوند؛

۲. تجاربی که مجزا و متمایز بوده و قبلاً پایان یافته و سپری شده‌اند (ر.ک: هوسرل، ۱۹۶۴، ص ۱۷۸-۱۷۹).

تفاوت این دو دسته در آن است که دسته دوم، همانند دسته نخست توسط ما زیسته نمی‌شوند، بلکه با توجه ما درک می‌شوند.

از نگاه شوترز، تمایز مزبور برای موضوع مورد تحقیق ما، یعنی حقیقت «معنا»، اهمیت بسیاری دارد؛ زیرا مفهوم تجربه معنادار، همواره مجزا و متمایز بودن تجربه‌ای را که بر آن صدق می‌کند پیش فرض می‌گیرد. اکنون کاملاً روشن می‌شود که تنها یک تجربه پایان یافته می‌تواند معنادار نامیده شود، به تعبیر دیگر، تجربه‌ای به نگاه پس‌نگرانه عرضه می‌شود که سابقاً پایان یافته و به انجام رسیده باشد، نه اینکه در حال جریان و زیسته شدن باشد. براین اساس «معنا» در مفهوم عام آن، عبارت است از یک نگاه متوجه آگاهی به سوی تجارب سپری شده، نه تجارب در حال جریان (ر.ک: شوترز، ۱۹۶۷، ص ۵۲).

درواقع، زمانی که تجارب به فاصله اندکی در گذشته به عقب رفته‌اند، یعنی هنگامی که آنها سپری و منقضی شده‌اند، این امکان وجود دارد که ما برگردیم و یکی از اعمال آگاهی، مانند تأمل، شناسایی (Identification)، بازشناسایی (Recognition) و غیره را در مورد آنها به کار گیریم. درست هنگامی که آنها در «مخروطی از نور»

ساطع شده از «اگو» گرفتار می‌شوند، یک تجربه از جریان زمان خارج شده، تمایز و وضوح می‌یابد، یک هستی مجزا. در این لحظه و به موجب رفتارِ «چرخش به سمتِ Act of Turning-Toward»، تجربه، با معنا می‌شود. از منظر والش (George Walsh)، فرایند اعطای معنا، ممکن است که با ساخت یک اسلاید میکروسکوپی، مقایسه شود. درست همان‌طور که برای نمونه در ساخت یک اسلاید، برخی چیزها از دست می‌رود، یعنی خود زندگی و زیستن، بنابراین در معنایی هم، تجربه برخی از زندگی خود، یعنی انضمامیت غوطه‌ور شده در دیوره را از دست می‌دهد (همان، ص ۲۳۳). بنا بر آموزه‌های برگسون، هوسرل و شووتر به این نتیجه می‌رسد که هنگامی من می‌توانم یکی از تجارب زیسته‌ام را معنادار بخوانم که با التفات و توجه به آن تجربه، آن را از تجارب بسیاری که یا با آن هم‌زیست و هم‌زمان هستند، یا پیش از آن و یا بعد از آن هستند متمایز سازم. از این پس، تجربه‌ای را که بدین شیوه انتخاب و متمایز شده است، تجربه‌ای «مجزا یا گسسته» می‌نامیم (همان، ص ۴۱-۴۲).

بنا بر آنچه درباره «معنا» به معنای عام آن گذشت، از نگاه شووتر، گونه‌های تقابل و تنش میان «اندیشه» و «زندگی» وجود دارد. اندیشه و تفکر بر اعیان جهان مکانی - زمانی متمرکز می‌شود؛ اما زندگی با دیوره مرتبط است. تنش میان این دو، ذات و جوهر معناداری تجربه است. بنابراین این یک سخن مغلطه‌آمیز است که تجارب بذاته معنا دارند. معنا در تجربه واقع نمی‌شود، بلکه آن تجاربی معنادارند که به نحو بازتابی و تأملی مورد اندیشه و درک واقع شوند. معنا در نگرش اگو به سوی آن بخشی از جریان آگاهی‌اش واقع می‌شود که قبلاً به واسطه آن سیلان و جریان داشته است، به تعبیر دیگر، به سوی دیوره منقضی شده‌اش. به بیان دقیق‌تر، این نظر تأملی و توجه اگو به تجارب است که موجب معناداری آنها می‌شود. آیا از نظر شووتر در اینجا یک تجربه جدا شده و به خوبی مشخص شده را به‌عنوان یک تجربه معنادار قصد می‌نماییم؟ بله از منظر او، دو عبارت «تجربه الف معنادار است» و «تجربه الف مورد ملاحظه و نظر واقع شده است»، به یک معنا و جانشین‌پذیر هستند. بنابراین این سخن صحیح نیست که تجارب زیسته من صرفاً به جهت تجربه‌بودنشان یا زیسته‌شدنشان معنادار هستند. این چنین دیدگاهی، تنش میان «تجربه درحال زیستن در دیوره» و «تأمل بر همین تجربه» که بدین نحو زیسته شده است را برطرف می‌سازد (همان، ص ۶۹-۷۰).

شووتر، پس از ارائه مفهومی عام از «معنا»، به این پرسش مهم می‌پردازد که منظور از «ضمیمه‌کردن معنا به رفتار» در تعریف وبر از کنش چیست؟ از منظر وی، کاربرد واژه «ضمیمه‌کردن» در اینجا یک استعمال مجازی و استعاری است؛ زیرا معنای یک تجربه، نه یک تجربه ثانوی و جدید است که به نحوی به اولی ضمیمه شده باشد و نه محمول یک تجربه فردی است که به واسطه چنین استعمالاتی مانند «دارای معنا» و «معنادار» اظهار شود. براین اساس «معنا» شیوه‌ای معین از هدایت نگاه فرد به فقره‌ای از تجارب گذشته خویش است که به واسطه این عمل تأملی، آن تجربه انتخاب و متمایز می‌شود؛ به تعبیر دیگر، «معنا» از نگرش خاص اگو به سمت جریان دیوره‌اش خبر می‌دهد (همان، ص ۱۲ و ۴۲).

#### ۴. رفتار

چنان که در مقدمه آمد، وبر، رفتار صرف را برخلاف کنش فاقد معنای ضمیمه شده از جانب فاعل دانست و همین خصیصه را به عنوان وجه تمایز آن دو در نظر گرفت. اما شوتر، تمایز مزبور را سطحی دانسته و تلاش می کند که براساس تبیین ارائه شده در باب معنا، به تمایز ژرف تری میان آن دو اشاره نماید: همان گونه که گذشت، تجارب زیسته ما توسط اعمال آگاهی از قبیل توجه، تأمل، یادآوری و... نخست، از جریان آگاهی و دیوره، گزینش و سپس معنادار می شوند. هوسرل، این اعمال آگاهی را «تجارب معنا بخش آگاهی» به دیگر تجارب زیسته دانسته و با عنوان «رفتار» از آنها یاد می کند. شوتر نیز به پیروی از هوسرل، واژه «رفتار» را برای چنین تجربیات «خودجوش و خودانگیخته ای Spontaneous» به کار می گیرد که به تجارب دیگر ما معنا بخشی می کنند. برای درک بهتر ادعای شوتر، بحث را با یک مثال کاربردی و ساده از وی پیش می بریم:

به «درد» یا «تکان دادن یکی از اعضای بدن من توسط دیگری»، رفتار گفته نمی شود. اما نوع نگرش و رویکرد من به این امور، رفتار نامیده می شود، مانند اینکه در مقابل درد یا حرکت دادن اعضای بدنم توسط دیگری، مقاومت نمایم یا تسلیم شوم. بنابراین در اینجا ما با دو نوع متفاوت از تجارب زیسته مواجه ایم:

– تجارب منفعل، مانند «درد و رنج کشیدن» یا «احساس یک شی قرمز»؛

– تجارب فعال، مانند نگرش و رویکردهای اخذ شده نسبت به دسته اول، از قبیل: تسلیم شدن یا استقامت ورزیدن در مقابل درد یا عطف توجه به احساس یک شیء قرمز یا یادآوری آن به عنوان یک تجربه سپری شده. بنا بر اصطلاحات هوسرل، دسته نخست، یعنی انفعالات اولیه مانند تداعی معانی نمی توانند رفتار نامیده شوند، زیرا به اعتقاد وی، رفتار عبارت است از «تجارب معنا بخش آگاهی». بدین ترتیب یک تجربه معنا بخش باید یکی از اعمال آگاهی و نگرشی آگو به دیگر تجارب زیسته باشد. هوسرل، اصطلاح «تجارب معنا بخش آگاهی» را برای اشاره به تمامی تجاربی که در قصدمندی در قالب فعالیت های خودانگیخته ارائه می شوند استعمال می کند. بنابراین از نظر شوتر به پیروی از هوسرل، رفتار به عنوان تجربه ای از آگاهی تعریف می شود که معنا را از طریق فعالیت خودانگیخته و خودجوش (Spontaneous Activity) ارائه می دهد. فعالیت خودانگیخته، تجربه ای است که در مراحل، در انتقال از یک اکنون فعلی به یک اکنون بعدی [بدون طرح قبلی] تقویم و تشکیل می شود. به تعبیر دیگر، رفتار از مابقی تجارب من به واسطه این واقعیت متمایز می شود که به احساس یا انطباع اولیه (Primal Impression) من از فعالیت خودانگیخته بازمی گردد. در واقع، رفتار فعالیت خودانگیخته ای است که تنها در لحظه قبل از آن، یک تجربه منفعل ورای آن وجود دارد (ر.ک: همان، ص ۵۴-۵۷).

#### ۵. کنش

از نگاه شوتر، همان گونه که ما با نگاه پس نگرانه می توانیم به تجارب گذشته مان معنا بخشیم، قادریم به طور آینده نگرانه نیز به تجربیات آینده معنا نسبت دهیم. این نگاه به سوی آینده، برای مفهوم کنش،

ضروری و اساسی است. کنش، رفتاری است معطوف به تحقق هدفی یا طرحی معین در آینده. اما آنچه که به‌عنوان معین، یعنی به خوبی و کاملاً شناخته‌شده مجسم می‌شود، باید دارای مؤلفه‌ای از گذشته نیز باشد. بنابراین هدف از انجام یک کنش، باید دارای دو عنصر آینده و گذشته باشد. می‌توانیم از اصطلاحات دستور زبان برای اظهار این موقعیت پیچیده مدد بگیریم. در واقع، ما هدف از کنش را با «زمان آینده کامل» به تصویر می‌کشیم. زمانی که دال بر این است که اتفاقی در آینده رخ خواهد داد و به پایان خواهد رسید. یعنی، هدف و طرح از کنش که یک عمل ازپیش تحقق‌یافته و تکمیل‌شده است؛ درست هنگامی که هنوز انتظار کشیده می‌شود در خیال کنشگر مجسم می‌شود. برای مثال، علی خانه را برای ملاقات دوستش ترک می‌کند. ملاقات دوست، به‌عنوان یک عمل تکمیل‌شده، درست هنگامی که علی در مسیر خانه اوست، در ذهن او مجسم می‌شود. شوتز، ملاقات چنین مجسم‌شده را Handlung یعنی «طرح یا پروژه Project» می‌نامد. وی با اقتباس اصطلاح «طرح» از هایدگر، از عمل تکمیل‌شده که در زمان آینده کامل مجسم‌شده با عنوان «طرح یا پروژه» کنش یاد می‌کند و در پاسخ به این پرسش که «طرح چیست؟» می‌گوید: عمل از پیش تکمیل‌شده‌ای است که هدف و غایت کنش بوده و به واسطه کنش، هستی و وجود می‌یابد. اما طرح‌ریزی (Projection) یک کنش اساساً مستقل از همه کنش‌های واقعی انجام می‌شود؛ چراکه هر طرح‌ریزی کنش تقریباً یک تصور خیالی از کنش است (ر.ک: همان، ص ۵۷-۶۱).

شوتز با توجه به اینکه در بند گذشته از تصور و تجسم خیالی کنش سخن گفت، این پرسش را مطرح می‌سازد که کدام‌یک از این دو، یعنی «کنش در حال جریان» و «عمل از پیش تکمیل‌شده»، در ذهن کنشگر طراحی و تخیل می‌شوند؟ وی این چنین پاسخ می‌دهد:

پاسخ به این پرسش چندان مشکل نیست. آنچه که طرح‌ریزی می‌شود عمل تکمیل‌شده است، همان چیزی که هدف کنش بوده و به واسطه کنش به عرصه هستی آورده می‌شود... در واقع تنها عمل تکمیل‌شده می‌تواند در خیال به تصویر کشیده شود؛ زیرا اگر عمل تکمیل‌شده، هدف کنش است و اگر عمل تکمیل‌شده طرح‌ریزی نشود، آنگاه به تصویر کشیدن کنش ضرورتاً انتزاعی خواهد شد و در این صورت کنش یک امتداد رو به پیش‌تهمی بدون هر محتوای خاص، بدون هر نوع پُرشوندگی شهودی خواهد بود (همان، ص ۶۰).

بدین ترتیب تجسم و تخیل حرکات مجزایی که مراحل اجرای یک کنش را شکل می‌دهند، بدون تخیل طرح کنش امکان‌پذیر نیست. به تعبیر دیگر، آنچه که در مورد یادآوری گذشته صادق است درباره پیش‌بینی آینده نیز صادق است. در هر دو، آنچه که برای ذهن مشهود است، طرح کنش یا عمل تکمیل‌شده است، نه فرایند در جریانی که آن طرح را محقق می‌سازد. از این‌رو این عمل تکمیل‌شده است که در ذهن کنشگر طراحی و تجسم می‌شود، نه خود کنش.

با توجه به مطالبی که گذشت، در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت که از منظر شوتز، «معنای هر کنش، عمل طراحی شده متناظر با آن است». بدین سان، «آنچه که کنش را از رفتار متمایز می‌سازد این است که کنش برخلاف رفتار، اجرا و تحقق یک عمل طراحی شده است» (همان، ص ۶۱).

## ۶. ارزیابی نظریه شوتز در باب معنای کنش از منظر حکمت اسلامی

فلاسفه علوم اجتماعی بر این باورند که هیچ نظریه‌پردازی در حوزه علوم اجتماعی نمی‌تواند بدون موضع‌گیری (آگاهانه یا ناآگاهانه) در باب مسائل کلان فلسفی، اعم از معرفت‌شناختی، روش‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، ارزش‌شناختی و... به نظریه‌پردازی بپردازد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، ص ۱۹؛ رزنبرگ، ۲۰۱۲، ص ۱). توجه به این نکته به ما اجازه نمی‌دهد که نظریات موجود در عرصه علوم انسانی را پیش از ارزیابی مبنایی و بنایی، به طور عجولانه و کورکورانه برای مطالعه مسائل بومی خود، چه در حوزه فردی و چه در قلمرو اجتماعی به کار گیریم؛ زیرا نظریه‌ای در عرصه علوم انسانی قابل پذیرش است که بر مبنایی صحیح و مطابق با واقع‌پی‌ریزی شده باشد. مواجهه انتقادی با نظریات مزبور، از دوحال خارج نیست: یا چنین نظریاتی با مبنایی و ارزش‌های حقیقی در تعارض‌اند که باید کنار گذاشته شوند؛ یا اینکه با مبنایی مزبور تعارضی ندارند که می‌توان آنها را تلقی به قبول کرده و در مطالعات فردی و اجتماعی خودمان به کارگیریم. البته در حالت نخست، علاوه بر اینکه ما از نادرستی چنین نظریاتی آگاه می‌شویم، این فایده را نیز برای ما دارد که با مسئله این نظریه‌پردازان آشنا می‌شویم و می‌توانیم با عرضه این مسائل به مبنایی صحیح و متقن اسلامی، به این مسائل پاسخ درست داده و به تولید نظریه اسلامی در آن زمینه مفتخر شویم. همان‌طور که در بخش پیشین ملاحظه کردیم، نظریه شوتز در باب معنای کنش نیز از این قاعده مستثنا نبوده و بر برخی از مبنایی و آرای فیلسوفانی چون برگسون و هوسرل مبتنی است. به نظر می‌رسد که نظریه مزبور براساس مبنایی متقن حکمت اسلامی دارای اشکالاتی است که به برخی از آنها اشاره می‌نماییم و در ادامه می‌کوشیم که براساس مبنایی مزبور به مسئله موردنظر، یعنی معنای کنش پاسخی درخور دهیم.

۱. همان‌طور که گذشت، تقسیم حیات به دو نوع «حیات در دیوره» و «حیات در جهان مکانی - زمانی» توسط برگسون بر تحلیل و نگاه خاص وی از زمان مبتنی است. زمان حقیقی از منظر او، همان سیلان و جریان کیفیات ناهمگن و حالات مستمر آگاهی است؛ و برداشت متداول و رایج از زمان، برداشتی کمی، مکانی شده و جعلی از زمان است که قابل تطبیق بر فضا است. بنا بر توضیحاتی که در باب دیوره یا زمان حقیقی برگسون گذشت و همچنین برخی از عبارات صریح برگسون، این نکته به دست می‌آید که زمان حقیقی یا دیوره از دیدگاه وی، سوپزکتیو و وابسته به فاعل شناسا بوده و وجودی مستقل از آگاهی او ندارد. برای نمونه، او در کتاب *ماده و یاد* می‌گوید:

در واقعیت [ورای تجربه انسانی] هیچ ریتمی از دیرند وجود ندارد. شاید بتوان ریتم‌های متفاوتی را که سریع‌تر و کندترند، تصور کرد تا درجه شدت و وقفه انواع متفاوت آگاهی را سنجد (برگسون، ۱۹۹۱، ص ۲۰۷ و ۳۴۲).

اما بنا بر دستاوردهای بدیع و دقیق حکمت صدرایی در باب مقوله «زمان» می‌توان تحلیل برگسون در باب زمان حقیقی را مورد نقد و خدشه قرار داد. از منظر حکمت صدرایی، با اثبات حرکت در جواهر مادی، زمان، امری انقسام‌پذیر و از قبیل کمیات بوده و رابطه‌ای ناگسستگی با حرکت دارد. زمان از اعراض خارجی موجودات مادی نیست، بلکه از عوارض تحلیلی آن‌هاست که تنها به لحاظ مفهومی و در ظرف ذهن قابل انفکاک از جواهر مادی است. در واقع زمان، بُعد و امتدادی گذراست که هر جسمی در ذات خود افزون بر امتدادهای ناگذرا (طول، عرض و ضخامت) از آن برخوردار است. وی وجود زمان و حرکت را غیرقابل تفکیک از هم دانسته و آن دو را از قبیل ماهیات و مقولات به شمار نمی‌آورد، بلکه آنها را در زمره مقولات ثانی فلسفی می‌داند که از نحوه وجود مادیات انتزاع می‌شوند. از منظر وی، هر پدیده مادی زمان مخصوص به خودش را دارد که بعد چهارم وجود آن را تشکیل می‌دهد (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۰۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۵-۱۵۸). در نتیجه زمان، اختصاصی به تجارب انسانی و حالات آگاهی او ندارند و از نحوه وجود مادیات انتزاع می‌گردد و در حقیقت، اندازه امتداد سیال موجودات مادی است؛

۲. نکته دیگر آنکه آگاهی و حالات مختلف آن بذاته زمانمند نیستند و مقوله زمان در ماهیت آن مدخلیتی ندارد که بخواهیم مسئله «معنا» را براساس زمانمند بودن آن حل و فصل نماییم. البته آگاهی انسان به جهت تعلق نفس بشری در این جهان به کالبد مادی، بالعرض دستخوش تغییر و تحول می‌باشد و شاید همین امر موجب گردیده است که برگسون و هوسرل به خطا مسئله معنا را به زمانمند بودن آگاهی انسان ارتباط دهند. به هر حال، باید توجه داشت که تحلیل معنا به طور کلی ربطی به زمان و زمانمندی ندارد و نمی‌توان زمانمندی را از مؤلفه‌های معنا دانست. این ادعا مانند این است که ما در تعریف «میز»، به جهت آنکه تمامی میزهای تجربه‌شده توسط ما چوبی هستند، قید «چوبی بودن» را لحاظ نماییم، حال آنکه این امکان وجود دارد که میزی از جنس چوب نباشد؛

۳. از نگاه برگسون، اگر فشار و تنش روانی، به هر دلیلی آرام گیرد، آگو کشف خواهد کرد که آنچه را قبلاً مجزا و کاملاً متمایز از هم می‌دید، اکنون مواردی هستند که در انتقال مستمر غوطه‌وراند. اما این پرسش قابل طرح است که به چه دلیل این امر صرفاً مربوط به فشار و تنش روانی است؟ ما بالوجدان چه در شرایط عادی و چه در شرایط غیرعادی می‌توانیم جریان و سیلان دائمی عوارض ماده و به تبع آن ماده را مورد تجربه و درک قرار دهیم و این امر نیازی به برطرف‌شدن فشار و تنش‌های روانی ندارد؛

۴. با نگاه انتقادی می‌توان از برگسون پرسید اگر این چنین است که «جریان آگاهی در ذات خود نمی‌تواند به چنگ و تور تأمل و بازتاب درآید؛ بدان دلیل که اساساً تأمل و اندیشه به جهان مکانی - زمانی زندگی روزمره تعلق دارد»، پس چگونه ایشان در این عبارت، بر جریان آگاهی یا دیرند توقف کرده، درباره آن اندیشه می‌کند و حتی محمولاتی را بر آن بار می‌کند! آیا اساساً چیزی که به تور تأمل و اندیشه در نمی‌آید، می‌توان درباره آن سخن گفت و تصور و مفهومی از آن در ذهن داشت؟ ممکن است بگوییم وجه صحیح این است که گفته شود هم «جریان

دیوره» و هم «آگاهی مفهومی از آن»، هر دو از انواع و سطوح مختلف آگاهی هستند، با این تفاوت که اولی از نوع علم حضوری است و عین وجود عینی معلوم است و دومی علمی حصولی است و به وجود عینی معلوم تعلق می‌گیرد. به عبارت دیگر، اینچنین نیست که آگاهی همواره با وجود عینی دوگانگی و تمایز داشته باشد، در علم حضوری، آگاهی عین وجود عینی است؛ اما در علم حصولی، آگاهی متمایز از وجود عینی بوده و در واقع، میان «علم و آگاهی» و «وجود عینی معلوم» تغایر و تعدد وجود دارد. در بخش پایانی به طور مفصل به تمایز میان این دو سطح آگاهی از یکدیگر خواهیم پرداخت؛

۵. تمرکز بر روی فنومن‌ها (پدیدارها) به جای نومن‌ها (پدیده‌ها)؛ یا به تعبیر دیگر، بر تجارب انسانی به جای متعلقات تجارب انسانی، نگاهی سوپزکتیویستی است که از تمایز کانتی میان نومن و فنومن نشئت می‌گیرد. توضیح آنکه تا پیش از کانت و پیروان وی، حقیقت یا صدق عبارت بود از مطابقت ذهن با واقع؛ چراکه از نظر قدما، نومن یا ذات اشیاء مستقل از ما در عالم واقع وجود دارد و ما می‌توانیم به آن دست یابیم. اما از منظر کانت، به دلیل مشکلات فراروی این اصل و دشواری تطبیق آن بر خارج، باید این اصل را وارونه سازیم و بگوییم که حقیقت یا صدق عبارت است از مطابقت واقع با ذهن. براین اساس جهان، بازتاب ذهن است، نه اینکه ذهن بازتاب جهان باشد. کانت، ذات یا وجود نومن (شیء فی‌نفسه) را انکار نمی‌کرد، ولی دسترسی به آن را ناممکن می‌دانست و بر این باور بود که ما تنها به فنومن‌ها یا پدیدارها دسترسی داریم (حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۲۳-۲۴). پس از وی، هوسرل و پدیدارشناسان، حکم به وجود یا عدم وجود نومن را تعلیق نمودند و متعلق شناخت و آگاهی را فنومن یا پدیدارها قرار دادند، زیرا از منظر آنها، تجارب پدیداری انسان دارای ذات هستند، ولی ذات آنها مستقل از آگاهی بشر نیست. درواقع، این آگاهی انسان است که ذات را قوام بخشیده و نمایان می‌سازد (خاتمی، ۱۳۹۷، ص ۳۸۰).

اما در جای خود به اثبات رسیده که سوپزکتیویسم، نگاهی نامعقول و خودمتناقض است و نهایتاً منجر به شکاکیت فراگیر و نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی می‌شود. چراکه انسان فی‌الجمله به واقعیت و نومن‌ها دسترسی دارد و راه شناخت واقعیات به طور مطلق بر او مسدود نیست. برای نمونه، در شناخت‌های حضوری، میان عالم و معلوم، واسطه‌ای همچون مفاهیم ذهنی وجود نداشته و عالم می‌تواند بدون امکان هیچ‌گونه خطایی به معلوم و نومن‌ها دست یابد، و همچنین آن دسته از علوم حصولی که مستقیماً یا با واسطه به علوم حضوری بازگشت می‌کنند، معرفت ما را به خود واقع تضمین می‌کنند (حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۲۸-۲۵)؛

۶. شوتر در برخی از عبارات خود، طرح و هدف کنش را معادل «انگیزه تا آن که In-Order-To Motive» کنش قرار می‌دهد (شوتر، ۱۹۶۷، ص ۸۷-۸۹)، از این معادل‌سازی می‌توان فهمید که او «تصور غایت کنش» را با «علت غایی کنش» یا همان «حبّ به غایت کنش» خلط کرده است. تصور غایت کنش از مقوله بینش و شناخت است، حال آنکه حبّ به غایت کنش از مقوله گرایش است. در واقع، اولی از علل اعدادی کنش بوده و دومی از علل حقیقی تحقق آن می‌باشد (ر.ک: عبودیت و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۵۹-۵۵)؛

۷. نکته دیگر آنکه غایت و هدف کنش لزوماً در آینده و پس از کنش محقق نمی‌شود و ممکن است که قبل از تحقق کنش موجود باشد، یعنی در مواردی که هدف از انجام یک کنش، تحصیل کمال مفقود نباشد، بلکه تحقق آثار و لوازم کمال موجود باشد. برای نمونه، ممکن است کسی که دارای مهارت خطاطی است، بدان جهت که خط نوشتن نتیجه داشتن این مهارت و از آثار و لوازم خطاط بودن است، این کار را دوست داشته باشد و انجام دهد. همچنین است هدف و غایت افعال الهی که کمال موجود در ذات الهی است، نه هدفی که پس از تحقق فعل برای او حاصل می‌شود؛

۸. لزومی ندارد که غایت، هدف یا طرح کنش، عمل تکمیل شده و بعینه در گذشته تحقق یافته باشد. این امکان وجود دارد که فاعل مختار، غایت یا تحقق عملی را در ذهن خود تصور کند که تابحال بعینه سابقه تحقق نداشته باشد. البته تجارب گذشته قطعاً زمینه‌ساز تصور چنین عمل بدیع و جدیدی خواهند بود، ولی لزومی ندارد که غایت کنش، عملی باشد که بعینه در گذشته تجربه شده باشد. ابتکارات و نوآوری‌هایی که در تاریخ بشریت ثبت گردیده‌اند، همگی ناقض این ادعای هوسرل و شوتر هستند. نکته دیگر این است که به گمان ایشان تجارب آگاهی، مانند تأمل منحصر به مواردی است که در گذشته تجربه شده‌اند، و پیش فرض آن این است که آگاهی صرفاً نسبت به اموری تعلق می‌گیرد که واقعیت خود آن تجربه شده باشد، درحالی که اگر مقصود از این آگاهی معنادار را همان علم حصولی بدانیم، لازم نیست مربوط به تجارب گذشته باشد. علم حصولی اعم از تصور و تصدیق است، و تصور هم اعم است از جزئی و کلی، و جزئی هم اعم است از حسی و خیالی، و کلی نیز اعم از ماهوی، منطقی و فلسفی است. همچنین تصدیق هم اقسامی دارد و ممکن است ناظر به واقع عینی یا مفروض باشد یا مربوط به گذشته یا حال یا آینده باشد و تنها بخشی از آنها مستقیماً متعلق به تجارب گذشته است. مثلاً مفهوم کلی آب ناظر به تجربه گذشته فرد از آب نیست که صرفاً متمایز از مابقی تجارب در نظر گرفته شده باشد. همچنین سه مفهوم عدم و محال و اینکه «اگر فاصله زمین تا خورشید بیشتر از این بود، موجود زنده‌ای روی آن امکان وجود نداشت»، هیچ‌کدام از تجارب گذشته و صرفاً متمایز لحاظ شده حکایت ندارند. فرایند مفهوم‌سازی ذهن بسی پیچیده‌تر از آن است که ایشان گمان کرده‌اند.

#### ۷. بازخوانی نظریه شوتر در باب معنای کنش از منظر حکمت اسلامی

چنان که گذشت، در بخش‌های پیشین به توصیف نظریه شوتر در باب معنای کنش پرداختیم و در ادامه آن را مورد ارزیابی قرار دادیم، اکنون زمان آن فرارسیده که در راستای تولید علوم انسانی اسلامی به بازخوانی نظریه مزبور براساس مبانی و آموزه‌های حکمت اسلامی مبادرت ورزیم. فلاسفه اسلامی، شناخت و آگاهی را به دو قلمرو حضوری و حصولی تقسیم می‌نمایند. علم حضوری، علمی است که در آن میان عالم و معلوم، واسطه‌ای مفهومی وجود ندارد و عالم مستقیماً به واقعیت و وجود معلوم دست می‌یابد، مانند علم ما به حالت شادی‌مان در حین شاد بودن؛ اما علم حصولی، علمی است که میان عالم و معلوم، واسطه‌ای مفهومی وجود داشته و عالم به واسطه آن

مفهوم و تصویر ذهنی به معلوم علم پیدا می‌کند، مانند علم ما به شادی‌مان از طریق مفهوم و تصویری که از آن حالت شادی در ذهن‌مان ایجاد شده است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۷۱؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۱۰۷-۱۴۴). با توجه به اینکه لغت (Meaning) در زبان انگلیسی، ریشه در واژه آلمانی (Meinen) به معنای «در ذهن داشتن» دارد، با اندکی تأمل روشن می‌شود که مقوله «معنا» در حیطه علم حضوری قابل طرح نیست؛ زیرا در این قلمرو خبری از ذهن و مفاهیم آن در کار نیست که بتوان در آن سخنی از معنا به میان آورد. در واقع، پدیده «معنا»، زمانی مطرح می‌شود که عالم، از وادی علم حضوری و یافت بی‌واسطه معلوم گذر نماید و به قلمرو علم حصولی، یعنی ذهن و یافت تصویر ذهنی معلوم وارد شود. برگسون و هوسرل با طرح دیوره و جریان مستمر تجارب زیسته، تا حدود بسیاری به علم حضوری و یافت بی‌واسطه معلوم نزدیک شده‌اند؛ اما ایشان نیز به تبع کانت با تفکیک مطلق آگاهی از نومن و ایجاد دوگانه‌ای کاذب میان این دو، راه را برای فهم واقع و نومن بسته دانسته‌اند، درحالی‌که خود به وجود نومن و در این مباحث نیز به تجربه مستقیم دیوره اذعان دارند. به عبارت دیگر، بنا بر دیدگاه پیروان کانت و پدیدارشناسان، فاعل شناسا یا به واقعیت و نومن دسترس ندارد، یا اینکه حکم به وجود یا عدم وجود نومن را در پراتز قرار داده و تعلیق می‌نماید، این در حالی است که بنا بر تعریف علم حضوری از دیدگاه فلاسفه اسلامی، فاعل شناسا در این نوع از علم به خود واقع و نومن بدون هیچ‌گونه واسطه‌ای دست می‌یابد. در حقیقت، می‌توان تمایز اصلی و بنیادین فلسفه اسلامی از فلسفه کانت و پدیدارشناسی را در همین علم حضوری و دستیابی به خود واقعیت و نومن دانست. با اندکی تأمل روشن می‌گردد که پاشنه آشیل مکاتب فلسفی مزبور همین جاست؛ جایی که آگاهی و علم را منحصر در علم حصولی کرده و دسترسی به خود واقعیت را انکار می‌نمایند. حال آنکه زیربنای تمامی علوم حصولی، علم حضوری بوده و بدون آن نمی‌توان از گرداب شکاکیت و نسبیّت معرفت‌شناختی جان سالم به در برد (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۸-۲۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۴۹-۲۵۴).

بحث را در پرتو تقسیم علم به حضوری و حصولی پی می‌گیریم. پس از اینکه عالم از طریق علم حضوری، معلومی را یافت، ذهن او هم‌زمان و به طور خودکار، تصویری از آن معلوم حضوری در خود ایجاد می‌نماید. این تصاویر همان مفاهیم یا وساطتی هستند که فاعل شناسا در قلمرو علم حصولی با آنها سروکار دارد. صور مزبور از آن حیث که موجودی ذهنی هستند و در موطن ذهن (که مرتبه‌ای از نفس ماست) حضور دارند، معرفت ما به آنها حضوری است؛ اما همین صور از آن نظر که حاکی از محکی خود هستند، معرفت‌هایی حصولی‌اند (همان، ص ۱۷۴). با توجه به تعریف علم حصولی و اقسام آن، اخذ مفهوم از علوم حضوری و از محسوسات متوقف بر گذشت زمان از لحظه درک آنها نیست، بلکه افزون بر مفاهیم مزبور، مفاهیم خیالی نیز دقیقاً هم‌زمان با حضور معلوم نزد عالم به واسطه ذهن ساخته می‌شوند. البته مفاهیم خیالی این قابلیت را دارند که پس از قطع ارتباط مستقیم عالم با معلوم نیز قابل یادآوری باشند. بنابراین برخلاف ادعای شوتر برای درک مفهومی معلوم نیازی به سپری‌شدن زمان درک حضوری و مستقیم آن نیست.

همان‌طور که گذشت، ما در علم حصولی با سه مؤلفه عالم، معلوم و علم (صورت ذهنی) سروکار داریم. فلاسفه اسلامی، صورت ذهنی را «معلوم بالذات» و خود معلوم یا شیء مورد شناخت را «معلوم بالعرض» می‌نامند؛ زیرا در علوم حصولی، آنچه که مستقیماً و به نحو حضوری مورد شناخت عالم واقع می‌شود، صورت ذهنی شیء بوده و خود معلوم یا شیء، با واسطه و بالعرض مورد درک و شناخت قرار می‌گیرد. اصطلاحاً به صورت ذهنی، «حاکی» و به معلوم یا شیء مورد شناخت، «محکی» می‌گویند (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۹-۲۵). بنا بر مطالبی که گذشت، اکنون این پرسش مطرح می‌گردد که از منظر حکمت اسلامی، مقصود از «معنا» به معنای عامش چیست؟ آیا «معنا» همان حاکی و صورت ذهنی است یا اینکه «معنا» عبارت است از محکی؟ پیش از آنکه به این پرسش مهم پاسخ دهیم، لازم است که به این نکته اشاره نماییم که گاهی میان دو اصطلاح «مفهوم» و «معنا» خلط و اشتباهی صورت می‌گیرد که باید از آن پرده برداریم. گاهی مراد ما از مفهوم، همان حاکی یا صورت ذهنی است، از آن جهت که خودش به علم حضوری فهم و درک شده و به اصطلاح معلوم بالذات است و درواقع ناظر به فهم چیز دیگری است، باید توجه داشته باشیم که از این حیث به آن معنا گفته نمی‌شود؛ اما گاهی مقصود ما از مفهوم، معلوم بالعرض و محکی است، در این حالت، صورت ذهنی که حاکی است مفهوم نیست، بلکه همان چیزی که این صورت ذهنی از آن حکایت می‌کند، مفهوم است و به این معنا، مفهوم همان معناست. براین اساس «معنا» به معنای عام آن عبارت است از همان محکی که صورت ذهنی (حاکی) از آن حکایت می‌کند. توضیح آنکه بنا بر نظر دقیق که استاد مصباح یزدی مطرح فرموده‌اند حکایت مراحلی دارد. پس از اینکه صورتی در ذهن شکل گرفت، برای آنکه بتواند حکایت داشته باشد، باید نفس به آن از همین جهت توجه و التفات پیدا کند، یعنی با توجه نفس، صورت ذهنی شأنیت حکایت پیدا می‌کند، نه اینکه خود آن صورت نقش بسته در ذهن حکایت دارد. اما شأنیت حکایت به این معناست که با توجه نفس، نفس آن را حاکی فرض می‌کند، و به عبارتی برایش محکی فرض می‌کند و در ذهن به آن محکی فرضی اشاره می‌کند. پس در این مرحله هم نمی‌توان گفت که صورت ذهنی حقیقتاً محکی دارد. شاید مقصود شوتر از معنابخشی اعمال آگاهی، مانند توجه و تأمل به تجارب زیسته سپری‌شده، همین نکته باشد، اما نقاط افتراقی در این‌جا وجود دارد که به آنها اشاره خواهیم کرد. مرحله بعد این است که این صورت ذهنی را در ضمن یک قضیه یا تصدیق فرضی قرار می‌دهد، یعنی فرض می‌کند که حکمی بر آن محکی فرضی بار شود، حکمی اعم از وجود و عدم آن محکی یا چیزی دیگر، مثل اینکه فرض می‌کند قلم موجود است. مرحله بعد این است که تصدیق می‌کند که این قضیه صادق است، یعنی به حکایت این قلم فرضی از واقع معتقد می‌شود. مرحله بعد این است که این تصدیق صادق باشد، یعنی بازای آن قلمی که فرض کردیم وجود دارد و به وجود آن هم باور کردیم، حقیقتاً قلمی وجود داشته باشد. در این مرحله است که می‌توان گفت آن صورت ذهنی از این قلم واقعی حکایت دارد. پس حکایت مربوط به خود صورت ذهنی نیست و تنها می‌توان گفت هر مرحله‌ای شأنیت حکایت را نسبت به مرحله بعد دارد و حکایت حقیقی برای تصدیق صادق است (برهان مهریزی و مصباح، ۱۳۸۸). اما معنا همان چیزی

است که با توجه نفس برای صورت نقش بسته در ذهن فرض شده است. این فرض هم دلخواهی نیست، یعنی چنین نیست که با هر صورتی بتوان هر چیزی را فرض کرد، بلکه شائبه حکایت برای صورت ذهنی ذاتی است، یعنی هر صورتی تنها می‌تواند حاکی از معنای خاصی باشد، پس تعیین معنا تابع قصد فاعل شناسا نیست، مثلاً نمی‌تواند تصور انسان را حاکی از اسب قرار دهد، برخلاف لفظ که دلالتش وضعی و قراردادی است و هر لفظی را می‌توانیم دال بر هر معنایی که خواستیم قرار دهیم و از این جهت است که زبان وضعی و قراردادی است، اما معنا چنین نیست. علت این امر آن است که صور ذهنی ما، منشأ واقعی داشته و این چنین نیست که محکی آنها تابع قصد، قرارداد و اراده ما باشد.

اکنون که «معنا» به معنای عامش از منظر حکمت اسلامی روشن گردید، باید به سراغ تحلیل «معنای کنش» برویم و مشخص نماییم که معنای کنش از منظر حکمت اسلامی چیست. پیش از ورود به بحث ضروری است که در وهله نخست، تمایزگذاری هوسرل میان «رفتار» و «کنش» را مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم که آیا چنین تمایزی را می‌شود میان افعال بشری قائل شد یا نه. از منظر حکمت اسلامی، انسان دارای یک سری انفعالات و افعال است. در انفعالات به معنای فلسفی آن که شامل هرگونه تأثیرپذیری نفس انسانی می‌شود، اراده انسان علت حقیقی ایجاد آنها نبوده و انسان در حکم یک قابل و اثرپذیر صرف است (برای توضیحات بیشتر در باب علل حقیقی و اعدادی ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۴، ص ۱۲۱). با توجه به این نکته شاید بتوان انفعالات انسان در فلسفه اسلامی را معادل تجارب منفعل هوسرل دانست. اما در افعال به طور مطلق، انسان نقش دارد. منتها در افعال غیرارادی، مانند گردش خون و ضربان قلب نفس انسان نقشی نداشته و این بدن آدمی است که فاعل و اثرگذار است. اما در افعال ارادی، نفس انسان که دارای شعور و اراده است فاعل آنهاست. به عبارت دیگر، در تمامی افعال ارادی، اعم از درونی و بیرونی، فردی و اجتماعی، دو مؤلفه آگاهی و اراده وجود داشته و نفس انسان نقش آفرینی می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۲۳-۲۵). درواقع، هیچ‌گونه فعل ارادی از انسان صادر نمی‌شود مگر اینکه انسان به آن فعل و هدف از انجام آن، علم و آگاهی داشته باشد و برای وصول به هدفش، آن را طلب و اراده کند. براساس آموزه‌های حکمت اسلامی، همان‌گونه که گذشت، افعال ارادی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱. افعالی که هدف از انجام آنها، تحقق آثار و لوازم کمال موجود در ذات فاعل باشد و انگیزه‌های زائد بر ذات نداشته باشد، مانند اینکه کسی دارای مهارت خطاطی است و بدان جهت که خط نوشتن نتیجه داشتن این مهارت و از آثار و لوازم خطاط بودن است، این کار را دوست داشته باشد و انجام دهد؛

۲. افعالی که هدف از انجام آنها، تحصیل کمال مفقود (حقیقی یا موهوم) در ذات فاعل باشد و انگیزه‌های زائد بر ذات داشته باشند، مانند اینکه کسی مهارت خطاطی ندارد، به همین دلیل تمرین خطاطی می‌کند تا خطاط شود.

براساس تقسیم مزبور، شاید بتوان رفتار به اصطلاح هوسرل و شوتز را که نوعی فعالیت خودانگیخته است، معادل فعل ارادی از نوع نخست دانست؛ زیرا در چنین افعالی، منشأ صدور فعل، کمالات موجود در ذات فاعل است که بدون

هیچ‌گونه بررسی و طرح‌ریزی پیشین صورت می‌پذیرند. انسان به‌عنوان یک موجود ذاتاً مختار، باشعور، اراده‌مند و متفکر، افعالی مانند اراده، توجه، تأمل، تشخیص، حکم، قصد و... را بدون بررسی و طراحی قبلی به طور خودکار انجام می‌دهد. البته باید به این نکته توجه داشت که از منظر حکمت اسلامی برخلاف هوسرل، تمامی افعال ارادی انسان هدفمند هستند، چه آن هدف گاه کمال درونی موجود باشد، خواه کمال درونی مفقود. از سویی دیگر، شاید بتوان کنش به اصطلاح شووتر را معادل فعل ارادی از نوع دوم دانست که در آنها، کنشگر (به‌عنوان فاعل بالقصد) به ترتیب مراحل زیر را طی می‌نماید: تصور فعل و نتیجه آن، مقایسه نتیجه فعل با هدف موردنظر، حکم به مطلوب‌بودن فعل و اینکه ما را به هدف موردنظر می‌رساند، شوق به فایده فعل، شوق به خود فعل و در پایان اراده فعل و صدور آن از سوی فاعل، البته در صورت فراهم‌بودن شرایط و فقدان موانع (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۳۱). با توجه به تحلیل ارائه‌شده از فعل ارادی انسان به معنای دوم، در افعال مزبور، کنشگر انسانی به‌عنوان یک موجود ناقص و نیازمند، برای رفع نواقص و نیازهای خود به بررسی گزینه‌ها و راه‌کارهای مختلف در ذهن خود می‌پردازد. از میان آنها به گزینش بهترین راهکار از منظر خود پرداخته و آن را به‌عنوان غایت و هدف فعل خود گزینش نموده و قصد می‌نماید. البته ممکن است که ملاک گزینش بهترین گزینه، عقل باشد که در آن صورت، کنش مزبور کنشی عقلانی است و یا اینکه ملاکی غیرعقلانی داشته باشد که در این حالت، کنشی غیرعقلانی تحقق خواهد یافت. غایت موردنظر جزء ذات وی نبوده و در حقیقت، کنشگر برای دستیابی به آن این فعل را انجام می‌دهد. درواقع، قبل از فعل، مفهوم ذهنی غایت در ذهن کنشگر شکل می‌گیرد و وی به وسیله آن، غایت خارجی را که مرتب بر فعل می‌شود لحاظ می‌کند و آنگاه آن را می‌خواهد و به تبع، مقدمات آن، یعنی خود فعل را لحاظ می‌کند و آن را هم بالتبع می‌خواهد. کنش همان فعل هدفمند است و معنای آن چیزی جز لحاظ خود فعل ناظر به هدفی که از آن موردنظر است نیست. پس معنای کنش مربوط به خود کنش است با توجه به رابطه‌ای که با هدف دارد، نه خود هدف و غایت. به تعبیری دقیق‌تر، کنشگر، از رابطه میان «حرکات و سکنتای معین» و «هدف موردنظر خود»، مفهومی را انتزاع می‌کند که به اعتبار او حاکی از این رابطه واقعی است و آن را به‌عنوان معنای کنش خود در نظر می‌گیرد. چنین مفاهیمی از راه مقایسه به دست می‌آیند و از مفاهیم فلسفی هستند. برای نمونه، ما از فردی که برای رفع گرسنگی و سیرشدن، در حال انجام مجموعه‌ای از حرکات معین است، عنوان «غذاخوردن» را انتزاع می‌نماییم و این عنوان را از راه مقایسه میان «حرکات و سکنتای معین» و «غایت معین» به دست می‌آوریم. عنوان مزبور، همان معنایی است که کنشگر از چنین کنشی قصد نموده است.

### نتیجه‌گیری

همان‌طور که گذشت، شووتر به جهت رفع ابهام موجود در یکی از مؤلفه‌های تعریف وبر از کنش، یعنی «معنا» به سراغ دیوره برگسون و زمان‌آگاهی درونی هوسرل رفت تا از این طریق بتواند تحلیلی ژرف از حقیقت و ماهیت معنا ارائه نماید. در این راستا، به این نتیجه رسید که «معنا» در معنای عام‌اش، چیزی جز «توجه آگو به تجارب گذشته و سپری‌شده‌اش نیست». درواقع، این تجارب زیسته نیستند که معنادارند، بلکه نگرش و توجه آگو به تجارب

سپری شده‌اش، آنها را معنادار کرده و از مابقی تجارب متمایز می‌سازد. براین اساس همین اعمال آگاهی آگو، مانند توجه، تأمل، شناسایی و... هستند که یک تجربه سپری شده را از جریان دیوره جدا ساخته و به آن معنا می‌بخشند. وی به پیروی از هوسرل، این اعمال معنابخش آگاهی را «رفتار» نام نهاد. در ادامه، براساس همین معنای عام از «معنا» به سراغ «معنای کنش» رفت تا بتواند ابهام موجود در تعریف ویر از کنش را برطرف سازد. در این راستا به این نتیجه رسید که کنش دارای دو عنصر آینده و گذشته است، یعنی کنشگر با توجه به اعمال گذشته و تکمیل شده خویش، قبل از تحقق کنش، تصویری از آن عمل تکمیل شده در ذهن خود مجسم می‌نماید تا آنکه در آینده و پس از انجام کنش به آن دست یابد. بنابراین کنش، اجرا و تحقق بخشی به یک عمل طراحی شده است. از منظر وی، این عمل طراحی شده، همان طرح یا هدف کنش است که «معنای کنش» نامیده می‌شود. بدین سان، از منظر شوترز معنای هر کنش همان عمل طراحی شده در ذهن کنشگر است.

در ادامه از منظر حکمت اسلامی انتقاداتی را بر نظریه شوترز و مبانی فلسفی آن وارد ساختیم و نشان دادیم که برداشت برگسون از مقوله «زمان»، برداشتی نادرست بوده و با دیدگاه حکمت صدرایی در باب زمان به‌عنوان یکی از اعراض تحلیلی جواهر مادی در تعارض است. همچنین به این نکته اشاره نمودیم که زمان بذاته هیچ‌گونه مدخلیتی در حقیقت «معنا» ندارد و نمی‌توان «معنا» را بذاته امری مرتبط با زمان دانست. در کنار انتقادات دیگر، به این نتیجه رسیدیم که نظریه مزبور از آبخوری (یعنی پدیدارشناسی) بهره می‌برد که دسترسی به واقع را ناممکن دانسته و دغدغه وصول به آن را ندارد. اگر ما آگاهی را منحصر در علم حصولی بدانیم و راهی برای تطابق این علم با واقع نداشته باشیم، سرانجامی جز نسبی‌گرایی و شکاکیت فراگیر نخواهیم داشت؛ زیرا زمانی می‌توانیم از این چالش‌های معرفت‌شناختی جان سالم به در ببریم که امکان دسترسی بشر به واقع، چه به نحو مستقیم یا غیرمستقیم را اثبات نماییم.

برای دستیابی به این آرمان تلاش نمودیم که براساس مبانی متقن حکمت اسلامی به پرسش‌های مطروحه در باب حقیقت «معنا» و «معنای کنش» پاسخ دهیم. با تقسیم علم و آگاهی به دو بخش حضوری و حصولی به این نتیجه رسیدیم که مقوله «معنا» مربوط به علم حصولی بوده و ارتباطی به علم حضوری و یافت بی‌واسطه واقعیت ندارد. همان‌طور که گذشت، در علم حصولی ما با دو مقوله «حاکمی یا همان صورت ذهنی» و «محکمی یا همان معلوم بالعرض» روبه‌رو هستیم. براساس تحلیلی که از مراحل حکایت در علم حصولی ارائه کردیم به این نتیجه رسیدیم که «معنا» همان مقصود ما از حاکمی یا صورت ذهنی است؛ به تعبیر صریح‌تر، «معنا» همان محکمی مفروض است، زیرا همان‌طور که حکایت مراحل دارد، محکمی هم به‌تبع مراحل دارد و معنا، محکمی مفروض است، نه محکمی بالفعل. البته با توجه به مراحل حکایت، معنای تصور، محکمی مفروض برای تصور است و معنای تصدیق، محکمی مفروض برای قضیه منطقی است، صرف‌نظر از حکمی که ممکن است فاعل شناسا به نحو بالفعل درباره آن داشته باشد. پس از این تحلیل به سراغ معنای کنش رفتیم و نشان دادیم که معنای کنش، عنوانی است که از رابطه میان «حرکات و سکنتاتی معین» و «غایتی معین» انتزاع می‌گردد. درواقع، کنش همان فعل هدفمند است و معنای آن چیزی جز لحاظ خود فعل ناظر به هدفی که از آن موردنظر است نیست.

## منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین و دیگران، ۱۳۷۹، «مفهوم زمان در فلسفه برگسن»، *مدرس علوم انسانی*، ش ۱۷، ص ۹۵-۱۰۸.
- برهان مهریزی، مهدی و مجتبی مصباح، ۱۳۸۸، «ماهیت حکایت از دیدگاه استاد مصباح»، *معرفت فلسفی*، ش ۳، ص ۱۱-۵۰.
- پارسائیا، حمید، ۱۳۹۲، *جهان‌های اجتماعی*، چ دوم، قم، کتاب فردا.
- پالمر، ریچارد، ۱۳۷۷، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمدسعید خنایی، تهران، هرمس.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، *مبانی علوم انسانی اسلامی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حسن‌پور، علیرضا، ۱۳۹۵، «زمانمندی آگاهی و تاریخمندی آگاهی گذر هوسرل از پروژه استعلایی»، *پژوهش‌های فلسفی*، ش ۱۸، ص ۲۱-۳۶.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۶، *منابع معرفت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، *مبانی معرفت‌شناختی علوم انسانی در اندیشه اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- خاتمی، محمود، ۱۳۹۱، *مدخل فلسفه غربی معاصر*، ویراست دوم، تهران، علم.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۷، *مدخل فلسفه هوسرل*، تهران، تمدن علمی.
- رائی، فاطمه، ۱۳۹۰، «زمان‌اندیشی درونی از دیدگاه هوسرل»، *جستارهای فلسفی*، ش ۲۰، ص ۶۳-۹۰.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۴، *درآمدی بر فلسفه اسلامی*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، چ سوم، تهران، سمت.
- عبودیت، عبدالرسول و دیگران، ۱۳۹۲، *خداشناسی فلسفی*، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عمادی، عباس، ۱۳۹۳، «هرمنوتیک علوم انسانی»، در: [pajoohe.ir](http://pajoohe.ir).
- فولادی، عقیل، ۱۳۹۳، «اگو (Ego)»، در: [pajoohe.ir](http://pajoohe.ir).
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۹، *آموزش فلسفه*، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- Bergson, Henri, 1913, *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, Translated by R. L. Pogson, New York, Macmillan.
- , 1991, *Matter and Memory*, Nancy Margaret Paul and W. Translated by Scott Palmer. Zone -Books, New York.
- Husserl, Edmund, 1964, *The Phenomenology of Internal Time Consciousness*, Translated by James S. Churchill, Bloomington: Indiana University Press.
- Rosenberg, Alexander, 2012, *Philosophy of Social Science*, Colorado: Westview Press.
- Schutz, A, 1967, *Phenomenology of the Social World*, Translated by G. Walsh and F. Lehnert. Evanston, IL, Northwestern University Press.
- Sokolowski, Robert, 1964, "Immanent Constitution in Husserl's Lectures on Time", *Philosophy and Phenomenological Research*, V. 24, N. 4, p. 530-551.
- Weber, Max, 1947, *The Theory of Social and Economic Organization*, Translated by A. M. Henderson and Talcott parsons, New York, Oxford University Perss.