

معناگرایی، اصالت ایده و آرمان گرایی

دکتر حسین سلیمی (hossein.salimi@yahoo.com)

دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی

تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۸/۸ تاریخ پذیرش نهایی: ۸۹/۹/۳۰

چکیده

از یونان باستان که نخستین جرقه‌های ایده‌گرایی در حوزه تفکر اجتماعی نمایان گشت این پرسش طرح شده که آیا هرگونه ایده‌گرایی و به تعبیر امروزی آن معناگرایی به منزله نوعی آرمان‌گرایی است؟ آیا اصالت ایده در اندیشه اجتماعی با گرایش به امر ایده‌آل در کنش اجتماعی و همچنین در فهم پدیده‌های اجتماعی و سیاسی هم‌معنی است؟ و میان این دو مقوله چه کنش و واکنشی وجود دارد؟ این مقاله به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد. به نظر می‌رسد که هر چند معناگرایی در فلسفه اسلامی سابقه‌ای دور و دراز دارد و هر چند که در بنیاد تفکر دینی در طول تاریخ نوعی گرایش به ایده و معنا دیده می‌شود با این همه تفاوت‌هایی اساسی میان معناگرایی، آرمان‌گرایی و معنویت‌گرایی وجود دارد. بسیاری از کسانی که به سوی آرمان‌گرایی و حتی معنویت‌گرایی کشیده شده‌اند معناگرا بوده‌اند؛ اما همه آرمان‌گرایان و معنویت‌گرایان معناگرا تلقی نمی‌شوند. البته در بسیاری موارد میان آنها نوعی تلازم و هم‌پوشی و در برخی از تفکرات و نظریه‌های سیاسی و بین‌المللی نوعی همراهی میان این دو گرایش دیده می‌شود؛ اما نباید آنها را یکی دانست.

واژه‌های کلیدی: معناگرایی، اصالت ایده، آرمان‌گرایی، معنویت‌گرایی

مقدمه

"آن چه من تصور می‌کنم این است که اصل خیر در منتهی‌الیه عالم معقولات جای دارد و آن را به زحمت می‌توان دید اما اگر شخص آن را مشاهده کند به ناچار اذعان خواهد نمود که منشأ کل خوبی و زیبایی همان است و در جهان مرئی آفریننده روشنایی و کانون نور جز آن نیست و در عالم معقولات نیز منبع حقیقت و عقل همان است" (افلاطون، ۱۳۵۵: ۴۰۱)

زمانی که افلاطون عالم مثل را اصل و بنیاد عالم معرفی کرد، عده‌ای پنداشتند که منظور او موجوداتی مابعدالطبیعی است که به رغم ذات مثالی و برتر خود، با صورتی مادی، بر فراز ابرها در آسمان قرار گرفته‌اند، نسخه‌های مادی خود را در زمین می‌افکنند و وجود و جایگاهشان را می‌آریند. در حالی که سخن او نه درباره موجوداتی فرازمینی در هیأت غول‌آسا، بلکه درباره ایده‌هایی بود که در عقلانیت، محیط بر عالم قرار داشتند. در واقع او سخن از اصالت ایده به میان آورده بود و ایده‌ها را بر موجودات مادی اولویت می‌بخشید. از این رو درست است که افلاطون در تحلیل نهایی، اندیشه‌وری آرمان‌گرا است. هرچند او را می‌توان به معنایی متفاوت، معناگرا و به عبارت دقیق‌تر ایده‌گرا دانست. به نوشته ماروین هریس:

منبع اصلی معناگرایی^۱ از افلاطون برگرفته شده است که نزد او جهان مادی که ما با آن سر و کار داریم متشکل از سایه‌های غیرواقعی ایده‌هایی است که در پس پشت آنها قرار دارند. ایده‌ها تنها موجودیت‌هایی هستند که ارزش شناخت دارند. (Harris, 1999: 21)

همان‌گونه که از نقطه آغاز معناگرایی در تاریخ تفکر سیاسی معلوم است اصطلاح معناگرایی از بدو امر محل اختلاف بوده است. عده‌ای آن را معادل اصالت ایده، گروهی آن را هم‌معنی آرمان‌گرایی و بعضی از متفکران آن را مترادف معنویت‌گرایی می‌انگاشتند. این مناقشه نظری در مورد اصطلاح ایده‌آلیسم نیز بروز کرده است. معناگرایان جدید مانند الکساندر ونت خود را ایده‌آلیست نامیده‌اند و از این رو ناگزیر شده‌اند که تفاوت‌های دیدگاه خود را با آرمان‌گرایانی که آنان نیز ایده‌آلیست خوانده می‌شدند، روشن کنند. وی در این باره می‌نویسد:

با توجه به این که اصطلاح ایده‌آلیسم (به معنی آرمان‌گرایی) به نظریه‌ای در باب سیاست بین‌الملل نیز اطلاق می‌شود باید یادآور شویم که معناگرایی در نظریه اجتماعی متضمن آرمان‌گرایی در روابط بین‌الملل نیست.

برای تأکید بر تفاوت میان ایده‌آلیسم به معنای آرمان‌گرایی و ایده‌آلیسم به معنای مکتب اصالت ایده، برخی از هواداران معناگرایی جدید، اصطلاح جدید Ideationalism را جایگزین ایده‌آلیسم کردند تا تفاوت اساسی آنان با ایده‌آلیست‌های کلاسیک روشن شود. به همین دلیل نیز در این مقاله ما معناگرایی را معادل Ideationalism به کار می‌بریم. هر چند در نوشته‌های برخی از بنیان معناگرایی، این مفهوم با کلمه idealism بیان شده است. البته ایده‌آلیسم نه به عنوان آرمان‌گرایی که به اصالت امر آرمانی^۱ متصف است بلکه به مفهوم معناگرایی که به اصالت ایده^۲ در پدیده‌های اجتماعی گرایش دارد. پرسش اصلی ما در این تحقیق این است که چه تفاوتی در معناگرایی و معنویت‌گرایی وجود دارد؟ و اگر وجود دارد چه تأثیری بر تفکر سیاسی داشته است؟ مطالعات اولیه ما نشان می‌دهد که معناگرایی در عرصه اندیشه سیاسی لزوماً به معنویت‌گرایی منجر نمی‌شود هر چند که بیشتر معنویت‌گرایان گرایش معناگرایانه داشته‌اند و مهم‌ترین تأثیر معناگرایی در تفکر سیاسی نفی مادی‌گری، تعیین‌گرایی، احیاء نگرش سازه‌انگاران و غایت‌گرایی است. در این مقاله تلاش ما یافتن رابطه میان این چند مفهوم اساسی است و تلاش خواهیم کرد که آن را نه فقط در نظریه‌های روابط بین‌الملل جدید بلکه در تاریخ تفکر سیاسی مخصوصاً تفکر ایرانی اسلامی است.

۱. سرآغاز معناگرایی

فلسفه یونانی قرن‌ها قبل از مهم‌ترین ادیان تاریخ‌ساز مباحثی را عنوان کرد که زمینه‌ساز اندیشه‌ای شد که امروز با نام معناگرایی شناخته می‌شود. زمانی که سقراط در مقابله با نسبی‌گرایی محض ناشی از سوفسطایی‌گری سخن از اهمیت ایده‌ها در شکل دادن به واقعیت اجتماعی به میان آورد و زمانی که وی ایده‌هایی معین را مبنای شناخت دانست، جامعه آن روز آتن این نگرش را برنافت و وی را به مرگ محکوم کرد؛ اما اهل اندیشه‌های مانند افلاطون جان کلام او را برگرفت و آن را به مبنای فکر فلسفی بدل کرد. فلاسفه یونانی قبل از سقراط همگی در پی یافتن جوهر و ذات جهان بودند و از این منظر هر یک اصل و ریشه‌ای برای دنیا یافته بودند. یکی آب و دیگری آتش را مینا و ماده اصلی جهان معرفی می‌کرد. در واقع بسیاری از آنها ذات و جوهری مادی برای جهان در نظر می‌گرفتند و همین امر نیز گونه‌ای از ماتریالیسم را در دیدگاه آنها پدید آورده بود؛ اما افلاطون به تبعیت از سقراط اصل و بنیاد وجود را از جنس ایده دانست و همه چیز را در عالم، محصول

ایده‌ها تصور کرد. اگر چه ایده‌هایی که جوهر وجودند از نظر افلاطون همان ایده‌های انسانی نیستند؛ اما به هر حال او در کاوش فلسفی خویش ایده را در فهم و شکل‌گیری موجودات اصیل‌تر و اولی بر ماده می‌شمرد. البته افلاطون جهان مادی را نیز واقعی می‌دانست اما ریشه وجود را در عالم مثل یا همان جهان ایده‌ها می‌دید. جهانی که همه دنیای مادی بر ساخته و نشانه آن است.

ارسطو ضمن نقدی که بر افلاطون داشت، و برخلاف او جهان مادی را نیز در عرصه شناخت اصیل تلقی کرد، اما به گونه‌ای دیگر، نقشی اساسی به ایده‌ها در شکل‌گیری جهان هستی داد. ایده‌هایی که بدون آنها امکان شناخت جهان مادی نیست و دنیا به واسطه آنها معنا می‌گیرد. ارسطو بسیاری از ایده‌ها را محصول انعکاس واقعیت در ذهن و عقل انسان می‌دانست اما همین ایده‌ها به واقعیت شکل داده و استعدادها را نهفته در وجود را از قوه به فعال می‌رسانند. به همین دلیل نیز موجودات و به خصوص پدیدارهای انسانی و اجتماعی را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن نقش بنیادین و اساسی ایده‌ها درک کرد. برای ارسطو روان انسان یا به عبارت دیگر ایده‌های برآمده از عقلانیت او بر تن انسان یا به عبارت دیگر وجه مادی وجود او ارجحیت دارد. به نوشته ارسطو:

هر جاننداری، بیش از هر چیز، از روان و تن ساخته شده است، روان به تن فرمان می‌دهد و تن فرمان می‌پذیرد. و برای آن که دریابیم که چه چیز طبیعی است بهتر است که چیزهایی را بررسی کنیم که در حال طبیعی هستند، نه نمونه‌هایی را که از حال طبیعی بیرون شده‌اند. از این رو برای شناخت آدمی باید نخست در حال کسی باریک‌بین شویم که تن و روانش هر دو در بهترین وضع ممکن باشد و اصلی که یاد شد (یعنی فرمانروایی روان بر تن) در او صدق کند. در هر آفریده زنده‌ای می‌توان حکومتی هم از نوع حکومت خدایگان بر بنده و هم از نوع حکومت سیاستمدار بر همشهریانش را آشکار یافت. روان بر تن همچون خدایگانی بر بنده، فرمان می‌راند و خرد و هوس مانند سیاستمدار یا شهرداری حکومت می‌کند. پیداست که در این دو مثال طبیعت و مصلحت هر دو حکم می‌کنند که روان بر تن و خرد بر هوس فرمانروا باشد. (ارسطو، ۱۳۶۴: ۱۱-۱۰)

گرچه ارسطو این سخن را برای توضیح و توجه تفاوت‌های ذاتی میان انسان‌ها از جمله تفاوت میان زن و مرد و آزاد و برده به کار می‌گیرد؛ اما به نظر می‌رسد که معانی دیگری نیز در نظر او نهفته است. او فرآورده‌های عقل انسانی را بر نیازهای برآمده از جسمانیت او اولی می‌داند. ارسطو به این شیوه میان هست‌ها و بایدها و یا به سخن دیگر میان عقلانیت انسان و ایده‌آل‌ها و آرمان‌های او پیوند می‌زند و چنین می‌گوید که چون در وجود انسانی عقل و روان بر ماده و جسم اولویت دارد پس در مدل مطلوب زندگی اجتماعی نیز باید عقل و ایده بر جسم و ماده اولی باشد.

افلاطون و ارسطو از نخستین اندیشه‌ورانی هستند که با نگاهی معناگرا به شناخت جوامع سیاسی پرداختند. در واقع آنان ایده‌ها و ارزش‌های مسلط را به معیار اصلی برای فهم و طبقه‌بندی جوامع بدل کردند. معیار اصلی این فلاسفه برای تقسیم‌بندی جوامع نوع و شیوهٔ درک آن جوامع از سعادت و فضیلت یا به عبارت بهتر ایده‌های جاری در آن جوامع است. هم ارسطو و هم افلاطون جوامع را نه فقط بر اساس ساختارها و توانمندی‌ها و بهره‌مندی‌های مادی بلکه بر اساس نوع ایده‌های مسلط و شایع در آن جامعه تقسیم‌بندی کردند. این نشان می‌دهد که ایده‌گرایی در فهم پدیده‌های اجتماعی، و نظام‌های سیاسی امری است به قدمت تاریخ فلسفه و تفکر.

آن چه در دوران شکوفایی اندیشهٔ اسلامی در عصر طلایی تمدن اسلامی مطرح شد شباهت بسیاری به نوع نگاه فلاسفهٔ یونانی داشت. هر چند که حکمای اسلامی تسلیم محض اندیشه‌های یونانی نبودند و به جز شرح و بسط آن تفکرات، خود نیز در آن دخل و تصرف کرده و طرح‌هایی نو در درون آن پی‌افکنند؛ اما در نهایت فلاسفه و بسیاری از اندیشه‌وران اسلامی پای به راه افلاطون و ارسطو گذاردند و به سبک و سیاق آنان به شناخت و دسته‌بندی جوامع پرداختند. اصالت ایده در فهم پدیده‌های اجتماعی و نظام‌های سیاسی، امری است که در گرایش‌های گوناگون فکری فلاسفهٔ اسلامی ظهور و بروز پیدا کرده است. فارابی، ابن سینا، غزالی، خواجه نصیرالدین طوسی، ابن خلدون از جمله متفکرانی هستند، که علی‌رغم اختلافات اساسی در جوهر تفکرشان، در فهم پدیده‌های اجتماعی با نگرشی مبتنی بر معناگرایی به فهم مباحث سیاسی و اجتماعی پرداخته‌اند. وقتی فارابی جوامع را بر اساس نوع ادراک و تعریفی که در آن جوامع از فضیلت و سعادت می‌شود، تقسیم‌بندی می‌کند، نشان می‌دهد که برای او ایده‌ها هستند که مبنای اصلی شکل‌گیری شخصیت اجتماعی و هویت‌یابی جوامع هستند و نه خصصت‌ها و امکانات مادی آن جوامع. اگر هم امکانات و خصصت‌های مادی خاصی در هر یک از انواع مدینه شکل می‌گیرند این به دلیل ایده‌های خاص جاری در آن جامعه است. به عنوان نمونه فارابی نه فقط ایده‌ها را بنیاد هویت مدینه یا جامعهٔ سیاسی می‌داند بلکه معتقد است که این ایده‌ها تنها در عرصهٔ اجتماعی امکان ظهور و بروز دارند. وی تلقی خاصی از مدنی‌الطبع بودن انسان دارد و به یک معنا، انسان را در خارج از جامعه انسان تلقی نمی‌کند. از نظر او ایده‌ها و عقلانیت انسانی تنها در درون جامعه شکل می‌گیرند و از این رو انسانیت انسان یا همان معانی شکل دهندهٔ هویت او در درون جامعه شکل می‌گیرد. فارابی در این زمینه می‌نویسد:

انسان از جمله انواع جانورانی است که به طور مطلق نه به حوایج اولیه و ضروری زندگی خود می‌رسد و نه به حالات برتر و افضل؛ مگر از راه زیست گروهی و اجتماع گروه‌های بسیار در

جایگاه و مکان واحد و پیوستگی به یکدیگر. (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۷۹) جمعیت‌های کامله مردمی به طور مطلق به ملت‌ها و نژادها تقسیم می‌شوند، هر ملتی از ملت دیگر به دو امر امتیاز داده می‌شود؛ دو امر طبیعی که یکی خوی و خلق آنها است و دیگر وضع آفرینش طبیعی آنها؛ و البته امر سومی که وضعی و قراردادی است و ملت‌ها را از یکدیگر متمایز می‌کند و به نحوی در سرشت آدمی دخیل است، زبان محاوره آنها است. (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۸۰)

شگفت آن که فارابی در آن دوره به گونه‌ای به اهمیت زبان در شکل‌گیری هویت و شخصیت متفاوت جوامع پی برده بود. به علاوه، فارابی هر جامعه را دارای شخصیتی واحد می‌داند. برای او همان‌طور که یک فرد انسانی شخصیتی دارد که بر اساس ایده‌های حاکم در ذهن او شکل می‌گیرد، جامعه نیز دارای شخصیتی است که از ایده‌های شکل گرفته و حاکم شده در آن جامعه نشأت می‌گیرد. اصطلاح مدینه در نظر او به همین معنا است. عده‌ای عبارت مدینه را در نزد فارابی، معادل کلمه polis یونانی می‌دانند که به معنای جامعه سیاسی و یا جامعه‌ای است که نظام معنایی معینی در آن شکل گرفته و حاکم گشته است و تعریف خاصی از سعادت و فضیلت از آن برمی‌خیزد. بنابراین شخصیت و هویت جوامع تابع نوع ایده‌های جاری و مسلط در هر جامعه است. به همین دلیل فارابی و به دنبال او خواجه نصیرالدین طوسی و ابن رشد و ابن طفیل و بسیاری دیگر از اهل اندیشه در جهان اسلام، مدینه‌ها را به دو دسته اصلی یعنی مدینه فاضله و مدینه غیرفاضله تقسیم کردند و در میان مدینه‌های غیر فاضله، مدینه‌هایی چون مدینه متبدله، مدینه ضاله، مدینه جاهله و یا در درون مدینه جاهله، مدینه‌هایی چون ضروریه، کرامیه، نذاله، خسته، تغلب و جماعیه را برشمردند. همه این انواع مدینه بر اساس نوع فهم آنها از سعادت و شیوه تلاش آنها برای رسیدن به سعادت و فضیلت مشخص و طبقه‌بندی شده‌اند. به بیان دیگر ایده‌های جاری و حاکم در هر جامعه است که شخصیت آن جوامع را شکل داده است و نه فقط حکومت که جریان عمومی جامعه را سمت و سو بخشیده است. بنا بر این می‌توان گفت که ریشه‌های معناگرایی را می‌توان به گونه‌ای از تفکر فلسفی یونان بازگرداند که بعدها در میان اندیشمندان مسلمان نیز رایج گشت و بعضی از مهم‌ترین متفکران جهان اسلام را تحت تأثیر خود قرار داد.

گروهی از متفکران مسلمان که به شیوه تفکر و مسلک یونانی اعتراض داشته و آن را منشأ انحرافی بزرگ در جهان اسلام می‌دانستند نیز به گونه دیگری معناگرا بودند و به نوعی معناگرایی را با معنویت‌گرایی پیوند زده بودند. یکی از مهم‌ترین این چهره‌ها امام محمد غزالی است. غزالی که مهم‌ترین منتقد تفکر فلسفی است معناگرایی خود را در قالب باطن‌گرایی ارائه می‌کند. او

معانی را نهفته در بطن وجود انسان می‌داند و معتقد است که هم برای شناخت و هم برای رستگاری انسان باید توجه خود را به باطن انسان معطوف کنیم. غزالی می‌نویسد:

اگر خواهی که خود را بشناسی، بدان که تو را که آفریده‌اند از دو چیز آفریده‌اند: یک این کالبد ظاهر است که آن را تن گویند و وی را به چشم ظاهر بتوان دید و دیگر معنی باطن که آن را نفس گویند و جان گویند و دل گویند و آن را به بصیرت باطن بتوان شناخت و به چشم ظاهر نتوان دید. و حقیقت تو آن معنی باطن است؛ و هر چه جز از این است، همه تبع اوست و لشکر و خدمتگار اوست.... جهد کن تا وی را بشناسی که آن گوهری عزیز است و از جنس گوهر فریشتگان است و معدن ولی حضرت الوهیت است. (غزالی، ۱۳۷۵: ۱۵)

چنان که در این گفتار غزالی مشهود است او گوهر وجودی انسان و معانی نهفته در باطن او، از جنس فرشتگان و مابعدالطبیعی است و از این رو توجه به این وجه از وجودی وی را به عالم معنا و خداوند پیوند خواهد زد. یعنی گرایش به معنا به معنویت خواهد انجامید. معانی از جنس مابعدالطبیعی هستند و توجه و تقویت آنها به پیوستن به مابعدالطبیعه منجر خواهد شد. برای او معنا چیزی از جنس ماده و یا تصویر مادی پدیده‌ها و یا ادراک انسانی از مسائل مختلف نیست بلکه در جهان ماورا ریشه دارد. در این نگاه معنا^۱ با معنویت^۲ در هم آمیخته و معانی نشانه معنویت در وجود انسان است.

نوع متفاوتی از معناگرایی را در نزد عبدالرحمن ابن خلدون نیز قابل مشاهده است. ابن خلدون نیز عنصر مهم و تعیین کننده وجود و جامعه انسانی را معنا می‌دهد اما نوع تعبیر و برداشت او با نوع نگاه غزالی متفاوت است. برای وی معانی محصول شیوه‌های زیست انسانی بوده و بخشی از آن حتی به اقلیم و موقعیت جغرافیایی‌ای که جوامع در آن شکل می‌گیرند بستگی دارد. در واقع او معانی را محصول اندیشه انسانی می‌داند. ابن خلدون در این زمینه می‌نویسد:

انسان از دیگر جانوران به خواصی متمایز است که بدانها اختصاص یافته است مانند دانش‌ها و هنرهایی که نتیجه اندیشه اوست و بدان از جانوران دیگر بازشناخته می‌شود و با اتصاف بدان بر دیگر آفریدگان برتری و بزرگی می‌یابد، و همچون نیازمندی به فرمانروایی حاکم و رادع و پادشاهی قاهر چه بی‌داشتن چنین نیرویی ممکن نیست در میان همه جانوران دیگر موجودیت یابد و آنچه درباره زنبور انگبین و ملخ گفته می‌شود این تمایز انسانی را نقض نمی‌کند زیرا هر چند این جانوران در این خصوص مشابه انسان‌اند ولی کارهای آنان به روشی الهامی است نه از راه اندیشه و

تفکر. و دیگر از تمایزات انسان نسبت به جانوران کوشش و کار در راه معاش و تلاش در به دست آوردن راه‌ها و وسایل آن است از آن رو که خداوند انسان را چنان آفریده.... دیگر از تمایزات انسان، عمران یا اجتماع است یعنی با هم سکونت گزیدن و فرود آمدن در شهر یا جایگاه اجتماع چادرنشینان و دهکده‌ها (ابن خلدون، ۱۳۷۵: ۷۴-۷۵)

بر اساس این مفاهیم تفاوت انسان و حیوانات در اندیشه و تفکر است که در قالب عمران اجتماعی خود را بروز می‌دهد. در واقع از نظر ابن خلدون حیات اجتماعی انسان نتیجه ترکیب میان اندیشه‌های انسانی و اقلیمی است که انسان در آنها سکنی گزیده است.

در میان متفکران اسلامی دو نکته حائز اهمیت به چشم می‌خورد. نخست آن که آنان در عین معناگرایی از اهمیت و نقش عناصر مادی در پدیده‌های اجتماعی غافل نبوده‌اند. مثلاً اکثر متفکران اسلامی بنیاد شکل‌گیری جامعه را در نیازهای مادی انسان و ضرورت هم‌یاری برای مقابله با مخاطرات و به دست آوردن نیازهای اولیه زندگی دانسته‌اند. از این نظر شاید آنان در مقایسه با برخی از معناگرایان جدیدی که بنیاد شکل‌گیری جامعه را ایده‌های به هم پیوسته می‌دانند، مادی‌گراتر باشند. به خصوص که بسیاری از آنان بنیاد شکل‌گیری حکومت و سیاست را نیز مادی می‌دانند؛ زیرا تعارض شکل گرفته بر سر تصاحب منافع بیشتر، انسان‌ها و گروه‌های اجتماعی را چنان به جان هم می‌اندازد که برای جلوگیری از نابودی چاره‌ای جز شکل‌گیری حکومت باقی نمی‌ماند. درست است که بعدها، ایده‌های رواج یافته در یک جامعه و نگرش‌های مسلط در آنها، روح و شخصیت متمیزه آن جامعه را تشکیل می‌دهند اما عنصر اصلی تشکیل دهنده جامعه، نیازهای مادی انسان است. نکته دوم این که در نزد متفکران اسلامی در قرون وسطای اسلامی، برای هم‌سازی معناگرایی و معنویت‌گرایی تلاش می‌شود. به همین دلیل هم در میان فلاسفه مشائنی که گوهر اندیشه خود را از ارسطو گرفته‌اند نیز تأثیرات معنویت‌گرایی از نوع افلاطونی دیده می‌شود. فلاسفه مشائنی نیز جوامع را بر اساس نوع نگاه خود به جهان و به سعادت و فضیلت تقسیم‌بندی می‌کنند. هر چند که عناصر واقع‌گرایانه بیشتری در اندیشه آنان دیده می‌شود؛ اما در تحلیل نهایی نگاهی معناگرایانه به جامعه و سیاست داشته‌اند. البته در نزد آنها معناگرایی با نسبی‌گرایی همراه نیست. زیرا حتی آنان نیز مدینه فاضله‌ای در نظر دارند که تنها مدل مطلوب جامعه سیاسی است و معیاری است که دیگر انواع جامعه سیاسی با آن سنجیده می‌شود. برای آنان مدینه فاضله با عناصر معنوی شکل گرفته است و معانی آنها را معنویت جاری در عالم مابعدالطبیعه پیوند خورده است. از این رو برای بسیاری از فلاسفه اسلامی، هر چند ریشه اصلی شکل‌گیری جامعه و مدینه نیازها و ضرورت‌های مادی است اما آن چه به جامعه شخصیت می‌بخشد و آن را به هویتی مجزا و قابل

تفکیک از دیگر جوامع بدل می‌کند، ایده‌های به هم پیوسته در آن جوامع هستند. البته وجه مطلوبی نیز برای آن قائلند که ایده‌های مطلوب آن از عالم معنویت برگرفته شده و یا به آن پیوند خورده است. این امر در نوع نگاه ابن خلدون نیز به گونه‌ای دیده می‌شود. هر چند که به مانند مشائون مدینه فاضله ترسیم نمی‌کنند و یا مانند غزالی مرتبه‌ای متعالی مانند سیاست انبیاء در دسته بندی جوامع به میان نمی‌آورد، اما با سخن گفتن از مدل مطلوبی مانند سیاست نبوی که در آن وحی و عقل و انصاف در هم می‌آمیزند، به شیوه‌ای متفاوت عناصر آرمان‌گرایانه اندیشه خود را نشان می‌دهد.

۲. قرون وسطای مسیحی، اوج‌گیری معنویت‌گرایی و زوال معناگرایی

دوران بیش از هزار ساله قرون وسطای مسیحی را می‌توان دوران زوال معناگرایی در اندیشه اروپایی دانست. هر چند که معنویت‌گرایی در این زمان به نقطه اوج خود رسید. در واقع در قرون وسطی شاهد به اوج رسیدن معنویت‌گرایی و زوال معناگرایی در اندیشه اروپایی هستیم. نکته در این جا است که در قرون وسطای مسیحی انسان و ایده‌های انسانی محلی از اعراب نداشتند. زمانی که انسان در جهان مادی موجودی شرور تلقی می‌شد که وجود مادی او در دنیا نمود تسلط شیطان بر او است، ایده‌های برآمده از ذهن انسان نیز محصول شیطان دانسته می‌شد، ایده‌های او نیز محصول گرایش‌های شرارت‌آمیزش شناخته می‌شدند و به همین دلیل نیز انسان شائیت طرح هیچ ایده‌ای را نداشت. برای مسیحیت قرون وسطایی، معانی تنها در عالم اولی تولید شده و نزول می‌یابند و محصولات ذهن انسان چیزی جز شطحیات شیطانی نیست. انسان تنها با رها شدن از زندان بدن می‌تواند به شرایطی برسد که معانی نازل شده از عالم اولی را درک کند و به دیگران انتقال دهد. بنابراین انسان سازنده ایده‌ها نیست و نباید باشد. بلکه معنا تنها از عالم مابعدالطبیعه صادر می‌شود و انسان برای آن که از کالبد شیطانی‌اش نجات یابد تنها می‌تواند با اتکاء به این معانی متافیزیکی راه نجات را یافته و به عالم معنا بازگردد. کتاب اعترافات سنت آگوستین مملو از اعترافاتی است که در آنها آگوستین قدیس از آلوده شدن به مادیات و این جهان شکایت می‌ورزد و آرزوی بازگشت به جهان معانی اصیل را در سر می‌پردوراند. معانی‌ای که ریشه و اساس آن انسان نیست و ایده‌هایی که در جامعه انسانی که او شهر شیطان می‌نامید بر ساخته نشده است. آگوستین جهان را برای انسان به دو بخش اصلی تقسیم می‌کند: شهر خدا و شهر شیطان. شهر خدا که جایگاه قدیسان و یاران خداوند است مسلح به سلاح عشق و ایمان است و شهر شیطان که جایگاه انسان‌های گناه‌کار و قدرت‌طلب و ثروت‌اندوز است، مسلح به شمشیر و زر تزویر.

رستگاری انسان در گرو تبعیت از شهر خدا است. انسان خود برای خلق معنا و برساختن جهان خود شأنی ندارد، بلکه تنها می‌بایست با اتکاء به معنویت الهی راه را به سوی سعادت اخروی بگشاید. برای او و دیگر اندیشه‌وران قرون وسطی، سعادت در این جهان امکان‌پذیر نیست و سعادت تنها در جهان آخرت ممکن خواهد بود. از این رو در این جهان تنها باید راه را برای معنویت گشود که ما را از شر گناه ازلی نجات دهد. در عرصه سیاست نیز امثال آگوستین معتقد به ساخته شدن یک نظام سیاسی در جهان انسانی نیستند بلکه تنها نظام‌های سیاسی را خیر می‌دانند که با کلیسا و خداوند برای گسترش دین خدا پیمان بندند. آگوستین حتی امپراتوری مقدس روم را دارای مأموریتی الهی برای رواج دین مسیح و نجات انسان‌ها از ضلالت می‌داند (McClelland, 1996: 104-105). از این رو برخی معتقدند که تغییر جهت اندیشه سیاسی از polis یا جامعه سیاسی به cosmopolis یا جامعه‌ای جهانی و شکل‌گیری جهان‌شهرگرایی یا cosmopolitanism محصول همین تغییر نگاه از انسان جامعه‌ساز به سوی انسان تبعیت‌پذیر است، زیرا تبعیت از خداوند و شهر خدا محدود به هیچ جامعه‌ای نیست و جامعه‌خدایی باید وسعتی به گستره جهان داشته باشد. (McClelland, 1996: 97-102)

در فلسفه اسکولاستیک انسان معنا‌ساز به گونه‌ای دوباره به مرکز جامعه بازمی‌گردد، اما محدود و مشروط. این فلسفه تحت تأثیر فلاسفه مشائی تلفیقی از معناگرایی و معنویت‌گرایی را ارائه می‌کنند. البته انسان هم‌چنان محدود است و اجازه معناآفرینی ندارد؛ اما تا حدی جایگاه از میان رفته خود را بازمی‌یابد. با این همه هم‌چنان به دلیل نگاه منفی به ذات و سرشت انسانی، مخلوقات ذهن و اجتماع بشری را شیطانی و غیرالهی تلقی کرده و نسبت به طرد آن اقدام می‌کرد. با توماس آکوئیناس عقلانیت و امکان شناخت عقلایی و نیز طرح ایده برای اصلاح وضعیت بشری به گونه‌ای به تفکر اجتماعی مسیحیت قرون وسطایی باز می‌گردد؛ اما عقل و ایده سنت توماس هم‌چنان محصور و محدود در برداشت‌ها و دریافت‌های کلیسای کاتولیک است و تنها در صورت انطباق با آن امکان و مشروعیت طرح دارد. (McClelland, 1996: 110-115) بنابراین هر چند عقلانیت و ایده‌پردازی جرقه‌ای تازه می‌زند؛ اما هنوز انسان معنا‌ساز حیات و هویت مستقلی ندارد و ایده‌های او به شدت با معنویت که کلیسای کاتولیک مدعی آن بود در هم آمیخته می‌شود.

به طور کلی می‌توان گفت که در دوران هزار ساله قرون وسطای مسیحی، انسان برای خود هویتی معنا‌ساز و معناآفرین قائل نیست و از این رو معنویت که کلیسای کاتولیک مدعی انتقال آن از آسمان به زمین است، جایگزین معانی انسانی می‌شوند و همه چیز در قالب آن امکان فهم و

عمل دارد. به عبارت دیگر معنویت‌گرایی در این دوره مایه کنارگذارده شدن معناگرایی و انسان معناآفرین شد و حتی زمانی که دوباره معانی انسان‌ساخته به مرکز تفکر بازمی‌گردد، برای حفظ مشروعیتش هم چنان در محدوده انگاره‌های کلیسای کاتولیک باقی می‌ماند.

۴. مدرنیسم، ماتریالیسم، فرود و فراز معناگرایی

هر چند که امروزه متفکران مدرن بانیان اصلی معناگرایی شناخته می‌شوند اما به نظر می‌رسد که در نقطه آغازین مدرنیسم و در میان متفکران پیش‌تاز مدرن، چنین نگرشی به پدیده‌های انسانی و اجتماعی وجود نداشت. در طول قرون وسطی به جز نزد گرایش‌هایی از فلسفه توماسی، معنویت‌گرایی متصلب مسیحی، معناگرایی انسانی را به حاشیه رانده بود و نشانی از آن پیدا نمی‌شد. با آغاز دوران مدرن، مادی‌گری چنان به میدان معارضه با آن نوع معنویت‌گرایی آمد که انسان را محدود و محصور در کالبد مادی‌اش تلقی کرد و معنی و ایده را به عنوان وجه‌میزه انسان با دیگر حیوانات از یاد برده بود. بسیاری از فلاسفه جدید اجتماعی انسان را حیوانی دانستند که مانند دیگر حیوانات تنها در پی تأمین امنیت و نیازهای مادی خود است و اگر هم عقلانی‌تری دارد تنها برای آن است که بتواند بهتر و بیشتر از دیگران امنیت و منفعت به دست آورد. توماس هابز در این مسیر انسان را گرگی تلقی می‌کند که تنها با ابزار عقل می‌تواند محاسبه‌هایی برای درک بهتر جهان پیرامون خویش انجام دهد که اگر دریافت که زندگی او و دیگر گرگ‌ها در اثر تعارض دائمی در حال زوال است، به توافق و قراردادی با آنان برسد که بیشتر هدف اصلی همه گرگ‌ها یعنی زنده ماندن و منفعت‌جستن را تأمین می‌کند. در این دوران انسان موجودی تلقی می‌گردید که نیازهای مادی متعینی دارد که همه زندگی و اجتماعی و تاریخ او تلاش و چالش برای برآوردن این نیازها است. این که انسان چگونه بر سازنده معانی‌ای است که در جریان کنش متقابل شکل می‌گیرند، جای چندانی در ساختار ذهنی متفکران پیش‌تاز مدرنیسم ندارد و انسان بیشتر مادیتی متعین تلقی می‌شود که شناختن او نیز بر تنها با همان ابزارهایی امکان‌پذیر است که عینیت‌های مادی با کمک آنها شناخته می‌شوند؛ اما این مادی‌گری در تمام عمر مدرنیسم تداوم ندارد. البته این نگاه ماتریالیستی تا زمان ظهور ایده‌آلیسم آلمان هم چنان غالب است و حتی در عصر روشنگری فضای ذهنی نواندیشان آن روزگار را فراگرفته است. از اواخر قرن هجدهم و اوائل قرن نوزدهم میلادی در درون تفکر مدرن، و از محیط داخلی اندیشه غربی-اروپایی چالش‌هایی جدی برای این ماتریالیسم به وجود می‌آید. ایده‌آلیسم آلمان که بنیادی جدید برای اندیشه مدرن می‌افکند آغازگر این چالش‌ها هستند. یکی از دلایلی که فیلسوفان بزرگ آلمانی در

انتهای قرن هجدهم و ابتدای قرن نوزدهم میلادی را ایده آلیست آلمانی می‌نامند این است که این فلاسفه ایده را به مرکز اندیشه انسانی و اجتماعی بازگرداندند. این بازگشت ایده و گریز از ماتریالیسم محتوایی متافیزیکی نداشت. این بار به عکس قرون وسطای مسیحی ایده مورد نظر موجودیتی کاملاً انسانی داشت، هرچند یک تعارض ضروری با معنویت نداشت اما بنیاد خود را از تعاملات ذهنی بشری و اجتماعی بر می‌گرفت.

امانوئل کانت را از یک نظر می‌توان آغازگر گرایش به ایده و معنا دانست. وی با تعریف متفاوتی که از عقل انسانی و کارکرد آن ارائه می‌دهد، نقشه راه اندیشه مدرن را دگرگون می‌کند. وی کارکرد عقل انسان را تنها انعکاس واقعیت بیرونی آن گونه که هست نمی‌داند. برای او کار ذهن انسان این نیست که تنها به انعکاس درستی از واقعیت بیرونی دست یابد. کار اصلی عقل انسان نه فقط تصویرگری عینیت بلکه دست بردن در آن برای بردن آن به سوی وضع مطلوب است. وضع مطلوب از ایده‌های انسانی برمی‌خیزد. ایده‌هایی که سازنده انسان و اجتماع انسانی هستند. به همین دلیل نیز کانت از جمله نخستین متفکرانی است که در رساله صلح جاوید تصویری از وضع مطلوب و ممکن در عرصه جهانی ارائه می‌کند. (Kant, 1795)

اما در اندیشه هگل ایده و معناگرایی در کانون اصلی تفکر قرار می‌گیرد. او اساساً اجتماع بشری را محصول ایده‌های به هم پیوسته می‌داند و تکامل تاریخ را تکامل ایده‌های انسانی می‌داند که در جریان تضادهای دیالکتیکی شکل می‌گیرد. در واقع تضادهای تاریخی محصول تقابل و آمیختگی عقلانیت‌های جاری در عرصه اجتماعی است. از دیدگاه هگل ایده‌های برساخته شده در طول تاریخ، معنایی که هویت جوامع را برمی‌سازند شکل می‌گیرند و دولت برابند و نتیجه در هم آمیختگی معانی و ایده‌ها در درون یک جامعه‌اند. البته نه در نزد هگل و نه برای کانت، ایده‌ها برگرفته از عالم ماوراء نیستند و در جریان تعاملات درونی اجتماع بشری شکل می‌گیرند. با تفکر او است که این نوع از تفکر اجتماعی ایده‌آلیسم خوانده می‌شود. (Gardner, 2000)

ایده‌آلیسم آلمانی از آن جهت ایده‌آلیسم خوانده شده است که ایده را در جریان شکل‌گیری اجتماع و هویت‌های انسانی اصل می‌داند و البته وجوه آرمان‌گرایانه را نیز در خویش حفظ کرده است. از این نظر شاید نقطه جهش معناگرایی به معنای جدید آن ایده‌آلیسم آلمانی است. به همین دلیل نیز امثال الکساندر ونت، پروژه معناگرایانه خود را ترکیبی از پروژه کانتی و هگلی می‌شمرد. (Wendt, 2003)

با تمامی توضیحات ارائه شده می‌توان معناگرایی را جریانی نوین ذکر کرد. سوروکین از نخستین کسانی است عبارت معناگرایی^۱ را در معانی مورد نظر خود در حوزه هنرهای مدرن به کار می‌برد. وی معناگرایی را در مقابل تصویرگرایی به کار می‌برد که بیش از آنکه تأکیدش بر جلوه‌های بصری باشد تأکید آن بر محوریت ایده‌ها در آثار هنری است. وی در کتاب پویایی‌های فرهنگی و اجتماعی خود در میانه دهه ۱۹۸۰ می‌نویسد:

این نکته باید ذکر شود که چنین هنر ایده‌آلیستی زمانی دوباره پدیدار شد که شیوه مسلط معناگرایانه تقلیل پیدا کرد و یک تصویرگرایی معتدل رشد یافت. زمانه کاهش تصویرگرایی و صعود معناگرایی مانند دگرگونی از هنر مایسینه‌ای یونان باستان به هنر آرکائیک قدیم است. (Sorokin, 1985: 122)

سوروکین در این نوشتار معناگرایی^۲ را حرکت از سوی سطحی‌گری رایج در برخی از آثار هنری و نیز مفاهیم اجتماعی به سوی عمق بخشیدن به معنا می‌داند عمقی که از در شبکه‌های معنایی نهفته در جامعه و نیز جوشیده در ذهن انسان اجتماعی می‌جوشد. در همان زمان یعنی در اواسط دهه ۱۹۸۰ میلادی دیوید پاریس به تبعیت از چارلز پیرس در زبان‌شناسی چنین مفهومی از معناگرایی ارائه می‌شود:

نظریه‌ای که توسط بیشتر نشانه‌شناسان زبان‌شناس مفروض گرفته می‌شود، معناگرایی است؛ یعنی معنای هر نشانه ایده یا مفهومی است که با آن در هم آمیخته است. روشن است که این مفروضه‌ای است که ذیل مدل سوسوری از نمایندگی زبان قرار می‌گیرد... معناگرایی هم‌چنین بر این تأکید می‌کند که پدیده‌ها باید بر اساس آگاهی، شناخت، احساسات و ... توضیح دهد. معناگرایی رفتارهای انسان را به عنوان کنش توضیح می‌دهد، کنشی که حاوی معانی‌ای که کنش‌گر و مردمان حاضر در آن فرهنگ با آن شناخته می‌شوند. (Pharies, 1985: 26)

این نگرش که معناگرایی نوین را در عرصه هنر و زبان‌شناسی به وجود آورد در دانش اجتماعی جدید نیز جاری شد. معناگرایی که برخی اوج‌گیری آن در قرن بیستم را با ماکس وبر می‌دانند، جایگاهی رفیع در علم اجتماعی یافت؛ اما در نیمه دوم قرن بیستم با مکتب سازه‌انگاری که در میان جامعه‌شناسان ایرانی با اصطلاح برساخت‌گرایی آن را می‌شناسند رشد یافت. بر این اساس حتی در جامعه‌شناسی سازمان‌ها و مباحث آکادمیک نیز مبنای شناخت قرار گرفت. به عنوان نمونه سوکاس و نادسن در کتابی درسی در مورد نظریه سازمان چنین تعبیری از معناگرایی ارائه می‌کند:

معناگرایی بر نقش ایده‌ها و ارزش‌ها به عنوان علت‌های تأثیرگذار تأکید می‌کند، و کنش‌های انسان را به عنوان نتایج انتخاب‌هایی می‌بیند که بر اراده و انتخاب آزاد او بنا شده‌اند. واقعیت به عنوان امری که به صورت اجتماعی بر ساخته شده‌اند نگریسته می‌شود. معناگرایی همچنین بر این تأکید می‌کند که پدیده‌ها بر اساس آگاهی، شناخت، احساسات و نمادها توضیح داده می‌شود و تا حد زیادی به ذهن انسان ربط داده می‌شود و با سوژکتیویته مشارکت داده می‌شود. بسیاری از تجربیات ذهنی و سوژه‌ای با زبان محدود می‌شوند در نتیجه زبان به موضوع مرکزی در تحقیق بدل می‌شود. بنابراین معناگرایی در تحقیقات اجتماعی بیش از آن که به علوم طبیعی نزدیک شوند، گرایش به مطالعه زبان دارند. در نتیجه معناگرایی متمایل به آن است که علوم انسانی را به عنوان مدل مناسبی از نقش‌آفرینی بنگرد (Haridimos, Tsoukas, 2005: 41).

سازهانگاری تنها به عنوان مکتبی که در حوزه مطالعه روابط بین‌الملل و دانش سیاست به کار برده می‌شود، مد نظر نیست. بلکه به عنوان یک منظر فکری جدید و یک جریان جدید فکری در علوم انسانی و اجتماعی مبنای بحث قرار داده شده است. در این منظر جدید نقش ایده‌ها و نگرش‌ها را در تحقق واقعیات اجتماعی مورد توجه قرار گرفته و واقعیت اجتماعی به جای آن که از جنس پدیده‌های مادی تلقی شوند، از جنس ایده و معانی بر ساخته شده دانسته می‌شوند در نتیجه این مکتب به گونه‌ای مکتب اصالت معنی بدل می‌گردند.

سازهانگاری به مکتبی اطلاق می‌شود که تلاش می‌کند که با زدودن ماده‌گرایی مطلق یا ماتریالیسم محض از ساحت مطالعات اجتماعی و نیز با نگرشی کل‌گرایانه و نظام‌مند به پدیده‌های اجتماعی و سیاسی و بین‌المللی، اصالت ایده و اندیشه را در ساخت پدیده‌های اجتماعی مبنای قرار داده و نشان دهد که ماهیت پدیده‌های اجتماعی با اشیاء و موجودات مادی متفاوت است. هربرت سایمون در این زمینه می‌نویسد:

سازهانگاری به طور کلی یک منظر فلسفی است که بر اساس آن تمامی دانش‌ها و نیز پدیده‌های انسانی بر ساخته^۱ شده‌اند و این برساختگی نیز به گونه‌ای اجتماعی و در جریان کنش متقابل بین ذهنی است. در نگرش فلسفی سازهانگاری این مفروضه وجود دارد که دانش و آنچه به عنوان پدیده‌های انسانی و اجتماعی وجود دارند لزوماً انعکاس واقعیاتی متعین یا متعالی نیستند بلکه مشروط و وابسته به ذهنیت‌های انسان، تجربه اجتماعی و رسوم و پیمان‌های اجتماعی می‌باشند (Simon, 1996: 5-15).

در واقع سازه‌نگاری نوعی نقد جوهرگرایی یا ذات‌گرایی^۱ است که در واقع‌گرایی قرون وسطایی و عقل‌گرایی کلاسیک همانند تجربه‌گرایی مدرن وجود داشته است. همگی این مکاتب به رغم اختلافات اساسی‌شان معتقدند که واقعیت اجتماعی به طور متعین وجود دارد و دارای جوهر و ذاتی اصلی است که می‌توان با ابزار شناخت به کنه آنها پی برد و قوانین حاکم بر آنها را با ساز و کارهای مشخص مورد شناخت قرار داد. البته در فلسفه گونه‌های مختلفی از سازه‌نگاری شناخته شده‌اند که بعضاً اختلاف نظرهایی جدی نیز بین آنها وجود دارد اما همگی آنان در یک چیز مشترکند و آن این است که مقوله شناخت بر "واقعیت هستی‌شناختی"^۲ متمرکز نیست بلکه تمرکز و توجه اصلی آن بر روی واقعیت برساخته شده است. زیرا از دید آنان "واقعیت فی نفس ذاته"^۳ یا همان "واقعیت هستی‌شناختی" مفهومی کاملاً نامعین و نامربوط است زیرا هیچ راهی وجود ندارد که خارج از معادلات ذهنی انسانی بتوانیم به تعریف مشخصی از واقعیت برسیم. قبل از هر تحلیلی درباره واقعیت باید دریابیم که چگونه ذهن چیزی را به عنوان واقعیت در خود جای می‌دهد. شاید بر همین اساس است که بنا به گفته ریچارد رورتی تمامی ادعاهای واقع‌گرایی را می‌توان به نوعی "شهود"^۴ تقلیل داد. (Watzlawick, 1984) البته باید تأکید کرد که شهود در این جا به معنای شهود عرفانی و آن چه در تصوف مطرح است، نمی‌باشد. و این نکته را نمی‌توان دلیل پیوند میان معناگرایی و معنویت‌گرایی در میان سازه‌نگاران دانست بلکه گونه‌ای از تفسیرگرایی جدید در برابر نگرش‌های مکانیستی در فهم پدیده‌های اجتماعی و انسانی است. مسأله اصلی در سازه‌نگاری این است که آنها ماهیت و جنس متفاوتی برای واقعیت به ویژه واقعیت انسانی و اجتماعی قائلند و این نوع متفاوت نگاه آنها به پدیده‌های اجتماعی، سبب پیدایش گونه متفاوتی از تحقیق و ادراک در رشته‌های مختلف علوم انسانی و اجتماعی شده است. به همین دلیل نیز هر چند معناگرایی به گونه‌های متفاوت آن در گرایش‌های پست مدرن، فمینیسم، و حتی نظریه انتقادی در کنار مکاتبی مانند مکتب انگلیسی در روابط بین‌الملل گونه‌های متفاوتی از معناگرایی را در مطالعه سیاست و روابط بین‌الملل مطرح کردند، اما شاید بتوان سازه‌نگاری را که برخی جامعه‌شناسان آن را برساخت‌گرایی و برخی روان‌شناسان آن را سازنده‌گرایی ترجمه کرده‌اند، شاخصی برجسته برای معناگرایی در مطالعه پدیده‌های سیاسی و اجتماعی دانست.

1. Essentialism
2. Ontological reality
3. Reality-As-It-Is-In-Itself
4. Intuition

۴۱. ایده، اندیشه و هویت از منظر سازه انگاری

برای یک بررسی سازه‌انگارانه از پدیده‌های اجتماعی، شناخت ایده‌ها و اندیشه‌ها و گرایش‌های فکری و ترجیحات مسئله‌ای مردم آن جامعه بسیار مهم است و منشاء اصلی بسیاری از پدیده‌ها و جریان‌های سیاسی و اجتماعی می‌باشد؛ اما هر گونه گرایش به ایده‌گرایی و یا توجه به ارزش‌ها و هنجارها به معنی سازه‌انگاری نیست. در سازه‌انگاری سخن از ایده و حتی گونه‌ای از ایده‌آلیسم مطرح است. الکساندر ونت که از مهم‌ترین نظریه‌پردازان سازه‌انگاری در دانش سیاسی است، رسماً و به طور واضح خود را ایده‌آلیست معرفی می‌کند؛ اما ایده‌آلیسم او با برداشت رایجی که از ایده‌آلیسم وجود دارد به غایت متفاوت است. او ایده‌آلیسم را معادل آرمان‌گرایی و گرایش به یوتوپیا نمی‌داند بلکه معتقد است که از این نظر سازه‌انگاران به واقع‌گرایان نزدیک‌ترند تا به آرمان‌گرایان یوتویایی. ایده‌آلیسم در نزد او به معنای اصالت ایده در ساخت پدیده‌های اجتماعی است. این که ایده‌های به هم پیوسته پایه و مبنای ساخت پدیده‌های انسانی و اجتماعی هستند و آنچه در عرصه واقعیت وجود دارد چیزی جز همین ایده‌های به هم پیوسته نیست. برای این گروه از اندیشمندان جامعه‌شناسی تبادل ایده و اندیشه است و در اثر همین کنش‌های بین‌ذهنی است که واقعیت اجتماعی ساخته می‌شود. این عبارت معروف سازه‌انگاران که "واقعیت چیزی است که در جامعه و به صورت اجتماعی بر ساخته می‌شود" ریشه در همین دیدگاه دارد. به نوشته ونت:

معناگرایان معتقدند بنیادی‌ترین واقعیت در مورد جامعه ماهیت و ساختار آگاهی اجتماعی است (یعنی آنچه من توزیع انگاره‌ها یا شناخت می‌خوانم) ... به هر حال ساختار اجتماعی به انحاء مختلف حائز اهمیت است: با قوام بخشیدن به هویت‌ها و منافع، با کمک به کنشگران برای یافتن راه‌حل‌های مشترک برای مشکلات، با تعریف انتظارات برای رفتارها، با تکوین تهدیدات و غیره. ... با توجه به این که اصطلاح ایده‌آلیسم (به معنی آرمان‌گرایی) به نظریه‌ای در باب سیاست بین‌الملل نیز اطلاق می‌شود باید یادآور شویم که معناگرایی در نظریه اجتماعی متضمن آرمان‌گرایی در روابط بین‌الملل نیست. ... نظریه اجتماعی ایده‌آلیستی (معناگرایی) ... برداشتی هنجاری از این که جهان چگونه باید باشد نیست... مبتنی بر این فرض نیست که سرشت بشر ذاتاً خوب است یا زندگی اجتماعی ذاتاً مبتنی بر همکاری است. ... فرض نمی‌کند که انگاره‌های مشترک واقعیت عینی ندارد." (ونت، ۱۹۸۴: ۳۷-۳۶)

به همین دلیل است که پدیده‌هایی مانند هنجار و هویت در اندیشه او دارای اهمیت و جایگاه محوری می‌شوند. ایده‌های به هم پیوسته در یک جامعه یا محیط اجتماعی شکل و ساخت مجموعه‌ای از هنجارها را به خود می‌گیرند و زمانی که این ایده‌های به هم پیوسته در سطح یک

گروه اجتماعی پذیرفته شده و آنان "خود" را با این نظام ایده‌ها تعریف کرده و می‌شناسند، هویت آنها شکل می‌گیرد. این هویت، سازنده تعریف آنان از منافع و امنیت و جایگاهشان هم در زندگی فردی هم در جامعه و هم در عرصه نظام بین‌الملل است. از این رو باید هویت‌ها را در هنجارهای و ایده‌های به هم پیوسته جستجو کنیم تا دریابیم که یک کشور یا یک گروه اجتماعی چگونه خود را تعریف کرده و چطور بر اساس آن تعریف جهان موجود را برای خود برمی‌سازد. ونت هویت را این گونه معنی می‌کند:

هویت در معنای فلسفی آن عبارت است از هر آن چه که موجودی را به آن چه که هست تبدیل می‌کند.... من هویت را خصوصیتی در کنشگران نیت‌مند تلقی می‌کنم که موجب تمایلات انگیزشی و رفتاری است. این به معنای آن است که هویت در اساس یک ویژگی ذهنی یا در سطح واحد است که ریشه در فهم کنشگر از خود دارد. البته معنای این فهم اغلب وابسته به این است که آیا سایر کنشگران، کنشگر را به همان شکل بازنمایی می‌کنند یا نه." (ونت، ۱۹۸۴: ۳۲۶-۳۲۵)

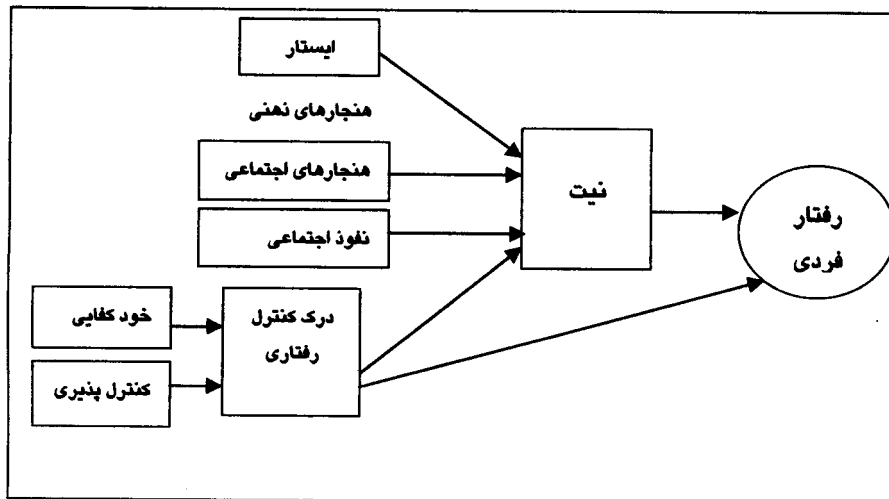
او با طرح مفهوم "هویت نوعی" می‌کوشد تا نشان دهد که چگونه ایده‌ها به ساختن یک هویت منجر می‌شود. به نوشته او:

هویت جمعی ... به مقوله‌ای اجتماعی یا برجسی اشاره دارد که در مورد اشخاصی به کار می‌رود که در ظاهر از نظر رفتاری، نگرش‌ها، ارزش‌ها، مهارت‌ها (مثلاً زبان)، دانش، افکار، تجربه، اشتراکات، تاریخی و مانند اینها خصوصیتی مشترک دارند یا تصور می‌شود که دارند.... این خصوصیت خود سازمان‌بخشی را (که در عین حال اجتماعی نیز هست) می‌توان خصوصاً به وضوح در نظام دولت‌ها دید که هویت‌های نوعی در آنها در تناظر با نوع رژیم‌ها یا شکل دولت‌ها هستند (مثلاً دولت‌های سرمایه داری، دولت‌های فاشیستی، دولت‌های پادشاهی و غیره). از یک سو اصول درونی مشروعیت سیاسی که روابط دولت-جامعه را با توجه به مالکیت و کنترل ابزار تولید و تخریب، سازمان می‌دهند، به اشکال دولت قوام می‌بخشد." (ونت، ۱۹۸۴: ۳۲۹-۳۲۸)

البته با تاکیدی که سازه‌انگاران بر شناخت واقعیت دارند نباید به سادگی آنها را مانند واقع‌گرایان کلاسیک دانست؛ زیرا منظر فکری آنها با واقع‌گرایی به غایت متفاوت است. در واقع‌گرایی نوعی امید به تعین پدیده‌های انسانی و فریز کردن آنها وجود دارد که بتواند قالبی مشخص به آن داده و بنیادهای معین و تغییرناپذیر و مطمئن بدان ببخشد. در حالی که در سازه‌انگاری وجود واقعیات متعین و جهان‌شمول و قطعی و نیز حقایق تغییرناپذیری که همواره مبنای فهم همه چیز باشند مردود است. نظریه‌ها و دیدگاه‌ها تنها نوعی منظرند که در وضعیت تاریخی و اجتماعی مشخص انسان به گونه‌ای خاص از درک رساننده و ایده‌هایی را پدید آورده‌اند که اگر به هم پیوندند می‌توانند

سازنده پدیده‌های اجتماعی باشند. این درست در مقابل نگاه داروینستی به پدیده‌های اجتماعی و فرایند شناخت و فهم است. زیرا در نگاه داروینستی فهم و درک انسان نتیجه مرحله‌ای از تکامل طبیعی جسمانی او است که می‌تواند به مشاهده داده‌های واقعی به فهم واقعی و طبیعی پدیده‌ها بپردازد. در حالی که در دیدگاه سازه‌نگارانه این امر به نوع ایده‌های جاری در یک شرایط اجتماعی و نحوه به هم پیوستن ایده‌ها و نوع منظری که انسان در اثر این ایده‌های در هم تنیده بدان می‌رسد بستگی دارد.

برخی از نویسندگان به رغم تفاوت‌های اساسی که میان نوع نگرش سازه‌نگارانه و مبانی تفکر سوفسطایی در یونان باستان وجود دارد، بنیاد اندیشه آنان را در این عبارت معروف پروتاگوراس می‌دانند: "انسان معیار و مقیاس همه چیز است." این همان چیزی است که کانت در نقد جریان تفکر دکارتی در ابتدای قرن نوزدهم میلادی مطرح می‌کند. پس از عصر روشنگری و اوج گرفتن تدریجی تفکر علمی دکارتی که در پی شناخت عینیت قابل شناخت در جهان واقعیت بود، کانت به مانند جیانباتیستو ویکو سخن از علم نوینی به میان آورد که هنجار حقیقت آن را به وجود می‌آورد. از این نظر می‌توان سازه‌نگاری را به گونه‌ای تکمیل نگاه کانتی به دانش دانست که تلاش می‌کنند بدون دور ریختن و کنار گذاردن دستاوردهای روشنگری و گریز از فواید و سودمندی دانش تجربی جدید، نگاه متفاوتی در مورد مبانی معرفت شناختی و حتی هستی شناختی آن ارائه دهند (Glaserfeld, 1996). شاید بتوان مکانیسم شکل‌گیری رفتار انسانی و جامعه بشری را تحت تأثیر انگاره‌های نیت‌مند در نگرش معناگرایانه را در پایان این مطالعه در مدلی که توسط عمران ارائه می‌گردد خلاصه کرد (Omran, 2006: 5):



نتیجه‌گیری

این بررسی مختصر نشان داد که چگونه معناگرایی از همان آغاز تفکر بشری جایگاهی ویژه در اندیشه اجتماعی اختصاص داده شده است. هرچند از همان ابتدا تفاوت میان معناگرایی و معنویت‌گرایی مشخص بود. با این همه اما چه در یونان باستان و چه در میان متفکران مسلمان نوعی کنش و واکنش میان معناگرایی و معنویت‌گرایی در جریان بوده است و گرایش به معنا با جستجو برای معنویت و مطلوبیت همراه و همزمان شده است. اما در قرون وسطای مسیحی به دلیل اوج‌گیری نوع خاصی از معنویت‌گرایی، معناسازی انسان طرد و انکار می‌شد و از این جهت معنویت‌گرایی افراطی موجب به حاشیه رفتن معناگرایی در میان اروپاییان دوران مدرن شد. شاید مادی‌گرایی شکل گرفته در سرآغاز دوران مدرن نتیجه و محصول همان افراط قرون وسطایی بود. اما همین مادی‌گرایی نیز پایدار نبود، و ایده‌آلیسم و معناگرایی مدرن توانست راهی نوین برای شناخت پدیده‌های انسانی و اجتماعی بگشاید. این نگاهی است که جریان تفکر بشری را تغییر داده است. جریان‌های تعیین‌کننده‌ای که مجال بررسی آنها در این بررسی مختصر نبود، مانند نگرش‌های هرمنوتیکی (نگاه کنید به: سلیمی، ۱۳۸۹)، فلسفه تحلیلی (نگاه کنید به: پایا، ۱۳۸۲)، روش‌های گفتمانی (نگاه کنید به: فیلیس، ۱۳۸۹) نبود. بررسی حاضر نشان داد که چگونه با ظهور دوباره و گسترش معناگرایی فضای نوینی در مطالعات سیاسی و اجتماعی گشوده شد. همان‌طور که در این تحقیق نشان داده شد، اگر چه در برش‌های معینی از تاریخ تفکر، معناگرایی و معنویت‌گرایی به شدت به هم پیوسته و در هم تنیده بودند. اما یک تلازم مشخص و ضروری میان آنها نیست. به عبارت دیگر، وجود و گسترش معناگرایی لزوماً به منزله وجود و گسترش معنویت‌گرایی نیست. اما نکته مهم این است اگر رابطه میان معناگرایی و معنویت‌گرایی دچار نوسان بوده است؛ اما هرگز مادی‌گری با معنویت‌گرایی جمع نشده و ملازم نبوده است. بنابراین نمی‌توان بخشی از پدیده‌های انسانی و اجتماعی را با تحلیل ماتریالیستی فهمید و مثلاً برای فهم آنها تنها به نیازهای و ویژگی‌های مادی آنها تکیه کرد و معنویت‌گرایی را با آن ترکیب کرد.

فهرست منابع

- فارسی

- ابن‌خلدون، (۱۳۷۵). مقدمه ابن‌خلدون، جلد ۱. ترجمه م. پ. گنابادی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- ارسطو. (۱۳۶۴). سیاست. تهران: امیرکبیر.
- افلاطون. (۱۳۵۵). جمهور. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- پایا، ع. (۱۳۸۲). فلسفه تحلیلی: مسائل و چشم‌اندازها. تهران: طرح نو.

- سلیمی دح. (۱۳۸۹). **هرمنوتیک و شناخت روابط جهانی**. تهران: رخدادنو.
- غزالی، ا. (۱۳۷۵). **کیمیای سعادت**. به کوشش خدیوچم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- فارابی، ا. (۱۳۷۱). **سیاست مدتیّه**. ترجمه س. ج. سجادی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فیلیس دم. ی. (۱۳۸۹). **نظریه و روش در تحلیل گفتمان**. ترجمه ه. جلیلی، تهران، نشر نی.
- ونت، ا. (۱۳۸۹). **نظریه اجتماعی سیاست بین الملل**. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین الملل.

- لاتین

- Gardner, S. (2000). **Kant and the Critique of Pure Reason**. New York: Routledge.
- Glaserfeld, E. v.(1996). **Radical Constructivism: A way of knowing and learning**. New York.
- Haridimos Tsoukas, C. K. (2005). **Handbook of Organization Theory**. Oxford: Oxford University Press.
- Harris, M. (1999). **Theories of Culture in Postmodern Times**. London: Rowman Altamira.
- Kant, I. (1795). **Perpetual Peace; a Philosophical Sketch**.
- McClelland, J. S.(1996). **A Hisotry of Western Political Thought**. New York: Routledge.
- Omran, E. E.(2006). **Spatial Data Sharing: A Cross-Cultural Conceptual Model**. Research and Theory in Advancing Spatial Data Infrastructure Concepts. Santiago: GSDI.
- Pharies, D.(1985). **Charles Pierce and Linguistic Sign**. New York: John Benjamin Publishing Company.
- Simon, H. (1996). **The Science Of the Artifitial**. MIT: MIT press.
- Sorokin, P. A.(1985). **Social and Cultural Dunamics**. New Jersey: New Brunswick.
- Watzlawick, P.(1984). **Invented Reality: How Do We Know What We Believe We Know?(Contribution to constructivism)** . New York: W.W. Norton & Co Inc.
- Wendt, A. (2003). **Why the World State is Inevitable**. European Journal of International Relations , 9 (4), 491-542.