

معنویت قدسی

منزلت پیامبر در معنویت قدسی



ابوالقاسم فنایی

-

■ برقرار کردن رابطه «من-تو» با خداوند شخصیت فرد را متحول می‌کند و از او موجودی دیگر می‌سازد؛ این رابطه اگر ادامه پیدا کند به «تولد دوباره» منجر می‌شود. این رابطه همان رابطه عاشقانه‌ای است که مرده را زنده می‌کند

مرده بدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم

دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم

ایسن رابطه تیرگی‌ها را می‌زداید و الودگی‌ها را پاک می‌کند. در ادبیات عرفانی ما خداوند به دریا تشبیه شده است.

ما ز دریام و دریا می‌رویم

ما ز بالایم و بالا می‌رویم

یکی از وجوه تشابه بین خدا و دریا همین است که همان‌گونه که رودها و برکه‌های کوچکی که حاوی آب آلوده و تیراندن در اثر پیوستن به دریا پاک و زلال می‌شوند، جان ملول و تیره آدمی نیز در اثر همنشینی با خداوند، پاک و زلال می‌شود. همنشینی با دوستان خدا نیز همین اثر و خاصیت را دارد.

خود غرض زین آب جان اولیاست

که غسل تیرگی‌های شماس

نشانستن رابطه «من-تو» با خداوند به جای رابطه «من-او» با او عین قدم گذاردن در راه سیر و سلوک معنوی است. «وَمَنْ كَانَ مِنْهَا فَأَخْبِنَتْهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يُشْهِى بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زَيَّنْ لِّلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَمْعَلُونَ» (انعام/۱۲۲). «آیا کسی که مرده‌لد بود و زنده‌اش کردیم و نوری به او بخشیدیم که در پرتو آن در میان مردم راه می‌برد، همانند کسی است که گرفتار ظلمات است و از آن بیرون آمدنی نیست؟ بدین‌سان کار و کردار کافران در چشم‌شان آراسته شده‌است»

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّهُ إِلَهٌُ يُحْيِي بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَبِيلِهِ وَأَنَّهُ إِلَهٌُ مُّخْتَارٌ» (فصل ۲۴). «ای مومنان به ندای خداوند، ای پیاپیمر که شما را به پیاپی حیات‌بخش می‌خوانند، لیبک اجابت بگویید و بدانید که خداوند بین انسان و دل او حایل می‌گردد و بدانید که در نزد او محشور می‌گردید»

در این آیه خداوند به مومنان نغرموده‌است که دعوت خدا و رسول را وقتی که شما را به کلام و فقه می‌خوانند، اجابت کنید بلکه فرموده‌است دعوت این دو را وقتی که شما را به چیزی می‌خوانند که شما را زنده می‌کند، اجابت کنید (که البته یکی از لوازم این اجابت عمل به دستورات اخلاقی و شرعی خداوند است). بعدا خواهیم گفت که در پایان سیر و سلوک معنوی رابطه «من-تو» به رابطه «تو-تو» تبدیل می‌شود.

مثال دوم: منزلت پیامبر در معنویت قدسی

عین همین نکات درباره رابطه ما با پیامبر نیز صادق است. با پیامبر دو نوع رابطه بسیار متفاوت می‌توان برقرار کرد: یکی رابطه «من-او» و دیگری رابطه «من-تو». گفت‌وگو «درباره» پیامبر با گفت‌وگو «با» پیامبر فرق می‌کند. در رابطه «من-او» با پیامبر، پیامبر موجود، مرده و غایبی است که فقط می‌توان درباره او گفت‌وگو کرد. پیامبر غایب و مرده از حیث نقشی که در زندگی فرد بازی می‌کند با سایر آدم‌ها فرقی نمی‌کند، یعنی درواقع پیامبر نیست. همان‌گونه که «خداشناسی» غیر از «ریستن» با خداست، «پیامبرشناسی» هم غیر از «ریستن» با پیامبر است. پیامبرشناسی فقط به معلومات شخص اضافه می‌کند، اما ریستن با پیامبر است که شخصیت او را از نظر معنوی و اخلاقی متحول می‌کند. فلسفه بعثت پیامبران این است که با آنان «زندگی» کنیم. پیامبری که فیلسوفان و متکلمان و فقیهان به ما معرفی می‌کنند پیامبر غایب و مرده است؛ یک شخصیت تاریخی است که مکتبی و آثاری و احکامی از او بر جای مانده است. از منظر معنویت قدسی اما پیامبر زنده و حاضر است. از منظر معنویت قدسی این ما هستیم که مرده‌ایم و هدف ما از برقراری ارتباط با پیامبر این است که زنده شویم. در معنویت قدسی پیامبر الگویی برای زندگی و زندگان است. اصولا پیامبر کسی است که مرده را زنده می‌کند. یعنی زنده کردن مرده معجزه واقعی پیامبران و فلسفه بعثت پیامبران است. سایر معجزات در واقع کراماتی است که عبودیشان را از غیر پیامبران نیز ممکن است. معنای معجزه بودن قرآن نیز این است که این کتاب مرده را زنده می‌کند.

کسانی که از پیامبر مرده پیروی می‌کنند پرسش‌شان این است که «دستورات آن پیامبر چه بوده است؟». پیامبرشناسی اینان عبارت است از دانستن تاریخ زندگی پیامبر. اما کسانی که پیامبر برایشان الگوی زندگی است، پرسش‌شان این است که «اگر پیامبر اینجاو اکنون زندگی می‌کرد و در وضعیتی مشابه وضعیتی که اینک ما هستیم در آن قرار دارم قرار می‌گرفت، چه واکنشی از خود نشان می‌داد؟ چه می‌گفت؟ چه می‌کرد؟ چه می‌خورد و چه می‌پوشید؟ و جنگ و صلح و عزا و عروسی و سور و ماتم او چگونه بود؟» پیوسته به معنویت قدسی است. ما معرفی می‌کنند، «الگوی زیست مسلمان»ی که در معنویت قدسی شناختن پیامبر صرفا مقدمه‌ای است برای مشق نوشتن از روی آن سرمشق معنوی و اخلاقی. اگر ارتباط با پیامبر ما را زنده و گرم و روشن نکرده است، معلوم می‌شود که هم خودمان مرده‌ایم و هم پیامبری که می‌شناسیم و از او پیروی می‌کنیم، غایب و مرده است. «مَا يَسْتَسْقُوا الْأَخْيَارَ وَلَا الْأَمْوَاتُ أَنَّ اللَّهَ يَسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (فاطر/۲۲). «زندگان و مردگان نیز برابر نیستند، بی‌گمان خداوند پیام و پند خویش را به هر کس که بخواهد می‌شنواند و تو نشنوانده آیند و پیاپی به را در گورخفتگان نیستی»

پنجره‌ای رو به مدرنیته: نظریه عدالت

عدالت به مثابه انصاف

جواد علیخانی



ریشه، Reuters

از آنجا که این دو اصل در دو جهت مخالف حرکت می‌کنند که اولی ناظر بر آزادی برابر و دومی ناظر بر نابرابری است، از این‌رو جان راولز آنها را از طریق «صل اولویت» با هم سازگار می‌کند.

از نظر راولز اصل آزادی‌های بنیادین بر اصل نابرابری‌های اجتماعی تقدم دارد و نیز درخصوص اصل دوم، برابری منصفانه فرصت‌ها بر اصل تفاوت تقدم دارد.

مجموع این اصول نشان می‌دهد که راولز دولت را موظف می‌داند تاخیرهای اولیه (کالاهای اولیه) را به طور مساوی میان شهروندان توزیع کند، مگر آنکه توزیع نابرابر به نفع همگان و به‌خصوص محروم‌ترین و نابرخوردارترین افراد جامعه باشد و باید به این نکته توجه ویژه داشت که اصل آزادی‌ها را به طور مساوی میان شهروندان توزیع کند، مگر آنکه توزیع نابرابر به نفع همگان و به‌خصوص محروم‌ترین و نابرخوردارترین افراد جامعه باشد و باید به این نکته توجه ویژه داشت که اصل آزادی‌های بنیادین از اهمیت بالایی برخوردار است، تا آنجا که نقص آن حتی اگر چنین انحرافی به ازدیاد ثروت و بهبود حال محروم‌ترین اقشار جامعه شود، جایز نیست.

راولز جامعه عادلانه را این‌گونه به تصویر می‌کشد که نخست و مهم‌تر از همه، این جامعه باید به هر یک از اعضای جامعه مجموعه یکسانی از آزادی‌ها و حقوق بنیادین را بدهد. مثل آزادی بیان، دین، تجمع، اشتغال، سبک زندگی و… آن گاه اگر نابرابری‌های اجتماعی اقتصادی به وجود بیاید، باید اطمینان حاصل شود که آنان در فرآیندی که سبب دستیابی یا عدم دستیابی به موقعیت‌ها و مناصب یا ثروت نابرابر می‌شود، از فرصت‌های برابر برخوردار بوده‌اند. با همه این اوصاف، جان راولز صرفا این گزاره را موجه می‌داند که در پایان فقط آن دسته از نابرابری‌ها مجازند که در گذر زمان برخوردار محروم‌ترین اعضای جامعه را افزایش دهد. (کم به بیش تبدیل شود).

راولز اهمیت ویژه‌ای برای انگیزه‌های فردی قابل و معتقد است در فقدان نابرابر، افراد انگیزه‌ای برای ترجیح کاری به کار دیگری پیدا نمی‌کنند و همین امر باعث می‌شود برای انجام کارهایی که بیشترین منفعت را برای همه افراد دیگر دارد، انگیزه‌ای وجود نداشته باشد. در اینجا ممکن است این سوال به ذهن‌ خطور کند که مراد از محروم‌ترین افراد چه کسانی هستند، راولز در پاسخ به این سوال می‌گوید «برای سنجش رفاه یک فرد باید میزان دسترسی او به کالاهای اولیه را در معیار قرار دهیم و «صل فراغت» نیز جزو کالاهای اولیه قرار می‌دهد که می‌تواند برای توجیه نابرابری‌ها به کار رود.

یادآور می‌شویم که جان راولز عدالت را نخستین فضیلت نهادهای اجتماعی معرفی می‌کند و می‌گوید که مفهوم عدالت نه یک کارکرد فردی بلکه به عنوان نظم و سامان اجتماعی مطرح است و این‌گونه نیست که عدالت به عنوان رفتار انتخابی حاکمان قلمداد شود، بلکه باید بدانیم که عدالت جزو ذاتی یک نظام اجتماعی است که در آن حفظ حقوق فردی و آزادی‌های اساسی جنبه محوری دارد و برابری در آزادی‌ها و فرصت‌ها، ابزارهای نیل به عدالت است و تجلی یک جامعه عادلانه به این شکل است که شهروندان از امنیت جانی و اقتصادی برخوردار باشند و هراسی از حاکمان خود نداشته، از جامعه خود و تاریخ خود بیزار نباشند.

سایر منابع

نشر نو

پاورقی:

۱- وام‌گرفته از بیژن عبدالکریمی

۲- فلسفه سیاسی، آدام سویتف، ترجمه پویا موحد، نشر

ققنوس، ص ۳۱

۳- همان ص ۲۲

۴- همان ص ۳۰

۵- در هوای حق و عدالت، محمدعلی موحد، نشر کارنامه،

همگان فرصت‌های منصفانه‌ای برای دسترسی به آنها داشته

۶- فلسفه سیاسی، آدام سویتف، ص ۲۹

اندیشه

عدالت، این بود که هر چیزی در جایگاه قرار بگیرد و به تبع آن، وضع طبیعی موجودات را عادلانه قلمداد می‌کردند و متقابلا نیز صفات غیرطبیعی را ظالمانه عنوان می‌کردند. هاش کلمن (حقوقدان اتریشی)، نظریه‌پردازان عدالت را به دو گروه اساسی تقسیم می‌کند: «صحاب متافیزیک و اصحاب اصالت عقل (راسیونالیسم)». کلمن پیشوای گروه اول را افلاطون می‌داند و پیشوای گروه دوم را ارسطو. براساس نظریه افلاطون، شناخت عدالت فراتر از حیطه تجربه عملی بشر است و محل واقعیت وجودی آن طی یک فعالیت نظری، نه در این جهان بلکه در جهان بالاتر (مَثَل) است. اما ارسطو می‌گوید تا مفهوم عدالت را در همین جهان و با تکیه بر اصول عقلایی و از طریق تحلیل علمی شناسایی کند. با همه اختلافاتی که ممکن است این دو فیلسوف درخصوص معرفت‌شناسی (Epistemology) داشته باشند، هر دو فیلسوف، عدالت را برابری حقوق افراد تنها در چارچوب طبقه و گروه خاص خود عنوان می‌کنند

اما ارسطو می‌گوید تا مفهوم عدالت را در همین جهان و با تکیه بر اصول عقلایی و از طریق تحلیل علمی شناسایی کند. با همه اختلافاتی که ممکن است این دو فیلسوف درخصوص معرفت‌شناسی (Epistemology) داشته باشند، هر دو فیلسوف، عدالت را برابری حقوق افراد تنها در چارچوب طبقه و گروه خاص خود عنوان می‌کنند

صفا عدالت را معامله برابر با افراد برابر و معامله نابرابر با افراد نابرابر فهمی می‌کنند.

عدالت در اندیشه مدرن

با اینکه فیلسوفان مدرن مانند فیلسوفان یونان باستان به تفهیم عدالت به مفهوم طبیعی متوسل می‌شوند و از تعبیری چون حق طبیعی یا قانون طبیعت استفاده می‌کنند ولی یک نکته وجود دارد که مضمون تعبیر این دو دسته را از یکدیگر متمایز می‌کند و آن، این است که در اندیشه مدرن برابری طبیعی همه انسان‌ها مغفوش گرفته می‌شود و اصل برابری حقوقی همه انسان‌ها صرف‌نظر از تعلقات نژادی، قومی، زبانی، طبقاتی و جنسیتی و از نظر وی هدف انسان‌ها از پیوستن به جامعه توجه بوده است و حال آنکه تصور سلسله مراتبی و ارگانیک از جامعه و «برابری افراد برابر» بحث‌های قدما بوده است. از آنجا که در اندیشه مدرن اخلاقی نحوه اداره جامعه خود و نیز به اینکه حکومت در قبال شهروندان چه باید بکند و چه نباید بکند، می‌پردازد. به اینکه جامعه عادلانه چه خصوصیاتی دارد؟ و نیز سؤالاتی از این دست که ذهن انسان را از دیرباز تکانون به خود مشغول داشته است، می‌پردازد. فیلسوفان سیاسی لیبرال بر این باورند که «حکومت یا دولت چیزی جدا از کسانی که قوانینش را وضع می‌کنند نیست، و بر این اساس، حکومت کارگزار جامعه شهروندی است که قوانین آن را تعیین می‌کنند.» (۳) بنابراین با توجه به این تعریف، اهمیت رفتار متقابل شهروندان یک جامعه در ذهن متبادر می‌شود که البته اهمیت آن در جامعه ما به مراتب بیشتر احساس می‌شود.

عدالت

از آن دسته مقولاتی است که از بدو تکوین فلسفه سیاسی مورد توجه بوده و اکثر اندیشمندان در تعریف آن اتفاق نظر دارند که «عدالت عبارت است از آنچه متعلق به افراد است، به آنها داده شود و آنچه متعلق به آنها نیست، به آنها داده نشود.» (۴) این تعریف از عدالت، ناظر بر این است که عدالت آن چیزی نیست که اگر انسان‌ها آن را داشتند، خوب بود و نیز چیزی است که اخلاقا خوب است به آنها داده شود. و بنابراین با توجه به کُنه معمای آن، درمی‌یابیم که رابطه تنگاتنگی با «وظیفه» دارد و از این لحاظ به وجوب انجام فعلی در قبال یکدیگر بی می‌بریم و ضرورت تفکیک از آن از مفاهیمی چون «بخشنده‌گی» احساس می‌شود، چه آنکه مفهوم عدالت بیش از هر مفهوم دیگری در سیاستمداران واقع شده است پس ابهام در مورد آن فرصتی را در اختیار سیاستمداران و عوامل اجرایی قرار می‌دهد تا تصمیمات خود را عدالت‌خواهانه جلوه دهند.

عدالت از منظر فیلسوفان متقدم

یونانیان باستان کمال انسان را در طبیعت جستجو می‌کردند و بر این اساس، هر گونه فاصله گرفتن از شأن و منزلت طبیعی را موجب نقصان و خسران انسان دانسته‌اند. آنها عدالت را والاترین فضیلت دانسته و منظورشان از

که تا آن زمان صرفا به تاریخ اندیشه سیاسی یا تحلیل زبان‌شناختی دربراره معنای مفاهیم سیاسی تحلیل یافته بود، جانی دوباره بخشیده و از همین منظر تمامی فیلسوفان سیاسی پس از وی لاجرم ارتباط استدلال‌های خود را با استدلال‌های راولز پیگیری می‌کنند. جان راولز نظریه عدالت خود را رد پارادایم سنت «قرارداد اجتماعی» مطرح می‌کند که فیلسوفانی چون توماس هابز و جان لاک و ژان ژاک روسو از پیشگامان این نظریه «قرارداد اجتماعی» هستند؛ نظریه‌ای که نظام اجتماعی - اقتصادی را حاصل توافق افراد می‌داند و زندگی تحت حاکمیت قانون را که تجلی توافق افراد است، نسبت به فسخ طبیعی کارآمدتری معرفی می‌کند. البته باید توجه داشت که نظامی را تخلیه ذهنی از مفاهیم زمان و مکان می‌داند و منظور از قرارداد اجتماعی، یک اتفاق تاریخی نیست که در یک لحظه تاریخی مشخص صورت گرفته باشد. جان راولز با تکیه بر این نکته است که مقصود خود از قرارداد اجتماعی را تخلیه ذهنی از مفاهیم زمان و مکان می‌داند و معتقد است هر نوع امتیاز خاص که در «قرارداد اجتماعی» منعکس شود، غیرمنصفانه است و باید برابری را به عنوان مولفه اصلی عدالت در پارادایم قرارداد اجتماعی مبنا قرار داد. باز هم تاکید می‌کنیم که منظور از برابری در نظریه قرارداد اجتماعی از نگاه راولز صرفا یک ابزار تحلیلی در توضیح و تفسیر عدالت به مفهوم طبیعی متوسل می‌شوند و از تعبیری چون حق طبیعی یا قانون طبیعت استفاده می‌کنند ولی یک نکته وجود دارد که مضمون تعبیر این دو دسته را از یکدیگر متمایز می‌کند و آن، این است که در اندیشه مدرن برابری طبیعی همه انسان‌ها مغفوش گرفته می‌شود و اصل برابری حقوقی همه انسان‌ها صرف‌نظر از تعلقات نژادی، قومی، زبانی، طبقاتی و جنسیتی و از نظر وی هدف انسان‌ها از پیوستن به جامعه توجه بوده است و حال آنکه تصور سلسله مراتبی و ارگانیک از جامعه و «برابری افراد برابر» بحث‌های قدما بوده است. از آنجا که در اندیشه مدرن اخلاقی نحوه اداره جامعه خود و نیز به اینکه حکومت در قبال شهروندان چه باید بکند و چه نباید بکند، می‌پردازد. به اینکه جامعه عادلانه چه خصوصیاتی دارد؟ و نیز سؤالاتی از این دست که ذهن انسان را از دیرباز تکانون به خود مشغول داشته است، می‌پردازد. فیلسوفان سیاسی لیبرال بر این باورند که «حکومت یا دولت چیزی جدا از کسانی که قوانینش را وضع می‌کنند نیست، و بر این اساس، حکومت کارگزار جامعه شهروندی است که قوانین آن را تعیین می‌کنند.» (۳) بنابراین با توجه به این تعریف، اهمیت رفتار متقابل شهروندان یک جامعه در ذهن متبادر می‌شود که البته اهمیت آن در جامعه ما به مراتب بیشتر احساس می‌شود.

صفا عدالت را معامله برابر با افراد برابر و معامله نابرابر با افراد نابرابر فهمی می‌کنند.

عدالت در اندیشه مدرن
با اینکه فیلسوفان مدرن مانند فیلسوفان یونان باستان به تفهیم عدالت به مفهوم طبیعی متوسل می‌شوند و از تعبیری چون حق طبیعی یا قانون طبیعت استفاده می‌کنند ولی یک نکته وجود دارد که مضمون تعبیر این دو دسته را از یکدیگر متمایز می‌کند و آن، این است که در اندیشه مدرن برابری طبیعی همه انسان‌ها مغفوش گرفته می‌شود و اصل برابری حقوقی همه انسان‌ها صرف‌نظر از تعلقات نژادی، قومی، زبانی، طبقاتی و جنسیتی و از نظر وی هدف انسان‌ها از پیوستن به جامعه توجه بوده است و حال آنکه تصور سلسله مراتبی و ارگانیک از جامعه و «برابری افراد برابر» بحث‌های قدما بوده است. از آنجا که در اندیشه مدرن اخلاقی نحوه اداره جامعه خود و نیز به اینکه حکومت در قبال شهروندان چه باید بکند و چه نباید بکند، می‌پردازد. به اینکه جامعه عادلانه چه خصوصیاتی دارد؟ و نیز سؤالاتی از این دست که ذهن انسان را از دیرباز تکانون به خود مشغول داشته است، می‌پردازد. فیلسوفان سیاسی لیبرال بر این باورند که «حکومت یا دولت چیزی جدا از کسانی که قوانینش را وضع می‌کنند نیست، و بر این اساس، حکومت کارگزار جامعه شهروندی است که قوانین آن را تعیین می‌کنند.» (۳) بنابراین با توجه به این تعریف، اهمیت رفتار متقابل شهروندان یک جامعه در ذهن متبادر می‌شود که البته اهمیت آن در جامعه ما به مراتب بیشتر احساس می‌شود.

صفا عدالت را معامله برابر با افراد برابر و معامله نابرابر با افراد نابرابر فهمی می‌کنند.

صفا عدالت را معامله برابر با افراد برابر و معامله نابرابر با افراد نابرابر فهمی می‌کنند.

صفا عدالت را معامله برابر با افراد برابر و معامله نابرابر با افراد نابرابر فهمی می‌کنند.

صفا عدالت را معامله برابر با افراد برابر و معامله نابرابر با افراد نابرابر فهمی می‌کنند.

صفا عدالت را معامله برابر با افراد برابر و معامله نابرابر با افراد نابرابر فهمی می‌کنند.

صفا عدالت را معامله برابر با افراد برابر و معامله نابرابر با افراد نابرابر فهمی می‌کنند.

صفا عدالت را معامله برابر با افراد برابر و معامله نابرابر با افراد نابرابر فهمی می‌کنند.

اندیشه در پراتنز

جامعه احساسی؛ فرهنگ واکنشی

نیما شجاعی

■ ما در روابط روزمره‌مان با انسان‌های مختلفی از اقشار و طبقات گوناگون برخورد می‌کنیم؛ استادان دانشگاه‌ها، هنرمندان، کارمندان سازمان‌ها، کاسبین محله‌مان، رانندگان، همسایه‌هایمان و… هر یک از ما، برای به انجام رساندن هدفی یا به صورت کاملاً اتفاقی، ممکن است هرروزه به هر یک از این اقشار رجوع یا با آنها برخورد کنیم. در مواجهه با هر قشر و طبقه‌ای سعی می‌کنیم تا خود را در موقعیت کنش متقابل با این افراد قرار دهیم. کنش متقابل یعنی وارد شدن در یک نوع مبادله. یعنی برای رسیدن به هدفی یا کسی گفت‌وگو کردن یا با فردی به صورتی تصادفی در یک موقعیت گفت‌وگوی کلامی یا غیر کلامی قرار گرفتن. حال، آنچه از نظر من مهم است قرار گرفتن فرد در یک رابطه متقابل است که منجر به شکل‌گیری یک کنش می‌شود که می‌تواند انتخابی آگاهانه باشد یا کاملاً تصادفی. برای به انجام رساندن یک کنش، به یک کنشگر و یک پاسخگو نیازمندیم. ما در فرآیند کنش متقابل است که می‌توانیم کنش‌های خود را معنا بخشیم. حال یک کنش موفق و معنادار، مستلزم وجود یک کنشگر در شکل دادن به یک پیام، یک پاسخگو در واکنش نسبت به آن پیام و ذهنیت همان کنشگر در معنادهی آن پیام است. در صورتی که هر یک از این مراحل مخدوش شود، کنشی ناموفق رخ داده است. برابر با آنچه بیان شد فرهنگی که در نتیجه‌ین کنش‌های مخدوش‌شده ساخته و پرورخته می‌شود، می‌تواند به فرهنگی مخدوش‌شده در شکل دادن به سوزه‌هایش تبدیل شود. حال جامعه‌ای را تصور کنید که رابطه اول آن حذف شده باشد. مطابق الگوی مزبور، در صورت عدم وجود یک کنشگر واقعی در یک کنش متقابل، یک فرهنگ می‌تواند به فرهنگی واکنشی تغییر ماهیت دهد. در نتیجه این وضعیت عمل هر فردی صرفا واکنشی در نسبت با واکنش دیگران خواهد بود. چون اکثر در تعامل با یکدیگر صرفا واکنشگر باقی خواهند ماند و نه کنشگر.

باید گفت که جامعه نامحاصل این کنش‌ها متقابل است. ما در سطحی می‌توانیم دو نفر را که در یک کنش متقابل قرار گرفته‌اند یک جامعه بنامیم. طبق گفته «زیمل»، گروه‌های دونفره و سه‌نفره می‌توانند همچون یک جامعه بررسی شوند. بنابراین جامعه کلی نیز تبلوری از کنار هم قرار گرفتن این گروه‌های دو نفره است. ما از دوران کودکی در این گروه‌ها هويت می‌یابیم، شخصیت اجتماعی‌مان شکل می‌گیرد و به نوعی راه‌های گفت‌وگو با دیگران را می‌آموزیم. در صورتی که ما طی این دوران در رابطه‌هایی از نوع کنش متقابل مخدوش‌شده قرار بگیریم، نوعی کردار مبتنی بر ذهنیت مخدوش‌شده را درونی می‌کنیم. حال اگر در رابطه کنش متقابل این گروه‌های دو نفره و سه‌نفره که همگی از دوران کودکی در آنها خود را بازشناخت‌ایم، نقش کنشگر مخدوش شود، عملا با کنش متقابل مخدوش‌شده‌ای مواجه می‌شویم که از منظر الگوی یادشده بی‌معناست.

از سوی دیگر، در یک جامعه مبتنی بر کردار برخردانه، در کنش‌های متقابل افرادش این رفتار و کردار برخردانه نیز قابل مشاهده است؛ منظور من این نیست که تنها صورت کنش موفق کنشی است که مبتنی بر یک عقلانیت صلب و سخت باشد، بلکه با نگاهی جامعه‌شناختی باید بیان داشت که شکل‌گیری یک جامعه موفق بر پایه کنش متقابل موفق نیازمند طی شدن فرآیند کنش بر پایه یک منطق است. در این فرآیند هر سه مرحله کنش باید به شکلی غیرمخدوش‌شده تکمیل و تثبیت شود. در نتیجه باید گفت برای شکل‌گیری یک جامعه مبتنی بر یک منطق و بر پایه یک کنش متقابل موفق، باید از دمدمی‌مزاجی، احساساتی‌گری و تصمیم‌های ناسنجیده در لحظه دوری کرد. فرد کنشگر بر پایه آنچه بیان شد ابتدا فکر و بعد عمل می‌کند، اما در یک فرهنگ واکنشی، اساسا فرد کنشگری که بخواهد فکر کند وجود ندارد.

در جامعه معاصر ما، هرروزه در ارتباط با دیگران، شاهد واکنش‌های بسیاری از جانب خود نسبت به واکنش‌های دیگران و همچنین برعکس آن هستیم. برای نمونه از واکنش‌های بسیاری از افراد و اقشار جامعه‌مان می‌توانیم یاد کنیم که در لحظه تصمیم می‌گیرند و در لحظه نسبت به واکنش دیگران، واکنش نشان می‌دهند. به زبان محاوره می‌توان بیان کرد که به راحتی جوگیر می‌شوند و رانندگی خود را با توجه به رانندگی دیگران تغییر می‌دهند؛ سریع‌تر می‌روند، کندتر حرکت می‌کنند، به مذاکره و رایزنی می‌پردازند، حال یکدیگر را می‌گیرند و… این کردارها، کردارهایی خلق‌الساعه هستند که می‌تواند منجر به واکنش‌های احساسی شود. شبیه این موارد مثال‌های بسیاری نیز در کنش متقابل با دیگران می‌توان گفت: در کنش متقابل با همسایه‌ها، در مواجهه با مراجه‌کنندگان به ادارات و برعکس، حتی در روابط خانوادگی و… دیاکتیک احساساتی‌گری و واکنش‌گری است که منتج به این وضعیت می‌شود. جامعه‌ای که افراش بر پایه احساسات و در لحظه تصمیم بگیرد، یک فرهنگ واکنشی را به وجود می‌آورد که در آن فرهنگ سوزه‌های که باید کنشگر باشد، جای خود را به سوزه‌هایی می‌دهند که صرفا در برابر دیگران واکنش نشان می‌دهند. و همین‌طور این فرهنگ، جامعه‌ای را شکل می‌دهد که افراش در هر لحظه بر پایه احساسات تصمیم می‌گیرند. در نتیجه ما شاهد روابط متقابل مخدوش‌شده‌ای خواهیم بود که کنشگرش حذف شده است.