

روش‌شناسی نظریه معرفتی - اجتماعی علامه طباطبائی

hajdaryzadeh@rihu.ac.ir

حسین ازدری‌زاده/ دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

دریافت: ۱۳۹۳/۳/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۳/۷/۲۸

چکیده

در این جستار ابعاد جامعه چهاربعدی (خداوند، انسان، زمین، و پیوند) مدنظر قرار گرفته است. در درجه اول، خداوند سبحان است که دارای اثرگذاری حتمی و قطعی در همه حوزه‌های معرفت است. درباره اعمال اختیاری انسان، البته اراده تکوینی الهی، از مسیر اراده انسان می‌گذرد. در درجه دوم اثرگذاری، انسان قرار دارد که اراده انسانی در این میان شاخص است. در درجه سوم، باید از موجودات غیبی همچون فرشتگان یاد کرد که مأموران خدای سبحان‌اند. شیطان (و اعوان و انصارش) نیز در همه اوقاتی که درباره خدا، خود، طبیعت، و دیگران می‌اندیشیم می‌کوشند تا گونه‌ای انحراف در آن ایجاد کنند. در مرتبه چهارم، اثرگذاری عوامل طبیعی و نیز اجتماعی (مبتنی بر پیوندهای انسان) قرار دارند. همه اثرگذاری‌های مزبور در سایه احاطه و حضور باری تعالی صورت می‌گیرد و همه عوامل یادشده پرتوی از وجود حضرت حق هستند: «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ» (بروج: ۲۰)؛ و خدا از هر سو برایشان محیط است.

کلیدواژه‌ها: علامه طباطبائی، معرفت، جامعه، تعین، جامعه‌شناسی معرفت.

بیان مسئله

مسئله ما رابطه معرفت و جامعه در *المیزان* است. محتوای اصلی این مسئله، پرسش از تأثیر و تشخیصی است که معرفت‌های مختلف از عوامل اجتماعی‌ای مانند پایگاه، گروه، قشر، طبقه، فضای اجتماعی و ملی و جغرافیایی، زندگی دنیایی و... می‌پذیرند. برای نمونه، چگونگی اثرپذیری انسان و معرفت‌های وی از ثروت و قدرت و یا ویژگی‌های گروهی، یا نحوه اثرگذاری نوع شغل و حرفه افراد بر نوع تفکر و اندیشه ایشان، و یا شیوه اثرگذاری جایگاه طبقاتی و قشربندی ایشان و مانند آن بر اندیشه آنها کانون توجه و پرسش است. البته در کنار این خط سیر کلی، از اثرگذاری معرفت‌ها بر بخش‌های مختلف جامعه نیز سخن به میان خواهد آمد.

روشن است که *علاّمه طباطبائی* این موضع‌گیری‌های معرفتی-اجتماعی را بر اساس مجموعه‌ای از مبانی معرفت‌شناختی و جامعه‌شناختی بیان کرده است. ما این مبانی را تحلیل و بازسازی می‌کنیم تا بدانیم که پیوند میان معرفت‌ها و عوامل اجتماعی چه ویژگی‌هایی دارد و آیا می‌توان از موارد مطرح‌شده به تدوین نظریه‌ای معرفتی-اجتماعی دست یافت؟ این نوشتار با محوریت اندیشه‌های مرحوم *علاّمه طباطبائی* با تأکید بر تفسیر شریف *المیزان* تدوین و تألیف یافته است.

پرسش‌ها

پرسش اصلی پژوهش از این قرار است: دلالت‌ها و التزامات سخنان *علاّمه طباطبائی* درباره رابطه عوامل اجتماعی و معرفت کدام است؟

از این پرسش اصلی، پرسش‌های فرعی بسیاری می‌توان استخراج کرد، از جمله اینکه اثرگذاری عوامل اجتماعی بر معرفت‌های انسانی چگونه تأثیری است؟ میزان اثرگذاری در چه حدی است؟ در سخنان ایشان آیا اثرگذاری، صرفاً در سطح فردی است یا می‌تواند به گونه‌ای دیگر (گروهی، قشری، طبقاتی، ملی، نسلی و...) نیز باشد؟ آیا عامل تعیین‌کننده‌ای در این اثرگذاری وجود دارد؟

ما این پرسش‌ها را از پرسش‌ها و مسائل مطرح‌شده در طرح‌ها و نظریه‌های موجود در جامعه‌شناسی معرفت استخراج کرده‌ایم (علیزاده و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۶۱-۸۳) و می‌کوشیم تا دلالت‌های سخنان *علاّمه* برای پاسخ به آنها را کشف کنیم و از این طریق، به استنباط و استخراج نظریه‌ای معرفتی-اجتماعی نزدیک شویم.

نظریه تحقیق

نظریات علمی چگونه و با چه روشی شکل می‌گیرند؟ سه رویکرد در پاسخ به این پرسش وجود دارد: رویکرد نخست، به نظریه‌ها از منظر منطقی می‌نگرد؛ به دنبال حقیقت است و به ابعاد تاریخی و اجتماعی علم نظر نمی‌کند؛

رویکرد دوم، رویکرد معاصر است که به روش‌های تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و یا روان‌شناختی روی می‌آورد؛ دغدغه حقیقت و واقعیت را به فراموشی سپرده است و آن دو را مخلوقی انسانی و محصولی فرهنگی می‌داند؛

اما این پژوهش از رویکردی با عنوان روش‌شناسی بنیادین بهره برده است که در آن هم، افق حقیقت با نظر به نفس الامر امور حفظ می‌گردد و هم، زمینه‌ها و عوامل تاریخی تکوین نظریات در عرصه فرهنگ و تاریخ دنبال می‌شوند؛ مبتنی بر بنیان‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی حکمت صدرایی است؛ هستی را به افق جهان مادی فرو نمی‌کاهد، و انسان را در دو عرصه ثبات و تغییر می‌نگرد و معرفت را نیز نظیر نفس انسان، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا می‌داند (پارسانیا، ۱۳۹۲).

نظریه تحقیق ما بر اساس روش‌شناسی بنیادین (رویکرد سوم) شکل گرفته است. در این روش، همه نظریات، و از جمله نظریات معرفتی - اجتماعی مطرح‌شده در جامعه‌شناسی معرفت و فرهنگی، مبتنی بر مبانی وجودی معرفتی (هستی‌شناسی و انسان‌شناسی) و غیرمعرفتی (اجتماعی) مختلفی است. این مبادی در طول تاریخ، اغلب به‌طور ناخودآگاه به نظریه می‌انجامد و ما به‌گونه‌ای خودآگاه، از طریق مهندسی معکوس می‌توانیم آن مبادی را شناسایی کنیم. معنای این سخن آن است که یکی از راه‌های رسیدن به نظریه‌ها، شناسایی مبانی معرفتی و غیرمعرفتی این نظریه‌هاست.

البته ما در این تحقیق، مهندسی معکوس نمی‌کنیم؛ بلکه با شناسایی مبانی معرفت‌شناختی و جامعه‌شناختی، نظریه‌ای معرفتی - جامعه‌شناختی را استنباط و استخراج می‌کنیم و بازسازی این نظریه را با استفاده از پرسش‌های چندگانه‌ای که از طرح‌های مطرح در جامعه‌شناسی معرفت گرفته‌ایم، انجام می‌دهیم.

اهمیت تحقیق

اهمیت این پژوهش را به‌طور مشخص کشف و استنباط یک نظریه معرفتی - اجتماعی قابل استناد به سخنان یک دانشمند اسلامی شیعه، برداشتن گامی در راستای اسلامی‌سازی علوم انسانی، بیان مضامین اسلامی و شیعی در قالب مفاهیم جدید، و بومی‌سازی علوم انسانی می‌دانیم.

پیشینه

آثار مربوط به رابطه معرفت و جامعه بسیارند. از این آثار آنچه در فضای فرهنگ و تمدن اسلامی با چنین رویکردی نگاشته شده، ارتباط بیشتری به پژوهش ما دارد و مهم‌تر از همه آثاری هستند با محوریت اندیشه‌های علامه طباطبایی مانند *رویکردی جامعه‌شناختی به بحث ادراک‌های اعتباری در اندیشه علامه طباطبایی* (پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰)؛ *تعیین اجتماعی معرفت‌های وحیانی در اندیشه علامه طباطبایی* (اژدری‌زاده، ۱۳۸۲)؛ *تأملی جامعه‌شناختی بر مباحث معرفتی علامه طباطبایی* (فولادی، ۱۳۸۴).

روش تحقیق

پژوهش ما یک پژوهش متن‌محور، و روش ما استنتاج از متن است. ما به دنبال تحلیل و تفسیر مضامین سخنان علامه طباطبایی درباره رابطه مباحث معرفت‌شناختی و جامعه‌شناختی هستیم. براین اساس تحلیل ما تحلیلی کیفی خواهد بود که با شناسایی و کنار هم قرار دادن کلمات و متون خاص و تحلیل آنها می‌خواهد به استخراج یک نظریه دست یابد. روش مناسب که در این پژوهش از آن بهره خواهیم برد روش تحلیل محتوای کیفی است. این روش از برخی جهات به روش اجتهادی نیز نزدیک است.

تحلیل محتوا روشی است که می‌توان آن را درباره انواع گوناگون پیام‌های مندرج در آثار ادبی، مقالات روزنامه (دلاور، ۱۳۸۳، ص ۲۷۵-۲۷۶)، اسناد رسمی، خطابه‌ها، اعلامیه‌های سیاسی، گزارش‌های اجتماعات، برنامه‌های شنیداری و دیداری و گزارش مصاحبه‌های نیمه‌رهنمودی به کار بست. واژگانی که نویسنده، سخنران یا پاسخ‌گو به کار می‌برد، بسامد آنها، وجه آرایش آنها در جمله، ساختمان خطابه و چگونگی بسط آن، منابع اطلاعاتی هستند که بر مبنای آنها محقق می‌کوشد به شناختی صحیح دست یابد. این شناخت ممکن است درباره خود گوینده باشد (مثلاً ایدئولوژی یک روزنامه، تصورات یک شخص یا منطق کارکرد یک سازمان یا یک گروه از راه مطالعه اسناد داخلی‌اش) یا درباره وضعیت‌های اجتماعی‌ای که این خطابه در آن تولید شده است و یا درباره تجربه‌ای تعارض‌آمیز. بر خلاف زبان‌شناسی، هدف تحلیل محتوا در علوم اجتماعی، فهمیدن کارکرد زبان به‌منزله زبان نیست. همچنین، منظور از مطالعه دقیق، بل موشکافانه جنبه‌های صوری خطابه این نیست که از آنها معلوماتی درباره موضوعی بیرون از خودشان کسب کنیم. لذا جنبه‌های صوری ارتباط کلامی به‌منزله شاخص‌های فعالیت معرفتی گوینده، معانی اجتماعی یا سیاسی گفتارش یا مصرف اجتماعی‌ای

از ارتباط کلامی ملاحظه می‌شوند (کیوی و کامپنهود، ۱۳۷۳، ص ۲۲۲؛ کریپندورف، ۱۳۸۳، ص ۱۳-۲۵؛ فلیک، ۱۳۸۸، ص ۶۳-۱۰۷).

تعیین اجتماعی معرفت در میزان

مباحث خود را با محوریت سه بحث مبانی معرفت‌شناختی، مبانی جامعه‌شناختی و تعیین (رابطه معرفت و جامعه) در تفسیر *المیزان* پی می‌گیریم و پس از آن با عنوان مؤلفه‌های تعیین به نتیجه‌گیری از بحث خود خواهیم پرداخت.

۱. مبانی معرفت‌شناختی

از محوری‌ترین مباحث *علامه* در تفسیر شریف *المیزان*، مباحث معرفت‌شناسی است. پیش از ورود به مباحث مربوط به تعیین اجتماعی معرفت، برخی از مهم‌ترین دیدگاه‌های معرفت‌شناختی ایشان را به اجمال مرور می‌کنیم:

۱-۱. تجرد

از دیدگاه *علامه*، همه انواع معرفت، حتی معرفت حسی، مجردند و قوانین حاکم بر موجودات مادی، از جمله تغییر و تحول ماهوی و ذاتی، بر آنها حاکم نیستند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۱). گفتنی است که نظریه تجرد معرفت حسی از نظریاتی است که پس از *ملاصدرا* شیرازی رواج یافته و *علامه طباطبائی* این نکته را از ایشان گرفته است (لطفی، ۱۳۸۰، ص ۲۸۱-۲۸۲).

۲-۱. تغییرات غیرذاتی

علامه معتقد است که غیر از تغییر «ماهوی» که آن را از همه انواع معرفت سلب می‌کند، معرفت‌ها، انواعی از تغییر و تحول‌های «مجازی» و «غیرذاتی» مانند: کمی، عمقی، موضوعی، حکمی و ابطال و اصلاح را می‌پذیرند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۱۰؛ ج ۴، ص ۱۱۸؛ ج ۵، ص ۹-۱۰).

۳-۱. انواع

در اندیشه *علامه طباطبائی*، معرفت‌ها دسته‌بندی‌های مختلفی می‌یابند: فطری و غیرفطری (همان، ج ۵، ص ۳۱۲)، بدیهی و نظری یا پیچیده (همان، ص ۲۶۳)، نظری و عملی (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۷۲-۱۷۳)، کلی و جزئی (طباطبائی، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۱۱)، وحیانی و غیروحیانی.

۴-۱. ابزارها

ابزارهای شناخت، در نظر علامه عبارت‌اند از: حس، عقل، دل و وحی (همان، ص ۲۶۲-۲۶۳؛ ج ۲۰، ص ۲۹۷).

۵-۱. منابع

ریشه و منبع معرفت‌های انسان، طبیعت، جامعه، تاریخ، عقل، قلب و جهان غیب است (همان، ص ۳۱۱؛ ج ۵، ص ۲۶۳).

۶-۱. ملاک

در نگاه علامه طباطبائی، همه اندیشه‌ها با داشتن ویژگی «انطباق با واقع»، واجد «ملاک صدق» می‌شوند (همان، ج ۱۹، ص ۲۷۱). اگرچه علاوه بر این ملاک، ملاک‌های دیگری مانند «سازگاری»، «عمل»، «منفعت»، و «سنتز ذهن و عین» نیز برای صدق معرفت مطرح‌اند (ازدوری‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۹۶-۱۰۳).

۷-۱. معیار

«معیار» تشخیص صدق و کذب معرفت‌های بشری، «معرفت بدیهی» است. معرفت بدیهی «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین»، معیار صدق قضایای نظری اوست، و دو معرفت بدیهی «حسن عدل» و «قبح ظلم» معیار صدق قضایای عملی‌اند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۹؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۲۲۳-۲۲۴). گفتنی است که علامه طباطبائی بسیاری از اندیشه‌های خود را درباره معرفت‌های عملی مدیون استادش، آیت‌الله محمدحسین اصفهانی است (اصفهانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۰۳-۱۰۵). علامه طباطبائی معرفت‌های بدیهی را «خود-معیار» می‌داند و معتقد است این دسته معارف، تأیید صدق و روایی خود را از «بدهت عقل» کسب می‌کنند.

۸-۱. پیامبران و امامان □

علامه طباطبائی بر این باور است که ارتباط انبیا و امامان معصوم □ با وحی، به علاوه عمصت ایشان، ضامن صحت گفتار، کردار و اندیشه این بزرگواران است؛ از این رو در کنار معرفت‌های بدیهی، گفتار، کردار و اندیشه ایشان را می‌توان «خود-معیار» دانست و این گفتار، کردار و اندیشه‌ها را معیار صدق گفتار، کردار و اندیشه دیگران نیز به‌شمار آورد (طباطبائی، بی‌تا، ج ۵، ص ۸۰؛ ج ۱۶، ص ۳۱۲).

۹-۱. عوامل تأثیرگذار بر معرفت

معرفت انسان، به‌ویژه نوع اعتباری آن، با تأثیرپذیری از عوامل مختلف غیبی، محیطی، فردی، اجتماعی و فرهنگی شکل می‌گیرد (همان، ج ۳، ص ۱۸۱-۱۸۲؛ ج ۴، ص ۹۷؛ ج ۶، ص ۸۷ و ج ۱۳، ص ۱۹۰؛ ج ۱۱، ص ۶۰؛ ج ۴، ص ۱۲۸؛ ج ۱۳، ص ۱۹۲؛ همو، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۱۷). علامه طباطبائی ادراک‌های اعتباری را به دو قسم اصلی «پیشین» و «پسین» یا «مقابل اجتماعی» و «مابعد اجتماعی» تقسیم می‌کند (همو، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۵۱-۱۸۰). تفصیل این قسمت را در بخش سوم (تعین یا رابطه معرفت و جامعه) خواهیم آورد.

۱۰-۱. نسبی‌گرایی

علامه طباطبائی، «نسبی‌گرایی» را در معرفت‌های کلی نظری، به‌طورکلی، و در معرفت‌های کلی عملی، به‌طور محدود، نفی می‌کند و در باب معرفت‌های حسی، به‌طور مطلق به «نسبیت» باور دارد؛ ضمن آن‌که در خصوص مبانی اخلاق (حسن و قبح)، به لحاظ مفهومی، قایل به «اطلاق» و به لحاظ مصداقی قایل به «نسبیت» است (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۵۶۳؛ ج ۵، ص ۱۰؛ ج ۶، ص ۲۵۶-۲۵۷؛ ج ۴، ص ۱۱۹-۱۲۰).

دیدگاه‌های یادشده بخشی از مهم‌ترین دیدگاه‌های معرفت‌شناختی علامه در *المیزان* هستند. مرور این دیدگاه‌ها، هرچند به‌جمال، ما را یاری می‌کند تا با چشم‌اندازی بهتر به مبحث اصلی خود وارد شویم.

۲. مبانی اجتماعی

برای آشکار کردن موضع علامه طباطبائی در زمینه تعین اجتماعی معرفت، علاوه بر مرور دیدگاه‌های معرفتی، باید از نظرات اجتماعی ایشان نیز آگاه باشیم. در ادامه، برخی از مهم‌ترین اصول اجتماعی در نگاه وی را مرور می‌کنیم.

۲-۱. فطرت

فطرت منشأ زندگی جمعی است. مرحوم طباطبائی از سه نظریه مطرح‌شده طبیعت (فطرت یا خلقت)، اضطراب (اینکه انسان به تجربه دریافته بود به‌تنهایی نمی‌تواند نیازمندی‌های خود را برطرف کند) و انتخاب (اینکه انسان دریافته با زندگی اجتماعی، بهتر می‌تواند از مواهب خلقت بهره‌گیرد)، نظریه اول

را تأیید می‌کند و معتقد است که فطرت انسان وی را به سوی زندگی جمعی کشانده است (طباطبائی، بی تا، ج ۴، ص ۹۲؛ ج ۱۸، ص ۳۲۵-۳۲۶).

۲-۲. دشمنی و مهربانی فطری

از نظر ایشان، گونه ارتباطی که پس از ورود انسان به جامعه مطرح می‌شود نیز همانند زندگی اجتماعی انسان‌ها ریشه‌ای طبیعی و فطری دارد. این ارتباط، هم می‌تواند آمیخته به محبت و مهربانی باشد، و هم همراه با کینه و دشمنی (همان، ج ۱۶، ص ۱۶۶؛ ج ۸، ص ۳۵).

۲-۳. هویت مستقل جامعه

آیا جامعه همان حاصل جمع تک تک افراد است یا چیزی فراتر، و خود دارای هویت، آثار، انفعالات، حالات و مانند آن؟ مرحوم علامه به نظریهٔ سومی معتقد است. از نظر وی، هم فرد دارای اصالت است و هم جمع؛ این رابطهٔ حقیقی که بین فرد و جامعه وجود دارد، خواهناخواه به وجود و هستی دیگری می‌انجامد؛ وجودی جمعی، هماهنگ با قوت، ضعف، وسعت و تنگی‌ای که افراد در وجود، قوا، خواص و آثارشان دارند؛ در نتیجه غیر از وجود تک تک افراد، وجودی دیگر پیدا می‌شود که جامعه نام دارد و غیر از آثار و خواصی که تک تک افراد دارند، خواص و آثاری دیگر و از همه قوی‌تر پیدا می‌شود، به نام آثار اجتماع. علامه طباطبائی غیر از افراد، برای اجتماع به وجود، عمر، کتاب، و حتی شعور، فهم، عمل و اطاعت و معصیت قایل شده است (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۵۲-۱۵۳).

۲-۳. هویت جمعی و اختیار انسان

آیا اگر وجود هویت جمعی را برای اجتماع بپذیریم اختیار انسان از دست نمی‌رود؟ پاسخ علامه به این پرسش منفی است. ایشان در کنار پذیرش گونه‌ای هویت و استقلال برای جوامع و امت‌ها، استقلال عینی و واقعی افراد را نیز به گونه‌های مختلف تأیید کرده است. بر این پایه، در کنار مطرح کردن اجل، حیات و نامهٔ عمل جمعی، اجل، حیات و نامهٔ عمل فردی را نیز مطرح ساخته است. افزون بر این، قرآن به‌صراحت فرد را از نظر امکان سرپیچی از فرمان جامعه، توانا و مقتدر معرفی کرده و سرشت او را بر چیزی به نام «فطرةالله» بنا نهاده است. افزون بر آن، آموزه‌های قرآن یک‌سره بر پایهٔ مسئولیت شکل گرفته‌اند؛ مسئولیت خود و مسئولیت جامعه. بنابراین افراد، یعنی اجزای تشکیل‌دهندهٔ جامعه، از عقل و ارادهٔ فطری در وجود فردی و طبیعی خود، مقدم بر وجود اجتماعی برخوردارند و در ترکیب جامعه، استقلال نسبی خود را حفظ می‌کنند؛ از این رو افراد انسان، یعنی روح‌های فردی، در برابر جامعه، یعنی

روح جمعی، مجبور و بی‌اختیار نیستند؛ هرچند شدیداً تحت تأثیر آن باشند (همان، ج ۱۳، ص ۲۶۲؛ اژدری‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۱۸-۱۲۳).

البته باید دید این نظریه که استقلال فرد و جامعه را قبول دارد، تقدم را به جامعه می‌دهد یا فرد؟ علامه طباطبائی با استفاده از آیات قرآن، تقدم جامعه بر فرد را برمی‌گزیند. به اعتقاد ایشان، هر جا قوا و خواص اجتماعی با قوا و خواص فردی معارضه کند، قوا و خواص اجتماعی به دلیل نیرومندتر بودن، بر قوا و خواص فردی چیره می‌شود؛ افزون بر اینکه حس و تجربه، هم همین را اثبات می‌کنند؛ از این رو اگر جامعه بر امری همت گماشته، تحقق آن را اراده کند و قوا و خواص فاعله خود را به کار گیرد، یک فرد نمی‌تواند با نیروی خویش به تنهایی در برابر آن قیام کند. همچنین اگر قوای انفعالی جامعه به کار افتند و مثلاً جامعه از ترک عملی شرم کند و یا اینکه عادت قومی جامعه، او را به پوشیدن شکل ویژه‌ای از لباس وادارد، فرد خود را ناچار به اطاعت می‌بیند. به اعتقاد ایشان، علت اهتمام اسلام به شأن اجتماع، به دلیل همین جایگاه و منزلت و کارکرد جامعه است. هنگامی تربیت و رشد اخلاق و غرایز در یک فرد مؤثر است که جو جامعه با آن تربیت معارضه نکند؛ وگرنه قدرت نیروی جامعه، فرد را در خود غرق و نابود می‌کند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۴، ص ۹۵-۹۷).

۳. تعیین (تعامل معرفت و جامعه)

از کلمات مرحوم علامه در *المیزان* استفاده می‌شود که معرفت‌های مختلف انسان با تأثیرپذیری از علل مختلف و چندگانه تعیین می‌شوند. شاید بتوان این علل را به چهار دسته اصلی ماورایی، فردی، محیطی و اجتماعی - فرهنگی تقسیم کرد. البته این علل به لحاظ رتبه و جایگاه اثرگذاری متفاوت‌اند؛ یعنی خداوند، در رتبه اول، انسان در رتبه دوم، فرشتگان و شیطان در رتبه سوم، و محیط طبیعی و اجتماعی در رتبه چهارم قرار دارند (پارسانیا و اژدری‌زاده، ۱۳۹۲). در ادامه، شرح و بسط این موارد، همراه با توجه بیشتر به علل فردی و اجتماعی می‌آید:

۳-۱. علل غیبی (ماورایی)

یکی از مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار بر معرفت انسان، عوامل ماورایی (شامل خداوند، در درجه اول و نیز فرشتگان و همچنین شیطان در درجات بعد) است. این عوامل، اگرچه از انسان سلب اختیار نمی‌کنند، با دخالت در اندیشه، نقشی تعیین‌کننده در تصمیم‌گیری‌هایش دارند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۸۱-۱۸۲).

گفتنی است که خداوند سبحان به لحاظ درجه اثرگذاری، در جایگاه نخست است. اثرگذاری باری تعالی حتمی و قاطع بوده، در متن اثرگذاری همه عوامل دیگر، نیز، حضور دارد. همچنین باید به اثرگذاری فرشتگان و شیطان بر معرفت و مناسبات اجتماعی نیز اشاره کرد. البته اثرگذاری این عامل، پس از خداوند و انسان است (پارسانیا و اژدری زاده، ۱۳۹۲).

۲-۳. علل فردی

از جمله عوامل تأثیرگذار بر معرفت انسان، ویژگی‌های خلقی، خلقی، اندیشه‌ای و رفتاری - کنشی انسان است. این عوامل در صورت‌بندی معارف انسان تعیین‌کننده‌اند. برخی از این عوامل را در ادامه بحث مرور می‌کنیم:

۱-۲-۳. بنیة جسمانی (شاکله خلقی)

قرآن کریم بر این امر تأکید دارد که بنیة بدنی و جسمانی یا «شاکله خلقی» در اصل فکر و اندیشه، و نیز نوع و کارکرد آن، تعیین‌کننده است: «هر کس بر اساس شاکله‌اش عمل می‌کند» (اسراء: ۸۴). علامه طباطبائی در تفسیر این آیه با اشاره به مطلب گذشته یادآور می‌شود که بنیة جسمانی، نقشی تعیین‌کننده در برداشت‌های متفاوت مردم از مسائل نظری و پیچیده دارد. عقل انسان‌ها، در فهم و تصدیق مسئله توحید که امری دقیق، دیرفهم و نظری (پیچیده) است، متفاوت عمل می‌کند. علت این امر نیز تنوع فکری‌ای است که انسان‌ها فطرتاً از آن برخوردارند و در بنیة جسمانی متفاوت آنها ریشه دارد. بنیة جسمانی متفاوت سبب می‌شود تا ابزار و وسیله ادراک (مغز)، کارکرد متفاوت داشته باشد و انسان‌ها، از حیث کندی و تیزی در فهم و تعقل، متفاوت عمل کنند و در نتیجه، درباره امور نظری و پیچیده‌ای مانند مسئله توحید، تفسیرهایی متفاوت داشته باشند (طباطبائی، بی تا، ج ۶، ص ۸۷؛ ج ۱۳، ص ۱۹۰).

در بیان گذشته، عامل «بنیة جسمانی» درباره اندیشه‌های نظری (در مقابل اندیشه‌های بدیهی)، تعیین‌کننده دانسته شده است. این سخن بدین معناست که تفاوت‌های جسمانی، تفاوت فکری بسیاری در زمینه اندیشه‌های بدیهی ندارند و همه انسان‌های دارای قوای فکری سالم، اندیشه‌های بدیهی را به‌طور یک‌سان می‌فهمند. البته این سخن تا حدی می‌تواند درست باشد؛ زیرا ویژگی‌های انسان، از جمله ویژگی‌های جسمی او، نقش تأثیرگذاری حتی در معرفت‌های فطری و بدیهی او دارند.

نکته دیگر اینکه آیه مبارکه دلالت بیشتری بر اثرگذاری شاکله بر معرفت‌های عملی دارد؛ زیرا تأکید آیه بر این است که عمل، بر اساس شاکله انجام می‌شود. معنای این عبارت آن است که عمل و معرفت‌های عملی انسان، شکل خود را از شاکله انسان می‌گیرند. بنابراین اگر دلالت آیه را درباره

معرفت‌های نظری (کلی) بپذیریم، دلالت آن را درباره معرفت‌های عملی، حتماً باید پذیرفت (برای توضیح بیشتر، ر.ک: فولادی، ۱۳۸۴، ص ۲۹۳-۳۰۲).

به هر حال، از نظر علامه، وجود این تفاوت طبیعی در انسان‌ها، حتمی است و آثار اجتماعی و معرفتی متفاوتی نیز در پی داشته و خواهد داشت؛ از جمله می‌تواند اختلاف در استعداد‌های روحی را نیز به دنبال داشته باشد (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۶۰).

۲-۲-۳. صفات نفسانی (شاکله خُلقی)

صفات پسندیده و ناپسند درونی انسان نیز تأثیری چشم‌گیر بر معرفت انسانی دارند. به بیان دیگر، خلیقات انسان در علوم و معارف انسان از حیث استعداد‌های گوناگونی که این اندیشه را در ذهن پدید آورده‌اند، تأثیری بسزا دارند؛ از این‌رو ادراک و داوری انسان منصف هرگز مانند ادراک یک شخص سرکش و طغیانگر نیست. همچنین درک و فهم یک شخص معتدل و پرحوصله، هیچ‌گاه مانند یک شخص عجول، متعصب، و هواپرست نخواهد بود (همان، ج ۴، ص ۱۲۸). خود این صفات، تا حد بسیاری تحت تأثیر شاکله جسمانی و طبیعی شکل می‌گیرند (همان، ج ۱۳، ص ۱۹۰)، هرچند راه‌هایی نیز برای کم‌رنگ کردن این تأثیر طبیعی بر خلیقات اندیشیده شده است؛ برای نمونه، تربیت دینی ابزار مناسبی برای کم‌رنگ کردن این تأثیر طبیعی بر نفسانیات انسان است (همان، ج ۴، ص ۱۲۸).

گفتنی است که از صفات باطنی با تعبیر «شاکله خُلقی» نیز یاد می‌شود، و بنابراین می‌توان از دو نوع شاکله و چارچوب برای انسان سخن به میان آورد: یکی شاکله و چارچوب و بنیه مربوط به مسائل تکوینی و طبیعی و جسمانی است و دیگری، «شاکله خُلقی» که بر اثر تأثیر عوامل مختلف درونی و بیرونی در وجود انسان شکل می‌گیرد. به بیان دیگر، انسان چارچوبی اولیه دارد و چارچوبی ثانویه. شاکله اولیه همان شاکله‌ای است که ویژگی‌های جسمانی، طبیعی و مشخص، آن را ساخته است. این شاکله امری وراثتی و ژنتیکی است؛ اما شاکله ثانویه برآیند عوامل گوناگون، از جمله شاکله اولیه است. افزون بر اینکه شاکله اولیه اقتضاهایی دارد، شاکله ثانویه نیز مقتضی آثار و ویژگی‌هایی است که می‌تواند در اندیشه و عمل انسان نمایان شود؛ چنان‌که متکبر، متکبرانه می‌اندیشد و عمل می‌کند و متواضع، متواضعانه، چرا چنین نباشد درحالی‌که فعل و عمل، نماینده فاعل است، و ظاهر نماینده باطن (همان، ج ۱۳، ص ۱۹۲).

۳-۲-۳. جهان‌بینی

افزون بر عناصر بیرونی و درونی مادی و نفسانی، خودِ عناصر اندیشه‌ای، نیز بر «معرفت» انسان و شکل‌دهی به آن مؤثرند. از آن جمله نقش جهان‌بینی (تفسیر انسان از جهان و موجودات و عناصر مختلف آن) در اندیشه و طرز فکر و به دنبال آن، در عمل است. جهان‌بینی انسان‌ها را به‌طور کلی می‌توان به جهان‌بینی دینی و غیردینی (مادی) تقسیم کرد. ویژگی جهان‌بینی دینی آن است که بر محوریت عقل می‌گردد، درحالی‌که جهان‌بینی مادی، احساسات، عواطف و هوای نفس را کانون توجه خود دارد. آثار معرفتی و به دنبال آن، رفتاری - کنشی جهان‌بینی عقل‌محور، متفاوت با جهان‌بینی احساس‌محور است.

برای نمونه، آثار این تفاوت در جهان‌بینی را می‌توان در تفسیرهای گوناگون مردم از «حسن و قبح» و به‌دنبالش، سبک زندگی مشاهده کرد. به جهت توجه خاص به اهداف مادی است که تمدن عصر حاضر، قوانین خود را مطابق هوا و هوس اکثریت افراد وضع و اجرا می‌کند؛ در نتیجه، از میان قوانینی که در حوزه معارف اعتقادی، اخلاق و اعمال وضع می‌کند، تنها قوانین مربوط به اعمال، ضامن اجرا دارد؛ اما آن دو دسته دیگر، هیچ‌گونه ضمانت اجرایی ندارند و مردم در حوزه اخلاق و عقایدشان آزادند؛ مگر آنکه آزادی در یکی از موارد اخلاق و عقاید، مزاحم قانون باشد که در این صورت، تنها از آن آزادی جلوگیری می‌شود. لازمه چنین آزادی‌ای این است که مردم در چنین جامعه‌ای به آنچه موافق طبعشان باشد، عادت کنند و هریک از حسن و قبح جای خود را به دیگری می‌دهد و در پی آن، در طرز فکر نیز تحولی پیدا می‌شود و فکر از مجرای عقل بیرون رفته، در مجرای احساس و عاطفه و میل قرار می‌گیرد؛ در نتیجه، بسیاری از کارهایی که از نظر عقل، فسق و فجور است، تقوا، جوان‌مردی، خوش‌اخلاقی و خوش‌رویی می‌نماید، و برعکس، آداب و رسوم و عادات افراد متدین، عجیب و حتی مضحک جلوه می‌کند (همان، ج ۴، ص ۹۸-۱۰۷).

۳-۲-۴. عادات فکری

یکی از عناصر اندیشه‌ای که نقش مهمی در فرایند تعیین معرفت دارد، عادت ذهنی اندیشه‌گر به نوع خاصی از اندیشه است. ذهن به دلیل انس با نوع ویژه‌ای از معرفت و شناخت، به محض روبه‌رو شدن با این‌گونه معرفت و یا گونه‌ای مشابه، آن را با سرعت می‌پذیرد و از خود مقاومتی نشان نمی‌دهد؛ درحالی‌که در برابر اندیشه‌های متفاوت، مقاومت و آنها را طرد می‌کند، و در صورت عدم امکان طرد، تفسیری منطبق با عادت ذهنی خویش و یا نزدیک به آن ارائه می‌دهد.

برای مثال گرایش شدید مردم به «اندیشه حسی» و اطمینان به آن را نمونه می‌آوریم. از آنجاکه انسان مدام با محسوسات سروکار دارد، عادت فکری حسی پیدا می‌کند و به معقولات و ذهنیات خود حتی با وجود غیرحسی بودن، قالبی حسی می‌دهد. برای نمونه، از اندیشه «خدا» سخن می‌گوییم: عادت همیشگی، انسان را وامی‌دارد تا حتی برای پروردگارش نیز صورتی خیالی بسازد. این صورت خیالی نیز بسته به میزان الفت با نوع امور مادی (درخت، خورشید، ستاره، آتش و...) و علاقه به آن متفاوت خواهد بود (همان، ج ۱۰، ص ۲۷۷). این مسئله، حتی درباره بیشتر موحدان نیز جاری است. آنان درحالیکه ساحت رب‌العالمین را از جسمیت منزّه می‌دانند، هرگاه به او توجه می‌کنند، صورت خیالی مهمی از او را تصور می‌نمایند (همان، ص ۲۷۲-۲۷۳). علت پذیرش، تثبیت و رواج اندیشه بت‌پرستی در گذشته و حتی امروز (البته در شکل‌ها و روش‌های نوین و پیشرفته) نیز بر این اساس تبیین‌پذیر است.

۳-۲-۵. کنش (عمل)

تعامل شناخت و کنش انسان، از اصول مسلم قرآنی است. در ادامه، به برخی از مهم‌ترین نکات در این‌باره اشاره می‌کنیم:

۳-۲-۱. تعامل علم و عمل

از آیات بسیاری (برای نمونه، آل‌عمران: ۱۶۳؛ احقاف: ۱۹؛ انعام: ۱۳۲) استفاده می‌شود که عمل‌ظاهری دلیلی بر علمی باطنی است. به‌علاوه هر عملی، ریشه در علمی متناسب با آن دارد. همچنین علاوه بر تأثیر علم بر عمل، عمل نیز بر علم اثر متقابل دارد و در مواردی موجب پیدایش، و در صورت وجود، عامل تعمیق آن در نفس می‌گردد. بر پایه برخی آیات (عنکبوت: ۶۹؛ حجر: ۹۹؛ روم: ۱۰؛ توبه: ۷۸) عمل، چه صالح باشد و چه غیرصالح، در دل آثاری دارد؛ صالحش معارف مناسب و غیرصالحش، جهالت‌ها، یعنی، علوم مخالف با حق را در دل ایجاد می‌کند (همان، ج ۳، ص ۶۴-۶۷).

همچنین آیه مبارکه «سخنان پاکیزه به سوی او صعود می‌کند، و عمل صالح را بالا می‌برد» (فاطر: ۱۰)، در باب عمل صالح و علم نافع است و کلام جامعی است متضمن این معنا که کار هر کلام نیکو، یعنی هر اعتقاد حق، این است که به سوی خدای سبحان صعود کند و صاحبش را به خدا نزدیک سازد. کار عمل صالح، هم این است که این اعتقاد و علم حق را در بالا رفتن یاری رساند. بالا رفتن علم به این است که پیوسته از جهل و شک و تردید خالص شود؛ توجه نفس بدان کامل گردد و قلب، توجه خود را میان علم و چیزهای دیگر تقسیم نکند. هر قدر پاک شدن آدمی از شک و از گام‌های

شیطان کامل تر شود، صعود و ارتفاع علم شدیدتر و سریع تر می گردد. کار عمل صالح این است که انسان را از دل بستگی به دنیا دور می کند و نفس آدمی را سرگرم زخارف دنیا ننموده، او را به پراکندگی افکار متفرق و فانی مبتلا نمی سازد. همچنین هرچه رفع و ارتفاع عمل بیشتر باشد، صعود و تکامل عقاید، نیز بیشتر، و معرفت آدمی از آلودگی اوهام و شکوک خالص تر می شود (همان).

۲-۳-۲۵. هنجارسازی

یکی از مباحث بسیار مهم درباره عمل و کنش، چارچوب و قالب و عوامل تأثیرگذار بر شکل دهی و صورت بندی عمل است. ما برای اشاره به این مطلب از عنوان «هنجارسازی» استفاده کرده ایم. علامه طباطبائی با عبارت «ادب» و نیز، «ظرافت کاری عمل» از آن یاد می کند. بیان چند نکته در این باره ضرورت دارد:

نکته اول: «ادب» (هنجار) چارچوب زیبایی است که یک فعل مجاز دینی یا عقلانی در یک جامعه در قالب آن صادر می شود. چنین امری جز در باب امور مشروع و غیر ممنوع، دینی یا عرفی تحقق نمی یابد؛ همچنین شرط دیگر تحقق «ادب» یا «هنجار»، اختیاری بودن فعلی است که این هنجار در ضمن آن محقق می شود (همان، ج ۶، ص ۲۵۶-۲۵۷)؛

نکته دوم: آنکه همه افراد و جوامع «زیبایی خواه» و «آداب دان» هستند، به دلیل تفاوت افراد در تشخیص مصادیق «حُسن» یا «زیبایی» (یکی از مقومات تحقق ادب)، آداب و هنجارهای گوناگونی در افراد و جوامع مختلف پدید می آید. از آنجا که حُسن (زیبایی) از مقومات ادب است و بر حسب اهداف خاص جوامع مختلف متفاوت می شود، آداب و هنجارهای اجتماعی انسان ها گوناگون خواهند شد؛ زیرا هنجار (ادب) در هر جامعه چونان آینه ای، از ویژگی های اخلاقی آن جامعه که تعیین کننده اهداف زندگی است، حکایت دارد و این ویژگی ها را نیز عوامل اجتماعی و نیز عوامل مختلف دیگر، به طور طبیعی یا اتفاقی به وجود می آورند. گفتنی است که آداب، خود اخلاق و خُلقیات نیست؛ زیرا، اخلاق عبارت است از ملکات راسخ روحانی در نفس؛ در حالی که آداب، عبارت است از چارچوب های زیبای مختلف که اعمال انسان در قالب آنها، و تحت تأثیر صفات گوناگون نفس صادر می شوند. آداب، از آثار اخلاق و اخلاقیات، و خود اخلاق نیز از مقتضیات جامعه ای خاص با هدفی ویژه است. به بیان دیگر، آداب معلول اخلاق، اخلاق معلول مقتضیات اجتماعی، و مقتضیات اجتماعی بر محور اهداف آرمان هاست. بر این اساس هدف آرمانی انسان در زندگی، تعیین کننده هنجارهای رفتاری شخص، و ترسیم کننده خط مشی عمل و رفتار اوست (همان، ص ۲۵۷)؛

نکته سوم: با توجه به قاعده کلی یادشده، ساخت «هنجارهای دینی»، و نیز تأثیر اندیشه‌های دینی بر شکل‌گیری آن معلوم می‌شود: از آنجاکه ادب (هنجار) در ویژگی‌های خود تابع غایت مطلوب زندگی (اهداف و آرمان‌ها) است، ادب الهی که خداوند سبحان انبیا را به آن آراسته، هیئت زیبای اعمال دینی است و حکایت از غرض و هدف دین (عبودیت) خواهد داشت. از آنجاکه شأن اسلام پرداختن به همه جهات زندگی انسانی است و هیچ شأنی از شئون زندگی، حتی مسائل جزئی و کم‌اهمیت، مورد غفلت قرار نگرفته است، اسلام کل زندگی را بر از آداب و هنجار کرده و در همه اعمال، آدابی را که بیانگر هدف نهایی یعنی عبودیت هستند، ترسیم ساخته است. هدف عام و غایت مطلوب اسلام چیزی جز توحید در مرحله اعتقاد و عمل نیست: در مقام اعتقاد، انسان بر این باور باشد که خدایی واحد دارد که همه چیز از او آغاز و به او ختم می‌شود و در مقام عمل نیز زندگی و عملش را بر این اساس شکل دهد؛ در این صورت، توحید در باطنش رسوخ و در ظاهرش بروز می‌کند؛ بندگی ناب از گفتار و کردار و دیگر جهات وجودش پدیدار می‌شود و هیچ حجابی بر آنها نمی‌ماند. بر اساس این تبیین، ادب الهی در حقیقت «هیئت توحید در کردار» خواهد بود (همان، ص ۲۵۷-۲۵۸).

۳-۲-۶. اراده

علیت همه عوامل گذشته و آینده، اعم از غیبی، فردی، محیطی و اجتماعی، در حد علت ناقصه است و به درجه حتمیت نمی‌رسد و اگر گاهی علیت عوامل یادشده به میزان حتمیت برسد، به دلیل اینکه ناشی از سوء اختیار خود انسان است، با «اختیار» وی منافاتی ندارد (همان، ج ۱۳، ص ۱۹۰-۱۹۱). انسان موجودی مختار و دارای اراده آزاد است و فکر و عمل او بر آن اساس شکل می‌گیرد. اراده، عنصری باطنی و جزء حالات یا افعال نفس بوده، انسان را قادر می‌سازد از میان راه‌های پرشمار، که عوامل مختلف بیرونی و درونی پیش رویش می‌گذارند، گزینش کند. با وجود تأثیر عوامل گوناگون دیگر بر اندیشه و کشش انسانی، اختیار و اراده آزاد وی، همواره واپسین جزء از علت تامه در صدور کشش‌های انسانی است و بدون فرض اراده انسان، تحقق آنها ناممکن خواهد بود (همان).

۳-۳. علل محیطی

یک دسته از عوامل تأثیرگذار بر معرفت، عوامل پیرامونی است. اجمالاً به دو عنصر مهم و عمده جغرافیا و محیط عمل اشاره می‌کنیم:

۳-۳-۱. جغرافیا

مناطق گوناگون زمین که از جهت سرما و گرما و دیگر خواص و آثار طبیعی مختلف‌اند، تأثیرات گوناگون و عمیقی بر طبایع افراد انسان دارند و در کیفیت و کمیت احتیاجات، و نیز احساس‌های درونی و افکار و اخلاق اجتماعی، و به دنبال آن، بر مفاهیم و به‌ویژه ادراک‌های اعتباری آنها تأثیر می‌گذارند (طباطبائی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۱۷).

۳-۳-۲. محیط عمل

محیط اشتغال افراد نیز تأثیری تعیین‌کننده دارد و موجب تفاوت افکار و اندیشه‌ها (البته اندیشه‌های اعتباری) می‌شود. برای نمونه، یک باغبان و یک بازرگان، یا یک کارگر و یک کارفرما از جهت روش فکری یک‌سان نیستند؛ زیرا احساس‌هایی که مثلاً سبزه و آب و درخت و گل و بهار پدید می‌آورد، غیر از احساس‌هایی است که سرمایه و دادوستد لازم دارد و البته اختلاف در احساس، اختلاف در ادراک را در پی می‌آورد (همان).

۳-۴. علل اجتماعی- فرهنگی

بخش وسیعی از عوامل تأثیرگذار بر معرفت، اجتماعی- فرهنگی است. تربیت، فضای عمومی، پایگاه اقتصادی، دوستی و هم‌نشینی، و پایگاه اجتماعی - سیاسی از مهم‌ترین عوامل در این زمینه‌اند:

۳-۴-۱. تربیت

تربیت، از مهم‌ترین عناصر اجتماعی در ایجاد، تثبیت و تغییر افکار، به‌ویژه افکار اجتماعی، و بالاخص اندیشه‌های اعتباری است (همان).

۳-۴-۲. فضای عمومی

فضای عمومی نقشی تعیین‌کننده در فکر و اندیشه و تصمیم‌گیری‌های فردی و جمعی دارد. گرچه انسان دارای اراده آزاد است و می‌تواند از جنبه نظری، در بدترین شرایط مستقل باشد، در عمل، اغلب اندیشه و تصمیمش مغلوب جمع است، و هماهنگ با جمع، فکر و عمل می‌کند. اگر بپذیریم که جامعه هویت واقعی دارد، به شهادت حس و تجربه، نیروها و آثار اجتماعی نیرومندی شکل می‌گیرند که هنگام تزاخم، آثار فردی را مقهور خود می‌سازند و بدین‌گونه برای جزء، چاره‌ای جز تبعیت از کل نمی‌ماند (طباطبائی، بی تا، ج ۴، ص ۹۷).

این تأثیر به قدری زیاد است که می‌تواند بر پیامبران و اولیای الهی نیز تأثیر بگذارد: «تا درد زایمان، او را به سوی تنه درخت خرمایی کشانید. گفت: ای کاش پیش از این مرده بودم و یک‌سره فراموش

شده بودم» (مریم: ۲۳). گفتاری که از حضرت مریم □ صادر شده، ناشی از شرمی است که جو عمومی و اجتماعی، عامل پدید آمدنش بود (همان، ج ۱۴، ص ۴۲)؛ از این رو از آیه چنین استفاده می‌شود که جو عمومی می‌تواند در برانگیخته شدن احساسات انسان مؤثر باشد. خداوند درباره حضرت موسی □ نیز چنین می‌فرماید: «گفت: پروردگارا، می‌ترسم مرا تکذیب کنند، و سینه‌ام تنگ می‌گردد، و زبانم باز نمی‌شود؛ پس به سوی هارون بفرست؛ و [از طرفی] آنان بر [گردن] من خونی دارند و می‌ترسم مرا بکشند» (شعراء: ۱۲)؛ چنین می‌نماید که ترس حضرت موسی □ (که البته ترس از عدم پذیرش امر رسالتش بوده است و نه ترس از جانش) متأثر از جو عمومی‌ای بود که بر ضد وی در میان فرعونیان وجود داشت. منفی‌بافی‌هایی که فرعون بر ضد حضرت موسی □ به خورد اطرافیانش داده و موجب شده بود ذهنیت‌های آنها علیه ایشان شکل گیرد، از سویی، و قتلی که ایشان مرتکب شده بود و از نظر فرعونیان «گناه» شمرده می‌شد، از سوی دیگر، موجب شده بود تا آن حضرت در پذیرش سخنانش از سوی فرعونیان تردید کند و از این رو از اینکه با چنین جو اجتماعی‌ای روبه‌رو شود، ترس داشت (همان، ج ۱۵، ص ۲۵۸-۲۵۹).

۳-۴-۳. بایگه اقتصادی

برخی از تأثیرات اجتماعی بر اندیشه‌ها، از ناحیه مسائل اقتصادی است. به عبارت دیگر، مکان و جایگاه اقتصادی داشتن در جامعه موجب می‌شود تا نخست خود دارنده جایگاه اقتصادی و سپس نظاره‌گران، دچار تغییرات معرفتی شوند و نسبت به خود و دیگران به گونه‌ای متفاوت از پیش بنگرند: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، [زنها] اموال شما و فرزندان، شما را از یاد خدا غافل نگرداند، و هر کس چنین کند، آنان خود زیان‌کاران‌اند» (منافقون: ۵۲). اقتضای اولیه اشتغال به امور دنیوی و زن و فرزند (خانواده)، غفلت و فراموشی است، و این چیزی است که آیه مبارکه ما را از افتادن در دام آن منع کرده است.

خداوند در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «به صرف اینکه مال‌دار و پسر دار است، چون آیات ما بر او خوانده شود، گوید: افسانه‌های پیشینیان است» (قلم: ۱۵-۱۶). این آیه مبارکه توانایی اجتماعی حاصل از مال و فرزند داشتن را علت یاغیگری و کفر بر شمرده است. مرحوم علامه در ذیل این آیه چنین آورده است: خلاصه، مال‌داری و فرزندداری، او را یاغی کرده است؛ به نعمت خدا کفران می‌ورزد، و در نتیجه بیگانگی از خدا، تمامی رذایل خبیثه در دلش پیدا می‌شود. به جای اینکه شکر خدا را در برابر آن اموال و فرزندان به جای آورد، کفران می‌ورزد (همان، ج ۱۹، ص ۳۷۲). مضمون آیه، تأثیر مکتب اقتصادی -

اجتماعی بر روحيات خود شخص دارنده مال بود و دلالت می‌کرد که اگر کسی از چنین جایگاهی در جامعه برخوردار باشد، این احتمال می‌رود که این مکانت او را غرّه کند و فرد یاغی شود.

از برخی آیات دیگر می‌توان استفاده کرد که تأثیر این‌گونه عناصر اجتماعی، یعنی پایگاه اقتصادی - اجتماعی قوی، منحصرأ بر خود شخص نیست؛ بلکه بر افکار عمومی و اندیشه عموم مردم، و بالتبع، بر گفتار و کردارشان، نیز تأثیر می‌گذارد. خدای سبحان در داستان قارون، هم به تأثیر موقعیت اقتصادی - اجتماعی بر خود شخص اشاره دارد و هم به تأثیر آن بر دیدگاه و نظر مردم توجه داده است:

...[قارون] گفت: من اینها را در نتیجه دانش خود یافته‌ام. آیا وی ندانست که خدا نسل‌هایی را پیش از او نابود کرد که از او نیرومندتر و مال‌اندوزتر بودند؟... پس [قارون] با کوبه خود بر قومش نمایان شد. کسانی که خواستار زندگی دنیا بودند، گفتند: ای کاش مثل آنچه به قارون داده شده است، به ما [هم] داده می‌شد؛ واقعاً او بهره‌برگري [از ثروت] دارد (قصص: ۷۶-۷۹).

این آیات مبارکه، هم، تأثیر مال‌داری بر روحیه و خلق‌وخوی قارون را به تصویر کشیده‌اند و هم آثاری را که قارون به سبب بهره‌مندی از چنین ثروتی بر دیگران داشته، نشان می‌دهند.

۳-۴-۴. دوستی و همنشینی

یکی از عناصر اجتماعی‌ای که قرآن کریم بسیار به آن توجه دارد و آیات بسیاری درباره آن و آثارش وارد شده است، مسئله دوست‌گیری، همنشینی، همراهی و هم‌سخنی با دیگران است: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! یهود و نصارا را دوستان [خود] مگیرید [که] بعضی از آنان دوستان بعضی دیگرند؛ و هر کس از شما آنها را به دوستی گیرد، از آنان خواهد بود» (مائده: ۵۱). در این آیه مبارکه، «دوستی» دارای تأثیر عمیق دانسته شده است؛ عاملی برای تغییر کیش که یک فرد مسلمان و، حتی، مؤمن را می‌تواند به‌مرور در باورها و به‌دنبال آن در رفتارش سست کند و به کیش یهودیت و نصرانیت درآورد. خداوند در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر پدرانتان و برادراتان کفر را بر ایمان ترجیح دهند، [آنان را] به دوستی مگیرید؛ و هرکس از میان شما آنان را به دوستی گیرد، آنان هم ستم‌کاران‌اند» (توبه: ۲۳). این آیه، هم به تأثیر‌گذاری عنصر خانواده (به‌ویژه، پدر و برادر) اشاره دارد و هم به دوستی (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۹، ص ۲۷۴-۲۷۵).

اما چرا دوستی عاملی بسیار مهم در اثرگذاری است؟ دلیلش شاید این باشد که زبان، فکر و ذهنیت دوستان به هم نزدیک‌تر است؛ از این‌رو انتقال ویژگی‌ها از یک طرف به طرف دیگر آسان‌تر صورت می‌گیرد.

ضعف و قوت پایگاه سیاسی- اجتماعی شخص می‌تواند بر اندیشه خود شخص و نیز اطرافیان تأثیرگذار باشد و حتی بر پذیرش و عدم پذیرش سخنان وی از سوی دیگران اثر گذارد. به عبارت دیگر، اگر سخنی از زبان کسی که پایگاه سیاسی - اجتماعی قوی و محکمی در اجتماع دارد، صادر شود، مردم آسان‌تر آن را می‌پذیرند و بر آن صحنه می‌گذارند. برعکس اگر آن شخص در این زمینه دارای ضعف باشد، سخنش هرچند حق، یا پذیرفته نمی‌شود و یا دیرتر با مقبولیت روبه‌رو می‌گردد. همچنین بر اساس مطالب یادشده داوری مردم درباره این دو شخص، حتی در زمینه صدور احکام قضایی، به جهت پایگاه اجتماعی متفاوت، یکی نخواهد بود: «گفتند: ای شعیب! بسیاری از آنچه را که می‌گویی نمی‌فهمیم، و واقعاً تو را در میان خود ضعیف می‌بینیم، و اگر عشیره تو نبود، قطعاً سنگسارت می‌کردیم، و تو بر ما پیروز نیستی» (هود: ۹۱). گویی عدم فهم و پذیرش سخنان حضرت شعیب^ع، دلیل ضعف پایگاه اجتماعی او دانسته شده است.

بنابراین سخن قوم او، دلالت دارد که سخن اگر از زبان کسی صادر شود که پایگاهی محکم در اجتماع دارد، آسان‌تر پذیرفته می‌شود، و برعکس، اگر پایگاه ضعیف باشد، دیرتر برای افکار عمومی مقبولیت می‌یابد. همچنین، آیه گویای این مطلب است که ظاهراً عشیره داشتن شعیب موجب تخفیف حکم و داوری آنها برای او نیز شده است. افزون بر این، قسمت اخیر آیه (و تو بر ما پیروز نیستی)، نشان می‌دهد که چون اندیشه‌های شعیب از سوی کسی صادر می‌شود که هیچ‌گونه سلطه و حاکمیتی در جامعه ندارد، ارزش شنیدن ندارد؛ زیرا اندیشه حاکم، اندیشه حاکم است (ازدری‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۴۹).

نتیجه‌گیری: مؤلفه‌های تعین

برای آنکه دیدگاه‌های علامه طباطبائی درباره رابطه معرفت و جامعه وضوح بیشتر یابد، از الگوی توکل در این خصوص بهره می‌گیریم (توکل، ۱۹۸۷، ص ۴۸-۴۹).

الف) عمق تعین

نخستین پرسش مربوط به عمق تعین اجتماعی معرفت است؛ بدین معنا که آیا معارف خاستگاه و ریشه اجتماعی دارند، یا اینکه ارتباط معارف و جامعه به چنین حدی نمی‌رسد و این ارتباط فقط در حد تأثیر است؟ به نظر می‌رسد برای پاسخ به این پرسش باید میان معارف تفکیک قابل شویم. براین اساس می‌توان گفت از آنجا که خداوند علوم حصولی و حضوری فطری و نیز غرایز مختلف انسانی را در سرشت و

ذات انسان تعبیه کرده است و اینها جزو امور ذاتی اویند، جامعه آنها را نه می‌تواند به وجود آورد و نه می‌تواند ریشه‌کن کند؛ با این حال جامعه به کمک عناصر مختلفی که در اختیار دارد، می‌تواند زمینه شکوفایی و عدم شکوفایی همه یا برخی از این فطریات را فراهم آورد. البته شاید بتوان مدعی شد که جامعه با اثرگذاری بر والدین شخص، می‌تواند از طریق عامل وراثت بر تقویت یا تضعیف این فطریات، به‌ویژه غرایز، حتی پیش از ولادت، تأثیر داشته باشد.

سخنان گذشته، دربارهٔ معارف فطری غیراکتسابی بود که حتی پیش از ولادت انسان، به‌طور ناآگاهانه یا نیمه‌آگاهانه در وی قرار داده شده‌اند و بسیار اندک‌اند. سخن دربارهٔ معارف اکتسابی، قدری متفاوت است؛ زیرا این دسته از معارف، پیشینه‌ای در وجود انسان ندارند و برای نخستین بار، با ارتباطی که انسان (فاعل شناسا) به کمک ابزار عمدتاً حسی، با خارج (طبیعت، جامعه و تاریخ) برقرار می‌کند، مجموعه‌ای از اندیشه‌های بسیط به‌صورت غیرارادی در ذهن انسان بازتاب می‌یابد. البته این مایه‌های نخستین اکتسابی ذهن انسان، پس از این به وسیلهٔ قدرت عقلانی خدادادی پردازش شده، از حالت بساطت بیرون می‌آیند و به معلوماتی نظری تبدیل می‌شوند. بدین ترتیب منشأ و زمینه اصلی پیدایش این دسته از معارف، طبیعت و جامعه خواهد بود، و آنچه راه انعکاس آنها به ذهن است، ابزار حسی است. براین اساس درحالی‌که وجود معارف دسته اول، به چیزی خارج از انسان وابسته نیست و آنها در ذات وی سرشته شده‌اند، معارف دسته دوم، متأخر از جهان عین (طبیعت و جامعه) هستند و بر آن متکی‌اند.

(ب) درجهٔ تعین

دومین پرسش این است که آیا رابطهٔ میان معرفت و جامعه، رابطه‌ای جبری و حتمی است یا اینکه رابطهٔ این دو به این حد نمی‌رسد و فقط در حد اقتضا و تأثیر (علت ناقصه) است؟ در پاسخ می‌توان چنین گفت که تأثیر مایه‌های درونی انسان بر کنش‌ها و مناسبات اجتماعی وی به‌طور طبیعی، به نحو اقتضایی است؛ مگر اینکه به اراده بینجامد و در این صورت، علت تامهٔ کنش‌ها و روابط اجتماعی وی وجود دارد و بنابراین پیدایش آنها ضرورت می‌یابد. به نظر می‌رسد همین سخن دربارهٔ ارتباط انسان و دیگر عناصر اجتماعی نیز صادق باشد؛ البته در هر دو حالت باید به عواملی که ممکن است در بستر اجتماع وجود داشته و مانع از تحقق خواست انسان باشند، توجه کرد.

از سوی دیگر، جامعه (روابط، مناسبات، محیط اجتماعی و مانند آن) با اینکه در پدید آمدن معارف فطری نقشی ندارد و تنها می‌تواند بر شکوفایی یا عدم، میزان، و یا نحوهٔ شکوفایی آنها مؤثر باشد، در زمینهٔ معارف اکتسابی، از سویی، با ارتباطی که انسان با آن (جامعه) برقرار می‌کند، مجموعه‌ای از معارف

به‌طور غیرارادی به وی منتقل می‌شود؛ و از سوی دیگر، جامعه با عوامل و عناصری که در اختیار دارد، می‌تواند به نحو اقتضا و غیرحتمی، معارف مختلف انسان را شکل و صورت دهد؛ هرچند انسان در خارج کردن خود از این شکل‌ها و صورت‌ها تواناست.

ج) سطح تعیین

پرسش دیگری که می‌توان مطرح کرد این است که سطح معرفت چیست؟ آیا از تفسیر مرحوم علامه فقط معرفت‌های فردی استفاده می‌شود یا اینکه افزون بر آن، معرفت‌های جمعی نیز به دست می‌آید؟ از مباحث گذشته چنین فهمیده شد که در کنار معرفت‌های فردی و شخصی که ناشی از اراده آزاد انسان‌اند، معرفت‌های انسان (و نیز روحيات او) می‌توانند حالت جمعی و غیرفردی نیز بیابند و بر اثر مناسبات نسبتاً مستمر اعضای مجموعه‌های اجتماعی با یکدیگر، کار ممکن است بدانجا بینجامد که آنها کمابیش مانند هم بیندیشند و غم و شادی مشترک داشته باشند. از آنجاکه ممکن است یک گروه، قبیله و مانند آن، بر چیزهایی حساسیت داشته باشد که گروه دیگر بر آن حساسیت ندارد و همچنین، اهدافی که برای یک مجموعه مطرح است، برای مجموعه دیگر مهم نباشد، برایندی که از این عناصر اصلی برای هر مجموعه پدید خواهد آمد، متفاوت خواهد بود و مجموعه اندیشه‌های متمایزی را شکل خواهد داد. به نظر می‌رسد این سخن درباره غرایز و میل‌ها نیز صادق باشد؛ زیرا با اینکه اصل گرایش‌های مختلف انسانی و حیوانی در ذات انسان سرشته شده است، جامعه می‌تواند در نحوه، میزان، تقدیم و تأخیر بروز آنها دخالت کند و با راهکارهایی که در اختیار دارد (مانند تعلیم و تربیت و تشویق و تنبیه‌ها)، افراد مجموعه خود را از طریق جامعه‌پذیری چنان بار آورد که همانند دیگر افراد جامعه شوند. براین اساس گونه‌ای وحدت رویه فکری و شخصیت پدید خواهد آمد و مجموعه‌هایی متمایز شکل خواهند گرفت. بنابراین می‌توان مدعی گونه‌ای معرفت فرافردی شد و گاه، مطالعات و بررسی‌های خود را بر این اساس در سطح کلان و جمع استوار ساخت؛ هرچند در کنار این تحلیل‌ها، به دلیل وجود اراده آزاد انسان، توجه به تحلیل‌های فردی نیز ضروری می‌نماید.

د) عامل مسلط

چهارمین مؤلفه از مؤلفه‌های پنج‌گانه تعیین، به این امر می‌پردازد که عامل مسلط بر شخصیت انسان، و اندیشه و خلق و خوی او چیست؟ آیا عامل بیرونی بر وی حاکم است و روحیه و اندیشه وی را تعیین می‌کند یا عاملی درونی؟

از مجموعه سخنان علامه طباطبائی بدین نتیجه می‌رسیم که، از سویی انسان دارای درون‌مایه‌ای فطری است، و به موجب آن، همه افراد انسان، مجموعه‌ای از شناخت‌های بدیهی در اختیار دارند که آن شناخت‌ها خود- معیارند و می‌توانند معیار صدق دیگر شناخت‌ها نیز قرار گیرند؛ بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که مسئله نسبیت شناخت‌ها به گونه‌ای مطلوب برطرف شده است، و از این رو طرح نسبیت، دیگر بی‌وجه خواهد بود و تفاوت در عواملی مانند جغرافیا، نژاد، روابط اجتماعی و... نخواهند توانست حقیقت‌هایی مختلف پدید آورند؛ از سوی دیگر، در این فطرت اولی انسان، عناصری وجود دارند که زمینه‌ساز و پدیدآورنده یکی از ویژگی‌های استثنایی انسان هستند. آری، در انسان، در کنار شناخت‌های (حضور و حصولی) فطری، گرایش‌هایی متعارض و نیز توانایی‌های مختلف قرار داده شده‌اند و این عناصر سه‌گانه (معرفت، گرایش و قدرت) موجب می‌شوند تا انسان موجودی مختار شود؛ موجودی که می‌تواند خود را از زیر شدیدترین فشارهای بیرونی و درونی خارج سازد و به آنچه خود اراده کرده است، عمل کند. بر این اساس می‌توان مدعی شد که عامل مسلط در انسان، فطرت و یا به تعبیر دیگر، اراده ناشی از فطرت است.

۵. آماج (هدف) تعین

واپسین پرسشی که در این باره مطرح است، این است که از نظر علامه، موضوع اثرگذاری عناصر اجتماعی چیست، و عوامل مختلف اجتماعی در تأثیر خود، چه چیزی را هدف قرار می‌دهند؟ از سخنان ایشان این نکته استفاده شد که موضوع یا هدف تأثیرهای مختلف، از جمله تأثیرهای اجتماعی، مرکز ادراکات و غرایز مختلف انسان، یعنی نفس یا روح آدمی است. معنای این سخن آن است که نفس انسان بر اثر ارتباط با محیط اجتماعی، و نیز از طریق کنش‌های مختلفی که انجام می‌دهد و بسیاری از آنها اجتماعی و به دیگران مرتبط‌اند، اثرات بسیاری از اجتماع می‌پذیرد. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، تأثیر عوامل مختلف اجتماعی بر فطریات، اغلب مربوط به شکوفایی و جرح و اصلاح این استعدادهاست؛ و جامعه در این مسیر، گاه دچار اشتباهاتی جبران‌ناپذیر می‌شود و با شکوفا کردن ابعاد حیوانی شخص، و غفلت ورزیدن از بعد انسانی و ملکوتی او، شخصی از خودبیگانه پدید می‌آورد. البته در این سیر، انسان می‌تواند دوباره به راه درست بازگردد و با اعمال اراده‌ها و در پی آن انجام کارهای خوب، می‌تواند به تدریج بعد ملکوتی فراموش‌شده را زنده کند و در راه تکامل گام بردارد؛ چنان‌که انسان می‌تواند با روی آوردن به کنش‌های منفی، موجب دور شدن از خود واقعی شود یا آن را تشدید کند. به علاوه جامعه در کنار طبیعت می‌تواند موجب پدید آمدن مجموعه‌ای از معرفت‌های غیرفطری (اکتسابی) نیز بشود و از این ناحیه نیز گونه‌ای اثرپذیری نفس از جامعه صورت می‌گیرد.

منابع

- اژدری‌زاده، حسین، ۱۳۷۹، *جامعه‌شناسی معرفت در قرآن*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته الهیات و معارف اسلامی، موسسه امام خمینی ع.
- اژدری‌زاده، حسین، ۱۳۸۲، «تعیین اجتماعی معرفت‌های وحیانی در اندیشه علامه طباطبائی»، *حوزه و دانشگاه*، ش ۳۵، ص ۱۱۲-۱۴۲.
- اژدری‌زاده، حسین، ۱۳۹۰، *جامعه‌شناسی معرفت در قرآن*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- اصفهان‌ی، محمدحسین، ۱۴۱۴ق، *نهایه‌الدرایه فی شرح الکفایه*، قم، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۷۹، «جامعه‌شناسی معرفت و علم»، *ذهن*، ش ۴، ص ۸۷-۱۱۶.
- پارسانیا، حمید و حسین اژدری‌زاده، ۱۳۹۰، «تعیین اجتماعی معرفت در نهج‌البلاغه»، *اسلام و علوم اجتماعی*، ش ۶، ص ۴۷-۷.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۹۲، «نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی»، *راهبرد فرهنگ*، ش ۲۳، ص ۲۷-۷.
- پارسانیا، حمید و حسین اژدری‌زاده، ۱۳۹۲، «بررسی مبانی اجتماعی نظریه معرفت علوی»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۱۶، ص ۳۱-۵۰.
- پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰، *آیینۀ مهر*، ویژه‌نامه مرحوم علامه طباطبائی، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۷، *شریعت در آیینۀ معرفت*، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۶، *فطرت در قرآن*، تنظیم محمدرضا مصطفی‌پور، قم، اسراء.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۰، *مبانی معرفت دینی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- دلاور، علی، ۱۳۸۳، *مبانی نظری و عملی پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی*، تهران، رشد.
- صدر، محمدباقر، ۱۳۶۹، *سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن*، ترجمه حسین منوچهری، تهران، نشر فرهنگی رجا.
- صفار دستگردی، مهدی، ۱۳۷۶، «رابطه معرفت و جامعه: گذری بر اندیشه‌های متفکران مسلمان»، *حوزه و دانشگاه*، ش ۱۱ و ۱۲، ص ۱۳۵-۱۴۶.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۷، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- _____، بی‌تا، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۷۶، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی‌همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۶۳، *رسایل سبعه*، قم: حکمت.

—، ۱۳۶۲، *نهایه الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.

علیپور، مهدی و حمیدرضا حسنی، ۱۳۸۹، *پارادایم اجتهادی دانش دینی (پاد)*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

علیزاده، عبدالرضا و دیگران، ۱۳۸۳، *جامعه‌شناسی معرفت*، قم، موسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.

فولادی، حفیظ الله، ۱۳۸۴، *معرفت و جامعه*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

فلیک، اووه، ۱۳۸۸، *درآمدی بر تحقیق کیفی*، ترجمه هادی جلیلی، چ دوم، تهران، نی.

کرپنדרف، کلوس، ۱۳۸۸، *تحلیل محتوا*، ترجمه هوشنگ نائی، چ چهارم، تهران، نی.

کیوی و کامپنهود، ۱۳۷۳، *روش تحقیق در علوم اجتماعی*، تهران، فرهنگ معاصر.

لطفی، حسین، ۱۳۸۰، *ابصار از دیدگاه مآخذرا*، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، تهران، بنیاد حکمت

اسلامی صدرا.

معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۹، *علوم قرآنی*، تهران، التمهید و سمت.

Tavakol, M. , 1987, *Sociology of knowledge*, New Delhi , Sterling Publishers Private Limited.