

تعیین فرهنگی اجتماعی معرفت در قرآن

حسین اژدری زاده

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد نراق. نراق. ایران.

hajdaryzadeh@rihu.ac.ir

چکیده

موضوع این مقاله درحقیقت، «تعیین فرهنگی اجتماعی معرفت از منظر قرآن» است. محتوای اصلی این عبارت پرسش از تأثیر و تشخیصی است که معرفت‌های مختلف از عوامل فرهنگی اجتماعی می‌پذیرد و در آیات قرآن بدان اشاره شده است. به کمک برخی روش‌ها، از جمله روش‌های تحلیل محتوای کیفی و تفسیری، از دلالت‌ها و التزامات آیات قرآن در زمینه معرفت‌شناسی و جامعه‌شناسی در راستای ساخت یک چهارچوب معرفتی-اجتماعی بهره گرفته شده است. بر این اساس، عوامل اثرگذار بر معرفت متعدد و به ترتیب اولویت طولی عبارت است از: خداوند، انسان، عوامل غیبی، طبیعت و اجتماع. اثرگذاری خداوند متعال بر معرفت حتمی است. اراده تکوینی الهی در خصوص اعمال اختیاری، از مسیر اراده انسان می‌گذرد؛ بنابراین، مسئولیتش نیز با انسان است. در درجه دوم، انسان و فطرت انسانی قرار دارد و اراده انسانی در این میان شاخص است. در درجه سوم، باید از اثرگذاری موجودات غیبی، نظیر فرشتگان و شیطان یاد کرد؛ فرشتگان در راستای هدایت (معرفت صادق) و شیطان، در راستای ضلالت (معرفت کاذب) انسان می‌کوشند. در درجه چهارم اثرگذاری، عوامل طبیعی و فرهنگی اجتماعی قرار دارند؛ محیط طبیعی تأثیر بسزایی در وضع روانی مردم دارد.

همچنین، عوامل «اجتماعی» اثرگذار بر معرفت را می‌توان بر محور کنش‌های انسانی و ساختارهای اجتماعی تنظیم کرد؛ زبان، گفتار و دیگر کنش‌های انسانی از جمله عوامل اجتماعی است که تعامل غیرقابل انکاری با شناخت‌ها و روحيات

وی دارد؛ به علاوه، ضرورت زندگی اجتماعی انسان‌ها را کنار هم قرار می‌دهد و هویت‌های جدیدی (فرهنگی اجتماعی) به وجود می‌آورد. شاید اولین قدم عملی برای ایجاد چنین هویت‌هایی خانواده باشد. غیر از خانواده، در سطح متوسط، از پیوندهای مبتنی بر دوستی و هم‌نشینی می‌توان سخن به میان آورد. همچنین، از پیوندهای در سطح کلان، دو عامل ثروت و قدرت بسیار اهمیت دارند. این هویت‌های جمعی در ایجاد معرفت‌های جمعی نقش بسزایی دارند. تأثیر این عوامل به شکل علیت ناقص است، حتمی نیست و در چهارچوب اختیار و فطرت انسان شکل می‌گیرد. البته همه این اثرگذاری‌ها در پرتو احاطه و حضور باری تعالی است: «وَ اللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ» (بروج: ۲۰): «و خدا از هر سو برایشان محیط است».

کلیدواژه‌ها: قرآن، تعیین، اجتماع، معرفت‌های بشری.

مقدمه

در زندگی روزانه با افراد مختلفی مواجه می‌شویم که نوع نگاه و رویکرد آن‌ها به مسائل، متفاوت است. شاید برای هر کس این پرسش مطرح شود که دلیل این تفاوت‌ها را باید در کجا جست؟ آیا نگاه‌های متفاوت دارای ریشه‌ای فطری و طبیعی و مادرزادی است یا به امر دیگری مربوط است؟ در این خصوص، برخی همان نظر اول را پذیرفته و معتقدند که دلیل تفاوت دید و نگاه را باید در ویژگی‌های طبیعی و زیستی یافت. البته این سخن تا حدودی صحت دارد؛ ویژگی‌های وراثتی و طبیعی نقش غیرقابل انکاری در بسیاری از حرکات و سکنات انسان، از جمله معرفت‌های او، دارد. اما پذیرش این سخن بدین معنی نیست که ما از نقش عوامل دیگر غفلت ورزیم. این عوامل شامل طیف گسترده‌ای می‌شوند. عامل الهی و ماورایی می‌توانند نقش بسزایی در معرفت‌های انسان داشته باشند. همچنین، بسیار اتفاق می‌افتد افراد با ژن و وراثت متفاوت بر اثر روابط نزدیکی که در گروه، شبکه، سازمان، مؤسسه و مانند آن با هم داشته‌اند، مانند هم فکر می‌کنند. چنین فکری دیگر نمی‌تواند فکر فردی ناشی از ژن و وراثت باشد. این فکر را می‌توان فکر گروهی، شبکه‌ای، سازمانی، مؤسسه‌ای و یا به تعبیر قرآنی، یک فکر «حزبی» دانست (روم: ۳۲؛ مؤمنون: ۵۳). در شکل‌گیری چنین اندیشه‌هایی عوامل فرهنگی و اجتماعی دخیل‌اند. در این تحقیق نگارنده کوشیده است نقش تأثیرگذار این عوامل بر معرفت‌های بشری را نشان دهد و برای تحلیل مسئله «تعیین فرهنگی اجتماعی معرفت»، بر آیات قرآن متمرکز شده است.

بیان مسئله، پرسش‌ها و ضرورت تحقیق

مسئله ما، درحقیقت، «تعیین فرهنگی اجتماعی معرفت^۱ از منظر قرآن» است. محتوای اصلی این عبارت، پرسش از برخی شالوده‌های وجودی معرفت از منظر قرآن کریم است. شالوده‌های وجودی ممکن است ریشه‌ای الهی، ماورایی (ملکی-شیطانی) و یا فرهنگی اجتماعی داشته باشد. برای نمونه، چگونگی اثرپذیری انسان و معرفت‌های او از ثروت و قدرت و یا ویژگی‌های گروهی، نحوه اثرگذاری نوع شغل و حرفه افراد بر نوع تفکر و اندیشه ایشان، یا شیوه اثرگذاری جایگاه طبقاتی و قشربندی ایشان و مانند آن بر اندیشه آن‌ها از منظر قرآن مورد پرسش است. پرسش اصلی تحقیق این است که از منظر قرآن کریم، تعین فرهنگی اجتماعی معرفت چگونه اتفاق می‌افتد؟ از پرسش اصلی می‌توان پرسش‌های فرعی استخراج کرد؛ پرسش‌هایی مانند ریشه و خاستگاه معرفت کجاست؟ نقش عامل الهی و ماورایی در معارف انسان چگونه ارزیابی می‌شود؟ عامل فرهنگی چه نقشی در معارف انسان ایفا می‌کند؟ درجه و میزان رابطه معرفت و جامعه (علیت-اقتضا) چه اندازه است؟ معرفت در چه سطحی (فردی، گروهی، قشری) شکل می‌گیرد؟ عامل مسلط احتمالی در تعین معرفت چیست؟ آماج اثرگذاری‌های عوامل مختلف (به هنگام حصول معرفت) چیست؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، به دلیل چندوجهی بودن این تحقیق، ترکیبی از روش‌ها به خدمت گرفته شده است؛ روش استنتاجی، روش تفسیری و نیز تحلیل محتوای کیفی از مهم‌ترین آن‌هاست. درخصوص ضرورت بحث می‌توان به نکاتی اشاره کرد که عبارت‌اند از: محور قراردادن قرآن کریم که نگاهی متفاوت به معرفت، جهان، انسان، تاریخ، جامعه و غیره دارد و گزاره‌هایش، تا حدودی متفاوت از گزاره‌های موجود در علوم انسانی است (محمدامزبان، ۱۳۸۰: ص ۲۳۷ به بعد)؛ کشف یک چهارچوب معرفتی-اجتماعی قابل استناد از آیات قرآن؛ برداشتن قدمی در راستای اسلامی‌سازی علوم انسانی؛ بیان مضامین اسلامی در قالب مفاهیم جدید؛ ارائه مضامین بدیع و نو موجود در آیات قرآن به مجامع علمی جهان؛ بومی‌سازی علوم انسانی؛ نقد و پالایش نظریه‌های موجود در جامعه‌شناسی معرفت.

پیشینه تحقیق

اژدری‌زاده (۱۳۷۹) در پایان‌نامه ارشد الهیات خود با عنوان «جامعه‌شناسی معرفت در قرآن»، به بررسی جامعه‌شناختی انواع معرفت از منظر قرآن پرداخته است؛ وی در این جستار برخی از

1. cultural social determination of knowledge.

مهم‌ترین تفاوت‌ها میان دیدگاه اسلامی و قرآنی را با نظریه‌های غربی نشان داده است. درحقیقت، کار وی نقد و بررسی نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت غربی از منظر اسلامی و قرآنی است. این اثر با همین عنوان در سال ۱۳۹۰ منتشر شد. او در جستاری دیگر، که در حدود ۱۳۸۰ در همایش «جامعه‌شناسی معرفت» دانشگاه تهران ارائه شد و بعدها (۱۳۸۴) به کوشش حفیظ‌الله فولادی در مجموعه مقالات معرفت و جامعه با عنوان «از معرفت‌شناسی به جامعه‌شناسی معرفت» آمد، در عمل به بیان تفاوت جامعه‌شناسی معرفت اسلامی و قرآنی با نمونه غربی اش پرداخته است. وی همین رویکرد را در پژوهشی دیگر با عنوان «تعیین اجتماعی معرفت‌های اخلاقی در معراج السعاده» (۱۳۸۵)، با محوریت اخلاق اسلامی به نمایش گذاشت. این اثر در مجموعه مقالات همایش کنگره فاضلین نراقی به چاپ رسید. ایشان در تحقیقی دیگر با عنوان «تعیین اجتماعی معرفت‌های و حیانی در اندیشه علامه طباطبائی (۱۳۸۲)، شباهت و تفاوت نگاه جامعه‌شناسی غربی و جامعه‌شناسی اسلامی قرآنی را به معرفت‌های و حیانی نشان داد. پارسانیا و اژدری‌زاده در جستاری دیگر با عنوان «تعیین اجتماعی معرفت در نهج‌البلاغه» (۱۳۹۰) بخشی از نگاه حدیثی به این بحث را نشان دادند و در ادامه، در تحقیقی با عنوان «بررسی مبانی اجتماعی نظریه معرفت علوی» (۱۳۹۲) به تکمیل بحث قبل پرداختند. اژدری‌زاده کامل‌شده آن بحث را در رساله دکتری خود با عنوان «ابعاد تعیین اجتماعی معرفت در نهج‌البلاغه» (۱۳۹۳) عرضه کرد.

مفهوم‌شناسی و چهارچوب نظری

مفاهیم سه‌گانه معرفت، جامعه و تعیین محور این پژوهش هستند که در ادامه به توضیح مختصر هریک پرداخته می‌شود.

معرفت

معرفت یکی از مفاهیم کلیدی در بحث ماست. در یک تعبیر، معرفت هر نوع تصور و هرگونه تفکر، از عقاید عامه گرفته تا علوم تحصیلی، دانسته شده است (مرتین، ۱۹۶۸: ص ۵۲۱). این برداشت از معرفت نزدیک به رویکردی است که در فضای جامعه‌شناسی معرفت جدید طرح می‌شود. در بیانی دیگر، در جامعه‌شناسی معرفت^۱، معرفت شامل مفاهیمی چون مقولات تفکر، آگاهی، ایدئولوژی، جهان‌بینی، باور، عناصر فرهنگی، هنجارهای ارزشی، احساس‌های روانی و نگرش‌ها

و ویژگی‌های شخصی می‌شود (علیزاده، ۱۳۷۶: ص ۱۵۲).

غیر از گستره معنایی، رویکرها به معرفت نیز تأثیر بسزایی در این بحث دارد. گاهی معرفت را موجودی مستقل در نظر می‌گیرند و به بررسی ماهوی آن می‌پردازند. این رویکرد به معرفت، رویکرد وجودشناختی^۱ نام دارد. گاه به معرفت از این حیث که ما را به هدفی می‌رساند توجه می‌شود. چنین رویکردی رویکردی غایت‌شناختی^۲ است. گاهی نیز به هر دو رویکرد توجه شده است (علیزاده، ۱۳۷۶: صص ۱۴۸-۱۴۹؛ توکل، ۱۹۸۷: صص ۱۳-۳ و ۲۹-۱۶).

همچنین، وقتی سخن از معرفت به میان می‌آید، باید سه مقوله موضوع، شکل و محتوای معرفت را از هم تمیز داد که موضوع به اموری مانند فیزیک، متافیزیک و یا اعتباریات؛ شکل به ظهور معرفت متناسب با شرایط و اقتضائات اجتماعی و تاریخی؛ محتوای معرفت به انطباق معرفت با واقع و نفس الامر متناسب با آن معرفت خاص اشاره دارد (پارسانیا، ۱۳۹۲: تقریرات درس اسفار). از آنجاکه به موجب آیه ۸۹ سوره نحل،^۳ قرآن کریم برای آنچه مربوط به هدایت انسان است از یکسو، بیان محسوب می‌شود و ازسوی دیگر، مسئله شناخت قطعاً در هدایت انسان تأثیر دارد، خداوند در کتابش به معرفت، به‌ویژه محورهایی چون استعداد، امکان، ابزار و منابع، به قرار زیر توجه ویژه‌ای نشان داده است.

۱. کسب معرفت برای انسان ممکن است.

۲. اساساً قرآن انسان را به شناخت از راه‌های مختلف فرا می‌خواند؛ از این رو، اقدام به شناخت، مشروع نیز خواهد بود: «و [خدا] همه [معانی] نام‌ها را به آدم آموخت» (بقره: ۳۱). از آیه اخیر چنین استفاده می‌شود که انسان این استعداد را دارد که به شناخت‌هایی دست یابد؛ افزون بر این، به تعبیر شهید مطهری، چنان‌که از تعبیر «کُلُّهَا» استفاده می‌شود، این استعداد بی‌نهایت نیز است (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ص ۳۵۲).

۳. به موجب آیه فطرت (روم: ۳۰)، مجموعه‌ای از معرفت‌ها، میل‌ها و توانش‌ها در وجود انسان نهاده شده است.

۴. با بررسی آیات قرآن، ابزار مختلفی برای معرفت قابل شناسایی است. فراگیرترین و ابتدایی‌ترین ابزار معرفت حس است (جوادی آملی، بی‌تا: ص ۲۱۶؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۰: ص ۳۷). وسایل حسی نقشی کاملاً حساس و مؤثر در شکل‌گیری دیگر معرفت‌های

1. ontological
2. teleological

۳. «تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ» بیانی است برای همه چیز.

انسان دارند، به گونه‌ای که فقدان هریک از آن‌ها به همان میزان انسان را از علوم (تصوری و تصدیقی، نظری و بدیهی و غیره) مربوط به آن حس محروم می‌کند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۵: ص ۲۶۳-۲۶۲)؛ با وجود این، ابزار حسی شرط لازم برای شناخت است و نه شرط کافی (همان، ج ۱: صص ۴۸-۴۷): «آنگاه او را درست اندام کرد و از روح خویش در او دمید و برای شما گوش و دیدگان و دل‌ها قرار داد» (سجده: ۹؛ نحل: ۷۸). در این آیات به دو ابزار برای شناخت‌های انسان اشاره شده است: گوش و چشم (ابزار حسی) و دل یا ابزار عقلانی (همان، ج ۱۲: صص ۳۱۱-۳۱۲). با به دست آوردن نظر قرآن دربارهٔ دو ابزار حس و عقل، موضع قرآنی دربارهٔ ابزار تجربه نیز به دست آمده است. زیرا تجربه چیزی جز ترکیب این دو با هم نیست (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ص ۳۶۴). افزون بر این، بعضی از آیات مستقیماً مسئلهٔ تجربه‌گرایی و طبیعت‌گرایی را به گونه‌های مختلف به انسان‌ها سفارش کرده‌اند: «آیا به شتر نمی‌نگرید که چگونه آفریده شده و...؟» (غاشیة: ۱۷). در کنار این ابزارها، قرآن کریم راه دل را نیز به عنوان ابزاری برای کسب برخی از شناخت‌ها می‌پذیرد: «و کسانی که در راه ما کوشیده‌اند به یقین راه‌های خود را بر آنان می‌نمایم و درحقیقت، خدا با نیکوکاران است» (عنکبوت: ۶۹). بر اساس این آیه، خداوند کسانی را که در راه او مجاهدت کنند، از راه‌هایی غیبی هدایت خواهد کرد (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ص ۳۶۵).

۵. از آیات مختلف قرآن چنین استفاده می‌شود که منابع عمومی شناخت انسان را طبیعت، جامعه و تاریخ، عقل و دل (قلب) تشکیل می‌دهد (ر.ک.: معنوق، ۱۴۱۲/هـ/۱۹۹۱م: ص ۱۰۹ به بعد). خداوند متعال ساختار عقل و ذهن انسان را به گونه‌ای آفریده است که بدون احتیاج به آموزش و استدلال، به برخی معارف دست می‌یابد؛ معرفت‌های بدیهی چنین خصوصیتی دارند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۵: ص ۲۶۳). همچنین، قرآن کریم در کنار منبع درونی عقلانی، از منبع درونی دیگری به نام دل یا قلب یاد می‌کند. بر این اساس، قلب انسان چون چشمه‌ای خواهد بود که انسان از راه ابزار مناسب آن، یعنی تزکیهٔ نفس، می‌تواند به مجموعه‌ای از آگاهی‌ها (الهامات) دست یابد: «و کسانی که در راه ما کوشیده‌اند [و به مجاهدت با خود پرداخته‌اند]، به یقین راه‌های خود را بر آنان می‌نمایم و درحقیقت، خدا با نیکوکاران است» (عنکبوت: ۶۵). در هر حال، فطرت انسان اولین و نزدیک‌ترین منبع و سرچشمه برای معرفت‌های انسان است. تکوین انسان به گونه‌ای است که وی را به مجموعه‌ای از معرفت‌های حصولی و حضوری رهنمون می‌کند. افزون بر این، به‌رغم آنکه شناخت‌های جزئی انسان تنها از جهان طبیعت و ماده سرچشمه نمی‌گیرد و

چه بسا این علوم جزئی (چه تصور و چه تصدیق) از راه الهام به انسان برسد (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲۰: ص ۲۹۷)، طبیعت عمده‌ترین منبع برای این‌گونه شناخت‌هاست (همان، ج ۵: ص ۳۱۱). همچنین، به دلیل آنکه عقل از آگاهی‌های کسب‌شده از طبیعت توسط حس استفاده می‌برد، طبیعت با ابزار عقل نیز مرتبط خواهد شد. قرآن کریم، برخلاف نظر افرادی که طبیعت را به مثابه منبع شناخت و به دنبال آن ابزار حسی را به منزله ابزار شناخت انکار می‌کنند (هاملین، ۱۳۷۴: صص ۹ و ۳۴)، طبیعت را به گونه‌های مختلف (بقره: ۱۶۲؛ نحل: ۳ و ۱۶)، منبعی برای شناخت انسان معرفی کرده است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱: صص ۴۰۵-۳۹۳). به علاوه، تأکید بسیار قرآن بر اندیشه در جامعه و تاریخ ذهن هر اندیشمند دقیق را به تأمل در این نکته وامی‌دارد که قرآن از این راه خواسته است این عناصر را به عنوان منابعی برای معرفت معرفی کند (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ص ۳۸۳؛ طباطبایی، بی‌تا، ج ۲: ص ۱۱۳؛ جوادی آملی، بی‌تا، صص ۳۴۵-۳۴۲): «آیا در زمین نگردیده‌اند تا فرجام کسانی را که پیش از آنان بوده‌اند بنگرند؟» (یوسف: ۱۰۹) (تاریخ): همچنین، «آیا در زمین گردش نکرده‌اند، تا دل‌هایی داشته باشند که با آن بیندیشند یا گوش‌هایی که با آن بشنوند؟» (حج: ۴۶) (جامعه و تاریخ).

از این آیات چنین برمی‌آید که اولاً، حوادث و رویدادهای اجتماعی و تاریخی براساس قوانین و ضوابطی است که با گردش در اجتماع و تاریخ می‌توان آن‌ها را کشف کرد (رادمنش، ۱۳۷۱: ص ۱۱۵)؛ ثانیاً، این قوانین و سنت‌ها از اختیار انسان خارج نیستند؛ زیرا در غیر این صورت درس گرفتن از آن‌ها و تأکید بر فراگیری آن‌ها بی‌معنا خواهد بود؛ ثالثاً، زمانی این تأکیدهای قرآنی بجا خواهند بود که عوامل انسانی مؤثر، فقط عوامل سوء نباشند، زیرا اگر با مراجعه به جامعه و تاریخ این چنین استفاده شود که عوامل مؤثر در تعیین سرنوشت مثلاً زر و زور و تزویر باشند، در آن صورت، قرآن ما را به مطالعه امری سفارش کرده است که بر عوامل منفی تأکید دارد (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۱۳: صص ۳۸۶-۳۸۵).

این موارد برخی از مباحث معرفت‌شناختی قرآنی است که مباحث آینده مبتنی بر آن‌ها خواهد بود و با افزودن برخی مباحث دیگر موردنیاز، تعامل این مباحث معرفت‌شناختی با مباحث اجتماعی نشان داده می‌شود.

جامعه

درباره مفهوم و ماهیت جامعه مباحث اختلافی زیادی وجود دارد؛ با این حال، می‌توان ادعا کرد که

همه اندیشمندان در یکی از دو رویکرد فردگرا یا رویکرد جمع‌گرا جای دارند. فردگرایان معتقدند که جامعه صرفاً مجموعه‌ای متشکل از تک‌تک افراد است که در کنار هم قرار گرفته، با یکدیگر مناسباتی دارند (مصباح، ۱۳۶۸: ص ۵۴؛ توکل، ۱۹۸۷: صص ۴۴-۴۳)؛ درمقابل، رویکرد جمع‌گراست. پیشینه این رویکرد بسیار طولانی است و به دوران باستان و شاید پیش از آن برگردد. این رویکرد را می‌توان در آثار افلاطون و ارسطو و همچنین، آموزه‌های مذهبی و اجتماعی مسیحیت و بعدها کمابیش در منابع، کتب و آثار اسلامی آشکار یا نهان مشاهده کرد. مثلاً به نظر توماس آکویناس، از اندیشمندان و کشیشان قرون وسطا، جامعه یک کل واحد است و وحدت و انسجامی دارد (توکل، ۱۹۸۷: ص ۴۴). مرحوم علامه طباطبایی و شهید مطهری، از اندیشمندان اسلامی، نیز متأثر از قرآن، در کنار هویت فردی، گونه‌ای هویت جمعی برای انسان اثبات می‌کنند (مطهری، ۱۳۶۲: صص ۳۲۵-۳۱۷). از نظر علامه طباطبایی ریشه این رویکرد به آیات قرآن بازمی‌گردد؛ قرآن کریم بیش از هر کتاب دیگری بر وجود مستقل جامعه تأکید دارد و برای آن آثار واقعی و عینی قائل شده است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴: صص ۹۷-۹۵).

شهید صدر به‌گونه‌ای دیگر این ایده را مطرح می‌کند. وی برای نشان‌دادن ماهیت و ارکان جامعه پا را فراتر گذاشته است؛ از نظر ایشان، پاسخ قرآن به این بحث را تا اندازه‌ای می‌توان از آیه شریفه‌ای که سخن از نخستین آفرینش انسان به میان می‌آورد دریافت کرد: «و چون پروردگار تو به فرشتگان گفت من در زمین جانشینی خواهم گماشت...» (بقره: ۳۰). آیه یادشده سه عنصر را در ارتباط با پدیدآوردن جامعه به دست می‌دهد: انسان، زمین (طبیعت) و پیوند. انسان عنصری کلیدی و اصلی در تشکیل جامعه شمرده می‌شود. آیه ذکرشده غیر از انسان، به زمین یا به‌طور کلی، طبیعت نیز اشاره دارد. سومین عنصر، رابطه‌ای معنوی است که انسان را از یک‌سو، به زمین یا طبیعت و از سوی دیگر، به سایر انسان‌ها پیوند می‌دهد. خداوند این پیوند و رابطه معنوی را با تعبیر «جانشینی» بیان فرموده است. هر چند همه جوامع در آن مشترک‌اند، ماهیت این رابطه و کیفیت ساخت و بافت این پیوند در جوامع مختلف با هم تفاوت دارد؛ از این رو، عنصر سوم، در بین دیگر عناصر، عنصری انعطاف‌پذیر خواهد بود.

جوامع در ارتباط با این عنصر (پیوند)، به جوامع دارای ساختار سه‌بعدی و جوامع دارای ساختار چهاربعدی دسته‌بندی می‌شوند. ساختار چهاربعدی ساختاری است که به موجب آن طبیعت و انسان با انسان پیوند می‌خورند؛ اما افزون بر آن‌ها، طرف چهارمی هم در این روابط اجتماعی وجود دارد که ورای چهارچوب جامعه است و با اینکه در چهارچوب جامعه نیست، یکی از پشتوانه‌های اساسی روابط اجتماعی به‌شمار می‌آید که عبارت‌اند از: جانشین‌کننده (خداوند)، جانشین‌شده

(انسان‌ها در ارتباط با خدا و طبیعت، در ارتباط با یکدیگر و طبیعت) و آنچه جانشینی روی آن صورت می‌گیرد (زمین یا طبیعت). آنچه از چنین ساختاری استفاده می‌شود، دیدگاه ویژه‌ای به زندگی و هستی است (صدر، ۱۳۶۹: صص ۱۷۳-۱۵۷).

در این جستار، این ایده قرآنی مبنا قرار خواهد گرفت و با محور قرار دادن دو عنصر «انسان» (فرد) و «پیوندش با انسان‌های دیگر» (جامعه)، به نوع رابطه انسان با خدا و زمین و به‌طور کلی، طبیعت و هستی پرداخته می‌شود.

تعین

یکی دیگر از مفاهیم کلیدی در مفهوم تعین فرهنگی اجتماعی معرفت است که مقصود از آن عینیت خارجی یافتن معرفت از حیث فرهنگی و اجتماعی است. برای نشان دادن بهتر معنای تعین طرح‌های مختلفی ارائه شده است. از مهم‌ترین این طرح‌ها می‌توان به طرح‌های ورنر اشتارک، رابرت مرتن و محمد توکل اشاره کرد (علیزاده و دیگران، ۱۳۸۵: ص ۵۴).

اشتارک مسائل چهارگانه‌ای برای تعین اجتماعی معرفت مطرح می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. بنیان تعین: به اعتقاد وی، به دو شیوه می‌توان به بررسی اندیشه‌های بشری پرداخت؛ گاهی محصول ذهن آدمی را بر مبنای شکل و محتوای آن مورد تحلیل قرار می‌دهند و گاه اندیشه را به لحاظ عوامل و روابط بیرونی (مانند جغرافیایی یا تکنولوژیک) بررسی می‌کنند.

۲. ماهیت تعین: باید نوع وابستگی و ارتباط میان اندیشه‌ها و واقعیت‌های اجتماعی بیان شود (نظریه‌های همبستگی کارکردی، قرابت انتخابی و تضاد).

۳. درجه تعین: تفکر بشری تا چه درجه‌ای در بند شرایط بیرونی و اجتماعی است؟ آیا در هیچ زمینه‌ای، آزادی تفکر و اندیشه ناب برای بشر باقی می‌ماند؟ برخی متفکران حتی مقوله‌های تفکر (زمان، مکان و علیت) را هم دچار تعین وجودی و اجتماعی می‌دانند (همان: ص ۵۵). برخی دیگر قلمروهایی از معرفت بشری را رها و نامتعین و ناب می‌انگارند و در نتیجه، آن قلمروها را تابع شرایط زمان و مکان نمی‌دانند.

۴. ساحتی برتر از تعین: دو گرایش فلسفی عمده رویاروی هم قد علم کرده‌اند؛ یکی فلسفه پراگماتیستی و دیگری فلسفه بهره‌مندی یا متکتیک. بر طبق فلسفه متکتیک، حقایق در جایی پنهان و نهفته‌اند و واقعیت‌های عینی برای آنکه با آن حقایق منطبق شوند، باید با

آن‌ها سهیم و از آن‌ها بهره‌مند شوند. به عقیده اشتارک، کسانی چون دورکیم^۱ و مانهایم^۲ دارای رویکرد پراگماتیستی بودند؛ درمقابل، ماکس شلر و آلفرد وبر^۳ را باید دارای رویکرد افلاطونی (متکتیک) دانست. البته، به عقیده اشتارک، می‌توان به یک راه حل آستی جویانه میان پراگماتیسم و فلسفه افلاطونی دست یافت (همان: صص ۵۶-۵۴).

مرتن در پارادایم خویش، در قالب پاسخ به پنج پرسش زیر، به شیوه‌های مختلف ارتباط معرفت با شالوده وجودی و اجتماعی را دسته‌بندی و راه حل‌های ممکن و محتمل را ارائه کرده است.

پرسش اول: شالوده وجودی معرفت در کجا واقع است؟ از نظر مرتن، شالوده‌های وجودی معرفت را می‌توان در دو شکل اجتماعی و فرهنگی نشان داد. شالوده‌های اجتماعی در بردارنده اموری مانند منزلت اجتماعی، طبقه، نسل، نقش شغلی، شیوه تولید، ساختارهای گروهی، وضعیت تاریخی، منافع جامعه، وابستگی قومی، تحرک اجتماعی، ساختار قدرت و فرایندهای اجتماعی است و از مصادیق بارز شالوده‌های فرهنگی نیز می‌توان به ارزش‌ها، خلق و خوها، اوضاع مربوط به عقیده، روحیه ملی، روح زمان، نوع فرهنگ، ذهنیت فرهنگی و جهان‌بینی اشاره کرد.

پرسش دوم: چه جهتی از معرفت مورد تحلیل اجتماعی است؟ مرتن در پاسخ به این پرسش به دو جهت قلمرو و جنبه‌های معرفت توجه کرده است. وی از جهت نخست، به قلمروهای مربوط به باورهای اخلاقی، ایدئولوژی‌ها، اندیشه‌ها، مقوله‌های تفکر، فلسفه، باورهای مذهبی، هنجارهای اجتماعی، علوم اثباتی و فناوری عطف نظر می‌کند و از جهت دوم، به جنبه‌هایی از معرفت مانند سطح انتزاع، محتوای مفهومی و اهداف فعالیت فکری توجه می‌کند.

پرسش سوم: نحوه ارتباط معرفت با شالوده وجودی چگونه است؟ به اعتقاد مرتن، نحوه ارتباط بین معرفت و بنیان وجودی آن را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: دسته اول، روابط علی یا کارکردی است (با تعابیری مانند مشروط شدن، کنش متقابل و وابستگی)؛ دسته دوم، روابط اندام‌گرایانه^۴ (با تعابیری مانند سازگاری،^۵ ارتباط ساختاری^۶ و پیوند درونی^۷)؛ گاهی نیز تعابیر مبهمی مانند

1. Emile Durkheim
2. Karl Mannheim
3. Alfred Weber
4. organismic
5. consistency
6. strukturzusammenhang
7. stylistic Analogies

بازتاب^۱ برای تعیین روابط به کار گرفته می شود.

پرسش چهارم: کارکردهای این گونه معرفت ها چیست؟ مرتن به کارکردهای مختلفی مانند حفظ قدرت، ایجاد ثبات، هدایت رفتار، تسلط بر طبیعت و یا نظام دار کردن روابط اجتماعی اشاره کرده است.

پرسش پنجم: روابط بین معرفت و جامعه چه وقت حاصل می شود؟ در پاسخ به این پرسش هم می توان به نظریه های تاریخ گرایانه^۲ مربوط به جوامع یا فرهنگ های خاص اشاره کرد و هم به نظریه های تحلیلی عمومی^۳ (همان: صص ۵۷-۵۸؛ مرتن، ۱۹۶۸: صص ۵۱۴-۵۱۵).

سومین پارادایم، طرح توکل است. وی در طرح خود مؤلفه های پنج گانه زیر را مطرح کرده است.

۱. عمق تعیین: این مؤلفه از طیفی حکایت می کند که در یک سوی آن منشأ (خاستگاه)

اجتماعی معرفت^۴ و در جانب دیگر، فقط تأثیر (نفوذ) اجتماعی در نظر گرفته می شود؛ یعنی به طور مشخص، در باب چگونگی پیدایش معرفت در یک سو، ایجاد محتوای تفکر مطرح است و در سوی دیگر، فقط ایجاد و تعیین شکل (صورت) معرفت مورد توجه است.

۲. درجه تعیین: طیفی را که این مؤلفه در بر می گیرد از یک سو، به علت طبیعی حتمی و از سوی دیگر، به تأثیر احتمالی ختم می شود.

۳. سطح تعیین: تعیین را می توان در سطح اندیشه های افراد، گروه، طبقه، ملت، جامعه، جامعه جهانی یا نسل های هر عصر در نظر گرفت (توکل، ۱۹۸۷: صص ۴۸-۴۹؛ علیزاده و دیگران، ۱۳۸۵: صص ۵۸-۶۰).

۴. عامل مسلط در تعیین: درباره عامل مسلط می توان به مکاتب مختلفی اشاره کرد؛ مکتب جغرافیایی، زیست شناسی، تکنولوژیک، روان شناسی، معنویون (گورویچ، ۱۳۴۹: صص ۸۶)، چندعاملی و قائلان به علل اجتماعی (ادواردز، ۱۹۶۷: مدخل تعیین).

1. reflection
2. historicist theories
3. general analytical theories
4. depth of determination
5. social origin of knowledge
6. degree of determination
7. level of determination
8. dominant factor of determination

۵. **آماج (موضوع) تعیین:**^۱ به این نکته اشاره دارد که انواع مختلف معرفت (معرفت دینی،^۲ معرفت فلسفی،^۳ معرفت علمی^۴ و معرفت سیاسی^۵ یا ایدئولوژی) همگی به طور یکسان، تحت تعیین اجتماعی واقع نمی‌شوند (علیزاده و دیگران، ۱۳۸۵: ص ۶۱).
شایان ذکر است که در بحث‌های قرآنی، از مضامین هر سه طرح به‌گونه‌ای استفاده شده است و براساس آن به استخراج یک چهارچوب معرفتی-اجتماعی قرآنی اقدام خواهد شد.

عوامل مؤثر بر تعیین معرفت در قرآن

با بررسی آیات قرآن مشخص شد که دسته‌های چهارگانه‌ای از علل را می‌توان در تعیین معرفت به ترتیب طولی دخیل دانست که عبارت‌اند از: علت الهی، علت انسانی (فردی)، علل ماورایی (ملکی-شیطانی) و علل محیطی اجتماعی. آنچه در ادامه می‌آید، شرح و بسط این موارد همراه با عنایت و توجه بیشتر به علل فردی و اجتماعی است.^۶

علت الهی

مهم‌ترین عامل اثرگذار بر معرفت انسان عامل الهی است. در خصوص عاملیت الهی و اثرگذاری باری تعالی بر معرفت باید گفت خدای متعال از جهات مختلفی اثرگذار است: اولاً، باری تعالی خالق انسان و همه موجودات دیگر است؛ بنابراین، هرگونه اثرگذاری آن عوامل اثرگذاری او به حساب می‌آید: «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ» (بروج: ۲۰)؛ ثانیاً، او با واسطه و از طریق خلق افراد و جوامع انسانی نیز اثرگذار است؛ ثالثاً، در مواردی با وحی و الهام مسیر معرفت را تعیین و متأثر می‌کند: «وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ» (قصص: ۷)؛ در مواردی نیز با فسخ و برهم زدن تصمیم‌ها اثرگذار است (اژدری‌زاده، ۱۳۹۳: ص ۱۵۹).

1. target (object) of determination
2. religious knowledge
3. philosophical knowledge
4. scientific knowledge
5. political knowledge (ideology)

۶. شایان ذکر است که ترتیب و اولویت اثرگذاری عوامل یادشده به شکل طولی عبارت است از: خداوند (رتبه اول)، انسان (رتبه دوم)، فرشتگان و شیطان (رتبه سوم)، زمین (طبیعت) و انواع پیوندهای انسان (رتبه چهارم).

علل انسانی (فردی)

ویژگی‌های خَلقی، خُلُقی، رویکردی، اندیشه‌ای و اراده‌ای انسان نقش تعیین‌کننده‌ای در محتوا و صورت‌بندی معرفت دارد که در ادامه به توضیح هر یک پرداخته می‌شود.

الف- شاکله خَلقی: بنیه بدنی یا به تعبیر قرآن کریم «شاکله»، در اصل فکر و نیز نوع و کارکرد آن تعیین‌کننده است. از نظر مرحوم طباطبایی براساس آیه «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» (اسراء: ۸۴): «بگو هرکس براساس ساختار خود عمل می‌کند»، بنیه جسمانی نقشی تعیین‌کننده در برداشت‌های متفاوت مردم از مسائل دارد. باوجود آنکه تفاوت‌های جسمانی نمی‌تواند تفاوت فکری زیادی در خصوص اندیشه‌های بدیهی داشته باشد و همه انسان‌هایی که از قوای فکری سالمی برخوردارند اندیشه‌های بدیهی را کمابیش یکسان فهم می‌کنند، تأثیر آن در برخی از معرفت‌ها، به‌ویژه معرفت‌های نظری، حتمی به‌نظر می‌رسد. برای نمونه، عقل انسان‌ها در فهم و تصدیق به مسئله توحید که امری دقیق، دیرفهم و نظری (پیچیده) است، متفاوت عمل می‌کند؛ بنیه جسمانی متفاوت سبب می‌شود ابزار و وسیله ادراک (مغز) کارکرد متفاوت داشته باشد و به‌دنبال آن، انسان‌ها از حیث کندی و تیزی در فهم و تعقل متفاوت عمل کنند و در نتیجه، در خصوص امور نظری و پیچیده‌ای مانند مسئله توحید، تفسیرهای متفاوتی داشته باشند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۶: ص ۸۷؛ همان، ج ۱۳: ص ۱۹۰؛ همان، ج ۱۱: ص ۶۰؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۲: ص ۱۷۷).

ب- شاکله خَلقی: براساس آیه ذکرشده، برای انسان دو نوع شاکله و چهارچوب می‌توان در نظر گرفت؛ یکی «شاکله خَلقی» که پیش از این به بررسی آن پرداختیم، اما بر اثر تأثیر عوامل مختلف درونی و بیرونی در وجود انسان، شاکله دیگری شکل می‌گیرد که به آن «شاکله خُلُقی» اطلاق می‌شود. شاکله خَلقی امری است که برابند عوامل گوناگون، از جمله شاکله اولیه است. درحقیقت، افزون بر اینکه شاکله اولیه اقتضاهایی دارد، شاکله ثانویه نیز مقتضای آثاری است که می‌تواند در اندیشه و عمل انسان نمایان شود. شاکله دوم امری خَلقی است و محصول آثار عوامل خارجی بر نفس انسان به اضافه آثار ناشی از شاکله اولیه است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۳: ص ۱۹۲). بر این اساس، 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 شخص عجول، متعصب و هواپرست نخواهد بود (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴: ص ۱۲۸).

ج- جهان‌بینی: افزون بر عناصر بیرونی و درونی مادی و نفسانی، خود عناصر اندیشه‌ای نیز بر «معرفت» انسان و شکل‌دهی به آن مؤثر است. از جمله این‌گونه موارد می‌توان از نقش جهان‌بینی (تفسیر انسان از جهان و موجودات و عناصر مختلف آن) بر اندیشه و طرز فکر و به‌دنبال آن، عمل یاد

کرد. بر این اساس، به طور کلی می‌توان جهان‌بینی انسان‌ها را به دو 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: «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ» (جاثیه: ۲۴): «گفتند زندگی و حیاتی جز همین زندگی دنیای ما نیست که همواره گروهی از ما می‌میریم و گروهی زندگی می‌کنیم و ما را فقط روزگار هلاک می‌کند». آثار معرفتی و به‌دنبال آن، رفتاری-کنشی جهان‌بینی «عقل‌محور» از جهان‌بینی «احساس‌محور» متفاوت است. برای نمونه، آثار این تفاوت در جهان‌بینی را می‌توان در تفسیرهای گوناگون مردم از «حسن و قبح» و به‌دنبال آن، سبک زندگی مشاهده کرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ص ۱۵۹).

د- عادات فکری: از عناصر اندیشه‌ای که نقش مهمی بر فرایند تعیین معرفت دارد، عادت ذهنی اندیشه‌گر به نوع خاصی از اندیشه است. در چنین حالتی، ذهن به دلیل انس با نوع خاصی از معرفت و شناخت، به محض روبه‌رو شدن با چنین گونه‌ای از معرفت و یا گونه‌ای مشابه، آن را با سرعت می‌پذیرد و در این خصوص، از خود کمتر مقاومت نشان می‌دهد؛ این درحالی است که در برابر اندیشه‌هایی از نوع دیگر سخت مقاومت می‌کند و اغلب آن را طرد می‌کند و یا در صورت عدم امکان، تفسیری منطبق و یا نزدیک به عادت ذهنی خویش ارائه می‌دهد. این قاعده درحقیقت، یک قاعده روان‌شناختی-اجتماعی است. نمونه بارز آن را می‌توان در خصوص گرایش شدید مردم به «اندیشه حسی» و اطمینان به آن مشاهده کرد. از آنجاکه انسان همه‌روزه و بلکه هرلحظه با محسوسات سروکار دارد و در زندگی فرورفته در ماده و مادیات به‌سر می‌برد، عادت فکری پیدا می‌کند و به معقولات و ذهنیات خود قالبی حسی می‌دهد؛ هرچند آن‌ها اموری غیرمادی و غیرحسی باشند. برای مثال، تطبیق آن نکته بر اندیشه «خدا» در مورد قوم بنی‌اسرائیل را می‌توان مثال زد: «اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ» (اعراف: ۱۳۸): «گفتند ای موسی، برای ما خدایی مانند خدایان ایشان قرار ده». این عادت همیشگی انسان را وامی‌دارد تا حتی برای پروردگار نیز یک صورت خیالی تصور کند و اینکه این صورت خیالی چه باشد، بسته به آن است که از امور مادی به چه چیزی بیشتر الفت داشته است؟ درخت، خورشید، ستاره، آتش، گوساله و مانند آن (همان، ج ۱۰: ص ۴۱۱؛ همان، ص ۴۰۴).

ه- اراده: یکی از علل فردی و انسانی که در میان علل دیگر شاخص است، عامل اراده و اختیار انسان است. تأثیرگذاری این عامل به‌حدی است که اثرگذاری همه عوامل گذشته و آینده از مسیر این عامل می‌گذرد؛ به عبارت دیگر، علیت همه عوامل گذشته و آینده در حد «اقتضا» است و به درجه «علیت حتمی» نمی‌رسد (طباطبایی، بی تا، ج ۱۳: صص ۱۹۱-۱۹۰) و با افزوده شدن

این عامل است که علیت دربارهٔ امور مربوط به انسان (و در اینجا معرفت)، تام و کامل می‌شود. براساس شواهد بسیار قرآن مانند امر و نهی‌ها و تشویق و ترغیب‌های قرآن، اصولاً انسان موجودی مختار و دارای ارادهٔ آزاد است و فکر و عمل او بر آن اساس شکل می‌گیرد. اراده و اختیار عنصری باطنی و جزء حالات یا افعال نفس است. وجود این عنصر در انسان او را قادر می‌کند از میان راه‌های متعددی که عوامل مختلف بیرونی و درونی پیش رویش می‌گذارد گزینش کند. باوجود آنکه تأثیر عوامل گوناگون دیگر بر اندیشه و کنش انسانی امری مسلم است، اختیار و ارادهٔ آزاد وی همواره آخرین جزء از علت تامه در صدور کنش‌های انسانی است و بی‌فرض ارادهٔ انسان تحقق آن‌ها ناممکن می‌نماید (همان).

علل ملکی-شیطانی

براساس آیات قرآن کریم، از جمله عواملی که بر معرفت و عمل انسان اثرگذار است تأثیر علل ملکی-شیطانی است. این عوامل، هرچند هرگز نمی‌توانند از انسان سلب اختیار کنند، می‌توانند با دخالت کردن در اندیشهٔ انسان، نقش تعیین‌کننده‌ای در تصمیم‌گیری‌های او داشته باشند و حتی وی را از ظلمات شقاوت به نور هدایت و یا عکس آن درآورند: «اوست که با فرشتگان خود بر شما درود می‌فرستد تا شما را از تاریکی‌ها به سوی نور بیرون آورد» (احزاب: ۴۳). دربارهٔ اثرگذاری شیاطین بر معرفت و عمل انسان نیز می‌توان به این آیه استناد کرد: «...قطعاً شیاطین [شبهات ناروایی را به ضد احکام خدا] به دوستانشان القا می‌کنند تا با شما [دربارهٔ احکام خدا] مجادله و ستیزه کنند و اگر از آنان پیروی کنید، یقیناً شما هم مشرکید» (انعام: ۱۲۱). البته دخالت عامل ملکی و شیطانی براساس آنکه انسان تا چه اندازه زمینهٔ درونی‌اش را فراهم کرده باشد، متفاوت خواهد بود (طباطبائی، بی‌تا، ج ۳: صص ۱۸۲-۱۸۱؛ ازدری زاده، ۱۳۹۳: ص ۱۱۲).

علل محیطی و فرهنگی اجتماعی

چنان‌که پیش از این گفتیم، علل محیطی و نیز اجتماعی فرهنگی در مرتبهٔ چهارم اثرگذاری بر معرفت و عمل انسان قرار دارد. این دسته از عوامل تأثیرگذار، پیرامونی و بیرون از انسان است. در ادامه به برخی از مهم‌ترین این عوامل اشاره می‌شود.

الف- جغرافیا: علاوه بر تأثیر خاکی که در ساخت بدن انسان استفاده شده است و شواهد آن پیش از این بیان شد (كُلِّ يَعْمَلُ عَلٰى سَاكِلَتِهٖ)، محیط طبیعی جغرافیایی نیز می‌تواند بر انسان و معرفت و اخلاقیات وی اثرگذار باشد. همین آیه علاوه بر شمول ویژگی‌های شاکلهٔ خلقی، شاید

بتواند در بردارنده طبیعت جغرافیایی هم باشد. غیر از این آیه، آیه دیگری که ارتباط مستقیمی به این بحث داشته باشد یافت نشد، اما برخی از سخنان حضرت امیرالمومنین (علیه السلام) در نهج البلاغه بر این امر دلالت دارد. برای نمونه، قبل از آغاز جنگ جمل در نکوهش شهر بصره و مردم آن دیار فرمود: «أَرْضُكُمْ قَرِيبَةٌ مِنَ الْمَاءِ بَعِيدَةٌ مِنَ السَّمَاءِ خَفَّتْ عُقُولُكُمْ وَ سَفِهَتْ حُلُومُكُمْ» (خطبه ۱۴): «سرزمین شما به آب نزدیک و از آسمان دور است، عقل‌های شما سست و افکار شما سفیهانه است...». مضامین این روایات بر تأثیر محیط جغرافیایی بر عقل و معرفت دلالت دارد. چنین به نظر می‌رسد که متأثر از همین متون دینی است که این مضمون، یعنی تأثیر محیط جغرافیایی بر عقل و معرفت، در دوره‌های مختلف در کلمات بسیاری از عالمان مسلمان مانند اخوان الصفا، ابن خلدون، علامه طباطبایی و علامه جعفری به گونه‌ای منعکس شده است. برای نمونه، از نظر علامه طباطبایی، منطقه‌های گوناگون زمین که از جهت سرما و گرما و دیگر خواص و آثار طبیعی مختلف‌اند، تأثیرهای گوناگون و عمیقی در طبایع افراد انسان داشته‌اند و از این راه در کیفیت و کمیت احتیاجات و نیز احساس‌های درونی و افکار و اخلاق اجتماعی و به دنبال آن، به ویژه بر مفاهیم و ادراک‌های اعتباری تأثیر می‌گذارند (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۲: ص ۲۱۷).

ب- کنش: کنش‌های انسان یکی از عوامل اجتماعی در سطح جامعه‌شناسی خرد به حساب می‌آیند. تعامل معرفت و کنش انسان از اصول مسلم قرآنی است. نکته قابل توجه اینکه بسیاری از رفتارهای ما اجتماعی است و در ارتباط با دیگران است؛ بنابراین، حالت جمعی دارد. در هر حال، در ادامه به برخی از مهم‌ترین محورها اشاره می‌شود.

- تعامل علم و عمل: از آیات بسیاری (آل عمران: ۱۶۳؛ احقاف: ۱۹؛ انعام: ۱۳۲) چنین برمی‌آید که عمل هر چه باشد، از علمی سرچشمه می‌گیرد که با آن مناسب است و عمل ظاهری بر آن علم باطنی دلالت می‌کند. همچنین، چنان‌که علم بر عمل اثر می‌گذارد، عمل نیز بر علم اثر متقابل دارد و باعث پیدایش آن می‌شود و یا اگر موجود باشد، باعث ریشه‌دار شدنش در نفس می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: صص ۹۹-۱۰۰). همچنین، آیاتی مانند آیه ۶۹ سوره عنکبوت، ۹۹ سوره حجر، آیه ۱۰ سوره روم و ۷۸ سوره توبه بر این امر دلالت دارند که عمل، چه صالح باشد و چه طالح، در دل آثاری دارد؛ صالحش معارف مناسب و طالحش جهالت‌ها را، که همان علوم مخالف با حق است، در دل ایجاد می‌کند (همان: ص ۱۰۰).

برای نمونه آیه «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰): «سخنان پاکیزه به سوی او صعود می‌کند و عمل صالح را بالا می‌برد» را می‌توان مثال آورد. این آیه شریف در باب عمل صالح و علم نافع سخن می‌گوید. مضمونش کلامی جامع است که می‌فهماند کار هر کلام

نیکو، یعنی هر اعتقاد حق، این است که به سوی خدای عزوجل صعود کند و صاحبش را به خدا نزدیک کند. کار عمل صالح هم این است که به این اعتقاد و علم حق در بالارفتن کمک کند. معلوم است که بالارفتن علم به این است که لحظه‌لحظه از جهل و شک و تردید خالص شود و توجه نفس بدان کامل شود و قلب توجه خود را بین علم و چیزهای دیگر تقسیم نکند. پس هر قدر خلوص آدمی از شک و خطوات شیطان کامل‌تر شود، صعود و ارتفاع علم شدیدتر و سریع‌تر می‌شود. کار عمل صالح این است که انسان را از دلبستگی به دنیا دور می‌کند و نفس آدمی را به زخارف دنیا سرگرم نکرده، او را به پراکندگی افکار و معلوماتی متفرق و فانی مبتلا نمی‌کند. همچنین، هر چه ارتفاع عمل بیشتر باشد، قهراً صعود و تکامل عقاید نیز بیشتر و معرفت آدمی از آلودگی اوهام و شکوک خالص‌تر می‌شود؛ به عبارت دیگر، عمل صالح دارای مراتب و درجاتی است و هر چه درجه عمل صالح مرتفع‌تر باشد، به همان اندازه «کَلِم طیب» را بالا می‌برد و علوم و معارف حق الهیه را صعود می‌دهد؛ همچنان که عمل غیرصالح به هر مقدار از زشتی که باشد، انسان را پست و علوم و معارفش را با جهل و شک و نابسامانی آمیخته‌تر می‌کند (همان: صص ۱۰۱-۱۰۰).

- هنجار: یکی از ابعاد کنش بحث «هنجار» است. بحث هنجار و «هنجارسازی» که گاهی از آن با عبارت «ادب» و «ظرافت‌کاری عمل» یاد می‌شود، جوانب مختلفی دارد؛ یک بُعد آن به ماهیت بازمی‌گردد. در واقع هنجار (ادب) چهارچوب زیبایی است که یک فعل مجاز دینی یا عقلانی (شرط اول) در یک جامعه در قالب آن صادر می‌شود. چنین امری جز در باب امور مشروع و غیر ممنوع دینی یا عرفی تحقق نمی‌یابد. شرط دیگر تحقق «ادب» یا «هنجار» اختیاری بودن فعلی است که این هنجار در ضمن آن محقق می‌شود (طباطبایی، بی‌تا، ج ۶: ص ۲۵۷). نکته دیگر اینکه همه افراد و جوامع «زیبایی‌خواه» و «آداب‌دان» به حساب می‌آیند؛ باین حال، به دلیل تفاوت افراد در تشخیص مصادیق «زیبایی» (یکی از مقومات تحقق ادب)، آداب و هنجارهای گوناگونی در افراد و جوامع مختلف پدید می‌آید. از آنجا که حُسن (زیبایی) از مقومات معنای ادب است و حُسن برحسب اهداف خاص جوامع مختلف متفاوت می‌شود، آداب و هنجارهای اجتماعی انسان‌ها گوناگون و دارای تعینات اجتماعی متفاوتی خواهد شد؛ زیرا هنجار (ادب) در هر جامعه‌ای مانند یک آئینه از خصوصیات اخلاق آن جامعه، که تعیین‌کننده اهداف زندگی است، حکایت دارد و این ویژگی‌ها را نیز عوامل اجتماعی و عوامل مختلف دیگری مانند عوامل طبیعی یا اتفاقی به وجود می‌آورد (همان: ص ۲۵۷).

ج- گروه‌های دوستی و هم‌نشینی: در سطح جامعه‌شناسی میانه، دوستی و هم‌نشینی از عناصر اثرگذار بر معرفت است که بسیار مورد توجه قرآن است. با استفاده از آیات بسیاری مانند آیه

۵۱ -سوره مائده و آیه ۲۳ سوره توبه می توان به این باور رسید که دوستی با دیگران می تواند شخص را در عقاید و باورهایش و در پی آن، در اعمال و رفتارش سست کند و به دینی دیگر در آورد؛ چنان که این تأثیر می تواند مثبت باشد و وی را در اندیشه اش ثابت قدم کند. ضمن تأکید بر تأثیرگذاری عنصر خانواده بر معرفت و اندیشه انسانی، یادآور می شود که ای بسا تأثیر دوست و هم نشین در این زمینه از خانواده نیز نافذتر باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹: صص ۲۷۵-۲۷۴). شاهد این مسئله آیات بسیاری است؛ از جمله آیه ۵۱ سوره مائده که خداوند در آن می فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده اید، یهود و نصارا را دوستان [خود] مگیرید [که] بعضی از آنان دوستان بعضی دیگرند و هرکس از شما آن ها را به دوستی گیرد، از آنان خواهد بود...».

در این آیه، دوستی با یهود و نصارا عاملی تلقی شده است که باعث خواهد شد یک فرد مسلمان و مؤمن به کیش یهودیت و نصرانیت درآید (این معنایی است که دست کم ظاهر آیه بر آن دلالت دارد). اگر این برداشت از آیه درست باشد، معنایش این خواهد بود که دوست گرفتن اهل کتاب می تواند این تأثیر عمیق را با خود داشته باشد که شخص مسلمان را کم کم در باورها و بالطبع در رفتارش سست کند و به دین و آیینی دیگر درآورد؛ همچنین، فرمود: «ای کسانی که ایمان آورده اید، اگر پدرانتان و برادرانتان کفر را بر ایمان ترجیح دهند، [آنان را] به دوستی مگیرید؛ و هرکس از میان شما آنان را به دوستی گیرد، آنان هم ستمکاران اند» (توبه: ۲۳). این آیه هم به تأثیرگذاری عنصر خانواده (به ویژه پدر و برادر) اشاره دارد و هم به تأثیر دوستی (همان: صص ۲۷۵-۲۷۴). شاید بتوان از آیه ذکر شده این نکته را نیز دریافت کرد که تأثیر دوستان حتی از برادران و پدران بیشتر است؛ هر چند آیه ذکر شده دلالت دارد که از میان خانواده، اثرگذاری پدر و برادر بیشتر از اقوام دیگر است، اما با توجه به اینکه اثرگذاری قاطع آن ها در صورت دوستی با آنان دانسته شده است، به نظر می رسد آیه نقش بیشتری برای دوستی ها، در مقایسه با خانواده، قائل است.

د- تربیت: تربیت اجتماعی نیز از مهم ترین عناصر اجتماعی در پدید آوردن، تثبیت و تغییر افکار، به ویژه افکار اجتماعی و اندیشه های اعتباری است. به دلیل اجتناب از طولانی شدن بحث و چون این امر در جاهای دیگر با تفصیل و به وفور مورد کنکاش قرار گرفته است به همین حد اکتفا می شود (همان؛ نیز ر.ک.: نعلبندی، ۱۳۷۶، صص ۷۹-۱۰۰؛ اژدری زاده، ۱۳۹۳: ص ۱۲۵).

ه- فضای عمومی: در ادامه برخی عوامل مؤثر بر معرفت، که در زمره عوامل کلان جامعه شناختی به حساب می آیند، بیان می شوند؛ عواملی مانند فضای عمومی، پایگاه اقتصادی و پایگاه سیاسی اجتماعی. مضامین آیات قرآن نقش تعیین کننده ای بر فضای عمومی در تصمیم گیری های فردی و اجتماعی قائل اند. براساس مضامین آیات گواينکه انسان دارای اراده آزاد است و می تواند از جنبه نظری، در

بدترین شرایط، مستقل باشد (اعراف: ۱۷۳-۱۷۲)، اما در عمل، غالباً اندیشه و تصمیمش مغلوب جمع است و هماهنگ با جمع، فکر و عمل می‌کند و لاقفل تحت تأثیر آن فضای اجتماعی قرار می‌گیرد: «تا درد زایمان او را به‌سوی تنه درخت خرمایی کشانید. گفت: ای کاش پیش از این مرده بودم و یک‌سره فراموش شده بودم» (مریم: ۲۳)؛ به‌نظر می‌رسد سخن حضرت مریم (سلام‌الله علیها) ناشی از شرمی است که جو عمومی و اجتماعی عامل به‌وجود آمدنش بود. معنی این سخن آن است که فضای عمومی می‌تواند حتی در انسان‌های پاکی چون حضرت مریم نیز تأثیر بگذارد و احساس‌های باطنی‌اش را برانگیزد. درهرحال، لازمه هویت واقعی داشتن جامعه شکل‌گیری نیروها و آثار اجتماعی نیرومندی است که به‌هنگام معارضه و تزاحم، آثار فردی را مقهور خود قرار می‌دهد؛ ازاین‌رو، برای جزء چاره‌ای جز تبعیت از کل نمی‌ماند و هر آنچه بر کل می‌رود، بر فرد نیز جاری می‌شود؛ به‌طوری‌که کل شعور و فکر افراد و اجزایش را از آن‌ها می‌گیرد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴: ص ۹۷؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ص ۵۵، درباره حضرت مریم سلام‌الله علیها؛ همان، ج ۱۵: صص ۳۶۱-۳۵۹، درباره حضرت موسی علیه‌السلام).

و- پایگاه اقتصادی: پاره‌ای از تأثیرهای اجتماعی بر اندیشه‌ها از ناحیه مسائل اقتصادی است؛ به‌عبارت دیگر، مکانات اقتصادی داشتن در جامعه باعث می‌شود ابتدا دارنده جایگاه اقتصادی و سپس نظاره‌گران دچار تغییرات معرفتی شوند و درباره خود و دیگران به‌گونه‌ای متفاوت از قبل ببینند: «به‌صرف اینکه مال‌دار و پسر دار است، چون آیات ما بر او خوانده شود گوید افسانه‌های پیشینیان است» (قلم: ۱۵-۱۴). این آیات توانایی اجتماعی حاصل از مال و فرزند داشتن را علت یاغیگری و کفر تلقی کرده است. مضمون آیات تأثیر مکنت اقتصادی-اجتماعی بر روحيات خود شخص دارنده بود و دلالت می‌کرد که اگر کسی از چنین جایگاهی در جامعه برخوردار باشد، احتمال می‌رود که این مکانات او را غره کند و فرد یاغی شود. از برخی آیات دیگر می‌توان دریافت که تأثیر این‌گونه عناصر اجتماعی، یعنی پایگاه اقتصادی-اجتماعی قوی، منحصرأ بر خود شخص نیست؛ بلکه بر افکار عمومی و اندیشه عموم مردم و بالطبع، بر گفتار و کردارشان نیز تأثیر می‌گذارد. خدای متعال 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 از قوم موسی (علیه‌السلام) بود ... از گنجینه‌ها آن قدر به او داده بودیم که کلیدهای آن‌ها بر گروه نیرومندی سنگین می‌آمد ... [قارون] گفت: من این‌ها را در نتیجه دانش خود یافته‌ام ... 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 بهره بزرگی [از ثروت] دارد» (قصص: ۷۹-۷۶).

ز- پایگاه سیاسی - اجتماعی: یکی از نکاتی که با استفاده از آیه ۹۱ سوره هود می توان به دست آورد این است که ضعف و قوت پایگاه سیاسی- اجتماعی شخص می تواند بر اندیشه او و اطرافیانش تأثیرگذار باشد و حتی بر پذیرش و عدم پذیرش سخنان وی از سوی دیگران تأثیر بگذارد؛ به عبارت دیگر، اگر سخنی از زبان کسی که پایگاه سیاسی- اجتماعی قوی و محکمی در اجتماع دارد صادر شود، مردم آسان تر آن را می پذیرند و بر آن صحنه می گذارند. برعکس، اگر آن شخص در این زمینه دارای ضعف باشد، سخنش، هرچند حق، یا پذیرفته نمی شود و یا دیرتر با مقبولیت مواجه می شود. همچنین، براساس مطالب یادشده و نیز آیه مورد اشاره، داوری مردم در خصوص این دو شخص، حتی در زمینه صدور احکام قضایی، به جهت پایگاه اجتماعی متفاوت خواهد بود: «گفتند: ای شعیب علیه السلام، بسیاری از آنچه می گویی نمی فهمیم و واقعاً تو را در میان خود ضعیف می بینیم، اگر عشیره تو نبود، قطعاً سنگسارت می کردیم، تو بر ما پیروز نیستی» (هود: ۹۱). به نظر می رسد که این آیه از جهات مختلفی به تأثیر عناصر اجتماعی بر اندیشه توجه کرده است: اول اینکه گویی عدم فهم و پذیرش سخنان حضرت شعیب علیه السلام از سوی قومش به ضعف پایگاه اجتماعی حضرت شعیب علیه السلام استناد داده شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: صص ۵۶۱-۵۶۰)؛ بنابراین، دلالت دارد که سخن اگر از زبان کسی صادر شود که پایگاه محکمی در اجتماع دارد، آسان تر پذیرفته می شود و برعکس، اگر پایگاه ضعیفی داشته باشد، دیرتر برای افکار عمومی مقبولیت می یابد؛ همچنین، عشیره داشتن شعیب علیه السلام باعث تخفیف حکم و داوری آن ها برای او نیز شده است؛ از سوی دیگر، ممکن است قسمت اخیر آیه (و تو بر ما پیروز نیستی)، به این نکته اشاره داشته باشد که به هر حال، چون اندیشه های تو (شعیب علیه السلام) از کسی صادر می شود که هیچ سلطه و حاکمیتی در جامعه ندارد؛ پس هیچ ارزشی ندارند. زیرا اندیشه حاکم، اندیشه حاکم است.

جمع بندی و نتیجه گیری

برای آنکه نوع و جزئیات اثر عوامل مختلف اجتماعی و غیراجتماعی بر معرفت وضوح بیشتری یابد از مؤلفه های پنج گانه عمق تعین، درجه تعین، سطح تعین، عامل مسلط در تعین و آماج تعین استفاده می شود. این مؤلفه ها از محتوای سه طرح اشتارک، مرتن و توکل گرفته می شود و هر یک جنبه ای از اثرپذیری معرفت از عوامل یادشده را به تصویر می کشد.

عمق تعین

پرسش: از نظرگاه قرآنی، آیا معارف انسان ریشه در اجتماع دارد یا ارتباط آن ها با جامعه به چنین

حدی نمی‌رسد و این ارتباط فقط در حد تأثیر است؟

پاسخ: در این خصوص باید بین معرفت‌ها تفکیک قائل شویم. از آنجاکه خداوند علوم حصولی و حضوری فطری و نیز غرایز مختلف انسانی را در سرشت و ذات انسان تعبیه کرده است، جامعه نه می‌تواند آن‌ها را به وجود آورد و نه می‌تواند ریشه‌کن کند؛ با این حال، به کمک عناصر مختلفی که در اختیار دارد، می‌تواند زمینه شکوفایی و یا عدم شکوفایی همه یا برخی از این فطریات را فراهم آورد. البته شاید بتوان مدعی شد که جامعه با تأثیرگذاری بر والدین شخص، می‌تواند از طریق عامل وراثت بر تقویت یا تضعیف این فطریات، به‌ویژه غرایز، حتی پیش از ولادت تأثیر داشته باشد. البته این سخن درباره معارف فطری غیر اکتسابی است که حتی پیش از ولادت انسان، به‌طور ناآگاهانه یا نیمه‌آگاهانه در وی قرار داده شده و بسیار اندک‌اند. سخن درباره 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 غیر ارادی در ذهن انسان منعکس می‌شود. این مایه‌های نخستین اکتسابی ذهن انسان، پس از این به‌وسیله قدرت عقلانی خدادادی پردازش می‌شوند و از حالت بساطت خارج و به معلوماتی نظری تبدیل می‌شوند. بدین ترتیب، منشأ اصلی پیدایش این دسته از معارف طبیعت و جامعه خواهد بود و آنچه راه انعکاس آن‌ها به ذهن است، ابزار حسی است. بر این اساس، در حالی که وجود معارف دسته اول در ذات وی سرشته شده‌اند، معارف دسته دوم، متأخر از جهان عین (طبیعت و جامعه) هستند و بر آن تکیه دارند.

درجه تعیین

پرسش: آیا رابطه بین معرفت و جامعه رابطه‌ای جبری و حتمی است یا اینکه رابطه این دو به این حد نمی‌رسد و فقط در حد اقتضا و تأثیر است؟

پاسخ: تأثیر مایه‌های درونی انسان بر کنش‌ها و مناسبات اجتماعی وی به‌طور طبیعی، به‌نحو اقتضایی است، مگر اینکه به اراده بینجامد. در این صورت، علت تامه کنش‌ها و روابط اجتماعی وی وجود دارد؛ بنابراین، پیدایش آن‌ها ضرورت می‌یابد. به نظر می‌رسد همین سخن درباره ارتباط انسان و دیگر عناصر اجتماعی نیز جاری باشد؛ البته در هر دو حالت باید به عواملی که ممکن است در بستر اجتماع وجود داشته و مانع از تحقق خواست انسان باشد، توجه کرد. از سوی دیگر، با اینکه جامعه (روابط، مناسبات، محیط اجتماعی و مانند آن) در پدید آمدن معارف فطری نقشی ندارد و تنها می‌تواند بر شکوفایی یا عدم شکوفایی آن‌ها مؤثر باشد، در زمینه معارف اکتسابی، از

یک‌سو، با ارتباطی که انسان با آن (جامعه) برقرار می‌کند، مجموعه‌ای از معارف به‌طور غیرارادی به وی منتقل می‌شود و همچنین، جامعه با عوامل و عناصری که در اختیار دارد، می‌تواند به‌نحو اقتضا و غیرحتمی، معارف مختلف انسان را شکل و صورت دهد؛ هرچند انسان در خارج کردن خود از این شکل‌ها و صورت‌ها تواناست.

سطح تعیین

پرسش: آیا از قرآن فقط در معرفت‌های فردی استفاده می‌شود یا افزون بر آن، معرفت‌های جمعی نیز به‌دست می‌آید؟

پاسخ: در کنار معرفت‌های فردی و شخصی که ناشی از اراده‌آزاد انسان است، معرفت‌های انسان (اندیشه و روحیات او) می‌تواند حالت جمعی و غیرفردی نیز بیابد؛ به‌بیان دیگر، در بسیاری از مواقع این احتمال وجود دارد که انسان‌ها بر اثر مناسبات نسبتاً مستمر اعضای مجموعه‌های اجتماعی با یکدیگر، کمابیش مانند هم بیندیشند و غم و شادی مشترک داشته باشند. از آنجاکه ممکن است یک گروه و قبیله به اموری (شناخت‌ها، گرایش‌ها، و غیره) متفاوت از گروه و قبیله دیگر حساس باشد و نیز اهداف مهم یک مجموعه برای مجموعه دیگر مهم قلمداد نشود، در نتیجه محصول معرفتی و فرهنگی هر مجموعه متفاوت از دیگری خواهد بود و مجموعه اندیشه‌های متمایزی را شکل خواهد داد. به‌نظر می‌رسد این سخن درباره‌ی غرایز و میل‌ها نیز صحت داشته 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 راهکارها و مکانیسم‌هایی که در اختیار دارد (تعلیم و تربیت، و تشویق و تنبیه)، افراد مجموعه خود را از طریق جامعه‌پذیری چنان بار آورد که همانند دیگر افراد جامعه شوند. بر این اساس، گونه‌ای وحدت رویه فکری و شخصیتی و گرایشی پدید خواهد آمد و مجموعه‌هایی متمایز شکل خواهند گرفت؛ بنابراین، می‌توان مدعی گونه‌ای معرفت و حتی گرایش فرافردی شد و گاه مطالعات و بررسی‌های خود را در سطح کلان و جمع استوار کرد. هرچند در کنار این تحلیل‌ها، به دلیل وجود اراده‌آزاد انسان، توجه به تحلیل‌های فردی نیز ضروری می‌نماید.

عامل مسلط

پرسش: عامل مسلط بر شخصیت، اندیشه و خلق و خوی انسان چیست؟ آیا عامل بیرونی بر وی حاکم است و روحیه و اندیشه وی را تعیین می‌کند یا عاملی درونی؟

پاسخ: 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 مسئله نسبیّت شناخت‌ها به‌گونه‌ای مطلوب برطرف شده است و از این رو، طرح نسبیّت دیگر بی‌وجه خواهد بود و تفاوت در عواملی مثل جغرافیا، نژاد، روابط اجتماعی و غیره نخواهد توانست حقیقت‌های مختلفی پدید آورد؛ از سوی دیگر، در فطرت اولی انسان عناصری وجود دارند که زمینه‌ساز و پدیدآورنده یکی از ویژگی‌های استثنایی انسان است. آری، در انسان، در کنار شناخت‌های حضوری و حصولی فطری، گرایش‌هایی متعارض و نیز توانایی‌های مختلفی قرار داده شده است و این عناصر سه‌گانه (معرفت، گرایش و قدرت) باعث می‌شوند که انسان موجودی مختار شود؛ موجودی که می‌تواند خود را از زیر شدیدترین فشارهای بیرونی و درونی خارج کند 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، اختیار و اراده ناشی از فطرت است.

آماج (هدف) تعیین

پرسش: آماج اثرگذاری عناصر اجتماعی و غیراجتماعی چیست؟ عوامل مختلف در تأثیر خود چه چیزی را هدف قرار می‌دهند؟

پاسخ: هدف تأثیرهای مختلف، از جمله تأثیرهای اجتماعی، متوجه مرکز ادراکات و غرایز مختلف انسان یعنی نفس یا روح آدمی است. به این معنا 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، تأثیر بسیاری از اجتماع پذیرا می‌شود. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، تأثیرهای عوامل مختلف اجتماعی بر فطریات، غالباً مربوط به شکوفایی و جرح و اصلاح این استعدادهاست و جامعه در این مسیر، گاه دچار اشتباهات جبران‌ناپذیری می‌شود و با شکوفاکردن ابعاد حیوانی شخص و غفلت ورزیدن از بُعد 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 شایسته به تدریج، بُعد ملکوتی فراموش شده را زنده کند و در راه تکامل گام بردارد. چنان‌که انسان می‌تواند با روی آوردن به کنش‌های منفی، موجب دورشدن از خود واقعی شود یا آن را تشدید کند؛ به‌علاوه، جامعه در کنار طبیعت می‌تواند موجب پدیدارشدن مجموعه‌ای از معرفت‌های غیرفطری (اکتسابی) شود و از این ناحیه نیز گونه‌ای اثرپذیری نفس از جامعه صورت می‌گیرد.

کتابنامه

۱. قرآن کریم. ۱۳۷۳. ترجمه ناصر مکارم شیرازی. قم: دارالقرآن الکریم.
۲. قرآن کریم. ۱۳۷۳. ترجمه محمد مهدی فولادوند. تهران: دارالقرآن الکریم.
۳. ادواردز، پل. ۱۳۷۵. فلسفه تاریخ. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. اژدری زاده، حسین. ۱۳۷۶. «درآمدی بر مباحث کلاسیک در جامعه‌شناسی معرفت».
- روشناسی علوم انسانی (حوزه و دانشگاه). شماره ۱۱ و ۱۲. صص ۱۷۴-۱۶۴.
۵. اژدری زاده، حسین، ۱۳۸۵، «تعیین اجتماعی معرفت‌های اخلاقی در معراج السعاده»، مجموعه مقالات همایش کنگره فاضلین نراقی. ج ۲، صص ۱۸-۱.
۶. _____ ۱۳۷۹. «جامعه‌شناسی معرفت در قرآن». پایان‌نامه کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۷. _____ ۱۳۸۲. «تعیین اجتماعی معرفت‌های وحیانی در اندیشه علامه طباطبائی». فصلنامه حوزه و دانشگاه. شماره ۳۵. صص ۱۱۰-۱۳۴.
۸. _____ ۱۳۹۰. جامعه‌شناسی معرفت در قرآن. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۹. _____ ۱۳۹۳. «ابعاد تعیین اجتماعی معرفت در نهج البلاغه». رساله دکتری جامعه‌شناسی نظری فرهنگی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۰. بابایی، علی‌اکبر؛ روحانی راد، مجتبی؛ عزیزی کیا، غلامعلی؛ رجبی، محمود. ۱۳۷۹. روش‌شناسی تفسیر قرآن. زیر نظر محمود رجبی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. تهران: سمت.
۱۱. پارسانیا، حمید؛ اژدری زاده، حسین. ۱۳۹۰. «تعیین اجتماعی معرفت در نهج البلاغه». اسلام و علوم اجتماعی. شماره ۶. صص ۷-۴۹.
۱۲. _____ ۱۳۹۲. «بررسی مبانی اجتماعی نظریه معرفت علوی». معرفت فرهنگی اجتماعی. شماره ۱۶. صص ۳۱-۵۱.
۱۳. پارسانیا، حمید. ۱۳۷۳. نماد و اسطوره. قم: نشر اسراء.
۱۴. _____ ۱۳۹۲-۱۳۹۳. «تقریرات درس اسفار». قم: فیضه.
۱۵. جعفری، سید محمد. ۱۳۸۵. «جامعه‌شناسی معرفت از منظر شهید مطهری». معرفت. شماره ۱۰۳. صص ۴۷-۳۵.
۱۶. جعفری، محمد تقی. ۱۳۷۶. ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۱۷. جمشیدی‌ها، غلامرضا؛ اژدری‌زاده، حسین. ۱۳۸۹. «رابطه معرفت و جامعه در اندیشه شریعتی». اسلام و علوم اجتماعی. شماره ۲. صص ۱۳۰-۱۰۳.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله. بی تا. شناخت‌شناسی در قرآن. قم: جامعه مدرسین.
۱۹. _____ ۱۳۶۶. تفسیر موضوعی. ج ۵. تهران: نشر فرهنگی رجا.
۲۰. _____ ۱۳۷۲. شریعت در آئینه معرفت. ویرایش حمید پارسا. بی جا: نشر فرهنگی رجا.
۲۱. _____ ۱۳۷۶. فطرت در قرآن. تنظیم محمدرضا مصطفی پور. قم: اسراء.
۲۲. حسین‌زاده، محمد. ۱۳۸۰. مبانی معرفت دینی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۳. خامنه‌ای، سید علی. ۱۳۸۹. جستارهایی در فلسفه علوم انسانی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۴. رادمنش، عزت‌الله. ۱۳۷۱. تاریخ در قرآن. مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۵. ریتزر، جورج. ۱۳۷۴. نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی.
۲۶. سلیمی، علی؛ داوری، محمد؛ ابوترابی، محمود؛ داودی، محمد. هم‌نشینی و کجروی (نگاهی به دیدگاه‌های اسلامی و یافته‌های اجتماعی). قم. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. تهران: سازمان فرهنگی-هنری شهرداری تهران.
۲۷. شیرازی، صدرالدین محمدابن ابراهیم. ۱۳۶۸. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. قم: مکتبه المصطفوی.
۲۸. شیروانی، علی. ۱۳۷۶. سرشت انسان. قم: نهاد نمایندگی ولی فقیه، معاونت امور اساتید.
۲۹. صدر، محمدباقر. ۱۳۶۹. سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن. ترجمه حسین منوچهری. تهران: نشر فرهنگی رجا.
۳۰. طباطبایی، سید محمدحسین. بی تا. المیزان فی تفسیرالقرآن. قم: منشورات جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیه.
۳۱. _____ ۱۳۶۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم. دوره ۵ جلدی. تهران: صدرا.
۳۲. _____ ۱۳۷۴. المیزان فی تفسیرالقرآن. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. جامعه مدرسین. قم: دفتر انتشارات اسلامی. تهران: امیرکبیر.
۳۳. علیپور، مهدی؛ حسنی، حمیدرضا. ۱۳۸۹. پارادایم اجتهادی دانش دینی (پاد). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۳۴. علیزاده، عبدالرضا؛ اژدری زاده، حسین؛ توکل کوثری، محمدعلی؛ کافی، مجید. ۱۳۸۵. جامعه‌شناسی معرفت. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۵. علیزاده، عبدالرضا. ۱۳۷۶. «معرفی محتوایی کتاب جامعه‌شناسی معرفت». روش‌شناسی علوم انسانی (حوزه و دانشگاه)، ش ۱۱ و ۱۲. صص ۱۶۲-۱۴۴.
۳۶. فولادی، حفیظ‌الله. ۱۳۸۴. معرفت و جامعه. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۷. کنوبلاخ، هوبرت. ۱۳۹۰. مبانی جامعه‌شناسی معرفت. ترجمه کرامت‌الله راسخ. تهران: نشر نی.
۳۸. گلستانی، صادق. ۱۳۸۵. «جامعه‌شناسی معرفت در قرآن». معرفت. شماره ۱۰۹. صص ۳۹-۲۶.
۳۹. گلوور، دیوید؛ استرابریج، شیلاف؛ توکل، محمد. ۱۳۸۸. جامعه‌شناسی معرفت و علم. ترجمه شاپور بهیان، حامد حاجی حیدری، جمال محمدی، محمدرضا مهدی‌زاده، حسن ملک. تهران: سمت.
۴۰. گوریچ، ژرژ. ۱۳۴۹. طرح مسائل جامعه‌شناسی امروز. ترجمه عبدالحسین نیک‌گوهر. بی‌جا: انتشارات پیام.
۴۱. گولد، جولیس. ۱۳۷۶. فرهنگ علوم اجتماعی. ترجمه مصطفی ازکیا. ویرایش جواد زاهدی. تهران: مازیار.
۴۲. محمدامزیان، محمد. ۱۳۸۰. روش تحقیق علوم اجتماعی از اثبات‌گرایی تا هنجارگرایی. ترجمه عبدالقادر سواری. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه و المعهد العالمی للفکر الاسلامی.
۴۳. مصباح، محمدتقی. ۱۳۶۴. آموزش فلسفه. دوره ۲ جلدی. سازمان تبلیغات اسلامی. تهران: معاونت فرهنگی.
۴۴. _____ ۱۳۶۸. جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن. تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۵. مطهری، مرتضی. ۱۳۶۲. جهان‌بینی اسلامی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴۶. _____ ۱۳۶۸. انسان کامل. تهران: صدرا.
۴۷. _____ ۱۳۷۱. مجموعه آثار. دوره ۱۳ جلدی. تهران: صدرا.
۴۸. _____ ۱۳۷۲. استاد مطهری و روشن‌فکران. تهران: صدرا.
۴۹. معتوق، فردریک. ۱۴۱۲ هـ/ ۱۹۹۱ م. المعرفة، المجتمع والتاریخ. لبنان: طرابلس. جروس برس.

۵۰. مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۷۱. تفسیر نمونه. دوره ۲۷ جلدی. ویرایش دوم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۵۱. مکارتی، ای. دی. ۱۳۸۸. معرفت به مثابه فرهنگ؛ جامعه‌شناسی معرفت جدید. زیر نظر و مقدمه محمد توکل. ترجمه کمال خالقی‌پناه، سید حسین نبوی، بهاره آروین، وحید شالچی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

۵۲. مولکی، مایکل. ۱۳۷۶. علم و جامعه‌شناسی معرفت. ترجمه حسین کچویان. تهران: نشر نی.

۵۳. نجفی علمی، محمدجعفر. ۱۳۷۱. جامعه و سنن اجتماعی در قرآن. تهران: وزارت فرهنگ.

۵۴. نعلبندی، منوچهر. ۱۳۷۶. «مقایسه دیدگاه‌های تربیتی امام خمینی و علامه محمدحسین طباطبایی». پایان‌نامه کارشناسی ارشد تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش. تهران: دانشگاه تربیت مدرس. دانشکده علوم انسانی.

۵۵. هاملین، دیوید. ۱۳۷۴. تاریخ معرفت‌شناسی. ترجمه شاپور اعتماد. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

56. Edwards, Paul. 1967. **The Encyclopedia of Philosophy**. vol: 1-8, Macmillan publishing co. New York: inc and The Free Press.

57. Faghirzadeh, Saleh. 1988. **Sociology of Knowledge**. Tehran: Soroush.

58. Gurvitch, Georges. 1971. **The social frameworks of knowledge**. Great Britain. Oxford. Basil Black well.

59. Kuper, Adam; Kuper, Jessica. 1985. **The Social Science Encyclopedia**. Routledge and Kegan Paul. London.

60. _____. 2001. **The Social Science Encyclopedia**. Rowledge. 1985. and its new (second) edition.

61. Mannheim, K. 1959. **Essays on the Sociology of Knowledge**. Routledge and Kegan Paul. London.

62. _____. 1985. **Ideology and Utopia**. A Harvest / H. J. Book. San Diego.

63. Meja, Volker; Stehr, Nico. 1999. **The sociology of knowledge**. ISBN. printed and bound in Great Britain by Biddles Ltd. Guildford and King's Lynn.

64. Merton, Robert. 1968. **Social Theory and Social Structure**. F. P., New York.

65. _____. 1973. **The Sociology of Science**. Theoretical and Empirical Investigations. The University of Chicago Press.

66. Mulkey, Michael 1991 .. **Sociology of Science**. Milton Keynes. Open University Press Philadelphia. first published.
67. Remmling, Gunter W. 1975. **The Sociology of Karl Mannheim**. London: Routledge and Kegan Paul.
68. _____ .1973 . **Towards the Sociology of Knowledge**. London: Routledge and kegan paul.
69. Sills, Daivid. 1972. **International Encyclopedia of the Social Sciences**. vol. 1-9, the Macmilan Company and the Free Press, New York.
70. Stark, Werner. 1960. **The Sociology of Knowledge**. London: Routledge.
71. Tavakol, Mohammad. 1987. **Sociology of Knowledge**. New Delhi: Sterling Publishers Private Limited.