

تعین اجتماعی معرفت در نهج البلاغه

حجت الاسلام والمسلمین دکتر حمید پارسانیا*

حسین اژدری زاده**

چکیده

در این جستار به دنبال تحلیل و بررسی مطالبی در نهج البلاغه هستیم که در آنها بین معرفت‌های مختلف انسان و عوامل اجتماعی به گونه‌ای پیوند ایجاد شده باشد. برای اینکه این پیگیری مؤثرتر واقع شود از طرح‌های مهم مطرح در جامعه‌شناسی معرفت بهره می‌بریم. این پارادایم‌ها ما را به پرسش‌هایی رهنمون می‌کند. ما با استناد از عبارات حضرت امیر(ع) درصدد یافتن پاسخ به این پرسش‌ها هستیم.

واژه‌های کلیدی: امام علی(ع)، نهج البلاغه، معرفت، جامعه، تعین، جامعه‌شناسی معرفت، تعین اجتماعی معرفت

بیان مسئله

مسئله ما «تعین اجتماعی معرفت»^۱ در نهج البلاغه است. محتوای اصلی این عبارت پرسش از تأثر و تشخیصی است که معرفت‌های مختلف انسان از عوامل اجتماعی‌ای مانند گروه، قشر، طبقه، فضای اجتماعی و ملی و جغرافیایی، زندگی دنیایی و... می‌پذیرد. 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 مورد توجه و پرسش است.

ضرورت و اهمیت موضوع

ضرورت این پژوهش براساس محورهایی قابل تبیین است. اول، «بومی‌سازی» علوم انسانی است؛ به دلیل آمیختگی فرهنگ ایرانی با اسلام و تشیع، هر کمکی به معارف اسلامی و شیعی، کمک به فرهنگ بومی، نیز، تلقی می‌شود. دوم، «اسلامی‌سازی» موضوع است؛ از این راه به دنبال برداشتن قدمی در راستای اسلامی‌سازی علوم انسانی هستیم. سوم، «استناد از بنیان‌های نظری اسلامی برای پاسخگویی به مسائل جدید» از دیگر اهداف اصلی ما است. چهارم، «ارائه مضامین بدیع و نو موجود در سخنان امام علی به مجامع علمی جهان به زبان روز و علمی» از دیگر مقاصد ما است.

پیشینه

این پژوهش به مطالعه رابطه معرفت و جامعه با رویکردی دینی اختصاص دارد. به همین دلیل غیر از آثار عمومی در این زمینه،^۲ همه آثاری که در اندیشه اسلامی با چنین رویکردی نگاشته شده می‌تواند جزء پیشینه این تحقیق قرار گیرد.

اولین و مهم‌ترین منبع در منابع اسلامی قرآن کریم است. آیات بسیاری از قرآن کریم مؤید رابطه بین معرفت و جامعه است. شاید بتوان مدعی شد که همه کسانی که در حوزه اسلامی در

1. social determination of knowledge

۲. برای نمونه، ایده‌های برخی فلاسفه یونان باستان، مانند افلاطون (*Sociology of Knowledge C.f. The Encyclopedia of Philosophy*)، بحث هستی اجتماعی و آگاهی اجتماعی مارکس (ر.ک: علیزاده و دیگران، جامعه‌شناسی معرفت، ص ۱۵۴)، تحلیل‌های جامعه‌شناختی دین دورکیم (ر.ک: همان، ص ۲۵۱ به بعد)، عمده کتاب ایدئولوژی و اتوپای مانهایم، و ساخت اجتماعی واقعیت برگر و لوکمان (مصادفاً و عملاً به این بحث پرداخته‌اند) و نیز جامعه‌شناسی معرفت فقیرزاده، بخش‌هایی از ایدئولوژی و اتوپای مانهایم، جامعه‌شناسی معرفت اشتارک، مقالاتی در باب جامعه‌شناسی معرفت مانهایم، جامعه‌شناسی معرفتی آشتیانی و جامعه‌شناسی معرفت توکل (رسماً به این بحث پرداخته‌اند) می‌توان اشاره کرد.

این زمینه سخنی گفته‌اند به گونه‌ای متأثر از مفاهیم و مضامین قرآنی بوده‌اند.^۱ برای نمونه، بحث عوام و خواص ابن رشد، انواع جوامع فارابی، بسیاری از مباحث ابن خلدون، دوره‌های فکر اقبال و ادراک‌های اعتباری مرحوم علامه طباطبایی است.^۲ همچنین، در دهه اخیر کارهایی تدوین یافته که نخست، به دلیل داشتن رویکرد دینی و اسلامی و دوم، به دلیل آگاهی از چنین رشته‌ای، با مباحث ما قرابت بیشتری دارد و حائز کمال اهمیت است. از آن جمله است: تطوّر اجتماعی معرفت از دیدگاه مولوی سلیمی، رابطه معرفت و جامعه: گذری بر اندیشه‌های متفکران مسلمان صفّار دستگردی،^۳ رویکردی جامعه‌شناختی به ادراک‌های اعتباری علامه طباطبایی،^۴ تعین اجتماعی معرفت‌های وحیانی در اندیشه علامه طباطبایی،^۵ تعین اجتماعی معرفت‌های اخلاقی در معراج السّاعده^۶ (بسیاری از) سرمقالات پگاه حوزه که توسط ابراهیم فیاض تدوین می‌شود، و مهم‌تر از همه، کتاب جامعه‌شناسی معرفت علیزاده.

پرسش‌های تحقیق

پرسش اصلی تحقیق این است: «آیا براساس عبارات مطرح‌شده در نهج البلاغه اثرگذاری عوامل اجتماعی بر معرفت‌های انسانی پذیرفته می‌شود؟». در صورت پذیرش، پرسش‌های فرعی بسیاری می‌توان از این پرسش اصلی استخراج کرد: «ایشان اثرگذاری عوامل اجتماعی بر معرفت‌های انسانی را چگونه تأثیری می‌بیند؟»، «میزان اثرگذاری را در چه حدی می‌دانند؟»، «در سخنان حضرت، آیا اثرگذاری در سطح فردی، گروهی، قشری و یا گونه‌ای دیگر است؟»، «آیا عامل تعیین‌کننده‌ای در این اثرگذاری وجود دارد؟»، «چه معرفت‌هایی از عوامل اجتماعی اثر می‌پذیرد؟»، و، بالأخره، «آیا ساحتی برتر از تعین اجتماعی برای معرفت وجود دارد؟». ما این پرسش‌ها را از پرسش‌ها و مسائل مطرح‌شده در طرح‌های نظری زیر استخراج کرده‌ایم و خواهیم کوشید پاسخ آنها را در سخنان امام علی (ع) ردیابی کنیم. در پنج بخش پاسخ‌های خود به این پرسش‌ها را خواهیم داد.

روش تحقیق

محوری‌ترین روش برای این مطالعه روش تحلیل محتوا و تفسیری است. ابتدا با مطالعه مضامین این کتاب گهربار، مطالب و سخنان مرتبط به بحث انتخاب و سپس تلاش می‌شود

۱. ما پیش از این، این بحث را با رویکردی قرآنی بحث کرده‌ایم؛ رک: اژدری‌زاده، جامعه‌شناسی معرفت در قرآن.

۲. رک: حوزه و دانشگاه، ش ۱۱ و ۱۲؛ «رابطه معرفت و جامعه...».

۳. رک: حوزه و دانشگاه، ش ۱۱ و ۱۲.

۴. رک: آینه مهر، ص ۹۱.

۵. رک: حوزه و دانشگاه، ش ۳۵.

۶. رک: مجموعه مقالات کنگره فاضلین نراقی، ص ۱.

تا با استناد از دلالت‌های مطابقی یا التزامی عبارات نهج البلاغه پاسخ‌های مربوط به هر پرسش استنباط گردد.

چارچوب نظری (مفهومی)

برای نشان دادن بهتر نوع رابطه‌ای که بین معرفت و جامعه وجود دارد طرح‌های مختلفی ارائه شده است. از مهم‌ترین طرح‌ها می‌توان به طرح‌های ورنر اشتارک، رابرت کی. مرتن و محمد توکل اشاره کرد:^۱

۱. اشتارک مسائل چهارگانه‌ای برای تعیین اجتماعی معرفت طرح می‌کند. او درصدد است از وجوه مختلف، مسئله تعیین اجتماعی را بررسی کند و آرای متفکران را در هر مورد نشان دهد. مسائل چهارگانه او عبارت‌اند از: نخست: بنیان تعیین اجتماعی معرفت؛ دوم: ماهیت تعیین اجتماعی معرفت؛ سوم: درجه تعیین اجتماعی معرفت، و چهارم: وجود و عدم وجود ساحتی برتر از تعیین اجتماعی معرفت.

۲. مرتن، نیز، در پارادایم خویش، از چگونگی ارتباط میان جامعه و معرفت می‌پرسد و درصدد است تا طرق و شیوه‌های مختلف ارتباط فرآورده‌های ذهنی با شالوده اجتماعی را دسته‌بندی کند. وی پنج محور اصلی را مطرح کرده است: اول: شالوده وجودی فرآورده‌های ذهنی، اجتماعی و یا فرهنگی است؟ دوم: کدام‌یک از باورهای اخلاقی، ایدئولوژی‌ها، اندیشه‌ها، مقوله‌های تفکر، و فلسفه‌ها؛ و یا گزینش، سطح انتزاع، و یا پیش‌فرض‌های آنها مورد تحلیل قرار گرفته است؟ سوم: نحوه ارتباط فرآورده‌های ذهنی با شالوده وجودی، علی، کارکردی، و یا نمادی است؟ چهارم: کارکردهای آشکار و پنهان فرآورده‌های ذهنی وجوداً مشروط، حفظ قدرت، ایجاد ثبات، بهره‌برداری و یا چیز دیگری است؟ پنجم: روابط منسوب به روابط شالوده‌های اجتماعی و معرفت، چه زمانی حاصل می‌شود؟

۳. سومین پارادایم، طرح توکل است. به عقیده وی، برای آنکه چارچوب تعیین اجتماعی معرفت بهتر آشکار شود، باید جنبه‌های پنج‌گانه عمق تعیین؛^۲ درجه تعیین؛^۳ سطح تعیین؛^۴ عامل مسلط در تعیین؛^۵ و آماج (موضوع) تعیین^۶ را تبیین کنیم. در نظر وی، اگر نظریه‌پردازی، در نظریه خود پاسخ این مؤلفه‌ها را معلوم کند، بیانی جامع و روشن از دیدگاه مورد نظر را به دست داده است.

۱. ر.ک: علیزاده و دیگران، جامعه‌شناسی معرفت، ص ۵۴ به بعد.

2. depth of determination

3. degree of determination

4. level of determination

5. dominant factor of determination

6. target (object) of determination

رابطه معرفت و جامعه در سخنان امام علی(ع)

مطالب خود را در قالب پاسخ به پنج پرسش زیر ارائه می‌کنیم:

۱. اثرگذاری عوامل اجتماعی بر معرفت‌های انسانی چگونه تأثیری است؟

این پرسش همان پرسشی است که در طرح اشتارک با عنوان بنیان تعیین مطرح شده است. 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 دیگر، اندیشه را به لحاظ عوامل و روابط بیرونی آن بررسی می‌کنند. در شیوه اخیر، جستجوی منابع برون‌ذهنی یک اندیشه، محور کار است. رویکرد بیرونی به اندیشه‌ها، تاکنون نظریه‌هایی را فراهم آورده است؛ از قبیل نظریه‌ای که به موجبیت و تعیین عوامل جغرافیایی توجه می‌کند یا رویکردی که به تعیین عوامل تکنولوژیک اهمیت می‌دهد یا دیدگاهی که به تعیین عوامل وراثتی و خونی (بیولوژیک) و اثری که این عوامل بر اندیشه‌های آدمیان می‌گذارد، نظر دارد.^۱ این مسئله در طرح توکل با عنوان عمق تعیین مطرح شده است، و از طیفی حکایت می‌کند که در یک سوی آن منشأ (خاستگاه) اجتماعی معرفت^۲ و، در جانب دیگر، فقط تأثیر (نفوذ) اجتماعی در نظر گرفته می‌شود؛ یعنی، به‌طور مشخص، در باب چگونگی پیدایش معرفت، در یک‌سو، ایجاد محتوای تفکر و، در سوی دیگر، فقط تعیین شکل (صورت) معرفت، مورد توجه است. عوامل اثرگذار، نیز، مختلف و متفاوتند، و شامل طیف وسیعی مانند جغرافیایی، تکنولوژیک، وراثتی، خونی و... است. مثلاً، کسانی مانند دورکیم، مارکس و مارکسیست‌های پوزیتیویست معتقدند که حیات اجتماعی بشر، به‌وجودآورنده محتوای معرفت و تفکر است. اما ماکس شلر و، نیز، ماکس وبر، تعیین معرفت را، فقط، به لحاظ شکل آن — نه محتوا — می‌دانند. البته، یک دیدگاه، نیز، دیدگاه کسانی مانند سوروکین، زنانیکی و فیلسوفان ایدئالیست سنتی است که به عدم وابستگی (= استقلال) کامل اندیشه از واقعیت اجتماعی عقیده دارند.^۳

پاسخ امام به این پرسش را با توجه به مطالب و نظریه‌های مطرح شده، دنبال می‌کنیم تا ببینیم چه مطلبی از آن استفاده می‌شود. قبل از آنکه به پاسخ امام(ع) بپردازیم، خاطرنشان می‌کنم که براساس عبارات و کلمات حضرت، کانون تمام تأثیرها، قلب انسان است. به بیان دیگر، قلب، هدف همه تأثیراتی است که عوامل مختلف، اعم از اجتماعی و غیر اجتماعی،

۱. ر.ک: علیزاده و دیگران، جامعه‌شناسی معرفت، ص ۵۵.

2. Social origin of knowledge.

۳. ر.ک: همان، ص ۵۹ و ۶۰.

دارد. ایشان در یکی از خطبه‌هایشان که درباره‌ی عهدشکنی زیبر است، به این مطلب تصریح کرده‌است: «... زیبر، می‌پندارد با دست بیعت کرد نه با دل، پس به بیعت با من اقرار کرده ولی مدعی انکار بیعت با قلب است» (خطبه ۸؛ ترجمه محمد دشتی). معنای این سخن آن است که کانون، مرکز و نوک پیکان تأثیرات، قلب، و، به بیان دیگر، روح انسان است.

حالا که این نکته را دانستیم، ابتدا ببینیم سخن حضرت درباره‌ی تأثیر این عوامل بر معرفت چیست؟ یک دسته از معرفت‌های انسان، اساساً، ریشه در فطرت و طبیعت دارد. حضرت در نهج‌البلاغه در خصوص انسان و قرار دادن اصل نیروی اندیشه و فکر در خلقت وی چنین می‌فرماید:

... سپس خداوند بزرگ، خاکی از قسمت‌های گوناگون زمین، از قسمت‌های سخت و نرم، شور و شیرین، گرد آورد، آب بر آن افزود تا گلی خالص و آماده شد، و با افزودن رطوبت، چسبناک گردید، که از آن، اندامی شایسته، و عضوهایی جدا و به یکدیگر پیوسته آفرید. آن را خشکانید تا محکم شد. خشکاندن را ادامه داد تا سخت شد تا زمانی معین و سرانجامی مشخص، اندام انسان کامل گردید. آنگاه از روحی که آفرید در آن دمید تا به صورت انسانی زنده درآمد، دارای نیروی اندیشه، که وی را به تلاش اندازد و دارای افکاری که در دیگر موجودات، تصرف نماید... (خطبه ۱).

این بخش از سخنان حضرت دلالت دارد که اصل وجود اندیشه و فکر امری طبیعی و تکوینی است و ربطی به جامعه و اجتماع ندارد. ماهیت وجودی انسان به گونه‌ای است که در صورت شکل‌گیری صحیح بعد مادی و طبیعی، قدرت اندیشه و فکر در او شکل می‌گیرد. همچنین، حضرت در بخشی دیگر از سخنان خود در همین خطبه به مجموعه‌ای از معرفت‌ها اشاره می‌کند که همراه و آمیخته با همین خلقت و طبیعت و فطرت پدید آمده‌اند:

... آنگاه که در عصر جاهلیت‌ها بیشتر مردم، پیمان خدا را نادیده انگاشتند و حق پروردگار را نشناختند و برابر او به خدایان دروغین روی آوردند، و شیطان مردم را از معرفت خدا بازداشت و از پرستش او جدا کرد، خداوند پیامبران خود را مبعوث فرمود، و هرچندگاه، متناسب با خواسته‌های انسان‌ها، رسولان خود را پی‌درپی اعزام کرد تا وفاداری به پیمان فطرت را از آنان بازجویند و نعمت‌های فراموش‌شده را به یاد آورند و با ابلاغ احکام الهی، حجت خدا را بر آنها تمام نمایند و توانمندی‌های پنهان‌شده عقل‌ها را آشکار سازند و نشانه‌های قدرت خدا را معرفی کنند... .

این سخن دلالت دارد که پیامبران حجت الهی‌اند؛ برای یادآوری پیمان فطرت برانگیخته شده‌اند؛ عقل انسان فطرتاً دارای توانمندی‌هایی است، که، از آن جمله، توانایی او در معرفت و گرایش فطری به خدا است. این سخن، همچنین، دلالت دارد که گرچه چنین معرفت‌هایی

فطری و تکوینی است و از ابتدای خلقت و تولد همراه وی است، اما عوامل بیرونی‌ای مانند فرهنگ جاهلی می‌تواند آن را کمرنگ کند و به مرز انکار رساند. البته، این امکان فطری، لاقفل، درباره بسیاری از مردم، همچنان باقی می‌ماند و با تلاش و مجاهدت پیامبران می‌تواند دوباره فعال گردد. آنچه از این سخنان استفاده شد این است که محتوای این گونه معرفت‌ها، که ریشه و بنیان معرفت‌های دیگرانسان، نیز، هست، در خلقت انسان سرشته شده و ارتباطی به عوامل اجتماعی ندارد. به نظر نمی‌آید که عوامل اجتماعی بتواند محتوای چنین شناخت‌هایی را به شکل حتمی تعیین کند؛ نهایت آنکه عوامل اجتماعی با تأثیری که بر پدر و مادر وی دارد، شاید، با واسطه بتواند این گونه معرفت‌ها (عقلی و قلبی فطری) را شدت و یا ضعف بخشد و یا پس از تولد، و در اجتماع، چنین تأثیری بر شکل آنها داشته باشد. این مطالب هماهنگ با نظریه فطرتی است که از آیات قرآنی، نیز، استفاده می‌شود. برای نمونه، خداوند در آیه فطرت می‌فرماید:

پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن؛ با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند (روم، ۳۰).

مرحوم علامه در ذیل این آیه چنین آورده است: بنابراین، انسان، نیز، مانند دیگر انواع مخلوقات، به فطرتی سرشته شده است که او را به تکمیل نواقص و رفع نیازهایش هدایت، و به آنچه که برای او سودمند یا زیان‌آور است ملهم کرده و او را در این حال به دستگاه بدنی، نیز، مجهز فرموده است.^۱ بر این اساس، پیش از آنکه انسان اجتماعی شود، هویت مستقل فردی — که دارای مجموعه‌ای از بینش‌ها و گرایش‌ها است — برای او اثبات خواهد شد. البته، تأیید این مجموعه گرایش‌ها و معرفت‌های فطری به معنای تأیید نظریات فطرت‌گرایی چون نظریه تذکر افلاطون و یا مقولات کانت نیست؛ زیرا تفاوت‌های زیادی بین آنها وجود دارد.^۲

یک دسته دیگر از معرفت‌هایی که در سخنان امام علی آمده است معرفت حسی و تجربی است. ایشان در موارد مختلفی اهمیت خاص این گونه معرفت‌ها را گوشزد می‌کند و همچون یک دانشمند علوم تجربی به توصیف پدیده‌های طبیعی می‌پردازد. توصیف آیات و مخلوقات مادی و محسوسی مانند ملخ، مورچه، خفاش، طاووس و برخی دیگر از آیات الهی دلالت بر چنین امری دارد. برای نمونه، درباره خلقت ملخ چنین می‌فرماید:

۱. ر.ک: طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۶، ص ۲۶۸؛ همچنین، ر.ک: شیروانی، سرشت انسان، فصل سوم).

۲. ر.ک: طباطبایی، المیزان، ج ۵، ص ۳۱۰.

... و اگر خواهی در شگفتی ملخ سخن گو، که خدا برای او دو چشم سرخ، دو حدقه چونان ماه تابان آفرید، و به او گوش پنهان، و دهانی متناسب اندامش بخشیده است، دارای حواس نیرومند، و دو دندان پیشین است که گیاهان را می‌چیند، و دو پای داس مانند که اشیاء را برمی‌دارد. کشاورزان برای زراعت از آنها می‌ترسند و قدرت دفع آنها را ندارند گرچه همه متحد شوند. ملخ‌ها نیرومندان وارد کشتزار می‌شوند و آنچه میل دارند می‌خورند، در حالی که تمام اندامشان به اندازه یک انگشت باریک نیست (خطبه ۱۸۵).

همچنین، ایشان خلقت مورچه را بدین گونه توصیف می‌کند:

... به مورچه و کوچکی جثه آن بنگرید، که چگونه لطافت خلقت او با چشم و اندیشه انسان درک نمی‌شود، نگاه کنید چگونه روی زمین راه می‌رود، و برای به دست آوردن روزی خود تلاش می‌کند دانه‌ها را به لانه خود منتقل می‌سازد، و در جایگاه مخصوص نگه می‌دارد، در فصل گرما برای زمستان تلاش کرده، و به هنگام درون رفتن، بیرون آمدن را فراموش نمی‌کند. ... اگر در مجاری خوراک و قسمت‌های بالا و پایین دستگاه گوارش و آنچه در درون شکم او از غضروف‌های آویخته به دنده و شکم، و آنچه در سر اوست از چشم و گوش، اندیشه نمایی، از آفرینش مورچه دچار شگفتی شده و از وصف او به زحمت خواهی افتاد...» (خطبه ۱۸۵).

علی (ع) در بخشی دیگری از سخنان خود ضمن توصیف برخی ظرافت‌های خلقت طاووس با این تعبیر که: «... اگر در تماشای یکی از پرهای طاووس دقت کنی، لحظه‌ای به سرخی گل، و لحظه‌ای دیگر به سبزی زبرجد، و گاه به زردی زرناب جلوه می‌کند...»، تصریح دارد که «... این حقیقت را از روی مشاهده می‌گویم، نه چون کسی که براساس نقل ضعیفی سخن بگوید...» (خطبه ۱۶۵). سخنان حضرت امیر (ع) در خصوص خفاش، نیز، حاوی چنین معرفت‌هایی است (خطبه ۱۵۵). این معرفت‌ها، به تعبیر حضرت امیر، با محوریت «مشاهده» تجربی صورت می‌گیرد.

این گونه معرفت، به زعم برخی، به‌طور مستقیم نمی‌تواند تحت تأثیر عوامل فرهنگی یا اجتماعی قرار داشته باشد. به تعبیر دیگر، در نظر ایشان، چنین علومی در زمره علوم دقیق‌اند و، ماهیتاً، تحت تأثیر عوامل اجتماعی و فرهنگی قرار ندارند، هرچند ممکن است از حیث انگیزه و هدف، به‌طور غیر مستقیم به گونه‌ای متأثر از این‌گونه عوامل باشد: اکثر جامعه‌شناسان، اصولاً، امکان تعیین اجتماعی شکل و محتوای علم (دانش تجربی) را رد کرده‌اند. آنان استدلال می‌کنند که جوهره معرفت علمی، از عوامل و شرایط اجتماعی مستقل است. آنان معتقدند که در ساحت معرفت، علم تجربی، تنها، قلمرویی از معرفت است که

استقلال آن از عوامل بیرونی (از جمله، عوامل اجتماعی)، تقریباً، توسط همه نظام‌های فکری پذیرفته شده است. البته، این عدم تعین، فقط، در خصوص محتوای مفهومی علم تجربی صحیح است، و نه در مورد محیط اجتماعی‌ای که یک علم تجربی خاص در چارچوب آن وجود دارد. عواملی هستند که به علم جهت می‌دهند و آن را تحت کنترل و هدایت خود درمی‌آورند، جایگاهی برای علم تجربی قائل می‌شوند، میزان و چگونگی ارزش‌هایی که در کنار علم قرار می‌گیرند یا به آن ضمیمه می‌شوند و... مثال‌های بارز این تقید یا تعین اجتماعی علم را می‌توان در مسئله ایمان، ارزش و اخلاق در تمدن نوین، تبلیغات و سانسور علمی در شوروی سابق و برنامه‌ریزی علمی برای صنایع نظامی در آمریکا مشاهده کرد.^۱

این دیدگاه که از جامعه‌شناسان اصلی معرفت، نیز، استنباط می‌شود،^۲ بر این نکته تأکید دارد که معرفت علمی، موردی استثنائی است و از این رو، باید با آن به شکلی دیگر برخورد کرد. شفلر (۱۹۶۷) دیدگاه یادشده را دیدگاه معیار در باب علم نامیده است.^۳ در دیدگاه معیار بازنگری‌هایی جدی صورت گرفته است. از آن جمله موارد زیر است:

۱. همگونی طبیعت: یکی از اشکالاتی که متوجه اندیشه استثناء معرفت علمی است، ناشی از فکر بنیادی افرادی چون مانهایم و اشتارک در خصوص مسئله همگونی طبیعت است. هم مانهایم و هم اشتارک، تلاش‌های خود را در اثبات خصیصه متمایز دانش علمی با بیان آنچه «اصل همگونی طبیعت» نامیده شد، آغاز کرده‌اند. استدلال آنان این است که پدیدارها و روابط جهان مادی، از این نظر که لایتغیر و ثابت‌اند، با پدیدارها و روابط موجود در عرصه اجتماعی تفاوت دارند. هانسون به گونه‌ای بسیار دقیق این اصل را بررسی و نقد کرده است. وی در ادراک و اکتشاف^۴ نشان می‌دهد که کاربرد این اصل در جامعه‌شناسی معرفت، بر برداشتی نادرست بنا شده است.^۵ به اعتقاد وی، تحلیل فلسفی جدید روشن می‌کند که اصل فلسفی همگونی، چیزی بیش از صورت‌بندی نسبتاً گمراه‌کننده‌ای از آنچه از اصطلاح «قانون طبیعت» اراده می‌شود، نیست. به دیگر سخن، اصل یکپارچگی، وجهی از جهان طبیعی نیست، بل روش دانشمندان برای ساختن روایاتشان از آن جهان است؛ بنابراین، نمی‌توان آن را همچون مبنایی برای برخورد با تعمیم‌های علم طبیعی، به عنوان بازنمایی‌های قطعی واقعیت مادی همگون و ثابت، مورد استفاده قرار داد.^۶

۱. ر.ک: علیزاده و دیگران، جامعه‌شناسی معرفت، ص ۷۵ و ۷۶.

۲. همان، ص ۳۴۶.

۳. ر.ک: مولکی، علم و جامعه‌شناسی معرفت، ص ۴۰ و ۴۱.

۴. همان، ص ۵۶ و ۲۲۵.

۵. همان، ص ۵۸ و ۵۹.

۶. همان، ص ۵۶.

۲. واقعیت و نظریه: اعتقاد به ثبات ذاتی و همگونی جهان مادی، اغلب، به نظر خاصی در باب ارتباط میان واقعیت و نظریه در علم ربط داده شده است. از این موضع، چنین فرض می‌شود که فرایندها و موضوع‌های شناسایی معینی در جهان مادی وجود دارد و همیشه حوادث معینی رخ می‌نماید و برخی روابط ثابت و معین نیز تداوم می‌یابد. این موضوع‌های شناسایی، رخدادها و روابط واقعیت‌هایی را تشکیل می‌دهند که علم باید آنها را به دقت توصیف و آنگاه به نحو متقاعدکننده‌ای تبیین کند. این واقعیت‌ها از لحاظ نظری خنثی قلمداد می‌شوند؛ بنابراین، می‌توان آنها را به زبانی بیان کرد که مستقل از نظریه است و می‌توان آنها را به گونه‌ای صورت‌بندی کرد که صرفاً نشان‌دهنده هستی‌های قابل مشاهده جهان مادی باشد. واقعیت‌ها زمانی که قویاً مستقر شوند، تحت تأثیر پیشرفت‌هایی که در حوزه تفسیر پدید می‌آید، قرار نمی‌گیرند و به حال خود باقی می‌مانند. در واقع، تا زمانی که پای اشتباهات مشاهده‌ای در میان نباشد، محتوا و معنای آنها تغییر نمی‌کند و می‌توان آنها را به صورت عینی برای تمییز و انتخاب در بدیل‌های نظری، به کار گرفت.

این دیدگاه دووجهی از معرفت علمی که توسط اکثر جامعه‌شناسان معرفت مفروض انگاشته شده، مایه دشواری‌های فلسفی علاج‌ناپذیری گردیده است. فیلسوفان برای حل این دشواری‌ها، به تدریج طرحی جدید از ارتباط میان واقعیت و نظریه بیان کرده‌اند که دلالت‌های عمده‌ای برای تحلیل‌های جامعه‌شناختی دارد. یکی از راه‌حل‌های ارائه‌شده، این است که وقتی علمی را مرکب از دو دسته گزاره‌های — مبتنی بر واقعیات و گزاره‌های نظری — بدانیم، در واقع، میان موضوع‌های قابل مشاهده و موضوع‌های نظری و مشاهده‌ناپذیر، تمایز قائل شده‌ایم. گفته می‌شود گزاره‌های عینی با روابط میان موضوع‌های قابل مشاهده سروکار دارند که به وسیله گزاره‌های دربرگیرنده موضوع‌های مشاهده‌ناپذیری نظیر الکترون‌ها تبیین می‌شوند. ماهیت موضوع‌های قابل مشاهده، از طریق تجربه مستقیم قابل تحقیق است و با فرض اینکه احتیاط‌های تجربی مقتضی انجام گیرد، می‌تواند با اطمینان بالایی اثبات شود؛ اما خصیصه موضوع‌های نظری تنها به نحوی غیر مستقیم شناخته می‌شود. بنابراین، باید به عنوان امری ذاتاً گمانه‌ای مورد بررسی قرار بگیرد، از این‌رو، شاید موضوع‌های نظری، چیزی بیش از پندارهایی مفید نباشند.^۱

۳. مشاهده در علم: در چارچوب دیدگاه معیار در باب علم، تصور می‌شود در جایی که اثرات منحرف‌کننده‌ای نظیر پیشداوری ذهنی و تعلقات عاطفی خنثی شده باشد، آن مشاهده

۱. برای توضیح بیشتر، رک: همان، ص ۵۹ و ۶۰.

به لحاظ علمی صحیح است. مشاهده علمی هنگامی تحقق می‌یابد که مشاهده‌کننده خود را در معرض تأثیرپذیری از واقعیت عینی قرار می‌دهد. این دیدگاه، با این واقعیت که فیلسوفان طبیعی از آغاز پیدایش علم جدید، کیفیات ثانوی و ذهنی نظیر مزه، بو و رنگ را از حوزه تأمل و بررسی علمی حذف کرده و بر ویژگی‌های عینی قابل اندازه‌گیری، نظیر حرکت و اندازه تمرکز یافتند، سازگار است. بدین ترتیب، مشاهده در علم همچون ضبط ساده شهادت بی‌پیرایه حواس، و کاملاً مستقل از خلق معانی قلمداد شده است. بسیاری از کارهای اخیر در فلسفه علم، به ارائه روایتی متفاوت از مشاهده علمی اختصاص یافته است که با درک جدید از ماهیت نظریه علمی، سازگارتر باشد. در طرح این روایت، فیلسوفان تا حد بسیاری از استنتاج‌های روان‌شناسان تجربی در مورد ادراک انسانی استفاده کرده‌اند. یک نتیجه اساسی برآمده از تحقیقات روان‌شناسی این است که مشاهده، هرگز آنچنان که دیدگاه معیار اقتضا می‌کند، نمی‌تواند منفعل باشد. ما هرگز صرفاً دریافت‌کننده و ثبت‌کننده داده‌های جهان بیرونی نیستیم، بل بر جهان تأثیر می‌نهمیم تا مجموعه‌ای از نشانه‌های قابل تشخیص و همیشه متغیر را درباره خصایص آن بیافرینیم، و در خود عمل ادراک، مشاهده‌کننده این نشانه‌ها را برحسب منابع فرهنگی که به کار می‌گیرد، تفسیر می‌کند.^۱

به نظر می‌رسد با توجه به ایرادهایی از این دست که از سوی کسانی مانند فلاسفه علم، نظریه‌پرازان پست‌مدرن و، حتی، در مواردی، پوزیتیویست‌ها، درباره دیدگاه معیار در باب علم مطرح می‌شود، باید از ادعای جامع، جهان‌شمول و انحصاری بودن علم دست کشید و، در نتیجه، نفوذ جامعه را بر بسیاری از مقوله‌های علم پذیرفت.^۲

از میان معرفت‌ها، معرفت عملی و اعتباری، در کلمات حضرت، تا حدودی متفاوت می‌نماید، و شاید بتوان، حتی، برای موضوع چنین معرفت‌هایی خاستگاه و ریشه‌ای اجتماعی قائل شد. به اعتقاد علامه طباطبایی، ساختن علوم اعتباری، معلول اقتضای قوای فعاله طبیعی و تکوینی انسان است؛ پرواضح است که فعالیت این قوا یا پاره‌ای از آنها، محدود و بسته به اجتماع نیست (مانند دستگاه تغذیه)، هرچند یک دسته دیگر از اعتباریات، بی‌فرض اجتماع، اصلاً، موضوع نخواهد یافت (مانند افکار مربوط به ازدواج، سخن گفتن، تربیت کودک و حقوق). از این رو، علامه طباطبایی علوم اعتباری را به اعتباریات پیش از اجتماع و اعتباریات پس از اجتماع تقسیم می‌کند. در نگاه علامه، ادراک‌های اعتباری پیش از اجتماع،

۱. همان، ص ۸۲ و ۸۳، همچنین برای توضیح بیشتر، ر.ک: ص ۹۴، ۱۱۷ و ۱۷۷.

۲. ر.ک: توکل، جامعه‌شناسی علم، ص ۵۶.

دارای این ویژگی‌اند که افعال متعلق به آنها به هر شخص قائم است، در صورتی که افعال متعلق به ادراک‌های اعتباری پس از اجتماع، قائم به نوع جامعه است. همچنین، علامه خاطرنشان می‌کند که نباید فعل مشترک را با فعل اجتماعی اشتباه کرد؛ از یک سو، افعالی هست که شخص فعل به شخص فرد قائم است، مانند تغذی و، از سوی دیگر، افعالی است که شخص فعل به اجتماع قائم است، مانند ازدواج. از این دو گونه فعل، آنچه منشأ پیدایش علوم اعتباری پس از اجتماع است، افعال اجتماعی است و اما افعال مشترک، فقط، می‌تواند منشأ علوم اعتباری پیش از اجتماع باشد.^۱

حضرت امیر(ع) در خطبه ۲۱۶ در یکی از سخنرانی‌هایشان در صحرائ صیفین درباره «حقوق» اجتماعی که یکی از معرفت‌های اعتباری اجتماعی است چنین می‌فرماید:

... خداوند سبحان، برای من، بر شما به جهت سرپرستی حکومت، حقی قرار داده، و برای شما همانند حق من، حقی تعیین فرموده است. ... حق اگر به سود کسی اجرا شود، ناگزیر به زیان او نیز روزی به کار رود، و چون به زیان کسی اجرا شود روزی به سود او نیز جریان خواهد داشت. ... پس، خدای سبحان برخی از حقوق خود را برای بعضی از مردم واجب کرد، و آن حقوق را در برابر هم گذاشت، که برخی از حقوق برخی دیگر را واجب گرداند، و حقی بر کسی واجب نمی‌شود مگر همانند آن را انجام دهد. و در میان حقوق الهی، بزرگ‌ترین حق، حق رهبر بر مردم و حق مردم بر رهبر است، حق واجبی که خدای سبحان، بر هر دو گروه لازم شمرد، و آن را عامل پایداری پیوند ملت و رهبر، و عزت دین قرار داد. ... هیچ‌کس هرچند قدر او در حق بزرگ، و ارزش او در دین بیشتر باشد، بی‌نیاز نیست که او را در انجام حق یاری رسانند، و هیچ‌کس گرچه مردم او را خوار شمارند، و در دیده‌ها بی‌ارزش باشد، کوچک‌تر از آن نیست که کسی را در انجام حق یاری کند، یا دیگری به یاری او برخیزد... (خطبه ۲۱۶).

به تعبیر شهید مطهری، معنای این سخنان، آن است که حق، همواره، «طرفینی»^۲ و ماهیتی اجتماعی دارد. در این صورت، می‌توان از «خاستگاه اجتماعی» موضوع این معرفت‌ها سخن گفت و حتی شکل ظهور این گونه معرفت‌ها را منوط و مشروط به ویژگی‌ها و خصوصیات آن جامعه دانست، اگرچه به لحاظ محتوایی قائل شویم که ابعاد عمیق این معرفت‌ها ریشه‌ای فطری دارد و خداوند آن را تعیین می‌کند، چنان که عبارات فوق بر این نکته اخیر نیز دلالت داشت: «... خداوند سبحان، برای من، بر شما به جهت سرپرستی حکومت، حقی قرار داده، و

۱. ر.ک: طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۹۶ و ۱۹۷.

۲. ر.ک: مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص ۱۶-۱۸. همچنین: آئینه مهر: «ویکردی جامعه‌شناختی به اعتباریات مرحوم علامه طباطبایی».

برای شما همانند حق من، حَقِّی تعیین فرموده است»؛ و البته، شاید این امر نافعی تأثیرات محتوایی عوامل اجتماعی، لااقل به شکل اقتضایی، نیز، نباشد، هرچند در صورت این گونه تأثیرات محتوایی، معرفت از حالت صدق خارج شده، تحریف می‌گردد؛ برای آنکه معرفت با حقایق عالیه هماهنگی داشته باشند، باید آنها را از هر گونه انگیزه‌های ناصواب دور نگه داشت. قطع نظر از اینکه موضوع، شکل و یا محتوای کدام معرفت تحت تأثیر عوامل اجتماعی است، این پرسش مهم مطرح است که کدام عامل اجتماعی دارای اثر است؟ در سخنان امام علی(ع) طیف گسترده‌ای از عوامل را می‌توان مشاهده کرد. برخی از مهم‌ترین این عوامل را در زیر مرور می‌کنیم:

طبیعت و تربیت: از جمله عوامل مهم و تأثیرگذار بر اندیشه و عمل آدمی ویژگی‌های فطری - طبیعی و تربیتی فرد است. همان‌طور که مرحوم علامه طباطبایی خاطر نشان می‌کند: بنیه بدنی و جسمانی یا «شاکله خلقی» در فکر و اندیشه و نوع و کارکرد آن، تعیین‌کننده است. وی در ذیل آیه «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» با آوردن شواهد بسیار قرآنی، یادآور می‌شود که بنیه جسمانی، نقشی تعیین‌کننده در برداشت‌های متفاوت مردم از مسائل نظری و پیچیده دارد.^۱ وی، همچنین، بر اهمیت تربیت در ایجاد، تثبیت و تغییر افکار، به‌ویژه، افکار اجتماعی، و به‌خصوص، اندیشه‌های اعتباری تأکید دارد.^۲

حضرت امیر(ع) به این دو عامل در موارد مختلف از جمله درباره پیامبران اشاره دارد: ... پیامبران را در بهترین جایگاه به ودیعت گذارد، و در بهترین مکان‌ها استقرارشان داد. از صلب کریمانه پدران به رحم پاک مادران منتقل فرموده ... تا اینکه کرامت اعزام نبوت از طرف خدای سبحان به حضرت محمد(ص) رسید. نهاد اصلی وجود او را از بهترین معادن استخراج کرد، و نهال وجود او را در اصیل‌ترین و عزیزترین سرزمین‌ها کاشت و آبیاری کرد، او را از همان درختی که دیگر پیامبران و امینان خود را از آن آفرید به وجود آورد، ... و در آغوش خانواده کریمی بزرگ شد... (خطبه ۹۴).

در جایی دیگر می‌فرماید: «... قرارگاه پیامبر(ص) بهترین قرارگاه و محل پرورش و خاندان او شریف‌ترین پایگاه است. در معدن بزرگواری و گاهواره سلامت رشد کرد...» (خطبه ۹۶). مضامین این سخنان حضرت آن است که اینکه گِل اولیه فرد از چه معدنی گرفته شده، و، نیز، اینکه نطفه او در چه رحم و جایگاهی رشد کرده، و، به علاوه، نوع و ویژگی‌های خانواده‌ای که وی را بزرگ کرده، همگی در فراهم شدن شرایط پیامبری یک پیامبر دخالت

۱. ر.ک: طباطبایی، المیزان، ج ۶، ص ۸۷؛ و نیز ج ۱۳، ص ۱۹۰.

۲. ر.ک: نعلبندی، مقایسه دیدگاه‌های تربیتی امام خمینی و علامه سیدمحمدحسین طباطبایی، ص ۷۹-۱۰۰.

دارند و این امور می‌توانند در اندیشه و رفتار و آینده شخص، لاقلاً، به لحاظ اقتضا، دخالت بسیاری داشته باشند.

جنس و جنسیت: از جمله تفاوت‌های طبیعی منجر به تفاوت‌های عقلی، معرفتی، روحی و روانی، تفاوت‌های طبیعی جنسی است. همه سخنان فوق به گونه‌ای درباره این عامل، نیز، صادق است. کوشش‌هایی می‌شود تا به گونه‌ای ویژگی‌های جنس را به ویژگی‌های جنسیتی که یک امر فرهنگی و اجتماعی است بازگردانند و از این راه ویژگی‌های جنسی را فرهنگی تلقی کنند. برای نمونه، مک‌کارتی با رویکردی فمینیستی در این خصوص چنین می‌گوید: آگاهی عمومی نسبت به «جنسیت» و «نژاد» را در نظر بگیرید. تأثیرگذاری آنها به عنوان مقولاتی اجتماعی یا بازمودهای جمعی، محصول فرایندهای عظیم و گسترده اجتماعی است، از جمله ارتقای سطح سواد مردم و ترویج و اشاعه علوم و رشته‌های تحصیلی مدرن (جامعه‌شناسی، روان‌شناسی) و راهیابی آنها به زبان و ساختارهای ذهنی عمومی، سکولاریزه شدن زبان و جهان‌بینی، و همچنین، تأثیرگذاری جنبش‌های سیاسی (حقوق مدنی، فمینیسم) بر آگاهی عمومی. اگر نظری به گذشته بیفکنیم، درمی‌یابیم که سخن گفتن از «جنسیت» و «نژاد» بسیار بعید و نامحتمل بود، و در طول قرن‌ها کسی به این موضوعات فکر نکرده بود. دیدگاه دیرپا و به شدت سفت و سختی وجود داشت که مذکر/ مؤنث بودن، یا سیاه‌پوست/ سفیدپوست بودن را اموری «طبیعی» و «مقدر و محتوم» می‌دانست؛ واقعیت‌های زیست‌شناختی لایتغیری که به هیچ‌وجه ارتباطی با فرهنگ ندارند.^۱ این رویکرد، به دلیل مخالفت بودن با طبیعت و فطرت، به نظر نمی‌رسد در این راه چندان توفیقی کسب نماید؛ به هر حال، بین زن و مرد تفاوت‌های جنسی و طبیعی وجود دارد و این امر می‌تواند، لاقلاً، به نحو اقتضا، حتی بر محتوای اندیشه و روان آنها اثرگذار باشد، اگرچه منکر این نیستیم که عامل دیگری به نام جنسیت، نیز، می‌تواند در نحوه بروز و ظهور ویژگی‌های رفتاری و معرفتی زنانه/ مردانه اثرگذار باشد. در هر حال، از سخنان امام علی چنین استفاده می‌شود که تفاوت‌های طبیعی تفاوت‌های مهمی است و این تفاوت‌ها می‌تواند خود را در اندیشه، عمل و بسیاری جاهای دیگر نشان دهد:

... ای مردم همانا زنان در مقایسه با مردان، در ایمان، و بهره‌وری از اموال، و عقل متفاوتند، اما تفاوت ایمان بانوان، بر کنار بودن از نماز و روزه در ایام «عادت حیض» آنان است، و اما تفاوت عقلشان با مردان بدان جهت که شهادت دو زن برابر شهادت یک مرد است، و علت تفاوت در بهره‌وری از اموال آنکه ارث بانوان نصف ارث مردان است (خطبه ۸۰).

۱. ر.ک: مک‌کارتی، معرفت به مثابه فرهنگ: جامعه‌شناسی معرفت جدید، ص ۲۱۲ و ۲۱۳.

حالات روحی: برای صفات باطنی، پسندیده و ناپسند، انسان، نیز، نقشی تأثیرگذار بر معرفت انسانی است. برای نمونه، می‌توان حسادت را مثال زد. غزالی، یکی از آثار روابط اجتماعی انسان و حضور او در بین دیگران را، پدیدار شدن صفات و اندیشه‌های پنهانی او و آگاهی او راجع به آنها می‌داند. به اعتقاد وی، «از مهم‌ترین تجربه‌های اجتماعی، این است که انسان خود و اخلاق و صفات باطنی‌اش را تجربه می‌کند و این، امری است که در تنهایی امکان ندارد».^۱ از نظر غزالی، خلق و خواهایی چون کینه، حسد و نفاق، جز در جامعه و اجتماع و روابط اجتماعی انسان‌ها با یکدیگر ظهور نمی‌یابند. او معتقد است که انسان از طریق معاشرتی که با دیگران دارد، می‌تواند صفات زشت و زیبایی باطنی خود را کشف و به معالجه صفات زشت و تقویت صفات زیبای خود اقدام کند. برای نمونه، او در مورد اندیشه حسد، در جلد سوم احیای تحلیلی کاملاً جامعه‌شناختی عرضه کرده است.^۲ غزالی، ابتدا، درباره‌ی تعریف حسد چنین می‌گوید: «حسد جز بر نعمت صورت نمی‌گیرد». هر گاه خداوند نعمتی به برادر دینی‌ات عنایت کند، در درون تو ممکن است دو حالت پیش آید: اگر دوست داشته باشی که آن نعمت از او گرفته شود، در این صورت حسد خواهد بود. و اگر دوست داشته باشی که آن نعمت به تو، نیز، برسد، در آن صورت اسمش غبطه است و حرمتی ندارد.^۳ غزالی در اینجا، در اصل تعریف حسد، وجود گونه‌ای اجتماع (حداقل دو نفر) را لازم دانسته است و معتقد است تا فرد دیگری در کار نباشد، حسدی پدید نخواهد آمد. البته، از سخنان او چنین برداشت می‌شود که گویا صفات رذیله و ناپسند، به شکل بالقوه در وجود انسان هستند، اما آنچه باعث می‌شود که این صفات به شکل اندیشه‌های حاسدانه، منافقانه و کینه‌توزانه و... ظاهر گردند، روابط و مناسبات اجتماعی و اصل وجود گونه‌ای اجتماع است. غزالی در قسمتی دیگر از بحث پیرامون حسد، این عنوان را مطرح می‌کند: «بیان اینکه چرا در همقطاران و... اندیشه‌های حسودانه، بیشتر، است». او زیر عنوان یادشده، با دیدگاهی جامعه‌شناختی، به حسد نگاه کرده و به بررسی علت‌هایی که باعث ازدیاد اندیشه‌های حسودانه در بین همقطاران، نزدیکان، اقوام و... می‌شود، پرداخته است. غزالی پس از آنکه در بحث قبل به علل و اسباب حسد، از جمله، تکبر، حب ریاست، دشمنی و مانند آنکه بسیاری از آنها پدیده‌هایی از حیث موضوع اجتماعی‌اند می‌پردازد، چنین می‌گوید: بدان که حسادت در بین افرادی که علل یادشده در بین آنها بیشتر یافت شود، زیادتر است و آن علل و اسباب

۱. غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۲، ص ۲۲۲.

۲. همان، ج ۳، ص ۱۸۵.

۳. همان، ص ۱۸۱.

یادشده، بین آن دسته از افرادی که از روابط و مناسبات اجتماعی بیشتری برخوردارند و دارای اهداف و منافع مشترکی هستند، زیادتر است. پس هر گاه کسی به منفعتی دست یابد و آن را از چنگ دیگری بیرون آورد، او کینه و بغض شخص اول را به دل خواهد گرفت و از اینکه او به منفعتی دست یافته است، ناراحت خواهد شد و در این هنگام است که به او حسد خواهد ورزید. این وضعیت یادشده، فقط برای کسانی پیش می‌آید که در بعضی امور با هم اشتراکاتی دارند و، از این رو، حسادت بین دو دانشمند یا دو کارگر یا دو نویسنده یا دو عابد رخ می‌دهد، اما هیچ‌گاه بین یک عابد و یک عالم یا یک عالم و یک کارگر رخ نخواهد نمود. اینکه می‌بینیم که یک بزاز با یک بزاز دیگر حسادت می‌ورزد و نه، مثلاً، با یک نویسنده، سببش این است: آنکه می‌تواند یک بزاز را از ثروت دور کند، یک بزاز دیگر است و اوست که می‌تواند کاسبی او را بی‌رونق کند. افزون بر این، حسادت یک بزاز با بزازی که در نزدیکی او قرار دارد، بیشتر از بزازی است که در آن سوی بازار است. به عقیده غزالی، اصل این حسادت‌ها، به دشمنی برمی‌گردد و ریشه دشمنی‌ها و تعارض‌ها در این است که آنها هدف و غرض و منفعت یکسانی دارند و غرض واحد، بین افراد دور نیست، بلکه بین نزدیکان است و، از این رو، است که حسادت بین آنها بیشتر است.^۱

در سخنان حضرت امیر، نیز، این مسئله به خوبی قابل مشاهده است و سخنان ایشان دلالت دارد که حالات روحی و روانی بر فکر و عمل انسان اثرگذارند. این مطلب را از بسیاری از سخنان و کلمات ایشان می‌توان استفاده نمود. در خطبه‌ای که در یکی از روزهای عید فطر ایراد فرمود، چنین می‌گوید: «... همان‌گونه که به هنگام ترس و ناراحتی برای خدا عمل می‌کنید، در روزگار خوشی و کامیابی نیز عمل کنید...» (خطبه ۲۸). در اینجا حضرت تأکید می‌کند که انسان به هنگام حالت ترس و ناراحتی که یک وضعیت روحی است، راحت‌تر برای خدا کار می‌کند؛ یعنی، اینکه ترس و ناراحتی این اثر را دارد که انسان را به عمل نزدیک‌تر می‌کند و اینکه چنین اثری را وضعیت خوشی و شادی ندارد. همچنین، ایشان برای پرهیز از آرزوهای طولانی و هواپرستی و اثری که آنها می‌تواند بر انسان داشته باشد می‌فرماید: «ای مردم همانا بر شما از دو چیز می‌ترسم: هواپرستی و آرزوهای طولانی. اما پیروی از خواهش نفس، انسان را از حق باز می‌دارد، و آرزوهای طولانی، آخرت را از یاد می‌برد...» (خطبه ۴۲). ایشان با استناد به همین دلیل، خطر عشق و وابستگی‌های دروغین را خاطرنشان می‌کند و تأکید دارد:

۱. همان، ج ۳، ص ۱۸۵ و ۱۸۶.

... هر کس به چیزی عشق ناروا ورزد، نابینایش می‌کند، و قلبش را بیمار کرده، با چشمی بیمار می‌نگرد، و با گوش بی‌بیمار می‌شنود. خواهش‌های نفس پرده عقلش را دریده، دوستی دنیا دلش را میرانده است، شیفته بی‌اختیار دنیا و برده آن است و برده کسانی است که چیزی از دنیا در دست دارند. دنیا به هر طرف برگردد او نیز بر می‌گردد، و هرچه هشدارش دهند از خدا نمی‌ترسد. از هیچ پنددهنده‌ای شنوایی ندارد، با اینکه گرفتارآمدگان دنیا را می‌نگرد که راه پس و پیش ندارند و در چنگال مرگ اسیرند... (خطبه ۱۰۹).

عمل: حرکات و اعمال بدنی انسان، نیز، بر حالات روحی و اندیشه‌های وی اثرگذار است. بسیاری از آیاتی که به مسئله تأثیرگذاری جامعه بر معرفت اشاره دارند، درحقیقت، بر اثرگذاری رفتارها و کنش‌های افراد بر شناخت‌ها، روحیات، ویژگی‌های شخصیتی و مانند آن دلالت دارند؛ یعنی، افزون بر اینکه از قرآن استفاده می‌شود که ویژگی‌های شخصیتی بر صدور نوع عمل اثر دارند، همچنین، استفاده می‌شود که خود اعمال، که بسیاری از آنها اجتماعی‌اند و به دیگران مربوط می‌شوند، آثار مثبت یا منفی بر جهات باطنی انسان‌ها بر جای می‌گذارند. از برخی آیات چنین خصوصیتی استفاده می‌شود: «و ای خردمندان، برای شما در قصاص، زندگی است؛ باشد که به تقوا گرایید» (بقره، ۱۷۹) این آیه مبارکه بر تأثیر عمل اجتماعی قصاص بر تقوا، که صفت قلبی است، دلالت دارد؛ «... و زنانی را که از نافرمانی آنان بیم دارید [نخست] پندشان دهید و [بعد] در خوابگاه‌ها از ایشان دوری کنید...» (نساء، ۳۴). در این آیه، به تأثیر گفتار (پند دادن) و دوری گزیدن بر فرمان‌بری زنان، توجه شده است؛ «اینان [منافقان] همان کسان‌اند که خدا می‌داند چه در دل دارند. پس، از آنان روی برتاب، و [لی] پندشان ده، و با آنها سخنی رسا که در دلشان [مؤثر] افتد، بگوی» (نساء، ۶۳). خدای متعال در این آیه به پیامبرش تأثیر گفتار خاص، یعنی پندگونه و رسا بودن را بر دل یادآور می‌شود.^۱ سخنان حضرت علی، نیز، بر همین اساس قابل تبیین است. ایشان در جنگ جمل به هنگام دادن پرچم به دست فرزندش محمد حنفیه فرمود:

... اگر کوه‌ها از جای کنده شوند تو ثابت و استوار باش، دندان‌ها را بر هم بفشار، کاسه سرت را به خدا عاریت ده، پای بر زمین میخکوب کن، به صفوف پایانی لشکر دشمن بنگر، از فراوانی دشمن چشم بپوش، و بدان که پیروزی از سوی خدای سبحان است... (خطبه ۱۱).

ایشان خطاب به مسلمانان مجاهد، نیز، چنین سفارشی دارد: «... دندان‌ها را بر هم بفشارید تا مقاومت شما برابر ضربات شمشیر دشمن بیشتر گردد، زره نبرد خود را کامل کنید، ... با

۱. ر.ک: ازدری‌زاده، جامعه‌شناسی معرفت در قرآن، ص ۱۰۰ به بعد.

گوشه چشم به دشمن بنگرید...» (خطبه ۶۶). حضرت مانند همین سفارش را در جنگ صفین برای تشویق یاران به جهاد فرمود:

... دندان‌ها را در نبرد روی هم بفشارید، که تأثیر ضربت شمشیر را بر سر کمتر می‌کند، ... چشم‌ها را فروخوابانید، که بر دلیری شما می‌افزاید. و دل را آرام می‌کند، صداها را آهسته و خاموش سازید که سستی را می‌زداید. پرچم لشکر را بالا دارید و پیرامون آن را خالی مگذارید و جز به دست دلاوران و مدافعان سرسخت خود نسپارید... (خطبه ۱۲۴).

خویشاوندان: یکی از مباحث بسیار ارزندهٔ زیمل، بحث سنخ‌های اجتماعی است. زیمل انواع سنخ‌های اجتماعی را برای تکمیل صورت‌های اجتماعی مورد نظرش ترسیم کرد. او، علاوه بر سنخ «بیگانه»، سنخ‌های گوناگون دیگری چون «میانجی»، «فقیر»، «ماجراجو» و «مرتد» را، دقیقاً، و، جزء به جزء، توصیف کرد. وی هر سنخ اجتماعی ویژه‌ای را محصول واکنش‌ها و توقعات دیگران می‌داند. هر سنخی از رهگذر رابطه با کسان دیگری پدید می‌آید که پایگاه ویژه‌ای به او می‌دهند و از او انتظار دارند که به شیوهٔ خاصی رفتار کند. ویژگی هر سنخی، به سان، صفات ساختار اجتماعی نگریسته می‌شوند.^۱ به نظر می‌رسد که یکی از این سنخ‌ها را می‌توان سنخ «فامیل» و «خویش» محسوب کرد. «خویشی»، نیز، سنخی است که محصول واکنش‌ها و توقعات دیگران است. این سنخ از رهگذر رابطه با خویشان دیگر شکل می‌گیرد. کسی که در پایگاه «خویشی» قرار می‌گیرد انتظار ویژه‌ای از وی می‌رود و شخص از راه انجام آن می‌تواند به منفعتی در جمع، نیز، دست پیدا کند. نقش مثبت خویشاوندان در آرامش بخشی به انسان، به خصوص در شرایط سخت، از مواردی است که می‌تواند در این ارتباط مطرح شود و حکایت از تأثیر این عامل اجتماعی بر انسان دارد:

... ای مردم، انسان هر مقدار که ثروتمند باشد، باز از خویشاوندان خود بی‌نیاز نیست که از او با زبان و دست دفاع کنند. خویشاوندان انسان، بزرگ‌ترین گروهی هستند که از او حمایت می‌کنند و اضطراب و ناراحتی او را می‌زدایند، و در هنگام مصیبت‌ها نسبت به او، پرعاطفه‌ترین مردم می‌باشند. نام نیکی که خدا از شخصی در میان مردم رواج دهد بهتر از میراثی است که دیگری بردارد... آگاه باشید، مبادا از بستگان تهیدست خود روبرگردانید، و از آنان چیزی را دریغ دارید، که نگاه داشتن مال دنیا، زیادی نیاورد و از بین رفتنش کمبودی ایجاد نکند. آن کس که دست دهنده خود را از بستگانش بازدارد، تنها یک دست را از آنها گرفته اما دست‌های فراوانی را از خویش دور کرده است، و کسی که پر و بال محبت را بگستراند، دوستی خویشاوندانش تداوم خواهد داشت... (خطبه ۲۳).

۱. ر.ک: کوزر، زندگی و اندیشهٔ بزرگان جامعه‌شناسی، ص ۲۵۴.

البته روابط خویشاوندی می‌تواند عامل ظهور و بروز برخی صفات ناپسند اخلاقی، نیز، بشود و این، نیز، گونه‌ای دیگر از تأثیر خویشاوندی بر انسان است:

... بدانید که تقدیرهای الهی چون قطرات باران از آسمان به سوی انسان‌ها فرود می‌آید، و بهره هر کسی، کم یا زیاد به او می‌رسد. پس اگر یکی از شما برای برادر خود، برتری در مال و همسر و نیروی بدنی مشاهده کند، مبادا فریب خورد و حسادت کند... (خطبه ۲۳).

همسایگان: روان‌شناسان اجتماعی، همجواری را یکی از علل همنشینی و ایجاد پیوند میان افراد می‌دانند. آنان برآنند که بسیاری افراد یا در اثر تماس‌های تصادفی‌ای که با هم دارند با یکدیگر ارتباط پیدا می‌کنند؛ و یا به سبب تماس‌هایی که ناگزیرند با هم داشته باشند. برای مثال، همسایگان در راه‌پله‌های آپارتمان خود یا در کوچه‌های میان‌خانه‌هاشان، مرتباً، یکدیگر را می‌بینند. این تنوع تماس‌ها در محیط مدرسه، خوابگاه و محل کار و... میان همکلاس‌ها، هم‌اتاقها و همکاران و، حتی، میان آنان که هر روز در یک ایستگاه منتظر آمدن اتوبوس می‌مانند قابل مشاهده است. آنان، همچنین، یادآور می‌شوند که ما اغلب با مقداری نگرانی در برابر افراد یا چیزهای جدید واکنش نشان می‌دهیم. اما با تکرار تماس‌ها و ملاقات‌های اتفاقی این نگرانی و اضطراب کاهش می‌یابد. البته، پرواضح است که تداوم همنشینی‌ها در شرایط خاصی تداوم می‌یابد، از جمله، انگیزه داشتن طرفین برای داشتن ارتباط، وجود جاذبه و مانند آن.^۱

در منابع اسلامی این مسئله به خوبی مورد توجه واقع شده است. از جمله درباره همسایگان و نقش خاصی که می‌توانند داشته باشند. حضرت علی (ع) در این خصوص و درباره نقشی که قبل از ظهور پیامبر اسلام، همسایگان بر اطرافیان خود داشتند و موجب سردرگمی بیشتر ایشان می‌شدند چنین می‌فرماید:

... اما مردم حیران و سرگردان، بی‌خبر و فریب‌خورده، در کنار بهترین خانه (کعبه) و بدترین همسایگان (بت پرستان) زندگی می‌کردند. خواب آنها بیداری، و سرمه چشم آنها اشک بود، در سرزمینی که دانشمند آن لب فروسته و جاهل گرامی بود... (خطبه ۲).

در این فرمایش، امام خاطر نشان می‌کند که انسان، حتی در کنار خانه امن الهی و کعبه، اگر دارای همسایگان بدی مانند بت پرستان باشد، آرامش روانی او سلب، حیران و سرگردان، و خواب او تبدیل به بیداری می‌گردد.

۱. سلیمی، همنشینی و کجروی، ص ۷۵ و ۷۶.

معاشرت و دوستی: یکی از عناصر اجتماعی‌ای که قرآن کریم بسیار به آن توجه دارد و آیات بسیاری درباره آن و آثار مترتب بر آن وارد شده است، مسئله «دوست‌گیری» یا هم‌نشینی، همراهی و هم‌سخنی با دیگران است. برخی از آیاتی که تأثیر این عنصر اجتماعی بر شخصیت، اندیشه، باور و... را می‌رساند، از این قرارند:

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 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، دست‌کم، ظاهر آیه بر آن دلالت دارد). اگر این برداشت از آیه درست باشد، معنایش این خواهد بود که دوست گرفتن اهل کتاب می‌تواند این تأثیر عمیق را با خود داشته باشد که شخص مسلمان را، کم‌کم، در باورها و بالتبع در رفتارش سست کرده، به دین و آیینی دیگر درآورد؛ در آیه‌ای دیگر می‌فرماید:

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر پدران و برادران کفر را بر ایمان ترجیح دهند، [آنان را] به دوستی مگیرید؛ و هر کس از میان شما آنان را به دوستی گیرد، آنان هم ستمکارانند (توبه، ۲۳).

این آیه، هم، به تأثیرگذاری عنصر خانواده (به‌ویژه، پدر و برادر) اشاره دارد و، هم، به دوستی. مرحوم علامه معتقد است اینکه از میان همه خویشاوندان، تنها پدر و برادر را اسم برد، و از زن و فرزند چیزی نگفت — با اینکه این دو گروه، به‌ویژه، دومی، یعنی، فرزندان، مانند پدران و برادران در نظر پدرهاشان محبوب‌اند — برای این است که دوستی و تولی، شخص محبوب را وامی‌دارد تا در امور دوستدارش مداخله و در برخی از شؤون حیاتی او تصرف کند، و به دلیل همین محذور بوده است که خداوند از دوستی کفار نهی کرده، و خواسته است که کفار در امور داخلی مؤمنان مداخله نکرده، به تدریج در دل آنان رخنه نکنند. زن و فرزندان چنین خطری ندارند؛ زیرا معمولاً در کار پدران و شوهران مداخله نمی‌کنند؛ از این رو، خدای تعالی نهی از دوستی را اختصاص داد به پدران و برادران کافر. آری، این دو گروه‌اند که ترس آن هست که در دل فرزندان و برادران مؤمن خود رخنه کرده، زمینه گمراهی آنان را فراهم آورند.^۱ از آیه مبارکه، شاید، بتوان این نکته را، نیز، استفاده کرد که تأثیر

۱. ر.ک: طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۹، ص ۲۷۴ و ۲۷۵.

دوستان، حتی از برادران و پدران بیشتر است؛ هرچند آیه مبارکه (با توجه به توضیحات مرحوم علامه) دلالت دارد که از میان خانواده، اثرگذاری پدر و برادر بیشتر از اقوام دیگر است، اما با توجه به اینکه اثرگذاری (قاطع) آنها را در صورت دوستی با آنان دانسته است، به نظر می‌رسد آیه مبارکه نقش بیشتری برای دوستی‌ها، در مقایسه با خانواده، قائل است. البته، به این نکته، نیز، باید توجه کرد که دوست‌گیری، معمولاً، در خارج خانه و خانواده صورت می‌گیرد؛ از این رو، وقتی سخن از تأثیرگذاری دوستان مطرح می‌شود، می‌تواند این معنا را دربر داشته باشد که شخص به میزانی از رشد سنی رسیده باشد تا بتواند در خارج خانه حضور یافته، اقدام به دوست‌گیری کند. به هر حال، غیر از آیات یادشده، برخی از آیات دیگر، نیز، بر این مسئله (تأثیر دوست‌گیری و همنشینی) دلالت دارند که از آن جمله‌اند آیه ۳۳ سوره یوسف و آیه ۲۸ سوره فرقان. از روایات اسلامی، نیز، چنین تأثیری برای روابط دوستانه استفاده می‌شود. از آن جمله، این کلام حضرت امیر در نهج البلاغه است: «... و همنشینی با هواپرستان ایمان را به دست فراموشی می‌سپارد، و شیطان را حاضر می‌کند...» (خطبه ۸۶).

فرهنگ عمومی: از نظر امام علی (ع) فضای عمومی فرهنگی، نیز، می‌تواند چنین اقتضائاتی مثبت یا منفی‌ای بر اندیشه انسان داشته باشد. برای نمونه، فرهنگ جاهلیت که ایشان آن را چنین توصیف می‌کند: «... آنگاه که شما ملت عرب، بدترین دین را داشته، و در بدترین خانه زندگی می‌کردید. میان غارها، سنگ‌های خشن و مارهای سمی خطرناک فاقد شنوایی، به سرمی‌بردید، آب‌های آلوده می‌نوشیدید و غذاهای ناگوار می‌خوردید»، این اقتضا را دارد که انسان را طوری بارمی‌آورد که: «... خون یکدیگر را به ناحق می‌ریختید، و پیوند خویشاوندی را می‌بریدید، بت‌ها میان شما پرستش می‌شد، و مفاسد و گناهان، شما را فراگرفته بود...» (خطبه ۲۶). همچنین، ایشان ضمن توصیه به وفا و راستی با مردم، معتقد است که زمانه می‌تواند برای انسان شرایطی فراهم کند که میل بیشتری به مکر و حيله داشته باشد: «... ای مردم، وفا همراه راستی است، که سپری محکم‌تر و نگهدارنده‌تر از آن سراغ ندارم. آن‌کس که از بازگشت خود به قیامت آگاه باشد خیانت و نیرنگ ندارد. اما امروز در محیط و زمانه‌ای زندگی می‌کنیم که بیشتر مردم حيله و نیرنگ را، زیرکی می‌پندارند، و افراد جاهل، آنان را اهل تدبیر می‌خوانند...» (خطبه ۴۱). البته، تأثیر فضای عمومی، در نظر ایشان، همواره، منفی نیست و چه بسا مثبت بوده، آثار و فواید بسیاری به همراه داشته باشد. حضرت امیر درباره وضعیت عمومی صدر اسلام و تأثیر حضور پیامبر اسلام (ص) در چنین فضایی چنین می‌فرماید:

... دل‌های نیکوکاران شیفته او گشته، توجه دیده‌ها به سوی اوست. خدا به برکت وجود او کینه‌ها را دفن و آتش دشمنی‌ها را خاموش کرد. با او میان دل‌ها الفت و مهربانی ایجاد کرد. ... انسان‌های خوار و ذلیل و محروم در پرتو او عزت یافتند... گفتار او روشنگر واقعیت‌ها، و سکوت او زبانی گویا بود... (خطبه ۹۶).

باید توجه داشت که بحث تأثیر یک وضعیت، بر اندیشه و روح انسان، صرفاً، یک بحث مثبت و یا، احیاناً، منفی نیست؛ بلکه، گاه، صرفاً، حکایت از تأثیر یک وضعیت بر انسان دارد، بدون توجه به اینکه این تأثیر یکی از این دو ویژگی را داشته باشد. برای نمونه، حضرت در این کلام که خطاب به مردم کوفه است: «... ای مرد نمایان نامرد ای کودک صفتان بی‌خرد که عقل‌های شما به عروسان پرده‌نشین شباهت دارد...» (خطبه ۲۷)، عقل مردم کوفه را به «عقل عروس پرده‌نشین» تشبیه کرده است. خوب معلوم است که یک عروس به هنگام عروسی و ازدواج و پرده‌نشینی برای عروسی (وضعیت و فضای حاکم)، به شدت تحت تأثیر احساسات خود است و این امری معمولی است و برای وی این حالت، منفی نیست. اما، اینکه مردمی پیدا شوند که چنین وضعیتی داشته باشند و به لحاظ عقلی در چنین سطحی از عقلانیت قرار داشته باشند، امری نارواست.

توانایی اقتصادی: مارکس از جمله کسانی است که به تأثیرگذاری عامل اقتصادی بر فکر انسان معتقد است. به اعتقاد وی:

آدمیان در تولید اجتماعی هستی خویش، روابطی معین، ضروری و مستقل از اراده خود پدید می‌آورند؛ این روابط تولیدی، با درجه معینی از توسعه نیروهای تولیدی مادی تناسب دارند. مجموعه این روابط، شالوده اقتصادی جامعه، یعنی، پایه واقعی بنای حقوقی و سیاسی را تشکیل می‌دهد و با صورت‌های معینی از آگاهی اجتماعی همراه است. به طور کلی، توسعه زندگانی اجتماعی، سیاسی و فکری زیر سلطه شیوه تولید زندگانی مادی قرار دارد. آگاهی آدمیان نیست که تعیین‌کننده هستی آنها است، برعکس، این هستی اجتماعی آدمیان است که آگاهی آنان را تعیین می‌کند. نیروهای مادی تولیدی چون به حد معینی از توسعه رسند، با روابط تولیدی موجود یا با روابط مالکیتی که تاکنون بستر حرکتشان را تشکیل می‌داد و چیزی جز مظهر حقوقی آنها نیست، برخورد پیدا می‌کنند. این شرایط که تا دیروز قالب توسعه نیروهای تولیدی به شمار می‌رفت، تبدیل به موانعی سنگین می‌شوند، آنگاه دوران انقلاب اجتماعی آغاز می‌گردد، تغییر پایه اقتصادی (جامعه)، با واژگونی کم و بیش سریعی در تمامی این بنای عظیم همراه می‌شود. در ملاحظه این واژگونی‌ها، همیشه، باید دو رشته چیزها را از هم تفکیک کرد. نخست، واژگونی مادی شرایط تولید اقتصادی است که باید با دقت ذهن خاص علوم طبیعی مورد توجه قرار گیرد. اما یک چیز دیگر هم وجود دارد

و آن همان صورت‌های حقوقی، سیاسی، هنری، مذهبی، فلسفی، خلاصه صورت‌های ایدئولوژیکی است که آدَمیان در آنها به این اختلاف، آگاهی پیدا می‌کنند و آن را تا سرحد نهایی خود سوق می‌دهند.^۱

البته، این دیدگاه یک دیدگاه افراطی دربارهٔ میزان اثرگذاری عامل اقتصادی بر انسان، و از این جهت، غیر قابل قبول است؛ ولی، در عین حال، این سخن، تاحدودی، درست است و دلالت بر اثرگذاری گزینهٔ گرسنگی بر اندیشهٔ انسان دارد.

در نظر امام علی(ع)، نیز، یکی از عوامل اجتماعی مؤثر بر اندیشه و فکر انسان پایگاه و جایگاه اقتصادی است. میزان توانایی‌های اقتصادی فرد می‌تواند آثار متفاوتی بر فرد و جامعه داشته باشد. به فرمودهٔ حضرت: «... کسی که ثروتمند گردد فریب می‌خورد، و آن کس که نیازمند باشد اندوهناک است...» (خطبه ۸۲). به همین دلیل، یکی از اصلی‌ترین اهداف خود را پس از رسیدن به حکومت، عدالت اقتصادی اعلام می‌کند و در مقابل کسانی که قصد زیاده‌خواهی دارند، می‌فرماید:

... آیا به من دستور می‌دهید برای پیروزی خود، از جور و ستم درباره امت اسلامی که بر آنها ولایت دارم، استفاده کنم؟ به خدا سوگند، تا عمر دارم، و شب و روز برقرار است، و ستارگان از پی هم طلوع و غروب می‌کنند، هرگز چنین کاری نخواهم کرد. اگر این اموال از خودم بود به گونه‌ای مساوی در میان مردم تقسیم می‌کردم تا چه رسد که جزء اموال خداست. آگاه باشید بخشیدن مال به آنها که استحقاق ندارند، زیاده‌روی و اسراف است... (خطبه ۱۲۶).

این سخنان، هم، دلالت بر اهمیت اقتصاد در جامعهٔ انسانی دارد و، هم، تأثیر قاطع سطح توانمندی اقتصادی بر اندیشه، فکر و روحیهٔ افراد جامعه را نشان می‌دهد، گرچه این تأثیر می‌تواند به شکل حتمی و قطعی نباشد.

منزلت اجتماعی: جایگاه اجتماعی فرد در میان مردم، نیز، می‌تواند چنین آثاری داشته باشد، و این انتظار می‌رود که افرادی که جایگاه و منزلت بالاتری دارند کارها و اندیشه‌هایی متناسب و آنهایی که در سطح پایین‌تر جامعه‌اند اندیشه و اعمال متناسب همان داشته باشند. حضرت در برخی از روزهای نبرد صفین برای تشکر و تقویت روحیه سربازانش به هنگامی که رفتار متفاوتی از ایشان دیده بود چنین فرمود:

... از جای کنده شدن و فرار شما را از صف‌ها دیدم. فرومایگان گمنام، و بیابان‌نشینانی از شام، شما را پس می‌رانند، در حالی که شما از بزرگان و سرشناسان عرب و از

۱. مارکس، نقد اقتصاد سیاسی، ص ۲ و ۳.

سران شرف می‌باشید، برازندگی چشمگیری دارید و قله‌های سرفراز و بلندقامتید...
(خطبه ۱۰۷).

جایگاه سیاسی: موقعیت سیاسی، نیز، از جمله اموری است که در کلام مولی علی (ع) به عنوان امری که بر فکر و عمل خود و دیگران اثرگذار است، مورد توجه واقع شده است. برای نمونه، سخنانی که ایشان درباره ضرورت حکومت و حاکم برای جامعه دارد و نقش محوری حاکم در این زمینه را یادآور می‌شود، شاهد این سخن است: «... مگر پیراهن عافیت را با عدل خود به اندام شما نپوشاندم و نیکی‌ها را با اعمال و گفتار خود در میان شما رواج ندادم و ملکات اخلاق انسانی را به شما نشان ندادم...» (خطبه ۸۷). امیرالمومنین (ع)، حتی، زمانی که جناب عمر خطاب خلیفه مسلمین است و با حضرت در خصوص شرکت در جنگ مشورت می‌کند، با خاطر نشان کردن جایگاه و موقعیت حاکم، وی را از این کار منع می‌کند و می‌فرماید: ... جایگاه رهبر چونان ریسمانی محکم است که مهره‌ها را متحد ساخته به هم پیوند می‌دهد. اگر این رشته از هم بگسلد، مهره‌ها پراکنده و هر کدام به سوی خواهند افتاد و سپس هرگز جمع‌آوری نخواهند شد. عرب امروز گرچه از نظر تعداد اندک، اما با نعمت اسلام فراوانند، و با اتحاد و هماهنگی عزیز و قدرتمندند. چونان محور آسیاب، جامعه را به گردش درآور، و با کمک مردم، جنگ را اداره کن، زیرا اگر تو از این سرزمین بیرون شوی، مخالفان عرب از هر سو تو را رها کرده و پیمان می‌شکنند، چنان که حفظ مرزهای داخل که پشت سر می‌گذاری مهم‌تر از آن باشد که در پیش روی خواهی داشت. ... همانا، عجم اگر تو را در نبرد بنگرند، گویند این ریشه عرب است اگر آن را بریدید آسوده می‌گردید، و همین فکر سبب فشار و تهاجمات پیاپی آنان می‌شود و طمع ایشان در تو بیشتر گردد... (خطبه ۱۴۶).

حقیقت آن است که در خصوص نحوه رابطه عوامل مختلف طبیعی و اجتماعی (طبیعت، جنس، جنسیت، فرهنگ، اقتصاد، و مانند آن) با معرفت‌های انسانی و استفاده‌ای که از آیات قرآن و روایات در این باره می‌توان برد، باید، با دقت بیشتری پرداخته شود. بر مبنای فلسفه اسلامی، نفس انسانی، حقیقت واحدی است که فراتر از افق جنس و جنسیت و مانند آن است. این نفس به دلیل تجرد ذاتی خود به هیچ‌یک از خصوصیات که در حوزه زمان و مکان قرار می‌گیرد متصف نیست، و زمان و مکان از احکام ماده‌ای است که ظرف قبول آن است. نفس پس از تولد، اگر با استفاده از آزادی و اختیار تکوینی خود، مسیر تعالی و تکامل خود را دنبال کند و ارتباط خود با عالم مجردات را تقویت سازد، در ردیف فرشتگان و مبادی عالیه قرار گرفته، حتی مراحل برتر از آن را می‌پیماید. نفسی که مسیر تعالی را طی کرده باشد، در بعد عملی، نیز، به تدبیر و تنظیم ابعاد مادی وجود خود می‌پردازد و در این صورت در

حالی که تدبیر او در عرصه زمان و مکان واقع می‌شود، از معرفتی بهره می‌برد که از حقایق و مبادی عقلانی دریافت کرده است. برای نمونه، زنان و مردان (عامل جنس و جنسیت) به‌رغم تفاوت‌هایی که به لحاظ شرایط مادی وجود خود دارند، و به‌رغم جایگاه‌های مختلف و، در عین حال، مکملی که در حوزه رفتار مادی و طبیعی خود پیدا می‌کنند، می‌توانند از ادراک یگانه‌ای برخوردار باشند. اگر تفاوتی، هم، بین آنها پدید آید به توانایی ذاتی آنها از آن جهت که انسان هستند باز نمی‌گردد؛ بلکه به اراده و ضعف شخصی آنها یا به موانع خارجی‌ای بازمی‌گردد که در شرایط فرهنگی غیر عقلانی به آنان تحمیل شده‌است. اما اگر نفس، مسیر تعالی و تکامل خود را در پیش نگیرد و امکانات و توانایی خود را در خدمت اهداف و آرمان‌های مربوط به مراتب مادی و دانی وجود خود قرار دهد، در این صورت، اگر، هم، در بعد نظری توانایی‌هایی را به دست آورده، حقایقی را فهمیده باشد، در حوزه تدبیر برحسب اقتضائات مادی وجود خود عمل خواهد کرد و، در این حال، که فرهنگی غیر عقلی و جاهلانه پدید می‌آید، بعید نیست که غرایز جنسی و مانند آن، نیز، در کانون تدبیر و تنظیم مناسبات و روابط اجتماعی قرار گیرد و، در نتیجه، این‌گونه عناصر به عنوان عناصری محوری، معرفی، و شرایط غلبه آنها بر عقل فراهم شود. بر مبنای فلسفه اسلامی مسیری که (بسیاری از) جامعه‌شناسان معرفت با محور قرار دادن عوامل اجتماعی طی می‌کنند، بر همین اساس؛ یعنی، بر اساس غفلت از هویت عقلانی آدمی و غفلت از استقلال قلمرو معرفت عقلی از ابعاد مادی وجود انسان، قابل استمرار است. در فلسفه اسلامی عقل نظری، به‌خصوص، در ابعاد متافیزیکی و متعالی خود، و، همچنین، عقل عملی، در لایه‌ها و ابعاد عمیق خود فارغ از همه تعلقات مادی و دنیوی بوده و عنصر و جنس و جنسیت و مانند آن، در دریافت‌ها و رفتار مربوط به آنها مجال و فرصت تأثیرگذاری ندارد. نفس انسان در ارتباط مستقیم خود با مبادی عالی، حقایق مربوط به آنها را دریافت می‌کند و تعلقات مادی وجود انسان نقشی در ساختار درونی مربوط به این حقایق ندارد.

با این حال، عقل جزئی و ابزاری که به جهان مادی و اجزای مربوط به آن می‌پردازد، می‌تواند از ابعاد مادی وجود انسان از دو جهت اثر پذیرد:

جهت نخست، مربوط به نحوه وجود آن است. عقل ابزاری و جزئی با آنکه از هدایت چنین قواعد و احکام عقل متافیزیکی‌ای بهره می‌برد، بی‌نیاز از حس، خیال و تجربه نیست. حس و خیال، بر مبنای رایج در حکمت مشاء، وجودی مادی دارند؛ بنابراین، خصوصیات مادی و جسمانی انسان، می‌تواند در این امر دخالت داشته باشد. البته، حس و خیال بر مبنای حکمت اشراق و حکمت متعالیه به لحاظ هستی، مجرد برزخی دارد. اما این مبنا نیز تأثیری

در مسئله نمی‌گذارد؛ زیرا حس و خیال، اگر، هم، مجرد و غیر مادی باشد، در ادراک خود به شدت وابسته به بدن و ابعاد جسمانی وجود انسان است و، به همین دلیل، اثرپذیری انسان از این بخش زیاد است.

جهت دوم اثرپذیری عقل ابزاری و جزئی از ابعاد مادی انسان، مربوط به بعد کاربردی این نوع از معرفت و، همچنین، نیازمندی‌های متکثر و متفاوتی است که براساس شرایط مختلف زندگی و، همچنین، توانایی‌های متفاوت افراد و اصناف آدمیان در فرایند تقسیم اجتماعی کار پدید می‌آید. این امور موجب می‌شود تا افراد به حسب نیازهای مختلف و شرایط و خصوصیات جسمانی، در برخی موارد به سوی دانش‌ها یا تخصص‌های مناسب و ویژه‌ای هدایت شوند و، در نتیجه، از آگاهی و مهارت‌های خاصی، بیشتر، بهره‌مند گردند. از جمله عواملی که در این فرایند می‌تواند نقش داشته باشد، عنصر جنس و جنسیت و مانند آن است.^۱ در هر حال، آنچه مسلم است این است که به میزانی که عقل و معرفت نظری و عملی، جهت‌گیری، صرفاً، مادی می‌یابد، از حقایق عالی‌ه دور شده، دچار تحریف می‌گردد.

۲. آیا عامل تعیین‌کننده‌ای در این اثرگذاری وجود دارد؟

از بین عوامل مختلفی که ممکن است بر معرفت‌های انسانی اثر بگذارند، کدام عامل، احتمالاً، بیشتر مورد توجه بوده است؟ آیا چنین عامل یا عامل‌هایی وجود دارند؟ آیا، اصلاً، در این میان تعیین‌کنندگی‌ای مطرح است، یا اینکه صرف تأثیر و اقتضاست؟ نظریه‌پردازان، عوامل و بخش‌های مختلفی از الگوی اجتماعی را به عنوان عامل مسلط مطرح کرده‌اند. برای مثال، حلقه‌های مارکسیستی و، بیشتر، مارکسیست‌های پوزیتیویست، برای مؤلفه‌های اقتصادی تأثیر بیشتری فائلند، اما برخی از آنان، نیز، بر عامل تکنولوژیک تأکید می‌ورزند و، حتی، بر عامل جغرافیایی. در مقابل، ماکس شلر در مدل «عوامل واقعی» و «عوامل آرمانی»، به برتری عوامل واقعی مختلف تأکید می‌کند و در هر زمان و براساس شرایط اجتماعی و تاریخی، برخی از آن عوامل را (مانند خون و وراثت، عامل سیاسی، عامل اقتصادی و...) مؤثر و مسلط می‌داند.^۲ بنابراین، نظر واحدی در این خصوص وجود ندارد.

در این سیر مطالعاتی خطبه‌های نهج‌البلاغه، به نظر چنین آمد که در این فرایند اثرگذاری عوامل اجتماعی بر معرفت‌ها، نقش و جایگاه عامل سیاسی پررنگ‌تر است، اگرچه، چنان که

۱. ر.ک: پارسانیا، «عقل و جنسیت (رویکرد انتقادی فلسفه اسلامی)»، نشریه فلسفه، کلام و عرفان خردنامه همشهری، ش ۲۶، ص ۵۶.

۲. ر.ک: علیزاده و دیگران، جامعه‌شناسی معرفت، ص ۶۱.

بعداً نشان خواهیم داد، تأثیر هیچ یک از این عوامل به مرحله الزام و تعیین‌کنندگی حتمی نمی‌رسد. به بیان دیگر، با دقت در سخنان حضرت امیر(ع) چنین استفاده می‌شود که عامل سیاسی و حکومتی، علاوه بر آنکه به طور مستقیم بر رفتار و اندیشه افراد و جامعه اثرگذار است، از راه تأثیری که بر عوامل دیگر اجتماعی دارد، به شکل غیر مستقیم، نیز، آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهد. مرور سخنان حضرت این مدعی را بهتر نشان می‌دهد.

امیرمؤمنان در سال ۳۸ هجری آنگاه که شعار خوارج را شنید که می‌گویند، لا حکم الا

لله، در مسجد کوفه در خصوص ضرورت حکومت چنین فرمود:

... سخن حقی است، که از آن اراده باطل شد. آری درست است، فرمانی جز فرمان خدا نیست، ولی اینها می‌گویند زمامداری جز برای خدا نیست، در حالی که مردم به زمامداری نیک یا بد، نیازمندند، تا مؤمنان در سایه حکومت، به کار خود مشغول و کافران هم بهره‌مند شوند، و مردم در استقرار حکومت، زندگی کنند. به وسیله حکومت بیت‌المال جمع‌آوری می‌گردد و به کمک آن با دشمنان می‌توان مبارزه کرد. جاده‌ها امن و امان، و حق ضعیفان از نیرومندان گرفته می‌شود. نیکوکاران در رفاه و از دست بدکاران، در امان می‌باشند... (خطبه ۴۰).

چنان که ملاحظه می‌شود، در این سخنان، حضرت امیر(ع) سامان یافتن اوضاع اقتصادی، نظامی، امنیتی و اجتماعی را در سایه سامان یافتن اوضاع سیاسی دانسته است.

حضرت پس از شکست شورشیان خوارج، برای بسیج مردم جهت مبارزه با شامیان در «نخيله کوفه»، با خاطرنشان کردن حقوق متقابل مردم و رهبری، به بخشی دیگر از کارکردهای حکومت اشاره کرده، فرمود:

... ای مردم، مرا بر شما و شما را بر من حقی واجب شده است، حق شما بر من، آنکه از خیرخواهی شما دریغ نوزم و بیت‌المال را میان شما عادلانه تقسیم کنم، و شما را آموزش دهم تا بی‌سواد و نادان نباشید، و شما را تربیت کنم تا راه و رسم زندگی را بدانید. و اما حق من بر شما این است که به بیعت با من وفادار باشید، و در آشکار و نهان برایم خیرخواهی کنید، هر گاه شما را فراخواندم اجابت نمایید و فرمان دادم اطاعت کنید... (خطبه ۳۴).

از جمله فواید و آثاری که در این سخنان مورد اشاره ایشان قرار گرفته است اموری مانند قرار دادن در مسیر سعادت و کمال، توزیع عادلانه ثروت، تعلیم و تربیت عمومی، آموزش آداب زندگی است. معنای این سخن این است که عامل سیاسی و حکومتی این توانایی و اختیار را دارد تا در همه زمینه‌های یادشده دخالت کند و آنها را در مسیر دلخواه خود قرار دهد.

همچنین، در همان سال و پس از جنگ صفین و نهروان، امیرالمؤمنین مردم را برای سرکوبی معاویه فراخواند. گروهی گفتند ای امیرالمؤمنین، اگر تو حرکت کنی با تو حرکت می‌کنیم. حضرت در پاسخ با یادآوری بخشی دیگر از مسئولیت‌های رهبری چنین فرمود:

... برای من سزاوار نیست که لشکر و شهر و بیت‌المال و جمع‌آوری خراج و قضاوت بین مسلمانان، و گرفتن حقوق درخواست‌کنندگان را رها سازم، آنگاه با دسته‌ای بیرون روم، و به دنبال دسته‌ای به راه افتم، و چونان تیر نتراشیده در جعبه‌ای خالی به این سو و آن سو سرگردان شوم.

نکته قابل توجه در این کلام آن است که ایشان ضمن اشاره به برخی از محورهایی که می‌تواند تحت تأثیر جایگاه رهبری قرار گیرد، حکمی کلی صادر می‌کند و می‌فرماید:

من چونان محور سنگ آسیاب، باید بر جای خود استوار بمانم تا همه امور کشور، پیرامون من و به وسیله من به گردش درآید؛ اگر من از محور خود دور شوم مدار آن بلرزد و سنگ زیرین آن فروریزد. به حق خدا سوگند که این پیشنهاد بدی است... (خطبه ۱۱۹).

البته، به نظر می‌رسد که از نظر امام علی (ع) بیشترین تأثیر حکومت و حاکمیت زمانی است که زمینه پذیرش اجتماعی و مردمی، نیز، وجود داشته باشد، و لذا پس از وفات پیامبر (ص) و ماجرای سقیفه، زمانی که عباس و ابوسفیان، به ایشان پیشنهاد می‌دهند تا برای خلافت با امام بیعت کنند، حضرت نمی‌پذیرد و خاطرنشان می‌کند: «... این گونه زمامداری، چون آبی بدمزه، و لقمه‌ای گلوگیر است، و آن کس که میوه را کال و نارس بچیند، مانند کشاورزی است که در زمین دیگری بکارد...» (خطبه ۵)؛ این در حالی است که بعد از فراهم شدن زمینه اجتماعی و اقبال عمومی و مردمی، ایشان حکومت را می‌پذیرد، با وجود آنکه بسیاری از فرصت‌ها از دست رفته بود و مردم از اسلام ناب فاصله گرفته بودند. حضرت در خطبه معروف شقشقیه با طرح درد دل‌هایش از ماجرای سقیفه و غصب خلافت، در خصوص مسئولیت‌های اجتماعی چنین می‌فرماید:

... سوگند به خدایی که دانه را شکافت و جان را آفرید، اگر حضور فراوان بیعت‌کنندگان نبود، و یاران حجت را بر من تمام نمی‌کردند، و اگر خداوند از علما عهد و پیمان نگرفته بود که برابر شکم‌بارگی ستمگران، و گرسنگی مظلومان، سکوت نکنند، مهار شتر خلافت را بر کوهان آن انداخته، رهایش می‌ساختم... (خطبه ۳).

در عین حال، میل خود را برای نپذیرفتن خلافت کتمان نمی‌کند و می‌فرماید:

... اگر مرا رها کنید چون یکی از شما هستم که شاید شنواتر، و مطیع‌تر از شما نسبت به رئیس حکومت باشم، در حالی که من وزیر و مشاورتان باشم بهتر است که امیر و رهبر شما گردم... (خطبه ۹۲).

پس از پذیرش مسئولیت، نیز، به مردم خطاب می‌کند که شرط موفقیت حکومت، حتی، اگر حاکمش علی باشد، همراهی و بیداری مردم است و صرف هیاهوهای اولیه و احساسی، کمکی به تحقق اهداف بزرگ حکومت اسلامی نمی‌کند:

... مردم، به سخن عالم خداشناس خود گوش فرادهید. دل‌های خود را در پیشگاه او حاضر کنید، و با فریادهای او بیدار شوید. رهبر جامعه باید با مردم به‌راستی سخن گوید و پراکندگی مردم را به وحدت تبدیل، و اندیشه خود را برای پذیرفتن حق آماده گرداند... (خطبه ۱۰۸).

هدف حضرت از این سخنان آن است که مردم را به سوی وحدت سوق دهد و ایشان را از پراکندگی برهاند:

... همواره با بزرگ‌ترین جمعیت‌ها باشید که دست خدا با جماعت است. از پراکندگی پرهیزید، که انسان تنها، بهره شیطان است، آن‌گونه که گوسفند تنها، طعمه گرگ خواهد بود، آگاه باشید هر کس که مردم را به این شعار (تفرقه و جدایی) دعوت کند او را بکشید، هرچند که زیر عمامه من باشد... (خطبه ۱۲۷).

در نظر علی (ع) برای آنکه جامعه واحد، نیز، به خوبی هدایت شود و مردم در مسیر نیل به اهداف بلند الهی قرار گیرند حاکم، نیز، باید شرایطی داشته باشد. ایشان با یادآور شدن برخی امتیازات خود، می‌فرماید: «... خدایا من نخستین کسی هستم که به تو روی آورد، و دعوت تو را شنید و اجابت کرد، در نماز، کسی از من جز رسول خدا (ص) پیشی نگرفت...»، و با خاطرنشان کردن برخی آسیب‌های دوران خلافت‌های گذشته، یادآور می‌شود که:

... همانا شما دانستید که سزاوار نیست بخیل بر ناموس و جان و غنیمت‌ها و احکام مسلمین، ولایت و رهبری یابد، و امامت مسلمین را عهده‌دار شود، تا در اموال آنها حریص گردد، و نادان نیز لیاقت رهبری ندارد تا با نادانی خود مسلمانان را به گمراهی کشاند، و ستمکار نیز نمی‌تواند رهبر مردم باشد، که با ستم حق مردم را غصب و عطا‌های آنان را قطع کند، و نه کسی که در تقسیم بیت‌المال عدالت ندارد زیرا در اموال و ثروت آنان حیف و میل می‌کند و گروهی را بر گروهی مقدم می‌دارد، و رشوه‌خوار در قضاوت نمی‌تواند امام باشد زیرا که برای داوری با رشوه گرفتن حقوق مردم را پایمال، و حق را به صاحبان آن نمی‌رساند، و آن کس که سنت پیامبر (ص) را ضایع می‌کند لیاقت رهبری ندارد زیرا که امت اسلامی را به هلاکت می‌کشاند... (خطبه ۱۳۱).

رئوس برنامه‌های حکومت خود را این‌طور اعلام می‌کند:

... خدایا تو می‌دانی که جنگ و درگیری ما برای به دست آوردن قدرت و حکومت و دنیا و ثروت نبود، بلکه می‌خواستیم نشانه‌های حق و دین تو را به جایگاه خویش بازگردانیم،

و در سرزمین‌های تو اصلاح را ظاهر کنیم، تا بندگان ستم‌دیده‌ات در امن و امان زندگی کنند، و قوانین و مقررات فراموش شده تو بار دیگر اجرا گردد... (خطبه ۱۳۱).

همه عبارات فوق دلالت بر تأثیر بسیار زیاد عامل سیاسی بر بخش‌های دیگر جامعه دارد. البته، این نیز استفاده می‌شود که میزان اثرگذاری عامل سیاسی در حد اقتضا بیشتر نیست، و همراهی مردم در انجام امور سیاسی بسیار لازم است.

۳. میزان اثرگذاری را در چه حدی می‌داند؟

اشتراک در این خصوص این پرسش‌ها را مطرح می‌کند که تا چه اندازه نیروهای زیربنایی و وجودی، اندیشه‌ها را تحت کنترل قرار می‌دهند و تا چه درجه‌ای تفکر بشری، بندی 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، نیز، دچار تعیین وجودی و اجتماعی می‌دانند. برخی دیگر، قلمروهایی از معرفت بشری را رها و نامتعیّن و ناب می‌انگارند و، در نتیجه، آن قلمروها را تابع شرایط زمان و مکان نمی‌دانند.^۱ دکتر توکل، نیز، معتقد است طیفی را که این مؤلفه دربر می‌گیرد، از یک‌سو، به علیت طبیعی ختم می‌شود و، از سوی دیگر، به تأثیر احتمالی. حتی، در مارکسیسم که عادت بر آن است که به عنوان هوادار خاص رابطه علی، غیر قابل انعطاف شناخته شود، نیز، در مورد درجه تعیین معرفت، دیدگاه‌های مشابه وجود ندارد و بر سر این مسئله، اختلاف نظر دارند. مارکسیست‌های پوزیتیویست به قانون آهنین (علیت جزمی) اعتقاد دارند و، در مقابل، مارکسیست‌های «راست آیین» با آنان مخالفند؛ برای مثال، آنتونیو گرامشی معتقد بود که همه قوانین، در واقع، نوعی گرایش هستند. به نظر ماکس شلر، جبرگروی، دارای ماهیتی از نوع گرایش است و از قاعده اعداد بزرگ پیروی می‌کند. مانهایم در آثار نخستین خود، دیدگاه علی قوی تری را اتخاذ کرده بود، اما، در آثار بعدی، با میانه‌روی بیشتری جهت‌گیری کرد. برخی نویسندگان جدیدتر، اظهار داشته‌اند که جبرگروی، احتمالی یا آماری است. کارکردگرایان، نیز، به این مسئله به شیوه‌ای معتدل، دوطرفه و به لحاظ کارکردی هماهنگ، نظر کرده‌اند.^۲

باید ببینیم که از سخنان امام در این خصوص چه استفاده می‌شود؟ آیا استفاده می‌شود که عوامل اجتماعی مطرح شده، مانند مکانات اقتصادی، روابط خانوادگی، جایگاه سیاسی و مانند آنکه در پاسخ به پرسش اول به آنها اشاره کردیم، تأثیری حتمی و علیتی جبری بر

۱. ر.ک: همان، ص ۵۵.

۲. ر.ک: همان، ص ۶۰.

اندیشه و رفتار فرد و جامعه دارد؛ یا آنکه این طور نیست، و این تأثیر، صرفاً، گونه‌ای میل و اقتضا ایجاد می‌کند؟

از سخنان امام علی(ع) استفاده می‌شود که تأثیر موارد یادشده در حد میل و اقتضا بوده و به حد علیت حتمی نمی‌رسد: اگر گفتیم که فطرت و تربیت اثرگذار است؛ یا خاطرنشان کردیم که عواملی مانند جنس می‌تواند بر انسان اثر بگذارد؛ یا در این خصوص به عوامل درونی انسان، مانند هواهای نفسانی اشاره کردیم؛ یا عوامل اجتماعی‌ای مانند خانواده، همسایگان، اقتصاد، سیاست و مانند آن را در بحث به میان آوردیم؛ همه این سخنان به این معنی بود که این عوامل می‌توانند انسان را به یک وضعیت و حالت روحی و اندیشه‌ای نزدیک و یا از یک حالت و وضعیت دور کنند؛ یعنی، این عوامل، می‌توانند احتمال یک اندیشه و فکر را در وی بیشتر و یا کمتر نمایند؛ به عبارت دیگر، چنین عواملی، در اندیشه اسلامی، اصولاً، زمینه و میل نسبت به یک وضعیت را، اثباتاً، و یا، نفیاً، فراهم می‌کند، اما، آن را به مرتبه حتمیت نمی‌رساند. این از مسلمات تفکر اسلامی و قرآنی است که انسان مختار است و می‌تواند در شدیدترین وضعیت‌ها براساس اراده خود عمل کند و آنچه خود می‌خواهد را به سرانجام رساند.^۱

از سخنان امام علی(ع)، نیز، این قاعده به خوبی استفاده می‌شود. امام این کلام و مخاطبه را پس از جنگ نهروان در نکوهش لشکریان خود که برای نبرد نهایی با معاویه سستی می‌ورزیدند ایراد کرد:

... آگاه باشید به خدایی که جانم در دست اوست، شامیان بر شما پیروز خواهند شد، نه از آن رو که از شما به حق سزاوارترند. بلکه در راه باطلی که زمامدارشان می‌رود شتابان فرمان بردارند. و شما در گرفتن حق من سستی می‌ورزید، و هر آینه، ملت‌های جهان صبح می‌کنند در حالی که از ستم زمامدارانشان در ترس و وحشتند، من صبح می‌کنم در حالی که از ستمگری پیروان خود وحشت دارم. شما را برای جهاد با دشمن برانگیختم، اما کوچ نکردید، حق را به گوش شما خواندم ولی نشنیدید، و در آشکار و نهان شما را دعوت کردم، اجابت نکردید، پند و اندرزتان دادم، قبول نکردید. آیا حاضران غایب می‌باشید و یا بردگانی در شکل مالکان فرمان خدا را بر شما می‌خوانم از آن فرار می‌کنید، و با اندرزهای رسا و گویا شما را پند می‌دهم از آن پراکنده می‌شوید، شما را به مبارزه با سرکشان ترغیب می‌کنم، هنوز سخنانم به آخر نرسیده، چون مردم سبا، متفرق شده، به جلسات خود بازمی‌گردید، و در لباس پند و اندرز، یکدیگر را فریب می‌دهید تا اثر تذکرات مرا از بین ببرید. صبحگاهان کجی‌های شما را راست می‌کنم، شامگاهان به

۱. ر.ک: فولادی، معرفت و جامعه، ص ۳۱۵.

حالت اول برمی‌گردید، چونان کمان سختی که نه کسی قدرت راست کردن آن را دارد و نه خودش قابلیت راست شدن را دارا است. ای مردم که بدن‌های شما حاضر و عقل‌های شما پنهان و افکار و آرای شما گوناگون است و زمامداران شما دچار مشکلات شمایند، رهبر شما از خدا اطاعت می‌کند، شما با او مخالفت می‌کنید، اما رهبر شما میان خدای را معصیت می‌کند، از او فرمانبردارند... (خطبه ۹۷).

از این عبارات به خوبی استفاده می‌شود که حتی عامل سیاسی و حاکمیت که براساس سخنان حضرت، تعیین‌کننده‌ترین تأثیر را دارد، حتی با این عبارات تند، نمی‌تواند بر مخاطبان تأثیر حتمی داشته، آنها را وادار به حرکت در مسیر حقایق نماید و آنچه که در این خصوص عاملیت نهایی دارد، خود انسان است که چگونه اراده کند؛ آیا پاسخ بدهد و یا ندهد؛ موافق امر حرکت کند و یا مخالف؛ در مسیر حق باشد یا باطل و... در مورد دیگر عوامل، نیز، همین سخن جاری است. اگر حضرت داشتن ثروت و مکانات اقتصادی را عامل فریب فرد می‌داند و یا فقر را عامل اندوه و حزن، این، نیز، با همین نگاه قابل تبیین است. به نظر می‌رسد که این سخن، حتی، در خصوص عامل جنس، نیز، تا حدودی صادق باشد؛ اراده یک زن می‌تواند بر اقتضاهای طبیعی جنسی غلبه کرده، مردانه فکر کند، چنان که مردهایی هستند که برخلاف اقتضاهای طبیعت مردانه خود رفتار و اندیشه می‌کنند.

۴. آیا معرفت صرفاً در سطح فردی است یا شکل جمعی، نیز، دارد؟

مسئله تعیین اجتماعی معرفت را می‌توان در سطح اندیشه‌های فرد یا افراد، گروه، طبقه، ملت، جامعه، جامعه جهانی یا نسل‌های هر عصر در نظر گرفت. برخی جامعه‌شناسان به این نظر متمایل‌اند که تعیین اجتماعی، فقط، و، به‌طور عمده، در سطح ذهنیت گروهی و طبقه‌ای قابل طرح است؛ اما برخی دیگر، معتقدند که تعیین اجتماعی بر همه سطوح نامبرده، کارگر می‌افتد. دیدگاهی دیگر، تعیین اجتماعی را به همراه اوضاع و احوال متفاوت، متغیر می‌بیند و، از این رهگذر، سطح تعیین را با تغییر اوضاع و احوال، در تغییر می‌بیند. ممکن است در شرایطی، تفکر گروهی تحت تأثیر قرار گیرد و در زمانی دیگر، مثلاً، تفکر جامعه کل، تحت تأثیر شرایط وجودی و اجتماعی، مشروط و متعین گردد.^۱

پرسش محوری ما در اینجا آن است که آیا در نظر امام (ع) معرفت صرفاً حالت فردی دارد و یا آنکه می‌تواند شکل جمعی، نیز، به خود بگیرد؟ از برخی کلمات حضرت چنین

۱. ر.ک: علیزاده و دیگران، جامعه‌شناسی معرفت، ص ۶۰.

استفاده می‌شود که در نظر ایشان معرفت، علاوه بر حالت فردی، حالت جمعی، نیز، می‌تواند داشته باشد.

یک نوع از این معرفت‌ها که گونه‌ای تجمع و اشتراک در آن وجود دارد، معرفت فطری است. انسان‌ها، همه، در این گونه معرفت جمع‌اند و زبان فطری همدیگر را به خوبی می‌فهمند: ... آنگاه که در عصر جاهلیت‌ها بیشتر مردم، پیمان خدا را نادیده انگاشتند. ... خداوند ... رسولان خود را پی‌درپی اعزام کرد تا وفاداری به پیمان فطرت را از آنان بازجویند و نعمت‌های فراموش شده را به یاد آورند... و توانمندی‌های پنهان شده عقل‌ها را آشکار سازند و نشانه‌های قدرت خدا را معرفی کنند... (خطبه ۱).

این کلام دلالت بر این امر دارد که مردم، همگی، در چنین معرفت‌هایی شریک‌اند و بر همین اساس است که پیامبران می‌توانند آنها را مخاطب قرار داده، امر واحدی از آنها بخواهند.

گونه‌ای دیگر از تجمع و اشتراک معرفتی را، البته، در حجمی پایین‌تر؛ یعنی، نیمی از مردم، در این کلام امام (ع) می‌توانیم مشاهده کنیم: «... ای مردم همانا زنان در مقایسه با مردان، در... عقل متفاوتند...» (خطبه ۸۰). این کلام دلالت دارد که ما انسان‌ها را به لحاظ عقلی و معرفتی می‌توانیم به دو دسته تقسیم کنیم و برای هر یک از این دو دسته، ویژگی‌هایی متفاوت قائل شویم.

شکل دیگری از معرفت‌های جمعی، معرفتی است که، متأثر از انجام اعمال مشابه، برای عاملین آن حاصل می‌شود:

... دندان‌ها را در نبرد روی هم بفشارید، که تأثیر ضربت شمشیر را بر سر کمتر می‌کند، ... چشم‌ها را فروخوابانید، که بر دلیری شما می‌افزاید. و دل را آرام می‌کند، صداها را آهسته و خاموش سازید که سستی را می‌زداید... (خطبه ۱۲۴).

فشردن دندان‌ها، فروخواباندن چشم‌ها و آهسته و خاموش ساختن صداها، به آن جمع، حالت و وضعیتی می‌بخشد که می‌توانند بهتر بجنگند و بر دشمن غلبه نمایند.

پذیرش دلالت این سخن دیگر حضرت در خصوص شکل‌گیری گونه‌ای معرفت تحت تأثیر فرهنگ جاهلی، ما را به گونه‌ای دیگر از معرفت جمعی با ریشه‌ای فرهنگی می‌رساند:

... آنگاه که شما ملت عرب، بدترین دین را داشته، و در بدترین خانه زندگی می‌کردید. میان غارها، سنگ‌های خشن و مارهای سمی خطرناک فاقد شنوایی، به سرمی‌بردید، آب‌های آلوده می‌نوشیدید و غذاهای ناگوار می‌خوردید ... خون یکدیگر را به ناحق می‌ریختید، و پیوند خویشاوندی را می‌بریدید، بت‌ها میان شما پرستش می‌شد، و مفساد و گناهان، شما را فراگرفته بود... (خطبه ۲۶).

همین نوع معرفت جمعی با ریشه‌ای فرهنگی (فرهنگ حاکم بر آن روز کوفه) را در این کلام دیگر ایشان، نیز، مشاهده می‌کنیم: «... ای مردنمایان نامرد ای کودک صفتان بی‌خرد که عقل‌های شما به عروسان پرده‌نشین شباهت دارد...» (خطبه ۲۷).

همچنین، این سخن امام که می‌فرماید: «... کسی که ثروتمند گردد فریب می‌خورد، و آن کس که نیازمند باشد اندوهناک است...» (خطبه ۸۲) دلالت دارد که قشر ثروتمند چنین روحیه و حالتی دارد که فریب ثروتش را خواهد خورد، همچنان که قشر فقیر و نیازمند، به دلیل نداری و نیاز، روحیه‌ای غم‌زده خواهد داشت.

این سخن دیگر علی (ع)، نیز، به معرفت‌های جمعی با خاستگاه منزلت اجتماعی دلالت دارد: «... از جای کنده شدن و فرار شما را از صف‌ها دیدم. فرومایگان گمنام، و بیابان‌نشینانی از شام، شما را پس می‌رانند، در حالی که شما از بزرگان و سرشناسان عرب و از سران شرف می‌باشید، برزندگی چشمگیری دارید و قله‌های سرفراز و بلندقامتید...» (خطبه ۱۰۷).

البته، همچنان که قبلاً گفتیم، در همه موارد یادشده، این رابطه حالت میل و اقتضا دارد و به حدّ علیت حتمی نمی‌رسد: اراده انسان عاملی است که می‌تواند جلوی این میل را بگیرد و آنچه خود می‌خواهد را حاکم کند. این نیروی درونی انسانی در همه انسان‌ها وجود دارد، اما، همه، به شکل مفید از آن استفاده نمی‌برند. غالب افراد هم‌رنگ جماعت و محیط می‌شوند و همراه با میل‌ها و اقتضاها، غیر ارادی حرکت کرده، در بسیاری موارد، دچار تحریف معرفتی می‌گردند. البته، کسانی، نیز، هستند که به این راحتی همراه و هم‌رنگ نمی‌شوند و با توجه به موقعیت‌ها، بسته به مصالح و اراده خود عمل می‌کنند. در میان این دسته، برخی ممتازند. اینان را می‌توان «مردان معرفت‌های حقیقی (ناب)» نام نهاد. مردانی که در سخت‌ترین وضعیت‌ها، اراده‌های پولادین دارند و معرفت‌های خود را به تاراج اقتضاها و میل‌های طبیعت و شرایط نمی‌گذارند. در نظر امام علی (ع) اینان جایگاهی، بس، ویژه دارند. این بحث را در ذیل پرسش بعد پی می‌گیریم.

۵. آیا ساحتی برتر از تعین اجتماعی برای معرفت وجود دارد؟

به اعتقاد اشتارک دو گرایش فلسفی عمده، رویاروی هم قد علم کرده‌اند: یکی فلسفه پراگماتیستی و دیگری فلسفه متکتیک. تلقی ورنر اشتارک از گرایش پراگماتیستی، همه فلسفه‌هایی است که به وجود حقایق نهایی و برتر و غیر قابل تغییر اعتقاد ندارند و حقایق را نسبی و متغیر می‌دانند. به همین لحاظ می‌بینیم که اشتارک؛ دورکیم، کنت و مانهایم را در شمار رویکرد پراگماتیستی قرار می‌دهد.

بر طبق فلسفه میتکتیک (= بهره‌مندی)، حقایق در جوامع انسانی ساخته و پرداخته نمی‌شوند و روی زمین شکل نمی‌گیرند، بلکه به صورت غیر قابل تغییر، در یک ساحت فوق طبیعی و متعالی از جوامع انسانی، وجود دارند. حقایق، در جایی پنهان و نهفته‌اند و واقعیت‌های عینی برای آنکه با آن حقایق منطبق شوند، باید با آنها سهیم شوند و از آنها بهره‌مند گردند. به عقیده اشتارک، ماکس شلر و آلفرد وبر را باید دارای رویکرد افلاطونی (میتکتیک) دانست. البته، به عقیده اشتارک، می‌توان به یک راه‌حل آشتی‌جویانه میان پراگماتیسم و فلسفه افلاطونی، نیز، دست یافت.^۱

در سخنان امام علی(ع) از جمعی سخن به میان آمده که در بحث معرفت، گفتار و رفتار جایگاه خاصی دارند. اینان کسانی‌اند که به نظر چنین می‌آید که ساحت معرفتی‌شان، به لحاظ محتوایی، برتر از تعین اجتماعی است، هرچند به لحاظ شکلی و برای انجام وظایف الهی با جامعه هماهنگی‌هایی، نیز، داشته باشند. خداوند متعال گل اولیه آنها را از بهترین معادن برگزید؛ محل رشد جنینی آنها را پاک‌ترین قرار داد؛ ایشان را در دوران کودکی در دامان بهترین خانواده‌ها تربیت کرد؛ پس از آن، ایشان را به جنگ با سخت‌ترین و بدترین شرایط محیطی و اجتماعی فرستاد و از آنان خواست، نه تنها تحت تأثیر این وضعیت‌ها قرار نگیرند، بلکه این شرایط را به شرایط آرمانی بدل کنند. جمعی از این بزرگواران، همان، پیامبران الهی بودند که پیش از این سخنی از امام(ع) در باب ایشان نقل کردیم؛ آنجا که فرمود: «... پیامبران را در بهترین جایگاه به ودیعت گذارد، و در بهترین مکان‌ها استقرارشان داد. از صلب کریمانه پدران به رحم پاک مادران منتقل فرموده...» (خطبه ۹۴).

اما یک دسته دیگر از همین گروه و با همین سابقه طبیعت، وراثت و تربیت، از نظر امام(ع)، جایگاه بالاتری به خود اختصاص داده‌اند و ویژگی‌های بی‌بدیلی، حتی، نسبت به پیامبران دارند. حضرت، اهل بیت و امامان معصوم(ع) را این چنین ویژه توصیف کرده است:^۲

... جایگاه راز خدا، پناهگاه دین او، صندوق علم او، مرجع حکم او، گنجینه‌های کتاب‌های او، و کوه‌های دین او می‌باشند، به وسیله آنها پشت دین را راست کرد و تزلزلش را مرتفع ساخت... احدی از امت با آل محمد قابل قیاس نیست. کسانی را که از نعمت آنها متنعم‌اند با خود آنها نتوان هم ترازو کرد، آنان رکن دین و پایه یقین‌اند، تند روان باید به آنان (که میانه روند) برگردند و کند روان باید سعی کنند به آنان برسند... (خطبه ۲).

۱. ر.ک: همان، ص ۵۶.

۲. این مطالب را از کتاب سیری در نهج البلاغه شهید مطهری ص ۱۴۰-۱۴۷ گرفته‌ام.

آنچه در این چند جمله به چشم می‌خورد، برخورداری اهل بیت از یک علم فوق‌العاده است که آنان را در سطحی مافوق سطح عادی قرار می‌دهد. در چنین سطحی احدی با آنان قابل قیاس نیست. از نظر حضرت:

بالاترین آیات ستایشی قرآن درباره آنان است، گنج‌های خدای رحمانند. اگر لب به سخن بگشایند آنچه بگویند عین حقیقت است... (خطبه ۱۵۲).
 آنان مایه حیات علم و مرگ جهل می‌باشند، حلم و بردباری‌شان از میزان علمشان حکایت می‌کند، و سکوت‌های به موقعشان از توأم بودن حکمت با منطق آنها خبر می‌دهد، نه با حق مخالفت می‌ورزند و نه در حق اختلاف می‌کنند. آنان پایه‌های اسلام و وسایل احتفاظ مردمند، به وسیله آنها حق به جای خود برمی‌گردد و باطل از جایی که قرار گرفته دور می‌شود و زبانش از بیخ بریده می‌شود، آنان دین را از روی فهم و بصیرت و برای عمل فراگرفته‌اند، نه آنکه طوطی‌وار شنیده و ضبط کرده باشند و تکرار کنند... (خطبه ۲۳۷).

در ضمن کلمات قصار نهج البلاغه، نیز، داستانی از کمیل بن زیاد نخعی نقل شده که مطالب فوق را تکمیل می‌کند. می‌گوید: «امیرالمؤمنین در دوره خلافت و زمان اقامت در کوفه دست مرا گرفت و با هم از شهر به طرف قبرستان خارج شهر بیرون رفتیم. همین‌که به خلوت‌گاه صحرا رسیدیم، آه عمیقی از دل برکشید و به سخن آغاز کرد». در مقدمه سخن فرمود: «ای کمیل دل‌های فرزندان آدم به منزله ظرف‌ها است، بهترین ظرف‌ها آن است که بهتر مطروف خود را نگهداری کند. پس آنچه می‌گویم ضبط کن». علی (ع) مردم را از نظر پیروی از راه حق به سه دسته تقسیم می‌کند و سپس از اینکه انسان‌های لایقی نمی‌یابد که اسرار فراوانی که در سینه انباشته دارد بدانان بسپارد، اظهار دلتنگی می‌کند. اما، در آخر سخن خود می‌گوید:

البته، چنین نیست که زمین به کلی از مردان الهی آنچنان که علی آرزو دارد خالی بماند، خیر. همواره و در هر زمانی چنین افرادی هستند هرچند کمند. چرا! زمین هرگز از حجت، خواه ظاهر و آشکار یا ترسان و پنهان، خالی نیست؛ زیرا حجت‌ها و آیات الهی باید باقی بمانند. اما چند نفرند؟ و کجایند؟ آنان به خدا قسم از نظر عدد از همه کمتر و از نظر منزلت در نزد خدا از همه بزرگ‌ترند، خداوند به وسیله آنها دلایل خود را نگهداری می‌کند تا آنها را نزد مانده‌های خود بسپارند و در دل امثال خود بذر آنها را بکارند. علم از غیب و باطن، در منتهای بصیرت بر آنها هجوم کرده است، به روح یقین پیوسته‌اند، آنچه بر اهل تنعم دشوار است بر آنها آسان است، و آنچه مایه وحشت جاهلان است مایه انس آنان است، دنیا و اهل دنیا را با بدن‌هایی همراهی می‌کنند که روح‌های آن بدن‌ها در جای دیگر است و به عالی‌ترین جایگاه‌ها پیوسته

است، آری جانشینان خدا در زمین خدا و دعوت‌کنندگان مردم به دین خدا اینانند، آه آه چقدر آرزوی دیدن اینها را دارم (حکمت ۱۴۷).

در این جمله‌ها هرچند نامی، ولو به‌طور اشاره، از اهل بیت برده نشده است، اما، با توجه به جمله‌های مشابهی که در نهج البلاغه درباره اهل بیت آمده است، یقین پیدا می‌شود که مقصود، ائمه اهل بیت می‌باشند. امام علی(ع) در برخی از سخنانش، خود را، نیز، از آنان می‌داند و می‌فرماید: «ما درخت نبوت و فرودگاه رسالت و محل آمد و شد فرشتگان و معدن‌های علوم و سرچشمه‌های حکمت‌هاییم» (خطبه ۱۰۷). «کجایند کسانی که به دروغ و از روی حسد... گفتند که راسخان در علم (که در قرآن آمده است) آنانند نه ما؟! تنها به وسیله ما هدایت جلب، و کوری برطرف می‌گردد...» (خطبه ۱۴۲). «جامه زیرین و یاران واقعی و گنجوران دین و درهای ورودی اسلام ماییم، به خانه‌ها جز از درهایی که برای آنها مقرر شده است نتوان داخل شد، فقط دزد است که از دیوار (نه از در) وارد می‌شود» (خطبه ۱۵۲).

از مجموع آنچه در این مطالب اخیر از نهج البلاغه نقل کردیم معلوم شد که در نهج البلاغه، علاوه بر مسئله خلافت و زعامت امور مسلمین در مسائل سیاسی، مسئله امامت به مفهوم خاصی که شیعه تحت عنوان «حجت» قائل است، عنوان و به نحو بلیغ و رسایی بیان شده است.

نتیجه‌گیری

با بررسی‌های به‌عمل آمده در سخنان امام علی(ع) معلوم گردید که پاسخ به این پرسش اصلی تحقیق که: «آیا در سخنان امام علی(ع) اثرگذاری عوامل اجتماعی بر معرفت‌های انسانی پذیرفته می‌شود؟»، مثبت است. همچنین، پاسخ به پرسش‌های فرعی تحقیق به قرار زیر است: پاسخ به این پرسش که «اثرگذاری عوامل اجتماعی بر معرفت‌های انسانی چگونه تأثیری است؟»، این است که اصل تأثیر قابل قبول است، اما، نحوه اثرگذاری در علوم متافیزیک، تجربی و اعتباری، در مواردی، می‌تواند متفاوت باشد. معرفت‌های اعتباری اجتماعی، برخلاف معرفت‌های دیگر، به لحاظ موضوعی، منوط و مشروط به جامعه‌اند. عوامل اجتماعی، به لحاظ شکلی، بر هر سه نوع معرفت، با تفاوت‌هایی، اثرگذار است و این تأثیر می‌تواند شکل حتمی، نیز، داشته باشد. به لحاظ محتوایی، اثرگذاری این عوامل بر معرفت‌ها در حد اقتضا است و به مرحله حتمیت نمی‌رسد، ضمن آنکه اگر این تأثیر در راستای ارضای خواسته‌های مادی باشد، عامل تحریف معرفت است. جواب به پرسش «میزان اثرگذاری در چه حدی است؟»، آن است

که از حیث تأثیر محتوایی در هر سه نوع معرفت، در حد ایجاد میل، گرایش و اقتضا است، اما از حیث شکل، برای هر سه نوع، و برای علوم اعتباری اجتماعی، از حیث موضوع، می‌تواند به مرحله حتمیت، نیز، برسد. همچنین، پاسخ این پرسش که «آیا اثرگذاری در سطح فردی، گروهی، قشری و یا گونه‌ای دیگر است؟»، این است که معرفت می‌تواند فردی و یا بسته به عوامل مختلف تأثیرگذار، جمعی فطری، جنسی، اقتصادی، فرهنگی و مانند آن باشد. پاسخ به این پرسش که «آیا عامل تعیین‌کننده‌ای در این اثرگذاری وجود دارد؟»، این چنین ارزیابی می‌شود که در بین عوامل اجتماعی عامل سیاست تأثیرگذارترین است و می‌تواند بر عوامل دیگر نقش تعیین‌کننده‌ای داشته باشد، هر چند سخن آخر را در هر حال، اراده انسان می‌زند. بالأخره، جواب این پرسش که «آیا ساحتی برتر از تعیین اجتماعی برای معرفت وجود دارد؟»، آن است که مجموعه معرفت‌های پیامبران و امامان معصوم(ع)، به لحاظ محتوایی، معرفت‌هایی مصون از تأثیرات عوامل اجتماعی است، اگرچه، به لحاظ شکلی، تحت تأثیر این عوامل قرار داشته باشند.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۷۳)؛ ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: دارالقرآن الکریم.
 نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی (ره).
- آشتیانی، منوچهر (۱۳۳۵)، درآمدی به جامعه‌شناسی معرفتی، چ ۱، تهران: کتابخانه طهوری.
 آیینۀ مهر (۱۳۸۰)، ویژه‌نامه مرحوم علامه طباطبایی، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
 ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۹)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- اژدری‌زاده، حسین (۱۳۷۹)، جامعه‌شناسی معرفت در قرآن، رساله کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی، مؤسسه امام خمینی (ره).
- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۴۶)، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: رسالت قلم.
 برگر، پیترا و توماس لوکمان (۱۳۸۲)، ساخت اجتماعی واقعیت (رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت)، ترجمه فریبرز مجیدی، چ ۱، [بی‌جا]: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
 پارسانیا، حمید (۱۳۸۷)، «عقل و جنسیت (رویکرد انتقادی فلسفه اسلامی)»، نشریه فلسفه، کلام و عرفان خردنامه همشهری، ش ۲۶، ص ۵۶.
- توکل، محمد (۱۳۷۰)، جامعه‌شناسی علم، چ ۱، تهران: مؤسسه علمی - فرهنگی نص.
 ریتزر، جورج (۱۳۷۴)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، چ ۱، [بی‌جا]: انتشارات علمی.
- سلیمی، علی و دیگران (۱۳۸۸)، همنشینی و کج‌نشینی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ تهران: سازمان فرهنگی - هنری شهرداری تهران.
- شیروانی، علی (۱۳۷۶)، سرشت انسان، قم: نهاد نمایندگی ولی فقیه، معاونت امور اساتید.
 طباطبایی، محمدحسین (بی‌تا)، المیزان، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة لعلمیه.
- _____ (۱۳۶۷)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چ ۵، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین.
- علیزاده، عبدالرضا و دیگران (۱۳۸۳)، جامعه‌شناسی معرفت، قم: مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.

- غزالی، محمد (بی تا)، احیاء علوم الدین، چ ۲، بیروت: دارالقلم.
 فصلنامه حوزه و دانشگاه، ش ۱۱ و ۱۲ و نیز ش ۳۵.
 فولادی، حفیظ الله (۱۳۸۴)، معرفت و جامعه، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 فیاض، ابراهیم، پگاه حوزه، سرمقالات.
 کوزر، لیوئیس (۱۳۷۰)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، چ ۳، تهران: انتشارات علمی.
 مارکس، کارل (۱۳۵۸)، نقد اقتصاد سیاسی، [بی جا]: ترجمه سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران.
 مانهایم، کارل (۱۳۵۵)، ایدئولوژی و اتوپیا، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
 مجموعه مقالات (۱۳۸۵)، کنگره تخصصی فاضلین نراقی، نراق: انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد نراق.
 مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۴)، آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
 مطهری، مرتضی (۱۳۵۴)، سیری در نهج البلاغه، چ ۲، قم: صدرا.
 _____ (۱۳۶۷)، مسئله شناخت، قم: صدرا.
 _____ (۱۳۷۱)، مجموعه آثار، قم: صدرا.
 مک‌کارتی، ای. دی. (۱۳۸۸)، معرفت به مثابه فرهنگ: جامعه‌شناسی معرفت جدید، زیر نظر و مقدمه دکتر محمد توکل، ترجمه کمال خالق پناه و دیگران، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
 مولکی، مایکل (۱۳۷۶)، علم و جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه حسین کچویان، چ ۱، تهران: نشر نی.
 نعلبندی، منوچهر (۱۳۷۶)، مقایسه دیدگاه‌های تربیتی امام خمینی و علامه سید محمد حسین طباطبایی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی.
 همیلتون، پیتر (۱۳۸۰)، شناخت و ساختار اجتماعی، ترجمه حسن شمس‌آوری، تهران: نشر مرکز.

Berger, P. L. & Thomas Luckmann (1967), *The Social Construction of Reality, A Treatise in the Sociology of Knowledge*, A Doubleday Anchor Books.

-
- Gurvitch, G. (1971), *The Social Frameworks of Knowledge*, Oxford: Basil Blackwell.
- Mannheim, Karl (1959), *Essays on The Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul Ltd.
- (1985), *Ideology and Utopia*, Louis Wirth & Edward Shils (trans.), London: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers.
- Stark, W. (1960), "The Sociology of Knowledge", *An Essay in Aid of A Deeper Understanding of The History of Ideas*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Tavakol, M. (1987), *Sociology of Knowledge, Theoretical Problems*, Sterling Publishers Private Limited.