

# رابطه معرفت و جامعه

## گذری بر اندیشه‌های متفکران مسلمان

مهدی صفار دستگردی  
عضو دفتر همکاری و دانشگاه



است؛ در این میان برای عوامل خارج از ذهن و بویژه برای عوامل اجتماعی، جایگاهی برای تأثیرگذاری بر محتوا یا قالب معرفت در نظر گرفته نمی‌شد. آغاز این تغییر رویکرد را در غرب می‌توان به قرن هفدهم میلادی برگرداند. نوشته‌های فرانسیس بیکن<sup>۲</sup> در اوایل این قرن در زمینه آثار عوامل طبیعی چون جنس، سن، سلامتی و بیماری، زشتی و زیبایی (عوامل درونی) و نیز آثار اموری چون فرمانروائی، اشرافیت، رفاه، نامالیمت، ثروت (عوامل بیرونی) بر ذهن، نقطه‌شروعی بود در این مسیر که در ضمن، زمینه کلی کار را برای شعبه‌ای مستقل در جامعه‌شناسی - یعنی جامعه‌شناسی معرفت - فراهم کرد؛<sup>۳</sup>

تفکر در باب معرفت، سابقه‌ای به درازای تاریخ فلسفه دارد. مسأله‌شناخت،<sup>۱</sup> منشأ و نحوه حصول آن برای آدمی و نیز اعتبار و واقع‌نمایی آن، مسائلی است که از دیر باز، ذهن آدمی را به خود مشغول داشته و موجب پیدایش نظریه‌ها و مکاتب گوناگون در این زمینه شده است. معرفت‌شناسی، شاخه‌ای از فلسفه است که به این مهم می‌پردازد.

اما در چند قرن اخیر، به موازات طرح مباحث اجتماعی و شکل‌گیری جامعه‌شناسی به عنوان یک رشته علمی مستقل، متفکران اجتماعی همچنین، دریچه‌های جدیدی را در باب بررسی مسأله شناخت به روی افکار و اذهان باز کرده‌اند. پیش از آن، اندیشه رایج، استقلال ذهن در مقابل عین بود؛ بدین معنا که حصول ادراکات و شناخت‌های انسان، دارای قوانین و ساز و کار خاص خود

۱ - در اینجا دو کلمه شناخت و معرفت به یک معنا به کار برده می‌شود.

2 - F. Bacon.

3 - Coaser , Lewis A. ; Knowledye, Sociology of

رشته‌ای علمی که حدود دو قرن بعد، توسط ماکس شلر،<sup>۱</sup> آلفرد ویر<sup>۲</sup> و کارل مانهایم،<sup>۳</sup> پایه‌گذاری و بسط داده شد.<sup>۴</sup> جامعه‌شناسی معرفت به شاخه‌ای از جامعه‌شناسی تعریف شده است که رابطه بین فکر و جامعه را مورد مطالعه قرار می‌دهد.<sup>۵</sup> این تعریف شامل تأثیر فکر بر جامعه و عکس آن می‌شود ولی دغدغه اصلی پژوهشگران این رشته، بررسی تأثیرات جامعه بر جریان فکر و اندیشه بوده است.

در میان اندیشمندان اسلامی نیز، تفکر و اظهار نظر در باب جامعه و پدیده‌های اجتماعی از دیر باز وجود داشته است؛ البته با صرف نظر از معدود متفکرانی چون ابن‌خلدون و ابوریحان بیرونی، به کسی بر نمی‌خوریم که به طور مستقل به جامعه نظر انداخته یا در باب پدیده‌های اجتماعی، نظریه‌پردازی کرده باشد؛ بلکه عموماً برای دستیابی به آرای آنان در اجتماعیات باید در لابلای آثار فلسفی، کلامی، اخلاقی و عرفانی به جستجو پردازیم و با استخراج و کنار هم گذاشتن بیاناتی پراکنده، از ذهنیت آنان در مورد اجتماعیات و از جمله رابطه جامعه و معرفت آگاه شویم. البته شناخت عوامل چنین وضعیتی خود می‌تواند موضوع مطالعه‌ای گسترده در حوزه جامعه‌شناسی معرفت و علم باشد. در باب موضوع مورد بحث ما، علی‌رغم تفاوتی که بین آرای اندیشمندان اسلامی وجود دارد، یک وجه مشترک به چشم می‌خورد و آن رویکرد وجودشناختی<sup>۶</sup> (در مقابل رویکرد غایت‌شناختی)<sup>۷</sup> در مورد معرفت است. در این رویکرد، معرفت «مقوله‌ای وجود‌شناسی» است و «غایت‌شناختی معرفت تابع شناخت وجود و منشأ معرفت و خود انسان است». مسائلی چون «تعریف معرفت، تعیین اجتماعی معرفت، تأثیر اجتماعی معرفت، صدق و اعتبار معرفت» متأثر از نوع رویکرد معرفت‌شناختی است.

البته باید متذکر شد که این تقسیم‌بندی از رویکردها، صرفاً انواع آرمانی است و هیچیک به طور خالص مشاهده نمی‌شود، بلکه به معنای غلبه و برجستگی عناصر یک رویکرد خاص در آرای یک متفکر است.<sup>۸</sup>

نکته شایان ذکر آن است که همان‌گونه که از عنوان این مقاله پیداست، نوشتار حاضر در صدد بررسی عمیق و گسترده آرای متفکران مسلمان در این باب نیست؛ چه این مقصود، تنوع همه جانبه و عمیق تمام آثار و آثار تمام متفکران اسلامی را می‌طلبد و این نه با مجال کوتاه این مقاله، متناسب است و نه با بضاعت علمی نگارنده؛ بلکه هدف، ارائه نکاتی برای شروع کار و جلب توجه پژوهشگران برای تحقیق در این زمینه است.

قبل از ورود به بحث اصلی نکته‌ای مهم را یادآور می‌شویم؛ در اینجا مقصود از شناخت صرفاً فرآیند شناخت یا محصول آن نیست بلکه این اصطلاح‌گرایشها، حالتها، جهتگیریها، تخیلات، غرایز و سائقه‌ها را نیز در بر می‌گیرد.<sup>۹</sup>

در یک تقسیم‌بندی از اندیشمندان مورد بحث در این مقاله، در وهله اول می‌توانیم به دو دسته اشاره کنیم: در دسته اول متفکرانی قرار دارند که از مدخل فلسفه

International Encyclopedia of Social Sciences; Vol 7 and 8; p. 428.

1 - M. Scheler.

2 - Alfred Weber.

3 - K. Mannheim.

4 - Stark, Werner; The Sociology of Knowledge; P. 104.

5 - Coser, Lewis, A; Knowledge, Sociology of; International Encyclopedia of Social Sciences; Vol 7 and 8; P. 428.

6 - Ontological approach.

7 - Teleological approach.

8 - Tavakol, M.; Sociology of Knowledge; p. 2.

9 - cf. Ibid., p. 50.

(فطری یا عملی) وارد بحث شده‌اند و در دسته دوم متفکرانی که دیدی کاملاً اجتماعی دارند و تبیین و تحلیل اجتماعی در مباحث آنان جلب نظر می‌کند؛ گرچه ممکن است زمینه بحث آنان بحثی فلسفی باشد. بحث ما بر مبنای این تقسیم، آغاز و انجام می‌گیرد.

## ۱- دیدگاه فلسفی

در اینجا فیلسوفان متقدم را از فیلسوفان متأخر تفکیک می‌کنیم؛ چراکه قداما در این مورد تحت عنوان مستقلی بحث نکرده‌اند و باید از میان مباحث مختلف فلسفی آنان مطالبی را استنباط کرد؛ ولی برخی دیگر که عمدتاً از فلاسفه متأخرند تحت تأثیر نظریات جدید مطرح شده در غرب این موضوع را مستقلاً مورد بحث قرار داده‌اند.

### ۱-۱- فیلسوفان متقدم

فارابی (۲۵۸/۸۷۰ - ۳۳۹/۹۵۰)

فارابی در «کتاب آراء اهل المدینه الفاضله» به تقسیم بندی انواع جامعه می‌پردازد؛ ملاک این تقسیم بندی عقاید، تمایلات و گرایشهای رایج و حاکم در هر نوع از انواع جامعه است؛ از این رو، تحقق یا امکان جوامع متنوع، به معنای وجود یا امکان وجود انواع معرفتها (به معنای عام آن) است. به نظر وی جامعه نه فقط به انواع فاضله و غیر فاضله (جاهلیه، فاسقه، مبتدله و ضاله<sup>۱</sup>) تقسیم می‌شود، بلکه جامعه یا مدینه فاضله نیز خودداری اصنافی است که با حفظ ویژگیهای مشترک، نسبت به یکدیگر تمایزهایی دارند؛ بدینسان امکان تحقق مدینه‌های فاضله، از امکان تحقق صور مختلف معارف (از نوع آنچه در مدینه فاضله یافت می‌شود) در نظر فارابی خبر می‌دهد. وی در بخشی از کتاب<sup>۲</sup> خود مجموعه‌ای از اعتقادات و باورها را به

عنوان آنچه بین اهل مدینه فاضله مشترک است و همه بدانها علم دارند بر می‌شمرد؛ عمده این باورها در زمینه شناخت مبدأ و معاد، ماهیت پدیده‌های طبیعی و حکمت جاری در آنها، انسان و نفس او، رئیس اول (مدینه فاضله) و جانشینان شایسته پس از او، وحی، سعادت و... است. به نظر فارابی سعادت - که دستیابی به آن فقط در مدینه فاضله ممکن است - یک چیز بیش نیست؛ همچنین حقایق عالم واقعیت که علم به آنها و عمل به مقتضای آنها برای وصول به سعادت ضروری است، در متن واقع یکی است و چندگانگی در آن راه ندارد؛ اما در عین این وحدت، در مقام بیان، تفهیم و انتقال این باورها (که بیشتر جنبه مذهبی دارد) به مردم، شیوه‌ها و به تعبیری قالبهای متنوعی پدید می‌آید. به عبارت دیگر شکل و قالب این محتوا تحت تأثیر دو عامل است: اول قدرت قوای شناختی مردم به عنوان مخاطبان و دوم فرهنگ عمومی مخاطبان. در مورد اول، بدیهی است که همگان توان دریافت مطالب را از طریق برهان ندارند و بخش اعظم مردم به تعبیر فارابی از طریق تمثیل و ارائه مثالهای مناسب به فهم آنها نایل می‌آیند. بنابراین، بیان امور مذکور در خطاب به حکما و اهل برهن و باقی مردم، هر یک شکل و قالب خاصی را می‌طلبد. اما در مورد عامل دوم فارابی خود چنین می‌گوید «و حکایت این اشیاء [معارف و باروهای مذکور] برای هر امت و اهل هر مدینه‌ای به وسیله مثالهایی صورت می‌گیرد که در نزد آنان هر چه بیشتر شناخته شده باشد، و چه بسا در نزد امتهای [مختلف] اکثر یا بعضی از این مثالها متفاوت باشد، پس حکایت این اشیاء برای هر امتی به وسیله اموری صورت می‌گیرد که با آنچه در مورد امتی دیگر به کار می‌رود مغایر است. بدین

۱- فارابی، محمد بن محمد؛ کتاب آراء اهل المدینه الفاضله؛ ص ۱۳۱.

۲- همان؛ صص ۱۴۶-۱۴۸.

ممکن است امتهای فاضله و مدینه‌های فاضله‌ای باشند که در آیین<sup>۱</sup> متفاوتند، پس همگی عیناً یک سعادت واحد و مقاصدی واحد را قصد می‌کنند.<sup>۲</sup>

### ابن سینا (۹۸۰/۳۷۰-۱۰۳۷/۴۲۸)

ابن سینا فیلسوف شهیر اسلامی به مانند فارابی و سایر فیلسوفان اسلامی در باب معرفت، دیدگاهی عقلگرایانه دارد؛ به نظر وی ذهن در مقابل عین از استقلال برخوردار است و محتوای ادراکات و تصدیقات، تابع ساز و کار خاص خود است و در این مورد از عوامل خارج از ذهن و از جمله عوامل اجتماعی ذکر می‌نماید؛ اما در ضمن مباحث مربوط به تعلیم و تربیت در کتاب *تسلیم* و *المنازل* این نظر استنباط می‌شود که جنبه‌های فرهنگی، در پیدایش و نشو و نمای علوم و عدم آن نقش دارد. به نظر وی یادگیری برخی علوم برای قومی راحت‌تر و برای قوم دیگر مشکل‌تر است و بدین دلیل، جنبه‌های قومی و عادات باید در تعلیم علوم مورد توجه قرار گیرد.<sup>۳</sup> این سخن گرچه در زمینه آموزش و پرورش مطرح شده ولی بر نظر ابن سینا در باب یادگیری و تصور و تصدیق انسانها مبتنی است و به همین دلیل در حوزه معرفت و بالخصوص در حوزه علم - که مورد تصریح اوست - داخل می‌شود. تمایز اقوام از یکدیگر در آداب و رسوم، عادات، گرایشها، باورها، هنرها، علوم، فنون، ابزارهای به کار رفته برای تأمین نیازها و خلاصه فرهنگ - معنوی و مادی - است. به عبارت دیگر کلمه «قوم» بار جامعه شناختی دارد و مفهومی فراتر از عناصر روانی یا نژادی مجموعه‌ای از افراد را می‌رساند. این عناصر فرهنگی باعث می‌شوند افراد هر قوم یا ملت با امور خاص و مفاهیم خاصی آشنایی و ممارست ذهنی داشته باشند؛ بدین ترتیب علمی که با این عناصر فرهنگی تناسب دارند، زمینه

بیشتری برای پیدایش و شکوفایی در میان اهل آن فرهنگ می‌یابند چرا که تصور مفاهیم اولیه آن علوم برای آنان سهلتر است و لذا علمی که چنین نیستند، یا در آن فرهنگ ظهور نمی‌یابند یا ناقص و ابتر می‌مانند. از این روست که می‌بینیم برخی علوم در برخی سرزمینها، سابقه‌ای طولانی دارد در حالی که اثری از آن علوم در دیگر سرزمینها دیده نمی‌شود. این مطلب، شبیه نظری است که غزالی به گونه‌ای صریحتر در باب منشأ پیدایش علوم ابراز داشته است.

نکته دیگر اینکه این مطلب به حوزه علم محدود نمی‌شود و می‌توان آن را به مطلق معارف و از آن جمله معارف دینی تسری داد. بدین معنا که پذیرش و رسوخ مجموعه‌ای از معارف و اعتقادات در یک قوم منوط به تناسب آن با فرهنگ بومی است؛ آنچنان که در باب تفکر خاص شیعی در مورد امامت، توضیح و گسترش آن در منطقه ایران و یمن را تا حدی می‌توان ناشی از سابقه وجود پادشاهانی در این مناطق دانست که اعتقاد به منشأ ایزدی آنان و بدست‌گیری زمام امور از جانب یزدان، در میان مردم عمومیت داشت و همین سابقه آشنایی با این نوع تفکر در فرهنگ یک قوم، می‌تواند در فهم و تصدیق اندیشه‌های مشابه آن مؤثر باشد. این نکته نهفته در کلام بوعلی، به طور واضحتر، از کلام فارابی - که در بالا آمد - قابل استنتاج است و این رشد نیز جنبه دیگری از این مطلب را مورد بحث قرار داده است.

### ابن رشد (۱۱۲۶/۵۲۰-۱۱۹۸/۵۹۵)

۱- مقصود فارابی، تفاوت ظاهری آیینها و وحدت جوهره آنهاست؛ نظیر تفاوتهایی که بین ادیان آسمانی دیده می‌شود، با آنکه جوهره اصلی آنها یکی است.

۲- همان؛ صص ۱۴۷-۱۴۸.

۳- ابن سینا، محمد بن حسین؛ تدابیر المنازل؛ ص ۴۰.

با تتبع و دقت در آثار ابن رشد به شباهت رأی وی با آنچه پیشتر، از فارابی نقل شد پی می‌بریم؛ البته کلام ابن رشد در این باب صریحتر از سخن فارابی است. ابن رشد در کتاب *فصل المقال و تقریر ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال* آنگاه که به تبیین مسأله ظاهر و باطن در شرع و لزوم تأویل برای فهم درست گزاره‌های دینی می‌پردازد، خصایص معرفت دینی و رابطه آن را با جامعه بیان می‌کند. به نظر وی علت به میان آمدن «ظاهر و باطن» در شرع، «اختلاف سرشت انسانها و تباین استعدادها ایشان از لحاظ تصدیق» است.<sup>۱</sup> از این رو مردم را از لحاظ توان فهم معانی گزاره‌های دینی و ارائه آنها به سه دسته تقسیم می‌کند: حکیمان (فیلسوفان)، متکلمان و عوام<sup>۲</sup>؛ حکیمان؛ اهل برهان، متکلمان، اهل جدل و عوام، اهل خطابه‌اند. پس به همین ترتیب، ادله نیز بر سه قسمند: برهان<sup>۳</sup>، جدل و خطابه و هر قسم از این ادله برای اقتناع عقول گروهی از مردم به کار می‌آید. و این سه دلیل و پیروان هر یک در قرآن چنین آمده است: «ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن...» (سوره انعام آیه ۱۲۵)

ابن رشد در ضمن بیانی، پس از ذکر تفاوت طبایع انسانها در فهم حقایق و وجود راههای مختلف برای رسیدن به تصدیق آنها اضافه می‌کند که مقصود شرع، آموزش همگان است و نتیجه می‌گیرد که شرع باید از همه روشهای تصدیقی بهره بگیرد:

«مقصود شرع آموزاندن دانش حقیقی و کردار درست است و آموزاندن نیز چنانکه منطقیان می‌گویند بر دو گونه است: تصور و تصدیق؛ و روشهای موجود برای رسیدن انسانها به تصدیق سه گونه است: روش برهانی، جدلی و خطابی؛ روشهای رسیدن به تصور دو تاست: یا خود شیء است یا نماد (مثال) آن، از سوی دیگر در

سرشت همه انسانها نیست که برهانها یا سخنان جدلی را بپذیرند تا چه رسد به برهانی، زیرا آموختن سخنان برهانی دشوار است. اما مقصود شرع آموزش همگان بوده است، بنابراین شرع باید شامل همه روشهای تصدیق و نحوه‌های تصور باشد»<sup>۴</sup>.

بنابراین به نظر ابن رشد معرفت دینی، تحت تأثیر مستقیم دو عامل قوه درک جامعه و فرهنگ عمومی آن است. تأثیر این دو عامل را در دو سطح و دو مرحله می‌توان بررسی کرد: در سطح و مرحله انزال و ابلاغ معارف دینی و در سطح و مرحله تعیین یافتن، نهادی شدن و اجتماعی شدن معرفت دینی. در مرحله انزال و ابلاغ، نوع بیان و کیفیت استدلالها به گونه‌ای است که با فهم همگان متناسب باشد؛ البته شارع با قصد آموزش همگان، اهل برهان را بی نصیب نمی‌گذارد ولی حال اکثر مردم را که اهل خطابه‌اند لحاظ می‌کند. به تعبیر ابن رشد «دین

۱- خراسانی، شرف‌الدین؛ دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ص ۵۸۱. و ابن رشد، محمد بن احمد، کتاب فصل المقال و تقریر ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال؛ ص ۳۴.

۲- حلبی؛ علی اصغر؛ تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی؛ ص ۵۵۲؛ و ابن رشد؛ کتاب فصل المقال...؛ ص ۳۸.

۳- برهان را چنین تعریف کرده‌اند: «قیاس مرکب از قضایای یقینی که نتیجه آن ضرورتاً یقینی باشد.» «جدل صنعتی است که به انسان امکان می‌دهد که بر حسب تمایل و اراده خود، بر مسلمانات اقامه دلیل کند، یا آنها را رد کند و یا از نقض وضعی که محافظ آن است ممانعت کند.» در جدل سائل از مسلمات بهره می‌گیرد و محیب (پاسخگو یا مدافع) از مشهورات (اعم از مشهورات مطلقه یا مشهورات نزد گروه معین). دو خطابه صنعتی است علمی که توسط آن می‌توان عوام را به قبول امری که مورد نظر است تاحد امکان، اقناع کرد.» [رک. مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ منوچهر صناعی دره‌بیدی (مترجم)؛ انتشارات حکمت؛ چاپ اول؛ شوال ۱۴۰۴؛ ص ۳۷۸، ۳۷۹ و ۳۷۹].

۴- خراسانی، شرف‌الدین؛ ابن رشد؛ دایرة المعارف بزرگ اسلامی؛ جلد سوم؛ ص ۵۸۲. و ابن رشد، محمد بن احمد؛ کتاب فصل المقال...؛ ص ۵۰.

تعبیر رمزی و تمثیلی حقایق فلسفی است» «آنچه راکه فلاسفه به صورت معارف عقلی و حقایق فلسفی ادراک می‌کنند، خدای تعالی لطف کرده از آن معانی برای توده مردم در کتاب مجید به صورت رمزی و تمثیلی از میوه و شیر و شهد و اکل دایم و حور و غلمان و لذات دیگر تعبیر فرموده است تا آسانتر دریابند.<sup>۱</sup>» اما در سطح و مرحله بعد، که مرحله فهم و هضم معارف ابلاغ شده است آنچه به عنوان دین تعین می‌یابد و نهادینه می‌شود، همان متفاهم عرفی و عمومی و متناسب با سطح معرفتی جامعه است؛ بدینسان معرفت دینی بار دیگر در دستان کارآموده و ما هر جامعه شکل می‌گیرد. از این رو است که ابن رشد بین علم الهی ناب و عاری از شوائب و آنچه در میان مردم، دین تلقی می‌شود و یا به آنان القا می‌شود تمایزی قائل است و می‌گوید: «ای مردم من نمی‌گویم دانشی که آن را علم الهی می‌نامید غلط است بلکه می‌گویم دانش من دانشی بشری است.»<sup>۲</sup>

ابن رشد بعلاوه، فلسفه و حکمت را نیز به طور غیر مستقیم در قید و بند عوامل یاد شده گرفتار می‌داند؛ چون اگر فیلسوفان پرده ظواهر را برای عوام کنار بزنند و باطن آن را بر آنان مکشوف کنند، دین ایشان را تباه می‌کنند: «و آنگاه که قسمتی از این تأویلات - خصوصاً تأویلات برهانی، به دلیل دوری آنها از معارف عمومی - برای نا اهلان به صراحت بازگو شود، تصریح کننده [گوینده] و مخاطب هر دو به کفر کشیده می‌شوند.»<sup>۳</sup> بنابراین به نظر وی معارف عمومی (المعارف المشتركة) تأثیر بسزایی دارد و فلسفه را از نظر نوع مسائل طرح شده در آن و میزان بسط و شکوفایی آن مشروط می‌سازد.

**خواجه نصیرالدین طوسی (۱۲۰۱/۵۹۷ - ۱۲۵۸/۶۵۷)**  
خواجه نصیرالدین طوسی فیلسوف و سیاستمدار اسلامی،

بخش اعظم آرای اجتماعی خود را در کتاب *اخلاق ناصری* بیان داشته است. وی در قالب حکمت عملی سخن گفته و در این زمینه به میزان زیادی از اندیشه‌های فارابی متأثر بوده است. خواجه از تقسیم بندی فارابی در باب انواع جوامع پیروی کرده و در ابتدا اشاره‌ای کلی به علت شکل‌گیری گونه‌های متنوع جامعه دارد؛ به نظر وی شکل‌گیری جامعه، حاصل افعال ارادی انسانها و به مانند افعال، از انگیزه‌های مختلف (خیر و شر) ناشی می‌شود؛ از تجمع انسانهایی دارای انگیزه خیر (بالحاظ سایر شرایط مانند شناخت صحیح از سعادت، و تشخیص راه صحیح برای وصول به آن) مدینه فاضله شکل می‌گیرد و در مقابل، اجتماع صاحبان انگیزه‌های شر (طلب لذت، مال، جاه، غلبه بر دیگران و ...) مدینه‌های غیر فاضله پدید می‌آورد:

«و چون افعال ارادی انسانی منقسم است به دو قسم، خیرات و شرور، اجتماعات نیز منقسم باشد بدین دو قسم: یکی آنچه سبب آن از قبیل خیرات بود، و دیگر آنچه سبب آن از قبیل شرور بود، و اول را مدینه فاضله خوانند و دوم را مدینه غیر فاضله. و مدینه فاضله یکی بیش نبود، چه حق از تکثر منزه باشد و خیرات را یکی طریق بیش نبود. و اما مدینه غیر فاضله سه نوع بود...»<sup>۴</sup>

در واقع تأثیر عامل معرفت بر شکل‌گیری انواع جوامع و نهادها و سازمانهای مختلف اجتماعی و جریان امور در آنها، در نظر خواجه و فارابی آشکار است؛ چرا که تقسیم‌بندی آنان از جوامع بر نوع انسان‌شناسی و وجود

۱- حلبی، علی اصغر؛ تاریخ فلسفه در تاریخ ایران و جهان اسلامی؛ ص ۵۵۳؛ و ابن رشد، محمد بن احمد؛ کتاب فصل المقال...؛ ص ۴۵.

۲- کورین، هانری؛ تاریخ فلسفه اسلامی؛ ص ۳۳۰.

۳- ابن رشد، محمد بن احمد؛ کتاب فصل المقال...؛ ص ۵۲.

۴- طوسی، محمد بن محمد بن حسن؛ اخلاق ناصری، ص ۲۸۰.

شناسی اهل هر مدینه مترتب است؛ اگر آحاد یک مدینه، در مورد ماهیت انسان؛ جهان معرفتی صحیح داشته باشند و متناسب با آن، کمال مطلوب را برای خود تشخیص دهند، در مقام تحقق بخشیدن به غایت خود، شاهد شکل‌گیری جامعه فاضله خواهند بود؛ در جوامع غیر فاضله نیز وضع به همین منوال است.

نکته فوق در تأثیر معرفت عمومی جامعه بر نهاد دولت نیز منعکس است؛ خواجه بسان فارابی، به این امر توجه کرده و در پایان ذکر ویژگیهای هر یک از انواع جامعه متذکر می‌شود که رئیس این مدینه کسی است که در راستای تمایلات و خواسته‌های عمومی حرکت کند.<sup>۱</sup>

البته به نظر می‌رسد خواجه در باب رابطه معرفت عمومی و نهاد دولت به رابطه‌ای دو سویه اعتقاد دارد و تأثیر خلیقات، گرایشها و تصمیمات و اقدامات دولت و دولتمردان را بر جامعه از نظر دور نداشته است:

«و مردمان در هر دو حال [اینکه سیاست حاکم، سیاست فاضله باشد یا سیاست ناقصه] نظر بر ملوک داشته باشند و اقتدا به سیرت ایشان کنند، و از اینجا گفته‌اند که الناس علی دین ملوکهم و الناس بزمانهم اشبه منهم بآبائهم، و یکی از ملوک گوید نحن الزمان»<sup>۲</sup>.

خواجه در مقدمه کتاب خود در مقام تعیین دقیق حوزه بحث در حکمت عملی به تأثیر پذیری روابط حقوقی در جوامع انسانی و نیز علم فقه از تغییرات و تحولات جاری در جوامع و در گذر زمان اشاره می‌کند. به نظر وی ریشه این امر در ماهیت قرار دادی و اعتباری روابط حقوقی است. این روابط به طور عام بر سه قسم است: «یکی آنچه راجع به هر نفسی بود با افراد، مانند عبادات و احکام آن؛ و دوم آنچه راجع به اهل منازل بود به مشارکت، مانند مناکحات و دیگر معاملات؛ و سیم آنچه راجع به اهل شهرها و اقلیمها بود مانند حدود و

سیاسات، و این نوع علم را علم فقه خوانند، و چون مبدأ این جنس اعمال، مجرد طبع نباشد وضع است، به تقلب احوال و تغلب رجال و تطاول روزگار و تفاوت ادوار و تبدل ملل و دول در بدل افتد...» و به همین دلیل این موارد را هر چند جزء ادراکات عملی و اعتباری است از اقسام حکمت عملی نمی‌شمارد؛ چون حکمت به قضایایی کلی می‌پردازد که در گذر زمان و در اقوام و ملل مختلف تغییر نمی‌پذیرد و در هر زمان و مکانی صادق است.<sup>۳</sup>

## ۱-۲- فیلسوفان متأخر

مسئله ادراکات عملی و اعتباری و رابطه آن با عوامل اجتماعی، موضوعی است که فیلسوفان اسلامی معاصر همچون مرحوم طباطبایی (۱۳۲۱ ق. - ۱۴۰۲ ق.)، شهید مطهری (۱۲۹۸ ش. - ۱۳۵۸ ش.) و مرحوم سیدمحمد باقر صدر با عنایت و تفصیل بیشتری بدان پرداخته‌اند. از آنجا که این سه فیلسوف عالقدر دیدگاه تقریباً واحدی در این مبحث دارند، یکجا در مورد آرای آنان بحث می‌کنیم.

به طور کلی، متناظر با تقسیم عقل به عقل نظری و عملی، ادراکات عقلی نیز به ادراکات حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود. ادراکات حقیقی مربوط به هستها و کشف واقعیات است و ادراکات اعتباری یا عملی به کار رفع حوایج عملی انسان در زندگی، تنظیم زندگی فردی و اجتماعی و ارضای تمایلات درونی می‌آید. از نظر این فیلسوفان ادراکات حقیقی نسبت به عوامل محیطی و اجتماعی، استقلال کامل دارد و عمده بحث آنان در باب ادراکات اعتباری است؛ این ادراکات، تحت تأثیر احساسات و تمایلات درونی و عواطف انسانی،

۱- همان؛ صص ۲۸۹ - ۲۹۸.

۲- همان؛ ص ۳۰۱.

۳- همان؛ صص ۴۰ - ۴۱.

احتیاجات و اقتضات محیط و زندگی انسانی است و مهمتر آن که ابزاری برای ارضای تمایلات انسان است. این ادراکات با واقع و نفس الامر سروکاری ندارد. به نظر ایشان ادراکات اعتباری به دو نوع ادراکات اعتباری قبل الاجتماع و بعد الاجتماع تقسیم می‌شود. ادراکات اعتباری قبل الاجتماع، ادراکاتی است که عام و تغییرناپذیر است؛ یعنی این ادراکات، اصولی کلی است که هر انسانی بدون استثنا، در هر نوع جامعه‌ای که زندگی کند، آن را درک و بر اساس آن زندگی می‌کند؛ مانند اصول و جوب، حسن و قبح، استخدام، اجتماع، فایده و ... البته این اصول، بسته به جوامع و شرایط مختلف اجتماعی، صورگوناگونی به خود می‌گیرد؛ مثال روشن آن اصل حسن و قبح است؛ «انسان هیچگاه از فکر خوب و بد دست بردار نیست ولی پیوسته با پیشرفت زندگی، بد را خوب و خوب را بد می‌شمارد زیرا هیچگاه زندگی دیروزی با احتیاجات امروزی وفق نمی‌دهد.»<sup>۱</sup>

ادراکات بعد الاجتماع، ادراکاتی است که هم اصل پیدایش و هم صورگوناگون آن از عوامل اجتماعی متأثر است؛ مانند زبان، مالکیت، ریاست و مرئوسیت، اعتبارات متساوی‌الطرفین و ... تمامی آموزه‌ها و اندیشه‌های سیاسی ناظر به ماهیت و صور نهاد قدرت، شیوه‌های تدبیر جامعه و سازمانهای مختلف آن، روابط حقوقی، روابط اقتصادی و علوم مربوط به این حوزه‌های معرفتی و نیز هنر و ادبیات، مشمول عنوان ادراکات اعتباری است. همانطور که ذکر شد، هر دو نوع این ادراکات، به نوعی از عوامل اجتماعی تأثیر می‌پذیرد؛ این عوامل به قرار زیر است:

۱- گوناگونی محل سکونت از لحاظ آب و هوا و دیگر شرایط جغرافیایی، ۲- گوناگونی محیط عمل [محیط کار] ۳- توارث افکار، تلقین، اعتیاد [عادت]، تربیت و به

طور کلی کثرت ورود یک فکر به مغز انسان.<sup>۲</sup> استاد مطهری نیز در توضیح آیه ۱۰۸ از سوره انعام (کذلک زینا لكل امة عملهم) می‌گوید: «این آیه دلالت می‌کند که یک امت شعور واحد، معیارهای خاص، طرز تفکر مخصوص پیدا می‌کند؛ فهم، شعور و ادراک هر امتی مخصوص خود آن است. هرامتی با معیارهای خاصی قضاوت می‌کند (لا اقل در مسائل مربوط به ادراکات عملی)؛ هرامتی ذوق و ذائقه ادراکی خاصی دارد. بسا کارها که در دیده امتی زیبا و در دیده امتی نازیباست. جو اجتماعی است که ذائقه ادراکی افراد خود را اینچنین می‌سازد.»<sup>۳</sup>

شهید صدر نیز همین نظر را در مورد دو نوع ادراکات حقیقی و اعتباری می‌پذیرد و بر آگاهانه و اختیاری بودن تغییرات حاصل در این ادراکات تصریح می‌کند و هرگونه علیت را از عوامل محیطی و اجتماعی نفی می‌کند.<sup>۴</sup>

## ۲- دیدگاه اجتماعی

ابوحامد محمد غزالی (۱۰۵۸/۴۵۰ - ۱۱۱۱/۵۰۵) غزالی در کتاب *ذم الدنيا از احياء علوم الدين* به تفصیل درباب زندگی اجتماعی و منشأ آن، پیدایش تقسیم کار اجتماعی و تولد حرف و صناعات مختلف سخن گفته است و در ضمن آن به تأثیر نظام معیشتی بر نظام فکری اشاره می‌کند. به نظر وی نیازهای اساسی انسان (غذا، مسکن و لباس)، او را به تلاش برای تأمین آنها وامی‌دارد و در این راستا، پنج حرفه کشاورزی، چوپانی، شکار،

۱- طباطبائی، محمد حسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ جلد ۲؛ ص ۳۳۲.

۲- همان؛ صص ۳۱۲ - ۳۴۲.

۳- مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ جلد ۲؛ جامعه و تاریخ؛ ص ۳۴۰.

۴- صدر، سیدمحمد باقر؛ فلسفتنا، ص.



بنایی و بافندگی که اصول سایر حرفه‌ها و صناعات است به وجود می‌آید. لزوم بکارگیری آلات و ابزار مخصوص در این حرفه‌ها، مستلزم وجود حرفه‌هایی دیگر برای ساخت این ابزارهاست. از سوی دیگر زندگی جمعی که معلول نیاز به بقای نسل و نیاز به تعاون و همکاری برای تأمین نیازهای اساسی است، خواه ناخواه به بروز منازعات و خصومت‌هایی بر سر منافع فردی منجر می‌شود. از این رو به فقه و فقها برای حل و فصل دعاوی حاجت می‌افتد؛ بدین دلیل غزالی فقه را علم دنیا و زاینده نیازهای دنیایی و فقها را عالمان دنیا می‌داند. علاوه بر این، برای حفظ امنیت و دفع شر مهاجمان و دزدان و رسیدگی به معیشت از کار افتادگان و عاجزان از کار کردن، به کسانی نیاز است که دست از کار تولیدی بکشند و دیگران به تأمین معاش آنان اقدام کنند؛ لزوم اخذ مالیت و بکارگیری افرادی برای تعیین و جمع‌آوری و نگهداری مالیات از همینجا ناشی می‌شود. همچنین برای جلوگیری از پراکندگی در عملکرد دستگاه‌های مختلف، به دستگامی واحد برای ایجاد هماهنگی بین آنها نیاز است که دولت و حکومت نام دارد. پس می‌توان گفت در پاسخ به نیازهای معیشتی و نیز نیازهای برآمده از زندگی جمعی، صناعاتی چون قضا، مساحی (تعیین مساحت اراضی و مراتع) و حسابداری و علمی چون فقه و ریاضی ضرورت می‌یابد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که غزالی برای علوم از حیث شکل آنها، تعیین اجتماعی قائل است و در این راستا حتی شکل ریاضیات و میزان توسعه و رشد آن را تحت تأثیر نیازهای اجتماعی و وضع زندگی آدمیان می‌داند.

علاوه بر این، اشتغال و سرگرمی مردم به مشاغل مختلف در روحيات و باورهای آنان مؤثر است و برخی اعتقادات باطل، در میان صاحبان برخی حرف رایج است. برای مثال غزالی مشخصاً به فلاح‌پیشگان

و پیشه‌وران اشاره می‌کند که در اثر استغراق کامل در کار برای رفع حوایج اولیه زندگی، چنین اعتقاد می‌یابند که زندگی چیزی نیست جز کار برای کسب قوتی، تابدان قوت، مجدداً برای کار و تلاش قوت یابند.<sup>۱</sup>

#### ابن خلدون<sup>۲</sup> (۱۳۳۲/۷۳۲-۱۴۰۶/۸۰۸)

ابن خلدون که در زمینه طرح مباحث اجتماعی و جامعه‌شناختی بر دانشمندان غربی تقدم دارد، در حیطه جامعه‌شناسی معرفت مباحث مهم و مفیدی مطرح کرده است. در دوره‌ای که به رنسانس ختم می‌شود و بتدریج افکاری در زمینه تعیین خارجی و اجتماعی معرفت پدید می‌آید «برجسته‌ترین محقق که این مسأله را مورد مطالعه قرار داد، ابن خلدون (۱۳۳۲-۱۴۰۶) بود. کار او تجربی است و روش علی را به کار می‌بندد و در باب مسأله تمدن، برای عوامل جغرافیایی و نیز اجتماعی و اقتصادی اهمیت قائل می‌شود. مفهوم کلیدی ابن خلدون، یعنی «عصبیت» («همبستگی»، «احساس گروهی»، «آگاهی گروهی») امری اجتماعی و سازمانی است. در گروه اجتماعی مانند قبیله که برای غلبه بر مشکلات زندگی شکل گرفته، همبستگی قوی است. رهبر، جایگاه خاصی را که جداکننده او از دیگران باشد اشغال نمی‌کند. ولی این سازمان برای همیشه ادامه نمی‌یابد. همراه با تغییر [زندگی] به زندگی ساکنتر شهری، رهبر که عضوی معمولی بود، به پادشاهی ممتاز، جدا، برتر و مسلط بر سایر اعضا تغییر می‌یابد. به موازات این امر، شخصیت اعضا که پیش از این، شجاعت و گستاخی، ویژگی آن بود، نرم، منفعل و راحت طلب می‌شود. در نتیجه، همبستگی از بین می‌رود و کل جامعه

۱- غزالی، ابوحماد محمد؛ احیاء علوم الدین؛ ج ۳، کتاب ذم الدنيا؛ صص ۲۱۲-۲۱۷.

۲- در این بخش از مقاله منتشر نشده آقای حسین کچوئیان استفاده شده است.

آمادگی آن را می‌یابد که مغلوب قدرتی دیگر واقع شود... در نتیجه، تمدن به نحوی دیالکتیک، بذره‌های افول را در خود دارد. و یکو در قرن هیجده و روسو به شکلی شدیدتر، با ابن خلدون در این دیدگاه درون - جبری درباب ظهور و افول جوامع شریکند.<sup>۱</sup>

ابن خلدون همچنین بر تأثیر دین به عنوان یک ایدئولوژی در جامعه تأکید می‌ورزد، به گونه‌ای که به طور عام، منشأ تمام دولتهایی را که استیلا می‌یابند و کشورهای عظیم و پهناور ایجاد می‌کنند، اصول و عقاید دینی می‌داند که از طریق نبوت یا دعوتی بحق حاصل می‌شود.<sup>۲</sup> وی در تبیین این تأثیر به نقش وحدت بخش دین از طریق تأثیر روانی بر افراد، یعنی از بین بردن فزون طلبیها، هم چشمیها، ریاست طلبیها و ایجاد روحیه انقیاد و در نتیجه ایجاد مراتب اجتماعی اشاره می‌کند.

آنگونه که از خلال عبارات مقدمه بر می‌آید<sup>۳</sup>، به نظر ابن خلدون بین شناخت به معنای اخص آن و عوامل خارجی و اجتماعی هیچگونه ارتباط و جودی برقرار نیست و شناخت، خصیصه‌ای وجودی در انسان است که از قواعد خاص خود تبعیت می‌کند. اما علی‌رغم این نظر، در آنجا که درباب علوم مختلف از قبیل تاریخ، تفسیر، فقه، کلام، اصول، تصوف و عرفان، در جوامع اسلامی و معرفی و پیشینه آنها سخن می‌گوید به تأثیر عوامل اجتماعی در محتوا و صحت و سقم این علوم (که همگی از علوم غیر عقلیند) اشاره می‌کند. برای مثال در علم فقه، به تفاوت مکاتب فقهی از حیث روش و محصول فقهی اشاره می‌کند و می‌گوید نزدیکی مردم حجاز به مهبط وحی، موجب عادت مردم آن دیار به نقل حدیث شده است، از این رو آنان در آنچه نمی‌دانند به صحابه اقتدا می‌کنند و از اظهار نظر شخصی اجتناب می‌کنند. در مقابل، مردم عراق به علت دوری از مهبط وحی، در

دوران پس از انقطاع وحی، در موارد مستحدثه بر رأی و قیاس تکیه می‌کنند؛ و روشن است که این تفاوت در روش، محصولات فقهی متفاوتی را نیز به بار می‌آورد.<sup>۴</sup> همچنین در زمینه علت راه یافتن خطا و اشتباه در تفاسیر اولیه از قرآن می‌گوید: «قوم عرب، اهل کتاب و دانش نبودند و هنگامی که قصد فراگرفتن اموری از قبیل تکوینیات و آغاز آفرینش و رازهای جهان هستی می‌کردند، از کسانی می‌پرسیدند که پیش از آنان اهل کتاب بودند، و پیروان تورات که معاصر این اعراب بودند خود بادیه نشین بودند و از این گونه مسائل بجز آنچه عامه اهل کتاب می‌دانند نمی‌دانستند و اینان بیشتر، حمیریانی بودند که پس از اسلام بر همان معلومات خود باقی ماندند و به سبب مرتبه بلندشان در اسلام، روایات و منقولات آنان مقبول می‌افتاد و مفسران آنها را نقل می‌کردند.»<sup>۵</sup>

علاوه بر این، ابن خلدون در حیطه جامعه‌شناسی علم نیز اظهار نظر کرده و رابطه بین سطح توسعه عمران و علوم و دانشها را بیان کرده است. به طور کلی، از نظر وی، پیدایش و گسترش و شکوفایی علوم با میزان توسعه عمران در ارتباط مستقیم است. چون علم، معرفتی نظام یافته و دارای موضوع و مسائل مشخص و روشهای خاص تعلیم و تعلم است. برای اینکه مجموعه‌ای از قضایا، از پراکندگی خارج شود و صورت علم را به خود بگیرد، نیازمند بحث و گفتگو و نقل و انتقال یافته‌های پراکنده است؛ یعنی همان چیزی که ابن خلدون از آن به صنعت

1 \_ Tovakol, M. ; Sociology of knowledge ; p.54 \_ 55.

۲- ابن خلدون، عبدالرحمن؛ مقدمه؛ ص ۱۹۷.

۳- همان؛ ص ۵۴۴.

۴- همان؛ صص ۵۶۴ - ۵۶۵.

۵- همان؛ صص ۵۵۴ - ۵۵۵.

تعلیم، تعبیر می‌کند<sup>۱</sup>. حلقه‌های علمی، گروه‌های دانشمندان، شیوه‌های مختلف تحقیق و تتبع علمی، نظام علمی و غیر آن از اجزای این صنعت است و صناعات با رشد و توسعه عمران مرتبط‌اند و در سطح خاصی از عمران تحقق می‌یابند.<sup>۲</sup>

### منابع و مأخذ:

- ۱- ابن خلدون، عبدالرحمن؛ مقدمه تاریخ ابن خلدون؛ خلیل شحاده (حاشیه‌ها و فهرست‌ها) و دکتر سهیل زکار (بازنگری)؛ دارالکفر؛ بیروت؛ چاپ دوم، ۱۹۸۸.
- ۲- ابن رشد، محمد بن احمد؛ کتاب تفصیل المقال و تقریر ما بین الشریعة والحکمة من الاتصال؛ دکتر البیر نصری نادر (مقدمه و تعلیق)؛ دارالمشرق؛ چاپ ششم، ۱۹۹۱.
- ۳- ابن سینا، محمد بن حسین؛ تسدبیر المنازل؛ مجله «المشهد»؛ چاپخانه فلاح؛ بغداد؛ ۱۳۴۷ ق. / ۱۹۲۹ م.
- ۴- حلبی، علی اصغر؛ تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی؛ اساطیر؛ چاپ اول، ۱۳۷۳.
- ۵- خراسانی، شرف الدین؛ ابن رشد؛ دایرة المعارف بزرگ اسلامی؛ جلد سوم؛ مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی؛ چاپ اول، ۱۳۶۹.
- ۶- سروش، عبدالکریم؛ قصه ارباب معرفت؛ صراط؛ چاپ اول، ۱۳۷۳.
- ۷- صدر، سید محمدباقر؛ فلسفتنا؛ دارالتعارف للمطبوعات؛ بیروت؛ چاپ دهم، ۱۴۰۰ هـ / ۱۹۸۰ م.
- ۸- طباطبایی، سید محمدحسین؛ ادراکات اعتباری؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ جلد دوم؛ دفتر انتشارات اسلامی
- ۹- طوسی، محمد بن محمد بن حسن؛ اخلاق ناصری؛

- مجتبی مینوی و علیرضا حیدری (تنقیح و تصحیح)؛ خوارزمی؛ چاپ دوم؛ تهران؛ بهمن ۱۳۶۰.
- ۱۰- غزالی، ابوحامد محمد؛ احیاء علوم دین؛ الشیخ عبدالعزیز السیروان (تصحیح و نظارت)؛ جلد سوم؛ دارالقلم؛ بیروت؛ چاپ دوم.
  - ۱۱- فارابی، محمد بن محمد؛ کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة؛ دکتر البیر نصری نادر (مقدمه و تعلیق)؛ دارالمشرق؛ چاپ ششم؛ ۱۹۹۱.
  - ۱۲- کوزین، هانری؛ تاریخ فلسفه اسلامی؛ اسدالله مبشری (مترجم)؛ مؤسسه انتشارات امیرکبیر؛ چاپ دوم، ۱۳۵۸.
  - ۱۳- مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ جلد دوم، صدرا؛ چاپ اول، ۲۲ بهمن ۱۳۶۹.
  - ۱۴- مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ جلد ششم؛ صدرا؛ چاپ اول، پاییز ۱۳۷۱.
- 15 - International Encyclopedia of Social Sciences; David L. Sills (ed); Vol 7 and 8; The Macmillan Company; 1963.
- 16 - Stark, Werner; *The Sociology of Knowledge*; Routledge and kegan paul, 1960.
- 17 - Tavakol, M. *Sociology of Knowledge*; Sterling publishers Private Limited, 1987.

۱- همان؛ ص ۵۴۳.

۲- همان؛ ص ۵۰۲.

بخش یک کتاب در یک مقاله در هر شماره از فصلنامه حوزه و دانشگاه می‌کوشد با خلاصه کردن کتابی در حد یک مقاله، خواننده را تا حد قابل توجهی از خواندن کتاب بی‌نیاز کند. در این شماره، دو کتاب در قلمرو جامعه‌شناسی معرفت به خوانندگان عزیز عرضه می‌شود: مقاله اول در صدد معرفی کتاب *جامعه‌شناسی معرفت* از آقای محمد توکل - استاد دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران - است. این کتاب به زبان انگلیسی و در ۲۲۶ صفحه نگاشته شده و مشخصات کتابشناختی آن به شرح زیر است:

Tavakol, M.; *Sociology of Knowledge, Theoretical Problem*; Sterling publishers Private Limited, India, 1987.

تدوین مقاله اول توسط آقای عبدالرضا علیزاده انجام گرفته است. مقاله دوم، معرفی کتاب *جامعه‌شناسی معرفت*، اثر پیتر همیلتون است که در گروه دفتر همکاری حوزه و دانشگاه ترجمه شده است. کار تهیه و تدوین این خلاصه از آقای حسین اژدری زاده است.