

## بررسی نحوه تأثیر ساختار بر کنش و معرفت عاملیت از منظر تفسیر اجتماعی میزان

صادق گلستانی / استادیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) [sadeq.qolestani47@yahoo.com](mailto:sadeq.qolestani47@yahoo.com)  
دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۱۳۰ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۲۶

### چکیده

نسبت و چگونگی ارتباط فرد و جامعه، از مباحث پر دامنه در علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی است. جامعه و ساختار اجتماعی، دارای الزامات و آثاری است که فرد را از جهات گوناگون تحت تأثیر قرار می‌دهد. جهت‌دهی کنش و شکل‌دهی معرفت نمونه آن است. شناخت این مسئله، در تکوین نظریه‌های اجتماعی و نحوه تبیین پدیده‌ها، اهمیت بنیادین دارد. این پژوهش، با روش تحلیل محتوای تفسیر گرانسنگ میزان، نگاه علامه را نسبت به میزان و نحوه تأثیر ساختار بر عاملیت بررسی می‌کند و به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد که میزان، ابعاد و میزان تأثیرگذاری جامعه را بر کنش و معرفت چگونه ملاحظه می‌کند؟ و برای عاملیت در زندگی اجتماعی، چه جایگاهی قائل است؟ علامه، بر مبنای انسان‌شناسی فطری خود، به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد. ایشان از یک سو، به تأثیر جامعه در تعیین کنش افراد و در شکل‌گیری معرفت کنشگران، اذعان دارد و از سوی دیگر، با توجه به عنصر فطری اختیار، تسلط جامعه در تعیین کنش و نیز معرفت کنشگر را نمی‌پذیرد.

**کلیدواژه‌ها:** عاملیت، ساختار، فرد، جامعه، معرفت، کنش، تعیین اجتماعی.

شناخت ارتباط فرد و جامعه، یا عاملیت، ساختار، میزان و نحوه تأثیر ساختار بر افراد، اهمیت خاص در نظریه‌پردازی‌های اجتماعی و تحلیل و تبیین مسائل اجتماعی دارد. از این رو، همواره مورد توجه و گفت‌وگوی جامعه‌شناسان قرار داشته است. اهمیت این مسئله در حوزه جامعه‌شناسی، بدان جهت است که برخی جامعه‌شناسان، آن را «مسئله اصلی در نظریه جامعه‌شناسی» معرفی کرده‌اند (ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۵۹۶-۵۹۷). عمده جامعه‌شناسان کلاسیک، به یکی از دو رویکرد ساختارگرا و کنشگرا گرایش دارند. ولی به تدریج، رویکرد تلفیقی میان جامعه‌شناسان، به رویکردی فراگیر تبدیل شده است. مراد از رویکرد تلفیقی، نفی سلطه هر یک از عاملیت و ساختار و باور به رابطه دیالکتیک میان آن دو است.

از این رو، جامعه‌شناسان در شناخت اجتماعی، به هر دو بخش حیات اجتماعی تأکید می‌کنند و در تحلیل مناسبات اجتماعی، توجه خود را تنها به ساختار معطوف نمی‌دارند. از این رو، کرایب بر دو نوع هستی متفاوت تأکید دارد که انواع متفاوتی از تبیین یا درک را می‌طلبند. به اعتقاد وی، برای اینکه واقعیت اجتماعی را بفهمیم، ناگزیریم هر دو را بفهمیم؛ جوامع بدون عاملان بر جای نخواهد ماند و بعکس (کرایب، ۱۳۸۱، ص ۳۸).

به رغم وجود رابطه دیالکتیک بین عامل و ساختار، اما ساختارها نقش ممتازی در فرایندهای اجتماعی ایفا می‌کنند. از این رو، تأثیرگذاری ساختار همواره مورد توجه عالمان اجتماعی قرار داشته و به صورت مستقل مسئله مورد پژوهش قرار می‌گرفت. در این پژوهش نیز از همین منظر بدان پرداخته می‌شود.

میزان و نحوه تأثیرگذاری ساختار بر عاملیت را می‌توان از دو جهت بررسی کرد: الف. تأثیر ساختار بر کنش؛ ب. تأثیر ساختار بر معرفت. اولی، بررسی نقش جامعه در جهت‌دهی کنش افراد را عهده‌دار است. دومی، به تأثیر جامعه در شکل‌گیری معرفت یا تعینات اجتماعی معرفت نظر دارد. هر چند علامه با ادبیات جامعه‌شناختی، به مباحث اجتماعی ورود پیدا نکرده و اساساً تفسیر اجتماعی را ناظر به آراء و نظریات جامعه‌شناسان نوشته است، اما مدعیات جامعه‌شناختی و مباحث هم‌افق را می‌توان در این تفسیر گرانسنگ، در ذیل مباحث مختلف اجتماعی آن تجویزی و توصیفی و تبیینی پیگیری نمود.

علامه، رابطه عاملیت و ساختار را یک سویه نمی‌بیند و کنش و معرفت فرد را به صورت مطلق، تابع عناصر اجتماعی ارزیابی نمی‌کند. ایشان از یک سو، به وجود فلسفی جامعه ورای افراد باور دارد و جامعه را مرکب حقیقی می‌داند و بر تأثیر عوامل اجتماعی، در شکل‌گیری معرفت یا تعین اجتماعی معرفت و نیز جهت‌دهی رفتار کنشگران تأکید می‌کند. از سوی دیگر، هویت مستقل فرد دارای اراده و اختیار را نیز حفظ می‌کند و آن را منحل در فرایند ترکیب حقیقی تلقی نمی‌یابد. وی بر این باور است: «آنچه که خلقت بدان تعلق گرفته، فرد انسان است نه مجموع افراد» (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۷۷). در همین زمینه، فرد را تنها عنصر تشکیل‌دهنده جامعه معرفی نمود، ایجاد تعادل اجتماعی، بدون اصلاح فرد را امکان‌ناپذیر نمی‌داند (همو، ج ۹، ص ۳۸۸). همچنین، وجود آن دسته از

مبانی معرفتی در *المیزان*، که بر هویت استقلالی و آگاهی و اختیار عاملیت دلالت دارد موجب می‌گردد تا تأثیر ساختارهای اجتماعی بر کنش و معرفت، تنها در سطوح خاصی قابل پذیرش باشد. ضمن اینکه با توجه به وزن متفاوت عناصر مختلف اجتماعی، نظیر ظرفیت‌های متفاوت انواع ارزش‌ها و هنجارها، میزان تأثیرگذاری آن لایه‌ها، بر عاملیت نیز یکسان نخواهد بود.

### نسبت هستی‌شناسی جامعه با عاملیت و ساختار

مسئله رابطه فرد و جامعه، یا «عاملیت و ساختار»، تلازمی با مبنای وجودشناختی جامعه ندارد. صرف نظر از پذیرش و عدم پذیرش اصالت فلسفی و مرکب حقیقی بودن جامعه، می‌توان چگونگی ارتباط این دو واقعیت را بررسی نمود. بنابراین، کسانی که به اصالت فلسفی فرد باور دارند و هستی جامعه یا مرکب حقیقی بودن آن را انکار می‌کنند، می‌توانند در این باب، تأملات نظری خود را ارائه دهند. ساختار در ادبیات جامعه‌شناسان، به نوع چینش اجزا و عناصر جامعه اطلاق می‌گردد. هر چند غیر از افراد و اجزاء وجود حقیقی ندارد، ولی بی‌تردید، مجموع افراد و نوع چینش آن، دارای آثاری است که در هیچ‌یک از افراد مستقل جامعه وجود ندارد. بنابراین، با توجه به همین آثار، می‌توان درباره رابطه متقابل بین فرد و جمع، یا عامل و ساختار گفت‌وگو کرد. از این‌رو، برخی فیلسوفان اجتماعی، که اصالت فلسفی را انکار می‌کنند، رابطه متقابل فرد و جامعه را ارائه داده و انواع تأثیرات متقابل هر یک را بررسی می‌نمایند. اگر این خصوصیت مورد توجه قرار نمی‌گرفت، تنها کسانی می‌توانستند از رابطه عاملیت و ساختار سخن بگویند که به اصالت فلسفی فرد و جامعه باور دارند.

لازم به یادآوری است به رغم اینکه *المیزان* بر وجود هستی برای جامعه تصریح می‌کند، اما در بررسی رابطه فرد و جامعه و تأثیرات اجتماعی بر کنش و معرفت عاملیت، تنها به وجود حقیقی جامعه نظر نمی‌افکند. در بسیاری موارد، مراد ایشان از جامعه و ساختار، همان اجتماعی کنشگران یا عاملان اجتماعی است.

### ویژگی‌های کنش انسانی

پیش از بررسی تأثیرات ساختار بر کنش و معرفت، مناسب است بخشی از ویژگی‌های کنش، که مبتنی بر انسان‌شناسی *المیزان* و اثرگذار در شناخت فرایند رابطه فرد و جامعه است، بیان شود.

### آگاهانه بودن کنش

آگاهانه بودن از ویژگی‌های کنش انسانی، اعم از فردی و اجتماعی است. این ویژگی، آن را از سایر فعالیت‌های انسانی متمایز می‌سازد. علامه با اشاره به این ویژگی، افعال انسان را به دو بخش طبیعی و ارادی تقسیم می‌کند. افعال طبیعی، مانند رشد و نمو بدن، یا سلامت و مرض ما، که هر چند بدان علم داریم، ولی این علم، تأثیری در

تحقق آن ندارد و تنها از طبیعت فاعل برمی‌خیزد. اما افعال ارادی، برخاسته از علم فاعل است و از این جهت که معلوم فاعل است، از او صادر می‌شود. در واقع فاعل با توجه به شناختی که از آن فعل دارد و آن را مناسب کمالش می‌یابد، به انجام آن مبادرت می‌ورزد. البته آگاهانه بودن کنش، ملازم با فکر و اندیشه نیست؛ به این صورت که برخی کنش‌ها، از جمله کنش‌هایی که از ملکه انسانی صادر می‌شوند، مثل سخن گفتن، نیازی به فکر و اندیشه ندارند (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۱۰۶). هر چند بدون آگاهی صورت نمی‌پذیرند و وجود آن وابسته به علم و آگاهی انسان است.

### اختیاری بودن کنش

اختیار، یکی از ویژگی‌های مهم انسان‌شناسی فطری و از مفاهیم کلیدی در منظومه معرفت اجتماعی و حیوانی است. این مفهوم کلیدی، در نظریه‌پردازی نسبت به کنش‌های اجتماعی، سهم بسزایی دارد. علامه، خلاقیت انسان را از ویژگی‌های فطری او می‌داند و تلاش‌های فطری انسان در جهت تعلیم و تربیت و انذار و تبشیر و وعد و وعید، بیانگر وجود آن معرفی می‌کند (همو، ج ۱۳، ص ۱۹۱). این ویژگی در فرهنگ قرآن، اصلی مسلم شمرده شده، مبنای همه تکالیف و پاداش و کیفر الهی قرار گرفته است. آیات متعدد قرآن کریم، بر این حقیقت دلالت دارد. مثل آیات آزمایش (دهر: ۷۶؛ کهف: ۷؛ عنکبوت: ۲؛ بقره: ۱۵۵)، آیات وعد و وعید (بقره: ۲۱۳؛ فاطر: ۲۴) و آیات (یاسین: ۶۰-۶۱؛ بقره: ۸۳) عهد و میثاق و امانت. این امور؛ یعنی قرار گرفتن انسان در معرض آزمایشات الهی، یا وعده و هشدارهای خدای سبحان نسبت به انسان مؤمن و غیرمؤمن، همچنین عهد و پیمان خدای سبحان با انسان، همه در فرض اختیار انسان معنی پیدا می‌کند. به اعتقاد علامه، «اختیار انسان نسبت به سعادت و شقاوت وی جزء علت تامه است» (همو، ج ۸، ص ۳۲۸). راهی که انسان بدان هدایت شده، راه اختیاری است و شکر و کفری که مترتب بر آن هدایت‌اند، در ظرف اختیار انسان قرار دارد. به گونه‌ای که وی بدون هیچ اکراه یا اجباری، می‌تواند به هر یک از آن دو (کفر و شکر) متلبس شود (همو، ج ۲۰، ص ۱۲۲). در صورت فقدان اختیار، رسالت و دعوت پیامبران لغو شمرده می‌شود (همو، ج ۱۲، ص ۳۳۷). ایشان در تبیین سنت‌های اجتماعی قطعی الهی نیز به این ویژگی فطری کنش‌های انسانی، تکیه می‌کند و با توجه به آیه مربوط به سنت تغییر سرنوشت جوامع (رعد: ۱۱)، تحقق این قانونمندی را بر رفتار اختیاری انسان مستند می‌سازد؛ به این صورت که سنت خدا این‌گونه جریان یافته که وضعیت هیچ قومی را دگرگون نسازد، تا آنکه خودشان ویژگی‌های روحی خود را دگرگون سازند. مثلاً، از اطاعت به سمت معصیت، یا ایمان به سوی شرک سوق یابند. در این صورت خداوند نعمت را به نعمت و سعادت را به شقاوت دگرگون می‌سازد (همو، ج ۱۱، ص ۳۱۰).

اساساً دعوت قرآن کریم به سیر در زمین و عبرت‌گیری از سرنوشت پیشینیان، ضمن اینکه از قانونمندی حاکم بر جامعه و تاریخ و نیز امکان کشف آن حکایت می‌کند، بیانگر اختیار انسان است. اگر فرد، مقهور اجتماع بود و بدون

اختیار در مسیر این قانونمندی اجتماعی قرار می‌گرفت، چنین ملازمه‌ای بین رفتار انسان و قانونمندی و از همه مهم‌تر، دعوت به سیر در زمین و عبرت‌گیری توجیه عقلانی نداشت.

لازم به یادآوری است، هر چند کنش‌های اجتماعی اختیاری است و پدیده‌های اجتماعی محصول رفتار اختیاری انسان است، اما پیامدهای تکوینی آن کنش‌ها و پدیده‌ها، در اختیار انسان نیست؛ اگر چه انسان می‌تواند در برابر آن موضع بگیرد. این واقعیت در چارچوب همان قانونمندی اجتماعی، اعم از سنت‌های الهی و قانونمندی‌های عادی، قرار دارد. قانونمندی اجتماعی، ناظر به رابطه تکوینی و واقعی حاکم بر جامعه، از جمله کنش و پیامدهای آن است. بنابراین، پیامدهای کنش نتیجه و معلول طبیعی کنش است و به اختیار انسان به وجود نمی‌آیند. چه بسا کنش‌هایی که موجب شکل‌گیری برخی حوادث و دگرگونی‌هایی در جامعه می‌گردد، با اینکه انسان میل به وجود آمدن آن نداشتند باشد.

### ارتباط کنش با شاکله و شخصیت انسان

ارتباط رفتار با شخصیت و شاکله وجودی انسان، یکی از وجوه انسان‌شناسی علامه طباطبائی است. شناخت و تبیین برخی کنش‌های اجتماعی، انسان به فهم شاکله ارتباط می‌یابد. این مسئله، در آیه ۸۴ سوره اسراء مورد تأکید قرار گرفته است: «قُلْ كُلُّ يَوْمَلٍ عَلَي شَاكِلَتِهِ ...»؛ بگو هر کس طبق روش و خلق و خوی خود عمل می‌کند.

در تفسیر مفهوم «شاکله»، آرای مختلفی بیان شده است. برخی، آن را روش و مذهب تفسیر کردند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۹۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۱۴). برخی همچون طبرسی و فخررازی، آن را به معنای خلقت و فطرت دانستند؛ با این تفاوت که طبرسی این تفاوت را به مؤمن و کافر محدود نموده (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۷۳)، اما فخررازی آن را به همه افراد انسانی تعمیم داده است. در نگاه او، هر انسانی مطابق جوهر نفس و مقتضای روح خودش عمل می‌کند. ایشان، فطرت انسان‌ها را متفاوت دانسته و اختلاف رفتار انسان را به اختلاف در جوهر و ماهیتشان ارجاع می‌دهد (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۳۹۱).

*المیزان*، شاکله را خوی و اخلاق و شخصیت می‌داند؛ زیرا انسان را مقید می‌سازد و او را ملزم می‌کند تا به مقتضای همین خوی و اخلاق رفتار نماید (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۳، ص ۱۸۹).

از نظر علامه، انسان شاکله‌های مختلف در طول هم دارد؛ شاکله‌ای که از نوع خلقت و ترکیب ساختمان وجودی‌اش پدید می‌آید و همان شخصیت اخلاقی است که بر اثر تأثیر و تأثر دستگاه بدنی‌اش ایجاد می‌گردد و شاکله دیگر که ثانوی است و از تأثیر عوامل بیرونی، ارزش‌ها و آداب و سنن اجتماعی در نفس، شکل می‌گیرد (همان، ص ۱۹۲؛ ج ۱، ص ۱۸۳). این شاکله را می‌توان «شاکله اجتماعی» یا شخصیت اجتماعی فرد نامید. *المیزان* شاکله را در آیه شریفه، مجموع آن دو بخش تعریف می‌کند؛ یعنی شخصیتی که بر اثر عوامل غریزی و عوامل بیرونی به وجود می‌آید (همو، ج ۱۳، ص ۱۹۲ و ۱۹۴). بنابراین، علامه طباطبائی برخلاف فخررازی، بین

فطرت و شاکله تمایز قائل است. ایشان، در مقابل فطرت، که امری غیراکتسابی است، شاکله را واقعیتی اکتسابی می‌شمرد. از این رو، به گفته آیت‌الله جوادی آملی: «انسان‌ها فطرت مشترک دارند، ولی شاکله‌های متفاوت دارند» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۴۴۳). ایشان، دیدگاه علامه در باب شاکله را این‌گونه توضیح می‌دهد: «شاکله به معنای طبیعت ذاتی عامل نیست. از ارتباط آیه شاکله با آیات قبل، که قرآن را شفاف‌بخش برای مؤمنان و خسارت برای ظالمان معرفی می‌کند، استفاده می‌شود که مراد از شاکله، همان شخصیت اکتسابی انسان است که از مجموعه غرایز و عوامل تربیتی و اجتماعی حاصل می‌شود» (همو، ۱۳۷۸، ص ۱۹۰). به عبارت دیگر، شاکله همان حیثیت اکتسابی است که انسان با اندیشه‌ها و اعمال خود آن را می‌سازد. عمل، نخست حالت است و سپس عادت می‌گردد و بعد به تدریج، به ملکه تبدیل می‌شود و این ملکات با اعمال اختیاری انسان شکل می‌گیرد.

نفوس انسانی قبل از رسوخ ملکات، ضرورتاً دارای آثار مختلف نخواهد بود. زیرا انسان دارای حقیقت واحد است و اعمال گوناگون از شخصیت اکتسابی او «شاکله» که مختلف است، سرچشمه می‌گیرد. آیت‌الله جوادی پس از شرح دیدگاه علامه، تفاوت‌های فطرت و شاکله را به شرح ذیل بیان می‌کند:

فطرت موهبتی است نه کسبی، برخلاف شاکله که کسبی است، نه موهبتی.

فطرت از لحاظ گزارش علمی و گرایش عملی، جز به حق و صدق مایل نیست، برخلاف شاکله که گاهی متمایل به طرف حق و و گاهی متمایل به طرف باطل است؛ عده‌ای از قرآن شفا می‌گیرند و عده‌ای جز خسارت چیزی نصیب آنها نمی‌شود.

فطرت به غیرخدا استناد ندارد، بر خلاف شاکله که به مبدأ فاعلی قریب؛ یعنی انسان استناد دارد.

فطرت قابل تبدیل نیست، برخلاف شاکله که چون وصفی نفسانی و ملکه‌ای انسانی است، تبدیل‌پذیر است.

فطرت همان روح الهی است. فقط به خدا ارتباط دارد، اما شاکله به خود انسان مربوط و مستند است. شاکله‌های گوناگون انسان امری عارضی است که به وسیله خود او تحصیل می‌شود. از این رو، با شکوفایی فطرت، شاکله به گونه‌ای شکل می‌گیرد که جز حسنات از او صادر نگردد (همان، ص ۱۸۹-۱۹۰).

به باور علامه، شاکله انسان، رفتار متناسب با خود را ایجاد می‌کند. همان‌گونه که انسان متکبر و مغرور، ذلیل و مسکین، ترسو و شجاع، بخیل و سخی، رفتار متناسب با همین ویژگی شخصیتی را بروز می‌دهند (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۳، ص ۱۹۲). البته علامه، وجود این شاکله را را منافات با اختیار انسان نمی‌داند؛ زیرا رابطه بین شاکله و رفتار را رابطه اقتضایی می‌شمرد؛ یعنی تأثیر شاکله بر رفتار انسان را در سطح مقتضی تعریف می‌کند (همان، ص ۱۹۱) که تأثیرش در گرو تحقق برخی شرایط است. از نظر فیلسوفان، گاهی پیدایش معلول متوقف بر وجود حالت و کیفیت خاصی است. در این صورت، ذات علت را مقتضی یا سبب و حالت و کیفیت لازم را شرط می‌نامند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷ الف، ص ۱۹).

اگر شاکله انسان به نحو علیت تامه در عمل انسان تأثیرگذار باشد، نسبت به شاکله‌هایی که در چارچوب معنویت و دیانت شکل نگرفته است، ناقض آیاتی خواهد بود که گرایش به دین را از امور فطری می‌شمرد؛ زیرا در این فرض، فطرت انسان او را به دین دعوت می‌کند. ولی خلقت و شاکله، او را به سمت شُرّ فرا سوق می‌دهد (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۳، ص ۱۹۰).

بنابراین، نسبت رفتار انسان با شاکله، هم در فرایند تکوین و هم پس از تکوین آن، اختیاری است؛ یعنی رفتار اختیاری انسان، افزون بر آن اینکه در شکل‌گیری شخصیت و شاکله او اثر دارد، پس از شکل‌گیری آن نیز راهنمای کنش خواهد بود. هر چند پس از شکل‌گیری شاکله، انجام یا ترک عمل مخالف اقتضائات شاکله مشکل خواهد بود. همان‌گونه که قبلاً گفته شد، این‌گونه اعمال هر چند اختیاری است، ولی به دلیل خاستگاه عادت یا ملکه‌ای آن، با تأمل و اندیشه صورت نمی‌پذیرد.

### نحوه تأثیر جامعه بر فرد

تأثیر جامعه در فرد، از دیدگاه *المیزان* را به‌طور کلی در دو سطح می‌توان بیان کرد: الف. تأثیر جامعه در جهت‌دهی کنش افراد، ب. تأثیر جامعه در شکل‌گیری معرفت.

#### ۱. تأثیر جامعه در جهت‌دهی کنش اجتماعی

یکی از تأثیرات جامعه بر فرد، تعیین جهت‌گیری کنش‌های فردی و اجتماعی وی است. ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی، از توانی برخوردارند که موجب می‌شوند تا فرد برخلاف میل درونی خود، کنشی را برگزیند و تنها جهت کسب منزلت اجتماعی و یا از دست ندادن آن، در راستای همان ارزش‌ها و هنجارها رفتار کند. بنابراین، هر چند اراده و اختیار، از ویژگی‌های انسان اجتماعی است، اما این ویژگی در سپهر خصوصی و جمعی، ظهور متفاوتی دارد. چه‌بسا اراده جمعی و موانع ساختاری، مانع از بروز رفتاری شود که کنشگر به میل درونی خود خواهان انجامش نیست. *المیزان* در برخی موارد، بر این تقدم روان‌شناختی جامعه تصریح نموده و بر این باور است که در مواجهه جامعه و فرد، این جامعه است که اراده خود را بر فرد تحمیل می‌کند:

نیرو و خواص جامعه قوی است؛ به گونه‌ای که هنگام معارضه با نیروی فرد، بر آن غلبه می‌کند. همان‌گونه که حس و تجربه نیز بر این امر - غلبه قوای فاعلی و انفعالی جامعه بر فرد - شهادت می‌دهند. چنان‌که به هنگام غوغاها و هجوم‌های اجتماعی، اراده هیچ‌یک از افراد جامعه نمی‌تواند با اراده اجتماعی معارضه نماید. بنابراین جز را، چاره‌ای جز تبعیت از کل نیست. همچنین ترس و اضطراب عمومی؛ نظیر آنچه در شکست و سلب امنیت و زلزله و قحطی و یا در اموری مثل رسومات متعارف و پوشش‌های عمومی و شبیه آن، پیش می‌آید، فرد را ناگزیر به پیروی از جامعه می‌کند و نیروی ادراک و فکر او را سلب می‌کند (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۹۷).

علامه، تأکید فراوان اسلام بر اجتماع و سالم بودن جامعه و پیشگیری از تظاهر به کجروی را در همین راستا ارزیابی می‌کند. به اعتقاد ایشان، این گونه تظاهرات رفتاری، زمینه‌های روانی جرم را در جامعه زیاد می‌کند (همو، ج ۹، ص ۲۴۰-۲۴۱). به همین دلیل، شیوع یک رفتار کجروانه، زشتی و آثار منفی اجتماعی آن را از بین می‌برد. چنان‌که شیوع بی‌عفتی، یکی از مصادیق این واقعیت اجتماعی است؛ یعنی تا وقتی این رفتار به صورت فردی صورت می‌گیرد، واکنش منفی اجتماعی را به دنبال دارد. ولی همین که شیوع پیدا کرد و به یک رفتار عادی و مورد پذیرش جامعه تبدیل شد، آن آثار منفی اجتماعی نیز رخت بر می‌بندد (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۴۲۰). اساساً تربیت اخلاقی انسان زمانی موفقیت‌آمیز خواهد بود که با مخالفت جامعه مواجه نشود و گرنه کمترین تأثیر را خواهد داشت (همو، ج ۴، ص ۹۷).

این‌گونه کنش‌ها را که در اثر فشار بیرونی، از جمله فشار هنجاری جامعه انجام می‌گیرد را *المیژان* ارادی و در عین حال اجباری (همو، ج ۱، ص ۱۰۷) و برخی آن را کنش اکراهی می‌نامند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷ الف، ص ۹۴؛ همو، ۱۳۹۰، ص ۱۰۴). اجباری بودن این کنش، از این جهت است که تحت تأثیر فشار و اجبار بیرونی انجام می‌گیرد و ارادی بودن آن از این جهت است که فاعل کنش، بر اساس اراده خودش انجام فعل را بر ترک آن، ترجیح می‌دهد. در غیر این صورت، صدور آن فعل امکان‌پذیر نبود. *المیژان* بر همین اساس، تقسیم افعال ارادی به دو قسم اختیاری و اجباری را تقسیم واقعی نمی‌داند؛ تقسیمی که آن دو کنش را به دو نوع متفاوت در ذات و اثر تبدیل نماید؛ زیرا ماهیت فعل ارادی، که همان ترجیح یکی از دو طرف فعل و ترک عمل توسط فاعل کنش باشد، در هر دو کنش اختیاری و اجباری یکسان است (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۱۰۷).

با توجه به تقدم روان‌شناختی جامعه، باید روشن شود که قلمرو آن تا کجا است؟ آیا نسبت به همه افراد و در همه شرایط اجتماعی یکسان است؟

پاسخ آن را باید نسبت به وزن متفاوت هنجارها و نیز در چارچوب انسان‌شناسی فطری علامه طباطبائی و مطابق آنچه که در باب اختیار و شاکله وجودی انسان گذشت، بررسی نمود. به‌طور کلی، می‌توان گفت: این فشار هنجاری به طور مطلق و نسبت به همه انسان‌ها و شرایط اجتماعی مصداق ندارد. این مسئله را در دو سطح ذیل پیگیری کرد.

### الف. ظرفیت و تأثیر متفاوت هنجارها

جامعه‌شناسان، هنجارها را به اقسام مختلفی تقسیم می‌کنند. این هنجارها به لحاظ تأثیرگذاری بر کنشگران، وزن یکسانی ندارند. هنجارها را می‌توان به سه بخش شیوه‌های قومی، رسوم اجتماعی و قوانین تقسیم کرد. «شیوه‌های قومی»، عادات یا روش‌های سنتی و قراردادهای معمولی در زندگی روزمره‌اند. «رسوم اخلاقی و اجتماعی»، هنجارهای نیروی‌مندی هستند که از نظر اخلاقی مهم محسوب می‌شود و نقض آنها امری جدی تلقی می‌گردد. به

عبارت دیگر، رویه‌های کرداری ضروری هستند و برای رفاه جامعه لازم شمرده می‌شوند (محسنی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۰-۳۱۱؛ رابرتسون، ۱۳۷۷، ص ۶۱-۶۳).

ظرفیت الزام‌آوری این هنجارها، متفاوت است. چنان‌که برخی از آن، از توان کمتر تأثیرگذاری برخوردارند. از این رو، هر چند مورد توافق اجتماعی و محور نظم اجتماعی قرار دارند، اما تخلف از آن نیز به دلیل فقدان مجازات عمومی و فشار هنجاری، به سادگی امکان‌پذیر است. در واقع اگر چه نقض این هنجارها مطلوب اجتماعی نیست، ولی واکنش اجتماعی و در واقع مجازات شدید اجتماعی را نیز به دنبال ندارد. همین امر، امکان شکسته شدن آن را آسان می‌سازد. از نظر جامعه‌شناسان، هنجارهای مربوط به شیوه‌های قومی مصداق آن است (رابرتسون، ۱۳۷۷، ص ۶۲؛ محسنی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۰). اما برخی هنجارها، مثل رسوم اجتماعی قدرت و اعتبار اجتماعی بالایی دارد. همین امر، مجازات نقض آن را سنگین می‌کند. بدین ترتیب، همگان را به پاسداشت حریم آن وامی‌دارد. برخی از آن همچون «تابوهای اجتماعی» شمرده می‌شوند.

مباحث *المیزان* درباره تأثیر جامعه و ساختار را نیز می‌توان در همین دسته‌بندی ارزیابی نمود. بنابراین، قدرت تأثیرگذاری ساختارها را که *المیزان* به آن اشاره نموده است، می‌توان تنها بر برخی از هنجارهای جامعه تطبیق نمود. چنان‌که سخن ایشان نسبت به قدرت جامعه در سلب شعور افراد نیز تنها در ارتباط با برخی هنجارها و نیز شرایط خاص اجتماعی مصداق دارد.

#### ب. شاکله و مقاومت در برابر فشار هنجاری

صرف نظر از نوع هنجار، کنشگران اجتماعی به تناسب شاکله یا ساختار شخصیتی‌شان، که قبلاً بدان اشاره شد، مواجهه متفاوتی نسبت به الزامات اجتماعی، اعم از هنجارهای درونی و بیرونی دارند. به گفته علامه، شاکله و ساختار شخصیتی نسبت به کنش انسان، نظیر جریان روح در بدن است و رابطه معناداری بین آن دو وجود دارد. یافته‌های علمی و تجربه‌های بشری نیز این رابطه را اثبات نموده است. همان‌گونه که دو فرد شجاع و ترسو، واکنش متفاوتی در مواجهه با شرایط بیرونی هول‌انگیز دارند (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۳، ص ۱۹۰). بنابراین، کنشگران دارای شاکله متفاوت، به لحاظ تأثیرپذیری از جامعه و شرایط اجتماعی حالت یکسانی ندارند. به‌عنوان نمونه، کنشگری که ایمان در روح و جانش نفوذ کرده و به گفته علامه، به روح الهی تأیید گردیده است (همو، ج ۱۹، ص ۱۹۶؛ ج ۲، ص ۲۹۰)، در برابر فشار هنجاری جامعه کرنش نمی‌پذیرد و رفتار خود را بر مدار ارزش‌های اجتماعی سازمان نمی‌دهد. قرآن کریم، به کنشگران مؤمنی اشاره می‌کند که دین را بر پیوندهای خویشاوندی ترجیح می‌دهند (مجادله: ۲۲). درحالی‌که به گفته حضرت علیؑ، خویشاوندان بزرگترین حامی انسان و پر عاطفه‌ترین افراد نسبت به او به هنگام ورود مصیبت‌ها هستند (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، خ ۲۳). مودت خویشاوندی، قوی‌ترین محبت و با ثبات‌ترین آن است. زوال آن از دل به آسانی صورت نمی‌پذیرد (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۹،

ص ۱۹۶). از سوی دیگر، طرد از گروه خویشاوندان، قوی‌ترین فشار روانی را بر انسان وارد می‌سازد. به گونه‌ای که مخالفت با ارزش‌ها و هنجارهای گروه خویشاوندی را بر انسان سخت و افراد را به پذیرش آن مجبور می‌نماید.

بنابراین، چه بسا ساختارها، شیوه رفتاری خاصی را بر کنشگران تحمیل می‌کنند، ولی بخش زیادی از کنشگران، به‌ویژه صاحبان شاکله ایمانی، در برابر آن ساختار مقاومت کرده، بر خلاف جریان رسمی حاکم، شیوه زندگی خود را سازمان می‌دهند. مقایسه این مسئله، با مدعیات تئوری محرومیت نسبی، که ناظر به تفاوت بین اهداف و ابزار نهادی و مورد تأکید برخی جامعه‌شناسان، از جمله رابرت مرتن است (گسن، ۱۳۷۰، ص ۱۵۸) جلوه روشن‌تری می‌یابد. مطابق این تئوری، هر گاه شیوه‌ای زندگی در جامعه‌ای نهادینه گردد و به‌عنوان اهداف و ارزش اجتماعی پذیرفته شود، اما ابزار نهادینه شده و هنجارهای رسمی و مورد پذیرش اجتماعی، فاقد ظرفیت دستیابی به آن اهداف باشند. در واقع بین آن اهداف و ابزار اجتماعی نهادی فاصله شود، هنجارشکنی اتفاق می‌افتد. این نظریه، درباره بخش زیادی از کنشگرانی که فرایند تربیت اجتماعی و جامعه‌پذیری متفاوتی را تجربه نمودند، مصداق ندارد. کنشگران تربیت یافته در فرهنگ دینی، به‌ویژه کسانی که شاکله ایمانی پیدا کردند، تحت تأثیر این گونه فشارهای هنجاری به شکستن هنجارهای مقبول اجتماعی، به ویژه هنجارهایی که از اصول و ارزش‌های الهی اقتباس شده‌اند، اقدام نمی‌کنند. چنان‌که هر کس با مشاهده میدانی، می‌تواند این واقعیت را در زندگی اجتماعی خود تجربه نماید. همواره افراد بسیاری در همین شرایط ساختاری وجود دارند که در چارچوب همان هنجارهای پذیرفته شده رفتار می‌کنند. شکستن آن را مقدمه دستیابی به هدف نهادی شده جامعه قرار نمی‌دهند. حتی برخی کنشگران، با اتکاء بر شاکله وجودی خود، نه تنها در برابر فشار هنجاری جامعه مقاومت می‌کنند، بلکه با فعال‌سازی ظرفیت فطری اختیار، به عامل تغییرات اجتماعی نیز تبدیل می‌گردند. حتی به تغییر سنت‌های ریشه‌داری اقدام می‌کنند که به قول جامعه‌شناسان، معمولاً مقاومت شدید اجتماعی را در پی دارد (کوئن، ۱۳۷۲، ص ۴۶). حرکت پیامبران الهی، مصداق روشن آن است که تحولات اجتماعی و فرهنگی عظیمی را در طول تاریخ بشر رقم زده‌اند. همچنین، افول و سقوط برخی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، که در نتیجه تعارضات اجتماعی رخ داده است و به نابودی یکی و جایگزینی دیگری انجامیده است (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۹۸)، نشانگر امکان مقاومت اجتماعی کنشگران حتی در برابر سنت‌هایی است که تاریخ طولانی از حاکمیت را بر برخی مناطق جغرافیایی سپری کردند.

به‌طور کلی، با توجه به ویژگی‌های بیان شده از کنش انسانی، جبر اجتماعی و تاریخی که از سخن برخی جامعه‌شناسان، از جمله دورکیم به دست می‌آید، توجیهی عقلانی ندارد (دورکیم، ۱۳۵۵، ص ۲۶). این ادعا برخاسته از غفلت نسبت به یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های فطرت انسانی است. شهید مطهری، با تکیه بر همین ویژگی فطری، دیدگاه جبرگرایانه دورکیم را نقد کرده، می‌نویسد: جبر دورکیمی ناشی از آن است که از اصالت فطرت انسانی که ناشی از تکامل جوهری انسانی در متن طبیعت است، غفلت شده است. این فطرت به انسان، نوعی

حریت و امکان آزادی می‌دهد که او را بر عصیان در برابر تحمیل اجتماع، توانا می‌سازد. این است که در رابطه فرد و جامعه، نوعی «امر بین الامرین» حکم‌فرما است (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۳۹).

## ۲. تأثیر جامعه در شکل‌گیری معرفت

وجه دیگر تأثیر جامعه بر فرد را باید در شکل‌گیری معرفت، یا تعیین اجتماعی معرفت جست‌وجو کرد. مراد از «معرفت» در اینجا، اعم از شناخت حصولی و آگاهی‌های ذهنی، و نیز گرایش‌ها و احساسات و عواطف و خلق‌وخوی انسانی است. این بحث، در حوزه خاصی از جامعه‌شناسی به نام «جامعه‌شناسی معرفت» دنبال می‌گردد.

یکی از مشغله اساسی جامعه‌شناسان معرفت، این است که نشان دهند چگونه مجموعه‌های تخصصی اندیشه و معرفت، نظیر نظام‌های زیبایی‌شناختی، اخلاقی و فلسفی، عقاید مذهبی و اصول سیاسی، از زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی، که در آن پرورده می‌شوند، متأثر می‌گردند (مولکی، ۱۳۷۶، ص ۱۲). حوزه جامعه‌شناسی معرفت، نحوه و میزان تعیینات اجتماعی معرفت را واکاوی می‌کند و به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد که آیا بین جوامع مختلف و انواع خاصی از معرفت و گرایش ارتباط وجود دارد؟ آیا عناصر اجتماعی، در شکل‌گیری نوع و محتوای معرفت اثر دارند. به گونه‌ای که گروه‌های مختلف اجتماعی، اندیشه و خلق‌وخوی جمعی خاصی پیدا می‌کنند؟ آیا جامعه تسلط بر شکل‌گیری معرفت دارد؟ نوع پاسخ به این پرسش‌ها، مواضع روش‌شناختی مطالعات اجتماعی جامعه‌شناس را تعیین می‌کند. فردگرایی و جمع‌گرایی روش‌شناختی، در شناخت پدیده‌های اجتماعی در همین چارچوب قابل پیگیری است.

به‌طور کلی، چگونگی تأثیر جامعه در معرفت را می‌توان در دو سطح: تأثیر جامعه در کانون علایق و موضوعات محقق و تأثیر در محتوای معرفت تقسیم‌بندی نمود. در بخش نخست، اختلافی وجود ندارد. بی‌تردید علایق شخصی و زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی، که فرد در آن زندگی می‌کند، در جهت‌گیری علمی و گرایش‌ها فکری نسبت به مسئله خاص تأثیر دارد.

اما مهم‌ترین بخش ارتباط جامعه با معرفت، تأثیر جامعه در محتوای معرفت، به ویژه میزان تعیین آن است که مورد اختلاف جامعه‌شناسان قرار دارد. بسیاری از جامعه‌شناسان، همچون کنت، دورکیم، مارکس، مانهایم، اشتارک و هربرت مید، بر تعیین اجتماعی محتوای معرفت تأکید نمودند. برخی، افزون بر پذیرش تعیین اجتماعی معرفت، به تسلط جامعه بر آن نظر دادند. به اعتقاد آنان، صفات و مشخصات افراد، صرفاً کارکردی از جایگاه آنان در جامعه یا نظام گسترده‌ای از معنا است. هویت اشخاص را عضویت آنان در گروهی خاص معین می‌کند؛ چون هویت محصول نیروی اجتماعی و فرهنگی است (فی، ۱۳۸۶، ص ۹۳). برخی جامعه‌شناسان، با تکیه بر مقولات خاصی از زندگی اجتماعی، مثل طبقه اجتماعی، شکل‌گیری معرفت را در حاشیه آن امر اجتماعی ارزیابی می‌کنند. به اعتقاد آنان:

توسعه زندگانی اجتماعی، سیاسی و فکری زیر سلطه شیوه تولید زندگانی مادی قرار دارد. آگاهی آدمیان نیست که تعیین کننده هستی آنها است، بلکه این هستی اجتماعی آدمیان است که آگاهی آنان را تعیین می کند. واقعیت اجتماعی است که تعیین کننده آگاهی انسان ها است. باید طرز فکر آدمیان را در روابط اجتماعی ای که خود جزئی از آن است تبیین کرد (آرون، ۱۳۸۲، ص ۱۷۳).

### شاکله و تعیین اجتماعی معرفت

بی تردید جامعه ای که فرد در آن زندگی می کند و فرهنگی که در آن رشد می یابد، در شکل گیری شخصیت و نوع بینش و گرایش وی اثر دارند. بدین ترتیب معرفت ها، سلیقه ها و گرایشات قومی متمایزی در گستره جغرافیایی زندگی بشر شکل می گیرد. فرایندی که چنین وضعیتی را رقم می زند، در ادبیات جامعه شناسان، به جامعه پذیری یا اجتماعی شدن، شناخته می شود.

جامعه شناسان و روان شناسانی که درباره شخصیت بحث کردند، بر نقش جامعه به عنوان یکی از عوامل سازنده آن تأکید نمودند (محسنی، ۱۳۸۸، ص ۸۷؛ کوئن، ۱۳۷۲، ص ۱۱۴). برخی حتی نقش فرهنگ و جامعه را نسبت به عوامل فطری و غریزی قوی ترتر می شمردند و مایه های فطری بخشی از شخصیت را انکار می کنند و برای آن، تنها منشأ اجتماعی و فرهنگی قائلند (برن و کوف، ۱۳۹۰، ص ۲۲۲).

مرحوم علامه نیز در بحث تکوین شاکله انسان، از جامعه و آداب و سنن رسوم اجتماعی، به عنوان یکی از عناصر شکل دهنده شخصیت آن نام می برند. به اعتقاد ایشان:

بین اعمال و ملکات و اوضاع و احوال بیرون از ذات انسان که در ظرف زندگی و فضای معیشت، از قبیل آداب و سنن و رسوم و عادات تقلیدی است ارتباط وجود دارد. به این صورت که این امور، انسان را به همراهی خودش دعوت می کند و از اموری که مخالفش است، باز می دارد و چیزی نمی گذرد که صورت جدیدی در نفس انسان ایجاد می شود و باعث می گردد تا اعمالش را مطابق همان اوضاع و احوال اجتماعی اش انجام می دهد (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۳، ص ۱۹۱).

این شاکله های متفاوت، در تعیینات اجتماعی شناخت و گرایشات افراد تجلی می یابد. چنان که به گفته *المیزان*، احساسات و عواطف قومی و نیز ملاک های ارزشی در جوامع متفاوت است؛ چه بسا یک الگوی رفتاری در جامعه ای زشت تلقی و در جامعه دیگر از مقبولیت اجتماعی برخوردار باشد (همو، ج ۴، ص ۱۸۴ و ۳۵۲؛ ج ۶، ص ۲۵۶ و ص ۳۰۰؛ ج ۹، ص ۳۷۰). یا جامعه ای بر اثر فرو رفتن در تمتعات مادی و فراگیری فرهنگ مادی، معارف معنوی را بر نمی تابد و اساساً درباره آن و نقش آن در سعادت حقیقی حیات، اندیشه نمی کند (همو، ج ۷، ص ۲۷۶). بعکس، جوامعی که ارزش های الهی را مبنای رفتار اجتماعی قرار می دهند و کنشگران اجتماعی، در راه تحقق ارزش ها و هنجارهای الهی، همه ملاک های عقلانیت ابزاری را - که بر سود و زیان مادی تأکید دارد - زیر پا می گذارند. علامه طباطبائی، جامعه نبوی را مصداق این نوع جامعه معرفی می کند که تربیت یافتگان اسلام، برای پاسداشت

ارزش‌ها و هنجارهای الهی، به جرم اجتماعی خود اعتراف می‌کردند و داوطلبانه اجرای حدود الهی، حاکم بر جامعه را می‌چشیدند (همو، ج ۴، ص ۱۱۴). انعکاس تأثیر جامعه بر فرد را حتی در ذائقه‌های افراد نیز می‌توان مشاهده نمود؛ به این صورت که ذائقه و طبیعت افراد، در جوامع گوناگون، به نوع غذا متفاوت است. طبیعت یک جامعه، نوعی غذا را مطبوع می‌داند و جامعه دیگر از آن تنفر دارد (همو، ج ۵، ص ۱۸۳).

علامه، همچنین مکانیسم این تأثیر را نیز در برخی موارد بیان نموده است. چنان که در تفسیر آیات نفی ولایت کفار؛ نظیر «لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ...» (آل عمران: ۲۸؛ مائده: ۵۱؛ ممتحنه: ۱؛ مجادله: ۲۲)؛ اهل ایمان نباید مؤمنان را گذاشته، کافران را دوست و سرپرست خود قرار دهند. به تبیین روان‌شناختی، تأثیر هم‌نشینی به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های جامعه‌پذیری در ایجاد خلق‌وخوی مشترک با کفار پرداخته و همین را حکمت اجتماعی این حکم الهی شمرده است (همو، ج ۳، ص ۱۵۱ و ۱۵۴؛ ج ۵، ص ۳۷۱-۳۷۲؛ ج ۶، ص ۲۷؛ ج ۹، ص ۱۴۲).

آیاتی از قرآن کریم، که زندگی گروه ملاً و مترف و مستکبر را به تصویر می‌کشد (سبأ: ۳۴؛ اسراء: ۶؛ مؤمنون: ۶۴؛ زخرف: ۲۳) یا از نفی ولایت کفار سخن (آل عمران: ۲۸؛ مائده: ۵۱؛ ممتحنه: ۱؛ مجادله: ۲۲) می‌گوید و یا تقلید کورکورانه (هود: ۶۲ و ۱۰۹؛ یونس: ۷۸؛ اعراف: ۲۸؛ انبیاء: ۵۳ و ۵۴؛ شعراء: ۷۴؛ لقمان: ۲۱؛ زخرف: ۲۲ و ۲۳) را مانع دریافت معرفت حق معرفی می‌کند، همه بر تعینات اجتماعی معرفت دلالت دارد. مرحوم علامه، در تفسیر آیه ۸۷ سوره هود که به فرهنگ بت‌پرستی قوم شعیب اشاره دارد، نقش جامعه را در شکل‌گیری این شیوه زندگی، چنین تحلیل می‌کند: سخن قوم حضرت هود، که به جای عبارت «ان نترک آلہتنا»؛ آیا خدایانمان را ترک کنیم؟ گفتند: «ان نترک ما یعبد آباءنا»؛ آیا آنچه پدران ما می‌پرستیدند را ترک کنیم، اشاره به علت این عملشان دارد؛ به این صورت که عبادت بت‌ها را پدران ما آغاز نموده، ادامه دادند. بنابراین، یک سنت قومی و ملی است و مانعی نیست که این سنت ملی و قومی به جا مانده از نسل گذشته، در نسل جدید نیز ملاک عمل قرار گیرد. ما نیز همان بت‌پرستی را ادامه داده، نگذاریم سنت قومی و ملی به فراموشی سپرده شود (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۰، ص ۳۶۶).

### میزان تعین اجتماعی معرفت

مسئله‌ای که در ارتباط با تعینات اجتماعی معرفت باید روشن شود، نسبت معرفت در جوامع و فرهنگ‌های مختلف است. آیا با توجه به تأثیر جامعه بر محتوای معرفت، جوامع مختلف با توجه به نیازهای اجتماعی خود، معرفت متناسب و مخصوص خود را تولید می‌کنند، به گونه‌ای که از سایر جوامع ممتاز می‌گردند؟ آیا درجه و میزان تعین اجتماعی، به گونه‌ای است که کنشگران اجتماعی، نمی‌توانند معرفت و ذائقه و سلیقه متفاوتی نسبت به جامعه داشته باشند. عبارت دیگر، آیا جامعه تسلط اجتماعی به معرفت دارد؟

پاسخ برخی اندیشمندان به این پرسش‌ها، مثبت است. از این رو، به نسبییت اخلاق و معرفت نظر می‌دهند. *المیزان*، این رویکرد را چنین توضیح می‌دهد:

به باور آنان، حسن و قبح مطلق اجتماعی نداریم، بلکه آن دو همواره در ارتباط با مکان‌ها و زمان‌های مختلف نسبی اند و متعاقب آن، اخلاق و فضایل و رذایل اخلاقی نیز در جوامع مختلف نسبی است. بنابراین، ممکن است برخی ویژگی‌های اخلاقی، از قبیل دروغ و افترا و فحشا در هر جامعه‌ای به اقتضای تأثیر آن در کمال و هدف اجتماعی آن جامعه خوب باشد. در عین حال در جامعه دیگر به خاطر فقدان این تأثیر، بد باشد (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۷۵).

در همین راستا، برخی جامعه‌شناسان بر این باورند که کل اندیشه اجتماعی، تمامی انواع اندیشه خارج از علوم دقیقه، با یک موقعیت اجتماعی خاص نسبت دارد، یا از منظر خاص رنگ پذیرفته، یا در انطباق با منافع اجتماعی معینی تنظیم شده است. پس در این قلمرو، به نظر می‌رسد هیچ معیار عام قابل کاربرد برای داوری، در خصوص اعتبار هر حکم خاص وجود ندارد (مولکی، ۱۳۷۶، ص ۳۰).

علامه طباطبائی، هر چند تعینات اجتماعی معرفت را، که لازمه‌اش تفاوت‌های فرهنگی و الگوهای ارزشی جوامع مختلف است، می‌پذیرد؛ اما نسبییت معرفت اجتماعی و نیز تسلط جامعه بر معرفت را، که به نسبییت معرفت می‌انجامد، مردود می‌شمرد. همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، به اعتقاد علامه، جوامع انسانی به تناسب مقاصد اجتماعی متفاوتشان، اعتباریات اجتماعی مختلف دارند. مصادیق پسندیده و ناپسند در فرهنگ‌ها نیز مختلف است. اما این تفاوت فرهنگی مطلق نیست. ایشان، ضمن نقل شبهه‌ای که به نسبییت مطلق معرفت و ارزش‌های اجتماعی حکم می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۷۵؛ ج ۴، ص ۱۱۹). در نقد آن، به عناصری اشاره می‌کند که فرهنگ‌های مختلف موضع یکسانی نسبت به آن دارند و در همه جوامع، از مطلوبیت برخوردار است. در واقع، حسن و قبح‌های مطلق اجتماعی‌اند. ایشان، در این رابطه به اصول چهارگانه اخلاق؛ یعنی عفت و شجاعت و حکمت و عدالت اشاره می‌کند که از اعتبار اجتماعی، در همه فرهنگ‌ها برخوردارند. علامه، آن را به طبیعت واحد داشتن جامعه مستدل می‌سازد؛ به این معنا که جامعه از طبیعت افراد تشکیل شده است. هر حکمی که برای نوع انسان وجود دارد، برای جامعه‌ای که خودش آن را ساخته نیز وجود دارد. بنابراین، وقتی طبیعت فرد انسان، دارای برخی ویژگی‌ها است، در ظرف اجتماع نیز آن ویژگی را حفظ خواهد کرد. جامعه‌ای که از احکام طبیعت همین انسان است، نمی‌تواند سایر احکام وجودی خودش را نابود کند؛ زیرا این امر منجر به تناقض می‌شود. اساساً حقیقت اجتماع، چیزی جز تعاون و همکاری افراد در راستای تسهیل راه رسیدن به کمال طبیعت‌شان و نیز هدف نهایی خلقت‌شان نیست (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۷۸-۳۸۰؛ ج ۸، ص ۵۴).

مطابق همین مبنای معرفتی، علامه به داوری درباره فرهنگ و جوامع می‌پردازد و رویکرد انتقادی خود را سامان می‌دهد. به‌عنوان نمونه، انتقاد به فرهنگ نهادی جهان اسلام، انتقاد به بنیان‌های معرفتی و سبک زندگی جهان غرب، که آن را به توحش و عامل انحطاط جوامع معرفی کرده است.

مواجهه انتقادی قرآن کریم با برخی فرهنگ‌ها و الگوهای زندگی برخی گروه‌های اجتماعی، بیانگر عدم پذیرش نسبیّت معرفت و نیز عدم تسلط جامعه بر معرفت است. آیات مختلف قرآن کریم، به نقد و توییح شیوه زندگی برخی اقوام و گروه‌های اجتماعی، از جمله فرهنگ بت‌پرستی اختصاص یافته است و آن را غیرعقلایی معرفی نموده است (بقره: ۱۷۰؛ مائده: ۱۰۴؛ انبیا: ۵۴؛ لقمان: ۲۱). نگاه انتقادی قرآن نسبت به شیوه زندگی و ارزش‌های اجتماعی اقوام و ملل، به معنای عدم واقع‌نمایی نظریه تسلط جامعه بر معرفت است.

قرآن کریم، به ارزیابی انتقادی فرهنگ موجود بسنده نکرده، بلکه سنت دیگری را به‌عنوان فرهنگ برتر، که بر پایه معرفتی یقینی استوار است، به جامعه انسانی معرفی نموده که عبارت است از: زندگی بر محور بنیادهای معرفتی و حیانی و ارزش‌ها و هنجارهای برخاسته از آن معرفت توحیدی. مراد از «یقین» در قرآن کریم، معنای خاص آن است، نه معنای عام. معنای عام یقین، عبارت است از: مطلق اعتقاد جزمی و قطعی. اما یقین به معنای خاص، عبارت است از: باوری که مطابق واقع باشد. به‌طوری‌که اولاً، احتمال خلاف یا نقیض آن وجود نداشته باشد. ثانیاً، این باور ناشی از تقلید نباشد (مظفر، ۱۴۰۸ق، ص ۲۸۲). بنابراین، مراد از یقینی که در قرآن کریم مطرح می‌شود، باور جزمی است که خلاف یا نقیض آن محال باشد. در مقابل آن، ظن است که به‌عنوان یکی از موانع معرفت به حساب می‌آید. «و اعتماد به ظن که مورد تقبیح قرآن مجید قرار گرفته است، دو چیز خواهد بود: یکی، عبارت است از: اعتماد بر اعتقاد خلاف واقع هر چند اعتقادی جزمی باشد. دوم، اعتماد بر اعتقاد غیر جزمی؛ یعنی ظن و گمان هر چند مطابق با هم باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۷ ب، ج ۱، ص ۳۲۹). قرآن، علاوه بر بیان یقین و مراتب آن، به بسیاری از امور یقینی و تردیدناپذیر نیز که مربوط به مبدأ و معاد و یا وحی و رسالت است، اشاره می‌کند. از سوی دیگر، انسان‌ها را به ایمان به این امور دعوت می‌کند. افزون بر این، معرفت یقینی را شرط ایمان صحیح قرار داده است؛ یعنی هم علم قطعی به معارف و حقایق الهی را ممکن دانسته، هم تحصیل آن را شایسته، بلکه لازم دانسته است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۰۰).

بیان معرفت یقینی و معرفی مسیر کسب این معرفت و ملاک قرار دادن آن، برای ارزیابی سایر معرفت‌ها، در فرضی پذیرفتنی است که امکان داوری درباره فرهنگ‌های مختلف و نیز امکان دستیابی به شناخت مطلق، فارغ از شرایط جغرافیایی و فرهنگی وجود داشته باشد.

بیان قانونمندی عام حاکم بر جامعه و تاریخ، به‌عنوان سنت‌های اجتماعی الهی و امکان کشف آن، نمونه دیگری از نفی نسبیّت معرفت و نیز نفی تسلط جامعه بر معرفت می‌باشد. معرفی سنت‌های الهی، به‌عنوان قوانین

عام حاکم بر جامعه و دعوت همه مردم به سیر در زمین و مطالعه جامعه و تاریخ، برای شناخت این قوانین، به این معنا است که شناخت معرفت درست در جوامع و فرهنگ‌های مختلف وجود دارد.

### باز تولید جامعه توسط فرد

با توجه به جایگاه عاملیت در زندگی اجتماعی و نوع رابطه آن با ساختار، می‌توان بازتولید ساختار توسط عاملیت را، به‌عنوان کارکرد عاملیت و نیز عامل استمرار ساختار معرفی نمود. انسان هر چند جامعه و اعتباریاتی اجتماعی را تولید می‌کند، ولی همین اعتباریاتی، پس از تولید بر او سلطه می‌رانند و راهنمای کنش او می‌شوند. در واقع، افراد هر جامعه در درون مجموعه‌ای از همین اعتباریاتی، که در شکل نهادهای اجتماعی تجلی می‌یابند، رفتار می‌کنند. به‌عنوان نمونه، نهاد خانواده که مجموعه‌ای اعتباریاتی اجتماعی است، کنش‌های مربوط به ازدواج و نقش همسری و پدر و فرزندی را تعیین می‌کند؛ هر فردی تلاش می‌کند در چارچوب همین ساختار نهادینه شده، رفتار کند. اما این اعتباریاتی، توسط کنشگران اجتماعی باز تولید می‌شوند. گاهی برخی از قواعد رفتاری موجود در درون نهاد اجتماعی، در گذر زمان و پیدایش نیازهای متنوع اجتماعی از بین می‌روند، یا تغییر می‌کنند و قواعد رفتاری دیگری جایگزین آن می‌شود. بسکار، با اشاره به همین مسئله می‌نویسد:

ساختار اجتماعی هم شرط همیشه حاضر است و هم پیامد مداوماً باز تولید شده‌ی عاملیت عمدی انسانی. به عبارت دیگر، انسان‌ها درون ساختارهای از پیش تعیین شده به کنش می‌پردازند. در عین حال می‌توانند این ساختارها را باز تولید کنند. بنابراین انتخاب فردی مهم است، حتی اگر با شرایط بیرونی محدود شود (تریک، ۱۳۸۶، ص ۳۵۲).

*المیزان*، تولید و بازتولید اعتباریاتی اجتماعی را در چارچوب نیازهای اجتماعی فطری انسان تحلیل می‌کند. ایشان، یکی از ویژگی‌های فطری انسان را اعتبار ساز بودن او می‌داند و اعتباریاتی اجتماعی را به ضرورت‌های زندگی اجتماعی مستند می‌سازد. به این صورت که نیازهای زندگی اجتماعی، بدون وجود اعتباریاتی اجتماعی تأمین نمی‌گردد (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۸، ص ۴۹) و هر جامعه‌ای نظم اجتماعی خود را بر محور این اعتبارات سازمان می‌دهد. بدین وسیله، نیازهای اجتماعی او، از قبیل امنیت و عدالت و توان اجتماعی را تأمین می‌نماید (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۷، ص ۱۷۰ و ۲۹۶؛ ج ۸، ص ۵۳ و ۵۴).

اتکای اعتباریاتی به نیازهای اجتماعی انسان، امکان بازتولید آن را نیز فراهم می‌سازد، به این صورت که هر چند این اعتباریاتی، پس از تولید بر انسان سلطه می‌رانند و مناسبات اجتماعی انسان را تنظیم می‌کنند. بشر در فرایند جامعه‌پذیری آن را فرا می‌گیرد و تعاملات خود را در حاشیه آن سازمان می‌دهد. اما فرایند تحول نیازهای زندگی، انسان را به بازتولید آن، تکمیل و اصلاح سوق می‌دهد. *المیزان*، با اشاره به این مسئله می‌نویسد: «زمام امور اعتباری به دست ما است و به اقتضای دگرگونی مصالح زندگی و معیشت ما، آن را

تغییر می‌دهیم» (همو، ج ۳، ص ۳۰۳). به اعتقاد علامه، این بازتولید اعتباریات اجتماعی به صورت پیوسته در زندگی اجتماعی جریان داشته است. «همواره جامعه بشری در صدد تکمیل و اصلاح و رفع نواقص و آثار مخالف سعادت انسانی بوده است» (همان، ص ۱۴۶). به دلیل اهمیت نقش عاملان، در بازتولید *المیزان*، حفظ و استمرار سنت‌های اجتماعی را به وجود عاملان اجتماعی مرتبط ساخته، بر این باور است که علت از بین رفتن سنت‌های اجتماعی، از جمله سنت دینی، نه قوه قهریه و تهدید و فتنه، بلکه مرگ حاملان و صحنه‌گردانان آن بوده است (همو، ج ۵، ص ۱۷۶).

### نتیجه‌گیری

این پژوهش به بررسی چگونگی ارتباط فرد و جامعه و تأثیر ساختار بر کنش و معرفت پرداخت. شناخت نحوه تعامل فرد و جامعه و میزان تأثیرگذاری جامعه بر کنشگر، در چگونگی شناخت پدیده‌های اجتماعی اثر زیاد دارد. کنش‌های انسانی با ویژگی ارادی و اختیاری و ارتباط با شاکله وجودی انسان شناخته می‌شوند. بنابراین، بررسی تأثیر جامعه بر فرد، باید با توجه به این ویژگی‌ها، به‌ویژه شاکله وجودی انسان صورت پذیرد. جامعه در دو بعد، بر عاملیت اثر دارد که عبارتند از: جهت‌دهی کنش و شکل‌گیری شخصیت. با توجه به تنوع هنجارها و تفاوت ظرفیت اثرگذاری آن، میزان تأثیرات جامعه بر کنش افراد نیز در همین طراز متفاوت خواهد بود. نوع دیگر تأثیر جامعه بر عاملیت، تعین اجتماعی معرفت است. *المیزان*، تعینات اجتماعی معرفت را می‌پذیرد، اما تسلط جامعه بر معرفت، که نتیجه‌اش نسبیّت معرفت است را غیرعلمی می‌داند. بازتولید ساختار توسط فرد، وجه دیگر ارتباط جامعه و فرد است. هر چند جامعه بر فرد سلطه می‌راند و کنشگر در درون ساختار و نهادهای اجتماعی، به ایفای نقش می‌پردازد و زندگی خود را سازمان می‌دهد، ولی اعتبارسازی او موجب می‌شود تا متناسب با نیازهای زندگی اجتماعی، به خلق اعتباریات اجتماعی جدید بپردازد و بدین ترتیب، به بازسازی همان نهادها همت گمارد.

## منابع

نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، هجرت.

آرون، ریمون، ۱۳۸۲، *مراحل اساسی سیراندیشه*، ترجمه باقر پرهام، چ ششم، تهران، علمی و فرهنگی.  
 برن، آگ و نیم کوف، ۱۳۹۰، *زمینه جامعه‌شناسی*، ترجمه ا.ح. آریانپور، تهران، نشر گستره.

تریخ، راجر، ۱۳۸۶، *فهم علم اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران، نشر نی.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *تشریح درآیین معرفت*، قم، مرکز نشر فرهنگی رجاء.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *تسنیم*، قم، اسراء.

\_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *فطرت در قرآن*، قم، اسراء.

دورکیم، امیل، ۱۳۵۵، *قواعد روش*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران.

رابرتسون، یان، ۱۳۷۷، *درآمدی بر جامعه‌شناسی*، ترجمه حسین بهروان، مشهد، آستان قدس.

ریترز، جورج، ۱۳۷۴، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر نی.

زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، *تفسیر کشف (محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل)*، بیروت، دارالکتب العربی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۵ق، *المیزان*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.

طوسی، محمدبن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

فی، بریان، ۱۳۸۶، *فلسفه امروزی علوم اجتماعی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.

کرایب، یان، ۱۳۸۱، *نظریه‌های اجتماعی مدرن، از پارسونز تا هابرماس*، ترجمه عباس مخبر، تهران، آگاه.

کوئن، بروس، ۱۳۷۲، *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، سمت.

گسن، ریموند، ۱۳۷۰، *مقدمه‌ای بر جرم‌شناسی*، ترجمه مهدی کی نیا، تهران، علمی.

محسنی، موچهر، ۱۳۸۸، *مقدمات جامعه‌شناسی*، تهران، دوران.

مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۷ الف، *آموزش فلسفه*، قم، شرکت چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.

\_\_\_\_\_، ۱۳۷۷ ب، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *انسان‌شناسی در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، *جامعه و تاریخ*، تهران، صدرا.

مظفر، محمدرضا، ۱۴۰۸ق، *المنطق*، چ هشتم، قم، فیروزآبادی.

مولکی، مایکل، ۱۳۷۶، *علم و جامعه‌شناسی معرفت*، ترجمه حسین کچویان، تهران، نی.