

راهبرد پارادایم‌سازی اسلامی

در حوزه‌ی جامعه‌شناسی خانواده و جنسیت*

حسین بستان (نجفی)**

چکیده

این مقاله با هدف زمینه‌سازی جهت توسعه‌ی علوم انسانی اسلامی به طور عام و تأسیس پارادایم یا الگویی برای جامعه‌شناسی اسلامی خانواده و جنسیت به طور خاص، به بررسی مهم‌ترین مبانی پارادایمی یا پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، ارزش‌شناختی و روش‌شناختی یک جامعه‌شناسی اسلامی با تأکید بر حوزه‌ی مطالعات خانواده و جنسیت می‌پردازد. پذیرش دین به عنوان یکی از منابع معرفتی در علم، توجه به تبیین‌های غایت‌شناختی الهی، تأکید بر عقلانیت نظری و عملی، فطرت و تفاوت‌های طبیعی زن و مرد به عنوان مبانی انسان‌شناختی، درج سنت‌های اجتماعی و تاریخی به مفهوم قرآنی آن در ذیل عنوان قانون‌مندی اجتماعی، در نظر گرفتن خدا و موجودات ماورائی در تحلیل‌های اجتماعی و رد نسبیت‌گرایی ارزشی، ویژگی‌هایی هستند که این پارادایم پیشنهادی را از دیگر پارادایم‌های موجود در علوم اجتماعی متمایز می‌کنند، ضمن آنکه از نظر پذیرش مدل‌های رایج تبیین، تأکید بر هویت مستقل فرد و جامعه و دفاع از جانبداری ارزشی در علم، میان این پارادایم و پارادایم‌های موجود یا دست‌کم برخی از آنها مشابهت وجود دارد.

واژگان کلیدی

پارادایم‌سازی، جامعه‌شناسی اسلامی، جامعه‌شناسی خانواده و جنسیت.

*- مقاله حاضر در نشست «اندیشه‌های راهبردی زن و خانواده» ارائه گردیده است.

**- عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. hboostan@rihu.ac.ir

مقدمه و طرح مسأله

پارادایم، تصویری بنیادی از موضوع بررسی یک علم است. پارادایم تعیین می‌کند که در یک علم چه چیزی را باید بررسی کرد، چه پرسش‌هایی را می‌توان پیش کشید، این پرسش‌ها را چگونه باید مطرح کرد و در تفسیر پاسخ‌های به دست آمده چه قواعدی را باید رعایت نمود. پارادایم گسترده‌ترین وجه توافق در چارچوب یک علم است و در جهت تفکیک یک اجتماع (یا خرده اجتماع) علمی از اجتماع دیگر عمل می‌کند. پارادایم، سرمشق‌ها، نظریه‌ها، روش‌ها و ابزارهای موجود در یک علم را دسته‌بندی، تعریف و مرتبط می‌کند (ریتزر، ۱۳۸۵: ۶۳۲).

با توجه به این تعریف، مقصود از مبانی پارادایمی جامعه‌شناسی در عنوان این مقاله، پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، ارزش‌شناختی و روش‌شناختی این علم است که در حد واسطه میان فلسفه و علم قرار می‌گیرند، یعنی هرچند محتوای فلسفی دارند، اما به دلیل آنکه ناظر به واقعیت تجربی‌اند، از مبانی فلسفی محض متمایز می‌شوند (ایمان، ۱۳۸۸: ۲۵۴).

باید دو نکته را در خصوص استفاده از اصطلاح پارادایم یادآوری نمود: (۱) در استفاده از این اصطلاح فقط دلالت‌های واژگانی آن مد نظر هستند، نه دلالت‌های نظری آن، از جمله نگاه نسبیت‌گرایانه به پیشرفت علم که نظریه‌ی انقلاب‌های علمی توماس کوهن^۱ بر آن دلالت دارد؛ (۲) هرچند

1- T. Kuhn

تحقق پارادایم‌های علمی معمولاً جنبه‌ی پسینی داشته است، یعنی پس از فعالیت‌های متمادی محققان یک حوزه‌ی علمی و گسترش و ارتقای روش‌های تحقیق در آن حوزه و حصول وفاق نسبی در مورد آنها، شاهد شکل‌گیری یک یا چند پارادایم بوده‌ایم، ولی در طراحی پارادایم‌های پیشینی برای حوزه‌های علمی، اشکال منطقی به نظر نمی‌رسد.

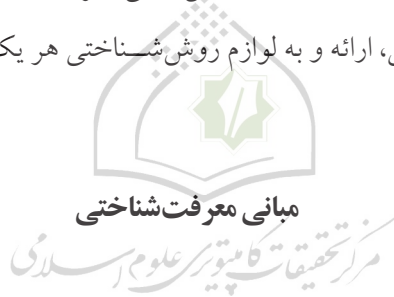
به‌هرحال، پارادایم‌های علوم اجتماعی را دارای عناصر متعددی دانسته‌اند. از جمله، یکی از فیلسوفان علوم اجتماعی عناصر زیر را مطرح کرده است: هدف تحقیقات اجتماعی، ماهیت واقعیت اجتماعی، ماهیت انسان، ارتباط میان علم و شعور عامیانه، مؤلفه‌های سازنده‌ی تبیین یا نظریه‌ی مربوط به واقعیت اجتماعی، معیار تعیین درستی یا نادرستی نظریه، معیار پذیرش شواهد و داده‌ها و جایگاه ارزش‌های اجتماعی - سیاسی در علم (نیومن، ۱۹۹۷). وی سپس این عناصر را مبنای مقایسه بین سه پارادایم اصلی علوم اجتماعی، یعنی پارادایم‌های اثبات‌گرایانه، تفسیری و انتقادی، قرار داده است (همان).

اما تعبیر پارادایم اسلامی بر الگویی از علم دینی استوار است (ر.ک. بستان، گامی به سوی علم دینی، ج ۲) که دو سطح متمایز تجربی و فراتجربی را برای علم دینی ترسیم می‌کند. در سطح نخست در مقام گردآوری به طور عمدۀ از روش استنباط فقهی - تفسیری و در مقام داوری از روش تجربی و در سطح

1- Newman

دوم به فراخور مورد از هر یک از روش‌های معتبر، اعم از وحیانی، عقلی و تجربی استفاده می‌شود.

این مقاله به بررسی پاره‌ای از مهم‌ترین مبانی پارادایمی یا پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، ارزش‌شناختی و روش‌شناختی یک جامعه‌شناسی اسلامی با تأکید بر حوزه‌ی مطالعات خانواده و جنسیت می‌پردازد. مباحث آتی با نگاهی تطبیقی به پارادایم‌های سه‌گانه و با توجه به مهم‌ترین عناصر یاد شده، در سه بخش مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی، ارائه و به لوازم روش‌شناختی هر یک از مبانی نیز اشاره خواهد شد.



۱- منابع معرفت

از آن زمان که ایدئولوژی سکولاریسم بر اندیشه‌ی دینی در غرب چیره شد و دین از مقام پیشین خود به عنوان منبع معرفتی خلع گردید، اندیشه‌ی غربی اغلب تحت تأثیر کشاکش عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی قرار داشته است. البته دین به عنوان منبع معرفتی همچنان طرفدارانی در دوره‌ی جدید داشت و حتی شاهد شکل‌گیری گرایش‌ی با عنوان جامعه‌شناسی مسیحی در برابر جامعه‌شناسی سکولار در قرن نوزدهم میلادی هستیم. با وجود این، اوضاع و شرایط تاریخی برآمده از مدرنیته به گونه‌ای عرصه را بر تفکر دینی مسیحی

تنگ کرد که این قبیل کوشش‌های حاشیه‌ای سرانجام تاب مقاومت در برابر فشارهای سنت غالب جامعه‌شناسی را از دست دادند و به افول گراییدند (کجویان، ۱۳۸۳).

در اندیشه‌ی اسلامی، هر یک از منابع اصلی معرفت، یعنی دین، شهود، عقل و تجربه، جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص می‌دهد، ضمن آنکه قلمرو به کارگیری این منابع لزوماً از هم جدا نیست و در مواردی امکان تداخل آنها وجود دارد، بلکه در مورد وقوع تداخل بین قلمروهای دین و منابع دیگر با اطمینان کامل می‌توان سخن گفت. از این رو، انحصار منبع شناخت واقعیت عینی در تجربه به عنوان پیش‌فرض بنیادی اندیشه‌ی غربی، جایگاهی در اندیشه‌ی اسلامی ندارد.

با توجه به اینکه شهود، منحصر به شناخت امور شخصی و غیر مادی است، در علوم طبیعی و انسانی که مبتنی بر مفاهیم و گزاره‌های کلی‌اند، کاربرد ندارد. لذا بحث را در مورد سه منبع دیگر پی می‌گیریم.

دین به عنوان منبع معرفت در قالب گزاره‌ها و مضامین متون دینی تجلی یافته است. مقصود از متون دینی، متون اصلی اسلام، شامل قرآن کریم، منابع حدیثی حاوی سخنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، منابع حاکی از سیره‌ی عملی آن حضرت و طبق دیدگاه شیعه، منابع حدیثی مشتمل بر سخنان امامان معصوم و حضرت فاطمه‌ی زهرا علیها السلام و نیز کتب سیره‌شناسی آن بزرگواران است. بنابراین، منابع تفسیری، فقهی و اخلاقی که توسط عالمان دین تألیف شده‌اند،

از متون دینی به شمار نمی‌آیند و صرفاً می‌توانند منابعی برای فهم مضامین متون اصلی قلمداد شوند.

مفروض در پارادایم اسلامی، پذیرش رویکرد اجتهادی در مقام بهره‌گیری معرفتی از متون دینی است. اجتهاد برحسب یک تعریف، عبارت است از: «استخراج مضامین و مدالیل گزاره‌های دینی با تکیه بر مبانی و قواعد برآمده از خود متون دینی یا ضوابط برگرفته از عقل ضروری و یا کاشف‌های دیگری که در شرع امضا شده‌اند» (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۵). دیدگاه اجتهادی با تأکید بر اصل مزبور در تقابل با دیدگاه سنتی اخباری‌گری و دیدگاه مدرن هرمنوتیسیم، قرار می‌گیرد.

اخباری‌گری که در حجیت عقل و ظواهر قرآن و نیز بخشی از اصول عقلائی فهم متون دینی مناقشه و تردید می‌کند، امروزه در نتیجه کوشش‌های مجتهدان بزرگی همچون محمد باقر وحید بهبهانی و شیخ مرتضی انصاری رحمته‌الله جایگاهی در حوزه‌های علوم دینی ندارد.

طرفداری از روش هرمنوتیک به عنوان بدیلی برای روش اجتهادی، در دهه‌های اخیر از سوی برخی روشنفکران و با تأثیرپذیری آشکار از برخی اندیشمندان غربی مانند گادامر^۱ مطرح شده است. گادامر منکر معنای پیشینی واحد در ذهن گوینده است؛ به نظر وی، معنا چیزی نیست جز آنچه مفسر در هنگام تفسیرش از متن تولید می‌کند و به همین دلیل، معنا متکثر و

1- Hans-Georg Gadamer

دوگانه است: متکثر است چون هر متنی به تعداد مفسران معنا خواهد داشت و دوگانه است چون برآیند ارتباط بین گوینده و مفسر است. بر طبق این مبنا، زمان یک دوست است نه دشمن؛ زیرا زمان است که به سخنان معنا می‌بخشد و به مفسران گوناگون اجازه می‌دهد متون را در بافت‌های تفسیری جدیدی قرار داده و جنبه‌های گوناگون معانی را نشان دهند (فی، ۱۳۸۳).

در مقابل، روش اجتهادی بر این مبنا استوار است که در ورای متن سخن، معنایی واقعی نهفته است که مقصود گوینده بوده و مراجعه‌ی مفسر به متن به انگیزه‌ی کشف آن معنا صورت می‌گیرد، هرچند به دلیل محدودیت فهم بشر عادی، امکان خطا در فهم معنا - در غیر یقینیات - وجود دارد (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۵). بر این اساس، فاصله‌ی زمانی دشمنی است که باید بر آن غلبه کرد، یعنی مفسر باید سعی کند به عقب برگردد و خود را در زمان القای سخن قرار دهد و بکوشد زمینه‌های فکری و ارزشی گوینده را تا حد ممکن تسخیر کند تا از این طریق به فهم مقصود او نائل شود.

با این همه، به نظر می‌رسد نزاع میان دیدگاه اجتهادی و دو دیدگاه یاد شده عمدتاً به روش فهم مضامین متون دینی بازمی‌گردد، اما موضوع اصلی این بحث، یعنی ادعای استفاده از دین به عنوان منبعی برای نظریه‌پردازی، بنا بر هر سه دیدگاه قابل طرح است.

در مورد منبع عقل ابتدا باید این نکته را یادآوری کنیم که مقوم روش عقلی دو امر است: (۱) تفکر در قالب قیاس منطقی؛ (۲) تشکیل مواد و قضایای

قیاس از ادراکات عقلی محض که در نهایت به بدیهیات اولیه، وجدانیات یا فطریات بازمی‌گردند. پس آن دسته از قیاس‌های منطقی که مقدمات آنها از قضایای استقرائی و تجربی تشکیل شده‌اند، مصداق روش عقلی نیستند (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ج ۱).

مباحث عقلی به دو حوزه عقل نظری و عقل عملی تعلق دارند. دیدگاه غالب در بین اندیشمندان مسلمان آن است که در مباحث عقل نظری، تمامی قضایا به بدیهیات اولیه یا وجدانیات (معلومات حضوری) بازمی‌گردند. آنان در مباحث عقل عملی نیز معمولاً ریشه‌ی ادراکات یا احکام ارزشی را دو قضیه‌ی حسن عدل و قبح ظلم می‌دانند و برخی قضیه‌ی حسن احسان را هم به این دو قضیه می‌افزایند (السبحانی، ۱۴۰۹ق).

بی‌شک، منبع عقل از جایگاه رفیعی در نظام تفکر دینی و به طور خاص در جامعه‌شناسی اسلامی برخوردار است، چرا که اصل اثبات حقانیت دین در گرو روش عقلی است، همچنان که بخش قابل توجهی از مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی علم دینی اصولاً بر پایه‌ی روش عقلی قابل اثبات‌اند. به‌علاوه، روش عقلی در مباحث درون‌علمی از جمله در ابطال فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی و در کشف تناقضات درونی نظریه‌ها کاربرد گسترده‌ای دارد.

در مورد منبع تجربه باید گفت: آشنایی مختصری با مضامین آیات قرآن و احادیث، از جمله آیاتی که در آنها به رؤیت آسمان‌ها و زمین یا سیر و

کاوش در زمین و یا مشاهده و نظر به مخلوقات توصیه شده و نیز احادیثی که اهمیت و آثار مثبت تجربه را گوشزد کرده‌اند (ری شهری، ج ۲، ۱۳۶۳)، تردیدی باقی نمی‌گذارد که در اندیشه‌ی اسلامی، حس و تجربه از منابع اصلی معرفت به شمار می‌آیند، چنانکه فیلسوفان مسلمان بر اهمیت این منبع در کنار منابع دیگر تأکید کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۷). بنابراین آنچه پذیرفته نیست، منحصر نمودن منبع شناخت واقعیات عینی به تجربه است.

اما در مورد مسئله‌ی اساسی تعیین نسبت تجربه و دین در جامعه‌شناسی اسلامی دو دیدگاه مطرح است. دیدگاه نخست، علم دینی را یکی از اقسام علم تجربی می‌انگارد که به تمام قواعد و ضوابط روش شناختی علوم تجربی و در رأس آنها معیار بودن تجربه در مقام داوری، پایبند است، ضمن آنکه مخالفتی با استفاده از مضامین دینی در مقام گردآوری ندارد. در دیدگاه دوم، تجربه حداکثر به عنوان یکی از روش‌ها و معیارهای داوری در باب فرضیه‌ها و نظریه‌های علم قلمداد شده و در کنار آن، روش‌های عقلی و وحیانی نیز معتبر شناخته می‌شوند.

با توجه به اینکه ریشه‌ی اختلاف این دو دیدگاه، تعریف واژه‌ی علم است، می‌توان با ایجاد یک مرزبندی قراردادی بین دو سطح تجربی و فراتجربی علم به مصالحه‌ای بین آنها دست یافت. بر این اساس، جامعه‌شناسی اسلامی در مقام داوری در سطح تجربی، از روش تجربی پیروی می‌کند و اصل آزمون‌پذیری را در معنای وسیع آن که شامل روش‌های تحقیق کمی و

کیفی است، مفروض می‌گیرد و به این ترتیب، امکان بهره‌گیری از تکنیک‌ها و شیوه‌های عملی تحقیق را که در پارادایم‌های رقیب به کار می‌روند و بر خلاف مبانی نظری آنها، ناسازگاری کمتری با مبانی اسلامی دارند، فراهم می‌کند. اما در سطح فراتجربی علم دینی، گزاره‌هایی که از اعتبار دینی یا عقلی برخوردارند و در عین حال، آزمون تجربی را از سر نگذرانده‌اند، پذیرفته می‌شوند. به این ترتیب، نه برای موافقان دیدگاه دوم مشکل کنار گذاشتن گزاره‌های معتبر دینی یا عقلی از علم دینی پیش خواهد آمد و نه طرفداران دیدگاه نخست با مشکل آمیختگی علم تجربی و متافیزیک روبرو خواهند شد.

در اینجا برای بیان نحوه‌ی استفاده از دین به عنوان یک منبع معرفتی، نمونه‌ای از حوزه‌ی جامعه‌شناسی خانواده ذکر می‌شود:

بخشی از مباحث این رشته، ناظر به تحولات تاریخی و ماقبل تاریخی خانواده است. در این مباحث به موضوعاتی مانند خاستگاه ازدواج و خانواده، ریشه‌های تاریخی قواعدی همچون محرمیت و برون‌همسری و همچنین عوامل گسترش چندهمسری و تقسیم کار جنسیتی می‌پردازند و معمولاً نظریه‌هایی را مطرح می‌کنند که در یک نگاه کلی به دو دسته قابل تقسیم‌اند: نظریه‌هایی که برای این قواعد و پدیده‌ها خاستگاه طبیعی و زیست‌شناختی قائل‌اند و نظریه‌هایی که این امور را بر حسب کارکردهای اجتماعی و اقتصادی‌شان تبیین می‌کنند. برای مثال، در تبیین قاعده‌ی محرمیت یا منع

ازدواج با محارم در برخی نظریه‌ها بر نقش عوامل فطری و غریزی مانند تنفر طبیعی انسان‌ها از ازدواج با بستگان نزدیک تأکید شده است، اما نظریه‌های دیگری پیدایش این قاعده را برحسب کارکردهای اجتماعی آن از جمله فراهم ساختن زمینه‌ی گسترش روابط خویشاوندی از طریق مبادله‌ی زنان میان خانواده‌ها و قبائل تبیین کرده‌اند (بستان و همکاران، ۱۳۸۵).

در هیچ‌یک از این نظریه‌ها امکان اینکه انسان‌ها این قاعده و قواعد مشابه را از پیامبران الهی دریافت کرده باشند، حتی در حد یک احتمال مورد توجه قرار نگرفته، در حالی که متون دینی، نقش برجسته‌ای برای پیامبران الهی در پیشرفت تمدن بشری قائل شده‌اند و از جمله، برحسب روایات دینی، ممنوعیت ازدواج با محارم و به طور خاص، حرمت ازدواج خواهر و برادر، خاستگاه و حیانی داشته و از زمان حضرت آدم (علیه السلام) در اجتماع انسانی شکل گرفته است (المجلسی، ج ۱۱: ۲۲۶؛ الطباطبایی، ج ۴).

۲- هدف تحقیق اجتماعی

هدف جامعه‌شناسی اسلامی به عنوان پارادایمی مبتنی بر واقع‌گرایی، شناخت واقع است، اما نمی‌توان این هدف را مطلوب ذاتی تلقی کرد، بلکه ارزشمندی و مطلوبیت آن در گرو خدمت به اهداف مورد تأیید دین است که در رأس آنها، تأمین سعادت دنیوی و اخروی انسان‌ها قرار دارد و در رتبه‌ی بعد می‌توان به اهدافی همچون کنترل پدیده‌های طبیعی و انسانی به منظور رفع نیازها و حل مشکلات زندگی بشر اشاره کرد.

صرف نظر از این مطلب نسبتاً روشن، از آنجا که هر یک از اهداف سه‌گانه‌ی مطرح شده برای علوم اجتماعی به وسیله‌ی سه پارادایم اثباتی، تفسیری و انتقادی، یعنی علت‌شناسی، دلیل‌شناسی (معناشناسی) و تحلیل انتقادی، ناظر به شناخت وجهی از وجوه واقعیت اجتماعی است، با یکدیگر تنافی نداشته و پیگیری آنها در جامعه‌شناسی اسلامی، منطقی‌موجه و قابل دفاع است، ضمن آنکه در خود متون دینی می‌توان گزاره‌های فراوانی را یافت که الهام‌بخش سه رویکرد مزبورند.

نمونه‌ای از رویکرد علت‌شناسانه را در این سخن امام جعفر صادق علیه السلام می‌بینیم که می‌فرماید: «گمان نمی‌کنم مردی ایمانش ارتقا یابد، مگر آنکه محبت [مشروع] او نسبت به زنان افزون‌تر شود» (الحرّ العاملی، ج ۱۴: ۹). طبق این روایت، افزایش ایمان مرد، تأثیری علی در افزایش محبت او نسبت به همسر دارد. رویکرد معناشناسانه از جمله در آیات ذیل منعکس شده است که نحوه‌ی رفتار مشرکان در هنگام شنیدن خبر تولد فرزند دختر را به نمایش می‌گذارند: «و هنگامی که به یکی از آنها بشارت دهند که دختر نصیب تو شده، صورتش [از فرط ناراحتی] سیاه می‌شود و به شدت خشمگین می‌گردد. بخاطر بشارت بدی که به او داده شده، خود را از قوم و قبیله‌اش پنهان می‌سازد [و با خود می‌اندیشد که] آیا دختر را با تحمل ننگ نگهدارد یا در خاک پنهانش کند! آگاه باشید که بد حکم می‌کنند» (نحل، ۵۸-۵۹). رویکرد آسیب‌شناسانه و انتقادی نیز به معنای عام کلمه، حضور چشمگیری در متون

دینی از جمله در همین آیه‌ی پیشین دارد، زیرا اصولاً اقتضای این که مکتبی به سوی هدایت و اصلاح دنیا و آخرت انسان جهت‌گیری کند، همین است که با نگاه انتقادی، آسیب‌شناسانه و اصلاح‌گرانه به مسائل گوناگون بپردازد. گذشته از این اهداف که برخی عمدتاً به سطح تجربی علم تعلق دارند (علت‌شناسی و دلیل‌شناسی) و برخی نیز بر دو پایه‌ی واقعیات عینی و مواضع ارزشی استوارند (تحلیل انتقادی با کمک مدل‌سازی هنجاری)، می‌توان با الهام از متون دینی هدف دیگری را برای جامعه‌شناسی اسلامی مطرح کرد که اصولاً در سطح فراتجربی علم قابل پیگیری است و آن غایت‌شناسی پدیده‌های انسانی و اجتماعی از حیث استنادشان به فاعل الهی است. در توضیح این هدف می‌توان گفت برحسب جهان‌بینی اسلامی، فاعلیت خداوند به همه‌ی افعال و از جمله افعال انسان‌ها تعلق می‌گیرد و تعلق فاعلیت خداوند به افعال ارادی انسان‌ها بدین معناست که فعل انسان در همان حال که به او منتسب می‌شود، به خداوند نیز قابل انتساب است. این مطلب افزون بر ادله‌ی عقلی (براهین اصل‌علیت و اصل اختیار انسان) از شواهد قرآنی برخوردار است که از جمله می‌توان به آیه‌ی «فلم تقتلوهم و لکن الله قتلهم و ما رمیت إذ رمیت و لکن الله رمی» (انفال، ۱۷) اشاره کرد. بر این اساس، همچنان که سؤال از اهداف فاعلان انسانی در افعالشان سؤال موجهی است، می‌توان پرسید خداوند متعال از افعال انسان‌ها به‌ویژه افعال نهادینه شده‌ی آنها (نهادهای اجتماعی) از آن حیث که به خودش استناد

دارند چه اهدافی داشته است، همچنان که می‌توان درباره‌ی اهداف خداوند از ایجاد زمینه‌های طبیعی و اجتماعی برای کنش‌های انسانی سؤال کرد. برای مثال، آیه‌ی ۲۱ سوره‌ی روم، هدف از آفرینش همسران و هدایت تکوینی آنان به سوی نهاد ازدواج را آرامش یافتن آنان در کنار یکدیگر معرفی کرده است. استاد مطهری رحمته‌الله در تحلیلی غایت‌شناسانه در باب تفاوت‌های جنسی می‌گوید:

بدون دخالت دادن اصل علت غائی نمی‌توان پدیده‌های جهان را تفسیر کرد. دستگاه عظیم خلقت برای اینکه به هدف خود برسد و نوع را حفظ کند، جهاز عظیم تولید نسل را به وجود آورده است؛ دائماً از کارخانه‌ی خود هم جنس نر به وجود می‌آورد و هم جنس ماده و در آنجا که بقا و دوام نسل به همکاری و تعاون دو جنس احتیاج دارد، مخصوصاً در نوع انسان، برای اینکه این دو را به کمک یکدیگر در این کار وادارد، طرح وحدت و اتحاد آنها را ریخته است ... و برای اینکه این طرح کاملاً عملی شود و جسم و جان آنها را بهتر به هم بپیوندد، تفاوت‌های عجیب جسمی و روحی در میان آنها قرار داده است و همین تفاوت‌ها است که آنها را بیشتر به یکدیگر جذب می‌کند و عاشق و خواهان یکدیگر قرار می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۱: ۲۱۰-۲۱۱).

بی‌شک، این نگرش غایت‌شناختی که ناقض معیارهای پوزیتیویستی علم است، آثار مهمی برای جامعه‌شناسی اسلامی به‌ویژه در زمینه‌ی تدوین نظریه‌های هنجاری و ارائه رهنمودهای سیاست‌گذارانه در پی دارد؛ برای

مثال، دیگر مجاز نخواهیم بود به بهانه‌ی ناچیز بودن تفاوت‌های طبیعی زن و مرد، راهبردها و سیاست‌هایی را در حوزه‌ی جنسیت در پیش بگیریم که مغایر با اقتضائات این تفاوت‌ها و گاه حتی معطوف به حذف آنها باشند.

بنابراین، اهداف تحقیق در جامعه‌شناسی اسلامی که منطبق و استراتژی آن را نیز مشخص می‌سازند، عبارت خواهند بود از:

۱) علت‌شناسی یا تبیین علیّ پدیده‌ها و رفتارهای اجتماعی به معنای خاص کلمه که از طریق کشف نظم‌ها و قوانین اجتماعی حاکم بر آنها صورت می‌گیرد؛

۲) معناشناسی و فهم انگیزه‌ها و دلایلی که کنشگران برای کنش‌های خود قائل‌اند؛

۳) آسیب‌شناسی و تحلیل انتقادی اوضاع اجتماعی با تکیه بر مدل‌سازی هنجاری به منظور تغییر و اصلاح امور در راستای تحقق الگوهای مطلوب اسلام.

۴) غایت‌شناسی پدیده‌های انسانی و اجتماعی از حیث استنادشان به فاعل الهی.

مبانی هستی‌شناختی

۱- مبانی انسان‌شناختی

پارادایم‌های علوم اجتماعی، تعاریف متفاوتی از انسان ارائه داده‌اند.

اثبات‌گرایی، انسان‌ها را افرادی منفعت‌طلب و عقلانی می‌انگارد که نیروهای بیرونی به آنها شکل می‌دهند؛ پارادایم تفسیری، انسان‌ها را موجوداتی برخوردار از آگاهی و اختیار و معناآفرین تلقی می‌کند و پارادایم انتقادی، انسان‌ها را افرادی خلاق، انطباق‌پذیر و دارای قابلیت‌های ناشناخته می‌داند که با فریب و استعمار به دام افتاده‌اند (ایمان، ۱۳۸۸: ۸۱-۸۷).

قرآن و روایات اسلامی، حاوی نکات فراوانی راجع به چیستی انسان‌اند. در اینجا به پاره‌ای از این نکات که پیوند نزدیک‌تری با ارائه‌ی یک جامعه‌شناسی اسلامی در حوزه‌ی خانواده و جنسیت دارند، اشاره خواهد شد.



الف) عقل و عقلانیت

پیچیدگی ابعاد وجودی انسان، زمینه‌ی حصول وفاق درباره‌ی چیستی انسان را از بین برده است. با این حال، عقل انسان بیش از سایر ویژگی‌های او مورد توجه متفکران قدیم و جدید قرار گرفته و در تعریف مشهور حکمای مسلمان از انسان، یعنی «حیوان ناطق»، نطق به معنای قابلیت ادراک معقولات یا همان تعقل، تفسیر شده است (الشیرازی، ج ۵).

از این گذشته، اسلام، وجه ممیز انسان از سایر موجودات را عقل آمیخته با تمایلات می‌داند؛ از جمله در روایتی آمده است: «همانا خداوند در فرشتگان، عقلی بدون شهوت و در چهارپایان، شهوتی بدون عقل و در فرزندان آدم، هر دو ویژگی عقل و شهوت را قرار داد؛ پس کسی که عقل او بر شهوتش غالب شود، برتر از فرشتگان، و کسی که شهوت او بر عقلش غلبه یابد، پست‌تر

از چهارپایان است» (الحرّ العاملی، ج ۱۱: ۱۶۴). طبعاً قسم چهارم موجودات، جمادات و نباتات خواهند بود که بهره‌ای از دو ویژگی یاد شده ندارند. بنابراین، بهتر است به جای کوشش در جهت ارائه‌ی تعریفی حقیقی، بر قوه‌ی تعقل انسان به عنوان مهم‌ترین ویژگی او متمرکز شویم و آن را در پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی به عنوان معرف انسان مفروض بگیریم. قوه‌ی عاقله، قوه‌ای است که ادراکات کلی انسان، شامل ادراکات نظری (ادراک «است‌ها») و ادراکات عملی (ادراک «بایدها»)، به واسطه‌ی آن صورت می‌گیرد. یادآوری دو نکته در این ارتباط سودمند است:

۱) مفهوم عقلانیت در پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی به معنای پیروی از معیارهای عقلی نظری و عملی است و مفهوم عقلانیت ابزاری^۱ که بر انتخاب کارآمدترین شیوه‌ی دستیابی به هدف دلالت دارد، (آودی، ۱۹۹۵) تنها یکی از شئون مفهوم عام عقلانیت است.

۲) اتصاف انسان به عقلانیت تا حد زیاد جنبه‌ی بالقوه دارد، نه بالفعل و نمی‌توان همه‌ی انسان‌ها را به طور مطلق، موجوداتی عقلانی قلمداد کرد. از این رو، می‌توان انسان را به جای موجودی عقلانی، موجودی سنجش‌گر خواند.

مبنای انسان‌شناختی عقلانیت از جایگاه ویژه‌ای در حوزه‌ی مطالعات خانواده و جنسیت برخوردار است، زیرا مسئله تفاوت زن و مرد از نظر عقل

1- instrumental rationality

2- Robert Audi

و احساسات پیشینه‌ای طولانی دارد و از ظواهر پاره‌ای از روایات دینی نیز ضعف نسبی قوه‌ی عاقله‌ی زن در مقایسه با مرد برداشت می‌شود (الحرّ العاملی، ج ۲: ۵۸۷، ج ۱۴: ۱۱، ج ۱۸: ۲۴۵؛ المجلسی، ج ۳۰: ۱۷، ج ۳۲: ۷۳، ج ۱۰۳: ۲۲۸). بی‌شک، اگر این مضمون در جامعه‌شناسی اسلامی خانواده و جنسیت مفروض گرفته شود، آثار بسیار مهم و گسترده‌ی نظری و عملی در پی خواهد داشت، اما این از دسته مسائلی است که اندیشمندان مسلمان هنوز درباره‌ی آن به وفاق نرسیده‌اند. البته در متون اسلامی، اصل وجود تفاوت‌های ذهنی و ادراکی بین زن و مرد مفروض گرفته شده، ولی در مورد اینکه این تفاوت‌ها دقیقاً به کدام بخش از قوای ادراکی یا ادراکات (عقل، هوش، حافظه، ادراکات نظری، ادراکات عملی یا ...) مربوط می‌شوند، بیان روشنی ارائه نشده است، همچنان‌که درباره‌ی خاستگاه طبیعی یا اجتماعی این تفاوت‌ها نمی‌توان نظری را قاطعانه به اسلام نسبت داد. بنابراین، باب بحث و تحقیق در این باره همچنان باز است.

ب) فطرت

یکی از چالش‌های اساسی فلسفه در مباحث هستی‌شناسی، مسئله فطرت است. دشواری این مسئله به دلیل ناکارآمدی روش‌های عقلی و تجربی در تشخیص امور فطری از امور غیر فطری باعث گردید فیلسوفان غربی به تدریج مفهوم فطرت را کنار نهند، اما در بین اندیشمندان مسلمان این مفهوم از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده و هست و این به دلیل صراحت متون دینی

در تأیید اندیشه‌ی فطرت است (اعراف، ۱۷۲؛ روم، ۳۰؛ شمس، ۷-۸).

در بینش اسلامی، انسان موجودی است دارای هویت واحد و ثابت، به این معنا که به رغم تنوع چشمگیر افراد بشر از نظر ویژگی‌های مادی و معنوی، همه‌ی آنها از یک نوع آفرینش یا جوهر مشترک و تبدیل‌ناپذیر برخوردارند که آن را «فطرت» می‌نامیم (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۲: ۲۶). فطرت در معنای خاص، به انسان اختصاص دارد و از مفهوم غریزه که در مورد حیوانات، و مفهوم طبیعت که در مورد مطلق جمادات به کار می‌روند، متمایز است؛ اما گاه در معنایی اعم از طبیعت و غریزه نیز به کار می‌رود (همان: ۲۴، ۲۷) که نمونه‌ی آن را در تعبیر قرآنی «فاطر السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (فاطر، ۱) ملاحظه می‌کنیم.

باید توجه داشت که فطرت در اندیشه‌ی اسلامی لزوماً بدان معنا نیست که انسان از بدو تولد، پاره‌ای از نیازها، قابلیت‌ها، ادراکات، گرایش‌ها یا خواسته‌ها را بالفعل واجد است، زیرا چه بسا امری فطری باشد و در عین حال، در هنگام ولادت صرفاً قوه‌ی محض باشد و فعلیت یافتن آن در نفس یا ذهن انسان در سنین بالاتر روی دهد (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲). بنابر اصول حکمت متعالیه، بخشی از امور فطری در آغاز تولد، حقایقی بالقوه‌اند که در خلال حرکت جوهری نفس ناطقه‌ی انسان تدریجاً به فعلیت می‌رسند (همان: ۳۹۲). مثلاً بر خلاف قوای حسی و نیازهای اولیه‌ای مانند نیاز به هوا و غذا که از بدو تولد به طور غریزی در وجود انسان تعبیه شده‌اند، حس کمال‌خواهی،

توانایی تعقل و فهم مسائل ریاضی از آن دسته امور فطری‌اند که در مراحل بعدی رشد انسان بروز می‌یابند.

با این حال، انسان‌ها از ابعاد ناهمگون و تحول‌پذیر فراوانی هم برخوردارند و این ابعاد، بیشتر دانش‌ها، هنرها، مهارت‌ها و نیازهای ثانویه‌ی انسان را در بر می‌گیرند و شکل‌گیری تنوعات گسترده میان گروه‌ها و جوامع، برآیند همین ابعاد مختلف و تحول‌پذیر است.

بر این اساس، می‌توان انسان را واجد برخی جنبه‌های ذاتی و ثابت و پاره‌ای جنبه‌های عرضی و متغیر دانست و هر گونه تطور اجتماعی و تنوع فرهنگی میان گروه‌ها و جوامع انسانی باید به جنبه‌های متغیر وجود انسان اسناد داده شود، نه اینکه با استناد به واقعیت تطور و تنوع، جنبه‌های ثابت انسان یا همان فطرت انسانی مورد انکار قرار گیرد.

برای روشن شدن جایگاه مهم عامل فطرت در جامعه‌شناسی خانواده و جنسیت، اشاره‌ای به نظریه‌های شکل‌گیری و تداوم خانواده سودمند است. گروهی از صاحب‌نظران در تبیین منشأ پیدایش خانواده صرفاً بر عوامل اجتماعی - فرهنگی مانند پدید آمدن قاعده‌ی منع زنا با محارم تأکید کرده، معتقدند پیش از آن چیزی به نام ازدواج و خانواده وجود نداشته و هرج و مرج بر روابط جنسی حاکم بوده است (ساروخانی، ۱۳۷۰). در مقابل، برخی معتقدند عوامل طبیعی نیز در پیدایی خانواده سهم مهمی داشته‌اند (ابن‌گولدس‌بای،

1- Born B. Ingoldsby

۲۰۰۶) و ظاهراً مقصود اینان از عوامل طبیعی، غریزه‌ی جنسی است. اما آنچه در این تبیین‌ها از آن غفلت شده، عامل فطرت است که با وجود همپوشانی بسا مفهوم غریزه، از آن فراتر می‌رود و مواردی را در بر می‌گیرد که با مفهوم غریزه قابل توضیح نیستند.

با انکار یا نادیده گرفتن فطرت، در تبیین استمرار رابطه‌ی زناشویی توأم با عشق و محبت در بسیاری از خانواده‌ها، به‌رغم نابرابری قدرت بین زن و شوهر و با وجود آگاهی زنان از این نابرابری دچار مشکل خواهیم شد و این مشکلی است که نظریه‌ی ستیز با آن روبرو شده است. به گفته‌ی منتقدان این نظریه، هرچند هنجارهای زندگی خانوادگی می‌طلبد که زنان آزادی جنسی کمتر و وظائف سنگین‌تری در خانه بر عهده داشته باشند، زنان ازدواج و خانواده را جذاب می‌یابند و این نشان می‌دهد که محبت حتی در وضعیت عدم توازن قدرت می‌تواند موجود باشد و نظریه‌پردازان مکتب ستیز تمایل افراد به کسب برابری مطلق را بیش از حد برآورد کرده‌اند (کری^۱ و دیگران، ۱۹۹۷: ۲۷۲). نظریه‌ی فمینیستی نیز دچار همین مشکل است، زیرا این نظریه قادر نیست تبیینی قانع‌کننده در مورد ازدواج‌های نابرابر اما شاد و توأم با خوشبختی ارائه دهد (وایت^۲، ۲۰۰۵).

اما قرآن کریم بر نقش عنصر فطرت در پیدایش و استحکام خانواده تأکید دارد. بر حسب آیه‌ی شریفه‌ی «و من آیاته أن خلق لکم من أنفسکم

1- Tim Curry

2- James M. White

أزواجاً لتسكنوا إليها و جعل بينكم مودةً و رحمة» (روم، ۲۱)، مهر و مودت میان همسران از «جعل» و آفرینش الهی نشئت گرفته است که این مضمون دلالت روشنی بر شالوده‌ی فطری خانواده دارد.

ج) تفاوت‌های طبیعی زن و مرد

مسئله‌ی تفاوت‌های طبیعی زن و مرد، یکی دیگر از مسائل انسان‌شناختی بنیادی است که باید در جامعه‌شناسی اسلامی خانواده و جنسیت مورد توجه ویژه قرار گیرد. متأسفانه در ادبیات موجود جامعه‌شناسی، شاهد گرایش نسبتاً نیرومند به انکار یا کم‌اهمیت جلوه دادن این تفاوت‌ها هستیم. به‌رغم شواهد فراوان زیست‌شناختی و روان‌شناختی دال بر وجود تفاوت‌های جنسی طبیعی، معمولاً این بحث را با عباراتی مشابه عبارت زیر که حاکی از انکار، تردید و یا ناچیزشمردن این تفاوت‌هاست، به پایان می‌رسانند:

اینکه تفاوت‌های زن و مرد منشأ طبیعی دارند یا تربیتی و اجتماعی، به‌آسانی قابل تبیین نیست؛ ولی به هر حال، حتی اگر تفاوت‌های طبیعی وجود داشته باشند، نه چندان جدی و مهم‌اند و نه آن قدر انعطاف‌ناپذیر که بتوانند نابرابری‌های اجتماعی را توجیه کنند (استاکس، ۱۹۸۴: ۲۴۳).

گرایش مزبور از دو ویژگی قابل توجه برخوردار است: نخست، تلاش در جهت کسب اعتبار علمی از طریق توسل به یافته‌های برخی روان‌شناسان که وجود ویژگی‌های شخصیتی مردانه و زنانه را به طور مستقل از یکدیگر

1- Randall Stokes

در هر دو جنس نشان دادند و مدعی شدند که هر شخص ممکن است میزان بالا یا میزان پایینی از هر دو سنخ از ویژگی‌ها را دارا باشد و به این ترتیب، چهار سنخ شخصیتی مردانه، زنانه، دوجنسی و نامشخص را شناسایی کردند (سایینی، ۱۹۹۵) و نیز یافته‌های برخی مردم‌شناسان که الگوی تفاوت‌های جنسی و جنسیتی در برخی جوامع ابتدائی را مغایر با الگوی شناخته شده‌ی آن در جوامع متمدن تشخیص دادند. (بیلتون، ۱۹۸۱). دوم، برجسب‌زنی به دیدگاه‌های موافق با وجود تفاوت‌های جنسی طبیعی با استفاده از تعابیری همچون دیدگاه‌های ایدئولوژیک و کلیشه‌ای که هدفشان تقویت معیارهای دوگانه‌ی اخلاق جنسی است (همان).

با این همه، عکس این ارزیابی موجه‌تر به نظر می‌آید، زیرا اگر ایدئولوژی، ادعائی نامدل و مبتنی بر دلیل تراشی^۳ است که به جای استناد به «دلیل»، از «علت» خاصی نشئت می‌گیرد و واقعیت را وارونه جلوه می‌دهد (سروش، ۱۳۷۴: ۲۹۴-۲۹۷)، می‌توان ادعای کم‌اهمیت بودن تفاوت‌های زن و مرد را با توجه به نکات ذیل، ایدئولوژیک دانست:

- این ادعا تصویری وارونه از واقعیت تفاوت‌های جنسی ارائه داده، تأثیرات بنیادین و سرنوشت‌ساز این موضوع بر ساختارهای نظام‌های اجتماعی را پنهان می‌سازد. در صورت تمایل به داشتن نگاه منصفانه به

1- John Sabini
2- Tony Bilton
3- roushianization

این موضوع شاید لازم باشد بین مصادیق مختلف تفاوت‌های جنسی تمایز قائل شده و ادعای کم‌اهمیت بودن تفاوت‌ها را در مورد پاره‌ای از آنها از جمله تفاوت‌های هوشی میان زن و مرد بپذیریم، اما در خصوص پاره‌ای از تفاوت‌ها به‌ویژه تفاوت در قدرت بدنی و تمایلات جنسی، واقعیت آن است که جهان اجتماعی خالی از این تفاوت‌ها به قدری با جهان اجتماعی موجود فاصله دارد که حتی تصور آن نیز دشوار است.

- ادعای یاد شده ادعائی بدون دلیل است و هیچ‌یک از شواهد روان‌شناختی و مردم‌شناختی مورد استناد برای اثبات آن، منافاتی با وجود تفاوت‌های جنسی طبیعی ندارد. از این رو، استناد به شواهد مزبور چیزی جز دلیل تراشی نیست.

- این ادعا به جای استناد به «دلیل»، از برخی «علل» خاص نشئت می‌گیرد و به نظر می‌رسد از میان این علل، بیشتر باید بر سیطره‌ی فمینیسم بر مجامع علمی و همچنین منافع نظام‌های سلطه که به انگیزه‌های خاصی از فمینیسم پشتیبانی می‌کنند، تأکید شود.

گفتنی است که اگر به مسئله‌ی تفاوت‌های جنسی از منظر غایت‌شناسانه بنگریم، وجه دیگری از کم‌توجهی عالمان علوم اجتماعی به این مسئله آشکار می‌گردد و آن چشم فرو بستن آنان از هدف آفرینش این تفاوت‌هاست. از منظر غایت‌شناختی، چندان فرقی نمی‌کند که تفاوت‌های جنسی شدید باشند یا خفیف و ثابت باشند یا انعطاف‌پذیر، زیرا دلیل اهمیت این تفاوت‌ها شدید

بودن یا ثابت بودن و یا جبری بودن آنها نیست، بلکه بیشتر به این دلیل اهمیت دارند که در نظام آفرینش برای اهداف و غایات مهمی تعبیه شده‌اند.

۲- چیستی جامعه

الف) هویت مستقل جامعه

از نتایج پذیرش وجود اختیار در انسان‌ها به عنوان یکی از عناصر مهم فطرت انسانی، رد دیدگاه‌های طرفدار کل‌گرایی وجودشناختی است، دیدگاه‌هایی که استقلال هرچند نسبی افراد در برابر جامعه را انکار نموده و هویت انسان را به طور کامل، محصول و آفریده‌ی جامعه می‌پندارند. برای نمونه، دورکیم^۱ واقعیت‌های اجتماعی را نیروها و ساختارهایی می‌انگاشت که در خارج از افراد قرار دارند و آنها را وادار به رفتار معینی می‌سازند. به نظر وی، این واقعیت‌های اجتماعی بر افراد تسلط دارند و تصمیم‌های فردی چندان تأثیری بر آنها ندارند و در نتیجه، کنش‌های افراد تحت تأثیر نیروها و ساختارهای اجتماعی شکل می‌گیرند (ریتزر، ۱۳۸۵: ۵۷). روشن است که این دیدگاه دست‌کم به لحاظ لوازم جبرگرایانه‌اش، با مبانی فلسفی اندیشمندان مسلمان ناسازگار است، همچنان که اکثر فیلسوفان علوم اجتماعی در غرب نیز این دیدگاه افراطی را رد می‌کنند. ولی آیا رد این دیدگاه به معنای انکار هر گونه هویت مستقلی برای جامعه است؟

1- Emile Durkheim

در دهه‌های اخیر دیدگاهی در غرب رواج یافته که قائل به تأثیر متقابل کنش‌های فردی و ساختارهای کلان است. برحسب این دیدگاه، ساختارهای اجتماعی به پدیده‌ها و رفتارهای انسانی تعیین نمی‌بخشند، بلکه از طریق تقیید یا تحریک، تنها احتمالشان را کاهش یا افزایش می‌دهند. کنشگران در چارچوب ساختارهای اجتماعی خاصی اهدافشان را دنبال می‌کنند و این چارچوب‌ها از یک سو تنگنانهایی برای انتخاب و از سوی دیگر فراخنانهایی برای عمل آنان فراهم می‌آورند. این در حالی است که اعمال فردی به نوبه‌ی خود در شکل‌گیری فرایندهای کلان مؤثرند، هرچند نه در حدی که اصالت و استقلال فرایندهای کلان در مقام تأثیرگذاری از بین برود (لیتل، ۱۳۷۳: ۱۷۰، ۳۳۱).

فیلسوفان مسلمان با وجود همگرایی در پذیرش استقلال افراد، در مقام تبیین فلسفی ماهیت جامعه، موضع واحدی ندارند. برخی ترکیب جامعه از افراد را نوعی ترکیب حقیقی تلقی کرده و جامعه را دارای هویتی اصیل و متمایز از هویت افراد و برخوردار از قوانین خاص خود دانسته‌اند (الطباطبایی، ج ۴؛ مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲). لازمه‌ی این دیدگاه، پذیرش اصالت فرد و اصالت جامعه به موازات یکدیگر است. در مقابل، برخی بر پایه‌ی این مبنا که در عالم خارج، چیزی جز افراد انسان وجود ندارد، وجود جامعه به عنوان یک مرکب حقیقی را انکار کرده و آن را وجودی اعتباری دانسته‌اند و در نتیجه، آثار حقیقی را به افراد جامعه نسبت داده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۶۸؛ صدر نجفی،

(۱۳۸۰).

به این ترتیب، همهی این صاحب‌نظران در مورد اصیل بودن فرد توافق دارند، ضمن آنکه شواهد درون‌دینی، جایی برای تردید در این مطلب باقی نمی‌گذارند. برای نمونه، آیه‌ی شریفه‌ی «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَتْ وَيَغْيِرُ مَا يُنْفِسُ» (رعد، ۱۱) با مقدم دانستن و مؤثر دانستن تغییرات ارادی فردی بر تغییرات اجتماعی، دلالت روشنی بر تأیید اندیشه‌ی اصالت فرد دارد.

اما سؤال از اصیل بودن یا نبودن جامعه هنوز پاسخ مورد وفاقی دریافت نکرده و دلایل گروه نخست برای اثبات اصالت جامعه از جمله آیاتی از قرآن که به امت‌ها و جوامع، سرنوشت مشترک، نامه‌ی عمل مشترک، فهم و شعور، عمل و اطاعت و عصیان، اسناد داده‌اند (الطباطبایی، ج ۴؛ مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲) و نیز آن دسته از گزاره‌های متون دینی که از تأثیراتی علی و معلولی در سطح کلان حکایت دارند (نساء، ۹۸؛ سبأ، ۳۱-۳۳؛ الحر العاملی، ج ۱۱: ۳۹۴؛ المجلسی، ج ۲: ۳۶)، از سوی موافقان دیدگاه دوم مورد اشکال واقع شده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۶۸).

به هر حال، نکته‌ی در خور توجه آن است که هدف اصلی یک اندیشمند اجتماعی از ورود به این بحث، روش‌شناسی است نه هستی‌شناسی فلسفی، یعنی دل‌مشغولی عمده‌ی او وجود یا عدم وجود حقیقی جامعه نیست، بلکه تعیین روش شناخت فرد و جامعه و پاسخ به پرسش‌های اساسی روش‌شناختی مانند پرسش از استقلال یا عدم استقلال جامعه‌شناسی از روان‌شناسی است. این در حالی است که برای دفاع از استقلال جامعه‌شناسی، نیازمند اثبات

فلسفی وجود حقیقی جامعه نیستیم، بلکه کافی است بپذیریم که افراد انسان در فرض پیوستگی و تشکیل گروه یا جامعه، ویژگی‌هایی را کسب می‌کنند و آثاری را پدید می‌آورند که در حالت انفراد نمی‌توانند چنان ویژگی‌ها و آثاری داشته باشند و این آثار و ویژگی‌ها در مرحله‌ی بعد، بر اراده‌ها و کنش‌های همان افراد تأثیر می‌گذارند، به گونه‌ای که نمی‌توان این فرایندهای تأثیرگذاری را با مفاهیم و قوانین روان‌شناسی به طور کامل تبیین کرد.

بر پایه‌ی چنین مبنایی، باید به سمت نوعی تلفیق روش‌شناختی بین رویکردهای خردنگر و کلان‌نگر حرکت کرد. این رویکرد تلفیقی افزون بر آنکه از تأیید شواهد قرآنی و روایی پیشین برخوردار است، امروزه در میان صاحب‌نظران علوم اجتماعی، مدافعان فراوانی دارد و طبق پیش‌بینی ریتزر، در آینده با اقبال بیشتری از سوی نظریه‌پردازان علوم اجتماعی روبه‌رو خواهد شد (ریتزر، ۱۳۸۵). از این رو، می‌توان آن را به عنوان یک مبنای روش‌شناختی در پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی مفروض گرفت.

به هر حال، پذیرش هویت مستقل فرد و جامعه، این پرسش را در پی دارد که جامعه یا واقعیت اجتماعی به عنوان یک هویت مستقل چیست؟

ب) تعریف واقعیت اجتماعی

هر یک از پارادایم‌های علوم اجتماعی تعریف خاصی از ماهیت واقعیت اجتماعی به عنوان موضوع این علوم ارائه داده است. در حالی که پارادایم اثبات‌گرایانه واقعیت اجتماعی را نظم یا الگوهای ثابت از پیش موجود و

قابل کشف (مانند همبستگی بین دین‌داری و کنجروی) تعریف کرده، پارادایم تفسیری آن را تعاریف سیال موقعیت که برآیند تعامل انسان‌هایند (مانند معانی و انگیزه‌هایی که کنشگران به رفتار خود یا دیگران در موقعیت‌های خاص اسناد می‌دهند) تلقی می‌کند و پارادایم انتقادی آن را تضاد گسترده‌ای می‌داند که توسط ساختارهای بنیادین پنهان هدایت می‌شود (مانند تضاد میان طبقات اجتماعی و تضاد بین دو جنس مذکر و مؤنث). ولی همچنان که در بحث هدف تحقیق بیان شد، واقعیت اجتماعی دارای وجوه متعددی است و هر یک از این پارادایم‌ها در صدد بررسی وجهی از وجوه آن برآمده است. از این رو، هیچ‌یک از تعاریف تقلیل‌گرایانه‌ی بالا که در صدد نفی تعاریف‌های دیگرند، موجه به نظر نمی‌آید.

پس باید تعریفی از واقعیت اجتماعی ارائه داد که افزون بر وجوه یاد شده، وجوهی را که این پارادایم‌ها نادیده گرفته‌اند، دربرگیرد. از جمله، در نقد پارادایم اثبات‌گرایی باید یادآور شد که «نظم یا الگوهای ثابت از پیش موجود و قابل کشف»، اختصاص به نظم‌ها و قوانین تجربی در معنای متعارف این واژه‌ها ندارد، بلکه می‌تواند آنچه را که در اصطلاح اندیشمندان مسلمان، سنت‌های اجتماعی یا سنت‌های تاریخ نام گرفته نیز شامل شود. این سنت‌ها که خداوند متعال آنها را «سنت‌الله» نامیده (فاطر، ۴۳؛ فتح، ۲۳)، قوانینی هستند که بر تمام جوامع بشری و در همه‌ی زمان‌ها حاکم‌اند. واضح است که قوانین مزبور به لحاظ ماهوی ممکن است از سنخ گزاره‌های تجربی

باشند، اما به دلیل فقدان ابزارهای لازم برای آزمودن قوانینی در این سطح از عمومیت، اصطلاح قوانین تجربی بر آنها اطلاق نمی‌شود.

در ارتباط با پارادایم انتقادی نیز باید خاطر نشان کرد که تضاد طبقاتی به عنوان یک واقعیت تاریخی فراگیر قابل انکار نیست و در متون دینی هم اشاراتی به این پدیده صورت گرفته است (مانند آیاتی که جوامع انسانی را به دو گروه مستکبران و مستضعفان تقسیم کرده‌اند)، همچنان که تضاد منافع و علائق زن و شوهر و وقوع ستم‌های جنسی را می‌توان از پدیده‌های شایع در طول تاریخ قلمداد کرد. با وجود این، شکی نیست که در پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی همه‌ی مناسبات اجتماعی بر پایه‌ی تضاد و استثمار طبقاتی و جنسی تبیین و تفسیر نمی‌شوند، بلکه عوامل و عناصر اساسی دیگری مانند دوستی و مهرورزی (روم، ۲۱) و استخدام متقابل انسان‌ها توسط یکدیگر (زخرف، ۳۲) که لزوماً جنبه‌ی استثماری و غیر عادلانه ندارند، نیز از جایگاه ویژه‌ای برخوردار خواهند بود.

ج) متافیزیک و جامعه

نکته‌ی دیگری که در بحث ماهیت جامعه توجه خاصی را می‌طلبد، پذیرش یا انکار حضور خداوند و به تبع آن، حضور و تأثیر عوامل ماوراءالطبیعی در زندگی اجتماعی انسان‌هاست. بر خلاف پارادایم‌های رایج علوم اجتماعی که تصویری سه‌بعدی از ماهیت روابط اجتماعی متشکل از رابطه‌ی متقابل انسان با انسان و رابطه‌ی انسان با محیط طبیعی ارائه می‌دهند، یعنی همان تصویری

که در طول تاریخ به انواع گوناگون استثمار و بردگی انسان توسط انسان و فساد بر روی زمین منجر شده، مفروض در پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی، ارائه‌ی تصویری چهار بعدی از ماهیت روابط اجتماعی است که برحسب آن، رابطه‌ی انسان با خداوند و در امتداد آن، رابطه‌ی انسان با عوامل ماورائی مانند فرشتگان نیز به روابط سه‌گانه‌ی یاد شده افزوده می‌شود. بدیهی است که وجود باری تعالی در چارچوب مفهوم واقعیت اجتماعی نمی‌گنجد و حقیقتی ماورای آن است، در عین حال، محتوای سه رابطه‌ی دیگر در پرتو ارتباط با خداوند، مفهوم جدید و متمایزی می‌یابد (الصدر، ۱۴۲۱ق: ۱۰۸-۱۰۹). پیامد روش‌شناختی چنین پیش‌فرضی برای پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی، امکان و بلکه ضرورت رجوع به متون دینی برای فهم علل و عوامل فراطبیعی مؤثر بر واقعیات اجتماعی در مقام تبیین علی و برای استنباط ارزش‌ها و هنجارهای دینی در مقام طراحی سیاست‌های اجتماعی است. روشن است که این گونه مباحث در سطح تجربی علم قابل بررسی نیستند و به سطح فراتجربی آن تعلق دارند.

مبانی ارزش‌شناختی

الف) جانبداری ارزشی

در مورد بیطرفی یا جانبداری ارزشی، اختلافی اساسی میان فیلسوفان علوم اجتماعی وجود دارد. پارادایم‌های اثباتی و تفسیری، عینیت به معنای

بی‌طرفی ارزشی در علم را به عنوان یک آرمان در نظر می‌گیرند، زیرا مفروض در این پارادایم‌ها آن است که موضع‌گیری‌های اصلاح‌گرایانه‌ی عالمان، خارج از قلمرو فعالیت علمی قرار دارند. در مقابل، پارادایم انتقادی که شامل رویکردهای فمینیستی می‌شود، بر جانبداری ارزشی به عنوان آرمان علم تأکید می‌ورزد، زیرا این پارادایم، تبیین صرف را به عنوان هدف نهایی علوم اجتماعی نمی‌پذیرد و هدف دیگری با عنوان «تغییر» را در امتداد آن مطرح می‌کند و در نتیجه، مفاهیمی همچون «نقد» و «اصلاح» و قهرآزوم توجه به ارزش‌ها را در پی می‌آورد؛ طرفداران پارادایم انتقادی با اشاره به این نکته که تبیین‌های فارغ از ارزش، کوشش‌هایی سطحی در جهت توجیه و استمرار وضع موجود جامعه بوده و توجه را از اصلاح امور منحرف می‌سازند، اندیشه‌ی بی‌طرفی ارزشی را مورد تهاجم قرار داده‌اند (اسکیدمور، ۱۳۷۵). در همین راستا، بسیاری از اگزیزتانسالیست‌ها، پاسااختارگرایان و پسامدرنیست‌ها بر این اندیشه تأکید کرده‌اند که تحقیق اجتماعی باید دارای تعهد ارزشی و آشکارا معطوف به خدمت به اهداف اجتماعی و سیاسی باشد (همرسل، ۲۰۰۰).

در پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی، همچنان که در بحث هدف تحقیق اجتماعی اشاره شد، افزون بر اهداف تبیینی، باید نقد وضعیت موجود در راستای تغییر آن به وضعیت مطلوب، جزء اهداف علم تلقی شود. روشن

1- William Skidmore

2- Martyn Hammersley

است که این هدف اخیر بدون آگاهی عمیق پژوهشگر اجتماعی و بهره‌گیری او از معیارهای ارزشی دین در باب نظام مطلوب اجتماعی قابل حصول نیست، زیرا نقد اجتماعی همواره بر پایه‌ی نوعی فلسفه‌ی اجتماعی استوار است که معیارها و قضاوت‌هایی را درباره‌ی امور مطلوب و نامطلوب عرضه می‌دارد. به‌علاوه، اگر علوم اجتماعی را شامل ابعاد سیاست‌گذارانه هم بدانیم، وجه دیگری از لزوم پیوند جامعه‌شناسی اسلامی با ارزش‌ها آشکار می‌شود، چرا که ورود پژوهشگر به عرصه‌ی طراحی راهبردها و سیاست‌های اجتماعی نظام دینی، تنها در صورتی پذیرفتنی است که وی جهت‌گیری ارزشی دین در باب موضوع تحقیق را مبنای کار خود قرار دهد. در نتیجه، جانبداری ارزشی در جامعه‌شناسی اسلامی نیز می‌تواند یک آرمان تلقی شود.

اما مشکل فقدان عینیت در چنین علمی بر پایه‌ی مرزبندی بین دو سطح تجربی و فراتجربی علم، قابل حل است. بر این اساس، می‌توان گفت در سطح نخست باید از دخالت ارزش‌ها در توصیف و تبیین واقعیات عینی تا حدّ امکان کاسته شود، زیرا در اینجا هدف عالم اجتماعی دینی آن است که واقعیات را همان طور که هستند، بشناسد و هرگونه دخالت ارزش‌ها در تحلیل واقعیات به فهمی نادرست یا ناقص می‌انجامد، هرچند در امکان پیراستن کامل یافته‌های توصیفی و تبیینی علوم اجتماعی از دخالت ارزش‌ها تردیدهای جدّی وجود دارد. اما در سطح دوم، توسل به ارزش‌های دینی به منظور نقد اوضاع اجتماعی موجود و ارائه راهکارهایی برای تحقق وضعیت

مطلوب هیچ مانعی ندارد.

ب) رد نسبیت‌گرایی ارزشی

نسبیت‌گرایی ارزشی، پیش‌فرض بسیاری از فیلسوفان علوم اجتماعی است. افزون بر پسامدرنیست‌ها که معتقدند هیچ مبنای عقلانی برای گزینش از میان دیدگاه‌های ارزشی متعارض وجود ندارد و ما باید خود را به شیوه‌ای غیرعقلانی به یکی از آنها متعهد سازیم (همرسل، ۲۰۰۰)، بسیاری از طرفداران اثبات‌گرایی نیز به دلیل مفروض گرفتن دیدگاه ماکس وبر مبنی بر امکان‌پذیر نبودن حل تعارض نظام‌های ارزشی رقیب با اثبات برتری عقلی یکی بر دیگری (گیدنز، ۱۳۸۳)، تلویحاً این مبنا را پذیرفته‌اند.

نسبیت‌گرایی ارزشی در متون جامعه‌شناسی خانواده و جنسیت، گاه در شکل بی‌تفاوتی و خودداری از قضاوت‌های ارزشی و گاه در شکل ارزش‌داوری‌های بی‌اساس و یا حتی دفاع از امور ضد ارزشی، بروز می‌یابد. در آثار نوع اول معمولاً نشانه‌های اندکی از رویکرد اصلاحی به چشم می‌خورد و آثار نوع دوم هرچند مدعی ناظر بودن به اصلاح اوضاع اجتماعی‌اند، ولی در واقع به دلیل اتکا نداشتن به یک نظام ارزشی موّجه و متقن، صرفاً بر مشکلات و مسائل بشر می‌افزایند. این ادعا با یادآوری برخی نمونه‌ها روشن‌تر خواهد شد.

در ارتباط با گرایش نخست، هنگامی که جامعه‌شناس به بررسی موضوع همجنس‌گرایی می‌پردازد و از تعبیری مانند خانواده‌ی همجنس‌گرا استفاده

می‌کند یا وضع قوانینی به نفع این افراد را «پیشرفتی» در جهت حل مشکلات حقوقی آنان می‌انگارد و یا از مزایای روابط زنان همجنس‌گرا در مقایسه با روابط مردان همجنس‌گرا - از جمله وفاداری بیشتر به شریک جنسی - سخن می‌گوید (کری و دیگران، ۱۹۹۷)، از بی‌تعهدی ارزشی خود آشکارا پرده برمی‌دارد. همچنین برخی از جامعه‌شناسان خانواده پیشنهاد تغییر مفهوم ازدواج به منظور شمول همخانگی را مطرح کرده‌اند، با این استدلال که زوج‌های همخانه معمولاً روابط درازمدتی با هم دارند و اخیراً به تدریج از حقوق زن‌وشوهری نیز برخوردار گردیده‌اند (لاوسان و گرو، ۲۰۰۱).

اما گرایش دوم، بیشتر در آثار صاحب‌نظران مکاتب انتقادی مشاهده می‌شود. برخی از ایشان با تکیه بر بینش‌های روان‌کاوانه‌ی فروید به نقد محدودیت‌های جامعه‌ی لیبرال به‌ویژه در زمینه‌ی سرکوب نیازهای غریزی فرد پرداخته و هدف تغییر اجتماعی را آزادسازی شهوت دانستند که همین اندیشه دست‌آویزی برای شورش‌های جوانان فراهم آورد (میتز و کلگ، ۱۹۹۱). همچنین دوبوار^۲، فمینیست صاحب‌نام، با ارائه‌ی تصویری کاملاً منفی از بدن زن، فعالیت‌های مربوط به تولیدمثل را کارکردهایی طبیعی و حیوانی و ناسازگار با امکان تعالی زن تلقی کرد (هکمن، ۱۹۹۷). برخی نیز از منظری پسامدرنیستی از این باور صریحاً حمایت کرده‌اند که جامعه‌شناسان خانواده باید در به خاک سپردن «ایدئولوژی خانواده» و از نو ساختن محیطی

1- MintZ & Kellogg

2- Dobovar

اجتماعی که انواع متفاوتی از خانواده‌ها [اعم از خانواده‌های نکاحی و غیر نکاحی] بتوانند در آن از عزت و احترام برخوردار باشند، پیشقدم شوند. (برناردز، ۱۳۸۴).

اینک بهتر می‌توانیم دلیل نگرانی ماکس وبر نسبت به قضاوت‌های ارزشی در علوم اجتماعی را دریابیم. او پس از تأمل کافی در این موضوع به این نتیجه رسیده بود که علوم تجربی و از جمله علوم اجتماعی نمی‌توانند هیچ نقشی در زمینه‌ی تصمیم‌گیری‌های ارزشی و تشخیص ارزش‌های درست از نادرست ایفا کنند و بر این اساس، مرجع تعیین ارزش‌ها را در خارج از قلمرو علم جستجو می‌کرد. به نظر وی، انتخاب، توافق، قضاوت، وجدان و ایمان، اموری بودند که شایستگی ایفای این نقش را داشتند (وبر، ۱۳۸۲).

روشن است که انتخاب و توافق فی‌نفسه حجیتی ندارند و باید به یک مرجع معتبر دیگر مستند باشند. وجدان نیز فقط در دایره‌ی محدودی از قضاوت‌های ارزشی ما کارایی دارد، زیرا حوزه‌ی وسیعی از تصمیم‌گیری‌های ارزشی وجود دارد که وجدان اخلاقی یا عقل عملی در مورد آنها هیچ حکم و قضاوتی ندارد. به این ترتیب، تنها مرجع در خور توجه برای تعیین ارزش‌ها ایمان دینی است، اما ایمان به کدام دین؟ بی‌شک، فقط دینی شایستگی مرجعیت تام در قضاوت‌های ارزشی را دارد که بر ارزش‌های فطری و هماهنگ با فطرت تأکید کند و به اعتقاد ما هیچ دینی جز اسلام راستین که توسط پیامبر گرامی و امامان معصوم (علیهم‌السلام) به مردم ابلاغ گردیده، از این

ویژگی برخوردار نیست.

مبانی روش شناختی

الف) صورت بندی نظریه

با توجه به اینکه نظریه‌های علمی به طور کلی، متشکل از مجموعه‌ای از گزاره‌های نظری به هم پیوسته هستند، از نظر چگونگی آرایش یافتن این گزاره‌ها به سه دسته تقسیم شده‌اند: (۱) نظریه‌های متشکل از مجموعه‌ی قوانین (گزاره‌های کلی برخوردار از تأیید تجربی)؛ (۲) نظریه‌های آگزیوماتیک که حاوی مجموعه‌ای از اصول بدیهی و گزاره‌های مشتق از آن اصول بدیهی‌اند؛ (۳) نظریه‌های بیانگر فرایندهای علی که اثر یک یا چند متغیر مستقل را بر یک یا چند متغیر وابسته تعیین می‌کنند (رینولدز، ۱۳۸۸).

علوم اجتماعی با توجه به خصلت ویژه‌ی خود اصولاً قادر نیست زمینه‌ی مساعدی برای طرح نظریه‌های آگزیوماتیک فراهم کند و اینگونه نظریه‌ها را در علوم همچون ریاضیات و هندسه می‌توان یافت. اما دو شکل دیگر، یعنی مجموعه‌ی قوانین و فرایندهای علی، در نظریه‌های جامعه‌شناختی و به طور خاص در نظریه‌های جامعه‌شناسی خانواده به طور جداگانه یا ترکیبی به چشم می‌خورند.

نظریه‌ی اسلامی از میان این دو نوع صورت بندی، از شکل دوم پیروی می‌کند و می‌کوشد اثر علی مجموعه‌ای از متغیرهای مستقل را بر یک متغیر

وابسته مشخص نماید. این نظریه هرچند حاوی مجموعه‌ای از گزاره‌های کلی است، ولی نمی‌توان آن را نظریه‌ای از نوع مجموعه‌ی قوانین به معنای اصطلاحی این تعبیر قلمداد کرد؛ زیرا گزاره‌های کلی آن از متون دینی اخذ می‌شوند و در مرحله‌ی ساخت نظریه، لزوماً برخوردار از تأیید تجربی نیستند، در حالی که صدق مفهوم قانون بر یک گزاره‌ی عام، منوط به برخوردار بودن آن گزاره از تأیید تجربی در مرحله‌ی سابق است.

واضح است که بیان این نکته‌ی اصطلاحی، یعنی انکار صدق مفهوم قانون بر گزاره‌های یاد شده، از شأن و جایگاه معرفتی آنها نمی‌کاهد؛ زیرا دست کم بخشی از این گزاره‌ها از نظر اعتبار سند و دلالت در چنان وضعیت ممتازی قرار دارند که متخصصان علوم دینی حتی قوانین تجربی را هم سنگ و هم شأن آنها تلقی نمی‌کنند.

ب) استراتژی نظریه‌سازی

نظریه‌های جامعه‌شناختی نوعاً یکی از سه استراتژی استقرائی، قیاسی و تلفیقی را به کار می‌برند و از این رو، فرایند نظریه‌سازی در این نظریه‌ها در قالب حرکتی یک جانبه یا رفت و برگشتی میان گزاره‌های جزئی و گزاره‌های کلی، شکل می‌گیرد. در استراتژی استقرائی، حرکت از گزاره‌های جزئی مشاهدتی آغاز و به گزاره‌های کلی انتزاعی ختم می‌شود. در استراتژی قیاسی، حرکت از گزاره‌های کلی انتزاعی آغاز و به گزاره‌های خاص‌تر می‌رسد، هرچند در اینجا گزاره‌های خاص به معنای گزاره‌های جزئی

مشاهدتی نیست، بلکه به معنای فرضیه‌های مستخرج از گزاره‌های عام است و گزاره‌های مشاهده‌تی در این استراتژی صرفاً در مقام اعتبارسنجی و آزمون نظریه و نه در مقام ساخت نظریه به کار می‌روند. سرانجام، استراتژی تلفیقی، حرکتی رفت و برگشتی میان گزاره‌های جزئی و کلی را به نمایش می‌گذارد. در توضیح استراتژی نظریه‌سازی در نظریه‌ی اسلامی می‌توان گفت: این نظریه از استراتژی قیاسی در ضمن یک الگوی ویژه‌ی متن - محور پیروی می‌کند. برحسب این الگو، زمینه‌ای برای به کارگیری استراتژی استقرائی در قالب روش کلاسیک بیکنی یا روش‌های تفهیمی در مقام نظریه‌پردازی وجود ندارد و صرفاً در مقام اعتبارسنجی و آزمون بخش‌هایی از نظریه، به ویژه فرضیه‌های معاشناختی آن، می‌توان روش‌های تفهیمی را به کار گرفت، همچنان که روش‌های کمی در مقام آزمون فرضیه‌های علی آن به کار می‌آیند. به این ترتیب، آنچه الگوی قیاسی مزبور را از الگوی قیاسی متداول در نظریه‌سازی جامعه‌شناختی متمایز می‌نماید، نقش محوری گزاره‌های متون دینی در ساخت نظریه‌ی اسلامی خانواده است که به توضیح بیشتری نیاز دارد.

به طور کلی، می‌توان دو روش را برای ساختن نظریه با تکیه بر گزاره‌های متون دینی ترسیم کرد: در روش نخست، نظریه‌پرداز دینی کار خود را از تأمل در برخی گزاره‌های خاص متون دینی و بر محور مسئله‌ای که در ذهن دارد، آغاز می‌کند. وی از این طریق، موفق به کشف یک طرح نظری اولیه

می‌شود و پس از پردازش آن در قالب زبان نظریه‌پردازی به جستجوی وسیع در گزاره‌های متون دینی به منظور استخراج فرضیه‌های آن می‌پردازد. روشن است که این فرایند به نظریه‌پردازی نوآورانه اختصاص دارد و در غیر این مورد، محققان می‌توانند نظریه‌ها را از متفکران پیشین وام بگیرند و بر اساس آنها مستقیماً به مرحله‌ی استخراج فرضیه‌ها وارد شوند. اما در روش دوم، کار محقق از جستجوی گزاره‌های متون دینی آغاز می‌شود. وی پس از استخراج مجموعه‌ی کم‌وبیش گسترده‌ای از گزاره‌های مرتبط با مسئله‌ی مورد نظر و بیان آنها در قالب فرضیه‌های علمی می‌کوشد از طریق نظام‌مند کردن آنها به وسیله‌ی طراحی یک مدل نظری به هدف نظریه‌سازی نائل شود.

در یک ارزیابی اجمالی می‌توان گفت هرچند به‌کارگیری هر دو روش در نظریه‌پردازی دینی بدواً موجه به نظر می‌رسد، ولی اگر مفروض در روش نخست آن باشد که محقق در مقام نظریه‌پردازی به کشف طرح نظری اولیه بسنده می‌کند و پس از آن صرفاً به جستجوی فرضیه‌های آن در متون دینی می‌پردازد، در این صورت، اصل اعتبار و روائی این روش زیر سؤال می‌رود، چرا که از خطر تحمیل آراء شخصی نظریه‌پرداز بر متون دینی خالی نیست. اما اگر مفروض این باشد که محقق طرح نظری اولیه‌اش را پیوسته تا آخرین مرحله‌ی استخراج فرضیه‌ها در معرض بازبینی و نقد و اصلاح قرار دهد، این بدان معنا خواهد بود که نظریه‌پردازی، فرایندی مستمر تلقی شود که تنها پس از استخراج و دسته‌بندی همه‌ی فرضیه‌های مرتبط کامل می‌گردد و در

نتیجه، روش نخست به روش دوم وابسته خواهد بود و نمی‌تواند روشی مستقل به شمار آید.

بر این اساس، نظریه‌ی اسلامی با تمرکز بر روش دوم، فرایند نظریه‌سازی را از یک مرحله‌ی استکشافی آغاز می‌کند که طی آن، با توجه به پرسش دقیقی که در باره‌ی مسئله‌ی مورد نظر در ذهن وجود دارد، قرآن کریم و احادیث معصومان (علیهم‌السلام) به طور عمیق و جزء‌به‌جزء مطالعه شده و همه‌ی نکاتی که ممکن است در پاسخ به آن پرسش به کار آیند و ابعاد گوناگون مسئله را روشن نمایند، از درون آنها استخراج خواهند شد. واضح است که هر چه گستره و تعداد متون دینی مطالعه شده بیشتر باشد، نتایج به دست آمده از غنا و اتقان بیشتری برخوردار خواهند بود. در مرحله‌ی بعد با دسته‌بندی فرضیه‌های به دست آمده و تأمل نظری در روابط منطقی و واقعی میان آنها، نظریه‌ی دینی ساخته و پرداخته خواهد شد. بدیهی است نظریه‌ای که در این مرحله ساخته می‌شود، بیشتر جنبه‌ی انتزاعی دارد و تنها پس از به کارگیری آن در هدایت پژوهش‌های ناظر به واقعیات عینی، به عنوان نظریه‌ای کاربردی مطرح خواهد شد.

نتیجه‌گیری

می‌توان پیش‌بینی کرد که جامعه‌شناسی خانواده و جنسیت با پیروی از الگوی پیشنهادی در این مقاله از چند جهت اساسی با جامعه‌شناسی رایج تمایز می‌یابد:

۱) تمایز در جنبه‌های معرفتی که از غنای بی‌نظیر مضامین اسلامی نشئت می‌گیرد؛

۲) تمایز در جنبه‌های اخلاقی به این معنا که جامعه‌شناسی اسلامی هیچ‌گاه نتایج ضد اخلاقی به بار نخواهد آورد؛

۳) تمایز در جنبه‌های مربوط به باورهای دینی، چرا که جامعه‌شناسی اسلامی زمینه‌ای برای سست شدن باورهای دینی یا گسترش اندیشه‌های سکولاریستی فراهم نمی‌کند.

در نهایت پیشنهاد می‌گردد محققان و صاحب‌نظران که با کلیت الگوی ارائه شده در نوشتار حاضر موافقت دارند، به تعریف و اجرای پروژه‌هایی در حوزه‌های جامعه‌شناسی خانواده و جنسیت در قالب این الگو همت گمارند تا نقاط قوت و ضعف آن مشخص گردد و زمینه‌ی توسعه و تکمیل آن فراهم آید.

منابع

- ◀ اسکیدمور، ویلیام ۱۳۷۵. تفکر نظری در جامعه‌شناسی. ترجمه علی‌اصغر مقدس و همکاران. تهران: انتشارات تابان.
- ◀ ایمان، محمدتقی ۱۳۸۸. مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ◀ برناردز، جان ۱۳۸۴. درآمدی به مطالعات خانواده. ترجمه حسین قاضیان. تهران: نشر نی.
- ◀ بستان، حسین و همکاران ۱۳۸۵. اسلام و جامعه‌شناسی خانواده. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ◀ بستان، حسین ۱۳۹۰. گامی به سوی علم دینی (۲): روش بهره‌گیری از متون دینی در علوم اجتماعی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ◀ جوادی آملی، عبدالله ۱۳۷۷. شریعت در آینه‌ی معرفت. قم: مرکز نشر اسراء.
- ◀ جوادی آملی، عبدالله ۱۳۷۹. تفسیر موضوعی قرآن کریم. ج ۱۲ (فطرت در قرآن). تنظیم و ویرایش: محمدرضا مصطفی پور. قم: مرکز نشر اسراء.
- ◀ الحرّ العاملی، محمد بن الحسن (بی‌تا). وسائل الشیعه (۲۰ جلد). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ◀ ری شهری، محمد ۱۳۶۳. میزان الحکمه. (۱۰ ج). تهران و قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ◀ ریتزر، جورج ۱۳۸۵. نظریه‌ی جامعه‌شناسی در دوران معاصر. ترجمه محسن ثلاثی.

تهران: انتشارات علمی.

◀ رینولدز، پل دیویدسن ۱۳۸۸. مقدمه‌ای بر نظریه‌سازی. ترجمه‌ی عبدالعلی لهسایی‌زاده و منصور مدنی. شیراز: نوید شیراز، ۱۳۸۸.

◀ ساروخانی، باقر ۱۳۷۰. مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی خانواده. تهران: سروش.

◀ سایر، آندرو ۱۳۸۵. روش در علوم اجتماعی: رویکردی رئالیستی. ترجمه عماد افروغ. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

◀ السبحانی، جعفر ۱۴۰۹. الالهیات. بیروت: الدار الاسلامیه للطباعه و النشر و التوزیع.

◀ سروش، عبدالکریم ۱۳۷۴. درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع. تهران: نشر نی.

◀ الشیرازی، صدرالدین محمد ۱۳۶۸. الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة (۹ ج). قم: منشورات مصطفوی.

◀ صدر نجفی، سید محمدباقر ۱۳۸۰. سنت‌های تاریخ در قرآن. ترجمه جمال موسوی اصفهانی. تهران: نشر تفاهم.

◀ الصدر، السید محمدباقر ۱۴۲۱. المدرسه القرآئیه. قم: مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر.

◀ الطباطبایی، السید محمدحسین بی‌تا. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.

◀ عابدی شاهرودی، علی ۱۳۸۵. نظریه‌ی علم دینی بر پایه‌ی سنجش معادلات علم و دین. علم دینی: دیدگاه‌ها و ملاحظات. به کوشش سید حمیدرضا حسنی و همکاران. قم:

پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

◀ فی، برایان ۱۳۸۳. پارادایم‌شناسی علوم انسانی. ترجمه‌ی مرتضی مردیها. تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات راهبردی.

◀ کچوییان، حسین ۱۳۸۳. جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی دینی: جامعه‌شناسی مسیحی به عنوان یک نمونه‌ی تاریخی و زنده از جامعه‌شناسی غیر سکولار. دین و علوم اجتماعی. به کوشش مجید کافی. قم: پژوهشکده‌ی حوزه و دانشگاه.

◀ گیدنز، آنتونی ۱۳۸۳. چکیده‌ی آثار آنتونی گیدنز. فیلیپ کسل (ویراستار). ترجمه حسن چاوشیان. تهران: ققنوس.

◀ لیتل، دانیل ۱۳۷۳. تبیین در علوم اجتماعی. ترجمه عبدالکریم سروش. تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی صراط.

◀ المجلسی، محمد باقر ۱۴۰۳. بحار الأنوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
◀ مصباح یزدی، محمدتقی ۱۳۶۴-۱۳۶۵. آموزش فلسفه (۲ ج). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

◀ مصباح یزدی، محمدتقی ۱۳۶۸. جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

◀ مطهری، مرتضی ۱۳۶۹. مجموعه‌ی آثار. ج ۲. تهران و قم: صدرا.

◀ مطهری، مرتضی ۱۳۷۱. نظام حقوق زن در اسلام. تهران و قم: صدرا.

◀ ویر، ماکس ۱۳۸۲. روش‌شناسی علوم اجتماعی. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: نشر

مرکز.

- Audi, Robert. (ed.) (1995). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bilton, Tony, et al. (1981). *Introductory Sociology*. London and Basingstoke: MacMillan Press LTD.
- Curry, Tim, et al. (1997). *Sociology for the Twenty-First Century*. Upper Saddle River and New Jersey: Prentice Hall.
- Hammersley, Martyn. (2000). *Taking Sides in Social Research*. London and New York: Routledge.
- Hekman, Susan J. (1992). *Gender and Knowledge*. Boston: Northeastern University Press.
- Hollis, Martin. (1994). *The Philosophy of Social Science: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingoldsby, Born, B. (2006). "Family Origin and Universality". Ingoldsby and Smith (eds.). *Families in Global and Multicultural Perspective*. Thousand Oaks: Sage Publications, Inc.
- Lawson, Tony and Garrod, Joan. (2001). *Dictionary of Sociology*. London and Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers.
- Mintz, Steven and Kellogg, Susan. (1991). "Coming Apart: Radical

Departures since 1960". John N. Edwards and David H. Demo (eds.).
Marriage and Family in Transition. Boston and London: Allyn and
Bacon.

➤ Neuman, W. Lawrence. (1997). *Social Research Methods: Qualitative
and Quantitative Approaches*. Boston and London: Allyn and Bacon.

➤ Sabini, John. (1995). *Social Psychology*. New York and London: W. W.
Norton & Company.

➤ Stokes, Randall. (1984). *Introduction to Sociology*. Dubuque and Iowa:
Web Publishers.

➤ White, James M. (2005). *Advancing Family Theories*. Thousand Oaks
and London: Sage Publications.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی