

# رهیافت روش شناختی علامه طباطبایی رحمته الله علیه و ظرفیت‌سنجی آن برای تولید جامعه‌شناسی اسلامی با تأکید بر حوزه خانواده و جنسیت

تاریخ دریافت: ۹۶/۶/۲۲

تاریخ تأیید: ۹۶/۱۰/۱

حسین بستان (نجفی)

استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه - hbostan@rihu.ac.ir

## چکیده

علامه طباطبایی رحمته الله علیه در اندیشه اجتماعی خود - مانند هر اندیشور اجتماعی دیگری - ناگزیر از اتخاذ مجموعه‌ای از مبانی روش شناختی و به کارگیری روش‌های تحقیق مناسب بوده است. علامه اندیشوری ذوعلم و ذوفنون است و مباحث وی در حوزه‌های اجتماعی، نوعی چندروشی تجزیه‌ای را به نمایش می‌گذارد که به موجب آن از روش‌های گوناگون به فراخور مورد استفاده می‌شود؛ بدین معنا که علامه به عنوان مفسر قرآن از روش‌های تفسیر متن، در جایگاه فیلسوف از روش عقلی، به عنوان متکلم از روش‌های کلامی، در مقام فقیه از روش فقهی، به عنوان مورخ از روش تاریخی و ... بهره می‌گیرد؛ اما اینکه این روش‌های متنوع در یک چارچوب منسجم و یکپارچه ملاحظه شوند، دغدغه و مسئله ایشان نبوده است. براین اساس پرسش اصلی این نوشتار آن است که چگونه می‌توان از درون این روش‌شناسی، به یک الگوی چندروشی یکپارچه با قابلیت کاربرد در علوم اجتماعی از جمله در حوزه جامعه‌شناسی خانواده و جنسیت دست یافت؟ به منظور دستیابی به این هدف، کوشش شده مبانی پارادایمی علامه طباطبایی رحمته الله علیه که در تدوین یک نظام روش‌شناختی یکپارچه برای علوم اجتماعی اثرگذارند، مشخص شوند و سپس با توجه به استلزامات تبدیل روش‌شناسی ایشان به یک روش‌شناسی جامع و کارآمد در زمینه علوم اجتماعی به ویژه از حیث استفاده از ظرفیت روش‌های گوناگون به ویژه روش تجربی، الگوی موردنظر ترسیم شود.

## واژگان کلیدی

روش‌شناسی مطالعات دینی، علامه طباطبایی، جامعه‌شناسی اسلامی.

### مقدمه

مباحث اجتماعی علامه بزرگوار سیدمحمدحسین طباطبایی رحمته‌الله در حوزه‌های گوناگون، از جمله در حوزه مطالعات خانواده و جنسیت، نوعی چندروشی تجزیه‌ای را به نمایش می‌گذارد که به موجب آن از روش‌های مختلف به فراخور موضوع و مورد استفاده می‌شود. مرحوم علامه در جایگاه مفسر قرآن کریم از روش‌های تفسیر متن، به عنوان فیلسوف از روش عقلی، در مقام متکلم از روش‌های کلامی، به عنوان فقیه از روش فقهی، در جایگاه مورخ از روش تاریخی و ... بهره می‌گیرد؛ بدون آنکه دغدغه تلفیق این روش‌های متنوع و ارائه آنها در یک چارچوب منسجم و یکپارچه را داشته باشد. از سوی دیگر اهمیت و ضرورت بحث درباره مسئله سرنوشت‌ساز علوم اجتماعی اسلامی و جایگاه والای علامه در سپهر اندیشه دینی، ما را وادار می‌دارد درنگی در دیدگاه‌های وی در این زمینه داشته باشیم؛ به این امید که افق تازه‌ای در این بحث به روی ما گشوده شود.

براین اساس پرسش اصلی این مقاله آن است که چگونه می‌توان از درون روش‌شناسی تجزیه‌ای علامه طباطبایی رحمته‌الله به یک الگوی چندروشی یکپارچه با قابلیت کاربرد در علوم اجتماعی از جمله در حوزه جامعه‌شناسی خانواده و جنسیت دست یافت؟ در پاسخ به این پرسش، نخست به بیان مبانی پارادایمی علامه طباطبایی رحمته‌الله که در تدوین یک نظام روش‌شناختی یکپارچه برای علوم اجتماعی اثرگذارند، در ضمن چهار محور هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی می‌پردازیم و سپس با توجه به کاستی‌ها و نیازمندی‌های روش‌شناسی علامه برای تبدیل شدن به یک روش‌شناسی جامع و کارآمد در زمینه علوم اجتماعی، الگوی موردنظر ترسیم خواهد شد؛ الگویی که در آن، بهره‌گیری از ظرفیت روش‌های گوناگون به‌ویژه روش تجربی تأکید می‌شود.

### ۱. هستی‌شناسی

این محور شامل دو دسته از مسائل است: مسائل هستی‌شناسی عام و مسائل هستی‌شناسی اجتماعی.

#### ۱-۱. هستی‌شناسی عام

هستی‌شناسی عام به آن دسته از دیدگاه‌های فلسفی علامه طباطبایی رحمته‌الله در جایگاه یک

فیلسوف مسلمان نوصدرایی ناظر است که وی در زمینه مسائل کلی وجود و عدم به آنها باور دارد. از مهم ترین این دیدگاه‌ها می توان به نظریه اصالت وجود، نظریه حرکت جوهری، نظریه وجود ربطی، نظریه توحید ذاتی و صفاتی و افعالی و اعتقاد به نظام علت و معلولی و حاکم بودن اصل علیت بر همه امور - حتی بر رفتارهای ارادی انسان - اشاره کرد که ایشان در آثار فلسفی خود از جمله در کتاب‌های *بدایة الحکمه* و *نهاية الحکمه* به تشریح آنها پرداخته است.

## ۲-۱. هستی‌شناسی اجتماعی

مهم ترین مبنای مرحوم علامه در این محور، اعتقاد به اصالت فرد و جامعه همراه با یکدیگر است. به طور کلی فیلسوفان مسلمان معاصر با وجود توافق در مبنای اصالت فرد،<sup>۱</sup> در مقام تبیین ماهیت جامعه به موضعی واحد دست نیافته‌اند که در این میان، برخی از جمله علامه طباطبایی رحمته الله علیه ترکیب جامعه از افراد را نوعی ترکیب حقیقی قلمداد کرده و بر این اساس، جامعه را دارای هویتی اصیل و متمایز از هویت افراد و برخوردار از قوانین خاص خود دانسته است (طباطبایی، بی تا، ج ۴، ص ۹۶) و در نتیجه به اصالت فرد و اصالت جامعه باور یافته‌اند. ایشان برای اثبات دیدگاه خود در خصوص اصیل بودن جامعه - پس از بیان فلسفی آن - به دو دسته از شواهد استناد جسته است: نخست شواهد حسی و تجربی در موارد گوناگونی مانند انقلاب‌ها و شورش‌های عمومی، گسترش ترس و وحشت بر اثر شکست در برابر دشمن یا ناامنی و یا بلایایی همچون زلزله، قحطی و وبا یا موارد خفیف تری مانند آداب و رسوم و سنت‌های جاافتاده فرهنگی که به روشنی بر ناتوانی افراد و اراده‌های فردی از مقاومت در برابر اراده جمعی دلالت دارند. دوم آن دسته از آیات قرآن که به امت‌ها و جوامع، سرنوشت مشترک، نامه عمل مشترک، فهم و شعور، عمل و اطاعت و عصیان نسبت داده‌اند (همان، ص ۹۶-۹۷).

گفتنی است پذیرش اصالت فرد و جامعه، با این مطلب منافاتی ندارد که از حیث اثرگذاری، فرد را نسبت به جامعه دارای اولویت و تقدم بدانیم؛ بر همین اساس، علامه از آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱) تقدم فرد بر جامعه و به بیان

۱. بر خلاف آنچه گاه برداشت می شود، تعبیر اصالت فرد یا اصالت جامعه، در بردارنده معنای حصر نیست و فقط بر اصالت یکی از دو طرف دلالت دارد، نه نفی اصالت طرف دیگر.

دقیق‌تر، تقدم ویژگی‌های درونی بر ویژگی‌های بیرونی را استفاده کرده است؛ زیرا آیه بر این قاعده کلی دلالت دارد که گرایش نفسانی مردم به بدی‌ها در قالب کفر و شرک و گناه، شرط لازم نابسامان شدن اوضاع اجتماعی و اقتصادی است و طبق یک احتمال که البته ایشان دلالت آیه را بر آن نپذیرفته، این قاعده در جانب خوبی‌ها نیز جاری و ساری است؛ بدین معنا که بهبود اوضاع اجتماعی و اقتصادی جامعه در گرو وقوع تغییرات مثبت در ذهن و جان مردم است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۳۱۰-۳۱۱).

## ۲. انسان‌شناسی

مباحث انسان‌شناسی علامه طباطبایی رحمته‌الله شامل موضوعات پرشماری از جمله فطرت، عقل و اختیار و نیز تفاوت‌های طبیعی زن و مرد است که در ادامه به بررسی مختصر آنها می‌پردازیم.

### ۲-۱. فطرت

فطرت به معنای آفرینش ابداعی (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۸۲) دو کاربرد عام و خاص دارد که در کاربرد عام، شامل دو مفهوم طبیعت و غریزه نیز می‌شود؛ ولی در کاربرد دوم که مختص انسان است، با مفهوم غریزه که مربوط به حیوانات و مفهوم طبیعت که مربوط به همه موجودات مادی است، تقابل دارد. برای امور فطری، ویژگی‌هایی شامل عمومیت داشتن نسبت به افراد بشر، ثبات و تغییرناپذیری، نیاز نداشتن به یادگیری و زوال‌ناپذیری برشمرده شده است (موسوی خمینی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۳۱-۲۳۲).

مسئله فطرت، یکی از چالش‌های مهم انسان‌شناسی غربی بوده است. دشواری این مسئله به دلیل ناکارآمد دانستن روش‌های عقلی و تجربی در تشخیص امور فطری از امور غیرفطری (احمدی، ۱۳۶۲، ص ۱۷۹) سبب شد فیلسوفان غربی به تدریج مفهوم فطرت را کنار نهند؛ اما در میان اندیشه‌وران مسلمان، این مفهوم از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و این به دلیل صراحت متون دینی به ویژه آیه سی‌ام سوره روم در تأیید اندیشه فطرت است. گذشته از ادله درون‌دینی، تعابیر علامه طباطبایی رحمته‌الله گویای آن‌اند که او روش تجربی را در تشخیص مصادیق امور فطری، کارآمد و معتبر می‌داند و برای نمونه، رواج طولانی‌مدت ازدواج محارم در میان زردشتیان و قانونی شدن آن در برخی کشورهای غربی معاصر را شاهدی بر رد ادعای ناسازگاری این پدیده با فطرت انسانی قلمداد می‌کند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۴۵)؛ همچنان که روحیه صلابت و استیلاطلبی جنس مذکر و نقش فعال آن در

امور جنسی را که در میان همه حیوانات و انسان‌ها مشاهده می‌شود، دلیل طبیعی بودن آن می‌داند (همان، ص ۱۸۲).

مرحوم علامه در ذیل موضوع فطرت به چند مسئله مهم توجه کرده است. نخستین مسئله، ثبات و وحدت فطرت انسانی در همه زمان‌ها و مکان‌هاست که موجب می‌شود انسان‌ها از نظر انسان بودن، سعادت و شقاوت واحد و در نتیجه مسیر سعادت واحدی داشته باشند که همان گوهر مشترک ادیان الهی است؛ هرچند این به معنای نفی تفاوت‌های فردی و نفی تفاوت جوامع انسانی در زمان‌های و مکان‌های گوناگون نیست (همان، ج ۱۶، ص ۱۷۹).

مسئله دوم تمایز قایل شدن میان فطرت غریزی و فطرت عقلی است. علامه در بررسی مسئله چگونگی ازدواج فرزندان آدم و حوا، این نکته را مطرح می‌کند که ازدواج خواهر و برادر به خودی خود با فطرت بشر منافات ندارد؛ یعنی انسان‌ها نفرت غریزی به این عمل ندارند و لذا رواج طولانی مدت آن در میان زردشتیان و قانونی بودن آن در برخی کشورهای غربی معاصر گزارش شده است؛ بلکه فطرت انسان صرفاً از جهت ملاحظه مفاسد مترتب بر آن به‌ویژه شیوع فحشا و منکر و از میان رفتن عفت در جامعه، آن را رد می‌کند که بی‌گمان در هنگام ازدواج فرزندان آدم، چنین مفاسدی در کار نبوده است (همان، ج ۴، ص ۱۴۵). به‌رحال می‌توان این سخن را حاوی تفکیک گرایش‌های فطری به دو نوع غریزی و عقلی دانست.

سومین مسئله، امکان وقوع تعارض میان امور فطری است. علامه فطرت استخدام را از سویی مقتضی اختلاف انسان‌ها و سلطه‌جویی بر دیگران و از سوی دیگر، مقتضی مدنیت و عدالت اجتماعی و تعاون با دیگران به منظور رفع نیازهای زندگی می‌داند و البته اقتضای نخست را دارای اولویت و تقدم، و اقتضای دوم را اضطراری و از سر ناچاری می‌داند. به نظر وی، این دوگانگی و تزاخم میان دو حکم فطری، هنگامی مشکل‌ساز خواهد شد که مرجع بالاتری برای رفع اختلاف و برقراری تعادل و توازن میان آن دو در کار نباشد؛ ولی با دخالت عقل می‌توان این مشکل را از میان برداشت؛ همچنان‌که خداوند با فرستادن پیامبران و کتاب‌های آسمانی، اختلاف میان انسان‌ها را زدوده است (همان، ج ۲، ص ۱۲۵).

مسئله چهارم، امکان انحراف از فطرت است که مرحوم علامه یکی از مصادیق آشکار آن در دوران معاصر را تغییر نگرش‌ها به ماهیت خانواده در جوامع غربی می‌داند. بر خلاف نگرش جدید غربی که ماهیت زندگی خانوادگی را صرفاً شرکت سرمایه‌های انسانی و

نوعی مالکیت و تصاحب طرفینی می‌داند و به بیان دیگر، ماهیت قراردادی برای آن قایل است (Bellah et al, 1985, p.126)، علامه ماهیت زندگی خانوادگی را یگانگی و وحدتی طبیعی میان زن و مرد می‌داند که در شکل تجاذب دو قطب مثبت و منفی پدید می‌آید (طباطبایی، بی تا، ج ۲، ص ۲۷۷-۲۷۸). به نظر وی، انسان‌ها بر اساس درک طبیعی و غریزی خود همواره به خانواده به عنوان واحدی طبیعی متشکل از زن و مرد می‌نگریسته‌اند که غایت اساسی آن ارضای نیازهای طبیعی و در رأس آنها ارضای نیازهای جنسی و تولید نسل است؛ همچنان که اندیشیدن در زندگی حیوانات، این واقعیت را آشکار می‌کند؛ اما یکی از پیامدهای فرهنگی مدرنیته - به دلیل ابتدای آن بر لذت‌گرایی و آزادی‌ولنگارانه - گسترش نگاه جدیدی به ماهیت زندگی خانوادگی بوده است که به موجب آن، ماهیت زندگی خانوادگی صرفاً شرکتهای تعاونی میان زن و مرد در جهت تأمین نیازهای مادی همچون خوراک و پوشاک و مسکن است که اگر در مورد آن با همدیگر به توافق برسند، ارضای نیازهای طبیعی به عنوان اثر بعدی می‌تواند بر آن مترتب شود (همان، ج ۱۳، ص ۸۹). اگرچه گسترش این نگاه جدید به خانواده را می‌توان بر اساس فطرت استخدام در دیدگاه علامه توضیح داد؛ ولی تعبیر انحراف از فطرت به دلیل نادیده گرفتن فطرت خانواده‌گرایی است که در حوزه زندگی خانوادگی، نقش بسیار مؤثرتری در مقایسه با فطرت استخدام دارد. اگر مبنای زندگی خانوادگی صرفاً مشارکت و همکاری بر اساس اصل استخدام بود، چه ضرورتی داشت که انسان‌ها - در طول تاریخ در هنگام تشکیل خانواده - به سوی جنس مخالف گرایش پیدا کنند؛ زیرا تأمین مشارکتی نیازهای مادی، هدفی است که به اجتماع متشکل از زن و مرد نیاز ندارد و با استخدام فرد هم‌جنس نیز دست‌یافتنی است (همان، ج ۲، ص ۲۷۸).

پنجمین مسئله، تفکیک فطرت الهی از طبیعت ثانویه است، طبیعتی که ممکن است حتی جنبه شیطانی داشته باشد. علامه طباطبایی رحمته‌الله در تفسیر آیه «زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْخَرْثِ» (آل عمران: ۱۴) بیان می‌دارد که انسان‌ها گرایش درونی به سوی جاذبه‌های دنیوی دارند و با توجه به مصداق‌های ذکر شده در آیه، این گرایش جنبه فطری ندارد؛ یعنی ناظر به آن نوع محبتی نیست که انسان‌ها مثلاً به همسر و فرزند دارند و آیه ۲۱ سوره روم به آن اشاره دارد؛ بلکه این گرایش عارضی است که شیطان با هدف بازداشتن انسان‌ها از یاد خدا در

دل‌های ایشان ایجاد می‌کند (همان، ج ۳، ص ۹۷-۹۸).

علامه همچنین در ذیل آیه «لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ» (زخرف: ۷۸) اظهار می‌دارد که روحیه حق‌گریزی بسیاری از انسان‌ها، جنبه فطری و ذاتی ندارد؛ بلکه ناشی از گناهان است و به صورت طبیعت ثانیه بر جان افراد عارض می‌شود (همان، ج ۱۸، ص ۱۲۳).

اهمیت تفکیک فطرت الهی از طبیعت ثانویه برای مباحث جامعه‌شناسی از آن‌روست که فیلسوفان و جامعه‌شناسان غربی هنگامی که به ویژگی‌های ثابت طبیعت انسان‌ها توجه کرده‌اند، معمولاً آنها را به گونه‌ای تفسیر نموده‌اند که با آنچه طبیعت ثانویه می‌نامیم، انطباق می‌یابد و بدین ترتیب، به روند حذف مفهوم فطرت از تحلیل‌های جامعه‌شناختی کمک کرده‌اند؛ برای نمونه پیر بوردیو (Pierre Bourdieu) در رویکرد تلفیقی خود که یکی از تلاش‌های مورد توجه در جامعه‌شناسی در زمینه تلفیق کنش و ساختار است، هرچند بر رابطه دیالکتیکی ساختارهای عینی (زمینه) و پدیده‌های ذهنی (ساختمان ذهنی) تأکید می‌کند؛ اما در عمل به ساختارگرایی تمایل می‌یابد؛ زیرا به باور او، ساختمان ذهنی همان ساختارهای اجتماعی تجسم یافته و ملکه ذهن شده است و ساختمان ذهنی ... خصلت تاریخی دارد و به ساختار و تاریخ یک زمینه وابسته است (ریترز، ۱۳۸۵، صص ۷۲۱ و ۷۳۴).

## ۲-۲. عقلانیت

قوة عاقله، نیرویی است که ادراکات کلی انسان، شامل ادراکات نظری (ادراک «است‌ها») و ادراکات عملی (ادراک «بایدها») با آن صورت می‌گیرد. از آنجا که قوای دیگری مانند شهوت و غضب نیز در وجود انسان فعال‌اند، در صورت غلبه این قوا بر قوای ادراکی، قوة عاقله دچار افراط و تفریط و انحراف از حق می‌شود و در این حالت، به کارگیری واژه عقل مسامحه‌آمیز خواهد بود؛ چنان که قرآن کریم عقل را به همین معنای خاص، یعنی نیرویی که انسان را به معارف حقیقی و عمل صالح هدایت می‌کند، به کار می‌برد (طباطبائی، بی تا، ج ۲، ص ۲۴۹).

براین اساس، مفهوم عقلانیت به معنای عمل به اقتضائات و پیروی از ادراکات عقل نظری و عملی خواهد بود و با توجه به امکان غلبه قوای شهوت و غضب بر قوة عاقله، انصاف انسان به صفت عقلانیت لزوماً بالفعل نیست و تا حد زیاد جنبه بالقوه دارد: ضمن آنکه حتی مفهوم عقلانیت ابزاری (Instrumental Rationality) که به معنای استفاده از کارآمدترین شیوه برای دستیابی به هدف مورد نظر است (see: Audi, 1995) -

در صورتی که صرفاً معطوف به منافع دنیوی باشد - نمی تواند در ذیل مفهوم قرآنی عقلانیت قرار گیرد؛ چنان که از پاره‌ای تعابیر قرآنی مانند «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک: ۱۰) فهمیده می شود (طباطبایی، بی تا، ج ۲، ص ۲۵۰). بدین ترتیب نمی توان همه انسان‌ها را به طور مطلق موجوداتی عقلانی قلمداد کرد و حتی عقلانیت ابزاری نیز لزوماً جنبه بالفعل ندارد؛ زیرا تصویری که نظریه‌های انتخاب عاقلانه (Rational Choice) از یک انسان کاملاً عقلانی ارائه می دهند، تصویری صرفاً ذهنی است که بر پیش فرض‌هایی آرمانی و دور از دسترس مانند داشتن اطلاعات کامل و اولویت‌های مشخص و طبقه‌بندی شده استوار است (Hollis, 1994, p.116). آری، آنچه انسان‌ها بالفعل از آن برخوردارند، قوه سنجش‌گری است که می تواند در هر دو جانب خیر و شر فعال شود.

### ۲-۳. اختیار

مبنای دیگری که مرحوم علامه و دیگر اندیشوران شیعه به اتفاق پذیرفته‌اند، اثبات اختیار و نفی جبر در افعال انسان است. علامه با ترسیم رابطه طولی میان اراده الهی و اراده انسانی، این اندیشه اشاعره را که اعتقاد به قضا و قدر با اعتقاد به اراده انسان ناسازگار است، رد می کند؛ همچنان که بطلان مبنای معتزله در خصوص اراده استقلال‌ی انسان در قبال اراده خداوند را نتیجه می گیرد (طباطبایی، بی تا، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۰). طبق مبنای علامه، اختیار انسان نه علت تامه افعال و پدیده‌های انسانی، بلکه جزء علت تامه آنها قلمداد می شود (همان، ص ۳۵۷).

برایند این مبنای فلسفی در مباحث جامعه‌شناختی، نفی جبر اجتماعی و تأکید بر نقش مؤثر اراده انسانی در تحولات اجتماعی است. آری، کسی که مفهوم جبر اجتماعی را به فشار اجتماعی تقلیل می دهد، نمی تواند از اثبات اراده و اختیار انسان، نفی جبر اجتماعی را نتیجه بگیرد.

### ۲-۴. تفاوت‌های طبیعی زن و مرد

یکی از مبانی اندیشه اجتماعی علامه طباطبایی رحمته‌الله که به ویژه در حوزه مباحث زنان و خانواده، جایگاه ویژه‌ای دارد، اعتقاد به تفاوت فطری و طبیعی زن و مرد است. مفروض در این دیدگاه، آن است که مجموعه گسترده‌ای از تفاوت‌های طبیعی جسمی و روحی، شامل تفاوت در زیست‌شناسی تولیدمثل، تفاوت در نیازهای جنسی، تفاوت در قوای ادراکی و عواطف و تفاوت در قدرت جسمی میان دو جنس زن و مرد وجود دارد. مرحوم علامه گاه



حتی به‌طور جزئی به بیان تفاوت‌های زیستی و روانی زن و مرد پرداخته و از جمله اظهار می‌دارد: «به‌طور اجمال، زن متوسط از نظر اعضای بدن مانند مغز، قلب، رگ‌ها، اعصاب و قد و وزن، ضعیف‌تر از مرد متوسط است که این امر در بروز مجموعه دیگری از تفاوت‌های جسمی بین زن و مرد و نیز تفاوت‌های روانی به‌ویژه غلبه احساسات در جنس زن و غلبه تعقل در جنس مرد، نقش داشته است» (همان، ج ۲، ص ۲۷۵).

البته فطری و طبیعی بودن این تفاوت‌ها به معنای جبری بودن آنها نیست و از این رو احتمال سرکوب شدن یا انحراف یافتن آنها از مسیر طبیعی همواره وجود دارد؛ با این حال همین تفاوت‌های طبیعی غیر جبری، مبنای تفاوت نقش‌ها و حقوق دو جنس به شمار می‌آیند (همان، ص ۲۷۳) و در نتیجه در همه مواردی که تفاوت حقوقی بین زن و مرد پذیرفته شده است، می‌توان تأثیر مستقیم یا غیرمستقیم تفاوت‌های جنسی طبیعی را نشان داد. برای نمونه تفاوت زیست‌شناسی زن و مرد، تأثیری مستقیم بر حقوق جنسی زناشویی، الگوی حضانت فرزندان، اخلاق جنسی (مانند حیا و غیرت) و تکالیف متفاوت زن و مرد در ارتباط با جنگ نظامی دارد؛ اما تأثیر آن بر حق نفقه، ارث، دیه و الگوی مشارکت اقتصادی و سیاسی به صورت غیرمستقیم است.

### ۳. معرفت‌شناسی

در بررسی معرفت‌شناسی علامه طباطبائی رحمته‌الله‌علیه، سه مسئله منابع معرفت، نسبی‌گرایی و رابطه توصیف و تجویز را به بحث می‌نشینیم.

#### ۳-۱. منابع معرفت

مرحوم علامه طباطبائی رحمته‌الله‌علیه در مباحث گوناگون خود به‌ویژه در تفسیر المیزان بر حجیت عقل، دین، شهود و تجربه به عنوان منابع چهارگانه معرفت تأکید کرده است. ایشان در بحثی راجع به تاریخ تفکر در اسلام، سه راه جست‌وجو و کشف حقیقت را ظواهر متون دینی، بررسی‌های عقلی و تزکیه نفس می‌داند (همان، ج ۵، ص ۲۸۲) که این سخن، تأکیدی بر سه منبع دین، عقل و شهود است؛ اما نباید این سخن را به غلط به بی‌اعتبار دانستن منبع تجربه تفسیر کرد؛ چراکه وی در بحثی دیگر، مشروعیت بهره‌گیری از سه منبع عقل، شهود و تجربه را به‌طور مستقیم از خود آموزه‌های قرآنی استنباط کرده و پس از تقسیم همه علوم بشری به سه نوع جزئیات، کلیات و ادراکات عملی می‌گوید: از نظر تکوینی، خداوند انسان را در زمینه معلومات جزئی که به خواص خارجی اشیا مربوط می‌شوند، از طریق

حس هدایت کرده است و در زمینه معلومات کلی و نظری، به او قدرت تفکر و تعقل اعطا کرده و در زمینه ادراکات عملی که به بایدها و نبایدها مربوط اند، او را به الهام‌های فطری مجهز ساخته است. بر همین اساس، قرآن کریم در زمینه معلومات جزئی با تعابیری مانند «أَلَمْ تَرَ»، «أَفَلَا يَرَوْنَ» و «أَفَلَا تُبْصِرُونَ» انسان را به سمت حواس سوق داده و در زمینه معلومات کلی، اعم از مادی و غیرمادی، با تعابیری همچون «لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»، «لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» و «يَفْقَهُونَ» عقل را دارای اعتبار قطعی دانسته و در زمینه ادراکات عملی با تعابیری مثل «ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ»، «وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ يَغْيِرِ الْحَقَّ» و «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي» او را متوجه الهام‌های درونی خود نموده است (همان، ج ۵، ص ۳۱۱-۳۱۲).

اهمیت دادن به تجربه در دیدگاه علامه طباطبایی رحمته الله علیه به استدلال معرفت‌شناختی بر اعتبار تجربه محدود نمی‌شود؛ بلکه در استنادهای فراوان به شواهد تجربی و آماری در خلال مباحث کلامی، تاریخی و اجتماعی قابل مشاهده است (همان، ج ۲، صص ۲۷۵ و ۲۷۷ و ج ۴، صص ۷۹، ۱۸۵-۱۸۶، ۱۸۸، ۲۳۰ و ۳۱۵). از این گذشته وی در برخی موارد از وجود تجربه‌های قطعی سخن به میان آورده است (همان، ج ۲، ص ۲۷۶ و ج ۴، ص ۲۳۰).

### ۲-۳. رد نسبی‌گرایی

رد نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی از دیگر مبانی مسلم در اندیشه فلسفی علامه طباطبایی رحمته الله علیه است که به استدلال جداگانه برای نشان دادن شواهد آن در آثار ایشان نیاز نداریم؛ زیرا اصولاً مبنای فطرت‌گرایی و اعتقاد ایشان به ثبات و وحدت فطرت انسانی در همه زمان‌ها و مکان‌ها، زمینه‌ای برای نسبی‌گرایی به معنای انکار حقایق ثابت، اعم از نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی، ارزشی و فرهنگی باقی نمی‌گذارد. باین حال وی در بحث مفصلی به تحلیل مبنای فطری منطق به عنوان ویژگی مشترک همه انسان‌ها پرداخته و قرآن کریم را دعوت‌کننده و هدایت‌کننده به سوی تفکر منطقی می‌داند و به اشکالات و شبهات گوناگون درباره حجیت تفکر منطقی پاسخ می‌دهد (ر.ک: همان، ج ۵، صص ۲۵۴-۲۶۷).

ایشان در نهایت به بررسی و نقد دیدگاهی پرداخته که ایمان و عمل صالح را شرط درستی تفکر و دستیابی انسان به حقیقت قلمداد می‌کند و براین اساس سر از نوع خاصی نسبی‌گرایی در می‌آورد که گاه به بعضی شواهد قرآنی نیز برای تأیید آن استناد می‌شود. بر حسب این دیدگاه، تفکر منطقی میان مؤمن و کافر و پرهیزکار و بدکار مشترک است؛ درحالی که آیات قرآن، تفکر و تذکر صحیح را از غیرپرهیزکاران نفی کرده است. به نظر

مرحوم علامه، این دیدگاه موجب لغویت و بیهودگی همه احتجاجات قرآن بر ضد مشرکان و کافران و فاسقان می‌شود؛ چراکه این افراد طبق مفروض این دیدگاه، از شرط تفکر صحیح بی‌بهره‌اند؛ بنابراین منظور قرآن این نیست که راه پرهیزکاری را راهی جداگانه برای دستیابی به حقیقت که مستقل از راه منطقی است، معرفی کند؛ بلکه مقصود آن است که پرهیزکاری موجب بازگرداندن نفس انسان به مسیر فطرت می‌شود (همان، صص ۲۶۷-۲۶۸).

وی در خصوص نسبی‌گرایی اخلاقی نیز معتقد است حسن و قبح نسبی آن‌گونه که سوسیالیست‌ها و پیروان برخی مکاتب دیگر و پیش از آنان کلبی‌ها و مزدکی‌ها بدان اعتقاد داشتند و آن را بر حسب اختلاف مکان‌ها و زمان‌ها و اجتماعات متغیر می‌دانستند، مردود است؛ چراکه همواره فضایی ثابت و مستمر و مورد وفاق همگانی مانند عدالت، عفت، شجاعت و حکمت که در سعادت جوامع دخیل‌اند، وجود دارند و اگر اختلافی درباره آنها مشاهده می‌شود، راجع به اصل آنها نیست؛ بلکه راجع به تطبیق آنها بر مصداق است (همان، ج ۱، صص ۳۷۵ و ۳۸۰-۳۸۱).

### ۳-۳. رابطه توصیف و تجویز

بحث جایگاه ارزش‌ها در علم، از مباحث مهم فلسفه علوم اجتماعی است. این بحث دارای ابعاد گوناگون فلسفی، منطقی و جامعه‌شناختی است که یکی از مبنایی‌ترین آنها در مسئله معرفت‌شناختی رابطه «است‌ها» و «بایدها» تبلور می‌یابد.

برخی فیلسوفان غربی به پیشگامی هیوم بر پایه این مبنا که ادراک «است‌ها» و «بایدها» دو سنخ ادراکی کاملاً متباین‌اند، به امکان نداشتن استنتاج یکی از دیگری قایل شدند (آدلر، ۱۳۷۹، صص ۱۸۵-۱۸۶). در همین ارتباط، کانت قلمرو عقل نظری را از قلمرو عقل عملی تفکیک کرد و بدین ترتیب زمینه برای طرح اصل بی‌طرفی ارزشی در علوم اجتماعی توسط صاحب‌نظرانی مانند وبر فراهم شد (گیدنز، ۱۳۸۳، صص ۴۴۳). مقصود اینان از وجود نداشتن رابطه منطقی میان «است‌ها» و «بایدها»، برقراری رابطه تولیدی و زایشی است؛ یعنی معتقدند از مقدمات توصیفی محض نمی‌توان به نتیجه‌ای از جنس تجویز رسید؛ زیرا همه «بایدها» ریشه در بایدهای آغازین یا بدیهیات عقل عملی دارند؛ با این حال وجود رابطه منطقی غیرتولیدی میان آنها را انکار نمی‌کنند و می‌پذیرند که یک مقدمه توصیفی به ضمیمه یک مقدمه تجویزی بر روی هم می‌تواند یک نتیجه تجویزی در پی داشته باشند

(آدلر، ۱۳۷۹، صص ۱۸۶ و ۱۹۷-۱۹۸)؛ برای نمونه از گزاره توصیفی «سیگار آسیب‌زاست» به ضمیمه گزاره تجویزی «باید از امور آسیب‌زا پرهیز کرد» می‌توان این تجویز را نتیجه گرفت که «باید از سیگار پرهیز کرد».

از سوی دیگر موافقان ارتباط منطقی «است‌ها» و «بایدها» در صدد اثبات وجود رابطه تولیدی میان آنها نیستند و فقط بر ابتدای «بایدها» بر امور واقعی و تکوینی تأکید دارند؛ چنان‌که برخی فیلسوفان مسلمان معاصر با تصریح به این نکته اظهار داشته‌اند که ارزش‌ها ضمن آنکه در سلسله علل خود از ارزش‌های بنیادی‌تر مشتق و متولد می‌شوند، بر امور واقعی نیز تکیه دارند و به بیان دیگر، «است‌ها» مصداق «بایدها» را مشخص می‌کنند؛ نه اینکه رابطه تولیدی با آنها داشته باشند (جوادی آملی، ۱۳۷۷، صص ۳۸۵-۳۸۶).

دیدگاه علامه در این مسئله را بر اساس همین نکته می‌توان توضیح داد. وی معتقد است از ادراکات اعتباری (بایدها) نمی‌توان به اندیشه‌ها و علوم حقیقی دست یافت و قیاس‌هایی که از اعتباریات محض تشکیل شده‌اند، به اندیشه‌های واقع‌نگر منتج نمی‌شوند؛ چون از سلسله عوامل احساسی پدید آمده‌اند؛ همان‌گونه که از تألیف حقایق، نتایج اعتباری به دست نمی‌آید (طباطبایی، ۱۳۸۵، صص ۲۷۷/ مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، صص ۳۹۶). از سوی دیگر در جای‌جای مباحث مرحوم علامه می‌بینیم که میان توصیف و تجویز، ارتباط منطقی برقرار شده و برای نمونه تفاوت‌های حقوقی زن و مرد بر پایه تفاوت‌های طبیعی دو جنس، تحلیل و تفسیر می‌شوند. توجه این مطلب آن است که استنتاج تفاوت‌های حقوقی زن و مرد از تفاوت‌های طبیعی دو جنس را بر پایه اصل تناسب نظام تشریح و نظام تکوین و ابتدای احکام شرعی بر مصالح و مفاسد واقعی تفسیر کنیم و این تعبیر دیگری از تلفیق مقدمات توصیفی و تجویزی برای استنتاج یک حکم تجویزی جدید است.<sup>۱</sup>

۱. البته از برخی عبارت‌های علامه ممکن است تفسیر دیگری متبادر شود که با اندیشه «حقوق طبیعی» سازگار است؛ از جمله وی در بحث تعدد زوجات از این واقعیت که زنان عمر طولانی‌تری دارند و از سوی دیگر، قابلیت تولیدمثل در مردان بسیار بیشتر از زنان تداوم می‌یابد، نتیجه می‌گیرد که طبیعت، چندهمسری را برای مردان تجویز کرده است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۸۷). استاد شهید مطهری نیز با همین نگاه کوشیده اندیشه «حقوق طبیعی» را به اصل «عدل» در تفکر اسلامی بازگرداند و اعتقاد به مبانی طبیعی حقوق را بر اساس قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع توجیه و تفسیر کند (مطهری، ۱۳۸۵، صص ۱۵۶-۱۵۸)؛ باین حال اصل این اندیشه قابل مناقشه است.

#### ۴. روش‌شناسی

در این بخش به بررسی پاره‌ای از مباحث روش‌شناسانه علامه در ذیل پنج محور جایگاه روش‌های چهارگانه، اصل تضارب آراء، انواع تبیین، فردگرایی یا کل‌گرایی روش‌شناختی و راهبرد نظریه‌پردازی می‌پردازیم.

##### ۴-۱. جایگاه روش‌های چهارگانه

گفته شد که علامه طباطبایی رحمته‌الله حجیت عقل، دین، شهود و تجربه به عنوان منابع چهارگانه معرفت را پذیرفته است. اکنون باید بر این موضوع معرفت‌شناختی را در روش تحقیق ایشان در مسائل اجتماعی بررسی کنیم.

جایگاه روش عقلی در جامعه‌شناسی اسلامی در مواضع بسیاری از جمله در مقام اثبات مبانی بعیده و قریبه این علم نمود می‌یابد. به اجمال افزون بر اینکه اصل اثبات حقانیت دین در گرو روش عقلی است، می‌توان بخشی از مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی علوم را بر پایه روش عقلی اثبات کرد؛ با این حال روش عقلی می‌تواند در مباحث درون علم از جمله در ارزیابی سازگاری درونی نظریه‌ها و کشف تناقضات میان اجزای آنها نیز کارایی داشته باشد؛ چنان که برخی فیلسوفان علوم اجتماعی به این نکته اشاره کرده‌اند (سایر، ۱۳۸۵، ص ۲۳۸). از این گذشته تأمل نظری و ابداع نظریه، قلمرو مهم دیگری برای ورود عقل است. رویکرد عقلی در مباحث علامه طباطبایی رحمته‌الله - در جایگاه یک فیلسوف اجتماعی - به حدی چشمگیر است که نیازی به اقامه شواهد خاص بر این مطلب وجود ندارد.

روش استنباط از متون دینی نیز نقشی محوری در اندیشه اجتماعی علامه در مقام یک مفسر قرآن ایفا می‌کند. اهمیت و جایگاه این روش به ویژه بر اساس رویکرد تفسیری مختار ایشان، یعنی تفسیر قرآن به قرآن و تأکید وی بر خودبستگی این رویکرد و بی‌نیازی آن از نظریه‌های فلسفی، فرضیه‌های علمی و مکاشفات عرفانی در فهم معانی آیات قرآن (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱-۱۲) کاملاً آشکار می‌شود.

اما روش شهودی یا وجدانی که دایره آن به معلومات حضوری انسان محدود است، به دلیل شخصی بودن و امکان نداشتن تعمیم یافته‌های آن به دیگران، کاربرد چندانی در علوم اجتماعی ندارد؛ چراکه این علوم، اصل آزمون‌پذیری همگانی را مفروض می‌گیرند و بر مفاهیم و گزاره‌های کلی استوارند؛ به همین دلیل در مباحث اجتماعی علامه، تأکید بر

استفاده از این روش دیده نمی‌شود. آری، وی دو محور اصلی را برای کاربرد این روش معرفی می‌کند که با قطع نظر از مشکل تعمیم‌پذیری، به حوزه مبانی فراتجربی این علوم مربوط می‌شوند: نخست شناخت درون‌نگرانه نفس انسان و حالت‌ها، صفت و نیروهای درونی او؛ دوم شناخت قلبی خداوند که با مشاهده حضوری و بدون دخالت حواس ظاهری و تفکر عقلی تحقق می‌یابد (همان، ج ۸، ص ۲۳۹-۲۴۰).

در خصوص روش تجربی، اگرچه مرحوم علامه به طور رسمی و نظام‌مند، رویکرد تجربی به مسائل اجتماعی در پیش نگرفته است؛ ولی - چنان‌که در بحث منابع معرفت اشاره شد - وی در خلال مباحث کلامی، تاریخی و اجتماعی خود به شواهد تجربی بسیار استناد می‌کند. در مباحث ایشان، موارد فراوانی از این نوع استنادات، شامل به کارگیری روش تجربی تاریخی (همان، ج ۲، ص ۲۶۰-۲۶۱ و ج ۴، صص ۱۸۵، ۱۸۸ و ۳۱۵)، روش تجربی آزمایشی (همان، ج ۲، صص ۲۷۵ و ۲۷۷)، داده‌های آماری (همان، ج ۲، ص ۲۷۷ و ج ۴، ص ۱۸۶) و استناد به تجربه زیسته افراد (همان، ج ۴، ص ۱۸۸) دیده می‌شود و در برخی موارد، حتی تجربه‌های قطعی را به عنوان شاهی بر ادعای خود مطرح می‌کند (همان، ج ۲، ص ۲۷۶ و ج ۴، ص ۲۳۰).

#### ۲-۴. اصل تضارب آرا

توجه به پیشینه نظری در پژوهش‌های علوم اجتماعی معمولاً با اهدافی مانند تدوین چارچوب نظری تحقیق، پالایش مفهومی یا نقد محتوایی نظریه‌های موجود صورت می‌گیرد؛ ولی این امر در نظریه پردازی مبتنی بر متون دینی با چالشی معرفت‌شناختی روبه‌روست و آن، اثرپذیری اجتناب‌ناپذیر و ناموجه نظریه پرداز از تعاریف، سنخ‌بندی‌های مفهومی، پیش فرض‌های پارادایمی و مفروضات ماهوی نظریه‌های موجود است که خلوص و صحت برداشت‌های او از متون دینی را با تردید روبه‌رو می‌کند.

با وجود این کسانی همانند علامه طباطبایی رحمته‌الله که مبانی نسبیست‌گرایانه هرمنوتیک را نمی‌پذیرند، هرگونه اثرپذیری ذهن از نظریه‌های پیشین را به‌ناچار مستلزم آن نمی‌دانند که نظریه جدید خلوص خود را از دست بدهد و سر از التقاط درآورد؛ زیرا اثرپذیری می‌تواند صرفاً از جهت استخراج پرسش‌های نو از نظریه‌های موجود و عرضه آنها بر متون دینی یا حتی الهام‌گیری از صورت‌بندی نظریه‌های موجود باشد؛ بدون آنکه مفاد نظریه‌های پیشین بر متون دینی تحمیل شود. این نکته قابل‌مقایسه با مطلبی است که بلومر (Herbert Blumer)

درباره نظریه زمینه‌ای مطرح نموده، مبنی بر اینکه نظریه‌های پیشین ممکن است مفاهیمی حساسیت‌زا (sensitizing concepts) در اختیار محقق قرار دهند که توجه او را به نقاط خاصی جلب کنند؛ بدون آنکه برای وی نسخه بپیچند (ایمان، ۱۳۸۸، ص ۳۴۸). در نتیجه آنچه پس از مرور ادبیات نظری رخ می‌دهد، استنتاج خود متون دینی، یعنی به سخن درآوردن آنهاست و رویکرد علامه در مرور انتقادی نظریه‌های موجود در مباحث گوناگون از جمله در بررسی نظریه برابری جنسیتی (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۷۶ و ج ۴، ص ۲۳۰) را بر پایه همین نکته می‌توان توضیح داد. بی‌گمان نگرانی از التقاط، نگرانی کم‌اهمیتی نیست؛ با این حال به نظر می‌رسد با رعایت اصول صحیح اجتهاد، این نگرانی را تا حد چشمگیری می‌توان زدود و موارد احتمالی اثرپذیری ناموجه و ناآگاهانه از نظریه‌های پیشین را نیز می‌توان با گسترش فضای نقد جمعی، شناسایی و اصلاح کرد.

### ۳-۴. انواع تبیین (علّی، غایی)

تبیین‌های جامعه‌شناختی بر حسب اینکه در صدد توضیح علل فاعلی یا علل غایی پدیده‌های اجتماعی باشند، در یک تقسیم اولیه به تبیین‌های علّی و تبیین‌های غایی تقسیم می‌شوند. تبیین‌های علّی که به کشف عوامل بیرونی و پیشینی مؤثر در پدیده‌ها معطوف‌اند، جایگاه روشن و تثبیت‌شده‌ای در جامعه‌شناسی دارند؛ اما تبیین‌های غایی یا غایت‌شناختی در قالب دو مدل به جامعه‌شناسی راه یافته است: مدل تبیین تفسیری و مدل تبیین کارکردی. هریک از این دو مدل بر معنای خاصی از غایت استوار است: مدل نخست، غایت را در معنای انگیزه و هدف کنشگران انسانی و مدل دوم، آن را در معنای اثر یا کارکرد کنش‌ها و نهادهای اجتماعی به کار می‌برد. از سوی دیگر فیلسوفان علوم اجتماعی در رد غایت‌شناسی الهیاتی اتفاق نظر دارند؛ بدین معنا که غایات الهی، یعنی اهداف خداوند از ایجاد زمینه‌های طبیعی و اجتماعی برای کنش‌های انسانی نمی‌توانند جایگاهی در جامعه‌شناسی داشته باشند؛ زیرا این گونه امور در تور آزمون‌های تجربی نمی‌افتند و از این رو مطالعه آنها باید به الهیات سپرده شود.

در سخنان علامه طباطبایی می‌توان نمونه‌هایی برای همه اقسام چهارگانه تبیین نشان داد. نمونه‌ای از تبیین علّی در آثار ایشان، تحلیلی است که از عوامل شکل‌گیری چندمتری در جوامع بشری ارائه می‌دهد (همان، ج ۴، ص ۱۸۳). وی در بیان معنای آیه «وَالَّذِينَ آمَنُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى» (زمر: ۳) آیین شرک و بت‌پرستی را بر حسب

مفاهیم یکتا پرستانه تبیین می‌کند (همان، ج ۶، ص ۱۸۹) که می‌توان آن را از جنس تبیین‌های تفسیری قلمداد کرد. از این مورد جزئی و موارد مشابه که بگذریم، نظریه اعتباریات علامه، ظرفیت چشمگیری برای گسترش روش‌شناسی تفسیری در علوم اجتماعی ایجاد کرده است (ر.ک: کیشمشکی، ۱۳۹۰، ص ۳۴-۴۰)

مرحوم علامه مانند دیگر مفسران قرآن کریم، در مقام بیان آثار و نتایج اجتماعی احکام الهی یا به اصطلاح، فلسفه اجتماعی احکام، تبیین‌هایی ارائه می‌دهد که با قطع نظر از جنبه حدسی و غیرتجربی آنها، با روح تبیین کارکردی کاملاً هماهنگی دارند و از این رو می‌توان آنها را تبیین‌هایی کارکردی یا دست‌کم شبه کارکردی دانست؛ مانند تبیین‌هایی که از کارکرد اجتماعی ممنوعیت زنا (طباطبایی، بی تا، ج ۱۳، ص ۸۸) و نیز کارکرد اجتماعی ازدواج موقت (همان، ج ۱۵، ص ۱۸) مطرح کرده است.

در نهایت وی در تبیین اهمیت تفاوت‌های زیست‌شناختی زن و مرد در زمینه تولیدمثل و نقش آنها در شکل‌گیری و استحکام پیوند خانوادگی، تبیین غایت‌شناختی و الهیاتی ذیل را ارائه می‌دهد: «هریک از زن و مرد به دستگاه تولیدمثل خاصی مجهز شده است؛ به گونه‌ای که در عمل، هر یک کار دیگری را تکمیل می‌کند و تولید نسل برآیندی از مجموع آن دو است؛ پس هر یک از زن و مرد فی‌نفسه ناقص و نیازمند دیگری است و از مجموع آن دو، یک واحد تام به وجود می‌آید که می‌تواند تولید نسل را موجب شود. به دلیل همین نقص و نیازمندی است که هر یک از آن دو به سوی دیگری کشیده می‌شود تا با پیوند با او آرامش یابد؛ زیرا هر ناقصی مشتاق کمال خویش است و هر نیازمندی به کسی یا چیزی مایل است که نیاز او را برطرف کند» (همان، ج ۱۶، ص ۱۶۶).

همچنین نمونه دیگری برای این قسم از تبیین‌های غایت‌شناختی، توضیحی است که درباره تناسب تفاوت‌های یادشده با الگوی ازدواج ناهم‌جنس خواهانه و ناسازگاری این تفاوت‌ها با الگوی ازدواج هم‌جنس خواهانه ارائه می‌دهد (همان، ج ۱۵، ص ۳۰۹).

#### ۴-۴. فردگرایی - کل‌گرایی روش‌شناختی

چنان‌که در بحث هستی‌شناسی اجتماعی اشاره شد، علامه طباطبایی رحمته‌الله از اندیشورانی است که به اصالت فرد و جامعه به طور توأمان قایل شده‌اند. پیامد روش‌شناختی این دیدگاه، لزوم درپیش گرفتن رویکردی فردگرایانه - کل‌گرایانه است که مرحوم عملاً نیز به آن ملتزم شده و رویکردی تلفیقی را به نمایش گذاشته است که در تبیین پدیده‌های اجتماعی



از سویی بر خاستگاه‌ها و عوامل فردی مانند امور فطری و ویژگی‌های شخصیتی افراد و از سوی دیگر بر عوامل کلان اجتماعی همچون تغییرات فرهنگی تأکید دارد؛ برای نمونه وی در همان حال که تغییر سنت‌های اجتماعی را بر حسب اراده‌های فردی انسان‌های بزرگ مانند پیامبران الهی تبیین می‌کند (همان، ج ۴، ص ۱۳۲)، بر نقش محیط فرهنگی در شکل‌دهی به ترجیحات و کنش‌های فردی تأکید می‌ورزد و برای نمونه، تمایل زنان به نقش‌های همسری و مادری در دوره‌های گذشته را ناشی از حاکمیت فرهنگ دینی مبتنی بر تقوای الهی و ترجیح پاداش اخروی بر تمتعات دنیوی می‌داند و درمقابل، بی‌میلی زنان به پذیرش این نقش‌ها در دوران معاصر را بر اساس گسترش فرهنگ غربی مبتنی بر بی‌بندوباری و به اصطلاح، آزادی زنان توضیح می‌دهد (همان، ص ۳۵۱-۳۵۲).

گذشته از لزوم توجه به عوامل خرد و کلان پدیده‌های اجتماعی، نکته دیگری که علامه به آن تفتن یافته، لزوم تمایز قایل شدن میان آثار فردی و آثار اجتماعی کنش‌های انسانی است. به نظر وی هرچند فرد و جامعه یا امر فردی و امر اجتماعی هردو اصالت دارند و به این لحاظ، هردو دارای زندگی و مرگ و افعال و آثار مشابه هستند؛ ولی این ویژگی‌ها متناسب با سطح وجودی آنهاست. براین اساس ممکن است امر واحدی با وصف فردیت، تأثیر خاصی در زندگی فرد داشته باشد؛ اما همان امر با وصف عمومیت، آثار متفاوتی برای جامعه در پی داشته باشد؛ برای مثال روابط نامشروع جنسی به عنوان امر فردی ممکن است بیزاری مردم از شخص و خودداری از معاشرت و ازدواج با او را در پی داشته باشد؛ ولی همین روابط، زمانی که به پدیده‌ای اجتماعی تبدیل شده، از سوی عموم مردم پذیرفته می‌شوند، دیگر آن آثار فردی را نخواهند داشت و به جای آنها آثار و پیامدهایی اجتماعی مانند کاهش تولیدمثل، سست شدن روابط خویشاوندی و گسترش بیماری‌های مقاربتی را به بار خواهند آورد (همان، ج ۲، ص ۴۲۰).

#### ۴-۵. راهبرد نظریه‌پردازی

نظریه‌پردازی در علوم اجتماعی همواره از سه راهبرد اصلی پیروی کرده است: راهبرد استقرایی (induction): حرکت از جزئی به کلی از طریق جست‌وجوی موارد خاص و سپس ساختن نظریه‌ای مبتنی بر آنها؛ راهبرد قیاسی (deduction): حرکت از کلی به جزئی از طریق طراحی نظریه‌های عام و سپس استنتاج فرضیه‌های جزئی از آنها؛ راهبرد ترکیبی (retroduction): که پس از آشکار شدن نقاط قوت و ضعف دو راهبرد پیشین، موافقت

فزاینده روش شناسان معاصر علوم اجتماعی را جلب کرده است.

گفتنی است حرکت از جزئی به کلی یا برعکس در علوم اجتماعی متعارف به معنای حرکت از گزاره‌های خاص تجربی به گزاره‌های عام یا از گزاره‌های عام به فرضیه‌های تجربی خاص است؛ ولی در علوم اجتماعی متن محور می‌توان کاربرد دیگری نیز برای رویکرد استقرایی و قیاسی مطرح کرد و آن، حرکت از گزاره‌های خاص متن به نظریه‌های کلی یا برعکس است. بر حسب این کاربرد اخیر، از سویی می‌توان فرض کرد نظریه پرداز دینی با رویکردی قیاسی، کار خود را از یک طراحی نظری برای حل مسئله‌ای که در ذهن دارد، آغاز می‌کند و سپس به جست‌وجو در متون دینی به منظور تطبیق آن طرح نظری بر مصادیق خاص می‌پردازد. از سوی دیگر ممکن است نظریه پرداز با رویکردی استقرایی به جست‌وجوی گزاره‌های متون دینی بپردازد و پس از استخراج مجموعه کم‌وبیش گسترده‌ای از گزاره‌های مرتبط با مسئله مورد نظر و نظام‌مند کردن آنها با طراحی یک مدل نظری، به هدف نظریه‌سازی دست یابد.

به نظر می‌رسد در اندیشه اجتماعی علامه طباطبایی رحمته‌الله، رویکرد استقرایی یا قیاسی در کاربرد نخست موضوعیت ندارد؛ زیرا وی اساساً رویکرد جامعه‌شناختی تجربی به حل مسائل اجتماعی ندارد؛ اما در کاربرد دوم می‌توان راهبرد او را قیاسی دانست؛ چراکه ورود وی به تحلیل گزاره‌های قرآنی و حدیثی همواره از دریچه نظریه‌ای فلسفی یا نظریه‌ای که از راه تأمل در مضامین و استلزامات گزاره‌های دینی به دست آمده، صورت می‌گیرد. با این حال اگر مفروض در راهبرد قیاسی این باشد که نظریه پرداز در مقام ساخت نظریه به تدوین طرح نظری بسنده کند و جست‌وجوی گزاره‌های متون دینی را امری حاشیه‌ای قلمداد کند - در این صورت - در اصل اعتبار و روایی این راهبرد تردید می‌شود؛ چراکه خطر بدفهمی متون دینی را در پی دارد. اما اگر مفروض این باشد که نظریه پرداز، طرح نظری خود را پیوسته تا مرحله استخراج کامل گزاره‌ها از متون دینی در معرض بازبینی و نقد و اصلاح قرار دهد، بدین معنا که نظریه پرداز، فرایندی همیشگی قلمداد شود که تنها پس از استخراج و دسته‌بندی همه گزاره‌های مرتبط کامل می‌گردد، در نتیجه راهبرد قیاسی به راهبرد استقرایی وابسته خواهد بود و نمی‌توان آن را مستقل در نظر گرفت که این به معنای پذیرش راهبرد ترکیب میان استقرا و قیاس است.

## نتیجه‌گیری

دانش جامعه‌شناسی - خواه در وضعیت موجود و خواه در وضعیت مطلوب که از آن به جامعه‌شناسی اسلامی تعبیر می‌کنیم - دانشی توصیفی، تبیینی و گاه انتقادی است که مانند هر دانش تجربی دیگری بر مجموعه‌ای از مبانی فراتجربی استوار شده و شکل‌گیری پارادایم‌های گوناگون در این دانش، از اختلاف آرا و مواضع جامعه‌شناسان درباره‌ی این مبانی سرچشمه گرفته است. روش‌شناسی علامه طباطبایی رحمته‌الله در مباحث اجتماعی، دربردارنده‌ی مجموعه‌ای غنی و متنوع از مبانی و اصولی است که هرچند در قالب طرحی یکپارچه ارائه نشده‌اند؛ ولی از ظرفیت کامل برای تبدیل شدن به یک انگاره یا پارادایم قدرتمند در جامعه‌شناسی برخوردارند.

نتایج این بررسی نشان داد که علامه به دلیل شأن فلسفی‌اش فقط بخشی از مبانی پارادایمی علم دینی را منقح کرده؛ بدین معنا که مباحث وی حاوی پاسخ‌هایی روشن و راهگشا به بخشی از پرسش‌هایی است که تأسیس پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی، نیازمند موضع‌گیری در برابر آنهاست که از جمله این موارد می‌توان به پرسش از مبانی هستی‌شناختی به‌ویژه اصالت فرد و جامعه، مبانی انسان‌شناختی به‌ویژه فطرت، عقلانیت و اختیار، مبانی معرفت‌شناختی به‌ویژه منابع چهارگانه معرفت، نسبی‌گرایی و رابطه‌ی توصیف و تجویز و درنهایت، مبانی روش‌شناختی به‌ویژه جایگاه پیشینه‌نظری و اصل تضارب آرا، جایگاه تبیین‌های علی و غایی و دوگانه‌ی فردگرایی - کل‌گرایی روش‌شناختی اشاره کرد.

با این همه علامه طباطبایی رحمته‌الله اساساً طرحی برای ورود جامعه‌شناسانه به مباحث اجتماعی در سر نداشته است؛ تا چه رسد به اینکه در پی معرفی الگویی برای جامعه‌شناسی اسلامی باشد. از این رو برخی پرسش‌ها مانند پرسش از جایگاه روش تجربی و چگونگی تلفیق روش‌های چهارگانه با یکدیگر، اصلاً مسئله و دغدغه فکری ایشان نبوده و پاسخ مشخصی دریافت نکرده‌اند؛ با این حال تأمل در خطوط کلی ارائه‌شده از سوی وی و شرح و بسط آنها می‌تواند این کمبود را نیز جبران کند.

در این خصوص به‌اجمال می‌توان گفت علامه از سویی با تثبیت جایگاه روش تجربی به کمک شواهد قرآنی و فلسفی و از سوی دیگر با استنادات فراوان به شواهد تجربی و آماری در مباحث گوناگون، بستر را برای تأسیس یک انگاره جامعه‌شناسی اسلامی تجربی فراهم کرده است. البته با توجه به اینکه بیشتر مدل‌های ارائه‌شده برای علم دینی، تأکیدی بر

قید «تجربی» ندارند و حداکثر، روش تجربی را یکی از روش‌های معتبر در علم دینی معرفی می‌کنند و با عنایت به وارد نشدن علامه به این بحث، ممکن است مباحث وی به گونه‌ای سازگار با برخی از این مدل‌ها نیز بازخوانی شود. با این حال از آنجا که استخراج انگاره علم دینی از این مباحث تا حدودی بر ظرفیت‌های سخن وی تکیه دارد، نه مواضعی که رسماً منتسب به او باشند، می‌توان خوانشی از مباحث علامه را ترجیح داد که با تعارض‌های کمتری روبه‌روست و تصویری منسجم و منضبط از علم دینی ارائه می‌دهد. به همین دلیل بر تثبیت انگاره جامعه‌شناسی اسلامی تجربی و پرهیز از الگوهای نامتوازن و ناهماهنگ علم دینی نیمه‌تجربی (گاه تجربی و گاه غیرتجربی!) تأکید داریم.<sup>۱</sup>

از این گذشته علامه به راهبرد نظریه‌سازی مبتنی بر استقرا در متون دینی به عنوان بدیلی برای راهبرد نظریه‌سازی قیاسی توجه چندانی نداشته است که توجه به آن می‌تواند بسیار سودمند و تحول‌آفرین باشد؛ همچنین تمرکز بر رهیافت تفسیری در محدوده آیات قرآن و حضور کم‌رنگ احادیث اهل بیت علیهم‌السلام در تحلیل‌های اجتماعی، محدودیت دیگری در روش‌شناسی علامه طباطبایی رحمته‌الله است که در طراحی یک الگوی کارآمد جامعه‌شناسی اسلامی باید به رفع آن توجه شود.

بدین ترتیب می‌توان انگاره چندروشی یکپارچه‌ای را برای جامعه‌شناسی اسلامی ارائه کرد که از روش‌های چهارگانه معرفت به فراخور جنس مسائلی که با آنها روبه‌روست، بهره می‌گیرد. در این انگاره - با مفروض گرفتن یک مرزبندی مشخص میان سطح تجربی و سطح فراتجربی علم - به پرسش‌های مربوط به سطح فراتجربی جامعه‌شناسی، با روش‌های عقلی یا استنباطی پاسخ داده می‌شود که این امر ایجاب می‌کند جامعه‌شناس از دریچه معارف عقلی و نقلی مانند فلسفه مطلق، فلسفه‌های مضاف، معرفت‌شناسی، منطق، کلام، عرفان، تفسیر، حدیث و اصول فقه به بررسی مسائل بپردازد یا دست‌کم بر یافته‌های صاحب‌نظران این رشته‌ها در پاسخ به مسائل مزبور تکیه کند؛ اما پاسخ به پرسش‌های سطح تجربی جامعه‌شناسی، عمدتاً نیازمند درپیش گرفتن دو رویکرد استنباطی و تجربی است: رویکرد استنباطی با تأکید بر مطالعات قرآنی و حدیثی به منظور استخراج فرضیه‌ها و

۱. بی‌گمان انگاره جامعه‌شناسی اسلامی تجربی با توضیحات کوتاهی که در این مقاله داده شد، با ابهام‌ها و پرسش‌های بسیاری روبه‌رو خواهد بود که در اینجا مجال بررسی آنها نیست (ر.ک: بستان (نجفی)، ۱۳۹۶).

تدوین نظریه‌های مورد نیاز در تبیین پدیده‌های اجتماعی و رویکرد تجربی با هدف تضمین عینیت و واقع‌گرایی و خصلت بین‌الاذهانی علم و همین رویکرد اخیر است که از مکتبی شدن یا ایدئولوژیک شدن جامعه‌شناسی اسلامی جلوگیری می‌کند و امکان مفاهمه و گفت‌وگو حتی با غیرمسلمانان را فراهم می‌کند. البته با قدری تسامح می‌توان سطح سومی نیز برای جامعه‌شناسی در نظر گرفت که سطح دانش تجویزی و ورود به عرصه سیاست‌گذاری اجتماعی است. این سطح، محل تلاقی معارف عقلی، نقلی و تجربی است. دورنمایی از این انگاره چندروشی با توجه ویژه به کاربرد آن در حوزه جامعه‌شناسی خانواده و جنسیت، در ماتریس زیر نمایش داده شده است:

سطح معرفت	جنس مسائل	نمونه مسائل	حوزه‌های معرفتی پاسخگو
	هستی‌شناختی عام	آیا جنسیت در مورد خداوند معقول است؟	فلسفه، کلام، عرفان، تفسیر، حدیث
	الهیاتی	هدف خداوند از ایجاد زوجیت چه بوده است؟	فلسفه، کلام، عرفان، تفسیر، حدیث
	هستی‌شناختی اجتماعی	آیا فرد اصالت دارد یا جمع؟ حقیقت اتحاد خانوادگی چیست؟	فلسفه علوم اجتماعی، تفسیر، حدیث
	انسان‌شناختی	آیا روح انسان دارای جنسیت است؟ آیا زن از مرد آفریده شده است؟ انسان‌ها مختارند یا مجبور؟ خانواده، خاستگاه فطری دارد یا اجتماعی؟ آیا تفاوت‌های طبیعی زن و مرد جبری‌اند؟	فلسفه، کلام، عرفان، تفسیر، حدیث
مبانی فرا تجربی	معرفت‌شناختی	راه‌های کسب معرفت صحیح کدام‌اند؟ ارزش‌ها مطلق‌اند یا نسبی؟ آیا جنسیت در اخلاق مؤثر است؟ آیا «است‌ها» و «بایدها» با هم رابطه منطقی دارند؟	معرفت‌شناسی، منطق، تفسیر، حدیث، فلسفه علم، فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق
	روش‌شناختی	شرایط اعتبار هر یک از چهار روش عقلی، استنباطی، شهودی و تجربی چیست؟ چه الگویی برای تلفیق روش‌ها می‌توان ارائه کرد؟ مدل‌های تبیین اجتماعی کدام‌اند؟	معرفت‌شناسی، منطق، فلسفه علم، اصول فقه، تفسیر، حدیث
دانش توصیفی	جامعه‌شناختی	عوامل افزایش طلاق در جامعه کدام‌اند؟ پیامدهای اجتماعی اشتغال زنان کدام‌اند؟	جامعه‌شناسی، تفسیر، حدیث
دانش تجویزی	مهندسی اجتماعی	برای کاهش سن ازدواج چه راهکارهایی را می‌توان ارائه کرد؟ رفع تبعیض جنسیتی، نیازمند چه اقداماتی است؟	تفسیر، حدیث، فقه، حقوق، جامعه‌شناسی انتقادی، فلسفه اجتماعی، سیاست‌گذاری اجتماعی

یکی از فواید این انگاره، مشخص شدن هندسه معرفتی علم دینی و در نتیجه فراهم شدن امکان موقعیت‌یابی کوشش‌های ارزنده و درعین‌حال منفصلی است که هر کدام از دیدگاهی متفاوت به بررسی الزامات علوم انسانی اسلامی پرداخته‌اند؛ برای نمونه گروهی از اندیشوران، ظرفیت‌های فلسفه‌های مضاف و گروهی دیگر، ظرفیت‌های علم کلام برای تولید علوم انسانی اسلامی را محور پژوهش‌های خود قرار داده‌اند. گروه دیگری در زمینه ظرفیت‌های علم اصول فقه در این جهت به تأمل پرداخته‌اند. عده‌ای دیگر با رویکردهای قرآنی یا حدیثی به این مسئله پرداخته‌اند و در نهایت برخی نیز دستیابی به علوم انسانی اسلامی را از مسیر توسعه روش‌های تجربی دنبال کرده‌اند. در این مقاله نشان داده شد که این‌گونه کوشش‌ها را نباید جایگزین یکدیگر دانست؛ بلکه برای تحقق هدف اسلامی شدن علوم انسانی به همه آنها نیاز است؛ هرچند بیشتر این کوشش‌ها فقط ظرفیت تأمین نیازهای فراتجربی علوم انسانی اسلامی را دارند و بدنه اصلی این علوم باید از طریق توسعه روش‌های تجربی قوام یابد.

## منابع و مأخذ

\* قرآن کریم.

۱. آدلر، مورتیمر جروم؛ *ده اشتباه فلسفی؛ ان شاء الله رحمتی؛ تهران: الهدی، ۱۳۷۹.*
۲. احمدی، علی اصغر؛ *فطرت: بنیان روان‌شناسی اسلامی؛ تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.*
۳. موسوی خمینی، سیدروح‌الله؛ *لب‌الأثر فی الجبر والقدر؛ تقریر جعفر سبحانی؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۸ق.*
۴. ایمان، محمدتقی؛ *مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸.*
۵. بستان (نجفی)، حسین؛ *نظریه عرفی شدن با رویکرد اجتهادی تجربی؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۹۶.*
۶. جوادی آملی، عبدالله؛ *شریعت در آئینه معرفت؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۷.*
۷. راغب اصفهانی، حسین؛ *مفردات غریب القرآن؛ تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ق.*
۸. ریتزر، جورج؛ *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ تهران: انتشارات علمی، ۱۳۸۵.*
۹. سایر، آندرو؛ *روش در علوم اجتماعی: رویکردی رئالیستی؛ ترجمه عماد افروغ؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.*
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، [بی تا].*
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ *نهایة الحکمه؛ تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.*
۱۲. کیاشمشکی، ابوالفضل؛ «کاربرد نظریه اعتباریات علامه طباطبایی در علوم انسانی»؛ *علامه طباطبایی: فیلسوف علوم انسانی اسلامی؛ به کوشش عبدالحسین خسروپناه؛ ج ۲، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۵-۴۶.*
۱۳. گیدنز، آنتونی؛ *چکیده آثار آنتونی گیدنز؛ ویراستار: فیلیپ کسل، ترجمه حسن چاوشیان؛ تهران: ققنوس، ۱۳۸۳.*
۱۴. مطهری، مرتضی؛ *مجموعه آثار؛ تهران: صدرا، ۱۳۷۷.*

15. Audi, Robert (ed.); The Cambridge Dictionary of Philosophy; Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
16. Bellah, Robert, et al; Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life; New York: Harper & Row, 1985.
17. Hollis, Martin; The Philosophy of Social Science: An Introduction; Cambridge: Cambridge University Press, 1994.