

---

# بازخوانی مبانی فلسفی سیاست پردازی با تأکید بر مسئله عفاف و حجاب

تاریخ دریافت: ۹۷/۹/۲

تاریخ تأیید: ۹۷/۱۲/۱۶

حسین بستان (نجفی)

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

## چکیده

مبانی فلسفی پذیرفته شده از سوی سیاست پژوهان و سیاست گذاران در باب طبیعت انسان و جامعه و چستی ارزش‌ها به طور اجتناب ناپذیر در جریان سیاست پردازی و سیاست گذاری دخالت می‌کنند؛ گرچه به آنها تصریح یا حتی التفات نشود. این مقاله با رویکردی عقلانی - اجتهادی به بازخوانی مهم‌ترین مبانی فلسفی مؤثر بر سیاست پردازی عفاف و حجاب پرداخته و کوشیده است به این پرسش پاسخ دهد که سیاست‌های عفاف و حجاب در جمهوری اسلامی ایران باید بر پایه کدام مبانی فلسفی استوار شوند؟ بر اساس نتایج تحقیق، نظام اسلامی باید سیاست‌های خود در این زمینه را بر مبانی هفت‌گانه فطرت‌گرایی، اراده‌گرایی، تفاوت‌گرایی ایمانی و شخصیتی، طبیعت‌گرایی در تفاوت‌های جنسی (مبانی انسان‌شناختی)، تلفیق فردگرایی و کل‌گرایی، قانونمندی جامعه (مبانی هستی‌شناختی اجتماعی) و مطلق‌گرایی ارزشی (مبنای ارزش‌شناختی) استوار کند..

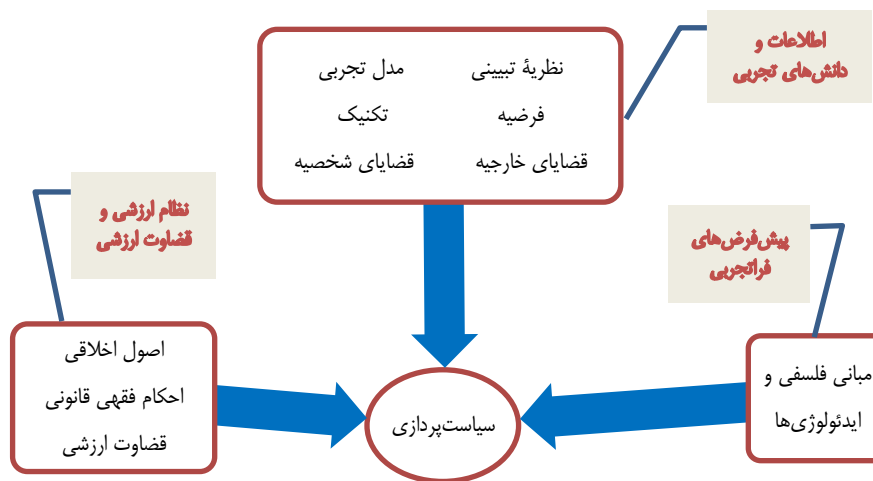
## واژگان کلیدی:

فلسفه سیاست پردازی، روش‌شناسی سیاست پردازی، سیاست‌پژوهی دینی، عفاف و حجاب.

## مقدمه

سیاست‌ها به‌طور کلی از سه منبع معرفتی تغذیه می‌شوند: اطلاعات و دانش‌های تجربی، پیش‌فرض‌های فراتجربی و احکام هنجاری که هر کدام عناصری را به شرح ذیل در بر می‌گیرند:

- مبانی فلسفی یا ایدئولوژیک که ذیل پیش‌فرض‌های فراتجربی قرار می‌گیرند؛
- شش عنصر نظریه، مدل، فرضیه‌ها، تکنیک‌ها، قضایای خارجیه<sup>۱</sup> و قضایای شخصی<sup>۲</sup> که از منبع اطلاعات و دانش‌های تجربی به دست می‌آیند؛
- سه عنصر ارزش‌ها، احکام فقهی و ارزش‌دآوری درباره موضوع مورد مطالعه که منبع سوم، یعنی احکام هنجاری، آنها را در بر می‌گیرد (بستان نجفی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۰-۱۸۱).



## منابع و عناصر سیاست‌پردازی

با توجه به اثرپذیری سیاست‌پردازی‌ها از مبانی فلسفی، فقهی، حقوقی، ارزشی و ایدئولوژیک، در بحث پیش‌رو از میان انواع گوناگون این مبانی، بر مبانی فلسفی تمرکز

۱. قضایایی که حکمی را برای شماری از افراد یا مصادیق در یک زمان یا مکان خاص اثبات می‌کنند که گزاره‌های آماری نیز در همین دسته از قضایا جای می‌گیرند.  
۲. قضایایی که حکمی را برای موضوعی شخصی اثبات می‌کنند.

خواهیم داشت. براین اساس پرسش اصلی بحث آن است که سیاست‌های عفاف و حجاب در جمهوری اسلامی ایران باید بر پایه کدام مبانی فلسفی استوار شوند؟ در پاسخ به این پرسش، هفت مبنای انسان‌شناختی، هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی شناسایی و بررسی شده‌اند که عبارت‌اند از: فطرت‌گرایی، اراده‌گرایی، تفاوت‌گرایی ایمانی و شخصیتی، طبیعت‌گرایی در تفاوت‌های جنسی، تلفیق فردگرایی و کل‌گرایی، قانونمندی جامعه و مطلق‌گرایی ارزشی.

گفتنی است در مورد این بحث، پیشینه شایان ذکری به دست نیامد؛ زیرا پژوهشگران عرصه سیاست‌گذاری عفاف و حجاب معمولاً از زاویه مبانی فلسفی به این بحث پرداخته یا دست کم، بحث مدوتی را در این خصوص ارائه نداده‌اند. با توجه به این نکته، در تحلیل‌های آتی بر رویکردی عقلانی-اجتهادی تکیه خواهیم کرد؛ یعنی از سویی تأملات عقلانی و فلسفی و از سوی دیگر، روش اصولی استنباط از متون اسلامی، مبنای استدلال‌ها خواهند بود.

### ۱. فطرت‌گرایی

با توجه به دلالت آیات و احادیث متعدد بر وجود حقیقتی به نام فطرت انسانی (روم: ۳۰/ شمس: ۸-۷/ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲-۱۳/ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۹۶) و نیز وجود شواهد گوناگون عقلی، تجربی و شهودی بر اثبات فطرت (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۴۸-۴۶)، اندیشمندان مسلمان جایگاه ویژه‌ای برای این مفهوم قائل شده‌اند؛ تا آنجا که استاد مطهری اصل فطرت را اصل مادر در معارف اسلامی معرفی کرده است (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲، صص ۴۰۱ و ۴۶۶).

مفهوم فطرت انسانی به جوهر تغییرناپذیر و مشترک میان انسان‌ها اشاره دارد که به‌رغم تنوع چشمگیر افراد بشر از نظر ویژگی‌های جسمی و روحی، همه آنها از آن برخوردارند (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۲۶) و همان است که موجب می‌شود انسان‌ها از جهت انسان بودن، سعادت و شقاوت واحد و در نتیجه مسیر سعادت واحدی داشته باشند که همان گوهر مشترک ادیان الهی است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۱۷۹).

بدیهی است انسان‌ها ابعاد ناهمسان و تحول‌پذیر فراوانی دارند و این ابعاد، بیشتر دانش‌های عقلی، تجربی و فنی، هنرها، مهارت‌ها و نیازهای ثانویه انسان را در خود جای می‌دهند و شکل‌گیری تنوعات گسترده میان افراد، گروه‌ها و جوامع انسانی، برایندهمین ابعاد گوناگون و تحول‌پذیر است. با این حال تنوعات فرهنگی و تطورات فردی و اجتماعی،

هیچ منافاتی با وجود فطرت انسانی ندارند.

بر پایه اصل فطرت، ویژگی‌هایی همچون خانواده‌گرایی، حیا و غیرت، امور فطری و نقطه مقابل این ویژگی‌ها انحراف از فطرت قلمداد می‌شود. در خصوص خانواده‌گرایی، علامه طباطبایی ماهیت زندگی خانوادگی را یگانگی و وحدتی طبیعی و فطری میان زن و مرد می‌داند که در شکل تجاذب دو قطب مثبت و منفی پدید می‌آید (همان، ج ۲، ص ۲۷۷-۲۷۸) و غایت اساسی آن ارضای نیازهای طبیعی و در رأس آنها ارضای نیازهای جنسی و تولید نسل است؛ همچنان که تأمل در زندگی حیوانات این واقعیت را آشکار می‌کند. اما مدرنیته با شاخص‌هایی مانند فردگرایی، لذت‌گرایی و آزادی و لنگارانه، موجب گسترش نگاه جدیدی به خانواده شد که بر حسب آن، زندگی خانوادگی صرفاً شرکتی تعاونی میان زن و مرد در جهت تأمین نیازهای مادی از قبیل خوراک و پوشاک و مسکن است که اگر در مورد آن با یکدیگر به توافق برسند، ارضای نیازهای طبیعی به عنوان اثر بعدی می‌تواند بر آن مترتب شود (همان، ج ۱۳، ص ۸۹). برخی جامعه‌شناسان آمریکایی نیز به این مطلب، اعتراف و اظهار عقیده کرده‌اند که انسان جدید غربی ماهیت زندگی خانوادگی را صرفاً شرکت سرمایه‌های انسانی و نوعی مالکیت و تصاحب طرفینی می‌داند و برای آن ماهیتی قراردادی قائل است (Bellah et al, 1985, p.126).

از این رو تعبیر انحراف از فطرت در این زمینه موجه خواهد بود؛ ضمن آنکه خود مرحوم علامه به‌رغم پذیرش نظریه استخدام، گسترش این نگاه جدید به خانواده را بر اساس فطرت استخدام تفسیر نمی‌کند؛ زیرا معتقد است فطرت خانواده‌گرایی در حوزه زندگی خانوادگی، نقش بسیار مؤثرتری در مقایسه با فطرت استخدام دارد. به گفته وی، اگر مبنای زندگی خانوادگی صرفاً مشارکت و همکاری بر اساس اصل استخدام بود، چه ضرورتی داشت 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 (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۷۸).

از مصادیق دیگر انحراف از فطرت خانواده‌گرایی، هم‌جنس‌گرایی قوم لوط و پیروانشان در عصر جدید است که به تعبیر شهید صدر، چنین گرایشی به سبب ناسازگاری با اقتضائات فطری، فقط در برهه‌ای از زمان می‌تواند تداوم یابد و در درازمدت محکوم به شکست خواهد بود (صدر، ۱۴۲۱ق، ص ۹۶-۱۰۰). از این گذشته در برخی روایات به

خاستگاه فطری حیای زنانه (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۳۸) و غیرت مردانه (همان، ص ۵۳۶) اشاره شده است؛ همچنان که اندیشمندان مسلمان معمولاً صفت غیرت را غریزی و فطری دانسته‌اند (طباطبایی، بی تا، ج ۴، ص ۱۷۵) و این مطلب در میان محققان غربی نیز موافقانی دارد (Good, 1964, p.17).

به‌هرحال روشن است که نتیجه پذیرش اصل فطرت برای سیاست‌پژوهی و سیاست‌گذاری، اتخاذ رویکرد عام‌گرایی در برابر خاص‌گرایی و رویکرد مطلق‌اندیشی در مقابل نسبی‌اندیشی خواهد بود؛ هرچند با توجه به ویژگی‌های اکتسابی انسان‌ها که موجب تنوع فرهنگی و تحول فردی و اجتماعی می‌شوند، سه اصل تکثر، تحول و تدرّج همواره باید در سیاست‌گذاری‌ها مدنظر قرار گیرند.

## ۲. اراده‌گرایی

اراده‌گرایی در برابر جبر‌گرایی، یکی دیگر از مبانی انسان‌شناختی مؤثر در سیاست‌گذاری است. امروزه در حوزه علوم اجتماعی بر خلاف نظریه‌های متعلق به پارادایم اثبات‌گرایی که کم‌وبیش به جبر‌گرایی گرایش دارند، نظریه‌های دیگر یا بر اساس مبانی پارادایم تفسیری، اصالت اراده و اختیار انسان را مفروض می‌گیرند و یا همچون نظریه‌های انتقادی، با درپیش گرفتن رویکرد دیالکتیکی، جبر محیط طبیعی و اجتماعی را با اراده و خلاقیت انسان تلفیق می‌کنند (ایمان، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹).

در اندیشه فلسفی و کلامی شیعه، اراده و اختیار انسان با استناد به حکم وجدان اثبات می‌شود و جبر‌گرایی فلسفی که بر ادله‌ای مانند اصل موجّبیّت علی (Determinism) استوار است و جبر‌گرایی کلامی که به ادله‌ای همچون علم و اراده ازلّی خداوند و قدرت مطلقه او نسبت به افعال انسان‌ها استناد می‌جوید، رد می‌شوند (سبحانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۶۱۱-۶۵۶). همچنین با استناد به مجموعه‌ای از آیات و روایات، از جمله آیه «و ما تشاؤونَ اَلاّ انْ یَشاءَ اللهُ» (انسان: ۳۰) که خواست انسان را در امتداد خواست خداوند می‌داند و حدیث «لا جبر و لا تفویض و لکن امرٌ بین امرین» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶۰) که جبر انسان در افعال خویش و نیز اختیار مطلق یا تفویض و واگذاری همه امور انسان به خودش را مردود دانسته و بر حقیقتی میان آن دو تأکید کرده است، می‌توان درجه‌ای از اختیار را برای انسان در امتداد اراده و اختیار خداوند اثبات کرد (سبحانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۶۹۶-۷۰۳).

با رد جبر‌گرایی فلسفی و کلامی، جبر‌گرایی روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و محیطی نیز

رد می شوند؛ زیرا تأثیر وراثت، جامعه و محیط طبیعی بر افعال انسان جنبه اقتضایی یا اعدادی دارد، نه علیت تامه و در نتیجه هر چند این عوامل ممکن است اختیار انسان را محدود کنند؛ اما به طور کامل آن را سلب نمی کنند (همان، ص ۶۶۱-۶۶۳)؛ به بیان دیگر اثبات اختیار و نفی جبر فلسفی در همه افعال انسان، مستلزم نفی جبر اجتماعی و تأکید بر نقش اراده انسانی در تغییر جریان های اجتماعی و در خصوص پدیده هایی مانند افول دین داری و گسترش بی عفتی، مستلزم اعتقاد به حتمی نبودن این پدیده هاست؛ زیرا با پذیرش اختیار فلسفی نمی توان به جبر اجتماعی قائل شد؛ مگر به این معنای مسامحی که به دشواری ایستادگی در برابر فشارهای اجتماعی معتقد شویم و این درحقیقت نه از مقوله جبر، بلکه از مقوله اضطراب است (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۵۲-۵۳).

براین اساس رویکرد منفعلانه در سیاست پژوهی و سیاست گذاری عفاف و حجاب جایی نخواهد داشت؛ بلکه باید فعالانه و امیدوارانه در جهت گسترش عفاف و حجاب در جامعه تلاش کرد (ر.ک: افروغ، ۱۳۸۷، ص ۲۰۶). نمونه ای از رویکرد منفعلانه را در دیدگاه برخی صاحب نظران مسائل خانواده می توان مشاهده کرد که افزایش سن ازدواج در سال های اخیر را از ضرورت های زندگی شهری در جوامع توسعه یافته یا در حال توسعه و امری ناگزیر قلمداد می کنند. بر اساس این دیدگاه، گرایش عمومی نوجوانان و جوانان به ادامه تحصیل تا سطوح بالا، دشواری های اقتصادی، مشکل افزایش جمعیت، مشکلات بارداری زودرس دختران و ضعف رشد روانی و اجتماعی نوجوانان در سنین پایین تر، عوامل افزایش قهری و ناگزیر سن ازدواج به شمار می آیند که نتیجه این نگرش جبر گرایانه، نادیده گرفتن نیاز جنسی جوانان در حوزه سیاست گذاری و انفعال و تسلیم در برابر آسیب های اجتماعی بزرگی است که افزایش سن ازدواج در پی دارد. در مقابل، مبنای اراده گرایانه در اندیشه اسلامی، سیاست گذاری در جهت کاهش معقولانه سن ازدواج را ایجاب می کند.

### ۳. تفاوت گرایبی ایمانی و شخصیتی

تفاوت ظرفیت های دینی و درجات ایمانی افراد، مضمون مشترک چندین روایت از جمله روایتی از امام محمد باقر علیه السلام است که می فرماید: «إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَنَازِلٍ مِنْهُمْ عَلَى وَاحِدَةٍ وَ مِنْهُمْ عَلَى اثْنَتَيْنِ... وَ مِنْهُمْ عَلَى سَبْعٍ فَلَوْ ذَهَبَتْ تَحْمِلُ عَلَى صَاحِبِ الْوَاحِدَةِ اثْنَتَيْنِ لَمْ يَقْوُ وَ عَلَى صَاحِبِ اثْنَتَيْنِ ثَلَاثًا لَمْ يَقْوُ... وَ عَلَى صَاحِبِ السَّبْعِ السَّبْعُ لَمْ يَقْوُ: درجات معنوی مؤمنان متفاوت است؛ گروهی دارای یک درجه، گروهی دارای دو درجه... و گروهی دارای هفت درجه هستند؛

پس اگر بخواهی بر دوش مؤمن یک‌درجه‌ای، مسئولیتی دودرجه‌ای یا بر دوش مؤمن دودرجه‌ای، مسئولیتی سه‌درجه‌ای... یا بر دوش مؤمن شش‌درجه‌ای، مسئولیتی هفت‌درجه‌ای قرار دهی، بر آن توانایی نخواهند داشت» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۲).  
براین اساس نمی‌توان از هیچ‌کس بیش از آنچه مقتضای درجه‌ایمانی اوست، توقع دین‌داری داشت.

روشن است که این روایات را نباید ناظر به سطح تکالیف عمومی دانست و به بیان دیگر، مقصود از این تعابیر این نیست که تفاوت سطح ایمان افراد، مجوزی برای افراد درجات پایین‌تر در ترک واجبات یا فعل محرمات فراهم می‌کند؛ بلکه این روایات، ناظر به ارزش‌های غیرالزامی دین‌اند؛ به این معنا که از هرگونه کوششی در جهت تحمیل انجام مستحبات بر افراد یا الزام آنان به سلوک مراتب کمال معنوی و عرفانی و مانند آن بر حذر می‌دارند.

در همین راستا تفاوت‌های شخصیتی افراد نیز نکته‌درخور توجه دیگری در انسان‌شناسی اسلامی است؛ برای نمونه بزرگانی همچون مجلسی و ملاصدرا حدیث معروف «النَّاسُ مَعَادِنٌ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ: انسان‌ها معادنی همانند معادن طلا و نقره‌اند» را بر حسب تفاوت انسان‌ها از حیث استعدادها، اخلاقیات، ادراکات، قوا، طبایع و غرایز تفسیر کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۶، ص ۶۴/ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۷۰).

توجه به این دو نکته می‌تواند نتایج چشمگیری برای سیاست‌گذاری‌های فرهنگی به‌ویژه در حوزه عفاف و حجاب در پی داشته باشد و از جمله مانع از آن می‌شود که برخی نگرش‌های ناموجه یکسان‌انگارانه در روند تصویب یا رد سیاست‌ها مداخله کنند؛ برای نمونه به نظر می‌رسد یکی از عوامل مخالفت شماری از اهل فکر و قلم با برخی راهکارهای دینی مانند ازدواج موقت و تعدد زوجات، بی‌توجهی به همین نکته است که باعث می‌شود ویژگی‌هایی مانند خویش‌داری، عزت‌نفس و اهمیت دادن به شئون خانوادگی و اجتماعی را که درون خود می‌یابند یا مایل‌اند به آنها متصف باشند، به همه افراد تعمیم دهند؛ درحالی‌که در همین جامعه، افراد فراوانی زندگی می‌کنند که ویژگی‌های شخصیتی و دغدغه‌های متفاوتی دارند؛ به گونه‌ای که اگر شرایط مناسبی برای ارضای مشروع نیاز جنسی فراهم نباشد، آمادگی ذهنی و روحی بالایی برای ارتکاب گناه دارند. گفتنی است از برخی

روایات در باب ازدواج موقت نیز می‌توان برداشت کرد که این گونه تمایز گذاری‌ها میان افراد در نگاه اهل بیت علیهم‌السلام و اصحاب ایشان مفروض بوده است.<sup>۱</sup>

#### ۴. طبیعت‌گرایی در تفاوت‌های جنسی

از آنجا که سیاست پژوهی عفاف و حجاب نمی‌تواند مسئله تفاوت‌ها و تشابهات زنان و مردان را نادیده بگیرد، بحثی هرچند کوتاه در این خصوص ضرورت دارد. چنان‌که از عنوان تفاوت‌های جنسی طبیعی بر می‌آید، در این بحث با دو مسئله روبه‌رو هستیم: اثبات تفاوت‌های جنسی که اساساً ناظر به مسئله‌ای تجربی است و اثبات طبیعی بودن این تفاوت‌ها که جنبه فلسفی بر آن غالب است.

در مورد مسئله نخست، نتایج پژوهش‌های گسترده زیست‌شناسان و رفتارشناسان غربی در قرن گذشته، تأیید تجربی چند دسته از تفاوت‌های جنسی، شامل این موارد بوده است: تفاوت‌های ژنتیک و هورمونی، مانند تفاوت در میزان هورمون مردانه آندروژن و هورمون زنانه استروژن؛ تفاوت‌های فیزیولوژیک شامل تفاوت در اندام‌های جنسی (ویژگی‌های جنسی اولیه) و تفاوت‌هایی که در زمان بلوغ در بدن پسر و دختر پدید می‌آیند (ویژگی‌های جنسی ثانویه) (McConnell & Philipchalk, 1992, p.214)؛ تفاوت در فعالیت و رشد جسمی، مانند سوخت‌وساز بیشتر بدن پسران، رشد سریع‌تر جنین پسر در رحم مادر، وزن بیشتر و قد بلندتر نوزادان پسر و وزن سنگین‌تر مغز مردان (کلاین برگ، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۱۴-۳۱۵ / گنجی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۹-۲۰۳)؛ تفاوت‌های ادراکی، مانند برتری استعداد کلامی زنان و برتری استعدادهای بصری - فضایی مردان (Shaffer, 1993, p.491)؛

۱. از جمله در روایتی آمده است: «سَأَلَ أَبُو حَنِيفَةَ أَبَا جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ النُّعْمَانَ صَاحِبَ الطَّاقِ فَقَالَ لَهُ: يَا أَبَا جَعْفَرٍ مَا تَقُولُ فِي الْمُنْعَةِ أَ تَزْعُمُ أَنَّهَا حَلَالٌ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَمَا يَمْنَعُكَ أَنْ تَأْمُرَ نِسَاءَكَ أَنْ يُسْتَمْتَعْنَ وَ يَكْتَسِبْنَ عَلَيْكَ؟ فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ: لَيْسَ كُلُّ الصَّنَاعَاتِ يُرْغَبُ فِيهَا وَإِنْ كَانَتْ حَلَالًا وَ لِلنَّاسِ أَقْدَارٌ وَ مَرَاتِبٌ يَرْفَعُونَ أَقْدَارَهُمْ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۴۵۰). بر اساس این روایت، مؤمن الطاق از اصحاب امام صادق علیه‌السلام در پاسخ به اعتراض ابوحنیفه که چرا با وجود مباح دانستن ازدواج موقت، زنان خانواده‌ات را به این کار و این کار نمی‌داری تا از این طریق برای کسب درآمد کنند، می‌گوید: هر کاری، هرچند حلال باشد، موردپسند نیست و مردم دارای شئون و منزلت‌های متفاوتی هستند و [عده‌ای] جویای شأن بالاترند. همچنین روایت مشتمل بر مناظره امام محمد باقر علیه‌السلام با یکی از مخالفان به نام عبدالله بن غمیر به این مطلب اشاره دارد (ر.ک: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۱، ص ۶).



تفاوت‌های احساسی و هیجانی، مانند واکنش بیشتر، آسان‌تر و سریع‌تر مردان به محرک‌های جنسی (Clark & Hatfield, 1989, pp.43-44/ Sabini, 1995, pp.395-396)؛ پرخاشگری فیزیکی و کلامی بیشتر در مردان؛ ترس و کم‌رویی بیشتر در دختران و زنان و اظهار علاقه و عطف بیشتر آنان به نوزادان (Shaffer, 1993, pp.491-492)؛ تفاوت‌های رفتاری، مانند فرمان‌برداری بیشتر دختران در برابر درخواست‌های والدین، آموزگاران و کسانی که بر آنها اعمال قدرت می‌کنند (Ibid, p.492).

در ارتباط با مسئله دوم، با قطع نظر از تفاوت زن و مرد در قابلیت تولیدمثل که طبیعی بودن آن مورد توافق است، سه دیدگاه طبیعت‌گرایی، محیط‌گرایی و دیالکتیک از سوی صاحب‌نظران مطرح شده است: طبیعت‌گرایان بر این باورند که تفاوت‌های روحی و رفتاری زن و مرد از کروموزوم‌ها، اندام‌های جنسی و کارکردهای تناسلی متفاوت آنها نشئت می‌گیرند و با توجه به ثابت بودن این جنبه‌های زیست‌شناختی، تفاوت‌های جنسی ناشی از آنها نیز ثابت و تغییرناپذیرند (Crowley & Himmelweit, 1994, p.60). در مقابل، محیط‌گرایان هیچ نقشی برای عوامل بیولوژیک در شکل‌گیری تفاوت‌های جنسی قائل نیستند و همه این تفاوت‌ها را معلول عوامل اجتماعی و فرهنگی قلمداد می‌کنند (Birke, 1994, p.73). دیدگاه دیالکتیک نیز تفاوت‌های جنسی را ناشی از تأثیر متقابل عوامل زیستی و عوامل اجتماعی در یکدیگر می‌داند (Jaggar, 1994, p.84).

متون اسلامی، ضمن تأکید بر تشابه زن و مرد در ماهیت و جایگاه انسانی و نیز بخش عمده‌ای از ویژگی‌های جسمی و روحی، در مورد وجود مجموعه‌ای از تفاوت‌های جنسی و نیز منشأ طبیعی پاره‌ای از آنها صراحت دارند که در ادامه به بررسی مختصر آنها می‌پردازیم:

- تفاوت زن و مرد در قابلیت تولیدمثل و نیز منشأ طبیعی این تفاوت، موضوعی بدیهی و آشکار است و آیات بسیاری از قرآن کریم نیز به آن اشاره دارند (بقره: ۲۲۳ و ۲۳۳/ نحل: ۷۸/ لقمان: ۱۴/ قصص: ۷/ فصلت: ۴۷/ احقاف: ۱۵/ زمر: ۶/ نجم: ۳۲/ مجادله: ۲/ طلاق: ۴ و ۶).

- صرف نظر از گزاره‌ها و احکامی که به طور تلویحی بیانگر برتری قدرت بدنی مردان نسبت به زنانند (مانند وجوب جهاد بر مردان و واجب نبودن آن بر زنان)، برخی روایات به طور خاص بر خاستگاه طبیعی این تفاوت اشاره دارند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۳۶۸)؛ همچنان که برخی مفسران قرآن، تعبیر «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» در آیه ۳۴ سوره نسا را ناظر به همین تفاوت دانسته‌اند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۱۶/ مراغی، بی تا، ج ۵، ص ۲۸۲۷).

- تفاوت زن و مرد در نیازها و امیال جنسی با شاخص‌هایی مانند تحریک‌پذیری جنسی سریع‌تر مرد (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۱۱۸) و بردباری و حیای جنسی بیشتر زن (همان، ج ۲۰، ص ۶۳-۶۴ و ج ۲۲، ص ۲۳۶/مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۶۲ و ج ۱۰۰، ص ۲۴۴-۲۴۵)، نکاتی هستند که در روایات به آنها توجه داده شده است؛ ضمن آنکه برخی روایات با اشاره به اینکه تفاوت میل جنسی زنان و مردان از زمان آفرینش آدم و حوا بروز یافته، خاستگاه طبیعی آن را گوشزد کرده‌اند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۱۳). به علاوه، احکام ثابت و جهان‌شمولی مانند اختصاص حق تمکین جنسی به شوهران و وجوب حجاب کامل به زنان که تفاوت میل جنسی زن و مرد قطعاً در تشریح آنها دخیل بوده، مؤید همین نکته‌اند که اسلام برای این تفاوت، خاستگاه طبیعی قائل است.

- در روایات از برخی تفاوت‌های ادراکی از جمله غلبه تعقل در مردان و غلبه عواطف و احساسات در زنان (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۰، ص ۱۷ و ج ۳۲، ص ۷۳ و ج ۱۰۳، ص ۲۲۸) و قاطعیت بیشتر مردان در تصمیم‌گیری‌ها (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۱۸۲) سخن به میان آمده است؛ چنان‌که بسیاری از مفسران، برتری عقلی و حسن تدبیر مردان را از وجوه تفضیل آنان بر زنان در آیه ۳۴ سوره نسا دانسته‌اند (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۸۹/ طباطبایی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۴۳)؛ هرچند گزاره دینی معتبری درباره خاستگاه طبیعی یا اجتماعی این تفاوت‌ها در دست نداریم.

- ظاهر بدوی برخی روایات آن است که غیرت جنسی به مردان اختصاص دارد و اساساً در زنان تحقق نمی‌یابد و حسی که زنان در این خصوص تجربه می‌کنند، از مقوله حسادت است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۱۵۲-۱۵۷). البته با نگاهی دقیق‌تر می‌توان این احتمال را تقویت کرد که صفت یادشده مختص مردان نیست؛ هرچند دامنه ظهور و بروز آن در زنان محدودتر است؛ زیرا حس غیرت به‌طور طبیعی در موجود قوی‌تر نسبت به موجود ضعیف‌تر برانگیخته می‌شود و با توجه به برتری طبیعی مردان بر زنان در قدرت بدنی و روحیه سلطه‌جویی، زنان در شرایط عادی نسبت به همسران خود دچار غیرت جنسی نمی‌شوند؛ ولی آن‌گاه که برانگیختگی زن به سبب تهدید جنسی موجودی ضعیف‌تر از خود باشد، می‌توان آن را از مقوله غیرت جنسی دانست که نمونه آن، برانگیختگی و تغییر حالت مادر در برابر تهدیدشدن عفت جنسی پسر یا دخترش است (بستان نجفی، ۱۳۸۸، ص ۶۶).

- در شماری از آیات و روایات از تبرّج<sup>۱</sup> و خودنمایی زنان سخن به میان آمده است؛ برای نمونه قرآن کریم در سفارشی به همسران پیامبر ﷺ که می‌توان به زنان دیگر نیز تعمیم داد، می‌فرماید: «وَلَا تَبْرَجْنَ تَبْرُجُ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى (احزاب: ۳۳)؛ و همچون جاهلیتِ نخستین در میان جمع ظاهر نشوید [و اندام و وسایل زینت خود را در معرض تماشای دیگران قرار ندهید]». همچنین در آیه دیگری حتی زنان سال خورده که از وجوب حجابِ کامل معاف هستند، از تبرّج پرهیز داده شده‌اند (نور: ۶۰). نکته درخور توجه در این دو آیه و روایات مشابه آن است که فقط زنان از تبرّج و به نمایش گذاشتن جاذبه‌های جنسی در برابر نامحرمان نهی شده‌اند؛ اما از تبرّج مردان هیچ سخنی به میان نیامده که این به‌طور ضمنی می‌تواند در بردارنده دو پیام باشد: اینکه خودنمایی و تبرّج از ویژگی‌های طبیعی زنانه است و در مورد مردان، چندان موضوعیت ندارد و اینکه تأثیرپذیری مردان از تبرّج زنان در مقایسه با تأثیرپذیری زنان از تبرّج مردان بسیار شدیدتر است و ظاهراً به همین دلایل است که در اسلام، وجوب حجاب به زنان اختصاص یافته است. به‌رحال میل به تبرّج در زنان می‌تواند در روحیه احساسی آنان ریشه داشته باشد. روشن است که پذیرش تفاوت‌های طبیعی میان زن و مرد، آثار گسترده‌ای بر سیاست‌گذاری عفاف در حوزه‌هایی همچون خانواده، آموزش، اشتغال، درمان، رسانه‌های جمعی، ورزش، تفریحات، نظام جزایی و نظامی گری بر جای خواهد گذاشت.

## ۵. فردگرایی و کل‌گرایی

یکی از مبانی هستی‌شناختی اجتماعی که تأثیر چشمگیری بر جهت‌گیری‌های راهبردی و سیاست‌گذارانه به جا می‌گذارد، موضعی است که در مسئله فردگرایی و کل‌گرایی اتخاذ می‌شود. به‌طور کلی سه رویکرد اصلی به این مسئله در علوم اجتماعی مطرح شده است: بر حسب رویکرد کل‌گرایانه وفاق‌گرا که بیشتر مشکلات جوامع معاصر را ناشی از کارکرد منفی نهادها و سازمان‌های اجتماعی می‌بیند، آنچه در مقام سیاست‌پردازی بر آن تأکید می‌شود، دخل و تصرف در ترتیبات نهادی خرد و کلان برای دستیابی به اهداف مطلوب است. در رویکرد فردگرایانه بر ناتوانی افراد از انطباق به عنوان علت مشکلات تأکید می‌شود و پیامد راهبردی این رویکرد نیز آن است که مداخله معطوف به تغییر باید در

۱. تبرّج از ماده تبرج به معنای آشکار شدن در برابر دیدگان همه مشتق شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق. ج ۱،

سطح فردی صورت گیرد؛ همان گونه که در فعالیت‌های مددکاری اجتماعی (social work)، شاهد این الگوی مداخله هستیم. رویکرد سوم، رویکرد کل‌گرایانه مارکسیستی است که ساختار قدرت را تعیین‌بخش ماهیت جامعه می‌داند و در نتیجه راهبرد تغییرات انقلابی را بر می‌گزیند (Rein, 1976, pp.81-83).

چنان که ملاحظه می‌شود، مبنای سیاست‌پرداز در مسئله فردگرایی و کل‌گرایی بر درک او از واقعیت و در نتیجه در ترسیم خط‌مشی‌ها تأثیر انکارناپذیری دارد. پیش‌فرض گرفتن اصالت فرد یا اصالت جامعه، باعث تمایز نظری و راهبردی رویکرد فردگرایانه از رویکرد کل‌گرایانه شده است؛ همان گونه که پیش‌فرض گرفتن اصالت وفاق یا اصالت تضاد در جامعه، دو رویکرد کل‌گرایانه را از هم متمایز کرده و در رقابت طولانی با یکدیگر قرار داده است.

با این همه، بسیاری از صاحب‌نظران علوم اجتماعی در دهه‌های اخیر، به دیدگاهی رو آورده‌اند که هم برای افراد از نظر هستی‌شناختی اصالت قائل است و هم برای جامعه به عنوان یک مرکب دارای آثار حقیقی و فراتر از آثار فردی، هویتی مستقل در نظر می‌گیرد. بر حسب این دیدگاه، ساختارهای اجتماعی به پدیده‌ها و رفتارهای انسانی تعیین نمی‌بخشند؛ آن گونه که کل‌گرایان معتقدند. بلکه از طریق تقیید یا تحریک، تنها احتمالشان را کاهش یا افزایش می‌دهند. کنشگران در چارچوب ساختارهای اجتماعی خاصی عمل می‌کنند و اهدافشان را پی می‌گیرند و این چارچوب‌ها از یک سو تنگنانهایی برای انتخاب و از سوی دیگر فراخنایی برای عمل آنان فراهم می‌آورند. این در حالی است که اعمال فردی به نوبه خود در شکل‌گیری فرایندهای کلان مؤثرند؛ هرچند نه در حدی که اصالت و استقلال فرایندهای کلان در مقام اثرگذاری از میان بروند (لیتل، ۱۳۷۳، صص ۱۷۰ و ۳۳۱).

در بینش اسلامی، آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوهُمَا بِأَنفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱): خداوند اوضاع و احوال هیچ قومی [گروهی از انسان‌ها] را تغییر نمی‌دهد، تا آن‌گاه که آنچه را در نفس خودشان است، تغییر دهند» و نیز آیه ۵۳ سوره انفال و روایاتی که در آنها به مضمون این دو آیه استناد شده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، صص ۲۵۶-۲۵۷ / مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۰، صص ۳۳۵)، دلالت روشنی بر تقدم ساحت‌های درونی بر ساحت‌های بیرونی دارند؛ زیرا از آنها این قاعده کلی به دست می‌آید که گرایش نفسانی مردم به بدی‌ها در قالب کفر و شرک و گناه، شرط لازم نابسامان شدن اوضاع اجتماعی و اقتصادی است. به علاوه، اصالت فرد نیز از آیه مزبور استنتاج می‌شود؛ زیرا هرچند تغییرات درونی لزوماً جنبه فردی ندارند و ممکن است ابعاد کلان فرهنگی

داشته باشند؛ ولی اسناد فعل تغییر به خود افراد (يُغَيِّرُوا)، بر نقش اراده‌ها و انگیزه‌های فردی در وقوع این تغییرات دلالت دارد؛ ضمن آنکه بیشتر گزاره‌های دینی در بیان تکالیف، تشویق‌ها، تنبیه‌ها، پاداش‌ها و کیفرها افراد انسان را مخاطب قرار داده‌اند و براین اساس شبهه‌ای در اصالت فرد از دیدگاه اسلام باقی نمی‌ماند.

باین حال از پذیرش اصالت فرد نباید نفی اصالت جامعه را نتیجه گرفت؛ چراکه منظور از اصالت جامعه، وجود حقیقی جامعه به عنوان یک امر ماهوی مستقل نیست تا موضوع مناقشات فلسفی قرار گیرد؛ بلکه منظور آن است که افراد انسان در فرض به هم پیوستگی و تشکیل گروه یا جامعه، ویژگی‌هایی کسب می‌کنند و آثاری پدید می‌آورند که در حالت انفراد نمی‌توانند از آن ویژگی‌ها و آثار برخوردار باشند و این آثار و ویژگی‌ها در مرحله بعد، اراده‌ها و کنش‌های همان افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهند؛ به گونه‌ای که نمی‌توان این فرایندهای اثرگذاری را با کمک مفاهیم و قوانین روان‌شناسی به‌طور کامل تبیین کرد. چنین نگاهی به پذیرش مبنای اصالت فرد و جامعه به صورت توأمان می‌انجامد که صاحب‌نظرانی مانند علامه طباطبایی و استاد مطهری به آن قائل بوده‌اند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴، ص ۹۶/ مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۳۹-۳۴۱).

پذیرش مبنای اصالت فرد و جامعه موجب می‌شود هم در مرحله مدلسازی برای تبیین وضعیت موجود عفاف و حجاب و هم در مرحله سیاست‌پردازی، نگاهی دوجانبه و متوازن به عوامل فردی و عوامل اجتماعی داشته باشیم. برای نمونه در تحلیل و کنترل انحرافات جنسی باید به جنبه‌های فردی مانند مهارت‌های ارتباطی و اختلالات جنسی افراد و جنبه‌های اجتماعی از قبیل تأثیر نظام‌های آموزشی، قانون‌گذاری و قضایی و رسانه‌های جمعی به صورت توأمان توجه شود. باین حال مفروض گرفتن تقدم ساحت‌های درونی بر ساحت‌های بیرونی اقتضا می‌کند خاستگاه اصلی مسائل اجتماعی را چه در سطح خرد و چه در سطح کلان، تغییرات درونی انسان‌ها قلمداد کنیم که البته این به معنای کم‌اهمیت انگاشتن عوامل بیرونی نیست؛ بلکه صرفاً به تأخر زمانی یا رتبی آنها اشاره دارد و از این رو نه فقط رابطه تأثیر دوسویه میان عوامل بیرونی و عوامل درونی، بلکه حتی امکان چیرگی عوامل بیرونی در برخی شرایط اجتماعی باید مدنظر قرار گیرد.

## ۶. قانونمندی جامعه

یکی از چالش‌های هستی‌شناختی علوم اجتماعی آن است که این علوم به سبب طبیعت

موضوعشان نمی‌توانند قوانین عام حقیقی به بار آورند؛ قوانینی که در طول زمان و فراتر از زمینه‌های خاصی که در آنها بروز می‌یابند، دارای اعتبار باشند. دلیل این سخن آن است که گزاره‌های قانون‌وار از نوع «هرگاه الف، آن‌گاه ب» در علوم اجتماعی همواره مشروط به تبصره‌های ذیل اند؛ اینکه تأمل هوشمندانه کنشگران، آنان را به سمت تغییر روش‌هایشان سوق ندهد؛ اینکه عوامل پیش‌بینی‌ناپذیر ناشی از نوآوری فکری مداخله نکنند و اینکه عوامل پیش‌بینی‌ناپذیر دیگری همچون جنگ، رکود اقتصادی و نارضایتی مدنی، موجب تغییر اوضاع و شرایط پیشین نشوند.

پیامد این مشکل برای بحث سیاست‌پردازی به‌طور عام و سیاست‌پردازی عفاف و حجاب به‌طور خاص آن است که دیگر مبنای موجهی برای طراحی سیاست‌های کلی فراهم نمی‌شود؛ زیرا سیاست‌پردازی اصولاً بر این فرض استوار است که تناظری بین یک رابطه عام علت - معلولی با یک رابطه وسیله - هدفی برقرار شود؛ به این معنا که یک هدف مطلوب با یک معلول شناخته‌شده مطابق دانسته شود و علت آن معلول نیز وسیله تحقق آن هدف به شمار رود. اما با انکار قوانین عام حاکی از رابطه علت - معلولی، مبنای رابطه وسیله - هدفی نیز متزلزل خواهد شد (Rein, 1976, pp.52-54). برای نمونه اگر قانون عامی بیانگر وجود رابطه علت - معلولی میان متغیرهایی مانند فقر اقتصادی، پایین بودن سطح آموزش و ضعف دین‌داری و بین‌ارتکاب جرایم جنسی در کار نباشد و اگر روابط مشاهده‌شده در این زمینه به روابط موردی و تعمیم‌ناپذیر فرو کاسته شوند، چگونه می‌توان از افزایش رفاه، گسترش آموزش و تقویت دین‌داری در جامعه به عنوان راهکارهای مناسب برای کاهش جرایم جنسی سخن گفت؟

با این همه به نظر می‌رسد درباره مشکل نبود قوانین عام در علوم اجتماعی نباید اغراق کرد؛ زیرا هر چند تبصره‌های یادشده مانع از شکل‌گیری قوانین عام حقیقی در این علوم می‌شوند؛ ولی با توجه به ثبات نسبی الگوهای کنش انسانی و ندرت وقوع تحولات اجتماعی سریع و غیرمنتظره می‌توان گفت علوم اجتماعی از این قابلیت برخوردارند که دست‌کم به گزاره‌های شبه‌قانونی دست یابند و همین اندازه برای استنتاج گزاره‌های حاکی از رابطه وسیله - هدفی و در نتیجه امکان طراحی سیاست‌های عمومی کفایت می‌کند. بر اساس همین نکته می‌توان از تجربیات جوامع دیگر نیز در جهت گسترش عفاف جنسی بهره جست.

گفتنی است تأکید قرآن کریم بر وجود سنت‌های الهی (فاطر: ۴۳/ فتح: ۲۳) و تطبیق آن بر قوانین ثابت و فراگیر اجتماعی و تاریخی که بر همه انسان‌ها و در همه زمان‌ها

حاکم‌اند، تأییدی درون‌دینی بر وجود قوانین عام در امور اجتماعی است؛ ضمن آنکه امروزه بسیاری از فیلسوفان علوم اجتماعی نیز قانونمندی جامعه را در کنار واقعیت‌های تفریدی مفروض می‌گیرند و بر لزوم توجه علوم اجتماعی به هر دو جنبه تأکید دارند (ر.ک: فی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۰-۲۴۷).

## ۷. مطلق‌گرایی ارزشی

یکی از مبانی مؤثر در سیاست‌پردازی، نسبی‌گرایی ارزشی یا نقطه‌مقابل آن، پذیرش ارزش‌های مطلق است. در این ارتباط دست‌کم با دو پرسش اساسی مواجهیم: نخست آنکه آیا ارزش‌ها نسبی‌اند یا مطلق؟ و دوم آنکه آیا امکان دستیابی به وفاق ارزشی وجود دارد؟ در پاسخ به پرسش نخست به‌طور کلی دو دیدگاه موافق و مخالف با نسبییت ارزش‌ها مطرح شده است. بر خلاف فیلسوفان متقدم به‌ویژه حکمای مسلمان که اغلب به وجود ارزش‌های مطلق و فطری قائل بودند و نیز بر خلاف آن دسته از صاحب‌نظران غربی معاصر که وجود مبانی ارزشی عام مانند انسانیت طبیعی (Natural Humanity) را مفروض گرفته‌اند (Hammersley, 2000, pp.30-31)، بسیاری از اندیشمندان غربی متأخر، از نسبی‌گرایی ارزشی جانب‌داری کرده‌اند. نسبی‌گرایی ارزشی که مستلزم انکار معیارهای عقلانی عام برای ارزش‌های اخلاقی و حقوقی است، در بسیاری از نظریه‌های علوم اجتماعی نیز به تصریح یا تلویح پذیرفته شده است. بسیاری از صاحب‌نظران علوم اجتماعی با مفروض گرفتن دیدگاه ماکس وبر مبنی بر امکان‌پذیر نبودن حل تعارض نظام‌های ارزشی رقیب از راه اثبات برتری عقلی یکی بر دیگری (گیدنز، ۱۳۸۳، ص ۴۴۵)، به تلویح این مبنای نسبی‌گرایانه را پذیرفته‌اند. پساتجددگرایان نیز آشکارا اظهار داشته‌اند 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 کنیم (Hammersley, 2000, p.18).

پیامد این مبنای فلسفی برای مباحث سیاست‌پردازی جنسی در غرب، گرایش روزافزون به پذیرش تکثر و تنوع در الگوهای روابط جایگزین خانواده و تساهل هرچه بیشتر درباره آنهاست. برای نمونه امروزه شماری از صاحب‌نظران خانواده در غرب از تعابیری مانند خانواده هم‌جنس‌گرا (!) استفاده می‌کنند یا وضع قوانینی به سود هم‌جنس‌گرایان را «پیشرفتی» در جهت حل مشکلات حقوقی آنان می‌انگارند (Curry et al, 1997, p.260). همچنین برخی جامعه‌شناسان خانواده پیشنهاد تغییر تعریف 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 زن و شوهری نیز برخوردار شده‌اند (Lawson & Garrod, 2001, p.146). برخی نیز از موضعی پساتجددگرایانه به روشنی اظهار داشته‌اند جامعه‌شناسان خانواده باید در به خاک سپردن «ایدئولوژی خانواده» و از نو بنا کردن محیطی اجتماعی که انواع متفاوتی از خانواده‌ها بتوانند در آن از عزت و احترام برخوردار باشند، پیش‌قدم شوند (برناردز، ۱۳۸۴، ص ۱۱۲).

تأکید قرآن کریم بر خاستگاه فطری ارزش‌های اخلاقی و حقوقی، جایی برای نسبی‌گرایی ارزشی و تکثرگرایی ناشی از آن در سیاست‌پردازی اسلامی باقی نمی‌گذارد. بر پایه آیات شریفه «و نَفْسٍ وَاٰمَٰنَةٍ وَاٰمَٰنَةٍ وَاٰمَٰنَةٍ وَاٰمَٰنَةٍ» (شمس: ۸۷)، خداوند در نفس انسان، حسی درونی تعبیه کرده که زشتی و تبهکاری و زیبایی و نیکوکاری افعال را درک می‌کند. این حس که از آن با عناوینی همچون عقل عملی، وجدان و فطرت اخلاقی یاد می‌شود، در نفس همه انسان‌ها وجود دارد؛ هرچند میزان بهره‌مندی افراد از این موهبت الهی یکسان نیست و دچار شدت و ضعف می‌شود (مظفر، ۱۴۰۰ق، ص ۲۹۷).

روشن است که اختلافات فرهنگی گسترده‌ای میان انسان‌ها، گروه‌های اجتماعی، قومی و نژادی و ملل گوناگون وجود دارد؛ اما از این اختلافات نمی‌توان نسبی‌گرایی ارزشی را نتیجه گرفت؛ چراکه عموماً جنبهٔ مصداقی دارند؛ به این معنا که انسان‌ها بر اثر تزاخم ملاک‌های حُسن و قبح در فعل واحد که همواره ارزش‌گذاری‌ها را دستخوش ابهام می‌کند و نیز در نتیجهٔ دخالت عادت‌ها، سنت‌ها، احساسات و عواطف گوناگون آنها، در زمینهٔ تعیین مصداق حُسن و قبح با یکدیگر به اختلاف می‌رسند؛ نه اینکه اختلاف آنها در خود ارزش‌های مطلق باشد.

در پاسخ به پرسش دوم راجع به امکان داشتن یا امکان نداشتن حصول وفاق ارزشی، روشن است که نسبی‌گرایی ارزشی، به لحاظ منطقی امکان حصول وفاق کامل را از میان می‌برد. با توجه به اینکه مجموعهٔ واحدی از اطلاعات را به شکل‌های گوناگونی می‌توان تفسیر و تحلیل کرد و این تفسیرها به پارادایم‌های گوناگونی تعلق دارند که هیچ روشی عقلانی برای داوری کردن میان آنها وجود ندارد، همواره با تعارض پارادایم‌ها روبه‌رو هستیم و در نتیجه، اجماع در سیاست‌پردازی به‌ندرت حاصل می‌شود (Rein, 1976, p.110). از این گذشته حتی مخالفان نسبی‌گرایی که بر وجود ارزش‌های مطلق تأکید دارند،



حداکثر بر امکان منطقی حصول وفاق ارزشی استدلال کرده‌اند و هرگز نتوانسته‌اند راهکاری برای تحقق بالفعل اجماع ارزشی ارائه دهند؛ زیرا چنان که گذشت، تراحم ملاک‌های حُسن و قبح افعال و تأثیر جهان‌بینی‌ها، عادت‌ها، سنت‌ها، احساسات و عواطف، عملاً احتمال حصول وفاق ارزشی را به صفر می‌رسانند.

باین حال پرسش دوم در قالب متواضعانه‌تری ذهن عده‌ای از اندیشمندان غربی را درگیر کرده است و آن اینکه آیا می‌توان از امکان حصول وفاق نسبی در ارزش‌ها سخن گفت؟ و اگر پاسخ مثبت است، راهکار و سازوکار آن چیست؟

ماکس وبر از نخستین کسانی بود که به این مسئله اندیشید و با توجه به جایگاه معرفتی بی‌مانندی که علوم تجربی در غرب احراز کرده بودند، به‌طور خاص ظرفیت این علوم برای حل و فصل نزاع‌های ارزشی را واکاوی کرد. او در نهایت به این نتیجه رسید که علوم تجربی و از جمله علوم اجتماعی نمی‌توانند هیچ نقشی در زمینه تصمیم‌گیری‌های ارزشی و تشخیص ارزش‌های درست از نادرست ایفا کنند؛ از این رو مرجع تعیین ارزش‌ها را باید در خارج از قلمرو علم جست‌وجو کرد. به نظر وی «انتخاب»، «توافق»، «قضاوت وجدان» و «ایمان» اموری بودند که شایستگی ایفای این نقش را داشتند (وبر، ۱۳۸۲، صص ۴۳، ۵۰ و ۹۳).

البته وبر می‌پذیرفت که دانش تجربی یا یافته‌های علوم طبیعی و اجتماعی می‌توانند به ارزیابی مناسب بودن ابزارهای خاصی برای اهداف معین کمک کنند و این مبنایی برای نقد «غیرمستقیم» این اهداف فراهم می‌آورد؛ برای نمونه می‌توان بر این مبنا اهداف مذکور را در اوضاع و احوال تاریخی مشخصی «غیرعملی» به شمار آورد؛ هرچند این ارزیابی به لحاظ منطقی ربطی به تصمیم‌گیری درباره انتخاب خود هدف ندارد. همچنین یافته‌های تجربی می‌توانند در تشخیص پیامدهایی که ممکن است در پی دستیابی به هدف خاصی به وقوع بپیوندند، به ما کمک کنند (گیدنز، ۱۳۸۳، ص ۴۴۴).

در همین راستا برخی رویکرد نقد ارزشی (Value Critical Approach) را مطرح کرده‌اند که بر اساس آن، اهداف به جای آنکه مسلّم انگاشته شوند، باید همواره در معرض بازنگری انتقادی قرار گیرند؛ به بیان دیگر گزاره‌های ارزشی غایی باید اصول موضوعه‌ای قلمداد شوند که نمی‌توان از گزاره‌های دیگر استنتاج کرد. این بدان معنا نیست که با آنها همچون مقدمات دل‌بخواهی برخورد کنیم؛ زیرا آنها صرفاً بیانگر آرزوها و خواسته‌های ما نیستند؛ بلکه در ساختاری بنیادین ریشه دارند که در متن فرایندهای واقعی قرار دارد و

می‌توانند به صورت موضوع معناداری برای بحث و تبادل نظر درآیند. براین اساس رویکرد نقد ارزشی می‌کوشد منطق، معنا و سازگاری غایات را دریابد و ارزش‌ها را در هریک از مراحل تحقیق نقد کند (Rein, 1976, pp.72-74) و ایفای این نقش مهم را به علوم اجتماعی می‌سپارد؛ علومی که هرچند نمی‌توانند نقشی در گزینش ایدئولوژی ایفا کنند، می‌توانند ایدئولوژی‌ها را تعدیل کنند (Ibid, p.258).

همچنین هابرماس در نظریه کنش ارتباطی خود با طرح دوباره مسئله و بر در خصوص نبود مرجع ارزشی مطلق در جهان متکثر و چندپاره نوین کوشیده است با به کارگیری مفهوم هنجار به جای مفهوم ارزش برای اشاره به اندیشه‌ها، انتظارات و قواعد مشترک میان عاملان اجتماعی، بر این مشکل چیره شود. به باور وی، مدرنیته زمینه‌هایی نو و شیوه‌هایی جهانی برای حل نزاع‌ها در قالب نهادهای دموکراتیک به همراه خود آورده و از این طریق، امکان عقلانی شدن کنش‌های ارتباطی انسان‌ها را فراهم کرده است (Bohman, 1994, p.190).

در جمع‌بندی این بحث باید بین دو سطح از ارزش‌ها یا اهداف تفکیک کرد: ارزش‌های غایی و ارزش‌های تبعی. این تفکیک در سخن و بر در قالب تمایز نهادن میان اهداف و ابزارها رعایت شده؛ ولی در رویکرد نقد ارزشی تا حدودی مغشوش شده است؛ همچنان که عبارت هابرماس دوجهبی است و شاید منظور وی از به کارگیری مفهوم هنجار به جای ارزش، اشاره به همین نکته باشد که ادعای امکان دستیابی به وفاق ارزشی، صرفاً در مورد ارزش‌های تبعی و نه ارزش‌های غایی قابل طرح است.

به‌هرحال اگر مقصود از ارزش‌هایی که باید بازنگری انتقادی شوند، ارزش‌های غایی باشد، در این صورت نمی‌توان رویکرد نقد ارزشی را راهکاری در راستای حل مشکل تصمیم‌گیری ارزشی قلمداد کرد؛ زیرا نقد ارزش‌ها خود نیازمند معیارهای ارزشی ثابتی است که بدون توافق درباره آنها امکان نقد ثمربخش وجود نخواهد داشت؛ معیارهایی که به اعتراف مدافعان این رویکرد، در ارزش‌های بنیادین ریشه دارند و علوم اجتماعی نمی‌توانند در گزینش آنها هیچ نقشی داشته باشند.

اما احتمال قوی‌تر و موجه‌تر آن است که منظور از ارزش‌ها، روش‌های دستیابی به ارزش‌ها باشد که به دلیل اهمیتشان، به مثابه اهداف و ارزش‌های اجتماعی در نظر گرفته می‌شوند. شاهد این احتمال، نمونه‌هایی است که گاه برای نشان دادن چگونگی تأثیر دانش اجتماعی بر ارزش‌ها مطرح می‌کنند. از جمله برخی در انتقاد به این مبنای پوزیتیویستی که

ارزش‌ها از جایی بیرون از حوزه واقعیات سرچشمه می‌گیرند و نمی‌توان آنها را بر یافته‌های علمی بنیان نهاد، این نظر را مطرح کرده‌اند که یافته‌های علمی با تأیید برخی ارزش‌ها و رد برخی دیگر، آزادی ما را در انتخاب مواضع ارزشی محدود می‌کنند؛ برای نمونه از تحلیل علمی جامعه دموکراتیک، مطلوبیت و تعیین ارزشی نظام دموکراسی را نتیجه می‌گیریم و چنین نیست که به‌رغم تحلیل مزبور بتوان به لحاظ ارزشی از نظام دیگری جانب‌داری کرد (Taylor, 1973, pp.140-141 & 150)؛ چنان‌که ملاحظه می‌شود دموکراسی که طبق فرض، روشی برای تحقق ارزش‌های بالاتر مانند عدالت و برابری است - به دلیل اهمیتش - یک هدف و ارزش اجتماعی معرفی شده است. روشن است که بنا بر احتمال اخیر، ادعای امکان بازنگری انتقادی ارزش‌ها با بهره‌گیری از روش‌های علمی و تجربی، به همان سخن و بر درباره نقد غیرمستقیم اهداف باز می‌گردد.

باین‌همه اشکال این ادعا آن است که نقد ارزش‌ها و اهداف اجتماعی با استفاده از روش‌های علمی لزوماً به حصول وفاق نسبی در ارزش‌ها نخواهد انجامید؛ زیرا با قطع نظر از کاستی‌های معرفت‌شناختی علوم اجتماعی که امروزه بیش‌ازپیش آشکار شده و به اعتبار این علوم آسیب زده‌اند، بدون توافق بر سر ارزش‌های غایی مطلق، کارایی این علوم در ایجاد وفاق نسبی بسیار کاهش می‌یابد و نمی‌توان چیزی بیش از سیطره یک پارادایم بر کنش‌های سیاست‌گذارانه را انتظار داشت؛ سیطره‌ای که چه‌بسا موقت و معلل به علل خاص اجتماعی - سیاسی است، نه اینکه مدلل به دلایل عقلانی باشد.

در نتیجه مسئله و بر در خصوص نبود مرجع ارزشی مطلق در جهان متکثر همچنان پیش‌روی ماست و با مشخص شدن ناکارآمدی علوم تجربی در حل این مسئله باید به چهار گزینه پیشنهادی دیگر و بر (انتخاب، توافق، وجدان و ایمان) و نیز گزینه پنجمی که وی به آن اشاره نکرده (اجبار)، نگاهی اجمالی بیفکنیم. روشن است که انتخاب و توافق اولاً راه‌حل نیستند؛ چرا که سخن بر سر مبنای توافق یا انتخاب است و ثانیاً به‌خودی‌خود حجیت ندارند و باید به یک مرجع معتبر دیگر مستند باشند. حکم وجدان فقط در دایره محدودی از قضاوت‌های ارزشی ما کارایی دارد؛ زیرا حوزه وسیعی از تصمیم‌گیری‌های ارزشی وجود دارد که وجدان اخلاقی یا عقل عملی در مورد آنها هیچ حکم و قضاوتی ندارد. اجبار نیز از این جهت که پشتوانه عقلانی ندارد و مخالف ارزش‌های انسانی است،

نمی‌تواند مرجع شایسته‌ای برای تعیین ارزش‌ها به شمار آید.<sup>۱</sup> بدین ترتیب تنها مرجع شایان توجه برای تعیین ارزش‌ها، ایمان و به بیان دقیق‌تر، ایمان دینی است؛ هرچند بلافاصله این پرسش مطرح می‌شود که کدام دین؟ بی‌گمان فقط دینی شایستگی مرجعیت تام در قضاوت‌های ارزشی انسان‌ها را دارد که افزون بر اتکا به پشتوانه‌های محکم فلسفی و انطباق احکامش با مبانی فطری، از کمال و جامعیت لازم برخوردار باشد؛ به این معنا که در همه زمینه‌ها و ابعاد خرد و کلان زندگی، حکم و ارزش‌گذاری داشته باشد و به اعتقاد ما هیچ دینی جز اسلام راستین که توسط پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و خاندان پاک او علیهم‌السلام به مردم ابلاغ شده، از این ویژگی‌ها برخوردار نیست.

روشن است که مبنا قرار گرفتن ارزش‌های دینی در سیاست‌پردازی‌های نظام اسلامی، مشکل نبود وفاق ارزشی را به‌طور کامل رفع نمی‌کند؛ زیرا اولاً نمی‌توان منکر این واقعیت شد که افرادی در جامعه اسلامی به پارادایم‌های دیگری وابستگی فکری دارند و از این رو اساساً ارزش‌های اسلامی را نمی‌پذیرند و ثانیاً در میان اکثریت متعهد به این ارزش‌ها نیز با مسئله تکثر قرائت‌ها روبه‌رو هستیم که امکان حصول وفاق ارزشی را تا حدودی کاهش داده است. با این حال با توجه به پایداری اکثریت قاطع مسئولان نظام به ارزش‌های اسلامی و با عنایت به لزوم تمایز نهادن میان «قرائت روشمند» و «تفسیر به رأی» که در حال حاضر، اولی سهم کمتر و دومی سهم بیشتری در اختلافات ارزشی دارد،<sup>۲</sup> به نظر می‌رسد راه برای دستیابی به وفاق نسبی در ارزش‌ها در میان سیاست‌گذاران جمهوری اسلامی ایران بسته نیست.

نتیجه این بحث برای سیاست‌گذاری جمهوری اسلامی ایران در زمینه عفاف و حجاب

۱. البته اینکه واقعیت‌های اجتماعی به‌ویژه در دوران کنونی گاه مسیر دیگری را می‌پیمایند، مسئله دیگری است. امروزه عامل اجبار در روابط اجتماعی و بین‌المللی، نقش مؤثری در یکسان‌سازی ارزش‌ها ایفا می‌کند. به عنوان نمونه‌ای روشن، یکی از پیش‌فرض‌های اساسی تهیه‌کنندگان اسناد بین‌المللی آموزش جنسی، جهانی شدن فرهنگی (cultural globalization) با محوریت فرهنگ غربی بوده است که با بهره‌گیری از انواع ابزارها و شیوه‌های حقوقی، اقتصادی، دیپلماتیک، رسانه‌ای و... در صدد تحمیل آن به فرهنگ‌های گوناگون هستند.

۲. بسیاری از قرائت‌های متکثری که امروزه در باب آموزه‌های دینی مطرح می‌شوند، قرائت‌های روشمند و مبتنی بر اصول معتبر استنباط نیستند؛ بلکه نوعی تفسیر به رأی به شمار می‌روند؛ به این معنا که فرد نخست دیدگاهی را به دلایل غیردینی می‌پذیرد و سپس با همین ذهنیتی که کسب کرده، به گزاره‌های متون دینی مراجعه و آنها را بر اساس آن ذهنیت تفسیر می‌کند.

آن است که اولاً به دلیل رد نسبی گرایی ارزشی، دیگر امکان توجیه هنجارشکنی در مسائل جنسی به بهانه تکثرگرایی باقی نمی‌ماند و ثانیاً نمی‌توان در این جهت، مسئله تکثر قرائت‌ها از دین را دستاویز قرار داد؛ زیرا هر چند اختلاف قرائت‌ها را به‌طور کلی نمی‌توان انکار کرد؛ ولی از آنجا که می‌توان و باید قرائت‌های خودسرانه و غیرروشنمند را از طریق سازوکار عالمانه‌ای که اسلام‌شناسان برجسته ارائه می‌دهند، از دایره تفسیرهای دینی معتبر کنار گذاشت، چشم‌انداز دستیابی وفاق نسبی در ارزش‌های عفاف جنسی دست‌یافتنی به نظر می‌آید؛ به‌ویژه با در نظر گرفتن این نکته که دامنه تقابل‌ها میان قرائت‌های روشنمند بسیار کمتر خواهد بود و از دل آنها هیچ‌گاه آرای شاذی مانند مشروعیت خودارضایی، جواز هم‌خانگی و واجب نبودن پوشش سر بر زنان، بیرون نخواهد آمد.

### نتیجه‌گیری

در این مقاله با رویکردی عقلانی - اجتهادی به بازخوانی مهم‌ترین مبانی فلسفی مؤثر بر سیاست‌پردازی به‌ویژه در حوزه عفاف و حجاب پرداخته شد. مهم‌ترین نتایج تحقیق از این قرارند:

- فطرت‌گرایی، مستلزم عام‌گرایی در برابر خاص‌گرایی و مطلق‌اندیشی در مقابل نسبی‌اندیشی است؛ هر چند با توجه ویژگی‌های اکتسابی انسان‌ها که موجب تنوع فرهنگی و تحول فردی و اجتماعی می‌شوند، سه اصل تکثر، تحول و تدرج همواره باید در سیاست‌گذاری‌ها مدنظر قرار گیرند.

- اراده‌گرایی در مقابل جبراندیشی، مستلزم رد رویکرد منفعلانه در سیاست‌پژوهی و سیاست‌گذاری عفاف و حجاب و درپیش‌گرفتن رویکرد فعالانه و امیدوارانه در راستای گسترش عفاف و حجاب است.

- تفاوت‌گرایی ایمانی و شخصیتی، مانع از آن می‌شود که برخی نگرش‌های ناموجه یکسان‌انگارانه در روند تصویب یا رد سیاست‌ها مداخله کنند.

- طبیعت‌گرایی در تفاوت‌های جنسی، مستلزم توجه به تفاوت‌های طبیعی زنان و مردان در سیاست‌های عفاف و حجاب است.

- تلفیق فرد‌گرایی و کل‌گرایی موجب می‌شود هم در مرحله مدلسازی برای تبیین وضعیت موجود عفاف و حجاب و هم در مرحله سیاست‌پردازی، نگاهی دوجانبه و متوازن به عوامل فردی و عوامل اجتماعی داشته باشیم.

- اعتقاد به قانونمندی جامعه، مبنای موجهی برای طراحی سیاست‌های کلی فراهم می‌کند؛ زیرا با توجه به ثبات نسبی الگوهای کنش انسانی و ندرت وقوع تحولات اجتماعی سریع و غیرمنتظره می‌توان گفت علوم اجتماعی حتی اگر امکان دستیابی به قوانین عام اجتماعی را نداشته باشند، دست کم از این قابلیت برخوردارند که به گزاره‌های شبه‌قانونی دست یابند.

- مطلق‌گرایی ارزشی، مستلزم رد هنجارشکنی در حوزه عفاف به بهانه تکثرگرایی است؛ همچنان که با غلبه نسبی بر مسئله تکثر قرائت‌های دینی در این حوزه، زمینه اثرگذاری برخی آرای شاذ از میان خواهد رفت.

به نظر می‌رسد دخالت دادن این مبانی در سیاست‌گذاری‌های عفاف و حجاب در جمهوری اسلامی ایران در مواردی که تاکنون مغفول بوده‌اند و شفاف‌سازی و رسمیت بخشی به آنها در مواردی که با برخوردهای مبهم و دوگانه روبه‌رو بوده‌اند، می‌تواند نقش مهمی در اتخاذ سیاست‌های متقن‌تر و اثربخش‌تر در این حوزه ایفا کنند.

## منابع و مآخذ

قرآن کریم.

۱. افروغ، عماد؛ «نظام اسلامی و مسئله حجاب در گفتگو با دکتر افروغ»؛ به کوشش سیدجعفر حق شناس؛ نظام اسلامی و مسئله حجاب، قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خواران، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۷.
۲. ایمان، محمدتقی؛ مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸.
۳. برناردز، جان؛ درآمدی به مطالعات خانواده؛ ترجمه حسین قاضیان؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
۴. بستان (نجفی)، حسین؛ اسلام و تفاوت‌های جنسیتی در نهادهای اجتماعی؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و دفتر امور بانوان وزارت کشور، ۱۳۸۸.
۵. بستان (نجفی)، حسین؛ گامی به سوی علم دینی (۲): روش بهره‌گیری از متون دینی در علوم اجتماعی؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.
۶. پارسانیا، حمید؛ جهان‌های اجتماعی؛ قم: کتاب فردا، ۱۳۹۱.
۷. جوادی آملی، عبدالله؛ تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ ج ۱۲ (فطرت در قرآن)، تنظیم و ویرایش: محمدرضا مصطفی‌پور؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹.
۸. حر عاملی، محمدبن‌الحسن؛ وسائل‌الشیعه؛ ۳۰ جلد، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، ۱۴۰۹ق.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب‌القرآن؛ دمشق و بیروت: دارالعلم، الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۱۰. سبحانی، جعفر؛ الالهیات؛ ۲ جلد، بیروت: الدارالاسلامیه للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۰۹ق.
۱۱. صدر، سیدمحمدباقر؛ المدرسه‌القرآنیه؛ قم: مرکز الأبحاث والدراسات التخصصیه للشهید الصدر، ۱۴۲۱ق.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم؛ شرح اصول‌الکافی؛ ۴ جلد، تحقیق محمد

- خواجه‌جوی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ ۲۰ جلد، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، [بی تا].
۱۴. طوسی، محمد بن حسن؛ *التبیان فی تفسیر القرآن*؛ تحقیق احمد قصیر عاملی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۱۵. فی، برایان؛ *پارادایم‌شناسی علوم انسانی*؛ ترجمه مرتضی مردیها؛ تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۳.
۱۶. کلاین برگ، اتو؛ *روان‌شناسی اجتماعی*؛ ۲ جلد، ترجمه علی محمد کاردان؛ تهران: نشر اندیشه، ۱۳۶۸.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب؛ *الکافی*؛ ۸ جلد، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۱۸. گنجی، حمزه؛ *روان‌شناسی تفاوت‌های فردی*؛ تهران: انتشارات بعثت، ۱۳۷۰.
۱۹. گیدنز، آنتونی؛ *چکیده آثار آنتونی گیدنز؛ فیلیپ کسل (ویراستار)*، ترجمه حسن چاوشیان؛ تهران: ققنوس، ۱۳۸۳.
۲۰. لیتل، دانیل؛ *تبیین در علوم اجتماعی*؛ ترجمه عبدالکریم سروش؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳.
۲۱. مجلسی، محمد باقر؛ *بحار الانوار*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۲. مجلسی، محمد باقر؛ *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*؛ ۲۶ جلد، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۲۳. مراغی، احمد بن مصطفی؛ *تفسیر المراغی*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۲۴. مطهری، مرتضی؛ *مجموعه آثار*؛ ج ۲، تهران و قم: صدرا، ۱۳۶۹.
۲۵. مظفر، محمد رضا؛ *المنطق*؛ بیروت: دارالتعارف، ۱۴۰۰ق.
۲۶. مغنیه، محمد جواد؛ *تفسیر الکاشف*؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ق.
۲۷. وبر، ماکس؛ *روش‌شناسی علوم اجتماعی*؛ ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۲.



28. Bellah, Robert, et al; *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*; New York: Harper & Row, 1985.
29. Birke, Linda; "Transforming Biology"; H. Crowley and S. Himmelweit (eds.), *Knowing Women*, Cambridge: Polity Press, The Open University, 1994.
30. Bohman, James; *New Philosophy of Social Science*; Oxford: Polity Press, 1994.
31. Clark, Russell D. and Hatfield, Elaine; "Gender Differences in Receptivity to Sexual Offers"; *Journal of Psychology and Human Sexuality*, vol. 2 (1), 1989.
32. Crowley, Helen and Himmelweit, Susan (eds.); *Knowing Women*; Cambridge: Polity Press, The Open University, 1994.
33. Curry, Tim, et al; *Sociology for the Twenty-First Century*. Upper Saddle River and New Jersey: Prentice Hall, 1997.
34. Goode, William J; *The Family*; Englewood Cliffs and New Jersey: Prentice Hall, Inc, 1964.
35. Hammersley, Martyn; *Taking Sides in Social Research*; London and New York: Routledge, 2000.
36. Jagger, Alison; "Human Biology in Feminist Theory: Sexual Equality Reconsidered"; H. Crowley and S. Himmelweit (eds.), *Knowing Women*, Cambridge: Polity Press, The Open University, 1994.
37. Lawson, Tony and Garrod, Joan; *Dictionary of Sociology*; London and Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 2001.
38. McConnell, J. V. and Philipchalk, R. P; *Understanding Human Behavior*; Orlando: HBJ Publishers, 1992.
39. Rein, Martin; *Social Science and Public Policy*; Harmondsworth and New York, Penguin Books, 1976.
40. Sabini, John; *Social Psychology*; New York and London: W. W. Norton & Company, 1995.
41. Shaffer, David R; *Developmental Psychology*; Pacific Grove: Brooks/Cole Publishing Company, 1993.
42. Taylor, Charles; "Neutrality in Political Science"; Alan Ryan (ed.), *The Philosophy of Social Explanation*, London: Oxford University Press, 1973.