

تحلیل حیات خانوادگی (منزلی) انسان در حکمت عملی با تأکید بر آرای ابن سینا

طوبی کرمانی،^۱ فاطمه سلگی^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۱۱/۱۶ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۱/۱۰/۱۱)

چکیده

ادغام حیات منزلی انسان در هویت فردی و اجتماعی او از ویژگی‌های دوران جدید است که از نتایج آن سنجش حقوق خانواده با سنجه‌های حقوق مدنی است؛ در حالی که حکمای مسلمان جایگاهی ممتاز برای خانواده در نظر گرفته و برای اداره آن، اصول منحصر به خانواده و غیر از اصول حاکم بر زندگی فردی و اجتماعی انسان، لحاظ کرده‌اند. به کار بستن مدبرانه این اصول شرط حکمت و اقتضای تکامل فردی و تعادل و توازن اجتماعی است. به نظر می‌رسد که درک صحیح جایگاه خانواده خصوصاً در هیأت تألیفی آن و شناسایی و پرداختن به حقوق و تکالیف مربوط به این مهم، بسیار اساسی‌تر از پرداختن به افراد و اعضای خانواده، مستقل از این هیأت تألیفی است. این مقاله به تحلیل جایگاه این بعد مهم حیات انسان با تأکید بیشتری بر آرای ابن سینا نظر می‌کند.

کلیدواژه‌ها: حکمت عملی، حیات سه وجهی، حیات منزلی، ابن سینا، تدبیر منزل.

۱. دانشیار دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، گروه فلسفه: kermani@ut.ac.ir.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم: Fatima.solgi2000@gmail.com.

۱. درآمد

از مهم‌ترین ویژگی‌های غرب مدرن، خصوصاً پس از قرن هفدهم، تقلیل‌گرایی در ساحت‌های مختلف وجودی عالم و انسان و حذف برخی از مراتب هستی است که خود معلول جهان‌بینی این دوران است و این در حالی است که حکمای مسلمان کمال انسانی را بسته به دو خصیصه علم و عمل دانسته‌اند.

برخی این تقلیل‌گرایی را معلول جهان‌بینی این دوران می‌دانند و برخی ریشه این تقلیل‌گرایی و فروکاستن ساحت‌های وجودی را در ثنویت دکارتی دانسته‌اند که به دوگانگی بلکه تضاد جدی جسم و روح (ماده و معنا) در فلسفه‌های غربی منتهی شده است [۲۱، ص ۹۳].

هانری کربن نیز مشکلات معرفتی و به تبع آن ماده‌گرایی غرب در رویکردهای علمی و عملی‌اش را به همین شکاف بنیادی فلسفه دوآلیستی دکارت باز می‌گرداند. او راه حل را در جهان‌میان‌ی حسّی و عقلی، یعنی عالم خیال یا مثال می‌داند که خلأ موجود میان محسوس و معقول را پر خواهد کرد و به تعبیر کربن، تسمه انتقال میان محسوس و معقول است.

هنگامی که عالم و انسانی که دارای سه مرتبه عقلی، خیالی، و حسّی است به دو مرتبه معقول و محسوس تقلیل یافت، تبیین رابطه این دو عالم، ابتدا ناممکن گردید و سپس در تضاد و تعارض قرار گرفت. به این ترتیب یک‌بار اصالت به حسّ و بار دیگر به عقل داده شد و نتیجه طبیعی این بحث به عالم و انسان تک‌ساحتی خاتمه یافت. غلبه عقل‌گرایی در فلسفه و به تبع آن در علوم مختلف طی یک دوره و جایگزینی فلسفه‌ها و علوم تجربی حس‌گرایانه محض در دوره دیگر معلول این نگاه تک‌بعدی به جهان و انسان است.

این سیر تقلیل‌گرایی در شناخت نظری، در آنچه حکمت عملی نامیده می‌شود نیز پیموده شده است. در حکمت عملی که تبیین مقدرات انسانی و بایدها و نبایدها با هدف سعادت آدمی است، از سه حوزه اخلاق، تدبیر منزل، و سیاست مدن مبتنی بر سه ساحت فردی، خانوادگی، و اجتماعی انسان بحث می‌شود.

در قرون اخیر، این سه ساحت به دو ساحت فردی و اجتماعی فرو کاسته شد که حاصل آن، علوم فربه روان‌شناسی و جامعه‌شناسی انسان است بی آنکه وجه منزلی و خانوادگی در این علوم جایگاه جدی و مستقلی داشته باشد.

در مرحله بعد و در تبیین رابطه فرد و اجتماع باز هم تعارض و تناقضی رخ نمود که در نهایت دو فلسفه متخاصم اصالت فردی و اصالت اجتماعی محض را به وجود آورد. آن چه ایدئولوژی‌های سیاسی-اجتماعی مدرن را رقم زد در مبنای نظری و فلسفی معلول این سیر تقلیل‌گرایی و خصوصاً عجز در تبیین رابطه ساحت‌های مختلف عقل عملی است.

اما آن چه انسان را در جایگاه حقیقی‌اش قرار می‌دهد، جامع‌نگری و لحاظ کردن تمامی مراتب ادراکی و یک‌پارچه‌سازی عوالم وجودی او در حکمت نظری، و همچنین اجتناب از مُثله کردن ساحت‌های سه‌گانه سلوک عملی او در حکمت عملی است که برای سامان این مقاله با بررسی‌های به‌عمل‌آمده پیشینه و تحقیق ویژه‌ای یافت نگردید و از این رو، این مقاله نوآوری در این خصوص است.

موضوع مورد بحث در این مقاله، تبیین جایگاه خانواده با محوریت مسائل ذیل است:

۱. چرا حکمت عملی به این سه بخش تقسیم شده است؟
۲. تبعات ادغام بُعد منزلی در دو ساحت فردی یا اجتماعی چیست؟
۳. تکامل خانوادگی انسان چگونه است؟
۴. تدبیر منزل به چه معناست؟
۵. گستره و رتبه تدبیر منزل، نسبت به حوزه‌های دیگر چگونه است؟

۲. حکمت و اقسام آن

ارسطو در خصوص حکمت می‌گوید:

آشکار است که حکمت از روی معرفت، باید دقیق‌ترین همه علوم باشد و اگر این طور باشد پس مرد حکیم نه تنها باید تعلیل و انتاج را از اصول اولیه بداند بلکه باید دارای حقایقی باشد که عین اصول اولی است [۱۰، ص ۲۲۶].

هم‌چنین ابن سینا می‌گوید:

الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية. والحكمة المتعلقة بالأمور النظرية التي إلينا أن نعلمها و ليس إلينا أن نعملها تسمى حكمة نظرية. والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي إلينا أن نعلمها و نعملها تسمى حكمة عملية. و كل واحدة من الحكمتين تنحصر في أقسام ثلاثة: فأقسام الحكمة العملية: حكمة مدنية، و حكمة منزلية، و حكمة خلقية. و مبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، و کمالات حدودها تستبين

بالشريعة الإلهية، و تتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم و باستعمال تلك القوانين في الجزئيات.» [۶، ص ۳۰].

بنابراین حکمت دانایی و دارایی حقایق است و متعلق آن هم دانستن و داشتن اصول اولی است. فرد حکیم کسی است که «ذهنیت» این اصول اولی را بیابد و حقایق آن‌ها را در خودش «عینیت» بخشد. به عبارت دیگر علم و قدرت دو بال حکمت است. تفکیک این دو نوع علم به این است که یا به فعل ما وابسته است یا وابسته به فعل ما نیست؛ اولی حکمت عملی و دومی حکمت نظری است. فایده حکمت عملی در این است که به ما نشان می‌دهد چگونه امور این جهانی را سامان بخشیم و به جهان دیگر امیدوار شویم [۵، ص ۲].

غایت حکمت نظری حصول اعتقاد یقینی و رأی حق است و غایت حکمت عملی حصول رأی صحیح و درست برای به دست آوردن خیر است. پس غایت یکی در تحصیل حق و دیگری در تحصیل خیر است [۳، ص ۱۰۵]. در واقع در حکمت نظری خود علم غایت است اما در حکمت عملی تحصیل علم به غایت عمل و رسیدن به خیر امور است. ابن‌سینا استکمال یافتن نفس به وسیله این دو نوع حکمت را یافتن خیر کثیر می‌داند: «و من أوتی استکمال نفسه بهاتین الحکمتین و العمل علی ذلک باحدهما فقد أوتی خيراً كثيراً» [۶، ص ۳۰]. «يُؤْتَى الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ.» (بقره، ۲۶۹).

۳. تقسیم سه‌وجهی حکمت عملی مطابق با سه گونه حیات انسان

ارسطو موضوع حکمت عملی را بسیار با کرامت و زمام باقی علوم را به دست آن می‌داند که در آن، چیزهایی به کار می‌افتد که متعلق به انسانیت و موضوع عزم و اراده و سنجش است. [۱۰، ص ۲۲۶-۲۲۵] حکمت عملی بنا بر موضوعاتی که با آن‌ها سر و کار دارد تقسیم می‌شود به: ۱. آن‌چه به خیر فرد، ۲. آن‌چه به خانواده و اداره نیکوی خانه، ۳. آن‌چه به هیأت اجتماعی مربوط می‌شود [۲۰، ص ۳۹۳].

از نظر حکما خصوصاً حیات سه‌گونه است: فردی، خانوادگی، اجتماعی؛ و بنابراین وصول به سعادت و استکمال نفس بشری، مقتضی سه نوع سلوک منحاز و متمایز است. و بر همین اساس، اخلاق، تدبیر منزل، و سیاست مدن، اقسام حکمت عملی واقع شده‌اند. اسلام نیز عملاً این تقسیم را پذیرفته است زیرا برای فرد، خانواده، و اجتماع، حقوق، تکالیف و مجازات‌های مخصوص و متغایر با یکدیگر قرار داده است [۲۶، ص ۷۳].

بنابراین انسان مستعدّ سه نوع حیاتِ مختلف و متغایر است که عدم فعلیت هر کدام فقدان کمالی برای او و خلل در سعادتش خواهد بود.

۴. ادغام بعد منزلی در دو ساحت دیگر

امروزه تفاوت اخلاق و سیاست روشن است اما بحثی از تفاوت آن دو با خانواده وجود ندارد. علت این است که در فلسفه و تمدن جدید، این سه نوع حیات، به دو نوع فردی و اجتماعی فرو کاسته شده و دائماً بحث از علومی چون روان‌شناسی و جامعه‌شناسی انسان است، بی آن که از حیات منزلی او به‌طور مستقل بحثی به میان آید. خانواده منحل در جامعه شده و بسیاری از نقش‌هایش را به اجتماع وانهاده است. این امر را می‌توان ناشی از تلقی سرکوبگرانه از نظام خانواده دانست. در این زمینه، تقریباً تمامی نظریه‌های تضادگرا معتقدند اصل نابرابری قدرت را می‌توان درون خانواده و در روابط بین اعضای آن مشاهده کرد. این نظریه‌ها سعی می‌کنند خانواده را نهادی سرکوبگر^۱ معرفی کنند. برخی از جامعه‌شناسان معتقدند «خانواده» در مباحث مربوط به نابرابری و بی‌عدالتی در جامعه یک «مفهوم کلیدی» است، چرا که اگر روابط درون خانواده را به دقت مورد بررسی قرار دهیم از بی‌عدالتی‌های موجود در سطح جامعه را می‌توان در این روابط مشاهده کرد [۱۳، ص ۱۱۷].

از طرف دیگر فردگرایی و خودبینی هیأت تألیفی خانواده و روح منزلی آن را مقلوب و مغلوب تجزیه‌گرایی و تفرّد اعضای آن کرده است. اما فرآیند تقلیل‌گرایی به همین جا ختم نشد و در تحلیل رابطه فرد و جامعه، به نزاع میان اصالت فرد یا جامعه انجامید. تحلیل علت نزاع دو فلسفه اصالت فردی و اصالت اجتماعی، ریشه فلسفی و مابعدالطبیعی از دست رفتن استقلال خانواده در تمدن جدید، ادغام نقش‌های خانواده در اجتماع، برداشته شدن مرز خانه و جامعه و همچنین تجزیه خانواده را روشن می‌کند. چنین به نظر می‌رسد که از یک‌سو تصوّر فردگرایی و از سوی دیگر نظریه‌های تضادگرا به از بین رفتن استقلال خانواده سرعت بخشیده است.

فردگرایی که از مفاهیم بحث‌برانگیز در مطالعات خانواده و به خصوص در مورد تحولات ناشی از مدرنیته متأخر^۲ یا مدرنیته بازاندیشانه^۳ مطرح است، این است که افراد

1. Oppressive Institution

2. Late Modernity

3. Reflexive Modernity

تنها بر مبنای خواسته‌های شخصی و نیازهای فردی عمل می‌کنند و هیچ انگیزه‌ای نیرومندتر از این در زندگی آنان وجود ندارد و فردگرایی روندی فراگیر و چندجانبه است که در آینده این پدیده بر بسیاری از واقعیت‌های اجتماعی تأثیر معناداری خواهد داشت و در این میان پیوندهای خویشاوندی نیز از تأثیرات آن مصون نبوده و نخواهند بود [30, p. 160]. و با همین نگرش، محققان معتقدند که خانواده، جنسیت، طبقه اجتماعی، و مذهب، جزمیت گذشته خود را تا حد زیادی از دست داده‌اند و هم اکنون این قواعد نوعی الزامات بی‌خاصیت‌اند که در عین حیات نابود شده‌اند یا نهادهایی هستند که پوست‌اندازی کرده و تنها شکل ظاهری آن‌ها باقی مانده است [35, p. 36].

تعبیری مانند رابطه جنسی منعطف^۱ و عشق سیال^۲ در نظریه‌های فردگرایی به‌وفور دیده می‌شود تا نشان دهد که در جوامع معاصر انسان‌ها در قید و بند سنت‌ها نبوده و هیچ رابطه دائمی را به عنوان ساختاری از پیش تعیین شده نمی‌پذیرند و در واقع این گروه به تحول سنت‌زدایی^۳ به شدت اصرار دارند. این گروه معتقدند خانواده، جنسیت، طبقه اجتماعی، و مذهب، جزمیت گذشته خود را تا حد زیادی از دست داده‌اند. نظریه‌پردازانی که در زمینه فردگرایی مطالعه می‌کنند این قواعد را نوعی الزامات بی‌خاصیت می‌دانند که در عین حیات نابود شده‌اند یا نهادهایی هستند که پوست‌اندازی کنند و تنها شکل ظاهری آن‌ها باقی مانده است اما محتوای آن‌ها کاملاً دگرگون شده است [35].

امروزه تردید و نگرانی در تمامی روابط فردی و جمعی دیده می‌شود. اما به اعتقاد برخی از کارشناسان حوزه مطالعات خانواده روابط صمیمی بین افراد آن‌چنان که گیدنز معتقد است، دچار تحول نشده است. این تحول روی داده اما افراد به‌خوبی درک کرده‌اند که پایان یافتن عشق رمانتیک و تکیه زدن بر عشق سیال، اضطراب و تشویش بیشتری در آنان ایجاد می‌کند و همراه با لذت‌هایی که از چنین روابطی می‌برند احساس ترس و نگرانی آنان نیز فزونی می‌یابد. لذا راه‌حلی میانه را برمی‌گزینند، راه حلی که در آن اخلاق به‌طور کامل نفی نمی‌شود اما از قدرت و اهمیت گذشته نیز برخوردار نیست. در چنین شرایطی، عشق با تنش‌های طبیعی همراه است. انسان‌ها در دنیای جدید به دنبال راه چاره‌ای برای رها ساختن خود از فشارهای زندگی هستند [۱۳، ص ۴۴۷-۴۴۸].

1. Plastic Sexuality
2. Liquid Love
3. Detraditionalization

فردگراها افراد انسانی را در مقابل جامعه، واقعی و بنیادی می‌دانند که جدا از یکدیگر اصالت و واقعیت دارند. عینیت و اصالت از آن فرد است و جامعه و ترکیب افراد با یکدیگر اعتباری است و نیاز به جامعه صرفاً برای دفع شرّ و عوامل بیرونی است [۲، ص ۱۹]. از نظر فلسفی، لازمه ترکیب حقیقی این است که اجزاء تشکیل‌دهنده پس از ترکیب و ادغام در یکدیگر، ماهیتِ خواصِ خویش را از دست می‌دهند و در وجودِ مرکب حلّ می‌شوند [۲۸، ص ۱۱] در حالی که از نظر فردگراها افراد اجتماع هرگز هویت فردی خود را از دست نمی‌دهند و به این صورت در جامعه حلّ نمی‌شوند. به بیانی دیگر این که افراد وجود حقیقی دارند و جامعه وجود حقیقی ندارد، پس حیات نیز نخواهد داشت.

در مقابل، از نظر کسانی که اصالت را به جامعه می‌دهند انسان قبل از وجود اجتماعی اش فاقد هویت انسانی است و مانند لوح نانوشته‌ای است که از سوی جامعه نقش می‌گیرد و ظرفی توخالی است که توسط روح جمعی پر می‌شود و شخصیت پیدا می‌کند. فرد وجود ندارد؛ همه چیز فرد جامعه است. افراد به عنوان شخص‌ها و تن‌ها واقعی و مستقل از یکدیگرند اما به‌عنوان شخصیت‌ها هیچ استقلال و هویتی ندارند. آنچه از احساسات، تمایلات، گرایش‌ها، اندیشه‌ها، و عواطف که به هویت انسانی او مربوط می‌گردد و او را انسان می‌سازد در پرتو روح جمعی پیدا می‌شود [۱۷، ص ۱۳۰].

با توجه به این دو نگاه، اگر اصالت را به فرد بدهیم و جامعه را فاقد حیات و عینیت بدانیم همه ویژگی‌های یک موجود واقعی، زنده، و دارای شعور شامل وجدان، اراده، هدف، و سرنوشت... صرفاً مربوط به اشخاص است. اما اگر اصالت را به جامعه بدهیم و فرد را حل شده در جامعه بدانیم، همه این ویژگی‌ها فقط مربوط به جامعه است و افراد تابع اراده، هدف، و سرنوشت جامعه هستند و جامعه به‌عنوان موجود حقیقی قهراً قوانین و سنن مخصوص به خود را دارد.

قرآن کریم و تعالیم اسلامی، اصالت را هم به فرد و هم به جامعه می‌دهد و هر دوی آن‌ها را اصیل و واقعی می‌دانند. از آن جهت که وجود اجزاء جامعه و افراد آن را در جامعه حل شده نمی‌داند اصالت فردی است، و از آن رو که نوع ترکیب افراد را ترکیب حقیقی می‌داند که در اثر تأثیر و تأثر افراد و اجزاء جامعه بر یکدیگر از حیث مسائل روحی، فکری، و عاطفی واقعیت جدید و زنده‌ای پدید می‌آورند که همان جامعه است، اصالت اجتماعی است.

مطابق این نظر، جامعه به حکم این که خود از نوعی حیات مستقل از حیات فردی برخوردار است - گرچه وجود جدایی ندارد و در افراد پراکنده شده و حلول کرده است - قوانین و سنتی مخصوص به خود دارد که باید شناخته شود و با این که افراد به طور نسبی استقلال هویت خود را از دست می دهند اما در عین حال استقلال نسبی افراد محفوظ است زیرا حیات فردی فطرت فرد و مکتوبات او از طبیعت محفوظ است. بنابراین هم قوانین روان شناسی و هم سنن جامعه شناسی بر انسان حاکم است [۲۶، ص ۱۶-۲۱؛ ۲۵، ص ۲۲-۱۴]. علامه طباطبایی می فرماید:

به همین جهت، قرآن کریم غیر از آنچه برای افراد هست، وجودی و عمری و کتابی و حتی شعوری و فهمی و عملی و اطاعتی و معصیتی برای اجتماع قائل است، مثلاً در باره عمر و اجل امت ها می فرماید: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ لَّا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ». [۱۸، ص ۱۵۲].

اما در حکمت عملی علاوه بر این دو حیات، حیات دیگری هم برای انسان مطرح است که وجودی حقیقی و مستقل از فرد و جامعه دارد و آن حیات خانوادگی است. در حالی که در فلسفه جدید خانواده وجود مستقلی ندارد و جزئی از زندگی اخلاقی و اجتماعی محسوب، و در عمل هم تا جایی که امکان داشته وظایف و نقش های آن به جامعه سپرده شده است. خانواده های امروزی مرکب از افرادی هستند که به گونه ای در کنار هم بوده و با هم تعامل و همکاری دارند، اما این با هم بودن تنها تا زمانی تداوم می یابد که آن ها از حضور در کنار یکدیگر احساس رضایت کنند. به عبارت دیگر، در خانواده های امروزی هیچ الزام و تعهد بیرونی وجود ندارد و افراد تنها بر اساس خواسته های شخصی خود مانند در کنار دیگر اعضای خانواده را می پذیرند و هر زمان این احساس از دست برود، از آن جا که حفظ پیوندهای خانوادگی فی نفسه ارزش چندانی ندارد، خود را از این جمع جدا می کنند [۱۳، ص ۴۳۱].

البته به نظر می رسد که عدم استقلال خانواده و عدم تمایز آن از حیطه های دیگر، خصوصاً یکسان شمردن نقش های خانوادگی و اجتماعی از قدیم الایام وجود داشته و تذکر در خصوص این اشتباه و اهمیت استقلال آن، همواره مورد تأکید حکما بوده است. به عنوان مثال، ارسطو درباره اهمیت استقلال خانواده و در خصوص نقش مرد در خانواده می نویسد:

خطاست پندار آنان که می گویند که مقام شهریار و سیاستمدار و سرور خانواده و خدایگان بنده، همه یکسان است. پیروان این پندار چنین گمان می کنند که تفاوت

هر یک از این کسان با دیگری، نه تفاوت کیفی، بلکه (تفاوت کمی است) و مربوط به بیشی یا کمی کسانی است که زبردست آناند... گویی میان خانواده‌ای بزرگ و شهری کوچک... فرقی نیست [۱۰، ص ۱].

هم‌چنین ابن سینا می‌گوید:

لما كان تدبير الانسان أما أن يكون خاصا بشخص واحد و أما ان يكون غير خاص بشخص واحد و الذي يكون غير خاص هو الذي انما يتم بالشركة و الشركة أما بحسب اجتماع منزلي علوي و أما بحسب اجتماع مدني كانت العلوم العملية ثلاثة. واحد منها خاص بالقسم الأول و يعرف به ان الانسان كيف ينبغي ان يكون أخلاقه و أفعاله حتى تكون حياته الأولى و الأخرى سعيدة... و الثاني منها خاص بالقسم الثاني و يعرف منه ان الانسان كيف ينبغي ان يكون تدبيره لمنزله المشترك بينه و بين زوجه و ولده و مملوكه حتى تكون حاله منتظمة مؤدية الى التمكن من كسب السعادة... و الثالث منها خاص بالقسم الثالث و يعرف به أصناف السياسات و الرئاسات و الاجتماعات المدنية الفاضلة و الردية و يعرف وجه استيفاء كل واحد منها و علة زواله و جهة انتقاله ما كان يتعلق من ذلك بالملك.... [۳، ص ۱۰۷].

ارتباط اعضای خانواده با یکدیگر مانند اجزای ترکیب‌کننده یک ماده شیمیایی است که روی خاصیت طبیعی متحد شده و وحدتی را به وجود می‌آورند [۲۶، ص ۳۶] و بنابراین حیات جدیدی غیر از حیات فردی و اجتماعی ظهور می‌کند که همان حیات منزلی است. استقلال حیات منزلی از حیات فردی و اجتماعی مورد تأیید و حمایت اسلام است. در قرآن کریم تکلیف در برابر خانواده مستقل از تکلیف افراد نسبت به خودشان مطرح شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ». روایات در تفسیر این آیه این تکلیف را مسئولیت فرد در خصوص تعلیم و تربیت خانواده و همچنین امر و نهی حدود الهی به آن‌ها برشمرده‌اند. پس این مهم، مسئولیتی منحاز و مستقل از مسئولیت فرد نسبت به خودش و مستقل از مسئولیتی است که اجتماع از وی می‌طلبد. از طرف دیگر ترتیب اهمیت را در ساختن خود و سپس خانواده (تقدم نفس بر اهل) مطرح می‌کند و شدت لحن آیه (قوا = نگه داشتن از سقوط) نسبت به آیاتی که مسئولیت اجتماعی انسان را تذکر می‌دهد، اهمیت پرداختن به خانواده را مهم‌تر از جامعه تذکر می‌دهد و این شاید به این دلیل است که شالوده جامعه و تربیت بنیادین در خانواده شکل می‌گیرد و از آن‌جا که جامعه‌پذیری مفهوم عمیقی است و نیز فرآیندی

ضروری برای حیات و بقای انسان محسوب می‌شود، می‌توان آن را واسطه‌ای بین فرد و جامعه دانست و خانواده در این میان، در سطح خرد، چنین نقشی را ایفا می‌کند. همچنین اسلام از نظر فقهی، برای خانواده، حقوق، تکالیف و مجازات‌های مخصوص و متغایر با حیات اجتماعی و حیات فردی قائل است؛ پس آن را نوع دیگری از حیات می‌داند و از این‌جا معلوم می‌شود که چرا فرزندان متوجه شده‌اند که واحد خانواده، جدا از دو ساحت دیگر، فلسفه خاص، روان‌شناسی خاص، حقوق و تکالیف خاص، و حتی مجازات‌های خاص دارد [۲۶، ص ۷۳ و ۳۶].

بنابراین انسان با سه «حیات»، سه «روح»، و سه «من»، زندگی می‌کند: حیات، روح، و من فردی و فطری که معلول حرکات جوهری طبیعت است؛ حیات، روح، و من منزلی که محصول زندگی خانوادگی است؛ حیات، روح، و من جمعی که مرهون زندگی اجتماعی است. در مجموع، انسان‌سازی مطابق با حکمت عملی و آیات قرآن کریم در گرو سه گونه سلوک فردی، خانوادگی، و اجتماعی است.

۵. کیفیت استکمال حیات خانوادگی

ریشه این‌که کمال انسان در گرو این سه قسم قرار گرفته است به طبیعت انسان برمی‌گردد. اما در این خصوص، همه آن‌ها از یک درجه بدهت برخوردار نیستند. به نظر استاد مطهری اگر درباره طبیعی بودن زندگی اجتماعی انسان تردید کنیم، درباره طبیعی بودن زندگی خانوادگی او نمی‌توانیم تردید کنیم [۲۷، ص ۱۶۴]. روشن است که انسان منزلی بالطبع آفریده شده است و بنابراین چون زندگی خانوادگی طبیعی است سعادت واقعی انسان جز در پرتو آن تأمین نمی‌شود. ارسطو این میل طبیعی را چنین ترسیم کرده است:

نخستین اجتماعی که (وجودش) ضرورت می‌یابد میان کسانی است که نمی‌توانند بی یکدیگر زیست کنند: [مثلاً] زن و مرد برای بقای نسل با هم در می‌آمیزند، و این نه از روی عمد و اراده، بلکه به آن انگیزه طبیعی، صورت می‌بندد که در همه جانوران و نیز گیاهان موجود است تا از خود چیزی همجنس خویش باز نهند. [۱۰، ص ۲]

ارسطو اجتماع خانوادگی زن و مرد را محدود به تولید نسل ندانسته و تفاوت آن را با اجتماع حیوانات در این دانسته است که:

اجتماع حیوانات از حدّ تولید نسل تجاوز نمی‌کند، در صورتی که در نوع انسان، همخانگی زن و مرد تنها به منظور تولید مثل نیست بلکه این نظر، نسبت به تمام احتیاجات حیاتی بسط می‌یابد زیرا تقسیم کار بین زن و مرد از بدو حیات آنها وجود داشته است و وظایف آنها متفاوت است. بدین ترتیب آنها به یکدیگر کمک می‌کنند و هر کدام، استعداد خاص خود را در خدمت مشترک، به کار می‌برند و به این دلیل است که سودمندی و رضامندی هر دو در مهر و محبت زناشویی دیده می‌شود. [۹، ص ۱۴۷].

و بدین ترتیب اصل تفاوت بین زن و مرد، منشأ طبیعی حُب و دوستی و پیوند وثیق آن دو به یکدیگر فرار می‌گیرد.

ابن سینا اساس تشکیل خانواده و فلسفه تأهل و ازدواج را در تسکین و آرامش‌بخشی زن می‌داند که جز او هم جایگزینی ندارد. و همچنین به دنبال آن بقای نسل، حفظ و امانتداری مال برای وقت نیاز از کارکردهای خانواده است [۸، ص ۵].

البته همچنان که کشش طبیعی و فطری زوجین صرفاً محدود به میل به بقای نسل نیست (که البته در جای خود بسیار با اهمیت است) نیز محدود به غریزه شهوانی و بُعد حیوانی نیست و حتی به کارکرد آن در بازدارندگی و مصونیت از گناه خلاصه نمی‌شود. جذب و انجذاب میان زن و مرد، وحدت روحی و یگانگی زوجین را تحقق می‌بخشد و البته هرچه این اتحاد روحی عالی‌تر باشد ثمره آن که انشاء صورت انسانی است عالی‌تر خواهد بود. اما خود زوجیت، به جهت یگانگی و اتحاد روحی که بین زن و مرد حادث می‌شود برای کمال انسانی موضوعیت دارد. چنان‌که در آیه شریفه اصل زوجیت به صورت اولی و ذاتی مورد بحث قرار گرفته است: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً...» [روم: ۲۱].

هر یک از زن و مرد فی‌نفسه ناقص و محتاج به طرف دیگر است و از مجموع آن دو واحد تام و تمامی درست می‌شود و به خاطر همین نقص و احتیاج است که هریک به سوی دیگری حرکت می‌کند و چون بدان رسید آرام می‌شود چون هر ناقصی مشتاق به کمال است و هر محتاج و فقیری مایل به زوال حاجت و فقر خویش است. این حالت همان شهوت و والاتر از آن مودت و رحمتی است که در هر یک از دو طرف به ودیعت نهاده شده است. در حقیقت آن جنبه اساسی که پایه زوجیت قرار گرفته «وداد» و «رحمت» است که صرفاً جنبه انسانی دارد. مودت تقریباً محبتی است که اثرش در مقام عمل ظاهر می‌باشد و به معنای یگانگی، وحدت، و اتحاد روحی است. به دلیل همین

اتحاد روحی عفت یک ارزش ذاتی و اصیل است، چنان که حتی وقتی سخن از نعمت‌های اخروی است به‌عنوان یک کمال و امتیاز مطرح شده است: «فیهن قاصرات الطرف لَمْ یَطْمِئِنَّ اَنْسُ قَبْلَهُمْ وَ لَا جَانَّ» [الرحمن: ۵۶]. یعنی زنهایی هستند - اعم از این که زنان دنیایی آن‌ها باشند یا حورالعین - که عاشق این مردانند و دل در گرو آن‌ها دارند؛ این وصف یک حالت یگانگی است. «قاصرات الطرف» یعنی چشمانشان فقط به این مردان اکتفا کرده است و عفاف هم به دلیل آن که از لوازم یگانگی زوجین است فقط دنیوی نیست. اما رحمت نوعی تأثیر نفسانی است که از مشاهده محرومی که کمالی را ندارد و محتاج به رفع نقص است در دل پدید می‌آید و صاحب‌دل را وادار می‌کند که او را از محرومیت نجات دهد و نقصش را رفع کند [۱۸، ج ۱۶، ص ۲۵۰-۲۴۹؛ ۲۴، ج ۶، ص ۷۶-۷۷].

و این در حالی است که برخی از جامعه‌شناسان غربی مروج این باورند که مفهوم ازدواج بیش از آن که به سمت تفسیرهای یگانه پیش برود به سوی تفاسیر متعدد میل کرده و گستردگی بیشتری یافته است [34, p. 203]. چراکه در قوانین امروزی هیچ تأکیدی بر زندگی مشترک زیر یک سقف به‌عنوان پیش‌شرط ازدواج به عمل نیامده و عشق در چنین فضایی تنها به معنی رضایت شخصی^۱ از یک رابطه است. این که فرد حق دارد نوع زندگی مشترک خود را انتخاب کند و یکی از اشکال گوناگون آن را برگزیند از حقوق به‌رسمیت شناخته‌شده در جوامع غربی است [36, p. 207].

به عقیده علمای امروز هم علاقه زوجیت ما فوق علاقه جنسی است و در متن خلقت، طرح یگانگی دو روح، ریخته شده است. اگر فردی همه عمر مجرد زندگی کند ولی غرق در تمتعات جنسی باشد این فرد ناقص است، جای خالی در روح او نسبت به همسر و فرزندان و بالاخره تشکیل عائله وجود دارد. سرمایه ازدواج نه شور جنسی، که میل به وحدت است که برای همیشه باقی است [36, pp. 148-9].

سرگرایش زن و مرد گرایش عقلی و مهر قلبی و انس آسمانی است تا بتواند فرشتگان فراوانی را به خدمت گیرد و راز بسیاری از اسرار آفرینش را بگشاید [۱۲، ص ۴۵]. با این که در محبت زوجین به یکدیگر حب عاطفی و نسلی مطرح است اما حب عقلی عالی‌ترین مرتبه است که والاترین ثمرات را به ارمغان خواهد آورد.

شاید بتوان گفت که همه آن چه تفاوت‌های زن و مرد را تشکیل می‌دهد و دو جنس مخالف را به وجود آورده است مربوط به جنبه‌های خانوادگی و عامل وحدت حقیقی زن و مرد است. این دو مجموعاً یک واحد را تشکیل می‌دهند و هدف اختلاف آن‌ها ترکیب و وحدت و پیدایش کل است. دو عنصر مساوی (مثل دو اکسیژن) با هم ترکیب نمی‌شوند و دو قطب هم‌نام به اصطلاح فیزیکی یکدیگر را طرد می‌کنند. پس لازمه ترکیب حقیقی و وحدت تفاوت زن و مرد است [۲۶، ص ۱۴۴ و ۹۶]. این مطلب درست نقطه مقابل نگرش جنبش‌های فمینیستی است که این تفاوت‌ها را ساختگی می‌دانند و در تلاش جدی برای محو تفاوت‌ها با هدف رفع تبعیض‌ها هستند.

فمینیسم خود را تفکری ضد خانواده^۱ و از منتقدین سرسخت آن می‌داند به گونه‌ای که برخی از مفسرین، آغاز موج دوم فمینیستی را نوعی همراهی با شرایط پیش‌آمده در زمینه تفکر سنتی خانواده مرکب از دو زوج ناهمجنس و به عبارتی ساده‌تر خانواده نان‌آور می‌دانند و از این رو تفکر فمینیستی اثرات زیادی بر خانواده داشته است تا حدی که برخی از جامعه‌شناسان آن را انقلاب خاموش^۲ نامیده‌اند [33, p. 78].

۶. تدبیر منزل

مراد از منزل خانه مرکب از خشت و گل و... نیست، بلکه تألیفی مخصوص است که میان زن و شوهر، والد و فرزندان، خادم و مخدوم و متمدن و مال به وجود می‌آید. ارکان منزل، پدر و مادر، خادم و قوت (غذا) هستند [۱۹، ص ۱۳۳].

حکما از جمله تدابیر منزل را توجه به هیأت تألیفی خانواده و حفظ تعادل این هیأت و پرداختن به مصلحتی که مقتضی حال این هیأت و عموم اعضا باشد، دانسته‌اند که در عین حال توجه به حال تک تک اعضا نباید مورد غفلت واقع شود. در واقع گرچه هر یک از اعضای خانواده به کارها و وظایف شخصی خود می‌پردازد، خانواده هم به عنوان یک کل که معلول هیأت تألیفی اعضای آن است، هدف خاصی دارد. مدبر منزل باید به نوع کار هر کدام از اعضا و همچنین حالت تعادلی که از تألیف کارهای همه آن‌ها به وجود می‌آید واقف باشد تا آن‌ها را به کمالی که مقتضی نظام خانواده باشد برساند. خواجه نصیر می‌گوید:

1. Anti-Family
2. Silent Revolution

صناعت تدبیر منزل (حکمت منزلی) نظر باشد در حال این جماعت بر وجهی که مقتضی عموم بود در تیسیر اسباب معاش و توصل به کمالی که به حسب اشتراک مطلوب بود... اصل کلی در تدبیر منزل آن بود که: همچنان که طبیب در حال بدن انسان نظر کند، از جهت اعتدالی که به حسب ترکیب اعضا، مجموع ترکیب را حاصل آید... و چون در عضوی از اعضا، خللی حادث شود در علاج آن عضو، مصلحت عموم اعضا نگاه دارد و خاصه مصلحت عضو رئیس که مجاور او بود به قصد اول و بعد از آن، مصلحت آن عضو به قصد ثانی...» [۱۹، ص ۳۵-۳۴]

مناسبات اعضای خانواده، بر اساس یک ساختار، سلسله مراتبی است که فرزندان ملزم به اطاعت والدین هستند و پدر در رأس خانواده و حاکم آن است و بر همین اساس هم برخی مدبّر منزل را مرد دانسته‌اند. خواجه طوسی زن را به‌عنوان عضو رئیس در کنار مدبّر منزل مطرح کرده است. برخی مانند فخر رازی و بروسن [۱۱]، زن و مرد را به صورت مشترک مدبّر منزل ذکر کرده‌اند.

قرآن کریم ضمن پذیرش مدیریت برای مرد، علت آن را صلاحیت وی و وظیفه اقتصادی او در قبال همسرش بیان کرده است: «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ». و در حقیقت روح قیّم بودن، وظیفه‌مندی و مربوط به مدیریت اجرایی است. مهم‌ترین شرط صلاحیت در سرپرستی دو عنصر محوری علم و عدل است. بنابراین چون قیومیت و سرپرستی معلّل به صلاحیت و پرداخت نفقه شده است، در صورتی که مرد این دو شرط را نداشته باشد و زن واجد آن‌ها باشد، زن می‌تواند قیّم مرد شود [۱۲، ص ۳۲۹-۳۲۶].

در این آیه فضیلت متبادل زن و مرد و این‌که مسئولیت و حکومتی که به مرد داده شده به موجب توانایی‌های طبیعی اوست طرح شده است اما در مقابل توانایی دیگری، که زن دارد و مرد ندارد. این توانایی و برتری از جنبه‌ای به مرد و از جنبه‌ای به زن داده شده است [۲۶، ص ۴۷]. و نکته دقیق‌تری که در آیه هست طرح فضیلت متبادل زن و مرد، هم زمان و در دل یکدیگر و بدون هیچ فاصله‌ای پس از قوام بودن مرد است تا برتری مرد بر زن برداشت نشود.

در واقع مبتنی بر طبیعت جسمانی و روان‌شناختی زن و مرد، باید به نوع متفاوت اقتدار آن‌ها در خانواده و اختلاف در کیفیت اعمال این اقتدار توجه نمود. طبیعت قدرت ظاهری و قاطعیت را به مرد داده و اقتدار معنوی و قدرت جاذبه و تسخیر را در اختیار زن گذاشته است. طبیعت و تمایلات مشابه و به تبع آن، ایفای نقش‌های یکسان به

تعارض عملی می‌انجامد و توازن و تعادل مقتضی منزل را مختل می‌کند. بنابراین این تفاوت، در ایجاد وحدت واقعی و هم‌دلی در خانواده بسیار اساسی است.

طبیعت خانواده را ساخته است تا مرد را به خدمت زن، و زن را به خدمت کودک و نوع انسان درآورد. در این خدمت‌گزاری و بندگی طبیعی، سرّ پایدارترین و عمیق‌ترین هسته و لبّ رضایت زن و مرد نهفته است [۱۶، ص ۱۶۳].

سرّ این که در غرب به حذف مرکز اقتدار در خانواده و همسان‌سازی همه اعضا اهتمام ورزیده‌اند این است که اولاً به فلسفه اجتماع منزلی و وظایف سنگین آن توجه ندارند و تمام همّشان را در راه تأمین آزادی فرد به کار می‌برند [۲۶، ص ۴۷].

مطلب دوم در تعمیم وضعیت جامعه به خانواده است، در حالی که قانون حاکم بر خانواده عاطفه و محبت، و قانون حاکم بر اجتماع عدالت است. از طرف دیگر حکومت بر اجتماع و جامعه انتخابی، و حکومت خانواده طبیعی و غریزی است. در اجتماع منزلی (محیط خانواده) علاقه و الفت خانوادگی مانع ظلم و تعدی عمدی است و این علقه مرد را مقید می‌کند که ظلم نکند. البته عاطفه به تنهایی کافی نیست و علم و عقل هم لازم است که نادانسته و از روی جهل خلاف مصلحت اعضا عمل نکند و به نیت تربیت و اصلاح، آن‌ها را مورد ظلم و تعدی قرار ندهد [۲۶، ص ۴۸ و ۶۸] و تدبیر منزل هم که شرط حکمت شمرده شده است به همین معناست. دیگر این که به دلیل همان نوع متفاوت اقتدار زن و مرد و غلبه قدرت معنوی بر قدرت ظاهری، در عمل کسی که قدرت معنوی دارد رأی صادر می‌کند و کسی که قدرت ظاهری با اوست مجری رأی است.

از دیگر تدابیر منزل توجه به سازمان‌دهی صحیح در نوع روابط با هر یک از اعضا است که به نسبت هر یک متفاوت است. سه نوع رابطه در منزل عبارت‌اند از: رابطه خادم و مخدوم (خدایگان - بنده)، رابطه همسری، و رابطه والد - فرزندی [۱۰، ص ۷].

۷. رتبه تدبیر منزل

ترتیب چینش موضوعات حکمت عملی - یعنی اخلاق، تدبیر منزل، و سیاست مدن - بر اساس ترتیب اهمیت و تقدم رتبی اخلاق بر تدبیر منزل، و تدبیر منزل بر سیاست مدن است. ابن سینا می‌نویسد:

ان اول ما ینبغی ان یبدأ به الانسان من اصناف السياسة سياسة نفسه اذ كانت نفسه اقرب الأشياء الیه و اکرمها علیه و اولها بعنایته و لانه متی احسن سياسة نفسه لم یعی بما فوقها من سياسة المصر. [۸، ص ۶]

مرد موجودی است که حتی بیشتر از تشکیل اجتماع سیاسی طبیعتاً مایل به زوجیت است به اعتبار این که خانواده امری مقدم بر مدینه و ضروری تر از آن است [۹، ص ۱۴۷]. بنابراین با این که انسان مدنی بالطبع است اما اجتماع خانوادگی طبیعی تر و بنابراین ضروری تر از اجتماع مدنی است که از اهمیت بالاتری برخوردار است و لذا خانواده بر اجتماع تقدم رتبی دارد. خواجه طوسی می نویسد:

کمال قوتِ عملی آن است که قوی و افعال خاص خویش را مرتب و منظوم گرداند چنان که با یکدیگر موافق و مطابق شوند و بر یکدیگر تغالب ننمایند، پس به تسالم ایشان اخلاق او مرضی گردد، بعد از آن به درجهٔ اکمال غیر و آن تدبیر امور منازل و مدن باشد، برسد تا احوالی که به اعتبار مشارکت افتد، منظوم گرداند و همگنان به سعادت می که در آن مساهم باشند، برسند و این نوع کمال، مطلوب است در حکمت عملی. [۱۹، ص ۳۷]

در آیهٔ «قوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَاراً...» [تحریم: ۶] سخن از حدود مسئولیتی است که هر کس نسبت به اعضای خانوادهٔ خودش دارد. در این که هر فردی تا حدودی نسبت به افراد دیگر مسئولیت‌هایی دارد از نظر قرآن بحثی نیست. زیرا آن چه به نام «امر به معروف و نهی از منکر» در اسلام نامیده می‌شود جزء ضروریات اسلام است و قرآن هم مکرراً این مطلب را بیان کرده است. مسئلهٔ مهم این است که طبق آیهٔ کریمه، مردم نسبت به همسر و فرزندان خویش مسؤولیت مستقل، جدا، و بیشتری دارند و در این آیه با لحن بسیار شدیدی به این مسئولیت اشاره می‌فرماید. و البته معنای ممانعت از سقوط این نیست که لحظه‌ای که می‌خواهد سقوط کند دستش را بگیرد بلکه منظور این است که مقدمات را طوری فراهم کنید که سقوطی رخ ندهد. در واقع به این معناست که آن‌ها را تعلیم و تربیت کنید تا مانع سقوطشان شوید. بنابراین در این سیرکمالی، به ترتیب اهمیت، در درجهٔ اول هر کس مسئول ساختن خویش است و در درجهٔ دوم مسئول ساختن عائله و خانوادهٔ خود و در درجهٔ بعد مسئول ساختن جامعهٔ خویش است [۲۷، ج ۸، ص ۸۷-۸۸ و ۵۴-۵۵].

البته روشن است که در این راستا تربیت فردی و خانوادگی باید برای تعامل اجتماعی مناسب همراه باشد. بنابراین با این که پرداختن به این سه بعد وجودی انسان ضروری و شرط کمال و سعادت انسانی است، هر سه آن‌ها در یک رتبه نیستند و از یک درجهٔ اهمیت برخوردار نمی‌باشند. ترتیب چینش اقسام حکمت عملی (اخلاق، تدبیر

منزل، و سیاست مدن) نیز به همین معنا اشاره دارد که هر یک از این سه قسم سهم متفاوتی را در کسب سعادت و تحقق کمال بشری به خود اختصاص می‌دهند. این سه حوزه تأثیر جدّی بر یکدیگر دارند و باز هم به همان ترتیب اولویت از جهت اثرگذاری بر همدیگر متفاوت‌اند. جوامع مدرن با تأکید بر آزادی، لذّات و منافع فردی که خانواده را به تحلیل برده و مرز خانه و جامعه را برداشته است، باید افراد اجتماعی‌تری داشته باشند اما آنچه در واقع امر مشاهده می‌شود گرایش هرچه بیشتر به تفرّد و تنهایی است.

مادام که رافت و گرایش میان اعضای خانواده به وجود نیاید هنگام تشکیل جامعه رسمی نیز هرگز بین آحاد مردم صفای ضمیر و روح تعاون و پیوند دوستی برقرار نخواهد شد بلکه این گرایش به انفراد ابتدا اجتماع منزلی و سپس اجتماع مدنی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. برخی از جامعه‌شناسان معتقدند که فرد گرایی با برانگیختن احساس لذّت‌گرایانه^۱ در افراد حالتی از خودخواهی^۲ ایجاد می‌کند و زندگی با ثبات افراد را به مقاطع و لحظه‌هایی کوتاه تقسیم می‌کند و نتیجه‌ای جز نابود شدن ارزش‌ها و هنجارها و از بین رفتن روابط صادقانه و صمیمانه نیست و خانواده نیز در این مسیر قربانی خواسته‌های فردی شده و انسجام خود را از داده است؛ چرا که دموکراتیزه شدن رابطه پدر و فرزند یعنی از دست رفتن کنترل و نظارت بر فرزندان. کودکان آزاد از نظارت و کنترل عامل بالقوه‌ای برای از دست رفتن نظم اجتماعی در سطح وسیع‌تر خواهند شد [۱۳، ص ۴۳۷].

روح تعاون و همکاری باید در اجتماع کوچکی چون خانه شکل گرفته و مورد تمرین قرار گیرد تا در اجتماع هم، نه به صورت وظیفه‌مند اداری خشک و بی‌جان، در کنار هم قرار گیرند. «برادری» نیرومندترین کلمه‌ای است که در مورد عواطف اجتماعی به کار می‌رود و این کلمه در موردی معنی دارد که برادری و رحم و شفقت اثری در روح و عواطف افراد داشته باشد و چون آینه صفایی برای یکدیگر. اما در اجتماعی که دو برادر سال‌ها یکدیگر را ملاقات نمی‌کنند محال است که روابط اجتماعی بر اساس وحدت و صفا و گذشت شکل بگیرد. صلّه رحم اصل مهمی است که جامعه کوچک را درست تربیت می‌کند و زمینه شکوفایی جوامع بزرگ را فراهم می‌سازد. خداوند به صلّه رحم دستور داده و قاطعان آن را لعنت کرده است: «وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَ

1. Hedonistic
2. Self-Absorbed

يَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ» [رعد: ۲۵]. شاید سرّ ذکر افساد در زمین در کنار چیزی که وصل آن لازم است این باشد که افرادی که قانون صلهٔ رحم را درک و رعایت کرده‌اند افساد در زمین نمی‌کنند، زیرا با روح پیوند و ایثار به جامعه گام می‌نهند. اما کسانی که به دلیل عدم رعایت این قانون یک پیوند فطری را فراموش کرده‌اند با ورودشان به اجتماع، توحش، و تنمّر هم ظهور می‌کند. علاوه بر این برای خود فرد هم تنها محبت خانوادگی کافی نیست. آدمی به این که مردم و محیط را دوست داشته باشد و مردم و محیط او را دوست بدارند نیازمند است [۱۲، ص ۳۸-۳۷؛ ۲۶، ص ۴۳] و نتیجهٔ وضعیت سرد و بی روح در روابط مردم جز فروپاشی روابط اجتماعی سالم و ایجاد عقده‌های روحی در افراد نبوده است.

۸. نتیجه

با توجه به نظر سه‌وجهی به انسان در حکمت عملی، لازم است که جایگاه منزلی انسان مستقل از هویت فردی و اجتماعی او لحاظ شود. کشف هویت منزلی انسان و توجه به نقش‌های ذاتی، اصیل، و غیر قابل جایگزین آن در ایجاد نگرشی متفاوت و همچنین به دست دادن نتایج متفاوتی از نگاه دووجهی به انسان بسیار اثرگذار خواهد بود. وقتی که انسان علاوه بر ابعاد فردی و اجتماعی دارای بعدی بینابین، یعنی بعد خانوادگی و منزلی است، در این جنبه هویت او نه کاملاً فردی و نه صرفاً اجتماعی است و بنابراین واجد حیثیتی متفاوت از دو حیثیت دیگر خویش است. از آن جا که در حکمت عملی بحث از بایدها و نبایدهای عملی است، پیش از شناخت بایدها و نبایدها باید به هستی‌شناسی انسان توجه شود و شناخت جامع و کاملی از ساحات مختلف او به دست آید. مغفول ماندن بعد خانوادگی و منزلی انسان فروگذاشتن بخشی از حکمت و در نتیجه ابتر ماندن غایت کمال انسانی است. از طرف دیگر، این دو نوع نگرش نتایج بسیار متفاوتی در نوع قانون‌گذاری‌ها و تصمیم‌سازی‌های خرد و کلان خواهد داشت.

فهرست منابع

- [۱] آشوری، داریوش (۱۳۸۷). *هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر و پژوهش فرزاد.
- [۲] آربلاستر، آنتونی (۱۳۷۶). *لیبرالیسم غرب: ظهور و سقوط*، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
- [۳] ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۲۶). *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*، قاهره، دارالعرب.
- [۴] ----- (۱۳۵۸). *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- [۵] ----- (۱۳۸۳). *الهیات دانشنامه علایی*، با مقدمه، تصحیح، و حواشی دکتر محمد معین، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- [۶] ----- (۱۴۰۰). *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار.
- [۷] ----- (۱۴۱۸ق). *الالهیات من کتاب الشفاء*، قم، مکتب الإعلام الإسلامی.
- [۸] ----- (۱۹۸۵). *کتاب السیاسة*، قاهره، دارالعرب.
- [۹] ارسطو (۱۳۸۱). *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران، دانشگاه تهران.
- [۱۰] ----- (۱۳۸۶). *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه و تمهید: صلاح‌الدین ایوبی، تهران، عرفان.
- [۱۱] پور جوادی، رضا، «رسالة تدبیر منزل در جامع‌العلوم فخر رازی»، معارف، شماره ۴۹، تیر ۱۳۷۹.
- [۱۲] جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *زن در آیینة جمال و جلال*، قم، اسراء.
- [۱۳] جین رینز مک‌کارتی، و روزالیند ادواردز، *مفاهیم کلیدی در مطالعات خانواده*، ترجمه محمد مهدی لبیبی، تهران، نشر علم.
- [۱۴] داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹). *تمدن و تفکر غربی*، تهران، نشر ساقی.
- [۱۵] ----- (۱۳۸۸). *حکمت متعالیه و تدبیر خانواده: مجموعه مقالات همایش بزرگداشت حکیم صدرالمآلهین*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۱۶] دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۸۳). *لذات فلسفه*، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۱۷] دورکیم، امیل (۱۳۵۵). *قواعد روش جامعه‌شناسی*، ترجمه علیمحمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران.
- [۱۸] طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۶). *ترجمه تفسیر المیزان*، سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

- [۱۹] طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۷). *اخلاق ناصری*، تهران، فردوس.
- [۲۰] کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، علمی - فرهنگی و سروش.
- [۲۱] گنون، رنه (۱۳۸۴). *سیطره کمیت و علائم آخرالزمان*، ترجمه علیمحمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- [۲۲] مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). *آشنایی با علوم اسلامی*، تهران، صدرا.
- [۲۳] ----- (۱۳۶۹). *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران، صدرا.
- [۲۴] ----- (۱۳۷۷). *آشنایی با قرآن*، تهران، صدرا.
- [۲۵] ----- (۱۳۸۳). *فلسفه تاریخ*، تهران، صدرا.
- [۲۶] ----- (۱۳۸۵). *یادداشت‌های استاد مطهری*، تهران، صدرا.
- [۲۷] ----- (۱۳۸۷). *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- [۲۸] ----- (۴)، *جامعه و تاریخ*، تهران، صدرا.
- [۲۹] ملک، حسین (۱۳۵۸). *تولد گولها: امپریالیسم و سوسیال امپریالیسم*، تهران، رواق.
- [30] Bauman, Zygmunt (2003). *Liquid Love*, Cambridge, Polity Press.
- [31] Becker, Gary (1976). *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago University Press.
- [32] Berger and Luckman (1971). *The Social Construction of Reality*, Penguin.
- [33] Dench, G. (1997). *Rewriting The Sexual Contract*, London, Institute of Community Studies.
- [34] Duncan, S. and Phillips (2008). *M, New Families: Tradition and Change in Modern Relationships*, London, Sage.
- [35] Giddens, Anthony (1999). *Runaway World, How Globalizatiis Reshaping Our Lifes*, London, Profile.
- [36] Munson, M. and Stelbourn, GP. *Lesbian Polyamory Reader, Open Relationship*, Abingdon, Haworth Press.