

رہیافت ہائی در علوم انسانی اسلامی

دوفصلنامه علمی

رشته فلسفہ و حکمت اسلامی

رشته روان شناسی

رشته فلسفہ و کلام اسلامی

رشته فقہ و حقوق اسلامی

جناب آقای دکتر رسول حسین پور
فاطمہ وطنی

علل دین گریزی در نسل جوان

سیدہ علیہ حسینی شیعی امامی حجازی

بررسی تجربہ نفس حیوانی با تاکید بر نظریات ابن سینا و
سهروردی

فاطمہ نظافت یزدی
سرکار خانم دکتر رحیمہ ابراہیمی

تربیت و تنبیہ کودک از منظر اسلام و علوم تربیتی

ربحانہ منتظران یزدی
سرکار خانم دکتر رحیمہ ابراہیمی

قاعدہ لاضرر در موارد عدمی

نرجس ملکی

کارگردهای خانوادہ در اسلام

کوثر رضایی

جہاد تبیین



پس از حسین

علل دین‌گریزی در نسل جوان

جناب آقای دکتر رسول حسین پور

فاطمه وطنی^۱

چکیده

موضوع مورد بحث در این مقاله آشنایی با عوامل دین‌گریزی است که به طرح دو موضوع پرداخته می‌شود.

در بخش اول به معنا و مفهوم لغوی و اصطلاحی دین و اهمیت و ضرورت آن اشاره گردیده و در بخش دوم این نوشتار عوامل دین‌گریزی را که در جامعه‌ی اسلامی ما حاکم گردیده است مورد بررسی قرار می‌گیرد، از جمله فقر و ناداری، آلودگی محیط اجتماعی، شیوه‌ی فعال تبلیغاتی دشمنان، سکولاریسم، غفلت خانواده‌ها از معنویت و تقلید که هویت انسان‌ها را تحت تاثیر قرار داده است.

هدف از این نوشتار بیداری نسل نوین در خانواده‌ها و وظیفه‌ی خطیر مسئولین فرهنگی در برابر جنگ نرم می‌باشد. بدین ترتیب با شناخت آسیب‌ها می‌توان به حقیقت دین دست یافت.

کلید واژه: دین. دین‌گریزی. سکولاریسم.

^۱ کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مطهری





مقدمه

دین استوارترین ستون حیات مادی و معنوی بشریت است که موجب ثبات و آرامش روانی آدمی است که به او عزت و شرافت و آزادی می بخشد و نور ایمان و اخلاص را در روحش روشن میکند و او را از زنجیر های اسارت های نابخردانه آزاد می سازد.

دین داری کردن در تمام ابعاد حیات آدمی ثمرات بی شماری دارد و دارای جلوه های یقین، صبر، امانت داری، صداقت، حیا و پاکدامنی، وفاداری، انفاق و احسان، رحم و مهربانی و مدارا و... می باشد؛ اما پیوسته عواملی به صورت پیدا و پنهان، دینداران را تهدید میکند و این عوامل به صورت آفت ها و آسیب ها و موانع بازدارنده، در مسیراندیشه ی دینی و گرایش های دینداران قرار می گیرد و زمینه ی دین گریزی و دین ستیزی را فراهم می کند. در این نوشتار به بیان ریشه های دین گریزی پرداخته شده و امید آن است که در این زمینه برای خانواده های مسلمان راه گشا باشد.

قبل از پردازش به موضوع ذکر دو نکته لازم است:

۱- از منظر اسلام، انسان ها فطرت دینی دارند و گریزان بودن از دین، جریانی بر خلاف فطرت و طبیعت است، زیرا اعتقاد به خدا و گرایش به دین نشانه ی سلامتی آدمی و گریز و ستیز با آن به منزله ی بیماری است که از علت آن جو یا شده و این پرسش به جا و صحیح است زیرا بیماری بر خلاف جریان اصلی و طبیعت است.

۲- چرایی تبیین این بحث، در واقع پرداختن به بهداشت دین و دینداری است که مهمتر از بهداشت تن و روان است، زیرا دین و دینداری با حقیقت انسان و وجوه مختلف زندگی وی پیوند دارد. امروزه بحران های اخلاقی، فکری و سیاسی عصر حاضر به بی هویتی انسان منجر گردیده، از این جهت امیر



المومنین امام علی (ع) فرمودند: المصیبه بالدین، اعظم المصائب^۲ (مصیبت و آسیب دینی عظیم‌ترین مصیبت‌ها و آسیب‌هاست).

بدین سبب شایسته است که موضوع دین‌گریزی نسل جوان در جامعه فعلی، به صورت جدی بررسی و علت‌یابی شود تا مسئولین فرهنگی و خانواده‌های متعهد، به میزان توان خود در راه زدودن آنها بکوشند و اقدامات لازم را انجام دهند.

فصل اول

۱-۱) مفهوم و معنای دین

واژه دین اسم مصدر برگرفته از ریشه ی (د-ی-ن) و در لغت دارای معانی گوناگون و متضادی است از جمله:

طاعت، خضوع، نافرمانی، کیفر، پاداش ایمان، قضاوت، عادت و خلق و خوی از این معانی‌اند. پس واژه دین به طور انتزاعی شاید بیش از یک معنای اساسی و پایه نداشته باشد، ولی در هر جمله و در هر بافت و موقعیت تازه ای می‌تواند، دارای معانی نسبی ویژه‌ی همان جمله باشد. علت گوناگونی و فراوانی معانی دین جملات بسیاری است که در موقعیت‌های گوناگون تاریخی و جغرافیایی پدید آمده و معنای کلمه ی دین را در خود داشته باشد.

۱-۲) مفهوم اصطلاحی یا حقیقت دین

دین مجموعه ای از باورها و ارزش‌ها و نمادهای توحیدی یا غیر توحیدی است. مفهوم اصلی دین، مجموعه‌ی احکام و دستوراتی است که پروردگار جهان برای رستگاری جامعه ی بشری، صد و بیست و چهار هزار پیامبر نازل کرده است و اطاعت از این دستورها را بر همگان لازم دانسته و برای آن پاداش اخروی قرار داده است که زیر بنای این دستورات اعتقاد به مبدا هستی و معاد باوری است.

بنابراین آموزه های دینی از سه قسمت تشکیل می‌شود:

- ۱-۲-۱) اعتقادات که شامل توحید، نبوت، امامت و معاد است.
- ۱-۲-۲) دستورات اخلاقی و عملی که شامل سیر و سلوک انسان با خویش و دیگران است.
- ۱-۲-۳) تکالیف فردی که شامل عبادات، معاملات و سایر احکام است.



برخی از حدیث پیامبر اکرم (ص): اِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ: آیه محکمه و سنه جاریه و فریضه عادلانه.^۳ (علم که واجب بر هر مرد و زنی است سه گونه است: عقیده که حکم پایه و اساس را دارد و دستورات عملی و اخلاقی که متناسب با آن عقیده است). انجام واجبات و ترک محرّمات را برداشت نموده اند.

۱-۳) ارزش و اهمیت دین

در منابع دینی با تاکید فراوان و در قالب های متنوع عقل و دین همه خوبی ها که از همه درخشنده ترند، گویی بقیه ی خوبی ها و کمالات به دنبال این دو است.

بدین ترتیب دین در جهت نیاز های بشر، بسیار کار ساز تر از قوانین بشری عمل می کند.

دو فرق عمده بین دین و قانون وجود دارد:

الف) دین به مردم سکون و آرامش می دهد و قوانین دنیا سکوت را به ارمغان می آورد. ولی نیاز اصلی بشر سکون و آرامش است نه سکوت.

مثلا مادری جوانش را پس از سال ها با زحمت و رنج بزرگ می کند و در برابر قانون نظام وظیفه حرفی نمی زند و ناگزیر از سکوت است ولی دلش آرام نیست، اما مادران شهدا با کمال آرامش جوان خود را برای دفاع از دین و اسلام به میدان نبرد می فرستند.

ب) نیروی انتظامی و قوانین جزایی تنها در ظاهر می توانند مانع بروز جنایات گردند، ولی از آسیب ها و جنایات پنهانی نمی توانند جلوگیری کنند، اما قانون دین که با دوربین های الهی کنترل می شود، توانسته در جان مردمان نفوذ کند و جلوی این تجاوزات را بگیرد و بهتر از قانون بشری تعدیات را کنترل کند.

به عنوان مثال قانون نتوانست جلوی زلیخا را بگیرد، در حالیکه مال، جاه، مقام و وسایل کامیابی داشت و تنها تسلط بر نفس نداشت ولی دین توانس یوسف را که فاقد همه چیز بود حتی وجودش ملک دیگری بود ولی به برکت دین زمام نفسش را به دست خود داشت و این تسلط بر نفس او را به خوش نامی و عاقبت بخیری رساند و عزت دنیا و آخرت را به دست آورد.

بدین ترتیب انسان در هر دوره و زمان هم برای شناختن راه صلاح و صواب محتاج دین است و هم برای پیمودن راه همراه با دین باید حرکت کند.

^۳ - اصول کافی، ج ۱، ص ۳۲ باب فضل العلم.



فصل دوم

۲-۱) عوامل دین‌گریزی

عوامل دین‌گریزی را می‌توان به دو بخش کلی تقسیم نمود:

۲-۱-۱) عواملی که مانع روی آوردن انسان به دین و امور معنوی گردد و او را از نزدیک شدن به دین داری بازدارد.

۲-۱-۲) اموری که موجب تضعیف، تردید، دل‌زدگی انسان به باورها و ارزش‌های معنوی است و او را از دین و ارزش‌های معنوی دور می‌کند.

در حقیقت قسم اول آدمی را از متدین شدن به دین الهی باز می‌دارد. یعنی کاوش در عوامل بی‌ایمانی و دین‌گریزی را بررسی می‌کند و قسم دوم، انسانی را که پایبند به دین و امور معنوی است، سست عقیده و بی‌دین می‌سازد، به معنای توجه به علل ریشه‌هایی است که موجب ضعف باورها و رفتارهای دینی و بی‌اعتنایی به ارزش‌های دینی و امور معنوی می‌شود. عمده‌ترین عوامل دین‌گریزی انسان یا سستی نمودن در دین عبارت‌اند از:

الف) فقر و ناداری

از جمله عواملی که سبب دین‌گریزی یا تضعیف باورها می‌شود و منجر به سستی مردم در انجام تکالیف و وظایف شرعی می‌گردد، فقر و تهیدستی است.

تعالیم اسلامی، فقر و پریشانی را نکوهش می‌کند و آثار زیان‌بار و پیامد‌های منفی فراوانی را برای آن می‌شمارد و به مردم و حاکمان اسلامی و متوالیان امور، نسبت به این مسئله هشدار می‌دهد.

پیامبر اکرم (ص): از فقر و کفر به خداوند پناه برده و می‌فرمود: اللهم انی أعوذ بک من الکفر و الفقر. (خدایا از کفر و ناداری و فقر به تو پناه می‌برم).^۴

چرا که فقر دین را می‌زداید و عقل را سرگردان می‌کند و ایجاد دشمنی می‌کند. بدین ترتیب انسانی که فضای اندیشه اش را، تامین آب و نان فراگرفته است، چگونه می‌خواهد و می‌تواند به رشد فکری و فرهنگی و کمال برسد.

فقر و بینوایی، قشر‌های محروم اجتماع را از لحاظ دینی به دو بخش تقسیم می‌کند:

الف) بخشی جدا شده از پیکر دینی

ب) بخشی دور مانده از صفوف دینی

^۴ - تهذیب الأحكام، ج ۵، ص ۱۰۱





بخش اول آن است که فقر به دین آن، آسیب رسانده و سبب سستی عقیده اش گردیده است و به لغزشگاه شک و سستی اعتقادی کشیده می‌شود و همچون اندام فرو افتاده ای جدا می‌گردد و بازیچه ی دست گمراهان و گروه های مبتذل مثل شیطان پرستی و.. می‌گردد.

از اینجا بود که اهل بیت عصمت (ع) می‌کوشیدند تا قوت روزی و نفقه را در تاریکی های شب به محرومان برسانند و آن ها را از پرتگاه ها نجات دهند.

بخش دوم، آن است که در مقابل پیامدهای منفی فقر ایستادگی می‌کند و دین خود را نگاه می‌دارد و همهی مشکلات را با بردباری و تحمل رنج یا توکل و صلاح به انجام می‌رساند اما چه بسیار از اعمال عبادی مانند انجام فریضه ی حج و نقش جدی در اطعام عید قربان و عید فطر داشته باشد را نمی‌تواند به انجام رساند و از برکات آن بهره مند گردند و از معنویات نیز به همان گونه محروم هستند.

۲-۲) آلودگی محیط اخلاقی و اجتماعی

مردم تابع محیط قرار می‌گیرند و جذب جریان غالب آن می‌شوند بنابراین هر قدر که اجتماع و محیط گرایش به امور متعالی داشته باشد، افراد اجتماع نیز تمایلشان به همان سمت است.

مثلت تربیت شامل خانواده و مدرسه و محیط اجتماعی است ولی اثرگذاری جامعه به مراتب قوی تر از آنهاست زیرا کشش های اجتماعی به اندازه ای نیرومند و توانا است که عموم مردم از مقراتش پیروی می‌کنند و بدون اندیشه و فکر، خویشتن را با آداب و سنن آن منطبق می‌سازند.

امیر المومنین امام علی (ع) می‌فرماید: الناس بزمانهم اشبه منه بابائهم.^۵ (شباهت اخلاقی مردم به محیط اجتماعی و مقتضیات زمان خود بیشتر از شباهت به صفات خانوادگی است).

انسان دارای یک بعد اجتماعی است و انسان نسبت به گروه خود حساسیت فراوان دارد و تابع افکار و عقاید اوست.

هرگاه بدعت تازه ای مانند انواع مد لباس و سبک پوشش مورد پسند افراد جامعه قرار گیرد، تبدیل به عادت می‌گردد و خود به خود به تمام افراد جامعه برای تطبیق با آن فشار وارد می‌کند و آدمی ناگزیر به آن خوی می‌گیرد.

و امروزه شاهد این اتفاق تلخ هستیم که پنجاه درصد از زنان جامعه ی اسلامی بی حجاب در معابر حضور دارند.

^۵ - خصائص الانمه، ص ۱۱۵



مقام معظم رهبری در سخنانشان می فرمایند: مواظب باشید که انقلاب اندلسی در کشور ما به ظهور نرسد.

۲-۳) تبلیغات و عملکرد دشمنان

دشمنان با نقشه ها و اعمال شیطانی خویش تصویری نارسا از دین ارائه می دهند. آنها با انواع ترفند ها مردم را از گرایش به اسلام باز می دارند و به القای شبهه ها، دروغ ها، تهمت ها و مسائل غیر واقعی می پردازند.

این گونه فعالیت ها در همه ی اعصار وجود داشته است، که باید برای خنثی کردن آن مجهز شد. بدین ترتیب قدرت های سلطه جوی اقتصادی و سیاسی جهانی رگ حیات منافع خویش را در گسترش ظلم و فساد و بیداد و محرومیت و بی ثباتی میان کشور های اسلامی می بینند.

از سوی دیگر چون آنها تاکید اسلام را بر عدالت و مساوات، فضایل اخلاقی، استقلال و عزت، برخوردار از قدرت، ثبات، غیرت، وحدت و ظلم ستیزی را شاهد هستند، بنای بنیان کنی و براندازی نظام اسلامی و تضعیف باور های اسلامی را پیش می گیرند.

مقام معظم رهبری اعلام کردند که استکبار جهانی یک هزار میلیارد دلار برای مبارزه با اسلام هزینه کرده است و جوانان و زنان را طعمه ی تبلیغات سودجویان می سازد و برای شکار جوانان و بانوان و ممانعت آنان از تعلیم و تربیت دینی، ابزار های فراوانی را به کار می گیرند، تا کالا های ضد دینی خود را به فروش رسانند. آنان با تبلیغات پیدا و پنهان و توسل به روش افتناع هوشمندانه به کارهای فرهنگی و ضد اسلامی جوامع همت می گمارند و شاهرگ های تبلیغاتی جهان را در اختیار می گیرند.

قربانیان ساده این تبلیغات، مصرف کنندگانی هستند که اغلب درباره علل تصمیم های خود، فکر نمی کنند و امیال آنی را در جوانان پدید آوردند که آنان ناخواسته به خرید و مصرف کالاهای فرهنگ غربی و مبتذل روی می آورند و به گفته ی پژوهشگران، گاه بیش از ۶۲ درصد خریداران بدون برنامه ریزی قبلی، خرید می کنند.

نمونه ی بارز آن سند ۲۰۳۰ یونسکو بود که با هوشیاری رهبر معظم انقلاب اطلاع رسانی عمومی شد و اجرای آن متوقف گردید.



۴-۲) تاثیر نادرست برخی عالمان دین

تبلیغ گفتاری و تذکرات اخلاقی، اگر چه در هدایت انسان‌ها نقش دارند ولی تا مردم نمونه‌ای معتقد به باورها و آراسته به کمالات، سجایای اخلاقی و دوری از صفات ناپسند را در برابر دیده‌ی خویش نبینند، آنگونه که باید به فراگیری عقاید و امور دینی و عمل به فرامین الهی روی نمی‌آورند.

شهید مطهری می‌فرماید: هیچ چیز بشر را بیشتر از عمل، تحت تاثیر قرار نمی‌دهد. شما می‌بینید که مردم از انبیا و اولیا زیاد پیروی می‌کنند ولی از حکما و فلاسفه، آنقدرها پیروی نمی‌کنند. چرا؟ چون فلاسفه فقط می‌گویند و فقط تئوری می‌دهند، اما انبیا و اولیا، تنها تئوری و فرضیه ندارند، عمل هم دارند. اول عمل می‌کنند بعد می‌گویند. وقتی انسان بعد از آنکه گفت عمل کرد، آن گفته اثرش چندین برابر خواهد بود. همچنین امیر المومنین امام علی (ع) می‌فرماید: کونوا دعاه الناس بغير الستکم.^۶ (مردم را به دین دعوت کنید اما نه با زبان، با غیر زبان دعوت کنید).

۵-۲) القای ناکارآمد بودن دین

القای ناتوانی دین در حل مشکلات یکی دیگر از شیوه‌هایی که به منظور ضربه زدن به باورهای دینی از آن استفاده می‌گردد و با این هدف صورت می‌گیرد که دین توانایی حضور در ابعاد مختلف زندگی را ندارد و فقط با مسائل فردی انسان‌ها سر و کار دارد. در واقع این گونه شبهات به ترویج افکار مکتب سکولاریسم می‌پردازد.

سکولاریسم^۷، مکتب فکری است که پس از قرن هجدهم در جهان غرب رواج پیدا کرد و عقل‌گرایی بر اندیشه و فرهنگ جوامع غربی حاکم شد و این مفهوم را القاء کرد که بشر در سایه‌ی خرد و دانش تجربی خود می‌تواند قوانین مربوط به فرهنگ، سیاست، قضاوت و مانند آن را پدید آورد و هیچ نیازی به دخالت دین در اداره‌ی زندگی اش نمی‌باشد. در واقع سکولارها معتقدند دین نباید مبنای فعالیت‌های اجتماعی قرار گیرد و اینگونه می‌کوشند، دین را از صحنه‌ی جامعه خارج سازند.

آنها بر این باورند که در عرصه‌ی سیاست و زندگی جمعی انسان‌ها باید عقلانیت حاکم گردد. به عبارت دیگر آنان برای حاکمیت الهی جایگاهی قائل نمی‌باشند.

^۶ . کافی، کلینی، ج ۲، ص ۷۸

^۷ . Secularism





۶-۲) غفلت خانواده ها به معنویت

یکی از عوامل گریز جوانان از مذهب، بی تفاوتی و عدم توجه خانواده ها به مسائل مذهبی و عدم نظارت خانواده ها بر عملکرد جوانان است. معنویت یعنی به ناظر بودن خدای متعال توجه کرد و نتیجه ی آن انجام واجبات و ترک محرمات است.

متأسفانه پدران و مادران در عملکردشان به این امر خطیر، بی تفاوت شده اند و هم نسبت به فرزندانشان غافل گردیده اند. بطوریکه پیامبر اکرم (ص) روزی نگاهی به گروهی از نوجوانان انداختند و فرمودند: ویل لاولاد آخرالزمان من آبائهم. فقیل: یا رسول الله من آبائهم مشرکین؟ فقال: لا. من آبائهم المومنین. لا یعلمونهم من الفرائض و اذا تعلموا اولادهم منعوهم و رضوا عنهم بعرض یسیر من الدنیا و انا منهم برئ و هم منی براء.

(وای بر اطفال و نوجوانان آخرالزمان از پدرانشان. گفته شد: ای رسول خدا از پدران مشرکان؟ فرمودند: نه، از پدران مومنانشان که چیزی از واجبات را به آنها آموزش نمی دهند و اگر آنها هم واجبات را فرا گیرند جلوی آنها را می گیرند و به چیز کمی از دنیا راضی هستند، پس من از آنها بیزارم و آنها نیز از من بیزارند). با توجه به این روایت شریف، والدین به جای اینکه هدایتگر فرزندان باشند و امر به معروف و نهی از منکر کنند خود مشوق فساد یا نسبت به ارزش های مذهبی بی تفاوت می شوند.

در اینجا به نمونه هایی از آن اشاره می شود:

(الف) رهاسازی فرزندان به امیال و گرایش ها.

(ب) پر نکردن صحیح و متناسب اوقات فراغت آنان در منزل.

(ج) فضای بی دینی حاکم بر محیط خانه مانند حرام خواری.

(د) ضعف باور های مذهبی اطرافیان.

(ه) عدم توجه کافی والدین به آموزش های بیرون از خانه و فرزندان.

(و) رفت و آمد های آنان با بستگان دین گریز.

(ز) رواج آداب و رسوم و باور های خرافی در محیط خانواده.

(ی) افراط و تفریط های بی مورد والدین نسبت به رفتار و گفتار فرزندان.



۲-۷) تضاد های فکری

یکی دیگر از علل و عوامل دین گریزی، تضاد فرهنگ هاست که به شکل های گوناگون برای جوانان مطرح است، همانند تضاد فرهنگ خانه با ارزش های اجتماع، تضاد علم و دین، دین و تجدد و... در جوامع اروپایی و فضاهای مجازی برای رهایی از این تضاد ها، تلاش کرده اند، قلمرو دین را از علم جدا کنند بدین صورت که دین ارتباط با خدا را بیان می کند و رابطه ی فردی با خداست و جنبه ی اجتماعی ندارد و علم مربوط به مسائل هستی است و تمام ارزش ها و باید ها و نباید ها، از نوع سلیقه های شخصی است و ربطی به دین ندارد. در نتیجه نباید دین به امور دنیا کاری داشته باشد و اصل تساهل و تسامح را در دین پذیرفته اند. بطوریکه اولاً یک متدین با یک بت پرست می توانند به راحتی زندگی کنند و تضاد های اعتقادی و رفتاری هم از بین می رود.

ثانیاً، چون از منظر آنها دین واقعیتی ندارد، در برابر ارزش های جامعه تضاد نمی تواند داشته باشد. اما شیوه ی فوق از نظر اسلام مردود است، زیرا از منظر قرآن حق با باطل و نور با ظلمت هرگز آشتی ندارند. بدین منظور ما قائل به مصالح و مفساد واقعی هستیم نه عمل به صرف سلیقه و رای و در تضاد تئوری ها با وحی، قطعاً باید تئوری ها را کنار گذاشت و به وحی مسلم اعتماد کرد.

۲-۸) گناه کردن

یکی از ریشه های اصلی دین گریزی، کردار زشت انسان و پیروی از هوا و هوس است. به عبارت دیگر عامل دیگر اصلی این دستاورد، خود انسان است و عوامل جبری محیطی نمی باشد. از نظر قرآن، کار های ناشایست انسان در قالب های ظلم و کفر و اسراف و فسق، سبب بروز بیماری در اندیشه و روان آدمی گشته و مانعی محکم در راه گرایش به دین و خداوند است. بنابراین اساس دین گریزی و ریشه های اصلی آن را باید در رفتار و کردار آزادانه انسان یافت و بررسی اموری که از اختیار او خارج است. تذکر این نکته لازم است همان گونه که انجام معاصی و گناه نمی گذارد انسان به طرف خدا گام بردارد و مانعی در راه گرایش به دین و دینداری است، برای کسانی که متدین به دین و مذهب هستند نیز این خطر وجود دارد که اگر مرتکب گناه و کبائر شوند، به تدریج به ورطه ی بی دینی و دین ستیزی کشانده می شوند. که این مطلب از این آیه ی قرآن به خوبی استفاده می شود: *ثم کان عاقبه الذین اسأوا السّوای ان کذبوا* بآیات الله و کانوا بها یستهزئون.^۱ (سپس سر انجام کسانی که کارهای بد کردند این شد که آیات خدا را دروغ انگاشتند و بدانها استهزاء می کردند).

^۱. سوره مبارک روم، آیه ۱۰



برخی از اشخاص مشاهده می‌شوند که خود را پیرو دین می‌دانند ولی در انجام برخی امور دینی کوتاهی کرده، زیر بار نمی‌رود و پس از دقت و بررسی دریافته که اینان به خاطر آلودگی به گناهی که مرتکب آن می‌شوند، دچار این حالت شده‌اند و اگر آن را جبران نکنند چه بسا شدیدتر شده و سر از بی دینی و دین ستیزی در می‌آورند و از دایره‌ی دین بیرون می‌آیند و به ورطه‌ی بی دینی کشیده می‌شوند.

۹-۲) تقلید و شخصیت‌گرایی

یکی از آسیب‌ها و آفت‌هایی که به دینداری وارد می‌گردد، تقلید است. یعنی پیروی کورکورانه و تبعیت ناآگاهانه از فرد، گروه یا اندیشه‌ای بدون دلیل و برهان است و مانعی بزرگ و حجابی عظیم در راه گرایش به دین و خدا پرستی می‌گردد و نمی‌گذارد که آدمی به اندیشه و تعقل بپردازد و راه صحیح را برگزیند. شان دین و هدف آن ایجاد بینایی و دانایی و مخالفت با کوری و نادانی است و مردمان را به تذکر و اندیشه ورزی و به بصیرت و بینایی می‌خواند و از این طریق آنان را هدایت می‌کند.

اگر تقلید مذموم بر دینداری حاکم شود، به شدت آسیب می‌رساند و زمینه‌ی انحرافات گوناگون فراهم می‌شود. بسیاری از مصیبت‌هایی که در طول تاریخ بر سر اسلام و مسلمانان رفته است، به سبب فرهنگ و تقلید کورکورانه و پیروی ناآگاهانه بوده است زیرا تقلید کورکورانه هویتی برای انسان باقی نمی‌گذارد و چنین انسانی تن به هرکاری می‌دهد و هر ناروایی را مرتکب می‌شود.

پیروی و تقلیدی که شکل سرسپردگی پیدا کند، مفسده‌های فراوانی در پی دارد و جز تباهی زندگی این دنیا و سرای آخرت چیزی به دنبال نخواهد داشت. اما منطبق دین اجازه نمی‌دهد که مردمان، رهبران و پیشوایان خود را چشم و گوش بسته انتخاب کنند و بدون چون و چرا اطاعت کنند.

نمونه‌های تقلید کورکورانه از رهبران فاسد را می‌توان در دوران حکومت هزار ماه سیاه بنی امیه به ویژه معاویه مشاهده کرد. مسلمانان به علت عدم بلوغ فکری و جهل و نادانی و فاصله گرفتن از امامت، تحت تاثیر شخصیت‌های حاکمان فاسد زمان خویش قرار می‌گرفتند گویا تقلید یک گزینه‌ی نهفته‌ای است که از انسان اختیار را سلب می‌کند. در نتیجه هر روز بر جاهلیت مدرن زمان و به دنبال آن جدایی از معنویت و دین‌گریزی ظاهر می‌شود و نتیجه‌ی آن این بود که امروزه شاهد قربانی شدن مسلمانان در جهان هستیم. در یک نقطه داعش با حمایت آمریکا و صهیونیست متولد می‌شود و در نقطه‌ی دیگر گروه‌های تکفیری و وهابیت با حمایت انگلیس تیشه به ریشه‌ی دین می‌زنند.



فصل سوم

نتیجه گیری

با توجه به مطالب بررسی شده در این مقاله می توان به این نتایج اشاره کرد:

۳-۱) تاج کرامت و شرافت در انسانی نهادینه شده که ارتباط با عالم ملکوت و ایمان به جهان

غیب داشته باشد، که نتیجه‌ی آن رسیدن به مقام خلیفه الهی در روی زمین است و مراد از جانشین خداوند در روی زمین، الگو قرار دادن انسان های کامل در تمام عرصه های زندگی است.

۳-۲) با توجه به ویژگی های فطری، انسان دارای گرایش هایی است که او را به بینش شهودی

می‌رساند. یکی از ابعاد فطرت انسان‌ها، گرایش آگاهانه به دین و پرستش خاضعانه‌ی ذات اقدس باری تعالی است. بدین ترتیب ضرورت دینداری در حقیقت زنده کردن بعد روحانی انسان است تا بتواند به راه و روش زندگی سعادت مندانه همراه با تکامل دست یابد.

۳-۳) همان طور که در بخش دوم اشاره شد. عواملی به صورت آفت ها و آسیب ها در مسیر

دینداری قرار می‌گیرد و بستر دین گریزی را فراهم می‌کند. برای اینکه انسان بتواند به درک درستی از حقیقت دین دست یابد، لازم است که با موانعی که مسیر هدایت را مسدود می‌کند، آگاه گردد. بدین ترتیب لازم به ذکر است که با این موانع نیز آشنا شده تا با شفاف سازی و برطرف کردن شبهات بتوان گامی ارزشمند در احیای مبانی کرامت انسانی برداشته شود.



منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- تمیمی آمدی، محمد بن عبد الوهاب، شرح غررالحکم و دررالکلم، شرح جمال الدین محمد خوانساری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۶.
- ۳- ابن منظور الافریقی المصری، لسان العرب، دارصادر، بیروت، بی تا.
- ۴- پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی، دایره المعارف قرآن کریم، قم، ۱۳۸۴.
- ۵- مجلسی، محمدباقر، بحارالنوارالجامعه لدرراخبار الائمه الاطهار، مؤسسه الوفاء بیروت، ۱۴۰۳ ق، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
- ۶- شریعتی، محمد تقی، تفسیر نوین، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بی تا.
- ۷- المتقی الهندی، کنز العمال، بیروت، الرساله، ۱۴۱۳ ق.
- ۸- مطهری، مرتضی، حماسه حسینی، چاپ دهم، انتشارات صدرا، ۱۳۶۶ ش.
- ۹- زیور، رضاع، دایره المعارف قرآن، جلد ۱۳.
- ۱۰- طهماسبی، علی، دغدغه های فرجامین (پژوهشی در معنا شناسی دین)، نشر یاداوران، ۱۳۷۸ ش.
- ۱۱- فلسفی، محمد تقی، جوان از نظر عقل و احساسات، چاپ پانزدهم، هیئت نشر معرف اسلامی، ۱۳۴۸ ش.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بررسی تجرد نفس حیوانی با تاکید بر نظریات ابن سینا و سهروردی

سیده علیه حسینی شیعی امامی حجازی^۱

چکیده

مسئله تجرد نفس از مسائل قدیمی فلسفه می‌باشد و حکماء مسلمانی که طرفدار تجرد نفس هستند، دلایل و براهین متعددی برای اثبات آن اقامه کرده‌اند؛ چراکه این بحث تأثیر مستقیم در اثبات معاد دارد. در صورت مادی بودن نفس، جاودانگی آن زیر سوال می‌رود و در نتیجه بحث معاد بی‌معنا می‌شود. از آنجایی که براهین متعددی از جانب فلاسفه و حکما در اثبات نفس انسانی وجود دارد، در این نوشتار به‌طور خاص به بررسی تجرد یا مادی بودن نفس حیوانی پرداخته می‌شود.

در این مقاله ابتدا مقدماتی تحت عنوان تجرد نفس و ملاک آن، علم حضوری و ملاک آن، تعریف نفس حیوانی با تکیه بر مبانی فلسفی ابن سینا و سهروردی بیان می‌شود و سپس حلقه ربط بین این مباحث در یک جمع‌بندی نهایی توضیح داده می‌شود که در نهایت دیدگاه این دو فیلسوف بزرگ در مورد تجرد نفس حیوانی با استناد به نظریات فلسفی آن‌ها، استنباط و بیان می‌شود.

لازم به ذکر است که این بررسی در مورد تجرد نفس حیوانی هم در آثار حکماء متقدم و هم در مقالات متأخرین مغفول واقع شده و یا حداقل به‌طور مستقل به آن پرداخته نشده است.

^۱ کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه شهید مطهری



مقدمه

اهمیت بحث مادی و مجرد

ملاک تمایز مادی و مجرد در موجودات، از مباحث مهم فلسفی است که با بسیاری از مباحث فلسفی و مسائل اعتقادی ارتباط دارد؛ از جمله حرکت در مجردات، معاد، رابطه نفس و بدن، مراتب عوالم و نحوه تحقق آن‌ها.

اما در این مقاله به طور خاص به تبیین ملاک تجرد از دیدگاه دو فیلسوف بزرگ اسلام ابن‌سینا و سهروردی پرداخته می‌شود و در نهایت تجرد نفس حیوانی بر مبنای این نظریات بررسی می‌شود.

اهمیت بحث تجرد نفس حیوان

ممکن است در مرحله اول این بحث بی‌اهمیت تلقی شود چراکه بحث مجرد یا مادی بودن نفس حیوان چندان کاربردی ندارد. اما از آنجایی که یکی از رسالت‌های مهم دانش فلسفه فراهم کردن بحث‌های ایدئولوژی و نظری می‌باشد، این بحث هم به‌عنوان یکی از مباحث زیر بنایی مورد بررسی قرار می‌گیرد تا نتیجه حاصل از آن در اختیار علوم دیگر قرار داده‌شود؛ هرچند کاربرد آن در خود فلسفه مشهود نباشد. علاوه بر آن، اثبات تجرد نفس حیوانات، مسأله‌ی بقا پس از مرگ و حشر و معاد آنان را نیز در پی دارد. نفس در نزد فلاسفه مسلمان دو گونه است:

۱. نفس سماوی (فلکی)

۲. نفس ارضی



نفس ارضی خود بر سه قسم می باشد:

۱. نفس نباتی
۲. نفس حیوانی
۳. نفس انسانی

نفس ناطقه انسانی به اتفاق تمام فلاسفه مجرد است. هر چند تجرد آن ناقص می باشد. نفس نباتی نیز از این بحث خارج است و سخن در تجرد نفس حیوانی می باشد. از طرف دیگر در یک تقسیم تجرد نفس به دو قسم می باشد:

۱. تجرد عقلی
۲. تجرد مثالی

با بررسی دیدگاه‌های حکما روشن می شود که آن‌ها در وجود نفس مجرد عقلی هم عقیده‌اند و عمده‌ی اختلاف نظر آنان در بحث تجرد مثالی یا خیالی می باشد. حکمایی که تجرد قوه‌ی خیال را نپذیرفته‌اند تجرد نفوس حیوانی را نیز انکار کرده‌اند. زیرا حیوانات از قوه تخیل بالفعل بهره دارند بنابراین تجرد نفس آن‌ها از سنخ تجرد مثالی می باشد. از جمله‌ی این حکما ابن سینا و سهرودی می باشند که گرچه از ظاهر نظرات آنان عدم تجرد نفس حیوانی برداشت می شود اما در آراء آنان شواهدی وجود دارد که بیان‌گر گرایش آنان به این نظریه می باشد. در ادامه به بررسی این نظرات می پردازیم.



تعریف نفس حیوانی

تعریفی که مورد تأیید تمام فلاسفه مسلمان می‌باشد عبارت است از:

«هی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهت ما یدرک الجزئیات و یتحرک بالاراده» (ابن سینا، ۱۴۰۴،

ج ۲، ص ۳۲)

قید "من جهت ما یدرک الجزئیات و یتحرک بالاراده" اشاره به قوای مدرکه و محرکه حیوان دارد که نفوس حیوانی به واسطه آنها از نفوس نباتی جدا می‌شوند و قوای مدرکه نفس حیوانی به دو قسم تقسیم می‌شوند. یکی قوایی که از خارج ادراک می‌کنند و به آنها مشاعر ظاهری یا حواس ظاهری می‌گویند و دیگر قوایی که از داخل ادراک می‌کنند و به مشاعر باطنی یا حواس باطنی معروف می‌باشند. مراد از قوای مدرکه در اینجا مدرک صور جزئیات است نه کلیات، زیرا مدرک کلیات، نفس ناطقه انسانی است در حالی که بحث ما مربوط به نفوس حیوانی می‌باشد.

معنا شناسی و ملاک مجرد و مادی

واژه مجرد در لغت به معنای "پوست کنده شده" می‌باشد و در اصطلاح فلسفه دارای معنای سلبی است و در مقابل مادی قرار می‌گیرد پس مجرد به معنای "بدون ماده" می‌باشد. از آنجایی که معنای مجرد یک معنای سلبی می‌باشد و در برابر مادی قرار می‌گیرد فهم آن بسته به درک صحیح واژه مادی می‌باشد. مادی چندین معنا در فلسفه و علوم دیگر دارد اما آنچه محل بحث ماست عبارت از این سه معنا می‌باشد:

۱. هیولی اولی

۲. هیولی ثانیه

۳. معنایی اعم از این دو یعنی محل اعراض و محل و متعلق نفس

مقصود از موجود مجرد در نظر مشائیان و اشراقیان

معنای مجرد در این دو دیدگاه متفاوت است. مراد مشائیان از ماده اعم از هیولای اولی و ثانیه است یعنی موجودی که دارای "امتداد" و "قوه" و "استعداد" و ویژگی‌هایی که لازمه آنها هست می‌باشد. ولی



مقصود اشراقیان از ماده امری است که فقط ویژگی "قوه و استعداد" در آن لحاظ شده است و "امتداد" در آن دخالتی ندارد بنابراین در نظر مشائیان موجود مجرد موجودی است که نه دارای "قوه و استعداد" و لوازم آن و نه دارای "امتداد" و لوازم آن می‌باشد. اما در نظر اشراقیان موجود مجرد موجودی است که "قوه و استعداد" و لوازم آن را ندارد اما می‌تواند "امتداد" داشته باشد. و از این جهت است که مشائیان موجودات مجرد را منحصر در عالم عقل و معقولات کرده‌اند اما اشراقیون علاوه بر عالم عقل، به عالم مثال و موجودات مثالی نیز قائل شده‌اند.

ملاک علم حضوری

از آنجایی که سهروردی ملاک تجرد را حضور شیء نزد خود می‌داند و این سخن در واقع عبارت اخری علم حضوری است به‌طور خلاصه به بررسی علم حضوری و ملاک آن می‌پردازیم:

مبنا و مأخذ تمام علم‌های عادی و تصویرهای معمولی که از آن‌ها به علم حصولی تعبیر می‌شود علم‌های حضوری است و همه آن‌ها از آنجا سرچشمه می‌گیرند. در علم حضوری ارتباط و اتصالی وجودی بین حقیقت شیء ادراک شده با واقعیت شیء ادراک کننده وجود دارد. نظریه فلاسفه اسلامی در تبیین انواع علم حضوری بدین قرار است:

۱. علم حضوری نفس به ذات خود.
۲. علم حضوری نفس به کارهایی که در دایره وجودش اتفاق می‌افتد.
۳. علم حضوری نفس به قوی و ابزارهایی که به وسیله آن‌ها این کارها را انجام می‌دهد.

نکته قابل توضیح این است که در قسم دوم و سوم از آن جهت که این پدیده‌ها از ملحقات و مراتب وجود نفس هستند و به حسب واقعیت و وجود به وجود نفس پیوسته‌اند و فرض انتقطاع آنان از نفس عین نابودی آن‌هاست، هیچ‌گاه متصور نیست که ذهن این دو قسم را از شهود خود نفس جدا کند و چون ما به خودمان و قوا و اعضای دراکه خود و افعال ارادی خود علم داریم قسم چهارمی به انواع علم حضوری اضافه می‌شود:





۴. محسوسات با واقعیت خود در حواس موجودند و این نیز یک نحو علم حضوری است. از قبیل اثر مادی که هنگام دیدن در شبکیه پیدا می‌شود و اعصاب چشم با خواص مخصوص خود تحت شرایط معین تأثیری، در آن اثر می‌کنند و آن را به شکل و صورت مخصوص در می‌آورند. (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۰۳)

دیدگاه ابن سینا

موجود مادی ذاتاً دارای امتداد و قوه و استعداد است. بر این اساس موجود مجرد فاقد شکل و رنگ و قوه است و بالفعل می‌باشد. از نظر ابن سینا دلیل تجرد نفس، ادراک کلیات و معقولات می‌باشد. یکی از دلایل تجرد نفس از نظر ابن سینا چنین است:

محل صور معقول جسم و جسمانی نیست بلکه مجرد است و چون نفس ناطقه انسانی مدرک و محل معقولات و کلیات است و از آنجایی که کلیات دارای انقسام و ثابل اشاره نیستند (یعنی مادی نیستند) محل آن‌ها نیز قابل انقسام و قابل اشاره نیست پس جسم و جسمانی نیست. بنابراین اثبات می‌شود که نفس هم جسم و جسمانی نیست.

عبارت: «اشارة: ان اشتهيت الآن ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم و لا في وضع فاسمع. انك تعلم ان الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان يصير منقسم في الوضع و ذلك اذا لم يكن كثرتها كثر ما ينقسم في الوضع كأجزاء الباقية لكن الشيء المنقسم الى كثره مختلفه الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم و في المعقولات معانٍ غير منقسمه لا محالة و الا لكانت المعقولات انما تلتئم من مبادي لها غير متناهية بالفعل و مع ذلك فانه لا بد في كل كثره متناهية او غير متناهية من واحد بالفعل و اذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل و يعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث هو لا ينقسم فإذن لا يرتسم في ما ينقسم في الوضع و كل جسم و كل قوة في الجسم منقسم.» (ابن سینا، ۱۴۳۵، ج ۲، ص ۳۸۶-۳۷۰)

بنابراین ملکه و استعداد درک کلیات منحصر در انسان می‌باشد و نفوس حیوانی فقط به درک محسوسات و جزئیات می‌پردازند. از این لحاظ می‌توان گفت ملاک تجرد نفس در نفوس حیوانات وجود ندارد و طبق نظر ابن سینا آنان بهره‌ای از تجرد ندارند.



همچنین او مبنای نظریه تجرد نفس حیوانی که همان تجرد قوهی خیال می‌باشد را نپذیرفته و برای جسمانی بودن آن دلایل فراوانی آورده است. او در کتاب النجاه تصریح می‌کند که ادراک خیالی، ادراکی مادی و جسمانی است، نه مجرد. زیرا طبق مبانی فلسفی او، که فقط عقل را مدرک کلیات می‌داند و هر نوع ادراک جزئی را به قوای جسمانی نسبت می‌دهد، نمی‌تواند معتقد به تجرد خیال باشد از این رو، در کتاب النجاه می‌گوید:

"و اما المدرك للصور الجزئیة علی تجرید البتة من العلائق، كالخیال، فهو لا یتخیل الا ان ترسم الصورة الخیالیة فیہ فی جسم، ارتساماً مشتركاً بینه و بین الجسم... فقد اتضح ان الادراك الخیالی هو ایضاً بجسم" (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۵۰).

و در کتاب النفس شفاء سه دلیل بر جسمانی بودن خیال اقامه می‌کند. اگرچه در کتاب المباحثات خود در مادی بودن آن تشکیک نموده و بر تجردش دلیل آورده است.

یکی از دلایل ابن‌سینا بر جسمانی بودن خیال در کتاب النفس شفا بدین تقریر می‌باشد که گاه ما دو صورت خیالی در ذهن داریم که در ماهیت مشترکند، ولی به لحاظ مقدار با یکدیگر متفاوتند مثلاً دو مربع را تخیل می‌کنیم که یکی بزرگ و دیگری کوچک است. بدیهی است که این دو صورت با یکدیگر متفاوتند. اگرچه تمایز آن‌ها به لحاظ اختلاف در ماهیت نیست. حال این سؤال مطرح می‌شود که منشأ تفاوت این دو چیست؟ منشأ تفاوت یا مربوط به اشیای خارجی است که صور خیالی از آن‌ها أخذ شده است و یا مربوط به ذهن ماست. بطلان فرض اول آشکار است، زیرا در بسیاری از موارد صور خیالی مصداق خارجی ندارند تا بگوییم تمایز این صور به تبع تمایز مصداق خارجی آن‌هاست. پس تمایز این صور از ناحیه مصداق نیست. با بطلان فرض اول، فرض دوم متعین می‌گردد؛ و معلوم می‌شود که تمایز صور خیالی از حیث مقدار به خود ذهن باز می‌گردد، یعنی صورت بزرگ‌تر در جزء بزرگ‌تری از محل جسمانی و صورت کوچک‌تر در جزء کوچک‌تر آن مرتسم شده‌است. به عبارت دیگر، کمیت مقداری صورت متخیل تابع کمیت محل جسمانی آن است. بدین ترتیب، اثبات می‌شود که صور خیالی در محلی مرتسم می‌گردند، نه آن که در نزد نفس مجرد حاصل شوند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۶۴).

بنابراین بدیهی است که تجرد نفس حیوانی را مورد انکار قرار دهد.



او در کتاب المباحثات ادراک ذات توسط حیوان را زیر سوال می‌برد و می‌گوید حیوان بر خلاف انسان که ذات خود را به‌ذاته درک می‌کند، ذاتش را به وهم و آلت وهمیه درک می‌کند همان طور که هرشی محسوس یا موهوم دیگر را با آلات حس و وهم درک می‌نماید.

"اعلم إن نفس الإنسان تشعر بذاتها، و نفس الحيوان الاخر تشعر بذاته بوهمه في آله و همه، كما تشعر بأشياء اخرى بحسه و وهمه في آلتها..." (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۷۹)

و نیز می‌گوید: اگر حیوان شعوری به ذاتش داشته باشد ادراکش توسط قوه وهم است و در نتیجه چون شاعر و مشعور دو چیزند، ذات مدرک ذات نیست بنابراین تجردی هم ثابت نمی‌شود.

"و أما إدراك الحيوان لذاته إن كان هناك شعور بذاته و هو الصحيح - فبالوهم في مقرّ القوه الدراكه الباطنه التي لها مخلوطا غير ممكن التفصيل و التجريد؛ و الوهم غير النفس الحيوانية الشاعره الاولى، فإن الوهم لا يتوهم ذاته و لا يثبتته و لا يشعر به." (همان، ص ۲۲۱)

او در انکار تجرد نفس حیوانی حتی ادراک معانی غیر جسمانی را از جانب حیوان انکار می‌کند. مسأله این است که حیوانات دارای خوف و غضب و امثال آن هستند و چون این قبیل معانی فاقد مقدارند و غیر قابل تجزیه و قسمت اند و نمی‌توانند در جسم حلول کنند و اگر مدرک این معانی را جسمانی بدانیم یعنی معانی معقول حلول در قوه جسمانی کرده و قوهی جسمانی آن‌ها درک کرده‌است. در غیر این صورت باید قائل شویم حیوان معانی غیر جسمانی را درک می‌کند پس از تجرد برخوردار است.

اما پاسخ ابن‌سینا به این مسأله این است که خوف و غضب و امثال این حالات، معانی جسمیه‌اند و برای عقلی شدن نیاز به تجرید دارند.

اما می‌توان با تلفیق و کنار هم گذاشتن براهینی که بر اثبات تجرد نفس انسان آورده‌است نتیجه‌ای خلاف آنچه بدان تصریح داشته اتخاذ نمود. از جمله این استدلال در المباحثات که مبتنی بر "تعقل ذات" است و او خودش آن را برترین برهان در باب اثبات تجرد می‌داند:

انسان می‌تواند ذات خود را تعقل کند و هرآنچه ذاتی را تعقل کند ماهیت آن ذات نزدش حاضر می‌شود به همین دلیل ماهیت ذات انسان نزدش حاضر است. حال این تعقل ذات یا از طریق صورتی دیگر برابر با صورت انسان حاصل گردیده که لازمه‌ی آن اجتماع مثلاًن و محال است یا اینکه خود ذات نزدش حاضر



است که همین صحیح است. هرآنچه ذاتش نزد خود حاضر باشد قائم به ذات است پس نفس قائم به ذات است. از طرفی هر جسم و جسمانی غیر قائم به ذات است پس نفس جوهری غیرجسمانی است.

"من شأننا أن نعقل أنفسنا- سواء كان طبعاً أو كسباً- فبعض الأشياء يعقل ذاته و جوهره، و ما يعقل شيئاً فحقيقه ذلك الشيء حاصله له، فحقائق ذواتنا حاصله لها، و ليس مرتين- فإن حقيقه الشيء مرة واحدة- و ليس نفس الوجود- فهذا لكل شيء، و ليس كل شيء يعقل ذاته؛ فهذا إذن هو أن حقائق جوهرنا الأصلية ليست لغيرها. و هذا معنی قولهم: «كل ما يرجع على ذاته فهو عقل» أي تكون ماهية ذاته- التي بها هي بالفعل لذاته، ليست لغيره، و نحن نعقل جوهرنا فجوهرنا ماهيته لذاته ليست لغيره... (همان، ص ۱۵۵-۱۵۶)

از طرف دیگر ابن سینا علی رغم سخنان خود در رد ادراک ذات حیوانات در بخش دیگری از کتاب المباحثات اینگونه بیان کرده که اگر نفس حیوانی از بقاء برخوردار نباشد باید همواره در حال تغییر باشد در حالی که به حدس می توان دانست که یک حیوان با وجود تمام تغییراتی که در طول زندگی او رخ می دهد، همواره نسبت به ذات خود آگاه است و متذکر آنچه قبلاً حس کرده بود می باشد.

حال اگر فرض انسان معلق در فضا را بتوان در مورد حیوان بیان کرد و در شرایطی که ابن سینا برای انسان معلق بیان کرد نفس حیوان را قرار دهیم یعنی حیوانی را تصور کنیم که هیچ تماس و تأثیر و تأثری با اطراف خود نداشته و اعضاء بدن او نیز با هم در تماس نباشند و هیچ ادراکی از پیرامون خود نداشته باشد و... باز هم او از نفس و ذات خود غافل نیست.

طبق این بیان چون نفس حیوانی می تواند ادراک ذات داشته باشد و چون در استدلال مذکور، لازمه ی ادراک ذات را تجرد نفس می داند، بنابراین ناگزیر است تجرد نفس حیوان را نیز بپذیرد.

و این بیان با عدم پذیرش تجرد قوه ی خیال از سوی ابن سینا، منافاتی ندارد، چرا که می توان قوه ی خیال حیوان را مادی دانست اما علم و ادراک به ذاتش را اثبات نمود.

دیدگاه سهروردی

سهروردی نیز همانند ابن سینا منکر تجرد مثالی می باشد و به تبع تجرد نفس حیوانی را نمی پذیرد اما طبق دیدگاه هایی که ارائه داده است او نیز ناگزیر به قبول این نظریه می باشد.



او از ابن سینا در پذیرش جسمانیت خیال پیروی کرده اما صور خیالی را مجرد و باقی و موجود در عالم خیال منفصل می‌داند. طبق نظر او در حکمه الاشراق خیال و وهم و متخیله قوهء واحداند که به سه اعتبار، سه نام مختلف گرفته‌اند. محل قوهء خیال، مغز است، اما صور خیالی نه زمان دارند و نه مکان و نه در نفس منطبع می‌باشند بلکه مستقل از نفس و قائم به ذات^۱ اند.

"و قد علمت انّ انطباع الصور فی العین ممتنع، و بمثل ذلك یمتنع فی موضع من الدماغ. و الحقّ فی صور المرایا و الصور الخیالیة أنّها لیست منطبعة..." (سهروردی، ۱۳۷۵، ۲، ص ۲۱۰-۲۱۲).

سهروردی قوهی خیال را مجرد از ماده نمی‌داند، بلکه معتقد است که نفس در مرتبهی خیال، برای ادراک صور جسمانی، این صور را در عالم خیال منفصل مشاهده می‌نماید، و تخیل را اضافهی اشراقی نفس به این عالم و مشاهده صور معلقهی خیالی موجود در آن می‌داند. بنابراین خود قوهی خیال را مجرد نمی‌داند.

دوانی در شرح هیاکل النور در بیان حکمایی که قائل به تجرد برزخی حیوانی بوده‌اند، از سهروردی نام می‌برد و می‌گوید:

او با استدلال خود بر تجرد قوه عاقله مبنی بر "ثبات ذات با تغییر اعضاء بدن" علاوه بر اینکه تجرد نفس انسانی را اثبات می‌کند، در جایی دیگر بر اثبات تجرد نفس حیوانی نیز از آن استفاده کرده است. "ثم لا یدهب علیک أنّ المصنّف أشار فی غیر هذا الکتاب إلى جریان هذا الدلیل فی سایر النفوس الحیوانیة اذ لو لم یکن لها نفس باقیة لکان الفرس یتبدّل کل حین و الحدس الصائب یحکم بخلافه و بأنّ الفرس یشعر بذاته مستمراً مع تبدّل بدنه و لذلك یتذکّر ما أحسّه من قبل فللحیوانات أیضا عنده نفوس مجردة كما هو مذهب الأوائل. (جلال الدین دوانی، ۱۴۱۱، ص ۱۲۵)

بنابراین چون اعضای بدن حیوانات همواره در حال تغییر و دگرگونی است و ذات و هویت آنان ثابت باقی می‌ماند، نتیجه گرفته می‌شود که نفس حیوانی از تجرد برخوردار است و غیر از اعضاء بدن مادی می‌باشد. سهروردی همچنین از راه اثبات ادراک ذات حیوانات، ناگزیر به پذیرش تجرد نفس حیوانی می‌باشد، زیرا حیوانات همانند انسان‌ها می‌توانند ذات خود را ادراک کرده و نسبت به حوادث گوناگون، حالات و واکنش‌های مناسب و متنوع نشان دهند پس معلوم می‌شود به ذات و احوالات ذات خود ادراک و احاطه



دارند و چون ادراک ذات مستلزم علم است و علم حضور مدرک برای مدرک می‌باشد، بنابراین حیوانات همان طور که به احوالات درونی خود علم دارند، به نفس خویش هم علم دارند و این علم دائمی می‌باشد. موجودات مادی علم به ذات و علم به غیر ندارند بنابراین موجود مجرد موجودی است که در نزد خود حضور دارد یعنی نزد خود موجود است و به خود ادراک حقیقی دارد پس ادراک و حضور ملازم با تجرد است. اما موجود مادی چون اجزای آن از یکدیگر غائب است ادراک به ذات یا غیر ندارد.

علم حضوری به خود (خود آگاهی) که دلالت بر تجرد می‌کند، اقسام آن از نظر شیخ اشراق عبارت‌اند

از:

۱. علم حضوری به خود (من).
۲. علم حضوری به قوای خود (بدن).
۳. علم حضوری علت به معلول و مجردات نسبت به یکدیگر.
۴. علم واجب تعالی به اعیان مادی و ماسوی. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۷)

یکی از دلایل حضوری بودن علم نفس به خود از نظر سهروردی چنین می‌باشد:

اگر علم نفس به خودش حضوری نباشد و توسط صورت و مثال باشد از دو حال خارج نیست: یا می‌داند که این صورت و مثال متعلق به نفس است یا نمی‌داند. اگر نداند پس نفس خود را شناخته و علم به نفس ندارد و اگر بداند که مثال و صورت نفس اوست، پس قبل از این باید به نفس خود بدون صورت و مثال علم داشته باشد که اکنون تشخیص داده این صورت و مثال متعلق به اوست.

عبارت: «ان کان بمثال ان لم یعلم ان مثال لنفسه فلم یعلم نفسه ان علم انه مثال نفسه فقتد علم نفسه لا

بالمثال.» (همان، ج ۲، ص ۱۱۱)

بنابراین طبق نظر سهروردی ادراک حیوانات از نفوسشان نیز حضوری می‌باشد چرا که مسلم است حیوانات همانند انسان‌ها نسبت به ذات و حالات و قوای خود علم دارند اگرچه ممکن است از انواع و درجات بالاتر علم حضوری بهره‌مند نباشند.

پس نفوس حیوانی طبق نظر سهروردی نیز باید مجرد باشند هرچند او منکر تجرد قوه‌ی خیال باشد.



جمع بندی و نتیجه گیری

ابن سینا چون ملاک تجرد نفس را ادراک معقولات می‌داند و نفس حیوانی به اتفاق نظر همه فلاسفه فاقد قوهی درک معقولات و فقط واجد قوهی درک محسوسات می‌باشد، و چون تجرد قوهی خیال انکار نموده پس نفس حیوانی طبق ظاهر نظر ابن سینا از تجرد عقلی و مثالی برخوردار نیست.

اما چون او حیوانات را دارای ادراک ذاتی و ثبات هویت در عین تغییر بدن می‌داند، طبق بیان و براهینی که گذشت، می‌توان او را قائل به نظریه تجرد نفس حیوانی دانست.

در مورد سهروردی نیز با اینکه او هم منکر تجرد قوه خیال و در نتیجه منکر تجرد مثالی نفس حیوانی می‌باشد، می‌توان با توجه به مباحثی که در این نوشتار بیان شد، شبه استدلالی با سه مقدمه ذکر کرد و نتیجه‌ای خلاف ظاهر دیدگاه او استنباط نمود:

مقدمه ۱: اثبات شد نفس حیوانی دارای قوه دراکه و حرکت ارادی می‌باشد.

مقدمه ۲: هرکس قوای ارادی دارد به قوا و ادراکات خود علم حضوری دارد.

مقدمه ۳: علم حضوری از نظر سهروردی همان ادراک لِنفسه (حضور شیء نزد خود) می‌باشد و این

همان ملاک تجرد است

نتیجه: پس طبق مبانی فلسفی موجود در دیدگاه سهروردی لازم می‌آید او نیز نفس حیوانی را مجرد

بداند.



منابع

۱. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، *الاشارات والتنبیحات*، النشر البلاغه، قم، چاپ دوم، ۱۴۳۵ ه.ق.
۲. همو، *الشفاء*، ناشر: مکتبه آیه الله المرعشی، قم، چاپ اول، ۱۴۰۴ ه.ق.
۳. همو، *الشفاء*، تحقیق حسن زاده آملی، ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، قم، ۱۳۷۵ ه.ش.
۴. همو، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، ناشر: انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۹ ه.ش.
۵. همو، *المباحثات*، ناشر: انتشارات بیدار، چاپ اول، قم، ۱۳۷۱ ه.ش.
۶. سهروردی، شهاب الدین، *مجموعه مصنفات (تلویحات)*، ناشر: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ه.ش.
۷. همو، *حکمة الاشراف*، ناشر: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ه.ش.
۸. مطهری، مرتضی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ناشر: صدرا، تهران، چاپ شانزدهم، ۱۳۶۸ ه.ش.
۹. المحقق الدوانی، *شواکل الحور فی شرح هیاکل النور*، ناشر: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، چاپ اول، ۱۴۱۱ ه.ق.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تربیت و تنبیه کودک از منظر اسلام و علوم تربیتی

فاطمه نظافت یزدی^۱

رحیمه ابراهیمی^۲

چکیده

تربیت فرزند از مسائل مهم خانواده است. درباره روش‌های تربیت کودک به مواردی از جمله الگو سازی، عادت، موعظه، تشویق، بیان قصه، امر و نهی، قهر و تنبیه کودکان اشاره شده است، در این میان، مشروعیت «روش تنبیه» با تردید مواجه شده است. نوشتار حاضر، با بیان اصول کلی تنبیه، بررسی و نقد ادله مخالفان و بیان دلایل موافقان، معتقد شده است که روش تنبیه در صورت عدم کارایی سایر روش‌ها و با رعایت اصول و شرایطی ویژه، جایز بوده و روشی کاربردی و مهم در تربیت کودکان می‌باشد. این مقاله به روش توصیف و تحلیل و به گونه کتابخانه‌ای صورت گرفته است.

کلید واژه: تربیت، کودک، تنبیه.

^۱ کارشناسی فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه شهید مطهری

^۲ استادیار گروه فقه و حقوق دانشگاه شهید مطهری واحد خواران مشهد





مقدمه

مسئله تربیت فرزندان از بزرگ‌ترین وظایف و مسئولیت‌های والدین در قبال فرزندان می‌باشد؛ از این رو بر والدین لازم است هر چه زودتر و سریع‌تر به امر تربیت کودک بپردازند؛ چون دوران کودکی، دوران تکوین است و از نظر اهمیت می‌توان آن را مهم‌ترین دوره حیات به حساب آورد؛ زیرا مایه‌های حیات بعدی انسان مربوط به این دوره است. (قائمی، ۱۳۶۸، ۲۴۴)

همچنین از طرفی آدمی در آغاز ولادت با داشتن غریزه، بنای زندگی‌اش بر اساس اصل لذت است. و به اصطلاح روانشناسان حیات او صرفاً حیوانی است. (ملکوتی فر، ۱۳۸۸، ۱۶۴) و از طرف دیگر دوران کودکی دوران تأثیر پذیری است و این حالت با سن و رشد، نسبت معکوس دارد. به هر میزان که سن بالاتر می‌رود، میزان تأثیرپذیری کمتر می‌شود. (قائمی، ۱۳۶۸، ۲۴۵) و از آنجاکه پایه و اساس سعادت و رستگاری، از این مرحله آغاز می‌گردد، بر پدر و مادر لازم است تمام تلاش خود را جهت تربیت کودک خود به کار ببندند. و بنابر آیه‌ی قرآن کریم که می‌فرماید: در هر کاری از راه‌های آن داخل شوید. (بقره/ ۱۸۹) بر والدین لازم است به شناخت شیوه‌ها و عوامل مؤثر در تربیت کودکان بپردازند تا در پرتو آن، تربیت صحیح کودکان به طور مطلوب تأمین شود و کودکان به سعادت و کمال برسند و همچنین جامعه، از محیطی سالم برخوردار باشد. (فلسفی، ۱۳۶۴، ۸۰/۲)

روش‌های گوناگونی برای تربیت کودکان وجود دارد. از جمله: تربیت از طریق الگو سازی، عادت، موعظه، تشویق، بیان قصه، امر و نهی، قهر و تنبیه بدنی.



روشی که در مورد جواز آن اختلاف و نزاع وجود دارد و در مقاله حاضر انشاءالله به آن خواهیم پرداخت، روش تربیت کودک از طریق تنبیه و ضرب کودک است.

از جمله سوالات و اختلافاتی که در مورد این روش وجود دارد این است که: آیا تنبیه از نظر اسلام و اخلاق جایگاهی در تربیت صحیح دارد یا خیر؟ آیا تنبیه با شخصیت و مصلحت کودک منافات ندارد؟ ادله مخالفان و موافقان تنبیه چیست؟ اگر استفاده از این روش جایز است با چه اصول و شرایطی می‌توان از آن استفاده کرد؟ برای تحقیق این مسائل در آغاز به بررسی مفهوم تربیت، کودک و تنبیه می‌پردازیم و به دلیل این که تنبیه یکی از راه‌های تربیت کودک می‌باشد، ابتدا اهمیت تربیت کودک در اسلام و بعد از آن مراحل تربیت و عوامل تأثیر تربیت را بیان می‌کنیم و در نهایت به ذکر مطالب مربوط به نقد و پذیرش تنبیه می‌پردازیم.

۱- مفاهیم

۱-۱- تربیت

تربیت از ریشه ربو گرفته شده و در لغت به معنای زیادت و فزونی است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۴، ۳۰۴) و ربو اصلش از مضاعف یعنی رب بوده و رب در اصل به معنی تربیت و پرورش است؛ یعنی ایجاد کردن حالتی پس از حال دیگر در چیزی تا به حد نهایی و تام و کمال خود برسد. (راغب، ۱۴۱۲، ص ۳۳۶) همچنین رب به معنای مدبر، مربی، مالک، قیم،... و نیز اصلاح کننده‌ی هر چیز گفته شده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱، ۳۹۹)

تربیت در اصطلاح عبارت‌اند از: «انتخاب رفتار و گفتار مناسب، ایجاد شرایط و عوامل لازم و کمک به شخص مورد تربیت، تا بتواند استعدادهای نهفته‌اش را در تمام ابعاد وجودی خویش به طور هماهنگ پرورش داده و شکوفا سازد و به سوی هدف و کمال مطلوب، به تدریج حرکت کند» (انصاری و دیگران، ۱۴۲۸ق، ۳/۲۵۷).

مقصود از تربیت کودک به طور خاص آن است که: مربی، اعم از پدر، مادر، معلم و...، طفل را در بُعد روحی و اخلاقی پرورش دهد، به گونه‌ای که جسم و جان و عقل و علم او افزایش یابد و در این باره به طوری انجام وظیفه نماید که آنچه به مصلحت اوست از امور مربوط به دین و دنیای وی، انجام پذیرد. (انصاری و دیگران، ۱۴۲۸ق، ۳/۲۶۰) در حقوقی مدنی نیز تربیت را این گونه تعریف می‌نماید: «تربیت طفل عبارت است از آموختن آداب اجتماعی و اخلاق متناسب با محیط خانوادگی او و همچنین کوشش در



فراگرفتن علم یا صنعت یا حرفه متناسب با زمان و وضعیت اجتماعی خانوادگی که بعداً بتواند به وسیله به دست آوردن عایدات کافی، زندگانی خود را به رفاه بگذارند» (امامی، ۱۳۷۶، ۱۹۰/۵).

۲-۱) کودک

از آنجا که درباره تنبیه کودک سخن می‌گوییم، ضروری است بدانیم کودک کیست؟ کودک یا صغیر در لغت به معنای فرزند انسان می‌باشد که معادل آن در زبان عربی طفل است. (ابن زکریا، ۱۴۰۴، ۴۱۳/۳)

در اصطلاح فقهی، کودک یا صغیر، کسی است که به بلوغ نرسیده و محجور است و نمی‌تواند در اموال خود تصرف کند. (خمینی، ۱۴۰۸، ۱۲/۲)

در اصطلاح حقوقی نیز، کودک یا صغیر به کسی اطلاق می‌شود که به سن بلوغ نرسیده و کبیر نشده است. (صفائی، قاسم زاده، ۱۳۸۲، ۲۰۳)

در قانون مجازات مدنی، شروع سن مسئولیت کیفری، معادل بلوغ شرعی دانسته شده است. (ماده ۸۸ ق.م.ا مصوب ۹۲)

در مقاله حاضر؛ چون تنبیه کودک توسط والدین (نه حاکم) مطرح است باید به معیار عرفی رجوع نمود. این معیار در مورد رفتارهای مختلف متفاوت است. بنابراین برای تنبیه، سن مشخصی را نمی‌توان بیان کرد. اگر چه عرف، برای دوره‌های سنی خاص، انواع متفاوتی از تنبیه را مناسب می‌بیند.

۳-۱) تنبیه: تنبیه در لغت به معنای بیدار کردن، هوشیار ساختن و آگاه کردن کسی بر امری می‌باشد. (عمید، ۱۳۸۱، ۷۳۴/۱)

تنبیه در اصطلاح روانشناسی به معنای به کارگیری محرک آزار دهنده به دنبال یک رفتار نامطلوب، برای کاستن از احتمال وقوع رفتاری نامطلوب می‌باشد. (سیف، ۱۳۹۱، ۱۱۳)

به دلیل آن که تنبیه از آخرین روش از روش‌های تربیت بوده؛ بنابراین ابتدا به بیان اهمیت تربیت سپس به ذکر مراحل و روش‌های تربیت می‌پردازیم.

۲- اهمیت تربیت کودک در اسلام

در روایات، از تربیت به عنوان بهترین ارث پدر برای فرزند (کلینی، ۱۴۲۹، ۱۵۰/۸) و بهترین هدیه پدر به وی (نوری، ۱۴۰۸، ۱۶۴/۱۵) یاد شده است. از پیامبر اعظم ﷺ نقل شده که فرموده‌اند: شما در مقابل یکدیگر



مسئولیت دارید. مرد نسبت به خانواده، و اهل بیت خویش نگاهبان است و باید آن‌ها را محافظت نماید و در مورد آنان مسئولیت دارد، زن نیز نسبت به فرزندانش این‌گونه می‌باشد. (ورأم، ۱۳۸۷، ۱/۲۵).

امام سجاد علیه السلام در رساله‌ای که به رساله حقوق شهرت یافته خطاب به پدران فرموده است: شما در مقابل فرزند که ولایت و سرپرستی او را دارید مسئول می‌باشید، تا به نحو شایسته او را تربیت نمایید و به راهی که بتواند خداوند را بشناسد، راهنمایی و هدایت کنید. (نوری، ۱۴۰۸، ۱۶۸/۱۵)

اهمیت اهتمام والدین به تربیت از ارتباط وثیق آن با هدایت و سعادت یا ضلالت و شقاوت مورد اشاره در این روایت هویداست بلکه در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام آمده است: هر طفلی بر فطرت خداشناسی و توحید (اسلام) متولد می‌شود و پدر و مادر او سبب می‌شوند تا به دین یهود، نصاری یا غیر این دو گرایش پیدا کند. (عاملی، ۱۴۰۹، ۱۲۵/۱۵) در روایات اسلامی، علاوه بر بیان اهمیت تربیت، به جزئیاتی از آن نیز اشاره شده است یکی از این موارد توجه دادن به تأثیر تربیت در سنین خردسالی و سفارش والدین نسبت به مبادرت به این مهم از سنین ابتدایی است. به فرموده امیرالمؤمنین علیه السلام: «آموزش در کودکی، همانند نقش بر سنگ است که هرگز از بین نمی‌رود» (مجلسی، ۱۴۱۰، ۱/۲۲۴).

۳- مراحل تربیت

از مهم‌ترین مسائل تعلیم و تربیت، شناخت عوامل و راه‌های مؤثر آن است، تا در پرتو آن آموزش و تربیت به‌درستی و به‌طور مطلوب تأمین شود. (انصاری و دیگران، ۱۴۲۸، ق، ۳/۳۶۱)

تربیت کودک، در سنین مختلف، ابزار ویژه خود را دارد. لذا در روایات دیده می‌شود که سه مرحله کلی برای بیان چگونگی رویارویی با فرزند مطرح شده است: مرحله‌ی آزاد بودن یا آموزش از طریق سرگرمی و بازی؛ مرحله‌ی دوم، آموزش فرمانبری و تعلیم خوب و بدها و مرحله‌ی سوم آموزش در قالب مشورت. امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «بگذار فرزندت تا هفت سال به بازی بپردازد، در هفت سال دوم به تأدیب و تربیت او همت گمار و در هفت سال سوم مراقب او باش» (عاملی، ۱۴۰۹، ۲۱/۴۷۵).

در روایت دیگری نقل شده که: «در هفت سال سوم مانند وزیر و مشاور با او رفتار کن» (عاملی، ۱۴۰۹، ۲۱/۴۷۶).

مرحله اول: بازی و سرگرمی: در قرآن آمده است: «زندگی دنیا فقط بازی و سرگرمی و تجمل پرستی و تفاخر در میان شما و افزون طلبی در اموال و فرزندان است» (حدید/۲۰). در این آیه شریفه مراحل مختلف عمر بشر و انگیزه‌های حاکم بر هر مرحله را پنج مرحله یعنی بازی و غفلت، سرگرمی، تجمل، تفاخر و





تکثیر بیان شده و نخستین مرحله، دوران کودکی است که زندگی در هاله‌ای از غفلت و بی‌خبری و بازی و سرگرمی فرو می‌رود. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۶۴/۱۹)

در حقیقت بازی‌های کودکان به منزله هستی‌حیاتی برای همه دوره‌های زندگی است؛ زیرا رشد و بروز شخصیت کودک از راه بازی میسر است و در حقیقت بازی موجب بروز استعداد و شخصیت می‌شود و از سوی دیگر بسیاری از ناهنجاری‌های کودکان را به‌وسیله آن می‌توان درمان کرد. (کشاوریز_قلی‌ها، ۱۳۹۱، ۳۶)

بازی راهی است که به‌وسیله آن بچه‌ها امور را می‌آموزند. اموری که هیچکس قادر به آموزش آن به کودک نیست. بازی دریچه‌ایست برای کشف واقعیت‌های دنیای خارج از طرف کودک. (مهجور، ۴۲، ۱۳۷۰) در واقع می‌توان گفت: کودکان بیش از هر چیز از بازی‌های خود مطلب می‌آموزند. (کشاوریز_قلی‌ها، ۱۳۹۱، ۳۶)

در خاتمه لازم است یادآوری شود، مقصود از آزادی کودک در این مرحله، این نیست که والدین کودک او را برای هر نوع بازی آزاد بگذارند، حتی بازی‌هایی که برای جسم و روح او مضر باشد؛ بلکه باید با ایجاد تنوع و کنترل بازی‌ها در جهت رشد جسمی و روحی کودک گام برداشته شود و از بازی‌های خشن، مخرب و آزار دهنده جلوگیری به عمل آید. (انصاری و دیگران، ۱۴۲۸ق، ۳۶۸/۳)

مرحله‌ی دوم: آمادگی برای تعلیم و تربیت

در روایات، هفت سال دوم عمر کودک را دوران تعلیم و تربیت نامیده‌اند؛ زیرا کودک در این سنین مفاهیم را درک می‌کند و خوب‌وبد، نفع‌وضرر، و زشت‌وزیبا را می‌فهمد و به‌طور جدی آمادگی و استعداد برای تعلیم و تربیت در او پیدا می‌شود. (انصاری و دیگران، ۱۴۲۸ق، ۳۷۰/۳)

مرحله‌ی سوم: مشاوره و بروز استعدادها

این مرحله تقریباً از اوایل بلوغ شروع می‌شود و در آن، نوجوان توان اظهار استعداد خویش را دارد؛ بنابراین والدین باید با مشورت و ایجاد زمینه‌های مناسب، او را در بروز استعدادهایش یاری نمایند. (انصاری و دیگران، ۱۴۲۸ق، ۳۷۲/۳)



۴-۱) حفظ شخصیت کودک

پیغمبر اکرم ﷺ می‌فرماید: وقتی نام فرزندان را می‌برید او را گرامی بدانید و در مجلس خود برای او جای باز کنید و احترامش نمایید و نسبت به او رو ترش نکنید. (شعیری، بی تا، ۱۰۶)

اولین شرط تربیت صحیح و پرورش شخصیت و استقلال کودک آن است که پدران و مادران، فرزندان خود را بشناسند و ارزش حقیقی آنها را از نظر دور ندارند، باور کنند که طفل آنها یک انسان واقعی است، ولی ضعیف و ناتوان. یک بشر حقیقی است و دارای ذخایر و سرمایه‌های بزرگ انسانی که باید به تدریج استعدادهای درونی‌اش شکفته شوند و از قوه به فعلیت بیایند. (فلسفی، ۱۳۶۴، ۸۰/۲)

کودکی که در خانواده مورد احترام قرار می‌گیرد، ارزش خود را درک می‌کند و با استقلال، با اراده و با اعتماد به نفس بار می‌آید و کمتر از اوامر پدر و مادر سرپیچی می‌کند. و روزی که بزرگ شد به عنوان یک عضو مستقل جامعه خود را فرومایه نمی‌بیند و پستی و حقارت در او راه ندارد. (فلسفی، ۱۳۶۴، ۹۵/۲ و ۱۱۹) در روایات دو نمونه از شخصیت دادن به کودک مشاهده می‌شود. اولین مورد در قالب حقوق فرزند، از حق اسم خوب داشتن صحبت شده است. پیامبر اکرم ﷺ فرموده‌اند: «اولین هدیه‌ای که هر یک از شما به فرزندش می‌بخشد نام خوب است. پس بهترین نام را برای فرزند خود انتخاب کنید» (مجلسی، ۱۴۱۰، ۱۳۰/۱۰۱؛ همچنین ن.ک. عاملی، ۱۴۰۹، ۳۹۰/۲۱؛ نوری، ۱۴۰۸، ۱۲/۱۵).

یکی از علل احیای حقارت که از دوران کودکی شروع می‌شود، اسم و لقب بد است. اسمی که والدین روی کودک می‌گذارند تا لحظه‌ی مرگ شریک زندگی اوست و پیوسته او را رنج می‌دهد. (فلسفی، ۱۳۶۴، ۲۳۲/۲)

در دومین مورد، از احترام به کودک، صحبت شده است. پیغمبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «به فرزندان خود احترام کنید و به روش و آداب پسندیده با آنها معاشرت نمایید.» (یعنی به آنها شخصیت بدهید برای آنها بها، ارزش و کرامت قائل شوید) (نوری، ۱۴۰۸، ۱۶۸/۱۵)

۴-۲) محبت به کودک

یکی از امور لازم و مهم در فرایند تربیت، ایجاد ارتباط سالم بین والدین و کودک است چرا که در این صورت کودک آمادگی بیشتری برای پذیرش آموزه‌های تربیتی خواهد داشت. واضح است، بهترین نوع رابطه، آن است که براساس محبت شکل گیرد. به همین جهت است که خداوند متعال در قرآن کریم سخن خود را با محبت یعنی با «بسم الله الرحمن الرحیم» آغاز کرده است. بی تردید آغاز کلام خداوند با محبت نسبت به بندگان او، یک نوع رابطه محبت‌آمیز را تشکیل می‌دهد.



محبت به کودک آثار تربیتی بسیاری دارد از جمله: باعث ایجاد احساس امنیت عاطفی می‌شود. والدین موظفند با بذل محبت به کودک، او را از عوارض نامطلوب کمبود محبت مصون داشته، و در حالت اعتدال روحی و روانی قرار دهند. یکی دیگر از آثار محبت به کودک پرورش اعتماد به نفس در وجود اوست که زمینه ساز موفقیت او در زندگی فردی و اجتماعی خواهد بود و سومین اثر از آثار محبت به کودک جلب اعتماد او به شخص محبت کننده است. والدین می‌توانند با محبت به کودک، علاقه‌ی او را به خود جلب نموده، و روحیه‌ی حرف‌شنوی را در او تقویت نمایند؛ همانطور که پیامبر اکرم ﷺ می‌فرمایند: انسان با کسی همراه است که او را دوست می‌دارد. (قمی، ۱۴۱۴ق، ۱۴/۲)

از دیگر آثار محبت به کودک، مصون داشتن او از انحرافات اخلاقی است. در واقع انحراف، لغزش و لجبازی بسیاری از کودکان در فقدان محبت و عدم تامین نیازهای عاطفی آنان نهفته است. بنابراین والدین موظفند با محبت به کودک، او را از بسیاری لغزش‌ها و انحرافات و همچنین از دیگر عوارض نامطلوبی که ناشی از فقدان محبت است، مصون داشت. (عارفی، ۱۶/۱۳۸۹، ۲۲۵)

شهید مطهری نیز تأثیر نیروی محبت را به آهن‌ربایی که صفات رذیله را جمع می‌کند و دور می‌ریزد تشبیه می‌کند. (مطهری، ۱۳۸۰، ۷۲)

از جمله مصادیق محبت به کودک بوسیدن وی و ارتباط لمسی با کودک است. در روایات آن‌چنان به محبت و بوسیدن کودک اهمیت داده شده که پیامبر اکرم درباره مردی که گفت من هرگز کودکی را نبوسیده‌ام فرمودند: این مرد در نظر من از دوزخیان است. (طوسی، ۱۴۰۷، ۱۱۱/۸) همچنین امام صادق علیه السلام می‌فرماید: اولاد خود را زیاد ببوسید؛ زیرا در مقابل هر بوسه، درجه‌ای از درجات بهشت به شما خواهند داد. (عاملی، ۱۴۰۹، ۴۸۵/۲۱؛ همچنین ن.ک. کلینی، ۱۴۲۹، ۴۹۹/۱۱؛ مجلسی، ۱۴۱۰، ۲۶۱/۴۳)

در تحقیقات اخیر ثابت شده که بچه‌ها به لمس با محبت نیاز دارند. دکتر تیفانی می‌گوید: تماس عاشقانه سرمنشا تغییرات فیزیولوژیکی است که به رشد و تکامل بچه‌ها کمک می‌کند، اعصاب و مغز را تحریک می‌نماید، جذب غذا را آسان‌تر می‌کند، سطح فشار هورمونی را کاهش می‌دهد و عملکرد سیستم ایمنی بدن را بهبود می‌بخشد. (ویمالا مک کور، ۱۳۸۱، ۲۵)

یکی دیگر از مصادیق روشن اظهار محبت نسبت به کودکان، مسرور نمودن آن‌هاست. پیامبر اعظم ﷺ می‌فرماید: «اگر کسی وارد بازار شود و هدایایی را برای زن و فرزندان خود خریداری نماید و با این کار آن‌ها را مسرور نماید، گویا هدیه برای گروهی نیازمند برده است و بهتر است ابتدا هدیه را به دختران خود بدهد قبل از پسران؛ زیرا اگر کسی دختر خود را خوشحال نماید، خداوند پاداش آزاد کردن بنده‌ای از





فرزندان اسماعیل به او عطا می‌فرماید و اگر کسی فرزند خود را شادمان و مسرور نماید، پاداش گریه از خوف خدا به او داده می‌شود و کسی که از خوف خدا گریست، خداوند او را به بهشتی که دارای نعمت‌های بزرگ است، داخل نماید» (عاملی، ۱۴۰۹، ۵۱۴/۲۱).

از دیگر مصادیق محبت به کودک، شرکت در بازی آن‌هاست. در روایات توصیه شده، والدین خود را به روش کودکان در آورند و بچگی کنند؛ یعنی رفتار کودکانه انجام دهد و خود را به صورت هم‌بازی او درآورد. (کاشانی، ۱۴۰۶، ۱۳۸۸/۲۳؛ صدوق، ۱۴۱۳، ۴۸۲/۳).

جابر بن عبدالله انصاری می‌گوید: «بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وارد شدم، در حالی که امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام بر پشت آن حضرت سوار بودند و پیامبر در حال سواری با آنان صحبت می‌کردند. پیامبر به آنان می‌گفت: چه شتر خوبی دارید و شما چه سواران خوبی هستید» (مجلسی، ۱۴۱۰، ۲۸۵/۴۳).

موقعی که پدر و مادر خود را تنزل می‌دهند و در بازی کودکان شرکت می‌کنند، جان طفل از مسرت و شادی لبریز می‌شود، و در باطن خویش احساس می‌کند که کارهای کودکانه‌ی او آنقدر ارزنده است، که پدر و مادر با او همکاری می‌کنند. چنین احساسی، شخصیت را در طفل زنده می‌کند و حس استقلال و اعتماد، در باطن او شکفته می‌شود. (فلسفی، ۱۳۶۴، ۱۲۸/۲).

در واقع بزرگسالان با شرکت در بازی کودکان می‌توانند مقصود و منظور خود را به کودکان آموخته و در واقع به جای استفاده از کلام که برای کودکان گنگ و نامفهوم است از بازی استفاده نمایند. (مهجور، ۱۳۷۰، ۴۳).

نکته) اجتناب از افراط در محبت به کودک: از امام باقر علیه السلام نقل شده که فرموده‌اند: «بدترین پدران کسانی هستند که در نیکی و محبت نسبت به فرزندان، از حد لازم تجاوز کنند و به زیاده‌روی و افراط بگرایند و بدترین فرزندان کسانی هستند که در اثر تقصیر و کوتاهی در انجام وظایف، پدر را از خود ناراضی نمایند» (یعقوبی، بی تا، ۳۹۱/۲).

یکی از علل پیدایش عقده‌ی حقارت، زیاده‌روی در اعمال محبت نسبت به کودک است. اطفالی که بیش از اندازه مورد مهر و نوازش واقع می‌شوند در نتیجه لوس و از خودراضی بار می‌آیند در واقع اهمیت و ارزش اندازه‌گیری صحیح در کم و کیف محبت و طرز اعمال آن کمتر از اصل محبت نیست. (فلسفی، ۱۳۶۴، ۲۴۳/۲).



۵- روش‌های تربیت کودک

۱-۵) روش‌های تهی از محرک ناراحت کننده

۱-۱-۵) تربیت از طریق اسوه و الگو بودن والدین برای کودکان

وجود گزینه تقلید در کودکان، زمینه‌ساز تاثیرپذیری آن‌ها از الگوهاست. در واقع پدر و مادر با اعمال و رفتار مناسب به شکل غیرکلامی ارزش‌ها و هنجارها را در رفتار کودک ایجاد می‌کنند. (خلجی ۱۳۹۰/۱۵۹)

همانطور که امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: مردم را با رفتار خود رهبری کنید نه با زبان خویش. (حمیری، ۱۴۱۳، ۷۷)

همچنین آن حضرت در روایت دیگر می‌فرمایند: «اگر عالم بر طبق دانایی خویش رفتار نکند، نصیحت او از دل‌ها همچون باران، از روی سنگ می‌لغزد» (کلینی، ۱۴۲۹، ۴۴/۱؛ همچنین ن.ک مجلسی، ۱۴۱۰، ۶۸/۷۵).

۲-۱-۵) تربیت از طریق عادت دادن کودکان به رفتار پسندیده

چه زیباست کلام امیرالمؤمنین علیه السلام که در وصایای خود خطاب به فرزندش امام مجتبی علیه السلام می‌فرماید: «قلب و دل کودک، همانند زمینی بدون گیاه و آماده کشت و زرع است، هر نمونه بذر و گیاهی که در آن افشاندن شود، می‌پذیرد. به همین جهت در کودکی به تربیت تو مبادرت نمودم، قبل از آن که قلبت سخت شود و به امور دیگر مشغول گردد» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ۳۳۷).

در حقیقت کودک قبل از این که عقلش به فعلیت برسد و قادر به درک مطالب علمی گردد، فطرت توحیدی و عواطف اخلاقی در ضمیر او فعلیت دارد و برای پذیرش تربیت آماده است. بر والدین لازم است از این فرصت و از بیداری فطرت ایمانی کودک حداکثر استفاده را بکنند و ایمان به خدا و سجایای اخلاقی را در وی پرورش و عادت دهند. (فلسفی، ۱۳۶۴، ۱۸۴/۲)

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند: «عادت و خوی، بر رفتار هر انسانی سلطه پیدا می‌کند و آن را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد» (امدی، ۱۴۱۰، ۳۰۹).

۳-۱-۵) تربیت از طریق موعظه

از آنجایی که انسان مدام در زندگی در معرض لغزش و غفلت است نیازمند موعظه است و تا آن اندازه دارای اهمیت است که بنابر فرموده‌ی امام سجاد علیه السلام: فقدانش برابر با هلاکت آدمی است. (اربلی، ۱۳۸۱ق، ۱۱۳/۲)



قرآن کریم در خطاب به پیامبر اعظم ﷺ می‌فرماید: «پیوسته تذکر و اندرز ده، زیرا تذکر، مؤمنان را سود می‌بخشد» (ذاریات ۵۵). هم‌چنین انبیاء و اولیاء الهی در تربیت امت و فرزندان خویش از روش موعظه بهره گرفته‌اند، در قرآن در مورد مواعظ لقمان به فرزندش به تفصیل سخن به میان آمده. لقمان فرزندش را به مهم‌ترین مسائل اعتقادی، یعنی توحید و هم‌چنین به نماز و نیز به امر به معروف و نهی از منکر گوشزد می‌نماید. (لقمان ۱۳ و ۱۷)

امیرالمؤمنین علیه السلام خطاب به فرزندش امام مجتبی علیه السلام می‌فرماید: «قلب خود را با موعظه زنده کن» (حرانی، ۱۴۰۴، ۶۹؛ هم‌چنین ن.ک. امدی، ۱۴۱۳ق ۵۱). البته باید دانست موعظه آدابی دارد مهم‌ترین مساله اینکه موعظه کننده خود به آنچه می‌گوید، عمل کند. موعظه را دور از چشم دیگران، با اظهار محبت و با گفتار نیک انجام دهند؛ هم‌چنین لازم است موعظه به صورت کنایه و به دور از خشونت و تندی و تحقیر و سرزنش انجام شود. (انصاری و دیگران، ۱۴۲۸ق، ۴۰۲/۳)

در روایت است که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: زیاده‌روی در سرزنش، آتش لجاجت را شعله‌ور می‌کند. (آمدی، ۱۴۱۰، ۹۴) و اینکه از تکرار سرزنش بپرهیزید که این کار باعث پیوستن به گناه و بی‌اثر کردن ملامت است. (آمدی، ۱۴۱۰، ۲۶۰؛ هم‌چنین ن.ک. ری شهری، ۱۳۶۷، ۷۶/۱)

۵-۱-۴) تربیت از طریق تشویق

یکی از تمایلات فطری انسان که از دوران کودکی آشکار می‌شود، میل به تحسین دیگران است. در واقع در سایه تشویق و تحسین استعدادها درونی افراد به فعلیت می‌رسد و کمالات نهایی مردم آشکار می‌گردد. (فلسفی، ۱۳۶۴، ۳۳۳/۲)

امیرالمؤمنین علیه السلام درباره اثرات تشویق ضمن نامه‌ای به مالک اشتر می‌نویسد: «یاد کردن کارهای نیک، انسان دلیر را به کوشش و حرکت بیشتر برمی‌انگیزد و انسان عقب مانده را به کار و تلاش ترغیب می‌کند» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ۳۷۳).

یکی از بزرگ‌ترین روانشناسان عصر حاضر «دکتر ماگدوگان» می‌گوید: تقریباً تمام اطفال بدون استثنا نیاز دارند که نیروی استعدادشان به درستی ارزیابی شود و در به کار گرفتن آنها مورد تشویق و ترغیب قرار گیرند تا شخصیت خویش را بر پایه اعتماد و اتکاء به نفس بنا نهند. (۱۳۶۲، ۳۵)



البته نکته قابل توجه‌ای که در این مرحله باید به آن عمل شود این است که تشویق باید به اندازه لازم صورت پذیرد، افراط و مبالغه در آن، اثر آن را از بین می‌برد. همچنین والدین باید توجه داشته باشند که کردار پسندیده کودک را (نه شخصیت وی را) مورد تشویق قرار دهند. (انصاری و دیگران، ۱۴۲۸ق، ۴۱۶/۳)

۵-۱-۵) تربیت از طریق بیان قصه

یکی از کارهایی که کودکان به آن علاقه دارند، شنیدن قصه است. قصه اگر جذاب و مناسب، طراحی و بیان شود کودک و نوجوان می‌کوشد خود را با شخصیت آن قصه همانند سازد. والدین می‌توانند با بیان داستان‌های جذاب به ساخت الگوی معنوی ذهن آنان بپردازند و زمینه علاقه و انگیزه آنان را در انجام مسائل معنوی فراهم آورند. (خلجی، ۱۳۹۰، ۱۷۶)

۶-۱-۵) تربیت از طریق ملازمه و امر و نهی به کودک

منظور از این نوع تربیت، همراه بودن با فرزندان در شکل دادن به عقیده و اخلاق کودک و مراقبت از فرزند در آماده کردن فردی و اجتماعی وی و پیگیری پیوسته از وضعیت کودک در تربیت جسمی، اخلاقی و تحصیل علمی و... می‌باشد؛ و تردیدی نیست در اینکه این نوع از تربیت، از مستحکم‌ترین پایه‌های تربیتی در رشد یک انسان متوازن و متکامل می‌باشد. (انصاری و دیگران، ۱۴۲۸ق، ۴۲۳/۳)

۲-۵) تربیت از طریق به کارگیری محرک ناراحت کننده (تنبیه)

تنبیه مورد تایید بسیاری از روانشناسان قرار دارد. ادوینری گاتری معتقد است: تنبیه به سبب این که نحوه‌ی پاسخ‌دهی فرد به محرک‌های معین را تغییر می‌دهد موثر است. در حقیقت، تنبیه به این علت در تغییر دادن رفتار نامطلوب موثر است که رفتار ناهم‌ساز با رفتار تنبیه شده را ایجاد می‌کند. (السون، هرگنهان، ۱۳۹۱، ۲۷۸) و اترچین نیز نگاشته است: «هر کودکی باید بفهمد که در صورت نافرمانی و سرپیچی از اطاعت، بزرگسالان با او برخورد نامطلوبی خواهند داشت. اگر کودک به خاطر عمل اشتباه خود تنبیه نشود تصور می‌کند که عمل او به‌طور ضمنی تایید شده است» (رونالدس، ۱۳۶۸، ۶۳).



۵-۲-۱) تربیت از طریق قهر و دوری از کودک

از جمله روش‌های تربیت، قهر با کودک است؛ به این صورت که پدر و مادر یا یکی از آن‌ها در مدت زمان کوتاه از کودک دوری می‌کنند و با او سخن نمی‌گویند یا اجازه ورود به مجلسی را به او نمی‌دهند یا غیر از این موارد. (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۴۲۵/۳)

امام کاظم علیه السلام به یکی از یاران خود که از دست فرزندش به ستوه آمده بود و شکایت می‌کرد فرمودند: او را نزن بلکه با او قهر کن اما خیلی طول نکشد. (حلی، ۱۴۰۷، ۸۹)

۵-۲-۲) تربیت از طریق محروم سازی و جریمه کردن

محروم‌سازی از دیگر روش‌های کارآمدی است که در آن کودک، به علت نافرمانی و انجام عمل زشت خود، به مدت معینی که نباید طولانی باشد از چیزی که مورد علاقه‌اش است محروم می‌شود.

۵-۲-۳) تربیت از طریق ضرب کودک

این مرحله از آخرین مراحل تربیت بوده به صورتی که زمانی که پدر و مادر از تمامی طرق اصلاحی دیگر عاجز شدند با رعایت کیفیات و کمیات از این روش استفاده می‌کنند. در تأیید این مطلب در روایت ذکر شده: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در پاسخ به سوال یکی از اصحاب نسبت عصیان اهل و خانواده‌اش، سه مرتبه فرمودند: آن‌ها را ببخش و عفو کن و در مرتبه چهارم فرمودند: اگر خواستی تنبیه کنی به اندازه جرم و گناه، او را تنبیه کن. (نور الدین هیثمی، ۱۴۱۴ق، ۱۰۶/۸)

البته نکته حائز اهمیتی که ذکر آن لازم است این است که در هنگام تنبیه کودکان در نظر گرفتن مصلحت کودک الزامی است. نباید کودک را به خاطر تشفی خاطر خود تنبیه کرد، بلکه همواره باید صلاح کودک را مدنظر داشت. در واقع مهم‌ترین عاملی که اقدامات والدین و سرپرستان را نسبت به کودکان جهت می‌دهد، رعایت مصلحت، خیر و صلاح، به تعبیر دینی، «غبطه» آنان است. از این رو در حقوق اسلام هیچ مرئی یا سرپرستی نمی‌تواند بدون رعایت مصلحت کودک اقدامی را مرتکب شود. (انصاری، احکام کودکان در اسلام، ۱۶/۱)

در اسلام تنبیهی پذیرفته شده است که راستای مصالح کودک باشد همان طور که هر اقدام ولی برای فرزند اعم از امور مالی (خرید برای کودک، قرض دادن یا قرض گرفتن برای کودک) و غیر مالی (مانند ازدواج) در صورت رعایت مصلحت کودک صحیح است.



همچنین در روایات از تنبیه در هنگام خشم نهی شده است؛ به دلیل آن که مبدا از روی تشفی و بی‌توجهی به مصالح کودک باشد. (ری شهری، ۱۳۶۷، ۷۶/۱) (همان)

۶- اصول کلی تنبیه:

اصل اول: رعایت مراتب در تنبیه

در تنبیه باید مراحل و مراتب آن را رعایت کرد و باید از مرحله ضعیف شروع کرد؛ چرا که شاید با اجرای مرحله‌ی ضعیف کودک به اشتباه خود پی‌برد و اصلاح شود. همانطور که در مراحل امر به معروف و نهی از منکر، ابتدا از مرحله‌ی ضعیف، مثل اظهار کراهت و سخن‌لین شروع می‌شود و در صورت عدم تأثیر مراحل قبلی از مرحله‌ی بعدی استفاده می‌شود (شهید ثانی، ۱۴۳۷، ۳۶۷/۲).

بنابراین اگر کودک قبل از اینکه تنبیه شود، متنبه شد، نباید او را تنبیه کرد؛ زیرا هدف از تنبیه، اصلاح کودک است. وقتی هدف حاصل شد، تنبیه معنی ندارد همچنین اگر بعد از تنبیه رفتار کودک اصلاح شد، دیگر نباید رفتار خلاف او را به رخ کشید و آن را بهانه‌ای برای تنبیه قرار دهیم.

اصل دوم: رعایت اثرگذاری در تنبیه

در تنبیه باید رعایت سن، شخصیت، حالات روحی، ضعف و قوت کودک را در نظر داشت؛ چرا که توجه به این امور، در مفید و مؤثر بودن یا برجا گذاشتن اثر منفی نقش مهمی دارد. حضرت امیرالمومنین علیه السلام می‌فرمایند: کیفر خردمندان، کنایه‌زدن است و کیفر نادانان آشکارا گفتن. (ری شهری، ۱۳۶۷، ۷۷/۱)

همچنین ایشان می‌فرمایند: اصلاح کردن نیکان با گرامی داشتن آن‌ها، و اصلاح کردن بدکاران با تأدیب (تنبیه) آنان است. (همان)

اصل سوم: آسیب نرساندن به کودک

باتوجه به اینکه هدف از تنبیه اصلاح و تربیت کودکان و نه آسیب رساندن به آنان است باید در این زمینه مراقبت کافی نمود. امام‌صادق علیه السلام مدارا با کودک به هنگام تنبیه بدنی را به حمادبن عثمان متذکر می‌شوند (عاملی، ۱۴۰۹، ۳۷۲/۲۸)

به‌علاوه در روایات، از زدن به نقاط حساس بدن کودک مانند سر و صورت (نورالدین هیشمی، ۱۴۱۴ق، ۱۰۶/۸) یا زدن که موجب سرخی یا کبودی بدن یا به تعبیری موجب پرداخت دیه شود به فتوای فقها نهی شده است. (خمينی، ۱۳۸۷، ۶۹۱/۲)



اصل چهارم: آگاهی کودک از علت تنبیه

کودک باید علت تنبیه را بداند؛ زیرا اگر نفهمد برای چه تنبیه می‌شود، روحش به کلی مشوش می‌شود، و اثر مطلوب را ندارد. (مطهری ۱۳۸۵: ۴۶) گاهی اوقات پیش از این که کودک معنای گناه را بفهمد او را تنبیه می‌کنند، با این ترتیب از اول تخم بدی را در دلش می‌کارند و بعد از اینکه موجود شریبری شد، شکایت می‌کنند که چرا باید این‌طور باشد. (پیاژه، بی تا، ۳۶)

۷- بررسی مشروعیت تنبیه بدنی

اکنون این پرسش ایجاد می‌شود که آیا تنبیه بدنی از نظر شرعی جایز است. آنچه در این باره گفته شده یا می‌توان گفت در چهار مورد قابل بررسی است. از این رو ابتدا دلایلی بر عدم پذیرش تنبیه بدنی اقامه می‌شود سپس مورد نقد و بررسی قرار گرفته، دلایل پذیرش آن مطرح و تقویت می‌گردد.

۷-۱) ادله مخالفان تنبیه

۷-۱-۱) خداوند متعال همه افراد را آزاد آفریده و حق قانون‌گذاری را بر اساس آیه شریفه «إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ لَئَلَّا لَلَّهِ» (غافر / ۵۲) (یوسف / ۴۰ و ۶۷) تنها برای خود تعیین کرده؛ بنابراین نمی‌توان بر دیگران حکم رانی کرد و بر آنان حکمی مانند تنبیه صادر کرد.

۷-۱-۲) در آیات قرآن کریم ظلم در حق دیگران عملی قبیح و حرام دانسته شده است؛ چنانچه قرآن کریم می‌فرماید: «وَبَشِّرِ الظَّالِمِينَ» (ال عمران / ۱۵۱) «الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (ابراهیم / ۲۲) تنبیه بدنی کودک ظلمی است که از سوی والدین بر فرزند روا داشته شده است.

۷-۱-۳) در روایت اذیت کردن هر مومنی نکوهش شده است. امام علی (ع) فرمود: هرکس بنده مومن‌ام را اذیت کند با من اعلام جنگ کرده است و هرکس بنده مومن‌ام را اکرام کند از غضب من در امان است. (صدوق، ۱۴۰۶، ۲۳۸) تنبیه بدنی کودکان، به دلیل این که موجب رسیدن آسیب جسمی و روحی به آنان می‌شود، یکی از مصادیق اذیت و ظلم بوده که در اسلام از آن نهی شده است.

۷-۱-۴) علاوه بر تمامی این‌ها آنچه در سنت وارد شده توصیه به محبت و رحم و اکرام کودکان شده است. رسول اعظم (ص) می‌فرماید: نسبت به کودکان خود ترحم و عطف داشته باشید. (عاملی، ۱۴۰۹، ۳۱۳/۱۰؛ همچنین ن.ک. کلینی، ۱۴۲۹، ۱/ ۴۴۹؛ صدوق، ۱۴۱۳، ۳/ ۸۲۳؛ حلی، ۱۴۰۷، ۸۹؛ ری شهری، ۱۳۶۷، ۱۳؛ مجلسی، ۱۴۱۰، ۴۳/ ۲۸۲)



امام رضا علیه السلام می فرمایند: به فرزندان‌تان خوبی کنید و به آنان نیکی نمایید زیرا آنان گمان می کنند که شما روزی آنان را می دهید. (منسوب به امام رضا، ۱۴۰۶، ۳۳۶)

۱-۲-۷) نقد و بررسی ادله مخالفان آیات و روایاتی که در مورد نهی از ظلم و آزار دیگران گفته شد، تنبیه بدنی کودکان را شامل نمی شود؛ چراکه هر نوع زدنی را نمی توان ظلم انگاشت. بنابراین چه در اصول حاکم بر تنبیه گفته شد پیداست که هیچ گونه قصد آزار، روشی که منجر به آزار شود یا اثر تربیتی بر آن مترتب نباشد، تجویز نشده است. بلکه اعتقاد ما بر آن است که صرفاً تنبیهی در شریعت مجاز دانسته شده که تمامی آنچه گفته شد در اعمال آن رعایت گردد. به این ترتیب باید گفت تنبیه بدنی از مصادیق روشن احسان به کودکان است چراکه سبب بازداشتن ایشان از انحرافات و کردارهای ناشایست بوده، باعث می شود تا فرزند از آلودگی پاک شود و در جهت کسب سعادت و خوشبختی به وی کمک گردد. بنابراین اطلاق آیه شریفه «مَاعَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ» (توبه/۹۱) جواز آن را اثبات می نماید. (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۳/۳۴۷)

آیت الله گلپایگانی می گوید: والدین موظفند کودکان خود را در جهت کسب اخلاق کریمه و آداب پسندیده تربیت نمایند و بر انجام کردار نیکو، صفات مردانگی و کرامت عادت دهند و از آنچه به حال خود و دیگران مضر است، منع نمایند و به طور کلی ولی کودک وظیفه دارد او را به انجام آنچه صلاح و خیر است، ترغیب و تشویق نماید. تنبیه و تأدیب اطفال در این گونه موارد ظلم نیست، بلکه احسان به آنها است تا در زندگی دنیا سعادت مند و به نعمت های الهی در آخرت دسترسی پیدا کنند. (گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ۲/۲۸۲)

همچنین آنچه از آیات قرآن، در مورد انحصار داشتن حاکمیت در خداوند گفته شد، مورد قبول است ولی به موجب شرع برای کسانی مانند پدر و حاکم ولایت ثابت شده است. این اولیاء چنانچه تنبیه بدنی را تنها راه اصلاح کودک بدانند مجازند که از آن استفاده نمایند. همان طور که از نظر متخصصین گاهی تنها راه تربیت کودک، تنبیه بدنی او شناخته شده است. به طور مثال گفته اند: «گاهی ممکن است رفتار نابهنجار کودک، آن چنان وخیم و خطرناک باشد که هیچ روشی برای تغییر و اصلاح آن جواب ندهد و به ناچار روش تنبیه تنها روش ممکن باشد مانند زمانی که رفتار نامطلوب کودک سلامت خودش و افراد دیگر را تهدید کند» (سیف، ۱۳۷۳، ۳۹۷).

در چنین شرایطی یا باید معتقد شد که ولی از صلاح فرزند چشم بپوشد و عوارض ناخوشایند آن را تحمل کند یا این که از اختیارات خود استفاده کند در حدود مطلوب پیش گفته، به تنبیه بدنی اقدام نماید. طبیعی است عقل سلیم مورد دوم را می پذیرد.



در مورد روایاتی که لزوم اکرام و محبت به فرزند را بیان می‌کند نیز باید گفت این روایات منافاتی با تنبیه کودک ندارد؛ چراکه تنبیه در مراحل بعد و در صورت عدم کارایی سایر روش‌های قبلی از جمله محبت و اکرام به کار برده می‌شود.

۷-۳) ادله موافقان تنبیه

۷-۳-۱) آیه ۶۹ حدید: قرآن کریم می‌فرماید: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خود و خانواده خود را از آتشی که هیزم آن، انسان‌ها و سنگ‌ها هستند، محافظت نمایید. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ.»

کلمه قوا، از مصدر وقایه و به معنای حفظ کردن چیزی از هر خطری که به آن صدمه بزند، و برایش مضر باشد است. (ابن اثیر، ۱۳۹۹ق، ۲۱۷/۵) و مقصود از اهل، خانواده انسان می‌شود. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۲۸/۱۱)

در تفسیر نمونه نیز بیان شده است که حق زنان و فرزند تنها با تامین هزینه زندگی و مسکن و تغذیه آن‌ها حاصل نمی‌شود مهم‌تر از آن تغذیه روح و جان آن‌ها و به کار گرفتن اصول تعلیم و تربیت صحیح است. قابل توجه این‌که تعبیر به قوا، (نگاه‌دارید) اشاره به این است که اگر آن‌ها را به حال خود رها کنید خواه ناخواه به سوی آتش دوزخ پیش می‌روند شما هستید که باید آن‌ها را از سقوط در آتش دوزخ حفظ کنید. (مکارم، ۱۳۷۴، ۲۸۷/۲۴)

بنابراین والدین موظف‌اند که مقدمات دوری فرزندشان را از هر عمل عذاب‌آور فراهم کنند و یکی از این اقدامات تنبیه بدنی کودک است؛ بنابراین اگر تنبیه بدنی کودک تنها راه برای اصلاح و تربیت وی و در امان ماندن از عذاب باشد واجب بوده یا حداقل رجحان خواهد داشت.

۷-۳-۲) روایات

روایاتی که در این زمینه قابل استناد است را می‌توان دو دسته دانست. در دسته نخست اصل تربیت مورد سفارش قرار گرفته است و از آنجا که تنبیه بدنی مرحله‌ای از تربیت است، می‌توان با استناد به اطلاق آن‌ها، دلیلی بر جواز اقامه نمود.

نمونه‌هایی از دسته نخست؛ امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: چون آیه «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! خود و خانواده خود را از آتش ننگه دارید» نازل شد، مردم گفتند: یا رسول الله! چگونه خود و خانواده‌مان را حفظ



کنیم؟ فرمود: عمل خیر انجام دهید و آن را به خانواده خود نیز یادآوری کنید و بر پایه فرمان برداری از خدا پرورش شان دهید «ادبوهم». (نوری، ۱۴۰۸، ۲۰۱/۱۲)

امام علی علیه السلام در تفسیر همین آیه می فرمایند: خود و خانواده خود را به خوبی تعلیم دهید و آنان را ادب کنید «ادبوهم» (ری شهری، ۱۳۶۷، ۷۴/۱).

امام صادق علیه السلام می فرماید: فرزندت را بگذار تا سن هفت سالگی به بازی مشغول باشد، در هفت سال دوم او را ادب و تربیت کن، «یؤدب» در هفت سال سوم او را ملازم خود قرارده «الزمه نفسک» اگر رستگار شد که چه بهتر و گرنه خیری در او نیست. (قمی، ۱۴۱۴، ۵۷۹/۸)

آغاز تربیت به استناد این روایت از هفت سالگی شروع می شود و باید پیوسته ادامه داشته و کنترل شود چنانچه مفاد جمله «الزّمهُ نَفْسُکَ» چنین است.

مردی دست فرزندش را گرفته به حضور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رسید و عرض کرد: ای پیامبر خدا، حق این فرزند بر من چیست؟ پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: نامی نیک برای او انتخاب کن، به طور صحیح و شایسته او را تربیت کن. (کلینی، ۱۴۰۹، ۴۸/۶) به استناد این روایت تربیت کودک از حقوق وی دانسته شده است.

پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله فرموده است: لعنت خداوند بر پدر و مادری که فرزند خویش را بد تربیت کنند و موجبات عاق خود را فراهم نمایند. بر پدر و مادر لازم است نسبت به فرزندان به وظیفه خویش عمل نموده و مورد عاق آنها قرار نگیرند، چنانچه بر فرزندان نیز واجب است عاق پدر و مادر خویش نگردند. (عاملی، ۱۴۰۹، ۴۸۰/۲۱)

این روایت دلالت دارد بر اینکه همانطور که فرزندان ممکن است مورد عاق والدین قرار گیرند، والدین هم ممکن است به دلیل عدم انجام وظایف خود در قبال کودکان مورد عاق آنها قرار گیرند. بنابراین بایستی والدین به وظایف شرعی و اخلاقی و انسانی خود در قبال فرزندان عمل کنند، تا مورد لعنت خداوند و عاق کودکان قرار نگیرند.

در دسته دوم روایاتی داریم که به خصوص ضرب اشاره شده است مانند آنچه در نهج البلاغه آمده است که در روایت وارد شده: «ضرب الوالد الولد کالسماذ للزرع» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ۳۲۵/۲۰). یعنی این که پدر فرزندش را کتک بزند مانند کودی است که به زراعت داده می شود و امام صادق علیه السلام به حماد بن عثمان در مورد زدن فرزند، فرمودند به پنج یا شش ضربه اکتفا کن. (عاملی، ۱۴۰۹، ۳۷۲/۲۸) این روایات به روشنی دلالت بر جواز تنبیه بدنی می کند.



۷-۳-۳) سیره

سیره مستمره مسلمانان (مشرعه) این است که اولیای فرزندان، خود را ملزم به تربیت آنها می‌بینند و سعی می‌کنند آنها را از انجام آنچه موجب فساد اخلاق است محافظت نمایند. (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۳/۳۱۴)

بعضی از فقها فرموده‌اند: سیره بر تأدیب و تعزیر اطفال نیز وجود دارد. (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۱/۳۸۸) سیره‌ای که بر انجام چیزی حاصل شده است، بر مشروعیت آن فعل دلالت دارد (مظفر، ۱۴۰۷، ۲۲/۱۴۲۲)؛ در مورد تنبیه بدنی کودکان سیره بر فعل وجود دارد به ضمیمه آن که ردعی نسبت به آن نرسیده است، بلکه حتی می‌توان مدعی شد که مورد امضا نیز قرار گرفته است، از این رو مشروعیت تنبیه کودکان قابل استنباط است.

۷-۳-۴) حکم عقل

عقل حکم می‌کند به این که واجب است بر ولی کودک، تعلیم و تربیت به آنچه موجب سعادت وی می‌گردد؛ مانند تعلیم اعتقادات صحیح دینی و نیز واجب است او را از انجام آنچه موجب فساد اخلاق یا ضرر و زیان بر وی خواهد شد، منع نماید. (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۳/۳۱۵) اگر تربیت کودک متوقف بر تنبیه‌ای باشد که در آن همه اصول تربیتی پیش گفته رعایت شود، عقل منعی از آن نمی‌بیند. «عناوینی مانند ضرب، حسن و قبح ذاتی یا عرضی ندارند بلکه تنها بستگی به شرایط دارند در شرایطی مانند تنبیه، حسن و در شرایطی مانند تشفی قبیح هستند» (مظفر، ۱۴۲۲، ۱۸۱). وقتی حسن ضرب کودک به دلیل تربیت ثابت شد، با استفاده از قاعده کلمه حکم به العقل حکم به الشرع، جواز شرعی آن نیز ثابت خواهد شد.



۸) نتیجه گیری

۱) در بحث تنبیه بدنی کودک، ملاک در سن وی از نظر قانونی و فقهی مهم نیست، بلکه می‌بایست به معیار عرفی رجوع کرد.

۲) مخالفان تنبیه برای نظرات خود به ادله‌ای از جمله ظلم و قبیح بودن تنبیه کودک... اشاره کردند که به نقد نظریات آن‌ها پرداختیم و بیان کردیم تنبیه بدنی کودک در صورت عدم کارایی سایر طرق تربیتی نه تنها ظلم و قبیح نیست، بلکه به مصلحت وی هم هست.

۳) تنبیه کودکان شامل روش‌هایی چون قهر با کودک، محروم سازی وی و ضرب کودک می‌باشد. برای شیوه‌ی تنبیه بدنی و ضرب کودک آثاری از جمله حفظ کودک از گمراهی و اصلاح وی می‌توان اشاره کرد. بنابراین با توجه به اهمیت تربیت کودکان و تأثیر آن در بزرگسالی، روش تنبیه بدنی کودکان چه از منظر اسلام و چه از منظر علوم تربیتی، با رعایت اصول مذکور، برای والدین جایز است.



کتابنامه

- ۱) خلجی، حسن، شیوه های مؤثر نهادینه کردن حجاب در کودکان و نوجوانان، پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده، ۱۳۹۰، ۸، بهار ۱۳۹۰
- ۲) اچ. السون، متیو، هرگنهان، بی آر، مقدمه ای بر نظریه های یادگیری، علی اکبر سیف، چاپ نوزدهم، نشر دوران، تهران، ۱۳۹۱
- ۳) قائمی، علی، زمینه تربیت، چاپ ششم، انتشارات امیری، تهران، ۱۳۶۸
- ۴) منوچهریان، پرویز، عقده حقارت، چاپ اول، انتشارات گوتنبرگ، تهران، ۱۳۶۲
- ۵) ایلینگورث رونالدس، کودک و مدرسه، شکوه نوابی نژاد، انتشارات رشد، تهران، ۱۳۶۸
- ۶) پیازه، ژان، پرورش کودک، انتشارات نیما، عنایت الله شکیباپور، بی جا، بی تا
- ۷) اربلی، علی بن عیسی کشف الغمه فی المعرفة الأئمه (ط-القدیمه)، سیدهاشم محلاتی، چاپ اول، بنی هاشم، تبریز، ۱۳۸۱ق
- ۸) هاشمی خمینی، محمدحسن، توضیح المسائل مراجع، چاپ سوم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۸۷
- ۹) کشاورز، سوسن، قلی ها، فاطمه، تبیین فلسفه بازی در تربیت سازگار با آموزه های انسان شناختی و معرفت شناختی اسلام، چاپ اول، مؤسسه فرهنگی مدرسه برهان (انتشارات مدرسه)، تهران، ۱۳۹۱
- ۱۰) مهجور، سیامک رضا، روانشناسی بازی، چاپ اول، راهگشا، شیراز، ۱۳۷۰
- ۱۱) حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الإسناد (ط - الحدیثه)، چاپ اول، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۴۱۳ق
- ۱۲) سیدمحمد رضی، نهج البلاغه، عزیرالله عطاردی، چاپ اول، مؤسسه نهج البلاغه، قم، ۱۴۱۴ق
- ۱۳) مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ اول، دارالکتاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۴
- ۱۴) طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۷ق



- ۱۵) ابن‌أبي‌الحديد، عبدالحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة لابن‌أبي‌الحديد، چاپ اول، منشورات آيت الله العظمى مرعشى نجفى، قم، ۱۴۰۴ق
- ۱۶) فلسفى، محمدتقى، گفتار فلسفى كودك از نظر وراثت و تربيت، چاپ بيست و يكم، هيئت نشر معارف اسلامى، تهران، ۱۳۶۴
- ۱۷) محمدى رى شهرى، محمد، ميزان الحكمه، چاپ دوم، مكتب الاعلام اسلامى، بى‌جا، ۱۳۶۷
- ۱۸) انصارى، قدرت الله و جمعى من المؤلفين، و...، موسوعة احكام الاطفال و ادلتها، چاپ اول، مركز فقه ائمه اطهار (ع)، قم، ۱۴۲۸ق
- ۱۹) گلپايگانى، محمدرضا، الدر المنضود، بقلم على كريمى جهرمى، چاپ اول، دارالقران الكريم، قم، ۱۴۱۲ق
- ۲۰) هيثمى، نورالدين، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، مكتبة القدسى، القاهرة، ۱۴۱۴ق
- ۲۱) نجفى، محمد، جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، چاپ هفتم، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ۱۴۰۴
- ۲۲) لنكرانى، فاضل، القواعد الفقيهيه، چاپ چهارم، مركز فقهى ائمه اطهار، قم، ۱۳۹۲
- ۲۳) ابوالحسن ورام‌بن‌ابى فراس، مجموعه ورام «اداب و اخلاق در اسلام»، محمدرضا عطايى، چاپ چهارم، بنياد پژوهش‌هاى اسلامى، مشهد، ۱۳۸۷
- ۲۴) مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، چاپ سوم، منشورات فيروز آبادى، قم، ۱۴۲۲ق
- ۲۵) شعيرى، محمد بن محمد، جامع الأخبار، چاپ اول، مطبعة حيدريه، نجف، اول، بى‌تا
- ۲۶) تميمى آمدى، عبدالواحد بن محمد، غرر الحكم و درر الكلم، چاپ دوم، دارالهادى، قم، ۱۴۱۳ق
- ۲۷) ابن‌اثير، مبارك بن محمد جزرى، النهاية فى غريب الحديث و الأثر، مؤسسه مطبوعاتى اسماعيليان، چاپ اول، قم، بى‌تا
- ۲۸) ابن‌منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، سوم، دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع - دار صادر، بيروت، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق



(۲۹) راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، چاپ اول، دارالعلم - الدار الشامیة، لبنان - سوریه، ۱۴۱۲ق

(۳۰) ابن زکریا، احمد بن فارس، *معجم مقانیس اللغة*، چاپ اول، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق

(۳۱) عمید، حسن، *فرهنگ عمید*، چاپ هشتم، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۱

(۳۲) مجلسی دوم، محمدباقر بن محمد تقی، *بحار الأنوار*، چاپ اول، مؤسسه الطبع و النشر، بیروت، ۱۴۱۰ق

(۳۳) جمال الدین حلی، احمد بن محمد اسدی، *عدة الداعی و نجاح الساعی*، چاپ اول، دار الكتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق

(۳۴) حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، چاپ اول، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ۱۴۰۹ق

(۳۵) شیخ صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی، *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، چاپ دوم، دار الشریف الرضی للنشر، قم، ۱۴۰۶ق

(۳۶) کلینی، محمد بن یعقوب، *الكافی (ط - دار الحديث)*، چاپ اول، دار الحديث للطباعة و النشر، قم، ۱۴۲۹ق

(۳۷) شیخ طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الأحكام*، چاپ چهارم، دار الکتب الإسلامیة، تهران، ۱۴۰۷ق

(۳۸) فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *الوافی*، چاپ اول، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام، اصفهان، ۱۴۰۶ق

(۳۹) منسوب به امام رضا، علی بن موسی علیه السلام، *الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا علیه السلام*، چاپ اول، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، مشهد، ۱۴۰۶ق

(۴۰) موسوی خمینی، روح الله، *تحریر الوسیله*، چاپ سوم، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۴۰۸

(۴۱) شهید مطهری، مرتضی، *جاذبه و دافعه علی علیه السلام*، چاپ چهلیم، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۸۰



- بی‌جا، بی‌تا
- ۴۲) یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ الیعقوبی*، محمد ابراهیم ایتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، قم، ۱۴۰۴
- ۴۳) حرانی، ابن شعبه، *تحف العقول*، علی اکبر غفاری، چاپ دوم، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۴
- ۴۴) قمی، عباس، *سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار*، چاپ اول، اسوه، قم، ۱۴۱۴
- ۴۵) شهید ثانی، عاملی، شیخ زین الدین، *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، چاپ دوازدهم، مجمع الفکر اسلامی، قم، ۱۴۳۷
- ۴۶) قائمی فر، ولی الله، *تربیت در نهج البلاغه*، چاپ اول، امید مهر، سبزوار، ۱۳۸۸
- ۴۷) امامی، حسن، *حقوق مدنی*، چاپ دوازدهم، کتابفروشی اسلامی، تهران، ۱۳۷۶
- ۴۸) صفایی، حسین، مرتضی قاسم‌زاده، *حقوق مدنی اشخاص و محجورین*، چاپ هشتم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، تهران، ۱۳۸۲
- ۴۹) محدث نوری، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، چاپ اول، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، بیروت، ۱۴۰۸
- ۵۰) شیخ صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، چاپ دوم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۳
- ۵۱) مک کلور، ویمالا، *ماساژ کودکان*، جعفری نمینی، چاپ اول، طلایه، تهران، ۱۳۸۱
- ۵۲) عارفی، محمدیونس، *آثار تربیتی محبت به کودک*، پیام زن، ۱۳۸۹، ۲۲۵، اذر ۱۳۸۹
- ۵۳) سیف، علی اکبر، *روانشناسی تربیتی*، چاپ اول، انتشارات دانشگاه پیام نور، تهران، ۱۳۹۱
- ۵۴) سیف، علی اکبر، *تغییر رفتار و رفتار درمانی*، چاپ اول، نشر دانا، تهران، ۱۳۷۳
- ۵۵) انصاری، قدرت‌الله، احکام و حقوق کودکان در اسلام، مرکز فقهی ائمه اطهار



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قاعده لاضرر در موارد عدمی

ریحانه منتظران یزدی^۱

بی بی رحیمه ابراهیمی^۲

چکیده

بی تردید قاعده لاضرر یکی از مهم‌ترین قواعد فقهی بشمار می‌رود و پیرامون این قاعده مسائل گوناگونی مطرح است.

اما این مقاله برآن است که بررسی نماید که آیا قاعده لاضرر شامل احکام عدمی می‌شود یا خیر؟ و اینکه شارع نیز می‌بایست در اینگونه موارد حکمی را تشریح می‌کرد یا خیر؟

و در اینجا نظرات مختلف در این رابطه و انتقادات فقیهانی که مخالف نقش سازنده قاعده لاضرر هستند آورده شده است.

کلید واژه: حکم؛ ضرر؛ حکم وجودی؛ حکم عدمی؛ ضرر متدارک؛ عدم الحکم

^۱ - کارشناس ارشد فقه و حقوق خصوصی، دانشگاه شهید مطهری

^۲ - هیئت علمی دانشگاه شهید مطهری





طرح مساله :

لاضرر بر طبق نظر مشهور یعنی نفی حکم ضرری که موجود می‌باشد یعنی حکمی وجود دارد و از وجود آن ضرر وارد می‌آید در این جا این حکم ضرری توسط قاعده لاضرر برداشته می‌شود، اما محل بحث این است که آیا قاعده لاضرر می‌تواند احکامی که موجودی نیستند و عدمی‌اند را نیز شامل شود و در مواردی که از نبود حکم ضرر وارد می‌آید حکمی را ایجاد کند؟

و همچنین شارع می‌بایست در اینگونه موارد حکمی را تشریح می‌کرد؛ به طور مثال :

طلاق به دست زوج می‌باشد و حال اینکه اگر در مواردی زوج نفقه ندهد یا ۱۰ سال در حبس باشد و زوجه در عسر و حرج باشد، آیا در این موارد می‌شود بر طبق لاضرر، حکمی را ایجاد کنیم و بگوییم طلاق به دست زوجه و یا حاکم است؟

مقصود از احکام عدمی در قاعده لاضرر

احکام عدمی به دو معنا استعمال می‌شود:

۱. احکام عدمی که مجعول شارع است. در این فرض تفاوتی بین احکام وجودی و عدمی نخواهد بود؛ زیرا احکام عدمی به این معنا، همانند احکام وجودی مجعول شارعند و به احکام وجودی بازگشت دارند؛ مثلاً، حکم به عدم ضمان در واقع حکم به براءت ذمه است.
۲. احکام عدمی به معنای سکوت شارع و اینکه خداوند حکمی بیان نکرده باشد، این معنا در مورد پیامبر اسلام ﷺ متصور نیست؛ زیرا اختیار متواتری وجود دارد که آنچه مردم تا روز قیامت احتیاج دارند، توسط پیامبر ﷺ بیان شده که یا اشتغال ذمه یا براءت ذمه است. بنابراین هیچ موضوعی نیست، مگر اینکه برای آن یک حکم شرعی وضع شده باشد؛ برای مثال، حکم به عدم وجوب یا عدم حرمت در واقع حکم به اباحه است. (سبحانی/۱۴۱۵/۱۱۰)

نظریه محقق نایینی (ره)

محقق نایینی (ره) معتقد است «چنانچه قاعده لاضرر قدرت اثبات نیز داشته باشد، سنگ روی سنگ نمی ماند و مستلزم تاسیس فقه جدید (تشریح) و جبران هر خسارتی از بیت المال و اغنیا است». (خوانساری/۱۳۷۳/۲۹۴)

برخی از نویسندگان معاصر نیز همین دیدگاه را اظهار داشته اند و آورده اند: ظاهر حدیث ضرر خصوصاً با قید «فی الاسلام» که در بعضی از روایت آمده، این است که این قاعده ناظر به احکام وجودی بوده و صرفاً رافع حکم ضرری است نه موجد آن (گرجی، ۱۳۸۷/۱۶۲).

بجنوردی (ره) می نویسد: اگر ضامن نبودن در جایی موجب ضرر به شخصی باشد، نمی توان با قاعده لاضرر اثبات ضمان کرد و این مطلب از مفاد قاعده لاضرر خارج است، زیرا مفاد این قاعده «رفع» است نه «وضع» (بجنوردی/۱۴۱۹/۲۳۵). در واقع این گروه معتقدند از آنجا که قاعده لاضرر حاکم بر عمومات است، ابتدا باید احکام شرعی به وسیله عمومات ادله وضع شده باشد و سپس قاعده لاضرر برخی از مصداق های ضرری آن احکام را رفع کند.

پاسخ به نظریه محقق نایینی (ره)

مهم ترین دلایل نظریه محقق نایینی (ره) که معتقدند قاعده لاضرر صرفاً قدرت بازدارندگی دارد و قدرت اثباتی ندارد؛ عبارت است از:

۱. استناد امور عدمی به شارع مقدس صحیح نیست تا لازم باشد لاضرر آن را رفع کند.

پاسخ: محقق داماد در کتاب «قواعد فقه» می نویسد: «وقتی حکومتی نظام جامعه و ملتی را به دست دارد، هرگونه سوء جریان در روابط حقوقی - اجتماعی، ناشی از عدم تغییر او است، خواه ناشی از وضع مقررات نامطلوب باشد و خواه ناشی از عدم وضع مقررات و انجام ندادن پیش بینی های لازم (محقق داماد/۱۳۸۳/۱۶۰). هرچند عدم به جهت مفهوم مستند به شارع نیست، اما از جهت بقا می تواند مستند به شارع باشد، یعنی شارع می تواند عدم را بردارد یا آن را به حال خود ابقا کند. مسئولیت تنها محدود به افعال نمی شود بلکه در مورد ترک فعل نیز مسئولیت دارد. وقتی فاعلی قادر به فعل است، قادر به ترک آن هم هست؛ در غیر این صورت فعل او نیز اختیاری نخواهد بود. بنابراین، که عدمی نیز شاید مجعول شارع باشد. در نتیجه قاعده لاضرر شامل احکام عدمی هم می شود.



۲. اگر قاعده لاضرر قدرت اثباتی نیز داشته باشد، مستلزم تشریح است (خوانساری/۱۳۷۳/۲۹۴) به اینکه مثلاً در صورتی که زوج از دادن نفقه به زوجه امتناع کند یا غائب مفقود الاثر باشد، به گونه‌ای که بقای زن بر زوجیت ضرر داشته باشد، طلاق با خود زوجه باشد یا عقد نکاح خود به خود و بدون طلاق منفسخ شود.

پاسخ: در مثال مذکور زوجه یا عالم به حیات زوج هست که در اینصورت باید صبر کند و نمی‌تواند طلاق بگیرد یا عالم نیست که دو حالت متصور است: یا نفقه زوجه پرداخت می‌شود که بر زوجه واجب است که صبر کند تا حال زوج مشخص شود یا اینکه نفقه زوجه پرداخت نمی‌شود که در این صورت زوجه می‌تواند نزد حاکم شرع برود و ترافع دعوی کند تا به مدت ۴ سال زوجه منتظر بماند و از وضعیت جستجو به عمل آید تا اینکه حال او معین شود. بنابراین در هیچ فرضی طلاق در ید زوجه قرار نمی‌گیرد؛ زیرا طلاق حق زوج است.

نهایت چیزی که از روایات استفاده می‌شود این است که انحلال عقد نکاح به علت رفع ضرر از زوجه جایز است و این لزوماً به معنای اجرای طلاق توسط خود زوجه نیست، بلکه این مورد از موارد طلاق قضایی است که حاکم شرع به طلاق اقدام می‌کند. همچنین عقد نکاح خود به خود و بدون سبب (طلاق) منفسخ نمی‌شود؛ زیرا براساس قاعده‌ی «ان الضروریات تتقدر بقدرها» در تخصیص عمومات احکام اولیه به وسیله عموم قاعده لاضرر باید به قدر ضرورت اکتفا شود و قدر ضرورت این است که طلاق توسط حاکم شرع جاری شود (مکارم شیرازی/۱۳۷۰/۸۹).

۳. عبارت «فی الاسلام» که در بعضی از روایات آمده، قرینه بر این است که قاعده لاضرر ناظر بر احکام وجودی خواهد بود؛ زیرا نبود حکم که از احکام اسلام نیست. پاسخ: اسلام یک مجموعه‌ای است که شامل امور عدمی و وجودی می‌شود. (صدر/۱۴۱۷/۴۹۲).

نظرات فقیهان :

عده‌ای از فقیهان بر این عقیده‌اند که لاضرر شامل احکام عدمی نیز می‌شود :

ایروانی (ره) به از سید یزدی (ره) می‌نویسند: چنانچه زوجه برای مدت طولانی حبس شود یا از دادن نفقه زوجه امتناع کند، حاکم ولایت و یا زوجه ولایت بر طلاق زوجه خواهد داشت؛ زیرا عدم ولایت حاکم بر طلاق مستلزم ضرر زوجه است و بر اساس قاعده لاضرر، ضرر منتفی است؛ بنابراین حق طلاق برای حاکم ثابت می‌شود. (ایروانی ۱۴۲۶/۱۴۴)



حسینی مراغی (ره) در ((العناوین)) نیز از طرفداران نظریه است که برای قاعده لاضرر علاوه بر جنبه بازدارندگی، جنبه اثباتی هم قائل است. دلیل‌های ایشان عبارتند از:

اول: حکم عقلی؛ هنگامی که شخصی مرتکب رفتاری قبیح شود به گونه‌ای که قابلیت رفع آن قبیح وجود داشته باشد، به طور قطع عقل حکم می‌کند که رفع آن بر مرتکب لازم بوده است و باید جبران شود. به بیان دیگر عقل حکم می‌کند که باقی ماندن آن قبیح به حالت خود قبیح است. بنابراین ضرر قبیح است و باید جبران شود و تفاوتی نیست در اینکه منشأ آن امر وجودی یا امر عدمی باشد؛

دوم: تبادل؛ متبادر از نصوص قاعده لاضرر، لزوم رفع ضرر توسط ضررزننده است، خواه ضرر وجودی و خواه عدمی باشد؛

سوم: عرف؛ فهم اصحاب و عرف، قرینه بر این است که ضرر در امور عدمی نیز باید جبران شود؛

چهارم: صحیح‌کنانی و روایت حلبی و حدیث مربوط به داستان سمره بن جندب عام است، بنابراین شامل احکام عدمی ضرری نیز می‌شود؛

پنجم: سبر و تقسیم منطقی؛ ضرر یا از سوی خداوند به انسان می‌رسد یا از ناحیه خود مکلف، همچنین ممکن است به صورت طبیعی (سیل و زلزله) یا از سوی دیگران وارد شده باشد که فقط در اینصورت باید جبران شود. خود مکلف ملزم به رفع ضرر نیست؛ زیرا او لازم نیست حتی ضرر خود نسبت به خود را رفع کند، چه برسد نسبت به ضرر دیگری نسبت به خود.

جبران ضرر توسط خداوند نیز دلیل قطعی احتیاج دارد مثل باید حدیثی بگوید اگر بر فلان بلا صبر کنی، فلان قدر ثواب دارد. جبران ضرر توسط دیگران نیز مستلزم ضرر جدید است که خود نیاز به جبران و رافع دارد و این مستلزم تسلسل و دور است. جبران ضرر توسط بیت المال نیز ضرر بر امام است که از جمله مکلفان (دیگران) است. بنابراین با این سبر و تقسیم منطقی، نتیجه گرفته می‌شود که ضرر منحصرأ باید توسط ضررزننده جبران شود. (حسینی ۱۴۱۷/۳۱۸)

شهید صدر (ره) معتقدند قاعده لاضرر در امور عدمی نیز جریان دارد و با استناد به آن می‌توان جعل حکم کرد؛ زیرا هم مقتضی وجود دارد، یعنی روایات مطلق هستند و هم مانع مفقود است یعنی اثبات این امر مستلزم فقه جدید نیست. (صدر/۱۴۱۷/۴۹۲)





آیت الله سیستانی می نویسد: مفاد حدیث لاضرر این است که هیچ کس نباید سبب ضرر به دیگری شود. دین اسلام براساس آیه «الیوم اکملت لکم دینکم» (مائده: ۳) کامل است. همچنین روایاتی وجود دارد که هیچ واقعه‌ای نیست مگر اینکه در دین اسلام نسبت به آن حکمی وجود دارد. بنابراین، نفس نبودن حکمی از سوی شارع که مانع از ضرر باشد، سبب ضرر محسوب می‌شود، همانگونه که از قیام نکردن در مقابل شخصی و قیام کردن در مقابل دیگری در صورتی که آنان از جهت رتبه مساوی باشند، توهین به اولی شمرده می‌شود. (سیستانی/۱۴۱۴/۲۹۲)

آیت الله مکارم شیرازی در «قواعد الفقهیه» در مقام اثبات نظریه اثباتی قاعده لاضرر دلیل‌هایی آورده‌اند:

اول: هر حکم عدمی مستلزم حکم وجودی است. به عنوان مثال، حکم به عدم ضمان که یک امر عدمی است، مستلزم حکم به برائت ذمه خواهد بود که امری وجودی است. همچنین حکم به عدم ضمان حبس کننده (عدمی) مستلزم حرمت مطالبه غرامت و حرمت تقاص از حبس کننده (وجودی) است. بنابراین، اگر شخصی توسط دیگری حبس شود و در اثر این عمل، محبوس نتواند به کسب و کار خویش پردازد و در نتیجه منفعتی به دست نیاید، حبس کننده طبق قاعده لاضرر ضامن است.

دوم: دلیل‌های قاعده لاضرر عمومیت دارند و شامل امور عدمی هم می‌شود. آنچه نفی شده «مطلق ضرر» است نه «حکم ضرری»؛ بنابراین، نمی‌توان اشکال کرد که به امور عدمی حکم گفته نمی‌شود. **سوم:** بفرض که بپذیریم ادله قاعده لاضرر عمومیت ندارند و از نظر لفظی فقط شامل احکام وجودی می‌شود، با این حال قاعده مذکور با الغای خصوصیت، تنقیح مناط و تناسب حکم و موضوع، به امور عدمی نیز تسری داده می‌شود؛

چهارم: حدیث مربوط به داستان سمره بن جندب عمومیت دارد، پس امور عدمی را هم شامل می‌شود؛ زیرا پیامبر ﷺ مرد انصاری را برکندن درخت مسلط کرد. پس منشأ ضرر در این قضیه «عدم سلطه انصاری، بر قطع درخت» بوده است. به بیان دیگر عدم جواز قطع درخت توسط مرد انصای، مستلزم ضرر به اوست. هرچند شاید اشکال شود که آنچه اولاً و بالذات نفی شده، تسلط سمره بن جندب به کندن درخت بدون اجازه مرد انصاری است که امر وجودی است نه عدمی؛

پنجم: پیامبر ﷺ در حدیث «شفعه» برای اثبات حق شفعه شریک و در حدیث «منع فضل الماء» برای اثبات حق انتفاع به قاعده لاضرر استناد کرده است. پس نبود حق شفعه و نبود حق انتفاع که یک امر عدمی است نفی شده است. البته شاید اشکال شود که در حقیقت آنچه در حدیث شفعه و



حدیث فضل الماء نفی شده، به ترتیب « لزوم بیع » و « جواز منع » است که هر دو یک امر وجودی هستند نه عدمی (مکارم شیرازی/ ۸۵/۱۳۷۰).

شیخ (ره) در ((رسائل فقهیه)) می نویسد: قاعده لاضرر تنها امور وجودی و مجعول را نفی نمی کند، بلکه هر چیزی را که در شریعت اسلام ضرری باشد، برمی دارد خواه وجودی باشد خواه عدمی باشد. بنابراین همان گونه که نفی احکام وجودی ضرری خداوند واجب است، جعل احکامی که از نبود آنها ضرر لازم می آید نیز واجب است. (انصاری، ۱۱۹/۱۴۱۴).

محقق خویی (ره) در «هدایه الاصول» می نویسد: در صورتی که یک حکم عدمی، ضرری باشد با استناد به ((قاعده لاضرر)) برداشته می شود و حکم نکردن شارع به ضمان، همان حکم به عدم ضمان است. در واقع حکم عدمی ضرری نیست. (موسوی خویی، ۵۷۴/۱۴۱۷).

اما عده‌ای دیگر بر این عقیده‌اند که لاضرر شامل احکام عدمی نمی شود :

آقای نائینی بر این عقیده‌اند که لاضرر ناظر بر احکامی است که شارع جعل نموده است و موجود هستند و هر زمان که این احکام ضرری شدند آن‌ها را نفی می کند؛ پس عدم حکم و نبود حکم؛ امر مجعول از ناحیه شارع نیست تا اینکه حدیث لاضرر شامل آن بشود و تنها عدم جعل می باشد نه جعل عدم و همچنین معتقدند که قاعده لاضرر همیشه به صورت معارض و مخالف عمومات دیگر وارد صحنه می شود و بر آن‌ها غلبه می کند. پس باید همواره حکم ثابتی به نحو عموم وجود داشته باشد و بعضی مصادیق آن ضرری باشد تا به موجب قاعده لاضرر، شمول آن حکم عام نسبت به آن مصداق مرتفع گردد. ایشان تا آنجا بر این نظر اصرار ورزیده که عقیده دارد چنانچه لا ضرر نقش اثباتی در احکام داشته باشد، لازم می آید که فقه جدیدی تأسیس گردد و سپس توالی فاسدهای را در خصوص فروع و مسائلی در ابواب فقه مطرح ساخته که چنانچه نقش اثباتی لا ضرر پذیرفته شود باید تمام آن توالی را پذیرفت و بر مسائلی ناآشنا فتوا داد.

و اما در نقد این نظر محقق داماد فرموده‌اند: با توجه به نظریه مورد اختیار در تفسیر «لا ضرر و لا ضرار»، مبنی بر اینکه به موجب این قاعده، هر گونه ضرر در دایره تشریح نفی گردیده، سؤال این است که آیا از عدم جعل ضمان توسط شرع مقدس -در مثال‌های پیش گفته- و مبری دانستن عهده زیان زننده، ضرر متوجه زیان دیده نمی گردد؟ پاسخ مثبت است و لذا باید با قبول ضمان زیان زننده، ورود خسارت را بر زیان دیده مرتفع ساخت.



نمی‌توان باور کرد که دایره قاعده لاضرر، محدود به رفع احکام و افعال خاص وجودی باشد و نسبت به مواردی که خلأ قانونی موجب ورود زیان و خسارت می‌گردد نقشی ایفا نکند، با این توجیه که چنانچه عدم جعل حکم از ناحیه شارع موجب ضرر بر بندگان شود، ورود ضرر و زیان منتسب به شارع نخواهد بود تا لا ضرر آن را مرتفع سازد؛ چرا که محیط تشریع و قانون‌گذاری به جمیع شئون، محیط حکومت شرع مقدس است و همان‌طور که جعل قانون ممکن است برای فرد یا جامعه زیان داشته‌باشد، سکوت و عدم جعل نیز چه بسیار زیان و خسران به‌بار آورد.

وقتی حکومتی نظام جامعه و ملتی را به دست دارد، هرگونه سوء جریان در روابط حقوقی اجتماعی، ناشی از عدم تدبیر او است، خواه ناشی از وضع مقررات نامطلوب باشد و خواه ناشی از عدم وضع مقررات و انجام ندادن پیش‌بینی‌های لازم.

نکته قابل توجه اینکه به موجب یکی از احادیثی که نقل شد، رسول الله ﷺ هنگام وضع حق شفعه برای شفیع جمله لا ضرر و لا ضرار را متذکر شدند و ناگفته پیداست که در این مورد، وضع و جعل حق شده و به هیچ وجه، رفعی صورت نگرفته‌است. به علاوه امر عدمی را می‌توان به امر وجودی برگرداند، زیرا مثلاً عدم ضمان، عبارت اخرای برائت ذمه است و برائت ذمه امر وجودی است که بی‌تردید می‌تواند مضمول لا ضرر قرار بگیرد و توسط آن برداشته‌شود.

آنچه می‌تواند مشکل را از بنیاد حل کند آن است که در قاعده لا ضرر نه فقط به نصوص لفظی، بلکه به بنای عقلا تمسک شود. بی‌تردید در مثال‌های فوق، عقلا عامل زیان را مسئول جبران خسارت می‌دانند. (قواعد الفقه ۱/ ۱۶۱)



نتیجه گیری

قاعده لاضرر علاوه بر قدرت بازدارندگی، قدرت اثباتی نیز دارد. بنابراین می‌توان در مواردی که از نبود حکمی، ضرری به وجود می‌آید، با استناد به این قاعده آن حکم را وضع کرد. لزوم جبران ضرر خواه ناشی از امور وجودی باشد و خواه در نتیجه امور عدمی به وجود آمده باشد، مبتنی بر حقوق طبیعی و ناشی از فطرت انسان است.

هنگامی که عقل ناپسندی رفتار را دانست، هیچ تردیدی در لزوم جبران آن نخواهد داشت؛ عقل حکم می‌کند که آن امر ناشایست باید رفع شود و باقی ماندن آن به حالت سابق و جبران نشدنش همانند اصل آن ناپسند است. در این خصوص تفاوتی بین قبح ناشی از امر وجودی یا عدمی نیست. عقل در اثبات این قضیه به صورت مستقل حکم خواهد کرد. عرف نیز در این حکم با عقل هماهنگ است و در لازم بودن جبران ضرر بین اینکه ضرر ناشی از امور وجودی یا عدمی باشد، تفاوتی نمی‌گذارد. مستندات قاعده لاضرر گویای این تفسیر است که امور عدمی ضرری نیز باید جبران شوند، زیرا آیات و روایات باب لاضرر از عموم و اطلاق برخوردارند و شامل امور عدمی هم می‌شوند.

بر فرض که این نصوص تنها به امور وجودی مربوط باشند، می‌توان با استناد به تقیح مناط و تناسب حکم و موضوع، حکم به لزوم جبران خسارت را به امور عدمی نیز تسری داد. در نهایت اینکه اگر ضررزننده خسارت وارد شده بر زیاننده را جبران نکند، این جبران با چه کسی خواهد بود؟ زیاننده یا بیت المال یا دیگران؟ که هر یک محدودی دارد. بنابراین براساس سبب و تقسیم منطقی، طریق منحصر جبران ضرر ناشی از امور عدمی همانند ضرر ناشی از امور وجودی، با ضرر زننده خواهد بود. مسئولیت تنها به افعال محدود نمی‌شود، بلکه در مورد ترک فعل نیز مسئولیت وجود دارد. وقتی فاعلی قادر به فعل است قادر به ترک آن هم خواهد بود؛ در غیر این صورت فعل او نیز اختیاری نخواهد بود. بنابراین، حکم عدمی نیز شاید مجعول شارع باشد. در نتیجه قاعده لاضرر شامل احکام عدمی نیز می‌شود.



کتابنامه

۱. انصاری، مرتضی (۱۴۱۴ ق). رسائل فقهیه، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۲. ایروانی، باقر (۱۴۲۶ ق). دروس التهذیه فی القواعد الفقهیه، جلد ۱، چ چهارم، قم: دارالفقه.
۳. حسینی سیستانی، سید علی (۱۴۱۴ ق). قاعده لاضرر و لاضرار، قم: دفتر آیت الله سیستانی.
۴. حسینی مراغی، میر عبدالفتاح (۱۴۱۷ ق). العناوین، جلد ۱، قم: اسلامی.
۵. خوانساری، موسی (۱۳۷۳ ق). منیه الطالب، جلد ۱، تهران: المكتبة المحمدیه.
۶. سبحانی، جعفر (۱۴۱۵ ق). رسائل الاربع، جلد ۲، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
۷. صدر، سید محمد باقر (۱۴۱۷ ق). بحوث فی علم الاصول، جلد ۵، چ پنجم، قم: دائرة المعارف فقه اسلامی.
۸. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۸۷). مبانی حقوق اسلامی، تهران: مجد.
۹. محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۸۳). قواعد فقه، جلد ۱، چ دوازدهم، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۱۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۰). قواعد الفقهیه، جلد ۱، چ سوم، قم: مدرسه امام علی علیه السلام.
۱۱. موسوی بجنوردی، سید حسن (۱۴۱۹ ق). قواعد الفقهیه، جلد ۱، قم: نشر هادی.
۱۲. موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۷ ق). هدایة الاصول، جلد ۳، قم: موسسه صاحب الامر علیه السلام.



پسند الکریم

کارکردهای خانواده در اسلام و فمینیسم

نرجس ملکی

چکیده

خانواده و کارکردهای آن از دیرباز مورد بررسی ادیان و گروه‌های فکری متفاوت در طول تاریخ بوده است. اسلام به دلیل آنکه در صدد ارائه برنامه‌ای همه‌جانبه برای تأمین سعادت فردی و اجتماعی انسان بوده است، در قالب مجموعه گسترده‌ای از آیات و روایات، جهت‌گیری خود را درباره مسائل گوناگون خانواده به‌نمایش گذاشته است. جریان فمینیسم نیز، با داعیه دفاع از حقوق زنان، حوزه خانواده و کارکردهای آن را مورد بررسی و نقد قرار داده است. بحران خانواده در دنیای امروز، از دست‌رفتن ارزش و کارکردهای آن در جوامع امروز است.

در این پژوهش، ابتدا به واژه‌شناسی اسلام و فمینیسم پرداخته می‌شود، و پس از تعریف و اهمیت خانواده، مهمترین کارکردهای آن از نظر اسلام و فمینیسم بررسی خواهد شد.

جریان فمینیسم، با ایراد وارد کردن بر خانواده و کارکردهایش، خواستار سست کردن این بنای حیاتی و از هم‌پاشیدن آن است؛ در حالی که اسلام نسبت به خانواده رویکردی کاملاً مثبت دارد و در آموزه‌هایش، همواره به دنبال پاسداری از نظام خانواده و نفی تمام جریانات مخالف با آن است.

برای دستیابی به مطالب مورد نیاز، از روش کتابخانه‌ای استفاده شده است.

کلیدواژه‌ها

اسلام، فمینیسم، خانواده، جامعه، کارکرد، زن، مرد.





مقدمه

خانواده کوچک‌ترین نهاد اجتماعی است که به دلیل اهمیت و جایگاه ویژه‌اش همواره مورد توجه اندیشمندان بوده‌است. آنچه در عصر حاضر، مطالعه مربوط به مسائل خانواده و بازنگری آن‌ها را ضرورت بخشیده، این است که کارکرد و جایگاه نهاد خانواده، گرفتار آسیب‌های مختلفی شده‌است که به سستی، ناپایداری و متلاشی شدن آن در بسیاری از جوامع منتهی شده‌است. از گام‌های نخستین در راه تحکیم بنیان خانواده، شناخت ماهیت و کارکردهای خانواده و بازشناسی ساختارهای آسیب‌زای نهاد خانواده است.

۱ - واژه‌شناسی

۱-۱- تعریف اسلام

اسلام به معنای تسلیم شدن به فرمان خدا (دکتر خلیل جُر، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۹۰)، قرآن کریم دینی را که به سوی آن دعوت می‌کند اسلام نامیده؛ از این‌روی که برنامه کلی آن تسلیم شدن انسان است به خدای جهان و جهانیان. (علامه سید محمدحسین طباطبایی، ۱۳۹۷، ص ۷) در اصطلاح نامی است برای آخرین شریعت توحیدی که به واسطه حضرت محمد ﷺ برای هدایت بشر به کمال خویش آمده‌است.

۲-۱- تعریف فمینیسم

فمینیسم (femminism) یکی از جریان‌های فرهنگی - اجتماعی - حقوقی که در عصر مدرنیته پس از رنسانس در اروپا شکل گرفت و به تدریج گسترش یافت و در حال حاضر، آداب و باورهای مربوط به زن و خانواده را در فرهنگ‌ها و ملت‌ها به چالش کشانده است، جریانی است که تحت عنوان «فمینیسم» ظهور یافته و ادامه حیات می‌دهد. در اواخر قرن هجدهم، بحث‌هایی فلسفی با هدف آزادی زنان به تدریج



مطرح گردید و در اواخر قرن نوزدهم بود که واژه فمینیسم رسمیت یافت و ابتدا در فرانسه و سپس به سرعت در اروپا و آمریکا رواج پیدا کرد.

اصلی‌ترین پیام و هدف فمینیست، دفاع از حقوق زنان و ارتقا بخشیدن به نقش آنان در جامعه است. آن‌ها به دنبال رفع تبعیض و ستم از زنان در همه جنبه‌های حقوقی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و دینی هستند. (احمد آقایی‌زاده، ۱۳۸۵) فمینیست از هر نوعی (لیبرال، مارکسیستی، رادیکال، سوسیال و فرامدرن) با انتقاد از خانواده هسته‌ای و اقتدار پدرسالانه به خانواده سنتی حمله کرد. (زینب السادات احتشامی، ۱۳۹۰) حمله به خانواده سنتی بدون پیشنهاد جایگزینی مناسب، مناسبات خانوادگی زن و مرد را به گونه‌ای دگرگون کرد که امروزه خانواده نه فقط استحکام لازم را ندارد، بلکه رقاباتی جدی در کنار خود دارد. (محمدعلی محمدی، ۱۳۸۴)

۳-۱- تعریف خانواده

انسان، جاننداری اجتماعی و «گروه‌زی» است که از میان تمامی جانوران گروه‌زی، پیچیده‌ترین نوع زندگی اجتماعی را دارد. زندگی دسته‌جمعی انسان، برآیند یک سلسله نیازهای طبیعی یا ارادی است که شماری از انسان‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد و به صورت یک گروه به هم پیوسته در می‌آورد. این گروه به هم پیوسته را جامعه می‌نامند. ساده‌ترین، کوچکترین و قدیمی‌ترین شکل جامعه انسانی که تاریخ روایت می‌کند، «خانواده» است که دست‌کم از زن، شوهر و فرزندان به وجود آمده و کشش‌ها و پیوندهای متعددی اعضای آن را گرد هم آورده است. (سید حسین هاشمی، ۱۳۸۵)

۲ - خانواده از منظر اسلام و فمینیسم

۲-۱- خانواده در نگاه اسلام

از منظر اسلام، خانواده گروهی متشکل از افراد، دارای شخصیت مدنی، حقوقی و معنوی است که هسته اولیه‌ی آن را ازدواج مشروع زن و مرد تشکیل می‌دهد. پس از برقراری عقد نکاح بین زن و مرد، طرفین دارای وظایف و حقوق جدید می‌شوند و ارتباط خویشاوندی شکل می‌گیرد؛ به طوری که اعضای آن دارای روابط قانونی، اخلاقی و عاطفی می‌گردند.



بنابراین اسلام جامعه را یک کل می‌داند که خانواده اجزاء این کل هستند و برای روابط میان افراد این خانواده با این تعریف که ارائه شد، بهترین و زیباترین قوانین حقوقی را وضع و ارزشمندترین صور اخلاق و آداب را ترسیم کرده است. اسلام خانواده را سازنده شخصیت انسانی می‌داند. بدیهی است که پرورش انسان‌های سالم در خانواده‌های سالم میسر است. (خانم احمدی، ۱۳۸۴)

در دین مبین اسلام، خانواده محبوب‌ترین و عزیزترین نهاد بشری و یکی از نهادهای زیربنایی بنیادهستی نزد خداوند اعلام شده که هدف از تشکیل آن، تأمین نیازهای عاطفی و معنوی انسان از جمله دستیابی به آرامش است. همچنین در اسلام خانواده به‌عنوان کانون تربیت معرفی شده است که صلاح و فساد آن موجب نیک‌بختی و سعادت و یا انحراف و تباهی جامعه‌ی انسانی خواهد بود.

خانواده از ساختارهای اصلی جامعه اسلامی به شمار می‌آید که همگام با دیگر ساختارهای جامعه در راه تحقق اهداف انسان، به‌عنوان خلیفه و جانشین خداوند، گام برمی‌دارد. از دیدگاه آموزه‌های دینی، خانواده سنگ‌بنای جامعه است که فرد را به جامعه، و نسل‌ها را به یکدیگر مرتبط می‌سازد و گروه‌های اجتماعی گوناگون را به هم پیوند می‌دهد. با توجه به سطوح مختلف جامعه (فرد، خانواده، همسایگان، ملت، امت و...) خانواده مرکز ثقل جامعه اسلامی است.

براساس متون اسلامی، خداوند از ابتدای حیات بشر پیامبرانی را از میان انسان‌ها برای هدایت آنان برگزیده است تا به تدریج آداب زندگی اجتماعی مطلوب و تشکیل خانواده را به آن‌ها بیاموزند. در این میان، دین اسلام به‌عنوان مکتبی انسان‌ساز، بیش‌ترین توجه را به والایی و پویایی خانواده دارد. از این رو پیامبر اسلام ﷺ و اولیای دین ﷺ نیز همواره افراد را در مورد شیوه انتخاب همسر، کیفیت روابط خانوادگی و زناشویی، برخورد با فرزندان و انواع روابط عاطفی در خانواده، راهنمایی می‌کردند. دنیای امروز علی‌رغم تغییرات زیادی که به خود دیده است، می‌تواند این آموزه‌ها را راهگشای معضلات خود کند. (محمدتقی کرمی، ۱۳۹۳)

الف. جایگاه خانواده در قرآن کریم

درباره نظام خانواده و شکل‌گیری و اهمیت آن رهنمودهای فراوانی در متون دینی ما اعم از کتاب و سنت وارد شده است.



خانواده (زن و شوهر) در قرآن کریم آیاتی از آیات خدا و مایه‌ی آرامش روحی شمرده شده است، چنانکه خداوند فرموده است:

«وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم: ۲۱)

«از نشانه‌های او این است که برایتان از نوع خودتان همسرانی آفرید تا در کنارشان به آرامش روحی روانی برسید. بیتان هم، محبت و مهربانی انداخت. در رابطه زن و مرد، برای مردمی که فکرشان را به کار بیندازند، نشانه‌هایی از یکتایی خداست.»

در جای دیگر از زن و مرد به‌عنوان لباس یاد شده است:

«هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ» (بقره: ۱۸۷)

آن‌ها مثل لباس شما هستند و شما مثل لباس آن‌ها.

ب. جایگاه خانواده در روایات

نظام خانواده، نظام ارزشمند و محبوبی است که در اسلام هیچ بنایی محبوب‌تر از او پایه‌ریزی نشده است. پیامبر اسلام می‌فرماید:

«مَا بُنِيَ فِي الْإِسْلَامِ بِنَاءٌ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ، وَأَعَزَّ مِنَ التَّزْوِيجِ» (صدوق، ۱۴۱۸ ق، ص ۲۵۷)

«در اسلام هیچ نهادی محبوب‌تر و عزیزتر از تشکیل خانواده در نزد خداوند بنا نشده است.»
و نیز فرموده است:

«ما استفاد امرؤ فائده بعد الإسلام أفضل من زوجه مسلمه، تسره إذا نظر إليها، وتطيعه إذا أمرها وتحفظه إذا غاب عنها في نفسها وماله» (حر عاملی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۴، ص ۲۳)

«هیچ فائده‌ای بعد از نعمت اسلام برتر و مفیدتر از این برای مرد مسلمان نیست که او همسری داشته باشد که هر وقت به او نگاه کند مسرور و شاداب گردد و هنگامی که به او دستور بدهد اطاعت نماید، و هر وقتی که از نزدش برود حافظ جان خود و مال همسرش باشد.»

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَحِبُّ الْبَيْتَ الَّذِي فِيهِ الْعُرْسُ وَيُبْغِضُ الْبَيْتَ الَّذِي فِيهِ الطَّلَاقُ وَمَا مِنْ شَيْءٍ أَبْغَضَ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ مِنَ الطَّلَاقِ. (کلینی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶، ص ۵۴)





«خداوند خانه‌ای را که در آن عطر دل‌انگیز عروس بورزد دوست می‌دارد، و خانه‌ای را که در آن سخن غم‌انگیز طلاق سرداده شود دشمن می‌دارد. همانا چیزی مبعوض‌تر از طلاق نزد خدای عز و جل نیست.»

۲-۲- خانواده در نگاه فمینیسم

همان‌گونه که اندیشه‌های فمینیستی دیدگاه‌های متفاوتی در مسائل زنان و ریشه‌های مشکلات آن‌ها دارند، درباره خانواده نیز نگاه اکثریت فمینیست‌ها به خانواده بسیار انتقادی بوده و بیشتر به نقش خانواده در فرودستی زنان توجه می‌کنند. (حمیرا مشیرزاده، مقدمه‌ای بر مطالعات زنان، ۱۳۸۳، ص ۱۳۲)

به عقیده جسی برنارد، نظریه‌پرداز فمینیسم لیبرال، دو نوع زناشویی در هرگونه ازدواج نهادی وجود دارد: یکی زناشویی مرد که او طی آن با وجود اعتقاد به مقید بودن و قبول بار مسئولیت‌های خانوادگی، از اختیارات ناشی از هنجارهای اجتماعی برخوردار می‌شود که عبارتند از: اقتدار، استقلال و حق برخورداری از خدمات خانگی، عاطفی و جنسی همسرش.

دیگری زناشویی زن که او طی آن، اعتقاد فرهنگی به برخورداریش از مواهب زناشویی را تصدیق می‌کند، ضمن آنکه از بی‌قدرتی و وابستگی، الزام به ارائه خدمات خانگی، عاطفی و جنسی و محرومیت تدریجی از موقعیتی که پیش از ازدواج به‌عنوان یک دختر جوان و مستقل داشت، رنج می‌برد.

او با ارائه شواهدی از درجه تنش زنان و مردان ازدواج کرده و زنان و مردان مجرد، نتیجه گرفت: ازدواج برای مردان خوب و برای زنان بد است و تأثیر نابرابر زناشویی روی دو جنس، زمانی متوقف خواهد شد که زن و شوهر از قیدوبندهای نهادی رایج رهایی یابند و ازدواجی را در پیش گیرند که با نیازها و شخصیتشان بهترین همخوانی را دارد. (جورج ریتزر، ۱۳۸۰، ص ۴۷۶)

احتمال ابتلای زنان متأهل به بیماری روانی نسبت به زنان یا مردان مجرد بیشتر است، حال آنکه احتمال دچار شدن مردان متأهل به این نوع بیماری کمترین ضریب را دارد. زنان اغلب به دلیل نیاز اقتصادی ازدواج می‌کنند، زیرا نمی‌توانند برای ادامه زندگی درآمد کافی داشته‌باشند. از طرف دیگر در ازدواج منافع اقتصادی و نیز اجتماعی نصیب مردان می‌شود؛ از آنان مراقبت می‌شود و از کار بی‌مزد خانگی زنانشان بهره‌مند می‌شوند. (پاملا آبوت و والاس کلر، ۱۳۷۶، ص ۱۶۵)

به اعتقاد فمینیست‌های مارکسیست، خانواده اولین نهاد اجتماعی است که تقسیم نابرابر کار در آن صورت می‌پذیرد و باید نابود گردد. (زینب السادات احتشامی، ۱۳۹۰) کریستین دلفی ازدواج را قراردادی کاری



می‌داند که در آن شوهر، صاحب کار بدون مزد زن است و این امر به شیوه تولید خانگی و یک شیوه استثمار مردسالارانه شکل می‌بخشد. (مگی هام، ۱۳۸۲، ص ۲۶۲)

از نظر میشل بارت، فمینیسم مارکسیست، رمز ستم‌دیدگی زنان نظام «خانواده یا خانوار» است؛ مجتمعی که شامل یک ساختار اجتماعی و یک ایدئولوژی معین - خانواده‌گرایی - است. خانواده هسته‌ای، به‌طور «طبیعی» بنیان می‌گیرد و تقسیم کاری «طبیعی» را مشخص می‌سازد؛ تقسیم کاری که مرد را تأمین‌کننده امکانات اقتصادی و زن را تیماردار و تأمین‌کننده کار بی‌مزد خانگی می‌داند. (پاملا آبوت و والاس کلر، ۱۳۷۶، ص ۲۵۱)

از نگاه فمینیست‌های سوسیالیست نیز زنان نه تنها در حیطه سیاست و اقتصاد، بلکه در خانواده هم که مردانشان با آن‌ها مثل برده رفتار می‌کنند، ستم می‌کشند. از نظر آن‌ها، نهاد ازدواج تکامل معنوی، فرهنگی و روانی مردان و زنان را عقیم می‌گذارد و نیز سبب خودخواهی و بی‌کفایتی می‌گردد. (اسماعیل چراغی، ۱۳۸۷)

فمینیست‌های رادیکال نیز روی خوشی به نهاد خانواده نشان نداده‌اند. در نگاه آنان، ازدواج نهادی است که انقیاد مستمر زنان را به‌لحاظ اقتصادی، مالی، حقوقی، سیاسی و عاطفی تضمین می‌کند. این مردان هستند که از روابط قدرت در درون خانواده سود می‌برند و خانواده برای آنها منشا «رضایت روانی» است و در مقابل، برای زنان به منزله داشتن منزلتی پایین است. خانواده، هم علت و هم معلول کم‌ارج کردن زنان است. (حمیرا مشیرزاده، از جنبش تا نظریه اجتماعی؛ تاریخ دو قرن فمینیسم، ۱۳۸۵، ص ۲۸۳ و ۲۸۴)

سیمون دوبوار در کتاب جنس دوم اظهار می‌کند، آنچه زن را در قید بندگی نگه می‌دارد، ازدواج و مسئولیت مادری است. وی نظام خانواده را مورد حمله قرار می‌دهد و ازدواج را نوعی «فحش‌های عمومی» و عامل بدبختی زنان می‌داند. (زینب السادات احتشامی، ۱۳۹۰) به عقیده وی، قرینه مستقیم ازدواج، فحشاء است. مرد از سر احتیاط همسرش را وقف پاکدامنی می‌کند، ولی خودش از رژیم‌هایی که به او می‌قبولاند رضایت نمی‌یابد. (سیمون دوبوار، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۴۷)

در مقابل همه‌ی جریان‌های موج دوم فمینیسم، که به‌گونه‌ای مخالفت خود را با نهاد خانواده و ازدواج بیان می‌کردند، جریان «فمینیسم پست‌مدرن» قرار گرفته‌است. آن‌ها ریشه سلطه جنس مذکر بر جنس مؤنث را نه در پدیده ازدواج و یا نقش زیستی هر یک از دو جنس در خانواده، بلکه در نوع روابطی می‌دانند که دختر و پسر از دوران کودکی در کنار هم تجربه می‌کنند. (محمد حکیم‌پور، ۱۳۸۲، ص ۳۷۸)



آن‌ها بر این نکته تأکید دارند که بر اساس تحقیقات اخیر، ازدواج می‌تواند سلامت جسمی، ذهنی، جنسی، اقتصادی و اجتماعی را برای زن و مرد افزایش دهد، در حالی که زنان و مردانی که خارج از قواعد خانوادگی و ازدواج با هم زندگی می‌کنند، از چنین منافع برخوردار نیستند. (محمدعلی محمدی، ۱۳۸۴)

۳- کارکردهای خانواده از منظر اسلام و فمینیسم

ویلیام اف. آگبرن در سال ۱۹۳۴ شش کارکرد اصلی را برای خانواده مطرح کرد که عبارت‌اند از: ۱. تنظیم رفتار جنسی ۲. تولید مثل ۳. حمایت و مراقبت ۴. جامعه‌پذیری ۵. عاطفه و همراهی ۶. اعطای پایگاه اجتماعی (حسین بستان، ۱۳۸۲)

برای خانواده کارکردهای متعدد دیگری نیز برشمرده‌اند که از جمله می‌توان به کارکردهای اقتصادی مانند تولید، مصرف و انتقال کالاهای مادی، مشروعیت فرزندان، تربیت دینی، رشد شخصیت بزرگسالان، گذراندن اوقات فراغت، استمرار تضاد و فاصله طبقاتی و ایجاد تغییرات اجتماعی اشاره کرد. (حسین بستان، ۱۳۸۲)

۳-۱- تنظیم رفتارهای جنسی:

سائق جنسی یکی از نیرومندترین سوائق مشترک بین انسان و جانوران است که همواره در بقای نسل نقشی حیاتی ایفا کرده‌است. فعالیت سائق جنسی موجب بروز رفتارهایی می‌شود که آن‌ها را «رفتارهای جنسی» می‌نامند. (حسین بستان، ۱۳۸۵، ص ۶۸)

اما انسان همواره از راه ازدواج به روابط جنسی خود نظم و قاعده بخشیده، از هرج و مرج جلوگیری کرده‌است. بر این اساس، جامعه‌شناسان تنظیم رفتار جنسی را یکی از کارکردهای اساسی خانواده قلمداد کرده‌اند. اغلب اشکالات خانوادگی مستقیماً یا به‌طور غیرمستقیم معلول ناسازگاری‌های جنسی بوده و عامل جنسی در سعادت زناشویی نقش مهمی را بازی می‌کند. حتی در جوامع غربی معاصر، به‌رغم تحولات بنیادینی که در دهه‌های اخیر در زمینه آزادی روابط جنسی به وقوع پیوسته‌است، خانواده همچنان کارکرد تنظیم رفتار جنسی را ایفاء می‌کند، گرچه نقش انحصاری آن در تأمین نیازهای جنسی بسیار کم‌رنگ شده‌است. (حسین بستان، ۱۳۹۲، ص ۱۰۱)



اما نکته مهم راجع به تفاوت نیازهای جنسی مردان و زنان است. با توجه به تفاوت‌های فیزیولوژیک زن و مرد از حیث امیال و فعالیت‌های جنسی، در بیشتر جوامع ارزش‌گذاری کمتری نسبت به لذت جنسی زنان صورت گرفته است و این بدان معناست که کارکرد تنظیم رفتار جنسی برای مردان و زنان به‌طور یکسان حاصل نمی‌شود. از این رو، فمینیست‌ها این انتقاد را مطرح کرده‌اند که میل جنسی زنان معمولاً یا مسکوت گذارده شده و یا نابهنجار قلمداد گردیده است، مگر زمانی که به‌عنوان مکمل نیازهای جنسی مردان مطرح شده باشد. (حسین بستان، همان، ص ۱۰۲)

از دید گروه‌های گوناگون فمینیست، کارکرد تنظیم رفتار جنسی یا ارضای نیازهای جنسی در خانواده، یکی از نمودهای بارز نابرابری بین زن و مرد است؛ نابرابری‌ای که نهاد خانواده به آن دامن می‌زند. (اسماعیل چراغی، ۱۳۸۷) حتی در دوران معاصر، که تحقیقات زیست‌شناختی نیاز جنسی زنان را به رسمیت شناخته است، ارضای تمایلات جنسی همچنان بر حسب معیارهای مردانه تعریف می‌شود و سائق جنسی مرد قوی‌تر از سائق جنسی زن فرض می‌گردد. (حسین بستان، ۱۳۹۲، ص ۱۰۳)

بسیاری چنین می‌پندارند که به دلیل تفاوت‌های بیولوژیک در زن و مرد، رابطه جنسی، نیاز به آن و نیز نگرش به آن متفاوت است؛ مثلاً گمان می‌رود که مردان نیاز شدیدی به آمیزش جنسی دارند و در روابط جنسی، انگیزه مردان بیشتر ارضای امیال جنسی است تا احساسات روحی. از بی‌بندوباری جنسی «طبیعی» مردان برای توجیه فحشاء، رابطه جنسی مردان متأهل با زنان دیگر و حتی تجاوز استفاده کرده‌اند. مردان را آغازگر رابطه جنسی می‌دانند حال آنکه زنان ذاتاً کنش‌پذیرند و گمان می‌کنند زنان بیشتر به کلیت رابطه با معشوق خود علاقه‌مندند تا جنبه‌های جسمانی آن. (استفانی گرت، ۱۳۸۲، ص ۲۵ و ۲۶)

ویکز در بررسی خود درباره تغییر معیارهای مربوط به تمایلات جنسی بر آن است که میل به حفظ نهاد خانواده در جوامع سرمایه‌داری به انکار تمایلات جنسی زنان در فرهنگ سرمایه‌داری انجامیده است. در این جوامع زنان در وهله نخست در نقش مادر و همسر تعریف می‌شوند - قطعاً در چهارچوب خانواده - حال آنکه بی‌بندوباری جنسی مردان پذیرفته شده است؛ زیرا برای نهاد خانواده خطری ایجاد نمی‌کند. (استفانی گرت، ۱۳۸۲، ص ۲۸)

جریان فمینیسم عقیده داشت، برای رهایی زنان از این ستم، به یک انقلاب جنسی نیاز است و این انقلاب جنسی را «اعلامیه برابری زنان با مردان» می‌دانستند. انقلاب جنسی فمینیستی بر این باور است که



آمیزش جنسی چیزی جز یک احساس جنسی لذت‌بخش نیست که هیچ معنای نمادین یا قید اخلاقی نیز ندارد. فمینیسم با تأیید این انقلاب، به‌گونه‌ای موفقیت‌آمیز، شمار بسیاری از زنان را به پیروی از الگوهای روابط جنسی مردانه تشویق نموده‌است. فمینیست‌ها زنان را ترغیب کردند تا معیار دوگانه اخلاق جنسی را که به طور سنتی بی‌قیدوبندی مرد را تحمل می‌کرد ولی از زن انتظار عفاف و خویش‌داری داشت، نفی کنند. فمینیست‌ها با متقاعد کردن زنان به تقلید از بی‌قیدوبندی جنسی مردانه، گام بزرگی در دستیابی به اساسی‌ترین هدف خود برای نیل به موفقیت برداشته‌اند. استدلال آن‌ها این بود که چرا زنان باید از لذت بی‌قیدوبندی که مردان از آن بهره‌مندند، بی‌بهره باشند. آنان انقلاب جنسی را تنها راه برابری زن و مرد در رفتار جنسی می‌دانستند. (کارولین گراگلیا، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۷)

فمینیست‌های لیبرال نیز بر لزوم رفع معیارهای دوگانه درباره‌ی ارزش‌ها و رفتارهای جنسی زنان و مردان، تأکید دارند. در نگاه آن‌ها، اگر اصل بر برابری کامل زن و مرد است، پس نباید مردان در این حوزه، از آزادی، اختیارات و امتیازات بیشتری نسبت به زنان برخوردار باشند. (حمیرا مشیرزاده، از جنبش تا نظریه اجتماعی: تاریخ دو قرن فمینیسم، ۱۳۸۵، ص ۲۵۳)

انقلاب جنسی و اندیشه تساوی‌گرایانه فمینیست‌ها درباره رفتار جنسی زن و مرد، سبب ظهور موضوع «دفاع از همجنس‌گرایی و مبارزه با ناهمجنس‌گرایی به‌عنوان عامل سرکوب زنان» در اندیشه فمینیسم شد. (اسماعیل چراغی، ۱۳۸۷) نظریه‌پردازان فمینیست توافق دارند که ناهمجنس‌خواهی به‌عنوان یک نهاد و به مثابه یک هویت، از سنگ بناهای مردسالاری است. (مگی هام، ۱۳۸۲، ص ۲۰۴)

بنابراین، از دیدگاه فمینیسم، این عقیده که خانواده جای طبیعی و عادی برقراری روابط جنسی است، همواره برای روابط دگرجنس‌خواهی اولویت قائل می‌شود و هرگونه روابط جنسی خارج از این چهارچوب را انحرافی جلوه می‌دهد.

فمینیست‌های پیرو دو مکتب «فمینیسم مارکسیستی» و «فمینیسم سوسیالیستی» نیز خانواده تک‌همسری را نکوهش کرده، آن را از آثار بورژوازی می‌دانند. از این‌رو، دو جنس‌گرایی، همجنس‌گرایی زنان و چندهمسری را تشویق می‌کنند. (محمد حکیم‌پور، ۱۳۸۲، ص ۳۷۴)

نتیجه دیگر مساوات‌طلبی فمینیست‌ها در روابط جنسی، ضرورت احراز رضایت زن نسبت به برقراری ارتباط است. (اسماعیل چراغی، ۱۳۸۷) فمینیست‌های رادیکال مدعی هستند که هرگونه پیشروی جنسی مرد



برخلاف میل زنان را می‌توان شکلی از تجاوز به‌شمار آورد که جامعه ما آن را نادیده می‌گیرد و در واقع، تجاوز را نهادینه می‌کند. (پاملا آبوت و والاس کلا، ۱۳۷۶، ص ۱۳۵)

بر اساس اندیشه مسلمانان، اسلام دینی واقع‌نگر است و آموزه‌ها و تعالیم آن بر اساس مصلحت و مفسده واقعی انسان‌ها بیان شده‌است. یکی از واقعیت‌های زندگی انسان‌ها نیاز آن‌ها به ارضای غریزه جنسی است که اسلام با نگاهی مثبت بدان نگرسته و در آیات و روایات از آن سخن گفته است. از نظر اسلام، همسر دوستی و رابطه جنسی و نیاز غریزی انسان‌ها به جنس مخالف، تدبیری خدایی است که سبب‌ساز پیوند زن و مرد و در نتیجه، استمرار نسل بشر است. چیزی که فطری انسان و طبیعت خلقت بشر است، به خودی خود نمی‌تواند ارزش منفی داشته‌باشد. اسلام برخلاف برخی ادیان و مکاتب، رفتارهای جنسی را امری طبیعی و فطری می‌داند که مانند هر نیاز فطری دیگر باید برآورده‌شود.

بحث دیگری که درباره کارکرد خانواده در خصوص تنظیم روابط جنسی از نگاه اسلام باید به آن توجه شود، مسئله چهارچوب رفتارهای جنسی است. از نگاه اسلام، انسان‌ها آزاد آفریده شده‌اند و آزادی گوهری الهی است که خداوند به بندگانش هدیه داده‌است. اما بی‌شک آزادی بی‌حد و حصر و بدون قید و شرط نه تنها به سود انسان‌ها نیست، بلکه گاه به زیان آن‌هاست و آسیب‌های فردی و اجتماعی بسیاری را برای آنان به‌دنبال دارد. در نگاه اسلام، رفتارهای جنسی انسان، قانونمند است و از قواعد رفتاری خاصی پیروی می‌کند؛ زیرا در رفتارهای جنسی هدف آن است که هم نیازهای فطری انسان پاسخ گفته شود و هم این رفتار متناسب شأن انسانیت باشد تا زمینه تعالی و رشد معنوی انسان فراهم گردد. از این‌رو، در نگاه اسلام قالب کلی محدودیت‌های اجتماعی در ارضای غریزه جنسی، همان ازدواج قانونی و شرعی است که باید رفتارهای جنسی در این چهارچوب محدود شود تا با دیگر مصالح انسانی تضاد نداشته‌باشد.

و اما موضوع بسیار مهم بعدی تمایلات جنسی زنان است. آنچه از بررسی متون اسلامی به‌دست می‌آید این است که اسلام اصل تمایل جنسی زنان را همچون مردان می‌پذیرد و آن را نیاز زن می‌داند. از نگاه اسلام، زن در انسانیت هیچ تفاوتی با مرد ندارد و به مقتضای انسان بودن، اصل نیازهای طبیعی در او هیچ تفاوتی با نیازهای مرد ندارد. (اسماعیل چراغی، ۱۳۸۸) اسلام بر تأمین نیاز جنسی زن در چهارچوب خانواده به‌طور خاص تأکید کرده و از طریق مجموعه‌ای از مقررات حقوقی و دستورات وجوبی و استحبابی به شوهران، زمینه ایفای کاکرد یاد شده را در زنان فراهم ساخته‌است. همین توجه باعث شده که نوال



السعداوی - فمینیست سرشناس عرب - اعتراف کند: «محمد ﷺ از جهت درک مسائل جنسی بر بیشتر مردان عصر جدید برتری دارد...»

با این حال، اسلام تفاوت امیال جنسی مرد و زن را می‌پذیرد و برای آن منبع زیست‌شناختی قائل است. از روایات فهمیده می‌شود که نیروی جنسی مرد از حیث کمی برتر و سائق جنسی زن از حیث کیفی برتر و بهتر است. (حسین بستان، ۱۳۹۲، ص ۱۰۳)

اسلام به نیازهای جنسی زن توجه ویژه‌ای مبذول داشته و حتی حقوقی را برای زنان در این زمینه مقرر کرده است. وجوب ارضای نیاز جنسی زن توسط شوهر در صورت درخواست یا تمایل زن و نیز حق زن در این خصوص در صورتی که خطر آلوده شدن زن به گناه در بین باشد، یا چهار ماه از آخرین هم‌بستری شوهر با وی گذشته باشد و تأکید بر ملاحظه یا مداعبه جنسی از شواهد این ادعا می‌باشند. (حسین بستان، ۱۳۸۲)

۳-۲- تولید مثل

کارکرد تولیدمثل که گاه از آن با عنوان جایگزینی یاد می‌شود، یکی از کارکردهای اساساً زیست‌شناختی خانواده است که همواره بقای جوامع و به‌طور کلی بقای نسل بشر را تضمین کرده است. از آن‌جا که در طول تاریخ، تولیدمثل ارتباط تنگاتنگی با ارضای غریزه جنسی داشته، روند نسبتاً ثابتی را طی کرده است، اما به سبب تغییرات عمیق ناشی از انقلاب علمی و صنعتی در غرب و در کنار گسترش وسایل و فنون کنترل بارداری که به تفکیک این دو کارکرد از یکدیگر انجامید، کارکرد تولید مثل طی دو قرن گذشته دچار نوسان‌هایی شد.

در یک ارزیابی کلی به نظر می‌رسد کاهش تولیدمثل هرچند تا حدی از ضرورت‌های اجتماعی اقتصادی ناشی شده است، اما نمی‌توان تاثیر ایدئولوژی‌ها و فرهنگ‌های نوظهور را در این جهت نادیده گرفت. (حسین بستان، ۱۳۹۲، ص ۱۰۳)

فمینیست‌ها در بحث از کارکرد تولیدمثل، به بحث‌های گوناگونی پرداخته‌اند که دو مسئله از همه برجسته‌ترند: یکی مسئله بارداری و تولید مثل و فناوری پیشرفته آن، و دیگری مسئله سقط جنین و حق زن در کنترل بدن خویش. در زیر به این دو موضوع اشاره می‌شود:

الف. بارداری و تولیدمثل:



صاحب نظران فمینیست، آرای متفاوت و گاه متناقضی درباره کارکرد تولیدمثل ابراز داشته‌اند. (همان، ص ۱۰۵)

به نظر بسیاری از فمینیست‌ها فرودستی و استثمار زنان از بچه‌دار شدن آنان ناشی می‌شود. این واقعیت زیستی است که مردان را قادر ساخته تا زنان را فرودست سازند و از رهگذر آنان زنان تحت حمایت مردان قرار گرفته‌اند. (پاملا ابوت و والاس کلر، ۱۳۷۶، ص ۱۸۱)

فمینیست‌های مارکسیست فعالیت زایشی و تولید مثل زنان را نادیده گرفته و زاینده‌گی را روندی حیوانی می‌دانند تا انسانی.

شولامیت فایرستون براساس این نظریه که تفاوت‌های زن و مرد، به‌ویژه قابلیت تولیدمثل زنان، عامل اصلی نابرابری‌های جنسی در طول تاریخ بوده، توسل زنان به فناوری پیشرفته تولیدمثل را به آنان توصیه می‌کند. به باور وی، با توجه به پیشرفت‌های فنی جدید، از جمله راه‌های قابل اعتماد پیشگیری از بارداری، امکانات باروری خارج از رحم، تولید نوزادان آزمایشگاهی و تربیت فرزندان در خارج از خانواده، این امکان فراهم شده‌است که زنان از قید و بندهای زیست‌شناختی خود آزاد شوند. (حسین بستان، ۱۳۹۲، ص ۱۰۵)

پیشرفت فناوری‌های بارداری امکان حذف مبنای زیستی فرودستی زنان را فراهم می‌کنند. این پیشرفت قید «بچه‌داری» (از راه آبستن شدن از مردان) را از گردن زنان برداشته‌است و بچه‌دار شدن و بچه‌داری کردن می‌تواند به صورت وظیفه مشترک مرد و زن درآید. (پاملار ابوت، ۱۳۷۶، ص ۲۹۵)

سیمون دوبووار در این باره می‌نویسد:

«به یاری آبستنی مصنوعی، تحوکی کمال می‌پذیرد که به بشریت اجازه می‌دهد بر کار تولید مثل تسلط یابد. این تغییرها، به‌خصوص برای زن اهمیت فراوان دارد و زن می‌تواند تعداد آبستنی‌ها را محدود کند. از روی عقل آن‌ها را جزئی از زندگی خود کند، نه اینکه برده آن‌ها باشد.» (سیمون دوبووار، ج ۲، ص ۲۰۷)

بتی فریدان، نظریه پرداز لیبرال فمینیسم، بر این اعتقاد نیست که «زنان باید از مادری رها شوند» بلکه او معتقد است که مادری تنها وقتی به یک عمل لذت‌آفرین و مسئولانه تبدیل می‌شود که زنان بتوانند با آگاهی و مسئولیت انسانی کامل تصمیم بگیرند مادر باشند.



به نظر او، این حق زن و فقط زن است که بخواهد یا نخواهد بچه‌دار شود. بدین‌روی، حق کنترل بر باروری به‌عنوان یک حق مدنی تلقی می‌شود که هیچ مرجعی نمی‌تواند جز خود زن، درباره‌اش تصمیم بگیرد. (حمیرا مشیرزاده، از جنبش تا نظریه اجتماعی: تاریخ دو قرن فمینیسم، ۱۳۸۵، ص ۲۴۹-۲۵۰)

سوسیال فمینیست‌ها نیز معتقدند: با وجود آنکه زنان همیشه کارهای گوناگونی انجام می‌دهند، اما در طول تاریخ، در درجه نخست با کار جنسی و زایشی خود به‌عنوان مادران تعریف شده‌اند، و حال آنکه با چنین تعاریفی، این واقعیت که مثلاً نیمی از کشاورزان جهان زن هستند، در سایه قرار می‌گیرد. جدا کردن زنان از عرصه تولید و در نظر گرفتن آن‌ها به‌عنوان مادر، استثمار زنان را، که در جامعه صنعتی شدت یافته بود، گسترش داده‌است. (ابراهیم حسینی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۷)

اما عده‌ای از فمینیست‌ها با این نظر مخالفت کرده و درباره امکان منسوخ شدن زنان در اثر گسترش استفاده از فناوری‌های مولد هشدار داده‌اند. بسیاری از فمینیست‌ها نیز معتقدند زنان به‌جای برخورد انفعالی با بارداری و زایمان، که باعث شده این تجربه برای آن‌ها بیگانه‌ساز باشد، باید با آن فعالانه برخورد کنند و شادی‌های بارداری را احیا نمایند. (حسین بستان، ۱۳۹۲، ص ۱۰۵)

ب. سقط جنین:

نظریه‌های فمینیستی درباره سقط جنین، متعدد و تا حدی پیچیده‌اند. عمده دلایلی که موافقان سقط جنین بیان داشته‌اند، به دو مسئله برمی‌گردد: نخست حق زنان در کنترل جسم خود، و دوم فاعل مختار شمردن زنان. اما در عین حال، بسیاری از فمینیست‌ها، مانند سایر زنان، مشتاق به بارداری‌اند. افزون بر آن، بسیاری از فمینیست‌های مسیحی سقط جنین را قتل نفس می‌دانند. (مگی هام، ۱۳۸۲، ص ۲۳)

فمینیست‌ها در دفاع از سقط جنین سال‌های بسیار مبارزه کرده‌اند، به اعتقاد آن‌ها از آنجایی که مادری را نقشی طبیعی و مطلوب برای زنان جلوه می‌دهند، سقط جنین را درمورد حاملگی ناخواسته اغلب کاری غیرطبیعی و حتی فجیع می‌دانند. البته هنوز برای زنان متأهل دشوار است که سقط جنین کنند، چون تصور می‌شود که آنان باید فرزند بخواهند. (پاملا ابوت و والاس کلا، ۱۳۷۶، ص ۱۸۵)

فمینیست‌های رادیکال را می‌توان سرسخت‌ترین حامیان و مدعیان سقط جنین دانست. یکی از مسائل مورد تأکید در میان فمینیست‌های رادیکال مانند فمینیست‌های لیبرال «حق زن بر کنترل جسم خود» است. زنان باید بر جسم خود آگاهی و بر آن کنترل داشته‌باشند. زنان درمورد داشتن یا نداشتن فرزند حق انتخاب



دارند و باید بتوانند قدرت کنترل مواعید خود را به طور فردی داشته باشند. فمینیست‌های رادیکال بر آنند که زنان حق پایان دادن به بارداری خود یا سقط جنین را دارند و این امری شخصی و مربوط به خود زن است و نه دولت. (حمیرا مشیرزاده، از جنبش تا نظریه اجتماعی: تاریخ دو قرن فمینیسم، ۱۳۸۵، ص ۲۸۶)

نظریه سقط جنین در فمینیسم سوسیالیستی نیز بر پایه دو اصل قرار دارد: اختیار تن خود را داشتن، و تصمیم گیرنده بودن؛ چراکه تولید مثل بیشترین تأثیر را بر زنان می‌گذارد. (مگی هام، ۱۳۸۲، ص ۲۳)

تعریفی که اسلام از مفاهیم تعالی، کمال، برابری، آزادی، و ارزش‌هایی از این دست ارائه می‌دهد، با تعریف فمینیستی ناسازگار است.

برای نمونه به روایتی اشاره می‌کنیم که ارزش والای تولیدمثل و مادری در اسلام را منعکس می‌کند: در روایتی از امام صادق علیه السلام چنین نقل شده است:

ام سلمه، همسر پیامبر صلی الله علیه و آله، به ایشان عرضه داشت: «ای رسول خدا، مردان همه خیرات را به چنگ آوردند، پس برای زنان بیچاره چه سهمی است؟» حضرت در پاسخ فرمود: «چنین نیست؛ زن در هنگام بارداری به منزله کسی است که روزها روزه‌دار و شب‌ها در حال عبادت است و با مال و جانش در راه خدا جهاد می‌کند، پس زمانی که وضع حمل می‌کند، مستحق پاداشی می‌گردد که به سبب بزرگی آن هیچ‌کس توان درکش را ندارد و آن‌گاه که کودکش را شیر می‌دهد در ازای هر مکیدنی پاداشی بسیار بزرگ معادل آزادکردن یکی از فرزندان اسماعیل که وقف عبادت خدا شده است به وی تعلق می‌گیرد، پس هنگامی که از شیردادن فارغ گردد، فرشته بزرگواری بر پهلو او می‌زند و می‌گوید: اعمال خود را از سربگیر، به درستی که تمامی گناهانت آمرزیده شدند. بدیهی است با چنین نگرشی فرایند تولید مثل نه تنها قید و بندی برای آزادی زنان و کارکردی صرفاً طبیعی و حیوانی نخواهد بود، بلکه خود کلیدی برای آزادی معنوی و وسیله‌ای برای ارتقا و تعالی حقیقی فرد است که خداوند یکتا آن را در انحصار زنان قرار داده است. (حسین بستان، ۱۳۸۲)

هم چنین به لحاظ اینکه اسلام حق حیات را برای انسان از دوران جنینی ثابت می‌داند، در اکثر موارد، سقط جنین شکل خفیفی از ارتکاب قتل به حساب آمده و ممنوع شده است؛ بنابراین، ادعای فمینیستی مبنی بر اینکه جنین جزئی از بدن زن است و بدین لحاظ، زن باید از حق کنترل بدن خویش برخوردار باشد ادعایی غیرقابل قبول و ناشی از فردگرایی افراطی حاکم بر اندیشه‌ی غربی است. بله، در مواردی که بارداری



و زایمان برای مادر خطر جانی به همراه داشته باشد، بین حق حیات مادر و حق حیات جنین تعارض پیش می‌آید که در این حالت، عده‌ای از فقها معتقدند چنانچه جنین هنوز به مرحله دمیده شدن روح در آن نرسیده باشد، مادر می‌تواند برای حفظ جان خود سقط جنین کند؛ اما پس از دمیده شدن روح، جنین حکم یک انسان کامل را پیدا می‌کند و طبعاً هیچکس مجاز نیست برای حفظ جان خود، انسان دیگری را از حق حیات محروم سازد. روشن است که این نگرش فمینیستی به سقط جنین بر دو پیش فرض اساسی مبتنی است که از درون فرهنگ غربی برآمده: اولین پیش فرض محور بودن رفاه مادی است. در چنین جامعه‌ای می‌توان آنچه رفاه فردی یا اجتماعی را محدود می‌کند، از میان برداشت و بر همین اساس، سقط جنین ناقص الخلقه یا نامشروع توجیه می‌گردد. پیش فرض دوم اعتقاد به آزادی انسان‌هاست؛ آن‌ها معتقدند: زنان از چهار آزادی برخوردارند: روابط نامشروع حتی با همجنس، خودارضایی، کنترل بر موالید بدون نیاز به هماهنگی با همسر، و سقط جنین. (اسماعیل چراغی، ۱۳۸۷)

۳-۳- حمایت و مراقبت

برخلاف بسیاری از گونه‌های حیوانی، ناتوانی نوزاد انسان در محافظت از خود تا چندین سال پس از تولد ادامه می‌یابد و این امر، مراقبت و حمایت فیزیکی از کودک را به یک ضرورت تبدیل می‌کند. افزون بر آن، عجز و ناتوانی انسان در دوران سالخوردگی که بسیاری از افراد در چرخه حیاتی خود با آن روبه‌رو می‌شوند و نیز ناتوانی‌های ناشی از نقص عضو یا بیماری، ضرورت و اهمیت موضوع مراقبت را دوچندان می‌سازد. مسئولیت قانونی و اخلاقی ایفای این مهم در طول تاریخ بر عهده خانواده‌ها بوده است. در مورد مراقبت از سالخوردگان نیز فرزندان هم‌چنان مسئولیت اصلی را بر عهده دارند. در ۸۰ درصد موارد، هرگونه مراقبتی که شخص سالخورده بدان نیاز دارد، از سوی خانواده‌اش تأمین می‌شود و این به دلیل احساس تعهد نیرومندی است که حتی در زمان سست بودن رابطه عاطفی والدین و فرزند، وجود دارد.

فمینیست‌ها کارکرد مراقبتی خانواده را عمدتاً از جهت نابرابری جنسی نهفته در آن مورد توجه قرار داده‌اند. به نظر آنان هرچند مردان در مقایسه با دوره‌های پیشین، سهم بیشتری را در امر مراقبت از کودکان و سالمندان در خانواده بر عهده گرفته‌اند، اما جنسیت همچنان عامل مؤثری در کم‌وکیف ایفای این کارکرد به‌شمار می‌آید. (حسین بستان، ۱۳۹۲، ص ۱۰۹ و ۱۱۰) استفانی گرت می‌گوید: «بررسی‌های اخیر نشان داده است نگهداری از کودکان در جوامع صنعتی غرب عمدتاً کاری است زنانه. و این توقع که مادر در رابطه با نوزاد



و فرزند خردسال نقشی پرورشی و پدر نقشی دوردور داشته باشد، از ابتدا با جامعه‌پذیری جنسیتی درآمیخته است. (استفانی گرت، ۱۳۸۲، ص ۶۶)

فمینیسم‌ها پندار رایجی که درباره «غریزه مادری» وجود دارد را مورد تردید قرار داده‌اند. آن اوکلی معتقد است تصور وجود غریزه مادری در جوامعی پا می‌گیرد که برخی افراد یا گروه‌ها به‌طور مستقیم از نابرابری‌های جنسیتی بهره می‌برند. (همان، ص ۷۰) او با اسطوره دانستن مادری در معنای فرهنگی رایج آن و با انکار همه جنبه‌های زیستی مادری، در ردّ این ادعا به شواهدی مانند نظام‌های فرزندخواندگی، مادری اجتماعی (در پرورشگاه‌ها)، مادری قراردادی، شیردهی اشتراکی، سپردن کودکان شیرخوار به دایه‌ها به عنوان تجاربی موفق استناد می‌کند. (حسین بستان، ۱۳۹۲، ص ۱۱۱) از نظر او مادر خوب، مادری است که از زمان، وسایل و اراده لازم برخوردار باشد، نه مادری که دارای رابطه خونی با فرزند و یا دارای غریزه مادری باشد. پس می‌توان نتیجه گرفت که میل به مادری، منشأ فرهنگی دارد و قابلیت مادری کردن، امری فراگرفتنی است. مادران جوان در فرهنگ ما چون زنان دیگر را در حال شیردادن مشاهده نمی‌کنند، با آن آشنا نیستند؛ لذا نمی‌توانند به خوبی این عمل را تقلیدکنند. این شواهدی است بر عدم غریزه مادری و دلیلی است بر اینکه مادری جنبه اکتسابی، تقلیدی و آموختنی دارد. (حسین بستان، ۱۳۸۲)

اوکلی و دیگر فمینیست‌ها برآنند که در واقع نه پدر و مادر و نه کودک در جامعه‌ای که از مادر انتظار دارند به تنهایی از کودک مراقبت کند، از این وضع سود نمی‌برند. مادر در چنین جامعه‌ای آسیب می‌بیند زیرا از رشد بسیاری از توانایی‌ها و ابراز جنبه‌های مختلف شخصیت خود ناتوان می‌ماند. تولد نوزاد، نخست می‌تواند برای مادر بیشتر چون یک بحران زندگی باشد تا رویدادی لذت‌بخش و شادی‌آفرین و این چیزی است که می‌تواند مادر را غرق در یأس و افسردگی کند. دلایل این امر نه هورمونی که اجتماعی است. (استفانی گرت، ۱۳۸۲، ص ۷۰ و ۷۲)

کارکردگرایانی همچون پارسونز، تقسیم کار بر مبنای جنس در خانواده را، به نام شایستگی زیستی بیشتر زنان برای مراقبت از دیگران، مادری کردن یا ایفای نقش پر احساس و یا به نام «عملی بودن صرف» توجیه کرده‌اند که این کار بخشی از وظیفه مراقبت به‌شمار می‌رود. از نظر این جامعه‌شناسان، تقسیم کار جنسی در خانواده، متضمن خرسندی افراد و وجود خانواده‌ای کارا و باثبات است، و این تقسیم‌بندی به نفع هر دو جنس و جامعه است که طبیعی و ناگزیر تلقی می‌شود. (همان، ص ۷۴)



نویسندگان فمینیست می‌پرسند: چرا بچه‌داری وظیفه مادران به حساب می‌آید و چرا پدران در امر مراقبت از کودکان مسئولیتی بر عهده نمی‌گیرند؟ به گفته آنان، بیش‌تر وظایف والدین در قبال فرزندان، در درون مفهوم «مادری» گنجانده می‌شود و مفهوم «پدری» صرفاً بیانگر یاری و حمایتی کلی است. از این‌رو، زنانی که از زیر بار مسئولیت مادری شانه خالی می‌کنند، در نهایت باید عذرخواهی یا احساس گناه و سرخوردگی کنند.

در مورد سالمندان نیز معمولاً دخترها مراقبت عملی و حمایت عاطفی را تأمین می‌کنند، درحالی‌که پسرها اغلب نظارت و کمک مالی در اختیار می‌گذارند و تنها زمانی به مراقبت مستقیم می‌پردازند که دختری در دسترس نباشد. (حسین بستان، ۱۳۹۲، ص ۱۱۱)

در نظر برخی از فمینیست‌ها، صرف تولید مثل و مادری کردن باری بر دوش زنان و بخشی از طرح ستم‌آلودی است که هدفش سرکوبی زنان است. فایرستون و دوبووار را باید از این گروه دانست. آنان برچیده شدن بساط مادری در شکل کنونی‌اش را عامل مهمی در تغییر جامعه و بازتولید اجتماعی می‌دانند. فایرستون به هیچ‌وجه، این اندیشه را که زنان وظیفه یا تمایل فطری برای تولید مثل و مادری دارند، نپذیرفته و بلکه مصرانه اعتقاد دارد که هر گزینه زنانه‌ای برای بارداری و مادری صرفاً محصول ساخت اجتماعی زنانگی است، و آنگاه که علم انسان در اختیار تولید مثل قرار گیرد، غیرضروری می‌شود. (اسماعیل چراغی، ۱۳۸۷)

لیبرال - فمینیست‌ها ایفای نقش مادری و همسری برای زنان به عنوان یک تکلیف را رد کرده و کار خانگی را از آن نظر که به‌طور رسمی به حساب نمی‌آید، ظالمانه می‌دانند. بتی فریدان، نظریه‌پرداز این گروه، عقیده دارد: زنانی که زندگی زنانه و خانه‌داری و مادری را دنبال می‌کنند نه از تحصیلاتشان استفاده می‌کنند و نه غیر از خانه، فرزندان، خانواده و زیبایی خود به چیز دیگری علاقه دارند. آنها محصول فرهنگی هستند که از زنان انتظار رشد ندارند و حاصل آن تلف شدن یک نفس انسانی است. (کارولین گراگلیا، ۱۳۸۵، ص ۶۹)

مارکسیست - فمینیست‌ها معتقدند اقتصاد سرمایه‌داری از وجود تقسیم کاری خشک بر مبنای جنس در خانواده سود می‌برد. این واقعیت که مادر/ زن خانه‌دار دست‌مزد نمی‌گیرد بدان معناست که کار او برای اقتصاد مفت تمام می‌شود. اوکلی می‌گوید: نقش مادر/ زن خانه‌دار به زنان ستم می‌کند و باید از میان برود.



زنی که مدعی لذت بردن از این نقش است از معنای حقیقی آن در جامعه سرمایه‌داری بی‌خبر است (آگاهی کاذب) و به استعداد‌های خود به‌عنوان فرد نیز پی نبرده‌است. (استفانی گرت، ۱۳۸۲، ص ۷۵)

فمینیست‌های سوسیال معتقدند که این مردان تمام طبقات (و نه طبقه حاکم سرمایه‌دار) هستند که از این سامان سود می‌برند زیرا زنان خدمت آن‌ها را می‌کنند.

از نظر آن‌ها، برای فهم کامل ستم‌دیدگی زنان، لازم است تقسیم کار جنسی در حوزه خانگی و نیز در بازار کار و رابطه میان این دو را بررسی کرد؛ کار زنان در تولید مثل، دست‌رسی آنان را به کار مزدی محدود می‌کند. (پاملا آبت، و والاس کلا، ۱۳۷۶، ص ۲۶۲)

رادیکال فمینیست‌هایی چون کیت ملیت نیز معتقد است: تا زمانی که اولویت اصلی زن، مراقبت از کودکان باشد، او نمی‌تواند یک انسان آزاد باشد. از نظر او، اینکه هر زنی را لزوماً باید مادر دانست، یکی از افسانه‌های مورد علاقه محافظه‌کاران است. (کارولین گراگلیا، ۱۳۸۵، ص ۱۳۳) آن‌ها پرداخت دستمزد کار خانه یا بچه‌داری را، که برخی فمینیست‌ها برای ارتقای منزلت اجتماعی زن پیشنهاد داده‌اند رد می‌کنند و می‌گویند این‌گونه اقدامات صرفاً دیدگاهی را تأیید می‌کند که این کارها را «کار زن» می‌داند و برای تغییر موقعیت زن کمترین ثمری ندارد. (استفانی گرت، ۱۳۸۲، ص ۷۶)

در مقابل، بسیاری از صاحب‌نظران فمینیست موسوم به «فمینیسم خانواده‌گرا» با طرفداری از الگوی «والدگری مشترک» احیای نقش مادری را سرلوحه خود قرار داده‌اند. جین بتکه‌الشتین، از صاحب‌نظران این جریان می‌گوید: «مادری کردن نقشی مشابه دیگر نقش‌ها نیست. مادری کردن فعالیتی پیچیده، پرزحمت و لذت‌بخش است که ابعاد زیست‌شناختی، طبیعی، اجتماعی، نمادین و عاطفی دارد...» (حسین بستان، ۱۳۹۲، ص ۱۱۱)

در دیدگاه اسلام، همه انسان‌ها در مراقبت و حمایت از یکدیگر مسئولیت دارند و این تکلیفی است که بر عهده همه اعضای جامعه اسلامی نهاده شده‌است. در خانواده نیز پدر و مادر باید نقش مراقبتی و حمایتی نسبت به فرزندان خویش داشته‌باشند. پیامبر اکرم می‌فرماید: «مرد، نگاهبان و مراقب خانواده‌اش می‌باشد و باید پاسخگو باشد. زن نیز نگاهبان خانه شوهر و فرزندانش می‌باشد و باید پاسخگو باشد.»

حق حمایت و مراقبت کودک، از حقوق او و از جهاتی از مهمترین حقوق او به‌شمار می‌رود کودک نیاز به حمایت دارد و غرض از آن، وجود پشتیبانی محکم است که او را در طریق حرکت به‌سوی رشد و



کمال یاری دهد. کارکرد حمایت و مراقبت، منحصر به فرزندان نیست بلکه سایر اعضای خانواده را نیز شامل می‌شود. از نگاه اسلام، این کارکرد جنبه‌های مختلفی دارد از جمله: مراقبت و حمایت اقتصادی و معیشتی، مراقبت‌ها و حمایت‌های روانی و عاطفی و مراقبت‌ها و حمایت‌های دینی. (اقدس یزدی، ۱۳۸۸)

اسلام و نقش مراقبتی مادران

تفاوت‌های تکوینی جسمی و روحی زن و مرد در خلقت هدفمند بوده‌است و کمال زن در تکاپو و حرکت در چهارچوب فطری و خلقتی او نهفته است. (همان) اسلام در تنظیم قوانین خانواده، رابطه و تناسب بین نظام تکوین و تشریح را در نظر داشته و از این رو تفاوت در برخی حقوق و مسئولیت‌های زن و مرد با توجه به اصل حکمت و عدالت خداوند توجیه می‌شود. (دکتر محمدتقی کرمی، ۱۳۹۳) اسلام مادری را با ضوابط خاص اخلاقی آن از جمله نمودهای عالی کمال زن دانسته و پرورش نسل را خطیرترین وظیفه‌ی زن می‌داند. (اقدس یزدی، ۱۳۸۸)

در آموزه‌های دینی، مادری یک ارزش به حساب می‌آید که به دلیل ویژگی‌های زیستی و روانی بردوش زنان نهاده شده‌است. از نظر فقهی نگهداری از فرزند بر زنان واجب نیست ولی مادران در مراقبت از فرزندان از دیگران سزاوارترند. پس از تولد فرزند، مسئولیت الزامی بر عهده مادر تعیین نشده؛ اما شیردهی و تربیت فرزند و مشارکت با پدر در تربیت وی، از امور ارزشمندی است که پاداش سنگین برای آن‌ها در نظر گرفته شده‌است.

ارزشمندی کنش‌های مادرانه در دیدگاه اسلام را در آموزه‌هایی همچون توصیه مؤمنان بر نیکی بیشتر بر مادران، برتری جلب رضایت و انس با او از جهاد و برشمردن قدمگاه مادران به عنوان باغی از باغ‌های بهشت، می‌توان مشاهده کرد.

اگرچه بسیاری از نقش‌های مادران امروزه توسط افراد و نهادهای دیگر اندکی قابل جایگزین است اما در دو مورد نقش مادر بی‌بدیل است: یکی بارداری و زایمان و دیگری عشق نامشروط مادر به فرزند. (همان)

۳-۴- جامعه‌پذیری

جامعه‌پذیری به معنای تلقین کردن ارزش‌های جنسیتی شده به ذهن کودکان از هنگام تولد است. (مگی هام، ۱۳۸۲، ص ۴۱۶) «جامعه‌پذیری» یکی دیگر از کارکردهای مهم خانواده است. جامعه‌شناسان آن را



فراگردی دانسته‌اند که انسان‌ها از طریق آن، شیوه‌های زندگی جامعه‌شان را یاد می‌گیرند، شخصیتی کسب می‌کنند و آمادگی عملکرد به‌عنوان عضو یک جامعه را پیدا می‌کنند. از همان سنین کودکی بچه از دیگران یاد می‌گیرد که چه رفتاری از او انتظار می‌رود و او دارای چه شخصیتی است. (بروس کوئن، ۱۳۷۵، ص ۷۴)

خانواده‌ها در این زمینه نقش اساسی را ایفا می‌کنند ولی با توجه به اینکه افزون بر خانواده، عوامل دیگری نیز در جامعه‌پذیری کودکان سهیم‌اند، بسته به میزان دخالت هر یک از این عوامل، نقش خانواده در جامعه‌پذیری در فرهنگ‌ها و دوره‌های مختلف، تغییر می‌یابد. البته قدر مسلم این است که خانواده نسبت به دیگر عوامل جامعه‌پذیری، از تقدم زمانی برخوردار است؛ جامعه‌پذیری کودک از همان نخستین روزهای زندگی او آغاز می‌شود.

به‌گفته‌ی پارسونز، خانواده عامل اولیه توسعه قابلیت‌های کودک برای یکپارچگی با دیگران، برای اعتماد کردن و مورد اعتماد واقع شدن، برای اعمال نفوذ و پذیرش نفوذ مشروع است. به عقیده‌ی وی، جامعه‌پذیری کودکان به وسیله‌ی خانواده، بهترین و کامل‌ترین شکل جامعه‌پذیری است. (حسین بستان، ۱۳۹۲، ص ۱۳۱)

جامعه‌پذیری نقش‌های جنسیتی در خانواده از دغدغه‌های اصلی فمینیست‌ها بوده‌است؛ چرا که آن را از علل اصلی نابرابری‌های جنسی در سطح خانواده و اجتماع تلقی می‌کنند. (همان، ص ۱۳۲)

«نقش جنسی» نقشی اجتماعی است که بر اساس جنس زیست‌شناختی به مردان و زنان محول می‌شود. بنابر استدلال نظریه فمینیستی جامعه رفتار مرتبط با جنسیت را به شیوه‌ای بی‌قاعده به هریک از دو جنس زیست‌شناختی پیوند می‌دهد. آن‌ها با تأکید بر این اندیشه که «زن زاده نمی‌شود بلکه زن می‌شود» حمله به این قبیل کلیشه‌سازی‌ها از نقش جنسی را، نخستین دستور برنامه خود قرار دادند.

از نظر فمینیست‌ها، مفهوم «جنس» عبارت است از: مجموع مشخصات فیزیکی که انسان را از لحاظ زیست‌شناسی زن یا مرد می‌سازد. اما مفهوم «جنسیت» به تفاوت‌هایی اشاره دارد که طبیعی نیستند. آن‌ها معتقدند: جنسیت دست‌پرورده اجتماع است، و نقش‌هایی که مرد و زن در جامعه ایفا می‌کنند، محصول جبری و طبیعت آن‌ها نیست، بلکه برخورد والدین، آموزگاران و به‌طور کلی، برخورد خاص جامعه با دختران و پسران متفاوت است، و از آنان رفتارهای متفاوتی را انتظار دارند. به عبارت دیگر، آنچه نقش‌های جنسیتی را به وجود می‌آورد، شیوه جامعه‌پذیری متفاوت زنان و مردان است. آنها بر این باورند که الگوهای



ارزشی و رفتاری متمایز میان زن و مرد باید متحوّل شوند و انسان بودن جای زن بودن یا مرد بودن هدف فرایند جامعه‌پذیری باشد. (اسماعیل چراغی، ۱۳۸۷)

از نگاه فمینیست‌های لیبرال، تفاوت‌های میان دو جنس، ذاتی نیستند بلکه نتیجه اجتماعی شدن و شرطی‌سازی نقش جنسی‌اند. با پسرها و دخترها تقریباً از لحظه تولّد، با شیوه‌های متفاوتی رفتار می‌شود که زنان را از پرورش تمامی استعدادشان به‌عنوان انسان باز می‌دارد. برای آزاد کردن زنان ضروری است ثابت کنیم که: مردان و زنان از لحاظ استعداد با هم برابرند و تفاوت‌های میان آنها از روش‌های متفاوتی که پسران و دختران طبق آنها تربیت می‌شوند و انتظارات اجتماعی متفاوتی که با آنها رویاروی‌اند، ناشی می‌شود. (پاملا آبوت و والاس کلر، ۱۳۷۶، ص ۲۴۶ و ۲۴۷)

به اعتقاد سیمون دوبوار در کتاب جنس دوم، شخصیت دختران و زنان می‌توانست بسیار متفاوت با الگوی نابرابر کنونی شکل گیرد؛ مشروط به اینکه دختر بچه از ابتدا با همان توقعات و پاداش‌ها، و با همان سخت‌گیری‌ها و آزادی‌هایی تربیت می‌شد که برادرانش تربیت می‌شوند؛ در همان تحصیلات و همان بازی‌ها سهیم می‌شد، وعده آینده یکسانی با آینده پسر بچه به وی داده می‌شد و مردان و زنانی او را احاطه می‌کردند که در نگاهش آشکارا یکسان و برابر بودند. (حسین بستان، ۱۳۸۲)

آلیس جری، جسی برنارد و بتی فریدان این بحث را مطرح می‌کنند که سرکوب زنان حاصل تلقین نقش‌های جنسی تعریف شده از سوی جامعه است. (مگی هام، ۱۳۸۲، ص ۴۰۱)

مثلاً، در بسیاری از خانواده‌ها، رسم بر این است که برای دختر بچه‌ها عروسک، سرویس آشپزخانه کوچک، وسایل خانه و چرخ خیاطی کوچک بخرند، در حالی که برای پسر بچه‌ها، بازی‌های خانه‌سازی، اسباب‌بازی‌های برقی یا ماشینی (خودرو، هواپیما، قطار) می‌خرند. این اسباب‌بازی‌ها در پسرها، استعدادهایی غیر از توانایی انجام کارهای خانگی را پرورش می‌دهند. (اسماعیل چراغی، ۱۳۸۷)

جولیت میچل، نظریه پرداز سوسیال فمینیسم، نیز با تأکید بر اینکه زنان نه فقط در جنبه‌های مادی، بلکه در ابعاد روانکاوانه نیز مورد ستم واقع شده‌اند، بر نقش خانواده در انتقال هویت اجتماعی به فرد، به‌عنوان عضو یکی از دو جنس مذکر یا مونث، انگشت می‌گذارد و عقیده دارد: نظام پدرسالار از راه ایجاد نقش‌های زنانه و مردانه در خانواده و اعطای ارزش بیشتر به دومی و شرطی کردن زنان به پذیرش انقیاد خویش، عامل فرودستی زنان در طول تاریخ بوده است. (ریک ویلفورد، ۱۳۷۵، ص ۳۷۶)



فمینیسم رادیکال مدعی است که تنها راه حل برای این مسأله امتناع از اطلاق هرگونه ویژگی، رفتار یا نقش به زنان است. (مگی هام، ۱۳۸۲، ص ۴۰۲)

از نظر فمینیست‌های پست‌مدرن هم جامعه‌پذیری نقش‌های جنسیتی یکی از عوامل فرودستی زنان و زمینه‌ساز ستم بر آن‌ها شده است. از نظر آن‌ها، نه نفس ازدواج و نه نقش مادری، بلکه دسته‌ای خاص از روابط تحمیل شده بر زنان موجب بردگی زن در طول تاریخ شده است. به بیان دیگر، علت زیر سلطه رفتن زنان رفتارهایی است که از بدو تولد میان دختر و پسر، تفاوت و تفارق ایجاد می‌کند. (اسماعیل چراغی، ۱۳۸۷)

در نتیجه تمام این بحث‌ها، بسیاری از فمینیست‌ها به منظور دستیابی به جامعه‌ای فارغ از نابرابری‌های جنسی، خواهان تبدیل الگوی سنتی جامعه‌پذیری دختران و پسران به الگوی دیگری شده‌اند که بر تربیت انسان‌های دوجنسیتی متمرکز است؛ انسان‌هایی که بهترین ویژگی‌های جنسیتی مردانه و زنانه به طور تلفیقی در شخصیت آنان تجسم می‌یابد. یکسان‌سازی الگوی تربیتی دختران و پسران و پاک‌سازی فیلم‌ها، کتاب‌ها و نشریات از کلیشه‌های مروج تبعیض جنسی، از مطالبات جدی طرفداران فمینیسم در این راستا به‌شمار می‌آید. (حسین بستان، ۱۳۹۲، ص ۱۳۳)

برای تعیین بهترین شیوه جامعه‌پذیری کودکان در اسلام، باید نظام ارزشی اسلام به‌طور عام و اهدافی که اسلام از ازدواج و تشکیل خانواده دنبال می‌کند به طور خاص، مورد توجه قرار گیرند. از آیات و روایات می‌توان به این برداشت کلی رسید که با توجه به استعدادهای طبیعی و روانی والدین و احساس تعهد آنان در قبال فرزندان و نیز به لحاظ دیگر کارکردهای خانواده که اسلام به آن‌ها توجه دارد، تربیت در محیط خانواده بر دیگر شیوه‌های جامعه‌پذیری کودکان اولویت دارد.

مسأله دیگر جامعه‌پذیری نقش‌های جنسیتی است. اسلام ضمن آنکه جنسیت را در همه فعالیت‌های خانوادگی و اجتماعی دخالت نداده و قلمروی فعالیت مشترک نیز برای زن و مرد ترسیم نموده، پاره‌ای تمایزها را در نقش‌های زن و مرد، اغلب به‌عنوان اولویت و گاه به‌عنوان الزام مقرر کرده است. (همان، ص ۱۳۴)

الگوی برابری جنسی در اسلام ضمن آنکه تحت تأثیر تفاوت‌های جنسی طبیعی قرار دارد، به‌وسیله اهداف غایی اسلام نیز جرح و تعدیل می‌شود؛ در نتیجه آنجا که تشابه جنسی کامل با مصالح عام مطلوب اسلام ناسازگار بوده، در اسلام تأیید نشده است. این‌گونه مشابهت‌ها ضمن ناسازگاری با اقتضای تفاوت جنسی طبیعی، به بالندگی دینی و حیات معنوی جامعه آسیب وارد می‌سازد. (اسماعیل چراغی، ۱۳۸۸)



بر این اساس، نپذیرفتن اصولی مانند آزادی جنسی و مشابهت جنسی مطلق از سوی اسلام، نمی‌تواند با جامعه‌پذیری یکسان دختر و پسر ناسازگاری داشته‌باشد. در مقابل آن نوع از جامعه‌پذیری نقش‌های جنسیتی که هماهنگ با تفاوت‌های جنسی طبیعی و در راستای رسیدن به اهداف نظام اجتماعی اسلام باشد، از دیدگاه اسلام مورد ارزیابی منفی قرار نمی‌گیرد. اسلام قطعاً با الگوهای افراطی جامعه‌پذیری نقش‌های جنسیتی که با ارزش‌های دینی ناسازگارند، مخالف است. مانند الگوهایی که دختران را در نقش کنیزان بی‌اختیار برای مردان و پسران را در نقش اربابان و حاکمان مطلق نسبت به زنان، جامعه‌پذیر می‌کنند. (حسین بستان، ۱۳۹۲، ص ۱۳۵)

۳-۵- عاطفه و همراهی

عاطفه از ریشه عطف و به معنای توجه مهربانانه، توجه و روی آوردن و مهرورزی به دیگری است. (علی‌نقی فقیهی، ۱۳۹۲) از میان مجموعه نیازهای آدمی، شاید هیچ‌کدام به اهمیت و اعتبار نیازهای عاطفی و نیاز به مهر و محبت نباشند. به جرئت می‌توان ادعا کرد که نقش این‌گونه نیازها در ادامه حیات متعادل انسان، از نقش نیازهای اقتصادی و معیشتی کمتر نیست، به گونه‌ای که روان‌شناسان آن را از جمله نیازهای اساسی آدمی برشمرده‌اند و محرومیت آن را سبب‌ساز بروز عوارض و آسیب‌های روانی و ریشه بسیاری از نابهنجاری‌ها و ناسازگاری‌ها دانسته‌اند. (علی قائمی، ۱۳۷۳، ص ۱۶۲)

اما آنچه فمینیست‌ها را واداشته‌است از این کارکرد خانواده نیز انتقاد کنند این است که این کارکرد و این آرمان در خانواده برای مرد و زن به‌صورت یکسان تأمین نمی‌شود. عواملی همچون اشتغال زنان، کار خانگی، خشونت در خانواده و مانند آن‌ها عواملی هستند که فمینیست‌ها را واداشته‌است تا ادعا کنند: این کارکرد عاطفی در خانواده، عادلانه جاری نمی‌شود. آن‌ها این کارکرد را نیز از زاویه ستم بر زنان مورد بررسی قرار داده‌اند. (اسماعیل چراغی، ۱۳۸۷)

جسی برنارد، فمینیستی با گرایش لیبرال، عقیده داشت: در زناشویی زن، او اعتقاد فرهنگی به برخورداری‌اش از مواهب زناشویی را تصدیق می‌کند، ضمن آنکه از بی‌قدرتی و وابستگی، الزام به ارائه خدمات خانگی، عاطفی و جنسی و محرومیت تدریجی از موقعیتی که پیش از ازدواج به عنوان یک دختر جوان و مستقل داشت، رنج می‌برد. (جورج ریتزر، ۱۳۸۲، ص ۴۷۶)



پس از نظر فمینیست‌ها، هرچند ارضای نیاز عاطفی افراد در خانواده ضرورت دارد، اما این نیاز در نهاد خانواده به صورت برابر برآورده نمی‌شود و غالب آن‌ها در علت این موضوع بر دو عامل نقش مادری و کار خانگی بیش از عوامل دیگر تأکید کرده‌اند.

آنها خانه‌داری را از شیوه‌های اصلی تولید مردسالاری می‌دانند. تضاد کار خانگی با کارکرد عاطفه و همراهی، زوایه خاصی در نگرش به کار خانگی است. (اسماعیل چراغی، ۱۳۸۷)

از نظر اوکلی، فمینیست رادیکال، زنان در زندگی خانوادگی، چهار حوزه تعارض را تجربه می‌کنند:

۱. تقسیم کار جنسی که در آن از زنان انتظار می‌رود مسئولیت کارهای خانه و بچه‌داری را برعهده بگیرند.

۲. تفاوت نیازهای عاطفی زنان و مردان؛ بدین معنا که از زنان انتظار می‌رود با کلافگی و عصبانیت شوهر و فرزندانشان بسازند، ولی خودشان کسی را ندارند که به او روی بیاورند.

۳. تفاوت توان بدنی و بنیه اقتصادی زن و شوهر که ممکن است سبب شود زنان اختیاری بر منابع مالی نداشته‌باشند، از شرکت در فعالیت‌های اجتماعی ناتوان باشند و حتی با خشونت فیزیکی از جانب شوهر مواجه شوند.

۴. سپردن اختیار روابط جنسی و کنترل باروری به دست مردان. (پاملا آبت و والاس کلر، ۱۳۷۶، ص ۱۲۰)
مارلین فرنچ عقیده دارد: نفس کار - خانگی امر ناخوشایندی نیست، بلکه آنچه آن را دشوار و پرزحمت جلوه می‌دهد، از یک‌سو، ناعادلانه بودن تقسیم کار در خانه، و از سوی دیگر، بی‌مزد بودن آن است، و همین است که به نارضایتی زنان در خانه دامن می‌زند. (مارلین فرنچ، ۱۳۷۳، ص ۳۰۶-۳۰۵)

سیمون دووبوار نیز با تأکید بر اینکه کار زن در خانه هیچ فایده مستقیمی برای اجتماع ندارد، عقیده دارد: به دلیل آنکه کار زن در خانه هیچ چیزی تولید نمی‌کند، زن خانه‌دار فرودست، درجه دوم و طفیلی است. (کارولین گراگلیا، ۱۳۸۵، ص ۶۷)

در دیدگاه اسلام، از جمله ویژگی‌های فطری مشترک بین زن و مرد، ویژگی‌ها و توانمندی‌هایی است که منشأ روابط عاطفی، قلبی، احساسی و رفتاری در زندگی همسران است که می‌توانند با شکوفاسازی آنان، تأثیرات عمیق تربیتی بر یکدیگر بگذارند. زنان و مردان نیازمند محبت یکدیگرند و عشق‌ورزی آن‌ها به یکدیگر فضای روانشناختی سالمی را در خانواده ایجاد می‌کند. آرامش‌بخشی و حمایت عاطفی در آیه ۲۱



سوره روم، به عنوان کارکرد هر یک از همسران بیان شده است و تعبیر «جعل مودت و رحمت» از ناحیه خداوند بر انس طرفینی دلالت می‌کند.

توجه خاص اسلام به ارضای نیازهای عاطفی همسران به وسیله شوهران، بیانگر رویکرد غیرجنسیتی و بلکه جانبداری اسلام از زنان در زمینه حمایت عاطفی است. برای مثال، در روایات محبت مرد نسبت به زن با محبت اولیا دین گره خورده است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «هرکس علاقه‌اش به ما بیشتر می‌شود، علاقه‌اش به زنان نیز بیشتر می‌شود.» و یا بین محبت زیاد به زن با ازدیاد ایمان رابطه همبستگی وجود دارد. و یا محبت به همسر از اخلاق و منش انبیا دانسته شده است. (علی نقی فقیهی، ۱۳۹۲)

از طرفی سفارش‌های فراوان بر ابراز محبت والدین نسبت به فرزندان و هم‌بازی شدن آن‌ها با کودکان خردسال، به‌طور ضمنی بر نقش مهم حمایت عاطفی والدین از فرزندان در رشد شخصیت آنان دلالت دارد. از رسول خدا نقل شده است: «کسی که فرزندش را ببوسد، خداوند برای او حسنه‌ای می‌نویسد و کسی که فرزندش را شاد کند خداوند در قیامت او را شاد خواهد کرد.» (حسین بستان، ۱۳۹۲، ص ۱۲۲)



نتیجه:

دیدگاه ارزشی اسلام و فمینیسم در باب کارکردهای خانواده معمولاً نافی و متناقض یکدیگرند. اسلام با هر جریان و تفکری که به دنبال کم‌رنگ نشان دادن ارزش خانواده و زیرسؤال بردن کارکردهای حیاتی آن باشد، به شدت مخالفت می‌کند. فمینیست‌ها به دنبال این هستند که زنان در تمام عرصه‌ها بدون مرزهای جنسیتی و کاملاً مشابه مردان مطرح شوند. در اندیشه دینی، ارزشمندی انسان به میزان برخورداری از عقل، کمال و تقرب به خداست و زن و مرد در این زمینه باهم برابرند اما با این وجود ایجاد الگوی تشابه بین زن و مرد ممکن نیست؛ زیرا خداوند زن و مرد را بر اساس حکمت خویش با تفاوت‌هایی آفریده و انتظارات متفاوتی از آنان دارد.



منابع:

- * قرآن، ترجمه علی ملکی
۱. ابن بابویه، محمد بن علی (معروف به صدوق)، *الهدایه*، قم، مؤسسه امام هادی علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
 ۲. آبوت، پاملا و والاس کلر، *درآمدی بر جامعه‌شناسی نگرش‌های فمینیستی*، ترجمه مریم خراسانی و حمید احمدی، تهران، دنیای مادر، چاپ اول، ۱۳۷۶.
 ۳. آقای‌زاده، احمد، «خانواده از منظر قرآن و فمینیسم»، ۱۳۸۵.
 ۴. احتشامی، زینب السادات، «فمینیسم و خانواده»، ۱۳۹۰.
 ۵. احمدی، «کارکردهای خانواده در اسلام و فمینیسم»، ۱۳۸۴.
 ۶. بستان، حسین، *جامعه‌شناسی خانواده با نگاهی به منابع اسلامی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ دوم، ۱۳۹۲.
 ۷. بستان، حسین، «کارکردهای خانواده از منظر اسلام و فمینیسم»، ۱۳۸۲.
 ۸. جر، خلیل، *فرهنگ لاروس*، ترجمه سید حبیب طیبیان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
 ۹. چراغی، اسماعیل، «رویکرد اسلام به ۴ کارکرد مهم خانواده»، ۱۳۸۸.
 ۱۰. چراغی، اسماعیل، «فمینیسم و کارکردهای خانواده»، ۱۳۸۷.
 ۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، قم، آل‌البیت، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.
 ۱۲. حسینی، ابراهیم، «فمینیسم علیه زنان»، *کتاب تقدیر*، ۱۳۷۹، ۱۵۰-۱۷۵.
 ۱۳. حکیم‌پور، محمد، *حقوق زن در کشاکش سنت و تجدد*، تهران، نغمه نواندیش، ۱۳۸۲.
 ۱۴. دوبووار، سیمون، *جنس دوم*، ترجمه قاسم صنعوی، تهران، توس، ۱۳۸۰.
 ۱۵. ریتزر، جورج، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی، چاپ هفتم، ۱۳۸۲.
 ۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین، *شیعه در اسلام*، قم، بوستان کتاب، چاپ پانزدهم، ۱۳۹۷.
 ۱۷. فرنج، مارلین، *جنگ علیه زنان*، ترجمه توراندخت تمدن، تهران، علمی، ۱۳۷۳.
 ۱۸. فقیهی، علی نقی، «نگاه تربیتی به روابط عاطفی زوجین در آموزه‌های دینی»، ۱۳۹۲.
 ۱۹. قائمی، علی، *خانواده و مسائل عاطفی کودک*، تهران، امیری، چاپ دوم، ۱۳۷۳.
 ۲۰. کرمی، محمد تقی، «بررسی تعارض نقش‌های خانوادگی و اجتماعی بانوان و ارائه الگویی مناسب برای زندگی خانوادگی زنان شاغل»، ۱۳۹۳.
 ۲۱. کلینی رازی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، *کافی*، اصفهان، مکتب امیرالمؤمنین، ۱۴۰۳ ق.



۲۲. گراگلیا، کارولین، فمینیسم در آمریکا تا سال ۲۰۰۳، ترجمه معصومه محمدی، قم، معارف، ۱۳۸۵.
۲۳. گرت، استفانی، جامعه شناسی جنسیت، ترجمه کتابیون بقایی، تهران، دیگر، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
۲۴. محمدی، محمدعلی، «فمینیسم و خانواده»، ۱۳۸۴.
۲۵. مشیرزاده، حمیرا، از جنبش تا نظریه اجتماعی؛ تاریخ در قرن فمینیسم، تهران، شیرازه، ۱۳۸۵.
۲۶. مشیرزاده، حمیرا، مقدمه‌ای بر مطالعات زنان، تهران، وزارت علوم و تحقیقات و فناوری، ۱۳۸۳.
۲۷. ویلفورد، ریک، فمینیسم، ترجمه م. قائد، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵.
۲۸. هاشمی، سید حسین، «قرآن و کارکردهای نهاد خانواده»، ۱۳۸۵.
۲۹. هام، مگی، فرهنگ نظریه های فمینیستی، ترجمه نوشین احمدی خراسانی و دیگران، تهران، توسعه، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۳۰. یزدی، اقدس، «اخلاق مادری در اسلام و فمینیسم»، ۱۳۸۸.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جهاد تبیین

حکم مأموریت

از: فرماندهی کل قوا

به: جوانان و دانشجویان

در قبال این حرکت گمراه کننده ای که از صد طرف به سمت ملت ایران سرازیر است، به مسئله " تبیین اهمیت بدهید. هر کدام از شما به عنوان یک وظیفه، مثل یک چراغی، مثل یک نوری پیرامون خودتان را روشن کنید.

افکار درست را، افکار صحیح را منتشر کنید در این زمینه به معنای واقعی کلمه جهاد کنید

اهمیت تبیین از دیدگاه مقام معظم رهبری :

وظیفه جوانان و نوجوانان

(۱) اهمیت مساله تبیین

خیلی از حقایق هستند که باید تبیین شوند

(۲) جهاد تبیین

در مساله تبیین به معنای واقعی جهاد کنید

(۳) هر کدام از شما به عنوان یک وظیفه، چراغی را پیرامون خود روشن کنید

(۴) انتشار افکار

افکار درست و پاسخ به اشکالات را در فضای عمومی منتشر کنید

(۵) تجهیز به سلاح علم

خودتان را با عقلانیت و علم مجهز کنید





جهاد تبیین

کلید واژه جهاد تبیین در کلام رهبر انقلاب را می توان آغازگر تولید ادبیات تازه درباره دو جنبه شناساندن حقایق انقلاب و خستی سازی تبلیغات مسموم رسانه های نظام سلطه دانست.

مفهوم شناسی تبیین

تبیین در لغتنامه دهخدا به معنای هویدا شدن ؛ پیدا شدن و آشکار شدن و نیز هویدا کردن، پیدا کردن، بیان کردن و آشکارا ساختن است.

از این رو واژه تبیین در زبان فارسی معادل با موارد زیر می باشد:

• بیان کردن ؛ آشکارساختن؛ توضیح و تفسیر کردن؛ روشن گفتن و روشنگری است اظهار؛ بیان؛ تاویل؛ تعبیر؛ تعریف؛ توجیه.

• توصیف توضیح؛ وصف؛ بازگفت.

در تفسیر آیت الله مکارم شیرازی در آیه ۱۱۸ سوره آل عمران می خوانیم: «قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ أَنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ» ما آیات و راه های پیشگیری از شر آنها را برای شما بیان کردیم اگر بیندیشید.

«تبیین» از ماده «بین» به معنای فاصله میان دو چیزی است. سپس به معنای جدایی و آشکار شدن آمده؛ چرا که فاصله افتادن میان دو چیز، این دو نتیجه را دارد،

بعداً در هر کدام از این دو معنا به طور جداگانه به کار رفته، گاه به معنای جدایی و گاه به معنای ظهور و آشکار شدن است.

در صحاح اللغه آمده است که «بین» به دو معنای متضاد می آید: گاه به معنای جدایی و گاه به معنای اتصال است. ولی به نظر می رسد که معنای اصلی همان گونه که در دیگر کتاب های لغت آمده است به معنای جدایی و فراق است. منتها، چون جدایی از چیزی چه بسا باعث پیوستن به امری دیگر می شود به لازمه آن نیز اطلاق شده است.

به هر حال واژه تبیین در بسیاری از آیات قرآن به معنای ظهور و انکشاف و وضوح آمده است؛ لذا «بینه» به چیزی گفته می شود که دلیل روشن و آشکاری است، خواه عقلی باشد یا محسوس.

به همین دلیل به دو شاهد عادل که در امور قضایی شهادتشان مدرک است بینه اطلاق می شود. به معجزات انبیاء نیز «بینه» گفته شده است، و بیان به معنای پرده برداری از چیزی است، خواه به وسیله نطق بوده باشد یا نوشتن یا اشاره یا شاهد حال.



رویکردهای مختلف به جهاد تبیین

می توان بر پایه بیانات رهبر معظم انقلاب در جهاد تبیین حقایق دو رویکرد را از هم تفکیک کرد رویکرد ایجابی و کنشی و رویکرد واکنشی و پدافندی.

رویکرد ایجابی و کنشی

رویکرد ایجابی و کنشی سعی در بسط و ترویج و نشر حقایق انقلاب و نظام اسلامی دارد و می کوشد با بهره گیری از ابزارهای رسانه ای به تعبیر رهبر انقلاب با عقلانیت و منطق و سخن متین و عقلانیت کامل، همراه با زینت عاطفه و عواطف انسانی، و به کارگیری اخلاق، حقایق انقلاب و نظام و میهن اسلامی را منتشر کند. در این رویکرد ایجابی حقایق انقلاب با اقتضای شرایط و با بهره گیری از هنر و ظرفیت های کار رسانه ای به افکار عمومی داخل و خارج ارائه می شود. گستره و تاثیر گذاری نشر حقایق انقلاب و نظام اسلامی را آنجایی می توان در صحنه نظام بین الملل درک کرد که قدرت های سلطه گر و مدعیان آزادی بیان همواره برای رسیدن سیگنال ها و پیام های انقلاب اسلامی به خصوص از جانب رسانه های برون مرزی اختلال ایجاد کرده و از پخش این امواج از طریق ماهواره های مشرف بر فضای دیگر کشورها؛ جلوگیری می کنند یا دریافت آن ها را با اختلال روبرو می کنند. در عرصه داخلی نیز اگرچه رسانه ها برای بازتاب دادن حقایق انقلاب در تلاشند، اما هنوز پیام ها و حقایق بسیاری برای نسل جوان به قدر کافی شناسانده نشده است.

رویکرد پدافندی و واکنشی

رویکرد پدافندی و واکنشی می کوشد به خنثی سازی حرکت دشمنان انقلاب اسلامی برای تحریف یا کتمان یا انحراف حقایق و کم ارزش کردن آن ها نزد افکار عمومی بپردازد. به تعبیر رهبر معظم انقلاب در قبال این حرکت گمراه کننده ای که از صد طرف به سمت ملت ایران سرازیر است و تأثیرگذاری بر افکار عمومی که یکی از هدف های بزرگ دشمنان ایران و اسلام و انقلاب اسلامی است و دچار ابهام نگه داشتن افکار و رها کردن اذهان مردم و به خصوص جوان ها، «حرکت تبیین» خنثی کننده ای این توطئه ی دشمن و این حرکت دشمن است.

موضوع تبیین و روشنگری جزء اتفاقاتی است که در هر عرصه و صحنه و مقطعی ما با آن مواجه بودیم؛ اما امروزه به واسطه ای اینکه تمرکز دشمن در این صحنه است، مواجهه هم باید متناسب با آن باشد.

شکل فعلی مواجهه های جریانات انقلاب و مجموعه های دارای مسئولیت در این عرصه چه بخش های حاکمیتی و چه بخش های مردمی شکل جهادی ندارند. آن اتفاقی که ما در این صحنه ها می بینیم، حرکتی



عادی برای موقعیت‌های عادی است؛ اما این شکل کفایت نمی‌کند. رهبر انقلاب نسبت به تبلیغات، حرکت رسانه‌ای و مواجهه‌ی با شبهات در بخش‌های مختلف صراحتاً به عدم کفایت حرکت‌های فعلی اشاره می‌کنند که نیازمند حرکتی جهادی است. معنای جهاد، بذل و توسع و به‌کارگرفتن تمام توان است. نگاه عادی و طبیعی و حرکت‌های معمولی اداری قطعاً پاسخ نمی‌دهد. این میدان نیازمند حرکتی تحولی، انقلابی و جدی است.

باید به این نکته توجه داشت که جهاد تبیین و دعوت به تبیین همیشه در جایی اتفاق می‌افتد که ما فضای فتنه‌گون و غبارآلودی داشته باشیم؛ یعنی در فضاهای روشن و واضح که جریان حق و باطل هر کدام نمود خود را دارند، آنجا میدان مواجهه‌ای است که عمدتاً سخت است. فضا وقتی فتنه‌گون می‌شود که ما در آن فضا ابهام در تشخیص حق و باطل داریم و اتهاماتی مطرح می‌شود که باورهای مردم و بعد اراده‌ی مردم تحت تأثیر قرار می‌گیرد.

برای مثال، در جنگ صفین دو عنصر محوری در یاران امیرالمؤمنین علیه‌السلام بود. غیر از امام حسن و امام حسین علیهم‌السلام و امیرالمؤمنین علیه‌السلام دو شخصیت محوری جبهه حق، جناب مالک اشتر و جناب عمار یاسر هم بودند. در عرصه‌ی نظامی هر جا که به جناب مالک اشتر مأموریتی داده می‌شد، اقداماتش توفیقاتی داشت؛ اما در عرصه‌ی تبیینی و روشنگری که جبهه‌ی سخت‌تری هم هست، نقش عمار مهم می‌شد؛ چرا؟ چون پیشینه‌ی عمار آماده‌شده تا در چنین فضایی به روشنگری بپردازد. آسیبی که از نبود عمار در جبهه‌ی امیرالمؤمنین علیه‌السلام اتفاق می‌افتد، یا نقش‌آفرینی ناقصی که اهل حق و خواص بر این حوزه داشتند، نتیجه‌اش را در جنگ نشان می‌داد. امیرالمؤمنین علیه‌السلام عمار را به‌عنوان شاخص به میدان گفت‌وگوها می‌فرستاد. بعضی از عرصه‌ها آنچنان سخت می‌شد که تشخیص حق از باطل و حتی تشخیص حقانیت امیرالمؤمنین علیه‌السلام هم برای عده‌ای مورد تردید واقع می‌شد.

واقعیت آن است از حیث جنگ روایت‌ها و جنگ شناختی که اکنون در جهان بر پاست و رسانه‌ها را به عنوان ابزار و سازوکار اصلی نبرد میان ملت‌ها و دولت‌ها قرار داده است، شناخت درست صحنه و تاثیر گذاری بر فضای افکار و احساس عمومی برای اینکه حقیقت وارونه نشود و باطل خود را به جای حقیقت بر افکار؛ قلب‌ها سیطره ندهد؛ ضرورت حیاتی هر رسانه و انسان دارای احساس مسئولیت است. آن‌گونه که از بیانات رهبر معظم انقلاب بر می‌آید همگان؛ مخاطب و فعال عرصه جهاد تبیین هستند و البته جوانان و دانشجویان همچنان که مخاطب اصلی بیانیه گام دوم هم بودند بیشتر مورد تاکید رهبر انقلاب قرار گرفته‌اند. بر پایه مفهوم شناسی تبیین و مفهوم مخالف آن می‌توان گفت چه در شناساندن و معرفی حقایق و چه مقابله با تحریف‌ها و ابهام‌افکنی‌ها و نیز کتمان و پوشیدن حقایق انقلاب و نظام؛ رسانه‌ها در صدر مخاطبان جهاد تبیین هستند.



جهاد تبیین در فضای مجازی چگونه است ؟

امام راحل عظیم‌الشان هنگامی که پیام پذیرش قطعنامه ۵۹۸ را خطاب به ملت ایران صادر کرد و درباره جنگ، شهادت و شهیدان، نوشیدن جام زهر، استقامت ملت ایران و ظلم دشمنان سخن می‌گفت، ناگاه در یک اقدام ظاهراً بی‌ربط از موضوع خارج می‌شود و می‌فرماید: «من در اینجا به جوانان عزیز کشورمان به این سرمایه‌ها و ذخیره‌های عظیم الهی و به این گل‌های معطر و نوشکفته جهان اسلام سفارش می‌کنم که قدر و قیمت لحظات شیرین زندگی خود را بدانید و خودتان را برای مبارزه علمی و عملی بزرگ تا رسیدن به اهداف عالی انقلاب اسلامی آماده نمایید» و دوباره به ماجرای جنگ و پذیرش قطعنامه برمی‌گردد.

امسال وقتی رهبر انقلاب به مناسبت اربعین با جوانان سخن می‌گفت، یک‌مرتبه از موضوع خارج شدند و همانند امام جوانان را «میوه دل ملت و امید آینده کشور» توصیف کردند و به جهاد تبیین در فضای مجازی فراخواندند و عین آن رفتار امام تکرار شد و این خود شاخصی برای اهمیت موضوع است. بدون تردید در جنگ نرم، جنگ شناختی و نحوه نامعتبرسازی ادراک‌سازی دروغین دشمنان، هیچ راهی مهم‌تر از تبیین نیست.

جنگیدن در این جبهه گرچه همان اخلاص رزمندگان دفاع مقدس را می‌خواهد، اما در صحنه عمل و اقدام، محتوا و ابزاری را می‌خواهد که بسیار پیچیده‌تر است.

آنجا سلاح را حکومت می‌داد و اینجا خطوط اساسی از سوی امام و رهبری صادر می‌شود. حقیقت تلخ این است که دو آسیب نبود زیرساخت و سطحی‌گرایی روند تبیین را با هزینه مواجه کرده است. نهادهای ارزشمندی همچون سپاه پاسداران انقلاب اسلامی و... زیرساخت منابع انسانی را همچنان بر مدار جنگ سخت قرار داده‌اند و

هویت بخشی به عناصر جنگ سخت دارای ضوابط و شالوده است، اما به رغم مدعای اهمیت جنگ نرم این مهم را نمی‌توان در آن دید.

تصویرسازی از فضای مجازی را دشمنان انجام می‌دهند، به صورتی که هر کس از مبانی انقلاب اسلامی و آرمان‌های آن دفاع کند، لاجرم حکومتی معرفی می‌شود و هر کس بر آن بتازد، آزاداندیش، مستقل، مردمی و غیروابسته معرفی می‌شود. نیروهای مؤمن به انقلاب اسلامی باید خود را در حوزه عمومی به اثبات برسانند و اشغال حوزه عمومی در فضای مجازی از شروط اولیه جهاد تبیین است.

در آسیب‌شناسی این فضا می‌توان گفت اکنون دفاع و نقد حول افراد است. حمله به یک سلبریتی با بدترین ادبیات یا دفاع اسطوره‌ای از یک انسان محترم نامش تبیین نیست. تبیین به معنای برجسته شدن رگ گردن نیست. تبیین به معنای بازشدن زبان، چرخیدن قلم به روش استدلال، منطق، اقناع و اخلاق است.



نیروهای انقلاب اسلامی در این میدان نیاز به چند اصل اساسی دارند که عمده آن عبارت است از: شناسایی خطوط اصلی و محل منازعه جریان انقلاب با غیریت.

تا این مهم درست شناخته نشود، حضور مؤثر، نتیجه‌گیری حداکثری، رصد مناسب و شلیک به موقع و به اندازه رخ نخواهد داد. اصرار بر دیده شدن با خبرهای شبه‌زرد و هویت فیک دو عنصر دیگری هستند که تبیین را مخدوش می‌کنند.

سخت معتقدم حقانیت انقلاب اسلامی و اندیشه نورانی امام و منطق رهبری معظم آنقدر پر بهجت و مستحکم است که لازم نیست نیروهای انقلاب بدون تابلو) فیک (به میدان بیایند. فیک با منطق قوی هم مؤثر نخواهد بود و جز تخریب آورده دیگری ندارد. دفاع از انقلاب بدون تابلو، یعنی عدم آمادگی پرداخت هزینه و عدم پذیرش مسئولیت سخن خویش و این خود کافی است تا تأثیری از تلاش‌ها عاید نشود و اتهامات متعددی را در ذهن مخاطب علیه تبیین‌گر تولید نماید.

البته از مظلومیت امروز حزب‌الله در فضای مجازی آن است که باید پاسخگوی همه چیز حکومت باشند و حتی برای مطالبه‌گران مطرح نیست کدام اشخاص و کدام جریان‌ها در قدرت حضور دارند. عمدتاً چوب حکومت را حزب‌اللهی می‌خورد و نان حکومت را دیگران می‌خورند، اما باز اشکال ندارد، چراکه باید حزب‌الله سنگ زیرین آسیاب باشد. رشد فکری و شناختی نیروهای مؤثر در میدان تبیین باید به صورتی باشد که چهار عنصر زمان‌شناسی، اولویت‌شناسی، مسئله‌شناسی و جبهه‌شناسی بر همه اقدامات آنان حاکم باشد.

محور مواجهه و تبیین را اصول انقلاب اسلامی قرار دهند تا بر سر هر چیز پیش پا افتاده‌ای به معرکه کشیده نشوند. بدون شناخت این اصول، مرزها محدود و دایره‌ها تنگ یا بی‌جهت گسترده خواهند شد. با شناخت و محوریت این اصول همه اقدامات تبیین حول مواجهه با افراد سامان نخواهد گرفت و خطوط مقدم دشمن درست شناسایی نخواهد شد. بدون تردید بد دفاع کردن از انقلاب اسلامی بسیار پرهزینه‌تر از دفاع نکردن است.

به همین دلیل جوانانی که امروز مصداق عبارت امام در صدر این نوشته‌اند باید انگاره‌های ذهنی خود را طوری تنظیم کنند که بین منتقد، مخالف و معاند تفاوت بگذارند، هزینه‌ها و دستاوردهای جذب و دفع در جامعه مردم‌سالار را خوب بشناسند. از خاستگاه انقلاب اسلامی نمی‌توان هر کسی را از میدان به در کرد و این کار را موفقیت و پیروزی دانست.

اگر جریان مؤمن به انقلاب اسلامی قرار است در گردونه مردم‌سالارانه در عرصه قدرت و خدمت حضور داشته باشد، باید رفتار تبیین‌گرایانه آنان با مردم در حفاصل این انتخابات تا انتخابات بعدی ملموس باشد. تولید حجم حداکثری در تبیین مهم نیست بلکه عمق و تأثیر مهم است. لزومی ندارد دست را روی رگبار توئیت‌ر گذاریم بلکه باید اولویت را شناخت و کمتر و به هنگام ظاهر شد.



متأسفانه برخی گرفتار دیده شدن هستند و با ادبیات تند و متمرکز شدن بر نقد و تمجید افراد فعالیت می‌کنند که این موضوع به کلی تبیین نیست. این عامل تولید تنفر، کینه و هزینه‌سوزی بی‌دلیل است. انقلاب اسلامی روندها، اصول، آرمان‌ها و جهت‌گیری‌هایی دارد که روشن است و باید در این تراز ظهور و بروز مجازی داشت و از همه مهم‌تر نباید دیگران با تحریک عواطف پاک جوانان مؤمن به انقلاب اسلامی میدان مبارزه و منازعه را برای‌شان تعریف و از میدان‌های اصلی دور کنند. این امر اکنون بسیار قابل لمس است.

در نتیجه جهاد تبیین در فضای مجازی یعنی:

- جبهه شناس بودن
- مساله شناس بودن
- اولویت شناس و زمان شناس بودن
- جنگ را به درون خانه نکشانیدن
- سطحی‌گرایی؛ تنفر و شخصیت زدایی را کنار گذاشتن
- اصول انقلاب اسلامی را شاخص نگرش، قضاوت و نقد قرار دادن
- تابلو داشتن

جامعه‌ی دانشگاهی و دانشجویان چه نقشی در حوزه‌ی تبیین دارند؟

رهبر انقلاب اهتمام و توجه ویژه و باور عمیقی به جوانان دارند. سرچشمه‌ی این باور هم در اهل بیت علیهم‌السلام است.

مب‌لغی از امام صادق علیه‌السلام می‌پرسید که من چگونه حرکت کنم، وقتی تعدادمان کم است و ضعیفیم؟ فرمود به جوانان و نوس‌ها بپردازید که سرعت حرکت در آن‌ها جدی‌تر است.

درون مایه و آن شاکله‌ی اصلی حرکت انقلاب نبوی و انقلاب اسلامی بر پایه‌ی حرکت جوانان گذاشته شد. تمام میدان‌هایی که جامعه‌مان با توفیق نظام اسلامی و انقلاب سپری کرده به‌خاطر حضور جدی جوانان بوده است.

بیانیه‌ی «گام دوم» رهبر انقلاب نشان‌دهنده‌ی باور و امید و اعتمادشان به جوانان برای حرکت‌های آینده‌ی جامعه است. ایشان «گام دوم» را خطاب به عموم ملت به‌ویژه جوانان مطرح می‌کنند. جوانان در مخاطبه‌ی رهبر انقلاب و بیان منشور حرکت چهل سال آینده‌ی نظام اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارند.

عمده‌ی اتفاقات و حرکات، مطالبات و جریان‌ات عمومی که در بین جامعه‌ی جوان ما اتفاق می‌افتد، ریشه و رشد در دانشگاه دارد. همین تشکل‌های دانشجویی در این بین نقش جدی دارند.



با توجه به آن اعتماد، باور و امیدی که رهبر انقلاب به جوانان دارند، مسئولیتی که متوجه جوانان می‌شود طبیعتاً مسئولیت‌های ویژه‌ای است. همان‌گونه که بیانیه‌ی «گام دوم» خطاب به جوانان صادر شده است، نهضت تبیین و دعوت به جهاد تبیین هم یکی از الزامات تحقق بیانیه‌ی «گام دوم» و رسیدن به آن محورهای هفت‌گانه‌ی توصیه‌های رهبر انقلاب است. محور هشتم هم در بیانیه‌ی «گام دوم» بحث امید است. همه‌ی این‌ها عملاً شکل اصلی اجرای این مأموریت‌ها را متوجه جوانان می‌کند.

همان‌طوری که اشاره شد، رهبر انقلاب موضوع مطالبه‌ی تبیین را در مقاطع مختلفی داشتند؛ اما در سال ۱۴۰۰ مستقیماً این مأموریت را متوجه جوانان دانشجوی و هیئات دانشجویی می‌دانند.

در حقیقت، این اتفاق از یک طرف نشان می‌دهد که صحنه‌ی اصلی این موضوع ابهام‌آفرینی و غبارآفرینی ذهن و اندیشه و فکر جامعه‌ی جوان ماست و بعد عموم جامعه است و از طرف دیگر، ظرفیت حرکت و مبارزه و مواجهه‌ی با این صحنه هم در دل جمعیت جوان و دانشجویی ماست؛ یعنی مجموعه‌ی دانشجویی ما ظرفیت حرکت‌های بزرگ برای روشنگری‌های جدی و خنثی کردن حرکات دشمن را دارد. بنابراین، توجه به این مأموریت و مسئولیت به جوانان نشان‌دهنده‌ی ظرفیت بزرگی است که در جمعیت دانشجویی ما وجود دارد.

تبیین و دسته بندی حقایق

می‌توان گفت با همه تلاش و همت اصحاب رسانه و گویندگان و اهل تربیون و دارندگان ابزار موثر بر افکار عمومی هنوز برخی از حقایق و واقعیت‌ها آنگونه که باید تبیین و تشریح نمی‌شود. البته وضعیت اقتصادی و بلیه کرونا کشور را در وضعیت دشواری قرار داده است و میدان را برای اینکه بدخواهان و دشمنان انقلاب اسلامی با بزرگنمایی مشکلات و کتمان دستاوردها در مسیر بی‌اعتمادسازی باز کرده است. اما تشریح حد-اکثری حقایق و واقعیت‌های نادیده گرفته شده یا کوچک‌نمایی شده و مسیر رو به جلوی امید بخشی‌ها و آینده روشن نظام و انقلاب، رسانه و صاحبان تاثیر بر افکار عمومی را در این عرصه در عمل به مسئولیت خود کمک خواهد کرد.

کلید واژه جهاد تبیین در کلام رهبر انقلاب را می‌توان آغازگر تولید ادبیات تازه درباره دو جنبه شناساندن حقایق انقلاب و خنثی سازی تبلیغات مسموم رسانه های نظام سلطه دانست. مسلماً نشان دادن همه ابعاد تبیین حقایق در نوشتار کوتاه حاضر، نشدنی و لازم است تا اصحاب رسانه با نشان دادن ابعاد و اولویت های رسانه ؛ برای فرهنگ سازی در این بحث پیشرانی کنند.

در انتها راهکارهای زیر در این جهت پیشنهاد می‌شود:

- اختصاص چند برنامه گفتگو محور با حضور نخبگان برای تشریح زوایا و ابعاد جهاد تبیین





- با توجه به آغاز مسئولیت جدید رئیس رسانه ملی بحث جهاد تبیین با الزاماتی که در حکم رهبر انقلاب آمده پیوند زده شود؛ در این جهت تعبیر ایشان برای نقش آفرینی رسانه به منزله دانشگاه، آوردگاه و آسایشگاه و قرارگاه می تواند در ارتباط با واژه جهاد تبیین، بررسی و الزامات و بایسته های آن روشن شود.

- اختصاص به چند مقوله مصداقی از تبیین حقایق به جای تکرار صرف کلید واژه تبیین
- فرهنگ سازی رسانه برای حاکم کردن منطق قوی، سخن متین و عقلانیت کامل، همراه با زینت عاطفه و عواطف انسانی و به کارگیری اخلاق در جهاد تبیین

و در نهایت آگاه سازی و رشد فکری مردم وظیفه اصلی اقشار فرهیخته و نخبه یک جامعه است تا آن جامعه بتواند مسیر تعالی و تکامل را طی کند و قطعاً چنین جهادی نمی تواند بر مبنای بی اخلاقی، دروغ و فریب انجام شود زیرا هدف جهاد تبیینی، روشن ساختن حقایق و واقعیت هاست، لذا با ابزار نادرست و غیر اخلاقی نمی توان چنین هدف متعالی را محقق کرد و از این منظر جهادگران عرصه تبیین در درجه اول خود باید متخلق به اخلاق، تقوا و عقلانیت بوده تا در عرصه روشنگری و مبارزه با جهل و تحریف بتوانند جامعه را در مسیر درست هدایت کنند.

با آرزوی موفقیت در هدف تبیین دستاوردها و موفقیت های انقلاب، عناصر و منابع قدرت ایران

و ظرفیت ها و قابلیت هایمان