

سال اول، شماره اول، تابستان ۱۳۹۹

پژوهش‌های علمی در مطالعات اسلامی زنان



گاهنامه انجمن علمی - پژوهشی مطالعات زن و خانواده

بسم الله الرحمن الرحيم

تهیه و تنظیم: معاونت پژوهش جامعه الزهراء علیها السلام

مدیر مسئول: ریحانه حقانی

سردبیر: ریحانه کارپرور

مدیر داخلی: نرگس شاعری

ویراستار: مرتضی حسینی نسب

طراح گرافیک: محمد حسین همدانیان

اعضای هیئت تحریریه:

ریحانه حقانی: استاد جامعه المصطفی - گروه فلسفه و کلام

ریحانه کارپرور: عضو گروه علمی مطالعات اسلامی زنان جامعه الزهراء علیها السلام

مهرناز بهشتی: مدیر گروه علمی حج با گرایش تبلیغ جامعه الزهراء علیها السلام

زهره رجیبیان: عضو هیات علمی مرکز تحقیقات زن و خانواده

زهرا امین‌مجد: مدیر گروه علمی مطالعات اسلامی زنان جامعه الزهراء علیها السلام

فاطمه قاسم‌پور: عضو هیات علمی مرکز تحقیقات زن و خانواده و نماینده

مجلس شورای اسلامی در دوره حاضر

سمیه حاجی اسماعیلی: مدیر گروه پژوهشی مطالعات اسلامی زنان و عضو

هیات علمی مرکز تحقیقات زن و خانواده

نشانی: قم، سالاریه، خیابان بوعلی، جامعه الزهراء علیها السلام

تلفن: ۰۲۵. ۳۲۱۱۲۱۷۶

آدرس الکترونیکی: anjoman.pajohesh@jz.ac.ir

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

فهرست مطالب

- سخن سردبیر ۵
- سازگاری زوجیت در نگاه علامه طباطبایی علیه السلام با نظریه ادراکات اعتباری وی ۷
فاطمه قاسم پور
- بررسی سرگذشت و سیره بانوان رجعت‌کننده در روایت امام صادق علیه السلام ۳۳
فائقه جاویدان
- بررسی مفهوم عشق و تحولات آن ۵۵
سیده فاطمه فقیه
- مفاهیم بنیادین المیزان در موضوع زن ۶۶
منیره بیات مختاری
- بررسی پایبندی به صبر و رضایت زناشویی و راه‌کارهای شناختی برای تقویت
صبر در همسران بر اساس منابع اسلامی ۸۱
مریم عباسی / جعفر علی‌گلی
- نقش مادر در شکل‌گیری وجدان اخلاقی ۱۰۷
ریحانه کارپرور / هاجر عساکره / حسین دیبا
- معرفی انجمن علمی پژوهشی مطالعات زن و خانواده ۱۲۷

سخن سردبیر

یکی از مباحث چالش برانگیز در دنیای معاصر که از مبانی انسان‌گرایی غرب سرچشمه می‌گیرد، اهمیت یافتن حقوق و آزادی‌های فردی است. به موازات این مسأله موضوع حقوق و آزادی‌های فردی و اجتماعی زن و مسائل پیرامونی آن نیز در سده‌های اخیر کانون توجه فعالان اجتماعی قرار گرفته تا جایی که مباحث آن به عرصه مطالعات آکادمیک نیز کشیده شده است. به عنوان مثال رشته "مطالعات زنان" همزمان با آغاز جنبش‌های زنان از دهه هفتاد میلادی در دانشگاه‌های کشورهای مختلف از جمله آمریکا، کانادا و انگلیس ایجاد شده است و به عنوان یک برنامه تحصیلی "میان‌رشته‌ای" شاخه‌های مختلف علوم انسانی را در برمی‌گیرد. پژوهش‌های آکادمیک در زمینه مباحث مرتبط به زنان و خانواده در دانشگاه‌های ایران نیز از سال ۱۳۷۴ و با تصویب رشته "مطالعات خانواده" آغاز شد.

اما از آنجا که پس از انقلاب اسلامی، زنان در فعالیتهای مهم سیاسی و اجتماعی حضور یافتند نیاز به ترسیم الگوی اسلامی زن مسلمان به شدت احساس می‌شد که نیازمند تفسیر در جزئیات نیز بود و بالطبع مراکز دینی عهده‌دار این مهم شده و فعالیتهای پراکنده و مقطعی به حسب ضرورتها انجام می‌گرفت.

اما با توجه به عنایت خاص حضرت امام خمینی علیه السلام و مقام معظم رهبری به نقش و جایگاه زنان در موفقیت‌های چشمگیر جمهوری اسلامی و مطالبه ایشان از نهادهای مختلف برای ارائه الگوی جامع شخصیت زن مسلمان و تقابل با تبلیغات فمینیستی، حوزه علمیه به عنوان مهمترین مرکز مدیریت فرهنگ و معارف دینی، اقدام به تأسیس رشته "مطالعات اسلامی زنان"^۳ نمود. در این زمینه مقام معظم رهبری، بر اهمیت تلاش جدی در زمینه مطالعات اسلامی زنان توسط حوزه‌های علمیة خواهران تأکید کرده و فرموده‌اند:

۱. Inter-disciplinary.

۲. معاونت آموزش و پژوهش مرکز امور مشارکت زنان ریاست جمهوری؛ درآمدی بر رشته مطالعات زنان. برگ زیتون. تهران. ۱۳۸۱. ص ۱۳.

۳. منظور از مطالعات زنان، کلیه مطالعاتی است که کانون اصلی تحقیقات و هسته تحلیل‌هایشان زن یا جنسیت باشد و هنگامی که این تحقیقات با نگاه اسلامی صورت بگیرد و گزاره‌های دینی مبنای تحلیلها در این عرصه باشند "مطالعات اسلامی زنان" نامیده می‌شود.

"من تصدیق می‌کنم مطالبی را که بعضی از خانم‌ها بیان کردند و گفتند ما در تقابل با تبلیغات معارض - از جمله تبلیغات فمینیستی - آنچنان که باید، کار درست، کار قوی، کار پر حجم و با کیفیت‌های بالا نکرده‌ایم. من از همین جا به دستگاه‌های تحقیقاتی، به پژوهشگاه‌ها، به دانشگاه‌ها، به حوزه‌های علمیه و به صاحب‌نظران توصیه می‌کنم و از آنها مطالبه می‌کنم که در این زمینه کار کنند. مسئله، مسئله مهمی است."^۱

بنابراین با توجه به تحولات سریع فرهنگی-اجتماعی در سده‌های اخیر، گسترش فناوری‌های جدید به ویژه در حوزه اطلاع‌رسانی و ارتباطات، ظهور مکاتب فلسفی و جنبش‌های اجتماعی چالش‌های جدیدی فراروی زن و خانواده گذاشته که برای برونرفت از این وضعیت و مبتلا نشدن به راه‌حل‌های غیرمنطبق با تفکر دینی، ریشه‌یابی این معضلات و تبیین آموزه‌های دین متناسب با تحولات جدید امری کاملاً ضروری است و حوزه‌های علمیه خواهران در زمینه پژوهش‌های مرتبط با موضوع زن و رسیدن به الگوی جامع زن مسلمان وظیفه سنگین تری به عهده دارند. امید است نشریه حاضر از عهده انجام این وظیفه مهم برآمده و بستری در جهت ارائه پژوهش‌های طلاب خواهر برای رسیدن به الگوی صحیح رفتاری زن مسلمان در خانواده و جامعه فراهم آورد.

۱. سخنان مقام معظم رهبری در دیدار هزاران نفر از زنان نخبه و فعال در عرصه‌های مختلف: ۱۳/۴/۱۳۸۶.

سازگاری زوجیت در نگاه علامه طباطبایی رحمته الله

با نظریه ادراکات اعتباری وی

فاطمه قاسم پورا

چکیده

علامه طباطبایی در اوایل دهه بیست، نظریه ادراکات اعتباری خود را در رساله اعتباریات به رشته تحریر درآورد. ادراکات اعتباری، به ادراکاتی گفته می‌شود که برخلاف ادراکات حقیقی، در ظرف خارج مطابق ندارند؛ ولی بر روی حقیقتی استوار هستند. ایشان این ادراکات را افکار اجتماعی انسان می‌داند و معتقد است هیچ کنشی از انسان بدون اعتباریات تحقق نمی‌یابد. انسان میان نیاز طبیعی و زیستی خود و رفع این نیاز، ادراکاتی را خلق می‌کند که منشأ این ادراکات در میل و اختیار انسان است. علامه پس از آن، با ارائه اقسام اعتباریات، برخی از اعتباریات را قبل اجتماعی می‌داند و قائل است که این اعتباریات ثابت‌اند و برخی از اعتباریات را از نوع اعتباریات بعد اجتماعی معرفی می‌کند و این اعتباریات را در معرض تغییر می‌داند. ایشان، ازدواج را در زمره اعتباریات بعد اجتماعی قرار می‌دهد. از سویی دیگر، بررسی آثار علامه، به‌طور ویژه تفسیر المیزان، بیانگر آن است که علامه ازدواج را امری طبیعی می‌داند و به فطری بودن امر ازدواج قائل است. درباره سازگاری زوجیت در نگاه علامه سه رویکرد را می‌توان در نظر گرفت: اول آن‌که، علامه مفسر که قائل به طبیعی بودن ازدواج است را متفاوت از علامه فیلسوف بدانیم و قائل به این امر باشیم که نظریه فلسفی و تفسیری علامه متفاوت است. دوم آن‌که، علامه را متعهد به رئالیسم خام بدانیم و معتقد باشیم هرچند علامه در نظام فلسفی خود، نوآوری‌هایی داشته است؛ ولی در واقع علامه، متعلق به دنیای سنت است و از چارچوب فکری معرفتی دنیای سنت خارج نشده است. سوم آن‌که، علامه هر چند قائل به نظریه ادراکات اعتباری است؛ ولی از آنجایی که احکام دینی بیشترین تطابق را با طبیعت انسان دارند؛ لذا شریعت، بهترین اعتباریات را در اختیار انسان قرار داده است.

واژه‌های کلیدی: ادراکات اعتباری، فطرت، عدل اجتماعی، زوجیت، نظام تکوین و تشریح.

۱. مقدمه

علامه طباطبایی رحمته الله علیه، نظریه ادراکات اعتباری را نخستین بار در رسائل سبعة ارائه کرد. رساله اعتباریات یکی از هفت رساله‌ای است که در مجموع رسائل سبعة قرار گرفته است. علامه این نظریه را بار دیگر در آغاز دهه سی حدفاصل سال‌های ۱۳۳۰ تا ۱۳۳۲، در مقاله ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم پس از طرح مباحث ادراکات حقیقی به رشته تحریر درآورده است. همچنین در آثار دیگر وی مانند نهاییه الحکمه، تفسیر المیزان و رساله انسان فی الدنيا نیز با این نظریه وی مواجه می‌شویم. فاصله زمانی میان تدوین رساله اعتباریات و مقاله ادراکات اعتباری، نزدیک به دو دهه است و تغییرات محسوسی در محتوا و ساختار این دو رساله دیده نمی‌شود. این امر نمایانگر آن است که اعتباریات از جمله مسائلی است که علامه در سیستم فلسفی خود آن را مدنظر دارد و این ادعا که این نظریه مربوط به دوران جوانی علامه است تحلیل قابل قبولی نیست. نظریه ادراکات اعتباری در مقابل ادراکات حقیقی است. ادراکات حقیقی، انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس الامر است؛ ولی ادراکات اعتباری، به واسطه به کار انداختن قوای فعاله انسان شکل می‌گیرد و بدین وسیله، سلسله مفاهیم و افکار اعتباریه تهیه می‌شود؛ به عبارت دیگر، ضابطه کلی در اعتباری بودن یک مفهوم آن است که به وجهی متعلق قوای فعاله قرار گیرد و باید بتوان در وی فرض کرد. علامه خود برای روشن شدن این دو مفهوم دو مثال ذکر می‌کند. او گزاره «سیب میوه درخت است» را گزاره‌ای مرتبط با ادراکات حقیقی می‌داند و گزاره «این سیب را باید خورد» را در زمره ادراکات اعتباری قرار می‌دهد. (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۰)

این نظریه در دهه اخیر مورد توجه اهل فلسفه واقع شده است و خوانش‌های متفاوتی از آن ارائه شده است. (پورحسن، ۱۳۹۲؛ مصلح، ۱۳۹۲؛ کرمی قهی، ۱۳۹۴) برخی طرح این نظریه را یک ابداع تئوریک و ابتکاری معرفت‌شناسانه می‌دانند که با رویکرد روان‌شناسی - معرفت‌شناسی تدوین شده است. (پورحسن، ۱۳۹۲) عده‌ای دیگر این نظریه را نظریه‌ای انسان‌شناسانه می‌دانند. (مصلح، ۱۳۹۲؛ کرمی قهی، ۱۳۹۴) نقطه مشترک خوانش‌های صورت گرفته از نظریه اعتباریات، علامه این است که این نظریه، توان تأثیر بر حوزه‌های مختلف از جمله حوزه انسان‌شناسی،

جامعه‌شناسی، حقوق و علم اخلاق را داراست و می‌تواند وضعیت علوم انسانی در ایران را سامان دهد و بسیاری از تلقی‌ها و بنیادها را در معرض دگرگونی قرار دهد. (پورحسن، ۱۳۹۲) حتی این نظریه می‌تواند ظرفیتی برای فلسفه اسلامی به حساب آید تا فلسفه اسلامی مبنایی برای علوم اجتماعی بومی واقع شود. (کرمی‌فهی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۴) هرچند در دهه اخیر این مسئله، مجدداً مورد توجه اهل اندیشه قرار گرفته است و درباره ظرفیت‌های این نظریه صحبت شده؛ اما همچنان این نظریه دارای ابهامات بسیاری است. از مهم‌ترین دلایل ابهامات این نظریه، می‌توان به بدیع بودن آن، کمتر مورد بحث و مذاقه علمی واقع شدن و همچنین ارتباط این نظریه با دیدگاه‌های فلسفی دیگر علامه اشاره کرد.

علامه طباطبایی در این نظریه از زوجیت به عنوان امری اعتباری یاد می‌کند که افراد در اجتماع آن را اعتبار می‌کنند؛ اما بررسی دیدگاه‌های علامه در تفسیر المیزان، ما را به دیدگاه دیگری از وی رهنمون می‌سازد. علامه در آنجا ذیل تفسیر آیات قرآن، زوجیت را امری فطری می‌داند. در این نوشته، ابتدا نظریه ادراکات اعتباری علامه تشریح می‌شود و ضمن تشریح این نظریه، جایگاه بحث زوجیت در نظریه اعتباریات مشخص می‌گردد؛ سپس مقوله زوجیت در دیدگاه علامه در دیگر آثارش مورد مذاقه قرار خواهد گرفت و در نهایت رابطه این دو تقریر، بررسی می‌شود.

۲. نظریه ادراکات اعتباری

در اصول فلسفه و روش رئالیسم با توصیف‌های علامه از موجودات زنده مواجهیم. بر این مبنا درختان، حیوانات و انسان‌ها، هرکدام بر اساس ویژگی‌های خلقی خود برای دوام و حفظ زندگی خویش تلاش می‌کنند. انسان نیز همانند موجودات دیگر، موجودی نیازمند است. البته تفاوت‌هایی با موجودات دیگر دارد. انسان یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به طبیعت ویژه‌اش دارد که هم قدرت و جهازات رفع نیازهایش در درون او تعبیه شده است و هم می‌تواند ادراکات و افکاری بسازد که نتیجه این ادراکات، رفع احتیاجات وی است. (طباطبایی، ۱۳۸۰، صص ۱۷۱-۱۷۲) علامه ریشه اعتباریات را در این می‌داند که انسان به حسب برخورداری از عنصر اراده، (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۱) میان طبیعت انسانی‌اش و خواص و آثار طبیعی و تکوینی

وی از طرف دیگر، سلسله‌ای از ادراکات و افکار را اعتبار می‌کند که طبیعت با این ادراکات، خواص و آثار خود را در خارج به ظهور و بروز می‌رساند. (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۵)

شهید مطهری نیز طبیعت انسان را در ذات خویش دارای اغراضی می‌داند که به سوی آن اغراض حرکت و تکاپو می‌کند. در جمادات، نباتات و حیوانات، در حدی است که کارهای غریزی را انجام می‌دهند؛ اما در انسان، در حوزه طبیعت انسان و نه در حوزه کارهای ارادی و اختیاری، این طبیعت است که به سوی مقصد خویش حرکت می‌کند. وی با بیان این امر نتیجه می‌گیرد که انسان دو دستگاه دارد، یک دستگاه طبیعت و یک دستگاه اراده و اندیشه و این دستگاه اراده و اندیشه در استخدام دستگاه طبیعی اوست و می‌خواهد هدف‌های طبیعت را تأمین کند و تأمین‌کردنش به این شکل است که آن هدف و آن غایت به صورت یک نیاز در روح انسان منعکس می‌شود. (سروش، ۱۳۶۰، ص ۳۸۷)

علامه همچنین بیان می‌کند از ویژگی‌های انسان آن است که موجودی است که خداوند متعال از زمان آفرینش، شعور را در او به ودیعه نهاده است؛ در نتیجه انسان واجد نیروی ادراک و فکر است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۲) همچنین انسان با بهره‌مندی از ارتباط با تمامی اشیاء عالم، از هر شیء و موجودی از طریق قدرت فکر خود بهره می‌گیرد. (همو) این دو عنایت که خدا به انسان کرده، یعنی نیروی فکر و ادراک و رابطه تسخیر موجودات، خود یک عنایت سومی را نتیجه می‌دهد و آن این است که انسان می‌تواند برای خود علوم و ادراکاتی به صورت دسته‌بندی شده تدوین نماید تا در مرحله تصرف در اشیا و به کار بردن و تأثیر در موجودات خارج از ذات خود، آن علوم را به کار گیرد و در نتیجه (با صرف کمترین وقت و گرفتن بیشترین بهره) از موجودات عالم برای حفظ وجود و بقای خود استفاده کند. (همو، ص ۱۷۳)

علامه البته در اصول فلسفه و روش رئالیسم ابتدا انسان را موجودی معرفی می‌کند که فارغ از تعینات و تشخصاتی که بعداً پیدا می‌کند، دارای وجه طبیعی است. سپس به وجه ارادی انسان التفات می‌دهد و معتقد است این انسان با در کنار دیگران قرار گرفتن است که تعین پیدا می‌کند. در واقع دو وجه طبیعی و ارادی انسان در کنار یکدیگر سیر نموده و ادامه حیات

منوط به این دو وجه است. (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۵) لذا انسان دارای دو وجه طبیعی و اعتباری است. این رو علامه تصریح می‌کند:

علوم و تصدیقاتی که ما دارای آن هستیم بر دو قسم اند: اول، علوم و تصدیقاتی که هیچ‌گونه ارتباطی به اعمال ما نداشته و تنها واقعیاتی را کشف نموده و با خارج تطبیق می‌دهد، چه اینکه ما موجود باشیم و اعمال زندگی فردی و اجتماعی را انجام بدهیم یا نه، مانند تصدیق به اینکه عدد چهار جفت است و عدد یک نصف دو است و عالم موجود است و در عالم زمین، آفتاب و ماه وجود دارد، حال این علوم و تصدیقات یا بدیهی است یا نظری منتهی به بداهت است. قسم دوم علمی است عملی و تصدیقاتی است اعتباری و قراردادی که ما خود، آن را برای کارهای زندگی اجتماعی مان وضع نموده و اعمال اختیاری خود را در ظرف اجتماع به آن تعلیل نموده، اراده خود را نیز مستند به آن می‌کنیم. این‌گونه علوم از قبیل علوم قسم اول نیستند که خارجیت داشته، ذاتاً و حقیقتاً با خارج تطبیق شوند، بلکه ما به آن‌ها ترتیب اثر خارجی می‌دهیم و این ترتیب اثر مانند قسم اول ذاتی نیست، بلکه اعتباری و قراردادی است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۶۳)

فرقی که بین این دو قسم از علوم وجود دارد این است که قسم اول از خارج انتزاع شده و به اعتبار این‌که حقیقتاً مطابق با خارج است صدق و به اعتبار این‌که خارج، مطابق آن است حق نامیده می‌شود و در نتیجه معنای صدق و حق بودن آن این می‌شود که این حقیقت ذهنی عیناً همان حقیقتی است که در خارج است و آن حقیقت که در خارج است عیناً همین حقیقتی است که در ذهن است؛ اما قسم دوم جز در ذهن ظرف تحققی نداشته و با خارج انطباق ندارد، جز اینکه مصلحتی از مصالح زندگی ما را وادار ساخته که آن را معتبر شمرده و خارجی فرض کنیم و به طور ادعا منطبق بر خارجش بدانیم؛ ولو این‌که حقیقتاً منطبق نباشد؛ به طور مثال ریاست به عنوان یک امر اعتباری، به خاطر یک غرض اجتماعی است. (همان، ص ۶۴)

۲.۱. نحوه پیدایش ادراکات اعتباری

همان‌گونه که طرح شد علامه انسان را دارای دو وجه طبیعی و اعتباری می‌داند. طبیعت در انسان، قوای فعاله‌ای قرار داده است که احساساتی در انسان ایجاد می‌کند و انسان در حین پرداختن به این امور، دارای احساسات و ادراکاتی است که متناسب با این امور است. علامه در تبیین ارتباط این دو وجه انسان، امور طبیعی را اصل قرار می‌دهد و امور اعتباری را فرع در نظر می‌گیرد. (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۳-۱۸۵) در واقع او منشأ پیدایش ادراکات اعتباری را احتیاج نوع انسان به تشکیل اجتماع می‌داند و معتقد است که احکام و قوانین و سنن، به صورت اعتباری در اجتماع معمول و رایج می‌شود و ساز و کار کنش آدمی، بر اعتبار استوار می‌شود و ناگزیر رنگ محیط و شرایط به خود می‌گیرد. هر شخصی در حرکت به سوی کمال و برآوردن نیازهای بنیادین خود چاره‌ای جز روی آوردن به ادراکات اعتباری ندارد. بدون اعتباریات هیچ عمل مختارانه‌ای از انسان سر نخواهد زد. (همو، ص ۱۸۱) لذا علامه تصریح می‌کند اعتباریات از آنجایی که با سیر کمالی انسان در پیوند است، موجب می‌شود انسان از طبع اولیه به سوی طبع ثانویه خود حرکت کند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۴)

این حرکت به این معناست که انسان برای رسیدن به مقاصدی که در طبیعت اوست، احساساتی چون خواستن و نخواستن، دوست داشتن و دوست نداشتن و... را تجربه می‌کند. علامه برای تدقیق این صور ادراکی، مثالی را ذکر می‌کند: خوردن امری طبیعی است که با گرسنگی خود را نشان می‌دهد. در اینجا انسان در تمنای سیری است و سیری خواسته انسان است؛ لذا می‌خواهد که این خواسته را اجابت کند. در این میان آنچه را که می‌خواهد، به‌عنوان خواسته درک می‌کند. این درک با احساس درونی همراه است. این احساس درونی کسب سیری است؛ از این رو قوای فعاله به سمت این خواسته حرکت می‌کنند و سپس نسبت «باید» میان قوه فعاله و خواسته او شکل می‌گیرد. در این جا خواسته وی این است که تمنای او «باید» منجر به سیری شود. انسان برای رفع گرسنگی و کسب سیری باید غذا تهیه کند، غذا را به دهان بگذارد، بجود، ببلعد و چون همه این امور صفت «وجوب و لزوم» پیدا می‌کنند، بنابراین سیری حاصل می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۸۰، صص ۱۹۱-۱۹۹) لذا انسان به واسطه به کار انداختن قوای فعاله

خود یک سلسله مفاهیم و افکار اعتباری تهیه می‌کند. از این رو، بقای وجود انسان و رسیدن به مقاصد حقیقی مادی و روحی اش او را وادار می‌سازد که معانی اعتباری را معتبر شمرده، اعمال خود را بر آن تطبیق نماید و بدین وسیله به سعادت خود نائل آید. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۶۵) پس می‌توان اذعان کرد:

انسان به واسطه به کار انداختن قوای فعاله خود، دسته‌ای از مفاهیم اعتباری را می‌سازد. اعتباریات، متعلق قوای فعاله هستند و نسبت «باید» در آن مفروض است. این اعتباریات با توجه به اینکه نسبت به یک احساس درونی، تولید می‌شوند و پس از آن نیز مرتفع می‌گردند؛ پس تغییرپذیرند. (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۰)

۲،۲. معنای ادراک اعتباری:

چهار اطلاق درباره اعتباریات صورت گرفته است که لازم است برای جلوگیری از خلط اصطلاح مورد توجه قرار گیرند. در اطلاق اول، مفاهیم اعتباری، مفاهیم انتزاعی هستند و برخلاف مفاهیم حقیقی که هم در ذهن و هم در خارج موجود هستند، بعینه موجود نمی‌شوند. در این صورت معنای اعتباریات مساوق با معقول ثانی فلسفی و منطقی است. در اطلاق دیگر، اعتباری به معنای ذهنی بودن محض است. در این دیدگاه اعتبار، به معنای فاقد منشأ آثار است که در مقابل آن، واقعی به معنای منشأ آثار در نظر گرفته می‌شود. در اطلاق دیگر، اعتباری چیزی است که وجود منحاز و مستقل ندارد، در مقابل حقیقی که وجود منحاز و مستقل دارد؛ مانند اعتباری بودن مقوله اضافه که وجود آن به وجود طرفین اضافه است، برخلاف جوهر که وجود فی نفسه یا مستقل دارد. (آملی لاریجانی، ۱۳۸۷، جلسه ۲۱؛ طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۲۲۹)

علامه در تعریف اعتباری، اطلاق چهارم را می‌پذیرد؛ زیرا هیچ‌کدام از این سه اطلاق، به دغدغه وی در نظریه ادراکات اعتباری کمک شایانی نمی‌کند. اطلاق چهارم که علامه بر آن تأکید دارد این است که اعتباریات گرچه در ظرف توهم مطابق دارند و در ظرف خارج مطابق ندارند، ولی بر روی حقیقتی استوار هستند. همچنین این معانی اگرچه وهمی و غیر واقعی‌اند؛ ولی آثار واقعی دارند؛ لذا این معنا هیچ‌گاه لغو نخواهند بود. (طباطبایی، ۱۳۸۰، صص ۱۶۳-۱۶۷)

علامه در رسائل سابعه، اعتبار را دادن مفهوم یا حکم چیزی به چیز دیگر توسط تصرف و فعلی که از قوه واهمه سر می‌زند، تعریف می‌کند. در این میان امر دوم همچون امر اول از حیث معنا یکی فرض می‌شود و به کار گرفته می‌شود. این اعتبارسازی با وهم و ذهن آدمی انجام می‌شود. اعتبار میان دو جهان حقیقی است. جهان حقیقی نخست همان نیاز زیستی انسان است مانند نیاز به آب؛ و جهان حقیقی دوم یک اثر حقیقی است مانند نوشیدن آب. بدون وساطت اعتبار ممکن نیست که نوشیدن آب صورت گیرد. همین مثال را می‌توان درباره مالکیت و ریاست نیز آورد. ریاست اعتباری است، اما اثر حقیقی به نام فرمان دادن دارد؛ همان طور که مالکیت به‌رغم اعتباری بودن، اثر حقیقی به نام سلطه و تصرف دارد. (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹)

۲،۳. اقسام اعتباریات

علامه در آثار متعدد خود، اقسام اعتباریات را به چند شکل معرفی کرده است، ولی در اصول فلسفه و روش رئالیسم، در ابتدا اعتباریات را به دو قسم، منقسم می‌داند؛ دسته اول، «اعتباریات بالمعنی الاعم» است. در مقابل، دسته دوم را اعتباریاتی می‌داند که لازمه فعالیت قوای فعاله انسان است و آن‌ها را «اعتباریات بالمعنی الاخص» یا «اعتباریات عملی» می‌نامد. اعتباریات عملی چون مولود احساسات انسانی هستند و این احساسات در قوای فعاله شکل می‌گیرد؛ بنابراین از جهت ثبات و تغییر و بقا و زوال، تابع آن احساسات درونی اند و از آنجایی که احساسات، خود شامل دو گونه احساسات عمومی و احساسات خصوصی هستند، پس این اعتباریات نیز خصوصیاتمانند این دو دسته احساسات دارند؛ اعتباریاتی که با احساسات عمومی که لازمه نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی انسان چون اراده و کراهت هستند، اعتباریات عمومی نامیده می‌شوند و خصوصیات ثابت دارند؛ ولی اعتباریاتی که با احساسات خصوصی در ارتباط هستند و چون احساسات خصوصی قابل تغییر و تبدل هستند، اعتباریات خصوصی نامیده می‌شوند. (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۰)

طبق این اعتباریات خصوصی، انسان می‌تواند هر سبک اجتماعی را که روزی خوب تلقی

می‌کرده است، روز دیگر بد تلقی کند؛ ولی نمی‌تواند از اصل اجتماع یا اصل خوبی و بدی صرف نظر نماید، چون این امر جز اعتباریات عمومی است. (همو)

علامه پس از دسته‌بندی ذکر شده، با توجه به اینکه ساخت علوم اعتباری، معلول اقتضای قوای فعاله طبیعی و تکوینی است و پاره‌ای از آن‌ها محدود و بسته به اجتماع نیست، اعتباریات را به اعتباریات «ماقبل الاجتماع» و «مابعد الاجتماع» تقسیم می‌نماید؛ مثلاً تأمین گرسنگی انسان، خواه تنها، خواه در اجتماع، صورت می‌گیرد ولی ازدواج و تکلم از امور اعتباری هستند که در اجتماع صورت می‌گیرند. لذا از این مسئله نتیجه می‌گیریم که برخی از اعتباریات ماقبل الاجتماع و برخی از اعتباریات مابعد الاجتماع شکل می‌گیرند. لذا افعالی که متعلق قسم اول هستند، قائم به شخص و افعال قسم دوم قائم به نوع اجتماع هستند؛ لذا تغییرپذیرند.

(همو، ص ۲۰۲)

۲،۳،۱. زوجیت در ادراکات اعتباری

علامه پس از تقسیم اعتباریات به قبل الاجتماع و بعد الاجتماع، برای هر کدام از این دو دسته، اقسامی را ذکر می‌کند. اعتباریات قبل الاجتماع دارای اقسام پنج‌گانه‌ای است که به اختصار بیان خواهد شد.

۱. وجوب

به تعبیر علامه، این اولین حلقه دامی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت گرفتار وی می‌شود و هیچ فعلی از آن استغنا ندارد و هر فعلی که از هر فاعلی صادر می‌شود با اعتقاد «وجوب» صادر می‌شود. (همو، ص ۲۰۳)

۲. حسن و قبح

علامه این اصل را ناشی از اصل وجوب می‌داند و آن را نوعی ملایمت و سازگاری یا عدم ملایمت با قوای مدرکه تلقی می‌کند. انسان چون افعال خود را به سبب سازگاری با قوای فعاله صورت می‌دهد، آن فعل را خوب قلمداد می‌کند و ترک آن را ناسازگار می‌داند. پس «حسن» بردو قسم است: حسنی که صفت فعل است فی نفسه و حسنی که صفت لازم و غیرمتخلف فعل صادره به حساب می‌آید که در این جا این معنا از حسن مدنظر است. (همو، ص ۲۰۴)

۳. انتخاب اخف و اسهل

قوای فعاله در صورت مواجه شدن با دو فعل که از جهت نوع، متشابه ولی از جهت صرف قوه و انرژی، مختلف یعنی یکی دشوار و دیگری آسان و بی رنج بوده باشد، قوای فعاله به سوی کار بی رنج تمایل کرده و کار پرنج را ترک می‌گوید. (همو)

۴. اصل متابعت علم

به علم اعتبار واقعیت می‌دهیم؛ یعنی صورت ادراکی را همان واقعیت خارجی می‌گیریم و آثار خارج را از آن علم و ادراک می‌شماریم.

۵. اصل استخدام و اجتماع

این اصل بنیادی‌ترین اعتبار اجتماعی است که اساس تمام اعتباریات را فراهم می‌سازد. منطبق بر انسان‌شناسی علامه که ریشه در انسان‌شناسی وحیانی دارد، انسان واجد فطرت کمال‌جویی است و این فطرت، هادی همه افراد در هر عصر به سوی سعادت است.

پس انسان دارای فطرتی خاص به خود است که او را به سنت خاص زندگی و راه معینی که منتهی به هدف و غایتی خاص می‌شود، هدایت می‌کند؛ راهی که جز آن راه را نمی‌تواند پیش گیرد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۶۸) ضروری و بدیهی است که این کمال برای انسان به تنهایی دست نمی‌دهد برای اینکه حوائج زندگی انسان، یکی دو تا نبوده و قهراً اعمالی هم که باید برای رفع آن حوائج انجام دهد از حد شمار بیرون است؛ در نتیجه عقل عملی که او را وادار می‌سازد تا از هر چیزی که امکان دارد مورد استفاده‌اش قرار گیرد استفاده نموده و جماد و نبات و حیوان را استخدام کند. همین عقل عملی او را ناگزیر می‌کند که دست به تسخیر و تسلط بزند. (همو، ج ۱۰، ص ۳۸۷) استخدام یک طرفه نه تنها موجب بهره‌کشی و سلطه می‌گردد بلکه به دنبال آن آشفستگی اجتماعی را به دنبال دارد؛ زیرا انسان دست به استخدام هم‌نوع خود نیز می‌زند و باید بپذیرد که همان‌طور که او می‌خواهد از دیگران بهره‌کشی کند، باید اجازه دهد دیگران هم به همان اندازه از او بهره‌کشی کنند. این استخدام متقابل، موجب خلق مفاهیم جدید می‌شود. (همو، ج ۲، ص ۱۷۶) از اینجا ما با مفهوم مدنی الطبع بودن انسان مواجه هستیم که البته به تعبیر علامه، روی آوردن انسان به اجتماع اضطراری است؛ به این معنا که

اگر استفاده یک طرفه برای انسان اضطراب ایجاد نمی‌کرد، هیچ انسانی آزادی و اختیار خود را محدود نمی‌ساخت و به زندگی اجتماعی روی نمی‌آورد. (همو) پس اضطراب باعث ایجاد زندگی اجتماعی می‌شود و مدنی‌الطبع بودن انسان با اضطراب موجب می‌شود که انسان‌ها از استفاده یک طرفه به سمت استفاده متقابل و روابط عادلانه حرکت کنند و عدل اجتماعی مقوله‌ای باشد که سود همه را در این جریان استفاده متقابل تضمین نماید (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۹). علامه پس از بیان این اصول کلی که متعلق به اعتباریات قبل‌الاجتماع است به چند نمونه از اعتباریات بعدالاجتماع اشاره می‌کند. در این جا علامه ازدواج را به عنوان نمونه‌ای از اعتباریات بعدالاجتماع مورد اشاره قرار می‌دهد. (همو، ص ۲۰۲)

۲,۳,۲. احکام مربوط به اعتباریات:

- ۱- ادراکات اعتباری، تصدیقاتی هستند که معیار صدق و کذب آن‌ها متفاوت با ادراکات حقیقی است. اگر ادراک اعتباری با اهداف و اغراض مورد نظر سازگار باشد، صادق و در غیر این صورت کاذب است. البته این صدق و کذب به معنای مطابقت با واقع نیست بلکه به معنای برآوردن اهداف و اغراض مورد نظر برای جعل آن اعتبار است؛ به همین دلیل علامه از واژه لغویت و عدم لغویت استفاده کرده است. (همو، ص ۱۶۷)
- ۲- این ادراکات، ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند؛ به این معنا که معلومات و ادراکات تولیدی موجب، تولید ادراکات اعتباری نمی‌شود. (همو، ص ۱۶۸)
- ۳- برهان در این ادراکات جایی ندارد. (همو، ص ۱۶۷)

۳. مقوله زوجیت در آثار علامه

- ۱- علامه مباحث خود درباره زوجیت را عمدتاً در کتاب تفسیر المیزان بیان کرده‌اند. لذا قبل از ورود به ارائه این مقوله، ضروری است سنت تفسیری ایشان توضیح داده شود. مبنای تفسیر علامه، قرآن به قرآن و در تفسیر آیات بیش از هر چیز از خود قرآن استمداد شده است. البته شیوه تفسیر قرآن به قرآن در برخی تفاسیر پیش از این تفسیر نیز وجود داشته است، ولی ویژگی این تفسیر آن است که هم در آیات بیشتری و هم در تفسیر هر آیه‌ای بیش

از تفاسیر دیگر از آیات قرآن کمک گرفته شده است. یکی دیگر از ویژگی‌های تفسیر علامه این است که ایشان اساس تفسیر خود را بر پایه آیات کلیدی و غرر آیات بنا نهاد که این روش جز در روایات معصومان در تفاسیر پیشینیان به ندرت دیده می‌شود. طبق این روش، درهای فهم آیات الهی با آیات کلیدی و ریشه‌ای گشوده می‌شود و با شناخت آیات ریشه‌ای که ریشه‌های درخت طوبای قرآن کریم‌اند و قرآن کریم از آن‌ها به «ام‌الکتاب» تعبیر می‌کند، تغذیه آیات شاخه‌ای فراهم می‌شود. (خالقی‌پور، ۱۳۸۷، ص ۳۵) علامه ضمن در نظر گرفتن اغراض و اهداف کلی برای هر سوره، به فصل‌بندی آیات هر سوره اقدام و فضای مفهومی ویژه‌ای را دنبال می‌کند. در مرحله بعدی به بررسی آیات در ضمن آن فصل‌بندی می‌پردازد. سپس ایشان شاخص‌بندی‌هایی ذیل برخی از آیات بیان می‌کند و مباحث خود را ذیل این شاخص‌بندی‌ها ارائه می‌دهد. این مباحث با علوم گوناگون تاریخی، تجربی، فلسفی، تطبیقی، عرفانی، کلامی، حقوقی و... تبیین و تکمیل می‌گردد. (کدخدایی و زیبایی نژاد، ۱۳۹۳، ص ۱۱۳) نتیجه این بررسی آن است که به وحدت موضوعی حاکم بر قرآن توجه شده است و هدف هر سوره که بنیان آن سوره را تشکیل می‌دهد مشخص می‌شود و همچنین به وحدت کلی بر تمام قرآن، التفات وجود دارد.

تفسیرالمیزان دارای مباحث فلسفی بسیاری در موضوعات گوناگون است. وجود این مباحث در المیزان بر قدرت علمی و تعمق بینش فلسفی علامه دلالت می‌کند. به اعتبار اینکه علامه از فلاسفه بزرگ و محققان به نام در فلسفه اسلامی و دیگر علوم اسلامی است و سال‌ها از عمر خویش را صرف تحصیل و تدریس فلسفه کرده است تا به ریزه‌کاری‌های فلسفه و مسائل آن مسلط شود. فلسفه‌ای که علامه طباطبایی در تفسیرالمیزان عرضه می‌کند، آمیخته با آیات قرآن است؛ اما این بدان معنی نیست که آیات را برای تأیید نظریات فلسفی می‌آورد. در واقع، علامه فلسفه را به منزله روش تفسیری خود برنگزیده است و نظریات فلسفی در المیزان حاکم نیست؛ ولی در المیزان شاهد نگاه عقلانی و برهانی علامه هستیم. مضافاً بر آن، مباحث فلسفی مثل اعتباریات، حلقه اتصال تکوین و تشریح و کیفیت پر شدن فاصله علم و عمل، از دغدغه‌های مهم ایشان در المیزان است.

۲- علامه در مباحث خود درصدد نشان دادن این امر است که آموزه اسلام در باب هر مقوله‌ای، نظریه احسن و کارآمد است. ایشان در این زمینه می‌نویسد:

«از آنجایی که قانون‌گذار قوانین اسلام، خدای تعالی است همه می‌دانیم که اساس قوانینش (مانند قوانین بشری) بر پایه تجارب نیست که قانونی را وضع کند و بعد از مدتی به نواقص آن پی برده ناگزیر لغوش کند؛ بلکه اساس آن مصالح و مفاسد واقعی بشر است؛ چون خدا به آن مصالح و مفاسد آگاه است. لیکن به حکم تعرف الاشياء باضدادها، ما برای درک ارزش قوانین الهی چه بسا نیازمند باشیم به این‌که در احکام و قوانین و رسوم دایر در میان امت‌های گذشته و حاضر تأمل و دقت کنیم. از سوی دیگر، پیرامون سعادت انسانی بحث کنیم و به دست آوریم که به راستی سعادت واقعی بشر در چیست؟ و آنگاه نتیجه این دو بررسی را با یکدیگر تطبیق کنیم تا ارزش قوانین اسلام و مذاهب و مسلک‌های اقوام و ملت‌های دیگر را به دست آوریم و روح زنده آن را در بین اقوام متمایز ببینیم و اصلاً مراجعه به تواریخ ملل و سیر در آن‌ها و بررسی خصائل و مذاهب ملل عصر حاضر برای همین است که به قدر و منزلت اسلام پی ببریم، نه اینکه احتمال می‌دهیم در احوال گذشته و معاصر، قانون بهتر و کامل‌تری هست و می‌خواهیم به جستجوی آن برخیزیم.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲ ص ۳۹۳)

۳- خاستگاه تشریح در نگرش اسلام ریشه در تکوین دارد. (همو) لذا احکام دینی مبتنی بر فطرت و طبیعت مخلوق است. مرحوم علامه طباطبایی، تمامی تمایزات حقوقی و نقش‌های متفاوت اجتماعی را به طبیعت ارجاع می‌دهند. علامه معتقد است که اسلام بین زن و مرد از جهت تدبیر امور اجتماع به وسیله تصمیم‌گیری و کار، تساوی برقرار کرده است؛ بدین معنا که زن نیز مانند مرد می‌تواند در مورد سرنوشت خود تصمیم بگیرد و مستقلاً عمل کند و مالک نتیجه عمل خود شود؛ اما در عین حال اختلافاتی نیز بین زن و مرد وجود دارد چراکه به شهادت علم فیزیولوژی، متوسط زنان از نظر مغزو قلب و شریان‌ها و اعصاب و عضلات بدنی و وزن با متوسط مردان تفاوت دارند و ضعیف‌تر هستند و همین باعث شده که جسم زن لطیف‌تر و

نرم‌تر و جسم مرد خشن‌تر و محکم‌تر باشد و احساسات لطیف از قبیل دوستی و رقت قلب و میل به جمال و زینت بر زن غالب‌تر و بیشتر از مرد باشد و در مقابل نیروی تعقل بر مرد غالب‌تر از زن باشد، پس حیات زن احساسی و حیات مرد عقلی است و به خاطر همین اختلافی که در زن و مرد هست، اسلام در وظایف و تکالیف عمومی که قوامش با یکی از این دو چیز (تعقل و احساس) است، بین زن و مرد تفاوت گذاشته است و نقش‌ها و مسئولیت‌هایی را به عهده مردان گذاشته که ارتباطش با تعقل بیشتر است و نقش‌ها و مسئولیت‌هایی را به عهده زنان گذاشته که ارتباطش با احساس بیشتر است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۱۵)

۴- دین فطری است. اساس الدین علی الفطرة، به این معناست که آموزه‌های دینی هماهنگ با فطرت انسانی است. هماهنگی تکوین و تشریح که در بند پیش توضیح داده شد، مؤید این معناست که دین الهی، دینی است که به فطرت پاسخ مثبت می‌دهد و برای تعدیل قوای فطری آمده است. به تعبیر علامه، تمامی موجودات و از آن جمله انسان در وجودش و در زندگی‌اش به سوی آن هدفی که برای آن آفریده شده، هدایت شده است و در خلقتش به هر جهاز و ابزاری هم که در رسیدن به آن هدف به آن جهاز و آلات نیازمند است مجهز گشته و زندگی با قوام و سعادت‌مندانه‌اش، آن قسم زندگی‌ای است که اعمال حیاتی آن منطبق با خلقت و فطرت باشد و انطباق کامل و تمام داشته باشد و وظایف و تکالیفش در آخر منتهی به طبیعت شود، انتهای درست و صحیح و این همان حقیقتی است که آیه ۳۰ سوره روم بر آن تأکید می‌نماید. (همو، ص ۴۱۳)

۵- علامه در خصوص عدل اجتماعی قائل است که در امر وظایف و حقوق، یعنی گرفتن‌ها و دادن‌ها، همه انسان‌ها با هم مساوی هستند؛ اما مقتضای این تساوی در حقوق که عدل اجتماعی به آن حکم می‌کند، به معنای آن نیست که تمامی مقام‌های اجتماعی متعلق به تمامی افراد جامعه شود. آنچه عدالت اجتماعی اقتضا دارد و معنای تساوی را تفسیر می‌کند این است که در اجتماع، هر صاحب حقی به حق خود برسد و هر کس قدر وسعش پیش برود، نه بیش از آن؛ پس تساوی بین افراد و بین طبقات، تنها برای همین است که هر صاحب حقی به حق خاص خود برسد، بدون اینکه مزاحم حق دیگری شود. (همو، ص ۴۱۴)

۳،۱. طبیعی بودن امر ازدواج

علامه در المیزان ذیل آیات سوره مؤمنون به بحث هدف از ازدواج می‌پردازد. به تعبیری، انسان‌ها برای رفع حوائج زندگی خود، قوانینی را وضع می‌نمایند و با سنت اجتماعی در جوامع زندگی می‌کنند. علامه پاسخ‌گویی به این‌گونه حوائج زندگی و نیازهای طبیعی مانند پاسخ به گرسنگی و نیاز به تغذیه جهت زنده ماندن و همچنین پاسخ‌گویی به تمایل زن و مرد به یکدیگر را واجب دانسته است. طبق دیدگاه علامه، در امر ازدواج نیاز دو جنس زن و مرد به یکدیگر وجودشان ودیعه نهاده شده است و هر دو نیازمندند که با یکدیگر آمیزش داشته باشند و عمل جنسی صورت گیرد. این نیاز از سوی خالق و صانع انسان در وجود وی قرار داده شده و زن و مرد به غریزه شهوت مجهز شده‌اند تا نسل بشر باقی بماند. او تلاش برای تشکیل خانواده و سنت ازدواج را امری دانسته است که همه مجتمعات انسانی در گذشته و اکنون به آن پایبند بوده‌اند و ازدواج را ضامن بقای بشر می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۲۰) علامه پس از طرح نیاز انسان به امر ازدواج، اشکال دیگری که برای رفع نیازهای جنسی در جوامع امروزی مورد استفاده قرار می‌گیرد را رد کرده و بیان می‌دارد که ازدواج تنها راه انحصاری رفع نیازهای جنسی زن و مرد است و روش‌هایی مانند همجنس‌گرایی که تمدن جدید، پیش‌روی انسان‌ها قرار داده، غیرطبیعی است. دلیل بر غیرطبیعی بودن روش مذکور آن است که هیچ اجتماعی نبوده است که از ازدواج و تشکیل خانواده بی‌نیاز شده باشند. لذا ازدواج، سنتی است طبیعی که از آغاز پیدایش بشر تاکنون در مجتمعات بشری دایر بوده است. تنها مزاحم ازدواج، زنا است که مانع تشکیل خانواده است و در این میان نه تنها جوامع دینی بلکه حتی جوامع مدرن نیز چون می‌دانند فعل زنا با تشکیل خانواده در تعارض عمیق و جدی است و مانع بقای نسل می‌شود، با آن مقابله می‌کنند. (همو، ص ۲۱)

۳،۲. هدف غایی ازدواج:

به تعبیر علامه، اصل پیوستگی بین زن و مرد امری سفارشی و تحمیلی نیست؛ بلکه از امری است که طبیعت بشری بلکه طبیعت حیوانی با رساترین وجه، آن را توجیه و بیان می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۸۵) زن و مرد به واسطه داشتن دو جهاز تناسلی متقابل به سمت

هم کشش دارند. (همو، ج ۲، ص ۴۱۸) علامه، عمل تولید نسل را از اهداف و مقاصد طبیعت معرفی می‌کند و تنها عامل اصلی می‌داند که پیوستگی میان زن و مرد را در قالب ازدواج ریخته و آن را از اختلاط‌های بی‌بندوبار و از صرف نزدیکی کردن در آورده تا شکل ازدواج توأم با تعهد به آن بدهد. (همو، ج ۴، ص ۲۸۵) علامه شاهد مدعای بحث خود در این زمینه را، حیواناتی که تربیت فرزندشان به عهده والدین است، می‌داند. به نظر علامه، این امر موجب می‌شود که زن و مرد و به عبارت دیگر نرو ماده خود را نسبت به یکدیگر متعهد بدانند؛ همانند پرندگان که ماده آن‌ها مسئول حضانت و پرورش تخم و تغذیه و تربیت جوجه است و نر آن‌ها مسئول رساندن آب و دانه به آشیانه.

۳.۳. ارتباط احکام دینی با طبیعی بودن امر ازدواج

همان‌طور که بیان شد، به تعبیر علامه هم خوابگی، یکی از اصول اعمال اجتماعی بشر است و انسان‌ها از ابتدای تاریخ تاکنون این عمل اجتماعی را تکرار کرده‌اند که ریشه در طبیعت انسان دارد. اسلام نیز این عمل جنسی را با قانون خود نظام بخشیده است. تقنین اسلام بر اساس خلقت متفاوت زن و مرد است؛ چون دو ویژگی فیزیولوژیک متقابل جنسی که در مرد و زن لحاظ شده، عبث آفریده نشده است. هدف از این دو جهاز متفاوت جنسی نیز تولید مثل و بقای نوع بشر است. علامه همه احکام مربوط به حفظ عفت، چگونگی انجام فعل هم‌خوابی، اختصاص هر زن به شوهر خویش، احکام طلاق، عده و... را منطبق بر ویژگی خلقتی زن و مرد می‌داند. (همو، ج ۲، ص ۴۱۸)

اسلام امر ازدواج را در موضع و محل طبیعی خود قرار داده، نکاح را حلال و زنا را حرام کرده و علاقه همسری و زناشویی را بر پایه تجویز جدایی (طلاق) قرار داده است؛ یعنی طلاق و جدا شدن زن از مرد را جایز دانسته و علقه‌ای که میان زن و مرد است را بر اساسی قرار داده که تا حدودی این علاقه را اختصاصی می‌سازد و از صورت هرج و مرج در می‌آورد و باز اساس این علقه را یک امر شهوانی حیوانی ندانسته؛ بلکه آن را اساسی عقلانی یعنی مسئله توالد و تربیت دانسته است. (همو، ج ۴، ص ۲۸۹)

۴. نقد جوامع دیگر و عدم ارتباط قوانین با طبیعی بودن ازدواج

علامه با اصل قرار دادن طبیعی بودن امر ازدواج منطبق بر ویژگی‌های خلقتی زن و مرد، هم جریان موسوم به جریان مارکسیستی که قائل به کمون ثانویه در امر ازدواج است را نقد می‌کند و هم تمدن غرب را که آموزه‌های آن منطبق بر لیبرالیسم و فردگرایی است را به چالش می‌کشد. مسئله ازدواج طبق دیدگاه مارکسیستی می‌بایست احکام عمومی‌ای مانند همه شرکت‌ها و تعاونی‌ها داشته باشد. ازدواج در این دیدگاه، چون بر پایه و اساس تعاون بنا شده است از مسیر طبیعی تناسل و تولید مثل و همچنین از مسیر فطرت و طبیعت خارج می‌شود. در این حالت همه مردان در همه زنان شریک هستند و بالعکس. در این صورت، دیگر برای انسان‌ها، فضیلتی به نام عفت باقی نمی‌ماند و نسب‌ها و دودمان‌ها مختلط می‌شود. مسئله ارث، دچار هرج و مرج می‌گردد و به تعبیر علامه، تمامی غرایز فطری انسان باطل می‌گردد. (همو، ج ۲، ص ۴۱۸) علامه در انتقاد به جوامع غربی نیز که هر مرد و زنی بدون هیچ پیوند عرفی و شرعی ازدواج و بدون هیچ قید و بندی می‌توانند با هم رابطه جنسی داشته باشند را مخالف با طبیعت انسان می‌داند و معتقد است روابط آزاد از یک سو و جلوگیری از طلاق و تثبیت ازدواج برای ابد بین دو نفری که توافق اخلاقی ندارند، از معایب زندگی زناشویی در تمدن غرب است. (همو، ج ۴، ص ۲۸۶) همچنین لغو و بیهوده دانستن توالد و خودداری از تولید نسل و شانه خالی کردن از مسئولیت تربیت اولاد نیز از مسائل مترتب بر این نوع از زندگی است. (همو)

علامه پس از رد این دو سبک از روابط جنسی زن و مرد بیان می‌کند که خروج از سنت خلقت و اقتضای طبیعت موجب می‌شود که بنیه‌های طبیعی که یکی از بنیه‌های انسانیت و ساختمان وجودی انسان است، از بین برود. به تعبیر علامه، انسان موجودی است طبیعی و دارای اجزایی است که به‌گونه‌ای مخصوص ترکیب یافته و این ترکیبات طوری است که نتیجه‌اش مستلزم پدید آمدن اوصافی در داخل و صفاتی در روح و افعال و اعمالی در جسمش می‌گردد. بنابراین فرضاً اگر بعضی از افعال و اعمال او از آن وصف و روشی که طبیعت برایش معین کرده منحرف شود و خلاصه انسان روش عملی ضد طبیعت را برای خود اتخاذ کند قطعاً در اوصاف او اثر می‌گذارد و او را از راه طبیعت و مسیر خلقت به جایی دیگر می‌برد و نتیجه این

انحراف بطلان ارتباطی است که او با کمال طبیعی خود و با هدفی که به حسب خلقت در جستجوی آن است، دارد. (همو، ج ۴، ص ۲۸۷)

۵. قواعد زوجیت:

علامه منطبق بر همان دیدگاهی که قائل به کارآمدی آموزه‌های اسلامی است و همچنین تشریح را مرتبط با تکوین می‌داند، قواعد زوجیت را با توجه به آیات قرآن قواعدی جهان‌شمول و منطبق با طبیعت زنان و مردان می‌داند و در تفسیر المیزان به دنبال ارائه دلایل عقلی و نقلی نسبت به این قواعد و پاسخ منتقدان است. طبق نظر علامه، تفاوت جسمی زن و مرد، علت تفاوت احساسی و عقلی آن‌هاست. در نتیجه، تکالیف عمومی، خانوادگی و اجتماعی زن و مرد با یکدیگر متفاوت می‌شود؛ بنابراین علامه می‌نویسد:

«اسلام در وظایف و تکالیف عمومی و اجتماعی که قوامش با یکی از دو چیز یعنی تعقل و احساس است بین زن و مرد فرق گذاشته، آنچه ارتباطش به تعقل بیشتر از احساس است از قبیل ولایت، قضا و جنگ را مختص به مردان کرده و آنچه از وظایف که ارتباطش بیشتر با احساس است تا تعقل، مختص زنان کرده، مانند پرورش اولاد و تربیت او و تدبیر منزل و امثال آن». (همو، ج ۲، ص ۴۱۵)

علامه نتیجه می‌گیرد غالب مردان، در امر تدبیر، از زنان قوی‌ترند. در نتیجه، بیشتر تدبیر دنیا یا به عبارت دیگر، تولید به دست مردان است و بیشتر سودها و بهره‌گیری یا مصرف، از آن زنان است؛ چون احساس زنان بر تعقل آنان غلبه دارد، به همین دلیل، تسهیلات و تخفیف‌هایی نسبت به زنان رعایت شده است. (همو)

قواعد زوجیتی که علامه در المیزان ذیل آیات قرآن به آن اشاره می‌کند، عبارت‌اند از:

- ۱- در موضوع نکاح و ازدواج، زن آزاد است با هر که می‌خواهد ازدواج نماید. ولی نظر به این‌که فرایض ارث و هم‌چنین موازین ازدواج بر اساس نسب استوار است. زن نمی‌تواند با غیریک شوهر که اتخاذ کرده با شوهر دیگری یا با هر مرد دیگری به هیچ‌وجه رابطه فراش پیدا کند و در عین حال مرد می‌تواند بیشتر از یک زن بگیرد، مشروط به این‌که بتواند

میان زنان خود با عدالت رفتار کند و صحت و استقامت این حکم و منطقی بودن آن با تأمل در طبیعت جامعه‌های بشری و حوادث غیرمترقبه‌ای که پیش می‌آید، قابل اثبات است. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۷)

- ۲- طلاق در زندگی زناشویی به دست مرد سپرده شده است؛ هرچند زنان نیز می‌توانند به‌طور غیرمستقیم یا به‌طور مخصوصه‌ای طلاق خود را تأمین کنند. (همو، ص ۲۸۹) علاوه بر این طلاق، آداب مخصوصی دارد که مهم‌ترین این آداب عبارت‌اند از: تسریح زن به احسان، به این معنا که مرد با رجوع‌های مکرر خود قصد آزار زن را نداشته باشد و چنان‌چه رجوع به همسر خود می‌کند این رجوع از باب تشکیل مجدد خانواده باشد و به حقوق زن تعدی نگردد. حقوق مالی وی مورد توجه باشد؛ چون به تفسیر علامه و برگرفته از متن آیه، زن دچار خسران شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، صص ۳۸۹-۴۸۹)
- ۳- اگر زن و مردی از یکدیگر طلاق گرفتند هم آن مرد و هم آن زن از هم بی‌نیاز می‌شوند؛ به این معنا که سنت ازدواج سنتی است فطری و به این معنا نیست که خداوند آن زن و مرد را برای یکدیگر خلق کرده بود و دیگر امکان ازدواج برای ایشان باقی نماند. (همو، ج ۵، ص ۱۶۶)
- ۴- آیه ۲۵ سوره نساء^۲ مربوط به مهریه زنان است. مهریه مالی است که مرد در برابر طلب ازدواج به زن می‌پردازد. (همو، ج ۴، ص ۲۶۹)
- ۵- قاعده مهم دیگری که در زوجیت مهم است، قاعده رفتار نیک با همسر است. خداوند سبحان در آیه ۱۹ سوره نساء^۳، خوش‌رفتاری با همسر را مطرح می‌کند. معروف در آیه، طبق تفسیر علامه به معنای امری است که مردم در جامعه خود آن را به نیکی بشناسند و آن را انکار نکنند و بین آنان متعارف باشد. (همو، ج ۴، ص ۴۰۲)
- ۶- در آیه ۲۱ سوره روم^۴، خداوند متعال، مودت و رحمت را که اموری عاطفی هستند، دو نعمت از نعمت‌های خود شمرده و فرموده، از جنس خود شما، همسرانی برایتان قرار داد تا دل‌هایتان با تمایل و عشق به آنان آرامش یابد. (همو، ج ۴، ص ۵۴۷)
- ۷- قومیت، یکی دیگر از قواعد زوجیت در دیدگاه علامه است. در آیه ۳۴ سوره نساء، به

این امر اشاره شده است. قیم به معنای کسی است که عهده‌دار امور دیگری است. به تعبیر علامه و برگرفته از متن شریف آیه، «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»، نشان از مزیت‌های طبیعی و ذاتی است که خداوند در وجود مردان ودیعه گذاشته است. لذا علامه با توجه به این مزیت، قوامیت را فقط مربوط به حوزه خانواده نمی‌داند، بلکه حکمی که جعل شده، برای نوع مردان برنوع زنان در امور اجتماعی و عام است که ارتباط به زندگی هر دو گروه دارد.

۱. البته قیومیت مرد برزنش به این نیست که سلب آزادی از اراده زن و تصرفاتش در آنچه مالک آن است بکند. معنای قیومیت مرد این نیست که استقلال زن را در حفظ حقوق فردی و اجتماعی او و دفاع از منافعش سلب کند، پس زن همچنان استقلال و آزادی خود را دارد و می‌تواند حقوق فردی و اجتماعی خود را حفظ کند. (همو، ج ۴، ص ۴۵۴)

۸- در معنای قیومیت آمده است که مرد، به خاطر اینکه هزینه زندگی زن را برعهده دارد، پس زن نیز موظف است در امور مربوط به هم‌خوابی از او اطاعت کند. لذا چون قیومیت برای مردان تشریح شده است، خداوند متعال اطاعت از شوهران و نیز حفاظت از حقوق آنان را در غیابشان بر زنان واجب نموده است. در این میان اگر زن از ادای این تکلیف سربرازند دچار نشوز می‌گردد.

۲. کلمه «نشوز» که در آیه ۳۴ سوره نساء آمده است به معنای عصیان و استکبار از اطاعت است. مراد از خوف نشوز این است که علائم آن به تدریج پیدا شود و برای مرد معلوم گردد که خانم می‌خواهد ناسازگاری کند که در آیه برای این امر راه‌کارهای سه‌گانه اندرز دادن، ترک هم‌خوابی و تنبیه لحاظ شده است. (همو، ج ۴، ص ۵۴۶)

۹- طبق نظر علامه برگرفته از نص آیات، زن در تمامی احکام عبادی و حقوق اجتماعی شریک مرد است. او نیز مانند مردان می‌تواند مستقل باشد و هیچ فرقی با مردان ندارد (نه در ارث و نه در کسب و انجام معاملات و نه در تعلیم و تعلم و نه در به دست آوردن حقی که از او سلب شده و نه در دفاع از حق خود و نه احکامی دیگر) مگر تنها در مواردی که طبیعت خود زن اقتضا دارد که با مرد فرق داشته باشد. عمده آن موارد

مسئله عهده‌داری حکومت و قضا و جهاد و حمله بر دشمن است و نیز مسئله ارث است که نصف سهم مردان ارث می‌برد. یکی دیگر حجاب و پوشاندن مواضع زینت بدن خویش است و یکی اطاعت کردن از شوهر در هر خواسته‌ای است که مربوط به تمتع و بهره بردن باشد. در مقابل این محرومیت‌ها، «نفقه» یعنی هزینه زندگی، به گردن پدر یا شوهرش گذاشته شده است و بر شوهر واجب کرده که نهایت درجه توانایی خود را در حمایت از همسرش به کار ببرد. همچنین اسلام، حق تربیت فرزند و پرستاری او را نیز به زن داده است. (همو، ج ۲، ص ۴۱)

۶. نسبت میان زوجیت در نظریه اعتباریات و مقوله زوجیت از دیدگاه علامه

همان‌گونه که گفته شد، علامه نسبت به زوجیت و ازدواج در نظریه ادراکات اعتباری، اعلام نظر کرده و آن را از اعتباریات بعد الاجتماع می‌داند. از طرفی دیگر، ایشان در تفسیرالمیزان قائل به طبیعی بودن امر ازدواج است و خروج از این سنت را مخالفت با اقتضای طبیعت می‌داند و معتقد است اگر از این امر رویگردانی صورت گیرد، آثار روانی بسیاری برای فرد به جای می‌ماند. در این جا پرسشی که پیش می‌آید و این پژوهش به سبب پاسخ به آن، انجام شده این است که بین این دو امر؛ فطری و طبیعی بودن ازدواج؛ در آثار و نگاه علامه با زوجیت به عنوان یک امر اعتباری چه نسبتی برقرار است؟ نسبت به این پرسش سه دسته پاسخ را می‌شود احصا کرد و سپس هر کدام از این پاسخ‌ها را مورد بررسی قرار داد.

۱- هر چند که در تفسیرالمیزان با مباحث فلسفی مواجه هستیم؛ ولی علامه فلسفه را به عنوان روش تفسیری خود انتخاب نکرده و نظریات فلسفی وی برالمیزان حاکم نیست. ایشان نه تنها این سبک تفسیری را شخصاً استفاده نکرده‌اند، بلکه نسبت به تفسیر قرآن به این سبک نیز انتقاداتی به جریان‌های فلسفی دارند. علامه، مشائون را مورد انتقاد قرار داده و می‌گوید مشائیان وقتی به تحقیق در قرآن پرداختند، هر چه از آیات قرآن درباره حقایق ماوراء طبیعت و نیز درباره خلقت و حدوث آسمان‌ها و زمین و برزخ و معاد بود، همه را تأویل کردند، حتی باب تأویل را آن قدر توسعه دادند که به تأویل آیاتی که با مسلمات

فلسفی شان ناسازگار بود قناعت نکرده، آیاتی را هم که با فرضیاتشان سازگاری نداشت تأویل نمودند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۱) همین دیدگاه وی می‌تواند دلیلی بر عدم سازگاری نظریه فلسفی وی درباره ازدواج و مقوله زوجیت در تفسیر المیزان باشد و بتوان گفت ما با دو علامه در این زمینه مواجهیم، علامه طباطبایی مفسر و علامه طباطبایی فیلسوف. مصطفی ملکیان در گفتگویی که با همایش علامه طباطبایی داشته است به این تقریر از رابطه میان زوجیت در دو دستگاه تفسیری و فلسفی علامه قائل بوده و معتقد است که علامه با دو شأن متفاوت به تقریر این مقوله پرداخته است. این دیدگاه از جهتی نمی‌تواند پاسخ به پرسش ما باشد؛ زیرا علامه در المیزان نیز مباحث اعتباریات را مطرح کرده است و در کنار معرفی کردن ازدواج به عنوان امری طبیعی، از اعتباریاتی بودن امر ازدواج در ظرف اجتماع نیز سخن گفته است. (همو، ج ۷، ص ۴۱۰)

۲- دیدگاه دیگری که در این زمینه می‌تواند پاسخ‌گوی پرسش اصلی این پژوهش باشد این است که هر چند علامه از دو شأن متفاوت با این مسئله برخورد نموده است، ولی این دو شأن قابل جمع هستند. علامه فیلسوف و مفسری است که در پارادایم سنت قرار دارد؛ هر چند علامه در بره‌های زیسته است که با ظهور تجدد مواجه هستیم، ولی ایشان، علیرغم نوآوری‌هایی که در نظام فلسفی خود دارند و نظریه ادراکات اعتباری را به عنوان یک نظریه نو ارائه می‌دهند، ولی همچنان در چارچوب سنت به مفاهیم و ارزش‌ها متعهد است. علامه یک رئالیست مبنی‌گراست و طبق دیدگاه رئالیستی خود و منطبق با نظریه مطابقت، جهان هستی را ارزیابی می‌کند. لذا این تعهد علامه به رئالیسم موجب می‌گردد هر چند علامه نظریه ادراکات اعتباری را شرح و تفضیل نماید؛ اما همچنان طبق نظریه مطابقت به حقیقتی قائل باشد ولو اینکه ایشان بیان کنند که ظرف اعتبار، ظرف اجتماع است و در عالم تکوین و خارج جزآثار آن دیده نمی‌شود. (همو)

۳- دیدگاه دیگری که در این زمینه می‌تواند راه‌گشا باشد، این است که هر چند علامه نظریه ادراکات اعتباری را به عنوان یک نظریه فلسفی تقریر می‌نماید و بیان می‌دارد که انسان‌ها برای زندگی فردی و اجتماعی خود ادراکات اعتباری را جعل می‌نمایند، ولی

علامه در حین توضیح این مسئله، چند نکته را هم مدنظر قرار می‌دهد؛ اول اینکه این ادراکات در راستای کمال و پیشرفت انسان است و روابط عادلانه از مجرای اعتباریات و براساس استخدام متقابل شکل می‌گیرد. علاوه بر آن علامه در تشریح اعتبار ریاست اذعان می‌دارد که ادراکات اعتباری نسبتی با لوازم طبیعی حقیقت دارند و نمی‌توان نسبت طبیعت و اعتباریات را منکر شد. (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۲۲۰) این وجه از اعتبار در تعریف اعتباریات نیز آورده شده است. در کنار این موارد علامه، کمال و سعادت که اجتماع با ادراکات اعتباری به سمت آن در حرکت است را فعلیت کمال جسمانی و طبیعی می‌داند و حرکت به سوی کمال واقعی را در گرو اعتباری می‌داند که الگویی از روابط عادلانه براساس استخدام متقابل برای افراد شکل گیرد که برگرفته از نظام و سنت جاری در عالم کون باشد و از آنجایی که جهان هستی با نظامی که بر آن حاکم است و سنن و نوامیسی که در آن جاری است، فعل خداوند باری تعالی است، احکام شریعت اعتباریاتی هستند که انسان را به کمال روحی نیز می‌رسانند. به تعبیر علامه از آنجا که انسان‌ها می‌خواهند با افعال اختیاری خود نواقص وجودی شان را جبران نموده و حوائج زندگی خود را تأمین نمایند و از آنجایی که پاره‌ای از افعال انسان با سعادت مطلوبش وفق داشته و پاره‌ای دیگر مخالف با آن است، پس انسان باید نسبت به قوانین جاری و احکام عام عالم اذعان نموده، شرایع و سنن اجتماعی را معتبر و لازم‌الرعايه و واجب‌الاتباع به‌شمار آورد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۱۹) به عبارت دیگر می‌توان گفت خداوند باری تعالی که خالق انسان و جهان هستی است، بهترین اعتباریات را از طریق تشریح در اختیار انسان‌ها قرار داده است تا انسان‌ها با تمسک به این اعتباریات مسیر کمال خویش را طی کنند. «این مهم جز با تأییدی از ناحیه مسئله نبوت و جز به وسیله هدایت الهیه حاصل نمی‌شود.» (همو) با تقریری که علامه درباره هدایت الهیه و نقش تشریح ارائه نموده است، مشخص می‌گردد که دین نقش هدایت‌گری برای جعل اعتباریاتی را دارد که بتواند هر چه بیشتر انسان را به سمت کمال مطلوبش برساند.

۷. نتیجه‌گیری

به چند دلیل می‌توان به تقریر سوم از نحوه سازگاری زوجیت در نگاه علامه و نظریه ادراکات اعتباری رسید. اول آنکه، علامه قائل به این امر است که اعتباریات بعدالاجتماع، رابطه و نسبتی با طبیعت انسان دارند و این اعتباریات به طبیعت برمی‌گردند. دوم آن‌که، هرچند اعتباریات مابعدالاجتماع ثابت نیستند ولی از آنجایی که با طبیعت انسان نسبت دارند دایره تحول در این اعتباریات گسترده نیست و سوم آن‌که، از آنجایی که علامه طباطبایی آموزه‌های دینی را کارآمد می‌داند و معتقد است که خداوند باری تعالی براساس طبیعت انسان این آموزه‌ها را برای نیل به کمال انسانی در اختیار انسان قرار داده است و کمال روحی انسان براساس این آموزه‌ها تضمین می‌گردد، بهترین نوع اعتباریات را اعتباریاتی می‌داند که با آموزه‌های دینی سازگار باشد. مجموعه این قرائن ما را به این نتیجه می‌رساند هرچند انسان‌ها در جوامع بشری مختارند که براساس اعتبار، زندگی اجتماعی داشته باشند، ولی بهترین اعتباریات، اعتباریاتی است که با آموزه‌های دینی نسبت دارد.

فهرست منابع

- قرآن کریم
۱. آملی لاریجانی، صادق؛ «جزوه پیاده‌سازی شده درس خارج اصول»؛ جلسات ۲۱ تا ۵۰، ۱۳۷۸.
 ۲. پورحسن، قاسم؛ «اعتبارات اجتماعی و نتایج معرفتی آن؛ بازخوانی دیدگاه علامه طباطبایی»؛ فصلنامه علمی پژوهشی حکمت و فلسفه، سال نهم، ش ۴، از ص ۸۰-۴۷، ۱۳۹۲.
 ۳. خالقی پور، اکرم؛ «مبانی فلسفی علامه طباطبایی در المیزان»؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، ۱۳۸۷.
 ۴. سروش، عبدالکریم؛ *یادنامه استاد شهید مطهری*؛ تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۰.
 ۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ *نهایة الحکمه*؛ قم: دارالتبلیغ الاسلامی، ۱۳۶۰.
 ۶. _____؛ *رسائل سبعة*؛ قم: بنیاد علمی و فکری استاد علامه طباطبایی، ۱۳۶۲.
 ۷. _____؛ *ترجمه تفسیر المیزان*؛ ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
 ۸. _____؛ *اصول فلسفه و روش رئالیسم*؛ ج ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۰.
 ۹. _____؛ *بررسی‌های اسلامی*؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
 ۱۰. کدخدایی، محمدرضا و محمدرضا زیبایی‌نژاد؛ «صورت‌بندی مطالعات زنان در المیزان» فصلنامه علمی - پژوهشی معرفت فرهنگی اجتماعی، ش ۱۸، ص ۱۳۰-۱۰۷، ۱۳۹۳.
 ۱۱. کریمی قهی، محمدتقی؛ «نظریه اعتباریات به مثابه نظریه‌ای انسان‌شناختی»؛ فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه والهیات، سال بیستم، ش ۴، ص ۱۵۶-۱۳۲، ۱۳۹۴.
 ۱۲. مصلح، علی‌اصغر؛ «اعتبارات علامه طباطبایی، مبنای طرح فلسفی برای فرهنگ»؛ فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت و فلسفه، سال نهم، ش ۴، ص ۴۶-۲۷، ۱۳۹۲.

پی‌نوشت:

۱. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا، فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ».
۲. «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً».
۳. «وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ».
۴. «لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً».

بررسی سرگذشت و سیره بانوان رجعت‌کننده

در روایت امام صادق علیه السلام

فائمه جاویدان^۱

چکیده

یکی از وظایف شیعیان در دوران غیبت، زمینه‌سازی برای ظهور است. در روایات بسیاری این وظیفه به شیعیان گوشزد شده است. انجام این وظیفه نیز از ویژگی‌های منتظران واقعی و کسانی است که به واسطه انجام وظایفشان در عصر غیبت، توفیق رجعت و خدمت در رکاب حضرت ولیعصر علیه السلام را پیدا می‌کنند. در یکی از این روایات که از امام صادق علیه السلام به دست ما رسیده، به‌طور خاص به معرفی برخی زنان رجعت‌کننده در عصر ظهور و بیان ویژگی‌های آنان می‌پردازد. سرگذشت و سیره‌زنانی که در این روایت از آنان به‌عنوان زنان عصر ظهور یاد شده، می‌توان الگوی سبک زندگی برای زنانی باشد که به دنبال یافتن مؤلفه‌های زندگی مهدوی هستند. در این پژوهش، بعد از بررسی دقیق روایت از حیث سندی و دلالتی، زندگینامه و شرح حال بانوانی که نامشان در این روایت آمده بررسی می‌شود. بیشتر آنان از جمله کسانی بوده‌اند که از دین و ولایت حمایت نموده و عمر خود در پشتیبانی و ترویج دین گذرانده‌اند.

واژه‌های کلیدی: بانوان رجعت‌کننده، سبک زندگی، ولایت‌پذیری، دین‌مداری.

۱. دانش‌آموخته سطح ۳ جامعه الزهرا علیها السلام، رشته مطالعات اسلامی زنان

مقدمه

عصر حاضر، عصر غیبت است و از وظایف شیعیان در عصر غیبت، آماده‌سازی شرایط و زمینه‌های ظهور است. نقش زنان و تأثیرگذاری آنان در این زمینه‌سازی دوچندان است؛ زیرا هم از حیث فردی و هم به لحاظ تربیتی مورد توجه هستند. زنان در جایگاه مادری و تربیت نسل، انتقال‌دهنده بسیاری از مفاهیم دینی و ارزشی هستند و از این رو تأثیرگذاری زنان در خانواده پررنگ‌تر خواهد بود. در همین راستا، زنان عصر حاضر، نیازمند الگویی صحیح و عینی هستند که به کمک آن بتوانند زمینه‌های رشد و تعالی فردی را در خود نهادینه کرده و علاوه بر آن، در تربیت فرزندان نیز به انتقال این مفاهیم تثبیت شده بپردازند. یکی از الگوهای رفتاری برای زنان عصر حاضر، سیره و سرگذشت زنان معرفی شده در روایت امام صادق علیه السلام است که در این نوشتار به تفصیل در مورد آن بحث و بررسی خواهد شد.

۱. بررسی روایت امام صادق علیه السلام

طبری آملی در کتاب *دلایل الامامة* خود، روایتی از امام صادق علیه السلام آورده است که در آن به ویژگی زنان عصر ظهور اشاره شده است. امام صادق علیه السلام در این روایت می‌فرماید:

«يُكْنَ مَعَ الْقَائِمِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) ثَلَاثَ عَشْرَةَ امْرَأَةً قُلْتُ: وَ مَا يَصْنَعُ بِهِنَّ؟ قَالَ: يُدَاوِينَ الْجُرْحَى، وَيَقْمُنَ عَلَى الْمُرْضَى، كَمَا كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ). قُلْتُ: فَسَمِهْنَ لِي. فَقَالَ: الْقُنُوءُ بِنْتُ رُسَيْدٍ، وَ أُمُّ أَيْمَنَ، وَ حَبَابَةُ الْوَالِبِيَّةِ، وَ سُمَيْةُ أُمِّ عَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ، وَ زُبَيْدَةُ، وَ أُمُّ خَالِدِ الْأَحْمَسِيِّ، وَ أُمُّ سَعِيدِ الْحَنْفِيَّةِ، وَ صُبَّانَةُ الْمَاشِطَةُ، وَ أُمُّ خَالِدِ الْجُهَنِيَّةِ»؛ «همراه قائم علیه السلام، سیزده زن رجعت می‌کنند. راوی می‌گوید عرض کردم: چه مسئولیتی به آن‌ها واگذار می‌شود؟ فرمودند: مجروحان را مداوا و از بیماران مراقبت می‌کنند؛ همان‌گونه که همراه پیامبر صلی الله علیه و آله این کار را می‌کردند. عرض کردم نام آن‌ها را برابم بیان فرمایید. حضرت فرمودند: قنوء دختر رشید هجری، ام‌ایمن، سمیه مادر عمار، زبیده، ام‌خالد احمسیه، ام‌سعید حنفیه، صبانه ماشطه، ام‌خالد جهنیه.» (طبری آملی، ۱۴۱۳، ص ۴۸۴)

۱.۱. بررسی سندی

این روایت را ابوجعفر محمد بن جریر بن رستم طبری، مؤلف کتاب *دلایل الإمامة* که امامی، ثقه و جلیل‌القدر است در کتاب خود ذکر نموده و سلسله سند را چنین بیان می‌کند: «اخبرنی ابوعبدالله، قال حدثنی ابومحمد هارون بن موسی، قال حدثنا ابوعلی محمد بن همام، قال حدثنا ابراهیم بن صالح النخعی عن محمد بن عمران عن مفضل بن عمر قال سمعت اباعبدالله...». طبق این سند، طبری آن را از ابوعبدالله نقل می‌کند که منظور احمد بن محمد بن خالد برقی است؛ او نیز امامی ثقه و جلیل‌القدر به شمار می‌آید. ابومحمد هارون بن موسی و ابوعلی محمد بن همام نیز امامی ثقه و جلیل‌القدر هستند. درباره ابراهیم بن صالح نخعی باید گفت اگر منظور از آن، ابراهیم نخعی باشد، واقفی ثقه است؛ هرچند که واقفی بودن او قطعی نیست. محمد بن عمران نیز در این روایت، محمد بن حمران بن أعین است که امامی ثقه دانسته می‌شود و در انتها این روایت به مفضل بن عمر ختم می‌شود. کنیه مفضل، ابوعبدالله است. در برخی از اسناد و روایات، با نام مفضل جعفری هم آمده است. در کتب حدیثی ۱۶۰ روایت از او نقل شده است (خوبی، ۱۳۷۲، ج ۱۸، ص ۲۹۲) بیشتر روایات او از امام صادق علیه السلام است. وی مدتی از دوران امامت امام کاظم علیه السلام را نیز درک کرده و در عصر آن حضرت، رحلت نمود. بزرگان رجال در مورد مفضل بن عمر اختلاف نظر دارند. عده‌ای از بزرگان همچون شیخ مفید او را ثقه و مورد اطمینان دانسته و او را از بزرگان اصحاب امام صادق علیه السلام و از خواص و از ثقات فقهای صالحان می‌دانند. (همان، ص ۲۹۶) برخی او را ضعیف و فاسد المذهب و مضطرب الروایه خوانده‌اند. نجاشی درباره او می‌گوید: «ابوعبدالله و قیل ابومحمد، الجعفی، فاسد المذهب، کوفی، مضطرب الروایه، لا یعبأ به، و قیل انه کان خطایباً و قد ذکر له مصنفات لایعول علیها.» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۴۱۶) برخی از علما نیز نه او را از ثقات دانسته و نه ضعیف می‌خوانند؛ مانند شیخ طوسی که در کتاب *رجالش* او را یک بار از اصحاب امام صادق علیه السلام و بار دیگر از اصحاب امام کاظم علیه السلام می‌داند، بدون آن که متعرض وثاقت یا ضعف او بشود. (طوسی، ۱۴۱۷، ص ۳۱۴ و ص ۳۶۰) در این میان مرحوم کتبی در کتاب خود به طور گسترده روایاتی که در مدح یا ذم او وارد شده را بیان می‌کند و نتیجه‌گیری را بر عهده خواننده می‌گذارد. (نجاشی، ۱۳۶۵، ح ۵۱۸) کلام

مرحوم نجاشی از آن رو مهم است که بسیاری از رجالیان بعد او، ملاک تضعیف مفضل بن عمر را قضاوت او می‌دانند. آیت‌الله خوبی در معجم رجال الحدیث، کلام نجاشی در فاسد المذهب خواندن مفضل بن عمر جعفری را با کلام شیخ مفید که رأی به ثقه و از خواص امام صادق علیه السلام داده بود را معارض یکدیگر دانسته و در این باره می‌نویسد:

«در تعارض کلام نجاشی رحمه الله علیه و شیخ مفید رحمه الله علیه باید سخن شیخ مفید رحمه الله علیه را مقدم دانست؛ زیرا روایاتی که از معصومین علیهم السلام در مدح مفضل بن عمر جعفری آمده، شاهدی بر صحت کلام شیخ مفید است. شاید هم علت فاسد المذهب خواندن مفضل بن عمر توسط نجاشی به سبب نسبت غُلوی است که به او داده‌اند؛ اما باز این مطلب رد می‌شود.» (خوبی، ۱۳۷۲، ص ۳۰۴)

نقطه اوج این اختلاف، در مسئله سهو النبی صلی الله علیه و آله بود که قمی‌ها معتقد بودند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله عصمت از سهو ندارد. از طرف دیگر علمای شیعی بغداد همانند شیخ مفید به عدم جواز سهو برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله معتقد بودند و نیز صفات و فضایل دیگری برای ائمه اطهار علیهم السلام نقل می‌کردند. این گروه، علامت غلورا نفی حدوث از ائمه اطهار علیهم السلام و حکم به الوهیت و قدیم بودن آن‌ها می‌دانستند. (فروشانی، ۱۳۷۸، ص ۳۰۴)

با توجه به مطالب گفته شده، می‌توان چنین نتیجه گرفت که نسبت غلوه به مفضل بن عمر اگر هم صحیح باشد، صرفاً غلور در صفات است و چنین غلوی، همانند غلور در ذات، موجب تکفیر نمی‌شود؛ بنابراین مفضل بن عمر جعفری نیز مانند سایر روایان این حدیث، امامی ثقه و جلیل‌القدر به شمار می‌آید. با توجه به بزرگان واقع در سند این روایت باید آن را حدیث صحیح یا دست‌کم موثق دانست که در هر دو صورت، روایت معتبر شناخته می‌شود.

۱.۲. بررسی محتوایی

همان‌طور که ملاحظه می‌شود امام صادق علیه السلام در ابتدای روایت از سیزده زن سخن به میان می‌آورد؛ ولی در ادامه فقط نام نه بانو ذکر شده و از چهار بانوی دیگر نامی برده نشده است. این

احتمال وجود دارد که منظور از چهار بانویی که نامشان ذکر نشده، بانوانی باشند که به حضرت خدیجه عَلَيْهَا در زمان ولادت حضرت زهرا عَلَيْهَا کمک رسانیده‌اند و نام آن بزرگواران به جهت معروفیت آن‌ها ذکر نشده است. (نبلی، ۱۴۲۶، ص ۱۱۵) آن بانوان عبارت‌اند از: آسیه بنت مزاحم، ساره، مریم بنت عمران، کلثوم بنت عمران (خواهر حضرت موسی عَلَيْهِ). در ادامه حدیث با نام نُه بانوروبه رو هستیم که فقط نام شش تن از آن بزرگواران در کتب تاریخی و روایی وجود دارد و در مورد ام‌خالد احمسیه، ام‌سعید حنفیه، ام‌خالد جهنیه با این تفصیلی که در حدیث بیان شده، سرگذشتی یافت نمی‌شود. گفتنی است در کتب روایی و تاریخی با نام دو ام‌خالد مواجه می‌شویم، یکی ام‌خالد مقطوعه الید و دیگری ام‌خالد عبدیه و همچنین با نام ام‌سعید احمسیه روبه‌رو می‌شویم. از آنجایی که آیت‌الله نجم‌الدین طبسی در کتاب *فی رحاب حکومت الامام مهدی عَلَيْهِ*، احتمال داده‌اند که منظور از ام‌خالد، ام‌خالد مقطوعه الید است؛ (طبسی، ۱۳۸۴، ص ۸۴) بنابراین ما نیز در سیره به سرگذشت این بانومی پردازیم. همچنین از آنجایی که در کتاب بیان الائمه، همین روایت با واسطه از کتاب *دلایل الامامة* نقل شده و در آنجا بین نام ام‌خالد احمسیه، «واو» قرار گرفته و تبدیل به دو نام شده، و از طرفی گفتیم که در کتب روایی و تاریخی از بانویی به نام ام‌سعید احمسیه نام برده شده، احتمال می‌دهیم ام‌سعید احمسیه یکی از آن بانوان بزرگوار باشد.

۲. سرگذشت و سیره بانوان معرفی شده در روایت

۲.۱. صیانه ماشطه

صیانه ماشطه، همسر حزقیل و آرایشگر دختر فرعون و بانویی فاضله و نیکوکار بود. (دعبول، ۱۴۱۸، ص ۲۳۹) این بانوی بزرگوار در اثبات ایمان خود چنان کاری کرد که در طول تاریخ کمتر به چشم می‌خورد. حزقیل، شوهر صیانه، پسرعموی فرعون و خزانه‌دار و ولیعهد فرعون بود. او ششصد سال به طور پنهانی خدا را پرستش می‌کرد و ایمان خود را مخفی نگه می‌داشت. (محللاتی، ۱۳۶۴، ص ۱۵۳) منظور از «مؤمن آل فرعون» در آیه «قال رجل مؤمن من آل فرعون یکتُم ایمانه» (غافر: ۲۸) حزقیل، شوهر صیانه است که او بعد از غلبه موسی بر ساحران ایمانش را آشکار ساخت و بنا

به روایت امام صادق علیه السلام فرعون دستور داد تا او را قطعه قطعه کنند؛ اما با این وصف نتوانستند در ایمانش رخنه کنند. (جزایری، ۱۳۷۶، ص ۳۸۷)

«روزی صیانه در حضور دختر فرعون در حال آرایشگری بود که شانه از دستش افتاد. صیانه وقتی خواست شانه را از زمین بردارد گفت: «بسم الله» دختر فرعون با شنیدن کلمه بسم الله خطاب به صیانه گفت: منظورت از این کلام، پدر من بود؟ صیانه گفت: نه منظومم پروردگار من، پروردگار تو و پروردگار پدرت بود. دختر فرعون گفت: آیا این کلام تو را به پدرم خبر بدهم؟ صیانه گفت: خبر بده. وقتی فرعون با خبر شد، خشمگین شد و دستور داد همه فرزندان صیانه را به قصرش بیاورند و همچنین دستور داد تنوری از مس آماده کنند. سپس دوباره از صیانه پرسید: منظور تو از رب چه کسی بوده است؟ و صیانه دوباره پاسخ داد پروردگار من و پروردگار تو. شدت خشم فرعون چندین برابر شد، در این میان صیانه گفت: حاجتی دارم. فرعون گفت بگو: صیانه گفت استخوان‌های من و فرزندانم را جمع کن و در خانه مان دفن کن، فرعون قبول کرد. سپس فرعون دستور داد یکی یکی فرزندان صیانه را در مقابل چشمان مادرانه او به آتش بیندازند؛ اما همه این عذاب‌ها، صیانه را تسلیم نساخت تا اینکه نوبت به آخرین فرزند صیانه که نوزاد شیرخوار بود رسید. در این هنگام فرزند به سخن آمد و گفت: مادرم صبر کن، همانا تو بر حقی و فاصله‌ای تا بهشت نداری. در این زمان صیانه به همراه فرزند شیرخوارش به تنور انداخته شدند.» (هندی، ۱۴۰۹، ج ۱۴، ص ۲۰) «در شب معراج پیامبر صلی الله علیه و آله بوی خوشی را استشمام کرد و از جبرئیل علیه السلام پرسید: این بوی خوش از چیست؟ جبرئیل علیه السلام گفت: این رایحه صیانه ماشطه و فرزندانش است.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۳، ص ۱۶۳) «آسیه همسر فرعون، نیز ایمان خود را پنهان نگه می‌داشت و در حالت تقیه به سر می‌برد، اما روزی که صیانه در آتش انداخته شد در عالم مکاشفه دید که گروهی از فرشتگان روح صیانه را به آسمان‌ها می‌برند. این مسئله باعث شد تا ایمان او محکم‌تر شود.» (جزایری، ۱۳۷۶، ص ۳۸۸)

۲,۲. سمیه

سمیه دختر مسلم بن لخم خباط و کنیز ابی حذیفه بن مغیره بود. وقتی یاسر با سمیه ازدواج کرد، ابو حذیفه او را آزاد کرد و از این ازدواج، عمار متولد شد. (محلّاتی، ۱۳۶۴، ص ۳۵۳) سمیه، هفتمین نفری بود که به حقانیت دین اسلام و دعوت پیامبر ﷺ ایمان آورد و مسلمان شد. (معوض، ۱۴۱۵، ص ۳۳۵) روزی مشرکان تعدادی از مسلمانان را دستگیر کرده و تصمیم داشتند آن‌ها را به قدری شکنجه کنند تا دست از اعتقادشان بردارند؛ در این میان، خانواده یاسر، جزو اولین دستگیرشدگان بودند. ابوجهل آن‌ها را در مقابل آفتاب سوزان شکنجه می‌داد و آن‌ها را مجبور می‌کرد که به رسول خدا ﷺ دشنام دهند؛ اما این کار فایده نداشت. سپس ابوجهل زره‌های آهنی بر تن آنان پوشانید و آن‌ها را در زیر آفتاب سوزان مکه نگه داشت تا شاید تسلیم شوند؛ اما سمیه و یاسر تسلیم نشدند و تا آخر شب مقاومت کردند سپس ابوجهل آمد و بعد از ناسزا گفتن به سمیه با نیزه‌ای او را به شهادت رساند. (محلّاتی، ۱۳۶۴، ص ۳۵۳) بنابراین سمیه اولین شهید در راه اسلام بود. (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸، ص ۳۶) همسرش یاسر نیز در اثر همین شکنجه‌ها به شهادت رسید. وقتی پیامبر ﷺ از شکنجه آن‌ها اطلاع یافت، فرمودند: «صبراً یا آل یاسر فان موعدکم الجنة، اللهم اغفر لآل یاسر»؛ «ای خانواده یاسر صبر پیشه کنید که وعده‌گاه شما بهشت است. خداوند ا خاندان یاسر را ببامرز». (شوشتری، ۱۳۷۸، ص ۴۴۹)

۲,۳. ام‌ایمن

نام این بانوی بزرگوار «برکه» دختر ثعلبه بن عمرو و اهل حبشه است که به «ام‌ایمن» معروف شده است؛ البته در برخی نقل‌ها به «ام‌الطباء» نیز گفته‌اند. این بانو کنیز عبدالله بن عبدالمطلب و سپس کنیز آمنه، مادر رسول الله ﷺ بوده که او را به آن حضرت می‌بخشد. بعد از درگذشت حضرت آمنه، سرپرستی پیامبر ﷺ با ام‌ایمن بوده و ایشان در مدح این بانوی مکرمه می‌فرمایند: «ام‌ایمن امی بعد امی». (معوض، ۱۴۱۵، ص ۱۶۹) حضرت رسول ﷺ، ام‌ایمن را مادر خطاب می‌کرد و هر وقت او را می‌دید، می‌فرمودند: «این بازمانده خاندان من است». (حاکم نیشابوری، ص ۷۰)

پیامبر ﷺ بعد از ازدواج با حضرت خدیجه او را آزاد کرد. ام‌ایمن پس از آزاد شدن به عقد

عبید خزرجی در آمد و حاصل این ازدواج پسری به نام ایمن شد. پس از مرگ عبید خزرجی، پیامبر ﷺ در مدح این بانوی گرامی چنین می‌فرمایند: «مَنْ سَرَّهَ انْ يَتَزَوَّجَ امْرَأَةً مِنْ اهلِ الْحَبَّةِ فَلْيَتَزَوَّجْ اِمَّيْمِنَ» (البلاذری، ۱۳۹۴، ص ۴۷۲)؛ هر که مایل است با زنی از اهل بهشت ازدواج کند با ام ایمن ازدواج کند. بعد از این سخن پیامبر ﷺ، زید بن حارثه، ام ایمن را به عقد خود در آورد. ثمره این ازدواج، فرزندی به نام اسامه شد. ام ایمن در اوایل دعوت پیامبر ﷺ، اسلام آورد و مسلمان شد. وی در شمار مهاجرت‌کنندگانی به حساب می‌آید که دوبار مهاجرت را تجربه نموده است؛ هم در مهاجرت به حبشه حضور داشت و هم از مهاجران به مدینه به حساب می‌آید. (حسون، ۱۴۱۱، ص ۲۵۲)

این بانوی والا مقام در هفت سریه و در جنگ‌های بدر، احد، خندق، حدیبیه و خیبر حضور داشته است. (کجوری مازندرانی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۴) وظیفه او در جنگ احد، آب‌رسانی به سپاهیان و مداوای زخمی‌ها بود؛ اما زمانی که در این جنگ بسیاری از مردان از جمله عمرو و عثمان پا به فرار گذاشتند، ام ایمن آن‌ها را دید و خاک بر صورتشان پاشید و گفت: این دستگاه نخ‌ریسی را بگیرید و نخ بریسید و بیاورید. (البلاذری، ۱۳۹۴، ص ۳۲۶) در همین جنگ ام ایمن مجروح شد. در جنگ حنین نیز فقط ده نفر پیامبر را رها نکردند که یکی از آن‌ها ایمن (فرزند ام ایمن) بود و در همین جنگ به شهادت رسید. از ویژگی‌های دیگر این بانو، شرکت او در شب زفاف حضرت زهرا علیها السلام و همچنین سرپرستی اطفال آن حضرت بود. از امام صادق علیه السلام روایت شده: شبی ام ایمن در خواب دید که عضوی از وجود رسول خدا صلی الله علیه و آله در خانه‌اش افتاده است. بعد از آن خواب، ام ایمن مدام گریه می‌کرد. پیامبر صلی الله علیه و آله علت گریه ام ایمن را پرسید و ایشان خوابش را برای پیامبر صلی الله علیه و آله تعریف کرد، حضرت فرمود: تعبیر خواب چنین است که فاطمه فرزندی را به دنیا می‌آورد به نام حسین و تو او را تربیت خواهی کرد و بدین ترتیب عضوی از اعضای من در خانه توست. (صدوق، ۱۴۰۰، ص ۸۲)

مقام بلند این بانوی پاک در نظر رسول خدا صلی الله علیه و آله تا آنجاست که وقتی آن حضرت می‌خواهد از مکه به مدینه هجرت کنند، امانت‌هایی را که از مردم نزد حضرت بود، به ام ایمن سپردند و به حضرت علی علیه السلام سفارش کردند، آن‌ها را از ام ایمن تحویل گرفته تا به صاحبانشان برسانند.

(صادق اردستانی، ۱۳۷۵، ص ۵۳) زمانی که پیامبر ﷺ در بستر بیماری بود اسامه فرزند ام ایمن و زید بن حارثه که نوزده سال سن داشت را فرمانده سپاه خویش قرار داده و بر گروهی از سپاهیان و بزرگان مدینه ریاست داد و در مورد او فرمود: «لعن الله من تخلف عن جيش الاسامه». (البلاذری، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۱۰۲) همچنین زید بن حارثه، همسر ام ایمن در واقعه موته همراه با جعفر طیار به شهادت رسید. هنگامی که پیامبر اکرم ﷺ رحلت نمودند، ام ایمن گریه می کرد؛ وقتی علت گریه او را جو یا شدند گفت: به خدا قسم می دانستم که رسول خدا ﷺ خواهد مرد؛ ولی برای قطع شدن وحی گریه می کنم. (ابن اثیر، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۳۰۳)

بعد از رحلت پیامبر ﷺ، دفاع ام ایمن از امیرالمؤمنین علیؑ در جریان گرفتن بیعت و مقام ولایت، بی نظیر است. او در مجلسی که پیامبر ﷺ دوازده جانشین بعد از خود را معرفی کرد حضور داشته و می دانست که جانشین بعد از رسول خدا ﷺ، امیرالمؤمنین علیؑ است. هنگامی که امیرالمؤمنین علیؑ را جهت بیعت با ابوبکر به مسجد می بردند، ام ایمن رو به ابوبکر گفت: «چه زود حسادت و نفاق خود را آشکار کردید». عمر تا این جملات را شنید دستور داد ام ایمن را از مسجد بیرون کنند و گفت ما را با زنان چه کار است. (سلیم بن قیس، ۱۴۰۵، ص ۵۹۳)

دفاع دیگر ام ایمن از اهل بیت علیهم السلام در جریان فدک بود. زمانی که ابوبکر از حضرت زهرا علیها السلام بابت به ارث بردن فدک از پدرش شاهد خواست، علاوه بر امام علیؑ، ام ایمن نیز به آن امر شهادت داد و به عمر و ابوبکر گفت: «آیا شما شهادت می دهید که من از اهل بهشتم؟ گفتند بله؛ ام ایمن گفت: من شهادت می دهم که رسول خدا فدک را به فاطمه علیها السلام عطا فرمودند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۸، ص ۳۰۲) هر چند که در این ماجرا، شهادت ام ایمن مورد قبول واقع نشد. حضرت زهرا علیها السلام هنگام شهادتشان، به دنبال ام ایمن فرستادند زیرا این بانو نزد حضرت صدیقه از همه زنان موثق تر بود. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۸، ص ۲۵۳) بعد از شهادت حضرت زهرا علیها السلام، ام ایمن در داغ این ماتم گفت: «لا اری المدینة بعدها»؛ بعد از فاطمه نمی توانم شهر مدینه را ببینم؛ بنابراین از مدینه خارج و به سمت مکه رهسپار شد. در بین راه در منطقه ای به نام جحفه، تشنگی شدیدی بروی عارض شد. در این هنگام چشمان خود را بست و رو به آسمان باز کرد و گفت: ای خدا مرا تشنه می خواهی؛ در حالی که کنیز دختری غمگین تو هستم. در این هنگام دلو

آبی از بهشت بر او نازل شد و چون از آن آشامید، تا هفت سال دیگر تشنه نشد. (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۸۶) نزول دلواب از بهشت دلالت بر جلالت این بانوی مکرمه دارد. (مامقانی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۷۰)

این بانوی بهشتی، پنج یا شش ماه بعد از رحلت پیامبر ﷺ در حالی که هشتاد سال زندگی کرد و شصت سال آن را در ارتباط با پیامبر ﷺ و خاندان او سپری نمود و از راویان حدیث بود و خدمات فراوانی نسبت به اسلام و خاندان پیامبر ﷺ انجام داده بود در مدینه از دنیا رفت و روحش بر شاخسار جنان آرام گرفت.

۲,۴. حبابه والیه

حبابه والیه دختر جعفر والیه و کنیه او ام‌الندی است. والیه قبیله‌ای از بنی اسد است. (محلّاتی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۱۳۷) سرگذشت این بانوی بزرگوار بسیار آموزنده است؛ اما آنچه بیش از همه اتفاقات زندگی او، وی را بانویی کم‌نظیر مطرح می‌کند داستان سنگ‌ریزه است. روایت سنگ‌ریزه در بسیاری از کتب دست‌اول ذکر شده و از احادیث معتبر صدر اسلام دانسته می‌شود. در ادامه به این روایت بر طبق کتاب‌های مدینه المعجزه و کافی اشاره می‌شود:

حبابه روایت می‌کند: «... روزی داخل مسجدالنبی شدم و امیرالمؤمنین را در آنجا دیدم سلام کردم و گریستم و گفتم ای امیرالمؤمنین! آه از نبود شما و تأسف بر غیبت شما و حسرت بر بهره‌ها و غنیمتی که برای ما از توفوت شده و آن کسی که برای خدا در او مشیت و اراده هست از تو بیزار نمی‌شود و به غیر تو سرگرم نمی‌گردد. به این سخن یقین دارم و این مطلب را حق می‌دانم و قطعاً شما آنچه اراده کرده‌ام را می‌دانید.

امیرالمؤمنین دست خود را دراز کرد و سنگ‌ریزه را از دست من گرفت و انگشتر خود را از دست بیرون آورد و با آن مهری بر سنگ‌ریزه حک کرد و به من فرمود: ای حبابه! آیا این همان مراد تواز من بود؟ من گفتم: بله. به خدا سوگند این همان است که اراده کرده‌ام. زمانی که از تفرقه شیعیان شما و اختلاف آن‌ها بعد از

شما با خبر شدم، پس این برهان را اراده کردم تا اگر بعد از شما عمری کردم - که ای کاش خودم و قومم و خانواده‌ام به فدای شما بشویم - با من باشد. پس هرگاه شیعه در کسی که به عنوان قائم مقام شما می‌آید شک کرد با این سنگ‌ریزه‌ها به نزد آن شخص بروم. پس اگر همان عمل شما را با سنگ‌ریزه انجام داد، دانسته می‌شود که او همان جانشین بعد از شماست و امیدوارم که برای آن تأخیر نکنم. امیرالمؤمنین فرمودند: به خدا سوگند با این سنگ‌ریزه فرزندم حسن و حسین و علی بن الحسین و محمد بن علی و جعفر بن محمد و موسی بن جعفر و علی بن موسی را حتماً ملاقات می‌کنی و همه ایشان هرگاه تو نزد آن‌ها بروی این سنگ‌ریزه را از تو درخواست می‌کنند... من به تو بشارت می‌دهم که تو از جمله کسانی هستی که از میان زنان مؤمن با حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ که از نسل من است، بازخواهی گشت؛ آنگاه که خدا امرش را آشکار کند. پس من با شنیدن این سخنان گریستم و گفتم: ای امیرالمؤمنین این منزلت برای این کنیز شما که ضعف در یقین دارد و عمل کمی دارد از کجاست؟! اگر فضل خدا و فضل رسولش و فضل شما نبود که من نمی‌توانستم به این منزلت و یقین برسم. پس ای امیرالمؤمنین مرا دعا کنید به ثبات در راهی که مرا به سوی توهیدایت کرد که آن از من سلب نشود... پس امیرالمؤمنین برایم دعا کرد؛ همان دعایی را که خواسته بودم.» (بحرانی، بی‌تا، ص ۲۱۰)

در کتاب شریف کافی نیز این ماجرا این‌گونه نقل شده است:

«حبابه نقل می‌کند که روزی به امیرمؤمنان علی عَلَيْهِ السَّلَامُ عرض کردم: خداوند تو را مشمول لطف و رحمت خویش قرار دهد، دلیل بر امامت چیست؟ آن حضرت با دست خود اشاره به ریگی که روی زمین افتاده بود کرد و فرمود: آن سنگ‌ریزه را نزد من بیاور! من آن ریگ را برداشتم و به ایشان دادم، آن حضرت ریگ را در کف دست خود گذاشت و با دست خود آن را نرم کرد، سپس بانگین انگشترش که نام خود آن حضرت بر آن نقش بسته بود، آن سنگ‌ریزه را مهر کرد و به من گفت: ای

حبابه! هرگاه کسی ادعای امامت کرد و توانست چنان‌که دیدی بر سنگ‌ریزه‌ای مهر بزند، پس بدان که او امام واجب‌الاطاعه است. همانا امام کسی است که هر چه را بخواهد و اراده کند، از او پنهان نگردد. حبابه می‌گوید: بعد از شهادت امیرمؤمنان علیه السلام نزد امام حسن علیه السلام رفتم. آن حضرت برمسند امیرالمؤمنین علیه السلام نشسته بود و مردم، معالم دین خود را از او سؤال می‌کردند. چون حضرت مرا دید، فرمود ای حبابه! عرض کردم: بله ای مولای من؛ فرمود: آنچه همراه داری بیاور. من آن سنگ‌ریزه را به ایشان دادم، آن حضرت نیز همانند امیرالمؤمنین علی علیه السلام برای من بر آن سنگ‌ریزه مهر نهادند. حبابه ادامه می‌دهد: پس از شهادت امام حسن علیه السلام به نزد امام حسین علیه السلام شرف حضور پیدا کردم. حضرت در مسجد پیغمبر صلی الله علیه و آله نشسته بود، چون وارد شدم، مرا خوش آمد گفتند و به نزدیک خود خواندند و فرمودند: در میان نشانه امامت، آنچه را تومی خواهی هست، آیا دلیل امامت را می‌خواهی؟ گفتم: آری آقای من. فرمود: آنچه با خود داری بیاور. سنگ‌ریزه را به آن حضرت دادم و ایشان هم بر آن مهر نهادند. پس از شهادت آن حضرت نزد علی بن الحسین، محمدباقر، امام جعفر صادق و امام موسی کاظم و امام رضا صلوات الله علیهم اجمعین رسیدم و همه حضرات سنگ‌ریزه را برایم مهر کردند.» (کلینی، ۱۴۰۷، ۳۴۶)

در زمان معاویه و امام حسین علیه السلام، هرگاه عده‌ای به دیدار معاویه می‌رفتند، حبابه نیز به دیدار امام حسین علیه السلام رهسپار می‌شد. (صفا، ۱۴۰۴، ص ۱۷۱) حبابه در طول عمر خود مورد عنایت و شفا ائمه قرار گرفت؛ البته در مورد شفا یافتن حبابه روایات مختلفی وجود دارد؛ برخی شفا یافتن حبابه را به امام حسین علیه السلام، برخی به امام سجاد علیه السلام، برخی به امام صادق علیه السلام (حرعاملی بی‌تا، ص ۱۹۳) و برخی به امام رضا نسبت داده‌اند؛ اما آنچه در کتب و منابع روایی کثرت داشت، شفا یافتن ایشان توسط امام حسین علیه السلام و جوان شدن این بانوبه معجزه امام سجاد علیه السلام بوده است. در روایت آمده که روزی حبابه به محضر امام حسین علیه السلام رسید و آن حضرت علت تأخیر حبابه را جویا شدند و حبابه عرض کرد: بیماری برص باعث تأخیر شده است. امام دست روی محل

بیماری گذاشتند و دعا کردند و وقتی دست مبارکشان را برداشتند، خداوند بیماری را از بین برده بود. (کشی، ۱۳۴۸، ص ۱۱۵)

روز حبابه نزد امام سجاد علیه السلام رسیدند، در حالی که پیری برایشان عارض شده بود و در آن زمان حدود صد و سیزده سال داشت. وقتی خدمت امام سجاد علیه السلام رسید، آن حضرت مشغول رکوع و سجود بودند و حبابه از دیدار مایوس شد. در آن زمان دید که حضرت با انگشت به وی اشاره فرمود و ناگهان دید جوانی به او عارض گشته و به دختر جوانی با موهای مشکی تبدیل شده و در همان وقت حائض شد. در این زمان حبابه از امام سجاد علیه السلام پرسید: چقدر از دنیا گذشته و چقدر از دنیا باقی مانده؟ حضرت فرمودند آن مقدار که گذشته را می دانم؛ اما آن مقدار که باقی مانده را که کسی نمی داند. (ابن بابویه، ۱۳۵۹، ص ۵۳۷)

در روایت دیگری آمده که حبابه به همراه عموزاده خود، محضر امام سجاد علیه السلام رسیدند و عرض کرد: آیا ایشان (عموزاده) را از شیعیان خود و از نجات یافتگان می بینید؟ حضرت فرمودند: بله ایشان نزد ما هستند و نجات یافته اند. (صفار، ۱۴۰۴، ص ۱۷۱) این بانو مکرمه، جزو راویان حدیث نیز به شمار می آید و از هشت امام معصوم علیهم السلام حدیث نقل کرده است. به گفته امام صادق علیه السلام: «کان امرأة شدید الاجتهاد و قد بیس جلدھا علی بطنھا من العبادۃ» (همو، ص ۱۷۱)؛ «او زنی بسیار کوشا و عابد بود، به حدی که پوستش به شکمش چسبیده بود.» علامه مامقانی بعد از ذکر حدیث حبابه می نویسد: «هذا يدل علی علو شأنها و جلالتها فوق العدالة و الوثاقۃ» این حدیث دلالت بر جلالت و بلندی مرتبه مقام حبابه است که بیش از عدالت و وثاقت او را نشان می دهد. کشی، برقی، شیخ طوسی، ابن داوود، حبابه را از اصحاب ائمه علیهم السلام ذکر کرده اند. (غروی نائینی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۴) بزرگانی همچون عمران بن میثم، عبدالکریم بن عمرو خثعمی، ابوحمزه ثمالی، صالح بن میثم از حبابه روایت نقل کرده اند. (همو، ص ۱۳۴)

داوود رقی نقل می کند:

«محضر امام صادق علیه السلام بودم که حبابه وارد شد. او از امام درباره حلال و حرام پرسید. ما از زیبایی این پرسش شگفت زده شدیم. وقتی امام فرمودند: آیا پرسش هایی زیباتر از پرسش های حبابه شنیده اید؟ عرض کردیم: ایشان را در

چشم و قلب ما بسیار عزیز و بزرگ کردید. در این حال اشک از چشمان حبابه

جاری شد.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۷، ص ۱۲۱)

حبابه طبق فرموده امیرالمؤمنین علیه السلام، زمان امامت علی بن موسی الرضا علیه السلام را نیز درک کرد و از ایشان مهر ولایت را دریافت کرد. حبابه ۹ ماه پس از دریافت این نشان، با گذراندن عمری طولانی و حضور در کنار هشت امام معصوم علیهم السلام و با داشتن یک زندگی ولایت محور، در حدود سن ۲۳۰ سالگی از دنیا رخت بست. امام رضا علیه السلام پیراهن خود را کفن حبابه قرار داد؛ (طوسی، بی تا، ص ۷۶)؛ بدین ترتیب، حبابه بعد از مرگ نیز مورد عنایت و لطف امام معصوم علیه السلام قرار گرفت. راه حبابه، توسط فرزندانش ادامه پیدا کرد و آن سنگ ریزه تا امام حسن عسگری علیه السلام مهر شد. (همو) در مورد مرگ حبابه روایت شده است که:

«حسین بن حمدان گفت: ... به همراه سرورم علی بن موسی الرضا بودم که حضرت امر کردند که حبابه به نزد بعضی از مادران و کودکان برود، سپس حبابه بدون مکث و درنگی به نزد زنان رفت و آماده سفر آخرت شد تا وفات یافت. وقتی خبر وفات حبابه را دادند، امام رضا علیه السلام فرمودند: خدا رحمت کند تو را ای حبابه. ما گفتیم: ای مولای ما آیا حبابه به یقین مُرد؟ حضرت فرمودند: درنگ نکرد؛ مگر به مقداری که اسباب و لوازمش را برای حرکت به سوی خدای تعالی دید و مُرد و حضرت امر کردند به کفن کردن حبابه. وقتی آماده شد، حضرت بر حبابه نماز گزارد و به سوی مرقدش حمل شد. در نهایت سرورمان ما را به زیارت حبابه و تلاوت قرآن در نزد او (مرقد او) و تبرک جستن به وسیله دعا در آنجا امر کرد.» (بحرانی، بی تا، ج ۳، ص ۲۱۱-۲۱۲)

۲.۲.۵. قنواء

قنواء دختر رشید هجری، از یاران امیرالمؤمنین علیه السلام، بوده است. شیخ طوسی، علامه برقی و مامقانی، قنواء را از یاوران امام صادق علیه السلام و راوی حدیث از آن بزرگوار معرفی کرده اند. مامقانی در رجال خود ضمن آن که وی را از اصحاب امام صادق علیه السلام خوانده، او را مؤتلف دانسته است. (صادقی اردستانی، ۱۳۷۵، ص ۳۳۶) قنواء، از امام صادق علیه السلام و از پدرش، حدیث روایت کرده

است و ابو حیان بجلی از قنواء روایت نقل کرده است. (غروی نائینی، ۱۳۷۵، ص ۲۶۶) روایتی که قنواء در آن شرح پدرش را نقل می‌کند چنین است:

«پدرم از علی علیه السلام نقل می‌کند که حضرت فرمود: چگونه صبوری می‌کنی وقتی که زنزاده بنی‌امیه تورا بگیرد و دست و پا و زبان تورا قطع کند؟ گفتم: آیا با تو در بهشت نیستم؟ فرمود: هستی؛ گفتم: پس باکی ندارم. قنواء می‌گوید: روزها سپری شد تا زمان ابن زیاد رسید. پدرم را گرفتند و به او گفتند: از علی علیه السلام تبری بجوی؛ ولی پدرم نپذیرفت. ابن زیاد گفت: دوست داری چگونه بمیری؟ پدرم گفت: علی علیه السلام فرمود: تو دست و پا و زبان مرا می‌بری. ابن زیاد گفت: اکنون دروغ ابوتراب را ثابت می‌کنم. دست و پایش را ببرید ولی به زبانش آسیب نرسانید! (قطب راوندی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۲) قنواء می‌گوید: دست و پای بریده پدرم را برداشتم و در حالی که اشک می‌ریختم، گفتم: پدرجان، خیلی درد و ناراحتی احساس می‌کنی؟ پاسخ داد: نه دخترم! مثل این‌که در فشار شدید جمعیت قرار گرفته‌ام. آن‌گاه جسد مجروح و خون‌آلود او را از کاخ دارالاماره بیرون آوردیم و افراد از همسایگان و خویشان دور او جمع شدند و پدرم در حالی که از دست و پای بریده و خون‌ریزی شدید رنج می‌برد، جمعیت را مخاطب قرار داد و گفت: بروید کاغذ و دوات بیاورید و مطالب مرا بنویسید؛ زیرا آنچه تا روز قیامت واقع خواهد شد، برای شما گزارش خواهم کرد؛ اما وقتی دشمن زبان رشید را در مورد نقل وقایع و مناقب امیرالمؤمنین علیه السلام خطرناک‌تر از شمشیر دید، مأمور فرستاد و زبان وی را هم قطع کردند و بدین ترتیب وی در همان شب به شهادت رسید.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۷، ص ۱۲۷)

علامه مامقانی درباره جایگاه والای قنواء طبق نقل شهادت پدرش، می‌گوید:

«من جلالت مقام قنواء و قدرت دیانت و غرق محبت الهی بودن او را که مانع از انجام گناه است، از کلام او به پدرش که پرسید: آیا احساس درد میکنی، استفاده میکنم؛ زیرا اگر او به درجه عالی ایمان و تقوا نرسیده بود، احتمال

نمیداد که پدرش درد نکشد و این سؤال را از او بکند. پرسش او نشان میدهد، ایمانش مانند پدرش است و او میوه همان شجره طیبه است.» (مامقانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۳۱)

در حدیثی ابو جارود نقل می‌کند: قنواء می‌گفت پدرم از من خواسته بود، حدیث را کتمان کنم و قلبم را محل امانت قرار بدهم؛ این روایت نشان میدهد، دختر رشید نیز اسرار را میدانسته، ولی پدرش اجازه بیان آن‌ها را به او نداده است.

۲٫۶. زبیده

نام این بانوی بزرگوار، أمة العزیزاست. او دختر جعفر بن منصور عباسی می‌باشد. کنیه‌اش ام‌جعفر است و لقب زبیده بر نام این بانو غالب شده؛ زیرا پدر بزرگش، منصور، او را به جهت سفیدی و زیبایی زبیده می‌نامید. (محلّاتی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۲۶۸) زبیده، همسر هارون الرشید و همچنین دختر عموی اوست. حاصل این ازدواج فرزندی به نام امین است. او از سادات و زنان قریش بوده و حرمت عظیمی دارد و همچنین کارهای نیک و آثار حمیده او زبانزد است. (الاعلمی الحائری، ۱۴۰۷، ص ۱۵۱) ذهبی از او با لقب سیده المحجبه یاد کرده است. (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۰، ص ۲۴۱) زرکلی می‌گوید: چشمه زبیده که در مکه قرار دارد، منسوب به اوست و از دوردست‌ترین مناطق نعمان، در شرق مکه با حفر قنات‌های بسیار به مکه آورده شده است. او بزرگ‌ترین زن عصر خود در دین‌داری و اصالت و جمال و صیانت و خیر بوده است و آثاری در راه مکه ایجاد کرده که اگر آن‌ها نبود، کسی این راه را طی نمی‌کرد. (زرکلی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۴۲) او اهل عبادت بود و به قرآن توجه داشت. در قصر او صد کنیز بودند که همگی حافظ قرآن بودند و در طول روز مدام در حال قرائت قرآن بودند، به طوری که می‌گویند از قصر زبیده صدای قرائت قرآن مثل صدای زنبور عسل شنیده می‌شد. (الاعلمی الحائری، ۱۴۰۷، ص ۱۵۱)

شیخ صدوق در کتاب مجالس خود گفته زبیده شیعه بود و هارون الرشید وقتی این را فهمید قسم خورد که زبیده را طلاق دهد (محلّاتی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۲۶۸) و زبیده هم اظهار پشیمانی نکرد. (طوسی، ۱۴۱۷، ص ۲۸۲) در منابع شیعی، علت اختلاف زبیده با هارون الرشید به درستی مشخص

نشده است و چون اهل سنت از این مسئله آگاه بودند، مزار این بانورا آتش زدند. چنانچه شیخ عباس قمی می‌گوید: دلیل شیعه بودن زبیده آن است که در سال ۴۴۳ ق که در بغداد اتفاق افتاد، مزار زبیده و آل بویه به همراه ضریح امام موسی کاظم علیه السلام به آتش کشیده شد. (قمی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۹) همچنین ابن کثیر جریانی را نقل می‌کند: سالم بن سالم ابوبحر بلخی، از سران امر به معروف و نهی از منکر بود. وقتی او وارد بغداد شد و بر ضد هارون الرشید سخن گفت و کارهای او را زشت شمرد، هارون الرشید او را زندانی کرد. وقتی هارون الرشید مُرد، زبیده دستور داد او را آزاد کنند. (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۲۴۴) این بانوی بزرگوار پس از خدمات فراوان به شیعیان و مخالفت با هارون الرشید در سال ۲۱۶ ق در بغداد وفات کرد.

۲،۷. أم سعید احمسیه

از نام و شرح حال این بانو اطلاعی نداریم و کنیه او را از حدیثی که ابن قولویه نقل کرده است به دست آورده‌ایم. ام سعید عمر طولانی داشته و روزگار امام صادق علیه السلام را درک کرده است و از ام ولدهای جعفر بن ابی طالب دانسته می‌شود. (دعیول، ۱۴۱۸، ص ۱۵۴) البته در مورد اینکه ام سعید از ام ولدهای جعفر بن ابی طالب باشد، تردید وجود دارد؛ زیرا کسی برای جعفر بن ابی طالب فرزندی به غیر از فرزندان اسما بنت عمیس ذکر نکرده است. همچنین جعفر بن ابی طالب در جنگ موته در سال ۸ هجری به شهادت رسیده است، پس چگونه ام سعید احمسیه می‌تواند از ام ولدهای جعفر بن ابیطالب باشد در حالی که بدون شک از یاران امام صادق علیه السلام (امامت ۱۱۴ - ۱۴۸ق) است. (شوشتری، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۲۲۲)

درباره عقیده و مرام این بانو به نظراتی که بزرگان دارند می‌توان اشاره کرد: شیخ طوسی و برقی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام شمرده‌اند. (همو، ص ۲۲۲) مامقانی می‌گوید: از اینکه شیخ طوسی، او را از اصحاب امام صادق علیه السلام شمرده، معلوم می‌شود که از امامیه است. (مامقانی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۷۲) ابن قولویه او را از ثقات نامیده و از او روایت نقل کرده است. (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۱۵۸) محلاتی در مقام او چنین می‌نویسد: «بدون شک این زن از فاضلات و عالِمات امامیه است و حامل بسیاری از اسرار بوده است.» (محلاتی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۳۹۶)

این بانوا از امام صادق علیه السلام، روایت نقل کرده و بزرگانی چون ابن ابی عمیر، یونس بن یعقوب، ابوداؤد مسترق از او حدیث نقل کرده اند. (غروی نائینی، ۱۳۷۵، ص ۷۰) ام سعید می گوید:

«وارد شهر مدینه شدم و به حضور امام صادق علیه السلام رسیدم و کنیزی را برای کرایه مرکب فرستاده بودم. کنیز آمد و گفت: مرکب آماده است. امام پرسیدند: مرکب را برای چه کرایه کرده ای؟ گفتم: تصمیم دارم به زیارت قبر شهدا بروم. امام صادق علیه السلام فرمودند: من از مردم عراق تعجب می کنم. شما برای زیارت قبرهای شهدا راه های طولانی را پشت سر می گذارید؛ اما زیارت قبر سیدالشهدا علیه السلام را ترک می کنید. گفتم: سیدالشهدا کیست؟ فرمودند: حسین بن علی. جواب دادم: آخر من پیروزی بیش نیستم. امام فرمودند: ایرادی ندارد، حتی زنی مثل تو کنار قبر حسین علیه السلام برود و او را زیارت کند. گفتم پاداش زیارت سیدالشهدا علیه السلام چیست؟ امام فرمودند: پاداش زیارت سیدالشهدا علیه السلام مساوی با پاداش حج (عمره) و اعتکاف دو ماه در مسجد الحرام و مدت دو ماه روزه گرفتن و بلکه بالاتر است و آنگاه امام به علامت زیادی ثواب زیارت سیدالشهدا علیه السلام، سه بار دست خود را باز کردند و بستند.» (قمی، ۱۳۵۶، ص ۱۱۰)

۲٫۸. ام خالد مقطوعه الید

نام و خاندان این بانو مشخص نیست و تنها کنیه او یعنی مقطوعه الید از روایتی که کشی نقل کرده به دست آمده است. کشی از علی بن الحسن علیه السلام نقل می کند: ام خالد بانویی شیعه و صالح بود. مامقانی نیز می نویسد: آنچه کشی ذکر کرده، دلیل بر حسن بودن ام خالد است. (غروی نائینی، ۱۳۷۵، ص ۶۴) این بانوی گرامی هم عصر امام صادق علیه السلام بوده و از ایشان روایت نقل کرده است. همچنین ابوبصیر از این بانو حدیث روایت می کند. (همو، ص ۶۵) یوسف بن عمر، داستان ام خالد را به جرم شیعه بودن قطع کرد. ابوبصیر در روایتی آورده است:

«روزی ما نزد امام صادق علیه السلام نشسته بودیم، در این هنگام ام خالد مقطوعه الید، آمد. حضرت فرمودند: ای ابابصیر! آیا میل داری که کلام ام خالد را بشنوی؟

عرض کردم: بله یا بن رسول الله به آن مسرور می شوم. ام خالد خدمت آن حضرت مشرف شد و تکلم کرد. دیدم در کمال فصاحت و بلاغت صحبت می نماید. سپس حضرت در مسئله ولایت و برائت با او تکلم کرد.» (محلّاتی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۳۸۱)

ابوبصیر در جایی دیگر نقل می کند: نزد امام صادق علیه السلام بودم که ام خالد وارد شد. حکم خوردن چیزی را پرسید. امام فرمود: چرا بدون پرسیدن نخوردی؟ عرض کرد: من در دینم مقلد شما هستم و زمانی که خداوند را ملاقات کنم، خواهم گفت جعفر بن محمد علیه السلام به من امر و نهی کرد. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۱۳)

نتیجه گیری

با بررسی سرگذشت بانوان رجعت کننده معرفی شده در روایات میتوان گفت که این زنان همگی حول محور ولایت زندگی کرده و اصول مشترکی را در زندگی خود پیاده کرده اند و در راه حفظ آرمان و عقیده خود از جان و مال خویش هزینه کرده و در سختترین شرایط، ذرهای از اعتقادات خود کوتاه نیامده اند.

فهرست منابع

- قرآن کریم
۱. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: نشر احیاء الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۸ق.
 ۲. ابن اثیر، عزالدین، اسد الغابه فی معرفه الصحابه، بیروت: نشر دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
 ۳. ابن سعد، محمد، طبقات الکبری، بیروت: نشر دار الکتب الاسلامیه، ۱۹۹۰م.
 ۴. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب ابن شهر آشوب، قم: نشر علامه، چاپ اول، ۱۳۷۹ق.
 ۵. ابن عبد البر، ابو عمر یوسف، استیعاب، بیروت: نشر دار الجلیل، ۱۴۱۲ق.
 ۶. ابن عمرانی، الانباء، تحقیق: قاسم السامرائی، قاهره: دار الآفاق العربیه، ۱۴۲۱ق.
 ۷. ابن قولویه قمی، کامل الزیارات، نجف: نشر مرتضوی، چاپ اول، ۱۳۵۶ق.
 ۸. ابن قیس هلالی، ابوصادق سلیم، کتاب سلیم بن قیس، قم: نشر هادی، ۱۴۰۵ق.
 ۹. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل، البدایه و النهایه، بیروت: نشر احیاء تراث، ۱۴۰۸ق.
 ۱۰. ابن بابویه، محمد بن علی، کمال الدین و تمام النعمه، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۵۹ش.
 ۱۱. الاعلمی الحائری، شیخ محمد حسین، تراجم اعلام النساء، بیروت: موسسه اعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۷ق.
 ۱۲. بحرانی، سیدهاشم، مدینه المعاجز، بیروت: موسسه اعلمی للمطبوعات، جلد اول، بی تا.
 ۱۳. البلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، بیروت: موسسه اعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۴ق.
 ۱۴. جزایری، سید نعمت الله، قصص الانبیاء، چاپ اول، تهران: انتشارات هادی، ۱۳۷۶ش.
 ۱۵. حاکم نیشابوری، ابو عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، بیروت: نشر المعرفه، بی تا.
 ۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن، اثبات الهداه بالنصوص والمعجزات، بیروت: موسسه اعلمی للمطبوعات، بی تا.
 ۱۷. حسون، محمد، اعلام النساء المؤمنات، چاپ اول، قم: انتشارات اسوه، ۱۴۱۱ق.
 ۱۸. خصبی، حسین بن حمدان، الهدایه الکبری، چاپ اول، بیروت: موسسه بلاغ، ۱۳۷۷ق.
 ۱۹. خوبی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث وتفصیل طبقات الرواه، چاپ پنجم، قم: نشر الثقافه الاسلامیه، ۱۳۷۲ش.
 ۲۰. دعبول، رضوان، تراجم اعلام النساء، چاپ اول، بیروت: نشر دارالبشیر، ۱۴۱۸ق.
 ۲۱. ذهبی، احمد بن عثمان، سیر اعلام النبلاء، بیروت: موسسه الرساله، ۱۴۱۳ق.
 ۲۲. زرکلی، خیرالدین، اعلام، بیروت: نشر دارالعلم، ۱۳۸۹ق.
 ۲۳. شوشتری، محمدتقی، قاموس الرجال، چاپ اول، قم: نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۸ش.
 ۲۴. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، بیروت: نشر دار المعرفه، بی تا.
 ۲۵. شیخ صدوق، امالی، چاپ پنجم، بیروت: موسسه اعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰ق.
 ۲۶. صادقی اردستانی، احمد، زنان دانشمند و راوی حدیث، چاپ اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵ش.

۲۷. صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۲۸. طبری آملی، محمد بن جریر، *دلایل الامامه*، چاپ اول، قم: نشر بعثت، ۱۴۱۳ق.
۲۹. طبسی، شیخ نجم الدین، *فی رحاب الحکومه الامام المهدی* عجل الله تعالی فرجه، قم: نشر دلیل ما، ۱۳۸۴ش.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن، *الغیبه*، تحقیق شیخ عبداللّه الطهرانی و شیخ علی احمد ناصح، قم: موسسه معارف الاسلامیه، بی تا.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن، *الفهرست*، تحقیق: شیخ جواد قیومی، بی نا، بی جا، ۱۴۱۷.
۳۲. غروی نائینی، نهلا، *محدثات شیعه*، چاپ اول، تهران: نشر دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۵ش.
۳۳. فروشانی، نعمت الله، *غالیان*، چاپ اول، مشهد: نشر بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸ش.
۳۴. قطب راوندی، *الخرائج والخرائج*، چاپ اول، قم: موسسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه، ۱۴۰۹ق.
۳۵. قطب راوندی، *جلوه های اعجاز معصومین* علیهم السلام، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۸ش.
۳۶. قمی، عباس، *الکنی والقاب*، تهران: نشر مکتبه الصدر، بی تا.
۳۷. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر قمی*، چاپ سوم، قم: نشر دارالکتب، ۱۳۵۶ش.
۳۸. کجوری مازندرانی، محمد باقر، *خصایص فاطمیه*، چاپ سوم، قم: نشر اندیشه هادی، ۱۳۸۷ش.
۳۹. کشی، محمد بن عمر، *رجال الکشی*، مشهد: نشر دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ش.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *کافی*، تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۴۱. مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، قم: موسسه آل البيت لإحياء التراث، ۱۳۸۹ش.
۴۲. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت: موسسه وفا، ۱۴۰۳ق.
۴۳. محدث زاده، علی، *اصحاب امام صادق* علیه السلام، چاپ اول، تهران: نشر مسجد جامع، ۱۳۷۳ش.
۴۴. محلاتی، شیخ ذبیح الله، *ریاحین الشریعه*، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴ش.
۴۵. معوض، شیخ محمد، *الاصابه فی تمییز الصحابه*، بیروت: نشر دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۴۶. نجاشی، احمد بن علی، *رجال نجاشی*، چاپ ششم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۵ش.
۴۷. نیلی، علی بن عبدالکریم، *سرور اهل ایمان فی علامات ظهور صاحب الزمان*، قم: نشر دلیل ما، ۱۴۲۶ق.
۴۸. هندی، حسام الدین، *کنز العمال*، بیروت: موسسه الرساله، ۱۴۰۹ق.

بررسی مفهوم عشق و تحولات آن

سیده فاطمه فقیه^۱

چکیده

با توجه به اینکه موضوع عشق یکی از مسائل مهم در طول تاریخ بشری بوده و هر نوع فهم از عشق و هر روایتی از آن، آثار و پیامدهای اجتماعی و فرهنگی خاص خود را به همراه خواهد داشت، از سوی دیگر با توجه به اینکه به نظر می رسد در زمان حاضر، مفهوم عشق دستخوش تغییر و تحولاتی شده است، لذا نوشتار حاضر در صدد است تا به بررسی مفهوم عشق و تحولات آن بپردازد. برای دستیابی به این مقصود، به روش توصیفی و کتابخانه ای، معنا و مفهوم عشق، انواع و اقسام آن و روایت های مختلفی که از آن وجود دارد، همچنین عشق در آموزه های اسلامی مورد بررسی قرار گرفته و تحولات معنایی آن تبیین شده است. نتایج کلی تحقیق نشان می دهد که عشق انواع مختلفی دارد. همچنین عشق در دوران قبل از مدرن و بعد از مدرن دارای مولفه ها و ویژگی های متفاوتی است، لذا ما نیازمند یک نگاه و تحلیل عمیق معنایی و تاریخی نسبت به مقوله عشق هستیم. این نگاه نشان می دهد که ادبیات نظری و عرفانی ما در تعریف و تایید عشق، نمی تواند به عنوان پشتوانه ای برای عشق های امروزی باشد.

واژگان کلیدی: عشق، معنا و مفهوم، تحولات، اقسام، آموزه های اسلامی، عشق سنتی، مدرن و پست مدرن.

۱. مقدمه

موضوع عشق یکی از مسائل ثابت و همواره مهم در طول تاریخ بشری بوده و به‌عنوان دغدغه‌ای پررنگ در زندگی زنان و مردان وجود داشته است. عشق، پیوندی ناگسستنی با مناسبات خانواده و روابط زوجین دارد و کیفیت آن در کیفیت خانواده تعیین‌کننده است. هر نوع فهم از عشق و هر روایتی از آن، آثار و پیامدهای اجتماعی و فرهنگی خاص خود را به دنبال خواهد داشت که از مهم‌ترین آن‌ها در حوزه روابط زن و مرد و نهاد خانواده است؛ اما پرداختن به این موضوع زمانی اهمیت بیشتری می‌یابد که به نظر می‌رسد در زمان حاضر مفهوم و تفسیر عشق، دست‌خوش تغییر و تحولاتی شده است و الگوهای عشق‌ورزی و معانی ذهنی کنشگران از عشق در حال تغییر و تحول است. در نتیجه این تحولات، گاه مشاهده می‌شود که روابطی خارج از چارچوب شرع، عرف و خانواده با منطقِ قداسِ عشق اتفاق می‌افتد و حتی عشق زن و مرد متأهل به یکدیگر باب می‌شود. این عوامل به عشق، وجه مسئله‌بودگی می‌دهد و آن را قابل بررسی می‌سازد. لذا با توجه به اهمیت موضوع و آثار و پیامدهایی که به‌ویژه در عرصه خانواده و روابط بین دو جنس در جامعه دارد، در این تحقیق بر آن شدیم تا ضمن بررسی و واکاوی مفهوم عشق و انواع و اقسام آن و بیان روایت‌های مختلفی که از آن وجود دارد و همچنین بررسی عشق در آموزه‌های اسلامی و تأیید یا تقبیح آن، به تحولات معنایی عشق پرداخته و ریشه‌های آن را تحلیل و تبیین نماییم.

۲- معنا و مفهوم عشق

عشق از نظر لغوی و واژه‌شناسی یک واژه عربی و به معنای میل مفرط است و مشتق از عَشَقَه به معنای گیاهی است که دور درخت می‌پیچد و آب آن را می‌خورد؛ در نتیجه درخت کم‌کم زرد شده و می‌خشکد و بعد گفته می‌شود که این درخت را عشقه گرفت. در اصطلاح نیز به محبت شدید و قوی و به عبارتی به مرتبه عالی و اعلا، محبت گفته می‌شود. (رک: لغت‌نامه دهخدا، ۱۳۶۱، ج ۲۶، ص ۱۸۴) ولی برخی معتقدند تعریف حقیقی از این واژه ممکن نیست. به گفته محی‌الدین ابن عربی «هرکس عشق را تعریف کند، آن را نشناخته است و هرکس که از جام آن جرعه‌ای

نچشیده باشد، آن را نشناخته و کسی که می‌گوید من از جام آن سیراب شدم آن را نشناخته که عشق شرابی است که کسی را سیراب نکند.»

نکته دیگری که در معناشناسی عشق باید بدان توجه داشت این است که استعمال واژه عشق در فارسی نسبت به معنای این واژه در عربی با کمی تسامح همراه است. در زبان فارسی، معمولاً به هر محبت و علاقه‌ای به راحتی نام «عشق» می‌نهیم؛ اما در عربی «عشق» یک نوع محبت و علاقه شدید است که انسان را به سرگشتگی و از خودبیگانگی برساند. به طوری که در این شرایط عاشق، کسی جز معشوق را نمی‌بیند. (زیبایی نژاد، ۱۳۹۴، ص ۲۰)

۳- عشق در آموزه‌های اسلامی

در متون دینی ما اگرچه واژه عشق کمتر استعمال شده است، اما حول این موضوع، ادبیات نظری قابل توجهی در اندیشه و عرفان اسلامی شکل گرفته و مواضع مختلفی از سوی اندیشمندان اسلامی در مورد آن اتخاذ شده است. به طور کلی در زبان عرب یا لاقلاً در صدر اسلام، این واژه بار معنایی مثبتی نداشته است. عشق نوعی علاقه بود که لجاجتی در آن بود؛ یعنی اصراری برای خواستن حتی بدون محبت. اگرچه در برخی روایات که در آن‌ها کلمه عشق استفاده شده، سند معتبری ندارد؛ اما این طور نیست که مطلقاً در ادبیات دینی از این واژه استفاده نشده باشد و گاهی از باب مبالغه در محبت از این کلمه استفاده شده است (پناهیان، ۱۳۹۴، ص ۲۵)؛ مانند روایتی از پیامبر ﷺ که فرمودند: «أَفْضَلُ النَّاسِ مَنْ عَشِقَ الْعِبَادَةَ فَعَانَقَهَا وَأَحَبَّهَا بِقَلْبِهِ وَبَأْسَرِهَا بِجَسَدِهِ؛ بهترین مردم کسی است که عاشق عبادت باشد و آن را گردنبنند خود قرار دهد و آن را با جان و دل دوست داشته باشد و با جسمش با آن درآمیزد.» (کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۸۳) در ادبیات دینی قدیم، بیشتر از واژه «حُب» برای رابطه انسان با خدا و از واژه «وُد» برای رابطه زن و شوهر در چارچوب خانواده استفاده می‌گردید. (پناهیان، ۱۳۹۴، ص ۲۵ و کرمی، ۱۳۹۴، ص ۷)

رویکرد عدم توجه به عشق و برجسته نساختن آن، به عنوان یک رویکرد مسلط در سنت‌های نظری و فلسفی ما تا دوره حکمت مشاء تداوم داشت؛ اما با گسترش ادبیات تصوف و پیوند ادبیات نظری و عرفانی ما با آن، کم‌کم استعمال واژه عشق بر رابطه بین انسان با خدا به کار

می‌رفت. تقسیم عشق به حقیقی و مجازی نیز برای همین دوره است. عشق حقیقی یعنی عشق به خدا و عشق مجازی یعنی عشق به ماسوی الله که می‌تواند مصادیق خوب و بد داشته باشد؛ بنابراین عشق در متون معتبر اسلامی و سنت اولیه هیچ‌گاه پایگاه مستحکم و ریشه‌داری نداشته است. (کرمی، ۱۳۹۴، ص ۷)

در قرآن نیز واژه عشق به طور مستقیم به کار نرفته است؛ ولی اگر عشق را شدیدترین محبت بدانیم، در قرآن هم به طور غیرمستقیم آمده و می‌توان به مواردی از آن اشاره کرد:

- ۱- آیه‌ای در مورد زلیخا که زنان مصر در مورد او می‌گویند *قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا*؛ یعنی عشق یوسف در اعماق قلبش نفوذ کرده است. اصل آیه چنین است: «*وَ قَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَن نَّفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا اَنَا لَمُرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ*؛ گروهی از زنان شهر گفتند: همسر عزیز، غلامش را به سوی خود دعوت می‌کند. عشق (این جوان یعنی یوسف) در اعماق قلبش نفوذ کرده است». (یوسف: ۳۰) در تفسیر این آیه آمده است، «*شَغَفَ* از ماده شغاف به معنی گره بالای قلب یا پوسته نازک روی قلب است که به منزله غلافی تمام آن را در برگرفته و *شَغَفَهَا حُبًّا* یعنی آن چنان به او علاقه‌مند شده که محبتش به درون قلب او نفوذ کرده و اعماق آن را در برگرفته است و این اشاره به عشق شدید و آتشین است» (مکارم شیرازی، ج ۹، ص ۳۹۳). آلوسی نیز در تفسیر روح المعانی از کتاب *اسرار البلاغه* برای عشق و علاقه مراتبی ذکر کرده است که یکی از مراتب آن شغف است. در مراتب ذکر شده، نخستین مراتب محبت «همان هوی (به معنی تمایل) است، آنگاه علاقه یعنی محبتی که ملازم قلب است. بعد از آن، کلف به معنی شدت محبت و پس از آن عشق و بعد از آن شغف (با عین) یعنی حالتی که قلب در آتش عشق می‌سوزد و از این سوزش، احساس لذت می‌کند، بعد از آن لوعه و بعد از آن شغف یعنی مرحله‌ای که عشق به تمام زوایای دل نفوذ می‌کند و سپس تدله و آن مرحله‌ای است که عشق، عقل انسان را می‌رباید و آخرین مرحله هیوم است و آن مرحله بی‌قراری مطلق است که شخص عاشق را بی‌اختیار به هر سو می‌کشاند» (آلوسی، ج ۱۲، ص ۲۰۳ به نقل از مکارم شیرازی، ج ۹، ص ۳۹۳).

۲- آیه‌ای در مورد کسانی که شدیدترین محبت را به خدا دارند. خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ...»؛ بعضی از مردم غیر از خداوند همتایانی (برای پرستش) انتخاب می‌کنند و آن‌ها را همچون خدا دوست دارند؛ اما کسانی که به خدا ایمان آوردند، محبتشان به خدا شدیدتر است. (بقره: ۱۶۵) در این آیه با توجه به آیات قبل، ابتدا سخن از کسانی است که در مقابل معبودان پوشالی سرتعظیم فرود آورده و به آن‌ها عشق می‌ورزند، عشقی که تنها شایسته خداوندی است که منبع همه کمالات و بخشنده همه نعمت‌ها است؛ اما در ادامه آیه می‌فرماید: «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» یعنی کسانی که به خدا ایمان آوردند، محبتشان به خدا شدیدتر است؛ زیرا در واقع انسان‌های دانا و اندیشمند، هرگز ذات پاک خداوند را که منبع همه کمالات است رها نمی‌کنند و هر میل و محبتی در برابر عشق خدا در نظرشان بی‌ارزش و ناچیز است. در واقع آن‌ها غیر او را شایسته عشق و محبت نمی‌بینند. اساساً عشق حقیقی، همیشه متوجه نوعی از کمال است، انسان هرگز عاشق عدم و کمبودها نمی‌شود، بلکه همواره دنبال هستی و کمال می‌گردد. به همین دلیل، آن‌کس که هستی و کمالش از همه برتر است از همه کس به عشق ورزیدن سزاوارتر نیز هست. در واقع می‌توان گفت، طبق آیه فوق، عشق و علاقه افراد با ایمان نسبت به خدا از عشق و علاقه بت‌پرستان به معبودهای پنداری‌شان، ریشه‌دارتر، عمیق‌تر و شدیدتر است؛ چراکه آن‌ها حقیقتی را دریافته‌اند و به آن عشق می‌ورزند. عشقی که از عقل و علم و معرفت سرچشمه می‌گیرد، نه از جهل و خرافه و خیال. (مکارم شیرازی، ج ۱، ص ۵۶۴-۵۶۵)

۳- آیه‌ای که در بیان مودت و رحمت بین همسران است. در سوره روم آمده است: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»؛ و از نشانه‌های او این‌که همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید و در میان‌تان مودت و رحمت قرار داد. در این نشانه‌هایی است برای گروهی که تفکر می‌کنند. (روم: ۲۱) با توجه به این‌که ادامه زندگی مشترک بین

دو همسر، نیاز به یک جاذبه و کشش قلبی و روحانی دارد، خداوند در این آیه می‌فرماید: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ یعنی در میان شما مودت و رحمت قرار داد که این مودت و رحمت در حقیقت ملاط و چسب مصالح ساختمانی جامعه انسانی است که افراد را به هم پیوند می‌دهد. (مکارم شیرازی، ج ۱۶، ص ۳۹۳-۳۹۲)

۴. اقسام عشق و روایت‌های آن

عشق را در یک تقسیم‌بندی به عشق حقیقی، عشق مجازی و عشق سرابی (کاذب) تقسیم می‌کنند و براساس آن سه روایت فلسفی، عرفانی و دنیوی از آن ارائه می‌دهند که در ذیل به صورت مختصر به هر یک از آن‌ها پرداخته می‌شود: (پارسانیا، ۱۳۷۹، ص ۱۲۶-۱۴۹)

۴٫۱. روایت فلسفی از عشق:

از دیدگاه فلسفی، کمال حقیقی نفس، مجرد عقلانی آن است و همین مجرد، محبوب حقیقی انسان به‌شمار می‌رود؛ چون به نظر فیلسوفان، حیات عقلی و عقل از کاستی‌های زندگی طبیعی مبراست و هر چیزی که چهره عقلانی پیدا کند، ثابت و به دور از تزلزل است؛ لذا عشق حقیقی، مجرد عقلانی، عشق مجازی، عشق به ملکات نفسانی و عشق کاذب، عشق به موجودات طبیعی در معرض زوال خواهد بود.

۴٫۲. روایت عرفانی از عشق:

از این دیدگاه، عشق حقیقی و مجازی در روایت فلسفی، کاذب است؛ زیرا از دید آن‌ها، وجه بیکران الهی اجازه نمی‌دهد که کرانه‌های دیگر فرصت ظهور و بروز یابند؛ لذا عشق حقیقی از نظر آن‌ها عشقی است که از نظر به آن، جمال مطلق الهی حاصل می‌شود و امور مجازی صرفاً پلی هستند که آدمی را در رسیدن به حقیقت یاری می‌رسانند؛ به همین دلیل است که حافظ می‌فرماید:

عقل می‌خواست کز آن شعله چراغ افروزد برق غیرت بدرخشید و جهان برهم زد

یا سعدی می‌فرماید:

که تا با خودی، در خودت راه نیست وزین نکته جزبی خود، آگاه نیست
به همین دلیل است که در جهادهای سه‌گانهای که مطرح می‌شود، جهاد اکبر عالی‌ترین
مرتبه جهاد است که مرتبه جهاد با نفس است و انسان می‌کوشد واپسین حجاب‌ها را نیز که
باعث پنهان شدن حقیقت می‌شود از خود دور سازد. با پیروزی بر نفس است که زیبایی و حسن
ازلی الهی تجلی می‌کند و عشق حقیقی از پوشش حجاب‌های ظلمانی خارج می‌شود. در این
مرحله، عاشق از عقل نیز به عنوان حجابی دیگر گذر می‌کند و عشق حقیقی رخ نشان می‌دهد.

۴,۳. روایت دنیوی از عشق:

عشق دنیوی، مصداق تردیدناپذیر عشق کاذب است که متأسفانه گاه به عنوان عشق
حقیقی یا مجازی معرفی می‌شود. برای عشق تنزل یافته به عشق دنیوی، می‌توان ویژگی‌هایی
مانند اضطراب، بی‌قراری، معشوق‌های متعدد و هوسرانی برشمرد. در این نوع عشق، برای
محبت، خانه و خانواده‌ای نیست؛ لذا به فروپاشی خانواده دامن می‌زند و چون در هیچ منزلی
مقصود خود را نمی‌یابد، به دنبال گذر از هر امری است که ثبات و قرار داشته باشد؛ لذا به دنبال
تنوع‌پسایی می‌رود. حضور روایت سوم در تاریخ معاصر، حاصل بسط فرهنگ جدید غرب است
که در آن هوس و شهوت به رسمیت شناخته می‌شود (برای نمونه رک: فروید، ۱۳۹۲ و مارکوزه، ۱۳۸۹)
و میراث فلسفی و عرفانی و ادبی ما در حکم ماده خام روایت‌های عشق وارداتی قرار می‌گیرد و
تعبیر و کنایات آن میراث غنی و عرفانی، حمل بر مصداق دنیوی می‌شود و لذا به تحریف عشق
حقیقی در صحنه ادبیات، رمان و فیلم پرداخته می‌شود.

۵. عشق در ادوار مختلف و تحولات آن

۵,۱. عشق در دوره سنتی (ماقبل مدرن) و مؤلفه‌های آن

عشق دوره سنتی یا ماقبل مدرن را می‌توان در یک تقسیم‌بندی کلی، به دو گونه عشق شرقی
و عشق غربی تقسیم کرد که تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؛ مثلاً عشق در معنای شرقی، عمدتاً

میان دو جنس مخالف است و نهایتاً نیز درون خانواده یا منجر به تشکیل خانواده است؛ اما تصویری که از عشق سنتی در فضای رایج غرب بوده، متفاوت است. اگر به دورساله افلاطون در باب عشق رجوع کنیم، مشاهده می‌شود که شالوده اصلی این دو کتاب، پیرامون عشق دو هم‌جنس به یکدیگر است. اساساً در آن دیدگاه، با فرض این‌که زنان نسخه ناقص خلقت هستند، عشق به زن منتفی بوده است. البته حتی در فضای عشق شرقی نیز به نظر نمی‌رسد که در فرهنگ‌های مختلف، مواجهه یکسانی با عشق وجود داشته باشد. با این حال میتوان وجوه اشتراکی را میان عشق سنتی به طور کلی بیان کرد (کریمی، ۱۳۹۴، ص ۶-۷) که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌شود و برخی از آن‌ها مانند تمامیت‌خواهی، وحدت‌گرایی و ماندگاری از خصلت‌های عشق در عرفان اسلامی نیز تلقی می‌شوند. (وکیلی، ۱۳۹۴، ص ۳۵-۳۴) مؤلفه‌های عشق سنتی را می‌توان در موارد ذیل خلاصه نمود:

- شکل‌گیری عشق مبتنی بر شناخت پیشینی و در شبکه قوم و خویشی؛
- عمق عشق بر اساس طول زمان و کثرت مجالست؛
- سروکار داشتن کمتر با وجوه مادی و جسمی معشوق؛
- پیوند داشتن با حیای عاشقانه؛
- توأم بودن با وحدت و به عبارتی وحدت‌گرا بودن؛ یعنی اکتفا به یک معشوق می‌شود، قابل تکرار و تکثرت و تنوع‌طلبی نیست و این‌طور نیست که هم‌زمان عشق چندین فرد را در سر داشته باشد.
- ماندگاری و توأم‌بودن با پایداری؛ یعنی مداومت عاشق بر عشق خود وجود دارد.
- تمامیت‌خواهی؛ یعنی عاشق تمام وجود معشوق را می‌خواهد، نه صرفاً جنبه‌های جسمی او را.

۵.۲. عشق در دوره معاصر (مدرن و پست‌مدرن) و مؤلفه‌های آن

اساساً انسان مدرن، مواجهه کاملاً متفاوتی از گذشته با عشق دارد. عشق در دنیای امروز در مرحله ایجاد و کیفیت آن، متفاوت از گذشته است. برای فهم عشق در دنیای مدرن، باید

توجه داشت باید بین عشق مدرن و پست مدرن تفاوت قائل شد. مفهوم عشق مدرن در نسبتی با سنت اروپایی - مسیحی شکل گرفته است که بدون فهم آن نمی توان ماهیت این عشق را درک کرد. با توجه به اینکه در سنت مسیحی، وقتی زن و مردی ازدواج می کنند، پیوند آن ها در آسمان ها بسته می شود، لذا در سنت کاتولیکی نوعی تقدس در روابط زن و شوهر وجود دارد که اساس عشق مدرن است؛ با این تفاوت که اساس دینی و الهی آن سلب شده است. از سوی دیگر، عشق مدرن با نوعی تقدیرگرایی نیز گره خورده است و فرد منتظر یافتن نیمه گم شده خود بر اساس یک تصادف و اتفاق است. نکته دیگر در باب عشق مدرن این است که بر محوریت خانواده شکل می گیرد؛ یعنی عشق مدرن هنوز هم در درون خانواده یا در مسیر تشکیل خانواده شکل می گیرد. (کرمی، ۱۳۹۴، ص ۸)

در اواخر قرن بیستم و پس از انقلاب جنسی، ما با پدیده ای از عشق مواجه هستیم که عناصری از عشق مدرن را داشته و برخی از عناصر آن را نیز ندارد. این عشق را می توان عشق پست مدرن نامید که اندیشمندان متأخرتر، از تعبیری چون «عشق سیال» نیز برای آن استفاده کرده اند. (باومن، ۱۳۸۴، عنوان کتاب: عشق سیال) این عشق، پیوند مستقیمی با نظام سرمایه داری و لیبرالیسم و منطق حاکم بر پست مدرنیسم دارد. در منطق نظام سرمایه داری و لیبرالیسم، خانواده و هنجارهای آن و دین و اخلاق، اموری مزاحم اند. سلطه سکولاریسم، اومانیزم، فردگرایی، لذت خواهی، فراغت، مصرف گرایی و پول و ثروت به عنوان معیار سنجش و ارزشمندی مطرح است. در منطق پست مدرن، حاکمیت شاخصه هایی چون نسبی گرایی، سیالیت، عدم جاودانگی، نبود چارچوب و حیا، حفظ آزادی های فردی، اختلاط زن و مرد و غیره اموری واضح و آشکار است. با توجه به موارد ذکر شده، می توان به طور خلاصه، مؤلفه ها و ویژگی هایی را برای عشق پست مدرن برشمرد که با توجه به شاخص های بالا، فهم آن ها ساده خواهد بود: (رک: کرمی، ۱۳۹۴، ص ۸-۹؛ بابایی، ۱۳۹۴، ص ۴۱-۴۸)

- تصادفی بودن عشق.
- معطوف به خانواده و ازدواج نبودن آن.
- عدم اهمیت موقعیت طرفین مانند مجرد و متأهل بودن و ...

- توجه زیاد به امور جنسی.
- معطوف بودن به ساحت‌های مادی وجود معشوق و جذابیت‌های ظاهری او.
- سیال بودن عشق به دلیل ناپایداری و کثرت در آن.
- به هم ریختگی مرزهای زنانگی و مردانگی و تغییر نقش منفعل زنان به نقش فعال؛ یعنی زنان هم می‌توانند عاشق و ابرازکننده عشق باشند و پیشنهاد بدهند.
- عاشق شدن و فارغ شدن سریع از عشق.
- رقابت در عشق به دلیل تنوع و تکثر زیاد.
- محوریت خود (خودشیفتگی) در عشق.
- عدم پذیرش مسئولیت اخلاقی و تعهد.

۶. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه تاکنون در خصوص معنا و مفهوم عشق در معنای لغوی و اصطلاحی آن و در آموزه‌های اسلامی گفته شد، همچنین با توجه به انواع و اقسام عشق که شامل عشق حقیقی، مجازی و سرابی (کاذب) بود و روایت‌های مختلف فلسفی، عرفانی و دنیوی از عشق و با توجه به مؤلفه‌ها و ویژگی‌هایی که برای عشق در دوران قبل از مدرن و بعد از مدرن عنوان شد، در یک جمع‌بندی پایانی می‌توان نتیجه گرفت که ما باید دارای یک نگاه و تحلیل تاریخی نسبت به عشق و تحولات آن باشیم. با داشتن این نگاه متوجه خواهیم شد که تمام ادبیات نظری، هنری و عرفانی ما در تأیید و تعریف از عشق، نمی‌تواند به مثابه پشتوانه‌ای برای عشق‌های امروزی در نظر گرفته شود؛ چراکه وقتی از یک سو با روند ورود واژه عشق و معنا و مفهوم آن به ادبیات عرفانی و ادبی خود آشنا شویم و از سوی دیگر با زمینه‌ها و بسترهای پیدایش عشق‌های مدرن و پست مدرن امروزی آگاهی می‌یابیم، خواهیم دانست که آن ادبیات غنی تاریخی از ابن عربی تا حافظ و مولوی و ... قطعاً معنای متفاوتی از عشق امروزی مدنظر داشته‌اند. درحالی‌که با نگاهی به جامعه امروز، مشاهده می‌شود آنچه امروزه توسط رسانه‌های غربی و حتی داخلی در جامعه و فیلم‌ها، سریال‌ها و ترانه‌ها و رمان‌ها و غیره تبلیغ می‌شود و در فضای فرهنگی و

رسانه‌ای بازنمایی می‌شود، عشق پست مدرن است (برای نمونه رک: اقبالی، ۱۳۹۴، ص ۹۳-۸۸؛ آقاسی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۷-۱۰۷؛ شعرباغچی زاده، ۱۳۹۴، ص ۱۰۵-۱۰۲) که نسبت و ریشه‌ای در فرهنگ و سنت‌های ما ندارد. البته باید بپذیریم که عشق میان زن و مرد یک مقوله طبیعی است؛ ولی ما برای نوع مطلوب آن، الگوسازی مناسبی نکرده‌ایم و حتی اغلب نگاهی مذموم به آن داشته‌ایم. علاوه بر آن، به نظر می‌رسد ما به نوعی تسلیم سلطه عشق مدرن و پست مدرن و حتی ترویج آن در رسانه‌ها و محصولات فرهنگی خود شده‌ایم؛ بنابراین پرداختن جدی‌تر به این مقوله امری ضروری دانسته می‌شود؛ چراکه هر جا عشق متشرع باشد و قواعد اخلاق و شریعت را رعایت کند، حقیقی و حیات‌بخش خواهد بود و هر جا از این محدوده خارج شود، مورد تأیید نیست و آثار نامطلوبی را به‌ویژه در عرصه سست کردن بنیان خانواده به همراه خواهد داشت.

فهرست منابع

-قرآن کریم.

۱. آقاسی، محمد، «جلوه‌های عشق در سینمای ایران»، حورا شماره ۴۸، آبان و آذر ۱۳۹۴
۲. اقبالی، ابوالفضل، «عاشقانه‌های پاپ (تحلیلی بر کیفیت بازنمایی عشق در موسیقی پاپ ایرانی)»، حورا، شماره ۴۸، آبان و آذر ۱۳۹۴
۳. بابایی، حبیب‌الله، «سفسطه عشق در فرهنگ معاصر»، حورا، شماره ۴۸، آبان و آذر ۱۳۹۴
۴. باومن، زیگموند، عشق سیال، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۴.
۵. پارسانیا، حمید، «دولت عاشقی»، کتاب نقد، شماره ۱۷، زمستان ۱۳۷۹.
۶. پناهیان، علیرضا، «رحمت، لازمه مودت (گفتگو)»، حورا، شماره ۴۸، آبان و آذر ۱۳۹۴
۷. دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه دهخدا، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۸. زیبایی نژاد، محمدرضا، «از زیر و بم عشق (گفتگو)»، حورا، شماره ۴۸، آبان و آذر ۱۳۹۴
۹. شعرافچی زاده، مرضیه، «عشق زرد»، حورا، شماره ۴۸، آبان و آذر ۱۳۹۴
۱۰. فروید، زیگموند، تمدن و ملالت‌های آن، ترجمه محمد مبشری، چاپ ششم، تهران: ماهی، ۱۳۹۲.
۱۱. کرمی، محمدتقی، «تحولات عینی و معنایی عشق (گفتگو)»، حورا، شماره ۴۸، آبان و آذر ۱۳۹۴
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۱۳. مارکوزه، هربرت، اروس و تمدن (تحقیقات فلسفی درباره فروید)، ترجمه امیر هوشنگ افتخاری راد، تهران: نشر چشمه، ۱۳۸۹.
۱۴. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ چهل و یکم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۰.
۱۵. وکیلی، هادی، عرفان اسلامی و عشق منتشرع (گفتگو)، حورا، شماره ۴۸، آبان و آذر ۱۳۹۴

مفاهیم بنیادین المیزان در موضوع زن

منیره بیات مختاری^۱

چکیده

تفسیر المیزان در تبیین مسئله زن، مفاهیم بنیادینی را در خود جای داده که اساس مباحث علامه را تشکیل می‌دهد. این مفاهیم، نه تنها در موضوع «زن» بلکه در بسیاری از مباحث، جهت‌گیری‌های المیزان را معین می‌نماید. مبنایی‌ترین مفاهیمی که اندیشه علامه طباطبایی در موضوع زن را شکل می‌دهد، سه مفهوم کلیدی و محوری «فطرت»، «عدالت» و «عقل» هستند. ایشان در تبیین دیدگاه خود به وسیله این مفاهیم کلیدی و تبیین ارتباط میان آنها بر چند نکته توجه کرده‌اند: ۱. هدفمندی و حکیمانه بودن خلقت؛ ۲. تناسب تکوین و تشریح؛ ۳. انفکاک ارزش ذاتی از حقوقی؛ ۴. منوط بودن احکام به مصالح؛ ۵. تقدم مصالح اجتماعی بر سلیقه‌ها و خواسته‌های فردی و شخصی. علامه با توجه به این نکات به تبیین فلسفه تفاوت‌های تشریحی میان زن و مرد پرداخته‌اند.

واژه‌های کلیدی: مفاهیم بنیادین، المیزان، فطرت، عدالت، عقل.

۱. طلبه سطح ۳ جامعه الزهرا سلام الله علیها، رشته مطالعات اسلامی زنان

مقدمه

تحولی که جایگاه زنان در خانواده و اجتماع با ظهور اسلام به خود دیده، متأسفانه با انحراف در فهم دین به رکود و واپس‌گرایی مبدل شد و زمینه استقبال از اندیشه‌های غربی در مورد زن را در سال‌های بعد فراهم ساخت. این امر، اندیشمندان اسلامی را به واکنش وادار کرد و از جمله افرادی که در برابر این مسئله موضعی مناسب گرفت، علامه طباطبائی رحمته‌الله بود. علامه به‌طور خاص در موضوع «زن» در میزان، مطالب بسیار زیادی را مطرح نموده است؛ اما حضور گسترده مفاهیم معرفتی مربوط به زن، نیازمند شناسایی مفاهیم بنیادینی است که سایر مفاهیم حول آن شکل می‌گیرد و مباحث مربوط به زن را به‌گونه‌ای نسبی پوشش می‌دهد.

در این نوشتار پس از توضیح مختصر برخی از واژگان، رابطه این مفاهیم مورد توضیح و تشریح قرار گرفته و فهرستی از مسائل و مفاهیم مورد استفاده بیان می‌شود. در انتها ضمن طرح چند محور، مفاهیم مورد ادعا در محتوای میزان مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. توضیح برخی مفاهیم

پیش از ورود به مباحث اصلی این نوشتار، دستیابی به اشتراکات معنایی برخی واژه‌های استفاده‌شده حائز اهمیت است. از این رو در ادامه به تشریح برخی از مفاهیم مهم پژوهش پرداخته می‌شود:

۱.۱. مفاهیم بنیادین

منظور از مفاهیم بنیادین در اینجا مفاهیمی است که اساس نظریات علامه را در موضوع «زن» تشکیل می‌دهد که در بررسی ساختار فکری و نظری علامه در این مبحث، قابل ردیابی و دستیابی است. در بسیاری از موارد خود ایشان بر به‌کارگیری این مفاهیم تصریح می‌نماید. این مفاهیم از جهت فراگیری و به‌کارگیری قابل توجه هستند.

۱.۲. فطرت

فطرت از ماده «فطر» سرچشمه گرفته و به معنای ابداع و خلق کردن است. همچنین آن را

به معنای نوآوری و آفرینش بدون سابقه نیز بیان کرده‌اند. (راغب اصفهانی، بی تا، ص ۶۴۰) فطرت، یکی از موضوعات مورد توجه فیلسوفان و روان شناسان است که برخی آن را انکار و برخی بوجود آن در آفرینش انسان تأکید نموده‌اند. به نظر دسته اخیر، طبیعت انسان، همچون ظرفی خالی و تهی نیست که هرگونه فرد بخواهد آن را بسازد یا تحت تأثیر اجتماع قرار گرفته و شکل یابد بلکه در وجود انسان نیاز و گرایش‌هایی نهفته است که انسان براساس آن نیازها و گرایش‌ها زندگی می‌کند که در صورت قرار گرفتن در شرایط مساعد، شکوفا می‌شوند.

علامه محمد تقی جعفری رحمته‌الله‌علیه نیز در توضیح معنای فطرت می‌گوید:

«فطرت عبارت است از جریان طبیعی و قانونی نیروهایی که در انسان به وجود می‌آید؛ بنابراین برای هر یک از نیروهای غریزی و فطری و روانی، فطرتی وجود دارد که جریان طبیعی و منطقی آن نیرو است.» (سعیدی و محمدی طیب، ۱۳۸۸، ص ۵۴)

علامه طباطبایی ذیل تفسیر آیه ۵۱ سوره هود در تفسیر واژه فطر، ضمن بیان تعریف راغب، می‌گوید:

«آیه ۳۰ سوره روم ﴿فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ به سرشتی اشاره می‌کند که خداوند در نهاد مردم سرشته و پدید آورده و متمرکز ساخته؛ یعنی معرفت خودش. فطرت خداوند همان نیرویی است که خداوند در آدمی جایگزین کرده که شخص به وسیله آن معرفت، ایمان پیدا می‌کند و همین است که در آیه ﴿وَلِئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ بدان اشاره شده است.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۴۴۳)

با توجه به آنچه بیان شد فطرت را می‌توان خصوصیتی در سرشت انسان تعریف کرد که لازمه خلقت او بوده و از ابتدای آفرینش در او نهاده شده است و به اختیار و انتخاب او جهت می‌دهد. فطرت، نوعی هدایت درونی موجودات است؛ چنان‌که علامه طباطبایی رحمته‌الله‌علیه ذیل آیه شریفه: ﴿رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ۵۰) هدایت مورد نظر آیه را هدایت موجودات به سوی اعمال مخصوص به خود و سوق دادن آن‌ها برای حفظ و بقاء به اعمال مخصوص به خود معنا می‌نماید. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۲۳۱) بنابراین این هدایت، همان هدایت تکوینی در مخلوقات است که در انسان از طریق فطرت و طبیعت صورت می‌گیرد.

۱.۳. عدالت

علامه معتقد است عدالت را باید به گونه‌ای تعریف و تفسیر کرد که با «فطرت» که مبنای همه احکام اسلامی است سازگار باشد. ایشان درباره معنای لغوی «عدالت» از «مفردات راغب» نقل می‌کند که «عدالت» و «معادله» لفظی است که معنای «مساوات» را اقتضا می‌کند و به اعتبار اضافه و نسبت استعمال می‌شود. علامه، سخن راغب را ادامه می‌دهد و از قول وی می‌نویسد:

«عدل دو قسم است: یکی (عدل) مطلق که عقل اقتضای حُسن آن را دارد و در هیچ زمان و عصری منسوخ نمی‌شود و به هیچ‌وجه اعتداء و ظلم شمرده نمی‌شود، مانند احسان به هر کس که به تو احسان کرده و آزار نکردن کسی را که او از آزار تو خودداری نموده است. دوم عدلی که عقل، عدالت بودن آن را تشخیص نمی‌دهد بلکه به وسیله شرع (نقل) شناخته می‌شود، مانند قصاص، ارش و دیه جنایت و...». (طباطبایی، ۱۳۶۳، ص ۳۳۰)

علامه طباطبایی در جای دیگر از تفسیر المیزان، لغت عدالت را چنین معنا می‌کند: «عدالت در لغت به معنای اعتدال و حد وسط بین عالی و دانی و میانه بین دو طرف افراط و تفریط است.» (همو، ص ۲۰۵) البته ایشان معتقدند که این معنا لازمه معنای دقیق عدالت و نه معنای اصلی و دقیق آن است؛ به همین جهت می‌نویسد:

«این‌که گفته‌اند عدالت میانه‌روی و اجتناب از دو سوی افراط و تفریط در هر امری است، این در حقیقت معنا کردن کلمه (عدالت) به لازمه معنای اصلی است؛ زیرا معنای اصلی عدالت، اقامه مساوات میان امور است به این‌که به هر امری آنچه سزاوار است بدهی تا همه امور مساوی شود و هر یک در جای واقعی خود که مستحق آن است قرار گیرد.»

با توضیحاتی که از علامه نقل کردیم روشن می‌شود مفهوم مقابل عدالت، ظلم خواهد بود که عبارت است از پایمال کردن حقوق و تجاوز و تصرف در حقوق دیگران. نکته دیگر این‌که در کلام علامه طباطبایی رحمته‌الله، عدالت به عدالت فردی و اجتماعی تقسیم می‌شود؛ اما مطلب

جالب این است که ایشان معتقدند مراد آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...» خداوند به عدل و احسان فرمان می‌دهد...» (نحل: ۹۰) عدالت اجتماعی است. وی در این باره می‌نویسد:

«عدالت هر چند که به دو قسم منقسم می‌شود یکی عدالت انسانی فی نفسه و یکی عدالتش نسبت به دیگران، یکی عدالت فردی و دیگری عدالت اجتماعی، و نیز هر چند لفظ عدالت مطلق است و شامل هر دو قسم می‌شود و لیکن ظاهر سیاق آیه این است که مراد از عدالت، عدالت اجتماعی است و آن عبارت از این است که با هر یک از افراد جامعه طوری رفتار شود که مستحق آن است و در جایی جای داده شود که سزاوار آن است و این خصلتی اجتماعی است که فرد مکلفین مأمور به انجام آن هستند، به این معنا که خدای سبحان دستور می‌دهد هر یک از افراد اجتماع عدالت را بیاورد و لازمه آن این می‌شود که امر متعلق به مجموع نیز بوده باشد، پس هم فرد مأمور به اقامه این حکم‌اند و هم جامعه که حکومت عهده‌دار زمام آن است.» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ص ۳۳۲)

۱,۴. عقل

در تعریف مفهوم عقل به تعریف خود علامه در مورد عقل بسنده می‌نماییم:

«عقل در لغت به معنای بستن و گره زدن است. به همین مناسبت، ادراکاتی که انسان دارد و آن‌ها را در دل پذیرفته و پیمان قلبی نسبت به آن‌ها بسته، عقل نامیده می‌شود و نیز مدرکات آدمی و آن قوه‌ای که در خود سراغ دارد و به وسیله آن خیر و شر و حق و باطل را تشخیص می‌دهد، عقل نامیده شده است.»

(طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۳۷۱)

۲. مفاهیم بنیادین المیزان در موضوع زن

بیان شد که منظور از مفاهیم بنیادین، مفاهیمی است که اساس نظریات علامه را در موضوع زن تشکیل می‌دهند و سه مفهوم «فطرت»، «عدالت» و «عقل» به عنوان مفاهیم بنیادین در این

ساختار نظری معرفی شدند. به‌کارگیری این مفاهیم کلیدی توجه به مفاهیم خردتری را ایجاب می‌نماید. در این جا ضمن بیان رابطه مفاهیم سه‌گانه از دیدگاه علامه، فهرستی از مسائلی که نظریات علامه در موضوع زن و احکام مربوط به آن در خانواده و اجتماع بر آن استوار شده است، بیان می‌شود:

۲.۱. رابطه فطرت و عدالت از دیدگاه علامه

علامه طباطبایی در تفسیر آیات ۲۲۸ تا ۲۴۲ و در رابطه با تکرار دوازده‌گانه «معروف» در این آیات می‌گوید:

«چون اسلام شریعت خود را بر اساس فطرت و خلقت بنا کرده، معروف از نظر اسلام، آن چیزی است که مردم آن را معروف بدانند. البته مردمی که از راه فطرت به یک سو نشده‌اند. یکی از احکام چنین اجتماعی این است که تمامی افرادش در هر حکمی برابر و مساوی می‌باشند و در نتیجه احکامی که علیه آنان است نیز برابر باشد؛ البته این تساوی را باید با حفظ وزنی که افراد در اجتماع دارند رعایت کرد.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۳۴۹)

تساوی با حفظ وزن افراد همان عدالت است و وزن افراد در اجتماع، همان قابلیت‌های فطری و طبیعی است که باید در قانون‌گذاری مورد توجه قرار گیرد. چنان‌که علامه در ادامه ضمن توضیح این عبارت می‌گوید: «در این حال وزن زن هم در زندگی اجتماعی و تأثیری که در زناشویی و بقای نسل دارد در نظر گرفته شود.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۳۶۶) ملاحظه می‌شود که در این بیان، پیوستگی فوق‌العاده‌ای میان این دو مفهوم لحاظ شده است و عدالت بر اساس فطرت در نظر گرفته می‌شود؛ به عبارت دیگر، نظام جامع فکری که در المیزان در مورد زن ترسیم می‌شود بر اساس مفهوم بنیادین فطرت به معنای نوعی خلقت خاص معطوف به هدف واحد و مفهوم عدالت به معنای لزوم قرار گرفتن هر چیز در جایگاه خودش، برای رسیدن به آن هدف، پایه‌ریزی شده است. (کدخدایی و زیبایی نژاد، ۱۳۹۳، ص ۱۲۲)

۲,۲. رابطه عقل و فطرت از دیدگاه علامه

علامه در مورد حقیقت عقل توضیحی بیان می‌نمایند که به وضوح بر رابطه عقل و فطرت دلالت دارد. وی در کتاب خود آورده است:

«خداوند سبحان انسان را فطرتاً این‌گونه آفریده که در مسائل فکری و نظری حق را از باطل تشخیص دهد. عقل عبارت است از نیروی مجردی که در انسان وجود دارد و می‌تواند مبدأ صدور احکام کلی باشد و آدمی به وسیله آن، میان صلاح و فساد و میان حق و باطل و میان راست و دروغ فرق می‌گذارد.»
(طباطبایی، ۱۳۷۴ ص ۴۱۲)

می‌بینیم که طبق دیدگاه علامه، مراد از عقل در کلام خدای تعالی آن ادراکی است که با سلامت فطرت برای انسان دست می‌دهد. از این بیان می‌توان محوریت فطرت را در دیدگاه علامه به عنوان عاملی که عدالت و عقل نیز بستگی به آن دارد، نتیجه گرفت.

۲,۳. مفاهیم مرتبط با عقل و فطرت و عدالت

بعد از شناخت سه مفهوم کلیدی عقل، فطرت و عدالت و جایگاه هر یک در ساختار نظری که علامه طباطبایی ارائه می‌نماید، باید گفت از این مفاهیم، مجموعه‌ای از امور شکل می‌گیرد که مبنای داوری‌های میزان قرار گرفته است. با دقت در عبارات میزان در موضوع زن، می‌توان برخی از این امور را به صورت ذیل ارائه نمود:

۱. هدفمندی و حکیمانه بودن خلقت؛
 ۲. تناسب تکوین و تشریح؛
 ۳. انفکاک ارزش ذاتی از حقوقی؛
 ۴. مصلحت و دائرمدار بودن احکام به مصالح؛
 ۵. تقدم مصالح اجتماعی بر سلیقه‌ها و خواسته‌های فردی و شخصی.
- به علت گستردگی مباحث و عدم امکان تفکیک مطلق مفاهیم یادشده در محتوا و متن میزان، تلاش می‌شود نظریات علامه در چند محور مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرد.

۳. پیگیری مفاهیم در محتوا

المیزان از جمله کتاب‌هایی است که مسائل و مباحث پژوهشی گسترده‌ای را در دل خود جای داده است تا آنجا که برخی دانشمندان از آن به عنوان «موسوعه پژوهشی» تعبیر کرده‌اند؛ ولی از آنجاکه مطالب آن به ترتیب سوره‌ها و آیات ارائه شده است، مطالب مربوط به یک موضوع خاص در کل این تفسیر پراکنده و بررسی بسیاری از موضوعات، مستلزم کاوش و تحقیق در سراسر این کتاب شریف هست. (کدخدایی و زیبایی نژاد، ۱۳۹۳، ص ۱۲۱) در این فصل برای پیگیری مفاهیم مورد ادعا، به دیدگاه علامه در چند محور مورد پرداخته می‌شود.

۳/۱. توجه به منشأ و هدف خلقت زن و مرد:

علامه طباطبایی در ذیل آیه اوّل سوره نساء در تفسیر «وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا»، ضمن مردود شمردن نظریه معروف بعضیه بودن «مِن» در این آیه، می‌نویسد:

«ظاهر جمله «وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» این است که جمله برای بیان نوعیت زن با

مرد آمده است و افراد موجود در گستره زمین در نهایت به دو فرد متمائل و متشابه

می‌رسد، بنابراین «مِن» برای نشأت است.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۲۱۴)

آنگاه برای اثبات نشویندگی بودن «مِن»، به آیات دیگری از قرآن کریم استناد می‌نماید. ایشان برای اثبات نظریه خود در آفرینش زن ذیل آیه ۱۹۶ آل عمران، از واقعیت خارجی بهره می‌گیرد و به کمک قوانین فلسفی بروحیت نوعی زن و مرد استدلال می‌نماید:

«مشاهده و تجربه گواه هستند که مرد و زن از یک نوع یا جوهر واحد هستند

که همان انسان باشد، چون جمع آثاری که در صنف مردها دیده می‌شود، در

صنف زنان نیز بدون تفاوت دیده می‌شود و ظهور آثار نوعی دلیل بر تحقق موضوع

در هر دو است، البته اختلاف به شدت و ضعف در بعضی آثار مشترک دیده

می‌شود لکن چنین اختلافی وحدت نوعی را به هم نمی‌زند.» (همو، ص ۱۴۰)

بنابراین تفاوت زن و مرد را نه با تفاوت در اصل انسان بودن بلکه با تفاوت در نقش آن دو در تولید

نسل توجیه می‌شود.

۳٫۲. ویژگی های فطری - موقعیت های اجتماعی

با وجود سرشت و منشأ واحد در خلقت مرد و زن، تفاوت های طبیعی با مبنای هدفمند و حکیمانه بودن خلقت، موقعیت ها و جایگاه های متفاوتی برای آنان در جامعه ایجاد می نماید. علامه طباطبایی حقوق و احکام اجتماعی را در اسلام مبتنی بر فطرت دانسته و می فرماید: «پایه ای که این گونه احکام بر آن مبتنی است فطرت هست» (همو، ص ۴۱۲) آنگاه در توضیح آن چنین ادامه می دهد:

«در ضرورت منتهی شدن وظایف اجتماعی و تکالیف اعتباری به طبیعت نباید شک کرد؛ چون ویژگی های طبیعی انسانی است که او را به اجتماع نوعی رهبری کرده است و هیچ زمانی از زندگی، خالی از این اجتماع نوعی یافت نمی شود؛ گرچه ممکن است این اجتماع مستند به خواست طبیعت، گرفتار عوارضی شود که آن را از مجرای درستش خارج کند.» (همو، ص ۴۱۲)

علامه برای استدلال بر تفاوت مسئولیت های زن و مرد، دو ویژگی طبیعی را در زن مطرح می کند و بر اساس آن وظایف خاص زنان را تبیین می کند. او می نویسد:

«خداوند در زن دو ویژگی نهاده است که به خاطر این دو ویژگی آفرینشی ممتاز و مشخص شده است، نخست اینکه زن در تکون نوع انسانی و رشدش به منزله کشتزار است که نوع انسانی در بقایش به وی اعتماد دارد؛ بنابراین احکام مختص به این ویژگی مخصوص زن است و دوم آن که وجود زن مبتنی بر لطافت جسمی و ظرافت احساسی است و این ویژگی نیز در وظائف اجتماعی وی مؤثر است.» (همو، ص ۴۰۹)

بنابراین طبق دیدگاه ایشان، پذیرش ضرورت هماهنگی قوانین و احکام اجتماعی با هدف های خلقت، پذیرش تقسیم بندی مشاغل را اجتناب ناپذیر می نماید. وی می نویسد:

«به همین خاطر است که اسلام در وظایف و مسئولیت های کلی اجتماعی که به اندیشه گرایی یا احساس گرایی مربوط می شود، بین زن و مرد تفاوت قائل شده است. اموری نظیر سرپرستی، قضاوت و جنگیدن را که به اندیشه گرایی نیازمند

است به مرد و تربیت و سرپرستی فرزند و تدبیر منزل را به زن اختصاص داده

است.» (همو، ص ۴۰۹)

علامه طباطبایی، قوامیت مردان بر زنان را نیز به همین صورت تفسیر می‌کند و آن را تنها در آن بخش از زندگی نافذ می‌داند که ضرورتی برای تقدم عقل‌گرایی وجود داشته باشد و غلبه احساس موجب شکست شود. ایشان با بهره‌گیری از عموم تعلیل، این بخش از قوامیت را هم در رابطه خانوادگی و هم در روابط اجتماعی لازم می‌شمارد و در هر دو بخش، محدودهٔ قیومیت مذکور را «نیازمندی به عقل‌گرایی» می‌داند. (همو، ص ۳۴۴) بنابراین حق مساوی زن و مرد در کلیه مشاغل و مسئولیت‌های اجتماعی و خانوادگی که اهداف آفرینش و ویژگی‌های فطری استشنا نکرده و اجبارهای شغلی ضرورت حاکمیت یکی از دو ویژگی عقل‌گرایی و احساس‌گرایی را روشن نساخته است، محفوظ می‌داند.

۳،۳. فطرت و ازدواج

از مباحث دیگری که علامه در ارتباط با زن مطرح می‌کند ازدواج است. در این موضوع وی کوشیده است ازدواج دائم و موقت را بر پایه فطرت انسانی، مقتضای طبیعت و واقعیت خارجی ترسیم و تشریح کند. او ازدواج را یک امر فطری می‌داند. به نظر علامه وجود جهاز تناسلی در مرد و زن، غریزه جنسی، تمایل به جنس مخالف، علاقه‌مندی به فرزند و استمرار سنت ازدواج در طول تاریخ انسان و در تمام مجامع بشری، بر فطری بودن ازدواج دلالت دارد. در این باره می‌گوید: «ازدواج از سنت‌های اجتماعی است که هیچ جامعه‌ای تا آنجایی که تاریخ آن‌ها نشان می‌دهند، خالی از آن نیست و این خود گواه است که ازدواج، سنت

فطری است.» (همو، ص ۳۱۲)

علامه قسمت زیادی از احکام اسلامی از قبیل حرمت ازدواج با محارم ابدی، لزوم حجاب در جامعه، ازدواج دائم و موقت و نیز تعدد زوجات را از همین دیدگاه و بر پایه همین اصول توجیه‌پذیر و قابل قبول می‌داند. علامه در این زمینه می‌نویسد:

«در همه، جوامع در کنار ازدواج دائم و تشکیل خانواده جریان انحرافی عمل

نامشروع، متداول بوده، وجود مداوم چنین جریانی روشن‌ترین دلیل بر ناکافی بودن ازدواج دائم در رفع این نیاز حیاتی انسانی است، بسنده نبودن ازدواج دائم در رفع نیاز جنسی بشر، قانون‌گذاران را بر توسعه ازدواج و گشودن طرق دیگری برای رفع نیاز جنسی وامی‌دارد، ازدواج موقت در اسلام دقیقاً بر همین پایه استوار است و واقعیات انکارناپذیر خارجی است که زمینه چنین قانونی را درست کرده است.» (همو، ص ۴۱۸)

۳،۴. تعدد زوجات

یکی از مباحث مرتبط با موضوع «زن» تعدد زوجات است. معمولاً این قانون را نوعی ستم به زن و فضیلتی برای مرد برزن می‌شمارند. علامه طباطبایی در این ارتباط نیز بحثی طولانی دارد. آنچه از مجموع سخنان ایشان می‌توان به‌طور خلاصه مطرح کرد، این است که قانون مزبور در اسلام بر مبنای مصلحت جامعه جعل شده است و قانونی کارساز و ضروری است که باید برای حفظ و حراست جامعه از آن بهره‌گرفت. وی در این رابطه می‌نویسد:

«اسلام تعدد زوجات را به شکل قانون لازم‌الاجرا برای تمام مردان تشریح نکرده است؛ بلکه طبیعت افراد، عوارضی که ممکن است بر ایشان پیش بیاید و مصلحت را در نظر گرفته و از طرف دیگر مفاسد و مشکلات تعدد زوجات را ملاحظه کرده و در جمع‌بندی تعدد زوجات را به خاطر مصلحت اجتماع تشریح نموده است و آن را به قیدی مقید ساخته است که با آن مفاسد تعدد زوجات را از بین برود؛ این قید همان اطمینان مرد به اجرا عدالت و قسط است.»

ایشان ضمن مطرح ساختن چهار اشکال عمده در مورد تعدد زوجات می‌گوید:

«اسلام زیربنای زندگی بشر و بنیان جامعه انسانی را بر زندگی عقل و فکری بنا نهاده است، نه زندگی احساسی و عاطفی و هدفی که باید دنبال شود، رسیدن به صلاح عقلی در سنن اجتماعی است.» (همو، ص ۲۹۲)

۳،۵. جایگاه فطرت و عقل در تقسیمات ارث

مؤلف المیزان براساس تأویل قرآن کریم، نوع تقسیم ارث را با مکلف بودن مرد به پرداخت نفقه مرتبط می‌داند. وی در مطلبی بحث برانگیزی می‌نویسد: «غالباً مردان به دلیل تعقل بیشتر، تدبیر اموال و تصرف آن را در اختیار دارند و زنان به دلیل غلبه احساسات، بیشتر مصرف‌کننده‌اند.» سپس مؤلف در جلد چهارم (۱۳۷۴، ص ۲۲۲-۳۳۲) بحثی مفصل پیرامون نابرابری ارث ترتیب می‌دهد و مقایسه‌ای وسیع پیرامون ارث در قانون‌های گذشتگان و قانون ارث در اسلام انجام می‌دهد. براین مبنا، علامه معتقد است ارث در اسلام به ارحام تعلق دارد و ریشه در آن فطرت ثابتی دارد که دین اسلام در کلیه قوانین خویش آن را لحاظ نموده و فرزندخوانده‌ها را از حق الارث خارج کرده است. زنان، به اعتقاد وی، یک سوم ثروت دنیا را در اختیار دارند و در دو ثلث آن عملاً تصرف می‌کنند و در مایملک خود دخل و تصرف در آن آزادی و استقلال کامل دارند و تحت هیچ‌گونه سرپرستی موقت یا دائم در نمی‌آیند و هیچ اشکالی ندارد که با تدبیر خویش سرنوشت نیکو برای خود رقم زنند.

۳،۶. نسب

از مباحث فراموش شده در مسئله زن، بحث نسب است. علامه با اشاره به امتیاز و ویژگی حقوق اسلام با بهره‌گیری از آیات قرآن کریم، رابطه نسبی را از دیدگاه اسلام چنین تصریح می‌کند:

«اسلام نسب را به پایه درست آن که ربط واقعی باشد تنظیم کرده و با اخراج فرزندخواندگان از شمول قانون نسب و ادخال رابطه مادر در آن، نسب را اصلاح کرد. از آنجاکه اسلام برای زن‌ها نیز قرابت قائل شده است، پسر و دختر و همین‌طور پدر و مادر، برادر و خواهر، جد و جده، عمو و عمه، خاله و دایی از نظر قرابت در یک سطح قرار گرفته‌اند.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۴۹۱)

ایشان ذیل آیه ۲۳۳ سوره بقره، نسبت دادن فرزند را یک‌بار به پدر در عبارت (علی المولود له و بولده) و یک‌بار به مادر در عبارت (اولادهن بولدها)، بیانگر حکم تکوین و تشریح با یکدیگر

می‌داند که بر مبنای حکم تکوین، فرزند از آن مادر و پدر هر دو است و به حکم تشریح و ایفای وظایف مالی و تربیتی، از آن پدر هست. (سلطانی، ۱۳۶۸، ص ۱۵)

۴. نتیجه‌گیری

از اصلی‌ترین مفاهیم بنیادین در المیزان در موضوع زن، می‌توان به فطرت، عقل و عدالت اشاره کرد. با توضیحی که خود علامه در مورد ارتباط مفاهیم با یکدیگر ارائه می‌دهد، دو مفهوم عقل و عدالت نیز از فطرت سرچشمه می‌گیرند. از این سه مفهوم با محوریت فطرت، اموری منبعث می‌شوند که مبنای داوری‌های المیزان در مسائل مختلف مربوط به زنان قرار می‌گیرد:

۱. هدفمندی و حکیمانه بودن خلقت؛
۲. تناسب تکوین و تشریح؛
۳. انفکاک ارزش ذاتی از حقوقی؛
۴. مصلحت و دائرمدار بودن احکام به مصالح؛
۵. تقدم مصالح اجتماعی بر سلیقه‌ها و خواسته‌های فردی و شخصی، از جمله این مسائل است. افزودن به این موارد پنج‌گانه، با بررسی و دقت در محتوای المیزان ممکن است.

فهرست منابع

- قرآن کریم

۱. حاجی حیدر، حمید، بررسی جامع مفهوم عدالت از دیدگاه اسلام، معرفت سیاسی، سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۷-۳۶.
۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، بیروت: دارالقلم، بی تا.
۳. سعیدی، حسن و محمدی طیب، محمدرضا، «بررسی فطرت با تکیه بر تفسیر المیزان»، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آیین معرفت، دوره هفتم، شماره ۲۰، پاییز ۱۳۸۸، ص ۴۹-۶۹.
۴. سلطانی، محمدعلی، «سیمای زن در المیزان»، بینات، سال نهم، ش ۳۲، پاییز ۱۳۶۸، ص ۱۷۵-۱۸۷.
۵. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء امیرکبیر، ۱۳۶۳
۶. _____، ترجمه موسوی همدانی، سید محمدباقر، المیزان فی تفسیر القرآن، ج (۱۴، ۱۲، ۱۰، ۶، ۴، ۲، ۱)، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴
۷. کدخدایی، محمدرضا، زیبایی نژاد، محمدرضا، «صورت‌بندی مطالعات زنان در المیزان»، مجله معرفت فرهنگی اجتماعی، سال پنجم، ش دوم، بهار ۱۳۹۳، ص ۱۰۷-۱۳۰.

بررسی پایبندی به صبر و رضایت زناشویی و راهکارهای شناختی برای تقویت صبر در همسران بر اساس منابع اسلامی

مریم عباسی^۱ / جعفر علی‌گلی^۲

چکیده

بین انسان‌ها تفاوت‌های گریزناپذیری وجود دارد که اگر کنترل نشوند آرامش و رضایت خانواده را به تلاطم می‌کشاند. برای مهار این نابسامانی، زوجین مخصوصاً در سنین اولیه ازدواج باید از صبر و مهارت‌های آن بهره‌مند باشند. از این رو در متون اسلامی، علاوه بر دعوت به صبر، راهکارهایی برای چگونگی صبرورزی نیز بیان شده است. این پژوهش به دنبال بازنمایی نقش صبر در خانواده و بررسی باورهایی است که در ایجاد و تقویت صبر تأثیر دارند؛ به این منظور با جمع‌آوری خانواده حدیثی در این موضوع، داده‌ها به شیوه توصیفی، تحلیلی مورد بررسی و الگویابی قرار گرفته‌اند. تحقیق نشان می‌دهد شناخت مؤلفه‌های صبر موجب می‌شود تا باورهایی که شناخت صحیح را جایگزین تفکر غیرمنطقی ساخته و به دنبال آن بردباری را جایگزین واکنش هیجانی و تکانشی می‌کنند، به دست آیند که همه آنها به نوعی راهکارهای شناختی به حساب می‌آیند که به زوجین در این زمینه یاری می‌رسانند. علاوه بر آن، برخی راهکارهای به دست آمده از متون اسلامی و برخی از تکنیک‌های شناختی در تحقیقات جدید نیز اشاره شده است. **واژه‌های کلیدی:** صبر، خشم، رضایت زناشویی، عصبانیت، همسران.

۱. طلبه سطح سه جامعه الزهراء (ع)، رشته تعلیم و تربیت

۲. دانشجوی دکتری قرآن و روان‌شناسی جامعه المصطفی العالمیه (ع)

۱. مقدمه

وجود تفاوت‌های شناختی، روانی و جسمانی بین زوجین، موجب می‌شود تا رضایت و توافق طرفینی که از اهداف ازدواج به شمار می‌آیند کم‌رنگ شده یا از بین برود. این مشکل، در همه طبقات جامعه از انسان‌های عادی گرفته تا مردان و زنان الهی وجود دارد. رفاه اقتصادی و تحصیلات بالا نیز دلیلی بر رفع و نبود ناهماهنگی‌های حاصل از تفاوت‌های انسانی نیست و شاید وجود همین تفاوت‌ها و برخورد مناسب با آن، زمینه‌ساز کمال انسانی باشد.

براساس منابع اسلامی در مسائل خانواده که گاه افراد با ناکامی‌هایی روبرو می‌شوند، برآورده شدن نیازها مستلزم گذشت زمان است و باید دانست که در گذر این زمان، ناتوانی در مهار خویشتن، فرد را دچار تنش نموده و نه تنها نیاز فرد برآورده نمی‌شود، بلکه فشار روانی و احساس ناتوانی از فائق آمدن بر موقعیت نیز افزایش می‌یابد. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «کسی که صبر ورزد، سختی‌هایش کاهش می‌یابد»^۱ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۸۴) و در کلام دیگری بیان می‌دارد: «فرد با صبر می‌تواند به موفقیت برسد؛ هرچند در زمانی طولانی باشد.» (سیدرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۹۹) در این منابع به همسران به تأکید توصیه می‌شود تا جایی که آسیب وارد نمی‌شود، علاوه بر نکات مثبت همسر، خصوصیتی که منفی به شمار می‌آیند را پذیرفته و با رفتار و گفتار مناسب و بدون به‌کارگیری موانع شناختی و ارتباطی، با یکدیگر تعامل مثبت داشته باشند؛ زیرا این سبک مقابله‌ای به دو پیامد زیر منجر شود:

۱- با کمک راه‌کارهای ارتباطی صحیح و باورهای درست (همان‌طور که در ادامه می‌آید) به همراه خویشتن‌داری، موفق می‌شوند رفتاری را که از طرف مقابل انتظار دارند، ببینند و به کمک صبوری که داشته‌اند زندگی رضایت‌مندانانه را دنبال کنند و به تعبیر امام علی علیه السلام به پیروزی برسند؛ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۸۸) زیرا طبیعت و وجدان انسانی با مواجهه با رفتار نیکو و اخلاق کریمانه در ابتدا برای آزمایش، رفتاری همانند سلوک مناسب همسر، ارائه می‌دهد و با دریافت بازخورد مثبت که از تغییر در همسر شروع شده، این تغییر را می‌پذیرد و با مداومت بر این شیوه تعامل و حل تعارضات به رضایت زناشویی نائل می‌شوند؛ چنانچه خداوند می‌فرماید: «وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ يَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً؛ وَ بَا

زنان به طور شایسته معاشرت کنید و اگر از آنان بدتان می‌آید باید بدانید که ممکن است شما از چیزی بدتان بیاید که خدا خیر بسیار را در آن نهاده باشد.» (نساء: ۱۹)

۲- اگر همسر به دلیل مخالفت با وجدان دینی و انسانی خود یا غرور بی جا حاضر به تغییر نشود، همسر صبور به اجرو پاداش این شکیبایی و انتظار می‌رسد و نصرت الهی را شامل حال خود می‌کند؛ چراکه رسول گرامی اسلام ﷺ می‌فرماید: «هر مردی که بد اخلاقی زنش را تحمل کند، خداوند به او همان پاداشی را می‌دهد که به حضرت داوود علیه السلام برای صبرش بر بلا عطا فرمود» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۲۸۵) یا در جای دیگر می‌فرماید: «ثواب صبر ایوب نبی علیه السلام بر تمام امتحاناتش را به وی می‌دهند.» (همان، ج ۲۰، ص ۱۶۳) همچنین در روایات در مورد زنان آمده است هر زنی که بد اخلاقی مردش را تحمل کند خداوند به او ثواب آسیه را عطا فرماید یا در بیانی دیگر، عذاب قبر از این زن برداشته شده و در قیامت همراه با حضرت زهرا علیها السلام خواهد بود. (همان، ج ۲۱، ص ۲۸۵).

آموزه‌های دینی نشان می‌دهند مردان و زنان الهی با وجود مشکلات رفتاری که در شریک زندگی آنها وجود دارد، اصل را بر بقای کانون خانواده گذاشته و به جای تعامل منفی یا ترک، بنا را بر اصلاح و تحمل نهاده‌اند؛ البته در متون دینی این خویشتن‌داری تا جایی است که آسیب‌های جسمی و روانی به خود یا فرزند وارد نشده یا تجاوزی از حدود الهی صورت نگیرد؛ چنانچه خداوند می‌فرماید: «ای پیامبر! هرگاه خواستید زن‌ها را طلاق دهید... آنان را از خانه‌هایشان بیرون نکنید و خودشان هم بیرون نروند مگر آن‌که کار زشت آشکاری انجام داده باشند و این است حدود الهی و هر کسی از حدود الهی تجاوز کند بر خود ستم کرده است» (طلاق: ۱)؛ در غیر این صورت ترک طلاق را نامطلوب شمرده‌اند.^۲

قرآن کریم در آیات مختلف به چند مورد از این خانواده‌های صبور اشاره می‌کند و تعامل نیکوی ایشان را همراه با تحمل و گذشت به عنوان الگو و نمونه بیان می‌دارد:

۱- در آیات اولیه سوره تحریم، خداوند می‌فرماید که رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله با پرهیز از حلال الهی به منظور جلب رضایت همسران خود و به جای اقدامات درشت برای تغییر همسران، با تغییر سلوک خود و تحمل اذیت‌های همسران، امید به اصلاح و آرامش زندگی زناشویی دارند.^۳

۲ و ۳- حضرت نوح و لوط پیامبر علیهم‌السلام از انبیاء الهی هستند که در قرآن به بردباری ایشان در برابر ناهماهنگی‌های همسرانشان اشاره داشته و با این کار دوام زندگی و ثواب الهی را انتظار داشته‌اند.

۴- آسیه همسر فرعون از زنان بزرگ الهی است که با ظلم‌های همسرش و حتی خدا نامیده شدن فرعون، زندگی با او را رها نکرد و به خاطر خشنودی خداوند صبر و استقامت نمود.^۴

۵- داستان شیرین صبر همسر ایوب نبی علیه‌السلام بر آزمون‌های سخت الهی که بر همسرش جاری می‌شد و همچنین مدارا و خویشتن‌داری ایوب نبی علیه‌السلام بر گناه همسرش - که تنها مورد تنبیه جسمی بین فرستادگان خداست - که با وساطت خداوند به ملاطفت مبدل شد.^۵ (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۳۱۷)

علاوه بر این شواهد قرآنی، در سیره معصومین علیهم‌السلام نیز مواردی از خویشتن‌داری ائمه اطهار علیهم‌السلام در مواجهه با ناهماهنگی‌های همسرانشان یافت می‌شود؛ ولی عکس‌العمل این مردان الهی، صبر در مقابل این رفتارها و بالاتر از آن بخشش ایشان بود. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «نزد پدرم زنی بود که او را اذیت می‌کرد ولی پدرم او را می‌بخشید.» (کلینی، ۱۴۰۶، ج ۵، ص ۵۱۱) این آموزه‌ها نشان می‌دهند لازمه رویارویی مناسب و حل مشکلات خانوادگی، تحمل سازنده در برابر آنها است. برای رسیدن به رضایت و آرامش در خانواده، زوجین نیازمند بهره‌گیری از فنون تقویت صبر و خویشتن‌داری هستند. در صورتی که اعضای خانواده با مشکلات عادی دچار تنش شوند، آسیب‌پذیری آنها و بروز اختلاف، اجتناب‌ناپذیر است. امام علی علیه‌السلام صبر را به منزله رکن محکم ایمان بیان می‌دارد؛ (سیدرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۸۲) چراکه فرد ناتوان از مهار خویشتن، ممکن است در رویارویی با مشکلات، نه تنها دیگران را به دشواری بیندازد، بلکه همه باورهای دینی خود را نیز با تشکیک روبرو سازد. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۸، ص ۹۲) صبر، یکی از مهم‌ترین صفات نفسانی و بازدارنده این مشکلات است و در روایات از ویژگی‌های همسر مناسب به شمار می‌رود؛ (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۹۶) همچنان‌که برای مرد صبور نیز درجه خاصی از بهشت قرار داده شده است. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۷۰)

ناشکیبایی در ارتباط، همسران را برمی‌انگیزاند تا در قبال ضعف‌ها و کاستی‌ها و احیاناً

بی‌حرمتی‌ها، اقدام به واکنش نسبت به یکدیگر نمایند؛ واکنشی که قطعاً با رنجش و سرخوردگی عاطفی همراه است. همچنین ممکن است که طرف مقابل نیز حالت تدافعی به خود گرفته، واکنشی منفی نشان دهد. چرخه معیوبی که از این کنش‌ها و واکنش‌ها به وجود می‌آید توان دو طرف را کاهش داده، منجر به درگیری‌های لفظی و مشکلات روانی می‌شود؛ در نتیجه، احساس محبت و صمیمیت میان همسران کاهش خواهد یافت. ناتوانی در کنترل ابراز خشم نیز تأثیر منفی روی ثبات و رضایت‌مندی زناشویی دارد. در یک مطالعه طولی، کاسپی، الدر و بم^۶ (۱۹۸۸) نشان دادند تقریباً ۵۰ درصد از مردانی که دارای سابقه طولانی طغیان خشم از دوران کودکی بوده‌اند تا سن ۴۰ سالگی از همسر خود جدا شده بودند. به همین ترتیب، تقریباً ۲۵٪ از زنانی که سابقه بداخلاقی داشته‌اند تا میان‌سالگی از همسر خود جدا شده بودند. علاوه بر این، همسران زنان بداخلاقی که آنها را طلاق نداده بودند، رضایت کمتری از زناشویی خود داشته و بیشتر از سایرین ارتباط‌های زناشویی خود را مسئله‌دار گزارش کرده بودند.

یافته‌های مذکور نشان می‌دهند توانایی مدیریت هیجان‌های منفی و کنترل ابراز آنها، پیش‌شرط ثبات و رضایت‌مندی زناشویی است؛ البته این به آن معنا نیست که همسرانی که هیجان‌های خود را ابراز نمی‌کنند، شادترین ازدواج را دارند. در واقع، هیچ چیز آزاردهنده‌تر از زندگی با یک همسر بیش از حد منطقی و کارشکن نیست. در حقیقت، پژوهشگران نشان داده‌اند همسران، گشودگی هیجانی و ابراز هیجان را در ازدواج، مطلوب و مثبت می‌دانند. از منظر این محققان، همسرانی شادترند که هیجان خود را ابراز می‌کنند؛ بنابراین رضایت‌مندی زناشویی به میزان زیادی به بیشتر بودن تعداد هیجان‌های مثبت ابراز شده نسبت به تعداد هیجان‌های منفی ابراز شده (ترجیحاً با نسبت ۵ به ۱) براساس یافته‌های گوتمن بستگی دارد. مطالعات طولی دیگری نیز انجام گرفته که به ابراز هیجان‌های مثبت برای ثبات و رضایت‌مندی زناشویی تأیید کرده‌اند؛ مثلاً در مطالعه‌ای روی زوج‌های میان‌سال و مسن (در دهه ۶۰ زندگی) نشان داده شده با اینکه همسران شاد هیجان‌های منفی نظیر خشم و ناراحتی را در تعامل‌های خود با یکدیگر ابراز می‌کنند، اما آنها به طور مکرر محبت، عشق و شوخ‌طبعی را نیز در تعاملاتشان دارند. علاوه بر این، زوج‌های شاد در محدود کردن و قطع کردن پیامدهای

تعامل‌های منفی مخرب نسبت به زوج‌های ناشاد، مهارت و تبحر بیشتری دارند؛ به‌عنوان مثال، به نظر می‌رسد آنها به بیان خشم همسر خود با ابراز توجه، پاسخ همدلانه یا حالتی خنثی پاسخ می‌دهند تا اینکه قصد تلافی خشم آنها را داشته باشند. (جدیری، ۱۳۸۸، ص ۱۲۹)

در مجموع، صبر و تنظیم هوشمندانه هیجان خشم، عاملی اساسی برای حفظ هماهنگی زناشویی است. بدون کمک گرفتن از صبر در جهت کنترل خود و حفظ آرامش محیط خانواده، نه تنها آرامش و رضایت زناشویی حاصل نمی‌شود؛ بلکه فرزندان نیز از این نوع رابطه متضرر خواهند شد. این مطلب، ضرورت پژوهش بنیادی در مؤلفه‌های صبر و معرفی راه‌کارهای رشدی آن را نشان می‌دهد؛ چراکه ضرورت دارد زوجین با به‌کارگیری این راه‌کارها چرخه معیوب کنش‌ها و واکنش‌های تعامل زوجینی را شکسته و بینشی صحیح را جایگزین آن نمایند. در منابع دینی و روان‌شناسی، راه‌کارهای فراوانی برای کنترل خود و محیط ارائه شده است. هدف از این تحقیق بررسی این سؤال است که پایه‌ها و زیرساخت‌های صبر کدام‌اند؟ و برای تقویت این شاخصه انسانی از متون اسلامی چه راه‌کارهای شناختی بیان شده است؟

۲. روش تحقیق

پژوهش حاضر به لحاظ ماهیت، از نوع تحقیقات بنیادی (در مقابل تحقیقات کاربردی) شمرده می‌شود. اطلاعات و مواد اولیه تحقیق بنیادی، به صورت نظری و به شیوه کتابخانه‌ای گردآوری می‌شود و سپس به روش‌های مختلف استدلال، مورد تجزیه و تحلیل عقلانی قرار گرفته و نتیجه‌گیری می‌شود. (حافظ‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۴۰) با توجه به راهبرد پژوهش، تحقیقاتی از این دست که از یک طرف با منابع و متون اسلامی سروکار دارند و از طرف دیگر دارای جنبه تطبیقی با تحقیقات جدید هستند، روش تحقیق اسنادی محسوب می‌شوند که با استفاده از شیوه توصیفی-تحلیلی، متون دینی را مورد بررسی و مطالعه قرار می‌دهند. از این شیوه گاه به روش «تحلیل متن»^۷ نیز یاد می‌شود. (نورعلی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۲۰) اما قبل از پرداختن به راه‌کارها، مناسب است مقصود از واژه صبر را بیان کرده و تعریف درستی از آن ارائه دهیم.

۳. تعریف صبر

معنای لغوی صبر به معنای «حبس» و «نگه‌داری» است همچنین صبر در بیان معصومین علیهم‌السلام به سه قسم تقسیم شده است: صبر هنگام مصیبت، (تحمل سختی‌ها)، صبر بر طاعت (پایداری در انجام کارهای دشوار) و صبر در معصیت (کنترل تکانه‌های جنسی و پرخاشگری). (کلینی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۵۲) وجه جمع این سه معنی «نگه‌داری نفس بر حالت خاص» است. این حالت خاص را شاید بتوان «سعه صدر» دانست؛ زیرا در قرآن «ضیق صدر» به عنوان نقطه مقابل صبر ذکر شده است:

﴿وَأَصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَنْكُرُونَ﴾

(نحل: ۱۲۷)

بی‌صبری به حالتی تشبیه شده که روان انسان در فشار و تنگنا است. تعاریف برخی علمای اخلاق این مسئله را تأیید می‌کند:

«صبر عبارت است از ثبات نفس ... به نحوی که سینه او تنگ نشود و خاطر او پریشان نگردد و گشادگی و طمأنینه که پیش از حدوث آن واقع شده است، زوال نپذیرد» (نراقی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۸۱۴). در اصطلاح برای واژه صبر، تعاریف تقریباً مشابهی ارائه شده که به نوعی معنای لغوی را نیز در برمی‌گیرد؛ از جمله: «صبر، نگه‌داشتن نفس است به خاطر پسند عقل و شرع». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۴۷) خواجه نصیرالدین طوسی نیز می‌گوید: «صبر، نگاه‌داری نفس از بی‌تابی نزد مکروه است». (خمینی، ۱۳۷۸، ص ۲۶۰) نقطه جامع در صبر، نگه‌داری و حفظ یک حالت روانی خاصی است که نتیجه آن پایداری در انجام کارهای سخت، تحمل مشکلات و کنترل تکانه‌ها است.

در روان‌شناسی معاصرو به زبان انگلیسی نمی‌توان واژه‌ای پیدا کرد که معادل دقیق صبر به حساب آید. شاید در زبان فارسی نیز هیچ‌کدام از واژه‌های «شکیبایی»، «خویشتن‌داری» و ... نتواند آن معنای عمیق و گسترده صبر در فرهنگ اسلامی را منتقل سازد؛ از این رو، برای اقسام گوناگون صبر در روان‌شناسی، باید به دنبال واژه‌های جداگانه گشت. (همان)

۳٫۱. تقویت پایه‌های صبر

منظور از پایه‌های صبر، زمینه‌ها و زیرساخت‌های ایجاد رفتار صبر و جلوگیری از بروز رفتارهای مقابل آن یعنی خشم و عصبانیت است. صبرپایه‌ها و ریشه‌هایی دارد که توجه به این ریشه‌ها، راهکارهای دستیابی به صبر را غنی‌تر می‌سازد. این ریشه‌ها در منابع اسلامی از این قرارند:

۱- **مشخص بودن هدف:** صبر نیز مانند هر رفتار دیگری نیاز به انگیزه دارد. اولین چیزی که ایجاد انگیزه می‌کند هدف است. از نظریک مؤمن بالاترین هدف، جلب رضایت پروردگار است. از این رو، در قرآن به هدف صبر اشاره شده است:

﴿وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرُؤْنَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةِ أُولَئِكَ هُمُ عُقْبَى الدَّارِ﴾. (رعد: ۲۲)

رضایت زناشویی از اهدافی است که در زندگی زناشویی تعقیب می‌شود. اگر هدفی برای فرد مشخص نباشد یا هدف درستی نباشد و در مرحله بعد فرد نتواند بین هدف مشخص و صحت آن پیوند برقرار کند، نمی‌داند چرا و به چه دلیلی باید سختی‌های زندگی و زناشویی را تحمل کند؛ در واقع این فرد آرامش و لذت را در این می‌بیند که با مشاهده ناسازگاری، تحمل نکرده و به ترک رابطه فکر نماید. روان‌شناسان زیادی ناشکیبایی را محصول اهداف و انتظارات مشخص و تفسیری که از رفتار ارائه می‌دهند، می‌دانند. مکی و میبیل^۸ (۲۰۰۴، ص ۲۳) رفتار را دارای عقبه باور، هدف و هیجان می‌دانند و می‌گویند هیجانات، پیامد باورها و در خدمت اهداف هستند. باورها هدف می‌سازند و اهداف، هیجاناتی به دنبال می‌آورند که زمینه‌ساز رفتار می‌شوند.

۲- **ارزشمند بودن هدف:** قرآن، هدف از صبر را «جلب رضایت خداوند» بیان می‌کند و ارزشمندی این هدف را این‌گونه نشان می‌دهد:

﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾. (نحل: ۹۶)

از آن رو که خداوند متعال خود روان بشر را سرشته و می‌داند که انسان تنها به خاطر «هدف ارزشمند» می‌تواند صبر پیشه کند، در اینجا به فواید داشته‌های انسان و بقای عطایای خود اشاره نموده و ارزشمندی آنها را نشان می‌دهد. در انتهای آیه نیز به ارزشمندی پیامد صبر اشاره

دارد. وجود اختلاف نظر و حتی خشم و عصبانیت در خانواده، امری طبیعی است؛ ولی زن و شوهری که ایمان به خدا دارند، در تعارض‌ها خشم خود را کنترل می‌کنند. مرد مؤمن به تعبیر پیامبر ﷺ بنای خود را بر گذشت و صبر گذاشته و به دنبال اجر الهی است. (صدوق، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۵) و به گفته امام معصوم علیه السلام، زن مؤمنه نیز همراه با تحمل به شوهر می‌گوید: «تا مرا نبخشی چشم بر هم نمی‌گذارم». ^۹ آنها به دنبال حل صحیح مشکل هستند و جلب رضای الهی را به یاد می‌آورند و در طرف مقابل از طلاق و فروپاشی خانواده دوری می‌کنند؛ چراکه امام صادق علیه السلام می‌فرماید: ^{۱۰} خداوند بر هیچ چیز مانند طلاق خشم نمی‌کند. (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۲، ص ۸) نظریه «انتظار-ارزش» در روان‌شناسی انگیزه‌ها، به نقش ارزشمندی هدف در بروز رفتار تأکید دارد. برای مثال، لوین می‌گوید: یک موضوع جذاب می‌تواند نیازها و تنیدگی‌های فرد را تغییر دهد. اتکینسون ^{۱۱} ارزش تشویقی موفقیت را یکی از عواملی می‌داند که رفتار فرد را تحت تأثیر قرار می‌دهد. (خدائپناهی، ۱۳۷۶، ص ۱۱۱ و ۱۲۸)

۳ - اشتیاق رسیدن به هدف: یکی دیگر از مؤلفه‌ها برای ایجاد و تقویت صبر، شیرین بودن رسیدن به پیشرفت و هدف مورد نظر است. همسرانی که مشتاق رسیدن به اهداف خود (رضایت الهی و زناشویی) هستند، سختی‌های رسیدن به آن را تحمل خواهند کرد؛ البته این اشتیاق، لازمه ارزشمندی واقعی هدف نیست؛ زیرا ممکن است هدفی در واقع ارزشمند باشد، ولی فرد اشتیاقی به رسیدن آن نداشته باشد؛ در نتیجه، دشواری‌های رسیدن به آن را تحمل نخواهد کرد. رضایت زناشویی در زندگی ثمراتی دارد که تلخی‌های رسیدن به آن را قابل تحمل می‌کند. در ادامه به برخی از این فواید اشاره می‌کنیم:

الف) تأثیر جسمانی: نتایج مطالعات نشان داده است، افراد متأهلی که زندگی‌شان پایدار بوده و استحکام بیشتری داشته‌اند عموماً عمر طولانی دارند. آنها از نظر جسمانی سالم‌تر و شادتر هستند و بیشتر احتمال دارد که از سرطان نجات یابند؛ اما در طرف مقابل، اختلاف زناشویی با سطح سلامت پایین‌تر و بیماری‌های جسمانی خاص نظیر سرطان، بیماری‌های قلبی و درد مزمن رابطه دارد. بررسی مربوط به تعامل زناشویی، حاکی از احتمال وجود مکانیسم‌هایی است که در رفتار زوجین نشان داده می‌شود؛ به‌عنوان مثال رفتارهای خصمانه در طول مدت

اختلاف و تعارض زناشویی با تغییر کارکردهای ایمنی غدد درون ریز و قلبی عروقی رابطه دارد. (جدیری، ۱۳۸۸، ص ۱۲)

ب) تأثیر روان شناختی؛ رضایت مندی و نارضایتی از زندگی زناشویی نقش مهمی در سلامت یا بیماری روانی زوجین ایفا می‌کند. به عنوان مثال، نارضایتی زناشویی معمولاً با افسردگی، اختلالات تغذیه، برخی از انواع الکلیسم و نیز بیماری‌های جسمانی و روانی همسران همراه است. همچنین محققان دریافته‌اند در یک رابطه زناشویی رضایت بخش و طولانی مدت، همسران تا حدودی از تأثیرات منفی تنیدگی‌های زندگی محافظت می‌شوند. اضطراب و ناسازگاری فردی که شامل سوء مصرف مواد یا وابستگی (به ویژه در مردان) و افسردگی (به ویژه در زنان) نیز می‌شود با نارضایتی زناشویی رابطه دارد. (صفوری، ۱۳۹۲، ص ۱۱)

ج) تأثیر بر فرزندان؛ روابط زناشویی رضایت بخش، سنگ زیربنای عملکرد خوب خانواده است که به طور مستقیم یا غیرمستقیم عملکرد والدینی مؤثر را تسهیل می‌کند و روابط فرزندان را با یکدیگر و با والدین بهبود می‌بخشد و باعث رشد، شایستگی و توانایی سازگاری و انطباق در بین کودکان می‌شود. نارضایتی زناشویی و مشاجره بین والدین با مشکلات شدید کودکان در زمینه سازگاری در زمان حال و آینده رابطه دارد. (سیگل، ۱۳۸۳، ص ۱۹۷)

د) تأثیر بر جامعه؛ زندگی موفق و شیرین پشتوانه محکمی برای همسران می‌شود تا در اجتماع با عزت نفس ظاهر شده و وظایف خود را با آرامش خاطر انجام دهند و جامعه و اطرافیان نیز به آنها اعتماد خواهند داشت؛ ولی در صورتی که محیط خانه رقابتی، سلطه جویانه، تهدیدآمیز و پراز کشمکش باشد، یقیناً نمی‌توان انتظار رابطه‌ای محکم و درست در اجتماع از این زن و شوهر داشت. (بستان، ۱۳۸۸، ص ۲۶)

به دلیل آنکه خداوند می‌داند بشر اگر به پیامدهای صبر توجه داشته باشد به سوی آن مشتاق می‌شود. خداوند در سوره بقره برخی از آثار صبر را چنین ذکر می‌کند:

﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ... أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾؛ (بقره: ۱۵۷)

در این آیه، صلوات خداوند، رحمت خداوند و هدایت، از پیامدهای صبر بیان شده است.

۴- ترس از شکست: از آموزه‌های اسلامی این ایده به دست می‌آید که شوق به تنهایی انسان را به مسیری سوق نمی‌دهد، بلکه ترس نیز لازم است. مثلاً درباره رابطه انسان با خدا باید تعادل بین خوف و رجاء را در نظر داشت. تحمل مشکلات به منظور جلب رضایت الهی و رضایت زناشویی، زمانی برای انسان امکان‌پذیر است که نه تنها رسیدن به هدف، مزایایی برای انسان در پی دارد، بلکه نرسیدن به آن، انسان را با مخاطراتی مواجه خواهد ساخت. همان‌طور که گذشت، موفقیت در زندگی زناشویی بر جسم، روان، فرزندان و اطرافیان تأثیر مثبت دارد. شکست در زندگی نیز اثرات مخربی به جا می‌گذارد. به عنوان مثال؛ طلاق برای کودکان، پیامدی مانند مرگ والدین بر آنها خواهد گذاشت. (مکی و میبل، ۱۳۹۰، ص ۲۸۵) حضرت علی علیه السلام به روشنی هیجان ترس را از پایه‌های روان‌شناختی صبر برشمرده است:

﴿فَالصَّبْرُ مِنْ ذَلِكَ عَلَى أَزْبَعِ شُعَبٍ عَلَى الْإِسْفَاقِ مَنْ أَشْفَقَ مِنَ النَّارِ رَجَعَ عَنِ

الْمُحَرَّمَاتِ﴾؛ صبر دارای چهار شعبه است که یکی از آنها ترس است ... کسی

که از آتش بترسد از محرّمات دوری می‌ورزد.

در قرآن کریم قریب یک صد مورد کلمه «النار» تکرار شده و خداوند مردم را از عذاب جهنم ترسانده است. این بدان روی است که ترس تأثیر زیادی در وادار کردن مردم به عمل دارد. پیامبران علیهم السلام خود را بشیر و نذیر می‌دانستند:

﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (فاطر: ۲۴)

زیرا ساختار روانی برخی افراد به گونه‌ای است که علاقه‌مندی به چیزی آنان را به عمل وامی‌دارد و برخی دیگر، فقط ترس زیربنای رفتار آنان را شکل می‌دهد. در فرد واحد نیز برخی رفتارها ممکن است به دلیل علاقه و رغبت و برخی دیگر به دلیل ترس انجام گیرد.

۵- بی‌رغبتی به امور منافی هدف: همسرانی که تمام حالت‌های قبل را داشته باشند؛ یعنی هم هدفشان مشخص و در نظرشان ارزشمند باشد و هم به آن علاقه داشته باشند، ولی در عین حال به چیزهایی گرایش داشته و علاقه‌مند باشند که منافی هدف است؛ در این صورت، نمی‌توانند سختی‌های رسیدن به هدف (رضایت الهی و رضایت زناشویی) را تحمل کنند. به عنوان مثال؛ اگر همسری چشم‌چران بوده، هدف او رسیدن به آن زیبایی دیده شده است

و برنازیبایی همسر خود تحمل نمی‌کند یا با شرب خمر، کنترلی از خود ندارد و انتظار رفتار خشونت‌آمیز از او دور نیست و مثال‌های فراوان دیگر مانند غیبت، پول‌پرستی و ... حضرت علی علیه السلام به زیبایی به این واقعیت اشاره کرده است:

«فَالصَّبْرُ مِنْ ذَلِكَ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ عَلَى ... الزُّهْدِ ... مَنْ زَهَدَ فِي الدُّنْيَا هَانَ عَلَيْهِ
المُصِيبَاتُ» (کلینی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۵۰)

قرآن کریم در موارد متعدد، یکی از علل انحراف و در نتیجه بی‌صبری بشر را علاقه مندی به دنیا می‌داند:

«كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ، وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ» (قیامت: ۲۰)؛ «چنین نیست که انسان نتواند به خاطر خدا سختی‌ها را تحمل نکند، بلکه در حقیقت شما این دنیای زودگذر را دوست دارید و به همین دلیل آخرت را رها می‌کنید.»

۶- احتمال رسیدن به هدف یا موقتی بودن سختی‌ها: از دیگر اجزاء صبر در سختی‌ها، موقتی دانستن آن است. اگرچه تحمل و استقامت، برای انسانی که شتاب، از خصایص روانی اوست^{۱۲} نیازمند صرف انرژی روانی است؛ اما متون دینی سرانجام این صبر تلخ را شیرین می‌داند؛ زیرا با شکیبایی، به احتمال زیاد به هدف می‌رسد. همان‌طور که خداوند برای این‌که مؤمنان در برابر سختی‌ها درمانده نشوند و صبرشان را از دست ندهند، رنج‌ها را موقتی و پایان‌پذیر می‌داند: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا، إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا»^{۱۳}؛ همراه با هر سختی گشایشی است. برخی از روایات نیز، پایان این سختی‌ها را به هنگام روی آوردن گرفتاری‌های پیاپی می‌دانند. امام صادق علیه السلام خطاب به کسانی که گرفتار تیرها و امواج سهمگین و پی‌درپی بلا می‌شوند، می‌فرماید: «چون بلا در پی بلا آید، وقت عافیت می‌رسد.» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۳۵۷) اگر همسری این برخورد همسرش را موقتی بداند و معتقد باشد که با صبر و عکس‌العمل مناسب او به اشتباه خود پی می‌برد، از خشم او کاسته شده و به دنبال راه‌حل می‌رود. او با تکیه بر سلوک درست خود سرانجام به خواسته‌اش می‌رسد.

در طرف مقابل اگر این خطاها را دائمی فرض کند، قبل از اقدام به کاری امید خود را از دست می‌دهد و به رابطه ناسالم یا قطع ارتباط کشیده می‌شود.

علاوه بر آنچه گذشت به منظور اصلاح، تغییر نگرش‌ها و تنظیم باورهای منطقی، برای رسیدن به توافق و تحمل در زندگی، در متون اسلامی راه‌حل‌هایی یافت می‌شود که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

۴. راه‌کارهای صبر از منظر متون اسلامی

با تحلیل متون اسلامی می‌توان به راه‌کارهای مختلفی دست یافت که در ذیل به اهم آنها اشاره می‌شود:

۴٫۱. پیشگیری از افکار غیرمنطقی

در متون اسلامی اهتمام زیادی بر جهت‌دهی افکار در مسیر مناسب دیده می‌شود و همان‌طور که می‌آید پیامدهای نامناسب زیادی در صورت مهندسی ناصحیح افکار برای زندگی فردی و زناشویی شمرده شده است. از این رو تصحیح نگرش و باورها، سهم عمده‌ای در کنترل‌پذیری رفتار دارد؛ به همین منظور مطابق با آموزه‌های اسلامی، فرایندی جهت تصحیح باورها برای پیشگیری از خشم و بروز کنترل‌های همراه با صبر، در دو مرحله و با گام‌هایی تدوین شده است^{۱۴} که در ذیل به آنها اشاره می‌شود.

۴٫۱٫۱. مرحله اول: شناخت خود؛

بیرون آوردن باورهای بنیادی که اساس تصمیم‌گیری‌های فرد در رابطه با خود و دیگران است سبب‌ساز آگاهی به واقعیت‌های خود و زمینه‌ساز تفاهم طرفینی به‌ویژه در ارتباط زناشویی می‌شود. علاوه بر این موجب آگاهی یافتن فرد نسبت به افکار و نگرش‌های نادرست خود شده و انگیزه او را برای پاک‌سازی این افکار میسر می‌سازد. شاید به همین جهت باشد که امام علی علیه السلام، سودمندترین شناخت را معرفت به خود معرفی کرده است.^{۱۵} این مرحله دارای خرده‌مراحلی به شرح ذیل است:

الف. آمادگی روانی برای بررسی تفکرات و باورهای غیرمنطقی: بازسازی شناختی، حرکتی ذهنی است که بدون اندیشیدن درباره باورها و علت‌یابی پیدایش آنها به دست نمی‌آید؛^{۱۶}

(تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۳۲) چنان‌که حضرت علی علیه السلام می‌فرماید:

«از هم اکنون خود را دریاب و نظری بر خود افکن و به بررسی و ارزیابی همه جانبه خویش پرداز و چاره‌ای بیندیش؛ زیرا اگر کوتاهی کنی، بندگان خدا تو را می‌کوبند، آن وقت است که درهای چاره به رؤیت بسته می‌شود و چیزی که امروز از تو مورد قبول است، فردا نخواهند پذیرفت.» (سیدرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۵۶)

این حرکت با بررسی دقیق افکار و نوشتن آنها توسط زوجین شروع می‌شود. حضرت در جای دیگر می‌فرماید:

«ضرورت دارد که انسان عاقل اوضاع و احوال روانی خود را رسیدگی کند و کمبودها و اختلالات و نادرستی‌ها در امور دینی خویش، نگرش‌ها و باورهایش، عواطف و خلقیاتش و آداب و رفتار و معاشرت‌هایش را دقیقاً شناسایی کند و به ذهن خود بسپارد یا بنویسد و برای تغییر، اصلاح (درمان)، فعالیت و تلاش کند تا به نتیجه برسد.» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۵، ص ۶)

ب. تشخیص افکار درست از افکار نادرست: در این مرحله باید افکار نادرست و غیر صحیح را از افکار صواب و منطقی تشخیص داد و آنها را از هم جدا کرد. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

«عقل تو آن قدر باید توانمند گردد که افکار درست را از افکار نادرست جدا سازد» (سیدرضی، ۱۴۰۴، ص ۵۵۰)

و این احتمال را بدهد که ممکن است افکار ناصواب داشته باشد. همچنین امام علی علیه السلام در این زمینه می‌فرماید:

«استدلالات‌های خود را متهم سازید و باور داشته باشید که شاید درست نباشند؛ زیرا به مقدار اعتماد به آنها، احتمال خطا نیز در آنها وجود دارد.» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۵۶)

ج. پذیرش غیرمنطقی بودن افکار در خویش: در این مرحله گفت‌وگوها، پرسش و پاسخ‌ها و رهنمودهای منطقی بین زوجین (یا با کمک مشاور) صورت می‌پذیرد تا زوجین ناصواب بودن افکار خویش را باور نمایند. ارزیابی نتایج و عوارض هر یک از افکار و مقایسه افکار منطقی و

غیرمنطقی، شخص را در رسیدن به این باور کمک می‌کند. در این صورت، زمینه‌ای فراهم می‌شود تا از این افکار دست بردارند. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

«کسی که زیان و بدی فکر ناصواب را نشناسد، نمی‌تواند از آن دست بردارد و کسی که (افکار ناصواب و بدی‌ها را) درست بشناسد، از آنها دست برمی‌دارد.»
(همو، ص ۱۰۶)

نکته دیگری که در این زمینه مفید واقع می‌شود این است که زوجین بدانند بسیاری از افکارشان منشأ حدس و گمان دارند و یقینی نیستند. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

«ظن و گمان خطا بردار است و یقین نوعاً به راه درست هدایت می‌کند و خطا ندارد» (همو، ص ۷۲)

و او آنها را به تقلید از دیگران پذیرفته و خود، تفکر عمیق در آنها نکرده است. او با به کار بردن عقل، درایت و فهم، می‌تواند به نادرستی آن افکار پی ببرد و از آنها دست بردارد. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

«در وقایع و حوادثی که می‌شنوید، تعقل کنید؛ تعقل و فهمی عمیق، نه فهمی که معمولاً از نقل و روایت به دست می‌آید» (همو، ص ۴۵)

و

«بینا کسی است که حرف‌ها را می‌شنود و می‌اندیشد و نظر عمیق بر آنها می‌کند و به بصیرت و شناخت صحیح می‌رسد.» (سیدرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۱۳)

د. دوری از افکار نادرست: پس از تشخیص و باور نسبت به افکار نادرست، زوجین به تنهایی یا با کمک مشاور، از آنها پرهیز نمایند. (تمیمی‌آمدی، ۱۳۶۶، ص ۴۴۲) و ذهن خود را به آنها مشغول نسازند؛ بلکه تصمیم بگیرند این افکار را از خود دور سازند. در غیر این صورت، مشکلات همچنان باقی مانده و چه بسا شدت پیدا کنند. امام علی علیه السلام به همین عوارض افکار نادرست (غیّ) در صورت ادامه یافتن اشاره می‌کند و می‌فرماید:

«گرفتاری‌ها و ناراحتی‌ها برای کسی است که به افکار انحرافی ادامه می‌دهد و به نگرش و باور درست بر نمی‌گردد.» (همان، ص ۹۴)

همچنین به زوجین توجه داده شود که با رشد فکری می‌توانند از آنچه گرفتار آن شده‌اند

رهایی یابند. (همان، ص ۳۲۳)

ه. شناخت واقعیت‌ها: در این مرحله، فرد باید به واقعیت‌ها و توانمندی‌های خود پی ببرد و آنها را بپذیرد و ایده‌آلی و خیالی فکر نکند و بفهمد که چه بسا باید آنچه را دست‌یابی بدان میسر نیست، آرزو نکند و بداند که برای رسیدن به خواسته یا آرزویی، لازم است واقعیات، زمان، شرایط و موقعیت‌ها را در نظر گیرد و به جا و سنجیده فعالیت کند. امام علی علیه السلام در ادراک واقعیت‌ها و پرهیز از امید به امور ناشدنی یا خواستن چیزی که زمان و شرایط آن پدید نیامده است، می‌فرماید:

«آنچه شخص آرزو دارد، از دو حال بیرون نیست: یا چیزی است که در گذشته

به وی نرسیده و در آینده نیز به آن نمی‌رسد یا چیزی است که تا زمانش نرسد

و شرایطش فراهم نگردد به آن نمی‌رسد، گرچه از هر چیزی کمک بخواهد.»

(مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۵، ص ۸)

از جمله واقعیت‌ها در زندگی زناشویی، همراه بودن زندگی با سختی‌ها و ناملازمات است؛

بنابراین، مشکل تنها برای وی آفریده نشده و منحصر به وی نیست. در این صورت، تحمل

مشکل و امید به حل آن، بیشتر می‌گردد. رسول اکرم صلی الله علیه و آله زندگی دنیا را چنین معرفی می‌کند:

«دنیا سرای دشواری است، نه آسودگی. هر که این واقعیت را بشناسد، با اندک

امید، بی‌خود شاد نمی‌شود و با کم‌ترین سختی، آندوهگین نمی‌گردد.» (همان،

ج ۷۴، ص ۸۹)

امام علی علیه السلام نیز می‌فرماید:

«زمانه دوروز است؛ روزی با توسل و دیگر روز بر تو. اگر با تو باشد، نباید سرمست

شوی و اگر بر تو باشد، نباید ناشکیبایی کنی و ناله کنی.» (سیدرضی، ۱۴۱۴ق،

ص ۴۶۲)

۴،۱،۲ مرحله دوم: تغییر و اصلاح خویشتن

این مرحله نیز دارای خرده‌مراحل و گام‌هایی است که عبارت‌اند از:

الف. پیشگیری از برگشت افکار نادرست: این کار از پنج طریق انجام می‌شود:

۱- تکرار اندیشه‌های عمیق منطقی و اندیشیدن مکرر که نتایج صحیحی به جا خواهد گذاشت و استمرار بر اندیشیدن و دور نگه داشتن خود از افکار غیرمنطقی باعث مصونیت از لغزش و نجات از افکار ناصواب است. کسی که در معلومات و افکارش زیاد بیندیشد، علمش متقن می‌شود و آنچه را نمی‌فهمیده است، می‌فهمد. علاوه بر این مطلب، خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: برای اینکه انسان‌ها دچار گمراهی نشوند و تصمیم اشتباه در زندگی نگیرند باید باورهای منطقی برای یکدیگر یادآوری کرده و یکدیگر را در کنار توصیه به صبر و استقامت توصیه به حق و واقعیت کنند.

﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا
بِالصَّبْرِ﴾. (عصر: ۲ و ۳)

یکی از این حقایق، باورهای اساسی زندگی است که بر اساس آنها روابط زوجینی شکل می‌گیرد و اگر اشتباه یا ناقص باشد، زندگی مطلوب به دست نمی‌آید. در نتیجه مطابق این کلام الهی، زوجین و نزدیکان آنها واقعیت‌ها و حقایق زندگی را متذکر یکدیگر می‌شوند تا دچار غفلت و فراموشی نشوند.

۲- توجه ذهنی و قلبی به پروردگار با برنامه‌ریزی برای اشتغال ذهنی به خدا و توجه به حضرت حق و الطاف او به بنده باعث می‌شود که ذهن و قلب به افکار مطلوب و سازنده معطوف شود و از برگشت افکار نادرست پیشگیری کند. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

«ذکر خدا بینش‌ها را جلا می‌دهد و باطن‌ها را نورانی می‌کند.» (تمیمی آمدی،

۱۳۶۶، ص ۱۸۹)

در میان رفتارهای ائمه علیهم السلام به هنگام مشکلات، نماز خواندن، صدقه دادن، روزه گرفتن و ذکر گفتن نیز روایت شده است. درباره رویارویی امیرمؤمنان علیه السلام با مصیبت‌های مهم زندگی‌اش روایت شده است که هزار رکعت نماز می‌خواند و گاه به شصت نفر صدقه می‌داد و سه روز را روزه می‌داشت و فرزندانش را نیز به همین امور فرمان می‌داد. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۹، ص ۱۳۳) این عبادت‌ها، افزون بر جلب محبت خداوند و رضایت و رحمت الهی، موجب

فراموشی نسبی شخص نسبت به مشکلات وارده می‌شود و او را به زندگی عادی باز می‌گرداند.

۳- باید عزت نفس را در فرد پرورش داد و این باور را در او ایجاد کرد که این افکار غیرمنطقی شایسته او نیستند. عزت نفس وقتی رشد می‌یابد که فرد هدایت افکار را به عقل ناب بسپارد و خوب و شایسته فکر کند تا حق برایش روشن شود و با روشن شدن حق، آن را بپذیرد و بر آن تکیه کند و از روی آوردن به افکار موهوم و غیرمنطقی، دوری نماید. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «عزت و ارزشمندی توبه این است که وقتی حق برایت روشن شد، بپذیری و سرباز نزی. در صورتی که فرد از عزت بالایی برخوردار گردد، تکیه بر افکار غیرمنطقی و نادرست را شایسته خویش نمی‌بیند و کوشش می‌کند بر افکار معقول و منطقی کنترل داشته باشد.» (همان، ج ۷۸، ص ۲۲۸)

۴- توجه دادن به عوارض مشاجرات و تعارض‌های خانوادگی و بیان سودمندی صبرپیشگی و خویشتن‌داری در تعاملات زناشویی. همان‌طور که گذشت در باب فواید کنار گذاشتن بحث‌های ناکارآمد خانوادگی مطالبی بیان شد و همچنین به پیامدهای سوء دامن زدن به این مشاجرات اشاره شد.

۵- فعالیت و تلاش و پرهیز از بیکار ماندن نیز به فرد کمک می‌کند تا ذهنش معطوف به فعالیت‌ها و انجام کارهای اساسی زندگی شود و از اینکه به افکار و تصورات خیالی و نادرست روی بیاورد، باز بماند. در شیوه زندگی امام علی علیه السلام آمده است ایشان همیشه به فعالیت می‌پرداختند و هیچ‌گاه بیکار نمی‌ماندند. وقتی از جبهه جنگ برمی‌گشتند، به آموزش مردم می‌پرداختند یا بین مردم داوری و قضاوت می‌کردند و چون این کار تمام می‌شد، در ملک شخصی خود، به کارهایی از قبیل بیل زدن، کندن نهر و هموار کردن مسیر آب مشغول می‌شدند. (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۱۷) همچنین یکی از راه‌کارهای آن حضرت برای تحمل بزرگ‌ترین مصیبت یعنی از دست دادن بهترین دوست خود، رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و همچنین تحمل همه اکتال دنیایی خود، اشتغال به امور بسیار مهمی مانند تجهیز آن حضرت و جمع‌آوری قرآن بود و به نوعی با این شیوه، تحمل این مصیبت را بر خود هموار می‌کردند. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۵۱۲)

ب. جایگزینی افکار درست با افکار نادرست: در این مرحله، زوجین باید افکار درست و

منطقی را بیابند و آنها را جایگزین افکار نادرست و غیرمنطقی خود نمایند. احادیث متعددی بر این امر تأکید دارند که شناخت واقع بینانه و صحیح، افسردگی و تعارض را می‌زداید. در این زمینه امام علی علیه السلام می‌فرماید:

«اندوه‌ها و افسردگی‌هایی را که بر اثر عواملی در تو پدید آمده‌اند، با پرورش نیروی مقاومت و صبر در برابر ناملایمات و شکست‌ها و مشکلات و با شناخت یقینی نیکو، از بین ببر.» (سیدرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۰۴)

از این کلام حضرت برداشت می‌شود که برای رسیدن به آرامش و سعادت روانی، ما نیازمند صبرورزی همراه با به‌کارگیری افکار صحیح هستیم. در ادامه به مواردی از باورهای درست در زندگی زناشویی که نیازمند دقت و اصلاح هستند اشاره می‌شود:

۱- **خوش بینی به جای بدبینی:** خوش بینی یک نگاه متفاوت به جهان هستی، زندگی و رویدادهای مربوط به آن است و حیطه‌های مختلف زندگی فرد را در بر می‌گیرد. این نگاه به زندگی چند بُعد دارد:

- بعد اول، شامل نوع توجه و انتخاب فرد است که فرد خوش بین را از میان محرک‌های گوناگون پیرامون خود، متوجه محرک‌هایی می‌نماید که در آنها امکانات، فرصت‌ها، توانمندی‌ها، خوبی‌ها، عشق، محبت، زیبایی‌ها و در رأس همه خداوند (به عنوان منبع زیبایی‌ها و خوبی‌ها) دیده می‌شود؛ اما افراد بدبین به جنبه‌های منفی، شکست‌ها، بی‌عدالتی‌ها، فقدان‌ها، کمبودها و کجی‌ها توجه دارند. (نوری، ۱۳۸۷، ۱۳۸۷ به نقل از پرتال جامع علوم انسانی (شماره صفحات قید نشده بود).

- بُعد دوم، به تفسیر فرد از زندگی، فعالیت‌ها و مشکلات آن برمی‌گردد. تفسیر و تفکر منطقی در اسلام؛ به موقتی شمردن سختی‌ها و راحتی‌ها، آزمایش دانستن آنها و انتساب خیر به خدا و نسبت دادن منطقی کارها است؛ اما در نگاه بدبین، خود را فردی دائماً شکست خورنده می‌داند و موفقیت‌ها را به دیگران نسبت می‌دهد که عقل سالم و شرع مقدس با چنین تفکری مقابله می‌کنند. (علی‌گلی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۵۹)

- بُعد سوم، نگاه فرد نسبت به آینده، امید و انتظار او نسبت به وقوع رویدادها در آینده

را شامل می‌شود. در بینش خوش‌بینانه و منطقی که منابع اسلامی عرضه می‌دارند، کسی که تفکر درست دارد انتظار کمک از خداوند (همو، ص ۶۴)، وقوع رویدادهای مطلوب (کلینی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۷۲) و همچنین انتظار عملکرد صحیح از مردم را دارد. (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۶۳)

۲- الگوگیری در مقابل تنها دیدن خود: همان‌طور که گذشت برخی از پیامبران و ائمه اطهار علیهم‌السلام نیز در زندگی زناشویی خویش با کج‌رفتاری‌هایی روبرو می‌شدند؛ اما در مقابل، ایشان صبر و عکس‌العمل منطقی داشتند و از مدار حق خارج نمی‌شدند. در زندگی روزمره عادی نیز مردان و زنان زیادی هستند که در ابتدای زندگی احساس ناهمخوانی با یکدیگر می‌کنند؛ اما با پیگیری اصول رفتاری و گفتاری، زندگی شادی را به دست می‌آورند.

۳- روشن‌بینی و تقویت انگیزه و اراده: به دلیل مشاجرات بین برخی زوجین، شاید انگیزه‌ای در آنها برای ایجاد رابطه مثبت دیده نشود یا غرق در اوهام و خیالات شوند. مناسب است این زوجین از گوشه‌گیری ارتباطی بیرون آمده و خط بطلانی بر این پندارهای باطل بزنند. امام علی علیه‌السلام عاقل را کسی می‌داند که در کارهایش بر عقل تکیه می‌کند؛ ولی افراد نادان بر آرزوهایشان تکیه می‌کنند. (همان، ص ۱۵۱) همچنین حضرت، تکیه کردن صرف بر آرزوها و عدم فعالیت و تلاش برای دست‌یابی به اهداف را از بیماری‌های روانی دانسته و از آن به «حماقت» تعبیر کرده است. (سیدرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۰۲)

۵. راه‌کارهای شناختی تقویت صبر در خانواده از منظر روان‌شناسی

تحقیقات جدید نشان می‌دهد باورهای زوجین، عاملی در بروز و ظهور رفتار خویشتن‌داری یا خشم معنادار است. به همین منظور در تحقیقی درباره عوامل مؤثر در خشم، دانشجویان شرکت‌کننده، گزارش دادند که پاسخ‌هایی مانند ورزش کردن، سرگرم کردن خود و تغییر توجه به آنان کمک می‌کرد تا در هنگام خشم احساس بهتری داشته باشند. این دانشجویان اشاره کردند که اگر در هنگام خشم، درباره موضوعی که آنان را خشمگین ساخته بود فکر می‌کردند، احساس بدتری پیدا می‌کردند. (کلینکه، ۱۳۸۰، ص ۲۲۸)

از آنجا که اساس صبر و خشم، باورها است پس تحمل و ناشکیبایی هدفمند است. بیشتر افراد بر اهداف مانند باورها و قوف کامل ندارند؛ به همین دلیل برای دستیابی به آنها باید قدری کنکاش کرد. درک این افکار پنهان، نقش مهمی در انتخاب‌ها و مدیریت اثربخش بردباری و عصبانیت دارد. (مکی و میبل، ۱۳۹۰، ص ۲۰) برای دستیابی به این افکار پنهان، الیس^{۱۷} نظریه «تئوری منطقی عاطفی^{۱۸}» را ارائه کرده که برای تنظیم افکار به کار می‌رود. او معتقد است مشکلات عاطفی و رفتاری مستقیماً از افکار موهوم، غیرمنطقی^{۱۹} و غیرمعتبر ناشی می‌گردد و اگر این عقاید با اجرای اصول فکر منطقی – تجربی به شدت و با اصرار مورد تردید و بحث قرار گیرند، برای همیشه از بین می‌روند. (دادستان، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۱۷) چهار دسته از افکار غیرمنطقی در تحقیق مکی و میبل (۱۳۹۰، ص ۴۵-۴۹) شامل موارد زیر هستند:

۱- **ناچیز شمردن:** افراد در تعارض‌ها خود را ناچیز می‌شمارند. جملاتی از این دست را در این هنگام خودگویی می‌کنند: «دیگه تحملش رو ندارم!»، «این مرا خیلی دیوانه می‌کند!»، «کاری از دستم بر نمی‌آید»، «امروز اصلاً صبر ندارم» و غیره؛ اما باید در جواب خودمان بگوییم که «ما خیلی چیزها را تحمل کرده‌ایم و این یکی فرقی با بقیه ندارد» و «هیچ‌کس غیر از خودمان نمی‌تواند ما را دیوانه کند»، «از دست‌مان خیلی کارها بر می‌آید و با ضعیف خواندن و بی‌احترامی نسبت به خود نباید از خود سلب مسئولیت کنیم».

۲- **ویران‌سازی:** برخی در حین تعارض و عصبانیت، موقعیت و اختلاف را افتضاح، وحشتناک یا فاجعه می‌دانند و این باوری است که تاب و تحمل از شخص می‌گیرد و خشم و عصبانیت را در پی دارد. باید گفت که فجایع به وقایعی مثل بیماری‌های مرگ‌بار، مرگ فرزندان، قتل و خون‌ریزی و غیره گفته می‌شود و افتضاح نامیدن این وقایع منطقی است. به این منظور بهتر است فهرستی از وقایعی را که ناکام‌کننده، مأیوس‌کننده و نگران‌کننده است را نوشته و همچنین مواردی از مسائل بسیار بد و فاجعه‌آمیز را بنویسیم و به این ستون‌ها فکر کنیم که آیا آنها در جای واقعی خود قرار دارند یا خیر.

۳- **توقع:** جملاتی که حاکی از توقع هستند با «باید، همیشه و هرگز» معمولاً همراه هستند و بیان‌کننده انتظارات احیاناً اشتباه ما از دیگران هستند. ما گاهی می‌خواهیم حتماً همسر خود

را تغییر دهیم یا فرزند **باید** به میل ما رفتار کند؛ در حالی که این توقعات و انتظارات بی جا از چکاننده‌های خشم ما هستند و صرفاً بیان‌کننده آرزوهای ما و نه آرزوی دیگران هستند.

۴- **شرمنده کردن یا سرزنش:** با کوچک شمردن شخص مورد سرزنش و پست شمردن شخصیت او، فرد به خود این اجازه را می‌دهد تا علیه او اقدام خشمگینانه کند و به جای رفتار شخص، شخصیت او را مورد هجمه قرار دهد؛ البته طرف مقابل نیز معمولاً به مقابله برمی‌خیزد و دور باطل عصبانیت و درگیری شکل می‌گیرد؛ در نتیجه باید دقت داشت که رفتار شخص را بد بدانیم؛ نه اینکه کل شخصیت او را زیر سؤال ببریم.

در نهایت لازم است هدف‌های رفتاری که موجب از دست دادن صبر و تحمل می‌شود را به دست آورد. این اهداف عبارت است از: کنترل کردن، برد، انتقام یا دفاع. گاهی چند هدف با هم به کار گرفته می‌شوند؛ برای مثال می‌خواهید رفتار دیگری را کنترل کنید و در عین حال از او انتقام بگیرید. این اهداف معمولاً در نخواست‌های درونی رو می‌شوند. برای مثال اگر به خودتان می‌گویید «همسرم باید آنچه می‌گویم را انجام دهد» احتمالاً درصدد کنترل وی هستید.

۵.۱. راه‌کارهای مقابله با افکار غیرمنطقی

قبل از شروع به رویارویی با افکار غیرمنطقی، باید این افکار یا به عبارت دیگر نقاط داغ که برانگیزاننده رفتار خشونت‌آمیز در ما است را بشناسیم. پس در قدم اول با کمک ریشه‌های منطقی رفتار که در بالا ذکر شد، این افکار و نقاط داغ را ثبت کنید. سپس از فنون زیر برای اصلاح آنها استفاده کنید:

۱- **ایجاد فکرهای «سرد» و اهداف مثبت:** افکار سرد در مقابل افکار داغ هستند و با بازنگری در اهدافمان به دست می‌آیند. فکرهایی مثل «می‌توانم وضعیت‌های ناخوشایند را تحمل کنم»، «این فاجعه نیست»، «دیگران وظیفه ندارند که طبق میل من رفتار کنند» و به دنبال این افکار سرد در هدف خود نیز بازنگری می‌کنیم؛ مثلاً قضیه را این طور ببینم که عصبانیت خود را می‌توانم کنترل کنم؛ ولی نمی‌توانم دیگران را تحت کنترل خویش درآورم.

۲- **بازنگری و تجدید نظر در وضعیت:** در اینجا سعی بر این است که ببینیم آیا رفتار شخص

می‌تواند معنای دیگری داشته باشد؟ آیا نکته مثبتی در رفتار او پیدا می‌شود؟ یا آن رفتار را به فرصت تبدیل کنیم یا از آن درس عبرت بگیریم. بازنگری گاهی به معنای دیدن روی «مثبت» سکه است؛ به عنوان مثال آدم لجوج مصمم هم هست؛ آدم بد غذا، انتخاب گراست؛ آدم اهل جرو و بحث شقوق مختلف را می‌بیند و ...

۳- شناسایی چکاننده‌های عصبانیت: برای برخورد اثربخش با بی‌صبری، ابتدا باید دید چه عواملی «دکمه عصبانیت را فشار می‌دهند». همه ما با چکاننده‌های عصبانیت سروکار داریم که ما را به عصبانیت فرا می‌خوانند یا در ما عصبانیت ایجاد می‌کنند. می‌توان با شناسایی این رفتارها و درجه دادن به آنها و با استفاده از تمرینات مقاوم‌سازی خود در برابر این حالات، کنترل‌پذیری و تحمل بیشتری از خود در مواجهه با این موقعیت‌ها داشته باشیم. بعضی از چکاننده‌ها عبارت است از: ترس، فشار روانی، اضطراب، احساس گناه، اتهام ناروا، زور، عجله، خستگی، مزاحمت، نرسیدن به خواسته‌ها، ظلم یا رفتارهای خاص مانند فریاد زدن، نالیدن، غرغر کردن، شکلک درآوردن و غیره.

۴- شوخ‌طبعی: با شوخی می‌توان هیجانانگیز عصبی را از خود دور کرد و به بردباری نزدیک‌تر شد. البته شوخی نباید به منظور تحقیر طرف مقابل باشد. (کلینکه، ۱۳۸۰، ص ۹۴)

۵- مرور موقعیت‌های قبلی: اگر زن یا شوهر در وضعیتی هستند که فکر می‌کنند تحملش برایشان سخت است، می‌بایست از آنها بخواهیم موقعیت‌های چالشی را که قبلاً خودشان در آن قرار گرفته‌اند اما عصبانی نشدند را به یاد آورند. برای این منظور می‌توان از آنها درخواست نمود در دفترچه‌ای بنویسند که در آن موقعیت چه حرف‌هایی زده‌اند که آرامش خود را حفظ نموده‌اند؟ یا چطور رفتار کرده‌اند؟

۶- فن معکوس‌سازی نقش: این فن که توسط پرلز^۲ (بنیان‌گذار گشتالت درمانی) ابداع شده به جابجایی نقش زن و شوهر در جریان تعارض اشاره می‌کند. در طول ایفای نقش معکوس، همسران سعی می‌کنند احساسات، تجربیات و نیازهای همسر را بیان کنند. اگرچه سخت است که زوجین خود را در جایگاه جنس مقابل قرار دهند و از دید دیگری به مسائل بیندیشند؛ اما با تعهد آنها به یک نظام و پرکردن فرم‌های تحقیق می‌توانند به عوامل برانگیزاننده خشم

دست یابند و در فراسوی این کشف و جستجوی دوجانبه، فرصت‌های جدیدی برای گفتگو و سازش به وجود آورند. (پلیج و مک‌کیو، ص ۵۹)

۶. خلاصه و نتیجه‌گیری

صبر در برابر مشکلات زناشویی موجب آرامش، رضایت و در نهایت تداوم زندگی زناشویی می‌شود. پیشوایان دینی علاوه بر التزام به صفت صبر در خانواده خویش بر این مطلب سفارش اکید داشته‌اند. روان‌شناسان نیز خشم و تندی را عامل بی‌ثباتی در زندگی و عدم رضایت زوجین می‌دانند. در متون دینی اسلام و روان‌شناسی، راه‌کارهایی برای رسیدن به آرامش و برخورد منطقی یافت می‌شود.

داشتن هدف مشخص (رضایت زناشویی و تداوم آن)، ارزشمند بودن این هدف، اشتیاق رسیدن به آن، ترس از نرسیدن به آن، محتمل بودن رسیدن به هدف مورد نظر و در نهایت دوری از موانع در راه هدف، اموری هستند که در اسلام به‌عنوان ریشه‌های رفتار صبرورزی استنباط می‌شود. برای تقویت رفتار صبر نیز برنامه‌ای از متون اسلامی برداشت می‌شود با این فرایند که از شناخت افکار و باورها شروع شده و با تصحیح و جایگزینی نگرش‌های صحیح به پیشگیری از برگشت افکار نادرست می‌انجامد. با کمک این برنامه می‌توان از برخی تعارضات و افکار مستعد خشونت در خانواده پیشگیری کرد.

فهرست منابع

الف فارسی

- قرآن کریم

- نهج البلاغه

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، تصحیح علی غفاری، قم: نشر جامعه مدرسین، ۱۳۶۳.
۲. پریرخ دادستان، روان شناسی مرضی تحولی، ۳ جلد، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۸.
۳. پلیج، کیم و مککی، ماتپو، وقتی خشم باعث آسیب به روابط زناشویی می شود، ترجمه الهام آرام نیا و شمس الدین حسینی، تهران: نشر درسا، ۱۳۸۲.
۴. تیممی آمدی، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، قم: نشر دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
۵. جدیری، جعفر، بررسی میزان دینداری و سطح رضامندی از زندگی در دانش پژوهان علوم دینی و دانشجویان، پایان نامه کارشناسی ارشد موسسه امام خمینی علیه السلام، ایران، سال دفاع: ۱۳۸۸.
۶. حافظ نیا، محمدرضا، مقدمه ای بر روش تحقیق در علوم انسانی، تهران: نشر سمت، ۱۳۸۱.
۷. حر عاملی، وسایل الشیعه، ۲۹ جلد، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ (ق. ۵).
۸. خداپناهی، محمدکریم، انگیزش و هیجان، تهران: نشر سمت، ۱۳۷۶.
۹. خمینی، سیدروح الله، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۸.
۱۰. دیلمی، حسن بن محمد، إرشاد القلوب إلى الصواب (الدلیمی)، قم: نشر الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالعلم الدار الشامیه، ۱۴۱۲ (ق. ۵).
۱۲. سیدرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه (للصبحی صالح) محقق فیض الإسلام، قم: نشر هجرت، ۱۴۱۴ق.
۱۳. سیگل جودیت پی، آنچه فرزندان از روابط پدر و مادر می آموزند، ترجمه صفوی زاده و فرجیان، تهران: نشر نقش ونگار، ۱۳۸۳.
۱۴. شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۴ جلد، قم: انتشارات جامعه مدرسین قم، ۱۴۱۳ (ق. ۵).
۱۵. صفورایی پاریزی، محمد مهدی، «شاخص های خانواده کارآمد»، پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده، دوره ۱، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ص ۱-۲۱.
۱۶. طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه موسوی همدانی سید محمد باقر، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۱۷. کریس ال کلینکه، مهارت های زندگی، ترجمه شهرام محمد خانی، تهران: نشر اسپند هنر، ۱۳۸۰.
۱۸. کلینکه، کریس ال، رویارویی با چالش های زندگی و فن آوری، ترجمه علی محمد گودرزی، تهران: نشر درسا، ۱۳۸۲.
۱۹. کلینی، الکافی، ۸ جلد، تهران: دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۶۵.
۲۰. گری مکی، استیون میبل، مدیریت عصبانیت برای خانواده، تهران: انتشارات ویرایش، ۱۳۹۰.
۲۱. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، ۱۱ جلد، بیروت: مؤسسه الوفاء بیروت، ۱۴۰۴ (ق. ۵).
۲۲. محدث نوری، مستدرک الوسائل، ۱۸ جلد، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸ (ق. ۵).
۲۳. مطهری طشی، جمشید و فقیهی، علی نقی، «افسردگی؛ رویکرد اسلامی در سبب شناسی و فرآیند درمان»، مجله معرفت، شماره ۸۴، آذر ۱۳۸۳، ص ۴۸-۶۰.

۲۴. نراقی، ملا احمد، معراج السعادة، دو جلد، چاپ پنجم، قم: انتشارات هجرت، ۱۳۷۷.
۲۵. نوری، نجیب الله، «الگوی نوین از مؤلفه‌های خوش‌بینی از منظر نهج البلاغه»، معرفت، شماره ۱۳۵، ۱۳۸۷ به نقل از پرتال جامع علوم انسانی (فصل و صفحات قید نشده بود).
۲۶. نوری، نجیب الله، ناصر سقایی بی‌ریا، «بررسی رابطه بین خوش‌بینی سرشتی و خوش‌بینی از دیدگاه اسلام با رضایت‌مندی از زندگی»، فصلنامه روان‌شناسی و دین، سال دوم، شماره سوم، ص ۲۹-۶۸، پاییز ۱۳۸۸.
۲۷. ورام بن ابی فراس، مجموعه ورام، ۲ جلد در یک مجلد، قم: انتشارات مکتبه الفقیه، ۱۳۷۶.

ب) لاتین

28. Caspi, A. Elder, G. H. & Bem, D. J. Moving away from the world: Life-course patterns of shy children. *Developmental Psychology*, 24(6), 1988, 824-831.
29. Ciarrochi, Joseph; Forgas, Joseph; Mayer, John. Emotional intelligence in everyday life. New york. Psychology press, 2001.

پی‌نوشت

- ۱ - نهج البلاغه، خطبه ۲۱۷؛
- ۲ - رک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۲، ص ۱۱؛ بَابُ جَوَازِ طَلَّاقِ الزَّوْجَةِ غَيْرِ الْمُوَافَقَةِ.
- ۳ - (التحریم: ۱).
- ۴ - (التحریم: ۱۱).
- ۵ - سوره ص: ۴۱ تا ۴۴.
۶. Caspi, A & Elder, G.H & Bem, D.J
۷. Textual Interpretation
- ۸ - Mckay, Maybell-
- ۹ - مجلسی، بحار، ج ۱۰۰، ص ۲۳۹،
- ۱۰ - «مَا مِنْ شَيْءٍ أْبْغَضَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنَ الطَّلَاقِ»؛ و روایات دیگر در این باب.
- ۱۱ - Atkinson-
- ۱۲ - (الأنبياء/ ۳۷)
- ۱۳ - انشراح/ ۵- ۶.
- ۱۴ - در این قسمت سعی شد با اقتباس و ارتقاء پژوهش مطهری و فقیهی، افسردگی، رویکرد اسلامی در سبب شناسی و فرآیند درمان، نگاهی راه‌کار محور برای صبرارائه دهیم.
- ۱۵ - تمیمی آمدی، غررالحکم، ش ۴۶۴۰، «معرفة النفس انفع المعارف».
- ۱۶ - تمیمی آمدی، غررالحکم، ح ۱۹۸۶۳، ص ۴۷۴.
- ۱۷ - Albert Ellis -
- ۱۸ - Rational Emotive Theory-
- ۱۹ - Irrational beliefs -
- ۲۰ - Pearls -

نقش مادر در شکل‌گیری وجدان اخلاقی

ریحانه کارپور^۱ / هاجر عساکره^۲ / حسین دبیا^۳

چکیده

وجدان اخلاقی و چگونگی شکل‌گیری آن، موضوعی است که هم مورد توجه فلاسفه اخلاق در پاسخ به این پرسش که «آیا وجدان، نیروی اخلاقی مستقلی است یا هرآنچه به وسیله آن ادراک می‌گردد از احکام عقل عملی است؟» بوده و هم مورد بحث روان‌شناسان، در اینکه «چگونه قواعد و دستورات بیرونی به وسیله یک فرد، درونی می‌شوند؟» بوده است. از این رو، پژوهش حاضر، بررسی نقش مادر را با رویکردی دینی و با استفاده از یافته‌های روانشناسی اخلاق، مد نظر خود قرار داده و تأکید دارد بهترین راه برای پیدایش صفات پایدار در کودک، پرورش وجدان اخلاقی است. وجدان اخلاقی در این مقاله به معنای توانایی تشخیص خیر و شر و محرکی برای عمل به نیکی‌ها و قوانین است. در این نوشتار نشان داده می‌شود که شکل‌گیری وجدان اخلاقی، بر اساس بنیان‌های دینی و فطرت اخلاقی انسان، حاصل تأثیر رشد شناختی و تحول انگیزش و عوامل برانگیزاننده تکرار رفتار مطلوب تا هنگامی که ملکه و معیار درونی گردد، است. نگارنده به چگونگی نقش مادر، با ارائه راهکارهایی در سه حیطه شناختی، عاطفی و رفتاری به وسیله اعطای بینش، تعمیق باورها و اصلاح رفتار، کوشیده تا الگوی جدیدی از شکل‌گیری وجدان اخلاقی ارائه دهد.

واژگان کلیدی: وجدان، وجدان اخلاقی، مادر، تربیت، اسلام، روانشناسی اخلاق، ارزش‌های اخلاقی.

۱. دانش‌آموخته سطح ۳ جامعه الزهراء سلام الله علیها، مطالعات زن و خانواده

۲. کارشناسی ارشد مدرسی معارف اسلامی گرایش مبانی نظری اسلام و طلبه سطح سه رشته مطالعات اسلامی زنان مرکز تحقیقات زن و خانواده

۳. عضو هیات علمی پژوهشکده اخلاق و معنویت پژوهشگاه علوم و معارف اسلامی

مقدمه

انسان در متن خلقت از نوعی شعور به نام وجدان اخلاقی بهره‌مند شده است. وجدان اخلاقی هر فردی، به منزله معلمی است که تعالیم اخلاقی را به او می‌آموزد و بر اجرای آن نظارت می‌کند؛ اما وجدان برای آن‌که راهنمای خوبی باشد نیازمند پرورش یافتن از همان زمان کودکی است؛ در این میان والدین و به ویژه مادر، نقش مهمی در رشد و تعالی وجدان اخلاقی دارند.

مفاسد اخلاقی در حوزه فرهنگی و اجتماعی، از مسائل مهم جوامع امروزی است که نمونه بارز آن رشد بالای آمارهای نگران‌کننده پیام‌های اخلاقی است که در رشد وجدان کودک اخلاقی ایجاد نموده و باعث انحراف او از مسیر اخلاقی می‌شود. همچنین پیام‌های بیرونی که فرزندان در معرض آن هستند مغایر با ارزشهایی است که خانواده به آنها القا می‌کنند. بی‌تردید یکی از عوامل مهم و اثرگذار بر شکل‌گیری و رشد ارزش‌های اخلاقی، مادر است. نقش مادر فقط تأمین نیازهای جسمانی کودک و به ثمر رساندن آنان خلاصه نمی‌شود؛ بلکه او دارای یک سلسله مسئولیت‌های اثرگذار پرورشی - تربیتی است و از این نظر، موجب شده است که در نظام تربیتی و حقوقی اسلام، به نقش مادر توجه خاص صورت گیرد. اهمیت این نقش از آنجا روشن می‌شود که نخستین بار کودک در آغوش مادر قرار گرفته و با تعلیم آداب اخلاقی، تشویق و تأیید اعمال خوب و نکوهش رفتار بد او روبرو می‌شود. همچنین استفاده از عوامل برانگیزاننده عاطفی در جهت متابعت و درک اخلاقی و به‌کارگیری امور انگیزشی، از راهبردهای عاطفی مادرانه برای تأثیرگذاری بر اراده کودک در تحقق بخشیدن به رفتار اخلاقی است که مادر با این راهبردها به کودکان در محقق نمودن توانمندی‌هایشان یاری می‌رساند و از این طریق، در رشد وجدان فرزندان، نقش اساسی ایفا می‌کند؛ به این ترتیب، مجموعه‌ای از ارزش‌ها در ذهن فرزند شکل گرفته و یک نظام ارزشی در او ایجاد می‌شود.

موضوع «وجدان» در آثار اندیشمندان مسلمان، مفهوم وجدان اخلاقی تحت مدلول خاصی که امروزه از آن یاد می‌شود، به کار نمی‌رود؛ اما با الفاظ دیگر و به شیوه‌های مختلف، معنای وجدان اخلاقی از آن گرفته می‌شود؛ «برای نمونه، پیشینیان مفهوم وجدان اخلاقی را با عناوینی

مانند «قلب پاک»، «ضمیر پاک»، «روح معتدل» و «فطرت» به کار می‌برند.» (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۳۰) در واقع طبق تتبع نگارنده در بررسی پیشینه‌های علمی، مشابه مسئله طرح شده یافت نشده است؛ اما موضوع وجدان در کتاب مستقلی با عنوان «وجدان اخلاقی» از علامه محمد تقی جعفری نگاشته شده که در آن وجدان اخلاقی از جنبه‌های گوناگون مورد بررسی قرار گرفته است که در این نوشتار نیز مورد استناد قرار گرفته است. در مقاله‌ای با عنوان «بازخوانی وجدان اخلاقی از نگاه علامه جعفری»^۱، دیدگاه مرحوم علامه جعفری در دفاع از وجود وجدان اخلاقی و پاسخ انتقاداتی که علیه اصالت وجدان اقامه شده، توصیف و تحلیل گردیده و در انتها به نقد برخی نظریات علامه جعفری در این مورد پرداخته است. «وجدان اخلاقی»، مقاله دیگری است که در آن بر وجود وجدان به عنوان امری فطری و طبیعی در همه انسان‌ها صحه گذاشته و جنبه‌های مختلف آن را بررسی نموده است. در مقاله‌ای دیگر با عنوان «مفهوم شناسی وجدان اخلاقی و گستره تأثیرگذاری آن در نظم عمومی»^۲ به موضوع وجدان اخلاقی پرداخته شده است که هدف نویسنده از آن، بررسی آرای اندیشمندان در مفهوم وجدان اخلاقی و تأثیر آن به عنوان یک عامل همگانی بر تربیت و تشکیل جوامع اخلاقی و نظم مدار است.

درباره جایگاه و اهمیت نقش مادر در تربیت، سخنان بسیار گفته شده است؛ اما درباره چگونگی شکل‌گیری فرایند شناختی و عقلانی و معیارهای درونی رفتار بر کودکان، کمتر سخن به میان آمده است، از این رو در پژوهش حاضر، فارغ از نقد و بررسی نظریات متعدد درباره ماهیت وجدان اخلاقی و مسلم گرفتن فطری بودن وجدان اخلاقی، نقش مادر با رویکرد دینی و با استفاده از یافته‌های روانشناسی اخلاق، مد نظر قرار گرفته و سعی می‌شود به این پرسش پاسخ داده شود که مادر چه نقشی بر شکل‌گیری وجدان اخلاقی کودک دارد؟ این مقاله تأکید دارد که بهترین راه برای پیدایش صفات پایدار منش در کودک، پرورش وجدان اخلاقی است. البته باید دانست با وجود آن که وجدان اخلاقی، از امور فطری و همگانی است؛ اما همانند سایر

۱. رک: زارع، مرتضی و محمدی، بهروز، «بازخوانی وجدان اخلاقی از نگاه علامه جعفری»، پژوهشنامه اخلاق، سال هشتم، پاییز ۱۳۹۴، شماره ۲۹، صص ۱۱۸-۹۹.

۲. منتظر، فاطمه و محمدی، بهروز، «مفهوم شناسی وجدان اخلاقی و گستره تأثیرگذاری آن در نظم عمومی»، پژوهشنامه اخلاق، سال نهم، بهار ۱۳۹۵، شماره ۳۱، صص ۱۰۶-۸۷.

ملکات نفسانی، آسیب‌پذیر و قابل‌تغییر بوده و بدین جهت نیازمند تعلیم است. انسان، وقتی دارای وجدان اخلاقی پاک و سالم خواهد بود که از همان سال‌های اولیه زندگی به دستورات آن توجه نماید. بخش مهمی از رشد کودک در محیط خانه و به‌خصوص در نحوه تعاملات و مدل تربیتی مادر شکل می‌گیرد؛ بنابراین در این نوشتار، بعد از بررسی مفهوم وجدان، به نقش مهم مادر در ساحت شناخت، عاطفه و رفتار در شکل‌گیری وجدان اخلاقی پرداخته شده و با ارائه راهبردهای شناختی، انگیزشی و رفتاری، این مقصود را به تکامل رسانده است. در این پژوهش، رابطه تربیتی و اخلاقی مادر و فرزند، به‌گونه‌ای بررسی شده که با مطالعه آن امید است در گام اول، اهمیت تأثیر نقش مادر در اعطای بینش، تقویت انگیزه و الگوی رفتاری در شکل‌گیری و تثبیت اخلاق به دست آید و در صورت استفاده و به‌کارگیری راهکارهای ارائه شده، به تقویت یا اصلاح آن بُعد شخصیتی اقدام کرده و فرزندانی با اخلاق پرورش یابند.

۱. مفهوم‌شناسی وجدان اخلاقی

وجدان در فارسی، به معنای یافتن، شعور، شعور باطن و قوه‌ای در باطن شخص است که وی را از نیک و بد اعمال آگاهی دهد. (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۴، ص ۲۰۴۴۶) این کلمه، در انگلیسی، با واژه (Conscience) می‌آید و به معنای باطن، دل و شعور آمده است. (حییم، ۱۳۴۹، ص ۷۰۹)

وجدان اخلاقی در اصطلاح، همان محرک درونی است که انسان را برای دستیابی به ایده آل خود، تحریک می‌نماید. (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۲۰) از نظر علامه مصباح یزدی نیز مقصود از وجدان اخلاقی، «استعداد آدمی نسبت به تمییز خیر و شر و گرایش طبیعی او به سوی خیر و گریز از شر» است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۱) شهید مطهری، وجدان اخلاقی را یکی از ویژگی‌های روح انسان می‌داند که براساس آیه قرآن، خداوند کارهای زشت و تقوا و پاکی را به آدمی الهام نموده و این نکته را در ذات و سرشتش نهاده که چه کاری زشت است و نباید صورت گیرد و چه کاری خوب و خیر است و باید انجام شود؛ از این رو، وقتی انسان کار قبیحی

۱. شمس: ۷-۸: «و نَفْسٍ و ما سَوَّيْهَا؛ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوِيَهَا».

می‌کند و به جرم و خیانتی دست می‌زند، نفس لَوَامِه یا وجدان اخلاقی اش او را مورد ملامت و سرزنش قرار می‌دهد. (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۵۹)

در قرآن کریم مفهوم وجدان اخلاقی، به نحو ظریفی تعبیر شده است. در این تعابیر، انسان دارای یک سلسله الهامات و ادراکات فطری و وجدانی دانسته می‌شود که آنها را از جایی اکتساب نکرده است. می‌توان این مفهوم را از آیات مربوط به «نفس»، «قلب»، «ضمیر» و «فطرت» و همچنین روایات مربوط به آنها، استفاده کرد؛ (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۵۰) چنان‌که در قرآن به «نفس لوامه و وجدان بیدار و ملامتگر»^۱ سوگند یاد شده است. در آیات قرآن، حالات و مقاماتی برای نفس بیان می‌شود که طبق آن، نفس انسان، اگر در حد پایین فعال باشد و تحت فرمان عقل قرار نگیرد، «نفس اماره»^۲ نامیده می‌شود؛ همین نفس در درجه بالاتر و با هوشیاری بیشتر، «نفس لوامه» نامیده می‌شود که خودش را ملامت می‌کند. «تذکر نفس، توجه به خود، درک کردن و اینکه چه چیزی مناسب با گوهر وجود است و چه چیزی متضاد با اوست، مربوط به وجدان است.» (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۱۵۴) همچنین در روانشناسی اخلاق، محققان به‌طور ویژه، حیطه رشد اخلاقی وجدان را در سال‌های اولیه و کودکی مورد پژوهش قرار داده‌اند و بر این باورند که ریشه‌های رشد وجدان با رشد مفهومی عاطفی و عقلانی کودکان پیوند داشته و سنگ بنای رشد وجدان اخلاقی را مرتبط با رشد وجدان در دوران کودکی دانسته‌اند؛ از این رو، وجدان، هم از لحاظ مفهومی و هم از لحاظ روش شناختی مورد بررسی این محققان قرار گرفت که نتیجه آن، تبیین متفاوتی از رشد اخلاقی است که بر اساس آن، کودکان، اخلاق را صرفاً با تشویق و تأییدهای والدین نمی‌آموزند بلکه مشوق‌های برآمده از رشد خودآگاهی و پیوندهای عاطفی کودکان با دیگران نیز می‌تواند باعث توجه آنان به مسائل اخلاقی گردد (ملانی و جودیث، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۱۸-۴۲۱)؛ بنابراین در روانشناسی اخلاق، وجدان اخلاقی عبارت است از فرآیندهای شناختی، عاطفی، عقلانی و دیگر فرآیندهایی که بر نحوه ساخته شدن معیارهای درونی و تعمیم‌پذیر رفتار در کودکان خردسال و نحوه عمل

۱. القیامه: ۲: «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ».

۲. یوسف: ۵۳: «وَمَا أَتَّبِعُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ».

آنها براساس این معیارها، تأثیر می‌گذارند. (همان، ص ۴۱۸) در این کاوش‌ها وجدان، به مثابه نیروی قوی است که به کودک، توانایی تصمیم‌گیری در امر درست و نادرست را داده و باعث باقی ماندن او در مسیر اخلاق می‌شود و در صورت انحراف، احساس گناه بر او چیره می‌شود. حال این پرسش در مورد ماهیت وجدان اخلاقی مطرح می‌شود که آیا وجدان اخلاقی، همان قوه عقلانی است یا نیروی ادراکی مستقلی در درون انسان است که وجدان اخلاقی نامیده می‌شود؟ برای پاسخ به این پرسش هم در میان اندیشمندان غربی و هم متفکران اسلامی، دو رویکرد اساسی وجود دارد. از میان اندیشمندان غربی، کانت، فیلسوف آلمانی، اخلاق را دستورهای صریح و قاطعی می‌داند که وجدان انسان، به وی الهام می‌کند. وی وجدان اخلاقی را به عقل نسبت می‌دهد و قائل است وجدان، مهم‌ترین و شاید اساسی‌ترین قوه عقل عملی است که انسان به واسطه آن (وجدان)، اموری را به نحو غیر حسی ادراک می‌کند. همچنین او وجدان را، همان عقل عملی می‌داند که تکلیف او را برای برائت یا محکومیت در هر موردی که تحت قانون قرار گرفته باشد، پیش روی او می‌نهد. (کانت، ۱۳۹۳، ص ۵۷) در نظر کانت، وجدان از ویژگی‌های اکتسابی نیست که فرد بتواند آن را به دست آورده یا کناری گذارد. انسان ملزم و مکلف نیست که از این قوا برخوردار باشد؛ زیرا این کیفیات نه به عنوان شرط برون ذهنی، بلکه به عنوان شرط درون ذهنی درک مفهوم، پایه حسن خلق محسوب می‌شوند. صناعی در این باره می‌نویسد:

«این کیفیات همگی از خصلت‌های طبیعی نفس هستند و می‌توانند تحت تأثیر مفهوم تکلیف قرار گیرند. برخورداری از این خصلت‌ها را نمی‌توان تکلیف لحاظ کرد، بلکه هر انسانی واجد آنهاست و به موجب این کیفیات، می‌توان انسان را موجودی مکلف تلقی کرد.» (صناعی دره بیدی، ۱۳۸۴، ص ۴۰)

در مقابل، نظریاتی است که وجدان اخلاقی را به درون و باطن نسبت می‌دهند و معتقدند که وجدان، قوه و تمایل طبیعی است که انسان را در تشخیص درست و نادرست یاری می‌رساند. در میان نظریه پردازان تربیتی، روسو، معتقد است انسان طبیعتاً خوب آفریده شده است و اگر سیر طبیعی خویش را طی نماید و عوامل اجتماعی آن را به انحراف نکشانند، هر انسانی

به صورت طبیعی، اخلاقی دانسته می‌شود که به ارزش‌ها و فضایل اخلاقی عمل خواهد کرد. روسو با زبانی ساده، در این باره می‌نویسد:

«هر چه که از دست خالق عالم (جل شأنه) بیرون می‌آید از عیب و نقص مبری است؛ ولی به محض اینکه به دست اولاد آدم رسید، فاسد می‌شود.» (روسو، ۱۳۶۰، ص ۵)

در میان عالمان اسلامی نیز دو گونه تلقی به این مسئله وجود دارد. علامه جعفری، وجدان را مرتبه‌ای از نفس و غیر از عقل و گزینه دانسته و قائل است وجدان، همان محرک درونی است که انسان را برای رسیدن به ایده آل خود، تحریک می‌کند و وجدان اخلاقی در بردارنده مفاهیمی از قبیل «ندای درونی»، «قاضی امین»، «راهنمای مطمئن» و «قطب‌نما» در راه دستیابی به ایده آل است. (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۲۰) ایشان علاوه بر اینکه وجدان را متفاوت از عقل عملی می‌دانند، بر این باورند که آن دو، مکمل و هماهنگ با یکدیگرند. (همان، ص ۱۴۹) شهید مطهری نیز با استناد به فطری بودن وجدان اخلاقی و اکتسابی بودن قوای عاقله انسانی، بر این عقیده است که وجدان اخلاقی از سنخ عقل نیست. (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۵۹) در مقابل این دیدگاه و در تلقی دیگر، وجدان، همان عقل و شناختن خوب و بد دانسته می‌شود. بر این مبنا، وجدان اخلاقی نیز بخشی از کار عقل است و نسبت دادن فهم آنها به نیروی جداگانه به نام وجدان، صحیح نیست. (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۲۳۵) آیت الله مصباح، در این باره قائل‌اند:

«وجدان اخلاقی همان وجدان عقلایی است ولی در مرتبه‌ای بالاتر؛ یعنی علاوه بر تمییز خیر و شر و نظارت بر اعمال، دارای ویژگی گرایش به خوبی و نفرت از بدی است.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۱)

این صفت فطری در مرحله معینی از رشد و تحول بروز می‌کند و در واقع از عقل و سایر قوای نفسانی، متمایز و مستقل نیست و احکام آن، همان ادراکات و احکام عملی عقل است که آن نیز مستقل از ادراکات و احکام نظری عقل نیست. (همان: ۱۸۴) از این منظر، کارکرد وجدان در توانایی تشخیص خیر و شر و گرایش به خیر در ماهیت وجدان اخلاقی نهفته است.

با وجود اختلاف نظرها، برخی کارکردها و نمودهای مشترک و ثابت برای وجدان اخلاقی، بین همه اندیشمندان مورد اتفاق است. نقطه اشتراک تمامی تعاریف ذکر شده، وجود قوه یا حکمی در انسان است که او را در تشخیص درست از نادرست یاری رسانده و به انجام نیکی‌ها و اجتناب از بدی‌ها امر می‌کند. در این نوشتار، معنای وجدان اخلاقی به معنای عقل عملی از دیدگاه علامه مصباح یزدی مد نظر است. وجدان به این معنا، از دو جنبه بررسی می‌شود؛ یکی شناخت خوب و بد و دیگری رضایت و عذاب پس از انجام کار است. ایشان، شناخت خوب و بد را همان عقل عملی می‌داند و فعالیت دیگر وجدان را بر پایه شناخت عقلانی استوار می‌سازد. طبق این نظر، انسان ملکاتی دارد که در اثر علم و عمل برای او حاصل می‌شوند. ارزش‌هایی را که شناخته است و در عمل نیز آنها را به کار گرفته است، برای او ملکه شده‌اند؛ از این رو، دچار لذت یا عذاب وجدان می‌شود. بر این مبنا، انسان بر مبنای پشتوانه شناختی است که عقل پیش از آن به دست آورده است؛ لذا هر چند که در مقام واقع، گزاره‌های اخلاقی و شناخت خوب و بد، چیزی جز قوه عقلانی نیست؛ اما در مقام اعتبار، توانایی درک و تمییز بین خوب و بد و گرایش به خیر و نیکی در ماهیت وجدان اخلاقی نهفته است و عامل و محرکی برای عمل به نیکی‌ها و قوانین خواهد بود؛ بنابراین اگر خوبی گزاره‌های اخلاقی مانند نوع دوستی، همدلی، راستی، انصاف، قانونمندی و ... برای وجدان اخلاقی روشن شود، عامل و محرکی برای عمل به آنها خواهد شد؛ اما اگر بنیان معرفتی و شناختی فرد از ابتدا خطا باشد و در محیطی رشد کرده باشد که ارزش‌های انحرافی را به او تعلیم داده باشند، در آن صورت هرگز وجدانش از برخی اموری که ما آنها را گناهان بزرگی می‌دانیم آزرده نخواهد شد؛ از این جهت، نقش مادر در ساحت شناخت دارای ارزش و اهمیت بالایی است؛ چراکه مادر با زمینه‌سازی و شکل‌گیری صحیح بنیان فکری و اعتقادی، می‌تواند یک نظام اخلاقی و تربیتی را در اختیار فرزند قرار دهد.

۲. نقش مادر در شکل‌گیری و تقویت وجدان اخلاقی با ارائه راهکارهای تربیتی

ساختار و حقیقت انسان به روح و روان اوست. بُعد روحی دارای سه جنبه شناختی،

عاطفی و انگیزشی است و از آن جهت که شخصیت انسان بر اساس باورها، انگیزه‌ها، اعمال و رفتارش ارزیابی می‌شود، بر همین اساس برای پی بردن به تأثیرگذاری مادر در شکل‌گیری وجدان، نقش او در این سه حوزه مورد ارزیابی قرار می‌گیرد تا اثر تربیتی وی بر رشد و پرورش وجدان اخلاقی کودک روشن گردد. بخش مهمی از رشد، در محیط خانه و به خصوص در نحوه تعاملات و مدل تربیتی مادر شکل می‌گیرد؛ زیرا اگرچه گفته شد فعالیت وجدان اخلاقی بر پایه شناخت عقلانی استوار است و عقل موهوب الهی است؛ اما با این حال، عقل قابل تربیت، تقویت و تکامل است و چنانچه انسان، حکمی مخالف با عقل عملی را ترجیح دهد، در واقع تحت تأثیر قوه غضبیه یا شهویه، با توجیه خود، آن را کار نیکی پنداشته و بر همین اساس، حکم به وجوب عمل کرده و آن را انجام می‌دهد.^۱ این ارتکاب گناه، گرچه با علم به خوبی و بدی صورت می‌پذیرد؛ اما در اثر تکرار چنین گناهی، عمل ناپسند به‌گونه‌ای خواهد شد که حتی عقل عملی او هم علیه آن حکمی نکرده و آن را قبیح و زشت نمی‌شمارد؛^۲ از این رو، شکوفایی و به ثمر رسیدن عقل عملی بستگی به عوامل خارجی دارد؛ بر همین اساس نقش مادر، در سه حیطه بینش، گرایش و کنش و تأثیر هر کدام از آنها بر شکل‌گیری یا تقویت وجدان اخلاقی در قالب راهکارهای کاربردی ارائه می‌شود.

۲.۱. راهکارهای شناختی

منظور از راهکار شناختی اموری است که باعث تقویت باورها، ارزش‌ها و اطلاعات اساسی مرتبط با وجدان اخلاقی می‌شود که به قرار ذیل قابل بیان است:

الف) آموزش‌های مستقیم

صحبت کردن مداوم با فرزند درباره ارزش‌ها و باورها، آموزش اخلاقی مستقیم نامیده می‌شود. (بوربا، ۱۳۹۱، ص ۸۶) کودک، مایه‌های اولیه مورد نیاز برای زندگی انسانی را با خود همراه دارد و در فطرت خود تنها از کلیات امور آگاه است. در واقع کودک، هر آنچه به‌طور کلی

۱. رک: طباطبائی، سید محمدحسین، رسایل سبعه، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، ۱۳۶۲ ش، صص ۱۳۶، ۱۷۶ و ۲۰۰.

۲. رک: طباطبائی، سید محمدحسین، مجموعه مقالات، تهران، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱، صص ۱۱۲-۱۱۴.

نیک یا بد است، دانسته و به آنها آگاه و هشیار است و آنها را مورد توجه و عمل قرار می‌دهد؛ اما این نکته هم قابل ذکر است که همه مصداق‌ها را نمی‌شناسد؛ به‌ویژه آنچه نیک و بد عرفی و اجتماعی است؛ بنابراین اگر آموزش‌های ما درباره این فضائل به اندازه کافی واضح نباشد یا آنها را به خوبی آموزش نداده باشیم، ممکن است فرزند نسبت به وسوسه‌های غیراخلاقی بیرونی و درونی آسیب‌پذیر شود و به انتخاب‌های بدی دست زند؛ لذا باید دانست که بخشی از نقش مادر، دادن آموزش‌های لازم و معرفی مصداق‌های اخلاقی با توجه به سطح درک فرزند است. مادر با به‌کارگیری خلاقیت، می‌تواند فهرستی از انواع رفتارهایی که افراد برای نمایش دادن یک فضیلت انجام می‌دهند، تهیه کند؛ برای نمونه، پس دادن پول اضافی، پذیرفتن اشتباه و پایبندی به عهد؛ سپس از بچه بخواهد که با نقاشی آن ویژگی را نشان دهد. (همان، ص ۹۶)

ب) ارائه اطلاعات دقیق به کودک از رفتار و نتیجه آن

کودک رفتارش را آن‌گونه که اطرافیان او می‌بینند، مورد توجه قرار نمی‌دهد؛ به همین جهت، وظیفه مادر است که کودک را در دستیابی به اطلاعات دقیق از رفتاری که از وی صادر می‌شود یاری نموده تا کودک تا نتیجه رفتارش را به شکلی عینی ببیند. (خلیفه، ۱۳۷۸، ص ۲۶۴) کودکان، با رشد سنی تقویمی‌شان، فراگیری نتیجه‌های مترتب بر رفتارشان، به‌ویژه فوری و آنی را آغاز می‌کنند و این فراگیری نتیجه مترتب بی‌واسطه بر رفتارشان، سریع‌تر از فراگیری نتیجه‌های بعدی است. این حالت که مسئولیت بزرگی از نظر آموزش فرزندان از نتیجه‌های دوراست، متوجه پدر و مادر خواهد بود. (همان)

ج) استفاده از داستانها

داستان‌های سودمند و ارزنده‌ای وجود دارند که استفاده از آنها برای کودکان، می‌تواند هدایت‌گران به سوی خیر و نیکی باشد. مادر از طریق قصه‌های خوب می‌تواند فضیلت‌های اخلاقی را بر اساس زمینه‌های فطری کودک، به او آموزش داده و رشد دهد؛ بدین سان که مادر، قهرمان‌های خوبی را برای داستان خود پیدا کند تا از طریق آنها، بتواند مفاهیم نیک و بد، زشت و زیبا و... را به کودک تفهیم کند و راه را از چاه بنمایاند. داستان‌سرایی، شیوه‌ای است

که در عین جذابیت و همراه کردن شنونده با خود، زمینه‌ای عاطفی برای قبول اغراض داستان را فراهم می‌کند. (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۱)

د) مداومت مادر بر تبیین و توضیح فضیلت‌های اخلاقی

روش دیگر برای آموزش فضایل اخلاقی، کمک مادر به کودک در جهت شناخت دقیق مفاهیم فضیلت‌هایی است که مادر قصد آموختن آن به فرزند را دارد و اینکه کودک، اهمیت عمل به آن فضیلت را درک نماید. در این راه نباید تنها به تذکر قناعت کرد یا تصور نمود که با یک بار گفتن مسئله به کودک، آموزش آن صورت گرفته و برای کودک کفایت می‌کند. کودکان نیاز دارند مسئله‌ای را چندباره بشنوند تا به تدریج دارای خوی پسندیده شوند و اخلاق خوب به صورت عادی در آنان درآید و طبعاً وجدانشان هم بر همان اساس رنگ پیدا کند. این روش، از رایج‌ترین روش‌های آموزش ارزش‌هاست. کودک در صورتی می‌تواند به ارزش‌ها عمل کرده و از ضد ارزش‌ها دوری جوید که آنها را به خوبی شناخته، قادر به تمایز میان آنها باشد. پیش فرض این روش، آن است که یکی از دلایل روی نیاوردن افراد به رفتار اخلاقی و درونی نشدن ارزش‌ها، نداشتن تصور روشنی از رفتارهای اخلاقی و مزایا و معیارهای آن است. (خسروی و باقری، ۱۳۸۷، ص ۹۲) تبیین رفتار تربیتی و الزامات آن برای کودک و دیگران با همدلی بیشتر، رشد وجدان، سطوح بالاتر استدلال اخلاقی و نوع دوستی ارتباط دارد؛ به این دلیل که این فرایند، آشکارا میان خود و دیگران پیوند برقرار می‌کند و هم‌زمان فهم کودکان در مورد دلایل انتخاب یک رفتار و تأثیر آن بر دیگران را تحریک می‌کند؛ بنابراین مستقیماً جنبه‌های شناختی (استدلال اخلاقی) و عاطفی (همدلی) کنشگری اخلاقی را مورد توجه قرار داده و آنها را به یکدیگر پیوند میدهد و به کودکان کمک می‌کند تا استانداردهای لازم برای رفتار اخلاقی را درون‌سازی کنند. (Marvin & Grych, 1998, p. 12)

ه) تحلیل و استفاده از پرسش‌ها و استدلال‌های اخلاقی

یکی از مهم‌ترین ابزارها برای تقویت وجدان کودکان، پرسش کردن است. سؤال‌های صحیح، می‌تواند به کودکان کمک کند تا از توانایی‌شان در جهت درک بهتر درستی عمل یا نادرستی آن بهره‌برند. (بوربا، ۱۳۹۱، ص ۸۸) در واقع با طرح سؤال و درخواست پاسخ، کودک را

وادار می‌کنیم تا به بازیابی مجدد رفتار خود بپردازد. طرح سؤال به کودک کمک می‌کند تا قوه استدلالش تقویت شود؛ بدین ترتیب، پیامد رفتار و عمل نادرست و غیراخلاقی خود را درک نموده و سعی می‌کند قابلیت‌ها و ظرفیت‌های روانی خود را افزایش دهد. در واقع با این روش، والدین به کودک فرصت می‌دهند که درباره کارش فکر کند؛ به عنوان مثال، تصور کنید کودکی در مدرسه تقلب کرده است و آن را برای مادرش شرح می‌دهد. اگر مادر سکوت کند، کودک به این نتیجه می‌رسد که کارش درست بوده و می‌تواند آن را تکرار کند. در این روش، کودکان با استفاده از قضاوت‌های اخلاقی و مهارت حل مسئله، به کمک مربی، به تحلیل و ارزیابی سؤالات مطرح شده می‌پردازند و در نهایت، به انتخاب درست دست می‌یابند. این فعالیت، موجب بالا رفتن انگیزه و ایجاد اعتماد به نفس در متربیان می‌گردد. (Kirchenbaum, 1992)

پیازه و کهلبرگ، داستان‌هایی مطابق طراز تحول‌شناختی کودکان مطرح نمودند که در ضمن آنها، قهرمان داستان بر سر دو راهی اخلاقی قرار می‌گرفت. در این روش، مخاطب داستان، با استدلال‌هایی که بیان می‌کند قضاوت اخلاقی خود را استخراج می‌کند. در این روش، پیامدهای عمل با شیوه استدلالی و روشن برای فرد مجسم می‌شود. فرد با توجه به آنها، دست به انتخاب و تصمیم‌گیری می‌زند، بدون اینکه امری نهی در کار باشد. (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۹) پیازه معتقد است هر رفتاری دارای یک جنبه احساسی یا فعال و یک جنبه ساختاری یا شناختی است و نمی‌توان یکی از جنبه‌ها را به نفع دیگری تقلیل داد. (Brugman, 2003, p. 198) مادر یا مربی تربیتی می‌تواند با بالا بردن سطح داوری اخلاقی کودکان، به آنان کمک کند تا مسائل را از زوایای مختلف بررسی نموده و با تأمل بر عواقب احتمالی ناشی از آنها، رفتارهای اخلاقی منطقی و مناسب را پیشنهاد یا انجام دهد.

۲.۲. راهکارهای انگیزشی عاطفی

راهکار عاطفی شامل احساس‌ها و عواطف درباره هدف، فکر، رخداد یا ... است و منظور از آن، اموری است که مخاطب به فعل اخلاقی تعلق خاطر داشته باشد. در ذیل به چند راهبرد مهم در بعد عاطفی رشد وجدان اخلاقی اشاره می‌شود:

الف) ایجاد رابطه محترمانه و دارای صمیمیت

یکی از مطمئن‌ترین راه‌های پرورش اخلاقیات در فرزندان، برقرار کردن یک رابطه صمیمی و سرشار از عشق است. پژوهش‌ها نشان می‌دهد کودکان، تمایل به تقلید و تبعیت از کسانی را دارند که به آنها اهمیت می‌دهند. (ملانی و جودیث، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۵۷۲) در مطالعات متعدد دیگری، ویژگی‌های ارتباطی مورد ارزیابی قرار گرفت و نشان داده شد که با سنجش‌های مربوط به ویژگی‌های جهت‌گیری علاقه‌مندی متقابل، می‌توان شاخص رشد وجدان را هم به صورت هم‌زمان و هم به صورت طولی پیش‌بینی کرد؛ به عنوان نمونه، کودکانی که روابط درون خانواده‌شان از نظر علاقه‌مندی در سطح بالایی قرار داشت، در سنجش‌های مربوط به درونی‌سازی قواعد در سنین نوپایی، پیش‌دبستانی و دبستانی، امتیاز بیشتری کسب کردند. (همان، ج ۱، ص ۴۵۴)

مادر به لحاظ روانی، فردی عاطفی و سرشار از مهر و محبت، صفا و صمیمیت است؛ زیرا ساختار وجودی مادر به گونه‌ای آفریده شده است که قدرت جذب فوق‌العاده‌ای دارد و در ابراز احساسات و عواطف، از توان بالایی برخوردار است. یکی از مصادیق رابطه عاطفی فرزند و مادر، صحبت کردن درباره ارزش‌ها و باورها است. مادر آگاه باید به دنبال یافتن مطلب اخلاقی باشد و هرگاه چنین مسئله‌ای رخ دهد، با فرزندش در این باره صحبت کند. متخصصان روانشناسی قائل‌اند مشارکت فرزند در بحث‌های خانوادگی درباره عواطف، نقش اساسی در رشد تفاوت‌های فردی در ادراک عواطف ایفا می‌کند؛ زیرا ادراک عاطفی به نوبه خود، با رشد اولیه وجدان ارتباط دارد. در یک بررسی، مادران و کودکان درباره رفتارهای خوب و بد و زندگی واقعی گفتگو می‌کردند و رشد وجدان در کودکان بر اساس مقاومت در برابر موقعیت وسوسه‌مادارانه ارزیابی شد. مادرانی که بیشتر به احساسات و ارزیابی‌های اخلاقی اشاره می‌کردند، دارای کودکانی بودند که درونی‌سازی رفتاری بیشتری نشان می‌دادند. (همان، ج ۲، ص ۵۷۶) همچنین محققان دریافته‌اند کودکانی که در استدلال اخلاقی پیشرفته‌ترند، والدینی دارند که به صورت طبیعی یا از طریق آموزش، در بحث‌ها، از کودکان خود حمایت عاطفی نموده و سؤالات چالش‌برانگیز از فرزندانشان می‌پرسند و سعی

می‌کنند استدلال کودکان خود را برمی‌انگیزانند؛ چشم‌اندازهای اخلاقی پیشرفته و انتقادی ارائه می‌کنند و آزادانه استدلال‌های کودکان خود را منعکس کرده و مجدداً ارائه می‌کنند.

(Marvin & rych, 1998, p. 11)

ب) تشویق

تشویق یکی از ابزارهای مهم تربیت است که مادر می‌تواند از آن بهره‌گیرد و کودک را به کارهای نیک علاقه‌مند کند. از قدرت تشویق، می‌توان برای جهت‌دهی اعمال و کردار کودک استفاده کرد؛ زیرا وقتی رفتارهای مطلوب و موفقیت‌آمیز بچه‌ها مورد تأیید و تشویق قرار گیرد، کمیت و تداوم این قبیل رفتارها افزایش می‌یابد؛ (افروز، ۱۳۸۴، ص ۶۸) به عبارت دیگر، از طریق رفتارهای تشویق‌آمیز، بیش از هر چیز به یک نیاز مهم کودکان، یعنی نیاز به محبت، تعلق و توجه، پاسخ داده می‌شود؛ از این رو، می‌توان شاهد بیشترین، مؤثرترین و پایدارترین اثر در رفتار آنان بود. (همان) برای مثال، مادری که فرزندش را به دلیل اینکه به کودکی کوچک‌تر از خودش کمک کرده، تشویق می‌کند و در واقع تقویت مثبت به کار برده است. برای اینکه رفتاری را به کودک بیاموزیم باید هر مرحله از ایجاد آن رفتار را قدم به قدم تقویت کنیم؛ به بیان دیگر، به رفتارهای جزئی‌تری که به رفتار نهایی منجر می‌شوند، پاداش دهیم. (کرومبولتز و کرومبولتز، ۱۳۶۷، ص ۷۴) در واقع وقتی تغییردهنده رفتار، می‌خواهد رفتاری را به کودک بیاموزد، نباید منتظر بماند تا آن رفتار به طور کامل نمایان شود و سپس کودک یا دانش‌آموز را تشویق و تحسین کند، بلکه در هر قدمی که به سوی آن رفتار برمی‌دارد باید مورد تشویق و تقویت قرار گیرد تا با برداشتن همین قدم‌های جزئی، به رفتار نهایی برسد. در این مسیر، گاهی مجبور می‌شویم که رفتاری را با اینکه کاملاً درست نیست، تنها به سبب اینکه یک قدم به رفتار نهایی نزدیک‌تر شده است، تقویت کنیم. تأثیر تقویت‌کننده‌ها در عین حال بستگی به این دارد که کودک چگونه آنها را تعبیر و تفسیر کند. اگر کودکان احساس کنند که با خواسته‌های والدین، صرفاً برای گرفتن پاداشی بیرونی موافقت کرده‌اند، بسیار کم احتمال دارد که آن رفتار را درونی کنند. بعدها وقتی که پاداشی در میان نباشد دیگر آن رفتار را نخواهند داشت. (همان، ص ۷۵)

ج) ارائه الگو

فرزندان، بسیاری از الگوهای رفتاری، خصوصیات اخلاقی، انگیزه‌ها و نگرش‌ها و ارزش‌های والدین خود را از طریق فرایندهای تقلید و همانندسازی کسب می‌کنند. (هنری ماسن، ۱۳۶۸، ص ۴۵۶) لذا یکی از مطمئن‌ترین روش‌ها برای کمک به کودکان در جهت تبدیل استدلال اخلاقی به رفتار اخلاقی مثبت، آموزش از راه ارائه الگو است. (Marvin & rych, 1998, p. 15) آموزش از طریق الگو، از نحوه رفتار ما با کودکانمان فراتر می‌رود. این امر با نحوه رفتار و صحبت ما در مورد افراد خارج از خانواده، فامیل، دوستان و غریبه‌ها نیز ارتباط دارد. الگودهی می‌تواند تأثیر مستقیم‌تری بر رشد اخلاقی کودکان داشته باشد. کودکان، با مشاهده انتخاب‌ها و واکنش‌ها و شنیدن اظهار نظرهای مادر، هنجارهای اخلاقی را می‌آموزند؛ بنابراین مادر حتی در لحظه‌های کوتاه و معمول زندگی، می‌تواند درس‌های اخلاقی و تأثیرگذاری داشته باشد. کودکان، تعاملات والدین با یکدیگر و با اعضای خانواده و سایرین را از نزدیک مشاهده نموده و از این طریق، مطالب زیادی در نحوه تعامل با دیگران می‌آموزند. اینکه چگونه با خانواده، دوستان، همسایه‌ها و غریبه‌ها رفتار می‌کنند، چه فیلم‌هایی تماشا می‌کنند و چگونه به تعارض‌های اخلاقی روزمره واکنش نشان می‌دهند، شاخص‌هایی هستند که کودک آنها را از نزدیک مشاهده می‌کند. (بوربا، ۱۳۹۱، ص ۸۶)؛ (Marvin & rych, 1998, p. 15) توصیه‌های بزرگان اسلام نیز از کسانی که در مقام الگو قرار می‌گیرند، می‌خواهد که با رفتار خود، دیگران را اصلاح کنند. امام صادق علیه السلام در اهمیت الگو و نقش آن در سازندگی دیگران می‌فرماید: «مردم را با رفتار، به حق، رهبری کن نه با زبان خویش.»^۱ (حمیری، ۱۴۱۳، ق، ص ۷۷)

۲.۳. راهکارهای رفتاری

منظور از راهکارهای رفتاری، اموری است که رفتار کودک را به سمت انجام وظایف و فضایل و مسئولیت‌های اخلاقی هدایت می‌کند. در ذیل با تکیه بر راهبردهای رفتاری، رشد وجدان مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. «كونوا دعاة الناس بأعمالكم و لا تكونوا دعاة بالسننكم».

الف) توقع و مطالبه‌گری رفتار درست از کودک

مطالبه‌گری چیزی ورای الزام کودکان به رفتارهای خاص است؛ به نحوی که در تمامی برخوردها، طوری با او رفتار شود که او خوب است و چون خوب است از او جز انتظار خوب عمل کردن، نمی‌رود و حتی اگر کودک خلاف کرد ناشی از اشتباه و غفلت بوده و نه خواست قلبی. متخصصان دریافته‌اند مطالبه‌گری مؤثر، مستلزم سه جزء اصلی است: اول اینکه، مادر بایستی اهداف بالا و واقع‌گرایانه‌ای برای کودکش تنظیم کنند. این کار، موجب می‌شود کودک از رفتارهایی که به طور منطقی از او انتظار می‌رود، آگاهی داشته باشد. کودکانی که والدینشان انتظارات ناچیزی از آنها دارند، انتظارات ناچیزی از خود خواهند داشت. همچنین انتظارات نامعقول و سطح بالا هم سبب ناامیدی و احساس شکست در کودک می‌شود. (Marvin & rych, 1998, p. 14-15) دوم اینکه مادر برای کسب این اهداف، باید به قدر کافی از کودکان حمایت کند و سوم اینکه، مادر باید بر تحقق این انتظارات توسط کودک، نظارت نماید. (همان) بهترین توقعات اخلاقی، آنهایی هستند که در عین آنکه والا هستند، قابل دسترس نیز بوده و به وضوح به کودک توضیح داده شوند. برای نمونه، مادر اگر خواهان ایجاد صداقت و راستی میان اعضای خانواده است، پس از آنکه این انتظار معین شد باید بر این خواسته خود اصرار ورزیده و از موضع خود عقب ننشیند. مطالبه‌گری اگر به خوبی و به نحو با ثباتی انجام گیرد، کودکان خود مهارگری، نوع دوستی و عزت نفس بیشتری به دست خواهند آورد. همچنین برای افزایش حس خودپنداره مثبت در کودک، باید برای فعالیت‌های تحسین برانگیز آنها ارزش و اهمیت قائل شد و فرصت خودآزمایی و امتحان کردن را برای آنان فراهم کرد. خودپنداری‌های خوب با رفتار خودشکوفایی همراه می‌شود و فرد می‌تواند با اطمینان به اینکه ارتباطش با محیط ثمربخش است، به تعامل با محیط بپردازد. فرد خودشکوفای، با محیط خود، به خوبی رابطه برقرار می‌کند و فرصت‌های نشو و نمو و افزایش توان خود را یافته و بدون تردید به رشد دیگران کمک می‌کند. (جریس و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۳۷۲)

ب) تکرار و تمرین

برای ایجاد عادت معقول، مربی با تمرین‌های خاصی، مربی را یاری می‌کند تا به تکرار ارزش‌ها و مطالب آموخته شده بپردازد. در اینجا مقصود از تمرین آن است که با تکرار و تمرین، می‌توان به مرتبه‌ای رسید که فضایل اخلاقی تبدیل به ملکات شوند. (دیلمی، ۱۳۷۹، ص ۳۰۸) پیاژه، در شمار عوامل تحول روانی، علاوه بر رشد داخلی و تعاملات اجتماعی، تمرین و تجربه اکتسابی را یک عامل مستقل می‌داند. (پیاژه، ۱۳۶۷، ص ۳۶-۳۷) پس از طی مرحله تکرار و تمرین، ارزش‌ها به صورت عادت درمی‌آیند. البته عادت‌تی که پایه و اساس معقول دارند؛ چنان‌که به فرموده امیرالمؤمنین علیه السلام: «عادت و طبیعت سرشت دوم است.» (آمدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۲۰) بنابراین مادر باید به فرزندش فرصت زیادی برای تمرین مهارت جدید دهد و تلاش و کوشش‌های او را در کسب مهارت‌ها، همواره تشویق و حمایت کند.

ج) ایفای نقش

ایفای نقش، در ساده‌ترین شکل خود، درافتادن با مسائل به‌طور عملی است. در این فرایند، مسئله مشخص می‌شود و فعالیت‌هایی صورت می‌گیرد و مجموعه فعالیت‌های عملی - فکری به بحث گذاشته می‌شوند. در روش ایفای نقش، ضمن آنکه کودک در شناخت و درک دیگران تجربه‌هایی می‌اندوزد، حالت خودمحوری او نیز رو به نقصان می‌رود. (کارتلج و میلبرن، ۱۳۶۹، ص ۱۵۴) مادر باید بر اساس هدف و سن و توان کودک، موضوعی اخلاقی یا دینی انتخاب و با مهارت لازم، کودک را جهت ایفای نقش آماده کند و خود نیز نقش هدایت‌کننده را ایفا نماید تا کودک از طریق مشاهده یا ایفای نقش، ارزش‌های نهفته در نقش را فرا گرفته و از ضد ارزش‌ها دوری جوید.

نتیجه‌گیری

با توجه به اهمیت وجدان اخلاقی در بروز رفتار، آموزش آن از سنین اولیه توسط مادر ضروری است. روشی که محقق در این نوشتار برای آموزش وجدان اخلاقی ارائه نموده، برداراً بودن شخصیتی سالم و دینی برای مادر، جهت شناخت مسائل تربیتی و شکل‌گیری وجدان

اخلاقی تأکید می‌کند. راهکارهایی که در پژوهش بیان شد، حاکی از آن است که مادر در سه حیطة اعطای بینش، تقویت انگیزه و اصلاح رفتار، نقش مهمی ایفا می‌کند. واکنش مادر در برابر امور غیراخلاقی، جلوگیری از رفتارهای خلاف اخلاق و آموزش دادن و تبیین ادله دقیق و توجیحات متناسب با رشد، درک اخلاقی کودکان را افزایش می‌دهد. همچنین مادر در روابط عاطفی و تعامل محبت‌آمیز او با کودک، رشد اخلاقی کودکان را آسان می‌کند؛ از این رو، تأکید می‌شود مادر باید به نقش مهم خود در شکل‌گیری هویت فرزندان توجه کند و زمانی این مهم میسر می‌گردد که مادر نسبت به وظایف خود و نیازهای فرزندان آگاهی داشته باشد و با الگوهای رفتاری که ارائه می‌دهد، سرمشق‌هایی برای همانندسازی کودک فراهم سازد و با رفتارهای خود، موقعیت‌هایی ایجاد کند که رفتارهای اخلاقی در فرزندان را برانگیزاند.

فهرست منابع

الف) فارسی

- قرآن کریم

۱. افروز، غلامعلی، چکیده‌ای از روانشناسی تربیتی کاربردی، تهران: انجمن اولیا و مربیان، ۱۳۸۴.
۲. آمدی، عبدالواحد بن محمد، غررالحکم و درر الکلم، مترجم: هاشم رسولی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
۳. بوربا، میکله، پرورش هوش اخلاقی، ترجمه فیروزه کاوسی، تهران: انتشارات رشد، ۱۳۹۱.
۴. پیازه، ژان، دیدگاه پیازه در گستره تحول روانی، ترجمه و گردآوری از منصور و پریخ دادستان، تهران: نشر ژرف، ۱۳۶۷.
۵. جریس، بروس و ویل، مارشا و کالهن، امیلی، الگوهای تدریس، ترجمه محمدرضا بهرنگی، تهران: کمال، ۱۳۹۱.
۶. جعفری، محمد تقی، وجدان، قم: انتشارات تهذیب موسسه علامه جعفری، ۱۳۸۱.
۷. حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الاسناد، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۳ ق.
۸. حییم، سلیمان، فرهنگ لغت فارسی انگلیسی، تهران: انتشارات بروخیم، ۱۳۴۹.
۹. خسروی، زهره و باقری، خسرو، «راهنمای درونی کردن ارزش‌های اخلاقی از طریق برنامه درسی»، مطالعات برنامه درسی، ش ۲، ۱۳۸۷ (۸۱-۱۰۵).
۱۰. دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه دهخدا، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۱۱. دیلمی، احمد آذربایجانی، اخلاق اسلامی، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۷۹.
۱۲. رفیعی، بهروز، آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن، تهران: سمت، ۱۳۸۸.
۱۳. سیف، علی اکبر، روانشناسی پرورشی، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۷۵.
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰.
۱۵. کرومبولتز، جان دی و کرومبولتز، هلن بی، تغییر دادن رفتارهای کودکان و نوجوانان، ترجمه یوسف کریمی، تهران: انتشارات فاطمی، ۱۳۶۷.
۱۶. کارتلج، میلیرن، جی اف، آموزش مهارت‌های اجتماعی به کودکان، ترجمه محمدحسین نظری نژاد، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹.
۱۷. محمد خلیفه، عبدالطیف، بررسی روانشناسی تحول ارزش‌ها، ترجمه سید حسین سیدی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸.
۱۸. مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۲.
۱۹. _____، جامعه و تاریخ از نگاه قرآن، تهران: چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۰. _____، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.

۲۱. مطهری، مرتضی، فلسفه اخلاق، قم: صدرا، ۱۳۹۰.
۲۲. میلانی، کیلن و جودیث، اسمتانا، رشد/اخلاقی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
۲۳. هاشمی رکاوندی، سید مجتبی، تربیت و شخصیت اسلامی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲.
۲۴. هنری ماسن، پاول، رشد و شخصیت کودک، ترجمه مهشید یاسایی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۰.

ب) لاتین

1. Brugman, Daniel, "The Teaching And Measurement Of Moral Judgment Development, Journal Of Moral Education", Vol,32, No 2, 2003.
2. Hardy, S. A. & Carlo, G. "Identity as a source of moral motivation. Human Development", 48, 2005, 232-256
3. Kirchenbaum, Haward, "A Comprehensive Model For Values Education And Moral Education", phi Delta Kappa, 1992, V 73, N10,
4. Marvin W. Berkowitz and John H. Grych, "Fostering Goodness: Teaching Parents to Facilitate Children's Moral Development", 1998.
5. Tomei, L.A., "Taxonomy for the technology domain", London: informationscience publishing, 2005.

معرفی انجمن علمی پژوهشی

مطالعات زن و خانواده

انجمن علمی پژوهشی مطالعات زن و خانواده به منظور حمایت، تقویت و ترویج فرهنگ پژوهش در موضوع زن و خانواده، ارتقای روحیه و بنیه علمی طلاب مستعد، فراهم آوردن زمینه های مناسب برای فعالیت های گروهی علمی - پژوهشی در این زمینه، در تاریخ ۹۴/۱۱/۱۳ فعالیت خود را آغاز کرده و تا پایان سال ۹۸ دارای ۶۲ عضو بوده است.

موضوع مطالعات زن و خانواده به عنوان یک موضوع میان رشته ای در حوزه های مختلف مورد مطالعه قرار می گیرد. تشکیل یک انجمن با این عنوان، زمینه مساعدی جهت بازشناسی، بازنگری و تقویت مباحث زنان، نظریه پردازی و توسعه و تعمیق علمی در این موضوع مهم را فراهم می کند.

اهم فعالیت های انجام شده انجمن مطالعات زن و خانواده تا پایان خرداد سال ۹۹:

برگزاری جلسه مجمع عمومی و گردهمایی؛

- برگزاری جلسه اعضای انجمن با مدیریت محترم جناب حجه الاسلام والمسلمین مدنی؛
- برگزاری انتخابات و تعیین نامزدها؛

برگزاری ۲۰ جلسه شورای منتخب؛

- برگزاری ۶ جلسه راهبردی با استاد مشاور؛
- برگزاری کارگاه تخصصی با عنوان «شبکه مفاهیم عفاف»، «تاثیر برداشت های ناصواب

- از مفهوم قوامیت در خشونت علیه زنان»، «بررسی شبهات فقهی خشونت علیه زنان»؛
- برگزاری نشستهای تخصصی: سلسله نشستهای «اسلام، علوم اجتماعی و جنسیت» (همکاری با گروه علمی مطالعات زنان)، نشست «تحولات سبک زندگی زن غربی از گذشته تاکنون»، نشست مساله شناسی مطالعات زنان (راهبرد گرایشی یا میان رشته ای)، نشست «جایگاه مطالعات زنان در مطالعات اسلامی»، «عدالت جنسیتی»، «نقد و بررسی لایحه تامین امنیت زنان در برابر خشونت»، «تبیین شبکه مسائل عفاف»، «نقش کنشگران فمینیسم در وضعیت حجاب در ایران»، «تحلیل ابعاد قتل دختر تالشی و واکنش های پیرامون آن»
- برگزاری کرسی آزاد اندیشی: «پوشش بانوان طلبه»
- برگزاری جلسه پرسش و پاسخ: « طرح رفعت خانواده در منظومه فکری مقام معظم رهبری (حفظه الله) »، « مفهوم شناسی تبرج و ملاک های تشخیص آن»
- همکاری در برگزاری سلسله نشست زن غربی با عناوین: زن غربی جنسیت و هویت؛ نشست زن غربی، ازدواج و خانواده؛ زن در اندیشه فلاسفه غربی؛ زن غربی، ساختار اشتغال و سرمایه اقتصادی؛ زن
- در نگاه جامعه شناسان غربی؛ زن غربی و ساختارهای حقوقی (۱) و (۲)؛
- ارائه مقالات جهت چاپ در نشریه داخلی؛

بازدید از مرکز تحقیقات زن و خانواده؛

- فعالیت در فضای مجازی: تشکیل گروه در ایتا و جذب دانش پژوهان و پژوهشگران مطالعات زن و خانواده از سایر مراکز آموزشی و مدیریت مباحثات و طرح مسائل و دعوت از اساتید برای هدفمند ساختن مباحث و پاسخگویی به سوالات
- همکاری با سایر موسسات: برای استفاده بهتر اعضا انجمن از دوره های مجازی، تبلیغ و به اشتراک گذاری لینک جلسات آموزشی در موضوعات زن و خانواده با هماهنگی با سایر موسسات و پژوهشکده ها