

## وجودشناسی خانواده

### نمونه‌ای از کاربرد فلسفه صدرایی در مطالعات اجتماعی

حسین سوزنچی\*

#### چکیده بحث

در طبقه‌بندی سنتی علوم، علم «تدبیر منزل» در عرض و مستقل از علم «سیاست مدن» قرار می‌گرفت. اما در دوره مدرن عملاً تفاوت بنیادین موضوع «خانواده» با «جامعه» نفی می‌شود و مباحث مربوط به خانواده صرفاً از منظر فردی محض یا همچون یکی از روابط اجتماعی و مدنی انسانها (با عناوینی همچون روان‌شناسی خانواده یا جامعه‌شناسی خانواده) مورد بحث قرار می‌گیرد. مساله این است: آیا خانواده همانند اغلب سازمانها و شرکت‌های اجتماعی فقط ناشی از یک اعتبار و قرارداد اجتماعی است یا ابعاد وجود شناختی‌ای در پس این واقعیت نهفته است؟

در این مقاله تلاش شده از منظر وجودشناختی نگاهی به پدیده‌ای به نام خانواده و در واقع نگاهی به بُعد خانوادگی وجود انسان افکنده شود؛ اما با توجه به نامتعارف بودن ترکیب «وجودشناسی» و «خانواده» لازم بوده که ابتدا بحثی کلی درباره «نگاه وجودشناسانه» به اشیا مطرح گردد، سپس امکان فلسفی «وجودشناسی خانواده» اثبات گردد و با استخراج برخی از لوازم نگاه وجودشناختی ماتریالیستی که بر فضای مطالعات مدرن حاکم است، به اهم استلزامات وجودشناختی فلسفه صدرایی در عرصه شناخت خانواده اشاره شود و از باب نمونه به برخی از ثمرات شیوع این نگاه در عرصه مطالعات حقوقی اشاره شود تا معلوم گردد که این نگاه می‌تواند زیربنای معرفتی لازم برای رفع بحران خانواده و تقویت پیوند خانوادگی در زندگی معاصر را تدارک بیند.

**کلیدواژه‌ها:** وجودشناسی، خانواده، بحران خانواده، تدبیر منزل، فلسفه اسلامی، فمینیسم، اومانیسم، لیبرالیسم،

روان‌شناسی خانواده، جامعه‌شناسی خانواده

## مقدمه

در طبقه‌بندی‌های سنتی علوم، پس از اینکه کلیه دانشها را به دو دسته حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌کردند، در تقسیم شاخه‌های حکمت عملی، با تفکیک «مسائل خانوادگی» از «مسائل فردی و اجتماعی»، سه زیرشاخه «اخلاق»، «تدبیر منزل» و «سیاست مدن» را برای حکمت عملی قرار می‌دادند.<sup>۱</sup> اما در دوره مدرن، اغلب، خانواده ذیل نهادهای اجتماعی و مدنی دیده می‌شود، تا جایی که یکی از جملات رایج در تحلیل اهمیت خانواده این است که «خانواده مهمترین نهاد جامعه است». مساله این است: آیا خانواده تفاوتی ماهوی و بنیادین با سایر نهادهای جامعه دارد و یا اینکه همانند سایر نهادهای مدنی است و صرفاً چون اولین واحد اجتماعی است (یعنی اولین جایی است که انسان پس از گام نهادن در این دنیا رابطه با دیگران را تجربه می‌کند) اهمیت بیشتری از سایر نهادها پیدا می‌کند؟<sup>۲</sup> آیا خانواده فقط ناشی از یک اعتبار و قرارداد اجتماعی است یا ابعاد وجود شناختی‌ای در پس این واقعیت نهفته است؟

در این مقاله می‌خواهیم از منظر وجودشناسی صدرایی نگاهی به پدیده‌ای به نام خانواده و در واقع نگاهی به بُعد خانوادگی هویت انسان بیندازیم و آن را از بُعد اجتماعی هویت وی جدا کنیم؛ اما با توجه به نامانوس بودن ترکیب «وجودشناسی» و «خانواده» به نظر می‌رسد لازم است پیش از ورود در دیدگاه صدرایی، خود این ترکیب شرح داده شود و باز به نظر می‌رسد نیاز است برای درک این معنا، ابتدا بحثی کلی درباره «نگاه وجودشناسانه به اشیا» مطرح گردد.

## نگاه وجودشناسانه و امکان وجودشناسی مضاف

غالباً چنین گمان می‌شود که وجودشناسی<sup>۳</sup> فقط شامل بحثهای پیرامون مطلق وجود می‌شود (یعنی همان فلسفه اولی<sup>۴</sup>) اما در یک تحلیل عمیق معلوم می‌شود که می‌توان علاوه بر ارائه محتوا، وجودشناسی را به عنوان یک روش نیز به کار گرفت و با نگاه وجودشناسانه به اشیای خاص هم نگریست. توضیح مطلب اینکه بررسی پدیده‌ها در سه رده معرفتی ممکن می‌باشد:

رده اول رویکرد مصداقی و تجربی به پدیده‌هاست.<sup>۵</sup> پدیده‌ها (که این عبارت، شامل انسانها نیز می‌شود) یک حیثیت تجربی و مصداقی دارند، حیثیتی که موجودیت آنها غالباً در روابط حسی و مادی آنها با سایر اشیا مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. وقتی می‌گوییم «آب در دمای صد درجه می‌جوشد»، «نور با سرعت  $x$  در فضای  $y$  حرکت

۱. مثلاً ر.ک: جوادی آملی، ریحی مختوم، ج ۱، ص ۱۲۳.

۲. توجه به این مطلب در تفاوت این دو مبنا در تحلیل خانواده را مدیون شهید مطهری هستم. ر.ک: مطهری، یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۵، ص ۱۹۴.

3 . Ontology

4 . Metaphysic

5 . extensional approach

می‌کند»، «سلولهای عصبی، داده‌های حسی را به مغز منتقل می‌کنند»، «بیکاری X درصد در شیوع اعتیاد به مواد مخدر مؤثر است» و ... ، در حال صحبت از حیثیت تجربی و مصداقی پدیده‌ها می‌باشیم. این گزاره‌ها که نمونه‌هایی از گزاره‌های رایج در علوم تجربی هستند، همگی به حیثیت مصداقی پدیده مورد نظر، یعنی به آن پدیده از حیث رابطه‌ای که در عالم مادی و تجربی با سایر اشیا برقرار می‌کند، توجه دارد. با توجه به همین حیثیت پدیده‌هاست که علوم تجربی دستمایه‌ای برای تولید فناوری فراهم می‌سازد.

رده دوم مطالعه اشیا، رویکرد مفهومی و ماهوی به اشیاست.<sup>6</sup> تمامی پدیده‌ها یک ذات و ماهیتی دارند که می‌توان این ماهیت آنها را فی حد نفسه و جدای از روابط و تأثیر و تأثراتی که با سایر اشیا برقرار می‌کنند، مورد ملاحظه قرار داد. به نظر می‌رسد پدیدارشناسی هوسرل دنبال چنین نگاهی به پدیده‌هاست. در این نگاه، روابط اشیا و تأثیر و تأثرات بین آنها نفی نمی‌شود، بلکه داخل پراگماتیک قرار می‌گیرد و تلاش می‌شود ذات و ماهیت خود شیء مورد تحلیل قرار گیرد. به تعبیر دیگر، در این ملاحظه، از وجود خارجی (یعنی حیثیت مصداقی اشیا) صرف نظر می‌شود و پژوهشگر درصدد دست یافتن به ذات موضوع مورد نظر خویش است.<sup>7</sup> ماهیت و ذات انسان چیست؟ ماهیت کاغذ چیست؟ ماهیت حرکت چیست و ... . برخی همچون هایدگر بر این باورند که ارسطو در فلسفه این رویکرد را که می‌توان رویکرد ذات‌گرایی<sup>8</sup> نامید تاسیس کرد و این اقدام وی سد باب تفکر عمیق فلسفی (یعنی رده بعدی مطالعه اشیا) گردید.<sup>9</sup>

## 6 . intentional approach

7 . «اصل بنیادی پدیدارشناسی این است که بدون اتکا به هر نوع گواه تجربی ممکن است به ماهیت حقیقی اشیا دست یافت. هیچ تجربه‌ای یا مشاهده‌ای علمی، من جمله روانشناسی، نمی‌تواند این ماهیات را ابطال (یا تصدیق) کند؛ زیرا که آنها مقدم بر تمامی تجارب هستند. ... آنچه محقق انجام می‌دهد روشی است که هوسرل نامش را اپوخه (Epoche) یا «در پراگماتیک گذاشتن» می‌گذارد: محقق محتواهای آگاهی را آنچنان که ظاهر می‌شوند مد نظر قرار می‌دهد، اما قضاوت در این باره را که آیا آنها حقیقی یا کاذب هستند به حال تعلیق درمی‌آورد. به عبارت دیگر، محقق تجربه را، نه به عنوان تجربه، بلکه صرفاً به عنوان شکلی ناب از آگاهی مد نظر قرار می‌دهد. افزون بر این، هوسرل معتقد بود که این تجارب شامل اشکال ناب یا ماهیات هستند، زیرا که محقق مستمراً چیزها را به عنوان کلیات مد نظر قرار می‌دهد درحالی‌که واقعیت تجربی همواره خود را به صورت جزئیات نشان می‌دهد. به عنوان مثال، زمانی که کسی دو شیء را می‌بیند که هر دو سرخ هستند، درمی‌یابد که آنها دارای یک رنگ هستند، هرچند هیچ راهی وجود ندارد که این امر از خود تجربه استنتاج شود، زیرا که تجربه همواره با اتکاء به برخی اشیا خاص رخ می‌دهد، و آدمی قادر نیست که دو چیز را با یکدیگر مقایسه کند و آنها را سرخ بداند، مگر اینکه از قبل برداشتی کلی و عام از سرخ داشته باشد و آن را به آن دو شیء اطلاق کند. بدین ترتیب، هوسرل بر آن شد که همه ماهیات ناب را فهرست کند، ماهیاتی که ساختار مطلق این جهان را تشکیل می‌دهند. هرچند او روش تجربه‌گرایی را در مفهوم معمول آن رد کرد، با این حال اصطلاحاً «به گونه تجربی» عمل نمود. فیلسوف پیشاپیش نمی‌داند که این ماهیات چیستند: او با در پراگماتیک نهادن یک شکل از تجربه پس از شکل دیگر باید آن ماهیات را بیابد و سپس یافته‌ها را فهرست کند.» (کالینز، جامعه‌شناسی آگاهی : هوسرل ، شوتس ، گارفینکل . فصلنامه ارغنون، ش ۱۷، بهار ۱۳۷۷)

## 8 . essentialism

## 9 . Heidegger, Basic Writings (Being & Time), p42.

اما رده بالاتری برای مطالعه اشیا وجود دارد و آن رده وجودی یا وجودشناختی پدیده‌هاست. در این مرحله دوباره به حقیقت اشیا برمی‌گردیم اما این حقیقت نه در حد مرتبه حسی آنهاست که اغلب در رابطه مادی اشیا با همدیگر تجلی می‌کند و مورد پژوهشهای مصداقی و تجربی واقع می‌شود، و نه ناظر به ماهیت و ذات ماهوی اشیا است که محل تباین و افتراق هر ذاتی از ذات دیگر می‌باشد، بلکه درک این حقیقت ناشی از کنکاش در وجود حقیقی اشیا و یا به تعبیر دیگر، حقیقت وجودی اشیا جدای از حتی تعینات ماهوی آنهاست. در اینجا است که تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت، به عنوان امری فراتر از تمایز منطقی (= مفهومی) وجود و ماهیت، رخ می‌نماید<sup>۱۰</sup>، و همین شاید ممیزه اصلی فلسفه اسلامی در قبال فلسفه‌های یونانی، بویژه فلسفه ارسطویی<sup>۱۱</sup> می‌باشد. با این تحلیل است که وقتی نوبت به ملاصدرا می‌رسد معلوم می‌شود موضوع حقیقی فلسفه اولی (یعنی موجود بماهو موجود) همان وجود محض (وجود بماهو وجود) است<sup>۱۲</sup>، و فلسفه اسلامی، رهایی از نگاه ماهوی به اشیا را - که با طرح فارابی درباره تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت شروع شده بود- با اصالت وجود ملاصدرا، به اوج خود رساند. در این مرتبه از شناخت، انسان می‌خواهد وجود بماهو وجود را بشناسد و البته قطعاً مقصود از وجود بماهو وجود، مفهوم وجود نیست، بلکه حقیقت عینی وجود است<sup>۱۳</sup>؛ و قطعاً مقصود از حقیقت عینی وجود، وجهه مادی موجودات نمی‌باشد. به نظر نگارنده، ملاصدرا با طرح مسأله اصالت وجود در برابر اصالت ماهیت، نشان می‌دهد که نه فقط خود

۱۰. برای توضیح این دو نوع تمایز و تفاوت‌های آنها، ر.ک: رضا اکبریان، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر.

۱۱. در فلسفه ارسطویی چنین تمایزی برقرار نیست و تمایز وجود و ماهیت فقط یک تمایز مفهومی است؛ لذا است که در این فلسفه، موجود بماهو موجود به عنوان جوهر نگریسته می‌شود: «در واقع، آنچه که از دیرباز و اکنون و همیشه جستجو شده و همیشه مایه سرگشتگی است، این است که وجود چیست و این بدان معناست که جوهر چیست» (ارسطو، متافیزیک، کتاب هفتم، ص ۲۰۸) و بر همین اساس است که خدا نیز به عنوان یک جوهر مورد بحث قرار می‌گیرد (برای بحث بیشتر در این باره، ر.ک: دیباجی، جوهر در فلسفه ارسطو، کیهان فرهنگی، ش ۲۲۷، تیر ۱۳۸۴)؛ در حالی که اگر تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت پذیرفته شود، معنی دارد که خداوند موجود باشد، اما وجود او وجود جوهری نباشد؛ و در واقع، فرض وجود ذات و هویتی که ماهیت ندارد، فرض ممکن می‌گردد؛ لذا است که در فضای فلسفه اسلامی، خداوند ذات و هویت و تعیین و تشخیص دارد، اما ماهیت ندارد.

۱۲. به نظر می‌رسد علت اینکه ابن‌سینا می‌گوید که چهل بار مابعدالطبیعه ارسطو را خواندم و نفهمیدم تا شرح فارابی بر آن (الإبانه عن غرض ارسطاطالیس فی کتاب مابعدالطبیعه) را خواندم و فهمیدم (بیهقی، تتمه صوان الحکمه؛ به نقل از دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، مقاله ۵۹۹)، همین نکته باشد. در مابعدالطبیعه ارسطو ردپایی از تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت مشاهده نمی‌شود و لذا خالقیت به مفهوم عمیق فلسفی آن ممکن نیست و در حد ایجاد صورت در ماده اولیه می‌باشد؛ اما با این تمایز که فارابی اول بار مطرح کرد، خالقیت، تبیین فلسفی پیدا می‌کند و رابطه خدا با عالم، از حد رابطه یک جوهر با جوهر دیگر (که در برهان حرکت ارسطو مطرح می‌شود)، به حد رابطه واجب‌الوجود با ممکن‌الوجود (برهان وجوب و امکان) ارتقا می‌یابد.

۱۳. مثلاً: ر.ک: صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ص ۱۴-۱۵؛ و تعلیقه هیدجی بر صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، ص ۲۴ و ۲۷؛ برای بحثی درباره تفاوت اینکه موضوع فلسفه، وجود بماهو وجود باشد، یا موجود بما هو موجود، ر.ک: جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۱، ص ۱۷۲-۱۷۳.

۱۴. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ص ۶.

وی، بلکه هر فیلسوفی (همچون ابن سینا که اصلاً این بحثها برایش مطرح نبوده و حتی شیخ اشراق که متهم به طرفداری از اصالت ماهیت است<sup>۱۵</sup>) وقتی به حوزه فلسفه اولی و وجودشناسی گام می‌نهد، ناگزیر است از عرصه رویکرد ماهوی بالاتر رود و به حقیقت وجودی اشیا نظر کند؛ و باز به نظر نگارنده، هنگامی که هایدگر «تقدم وجودشناختی پرسش از وجود»<sup>۱۶</sup> را مطرح می‌کند<sup>۱۷</sup>، در حال گذر از رویکرد ماهوی هوسرل و ارسطو است و وقتی «تقدم وجودی پرسش از وجود»<sup>۱۸</sup> را مطرح می‌کند<sup>۱۹</sup>، درصدد طرح نگاه وجودشناختی به اشیا خاص (انسان) است.<sup>۲۰</sup>

اما در ادبیات فلسفه اسلامی و حتی فلسفه صدرایی شاید در ابتدا این تعبیر «وجودشناسی اشیا»، تعبیری پارادوکسیکال به نظر برسد: وجودشناسی با وجود بماهو وجود سر و کار دارد، در حالی که اشیا تعینات خاص وجودند و بررسی آنها، دیگر بررسی وجود بماهو وجود نخواهد بود؛ بلکه بررسی وجودات خاص خواهد بود. به نظر نگارنده، تلقی فوق شاید یکی از عوامل اصلی رکود فلسفه اسلامی و عدم استفاده و بهره‌گیری از آن در حوزه سایر مطالعات بوده است. تفصیل این بحث جای دیگری می‌طلبد؛ فقط برای رفع استبعاد مطلب چند شاهد مثال که ضرورت و امکان رویکرد وجودشناسانه به اشیا خاص را نشان می‌دهد ارائه می‌کنم:

۱- اثبات مبادی علوم بر عهده فلسفی اولی است، و به تعبیر دیگر در نظام شبکه علوم، هر علمی مبادی تصویری و تصدیقی‌ای دارد که اثبات آنها بر عهده علم اعلا‌ی آن است و این سلسله به فلسفه اولی ختم می‌شود. پس فلسفه اولی لااقل به اثبات موضوع سایر علوم می‌پردازد.<sup>۲۱</sup> آیا بحث از مبادی علوم (خصوصاً موضوع هر علم) بحث از یک پدیده خاص نیست؟

۲- همواره فلسفه اسلامی و بویژه فلسفه صدرایی بلافاصله از بحث فلسفه اولی به مبحث الهیات کشیده شده است. برخی سعی کرده‌اند این مطلب را با یک تفسیر غیر معرفتی حل کنند و بگویند فقط گرایشات کلامی فیلسوفان مسلمان موجب چنین رویکردی شده است. اما این نفهمیدن درست مساله فلسفی است. البته دغدغه کلامی فیلسوفان

---

۱۵. بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت در زمان شیخ اشراق مطرح نبوده است. شیخ اشراق استدلالاتی در باب اعتباریت وجود دارد (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۶۴-۶۶) که بعدها عده‌ای آن را شاهی بر طرفداری وی از اصالت ماهیت قلمداد کرده‌اند؛ در حالی که بحث وی بحث در باب اعتباریت مفهوم وجود است و این مطلبی است که خود ملاصدرا نیز بدان قائل است (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۱، ص ۶۴-۶۵). حقیقت این است که خود شیخ اشراق نیز با همین نگاه وجودشناسانه به تحلیل امور عالم می‌پردازد و مثلاً حقیقت نفس را کاملاً وجودی تحلیل می‌کند و تصریح دارد که «النفس و مافوقها انیات محضه و وجودات صرفه». وجود چنین جمالاتی نشان می‌دهد اتهام اصالت ماهوی زدن به وی اتهام نادرستی است.

16. The ontological priority of the question of Being

17. Heidegger opts. p45.

18. The ontic priority of the question of Being

19. Ibid. p45-58.

۲۰. برای توضیح بیشتر تفاوت این دو نگاه، ر.ک: پاورقی‌های David Farrell Krell بر: پیشین، ص ۵۳-۵۴.

۲۱. ابن سینا، الهیات شفاء. فصل اول؛ و نیز: صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۱، ص ۲۵.

مسلمان موجب گردیده که سراغ موضوعی به نام «خدا» بروند، اما اتفاقاً در همین جا کاملاً همان استدلالها و بحثهای وجودشناختی که در فلسفه اولی بحث شده، حضور دارد، به نحوی که غالباً انسان نمی‌تواند بین حیثیت وجودشناختی و الهیاتی یک بحث تفکیک کند. اینجا همانجاست که فلاسفه مسلمان درباره موضوع خدا به نحو وجودشناختی بحث می‌کنند و نه با رویکرد ماهوی. در اینجا شاید اشکال شود که خدا ماهیت ندارد و بحث ماهوی درباره او ممکن نیست. اما دقیقاً همین جمله محل بحث است: اینکه خدا - در فلسفه، و نه در عرفان - یک موجود خاص و مشخص است ولی در عین حال ماهیت ندارد، و لذا باید به نحو وجودشناختی درباره‌اش بحث کرد، نشان می‌دهد که برخی از امور خاص و مشخص (لااقل خدا) در عالم یافت می‌شود که نه تنها می‌توان، بلکه باید با رویکرد وجودشناختی (که همان بررسی وجود بماهو وجود است) آن را بررسی کرد. اتفاقاً بحثهای متکلمان کاملاً حکایت از آن دارد که آنها رویکردی ماهوی در خداشناسی داشته‌اند و لذاست که امثال فخر رازی صریحاً از ماهیت داشتن خداوند (ماهیت مجهوله‌الکنه) دفاع می‌کنند، چرا که تلقی‌ای از رویکردی و رای رویکرد ماهوی نداشته‌اند.

۳- وقتی ملاصدرا بحث اصالت وجود را عمیقاً مطرح کرد، معلوم گردید که باید بسیاری از موضوعاتی که ناخودآگاه به خاطر غلبه نگاه ماهوی در ذیل مباحث دیگر مطرح می‌شدند، به دایره مباحث اولی فلسفه وارد شوند. نمونه بارز آنها مباحث نفس، علم و حرکت می‌باشد؛ که این سه قبلاً ذیل اقسام ماهوی موجودات (یعنی اولی ذیل مبحث جوهر، و دومی ذیل مبحث کیف نفسانی و سومی به عنوان یکی از مقولات نه‌گانه عرضی) مورد بحث قرار می‌گرفتند؛ اما ملاصدرا نشان داد که همه آنها مستقیماً قابل بحث و بررسی وجودشناختی هستند.

۳- بحثهای هایدگر نیز می‌تواند مصداق خوبی از این بحثها باشد: هایدگر در پی تحلیل حقیقت انسان است. او اگرچه به یک معنا خود را وامدار پدیدارشناسی هوسرل می‌داند، اما برخلاف هوسرل، نه تنها وجود انسان را داخل پراتنز نمی‌گذارد، بلکه تمام تحلیل خود را ناظر به وجود انسانی<sup>۲۲</sup> می‌کند. <sup>۲۳</sup> علت این است که آن وجودی که هوسرل داخل پراتنز می‌گذاشت وجود حسی و تجربی موجودات (و در واقع به منظور فرا رفتن از تحلیل مصداقی و تجربی اشیاء) بود؛ نه حقیقت وجودی اشیاء که هوسرل به آن سطح از تحلیل نرسید. بدین سان است که هایدگر اصرار دارد بر اینکه وجود انسان غیر از ماهیت اوست و می‌خواهد با شیوه وجودشناختی به بررسی حقیقت انسان پردازد.

نکته مهمی که در اینجا باید اشاره شود این است که اساساً این نگاه وجودشناختی کاملاً سایه خود را بر دو رویکرد قبلی می‌گذارد. یعنی ما چه بخواهیم و چه نخواهیم، چه متوجه باشیم و چه نباشیم، یک نگاه وجودشناختی به عالم داریم. فلسفه برای ما نگاه وجودشناختی ایجاد نمی‌کند، بلکه تلاشی است برای اصلاح و منقح کردن نگاه وجودشناختی ما به عالم، و سپس انتخاب رویکردهای ماهوی و مصداقی مناسب. مثلاً اگر رویکرد وجودشناختی ما

---

## 22 . Dasein

۲۳. هایدگر تصریح می‌کند که اساساً فهم وجود در گروی تعیین وجودی دازاین است:

"Understanding of Being is itself a determination of Being of Dasein". Heidegger opts. p54.

ماتریالیسم شد (یعنی وجود بماهو وجود منحصر در ماده گردید) آنگاه طبیعی است که در رویکرد مصداقی، تنها مصداق هر مفهوم و ماهیت را حیثیت مادی و حسی آن قلمداد خواهیم کرد.<sup>۲۴</sup>

### مفهوم وجودشناسی خانواده

با این مقدمه نسبتاً طولانی اکنون می‌توان مقصود از وجودشناسی خانواده را فهمید: یعنی می‌خواهیم امری به نام خانواده را از منظر وجودشناختی مورد ملاحظه قرار دهیم و با احکام عام وجود، تکلیف خود را در قبال حقیقتی به نام خانواده معلوم کنیم تا به تبع آن درک درستی از ماهیت خانواده داشته باشیم و در پی آن در رویکرد مصداقی زمینه تحقق علم تجربی مناسبی در باب خانواده‌شناسی را فراهم آوریم. البته از آنجا که خانواده هیچ شیئیت و وجودی متمایز از وجود انسانی ندارد، در واقع تعبیر صحیح‌تر این است که ما درصدد بررسی وجودشناختی حقیقت انسان هستیم، منتها از این منظر که این وجود خاص، حیثیت و شأن خانوادگی پیدا می‌کند؛ یعنی مساله ما این است که آیا این وجود خاص انسانی، یک حیثیت وجودی ویژه به نام حیثیت خانوادگی دارد، یا صرفاً در همان حیثیت شخصی و فردی وجود خویش و روابطی عَرَضی با دیگران خلاصه می‌شود.<sup>۲۵</sup> بدین ترتیب، اولین مساله پیش روی ما، امکان یا عدم امکان بحثی تحت عنوان «وجودشناسی خانواده» خانواده خواهد بود؛ اگر این حیثیت به عنوان یک یک حیثیت واقعی و وجودی قابل دفاع باشد، وجودشناسی خانواده ممکن خواهد بود؛ و اگر این حیثیت، صرفاً یک حیثیت قراردادی و اعتباری محض باشد، محلی برای این بحث نمی‌ماند.

---

۲۴. با این توضیح، اکنون می‌توان آن سخن ابتدای مقاله را درباره رویکرد مصداقی تصحیح کرد که آن توضیحی که در آنجا گذشت براساس نگاه ماتریالیستی است که علوم تجربی جدید نهفته است و گرنه بررسی مصداقی اشیا منحصر در بررسی حسی آنها نمی‌شود و همین سخن می‌تواند مدخلی باشد برای تحول‌آفرینی در علوم جدید.

۲۵. برای وضوح بیشتر این مساله، می‌توان به یکی از مسائل مبنایی مهم در حوزه جامعه‌شناسی اشاره کرد و آن بحث پیرامون اصالت جامعه است. عده‌ای قائلند که فقط فردیت در انسان اصالت دارد و جامعه صرفاً یک مفهوم انتزاعی است؛ برخی هم اصالت را به جامعه می‌دهند؛ و عده‌ای از فلاسفه اسلامی (مانند علامه طباطبایی و استاد مطهری) بر این باورند که هم فرد اصالت دارد و هم جامعه. به هر حال، آنچه بیشتر در فضای فلسفه اسلامی محل بحث واقع شده، این است که آیا علاوه بر اصالت فرد می‌توان از اصالت جامعه نیز سخن گفت. (برای مروری بر اهم مناقشات در این مساله، ر.ک: سوزنجی، اصالت فرد یا اصالت جامعه یا هر دو، بررسی تطبیقی آراء استاد مطهری و استاد مصباح یزدی، فصلنامه قیاسات، ش ۴۳، زمستان ۱۳۸۵) اکنون بحث حاضر هم از این جهت شبیه آن بحث است که: آیا علاوه بر فردیت انسان، می‌توان از اصالت بعد خانوادگی در انسان نیز سخن گفت؟

## تفاوت تبیین حقیقت خانواده در وجودشناسی صدرایی و وجودشناسی‌های ماتریالیستی

برای اینکه درک صحیحی از وجودشناسی خانواده در فلسفه صدرایی به دست آید، ابتدا ناچارم تحلیلی از نگاه ماتریالیستی به خانواده، و به تعبیر دیگر، جایگاه خانواده از منظر وجودشناسی ماتریالیستی مطرح کنم، چرا که شیوع این نگاه در جهان کنونی، مانع و حجابی برای درک صحیح مساله است.<sup>۲۶</sup>

اولین نکته در این زمینه، آن است که یکی از اقتضائات وجودشناسی ماتریالیستی، تباین بین همه امور است. در واقع، آنچه عامل اتصال حقیقی بین اشیاست، بُعد مجرد اشیاست؛ و هر امر مادی بماهو امر مادی هیچ ارتباط وجودشناختی ذاتی با امر مادی دیگر ندارد؛ یعنی هر امر مادی در ذات و حقیقت وجودی مادی خود کاملاً بیگانه از ذات و وجود مادی سایر اشیاست و حداکثر ارتباطی که بین آنها می‌توان فرض کرد نوعی تاثیر و تاثر از سنخ حرکت‌زایی می‌تواند باشد و بس.<sup>۲۷</sup> وقتی این پیش فرض وجودشناختی در عرصه انسان‌شناسی مدرن (اومانیسیم) وارد می‌شود، حقیقت انسان‌ها را کاملاً مستقل و متباین از همدیگر می‌بیند و از دل این تفکر است که فردگرایی در مفهوم مدرن آن (individualism) زاده می‌شود.

نکته دوم آن است که برای ماده بماهو ماده غایت واقعی فرض نمی‌شود و اگر بر اساس وجودشناسی ماتریالیستی، انسانها هم مادی محض هستند، پس به‌ناچار تحت شمول این قاعده قرار می‌گیرند؛ یعنی هیچ غایت واقعی برای انسانها در کار نیست و اگر غایتی مطرح باشد، صرفاً احساسات و علائق بی‌ضابطه شخصی و سلیقه‌ای افراد است که هیچ محمل وجودشناختی حقیقی ندارد.

این گونه است که فردگرایی مدرن با نفی هرگونه غایت حقیقی برای وجودات انسانی گره می‌خورد، و پذیرش این دو اصل، بلافاصله، در فلسفه سیاسی منجر به لیبرالیسم می‌شود. بنیان لیبرالیسم بر این وجودشناختی اومانیستی مبتنی است که اولاً هر فرد انسانی کاملاً متمایز از فرد دیگر و به لحاظ وجودشناختی برابر با دیگری است و ثانیاً هیچ ارزش و غایتی و رای خواسته‌های شخصی و گروهی انسانها وجود ندارد؛ ارزشها چیزی نیستند جز خواسته‌های افراد؛ و اگر این خواسته‌ها، محمل حقیقی ندارند و صرفاً سلیقه‌ای می‌باشند، هیچیک بر دیگری برتری ندارد؛ پس هر انسانی در پیگیری هر خواسته‌ای از خواسته‌های خود مطلقاً آزاد است و فقط از آنجا که بین اعمال خواسته‌های انسانها

---

۲۶. نگارنده بر این باور است که در فلسفه‌های غربی پس از کانت، اگرچه اساساً بحث وجودشناسی تعطیل، و بحثهای رسمی فلسفه، منحصر در بحثهای معرفت‌شناسی گردید؛ اما از آنجا که هر انسانی به‌ناچار یک مبنای وجودشناختی در مباحث خویش دارد، عملاً وجودشناسی ماتریالیستی، زیربنای عمده تحقیقات علمی دوره مدرن قرار گرفت. لذا هنگام ورود در هر یک از مباحث علوم مدرن، باید محورهای رسوخ این وجودشناسی ماتریالیستی مستتر در مطالعات علمی را بارز کرد. اثبات اصل این ادعا مجال دیگری می‌طلبد، هرچند کسانی که با هریک از رشته‌های علوم مدرن از طرفی، و فلسفه اسلامی از طرف دیگر، آشنایی داشته باشند، با اندک تاملی به صحت این ادعا پی خواهند برد.

۲۷. ظاهراً بدین خاطر است که طبیعیات مدرن (خصوصاً علومی همچون شیمی، فیزیک، و زیست‌شناسی) عمدتاً بر اساس نگاه اتمیستی بنا شده است، مبنایی که نه تنها در فلسفه‌های دوره اسلامی، بلکه در فلسفه ارسطویی نیز مورد مناقشه جدی قرار گرفته بود.



درگیری پیش می‌آید، برای راحتی بیشتر، و صرفاً برای راحتی بیشتر و نه به خاطر هیچ دلیل مبتنی بر یک حقیقت عینی، آزادی هرکس محدود می‌شود به حریم آزادی دیگران؛ و لذا تنها مبنای روابط مختلف انسانی، قرارداد اجتماعی است، یعنی توافق طرفین برای رعایت قواعدی در روابط با همدیگر که در مجموع مطلوبیت (Utility) و احساس رضایت بیشتری حاصل شود.

بدین ترتیب، ضابطه تمامی روابط انسان با دیگران، قراردادها و توافقات وی خواهد بود و در این منظر تفاوتی ماهوی بین خانواده و جامعه وجود ندارد: خانواده یک توافق اجتماعی کوچک است و جامعه یک توافق اجتماعی بزرگتر. لذا مشاهده می‌کنیم در دوره مدرن، علومی که ناظر به ابعاد فردی انسان است (مثل روانشناسی، اخلاق و ...) توسعه می‌یابند؛ علومی هم که ناظر به روابط اجتماعی انسانها هستند (مانند جامعه‌شناسی، علم سیاست، اقتصاد، حقوق و ...) نیز گسترش می‌یابند، اما بحث خانواده به صورت مستقل از این دو مطرح نمی‌شود: مباحث خانواده یا در ضمن ابعاد فردی هویت انسان مطرح می‌شود (مثل روانشناسی خانواده) یا در ضمن ابعاد اجتماعی هویت انسان (مانند جامعه‌شناسی خانواده).

اما در فلسفه‌هایی مانند فلسفه اسلامی (و حتی فلسفه ارسطو) که وجودشناسی غیرماتریالیستی برقرار بوده، بحث خانواده متمایز از دو بحث دیگر قرار می‌گرفته، و لذا در آثار فلاسفه مسلمان وقتی بحث تدبیر منزل مطرح می‌شده، به عنوان بحثی منحاز و متمایز از سیاست مدن (و اغلب، مقدم بر آن و متاخر از بحث اخلاق) مطرح می‌شده است<sup>۲۸</sup>؛ یعنی مباحث خانواده‌شناسی مستقل و در عرض مباحث احکام فرد و جامعه مطرح می‌گردیده و از نظر نگارنده، این ناشی از همان وجودشناسی متفاوتی است که در نگاه به خانواده در فلسفه اسلامی وجود داشته است.

اگر در ابتدای بحث از ثمرات روش‌شناختی اصالت وجود (= تاثیرگذاری در نوع مطالعه هستی) سخن گفتیم، اکنون باید یادآوری کنیم که در فلسفه صدرایی، مساله اصالت وجود، علاوه بر کارکرد روش‌شناختی، ثمره محتوایی نیز داشته است. در این فلسفه، با اثبات اصالت وجود و به تبع آن، وحدت تشکیکی وجود، معلوم می‌شود که تمامی اجزای عالم به هم مرتبطند و این ارتباط یک ارتباط حقیقی در مقام وجود و هویت حقیقی اشیاست (وحدت در عین کثرت) نه فقط در حد روابط خارجی و بیرونی اشیا.<sup>۲۹</sup> در نگاه وحدت در عین کثرت، در عین اینکه هویت افراد مورد تاکید است، اما انسانها کاملاً مستقل و متباین از همدیگر نیستند و لذاست که در مراتب عالی بحث، هدایت انسانها نیز به هدایت مفهومی و رابطه تاثیر و تاثرگذاری خارجی و ذهنی منحصر نمی‌شود، بلکه هدایت تکوینی (هدایت به امر)

---

۲۸. مثلاً، ر.ک: فارابی، فصول متزعة، ص ۴۰-۴۱.

۲۹. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ص ۷۰-۷۱ و ۴۳۳؛ و نیز: تعلیقه سبزواری بر همان، ج ۱، ص ۴۲۹؛ و نیز تعلیقه طباطبایی بر همان، ج ۱، ص ۴۳۱-۴۳۲. بر اساس فلسفه صدرایی، بین موجودات هستی، نه تنها رابطه تشکیکی طولی، بلکه رابطه تشکیکی عرضی نیز برقرار است. برای تفصیل بحث و اثبات این مدعا، ر.ک: سوزنجی، ماجرای وحدت وجود در حکمت متعالیة، فصل پنجم.

نیز مطرح می‌گردد، یعنی ارتباطی وجودشناختی بین دو وجود انسانی که یکی تحول وجودی در دیگری را رقم می‌زند؛ و بر این اساس، دیگر جایی برای فردگرایی به معنای مدرن کلمه (individualism) باقی نمی‌ماند.

از طرف دیگر، در فلسفه اسلامی یکی از تقسیمات اولیه وجود (یعنی از مباحث ناظر به وجود بماهو وجود) تقسیم وجود به علت و معلول است و یکی از اقسام اصلی علت، علت غایی است.<sup>۳۰</sup> با فرا رفتن از نگاه ماتریالیستی به وجود، علت غایی امکان‌پذیر می‌شود و آنگاه این علت در تمامی اجزای عالم ساری و جاری می‌گردد و بدین ترتیب این علت غایی نه فقط در ابعاد روحانی وجود آدمی بلکه در ابعاد جسمانی وجود او نیز حاضر است. از طرف دیگر چون نظام علت غایی برقرار است، همه اشیا از جمله انسانها غایت حقیقی دارند و البته تفاوت انسان با سایر موجودات در وجود، بهره‌مندی از امر بسیار پیچیده‌ای به نام «اختیار» است که نظام تکوینی وجود انسان را از نظام تشریحی و اعتباری وجود وی جدا می‌کند: انسان تنها موجودی است که غایت حقیقی دارد، اما می‌تواند (اختیار دارد) که به سمت غایت حقیقی خویش حرکت نکند. یک اسب از ابتدا اسب است و این سخن، نه فقط در مورد سایر جانداران دنیا همچون حیوانات و گیاهان، بلکه در مورد فرشتگان و عوالم برتر وجود نیز برقرار است. اما یک انسان، از ابتدا، فقط به صورت بالقوه یک انسان است، اما بالفعل طیف وجودی گسترده‌ای در پیش روی او برقرار است که می‌تواند از بهائم، درندگان و حتی شیاطین، پست‌تر، و یا از فرشتگان برتر شود.<sup>۳۱</sup> براساس همین وجودشناختی، اگرچه انسان «اختیار» نرفتن به سمت غایت حقیقی خویش را دارد، اما «حق» آن را ندارد؛ زیرا حق وی، رسیدن به غایت حقیقی خویش است نه از خود بیگانگی. اینجاست که براساس این وجودشناسی، ریشه حقوق انسانها، خواسته‌ها و امیال ظاهری آنها نیست، بلکه خواسته وجودی عمیق وی است که گاه خواسته‌های سطحی انسان با آن طلب وجودی ناسازگار می‌افتد. این‌گونه است که نه لیبرالیسم، بلکه هدایت الهی (شریعت) باید عهده‌دار تامین و تبیین فلسفه حاکم بر روابط انسانها گردد و البته این هدایت الهی کاملاً بر نظام فطرت آدمی، یعنی همان ساختار وجودشناختی وی، منطبق است، به نحوی که هر جا این ساختار وجودشناختی معلوم گردد، می‌توان مبنای حقوق انسان در اسلام را نیز تبیین کرد.<sup>۳۲</sup>

بدین ترتیب، همان‌گونه که براساس غایت شناختی وجودی انسان، فرد بماهو فرد، یک غایت حقیقی دارد که از آن به «رسیدن به حقیقت محض» یا «لقاء الله» تعبیر می‌شود و محور مسائل عملی فردی انسان (علم اخلاق) باید دستیابی به این غایت باشد<sup>۳۳</sup> و لذا تمامی غایات فردی انسان در خدامحوری و اخلاق توحیدی جستجو می‌شود،<sup>۳۴</sup>؛

۳۰. صدرالدین شیرازی، پیشین، ج ۲، ص ۲۷۰.

۳۱. همان، ج ۹، ص ۹۳.

۳۲. مطهری، مجموعه مقالات. مقاله حق عقل در اجتهاد.

۳۳. بر خلاف علم اخلاق مدرن که چون زیربنای آن فردگرایی و در نتیجه لیبرالیسم است، تمامی بایسته‌های کنشهای انسانی را ناظر به رسیدن به لذت حداکثری در عین عدم تجاوز به حریم خصوصی دیگران جستجو می‌کند و لذا در بعد توصیه‌های اخلاقی، تماماً ناظر به روابط انسان با دیگران می‌شود و مهمترین قاعده اخلاق را «هر آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران هم بپسند»، می‌داند.

به همین ترتیب، روابط وی با دیگران نیز باید بر اساس غایات وجودی وی سامان‌دهی گردد. مثلاً در عین حال که اصل عدالت اصلی بسیار مهم و اساسی در روابط انسانی است، اما آیا همواره باید «عدالت»، اصل اولی در طراحی روابط انسانی (به‌ویژه در روابط خانوادگی وی) باشد؟ به نظر می‌رسد مساله به این سادگی نیست. گاه روابط انسانی، رابطه دو فرد به لحاظ وجودی کاملاً همسان است که در حوزه غایت مشترکشان به لحاظ وجودی نسبت کاملاً یکسانی با همدیگر دارند. در اینجا طبیعتاً، ضابطه اولی عدالت است که در بسیاری از موارد ناظر به قراردادها و توافقات اجتماعی حاصل می‌شود. مثلاً اینکه یک انسان کارگر باشد یا کارفرما، معلم باشد یا شاگرد، به لحاظ وجودشناختی هیچ تفاوتی نمی‌کند و اگر با غایات وجودی وی ناسازگار نباشد، در درجه اول صرفاً حاصل امور اکتسابی و در درجه دوم حاصل قراردادها و توافقات اجتماعی است،<sup>۳۵</sup> لذا بسیاری از شرکت‌ها، سازمان‌ها و نهادهای مدنی جامعه براساس این قراردادها و توافقات اجتماعی شکل می‌گیرند و براحتهای جایگاه و نقش افراد در این شرکت‌ها و نهادهای جایجا می‌شود. اما گاهی واقعیت وجودی دو انسان متفاوت است و به لحاظ وجودی نسبت کاملاً مشابهی با یکدیگر ندارند. در انسان‌شناسی اسلامی، به نظر می‌رسد این مطلب در دو جا بروز می‌کند، یکی رابطه هدایتی (ولایت) که فعلاً از محل بحث ما خارج است؛ و دوم در رابطه زن و مرد. زن و مرد، اگرچه به لحاظ مفهوم ماهوی انسان (قرار گرفتن در ذیل نوع انسان) تفاوتی با همدیگر ندارند (انسانیت آنها برابر است) اما به لحاظ وجودشناختی، تفاوت‌های واقعی بین آنها برقرار است. این تفاوت‌ها که از تفاوت‌های جسمانی شروع می‌شود و تا برخی تفاوت‌های روانشناختی ادامه می‌یابد،<sup>۳۶</sup> کارکردها و غایات وجود شناختی بعضاً متفاوتی را در این دو جنس ایجاد می‌کند و اگر علیت غایی را در عالم جدی بگیریم، باید در تحلیل وجودشناختی زن و مرد، این تفاوت‌ها را جدی بگیریم.

به تعبیر دیگر، تامل جدی در رده اول مطالعه زن و مرد (مطالعه مصداقی و تجربی) دلالت‌هایی را در رده سوم مطالعه آنها (مطالعه وجودشناختی) به همراه می‌آورد. این تفاوت‌های زن و مرد، که حاصل مطالعات مصداقی و تجربی است، شاهد و سند خوبی هستند بر اینکه به لحاظ غایت‌شناختی، وجود زن و وجود مرد فی‌نفسه وجودات ناقصی هستند و یک حیثیت تعلق و ارتباط حقیقی در وجود هر یک از زن و مرد نسبت به دیگری نهفته است، به صورتی که زن و مرد مکمل همدیگرند و پاره‌ای از کمالات وجودی انسان (مثل تولید نسل و تربیت آن) جز با اینکه این دو، نقش مکمل همدیگر را در عالم وجود ایفا کنند، میسر نمی‌شود. این همان حیثیت وجودشناختی خانواده است که از

۳۴. این مطلب به قدری مهم است که برخی از فیلسوفان معاصر مسلمان ریشه فعل اخلاقی را «عبودیت» معرفی کرده‌اند. ر.ک: مرتضی مطهری، فلسفه اخلاق، ص ۱۱۵-۱۳۷.

۳۵. به تعبیر دیگر، در تحلیل عمیق عدالت، قراردادها و توافقهایی معتبر است که ابتدا با حق غایی (= غایات وجودی) و سپس با حق فاعلی (= حاصل امور اکتسابی) انسانها هماهنگ باشد. برای تفصیل بحث، ر.ک: مطهری، بیست گفتار، ص ۶۱-۸۰.

۳۶. برای تحلیلی از این تفاوت‌ها، ر.ک: مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۹۹-۲۲۰.

یک اصالت حقیقی در وجود آدمی برقرار است؛ و با توجه به ضابطه اصلی وحدت تشکیکی وجود (یعنی تحقق وحدت در عین کثرت) وجود این حیثیت اصیل، منافاتی با اصالت حیثیت فردی انسان ندارد.<sup>۳۷</sup>

این امر اقتضائات خاصی در روابط بین زن و مرد پدید می‌آورد که برای ارتقای وجودی حقیقت انسان باید آنها را جدی گرفت. مثلاً اگر علیت غایی در تمامی نظام عالم سریان دارد (حتی در بُعد جسمانی انسانها) و اگر فیزیولوژی زن و مرد به گونه‌ای است که در عمل جنسی، اساساً ساختار وجودی زن به صورت منفعل و ساختار وجودی مرد به صورت فاعل طراحی شده است، پس براساس این حیثیت غایت‌شناختی، روابط همجنس‌گرایانه ناصحیح است ولو عده‌ای به آن تمایل داشته باشند. اینجاست که کم‌کم معلوم می‌شود هویت خانوادگی انسان، آن‌گونه که در مکاتب لیبرالیستی و فمینیستی ترویج می‌شود، کاملاً تابع قراردادهای و توافقات افراد نیست. اگر به لحاظ غایت‌شناختی، وجود زن و مرد مکمل همدیگرند، پس اصل اولی در تشکیل خانواده، صرفاً مشارکتی برای سود بیشتر و رسیدن به خواسته‌های بیشتر (همانند وضع تشکلهای سازمانی و روابط بین دو انسانی که به لحاظ وجودی نسبت کاملاً یکسانی دارند) نیست، بلکه اصل اولی، ایجاد مودت و رحمت است که این مکمل بودن را تثبیت کند؛ و اینجاست که برخی فیلسوفان معاصر بر این باورند که «چیزی که بیش از زندگی ماشینی تأثیر مخربی بر اساس [پیوند] خانوادگی داشته است برخی فلسفه‌ها و فرضیه‌ها و معیارهایی است که به عنوان راه علاج پیشنهاد شده است»<sup>۳۸</sup>.

### برخی از ثمرات این نگاه وجودشناختی به خانواده در عرصه‌های علوم انسانی و مطالعات اجتماعی

جدی گرفتن این نگاه وجودشناختی، ثمرات مهمی در عرصه تحلیل امور انسانی و مطالعات اجتماعی دارد. در اینجا از باب نمونه، علاوه بر مثال مربوط به همجنس‌گرایی که در سطور قبل مطرح گردید، سه مورد دیگر از ثمرات این نگاه در عرصه مطالعات حقوقی مطرح می‌شود:

۱- درست است که دغدغه اولیه در حقوق اجتماعی، تحقق عدالت است، یعنی تنظیم روابط به نحوی باشد که کسی حقت ضایع نشود و قوانین به گونه‌ای باشد که اگر طرفین نزاع کردند هر کس به حق خود برسد؛ اما به نظر

---

۳۷. این مطلب را که چگونه با پذیرش وحدت تشکیکی وجود، می‌توان بین این دو اصالت جمع کرد قبلاً در مقاله‌ای به تفصیل، در باب نحوه جمع اصالت فرد و اصالت جامعه توضیح داده‌ام. ر.ک: سوزنچی، اصالت فرد یا اصالت جامعه یا هر دو، بررسی تطبیقی آراء استاد مطهری و استاد مصباح یزدی، فصلنامه قسبات، ش ۴۳، زمستان ۱۳۸۵.

۳۸. مطهری، یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۵، ص ۳۵. ایشان در جایی دیگر عامل اساسی در تزلزل پیوندهای خانوادگی در دوره مدرن را دو چیز معرفی می‌کند: «الف- افکار مخرب و بی‌اساس برخی فیلسوفان که به عمق فلسفه زندگی خانوادگی پی نبرده بودند و ...؛ ب- منظوره‌های خطرناک استعماری و استعبادی که با نقشه‌های دقیق خود برای بی‌ریشه کردن و پوچ و پوک کردن انسانها طرحهای خطرناک می‌ریزد...» همان، ص ۳۲-۳۳.

می‌رسد که با توجه به توضیحات فوق، دغدغه اولیه در حقوق خانوادگی این نیست؛ بلکه دغدغه اولیه، وحدتی<sup>۳۹</sup> است که لازم است بین طرفین برقرار شود.<sup>۴۰</sup> زیرا این بُعد خانوادگی در وجود انسان، به لحاظ وجودی و واقعی، اصالت دارد و لذا ثمره واقعی غایت‌شناختی بر آن مترتب می‌شود و این ثمره همان تقدم وحدت و مکملیت بر عدالت و رعایت حریم‌هاست. اگر این مساله درست درک شود، آنگاه رویکرد حاکم در مباحث علم حقوق این می‌شود که حقوق زن و مرد در جامعه با اولویت نقش خانوادگی زن و مرد طراحی گردد. در محور حقوق زن و مرد در خانواده نیز لازمه رویکرد فوق، اولویت دادن به اصل وحدت عاطفی اعضاء خانواده در قبال اصل عدالت قضایی است و یکی از ثمرات آن این است که دغدغه اصلی در تدوین نظام حقوقی زوجین، این باشد که اگر طرفین نزاع کردند حتی‌الامکان نزاع در درون خانواده حل و فصل شود و شرایط به گونه‌ای باشد که از به محکمه کشاندن نزاع منصرف شوند؛ و تنها در صورتی که هیچ راهی برای تداوم زندگی مشترک نبود، آنگاه بحث اینکه چگونه هر کس در دادگاه به حق خود برسد، مطرح شود.<sup>۴۱</sup>

۲- این ملاحظات وجودشناختی، نه فقط در روابط زوجین، بلکه در روابط والدین و فرزندان نیز ثمره دارد. تفاوت‌های والدین و فرزندان نیز تا مرتبه‌ای، یک دسته تفاوت‌های واقعی و وجودشناختی است که با توجه به اصل غایت، این تفاوت‌ها ثمرات خود را در عرصه‌های کاربردی علوم خواهند گذاشت. مثلاً والدین چون فرزندان تداوم هستی خود می‌بینند (خصوصاً در دوره طفولیت فرزندان) دلبستگی عاطفی‌ای به فرزندان دارند که این دلبستگی از جانب فرزندان کمتر است. اگر این مطلب جدی گرفته شود و از طرف دیگر، چنانکه گفته شد، اصل اولی در خانواده ایجاد و تعمیق وحدت باشد نه فقط عدالت، آنگاه در طراحی نظام حقوقی ناظر به خانواده، دغدغه اصلی، بالا بردن زمینه‌های بروز مهربانی والدین نسبت به کودکان، و الزام کودکان به احترام به والدین خواهد بود، نه تاکید بر حمایت

---

۳۹. تعبیر قرآنی این مطلب، مودت و رحمت است: وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً. روم (۳۰): ۲۱

۴۰. «علقه خانوادگی علقه خاصی است بر اساس عواطف و وحدت و یگانگی و صمیمیت، برخلاف علقه اجتماعی که اساس آن بیگانگی و عدالت است.» مطهری، یادداشتهای استاد مطهری، ج ۵، ص ۳۵؛ و نیز: «ماهیت زندگی خانوادگی به عقیده اروپاییان، شرکت سرمایه‌های انسانی است به شکلی که هر دو نفر به یکدیگر تعلق دارند؛ یک مالکیت دوطرفی است؛ زن از آن مرد است و مرد از آن زن، با سایر شرکتها فرقی نمی‌کند جز از جنبه سرمایه ... و این شرکت مانند هر شرکت دیگر باید بر اساس عدالت باشد. [اما] به عقیده ما اساس و ماهیت زندگی خانوادگی، شرکت و مالکیت نیست، وحدت است. ... خلقت طرح این مطلب را به این شکل ریخته که دو موجود در شکل و وضع مختلف به صورت دو قطب مثبت و منفی یکدیگر را جذب کنند و وحدتی به وجود آورند نه شرکتی، و اساس آن را مافوق عدالت تشکیل می‌دهد و آن وحدت عاطفی و فداکاری برای یکدیگر است. یعنی اساس زندگی خانوادگی را «تصاحب» تشکیل نمی‌دهد که سخن از این به میان آید که آیا تصاحب یک طرفی است یا دو طرفی؛ اساسش وحدت است، همچنان که اساس زندگی والدین و فرزندان هم مالکیت و تصاحب نیست، وحدت و پیوند سرنوشت و خوشی و سعادت است.» همان، ص ۳۳-۳۴.

۴۱. نمونه بارز چنین تحلیلی در آثار استاد مطهری مشاهده می‌شود؛ خصوصاً در تبیین مدل چگونگی طلاق در اسلام؛ ر.ک: مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، ص ۲۸۷-۳۶۰

از حقوق کودک در مقابل والدین؛ و انسان با اندکی تامل می‌تواند تفاوت این دو دغدغه را در نظام حقوقی اسلام و نظامات حقوقی دوره مدرن دریابد.

۳- این ملاحظات در تقسیم کار بین افراد خانواده نیز آثار خود را باقی می‌گذارد. از آنجا که در طراحی روابط خانواده، این ملاحظات غایت‌شناختی مقدم است بر ملاحظه دلخواه‌های (= سلیقه‌های) افراد؛ لذا هنگام تقسیم کار، ابتدا ابعاد غایت‌شناختی افراد باید مورد ملاحظه قرار گیرد و سپس نوبت به توافقه‌های سلیقه‌ای می‌رسد. مثلاً در تحلیل وجود زن و مرد، قدرت محبت، عاطفه و صبر و تحمل ناشی از آن، در زن بسیار قویتر از مرد است (عاطفه مادری)<sup>۴۲</sup> و توان مرد از این جهت بسیار کمتر است. این عنصر اولی و اصلی در تربیت فرزند است. ظاهراً بر همین اساس است که نظام حقوقی اسلام، در تقسیم کارهای خانه، نقش تربیت فرزند را با توجه به توان زن، به زن داده و چون این نقش بار سنگینی از وظایف را بر دوش وی می‌گذارد، عمده کارهای دیگر، بویژه تأمین نیاز اقتصادی خانواده را بر دوش مرد گذاشته که اتفاقاً توانایی مرد در این عرصه بیش از زن است؛<sup>۴۳</sup> و البته پس از این تقسیم کار اولیه و تعیین وظایف اصلی، زن و مرد می‌توانند توافقات دیگری در قالب شروط ضمن عقد داشته باشند.

### جمع‌بندی

فلاسفه مسلمان، پس از اینکه کلیه دانشها را به دو دسته حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌کردند، برای حکمت عملی، سه زیرشاخه «اخلاق»، «تدبیر منزل» و «سیاست مدن» قرار می‌دادند. این تقسیم‌بندی حکمت عملی، مبتنی بر نگاهی بود که هویت خانوادگی انسان را هویتی متمایز از هویت فردی و هویت اجتماعی او می‌دید و لذا برنامه‌ریزی عملی خانواده را جدای از برنامه‌ریزی برای سعادت فردی (علم اخلاق) و سعادت اجتماعی (علم سیاست مدن) و در عرض آنها و به عنوان یک موضوع مستقل (علم تدبیر منزل) تعقیب می‌کرد.

با انحطاط مابعدالطبیعه در دوران جدید و عطف توجه فیلسوفان از مباحث وجودشناسی به مباحث معرفت‌شناسی، و رواج رویکردهای سکولاریستی در علوم انسانی و اجتماعی، به طور ناخودآگاه وجودشناسی ماتریالیستی زیربنای این علوم گردید و به طور مشخص، با مادی و متباین دانستن وجود انسانها و کنار گذاشتن مبحث علیت غایی در تحلیل واقعیات انسانی و جایگزینی تحلیلهای جدیدی از انسان، که تحت عناوینی همچون اومانیزم، ایندیویژوالیسم و لیبرالیسم از آنها یاد می‌شد، استقلال و اصالت فلسفی هویت خانوادگی انسان نادیده گرفته شد؛ و بتدریج، تمامی مسائل مربوط به این حوزه، به مسائل مربوط به هویت فردی و روابط قراردادی اجتماعی انسان

---

۴۲. «... نسبت محبت مادر به محبت‌های بیگانه نسبت یک حرارت چهار هزار درجه‌ای به یک حرارت صد درجه‌ای است، و این حرارت غریزی چند هزار درجه‌ای لغو نیست. نرم و ملایم کردن روح بچه فقط با این درجه از حرارت میسر است.» مطهری، یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۵، ص ۳۲.

۴۳. نمونه‌ای از به کارگیری این مدل تحلیلی را می‌توان در نیینی که شهید مطهری از مسائلی همچون مهریه، نفقه، و ارث مطرح کرده مشاهده کرد؛ مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، ص ۲۲۲-۲۸۶.

فروکاسته شد. بدین ترتیب، اگرچه مباحث انسان‌شناسی در حوزه مسائل فردی، با علومی همچون روان‌شناسی و اخلاق، و در حوزه مسائل اجتماعی، با علومی همچون جامعه‌شناسی و سیاست به حیات خود ادامه می‌داد؛ اما دیگر حوزه متمایزی برای مسائل خانوادگی انسان (علم تدبیر منزل) وجود نداشت و مسائل این حوزه، صرفاً یا ذیل مسائل فردی (مانند مباحث روان‌شناسی خانواده) و یا ذیل مباحث اجتماعی (مانند مباحث جامعه‌شناسی خانواده) قرار گرفت.

به نظر می‌رسد غلبه این نوع نگاه، نقشی اساسی در پیدایش و گسترش بحران خانواده در دوره مدرن داشته باشد و احیای آن نوع وجودشناسی از انسان، که توانایی تبیین اصالت هویت خانوادگی در ذات انسان را - در عرض هویت فردی و هویت اجتماعی وی - داشته باشد، می‌تواند زیربنای معرفتی لازم برای رفع بحران خانواده و احیای جایگاه خانواده در زندگی معاصر را تدارک بیند.

در این مقاله تلاش شد با تبیین الگوی مطالعه وجودشناختی در قبال مطالعات متداول، و چگونگی استفاده از آن در بررسی امور خاص، مفهوم و امکان «وجودشناسی خانواده» تبیین شود و بر اساس آن خطوط کلی دو نگاه وجودشناختی ماتریالیستی و وجودشناختی صدرایی به «خانواده» ترسیم گردد، و شواهدی ارائه شود برای توضیح و تبیین این نکته، که اگر ما نگاه وجودشناختی خود به انسان و به تبع آن به هویت خانوادگی انسان را اصلاح کنیم، این امر تاثیر خود را در تحلیلهایی که در علوم مدرن در مورد روابط خانوادگی رایج است خواهد گذاشت؛ و چه بسا شاهد باشیم به خاطر اهمیت این ملاحظات بتدریج علم خانواده‌شناسی در عرض روان‌شناسی و جامعه‌شناسی به عنوان یک علم مستقل آشکار گردد، همان‌گونه که در تحلیل و طراحی روابط انسانها نیز جدی گرفتن ملاحظات هویت خانوادگی مثلاً در طراحی حقوق اجتماعی افراد موثر می‌باشد.

والسلام علیکم ورحمه الله

## منابع و مأخذ

- ابن سینا، حسین بن علی. *الهیات شفاء*. تصحیح ابراهیم مدکور. بی‌نا، بی‌تا.  
ارسطو. *متافیزیک*. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: نشر گفتار، ۱۳۶۶.  
اکبریان، رضا. *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۶.  
بیهقی، ابوالفضل. *تتمه صوان الحکمه*. به کوشش محمد کرد علی، دمشق: ۱۹۴۶؛ به نقل از *دایره‌المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۲، مقاله ۵۹۹ (نسخه اینترنتی)
- جوادی آملی، عبدالله. *رحیق مختم*. قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.  
دیباچی، سید محمد علی. *جوهر در فلسفه ارسطو، کیهان فرهنگی*، ش ۲۲۷، تیر ۱۳۸۴.  
سبزواری، ملا هادی. *تعلیق بر: صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰.
- سوزنجی، حسین. «اصالت فرد یا اصالت جامعه یا یا هردو، بررسی تطبیقی آراء استاد مطهری و استاد مصباح یزدی» در: *فصلنامه قیسات*، ش ۴۳، زمستان ۱۳۸۵.
- سوزنجی، حسین. *ماجرای وحدت وجود در حکمت متعالیه*. تهران: دفتر نشر دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، ۱۳۸۹.  
سهروردی، شیخ شهاب‌الدین. *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح هانری کرین. تهران: پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. *الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰.
- ، *الشواهد الربوبیه*. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- طباطبایی تعلیق بر صدرالدین شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰.
- فارابی، *فصول متزعه*. تصحیح فوزی متری نجار. تهران: انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵
- کالینز، رندل. «جامعه‌شناسی آگاهی: هوسرل، شوتس، گارفینکل. ترجمه شهرام پرستش» در: *فصلنامه ارغنون*، ش ۱۷، بهار ۱۳۷۷.
- مطهری، مرتضی. *بیست گفتار*. تهران: انتشارات صدر، ۱۳۷۰.
- ، *فلسفه اخلاق*. تهران: انتشارات صدر، ۱۳۷۲.
- ، *مجموعه مقالات*. تهران: انتشارات جهان‌آرا، ۱۳۵۹.
- ، *نظام حقوق زن در اسلام*. تهران: انتشارات صدر، ۱۳۶۹.
- ، *یادداشتهای استاد مطهری*. تهران: انتشارات صدر، ۱۳۸۰.
- هیدجی، تعلیق بر صدرالدین شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰.

Heidegger, Martin. *Basic Writings from Being & time (1927) to the task of thinking (1964)*, Ed. David Farrell Krell, trans. Joan Stambaugh & J. Glean & D. F. Krell. New York: Harper & Raw, publishers, Inc. 1977.