
سازگاری زوجیت در تفسیر المیزان با نظریه

ادراکات اعتباری علامه طباطبایی رحمته الله

تاریخ تأیید: ۹۷/۶/۳۱

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۸

فاطمه قاسمپور

دکتری فلسفه و پژوهشگر مقیم مرکز تحقیقات زن و خانواده - fa_ghasempour@yahoo.com

چکیده

علامه طباطبایی در اوایل دهه بیست، نظریه ادراکات اعتباری خود را در «رسالة اعتباریات» به رشته تحریر درآورد. ادراکات اعتباری به ادراکاتی گفته می‌شود که بر خلاف ادراکات حقیقی، در ظرف خارج مطابق ندارند؛ ولی بر حقیقتی استوارند. ایشان این ادراکات را مرتبط با افکار اجتماعی انسان می‌داند و معتقد است افکار اجتماعی انسان بدون اعتباریات تحقق نمی‌یابد. انسان میان نیاز طبیعی و زیستی خود و رفع این نیاز، ادراکاتی را خلق می‌کند که خاستگاه این ادراکات در میل و اختیار انسان است. علامه پس از آن با ارائه اقسام اعتباریات، برخی از اعتباریات را قبل الاجتماعی می‌داند و قائل است که این اعتباریات ثابت اند و برخی از اعتباریات را از نوع اعتباریات بعد الاجتماع معرفی می‌کند و این اعتباریات را در معرض تغییر می‌داند. ایشان ازدواج را در زمره اعتباریات بعد الاجتماع قرار می‌دهد. از سوی دیگر بررسی آثار علامه - به طور ویژه تفسیر المیزان - بیانگر آن است که ایشان 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 - علامه مفسر که قائل به طبیعی بودن ازدواج است را متفاوت از علامه فیلسوف بدانیم و قائل به این باشیم که نظریه فلسفی و تفسیری علامه متفاوت است. دوم - علامه را متعهد به رئالیسم بدانیم و معتقد باشیم هرچند علامه در نظام فلسفی خود نوآوری‌هایی داشته است؛ ولی در واقع ایشان به دنیای سنت تعلق دارد و از چارچوب فکری - معرفتی دنیای سنت خارج نشده است. سوم - علامه هرچند به نظریه ادراکات اعتباری قائل

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. در این مقاله توضیح داده شده که رویکرد سوم مورد پذیرش است.

واژگان کلیدی:

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

مقدمه

علامه طباطبایی نخستین بار نظریه ادراکات اعتباری را در رسائل سبعة ارائه کرد. «رساله اعتباریات» یکی از هفت رساله‌ای است که در مجموعه 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 نه‌ایه الحکمه، تفسیر المیزان و رساله انسان فی الدنيا نیز به این نظریه وی بر می‌خوریم. 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 به دوران جوانی علامه مربوط است، تحلیلی پذیرفتنی نیست. ادراکات اعتباری در برابر ادراکات حقیقی است. ادراکات حقیقی، انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامر است؛ ولی ادراکات اعتباری، به واسطه به کار انداختن قوای فعاله انسان شکل می‌گیرد و بدین وسیله سلسله مفاهیم و افکار اعتباریه تهیه می‌شود. ضابطه کلی در اعتباری بودن یک مفهوم آن است که به وجهی متعلق قوای فعاله قرار گیرد و «باید» را بتوان در وی فرض کرد. علامه خود برای روشن شدن این دو ادراک، 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 قرار گرفته و خوانش‌های متفاوتی از آن ارائه شده است (ر.ک: پورحسن، ۱۳۹۲/۱ مصلح، ۱۳۹۲/ کرمی قهی، ۱۳۹۴). برخی طرح این نظریه را یک ابداع تئوریک و ابتکاری معرفت‌شناسانه می‌دانند که با رویکرد روان‌شناختی - معرفت‌شناختی تدوین شده (ر.ک: پورحسن، ۱۳۹۲) و عده‌ای دیگر این

نظریه را نظریه‌ای انسان‌شناختی می‌دانند (ر.ک: مصلح، ۱۳۹۲/ کرمی قهی، ۱۳۹۴).

نقطه مشترک خوانش‌های صورت گرفته از نظریه اعتباریات علامه این است که این نظریه توان تأثیر بر حوزه‌های گوناگون انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، حقوق و علم اخلاق را دارد و می‌تواند وضعیت علوم انسانی در ایران را سامان دهد و بسیاری از تلقی‌ها و بنیادها را در معرض دگرگونی قرار دهد (ر.ک: پورحسن، ۱۳۹۲). حتی این نظریه می‌تواند ظرفیتی برای فلسفه اسلامی به شمار آید تا فلسفه اسلامی مبنایی برای علوم اجتماعی بومی قرار گیرد (کرمی قهی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۴).

در دهه اخیر این مسئله مورد توجه اهل اندیشه قرار گرفته و درباره ظرفیت‌های این نظریه صحبت شده است؛ ولی همچنان این نظریه ابهامات بسیاری دارد: از مهم‌ترین دلایل ابهام این نظریه می‌توان به بدیع بودن آن و تفاوت دیدگاه علامه در ادراکات اعتباری با دیدگاه‌های فلسفی - تفسیری دیگر وی اشاره کرد.

علامه طباطبائی در این نظریه از زوجیت به عنوان امری اعتباری یاد می‌کند که افراد اجتماع آن را اعتبار می‌کنند؛ اما بررسی دیدگاه‌های علامه در تفسیر المیزان ما را به دیدگاه دیگری رهنمون می‌شود. علامه ذیل تفسیر آیات قرآن، زوجیت را امری فطری می‌داند. در این نوشته، نخست 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 آثار دیگر او مورد مذاقه قرار خواهد گرفت و در نهایت رابطه این دو تقریر بررسی می‌شود.

۱. نظریه ادراکات اعتباری

در اصول فلسفه و روش رئالیسم با توصیفات علامه از موجودات زنده مواجهیم؛ از درختان، حیوانات و انسان‌ها که هر کدام بر اساس ویژگی‌های خلقتی خود برای دوام و حفظ زندگی خویش می‌کوشند. انسان نیز همانند موجودات دیگر موجودی نیازمند است؛ البته تفاوت‌هایی با موجودات دیگر دارد. انسان یک سلسله نیازهای وجودی مربوط به طبیعت ویژه‌اش دارد که هم قدرت و جهازات رفع نیازهایش در درون او تعبیه شده و هم می‌تواند ادراکات و افکاری بسازد که نتیجه این ادراکات، رفع احتیاجات اوست (طباطبائی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۱-۱۷۲). انسان به جهت برخورداری از عنصر اراده (همو، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۱)، میان طبیعتش و آثار آن، 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 (همو، ۱۳۸۰، ص ۱۸۵).

طبیعت انسان در ذات خویش اهدافی دارد که به سوی آن اغراض و اهداف حرکت و تکاپو می‌کند. 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. نحوه تأمین اهداف طبیعت به این صورت است که آن هدف و آن غایت به صورت یک نیاز در روح انسان منعکس می‌شود (سروش، ۱۳۶۰، ص ۳۸۷).

علامه همچنین بیان می‌کند که 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 اشیا عالم، از هر شیء و موجودی از طریق قدرت فکر خود بهره می‌گیرد (همان). لذا وی تصریح می‌کند: «علوم و تصدیقاتی که ما دارای آن هستیم، بر دو قسم‌اند: 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 و 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» (همان، ج ۸، ص ۶۳).

فرق میان این دو قسم از علوم این است که قسم اول از خارج انتزاع شده است؛ در نتیجه صدق و حق بودن آن به این معناست که این حقیقت ذهنی عیناً همان حقیقتی است که در خارج موجود است و آن حقیقت که در خارج است، عیناً همین حقیقتی است که در ذهن است. اما قسم دوم جز در ذهن، ظرف تحقیق ندارد و با خارج منطبق نیست؛ جز اینکه

مصلحتی از مصالح زندگی، ما را واداشته آن را معتبر بشمریم و خارجی فرضش کنیم و مدعی انطباق آن بر خارج باشیم؛ اگرچه به راستی 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

علامه یکی از شرط‌های پیدایش ادراکات اعتباری را نیاز نوع انسان به تشکیل اجتماع می‌داند و معتقد است احکام و قوانین و سنت‌ها به صورت اعتباری در اجتماع معمول و رایج می‌شوند و سازوکار 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 (همان، ص ۱۸۱). 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 (همان، 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 صورت‌های 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؛ بنابراین می‌خواهد این خواسته را اجابت کند. در این میان آنچه را که می‌خواهد، به عنوان 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 اینجا خواسته وی این است که تمنای او «باید» به سیری بینجامد. انسان برای رفع گرسنگی و کسب سیری باید غذا تهیه کند، غذا را به دهان بگذارد، بجود، ببلعد و همه این امور صفت «وجوب و لزوم» می‌یابند تا سیری به دست می‌آید (همو، ۱۳۸۰، ص ۱۹۱-۱۹۹).

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 روحی‌اش او را وادار می‌کند معانی اعتباری را معتبر شمرده، اعمال خود را بر آن تطبیق کند و بدین وسیله به سعادت خود دست یابد (همو، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۶۵).

۱-۳. معنای ادراک اعتباری

چهار اطلاق درباره اعتباریات صورت گرفته است: در اطلاق اول، مفاهیم اعتباری، مفاهیم انتزاعی‌اند و بر خلاف مفاهیم حقیقی که هم در ذهن و هم در خارج موجود هستند، فقط وجود ذهنی دارند. 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 اعتبار، به معنای فاقد منشأیت آثار است که در مقابل آن، واقعی به معنای منشأ آثار در نظر گرفته می‌شود. در اطلاقی دیگر اعتباری چیزی است که وجود منحاز و مستقل ندارد؛ مانند اعتباری بودن مقوله اضافه که وجود آن به وجود طرفین اضافه است؛ بر خلاف جوهر که وجود فی نفسه یا مستقل دارد (آملی لاریجانی، جلسه ۲۱/ طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۲۲۹).

مراد علامه در تعریف اعتباری، اطلاق چهارم است که متفاوت از اطلاق‌های ذکر شده است. آنچه علامه بر آن تأکید دارد، این است که اعتباریات گرچه در ظرف توهم مطابق دارند و در ظرف خارج مطابق ندارند؛ ولی بر حقیقتی استوارند. همچنین این معانی اگرچه وهمی و غیرواقعی‌اند، آثار واقعیه دارند؛ لذا این معانی هیچ‌گاه لغو نخواهند بود (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۳-۱۶۷).

علامه در رسائل سبعه اعتبار را دادن مفهوم یا حکم چیزی به چیز دیگر توسط تصرف و فعلی تعریف می‌کند که از قوه واهمه سر می‌زند. در این میان امر دوم همچون امر اول از حیث معنا یکی فرض شده، به کار گرفته می‌شود. این اعتبارسازی با وهم و ذهن آدمی انجام می‌شود. در واقع اعتبار میان دو جهان حقیقی است (همو، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹).

۱-۴. اقسام اعتباریات

علامه طباطبایی در آثار پرشمار خود، اقسام اعتباریات را به چند شکل معرفی کرده است؛ ولی در اصول فلسفه و روش رئالیسم، اعتباریات را به «اعتباریات بالمعنی الاعم» و «اعتباریات بالمعنی الاخص» یا «اعتباریات عملی» تقسیم می‌کند. اعتباریات عملی چون مولود احساسات انسانی هستند و این احساسات با قوای فعاله شکل می‌گیرد، از جهت ثبات و تغییر و بقا و زوال تابع آن احساسات درونی‌اند و از آنجایی که احساسات خود شامل دو گونه احساسات عمومی و احساسات خصوصی‌اند، پس این اعتباریات نیز خصوصیتی مانند 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 خصوصیتی ثابت دارند؛ ولی اعتباریاتی که با احساسات خصوصی در ارتباط‌اند و چون احساسات خصوصی تغییرپذیر و تبدیل‌شدنی‌اند، «اعتباریات خصوصی» نامیده می‌شوند (همو، ۱۳۸۰، ص ۲۰۰).

طبق این اعتباریات خصوصی، انسان می‌تواند هر سبک اجتماعی را که روزی خوب می‌پنداشته، روز دیگر بد قلمداد کند؛ ولی نمی‌تواند از اصل اجتماع یا اصل خوبی و بدی صرف نظر کند؛ چون این امر جزو اعتباریات عمومی است (همان).

علامه پس از دسته‌بندی ذکرشده، 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 ماقبل‌الاجتماع و مابعد‌الاجتماع تقسیم می‌کند؛ مثلاً تأمین گرسنگی انسان - خواه تنها و خواه در اجتماع - صورت می‌گیرد؛ ولی ازدواج و تکلم از امور اعتباری هستند که در اجتماع صورت می‌گیرند. لذا افعالی که متعلق قسم اول هستند، قائم به شخص‌اند و افعال قسم دوم، قائم به نوع اجتماع هستند؛ بنابراین تغییرپذیرند (همان، ص ۲۰۲).

۱-۴-۱. زوجیت در ادراکات اعتباری

علامه پس از تقسیم اعتباریات به قبل‌الاجتماع و بعد‌الاجتماع، برای هر کدام از این دو دسته، اقسامی را ذکر می‌کند. اعتباریات قبل‌الاجتماع دارای اقسامی همچون وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، اصل متابعت علم و اصل استخدام است. درباره مفهوم وجوب در مقاله توضیحاتی ارائه شده است؛ در واقع این وجوب متعلق به فعل صورت گرفته از فاعل است و فاعل فعلش را با اعتقاد وجوب صادر می‌کند (همان، ص ۲۰۳). اصل حسن و قبح نیز ناشی از اصل وجوب است و آنچه حسن تلقی می‌شود، سازگاری افعال انسان با قوای فعاله است (همان، ص ۲۰۴). انتخاب اخف و اسهل هم به این معناست که قوای فعاله در صورت مواجهه با دو فعل که از جهت نوع، متشابه، ولی از نظر صرف قوه و انرژی، مختلف، یعنی یکی دشوار و دیگری آسان و بی‌رنج بوده باشد، به سوی کار بی‌رنج تمایل می‌کند و کار پررنج را ترک می‌نماید (همان). علامه در اصل متابعت علم مطرح می‌کند که به علم اعتبار واقعیت می‌دهیم؛ یعنی صورت ادراکی را همان واقعیت خارجی می‌گیریم و آثار خارج را از آن علم و ادراک می‌شماریم.

مهم‌ترین و بنیادی‌ترین اصل قبل‌الاجتماع اصل استخدام است. انسان برای رفع نیازهای

خود، به دنبال آن است که از هر چیزی که امکان دارد مورد استفاده او قرار گیرد، استفاده نماید و جماد و نبات و حیوان را استخدام کند، همین عقل عملی او را ناگزیر می‌کند که به تسخیر و تسلط دست بزند (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۳۸۷). استخدام یک طرفه نه تنها به بهره‌کشی و سلطه انجامد؛ بلکه آشفته‌گی اجتماعی را به دنبال دارد؛ زیرا انسان به استخدام همنوع خود نیز دست می‌زند و باید بپذیرد که همان‌طور که او می‌خواهد از دیگران بهره‌کشی کند، باید اجازه دهد دیگران نیز - به همان اندازه - از او بهره‌کشی کنند. این استخدام متقابل موجب خلق مفاهیم جدید می‌شود (همان، ج ۲، ص ۱۷۶). از اینجا ما با مفهوم مدنی الطبع بودن انسان روبه‌رو هستیم که البته به تعبیر علامه، روی آوردن انسان به اجتماع اضطراری است؛ به این معنا که اگر استخدام یک طرفه برای انسان اضطرار ایجاد نمی‌کرد، هیچ انسانی آزادی و اختیار خود را محدود نمی‌نمود و به زندگی اجتماعی روی نمی‌آورد (همان). پس اضطرار باعث ایجاد زندگی اجتماعی می‌شود و مدنی الطبع بودن انسان با اضطرار موجب می‌شود انسان‌ها از استخدام یک طرفه به سمت استخدام متقابل و روابط عادلانه حرکت کنند و عدل اجتماعی مقوله‌ای باشد که سود همه را در این جریان استخدام متقابل تضمین نماید (همو، ۱۳۸۰، ص ۲۰۹).

علامه پس از بیان این اصول کلی که به اعتباریات قبل‌الاجتماع متعلق است، به چند نمونه از اعتباریات بعد‌الاجتماع اشاره می‌کند. علامه در اینجا به ازدواج به عنوان نمونه‌ای از اعتباریات بعد‌الاجتماع اشاره می‌کند (همان، ص ۲۰۲). در واقع جایگاه مقوله ازدواج و زوجیت در ادراکات اعتباری در جایی است که انسانی که اضطراراً مدنی الطبع است، در اجتماع با توجه به مقوله‌ها و خصیصه‌های قبل‌الاجتماعی، برخی امور را ادراک می‌کند. از جمله این امور ریاست، مالکیت و ازدواج است.

۲. مقوله زوجیت

۲-۱. طبیعی بودن امر ازدواج

علامه بیان می‌کند انسان فطرتی خاص خود دارد که او را به سنت خاص زندگی و راه معینی که به هدف و غایتی خاص می‌انجامد، رهنمون می‌شود؛ راهی که جز آن راه را نمی‌تواند در پیش گیرد: «فَطَرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» و انسان که در این نشانه زندگی می‌کند، نوع واحدی است که سودها و زیان‌هایش نسبت به بنیه و ساختمانی که از روح و بدن دارد، سود و زیان مشترکی است که در افراد مختلف، اختلاف نمی‌یابد. پس انسان از این

جهت که انسان است، بیش از یک سعادت و یک شقاوت ندارد و چون چنین است، لازم است در مرحله عمل، تنها یک سنت ثابت برایش مقرر شود و هادی واحد او را به آن هدف ثابت هدایت فرماید و باید این هادی همان فطرت و نوع خلقت باشد و به همین جهت در آیه در پی «فَطَرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» اضافه شده است: «لَا تَبْدِيلَ لِحَلْقِ اللَّهِ» (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ۲۶۷-۲۶۸).

به باور علامه طباطبائی، مبنای احکام شرعی، طبیعت و فطرت است؛ بنابراین می توان خانواده را بر اساس فطرت و طبیعت تبیین نمود؛ چنان که بسیاری از احکام شرعی راجع به خانواده، ازدواج و طلاق بر مبنای فطرت است (همان، ۲۴۹).

علامه در المیزان ذیل آیات سوره مؤمنون به بحث هدف از ازدواج می پردازد. به تعبیر وی، انسان ها برای رفع نیازهای زندگی خود، قوانینی را وضع می نمایند و با سنت اجتماعی در جوامع زندگی می کنند. علامه پاسخگویی به این گونه حواجی زندگی و نیازهای طبیعی مانند پاسخ به گرسنگی و نیاز به تغذیه برای زنده ماندن، 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 در وجودشان به ودیعه نهاده شده و هر دو نیاز دارند با یکدیگر آمیزش داشته باشند و عمل جنسی صورت گیرد. این نیاز از سوی خالق و صانع انسان در وجود وی قرار داده شده است و زن و مرد به غریزه شهوت مجهز شده اند تا نسل بشر باقی بماند. او تلاش برای تشکیل خانواده و سنت ازدواج را امری دانسته که همه مجتمعات انسانی در گذشته و اکنون به آن پایبند بوده اند و ازدواج را ضامن بقای بشر می داند (همان، ج ۱۵، ص ۲۰).

علامه پس از طرح نیاز انسان به امر ازدواج، گونه های دیگری را که برای رفع نیازهای جنسی در جوامع امروزی استفاده می شود، رد می کند و بیان می دارد ازدواج تنها راه انحصاری رفع نیازهای جنسی زن و مرد است و روش هایی مانند هم جنس گرایی که تمدن جدید پیش روی انسان ها قرار داده، غیرطبیعی است و دلیل بر غیرطبیعی بودن روش مذکور آن است که هیچ اجتماعی نبوده که از ازدواج و تشکیل خانواده بی نیاز شده باشند؛ بنابراین ازدواج سنتی طبیعی است که از آغاز پیدایش بشر تاکنون در مجتمعات بشری دایر بوده و تنها مزاحم ازدواج، عمل ناپسند زناست که مانع تشکیل خانواده است. در این میان نه تنها جوامع دینی، بلکه حتی جوامع مدرن نیز چون می دانند فعل زنا با تشکیل خانواده در تعارض عمیق و جدی است و مانع بقای نسل می شود، با آن مقابله می کنند (همان، ص ۲۱).

۱-۲. ارتباط احکام دینی با طبیعی بودن امر ازدواج

همان‌گونه که بیان شد - به تعبیر علامه - هم‌خوابی یکی از اصول کنش‌های اجتماعی بشر است و انسان‌ها از آغاز تاریخ تاکنون این عمل اجتماعی را تکرار کرده‌اند و این عمل در طبیعت انسان ریشه دارد. اسلام نیز این عمل جنسی را با قانون خود نظام بخشیده است. تقنین اسلام بر اساس آفرینش 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 تولیدمثل 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 آفرینش زن و مرد می‌داند (همان، 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 را که میان زن و مرد است، بر اساسی قرار داده که تا حدودی این علاقه را اختصاصی می‌کند 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 (همان، ج ۴، ص ۲۸۹).

۲-۱. نقد جوامع دیگر و ارتباط نداشتن قوانین با طبیعی بودن ازدواج

علامه با اصل قرار دادن طبیعی بودن امر ازدواج منطبق بر ویژگی‌های آفرینش زن و مرد، هم جریان موسوم به جریان مارکسیستی را که به کمون ثانویه در امر ازدواج قائل است، نقد می‌کند و هم تمدن غرب را که آموزه‌های آن بر لیبرالیسم و فردگرایی منطبق است.

طبق دیدگاه مارکسیستی، ازدواج می‌باید احکامی عمومی مانند همه شرکت‌ها و تعاونی‌ها داشته باشد. ازدواج در این دیدگاه - چون بر پایه و اساس تعاون بنا شده - از مسیر طبیعی تناسل و تولیدمثل خارج می‌شود و در مسیری غیر از فطرت و طبیعت قرار می‌گیرد. در این حالت، همه مردان در همه زنان شریک‌اند و برعکس. در این صورت، دیگر برای انسان‌ها فضیلتی به نام «عفت» باقی نمی‌ماند و نسب‌ها و دودمان‌ها آمیخته می‌شود، مسئله ارث دچار هرج و مرج می‌گردد و به تعبیر علامه، تمامی غرایز فطری انسان باطل می‌شود (همان، ج ۲، ص ۴۱۸).

علامه همچنین در انتقاد به جوامع غربی که هر مرد و زنی بدون هیچ پیوند عرفی و شرعی ازدواج و بدون هیچ قیدوبندی می‌توانند با هم رابطه جنسی داشته باشند، این رفتار 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 (همان، ج ۴، ص ۲۸۶). همچنین لغو و بیهوده دانستن توالد و خودداری از تولید نسل و شانه خالی کردن از مسئولیت تربیت فرزندان نیز از مسائل مترتب بر این نوع از زندگی است (همان).

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 بنیه‌های طبیعی که یکی از بنیه‌های انسانیت و ساختمان وجودی انسان است، از بین برود. به تعبیر علامه، انسان موجودی طبیعی است و اجزایی دارد که به گونه‌ای مخصوص ترکیب یافته و این ترکیبات طوری است که نتیجه اش مستلزم پدید آمدن اوصافی در داخل و صفاتی در روح و افعال و اعمالی در جسمش می‌شود؛ بنا بر این فرض اگر بعضی از افعال و اعمال او از آن وصف و روشی که طبیعت برایش معین کرده، منحرف شود و خلاصه انسان روش عملی ضدطبیعت را برای خود در پیش گیرد، قطعاً در اوصاف او اثر می‌گذارد و او را از راه طبیعت و مسیر خلقت به جایی دیگر می‌برد که نتیجه این انحراف، بطلان ارتباطی است که او با کمال طبیعی خود و با هدفی که دارد - به حسب خلقت - در جست‌وجوی آن است (همان، ص ۲۸۷).

۲-۲. قواعد زوجیت

علامه منطبق بر همان دیدگاهی که به کارآمدی آموزه‌های اسلامی قائل 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 درباره 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 تعلق، مختص زنان کرده، مانند پرورش اولاد و تربیت او و تدبیر منزل و امثال آن» (همان، 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 را برای زنان رعایت کرده است (همان).

قواعد زوجیتی که علامه در *المیزان* ذیل آیات قرآن به آن اشاره می‌کند، نسبتی با دیدگاه طبیعی بودن ازدواج از دیدگاه علامه دارد:

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 غیر یک شوهر که اتخاذ کرده، با شوهر دیگر یا با هر مرد دیگر - به هیچ وجه - رابطه‌ی فراش پیدا کند و درعین 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 (همو، ۱۳۸۷، ص ۲۸۷).

۲. طلاق در زندگی زناشویی به دست مرد سپرده شده است؛ هر چند زنان نیز می‌توانند به طور غیرمستقیم یا طور مخصوصه‌ای طلاق خود را تأمین کنند (همان، ص ۲۸۹). افزون بر این، طلاق آداب مخصوصی دارد که مهم‌ترین این آداب عبارت‌اند از: تسریح زن به احسان، به این معنا که مرد با رجوع‌های پیاپی خود قصد آزار زن را نداشته باشد و چنانچه به همسر خود رجوع می‌کند، این رجوع از باب تشکیل مجدد خانواده باشد و به حقوق زن تعدی نگردد و حقوق مالی وی مورد توجه باشد. چون به تفسیر علامه و برگرفته از متن آیه، زن دچار خسران شده است (همو، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۴۸ الی ص ۳۵۰).

۳. اگر زن و مردی از یکدیگر طلاق گرفتند، خداوند هم آن مرد و هم آن زن از یکدیگر بی‌نیاز می‌کند؛ به این معنا که سنت ازدواج سنتی فطری است و به این معنا نیست که خداوند آن زن و مرد را برای یکدیگر آفریده بود و دیگر امکان ازدواج برای ایشان باقی نماند (همان، ج ۵، ص ۱۶۶).

۴. آیه ۲۵ سوره نساء درباره مهریه زنان است. مهریه مالی است که مرد در برابر طلب

ازدواج به زن می‌پردازد (همان، 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 خوش رفتاری با همسر را مطرح می‌کند. «مَعْرُوفٍ» 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 (همان، ص ۴۰۲).

۶. خداوند متعال در آیه ۲۱ سوره روم، مودت و رحمت را که اموری عاطفی هستند، دو نعمت از نعمت‌های خود شمرده و فرموده از جنس خود شما، همسرانی برایتان قرار دادم تا دل‌هایتان با تمایل و عشق به آنان آرامش یابد (همان، ج ۴، ص ۵۴۷).

۷. قوامیت یکی دیگر از قواعد زوجیت در دیدگاه علامه است که 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 دارد که خداوند در وجود مردان به ودیعت نهاده است. علامه با توجه به این مزیت، قوامیت را فقط مربوط به حوزه خانواده نمی‌داند؛ بلکه حکمی که جعل شده، برای نوع مردان بر نوع زنان در امور اجتماعی و عام است که به زندگی هر دو گروه ارتباط دارد.

البته قیومیت مرد بر همسرش به این نیست که سلب آزادی از اراده زن و تصرفاتش در آنچه مالک آن است، بکند و 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 نیز حفظ کند (همان، ص ۴۵۴).

۸. در معنای قیومیت آمده است از آنجا که مرد هزینه زندگی زن را بر عهده دارد، زن نیز موظف است در امور مربوط به هم‌خوابگی از او اطاعت کند؛ بنابراین چون قیومیت برای مردان تشریح شده است، خداوند متعال اطاعت از شوهران و نیز حفاظت از حقوق آنان را در غیابشان بر زنان واجب کرده است. در این میان اگر زن از ادای این تکلیف سر بار زند، دچار نشوز می‌گردد.

واژه «نشوز» که در آیه ۳۴ سوره نساء آمده است، به معنای عصیان و استکبار از اطاعت است و مراد از «خوف نشوز» این است که نشانه‌های آن به تدریج پیدا شود و برای مرد معلوم

می‌گردد که همسرش می‌خواهد ناسازگاری کند که در آیه برای این امر، راهکارهای سه‌گانه اندرز دادن، ترک هم‌خوابگی و تنبیه لحاظ شده است (همان، 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، نه در به‌دست آوردن حقی که از او سلب شده، نه در دفاع از حق خود و نه احکامی دیگر)؛ مگر در مواردی که طبیعت خود زن اقتضا دارد که با مرد فرق داشته باشد و عمده آن موارد، مسئله عهده‌داری حکومت و قضا و جهاد و نبرد با دشمن است و نیز موضوع ارث که نصف سهم مرد ارث می‌برد و دیگری 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 و بر شوهر واجب است که نهایت درجه توانایی خود را در حمایت از همسرش به کار بندد و حق تربیت فرزند و پرستاری او را نیز به زن داده است (همان، ج ۲، ص ۴۱۱). در واقع با بیان این قواعد و نسبت آن با طبیعی بودن امر ازدواج، دیدگاه شارع به نهاد اجتماعی ازدواج تشریح می‌شود.

۳. نسبت میان زوجیت در نظریه اعتباریات و مقوله زوجیت به مثابه امر طبیعی

همان‌گونه که گفته شد، علامه درباره زوجیت و ازدواج در نظریه ادراکات اعتباری، اعلام نظر کرده است و آن را جزو اعتباریات بعدالاجتماع می‌داند. از سوی دیگر ایشان در تفسیر المیزان 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 روی گردانی شود، آثار روانی بسیاری برای فرد به جای می‌ماند. در اینجا 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 با زوجیت به عنوان یک امر اعتباری چه نسبتی برقرار است؟ برای این پرسش، سه دسته پاسخ می‌شود احصا کرد و سپس هر کدام از این پاسخ‌ها را بررسی نمود:

۳-۱. ناسازگاری میان دیدگاه فلسفی و تفسیری علامه

در تفسیر المیزان با مباحث فلسفی سروکار داریم؛ ولی علامه فلسفه را به عنوان روش

تفسیری خود انتخاب نکرده است و نظریات فلسفی وی بر المیزان حاکم نیست. ایشان نه تنها شخصاً از این سبک تفسیری بهره نبرده؛ بلکه به تفسیر قرآن به این سبک نیز انتقاداتی به جریان‌های فلسفی دارد. علامه مشائیان را به باد انتقاد گرفته، می‌گوید مشائیان وقتی به تحقیق در قرآن پرداختند، هرچه از آیات قرآن درباره حقایق ماورای طبیعت و نیز درباره خلقت و حدود 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 فلسفیشان ناسازگار بود، قناعت نکردند و آیاتی را نیز که با فرضیات آنان سازگاری نداشت، تأویل نمودند (همان، ج ۱، ص ۱۱). همین دیدگاه علامه می‌تواند دلیلی بر ناسازگاری نداشتن نظریه فلسفی وی درباره ازدواج و مقوله زوجیت در تفسیر المیزان باشد و بتوان گفت ما با دو علامه در این زمینه مواجهیم: علامه طباطبائی مفسر و علامه طباطبائی فیلسوف.

این دیدگاه از جهتی نمی‌تواند پاسخ به پرسش ما باشد؛ زیرا علامه در المیزان نیز مباحث اعتباریات را مطرح کرده و در کنار معرفی کردن ازدواج به عنوان امری طبیعی، از اعتباریاتی بودن امر ازدواج در ظرف اجتماع نیز سخن گفته است (همان، ج ۷، ص ۴۱۰).

۲-۳. اصالت دیدگاه رئالیستی علامه

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 برخوردار کرده است؛ ولی این دو شأن قابل جمع‌اند. علامه فیلسوف و مفسری است که در پارادایم سنت قرار دارد؛ هر چند علامه در برهه‌ای زیسته که با ظهور تجدد روبه‌رو هستیم؛ ولی ایشان به‌رغم نوآوری‌هایی که در نظام فلسفی خود دارد و نظریه ادراکات اعتباری را به عنوان یک نظریه نو ارائه می‌دهد؛ 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. این تعهد علامه به رئالیسم موجب می‌شود هر چند علامه نظریه ادراکات اعتباری را شرح و تفضیل نماید؛ اما همچنان طبق نظریه مطابقت به حقیقتی قائل باشد؛ هر چند که بیان کند: «ظرف اعتبار، ظرف اجتماع است و در عالم تکوین و خارج جز آثار آن دیده نمی‌شود» (همان).

این دیدگاه نیز نمی‌تواند پاسخ ما باشد؛ زیرا ادراکات اعتباری متعلق به دوره خاصی از زندگی علامه نیست که ایشان این نظریه را رها کرده یا در پایان عمر به این نظریه رسیده

باشد و فرصت بسط نظریه را نیافته باشد. همان گونه که در مقدمه مقاله ذکر شد، علامه این نظریه را از جوانی تا پایان عمر بازخوانی کرده است.

۳-۳. اعتبار شارع اعتبار احسن است

پیش از شرح این دلیل، ذکر چند نکته ضروری به نظر می‌رسد:

۱. روش تفسیری علامه قرآن به قرآن است و در تفسیر آیات، بیش از هر چیز از خود قرآن بهره گرفته شده است. ذکر این مباحث از این حیث لازم است که علامه در تفسیر با روش برهانی ورود می‌کند؛ ولی از آیات برای تفسیر آیات دیگر مدد می‌گیرد و دنبال دستیابی به نگاه سیستمی دین درباره امور گوناگون 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 علیهم‌السلام 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 کریم اند و قرآن کریم از آنها به «ام‌الکتاب» تعبیر می‌کند، تغذیه آیات شاخه‌ای فراهم می‌شود (خالقی پور، ۱۳۸۷، ص ۳۵).

علامه ضمن در نظر گرفتن اغراض و اهداف کلی برای هر سوره، به فصل بندی آیات هر سوره می‌پردازد و فضای مفهومی ویژه‌ای را دنبال می‌کند. در مرحله بعدی - در ضمن آن فصل بندی - بررسی آیات را آغاز می‌کند. ایشان سپس شاخص بندی‌هایی ذیل برخی از آیات بیان می‌کند و مباحث خود را ذیل این شاخص بندی‌ها ارائه می‌دهد. این مباحث با علوم گوناگون تاریخی، تجربی، فلسفی، تطبیقی، عرفانی، کلامی، حقوقی و... تبیین و تکمیل می‌شود (کدخدایی و زیبایی نژاد، ۱۳۹۳، ص ۱۱۳). نتیجه این بررسی آن است که به وحدت موضوعی حاکم بر قرآن توجه شده و هدف هر سوره که بنیان آن سوره است، مشخص می‌شود و همچنین به وحدت کلی بر تمام قرآن التفات وجود دارد.

تفسیر المیزان 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 فیلسوفان بزرگ و محققان بنام در فلسفه اسلامی و علوم اسلامی دیگر است و سال‌ها از عمر خویش را صرف تحصیل و تدریس فلسفه کرده تا بر ریزه کاری‌های فلسفه و مسائل آن مسلط شود.

فلسفه‌ای که علامه طباطبایی در تفسیر المیزان عرضه می‌کند، با آیات قرآن آمیخته است؛ اما این بدان معنا نیست که آیات را برای تأیید نظریات فلسفی می‌آورد. علامه در واقع فلسفه را به منزله روش تفسیری خود برنگزیده و نظریات فلسفی در المیزان حاکم نیست؛ بلکه در المیزان شاهد نگاه عقلانی و برهانی علامه هستیم. افزون بر آن، مباحث فلسفی همچون 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 در صدد 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 قانون گذار 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 ارواح آن قوانین متمایز بینیم 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 اقوال گذشته و معاصر، قانون بهتر و کامل‌تری هست و می‌خواهیم به جست‌وجوی آن برخیزیم» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲ ص ۳۹۳).

۳. تشریح در اسلام در تکوین ریشه دارد (همان)؛ بنابراین احکام دینی مبتنی بر فطرت و طبیعت مخلوق است.

تمامی تمایزات حقوقی و نقش‌های متفاوت اجتماعی را به طبیعت ارجاع می‌دهند. علامه معتقد است اسلام بین زن و مرد از جهت تدبیر امور اجتماع - با تصمیم‌گیری و کار - تساوی برقرار کرده است؛ بدین معنا که زن نیز مانند مرد می‌تواند در مورد سرنوشت خود تصمیم بگیرد و مستقل عمل کند و مالک نتیجه عمل خود شود؛ در عین حال اختلافاتی نیز

بین زن و مرد وجود دارد؛ چرا که به شهادت علم فیزیولوژی، متوسط زنان از نظر مغز و قلب و شریان‌ها و اعصاب و عضلات بدنی و وزن با متوسط مردان تفاوت دارند و همین سبب شده 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، در زن غالب‌تر و بیشتر از مرد باشد و در مقابل، نیروی تعقل در مرد غالب‌تر از زن باشد. پس حیات زن احساسی و حیات مرد تعقلی 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 بر عهده مردان گذاشته که ارتباطش با تعقل بیشتر است و نقش‌ها و مسئولیت‌هایی را بر عهده زنان نهاده که ارتباطش با احساس بیشتر است (همان، 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.

انسان‌ها دارای فطرت و طبیعت واحد هستند. علامه در باب مفهوم فطرت ذیل آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَا كُنْ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰) می‌نویسد: «هیچ انسانی هیچ هدف و غایتی ندارد، مگر سعادت؛ همچنان که تمامی انواع مخلوقات به سوی سعادت خود و آن هدفی که ایدئال آنهاست، هدایت فطری شده‌اند و طوری خلق شده و به جهازی مجهز گشته‌اند که با آن غایت و هدف متناسب است؛ همچنان که از موسی حکایت کرده که در پاسخ فرعون گفت: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰) و نیز فرموده: «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى» (اعلی: ۲-۳). بنابراین انسان نیز مانند سایر انواع مخلوقات، مفضول به فطرتی است که او را به سوی تکمیل نواقص و رفع حوائجش هدایت نموده و به آنچه که نافع برای اوست و به آنچه که برایش ضرر دارد، ملهم کرده و فرموده: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۷-۸) و او در این حال مجهز به جهاز بدنی نیز هست که با آن، اعمال مورد حاجت خود را انجام دهد؛ همچنان که فرموده: «ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرَهُ» (عبس: ۲۰) یعنی سپس وسیله و راه زندگی را برایش فراهم کرد. 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: «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» و انسان که در این نشاه زندگی می‌کند، نوع واحدی است که سودها و زیان هایش نسبت به بنیه و ساختمانی که از روح و بدن دارد، سود و زیان مشترکی است که در افراد مختلف اختلاف پیدا نمی‌کند. پس انسان از این جهت که انسان است، بیش از یک سعادت و یک شقاوت ندارد و چون چنین است، لازم است که در مرحله عمل، تنها یک سنت ثابت برایش مقرر شود و هادی واحد، او را به آن هدف ثابت هدایت فرماید و باید این هادی همان فطرت و نوع خلقت باشد و به همین جهت در آیه، در پی «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» اضافه شده است «لَا تَبْدِيلَ لِحَلْقِ اللَّهِ» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۶۷-۲۶۸).

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 نیاز دارد، مجهز گشته و زندگی باقوام و سعادت‌مندانه‌اش، گونه‌ای از زندگی است که اعمال حیاتی آن منطبق با خلقت و فطرت باشد و انطباق کامل و تمام داشته باشد و وظایف و تکالیفش سرانجام به طبیعت منتهی شود؛ فرجامی درست و صحیح؛ و این همان حقیقتی است که آیه ۳۰ سوره روم بر آن تأکید می‌کند (همان، ص ۴۱۳).

۵. علامه در خصوص عدل اجتماعی قائل است که در امر وظایف و حقوق، یعنی گرفتگی‌ها و دادنی‌ها، همه انسان‌ها با هم برابرند؛ اما اقتضای این تساوی در حقوق که عدل اجتماعی به آن حکم می‌کند، به این معنا 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 به اندازه 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 (همان، ص ۴۱۴).

از ذکر مقدمات می‌شود به دیدگاه دیگری رهنمود شد که در این زمینه می‌تواند راهگشا باشد. طبق این دیدگاه، هر چند علامه نظریه ادراکات اعتباری را به عنوان یک نظریه فلسفی تقریر می‌کند و بیان می‌دارد که انسان‌ها برای زندگی فردی و اجتماعی خود

ادراکات اعتباری را جعل می‌نمایند؛ ولی در توضیح این مسئله، چند نکته را نیز مدنظر قرار می‌دهد: اول اینکه این ادراکات در راستای کمال و پیشرفت انسان است و روابط عادلانه از مجرای اعتباریات و بر اساس استخدام متقابل شکل می‌گیرد. افزون بر آن در تشریح اعتبار ریاست اذعان می‌دارد که ادراکات اعتباری نسبتی با لوازم طبیعی حقیقت دارند و نمی‌توان نسبت طبیعت و اعتباریات را منکر شد (همو، ۱۳۸۰، ص ۲۲۰). این وجه از اعتبار در تعریف اعتباریات نیز آورده شده است. علامه در کنار این موارد، کمال و سعادت را که اجتماع با ادراکات اعتباری به سمت آن در حرکت است، فعلیت کمال جسمانی و طبیعی می‌داند و حرکت به سوی کمال واقعی را در گرو اعتباری می‌داند که الگویی از روابط عادلانه بر اساس 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 سنت‌ها 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 خود را جبران کنند و حوایج زندگی خود را تأمین نمایند و از آنجایی که پاره‌ای از افعال انسان با سعادت مطلوبش وفق داده شده و برخی 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 لازم‌الرعایه و واجب‌الاتباع به شمار آورد (همو، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۱۹). به بیان دیگر می‌توان گفت خداوند باری تعالی که آفریدگار 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 بیمایند. «این مهم جز با تأییدی از ناحیه مسئله نبوت و جز به وسیله هدایت الهیه حاصل نمی‌شود» (همان).

با تقریری که علامه درباره هدایت الهیه و نقش تشریح ارائه کرده، مشخص می‌شود دین نقش هدایتگری برای جعل اعتباریاتی دارد که بتواند هرچه بیشتر انسان را به سمت کمال مطلوبش سوق دهد.

نتیجه‌گیری

به چند دلیل می‌توان به تقریر سوم از نحوه سازگاری زوجیت در نگاه علامه و نظریه ادراکات اعتباری رسید: اول آنکه علامه به این امر قائل است که اعتباریات بعدالاجتماع، رابطه و نسبتی با طبیعت انسان دارند و این اعتباریات به طبیعت باز می‌گردند. دوم آنکه

هرچند اعتباریات بعدالاجتماع ثابت نیستند؛ ولی از آنجایی که با طبیعت انسان نسبت دارند، دایره تحول در این اعتباریات گسترده نیست. سوم آنکه از آنجایی که علامه طباطبایی آموزه‌های دینی را کارآمد می‌داند و معتقد است خداوند باری تعالی بر اساس طبیعت انسان این آموزه‌ها را برای دستیابی به کمال انسانی در اختیار انسان قرار داده است و کمال روحی انسان بر اساس این آموزه‌ها تضمین می‌شود، بهترین نوع اعتباریات را اعتباریاتی می‌داند که با آموزه‌های دینی سازگار باشد.

مجموعه این قراین ما را به این نتیجه می‌رساند که هرچند انسان‌ها در جوامع بشری مختارند بر اساس اعتبار، زندگی اجتماعی داشته باشند؛ ولی بهترین اعتباریات، اعتباریاتی است که با آموزه‌های دینی نسبت دارد.