

Allamah Tabatabai's critique of other commentators' theories in interpreting social issues with emphasis on , "Non-realistic perception" theory

Sahar Sadri*

Kavoos Roohi Berandagh**, Ali Hajikhani***, Mohammad Saeedi Mehr****

Abstract

One of the innovations of Allameh Tabatabai is the theory of "Non-realistic perception". This theory has influenced their views in various fields. One of these is the interpretation of verses related to social issues. In this regard, while discussing social issues, Allameh has paid attention to the theory of "Non-realistic perception" and has justified and interpreted many of them on this basis. This research has investigated the effect of Allameh "Non-realistic perception" Theory in the interpretation of verses related to social issues in the interpretation of Al-Mizan by using the library search method and using the qualitative content analysis method (descriptive-analytical) and has reached the conclusion that he, in explaining issues such as Genesis Human social life, social relations such as brotherhood, sonship and marriage, word and language, social laws and contracts and oaths, have introduced the theory of "Non-realistic perception" and in some cases has presented a new perspective and contrary to the views of commentators.

* Graduated from Tarbiat Modares University, PhD in Quranic and Hadith Sciences (Corresponding Author), sadri2010@yahoo.com

** Faculty member of the Department of Quranic and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, k.roohi@modares.ac.ir

*** Faculty member of the Department of Quranic and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, ali.hajikhani@modares.ac.ir

**** tmuProfessor, Department of Philosophy, Tarbiat Modares University, saeedi@modares.ac.ir

Date received: 09.07.2020, Date of acceptance: 13.12.2020

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

Keywords: Allameh Tabatabai, Interpretation, "Non-realistic perception" Theory, Social Issues

نقدهای علامه طباطبایی بر نظریه‌های مفسران دیگر در تفسیر آیات مربوط به مسائل اجتماعی با تأکید بر نظریه اعتباریات

سحر صدری*

کاوس روحی برندق**، علی حاجی خانی***، محمد سعیدی مهر****

چکیده

یکی از نوآوری‌های علامه طباطبایی، نظریه اعتباریات است. این نظریه بر آراء ایشان در زمینه‌های مختلف تأثیر گذاشته است. یکی از این موارد، تفسیر آیات مربوط به مسائل اجتماعی است. علامه در این راستا حین بحث از مسائل اجتماعی به نظریه اعتباریات توجه داشته و بسیاری از آن‌ها را بر همین مبنا توجیه و تفسیر کرده است. این تحقیق با روش جستجوی کتابخانه‌ای و با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی (توصیفی - تحلیلی) به بررسی تأثیر نظریه اعتباریات علامه در تفسیر آیات مربوط به مسائل اجتماعی در تفسیر المیزان پرداخته و به این نتیجه رسیده است که ایشان، در تبیین مسائلی چون پیدایش زندگی اجتماعی انسان، روابط اجتماعی چون اخوت و بنوت و زوجیت، کلام و زبان، قوانین اجتماعی و عقد و عهد و قسم، نظریه اعتباریات را دخالت داده و در برخی موارد دیدگاهی نو و برخلاف دیدگاه‌های مفسران ارائه کرده است.

کلیدواژه‌ها: قوانین اجتماعی، تفسیر، نظریه اعتباریات، مسائل اجتماعی

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول)، sahar.sadri@modares.ac.ir

** دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، k.roohi@modares.ac.ir

*** دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، ali.hajikhani@modares.ac.ir

**** استاد گروه فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس، saeedi@modares.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۲۳

۱. مقدمه

قرآن کریم از طرف خداوند متعال برای هدایت بشر نازل شده است و در این راستا همه ابعاد زندگی انسان را مد نظر داشته و برای هر کدام مسائلی را مطرح کرده و انسان‌ها را به عمل به آن فراخوانده است.

یکی از عمده‌ترین جنبه‌های زندگی انسان، زندگی اجتماعی او است. نوع انسان کمال خود را در اجتماع دنبال می‌کند و در ساختمان وجودی او نیز گرایش به زندگی اجتماعی نهادینه شده است. اهمیت بسیار این موضوع باعث شده است که قرآن کریم به این جنبه از حیات بشری توجه ویژه داشته و برای شئون مختلف زندگی اجتماعی انسان، احکام و قوانینی وضع کند تا انسان در پرتو عمل به دستورات الهی در این زمینه از حیات خود به سعادت دنیا و آخرت برسد.

یکی از عالمانی که در قرن اخیر در عرصه حکمت و فلسفه گام نهاد و تحولی شگرف در این عرصه از خود برجای گذاشت مرحوم علامه طباطبایی است. ایشان در علوم گوناگون اسلامی صاحب نظر بوده و به خصوص در حکمت و فلسفه اسلامی نوآوری‌ها و نظریه‌هایی ابراز کردند که از جمله آن‌ها می‌توان به نظریه اعتباریات اشاره کرد که در اکثر آثار به جای مانده از ایشان ظهور و بروز دارد. این نظریه بر بسیاری از دیگر آراء ایشان در زمینه‌های مختلف تأثیر داشته است. علامه طباطبایی به عنوان مفسری که در جنبه‌های مختلف تفسیری سخنانی ابتکاری دارد، در زمینه مسائل اجتماعی نیز به بیان دیدگاه‌ها و آراء خود ذیل آیات مربوطه پرداخته است، علامه در این راستا در بحث از اکثر مسائل اجتماعی به نظریه اعتباریات توجه داشته و بسیاری از آن‌ها را بر همین مبنا توجیه و تفسیر کرده است. به مانند سایر زمینه‌ها علامه در این بحث‌ها نیز دیدگاه‌هایی نو عرضه داشته است و گاه با توجه به این نظریه دیدگاه مفسران دیگر در تفسیر برخی آیات را نقد کرده است.

پژوهش حاضر درصدد است تأثیر نظریه اعتباریات علامه طباطبایی در تفسیر برخی آیات مربوط به مسائل اجتماعی را بررسی کند. بر این اساس سؤالات پژوهش عبارت است از: ۱- علامه طباطبایی درباره کدام یک از مسائل اجتماعی با توجه به نظریه اعتباریات بحث کرده است؟ ۲- نظریه اعتباریات در تفسیر آن مسائل چه تأثیری داشته است؟

۲. مفهوم شناسی اعتباریات

یکی از نظریه‌هایی که علامه طباطبایی در آثار مختلف خود به تبیین آن پرداخته‌اند و حتی رساله‌ای مستقل به نام رساله‌ی الاعتبارات در این باره نوشتند و همچنین یکی از مقالات کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم را به آن اختصاص دادند، نظریه ادراکات اعتباری انسان و به‌طور کلی بحث اعتباریات است.

علامه معتقد است علوم حصولی به دو قسم حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود. از نظر علامه طباطبایی اعتباری و حقیقی دارای اطلاعات گوناگونی است که عبارت‌اند از:

۱. حقیقی به معنای نفس واقعیت خارجی و تحقق عینی، مانند تحقق عینی وجود که اصیل است و اعتباری به خلاف آن است، مانند ماهیت که در خارج تحقق عینی و اصالت ندارد. (طباطبایی، الف ۱۳۸۷: ج ۲/ ۱۴۴)

۲. حقیقی به معنای ماهیت موجود با وجود مستقل، مانند ماهیات جوهریه که موجودیت مستقل دارند و در مقابل آن اعتباری، یعنی ماهیتی که موجودیت مستقل ندارد، مثل مقوله اضافه که وجودش خارج از طرفین اضافه نیست. (طباطبایی، الف: ج ۲/ ۱۴۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۷ ب: ۳۵۴)

۳. حقیقی، یعنی آنچه در مرحله وجود خارجی، آثار بر آن مترتب می‌شود و در مرحله وجود ذهنی آثار مربوطه بر آن مترتب نمی‌گردد، مانند همه ماهیات حقیقی و در مقابل آن اعتباری، یعنی آنچه از خارج مأخوذ نمی‌شود ولی عقل مضطر است که در خارج برای آن اعتبار وجود کند. (طباطبایی، الف: ج ۲/ ۱۴۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۷ ب: ۳۵۴ - ۳۵۵)

۴. حقیقی، یعنی آنچه عقل نظری ناچار است که به تحقق آن اذعان نماید، مانند انسان و مالکیت آن نسبت به قوای خود و در مقابل آن، اعتباری یعنی آنچه عقل عملی برای رفع حوائج انسان در معیشت اجتماعی می‌سازد، مانند عناوین ریاست و مرئوسیت و مالکیت و زوجیت و نظایر این‌ها در سطح زندگی اجتماعی که عقل نظری برای این‌گونه معانی هیچ‌گونه تحقق و اثری نمی‌بیند، ولی عقل عملی در سطح معیشت و جامعه برای آن‌ها فرض وجود می‌نماید و بر این موجودات اعتباری آثاری مربوط به خود دارد. (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ج ۲/ ۱۴۴) این مفاهیم صرفاً برای دستیابی به اغراض عملی در جامعه بر یک سری موضوعات خاص حمل و بر آن‌ها تطبیق می‌شوند. (طباطبایی، ۱۳۸۷ ب: ۳۵۴ - ۳۵۵)

از نظر علامه مفاهیم اعتباری، از خارج گرفته نشده بلکه ذهن، آن‌ها را از پیش خود ساخته است، اما ذهن بدون کمک گرفتن از مفاهیم دیگر، آن‌ها را نساخته، بلکه این مفاهیم اعتباری از مفاهیم دیگر نشئت گرفته است. (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ج ۲/ ۱۴۴-۱۴۵)

چنانکه ملاحظه می‌شود ایشان برای اصطلاح اعتباری چند معنا ذکر کرده‌اند که معنای مورد نظر در این مقاله همان تعریف چهارم است. (رک: طباطبایی، ۱۳۸۷ ب: ۳۵۶)

۳. اعتبارات قبل و بعد از اجتماع

علامه در تبیین نظریه خود، اعتباریات را به دو دسته اعتباریات قبل از اجتماع و اعتباریات بعد از اجتماع تقسیم می‌کنند. ایشان اعتباراتی نظیر اعتبار وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، اصل استخدام و اجتماع، اصل متابعت علم را اعتبارات عمومی می‌نامد. از نظر ایشان اعتبارات عمومی یا همان اعتبارات قبل از اجتماع به علت اینکه اعتباراتی هستند که انسان در هر فعلی از اعتبار آن‌ها گریزی ندارد، هیچگاه از میان نرفته و تغییری در ذات آن‌ها پیدا نمی‌شود. (طباطبایی، ۱۳۶۴: ج ۲/ ۲۱۵)

علامه قسم دوم اعتباریات را اعتباریات اجتماعی می‌داند. این دسته از مفاهیم اعتباری به شرط وجود انسان در اجتماع در ذهن انسان پدید می‌آید. مواردی مانند: اصل ملک و مالکیت، کلام و سخن، ریاست و مرئوسیت و لوازم آن‌ها از سنخ اعتباریات بعد از اجتماع است. (همان، ج ۲/ ۲۲۰-۲۳۲) از نظر ایشان همه این موضوعات و خواص و آثار آن‌ها اعتباری و ساخته ذهن هستند که مطابق حقیقی خارجی ندارند. (همان، ج ۲/ ۲۲۲)

۴. نظریه اعتباریات (ادراکات اعتباری) و موضوعات اجتماعی در تفسیر

المیزان

چنانچه ذکر شد علامه طباطبایی در تفسیر المیزان به مسائل اجتماعی توجه ویژه داشته و به مناسبت برخی از آیات بحث‌هایی را مطرح کرده است که در ادامه مطرح می‌شود.

۱.۴ اعتبار استخدام و پیدایش اجتماع

درباره‌ی اینکه زندگی اجتماعی انسان تحت چه عواملی به وجود آمده است، دیدگاه‌های مختلفی از سوی دانشمندان ارائه شده است که به طور کلی می‌توان آن‌ها را به چهار نظریه خلاصه کرد؛

در نظریه اول برخی معتقدند که اجتماعی بودن در متن حقیقت انسان قرار دارد و انسان طبیعتاً به صورت جزئی از کل آفریده شده است. (مطهری، ۱۳۷۷: ج ۲ / ۳۳۲)

نظریه دوم بر آن است که انسان به صورت اجتماعی خلق نشده است بلکه اضطرار و جبر بیرونی انسان را مجبور کرده است که زندگی اجتماعی بر او تحمیل شود. انسان به حسب طبع اولیه خود، مایل است که آزاد باشد و هیچ قیدوبندی که لازمه زندگی جمعی است نپذیرد اما به تجربه دریافته است که به تنهایی قادر نیست به زندگی خود ادامه دهد و بالاجبار به محدودیت زندگی اجتماعی تن داده است. (همان)

نظریه سوم بر آن است که انسان به حکم عقل فطری و قدرت حسابگری خود به این نتیجه رسیده که با زندگی اجتماعی بهتر از مواهب خلقت بهره می‌گیرد. (همان، ج ۲ / ۳۳۳)

نظریه چهارم در این رابطه، نظریه علامه طباطبایی است. علامه پیدایش زندگی اجتماعی انسان را برخاسته از یکی از علوم اعتباری او به نام قریحه استخدام می‌داند. براین اساس انسان اولی که با قریحه استخدام سعی در بهره‌کشی و استخدام اشیای پیرامون خود برای رسیدن به مقاصدش را دارد هنگام برخورد با موجودی شبیه خود نیز اندیشه بهره گرفتن از او را در سر می‌پروراند غافل از اینکه آن موجود هم مانند همین انسان اول بوده و طبعاً دارای قریحه استخدام است. به همین دلیل انسان با هم نوعانش به مصالحه پرداخته و موافقت می‌کند که او نیز به همان اندازه که از دیگران نفع می‌برد به آن‌ها نفع برساند و این همان حکم انسان به وجوب پذیرش زندگی دسته جمعی است. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۲ / ۱۱۶ و ۱۱۷)

چنانکه مشاهده می‌شود در این بیان علامه طباطبایی در توجیه چگونگی پیدایش زندگی اجتماعی به یکی از علوم اعتباری انسان که از دسته اعتبارات عمومی و قبل از اجتماع است استناد کرده است.

۲.۴ روابط اجتماعی انسان

یکی دیگر از مباحثی که در زمینه مسائل اجتماعی مطرح است، مسئله حقیقی یا اعتباری بودن حیات اجتماعی انسان است. در حقیقت سؤال در این است که روابط اجتماعی میان انسان‌ها که اساس اجتماع را شکل می‌دهد رابطه‌ای حقیقی و تکوینی است و یا مسئله‌ای اعتباری و قراردادی است؟ اگر این رابطه حقیقی باشد به معنی این است که این رابطه گسست ناپذیر و جدانشدنی است اما اگر اعتباری باشد قابلیت از هم گسستن را دارد.

به‌عنوان نمونه رابطه انسان با پدر و مادر و برادر و خواهر خود در خانواده را می‌توان مثال زد. در بدو نظر این چنین می‌نماید که این روابط حقیقی باشد زیرا پدر و مادر واسطه تکوین و خلقت انسان هستند و از طرفی والدین نیز علاقه و محبتی حقیقی در وجود خود نسبت به فرزند می‌یابند و گویا وجود آن‌ها را امتداد وجودی خود می‌دانند. برادر و خواهر نیز به واسطه انتساب به والدین خود و رابطه تکوینی که میان خود و پدر و مادر خود می‌یابند به علت اشتراک فرزندان در این رابطه نسبت به والدین، یک نوع اشتراک وجودی و تکوینی نیز نسبت به هم احساس می‌کنند و این رابطه نیز حقیقی تصویر می‌شود.

درباره سایر افراد یک خانواده بزرگ‌تر یعنی یک قبیله و طایفه نیز همین تصورات وجود دارد زیرا در نهایت با سیر قهقرایی، نسل انسان‌های موجود در یک قبیله به یک پدر و مادر منتهی می‌شود. این روابط چیزی است که به واسطه طبیعت و خلقت میان انسان‌های موجود در یک خانواده ایجاد می‌شود.

با توجه به مطالب فوق به‌طور کلی سه نوع رابطه در میان اجتماع انسانی را می‌توان تصویر نمود که علامه طباطبایی در قسمت‌های مختلف تفسیر المیزان با توجه به آیات قرآن این سه نوع رابطه را مطرح و درباره‌ی آن‌ها بحث کرده است.

ایشان رابطه اول که رابطه نسبی یعنی رابطه ابوت و اخوت و بنوت است را به دو نوع طبیعی و اعتباری تقسیم کرده و رابطه دوم یعنی رابطه میان ابنای جامعه را نیز اعتباری دانسته است که در مفهوم قرآنی در جامعه‌ایمانی از آن تعبیر به رابطه اخوت شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۳۱۵/۱۸-۳۱۷)

پس در واقع در اینجا در جامعه‌ی مؤمنان از نظر علامه سه رابطه را می‌توان تصویر کرد. رابطه اول، ابوت و بنوت و اخوت طبیعی، رابطه دوم رابطه ابوت و بنوت و اخوت اعتباری و رابطه سوم رابطه اخوت (اعتباری) میان مؤمنان.

دو نکته در این بحث قابل تذکر است: اول اینکه علامه طباطبایی در این بحث مفهوم اعتباری را در مقابل طبیعی به کار برده است که در واقع می‌توان گفت مراد ایشان رابطه‌ای حقیقی است که طبیعت آن را به وجود آورده است.

نکته دوم اینکه در این بحث، رابطه انسانی میان مؤمنان و غیرمؤمنان را نیز می‌توان با توجه به مباحث علامه اعتباری دانست که بر مبنای قوانین مطروحه در شرع الهی و یا قوانین قرارداد شده میان خود این دو جامعه انسانی، برقرار می‌شود و شرع الهی هم این قوانین و پیمان‌ها را اعتبار بخشیده است. چنانکه در آیاتی از قرآن خداوند درباره‌ی روابط مسلمانان با غیر مسلمانان احکامی بیان فرموده است. احکامی مانند حرمت یا حلیت ازدواج با آنان و یا حرمت و حلیت معاشرت با آنها. (رک: مائده، ۵؛ توبه، ۴؛ توبه، ۷؛ نساء، ۱۳۵؛ مائده، ۸). در ادامه نظرات علامه طباطبایی و برخی دیگر از مفسران درباره‌ی مسائل فوق که ذیل آیات مختلف در تفاسیر آمده است به صورت خلاصه ذکر می‌شود.

۱.۲.۴ رابطه اخوت و بنوت

آلوسی اطلاق اخوت در آیه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (حجرات، ۱۰)؛ را از باب تشبیه بلیغ می‌داند و وجه شبه را آن می‌داند که مؤمنان همه در انتساب به یک اصل واحد که ایمان باشد مانند انتساب به یک پدر هستند. وی همچنین استعاره بودن این اطلاق را نیز محتمل می‌داند از این جهت که مشارکت در ایمان شبیه مشارکت در اصل توالد است. (آلوسی، بی تا: ج ۳۰۳/۱۳) ابن عاشور نیز این تعبیر را مجازی و از باب تشبیه بلیغ می‌داند که جهت اثبات و تقریر بیشتر معنای اخوت، حتی حروف تشبیه نیز حذف شده است. (ابن عاشور، بی تا: ج ۲۰۳/۲۶)

علامه طباطبایی ذیل آیه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ...» (حجرات، ۱۰)؛ اخوت را به دو نوع حقیقی و اعتباری تقسیم کرده است و اخوت میان مؤمنان را اخوتی اعتباری می‌داند که خداوند متعال برای رعایت مصالحی آن را اعتبار کرده است تا در خارج آثاری برای آن مترتب شود. علامه غفلت برخی از مفسران در این زمینه را سبب آن دانسته است که آن‌ها این معنا را از باب مجاز و استعاره بدانند. علامه با توجه به این آیه دامنه نسبت‌های اعتباری را از اخوت فراتر برده و روابطی مانند پدیری و فرزندی و برادری و سایر انواع قرابت را نیز به دو نوع تقسیم می‌کند: یک قسم آن اعتباری و قراردادی است که شریعت‌ها و قوانین آن را وضع می‌کنند تا آثاری مانند وراثت و انفاق و حرمت ازدواج و ... را بر آن مترتب کنند و

قسم دیگر طبیعی است که به واسطه یک صلب و رحم واحد ایجاد می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۳۱۵/۱۸-۳۱۷)

از نظر علامه گاه می‌شود که هر دو با هم جمع می‌شوند، مثل قرابت دو برادر که از یک زن و شوهر مشروع متولد شده‌اند که قرابتشان هم طبیعی است و هم قانون و اعتبار آن را معتبر می‌داند و آثاری بر آن مترتب می‌کند؛ و گاهی طبیعی هست ولی اعتباری نیست، مانند فرزند متولد شده از زنا که از نظر طبیعت، فرزند پدر و مادر زناکار خود هست و اما از نظر قانون و اعتبار هیچ ارتباطی با آن دو ندارد، نه از آن دو ارث می‌برد و نه آن دو از وی ارث می‌برند و گاه هم می‌شود قرابت اعتباری هست ولی طبیعی نیست، مانند پسر خوانده که در بعضی از قوانین (مانند قانون جاهلیت عرب) پسر شمرده می‌شد، ولی پسر طبیعی نبود. (همان)

از نظر ایشان اخوت نیز یک معنایی است که هم می‌تواند طبیعی باشد و هم اعتباری. اخوت اعتباری در اسلام آثاری اعتباری دارد؛ و اخوت در اسلام عبارت است از نسبتی که بین دو نفر برقرار است و در نکاح و ارث آثاری دارد، حال چه اینکه اخوت طبیعی باشد و چه رضاعی و چه اخوت دینی که آثاری اجتماعی دارد و در نکاح و ارث اثر ندارد. (همان)

علامه معتقد است که این معنا بر بعضی از مفسران مخفی مانده و اطلاق اخوت در آیه را درباره مؤمنین، اطلاقی مجازی و از باب استعاره گرفته و گفته‌اند: شرکت دو نفر در داشتن ایمان، شبیه است به شرکت آن دو در اصل تولد، برای اینکه هم تولد، اصلی است برای بقاء، چون منشا حیات است و هم ایمان منشأ است برای بقاء ابدی در بهشت. بعضی هم گفته‌اند: این اخوت از باب تشبیه بلیغ است، از این جهت که مؤمنان همه به یک ریشه منسوبند آن هم ایمان است که باعث بقاء ابدی است. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۲۴۴/۲ و ج ۳۱۵/۱۸-۳۱۷)

۲.۲.۴ عقد نکاح

چنانکه مشهود است انسان دارای دو جنس مذکر و مؤنث است و یکی دیگر از روابطی که در اجتماع انسانی مشاهده می‌شود رابطه زوجیت و ازدواج است که به واسطه آداب و قوانین خاصی که در جوامع مختلف متفاوت است میان زن و مرد برقرار می‌گردد. منشأ اصلی این رابطه به ساختمان وجودی زن و مرد بر می‌گردد که بر اساس احساس و ادراک یک میل طبیعی در وجود خود به جنس مخالف گرایش پیدا می‌کند. اگر چه اصل وجود

زوجیت در میان حیوانات و گیاهان نیز مشهود است و گرایش به جنس مخالف نیز مختص انسان نیست، اما در حیوانات و گیاهان جز آنچه طبیعت و غریزه به آن حکم می‌کند قوانین و آداب دیگری درباره‌ی این رابطه جاری نیست، اما در جوامع انسانی علاوه بر گرایش و غریزه طبیعی برای برقراری رابطه زوجیت یک سری قوانین و آداب و رسوم خاصی نیز مشاهده می‌شود که در جوامع گوناگون تفاوت‌های بسیاری دارد؛ بنابراین اصل و مبدأ در پیدایش چنین رابطه‌ی ای میل و غریزه دستگاہ طبیعی وجود زن و مرد است و در اصل پیدایش این میل انسان هیچ نقشی ندارد. نقش انسان در کیفیت ایجاد این رابطه است که بر اساس قرارداد و اعتبارات مختلف جوامع گوناگون یک سری آداب و رسوم را برای ایجاد پیوند زناشویی برقرار می‌کند.

شرع مقدس نیز به این دو مسأله توجه داشته و هر دو جنبه طبیعی و اعتباری را متذکر شده است و درباره ایجاد رابطه زوجیت قوانین و آدابی وضع کرده است؛ از جمله تعیین مهریه، قرائت خطبه عقد و ...

نکته قابل توجه در این مسئله این است که این رابطه رابطه‌ی اعتباری و قراردادی است که انسان‌ها برای رعایت مصالح و نیازهای خود که برآمده از ساختمان طبیعی وجودشان است، آن را وضع کرده‌اند. دلیل بر اعتباری بودن آن نیز قابلیت انقطاع پذیری و نیز تفاوت آداب و قوانین و رسوم در جوامع مختلف است.

قرآن کریم به این مسئله نیز تذکر داده و از روزی خبر داده است که همه روابط اجتماعی و از جمله رابطه زوجیت و زناشویی قطع خواهد شد: «يَوْمَ يَقْرَأُ الْمَرْءُ مِنَ أَخِيهِ * وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ * وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ * لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ» (عبس: ۳۴ - ۳۷)

علامه طباطبایی به خوبی این نکته را با توجه به آیه «... وَلَا تَعْرَمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ» (بقره، ۲۳۵) تذکر داده است، توضیح این که در این آیه رابطه ازدواج به گره تشبیه و به عزم نسبت داده شده است. عزم یک مسئله قلبی است و این اشاره به این دارد که این گره ازدواج با گره‌های مادی متفاوت است؛ زیرا این گره چیزی است که قائم به قلب و نیت و اعتقاد است به این دلیل که اصل مسأله زن و شوهری یک امر اعتباری عقلایی است که مانند سایر حقوق اجتماعی و عقلایی جز در ظرف ادراک و اعتقاد موطنی ندارد. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۲ / ۲۴۴)

۳.۴ کلام (زبان)

یکی دیگر از مسائلی که در جامعه بشری مشاهده می‌شود مسئله سخن گفتن انسان‌ها باهم است. کلام و سخن، ابزاری است که انسان‌ها برای رساندن معنا و مفهوم به طرف مقابل خود به کار می‌برند. چنانکه می‌دانیم انسان‌ها در جوامع بشری مختلفی که در جهان زندگی می‌کنند همه با یک زبان واحد سخن نمی‌گویند این خود دلیل بر قراردادی بودن زبان و تکلم است.

در میان دانشمندان اختلاف نظر وجود دارد که زبان و لغت چگونه به وجود آمده است. برخی معتقدند خداوند الفاظ را برای این معانی وضع کرده است و انسان صرفاً آن را کشف می‌کند. برخی دیگر معتقدند که زبان مسئله‌ای قراردادی است. (سیوطی، بی‌تا: ج ۱/۱۳-۱۵) دانشمندان اسلامی درباره‌ی منشا زبان در کتب اصول فقه بحث کرده‌اند که مجموع نظرات آن‌ها را می‌توان در دیدگاه‌های زیر خلاصه کرد:

۱- نظریه طبیعت‌گرا: یعنی زبان در رابطه طبیعی بین عبارات زبانی و پدیده‌هایی که آن عبارات بدانها اشاره می‌کنند ریشه دارد. بر اساس این نظریه زبان ناشی از گرایش انسان به تقلید صداهای طبیعت است.

۲- نظریه قراردادی: یعنی زبان یک نهاد اجتماعی به شمار می‌رود و محصول نام‌گذاری جمعی پدیده‌ها است. انتخاب نام‌ها هم اساساً قراردادی است.

۳- نظریه خدادادی: یعنی زبان در اصل از سوی خدا به انسان بخشیده شد و این خداست که پدیده‌ها را نام‌گذاری کرده است نه انسان.

۴- نظریه خدادادی-قراردادی: یعنی خدا فقط زبان را تا اندازه‌ای که هماهنگی و وضع قرارداد میسر گردد به انسان داده است و بقیه زبان نتیجه فرایند نام‌گذاری قراردادی است.

۵- دیدگاه وقف: یعنی نظریه خدادادی و نظریه قراردادی هیچ‌کدام محتمل‌تر از دیگری نیستند و بنابراین هر دو را باید به یک اندازه امکان‌پذیر و معتبر دانست. (برناردجی، ویس و علی پیرحیاتی، ۱۳۹۱: ۲۴-۲۷)

علامه طباطبایی ذیل آیه «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (الرحمن، ۴)، کلام انسانی را امری وضعی و اعتباری می‌داند. ایشان در این باره با اشاره به نحوه ایجاد کلام انسانی از نظر ساختار بدنی، کلام و تکلم را شرط لازم برای تشکیل و پیشرفت جامعه بشری می‌داند.

از نظر علامه وضع لغت به تعلیم الهی بوده و اختلاف زبان امت‌های گوناگون در مناطق مختلف دلیل بر این مطلب است. علامه معتقد است مراد از آیه: «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» این نیست که خداوند سبجان خود لغات را وضع کرده و سپس به واسطه پیامبر و یا الهام به انسان تعلیم داده است؛ بلکه انسان چون در ظرف اجتماع قرار گرفته به طبع به سمت وضع علامتهایی برای تفهیم و تفاهم سوق داده می‌شود و این همان تکلم و سخن گفتن است. علاوه بر این کار خداوند متعال خلقت و ایجاد است در حالی که رابطه میان لفظ و معنای لغوی آن وضعی و اعتباری (قراردادی) بوده و حقیقی خارجی نیست؛ از نظر علامه آنچه خداوند سبجان انجام داده این است که انسان را خلق کرده و در او فطرتی قرار داده است که او را به سمت تشکیل اجتماع و سپس وضع الفاظ برای دلالت بر معنا سوق داده است. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۹۵/۱۹)

۴.۴ قوانین اجتماعی

یکی از مسائلی که در جوامع بشری مورد توجه است مسئله قانون و وضع قوانینی است که بر اساس آن نظام جامعه محفوظ مانده و از هرج و مرج جلوگیری شده و افراد جامعه حقوق اجتماعی یکدیگر را رعایت کنند.

قانون در اصطلاح حقوق به معنای قضایی است که شیوه رفتار انسان را در زندگی اجتماعی تعیین می‌کند. (حق‌پناه، ۱۳۷۷: ۷۸)

نیاز به قانون در جامعه انسانی از مسائل قطعی است زیرا انسان دارای حب ذات است و این مسئله او را وادار به اختصاص دادن هرچیزی به خود می‌کند بدون اینکه حقوق دیگران را رعایت کند و در این صورت معلوم است که جامعه انسانی رو به مشاجره و جنگ پیش می‌رود که در نهایت منجر به از هم پاشیده شدن اجتماع می‌شود؛ بنابراین، بقای حیات اجتماعی منوط به وضع قوانین در جامعه است. (سبحانی، بی تا: ج ۲۴/۳)

علامه طباطبایی ذیل آیات ۳۶ الی ۴۹ سوره هود، در بحث از مسئله نبوت، پس از ذکر این نکته که انسان چگونه حیات اجتماعی را از روی ضرورت پذیرفته می‌گوید: برای اینکه جامعه انسانی بقا داشته باشد نیاز به قوانینی دارد که بر اساس آن در جامعه حکم شود. ایشان در ادامه عقل عملی انسان را برای قانون گذاری کافی نمی‌داند زیرا عقل عملی انسان خود داعی اختلاف و استخدام است، بنابراین خداوند راه دیگری برای نشان دادن طریقه

حق و راه کمال و سعادت قرار داده است که همان راه وحی است. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱۰/ ۲۶۱ و ۲۶۲)

۱.۴.۴ هماهنگی قوانین اعتباری (تشریحی) دین با فطرت و خلقت انسان

از ابتدای اجتماع بشری تاکنون همواره دو منبع قانون گذاری وجود داشته است: یکی منبع بشری و دیگری منبع الهی؛ یعنی یا بشر برای حفظ مصالح اجتماعی خود قوانین را وضع کرده و میان افراد آن جامعه معتبر دانسته شده است و یا اینکه انبیاء الهی از طریق وحی، قوانینی برای اصلاح امور جامعه می آورده‌اند. این قوانین که در قالب دین از طرف انبیاء به مردم القا می شده است اوامر و نواهی تکوینی نبوده بلکه تشریحی و به بیان دیگر، اعتباری بوده است؛ زیرا اوامر و نواهی تکوینی خداوند تخلف پذیر نیست. آیه «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ...» (بقره، ۲۱۳)، به این مسئله که قوانین الهی نیز از طرف خداوند برای اصلاح جامعه و رفع اختلافات اجتماعی به واسطه انبیا فرستاده شده است اشاره دارد.

اما سؤالی که اینجا مطرح می شود این است که این قوانین الهی که خداوند برای اصلاح امت و جامعه انسانی فرستاده است بر اساس چه مبنایی وضع می شود؟ آیا این قوانین اعتباری صرف بوده و هیچ گونه رابطه‌ای با حقیقت و خارج ندارند و یا اینکه به بیانی دیگر، قوانین الهی تابع مصالح و مفاسد حقیقی هستند؛ به عبارت دیگر، سؤال این است که آیا قوانین الهی که در قالب دین به جامعه بشری داده می شود تابع مصالح و مفاسد است یا خیر؟ این مسئله از دیرباز تاکنون مورد بحث میان دانشمندان و متکلمان اسلامی بوده و متکلمان عدلیه، آن را اثبات کرده و متکلمان اشاعره انکار کرده‌اند.

اشاعره با استدلال به برخی دلایل عقلی و نقلی بر اساس مبانی اعتقادی خود، احکام شرعی را تابع مصالح و مفاسد واقعی نمی دانند. (رازی، ۱۹۸۶ م: ج ۳۵۰/۱، ارموی، ۱۹۹۴: ج ۲/۲۵۷؛ نیز رک: عبداللهی نژاد، ۱۳۹۵: ۷۴؛ علیدوست، ۱۳۸۴). برخی از دانشمندان معاصر شیعه نیز به نوعی تابعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد واقعی را انکار کرده‌اند. (عابدی، ۱۳۷۶)

در مقابل، عدلیه یعنی متکلمان شیعه و معتزله قائل به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی هستند. (علیدوست، ۱۳۸۴) برخی از دانشمندان، جاوید ماندن احکام دینی را منوط

به رابطه علی و معلولی احکام اسلامی با مصالح و مفاسد واقعی می‌دانند. (مطهری، ۱۳۷۷: ج ۱۹۳/۳) این گروه نیز برای اثبات ادعای خود به ادله عقلی و نقلی استدلال کرده‌اند. (علیدوست، ۱۳۸۴)

علامه طباطبایی قوانین دین و به طور عام حتی قوانین بشری را مستند به نیازها و حوائج طبیعت انسان می‌داند. ایشان ذیل آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم، ۳۰)، نیازهای حقیقی انسان را واضح حقیقی قوانین و سنن اجتماعی می‌داند. از نظر علامه دین نیز که مجموعه علوم معرفتی و سنن و قوانین عملی اعتباری است، ضرورتاً باید از اقتضات خلقت انسانی گرفته شده باشد و تشریح مطابق با تکوین باشد و معنای «فطری بودن دین» همین است. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱۸۹/۱۶)

ایشان در این زمینه می‌گویند: همه موجوداتی که تدریجاً به وجود آمده و به تکامل می‌رسند، در وجود خود سیر تکوینی معینی که دارای مراحل مختلف مترتب بر هم است را به سمت کمال نهایی خود طی می‌کند و بین این مراتب مختلف رابطه تکوینی وجود دارد و بنابراین نتیجه می‌شود که برای هر نوع از موجودات یک غایت تکوینی وجود دارد که از ابتدای وجودش به سمت آن متوجه است تا به آن برسد. (همان، ج ۱۹۰/۱۶) ایشان این توجه تکوینی را همان هدایت عام الهی می‌داند که تخلف ناپذیر بوده و در آیاتی مانند: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه، ۵۰) به آن اشاره شده است.

از نظر علامه انسان نیز از این حکم کلی مذکور مستثنی نیست اما انسان با سایر موجودات در یک امر فرق دارد و آن نیاز به اجتماع برای رفع نیازهای خود است. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱۹۱/۱۶)

ایشان قوام جامعه را به اصول علمی و قوانین اجتماعی مورد احترام همه افراد و نیز وجود مجری این قوانین می‌داند. از نظر علامه این قوانین که در حقیقت همان قضایای علمی اعتباری است میان نقص انسان و کمال او قرار دارد و مانند جاده‌ای میان دو منزل است؛ بنابراین در حقیقت حوائج انسان است که این قوانین اعتباری را وضع کرده است. علامه با این بیان نتیجه می‌گیرد که دین یعنی همان اصول علمی و قوانین عملی که ضامن سعادت انسان است، می‌بایست از اقتضات خلقت انسانی گرفته شده و بر اساس آن باشد و مراد از فطری بودن دین که خداوند در آیه ۳۰ سوره روم فرموده است، همین معنا است. (همان، ج ۱۹۲/۱۶ و ۱۹۳)

همچنین علامه در پاسخ به شبهاتی که امروزه پیرامون حکم قصاص مطرح می‌شود با توجه به آیه «... أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا...» (مائدة، ۳۲)، معتقد است قوانین جاری میان افراد انسان هرچند قوانینی وضعی و اعتباری هستند اما علت و عامل اصلی در آنها همان طبیعت خارجی انسانی است که دعوت به تکمیل نقص و رفع نیازهای تکوینی خود می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۴۳۶/۱) با این بیان علامه اشاره می‌کند که در واقع قوانین اعتباری دین منشأ حقیقی در طبیعت خارجی دارد که مصالح واقعی انسان در آن است. ایشان همچنین در بیانی دیگر درباره‌ی احکام و قوانین دینی معتقد است که این تکالیف در حقیقت واسطه اتصال کمالات حقیقی به نواقص حقیقی هستند. (همان، ج ۴۸/۸)

۵.۴ اسلام امور اعتباری و اجتماعی را معتبر دانسته است

علامه با اشاره به آیه‌ی «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه، ۵۰)، دو اصل عمومی در خلقت را متذکر می‌شود که عبارت‌اند از: نخست عمومیت هدایت و دوم منتفی بودن خطا در تکوین. از نظر ایشان این دو اصل دو لازمه را در پی دارند: یکی اینکه میان هر شیئی با دیگر اشیاء روابط حقیقی وجود داشته باشد، لازمه دیگر اینکه میان هر شیئی و آثار و غایات خودش راه یا راه‌های مخصوصی باشد که تنها با پیمودن آن راه بتواند به آن غایات برسد. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۳۵۷/۲)

علامه در امور اعتباری اجتماعی نیز این وصف را جاری می‌داند؛ توضیح اینکه از نظر ایشان امور اعتباری اجتماعی نتایج فطرت متکی بر تکوین است؛ بنابراین شئون اجتماعی و مقاماتی که در آن است و افعالی که از آن صادر می‌شود همه به آثار و غایاتی مرتبط هستند که جز همان آثار و غایات از آنها متولد نمی‌شود. (همان)

بنابراین با توجه به اینکه اعتباریات اجتماعی متکی به تکوین و خلقت الهی است، قوانین اعتباری که بشر برای زندگی اجتماعی خود در زمین وضع کرده است از طرف خداوند معتبر دانسته شده است. این نکته را علامه ذیل آیات (۱-۱۶) سوره توبه متذکر شده و می‌گوید: اسلام امور اجتماعی و اعتباری را معتبر دانسته و درباره آنها قوانینی نیز وضع کرده است.

علامه به‌عنوان نمونه‌ای از این قوانین که اسلام آن را معتبر دانسته، عهد و پیمان را ذکر می‌کند که اسلام به تمام معنا به آن اعتبار داده، و شکستن آن را از بزرگ‌ترین گناهان شمرده است، (رک: مائده: ۱؛ رعد: ۲۵؛ اسراء: ۳۴). (همان، ج ۱۸۸/۹)

نمونه دیگری از این قوانین که خداوند آن را معتبر دانسته است مالکیت است. علامه طباطبایی به این مطلب ذیل آیه‌ی: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ...» (بقره، ۱۸۸)، اشاره کرده و اضافه شدن اموال به مردم در این آیه را نشانه تأیید و امضای فی‌الجملة اعتبار اصل مالکیت در جوامع انسانی از سوی خداوند می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۵۲/۲)

همچنین علامه توصیه قرآن به احسان به والدین که در اکثر موارد، تالی توحید و نهی از شرک آمده است را به این جهت می‌داند که عدم احسان فرزندان و ارتکاب عقوق والدین منجر به از بین رفتن اجتماع کوچک خانواده و در نتیجه اجتماع بزرگتر انسانی شده و متعاقباً هلاکت نسل انسان را در پیش خواهد داشت، به همین جهت خداوند احسان به والدین را تشریح نموده و عقوق آن‌ها را حرام دانسته است تا جایی به این مسأله اهتمام داشته است که این مسئله را در کنار توحید، ذکر نموده است. (همان، ج ۳۷۴/۷)

۶.۴ اعتباری بودن مفاهیمی مانند عقد و عهد و نحوه اعتبار آن‌ها

یکی دیگر از مفاهیم موجود در اجتماع انسانی مفهوم عقد و عهد است؛ عقد در لغت عبارت است از: گره زدن و جمع کردن اطراف و سر و ته چیزی. (راغب اصفهانی، بی‌تا: ج ۵۷۶/۱) عهد نیز در لغت به معنای حفظ و نگه داشتن چیزی و مراعات کردن آن است. (همان، ج ۵۹۱/۱)

عقد در اصطلاح عبارت است از دو انشای متلازم؛ یکی ایجاب و دیگری قبول که در ظرف اعتبار به یکدیگر گره خورده و بسته شده‌اند و تمامیت و تأثیر هر یک در گرو دیگری است. (هاشمی شاهرودی، بی‌تا: ج ۴۱۸/۵)

عهد نیز در اصطلاح و عرف فقیهان به این معنا است که کسی با خدای خود پیمان ببندد که در صورت رسیدن به مقصود کار خیری را برای خدا انجام دهد. (مشکینی، بی‌تا: ۳۸)

در تفاوت عقد و عهد می‌توان گفت که عقد همواره بین دو نفر تحقق می‌یابد به خلاف عهد که ممکن است به وسیله یک نفر تحقق یابد. (جابری عربلو، ۱۳۶۲: ۱۲۹)

مفاهیمی مانند عقد و عهد از مفاهیم اعتباری هستند که انسان آن‌ها را از پیش خود در ذهنش اعتبار کرده و در واقع میان دو چیز ارتباط و پیوندی را برقرار می‌سازد که از این پیوند در خارج از ذهن انسان خبری نیست. به همین دلیل است که این عهد و عقد، قابلیت نقض توسط خود انسان و یا دیگران را دارد، همچنین، این عقد و عهد از انسانی به انسان دیگر و از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت می‌شود. همچنین ممکن است در یک جامعه عقود وجود داشته باشد که مردم آن را معتبر می‌دانند اما به دلیل از بین رفتن نظام حاکم بر آن جامعه توسط غلبه گروهی دیگر از انسان‌ها، دیگر آن عقود نظام قبلی از اعتبار افتاده و ساقط شود. چنانکه هنگامی که پیامبر اکرم (ص) مکه را فتح کردند برخی از عقود دوران جاهلیت از جمله عقود ربوی را باطل اعلام کردند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۲/۶۷۴) همچنین در زمان جاهلیت انواع مختلفی از طلاق مانند: ظهار و ایلاء، وجود داشت که با آمدن اسلام این نوع از قراردادها ملغی شد. (پیشوایی، ۱۳۸۹)

علامه طباطبایی نیز به این مسئله در تفسیر خود عنایت داشته و بر اعتباری بودن عقد و عهد و مفاهیمی مانند آن‌ها تاکید داشته است علاوه بر این، ایشان نحوه پیدایش و اعتبار چنین مفاهیمی در ذهن انسان را تبیین و توضیح می‌دهد.

از نظر علامه طباطبایی یکی از مقدمات عمل، فراهم کردن تمامی اسباب و دیگری بر طرف کردن موانع است و انسان تا از فوت شدن وسایل و مزاحمت موانع در امان نباشد، موفق به اعمال حیاتی‌ش نمی‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۹/۱۸۵)

توجه به این حقیقت است که آدمی را وادار می‌کند به اینکه خود را از ناحیه رقبای خود خاطر جمع نموده و اطمینان پیدا کند علاوه بر اینکه از اعمال حیاتی‌ش مانع نمی‌شود بلکه او را در آنچه محتاج به مساعدت و کمک است یاری می‌کنند؛ و همچنین درک این حقیقت است که انسان را نیازمند و وادار می‌کند به اینکه با رقیب‌های خود عهد و پیمان ببندد و بدین وسیله عمل خود را با عمل دیگران مرتبط سازد، همانطوری که با عقد (گره) چند قطعه طناب را به هم متصل می‌سازد و همچنین او را وادار می‌کند به اینکه متقابلاً دیگران را با عمل خود مساعدت نموده و عقد و عهد آنان را امضاء کند و متعهد شود که مانع کار آنان نگردد. (همان: ج ۹/۱۸۶)

علامه برگشت تمامی عقدها و قراردادهایی که در میان مردم منعقد می‌شود، مانند عقد نکاح و عقد خرید و فروش و عقد اجاره و امثال آن را به همین معنا می‌داند.

نقدهای علامه طباطبایی بر نظریه‌های مفسران دیگر ... (سحر صدری و دیگران) ۱۰۱

ایشان پیدایش سوگند در جوامع بشری را نیز در ادامه این مسأله می‌داند که انسان چه بسا علاوه بر استحکام عهد به سوگند هم متوسل بشود، یعنی شخص معاهد عهدی را که می‌سپارد به یکی از مقدسات که معتقد به احترام آنست مربوط کند و گویا احترام آن امر مقدس را رهن عهد خود کرده و این معنا را مجسم می‌سازد که اگر عهدش را بشکند حرمت آن محترم را هتک کرده است. (همان: ج ۱۸۶/۹-۱۸۸)

از اینجا است که در کنار مفهوم عقد و عهد مفهوم دیگری در اعتبارات اجتماعی یافت می‌شود به نام قسم. این مسئله در همه جوامع بشری در همه ادوار وجود داشته است؛ چنانکه قرآن کریم از سوگند خوردن اقوام مختلف در آیات فراوانی سخن به میان آورده است. (رک: قلم، ۱۰؛ أنعام، ۱۰۹؛ نحل، ۳۸؛ یوسف، ۷۳ و ۸۵ و ۹۱؛ انبیاء، ۵۷)

قسم خوردن از جمله مفاهیم اعتباری است که واقعیتی در خارج نداشته بلکه انسان آن را در ذهن خود اعتبار کرده و میان فعل خود و مقسم علیه یک ارتباطی برقرار می‌کند و از مقسم علیه و عظمت و حرمت او برای فعل و یا قول خود، عظمت و حرمت کسب می‌کند. علامه طباطبایی قسم را عبارت از ایجاد ربط خاصی بین خبر و یا انشاء و بین چیز دیگری که دارای شرافت است، می‌داند بطوری که بر اساس این قرار داد، باطل و دروغ بودن انشا یا خبر مستلزم بطلان آن چیز باشد. علامه وجود قسم خوردن در همه زبانهای بشری را دلیل بر این مطلب می‌داند که حیات اجتماعی انسان وی را بسوی آن هدایت نموده است و همیشه توسل به سوگند در بین امم دائر بوده است. به همین جهت اسلام نیز کمال اعتبار را نسبت به سوگندی که با نام خداوند واقع شود مبذول داشته است. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۲۱۰/۶-۲۱۱)

۵. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر برای بررسی تأثیر نظریه اعتباریات علامه طباطبایی در تفسیر برخی آیات مربوط به مسائل اجتماعی سوالات زیر را پیش رو داشت: ۱- علامه طباطبایی درباره کدامیک از مسائل اجتماعی با توجه به نظریه اعتباریات بحث کرده است؟ ۲- نظریه اعتباریات در تفسیر آن مسائل چه تأثیری داشته است؟

در پاسخ به سؤال اول این نتیجه حاصل شد که علامه طباطبایی، در تبیین مسائلی چون پیدایش زندگی اجتماعی انسان، روابط اجتماعی چون اخوت و بنوت و زوجیت، کلام و زبان، قوانین اجتماعی و عقد و عهد و قسم، نظریه اعتباریات را دخالت داده است. به مانند

سایر زمینه‌ها علامه در این بحث‌ها نیز دیدگاه‌هایی نو عرضه داشته است و گاه با توجه به این نظریه دیدگاه مفسران دیگر در تفسیر برخی آیات را نقد کرده است.

پژوهش در پاسخ به سؤال دوم به این نتیجه رسیده است که نظریه اعتباریات علامه طباطبایی در تفسیر و تبیین ایشان از مسائل اجتماعی تأثیری ویژه داشته است که در ادامه به صورت خلاصه ذکر می‌شود:

علامه پیدایش زندگی اجتماعی انسان را برخاسته از یکی از علوم اعتباری او به نام قریحه استخدام می‌داند. در این بیان علامه طباطبایی در توجیه چگونگی پیدایش زندگی اجتماعی به یکی از علوم اعتباری انسان که از دسته اعتبارات عمومی و قبل از اجتماع است استناد کرده است.

درباره‌ی روابط اجتماعی انسان، علامه طباطبایی با توجه به آیات قرآن سه نوع رابطه را مطرح کرده است. ایشان رابطه رابطه ابوت و اخوت و بنوت را به دو نوع طبیعی و اعتباری تقسیم کرده و رابطه میان ابنای جامعه را نیز اعتباری دانسته است که در مفهوم قرآنی در جامعه ایمانی از آن تعبیر به رابطه اخوت شده است. همچنین اخوت را به دو نوع حقیقی و اعتباری تقسیم کرده است و اخوت میان مؤمنان را اخوتی اعتباری می‌داند.

درباره‌ی عقد نکاح علامه اصل مسأله زن و شوهری را یک امر اعتباری عقلایی می‌داند که مانند سایر حقوق اجتماعی و عقلایی جز در ظرف ادراک و اعتقاد موطنی ندارد. مسأله دیگر از موضوع کلام و زبان است که علامه کلام انسانی را نیز امری وضعی و اعتباری می‌داند.

درباره‌ی قوانین اجتماعی علامه معتقد است قوانین اعتباری (تشریحی) دین با فطرت و خلقت انسان هماهنگ است؛ علامه قوانین دین و به طور عام حتی قوانین بشری را مستند به نیازها و حوائج طبیعت انسان می‌داند. از نظر علامه دین نیز که مجموعه علوم معرفتی و سنن و قوانین عملی اعتباری است، ضرورتاً باید از اقتضائات خلقت انسانی گرفته شده باشد و تشریح مطابق با تکوین باشد و معنای «فطری بودن دین» همین است.

از نظر ایشان امور اعتباری اجتماعی نتایج فطرت متکی بر تکوین است؛ بنابراین قوانین اعتباری که بشر برای زندگی اجتماعی خود در زمین وضع کرده است از طرف خداوند معتبر دانسته شده است.

علامه طباطبایی همچنین در تفسیر خود بر اعتباری بودن عقد و عهد و مفاهیمی مانند آن‌ها تأکید دارد. ایشان وجود قسم خوردن در همه زبانهای بشری را دلیل بر این مطلب

نقدهای علامه طباطبایی بر نظریه‌های مفسران دیگر ... (سحر صدری و دیگران) ۱۰۳

می‌داند که حیات اجتماعی انسان وی را بسوی آن هدایت نموده است، به همین جهت اسلام نیز کمال اعتبار را نسبت به سوگندی که با نام خداوند واقع شود مبذول داشته است.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

آوسی، محمود بن عبد الله، (بی‌تا). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن عاشور، محمد طاهر، (بی‌تا). تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.

ارموی، محمد بن الحسین، (۱۹۹۴)، الحاصل من المحصول فی أصول الفقه، بنگازی: جامعه قاریونس. برنارد جی. ویس و پیرحیاتی، علی، (۱۳۹۱). «زبان و متفکران مسلمانان قرون میانه»، اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۷.

پیشوایی، مهدی و پیشوایی، فریده، (۱۳۸۹). «گونه‌های طلاق در جاهلیت و تحول نظام طلاق جاهلی با ظهور اسلام»، تاریخ در آینه پژوهش، ش ۳ (پیاپی ۲۷).

جابری عربلو، محسن، (۱۳۶۲). فرهنگ اصطلاحات فقه اسلامی (در باب معاملات) تهران: امیرکبیر. حق پناه، رضا، (۱۳۷۷). «جایگاه قانون و قانون‌گرایی در قرآن». پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ش ۴: ۵۳-۷۸.

رازی، فخر الدین، (۱۹۸۶ م)، الأربعین فی أصول الدین، قاهره: مکتبه الکلیات الأزهریه. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (بی‌تا). مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار الشامیه. سبحانی تبریزی، جعفر، (بی‌تا). الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (بی‌تا). المزهر فی علوم اللغه و أنواعها، بیروت: دار الفکر. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۷ الف). آغاز فلسفه، قم: موسسه بوستان کتاب.

طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۷ ب). مجموعه رسائل علامه طباطبائی، قم: موسسه بوستان کتاب.

طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.

طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۱). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان.

طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.

عابدی، احمد، (۱۳۷۶). «مصلحت در فقه»، نقد و نظر، ش ۳.

عبداللهی نژاد، عبدالکریم، ربانی، محمدحسن و جلال قربان، (۱۳۹۵). «تبعیت احکام از مصالح و

مفاسد»، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ش ۲۰.

۱۰۴ پژوهش‌های علم و دین، سال یازدهم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

علیدوست، ابوالقاسم، (۱۳۸۴). «تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی»، *فقه و حقوق*، ش ۶.

مشکینی اردبیلی، علی، (بی‌تا). *مصطلحات الفقه*، قم: نشر الهادی.

مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، قم: صدرا.

هاشمی شاهرودی، محمود، (بی‌تا). *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام*، قم: مؤسسه دائره معارف الفقه الاسلامی.