

The Distinction Between Intellect ('Aql) and Innate Nature (Fitrah) as a Basis for Differential (Social) Rights: A Critical Examination of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī's Views in His Exegesis of Qur'anic Verses on Women

Matineh al-Sadat Mousavi¹

Mehrdad Abbasi²

(Received on: 2025-02-28; Accepted on: 2025-07-23)

Abstract

'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, in his exegesis *Al-Mizān*, adopts a distinctive approach to Qur'anic verses concerning women. He raises various historical, legal, and social dimensions and novel aspects that received less attention in earlier exegetical works. Upon reflection, it becomes evident that in advancing his views, 'Allāmah relies on certain foundational principles for which sufficient evidence is not provided. The premise that legal rulings are grounded in intellect ('*aql*) and innate nature (*fiṭrah*) constitutes one of the most central interpretive foundations in his treatment of verses on women in *Al-Mizān*. Presupposing the superiority of men's intellect without offering rational proof or transmitted evidence, 'Allāmah interprets the relevant Qur'anic verses and makes this principle the primary basis for legal differentials between men and women. Accordingly, men's authority (*qawwāmiyyah*) over women is attributed to the superiority of men's intellect; women are precluded from certain governing positions due to their purported deficiency in rationality; and even differences in inheritance are traced back to the superior status of men's managerial capacity. Regarding polygamy, he enumerates certain considerations of public interest (*maṣlaḥah*) but considers its appropriateness for men to be entirely rooted in innate nature (*fiṭrah*).

Keywords: 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, Tafsir al-Mizān, Woman, Intellect ('*Aql*), Innate Nature (*Fiṭrah*), *Qawwāmiyyah* (Authority/Maintenance), Polygamy.

1. Ph.D. candidate, Qur'an & Hadith Sciences, Theology & Political Science, Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran (corresponding author). Email: matinehmoosavi@yahoo.com

2. Assistant Professor, Department of Qur'an & Hadith Sciences, Faculty of Law, Theology & Political Science, Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran. Email: abbasimehrdad@yahoo.com

تفاوت عقل و فطرت مبنایی برای تفاوت حقوق (اجتماعی)؛ بررسی انتقادی آرای علامه طباطبایی در تفسیر آیات زنان^۱

متینة السادات موسوی^۲

مهرداد عباسی^۳

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۱]

چکیده

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان نگاه متفاوتی به آیات ناظر به زنان داشته است. ایشان وجوه مختلف تاریخی، حقوقی و اجتماعی و ابعاد جدیدی را مطرح کرده است که در کتب تفسیری متقدم به آن‌ها کمتر توجه شده بود. با اندکی تأمل این نتیجه به دست می‌آید که علامه در ارائه نظرهايش، به آن دسته از مبانی استناد می‌کند که برای اثبات آن‌ها شواهد کافی اقامه نمی‌شود. عقل و فطری بودن احکام از محوری‌ترین مبانی تفسیری آیات زنان در المیزان است. علامه با پیش‌فرض گرفتن برتری عقل مردان بدون ارائه مستندات عقلی یا شواهد نقلی، آیات مربوط به زنان را تفسیر کرده و این مبنا را محور اصلی تفاوت‌های حقوقی بین زن و مرد قرار داده است. قوامیت مردان بر زنان به دلیل برتری خرد مردان، و ممنوعیت زنان از برخی مناصب حکومتی به دلیل ضعف عقلانیت آن‌هاست و حتی تفاوت ارث، به برتری جایگاه تدبیر مردانه برمی‌گردد. او برای تعدد زوجات مصالحی را برمی‌شمرد؛ اما اقتضای آن را برای مردان امری کاملاً فطری می‌داند.

واژگان کلیدی: علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، زن، عقل، فطرت، قوامیت، تعدد زوجات

۱. این مقاله برگرفته از: متینة السادات موسوی، «مقایسه تحلیلی رهیافت خانم‌ها و دود، بارلاس، هبری و رهیافت تفسیری آقایان طباطبایی، مطهری و جوادی آملی به آیات مربوط به زن»، رساله دکتری مهرداد عباسی و مهدی مهریزی طریقی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران است.

۲. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول) matinehmoosavi@yahoo.com

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران abbasimehrdad@yahoo.com

۱. درآمد

علامه طباطبایی در المیزان فی تفسیر القرآن که به روش تفسیری «قرآن به قرآن» تألیف شده، ابتدا از غلبه تفاسیر قرآنی با ذائقه‌های کلامی و فلسفی و مسلک‌های اخباری و حدیثی سخن می‌گوید که هر کدام قرآن را متناسب با تمایل‌های خود تفسیر کرده‌اند و این دلیل اصلی علامه برای انتخاب این روش تفسیری بوده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۱۳).

در المیزان، مسئله اصلی علامه نه جنسیت، بلکه تبیین و ارائه مباحثی منسجم در دفاع از جایگاه زن در اندیشه اسلامی و نقد وضعیت آن در جوامع اسلامی است. قصد ایشان از طرح موضوع زن در اسلام، اثبات تجربی گزاره‌های تشریعی حقوق زن نبوده است؛ بلکه دفاع تجربی از کارآمدی و عادلانه بودن احکام و مقررات فردی و خانوادگی و اجتماعی زن در نگرش اسلامی بوده است (کدخدایی و زیبایی نژاد، ۱۳۹۳: ص ۱۱۵).

با بررسی دقیق موضوعات مطرح شده در المیزان درباره زن، می‌توان به مواردی رسید که مفسر خلاف مدعای خود اظهاراتی کرده است که مستندات قرآنی آن‌ها ارائه نشده‌اند. می‌توان این نوع تفاسیر را ذیل پیش فرض‌های مفسر محسوب کرد؛ بحثی که از تأثیر عوامل پنهانی مانند خلیقات، سن، میزان آگاهی، سطح معیشت، فرهنگ بومی و حتی جنسیت مفسر بر تفسیر سخن می‌گوید (مهریزی، ۱۳۸۵: ص ۳۳). این نوشتار قصد دارد نظرهای ارزشمند علامه درباره مسائل زنان را مطرح و نکات نقادانه‌ای درباره آن‌ها بیان کند. درباره دیدگاه‌های علامه طباطبایی پژوهش‌های بسیاری انجام شده است؛ اما تعداد پژوهش‌ها در حوزه زنان بسیار کم است، از جمله: «بررسی انتقادی دیدگاه علامه طباطبایی درباره زن در گذر تاریخ» از الویری، و «بررسی جایگاه زنان در اندیشه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان: دوگانه زن آسمانی - زن زمینی» از باستانی و حیدرزاده.

۲. بیان مسئله

توجه تاریخی علامه به موضوع زن مسئله مهمی است که در متون تفسیری کمتر دیده شده است. اوضاع فرهنگی و اجتماعی زمان نگارش این تفسیر سبب شده است علامه در پی پاسخ‌گویی

به مسائل روز باشد. وی در جلد دوم تفسیرش با عنوان «المرأة في الإسلام» ذیل آیات ۲۲۸ تا ۲۴۳ سورۀ بقره، برش‌های کلی از زمان را برای بررسی وضعیت زیست زنان در آن جوامع، ارائه کرده است: جوامع غیرمتمدن اولیه، جوامع متمدن پیش از اسلام بدون قانون مدنی و کتاب، جوامع دارای قانون مدنی و میراث مکتوب، جامعۀ عصر جاهلی اعراب و جوامع دورۀ اسلامی (الویری، ۱۳۹۸: ص ۳۶). علامه وضعیت زن معاصر در جوامع به اصطلاح مترقی غربی و برخی جوامع اسلامی را نیز از قلم نمی‌اندازد.

او معتقد است زن از نظر اسلام، انسانی مانند مرد است و در جوهره انسانی با او مشترک است؛ برتری به تقواست؛ اما تصریح می‌کند که با توجه به تفاوت‌های فیزیکی و عاطفی و عقلانی، متوسط زنان در کمالات، از متوسط مردان عقب‌ترند. در عرصه اجتماع زن و مرد برابر هستند؛ با این تفاوت که زن وجودی لطیف دارد و مانند کشتزاری است که بقای نوع به او وابسته است. در زمینه احکام نیز زنان و مردان جز در حکمرانی، قضاوت، جهاد، ارث، حجاب و تمکین جنسی برابر هستند. او مبنای این اختلاف را اقتضائات فطرت زن و مرد می‌داند که از همه مهم‌تر حیات عقلی مرد و حیات عاطفی زن است (مهریزی، ۱۳۸۶: ص ۹۴-۹۵).

علامه درباره موضوع زن در سه حوزه «نشان دادن ژرفای نگاه قرآن به زنان، از حاشیه به متن آوردن نگاه تاریخی به مسئله زن، وسعت بخشیدن به دید پژوهشگران علوم دینی از طریق مقایسه‌های تاریخی»، نوآوری دارد؛ اما به رویکرد تاریخی او به زن در گذر تاریخ ایراداتی وارد است؛ از جمله غیرمستند بودن تقریباً همه داوری‌ها درباره زن در تاریخ ملت‌ها؛ هیچ‌یک از داوری‌های ارائه شده درباره زن در گذر تاریخ مستند نیست. این مطلب به هیچ وجه پذیرفتنی نیست که تنها استناد کتاب، محفوظات نویسنده باشد و مستند نبودن گزاره‌های تاریخی المیزان، امکان ارزیابی آن را از بین برده است. سستی گزاره‌های مربوط به تحلیل رخدادها و مغالطه در سنجش‌های منتهی به داوری درباره مقایسه وضعیت زنان در دوران پیش از اسلام و دورۀ اسلامی از دیگر نقدهای این بخش است (الویری، ۱۳۹۸: ص ۳۸-۴۱).

از بزنگاه‌های اصلی تفاوت زن از منظر اسلام و سایر ادیان، آفرینش اوست که تا نگاه فرعی بودن او در اجتماع ادامه می‌یابد. علامه بر این باور است که نگاه اسلام به زن، نگاهی تحول‌ساز، انقلابی و منسجم است که در تقابل با نظام هستی‌شناسانه حاکم بر جامعه زمان ظهور اسلام قرار داشته است (کدخدایی و زیبایی نژاد، ۱۳۹۳: ۱۱۸). او برای دفاع از مقررات مربوط به زن در اسلام، این مقررات را در قالب نظامی منسجم ترسیم می‌کند که با هویت زن و مرد، نظام اجتماع و حیات بشری، و نظام ارزشی حاکم بر آن پیوند دارد. از این منظر، دفاع از حقوق زن مبتنی بر تبیین نظام ارزشی و جایگاه اجتماعی اوست؛ نظامی که ریشه در جایگاه زن در خلقت دارد و در نسبت و مقایسه با هویت تکوینی مرد سنجیده می‌شود.

علامه در تبیین هویت تکوینی زن از اشتراک‌ها آغاز می‌کند؛ با وجود تفاوت‌های زن و مرد، ماهیت انسانی آن‌ها مشترک است. اشتراک در فطرت الهی، هدف‌نهایی، لوازم و موانع رسیدن به هدف و وابستگی شدید زن و مرد به یکدیگر، همگی ترسیم‌کننده اصل اشتراک زن و مرد و تشکیل‌دهنده هویت تکوینی آن‌هاست؛ اما دو تفاوت مهم جسمانی و روانی به منزله وجه تمایز تکوینی زن و مرد مدنظر علامه قرار می‌گیرد. از نظر او، اسلام در تعریف زن دیدگاهی را مطرح کرد که تا آن روز وجود نداشت و زن را آن‌گونه که هست به جهان معرفی کرد. به نظر می‌رسد تا دوره‌های متمادی، کلمات «زن، ضعف، خواری و پستی» در نظر مردان و زنان مترادف بود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲، ص ۴۰۵). علامه پس از بررسی جایگاه زن در دوره‌های تاریخی پیش از اسلام که او را بدون هویت انسانی می‌دانستند، با کاوش آیه ۱۹۵ آل عمران، انسان بودن زن را اثبات می‌کند. مرد و زن از یک جوهر انسانی‌اند؛ زیرا همه آثار انسانیت در مردان، بدون تفاوت در زنان نیز وجود دارد.

مسلماً ظهور آثار نوع، دلیل بر تحقق خود نوع است. پس زنان نیز انسان‌اند؛ ولی صرف شدت و ضعف در بعضی صفات انسانیت، سبب نمی‌شود بگوییم نوعیت در صنف ضعیف باطل شده است و او دیگر انسان نیست. پس رسیدن به هر درجه از کمال که برای یک صنف میسر است، برای دیگری هم هست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۱۴۰-۱۴۲).

ایشان با ارائه دلایلی بر پایه مشاهده و تجربه، ابتدا انسان بودن زن را مطرح می‌کند و سپس درباره برابری اصل وجود زن با مرد استدلال می‌آورد. او در طرح مباحث زنان به برخی اقتضائات توجه داشته است، نظرهای امت‌های قبل از اسلام را رد کرده و به صورت غیرمستقیم مبانی تحلیل‌های مارکسیستی یا فمینیستی درباره عوامل فرودستی زنان را مدنظر داشته و نقد کرده است.

از آنجا که اصل اشتراک‌تکوینی، زیربنای اقامه اصل تساوی در نظام ارزشی و استقلال در تدبیر امور است، علامه چنین تصریح می‌کند که منزلت اجتماعی زن در اسلام بین زن و مرد از نظر تدبیر شئون اجتماع و استقلال در تصمیم‌گیری، تساوی برقرار کرده است؛ زیرا مرد و زن برای تأمین نیازهای انسانی و لوازم بقا به استقلال محتاج‌اند. قرآن می‌فرماید: «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ»؛ پس زن و مرد می‌توانند برای سرنوشتشان تصمیم بگیرند و نتیجه عملشان را مالک شوند. آن‌ها در آنچه اسلام حق می‌داند، برابر هستند. خداوند در آفرینش زن دو تفاوت تکوینی قرار داده است: نخست اینکه زن به منزله حرث است که پرورش نوع بشر در ظرف وجودی او تعبیه شده است. دیگر اینکه خلقت زن بر اساس لطافت ساختار جسمانی و رقت احساسات بنا شده است که این نیز مستلزم تأثیر در جایگاه اجتماعی است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲، ص ۲۷۲). علامه همه احکام تشریعی مشترک و مختص هر یک از زن و مرد را به اصل اشتراک‌تکوینی و آن دو تفاوت برمی‌گرداند؛ اما به نظر می‌رسد در اندیشه او «عقل و فطرت مردانه» مبانی مهمی در این تفاوت‌گذاری است.

۳. مبانی تفاوت حقوق زن و مرد

با توجه به اصل اشتراک‌تکوینی و ارزش اجتماعی انسان و با بررسی تفاوت‌های خاص بین دو جنس، می‌توان چگونگی و چرایی احکام و حقوق زن و مرد را استنباط و تبیین کرد. از این رو، اصل تساوی در حقوق و احکام در همه عرصه‌های اجتماعی ظهور دارد. با توجه به مباحث کلی مربوط به خلقت در شکل‌گیری نظام ارزشی و استقرار نظام حقوق زن بر بنیاد آن، باید به این نکته توجه داشت که این نظام جامع بر دو مفهوم اساسی استوار است: فطرت، به معنای خلقتی خاص

و هدفمند، و عدالت، به معنای ضرورت قرار گرفتن هر چیز در جایگاه شایسته خود برای تحقق آن هدف. بر این اساس، تمامی نظام‌های ارزشی و تشریعی با این دو مفهوم و نحوه تبیین آن‌ها پیوندی بنیادین دارند. علامه در تبیین حقوق زن در اسلام با آگاهی از اقتضائات جهان معاصر و جنبش‌های فمینیستی، به جایگاه زن در خانواده توجه ویژه‌ای دارد و مسئله آزادی و تساوی را در بی‌توجهی به نظام حقوق خانواده به چالش می‌کشد.

در تفسیر آیات مربوط به زنان در میزان واژه‌هایی کلیدی نظیر عقل، فطرت، عدالت و تساوی به دست می‌آید. فطرت و عدالت مبنایی‌ترین مفاهیمی‌اند که در سرتاسر کتاب جریان دارند و مفاهیم دیگر از آن‌ها منشعب می‌شوند. آرای علامه برخلاف بسیاری از مفسران دیگر رنگ فلسفی دارد و مفهوم اساسی بحث او حقوق فطری یا طبیعی است. او با تمسک به این مفهوم همه احکام زنان را تفسیر می‌کند. درک این حقوق در گرو فهم مفهوم طبیعت و فطرت است.

۳-۱. مبنای فطرت

مطالعه نقش نظریه فطرت در آثار علامه طباطبایی نشان می‌دهد آثار وی نقطه عطفی در سیر تطورات این نظریه از نظر توسعه کارکردهای آن محسوب می‌شود.

فطرت به معنای ویژگی‌هایی خاص در اصل خلقت انسان است و امور فطری یعنی آنچه نوع خلقت انسان اقتضای آن را دارد که میان همه انسان‌ها مشترک است. علت لزوم هماهنگی وظایف با آفرینش این است که خصوصیات انسان او را از همان آغاز خلقتش به تشکیل اجتماع نوعی هدایت کرده و هیچ زمانی نبوده است که نوع بشر، چنین اجتماع نوعی نداشته باشد، هرچند آن اجتماع نامطلوب باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲، ص ۴۱۳).

براساس تفکر فلسفی، همه موجودات (از جمله انسان) در زندگی به سوی هدفی هدایت می‌شوند و به ابزارهای لازم برای رسیدن به آن مجهز شده‌اند. فطرت از ویژگی‌های ذاتی انسان و نوعی کشش همراه با آگاهی عقلی است. همین تفاوت ادراکی سبب می‌شود فطریات از ویژگی قداست

برخوردار شوند و عینیت بخشیدن به آن‌ها سبب کمال انسان شود (مطهری، ۱۳۵۷: ب: ص ۳۳). همچنین فطریات ثابت‌اند؛ بنابراین، گرچه ممکن است بر اثر عوامل مختلف رشد کنند یا تضعیف شوند، اما با فشار نمی‌توان آن‌ها را از بین برد یا تغییر داد (مصباح یزدی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۲۶)؛ زیرا اگر امور فطری ارضا نشوند، به وسیله یکی از سازوکارهای دفاعی جبران می‌شوند (سعیدی و محمدی طیب، ۱۳۸۸: ص ۵۸).

علامه معتقد است در جهان هستی همه پدیده‌ها از جمله انسان با ساختمان تکوینی ویژه خود، منافع و مضار وجود خود را تشخیص داده‌اند و به سوی سعادت تکوینی‌شان در حرکت‌اند. انسان طبیعی [باقی مانده بر فطرت اصلی] همه مصالح و مفاسد زندگی خود را با واقع‌بینی فطری تشخیص می‌دهد. هر انحرافی که انسان مرتکب شود به واسطه پیرایه‌های برخلاف فطرت است که از خارج به او منضم شده و او را از خطی که تکوین برای او کشیده است، کنار می‌زند. همچنین انسان این ویژگی را دارد که می‌تواند با نیروی عقل، خواسته‌ها و عواطف مختلف خود را تعدیل کند (سعیدی و محمدی طیب، ۱۳۸۸: ص ۹۴-۹۵).

۳-۱-۱. تناسب شریعت با فطرت و طبیعت

خداوند به وسیله دو عامل فطرت و شریعت، انسان را به سوی کمال هدایت می‌کند. مغایرت میان این دو بازوی نیرومند، نقض غرض است. چگونه ممکن است خداوند از راه فطرت، اموری را درون انسان قرار داده باشد؛ ولی شریعت به طور کلی آن‌ها را نادیده بگیرد. ممکن نیست در شرع دعوتی باشد که ریشه آن در اعماق فطرت آدمی نباشد یا چیزی در اعماق وجود انسان باشد و شرع با آن مخالفت کند. بی‌گمان، شرع برای رهبری فطرت انسان، شرایطی تعیین می‌کند تا او در مسیرهای انحرافی نیفتد؛ ولی هرگز با اصل خواسته طبیعی مبارزه نمی‌کند؛ بلکه آن را از راه مشروع هدایت خواهد کرد. بدیهی است تضاد میان این دو عامل هدایتی، با اساس توحید ناسازگار است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۷: ج ۱۶، ص ۴۱۸).

علامه اقتضای فطرت در وظایف و حقوق اجتماعی افراد جامعه را تساوی میان آنان معرفی می‌کند. اقتضای این تساوی آن نیست که هر مقام اجتماعی به هر فردی از افراد جامعه داده شود؛ بلکه آنچه عدل اجتماعی ایجاب می‌کند آن است که حق هر ذی‌حقی به او داده شود. وی از مفهوم طبیعت و فطرت بسیار استفاده کرده؛ اما تعریف دقیقی از آن ارائه نکرده است. هر یک از موجودات هستی ویژگی‌هایی مربوط به خود دارند که دیگر موجودات از آن‌ها بی‌بهره‌اند؛ از این رو، باید نیرویی در آن‌ها نهفته باشد که خاستگاه خاصیت مزبور باشد. فلاسفه اسلامی این نیرو را طبیعت می‌نامند (پزشکی، ۱۳۸۷: ص ۹۴). علامه معتقد است زن در اسلام، در همه حقوق اجتماعی شریک مرد است، مگر در مواردی مانند قضاوت، جهاد و حکومت که طبیعت زن اقتضا دارد با مرد متفاوت باشد (پزشکی، ۱۳۸۷: ص ۱۴۳).

جوادی آملی معتقد است فطرت و طبیعت از قوای روحی انسان‌اند؛ با این تفاوت که فطرت، نحوه هستی روح بلند انسانی و مرتبه وجودی آن است و همچنین نسبت به طبیعت بالاتر است. طبیعت نیروهای تدبیری روح انسان است که عهده‌دار امور طبیعی بدن مادی اوست. فطرت به جنبه عالی وجود انسان مربوط است و طبیعت به بُعد سافل و دانی. از آنجا که سوار شدن فطرت بر بستر غریزه (دمیده شدن روح در کالبد انسان) ترکیب اتحادی است نه انضمامی، تحلیل ساحت فطرت و اقتضائات آن باید حاکم بر تحلیل‌های ساحت طبیعت در انسان قرار گیرد (سوزنچی، ۱۳۹۹: ص ۱۳۵)؛ اما در الی‌میزان طبیعت و فطرت کنار یکدیگر به کار برده شده‌اند و تفاوت خاصی در کاربرد آن‌ها دیده نمی‌شود.

۳-۲. رابطه عدالت و تساوی در حقوق

عدالت از نظر علامه به این معناست که حقوق و وظایف بین انسان‌ها مساوی باشند؛ البته تساوی حقوق این نیست که همه مقام‌های اجتماعی متعلق به همه افراد جامعه شود؛ مثلاً چگونه ممکن است یک بچه یا نادان عهده‌دار کار کسی شوند که در کمال عقل است و در آن کار تجربه‌ها دارد؟

تساوی بین صالح و غیر صالح، حال هر دو را تباه می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲، ص ۴۱۴). علامه بین عدالت و تساوی ارتباط معناداری برآمده از فطرت می‌بیند. اساس دستورات اسلام فطرت است و اقتضای فطرت این است که حقوق و وظایف انسان‌ها مساوی باشد. مساوی بودن یعنی روا نیست گروهی از حقوق بیشتری برخوردار و گروهی از حقوق اولیه محروم باشند. به عقیده علامه، تساوی در حقوق به معنای اختصاص همه مزایای اجتماعی به همه افراد جامعه نیست؛ بلکه در اجتماع، هر صاحب حقی بدون مزاحمت برای حق دیگران باید به حق خود برسد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۵، ص ۱۴۳).

علامه اقتضای ویژگی‌های جنسیتی و فردی افراد را لازمه برقراری عدالت می‌داند و در نقد مساوات حقوق در غرب می‌گوید: «غربی‌ها مساوات همه جانبه‌ای میان زن و مرد برقرار کرده‌اند و نقص زن در کمال و فضیلت، نسبت به مرد را به بدی تربیتی زن مربوط کرده‌اند و تفاوت طبیعت و خلقت زن با مرد را نادیده گرفته‌اند» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۵، ص ۱۴۳).

توجه به ویژگی‌های فردی در اعطای مسئولیت اهمیت دارد؛ اما علامه نقص زن در کمال را به منزله یک اصل پذیرفته است و در تبیین تفاوت حقوق بدان اصرار دارد. از نظر او زن دو خصوصیت دارد: یکی در جسم که همان کشتزار بودن برای بقای نوع بشر است و دیگری در روح که همان ظرافت در احساسات لطیف است. این دو ویژگی، فلسفه تفاوت زن با مرد را در دو بُعد احکام خانوادگی و موقعیت اجتماعی روشن می‌کند. ویژگی‌های اختصاصی زن بر وظایف اجتماعی او تأثیر دارد و فلسفه تفاوت موقعیت اجتماعی مرد هم روشن می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۵، ص ۱۴۳).

علامه منظور آیه «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَ دَرَجَةٌ» را پذیرش اختلاف طبیعی بین زنان و مردان و تساوی حقوق آن دو می‌داند. اختیار اقتضا می‌کند زن در آزادی فکر و اراده با مرد برابر باشد و این برابری به معنای برابری در انتظارات و تکالیف زن و مرد نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲، ص ۴۱۵).

۲-۳. مبنای عقل

از نظر علامه تفاوت اساسی حقوق و تکالیف زن و مرد، در حیات عاطفی و عقلی ایشان ریشه دارد. او برای اثبات این ادعا به برخی تفاوت‌های زیستی زن و مرد اشاره می‌کند؛ از جمله: متوسط زنان از نظر ابزار تکامل بدنی از متوسط مردان عقب‌ترند. براساس علم فیزیولوژی، زنان معمولی از نظر جسمی از مردان معمولی ضعیف‌ترند. جسم لطیف‌تر زن و جسم خشن‌تر مرد از نمودهای همین تفاوت‌اند. همچنین احساسات لطیف در زن غالب‌تر از مرد است. در مقابل، نیروی تعقل بر مرد غالب‌تر از زن است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲، ص ۴۱۵). علامه با ذکر چنین مواردی استدلال می‌کند حیات زن، احساسی و حیات مرد، تعقلی است. او بر این باور است که اسلام در حوزه تکالیف اجتماعی میان زن و مرد تمایز نهاده و وظایفی را که پیوند بیشتری با تعقل دارند، به مردان، و وظایفی را که نسبت آن‌ها با احساس قوی‌تر از تعقل است، به زنان واگذار کرده است.

۱-۲-۳. عقل چیست؟

از یک نظر، عقل به معنای بستن و گره زدن است؛ به همین مناسبت، ادراکاتی که انسان دارد و آن‌ها را در دل پذیرفته و نسبت به آن‌ها پیمان قلبی بسته است، عقل نامیده‌اند. همچنین مدرکات آدمی، و قوه‌ای که به وسیله آن خیر و شر را تمیز می‌دهد، عقل می‌گویند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲، ص ۳۷۱). و انسان را به این دلیل عاقل می‌نامند که در ادراک، عقد قلبی به تصدیق است و این ویژگی سبب تمایز انسان از سایر جانداران شده است. خداوند فطرت انسان را به گونه‌ای آفریده است که در مسائل فکری و نظری عقل را بشناسد و در مسائل عملی خوب را از بد تشخیص دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲، ص ۲۷۳).

از منظر دیگر، عقل به معنای فهم و ادراک است؛ چنان‌که در آیه ۷۵ سوره بقره آمده است: «ثُمَّ يَخْرِقُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» سپس بعد از آنکه [معنا و مفهومش را] درک می‌کردند، [به سبب دنیا طلبی و امور مادی] به دلخواه خود تغییرش می‌دادند، در صورتی که می‌دانستند

[به کلام خدا و به مردم جویای حق خیانت می‌کنند]». علامه عقل را در معنای اول آورده و گفته است عقل در معنای امروزی از اسمای مستحدثه است که به دلیل استعمال، این معنا را به خود گرفته است. آنجا که قرآن از عقل انسان صحبت می‌کند مراد این است که انسان بدون عقل حکمت ندارد؛ بنابراین، مراد از عقل در کلام خداوند ادراکی است که موجب سلامت فطرت برای انسان بشود (خلیلی، ۱۳۹۷: ص ۱۲۱).

عقل در اصطلاح با توجه به کاربرد آن معانی مختلفی دارد؛ اما علامه لفظ عقل را بر مطلق علم و ادراک اطلاق می‌کند. بررسی آرای ایشان نشان می‌دهد برای عقل چند کارکرد مهم در نظر می‌گیرد: اول، تشخیص مسائل عملی خیر از شر. با این ویژگی انسان از سایر جانداران متمایز شده است که در همان ابتدای تولد و هست شدن در این جهان، خود را درک می‌کند. علامه در اینجا عقل را به نیرویی تعریف کرده است که انسان در زندگی‌اش از آن بهره‌مند شود و با آن راه سعادت را طی کند. عقل در این اصطلاح، عقلی است که همه مردم آن را دارند.

دوم، در علم اخلاق که خُلق گفته می‌شود. ملکه نفسانی که افعال بدون تأمل از آن صادر می‌شوند. این کیفیت نفسانی در صورتی خُلق نامیده می‌شود که به صورت عقل عملی که مبدأ افعال ارادی است، درآید (خلیلی، ۱۳۹۷: ص ۱۲۵).

سوم، ادراک و فهمیدن کامل چیزی که در اینجا عقل مُدرک کلیات در فلسفه است؛ البته این حقیقت مانند نیروی دیدن، شنیدن، حفظ کردن و سایر قوای آدمی نیست؛ بلکه عبارت از نفس انسانِ مدرک است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۶۱۰-۶۱۱).

از میان دسته‌بندی‌های موجود برای ابعاد قوه عاقله، علامه قائل به وجود عقل عملی و نظری است. از نظر او وظیفه عقل نظری تشخیص حقیقت هر چیز است، و وظیفه عقل عملی این است که انسان را به حق دعوت کند و به حسن و قبح حکم کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲، ص ۲۲۲-۲۲۳). علامه تمایز بین این دو نوع عقل را به چگونگی حاصل شدن این دو ادراک برای عقل می‌داند.

عقل نظری امور حقیقی را شناسایی می‌کند و عقل عملی به مفاهیمی مانند حسن و قبح، ریاست و مرئوسیت و... اعتبار می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۸، ص ۶۶).

اگرچه علامه برای عقل تعاریف مختلفی آورده است؛ اما مشخص نیست فرض برتری عقل مرد از کدام یک از این گزاره‌ها استنباط شده است. آیا مرد در همه مراحل نسبت به زن عقل کامل‌تری دارد یا تنها در حوزه خاصی عقل زن ضعیف‌تر است؟ با بررسی آرای ملاصدرا چنین استنتاج می‌شود که او هرگونه تفاوت در استعداد عقلی دو جنس را مردود شمرده و در هیچ یک از مراتب عقل نظری بین زن و مرد تفاوتی قائل نشده و تفاوت‌های موجود را بر پایه وجود موانع برای به کارگیری عقل تبیین کرده است. او نشان می‌دهد رسیدن به مراتب بالای تعقل به جنسیت ربطی ندارد و اگر ضعفی در فردی دیده شود، به دلیل تفاوت ذاتی او نیست. ملاصدرا از محیط و شرایط اجتماعی به استعداد تعبیر می‌کند که لازمه به فعلیت رسیدن آن، بافت سیاسی و اجتماعی است و در جریان این روابط اجتماعی، معرفت تولید می‌شود (مظفری‌فر، حسن‌پور و ضیایی قهنویه، ۱۳۹۹: ص ۷۲-۷۳).

جوادی آملی معتقد است: «عقل متفاوت در زن و مرد، عقل اجتماعی است» (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ص ۲۷۰). برخی پژوهشگران گفته‌اند: «آنچه از فزونی عقل در مرد، سخن می‌رود ناظر به همین کسب آگاهی مرد است، نه چیزی نهاده شده در فطرت که تبیین تفاوت‌های نهادی زن و مرد باشد» (علایی رحمانی، ۱۳۶۹: ص ۱۱۵-۱۱۶). همچنین نحوه زیست اجتماعی زن و دور بودن او از برخوردهای اجتماعی در رشد نکردن عقل بالقوه‌اش مؤثر است. از بررسی آیات قرآن، مطلبی حاکی از کمتر بودن عقل زن به دست نمی‌آید؛ اما آنچه در تفاسیر آمده، به روایاتی مستند است که زن را به نقصان عقل متّصف می‌کنند. برخی پژوهشگران با بررسی سندی این دست روایات چنین نتیجه گرفته‌اند که نقصان عقل زن، امری فطری نیست؛ ازجمله گفته شده است: «روایات بر فرض صدور و صحت به عقل اکتسابی اشاره دارند. در این عقل، شرایط اجتماعی،

تربیتی، سیاسی و... کاملاً دخیل‌اند. از چنین نقصانی نمی‌توان نداشتن قابلیت ذاتی را استنتاج کرد» (مهریزی، ۱۳۸۶: ص ۹۷-۹۸).

با اینکه علامه عقل زن را ناقص می‌داند؛ اما در جایی دیگر عقل انسان را از خطا مبرا می‌داند: مرادمان از عقل، مبدأ است که این تصدیق‌های کلی بدان منتهی می‌شود و جای هیچ تردید نیست که با انسان چنین نیرویی هست؛ یعنی نیرویی به نام عقل دارد که می‌تواند مبدأ صدور احکام کلی باشد. چطور تصور می‌شود قلم صنع چیزی را در آدمی قرار دهد که کارش همواره خطا باشد یا حداقل در وظیفه‌ای که صنع و تکوین برایش تعیین کرده است، امکان خطا داشته باشد؟ (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۷۷).

با وجود این، علامه همچنان به طور صریح بر نقصان عقل زن تأکید دارد؛ امری که حتی با وجود شرایط اجتماعی و آموزشی قابلیت بالندگی ندارد.

ملت‌های متمدن غربی با کوشش و حرص پایان ناپذیری در صدد برآمدند دختران و پسران را در یک کلاس تربیت کنند و تفاوتی میان آن‌ها نگذارند تا استعدادهای نهفته هر دو را از قوه به فعل درآورند. باین حال، وقتی از نوابغ سیاست و مغزهای متفکر آمار بگیریم، خواهیم دید در سه زمینه حکومت، جنگ و قضاوت، نابغه‌ای از زنان برنخاسته، مگر بسیار اندک که قابل قیاس با هزاران نابغه مرد نیست. این دقت و بررسی، قاطع‌ترین پاسخ وردی بر نظریه‌ای است که می‌گوید: یگانه عامل عقب ماندگی زنان در جامعه، ضعف تربیت صحیح است که زنان همیشه گرفتار آن بوده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۳۶۳-۳۶۵).

اگرچه علامه معتقد است در کشورهای غربی شرایط یکسانی برای دختر و پسر فراهم بوده است، بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد حدود ۱۵۰ سال پیش طی دهه‌های متمادی، زنان برای کسب حقوق اولیه‌شان مبارزه می‌کردند و شاید حدود یک قرن است که در برخی کشورها به حقوق برابر انسانی دست یافته‌اند. همچنین با وجود همه این تنگناها زنان بسیاری به عرصه‌های جهاد،

قضا و حکومت راه یافته‌اند و این مسئله می‌تواند گویای امکان تساوی رشد عقلی زنان باشد. همان‌طور که همه مردان به درجات بالایی از نخبگی نمی‌رسند، لازم نیست رسیدن زنان به این درجه از پیشرفت نشان‌دهنده توان عقلی‌شان برای حضور در این عرصه‌ها باشد. در نگاه علامه، زن توانمند نمی‌شود؛ زیرا امکان آن را ندارد (باستانی و حیدرزاده، ۱۳۹۲: ص ۲۲).

۴- بررسی جایگاه عقل در تفسیر آیات مربوط به زنان

۴-۱. قیومیت

از نظر علامه در آیه ۳۴ سوره نساء (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ)، اطلاق تام وجود دارد. قیم یعنی کسی که عهده‌دار امور دیگری است (طباطبایی، ۱۳۹۵: ص ۶۲). علت قیم بودن، مزیت‌های مرد بر زن است که در این بخش از آیه عمومیت دارد؛ زیرا این مزیت‌ها در مردان از زنان بیشتر است؛ بنابراین، عموم مردان بر زنان قیومیت دارند. قیم بودن فقط در نسبت شوهر به زن منحصر نیست؛ بلکه نوع مردان بر نوع زنان در امور اجتماعی قیومیت دارند. هر کاری که بر نیروی عقلی و بدنی بیشتر استوار باشد به عهده مردان است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۵۴۳). «بما فَضَّلَ الله» یعنی مزیت ذاتی مردان که علامه آن را نیروی خردورزی می‌داند که نتیجه آن صلابت و تحمل سختی‌هاست.

ایشان صدر آیه را اطلاق عام (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ)، و ذیل آیه را به زوجین مختص می‌داند و از عمومیت علت در فراز «بما فَضَّلَ الله بعضهم على بعض» عمومیت قیم بودن مردان بر زنان را استنباط می‌کند؛ اما برای این استنباط استدلالی مطرح نشده است. از منظر او محدوده قیومیت مرد از محیط خانوادگی فراتر است و مسائل کلان جامعه را در بر می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۹۵: ص ۶۲). ادامه آیه به مسائل اختصاصی بین زن و شوهر مربوط است. منظور از «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ...» همسران صالح است و حکم پس از آن، به چگونگی روابط در خانواده اختصاص دارد.

این حکم در سعه و ضیقش، تابع علتش است که همان قیمومیت مرد به منزله شوهر بر زن است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۵۴۳-۵۴۴). مرد به واسطه «بِمَا أَنْفَقُوا» که به مهریه و نفقه زن تفسیر شده است، بر او قیمومیت یافته و زن طبق مفاد آیه، وظیفه دارد در همه آنچه به کام جویی مربوط می‌شود، از شوهرش اطاعت کند و در نبود او از ناموسش و اموالی که به سبب زندگی مشترک به دست او سپرده است، محافظت کند (طباطبایی، ۱۳۹۵: ص ۶۴). اما سؤال این است: آیا این مردان بر مردان دیگر قوامیت ندارند؟ این قوامیت شامل فضیلت عمومی مردان بر عموم زنان است یا برخی مردان بر مردان دیگر را هم شامل می‌شود؟ کدام کارکرد عقل، برتری نوع مرد بر نوع زن را شامل می‌شود؟

از نظر علامه وظایف زن در مقام همسری، همان اطاعت و حفاظت است؛ اما اسلام می‌پسندد که زن به تدبیر امور داخلی و تربیت فرزند نیز مشغول باشد که البته این کارها برای او واجب نیست. او با ذکر روایتی که جهاد زن را «نیکو شوهرداری کردن» معرفی کرده است، این مسئله را توضیح می‌دهد که اسلام ممنوعیت زنان از شرکت در جهاد، قضاوت و حکومت بر مردم را با مزیت برابری - خوب شوهرداری کردن - جبران کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۵: ص ۷۷). البته روایت یادشده صرفاً در باب جهاد، مزیتی برابر با جهاد مردان در میدان نبرد برای زنان مطرح می‌کند، نه محرومیت از قضاوت و حکومت. افزون بر این، زنانی که به هر دلیلی امکان شوهرداری ندارند چگونه به این مزیت برابر دست پیدا می‌کنند؟

۴-۲. ارث

در آیات ۷ و ۱۱ سوره نساء بحث مفصلی درباره ارث زن در نقش‌های گوناگون تبیین شده است: «وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ». در این آیه قاعده‌ای کلی تأسیس شده است؛ بنابراین، حکم آن عام و مطلق است و به حال یا وصفی مقید نیست؛ یعنی شامل همه زنان می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۵: ص ۳۸۷). در آیه ۷ سوره نساء قرآن حقوق زن را به رسمیت می‌شناسد. مسئله

محرومیت زن از ارث، امر پذیرفته شده‌ای در جاهلیت بود؛ بنابراین، اسلام در بخش ارث بری زن آیات مستقلی دارد. رجال گاهی در مقابل زن یعنی همسر قرار می‌گیرد؛ مثل «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» که به زن و شوهر و نکاح مربوط است و گاهی در مقابل جنس زن قرار می‌گیرد، نه همسر. علامه در توضیح نصف بودن سهم ارث زنان نسبت به مردان، به قوانین حقوقی حاکم بر رابطه زوجیت توجه می‌کند که بر مهریه و نفقه تمرکز دارند. او معتقد است جهاد و نفقه و دیه عاقله بر زنان واجب نیست؛ اما بر مردان واجب است؛ به همین دلیل، سهم مرد دوبرابر سهم زن است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۳۵۳).

او در تبیین جایگاه ارث زن، بر این باور است که خداوند ارث زن را اصل قرار داده و ارث مرد را به تبع آن ذکر کرده است. همچنین با همان پیش فرض برتری عقل بر احساس و با نگاه متفاوتی به میزان سهم بردن هر یک از زن و مرد از ارث، این مناقشه را رفع کرده است و می‌گوید:

طبق آیه قوامیت به این نتیجه رسیدیم که حیات مرد، عقلی و حیات زن عاطفی است. اگر در آفرینش مرد وزن و اثر آن بر وضع تشریع در تقسیم مسئولیت اداره زندگی دقت و آن را با قوانین مربوط به ثروت در اسلام مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که اداره دوسوم ثروت دنیا را به عهده مردان و تدبیر یک سوم آن را بر عهده زنان گذاشته و تدبیر فکر را بر تدبیر احساس، برتری داده و سامان امر جامعه را در نظر گرفته است (طباطبایی، ۱۳۹۵: ص ۳۹۹).

از سوی دیگر، کسری درآمد زن را با صدور فرمانی به مردان درباره رعایت عدالت در حق آنان جبران کرده است. وقتی مردان در مال خود حق زنان را رعایت کنند و مقداری را به همسر خود بدهند، زنان با مردان در آن دوسوم شریک خواهند بود؛ یک سوم هم که حق اختصاصی خود زنان است. پس زنان در مصرف و استفاده، دوسوم ثروت دنیا را در اختیار دارند.

به عقیده علامه، نتیجه این تقسیم‌بندی حکیمانه این است که مرد و زن از نظر مالکیت و مصرف، وضعیتی برعکس هم دارند. مرد دوسوم ثروت دنیا را مالک است و یک سوم آن را متصرف، و زن یک سوم را مالک و دوسوم را متصرف است. در این تقسیم‌بندی، روح اندیشه بر روح عواطف

ترجیح داده شده است؛ چون تدبیر امور مالی با اندیشه بیشتر است تا با عواطف لطیف. چگونگی استفاده از مال نیز بیشتر با احساسات سروکار دارد تا اندیشه. این است رمز اینکه اسلام در ارث و نفقه بین مردان و زنان تفاوت قائل است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۳۴۱). ایشان در ادامه می‌گوید:

مراد از این برتری، زیادتر بودن فکر مردان از فکر زنان است، نه زیادتر بودن زور بازو که در جنگ و سختی و حفظ اموال و... نیاز است؛ همچنان که وجود امتیازات دیگری در زن باعث نمی‌شود ما زن را به خاطر آن برتر از مرد دانسته و آن امتیاز را ماده نقض بر آیه شریفه بگیریم و بگوییم: اگر مردان در نیروی دفاع و حفظ اموال و سایر امتیازاتی که برشمردیم برتر از زنان اند، زنان هم در احساسات برتر از مردان اند (طباطبایی، ۱۳۹۵: ص ۴۰).

او وظایفی همچون: تحمل بار سنگین بارداری، وضع حمل، پرستاری و تربیت کودک را، نتیجه عواطف زنانه می‌داند که با خشونت انجام شدنی نیستند؛ البته در تتمه این بحث به نیاز جامعه به عطوفت و خشونت کنار یکدیگر اشاره می‌کند و آن‌ها را دو کفه ترازو می‌داند که به تعادل زندگی در جامعه کمک می‌کنند و در این بین، تجهیز زن به ابزاری زنانه موجب آرامش مردان است که می‌تواند با دوستی و رحمت، دل مردان را به سوی خود جذب کند (طباطبایی، ۱۳۹۵: ص ۴۰۳)؛ اما عواطف قوی تر زن نسبت به مرد موجب برتری او بر مرد نمی‌شود و برتری منظور در آیه، برتری عقلی است.

۳-۴. تعدد زوجات

علامه درباره شأن نزول آیه ۳ سوره نساء به بستر تاریخی آن اشاره می‌کند؛ اینکه در جاهلیت به دلیل تداوم جنگ و خون‌ریزی، تعداد یتیمان زیاد بوده است و بزرگان عرب دختران یتیم را با اموالشان می‌گرفتند و اموال آن‌ها را با اموال خود مخلوط می‌کردند و می‌خوردند. گاهی پس از اتمام اموال آن‌ها، آن‌ها را طلاق می‌دادند و گرسنه و برهنه رها می‌کردند و کسی هم رغبت به

ازدواج با آن‌ها نداشت. این آیه با این عادت زشت برخورد می‌کند و می‌گوید اگر می‌ترسید با این دختران یتیم ازدواج کنید، با دیگر زنان ازدواج کنید که تعداد آن‌ها تا چهار همسر مجاز است. از آنجا که همه مردم مخاطب آیه‌اند، این نوع بیان اعداد، بیان‌کننده تکرار است (طباطبایی، ۱۳۹۵: ص ۲۶۰-۲۶۴).

در ادامه آیه، چند همسرگزینی به ترس از اجرا نکردن عدالت مشروط شده است، نه به علم: «فإن خفتم ألا تعدلوا». غالباً علم برای کسی حاصل نمی‌شود و اگر خداوند علم را آورده بود، مصلحت حکم از بین می‌رفت. پس اگر کسی می‌ترسد میان همسران خود به عدالت رفتار نکند، با یک زن ازدواج کند و اگر بیش از یک زن خواست کنیز بگیرد؛ زیرا تقسیم عدالت در هم‌خوابگی میان کنیزان تشریع نشده است. او ادامه آیه را درباره حکمت تشریع ازدواج می‌داند؛ اساس تشریع در احکام ازدواج بر عدالت است.

علامه معتقد است چند همسری مرد امری کاملاً فطری است و نفرت زنان از هُو و حسد است، نه غیرت؛ این حالت در زنان امری عارضی و غیر فطری است. فطری بودن چند همسری، نکته تأمل برانگیزی است؛ زیرا امر فطری برای عموم انسان‌ها و در اینجا مردان، مشترک است. طبق این گفته افراد متعهد به تک همسری، به امری خلاف فطرت پرداخته‌اند. پس باید فطری بودن تعدد زوجات برای مردان بررسی شود (طباطبایی، ۱۳۹۵: ص ۲۶۶-۲۶۹).

مطهری در تبیین تعدد زوجات، طبیعت انسان درباره ازدواج را به سه گروه دسته‌بندی می‌کند: ۱. به عقیده برخی، طبیعت مرد چند همسری و تنوع طلب است. در پاسخ باید گفت در کشورهای اسلامی که تعدد زوجات منع شرعی ندارد، باز عده کمی از مردان دارای همسران متعدّدند و بیشتر آن‌ها تک همسرند. در صورتی که اگر طبیعت همه مردان تنوع طلب بود، تعدد زوجات باید در این کشورها با اقبال مردان روبه‌رو می‌شد. اینکه برخی مردان به همسر شرعی‌شان وفادار نمی‌مانند، به سبب طبیعت تنوع طلب آن‌ها نیست؛ بلکه علت دیگری دارد و آن رعایت نشدن حریم میان زنان و مردان در اجتماع است. ۲. عده دیگری معتقدند طبیعت مرد، تک همسری است

و چندهمسری مخالف با طبیعت اوست. ۳. نظریه سوم دیدگاه مطهری است که معتقد است طبیعت مرد چندهمسری نیست؛ ولی ناسازگار و مخالف با روحیه او هم نیست (مطهری، ۱۳۵۷ الف: ص ۳۸۹-۴۲۱).

در تحلیل این نظریه لازم است سه موضوع «فطری بودن، سازگار بودن و مخالف بودن با فطرت» در قالب مثالی تبیین شوند: اصل ازدواج فطری است و زن و مرد هر دو به آن نیاز دارند. چندشوهری و هم جنس‌گرایی اموری مخالف با روحیه زن و مردند و دلیل رواج نیافتن این مسائل، همین مغایرت با طبیعت و فطرت است؛ ولی تعدد زوجات فطری نیست و در شرایطی می‌تواند با طبیعت سازگار باشد؛ بدین معنا که فطرت و طبیعت می‌تواند آن را بپذیرد (فیروزی و عظیمی، ۱۳۹۵: ص ۸۸-۹۰). پس می‌توان ادعا کرد این نظر علامه که «تعدد زوجات برای مردان امری کاملاً فطری است»، خالی از اشکال نیست. او درباره تعدد زوجات به طرح چند اشکال و پاسخ بدان‌ها پرداخته است:

درباره جواز چندهمسری برای مردان علل متعددی گفته شده است که برخی از این علل به شدت نقض می‌شوند؛ زیرا اگر علت تعدد زوجات این عوامل باشد، درباره زنان هم صدق می‌کند؛ درحالی‌که زنان به خویشتن‌داری امر شده‌اند؛ ولی مردان مجازند نیازشان را به روش‌های متعددی برطرف کنند.

اشکال نخست اینکه، این حکم آثار سوپی در اجتماع به بار می‌آورد؛ زیرا باعث جریحه‌دار شدن عواطف زنان می‌شود. پس آنان نمی‌توانند به وظایف مادری و همسری خود بپردازند. در نتیجه، در مقام تلافی به زنا روی می‌آورند و جامعه به انحطاط کشیده می‌شود. علامه در پاسخ می‌گوید:

اسلام زیربنای زندگی بشر را بر عقل بنا نهاده است، نه احساس. رسیدن به صلاح عقلی در رسوم اجتماعی مدنظر است، نه صلاحی که احساسات طلب می‌کند. همچنین در روان‌شناسی اثبات شده است که صفات روحی از نظر کمیت و کیفیت از تربیت تأثیر می‌گیرند. ضدیت با چندهمسری باعث آثار سوء اجتماعی از جمله زنا می‌شود. تربیت دینی در اسلام زن را به گونه‌ای بار می‌آورد که با چندهمسری عواطفش جریحه‌دار نمی‌شود و طبیعت جنس زن، از چندهمسری

آزرده نمی‌شود؛ بلکه اگر آزرده‌گی هست از عوارضی است که همسر اول پیش می‌آورد (طباطبایی، ۱۳۹۵: ص ۲۷۲-۲۷۴).

این نوع رفع اشکال چندان مستدل نیست. منظور از تربیت دینی چه نوع تربیتی است؟ آیا سفارش‌هایی که به دلیل غلبهٔ جو حاکم مردسالار بر جامعهٔ صدر اسلام وجود داشته و بر تحمل دائمی زن و آزادی عمل مرد، متوقف بوده است، تربیت دینی است؟ همچنین غالباً زوج‌های متعدد به حکم فشار روانی جامعه، به تحمل محکوم بوده‌اند و مرجعی برای شنیدن و رسیدگی به مشکلات آنان نبوده است، چه رسد به ثبت مکونات قلبی ایشان از وجود همسران دیگر.

اشکال دیگر آنکه، علامه در رفع اشکال «تشریع چند همسری، مردان را به حرص در شهوت رانی تشویق می‌کند»، معتقد است نتیجهٔ تجویز چند همسری این است که شدت حرص مرد شکسته می‌شود؛ چون هرکس از چیزی منع شود، به آن حریص می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۵: ص ۲۸۰).

اینکه گفته شده است «هرکس»، آیا فقط دربارهٔ مردان صحت دارد یا زنان هم شامل این افزایش حرص می‌شوند؟! «حداقل و واجب از مقتضیات طبیعت و خواهش‌های نفس باید ارضا و شهوت هیچ مردی نباید در بدن محصور شود و ناگزیر زمان‌هایی وجود دارد که زنان عذر دارند و اگر مردان به تک همسری محکوم باشند، ناگزیر به انجام گناه می‌شوند» (طباطبایی، ۱۳۹۵: ص ۲۷۹).

علامه روایت دال بر چند برابر بودن شهوت زن را نمی‌پذیرد؛ در مقابل، شهوت جنسی مردان را با شهوت موجود در یک زن بلکه دو و سه زن، معادل می‌داند. او معتقد است اگر زنان دارای تربیت دینی باشند، عقیف و باحیا بار آمده‌اند و شهوت این زنان عقیف بیشتر از مردان نیست. اینکه علامه برای رفع نیازهای جنسی مردان حق ویژه‌ای قائل شده و زنان را از نظر دور داشته است، مسئلهٔ مهمی است؛ اما درک ساحت جنسی انسان در شعاع فطرت، موجب می‌شود کنار گرایش جنسی انسان، حقیقتی ماورایی به نام «حیا» رقم بخورد که فراتر از افق عادی غریزهٔ جنسی در حیوانات است؛ به طوری که شاید مهم‌ترین باز نمود فطرت در ساحت جنسی انسان، برخورداری از حیا باشد (سوزنچی، ۱۳۹۹: ص ۱۴۷-۱۴۸).

در روایات، برخورداری از حیا در ردیف برخورداری از عقل و دین به شمار می‌رود (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۱۰). پس اقتضای عقل و دین بیشتر که در مردان مفروض است، حیا را بیشتر است که در اینجا یکباره به سمت زنان سوق پیدا کرده است. علامه به این مسئله هم پاسخ نمی‌دهد که در صورت تساوی شهوت زن و مرد، اگر شهوت مردان نباید به هیچ وجه محصور شود، زنان در این میدان کارزار با شهوات، چه کنند؟ آیا فقط زن به عفت و ورزی محکوم است و تربیت دینی و اخلاقی مبتنی بر حیا برای اوست؟

به باور مسلمانان تعداد زوجات از دستورات الهی است که اجرای آن متناسب با اقتضائات زمان و مکان و مشروط به اجرای برخی ملاحظات دیگر است و تن دادن به آن می‌تواند مصالحی برای فرد و جامعه داشته باشد؛ اما باید توجه داشت برخی مطالب در تبیین آن، زمینه‌ساز شبهه‌هایی است که جانب‌دارانه بودن احکام الهی و نادیده انگاشتن شخصیت و حقوق فردی و اجتماعی گروهی دیگر را نشان می‌دهد.

علامه در ادامه تمام عوارض مطرح برای جواز چندهمسری را که غربی‌ها مطرح کرده‌اند، تأیید می‌کند؛ ولی معتقد است هیچ‌یک از آن اشکالات بر اسلام وارد نیست؛ بلکه متوجه مسلمانان است. اگر مسلمانان به حقیقت احکام دین و تعالیم آن در دوره‌ای عمل کرده و تربیت اسلامی داشته باشند و در آن دوره، این آثار سوء از ناحیه جواز چندهمسری مترتب شده باشد، این ادعا پذیرفتنی است. اگر جامعه اسلامی دارای حاکم باشد، می‌تواند مردم را از ظلم‌هایی که به نام چندهمسری و یا غیر آن مرتکب می‌شوند، بازدارد، بدون آنکه حکم اباحه آن را تغییر دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۲۸۸-۲۸۹). او شرط اجرای عدالت را لازمه ورود به این ساحت می‌داند و به کسانی که چنین اطمینانی به خود ندارند، هشدار می‌دهد.

علامه نکاح متعه (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲، ص ۲۲۸) را علاج تجرد برای کسانی می‌داند که شرایط ازدواج دائمی را ندارند. بر این اساس، تشریع متعه در حقیقت نوعی تسهیل برای مسلمانان به شمار می‌آید تا در شرایطی مانند سفر، اگر ناگزیر به برقراری رابطه با زنی شدند، ضمن آنکه متحمل

مسئولیت نفقه و مهریه دائمی نمی‌شوند، این ارتباط نیز به صورت زنا تحقق نیابد؛ بلکه در قالب ازدواج موقت سامان یابد. تشریع متعه برای این بود که در هیچ شرایطی بهانه‌ای برای فحشا به دست بندگان خدا نباشد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۴۴۰). در اینجا هم اگرچه علامه به فطرت مردانه اشاره نمی‌کند؛ اما شرایط او را برای رفع نیاز جنسی محور حکم می‌داند؛ درحالی‌که در نکاح دائم و موقت، نیاز زن و مرد هر دو موضوعیت دارد.

۵. نتیجه‌گیری

علامه در ذیل تفاسیر آیات مربوط به زنان، مسائل ایشان را از ابعاد مختلف تاریخی، اجتماعی و فرهنگی بررسی و تفسیر کرده که پاسخ‌گوی شبهات بسیاری در این رابطه بوده است. با وجود این، به نظر می‌رسد دیدگاه‌های علامه در حوزه بحث‌های تاریخی خالی از اشکال نیست و مباحث، گاهی بدون ارائه مستندات تاریخی و ذکر منابع و رعایت توالی زمانی ارائه شده که موجب ضعف آن می‌شود. علاوه بر این، علامه با پیش فرض گرفتن برتری عقل مردان، برای آن جایگاهی ویژه قائل است که در تبیین تفاوت‌های حقوقی زن و مرد به طور مکرر از آن بهره جسته است. برتری عقل مردانه در تفسیر میزان به طور برجسته‌ای به چشم می‌خورد. برتری عقل مردان، اساس قوامیت را تشکیل می‌دهد و سبب شده است که حاکمیت، قضاوت و اجتهاد عمدتاً در اختیار آنان قرار گیرد؛ حتی دو برابر بودن سهم الارث مردان، با وجود انتفاع بیشتر زنان، ناشی از برتری نیروی خرد و تدبیر مردان است.

با بررسی‌های انجام شده درباره معنا و کارکرد و تقسیم‌بندی‌های عقل در میزان، مطلبی به دست نمی‌آید که علامه بر چه مبنایی و با چه ادله‌ای در کدام یک از این حوزه‌ها قائل به برتری عقل مرد بر زن است. علامه در حوزه تعدد زوجات هم برای مردان حق ویژه‌ای قائل است. از نظر ایشان تعدد زوجات برای مردان امری کاملاً فطری است؛ اگرچه امر فطری، مشترک و همگانی و سرکوب‌نشدنی است؛ اما زندگی اجتماعی حاکی از حضور مردان بسیاری است که تک‌همسرند

و با آن مشکلی ندارند. دیگر اینکه تعدد زوجات برای مردان حکمی است به منظور ارضای شهوتی که به هیچ وجه نباید محصور شود؛ این در حالی است که زیست عفیفانه و حکم به عفت‌ورزی و تربیت دینی به مرد و زن به طور یکسان و برابر توصیه می‌شود، نه اینکه زنان به طور عام مخاطب آن باشند و مردان در شرایط خاص.

منابع

قرآن کریم.

الویری، محسن (۱۳۹۸)، «بررسی انتقادی دیدگاه علامه طباطبایی درباره زن در گذر تاریخ»، مطالعات جنسیت و خانواده، ش ۱، ص ۳۳-۵۱.

باستانی، سوسن؛ حیدرزاده، زهرا (۱۳۹۲)، «بررسی جایگاه زنان در اندیشه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان: دوگانه زن آسمانی-زن زمینی»، مطالعات اجتماعی ایران، ش ۳، ص ۳-۲۴.

پزشکی، محمد (۱۳۸۷)، صورت‌بندی مطالعات زنان در جهان اسلام، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶)، زن در آئینه جمال و جلال، چ دوم، قم: اسراء.

خلیلی، مدینه (۱۳۹۷)، «عقل و احساس در نگاه علامه طباطبایی»، نشریه مطالعات فلسفی-کلامی، ش ۱۴، ص ۱۱۷-۱۴۴.

سعیدی، حسن؛ محمدی‌طیب، محمدرضا (۱۳۸۸)، «بررسی فطرت با تکیه بر تفسیر المیزان»، آینه معرفت، ش ۲۰، ص ۴۹-۷۰.

سوزنجی، حسین (۱۳۹۹)، «جنسیت و فطرت: گامی به سوی یک نظریه جنسی اسلامی»، مطالعات جنسیت و خانواده، ش ۱۴، ص ۱۳۱-۱۵۳.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، چ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۵)، زن در قرآن، قم: هاجر.

- علایی رحمانی، فاطمه (۱۳۶۹)، زن در دیدگاه نهج البلاغه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- فیروزی، مهدی؛ عظیمی، زهرا (۱۳۹۵)، «تناسب احکام با طبیعت و فطرت؛ مبنایی برای عدالت در حقوق خانواده»، فقه و اصول، ش ۱، ص ۷۱-۹۸.
- کدخدایی، محمدرضا؛ زیبایی نژاد، محمدرضا (۱۳۹۳)، «صورت بندی مطالعات زنان در المیزان»، علوم اجتماعی، معرفت فرهنگی اجتماعی، ش ۱۸، ص ۱۰۸-۱۳۱.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامية.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۴)، آموزش عقاید، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۷ الف)، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۷ ب)، فطرت، تهران: صدرا.
- مظفری فر، مهناز؛ حسن پور، علیرضا؛ ضیایی قهنویه، مجید (۱۳۹۹)، «مسئله جنسیت در رویکرد معرفت شناسانه ملاصدرا»، خردنامه ملاصدرا، ش ۹۹، ص ۶۵-۷۷.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۷)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامية.
- مهریزی، مهدی (۱۳۸۵)، «جنسیت و ترجمه قرآن کریم»، مجله بینات، ش ۴۹ و ۵۰، ص ۳۳-۴۱.
- مهریزی، مهدی (۱۳۸۶)، شخصیت و حقوق زن در اسلام، تهران: علمی و فرهنگی.

References

The Holy Qur'an.

Alvīrī, Muḥsin. 1398 Sh. "Barrasī-yi Intiqādī-yi Dīdgāh-i 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī Darbārah-yi Zan dar Guzargāh-i Tārīkh." *Muṭālī'āt-i Jinsīyat va Khānavādah*, no. 1: 33–51.

Bāstānī, Sūsan, and Zahrā Ḥaydarzādah. 1392 Sh. "Barrasī-yi Jāyghāh-i Zanān dar Andīshah-yi 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī dar Tafsīr al-Mizān: Dūgānah-yi Zan-i Āsmānī – Zan-i Zamīnī." *Muṭālī'āt-i Ijtīmā'ī-yi Īrān*, no. 3: 3–24.

Pizishkī, Muḥammad. 1387 Sh. *Ṣūratbandī-yi Muṭāla'āt-i Zanān dar Jahān-i Islām*. Qom: Pazhūhishgāh-i 'Ulūm va Farhang-i Islāmī.

Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. 1376 Sh. *Zan dar Āyīnah-yi Jamāl va Jalāl*. 2nd ed. Qom: Isrā'.

- Khalīfī, Madīnah. 1397 Sh. “‘Aql va Iḥsās dar Nigāh-i ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī.” *Nashrīyah-yi Muṭāla‘āt-i Falsafī-Kalāmī*, no. 14: 117–44.
- Sa‘īdī, Ḥasan, and Muḥammad Riḍā Muḥammadī Ṭayyib. 1388 Sh. “Barrasī-yi Fiṭrat bā Takiyah bar Tafsīr al-Mīzān.” *Āyīnah-yi Ma‘rifat*, no. 20: 49–70.
- Sūzanchī, Ḥusayn. 1399 SH. “Jinsīyat va Fiṭrat: Gamī bih Suy-i Yik Nazarīyah-yi Jinsī-yi Islāmī.” *Muṭāli‘āt-i Jinsīyat va Khānavādah*, no. 14: 131–53.
- Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn. 1374 Sh. *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur‘ān*. 5th ed. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.
- Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn. 1395 Sh. *Zan dar Qur‘ān*. Qom: Hājar.
- ‘Alā’ī Raḥmānī, Fāṭimah. 1369 Sh. *Zan dar Dīdgāh-i Nahj al-Balāghah*. Tehran: Sāzmān-i Tablīghāt-i Islāmī.
- Fīrūzī, Maḥdī, and Zahrā ‘Azīmī. 1395 Sh. “Tanāsib-i Aḥkām bā Ṭabī‘at va Fiṭrat; Mabnāyī barā-yi ‘Adālat dar Ḥuqūq-i Khānavādah.” *Fiqh va Uṣūl*, no. 1: 71–98.
- Kadkhudā’ī, Muḥammad Riḍā, and Muḥammad Riḍā Zībā’ī-Nizhād. 1393 Sh. “Šūratbandī-yi Muṭāla‘āt-i Zanān dar al-Mīzān.” *‘Ulūm-i Ijtīmā’ī, Ma‘rifat-i Farhangī Ijtīmā’ī*, no. 18: 108–31.
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. 1407 AH. *Al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. 1374 Sh. *Āmūzish-i ‘Aqāyid*. Tehran: Sāzmān-i Tablīghāt-i Islāmī.
- Muṭahharī, Murtaḍā. 1357 Sh. (a). *Nizām-i Ḥuqūq-i Zan dar Islām*. Tehran: Šadrā.
- Muṭahharī, Murtaḍā. 1357 Sh. (b). *Fiṭrat*. Tehran: Šadrā.
- Muẓaffarīfar, Miḥnāz; ‘Alī Riḍā Ḥasanpūr; and Majīd Ḍiyā’ī Qahnavīyah. 1399 SH. “Mas’alah-yi Jinsīyat dar Ruykard-i Ma‘rifat-shinākhtah-yi Mullā Šadrā.” *Khīradnāmah-yi Mullā Šadrā*, no. 99: 65–77.
- Makārīm Shīrāzī, Nāṣir, et al. 1377 Sh. *Tafsīr-i Nimūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Mihrizī, Maḥdī. 1385 Sh. “Jinsīyat va Tarjumah-yi Qur‘ān-i Karīm.” *Majallah-yi Bayyināt*, no. 49–50: 33–41.
- Mihrizī, Maḥdī. 1386 Sh. *Shakṣīyat va Ḥuqūq-i Zan dar Islām*. Tehran: ‘Ilmī va Farhangī.