فصلنامه علمی-تخصصی
مطالعات تفسیری آلاءالرحمن
گروه علمی-تربیتی تفسیر و علوم قرآن جامعةالزهراء
دوره اول * شماره چهارم * تابستان ۱۴۰۲

واکاوی چیستی «اعتباریات» و نقش آنها در فهم قرآن از منظر آیت‌الله جوادی آملی

محمدعلی مظهر قراملکی[۱]
فهیمه صفوی اسکندانی[۲]

چکیده

هر کلمه‌ای که در قرآن مورد استعمال واقع‌شده، دارای معنا و مفهوم است. مفاهیم به لحاظ مصادیق یا اعتباری هستند یا حقیقی؛ مفاهیم اعتباری مفاهیمی هستند که بشر، برای رفع نیازهای اجتماعی خود وضع کرده است. این مفاهیم مابه‌ازای خارجی و ذهنی ندارند همانند: مالکیت و... ؛ که در مقابل، مفاهیم حقیقی قرارمی‌گیرند مثل: انسان، درخت و ...، بشر به دلیل انس با استعمالات به نحو حقیقت، در مواجهه با استعمالات استعاره‌ای، اولین مفهومی که به ذهن او تبادر پیدا می‌کند به نحو حقیقت است، نه مجاز؛ در مواجهه با استعمالات اعتباری نیز، آن‌ها را حقیقی می‌پندارد، از آنجایی که قرآن کتاب حقیقت است نه مجاز و اعتبار، مفسر قرآنی باید معنای صحیحی از مفاهیم اعتباری مستعمل در قرآن را ارائه دهد. هدف این نوشتار پاسخ‌گویی به این پرسش اصلی است: نحوه‌ی بهره‌گیری آیت‌اللّه جوادی‌آملی از مفاهیم اعتباری به چه‌صورت است و نقش آن‌ها در فهم قرآن چیست؟ این مقاله به روش عقلی و نقلی و با پردازش اطلاعات به‌صورت توصیفی تحلیلی و ابزار کتابخانه‌ای به نگارش درآمده و نتیجه زیر به‌دست آمده است: قرآن زمانی‌که بحث از حقایق خارجی و وجودی می‌کند و از الفاظ اعتباری برای بیان مراد خود استفاده می‌کند در واقع بین حقیقت وجودی و مفهوم اعتباری از عکس‌التشبیه استفاده می‌کند و مفسر قرآنی باید وجه تشبیه را ملاک فهم خود قرار دهد.

واژگان کلیدی

اعتباری، حقیقی، مالکیت، کلمةاللّه، قوانین واحکام‌الهی.

۱- دانش‌پژوه سطح۴، فقه واصول، حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول)	Email:mohammadalimazhar@Gmail.com
۲- دانش‌پژوه سطح۳، تفسیر و علوم قرآن، جامعةالزهراء	Orcid: 0009-0001-1603-0189

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۰۵

استناددهی: مظهر قراملکی، محمدعلی، صفوی اسکندانی، فهیمه (۱۴۰۲). واکاوی چیستی و نقش «اعتباریات» در فهم قرآن از منظر آیت‌الله جوادی آملی، مطالعات تفسیری آلاءالرحمن، دوره۱، ش۴، صفحات: ۱۰۷-۱۳۵.

الف) مقدمه

آثار گفتاری و نوشتاری فلاسفه‌ی اسلامی حاکی از این است که از منظر آنان، مفاهیم کلی مورد استفاده در علوم عقلی، در یک تقسیم‌بندی کلی به دو دسته تقسیم می‌گردند: مفاهیم ماهوی، که به آن‌ها مفاهیم حقیقی یا معقولات اولی نیز می‌گویند (مانند مفهوم انسان و مفهوم سفیدی) و مفاهیم اعتباری یا معقولات ثانیه (نراقی، ۱۳۸۰: ۱/ ۸۹). این بخش از مفاهیم برخلاف دسته‌ی اول، مفاهیمی غیرماهوی هستند؛ یعنی این قابلیت را ندارند که هم در ذهن بیایند و هم در خارج موجود شوند. در این مفاهیم، میان مفهوم و مصداق عینیت برقرار نیست، و حملشان بر مصادیقشان به‌صورت حمل ماهیت بر افرادش نیست، که از طریق مفهوم بتوان به حقیقت مصداق راه یافت. علامه طباطبایی﵀ در مقام تعریف از آن‌ها چنین نگاشته است: «امر اعتباری، چیزی است که وجود آن، منحصر در ظرف عقل اعتبار کننده است، مادامی که آن‌را اعتبار می‌کند. انسان اعتباریات را برای رفع نیازهای خود وضع کرده است و همواره با آن‌ها، سر و کار دارد و با این عناوین اعتباری، واقعیت‌ها را می‌سازد؛ مثلاً به دستور «فرمانده»، که عنوانی اعتباری است، به جنگ دشمن می‌رود و یا به فرمان او، صلح می‌کند؛ جنگ و صلح، وجودی خارجی دارند؛ اما فرماندهی، یک امر اعتباری است، بنابراین با عنوان فرمانده، واقعیتی به نام جنگ و صلح را ایجاد می‌کند که وجود خارجی دارند» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۳/ ۱۵۷). نکته‌ی مهم این است که بدانیم: اگرچه بهره‌وری از وجود این دو سلسله در طول حیات زندگی، امری ضروری است؛ ولی باید از خلط بین آن‌ها شدیدا گریزان بود؛ مؤلف گرانمایه‌ی تفسیر تسنیم، در مقام توجه دادن به این امر مهم، اعلان داشت: «آثار و نتایج امور حقیقی در برابر مسائل اعتباری و غیرحقیقی، یکی از مسائل مهم حیات انسان است؛ زیرا اگر حقایق هستی انسان با اعتباریات خلط شود و این‌دو بخش از یکدیگر تفکیک نشود، همه‌ی فرصت‌ها و موقعیت‌ها و دارایی‌های حقیقی انسان در حیات از بین رفته، امور غیرحقیقی ناپایدار و فانی، جایگزین آن می‌شود که نتیجه‌ی آن، فقر ابدی خواهد بود (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴الف: ۹۹). قرآن کریم نیز همانند سایر کتب، برای رساندن مقصود خود، ناگزیر از الفاظ و واژگانی استفاده می‌کند

که دارای معنا و مفهوم باشد؛ اعتباریات، ازجمله مفاهیمی است که در قرآن کریم، به نحو حقیقت و مجاز، مورد استعمال واقع شده‌است.

بنابراین، بررسی و تفکیک بین مفاهیم حقیقی و اعتباری، حایز اهمیت بوده و بر اساس رهنمودهای قرآن‌کریم، باید مرز حقایق و اعتباریات در حیات حقیقی انسان مشخص شود؛ زیرا امر اعتباری به دلیل عدم وجود خارجی نمی‌تواند فعل خدا باشد؛ از طرفی در قرآن کریم، این امور، به خدا نسبت داده شده است؛ بدین جهت می‌گوییم: مفسر و محقق قرآنی، باید با در دست داشتن معیاری صحیح، قادر به تفکیک جایگاه استعمالی هرکدام از این‌ها باشد؛ البته بررسی مبحث اعتباریات، یک مبحث میان رشته‌ای بین حکمت عملی، نظری و تفسیر است.

بزرگان علم منطق در مبحث آرای محموده و مشهورات[1] به بحث از متعلقات عقل عملی پرداخته‌اند؛ چنانچه بوعلی و خواجه نصیرالدین طوسی و ... به این موضوع پرداخته‌اند، که طرح این سلسله از مباحث، تنها بخش کوچکی از اعتباریات را شامل می‌شود (طوسی، ۱۳۹۹: ۳۵۳؛ ر.ک: طوسی، ۱۳۸۰: ۴۸۳؛ سبزواری، ۱۳۹۰: ۱/ ۱۲۷). همچنین در علم فقه برخی از مفاهیم اعتباری مثل زوجیت، نکاح، طلاق، بیع، صلاة، صوم و ...، را مورد بررسی قرار داده‌اند. اصولیون هم در بحث ملازمات عقلی، به موضوع حکمت عملی اشاره داشته‌اند و دنبال اثبات ملازمه‌ی عقلی، میان حکم عقل و شرع بوده‌اند (خوئی، ۱۳۸۸: ۳/ ۶۶). همچنین آنان، در بحث سیره و بنای عقلا نیز به بررسی منشأ چنین اعتبارهایی می‌پردازند و حجیت داشتن آن‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهند؛ به‌عنوان مثال، شخص اعتباری مثل شرکت‌های سهامی یا بیمه‌ها، سیره‌ی مستحدثه‌ای است که مورد جعل عقلا

۱- تعریف مشهورات و آرای محموده: مشهورات آراء و عقایدی هستند که علت قبول آنها عقل فردی نبوده و فقط بر شهرت و مقبولیت عموم اتکا دارد. این آراء نتیجه‌ی زندگی در اجتماع است و اگر کسی از ابتداء بحال انفراد و دور از اجتماع زیسته باشد ممکن است آنها را باور نکند، و به‌طور خلاصه مشهورات قضایائی است که ملکات حاصله و مکتسبه از حشر با اجتماع سبب قبول آنها باشد. قسمتی از این قضایا علاوه بر آنکه مورد قبول همه یا بعضی از اجتماعات می‌باشند عقول فردی نیز آنها را پذیرفته است و این قضایا متکی بر دو اصل می‌باشند: یکی غریزه نوعی که هر فردی به‌حسب آفرینش از آن بهره‌مند است، و دیگری عقل اکتسابی که نتیجه‌ی زندگی با اجتماع است (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۱/ ۵۹۲). عقاید مشهوری است که برحسب مصلحت عموم یا سیره پسندیده باشد را آرای محموده گویند (طوسی، ۱۳۹۹: ۳۸۱) بنابراین آرای محموده اخص از مشهورات می‌باشد.

قرار گرفته است، آیا چنین سیره‌ای، مورد قبول شارع هم هست یا خیر؟ (لجنة الفقه‌المعاصر، ۱۳۸۷: ۲۱؛ لجنة الفقه‌المعاصر، ۱۴۰۱: ۱/ ۲۱). علامه طباطبایی﵀ نیز در مقاله‌ی ششم از کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم،» در مورد ادراکات اعتباری، به‌صورت ریشه‌ای، به منشا اعتباریات و رابطه‌ی حکمت عملی و نظری پرداخته‌اند و مباحث مبسوطی را در این راستا ارائه کرده‌اند که در نوع خود بی‌سابقه و ابتکاری بوده است. با تتبع صورت گرفته، مشخص گردید که در مورد بهره‌گیری و نقش اعتباریات در فهم قرآن، هیچ اثری تا به امروز به‌صورت مستقل چاپ و نشر نیافته است؛ از این‌رو نوشته‌ی پیش‌رو، پژوهشی جدید و بدیع محسوب می‌شود.

همان‌گونه که به اشاره گفته‌ایم؛ امر اعتباری، به دلیل عدم وجود خارجی، از سویی نمی‌تواند فعل خدا باشد، و از طرفی دیگر، در قرآن کریم، این امور به خدا نسبت داده شده است؛ همین موجب می‌شود تا بدانیم: وجوه صحیح اسناد این امور به خداوند چگونه است؟ نحوه‌ی صحیح تفکیک مفاهیم حقیقی و اعتباری، و تطبیق اعتباریات به‌صورت صحیح در قرآن چگونه است؟ آیا همه‌ی مفاهیم اعتباری مستعمل در قرآن، در معنای حقیقی خود استعمال شده‌اند؟ و اگر این‌گونه نیست، چه علاقه‌ای سبب این استعمال شده است؟ به‌عبارت دیگر این نوشتار درصدد است تا به این پرسش اصلی پاسخ دهد که: نحوه‌ی بهره‌گیری آیت‌اللّه جوادی‌آملی از مفاهیم اعتباری به چه‌صورت است؛ و از منظر ایشان، نقش آن‌ها در فهم قرآن کریم چگونه می‌باشد؟ بنابراین ابتدا، به بررسی نمونه‌هایی از مفاهیم اعتباری مستعمل در قرآن پرداخته و سپس نحوه‌ی برداشت صحیح از این مفاهیم اعتباری ذکر شده است.

ب) مفهوم‌شناسی

در ابتدا به بررسی اصطلاحات به کار رفته در این مقاله پرداخته می‌شود تا خواننده‌ی گرامی از دام اشتراکات لفظی واژگان در امان باشد و دچار خطا نگردد.

۱. مفهوم «اعتباری»

اول: معنای لغوی

اعتباری، در لغت به معنای منسوب به اعتبارِ به‌معنی لحاظ و قرارداد، است، یعنی نسبی، قراردادی، مقابل واقعی: آنچه در خارج وجود ندارد، چیزی که مابه‌ازای خارجی ندارد. مقابل مطلق: چیزی که صرف اعتبار ذهن است و مابازاء در خارج ندارد، خواه منشاء انتزاع داشته یا نداشته باشد، مانند: کلیت، جزئیت، نوعیت، و ابوت و بنوت و فوقیت و تحتیت و نظائر آن (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱/ ۹۱۵۳).

دوم: معنای اصطلاحی

هر امر اعتباری در مقابله با امر حقیقی شناخته می‌شود. گاهی اعتبار در مقابل تکوین است؛ مانند قراردادهای اجتماعی، که براساس تصمیم‌گیری‌های معتبران شکل می‌گیرد. گاهی در برابر ماهیت (مقوله) واقع می‌شود؛ مانند معقول ثانی‌منطقی و معقول ثانی‌فلسفی. گاهی در مقابل وجود قرار می‌گیرد؛ نظیر ماهیت بر اساس اصالت وجود، یا وجود بر اساس اصالت ماهیت. گاهی در قبال فیض واجب ملحوظ می‌گردد؛ مانند وجود مقید درخت و حیوان در مقابل وجود مطلق به قید اطلاق که همان فیض منبسط باشد؛ و سرانجام گاهی در قبال خودِ واجب که هیچ مقابل ندارد، لحاظ می‌شود (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷ب: ۱/ ۳۳). امر اعتباری مورد نظر در این مقاله، اعتباری به معنی اول آن است، طبق این اصطلاح، «مفهوم حقیقی» شامل موجوداتی است که عمل اختیاری انسان، در بود و نبود آن‌ها نقشی ندارد؛ مانند آسمان، زمین، خورشید و ... ؛ و «مفهوم اعتباری» به اموری گفته می‌شود که در حوزه‌ی حیاتی انسان یافت می‌شوند به گونه‌ای که اگر انسان نباشد، آن امور اصلاً مطرح نمی‌گردند، مانند ملکیت، ریاست، زوجیت، عضویت و تمام اموری که در زمینه‌ی اخلاقی و فقهی مطرح می‌شود؛ چراکه این‌گونه امور فقط برای ساماندهی نظام زندگی انسان و رفع نیازهای او اعتبار می‌شوند در غیر این صورت نیازی به اعتبارشان نبود.

۲. مفهوم «حقیقی»

اول: معنای لغوی

واژه‌ی حقیقی در لغت، منسوب به‌حقیقت؛ و به معنای راست، راستین. مقابل مجازی است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۶/ ۹۱۵۳).

دوم: معنای اصطلاحی

کلمه‌ی «حقیقی»، اصطلاحات و کاربردهای مختلفی دارد:

یک: معنای حقیقی لفظ: معنایی که برای اول بار، کلمه برای آن وضع شده است و چون آن کلمه را می‌شنوی آن معنی متبادر به ذهن می‌آید و در مقابل مجازی است (مظفر، ۱۳۸۶: ۳۶).

دو: معنای حقیقی در علم منطق: در این علم ،قضیه‌ی حقیقی یا حقیقیه به قضیه‌ای گویند که در آن بر افراد خارجی محقق و مقدر حکم شود یعنی حکم در نفس الامر است، خواه موجب باشد یا سالب، کلی باشد یا جزئی، و آن‌را حقیقی گویند از جهت آنکه حقیقت قضیه است یعنی همان چیزی که از اطلاق قضیه مفهوم می‌گردد (مظفر، ۱۳۷۱: ۱/ ۱۶۶ و ۱۶۷).

سه: مفهوم حقیقی: گاهی در خارج موجود می‌شوند و آثارش بر آن بار می‌شود و گاهی در ذهن تحقق می‌یابد و فاقد آثار خارجی می‌شود. مانند مفهوم انسان. در نتیجه مفهوم حقیقی نسبت به وجود و عدم، یکسان است و نسبت به هیچ یک تقیدی ندارد؛ یعنی نسبت به هر دو "لا بشرط " است، بنابراین مقصود از مفهوم حقیقی، همان مفاهیم ماهوی است (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۳۱۴).

چهار: در ادبیات عرب، حقیقی در مقابل لفظی است، چنان‌که گویند هر یک از مذکر و مؤنث به حقیقی و لفظی تقسیم می شوند (دهخدا، ۱۳۷۷: ۶/ ۹۱۵۴ و ۹۱۵۳).

پنج: در این مقاله «حقیقی» به موجوداتی اطلاق می‌شود که عمل اختیاری انسان در بود و نبود آن‌ها نقشی ندارد؛ مانند آسمان، زمین، خورشید و ... .

نمونه‌هایی از «مفاهیم اعتباری» قرآن

در این مقاله سعی داریم تعدادی از مفاهیم اعتباری مستعمل در قرآن کریم که استعمال زیادی دارند را مورد بررسی قرار دهیم تا با بررسی مصداقی، به نحوه‌ی تشخیص و تاثیر

مفاهیم اعتباری در درک و فهم آیات قرآن کریم، پرداخته شود.

اول: مفهوم «مالکیت»

انسان در مسیر رفع نیازها و سامان‌دهی زندگی اجتماعی خود، با چالش‌هایی روبرو بود. به عنوان مثال، زمانی که فردی محصولی را کشت می‌کرد، دیگری از آن بهره می‌برد. این امر ضرورت مفهومی به نام «مالکیت» را آشکار ساخت تا با اعتبار بخشیدن به مالکیت، حدود هر فرد مشخص شده و از تجاوز به اموال دیگران جلوگیری شود. همچنین بعدا با تشکیل حکومت و نیاز حکومت به امور مالی، بخشی از مالکیت افراد را به‌عنوان مالیات از ملک فرد خارج کرده و در ملک حکومت درآورند؛ یعنی مالکیت، با وضع بشر به‌وجود می‌آید و با وضع و اعتبار بشر سلب یا محدود می‌شود؛ بنابراین ملاک اعتباری بودن برای این مفهوم وجود دارد و مالکیت یک مفهوم اعتباری است.

یک: بررسی مفهوم مالکیت در قرآن

در برخی از آیات، از مالکیت خداوند سخن به میان آمده؛ در بعضی دیگر، به مالکیت انسان توجه داده شده؛ پاره‌ای از آیات هم، حاکی از سلب مالکیت از انسان می‌باشند.

واژگان قرآنی که دلالت بر مالکیت خداوند یا انسان می‌کنند:

– واژه‌ی مال: ﴿وَ آتوهُم مِن مالِ اللّهِ الَّذی آتاکم؛ از مال خدا که به شما اعطا فرموده (به عنوان زکات و صدقات در وجه مال المکاتبه) به آن‌ها بدهید﴾ (نور:۳۳).

– واژه‌ی رزق و واژگان هم خانواده آن: ﴿وَ مِمّا رَزَقناهُم ... ؛ و از هرچه روزی آن‌ها کرده‌ایم ...﴾ (انفال:۳).

– واژه‌ی ملک: ﴿وللّهِ مُلکُ السَّمَاوَاتِ والأرض؛ و فرمانروایی آسمان‌ها و زمین از آن خداست و خداوند بر هر چیزی تواناست﴾ (آل‌عمران:۱۸۹)؛ و پاره‌ای از آیات از انحصار مالکیت خداوند سخن گفته‌اند: ﴿لَهُ المُلکُ ولَهُ الحَمد؛ سلطنت ملک هستی و ستایش (اهل عالم) برای اوست﴾ (تغابن:۱)؛ ﴿تَبَارَکَ الَّذی بِیدِهِ المُلک؛ بزرگوار خدایی که سلطنت ملک هستی به دست قدرت اوست﴾ (ملک:۱).

اگر در چنین آیاتی، مالکیت را به معنای اعتباری آن معنا کنیم، باید آثار و لوازم مالکیت

اعتباری را برای خداوند نیز بپذیریم. مالکیت از آن جهت که اعتباری هست با وضع و اعتبار بشر، ایجاد می‌شود؛ درحالی‌که مالکیت خداوند وابستگی‌ای که به اعتبار معتبران ندارد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷ب: ۱/ ۲۳۸) و وجود یا عدم وجود بشر دخالتی در مالکیت یا عدم مالکیت خداوند ندارد. همچنین مالکیت بشر با وضع، محدود یا سلب می‌شود؛ همان‌گونه که حکومت، با أخذ مالیات، مقداری از مالکیت افراد را سلب و به خود اختصاص می‌دهد. درحالی‌که با اعتبار نمی‌توان مالکیت را از خداوند سلب یا محدود کرد. در مالکیت بشری ملک و مالک جدای از هم هستند، ولی در ملکیت خداوند ملک جدای از خداوند نیست؛ بنابراین در این آیات، مالکیت اعتباری قطعا مراد نیست و صرفا یک بیان استعاره‌ای و تشبیهی است.

مالکیت خداوند به مالکیت بشر تشبیه شده‌است. وجه شباهت مالکیت خدا با مالکیت بشری در تولید، ایجاد و دخل و تصرف است. همان‌گونه که بشر با تلاش خود محصولی را تولید می‌کند یا طلایی را به‌دست می‌آورد؛ اما چون بین خود و محصولش رابطه و نسبت حقیقی برقرار نیست، بنابراین مالکیت را وضع می‌کند تا نسبتی برقرار گردد. ولی در مورد خداوند رابطه‌ی علی و معلولی برقرار است و تولید و ایجاد خداوند حقیقی است و چون علت است دخل و تصرف وجود معلول نیز به‌دست علت است. بنابراین، مالکیت خدا مطلق و زوال‌ناپذیر است و عبودیت موجودات نسبت به او، عبودیت حقیقی، امّا نسبت به یکدیگر، جعلی و قراردادی است(جوادی‌آملی، ۱۳۸۸ب: ۲/ ۴۱۴).

در حقیقت اینجا عکس‌التشبیه رخ داده یعنی مالکیت بشر که عاری از هرگونه رابطه‌ی حقیقی بین مِلک و بشر است، به مالکیت خداوند که رابطه‌ی حقیقی بین خدا و مخلوقاتش است، تشبیه شده است؛ مثل حمل وجود بر ماهیت که عکس‌الحمل رخ داده است.

دو: انواع مالکیت

قسم اول مالکیت اعتباری، که در واقع مالکیت انسان نسبت به لباس و خانه خودش که در حوزه‌ی امور اعتباری قراردادهای عقلایی است و با خرید و فروش و سایر معاملات، قابل تغییر است؛ چنان‌که مالک خانه، پس از فروش، تنها مالک عوض آن است و دیگر مالک

خانه نیست.

قسم دوم که برتر از قسم نخست است، «مالکیت حقیقی محدود» است؛ مانند مالکیت انسان نسبت به اندام و جوارح خودش. انسان، با اراده می‌تواند در اعضای خود، مانند چشم و گوش، تصرف کند. با اینکه این مالکیت حقیقی است، اما چون خودِ انسان موجودِ محدودی است، مالکیت وی نیز محدود خواهد بود.

قسم سوم که برتر از دو قسم گذشته‌است، «مالکیتِ حقیقی مطلق» است و آن مالکیتِ نامحدودِ خدای سبحان نسبت به عالم است. همان‌گونه که علت تامّه، مالک همه‌ی شئون هستی معلولِ خویش است، خدای سبحان نیز قیوم سراسر نظام هستی و مالک همه‌ی شئون آن است و همه‌ی موجودات، مِلک و معلول و متقوّم به او هستند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸الف: ۱/ ۳۹۵و۳۹۶). بنابراین مالکیت یا حقیقی است یا اعتباری، و مالکیت حقیقی یا محدود هست یا مطلق.

سه: انواع مالکیت اعتباری

– مالکیت ولی امر مسلمانان؛ مانند مالکیت بر انفال: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَ الرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ؛ (ای رسول ما) امت از تو، حکم انفال را سؤال کنند (یعنی غنایمی که بدون جنگ از دشمنان به دست مسلمانان آید و زمین‌های خراب بی‌مالك، معادن، بیشه‌ها، فراز کوه‌ها، کف رودها، ارث کسی که وارث ندارد، قطائع ملوک، خلاصه ثروتی که بی‌رنج مردم حاصل شود) جواب ده که انفال مخصوص خدا و رسول است (که رسول و جانشینانش به هر کس و هر قدر صلاح دانند ببخشند) پس شما مؤمنان باید از خدا بترسید و در رضایت و مسالمت و اتحاد بین خودتان بکوشید و خدا و رسول او را اطاعت کنید اگر اهل ایمانید﴾ (انفال:۱).

– مالکیت عموم مسلمانان؛ مانند «فَیء» که توزیع و هزینه کردن آن به دستور ولی شرعی امت اسلامی است و اگر ولایت آن به دست مردم باشد، سبب هرج و مرج می‌شود. این سرمایه کلان به‌طور عادلانه در اختیار عموم مردم قرار می‌گیرد، نه در حوزه‌ی نهاد خاص یا سازمان مخصوص که در مقابل مردم است، زیرا این با هدفِ قراردادن اموال برای مسلمانان

سازگاری ندارد: ﴿کَی لایکونَ دولَةً بَینَ الأغنِیاءِ مِنکُم؛ این حکم برای آن است که غنایم، دولت توانگران را نیفزاید (بلکه به مبلغان دین و فقیران اسلام تخصیص یابد﴾ (حشر:۷).

– مالکیت شخصی؛ مانند درآمدهای بازرگانی، کشاورزی، دامداری و صنعت در بخش‌های کوچک و بزرگ خصوصی (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸الف: ۱۲/ ۵۸۶). بنابراین مالکیت اعتباری منحصر در مالکیت شخصی و فردی نیست و مالکیت عمومی و مالکیت ولی امر مسلمین را نیز شامل می‌شود.

چهار: مالکیت انسان در قرآن

– آیات مثبته مالکیت برای انسان

خداوند متعال در قرآن مالکیت انسان را به رسمیت می‌شناسد و چیزهایی را که مالیت دارند را به انسان نسبت می‌دهد که به برخی از آیات اشاره می گردد:

﴿ولاتُؤتوا السُّفَهاءَ أموالَکُم؛ و اموالتان را به تصرف سفیهان ندهید»﴾ (نساء:۵).

﴿وآتوا الْیتَامی أموالهم؛ اموال یتیمان را پس از بلوغ به دست آن‌ها دهید﴾ (نساء:۲).

﴿هُوَ الَّذی خَلَقَ لَکُم ما فِی الأرضِ جَمیعاً؛ او خدایی است که همه موجودات زمین را برای شما خلق کرد﴾ (بقره:۲۹).

﴿وَالَّذینَ فی أموالِهِم حَقٌّ مَعلوم لِلسّآئِلِ والمَحروم؛ و در اموالشان بر فقیر سائل و محروم حقّی منظور می‌داشتند﴾ (ذاریات:۱۹).

– آیات نافی مالکیت از بشر و انحصار مالکیت برای خدا

– آیاتی که هرگونه مُلک، سلطه و نفوذ در عالم را خداوند معرفی می‌کند: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مالِكَ ٱلمُلكِ تُؤتِی ٱلمُلكَ مَن تَشَاءُ وَتَنزِعُ ٱلمُلكَ مِمَّن تَشَاءُ؛ بگو بارخدایا تویی مالک فرمانروایی که فرمانروایی را به هرکس بخواهی می‌دهی و ملک و پادشاهی را از هرکس بخواهی می‌گیری﴾ (آل‌عمران:۲۶).

این آیه باصراحت دلالت می‌کند که «هرگونه قدرتی، مِلک خداست. او نه تنها مالک «سماوات» و «أرض» است، «مَلِک» هم هست و نه تنها مالک انسان است، بلکه مالک مُلک و سلطنت و نفوذ هم هست». (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۳۸۶) و هرگونه مُلک و سلطه و

نفوذی در عالم تحت سلطه خداست و مُلک و سلطه هر سلطانی، با اراده و افاضه‌ی خداست؛ چنان‌که نزع ملک و سلطنت نیز به اراده‌ی خداست، این آیه نسبت به دیگر آیات، در این‌باره جامعیت دارد.

– آیاتی که تنها از مملوک بودن آسمان‌ها و زمین برای خدا سخن می‌گویند: ﴿وللّهِ مُلكُ السَّمَاوَاتِ والأرض؛ خداست مالک آسمان‌ها و زمین، و خدا بر هر چیز تواناست﴾ (آل‌عمران:۱۸۹).

– آیاتی که دلالت بر انحصار مالکیت خداوند می‌کند: ﴿لَهُ المُلكُ ولَهُ الحَمد؛ سلطنت ملك هستی و ستایش (اهل عالم) برای اوست﴾ (تغابن:۱) و ﴿تَبَارَكَ الَّذی بِيدِهِ المُلک؛ بزرگوار خدایی که سلطنت ملک هستی به دست قدرت اوست﴾ (ملک:۱).

– آیات نافی مالکیت از غیر خدا: ﴿وقُلِ الحَمدُلِلّهِ الَّذی لَم يتَّخِذ وَلَداً ولَم يكُن لَهُ شَريكٌ فِی المُلكِ ولَم يكُن لَهُ ولِی مِنَ الذُّلِّ وكَبِّرهُ تكبيرا؛ و بگو: ستایش مخصوص خداست که نه هرگز فرزندی برگرفته، و نه شریکی در ملک خود دارد و نه هرگز، عزت و اقتدار او را نقصی رسد که به دوست و مددکاری نیازمند شود، و پیوسته ذات الهی را به بزرگترین اوصاف کمال ستایش کن﴾ (اسراء:۱۱۱).

اما آیه‌ی ﴿قُلِ اللّهُمَّ مَالِكَ المُلک؛ بگو (ای پیغمبر): بار خدایا، ای پادشاه ملک هستی﴾ (آل‌عمران:۲۶)؛ محتوای هر سه دسته آیات را دربر می‌گیرد، زیرا در این آیه سخن تنها از ملک اعتباری زمین و آسمان یا دنیا و آخرت نیست، بلکه مفادش، گذشته از آن، ملک معنوی مانند رسالت، نبوّت و ولایت است، همان‌گونه که ملک ظاهری چون سلطنت را مخصوص خدای سبحان می‌داند و او به هر کس بخواهد می‌دهد و چون وی حکیم و اراده‌اش حکیمانه است، بر اساس حکمت کسی را مَلِک می‌کند یا مُلْک را از کسی می‌ستاند؛ همچنین به انسان هشدار می‌دهد تا داشته‌هایش را از آنِ خویش نپندارد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹ب: ۵۴۹/۱۳).

در این آیات، مالکیت هرچیزی، چه به‌صورت مستقل و چه به نحو شراکت و پشتیبانی، از غیرخدا سلب شده است؛ یعنی هیچ موجودی، مستقل از خداوند، مالک ذره‌ای از موجودات زمین و آسمان نیست، نه تنها مالک نیست بلکه شریک در مالکیت خداوند نیز

نیست، و همچنین کسی پشتیبان مالکیت خدا هم نخواهد بود، تا هرگاه خدا بخواهد اعمال مالکیت کند، دیگری دستیار و پشتیبان او باشد.

وجه جمع آیات دالّ بر اثبات و یا نفی ملکیت برای انسان

در قرآن کریم، بین آیاتی که دلالت بر مالکیت اعتباری انسان می‌کند، مثل آیات اقتصادی، آیات مربوط به تجارت، ارث، و پرداخت وجوه شرعی، که مالکیت اموال را نسبت به انسان اسناد می‌دهد، با آیاتی که به لحاظ بینش تکوینی و اعتقادی، دلالت بر سلب مالکیت تکوینی و حقیقی از انسان می‌کند، هیچ تعارضی نیست؛ زیرا آیات مُثْبِته ناظر به مالکیت جَعلی و اعتباری و آیات نافیه ناظر به مالکیت تکوینی و حقیقی است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹ب: ۲/ ۱۶۹)؛ اصل مال از آن خداست: ﴿وآتوهُم مِن مالِ اللهِ الَّذی آتاکُم؛ از مال خدا که به شما اعطا فرموده (به عنوان زکات و صدقات در وجه مال المکاتبه) به آن‌ها بدهید﴾ (نور:۳۳)؛ ﴿ومِمّا رَزَقنهُم ینفِقون؛ و از هرچه روزی آن‌ها کرده‌ایم، انفاق می‌کنند﴾ (بقره:۳)؛ و در قرآن انسان فقط به‌عنوان امین و وکیل است: ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ؛ و از آنچه شما را در آن وارث گذشتگان گردانید (به راه خدا) انفاق کنید﴾ (حدید:۷)؛ بنابراین مالک حقیقی خداست و انسان فقط نماینده و وکیل مالک حقیقی هست و باید مطابق دستور مالک حقیقی در مالی که در اختیارش هست تصرف کند. اگر کسی بگوید: «من با کوشش خود مال فراهم کرده‌ام، گفتار اوهمان منطق باطل قارونی است که می‌گفت: ﴿إنّما أُوتیته علی علم عندی؛ این مال و ثروت فراوان به علم و تدبیر خودم به من داده شد﴾ (قصص:۷۸)». (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹ب: ۲/ ۱۶۹).

دوم: مفهوم «کلمه»

منشا پیداش «کلمه»، نیاز بشر برای تفهیم و تفاهم است، انسان به تنهایی، هیچ نیازی به کلمه ندارد؛ به‌خاطر همین نیاز است که بشر، «کلمه» را مرآتی برای معنا قرار داد و دست به وضع کلمات زد. همان‌گونه که برای یک معنا، در زبان‌های مختلف، کلمات مختلف استعمال می‌شود، نشانه اعتبار و وضع های مختلف دارد.

یک: موارد استعمال واژه‌ی «کلمه» در قرآن

در قرآن کریم موارد متعددی از استعمال لفظ کلمه داریم از جمله:

– ﴿یا مَریمُ إنَّ اللهَ یبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنهُ اسمُهُ المَسیحُ عیسَی ابنُ مَریمَ؛ ای مریم! همانا خداوند تو را به کلمه و نشانه‌ای از سوی خویش به نام مسیح، عیسی پسر مریم، بشارت می دهد﴾ (آل‌عمران:۴۵)؛ بشارت دادن به کلمه‌ای اعتباری و ذهنی، بی‌معناست. همچنین اسم، یک قسم از کلمه می‌باشد. چگونه در آیه می‌فرماید اسم کلمه مسیح است؟ اینجا مراد از کلمه، یک وجود خارجی است که هم، حضرت مریم بدان بشارت داده شده و هم، اسم آن وجود خارجی مسیح است.

– ﴿إنَّمَا المَسیحُ عیسَی ابنُ مَریمَ رَسولُ اللهِ وكَلِمَتُهُ أَلقاها إلی مَریم؛ همانا مسیح، عیسی پسر مریم، فرستاده‌ی خداوند و کلمه اوست که به مریم القا نمود﴾ (نساء:۱۷۱).

– ﴿أنَّ اللهَ یبَشِّرُكَ بِیحیی مُصَدِّقاً بِكَلِمَةٍ مِنَ الله؛ همانا خدا تو را بشارت می‌دهد به (ولادت) یحیی، درحالی‌که او به کلمه‌ی خدا (یعنی نبوّت عیسی) گواهی دهد﴾ (آل‌عمران:۳۹).

در این آیات، به صراحت، مصداق خارجی، کلمه نامیده شده؛ درحالی‌که کلمه، وجودی اعتباری دارد و مفهومی، ذهنی و بشری است.

– همچنین خداوند سراسر نظام آفرینش را کلمات الهی می‌نامد: ﴿قُل لَو كانَ البَحرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبّی لَنَفِدَ البَحرُ قَبلَ أن تَنفَدَ كَلِماتُ رَبّی؛ بگو که اگر دریا برای (نوشتن) کلمات پروردگار من مرکب شود پیش از آنکه کلمات پروردگارم به آخر رسد دریا خشک خواهد شد﴾ (کهف:۱۰۹).

دو: تبیین وجه نامیده شدن عیسی علیه‌السلام به «کلمه»

بنابراین، معنای صحیح «کلمه» بودن حضرت عیسی بدین‌صورت است که در اینجا حضرت عیسی به «کلمه» تشبیه شده است و وجه شبه، «مرآت» بودن است. همان‌طور که «کلمه» بر معنا، و معنا بر مصداق خارجی دلالت می‌کند، حضرت عیسی نیز مرآتی است که بر خدا دلالت می‌کند. بشر بعد از مشاهدات رابطه‌ی علّی معلولی حقیقی، دست به

وضع و اعتبار رابطه‌ی دال و مدلولی، بین کلمه و معنا زده است؛ بنابراین تشبیه «کلمه» به مخلوقات، از باب عکس التشبیه است، چون رابطه‌ی حقیقی علّی معلولی، بین کلمه‌ی الهی و خداوند برقرار است و رابطه‌ی وضعی از رابطه‌ی حقیقی اتخاذ شده است.

وجه شبه دوم برای تشبیه حضرت عیسی به «کلمه»، ایجاد و خلق است. در عالم اعتبار، «کلمه» با وضع واضع ایجاد می‌شود و در عالم تکوین و حقیقت، «کلمه» با خلق ایجاد می‌شود. بنابراین عیسی «کلمه الله» است؛ یعنی خداوند عیسی را خلق کرده تا مرآت خودش باشد. چنان‌که امام علی﵇ در نهج البلاغه می‌فرمایند: «**إنّما کَلامُه سُبحانه فِعلٌ مِنه أَنشَأه ومَثَّلَه**؛ همانا سخن خدای سبحان همان فعل، انشاء و ایجاد اوست» (نهج‌البلاغه، خطبه۱۸۶) پس کلمه خدا، که از کلامش ایجاد می‌شود، فعل و انشاء و خلق خداوند است.

همان‌گونه که در امور اعتباری، کلمه بر سه قسم است اسم و فعل و حرف، در امور تکوینی نیز کلمات یکسان نیستند و اولیای الهی، کلمات تامّ خدایند، چنان‌که خود فرموده‌اند: «نَحنُ کَلماتُ‌اللّهِ التامّات؛ ما کلمات تام خداوند هستیم» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴۰۳/۲).

چون وجود مبارک حضرت عیسی﵇ کلمه‌ای برتر است، خداوند متعال جداگانه او را کلمه الهی خوانده است: ﴿**إذ قالَتِ المَلائِکَةُ یا مَریمُ إنَّ اللهَ یبَشِّرُكِ بِکَلِمَةٍ مِنهُ اسمُهُ المَسیحُ عیسَی ابنُ مَریمَ وجیها فِی الدُّنیا والآخِرَةِ ومِنَ المُقَرَّبین**؛ (یاد آور) آنگاه که فرشتگان گفتند: ای مریم! همانا خداوند تو را به کلمه و نشانه‌ای از سوی خویش به نام مسیح، عیسی پسر مریم، بشارت می‌دهد. او که در دنیا و آخرت آبرومند و از مقرّبان است﴾ (آل‌عمران:۴۵). زیرا پیدایش حضرت عیسی﵇ از نشئه «کن فیکون» بوده است که برای او فضیلتی ویژه است؛ خداوند در مقام اشاره به این فضیلت، می‌فرماید: ﴿**فَأَرسَلنا إلَیها روحَنا فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَویا**؛ در این هنگام ما روح خود (روح‌القدس) را به سوی او فرستادیم، پس به شکل انسانی راست قامت بر او نمایان شد﴾ (مریم:۱۷)؛ و چیزی که با «کن فیکون» و بدون دخالت اسباب مادی وجود یابد، کلمه‌ی کامل خداست؛ نظیر پیدایش آدم﵇ که قرآن

کریم آفرینش تن او را از عالم خلق می‌داند و فقط دمیدن روح در پیکر او را که از عالم امر است، با «کن ایجادی» بیان می‌کند: ﴿إِنَّ مَثَلَ عیسی عِندَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرابٍ ثُمَّ قالَ لَهُ كُن فَيكون؛ همانا مَثَلِ (آفرینش) عیسی نزد خداوند، همچون مَثَلِ (آفرینش) آدم است که او را از خاک آفرید و سپس به او فرمود: باش، پس موجود شد﴾ (آل‌عمران:۵۹)» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹ب: ۲۱/ ۴۲۹). بنابراین معنای حقیقی کلمةالله یعنی موجودات و مخلوقات الهی و کلمه فیض وجودی است که خداوند آن را افاضه می‌کند تا موجودات وجود یابند همچنین کلمةالله به معنای مرآت الله بودن مخلوقات نیز است.

سوم: مفهوم «اسماء»

«اسم»، قسمی از کلمه است، در بحث «کلمه»، علت نیاز بشر به وضع و اعتبار «کلمه»، بیان شد که نیاز بشر به تفهیم و تفاهم، منشأ وضع کلمه است، بنابراین اسم نیز به خاطر همین نیاز، وضع می‌شود.

یک: چیستی «اسم»

«اسم»، کلمه است که معنای مستقل و غیرمقترن به زمان دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۰۲)؛ «اسم » از این جهت که مفهوم است، وجود ذهنی دارد، ولی هیچ مصداق حقیقی (چه ذهنی و چه خارجی) ندارد؛ بنابراین «اسم» صرفا نشانه‌ای برای انتقال مفاهیم بوده و با اعتبار، به‌وجود می‌آید و با اعتبار، عوض می‌شود.

دو: انواع «اسم»

«اسم، نیز همانند کلمه دو گونه است:

– اسامی اعتباری که عبارت از الفاظ است و در هر لغتی به نحوی است؛ مانند: حی، قدیر، علیم؛

– اسامی و صفات حقیقی که اسامی اعتباری به تبع مفاهیم خود، از آن‌ها حکایت می‌کند.

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ؛ و خدا، همه اسماء

را به آدم یاد داد، آنگاه حقایق آن اسماء را در نظر فرشتگان پدید آورد و فرمود: اسماء اینان را بیان کنید اگر شما در دعوی خود صادقید گفتند: منزهی تو، ما نمی‌دانیم جز آنچه تو خود به ما تعلیم فرمودی، که تویی دانا و حکیم﴾ (بقره:۳۱،۳۲). از این آیه‌ی کریمه استفاده می‌شود که بهره‌ی ملائکه از اسما در حدّ حضرت آدم ﷺ نبوده است؛ از طرفی ملاک برتری حضرت آدم بر ملائکه صرفا حفظ اسامی نمی‌تواند باشد؛ بنابراین مراد از این اسماء، الفاظ قرار دادی و مفاهیم ذهنی نیست (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹ب: ۲/ ۲۳۰).

در اینجا چون بحث از حقایق خارجی است، هر موجودی رتبه‌ی خاصی از وجود یا ظهور را داراست، که هم طبق نظام عِلّی و معلولی، که در حکمت مطرح است، و هم طبق نظام ظاهر و مَظهر، که در عرفان مطرح است، بالاتر از آن نمی‌تواند برود، به‌عبارت دیگر هر حقیقتی، اسمی است از اسمای الهی در مرتبه‌ی ظهور، و درجه‌ای خاص دارد که از آن تعدّی نمی‌کند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹الف : ۶/ ۱۶۶). بر این اساس سخن فرشتگان که هیچ یک از ما نیست جز اینکه دارای مرتبه‌ی خاصی است؛ ﴿و ما منّا إلاّ له مقام معلوم؛ (ای رسول ما، مشرکان را بگو که فرشتگان می‌گویند) هیچ‌کس از ما فرشتگان نیست جز آنکه او را (در بندگی حق) مقامی معین است﴾ (صافات:۱۶۴). زبان حال هر موجود امکانی است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹الف: ۶/ ۱۶۴). همان‌گونه که خود اهل‌بیت ﷺ خود را اسماءالحسنی نامیده‌اند: «**نَحْنُ وَاللَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى**؛ قسم به خداوند که اسمای الهی ما هستیم» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/ ۱۴۴). بنابراین نمی‌توان در آیه‌ی مورد بحث، اسماء را به معنای اعتباری آن دانست قطعا به معنای حقیقی آن، یعنی حقایق خارجی است و تعلیم نیز به معنای حقیقی آن یعنی اعطاء و رشد وجودی خواهد بود.

سه: مراد از اسم اعظم

«اسم اعظم» گاهی بر اسم‌های لفظی و گاهی بر اسم‌های تکوینی خداوند اطلاق می‌شود؛ نام‌های لفظی، کلماتی است که بر ذات و صفات الهی دلالت دارد و برخی عظیم است، مانند قدیر، علیم، حکیم، حی و رزاق و برخی اعظم است، مانند الله و الرحمن. سرّ اعظم بودن این دو نام آن است که سایر نام‌های خدای سبحان را زیر پوشش قرار می‌دهد؛

چنان‌که اسم «شافی» زیر پوشش اسم «رازق» است و اسم رازق زیر پوشش اسم «خالق» و آن زیر پوشش اسم «قادر» و آن زیر پوشش اسم جامع و اعظم «الله» که بر ذات جامع همه‌ی کمالات دلالت دارد و همچنین زیر پوشش نام اعظم «الرحمن» که بر همه‌ی رحمت‌های الهی دلالت دارد.

قرآن کریم درباره‌ی نام‌های «الله» و «الرحمن» می‌فرماید: ﴿قُلِ ٱدعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدعُواْ ٱلرَّحمَٰنَ أَيا مَّا تَدعُواْ فَلَهُ ٱلأَسمَآءُ ٱلحُسنَى؛ بگو که خواه خدا را به اسم اللّه یا به اسم رحمان بخوانید، به هر اسمی بخوانید اسماء نیکو همه مخصوص اوست﴾ (اسراء:۱۱۰) «الله» را بخوانید یا «الرحمن»، هر یک از این دو نام خداوند، خود دارای نام‌های نیکوتر است، مرجع ضمیر در «فله»، «أیاً» است، نه الله و معنای آیه این نیست که خداوند اسمای حسنایی دارد، بلکه بدین معناست که هر یک از الله و الرحمن اسم‌های حسنایی دارد. تناسبی ندارد که ضمیر در «فله» به الله برگردد.

اسم اعظمی که داری آثار تکوینی، همانند احیای مردگان و یا طی الارض دارد، از سنخ لفظ نیست تا کسی بتواند صرفا با یادگیری آن‌ها و آمیختن حروف و کلمات، از آثار تکوینی آن‌ها بهره برده و در نظام کیهانی اثر بگذارد؛ مفهوم ذهنی هم نیست تا با تصور فکری آن، اثر عینی در جهان پدید آید، توقع چنان آثاری از لفظ و مفهوم ذهنی، بر پایه پنداری نادرست درباره‌ی اسم اعظم است. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸ج: ۱۲۴) اسم اعظم، مقامی است که باریافتگان به آن، بدون لفظ، با صِرف اراده بر چنین کارهایی قادرند، در نظام هستی که بر اساس رابطه‌ی علی معلولی حقیقی اداره می‌شود، نمی‌توان با امور اعتباری مانند لفظ و مفهوم تصرف کرد.

لازم است توجه شود که این الفاظ و کلمات اعتباری در حقیقت اسم نیستند، بلکه «اسم الاسم» وضعی و قراردادی هستند، همچنین مفاهیم ذهنی نیز که مدالیل آن الفاظ‌اند، اسمای واقعی نیست (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸ج: ۱۲۵) بنابراین اطلاق اسم بر اسامی اعتباری نیز از باب عکس التشبیه است.

چهارم: مفاهیم تکلیم، قول و امر خداوند

محاوره‌ها، اموری قراردادی و اعتباری هستند؛ انسان با سخن‌گفتن، دو کار انجام می‌دهد: یکی ایجاد صوت‌های خاص که امری تکوینی است، و دیگری جاری‌کردن الفاظ و کلماتی که قراردادی است و برای معانی خاصی اعتبار شده و قبل از وضع و اعتبار، مهمل بوده است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳: ۳۳۴).

یک: پیراسته بودن خداوند از کلام مبتنی بر ایجاد صوت و اعتبار

در قرآن کریم اموری مانند «کلام» و «قول» و «امر»، به خدای سبحان نسبت داده شده است. خداوند متعال از این نوع کلام که مبتنی بر ایجاد صوت و اعتبار هست پیراسته می‌باشد، چنان‌که کارهای تکوینی او با قرارداد و اعتبار نیز سامان نمی‌یابد: ﴿لَیسَ کَمِثلِهِ شیء؛ آن خدای یکتا را هیچ مثل و مانندی نیست﴾ (شوری:۱۱)؛ البته کتاب‌های آسمانی که برای هدایت بشر فرود آمده است، در مرحله‌ی نازل با قرارداد و وضع، همراه است و برای انبیا و مردم با استمداد از حنجره و فضای دهان ادا می‌شود: ﴿إنّا جَعَلناهُ قُرآناً عَرَبیاً؛ ما آن را، قرآنی فصیح و عربی قرار دادیم﴾ (زخرف:۳)؛ ولی آنچه مستقیماً به خداوند نسبت داده می‌شود، از جهات مادی منزّه است.

دو: سخن گفتن خدا با برخی از انبیا، در قرآن

در قرآن کریم به صراحت در مورد سخن گفتن خدا با برخی از انبیا سخن به میان آمده است که آیات ذیل نمونه‌هایی از این نوع تکلم می‌باشند:

- ﴿وکَلَّمَ اللهُ موسی تکلیما؛ و خدا با موسی (در طور) آشکار و روشن سخن گفت﴾ (نساء:۱۶۴).

- ﴿إنّی اصطَفَیتُکَ عَلَی النّاسِ بِرِسالتی وبِکَلامی؛ من تو را به مقام پیام‌رسانی خود و هم‌صحبتی خویش بر سایر مردم برگزیدم﴾ (اعراف:۱۴۴).

- ﴿وَ رُسُلاً قَد قَصَصنهُم عَلَیکَ مِن قَبلُ ورُسُلاً لَم نَقصُصهُم عَلَیک؛ و رسولانی هم که شرح حال آن‌ها را از پیش بر تو حکایت کردیم و آنهایی را که حکایت ننمودیم﴾ (نساء:۱۶۴).

– ﴿وَ ما كانَ لِبَشَرٍ أن يكَلِّمَهُ اللهُ إلاّ وَحياً أو مِن وراءِ حِجابٍ أو يرسِلَ رَسولاً فَيوحِي بِإذنِهِ ما يشاءُ إنَّهُ عَلي حَكيم؛ و هیچ بشری را یارای آن نباشد که خدا با او سخن گوید مگر به وحی (و الهام خدا) یا از پس پرده غیب عالم (و حجاب ملکوت جهان) یا رسولی (از فرشتگان عالم بالا) فرستد تا به امر خدا، هر چه او خواهد وحی کند، که او خدای بلند مرتبه حکیم است﴾ (شوری:۵۱).

– ﴿وَ إذ قالَ رَبُّكَ لِلمَلائِكَةِ إنّي جاعِلٌ فِي الأرضِ خَليفَة؛ و (به یاد آر) وقتی که پروردگارت فرشتگان را فرمود که من در زمین خلیفه‌ای خواهم گماشت﴾ (بقره:۳۰).

باتوجه به اینکه علت و منشا تکلیم و تکلم، نیاز به تفهیم و تفاهم است خداوند متعال از هر نقص و نیازی به دور است و در این عالم مادی با صوت همراه است و خداوند سبحان از محدودیت عالم ماده مبری هست، بنابراین قول و تکلیم خداوند با انبیا یا با ایجاد و خلق اصوات بوده، یا با القای مطلب در سینه‌ی انبیای الهی و یا به‌صورت وحی صورت گرفته است در نتیجه خداوند که از عالم ماده و اعتبار و وضع پیراسته است، قول و تکلیم خداوند، امری است تکوینی و به معنای خلق و ایجاد است.

سه: نازل‌ترین درجه کلام خداوند

«تکلیم» از «کلمه» گرفته شده است، و در بحث کلمه گذشت که «کلمةالله» فیض وجودی است؛ بنابراین راه افاضه آن، تکلیم الهی است، حضرت مریم و انبیاﷺ که مستفیض این فیض‌اند مستمع و مخاطب کلام الهی قرار می‌گیرند.

گاهی قاری، کلام خدا را می‌خواند و مخاطبین کلام الهی را می‌شنوند؛ چنانچه خداوند می‌فرماید: ﴿و إن أَحَدٌ مِنَ المُشرِكينَ استَجارَكَ فَأَجِرهُ حَتّى يسمَعَ كَلامَ اللهِ ثُمَّ أَبلِغهُ مَأمَنَهُ ذلِكَ بِأَنَّهُم قَومٌ لايعلَمون؛ و اگر یکی از مشرکان به تو پناه آورد (که از دین آگاه شود) بدو پناه ده تا کلام خدا بشنود و پس از شنیدن سخن خدا او را به مأمن و منزلش برسان، زیرا که این مشرکان مردمی نادانند﴾ (توبه:۶). اینجا مراد، نازل‌ترین درجه کلام خداوند می‌باشد که خدای سبحان همواره با همین آیات مکتوب و ملفوظ با انسان‌ها سخن می‌گوید؛ نه فقط قاری قرآن، زیرا قرینه‌ی عقلی یا نقلی قطعی برای عدول از ظاهر (حَتّى يسمَعَ كَلامَ الله)

نیست تا گفته شود مراد «قرائت قاری است و اطلاق کلام الله بر آن، از آن‌روست که قرآن فرستاده اوست». قاری، مجرای فیض حق است و سراسر عالم، نغمه خداست و قاری قرآن، خود کلمه حقیقی خداست که کلمات اعتباری او را می‌خواند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸الف: ۴۵-۴۳).

چهار: لازمه خطاب‌های اعتباری و خطاب‌های تکوینی

در خطاب‌های اعتباری، یعنی محاورات آدمیان، خطابْ، فرع بر وجود مخاطب است و تا مخاطب نباشد خطاب جدّی از متکلّم صادر نمی‌شود. خطاب به معدوم محضْ معقول نیست، بنابراین خطاب تکوینی متوجّه چیزی است که وجود علمی دارد نه عینی. اشیا قبل از تحقق عینی، در علم الهی حاضرند و به همان خطاب می‌شود و موجود عینی می‌گردد. البته به نحو تجلّی نه تجافی؛ بنابراین در خطاب‌های تکوینی، مخاطب فرع بر خطاب بوده و خطابْ، مخاطب آفرین است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳: ۳۸۰)، خطاب «کن» از خداوند نیز، که در آیه‌ی شریفه ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ؛ چون به چیزی اراده فرماید، کارش این بس که می‌گوید باش پس [بی‌درنگ] موجود می‌شود﴾ (یس:۸۲) و مانند آنکه در قرآن مطرح است، همان ایجاد است و «فیکون» گزارش از تحقق مخاطبی است که با خطاب موجود عینی و خارجی می‌شود.[۱]

خدای سبحان برای ایجاد اشیا، امر تکوینی می‌کند، نه امر اعتباری و لفظی، تحقق شیء به محض اراده‌ی تکوینی و بدون وساطت لفظ، در نفس انسان نیز مطرح است و از آنجا که معرفت نفس برای حل بسیاری از مسائل خداشناسی راه‌گشا است؛ «**من عرف نفسه فقد عرف ربّه**؛ هرکس خود را بشناسد، قطعاً خدایش را خواهد شناخت» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲/ ۳۲). برای درک بهتر تفاوت امر اعتباری و تکوینی به نحوه‌ی اراده انسان و ایجاد اشکال در ذهن، می‌توان تمسک جست که انسان به محض اراده و بدون لفظ و امر لفظی، آن‌ها در

۱- نکته‌ی بلاغی: ظاهر (مُوتُوا) امر و انشا است؛ ولی در حقیقت، اِخبار از مرگ دسته جمعی بیرون روندگان از شهر به فرمان خداست جمله انشایی در مطلب تکوینی دلالت بیشتری بر نفوذ قدرت و غلبه امر الهی می‌کند، از این‌رو کاربرد انشا در امور تکوینی و وقوعی به جای اِخبار بلیغ‌تر است، چنان‌که جمله اخباری در امور انشایی و تشریعی، بر تأکید بیشتر راجع به مطلوب بودن دلالت دارد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۵۴۱).

ذهن ایجاد می‌شود، که به این (ایجاد به محض اراده) امرتکوینی گفته می‌شود. همچنین کلام و قول خدا به معنای ایجاد و خلق است و خروجی کلام الله، کلمةالله یعنی مخلوقات است.

پنجم: «قرآن»

واژه‌ی قرآن در قرآن کریم بیش از هفتاد مرتبه مورد استعمال واقع شده است، در این بخش به بررسی خود قرآن می‌پردازیم که آیا قرآن کریم دارای وجودی حقیقی و اعتباری است یا خیر، تا مفسر قرآنی هنگام برخورد با واژه‌ی قرآن، با تفکیک این‌دو، در هر مورد، معنایی صحیح ارائه دهد و خلط بین اعتبار و حقیقت صورت نگیرد.

یک: چیستی وجود «قرآن»

قرآن همانند هر کتابی، مجموعه‌ای از حروف، حرکات و کلمات است، بنابراین ظاهری اعتباری دارد، آیا قرآن خودش دارای حقیقتی عینی است یا فقط مرآتی است تا ما را به معنا و از معنا به حقیقت عینی رهنمون کند؟

خداوند درباره‌ی قرآن به صراحت می‌فرماید: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ؛ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ؛ ما آن را قرآنی به لسان فصیح عربی مقرر داشتیم تا مگر شما (بندگان در فهم آن) عقل و فکرت کار بندید. و همانا این کتاب نزد ما در لوح محفوظ که اصل مخزن کتب آسمانی است بسی بلند پایه و محکم اساس است﴾ (زخرف:۳،۴)؛ در لدی الله، سخن از لفظ و مفهوم و زبان عبری و عربی نیست؛ زیرا آن مرحله‌ی وجودی، مقدم بر آسمان و زمین و قبل از قرارداد اعتباری است. قانون‌گذاری، ادبیات و زبان‌های گوناگون و ... همه، در عالم طبیعت و در محدوده‌ی اجتماع بشری مطرح است؛ ازاین‌رو قرآن در منطقه‌ی اعتبار بشری، عربی و مشمول قوانین عربیت است. اما نزد خدای سبحان، در اُم الکتاب در جایگاهی فراتر از زبان خاص و لغت مخصوص است؛ ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ پیامبر گرامی ﷺ نیز در نزد خدا اُم الکتاب را و در عالم طبیعت عربی را فرا می‌گیرد و همین عربی را به دیگران منتقل می‌کند.

دو: نوع تنزّل «قرآن»

«امام خمینی﵀ درباره‌ی ثقل اکبر (قرآن کریم) می‌فرمایند: «قرآن کریم تنزل یافته و تنزّل آن به نحو تجلّی است؛ نه تجافی. هنگامی که قطره‌ای باران از بالا به پایین نازل می‌شود، این نزول را «تجافی» گویند، زیرا وقتی که در بالاست، در پایین نیست، و زمانی که پایین است، در بالا حضور ندارد.

گاهی تنزّل به نحو تجلّی است؛ یعنی درحالی‌که در بالاست، در پایین نیز هست و هنگامی که در پایین است، در بالا نیز حضور دارد؛ و تنزل قرآن کریم همین‌گونه است، چون کلام کسی است که «یا من دنی فی علوّه و یا من علا فی دنوّه». (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴ب: ۱۲۸).

بنابراین، آیه‌ی ﴿وإِنَّهُ فی‌أُمِّ الکِتبِ لَدَینا لَعَلی حَکیم؛ و همانا (حقیقت) قرآن کریم در امّ الکتاب نزد ماست که از مقامی بلند و اساسی محکم برخوردار است﴾ (زخرف:۴). به صراحت در مورد حقیقت خارجی قرآن سخن می‌گوید و این قرآن اعتباری می‌شود تنزل یافته آن حقیقت که مرآتی است از آن حقیقت لدی اللهی.

ششم: «درجه»

از جمله واژگانی که در قرآن کریم مورد استعمال شده است واژه‌ی درجه می‌باشد که در این بخش به بررسی درجه و اینکه آیا درجه فقط معنای اعتباری دارد یا معنای حقیقی نیز برای آن متصور است که در این‌صورت بر مفسر قرآنی لازم است که در تفسیر این واژه نیز دقت لازم را داشته باشد تا دچار خلط بین حقیقت و اعتبار نگردد.

یک: تبیین وجه نیاز به درجه‌بندی‌ها و اعتبار درجات توسط بشر

بشر به سبب تشکیل اجتماع برای پیشبرد کارهای اجتماعی خود، نیاز به درجه‌بندی و ایجاد سمت پیدا کرد زیرا اگر همه‌ی افراد جامعه از نظر درجه و رتبه در یک سطح قرار بگیرند جامعه با مشکل روبه‌رو می‌شوند؛ همان‌گونه که جامعه به پزشک نیاز دارد به دامدار و کشاورز و راهساز و ... هم‌نیازمند است. اگر همه‌ی افراد مهندس باشند خدماتی که توسط کارگران انجام می‌شود، توسط چه کسانی انجام خواهد گرفت؟ این رتبه‌بندی‌های دنیوی

برای تسخیر متقابل است تا نظام احسن شکل گیرد یعنی کارگر و مهندس و کشاورز و پزشک هرکدام از جهاتی در خدمت یکدیگر هستند است و این تسخیر متقابل، باعث قوام نظام احسن بوده و هرگز معیار ارزش گذاری نیست (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹ب: ۲۰/۲۰۵).

دو: اعتباری نبودن «درجات ایمانی»

«در قرآن کریم هم از این سمت‌های اعتباری و دنیوی به جهت تسخیر متقابل یاد شده[۱] ﴿وَ رَفَعنا بَعضَهُم فَوقَ بَعض دَرَجَات لِّيَتَّخِذَ بَعضُهُم بَعضا سُخرِيًا وَرَحمَتُ رَبِّكَ خَير مِّمَّا يَجمَعُونَ؛ و بعضی را بر بعضی به درجاتی (از مال و جاه دنیوی) برتری داده‌ایم تا بعضی از مردم، بعضی دیگر را مسخر خدمت کنند، و (بهشت، دار) رحمت خدا از آنچه (از مال دنیا) جمع می‌کنند بسی بهتر است﴾ (زخرف:۳۲) (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸ذ: ۱۲۷).

در قرآن گاهی تحت عنوان درجات ایمانی سخن به میان می‌آید این درجات همانند درجات نظامی، اعتباری نیستند تا با اعتباری دیگر زایل گردند، بلکه حقایق وجود و کمالی است که مؤمن با سیر و سلوک و جهاد اکبر و اصغر به آن‌ها می‌رسد.

سه: امکان «درجه» شدن انسان

کسی‌که بتواند فضایل نفسانی خود را به رتبه‌ی کمال برساند و اوصاف کمالی، هویت وجودی او شود مقام او از درجه‌دار بودن، فراتر رفته و خودش معیار ارزش، و متن درجه می‌شود و در واقع خود درجه می‌شود، به‌طوری‌که حتی اگر قطعه قطعه شود از اعتقاد به خدا دست برنمی‌دارد. مانند عمار که سرتاپای وجودش ایمان بود و هویت ایمانی او عین درجه بلکه درجات بود، رسول اکرمﷺ درباره‌ی عمار فرمود: «إنَّ عَمّارَ مَلِیءٌ إیماناً مِن قرنِه إلی قَدَمِه و اختَلَطَ الإیمانُ بِلَحمِهِ و بِدمه؛ عمّار از فرق تا قدم مملوّ از ایمان است و ایمان با گوشت و خون او آمیخته‌است (او هرگز دست از ایمان برنخواهد داشت و به مشرکان نخواهد پیوست)» (احسائی،۱۴۰۵: ۲/ ۱۰۴) پس وی از درجه‌داری فراتر رفت و خودش درجه شد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹ب:۲۰/ ۲۰۲).

۱- در قرآن کریم سمت‌ها و درجات دنیوی مایه‌ی آزمون و ابتلای بشر عنوان شده است تا افراد بدین‌سان آزموده شوند: ﴿وهُوَ الَّذي جَعَلَكُم خَلائِفَ الأرض ورَفَعَ بَعضَكُم فَوقَ بَعضٍ دَرَجات لِيَبلُوَكُم في ما آتكُم؛ و او خدایی است که شما را جانشین گذشتگان اهل زمین مقرر داشت و رتبه‌ی بعضی را از بعضی بالاتر قرار داد تا شما را در آنچه به شما داده (در این تفاوت رتبه‌ها) بیازماید﴾ (انعام:۱۶۵).

قرآن کریم درباره‌ی مؤمنانی که درجه دارند و خود درجه نشده‌اند می‌فرماید: ﴿أولئِكَ هُمُ المُؤمِنونَ حَقّاً لَهُم دَرَجات عِندَ رَبِّهِم ومَغفِرَةٌ ورِزقٌ كَريم؛ آن‌ها به‌راستی و حقیقت اهل ایمانند که نزد خدا مراتب بلند و آمرزش و روزی نیکو دارند﴾ (انفال:۴). آنگاه درباره‌ی کسانی که فقط طالب رضای خدایند و برای بهشتی شدن او را عبادت نمی‌کنند، می‌فرماید: ﴿هُم دَرَجات عِندَالله﴾ (آل‌عمران:۱۶۳).

چهار: درجات اخروی انسان

همان‌گونه که در آخرت، سه جایگاه جهنم، بهشت و مقام قرب الهی هست، پرستش نیز سه مرحله دارد: از ترس نار، شوق به بهشت و از سر حُبّ و شکر خدا (نهج‌البلاغه: حکمت ۲۳۷) که مؤمن محض فقط به عشق رسیدن به قرب الهی عبادت می‌کند. بر این اساس، در آیه‌ی ﴿هُم دَرَجات عِندَالله﴾ حرف لام حذف نشده است و سخن از اتحاد وجودی عالم و علم، عامل و عمل و مؤمن و ایمان است، نه اتحاد مفهومی و ماهوی (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹ب: ۲۰۳ و ۲۰۴). بنابراین، درجات اخروی، درجات حقیقی‌اند نه اعتباری و وجه تشبیه اختلاف رتبه و جایگاه هست که در یکی حقیقی است و در دیگری اعتباری.

هفتم: مفهوم «قوانین» و «احکام»

یک: خاستگاه وضع «قوانین» و «أحکام»

زمانی‌که بشر زندگی اجتماعی را شروع کرد، با مشکلات و نیازهای زندگی اجتماعی مواجه شد؛ بدین سبب، دست به اعتبار مفاهیم، وضع قوانین و بایدها و نباید زد، و برای این قوانین، نیز آثاری اعتبار کرد تا در صورت تخلف، مجازات در نظر گرفته شود؛ نکته‌ی شایان توجه اینکه: بایدها و نبایدهای عملی، وجودی غیر از وجود اعتباری ندارند، و بین آن‌ها، رابطه‌ای حقیقی، وجود ندارد؛ مثلا: بین «عبور از چراغ قرمز» و «انسان»، هیچ رابطه‌ای، جز همین اعتبار و قرارداد انسانی، وجود ندارد؛ و بین آن دو، خبری از رابطه‌ی حقیقی نیست.

خدای متعال، در قرآن کریم، احکام، قوانین و بایدها و نبایدهایی را برای انسان وضع کرده است؛ از باب نمونه:

- ﴿لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ؛ هرگز شرک به خدا نیاور که شرک بسیار ظلم

بزرگی است﴾ (لقمان:۱۳).

– ﴿كُتِبَ عَلَيكُمُ القِصاص؛ در مورد کشته شدگان بر شما قصاص مقرّر و لازم شده﴾ (بقره:۱۷۸).

– ﴿والسّارِقُ والسّارِقَةُ فاقطَعوا أيدِيهُما؛ دست زن و مرد دزد را به کیفر اعمالشان ببُرید﴾ (مائده:۳۸).

سوالی که پیش می‌آید این است که همه‌ی این احکام تکلیفی و قوانین تشریعی، آثار حقیقی دارند یا آثارشان نیز اعتباری هست؟ به‌عبارت دیگر آیا قوانین تشریعی همانند قوانین بشری است یا نه؟

دو: ریشه‌ی «باید» و «نباید» اعتباری

نکته‌ی شایان توجه اینکه: مفهوم «باید» و «نبایدِ» اعتباری، از ضرورت‌ها و واقعیت‌های حقیقی گرفته شده است؛ وقتی بشر رابطه‌ی تخلف‌ناپذیر علت و معلول را می‌بیند و بین خود و اعتباریاتی مثل چراغ قرمز، هیچ رابطه‌ای حقیقی نمی‌بیند، برای اینکه به مقصود خود یعنی نظم اجتماعی، برسد، نیازمند وضع مفهومی است تا بین این دو، رابطه‌ای اعتباری برقرار کند، در این صورت، به جعل و وضع «باید»، روی می‌آورد؛ بنابراین، «بایدِ اعتباری» را از «باید حقیقی» یعنی همان ضرورت، اتخاذ می‌کند.

البته بین انسان و تکالیف و احکام تشریعی انسان، رابطه‌ای حقیقی برقرار است؛ و این احکام تشریعی به منزله‌ی بیان آن رابطه‌ی حقیقی هست، مثلا بین نیش عقرب و مرگ انسان رابطه‌ای حقیقی و خارجی وجود دارد وقتی گفته می‌شود: «نباید به عقرب نزدیک شوید» یعنی بین این دو رابطه‌ای حقیقی برقرار است؛ برخلاف رابطه‌ی بین چراغ قرمز و عدم عبور، که جعل و قرارداد صرف است؛ این همان معنای فطری بودن دین هست: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيها لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ؛ پس تو مستقیم روی به جانب آیین پاک اسلام آور درحالی‌که از همه‌ی کیش‌ها روی به خدا آری، و پیوسته از طریقه دین خدا که فطرت خلق را بر آن آفریده است پیروی کن که هیچ تغییری در خلقت خدا نباید داد، این است آیین استوار حق، ولیکن اکثر مردم (از حقیقت آن) آگاه

نیستند﴾ (روم:۳۰).

هشتم: «کیفر» و «جزا»

از جمله مفاهیمی که در قرآن کریم به‌کاربرده شده است کیفر و جزا می‌باشد، لازم است مفسر قرآنی در مواجه ها با واژگانی که مفهوم کیفر و جزا دارند را با دقت بررسی کند که آیا این‌دو مفهوم دلالت بر امر اعتباری دارند یا مدلولشان امری حقیقی و واقعی است، در این بخش به تبیین کیفر وجزای اعتباری پرداخته و ثابت می‌کنیم که کیفر و جزا منحصر در اعتبار نیست و نباید در فهم قرآن اعتبار جای حقیقت را بگیرد.

یک: تبیین وضع و اعتبار «کیفر» و «جزا»

همان‌گونه که گفته شد، بشر بعد از تشکیل زندگی اجتماعی، نیازمند وضع مفاهیمی چون «ملکیت» و ... شد؛ و برای ساماندهی جامعه، به جعل قوانین و عناوینی چون «ریاست» و «معاونت» و... روی آورد، همچنین برای اجرای قوانین، دنبال پشتوانه‌ای شد تا جلوی تخلفات گرفته شود و مردم انگیزه‌ای برای رعایت قوانین داشته‌باشند؛ بنابراین به مفهومی به نام کیفر و جزا نیاز پیدا کرد و آن را به منظور تضمین اجرایی قوانین خود، وضع و اعتبار کرد.

دو: حقیقی بودن رابطه‌ی بین عمل و جزای اخروی

در قرآن کریم، از بهشت و جهنم و کیفر و پاداش‌های اخروی و جزای اعمال، سخن به میان آمده است و رابطه‌ی عمل و جزای عمل اخروی، حقیقی است نه اعتباری؛ چنانچه خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ؛ آیا جز آنچه می‌کردید جزا داده می‌شوید؟﴾ (نمل:۹۰) و نمی‌فرماید: «انّما تُجزَونَ بِما كُنتُم تَعمَلُون»؛ یعنی گفته نشد که شما بر اساس عملکرد خود و به سبب آن‌ها پاداش داده می‌شوید؛ بلکه فرمود: «جزای شما، متن اعمال شماست و آنچه را مشاهده می‌کنید، عین عمل خود شما است» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸د: ۱۰۱).

«چون نعمت‌های الهی از گونه‌ی حقایقند نه اعتباری؛ طرف دیگر این رابطه هم، از سنخ حقایق خواهد بود؛ یعنی ورای احکام اعتباری، حقایقی است که این پاداش الهی با آن‌ها

مرتبطند. پس دو طرف این رابطه، حقیقی‌اند و همین حقایق، خاستگاه تکامل و رشد وجودی سالک می‌شوند و او را به مقامی می‌رسانند که ﴿عِندَ رَبِّهِم یرزَقُون﴾ هستند» (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰؛ ۷/ ۵۶). به‌عنوان مثال: تعبیر انشائی «باید نماز بخوانی»، اعتباری است ولی بین نماز و خواص نماز، رابطه‌ی علی و معلولی برقرار است و این «باید»، یعنی توجه دادن به این رابطه‌ی علی و معلولی، همان‌گونه که رابطه‌ی آب و سیرابی، رابطه‌ای تکوینی است. اینکه می‌گوییم باید بروم یک لیوان آب بخورم، اعتباری است و در عالم خارج چیزی به‌عنوان باید نیست؛ ولی درخارج رابطه‌ای حقیقی بین آب و سیرابی وجود دارد. رابطه‌ی بین احکام الهی و آثار تکوینی آن‌ها (کیفر و جزا) از این سنخ می‌باشند، نه اعتباری که با اعتباری دیگر زائل گردد.

نتیجه‌گیری

آیت‌اللّه جوادی آملی براین باور است: عالم تکوین، حقیقت است و روابط حقیقی در عالم برقرار می‌باشد، و بشر بعد از مشاهدات رابطه‌ی علّی معلولی حقیقی، برای رفع نیازهای زندگی اجتماعی خود، دست به وضع و اعتبار رابطه‌ی دال و مدلولی می‌زند مثل وضع ملکیتِ چیزی برای انسان، تا صرفا رفع نیاز کند و می‌داند که مابه‌إزایی خارجی و ذهنی برای این اعتبار نیست؛ بدین جهت، تمام مفاهیم اعتباری، ادعایی و عاریتی و امانت گرفته از مفاهیم حقیقی می باشند؛ قرآن که کتاب حقایق است، جهت استکمال حقیقی بشر نازل شده است، نه صرفا جهت گذران زندگی دنیوی، فلذا هرگاه از این مفاهیم اعتباری در قرآن سخن به میان می‌آید باید در درجه‌ی اول معنای اصلی و تکوینی برداشت شود نه معنای تنزیلی و ادعایی که همان معنای اعتباری می‌باشد؛ بنابراین در قرآن کریم، تشبیه امور حقیقی به امور اعتباری از باب عکس‌التشبیه است، چون بشر در وضع و اعتبار، از حقایق الهام گرفته، سپس دست به اعتبار زده است و چون ما با استعمالات اعتباری انس گرفته‌ایم، برای فهم مراد قرآن، ناچاریم اصل را بر تشبیه امور حقیقی بر اعتباری قرار دهیم و در موارد استعمال، دنبال «وجه شَبَه» باشیم تا معنای حقیقی مستعمل را کشف کنیم.

فهرست منابع

قرآن کریم، ترجمه الهی قمشه‌ای، مهدی.

نهج‌البلاغه (۱۳۷۳). سیدرضی، تصحیح صبحی صالح، قم، دارالاسود.

۱. احسائی، محمدبن زین‌الدّین علی (۱۴۰۵). ***عوالی اللئالی***، قم، سیدالشهداء علیه‌السلام.

۲. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۳). ***توحید در قرآن***، چ۱، قم، اسراء.

۳. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۴الف). ***حیات حقیقی انسان در قرآن***، چ۲، قم، اسراء.

۴. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۴ب). ***بنیان مرصوص امام خمینی*** رحمه‌الله، چ۵، قم، اسراء.

۵. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۶). ***مراحل اخلاق در قرآن***، چ۷، قم، اسراء.

۶. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۷الف). ***تسنیم***، چ۲، قم، اسراء.

۷. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۷ب). ***عین‌النضاخ*** (تحریر تمهیدالقواعد)، چ۱، قم، اسراء.

۸. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۸الف). ***تسنیم***، چ۸ و ۲ قم، اسراء.

۹. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۸ب). ***ادب فنای مقربان***، چ۵، قم، اسراء.

۱۰. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۸ج). ***پیامبر رحمت***، چ۲، قم، اسراء.

۱۱. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۸د). ***اسلام و محیط زیست***، چ۵، قم، اسراء.

۱۲. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۸ذ). ***اسلام و روابط بین الملل***،چ۱، قم، اسراء.

۱۳. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۹الف). ***سیره پیامبران در قرآن***، چ۵، قم، اسراء.

۱۴. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۹ب). ***تسنیم***، چ۶ و۵ و۵ و۳ و۱ و۱ ، قم، اسراء.

۱۵. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۹ج). ***ادب فنای مقربان***، چ۳، قم، اسراء.

۱۶. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۹۰). ***ادب فنای مقربان***، چ۱، قم، اسراء.

۱۷. حلی، حسن‌بن یوسف (۱۳۸۸). ***الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید***، چ۴، مصحح محسن بیدارفر، قم، بیدار.

۱۸. خوئی، سیدابوالقاسم (۱۳۸۸). ***اجود التقریرات***، چ۲، قم، صاحب الامر.

۱۹. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). ***لغت‌نامه دهخدا***، چ۲، تهران، روزنه.

۲۰. سبزواری، هادی (۱۳۹۰). ***شرح منظومه فی المنطق و الحکمه***، چ۲، مصحح محسن بیدارفر، قم، شریعت.

۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۸). ***تفسیرالمیزان***، مترجم عبدالکریم نیری بروجردی، چ۶، بی‌جا، رجا.

۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶). ***بدایةالحکمة***، قم، موسسه النشر.

۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۲). ***نهایةالحکمة***، چ۱۶، قم، موسسه اسلامی.

۲۴. طباطبایی، سیدمحمدرضا (۱۳۸۷). ***صرف ساده***، چ۶۸، قم، دارالعلم.
۲۵. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۰). ***بازنگاری اساس الاقتباس***، مصحح مصطفی بروجردی، چ۱، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۶. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷). ***الکافی***، مصحح و محقق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ۴، تهران، اسلامی.
۲۷. لجنة الفقه المعاصر (۱۳۹۷). ***الفائق فی الاصول***، چ۲، قم، موسسه انتشارات حوزه‌های علمیه.
۲۸. لجنة الفقه المعاصر (۱۴۰۱). ***الشخص الاعتباری***، ترجمه و تصحیح علاء شدهان الجعفری، چ۱، قم، بی‌نا.
۲۹. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۶). ***المنطق***، محقق رحمت‌الله رحمتی اراکی، چ۶، قم، اسلامی.
۳۰. مظفر، محمدرضا (۱۳۹۱). ***اصول الفقه***، محقق عباس علی زارعی سبزواری، چ۱۰، قم، بوستان کتاب.
۳۱. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۲). ***منطق نوین***، مترجم عبدالحسین مشکوة الدینی، چ۱، تهران، آگاه.
۳۲. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶). ***تفسیر القرآن الکریم***، چ۲، قم، بیدار.